مزیل الغواشی

شرح اردو

ذخیرہ

اُصول الشّاشی

مؤلفہ

مولانا حکیم نجم الغنی خان صاحب رام پوریؒ

النّاشِر

میر محمد کتب خانہ آرام باغ، کراچی

138260

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب آرام باغ کراچی

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مؤلف مزیل الغواشی

مولانا نجم الغنی خان

مولانا نجم الغنی کے جدِ امجد مولانا محمد سعید خاں امام الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے شاگردوں میں سے تھے اور تمام علوم متداولہ کا شاہ صاحب ہی سے اکتساب کیا، شاہ صاحب کو محمد سعید خان سے بہت پیار تھا جب شاہ ولی اللہؒ نے حج کے لئے سفر اختیار کیا تو مولانا محمد سعید خان بھی ساتھ تھے حج سے واپسی کے بعد بھی محمد سعید خاں شاہ صاحب کی خدمت میں رہے شاہ صاحب کے وصال کے بعد بریلی آگئے اور وہیں انتقال فرمایا۔ مولانا سعید خان کے پانچ فرزند تھے۔ اُن میں مولانا عبدالرحمٰن ظاہری اور باطنی علوم سے آراستہ تھے جنہوں نے رام پور میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی جب مولانا عبدالرحمٰن کو خط لکھتے تو "فضائل معاب" لکھتے، مولانا عبدالرحمٰن کے فرزند مولانا عبدالعلی خاں تھے ان کے فرزند مولانا عبدالغنی تھے اُن کے مولانا نجم الغنی تھے۔

مولانا نجم الغنی خان ۱۰ ربیع الاول ۱۲۷۶ھ ۱۸ اکتوبر ۱۸۵۹ء کو رام پور میں پیدا ہوئے مولانا عبدالغنی خان نے اپنے بیٹے کی تعلیم و تربیت پر انتہائی توجہ دی کیونکہ نجم الغنی اکلوتے بیٹے تھے مولانا کے والد ملازمت کے سلسلے میں ۱۸۶۳ء میں اودھے پور چلے گئے، مولانا اُس وقت چار سال کے تھے، اودھے پور ہی میں تعلیم کا سلسلہ شروع ہوا۔ اور عربی فارسی کی ابتدائی کتابیں آپ نے والد سے پڑھیں۔ ۱۳۰۱ھ میں رام پور واپس آگئے، باقی تعلیم رامپور میں مکمل کی، فلسفہ اور علم الکلام کا خاصہ ذوق تھا۔ قدیم فلسفہ مولانا عبدالحق خیر آبادی سے پڑھا۔ عربی ادب مولانا طیب مکّی سے اور باقی علوم مولانا حفیظ اللہ سے پڑھے، اُن دنوں سرکاری نوکری بھی ایک اعزاز ہوتا تھا۔ اس کے لئے سند لینا لازمی تھی۔ اس طرح رامپور کے مدرسہ عالیہ سے درس نظامی کا امتحان درجہ اوّل میں پاس کیا۔ اُن دنوں حکیم محمد اعظم خان علمی طور پر طب میں بلند مقام رکھتے تھے اور کئی ضخیم کتابوں کے مصنف تھے، حکیم اعظم خاں مولانا نجم الغنی کے ماموں بھی لگتے تھے، مولانا نے اپنے ماموں سے طب

کا علم حاصل کیا اور حکما سے بھی طب پڑھی، مولانا نجم الغنی کی فطرت میں ذوق مطالعہ کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا کسی بھی علم کی کتاب پر نظر پڑتی بغیر مطالعہ کئے نہ چھوڑتے، پروفیسر ایوب[1] قادری لکھتے ہیں" کہ ایک مرتبہ رات کو مطالعہ کے دوران چراغ کی لَو سے مولانا کی پگڑی کو آگ لگ گئی۔" علمی ذوق کا یہ حال تھا کہ" رام پور میں ایک طبیب کے یہاں پڑھنے جایا کرتے تھے اُن کا مکان مولانا نجم الغنی کے گھر سے کافی فاصلے پر تھا، ایک روز جب کہ موسلا دھار بارش ہو رہی تھی وہ پڑھنے کے لئے گئے استاد نے کہہ دیا کہ ابھی بارش ہو رہی ہے سہ پہر آنا، مولانا بھیگتے ہوئے واپس چلے گئے، اتفاق سے اس روز بارش نہیں تھمی۔ سہ پہر کو بھیگتے بھاگتے استاد کے یہاں پہنچے، استاد مولانا کے ذوق علم سے بہت متاثر ہوئے اور اپنے تساہل کی معافی چاہی کون جانتا تھا یہ ذوق کیا رنگ لائیگا۔ منزل کی طرف بڑھنے والے تو بہت ہوتے ہیں مگر منزل کو بہت کم پانے والے خوش قسمت لوگ ہوتے ہیں ان خوش قسمتوں میں ایک مولانا کی ذات بھی تھی، جس نے منزل کو جا لیا۔

منزل کا سفر طب سے شروع ہوا مولانا نجم الغنی نے تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد رامپور میں مطب شروع کیا اور تصنیف کے لئے قلم بھی تھاما، لیکن اودھے پور سے مولانا کو بلاوا آیا اور ۱۹۱۰ء میں اودھے پور کے اسکول میں بحیثیت صدر مولوی کے متعین ہوئے لیکن جس قلم کو تھاما تھا اُسے ہاتھ سے گرنے نہ دیا اس طرح مولانا نجم الغنی بحیثیت ایک مصنف کے اُبھرتی ہوئی شخصیت کے نظر آنے لگے اودھے پور میں سروس ختم کر کے ۱۹۲۴ء کو رام پور آ گئے۔ اس دوران کئی کتابیں تصنیف کیں اور مقبول ہوئیں رامپور ریاست کی طرف سے ملازمت کے دوران پچاس روپیہ وظیفہ ملتا رہا جب رام پور آ گئے تو سو روپیہ ہو گیا ادھر کتابیں پیچھا نہیں چھوڑتی تھیں۔ وہی قلم چل رہی تھی مذہب اور تاریخی کتابیں لکھی جا رہی تھیں اور شائع ہو رہی تھیں اخبار الصنادید شائع ہوئی تو ۱۹۱۸ء میں علامہ اقبال کو بھی ایک نسخہ ارسال کیا جس کا مطالعہ کرنے کے بعد علامہ اقبال نے تحسین و داد کا خط ارسال کیا۔ خط کا آخری فقرہ یہ تھا" بحیثیت مجموعی آپ کی تصنیف تاریخ کا عمدہ نمونہ ہے" اپنے دور کے جید عالم و مصنف مولانا نجم الغنی سے ملنے کے جاتے تھے لیکن مولانا کی سادگی اور سادہ مزاجی دیکھ کر حیران رہ جاتے تھے، مولانا کے قرب و جوار میں رہنے والوں کو مولانا

---

[1] مقدمہ تاریخ اودھ جلد اوّل صد ۲۲

Marfat.com

کی شخصیت کے بارے میں اُس وقت علم ہوا جب خواجہ حسن نظامی، مولانا عبدالحلیم شرر، حبیب الرحمٰن خان شروانی اور مولانا شبلی نعمانی جیسے عالم و ادیب ملنے کے لئے آنے لگے۔

غرض مولانا نجم الغنی اپنے دور کی جامع شخصیت تھی، علم طب، علم عروض، علم کلام، علم عقائد، علم بلاغت، اصول فقہ، مذاہب عالم اور مذاہب اسلام کی تاریخ، تاریخ و فلسفہ گویا علوم کا دائرۃ المعارف تھے، اور ان کی سب پرانی تصنیفات موجود ہیں (۱) مذاہب اسلام (۲) عقود الجواہر فی احوال البواہر (۳) سلک الجواہر فی احوال البواہر (۴) اخبار الصنادید دو جلد (۵) کارنامہ راجپوتاں (۶) وقائع راجستان (۷) تاریخ راجپوتانہ (۸) نہج الادب (۹) منتہی القواعد عرف قواعد حامدی (۱۰) شرح نکتہ عبدالواسع ہانسوی (۱۱) بحر الفصاحت (۱۲) مفتاح البلاغت (۱۳) خواص ادویہ تین جلد (۱۴) خزینۃ الادویہ چار جلد (۱۵) خزائن الادویہ ۸ جلد (۱۶) قرابادین نجم الغنی (۱۷) القول الفصیل فی شرح الطہر المتخلل (۱۸) مختصر الاصول (۱۹) مزیل الغواشی اصول شاشی کی شرح (۲۰) تعلیم الایمان فقہ اکبر کی شرح (۲۱) تذکرۃ السلوک (۲۲) شرح سراجی (۲۳) معیار الافکار (۲۴) شرح چہل کاف (۲۵) مفتاح المطالب (۲۶) تاریخ ریاست حیدرآباد (۲۷) مختصر تاریخ رام پور (۲۸) تسہیل اللغات (۲۹) تاریخ اودھے پور (۳۰) تاریخ اودھ ۵ جلد۔

یہ تھی مولانا نجم الغنی خان کی تصنیفات کی فہرست، قارئین کو اس بات کا بخوبی علم ہو گیا ہوگا کہ مولانا کا علمی مقام کیا ہے۔ مولانا نے علمی خدمات سرانجام دیتے ہوئے ۳۰ رجون اور یکم جولائی ۱۹۳۲ء کی درمیانی شب کو رام پور میں وفات پائی اور وہیں شاہ درگاہی کے قبرستان میں دفن ہوئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

میر محمد کتب خانہ نے اس سے پہلے بھی بے شمار دینی کتب اپنے روایتی حسن طباعت کے مطابق شائع کی ہیں۔ مزیل الغواشی شرح اصول الشاشی اصول فقہ پر معیاری درسی کتاب ہے۔ جس کی شرح برسوں سے نایاب تھی جسے علماء اکرام اور طالب علموں کی ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے اب دوبارہ صحت کے ساتھ عمدہ کاغذ پر طبع کی ہے۔

خادم میر محمد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حمد و نعت کے بعد احقر العباد محمد نجم الغنی متوطن رام پور قسمت روہیلکھنڈ ابن مولوی محمد عبد الغنی خان ابن مولوی محمد عبد العلی خان ابن مولوی محمد عبد الرحمن خان ابن مولانا حاجی محمد سعید خان شاگرد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی برادران دینی کی خدمت مین عرض کرتا ہے کہ بعض شائقین نے مجھ سے باصرار کہا کہ رسالہ اصول شاشی کی اگر شرح اُردو مین لکھدے تو کم مایہ اور کم استعداد لوگوں کو بھی علم اصول فقہ کے مسائل اور باریکیون کے حاصل کرنے کا موقع مِل جاے اس لیے یہ خاکسار رسالۂ مذکور کی شرح زبان اُردو مین لکھتا ہے اور نام اسکا مزیل الغواشی رکھتا ہر مسئلے کے بیان مین حتے الوسع نہایت توضیح کی جاے گی اختصار مخل یا طول مُمل سے اسکو پاک صاف رکھا جاے گا اور جو کچھ مین اس مین لکھونگا وہ اصول فقہ اور فقہ کی معتبر کتابوں سے اقتباس کیا جاے گا اور اپنی دانست مین مسائل کو آسانی کے ساتھ بیان کرنے مین کوئی دقیقہ نہ چھوڑا جاے گا اللہ تعالیٰ اسکو خاص و عام مین قبولیت بخشے اور میرے لیے باقیات صالحات مین کرے واضح رہے کہ مصنف اصول الشاشی نے کتاب مین اپنا نام نہین لکھا شارحین نے بھی مصنف کے متعلق کوئی تصریح نہین کی یہ کتاب متعدد مطابع مین طبع ہوئی ہے آخر مین علامہ

Marfat.com

نظام الدین الشاشی مصنف کا نام قرار دیا ہے فہرست کتب خانہ آصفیہ (ریاست حیدرآباد دکن)
مین ایک قلمی نسخہ موجود ہے مگر مصنف کا خانہ خالی چھوڑ اگیا ہے محبوب الالباب فی تعریف الکتب
والکتاب فہرست پٹنہ مین اس کا کوئی نسخہ قلمی یا مطبوعہ نہیں ہے فہرست خدیو یہ مصر مین اصول الشاشی
مطبوعہ ہند ۱۲۸۹ھ کے تحت مین اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی متوفی ۳۲۵ھ مصنف کا نام
لکھا ہے حاجی خلیفہ نے کشف الظنون مین اس کتاب کو کتاب الخمسین کے نام سے لکھا ہے
وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ اسکی تصنیف کے وقت مصنف کی عمر پچاس سال کی تھی اور مصنف
کا نام نظام الدین شاشی تحریر کیا ہے۔ اکتفار القنوع بما ہو مطبوع مین اصول الفقہ کے
تحت مین لکھتے ہیں الشاشی ا ملقب با لقفال المتوفی ۳۶۵ھ ہجری مطابق ۱۱۰۲ء لیکن
یہ کتاب اصول شاشی کے علاوہ ہے اور مصنف بھی اور مین اس لیے کہ قفال شافعی للمذہب
ہین اور اصول الشاشی حنفی مذہب کے مطابق تالیف ہوئی ہے مصنف بھی اسکے اسی مذہب کے ہین
شاشی کے متعلق دائرۃ المعارف اور دوسری کتب لغات مین لکھا ہے کہ ایک شہر کا نام
ہے جو ماوراء النہر کے متعلقات سے ہے اگر مطبع مجتبائی کی تحریر اور صاحب کشف الظنون کی
تحقیق قابل وثوق سمجھی جاے تو مصنف کا نام علامہ نظام الدین کہنا تو بے موقع نہو گا مگر غیر
مشاہیر علما مین انکو ماننا پڑے گا اس لیے کہ اکثر کتب تواریخ کے اوراق اُلٹ پلٹ کرنے سے
بھی اس نام کے مؤلف کا پتا نہیں ملتا خلاصہ یہ ہے کہ جہان تک جستجو و تلاش کی گئی اصول
الشاشی کے مؤلف کا صحیح نام اور مفصل ترجمہ دستیاب نہین ہوا مصنف کہتے ہین

الحمد للہ الذی اعلیٰ منزلۃ المؤمنین بکریم خطابہ ورفع درجۃ العلمین بمعانی کتابہ وخص

المستنبطین منہم بمزید الاصابۃ وثوابہ والصلوۃ علی النبی واصحابہ والسلام علی ابی حنیفۃ

دنیاے علمی میں کوئی ایسا شخص نہو گا جو امام ابوحنیفہؒ کے فضائل اور علمی کارنامون سے واقف
اور ان کا معترف نہو۔ مگر بعض محدثین نہایت ناانصفی سے ان پر جرح کرتے ہین اور کہتے ہین کہ وہ
حدیث مین نہایت ضعیف تھے اور یہ نہایت سخت شناعت ہے جو ایسے امام حق کی طرف منسوب کی گئی ہے
یہ لوگ ان کا ضعیف الحدیث ہونا کسی دلیل سے ثابت نہ کر سکے کبھی یہ کہدیتے ہین کہ ان کو فقہ میں نہایت
انشتغال تھا اسلیے حدیث مین ضعیف رہے مگر یہ کتنی کمزور دلیل ہے اسلیے کہ جو شخص اعلیٰ درجہ کا فقیہ ہوگا

وہ اخذ حدیث مین بھی دوسرون سے کامل ہوگا۔ کبھی یون کہدیتے ہین کہ ائمہ حدیث سے نہین ملنے پائے تھے
جو کچھ انھون نے حاصل کیا حماد سے حاصل کیا اور یہ قول بھی باطل ہے اسلیے کہ انھون نے بہت سے ائمہ سے
روایت کی ہے جیسے امام محمد باقرؒ اور اعمشؒ وغیرہ حالانکہ حماد کا وہ پایہ ہے کہ صرف اُن ہی سے حاصل کرنا
دوسرون سے روایت کرنے سے بے پروا کرتا ہے اور فقہائے حنفیہ امام کی روایت بہت سے صحابہ سے ثابت
کرتے ہین اگرچہ اہل حدیث کے طریقے مین وہ ثابت نہین مگر محققین کا اسپر اتفاق ہے کہ امام نے چار صحابیونکو
پایا ہے اور اس قول سے اکثر اہل حدیث نے بھی اتفاق کیا ہے (۱) انسؓ بن مالک بصرے مین (۲)
عبداللہؓ بن ابی اوفی بن علقمہ کوفے مین (۳) سہلؓ بن سعید ساعدی مدینے مین (۴) ابو طفیلؓ عامر بن واصلہ
مکے مین۔ منکرین کہتے ہین کہ اُن کے زمانے مین یہ چار صحابی ضرور تھے مگر ملاقات اور روایت ثابت
نہین اور یہ اُن کا محض تعصب اور عناد ہے۔ کبھی یون کہتے ہین کہ وہ رائے اور قیاس سے بہ نسبت
حدیث کے زیادہ کام رکھتے تھے اور حدیث کو چھوڑ کر رائے پر چلتے تھے حالانکہ امام نے کبھی قیاس کے
مقابلے مین حدیث کو ترک نہین کیا۔ امام جعفر صادقؓ نے بسند متصل نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کہتے
ہین کہ ہم اخذ کرتے ہین اول کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہؐ سے پھر قضایا ے صحابہ سے اور ہم
اسپر عمل کرتے ہین جس پر صحابہ کا اتفاق ہوتا ہے اور جس مین صحابہ کا اختلاف ہوتا ہے اسکو
اور مسئلے پر قیاس کرتے ہین۔ صراط مستقیم مین ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب متفق ہین کہ حدیث
گو اسناد اسکی ضعیف ہو قیاس واجتہاد سے اولی ومقدم ہے علامہ کفوی کہتے ہین کہ اگرچہ بعض
محدثین امام کے تابعی ہونے کو نہین مانتے لیکن اُنکے تابعی ہونے مین کوئی شبہ نہین امام ابوحنیفہؒ
کا مذہب امام احمدؒ کے بالکل موافق ہے جس کی بنا حدیث پر ہے لیکن تھوڑا سا فرق ہے اور امام
شافعی کا زیادہ تر مذہب امام احمدؒ کے مخالف ہے حالانکہ امام شافعیؒ کو محدثین نے قبول کر لیا ہے
ایک تو یہ بھی مسئلے اصول مسائل سے ایسے ہین کہ اُن مین امام احمدؒ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ موافق ہین
اور شافعیؒ کے ساتھ مخالف اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے اور شافعیؒ نے اسکو رد
کر دیا ہے اور ابوحنیفہؒ قیاس سے خبر واحد کے عام کی بھی تخصیص نہین کرتے قرآن کا عام تو بڑی
چیز ہے امام شافعی قرآن کے عام مین قیاس سے تخصیص کرتے ہین واجابہ مراد اس سے ابویوسفؒ
اور محمد اور زفرؒ امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب ہین جنھون نے احکام اور فروع کو ادلہ اربعہ سے نکالا

بموجب اُن قواعد اور اصول کے جو امام ابوحنیفہؒ نے ٹھہرائے اگرچہ اُنھون نے بعض احکام و فروع مین امام کا خلاف کیا لیکن قواعد اور اصول مین اُنکے تابع رہے اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ۔ امام مالکؒ اور امام احمد حنبلؒ سے ممتاز ہین۔ ابو یوسفؒ اور محمدؒ کو صاحبین کہتے ہین اور محمدؒ اور ابوحنیفہ کو طرفین اور ابو یوسفؒ اور ابوحنیفہ کو شیخین بولتے ہین۔ امام محمدؒ کی چھ کتابین ہین جن کو ظاہر الروایت کہتے ہین اور آج فقہ حنفی کا مدار ان ہی پر ہے ان مین امام ابوحنیفہؒ کے مسائل بروایت مذکور ہین اور اسلیے وہ فقہ حنفی کے اصلی اصول خیال کیے جاتے ہین وہ کتابین یہ نام رکھتی ہین (۱) مبسوط (۲) جامع صغیر (۳) جامع کبیر (۴) زیادات (۵) سیر صغیر (۶) سیر کبیر۔ اب ان کتب کے تفصیلی حالات سنیے۔ مبسوط اصل مین قاضی ابو یوسفؒ کی تصنیف ہے۔ اُن ہی مسائل کو امام محمدؒ نے زیادہ توضیح اور خوبی سے لکھا ہے اور یہ امام محمدؒ کی پہلی تصنیف ہے۔ جامع صغیر مبسوط کے بعد تصنیف ہوئی اس کتاب مین امام محمدؒ نے قاضی ابو یوسف کی روایت سے ابوحنیفہؒ کے تمام اقوال لکھے ہین کل ۵۳۲ مسئلے ہین جن مین سے ایک سو سنتر مسئلون کے متعلق اختلاف رائے بھی لکھا ہے اس کتاب مین تین قسم کے مسائل ہین (الف) جن کا ذکر بجز اس کتاب کے اور کہین نہین پایا جاتا (ب) اور کتابون مین مذکور ہین لیکن اُن کتابون مین امام محمدؒ نے تصریح نہین کی تھی کہ یہ خاص ابوحنیفہؒ کے مسائل ہین اس کتاب مین تصریح کردی ہے (ج) اور کتابون مین مذکور تھے لیکن اس کتاب مین جن الفاظ سے لکھا ہے اُن سے بعض نئے فوائد مستنبط ہوتے ہین۔ جامع کبیر جامع صغیر کے بعد لکھی گئی ضخیم کتاب ہے اس مین امام ابوحنیفہؒ کے اقوال کے ساتھ قاضی ابو یوسفؒ و امام زفرؒ کے بھی اقوال لکھے ہین ہر مسئلے کے ساتھ دلیل لکھی ہے متاخرین حنفیہ نے اصول فقہ کے جو مسائل قائم کیے ہین زیادہ تر اسی کتاب کی طرز استدلال و طریق استنباط سے کیے ہین جامع کبیر کی تصنیف کے بعد جو فروع یاد آئے وہ زیادات مین درج کیے اور اسی لیے زیادات نام رکھا سیر صغیر و کبیر سب سے اخیر تصنیفات ہین اور یہ دونون کتابین فن سیر مین ہین و بعد فان اصول الفقہ اربعۃ

کتاب اللہ تعالی وسنۃ رسولہ واجماع الامۃ والقیاس یعنی اصول فقہ سے مراد یہ چار چیزین ہین (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع (۴) قیاس ان کو ادلۂ اربعہ کہتے ہین وجہ حصر کی یہ ہے کہ دلیل شرعی یا تو وحی ہے یا غیر وحی ہے پس اگر وحی متلو ہے یعنی جسکے الفاظ کی رعایت واجب ہے تو وہ کتاب اللہ ہے اور اگر غیر متلو ہے تو سنت ہے اور غیر وحی کی بھی دو قسمین

ہین یعنی اگر وہ زمانے کے تمام اہل اجتہاد کا قول ہے تو اجماع ہے اور اگر ایسا نہین تو قیاس ہے پہلی تینون قسمین اصول مطلقہ کہلاتی ہین کیونکہ ان مین سے ہر ایک سے حکم ثابت ہوتا ہے اور قیاس ایک وجہ سے تو اصل ہے اور دوسری وجہ سے فرع۔ اصل اس وجہ سے ہے کہ وہ باعتبار حکم کے اصل ہے اور فرع اس وجہ سے ہے کہ وہ بہ نسبت کتاب و سنت اور اجماع کے فرع ہے پس قیاس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بعینہ کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت سمجھنا چاہیے اور قیاس حکم کا ظاہر کرنے والا ہے ثابت کرنیوالا نہین جمہور کی رائے یہ ہے کہ قیاس سے فائدہ ظنی حاصل ہوتا ہے نہ یقینی اسی لیے عقائد کا ثبوت اس سے نہین ہوتا قیاس کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جبکہ کتاب و سنت اور اجماع مین حکم نہ ملے بعض نے اوس کا رتبہ خبر واحد کے مثل قرار دیا ہے ولابد من البحث فی کل واحد من ھذہ الاقسام لیعلم بذلک

طریق تخریج الاحکام یعنی ان چارون قسمون سے بحث کرنا اور ان کے حالات بیان کرنا ضروری ہے تاکہ اُنسے احکام شرعیہ کے نکالنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

البحث الاول فی کتاب اللہ تعالیٰ

پہلی بحث کتاب اللہ مین

کتاب اللہ کا لفظ عرف شرع مین کلام الٰہی پر بولا جاتا ہے جو مصاحف مین موجود ہے پس اصول فقہ مین کتاب سے مراد قرآن ہے اور یہ دوسرا نام زیادہ مشہور ہے یہ نام عرف عام مین اُس مجموعہ معین پر بولا جاتا ہے جو اللہ کا کلام کہلاتا ہے بندون کی زبانون پر جاری ہوتا ہے حقیقت مین خدا کا کلام جو اُس کی صفت ہے وہ صرف معانی ہین جو اُسکی ذات پاک سے قائم ہین اور یہ قرآن جو اصوات و حروف سے مرکب ہے اور اُسکو لکھتے اور پڑھتے اور حفظ کرتے ہین در اصل کلام الٰہی پر جو خدا کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہے دلالت کرتا ہے اسی نظم قرآن کو جبرئیل علیہ السلام لائے اور حضرت کے پاس پڑھا اور حضرت نے اسے یاد کیا اور لوگون کو سنایا پس یہ خدا کی صفت نہین بلکہ اُس صفت پر دال ہے کیونکہ وہ صفت قدیم ہے اور یہ الفاظ حادث ہین صفت کلام جو خدا کو ازل سے ابد تک حاصل ہے غیر مخلوق ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور اُسکو کلام نفسی کہتے ہین اور الفاظ و عبارات قرآن کی جو کلام لفظی ہے اُنکو کلام الٰہی اسلیے کہتے ہین کہ یہ سوا خدا کے کسی اور کی تالیف و تصنیف نہین بلکہ اُنکو خاص اللہ تعالےٰ نے نازل کیا ہے پس اس وجہ سے الفاظ اور عبارت قرآن مجید بھی کلام الٰہی ہے مگر خدا کی صفت نہین

Marfat.com

بلکہ اس صفت پر دال ہے اور قرآن کا اطلاق ان دونوں قسم کے کلام پر ہوتا ہے اور اس کلام لفظی
کے جو مفہوم و معنی ہیں صرف وہی حقیقۃً قرآن نہیں گو بعض اشعریہ کی رائے یہ ہے کہ یہ الفاظ
و عبارات بھی جو ان معنی پر دلالت کرتے ہیں حقیقۃً قرآن نہیں ان کو مجازاً قرآن کہتے ہیں کیونکہ
انپر دلالت کرتے ہیں پس حقیقۃً وہی قرآن ہیں بعض اس مقام پر یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کی رائے
بھی ایسی ہی معلوم ہوتی ہے کیونکہ انھوں نے فتویٰ دیا تھا کہ نماز میں قرآن کو جس زبان میں چاہیں
پڑھیں عذر ہو یا نہو یہ بات ہر حالت میں جائز ہے اور نماز ہو جاتی ہے۔ اس رائے سے صاف
معلوم ہوتا ہے کہ ابوحنیفہ بھی معانی و مفہوم قرآن ہی کو حقیقی قرآن خیال کرتے تھے ورنہ بے عذری
کی حالت کے لیے ایسا فتویٰ نہ دیتے جواب اسکا یہ ہے کہ امام کی رائے ابتدا میں یہ تھی پھر انھوں نے
اس رائے کو چھوڑ کر صاحبین کی رائے کو اختیار کر لیا تھا اور وہ یہ ہے کہ "عذر کی حالت میں نماز
میں قرآن کے معانی کو دوسری زبان میں پڑھ لینا جائز ہے" مثلاً کوئی عربی نہ جانتا ہو یا اسکی زبان سے
عربی الفاظ ادا نہو سکتے ہوں تو جب تک یہ عذر باقی رہے اسکے لیے جائز ہے کہ جس زبان میں معانی
سمجھے قرآن کے مضامین پڑھ لے اور اب اسی پر فتویٰ ہے پس معانی قرآن عذر کی وجہ سے نظم
قرآن کے قائم مقام مقرر ہوے ہیں اور وجہ اسکی جو مشہور ہے وہ یہ ہے کہ قرآن کا فارسی یا کسی غیر زبان
میں سواے عربی کے پڑھنا نہ اس وجہ سے جائز قرار دیا ہے کہ قرآن صرف معانی و مضامین ہیں بلکہ
اسکا سبب یہ ہے کہ عبارت قرآن رکن زائد ہے اس لیے کبھی ضرورت کی وجہ سے اسکا وجوب ساقط
ہو جاتا ہے اور مثال اسکی ایمان ہے کہ اسکے دو رکن ہیں ایک یہ کہ پیغمبر جو کچھ اللہ کے پاس سے لائے
ہیں اُسکی تصدیق کرے اور باطن اُسپر قرار کرے۔ دوسرے یہ کہ اپنی تصدیق کے مطابق زبان سے اقرار
کرے مگر کبھی تقیہ کی وجہ سے اقرار زبانی ساقط ہو جاتا ہے اور صرف تصدیق حصول ایمان میں کافی
سمجھی جاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل ایمان اور رکن ایمان تصدیق ہی ہے اور یہی باعث
نجات ہے اور اقرار احکام مسلمانی کے اجرا کے واسطے شرط ہے اور رکن زائد ہے۔ امام فخر الدین
رازی نے تفسیر کبیر میں وحی کی بحث میں لکھا ہے کہ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جبرئیلؑ نے خدا کا کلام
کیونکر سنا اسلیے کہ خدا کا کلام جنس حروف و آواز سے نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صورت
تین طرح ہو سکتی ہے اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جبرئیلؑ میں قوت سماع اس قسم کی پیدا کر دی ہو کہ اللہ تعالیٰ

Marfat.com

سکے کلام بے حروف و آواز کو سن سکے اور پھر ایسی عبارت پر قادر کر دیا ہو کہ اس کلام قدیم کو بیان کر سکے۔ دوسرے یہ کہ اللہ نے لوح محفوظ میں اپنی کتاب کو اسی ترتیب سے پیدا کر دیا ہوا ور اسکو جبریلؑ نے پڑھ لیا ہو تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی چیز جسم دار میں سے خاص طرح کی آوازیں ٹھہر ٹھہر کر نکالی ہوں اور جبریلؑ نے بھی اسکے ساتھ آواز ملائی ہو پھر اللہ نے جبریلؑ کو بتا دیا ہو کہ یہ وہ عبارت ہے جو ہمارے کلام قدیم کو پورا ادا کرتی ہے۔ اس پر سید احمد خاں یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اللہ نے آنحضرتؐ ہی میں ایسی سماعت یا لوح محفوظ سے پڑھنے کی قدرت یا جس جسم سے وہ اونچی نیچی آوازیں نکلی تھیں ان سے کلام سمجھ لینے کی طاقت کیوں نہیں پیدا کی تاکہ اس تکلف کی کہ جبریلؑ سنیں پھر اسکی عبارت بنائیں پھر آنحضرتؐ کو آکر سنائیں حاجت نہ رہتی "مگر یہ اعتراض لغو ہے کیونکہ قادر مختار کو اختیار ہے کہ جونسی صورت چاہے اختیار کرے۔ اب ہم بطور معارضہ پوچھتے ہیں کہ خدا نے یہ کیوں نہ کیا کہ تمام جہان کی جبلت و فطرت میں نیکی پیدا کر دیتا اس صورت میں نہ انبیا کے پیدا کرنے کی ضرورت پیش آتی نہ کتاب نازل کرنے کی بخاریؒ نے کتاب التفسیر میں جو ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے اس سے ثابت ہے کہ خدا کے احکام آسمان میں اس طرح صادر ہوتے ہیں کہ شیاطین تک ان کو سن آتے ہیں اور اسمیں تشبیہ دی گئی ہے اس کیفیت کو جو سننے کے وقت ہوتی ہے صلصلۃ علی صفوان یعنی زنجیر کی جھنکار سے چکنے پتھر پر قسطلانی نے صحیح بخاری کی شرح میں کہا ہے کہ فرشتے وغیرہ کا اللہ سے سننا حرف اور آواز سے نہیں ہے بلکہ اللہ سامع کے واسطے علم ضروری پیدا کر دیتا ہے جس سے وہ اسکے کلام کو سمجھ جاتا ہے پس جس طرح اللہ کا کلام بشر کے کلام کے قبیل سے نہیں ہے اسی طرح اللہ کے کلام کا سننا بھی جسکو وہ اپنے بندے کے واسطے پیدا کر دیتا ہے آوازوں کے سننے کے قبیل سے نہیں ہے۔ جمع ہونا قرآن کا تین بار واقع ہوا ہے ایکبار تو روبرو پیغمبر خداؐ کے لیکن ایک مصحف مرتب نہ تھا اور دوسری بار روبرو حضرت ابوبکر صدیقؓ کے تیسری بار حضرت عثمانؓ کے وقت میں جمع ہوا کہ انھوں نے صحابہ کو جمع کر کے لغت قریش کے موافق مصحفوں میں لکھوایا اور اسکے نسخے اطراف و جوانب میں بھیجے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ کے جمع کرنے میں فرق یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے اس خیال سے جمع کیا کہ مبادا قرآن میں سے کچھ جاتا رہے اور حضرت عثمانؓ نے اسلیے جمع کیا کہ قراءت میں اختلاف نہ ہو اور جن مصاحف میں قراءت کے اختلاف تھے رفع اختلاف کے

Marfat.com

لیے ان کو جلوا دیا۔ اور قرآن میں باعتبار اصل منزل کے ایک حرف کی کمی ممکن نہ تھی کیونکہ قرآن کا دارومدار حفظ
پر تھا اور اوّل ہی قرآن میں بے شمار ایسے پکے حافظ موجود تھے کہ جنمیں سے ایک ایک شخص قرآن کی لفظ لفظ
پر حاوی تھا اور بعض شیعہ جو سورۂ حسنینؓ اور سورۂ علیؓ اور سورۂ فاطمہؓ پڑھا کرتے ہیں یہ جہلا کی گپ ہے
آج تک سلف سے لے کر خلف تک کوئی محقق شیعہ بلکہ کوئی اہل اسلام بھی یہ عقیدہ نہیں رکھتا۔ چنانچہ علماء
شیعہ اثنا عشری اس خیال کی برات اپنی کتابوں میں بڑی شد و مد سے کرتے ہیں شیخ صدوق ابوجعفر محمد
بن علی بن بابویہ اپنے رسالہ عقائد میں کہتے ہیں کہ جو قرآن اللہ نے آنحضرت کو دیا تھا وہی ہے کہ جو اب
لوگوں کے پاس موجود ہے نہ اس میں کچھ کم ہوا ہے نہ زیادہ یہی تفسیر مجمع البیان میں مذکور ہے۔
قاضی نور اللہ شوستری اپنی کتاب مصائب النواصب میں لکھتے ہیں کہ "یہ بات جو شیعہ کی طرف
منسوب کی جاتی ہے کہ وہ قرآن میں تغیر و تبدیل کے قائل ہیں سو یہ غلطی ہے محققین شیعہ میں سے کوئی بھی
اسکا قائل نہیں"۔ ملا صادق شرح کافی کلینی میں لکھتے ہیں کہ "یہ قرآن اسیطرح امام مہدی تک سالم رہے گا
اور خدائے پاک نہایت تاکید کے ساتھ اسکی حفاظت کا ذمہ لیتا ہے سورۂ الحجر میں فرماتا ہے انا نحن نزلنا
الذکر وانا لہ لحافظون (یعنی ہمنے آپ اتاری ہے یہ نصیحت اور ہم اسکے نگہبان ہیں) پس جس چیز کا
خدائے تعالیٰ حافظ ہو تحریف اسمیں محال ہے کہ مستلزم عجز خدائے تعالیٰ کو ہے"۔ اور قراءات کے اختلافات
کو تحریف کہنا سخت غلطی ہے کیونکہ جب تک لفظ کے تغیر سے متکلم کے مقصد میں فرق نہ پڑے قراءات ہی کا اختلاف
کہا جائے گا۔ ہاں اگر اس اختلاف لفظ سے متکلم کے مقصود میں خلل ہو تو وہ بیشک تحریف اور غلطی ہے۔
جمہور اہل اسلام کا مذہب یہ ہے کہ قراءات سبعہ متواتر ہیں اور جن لوگوں نے تواتر سے انکار کیا ہے
اُن کا شمار بہت ہی کم ہے۔ اور ان کا متواتر ماننا ضروری ہے کیونکہ رسول اللہ پر نازل ہوئی ہیں اور انکے
ناقل عہد رسالتمآب سے لے کر اسوقت تک ہر عصر میں اتنے آدمی ہوئے ہیں کہ جن کا حصر مشکل ہے بلکہ
انکے سوا تین اور ائمہ کی قراءتوں کو بھی اس زمرے میں داخل کرتے ہیں اُن قراء سبعہ کے یہ نام ہیں (۱) نافعؒ
(۲) ابن کثیرؒ (۳) ابو عمروؒ (۴) ابن عامرؒ (۵) عاصمؒ (۶) حمزہؒ (۷) کسائی۔ اور پچھلے تین قاری یہ ہیں
(۱) یعقوبؒ (۲) ابوجعفرؒ (۳) خلفؒ۔ علماء اصول کہتے ہیں کہ ان دسوں قراءتوں کے سوا اور جسقدر قراءتیں
ہیں وہ شاذ ہیں کیونکہ اسکے نقل کرنیوالوں کی تعداد تواتر کو نہیں پہونچی گو قرن دوم میں یہ بھی شہرت پا گئی
ہیں مگر قرن اوّل میں مشہور نہ تھیں قراءت شاذہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک حجت ظنی ہے یعنی اس پر عمل واجب ہے

اور یقینی اسکا واجب نہین مگر امام شافعی ایسی قراءت کو تسلیم نہین کرتے نظیر اسکی یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کفارہ قسم کی آیت مین فصیام ثلثۃ ایام کے بعد متتابعات بھی پڑھتے ہین اور یہ قراءت شاذہ ہے اس لیے امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قسم کے خلاف کام کرے تو اسکے کفارے مین تین روزے پیہم رکھے اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزون کا پیہم رکھنا واجب نہین۔

فصل فی الخاص والعام

فصل خاص وعام کے بیان مین ہے

فالخاص لفظ وضع لمعنی معلوم او مسمی معلوم علی الانفراد کقولنا فی تخصیص الفرد زید وفی تخصیص النوع رجل وفی تخصیص الجنس انسان۔ خاص وہ لفظ ہے کہ بنایا گیا ہو واسطے معنی معلوم کے یا مسمی معلوم کے بطور انفراد کے یعنی وہ لفظ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہو اور ایک حیثیت سے زیادہ افراد کو شامل نہو خاص فرد کی مثال زید ہے اور خاص نوع کی مثال رجل (مرد) ہے اور خاص جنس کی مثال انسان۔ زید اخص الخاص ہے یاد رکھو کہ نوع اور جنس سے فقہا کے نزدیک وہ نوع اور جنس مراد نہین ہے جو منطقیین کے یہان مراد ہے منطقیین کے نزدیک نوع وہ کلی ہے جو ایسی کثیر چیزون پر صادق آئے جن کی حقیقت متحد ہو جیسے انسان کہ وہ زید خالد ولید وغیرہ پر صادق آتا ہے جنکی حقیقت متحد ہے اور جنس وہ کلی ہے جو ایسی کثیر چیزون پر صادق آئے جنکی حقیقت مختلف ہو مثلاً حیوان کہ ہاتھی گھوڑے بیل آدمی وغیرہ پر صادق آتا ہے اور انکی حقیقت مختلف ہے بخلاف فقہا کے کہ انکی اصطلاح مین نوع وہ کلی ہے جو ایسی کثیر چیزون پر صادق آئے جنکے اغراض متفق ہون مثلاً مرد کہ وہ ایسے کثیر پر صادق آتا ہے جنکے اغراض متفق ہین گو کہ مرد آزاد یا مرد غلام کے اغراض جدا جدا ہین اسی طرح مرد مجنون یا مرد غیر مجنون کے احکام جدا جدا ہین لیکن اسمین شک نہین کہ اہلیت دونون مین اس بات کی موجود ہے کہ ایک کے احکام دوسرے پر صادر ہو سکین اسی طرح جنس فقہا کے نزدیک وہ کلی ہے جو ایسے کثیر پر صادق آئے جنکے اغراض مختلف ہون مثلاً انسان جسمین مرد وعورت داخل ہین اور شرع مین ہر ایک کے لیے احکام خاص خاص ہین مثلاً مرد نبی ہوتا ہے حدود وقصاص مین اسکی گواہی معتبر ہے نماز جمعہ اور نماز عیدین اسی کی ذات سے وابستہ ہین اور وہ نکاح پڑھاتا ہے اور یہ احکام عورت کے لیے جاری نہین ہو سکتے۔ والعام کل لفظ ینتظم جمعا من الافراد اما لفظا کقولنا مسلمون ومشرکون اما معنی کقولنا من وما یعنی عام وہ لفظ ہے جو کئی افراد کو ایک وقت مین

شامل ہو خواہ یہ شمول لفظاً ہو جیسے مسلمون و مشرکون کہ یہ دونوں جمع کے صیغے ہیں اور ایک وقت میں بہت سے افراد کو شامل ہیں اور خواہ یہ شمول معنًا ہو یعنی لفظ میں تو صیغہ واحد ہو مگر معنے میں بہت سے افراد پر دلالت کرتا ہو جیسے ما کہ اشیاے غیر ذوی العقول پر بولا جاتا ہے اور من کہ ذوی العقول کی جماعت پر ایک وقت میں بولا جاتا ہے مگر ان لفظوں میں خصوص کا بھی احتمال ہے اگرچہ اصل وضع میں عموم کے لیے ہیں خصوص کے لیے استعمال پانا مجازاً ہے جیسے اعبد من خلق السموات والارض یعنی اسکی عبادت کر جس نے آسمان و زمین کو پیدا کیا ہے من کا استعمال حقیقت میں ذوی العقول کے لیے ہے جیسے اس آیت میں من قتل کافرا فلہ سلبہ یعنی جو شخص کہ قتل کرے کافر کو تو مقتول کی اشیا قاتل کے لیے ہے مگر کبھی مجازاً غیر ذوی العقول میں بھی استعمال پاتا ہے جیسے اس آیت میں واللہ خلق کل دابۃ من ماء فمنہم من یمشی علی بطنہ یعنی اللہ ہی نے تمام جان داروں کو پانی سے پیدا کیا ہے پھر ان میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے پیٹ کے بل چلتے ہیں پس اگر مالک نے کہا من شاء من عبیدی العتق فھو حر تو اس صورت میں اگر اسکے تمام غلاموں نے اپنی آزادی چاہی تو وہ آزاد ہو جاینگے کیونکہ من عموم پر دلالت کرتا ہے (یعنی اس قول کے یہ ہونگے جو کوئی میرا غلام آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے) من کے عموم کا یہ فائدہ ہوگا کہ کل آزاد ہو سکیں گے اور مجازاً کبھی ما کو من کی جگہ بھی استعمال میں لے آتے ہیں جیسے والسماء وما بنٰھا والارض وما طحٰھا یعنی آسمان کی اور اس ذات کی قسم جس نے اسکو بنایا ہے اور زمین کی اور اس ذات کی قسم جس نے اسکو بچھایا ہے اور ذوی العقول کے صفات پر بھی کلمہ ما داخل ہوتا ہے جیسے اللہ فرماتا ہے فانکحوا ما طاب لکم ما سے مراد عورتیں ہیں اور طاب سے مراد طیبات یعنی نکاح کرو جو عورتیں تم کو پسند آئیں اور کل جس کے معنے ہر چیز کے ہیں عموم افراد کے لیے ہے اور یہ اسما پر داخل ہوتا ہے اور اسکو اضافت لازم ہے پس یہ خود مضاف ہوتا ہے اور مدخول اسکا مضاف الیہ اور اسکے مدخول کی ہر فرد مراد ہوتی ہے جب یہ لفظ نکرے پر داخل ہوتا ہے تو اسکے تمام افراد مراد ہوتے ہیں اور اگر معرفے پر داخل ہوتا ہے تو اسکے تمام اجزا مقصود ہوتے ہیں اور فرق کل رمان ماکول اور کل الرمان ماکول سے ظاہر ہے اسلیے کہ پہلی مثال کے جس میں رمان نکرہ ہے یہ معنی ہیں کہ ہر انار کھایا جاتا ہے اور دوسری مثال سے جس میں الرمان معرفہ ہے یہ مقصود ہے کہ انار کا ہر جز کھایا جاتا ہے اور یہ صحیح نہیں اسلیے کہ اسکے بیج اور چھلکے نہیں کھائے جاتے اور جب ما سے اسکو ملا دیتے ہیں تو کلما سے عموم افعال کے معنی متحقق ہوتے ہیں اور عموم اس کا ضمنی طور پر ثابت ہوتا ہے اور کلمہ

جمیع عموم اجتماع کو چاہتا ہے بخلاف کل کے کہ وہ عموم افراد کو چاہتا ہے غرض یہ ہے کہ لفظ جمیع کے بعد جو کچھ مذکور ہوتا ہے اسکا مجموعہ اکٹھا معتبر ہوتا ہے کبھی دلیل خارجی کی وجہ سے عمومیت پر دلالت ہوتی ہے جیسے نکرہ منفی کہ اسکا عموم عارضی ہے نکرے پر حرف نفی کے آنے سے اسکے معنی مین عموم اسلیے پیدا ہو جاتا ہی کہ نکرہ دراصل ماہیت کے لیے یا ایک فرد غیر معین کے لیے موضوع ہے پس جب نفی اسپر داخل ہوگی تو عام ہو جائے گا کیونکہ کلیت یا فرد غیر معین کی نفی اس طرح ہوتی ہے کہ تمام افراد منتفی ہوں اور اس سے عموم لازم آتا ہی اور نکرہ منفی مفتوح جو ایسے لا کے بعد واقع ہوتا ہے جو جنس کی نفی کے لیے ہے وہ عموم مین نص سمجھا جاتا ہے اور نکرہ منفیہ کے عموم پر دلیل اجماع ہے چنانچہ لا الٰہ الا اللہ بالاجماع کلمہ توحید ہے اگر لا الٰہ سے ہر معبود کی نفی نہ نکلتی تو خدائے تعالیٰ کی توحید کیسے ثابت ہو سکتی اور اسکے دلائل عموم مین سے یہ بھی ایک دلیل ہے کہ اللہ فرماتا ہی اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیٔ قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ یہود کہنے لگے کہ خدا نے کسی بشر پر کوئی چیز نہیں اتاری اے پیغمبر لوگون سے پوچھو کہ وہ کتاب کس نے اتاری جسے موسیٰ لے کر آئے پس علیٰ بشر اور من شیٔ سے اس بات کا فائدہ حاصل نہ ہوتا کہ کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہین ہوئی تو اس بات سے کہ کس نے وہ کتاب نازل کی تھی جو موسیٰ لے کر آئے تھے رد نہین ہو سکتا وجہ اس کی یہ ہی کہ پہلی بات سلب کلی ہے اور دوسری ایجاب جزئی اور یہ دونون متناقض ہین اور سلب جزئی اور ایجاب جزئی مین تناقض نہین اور نکرہ اگر منفی نہو بلکہ مثبت ہو تو عام نہین ہوتا بلکہ اس سے خاص ایک فرد غیر معین سمجھی جاتی ہے جو اوصاف کی رو سے مطلق ہوتی ہے جیسے اللہ فرماتا ہی والذین یظاہرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا یعنی جو لوگ اپنی بی بیون سے ظہار کرتے ہین پھر لوٹ کر وہی کام کرنا چاہتے ہین جسکو کہہ چکے ہین کہ نہین کرین گے تو ایک دوسرے کو ہاتھ لگانے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا چاہیے یہان لفظ رقبہ یعنے غلام نکرہ ہے اس سے ایک فرد غیر معین سمجھی جاتی ہے کبھی نکرہ مثبت صفت عام کے ساتھ متصف ہونے سے عام ہو جاتا ہے اور شامل ہوتا ہے ان افراد کو جنمین وہ صفت پائی جاتی ہے گو ہوئے ان افراد کے دوسرون کے اخراج مین خاص ہوتا ہی جیسے ولعبد مومن خیر من مشرک ولو اعجبکم یعنی مسلمان غلام مشرک سے بہتر ہے گو تم کو وہ کتنا ہی اچھا معلوم ہو ایضاً قول معروف ومغفرۃ خیر من صدقۃ یتبعھا اذیٰ یعنی اچھی بات کہنا اور سائل کے اصرار سے درگذر کرنا اس خیرات سے بہتر ہے جسکے دینے کے بعد سائل کو کسی طرح کی ایذا ہو پس یہ حکم عام ہے ہر بندۂ مومن اور ہر قول معروف کے لیے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب

Marfat.com

حکم کسی وصف مشتق سے معلق کیا جاتا ہے جس کا موصوف اول مذکور ہوتا ہے تو ماخذ اشتقاق کی علت یہ وصف ہوتا ہے پس اُس وقت اس علت کے عام ہونے کے ساتھ یہ حکم بھی عام ہوتا ہے اور وہ نکرہ بھی عام ہو جاتا ہے جس پر لام تعریف داخل ہو ایسی صورت مین کہ تعریف عہدی وہان نہ بن سکے جیسے ان الانسان لفی خسر الا الذین اٰمنوا وعملوا الصّٰلحٰت یعنی عموماً ہر انسان نقصان مین ہو مگر جو انسان ایمان لائے اور نیکیان کین وہ اس سے مستثنےٰ ہین اگر جمع پر لام تعریف داخل ہو جاتا ہے تو اُسکے عموم کا ثمرہ یہ ہے کہ جمعیت کے معنے باطل ہو جاتے ہین اور لام جنس پر محمول ہوتا ہے اور جمع کا صیغہ اس جنس کے معنی دیتا ہے لام جنس سے مراد یہ ہے کہ جس لفظ پر لام داخل ہو اُس شے کی نفس حقیقت سمجھی جائے افراد کا لحاظ نہ رہے مثال اسکی یہ آیت ہے لا یحل لک النساء پیغمبر خدا کی طرف خطاب ہے نسا صیغہ جمع ہے لام نے اُسکے معنی جمعیت دور کرکے اسم جنس کے معنے مین کر دیا ہے مراد آیت سے یہ ہے کہ نو عورتون کے بعد اب تم پر کوئی عورت حلال نہین اگر نسا کے معنے جمع کے باقی رہتے تو اس آیت کے نزول کے بعد پیغمبر صاحب کو تین عورتون کا کرنا حلال نہوتا اور تین سے کم کرنا حلال ہوتا کیونکہ جمع کی حرمت سے دو اور ایک کی حرمت نہین ہوتی مگر لام تعریف نے جمعیت کے معنی دور کرکے جنس کے معنے مین کر دیا اور اسکا عمل تین سے کم پر بھی ہوتا ہے اسلیے ایک عورت بھی اس آیت کے بعد حضرت پر حلال نہ رہی تھی اسی قبیل سے ہے یہ آیت انما الصدقات للفقراء والمساکین چونکہ یہان فقراء و مساکین کی جمعیت لام تعریف نے ساقط کرکے فقط جنس کے معنے باقی رکھے ہین اسلیے صدقہ کا دینا جنس فقیر و مسکین کو کافی ہے اور شافعیؒ کے نزدیک یہ ضرور ہے کہ صدقہ جن کو دیا جائے وہ تین سے کم نہون یہ بھی بطور فائدہ کے بیان کیے دیتا ہون کہ فقہا اور اہل اصول جمع قلت اور جمع کثرت مین کوئی تفریق نہین کرتے مگر نحاۃ کرتے ہین اس طرح کہ جمع قلت کی تعداد کم سے کم تین اور زیادہ سے زیادہ دس تک ہے اور جمع کثرت کی کم سے کم دس اور بعضے تین سے اور زیادہ کی کوئی حد نہین پس جمع قلت اور جمع کثرت معرف ہونگی تو ایک جماعت غیر معین سمجھی جائے گی اور ہر جماعت کی بدلیت کے طور پر صلاحیت رکھینگی جیسے مفرد ہر واحد کی صلاحیت بدلیت کے طور پر رکھتا ہے پس اُس مین عموم نہوگا اور جمع خواہ معرف ہو الف لام کے ساتھ خواہ اضافت کے ساتھ یا نکرہ منفی ہو حروف نفی کے ساتھ اُسمین ہر ہر فرد کا استغراق ہوتا ہے جیسے مفرد مین ہر ہر فرد کا استغراق ہوتا ہے چنانچہ
۲ جب مسئلہ خلافت درمیان مہاجرین و انصار کے پیش ہوا تو حضرت صدیقؓ نے یہ حدیث بیان کی

الائمۃ من قریش یعنی ائمہ قریش مین سے چاہئین اُس استدلال کو سب نے تسلیم کیا اور سب نے اس بات پر اجماع کر لیا کہ کسی فرد بشر کا انصار مین سے امامت مین حق نہین ۔

سوال ۔ اس تقدیر پر یہ لازم آیا کہ اللہ نے جو سورۂ انعام مین فرمایا ہے لا تدرکہ الابصار مراد اس سے یہ ہوگی کہ اللہ کو کوئی نگاہ کسی حالت مین اور کسی وقت مین نہین دیکھ سکتی اس سے ثابت ہوا کہ اس آیت کے عموم سے تمام اشخاص کی تمام حالتون مین عموماً نفی مقصود ہے۔

جواب ۔ عام کی نفی کرنا اور ہے اور نفی کا عام ہونا اور ہے بلکہ دلیل ذیل سے ثابت ہے کہ لا تدرکہ الابصار صرف عموم کی نفی کا فائدہ دیتا ہے اور عموم کی نفی کرنے سے خصوص ثابت ہوتا ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ ابصار جمع کا صیغہ ہے اور الف لام اسپر استغراق کے لیے ہے یعنی تمام ابصار اسکو نہین دیکھتین پس یہ سلب عموم کا فائدہ دیتا ہے نہ عموم سلب کا اور اس سلب کا مجموعے کے ساتھ مخصوص ہونا دلالت کرتا ہے اور ثبوت حکم کے مجموعے کے بعض افراد مین جیسے کہتے ہین کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر تمام آدمی ایمان نہین لائے تو اس سے یہ نکلتا ہے کہ بعض آدمی ان پر ایمان لائے ہین ۔ اسیطرح لا تدرکہ الابصار کے معنے یہ ہین کہ تمام ابصار اللہ کو نہین دیکھتی ہین تو اس سے یہ لازم آیا کہ بعض ابصار اُسے دیکھتی ہین ۔ اسم عدد اور عام مین یہ فرق ہے کہ عام کے افراد غیر محصور ہوتے ہین اور اسم عدد کے محصور چنانچہ سو کے افراد محصور ہین عام جن چیزون کے لیے وضع کیا جاتا ہے وہ اُسکی افراد کہلاتی ہین اور عام کی تمام افراد متفقۃ الحدود ہوتی ہین جن علما نے عام کا اپنے تمام افراد پر متناول وشامل ہونا شرط نہین کیا ہے اُنکے نزدیک جمع معروف باللام اور جمع منکر یہ سب عام ہین اور جنکے نزدیک یہ امر شرط ہے اُنکے نزدیک جمع منکر عام وخاص مین واسطہ ہے کیونکہ یہ اگرچہ افراد کو متناول ہے اور جماعات مین سے ایک جماعت پر دلالت کرتی ہے مگر تمام افراد کو شامل نہین اسلیے عام نہین اور خاص بھی نہین

وحکم الخاص من الکتاب وجوب العمل بہ لا محالۃ

قرآن کے لفظ خاص کا حکم یہ ہے کہ اسپر عمل کرنا یقیناً ضرور ہے علماے عراق اور قاضی ابو زید اور شیخین اور اُنکے تبعون کا یہی مذہب ہے اور دلیل اس بات پر یہ ہے کہ الفاظ کے وضع کرنے سے یہ مقصود ہے کہ اُن سے اُنکے معانی سمجھے جائین جب کہ وہ مطلقاً مستعمل ہون ورنہ وضع الفاظ سے کیا فائدہ مگر علماے سمرقند اور اصحاب شافعی کی یہ راے ہے کہ کسی لفظ خاص سے کوئی حکم قطعی ثابت نہین ہوتا کیونکہ ہر لفظ مین یہ احتمال موجود ہے کہ شاید اُس سے مجاز کچھ اور مقصود ہو خاص وہ بات مقصود نہ ہو جسکے لیے

Marfat.com

وہ لفظ وضع کیا گیا ہے اور احتمال ہونے کی صورت میں قطعیت ثابت نہیں ہوتی جواب اس کا یہ ہے کہ یہ احتمال دلیل سے پیدا نہیں ہوتا ہے اسلیے اس قطعیت میں کوئی نقصان لازم نہیں ہوتا۔ دیکھو اگر کوئی آدمی دیوار کے تلے کھڑا ہوا ہو وہ دیوار اسکی طرف جھکی ہوئی نہو تو اسکو اس بات کی ملامت نہ کریں گے کہ تو اسکے تلے کھڑا ہے کہیں یہ گر نہ جائے کیونکہ اس وقت تک کوئی دلیل دیوار کے گرنے کی موجود نہیں ہاں اگر وہ جھکی ہوئی ہو تو ضرور اسکو ملامت کریں گے کیونکہ اس وقت دیوار کے گرنے کی دلیل موجود ہے پس لفظ خاص اپنے معنی معلوم پر قطعًا دلالت کرتا ہے اور اس میں دلیل سے کوئی احتمال پیدا نہیں ہوتا البتہ اس میں احتمال کی گنجائش ہوتی ہے یہ نہیں کہ اس میں کسی طرح احتمال کی گنجائش ہی نہیں مثلاً زید عالم ہے اس مثال میں لفظ زید بھی خاص ہے اور عالم بھی پس زید کے علم کا حکم قطعی ہے فان قابلہ خبر الواحد

اوالقیاس فان امکن الجمع بینھما بدون تغییر فی حکم الخاص یعمل والا یعمل بالکتاب

ویترک ما یقابلہ اگر خاص کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس آ دے تو جہانتک دونوں میں جمع کرنا اسطرح ممکن ہوگا کہ خاص کے حکم میں کچھ تغیر پیدا نہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور اگر جمع کرنا ممکن نہوگا تو کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور اسکے مقابل خبر واحد اور قیاس کو چھوڑنا پڑے گا خاص میں کسی طرح بیان تفسیر کی احتیاج نہیں اسکا مفہوم خودبخود روشن اور ظاہر ہوتا ہے اسمیں کسیطرح کا اجمال نہیں ہوتا تاکہ تفسیر کی ضرورت پڑے مثالہ فی قولہ تعالٰی یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء فان لفظ الثلثۃ خاص

فی تعریف عدد معلوم فیجب العمل بہ خاص کی مثال خدا تعالٰی کا یہ قول ہے کہ جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہے وہ اپنے نفسوں کو روک رکھیں تین قروء تک یعنی عدت کے انتظار میں بیٹھیں ثلثہ لفظ خاص ہے عدد معلوم میں اسلیے عمل کرنا اسپر واجب ہوگا کیونکہ ثلثہ کے معنے تین کے ہیں اور قروء لفظ مشترک ہے جس کے دو معنے ہیں (۱) حیض (۲) طہر یعنی حیض سے پاکی حنفیہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے اپنی زوجہ کو بعد خلوت کے طلاق رجعی یا بائن دی اور عورت آزاد ہے اگر اسکو حیض آتا ہو تو تین حیض کامل اسکو عدت لازم آئے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک عدت اسکی تین طہر ہیں اور یہ اختلاف اس سبب سے واقع ہوا ہے کہ لفظ قروء سے کیا مراد ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ آیت مذکور میں قروء سے مراد طہر ہے کیونکہ اللہ فرماتا ہے

فطلقوھن لعدتھن واحصوا العدۃ لام یہاں وقت کے فائدے کے لیے ہے یعنی عورتوں کو عدت کے دنوں میں طلاق دو اور گنتے رہو" اور عدت کے دن طہر کے دن ہیں کیونکہ اجماع اسپر ہے کہ طلاق

شرعی ایام طہر کے سوا جائز نہیں اگر ایام حیض میں طلاق دی جائے تو وہ طلاق بدعی ہے کہ شرع میں متروک ہے لہذا امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ قروء سے مراد یہاں حیض ہے اور دلیل اس پر لفظ ثلثۃ ہے کیونکہ وہ خاص ہے اس میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں اور طلاق شروع وہی ہے کہ حالت طہر میں دی جائے مصنف شافعیؒ کے مذہب کے رد میں کہتے ہیں۔ ولو حمل الاقراء علی الاطہار کما ذہب الیہ الشافعی باعتبار ان الطہر مذکر دون الحیض وقد ورد الکتاب فی الجمع بلفظۃ التانیث دل انہ جمع المذکر لزم ترک العمل بہذا الخاص یعنی اگر قرأ کے معنی طہر کے لیں جیسا کہ مذہب شافعیؒ کا ہے بوجہ اس امر کے کہ لفظ طہر مذکر ہے نہ حیض اور قرآن کریم میں جمع کو لفظ مونث کے ساتھ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قروء جمع مذکر ہے تو اس صورت میں اس لفظ خاص ثلثۃ کو ترک کرنا پڑے گا تفصیل امام شافعیؒ کے بیان کی یہ ہے کہ لفظ قرء کے دو معنے ہیں ایک طہر دوسرے حیض طہر مذکر ہے اور حیض مونث ہے لفظ ثلثۃ میں جو تاء ہے تانیث کے ساتھ ہے یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ قروء سے تین طہر مراد ہیں کیونکہ اسماء اعداد میں ثلثۃ سے عشرۃ تک تاء تانیث کا آنا اُنکے تمیز کے مذکر ہونے کی علامت ہے مثلاً مذکر میں کہتے ہیں ثلثۃ رجال اور مونث میں بولتے ہیں ثلاث نسوۃ اور چونکہ یہاں قروء کا ممیز ثلثۃ مونث آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قرء مذکر ہے اور اس سے مراد طہر ہے اگر قروء سے مراد تین حیض ہوتے تو ثلث قروء بدون تاء تانیث کے وارد ہوتا امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ لفظ قرء اور حیض یہ دونوں اُس خون کے نام ہیں جو ایسی عورت کے رحم سے نکلے جو مرض اور لڑکپن سے سلامت ہو اگر حیض مونث ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرء بھی مونث ہو مثلاً عین اور ذہب ایک چیز یعنی سونے کو کہتے ہیں اور ان میں ذہب مذکر اور عین مونث ہے پس قرء کی رعایت سے تاء تانیث لگائی ہے گو اس سے حیض مراد ہے لان من حملہ علی الطہر لا یوجب ثلثۃ اطہار بل طہرین وبعض الثالث وہو الذی وقع فیہ الطلاق پس امام شافعیؒ کے قرء کے طہر کے معنی میں لینے میں عدت کی مدت تین طہر نہیں قرار پاتی بلکہ دو طہر کامل اور ایک طہر کا وہ حصہ جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت قرار پاتی ہے مطلب یہ ہے کہ جب کہ مرد نے عورت کو حالت طہر میں طلاق دی اور عدت بھی ایام طہر ہی قرار پائیں تو جن ایام طہر میں طلاق دی ہے اگر ان کو ایام عدت میں محسوب کریں گے جیسا کہ شافعیؒ کا مذہب ہے تو اس صورت میں ایام عدت کچھ اوپر دو طہر ہوئے اور اس صورت میں لفظ ثلثۃ کے مفہوم میں کمی لازم آتی ہے اور اگر وہ طہر جس میں طلاق دی ہے ایام عدت میں محسوب نہ ہوگا تو اس صورت میں

Marfat.com

کیونکہ تین طہر پورے ایام عدت واقع ہوں گے اور اس میں لفظ ثلثہ کے مفہوم پر زیادتی لازم آتی ہے اور ہر تقدیر پر لفظ ثلثہ کا مقتضیٰ باطل ہوا جاتا ہے اور جب کہ قروء سے حیض مراد لیں گے اور عدت کی میعاد تین حیض مقرر کریں گے جیسا کہ امام اعظم کا مذہب ہے تو کوئی خرابی لازم نہ آئے گی۔

سوال اگر کوئی شخص اپنی عورت کو طلاق حیض کی حالت میں دے تو حنفیہ کے مذہب کے مطابق اسکو عدت میں شمار نہ کریں گے بلکہ تین حیض اسکے سوا شمار کریں گے اور اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ تین حیض پورے اور بعض حصہ حیض کا جس میں طلاق واقع ہوئی ہے میعاد عدت قرار پائیں اور اسمیں ثلثہ کے مفہوم پر زیادتی لازم آتی ہے۔

جواب مسئلے کا حکم طلاق مشروع کے لیے ہے اور شرع میں طلاق کے لیے ضرور ہے کہ ایام طہر میں ہو اور معترض نے طلاق غیر مشروع کے ساتھ اعتراض کیا جسکا حکم اس مسئلے سے متعلق نہیں اسکا حکم دلالۃ النص یا اجماع سے کھلتا ہے۔

سوال اگر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ کہا جائے کہ جب مرد نے عورت کو ایام طہر میں طلاق دی تو بعد اسکے پورے دو طہر ملاکر تین طہر سمجھے جائیں گے اور اس صورت میں ثلثہ کے معانی میں کمی بھی لازم نہیں آئے گی کیونکہ طہر کے واسطے لمبی چوڑی میعاد کا ہونا ضرور نہیں بلکہ طہر کی ادنیٰ مدت پر بھی طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اسکے صادق آنے کے لیے ایک گھڑی کی مدت بھی کافی ہے۔

جواب جزو طہر مستقل طہر قرار نہیں پا سکتا اگر ایسا ہو تو شروع کے طہر میں جس میں طلاق دی جائے اور تیسرے طہر میں بھی تفریق نہ ہوگی اور ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ تیسرے طہر کا ایک حصہ ظہر میں آتے ہی مطلقہ عورت کے ساتھ نکاح اور مباشرت جائز ہو حالانکہ یہ دونوں کام اجماع کے خلاف ہیں نتیجہ علطفہ

حکم الرجعۃ فی الحیض الثالثۃ وزوال تصحیح نکاح الغیر والطالبۃ

وحکم الحبس والاطلاق والمسکن والانفاق والخلع والطلاق وتزوج الزوج باختها واربع سواها واحکام المیراث مع کثرۃ تعددها یعنی اس اختلاف پر کہ حنفیہ کے نزدیک عدت میں حیض ہیں اور شافعیہ کے نزدیک تین طہر کئی مسئلے دونوں اماموں میں مختلف ہو گئے ہیں۔

(۱) کسی نے اپنی عورت کو حالت طہر میں طلاق رجعی دی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیسرے حیض میں رجوع کر سکتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تیسرے حیض آنے پر حق رجعت باقی نہیں رہے گا کیونکہ ڈھائی طہر پورے ہو جائیں گے۔

Marfat.com

(۲) تیسرے حیض میں عورت مطلقہ کے ساتھ امام ابوحنیفہ کے نزدیک غیر آدمی کا نکاح کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ابھی عدت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہو جائے گا کیونکہ عدت پوری ہو چکی۔

(۳) تیسرے حیض کے اندر امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت پر اپنے عدت کے گھر میں پابند رہنا لازم ہوگا کیونکہ عدت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اب وہ عدت کے مکان سے نکلنے کی مختار ہو جائے گی۔

(۴) امام ابوحنیفہ کے نزدیک تیسرے حیض میں خاوند پر لازم ہوگا کہ عورت کو روٹی کپڑا اور رہنے کو مکان دے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔

(۵) تیسرے حیض میں خاوند کو اس معتدہ سے خلع کر لینے اور طلاق دیدینے کا اختیار اور حق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک کچھ حق باقی نہیں رہا۔

(۶) خاوند اس معتدہ کی بہن سے یا اسکے سوا چار عورتوں سے تیسرے حیض کے وقت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ عدت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کر سکتا ہے۔

(۷) اگر خاوند معتدہ کے تیسرے حیض کے دنوں میں مر گیا تو معتدہ وارث ہوگی اور خاوند اسکے حق میں وصیت نہیں کر سکے گا کیونکہ وارث کے واسطے وصیت درست نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت اس صورت میں وارث نہیں ہوگی اور وصیت اسکے حق میں درست ہوگی۔

وکذلک قولہ تعالی قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم خاص فی التقدیر الشرعی فلا یترک العمل بہ باعتبار انہ عقد مالی فیعتبر بالعقود المالیۃ فیکون تقدیر المال فیہ موکولا الی رای الزوجین کما ذکرہ الشافعی

دوسری مثال خاص کی یہ ہے کہ اللہ تعالی نے جو فرمایا ہے کہ ہم نے مردوں پر عورتوں کے حق میں جو کچھ کہ مقرر کیا ہے وہ ہم جانتے ہیں یہ مہر کی مقدار شرعی کے بیان میں خاص ہے پس اس پر عمل کرنے کو ترک نہیں کیا جائے گا اور یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ نکاح میں مقدار مہر عقد مالی ہے لیں اسکا اعتبار بھی عقود مالیہ کے طور پر ہوگا لہذا زوجین کی رائے پر مقدار مہر موقوف ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مہر کی مقدار کم سے کم دس درم ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو چیز کار آمد شے کی قیمت ہو سکے خواہ دس درم کی ہو یا زیادہ کی یا کم کی۔ وہ مہر ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر کا مقرر کرنا آدمیوں کی رائے اور اختیار پر مفوض ہے شارع کیطرف سے مہر مقدر نہیں ہے امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مہر کی مد کثرت شارع کیطرف سے مقدر نہیں آدمی جتنا زیادہ چاہے مقرر کر سکتا ہے مگر مہر کی قلت شارع کی طرف سے

مقدر ہے اور وہ یہ ہے کہ دس درم سے کم کا مہر نہیں بند ہو سکتا اور سند اسکی یہ ہے کہ اللہ نے آیت بالا مین
تقدیر مہر ازواج کو اپنی طرف منسوب کیا ہے پس فرض لفظ خاص ہے جسکا استعمال شرع مین تقدیر کے معنی
مین مقرر ہو چکا ہے چنانچہ کہتے ہین فرض القاضی النفقۃ یعنی قاضی نے نفقہ مقرر کیا ہے اور سہام
مقدرہ کو فرائض کہتے ہین پس فرض اپنے لغوی معنی سے منقول ہوکر تقدیر کے معنی مین حقیقت عرفی بن گیا ہے
اور اس لفظ فرض کے بعد جو ضمیر نا ہے وہ بھی خاص ہے اس لیے کہ متکلم کی ذات پر دلالت کرتی ہے اور غیر
متکلم اس سے نکل جاتے ہین اس تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کے علم مین مہر مقدر ہے اور اس
مہر مقدر کی تعداد کو ہم نے دو طور سے جانا ایک تو آنحضرت کے اس بیان سے لا مھر اقل من عشرۃ
دراھم رواہ الدارقطنی والبیہقی عن جابر یعنی مہر دس درم سے کم نہین دوسرے اس بات سے
کہ دس درم کی چوری پر ہاتھ کٹوا ڈالا جاتا ہے اور اس سے کم مین نہین کاٹا جاتا تو جسطرح ہاتھ کا کاٹنا چوری
مین دس درم کا عوض مقرر ہوا ہے اسیطرح مہر کا مال ہوگا جو ایک عضو یعنی فرج کے مقابل ہے تو یہ بھی
دس درم سے کم نہونا چاہیے پس تقدیر خاص ہے جسکا بیان اس آیت مین ہے گو جو کچھ مقدر ہے وہ مجمل ہے
اور آیت مین مذکور نہین اسلیے اسکے کھولنے اور بیان کرنے کی ضرورت پڑی پس حدیث اور قیاس نے اسے
بھی کھول دیا فرض تقدیر کے معنے مین حنفیہ کی اصطلاح ہے لغت مین اسکے معنی معین کرنا اور مشخص کرنا اور واجب
کرنا ہین امام شافعیؒ کہتے ہین کہ لغوی معنے جو حقیقی ہین اس آیت مین مراد ہین اور قرینہ اسکا یہ ہے کہ اسکو علی کے ساتھ
متعدی کیا ہے کہ جب فرض کو علی کے ساتھ متعدی کرتے ہین تو ایجاب کا فائدہ دیتا ہے مثلاً فرض علیہ کا
مطلب یہ ہے کہ اسپر واجب کیا گیا علاوہ اسکے ما ملکت ایمانھم کا عطف فی ازواجھم پر صاف
پکار کر بتا رہا ہے کہ یہان فرض سے مراد مہر نہین کیونکہ کنیز کے واسطے اللہ نے مہر مقدر نہین کیا ہے پس یہان
نان ونفقہ مراد ہوگا کیونکہ یہ چیزین زوجہ اور کنیز دونون کے لیے واجب ہین پس اس تقدیر پر
قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم وما ملکت ایمانھم کے یہ معنی ہوے کہ ہم نے جو کچھ مردون پر ان کی
عورتون اور کنیزون کے واسطے واجب کیا ہے وہ ہم جانتے ہین فرضنا یہان اوجبنا کے معنی مین ہے اور
وہ مہر نہین بلکہ نان ونفقہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ چیزین مرد پر اپنی عورت اور حرم دونون کے لیے واجب ہین
حنفیہ جواب دیتے ہین کہ فرضنا کا تعدیہ علی کے ساتھ تضمین معنی ایجاب کے لیے ہے پس اس صورت مین قد علمنا
ما فرضنا کے معنی قدرنا موجبنا علیھم ہوے اور ما ملکت ایمانھم کے

اور یہ لفظ فرضنا مقدر ہے پس خالی ما ملکت ایمانھم کا علت فی از واجھم پر نہین تا کہ وہ خرابی لازم آئے بلکہ یہان دوسرا فرضنا موجود ہے جو مقدر ہے اور آیت کی تقدیر یون ہوگی قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ما ملکت ایمانھم پہلا فرضنا تو قدرنا کے معنی مین ہے اور دوسرا فرضنا اوجبنا کے معنی مین اور مطلب یہ ہے کہ بیشک مردون پر عورتون کے بارے مین جو کچھ فرض یعنی مقدر کیا ہے وہ ہمکو معلوم ہے وہ یہ ہے کہ مہر مقرر کرین اور جو کچھ ہم نے مردون پر واجب کیا ہے انکے ہاتھ کے مالون یعنی کنیزون کے حق مین وہ بھی ہم جانتے ہین یعنی انکو نان ونفقہ دین وفرع علی ھذا ان التخلی لنفل العبادۃ افضل من الاشتغال بالنکاح

واباح ابطالہ بالطلاق کیف ماشاء الزوج من جمع وتفریق واباح ارسال الثلث جملۃ واحدۃ اور اس قاعدے پر امام شافعی یہ تفریع فرماتے ہین کہ عبادت کے واسطے عزلت اختیار کرنا نکاح کرنے سے بہتر ہے اور یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خاوند کے واسطے مباح ہے جسطرح چاہے طلاق دے ایک دفعہ ہی تین طلاقین دیدے یا متفرق کرکے دے اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دو یا تین طلاقین ایک دفعہ دینی بدعت مذموم ہے کیونکہ سنت کے مخالف ہے وجعل عقدۃ النکاح قابلا للفسخ بالخلع اور امام شافعی نے کہا ہے کہ نفس خلع سے فسخ ہو جاتا ہے اور چونکہ خلع فسخ ہے اسلیے نکاح باقی نہین رہتا اور چونکہ طلاق نہین ہے اسلئے اسکے بعد طلاق جائز نہین ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک خلع طلاق ہے اسلیے دوسری طلاق اسکے بعد واقع ہوسکتی ہے کیونکہ خدائے تعالے نے فرمایا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسریح باحسان فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ تلك حدود اللہ فلا تعتدوھا ومن یتعد حدود اللہ فاولئك ھم الظالمون مطلب یہ ہے کہ طلاق رجعی دو بار کرکے ہے یا طلاق شرعی یہ ہے کہ بار بار کرکے دی جائے نہ جمع کرکے ایک بار دیدی جائے اسکے بعد یا تو بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یعنی رجعت کرلینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے پھر اسکے بعد اللہ نے مسئلہ خلع کا ذکر کیا ہے اس طرح کہ پس اگر تم (اے حکام وقت) ڈر و کہ دونون اللہ کے قاعدے یعنی زوجیت کے حقوق بھلائی کے ساتھ لحوظ نہ رکھین گے تو ان مین گناہ نہین کہ عورت مرد کو چھوٹنے کا بدلہ دے اسکو خلع کہتے ہین تو معلوم ہوا کہ خلع مین عورت کا کام یہ ہے کہ وہ بدلہ دے اور مرد کا فعل وہ ہے جسکو اس سے قبل بیان کردیا ہے یعنی طلاق دینا تو خلع فسخ نہ ٹھہرا کیونکہ فسخ مین طرفین کو مداخلت حاصل ہوتی ہے اور یہان عورت صرف بدلہ دینے سے چھٹکارا نہین پاسکتی جبتک مرد اسکو طلاق نہ دے تو ثابت ہوا کہ مرد کا کام وہی ہے جو پہلے ذکر ہوچکا ہے یعنی طلاق دینا پھر بعد اسکے فرمایا ہے

Marfat.com

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتے تنکح زوجا غیرہ فان طلقها فلا جناح علیهما ان یتراجعا
یعنی پھر اگر اسکو طلاق دے تو اب حلال نہین اُسکو وہ عورت جبتک نکاح نہ کرے کسی دوسرے خاوند سے پھر اگر
شوہر ثانی اُسکو طلاق دے تب گناہ نہین ان دونون پر کہ پھر مل جائین پس امام شافعیؒ تو کہتے ہین کہ خدائے
تعالیٰ کا یہ قول اُس قول سے متصل ہے جسمین ذکر ہے الطلاق مرتان اور یہ تیسری طلاق ہی
اول دو طلاقون کا ذکر کیا جنکے بعد رجعت کا حق حاصل تھا پھر تیسری طلاق کا ذکر کیا جس کے بعد رجعت
کا حق حاصل نہ رہا اور دونون بیانون کے درمیان مین خلع کا ذکر بطور جملۂ معترضہ کے ہے کیونکہ خلع فسخ ہی
جسکے بعد طلاق دینے کا حق حاصل نہین رہتا اسلیے خلع کو پچھلے قول سے کوئی تعلق نہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ
کہتے ہین کہ فان خفتم کا فا کلمہ خاص ہے اور معنی خاص کے لیے موضوع ہے اور تعقیب و ترتیب
بلا مہلت کے لیے آتا ہے اور یہ طلاق افتداء یعنی بدلے کے بعد مذکور ہوئی ہے تو چاہیے کہ خلع کے بعد
واقع ہو اور خلع بھی طلاق ہے غایت یہ ہے کہ اس صورت مین چار طلاقین لازم آتی ہین دو تو وہ ہین
جنکا ذکر اللہ پاک نے اس قول مین کیا ہے الطلاق مرتان اور تیسری طلاق خلع ہے اور چوتھی طلاق
وہ ہے جس کے بعد عورت مرد پر حلال نہین رہتی اور اس مین کوئی مضائقہ نہین کیونکہ یہ ظاہری صورت
ہے ورنہ درحقیقت وہی تین کی تین طلاقین رہین کیونکہ خلع کوئی علحدہ مستقل طلاق نہین بلکہ اُنھین
دونون رجعی طلاقون مین مندرج ہے اور اس صورت مین آیت مین طلاق مال نہ لینے کی حالت مین رجعی
قرار پائے گی اور مال لینے کی حالت مین کہ خلع ہے بائن سمجھی جائے گی اور معنی آیت کے یون ہون گے
کہ طلاق دو بار کر کے ہے پس اگر دونون رجعی ہون تو اس صورت مین بھلائی کے ساتھ روک لیتا ہے یا
احسان کے ساتھ چھوڑ دیتا ہے اور اگر دونون رجعی نہون بلکہ خلع کے ضمن مین واقع ہون تو اس وقت
مین بائنہ ہون گی اور اگر پھر ان دونون رجعی کے بعد طلاق دی تو مرد پر وہ عورت حلال نہین رہتی اور
اگر شافعیؒ کے مذہب پر عمل کیا جائے تو لفظ خاص یعنی فا کا موجب باطل ہو جائے اور خلع کے بعد
طلاق واقع ہونے کی صورت مین اس لفظ خاص کا عمل باقی رہے گا تلویح مین علامہ تفتازانی نے
اس مقام پر یہ کہا ہے کہ تم نے یہ جو کچھ کہا ہے یہ اُس صورت مین صحیح قرار پاتا ہی کہ او تسریح باحسان
سے مراد ترک رجعت ہی ہو اور اگر اس سے مراد تیسری طلاق ہو جیسا کہ انسؓ سے بیہقیؒ نے روایت کی
ہے کہ ایک آدمی آنحضرتؐ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ انی اسمع اللہ یقول الطلاق مرتان

Marfat.com

فان الثالثة قال امساك بمعروف او تسريح باحسان سے الثالثة یعنی مجھ کو اللہ کے قول سے
یہ تو معلوم ہو گیا کہ طلاق دو بار کرکے ہے مگر تیسری کا حال معلوم نہوا فرمایا تیسری طلاق تسریح باحسان ہے تو
اس صورت میں فان طلقها تسریح باحسان کا بیان قرار پائے گا اور اب اسکا مسئلۂ خلع سے کوئی
تعلق باقی نہ رہے گا اور اس تقدیر پر آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ طلاق دو بار کرکے ہے پھر اسکے بعد یا تو
بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یعنی یا رجعت کر لینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے تیسری طلاق دے کر
پس جبکہ تیسری طلاق دے کر چھوڑ دیا تو اب اسکے بعد مرد پر وہ عورت حلال نہیں رہتی اس صورت میں
آیت کی دلالت اس امر پر نہوگی کہ خلع کے بعد طلاق مشروع ہے جواب اس کا یہ ہے کہ آنحضرت کے قول سے
یہ مراد ہے کہ تیسری طلاق تسریح باحسان میں داخل ہے نہ یہ کہ تسریح احسان بعینہ تیسری طلاق ہے
کیونکہ احسان کے ساتھ چھوڑ دینا عبارت ہے اس سے کہ رجعت نہ کرے اور رجعت نہ کرنا تیسری طلاق نہ دینے
سے عام ہے دونوں کا مفہوم ایک نہیں اگر رجعت نہ کرنے سے اشارہ صرف تیسری طلاق کی طرف ہوتا تو
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان کے معنے یہ ہوتے کہ دو طلاق کے بعد واجب ہے
کہ یا تو بھلائی کے ساتھ رجعت کرلے یا احسان کے ساتھ تیسری طلاق دیدے حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے کیونکہ
مرد کو یہ بھی اختیار ہے کہ نہ رجعت کرے اور نہ طلاق دے بلکہ کچھ بھی نہ کرے یہانتک کہ عورت کی عدت پوری
ہو جائے

وكذلك قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره خاص في وجود النكاح من المرأة
اسیطرح اللہ تعالیٰ کا قول حتی تنکح زوجا غیرہ عورت کو نکاح کا اختیار حاصل ہونے میں خاص ہے مطلب
اسکا یہ ہے کہ اگر مرد نے عورت کو تیسری طلاق بھی دیدی تو یہ عورت طلاق دینے والے خاوند پر حلال
نہیں ہو سکتی جب تک کہ اور سے نکاح نہ کرے اور اسی کو شرعاً حلالہ کہتے ہیں غرض کہ اس میں نکاح کرنے کا
کام عورت کیطرف منسوب کیا ہے کہ وہ نکاح کرے تب سے معلوم ہو گیا کہ عورت بالغہ کو خود نکاح کرنے کا اختیار ہے

فلا يترك العمل به بما روى عن النبي عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها
بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل پس نہیں چھوڑا جائے گا یہ حکم اس حدیث
کے سبب کہ جو عورت بلا اجازت اپنے ولی کے نکاح کرے تو نکاح اس کا باطل ہے اسکو اصحاب
سنن نے ابن جریج سے انھوں نے سلیمان بن موسیٰ سے انھوں نے زہری سے انھوں نے عروہ سے
انھوں نے حضرت عائشہؓ سے یوں روایت کی ہے کہ جو عورت نکاح کرے بغیر اذن ولی کے پس

138260

نکاح اُسکا باطل ہے پس نکاح اُسکا باطل ہے پس نکاح اسکا باطل ہے امام مالکؒ اور شافعیؒ کا یہی
مذہب ہے کہ بدون ولی کی اجازت کے نہین ہوتا علاوہ اسکے یہ حدیث قابل قبول بھی نہین کیونکہ بی بی عائشہؓ
نے جو اسکی راوی ہین اسکے خلاف قصداً عمل کیا تھا اور یہ خلاف یقینی ہے چنانچہ اس حدیث سے روایت
کے بعد خود انھون نے اپنے بھائی عبدالرحمن کی بیٹی حفصہ کا نکاح اپنے اختیار سے کردیا عبدالرحمن شام مین تھے
جب وہ آگئے اور اُنکو یہ حال معلوم ہوا تو نکاح سے انکار کیا اور خفا ہوے اس سے ثابت ہوا کہ یہ حدیث
عمل کے قابل نہین کیونکہ بی بی صاحبہ کا خلاف کرنا یا تو اس وجہ سے ہے کہ روایت حدیث کے بعد ان کو
یہ معلوم ہوا ہوگا کہ یہ منسوخ ہے یا موضوع اور یہ کہہ نہین سکتے کہ اُنھون نے بے پروائی اور غفلت کی وجہ سے
اُسکے خلاف عمل کیا کیونکہ اس صورت مین اُنکی عدالت مین فرق آتا ہے حالانکہ وہ فسق و غفلت سے محفوظ
ہین اسیطرح اور باقی حدیثون کا حال ہے جو حضرت عائشہؓ سے روایت کی گئی ہین ایک مین تو یہ ہے
کہ نکاح بغیر ولی کے نہین ہے اور بادشاہ اُس کا ولی ہے جسکا کوئی ولی نہین اور دوسری مین یہ ہے
کہ نہین نکاح ہے بغیر ولی کے اور دو گواہ عادل کے دوسرے راویون کی حدیثین بھی جن سے شافعیؒ
نے تمسک کیا ہے ضعف سے خالی نہین علاوہ اس بات کے کہ یہ احادیث قابل احتجاج نہین ایک نہایت
صحیح حدیث ابن عباس سے مسلم نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الایم احق بنفسہا
من ولیہا والبکر تستأذن فی نفسہا واذنہا صماتہا یعنی شوہر دیدہ عورت زیادہ حق دار ہے اپنی ذات کی
اپنے ولی سے اور بکر سے اذن لیا جائےگا اور اُسکا اذن سکوت ہے یہ حدیث صحیح معارض ہے حضرت
عائشہؓ کی حدیث کی اور اسی کو ترجیح ہے اور اسکی مؤید یہ آیت بھی ہے حتی تنکح زوجا غیرہ کیونکہ اسمین
نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہے اور تاویل قریب لانکاح الابولی کی یہ ہے کہ نکاح بطور سنت کے بغیر
ولی کے نہین ہے اور عورت کے بلا اجازت اپنے ولی کے نکاح کرنے کی ممانعت والی حدیث کو اس نکاح پر
حمل کرتے ہین جو بغیر کفو کے ہووے وتیفرع منہ الخلاف فی حل الوطی ولزوم المہر والنفقۃ
والسکنٰی ووقوع الطلاق والنکاح بعد الطلقات الثلث علی ماذہب الیہ
قدماء اصحابہ بخلاف ما اختارہ المتاخرون منہم اس مسئلہ خاص کے
سبب امام ابوحنیفہ اور امام شافعیؒ کے درمیان یہ اختلاف ہوگیا کہ اگر مثلاً کسی عورت بالغہ نے بلا اجازت
ولی کے از خود نکاح کرلیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک شوہر کو اس عورت سے صحبت کرنا حلال ہے اور

Marfat.com

مہر اور نان و نفقہ اس نکاح سے شوہر کے ذمے لازم ہو جائیگا اور اگر شوہر طلاق دے گا تو طلاق بھی پڑ جاے گی امام شافعی کے نزدیک چونکہ بغیر اجازت ولی کے نکاح درست نہین ہوا اسلیے شوہر کو صحبت کرنا درست نہوگا اور مہر و نان و نفقہ اسکے ذمے لازم نہ آئے گا اور چونکہ وہ عورت اصل مین منکوحہ نہین اسلیے اُسپر طلاق بھی نہ پڑے گی البتہ اگر شوہر نے ایسی عورت کو جس نے بلا اجازت ولی کے نکاح کر لیا تھا تین طلاقین دین تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو اگر وہ عورت پھر اسی خاوند سے نکاح کرنا چاہے تو بلا حلالے کے نکاح کرنا درست نہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک درست ہوگا کیونکہ اُن کے نزدیک پہلا نکاح درست ہی نہوا تھا اور نہ طلاقین پڑی تھین تاکہ حلالہ کی ضرورت ہوتی مگر یہ مسلک متقدمین اصحاب شافعی کا ہے اور متاخرین کے نزدیک تین طلاقون کے بعد یہ عورت شوہر اول پر بلا حلالے کے درست نہوگی احتیاطًا انھون نے حنفیون کے موافق فتوے دیا ہے

واما العام یہان سے عام کا بیان شروع ہوتا ہے عمومًا حنفیہ عراق اور جمہور فقہا اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عام کا حکم تمام اُن افراد پر جن کو وہ شامل ہو جاری ہوتا ہے بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جب تک کوئی دلیل قطعی حکم عموم یا خصوص پر قائم نہو عام کے حکم مین توقف کرنا چاہیے خواہ اعتقادیات سے تعلق رکھتا ہو یا عملیات سے اور بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتقادی مین توقف کرنا چاہیے اور جس کا تعلق عمل سے ہو اس مین توقف نہ چاہیے مبہم طور پر یہ اعتقاد کرلین کہ جو کچھ اللہ کی مراد اس لفظ سے عموم یا خصوص کی ہے وہ حق ہے مگر عمل کرنا اُسپر واجب ہے اور بعض علماے سمرقند بھی یہی مذہب رکھتے ہین اہل توقف کی دلیل یہ ہے کہ جن الفاظ کو عام مانتے ہین وہ مجمل ہین اسلیے کہ اعداد جمع مختلف ہین چنانچہ جمع قلت سے ہر وہ عدد جو تین سے دس تک پر دلالت کرے مراد لینا صحیح ہے اور جمع کثرت سے ہر وہ عدد جو دس سے غیر متناہی تک پر دلالت کرے مراد لینا صحیح ہے اور بعض کو بعض پر اولویت حاصل نہین ہے پس مجمل ہون گے اور اہل توقف ایسے الفاظ کو مشترک بھی مانتے ہین اور دلیل اس مدعا پر یون لاتے ہین کہ یہ الفاظ واحد پر بھی اطلاق کیے جاتے ہین اور کثیر پر بھی اور اصل اطلاق مین حقیقت ہے تو واحد مین اور کثیر مین مشترک ہونگے پہلے قول کا جواب یہ ہے کہ کل پر محمول کیے جاتے ہین تاکہ ترجیح بعض کی بعض پر لازم نہ آئے پس اجمال نہ ہوا اور دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ مجاز اشتراک پر ترجیح رکھتا ہے پس جب

Marfat.com

واحد کے معنے مین استعمال کرین گے تو اُسکو مجاز سمجھین گے کیونکہ اس بات کا یقین ہے کہ کثیر کے معنے مین حقیقت ہے تو واحد کے معنی مین مجاز ٹھہرے گا اور علمائے لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمع کو واحد کے معنے مین مجازاً لے آتے ہین اور جمع سے مراد یہان لفظ عام ہے جو شامل ہے ہر صیغہٴ جمع کو جیسے رجال اور اسم جمع کو جیسے انسان۔ اشاعرہ مین سے ابوعبداللہ بلخیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر لفظ مفرد ہے تو واحد پر دلالت کرتا ہے اور اگر جمع ہے تو تین پر اور باقی کا سمجھنا قیام دلیل پر موقوف ہے کیونکہ لفظ کا معنی سے عاری ہونا جائز نہین پس اگر لفظ عام سے ایسے معنی مراد ہون جو اُسکے اقل معنی ہین تو یہ عین مدعا ہے جیسے اسم جنس سے کم سے کم ایک سمجھا جاتا ہے اور جمع کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے پس اگر عام اسم جنس ہوگا تو اُس کا استعمال ایک مین یقینی ہوگا اور جمع ہوگا تو تین مین استعمال یقینی ہوگا اور اگر لفظ عام سے اقل معنے سے زیادہ مراد ہو تو اقل اس زیادہ مین بھی داخل رہے گا پس لفظ عام کے اپنے کم سے کم معنی مین متیقن ہونے مین شبہ نہین اور کم سے زیادہ مین شک ہے اور اس بات کا یقین نہین ہوسکتا کہ زیادہ سے زیادہ معنی لفظ عام سے کہان تک مراد ہوسکتے ہین تو کم سے کم معنے مین عام کا استعمال یقینی ہوا اور زیادہ مین شک سے خالی نہین اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ لغت سماعی چیز ہے اُس مین کوئی بات دلیل و قیاس سے ثابت کرنا باطل ہے جو کچھ اہل زبان سے مسموع ہو وہی صحیح ہے اور یہ جو کہتے ہین کہ جب کوئی کہے علی دراھم یعنی مجھپر دراہم چاہئین تو اس قول سے تین درم اُسپر واجب ہونگے تو معلوم ہوا کہ جمع سے کم سے کم تین سمجھنا یقینی ہے اور اس سے زیادہ مین شک ہے اسی لیے اس قول کے قائل پر تین درم واجب ہو جائین گے جواب اسکا یہ ہے کہ علی دراھم سے تین درم اس واسطے واجب ہوتے ہین کہ عموم کا تعین زیادہ مین امکان سے باہر ہے زیادہ کی حد مقرر نہین ہوسکتی اسلیے اخص الخواص ثابت ہوتا ہے جو کہ تین ہے اس بنا پر لفظ جمع سے علی دراھم مین تین درم متعین کر لیے جاتے ہین۔

جب ہم تحقیق کی طرف رجوع کرتے ہین تو ہم کو صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ جسطرح خصوص کے لیے خاص خاص الفاظ مقرر ہین عموم کے لیے بھی ضرور ہے کہ الفاظ مقرر ہون جو اُسپر دلالت کرتے ہون کیونکہ عموم بھی ایسے معانی ہین جو باہم بات چیت مین مقصود ہوتے ہین اسلیے اُنکو تعبیر کرنے کے لیے الفاظ کا ہونا ضرور ہے جیسے معانی ظاہر ہوتے ہین تو اُنکے سمجھنے سمجھانے کے لیے الفاظ کیطرف احتیاج ضرور پڑتی ہے

Marfat.com

یہ دلیل ایسی معقول ہے کہ ہر ذی عقل کو اسکی تسلیم مین انکار نہین اور دوسری دلیل اسپر اجماع ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ سلف سے خلف تک عمومات کے احکام پر حجت لانے کا دستور چلا آتا ہے اور کسی نے آجتک اس امر پر اعتراض نہ کیا اور یہ حجت لانا اجماع ہے اس بات پر کہ یہ صیغے عموم پر دلالت کرتے ہین صحابہ نے بہت سے معاملات مین عموم کے صیغے عمومات کے لیے استعمال کیے ہین اور کبھی کہین اُن الفاظ سے عموم سمجھنے کے لیے قرینے کی ضرورت نہ پڑی اگر یہ الفاظ عموم کے لیے موضوع نہوتے تو عموم کے سمجھنے کے لیے قرائن کی ضرورت واقع ہوتی اور جو لفظ ایسا ہوتا ہے کہ اسکے معنے سمجھنے کے لیے قرینے کی ضرورت نہین ہوتی وہ اپنے معنی مین حقیقی اور یقینی ہوتا ہے چنانچہ صحیحین مین ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ جب قبیلہ غطفان اور بنی تمیم وغیرہ نے زکوٰۃ نہ دی تو صدیق رضی اللہ عنہ نے ان سے لڑنے کا ارادہ کیا اور عمر رضی اللہ عنہ اور صحابہ کی ایک جماعت نے یہ سمجھا کہ اقرار شہادتین سے عقوبت دینا کی ممتنع ہوجاتی ہے اس وجہ سے اُنکے قتل مین توقف کیا اور کہا کہ کیون ہم اُن سے قتال کرین جبکہ سرور کائنات نے فرمایا ہے امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فمن قال لا الہ الا اللہ عصم منی مالہ ونفسہ یعنی مین مامور ہون کہ لوگون سے لڑون یہانتک کہ وہ گواہی دین اس بات کی کہ نہین کوئی معبود مگر ایک اللہ یعنی اسلام لائین پھر جس نے کہا لا الہ الا اللہ بچایا مجھ سے مال اپنا اور جان اپنی تو حضرت صدیقؓ نے اس وقت یہ نہ کہا کہ یہ الفاظ عام ہین حجت کے قابل نہین بلکہ قبول کرلیا اور یہ جواب دیا کہ قتال اُنکا ممتنع نہین مگر اس وقت کہ حقوق ادا کرین حضرت صدیقؓ اُن سے قتال کے لیے نکلے تو آخر سارے صحابہ نے اُنکا ساتھ دیا اور پیغمبر خدا کی وفات کے دن انصار نے سقیفہ بنی سعدہ مین یہ ٹھہرایا کہ ایک امام ہمارا ہوگا اور ایک مہاجرین مین کا ہوگا اور اپنی طرف سے سعد بن عبادہؓ کو خلیفہ بنانے اور اُنکے ہاتھ پر بیعت کرنے پر آمادہ ہوگئے تو حضرت ابو بکر صدیقؓ نے وہان پہونچ کر انصار سے کہا کہ پیغمبر صاحب کا حکم ہے الائمۃ من قریش یعنی امام قریشی چاہیے تب سب انصار نے قبول کیا اور اس حجت سے کسی نے انکار نہ کیا۔ اور جب پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت فاطمہؓ نے ابو بکر صدیقؓ کے پاس کسی کو بھیجا اپنے باپ کی۔ راثت مین سے حصہ مانگنے کو جو فدک اور خیبر مین زمین تھی تب صدیقؓ نے کہا کہ حضرت نے فرمایا ہے لا نورث ما ترکناہ صدقۃ رواہ البخاری والمسلم یعنے ہم پیغمبر لوگ میراث نہین چھوڑتے (ہمارے مال کا کوئی وارث نہین) جو ہم نے چھوڑا وہ خدا کی

Marfat.com

راوین مین قدح اس حدیث کی وجہ سے عدم توریث انبیا پر اجماع ہوگیا اور ابتک اسی پر عمل ہے۔ اسی طرح حضرت رسول پاک کے مقام دفن مین اختلاف ہوا کہ مہاجرین اہل مکہ نے چاہا کہ ہم نعش مبارک کو مکہ لے جائین۔ انصار اہل مدینہ نے چاہا کہ مدینے مین دفن ہون۔ کچھ صحابہ نے ارادہ کیا کہ بیت المقدس کو لے جائین کہ وہ جگہ دفن انبیا کی ہے آپ کی معراج اُس جا سے طرف آسمان کے ہوئی تھی پھر سب نے اتفاق کرکے مدینے مین دفن کیا اس لیے کہ حضرت صدیقؓ نے کہا کہ آنحضرتؐ نے فرمایا الانبیاء یدفنون حیث یموتون یعنی انبیا اُسی جگہ دفن ہوتے ہین جہان مرتے ہین۔ اور جب یہ آیت نازل ہوئی اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ یعنی تم اور جن چیزون کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو دوزخ کا ایندھن ہوگے تو ابن زبعری نے یہ اعتراض کیا کہ نصارے حضرت عیسیٰؑ کی پرستش کرتے ہین اور یہود عزیزؑ کی اور ملائکہ کی بعض عرب نے پرستش کی تو اس سے لازم آتا ہے کہ یہ بھی دوزخ مین جائین حضرتؐ نے جواب دیا کہ ما غیر ذوی العقول کے لیے عام ہے پس حضرت عیسیٰؑ و عزیزؑ و ملائکہ کو متناول نہ ہوگا ابن زبعری اہل زبان تھا اُس نے جو لفظ ما کے عموم سے احتجاج کیا تو حضرتؐ نے ما کے عام ہونے سے انکار نہین کیا بلکہ یہ کہا کہ وہ غیر ذوی العقول مین عام ہے محققین کا ایک طبقہ اس جواب کا انتساب جناب سرور کائنات کی طرف صحیح نہین بتاتا اور بہ تقدیر تسلیم یہ جواب انھین لوگون کی راے کے مطابق پورا ہوسکتا ہے جو ما کو صرف غیر ذوی العقول کے لیے سمجھتے ہین فنوعان عام خص عنه البعض وعام لم یخص عنه شیٔ یعنی عام کی دو قسمین ہین ایک وہ جس مین سے کوئی شے خاص کی گئی ہو دوسرا وہ ہے کہ اُس مین سے کوئی شے خاص نہ کی گئی ہو

اما العام الذی لم یخص عنه شیٔ فهو بمنزلة الخاص فی

حق لزوم العمل به لامحالة یعنی عام غیر مخصوص عمل کے لازم ہونے مین خاص کی طرح ہے اور لامحالة اشارہ ہے قطعی ہونے کی طرف یعنی جسطرح خاص قطعی ہے وہ بھی قطعی ہے اور اُس پر عمل کرنا لازم ہے یاد رکھو کہ قطعی دو معنی مین مستعمل ہے (۱) اُسے کہتے ہین جسمین کسی طرح خلاف کی گنجائش نہو اور عقل اُس مین ضعیف سے ضعیف خلاف کو بھی تجویز نہ کرے (۲) اُسے کہتے ہین جس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم نہوسکے گو اُس مین کسیطرح کا خلاف عقل تصور کرسکتی ہو یہ دو معنی اس بات مین تو شریک ہین کہ کسی طرح دل مین خلاف کا خطرہ پیدا نہین ہوتا اور نہ اُسکا

احتمال اہل زبان کے نزدیک، اور اس وجہ سے ان مین تفریق ہے کہ اگر خلاف کا تصور کیا جائے تو عقل پہلے مین اُسے جائز نہ رکھے گی اور دوسرے معنے مین عقل خلاف جائز رکھ سکتی ہے مگر محاورے مین ایسے خلاف محتمل عقلی کا اعتبار نہین پس حنفیہ کے نزدیک جو عام قطعًا عموم پر دلالت کرتا ہے اُس مین قطع دوسری قسم کا ہے یعنی اس مین خصوص کا ایسا احتمال نہین ہوتا جو محاورات مین معتبر اور قابل شمار ہو غرض کہ قطعی ہونے مین عام خاص سے کم نہین اکثر شافعیہ اور مالکیہ اور امام ابو منصور ماتریدی کے نزدیک عام ظنی ہے کیونکہ کوئی عام ایسا نہین ہے جس سے بعض افراد خاص نہ کرلیے جائین تو ہر عام مین بعض افراد کے مخصوص ہونے کا احتمال ہے یعنی یہ احتمال ہے کہ بعض افراد کا یہ حکم نہ ہو جو اکثر کا حکم ہے گو ہم اُس سے واقف نہون مگر یہ احتمال زائل نہین ہو سکتا اسلیے ایسا عام عمل کو واجب کرے گا نہ علم ویقین کو جس طرح خبر واحد اور قیاس عمل کو واجب کرتے ہین نہ علم کو اور اسلیے عام مثل ان دونون کے ظنی قرار پاتا ہے ہان اگر کسی مقام پر دلیل اس بات کی موجود ہو کہ اس عام مین سے بعض افراد کے خاص ہو جانے کا احتمال نہین جیسے اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ یعنی اللہ ہر شے سے آگاہ ہے تو ایسے موقع پر عام قطعی سمجھا جائے گا اور یہ بات دوسری ہے پس بغیر ایسی دلیل کے ہر عام ظنی ہے جواب اس کا یہ ہے کہ ہر عام کی نسبت اس بات کا احتمال رکھنا کہ شاید بعض افراد اس سے مخصوص ہوتے ہین ایک خیال ہی خیال ہے جس پر کوئی برہان نہین اور ایسے بے دلیل خیال کا اعتبار نہین ہان اگر اُس مین سے بعض افراد خاص کرلیے جائین تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوتا ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا اور ہر جگہ محض احتمال کو دخل دینے مین بڑی خرابی لازم آئے گی اور تمام لغات سے اطمینان اُٹھ جائے گا مثلاً جہان کلام مین الفاظ عامہ مستعمل ہون گے تو سننے والے کو ان سے مطلب معین حاصل نہو سکے گا اسلیے کہ خصوص کا احتمال موجود ہو گا اور سننے والا جو کچھ سمجھے گا وہ مطلب صحیح نہ قرار پائے گا اور یہی حال شریعت کا ہو جائے گا کیونکہ شریعت مین زیادہ تر عام طور پر خطاب کیا گیا ہے پھر جب کہ بعض افراد کا بغیر قرینے کے ارادہ کرنا جائز قرار پائے گا تو صیغۂ عموم سے احکام سمجھنا صحیح نہوگا اور بجز اسکے کہ سننے والا دھوکے مین پڑ جائے اور تکلیف بالمحال مین مبتلا ہو جائے کوئی مطلب نہین نکل سکے گا اس دلیل سے ثابت ہو گیا کہ عام مین بغیر قرینے کے تخصیص یعنی بعض افراد پر قصر کرلینے کا احتمال نہین

Marfat.com

اور وہ خاص کیطرح قطعی ہے اور اسی وجہ سے عام کے ساتھ خاص کا نسخ جائز ہے کیونکہ ناسخ کے لیے یہ شرط ہے کہ یا تو منسوخ کے برابر ہو یا اس سے قوی ہو۔ اب مصنف عام غیر مخصوص کے خاص کیطرح لازم العمل ہونے کی مثالیں بیان کرتے ہیں و علی ھذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ ایسا عام بھی کہ جس سے کچھ مخصوص نہ کیا گیا ہو عمل کے واجب کرنے میں خاص کی طرح ہے۔ قلنا اذا قطع السارق

بعد ما هلك المسروق لا يجب عليه الضمان لان القطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق

فان كلمة ما عامة يتناول جميع ما وجد من السارق وبتقدير ايجاب الضمان

يكون الجزاء هو المجموع فلا يترك العمل به بالقياس على الغصب

ہم کہتے ہیں کہ جب چور کو سزا مل گئی کہ جو اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا گیا تو اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا اگرچہ جو مال چرایا ہے وہ ضائع ہو گیا ہو کیونکہ خداوند تعالے نے جو فرمایا ہے السارق والسارقة فاقطعوا ایدیہما جزاء بما کسبا (یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو بدلے میں اس جرم کے جس کے وہ مرتکب ہوئے) اس آیت میں کلمہ ما عام ہے شامل ہے تمام اس جرم کو جو چور سے سرزد ہوا ہے پس تمام جرم کی سزا ہاتھ کا کاٹا جانا ہوا اگر تاوان بھی لیا جائے تو پھر سزا دو چیزوں کے مجموعے کا نام ہوگا ایک ہاتھ کاٹنا دوسرے مال مسروقہ کا عوض دلانا اور یہ مضمون نص یعنی کلمہ ما کے عموم کے خلاف ہے مسئلہ غصب پر مسئلہ سرقہ کا قیاس نہیں کر سکتے غصب میں اگر مال مغصوبہ غاصب کے پاس سے تلف ہو جائے تو غاصب کو اس مال کی قیمت دینی پڑے گی

والدليل على ان كلمة ما عامة ما ذكره محمد رحمه الله تعالى اذا قال المولى

لجاريته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق

اور کلمہ ما کے عام ہونے کی دلیل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے معلوم ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ جب مالک نے اپنی کنیز سے کہا ان کان ما فی بطنک غلاما فانت حرۃ اس کنیز نے لڑکا اور لڑکی دونوں ایکبار جنے تو آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرط میں کلمہ ما تھا جسکے معنی عموم کے ہیں اس وقت وہ کنیز آزاد ہوتی کہ صرف لڑکا پیدا ہوتا کیونکہ معنی مالک کے کلام کے یہ ہیں ان کان جمیع ما فی بطنک غلاما فانت حرۃ یعنی جو تمام چیز تیرے پیٹ میں حمل ہے اگر وہ لڑکا ہو تو تو آزاد ہے اور ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہونے کی صورت میں یہ بات نہ نکلی اسلیے کہ جو کچھ پیٹ میں حمل تھا اسمیں سے بعض حصہ بیٹا تھا

Marfat.com

اور لعض میں اسلیے نثر ط باقی نہ گئی اور یہ جو قرآن میں آیا ہے فاقرؤا ماتیسر من القرآن یعنی قرآن میں سے جو کچھ آسان ہو وہ نماز میں پڑھو یہاں کلمہ کے عموم سے تمام ماتیسر من القرآن کا نماز میں پڑھنا لازم نہیں آتا کیونکہ پڑھنے کی زیادہ آسانی یہ ہے اور جب تمام کو پڑھنا پڑا تو آسانی کہاں ہے بلکہ مشکل ہوگی۔ دوسری مثال یہ ہے ومثلہ نقول فی قولہ تعالیٰ فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ

فانہ عام فی جمیع ماتیسر من القرآن ومن ضرورتہ عدم توقف الجواز علی قراءۃ الفاتحۃ وجاء فی الخبر انہ لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب فعملنا بہما علی وجہ لا یتغیر بہ حکم الکتاب بان نحمل الخبر علی نفی الکمال حتی یکون مطلق القراءۃ فرضا بحکم الکتاب وقراءۃ الفاتحۃ واجبۃ بحکم الخبر اسی طرح ہماری دلیل نماز میں الحمد کے فرض نہونے کی یہ آیت ہے فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ اس میں کلمہ ما عام ہے خدا فرماتا ہے قرآن میں سے جو کچھ آسان ہو وہ نماز میں پڑھو خواہ الحمد ہو یا قل ہو اللہ ہو اور آیت بھی ہے حدیث میں یہ ضرور آیا ہے لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب یعنی نماز نہیں ہوتی بغیر الحمد کے اسلیے ہم نے قرآن وحدیث دونوں پر عمل کیا اس طرح پر کہ قرآن کے معنی نہ بدلیں پس حدیث کو نفی کمال پر محمول کیا یعنی حدیث کے یہ معنے ہیں کہ نماز کامل بغیر الحمد کے نہیں ہوتی پس مطلق قرأت خواہ الحمد ہو یا غیر الحمد خداے تعالےٰ کے حکم کے بموجب فرض ہوئی اور قرأۃ خاص الحمد کی حدیث کے موافق ہوئی اور اس طرح دونوں پر عمل ہوگیا امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ بدون الحمد پڑھے نماز نہیں ہوتی حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب اُن کی دلیل ہے اس حدیث کو بخاری ومسلم نے عبادہ بن صامت سے روایت کیا ہے اور امام اعظمؒ کا وہی قول ہے کہ نماز بے الحمد کے کامل نہیں ہوتی جیسے دوسری حدیث میں ہے لا ایمان لمن لا امانۃ لہ ولا دین لمن لا عہد لہ یعنی اُس شخص کا ایمان نہیں جو امانت دار نہیں اور اُس کا دین نہیں جس کا عہد سالم نہیں مراد اس سے ایمان اور دین کی نفی بالکلیہ نہیں ہے بلکہ ایمان ودین میں یہ چیزیں خلل کا باعث ہیں۔ وقلنا کذٰلک فی قولہ تعالیٰ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ انہ یوجب حرمۃ متروک التسمیۃ عامدا وجاء فی الخبر انہ علیہ السلام سئل عن متروک التسمیۃ عامدا فقال کلوہ فان تسمیۃ اللہ تعالیٰ فی قلب کل امرءٍ مسلم فلا یمکن التوفیق ہہنا لانہ

Marfat.com

لو ثبت الحل بتركها عامداً لثبت الحل بتركها ناسيا وحينئذ يرتفع حكم الكتاب فيترك الخبر اور اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جو فرمایا ہے کہ وہ ذبیحہ نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام ذکر نہ کیا جائے اس سے ثابت ہے کہ جس ذبیحہ پر جان کر بسم اللہ اکبر نہ کہا جائے وہ حرام ہی حالانکہ حدیث میں آیا ہے کہ رسول علیہ السلام سے کسی نے ایسے ذبیحہ کی نسبت دریافت کیا جس پر بسم اللہ جان بوجھ کر نہیں پڑھی گئی فرمایا کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ کا نام ہے اور ایسی صورت ہو نہیں سکتی تھی کہ اس مسئلے میں حدیث و قرآن دونوں پر عمل ہو سکتا کیونکہ اگر وہ ذبیحہ جس پر قصداً بسم اللہ نہیں پڑھی گئی حلال سمجھا جاتا تو جس پر بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی گئی وہ بدرجۂ اولے حلال ہوتا پھر قرآن کا حکم باقی نہیں رہتا کیونکہ عام کے تحت میں کوئی فرد باقی نہیں رہتی اسلیے اس جگہ حدیث پر عمل نہیں کیا۔

سوال اگر کوئی یہ کہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی تو کہا ہے کہ جس ذبیحہ پر مسلمان ذبح کرنے والے نے بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی وہ ذبیحہ حلال ہی۔

جواب ذبیحہ پر بسم اللہ قصداً ترک کر دینے اور بھول جانے میں فرق ہی پس جس ذبیحہ پر مسلمان ذبح کرنے والے نے بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی ہے اسکا درست ہونا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ بوجہ حدیث آحاد کے اس آیت سے مخصوص ہے بلکہ اس سبب سے ہے کہ بھول جانے والا حکم میں ذکر کرنے والے کے ہے یعنی ما تحت مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ کے داخل ہی نہیں تاکہ تخصیص کی نوبت پہونچے امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ مسلمان کا ذبیحہ اگر چہ قصداً تسمیہ کو ترک کرے حلال ہو اور دلیل اُن کی یہ حدیث ہے المومن يذبح على اسم الله سمى اولم يسم یعنی مسلمان ذبح کرتا ہی اللہ تعالےٰ کے نام پر بسم اللہ کہے یا نہ کہے اور یہ صحیح نہیں دو وجہ سے ایک تو یہ کہ حکم قطعی کی تخصیص خبر واحد کے ساتھ ناجائز ہے دوسرے یہ بات احادیث مشہورہ صحیحہ اور اجماع صحابہ و من بعدہم اور دوسرے مجتہدین کے بھی خلاف ہے اور نہ یہ حدیث اس لفظ سے پائی گئی ہے ہاں دار قطنیؒ اور بیہقیؒ نے ابن عباسؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانکو اللہ تعالیٰ کا نام کافی ہے اگر بسم اللہ ذبح کے وقت بھول جائے تو چاہیے کہ بسم اللہ پڑھکر کھالے اور اسناد میں اسکی محمد بن یزید بن سنان صدوق ہے لیکن ضعیف الحفظ ہے اور اسکو عبد الرزاق نے اسناد

صحیح سے روایت کیا ہے لیکن وہ موقوف ہے ابن عباس پر اور حدیث موقوف شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں اسیطرح جو روایت شافعیؒ نے مراسیل مین کی ہو کہ ذبیحہ مسلمانکا حلال ہو اُسپر اللہ تعالیٰ کا نام لیا جائے یا نہ لیا جائے یہ بھی شافعیؒ کے نزدیک احتجاج کے قابل نہیں اگرچہ راوی سکے ثقات ہین مگر حدیث مرسل شافعیؒ کے نزدیک متروک ہے دوسرے یہ کہ یہ حدیث محمول ہو حالت نسیان پر اسی لیے صحابہ و من بعدہم نے اُس ذبیحہ کی حرمت پر اجماع کیا ہے جس پر تسمیہ عمداً ترک کیا جائے اور اگر یہ حدیث عامد کو بھی عام ہوتی تو لازم تھا کہ صحابہ کرام مین کچھ ان بین مناظرہ اور خلاف ہوتا تیسرے یہ کہ حدیث بفرض تسلیم اس بات کے کرنا بلی ہے قصداً ترک کرنے والے اور بھول کر ترک کرنے والے کو مخالف ہے کتاب اللہ کے اور خبر واحد جب مخالف ہو آیت قطعی کے تو باتفاق قابل قبول نہین ہوتی چوتھے یہ کہ صحابہ و تابعین نے اس حدیث پر عمل ترک کیا اور یہ دلیل اسکے ضعف اور بے اصلیت کی ہے پانچوین یہ کہ یہ حدیث اجماع صحابہ کے مخالف ہے پس مردود ہوگی اور نہ اس آیت مین تخصیص اس قیاس کے ساتھ جائز ہوسکتی ہے کہ اگر کوئی بھولے سے تسمیہ ترک کرے تو ذبیحہ اُس کا حلال ہے گو نسیان بسبب عذر ہونے کے معاف ہے مگر اس کا قیاس عمداً تسمیہ ترک کرنے والے کے ذبیحہ پر جاری نہین ہوسکتا کیونکہ وہ نص قطعی کے مخالف ہے اور نص قطعی کی تخصیص قیاس کے ساتھ جائز نہین اور آنحضرت کا یہ قول کہ اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل مین ہے حالت نسیان پر محمول ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت مین بھی ذبیحہ حرام ہو وکذلک قولہ تعالیٰ و

امہاتکم اللاتی ارضعنکم یقتضی بعمومہ حرمۃ نکاح المرضعۃ وقد جاء فی الخبر لاتحرم المصۃ ولا المصتان ولا الاملاجۃ ولا الاملاجتان ولم یکن التوفیق بینہما فیترک الخبر

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعہ سے امہاتکم اللاتی ارضعنکم منجلہ اُن عورتون کے جن سے نکاح کرنا حرام ہے ایک قسم مرضعہ یعنی دودھ پلانے والی کی بنائی ہے یعنی دودھ پلانے والی کا نکاح دودھ پینے والے سے کسی طرح درست نہین ہوسکتا خواہ ایک ہی دفعہ دودھ پلایا ہو اور حدیث مین یون آیا ہے کہ ایک یا دو دفعہ چوس لینے یا بچہ کے دودھ پلانے والی کی پستان کو ایک یا دو دفعہ منھ مین داخل کر لینے سے حرمت ثابت نہین ہوتی اس مسئلے کے متعلق قرآن اور حدیث مین توفیق نہین ہوسکتی تھی اسلیے قرآن شریف پر عمل کیا اور حدیث آحاد پر قرآن شریف کے

مقابلے میں عمل نہیں کیا و اما العام الذی خص منه البعض فحکمه انه یجب العمل فی الباقی

مع الاحتمال اور جس عام میں سے بعض افراد کو خاص کر لیا جائے یعنی اس کا حکم تمام افراد کو متناول نہ ہو بلکہ بعض افراد اس حکم سے علیحدہ ہو جائیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ عمل کرنا اس پر واجب ہے ان افراد میں جو تخصیص کے بعد باقی رہ گئی ہوں مگر ان باقی افراد میں بھی تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے جیسے دوسرے دلائل ظنیہ کا حال ہی جیسے خبر واحد اور قیاس کہ عمل کرنا اس پر واجب ہوتا ہے باوجودیکہ قطعیت اس میں نہیں ہوتی عام مخصوص سے مراد وہ چیز ہے جو عام کے حکم سے خارج کی جائے۔ عام مخصوص کے باب میں چار مذہب ہیں (۱) کرخی اور عیسیٰ بن ابان کا مذہب یہ ہے کہ عام تخصیص ہو جانے کے بعد کسی طرح قابل حجت نہیں رہتا نہ قطعی طور پر اور نہ ظنی طور پر خواہ مخصوص معلوم ہو یا نامعلوم (۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر مخصوص معلوم ہوگا تو عام کا حکم باقی افراد میں قطعی ہوگا اور جو مجہول ہوگا تو عام کسی حالت میں قابل حجت نہ ہوگا۔ (۳) بعض کا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص البعض قطعی ہی رہتا ہے جیسا کہ وہ غیر مخصوص ہونے کی حالت میں قطعی ہے (۴) جمہور حنفیہ کا مذہب مختار یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد ایک ایسی دلیل ہو جاتا ہے جس میں شبہ بڑ گیا ہے تخصیص خواہ معلوم ہو یا نامعلوم اور ایسا عام قطعیت اور یقین کا موجب نہیں ہوتا مگر حجت اسکو اس واسطے مانا گیا ہے کہ صحابہ وغیرہ نے ایسے عام کے ساتھ استدلال کیا ہی بس عام مخصوص کے حجت ہونے پر اجماع ہو گیا ہے۔ عام مخصوص کے حقیقت و مجاز ہونے میں علما کا بڑا اختلاف ہے (۱) جمہور اشاعرہ اور مشاہیر معتزلہ کے نزدیک مطلقاً مجاز ہی (۲) حنابلہ اور بعض شافعیہ اور عامہ فقہاء حنفیہ کے نزدیک مطلقاً حقیقت ہی (۳) امام الحرمین شافعی اور صدر الشریعت حنفی اور بعض دوسرے حنفیہ کے نزدیک باقی میں حقیقت ہے اور جس قدر افراد مخصوص کی گئی ہیں اُن میں مجاز ہی (۴) ابو بکر جصاص حنفی کا مذہب شافعیہ نے یوں نقل کیا ہے کہ عام مخصوص حقیقت ہے بشرطیکہ باقی افراد غیر منحصر ہوں مگر حنفیہ نے ابو بکر مذکور سے یوں روایت کی ہے کہ اگر جمع باقی ہو تو عام مخصوص حقیقت ہے (۵) ابو الحسین معتزلی و بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عام کی تخصیص کسی غیر مستقل کے ساتھ کی گئی ہو تو ایسا عام مخصوص حقیقت ہی اور اگر مستقل کے ساتھ تخصیص واقع ہوئی ہو تو مجاز ہی (۶) قاضی ابو بکر باقلانی شافعی کے نزدیک اگر عام شرط یا استثنا کے ساتھ مخصوص کیا گیا ہو تو حقیقت ہے اور انکے سوا دوسرے جس سے تخصیص کیا جائے مجاز اور (۷) عبد الجبار معتزلی کے نزدیک اگر شرط و صفت کے ساتھ عام کی تخصیص کی جائے تو حقیقت ہے اور انکے علاوہ جسکے ساتھ تخصیص کی جائے مجاز ہی

فاذا قام الدلیل علی تخصیص الباقی یجوز تخصیصه بخبر الواحد و القیاس الی ان یبقی الثلث

Marfat.com

وبعد ذلک لا یجوز یس جب عام کی تخصیص پر دلیل قائم ہو گئی تو پھر اسکی تخصیص خبر واحد یا قیاس سے ہوتی رہے گی یہانتک کہ عام کی تین افراد باقی رہ جائیں اسکے بعد تخصیص نہیں ہو سکتی مطلب یہ ہے کہ عام کے افراد کی تخصیص یہانتک جائز ہے کہ عام کے حکم میں تین چیزیں باقی رہ جائیں اس سے آگے جائز نہیں تاکہ نسخ نہو جائے اکثر کا مذہب یہ ہے کہ عام کے افراد کی نصف سے زائد تک تخصیص جائز ہے گر اسکا کوئی معیار نہیں اسلیے یہ مذہب کمزور ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہانتک تخصیص ہو سکتی ہے کہ صرف ایک فرد باقی رہ جائے اور تحقیق یہ ہے کہ جو عام جمع کا صیغہ ہو اور معنی میں بھی اسکے جمعیت ہو جیسے نساء اور رجال یا صیغہ تو جمع کا نہو گر معنے میں جمعیت ہو جیسے قوم تو اسکی تخصیص یہانتک ہو سکتی ہے کہ عام کے حکم میں صرف تین افراد باقی رہ جائیں کیونکہ کم سے کم جمع کا اطلاق تین پر ہوتا ہے پس اگر اسکے تحت تین افراد بھی باقی نہ رہیں گے تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائیگا اور جس عام کا نہ لفظ صیغہ جمع ہو اور نہ معنے میں اسکے جمعیت ملحوظ ہو تو اسکی تخصیص ایک فرد تک ہو سکتی ہے جیسے من اور ما یہی حال اسم جنس معرف باللام اور جمع معرف بلام کا ہے جیسے المرأة اور النساء۔ وانما جاز ذلک

لان المخصص الذی اخرج البعض من الجملة لو اخرج بعضا مجهولا اثبت الاحتمال فی کل فرد معین

فجازت ان یکون باقیا تحت حکم العام وجاز ان یکون داخلا تحت دلیل الخصوص فاستوی الطرفان فی حق المعین

فاذا قام الدلیل الشرعی علی انه من جملة ما دخل تحت دلیل الخصوص ترجح جانب تخصیصه اور عام مخصوص کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے اسلیے درست ہے کہ جب پہلے مخصص نے عام میں سے بعض افراد کو نکال دیا اگر بعض مجہول کو نکالا ہے تب تو ہر فرد معین میں احتمال تخصیص پیدا ہو جائیگا کہ ماتحت عام کے باقی رہے یا عام کے ماتحت باقی نہ رہے بلکہ اس دلیل خصوص کے ماتحت ہو جائے جسنے عام کو مخصوص منہ البعض بنایا ہے ہر فرد معین کے حق میں دونوں طرفین برابر ہو جائینگی پس جب دلیل شرعی سے یہ ثابت ہو گا کہ یہ دلیل خصوص کے ماتحت داخل ہے تو جانب تخصیص کو ترجیح ہو جانے گی اسسے ثابت ہو کہ عام میں دونوں تقدیر پر احتمال داخل ہے اسلیے تخصیص اسکی خبر آحاد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے مخصوص مجہول کی مثال یہ ہے احل الله البیع وحرم الربوا یعنے حلال کیا اللہ تعالیٰ نے بیع کو اور حرام کیا ربوا کو البیع لفظ عام ہے بسبب داخل ہونے لام جنس کے اللہ نے اس سے ربوا کو مخصوص کر لیا جو نامعلوم ہے کیونکہ لغت میں ربوا کے معنی زیادتی کے ہیں حالانکہ ہر جز و تری حرام نہیں اور جب تک آنحضرت نے بیان نہیں کیا تھا یہ مخصوص مجہول تھا بعد جب آپ نے یون بیان فرمایا الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعیر بالشعیر

والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل یدا بید فمن زاد او استزاد فقد اربیٰ رواہ مسلم
عن ابی سعید ن الخدری ؓ تو اسکی جہالت جاتی رہی مفہوم اسکا یہ ہے کہ اگر سونا چاندی گیہوں جو کھجور اور
نمک کا تبادلہ کرو تو برابر کا کرو زیادہ کیا اور ربا ہو گیا پس یہ ربائے شرعی مجمل ہے جسکو آنحضرتؐ نے یوں کھولا
کہ سونا بدلے سونے کے اور چاندی بدلے چاندی کے اور گیہوں بدلے گیہوں کے اور جو بدلے جو کے اور کھجور
بدلے کھجور کے اور نمک بدلے نمک کے ایسی حالت مین بیچے جائین کہ ہر ایک دوسرے کے برابر ہو اور دست بدست
معاملہ ہو اور نفس بڑھوتری ربو نہین کیونکہ مال تجارت مین زیادتی کے لیے بیع ہوتی ہے پس ربا سے مراد
شرعی بڑھوتری ہے جو آیت مین مجمل ہے وان کان المخصص اخرج بعضا معلوما عن الجملۃ
جاز ان یکون معلولا بعلۃ موجودۃ فی ھذا الفرد المعین فاذا قام الدلیل الشرعی
علی وجود تلک العلۃ فی غیر ھذا الفرد المعین ترجحت جہۃ تخصیصہ فیعمل بہ مع وجود الاحتمال
اور اگر مخصص نے عام مین سے بعض فرد معلوم کو نکالا ہے ممکن ہے کہ جو علت اس فرد معین مین پائی جائے
وہ اور افراد مین بھی پائی جائے پس جب دلیل شرعی سے اس فرد معلوم مین علت کا ہونا پایا جائے گا تو تخصیص
کی جانب کو ترجیح ہوگی پس باوجود احتمال کے اس پر عمل ہوگا تخصیص معلوم کی مثال یہ ہے۔ فاذا انسلخ الاشہر الحرم
فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم وخذوھم واحصروھم واقعدوا لھم
کل مرصد یعنی جب ماہ احرام گذر جائین تو قتل کرو مشرکون کو جہان پاؤ اور پکڑو اور گھیرو اور بیٹھو
ہر جگہ انکی تاک مین تو مشرکین عام ہے جسمین سے امان چاہنے والے کو مخصوص کر لیا ہے چنانچہ کہا ہے وان
احد من المشرکین استجارک فاجرہ یعنی اگر کوئی مشرک تجھ سے پناہ مانگے تو اسکو پناہ دے جب ہم نے
غور کیا تو مخصوص کے خاص کیے جانے کی علت یہ پائی کہ وہ لڑائی نہین کرے گا اور یہ علت باقی افراد مین بھی
موجود ہے مثلاً اندھا ہو بڈھا اور بچہ اور عورت بھی لڑائی کے قابل نہین تو تخصیص کے لیے انکی جانب بھی راجح
ہو گئی اور پھر بھی اور باقی افراد مین تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تخصیص مین یہ شرط ضرور ہے کہ ایسے کلام سے ہو جو مستقل ہو اور عام سے ملا ہوا ہو پس اگر
تخصیص بذریعہ کلام کے نہوگی بلکہ عقل یا حس یا عادت وغیرہ سے کی جائے گی تو اسکو اصطلاح مین تخصیص نہ سمجھینگے اور
اسطرح کی تخصیص سے عام ظنی بھی نہین ہو سکتا بلکہ وہ ایسی تخصیص سے بدستور قطعی رہتا ہے چنانچہ عقل جس عام مین تخصیص
پیدا کرتی ہے وہ باقی افراد مین قطعی الدلالت ہوتا ہے جیسے خالق کل شیء مین کل شیء عام ہے اور عقل اسمین تخصیص

کرتی ہے کہ کل شئی سے مراد ماسوی اللہ ہے پس لفظ کل شئی ماسوی اللہ پر قطعی الدلالت ہے اسی طرح جو احکام شرعی عام ہیں انکی تکالیف سے عقل بچے اور مجنون کی تخصیص کرتی ہے لیکن انکی وجہ سے تخصیص اصطلاح اصول میں تخصیص نہیں کہلائیگی اسی طرح اگر تخصیص کلام مستقل کے ساتھ نہو بلکہ غایت یا شرط یا استثنا یا صفت یا بدل بعض کے ذریعہ سے ہو تو اسے بھی تخصیص نہ کہینگے غایت کی مثال یہ ہے اتموا الصیام الی اللیل یعنی روزے کو رات تک تمام کرو اور شرط کی مثال یوں سمجھو انت طالق ان دخلت الدار تجھکو طلاق ہے اگر مکان میں داخل ہو استثنا کی مثال یہ ہے جاءنی القوم الا زیدا قوم میرے پاس آئی مگر زید نہیں آیا صفت کی مثال فی الابل السائمۃ زکوٰۃ چرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ ہے اور بدل بعض کی مثال یہ ہے جاءنی القوم اکثرھم بدل بعض وہ اسم ہے کہ اسکا مدلول مبدل منہ کے مدلول کا جز ہوتا ہے اس مثال میں قوم مبدل منہ ہے اور اکثرھم بدل البعض ہے شافعیؒ کے نزدیک یہ سب صورتیں تخصیص میں داخل ہیں کیونکہ انکے نزدیک تخصیص عبارت ہے اس سے کہ عام کے بعض مسمیات پر قصر کیا جائے برابر ہے کہ وہ قصر مستقل کے ذریعہ سے ہو یا غیر مستقل سے اور وہ کلام مستقل یا غیر مستقل عام سے ملا ہوا ہو یا ملا ہوا نہو جسکے ذریعہ سے عام میں تخصیص واقع ہوتی ہے اسکو مخصص پہلے صاد مہملہ کے کسرے سے کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسکا عام سے ملا ہوا ہونا ضرور ہے اسکی تاخیر عام سے ناجائز ہے اور جہاں ایسا ہو اسے تخصیص نہیں کہتے بلکہ نسخ بولتے ہیں مگر شافعیؒ کے نزدیک ضرورت کے وقت مخصص کی تاخیر عام سے جائز ہے۔ فخر الاسلام کہتے ہیں کہ اس خلاف کی بنیاد عام کی قطعیت پر ہے ابو حنیفہؒ کے نزدیک عام قطعی ہے اور تخصیص سے ظنی ہو جاتا ہے پس مخصص عام کو قطعی سے ظنی بنا دیتا ہے اس صورت میں مخصص عام کا بیان تغییر ہوگا اور بیان تغییر کی تاخیر جائز نہیں اسلیے مخصص اور عام میں بھی اتصال ضرور ہوا اور شافعیؒ کے نزدیک عام ظنی ہے تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی اس میں بدستور ظنیت باقی رہتی ہے تو مخصص عام کی حالت کو بدلتا نہیں بلکہ اسکے اس احتمال کو جو تخصیص سے قبل تھا ثابت کر دیتا ہے اسلیے بیان تقریر ہوگا اور بیان تقریر میں اتصال واجب نہیں ابو حنیفہؒ کی عمدہ دلیل عام سے مخصص کی تاخیر نہونے پر یہ ہے کہ عام جب بغیر مخصص کے ہے تو اس سے کل موضوع لہ سمجھا جاتا ہے اور جب مخصص کی اس سے تاخیر ہوگی تو مکلف کو عام سے اب بھی عموم کا اعتقاد رہے گا اور کل موضوع لہ بدستور سابق سمجھے گا اور عموم ہی پر عمل کریگا جو شارع کی مرضی کے خلاف ہے دوسری دلیل ابو حنیفہ کی یہ ہے کہ اگر مخصص کی تاخیر عام سے جائز ہو تو استعمال مجاز کا بھی بغیر اظہار قرینہ کے

جائز ہو کیونکہ مخصص بھی عموم کے پھیرنے کے لیے ایک قرینہ ہے اور تاخیر مخصص کی تاخیر پر یون دلیل لاتے ہین
کہ اللہ نے فرمایا ہے واعلموا انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ
والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل یعنی جو چیز تم جہادین لوٹ کر لاؤ اسکا پانچوان حصہ خدا اور
رسول کا اور رسول کے قرابت دارون کا اور یتیمون کا اور محتاجون کا اور مسافرون کا ہے پھر تاخیر کے بعد
اس خمس مین سے مقتول کے سامان کی تخصیص کی گئی کہ من قتل قتیلا فلہ سلبہ یعنی جو کوئی کافر کو قتل کرے
وہ اسکا کل اسباب لے لے اسین سے پانچوان حصہ علیحدہ نہو گا جواب اسکا یہ ہے کہ جب جنگ بدر مین
کفار کو شکست ہو چکی تو آیت بالا غنائم کے باب مین نازل ہوئی اور اسی لڑائی مین ابو جہل کا اسباب
اسکے قاتل معوذ بن عفراء انصاری کو دیا گیا تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ مقتول کے اسباب کی تخصیص
خمس مین سے عام کے متصل ہوتی تھی یا اس سے قبل ہوئی تھی اور اگر تاخیر ان بھی لی جائے تو یہ جواب
ہو سکتا ہے کہ یہ تخصیص نہین بلکہ نسخ ہے اور خبر مشہور سے نسخ جائز ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہان بعض حکم
آیت کا نسخ ہے نہ کل حکم کا اور بعض حصہ حکم کا نسخ ایک طور سے بیان سمجھا جاتا ہے کیونکہ اسمین منسوخ بالکل
باطل نہین ہوتا۔ دوسری دلیل انکی یہ ہے کہ آیت مین ذوی القربیٰ عام ہے تمام قرابت داران رسول کو
شامل ہے پھر اسمین سے زمانۂ دراز کے بعد یہ تخصیص کی گئی کہ بنی عبد شمس اور بنی نوفل خمس کے حکم سے
نکال دیے گئے حالانکہ یہ بھی قرابت دار ہین جواب اسکا یہ ہے کہ سنن ابو داؤد وغیرہ مین مروی ہے
کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی غنیمتون کو بانٹا تو پانچوان حصہ ذوی القربیٰ کا اولاد
ہاشم و مطلب کے درمیان تقسیم کیا حضرت عثمان عبد شمس کی اولاد مین تھے اور جبیر بن مطعم نوفل کی
اولاد مین تھے ان دونون نے حضرت سے کہا کہ ہمکو اولاد بنی ہاشم کی بزرگی کا انکار نہین اسلیے کہ
اللہ تعالے نے آپ کو وہین رکھا مگر بنی مطلب کو ہم پر کیا بزرگی ہے آپنے ان کو دیا اور ہم کو نہ دیا حضرت
نے جواب دیا کہ انھون نے نہ مجھکو زمانۂ جاہلیت مین چھوڑا اور نہ زمانۂ اسلام مین پس ظاہر ہے کہ بنی ہاشم
اور بنی مطلب کے لیے دو قرابتین ہین ایک نسب کی دوسرے مدد کرنے کی اسلیے یہ ذوی القربیٰ مین
داخل ہین اور بنی عبد شمس اور بنی نوفل کو معاً یہ دونون قرابتین حاصل نہین ان کی تیسری دلیل یہ ہے
کہ اللہ تعالے نے اول حضرت نوح کو حکم دیا تھا کہ جس وقت طوفان آئے فاسلک فیہا من کل
زوجین اثنین واھلک یعنی ہر قسم کے جاندارون مین سے دو دو کا جوڑا کشتی مین بٹھا لیجیو اور

اپنے گھر والون کو بھی اہل کا لفظ عام ہے بیٹے کو بھی شامل ہے مگر اللہ نے تاخیر کے ساتھ اسکو نوح کے اہل سے خارج کیا
اور اسکے غرق ہونے کے وقت نوح کے عرض کرنے پر فرمایا یا نوح انہ لیس من اہلک انہ عمل غیر صالح۔
یعنی تیرا بیٹا تیرے اہل مین داخل نہین کیونکہ اسکے عمل اچھے نہین جواب اسکا یہ ہے کہ یہان اللہ کی منشا اہل
سے تبع ہین اور نوح نے اہل سے مراد اپنے گھر والے سمجھا جب حق نے کھول دیا کہ اہل سے مراد یہان گھر والے
نہین بلکہ وہ لوگ ہین جو تم پر ایمان لائے ہین اور انکے عمل اچھے ہین اور تمھارے بیٹے کے عمل اچھے نہین تب
انپر یہ بات صاف ہوئی اور یہ ایک قسم کا اجتہاد ہے اور اجتہاد مین انبیا سے بھی خطا ہو جاتی ہے چوتھی دلیل
انکی یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جہنم یعنی تم اور جن
چیزون کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو دوزخ کا ایندھن ہین تو ابن زبعری نے کہا کہ نصاری مسیح کی عبادت
کرتے ہین اور یہود عزیر کی اور بعض اہل عرب ملائکہ کی تو اس سے معلوم ہوا کہ مسیح اور عزیر اور ملائکہ کو بھی انہی
پجاریون کے ساتھ دوزخ مین جانا ہوگا اس آیت کے بعد تخصیص کے لیے یہ آیت اتری ان الذین سبقت
لھم منا الحسنی اولئک عنھا مبعدون بیشک جن لوگونکے لیے ہماری طرف سے بھلائی
ہے وہ دوزخ سے دور رکھے جائین گے اور یہ تخصیص حضرت عیسے و عزیر و ملائکہ کے حق مین تاخیر کے ساتھ واقع ہوئی
ہے جواب اسکا یہ ہے کہ ما کا عموم مطلقا عام معبودین کے لیے نہین بلکہ ان معبودین کے لیے ہے جو حضرت کے
مخاطب تھے یعنی مکہ مین موجود تھے اور وہ بت تھے کیونکہ ما صرف ان اشیا کے لیے عام ہوتا ہے جو عقل کے ساتھ اتصال رکھتی ہون۔
یہ بھی یاد رکھو کہ صحابی عالم و عادل کا فعل عموم کے خلاف ہو تو اسپر اطلاع حاصل ہونے کے بعد حنفیہ و
حنابلہ کے نزدیک وہ عموم کا مخصص سمجھا جائے گا مگر شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک صحابی کے فعل کو ترک کر دینا چاہیے
اور عام کے عموم پر عمل کرنا چاہیے اور یہ مذہب خود انکی رائے کے بموجب اشکال سے خالی نہین اسلیے کہ وہ یہ
رائے قائم کر چکے ہین کہ عام مین قبل بحث کے مخصص سے توقف کرنا چاہیے پس جب کہ صحابی کا عمل عموم کے خلاف
پایا گیا تو عقل کے نزدیک مخصص کے ملنے کا احتمال پیدا ہو گیا کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ صحابہ نے جو عموم کے خلاف
عمل کیا ہے تو ضرور اپنے زعم مین کوئی حجت شرعی اپنے عمل کی تائید مین پائی ہوگی کیونکہ عموم کے خلاف عمل کرنا
بغیر حجت کے گناہ ہے اور عدالت صحابہ کو گناہ سے محفوظ رکھتا ہے پس یہ سزاوار ہے کہ ہمین یہانتک توقف
کرنا چاہیے کہ اسکی حجت کا فساد معلوم ہو جائے شافعیہ و مالکیہ اپنے قول کی تائید مین کہتے ہین کہ عموم حجت
ہے اور صحابی کا فعل حجت نہین اور دونوں باتون مین تعارض نہین ہے اسلیے صحابی کا فعل عموم کا مخصص نہ ہوگا

مگر صحابی کے فعل کو حجت نہ ماننا خلاف تحقیق ہے کیونکہ جب اسکا فعل مخصص پر دلالت کرتا ہے تو اسپر اعتبار واجب ہوا اور وہ اپنے قول کی تائید مین دوسری دلیل یہ لاتے ہین کہ اگر صحابی کا فعل عموم کے مقابلے مین ماننے کے قابل ہو تو ضرور ہے کہ دوسرے صحابی کی اسکے قول سے مخالفت جائز نہو گی تو دوسرے صحابی کا مخالفت کرنا درست نہوگا حالانکہ دوسرے صحابی کا مخالفت کرنا بالاتفاق جائز ہے مگر یہ دلیل درست نہین کیونکہ صحابی کا فعل جو عموم کے مقابلے مین واجب العمل مانا جاتا ہے تو یہ اسی وقت تک ہے جب تک مخصص پر اسکی دلالت باقی رہے اور جب مخصص پر اسکی دلالت باقی نہ رہے گی تو صحابی کا فعل بھی واجب العمل نہو گا اور مسلمہ مسئلہ ہے کہ جب دوسرا صحابی پہلے صحابی سے مخالفت کرے تو پہلے کے فعل کی دلالت تخصیص سے باقی نہین رہتی بلکہ جب دوسرا صحابی پہلے صحابی کے فعل سے مخالفت کریگا تو یہ دلیل اس بات کی سمجھی جائے گی کہ پہلے کا عموم مخصص نہین ہے بلکہ دونون کے قول باہم مخالف ہونے کی وجہ سے قابل اعتبار نہونگے اور عام اپنی حالت اصلی پر باقی رہے گا اور جبتک دوسرے صحابی کا قول پہلے کے مخالف نہ معلوم ہو تو پہلے کے فعل کو ضرور عام کا مخصص ماننا پڑے گا کیونکہ صحابی اہل زبان ہو اس سے لغت مین خطا کی توقع نہین اسلیئے اسکا فعل ایسا سمجھا جائے گا جیسے گویا اسنے یہ کہا ہو کہ وہ عموم مخصوص ہے اور فعل صحابی سے تخصیص مثل اجماع کے سمجھی جاتی ہے مگر فرق دونون مین یہ ہے کہ وہ ظنی ہے یقینی اور ظن کافی نہین ہوتا اجماع کافی ہوتا ہے اور اجماع مشہور و متواتر سے قرآن مین تخصیص ہونا مسلم ہے نظیر اسکی یہ ہو کہ قرآن مین آیا ہو والذین یرمون المحصنٰت ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ یعنی جو کوئی پاک دامن عورتون پر زنا کی تہمت لگائین اور چار گواہ نہ لاسکین تو انکے اسی کوڑے مارو پس زنا کی تہمت لگانے والے کو اسی کوڑے مارنے کا حکم ہے خواہ وہ آزاد ہو یا غلام مگر اجماع نے غلام کے لیے زنا کی تہمت کرنے کی حد چالیس کوڑے کردیے اور اسی کوڑے آزاد کے لیے رکھے ہین

فصل فی المطلق والمقید

فصل مطلق اور مقید کے بیان مین

مطلق وہ ہے جو ذات پر دلالت کرے مقید وہ ہے جو ذات پر مع صفات کے دلالت کرے ذھب

اصحابنا الی ان المطلق من کتاب اللہ تعالی اذا امکن العمل باطلاقہ فالزیادۃ علیہ بخبر الواحد والقیاس لایجوز ہمارے اصحاب یعنی علماء حنفیہ کے نزدیک جب کتاب اللہ مین مطلق پایا جائے گا اور اسپر عمل ممکن ہوگا تو اسکو خبر واحد یا قیاس سے مقید کرنا جائز نہوگا کیونکہ اس صورت مین وصف

Marfat.com

اطلاق کا نسخ ہوتا ہے اور کلام الٰہی قطعی ہے اور وہ دونون ظنی تو ظنی کے ذریعہ سے قطعی کی ذات کا یا اسکے وصف کا نسخ ناجائز ہوگا

مثالہ فی قولہ تعالٰی فاغسلوا وجوھکم فالمامور بہ ھو الغسل علی الاطلاق فلا یزاد علیہ شرط النیۃ والترتیب والموالاۃ والتسمیۃ بالخبر ولکن یعمل بالخبر علی وجہ لا یتغیر بہ حکم الکتاب فیقال الغسل المطلق فرض بحکم الکتاب والنیۃ سنۃ بحکم الخبر

مثال اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تم وضو مین اپنے چہرون کو دھوؤ یہان حکم مطلق دھونے کا ہے پس اس مطلق کو نیت اور ترتیب اور لگاتار دھونے اور بسم اللہ پڑھنے کے ساتھ بوجہ خبر آحاد کے مقید نہین کرینگے کیونکہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئیگی ہان حدیث پر بھی عمل کیا جائیگا اس طرح کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے پس کہا جائیگا کہ مطلق دھونا بحکم کتاب اللہ فرض ہے اور نیت حدیث کے حکم کے سبب مسنون ہے اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ پاک قرآن مین فرماتا ہے یا ایھا الذین اٰمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین یعنی اے ایمان والو جب اٹھو نماز کو تو دھوؤ اپنے منھ اور ہاتھون کو کہنیون تک اور مسح کرو اپنے سرونکو اور پاؤنکو ٹخنون تک حنفیہ کہتے ہین کہ اللہ نے ہم کو وضو مین دھونے اور مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ دونون امر مطلق ہین امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور اصحاب ظواہر ان خاص باتون پر کچھ شرائط بڑھاتے ہین مالکؒ کہتے ہین کہ وضو مین اعضا کا لگاتار دھونا چاہیے تاکہ اگر ہوا مین اعتدال ہو تو پہلا عضو خشک نہو جائے کیونکہ نبی علیہ السلام ایسا ہی کیا کرتے تھے اور امام شافعیؒ فرماتے ہین کہ وضو مین ترتیب اور نیت فرض ہے ترتیب سے یہ مراد ہے کہ جس طرح اللہ کے کلام مین وارد ہے اسی ترتیب سے آگے پیچھے عمل کرے اس طرح کہ پہلے منھ کو دھووے پھر ہاتھ کو اسی طرح آخر تک اور نیت یہ ہے کہ وضو کرتے وقت دل مین اس بات کا قصد کرنا کہ مین وضو کرتا ہون واسطے رفع حدث کے اور پڑھنے نماز کے یا چھونے مصحف کے وغیرہ وغیرہ ترتیب کی فرضیت پر کئی حدیثین دلالت کرتی ہین منجملہ انکے یہ حدیث ہے جسکو حضرت عثمان سے بخاری نے روایت کیا ہے انہ توضأ فافرغ علی یدیہ ثلثا ثم مضمض واستنثر ثلثا ثم غسل وجھہ الی اٰخرہ یعنی انھون نے وضو کیا پس اپنے ہاتھ پر تین بار پانی ڈالا پھر کلی کی اور ناک جھاڑی تین بار پھر اپنا منھ دھویا تین بار وغیرہ وغیرہ اسمین لفظ ثم قواعد نحو کی رو سے ترتیب پر دلالت کرتا ہے اور نیت کی فرضیت پر یہ حدیث دلیل ہے جو بخاری و مسلم مین حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے انما الاعمال بالنیات یعنی کام نیت کے ساتھ ہین چونکہ وضو بھی ایک کام ہے اسمین بھی نیت چاہیے اور داؤد ظاہری

Marfat.com

کہتے ہین کہ وضو کے شروع مین بسم اللہ کہنا فرض ہونے پر یہ حدیث دلیل ہے جو ترمذی ابن ماجہ احمد اور ابوداؤد نے ابوہریرۃ سے روایت کی ہے لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ اسکا وضو نہین جسنے اسپر اللہ کا نام نہ لیا امام ابوحنیفہ کہتے ہین کہ آیت مین سوائے تین اعضا کے دھونے اور سر کے مسح کرنے کے اور کوئی بات مذکور نہین انکے ساتھ لگاتار دھونے اور ترتیب وار عمل کرنے اور بسم اللہ کہنے کو شرط قرار دینا بیان تو قرار پا نہین سکتا کیونکہ یہ خود اپنے مفہوم مین صاف ہین تو ضرور ہے کہ یہ شرائط فاغسلوا اور امسحوا کی مطلقیت کے لیے نسخ قرار پائین گے اور اخبار آحاد کے ساتھ نسخ ناجائز ہی حنفیہ اس محل پر اسطرح فیصلہ کرتے ہین جس سے کتاب اللہ اور حدیث دونون پر اپنے اپنے درجے کے مطابق عمل ہے وہ کہتے ہین کہ جو کچھ قرآن سے ثابت ہی یعنی دھونا اور مسح کرنا وہ تو فرض ہے اور جو کچھ حدیث سے ثابت ہے وہ سنت ہے اسکو فرض تو فرض واجب بھی قرار نہین دے سکتے اسلیے کہ اعمال کے باب مین واجب کا وہی مرتبہ ہے جو فرض کا ہے جسطرح فرض کا بجا لانیوالا ثواب پاتا ہے اور تارک عذاب اٹھاتا ہے یہی حال اس شخص کا ہے جو واجب بجا لائے یا ترک کرے ہان عقائد مین جا کر دونون کا فرق کھلتا ہے کہ فرض کا اعتقاد نہ رکھنے والا کافر ہے اسلیے کہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہے اور واجب کا اعتقاد نہ رکھنے والا کافر نہین کیونکہ یہ دلیل ظنی سے ثبوت کو پہونچتا ہے اور یہ جو حدیث مین آیا ہے انما الاعمال بالنیات یہان مراد عملون کا ثواب ہے نہ انکی درستی اگر درستی اعمال مراد ہوتی تو چاہیے تھا کہ بدن اور کپڑے اور مکان کو پاک کرنا اور برہنگی کو چھپانا اور قبلہ کی طرف منھ کرنا بدون نیت کے درست نہوتا حالانکہ یہ چیزین بدون نیت کے بھی درست ہین اور یہ بات ٹھہری ہوئی ہے کہ عمل کا ثواب بدون نیت کے حاصل نہین ہوتا بخلاف عمل کی صحت کے کہ وہ بدون نیت کے بھی ہو جاتی ہے۔

اور حرف فا کہ فاغسلوا مین ہے وہ اسلیے ہے کہ نماز پر کھڑے ہونے کے ارادے کے بعد سب اعضا کو دھونا چاہیے اس سے معلوم نہین ہوتا کہ بعض اعضا کو پہلے اور بعض کو پیچھے دھووین اسیطرح لگاتار دھونا بھی آیت سے نہین نکلتا ایک زائد بات ہے اور نہ متواتر اور مشہور حدیثون سے ثابت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل فرمانا اسکے مسنون ہونے پر دلالت کرتا ہے اور یہ جو آپنے فرمایا ہے لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ مراد اس سے یہ ہے کہ وضو کامل نہین اور ہدایہ مین اسکو مستحب لکھا ہے وکذلک قلنا فی قولہ تعالی الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ ان الکتاب جعل جلد المائۃ حد الزنا فلا یزاد علیہ التغریب حدا لقولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام بل یعمل بالخبر علی وجہ لا یتغیر بہ حکم الکتاب

فیکون الجلد حداً شرعیاً بحکم الکتاب والتغریب مشروعاً سیاسۃً بحکم الخبر

دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ زانیہ عورت اور زانی مرد کے سو سو کوڑے لگاؤ اس آیت مین حد زنا غیر محصن کے واسطے سو کوڑے ہین یہی سزا ہے اس حدیث آحاد کے کہ جس مرد کا نکاح نہوا ہو اور وہ باکرہ عورت سے زنا کرے تو دونون کو سو کوڑے مارنے اور ایک سال جلاوطنی کی سزا ہے ایک سال تک جلاوطن کرنے کی سزا نہین بڑھائینگے بلکہ اس حدیث آحاد پر اس طرح عمل کرینگے کہ کتاب اللہ کا حکم تو برابر ہے یعنی سو کوڑے مطابق حکم کتاب اللہ کے حد شرعی ہونگے اور ایک سال کے لیے جلاوطن کر دینا موافق حکم حدیث کے بطور سزا اسکے حاکم شرع سے متعلق ہوگا اگر حاکم شرع مصلحت وقت دیکھے تو سیاسۃً یہ سزا بھی دے۔ رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ کنوارا جب زنا کرے کنواری سے ساتھ تو سو کوڑے اور ایک سال کے لیے جلائے وطن ہے اسکو مسلم اور ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور قرآن مین یہ ہے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ یعنی زنا کرنے والی عورت اور مرد مین سے ہر ایک کے سو کوڑے مارو امام شافعیؒ نے خبر واحد سے اس نص پر یہ اضافہ کیا ہے کہ غیر محصن زنا کرے تو کوڑے بھی مارین اور جلاے وطن بھی کرین حنفیہ اس امر کو اسلیے جائز نہین رکھتے کہ کتاب پر زیادتی نسخ ہے اور انکے نزدیک خبر واحد سے جو ظنی ہوتی ہے نسخ کتاب کا جو قطعی ہے درست نہین اسلیے انھون نے صرف سو کوڑے مارنے کا حکم دیا اور جلاے وطن کرنے کو ملتوی رکھا حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث اس آیت سے منسوخ ہوگئی ابتدائے اسلام مین اس حدیث پر عمل درآمد تھا جب آیت اتری تو حدیث کا حکم جلاوطن کی نسبت منسوخ سمجھا گیا کیونکہ آیت مین تمام حد صرف کوڑے مارنا ہے اسکے سوا کوئی دوسرا امر نہین تو جلاے وطن تمام حد مین سے نہوگا شافعی کے نزدیک حد زنا کا ایک جز سال بھر کے لیے جلاے وطن بھی ہے ابوحنیفہؒ اسکو حد زنا کا جز نہین مانتے بلکہ اسکو سیاست کے لیے قرار دیتے ہین یعنی حاکم کسی کو سیاسۃً کسی مصلحت کے واسطے چند روز کو جلاوطن کر دے تو جائز ہے دلیل اسکی یہ ہے عبدالرزاق نے سعید بن المسیبؓ روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے امیہ بن خلف کو خیبر کی طرف نکلوا دیا تھا وہ ہرقل سے مل گیا اور نصرانی ہوگیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مین اب کسی کو جلاوطن نہین کرونگا پس اگر جلاے وطن حد کا جز ہوتا تو حضرت عمرؓ جیسے صحابی جو حدود کے قائم کرنے مین بڑے محتاط تھے کبھی ترک جلاے وطن کا عہد نہ کرتے کیونکہ حد ارتداد سے ترک نہین ہوسکتی اس سے معلوم ہوا کہ جلاے وطن کرنا صرف سیاست کے لیے تھا وکذلک فی قولہ تعالےٰ

Marfat.com

وليطوفوا بالبيت العتيق مطلق في مسمى الطواف بالبيت فلا يزاد عليه شرط الوضوء بالخبر بل يعمل به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يكون مطلق الطواف فرضا بحكم الكتاب والوضوء واجبا بحكم الخبر ليجبر النقصان اللازم بترك الوضوء الواجب بالدم

تیسری مثال خداوند تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ چاہیے کہ وہ خانہ کعبہ کا طواف کریں یہ آیت مسمیٰ طواف کعبہ مین مطلق ہے لہذا بوجہ خبر آحاد کے اسپر وضو کی شرط نہین بڑھائینگے بلکہ حدیث پر اسطرح عمل ہوگا کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے اور صورت اسکی یہ ہے کہ مطلق طواف موافق حکم کتاب اللہ کے فرض ہوگا اور طواف مین وضو کرنا مطابق حدیث آحاد کے واجب ٹھہرے گا اگر اس واجب یعنی وضو کو بحالت طواف ترک کرے گا تو ایک جانور کے ذبح کرنے سے نقصان پورا ہو جائے گا تشریح اسکی یہ ہے کہ امام شافعیؒ کہتے ہین کہ خانہ کعبہ کے طواف کے لیے طہارت فرض ہے طواف بغیر طہارت کے جائز نہین کیونکہ ابن عباسؓ سے ترمذی نسائی اور دارمی نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے الطواف حول البیت مثل الصلوٰۃ الا انکم تتکلمون فیہ یعنی طواف کرنا گرد خانہ کعبہ کے مانند نماز کے ہے مگر فرق اسقدر ہے کہ تم طواف مین بولتے ہو اور جبکہ طواف نماز کے مثل ٹھہرا تو جسطرح نماز کے لیے طہارت شرط ہے اسی طرح طواف کے لیے بھی شرط ہوگی امام ابو حنیفہؒ کہتے ہین کہ طواف لفظ خاص ہے اسکے معنے معلوم ہین یعنی خانہ کعبہ کے آس پاس پھرنا تو اس صورت مین طہارت کی شرط اُسکے ساتھ مقرر کرنا بیان تو ہو نہین سکتا کیونکہ خود صاف ہے بلکہ یہ شرط خاص کے اطلاق کو منسوخ کرے گی اور نسخ خبر واحد کے ساتھ ناجائز ہے غایت یہ ہے کہ شرط طہارت طواف کے لیے واجب ہوگی جسکے ترک سے طواف مین نقصان لازم آتا ہے اور اسکی تلافی اس طرح ہو سکتی ہے کہ اگر طواف زیارت ہے تو قربانی کرے اور اگر دوسری قسم کا طواف ہے تو صدقہ دیدے یہ بھی یاد رکھو کہ آنحضرتؐ نے جو طواف کو نماز کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اس سے یہ مراد نہین کہ ہر بات مین دونون برابر ہین دیکھو طواف مین رکوع اور سجود کہان ہے پس تشبیہ مین یہ لازم نہین کہ مشبہ مین وہ تمام باتین ہون جو مشبہ بہ مین پائی جاتی ہین پس مراد اس سے کہ طواف مثل صلوٰۃ کے ہے یہ ہے کہ طواف ثواب مین نماز کی طرح ہے وکذلک

قوله تعالى واركعوا مع الراكعين مطلق في مسمى الركوع فلا يزاد عليه شرط التعديل بحكم الخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق الركوع فرضا بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر

چوتھی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ رکوع کرو رکوع کرنے والون کے ہمراہ رکوع کا یہ قول مسمائے رکوع مین مطلق ہے اسلیے اس حکم مطلق پر بوجہ حدیث آحاد کے تعدیل کی شرط نہین

بڑھائی جائے گی ہان حدیث پر اسطرح عمل کیا جائے کہ کتاب اللہ کے حکم میں تغیر نہ آئے پس مطلق رکوع مطابق حکم کتاب اللہ کے فرض ہوگا اور تعدیل موافق حکم حدیث کے واجب ٹھہرے گی تفصیل اسکی یہ ہے کہ خداوند تعالے نے فرمایا ہے وارکعوا واسجدوا یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو اور رکوع کے معنے یہ ہیں کہ قیام کی حالت کو ترک کر کے جھک جائے اور دونون ہاتھ گھٹنون پر ٹیک دے اور سجدہ اُسے کہتے ہیں کہ پیشانی زمین پر رکھدے امام شافعیؒ امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ ان دونوں کے ساتھ تعدیل ارکان کو ملاتے ہین اور کہتے ہین کہ رکوع اور سجدے کی حالت مین اطمینان رکھے جلدی نہ کرے رکوع کے بعد کھڑا ہو تو سجدے کو جانے مین گھبراہٹ نہ کرے اور دو سجدون کے درمیان مین بیٹھے تو اُس وقت بھی باطمینان بیٹھے اسی وجہ سے ان تینون ائمہ نے تعدیل ارکان کو فرض قرار دیا ہے پس اگر یہ ارکان فوت ہو جائین تو نماز فوت ہو اور دلیل میں ایک حدیث لاتے ہین اور وہ یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص مسجد مین داخل ہوا اور سرور عالم مسجد کے کونے مین بیٹھے ہوے تھے اُسنے نماز پڑھی جسمین رعایت تعدیل ارکان اور قومہ اور جلسہ کی خوب نہ کی پھر آیا اور حضرت کو سلام کیا آپنے اسکے سلام کا جواب دیا اور فرمایا ارجع فصل فانك لم تصل یعنی پھر جا اور نماز پڑھ کیونکہ تونے نماز نہین پڑھی اور اسیطرح کئی بار ہوا آخرکار اُسنے تیسری بار یا چوتھی بار مین عرض کیا کہ مجھکو یا رسول اللہ سکھلائیے آپنے فرمایا کہ تو نماز مین رکوع کر یہانتک کہ تو اُسمین ٹھہرے اور پھر سر کو اٹھا یہانتک کہ تو سیدھا کھڑا ہو پھر سجدہ کر یہانتک کہ تو دلجمعی سے سجدہ کرے پھر سر اُٹھا یہانتک کہ تو دلجمعی سے بیٹھے الی آخرہ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہین کہ وارکعوا اور واسجدوا الفاظ خاص ہین اور خاص مین بیان تفسیر کی احتیاج نہین ہوتی اور حدیث کا مضمون بطور بیان کے نص مطلق کے ساتھ وابستہ نہین ہوسکتا تو اب اگر حدیث کے مضمون کو اس سے ملایا جائے گا تو نسخ سمجھا جائے گا پس حدیث نص کے اطلاق کی ناسخ قرار پائے گی حالانکہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد سے نص کا نسخ جائز نہین کیونکہ خبر واحد ظنی ہوا اور نص قطعی پس امام ابو حنیفہؒ نے اس مقام پر ایسا فیصلہ کیا کہ جو کچھ قرآن سے ثابت ہے وہ تو فرض ہے اور وہ صرف رکوع اور سجدے کا حکم ہے اور جو کچھ سنت سے معلوم ہوا وہ واجب ہے۔ وعلٰی هٰذا قلنا يجوز الوضوء

بماء الزعفران وبكل ماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه لان شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء وهذا قد بقي ماء مطلقا فان قيد الاضافة ما زال عنه اسم الماء بل قرره فيدخل تحت حكم مطلق الماء وكان شرط بقائه على صفة المنزل من السماء

Marfat.com

قیداً لهذا المطلق وبه یخرج حکم الزعفران والصابون والاشنان وامثاله ذخرج عن هذه

القضیة الماء النجس بقوله تعالی ولکن یرید لیطهرکم والنجس لا یفید الطهارة وبهذه

الاشارة علم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء فان تحصیل الطهارة بدون وجود الحدث محال

یعنی چونکہ مطلق ہمارے نزدیک واجب العمل ہے اسی واسطے ہمارے علماء حنفیہ کے نزدیک زعفران کے پانی اور ہر ایک ایسے پانی کے ساتھ وضو درست ہے جسمیں پاک چیز ملگئی ہوا ور اسکے اوصاف میں سے ایک کو بدل دیا ہو کیونکہ تیمم اسی وقت درست ہے کہ مطلق پانی موجود نہو چنانچہ اللہ نے فرمایا ہے فان لم تجدوا ماءً فتیمموا یعنی اگر مطلق پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ماء زعفران و ماء صابون وغیرہ اپنی تقیید کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تحت میں داخل نہونگے فان لم تجدوا ماءً کیونکہ یہاں ماء کا لفظ مطلق ہے پس پانی ایسا خالص ہونا چاہیے جیسا کہ برستا ہے تاکہ ماء مطلق کے تحت میں داخل ہے جواب اسکا یوں دیا گیا ہے کہ جو اضافت ماء زعفران یا ماء صابون وغیرہ میں پائی جاتی ہے اس سے پانی کا نام دور نہیں ہوتا بلکہ اس اضافت سے زیادہ ثبوت اطلاق اسم ماء کا ہو گیا اگر کوئی کہے پانی اٹھالائے اور دوسرا ماء صابون یا ماء زعفران لے آئے تو لغت کی رو سے بعید نہوگا ہاں بعض جگہ ماء کی اضافت ایسی بھی ہے کہ اس سے اطلاق ماء کا نہیں رہتا جیسے ماء الورد کہ اگر کوئی پانی مانگے اور ماء الورد دیا جائے تو یہ لغت کے خلاف ہوگا پس ماء الزعفران اور ماء الصابون میں اضافت کی دو حالت ہے جو ماء البیر اور ماء العین میں ہے یہ شارح کہتا ہے کہ ماء کی اضافت کی حالت دوسرے لفظ کی طرف موقع استعمال سے ظاہر ہوتی ہے اگر کوئی شخص ہاتھ منہ دھونے یا وضو کرنے یا نہانے کو پانی مانگے اور ماء الصابون یا ماء الزعفران لا دیا جائے تو مضائقہ نہوگا کیونکہ غرض طہارت کا حاصل کرنا یا صفائی کا حاصل کرنا ہے اور وہ ان سے حاصل ہے البتہ اگر پینے کو پانی مانگا جائے اور ماء الزعفران یا ماء الصابون لایا جائے تو بیشک تو فی میں داخل ہوگا اور بعض بعض جگہ ماء کی اضافت دوسرے لفظ کی طرف ہو کر اصطلاحی نام مقرر ہو گیا ہے جیسے ماء الخلاف عرق بید مشک کا نام ہے اور ماء العسل شہد سے ایک خاص طرح سے تیار کیے ہوئے پانی کا نام ہے اور ماء الشعیر آش جو کا نام ہے اور ماء اللحم ایک خاص طرح سے گوشت سے معطر کیے ہوئے پانی کا نام ہے اور ماء الورد عرق گلاب کا نام ہے بہر صورت ماء الزعفران اور ماء الصابون سے وضو کرنے کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور اگر یہ شرط لگائی جائے کہ پانی اپنی حالت اور ماء اطلاق پر باقی رہے جیسا کہ آسمان سے اترا تھا تو اس شرط کے لگانے سے مطلق میں

قید زیادہ ہوگی جس سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اس قاعدہ مذکورہ کے موافق ماء زعفران وماء صابون اور ماء اشنان کی نسبت حکم دیا گیا کہ ان سے وضو اور غسل درست ہے اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ ماء نجس یعنی ناپاک پانی اس تعریف سے مطلق ماء کے تحت داخل ہوتا ہے تو چاہیے کہ اس سے بھی وضو درست ہو جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ ناپاک پانی آیت کے اس دوسرے جملے سے خارج ہو ولکن یرید لیطھرکم یعنی خدا ارادہ کرتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور ناپاک پانی سے تطہیر یعنی پاکی حاصل نہیں ہوتی لہذا اس سے وضو اور غسل درست نہ ہوگا اس مثال سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وضو کے واجب ہونے کے واسطے وضو کا ٹوٹنا شرط ہے کیونکہ بغیر ٹوٹے وضو کے طہارت حاصل کرنا ممکن ہے اگر یہ شبہ ہو کہ الوضوء علی الوضوء نور علی نور آیا ہے یعنی باوجود وضو کے پھر وضو کرنا زیادتی ثواب و نورانیت کا موجب ہے پس حدث کا ہونا وضو کے واسطے شرط نہ ہوا تو جواب اسکا یہ ہے کہ باوجود وضو کے وضو کرنا واسطے حصول طہارت کے نہیں بلکہ واسطے حصول زیادتی فضیلت کے ہے اور یہ جو فرح السنۃ وغیرہ میں ذکور ہوا کہ نماز کے لیے وضو کرنا چاہیے گو وضو سے ہو اس لیے کہ جو کچھ اسکی زبان سے جھوٹی بات نکلی ہوگی اور جو کچھ کسی کی غیبت کی ہوگی اور اس وجہ سے گناہگار ہو گیا ہوگا تو اس وضو سے وہ گناہ کا حدث زائل ہو جائیگا یہ تاویل کیک کیونکہ وضو صرف حدث ظاہری کے رفع کرنے کے لیے ہے نہ دروغ گوئی اور بہتان کا گناہ مٹانے کے لیے یہ توبہ سے رفع ہوتے ہیں قال ابو حنیفۃ المظاہر اذا جامع امرأتہ فی خلال الطعام لایستانف الاطعام

لان الکتاب مطلق فی حق الاطعام فلایزاد علیہ شرط عدم المسیس بالقیاس علی الصوم بل المطلق

یجری علی اطلاقہ والمقید علی تقییدہ مطلق کے اطلاق پر عمل کرنے کے متعلق امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ مظاہر نے یعنی جس شخص نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا ہو کھانا مساکین کو کھلانے کے درمیان میں بغیر ساٹھ مسکینوں کے پورا ہونے کے اپنی زوجہ سے جس سے ظہار کیا تھا جماع کر لیا تو وہ از سر نو سب مساکین کو کھانا نہ کھلائے بلکہ جو باقی رہ گئے اُن کو کھلائے کیونکہ کتاب اللہ میں کفارہ ظہار میں جہاں ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کا ذکر ہے مطلق ہے اس قید کے ساتھ مقید نہیں کہ زوجہ کو کفارہ پورا ہونے تک ہاتھ نہ لگائے اور روزوں کا کفارہ ظہار اس قید کے ساتھ مقید ہے جیسا کہ فرمایا ہے والذین یظاہرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون بہ واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا یعنی جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں انکی صحبت کو اپنے اوپر اسطرح

حرام کر لیتے ہین پھر جو بات کہی تھی اس سے عود کرنا چاہتے ہین اور چاہتے ہین کہ تحریم جاتی رہے اور زوجہ حلال ہو جائے تو ان کو ایک غلام کا آزاد کرنا چاہیے قبل اس سے کہ جماع واقع ہو اس سے تمکو نصیحت ہو گی اور اللہ خبر رکھتا ہے جو کچھ تم کرتے ہو پھر جو کوئی آزاد کرنے کے لیے غلام نہ پائے تو دو مہینے کے متواتر بلا فصل روزے رکھے وہ بھی قبل اس بات کے کہ جماع واقع ہو پھر جو کوئی روزہ نہ رکھ سکے تو ساٹھ فقیروں کو کھانا دینا ہوگا دیکھو اللہ نے کفارۂ ظہار مین تین چیزون کا ذکر فرمایا ہے ایک غلام آزاد کرے دوسرے اگر غلام نہ ملے تو دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے تیسرے اگر روزے رکھنے کی طاقت نہو تو ساٹھ محتاجونکو کھانا کھلائے پہلی دو دوسری قسم کو مقید کیا ہے اس بات کے ساتھ کہ قبل اس سے کہ جماع واقع ہو اور تیسری قسم کو مطلق چھوڑا سو جو شخص کفارۂ ظہار ساٹھ روزہ رکھکر ادا کرنا چاہے وہ تمام روزے پورا کرنے سے پہلے اپنی زوجہ کے پاس نہین جا سکتا اگر جائے گا تو پھر از سر نو تمام روزے رکھنے پڑینگے پس امام اعظمؒ کے نزدیک کفارہ صوم پر جو مقید ہے قیاس کر کے کفارۂ طعام مساکین کو مقید نہین کرینگے مطلق مطلق رہیگا اور مقید مقید اور امام شافعیؒ ساٹھ مسکینونکو کھانا دینے کو بھی ان دونون پر حمل کرتے ہین انکے نزدیک جس عورت سے ظہار کیا تھا تو اس سے صحبت کرنے سے قبل ہی ساٹھ مسکینون کو کھانا دیوے اگر بعد صحبت کے دے گا تو درست نہوگا مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اتنا ضرور ہے کہ اگر ساٹھ مسکینون کو کھانا دینے کے اندر عورت مذکورہ سے راتکو یا دن کو صحبت کریگا تو نئے سر سے پھر کھانا دینا نہین پڑے گا جیسا کہ دو مہینوں کے روزون کے اندر صحبت کر لینے سے یا ایک دن بھی افطار کر لینے سے نئے سر سے پھر روزے رکھنے پڑتے ہین. اسلیے کہ ان دونون مین پے در پے ہونا اور صحبت سے پیشتر رکھنا شرط ہے امام ابو حنیفہؒ کہتے ہین کہ اطلاق مطلق اور تقیید مطلق پر علیحدہ علیحدہ عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ دونون مین تضاد ہے نہ تنافی تو پھر مطلق کو مقید پر حمل کرنا کیا ضرور ہے

وکذلک قلنا الرقبۃ فی کفارۃ الظہار والیمین مطلقۃ فلا نزاد علیہ شرط الایمان بالقیاس علی کفارۃ القتل

اسی طرح ہم کہتے ہین کہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ قسم مین مطلق غلام کا آزاد کرنا آیا ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر اور کفارۂ قتل مین مسلمان غلام آیا ہے تو جہان مطلق ہے وہان مطلق پر عمل کیا جائے گا اور جہان مقید ہے وہان مقید ہے گا مطلق کو مقید پر قیاس نہیں کرینگے امام شافعیؒ نے کفارہ ظہار اور کفارۂ یمین کے رقبون کو کفارۂ قتل پر حمل کیا ہے اور کہا ہے کہ کافر کا آزاد کرنا درست نہین کفارۂ قتل کے باب مین اللہ فرماتا ہے ومن قتل مؤمنا خطاء فتحریر رقبۃ مؤمنۃ یعنی جسنے مسلمان کو غلطی سے مار ڈالا تو اسکو ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا چاہیے

باوجودیکہ ظہار اور قسم کے کفارون مین مطلق رقبہ مذکور ہے وہ کہتے ہین کہ تمام کفارون کی جنس ایک ہے امام ابوحنیفہؒ کہتے ہین کہ ان دونون کی نص مین اطلاق ہے یعنی تحریر رقبہ واقع ہے اسلیے یہان مطلق کو مقید پر حمل نہین کیا جائے گا اور کفارۂ ظہار و قسم مین کافر و مومن ہر طرح کا غلام آزاد ہوگا کیونکہ دونون پر عمل ممکن ہے اور دونون مین نہ تضاد ہے نہ تنافی فان قیل ان الکتاب فی مسح الراس یوجب مسح مطلق البعض وقید نموہ بمقدار الناصیۃ بالخبر والکتاب مطلق فی انتہاء الحرمۃ الغلیظۃ بالنکاح وقید نموہ بالدخول بحدیث امرأۃ رفاعۃ یعنی اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ علمائے حنفیہ کے نزدیک سر کا مسح جو کتاب اللہ مین مطلق ہے حدیث سے ناصیہ کی مقدار کے ساتھ مقید کیا گیا ہے حالانکہ حنفیہ کے قاعدے کے مطابق مطلق کتاب اللہ کو حدیث سے مقید نہین کرتے اور دوسرا شبہ یہ ہے کہ کتاب اللہ مین ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی زوجہ کو تین طلاقین دیدین تو دوسرے شخص کے ساتھ صرف نکاح ہو جانے اور طلاق دیدینے سے پہلے خاوند کو اس مطلقہ ثلثہ کا نکاح کر لینا درست ہو جاتا ہے علمائے حنفیہ نے اس مطلق کو حدیث رفاعہ سے مقید کر دیا ہے کہ صرف نکاح سے حرمت غلیظہ کی انتہا نہین ہوتی بلکہ نکاح کے ساتھ زوجین کا ہم بستر ہونا بھی شرط ہے یہان مطلق کتاب کو مقید کر دیا ہے ان دونون کا کیا جواب ہے قلنا ان الکتاب لیس بمطلق فی باب المسح فان حکم المطلق ان یکون الآتی بای فرد کان اتیا بالمامور بہ والآتی بای بعض کان ھھنا لیس باٰت بالمامور بہ فانہ لو مسح علی النصف او علی الثلثین لایکون الکل فرضا وبہ فارق المطلق المجمل پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ مسئلہ مسح سر مین جو کتاب اللہ مین وامسحوا برؤسکم ہے وہ مطلق نہین بلکہ مجمل ہے مطلق اس واسطے نہین کہ حکم مطلق کا یہ ہے کہ اسکے افراد مین سے جس فرد پر عمل کریگا تو مامور بہ کا ادا کرنے والا ہوگا اور یہان اگر کسی شخص نے آدھے سر پر مسح کیا یا دو ثلث پر مسح کیا تو یہ نہین کہہ سکتے کہ آدھے سر کا یا دو تہائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور جب مسح سر مین آیت مجمل ہے کہ اس سے یہ نہین معلوم ہوتا کہ تمام سر پر مسح کیا جائے یا بعض پر تو اسکو نبی علیہ السلام کے فعل نے بیان کر دیا اور وہ یہ ہے کہ مسلم اور طبرانی اور ابوداؤد اور بغوی نے مغیرہ بن شعبہ سے روایت کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فمسح بناصیتہ وعلی العمامۃ وعلی الخفین یعنی جناب سرور کائنات نے وضو کیا تو مسح کیا اپنے ناصیے اور عمامے اور موزون پر اور ناصیہ آگے سے چوتھائی سر کے برابر ہوتا ہے

Marfat.com

اور ابو داؤد اور حاکم نے انس سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ وضو کرتے تھے اور
انکے سر پر عمامہ تھا پس ہاتھ عمامے کے نیچے لائے اور مقدم سر کو مسح کیا مقدم سر سے مراد وہی ناصیہ ہے کہ آگے سے
جو تہائی سر ہوتا ہے اور ایسے ہی بیہقیؒ نے عطاؒ سے روایت کی ہے اور آگے سے جو تہائی سر کا مسح کرنا حضرت عثمانؓ
سے بھی مروی ہے اسکو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے غرض کہ ناصیہ سر کا مسح فرض ہونے کے لیے یہ احادیث
بیان ہیں. واما قید الدخول فقد قال البعض ان النکاح فی النص حمل علی الوطی اذ العقد مستفاد
من لفظ الزوج وبھذا یزول السوال. اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ بعض علما کے نزدیک حتی تنکح
زوجا غیرہ میں نکاح کے معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ زوج کے لفظ سے نکاح تو پہلے ہی
معلوم ہوتا تھا زوج اور زوجہ جب ہی کہلاتے ہیں کہ طرفین میں نکاح ہو گیا جب نکاح پہلے سے مفہوم ہو گیا تو
تنکح کے معنے عورت سے صحبت کرنے کے ہونگے تاکہ تکرار لازم نہ آئے غرض اس صورت میں تو سوال وارد ہی نہیں
ہوتا وقال البعض قید الدخول ثبت بالخبر وجعلوہ من المشاہیر فلا یلزمھم قید الکتاب
بخبر الواحد اور بعض علما کے نزدیک ہمبستر ہونا حدیث مشہور سے ثابت ہے حدیث آحاد سے ثابت نہیں
اور حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے حدیث رفاعہ مشہور کے درجہ میں ہے حدیث آحاد نہیں اور وہ
یہ ہے کہ بخاری ومسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ رفاعہ کی عورت حضرتؐ کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ یا
حضرت میرے خاوند نے مجھکو تین طلاق دیں سو میں نے عبد الرحمن بن زبیر سے نکاح کیا پس میں نے اسکو ایسا
پایا جیسے کپڑے کا کھونٹ یعنی نامرد ہے حضرتؐ مسکرائے اور فرمایا اتریدین ان ترجعی الی رفاعۃ لا حتی
تذوقی عسیلۃ ویذوق عسیلتک یعنی کیا تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے نکاح میں پھر پلٹ جائے یہ نہیں
درست ہے جب تک کہ تو اس دوسرے خاوند کا شہد نہ چکھے اور وہ تیرا شہد نہ چکھے یعنی بدون صحبت اول خاوند
سے نکاح درست نہیں عائشہؓ نے کہا ہے کہ عسیلہ جماع ہے. یہ تمام تقریر مصنف نے سعید ابن مسیب کی رد کے
لیے چلائی ہے جنکا مذہب یہ ہے کہ مطلقہ بدون وطی کے حلال ہو جاتی ہے اور دلیل انکی آیت کا اطلاق ہے
اور ہماری دلیل حدیث عسیلہ ہے جو مشہور ہے اور ائمہ نے اسکو قبول کیا ہے اور ایسی حدیث سے زیادتی کتاب
پر درست ہے تو حلالہ کرنا بدون وطی کے یعنی فقط دوسرے شوہر کے نکاح کا کافی ہونا بدون وطی کے اس حدیث کے
مخالف ہے یہانتک کہ اگر قاضی اسکا حکم دے تو اسکا حکم جاری نہوگا اور اولے یہ ہے کہ کہا جائے کہ مراد نکاح سے
آیہ حتی تنکح میں وطی ہو اور یہ حدیث عسیلہ اسکا بیان ہو اسواسطے کہ ہمیں اولے ہی تاکید کلمہ زوجا غیرہ سے ۵

نکلا مفہوم ہوتا ہو اگر متکلم سے بھی نکلا مراد لیں تو تاکید ہو گی اور جو متکلم سے مراد طلی ہو تو تاسیس ہو گی

فصل فی المشترک والماؤل

فصل مشترک اور ماؤل کے بیان میں

المشترک ما وضع لمعنیین مختلفین او لمعان مختلفۃ الحقائق مثالہ قولنا جاریۃ فانہا

تتناول الامۃ والسفینۃ والمشتری تیناول قابل عقد البیع وکوکب السماء وقولنا بائن

فانہ یحتمل البین والبیان مشترک وہ ہے جو وضع کیا جائے دو مختلف معنی کے واسطے یا دو سے زیادہ معانی مختلفہ کے لیے مثلاً کلمہ جاریہ کہ اسکے دو معنی ہیں ایک کنیز دوم کشتی اسیطرح کلمہ مشتری شامل ہو خریدار کو اور آسمان کے ستاروں میں سے ایک ستارہ کو یا ہم کہیں بائن تو اس میں دو معنی کا احتمال ہے ایک جدا ہونے والے کا اور دوسرے بیان کرنے والے کا۔

مشترک کی دلالت ہر معنے پر حقیقۃً ہوتی ہے اور ہر معنے کے واسطے ابتداءً جدا جدا وضع کیا جاتا ہے اور تمام معنے مختلفۃ الحدود ہوتے ہیں مگر بعض علماء عربیت مشترک کے وجود کے منکر ہیں اور اکثر اسکے قائل ہیں اور وہ یا تو دو واضع کا وضع کیا ہوا ہے کہ ایک نے ایک معنی کے واسطے وضع کیا اور دوسرے نے دوسرے معنے کے لیے پھر اس لفظ نے دونوں معنے میں شہرت پکڑ لی یا ایک ہی بار دونوں معنے کے لیے بنایا گیا ہو تاکہ سننے والے پر ابہام رہے کیونکہ کبھی تصریح سے خرابی پیدا ہونے کا احتمال ہوتا ہے چنانچہ انس بن مالکؓ ہجرت کے قصہ طویل میں بخاری نے روایت کی ہے کہ جب آنحضرتؐ غار کیطرف چھپنے کو چلے تو جو لوگ حضرت ابو بکرؓ سے ملتے تو پوچھتے کہ اے ابو بکرؓ یہ کون ہے جو تمہارے آگے بیٹھا ہوا ہے ابو بکرؓ کہہ دیتے ھذا رجل یھدینی السبیل یہ ایک شخص ہے کہ میری رہبری کرتا ہے۔ انسؓ کہتے ہیں کہ لوگ یہ سمجھتے تھے کہ وہ اس ظاہری رستے کی رہبری مراد لیتے ہیں حالانکہ وہ نیکی کی راہ مراد لیتے تھے اکثر زبان میں الفاظ مشترک کے ہونے میں شبہ نہیں اور اس بات کو تسلیم نہ کرنے والا گویا ضرورت کا منکر ہے اور مراد مشترک فیہ سے حرف جار اور ضمیر مجرور حذف ہو گئے ہیں مثلاً لفظ جاریہ کہ کنیز اور کشتی کے معنے میں مشترک ہے اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ جاریہ مشترک فیہ ہے یعنی یہ دونوں معنی اسمیں مشترک ہیں پس مشترک معانی ہیں نہ لفظ اور لفظ جاریہ مشترک فیہ ہے اور مشترک فیہ میں عموم نہیں ہوتا اسلیے کہ عام کو کثیر غیر محصور کے واسطے ایک شرع وضع کرتے ہیں اور مشترک ہر معنے کے لیے علیحدہ موضوع ہوتا ہے پس عام ایک ہی وضع کے اعتبار سے سب معانی پر صادق آتا ہے اور مشترک علی البدل ہر ایک پر صادق آتا ہے

Marfat.com

اسماء اشارات اور مضمرات کے معانی اگرچہ کثیر ہیں لیکن ہر معنے کے لیے وضع علیحدہ علیحدہ نہیں ہے بلکہ معنی میں تعدد استعمال کی وجہ سے ہے اسلیے مشترک سے خارج ہیں اور متحد المعنی میں داخل ہیں اور عام اور مشترک میں منافات نہیں البتہ عام اور خاص میں منافات ہے کیونکہ ممکن نہیں کہ جو لفظ جس حیثیت سے خاص ہے وہ اُس حیثیت سے عام بھی ہو۔ وحکم المشترک انہ اذا تعین الواحد مراداً به سقط اعتبار ارادة غيره ولهذا اجمع العلماء رحمهم الله على ان لفظ القروء المذكور في كتاب الله تعالى محمول اما على الحيض كما هو مذهبنا او على الطهر كما هو مذهب الشافعی مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی مراد ہو گئے تو دوسرے معنی کا ارادہ نہیں کر سکتے اسی واسطے علما کا اس پر اجماع ہے کہ لفظ قروء سے کتاب اللہ میں یا حیض مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے یا موافق مذہب شافعی کے طہر مقصود ہے۔ یہ مذہب جمہور حنفیہ کا ہے اور اگر متعدد معنی لفظ مشترک کے ایک استعمال میں ایک ہی وقت میں مراد ہوں تو اسے عموم مشترک کہتے ہیں اور علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے نظیر اسکی یہ ہے کہ کوئی کہے رایت الجارية یعنی میں نے جاریہ کو دیکھا اور جاریہ کے دو معنے ہیں ایک کنیز دوسرے کشتی تو کیا اتنا کہدینے سے یہ دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں یا کسی نے کہا اقرءت هند تو اس سے یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ہندہ کو حیض ہوا یا ہندہ حیض سے پاک ہوئی کیونکہ قرء لغات اضداد میں سے ہے، امام ابو حنیفہؒ امام فخر الدین رازیؒ شافعیؒ ابو الحسنؒ کرخی حنفی اور معتزلہ میں سے ابو الحسین بصریؒ۔ ابو علیؒ جبائی اور ابو ہاشمؒ کے نزدیک مشترک کے لیے عموم نہیں امام شافعیؒ امام مالکؒ قاضی ابو بکرؒ باقلانی شافعی و عبد الجبار معتزلیؒ کے نزدیک معانی غیر متضادہ میں عموم جائز ہے اور بعض علما کے نزدیک جنمیں ایک صاحب ہدایہ بھی ہیں مشترک کا عموم نفی میں جائز ہے اثبات میں جائز نہیں نظیر اسکی یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ تیرے مولا سے بات کرونگا مولا لفظ مشترک ہے آزاد کرنے والے اور غلام آزاد میں اور مخاطب کے دونوں قسم کے مولا ہوں یعنی ایک تو وہ خود کسی کا آزاد کیا ہوا غلام ہو اور دوسرے اُس نے کسی غلام کو آزاد کیا ہو پس مخاطب کے جونسے مولا سے کلام کرے گا قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ نفی کے موقع پر مشترک عام ہو جاتا ہے اثبات کے موقع پر مشترک کے واقع ہونے کی مثال مصنف کے اس قول سے ظاہر ہے وقال ابو حنيفة ومحمد اذا اوصى لموالي بني فلان ولبني فلان موال من اعلى وموال من اسفل بطلت الوصية في حق الفريقين لاستحالة الجمع بينهما امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب ایک شخص نے بنی فلان کے موالی کے لیے وصیت کی یعنی یہ کہا کہ فلاں قبیلے کے موالی کو میری طرف سے یہ دیدو اور قبیلے کے موالی اوپر کے درجے کے

Marfat.com

بھی ہین اور نیچے کے درجے بھی ہین اور موالی کا لفظ دونون مین مشترک ہے اس صورت مین بوجہ عدم تعین ایک
معنے کے وصیت باطل ہو جائے گی کہ فریقین کو کچھ نہین ملے گا کیونکہ دونون معنی مراد نہین لے سکتے وجہ اسکا یہ ہے
کہ جہت مین اختلاف ہے کیونکہ موالی کا اطلاق غلام کے آزاد کرنے والون پر بھی ہوتا ہے اور آزاد کیے ہوئے
غلامون پر بھی پس یہ لفظ مشترک ہوگا تو یہ دونون مطلب اثبات کے مقام مین ایک لفظ سے ایک استعمال مین
حاصل نہین ہو سکتے اور دونون قسم کے موالی کا اس وصیت مین جمع ہونا محال ہوگا موالی قسم اعلی اور موالی
قسم اسفل سے یہ مراد ہے کہ اس قبیلے کے دو قسم کے موالی ہون ایک تو ایسے کہ جنھون نے خود اس قبیلے کو آزاد کیا ہو
اور دوسرے ایسے موالی ہون کہ جو اسکے غلام تھے اور اس نے انکو آزاد کر دیا ہو وعدم الرجحان اور نہ ایک قسم کے موالی
کو دوسرے قسم کے موالی پر ترجیح ہونے کی کوئی صورت پائی جاتی ہے پس ایک معنے کو نہیں لے سکتے اسلیے کہ دینے کے
مقاصد ایسے معاملات مین متفاوت ہوتے ہین بعض آدمی مالکون کے ساتھ جنھون نے آزاد کیا ہے سلوک
کرنا پسند کرتے ہین تاکہ انکے احسان کا شکریہ ظاہر ہو اور بعض آزاد کیے ہوئے غلامون کے ساتھ ترحم یا کسی اور
وجہ سے احسان کرنا پسند کرتے ہین یا یہ ہو کہ موصی کے ساتھ کسی ایک کا انہین سے کوئی خاص حق متعلق
ہو یا موصی کوئی غرض کسی خاص قسم سے رکھتا ہو اور جو لوگ مشترک کے لیے عموم مانتے ہین انہین باہم اسکے
استعمال مین اختلاف ہے کہ آیا تمام معانی مین اسکا استعمال ایک اطلاق مین حقیقی طور پر ہے یا مجازاً ہے عراقی
اور ابن حاجب مجاز کے قائل ہین اور امام شافعیؒ اور قاضی ابوبکر باقلانی اور امام غزالیؒ کے نزدیک مشترک کا
استعمال تمام مین حقیقۃً ہے امام شافعیؒ فرماتے ہین کہ لفظ مشترک اپنے تمام معانی مین ظاہر ہے تو جب کسی خاص معنی کا
قرینہ موجود نہو تو تمام معانی پر حمل کرنا اسکا واجب ہے خاص ایک معنی پر مشترک کو اسی وقت حمل کرینگے جبکہ کوئی
قرینہ اُن معنی کے لگانے کے لیے موجود ہوگا مگر علماء حنفیہ یہ کہتے ہین کہ ایک سے زیادہ معنے مین لفظ مشترک کا استعمال
نہ حقیقۃً جائز ہے نہ مجازاً حقیقۃً اسلیے ناجائز ہے کہ حقیقت کہتے ہین موضوع لہ مین استعمال کرنے کو اور جبکہ کئی معنے
ایک لفظ کے موضوع لہ ہونگے تو ایک معنی مین اسکا استعمال حقیقت کی رو سے صحیح نہوگا کیونکہ ایک معنی موضوع لہ
نہین بلکہ موضوع لہ کا جز ہین اور جز مین استعمال حقیقت نہین ہوتا حالانکہ لفظ مشترک تمام معانی مین سے کسی
خاص معنی مین استعمال پاتا ہے تو وہ بھی حقیقت کہلاتا ہے پس ایک استعمال مین لفظ مشترک کے دو معنی حقیقی طور پر
مستفاد نہونگے تاکہ وہ خرابی لازم نہ آئے اور مجازاً اس لیے ناجائز ہے کہ اس صورت مین حقیقت و مجاز کا ایک
استعمال مین جمع ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے اور لزوم کی وجہ یہ ہے کہ اگر لفظ مشترک کے معانی کا مجموعہ مراد

Marfat.com

لیا جائے گا جو غیر موضوع لہ ہوگا تو مجموعے میں ہر ایک معنی علیحدہ علیحدہ بھی مراد ہوگا اور علیحدہ علیحدہ ہر ایک معنی موضوع لہ ہے تو اس صورت میں معنی حقیقی ومجازی کا ایک لفظ سے ایک استعمال میں اور ایک وقت میں ارادہ کرنا لازم ہوا اور حقیقت ومجاز کے جمع کرنے کا یہی مطلب ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے ایک معنے موضوع لہ اور دوسرے اسکے کوئی مناسب معنی جو مجازی علاقہ رکھتے ہوں مراد لیے جائیں۔

شافعیؒ کی دلیل مشترک کے عموم پر یہ ہے ان اللہ وملٰئکتہ یصلون علی النبی یاایھا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما صلوٰۃ اللہ کی طرف رحمت ہے اور فرشتوں کی طرف استغفار اور مومنین کی جانب سے دعا ہے اس سے ظاہر ہے کہ لفظ یصلون سے ایک وقت میں متعدد معانی مراد رکھے ہیں جواب اسکا یہ ہے کہ آیت یہ بات سمجھانے کو اتری ہے کہ مومنین پر رسول کے معاملے میں اللہ اور ملائکہ کی پیروی واجب ہے اور یہ بات جب ہی راست آئے گی کہ یہاں ایک ایسے عام معنی لگائے جائیں جو سبکو شامل ہوں اور اس صورت میں حقیقت چھوڑ کر مجاز اختیار کرنا ہوگا پس لفظ یصلون عموم مشترک کے قبیل سے نہیں رہے گا بلکہ عموم مجاز کے باب سے قرار پائے گا اور وہ معنی عام مجازی جو اس محل کے مناسب ہیں اعتنا (یعنے اہتمام کرنا) ہیں اور اس تقدیر پر آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ اور اسکے فرشتے پیغمبر کی شان کا اہتمام کرتے ہیں تو مسلمانو تم بھی پیغمبر کی شان کا اہتمام کرو اور سلام بھیجتے رہو اور یہ اہتمام اللہ کی جانب سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے اور مسلمانوں کی جانب سے دعا ہے پس اعتنا میں موصوف کے اختلاف کی وجہ سے اختلاف پیدا ہو گیا ہے دیکھو اگر آیت کے یہ معنی مراد رکھے جائیں کہ اللہ نبی پر رحمت بھیجتا ہے اور فرشتے اسکے لیے استغفار چاہتے ہیں اور اے مسلمانو تم پیغمبر کے لیے دعا کرو تو سیاق کلام نہایت رکیک ہو جائیگا کیونکہ اقتدا اور پیروی واجب کرنے کے لیے یہ ضرور ہے کہ ایسے کام پر ترغیب کی جائے جو مقتدا سے صادر ہو پس فعل کا متحد ہونا ضرور ہے مسلمانوں کو اللہ اور فرشتوں کی اقتدا کرنا اور پھر بجائے انکے افعال کے ایک جدا گانہ فعل عمل میں لانا نہایت نامعقول ہے۔ مگر یہ بھی یاد رکھو کہ امام شافعیؒ کے نزدیک لفظ مشترک سے ایک وقت میں دو معنی مراد رکھنا ایسی حالت میں جائز ہے کہ ان دونوں معنی میں تضاد نہ ہو اور اسی سبب کا جملہ ہے جیسے قرء کے معنے کپڑوں سے ہونا اور کپڑوں سے پاک ہونا ہیں پس کسی کے نزدیک اس آیت میں والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء میں لفظ قروء سے دونوں معنی مراد نہیں ہو سکتے لفظ قرء کے حیض اور طہر دو معنے میں ہونے سے یہ بات بھی بخوبی ثابت ہو گئی کہ دو معانی متضاد میں بھی اشتراک

ہوتا ہے اور جو لوگ ایسے مشترک کے منکر ہیں اُنکی رائے کی غلطی پر یہی دلیل ہے اور جو علما قرآن و حدیث میں الفاظ مشترک کے ہونے کے منکر ہیں اُنکی رائے کی تغلیط بھی اسی ثلثہ قروء کے لفظ سے ہوتی ہے اور منکرین کا یہ کہنا کہ قرآن میں مشترک کے ہونے کی دو صورتیں ہیں یا تو اُسکے ساتھ بیان ہوگا یا نہ ہوگا پہلی صورت میں طول کلامی بلا فائدہ لازم آتی ہے جو بلاغت کے خلاف ہے اور دوسری صورت میں اُس سے فائدہ حاصل نہو سکے گا جواب اسکا یہ ہے کہ مشترک کا ابہام کھولنے کے لیے جو تفسیر ہوتی ہے یہ بلاغت کے منافی نہیں اور اکثر ایسے موقع ہوتے ہیں کہ لفظ مفرد وہاں مشترک کی جگہ دیسا فائدہ نہیں دے سکتا جیسا کہ مشترک بیان سے مل کر فائدہ دیتا ہے پس یہ بھی سمجھانے کا ایک طریقہ ہے تطویل اسکو نہیں کہہ سکتے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ صرف قرینۂ حالیہ کے ذریعے لفظ مشترک کے معنے مقصود سمجھ لیے جاتے ہیں پس اس صورت میں لفظ میں کسی طرح طول پیدا نہیں ہوتا اور یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ مشترک کے ساتھ بیان نہونے سے غیر مفید ہونا لازم نہیں آتا اسلیے کہ کبھی تمام کا فائدہ مد نظر نہیں ہوتا ہے بلکہ دوسرے فوائد ملحوظ ہوتے ہیں جیسے بیان نہونے کی صورت میں مختلف پہلوؤں پر نظر کی جائے گی اور اس سے فرمان الٰہی کے امتثال کی استعداد میں قوت آئے گی اور یہ امر ثواب کا موجب ہے کبھی مشترک غیر معین سے مجملاً حکم مقصود ہوتا ہے جیسے اسم جنس سے کہ اس میں خاص فرد کا افادہ مقصود نہیں ہوتا۔ وقال ابو حنیفۃ اذا قال

لزوجتہ انت علی مثل امی لایکون مظاہرا لان اللفظ مشترک بین الکرامۃ والحرمۃ فلا یترجح جہۃ الحرمۃ الا بالنیۃ اور امام اعظمؒ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو میرے اوپر میری ماں کے مانند ہے اس کہنے سے مظاہر نہیں ہوگا کیونکہ علی مثل امی کا جملہ مشترک ہے درمیان کرامت و حرمت کے پس ظہار کی جہت کو جو ایک طرح کی طلاق ہے ترجیح نہ دی جائے گی مگر اُس وقت کہ مظاہر نے ظہار کی نیت سے یہ جملہ کہا ہو وعلی ھذا یعنی اسی قاعدہ کلیہ کی وجہ سے کہ مشترک کے ایک معنی لینے سے دوسرے معنی اُس جگہ متروک ہو جاتے ہیں قلنا لا یجب النظیر فی جزاء الصید امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جب محرم نے حرم میں کسی وحشی جانور کو شکار کر لیا ہو یا مار ڈالا ہو تو اُسکے بدلے اُسکی صورت کا جانور واجب نہیں ہوتا بلکہ جزا اسکی یہ ہے کہ دو شخص عادل اُسکی قیمت اُسی جگہ کے مطابق جہاں وہ جانور مارا گیا ہے اور اگر اُسکی اُس جگہ پر قیمت نہیں تو اُسکے پاس کی جگہ کی قیمت کے مناسب مقرر کر دیں پس اس قیمت کا قربانی کا جانور خرید کر کے ذبح کرے اور اگر اتنی قیمت نہو تو اُس سے جو اور گیہوں خرید کر مساکین پر صدقہ فطر کی طرح صدقہ کرے یا ہر مسکین کے ایسے صدقے کے عوض میں ایک روزہ رکھے یعنی حساب کرے کہ اناج کتنے مساکین کو تقسیم ہوگا اُسی قدر روزے رکھے

Marfat.com

اگر حساب مین مسکینون کو دے کر نصف صاع سے کم بچ رہے تو اُسکی خیرات کرے یا اُسکے عوض ایک دن روزہ رکھے امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صورت مذکورہ مین اُس شکار کی صورت کا جانور واجب ہوتا ہی جیسے ہرن اور بارہ سنگھے مین بکری اور بھیڑ اور خرگوش مین بکری کا چھوٹا بچہ اور شتر مرغ مین اونٹ اور نیل گائے اور بارہ سنگھے مین گائے ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کہتے ہین کہ اللہ نے جو قرآن مین فرمایا ہی۔ لقولہ تعالیٰ

یا ایہا الذین امنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم لان المثل مشترک بین المثل صورۃ وبین المثل معنی وھو القیمۃ یعنی اے مسلمانو جبکہ تم احرام کی حالت مین ہو تو شکار نہ مارو اور جو کوئی تم مین سے جان بوجھ کر شکار مارے گا تو جیسے جانور کو مارا ہے اُسکی مثل بدلہ دینا پڑے گا جو تم مین سے دو منصف ٹھہرا دین لفظ مثل مشترک ہے مثل صوری اور معنوی مین مثل صوری وہ ہے جو صورت مین مشابہت رکھتا ہو جیسے بکری ہرن کی مثل ہے اور مثل معنوی سے مراد قیمت ہے پس اگر صورت کا مثل اس آیت سے مراد لیا جائے تو دو منصفون کے حکم کی کیا حاجت ہے صورت کے یکسان ہونے کو تو ہر کس و ناکس پہچانتا ہے پس ضرور ہوا کہ مثل سے غرض مال مین یکسان ہونا ہے اور وہ قیمت ہے صورت نہین۔ وقد ارید المثل من حیث المعنی بہذا النص فی قتل الحمام والعصفور ونحوھما بالاتفاق فلا یراد المثل من حیث الصورۃ اذ لا عموم للمشترک اصلا فیسقط اعتبار الصورۃ لاستحالۃ الجمع یعنے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی صحت کی قوی وجہ یہ ہے کہ اسی نص سے کبوتر اور چڑیا وغیرہ کے قتل مین مثل معنوی سے بدلہ دینا بالاتفاق تجویز کیا ہے مثلاً کسی محرم نے کبوتر کو شکار کیا تو قیمت ہی آئے گی جب بعض مسائل مین مثل معنوی کو مان لیا تو اب سب مسائل مین یہی مقصود ہوگا پس ہرن اور خرگوش اور شتر مرغ وغیرہ کے قتل مین مثل صوری مقرر نہین ہو سکتا کیونکہ مشترک کے واسطے عموم نہین اسلیے ایک معنی لینے سے دوسرے معنے ساقط ہوگئے پس مثل صوری کسی جانور کے قتل مین معتبر نہوگا کیونکہ لفظ واحد مین دونون کا جمع ہونا اطلاق واحد مین محال ہے۔

حنفیہ کا مذہب لفظ مشترک کے باب مین یہ ہے کہ اُس وقت تک اُسکے ایک خاص معنی کے معین ہونے کا اعتقاد نہ کرین جب تک غور و فکر سے اُس معنے کے مرجح ہونے کے وجوہ حاصل نہو جائین اور جب ایسا ہوجاتا ہے تو اُس معنے مرجح و معین پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر علم قطعی کا موجب نہین ہوتا اس سلسلے کو

Marfat.com

مؤلف یون شروع کرتا ہے ثم اذا ترجح بعض وجوہ المشترک بغالب الرای یصیر ماؤلا یعنے جب مشترک کے ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو گئے تو اسکو ماؤل کہینگے مطلب یہ ہے کہ جب مجتہد لفظ مشترک کے معانی کثیر مین سے ایک معنی اختیار کرکے دوسرے معانی پر اسکو اپنے ظن غالب کے ساتھ ترجیح دے لیتا ہے یہ ظن خواہ خبر واحد سے پیدا ہوا ہو یا قیاس سے یا صیغے مین غور و تامل کرنے سے تو ایسے مشترک کو ماؤل کہتے ہین مثال اسکی لفظ ثلثۃ قروء ہے ابو حنیفہؒ نے جو ہر کلمہ مین تامل کیا تو اسکو اجتماع کے معنے کے لیے موضوع پایا اور یہی وجہ ہے کہ اجتماع حروف کلمات کا نام قرارت مقرر ہوا ہے پس قروء کو ایسے معنے پر حمل کیا جو اجتماع کے مناسب ہے اور وہ خون حیض ہے جو رحم مین جمع ہو جاتا ہے اور اسکے معنے پاکی حیض لگانے مین یہ مناسبت فوت ہوتی ہی

وحکم المأول وجوب العمل بہ مع احتمال الخطاء ماؤل کا حکم یہ ہے کہ اسپر عمل کرنا واجب ہے مگر اسمین خطا کا احتمال بھی باقی ہوتا ہے اس لیے کہ جب لفظ مشترک کے معانی مین سے ایک معنی مجتہد کی تاویل سے ترجیح پائینگے تو اُن مین بالضرور غلطی کا احتمال ہوگا کیونکہ مجتہد استنباط احکام مین کبھی خطا کرتا ہی کبھی صواب پر ہوتا ہے پس جبکہ مستنبط کا یہ حال ہے تو لفظ ماؤل مین خطا کا احتمال ضرور ہونا چاہیے اور اسی وجہ سے ظنی رہے گا علم اسکا قطعی نہوگا ومثالہ فی الحکمیات اذا اطلق الثمن فی البیع کان علی غالب نقد

البلد وذلک بطریق التاویل ولو کان النقود مختلفۃ فسد البیع لما ذکرنا احکام مین اسکی مثال ایسی ہے کہ مثلاً کسی خریدار نے کہا کہ مین نے یہ چیز پانچ روپیہ مین خریدی ہے اور اس شہر مین مختلف سکے کے روپے مروج ہین مگر بعض اُن مین غالب ہین تو جن کا چلن غالب ہے وہی بطریق تاویل کے مراد ہونگے کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ جب مطلق روپے کا ذکر کیا جائے گا تو اُس سے متعارف وہی ہوگا جسکا اُس شہر مین چلن غالب ہے اور اگر اُس جگہ سب روپے برابر ہونگے تو عدم ترجیح کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی کیونکہ نہ تو تمام سکون کے جمع ہو سکنے کی ایک بیع مین کوئی صورت ہے نہ ایک سکے کے روپے کو دوسرے سکے کے روپے پر ترجیح ہو سکتی ہے وحمل الاقراء علی الحیض اسی قبیل سے ہے لفظ قروء کو حیض کے معنے پر محمول کرنا یعنی قروء جو حیض و طہر دونوں کے معنے مین ہے مجتہد نے اسکو اپنی غالب رائے سے حیض کے معنے مین معین کرلیا اور طہر کے معنے کو چھوڑ دیا وحمل

النکاح فی الآیۃ علی الوطی یعنے آیت حتی تنکح زوجا غیرہ مین نکاح کو وطی پر محمول کرنا بھی اسی قبیل سے ہے یعنی لفظ نکاح کے دو معنی ہین ایک عورت و مرد کے درمیان مین عقد مقرر ہونا دوسرے عورت سے صحبت کرنا مجتہدؒ نے اپنی غالب رائے سے دوسرے معنی مین مقرر کرلیا اور سعید بن مسیبؒ حتی تنکح زوجا غیرہ مین

نکاح سے وطی مراد نہیں لیتے امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ زوجا غیرہ سے نکاح مفہوم ہوتا ہے اگر تنکح سے بھی نکاح مراد ہو تو تاکید ہوگی اور جو تنکح سے مراد وطی ہو تو تاسیس ہوگی تاکید یہ ہے کہ لفظ کے بڑھنے سے کوئی معنے نہ بڑھیں بلکہ صرف پہلے معنی کی تقریر ہو اور تاسیس یہ ہے کہ لفظ کے زیادہ کرنے سے معنی بھی بڑھ جائیں نہ یہ کہ صرف معنی اول کی تقریر ہو اور جبکہ بات یہ ٹھہری تو خدا نے جو فرمایا ہے فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ یعنے اگر شوہر دو طلاق کے بعد تیسری طلاق دے تو اس تیسری طلاق کے بعد یہ عورت مرد کو حلال نہیں جب تک دوسرے خاوند سے نکاح نہ کرے اور نکاح سے مراد اس مقام پر وطی ہے سعید بن مسیب کے نزدیک دوسرے خاوند کی وطی شرط نہیں اور وہ دلیل میں یہ کہتے ہیں کہ آیت میں صرف نکاح کرنے کا حکم ہے استدلال باطل ہے اسلئے کہ مراد نکاح سے اس آیت میں وطی ہے جسکی وجہ ہم اوپر ذکر کر چکے کہ تاسیس اولیٰ ہے تاکید سے اور بیان اسکا حدیث عسیلہ ہے اور وہ مشہور حدیث ہے وحمل الکنایات حال مذاکرۃ الطلاق من ھذا القبیل اور کنایات طلاق سے اثنائے ذکر طلاق میں اور معنی نہ لینا بلکہ طلاق ہی کے معنے لینا بھی اسی قبیل سے ہے مثلاً طلاق کے موقع پر اگر کوئی اپنی عورت کو کنایہ طلاق کا لفظ کہدے اور کہے کہ تو بائن ہے یہ لفظ مشترک ہے دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے ایک یہ کہ مشتق ہو بون سے جسکے معنی جدائی کے ہیں دوسرے یہ کہ مشتق ہو بیان سے جسکے معنے کھلی ہوئی اور کشادہ بات کہنا اور فصاحت کے ہیں تو اس لفظ کے پہلے احتمال کی ترجیح دینا اور سلسلہ کلام کا انقطاع مراد رکھنا اور طلاق پر حمل کرنا تاویل ہے وعلی ھذا قلنا الدین المانع من الزکوٰۃ یصرف الی ایسر المالین قضاء للدین اسی طرح ہم یعنے علمائے حنفیہ نے فتوی دیا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس روپیہ اور اشرفیاں ہیں اور مختلف قسم کا اسباب بھی ہے اور اس شخص کے ذمہ قرض بھی ہے جو مانع ہے ادائے زکوٰۃ سے تو اب پہلے قرض نقدی سے ادا کیا جائے گا کیونکہ وہ روپے اشرفی سے آسانی سے ادا ہو جاتا ہے کیونکہ نقدی سے قرض کا چکا دینا آسان بات ہے اگر سب نقدی قرض میں لگ گئی اور پھر بھی باقی رہ گیا تو اسباب کو قرض میں لگایا جائے گا کیونکہ اسکا بیچنا آسان ہے اگر اسکے بعد بھی قرض ذمے باقی رہ جائے گا تو چوپایوں کو فروخت کر کے چکایا جائے گا کیونکہ وہ ضرورت سے زائد ہیں پھر سب کے بعد ان چیزوں کو قرض میں لگانے کا نمبر آئیگا جو مفروض کی ضروریات زندگی میں سے ہوں اور یہ تاویل کہ جس چیز کے ذریعہ سے قرض آسانی سے اتر سکے اس سے ادا کیا جائے اور بہ نسبت اسکے جس سے قرض کا ادا کرنا آسانی سے ظہور میں نہ آسکے اسپر قرض ڈالا جائے اسی وجہ سے کی ہے کہ مقروض پر ادھر نے زکوٰۃ واجب نہیں کی ہے کیونکہ اسمیں اسکے واسطے آسانی ہے تو اس سے یہ

قیاس پیدا ہوا کہ قرض کے چکانے میں بھی وہ صورت اختیار کرنی چاہیے جو آسانی رکھتی ہو وفرع محمد
علی ہذا فقال اذا تزوج امرأۃ علی نصاب ولہ نصاب من الغنم ونصاب من الدراہم
یصرف الدین الی الدراہم حتی لو حال علیہ الحول یجب الزکوۃ عندہ فی نصاب الغنم
ولا تجب فی الدراہم اور اسی قاعدے کی بنا پر امام محمد نے کہا ہے کہ ایک مرد نے عورت سے نکاح کیا
اور مہر میں مال نصاب مقرر کیا اور مرد کے پاس نصاب روپوں کا بھی ہے اور بکریوں کا بھی تو دین مہر میں
روپوں کا نصاب مجرا دیا جائیگا یہانتک کہ اگر اس مرد کے نصاب پر برس دن گذر جائے گا تو بکریوں پر
زکوٰۃ واجب ہوگی نہ روپوں پر اسلیے کہ دین مہر زکوٰۃ ادا کرنے کو مانع ہے یہاں سے یہ بات بھی ثابت
ہوتی ہے کہ اگر کسی پر دین مہر ہو خواہ وہ مہر معجل ہو یا مؤجل تو یہ دین ادائے زکوٰۃ کو مانع ہے ہاں اگر مال
اسکا دین مہر سے بقدر نصاب زیادہ ہو تو اس زائد پر زکوٰۃ واجب ہوگی ولو ترجح بعض وجوہ المشترک
ببیان من قبل المتکلم کان مفسرا وحکمہ انہ یجب العمل بہ یقینا مثالہ اذا قال لفلان علی
عشرۃ دراہم من نقد بخارا فقولہ من نقد بخارا تفسیر لہ فلو لا ذلک لکان منصرفا الی
غالب نقد البلد بطریق التاویل فیترجح المفسر فلا یجب نقد البلد اور اگر مشترک کے
بعض معنے کو متکلم کے بیان ہی سے ترجیح ہو جائے تو اسکو مفسر کہتے ہیں اسکا حکم یہ ہے کہ اسپر عمل کرنا یقیناً
واجب ہے مثلاً کسی نے کہا کہ میرے ذمے دس روپے بخارا کے سکے کے ہیں سو اس جملے میں دس روپوں
کی تفسیر بخارا کے سکے سے کردی ہے اگر یہ تفسیر متکلم کی جانب سے نہوتی تو جن روپوں کا زیادہ تر رواج
شہر میں ہوتا وہی بطور تاویل کے مراد ہوتے اب اسکا نام مفسر ہے یہ ماؤل پر راجح اور غالب ہے پس وہ
روپے واجب نہونگے جن کا شہر میں زیادہ چلن ہے۔ اور بعض کا یہ خیال کرنا کہ متکلم کا لفظ مشترک کو بول کر
پھر اسکے ساتھ بیان بڑھانا بے فائدہ طول کلامی کا باعث ہے غلط ہے کیونکہ اسکا ابہام کھولنے کے لیے
جو بیان ہوتا ہے وہ بے فائدہ نہیں ہوتا جیسا کہ ہم اوپر اسکی تفصیل دے چکے ہیں۔

فصل فی الحقیقۃ والمجاز

فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں

حقیقت اصل ہے اور مجاز فرع ہے اسلیے حقیقت مقدم ہوتی ہے مجاز پر کل لفظ وضعہ واضع اللغۃ
بازاء شئی فہو حقیقۃ ولو استعمل فی غیرہ یکون مجازا لا حقیقۃ جس لفظ کو واضع لغت نے

کسی معنے کے مقابلے مین بنایا ہے وہ معنی حقیقی اُس لفظ کے ہین اور اگر اُن معنی حقیقی کے سوا دوسرے معنی مین مستعمل ہو وہ معنی مجازی اُس لفظ کے کہلائین گے اور یہ دوسرے معنی دو حال سے خالی نہین یا تو سارے معنے حقیقی کا جز ہین مثلاً انسان سے حیوان کے معنے سمجھے جائین یا اُن کو خارج سے لازم ہوئے ہین مثلاً انسان کا دلالت کرنا ہنسنے والے یا لکھنے والے پر کیونکہ ہنسنا اور لکھنا انسان کی ذات مین داخل نہین بلکہ خارج سے ایک امر اُسکو لازم ہو گیا ہے مگر فخر الاسلام کہتے ہین کہ جو لفظ جس شے کے مقابلے مین وضع ہوا ہو اور اُس تمام شے پر دلالت کرتا ہے تو حقیقت کاملہ ہے اور جو اُس شے کے ایک ٹکڑے پر دلالت کرتا ہے تو حقیقت قاصرہ ہے اور جو امر خارجی پر دلالت کرتا ہے تو وہ مجاز ہے مصنف نے ایجاز کی وجہ سے صرف وضع لغوی کو بیان کیا ہے حالانکہ لفظ جس اصطلاح مین مشہور ہو جاتا ہے وہی اُسکے حقیقی معنی اُس اصطلاح مین ہو جاتے ہین اور اسکی تین قسمین ہین (۱) لغت کی اصطلاح (۲) شرع کی اصطلاح (۳) عرف کی اصطلاح۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگر اصطلاح لغت مین کلام کرتے ہین پس جو لفظ اُسی اصطلاح مین کسی معنی کے لیے بنایا گیا ہو اور اُسی معنی مین استعمال کرین تو وہ حقیقت ہے، چنانچہ تفصیل اسکی آگے آتی ہے۔ استعمال کی قید ہمنے اسلیے لگائی ہے کہ اس سے وہ لفظ نکل جاتا ہے جو ابھی اُس اصطلاح مین مستعمل نہین ہوا کیونکہ ایسے لفظ کو ابھی نہ حقیقت کہتے ہین نہ مجاز اور وضع کی قید سے دو چیزون سے احتراز ہوا اوّل اُس چیز سے کہ بھولے سے موضوع لہ کے واسطے استعمال کی گئی ہو جیسے سامنے رکھی ہوئی کتاب کو کوئی شخص گلاس کہہ بیٹھے پس گلاس اس محل مین معنی موضوع لہ کے غیر کے واسطے مستعمل ہوا اور جیسے مجاز نہین ایسے ہی حقیقت بھی نہین اور دوسرے اُس مجاز سے کہ موضوع لہ مین استعمال نہین کیا گیا نہ اُس اصطلاح مین جسمین کلام کرتے ہین اور نہ دوسری اصطلاح مین مثلاً بہادر آدمی کو شیر کہنا ظاہر ہے کہ شیر کسی اصطلاح مین آدمی کے واسطے موضوع نہین ہے اور اگر کہین کہ شیر مرد شجاع کے واسطے علم بیان کی اصطلاح مین باعتبار تاویل کے موضوع ہے تو وضع باعتبار تحقیق کے نہین تو ہم کہین گے کہ جب وضع کا لفظ مطلق ہوتا ہے تو اُس سے وضع تحقیقی سمجھی جاتی ہے نہ وضع تاویلی اور اس قید سے کہ جس اصطلاح مین کلام کرتے ہون اُس مجاز سے احتراز ہوا جو دوسری اصطلاح مین معنی موضوع لہ مین مستعمل ہوا ہو جیسے لفظ صلوٰۃ کو شرع مین دعا کے معنے مین استعمال کرین تو یہ لفظ اس معنی مین شرع کی اصطلاح مین حقیقت نہین ہے بلکہ مجاز ہے اسلیے کہ شرع مین نماز کے معنی مین وضع کیا گیا ہے اور لغت مین دعا کے معنے مین موضوع ہے اور مجاز وہ کلمہ ہے کہ جس معنے کے واسطے وضع کیا گیا ہے اُس معنی مین استعمال نہ کرین بلکہ سوا اُس کے اور معنی مین استعمال کرین اور کوئی قرینہ

Marfat.com

ایسا قائم ہو کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ کلمہ معنے موضوع لہ کے غیر مین استعمال کیا گیا ہے پس حقیقت مین
وضع کا ہونا اور مجاز مین وضع کا نہونا معتبر ہے اور حقیقت ثابت ہونے والے کے معنی مین ہے اور اُس کلمے
کو جو اپنے معنے موضوع کہ مین مستعمل ہو حقیقت اسلیے کہتے ہین کہ وہ اپنے مکان اصلی مین ثابت ہے اور مکان اصلی
کلمے کا وہ معنی ہین جنکے لیے وہ بنایا گیا ہے اور مجاز مصدر میمی ہے اسم فاعل کے معنی مین جسکے معنے گذرنیوالا
ہین اور اُس کلمے کو جو اپنے معنے غیر موضوع لہ مین استعمال کیا جائے مجاز اسلیے کہتے ہین کہ اُس نے اپنے مکان
اصلی کو چھوڑ دیا ہے حقیقت اور مجاز دونون مین تین قسم پر ہین حقیقت لغوی حقیقت شرعی حقیقت عرفی
اس پچھلی قسم کی بھی دو قسمین ہین ایک عرفی خاص دوسرے عرفی عام یعنی کوئی لفظ اگر لغت مین کسی معنے کے لیے
وضع کیا گیا ہے اسکو حقیقت لغوی کہتے ہین اور اگر شرع مین وضع کیا گیا ہے اسکو حقیقت شرعی کہتے ہین اور اگر
کسی خاص فرقے کی اصطلاح مین وضع کیا گیا ہے جیسے نحوی یا صرفی یا منطقی وغیرہ وغیرہ اسکو حقیقت
عرفی خاص اور حقیقت اصطلاحی خاص کہتے ہین اور اگر کسی خاص فرقے کی اصطلاح مین وضع نہین کیا گیا
بلکہ عام اشخاص اُس لفظ سے وہ معنی سمجھتے ہین اسکو حقیقت عرفی عام کہتے ہین۔ اسی طرح مجاز کی قسمین
ہین یعنے اگر لفظ لغت کی اصطلاح مین موضوع تھا ایک معنے کے لیے اور اُسکو استعمال کیا کسی اور معنی مین
تو وہ مجاز لغوی ہے اور اگر شرع کی اصطلاح مین موضوع تھا ایک معنی کے لیے اور استعمال کیا گیا کسی دوسرے معنے
مین وہ مجاز شرعی ہے اور اگر اصطلاح خاص مین کسی معنی کے واسطے موضوع تھا اور اُسکے غیر مین مستعمل ہوا وہ
مجاز عرفی خاص ہے اور اگر عام کی اصطلاح مین موضوع تھا کسی اور معنے کے واسطے اور مستعمل ہوا دوسرے معنی مین
وہ مجاز عرفی عام ہے اسکی مثال یہ ہے کہ شیر لغت مین جانور درندہ مشہور کے واسطے [illegible] معنے
مین استعمال کرنے کو حقیقت لغوی کہتے ہین اور مرد بہادر کے معنے مین استعمال کرنے کو مجاز لغوی اور لفظ صلوٰۃ
شرع کی اصطلاح مین نماز کے واسطے موضوع ہے اور لغت مین بمعنی دعا کے شرع کی اصطلاح مین نماز کے معنی مین
استعمال کرنا حقیقت شرعی ہے اور اسی اصطلاح مین دعا کے معنے مین مجاز شرعی اور لفظ فعل علم نحو مین موضوع
ہے اُس لفظ خاص کے لیے جو صلاحیت مسند ہونے کی رکھے اور معنی مستقل پر دلالت کرے اور علاوہ معنی مصدر
کے جو اسکے جوہر مین ہے تین زمانون مین سے کوئی زمانہ اسکے ساتھ پایا جائے اور لغت مین لفظ فعل کے
معنے کیا ہین پس نحو کی اصطلاح مین لفظ خاص کے معنے مین حقیقت عرفی خاص ہے اور کرنے کے معنے مین مجاز
عرفی خاص لفظ دابہ عام کے نزدیک چوپائے کے معنے مین ہے پس اس معنی مین حقیقت عرفی عام ہے اور

انسان کے معنے میں مجاز عرفی عام یاد رکھو کہ منقول اور مجاز میں یہ فرق ہے کہ اگر لفظ کے معنے اوّل جنکے لیے وہ بنایا گیا ہے متروک ہو جائیں اور کسی دوسرے معنے میں مشہور ہو جائے اس طرح کہ پہلے معنے میں استعمال کرنے کے لیے قرینے کا محتاج ہو تو اُسے منقول کہتے ہیں بسبب نقل کرنے کے پہلے معنے سے دوسرے معنے میں اور مجاز میں یہ حال نہیں کیونکہ اس میں دوسرے معنے مشہور اور پہلے متروک نہیں ہوتے بلکہ لفظ کبھی معنی موضوع لہ میں استعمال پاتا ہے کبھی غیر موضوع لہ میں باعتبار معنی موضوع لہ کے اُسکو حقیقت کہتے ہیں اور باعتبار معنی غیر موضوع لہ کے مجاز بولتے ہیں

ثم الحقیقۃ مع المجاز لا یجتمعان ارادۃ من لفظ واحد فی حالۃ واحدۃ معنے حقیقی اور معنے مجازی ایک حالت میں ایک لفظ سے مراد نہیں لے سکتے کہ اصل یعنی حقیقی معنی اور خلیفہ یعنی مجازی ایک حالت میں ہرگز جمع نہیں ہو سکتے امام ابو حنیفہؒ کا یہی مذہب ہے مگر امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر اُنمیں کوئی عقلی استحالہ نہو تو مضائقہ نہیں اور امام غزالیؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر دونوں کے جمع ہونے میں لغت کی رو سے منافات ہو تو صحیح نہیں اور عقل کی رو سے ہو تو صحیح ہے اور امام موصوف نے غیر مفرد میں لغۃً بھی صحیح مانا ہے جیسے ابوین کہتے ہیں اور مراد اُس سے ایک تو حقیقی باپ اور دوسرا ماموں ہوتا ہے پہلے معنے حقیقی ہیں اور دوسرے مجازی اور لسانین بولتے ہیں اور ایک معنی اُس سے زبان مراد ہوتی ہے جو حقیقی معنی ہیں اور دوسرے معنی کتاب کا بیان کرنے والا جو مجازی معنی ہیں مگر صحیح یہ ہے کہ یہاں حقیقت و مجاز جمع نہیں ہیں بلکہ عموم مجاز کے قبیل سے ہے اسلیے کہ لسانین سے بیان کرنے والا مراد ہے اور ابوین سے تغلیب مقصود ہے عام ہے اس سے کہ بیان کرنے والا زبان ہو یا کوئی دوسری چیز اور تغلیب عام ہے کہ باپ ہو یا ماموں ولھذا لما ارید ما یدخل فی

الصاع بقولہ علیہ السلام لا تبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین کذا اورد

علی القاری فی شرح مختصر المنار سقط اعتبار نفس الصاع حتی جاز بیع الواحد منہ

بالاثنین اسی واسطے اس حدیث میں کہ نہ فروخت کرو ایک درم کو دو درم کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض لفظ صاع کے معنی حقیقی یعنی درخت کی لکڑی مراد نہیں بلکہ معنے مجازی مراد ہیں یعنی ہر وہ چیز جو اُس سے سب کر بکتی ہو خواہ وہ کھانے کی ہو یا کھانے کی نہو اور جب معنی مجازی مراد لے لیے تو اب معنی حقیقی بایک ہی حالت میں نہیں لے سکتے مراد حدیث سے یہ ہوئی کہ ایک درم کے بدلے دو درم لینا یا دینا حرام اور ناجائز ہے اسی طرح جو چیز کھانے وغیرہ کی ایک صاع میں آئے اُس سے اسی جنس کا دو صاع کے پیمانے کے برابر خرید کرنا یا فروخت کرنا حرام اور نادرست ہے اور اگر نفس صاع یعنی درخت کی لکڑی دو صاع کے بدلے فروخت

کر دین تو حرج نہین درست ہے امام شافعیؒ لفظ صاع پر لفظ طعام مقدر مانتے ہین انکے نزدیک تقدیر عبارت
یون ہے لا تبیعوا الطعام الحال فی الصاع بالطعام الحال فی الصاعین یعنی جسقدر طعام کی چیز
ایک صاع مین سماسکے اُسکو اُسقدر طعام کی چیز کے بدلے مین مت بیچو جو دو صاعون مین سماتی ہو پس امام شافعیؒ
کے نزدیک چونے مین زیادتی حرام نہوگی کیونکہ وہ کیلی ہے مگر طعام مین داخل نہین ہے اور یہی مذہب امام مالکؒ کا ہے
اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسمین بھی زیادتی حرام ہے کیونکہ قدر اور جنس متحد ہے پس ابوحنیفہؒ لفظ صاع پر وہ چیز مقدر مانتے
ہین جو قدری ہو یعنی اُس پیمانے مین نپ کر بکتی ہو پس اُنکے نزدیک عبارت حدیث کی تقدیر یون ہے لا تبیعوا الشئ
المقدر بالصاع بالشئ المقدر بالصاعین یعنی ایک جنس کی جو چیز ایک صاع بھر ہو اسکو اُس چیز کے
عوض مت فروخت کرو جو دو صاع بھر ہو عام ہے کہ وہ چیز طعام کی قسم سے ہو یا کوئی دوسری قسم ہو مگر ہو وہی
جو صاع سے نپ کر فروخت ہوتی ہے اور اُسکی جنس ایک ہو دوسرے اور اس مسئلے کی بنا اسپر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک
مجاز مین حقیقت کی طرح عموم ہوتا ہے اور اسلیے حدیث مذکور مین لفظ صاع کو عموم پر حمل کیا ہے اور حقیقت کو
چھوڑ دیا ہے کیونکہ صاع یعنی پیمانہ مراد نہین ہو سکتا ہے اسلیے کہ لکڑی کے دو پیمانون کو ایک پیمانے کے
بدلے مین فروخت کرنے کی شرع مین کوئی ممانعت نہین پس لامحالہ صاع سے ہر وہ چیز مراد ہو گی جو اُس سے
ناپی جاتی ہے اور مجاز کے عام ہونے سے یہ مراد نہین ہے کہ ایک لفظ سے تمام علاقے جو مجاز و حقیقت مین ہونا
چاہئین سمجھے جاتے ہین بلکہ مقصود یہ ہے کہ ایک قسم کے علاقے کی تمام فردون کو عام ہوتا ہے پس حدیث مذکور
مین لفظ صاع کے حقیقی معنی مراد نہین بلکہ مجاز اُس سے ہر وہ چیز مقصود ہے جو اُس سے نپ کر بکتی ہو خواہ وہ
کھانے کی ہو یا کھانے کی نہو مگر مذہب شافعیہ کے بعض علما مجاز مین عموم نہین مانتے انکے نزدیک وہ مثل حقیقت کے
عام کے ساتھ متحقق نہین ہو سکتا کیونکہ مجاز ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے اور یہ خصوص کے ساتھ
ثابت کرنے سے بخوبی مرتفع ہو سکتا ہے پس تمام افراد کا عموم ثابت نہوگا۔ جواب اسکا یہ ہے کہ مجاز کو صرف
ضرورت کی وجہ سے ماننا درست نہین کیونکہ اگر فی الواقع ایسا ہو تو جس کلام مین وہ پایا جائے وہ کلام ناقص ہو
اور اس صورت مین قرآن کے جس لفظ مین مجاز ملحوظ ہوتا ہے وہ ناقص قرار پاتا ہے اور کلام ربانی کے نقصان
سے حجت نبوت مین نقصان لازم آتا ہے حالانکہ اللہ کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ حجت قاصر بھیجے قرآن
مین تصریح مین ہے لما طغی الماء جبکہ پانی نے سرکشی کی پانی مین سرکشی و طغیان حقیقۃً نہین ہوتا
بلکہ یہ ایک قسم کا مجاز ہے وعلی ہذا۔ قرآن مین ہے واخفض لهما جناح الذل من الرحمۃ یعنی بان

باپکے سامنے عاجزی سے کندھے جھکاؤ پیار سے باوجودیکہ عاجزی کے کندھے نہین مگر جو بلاغت اسمین ہے وہ اس طور پر کہنے مین کہان ہے تی کہ تم ان کے واسطے عاجزی کردان آیات سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ قرینہ ظاہر کا یہ کہنا کہ قرآن مین مجاز نہین صحت سے عاری ہے ولما ارید الوقاع من الایۃ الملامسۃ

سقط اعتبارا رادۃ المس بالید اسی طرح جب آیت لامستم کے دو معنے جماع اور ہاتھ لگانے مین سے صرف جماع کے معنے لیے تو دوسرے معنے ہاتھ لگانے کے ساقط ہوگئے حقیقی معنی لامست کے ہاتھ لگانے کے ہین اور مجازی معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہین جب معنی مجازی مراد لیے تو حقیقی معنے مراد نہین لے سکتے اللہ فرماتا ہے او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا لامستم النساء کے حقیقی معنی یہ ہین کہ عورتون کو ہاتھ سے چھوا ہو کیونکہ لمس ہاتھ سے چھونے کو کہتے ہین مگر یہ معنی یہان نہین بن سکتے کیونکہ عورت کو چھونے سے وضو نہین ٹوٹتا بس لمس سے مراد اس جگہ مجازاً جماع ہے اور مطلب آیت کا یہ ہے کہ تیمم کرو پاک صاف مٹی سے اگر نہ پاؤ پانی جبکہ تم عورتون سے صحبت کرو جیسا کہ عبداللہ بن عباس نے کہا ہے پس جبکہ لامستم سے مجازی معنی مراد ہونگے تو اب حقیقی معنے معتبر نہونگے مگر شافعیؒ کے نزدیک لامستم کے حقیقی معنے معتبر ہین عورت کو چھونے سے امام اعظمؒ کے نزدیک وضو نہین ٹوٹتا اور شافعیؒ کے نزدیک اگر ہتھیلی سے چھوئے تو ٹوٹ جاتا ہے اور ہاتھ کی پشت وغیرہ سے چھوئے تو نہین ٹوٹتا۔ قال محمد رحمہ اللہ اذا اوصی لموالیہ ولہ موال اعتقہم

و لموالیہ موال اعتقوہم کانت الوصیۃ لموالیہ دون موالی موالیہ امام محمد کہتے ہین کہ اگر کسی نے اپنے آزاد کردہ غلامون کے لیے وصیت کی اور اسکے غلام ایسے ہین جنکو اس نے آزاد کیا ہے اور اسکے غلامون کے غلام بھی ہین جنکو انھون نے آزاد کیا ہے تو اس صورت مین یہ وصیت غلامون کے واسطے ہوگی غلامون کے غلامون کے واسطے نہین ہوگی کیونکہ فریق اول تو موصی کی طرف حقیقۃً منسوب ہے اور دوسرا مجازاً اسلئے کہ موصی انکی آزادی کا سبب ہے کیونکہ جب اسنے اپنے غلامون کو آزاد کیا تو وہ دوسرون کے آزاد کرنے پر قادر ہوگئے پس پہلون کا آزاد کرنا دوسرون کی آزادی کا سبب ہے تو دوسرے آزاد شدہ غلام موصی کے موالی مجازاً ہوئے پس اسکی وصیت مین یہ مراد نہین ہوسکتے تاکہ حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آئے وفی السیر الکبیر لو

استامن اهل الحرب علی اٰبائهم لا تدخل الاجداد فی الامان ولو استامنوا علی امهاتهم لایثبت الامان فی حق الجدات کتاب سیر کبیر مین ہے اگر حربیون نے اپنے باپون کے واسطے مسلمانون کے سردار سے امن طلب کرلیا تو دادا اس امن مین داخل نہونگے کیونکہ وہ پدران مجازی ہین اور اگر ماؤن کے واسطے امن چاہی تو

دادیاں اسمیں داخل نہونگی کیونکہ وہ مادران مجازی ہیں تاکہ حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم نہ آئے وعلیٰ ہذا قلنا اذا اوصی لابکار بنی فلان لاتدخل المصابۃ بالفجور فی حکم الوصیۃ اسی بنا پر علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ فلاں قبیلے کی باکرہ عورتوں کو میری طرف سے یہ وصیت ہے تو اس کلیہ سے وہ عورت اس قبیلے کی داخل نہوگی جسکی بکارت زنا سے جاتی رہی ہو کیونکہ بکر درحقیقت اُس عورت کو کہتے ہیں جس سے مرد نے صحبت نہ کی ہو اور جس عورت کی بھی شادی نہوئی ہو اور اس نے کسی مرد سے صحبت زنا کی ہو تو وہ مجازاً باکرہ بھی جاتی ہے اسلیے کہ ابھی اسکا بیاہ نہیں ہوا ہے پس گو یہ بھی باکرہ بھی جاتی ہے گر وصیت میں دوسری حقیقی باکرہ عورتوں کے ساتھ یہ داخل سلیے نہ رہے گی کہ حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم نہ آئے ہاں اگر کودنے سے یا حیض سے یا زخم سے یا بہت دنوں ٹھہرنے سے عورت کی بکارت جاتی رہے تو وہ وصیت میں داخل رہے گی کیونکہ ایسی عورت حقیقۃً باکرہ بھی جاتی ہے ولو اوصی لبنی فلان ولہ بنون وبنو بنیہ کانت الوصیۃ لبنیہ دون بنی بنیہ اور اگر کسی شخص کے بیٹوں کے واسطے وصیت کی اور اُسکے بیٹے ہیں اور بیٹوں کے بیٹے بھی ہیں تو یہ وصیت بیٹوں کو شامل ہوگی پوتوں کو شامل نہوگی کیونکہ بیٹا حقیقۃً وہ ہے جو اپنے نطفے سے ہو اور جو اپنے بیٹے کے نطفے سے ہو وہ مجازاً بیٹا سمجھا جاتا ہے پس جبکہ حقیقت مراد ہوگی تو مجاز کیسے مراد ہو سکتا ہے۔

(سوال)۔ اگر حربی یہ کہے کہ میرے بیٹوں کو امان دو تو امان میں اُس کے پوتے بھی داخل ہوتے ہیں پس اس صورت میں بھی حقیقت ومجاز کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔

(جواب) امان ایک ایسی چیز ہے کہ وہ شبہات کے ساتھ بھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ اسمیں خونریزی سے بچاؤ ہے اور خونریزی سے بچنا جہانتک ممکن ہو اولے ہے چونکہ بیٹے کا لفظ بظاہر بیٹے اور بیٹے کے بیٹے کو خدا تعالےٰ کے کلام میں شامل ہے یعنی آدم کی تمام اولاد کو یا بنی آدم کے ساتھ یاد کیا ہے اسلیے پوتے بھی بلا ارادہ بیٹوں میں ایسے موقع پر داخل سمجھے جاتے ہیں ارادہ بالذات بیٹوں ہی کے لیے ہوتا ہے اور اس وجہ سے کہ جہانتک ممکن ہو شبہ کے ساتھ بھی محافظت قتل میں احتیاط چاہیے حنفیہ میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ دادا اور دادیاں بھی باپ اور ماں کے ساتھ امان میں داخل ہوتے ہیں چنانچہ حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ جب اہل حرب نے باپوں اور ماؤں کے لیے امان چاہیں تو اُنکے دادوں اور دادیوں کو بھی امان دی جائے گی ہاں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اہل حرب کے دادا دادیاں مفسد ہیں اُنسے خرابیاں پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اور مجاہدوں کو یہ بھی معلوم ہو جائے کہ سلطان

Marfat.com

انکو امان نہ دے گا تو وہ امان میں داخل ہونگے قال اصحابنا لو حلف لا ینکح فلانة وھی اجنبیة کان ذلک علی العقد حتی لو زنی بہا لا یحنث علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک اجنبی عورت کی نسبت قسم کھائی کہ اس سے نکاح نہ کرونگا تو یہاں نکاح سے مراد عقد شرعی ہوگا اگر اس عورت سے زنا کر لیا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ جب لفظ نکاح سے معنی مجازی مقصود ہونگے اور وہ عقد ہے تو حقیقی معنی جو جماع ہے مقصود نہیں ہو سکتے اسلئے نہ اسکی قسم ٹوٹے گی

بعض مسائل میں عموم مجاز پر اجتماع حقیقت و مجاز کا شبہ ہے اسلئے مصنف ان شبہات کو کھولتے ہیں

ولئن قال اذا حلف لا یضع قدمہ فی دار فلان یحنث لو دخلہا حافیا او راکبا اور اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اپنا قدم فلان شخص کے گھر میں نہ رکھونگا تو اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اسکی قسم ٹوٹ جائیگی خواہ برہنہ پا اس شخص کے گھر میں داخل ہو یا سوار ہو کر داخل ہو ظاہر ہے کہ قدم کا برہنہ پا رکھنا حقیقت ہے اور سوار ہو کر یا جوتے پہن کر رکھنا مجاز ہے کیونکہ ایک شے کے دوسری شے میں رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ شے اول کا شے آخر ظرف ہو اور ان دونوں کے درمیان میں کوئی واسطہ نہو جیسے روپیہ تھیلی میں رکھا جاتا ہے لیس چاہیے کہ جب اسکے گھر میں ننگے پاؤں قدم رکھے تو قسم ٹوٹ جائے اور اگر سوار ہو کر یا جوتے پہن کر قدم رکھے تو قسم نہ ٹوٹے مگر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر طرح قدم رکھنے سے قسم ٹوٹ جائے گی اور اس صورت میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے

وکذلک لو حلف لا یسکن دار فلان یحنث لو کانت الدار ملکا لفلان او کانت باجرۃ او عاریۃ وذلک جمع بین الحقیقۃ والمجاز اسی طرح اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلان شخص کے گھر میں نہیں رہونگا اسکا مسئلہ یہ ہے کہ اسکی قسم ٹوٹ جائے گی خواہ وہ گھر اس فلان شخص کی ملک ہو یا کرایہ لیا ہو یا مستعار مانگا ہوا ہو اور اس صورت میں حقیقت و مجاز میں اجتماع لازم آتا ہے کیونکہ مکان کی اضافت سے فلان کی طرف اسکی ملکیت ثابت ہوتی ہے اسلئے کہ یہ اضافت لامی ہے اور لامی کا فائدہ تخصیص ہے کیونکہ لام عربی میں تخصیص کے لیے ہے ایمین مضاف مضاف الیہ سے خصوصیت حاصل کرتا ہے جس سے ایک ملک کی خصوصیت سے مالک یعنی مضاف مملوک اور مضاف الیہ مالک سمجھا جاتا ہے جیسے صورت مذکورہ میں اور اضافت مذکورہ مالک کیطرف حقیقۃً ہے اور کرایہ یا عاریت کی صورت میں اضافت مکان کی فلان کیطرف مجازاً ہوگی کیونکہ مملوک کی اضافت غیر مالک کی طرف مجازی ہوتی ہے اور دلیل اسپر یہ ہے کہ یہاں نفی صحیح ہے چنانچہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مکان فلان کا نہیں ہے اور پہلی صورت میں ایسا کہنا صحیح نہیں

وکذلک لو قال عبدہ حر یوم یقدم فلان فقدم فلان لیلا او نہارا یحنث اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا میرا غلام آزاد ہے جس دن کہ فلان

٦

Marfat.com

شخص آئے پس جس وقت وہ شخص آئے گا غلام آزاد ہو جائے گا خواہ رات میں آئے یا دن میں حالانکہ اس شخص نے کہا تھا کہ جس یوم فلان شخص آئے اور ظاہر ہے کہ یوم کا لفظ دن کے لیے حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ حقیقت و مجاز جمع ہو جائیں کیونکہ وہ اگر رات میں آئے گا غلام تب بھی آزاد ہو جائے گا اور دن میں آنے سے بھی آزاد ہو گا۔ ان شبہات کے جواب کی تفصیل یہ ہے **وضع القدم صار مجازا عن الدخول بحکم العرف والدخول لایتفاوت فی الفصلین** پہلے شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں بسبب دلالت عرف کے معنی حقیقی متروک ہو گئے اور بطور عموم مجاز کے قدم نہ رکھنے سے مراد نہ داخل ہونا لیا ہے اور وہ عام ہے اس سے کہ پیدل داخل ہو خواہ سوار ہو کر یا برہنہ پا یا جوتے پہن کر اور یہ بھی اس صورت میں ہے کہ اسکی نیت میں کوئی بات متعین نہ ہو اور اگر متعین ہو گی مثلاً اسکی نیت میں تھا کہ میں برہنہ پا گھر میں قدم نہ رکھوں گا تو جوتے پہن کر قدم رکھنے سے قسم نہ ٹوٹے گی اور اسکی یہ نیت دیانۃً و قضاءً ماننے کے قابل ہو گی۔ اور اگر صرف پاؤں رکھنے کا ارادہ کیا ہے نہ دخول کا تو دیانت کی راہ سے مان لیا جائے گا یعنی نیت اس معاملے میں کہ اس سے اور خدائے تعالیٰ سے پڑے گا مقبول ہو گی مگر حاکم شرع کی عدالت میں مقبول نہ ہو گی جیسا کہ ابن الملک نے کہا ہے **ودار فلان صار مجازا عن دار مسکونۃ له وذلك لایتفاوت بین ان یکون ملکا او کانت باجرۃ له** دار فلان سے بطور مجاز کے اس شخص کا مسکن مراد لے لیا ہے یعنی جس گھر میں وہ شخص رہتا ہو خواہ وہ مکان اسکی ملک ہو یا کرایہ پر رہتا ہو یا مستعار لیا ہو پس یہاں عموم مجاز کی وجہ سے قسم ٹوٹتی ہے **والیوم فی مسئلۃ القدوم عبارۃ عن مطلق الوقت لان الیوم اذا اضیف الی فعل لایمتد یکون عبارۃ عن مطلق الوقت کما عرف فکان الحنث بهذا الطریق لا بطریق الجمع بین الحقیقۃ والمجاز** اور یوم یعنی دن اس جگہ مطلق وقت کے معنے میں ہے جو رات اور دن کو شامل ہے کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ جب یوم کو غیر ممتد فعل کی طرف مضاف کریں تو وہاں یوم مطلق سے وقت مقصود ہو تا ہے قدوم اور خروج یہ افعال غیر ممتد ہیں پس غلام کا آزاد ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہو گا نہ حقیقت و مجاز کے جمع ہونے سے **ثم الحقیقۃ انواع ثلثۃ** پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں متعذرہ متعذرہ جس کا سمجھنا نہایت محنت و مشقت سے حاصل ہو **ومهجورۃ** متروک جسکو لوگوں نے چھوڑ دیا ہو گو اس کا سمجھنا سہل ہو **ومستعملۃ** جو آدمیوں کے استعمال میں ہو **وفی القسمین الاولین یصار الی المجاز بالاتفاق** یعنی جو ایسا مقام ہو کہ وہاں لفظ کے حقیقی

معنے لگانا متعذر ہوں یا حقیقی معنی متعذر ہوں تو مجاز اختیار کیا جاتا ہے وَنظیر المتعذر لو احلف لا
یاکل من هذه الشجرة او من هذه القدر فان اکل الشجرا والقدر لمتعذر فینصرف
ذلك الی ثمرة الشجرة والی مایحل فی القدر حتی لو اکل من عین الشجرة او من عین القدر
بنوع تکلف لایحنث حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس درخت سے نہیں
کھاؤں گا یا اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا تو ان دونوں مثالوں میں معنی حقیقی پر عمل کرنا یعنی نفس درخت
یا ہانڈی کا کھانا متعذر ہے لہذا حقیقی معنی چھوڑکر درخت سے درخت کا پھل اور ہانڈی سے ہانڈی کا کھانا
جو اس میں ہو مراد لینگے پس جب اس درخت کا پھل کھائے گا اور ہانڈی کے اندر کا کھانا کھائے گا تو قسم
ٹوٹ جائے گی اور اگر وہ درخت فردار نہو گا تو اسکی قیمت مراد لی جائے گی اور اگر بتکلف درخت کی لکڑی
کھائی یا ہانڈی کو توڑکر اسکا ٹکڑا کھایا تو قسم نہیں ٹوٹے گی اسلیے کہ معنی حقیقی متعذر ہیں حسا وعرفا اور متعذر سے
کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوتا وعلی هذا یعنے اس قاعدے کی بنیاد پر کہ حقیقت متعذرہ کو چھوڑکر مجاز
اختیار کیا جاتا ہے۔ قلنا اذا حلف لایشرب من هذه البیر ینصرف ذلك الی الاغتراف حتی
لو وضع الفم فی البیر وشرب بنوع تکلف لایحنث بالاتفاق حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ اس
کنوئیں سے پانی نہیں پیوے گا تو اگر چلو سے پانی پیا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر خود منہ کنوئیں میں جھکا کر پانی
پیا تو قسم نہ ٹوٹے گی وجہ اس کی یہ ہے کہ من ابتدا کا فائدہ دیتا ہے تو اس صورت میں پانی پینے کی ابتدا
کنوئیں سے ہونی چاہیے اور یہ بات منہ سے پینے سے حاصل ہے اور منہ سے پینا کنوئیں سے پانی کا متعذر ہے
کیونکہ مسئلہ اس صورت پر محمول ہے کہ کنواں منہ تک پانی سے بھرا ہوا نہ ہو اسلیے مجازی معنی اختیار کیے
جائینگے اور اسکی یہ صورت ہے کہ چلو سے پینا بخلاف اسکے کہ کہے کہ اس کنوئیں کا پانی نہ پیوے گا کیونکہ اس
صورت میں جس طرح بھی پیوے گا قسم ٹوٹ جائے گی۔ وَنظیر المهجورة لو حلف لایضع قدمه فی
دار فلان فان ارادة وضع القدم مهجورة عادة حقیقت مہجورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے
قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو یہاں حقیقی معنی قدم رکھنے کے مہجور ہیں بلکہ اس سے مراد مجازاً
داخل ہونا ہے لہذا وہ قسم کھانے والا پا برہنہ داخل ہو گا یا جوتے پہن کر داخل ہو گا یا سوار ہو کر داخل ہو گا ہر
صورت میں قسم ٹوٹ جائے گی اور گھر سے باہر رہ کر صرف پاؤں اس گھر میں ڈال دے گا تو قسم نہیں ٹوٹے گی
اور مہجور (متروک) خواہ شرعاً ہو خواہ عادۃً دونوں کا ایک سا حال ہے دونوں کو چھوڑ دیا جاتا ہے وعلی هذا

Marfat.com

اور اسی بنا پر کہ حقیقت مہجور ہوتی ہے تو مجاز اختیار کیا جاتا ہے **قلنا ان وکیل بنفس الخصومة ینصرف**

الی مطلق جواب الخصم حتی یسع للوکیل ان یجیب بنعم کما یسعه ان یجیب بلا لان التوکیل

بنفس الخصومة مهجورة شرعا وعادة: علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے نفس خصومت میں اپنی طرف سے دوسرے شخص کو وکیل بنایا تو یہاں وکیل کو مقابل کے سامنے مطلق جواب دینے کا اختیار ہوگا جیسا مناسب دیکھے جواب دے خواہ نعم سے جواب دے یعنی تسلیم کرے یا لا سے جواب دے کر انکار کردے کیونکہ نفس خصومت کی وکالت جس میں مقابل کے دعوے سے انکار ہی ہو شرعًا درست نہیں یہ شرعًا اور عادةً مہجور ہے کیونکہ خصومت یعنی جھگڑنے سے مراد جواب دہی ہوتی ہے اور جو شخص جھگڑا کرنے کے واسطے وکیل ہوا ہے وہ اپنے مؤکل کی طرف سے جواب دہی کا وکیل سمجھا جائے گا کیونکہ خصومت تو ایک قسم کا انکار ہے خواہ حق کے مقابلے میں ہو یا باطل کے اور حق کے مقابلے میں خصومت حرام ہے اسلیے وکالت کے معاملے میں خصومت کے لفظ کی حقیقت شرعًا متروک ہے چنانچہ ارشاد فرمایا ولا تنازعوا اور جو چیز شرعًا متروک ہوتی ہے تو مسلمانوں کی حالت دینداری اور عقل سے اسکی نسبت توقع ہوتی ہے کہ وہ اسکو عادةً بھی ترک کردیں اسلیے خصومت سے مراد خصم کے مقابلے میں جواب دہی ہے اور چونکہ اسمیں کوئی قید نہیں لگی ہوئی ہے اسلیے انکار واقرار دونوں کو شامل ہوتی ہے جھگڑنے اور جواب ہی میں علاقہ سببیت اور مسببیت کا ہے کیونکہ جھگڑنا جواب کا سبب ہے پس جو شخص جھگڑا کرنے کا وکیل ہے وہ حاکم کے سامنے اپنے مؤکل کی طرف سے کسی بات کا اقرار کرے تو امام ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک یہ اقرار مؤکل پر نافذ ہوگا اور زفرؒ اور شافعیؒ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا **فلو کانت الحقیقة مستعملة فان لم یکن لها مجاز متعارف فالحقیقة**

اولی بلا خلاف اور جب معنی حقیقی مستعمل ہوں اس وقت میں مجاز متعارف نہ پایا جائے تو بلا خلاف حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے کیونکہ کلام میں اصل حقیقت ہے اور جب کوئی اسکا معارضہ نہ کرتا ہو تو اسی پر عمل واجب ہوگا مجاز متعارف یہ ہے کہ حقیقت کی نسبت عرف میں اسکا استعمال زیادہ ہو اور معنی حقیقی بھی متروک نہوں **وان کان لها مجاز متعارف فالحقیقة اولی عند ابی حنیفة وعندهما**

العمل بعموم المجاز اولی اور اگر ایسا ہے کہ حقیقت مستعمل ہے مگر مجاز متعارف ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی حالت میں بھی حقیقت اولی ہے کیونکہ جبکہ عمل اصل پر ممکن ہے تو خلف کی طرف اس کے ہوتے ہوئے رجوع کرنا بغیر دلیل کے مناسب نہیں برخلاف صاحبینؒ کے کہ انکے نزدیک حقیقت مستعملہ سے عموم

Marfat.com

مجاز اولی ہے مگر بعض نے عموم مجاز کی جگہ مجاز متعارف لکھا ہے مثاله لو حلف لا یاکل من هذه
الحنطة ينصرف ذلك الى عينها عنده حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده وعندهما
ينصرف الى ما يتضمنه الحنطة بطريق العموم المجاز فيحنث باكلها وباكل الخبز الحاصل
منها مثال اسکی یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس گیہون مین سے نہین کھاؤن گا تو امام اعظم کے نزدیک
اگر وہی گیہون کھانے کا جسکے کھانے کی قسم کھائی تھی تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اُسکے آٹے کی روٹی کھانے
سے قسم نہ ٹوٹے گی امام محمدؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بطریق عموم مجاز دونون طرح کھانے سے
قسم ٹوٹ جائے گی خود گیہون کے کھانے سے بھی اور اُن کے آٹے کی روٹی کھانے سے
بھی وكذلك لو حلف لا يشرب من الفرات ينصرف الى الشرب منها كرعا عنده اسی طرح
اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ مین دریائے فرات سے پانی نہ پیون گا تو امام اعظمؒ کے نزدیک مراد مُنھ سے
پانی پینے سے ہوگی بدون کسی برتن کے پس اگر برتن سے پیے گا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ یہان کلام کی حقیقت
مُنھ سے پینا ہے اسلیے کہ من کا لفظ ابتدا کے لیے ہے وہ یہ چاہے گا کہ پینے کی ابتدا اُس سے ہو اور یہ امر
دریائے فرات مین مُنھ لگا کے پینے سے پایا جاتا ہے اور یہ حقیقت مستعمل ہے اسلیے کہ گانون کے آدمی کثر
اسی طرح پیتے ہین اس لیے پینے کے معنے اس محل پر ایسے لگائے گئے وعندهما الى المجاز المتعارف
وهو شرب مائها باى طريق كان مگر صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف پر حمل کرینگے پس اُنکے
نزدیک برتن سے پینے مین بھی قسم ٹوٹ جائے گی چنانچہ جب یہ کہتے ہین کہ فلان جگہ کے آدمی گنگا کا پانی پیتے
ہین تو مراد مطلق پینا ہوتا ہے اسلیے کلام کو مطلق پینے پر حمل کیا اور اس صورت مین بسبب عموم اپنے کے
حقیقت کو بھی شامل ہے۔ ثم المجاز عند ابى حنيفة خلف عن الحقيقة فى حق اللفظ وعندهما
خلف عن الحقيقة فى حق الحكم یعنی امام اعظم کے نزدیک مجاز تلفظ مین حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین
کے نزدیک حکم مین خلیفہ ہے۔ مجاز حقیقت کا بدل ہے اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے مگر اس بات مین اختلاف
ہے کہ کون سی جہت سے بدل ہے اسی کو مصنف نے بیان کر دیا پس امام کے مذہب کے مطابق مرد شجاع کو
کہنا کہ یہ شیر ہے درندہ مخصوص کو شیر کہنے کا بدل ہوگا بغیر لحاظ حکم یعنی شجاعت کے بلکہ صحت تلفظ کی بنا پر
شجاعت ثابت ہوتی ہے نہ کسی شے سے بدلیت کے طور پر جس طرح حکم حقیقت صحت لفظ کی بنیاد پر ثابت
ہوتا ہے اور صاحبین کے مذہب کے موافق قول مذکور سے مرد دلیر کے لیے شجاعت کا ثابت کرنا بدل ہی

Marfat.com

جانور درندہ کے لیے اس قول سے کہ یہ شیر ہے فیری ثابت کرنے کا پس صاحبینؒ نے جو کہا ہے کہ حکم مجاز بدل ہوتا ہے حکم حقیقت کا اُس کا یہی مقصود ہے کہ مرد شجاع کے لیے شجاعت ثابت کرنا بدل ہے درندہ نر کو رنگ کے لیے فیری ثابت کرنے کا صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حکم مقصود ہوتا ہے نہ نفس عبارت پس بدلیت اور اصالت کا اعتبار اُس چیز میں بہتر ہے جو مقصود ہو بہ نسبت اُسکے جو غیر مقصود ہو اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے دلیل یہ ہے کہ حقیقت و مجاز الفاظ کے عوارض سے ہیں چنانچہ اہل لغت کا اس امر پر اتفاق ہے پس مجاز لفظ ہوگا جو بدل ہوگا لفظ حقیقی کا۔ مگر کبھی معنی اور استعمال کو بھی حقیقت و مجاز کے ساتھ متصف کر دیتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ معنی حقیقت ہے اور یہ مجاز ہے اور یہ استعمال حقیقت ہے اور وہ استعمال مجاز ہے

حتی لو کانت الحقیقۃ ممکنۃ فی نفسہا الا انہ امتنع العمل بہا لمانع یصار الی المجاز والا صار الکلام لغوا وعندہ یصار الی المجاز وان لم تکن الحقیقۃ ممکنۃ فی نفسہا

یہاں تک کہ صاحبین کے نزدیک اگر حقیقی معنی لینے ممکن ہوں مگر کسی مانع کے سبب نہ لے سکیں تب معنی مجازی لیے پڑیں گے ورنہ کلام لغو ہو جائے گا اور امام صاحبؒ کے نزدیک اگر حقیقی معنے لینے ممکن نہ ہونگے تب بھی مجازی معنے لیں گے مصنف نے یہ ثمرۂ خلاف کی صورت بیان کر دی اور جتا دیا کہ صاحبینؒ کے نزدیک ثبوت مجاز کے لیے حقیقت کا امکان شرط ہے یہاں تک کہ اگر وہ ممکن نہ ہوگی تو مجاز اختیار نہ کیا جائے گا بلکہ کلام کو لغو سمجھا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر حقیقت ممکن نہ ہوگی تو مجاز اختیار کیا جائے گا دونوں کے ثمرۂ خلاف کی نظیر مسئلہ ذیل سے ظاہر ہے

مثالہ اذا قال لعبدہ وھو اکبر سنا منہ ھذا ابنی لا یصار الی المجاز عندھما لاستحالۃ الحقیقۃ وعندہ یصار الی المجاز حتی یعتق العبد

جیسے کسی شخص نے اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو صاحبین کے نزدیک یہاں حقیقی معنی لینے ممکن نہیں اسلیے معنی مجازی بھی نہیں لیں گے یہ کلام ہی لغو ہوگا اور امام اعظمؒ کے نزدیک مجازی معنی اس جگہ لیں گے تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے اور وہ آزادی ہے اسلیے کہ آزادی بیٹے کو لازم ہے وہ ہمیشہ باپ پر آزاد ہوتا ہے پس جس غلام کو بیٹا کہا وہ بھی آزاد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اس لیے کہ مجاز کا حقیقت سے بدل ہونا ان کے نزدیک حکم میں ہے اور نیز معنے حقیقی کا ممکن ہونا صحت مجاز کے لیے شرط ہے پس ان کے نزدیک یہ کلام لغو ہوگا

سوال) صاحبین کا قول محاورہ اہل بلاغت کے خلاف ہے کیونکہ اہل بلاغت کے نزدیک یہ کہنا کہ زید شیر ہے صحیح ہے اور صاحبین کی رائے کے مطابق یہ کلام لغو قرار پاتا ہے اسلیے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں

Marfat.com

(جواب) زید شیر ہے مجاز نہیں حقیقت ہے جس میں سے حرف تشبیہ حذف کر دیا گیا ہے اصل اسکی یوں ہے
زید مثل شیر ہے اور بعض نے یوں جواب دیا ہے کہ صاحبین نے معنی حقیقی کے امکان کی شرط اس صورت میں کی
ہے کہ جس وقت مجاز مرکب میں ہو نہ مفرد میں اور زید شیر ہے میں مجاز مفرد میں ہے اور وہ لفظ شیر ہے اور یہ
میرا بیٹا ہے اس قول میں مجاز مرکب میں ہے۔ وعلی ھذا یخرج الحکم فی قولہ لہ علی الف او علی ھذا
الجدار وقولہ عبدی وحماری حر اور اسی قاعدے کی بنا پر مسئلہ ذیل میں حکم دیا جاتا ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ
میرے ذمے فلاں شخص کے ہزار روپے ہیں یا اس دیوار کے ذمے ہیں یا یہ کہا کہ میرا غلام آزاد ہے یا میرا
گدھا آزاد ہے صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہے اور امام اعظم کے نزدیک حکم کے ذمے ہزار روپے ہو جائینگے
اور غلام آزاد ہو گا اب امام کے اس قاعدے پر کہ جب حقیقت متعذر ہو تو کلام کو مجاز کی طرف پھیرا جاتا ہے
بشرطیکہ حقیقت صحت کو پہونچتی ہو کیونکہ کلام تام ہوتا ہے معنے کا فائدہ دیتا ہے یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ
جب کوئی آدمی اپنی بی بی کو کہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہو کہ وہ دوسرے آدمی
کی بیٹی ہے تو یہاں اس عورت کے لیے شوہر کی بیٹی ثابت ہونا متعذر ہے کیونکہ وہ دوسرے کی بیٹی ثابت
ہے پس کلام کا بطور مجاز کے طلاق پر حمل کرنا ضرور ہوا کیونکہ تام ہے اور اس سے معنی بھی حاصل ہوتے ہیں
اور تم اس کلام سے طلاق بھی مراد نہیں لیتے بلکہ لغو قرار دیتے ہو اور یہ اس قاعدے کے منافی ہے
مصنف اس کا جواب دیں گے اسکا مطلب یہ ہو گا کہ جس موقع پر لفظ سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا
وہاں معنی حقیقی و مجازی دونوں ممتنع ہوتے ہیں اور ایسے بے فائدہ کلام کو لغو قرار دیتے ہیں مصنف کے کلام
کے الفاظ یہ ہیں ولا یلزم علی ھذا اذا قال لامرأتہ ھذہ ابنتی ولھا نسب معروف من
غیرہ حیث لا تحرم ولا یجعل ذلک مجازا عن الطلاق سواء کانت المرأۃ اصغر سنا منہ
او اکبر لان ھذا اللفظ لو صح معناہ لکان منافیا للنکاح فیکون منافیا للحکم وھو الطلاق
ولا استعارۃ مع وجود التنافی بخلاف قولہ ھذا ابنی فان البنوۃ لا تنافی ثبوت الملک
للاب بل یثبت الملک لہ ثم یعتق علیہ یعنی اس قاعدے پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ جب کوئی اپنی
بی بی کو کہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہو کہ یہ دوسرے آدمی کی بیٹی ہو تو یہ کلام شوہر کا
لغو قرار پائے گا اور وہ عورت شوہر پر حرام نہ ہو گی اور بیٹی کے لفظ سے مجازاً طلاق مراد نہیں لی جائے گی
گو وہ عورت خاوند سے عمر میں چھوٹی ہو یا بڑی ہو کیونکہ اگر شوہر کے کلام کے معنے صحیح ہوں تو یہ نکاح کے منافی

ہوگا اور طلاق کے لیے صحت نکاح کی سابقیت ضرورہے اور بیٹی ہونا یہ چاہتا ہے کہ اُس سے نکاح کرنا ابداً حرام ہو اور اس تقدیر پر اُس مرد وعورت کے درمیان نکاح وطلاق واقع نہین ہوسکتے پس جبکہ مجازاً طلاق کے منے لفظ بیٹی کے نہین لگا سکتے تو عورت اس قول سے کبھی واقع نہین ہوسکتی اور منافات کی صورت مین استعارہ صحیح نہین ہوسکتا برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا بیٹا ہی اسلیے کہ بیٹا ہونا باپ کی ملک ثابت ہونے کے منافی نہین بلکہ بعض صورتون مین بیٹے پر باپ کی ملک ثابت ہوتی ہی اور پھر بیٹا باپ پر آزاد ہوجاتا ہے۔

فصل في تعريف طريق الاستعارة

فصل طریق استعارہ کے بیان مین

منے حقیقی اور مجازی مین کوئی علاقہ کا ہونا ضرور ہے اور علمانے اس مین اختلاف کیا کہ حقیقت ومجاز کے کتنے علاقے ہین بعض نے ۲۵ گنے ہین بعض نے ۱۲ بتائے ہین اور بعض نے ۹ اور بعض نے صرف دو ہی مین حصر کیا ہے ایک مشابہت دوسرے مجاورت جیساکہ علماے بیان نے مجاز کی اس طرح تقسیم کی ہے (۱) استعارہ (۲) مجاز مرسل۔ پس علماے اصول کے نزدیک استعارہ مجاز کا مرادف ہے اور علماے بیان کے نزدیک مجاز کی قسمون سے ایک قسم ہے یعنی مشبہ بہ کو ذکر کرین اور مشبہ مراد رکھین۔ حقیقت ومجاز کے علاقون کا بیان سنو (۱) جو لفظ جز کے واسطے موضوع ہو اُسے کل پر اطلاق کرین جیسے اس آیت مین فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ غلام یا لونڈی کو رقبہ کے ساتھ تعبیر کیا ہی رقبہ سر کو کہتے ہین (۲) جو لفظ کل کے واسطے وضع ہوا ہو اُسکو جز پر اطلاق کرین جیسے اس آیت مین وَاِنی کلما دعوتہ لتغفرلھم جعلوا اصابعھم في اذانھم یعنی مین نے جب اُنکو بلایا تاکہ تو اُنکو معاف کرے اُنھون نے کانون مین اُنگلیان دے لین ظاہر ہے کہ ساری اُنگلی کان مین نہین دی جاتی بلکہ جزؤ اسکا یعنی اُنگلی کی پوردیجاتی ہی اور (۳) جو لفظ سبب کے واسطے موضوع ہوا ہے اُسکو مسبب پر استعمال کرین جیسے کوئی اپنی عورت کو کہے کہ تو آزاد ہے اور مراد یہ ہو کہ تجھ کو طلاق ہے کیونکہ آزادی مین ملک رقبہ کا زوال ہوتا ہے اور طلاق مین ملک متعہ کا تو یہان سبب مسبب کی جگہ استعمال پاتا ہے (۴) مسبب کا اطلاق سبب پر کرین جیسے کوئی اپنی لونڈی سے کہے کہ تجھ کو طلاق ہے اور طلاق سے ارادہ آزادی کا ہو (۵) کسی چیز پر کسی اسم کا اطلاق باعتبار زمانہ سابق کے کرین چنانچہ اس آیت مین وَاٰتُوا الۡيَتٰمٰٓى اَمۡوَالَهُمۡ یعنی یتیمون کو اُنکے مال دیدو مراد اس سے

Marfat.com

یہ ہے کہ جب یتیم بلوغ کو پہونچ جائیں اُس وقت اُنکو اُنکے مال دیدیے جائیں یتیم کا اطلاق بالغ پر کیا گیا اور ظاہر ہے کہ بالغ ہونے کے بعد یتیم نہیں رہتے (۶) کسی شے پر کسی ایسے نام کا اطلاق کریں کہ زمانہ آئیندہ میں وہ نام اُسپر صادق آجائیگا جیسے اس آیت میں قَالَ اَحَدُهُمَا اِنِّیْ اَرَانِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا یعنی اُن میں سے ایک جوان کہنے لگا کہ میں دیکھتا ہوں کہ میں شراب نچوڑتا ہوں شراب سے مراد یہاں انگور کا رس ہے جو پھر جوش آنے کے بعد شراب بنتا ہے (۷) جگہ کا اطلاق اُس شے پر کریں جو اُس جگہ میں موجود ہو جیسے اس آیت میں فَلْيَدْعُ نَادِيَهٗ یعنی اب بلا اپنی مجلس کو مجلس سے مراد یہاں اہل مجلس ہیں (۸) جو چیز جگہ میں ہو اُسکو ذکر کریں اور اُس سے جگہ مراد لیں جیسے اس آیت میں وَاَمَّا الَّذِیْنَ ابْیَضَّتْ وُجُوْهُهُمْ فَفِیْ رَحْمَةِ اللّٰهِ یعنی جنکے منھ سفید ہوں وہ اللہ کی رحمت میں ہیں مفسرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رحمت سے مراد یہاں جنت ہے جو رحمت کی جگہ ہے (۹) جس کا واسطہ اور آلہ مذکور کریں مراد اُس سے وہ چیز ہو جیسے اس آیت میں وَاجْعَلْ لِّیْ لِسَانَ صِدْقٍ فِی الْاٰخِرِیْنَ یعنی میری زبان پچھلے آنے والوں میں سچی باقی رکھ زبان سے مراد یہاں سچی تعریف ہے اور زبان سچی تعریف کا آلہ ہے (۱۰) جو لفظ ملزوم کے واسطے موضوع ہے اُسکو لازم کے معنی میں استعمال کریں جیسے غلام کو مالک کہے کہ تو میرا بیٹا ہے تو اس سے آزادی مراد ہوگی جو بیٹا ہونے کو لازم ہے (۱۱) لازم کا نام ملزوم پر بولیں چنانچہ لفظ عاشق سے پروانہ مراد رکھیں جو عاشق کا ملزوم ہے (۱۲) جو مقید کے لیے موضوع ہو اُسے مطلق کے لیے استعمال کر لیں جیسے واو عاطفہ کی جگہ فا بولیں کیونکہ واو مطلق عطف کے لیے ہے اور فا ایسے عطف کے لیے جسمیں ترتیب بھی ملحوظ ہو (۱۳) جو لفظ مطلق کے لیے وضع ہوا ہو اُس کو مقید پر اطلاق کریں مثلاً روز کہیں اور مراد اس سے روز قیامت ہو (۱۴) لفظ عام کی جگہ خاص کو استعمال کریں جیسے وقت کی جگہ روز بولیں خلاً مرد کسی عورت سے کہے کہ تجھکو طلاق ہے جس روز کریں تجھسے نکاح کروں اور نکاح اُس سے رات میں کیا تو طلاق پڑجائے گی اسلیے کہ روز سے مراد مطلق وقت ہے دن ہو یا رات (۱۵) عام لفظ کو ذکر کریں اور مراد اُس سے خاص ہو جیسے اس آیت میں وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ یعنی مطلقات روک رکھیں اپنے نفسوں کو تین حیضوں تک لفظ قرء عام ہے حیض اور طہر کو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس جگہ اس سے مراد حیض ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک طہر مراد ہے (۱۶) مضاف کو حذف کرکے اُسکی جگہ مضاف الیہ مذکور کریں جیسے اس آیت میں وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ قریہ سے اول اہل جو اسکا مضاف ہے محذوف ہے یعنی قریہ کے رہنے والوں سے دریافت کر اسی طرح اس حدیث کے اول میں انما الاعمال بالنیات

Marfat.com

ثواب یا حکم کا لفظ محذوف ہے (۱۷) مضاف الیہ کو حذف کردین (۱۸) کسی چیز کی جگہ اُسکے مجاور کو استعمال
کرین جیسے اس حدیث مین من حلف علی یمین فرائی غیرھا خیرا منھا فلیات الذی ھو خیر ثم لیکفر
عن یمینہ یعنی جو شخص حلف کرے کسی یمین پر لیکن اُسکے خلاف کو بہتر دیکھے تو اُسکو کرے پھر کفارہ اپنی قسم کا
دے یمین سے مراد یہان وہ چیز ہے جس پر حلف کیا جائے اور ان دونون مین ملابست کا علاقہ ہے (۱۹)
ایک بدل کا اطلاق دوسرے بدل پر کرین جیسے دیت کی جگہ دم کا لفظ لائین دم دینے سے مراد شرع مین جانور
کا ذبح کرنا ہوتا ہے (۲۰) شے معرّف کا اطلاق واحد منکر پر کرین (۲۱) دو اضداد مین سے ایک کا استعمال
دوسرے کی جگہ کرین (۲۲) زیادتی جیسے اس آیت مین لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ یعنی اللہ تعالیٰ کے مثل کوئی
شے نہین ہے کاف بھی مثل کے معنے مین ہے اسلیے وہ زائد ہے (۲۳) حذف جیسے اس آیت مین وَعَلَى الَّذِينَ
يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ يُطِيقُونَهُ پر نفی کا لا محذوف ہے یعنی جنکو روزہ رکھنے کی
طاقت نہین تو بدلا جاے فقیر کا کھانا (۲۴) اثبات کے موقع پر نکرے کا اطلاق عموم کے لیے ہو جیسے اس
آیت مین عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ یہان نفس سے مراد عموماً ہر نفس ہے یعنی جان لے گا ہر نفس جو کچھ حاضر
کیا ہے (۲۵) تشبیہ اسی کو علماے بیان استعارہ کہتے ہین چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ
أُمَمًا قطع لغت مین اجسام کا اتصال دور کرنے کو کہتے ہین جس کا ترجمہ اردو مین کاٹنا ہے اور مراد اس سے
متفرق کرنا ہے اور مشابہت ان دونون مین اجتماع و اتصال کا زائل کرنا ہے معنی آیت کے یہ ہین
کہ ہم نے انکو ملک مین گروہ گروہ متفرق کردیا یہ خاص علاقہ استعارے کا ہے پہلے جو بیس علاقے مجاز مرسل
کے ہین مگر علم اصول مین یہ تفریق نہین استعارے مین مشبہ کے بعینہ مشبہ بہ ہونے کا ادعا کرتے ہین
یعنے بہادر کے بعینہ شیر ہونے کا دعوے کرتے ہین علماے اصول علاقہ تشبیہ کو اتصال معنوی کیساتھ تعبیر
کرتے ہین اور باقی علاقون کو اتصال صوری کے ساتھ صوری سے مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت متصل ہو
معنے حقیقی کی صورت کے ساتھ اور وہ اتصال خواہ سببیت و مسببیت کا ہو یا علیت و معلولیت کا یا جزئیت
وکلیت کا وغیرہ وغیرہ اور معنوی سے یہ مراد ہے کہ دونو ایک ایسے معنی مین اشتراک و اتصال رکھتے ہون جو ان مین
سے ایک کے ساتھ زیادہ خصوصیت رکھتے ہون جیسے قَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ مین قطع کا لفظ متفرق کرنے
کے معنے مین استعمال کرنا پس اجتماع اور اتصال کا زائل کرنا دونون کے مفہوم مین داخل ہے مگر خصوصیت
اُسکو مستعار منہ یعنی قطع سے ہے وہ مستعار لہ یعنی قطع اجسام یعنی متفرق کرنے کیساتھ نہین ہے اگر ایسا نہو تو

کلام مین حسن و خوبی نہ رہے مگر مستعار منہ کی اشہریت اس معنی کے ساتھ ضروری نہیں جائز ہے کہ دونون شہرت مین مساوی ہون چنانچہ ہبہ کو صدقہ کے لیے اور صدقہ کو ہبہ کے لیے استعارہ کرنا درست ہے باوجودیکہ دونون شہرت مین برابر ہین کیونکہ دونون سے یہ مراد ہے کہ آدمی اپنی چیز پر کسی کو منفعت بلا عوض مالک کر دے اس قسم کو معنوی اس لیے کہا کہ مستعار لہ اور مستعار منہ مین جو امر مشترک ہوتا ہے وہ ایک کلی چیز ہے اور کلیات محسوس نہیں ہوتے

اعلم ان الاستعارة فی احکام الشرع مطردة بطریقین احدهما لوجود الاتصال بین العلة والحکم والثانی لوجود الاتصال بین السبب المحض والحکم فالاول منهما یوجب صحة الاستعارة من الطرفین یعنی احکام شرعی مین استعارہ کا استعمال کثرت سے ہے اور اسکے دو طریق ہین ایک یہ کہ ما بین علت اور حکم کے اتصال ہو دوم یہ کہ ما بین سبب محض اور حکم کے اتصال ہو پہلی صورت مین طرفین مین استعارہ ہو سکتا ہے یعنی علت کو ذکر کر کے حکم یعنی معلول کا ارادہ کرین یا حکم ذکر کر کے علت مراد لین کیونکہ حکم اپنے ثبوت مین علت کا محتاج ہے اور علت حکم کی محتاج شرعیت کی حیثیت سے ہے کیونکہ شرع مین علت بذاتہ مقصود نہیں ہے وہ تو حکم کی وجہ سے مشروع ہوئی ہے اس صورت مین دونون ایک دوسرے کے محتاج ہین اور استعارے مین اصل بھی یہی ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کرین اور مراد اس سے محتاج ہو والثانی یوجب صحتها من احد الطرفین وهو استعارة الاصل للفرع دوسری صورت مین ایک جانب سے استعارہ ہو سکتا ہے کہ اصل ذکر کر کے فرع مراد لین برعکس نہیں کر سکتے کیونکہ سبب کے ساتھ مسبب کا استعارہ کرنا عموماً شائع ہے مگر مسبب کا ذکر کر کے سبب کا ارادہ کرنا درست نہیں کیونکہ مسبب اپنے ثبوت مین سبب کا محتاج ہے اور سبب مسبب کے واسطے مشروع نہیں ہوا ہے مثال الاول فیما اذا قال ان ملکت عبدا فهو حر پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا اگر مین کسی غلام کا مالک ہو جاؤن تو وہ آزاد ہو فملك نصف العبد فباعه ثم ملك نصف الاخر لم یعتق اذ لم یجتمع فی ملکه کل العبد اتفاقاً وہ شخص نصف غلام کا مالک ہو گیا اور اسکو فروخت کر دیا اسکے بعد آدھے دوسرے حصے کا مالک ہوا تو غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ تمام غلام اس کی ملک مین جمع نہیں ہوا ولو قال ان اشتریت عبدا فهو حر فاشتری نصف العبد فباعه ثم اشتری النصف الاخر عتق النصف الثانی اور اگر کہا کہ مین غلام خریدون تو وہ آزاد ہے پہلے آدھا خرید کر کے فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خریدا تو نصف دوم آزاد ہو جائے گا کیونکہ خریداری مین یہ شرط نہیں کہ ایک ہی وقت مین تمام شے کا مالک ہو جائے کوئی شخص ایک شے کو خواہ بالتفریق خریدے یا تمام کو ایکبار خریدے

Marfat.com

وہ ہر صورت میں اُسکا خریدار سمجھا جاتا ہے البتہ مالک ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ تمام شئے ایک وقت میں اُسکی ملک
میں آجائے۔ و لو عنی بالملک الشراء او بالشراء الملک صحت نیتہ بطریق المجاز لان الشراء
علۃ و الملک حکمہ صحت الاستعارۃ بین العلۃ والمعلول من الطرفین اور اگر اُس نے ملک سے
خریداری کا اور خریداری سے ملک کا ارادہ کیا تو یہ نیت اُسکی مجازاً صحیح ہے کیونکہ خریداری اور ملک میں تعلیل کا
علاقہ ہے خریداری ملک کی علت ہے اور ملک اُسکا حکم ہے خریداری ترتب ملک کے لیے موضوع ہے تو خریداری
سے بطور استعارے کے ملک مراد رکھنا یا ملک سے بطور استعارے کے خریداری کا ارادہ کرنا جائز ہے پس اگر اس نے
مالک ہو جانے سے خریداری کی نیت کی ہوگی تو باقی آدھا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر خریداری سے مالک
ہو جانے کی نیت کی ہوگی تو آزاد نہوگا۔ الا انہ فیما یکون تخفیفا فی حقہ لا یصدق فی حق القضاء
خاصۃ لمعنی التھمۃ لا لعدم صحۃ الاستعارۃ مگر جہاں متکلم کے حق میں آسانی ہو تو یہ قول اُسکا
قابل پذیرائی نہ سمجھا جائے گا کہ میں نے خریداری سے مالک ہو جانے کی نیت کی ہے کیونکہ احتمال اس بات کا
ہے کہ شاید اُس نے اپنی جان بچانے کے لیے یہ بہانہ کھڑا کر لیا ہو ورنہ خریدنے کے استعارے کی صحت میں
مالک ہونے کے لیے کوئی کلام نہیں یہ استعارہ صحیح ہے۔ ومثال الثانی اذا قال لامرأتہ حررتک
ونوی بہ الطلاق یصح لان التحریر بحقیقتہ یوجب زوال ملک البضع بواسطۃ زوال ملک
الرقبۃ فکان سببا محضا لزوال ملک المتعۃ فجاز ان یستعار عن الطلاق الذی ھو مزیل
لملک المتعۃ دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو آزاد ہوا اور مراد یہ ہو کہ
تجھکو طلاق ہے تو یہ صحیح ہے کیونکہ آزاد کرنا اپنے معنے حقیقی سے ملک بضع (فرج) کو زائل کرے گا مگر ملک رقبہ کا
زوال بیچ میں واسطہ ہوگا تو آزاد کرنا سبب محض ہوا واسطے زوال ملک بضع کے لہذا جائز ہے
کہ آزاد کرنے سے بطور استعارے کے طلاق مراد لیں کیونکہ طلاق بھی ملک متعہ کو زائل کر دیتی ہے پس یہاں
سبب مسبب کی جگہ استعمال ہوا۔ ولا یقال لو جعل مجازا عن الطلاق لوجب ان یکون الطلاق
الواقع رجعیا کصریح الطلاق لانا نقول لا نجعلہ مجازا عن الطلاق بل عن المزیل
لملک المتعۃ وذلک فی البائن اذ الرجعی لا یزیل ملک المتعۃ عندنا اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ جب
تحریر بول کر مجازاً طلاق کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے کیونکہ طلقتک صریح کہنے سے بھی
طلاق رجعی ہی واقع ہوتی ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ تحریر سے نفس طلاق مجازاً مراد نہیں لیتے بلکہ ملک

متعہ کا زائل کر دینا مجازاً مقصود ہے اور زوال ملک متعہ طلاق بائن سے ہوتا ہے رجعی سے نہیں ہوتا مذہب حنفی میں اور امام شافعیؒ کے نزدیک رجعی واقع ہوتی ہے کیونکہ انکے نزدیک طلاق رجعی ملک متعہ کو زائل کر دیتی ہے

ولو قال لامتہ طلقتك ونوی بہ العتق لا یصح لان الاصل جاز ان یثبت بہ الفرع واما الفرع فلا یجوز ان یثبت بہ الاصل

اور اگر کسی شخص نے اپنی کنیز کو کہا کہ تجھ کو طلاق ہے اور طلاق سے ارادہ آزادی کا ہو تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ اصل یعنی آزادی سے فرع یعنی طلاق ثابت ہو جاتی ہے اور طلاق سے آزادی ثابت نہیں ہوتی یا نکاح بولے اور بیع مراد رکھے تو یہ بھی صحیح نہیں آزادی ملک رقبہ کے زوال کے لیے مشروع ہوئی ہے اور ملک متعہ کا زوال اس سے کبھی اتفاقاً حاصل ہو جاتا ہے مثلاً لونڈی کو آزاد کرے گا تو یہاں زوال ملک رقبہ کے ساتھ میں زوال ملک متعہ بھی پایا جائے گا اور اگر غلام کو آزاد کرے گا تو ملک رقبہ کا تو زوال پایا جائے گا مگر ملک متعہ کا زوال یہاں نہیں اسیطرح بیع ملک رقبہ کے واسطے مشروع ہوئی ہے اور اسکے ساتھ کبھی وطی بھی حلال ہو جاتی ہے جیسے کوئی کنیز خریدی جائے اس وجہ سے سبب کو ذکر کرکے مسبب کا ارادہ نہیں کر سکتے اور یہاں ایسا ہی تھا مگر جہاں کہ مسبب کو سبب کے ساتھ خصوصیت ہو تو اس صورت میں مسبب معلول کے مثل قرار پائے گا اور دونوں جانب سے استعارہ ممکن ہوگا اسلیے سبب کا استعارہ مسبب کے لیے اور مسبب کا سبب کے لیے صحیح ہوگا پہلی صورت کی مثال مؤلف کا یہ قول ہے کہ کوئی اپنی عورت کو کہے کہ تو آزاد ہے اور مراد یہ ہو کہ تجھکو طلاق ہے یہاں آزادی سبب ہے اور طلاق مسبب۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ شوہر یہ کہے کہ تو عدت گزار اور مراد اس سے طلاق ہو عدت مسبب ہے اور طلاق سبب ہے اور عدت کے طلاق کے ساتھ مختص ہونے میں کوئی کلام نہیں کیونکہ وہ سوائے طلاق کے بالذات اور کسی جگہ نہیں پائی جاتی غیر طلاق میں جہاں پائی جائے گی تو اسکی متابعت ومشابہت کی وجہ سے پائی جائے گی اسی عالم سے ہے اپنے رحم کو صاف کر رکھنے سے طلاق مراد لینا کیونکہ رحم کو صاف کرنا مسبب ہے اور طلاق سبب ہے امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ آزادی کے لفظ سے طلاق اور طلاق کے لفظ سے آزادی مراد لینا جائز ہے اور کہتے ہیں کہ ان میں اشتراک اتصال معنوی ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں سے ملک زائل ہو جاتی ہے جواب اسکا یہ ہے کہ استعارہ طلاق کا آزادی کے لیے اتصال معنوی کے ساتھ قرار دینا درست نہیں کیونکہ ایسا اتصال ہر وصف سے صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ اسکے لیے ایک خاص وصف ضرور ہے اور وہ وصف خاص ایسے معنی ہیں جنکے ساتھ مشروع کو خصوصیت ہے اور مشروع انہیں کی وجہ سے مشروع قرار پایا ہے اور آزادی وطلاق کے درمیان ایسا اتصال کب ہے۔

وعلی هذا نقول ینعقد النکاح بلفظ الهبۃ والتملیك

والبیع لان الھبۃ بحقیقتھا توجب ملک الرقبۃ وملک الرقبۃ یوجب ملک المتعۃ فی الاماء

فکانت الھبۃ سببًا محضا لثبوت ملک المتعۃ فجاز ان یستعار عن النکاح وکذلک لفظ التملیک

ولا ینعکس حتی لا ینعقد البیع والھبۃ بلفظ النکاح چونکہ سبب کے ساتھ مسبب کا استعارہ کرنا جائز ہے مذہب حنفی میں لفظ ہبہ وتملیک اور بیع سے نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ ہبہ اپنی حقیقت سے ملک رقبہ کو واجب کرتا ہے اور ملک رقبہ سے ملک متعہ کنیزون مین ثابت ہوگی پس یہ سبب ہوا واسطے ثبوت ملک متعہ کے لہذا درست ہوا کہ ہبہ سے مجازاً نکاح مرادلین اسیطرح تملیک اور بیع سے نکاح مرادلے لین مگر برعکس نہیں ہو سکتا کہ نکاح بول کر بیع اور ہبہ مجازاً نہیں لے سکتے مگر امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ہبہ اور بیع سے نکاح کا تجوز سوا سے سرور کائنات کے دوسرے کے لیے درست نہیں وجہ اسکی وہ یہ بیان کرتے ہین کہ یہ امر اللہ تعالیٰ نے اُنکے ساتھ خاص کر دیا ہے تو اب دوسری جگہ درست نہوگا چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے۔ وامرأۃ مومنۃ ان وھبت نفسھا للنبی ان اراد النبی ان یستنکحھا خالصۃ لک من دون المومنین یعنی اے پیغمبر جو مسلمان عورت تمکو اپنی جان بخشدے پس اگر تمھاری مرضی ہو اور اُسکے ساتھ تمھارا نکاح کرنے کو جی چاہے تو وہ تمکو حلال ہے مگر ایسا عقد کہ ہبہ سے حلال ہو جائے تمھارے ساتھ مخصوص ہے اور مسلمانون کو جائز نہیں جواب اسکا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو تخصیص ہبہ کی نبی کے ساتھ فرمائی ہے اور دوسرے کے لیۓ اسکو ناجائز کیا ہے وہ وہ نکاح ہے جو ہبہ سے بغیر مہر کے حلال ہو جائے اور یہ ہبہ حقیقی کی صورت ہے پس جو نکاح ہبہ کے ساتھ مجازاً مقرر ہو اور اُسکے ساتھ مہر ہو تو اُسکی

تخصیص نبی سے نہوگی ثم فی کل موضع یکون المحل متعینا لنوع المجاز لایحتاج فیہ الی النیۃ

پھر جس جگہ کوئی محل واسطے نوع مجاز کے متعین ہوگا وہان نیت کی ضرورت نہوگی مثلاً کسی اجنبی آزاد عورت سے کہا کہ تو مجھے اپنے نفس کا مالک بنادے اُس نے کہا مین نے تجھے مالک بنادیا تو یہان نیت کی ضرورت نہین نکاح منعقد ہو جائے گا لایقال ولما کان امکان الحقیقۃ شرطا لصحۃ المجاز عندھما کیف

یصار الی المجاز فی صورۃ النکاح بلفظ الھبۃ مع تملیک الحرۃ بالبیع والھبۃ محال لان نقول

ذلک ممکن فی جملۃ بان ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبیت اگر یہ شبہ واقع ہو کہ صحت مجاز کے واسطے امکان حقیقت صاحبین کے نزدیک شرط ہے تو کس طرح ہبہ کے لفظ سے مجازاً نکاح مرادلے لیتے ہین باوجودیکہ بیع وہبہ سے حرہ عورت پر مالک ہو جانا ناممکن ہے جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ حرہ عورت کا مالک ہو جانا فی الجملہ ممکن ہے جس کی صورت یہ ہے کہ وہ مرتد ہو جائے اور دار الحرب جاملے اور پھر قید ہو کر آئے

Marfat.com

فصار هذا نظیر مسألۃ مسّ السماء پس یہ مسئلہ مشابہ ہے اُس مسئلے کے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ آسمان کو ہاتھ لگا دے گا واخواتہ مثلاً قسم کھائی کہ اس پتھر کو سونا بنا دے گا تو ان صورتوں میں اس پر کفارہ قسم کا لازم ہوگا گو آسمان کو ہاتھ نہیں لگا سکتا تھا یا پتھر کو سونا نہیں بنا سکتا تھا مگر بطور کرامت و خرق عادت کے ممکن تو ضرور ہے اسی امکان کے سبب سے کفارہ لازم آیا کیونکہ ادائے قدرت امکان کا ہونا کافی ہے پس ایسی قسم میں کہ میں آسمان کو ہاتھ لگاؤں گا یا اس پتھر کو سونا بناؤں گا سچا ہونے کا امکان فی الجملہ حاصل ہے جیسا کہ انبیا اور ملائکہ کو آسمان کا چھونا میسر ہے۔ اور اولیا بھی بطریق خرق عادت کے چھو سکتے ہیں۔ اور پتھر کا سونا بنا لینا بطریق کرامت کے ممکن ہے لیکن فی الحال آسمان کا چھونا اور پتھر کا سونا بنانا میسر نہیں اور آسمان کا چھوا جانا اور پتھر کا سونا بنا لینا عرفاً و عادۃً معدوم سمجھا جاتا ہے اسلیے حکم خلف کی طرف منتقل ہوگا اور وہ یہ کہ کفارہ لازم آئے گا پس اصل یعنی قسم میں سچا ہونے کا امکان کفارہ واجب ہونے کے لیے جو اس کا خلیفہ ہے کافی ہے۔

فصل فی الصریح والکنایۃ

فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں

الصریح لفظ یکون المراد ظاهرا کقوله بعت واشتریت صریح وہ لفظ ہے کہ اس کے معنے اور جو اس سے مراد ہو وہ نہایت ظاہر ہو یہانتک کہ لفظ منہ سے نکلتے ہی معنی اسکے معلوم ہو جائیں صریح اسکو اسی لیے کہتے ہیں کہ نہایت کھلا ہوا اور واضح ہوتا ہے۔ صریح حقیقت و مجاز دونوں میں جاری ہوتا ہے یعنی حقیقت و مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہوتا ہے جیسے بعت و اشتریت وغیرہ ومن حکمه انه یستغنی عن النیة وعلی هذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك او یا طالق یقع الطلاق نوی به الطلاق او لم ینو اور صریح کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کرنے کی ضرورت نہیں مثلاً جب کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ تجھ کو طلاق ہے یا کہا کہ میں نے تجھ کو طلاق دیدی یا کہا کہ اے طلاق والی تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی طلاق کی نیت کی ہے یا نہیں کی ہے کیونکہ حکم نفس کلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اس کا ارادہ کریں یا نہ کریں یہانتک کہ اگر کوئی بسم اللہ کہنے کا ارادہ کرے اور زبان سے اچانک یہ نکل جائے کہ تجھکو طلاق ہے تو اسکی عورت پر طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ الفاظ اپنے معنے میں صریح ہیں اور صریح لفظ نیت کا محتاج نہیں ہوتا اسلیے کہ سوائے اپنے معنی کے اور کسی معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا اور جب یمین لفظ اپنے معنی کی جگہ قائم ہوگا تو مفہوم کلام کو چھوڑ کر

Marfat.com

ذہن دوسری طرف منتقل نہیں ہو سکے گا وکذلک لو قال لعبدہ انت حر او حررتک او یا حر اسیطرح
جب اپنے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہے یا میں نے تجھ کو آزاد کیا یا اے آزاد تو فوراً آزاد ہو جائے گا نیت کی ہو یا
نہ کی ہو اس واسطے کہ یہ کلمات صریح آزاد کرنے کے ہیں ان میں نیت کی کچھ حاجت نہیں اور اگر متکلم ایسے صریح کلام
کو اسکے موجب سے پھیر کر کسی دوسرے معنی محتمل کا ارادہ کرے تو اسکی یہ نیت عند اللہ قابل پذیرائی ہو گی مثلاً
اپنی عورت کو کہے اے طلاق والی اور مراد اسکی یہ ہو کہ تجھ پر کسی قسم کی بندش نہیں یا غلام کو کہے اے آزاد اور
مراد اسکی یہ ہو کہ تو خدمت گذاری سے بری ہے تو یہ نیت اسکی دیانۃً صادق ہو گی مگر حاکم شرع کے نزدیک
اعتبار نہو گا۔ وعلی ھذا قلنا ان التیمم یفید الطہارۃ لان قولہ تعالی ولکن یرید لیطہرکم
صریح فی حصول الطہارۃ بہ وللشافعیؒ فیہ قولان احدھما انہ طہارۃ ضروریۃ والاٰخر انہ
لیس بطہارۃ بل ھو ساتر للحدث اور اس قاعدے کی بناء پر حنفیہ نے کہا ہے کہ تیمم طہارت کا فائدہ بخشتا ہے
کیونکہ قرآن میں آیا ہے کہ خدا چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے پس یہ ارشاد حصول طہارت کے ثبوت میں صریح ہے
اور امام شافعیؒ سے اس باب میں دو قول منقول ہیں ایک یہ کہ تیمم طہارت ضروری ہے یعنی ضرورتاً اور مجبوری کے
لیے مشروع ہوا ہے دوسرا یہ کہ وہ طہارت نہیں بلکہ حدث کو چھپا دینے والا ہے نہ دفع کرنے والا اسی وجہ سے کہ تیمم
جب پانی کو پا لیتا ہے تو حدث سابق کا حکم لوٹ آتا ہے پس طہارت مستحاضہ کا سا حال ہو گا امام شافعیؒ کی
دلیل یہ ہے کہ مٹی بالطبع آلودہ کرنے والی ہے پاک کرنے والی نہیں شارع نے بضرورت اسکے استعمال کو طہارت یا
ہے یا حدث کا چھپانے والا قرار دیا ہے حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے کچھ اسکو ضرورت اور مجبوری
کے واسطے طہارت قرار نہیں دیا گیا ہے دلیل اسپر یہ آیت ہے فتیمموا صعیداً طیباً فامسحوا بوجوھکم
وایدیکم منہ ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطہرکم یعنی تیمم کرو پاک صعید
طیب پس مل لو اپنے منہ اور ہاتھ اس سے اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر کچھ مشکل رکھے لیکن چاہتا ہے کہ تم کو
پاک کرے صعید طیب نام ہے روئے زمین کا مٹی ہو یا ریت یا کنکر پتھر پس تیمم کو طہارت مطلقہ نہ سمجھنے میں اس
نص صریح کی مخالفت لازم آتی ہے وعلی ھذا یخرج المسائل علی المذھبین اور اس اختلاف
کی بناء پر حنفیہ اور شافعیہ نے بہت سے اختلافی مسائل کا اخراج کیا ہے من جوازہ قبل الوقت ایک
مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تیمم درست ہے نماز کے وقت میں اور وقت سے پیشتر بھی درست ہے اور امام
شافعیؒ کے نزدیک قبل وقت کے درست نہیں دلیل ہماری یہ ہے کہ تیمم جب وضو کا خلیفہ مطلق ٹھہرا تو قبل

وقت سے بھی جائز ہوگا اور قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کہ صعید طیب پاک کرنے والی ہو مسلمان کے واسطے
اگرچہ پانی دس برس نہ پاوے اُسپر دلالت کرتا ہے اس حدیث کو ترمذیؒ اور ابوداؤد اور ابن ماجہؒ وغیرہ نے
ابوذرؓ سے روایت کیا ہے ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے ۱۲ الفرضین بتیمم واحد دوسرا مسئلہ
یہ ہے کہ ایک تیمم سے حنفیہ کے نزدیک دو فرض نمازون کا ادا کرنا درست ہے امام شافعیؒ کے نزدیک درست
نہین حنفیہ کی دلیل وہی آیت وحدیث ہے جو اوپر مذکور ہوئی اور امام شافعیؒ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے
قول سے استدلال کرتے ہین اور وہ یہ ہے من السنۃ ان لا یصلی بالتیمم اکثر من صلوٰۃ واحدۃ
یعنی سنت سے یہ بات ہے کہ نہ پڑھی جاوے تیمم کے ساتھ زیادہ ایک نماز سے اخرجہ الدارقطنی والبیہقی
رافعی نے کہا ہے کہ سنت جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا تو وہ مثل حدیث مرفوع کے ہے جواب اسکا یہ ہے کہ یہ اثر
صحیح نہین ہے کیونکہ اسمین ابو یحییٰؒ نے حسن بن عمارہؓ سے روایت کی ہے اور ابن جوزی کہتے ہین کہ وہ دونون
متروک ہین اور حسنؒ نے کہا ہے کہ بہت ضعیف ہے اور ایک اثر شافعی کے موافق حضرت علیؓ سے ابن ابی شیبہ نے
مصنف مین روایت کیا ہے اور عمرو ابن عاص سے مروی ہے کہ وہ ہر نماز کے واسطے تیمم کرتے تھے اور ایسا ہی قتوٰی
فتویٰ دیتے تھے اسکو دارقطنیؒ نے روایت کیا ہے اور ابن عمرؓ ہر نماز کے لیے تیمم کرتے تھے جواب اسکا یہ ہے کہ حضرت
علیؓ کے اثر مین حجاجؒ ابن ارطاۃ ہے جسکو عبدالرحمٰنؒ بن مہدی اور یحییٰ بن سعید قطانؒ نے ترک کیا ہے
اور امام دارقطنیؒ نے کہا ہے کہ اس سے حجت نہین پکڑی جائے گی اور یحییٰ بن معینؒ اور نسائیؒ نے کہا ہے کہ وہ
قوی نہین اور عمرو ابن عاص کے اثر مین انقطاع ہے اور عمر کے اثر کی اسناد مین عامر احول ہے جسکو احمدؒ وغیرہ
نے ضعیف بتایا ہے اور اسکی توثیق ابو حاتم اور مسلم نے کی ہے پھر بھی معارض حدیث مرفوع کے نہین ہوسکتا ہے
اور نیز اسکا حمل استحباب پر کرسکتے ہین ابن عباسؓ کا یہ قول کہ سنت ہے اسی بات پر دلالت کرتا ہے مطلب
اُن کے قول کا یہ ہے کہ سنت ہے یعنی واجب نہین مستحب ہے اسکے علاوہ محدث فیروزآبادی شافعیؒ نے
سفر السعادت مین کہا ہے کہ ہم نے کسی حدیث مین نہین پایا کہ حضرت ہر نماز کے واسطے تیمم کرتے تھے بلکہ
آپنے تیمم کا حکم مطلقاً کیا ہے اسکو وضو کا قائم مقام گردانا ہے ۱۲ امامۃ المتیمم للمتوضئین تیسرا مسئلہ یہ ہے
کہ تیمم کرنے والا شخص وضو کرنے والون کا امام حنفیہ کے نزدیک ہوسکتا ہے شافعیہ کے نزدیک نہین ہوسکتا
شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم کو ضرورت کی وجہ سے طہارت یا حدث کا چھپانے والا مانا ہے اور وضو طہارت
اصلی ہے پس قوی کی بنا ضعیف پر صحیح نہین حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے مثل پانی کے پس تیمم پر بھی

وہی احکام مترتب ہونگے جو وضو پر ہوتے ہیں اور یہ جو حنفیہ نے کہا ہے کہ جائز ہے مرد کو عورت یا لڑکے کے پیچھے اور پاک کو عذر والے کے پیچھے مثلاً جسکو سلس البول کا عارضہ ہو یا نکسیر نہ تھمتی ہو یا پیٹ چلتا ہو، اور پڑھے ہوئے کو ایسے کا اقتدا جو پڑھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اور کپڑا پہنے ہوئے کو ننگے کا جو ستر نہ رکھتا ہو اور تندرست کو ایسے شخص کا جو رکوع اور سجدہ اشارے سے کرے اور فرض پڑھنے والے کو نفل پڑھنے والے کا یا اُس شخص کا جو دوسرے فرض پڑھتا ہو تو وجہ اسکی یہ ہے کہ یہ سب مقتدی اپنے امام کی بہ نسبت عمدہ حال رکھتے ہیں پس امامت انکی طرح ہو جاتی برخلاف اسکے اقتدا کرنا وضو والے کا تیمم والے کے پیچھے نماز کو خراب نہیں کرتا وجوازہ بدون خوف تلف النفس والعضو بالوضوع چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ بغیر خوف جان کے ضائع ہونے کے یا عضو پر صدمہ پہونچنے کے محض بڑھ جانے مرض کے اندیشے سے تیمم کر لینا حنفیہ کے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جب تیمم درست ہے کہ جان کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہو یا پانی کے استعمال سے کسی عضو کے تلف ہو جانے کا اندیشہ ہو حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے وان کنتم مرضیٰ الی آخرہ یعنی اگر تم بیمار ہو وغیرہ وغیرہ تو تیمم کرو صعید پاک پر اور امام شافعیؒ کا مذہب ظاہر نص سے دور ہے وجوازہ للعید والجنازۃ پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ نماز عید اور نماز جنازہ تیار ہوں تو تیمم کر کے شامل ہو جانا حنفیہ کے نزدیک درست ہے اور شافعیہ کے نزدیک درست نہیں اور یہ اُس صورت میں بھی درست ہے کہ اگرچہ بنا کے طور پر ہو یعنی نماز وضو سے شروع کی تھی مگر نماز میں بے وضو ہو گیا پس ہو سکتا ہے کہ تیمم کر کے اُس نماز کو پورا کرے کیونکہ جنازہ اور عیدین کی نمازوں کا کچھ بدلا نہیں جیسا کہ جمعہ کی نماز اور وقتی نماز کا بدلہ موجود ہے کہ جمعہ کا بدلہ ظہر ہے اور وقت کی نماز کا بدلہ اُس کی قضا مگر شافعی کے نزدیک ان نمازوں کے لیے تیمم جائز نہیں کیونکہ اُن کے نزدیک اِن کی قضا ہوتی ہے اور تکرار ہی نہیں اسلیے یہاں ضرورت متحقق نہیں اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر امام نے نماز عید پڑھ لی اور کسی شخص نے اُسکے ساتھ نماز نہ پڑھی تو قضا نہ کرے کیونکہ نماز عید کے لیے جماعت شرط ہے پس اُس کی قضا سے عاجز ہے اور نماز جنازہ کا یہ حال ہے کہ اسکو کچھ لوگ ادا کر لیں تو سب کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے وجوازہ بنیۃ الطہارۃ چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تیمم کرنا طہارت مطلقہ کی نیت سے جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں بلکہ طہارت ضروریہ کے طور پر ضرورت کے وقت ہی درست ہے والکنایۃ کنایہ لغت میں پوشیدہ بات کہنے کے معنے میں ہے اور علم بیان کی اصطلاح میں کنایہ اُس لفظ کو کہتے ہیں جو اپنے معنے موضوع لہ میں مستعمل ہو لیکن مقصود وہ معنی نہوں بلکہ ایک دوسرے معنی ہوں جو اُن پہلے معنے کے لازم ہوں اور اُن دوسرے معنی کا مقصود ہونا مانع ہو معنی موضوع لہ کے ارادہ کرنیکے

Marfat.com

منافی نہین کیونکہ استعمال اُسکا موضوع لہ مین ہوا ہے تو ان معنی کے مقصود ہونے سے دوسرے معنی مین کوئی حرج
پیدا نہوگا پس کنایے مین لازم یعنی موضوع لہ بھی مراد ہوتا ہے مگر فرق اتنا ہے کہ یہ بالعرض مراد ہوتا ہے اور
دوسرے معنے جو ملزوم ہین بالذات مراد ہوتے ہین کیونکہ موضوع لہ کا مراد ہونا محض اس غرض سے ہی کہ جب سامع
کے ذہن مین اسکی تصویر حاصل ہوجائے تو دوسرے معنے کی طرف جن سے کنایہ واقع ہوتا ہے انتقال ہوسکے
جیسے طویل النجاد اُس شخص کے معنے مین ہے جس کا پرتلا لمبا ہو عربی مین نجاد بمعنی پرتلے کے ہے اور طویل بمعنی
دراز کے پس طویل النجاد سے اُسکے حقیقی معنی یعنی لمبے پرتلے والا مقصود ہونگے تا کہ ان معنے سے ایک ایسے
معنے کی طرف انتقال کیا جائے جنکے لیے پرتلے کا لمبا ہونا لازم ہے اور وہ قامت کی درازی ہے بخلاف لفظ
مجاز کے کہ اُس سے معنے موضوع لہ کا ارادہ کرنا جائز نہین کیونکہ اُسکا استعمال معنی غیر موضوع لہ مین ہوتا ہی پس
اُسمین معنی غیر موضوع لہ بالذات مقصود ہوتے ہین اسلیے معنی موضوع لہ کا قصد کرنا اُنکے منافی ہوگا بعض کہتے ہین
کہ کنایہ وہ لفظ ہے جسکے معنی حقیقی مراد نہون بلکہ معنی غیر حقیقی مراد ہون اور اگر معنے حقیقی بھی مراد رکھین تو بھی جائز
ہے پہلی صورت مین اور اسمین یہی فرق ہے کہ وہان معنی لازم کا مقصود ہونا ضرور ہے اور یہان ضرور نہین جائز
ہے جیسے طویل النجاد سے لمبے قد والا مراد ہے اور اگر اس مراد کے ساتھ پرتلے کی درازی بھی مراد ہو تو بھی جائز ہی
صاحب تلخیص المفتاح کے نزدیک مجاز اور کنایے کا مبنیٰ ملزوم سے لازم کے قصد کرنے پر ہے مگر فرق اسقدر
ہے کہ مجاز مین فقط لازم مراد ہوتا ہے ملزوم مراد نہین ہوتا جیسے طالب علم کو مولوی کہنا علم کا پڑھنا فضیلت
کو لازم ہے اور فضیلت ملزوم ہے یہان ذکر لازم کا بے ارادہ ملزوم کے ہے اور کنایے مین لازم مراد ہوتا ہے
اگر ملزوم مراد رکھین تو بھی جائز ہے جیسے طویل النجاد سے لمبے قد والا مراد ہے اور اگر اس مراد کے ساتھ پرتلے
کی درازی بھی مراد ہو تو بھی جائز ہے اور سکاکی صاحب مفتاح کے نزدیک مدار مجاز کا ملزوم سے لازم کی
طرف ذہن کے انتقال کرنے پر ہے جیسے پروانہ کہ عاشق کا ملزوم ہی اُس سے عاشق کیطرف انتقال کرنا اور
کنایے کا مدار لازم سے ملزوم کی طرف ذہن کے انتقال پر ہے جیسے طویل النجاد کے حقیقی معنی لمبے پرتلے والا
مین اور ان معنے سے ایک ایسے معنی کی طرف انتقال کیا جاتا ہے جسکے لیے پرتلے کا لمبا ہونا لازم ہی اور وہ
قد کی درازی ہے جو ملزوم ہے پس طویل النجاد کا اطلاق لمبے قد پر از روے لزوم کے ہے اور حق مذہب
اول ہے اسلیے کہ لازم بحیثیت لازم ہونے کے ملزوم پر دلالت نہین کرتا ہے جائز ہے کہ ملزوم سے لازم عام
ہو دے اور عام کی خاص پر دلالت نہین ہوتی پس جب تک لازم ملزوم سے خاص نہو اُس سے ملزوم کی

Marfat.com

طرف انتقال حاصل نہین ہوگا اور لزوم اصل متبوع ہے اسلیے کہ اُس سے انتقال ہوتا ہی اور لازم فرع اور تابع اسلیے کہ اُسکی طرف انتقال ہوتا ہے اور نوع لازم کو یہان علاقہ کہتے ہین اور اگر اصلیت و فرعیت جانبین سے ہوگی کہ ہر ایک ایک وجہ سے اصل ہوگا اور دوسری وجہ سے فرع تو طرفین سے مجاز جاری ہوگا ورنہ استعمال اصل کا فرع مین مجازاً جائز ہے بدون عکس کے اول کی مثال علت و معلول ہی جیسے ملک اور خریداری شرع مین اور دوم کی مثال سبب محض اور مسبب ہے اور لزوم سے مراد فی الجملہ انتقال ہے جیسے کل فی الجملہ جز کو لازم ہی اسیطرح سبب فی الجملہ مسبب کو لازم ہے اسلیے کہ کبھی عام ہوتا ہے پس لزوم سے امتناع انفکاک مراد نہین جیسا کہ اہل منطق وحکمت کی اصطلاح ہے اور کنائے مین معنی موضوع لہ کا ارادہ باعتبار واقع کے ہے ہر چند کہ خارج مین نہو چنانچہ تنگ چشم کہین اور مراد اُس سے کنجوس آدمی ہو گو کہ شخص مذکور کی آنکھین نہون اور اگر ہو وین تو چوڑی چوڑی ہون علماے اصول نے کنائے کی تفسیر دوسری طرح کی ہے چنانچہ مصنف کہتے ہین هي ما استتر معناه یعنے کنایہ وہ لفظ ہے جسکی مراد پوشیدہ ہو اور اُسکے سمجھنے کے لیے کسی قرینے کی ضرورت ہو عام ہی اس سے کہ یہ پوشیدگی محل کی وجہ سے ہو یا دوسری وجہ سے اُنھون نے کنائے مین لازم کا ارادہ کرنا پھر اُس سے ملزوم کی طرف انتقال کرنا شرط نہین کیا ہے اور دلیل اسپر یہ ہے کہ اہل اصول نے حقیقت مہجورہ اور مجاز غیر متعارف مین صرف مراد کے مستتر ہونے کی وجہ سے اُن کو کنایہ قرار دیا ہی اسی لیے مصنف نے کہا ہی والمجاز قبل ان یصار متعارفا بمنزلة الکنایة یعنے مجاز متعارف ہونے سے پہلے بمنزلہ کنایہ کے ہے اور کنایہ بھی حقیقت و مجاز دونون کے ساتھ جمع ہوتا ہے پس حقیقت کبھی صریح کے ساتھ ہوتی ہی کبھی کنائے کے ساتھ اسی طرح مجاز کبھی صریح کے ساتھ ہوتا ہے کبھی کنائے کے ساتھ اور صریح وکنایہ کا دار ومدار استعمال پر ہی پس اگر عوارض کی وجہ سے صریح مین خفا اور کنائے مین ظہور پیدا ہوجائے تو اس سے اُنکے صریح وکنایہ ہونے مین کوئی نقصان نہین آتا کیونکہ دوسرے عوارض کا اعتبار نہین بلکہ استعمال کا اعتبار ہے اسی لیے حقیقت مہجورہ کنائے کے حکم مین ہے اور حقیقت مستعملہ صریح کے اور مجاز متعارف صریح کے حکم مین ہے اور غیر متعارف کنائے کے وحكم الكناية ثبوت

الحكم بها عند وجود النية او بدلالة الحال اذ لا بد له من دليل يزول به التردد ويترجح به

بعض الوجوه ولهذا المعنى سمى لفظ البينونة والتحريم كناية في باب الطلاق لمعنى التردد

واستتار المراد · مطلب یہ ہے کہ کنائے کا حکم یہ ہے کہ اُس سے حکم قرینے سے ثابت ہوتا ہے اور قرینہ یا تو نیت کا ہوتا ہے یا دلالت حال کا کیونکہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے جس سے تردد دور ہو کر بعض وجوہ کو

Marfat.com

ترجیح حاصل ہوا اسی لیے کنائے کے لفظ سے عورت کو طلاق نہین پڑتی بلکہ متکلم کی نیت سے یا دلالت حال سے طلاق پڑتی ہے کیونکہ ایسے الفاظ کی مراد مستتر ہوتی ہے جیسے اگر شوہر یہ کہے کہ تو بائن ہو یا تو حرام ہو تو ان اقوال مین تردد اور پوشیدگی ہونے کے سبب سے طلاق کے باب مین کنایہ کہے جاتے ہین پس ان اقوال سے عورت پر طلاق نہین پڑتی جب تک طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی دوسرا قرینہ قائم نہو جیسے غصے ہو کر ایسے الفاظ کہے یا طلاق کا ذکر ہوا اور اُس موقع پر ایسے الفاظ بولے کیونکہ یہ الفاظ طلاق کے واسطے موضوع نہین ہین اور احتمال طلاق اور غیر طلاق کا رکھتے ہین لانہ یعمل عمل الطلاق یہ ایک اشکال کے جواب کیطرف اشارہ ہے وہ اشکال یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ جب کہ تو بائن ہے یا تو حرام ہے یہ الفاظ طلاق کے کنایات ہین تو ان سے وہی عمل ظہور مین آنا چاہیے جو طلاق کے الفاظ کا عمل ہے اور وہ یہ ہے کہ انکے کہنے کے بعد رجوع کرنیکا حق حاصل ہوتا ہے اور اُن سے ایک طلاق رجعی پڑتی ہے اور کنائے کے لفظ سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے طلاق رجعی سے نکاح فوراً نہین جاتا بلکہ شوہر چاہے تو عورت سے عدت کے زمانے مین پھیر رجوع کرلے اور بائن طلاق سے نکاح اُسی وقت جاتا رہتا ہے جواب اسکا مصنف نے یہ دیا ہے کہ کنائے کا لفظ وہ عمل نہین کرتا جو طلاق کا صریح لفظ کرتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ کنایہ طلاق کے الفاظ کا موجب جدائی اور حرمت ہے خلاً کہا کہ تو میری بی بی نہین یا مین تیرا خاوند نہین یا تو بائن ہے یا تو حرام ہو وغیرہ وغیرہ پس انکے موجب کے مطابق عمل ہوگا اور انکو کنایات صرف اسلیے کہتے ہین کہ دوسرے معانی کا بھی احتمال رکھتے ہین اسلیے انکی مراد مستتر ہوتی ہے جیسے کنایات حقیقی کا حال ہے پس جب متکلم طلاق کی نیت کرے گا یا اسکی حالت طلاق کی دلالت ہوگی تو مقتضائے لفظ کے مطابق عمل ہوگا اور اس وجہ سے طلاق بائن پڑے گی بشرطیکہ ایسے الفاظ مین طلاق کا وجود متعذر نہو اور اگر ایسا ہوگا تو انسے بھی طلاق رجعی ہی پڑے گی چنانچہ اگر شوہر یہ کہے کہ تو عدت کر یا اپنے رحم کو صاف کر تو ان صورتون مین ایک طلاق رجعی پڑتی ہے کیونکہ عدت شمار کو کہتے ہین تو عدت کے گننے مین احتمال ہی اس بات کا کہ شوہر کی مراد یہ ہوگی کہ نعمات الٰہی کا شمار کر اور یہ بھی احتمال ہی کہ شاید مراد اسکی یہ ہو کہ حیض گن اس انتظار کے لیے جو عورت کو طلاق کے بعد کرنا لازم ہی پس جب دوسرے معنی کی نیت ہوگی تو طلاق رجعی پڑیگی اور رحم کو صاف کرنے مین بھی دو احتمال ہین ایک تو یہ کہ بچے کے لیے رحم کو صاف کر اور دوسرا احتمال یہ کہ دوسرے مرد سے نکاح کرنے کے لیے رحم کو صاف کر پچھلی صورت مین طلاق رجعی پڑیگی وینتفرع منہ حکم الکنایات فی حق عدم ولایۃ الرجعۃ اور اس سے متفرع ہی کنایات کا یہ حکم کہ انسے طلاق ہونے کے بعد رجوع کرنے کا حق نہین یعنی مطلب ہی کہ جسطرح یہ کہنے

کہ تجھکو طلاق ہے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسطرح کنائے کے لفظ سے طلاق رجعی واقع نہین ہوتی بلکہ بائن واقع ہوتی ہے اور کنائے سے طلاق واقع ہوجانے پر پھر خاوند کو رجوع کا حق باقی نہین رہتا یہ مذہب حنفیہ کا ہے اس مسئلے مین امام شافعیؒ کا خلاف ہے کہ اُنکے نزدیک کنایات مین طلاق رجعی پڑتی ہے دلیل امام اعظمؒ کی یہ ہے کہ طلاق بائن دینے کی ضرورت تو ہوا ہی کرتی ہے پس اگر شوہر اپنی ملک مین اس قسم کا تصرف کرے تو جائز ہوگا بلکہ صریح طلاق مین بھی قیاس یہی ہے لیکن نص کی ضرورت سے صریح مین حکم رجعت کا کیا گیا ہے امام شافعیؒ کہتے ہین کہ جب یہ الفاظ کنایات طلاق ہین تو ان کا حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو صریح طلاق کے الفاظ کا ہے کہ اُن سے ایک طلاق رجعی پڑتی ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ علمانے کنایے کی تفسیر مین کہا ہے کہ اسکی مراد مستتر ہوتی ہے تو مراد مستتر ان الفاظ مین طلاق ہوگی پس یہ کہنا کہ تو میری بیوی نہین یا مین تیرا خاوند نہین بمنزلے اس کہنے کے ہوگا کہ تجھے طلاق ہے جواب اسکا یہ ہے کہ ان الفاظ کو جو کنایات طلاق بولتے ہین یہ بطریق مجاز کے ہے اس لیے کہ درحقیقت کنایہ تو وہ ہے جسکے معنی ایسے مستتر ہون کہ سننے والے پر اُنکی مراد ظاہر نہو اور ان الفاظ کے معانی لغوی مستتر نہین بلکہ اہل زبان کے نیچے نیچے پر ظاہر ہین مگر اس وجہ سے ان کا نام کنایات مقرر ہوا ہے کہ انمین بھی ایک قسم کا ابہام ہے مثلاً شوہر نے کہا کہ تو بائن ہے اور بائن مشتق ہے بون سے جسکے معنے جدائی کے ہین تو یہ معلوم نہین ہوسکتا کہ کس سے جدا ہے آیا شوہر سے جدا ہے یا خاندان سے یا مال سے یا حُسن وجمال سے پھر جبکہ شوہر نے نیت کی کہ وہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہوا اور طلاق لازم آئی اور مقتضاے لفظ کے مطابق عمل ہوگا اور اس وجہ سے طلاق بائن پڑے گی پس اس ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات حقیقی کے مشابہ ہوگئے ہین اگر ایسا نہوتا بلکہ حقیقتہً کنایات ہوتے تو جب شوہر یہ کہتا کہ تو بائن ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی کہ تجھ کو طلاق ہے اور طلاق رجعی واقع ہوتی نہ بائن کیونکہ طلاق صریح یعنی جسمین ضرورت نیت کی نہین ہوتی اُس سے طلاق رجعی پڑتی ہے۔ توضیح کا مؤلف کہتا ہے کہ ایسے تکلف کی احتیاج نہ پڑتی اگر علماے اصول بھی کنائے کی وہی تفسیر اختیار کرتے جو علمائے بیان نے کی ہے کیونکہ اُنکے نزدیک کنایہ اسے کہتے ہین کہ لفظ کو ذکر کیا جائے اور اُسکے معنی موضوع لہ صرف اسلیے مقصود ہون کہ اُنکی وجہ سے ذہن ایک دوسرے معنی کی طرف منتقل ہوسکے جنکو پہلے معنی لازم ہون جیسے طویل النجاد سے حقیقی معنے یعنی لمبے پرتلے والا صرف اسلیے مقصود ہین کہ اُنسے دوسرے معنی کیطرف انتقال کیا جائے جو اسکے لزوم ہین یعنی قد کا لمبا ہونا کیونکہ پرتلہ لمبا اُسکا ہوگا جسکا قد بہت لمبا ہوگا یا سفید ریش وہ کہین اور اُسکے معنے حقیقی بالعرض مقصود ہون اور بالذات ایک دوسرے معنے مقصود ہون جنکو معنے موضوع لہ لازم ہین کیونکہ ڈاڑھی اسکی سفید ہوگی جو بہت عمر کا ہو پس اسی طرح بائن اور

Marfat.com

جدا وحرام وغیرہ الفاظ کنایۂ طلاق سے اول معنی حقیقی کا ارادہ کرکے پھر انسے ایسے معنی کی طرف انتقال کیا جائے
جو پہلے معنے کے لزوم میں اور وہ طلاق ہے اور انتقال کے لیے قرینہ بیان متکلم کی نیت ہے پس اس صورت میں عورت
پر طلاق صفت بائنہ کے ساتھ پڑے گی اور اب مجاز کی گنجائش نہیں رہی اسلیے کہ اسمین فقط لازم مراد ہوتا کر
لازم ولزوم دونوں مراد نہیں ہوتے پس یہ قول کہ تو بائن ہے یا جدا ہے بمنزلے اس قول کے نہوگا کہ تجھ کو طلاق
ہے جیسا کہ مجاز کی شان ہے اور جب ایسا نہوگا تو طلاق رجعی بھی لازم نہ آئے گی۔

صاحب توضیح کا یہ قول مبنی ہے اس بات پر کہ کنائے میں لازم بالعرض مقصود ہوتا ہے اور لزوم بالذات
اور جنکے نزدیک کنائے میں معنی حقیقی کا مراد ہونا صرف جائز ہے تو انکے مذہب کے مطابق صاحب توضیح کی تحقیقات
درست نہیں اسلیے کہ اس صورت میں بائن وغیرہ کے معانی حقیقی کا قطعاً مقصود ہونا ضرور نہیں کیونکہ ارادے کا
جواز اسکے وقوع کو مستلزم نہیں اسی وجہ سے بعض محققین نے کہا ہے کہ علماء بیان کی اس تفسیر کے مطابق
الفاظ کنایات قرار نہیں پاسکتے کیونکہ ان میں لازم سے لزوم کی طرف انتقال نہیں ولوجود معنی

التردد فی الکنایۃ لا یقام بہا العقوبات حتی لو اقر علی نفسہ فی باب الزنا والسرقۃ لا یقام
علیہ الحد مالم یذکر اللفظ الصریح چونکہ معنی الفاظ کنایات میں تردد ہے اسلیے سزائے شرعی کسی کو چوری یا
زنا میں اسی وقت دی جائے گی کہ وہ صریح الفاظ میں اقرار کرے بطور کنائے کے اقرار کرنے سے سزا نہیں پا سکتا
کیونکہ کلام اصل صریح ہے اور صراحت نہونے کا نام کنایہ ہے اسلیے کنائے سے مقصود صاف طور پر سمجھ میں نہیں آتا
بیان میں قصور رہتا ہے کیونکہ وہ نیت پر یا قرینے پر موقوف ہوتا ہے اور صریح میں نہ نیت کی ضرورت ہے اور نہ قرینے
کی کیونکہ وہ سوائے اپنے معنے کے کسی میں استعمال نہیں کیا جاتا اس لیے اس سے وہ چیزیں ثابت نہیں ہوسکتیں
جو شبہات سے دور ہو جاتی ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دفع کرو حدود کو شبہوں سے امام ابوحنیفہؒ نے
اسکو مسند میں روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپنے فرمایا کہ البتہ میں اگر
موقوف کروں حدوں کو شبہات کے سبب تو بہتر ہے اس سے کہ قائم کروں میں ان کو شبہوں سے ایسا ہی نقل کیا
ہے معاذ اور عبداللہ بن مسعود اور عقبہ بن عامر سے اور بیہقی نے حضرت علیؓ کے قول سے اخراج کیا ہے کہ دفع کرو حدوں
کو شبہوں کے سبب ولہذا المعنی لا یقام الحد علی الاخرس بالاشارۃ اور اسی لیے گونگا اگر اشارے
سے اپنے اوپر چوری وغیرہ کا اقرار کرے تو اسپر حد شرعی قائم نہیں کی جائے گی ولو قذف رجلا بالزنا
فقال الاخر صدقت لا یجب الحد علیہ لاحتمال التصدیق لہ فی غیرہ اور اگر کسی شخص نے دوسرے پر

زنا کی تہمت لگائی اور اس دوسرے نے جواب دیا کہ تو نے سچ کہا تو اس قدر کہدینے سے اس دوسرے شخص پر زنا کی حد واجب نہو گی کیونکہ احتمال ہے کہ کسی اور امر مین تصدیق کی ہے اسکی تصدیق نہین کی ہے۔

فصل فی المتقابلات

یہ فصل متقابلات کے بیان مین ہے

نعنی بها الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه

جنکی تفصیل یون ہے کہ جو کلام سامنے ہے یا تو دوسرے معنی کا احتمال رکھتا ہے یا نہین جو دوسرے معنے کا احتمال نہین رکھتا وہ نص ہے اور جو رکھتا ہے تو اسکے دوسرے معنی پر دلالت زائد ہو گی یا نہین اول ظاہر ہے ان دونون کو محکم کہتے ہین دوسرا دو حال سے خالی نہین یا دونون معنی برابر سمجھے جاتے ہین یا نہین اول مجمل اور ثانی ماؤل ہے ان دونون کو متشابہ کہتے ہین پس نص و ظاہر تو دونون محکم کی قسمین ہین اور مجمل اور ماؤل متشابہ کی یہ تقسیم ان علما کے نزدیک جو وما يعلم تاويله الا الله پر وقف لازم نہین سمجھتے اور والراسخون في العلم کو بھی اس مین شریک جانتے ہین جیسا کہ اکثر شافعیہ کی یہی رائے ہے اور جنکے نزدیک الا الله پر وقف لازم ہے تو انکے نزدیک خدا کے سوا متشابہ کے معنی کوئی اور نہین جانتا اور پھر اسکے قرآن مین نازل کرنے سے صرف علما کا امتحان مقصود ہے کہ ان امور پر محض خدا کے فرمانے سے ایمان بھی لاتے ہین یا نہین پس انکے نزدیک کل کلام الٰہی کی بلکہ ہر ایک کلام کی یون تقسیم ہو گی جو کلام کہ ظاہر المراد ہے اسکے معنے مین تاویل کی گنجائش ہے یا نہین پس اگر ہے تو اب ظہور مراد اگر محض لفظ کا ہے تو اسکو ظاہر کہتے ہین اور جو اسکے ساتھ اسکا سیاق بھی اس مراد کے لیے ہے اور اس مین اس وجہ سے اور بھی ظہور ہو گیا ہے تو اسکو نص کہتے ہین اور جس مین تاویل کی گنجائش نہین وہ بھی دو حال سے خالی نہین یا تو نسخ کا احتمال ہے یا نہین اگر ہے تو اسکو مفسر کہتے ہین اور نہین تو محکم پیغمبر علیہ السلام کی وفات کے بعد جمیع آیات احکام اور کل قصص اور آیات متعلقہ توحید وغیرہ سب محکم ہین ظاہر نص سے ادنے ہے اور نص مفسر سے ادنے ہے اور مفسر محکم سے ادنے ہے ان چارون اقسام کے مقابلے مین چار اور قسمین ہین اور وہ خفی مشکل مجمل و متشابہ کہلاتی ہین فالظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تامل والنص ما سيق الكلام لاجله ومثاله في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فالاية سيقت لبيان التفرقة بين البيع والربوا ردا لما ادعاه الكفار من التسوية قالوا انما البيع مثل الربوا وقد علم حل البيع وحرمة الربوا بنفس السماع فصار ذلك نصا في

التفرقة ظاهر فی حل البیع وحرمۃ الربوا ظاہر ہر ایک اس کلام کا نام ہے کہ بے تامل سنتے ہی سننے والے کو اس کلام کا مطلب معلوم ہو جائے نص اسکو کہتے ہیں جسکے واسطے وہ کلام لایا گیا ہو مثلاً قرآن میں جو آیا ہے کہ حلال کیا اللہ نے خرید و فروخت کو اور حرام کیا سود کو مقصود اس سے اظہار کر دینا تفرقہ کا ہے درمیان خرید و فروخت اور سود کے کیونکہ اس میں رد ہے کفار کا کہ وہ خرید و فروخت اور سود کو برابر جانتے تھے اور کہتے تھے کہ دونوں برابر ہیں لہذا بیان تفرقہ میں یہ آیت نص ہے اور خرید و فروخت کی حلت بیان کرنے اور سود کی حرمت ثابت کرنے میں ظاہر ہے کہ سامع کو سنتے ہی دونوں باتیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ وکذلك قوله تعالیٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ سیق الکلام لبیان العدد وقد علم الاطلاق والاجازة بنفس السماع فصار ذلك ظاهرا فی حق الاطلاق نصا فی بیان العدد اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اس قول میں فانکحوا ما طاب لکم الخ سیاق کلام اور مقصود اصلی تعداد کا بتلا دینا ہے کہ دو یا تین یا چار تک نکاح کر سکتے ہو لہذا تعداد کا ثابت ہونا اس آیت سے بطور نص کے ہے اور مطلق نکاح کا مباح اور جائز ہونا ظاہر ہے کہ سنتے ہی بلا تامل سامع اس معنے کو سمجھ لیتا ہے وکذلك قوله تعالیٰ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً نص فی حکم من لم یسم لها المهر وظاهر فی استبداد الزوج بالطلاق واشارة الی ان النکاح بدون ذکر المهر یصح اسی طرح اللہ کا یہ قول کہ تم پر گناہ اس بات کا نہیں ہے کہ اپنی بیبیوں سے صحبت سے کئے بغیر ان کو طلاق دیدو یا ان کا مہر مقرر نہ کرو نص ہے ایسی عورت کا حکم بتلانے میں جس کا مہر مقرر نہوا ہو اور ظاہر ہے اس حکم میں کہ خاوند کو طلاق کا اختیار ہے اور اس طرف بھی اس آیت میں اشارہ ہے کہ بدون ذکر مہر کے نکاح صحیح ہو جاتا ہے وکذلك قوله علیه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق علیه نص فی استحقاق العتق للقریب ظاهر فی ثبوت الملك له اسی طرح یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ جو شخص کسی قرابتی محرم کا مالک ہوگا وہ اسکی طرف سے فوراً آزاد ہو جائے گا نص ہے اس بات میں کہ جب رشتہ دار کا کوئی شخص مالک ہو تو آزاد کر دے اور ظاہر ہے ثبوت ملک میں کیونکہ پہلے ملک حاصل ہوگی تو آزاد کر دے گا وحکم الظاهر والنص وجوب العمل بهما عامین کانا او خاصین مع احتمال ارادة الغیر وذلك بمنزلة المجاز مع الحقیقة ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ وہ عام ہوں یا خاص ہوں عمل کرنا انپر واجب ہے گر غیر کا احتمال باقی رہتا ہے جیسے ہر ایک حقیقت کے ساتھ مجاز کا احتمال لگا ہوا ہے پس اگر ظاہر اور نص کا لفظ عام ہوتا ہے تو اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور حقیقت ہو تلو

تو مجاز کا احتمال رکھتا ہے اور ان احتمالوں کو تاویل کہا کرتے ہیں تفصیل اسکی یہ ہے کہ امام ابو منصور ماتریدی اور بعض دوسرے اعلے درجے کے علماء حنفیہ کے نزدیک ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ جس معنے کے لیے وہ لفظ وضع ہوا ہے اُسپر عمل کرنا بظاہر واجب ہے نہ قطعی طور پر اور جو کچھ اللہ کی اُس سے مراد ہو اُسپر اعتقاد رکھنا بھی واجب ہے یہی مذہب محدثین اور بعض معتزلہ کا بھی ہے کرخی اور جصاص اور قاضی ابو زید وغیرہ علماء حنفیہ عراق کا مذہب یہ ہے کہ ظاہر و نص پر علم و عمل قطعاً واجب ہے عامہ معتزلہ بھی اسی مذہب پر ہیں اور وجہ اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہر ایک حقیقت میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے پس جس نے اس احتمال کا اعتبار کیا اُسکے نزدیک ظاہر و نص میں قطعیت ثابت نہیں اور جس نے اعتبار نہیں کیا اُسکے نزدیک اُنکی قطعیت ثابت ہے اور ترجیح اسی مذہب کو ہے کیونکہ یہ احتمال کسی دلیل کے ساتھ پیدا نہیں ہوتا اسلیے اسکا اعتقاد بھی نہیں اور دونوں اپنے معنے میں قطعی الدلالۃ ہیں اور اُنپر عمل کرنا واجب ہے

وعلی ہذا قلنا اذا اشتری قریبہ حتی عتق یکون ھو معتقا ویکون الولاء لہ اسی وجہ سے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنے رشتہ دار قریبی کو خریدا تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا اور مشتری آزاد کرنے والا کہلائے گا اور ولا کا حق اسی کو پہونچیگا اور ولا بالفتح اُس مال کو کہتے ہیں کہ آزاد کیے ہوے غلام کے مرنے کے بعد اگر میت کا کوئی وارث قرابت دار نہو تو اُسکے آزاد کرنے والے کو وہ ترکہ پہونچے مثلاً زید نے اپنے کسی ذی رحم محرم کو خریدا اور بسبب قرابت کے مالک ہوتے ہی وہ آزاد ہو گیا تو اُسکی ولا زید کو پہونچے گی علما کا اسمیں اختلاف ہے کہ ولا کا سبب کیا ہے ایک فریق یہ کہتا ہے کہ مالک کی ملک پر آزاد ہونے کا ثبوت ولا کا سبب ہے عام ہے اس سے کہ مالک نے اپنے اختیار سے آزاد کیا ہو یا مجبوراً آزاد ہو جائے اور دوسرے فریق کا مذہب یہ ہے کہ آزاد کرنے کا ثبوت اسکا سبب ہے دلیل اس پچھلے مذہب پر یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ولا اُسکو ہے جو آزاد کرے اس حدیث کو ائمہ ستہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے اور صحیح مذہب اول ہے اور دلیل اُسپر یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ یعنی جو شخص مالک ہو جائے اپنے ذی رحم محرم کا تو وہ اُسپر آزاد ہو جائے گا اس حدیث کو بیہقی اور نسائی نے روایت کیا ہے پس جبکہ ولا کا سبب مالک کی ملک پر آزاد ہونے کا ثبوت ہے تو اُس شخص کو بھی ولا پہونچے گی جس کا غلام قریب کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے آزاد ہوا

وانما یظہر التفاوت بینہما عند المقابلۃ یعنی ان دونوں قسموں میں تفاوت ظنیت اور قطعیت کی وجہ سے نہیں بلکہ تعارض اور مقابلے کے وقت تفاوت معلوم ہوتا ہے ایسی صورت میں جو زیادہ ظاہر

Marfat.com

اور قوی ہوتا ہے اُسپر عمل کیا جاتا ہے اور ادنٰی کو متروک کر دیا جاتا ہے یعنی جس وقت ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا ۔ و لھذا لو قال لھا طلقی نفسك فقالت ابنت نفسی یقع الطلاق رجعیا لان ھذا نص فی الطلاق ظاھر فی البینونۃ فیترجح العمل بالنص مثلاً کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے عورت نے کہا کہ مین نے اپنے آپ کو طلاق بائن دی تو طلاق رجعی ہی واقع ہوگی عورت کا قول نص ہے طلاق مین کیونکہ سیاق کلام اُسکا طلاق کے لیے ہے جو مرد نے اُسکو تفویض کی تھی اور وہ طلاق صریح ہے اور باعتبار ظاہر لفظ کے بائن ہونے مین ظاہر ہے پس نص کو ظاہر پر غلبہ ہوگا اسلیے کہ عورت نے صفت طلاق مین مرد کی مخالفت کی یعنی طلاق بائن اختیار کی پس یہ صفت معتبر نہوگی اور مطلق طلاق باقی رہے گی اور درصورت طلاق کے ایک طلاق رجعی ہوگی

وکذلك قولہ علیہ السلام لاھل عرینۃ اشربوا من ابوالھا والبانھا نص فی بیان سبب الشفاء وظاھر فی اجازۃ شرب البول اسی طرح آنحضرتؐ کا اہل عرنیہ کو یہ فرمانا کہ وہ اونٹون کا پیشاب اور دودھ پیوین نص ہے سبب شفا کے بتلانے مین اور پیشاب کے پینے کی اجازت مین ظاہر ہے بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک قوم اہل عرینہ سے مدینے مین حضرتؐ کے پاس آئی اُنکو استسقا ہو گیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ باہر نکلین اور صدقے کے اونٹون کا موت اور دودھ پیوین وقولہ

علیہ السلام استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ نص فی وجوب الاحتراز عن البول فیترجح النص علی الظاھر فلا یحل شرب البول اصلا اور حاکم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ بچو تم پیشاب سے اس سبب کہ اکثر عذاب قبر کا اُس سے ہوا کرتا ہے یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نص ہے اس بات مین کہ پیشاب سے احتراز واجب ہے پس امام ابو حنیفہؒ نے نص کو ظاہر پر ترجیح دی ہے اور ظاہر کو نص سے منسوخ سمجھا ہے انکے نزدیک کسی جانور کا موت کسی حال مین حلال نہین اور امام محمدؒ کے نزدیک پیشاب اُن جانورون کا جن کا گوشت کھایا جاتا ہے پاک ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دوا کے واسطے حلال ہے بشرطیکہ دوا پاک موجود نہو اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوا مین بھی موت اُن جانورون کا جو حلال ہین جائز نہین و قولہ علیہ السلام ماسقتہ السماء ففیہ العشر اور جناب سرور کائنات نے فرمایا کہ جسکو تر کرے آسمان تو اسمین دسوان حصہ ہے اور بخاری نے یون روایت کی ہے کہ فیما سقت السماء والعیون او

كان عشرياً العشر یعنی جسکو تر کرے آسمان یا چشمہ یا زمین تر و تازہ ہو تو اسمیں دسواں حصہ ہے۔ نص فی

بیان العشر یعنے یہ حدیث عشر یعنی دسویں حصہ کے بیان میں نص ہے و قوله علیه السلام لیس

فی الخضروات صدقة مأول فی نفی العشر لان الصدقة تحتمل وجوها فيترجح الاول على الثاني

اور آنحضرت کا یہ فرمانا کہ سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے جیسا کہ جامع ترمذی میں معاذ سے روایت کیا ہے نفی عشر میں ماول ہے اسلیے کہ صدقے میں کئی احتمال ہیں چنانچہ صدقہ زکوٰۃ اور عشر کا احتمال رکھتا ہے اور زکوٰۃ موقوف ہو نہیں سکتی کیونکہ جب اسکی قیمت نصاب کو پہونچ جائے تو واجب ہوتی ہے پس عشر متعین رہا جس کے لیے آنحضرت کا وہ قول ہے کہ جسکو تر کرے آسمان تو اس میں دسواں حصہ ہے کیونکہ یہ نص ہے اس بات میں کہ جو چیز زمین سے اُگے باقی رہے یا نہ رہے اسمیں دسواں حصہ ہے چونکہ معاذ کی روایت میں عشر اور زکوٰۃ بلکہ صدقہ تطوع کا بھی احتمال ہے اور اس سے عشر بطریق تاویل کے مراد ہوتا ہے اور ماول قطعی نہیں اور نص قطعی ہے اسلیے امام اعظمؒ نے نص کو ماول پر ترجیح دے کر یہ اختیار کیا کہ اگر زمین تر و تازہ ہے تو زمین سے نکلنے والی چیزوں میں جسکو جاری پانی یا مینہ نے سینچا ہو برابر ہے کہ برس بھر باقی رہے جیسے گیہوں جو اور کھجور وغیرہ یا نہ رہے جیسے ساگ پات اور کم ہو یا زیادہ دسواں حصہ لازم ہے صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ساگ پات وغیرہ میں اور چیزیں کہ برس بھر نہیں رہتیں ان میں دسواں حصہ نہیں انکی دلیل وہی حدیث ہے جو معاذ سے ترمذی نے روایت کی ہے حالانکہ خود اس نے کہدیا ہے کہ اسکی اسناد صحیح نہیں ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ اس باب میں صحیح نہیں ہوتا اگرچہ حاکم نے یہ مضمون روایت کیا ہے اور اسکی تصحیح کی ہے مگر اس نے غلطی کی ہے کیونکہ اسناد میں اسکی اسحٰق بن یحییٰ متروک ہے احمدؒ اور نسائیؒ وغیرہ نے اسکو ترک کیا ہے۔ واما المفسر فهو

ماظهر المراد من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص

مثاله فی قوله تعالى فَسَجَدَ الْمَلَٰئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ فاسم الملئكة ظاهر فی العموم الا ان

احتمال التخصيص قائم فانسد باب التخصيص بقوله كلهم ثم بقى احتمال التفرقة فی السجود

فانسد باب التاويل بقوله اجمعون مفسر اسے کہتے ہیں کہ خود متکلم اپنے کلام کی تشریح اور تفسیر کر دے تاکہ اسمیں احتمال تاویل اور تخصیص کا نہ رہے جیسے کہ اللہ نے فرمایا ہے کہ سجدہ کیا تمام فرشتوں نے اکٹھے ہو کر لفظ ملائکہ عموم میں ظاہر ہے مگر تخصیص کا احتمال باقی ہے جب کلہم کہا تو یہ بات بھی جاتی رہی پھر سجدہ کرنے میں تفرقے کا احتمال باقی رہا جب اجمعون کہا تو تاویل کو بھی گنجائش نہ رہی کیونکہ اجمعون

Marfat.com

اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سب نے بالاجماع سجدہ کیا۔ وفی الشرعیات اذا قال تزوجت فلانۃ شھرا بکذا فقولہ تزوجت ظاھر فی النکاح الا ان احتمال المتعۃ قائم فبقولہ شھرا فسر المراد بہ فقلنا ھذا متعۃ ولیس بنکاح مسائل شرعیہ میں مفسر کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ نکاح کیا میں نے فلان عورت سے ایک مہینے تک بعوض اسقدر مہر کے اسمین نکاح کیا میں نے نکاح کے بیان میں ظاہر ہو گر متعہ کا احتمال باقی ہے جب کہا کہ ایک مہینہ تک تو متکلم نے اپنی مراد کی تفسیر کر دی اور معلوم ہو گیا کہ مراد متعہ ہے نکاح نہیں اور جبکہ نص اور مفسر میں تعارض ہو گا تو مفسر پر عمل کیا جائے گا چنانچہ مصنف کہتے ہیں۔ ولو قال لفلان علی الف من ثمن العبد او من ثمن المتاع نص فی لزوم الالف الا ان احتمال التفسیر باق فبقولہ من ثمن العبد او من ثمن المتاع بین المراد فیہ فیترجح المفسر علی النص حتی لا یلزمہ المال الا عند قبض العبد والمتاع اور اگر کہا کہ فلان شخص کے میرے ذمے ہزار روپے ہیں قیمت غلام یا قیمت اسباب کے تو متکلم کا یہ کہنا کہ میرے ذمے ہزار روپے ہیں نص ہے ہزار روپے کے ثبوت میں مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے جب کہا کہ قیمت غلام یا قیمت اسباب کی بابت تو یہ قول مفسر ہو گیا لہٰذا اسوقت ہزار روپے دینے آوینگے کہ غلام یا اسباب پر قبضہ ہو جائے۔ وقولہ لفلان علی الف ظاھر فی الاقرار نص فی نقد البلد فاذا قال من نقد بلد کذا یترجح المفسر علی النص فلا یلزمہ نقد البلد بل نقد بلد کذا اور اگر کہا کہ میرے ذمے فلان شخص کے ہزار روپے ہیں اس کلام میں ہزار کا اقرار ظاہر ہے اور نقد بلد میں نص ہے کیونکہ بیع کے دام گول مول رکھے جاتے ہیں تو اُس سے وہ سمجھے جاتے ہیں جو شہر میں چلتے ہیں پھر جب متکلم نے تفسیر کر دی اور اسقدر بڑھا دیا کہ فلان شہر کے سکہ مروجہ سے تو اُسی شہر کے روپے واجب ہونگے کیونکہ بعض شہروں میں بہت سکے چلتے ہیں اس لیے تفسیر کی ضرورت پڑی یہ دونوں مثالیں نص کے تعارض کی مفسر کے ساتھ ہیں وعلی ھذا نظائرہ اس قسم کے نظائر اور مسائل بہت ہیں چنانچہ ترمذی نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کے حق میں فرمایا ہے تدع الصلوۃ ایام اقرائھا التی کانت تحیض فیھا ثم تغتسل وتتوضأ لکل صلوۃ وتصوم وتصلی یعنی چھوڑ دے نماز کو اپنے حیض کے دنوں میں جنمیں حائض ہوتی تھی جب وہ دن گزر جائیں تو پھر نہائے اور وضو کرے نزدیک ہر نماز کے اور روزے رکھے اور نماز پڑھے اور دوسری روایتوں میں بجائے لکل صلوۃ۔ لوقت کل صلوۃ ہے چنانچہ شرح مختصر الطحاوی میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے ہشام بن عروہ سے اس نے اپنے باپ سے اس نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ

Marfat.com

حضرت سرور عالم نے فاطمہ بنت ابی حبیش کو فرمایا توضئی لوقت کل صلوٰۃ یعنی وضو کر ہر نماز کے وقت پہلی حدیث نص ہے اس بات میں کہ ہر نماز کے لیے تازہ وضو چاہیے ادا ہو یا قضا ہو فرض ہو یا نفل لیکن اسمیں تاویل کا احتمال ہے کہ شاید یہاں لام وقت کا فائدہ دیتا ہو یا وقت کا لفظ محذوف ہو اور یہ بھی ایک قسم مجاز کی ہے کہ مضاف کو حذف کر دیتے ہیں پس اس تقدیر پر ایک بار وضو کفایت کرے گا اور مستحاضہ اگر ایک وضو سے اس وقت میں فرض و نفل پڑھے گی تو ادا ہو گا اور دوسری حدیث مفسر ہے اسمیں تاویل کا احتمال نہیں کیونکہ وقت کا لفظ صریحًا موجود ہے پس جبکہ ان دونوں روایتوں میں تعارض واقع ہوا تو مفسر کی طرف رجوع کیا گیا اور ہر وقت میں ایک بار وضو کر لینا ایک بار کی نماز کو کافی ہے اسی دلیل کی بناء پر امام صاحب اور محمدؒ اور زفرؒ اور ابو یوسف کا یہی مذہب ہے کہ جب نماز فرض کا وقت آئے تو مستحاضہ وضو کرے اور امام شافعیؒ نے پہلی حدیث پر عمل کر کے حکم دیا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز فرض کے لیے وضو کرے اور نفلوں کو فرض کی تبعیت میں پڑھے۔ واما المحکم فهو ما ازداد قوۃ علی المفسر بحیث لا یجوز خلافه مثاله فی الکتاب ان اللہ بکل شیء علیم و ان اللہ لا یظلم الناس شیئا محکم وہ ہے جو قوت میں مفسر سے زیادہ ہے کہ اسکے خلاف کسی طرح نہیں ہو سکتا مثلاً قرآن میں ہے کہ بیشک اللہ کو ہر شے کا علم ہے اور بیشک اللہ کسی شخص پر کچھ ظلم نہیں کرتا۔ یہ دونوں آیتیں اپنے مضمون میں محکم ہیں کسی طرح کی تغییر و تبدیل ان میں روا نہیں و فی الحکمیات ما قلنا فی الاقرار ان لفلان علی الف من ثمن هذا العبد فان هذا اللفظ محکم فی لزومه بدلا عن وعلی هذا نظائرہ احکام شرعیہ میں محکم کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص نے اپنے ذمے اقرار ان الفاظ سے کیا کہ فلاں کے مجھ پر ہزار روپے ہیں غلام کی قیمت کے یہ کلام ان الفاظ غلام کے بدلے ہزار روپوں کے ثبوت میں محکم ہے اور مثالیں بھی اس قسم کی ہیں۔ وحکم المفسر والمحکم لزوم العمل بهما لا محالة مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ ان پر عمل کرنا یقیناً واجب ہے ان میں کسی بات کا احتمال نہیں نہ تاویل کا نہ تخصیص کا البتہ مفسر میں نسخ کا احتمال ہے مگر وہ نبی علیہ السلام کے زمانے تک تھا انکی وفات کے بعد باقی نہ رہا اسلیے اسکے قطعی طور پر واجب العمل ہونے میں کوئی کلام نہیں اور محکم میں نسخ کا احتمال شروع ہی سے نہیں ہوتا اسلیے اس سے یقین کا افادہ تمام قطعیات سے بڑھکر ہوتا ہے کہ اسکا خلاف کسی طرح جائز نہیں جب ان دونوں میں تعارض ہو گا تو محکم پر عمل کیا جائیگا لیکن یہ تعارض صرف نفی و اثبات کا ہوتا ہے حقیقۃً تعارض نہیں کیونکہ حقیقی تعارض تو یہ ہے کہ دونوں حجتوں میں ایسا تضاد ہو کہ ایک دوسرے سے

کم دیکھ تو یہاں ایسا نہیں۔ مثال مفسر کے تعارض کی محکم کے ساتھ اللہ فرماتا ہے وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ یعنی اپنے میں سے دو صاحبان عدل کو گواہ کر لو اور دوسری جگہ فرماتا ہے وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا یعنے اُن لوگوں کی گواہی کبھی قبول مت کرو (جنپر حد قذف پڑی ہو) ان دونوں قولوں میں تعارض ہے اسلیے کہ آیت اول مفسر ہے اور وہ یہ بات چاہتی ہے کہ جنپر تہمت زنا کی حد پڑی ہو اُنکی گواہی توبہ کر لینے کے بعد مقبول ہے کیونکہ توبہ کر لینے سے وہ عادل بن جاتے ہیں اور دوسری آیت محکم ہے وہ یہ چاہتی ہے کہ اُنکی گواہی قبول نہ کی جائے کیونکہ اس میں صریحًا تابید موجود ہے پس جبکہ دونوں میں تعارض واقع ہوا تو محکم پر عمل کیا جائے گا اسی لیے امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ جنپر حد قذف پڑی ہو اگرچہ توبہ کر لیوے مگر اسکی گواہی مقبول نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک بعد توبہ مقبول ہے۔ ثم لهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها

فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه ۔

ان چاروں اقسام کے مقابلے میں چار اور قسم ہیں جسطرح ان میں درجہ بدرجہ ظہور مراد کو ترقی تھی ان میں درجہ بدرجہ مراد میں خفا اور پوشیدگی کو ترقی ہے کیونکہ جس کلام کے معنی میں پوشیدگی ہے یا تو وہ کسی ایسے عارض سے ہے کہ جو لفظ کے علاوہ ہے یا نفس الفاظ ہی میں خفا ہے اول کو خفی کہتے ہیں اور دوسرا جسکے الفاظ میں اشکال ہے یا تو ایسا اشکال ہے کہ تامل کرنے اور قرائن میں غور کرنے سے دور ہو سکتا ہو یا نہیں اول کو مشکل کہتے ہیں اور دوسرا جس کا اشکال قرائن میں غور کرنے سے دور نہیں ہوتا دو حال سے خالی نہیں اسکے اشکال کے دور کرنے میں متکلم کی جانب سے انکشاف کی امید ہے یا نہیں اگر ہے تو اسکو مجمل کہتے ہیں اور نہیں تو اسکو متشابہ کہتے ہیں یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ظاہر کے مقابلے میں خفی اور نص کے مقابلے میں مشکل اور مفسر کے مجمل اور محکم کے متشابہ ہے پس جسطرح محکم میں نہایت درجہ کا ظہور ہے متشابہ میں نہایت درجہ کا خفا ہے۔ یہ بات بھی خیال میں رکھنا چاہیے کہ جو کہ محکم اور متشابہ باہم متنافی ہیں یہاں تک کہ جو آیت محکم ہو اسکو متشابہ نہیں کہہ سکتے اور جو متشابہ ہے اسپر محکم کا اطلاق نہیں ہو سکتا یہ سب اس تقدیر پر ہے کہ محکم اور متشابہ سے ظہور و خفا مراد لیا جائے ورنہ جب محکم ہونے سے مراد مضبوطی و نقصان و اختلاف قبول نہ کرنا مراد لیا جائیگا تو تمام آیات قرآن کو محکم کہا جائیگا کہ قسم فرماتا ہے كِتَابٌ اُحْكِمَتْ اٰيَاتُهٗ اور اسی طرح جب متشابہ کے معنے صدق و اعجاز میں ایک دوسرے کا شبیہ ہونا قرار دیا جائے گا تو تمام آیات کو متشابہ کہیں گے جیسا کہ اللہ فرماتا ہے كِتَابًا مُّتَشَابِهًا فالخفي ما خفي

المراد به بعارض لا من حيث الصيغة مثاله في قوله تعالى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا

Marfat.com

اَیْدِیَهُمَا فانه ظاهر فی حق السارق خفی فی حق الطرار والنباش خفی وہ ہے جس کی مراد بوجہ
کسی عارض کے مخفی ہو مگر صیغے کے اعتبار سے خفا نہو مثلاً اللہ فرماتا ہے کہ جو کوئی چور مرد ہو یا عورت تو اُس کے
ہاتھ کاٹ ڈالو یہ آیت ہر ایک چور کے ہاتھ کاٹنے مین ظاہر ہے مگر اُچکے اور کفن چور کے باب مین خفی ہو کیونکہ ان
دونون کے اور چور کے موقع استعمال جدا جدا ہین اسلیے شبہ واقع ہو گیا ہو کہ یہ چور مین داخل ہین یا نہین جب ہمنے تامل
کیا تو معلوم ہوا کہ اُچکے کا چور کے نام سے علیحدہ نام اسلیے مقرر ہوا ہے کہ چور سے کسی قدر بڑھا ہوا ہے کیونکہ چوری
اُسکو کہتے ہین کہ عاقل و بالغ شخص کسی کا مال جو محفوظ جگہ مین یا نگہبان کے تحت مین ہو پوشیدہ طور سے لے اور اُچکا
ایسے مال کی چوری کرتا ہے جو ہوشیار و بیدار رہکے پاس ہوتا ہے اور اُسکی حفاظت کا قصد ہوتا ہو مگر یہ اُسکو اپنی
تدبیر سے دھوکا دے کرلے اڑتا ہے اسلیے اُچکے کا کام چور سے بڑھا ہوا ہے اور کفن چور مین نسبتہً چور سے
نقصان ہے کیونکہ وہ ایسے کے پاس سے چُراتا ہے جو کسی طرح حفاظت کے قابل نہین جمادات مین داخل ہے
اسلیے امام ابو حنیفہؒ نے اُچکے کے واسطے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے اور کفن چور کے لیے نہین دیا ہان اگر قبر
بھی محفوظ و مقفل ہو تو کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور حق یہ ہے کہ اس صورت مین بھی نہین کاٹا جاتا
امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا یہی مذہب ہے امام ابو یوسفؒ اور شافعیؒ کے نزدیک کفن چور پر بھی قطع ہے کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص کفن چرائے گا تو ہم اُسکو کاٹین گے اُسکو بیہقی نے روایت کیا
ہے اور ابن المنذر نے کہا ہے کہ ابن زبیر سے مروی ہے کہ وہ کفن چور کا ہاتھ کاٹتے تھے۔ جواب یہ ہے کہ
بیہقی نے اس حدیث کی تضعیف بھی کی ہے اور ابن ہمام نے کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے اور ابن زبیر کا اثر
بخاری نے تاریخ مین روایت کیا ہے اور بسبب سہیل بن ذکوان مکی کے اُسکی تضعیف کی ہے عطا نے کہا ہے
کہ اسکو جھوٹا جانتے ہین امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت کا یہ قول ہے لا قطع علی المختفی یعنی کفن چور پر قطع
نہین اسکو صاحب ہدایہ نے روایت کیا ہے اور یہ حدیث مرفوعاً نہین پائی گئی لیکن ابن ابی شیبہ نے ابن
عباس سے روایت کی ہے کہ کفن چور پر قطع نہین اور اُس نے زہری سے روایت کی ہے کہ مروان نے
بہت سے صحابہ کے سامنے کفن چورون کو پٹوایا اور نکال دیا ہاتھ نہین کٹوایا عبدالرزاق نے معمر سے بھی ایسا
ہی روایت کی ہے اور مصنف ابن ابی شیبہ کی ایک روایت مین ہے کہ مروان نے جب اپنے وقت کے صحابہ اور فقہا
سے کفن چور کے باب مین مشورہ کیا تو سب کی رائے اس بات پر قرار پائی کہ اسکو پٹوا کر تشہیر کرنا چاہیے

وکذلک قوله تعالی اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ظاهر فی حق الزانی

Marfat.com

خفی فی حق اللوطی اسی طرح اللہ کا یہ قول کہ زنا کار مرد اور زنا کار عورت کے سو سو کوڑے مارو زنا کار کے حق مین ظاہر ہے مگر لونڈے باز کے حق مین خفی ہے پس اگر کوئی اغلام کرے تو حد نہوگی امام شافعیؒ کے نزدیک اسکو حد زنا لگے گی امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اسکو زنا نہین کہتے ہان سلطان کو اختیار ہے کہ تعزیراً لوطی کو جلادے یا دیوار اسپر گرادے یا ڈھا کر کے کسی مکان بلند سے گرایا جائے اور اوپر سے پتھر پھینکے جائین اور یہ سب باتین صحابہ سے مروی ہین تو معلوم ہوا کہ انکے نزدیک بھی یہ زنا نہین ورنہ اسمین اختلاف نہ کرتے جلانا حضرت علیؓ سے مروی ہے اسکو بیہقی نے شعب الایمان مین روایت کیا ہے مکان بلند سے گرانا ابن عباسؓ سے مصنف ابن ابی شیبہ مین اور بیہقی مین مروی ہے اور ابن زبیرؓ سے مروی ہے کہ لونڈے باز کو ایک مکان سخت بدبودار مین بند کرین تاکہ اسکی بو سے مرجائے اور ترمذی کی ایک حدیث مین ہے کہ رسول اللہ نے فاعل ومفعول کے قتل کرنے کا حکم دیا ہے و لو حلف لا یاکل فاکھۃ کان ظاھرا فیما یتفکہ بہ خفیا فی حق العنب والرمان اور اگر یہ قسم کھائی کہ فاکہہ یعنی وہ چیز جو بطور تفکہ اور خوش طبعی کے کھانے کے علاوہ کھائی جائے نہین کھاؤن گا تو یہ قسم میوہ جات مین ظاہر ہوگی انگور اور انار مین خفی ہوگی کیونکہ انگور اور انار مین غذائیت پائی جاتی ہے و حکم الخفی وجوب الطلب الی ان یزول عنہ الخفاء خفی کا حکم یہ ہے کہ اسمین تفتیش کرنی چاہیے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مراد جو اسمین پوشیدہ ہے اس کی کیا وجہ ہے آیا جو کچھ لفظ ظاہر سے سمجھا جاتا ہے اس سے اسمین زیادتی ملحوظ ہے یا نقصان پس اسطرح خفا زائل ہو کر مراد ظاہر ہو جاتی ہے پھر اس پر عمل ممکن ہو جاتا ہے کیونکہ اس چیز پر عمل لازم ہے جو نصوص سے ممکن ہوئی ہو و اما المشکل فھو ما ازداد خفاء علی الخفی کانہ بعد ما خفی علی السامع حقیقۃ دخل فی اشکالہ و امثالہ حتی لا ینال المراد الا بالطلب ثم بالتامل حتی یتمیز عن امثالہ مشکل وہ ہے جس مین خفی سے زیادہ خفا اور پوشیدگی ہو یعنی اسکی حقیقت سننے والے پر تو پہلے ہی سے پوشیدہ تھی پھر وہ اپنے اشکال و امثال مین داخل ہو گیا مطلب اس کا اس وقت حاصل ہوگا کہ طلب کرنے کے بعد تامل کیا جائے تاکہ وہ اپنے امثال سے متمیز اور علیحدہ ہو جائے بخلاف خفی کے کہ اسمین طلب کافی ہے صرف اسی قدر سے اسکا خفا اٹھ جاتا ہے کیونکہ اسمین پوشیدگی کم ہے اور مشکل مین زیادہ ہے اسلیے اسمین تامل بھی درکار ہے مشکل کا حکم یہ ہے کہ بمجرد اسکے سنتے ہی اس بات کا اعتقاد کرے کہ جو کچھ شارع کی اس سے مراد ہے وہ حق ہے پھر اس بات کی تفتیش کی طرف متوجہ ہو کہ وہ لفظ کس معنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے پھر اسکے سیاق و سباق پر تامل کرے کہ انپر لحاظ کرنے سے کون سے معنی یہان ٹھیک

۸

Marfat.com

ہوسکتے ہیں یہاں تک کہ مراد ظاہر ہو جائے اور خفی میں صرف ایکبار تفتیش کرنا کافی ہے جیسے اس آیت میں نِسَآؤُکُمۡ حَرۡثٌ لَّکُمۡ فَأۡتُوۡا حَرۡثَکُمۡ اَنّٰی شِئۡتُمۡ کلمہ انّٰی مشکل ہے کبھی تو جہاں سے کے معنی میں آتا ہے اور کبھی جس طرح کے معنے میں تو یہ بات مشتبہ ہوگئی کہ یہاں خاص کس معنی میں ہے پس اگر جہاں سے کے معنے میں ہوگا تو مراد یہ ہوگی کہ تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں تو اپنی کھیتی میں جاؤ جہاں سے چاہو خواہ مقعد کی راہ سے ان سے صحبت کرو یا فرج کی راہ سے اس صورت میں عورت سے لواطت حلال ہوگی اور اگر جسطرح کے معنے میں ہوگا تو مقصود یہ ہوگا کہ تم اپنی کھیتی میں جسطرح چاہو جاؤ یعنے خواہ کھڑے ہوکر خواہ بیٹھ کر خواہ لیٹ کر صحبت کرو اس صورت میں صحبت کرنے کا محل صرف فرج ہی قرار پائے گی جبکہ ہمنے لفظ حرث یعنی کھیتی میں تامل کیا تو ثابت ہوا کہ یہاں پچھلے معنی مقصود ہیں کیونکہ مقعد اولاد کے لیے کھیتی نہیں بلکہ گوہ کا مقام ہے فرج البتہ اولاد کے لیے کھیتی ہے کبھی لفظ میں اشکال استعارہ بدیع کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے اس آیت میں وَیُطَافُ عَلَیۡہِمۡ بِاٰنِیَۃٍ مِّنۡ فِضَّۃٍ وَّاَکۡوَابٍ کَانَتۡ قَوَارِیۡرَا۟ قَوَارِیۡرَا۟ مِنۡ فِضَّۃٍ یعنی انکے سامنے لیے پھریں گے چاندی کے برتن اور ساغر جو شیشے کے ہونگے اور وہ شیشہ چاندی کا اس آیت میں اشکال ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشے کا ہوتا ہے ہمنے تفتیش کی تو قارورہ کے واسطے دو صفتیں پائیں ایک اچھی اور وہ یہ کہ شفاف ہو دوسری بری وہ یہ کہ میلا ہو اور چاندی میں بھی ہمنے دو صفتیں پائیں ایک اچھی وہ یہ کہ سفید ہوتی ہے دوسری بری وہ یہ کہ میلی ہوتی ہے بعد اسکے ہمنے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ جنت کے برتنوں میں صفائی سا بلورین کی ہوگی اور اجلا پن چاندی کا سا۔

ونظیرہ فی الاحکام حلف لا یاتدم فانہ ظاہر فی الخل والدبس فانما ھو مشکل فی اللحم والبیض والجبن حتی یطلب فی معنی الایتدام ثم یتامل ان ذلک المعنی ھل یوجد فی اللحم والبیض والجبن ام لا

نظیر اسکی احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ شوربے کے ہمراہ روٹی نہیں کھائے گا یہ کلام سرکہ اور شیرۂ انگور میں ظاہر ہے اگر سرکہ یا شیرۂ انگور سے روٹی کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ گوشت اور انڈے اور پنیر میں مشکل ہے پہلے ایتدام کے معنے سمجھیں گے یعنی وہ شے جو مستقل طور پر عادۃً نہ کھائی جائے بلکہ روٹی کے ہمراہ طبعاً کھائی جائے ایتدام کے معنے سمجھ کر پھر تامل کریں گے کہ یہ معنی گوشت اور انڈے اور پنیر میں پائے جاتے ہیں یا نہیں تو معلوم ہوا کہ نہیں پائے جاتے چنانچہ امام اعظمؒ کا یہی مذہب ہے کہ ادام کی قسم سے وہ مراد ہوگا جس میں روٹی تر کی جائے جیسے بھنا ہوا گوشت اور انڈا اور پنیر داخل نہیں مغرب میں ہے کہ ابن الانباری نے کہا ہے کہ ادام وہ چیز ہے

Marfat.com

جو روٹی کو خوش مزہ کرے اور لذت بڑھاوے عام ہے کہ شوربے دار ہو یا غیر شوربے دار اور رنگین ہونا شوربے کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس میں روٹی ڈوبکے رنگین ہو جائے پس موافق قول ابن انباری کے اگر بھنا ہوا گوشت کھائیگا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی تو اسکی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جو چیز اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جاوے وہ ادام ہے اور یہی ایک روایت امام ابو یوسف سے ہے کہ ادام مشتق ہے مداومت سے جو موافقت کے معنی میں ہے اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ روٹی کے موافق ہے جیسے گوشت اور انڈے کا خاگینہ وغیرہ امام کی یہ دلیل ہے کہ ادام وہ ہے جو بالتبع کھایا جائے نہ علحدہ اور سرکہ وغیرہ علحدہ نہیں کھایا جاتا بلکہ پیا جاتا ہے بخلاف بھنے ہوئے خشک گوشت کے کہ وہ علحدہ کھایا جاتا ہے مگر جبکہ نیت ان چیزوں کی کرے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

ثم فوق المشكل المجمل وهو ما احتمل وجوها فصار بحال لا يوقف على المراد الا ببيان من قبل المتكلم

پھر مشکل سے بڑھکر خفا میں مجمل ہے۔ اور مجمل وہ ہے کہ جسمیں کئی وجہیں پائی جاتی ہوں اور اسکا مطلب متکلم کے بیان کے بغیر معلوم نہو۔ اجمال کئی طرح کا ہوتا ہے (۱) لفظ مفرد کی خاص ذات میں ہوتا ہے اسطرح کہ اسمیں کئی معنے کا احتمال ہوتا ہے جیسے عین کے لفظ میں پانی کے چشمے۔ سونے۔ زانو۔ اشرفی۔ بال۔ اہل خانہ۔ قوم اور جاسوس وغیرہ کا احتمال ہو۔ (۲) مفردوں میں تو دو معنی کا احتمال نہیں ہوتا لیکن انسے جو مرکب بنتا ہے اسکی مراد مجہول ہوتی ہے جسمیں بیان کی حاجت ہوتی ہے مثال اسکی یہ ہو وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّآ اَنْ يَّعْفُوْنَ اَوْ يَعْفُوَا الَّذِيْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ یعنی اگر تم اپنی عورتوں کو طلاق دو قبل اس بات کے کہ جماع کرو تم ان سے اور تم مقرر کر چکے تھے انکے واسطے کچھ حصہ تو واجب ہے تم پر نصف اسکا جو تم نے مقرر کیا تھا مگر یہ کہ عورتیں معاف کریں یا وہ شخص درگزر کرے جسکے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے پس بیدہ عقدۃ النکاح میں اجمال ہے زوج پر بھی محمول ہو اور ولی پر بھی کیونکہ دونوں کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہوتی ہے۔ خاوند کا معاف کرنا یہ ہے کہ وہ اپنا حق عورت پر چھوڑ دے اور پورا مہر ادا کردے۔ (۳) کبھی غیر کی مقارنت کی وجہ سے دو معنی کا احتمال پیدا ہوکر اجمال آجاتا ہو گو خود وہ لفظ اپنے معنے میں صاف ہوتا ہے جیسے کبھی ضمیر ماقبل کے ایسے دو لفظ مذکور ہوں کہ ضمیر میں دونو کی طرف رجوع کرنے کا احتمال ہو مثال اسکی یوں سمجھو کہ ایکبار سنی و شیعہ کے درمیان حضرت علیؓ اور حضرت ابوبکرؓ کی تفضیل کے باب میں جھگڑا پڑا آخر یہ قرار پایا کہ ابن جوزی جو فیصلہ کریں وہ صحیح ہے اور ان دنوں میں حکومت شیعوں کی تھی ابن جوزی منبر پر وعظ کہنے کے لیے پڑھے تھے کہ اسی وقت ان دونوں نے پوچھا کہ من افضل الصحابۃ

(کون افضل ہے صحابیوں میں سے) انھوں نے دونوں فریق کی رعایت کرکے ایذا کے خوف سے جواب دیا من ابنته فی بیته اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ابنتہ کی ضمیر من کی طرف رجوع کرتی ہے اور بیتہ کی ضمیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دوسرا یہ کہ ابنتہ کی ضمیر نبی کی طرف پھرتی ہے اور بیتہ کی ضمیر من کی طرف پہلے احتمال کے بموجب یہ معنے ہونگے کہ وہ شخص افضل ہے جس کی بیٹی نبی کے گھر میں ہے اور وہ ابوبکر صدیق ہیں اور دوسرے احتمال کے بموجب معنے یہ ہونگے کہ وہ شخص افضل ہے جسکے گھر میں نبی کی بیٹی ہے اور وہ حضرت علیؓ ہیں دونوں فرقے خوش ہو کر اپنے اپنے مذہب کے موافق فضیلت کا گمان لینگے (۴) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لفظ کے حقیقی معنے ممتنع ہو کر کئی مجازی معنے کا احتمال ہوتا ہے جو سب برابر ہوتے ہیں ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی اس وجہ سے لفظ میں تردد پیدا ہو جاتا ہے۔ (۵) کبھی عام سے مجہول طور پر تخصیص کی جاتی ہے اس لیے باقی افراد میں بھی جہالت پیدا ہو کر مجمل ہو جاتا ہے مگر شمس الائمہ اور فخر الاسلام اسکو مجمل قرار نہیں دیتے (فائدہ) بعض علما کی رائے یہ ہے کہ کام میں بھی اجمال ہوتا ہے اور نظیر اسکی یہ ہے کہ صحیح بخاری و مسلم میں ابن سیرین سے بروایت ابوہریرہؓ حدیث ذوالیدین میں مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایکمرتبہ نماز ظہر یا عصر میں ایک رکعت پڑھنا بھول گئے اور سلام پھیر دیا اور بات کرنے لگے تو اسمیں دو احتمال تھے ایک یہ کہ عمداً ایسا کیا ہو اور یہ ایک رکعت کے کم ہو جانے پر دلالت کرتا ہے دوسرا احتمال سہو کا تھا اور یہ کمی رکعت پر دلالت نہیں کرتا اسی وجہ سے ذوالیدین نے سوال کیا کہ کیا آپ بھول گئے یا نماز کم ہو گئی۔

ونظیرہ فی الشرعیات قولہ تعالی وحرّم الربوا فان المفھوم من الربوا ھو الزیادۃ مطلقۃ وھی غیر مرادۃ بل المراد الزیادۃ الخالیۃ عن العوض فی بیع المقدرات المتجانسۃ واللفظ لا دلالۃ لہ علی ھذا فلا ینال المراد بالتامل

مثال اسکی شرعیات میں اللہ کا یہ قول ہے کہ حرام کیا ربوٰ کو اس قول میں ربوٰ مجمل ہے کیونکہ لغت میں ربوٰ کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں حالانکہ ہر ایک تھوڑی حرام نہیں کیونکہ مال تجارت میں بھی زیادتی کے لیے بیع ہوتی ہے ایک شخص اپنے روپیے کے مال کے دو روپے لیتا ہے کیا یہ زیادتی بھی ربوٰ میں داخل ہے تو اشتباہ پڑ گیا کہ اس آیت میں کس قسم کی زیادتی مراد ہے اگر کہیں کہ وہ زیادتی حرام ہے جو ایک جنس کی وزنی یا کیلی اشیا میں ہو اور خالی ہو عوض سے تو ہم کہینگے کہ نفس کلمہ میں اس معنی کے لینے کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ قرآن مجید نے کہیں بھی ربوٰ کی تعریف نہیں کی اور نہ اسکی اصل حقیقت بیان کی صرف تامل کرنے سے حرم الربوٰ کا مطلب معلوم نہوگا بلکہ متکلم کے بیان سے واضح ہوگا کہ فلاں فلاں اشیا میں فلاں فلاں شرائط کے پائے جانے پر ربوٰ حرام ہے اسلیے آنحضرت نے اس مجمل کی بیان

Marfat.com

تفسیر کی کہ سونا بدلے سونے کے اور چاندی بدلے چاندی کے اور گیہون بدلے گیہون کے اور جو بدلے جو کے اور کھجور بدلے کھجور کے اور نمک بدلے نمک کے دست بدست بیچنا درست ہے پس جس شخص نے زیادہ دیا یا زیادہ مانگا پس تحقیق اُس نے ربو کا معاملہ کیا لینے والا اور دینے والا اسمین برابر ہین جیسا کہ مسلم نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر ان چھ چیزون کا تبادلہ کرو تو برابر کا کرو زیادہ کیا او ربو ہو گیا اسی طرح اور بھی احادیث آئی ہین جنکے کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے معاملے مین سبب تحریم و فساد بڑھوتری ہو فائدہ۔ شیخ ابو الحسن کرخی حنفی اور ابو عبد اللہ بصری اور ابو ہاشم معتزلی کہتے ہین کہ جب تحریم و تحلیل کسی ذات کی طرف مضاف ہو تو اسمین اجمال ہوتا ہے یعنی یہ تعین نہین ہوتا کہ انکی حرمت خاص کس بات مین مقصود ہے جیسے حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ یعنے حرام ہوئین تم پر مائین تمھاری وحُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ یعنی حرام ہوا تم پر مردار اور حنفیہ اسکو نہین مانتے اسلیے کہ جس کام کی حرمت ان اشیا سے مقصود ہوتی ہے وہ متعین اور صاف ہے تو پھر مراد مین اجمال کب ہوا چنانچہ شراب اور مردار اور ریشم اور امہات کی نسبت جو حرمت وارد ہی تو یہ بات صاف اور کھلی ہوئی ہے کہ شراب کا پینا مردار جانور کا کھانا۔ ریشم کا پہننا اور ماں سے صحبت کرنی یا نکاح کرنا حرام ہے (۲) آنحضرتؐ کے اس قسم کے قول مین دفع عن امتی الخطاء و النسیان یعنی اٹھا لیا گیا میری اُمت سے خطا و نسیان اس بات کا احتمال نہین کہ نفس شے اٹھ جاتی ہے یا صرف اُسکا عذاب اٹھ جاتا ہے اور شے باقی رہتی ہے مگر ابو الحسین بصریؒ معتزلی اور ابو عبد اللہ بصری معتزلی کہتے ہین کہ ایسے اقوال مین اجمال ہے حالانکہ یہ امر متعین ہے کہ عقوبت کا اُٹھ جانا ہے اور دلیل اسپر یہ ہی کہ جب کوئی اس قسم کی بات کہی جاتی ہے تو عرف مین اس سے سزا کا اُٹھ جانا مراد ہوتا ہی اور اسمین کوئی شرع کی تخصیص نہین ورود شرع سے قبل محاورات مین ایسا ہی جاری ہے اور خطاءً کسی کو مار ڈالنے یا سہواً کسی کی چیز تلف کر دینے پر جو تاوان لازم آتا ہے تو بوجہ عقوبت کے لازم نہین آتا بلکہ تلافی کے لیے ایسا کیا جاتا دیکھو بچہ سزا کے قابل نہین ہے لیکن تلافی کی وجہ سے اسپر بھی تاوان واجب ہو جاتا ہے اور کفارہ جو لازم آتا ہے تو یہ حزم و احتیاط کے ترک کر دینے کی وجہ سے لازم آتا ہے نہ عقوبت کی وجہ سے۔ عبادات مین یہ حال ہو کہ اگر کوئی نماز پڑھتا ہوا بھولے سے بات کرے تو فاسد ہو جائے گی اسیطرح اگر خطاسے روزہ جاتا رہے مثلاً صائم کو روزہ یاد تھا اور کلی کرنے لگا تب اُسکے حلق مین بغیر قصد کے پانی اتر گیا تو روزہ فاسد ہو جائیگا امام شافعیؒ کا اس حدیث کی بنا پر یہ کہنا کہ دونون صورتون مین نماز اور روزہ فاسد نہین ہوتا درست نہین کیونکہ یہ حدیث معانی

گناہ پر محمول ہو ۱۳؎ ، آنحضرتؐ کے ایسے اقوال مین لاتقبل صلوٰۃ الا بطھور یعنی بدون طہارت اور پاکی کے نماز قبول نہین ہوتی اجمال نہین کیونکہ جب بغیر طہارت کے نماز ادا کریگا تو اسکی حقیقت شرعی منتفی ہوگی مگر قاضی ابوبکر شافعی کو اسمین خلاف ہے اور حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب عرف شرعی ثابت ہو جائے تو اسمائے شرعی کی نفی بھی متعین ہوگی کیونکہ حقیقت ممکن ہے پس وہ متروک نہوگی مگر کسی باعث سے اسلیے اجمال نہین ہان اگر خارج سے کوئی ایسی دلیل پائی جائے کہ یہان حقیقت شرعی موجود ہے اسکا کوئی رکن اور کوئی شرط منتفی نہین ہوئی تو اسوقت مین ایسا قول کمال کی نفی پر محمول ہوگا یعنی یہ مقصود ہوگا کہ کامل طور پر ادا نہین ہوئی جیسے لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب یعنی اسکی نماز کامل نہین جسنے الحمد نہین پڑھی ۱۴؎ ، اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا یعنے جو کوئی چور ہو مرد یا عورت تو اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو اس آیت مین جو ید اور قطع کے لفظ واقع ہین باعتبار انکی ذات کے انمین کسی طرح کا اجمال نہین اسلیے آیت مین کسی قسم کا اجمال نہین بعض علما کہتے ہین کہ ان دونون لفظون مین احتمال ہے پس اس وجہ سے آیت مذکور اجمال سے خالی نہین انکی دلیل یہی کہ ید کندھے تک کو بھی کہتے ہین اور کہنی تک کو بھی اور قطع جدا کرنے کے معنے مین بھی ہے اور زخم کو بھی قطع کہتے ہین پس دونون لفظ دونون معنے مین مشترک ہونگے کیونکہ اصل حقیقت ہے اور یہان کوئی ایسا قرینہ موجود نہین کہ ایک معنی کو دوسرے پر ترجیح دی جائے مگر یہ دلیل بہت کمزور ہے تحقیق یہ ہے کہ ید کہنی تک کے معنے مین ہے اور قطع جدا کرنے کے معنے مین ہے اسی لیے یقین کو قطعی کہتے ہین کیونکہ وہ چیز کو علم مین دوسرے احتمال سے جدا کرتا ہے اور زخم کے معنے مین مجاز ہے اور دلیل اسپر پہلے معنے کا متبادر ہونا ہے اور نہ حقیقت کا اصل ہونا ایسی حالت مین قابل پذیرائی ہے جبکہ لفظ اشتراک اور حقیقت ومجاز مین متردد ہو ۱۵؎ ، جس کلام مین بیان لغت اور بیان حکم شرع کا احتمال ہو اور وہ شارع کی طرف سے صادر ہو وہ مجمل قرار نہین پائے گا پس آنحضرتؐ نے جو یہ فرمایا ہے الاثنان فما فوقھما جماعۃ یعنی دو شخص اور زیادہ ان سے جماعت ہے جیسا کہ ابن ماجہؒ نے ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے اسمین دو احتمال ہین ایک تو یہ کہ جماعت دو اور اس سے زیادہ کے واسطے موضوع ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ جماعت نماز اور جماعت منفرد دو اور دو سے زیادہ سے منعقد ہو جاتی ہے پس یہ کلام مجمل نہین اسلیے کہ شارع کے کلام کے واسطے تعریف شرعی مقرر ہوا اسمین تعریف موضوعات لغوی کو مداخلت نہین پس وہی بیان متعین ہے جو شرعی ہو اور شرعیات مین موضوعات شرعی کے لیے شارع نے جو تعریف مقرر کی ہے اس سے بیان حکم شرعی کو ترجیح ہوگی۔ تم نوع المجمل فی الخفا والمتشابہ

Marfat.com

مثال المتشابہ الحروف المقطعات فی اوائل السور مجمل سے بڑھکر خفا میں متشابہ کا درجہ ہے مثلاً قرآن کی سورتون کے اول مین حروف مقطعات جیسے الم یا حم وغیرہ ہین اسی طرح الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى وہ بہت مرتبہ والا عرش پر قائم ہوا جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا یعنے جب کہ قیامت کے دن تیرا پروردگار آئے گا اور فرشتون کی صفون کی صفین آئین گی ثُمَّ دَنٰى فَتَدَلّٰى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى پھر نزدیک ہوا پس اتر آیا پھر رہگیا فرق دو کمان کے برابر یا اس سے بھی نزدیک يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ یعنے اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھ پر ہو وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ یعنی باقی رہے گا منھ تیرے رب کا وَيَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ یعنی جس دن پنڈلی کھول جائے وحکم المجمل اعتقاد حقیقۃ المراد بہ حتی یاتی البیان یعنے مجمل کا حکم یہ ہو کہ جو کچھ لفظ سے اللہ کی مراد ہو اسکی حقیقت کا اعتقاد رکھے یہانتک کہ شارع کی طرف سے اسکے معنے بتلائے جائین اور اسمین اتنا توقف کرے کہ شارع کے بیان سے اسکی مراد ظاہر ہو جائے اور شارع کا یہ بیان دو حال سے خالی نہین ہوتا (۱) مجمل کو کھولنے کے لیے کافی وشافی ہوتا ہے جیسے اللہ فرماتا ہو اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ یعنے صلوٰۃ برپا رکھو لغت مین صلوٰۃ دعا کو کہتے ہین تو اس حکم سے یہ نہ معلوم ہوا کہ یہان کس قسم کی دعا مراد ہے اسلیئے امت نے استفسار کیا تو نبی علیہ السلام نے اسکو اپنے افعال کے ذریعہ سے اول سے آخر تک بیان کردیا اور یہ بیان ایسا شافی تھا کہ بعد اسکے نماز کے سمجھنے مین کوئی تردد باقی نہ رہا تمام حال روشن ہوگیا (۲) بیان شافی نہو مثلاً اللہ نے جو فرمایا ہے کہ ربوا کو حرام کیا تو نبی علیہ السلام نے جو اس مجمل کی تفسیر کی ہے اس سے یہ نہ کھلا کہ ربوا کی علت اصلی کیا ہے اسی لیے ربوا کی شرح کرنے مین فقہا کو سخت مشکلات پیش آئی ہین اور یہ معاملہ ایسا پیچیدہ ہو گیا ہے کہ عام عقول تو کیا خاص عقلین بھی اسکے سمجھنے مین قاصر رہین صحیح حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہی کہ خود حضرت عمرؓ کو ربوا کے معنے سمجھنے مین تردد تھا جب جلیل القدر صحابی کی یہ کیفیت تو پھر فقہا یا مجتہدین کا کیا حال ہوگا وہ حدیث یہ ہی۔ خرج النبی عنا ولم یبین لنا ابواب الربوا رواہ ابن ماجہ یعنی انتقال فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ہمارے لیے اقسام ربوا کو بیان نہین فرمایا حضرت عمرؓ کا یہ کہنا یہ معنے رکھتا ہے کہ بیان شافی نہین فرمایا جو اسکے تمام افراد اور جزئیات کو شامل ہوتا ایک حدیث مین حضرت عمرؓ سے یہ الفاظ مروی ہین ان آخر ما نزلت آیۃ الربوا وان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبض ولم یفسرھا لنا یعنے آخر چیز کہ اتری آیت ربوا کی ہے اور تحقیق پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے

اور اسکی کچھ تفسیر نہیں کی شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے لمعات شرح مشکوٰۃ میں حدیث مذکور کی شرح میں کہا ہے کہ حضرت رسالت مآب نے کوئی ضابطہ کلیہ ایسا بیان نہیں فرمایا کہ سوا اشیاء منصوصہ کے اور اشیا کی نسبت بھی اس ضابطے کے بموجب حکم دیا جائے اسلیے فقہا کو ایسی تعلیل و استنباط کی ضرورت ہوئی جسکی وجہ سے اشیاء منصوصہ یعنی سونا چاندی گیہوں جو کھجور اور نمک کے سوا اور اشیا کی نسبت بھی حکم دیا جائے پس امام ابو حنیفہ نے ربوٰ کی علت دو امر قرار دیے ایک یہ کہ دونوں چیزیں قدری ہوں یعنی پیمانہ میں ناپ کر یا تول کر بک سکتی ہوں دوسرے یہ کہ دونوں کی جنس ایک ہووے اور امام شافعیؒ نے ربوٰ کی علت جنس ایک ہونے کے علاوہ کھانے کے قابل ہونے اور قیمت کو بھی قرار دیا اور امام مالکؒ کے نزدیک علت ربوٰ علاوہ اتحاد جنس کے یہ ہے کہ کھانے کی قسم سے ہووے یا اس قسم سے ہووے جس سے کھانے کی اصلاح کی جاتی ہے جیسے نمک یا قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہووے وحکم المتشابہ اعتقاد حقیقۃ المراد به حتی یاتی البیان اور متشابہ کا بھی حکم یہ ہے کہ اُس شے کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے اور منتظر ہے کہ جو شارع علیہ السلام کی طرف سے اسکے معنے بتلائے جائیں گے یا بتلائے گئے ہیں وہی حق ہیں گو فی الحال ہمکو اُسکا علم نہیں مگر روز قیامت کو تمام متشابہات بے پردہ منکشف ہو جائینگے اور جناب سرور کائنات کو تمام متشابہات کا علم تھا اگر ایسا نہوتا تو خداے تعالیٰ کا اُنسے خطاب کرنا ایسے الفاظ کے ساتھ بے فائدہ ہوتا پس اعتقاد کرے کہ جو اُن سے مراد ہے وہ حق ہے اور درپے دریافت کیفیت اُنکی کے نہووے پس استواے حق تعالیٰ عرش پر اور اسی طرح ید اور وجہ اور ساق وغیرہ کے بارے میں خبر متواتر اور اجماع سلف سے ہمکو پہونچا ہے کہ یہ الفاظ اپنے معانی ظاہری پر محمول ہیں مذہب اسلم یہی ہے اور سلف نے یہی اختیار کیا ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب عرب سے ہمارے نبی کریم کو سب لوگوں کی طرف رسول بنا کر بھیجا تو حضرت نے اللہ کے اوصاف لوگوں سے بیان کیے یہ وہی اوصاف ہیں جنکے ساتھ اللہ نے اپنی ذات پاک کا وصف قرآن میں بیان کیا ہے یا حضرت کو وحی فرمائی ہے سب لوگوں نے اللہ کی اُن صفتوں کو سنا اور اپنے رب کو اُن اوصاف کے ساتھ پہچانا مگر سارے عرب میں کسی شہری یا دیہاتی نے باری تعالیٰ کی کسی ایک صفت کے معنے بھی حضرت سے نہ پوچھے جس طرح کہ نماز و روزہ اور زکوٰۃ و حج اور جہاد وغیرہ سے سوال کرتے تھے امر و نہی کا مطلب پوچھتے تھے یا احوال قیامت و جنت و دوزخ سے سائل ہوتے تھے کیونکہ اگر کوئی آدمی بھی انمیں سے کسی ایک شے کا متشابہات میں سے سوال کرتا تو ضرور تھا کہ ہم تک وہ سوال منقول ہوتا جس طرح اور احادیث احکام حلال و حرام اور ترغیب و ترہیب و احوال قیامت وغیرہ منقول ہوئی ہیں بلکہ سب کے

سب متشابہات کے ظاہری معانی سمجھ کر گفتگو کرنے سے خاموش رہے چنانچہ صحابہ کا سارا عصر اسی حالت پر گزرا یہانتک کہ اکثر متاخرین متکلمین نے تاویل کی راہ اختیار کی مثلاً مراد استواء سے استیلا اور ید سے قدرت اور وجہ سے ذات ہے اور ساق سے شدت اور نزول الٰہی سے مراد رحمت الٰہی کا نزول ہے اور پروردگار کے آنے سے مراد بندون کی جزا و سزا دینے کو متوجہ ہونا ہے اور یہ جو اللہ تعالےٰ نے آدمؑ کی نسبت فرمایا ہے خَلَقْتُ بِیَدَیَّ یعنی مین نے اسکو اپنے دونون ہاتھونسے بنایا تو دونون ہاتھون سے پیدا کرنے کا یہ مطلب نہین ہے کہ خدا کے ہاتھ ہین بلکہ مطلب یہ ہے کہ بعض مخلوقات کو حق تعالیٰ کسی دوسری مخلوق کے ذریعہ سے پیدا کرتا ہے جیسے مینھ کو ابر کے ذریعہ سے دھوین کو آگ کے ذریعہ سے اور بعض کو بغیر کسی مخلوق کے واسطے کے پیدا کرتا ہے اس دوسری قسم کی مخلوق کی نسبت حق تعالےٰ نے یہ محاورہ استعمال فرمایا ہو کہ اسے ہم نے اپنے ہاتھون سے پیدا کیا ہے حضرت آدمؑ بھی اسی دوسری قسم کی مخلوق ہین لیکن مذہب حق یہ ہو کہ مراد الٰہی پر ایمان لانا چاہیے اور ان کی تاویلات سے سکوت اولےٰ ہے ہان موافق کشف و الہام اولیاے امت کے عالم مثال ثابت کیا جائے تب اکثر آیات قرآنی کا محل ہم پہونچ سکتا ہے اور اسیطرح اسی قسم کی احادیث نبوی کا جب شعبی سے حروف مقطعات کا سوال کیا گیا تو انھون نے کہا للعلماء سر و للخلفاء سر و للانبیاء سر و للملٰئکۃ سر و للہ تعالیٰ من بعد ذلک کلہ سر پس علما کو ممکن نہین کہ خلفا کے بھید پر مطلع ہوسکین وعلیٰ ہذا القیاس اس واسطے کہ عقول ضعیفہ اسرار قویہ کی متحمل نہین ہوسکتین خلاصہ یہ ہے کہ شعبیؒ نے کہا کہ یہ اللہ تعالےٰ کا بھید ہے اس کا سوال نہ کرنا چاہیے اور یہ جو اس قول کے رد مین کہا گیا ہے کہ اگر اسی طرح ہو تو قرآن معلوم المعنی نہ رہے اسکا جواب یہ ہے کہ نزول قرآن کا فائدہ صرف فہم معانی مین منحصر نہین کہین مجرد ایمان ہی مطلوب ہوتا ہے چنانچہ متشابہات مین یہی منظور رہا۔

فصل فیما یترک بہ حقائق الالفاظ ؎

فصل ان مواقع کے بیان مین جہان الفاظ کے حقیقی معنے چھوڑ دیے جاتے ہین

وما یترک بہ حقیقۃ اللفظ خمسۃ انواع اور ایسے پانچ موقع ہین جہان الفاظ کے حقیقی معنی چھوڑ دیے جاتے ہین تفصیل اسکی یہ ہو (۱) احدھا دلالۃ العرف و ذلک لان ثبوت الاحکام بالالفاظ انما کان لدلالۃ اللفظ علی المعنی المراد للمتکلم فاذا کان المعنی متعارفا بین الناس کان ذلک المعنی المتعارف دلیلا علی انہ ھو المراد بہ ظاہرا فیترتب علیہ الحکم اول یہ کہ دلالت

Marfat.com

عرف یعنی عرف عام سے معلوم ہوتا ہو کہ اس لفظ کے حقیقی معنی مستعمل نہین تو مجازی معنی اختیار کیے جاتے ہین کیونکہ کلام کی غرض سمجھانا ہے کیونکہ الفاظ سے احکام اسی طرح ثابت ہوتے ہین کہ لفظ وہی معنی بتاتا ہے جو متکلم کی مراد ہے پس جبکہ لوگون کے محاورات مین غیر لغوی معنی داخل ہو جائین گے تو اس عادت استعمال کی وجہ سے معنی حقیقی پر معنی مجازی کو ترجیح ہوگی بشرطیکہ حقیقت مستعمل نہو کیونکہ یہ معنی متعارف دلیل ہین اس امر کی کہ بظاہر یہی معنے مراد ہین انھین پر حکم مترتب ہو جائے گا جیسے لفظ صلوٰۃ لغت مین دعا کے معنے مین ہے مگر اہل شرع کی عادت کے مطابق ایک خاص عبادت کے لیے استعمال مین آتا ہے لغوی معنی چھوٹ گئے ہین پس اگر کوئی صلوٰۃ کی نذر مانے تو اُسے نماز پڑھنا واجب ہوگی نہ دعا کرنا کیونکہ دوسرے معنی عادۃً متروک ہو چکے ہین تو وہ مراد نہین ہو سکتے مصنف یون مثالین دیتے ہین مثالہ لو حلف لا یشتری راسا فھو علی ما تعارفہ الناس فلا یحنث براس العصفور والحمام کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سری نہین خریدے گا تو وہ موافق عرف عام کے اُس سری سے گائے اور بکری کی سری مراد ہوگی اگر قسم کھانے والے نے چڑیا یا کبوتر کی سری کو کھا لیا تو اُس سے قسم نہ ٹوٹے گی۔ ولو حلف لا یاکل بیضا کان ذلک علی المتعارف فلا یحنث بتناول بیض العصفور والحمام اور اگر یہ قسم کھائی کہ انڈے نہین کھائے گا تو اس سے حسب عرف عام مرغی یا بطخ کے انڈے مراد ہون گے اگر قسم کھانے والے نے چڑیا کے یا کبوتر کے انڈون کو کھایا تو قسم نہ ٹوٹے گی۔ وبھذا ظہر ترک الحقیقۃ لا یوجب المصیر الی المجاز بل جاز ان یثبت بہ الحقیقۃ القاصرۃ ومثالہ تقیید العام بالبعض اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ معنی حقیقی چھوڑ کر صرف مجازی مراد نہین لیتے بلکہ بعض وقت حقیقت قاصرہ مراد لیتے ہین حقیقت قاصرہ اُسے کہتے ہین کہ حقیقت کے بعض افراد کو لین کل کو نہ لین مثلاً راس سے صرف بکری یا گائے کی سری مراد لینا حقیقت قاصرہ ہے عام کو چھوڑ کر اسکے بعض افراد کو مراد لینا بھی حقیقت قاصرہ ہے۔ وکذلک لو نذر حجا اومشیا الی بیت اللہ تعالیٰ وان یضرب بثوبہ حطیم الکعبۃ یلزمہ الحج باضافۃ معلومۃ لوجود العرف اگر کسی شخص نے حج بیت اللہ ادا کرنے کی نذر مانی یا بیت اللہ تک پیدل چلنا نذر مانا یا حطیم کعبہ سے اپنے کپڑون کا لگانا داخل نذر کر لیا تو ان سب صورتون مین بوجہ دلالت عرف کے حج بیت اللہ لازم ہو جائے گا اور یہی حال تمام اُن الفاظ کا ہے جو اپنے معانی لغوی سے معانی عرفی یا شرعی کی طرف منقول ہو گئے ہین۔ (۲)، اخذ اشتقاق اور مادہ حروف کی وجہ سے معنی حقیقی پر معنی مجازی کو ترجیح ہوتی ہے مصنف نے اس مطلب کو یون ادا کیا ہے

Marfat.com

والثانی قد تترك الحقیقۃ بدلالۃ نفس الکلام یعنی دوسرا موقع حقیقی معنے کے متروک ہونے کا یہ ہے کہ خود کلام ہی کے بعض الفاظ سے بعض افراد خارج ہوتے ہیں چنانچہ لفظ مشکک بولیں یعنی ایسا لفظ بولیں جسکو بہت سی چیزوں پر صادق آنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور کسی چیز میں وہ معنی کمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور کسی چیز میں بیشی کے ساتھ اور کسی چیز میں اُن معنی کا پایا جانا اولویت رکھتا ہے اور کسی میں اولویت نہیں رکھتا جیسے لفظ سفید کہ اسکے معنے برف میں زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور ہاتھی دانت میں کمی کے ساتھ اور لفظ وجود کہ اسکے معنی باری تعالیٰ میں اولویت کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور دوسری شیا میں غیر اولویت کیساتھ پس ایسا لفظ اگر ایسی چیز کے لیے استعمال پایا ہے جسکے معنے میں قوت ہے تو وہ چیز چھوڑدی جاتی ہو جسکے معنے میں ضعف ہے گویا اپنے ضعف ونقصان کی وجہ سے اُسکی فرد نہ رہی یا ایسی چیز کے لیے آیا ہے جسکے معنی میں نقصان وضعف ہے تو وہ چیز چھوڑدی جاتی ہے جسکے معنی میں کمال وقوت ہے گویا وہ اپنی قوت کی وجہ سے اُسکی فرد نہ رہی پہلی صورت کی مثال مصنف یوں دیتے ہیں ۔ (الف) مثاله اذا قال كل مملوك لی فهو حر لم يعتق مكاتبوه ولا من اعتق بعضه الا اذا نوى دخولهم لان لفظ المملوك يتناول المملوك من كل وجه والمكاتب ليس بمملوك من كل وجه ولهذا لم يجز تصرفه فيه ولا يحل له وطی المكاتبة ولو تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى وورثه البنت لم يفسد النكاح واذا لم يكن مملوكا من كل وجه لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق وهذا بخلاف المدبر وام الولد فان الملك فيهما كامل ولهذا حل وطی المدبرة وام الولد وانما النقصان فی الرق من حيث انه يزول لا محالة وعلى هذا قلنا لو اعتق المكاتب عن كفارة يمينه او ظهاره جاز ولا يجوز فيهما اعتاق المدبر وام الولد لان الواجب هو التحرير وهو اثبات الحرية بازالة الرق فاذا كان الرق فی المكاتب كاملا كان تحريره تحريرا من جميع الوجوه وفی المدبر وام الولد لما كان الرق ناقصا لا يكون التحرير تحريرا من كل الوجوه کسی شخص نے کہا کہ ہر ایک میرا مملوک آزاد ہے اس کلام میں چونکہ لفظ مملوک مشکک ہے اسلیے جو پورے غلام ہیں وہ آزاد ہوجائیں گے مگر مکاتب اور وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد ہوچکا ہے وہ آزاد نہوگا کیونکہ وہ اس نفس کلام کے تحت میں داخل نہیں مکاتب کا من کل الوجوہ مملوک نہونا تو ظاہر ہے کہ مکاتب کو نہ مالک بیچ سکتا ہے نہ ہبہ کرسکتا ہے اور نہ کنیز مکاتبہ سے صحبت کرسکتا ہے اور جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہوگیا تو وہ بھی من کل الوجوہ مملوک نہیں رہا اگر مکاتب نے اپنے مالک کی بیٹی سے نکاح کرلیا پھر مالک مرگیا مالک کی

Marfat.com

بیٹی منجملہ اور ورثات کے اس مکاتب کی بھی مالک ہو گئی تو نکاح فاسد نہو گا کیونکہ جب مکاتب من کل الوجوہ مملوک نہیں ہے تو مملوک مطلق کے ماتحت داخل نہیں ہے اور نکاح اسوقت فاسد ہوتا ہے کہ وہ بالکل مملوک ہو کیونکہ احد الزوجین میں سے ایک کا دوسرے پر مالک ہونا نکاح کو فاسد کرتا ہے البتہ مدبر اور ام ولد مملوک کے ماتحت داخل ہیں اسی واسطے کنیز مدبرہ اور ام ولد کے ہمراہ ہمبستر ہونا مالک کو درست ہے انکی ملکیت میں فرق نہیں مگر غلامی میں نقصان ہے کہ انجام کار ان دونوں کی غلامی زائل ہو جاتی ہے اور چونکہ مکاتب میں غلامی موجود ہے اگر کسی شخص نے قسم کے کفارے میں یا ظہار کے کفارے میں غلام مکاتب کو آزاد کر دیا تو کفارہ ادا ہو جائے گا ام ولد اور مدبر کا ان کفاروں میں آزاد کرنا درست نہیں ہو گا کیونکہ کفاروں میں غلامی کو دور کر کے آزادی کو ثابت کر دینا واجب ہے مکاتب میں غلامی کامل ہے اسکو آزاد کر دینا من جمیع الوجوہ آزاد کر دینا ہے برعکس اسکے ام ولد اور مدبر میں غلامی ناقص ہے وہاں من کل الوجوہ آزاد کرنا نہیں پایا جاتا (ب) دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ فاکہہ نہ کھاؤں گا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب سیب یا زردآلو یا خربوزہ کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور انگور۔ انار اور پنڈ کھجور کے کھانے سے قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ فاکہہ اس چیز کو کہتے ہیں جو صرف تفریح اور مزے کے لیے کھائی جائے اور یہ چیز قوام بدن پر زائد ہو یہی حال سیب زردآلو اور خربوزے کا ہے بخلاف انگور و انار وغیرہ کے کہ ان سے قوام بدن بھی واقع ہوتا ہے تو یہ اپنے کمال کی وجہ سے پہلی قسم کے میووں میں جو نقصان سے خالی نہیں شمار نہیں ہو سکتے گویا انھوں نے اپنے کمال کی وجہ سے تفکہ کے معنے میں تغیر پیدا کر دیا ہے اور ان پر فواکہہ کا اطلاق نہ رہا اور صاحبینؒ کے نزدیک انگور و انار اور پنڈ کھجور سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ یہ اعلیٰ درجے کے فواکہات میں سے ہیں اور حق یہ ہے کہ اختلاف زمانہ کی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے جو حکم دیا ہے وہ اپنے عصر کے آدمیوں کے اعتبار سے دیا ہے کیونکہ اس وقت کے آدمی انھیں فواکہات میں شمار نہ کرتے تھے اور صاحبینؒ کے عہد میں عرف بدل گیا تھا فقہائے استنباط مسائل میں تمدن الوقت کا زیادہ پاس و لحاظ کیا ہے اور اس قسم کے جتنے ان کے مسائل ہیں وہ اکثر ہنگامی ہیں اگر ہنگامی نہ ہوتے تو انکے جانشین ان مسائل سے علانیہ اختلاف نہ کرتے فقہ ایک دستور العمل ہے ان ملکی قوانین کا جو اس زمانے میں مسلمانوں کے ہاں رائج تھے فقہ کے بہتسے مسائل خواہ قرآن مجید اور احادیث صحیحہ سے استنباط کیوں نہ کیے گئے ہوں لیکن ہیں اکثر ہنگامی

(۳) والثالث قد یترك الحقیقۃ بدلالۃ سیاق

الکلام قال فی السیر الکبیر اذا قال المسلم للحربی انزل فنزل کان اٰمنا و لو قال انزل ان کنت رجلا فنزل لا یکون اٰمنا تیسرا موقع حقیقی معنی متروک ہو جانے کا سیاق کلام سے یعنی طرز کلام سے معلوم ہو جائے کہ حقیقی معنی مراد نہین سیر کبیر مین کہا ہے کہ جب مسلمان نے حربی سے کہا کہ اُتر اور وہ قلعہ یا محفوظ جگہ سے اُترا تو اسکو امن حاصل ہو جائے گی اور اگر یون کہا کہ اُتر اگر تو مرد ہے اسپر وہ اُترا تو اسکو امن نہین ملے گی کیونکہ اگر تو مرد ہے کا یہ قرینہ یہان ایسا موجود ہے کہ حقیقی معنی ترک کیے بغیر چارہ نہین کیونکہ اس طرح کی بات ایسے محل پر کہی جاتی ہے جہان مخاطب کی عاجزی اُس کام کے کرنے سے جتانا مقصود ہوتی ہے پس مقصود اس کلام سے مجازاً توبیخ ہوگی اور معنی یون کہے جائینگے کہ تجھ مین اُترنے کی قدرت نہین (ب) و لو قال الحربی الامان الامان وقال المسلم الامان الامان کان اٰمنا و لو قال الامان ستعلم ما تلقی غدا او لا تعجل حتی ترٰی فنزل لا یکون اٰمنا اگر حربی نے پکارا کہ مجھے امن دو مسلمان نے جواب دیا مین نے تجھے امن دی تو وہ حربی امون ہوگا اور اگر مسلمان نے اُسکے جواب مین کہا کہ جان لے گا جو کل تجھے پیش آئے گا اور جلدی نہ کر دیکھ تو سہی اسپر وہ حربی قلعہ سے اُترا تو مامون نہوگا (ج) و لو قال اشترلی جاریۃ لتخدمنی فاشتری العمیاء او الشلاء لا یجوز اور اگر وکیل سے کہا کہ میرے واسطے کنیز خرید کرلے تاکہ میری خدمت کرے وکیل نے اندھی یا لنجی کنیز خریدی تو جائز نہوگا (د) و لو قال اشترلی جاریۃ حتی اطأها فاشترا اختہ من الرضاع لا یکون عن الموکل اور اگر وکیل سے کہا کہ میرے واسطے کنیز خرید دے تاکہ اس سے ہمبستر ہوؤن وکیل نے اُس شخص کی رضاعی بہن خریدی تو درست نہوگا (ر) وعلی هذا قلنا فی قولہ علیہ السلام اذا وقع الذباب فی طعام احدکم فامقلوہ ثم انقلوہ فان فی احدی جناحیہ داء و فی الاخری دواء وانہ لیقدم الداء علی الدواء دل سیاق الکلام علی ان المقل لدفع الاذی عنا لا لامر تعبدی حقا للشرع فلا یکون للایجاب یہی وجہ ہے کہ علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ جو رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ جب مکھی تمھارے کھانے مین گرے تو اسکو کھانے مین ڈبو دو پھر نکال ڈالو کیونکہ اُسکے ایک بازو مین بیماری اور دوسرے بازو مین دوا ہوتی ہے اور مکھی بیماری والے بازو کو دوا والے بازو پر مقدم کرتی ہے انتہےٰ اس حدیث مین حکم مکھی کے کھانے مین ڈبونے کا خود ہمارے ہی فائدے کی غرض سے ہے اور وہ یہ کہ بیماری ہم سے دور رہے اور یہ اُنکی شفقت دہر بانی ہے کچھ تعبد کی غرض سے نہین ہے جو شارع کا حق ہے پس امر اس جگہ اپنے اصلی معنی ایجاب مین نہ رہا اور

شارع کے عمل کے واجب کردینے کو تعبد کہتے ہیں (س) قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیھا والمؤلفۃ قلوبھم وفی الرقاب والغارمین فی سبیل اللہ وابن السبیل عقیب قولہ تعالیٰ ومنھم من یلمزک فی الصدقات یدل علی ان ذکر الاصناف یقطع طمعھم من الصدقات لبیان المصارف لھا فلا یتوقف الخروج عن العھدۃ علی الاداء الی الکل اور قرآن میں جو آیا ہے کہ جنکو صدقہ دیا جائے وہ فقیر ومسکین ہیں اور جو صدقے کے دفتر میں کام کریں (یعنے لوگوں سے تحصیل کرکرکے صدقے لائیں) اور جنکے قلوب کی تالیف منظور ہے جیسے معاویہ بن ابی سفیان وغیرہ اکتیس معززین عرب اور مکاتبین (یعنے ایسے لونڈی غلام جنکے مالکوں نے ایک مقدار معین مال پر انکو آزاد کیا ہو) اور قرضدار (جو کہ فاضل اپنے قرض سے نصاب کے مالک نہوں) اور غازی جو اللہ کی راہ میں لڑتا ہے اور گھوڑا اور ہتھیار نہیں رکھتا اور مہمان ومسافر جو مال اپنے پاس نہیں رکھتا جو مکان میں مالدار ہو اس سے علماء حنفیہ نے یہ حکم نکالا ہے کہ ان آٹھوں اقسام میں سے کہ جنکو زکوٰۃ کے دینے کے لیے فرمایا گیا ہے اختیار ہے کہ خواہ سب کو دیں یا بعض کو دیں کیونکہ اس آیت سے پہلے اللہ نے فرمایا ہے کہ بعض منافق تم پر صدقات میں طعن کرتے ہیں کہ فلان کو دیا اور فلان کو نہیں دیا لہذا معلوم ہوا کہ مصارف صدقات کے بتلانے سے غرض انکی طمع اور لالچ کو قطع کر دینا ہے کہ بجز ان آٹھوں مصارف کے اور کسی کو زکوٰۃ نہیں ملے گی اور اس سے کچھ یہ غرض نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جبتک ان تمام مصارف میں خرچ نہ کرے گا زکوٰۃ سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ صدقے کو جو ان آٹھوں اقسام کی طرف مضاف کیا ہے اور واو جمع کے ساتھ عطف فرمایا ہے یہ اس بات کو چاہتا ہے کہ ہر صدقہ ان تمام مصارف میں خرچ کیا جائے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگرچہ آیت کی حقیقت یہی ہے مگر یہاں سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے اس حقیقت کو چھوڑنا پڑا ہے کیونکہ سیاق کلام اسلیے ہے کہ منافقوں کی طعنہ زنی کا جواب ہو جائے کہ ان مصارف میں سے جن کو زکوٰۃ کا پانچواں حصہ دینے کے لیے فرمایا گیا ہے انہیں موافق ضرورت ومصلحت کے جسے چاہیں دیں گے جسے چاہیں نہ دینگے البتہ انکے علاوہ کسی دوسرے کو نہیں دیا جائے گا اور یہ جو امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ لام جو فقراء پر آیا ہے وہ ملک کے فائدہ کے لیے ہے اور مقصود اس سے کل قسم کے لوگوں کو صدقات کا مالک کرنا ہے اور مالک نصاب پر واجب ہوگا کہ اپنے مال کی زکوٰۃ ان سب مصارف میں صرف کرے اور ہر مصرف میں تین شخصوں کو دیوے کیونکہ فقراء وغیرہ الفاظ جمع ہیں اور جمع کا اطلاق تین تک

کم پر درست نہین جواب اسکا یہ ہے کہ لام کو ملک کے معنے مین لینے مین خرابی ہے تملیک اور عموم مین منافات ہے کیونکہ ہر فقیر یا ہر مسکین یا ہر عامل صدقہ کو ہر حال صدقہ کا مالک کر دینا ایک غیر معقول بات ہے پس لام کو بیان صدقہ کے مصرف کے بیان کے لیے سمجھنا چاہیے کیونکہ اس صورت مین معنی اچھی طرح نبھ جائینگے کیونکہ ہر مسکین یا فقیر زکوٰۃ کا مصرف بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہان دو باتین بدلنے کے قابل ہین ایک صیغہ جمع دوسرے لام الفاظ جمع کو عموم کے معنے سے اسلیے تہ پھیرا کہ انکو پھیرنے سے غیر معین کی تملیک لازم آتی ہے کیونکہ انکے پھیرنے کی دو صورتین ہین ایک عموم کے معنے سے پھیر کر جنس کے معنے مین کر دیا جائے تو اسوقت مین یہ مطلب ہوگا کہ جنس صدقہ جنس فقیر کا مملوک ہے دوسرے اس سے معنے غیر معین مراد لیے جائین جیسے نکرے کا حال ہے اور دونون صورتون مین تعین نہ دارد ہے اور غیر معین کی تملیک لازم آتی ہے جو شرع مین ناجائز ہے پس ضرور ہوا کہ لام کو اپنے معنے اصلی ملک سے بدل کر مصرف کے معنے مین کر دیا جائے اور حق یہ ہے کہ حقیقی معنی لام کے ملک بھی نہین بلکہ وہ دراصل تخصیص کے لیے موضوع ہے جو کبھی ملک سے ہوتی ہے کبھی استحقاق سے کبھی نسبت سے کبھی تملیک سے پس شافعیؒ کا خاص ملک کے معنے مین اسکو لینا

بدون دلیل کے ظاہر کے خلاف ہے (۴) والرابع قد یترک الحقیقۃ بدلالۃ من قبل المتکلم اور چوتھا موقع حقیقی معنی متروک ہونے کا یہ ہے کہ خود متکلم کے قصد اور ارادے پر لحاظ کر کے معنی حقیقی ترک کر دیے جاتے ہین اگرچہ وہ ایسا لفظ بولے جسکے حقیقی معنی عام ہون مگر اسکی منشا کے مطابق اسکے خاص معنی لگائے جاتے ہین مثالہ

قولہ تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر و ذلک لان اللہ حکیم والکفر قبیح و

الحکیم لا یامر بہ فیترک دلالۃ اللفظ علی الامر بحکمۃ الامر یعنی جو کوئی چاہے ایمان لائے اور جو کوئی چاہے کفر کرے یہان حقیقی معنے مراد نہین کیونکہ خدائے تعالے حکیم ہے اور کفر قبیح ہے پس حکیم قبیح چیز کے کرنے کا حکم نہین دیتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس آیت کے بعد یہ لفظ ہین۔ انا اعتدنا للظالمین نارا یعنی ہمنے ظالمون کے لیے آتش دوزخ تیار کر رکھی ہے اس کلام سے معلوم ہوا کہ یہان مشیت اور کفر کی حقیقت متروک ہے مشیت کی حقیقت گناہ کا اٹھ جانا چاہتی ہے اور کفر کرنے کے لیے حکم دینے کی حقیقت یہ ہے کہ کفر کرنا واجب ہے مگر یہان اسی قرینۂ نقلی کی وجہ سے یہ دونون باتین

مقصود نہین پس معلوم ہوا کہ غرض اس کلام سے مجازاً سرزنش ہی ہے وعلی ہذا قلنا اذا وکل

سلہ یعنی جن کو صدقہ دیا جائے ۱۲

بشرا ء اللحم فان کان مسافرا نزل علی الطریق فهو علی المطبوخ او علی المشوی وان کان صاحب منزل فهو علی النیّ یہی وجہ ہے کہ علماء حنفیہ نے حکم دیا ہے کہ اگر کسی شخص کو گوشت خرید کرنے پر وکیل بنایا اگر موکل مسافر ہے راستے پر ٹھہرا ہوا ہے تو پکا ہوا یا بھنا ہوا گوشت وکیل کو خرید کرنا ہوگا اور اگر موکل باشندہ ہے تو گوشت خام وکیل خرید کرے گا۔ ومن هذا النوع یمین الفور مثاله اذا قال تعال تغدّ معی فقال والله لا اتغدی ینصرف ذلك الی الغداء المدعو الیه حتی لو تغدّی بعد ذلك فی منزله او مع غیره فی ذلك الیوم لا یحنث اسی قسم میں یمین فور داخل ہے مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے کہا آ میرے ہمراہ صبح کا کھانا کھا اسنے جواب میں کہا قسم اللہ کی میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤنگا یہ قسم اسی صبح کے کھانے پر محمول ہوگی جسکی طرف بلایا گیا ہے یہانتک کہ اسکے بعد اگر اپنے گھر میں کھایا اسی دن یا دوسرے شخص کے ہمراہ کھایا تو قسم نہ ٹوٹے گی۔ واذا قامت المرأة ترید الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت کذا کان الحکم مقصورا علی الحال حتی لو خرجت بعد ذلك لا یحنث اگر کوئی عورت باہر نکلنے کے ارادے سے کھڑی ہوئی خاوند نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تجھپر طلاق ہے تو یہ شرط اسی وقت کے باہر نکلنے پر محمول ہوگی اگر وہ اسوقت نہ نکلی اسکے بعد نکلی تو شرط واقع نہو گی اگرچہ حقیقی معنے شوہر کے کلام کے یہی ہیں کہ جب تو مکان سے قدم باہر رکھے گی تو تجھ کو طلاق ہے مگر چونکہ یہ بات اسکے منہ سے غصے کی حالت میں نکلی تھی اسلیے معلوم ہوا کہ وہ عورت کے اسی وقت کے نکلنے پر خفا ہو گیا تھا اسلیے طلاق کا تعلق اسی وقت کے نکلنے کے ساتھ ہے پس اس قرینے کی وجہ سے کلام کو مجازاً خاص اسی وقت کے نکلنے پر حمل کیا۔ (۵) والخامس قد تترك الحقیقة بدلالة محل الکلام بان کان المحل لا یقبل حقیقة اللفظ پانچواں موقع حقیقی معنے کے متروک ہونے کا محل کلام کا دلالت کرنا ہے کہ خود محل ایسا ہو کہ وہاں حقیقی معنے مراد نہ لے سکیں اسلیے حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی اختیار کیے جائینگے مثال اسکی یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا انما الاعمال بالنیات یعنی سوا اسکے نہیں کہ کام نیتوں کے ساتھ ہیں حقیقی معنی اس حدیث کے یہ ہیں کہ اعضا کا کوئی کام بغیر نیت کے نہیں حالانکہ یہ بالکل غلط ہے بہت سے کام آدمی ایسی حالت میں کر گزرتا ہے جو اسکا ذہن نیت سے خالی ہوتا ہے اسلیے حقیقی معنی کو ترک کر کے مجازی معنی پر عمل کیا جائے گا اور اعمال کے اول ثواب کا یا حکم کا لفظ مقدر مانا جائیگا اور حقیقی معنی اس حدیث کے لینے سے یہ لازم آتا ہے کہ پیغمبر خدا نے جھوٹ بات کہی ہے حالانکہ سب اہل اسلام کا اتفاق ہے کہ عمداً کسی نبی سے کذب سرزد نہیں ہوتا ہے

Marfat.com

اور بعض کہتے ہین کہ وہ سہواً بھی جھوٹ بولنے سے معصوم ہین اسلیے کہ کذب مخبر کا بہ نسبت دیگر معاصی کے سخت تر اور بدتر ہے بسبب ساقط ہوجانے اعتماد کے مگر شیعہ کہتے ہین کہ انبیاء سے کذب عمداً بطور تقیہ کے جائز بلکہ واجب ہے سو یہ رائے اُنکی باطل ہے اسلیئے کہ جب انبیا خوف اعداء سے تقیہ کرکے جھوٹ بولتے ہون گے تو اُنکی کسی بات پر وثوق نہ رہیگا اور کار تبلیغ نامعتبر ٹھہرے گا اسلیے کہ کوئی نبی ایسا نہین جو اپنے اعدا مین مبعوث نہوا ہو۔ بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت مین شیعہ کی اس تجویز کا جواب دے کر کہا ہے والحق انہم بمثل

هذه الاقاويل خرجوا عن ربقة الاسلام ولذا رأهم بعض اهل الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين

على صورة خنزير كما هو مشروح في الفتوحات المكية للشيخ الاكبر وارث رسول الله صلى الله

عليه وآله واصحابه وسلم بل حكى بعض اهل الله تعالى رضوان الله عليهم انهم يحشرون على

صورة الخنازير يعنی حق یہ ہے کہ شیعہ اسی قسم کی باتون کی وجہ سے دائرۂ اسلام سے خارج ہوگئے ہین اور اسی وجہ سے بعض اولیاء اللہ نے اُنکو سور کی صورت پر دیکھا ہے جیسا کہ یہ امر فتوحات مکیہ مولفۂ شیخ محی الدین بن عربی مین مذکور ہے بلکہ بعض اولیاء اللہ نے بیان کیا ہے کہ وہ روز حشر سورون کی صورت پر اُٹھین گے۔ بحر العلوم نے اس مقام پر نہایت سخت کلامی سے کام لیا ہے شیعہ کی تکفیر کے محدثین قائل ہین مگر مین نہین جانتا کہ اہل حدیث کے ساتھ اُن فقہا مین سے جو مجتہدین کوئی موافق ہوا ہو تکفیر شیعہ مین اور غیر فقہائے مجتہدین کا کلام معتبر نہین۔ اور مجتہدین سے منقول عدم تکفیر ہے اور واقع مین شیخ محی الدین نے فتوحات مکیہ کے باب ہفتاد و سوم مین لکھا ہے کہ دو آدمی عدول شافعیہ سے تھے جنپر کسی کو رفض کا گمان نہ تھا اور وہ دونون ایک ولی کی صحبت مین رہا کرتے تھے مین بھی اُن ولی سے شناسائی رکھتا تھا ایکبار مین نے اُن دو شخصون کو دیکھ کر کہا کہ تمھارے چہرے مجھے سور کے سے نظر آتے ہین اور یہ علامت میرے اور خدا کے درمیان مقرر ہے کہ وہ روافض کو مجھے اسی صورت پر دکھایا کرتا ہے اُن دونون نے یہ بات سُنتے ہی فوراً باطن مین توبہ کرلی اسکے بعد مجھے اُنکے چہرے آدمی کے سے نظر آنے لگے اور اُن سے مین نے یہ بات کہی کہ تم نے ابھی توبہ کرلی ہے کہ تمھارے چہرے آدمی کے سے نظر آنے لگے دونون نے اعتراف کیا اور اس بات سے نہایت متعجب تھے مگر شیخ کا یہ مکاشفہ اور کیفیت باطنی فقہا کے نزدیک مفید علم یقینی نہین کیونکہ غیر انبیا مین عصمت مفقود ہے پس ایسی دلیل ظنی قابل تسلیم نہین کیونکہ اُسکے ساتھ کوئی ایسی علامت موجود نہین جس سے یہ معلوم ہوسکے کہ یہ منجانب اللہ ہے اور مطابق واقع کے ہے۔ اور یہ کتنے بڑے تعجب کی بات ہے کہ خدا نے

Marfat.com

تعالیٰ نے آنحضرتؐ کی امت مرحومہ کو دنیا میں تو بڑے سے بڑے گناہ کی سزا میں مسخ وغیرہ سے محفوظ رکھا پھر قیامت میں ان کو ایسا رسوا کرے گا کہ ان کو سوروں کی شکلوں میں اٹھائے گا پس یہ بات کسی طرح قابل پذیرائی نہیں جبکہ اللہ تعالیٰ فرعون اور ہامان اور نمرود اور شداد اور دوسرے مشرکین اور یہود و نصاریٰ کے ساتھ تو قیامت میں ایسا معاملہ کرے گا نہیں پھر امت مرحومہ کو ایسی ذلت پہونچانا کس واسطے روا رکھے گا اگر شیعہ انبیاء سے کذب بلکہ کفر کا صادر ہونا تقیہ کی راہ سے عقلاً و شرعاً جائز بلکہ واجب قرار دیتے ہیں تو ان سے بڑھ کر قیامت میں سور کا چہرہ ہونے کے لیے وہ لوگ مستحق ہیں جو کہ انبیا کو مانتے ہی نہیں اور طرح طرح سے انکی اہانت کرتے ہیں اور جو واجب الوجود کے بھی قائل نہیں مگر انکی نسبت سور کی شکلوں پر محشور ہونا ثابت نہیں ہوا تو شیعہ کا ان شکلوں کے ساتھ محشور ہونے کا قول قطعاً باطل ہے اور نہایت تعصب پر دلالت کرتا ہے آنحضرتؐ کی امت تمام انبیا کی امت سے افضل ہے جیسا کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ. یعنی تم بہترین امت تھے علم الٰہی میں کہ باہر لائے گئے لوگوں کی ہدایت کے لیے۔ اس محل کی مثال مصنف یوں دیتے ہیں ومثاله انعقاد نكاح الحرة

بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة جیسے آزاد عورت نے مرد سے کہا وهبت نفسي لك میں نے اپنا نفس تیرے واسطے ہبہ کر دیا مرد نے کہا قبلت۔ میں نے قبول کیا یا عورت کہے بعت نفسي لك یا ملكت نفسي لك مرد نے جواب دیا قبلت ان سب الفاظ وهبت بعت اور ملكت کے معنی مجازی نكحت مراد ہونگے کیونکہ معنی حقیقی کا محل نہیں قائلہ آزاد عورت ہے

وقوله لعبده وهو معروف النسب من غيره هذا ابني وكذا اذا قال لعبده وهو اكبر سنا من المولى هذا ابني كان مجازا عن العتق عند ابي حنيفة خلافا لهما بناء على ما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق التلفظ عنده وفي حق الحكم عندهما

اور جب کسی مالک نے اپنے معروف النسب غلام کو کہا کہ یہ میرا فرزند ہے یا اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو دونوں جگہ معنی مجازی مراد ہونگے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام ہی لغو ہوگا اور وجہ اسکی پہلے گذر چکی کہ مجاز امام اعظمؒ کے نزدیک تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں قائم مقام ہے تلفظ میں نہیں پس اگر حقیقت غیر ممکن الوجود ہوگی تو صاحبینؒ کے نزدیک کلام ہی لغو ہو گا اور امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت غیر ممکن الوجود ہو یا ممکن الوجود ہو حقیقی معنی متروک ہونے پر مجازی معنی مراد ہوں گے

Marfat.com

متکلم کا کلام لغو نہین جائے گا تذییل معرفت حقیقت ومجاز کی علامت یہ ہے کہ جو لفظ جس معنی کے واسطے بنایا جاتا ہے اس سے وہ معنی ساقط نہین ہوتے اور معنی حقیقی کی نفی اُس چیز سے جسپر وہ صادق آتے ہون نہین ہوتی بخلاف معنی مجازی کے کہ وہ اپنے مصداق پر صادق بھی آتے ہین اور اُس سے منتفی بھی ہوجاتے ہین جیسے جانور درندہ کو جو لفظ شیر کا موضوع لہ ہے شیر کہنا صحیح ہے اور اس نام کی اُس سے نفی نہین ہوسکتی یعنے یہ نہین کہہ سکتے کہ وہ شیر نہین بخلاف بہادر آدمی کے کہ اُسکو مجازاً شیر کہتے ہین اور یہ بھی کہتے ہین کہ وہ شیر نہین ہے اور زنان مصر نے جو حضرت یوسفؑ کو دیکھ کر کہا تھا حَاشَ لِلّٰهِ مَا هٰذَا بَشَرًا یعنے معاذ اللہ یہ کوئی آدمی نہین ہے تو یہان معنی حقیقی یعنی بشریت کی نفی اُس کے امصدق علیہ یعنی یوسف سے بطور حقیقت کے نہین ہے اور کلام ہمارا حقیقت مین ہے اور جب تک حقیقت پر عمل ہوسکے مجاز اختیار نہین کرتے کیونکہ مجاز اپنے معنی موضوع لہ سے تجاوز کرگیا ہے اسی اصل کی بنا پر حنفیہ کہتے ہین کہ اس آیت مین وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ وہ قسم مراد ہے جسکو قصداً منعقد کیا ہے نہ عزم جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ قسم کی تین قسمین ہین اول یہ کہ کسی گزشتہ معاملے پر جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھائے اسکو غموس کہتے ہین دوسرے یہ کہ ظن غالب کی راہ سے قسم کھائے وہ لغو ہے اول صورت مین گنہگار ہوتا ہے دوسری صورت مین نہین ہوتا تیسرے یہ کہ کسی امر آیندہ پر قسم کھائے یہ منعقدہ ہے اگر اسمین قسم کے خلاف کرے گا تو کفارہ لازم آئے گا اور غموس و لغو مین کفارہ لازم نہین امام شافعیؒ کے نزدیک غموس مین بھی کفارہ ہے اللہ تعالےٰ نے اس مسئلے کو دو مقامون پر بیان فرمایا ہے ایک سورۂ بقرہ مین کہ کہا ہے۔ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ یعنی نہین پکڑے گا تم کو اللہ تمہاری لغو قسمون مین مگر جسمین تمہارے دلون نے عزم کیا اور وہ غموس و منعقدہ ہے اور سورۂ مائدہ مین یون کہا ہے۔ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ یعنے اللہ تمکو نہین پکڑتا تمہاری لغو قسمون پر لیکن تم کو پکڑتا ہے اُن قسمون پر جنکو تم نے قصداً منعقد کیا سو اُسکا کفارہ دس مسکینون کو کھانا کھلانا ہے امام شافعیؒ یہ کہتے ہین کہ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ اور بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ کے معنے ایک ہین پس پہلی آیت مین قسمون سے غموس اور منعقدہ مراد ہونگی سورہ بقرہ مین مواخذے کا ذکر مطلقاً ہے اور

Marfat.com

سورۂ مائدہ مین اُسکو کفارے کے ساتھ مقید کیا ہے تو مواخذۂ مطلقہ سے وہی مراد ہوگا جو مواخذۂ مقیدہ سے مراد ہے اور اس صورت مین غموس اور منعقدہ دونون مین گناہ اور کفارہ دونون ہونگے امام شافعیؒ نے اسطرح دونون آیتون مین تطبیق کی ہے امام ابوحنیفہؒ کہتے ہین کہ بما عقدتم الایمان سے عزم و کسب کے معنی لینا مجاز ہے حقیقی معنی اُسکے منعقدہ ہین تو سورۂ مائدہ کی آیت کی دلالت صرف قسم منعقدہ کے کفارے پر ہوگی اور سورۂ بقرہ مین ماکسبت قلوبکم عام ہے غموس اور منعقدہ دونون کو شامل ہے اور مواخذے کو اُس مین کفارے کے ساتھ مقید نہین کیا ہے اسلیے اس مواخذے سے فرد کامل مراد ہوگی۔ اور مواخذے کی فرد کامل عاقبت کا عذاب ہے پس غموس اور منعقدہ دونون مین عذاب ہوگا۔

فصل فی متعلقات النصوص

فصل متعلقات نصوص کے بیان مین

نعنی بها عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه متعلقات نصوص وہ ہین جن سے الفاظ کے معنے پر دلالت کرنے کی کیفیت معلوم ہوتی ہے ان کا حصر ان چار مین ہے عبارۃ النص اشارۃ النص دلالۃ النص اور اقتضاء النص وجہ حصر کی یہ ہے کہ حکم جو نظم کلام سے مستفاد ہوتا ہے وہ یا تو نفس نظم سے ثابت ہوتا ہے یا ثابت نہین ہوتا جو نفس نظم سے ثابت ہوتا ہے اگر نظم اسکے لیے لائی بھی گئی ہے تو اسکا نام عبارت ہے ورنہ اشارت کلام ہے اور جو نظم سے ثابت نہین ہوتا اُسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس طرح سمجھا جاتا ہے آیا نظم سے لغۃً سمجھا جاتا ہے یا شرعًا اگر لغۃً مفہوم ہوتا ہے تو اُسکو دلالت کہتے ہین اور جو شرعًا سمجھا جاتا ہے اُسکو اقتضا کہتے ہین اقسام مذکورہ بالا دلالت کی قسم ہین اور باعتبار انکے نظم کی تقسیم حاصل ہوتی ہے اس لیے کہ نظم یا تو بطریق عبارت کے دلالت کرتی ہے یا بطریق اشارت کے یا بطریق دلالت کے یا بطریق اقتضا کے اور یہان نص سے مراد عبارت قرآن ہے عام اس سے کہ نص ہو یا ظاہر یا مفسر یا خاص کیونکہ مطلقاً عبارت قرآن کو بھی فقہا کی اصطلاح مین نص کہتے ہین۔ فاما عبارة النص فهو ما سيق الكلام لاجله واريد به قصدا عبارۃ النص وہ ہے جس کے واسطے کلام اور عبارت کو لایا گیا ہو اور قصداً اُس کلام کے لانے سے وہی مراد ہو۔ واما اشارة النص فهي ما ثبت بنظم النص من غير زيادة وهو غير ظاهر من كل وجه ولا سيق الكلام لاجله اور اشارۃ النص وہ ہے جو نص کے الفاظ سے مفہوم ہو کوئی لفظ زیادہ کرنے کی ضرورت واقع نہو اور جو کچھ اُس سے ثابت ہوتا ہے وہ ہر جہت ظاہر نہین ہوتا اور نہ اُسکے لیے سیاق کلام ہوتا ہے

Marfat.com

مطلب یہ ہے کہ حکم الفاظ کلام سے بغیر زیادتی کے ثابت ہوا اور کلام اسکے لیے نہ لایا گیا ہو اسی لیے اسکو اشارۃ النص کہتے ہین کیونکہ جس چیز کے لیے کلام نہ لایا جائے وہ بالکل ظاہر نہین ہوتی بلکہ اس مین ایک طرح کی پوشیدگی اور خفا ہوتا ہے اور اشارت مستلزم ہے عبارت کو یہ بھی جان لینا چاہیے کہ جب نظم کا اطلاق عبارت قرآن پر ہوتا ہے تو اس سے لفظ قرآن مراد ہوتا ہے اور قرآن کو نظم کہنے اور لفظ نہ کہنے کی دو وجہین ہین ایک تو یہ کہ لفظ کا اطلاق قرآن پر اس وجہ سے نہین کرتے کہ لفظ کے لغت مین معنی تھو کنے کے ہین اسلیے ادب کی وجہ سے لفظ کی جگہ نظم بولتے ہین دوسری وجہ یہ ہے کہ نظم لغت مین رشتۂ مروارید کو کہتے ہین اور چونکہ قرآن کے کلمات اپنی خوبی مین موتیون سے مشابہت رکھتے ہین اسلیے اُن کو نظم کہتے ہین اور یہان وہ اصطلاح مراد نہین جو شعرا کی ہے کیونکہ اُن کے نزدیک نظم الفاظ کی ایسی ترتیب کو کہتے ہین کہ اُنکے معانی مین بھی ترتیب ہو اور اُنکی دلالات کا بند وبست مقتضائے عقل کے موافق ہو اور یہ بات نہو کہ لفظون کو آگے پیچھے بول دیا جائے اور جس طرح اتفاق پڑے بغیر لحاظ ترتیب اور دلالات کے ایک کو دوسرے سے ملا دیا جائے دونون کی مثال مصنف یون دیتے ہین مثالہ فی قولہ تعالیٰ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ۔ الایۃ فانہ سیق لبیان استحقاق الغنیمۃ فصار نصا فی ذلک وقد ثبت

فقرھم بنظم النص فکان اشارۃ الی ان استیلاء الکافر علی مال المسلم سبب لثبوت

الملک للکافر اذ لو کانت الاموال باقیۃ علی ملکھم لما ثبت فقرھم قیمت کے مال مین اللہ فرماتا ہے کہ وہ مال اُن مہاجر فقیرون کے لیے بھی ہے جو اپنے گھرون سے اور اپنے مالون سے نکالے گئے ہین کلام اس امر کے ثابت کرنے کے لیے چلایا گیا ہے کہ جو مہاجرین فقیر ہین مال غنیمت مین اُن کا بھی حق ہے پس یہ آیت اس بارے مین نص ہے اور نظم کلام سے بطریق اشارے کے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنی جائدادکے تین چھوڑنے کی وجہ سے فقیر ہوگئے ہین اور اُن کا قبضہ اپنی جائداد سے جاتا رہنے سے اُن پر اُن کفار کی ملکیت لازم آگئی جو اس جائداد پر غالب ہوگئے ہین کیونکہ اگر مسلمانون کے مال مسلمانون کی ملک مین باقی رہتے تو اُن کا فقر ثابت نہوتا۔ اسی وجہ سے حنفیہ کا یہ مختار ہے کہ اگر مسلمانون کے مالون پر کافر غالب ہو جائین اور وہ مال دارالحرب مین ہون تو مالک ہو جائین گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کافر مسلمانون کے مال کے مالک نہین ہون گے مگر یہ مذہب صحیح نہین اسلیے کہ اگر مال مسلمانون کی ملک مین باوجود غلبۂ کفار کے باقی رہتے تو اللہ مہاجرین کو فقیر نہ فرماتا کیونکہ فقر درحقیقت ملک کے زوال سے ہوتا ہے نہ چیز کے ہاتھ سے

دور ہو جانے سے باوجود ملک قائم ہونے کے کیونکہ فقر کی ضد غنا ہے جو مال پر مالک ہونے کو کہتے ہیں یہ چیز کے ہاتھ سے قریب ہونے کو اور جب فقیر عدم ملک سے ہوتا ہے تو مہاجرین مذکورین کو فقیر کہنا دلیل ہوا اس بات کی کہ کفار اُنکے مالون کے مالک ہو گئے تھے اور اُنکی ملکیت باقی نہین رہی تھی اور سبب اس کا یہ ہے کہ کلام مطلق حقیقت پر محمول ہوتا ہے مگر امام شافعی اس اشارت پر عمل نہین کرتے اُنکا مذہب یہ ہے کہ اللہ نے انکو مجازاً فقیر کہا ہے مگر یہ درست نہین اسلئے کہ جب تک حقیقی معنی کلام کے بن سکین تو مجازا کیطرف پھیرنا اصل کے خلاف ہے اسلئے یہان بغیر ضرورت اور بدون قرینے کے مجاز کیطرف پھیرنا درست نہین ہے اگر اشارة النص سے ثابت ہوا ہے بہت سے مسائل کا استخراج ہوتا ہے چنانچہ مصنف کہتے ہین ویخرج منه الحکم فی مسئلة الاستیلاء اور اس مسئلے سے استیلاء کفار کا حکم نکلتا ہے مثلاً کفار مسلمانون پر غالب ہو کر ان کا مال اپنے ملک مین لیجائین تو اُسکے مالک ہو جائین گے وحکم ثبوت الملک للتاجر بالشراء منهم وتصرفاته من البیع والهبة والعتاق اگر کسی سوداگر نے کافرون سے وہ چیز مول لے لی ہو اور اس مال مین بیع وہبہ سے تصرف کرے یا غلام کو آزاد کر دے گا تو درست ہوگا اور اگر سوداگر اس چیز کو دارالاسلام مین لے آیا ہو تو جتنے دام سوداگر کے لگے ہون اُسقدر دے کر مالک لے سکتا ہے اگرچہ اس مال کی آنکھ پھوٹ گئی ہو اور اسکا عوض سے لیا گیا ہو یعنی ایک سوداگر نے دارالحرب سے ایک غلام مول لیا جو کسی مسلمان کا تھا اور اسکو کافر لیگئے تھے اور وہ سوداگر اسکو دارالاسلام مین لایا تو مسلمان مالک کو چاہیے کہ جن دامون کو سوداگر لایا ہو وہ اُسکے حوالے کرے اگرچہ اس غلام کی آنکھ کسی نے پھوڑ دی ہو اور اس سوداگر نے اس سے اُسکا عوض لے لیا ہو مگر مسلمان مالک کو نہ چاہیے کہ آنکھ پھوٹنے کے عوض کو غلام کے مول مین سے کم کر کے دے وحکم ثبوت الاستغنام یعنے پھر اگر مسلمان اُن کافرون پر غالب ہون تو یہ مال حکم مین غنیمت کے ہوگا غازی کی ملک اس مین ثابت ہوگی مالک اسکو غازی کے ہاتھ سے چھین نہین سکے گا ہان اگر مالک غنیمت کی تقسیم سے بیشتر اپنی چیز بجنسہ وہان پاکر اسکو مفت لیلے تو جائز ہے اور اگر غنیمت کی تقسیم کے بعد اسکو پاوے مال لیلے تو اس مال کی قیمت دے کر لے سکتا ہے وتفریعاته اور جو احکام اس مسائل پر متفرع ہون ان سب کا یہی حکم ہوگا مثلاً کنیز سے صحبت کرنا اور آزاد کرنا درست ہوگا وکذلک قوله تعالى أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ

الابیض من الخیط الاسود من الفجر الی قولہ ثم اتموا الصیام الی اللیل فالامساک فی اول الصبح
یتحقق مع وجود الجنابۃ لان من ضرورۃ حل المباشرۃ الی الصبح ان یکون الجزء الاول
من النھار مع وجود الجنابۃ والامساک فی ذلک الجزء صوم امر العبد باتمامہ فکان ھذا
اشارۃ الی ان الجنابۃ لا تنافی الصوم اللہ تعالیٰ نے جو قرآن میں فرمایا ہے کہ روزے کی راتوں میں
اپنی بیویوں کے پاس جانا تمہارے لیے حلال کر دیا گیا وہ تمہارے لباس ہیں تم انکے لباس ہو جب اللہ نے جانا کہ
تم اپنے حق میں خیانت کرتے تھے اور چوری چھپے بیبیوں کے پاس چلے جاتے تھے تو تم پر تخفیف کر دی اور تمہاری
خطاسے درگزر کی پس اب انکے پاس جاؤ اور جو اللہ نے تمہارے لیے لکھدیا ہے اسے طلب کرو اور کھاؤ
اور پیو یہاں تک کہ صبح کی سفید دھاری رات کی کالی دھاری سے تمہیں صاف نظر آنے لگے پھر رات تک روزہ
پورا کرو اس کلام پاک کے نقل کرنے سے ہماری غرض یہ ہے کہ اس سے بطور اشارۃ النص کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ
اول صبح میں روزہ جنابت کے ساتھ متحقق ہے کیونکہ آیت سے صبح تک مباشرت کا حلال ہونا ثابت ہے اور
روزہ اول صبح سے رکھا جاتا ہے تو روزہ اور جنابت دونوں اول صبح میں جمع ہو جائیں گے کیونکہ یا حجت
مباشرت کے پچھلے جزء میں اور روزے کے وقت کے پہلے جزء میں کوئی ایسا واسطہ پایا نہیں جاتا جس میں غسل
کرنے پر بندہ قادر ہو پس یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ویلزم من ذلک
ان المضمضۃ والاستنشاق لاینافی بقاء الصوم اور اس سے لازم آتا ہے کہ کلی کرنے اور ناک میں
پانی ڈالنے سے روزہ نہیں جاتا کیونکہ جب جنابت کا روزے کے ساتھ ہونا متحقق ہے اور اسکا دفع کرنا
نماز کے لیے ضرور ہے اور جنابت بغیر غسل کے اتر نہیں سکتی اور غسل میں منہ کا دھونا اندر سے اور ناک میں
پانی ڈالنا فرض ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں سے روزہ نہیں ٹوٹ سکتا جیسے کہ تمام بدن دھونے
سے نہیں ٹوٹتا ہے۔ ویتفرع منہ ان من ذاق شیئا بفمہ لم یفسد صومہ فانہ لو کان الماء
مالحا یجد طعمہ عند المضمضۃ لا یفسد بہ الصوم اور اس سے یہ متفرع ہوتا ہے کہ کسی چیز کے چکھنے
سے روزہ فاسد نہوگا کیونکہ اگر پانی کھاری ہوتا اور اس نے غسل کے وقت کلی کرتا تو پانی کی نمکینی کا مزہ منہ
میں معلوم ہوتا مگر روزہ فاسد نہوتا تو اسطرح دوسرے طور پر چکھنے میں بھی روزہ فاسد نہوگا وعلم منہ حکم
الاحتلام والاحتلام والادھان لان الکتاب سمی الامساک اللازم بواسطۃ الانتھاء
من الاشیاء الثلثۃ المذکورۃ فی اول الصبح صوما علم ان رکن الصوم یتم بالانتھاء عن

Marfat.com

عن الاشیاء الثلثۃ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر روزہ دار کو خواب مین نہانے کی حاجت ہو جائے یا سینگی سے خون نکلوائے یا تیل ملے تو اسکا روزہ نہ ٹوٹے گا اسلیے کہ صبح سے غروب تک کھانے پینے اور عورت سے جماع کرنے سے بند رہنے کا نام کتاب مجید روزہ رکھا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ روزے کا رکن ان تینون چیزون ہی کی انتہا کر دینے سے تمام ہو جاتا ہے اگر سوا اس انتہا کے اور اشیا پر بھی روزے کا وجود شرعاً موقوف ہوتا تو یہ انتہا بنفسہ روزہ نہوتی سا اور امام احمدؒ کے نزدیک بھری ہوئی سینگیاں کھچوانا روزہ کو توڑتا ہے کیونکہ شداد بن اوس سے ابو داؤدؒ اور ابن ماجہؒ اور دارمیؒ نے روایت کی ہے کہ حضرت ایک شخص کے پاس جنت البقیع مین آئے وہ شخص بھری ہوئی سینگنان کھچواتا تھا اور حضرت میرا ہاتھ پکڑے ہوئے تھے اور اسدن رمضان کی اٹھارھوین تاریخ تھی آپنے انکو دیکھکر فرمایا افطر الحاجم والمحجوم یعنی روزہ توڑ ڈالا بھری سینگیاں کھینچنے والے اور کھچوانے والے نے جواب اسکا یہ ہے کہ بعض نے اس حدیث کی یون تاویل کی ہے کہ افطار سے مراد یہ ہے کہ سینگی کھچوانے والا تو بوجہ ضعف کے افطار کے قریب ہو جاتا ہے اور کھینچنے والا اس سے امن مین نہین ہوتا کہ اسکے پیٹ مین سینگی کے چوسنے سے کچھ پہونچ جائے جیسا کہ امام محی السنۃ نے کہا ہے اور مسک الختام مین جو لکھا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے یہ غلطی ہے بلکہ ماؤل ہے (ب) اسکے معارض کئی حدیثین موجود ہین چنانچہ آنحضرت نے فرمایا کہ تین چیزین روزے کو نہین توڑتی ہین ایک بھری سینگیان کھچوانا دوسرے قے کرنا تیسرے احتلام رواہ الترمذی عن ابی سعید اور آنحضرت نے بھری سینگیان احرام اور روزے کی حالت مین کھچوائین جیسا کہ بخاری و مسلم نے ابن عباس سے روایت کی ہے اور انس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ کیا تم بھری ہوئی سینگیان کھچوانے کو جناب سرورکائنات کے زمانے مین مکروہ جانتے تھے انھون نے جواب دیا کہ نہین مگر بسبب ضعف کے اسکو بخاری نے روایت کیا ہے اور دارقطنی نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے بھری ہوئی سینگیان کھچوانے کی روزہ دار کے لیے اجازت دی ہے اور انس روزے کی حالت مین بھری ہوئی سینگیان کھچوایا کرتے تھے وعلی ھذا یخرج الحکم فی مسئلۃ التبییت اور اسی سے تبییت کا مسئلہ نکلتا ہے تبییت بروزن تفعیل رات سے نیت کرنے کو کہتے ہین اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا روزے مین رات سے نیت کرنا شرط ہے یا نہین امام شافعیؒ کے نزدیک شرط ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک شرط نہین مصنف ابو حنیفہؒ کے مذہب پر آگے دلیل بیان کرتے ہین۔ فان قصد الاتیان بالمامور بہ انما یلزم عند توجہ الامر والامر انما یتوجہ

Marfat.com

بعد الجزء الاول لقوله تعالیٰ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ یعنی نیت لغت مین قصد کو کہتے ہین اور مامور بہ کی بجا آوری کا قصد اس وقت لازم آتا ہے کہ اسکے کرنے کا حکم واقع ہوا ور روزے کے تمام کرنیکا حکم جزو اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ روزے کو رات تک تمام کرو اور تمام جب ہوگا کہ جزو اول دن مین شروع ہو تو اس سے نتیجہ یہ پیدا ہوا کہ دن کے جزو اول سے پہلے یعنی رات سے نیت کرنی لازم نہین اسی لیے حنفیہ کہتے ہین کہ روزے کی نیت کرنی دوپہر دن شرعی کے قبل تک درست ہے البتہ دوپہر کے بعد درست نہین بلکہ قدوری مین تو یہان تک لکھا ہے کہ زوال تک درست ہے اور اصح اول ہے بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک نیت رات سے چاہیے اور دن کو جائز نہین ودلیل مذہب اول پر یہ ہے کہ اتموا الصیام مین روزے کے تمام کرنے کا حکم ہے اور تمام کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہو کہ اتموا الصیام الی اللیل امر ہے روزے کے تمام کرنے کے لیے اسکو شروع کرنے کے بعد اور اسمین خلاف نہین ہے اور تمام کرنے کا امر جزو اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور بجا آوری کا قصد شروع کرنے کے امر کے وقت لازم ہوتا ہے نہ تمام کرنے کے امر کے وقت پس نیت کی تاخیر رات سے لازم نہین آتی جواب اس کا یہ ہو کہ اتموا الصیام الی اللیل اگرچہ بظاہر تمام کرنے کا حکم ہے لیکن نفس الامر مین شروع کرنے کا حکم ہے اسلیے کہ اگر تمام کرنے کے لیے حکم ہو درحالیکہ شروع غیر ہے تمام کرنے سے تو امر بالشروع کا ہونا ضرور ہے اور شروع تمام کرنے پر مقدم ہے پس اگر شروع کرنے کے واسطے امر متحقق ہو تو اس سے روزے کا وقوع رات مین لازم آجائے اور لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا۔ اور یہ جو ابوداؤد و ترمذی و نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لاصیام لمن لم ینو الصیام من اللیل یعنی اس شخص کا روزہ نہین ہے جس نے اگلی رات سے نیت نہ کی تو اس حدیث کے معنے یہ ہین کہ روزے کا کمال بدون نیت کے نہین ہے جیسے لاصلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب و لا ایمان لمن لا امانۃ لہ و لاصلوۃ للعبد الآبق و لاصلوۃ فی الارض المغصوبۃ اور لا دین لمن لا عہد لہ امام شافعی نے حدیث بالا پر عمل کرکے کہا ہے کہ ہر روزے مین نیت رات سے درست ہے ابوحنیفہ کہتے ہین کہ ایک حدیث صحیح بی بی عائشہؓ سے روزۂ نفل کے باب مین مروی ہے جو حدیث مذکورۂ بالا کے معارض ہے بی بی صاحبہ کہتی ہین کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم صبح کو بروزہ دار نہین

Marfat.com

ہوتے تھے اور پھر گھر مین آکر پوچھتے تھے کہ کچھ کھانے کو ہے اگر جواب دیا جاتا کہ نہین تو کہتے تھے کہ مین روزہ دار ہون اور اگر کہا جاتا تھا کہ ہے تو کھا لیتے تھے اور نیت کر چکتے تھے روزے کی اسکو مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اس حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ نفل روزے کی نیت کرنا دن مین درست ہے اسی طرح روزۂ رمضان کے باب مین ایک حدیث صحیح پر عمل کیا ہے جو ارباب سُنن اربعہ کی حدیث کے معارض ہے اور وہ یہ ہے کہ صحیحین مین سلمہ بن اکوع سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو قبیلہ اسلم مین سے حکم دیا کہ لوگون کو خبر کردے کہ جس نے کھا لیا تو چاہیے کہ روزہ رکھے باقی دن تک اور جس شخص نے نہین کھایا تو روزہ رکھے اسلیے کہ یہ دن عاشورے کا ہے اور عاشورہ فرض تھا رمضان کے فرض ہونے سے پہلے اور ابن جوزی نے جو اسے سنت بتایا ہے یہ تحقیق کے خلاف ہے سلمہ کی حدیث سے صوم عاشورہ کی فرضیت بخوبی ثابت ہوتی ہے کیونکہ آپ نے اُسکو حکم دیا تھا اور حکم وجوب کے لیے ہے اور اس حدیث سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ روزہ واجب دن مین نیت کرنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور جب عاشورے کے روزے کے لیے دن مین نیت کرنا ثابت ہوا تو رمضان کے روزے کے لیے بھی دن مین نیت کرنا صحیح ہو گا کیونکہ وہ بھی فرض ہے اسی طرح نذر معین کے روزے کا بھی حال ہونا چاہیے کیونکہ وہ واجب معین ہے اور واجبات معینہ مین باہم کوئی فرق نہین اور سلمہ کی حدیث کو اصحاب سُنن اربعہ کی حدیث سے قوی اس لیے سمجھا گیا کہ اُس مین کئی قسم کا اختلاف ہے ایک اختلاف لفظ کا ہے دوسرے رفع اور وقف کا۔

عبارت اور اشارۃ دونون کا مرتبہ حکم کے ثابت کرنے مین برابر ہے لیکن جب دونون مین تعارض واقع ہو تو البتہ عبارت کو ترجیح ہوتی ہے کیونکہ جو چیز عبارت سے ثابت ہوتی ہے وہ سیاق کلام کا مقصود ہوتی ہے اور جو اشارہ سے ثابت ہوتی ہے اُسکے لیے سوق کلام نہین ہوتا اور دونون کے لیے عموم ہے کیونکہ دونون قرآن کے لفظ سے ثابت ہوتے ہین اور عموم وخصوص لفظ کے عوارض مین سے ہین پس اس بات کا احتمال ہے کہ دونون مین سے ہر ایک خاص بھی ہو اور عام مخصوص البعض وغیرہ بھی مثال اسکی یہ ہے۔ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ یعنی طلاق دی ہوئی بچہ والی عورتین دودھ پلائین اُن بچون کو دو برس جو کوئی چاہے کہ پوری کرے دودھ کی مدت اور بچے والے یعنی باپ پر اُن عورتون کا روٹی کپڑا ہے دستور کے مطابق یہ آیت عبارت سے اس امر مین کہ بچے کے باپ پر دستور کے مطابق ماں کے کپڑے اور کھانے کی ذمہ داری ہے اور اشارہ ہے اس باب مین کہ باپ کو بچے کے مال مین

Marfat.com

ملکیت کا حق حاصل ہے کیونکہ نسبت باپ کی جانب ثابت کی ہے کیونکہ مولود لہ مین جو لام ہے وہ اختصاص کے فائدے کے لیے ہے پھر اس عام ملکیت کے حق مین سے یہ بات خاص کر لی گئی کہ بیٹے کی کنیز کے ساتھ اپکو صحبت کرنے کا حق حاصل نہین ہے اگر وہ ایسا کرے تو اُسپر کنیز کی قیمت لازم آئے گی مگر حد لازم نہین آتی کیونکہ اسمین شبہ حلال ہونے کا ہے وَاَمَّا دَلَالَۃُ النَّصِّ فَھِیَ مَا عُلِمَ عِلَّۃً لِلْحُکْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَیْہِ لُغَۃً دلالۃ النص اسے کہتے ہین کہ حکم کی علت لغت کی روسے معلوم ہو یعنے جو شخص لغت کا ماہر ہو خواہ وہ فقیہ ہو یا نہ ہو اسکو معنی مؤثر معلوم ہو جائے لَا اجْتِھَادًا وَلَا اسْتِنْبَاطًا یعنی اُس علت کا سمجھنا مجتہد کے اجتہاد و استنباط پر موقوف نہو بعض نے دلالۃ النص کی یون تعریف کی ہے کہ کلام کسی حکم منطوق کے ثبوت پر کسی مسکوت کے لیے دلالت کرے اور یہ دلالت کسی ایسے معنی لازم کے ذریعے ہو جو اس کلام سے لغۃً سمجھے جاتے ہین منطوق سے مراد وہ ہے کہ لفظون مین جس کا ذکر ہو اور مسکوت سے مراد وہ ہے کہ جس کا ذکر لفظون مین نہو ظاہر ہے کہ جس کلام کے معنی لغت کی روسے سمجھ مین آتے ہونگے اُن مین قیاس و اجتہاد کی ضرورت نہوگی بلکہ اہل زبان معانی لغت مین ذرا بھی تامل کرے گا تو حقیقت و مجاز کو بخوبی سمجھ لے گا اور وہ معنی لازم اُسکے ذہن مین آجائین گے اُن کو سمجھنے کے لیے فقہ وغیرہ سے مدد لینے کی ضرورت نہوگی بس ایسی دلالت کا نام دلالت النص ہے اور فحوائے الخطاب اور مفہوم الموافقت بھی کہتے ہین اور اس معنی لازم کو مناط بولتے ہین پس معنی لغوی سے مراد موضوع لہ نہین بلکہ معنی التزامی مراد ہین یہان یہ بھی جان لو کہ ایک گروہ کے نزدیک خود ان معنی التزامی کا نام دلالۃ النص ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک اس معنی لازم کے ذریعے جو اس مسکوت کے لیے منطوق کا حکم ثابت ہونے پر کلام دلالت کرتا ہے اس دلالت کو دلالۃ النص کہتے ہین اور جنھنے یہ سمجھا ہے کہ دلالۃ النص قیاس کی قسم سے ہے مگر قیاس خفی ہے اور دلالت جلی ہے یہ اُسکی غلطی ہے اسلیے کہ دلالت قطعی ہے اور قیاس قطعی نہین بلکہ صرف وہی قیاس قطعی ہے جو علت منصوصہ سے ہو اور جو علت مستنبطہ سے ہوتا ہے وہ ظنی ہے قیاس کو سوا مجتہد کے دوسرا نہین جانتا اور دلالت کو تو ہر ایک واقف زبان جانتا ہے علاوہ اسکے دلالت کی مشروعیت قیاس کی مشروعیت سے پیشتر ہے اور جو لوگ قیاس کے منکر ہین وہ دلالت سے انکار نہین کرتے دلالۃ النص کے قطعی ہی ہونے کی وجہ سے کہ حدود اور کفارات کا ثبوت اُس سے ہوتا ہے اور قیاس کی صرف اُسی قسم سے ہوتا ہے جو قطعی ہو مِثَالُہٗ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَلَا تَقُلْ

لَّھُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْھَرْھُمَا فَالْعَالِمُ بِاَوْضَاعِ اللُّغَۃِ یَفْھَمُ بِاَوَّلِ السَّمَاعِ اَنَّ تَحْرِیْمَ التَّافِیْفِ لِدَفْعِ الْاَذٰی

عنہما مثال اسکی اللہ تعالےٰ کا یہ قول ہے کہ ماں باپ کو اُف بھی نہ کہہ اور نہ اُن دونوں پر سرزنش کر پس جو شخص علم لغت کی اوضاع سے واقف ہے وہ اس آیت کو سُنتے ہی سمجھ لیتا ہے کہ ماں باپ کی ایذا دور کرنے کی غرض سے انکو اُف کہنا حرام ہوا ہے اللہ تعالیٰ کا مقصود اس حکم سے یہ ہے کہ اولاد والدین کے ساتھ نیکی کریں اور اُنکی اطاعت میں سرگرم رہے فلا تقل لھما اف کے لغوی معنی یہ ہیں کہ اُنسے اُف نہ کہے تو اُف نہ کہنے کی ممانعت عبارت النص سے ثابت ہے اور مراد اس سے یہ ہے کہ اُن سے کلام کرنے میں سختی اور درشتی کسی قسم کی نہ آنے پائے یہ معنی التزامی ہیں یہی دلالۃ النص ہے ظاہر ہے کہ جب اُن کو اُف کہنا منع ہے تو انپر سختی کرنا اور انکو مارنا بھی منع ہوگا اور آخر الذکر کے ضروری ہونے میں کوئی شبہ نہیں اوضاع لغت کا عالم اس آیت کو سُنتے ہی فوراً سمجھ جائے گا کہ اُف کہنے کی ممانعت اُنکے احترام اور حرمت کی وجہ سے ہے تو انکو ایذا دینا اور مارنا بدرجۂ اولےٰ حرام ہوگا اسلیے کہ اُف کہنے سے انکو جتنی ایذا پہونچے گی اُس سے بڑھ کر انکو مارنے اور بُرا کہنے میں پہونچتی ہے اور دراصل اُف نہ کہنے سے مراد بھی یہی ہے کہ انکو ایذا نہ پہونچائی جائے اور ایذا کا پہونچانا عام ہے تو جن جن باتوں میں والدین کو ایذا پہونچنا متصور ہے وہ اُنکے ساتھ کرنا حرام ہے

وحکم ھذا النوع عموم الحکم المنصوص علیہ لعموم علتہ ولھذا المعنی قلنا بتحریم الضرب والشتم والاستخدام عن الاب بسبب الاجارۃ والحبس بسبب الدین والقتل قصاصا اور

اسی واسطے حکم ہے کہ بیٹا باپ کو مزدوری پر لگائے یا کسی کام کا ٹھیکہ دے تو کام کے لیے اُسپر سختی کرنا یا مارنا یا اُس سے خدمت لینا حرام ہے یا بیٹے کا باپ قرض دار ہو تو اُسکو بوجہ اِس قرض کے قید کرنا حرام ہے یہاں تک کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو مار ڈالے یا ماں اپنے بچے کو مار ڈالے تو اُن کو اولاد کے عوض نہ مارا جائے گا

ثم دلالۃ النص بمنزلۃ النص حتی صح اثبات العقوبۃ بدلالۃ النص یعنی دلالۃ النص بمنزلے النص کے ہے یہانتک کہ اُس سے عقوبات ثابت ہوتے ہیں عقوبات شامل ہو عقوبات کاملہ کہ جیسے حدود اور کفارات کہ جو عبادت اور عقوبت میں مشترک ہیں (۱) دلالۃ النص سے حد کے ثابت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ماعز اسلمی نے زنا کیا تو آنحضرت ﷺ نے انکو سنگسار کیا اور وہ محصن تھے تو ماعز کا سنگسار کرنا نص سے ثابت ہوا اُسکے سوا دوسرے زانی محصن کو سنگسار کرنا دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب ماعز نے حالت احصان میں زنا کیا تو آنحضرت ﷺ نے انکو سنگسار کرایا اور علت ماعز کے سوا اور شخص کو بھی عام ہے پس جو کوئی زنا

Marfat.com

کرے گا اور وہ محصن ہوگا تو سنگسار کیا جائے گا لیکن زانی محصن کو سنگسار کرنا دوسری نصوص سے بھی ثابت ہے (ایضاً) اللہ آیۂ محاربہ میں فرماتا ہے۔ اِنَّمَا يُحَارِبُوْنَ اللهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْا اَوْ يُصَلَّبُوْا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ یعنے جو لوگ اللہ اور اسکے رسول سے لڑائی کرتے ہیں اور زمین میں فساد کرتے پھرتے ہیں انکی سزا یہی ہے کہ وہ قتل کردیے جائیں یا دار پر چڑھائے جائیں یا جانب خلاف سے انکے ہاتھ اور پیر کاٹے جائیں یا وہ اپنے وطن کی سرزمین سے نکالدیے جائیں۔ اس کلام سے بطور عبارۃ النص کے راہزنوں کے حق میں حد ثابت ہوتی ہے مگر دلالۃ النص سے ان لوگوں کی نسبت بھی حد کا کام ثابت ہوتا ہے کہ خود تو انھوں نے ڈاکہ زنی کی ہو مگر انکی مدد سے دوسروں نے کی ہو کیونکہ فساد کرنا انکی نسبت بھی صادق آتا ہے (۲) دلالۃ النص کے ذریعہ سے کفارے کے ثبوت کی مثال یہ ہے کہ جب کسی روزہ دار عورت کے ساتھ عمداً صحبت کی جائے تو وہ عورت ظہار کا سا کفارہ دے یعنی ایک غلام آزاد کرے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دو مہینے کے برابر روزے رکھے اور اصل نص ایک خاص روزہ دار کے عمداً جماع کرنے کے کفارے کے باب میں آئی ہے چنانچہ صحاح ستہ میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی نے اپنی عورت سے روزہ رمضان میں جماع کر لیا تھا آپ نے اسکو فرمایا کہ کیا پاتا ہے تو غلام کہ اسکو آزاد کرے عرض کیا نہیں فرمایا کہ تو طاقت رکھتا ہے کہ دو مہینے کے روزے رکھے عرض کیا نہیں فرمایا کہ تو مقدرت رکھتا ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے عرض کیا نہیں آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا وہ بیٹھا ہوا تھا کہ آپکے پاس ایک ٹوکرا کھجوروں کا آیا آپنے فرمایا اسکو فقیروں پر تصدق کردے اس نے عرض کیا کہ بخدا شہر بھر میں میرے گھر سے زیادہ کوئی گھر فقیر نہیں اسپر آپ نے فرمایا کہ اسکو لیجا اور اپنے گھر والوں کو کھلا اور جو حال اس اعرابی کا ہوا عمداً روزے میں جماع کرنے سے ویسا حال ہر ایک ایسے شخص کا ہوگا جو روزے میں عمداً جماع کرے گا کیونکہ اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا وہ بسبب روزے کے فاسد ہونے کے ہوا تھا اس وجہ سے کہ وہ اعرابی تھا یا مرد تھا اسی طرح ہر مرد اور عورت پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔

علامہ تفتازانی نے توضیح کے حاشیہ میں اسپر اعتراض کیا ہے کہ شافعی علیہ الرحمۃ نے باوجود اعلےٰ درجے کے لغت دان ہونے کے یہ نہ سمجھا کہ کفارہ روزے پر محض جنابت کی وجہ سے ہے بلکہ انھوں نے یہ سمجھا کہ جماع کا عمل کے ساتھ روزے کو فاسد کردینے کی وجہ سے کفارہ لازم آیا تھا اسی لیے انھوں نے عورت پر کفارہ واجب نہیں سمجھا کیونکہ اسکا روزہ تو فرج میں ذرا سا بھی ذکر داخل ہوتے ہی فاسد ہو جاتا ہے اس لیے شافعیؒ

Marfat.com

کفارے کا سبب اُس جنابت کاملہ کو نہیں مانتے جو عورت و مرد دونوں میں مشترک ہے بلکہ اُنکے نزدیک سبب کفارے کا جنابت ہے جماع کامل کے ساتھ اور یہ مرد کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے اسی لیے حضور انور نے عورت پر کفارے کے وجوب سے سکوت فرمایا تھا جواب اسکا یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ امام شافعیؒ عورت کے کفارے کا حکم نہیں سمجھے تھے بلکہ وہ خوب سمجھ گئے ہونگے اُنھوں نے اسکو سمجھ کر یہ کیا کہ اپنا اجتہاد اُسپر اضافہ کیا اور رائے ہی سے اسکو مرد کے فعل کے ساتھ مخصوص کر دیا اور ہم کہتے ہیں کہ روزہ رمضان میں جماع کے جنابت ہونے میں جو اثر مرد کے فعل کو ہے وہی عورت کے فعل کو ہے پس اسمیں عورت اور مرد دونوں کا فعل مشترک ہوگا اور نبی علیہ السلام نے جو اعرابی کی عورت کے کفارے کے ذکر سے سکوت فرمایا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کے روزے کے فساد کا اعتراف کر لینا شرعاً معتبر نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ عورت اعتراف نہ کرے یا یہ ہو کہ آپ نے جو چھوارون کا ٹوکرا اُسکے گھر بھیجا تھا تو درحقیقت اس سے یہ مقصود ہو کہ اگر زوج کا قول صحیح ہو تو عورت بھی اپنا کفارہ ان سے کرے اور حق یہ ہے کہ دلالۃ النص میں یہ شرط ہے کہ وہ معنے جنکے ساتھ منصوص علیہ کا حکم متعلق ہو لغۃً ثابت ہوں اسطرح کہ اہل زبان اُنکو سمجھتے ہوں اور یہ شرط نہیں کہ جو حکم اُنسے ثابت ہو وہ ایسا ہو کہ اسکو اہل زبان جانتے ہوں اور یہ امر ظاہر ہے کہ جنابت کے جو معنے سوال میں لغت کی رو سے ثابت ہیں اُنکو اہل زبان اچھی طرح سمجھتے ہیں تو وہ دلالۃ النص کے قبیل سے ہونگے مگر جو حکم یعنی کفارہ ان سے متعلق نص کے سوا دوسری جگہ ثابت ہے اسکا یہ حال نہیں پس امام شافعیؒ پر یہ بات مشتبہ ہو گئی کہ حکم کا تعلق ملفس معنی جنابت کے ساتھ ہے یا جنایت معین یعنی جماع کے ساتھ اسلیے اُنپر سکوت کا حکم پوشیدہ رہا اسلیے اُنکو اشتباہ واقع نہیں ہوا تھا کہ جنایت کے معنے میں کسی قسم کی پوشیدگی ہے پس شافعیؒ پر مشتبہ ہو جانے سے جنایت کے دلالۃ کی قسم ہونے میں کوئی خرابی نہیں اور نیز دلالت میں اسطرح کا اختلاف جائز ہے کہ بعض پر خفی ہو اور بعض پر جلی ہو تو شافعیؒ پر اُسکا حال خفی رہا اور ابو حنیفہؒ پر کھل گیا۔ قال اصحابنا وجب الکفارۃ بالوقاع بالنص وبالاکل والشرب بدلالۃ النص علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے روزہ رمضان میں اپنی زوجہ سے صحبت کی تو اُسپر کفارے کا وجوب عبارۃ النص سے ثابت ہے اور کچھ کھا لیا یا پی لیا تو اُسپر بھی کفارہ دلالۃ النص سے واجب ہے کیونکہ جو علت کفارے کی جماع کے سبب بحالت روزہ پائی جاتی ہے وہی عمداً اکل و شرب میں پائی جاتی ہے اور وہ وہ دونوں روزے کا فاسد کر دینا ہی اُس اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا تو وہ روزے کے فاسد کر دینے کی وجہ سے ہوا تھا نہ خاص اس وجہ

کہ روزے میں عورت سے صحبت کی تھی جس بات سے روزے میں فساد پیدا ہوگا اسی پر کفارہ بھی واجب ہوگا
پس کفارے کی خصوصیت کچھ صحبت کرنے کے ساتھ نہیں ہے امام شافعی کہتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع کے
لیے مشروع ہوا ہے اسلیے قصداً کھالینے اور پی لینے سے لازم نہیں آتا امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ محض
جماع کی وجہ سے واجب نہیں ہوا ہے کیونکہ اپنی عورت کے ساتھ جماع کرنا ممنوع نہیں بلکہ وہ اس گناہ کامل
کی وجہ سے لازم ہوا ہے جسنے عمداً روزے کو فاسد کردیا تو اب جو چیز روزے کو فاسد کرے گی اسی پر کفارہ واجب
ہوگا اور یہ امر روزے کے اندر عمداً کھالینے اور پی لینے میں بھی متحقق ہے تو انپر بھی کفارہ واجب ہوگا۔

وعلی اعتبار ھذا المعنی یعنی چونکہ ماں باپ کو اُف کہنا محض رنج تکلیف کی وجہ سے حرام قرار پایا ہے
اسلیے قیل یدار الحکم علی تلک العلۃ کہا گیا ہے کہ حکم کی بنیاد اسی علت پر ہوگی قال الامام القاضی
ابو زید لو ان قوما یعدون التافیف کرامۃ لا تحرم علیھم تافیف الابوین قاضی امام ابوزیدؒ
نے کہا ہے کہ اگر کوئی قوم ایسی ہو کہ جسکے نزدیک ماں باپ کو اُف کہنا موجب احترام ہو اور باعث ایذا میں داخل
نہو تو انپر ماں باپ کو اُف کہنا حرام نہوگا ولو فرضنا بیعا لا یمنع العاقدین عن السعی الی الجمعۃ
بان کان فی سفینۃ تجری الی الجامع لا یکرہ البیع اور اگر کوئی ایسی بیع ہم فرض کریں کہ جس میں مصروف
ہونے سے جمعہ کی سعی میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی مثلاً بائع ومشتری دونوں ہمراہ ایک ناؤ میں رواں ہیں جو کہ
جامع مسجد کو جاتے ہوں تو جمعہ کے وقت میں بیع مکروہ نہو گی کیونکہ حکم کی علت یعنی ترک سعی یہاں معدوم ہے

وعلی ھذا المعنی یعنی اس قاعدے پر کہ حکم کی بنیاد علت پر ہوتی ہے۔ قلنا اذا حلف لا یضرب
امرأتہ فمد شعرھا او عضھا او خنقھا حنث اذا کان بوجہ الایلام ولو وجد صورۃ
الضرب ومد الشعر عند الملاعبۃ دون الایلام لا یحنث حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے
قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا اور پھر اس نے عورت کے بال پکڑ کر کھینچے یا دانتوں سے کاٹ لیا
یا گلا گھونٹا اگر یہ حرکات تکلیف پہونچانے کی غرض سے ہیں تو وہ حانث ہوجائے گا قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر
صورت مارپیٹ کی یا بال کھینچنے کی ہنسی مذاق میں پائی جائے تکلیف پہونچانا منظور نہو تو حانث نہ ہوگا
کیونکہ یہاں تکلیف پہونچانا مقصود نہیں ومن حلف لا یضرب فلانا فضربہ بعد موتہ لا یحنث
لانعدام معنی الضرب وھو الایلام اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کو نہیں ماروں گا اور مرجانے کے بعد
اسکو مارا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ یہاں مارنے کا مطلب فوت ہوگیا جو تکلیف کا پہونچانا ہے وکذا لو حلف

لا يتكلم فلانا فكلمه بعد موته لا يحنث لعدم الافهام اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلان سے بات نہ کروں گا اور اسکے مرجانے کے بعد اسکی لاش سے بات کی تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ بات کرنے کا جو مقصود ہے اور وہ افہام ہے وہ یہاں معدوم ہے وباعتبار هذا المعنی یقال انه حلف لا یاکل لحما فاکل لحم السمك والجراد لا یحنث ولو اکل لحم الخنزير والانسان يحنث لان العالم باللسان يعلم ان الحامل على هذا اليمين انما هو الاحتراز عما ينشأ من تناول الدمويات فيدار الحكم على ذلك. اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہین کھاوے گا اور اسکے بعد مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھا لیا تو حانث نہین ہوگا اور اگر سور یا انسان کا گوشت کھا لیا تو حانث ہوگا کیونکہ لغات کا عالم سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ اس قسم کی قسم کھانے کا باعث اُن چیزون سے بچنا ہے جن کا گوشت خون سے پیدا شدہ ہے یہان اس بحث کی گنجائش ہے کہ صرف لغت کے علم سے یہ نہین معلوم ہو سکتا ہے کہ فلان چیز کا گوشت خون سے متولد ہے اور فلان کا اس سے نہین ان باتون کا تعلق فن طب سے ہے اور پھر یہ بھی تحقیق کے خلاف ہے کہ انکے گوشتون کی پیدائش خون سے نہین کیونکہ ہر گوشت کی پیدائش خون سے ہے البتہ بعض گوشت ایسے ہین کہ کسی مین بلغم کا کسی مین صفرا کا کسی مین سودا کا بھی غلبہ ہوتا ہے اور یہ جو مؤلف کے قول کی تائید مین کہا گیا ہے کہ مچھلی اور ٹڈی کے گوشتون مین خون کی خاصیت نہین ہے اسلیے یہ خون سے متولد نہین مانے جاتے جب ٹڈی کو دھوپ مین سکھایا جاتا ہے تو اس کا خون سیاہ پڑ جاتا ہے اور مچھلی کا خون دھوپ کھانے سے سفید ہو جاتا ہے یہ بات تحقیق کے خلاف ہے اسلیے کہ ہر خون سوکھ کر سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کا خون سوکھ کر سفید کبھی نہین پڑتا حق یہ ہے کہ یہان قسم کا دار و مدار عرف و عادت پر ہے کیونکہ لوگون کی عادت مین داخل ہے کہ مچھلی اور ٹڈی پر گوشت کا اطلاق نہین کرتے مثلاً کوئی اپنے نوکر سے کہے کہ بازار سے چار آنہ کا گوشت خرید لا تو وہ مچھلی یا جھینگے خرید کر نہ لائے گا حتیٰ کہ اوجھڑی اور دل گردے اور کلیجی اور سری اور پھیپھڑا بھی اُن چار آنہ کا نہ لے گا اگر گوشت بازار مین نہ ہوگا اور مچھلی موجود ہوگی تو دام پھیر لائے گا مگر امام مالک کہتے ہین کہ اگر گوشت سے قسم کرے گا تو مچھلی کے کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ قرآن کی آیت مین اسپر لحم کا اطلاق ہوا ہے چنانچہ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا جواب اسکا یہ ہے کہ قسم کی بنا عرف پر ہے اسی لیے مچھلی فروش کو گوشت بیچنے والا یا قصاب نہین کہتے اور یہان یہ کہنا بے سود ہے کہ مچھلی کا گوشت گو حقیقۃً لحم ہے لیکن مطلق سے فرد کامل سمجھا جاتا ہے اور مچھلی کے گوشت کے گوشت ہونے مین

قصور ہے کیونکہ وہ بوجہ خون سے متولد ہونے کے سخت اور مخصوص نہیں ہے اور اصلی لحم وہ ہے جو خون سے بنا ہوا اور مخصوص اور سخت ہو
دلالۃ النص اور اشارۃ النص میں یہ فرق ہے کہ جو چیز اشارے سے ثابت ہوتی ہے وہ نص قرآن کے تحت بدون واسطے کے ثابت ہوتی ہے اور جو چیز دلالت سے ثابت ہوتی ہے وہ ایسے معنی کے ذریعہ سے ثابت ہوتی ہے جو مدلول النص کو لازم ہوتے ہیں اور اشارے کی دلالت غیر مقصود ہوتی ہے اور دلالۃ النص کی مقصود ہوتی ہے ان دونوں میں جب تعارض واقع ہو تو دیکھنا چاہیے کہ کس میں قوت ہے پس جس میں قوت ہو اسی کو اختیار کرنا چاہیے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ جہاں تعارض ہوتا ہے وہاں علی العموم اشارۃ النص پر عمل کرنا اولے ہے مثال اسکی یہ ہے وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ یعنے جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے مار ڈالے تو اُسپر کفارہ ہے ایک غلام مسلمان کا آزاد کرنا پس جبکہ کفارہ چوک اور دھوکے سے مارنے پر عبارۃ النص سے واجب ہوتا ہے تو بطور دلالۃ النص کے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جان بوجھ کر مار ڈالنے پر بدرجۂ اولے کفارہ واجب ہوگا کیونکہ یہ اُس سے بڑھکر جرم ہے اسی لیے امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ قتل عمد میں بھی واجب ہے اور ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ اسکے معارض یہ آیت ہے۔ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدِينَ فِيهَا یعنی جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کر ڈالے تو اسکی سزا دوزخ ہے اور وہ اُس میں ہمیشہ رہے گا پس یہ قول بطور اشارۃ النص کے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قصداً قتل کرنے والے پر کفارہ نہیں کیونکہ اس کلام سے معلوم ہوا کہ ایسے قاتل کی پوری پوری سزا یہی ہے کہ وہ دوزخ میں ڈالا جائے گا اور ہمیشہ اسمیں پڑا رہے گا پس اسکے لیے سوائے جہنم کے اور کوئی سزا نہیں اور کفارہ اُس گناہ کو محو کرتا ہے جو خفیف ہو اور قتل خطا خفیف ہے برخلاف قتل عمد کے اور دنیا میں جو قتل عمد کے مرتکب پر دیت یا قصاص لازم آتا ہے دیت اُس وقت میں کہ باپ ہو اور اگر باپ نہو تو قصاص میں لازم آتا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ دنیا میں مقتول کی جزا ہے اور جہنم میں داخل ہونا قاتل کی جزا ہے۔ واما المقتضى فهو زيادة على النص لا يتحقق معنى النص الا به كان النص اقتضاه ليصح في نفسه اقتضاء النص وہ ہے جس میں زیادتی نص پر ہو مگر معنے نص کے اسکے بغیر پائے نہ جاتے ہوں گویا نص ہی نے اُس کا اقتضا کیا ہے تاکہ خود نفس نص کے معنے درست ہو سکیں اس چیز کو مقتضی بفتح ضاد معجمہ کے کہتے ہیں اور نص مقتضی بکسر ضاد معجمہ ہے۔ اقتضاء النص کی علامت یہ ہے کہ جب اُس چیز کو ظاہر کر دیں تو نص کے الفاظ میں کوئی تغیر پیدا نہو جیسے کسی شخص نے یوں کہا

کہ اگر مین کھاؤن تو میرے جتنے غلام ہین آزاد ہین پس جب یہان اس چیز روٹی کو ظاہر کر دیا جائے اور یون کہا جائے کہ اگر مین روٹی کھاؤن تو باقی کلام مین باعتبار لفظ و معنی کے کوئی تغیر پیدا نہو گا بلکہ کلام مذکور صحیح ہو جائے گا مقتضٰی مین اور محذوف مین یہ فرق ہے کہ محذوف کے ذکر کر دینے سے کلام اپنی پہلی روش سے متغیر ہو جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول مین وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ دگاؤن سے سوال کر) اگر اہل کا لفظ جو محذوف ہے ذکر کر دیا جائے تو سوال قریہ سے اہل قریہ کی طرف رجوع کر جائے۔ ومثالہ فی

الشرعیات قولہ انت طالق فان ہذا نعت المرأة الا ان النعت تقتضی المصدر فکان المصدر موجودا بطریق الاقتضاء

احکام شرع مین اسکی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا انت طالق تو یہان طالق عورت کی نعت اور صفت ہے نعت کے پائے جانے پر مصدر یعنی طلاق کا پایا جانا ضروری ہے گویا مصدر بطور اقتضاء النص کے موجود ہے تقدیر کلام یہ ہوئی انت طالق

طلاقا واذا قال اعتق عبدک عنی بالف درہم فقال اعتقت یقع العتق عن الآمر

فیجب علیہ الالف ولو کان الآمر نوی بہ الکفارۃ یقع عما نوی وذلک لان قولہ اعتقہ عنی بالف درہم یقتضی معنی قولہ بعہ منی بالف ثم کن وکیلی بالاعتاق فاعتقہ عنی فیثبت البیع بطریق الاقتضاء ویثبت القبول کذلک لانہ رکن فی باب البیع

اور جب کسی شخص نے دوسرے سے کہا میری طرف سے ہزار روپے کے بدلے اپنا غلام آزاد کر دے اس نے جواب دیا کہ مین نے آزاد کر دیا تو اس کہنے سے غلام آزاد ہو جائے گا اور حکم دینے والے کے ذمے ہزار روپے آدین گے اور اگر حکم دینے والے نے اس حکم سے کفارے کی نیت کی ہو گی تو نیت درست ہو گی اور وہ غلام کفارے مین آزاد ہو جائے گا گویا مراد حکم دینے والے کی اس کلام سے یہ تھی کہ فروخت کر دے اسکو میرے ہاتھ ایک ہزار مین پھر میرا وکیل ہو کر اسکو آزاد کر دے لہذا بیع اقتضاء النص سے ثابت ہو گی و قبول بھی اقتضاء النص ہی سے ثابت ہو گا کیونکہ قبول بیع کے ارکان مین کا ایک رکن ہے۔ ولہذا قال ابو یوسف اذا قال اعتق عبدک عنی

بغیر شیء فقال اعتقت یقع العتق عن الآمر ویکون ہذا مقتضیا للہبۃ والتوکیل ولا یحتاج فیہ الی القبض لانہ بمنزلۃ القبول فی باب البیع ولکنا نقول القبول رکن فی باب البیع فاذا اثبتنا

البیع اقتضاء اثبتنا القبول ضرورۃ بخلاف القبض فی باب الہبۃ فانہ لیس برکن فی الہبۃ

لیکون الحکم بالہبۃ بطریق الاقتضاء حکما بالقبض اسی واسطے ابو یوسف نے کہا ہے کہ جب کسی شخص سے

کہا آزاد کردے اپنے غلام کو میری طرف بغیر کسی عوض کے اس نے کہا میں نے آزاد کردیا تو آزاد کردینا ثابت ہو جائے گا اور اس کلام میں اقتضاء النص سے ہبہ اور توکیل دونوں باتیں ثابت ہونگی اور اس موقع پر قبضہ کرنے کی رائے خیال سے کہ قبضہ ہبہ میں ایسا ہے جیسے بیع میں قبول ہے ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ قبول تو بیع میں رکن ہے جب اقتضاءً بیع کو ہم ثابت کرینگے تو ضرورۃً قبول بھی ثابت ہو جائے گا اور قبضہ ہبہ میں رکن نہیں تاکہ اقتضاءً ہبہ کے ثابت ہونے سے قبضہ بھی اقتضاءً ثابت ہو **وحکم المقتضی انہ یثبت بطریق الضرورۃ فیقدر بقدر الضرورۃ** اور حکم مقتضٰی کا یعنی اس چیز کا جو اقتضاء النص سے ثابت ہوئی ہے کہ وہ ضرورت کے موافق ثابت ہوگی اور بقدر ضرورت مقدر مانی جائے گی اسکے لیے عموم نہیں ہے کیونکہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضٰی نہ حقیقۃً لفظ ہے نہ تقدیراً بلکہ وہ ایک معنی ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اسمیں عموم وخصوص جاری ہوتا ہے اسکا حال انکے نزدیک لفظ محذوف کا سا ہے جو عبارت میں مقدر ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک وہ بطریق ضرورت کے ثابت ہوتا ہے پس جسقدر ضرورت ہوگی مقدر مانا جائے گا **ولھذا قلنا اذا قال انت طالق ونوی بہ الثلث لا یصح لان الطلاق یقدر مذکورا بطریق الاقتضاء فیقدر بقدر الضرورۃ والضرورۃ ترتفع بالواحد فیقدر مذکورا فی حق الواحد** اسی واسطے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے کہا کہ انت طالق اور اس کلمے سے تین طلاقوں کی نیت کی تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہاں طلاق (یعنی مصدر) کو اقتضاء النص سے نکالا ہے پس بقدر ضرورت ہی مقدر ہوگا اور ضرورت ایک کے پائے جانے سے پوری ہو جاتی ہے لہذا ایک ہی مقدر ہوگا کیونکہ ایک طلاق سے عورت موصوف بالطلاق بن سکتی ہے اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ جسقدر کی نیت کرے گا خواہ تین کی نیت کرے یا دو کی اتنی ہی واقع ہونگی **وعلی ھذا** یعنی اس قاعدہ کی بناء پر کہ مقتضٰی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے **یخرج الحکم فی قولہ ان اکلت ونوی بہ طعام دون طعام لا یصح لان الاکل یقتضی طعاما فکان ذلک ثابتا بطریق الاقتضاء فیقدر بقدر الضرورۃ والضرورۃ ترتفع بالفرد المطلق ولا تخصیص فی الفرد المطلق لان التخصیص یعتمد العموم** حکم صورت ذیل میں نکالا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اگر میں کھاؤں تو ایسا ہو اور وہ نیت کرے کہ میری مراد اس قسم سے فلاں طعام کا کھانا ہے اور فلاں طعام کے کھانے کی نسبت قسم نہیں کی ہے تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ کھانے کا فعل طعام کو چاہتا ہے تو طعام کا وجود اقتضاء النص سے ثابت ہوگا اور ضرورت کے موافق مقدر مانا جائے گا اور ضرورت فرد مطلق سے پوری ہو سکتی ہے اور فرد

مطلق مین تخصیص کی گنجائش نہین کیونکہ تخصیص سے پہلے عموم چاہیے اور یہان عموم ہے نہین اسلیے کوئی سی بھی کھانے کی چیز کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور یہ قسم کا ٹوٹ جانا وجود اکل یعنی کھانے کے فعل کی نیت کی وجہ سے ہے نہ اس وجہ سے کہ طعام عام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قائل کی نیت کی دیانۃً تصدیق کی جائے گی اور طعام یا جو کوئی لفظ مناسب مقام بیان مقدر مانا جائے گا وہ نکرہ ہوگا اور نکرہ سیاق شرط مین بمنزلے اُس نکرے کے ہوتا ہے جو سیاق نفی مین ہو یعنی جب یہ کہا جاتا ہے کہ مین کھاؤن تو میرا غلام آزاد ہے تو اسکے معنی یہ ہوتے ہین کہ مین کوئی کھانے کی چیز نہین کھاؤن گا اور یہ چیز یعنی طعام یا غذا یا کھانا الفاظ کلام مین مقدر ہے اور مقدر ملفوظ کی طرح ہوتا ہے پس تخصیص بھی بعض کھانے کی چیزون کے ارادے سے صحیح ہوگی مگر قضاءً اسکی نیت کا اعتبار نہوگا کیونکہ یہ ارادہ ظاہر کے خلاف اسلیے کہ ظاہر تو عموم ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ نیت نہ اللہ کے نزدیک صحیح ہوگی نہ حاکم کے حضور مین۔ ولو قال لها اعتدی ونوی به الطلاق فیقع اقتضاء لان الاعتداد یقتضی وجود الطلاق فیقدر الطلاق موجودا ضرورة ولهذا کان الواقع رجعیا لان صفة البینونة زائدة علی قدر الضرورة ولا تثبت بطریق الاقتضاء ولا یقع الا واحدة لما ذکرنا اگر کسی شخص نے خلوت صحیحہ کے بعد عورت کو کہا کہ عدت کر اور اس قول سے طلاق کی نیت کی تو اقتضاء النص سے طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ عدت کا وجود طلاق کے بغیر نہین ہو سکتا لہذا ضرورت کے موافق طلاق مقدر مانی جائے گی پس طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق بائن مین صفت بینونت قدر ضرورت سے زائد ہے اقتضاء النص سے اسکا ثبوت نہین ہوگا اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور اس ضرورت سے طلاق مقدر مان لی جائے گی کہ شوہر نے جو اسکو عدت کرنے کا حکم دیا ہے وہ حکم صحیح ہو جائے پس تقدیر شوہر کے قول کی یہ ہوگی کہ مین نے تجھکو طلاق دی تو دوسرے شوہر کے لیے عدت کر اور طلاق رجعی پڑے گی کیونکہ ضرورت اسی قدر سے بھی رفع ہو سکتی ہے پس طلاق بائن بطریق اقتضاء کے ثابت نہوگی کیونکہ وہ ضرورت سے زائد ہے اور ضرورت جبکہ ادنیٰ قسم کی طلاق یعنی رجعی سے رفع ہو سکتی ہے تو اعلیٰ کے ثبوت کی احتیاج نہ رہی بعض نے کہا ہے کہ لفظ عدت کر سے طلاق رجعی بوجہ نص کے پڑتی ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المومنین سودہؓ سے کہا تھا اعتدی یعنی تو عدت کر اور پھر آپ نے ان سے رجعت کر لی جیسا کہ مرقات مین مذکور ہے اور ایسے ہی بیہقی نے عروہ سے مرسلاً روایت کی ہے اور اسی سے شاید اخذ کیا ہے

صاحب ہدایہ نے کہ سودہؓ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آپ مجھ سے رجعت کر لیجیے اور میرا دن حضرت عائشہؓ کے لیے کر دیجیے زیلعی نے تخریج میں کہا ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت نے انکو طلاق دیدی تھی اور ہم نے یہ کسی حدیث میں نہیں پایا انتہے صحیح روایتوں میں یہ مذکور ہے کہ حضرت نے انکی طلاق کا ارادہ کیا تھا اور انھوں نے اپنا دن حضرت عائشہؓ کو بخشدیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ آپ مجھ کو روک رکھیے شاید کہ میں جنت میں آپ کی عورتوں میں سے ہوؤں۔ یہ جان لینا چاہیے کہ دلالۃ النص اور اقتضاء النص دونوں حکم قطعی کے واجب کرنے میں یکسان حالت رکھتے ہیں۔

فصل فی الامر

یہ فصل امر کے بیان میں ہے

خاص کے اقسام سے ایک صیغہ امر ہے اور صیغہ امر سے مراد وہ کلمہ ہے جس پر لفظ امر کہ مرکب ہے ام سے صادق آتا ہے مثلاً کر۔ جا۔ آ۔ پڑھ۔ الامر فی اللغۃ قول القائل لغیرہ افعل۔ وفی الشرع تصرف الزام الفعل علی الغیر لغت میں امر اُسے کہتے ہیں کہ کسی شخص کا دوسرے سے کہنا کہ یہ کام کر مراد یہ ہے کہ ایسا فعل کہنا جس میں طلب کے معنے پائے جائیں شریعت میں امر عبارت ہے کسی دوسرے پر فعل کے لازم کر دینے سے یعنی امر کا صیغہ موضوع ہے کسی چیز کی طلب کے واسطے جو بطریق استعلاء و بزرگی کے کی جائے اور دلیل استعلاء و بزرگی کی یہی ہے کہ جب سامع امر کے صیغے کو سنتا ہے تو اُسکے ذہن میں فی الفور گزرتا ہے کہ متکلم مجھکو اس کام کے واسطے امور کرتا ہے اور خود آمر بنتا ہے اور شک نہیں کہ آمر مامور سے بزرگ تر ہوتا ہے و ذکر بعض الائمۃ ان المراد بالامر یختص بھذہ الصیغۃ بعض ائمہ نے کہا ہے کہ مراد امر یعنی وجوب اسی صیغے سے خاص ہے جبتک کوئی صیغہ امر کا نہوگا وجوب ثابت نہوگا اور بعض الائمہ سے مراد فخر الاسلام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی ہیں۔ واستحال ان یکون معناہ ان حقیقۃ الامر یختص بھذہ الصیغۃ فان اللہ تعالیٰ متکلم فی الازل عندنا وکلامہ امر ونھی واخبار واستخبار واستحال وجود ھذہ الصیغۃ فی الازل یعنی بعض الائمہ کے قول سے یہ معنی لینا مناسب نہیں کہ امر کی حقیقت ایسے صیغے کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہے جو طلب کار کے لیے موضوع ہے اور اصطلاح میں امر کا صیغہ کہلاتا ہے کیونکہ اللہ پاک ازل میں متکلم ہے اور ایسے کلام کے ساتھ جسکے لیے نہ حروف ہیں نہ آواز اور اُسکے کلام میں امر، نہی، اخبار اور استخبار ہے پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ امر کا صیغہ ازل میں موجود ہو

واستحال ایضا ان یکون معناه ان المراد بالامر للامر بحقیقتھذہ الصیغۃ فان المراد للشارع بالامر وجوب الفعل علی العبد وھو معنی الابتلاء عندنا اور بعض الائمہ کے اُس قول کے یہ معنی کرنا بھی نادرست ہے کہ امر سے آمر کی مراد بدون اس صیغے کے حاصل نہیں ہوتی اسی سے خاص ہے کیونکہ مراد شارع کی امر سے بندے پر فعل کا واجب کردینا ہے جسے ہمارے علما ابتلا یعنی آزمائش بتاتے ہیں کہ اگر اسکے امر کی تعمیل کی تو ثواب پایا اور اگر تعمیل نہ کی تو عذاب کا مستحق ہوا۔ وقد ثبت الوجوب بدون ھذہ الصیغۃ الیس انہ وجب الایمان علی من لم تبلغہ الدعوۃ بدون السمع قال ابوحنیفۃ لو لم یبعث اللہ تعالی رسولا لوجب علی العقلاء معرفتہ بعقولھم اور بغیر اس صیغے کے بھی یہ وجوب ثابت ہوجاتا ہے مثلاً عاقل پر واجب ہے کہ ایمان لاوے اگرچہ اُسنے امر کے صیغے کو نہ سنا ہو اور کسی نبی کی طرف سے اُسکو دعوت اسلام نہ پہونچی ہو امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ رسول نہ بھیجتا تب بھی اُن لوگوں پر جو عاقل ہیں اپنی عقلوں کے ذریعہ سے اللہ کی معرفت واجب ہوتی، ہان اتنی بات اور بڑھاتا ہوں کہ امام کا تحقیقی مذہب یہ ہے کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے تو وہ صرف اپنی عقل کے ہونے سے بغیر تجربے کے جو سن بلوغ میں پہونچ کر حاصل ہوتا ہے مکلف نہیں سمجھا جاتا ہے پس ایسی حالت میں اگر وہ نہ ایمان کا معتقد ہو نہ کفر کا تو معذور قرار پائے گا کیونکہ عقل بنفسہ ایمان کا موجب نہیں ہے بلکہ ادراک ایمان کا آلہ ہے ہان جب اُسکو ایمان کے بعد تجربہ حاصل ہوجائے اور اتنی مہلت مل جائے کہ صانع عالم کے وجود کے ثبوت کی نشانیوں پر غور و تامل کرسکے اور پھر بھی وہ اللہ پر ایمان نہ لائے تو معذور نہ سمجھا جائیگا کیونکہ اسقدر تجربہ اور مہلت اُسکے حق مین دعوت رسول کی برابر ہے جس سے اُسکے دلمین بخوبی صانع عالم کے وجود پر دلالت وتنبیہ ہوسکتی تھی پس مصنف نے جو کہا کہ لوجب علی العقلاء معرفتہ بعقولھم یہان عقول سے مراد ایسی عقول ہین جنکے ساتھ تجربہ بھی ہو بخلاف معتزلہ کے کہ اُنکے نزدیک صرف عقل تکلیف ایمان کا باعث ہے پس اُنکے نزدیک جو عقل رکھتا ہے اُسکا عذر ترک ایمان پر مسموع نہوگا اور طلب حق سے اُسکا رُکا رہنا کسی طرح قابل پذیرائی نہوگا اُسکو چاہیے کہ صانع عالم کی معرفت اور اُسکے احکام مین فکر کرے اگر فکر نہ کرے گا تو اُسپر مواخذہ وارد ہوگا اشاعرہ کے نزدیک چونکہ اشیا کے اچھے اور برے ہونے کا دار و مدار شرع پر ہے کہ شرع نے جس چیز کو اچھا کہا وہ اچھی ہے اور جسکو برا کہا وہ بری ہے اگر برعکس کرتی تو برعکس ہوتا پس اگر ایسے شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے تو معذور سمجھا جائے گا کیونکہ اُنکے نزدیک معتبر شارع ہے

سنتا ہے اور وہ اسکو حاصل نہو اس اختلاف کی بنا پر شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ایسے شخص کو مارڈالے تو قاتل پر ضمان لازم آئیگا کیونکہ اسکا کفر معاف ہے پس وہ ضمان مین مسلمان کی طرح ہے اور حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص کے قاتل پر ضمان لازم نہ آئیگا کیونکہ انکے نزدیک کفر اسکا ایسی حالت مین معاف نہین ہو گو قتل اسکا دعوت سے قبل حرام ہو فیحمل ذلک علی ان المراد بالامر یختص ہذا الصیغۃ

فی حق العبد فی الشرعیات پس ان بعض ائمہ کے قول کا یہ مطلب ہوگا کہ مسائل شرعیہ مین بندہ کے حق مین وجوب اسی صیغہ امر سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو تکلیفات بندے پر شرع نے رکھی ہین وہ خاص اس صیغے سے واجب ہوئی ہین اور جن چیزون کے جاننے کا مدار عقل و تجربہ ہین جیسے خدا کی ذات و صفات پر ایمان رکھنا ان کا وجوب اس صیغے سے مختص نہین البتہ شرعیات مین فعل کا وجوب خاص صیغہ امر ہی سے

ہوتا ہے حتی لا یکون فعل الرسول بمنزلۃ قولہ افعلوا ولا یلزم اعتقاد الوجوب بہ یہی وجہ ہے کہ رسول کا فعل انکے قول افعلوا یعنی صیغہ امر کے برابر نہوگا اور اسکے وجوب کا اعتقاد لازم نہوگا یعنے آنحضرت کا کوئی کام ہم پر واجب نہین جب تک انھون نے حکم نہ دیا ہو مگر بعض علماے شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہین کہ رسول اللہ کے فعل سے بھی ہم پر وجوب اس فعل کا ثابت ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت کے ایکبار کئی نمازین فوت ہوگئین تو آپنے ان کو ترتیب وار پڑھا اور ارشاد کیا صلوا کما رایتمونی اصلی یعنے نماز اس طرح پڑھو جسطرح مجھے پڑھتے دیکھا جیسا کہ ترمذی نے عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے اس حدیث سے ظاہر ہے کہ فعل رسول کی متابعت بھی واجب ہے جواب اسکا مصنف یون دیتے ہین

والمتابعۃ فی افعالہ علیہ السلام انما تجب عند المواظبۃ وانتفاء دلیل الاختصاص

یعنی رسول اکرم کے افعال مین متابعت اور اعتقاد وجوب دو طرح ثابت ہوگا ایک یہ کہ حضور کی مواظبت اس فعل پر ثابت ہو دوم یہ بھی معلوم ہو جائے کہ یہ عمل خصوصیات حضور سے نہین دیکھو ایکبار آپنے نماز پڑھاتے مین پیرون سے نعلین نکالڈالین صحابہ نے بھی اپنے اپنے پیرون سے نکال ڈالین نماز سے فارغ ہو کر آپنے انسے کہا کہ تم نے کیون ایسا کیا عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپکو اتارتے دیکھا تو ہم نے بھی اتار دیا آپنے فرمایا کہ مجھ کو ابھی جبرئیل نے آکر خبر دی تھی کہ آپ کی نعلین مین پلیدی لگی ہوئی ہے اسلیے مین نے اتار ڈالا جس وقت کوئی تم مین سے مسجد مین آئے تو اسکو چاہیے کہ اپنی نعلین کو دیکھ لے اگر ان مین گندگی ہو تو پونچھکر ان سے نماز پڑھ لے رواہ ابو داؤد عن ابی سعید ن الخدری اور

آنحضرت نے بنفس نفیس تو روزے پر روزہ رکھا اس طرح کہ ایک روزہ بغیر افطار کیے دوسرا روزہ رکھ لیا مگر صحابہ کو اس کام سے منع کیا چنانچہ صحیحین میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اسے صوم وصال کہتے ہیں اور فتاویٰ عالمگیری میں جو کہا ہے کہ صوم وصال سے یہ مراد ہے کہ ایک سال تک روزے رکھے اور ان دنوں میں بھی موقوف نہ کرے جنمیں رکھنا منع ہے یہ مؤلفین فتاویٰ کی غلطی ہے یہ تعریف صوم الدہر کی ہے اور یہ جو آپ نے فرمایا تھا صلوا کما رأیتمونی اصلی یہاں لفظ صلوا سے وجوب اتباع مستفید ہوتا ہے نہ صرف فعل رسول سے پس امر اس قول میں وجوب کے لیے آیا ہے اور یہ وجوب صرف فعل سے ثابت نہیں ہوتا اگر ایسا ہوتا تو آپ کو یہ فرمانے کی حاجت نہ پڑتی صحابہ خود بخود آپ کے فعل سے ایسا سمجھ لیتے اس سے معلوم ہوا کہ فعل امر کا مرادف نہیں شافعیؒ نے یہ جو کہا ہے کہ لفظ امر دو قسم پر ہے قول اور فعل پس فعل بھی امر کی ایک قسم ہے چنانچہ اس آیت سے بھی یہ ثابت ہے وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ یہاں امر سے مراد فعل ہے نہ قول کیونکہ رشید فعل کی صفات میں سے ہے قول کی صفت سدید کے ساتھ کرتے ہیں جواب اسکا کئی طرح ہے (۱) امر سے مراد آیت میں فعل نہیں بلکہ شان اور طریق مراد ہے (۲) امر سے مراد قول ہی ہے اور قرینہ اسپر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ یعنی وہ فرعون کے کہے میں چلے اور فرعون کا کہنا رشید (ٹھیک) نہیں امر بمعنی قول کی صفت رشید کا واقع ہونا ایک شے کو اسکے صاحب کی صفت کے ساتھ موصوف کرنے کے قبیل سے ہے اور یہ ایک قسم مجاز کی ہے (۳) اگر مان بھی لیا جائے کہ آیت مذکور میں امر فعل کے معنے میں ہے لیکن وہ حقیقت نہیں مجاز ہے کہ سبب کا نام مسبب پر استعمال کر لیا کیونکہ فعل کا نام امر رکھ لیا ہے اسلیے کہ امر فعل کا سبب ہے اور گفتگو حقیقت میں ہے نہ مجاز میں۔

فصل

اختلف الناس فی الامر المطلق ای المجرد عن القرینۃ الدالۃ علی اللزوم وعدم اللزوم نحو قولہ تعالیٰ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ وقولہ تعالیٰ وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

ایسے امر کی نسبت علما میں اختلاف ہے جس میں کوئی قرینہ لزوم یا عدم لزوم کا نہ پایا جائے جیسے اللہ نے فرمایا ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اسکو سنو اور چپ رہو تاکہ تم پر رحم ہو۔ دوسری جگہ فرمایا کہ نزدیک نہ جاؤ اے آدم و حوا اس درخت کے پس ہو جاؤ گے ظلم کرنے والوں میں سے ان دونوں مثالوں میں وجوب اور عدم وجوب پر کوئی

قرینہ نہیں پچھلی مثال میں بظاہر صیغہ نہی کا ہے مگر مثلاً امر مراد ہے اور مقصود اس سے اجتناب ہوا اسلیے کہ کسی
شے سے نہی کا وقوع ہونا اُسکی ضد کے لیے امر ہے (۱) عامہ فقہا کا مذہب یہ ہے کہ ایسا امر وجوب کے لیے ہے
اور وجوب سے یہ مراد ہے کہ جس چیز کے لیے اسکا صیغہ بولا جائے اسکا کرنا جائز ہے اور نہ کرنا حرام ہو (۲) ابو ہاشم
معتزلی اور کثیر معتزلی کی رائے یہ ہے کہ اُس سے ندب ثابت ہوتا ہے اور ندب سے مراد یہ ہے کہ کرنا جائز ہے اور
راجح ہے نہ کرنے سے (۳) امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ لفظی طور پر وجوب اور ندب میں مشترک ہے اور امام
ممدوح سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ صرف ندب کے لیے ہے اور یہ بھی اُنکی طرف منسوب کرتے ہین کہ وہ صرف
وجوب کے لیے ہے مگر کہتے ہین کہ اُنھون نے ندب کا قول چھوڑ دیا تھا (۴) شیخ ابو منصور ماتریدی سے
منقول ہے کہ صیغہ امر ایک ایسی چیز کے لیے موضوع ہے جو ندب اور وجوب دونون میں مشترک ہے اور وہ
اقتضا ہے پس اگر اقتضا حتمی ہے تو وجوب ہے ورنہ ندب ہے (۵) بعض اصحاب امام مالکؒ کا یہ مذہب ہے کہ اس سے
اباحت ثابت ہوتی ہے اباحت اُسے کہتے ہین کہ کرنا اور نہ کرنا دونون باتین جائز ہین (۶) ابن سریج
شافعیؒ کے نزدیک جب تک امر کی مراد نہ کھل جائے اُس وقت تک اسکا مقتضے توقف ہے امام ابو الحسن اشعریؒ
اور قاضی ابو بکرؒ باقلانی کا بھی یہی مذہب ہے (۷) بعض کہتے ہین کہ امر الٰہی وجوب کے لیے اور امر رسول ندب کے
لیے ہے (۸) شیعہ کی رائے یہ ہے کہ وجوب اور ندب اور اباحت اور تہدید ان چار چیزون میں مشترک ہے (۹)
بعض شیعہ کی رائے یہ ہے کہ وہ وجوب اور ندب اور اباحت ان تین میں لفظاً مشترک ہے (۱۰) سید مرتضیٰ
اثنا عشری کی رائے یہ ہے کہ امر وجوب اور ندب اور اباحت میں معناً مشترک ہے یعنی اسکو اذن کے لیے وضع کیا ہے
جو ان تینون کو شامل ہے اشتراک لفظی اُسے کہتے ہین کہ لفظ ایک ساتھ ہر معنے کے لیے وضع کیا گیا ہو اور اشتراک
معنوی یہ ہے کہ لفظ ایک ایسے مفہوم کلی کے لیے وضع کیا ہو جسکی بہت سی فردین ہون جیسے اذن کی وجوب اور ندب
اور اباحت افراد ہین جنکی یہ رائے ہے کہ صیغہ امر کا مدلول حقیقی ندب ہے اُنکی دلیل یہ ہے کہ امر طلب فعل کے لیے
موضوع ہوا ہے تو ضرور ہے کہ اُس میں فعل کی جانب ترک فعل کی جانب سے راجح ہو تا کہ فعل طلب کیا جائے اور
اُسکا ادنے درجہ ندب ہے کیونکہ اباحت میں تو دونون طرفین یعنی طلب فعل و ترک فعل برابر ہین اور ترک فعل کی
جانب جو وجوب میں ہے وہ رجحان پر ایک زاید شے ہے اور جنکے نزدیک امر کا حکم صرف اباحت ہے اُنکی دلیل
یہ ہے کہ طلب کے معنے یہ ہین کہ فعل کی اجازت دی گئی ہے اور وہ حرام نہیں ہے تو ادنیٰ درجہ اسکا اباحت ہے
اور جو علما توقف کے قائل ہین اُنکی دلیل یہ ہے کہ امر مختلف معانی میں مستعمل ہوا ہے جن میں سے بعض حقیقی ہین

Marfat.com

اور بعض مجازی یہانتک کہ استقرارت اسکا اتنے معانی میں مستعمل ہونا معلوم ہوا ہے (۱) وجوب جیسے اَلسَّارِقُ
وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا جو کوئی چور ہو مرد یا عورت تو اسکے ہاتھ کاٹ ڈالو (۲) اباحت جیسے فَانْکِحُوْا
مَاطَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ یہان امر اباحت کے لیے ہے کیونکہ تعدد ازواج کو ایک
مسئلہ لازمی مذہبی قرار نہین دیا (۳) ندب جیسے وَالَّذِیْنَ یَبْتَغُوْنَ الْکِتٰبَ مِمَّا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ فَکَاتِبُوْھُمْ
یعنے جو غلام تم سے مکاتبت چاہین یعنی کچھ دیکر آزاد ہونا چاہین تو انکو مکاتب کر دو (۴) تہدید یعنی غصہ کے
ساتھ دوسرے سے خطاب کرنا جیسے اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ یعنی جو چاہو کیے جاؤ (۵) عاجز کرنا جیسے فَاْتُوْا بِسُوْرَۃٍ
مِّنْ مِّثْلِہٖ تم قرآن کی کسی چھوٹی سی سورۃ کی مثل بنا لاؤ (۶) تادیب اور یہ مثل ندب کے ہے مگر دونون مین
فرق یہ ہے کہ ندب ثواب آخرت کے لیے ہے اور تادیب تہذیب اخلاق کے واسطے چنانچہ بخاری ومسلم نے عمر بن
سلمہ سے روایت کی ہے کہ مین لڑکا تھا اور رکابی کے ہر طرف کھاتا تھا حضرت نے فرمایا سَمِّ اللّٰہَ وَکُلْ
بِیَمِیْنِکَ وَکُلْ مِمَّا یَلِیْکَ یعنی بسم اللہ کہہ اور اپنے دہنے ہاتھ سے کھا اور اس طرف سے کھا جو تیرے
قریب ہو امام شافعیؒ کا یہ قول کہ یہان امر ایجاب کے لیے ہے درست نہین کیونکہ مخاطب بچہ غیر مکلف تھا
(۷) ارشاد اسکا مطلب ندب کے قریب ہے مگر اس کا تعلق دنیوی منافع سے ہے جیسے اَشْھِدُوْا ذَوَیْ
عَدْلٍ مِّنْکُمْ یعنی اگر عورت کو طلاق دیا رجوع کرو تو دو آدمی ان معاملون پر گواہ کرلو جو عادل ہون
(۸) تسخیر کے لیے جیسے کُوْنُوْا قِرَدَۃً خٰسِئِیْنَ یعنی ہو جاؤ بندر پھٹکارے (۹) امتنان کے لیے جیسے
کُلُوْا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللّٰہُ حَلٰلًا طَیِّبًا یعنی جو بھی چیزین اللہ نے حلال کی ہین انکو کھاؤ (۱۰) اکرام کے
لیے جیسے اللہ اہل جنت کو فرماتا ہے اُدْخُلُوْھَا بِسَلٰمٍ اٰمِنِیْنَ یعنی جنت مین صحت و سلامتی سے جاؤ
(۱۱) اہانت کے لیے جیسے کُوْنُوْا حِجَارَۃً اَوْ حَدِیْدًا یعنی تم پتھر یا لوہا ہو جاؤ یہان حقیقی طور پر پتھر یا
لوہا ہو جانا مقصود نہین جیسے کُوْنُوْا قِرَدَۃً مین مقصود تھا بلکہ مقصود یہان کفار کی خواری وزاری کا
اظہار ہے (۱۲) تسویہ کے لیے مگر اسمین یہ شرط ہے کہ نہی کا اسپر عطف ہو جیسے اہل دوزخ کی نسبت اللہ فرماتا
ہے فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا سَوَآءٌ عَلَیْکُمْ یعنی صبر کرو یا نہ کرو تم کو برابر ہے (۱۳) دعا کے لیے جیسے
اللہ ولد کو ارشاد کرتا ہے کہ والدین کے واسطے یون دعا کر رَبِّ ارْحَمْھُمَا کَمَا رَبَّیٰنِیْ صَغِیْرًا یعنی
اے رب میرے والدین پر رحم کر جیسا کہ انھون نے لڑکپن مین مجھکو پالا ہے (۱۴) ترجی کے لیے (۱۵) التماس کے
لیے۔ تمنا اور ترجی مین یہ فرق ہے کہ ممکن چیز کی آرزو کو ترجی کہتے ہین اور محال ممکن دونون کی آرزو کو

Marfat.com

تمنا بولتے ہین ؎ بلبل تو چہک اگر خبر ہے نہ گل تو ہی مہک بتا کدھر ہے بکاؤلی کو کمال اشتیاق ہے کہ گل کا سراغ کہین سے ملے اسلیے بلبل اور گل سے پتا بتانے کی درخواست کرتی ہے لیکن محال ہے کہ یہ دونون پتا بتا سکین لیکن چونکہ کمال اشتیاق پر محمول ہے اسلیے ہم اسکو تمنا کہین گے نہ ترجی (۱۶) تحقیر کے لیے اہانت اور تحقیر مین یہ فرق ہے کہ تحقیر مین محض اعتقاد کر لینے سے حقارت پیدا ہو جاتی ہے گو کوئی ایسا کام نہ کیا جائے جو حقارت پیدا کرتا ہو برخلاف اہانت کے کہ اُسمین ایسے کام کا ہونا ضرور ہے جس سے اہانت پیدا ہو چنانچہ جب مقابلے کے لیے فرعون نے جادوگر بلوائے تو حضرت موسیٰ نے انکو کہا اَلْقُوا مَا اَنْتُمْ مُلْقُوْنَ یعنی اجی تم ڈالو جو ڈالنا ہو (۱۷) ایجاد کے لیے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول کُنْ فَیَکُوْنُ (۱۸) تصییر کے لیے اسمین اور ایجاد مین یہ فرق ہے کہ وہان ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہو جانا معتبر نہین اور اسمین معتبر ہے بعض تصییر کو بھی ایجاد مین داخل کرتے ہین مثال اُسکی یہ ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے اذا لم تستحیی فاصنع ما شئت رواہ البخاری عن ابن مسعود یعنی جس وقت تو نے شرم نہ کی بس کر جو چاہے (۱۹) تخویف کے لیے جیسے قُلْ تَمَتَّعْ بِکُفْرِکَ قَلِیْلًا اِنَّکَ مِنْ اَصْحَابِ النَّارِ یعنی اے رسول تم اُس شخص سے کہدو کہ اے کافر چند روز کفر مین عیش اڑا لے آخر تو دوزخی ہی ہے۔

پس جبکہ امر اتنے معانی مین مستعمل ہے تو جب وہ مطلقاً مذکور ہوگا اور کوئی قرینہ اُسکے ساتھ ایسا نہوگا کہ ان معانی مین سے ایک کو معین کر دیا جائے تو اُسمین توقف کرنا واجب ہوگا جبتک مراد معین نہو والصحیح من المذهب ان موجبہ الوجوب اکثر حنفیہ کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ صیغہ امر کا مدلول ایک ہی ہے اور وہ وجوب یا لزوم ہے کیونکہ وہ کلام کے سمجھنے سمجھانے کے لیے موضوع ہوا ہے اور اشتراک اس فائدے مین خلل ڈالتا ہے پس دوسرے معانی کا اُس وقت لحاظ ہوگا جب اُنکے لیے کوئی قرینہ موجود ہو اور جب اُسکے ساتھ کوئی قرینہ نہو تو اُسے وجوب پر حمل کرین گے اور خاص وجوب کو اسلیے مدلول حقیقی قرار دیا ہے کہ وہ کمال طلب ہے اور اشیا مین اصل کمال ہی ہے کیونکہ ناقص ایک وجہ سے ثابت ہے اور دوسری وجہ سے ثابت نہین پس جن علمانے امر کو ندب اور اباحت کے معنے کے لیے موضوع قرار دیا ہے تو اُنھون نے نقصان کو اصل اور کمال کو عارض گردانا ہے اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ امر ممانعت وحرمت کے بعد اباحت کے لیے ہے اور ممانعت سے قبل وجوب کے واسطے چنانچہ اللہ فرماتا ہے۔ وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا

شکار حلال و مباح تھا پھر اللہ پاک نے احرام کی وجہ سے اُسے حرام کر دیا تو اس صورت میں فاصطادوا فرمانا اس بات کے جتلانے کے لیے ہے کہ حرمت کا سبب اُٹھ گیا اور امر اصلیت پر عود کر آیا حنفیہ کہتے ہیں کہ حرمت کے بعد بھی وجوب قرآن میں آیا ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ یعنی جب ماہ حرام نکل جائیں تو مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کرو۔ ماہ حرام چار ہیں رجب ذیقعدہ۔ ذی حجہ اور محرم ان مہینوں میں کشت وخون ممنوع تھا پھر اُسکا وجوب ثابت ہوا اور اس آیت میں وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا شکار کی اباحت امر سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ اسکا ثبوت دو اور طریق سے ہے ان میں سے ایک طریق یہ آیت ہے أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ حلال ہوئیں تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں یہ قرینہ لفظی ہے اور دوسرا طریقہ قرینہ معنوی ہے اور وہ یہ ہے کہ شکار کرنے کا امر صرف مہربانی کے طور پر بندوں کے نفع کے لیے ہے اگر فرضیت کے طور پر ہوتا تو اُنپر اس سے حرج لازم آتا پس ثابت ہوا کہ امر کے ساتھ جب کوئی قرینہ نہو تو صرف وجوب کے لیے ہے

الا اذا قام الدلیل علی خلافہ لان ترک الامر معصیۃ کما ان الایتمار طاعۃ مگر کوئی دلیل اسکے خلاف پائی جائے یعنی کوئی قرینہ یا مجاز کی صورت قائم ہو تو وجوب نہ رہے گا بلکہ اس وقت دوسرے معانی پر حمل کیا جائے گا کیونکہ ترک امر گناہ ہے جس طرح فرمانبرداری طاعت ہے۔ قال الحماسی

اطعت لامریک بصرم حبلی ۔۔۔ مریھم فی احبتھم بذاک
اے محبوب تونے فرمانبرداری کی اپنے حکم دینے والوں کی میری دوستی کی رسی ۔۔۔ اے محبوب تو انکو حکم دے تو ہی کرو وہ بھی اپنے دوستوں کو چھوڑ دیں

فان ھم طاوعوک فطاوعیھم ۔۔۔ وان عاصوک فاعصی من عصاک
اگر انھوں نے تیری فرمانبرداری کی تو تو بھی انکی فرمانبرداری کیجو ۔۔۔ اور اگر انھوں نے تیری نافرمانی کی تو تیرا فرمان ہونیکی نافرمانی کیجو

والعصیان فی ما یرجع الی حق الشرع سبب للعقاب اور عصیان اس چیز میں جو حق شرع کے متعلق ہے عذاب کا باعث ہے۔ وتحقیقہ ان لزوم الایتمار انما یکون بقدر ولایۃ الامر علی المخاطب ولذا اذا وجھت صیغۃ الامر الی من لا یلزمہ طاعتک اصلا لا یکون ذلک موجبا للایتمار واذا وجھتہا الی من یلزمہ طاعتک من العبید لزمہ الایتمار لا محالۃ حتی لو ترکہ اختیارا یستحق العقاب عرفا وشرعا فعلی ھذا عرفنا ان لزوم الایتمار بقدر ولایۃ الامر اذا ثبت ھذا فنقول ان اللہ تعالی ملکا کاملا فی کل جزء من اجزاء العالم ولہ التصرف کیف شاء واراد فاذا ثبت ان من لہ الملک

القاصر فی العبد کان ترک الایتمار سببا للعقاب فما ظنک فی ترک امر من اوجدک من العدم

واَدَرَّ علیک شابیب النعم تحقیق اس باب میں یہ ہے کہ امر یعنی حکم دینے والے کے انداز و مرتبہ کے مطابق مخاطب پر فرمانبرداری اسکے حکم کی لازم ہوتی ہے اسی لیے اگر امر کا صیغہ ایسے شخص کیطرف متوجہ ہو جسپر فرمانبرداری آمر کی لازم نہیں تو وجوب اس امر سے ثابت نہیں ہوگا اور جب امر ایسے شخص کیطرف متوجہ کیا گیا جسپر فرمانبرداری لازم ہے تو وجوب ثابت ہوگا اگر دانستہ فرمانبرداری نہ کریگا تو عرفاً اور شرعاً سزا کا مستحق ہوگا اس سے معلوم ہو گیا کہ فرمانبرداری کا واجب ہونا حکم دینے والے کے مرتبے کے مطابق ہے اب ہم کہتے ہیں کہ تمام عالم کے اجزا میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کامل ملک ثابت ہے اور اسکو جس طرح چاہے تصرف حاصل ہے جب ملک قاصر والے کے حکم نہ بجالانے سے سزا کا استحقاق ہو جاتا ہے تو جسنے تجھکو عدم سے موجود کیا اور طرح طرح کی نعمتوں کے مینھ تجھپر برسائے تو اسکے حکم کو نہ بجالانے سے ضرور عذاب لاحق ہوگا۔ امر کے وجوب کے لیے ہونے پر یہ دلیل مصنف کی طرف سے ہے اب دوسرے دلائل بھی سننا چاہیے (۱) اللہ تعالیٰ مومنین مکلفین کو فرماتا ہے

مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ مطلب یہ ہے کہ جب اللہ اور رسول کسی کام کا حکم دیں تو کسی ایمان دار مرد و عورت کو اپنے کام کا اختیار باقی نہیں رہتا کہ چاہیں اُنکے حکم کو قبول کریں اور چاہیں نہ قبول کریں بلکہ اُنپر واجب ہے کہ اُنکے حکم کی فرمانبرداری کریں اور یہ بات واجب کے سوا دوسرے میں نہیں تو معلوم ہوا کہ امر کا مدلول حقیقی وجوب ہے۔ (۲) تارک امر کے

لیے نص سے وعید ثابت ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِيْبَهُمْ

فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ یعنے اُنکو ڈرا دینا چاہیے جو رسول کے حکم سے مخالفت کرتے ہیں اور اسکو ترک کرتے ہیں اُنکو دنیا میں فتنہ اور آخرت میں عذاب پہونچے گا ایسی وعید سوائے واجب کے کسی اور چیز کے ترک کرنے میں نہیں ہو سکتی۔ (۳) اہل لغت و عرف کا اجماع اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امر وجوب کے لیے ہے کیونکہ جب کوئی کسی سے کوئی کام طلب کرتا ہے تو امر کا صیغہ بولتا ہے اور طلب کا کمال وجوب ہے اور اصل یہ ہے کہ جب کوئی لفظ اشتراک اور حقیقت و مجاز میں دائر ہو تو اشتراک ترک کر دینا چاہیے حقیقت و مجاز پر حمل کرنا چاہیے اور علما ہمیشہ صیغۂ امر کو وجوب کے معنے میں لیتے رہے ہیں کسی نے کبھی اس سے انکار نہیں کیا بس اسیقدر مدلولات الفاظ کے ثبوت کے لیے کافی ہے۔ (۴) جبکہ افعال ماضی و مستقبل و حال کے صیغے اپنے اپنے معانی پر دلالت کرتے ہیں تو ضرور ہے کہ امر کا صیغہ وجوب پر دلالت کرے کیونکہ اصل

Marfat.com

عدم اشتراک ہے کہ ہر ایک چیز کا صیغہ کہ خاص اپنے ہی معنے پر حقیقۃً دلالت کرتا ہے ایک دوسرے کے ساتھ مشترک نہین تو امر بھی مشترک نہو گا۔ مسئلہ ۵ ۔ اللہ نے کفار کی مذمت امر مطلق کی مخالفت پر کی ہے اور یہی وجوب کا مفہوم ہے چنانچہ کہا ہے وَاِذَا قِیْلَ لَھُمُ ارْکَعُوْا لَا یَرْکَعُوْنَ یعنی جب انکو کہا جاتا ہے کہ رکوع کرو تو رکوع نہین کرتے اس سے معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لیے ہے ورنہ تعمیل نہ کرنے پر مذمت نہوتی مسئلہ امام فخر الدین رازی اور دوسرے بعض محققین یہ کہتے ہین کہ امر کا وجوب کے واسطے ہونا شرع پر موقوف ہے کیونکہ انکے نزدیک وجوب اُسے کہتے ہین کہ جو کوئی اُسکو ترک کرے تو وہ عذاب کا مستحق ہو اور یہ بات شرع سے جانی جاتی ہے کیونکہ عقل کو ثواب وعذاب کے جاننے مین مداخلت نہین پس جبکہ وجوب کا سمجھنا شرع پر موقوف ہوا تو اس بات کا سمجھنا بھی کہ امر وجوب کے لیے موضوع ہے شرع پر موقوف ہوگا اور جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ مسئلہ لغت سے تعلق رکھتا ہے امام شافعیؒ اور آمدی اور ابو اسحٰق شیرازی کا یہی مذہب ہے اور یہی حق ہے اسلیے کہ ایجاب لغت مین اثبات والزام کے لیے ہے نہ ترک کرنے پر عذاب کا مستحق ہونے کے لیے اور اللہ کا حکم بھی مخاطبین پر کسی چیز کے ثابت کرنے اور لازم کرنے کے لیے ہے اور وجوب کی جو تعریف اُنھون نے کی وہ درست نہین کیونکہ ہر ایک طلب فعل کے ترک پر استحقاق عذاب لازم نہین آتا بلکہ خاص ایسے شخص کی نافرمانی پر لازم آتا ہے جسکو اُس کام کی ثابت اور لازم کرنے کی ولایت حاصل ہو پس خداے تعالیٰ چونکہ تمام حکام سے بڑا ہے اسلیے اُسکے حکم کی مخالفت سے بھی بالضرور استحقاق عذاب لازم آتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ مطلقاً ہر ایک وجوب کی یہ تعریف نہین کہ اسکو ترک کرنے سے عذاب کا مستحق ہوتا ہو بلکہ یہ تعریف ایک خاص قسم کے وجوب کی ہے مسئلہ جبکہ امر کے معنے سے وجوب مقصود نہو بلکہ اباحت یا ندب کے معنی ہین تو اب اس صورت مین حقیقت نہین مجاز ہے کیونکہ اب اس سے معنی غیر وضعی لیے جاتے ہین ابو الحسن کرخی اور ابوبکر رازی معروف بہ جصاص اور عامۂ فقہا کا یہی مذہب ہے مگر فخر الاسلام بزدوی کہتے ہین کہ معنی اباحت وندب بھی حقیقت مین کیونکہ اباحت وندب بھی وجوب کے جز ہین اور شے کا جز بھی اُسکی حقیقت قاصرہ ہوتی ہے کیونکہ فعل کے جائز ہونے اور اُسکا ترک حرام ہونے کا نام وجوب ہے اور اباحت فعل کے جواز کو کہتے ہین اور ندب نام ہے فعل کے رجحان کا مع جواز ترک کے اس سے معلوم ہوا کہ فخر الاسلام کی اصطلاح اور عامۂ فقہا کی اصطلاح مین فرق ہے فخر الاسلام کے نزدیک اگر لفظ تمام معنی موضوع لہ مین مستعمل ہو تو یہ حقیقت کاملہ اور معنی موضوع لہ کے جز مین مستعمل ہو تو یہ حقیقت قاصرہ ہے اور اگر معنے موضوع لہ کے خارج پر استعمال ہو

Marfat.com

تو یہ مجاز ہے خارج سے مراد معنی غیر موضوع لہ ہے اور دوسرے علما یہ کہتے ہیں کہ مجاز وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوع لہ کے غیر میں مستعمل ہو خواہ یہ غیر اُسکے معنی موضوع لہ کا جز ہو یا اُن سے خارج ہو ۔

فصل

الامر بالفعل لایقتضی التکرار (کسی کام کا امر اس کام کی تکرار کو نہین چاہتا پس مامور بہ کو ایکبار بجا لانے سے اُس امر سے برات حاصل ہو جاتی ہے خواہ مطلق ہو یا کسی شرط کے ساتھ مقید ہو یا کسی وصف سے مخصوص ہو بلکہ تکرار کا احتمال بھی نہین ہوتا کیونکہ تکرار شان عدد کی ہے اور امر مین عدد کا احتمال نہین ہوتا تو بالضرور اُس مین تکرار کا احتمال بھی نہ ہوگا اور تمام اہل عربیت کا اس بات پر اجماع ہے کہ صیغہ امر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ آیندہ مین مامور بہ کام کرے پھر جس مادے اور باب کا وہ امر ہوگا اُس خاص طلب پر دلالت کرے گا اور طلب ایک حقیقت مطلقہ ہے جسکے مفہوم مین تکرار داخل نہین ہے یہ مذہب جمہور حنفیہ کا ہے ۔ (لذا قلنا لو قال طلق امرأتی فطلقها الوکیل ثم تزوجها الموکل لیس للوکیل ان یطلقها بالامر الاول ثانیا اسی لیے ہمارے علما نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے وکیل سے کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے وکیل نے اُسکو طلاق دیدی پھر دوبارہ اُس شخص نے مطلقہ سے نکاح کیا تو اب وکیل کو یہ نہین پہونچتا کہ ایک دفعہ کے امر کے سبب دوسری دفعہ اُس عورت کو موکل کی طرف طلاق دیدے کیونکہ امر تکرار کو نہین چاہتا (ولو قال زوجنی امرأة لایتناول هذا تزویجا مرة بعد اخری اور اگر کسی شخص نے وکیل سے کہا کہ میرے ساتھ کسی عورت کا نکاح کرادے تو یہ امر کئی بار کے نکاح کرا دینے کو شامل نہوگا (ولو قال لعبده تزوج لایتناول ذلك الا مرة واحدة اور اگر مالک نے غلام سے کہا کہ نکاح کرلے اس امر سے ایک ہی دفعہ نکاح کر لینے کی اجازت ہوگی (لان الامر بالفعل طلب تحقیق الفعل علی سبیل الاختصار فان قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل الضرب والمختصر من الکلام والمطول سواء فی الحکم وجہ اسکی یہ ہے کہ امر سے بالفعل ایجاد فعل کی طلب بطور اختصار کے مقصود ہوتی ہے کیونکہ لفظ مار اتنی عبارت کا اختصار ہے کہ مارنے کا کام کر یا مین تجھ سے مارنے کا کام طلب کرتا ہون اور مختصر کلام اور مطول کلام توت حکم و افادہ معنی مین برابر ہین کیونکہ اختصار کا فائدہ صرف اسیقدر ہے کہ اُس سے الفاظ کم ہو جاتے ہین معنے مین کوئی تغیر نہین آتا ۔ (ثم الامر بالضرب امر بجنس تصرف معلوم وحکم اسم الجنس ان

یتناول الادنی عند الاطلاق ویحتمل کل الجنس اور مارنے کا حکم دینا امر ہے ساتھ جنس تصرف معلوم کے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ اطلاق کے وقت ادنی کو شامل ہو اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ مارنا مصدر ہے اور مصدر اسم جنس ہے اور اسم جنس کا مدلول حقیقت واحدہ ہے مگر وحدت کبھی اصلی ہوتی ہے جو ایک ہی فرد پر صادق آتی ہے اور کبھی اعتباری ہوتی ہے جو تمام جنس کو شامل ہوتی ہے پہلی کو وحدت حقیقی کہتے ہیں اور دوسری کو وحدت جنسی چونکہ وحدت حقیقی فہم کے نزدیک متبادر ہے اور وحدت جنسی متبادر نہیں اسلیے جب صیغۂ امر مطلق ہوتا ہے تو وحدت حقیقی جو جنس کا ادنی مرتبہ ہے مقصود ہوتی ہے اور کل جنس جو وحدت جنسی سے واقع ہونے کے لیے نیت کی ضرورت ہے بغیر نیت کے کل جنس مقصود نہیں ہو سکتی وعلی

هذا قلنا اذا حلف لا یشرب الماء یحنث بشرب ادنی قطرۃ منه ولو نوی به جمیع میاہ العالم صحت نیته اسی وجہ سے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ پانی نہیں پیے گا تو اگر ایک ادنی قطرہ پانی کا پی لے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر اسکی نیت قسم کے وقت یہ ہو کہ تمام عالم کا پانی نہیں پیے گا تو اسکی نیت صحیح ہو گی اور ایک قطرے کے پینے سے اسکی قسم نہ ٹوٹے گی پہلی بات پر دلیل یہ ہے کہ جب اسم جنس کے ساتھ کوئی قید نہ ہو تو اسکا حکم ادنی جنس پر واقع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قطرہ پانی کی ادنی جنس ہے اور دوسری بات پر دلیل یہ ہے کہ تمام عالم کا پانی پینا اسکی قدرت سے باہر ہے اور جبکہ اسم جنس کا مدلول حقیقت واحدہ ہے تو اسمیں عدد اور کثرت کا احتمال نہیں ہو سکتا پس مرد کے لفظ سے دو مرد مفہوم نہیں ہو سکتے البتہ ایک مرد مفہوم ہو گا جو ادنی جنس ہے ولهذا قلنا اذا قال

لها طلقی نفسك فقالت طلقت یقع الواحدۃ ولو نوی الثلث صحت نیته اسی وجہ سے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر خاوند نے اپنی عورت سے کہا تو اپنے نفس کو طلاق دے لے اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے طلاق دے لی تو ایک طلاق پڑے گی اور اگر خاوند نے تین طلاق کی نیت کی ہو گی تو تین پڑیں گی مگر جبکہ خاوند نے کچھ نیت نہ کی ہو گی یا ایک طلاق کی نیت کی ہو گی اور عورت نے اپنے نفس کو اس صورت میں تین طلاقیں دیں تو ایک ہی پڑے گی اور باقی لغو ہونگی ان خاوند نے تین طلاق کی نیت کی ہو گی تو تین پڑ جائینگی پس بغیر نیت کے تین نہیں پڑیں گی کیونکہ اسم جنس مطلق ہونے کی حالت میں ادنی جنس پر واقع ہوتا ہے اور وہ ایک ہے کہ فرد حقیقی ہے اور متیقن ہے اور تین فرد حکمی ہیں جنکے تیقین میں احتمال ہے اور احتمال میں نیت ضرور ہے۔ وکذلك لو قال الآخر طلقها یتناول الواحدۃ عند الاطلاق

ولو نوى الثلث صحت نيته ولو نوى الاثنتين لا يصح اور اگر کسی دوسرے آدمی سے کہا کہ تو
میری عورت کو طلاق دیدے تو اس صورت مین بھی ایک طلاق کی حالت مین ایک ہی طلاق پڑے گی اور
اگر تین کی نیت کی ہے تو تین پڑین گی مگر دو کسی صورت مین نہین پڑ سکتین نہ نیت سے نہ بغیر نیت کے کیونکہ اس
فعل کا مصدر جس کا امر استعمال کیا ہے یا جنس کی ایک فرد پر واقع ہوتا ہے یا تمام افراد پر اور کامل طلاق
تین ہین اسلیے دو طلاق نہ پڑینگی کیونکہ دو مین تعدد کا احتمال ہے اسلیے نہین مانتے کہ یہ مجموعہ فرد حقیقی کے
مثل ہو پس دو نہ مدلول حقیقی ہین نہ مدلول مجازی - الا اذا كانت المنكوحة امة فان نية الاثنتين في
حقها نية بكل الجنس لیکن اگر عورت لونڈی ہے اور اس سے یہ الفاظ کہے اور دو طلاق کی نیت
کی تو اسپر دو طلاق پڑ جائین گی کیونکہ دو طلاق کی نیت اسکے حق مین کل جنس کی نیت کرنی ہو کیونکہ لونڈی
مین دو طلاق بمنزلے تین طلاق کے ہین حرہ مین اور لونڈی بعد دو طلاق کے ایسی ہو جاتی ہے جیسے حرہ
بعد تین طلاق کے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ طلاق لونڈی کی دو طلاق ہین اور عدت
اسکی دو حیض ہین اسکو ترمذیؒ ابو داؤدؒ ابن ماجہؒ اور دارمیؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہی تو معلوم
ہوا کہ طلاق عورتون کے اعتبار سے ہے تو حرہ کے حق مین تین افراد طلاق کا مجموعہ ہوگا اور لونڈی کے
حق مین دو - اور ایسی وحدت وحدت اعتباری ہوتی ہو پس یہان دو واحد حکمی ہونگی جیسا کہ حرہ کے حق مین تین
واحد حکمی ہین - مگر شافعیؒ کے نزدیک طلق کہنے سے حرہ پر بھی دو طلاقین پڑ سکتی ہین اور حنفیہؒ کے نزدیک جائز نہین کیونکہ
دو عدد محض ہے نہ فرد حکمی ہے اور نہ فرد حقیقی پس لفظ مین اسکا احتمال نہین ہو سکتا اور نیت کا احتمال اسی چیز
مین درست آتا ہے جس کا لفظ بھی احتمال رکھتا ہو پس عدد مین کسی طرح کی بھی فردیت ملحوظ نہونے کی وجہ سے
ایسا صیغہ اسپر واقع نہین ہو سکتا جس مین فردیت ملحوظ ہو - ولو قال لعبده تزوج يقع على تزوج امراة
واحدة ولو نوى الاثنتين صحت لان ذلك كل الجنس في حق العبد اور اگر کسی نے
اپنے غلام سے کہا کہ تو نکاح کرلے تو یہ حکم ایک ہی عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر واقع ہوگا اور اگر مالک کی
نیت مین یہ ہو کہ دو عورتون کے ساتھ نکاح کرے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ غلام کے حق مین اسیقدر کل جنس
ہے فقہا کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایکبار کے حکم دینے سے مرۃ العمر کے لیے مامور بہ کی تکرار واجب
ہو جاتی ہے ہان اگر کسی دلیل سے اسکی مخالفت پیدا ہو تو تکرار لازم نہین ہوتی امام فخرالدین رازیؒ اور
دوسرے اکثر علماے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اسمین تکرار کا احتمال ہوتا ہے پہلی اور پچھلی

11

Marfat.com

صورت مین فرق یہ ہے کہ پہلی صورت مین امر سے تکرار بلانیت کے واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت مین اُسکا مدار نیت پر ہے بعض علمانے اسمین توقف کیا ہے اور توقف سے مراد یہ ہے کہ اسکا علم نہین کہ اُس سے ایکبار کا کرنا ثابت ہے یا تکرار ثابت ہے اور بعض نے کہا ہے کہ توقف سے یہ مراد ہے کہ اُسمین تردد ہے اور اسکے بعض شافعیہ کہتے ہین کہ مطلق ہونے کی صورت مین صیغۂ امر سے تکرار واجب نہین ہوتی بلکہ تکرار کا احتمال بھی نہین البتہ اگر کسی شرط یا وصف کے ساتھ معلق کردین تو ایسا ہو سکتا ہے مثلاً فان کنتم جنبا فاطھروا یعنے اگر تمکو نہانے کی حاجت ہو تو غسل کر دیعنی سارے بدن پر پانی بہاؤ والزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ یعنی زناکار عورت و مرد کو سَو سَو کوڑے مارو ان دونون مقامون مین تکرار شرط اور وصف کے ساتھ پیدا ہوئی ہے کیونکہ غسل کی تکرار جنابت کی تکرار سے لازم ہوئی اور کوڑے بار بار مارنا زنا کرنے سے لازم آیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ امر تکرار کا فائدہ دیتا ہے اُنکے دلائل مع جوابات مطولات مین رد ، نماز و روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ عبادات مین تکرار فرض ہے پس اگر مفہوم امر مین تکرار ملحوظ نہین تو عبادت مین تکرار کس لیے ہے جواب اسکا مصنف یون دیتے ہین ۔ ولا یتاتی علی ھذا انمل تکرار العبادات فان ذلک لم یثبت بالامر یعنی اس بحث پر تکرار عبادات کے ساتھ اعتراض وارد نہین ہو سکتا کیونکہ عبادات کی تکرار امر کی وجہ سے نہین کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ہر وقت عبادت کرنا ضروری ہوتی کیونکہ امر کا دوام اس بات کو چاہتا ہے کہ تمام وقت عبادت مین مصروف رہین اور یہ بالاجماع باطل ہے تو معلوم ہوا کہ امر مین تکرار اور دوام نہین بل بتکرار اسبابھا التی یثبت بھا الوجوب بلکہ ان عبادات کی تکرار اپنے ان اسباب کی تکرار پر مبنی ہے جن سے ان عبادات کا وجوب ثابت ہوتا ہے مثلاً خدا نے فرمایا اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس نماز پڑھو آفتاب کے زوال ہونے پر لہذا جب زوال کا وقت ہوگا ظہر کی نماز کا پڑھنا فرض ہوگا اسی طرح جب رمضان کا چاند طلوع کرے گا تو روزہ رکھنا واجب ہوگا یہی حال زکوٰۃ کا ہے کہ جب چاندی اور سونے اور سوائم اور تجارت کے مالون پر جو حاجت اصلی سے زائد ہون اور نصاب کے موافق اور تصرف مین مالک آزاد اور عاقل و بالغ اور مسلمان کے ہون ایک سال گزر جائے گا تو زکوٰۃ دینا واجب ہوگا اللہ نے یہ بات مقدر کر دی ہے کہ جب اسباب عبادت مین تکرار پیدا ہوتی ہے تو اوامر الٰہی مین بھی تکرار آجاتی ہے اس تقدیر پر عبادت مین تکرار اسا دامر کی وجہ سے ہوگی جو اسباب کے ساتھ ساتھ مکرر ہوتے رہتے ہین برخلاف حج کے کہ اُس کا سبب یعنی کعبہ چونکہ ایک ہی چیز ہے

Marfat.com

ثمن تکرار کی گنجائش نہیں اسلیے اُسکا سبب یعنی حج بھی عمر بھر میں صرف ایک بار ہی واجب ہے اور یہاں امر الٰہی میں بھی تکرار پیدا ہونے کی گنجائش نہیں **والامر لطلب اداء ما وجب فی الذمۃ بسبب سابق لا لاثبات اصل الوجوب بمنزلۃ قول الرجل ادّ ثمن المبیع وادّ نفقۃ الزوجۃ** اور امر اس چیز کے ادا کرنے کی طلب کے لیے ہے کہ سبب سابق کی وجہ سے ذمے پر واجب ہوگئی ہے اصل وجوب کے اثبات کے واسطے نہیں مثلاً کسی شخص نے کہا کہ بیع کی قیمت یا عورت کا نفقہ ادا کر تو ان دونوں جگہ دو امر ہیں جن میں ادائے قیمت اور ادائے نفقہ کی طلب ہے اور قیمت و نفقہ دونوں پہلے سے بوجہ بیع اور نکاح کے واجب ہو چکے تھے نفس وجوب امر یعنی مطالبے سے ثابت نہیں ہوا بلکہ وجوب ادا امر سے ثابت ہوا ہے نفس وجوب تو بیع اور نکاح سے ثابت ہو چکا ہے اور یہی دونوں اسکا سبب ہیں **فاذا وجبت العبادۃ بسببھا فتوجہ الامر لاداء ما وجب منھا علیہ ثم الامر لما کان یتناول الجنس یتناول جنس ما وجب علیہ ومثالہ ما یقال ان الواجب فی وقت الظھر ھو الظھر فتوجہ الامر لاداء ذلک الواجب ثم اذا تکرر الوقت تکرر الواجب فیتناول الامر ذلک الواجب الآخر ضرورۃ تناولہ کل الجنس الواجب علیہ صوما کان او صلوٰۃ فکان تکرار العبادۃ المتکررۃ بھذا الطریق لا بطریق ان الامر یقتضی التکرار** پس جس وقت عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوگی تو امر اس واجب شدہ عبادت کی ادا کے واسطے متوجہ ہوا پھر امر جب شامل ہوا اسکی جنس کو تو شامل ہوا اس عبادت کی تمام جنس کو جو اسپر واجب ہے مثال اسکی جیسے کہیں کہ ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز واجب ہے تو امر متوجہ ہوگا اس واجب کے ادا کرنے کی طرف لہذا جب وقت مکرر ہوگا تو واجب بھی مکرر ہوگا اور امر اس دوسرے واجب کو شامل ہوگا بسبب شامل ہونے اُسکے کے کل جنس عبادت کو جو اسپر واجب ہے نماز ہو یا روزہ پس عبادت کی تکرار اس طریق سے ہوئی ہے نہ اس وجہ سے ہوئی ہے کہ امر تکرار کا مقتضی ہے (۲) نہی میں مدۃ العمر کے لیے تکرار ثابت ہے تو امر میں بھی تکرار واجب ہوگی کیونکہ امر طلب فعل کا نام ہے اور نہی طلب ترک فعل کا پس دونوں کا ایک سا حکم ہونا چاہیے اسکے کئی جواب ہیں ایک تو یہ کہ بعض محققین کے نزدیک خود صیغہ نہی بھی تکرار کے لیے موضوع نہیں جو امر کا حال ہے وہی اُسکا حال ہے یہ استدلال انھیں لوگوں کے مذہب کے مطابق پورا ہو سکتا ہے جو کہ نہی میں تکرار کے قائل ہیں دوسرے یہ کہ لغت میں قیاس کو مداخلت نہیں ہے پس جو مفہوم ایک صیغہ کا ہوتا ہے وہ دوسرے کا نہیں ہو سکتا تیسرے

Marfat.com

یہ کہ نہی اور امر مین یہ فرق دقیق ہے کہ نہی مین حقیقت کا انتفا مطلوب ہوتا ہے اور یہ جب ہی صادق آتا ہے کہ منہی عنہ بالکل نہ رہے تو نہی کے مقتضے اور حکم مین آپ ہی تکرار لازم آتی اور امر مین حقیقت کی طلب ہوتی ہی پس اسکا ایکبار موجود ہونا کافی ہے (۳) امر کے تمام اضداد پر نہی وارد ہوتی ہے اور نہی دوام کو چاہتی ہے اور ہمیشہ کے لیے ہوتی ہے تو امر کے لیے بھی دوام اور ہمیشگی ضرور ہے ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جواب اسکا یہ ہے کہ ہر ایک نہی کا یہ حال نہین بلکہ جو خاص امر دوام کے لیے ہوگا تو اسکی نہی بھی دوام کے لیے ہوگی اور جو امر خاص وقت معین کیلیے ہوگا تو اسکی نہی بھی خاص وقت کے لیے ہوگی (۴) اگر امر مین تکرار اور ہمیشگی نہوتی تو اسپر نسخ وارد نہوتا کیونکہ اگر ایسا ہوتا کہ صرف ایکبار مامور بہ کو ادا کرنے سے امر کا حکم باقی نہ رہتا تو اسکے منسوخ کرنے کی احتیاج نہ پڑتی جواب اسکا یہ ہے کہ نسخ اُس دوام پر وارد ہوتا ہی جو شرع مین مظنون ہے اور ہم گفتگو دلالت لغوی مین کرتے ہین اور مظنون شرعی کے دوام سے لغوی دوام پیدا نہین ہوسکتا (۵) ابوہریرہؓ سے مسلم نے روایت کی ہے کہ ایکبار خطبے مین جناب سرور کائنات نے حج کے لیے فرمایا کہ قد فرض علیکم الحج فحجوا تحقیق فرض کیا گیا تم پر حج پس حج کرو یہ سنکر ایک شخص نے یہ سوال کیا کہ کیا ہر سال ہم حج کیا کرین اور یہ سوال تین بار کیا اس سے معلوم ہوا کہ امر کا مقتضے تکرار ہے اگر ایسا نہوتا تو سائل جسکی لغت عرب اور زبان عجمی نہ تھی فحجوا سے تکرار و دوام نہ سمجھتا اور یہ سوال نہ کرتا کہ حج کا حکم ایک سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے جواب اسکا یہ ہے کہ سوال اسکا اس وجہ سے نہ تھا کہ صیغۂ امر سے تکرار سمجھتا تھا بلکہ اُسنے دوسری عبادات مثلاً نماز و روزہ اور زکوٰۃ پر حج کو بھی قیاس کیا تھا کہ جس طرح یہ چیزین اپنی اوقات کی تکرار کے ساتھ ساتھ متکرر ہوتی رہتی ہین شاید یہی حال حج کا بھی ہوگا سُنن داری سے معلوم ہوتا ہے کہ نام اس سائل کا اقرع بن حابس تھا سلم الثبوت مین جو سائل کا نام سراقہ لکھا ہے درست نہین کیونکہ سراقہ نے جس بات کا سوال کیا تھا اُسکو صیغۂ امر سے کوئی تعلق نہ تھا وہ بات ہی الگ ہے، قصہ اسکا مسلم نے جابر بن عبد اللہ سے یون روایت کیا ہے کہ جناب سرور کائنات نے حجۃ الوداع مین فرمایا کہ جو تم مین سے ایسا ہو کہ اُسکے ساتھ ہدی یعنی قربانی کا جانور نہو تو اسکو چاہیے کہ حلال ہو جائے اور حج کو عمرہ کر ڈالے یہ سنکر سراقہ بن مالک بن جعشم کھڑا ہوا اور عرض کیا کہ کیا اسی سال ہمارے لیے یہ حکم ہے یا ہمیشہ کے لیے حضرت نے جواب دیا کہ ہمیشہ کے لیے حج کے مہینون مین عمرہ کرنا جائز ہی

فصل

المامور بہ نوعان مامور بہ کی دو قسمین ہین مطلق عن الوقت ایک مطلق عن الوقت اور

وہ یہ ہے کہ ادا کرنا اُسکا کسی خاص وقت پر منحصر نہو کہ اگر وہ وقت گزر جائے تو مامور بہ فوت ہو جائے مثال اُسکی زکوٰۃ اور عشر اور نذر مطلق ہے زکوٰۃ کا سبب مالک ہونا ایسے مال کا ہے جو نصاب کی مقدار ہو اور اُسکی شرط پورے ایک سال کا اُس مال پر گزرنا ہے اور صدقۂ فطر کا سبب راس ہے یعنی ہر آدمی پیچھے صدقہ ہے آزاد ہو یا غلام اور مرد ہو یا عورت اور بڑا ہو یا چھوٹا اور شرط روز فطر ہے اور یہ دونوں کسی وقت معین کے ساتھ مقید نہیں تاکہ اُس وقت کے گزرنے کے بعد فوت ہو جائیں بلکہ جس وقت بھی دیے جائیں گے ادا ہی قرار پائیں گے نہ قضا یہی حال عشر اور نذر مطلق کا ہے ومقید بہ

دوسرا مقید بالوقت اور وہ یہ ہے کہ جس کا تعلق وقت معین ومحدود کے ساتھ ہو اس طرح کہ سوا اُس وقت کے دوسرے وقت میں اُس کا کرنا ادا نہو بلکہ قضا ہو جیسے نماز کہ وہ اپنے وقت کے باہر ادا نہیں ہوتی یا دوسرا وقت اُسکے لیے کسی طرح مشروع نہو جیسے روزہ کہ وہ سوا دن کے نا مشروع ہے مگر یہ بھی جان لینا چاہیے کہ یہ وقت کبھی واجب سے تنگ نہیں ہوتا اس طرح کہ چار رکعتوں کے ادا کرنے کے لیے اتنا وقت رکھا جائے کہ جس میں تین یا دو یا ایک رکعت سے زیادہ کی گنجائش نہو کیونکہ ایسی صورت میں تکلیف مالایطاق لازم آتی ہے مگر جہاں قضا مقصود ہوتی ہے وہاں ایسا ہو سکتا ہے جیسے کسی پر آخر وقت میں کہ صرف تحریمہ کی گنجائش ہو نماز واجب ہوئی تو ظاہر ہے کہ ایسے وقت میں وہ نماز ادا نہیں کر سکتا اسلیے غرض قضا ہو گی وحکم المطلق

ان یکون الاداء واجبا علی التراخی بشرط ان لایفوتہ فی العمر وعلی ھذا قال محمد فی الجامع لو نذر

ان یعتکف شھرا لہ ان یعتکف ای شھر شاء ولو نذر ان یصوم شھرا لہ ان یصوم ای شھر شاء اور حکم مطلق کا یہ ہے کہ مامور بہ کا ادا کرنا تاخیر کے ساتھ بھی جائز ہے بشرطیکہ تمام عمر میں فوت نہو اسی واسطے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ ایک مہینے کا اعتکاف کریگا تو اُسکو اختیار ہے کہ جس مہینے میں چاہے اعتکاف کرے اور اگر یہ نذر مانی کہ ایک مہینے کے روزے رکھے گا تو اختیار ہے کہ جس مہینے میں چاہے روزے رکھے

وفی الزکوٰۃ وصدقۃ الفطر والعشر المذھب معلوم انہ لایصیر بالتاخیر مفرطا.

اور زکوٰۃ وصدقۂ فطر اور عشر میں محقق مذہب یہی ہے کہ تاخیر کرنے سے قصوروار نہیں ٹھہرتا۔ کیونکہ زکوٰۃ کے لیے اللہ نے فرمایا ہے وآتوا الزکوٰۃ یعنی دو زکوٰۃ اپنے مالوں کی اور صدقۂ فطر کے دینے کی بابت ایک حدیث صاحب ہدایہ نے بیان کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبے میں فرمایا کہ ادا کرو آزاد اور غلام چھوٹے اور بڑے کی طرف سے آدھا صاع گیہوں سے یا ایک صاع کھجور سے یا ایک صاع جو سے اسکو صلبہ

Marfat.com

ابن صغیر نے روایت کیا ہے اور بخاری ومسلم کی روایت میں ابن عمر سے یہ لفظ ہیں - فرض رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم زکوۃ الفطر صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر الی اخر الحدیث یعنی فرض کی پیغمبر علیہ السلام
نے زکوۃ فطر کی ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو سے اور عشر کے باب میں حضرت نے فرمایا فیما سقت السماء
والعیون او کان عثریا العشر یعنی جسکو تر کرے آسمان یا چشمہ یا زمین تر و تازہ ہو اسمین دسوان حصہ
ہے جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے اور ان میں سے ہر ایک ماموربہ کا امر مطلق ہے اسلیے ان چیزون کو دیر سے
ادا کرنے میں مکلف مقصر نہوگا فانہ لو ھلک النصاب سقط الواجب پس اگر نصاب تلف ہو جائے تو
واجب ذمے سے ساقط ہو جائیگا اور گناہ بھی نہ رہیگا اگر ادائے زکوۃ میں تاخیر سے مقصر ٹھہرتا تو واجب
ذمے باقی رہتا اور تاخیر کی وجہ سے گنہگار ہو جاتا والحانث اذا ذھب مالہ صار فقیراً کفر بالصوم
اور حانث یعنی قسم توڑنے والے کا مال جاتا رہا اور وہ محتاج ہو گیا تو اسکو چاہیے کہ کفارہ قسم کے عوض روزے
رکھے چونکہ کفارۂ مالیہ کا حکم مطلق ہے پس اگر باوجود مقدرت مال کے کفارے کے ادا کرنے میں دیر کی تو
مقصر نہیں سمجھا جائیگا اور پھر مال تلف ہو کر روزے رکھ لیے تو اس صورت میں کفارۂ مالیہ کا مواخذہ دار
نہ ٹھہرے گا کیونکہ تاخیر کرنے سے مقصر نہیں ہوتا ہاں اگر امر مطلق جلدی پر محمول ہوتا تو کفارۂ مالیہ پر مواخذہ دار
ہوتا اور اسپر تین روزے رکھنا جائز نہوتے اور فقدان مال کی وجہ سے گناہگار ہوتا وعلی ھذا یعنی اس
قاعدے کی بنا پر کہ امر مطلق کا حکم یہ ہے کہ ماموربہ کا ادا کرنا تاخیر کے ساتھ جائز ہے یہ ضرور نہیں کہ فی الفور ادا
کیا جائے لایجوز قضاء الصلوۃ فی الاوقات المکروھۃ اوقات مکروہہ میں قضا کرنا نماز کا جائز نہیں
کیونکہ اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا ناقص ہے - اوقات مکروہہ تین وقتون کو کہتے ہیں (۱) آفتاب کے
نکلنے کا وقت (۲) ٹھیک دوپہر کا وقت کہ آفتاب سر پر ہو (۳) آفتاب کے ڈوبنے کا وقت ان میں سے
ہر وقت مکروہ ہے لانہ لما وجب مطلقاً وجب کاملاً فلا یخرج من العھدۃ باداء الناقص
یعنے فوت شدہ نماز کامل طور پر واجب ہوئی تھی کیونکہ جو مطلقاً واجب ہوتا ہے تو وہ کامل طور پر واجب
ہوتا ہے پھر وقت ناقص میں ناقص طور پر ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا یعنی وجوب ساقط
نہیں ہوگا اسلیے قضا کرنے کے لیے وہ وقت نہ اختیار کرنا چاہیے جسمین کامل ناقص ہو جائے ویجوز العصر
عند الاحمرار اداء ولا یجوز قضاءً اور شام کے قریب جب آفتاب ڈوبنے کو ہو اسی دن کی نماز عصر
ادا کرنا جائز ہوگا مگر قضا کا پڑھنا درست نہوگا کیونکہ وہ وقت ناقص میں ادا نہیں ہوئی وجہ یہ کہ جب وہ فوت

ہو چکی تو اب پورا وقت اُسکا سبب ہوگا اور جبکہ سارا وقت قضا کا سبب ہوا جو کامل ہے تو تمام نماز بھی اُس وقت
مین کامل واجب ہوگی پس وہ نماز بغیر وقت کامل کے ادا نہو سکے گی اسی لیے کل کے عصر کی نماز آج کے وقت
ناقص مین ادا نہو سکے گی اور آج کے عصر کی نماز ایسے وقت مین ادا ہو جاتی ہو گر ناقص طور پر کیونکہ جب اُسی
دن کی نماز عصر وقت کے اجزاے صحیح مین ادا نہوئی تو اُسکے لیے وقت ناقص سبب بن جائے گا اور اسوجہ سے
وہ وقت ناقص مین ادا ہونے کے قابل ہوگی جیسا کہ بوجہ نقصان سبب کے ناقص طور پر واجب ہوئی تھی اور
کل کی نماز عصر کا سبب فوت شدہ وقت ہے اور پورا وقت باعتبار اکثر اجزا کے کامل ہوتا ہے گو کہ بعض
اجزاے ناقص بھی اُسمین شامل ہوں اسلیے کل کے عصر کی قضا سواے وقت کامل کے صحیح نہین ہو سکتی

اور سواے عصر کے اور کسی نماز کا سبب وقت ناقص نہین ہوتا وعن الکرخی ان موجب الامر المطلق الوجوب
علی الفور والخلاف معہ فی الوجوب ولا خلاف فی ان المسارعۃ الی الائتمار مندوب الیہا

مگر ابوالحسن کرخی حنفی سے یہ روایت ہے کہ امر مطلق کا موجب یہ ہے کہ فوراً ادا کرنا واجب ہے، تاخیر کرنا درست
نہین اور یہ اختلاف کرخی کے ساتھ نفس وجوب مین ہے کہ وہ مامور مطلق کو فوراً ادا کرنا واجب کہتے ہین ورنہ
جلد مامور کا بجا لانا جمہور کے نزدیک مستحب ہے پہلا مذہب عامہ حنفیہ کا تھا اور شافعیہ اور بعض معتزلہ اور
تمام اہل حدیث ابوالحسن کرخی کے موافق ہین اور بعض علما کا مذہب یہ ہے کہ مامور بہ مطلق سے ندیر بھی جاتی
ہے نہ جلدی بلکہ ان مین سے ہر ایک چیز خاص قرینے سے مفہوم ہوتی ہے اُنکے نزدیک جلدی سے یہ مراد ہو کہ
مامور بہ کو اول وقت کے بعد ادا کرے اور بعض نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ بھی کرخی کے ہم خیال ہین اور خود امام
شافعیؒ کا مذہب عامہ علماے حنفیہ کی طرح تاخیر ہے بہر صورت جن کا مذہب یہ ہے کہ فی الفور ادا کرنا چاہیے اُنکی
مراد یہ ہے کہ دیر کرنے مین گناہگار ہوگا نہ یہ کہ دیر کرنے مین قضا ہو جائے گا اور عامہ حنفیہ کہتے ہین کہ دیر کرنے مین
گناہگار بھی نہین ہوتا ہان اگر آخر عمر مین یا موت کے وقت بھی نہ ادا کیا تو ضرور گناہگار ہوگا۔ کرخی وغیرہ کی دلیل
یہ ہے کہ اگر مالک نوکر کو حکم دے کہ مجھکو پانی پلا تو اُس سے ضرور یہ سمجھا جائے گا کہ پانی جلد پلانا چاہیے پھر اگر نوکر
دیر کرے گا تو ہر فہیم کے نزدیک ذم و عتاب کا سزاوار سمجھا جائے گا اسی لیے امر عبادت مین احتیاطاً جلدی کرنی
چاہیے ورنہ گناہگار ہوگا کیونکہ دیر کرنا فوت کر دینا ہے اور یہ معلوم نہین کہ دوسرے وقت مین ادا کرنے پر قادر
ہو سکے گا یا نہین پس اگر اُسکو دوسرے وقت مین ادا نہ کر سکا تو عبادت فوت ہوئی اور عبادت کا فوت کرنا حرام ہے
جواب اسکا یہ ہے کہ کلام ایسے امر مین ہے جسکے ساتھ کوئی قرینہ موجود نہو اور مثال مذکور مین عجلت کا مقصود ہونا

باعتبار عرف وعادت کے سمجھا جاتا ہے اور دیر کردینا فوت کردینا نہیں اسلیے کہ وقت تک کسی نہ کسی جز کو پاکر ادا کرنے پر قادر ہے اور ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے کہ ناگہانی طور پر مرجائے اسلیے مسائل شرعی کی بنیاد ایسے اتفاقی واقعات پر قائم نہیں ہوسکتی اس تمام بحث سے ثابت ہوا کہ امر مطلق میں ڈھیل واجب ہے اگر ایسا نہ ہو تو اپنے موضوع کے خلاف ہوجائے گا کیونکہ امر مطلق تو آسانی اور سہولت کے لیے ہے پھر اگر اس سے جلدی مقصود ہو تو اسکا اصلی فائدہ فوت ہوجائے اور آسانی باقی نہ رہے واما الموقت نوعان اور موقت کی دو قسمیں ہیں نوع یکون الوقت ظرفا للفعل حتی لا یشترط استیعاب کل الوقت بالفعل ایک قسم وہ ہے جسمیں وقت فعل کا ظرف ہو اسمیں یہ شرط نہیں کہ کل وقت فعل کو مستوعب ہو مستوعب ہونے سے مراد یہ ہے کہ ظرف ایسا وقت ہوتا ہے جو واجب سے زیادہ کی گنجائش رکھتا ہے کالصلوٰۃ جیسے نماز کا وقت کہ اگر طریقہ سنت پر اسمیں نماز پڑھی جائے اور ضرورت سے زیادہ دیر نہ لگائی جائے تو وقت اتنا فالتو بچ رہتا ہے کہ سوا اس وقتی نماز کے دوسری نماز بھی اسمیں ہوسکتی ہے ومن حکم هذا النوع ان وجوب الفعل فیه لا ینافی وجوب فعل اٰخر فیه من جنسه حتی لو نذر ان یصلی کذا وکذا رکعة فی وقت الظهر لزمه حکم اس نوع کا یہ ہے کہ کسی فعل کا اسمیں واجب ہونا اس امر کے منافی نہیں کہ دوسرا فعل اسی جنس کا اسمیں واجب ہو مثلاً کسی شخص نے یہ نذر مان لی کہ دو یا چار رکعت نفل پڑھوں گا تو اسے نذر کا پورا کرنا اسپر لازم ہوگا ومن حکمه ان وجوب الصلوٰۃ فیه لا ینافی صحة صلوٰۃ اخری فیه حتی لو شغل جمیع وقت الظهر بغیر الظهر یجوز اور اس نوع کا حکم یہ بھی ہے کہ اسمیں ایک نماز وقتی کے فرض ہونے سے دوسری غیر وقتی نماز کا پڑھنا منافی نہیں مثلاً کوئی شخص ظہر کے تمام وقت میں فرض ظہر کو چھوڑ کر اور نمازیں قضا یا نوافل پڑھتا رہا تو وہ نمازیں قضا یا نوافل درست ہوں گی اگرچہ بوجہ ترک کردینے فرض ظہر کے گناہگار ضرور ہوگا ومن حکمه انه لا یتادی المامور به الا بنیة معینة لان غیره لما کان مشروعا فی الوقت لا یتعین هو بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النیة باعتبار المزاحم وقد بقیت المزاحمة عند ضیق الوقت اور اس نوع کا حکم یہ بھی ہے کہ جب تک نیت معین نہ کرے مامور بہ ادا نہیں ہوگا کیونکہ جب مامور بہ کے سوا غیر شے کا ادا کرنا اسمیں درست ہوا تو مامور بہ کا تعین نیت کے بغیر صرف فعل سے نہیں ہوگا خواہ وقت تنگ ہی رہ جائے یہانتک کہ اسمیں نیت کی گنجائش نہ ہو لیکن تعین ذمے سے ساقط نہیں ہوسکتی کیونکہ بوجہ موجود ہونے مزاحم اور مخالف کے نیت کا اعتبار کرتے ہیں اور مزاحمت تنگی وقت پر بھی موجود ہے

Marfat.com

لہذا نیت معینہ کا ہونا شرط ہے تنگی کسی سبب سے پیدا ہو گئی ہے ورنہ دراصل وقت مین بڑی گنجائش ہے
اور صرف زبان سے یا دل سے معین کر دینے سے تعین نہین ہو سکتا جب تک کہ ادا بھی نہ کرے مثلاً کسی نے
اول وقت کو ادا کرنے کے لیے متعین کیا اگر ادا درمیان وقت مین کیا تو یہ درمیانی حصہ متعین ہو جائیگا
اور یہ قضا نہین سمجھا جائے گا مثلاً حانث کو کفارہ قسم کے لیے ان تین مین سے کسی ایک کا اختیار ہے
کہ یا ایک غلام کو آزاد کرے یا دس مسکینون کو کھانا کھلائے یا دس آدمیون کو کپڑا پہنائے پھر اگر وہ ان
مین سے ایک کو دل یا زبان سے متعین کرلے تو اللہ کے نزدیک اُس وقت تک متعین نہین ہو سکتا جبتک ادا
نہ کرے پس اگر اُس نے اپنی پہلی نشا کے خلاف ادا کیا تو وہی متعین ہو جائے گا مثلاً ارادہ اسکا غلام آزاد
کرنے کا تھا اور اب دس مسکینون کو کھانا کھلایا تو یہی متعین ہو جائے گا اور یہ اللہ کی عنایت ہے کہ اُس نے
اس بات کا بندے کو اختیار دیا کہ وقت کے کچھ حصے مین عبادت کرے اور کچھ حصہ اپنے کام مین صرف کرے
حالانکہ رب کا حق یہ ہے کہ سارا وقت بندے کا بندگی مین صرف ہو۔ والنوع الثانی ما یکون الوقت
معیارا لہ دوسری قسم موقت کی یہ ہے کہ وقت اُسکا سیار ہو معیار سے مراد یہ ہے کہ وقت مامور بہ کو بالکل
مستوعب ہو اُس سے زیادہ نہو۔ وذلک مثل الصوم فانہ یتقدر بالوقت وھو الیوم جیسے روزہ
کہ تمام دن مین پورا ہوتا ہے جتنا بڑا دن ہوتا ہے اُتنا ہی روزہ بڑا ہوتا ہے اور جتنا دن چھوٹا ہوتا ہے اتنا
چھوٹا روزہ بھی ہوتا ہے دن کے بڑھنے گھٹنے کے ساتھ روزہ بھی بڑھتا گھٹتا رہتا ہی ومن حکمہ ان الشرع
اذا عین لہ وقتا لایجب غیرہ فی ذلک الوقت ولا یجوز اداء غیرہ فیہ حتی ان الصحیح المقیم
لو اوقع امساکہ فی رمضان عن واجب آخر یقع عن رمضان کما نوی اور حکم اس قسم کا
یہ ہے کہ جب شرع نے اُسکا وقت معین کر دیا تو مامور بہ کے سوا دوسرا فعل اس مین درست نہوگا اور غیر مامور بہ کا ادا
کرنا ناجائز ہوگا چنانچہ اگر کسی ایسے شخص نے جو تندرست ہے اور مقیم ہے کسی اور روزہ واجب یا قضا وغیرہ
کو ماہ رمضان مین ادا کرنا چاہا تو وہ روزہ رمضان ہی سمجھا جائے گا اور نیت غیر رمضان کی باطل ہو گی
کیونکہ جب کہ شرع نے روزے کا معیار ایک صفت کے ساتھ مقرر کر دیا تو مکلف کو اُس صفت کے متغیر کرنیکا
کوئی حق نہوگا جیسے کوئی آدمی ایک کام کرنے کا ٹھیکہ لے اور کام کرنے کے بعد اُس وقت مین ثواب کا
قصد کرے تو ثواب نہین ہو سکتا بلکہ وہ اجارہ ہی ہوگا واذا اندفع المزاحم فی الوقت سقط
اشتراط التعیین کان ذلک لعظم المزاحمۃ مطلب یہ ہے کہ امور موقت مین بوجہ معیار ہونے کے

Marfat.com

تعیین نیت کی شرط باقی نہیں رہتی کیونکہ شرط تعیین نیت مزاحمت قطع کرنے کے واسطے تھی اور جب کوئی مزاحم ہی نہیں تو اس شرط کی بھی ضرورت نہیں اور تعیین کی نیت کے ساقط ہونے سے یہ مراد ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت میں رمضان کی تعیین کرنا درست نہیں کیونکہ وقت اسکا معیار ہے جس میں دوسرے روزے کی گنجائش ہی نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسکی تعیین ضرور ہے جیسا کہ نماز کی نیت میں تعیین ضروری ہے حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اطلاق بمنزلے تعیین کے ہے کیونکہ رمضان کے وقت میں سوائے فرضی روزے کے دوسرا روزہ جائز نہیں تو مطلق روزے کی نیت سے بھی وہی فرضی روزہ مقصود ہوگا جیسا کہ مکان میں تنہا زید ہو اور کوئی دروازے پر کھڑے ہو کر آواز دے کہ اے آدمی باہر آ تو لامحالہ وہی مقصود بالنداء ہوگا اور وہی باہر آئے گا۔ ولا یسقط اصل النیۃ لان الامساک لا یصیر صوما الا بالنیۃ فان الصوم شرعا هو الامساک عن الاکل والشرب والجماع نهارا مع النیۃ اور اصل نیت ساقط نہیں ہوتی کیونکہ صرف کھانے پینے اور جماع سے رکنا بغیر نیت کرنے کے روزہ نہیں کہلائیگا شرعاً میں روزے کی تعریف یہی ہے کہ دن کو کھانے پینے اور جماع کرنے سے روزے کی نیت کے ساتھ اپنے آپ کو روکنا یہ رد ہے امام زفرؒ پر کہ وہ کہتے ہیں کہ سرے سے ہی نیت کی حاجت نہیں کیونکہ جو شخص روزے کا اہل ہے وہ کھانا پینا اور صحبت جماع کرنا صبح صادق سے آفتاب کے ڈوبنے تک چھوڑ دے تو اس کا یہ فعل روزہ رمضان سمجھا جائے گا گو اس نے روزے کی نیت نہ بھی کی ہو۔ گر اس میں بندے پر جبر لازم آتا ہے اور شرع نے کھانے پینے اور صحبت جماع کے ترک کر دینے کو کہ وہ عبادت ہے روزہ رمضان کے لیے معین کر دیا ہے اور عبادت بدون نیت کے درست نہیں چونکہ رمضان روزے کا معیار ہے اس لیے اگر کوئی شخص نیت فقط روزے کی کرے کہ میں روزہ اللہ کا رکھوں گا اور معین نہ کرے یا نیت نفل کی کی تو روزہ رمضان کا درست ہو جائے گا اور اگر رمضان کے مہینے میں دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اس نیت سے بھی ادا ہو جائے گا مگر مسافر بھول کر ایسا کرے کہ بجائے فرضی روزے کے کسی دوسرے واجب روزے مثلاً قضا یا کفارے کی نیت کرے تو اس کا وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیونکہ فرضی روزہ تو بسبب سفر کے اسکے ذمے سے ساقط ہو چکا ہے اب اسے اختیار ہے جیسا روزہ چاہے رکھ لے صاحبینؒ کہتے ہیں کہ مسافر سے بھی رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا کیونکہ روزہ ماہ رمضان جیسا بسبب چاند دیکھنے کے مقیم کے حق میں لازم ہو جاتا ہے ویسا ہی مسافر کے حق میں اور مسافر کو جو روزے کے افطار کی رخصت

Marfat.com

دی گئی ہے وہ اسکی آسائش وآرام کے لیے دی گئی ہے اور جبکہ اس نے اس اجازت سے فائدہ نہ اٹھایا تو اب وہ منسوخ ہوکر حکم اصل کی طرف رجوع کر جائے گا اور اسی لیے حکم ہے کہ جب مسافر کو روزے سے کچھ نقصان نہ ہوتا ہو تو اسکو سفر مین روزۂ رمضان رکھنا مستحب ہے اور اگر مسافر ایام رمضان مین روزۂ نفل کی نیت کرے تو اس مسئلے مین امام ابوحنیفہؒ سے دو قول مروی ہین حسن بن زیاد نے امام سے یہ روایت کی ہے کہ نفل ہی کا روزہ واقع ہوگا اور ابن سماعہ کی روایت امام سے یہ ہے کہ نفل کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ہوگا اور اگر مریض رمضان مین کسی دوسرے روزے کی نیت کرلے تو اس کا بھی روزہ رمضان کا ہوگا کیونکہ اسکو افطار کی اجازت بسبب عجز حقیقی کے دی گئی تھی اور عجز حقیقی یہ ہے کہ روزہ رکھنے پر قادر نہو اور جب اس نے روزے کی محنت اپنے اوپر گوارا کرلی تو معلوم ہوا کہ عاجز نہین اور یہی مختار ہے صاحب توضیح نے یہ کہا ہے کہ اس کا روزہ وہی ہوگا جس کی اس نے نیت کی کیونکہ اسکو اجازت عجز تقدیری پر کہ زیادتی مرض کا خوف ہے دی گئی ہے تو یہ بھی مسافر کے حکم مین ہے شیخ عبدالعزیز نے دونون قولون مین یون محاکمہ کیا ہے کہ اگر مرض ایسا ہو جس کو روزہ نقصان پہونچاتا ہے جیسے تپ یا آنکھ کی بیماری تو ایسی حالت مین مسافر اور مریض کا ایک حکم ہے اور اس صورت مین جو نیت کرے گا وہی روزہ صحیح ہوگا اور اگر ایسا مرض ہے جسکو روزہ نقصان نہین پہونچاتا جیسے بدہضمی وغیرہ تو اس صورت مین کسی اور روزے کی بھی نیت کرے مگر رمضان کا ہوگا کیونکہ اب اصلی عاجزی اس مین مفقود ہے مگر یہ محاکمہ درست نہین کیونکہ جو مرض ایسا ہے کہ اسکو روزہ مضرت نہین پہونچاتا وہ اس بحث ہی سے خارج ہے اور جو مرض ایسا ہے کہ اس مین روزے سے زیادتی کا فی الحقیقت خوف ہے تو اس مین لامحالہ روزے کے افطار کی اجازت ہے تاکہ مرض ترقی پذیر نہو بعض علما یہ کہتے ہین کہ یہ محاکمہ ایسا ہے کہ جس کو سوا طبیب کے دوسرا نہین سمجھ سکتا اور جو شخص اللہ پر توکل کرکے اس کی اطاعت مین مشغول ہوتا ہے اسکو ایسی تفتیش کی طرف کب نظر ہوتی ہے مگر یہ اعتراض صحیح نہین اس لیے کہ تیمم بھی ایسے مریض کے لیے جائز ہوا ہے جس کو پانی کے استعمال سے ازدیاد مرض کا خوف ہے پھر یہ بات توکل اور شغل عبادت الٰہی کے منافی نہین وان لم یتعین الشرع لوقتنا فانہ لا یتعین الوقت لہ

بتعیین العبد حتی لو عین العبد ایاما لقضاء رمضان لا یتعین ہی للقضاء ویجوز فیہا صوم الکفارۃ والنفل ویجوز قضاء رمضان فی غیرہا اور اگر مامور بہ موقت کا شرع نے کوئی خاص وقت مقرر نہین کیا تو بندے کے اپنی رائے سے معین کرنے سے وقت معین نہوگا مثلاً کسی شخص نے

قضائے رمضان کے واسطے چند دن معین کر دیے تو اسکے معین کرنے سے وہ قضا ہی کے واسطے خاص نہیں
ہو جاتے اگر ان دونوں میں اس شخص نے نفل روزے رکھ لیے یا کفارے کے روزے رکھے تو درست ہوں گے
قضائے رمضان پھر اور دنوں میں رکھ سکتا ہے۔ ومن حكم هذا النوع انه يشترط تعيين النية لوجود
المزاحم حکم اس نوع مامور موقت کا جس کا وقت شارع نے معین نہیں کیا یہ ہو کہ اس کے واسطے نیت کا
معین کرنا شرط ہے کیونکہ اسمیں مزاحم موجود ہے اس لیے رات سے نیت کرنا اور تعیین روزے کا کرنا ضروری ہے
اور نفل یا واجب کی نیت سے روزہ قضا نہیں ہو سکتا اور قضائے رمضان کے واسطے شرط ہے رات سے نیت
کرنا اور تعیین روزے کا کرنا اور نفل یا واجب کی نیت سے روزہ قضا نہیں ہو سکتا کیونکہ سوائے رمضان کے
اور ہر ایک دن میں نفل کا روزہ جائز ہے پس اگر رات سے قضائے روزہ کا قصد نہ کرے گا تو وہ روزہ نفل
ہو جائے گا البتہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے اور نفل کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے مگر کسی دوسرے
واجب کی نیت سے جیسے قضا یا کفارہ ہے وہ ادا نہیں ہو سکتا اور نہ اس میں رات سے نیت کرنا شرط
ہے کیونکہ فی نفسہ معین ہے جیسا کہ رمضان معین ہے۔ ثم للعبد ان يوجب شيئا على نفسه موقتا و
غير موقتة وليس له تغيير حكم الشرع مثاله اذا نذر ان يصوم يوما بعينه لزم ذلك ولو صامه
عن قضاء رمضان او عن كفارة يمينه جاز لان الشرع جعل القضاء مطلقا فلا يتمكن العبد
من تغييره بالتقييد بغير ذلك اليوم پھر بندہ مکلف کو یہ اجازت ہے کہ اپنے اوپر کسی شے کو واجب کرلے
موقت یا غیر موقت مگر شرعی حکم کو متغیر نہیں کر سکتا مثلاً کسی شخص نے کسی خاص دن کا روزہ رکھنے کی نذر مانی
تو یہ اس پر لازم ہو گیا لیکن اگر اس دن اس نے قضائے رمضان کا روزہ رکھ لیا یا کفارہ قسم کا روزہ رکھ لیا
تو درست ہو گا کیونکہ شریعت نے قضا کے واسطے مطلق ادا کرنے کا حکم دیا ہے چنانچہ قرآن میں وارد ہے فَمَنْ
كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ یعنی جو شخص تم میں سے بیمار ہو یا سفر میں ہو تو
دوسرے دنوں میں گنتی پوری کر دے اس میں ایام کا لفظ مطلق ہے پس بندے کے متعین کرنے سے متعین
نہ ہو گا کیونکہ اس صورت میں حکم شرع کا تغیر لازم آتا ہے کہ شرع نے تو مطلق فرمایا اور بندہ مقید کرتا ہے اور یہ جائز
نہیں ولا يلزم على هذا ما اذا صامه عن نفل حيث يقع عن المنذور لا عن ما نوى لیکن اس
تقریر سے یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ اگر اس دن میں جسکو نذر کے واسطے خاص کر دیا ہے نفلی روزہ رکھ لیا
تو نفل روزہ ادا نہ ہو گا بلکہ نذر کا روزہ سمجھا جائے گا اور اس میں مقید کو اس قید کے ساتھ متغیر کرنا ہے کہ

Marfat.com

اس دن جس مین روزہ نذر کی نیت کی ہے اُس کا رکھنا جائز نہین حالانکہ شرع نے اسمین کوئی قید نہین لگائی اور مطلق رکھا ہے یعنی کسی وقت کے ساتھ مقید نہین کیا ہے پس جبکہ نفل کا روزہ اس دن رکھنے سے جو دن نذر کے واسطے خاص کیا ہے نذر کا روزہ ہو جائے گا تو اس سے مطلق مین تغیر لازم آئے گا اور وہ تغیر یہ کہ اس دن تو جائز نہین اسکے سوا ہر دن جائز ہے اس کا جواب یہ ہے۔ لان النفل حق العبد اذ هو يتبدد بنفسه من تركه وتحقيقه فجاز ان يؤثر فعله فيما هو حقه اس لیے کہ نفل بندے کا حق ہے کیونکہ نفلی روزے کا بندے کو اختیار ہے رکھے یا نہ رکھے لہذا بندے کا فعل اس عبادت مین اثر کرے گا جو اسکا حق ہے اور وہ اثر یہ ہو گا کہ نفل اُس وقت مین مشروع نہ رہے گا اس طرح کہ اُسپر روزہ نفل کا روزہ نذر ساتھ بدلنا واجب ہو جائے گا کیونکہ نفل کے روزے سال کے تمام دنون مین رکھ سکتا ہے علاوہ اس کے اس تبدیلی و تغیر سے اُسپر کوئی گناہ بھی عائد نہین ہوتا لا فيما هو حق الشرع کہ شرع کے حق مین بندے کا فعل اثر نہین کرے گا چنانچہ قضائے رمضان یا کفارہ قسم کا روزہ بندے کے تعین کرنے سے تعین نہین ہو سکے گا کیونکہ یہ حق شرع کا ہے اور بندہ شرع کے حق کو متغیر نہین کر سکتا پس اگر نذر کے مقرر کیے ہوئے دن مین بھی قضائے رمضان کا روزہ یا کفارہ قسم کا روزہ رکھے گا تو جو رکھا ہے وہی واقع ہو گا نذر کا نہ مانا جائے گا وعلى اعتبار هذا یعنی اس وجہ سے کہ بندے کا تصرف خاص اسکے اپنے حق مین اثر رکھتا ہے نہ شرع کے حق مین۔ قال مشائخنا اذا شرطا في الخلع ان لا نفقة لها ولا سكنى

سقطت النفقة دون السكنى حتى لا يتمكن الزوج من اخراجها عن بيت العدة لان السكنى

في بيت العدة حق الشرع فلا يتمكن العبد من اسقاطه بخلاف النفقة ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر خاوند و زوجہ دونون نے خلع کرنے کے وقت یہ شرط کرالی کہ عورت کے واسطے نہ نفقہ ہو گا اور نہ اُسکو مکان عدت گزارنے کے واسطے دیا جائے گا تو نفقہ تو ساقط ہو جائے گا مگر مکان دینا ہی پڑے گا خاص اس عورت کو عدت کے گھر سے نہین نکال سکے گا کیونکہ عدت گزارنے کے واسطے گھر دینا شرع کا حق ہے بندہ اسکو ساقط نہین کر سکتا ہے خدائے پاک نے فرمایا ہے وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ دیکھو شوہرون کو حکم دیا ہے کہ تم عورتون کو گھرون مین سے مت نکالو اور عورتون کو بھی ارشاد کیا ہے کہ گھرون مین سے نہ نکلین اس سے معلوم ہوا کہ عورت کا اپنے عدت کے مکان مین رہنا حق شرع کا ہے ہان نفقے مین اختیار ہے کیونکہ وہ اس بات کا عوض ہے کہ عورت اپنے نفس پر شوہر کو اختیار دیتی ہے اور نیز روزی کے کمانے

Marfat.com

سے روک دی جاتی ہے۔

فصل

الامر بالشئ یدل علی حسن المامور بہ کسی شے کے کرنے کا حکم دینا اس شے کے حسن یعنی اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے حسن و قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے (۱) شے کا صفت کمال ہونا خوبی ہے اور صفت نقصان ہونا برائی ہے جیسے علم کہ یہ اچھی چیز ہے اسلیے کہ انسان کے لیے صفت کمال ہے اور جہل بری چیز ہے کیونکہ انسان کے واسطے صفت نقصان ہے (۲) اغراض دنیوی کے مناسب ہونا خوبی ہے اور انکے نامناسب ہونا برائی چنانچہ شیرین اچھا ہے کیونکہ طبیعت اسکو پسند کرتی ہے اور تلخ برا ہے اسلیے کہ طبیعت کو اس سے نفرت ہے (۳) جس کی وجہ سے اس کا فاعل مدح و ثواب کا مستحق ہو وہ چیز حسن ہے اور جس کی وجہ سے اسکا فاعل ذم و عتاب کا مستوجب ہو وہ چیز قبیح ہے چنانچہ طاعت حسن ہے اور معصیت قبیح ہے پس اس بات پر اسلام میں ہر مذہب کے علما کا اتفاق ہے کہ افعال کا حسن و قبح پہلے دونوں معنی کی رو سے عقلی ہے اختلاف تیسری قسم میں ہے کہ آیا افعال کا ایسا حسن و قبح عقلی ہے یا شرعی اشاعرہ و شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ شرعی ہے شرع کے ورود سے قبل تمام افعال جیسے ایمان و کفر اور نماز و روزہ وغیرہ برابر ہیں ان میں سے کسی فعل پر استحقاق عذاب مترتب ہو سکتا ہے نہ استحقاق ثواب شارع نے بعض کو ترتب ثواب کا مستحق بنا کر اسکی نسبت امر کیا ہے اور بعض کو ترتب عذاب کا مستحق کر کے اس سے منع کیا ہے اس معاملے میں حکمت و عقل کو دخل نہیں پس جس کام کا شارع نے حکم دیا وہ حسن ہے اور جس سے منع کیا وہ قبیح ہوا اور اگر شارع نیک کام کو برا کہتا تو وہ برا ہوتا اور برے کو اچھا بتاتا تو وہ اچھا ہوتا حنفیہ و معتزلہ اور صوفیہ کے نزدیک ایسا حسن و قبح بھی عقلی یعنی واقعی ہے لیکن متاخرین علمائے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جو حسن و قبح عقلی ہے وہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اس میں حکم الٰہی بھی بندے کے لیے صادر ہو ہاں وہ لائق اور مستحق اس بات کے ہوتا ہے کہ اس میں حکم الٰہی نازل ہو کیونکہ اللہ تعالے حکیم مطلق ہے ترجیح بلا مرجح نہیں فرماتا اور اچھی چیز کو برا اور بری کو اچھا نہیں قرار دیتا بلکہ جو واقعی اچھی ہوتی ہے اسکی نسبت حکم دیتا ہے اور جو بری ہوتی ہے اس سے منع کرتا ہے مصنف نے جو کہا ہے اذا کان الامر حکیما لان الامر لبیان ان المامور بہ مما ینبغی ان یوجد فاقتضی ذلک حسنہ یعنی جبکہ آمر یعنی حکم دینے والا حکیم ہو کیونکہ امر مامور بہ کی نسبت یہ بتلاتا ہے کہ یہ شے پائے جانے کے لائق ہے اس سے اسکا اچھا ہونا پایا گیا اس بات سے یہی مراد ہے کہ

اللہ تعالیٰ چونکہ حکیم ہے تو وہ بندے کے لیے جو کچھ حکم دے گا اس سے ثابت ہوگا کہ وہ کام اچھا ہے پس اصل حاکم اللہ ہے اور شرع کھولنے والی ہے حتی کہ جب تک اللہ تعالیٰ رسولوں کو بھیج کر اور اپنا کلام نازل کرکے حکم نہ دے تب تک کوئی حکم حسن و قبح اور امر و نہی کا نہو گا معتزلہ اور ماتریدیہ اور کرامیہ اور براہمہ اس رائے کے خلاف ہیں انکے نزدیک حسن و قبح ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم کا موجب ہے اسلیے کہ اُسکے سوا کوئی اور حاکم نہیں اگر بالفرض نہ شرع ہوتی اور نہ رسول مبعوث ہوتے اور اللہ تعالیٰ افعال ایجاد کرتا تب بھی یہ احکام اسی طرح واجب ہوتے جس طرح شرع نے واجب کیے ہیں ثم المامور بہ فی حق الحسن نوعان بعد مامور بہ باعتبار حسن کے دو قسم ہے اور یہ اس بنا پر ہے کہ حسن و قبح عقلی ہے نہ شرعی یعنی محض امر و نہی کی وجہ سے حسن و قبح نہیں ہوسکتا بلکہ افعال میں خود انکی ذات کی وجہ سے حسن یا قبح ہے یا کسی دوسری شے کی وجہ سے اس صورت میں امور بہ دو قسم پر منقسم ہوا حسن بنفسہ ایک حسن بنفسہ وحسن بغیرہ اور دوسرا حسن لغیرہ فالحسن بنفسہ پس حسن بنفسہ وہ ہے جسکی اپنی ذات میں خوبی ثابت ہو مثل الایمان باللہ وشکر المنعم والصدق والعدل والصلوٰۃ ونحوھا من العبادات الخالصۃ جیسے اللہ پر ایمان لانا منعم کا شکر ادا کرنا۔ سچ بولنا۔ عدل کرنا اور نماز پڑھنا اور اسی قسم کی عبادات خالصہ کہ عقل حکم دیتی ہے کہ یہ تمام چیزیں اچھی ہیں۔ فحکم ھذا النوع انہ اذا وجب علی العبد اداؤہ لا یسقط الا بالاداء وھذا فیما لا یحتمل السقوط مثل الایمان باللہ تعالیٰ پس حکم اس حسن کا یہ ہے کہ جب بندے پر اسکا ادا کرنا واجب ہوا تو ادا کیے بغیر ساقط نہیں ہوگا مگر یہ اس عبادت میں ہے جسمیں ساقط ہونے کا احتمال نہیں مثلاً اللہ پر ایمان لانا کہ یہ ہر عاقل و بالغ پر لازم ہے اور وجوب کے بعد کسی طرح ساقط نہیں ہوسکتا اور جبکہ ساقط نہیں ہوسکتا تو حالت اکراہ میں زائل نہیں ہوسکتا پس اگر کوئی کافر مومن پر کلمہ کفر کہنے کے لیے جبر کرے تو ایسا کلمہ زبان سے کہدینا جائز ہے بشرطیکہ دل میں تصدیق باقی ہو پس اقرار زبانی ساقط ہوسکتا ہے لیکن تصدیق ساقط نہیں ہوسکتی کیونکہ ایمان میں تصدیق واعتقاد اصل ہے اور تصدیق کی خوبی اُسکی ذات میں ثابت ہے کیونکہ عقل حکم کرتی ہے کہ خالق منعم کا شکر ادا کرنا واجب ہے مصنف اگرچہ ایمان کا لفظ لائے ہیں جو شامل ہے تصدیق اور اقرار کو مگر مراد یہاں تصدیق ہی ہے کہ یہی ایمان میں اصل ہے اور تصدیق عبارت ہے اذعان اور قبول سے اور حقیقت میں رنگ پکڑتا ہے رنگ قبول سے اور منور ہوتا ہے نور یقین سے پس اللہ کے وجود اور واحدانیت اور تمام صفات کو قبول کرنا اور جو کچھ محمد صلے اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اسکو

Marfat.com

مانا سب ایمان مین داخل ہین لغت مین بھی ایمان کے معنے اعتقاد کرنے اور قبول کرنے کے ہین پس ایمان کے لغوی معنے شرع مین بھی ماخوذ ہین صرف شارع نے اسکو اشیاء مخصوصہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے چنانچہ بخاری و مسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت جبرئیلؑ نے آنحضرت سے پوچھا کہ ایمان کیا ہے تو آپ نے فرمایا ان تؤمن باللہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ والیوم الآخر وتؤمن بالقدر خیرہ وشرہ یعنی ایمان یہ ہے کہ تو دل سے مانے اللہ کو اور اسکے فرشتون کو اور اسکی کتابون کو اور اسکے پیغمبرون کو اور روز قیامت کو اور تقدیر کو مانے بھلی یا بری اور تصدیق کے معنی وہ ہین جن کو منطقین نے علم کی ایک قسم گردانا ہے یعنی ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ذہن مین نسبت یقینی دینا اور تصدیق اس معنی مین تصور کے مقابل ہے مثلاً گرمی و سردی دو کیفیتین ہین جنکو آنکھ نہین دیکھ سکتی مگر انکو سمجھتے اور جانتے ہین پس انکے سمجھنے اور جاننے کے وقت جو صورت ذہن کے سامنے آکر کھڑی ہوتی ہے اسی کو تصور کہتے ہین یعنی ہر ایک چیز کے لیے جو ایک خاص خیال ذہن مین ہے وہی اس چیز کا تصور ہے مگر جبھی تک کہ نرا خیال ہے اور اس خیال کے ساتھ انسان نے اپنی رائے کو دخل دیا اور اپنی عقل سے اسکی نسبت کچھ حکم لگایا مثلاً اپنے ذہن مین یہ اعتقاد کیا کہ گرمی کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز مین اثر کرتی ہے اسکے اجزا کو پھیلا دیتی ہے پس گرمی پر اس خاصیت کا حکم لگانا اور اسکا یقین کرنا تصدیق کہا جائے گا اسی لیے علمائے سلف نے ایمان کی تعریف اذعان و معرفت کے ساتھ کی ہے یعنے فقط سچا جاننا پیغمبر کا اور سچا جاننا حق کا حصول ایمان مین کافی نہین جب تک کہ مرتبہ تسلیم و قبول کو نہ پہونچے اور باطن اسپر قرار نہ پکڑے تصدیق شے دوسری ہے اور سچا جاننا دوسری چیز واما ما یحتمل السقوط فھو یسقط بالاداء اور جس مین ساقط ہو جانے کا احتمال ہے وہ ادا سے ساقط ہو جاتا ہے جیسے ایمان کا دوسرا جز کہ وہ اقرار زبانی ہے کہ اسکی خوبی عذر کی وجہ سے زائل ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ حالت جبر و اکراہ مین مومن مکلف کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے اقرار ما فی الضمیر کا ترجمہ ہے اور تصدیق دلی اور اعتقاد قلبی پر دلیل ہے تعبیر اور بیان کرنا ما فی الضمیر کا بدون ذریعہ کلام کے عالم بشری مین ممکن نہ تھا مجبوراً تلفظ کلمہ شہادت کو آدمی کے مومن کہلانے مین بڑا دخل ہے فرمایا امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فمن قال لا الہ الا اللہ عصم منی مالہ ونفسہ یعنی حکم کیا گیا ہون مین کہ لڑون لوگون سے یہان تک کہ ایمان کا اقرار کرین اور جس نے ایمان کا اقرار کیا بچا یا مجھ سے مال اپنا اور جان اپنی اخرجہ الشیخان عن ابی ھریرۃ پس معلوم ہوا کہ اقرار ایمان کی

Marfat.com

حکایت ہے اگر حکایت اور محکی عنہ میں تطابق ہوا فبہا ورنہ فریب ومکاری سے زیادہ نہیں اسی وجہ سے یہ حکم ہے کہ اگر قدرت اقرار کی نہ رکھتا ہو تو اقرار فوت سے ساقط ہو جاتا ہے اور اسقاط الآمر یا خود آمر یعنے حکم دینے والے کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ حائضہ کو نماز پڑھنا ممنوع ہے دیکھو نماز کی خوبی اسکی ذات میں ثابت ہے لیکن اسکے ساتھ آمر نے یہ شرط لازم لگا دی تھی کہ عورت حیض سے پاک ہو جب یہ شرط باقی رہی تو خوبی بھی جاتی رہی وعلی ھذا اذا وجبت الصلوۃ فی اول الوقت

سقط الوجوب بالاداء او باعتراض الجنون والحیض والنفاس فی اخر الوقت باعتبار

ان الشرع اسقطھا عنہ عند ھذہ العوارض یہی وجہ ہے کہ جب اول وقت نماز واجب ہو گی تو وہ ادا کرنے سے ساقط ہو گی یا جنون کے عارض ہونے یا عورت کو حیض ونفاس کے آخر وقت میں آجانے سے ساقط ہو جائے گی اسواسطے کہ شرع نے ان عوارض جنون وغیرہ کے ہو جانے پر نماز کو مکلف کے ذمے سے ساقط کر دیا ہے۔ ولا یسقط بضیق الوقت اور جو نماز کا وقت تنگ ہو گیا ہو تو نماز ذمے سے ساقط نہیں ہوتی کیونکہ فوت شدہ نماز کی قضا کر سکتا ہے وعدم الماء اور نہ پانی کے نہ ملنے کی صورت میں نماز ذمے سے ساقط ہوتی ہے کیونکہ تیمم کر سکتا ہے اللہ تعالی نے مٹی کو پانی کا خلیفہ بنایا ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اصالت وخلافت وضو اور تیمم میں جاری ہے واللباس اور نہ لباس نہ ہونے کی صورت میں نماز ذمے سے ساقط ہوتی ہے کیونکہ عریانی کی حالت میں بھی نماز صحیح ہے۔ ونحوہ جیسے قبلے کی سمت مشتبہ ہو جائے یا کوئی زبردستی نماز سے روکے تو ایسی حالت میں بھی نماز ذمے سے ساقط نہیں ہو سکتی

النوع الثانی ما یکون حسنا بواسطۃ دوسری قسم حسن لغیرہ وہ ہے جس کی اپنی ذات میں خوبی ثابت نہو بلکہ کسی دوسرے کی وجہ سے اسمیں خوبی پائی جائے دوسری عبارت میں حسن لغیرہ وہی جو بالواسطہ حسن اور اسکی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ غیر اس ماموربہ سے منفصل ہو دوسرے یہ کہ منفصل ہو کبھی منفصل کو قائم بنفسہ اور غیر منفصل کو قائم بالماموربہ کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں اور قائم بنفسہ سے مراد یہ ہے کہ ماموربہ کے ساتھ غیر ادا نہو سکے بلکہ اسکے ادا کرنے کے لیے اسکو علیحدہ بجالانے کی ضرورت واقع ہو وذلک مثل

السعی الی الجمعۃ مثلاً جمعہ کے واسطے سعی کرنا قرآن میں اللہ فرماتا ہے یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ اے مسلمانو جب جمعہ کی نماز کے لیے اذان دی جائے تو ذکر الٰہی کی طرف سعی کرو چلپی نے حاشیہ تلویح میں لکھا ہے کہ سعی سے مراد یہاں چلنا بغیر سرعت

Marfat.com

کے سب اسلیے کہ فقہا کا اسپر اجماع ہے کہ جمعہ کی نماز کے لیے امام کے ساتھ چلیں اسطرح چلیں کہ رنج و تکلیف حاصل ہو۔ ابن عمر ابن مسعود۔ اور ابن زبیر سے مروی ہے کہ فاسعوا کے معنی یہ ہیں اقبلوا علی العمل الذی امرتم بہ وامضوا فیہ یعنی تم کو جس کام کا حکم دیا گیا اسپر آمادہ ہو جاؤ اور اس سے مت رکو امضوا فیہ کے معنی لفظی اسمیں چلو کے ہیں اور مراد اس سے تاکید ہے اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ سعی کے معنے دوڑنے اور لپکنے کے لگانا مناسب نہیں بلکہ قصد کرنے اور جانے کے لینا چاہیے کیونکہ یہ بھی اسکے معنے آتے ہیں یہ بھی یاد رکھو کہ فاسعوا الی ذکر اللہ میں ذکر سے مراد خطبہ ہو پس جبکہ سعی خطبے کے لیے جو جواز جمعہ کی شرط ہے فرض ہے تو اصل نماز جمعہ کے لیے سعی بطور اولیٰ فرض ہو گی والوضوء للصلوٰۃ اسی قبیل سے ہے نماز کے واسطے وضو کرنا فان السعی حسن بواسطۃ کونہ مفضیا الی اداء الجمعۃ کیونکہ جمعہ کے لیے سعی اسواسطے بہتر ہے کہ اس سے نماز جمعہ حاصل ہوتی ہے اور وہ خود کوئی عبادت مقصودہ نہیں بلکہ سعی کرنے میں تو ایک قسم کی تکلیف ہے کیونکہ نفس پر اس سے اذیت واقع ہوتی ہے والوضوء حسن بواسطۃ کونہ مفتاحا للصلوٰۃ اور وضو میں اسوجہ سے حسن ہے کہ وہ نماز کی کنجی ہے ورنہ وہ خود فی نفسہ کوئی قربت مقصودہ نہیں بلکہ اس میں سردی کا اعضا کو پہونچانا اور اعضا کو صاف کرنا اور پانی کا ضائع کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ نماز صرف وضو کر لینے سے ادا نہیں ہو سکتی بلکہ اسکے لیے دوسرا کام بھی ضروری ہے اور نہ نماز جمعہ ایسی چیز ہے کہ وہ صرف سعی کرنے سے ادا ہو جائے بلکہ اسکے لیے دوسرے کام کی بھی ضرورت ہے۔ وحکم ھذا النوع انہ یسقط بسقوط تلک الواسطۃ حتی ان السعی لا یجب علی من لا جمعۃ علیہ اور حکم اس قسم کا یہ ہے کہ واسطے کے نہونے سے ساقط ہو جاتی ہے پس جس کے ذمے جمعہ واجب نہیں اسپر سعی واجب نہیں مثلاً مریض یا مسافر ہے تو اسپر جمعہ واجب نہیں تو سعی بھی واجب نہوگی۔ ولا یجب الوضوء علی من لا صلوٰۃ علیہ اور جسپر نماز فرض نہیں اسپر وضو واجب نہیں نماز کے ساقط ہو جانے کے بعد وضو ساقط ہو جاتا ہے۔ ولو سعی الی الجمعۃ فحمل مکرھا الی موضع اٰخر قبل اقامۃ الجمعۃ یجب علیہ السعی ثانیا اور جس شخص پر جمعہ فرض ہے اور اس نے جمعہ کی طرف سعی کی مگر زبردستی دوسرا شخص اسکو اور جگہ لے گیا تو جمعہ کی نماز سے پہلے اسکو دوبارہ جمعہ کے لیے سعی کرنی لازم ہوگی کیونکہ پہلی سعی سے مقصود (یعنی نماز جمعہ) حاصل نہوا ولو کان معتکفا فی الجامع یکون السعی ساقطا عنہ اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں معتکف ہے تو اس سے سعی ساقط ہو جائے گی

کیونکہ مقصود بدون سعی کے حاصل ہے وکذلک لو توضاء فاحدث قبل اداء الصلوٰۃ یجب علیہ الوضوء ثانیا ولو کان متوضیا عند وجوب الصلوٰۃ لایجب علیہ تجدید الوضوء اور اسی طرح اگر کسی شخص نے وضو کیا اور نماز ادا کرنے سے پہلے وضو توڑ دیا تو دوسری دفعہ اسپر وضو کرنا لازم ہوگا اور اگر نماز واجب ہونے کے وقت باوضو ہے تو اسپر تازہ وضو کرنا لازم نہوگا اور قائم بالمامور بہ یعنی غیر منفصل سے یہ مراد ہے کہ مامور بہ کے ادا کرنے سے غیر بھی ادا ہو جائے مثال اسکی نماز جنازہ ہے کہ فی نفسہا بدعت ہے بت پرستی کے مشابہ ہے مگر اس مین جو میت کے لیے دعا کی جاتی ہے وہ حسن ہے بسبب قضا کرنے حق مسلم کے پس حق مسلم کے قضا کرنے کے سبب نماز جنازہ حسن لغیرہ قرار پائی ہے اور ظاہر ہے کہ حق میت کا قضا کرنا فات مامور بہ یعنی نماز سے ہو جاتا ہے کسی دوسرے کام کے کرنے کی اُسکے لیے ضرورت نہین والقریب من ھذا النوع الحدود والقصاص والجہاد یعنی اسی نوع کے قریب حدود اور قصاص اور جہاد ہین۔ اگر مصنف یون کہتے تو بہتر ہوتا کہ یہی حال حدود اور قصاص اور جہاد کا ہے کیونکہ شے کے قریب جو چیز ہوتی ہے وہ اُس سے غیر ہوتی ہے اس سے لازم آیا کہ حدود و قصاص و جہاد حسن بعینہ ہون کیونکہ حسن لعینہ اور حسن لغیرہ مین واسطہ نہین ہے پس جو چیز حسن لغیرہ سے قریب ہوگی وہ اُس سے غیر ہوگی اور حسن لغیرہ کا غیر حسن لعینہ ہوتا ہے کیونکہ دونون مین کوئی واسطہ نہین ہے اور حدود اور قصاص اور جہاد کا حسن لعینہ ہونا باطل ہے۔ فان الحد حسن بواسطۃ الزجر عن الجنایۃ کیونکہ حد مثلاً شراب پینے پر کوڑون کا لگانا اسواسطے بہتر ہے کہ اُس مین گناہ سے روکا جاتا ہے حد کے معنی لغت مین منع کے ہین اور اصطلاح شرع مین حد وہ سزا معین ہے جو خدا تعالیٰ کے حقوق کے لیے واجب ہوتی ہے تو قصاص کو حد نہ کہین گے اسواسطے کہ اُسمین بندے کا حق ہے اور اسیطرح تعزیر کو کہ وہ اللہ کی طرف سے معین نہین مصنف نے جو حد کا حسن زجر کے واسطے سے بتایا ہے یہ ایک بڑے اختلاف کی طرف اشارہ ہے جسکا حال بیان آیندہ سے معلوم ہوگا۔ ابو شکور سالمی حنفی نے بیان کیا ہے کہ اہل سنت کے نزدیک حدود گناہون کا کفارہ ہین انکو پاک کرتے ہین برخلاف معتزلہ اور شیعہ کے کہ اُنکے نزدیک ایسا نہین انتہٰی سالمی کی مراد اہل سنت سے حنفیہ ہوتے ہین چنانچہ اُسکی کتاب تمہید کے دیکھنے والون پر یہ بات مخفی نہین مگر یہ قول کتب حنفیہ کے مخالف ہے چنانچہ بحر الرائق اور در مختار اور فتح القدیر وغیرہ مین لکھا ہے کہ حد یعنی عقوبت قبل فعل کے

Marfat.com

مانع ہے اور بعد فعل کے زاجر رباز رکھنے والی ہے یعنی حد کے مشروع ہونے کو جاننا مانع ہے فعل کی پیش قدمی سے اور بعد وقوع مین لانے فعل کے مانع ہے دوبارہ کرنے سے اور حد گناہ سے پاک نہین کرتی بلکہ پاک کرنے والی گناہ سے توبہ ہے اور عقوبت پہونچنے سے کہ عبارت ہے اُس درد و تکلیف جس کا انسان مستحق ہوتا ہے بسبب گناہ کے دنیا مین معصیت کا وبال و عقاب یعنی وہ تکلیف جو انسان کو آخرت مین ہو گی ساقط نہین ہوتا بدون توبہ کے اور اکثر اہل علم اسکے قائل ہین کہ حد مطہر یعنی گناہ سے پاک کرنے والی ہے صحیح بخاری و مسلم وغیرہ کی حدیث مرفوع کی دلیل سے جو اُنھون نے عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بیعت مین روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا فمن اصاب من ذلک شیئا فعوقب فی الدنیا فھو کفارۃ لہ یعنی جو شخص معصیت مین مبتلا ہوا پھر اُسکو عقاب ہوا دنیا مین تو وہ اُسکے واسطے کفارہ ہے علماء حنفیہ نے عدم تطہیر بحد آیت قرآن سے استدلال کیا ہے کہ اللہ نے قطاع الطریق کے حق مین فرمایا ہے۔ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا یعنی قطاع الطریق کو سزا دینا اُنکے لیے دنیا مین رسوائی ہے اور آخرت مین اُنکو عذاب سخت ہوگا مگر وہ جنھون نے توبہ کی حق تعالیٰ نے خبر دی کہ اُنکے فعل کی جزا عقوبت دنیاوی اور عذاب اخروی ہے سواے توبہ کرنے والے کے کہ اُس سے عذاب آخرت بالاجماع ساقط ہو جاتا ہے اسلیے کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ توبہ سے عقوبت دنیوی ساقط نہین ہوتی اور واجب یہ ہے کہ حدیث صحیحین کو توبہ کرنے والے پر محمول کیا جائے اسلیے کہ ظاہر ہے کہ مسلمان ضرب اور رجم کے بعد توبہ بھی کر لیتا ہے تو یہ قید لگانا حدیث مین ضرور ہے تاکہ قرآن و حدیث مین اتفاق ہو جائے تقیید ظنی کی بوقت معارضہ قطعی کے متعین ہے نہ بالعکس اور جو فائدہ زجر کا حد سے حاصل ہوتا ہے وہی قصاص بخشتا ہے پس اسمین بھی حسن بذریعہ زجر کے قتل نفس معصوم سے ہوگا۔ والجہاد

حسن بواسطۃ دفع شر الکفرۃ واعلاء کلمۃ الحق اور کافرون سے دین کے واسطے لڑنے مین بھی بظاہر قتل نفوس اور شہرون کی بربادی کے سوا اور کچھ بھی نہین مگر اُس سے مقصود یہ ہے کہ کفار کی شرارتون کی مدافعت اور اعلاے کلمۃ اللہ ہو یا تو کافر مسلمان ہوتا ان لین یا جزیہ دینا قبول کر لین اسلیے جہاد حسن لغیرہ قرار پایا اور کافرون کا مسلمان کرنا یا اُنسے جزیہ لینا نفس جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے کسی دوسرے کام کے کرنے کی اُسمین ضرورت نہین پڑتی۔ ولو فرضنا عدم الواسطۃ لا یبقی ذلک

مامورا بہ فانہ لولا الجنایۃ لا یجب الحد ولولا الکفر المفضی الی الحرب لا یجب علیہ الجہاد

اگر ہم فرض کرین کہ یہ واسطے نہین تو مامور بہ بھی باقی نہین رہے گا اگر گناہ نہو تا تو حد واجب نہو تی اور اگر کفر لڑائی تک پہونچانے والا نہ پایا جاتا تو جہاد واجب نہوتا۔

یاد رکھو کہ جب امر کا صیغہ مطلق ہو یعنی اُسکے ساتھ کوئی قرینہ نہو تو اُس سے وہ مامور بہ مراد ہوتا ہی جسکی ذات مین آپ حسن ثابت ہو بدون کسی غیر کی وساطت کے کہ مطلق ہمیشہ فرد کامل کی طرف منصرف ہوتا ہے پس امر بھی جب مطلق ہوگا تو وجوب کے لئے ہوگا اور اُسکا ندب وا باحت کے لیے ہونا نقصان ہے اور امر کا کمال مامور بہ کے کمال کو چاہتا ہے اور مامور بہ کا کمال یہ ہے کہ اُسکا حسن کامل مراد ہو اور کمال حسن یہ ہے کہ اُسکی اپنی ذات مین حسن ثابت ہو اور جو مامور بہ ایسا ہوتا ہے وہ مکلف کے ذمے سے اُس وقت تک ساقط نہین ہوسکتا جب تک کوئی دلیل اُسکے سقوط پر موجود نہو اور امر مطلق کا عبادت کے لیے ہونا بھی اس بات کو واجب کرتا ہے کہ مامور بہ کی خود ذات مین حسن ثابت ہے پس امام شافعیؒ کہتے ہین کہ جمعہ کا امر صفت حسن کو جمعہ کے لیے واجب کرتا ہے اور اُسکے سوا کچھ اور مشروع نہوگا پس اگر کوئی شخص بغیر عذر کے نماز جمعہ اپنے گھر مین پڑھ لے اور ابھی جمعہ کا وقت باقی ہو تو ایسے شخص کی نماز ظہر ناجائز ہے کیونکہ جمعہ کے دن اصل جمعہ ہی پڑھنا ہے اور ظہر کی نماز ناجائز ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص کی نماز ظہر جائز ہے کیونکہ انکے نزدیک جمعہ کے دن بھی اصل نماز ظہر ہے اور دلیل اسکی یہ ہی کہ ظہر کی قضا واجب ہے اور جمعہ کی واجب نہین تو اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کے دن بھی مقصود ظہر ہی ہے مگر جمعہ پڑھنے کا اسلیے حکم ہے کہ جمعہ وقت مین ظہر کا قائم مقام ہو گیا ہے اسلیے جمعہ ظہر کا مقرر رکھنے والا ٹھہرے گا نہ ناسخ اور اگر کوئی شخص بوجہ عذر کے گھر مین ظہر کی نماز پڑھ لے اور وہ پھر نماز جمعہ مین بھی حاضر ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اُسکی ظہر کی نماز جاتی رہے گی اور شافعیؒ کے نزدیک نہین جائے گی ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کا یہ فرمان فاسعوا معذور وغیر معذور دونون کے حق مین وارد ہے پس عزیمت نے جمعہ کے دن نماز جمعہ کو ظہر کا قائم مقام بنا دیا ہو لیکن معذور سے رخصۃً نماز جمعہ ساقط ہو جاتی ہے پھر جبکہ وہ جمعہ مین پہونچ گیا تو مثل غیر معذور کے شمار ہوگا اور اس صورت مین اُس سے ظہر جاتا رہے گا۔

فصل

الواجب بحکم الامر نوعان اداءٌ وقضاءٌ امر کا حکم دو طور پر ہوتا ہے ایک ادا اور دوسرے

Marfat.com

قضا خواہ صریح صیغۂ امر استعمال کیا جائے جیسے واتوا الزکوٰۃ یعنی ادا کرو زکوٰۃ کو یا امر کے معنے مطلوب ہو جیسے لِلّٰہِ علی الناس حج البیت یعنی اللہ کے واسطے لوگوں کے ذمے خانۂ کعبہ کا حج ہے۔ فالاداء عبارۃ

عن تسلیم عین الواجب الی مستحقہ والقضاء عبارۃ عن تسلیم مثل الواجب الی مستحقہ

ادا کہتے ہیں عین واجب کو اُسکے مستحق کے سپرد کرنے کو اور قضا اسے کہتے ہیں کہ مثل واجب کو اُسکے مستحق کے حوالے کرے یعنی جو کچھ امر سے واجب ہوا ہے اُسکی مثل کو دوسرے وقت میں عدم سے وجود میں لانے بخلاف ادا کے کہ جو کچھ امر سے واجب ہوا ہے اُسکو وقت معین پر عدم سے وجود میں لائے اور کبھی مجازاً ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے ہیں یہاں تک کہ قضا کی نیت سے ادا اور ادا کی نیت سے قضا جائز ہے مثلاً کہتے ہیں نویت ان اقضی ظہر الیوم اور یوں بھی کہتے ہیں کہ نویت ان ادی ظہر الیوم اور ادا کی جگہ قضا کا استعمال تو کثرت سے ہوا ہے چنانچہ اللہ فرمایا ہے فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوۃُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ یعنی جب نماز ادا ہو چکے تو جیسے پہلے زمین میں چلتے پھرتے خریدتے بیچتے تھے اُسی طرح کام دھندے کرو اور دوسری جگہ ہے فَاِذَا قَضَیْتُمْ مَّنَاسِکَکُمْ یعنے جب ادا کر چکو اپنے حج کے کام اسی لیے فخر الاسلام کی رائے یہ ہے کہ لفظ قضا عام ہے جو ادا اور قضا دونوں میں مستعمل ہوتا ہے کیونکہ قضا عبارت ہے فراغ ذمہ سے اور وہ دونوں طرح سے حاصل ہو جاتا ہے تو اس صورت میں ادا کے معنی میں بھی حقیقت ہوگا بخلاف ادا کے کہ اُسکا حال ایسا نہیں کیونکہ اسمیں شدت رعایت ضرور ہے پس اُسکا استعمال قضا کے محل پر مجازی طور پر ہوگا۔ عامۂ اکابر حنفیہ جیسے قاضی ابو زیدؒ اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام وغیرہ اور نیز بعض اصحاب شافعیہ اور حنابلہ اور عامۂ اہل حدیث کا مذہب یہ ہے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے اُسی سبب سے اُسکی قضا واجب ہوگی مگر عامۂ شافعیہ اور معتزلہ اسپر ہیں کہ قضا کے لیے ایک سبب جدید کی ضرورت ہے سوائے اُس سبب کے جو ادا کا موجب تھا اور اس سبب سے مراد وہ نص ہے جس سے ادا واجب ہوئی ہے سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں کیونکہ وقت تو نفس وجوب کا سبب ہے نہ وجوب ادا کا حاصل خلاف یہ ہے کہ روزہ رکھنے اور نماز پڑھنے کے لیے جو اللہ نے حکم دیا ہے کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ یعنی حکم ہوا تم پر روزہ دن کا وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ یعنی پڑھو نماز عامۂ حنفیہ کے نزدیک یہ نصوص بنفسہ وجوب قضا پر بھی دلالت کرتی ہیں قضا کے لیے کسی نص جدید کی ضرورت نہیں عامۂ شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات شرع سے معلوم ہوتی ہے کہ عبادت کو اُسکے خاص وقت میں ادا کرنا

Marfat.com

قربت سے اپنے قیاس سے ایسا نہین کر سکتے کہ اگر وہ عبادت کسی دوسرے وقت مین کی جائے تو وہی قربت
اُس سے حاصل ہو جو اُسکے خاص وقت مین حاصل ہوتی چنانچہ جمعہ مین شرع نے فرض کی دو رکعتین مقرر کی ہین
اور باقی دو رکا قائم مقام خطبے کو گردانا ہے پھر اپنے قیاس سے سواے جمعہ کے اور دن میں ایسا نہین کر سکتے
پس عبادت کے خاص وقت کا شرف فوت ہو جائے گا تو اب دوسرے وقت کو اُس وقت کی مثل قرار دینے
کے لیے ایک نص جدید کا ہونا ضرور ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ جب کسی فعل کا ایک خاص وقت پر کرنا کسی
نص سے واجب ہو چکا تو اب اُس وقت کے نکل جانے سے اُس فعل کا وجوب باطل نہین ہو سکتا اور مکلف کے
پاس فعل کا مثل موجود ہے تو یہ مثل اُس چیز کا قائم مقام ہو جائے گا جو اُسپر واجب ہوئی تھی شافعیہ کہتے
ہیں کہ آیت سے قضاے صوم کا اور حدیث سے قضاے نماز کا وجوب ثابت ہوتا ہے چنانچہ اللہ نے
فرمایا ہے فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ اگر ماہ صیام میں تم مین سے
کوئی بیمار ہو جائے یا سفر مین ہو تو اُسے بقدر اُن دنون کے جن مین روزہ کھایا ہے رمضان کو چھوڑ کر اور
دنون مین روزہ رکھنا چاہیے اور مسلم نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا۔ فاذا نسی احدکم
صلوۃ او نام عنها فلیصلها اذا ذکر یعنی جس وقت کہ بھول جائے ایک تمھارا نماز یا غافل اُس
سے ہو کر سو جائے پس چاہیے کہ نماز پڑھے جس وقت اُسکو یاد کرے پس یہ دونون وجوب قضا کے واسطے
نص جدید ہین کیونکہ وجوب ادا کا ثبوت دوسرے نصوص سے ہوتا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ یہ دونون جدید
نص ثبوت وجوب قضا کے لیے وارد نہین ہوئی ہین بلکہ یہ دو اور فائدون کے لیے ہین ایک اُن مین
سے یہ ہے کہ ان سے مثل کا جتانا مقصود ہے جو ادا کا قائم مقام بنتا ہے یہی وجہ ہے کہ جس کا مثل نہین
جتایا ہے اُسکی قضا بھی واجب نہین جیسے نماز جمعہ و نماز عیدین دوسرے اس بات کی تنبیہ مکلفین کو مقصود
ہے کہ تمھارے ذمے اس نماز و روزہ کی ادا باقی ہے جو اپنی نصوص سے تمپر واجب ہوئی ہین یہ نہ سمجھنا کہ
اُنکا وقت فوت ہو چکا ہے تو وہ بھی فوت ہو جائینگے کیونکہ جب ادا کرنا مکلف پر واجب ہے تو اسکا چھٹکارا
بغیر اسکے نہین ہو سکتا کہ یا تو ادا کرے یا صاحب حق معاف کرے اور معافی کے معلوم ہونے کی کوئی صورت
نہین یا ادا کرنے سے عاجز ہو اور عجز یہان پایا نہین جاتا کیونکہ اصل عبادت کے کرنے پر مکلف ضرور قادر ہے
گو فضیلت وقت کے حاصل کرنے سے بسبب عذر کے مجبور رہا پس صوم و صلوۃ کا وجوب باقی ہے کیونکہ انکی
مثل کے ادا کرنے پر مکلف قادر ہے اور جبکہ شرف وقت کا مثل لانا شرع نے مکلف پر واجب نہین کیا کیونکہ

Marfat.com

اُسکی قدرت سے باہر ہے تو فعل کا مثل لانا اُسکے لیے کافی ہے ہاں اگر قضاء فوائت شرف وقت کا مثل لانے کے ساتھ وابستہ ہوتیں تو مکلف کے ذمے سے ساقط ہو سکتی تھیں ثم الاداء نوعان کامل وقاصر پھر ادا کی دو قسمیں ہیں کامل و قاصر کامل اُسے کہتے ہیں جسکو تمام صفات شرعی کے ساتھ ادا کیا جائے اور جسکو اس طرح نہ ادا کیا جائے وہ قاصر ہے۔

فالکامل مثل اداء الصلوة فی وقتها بالجماعة والطواف متوضیا وتسلیم المبیع سلیما کما اقتضاه العقد الی المشتری وتسلیم الغاصب لعین المغصوب کما غصبها

ادائے کامل کی مثال یہ ہے کہ نماز کا ادا کرنا وقت پر جماعت کے ساتھ یا باوضو طواف کرنا اور مبیع کو ویسا ہی درست اور سالم مشتری کے سپرد کرنا جس طرح معاملہ قرار پایا تھا اور غاصب کا غصب کی ہوئی چیز کو اُسی وصف کے ساتھ رد کرنا جس طرح غصب کیا تھا

وحکم هذا النوع ان یحکم بالخروج عن العهدة به وعلی هذا قلنا الغاصب اذا باع المغصوب من المالك او رهنه عنده او وهبه له وسلمه یخرج عن العهدة ویکون ذلك اداء للحق ویلغو ما صرح به من البیع والهبة

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اسکے ادا کرنے پر ذمہ داری سے نکل جاتا ہے اسی واسطے علمائے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ غاصب نے جب مغصوب کو مالک کے پاس فروخت کیا یا رہن رکھا یا اُسکو ہبہ کیا اور سپرد کر دیا تو ذمہ داری سے نکل جاتا ہے اور اُسکے حق میں یہ ادا کر دینا ہے اور بیع و رہن و ہبہ کا معاملہ لغو ہو جاتا ہے۔

ولو غصب طعاما فاطعمه مالکه وهو لا یدری انه طعامه او غصب ثوبا فالبسه مالکه وهو لا یدری انه ثوبه یکون ذلك اداء للحق

اور اگر کھانا غصب کیا تھا پھر اُسکے مالک ہی کو کھلا دیا اور وہ نہیں جانتا تھا کہ اُسی کا کھانا ہے یا کپڑا چھینا تھا پھر مالک ہی کو پہنا دیا اور وہ نہیں جانتا تھا کہ اُسی کا کپڑا ہے یہ بھی حق کا ادا کر دینا ہے۔

والمشتری فی البیع الفاسد لو اعار المبیع من البائع او رهنه عنده او اجره منه او باعه منه او وهبه له وسلمه یکون ذلك اداء للحق ویلغو ما صرح به من البیع والهبة ونحوه

اور بیع فاسد میں مشتری نے مبیع بائع کو مستعار دی یا اُسکے پاس گروی رکھی یا اجارہ پر دی یا اُسکے پاس فروخت کر دی اور سپرد کر دی یہ اُسکے حق کا ادا کر دینا ہے بیع اور ہبہ وغیرہ کا ذکر اس موقع پر لغو قرار پائے گا

واما الاداء القاصر فهو تسلیم عین الواجب مع النقصان فی صفته نحو الصلوة بدون تعدیل الارکان

اور ادائے قاصر عین واجب کو نقصان کے ساتھ سپرد کرنا ہے جیسے کوئی شخص بغیر تعدیل ارکان کے نماز پڑھے یعنی رکوع اور سجدے میں اچھی طرح نہ ٹھہرنا اور اسے

ناقص ہے اور الطواف محدثا باب وضو طواف کرنا کہ یہ بھی اداے ناقص ہے ورد المبیع مشغولا
بالدین او بالجنایۃ اور مبیع کو اسطرح لوٹا دینا کہ اُسپر قرض ہو جائے یا کوئی جنایت اُسپر لگ جائے مثلاً ایک
آدمی نے کسی دوسرے سے غلام مول لیا اور بائع نے جو اُسکو مشتری کے حوالے کیا تو وہ مقروض ہو گیا تھا یا
اُسنے عمداً کسی کو مار ڈالا تھا یا کسی کا ہاتھ یا ناک وغیرہ کاٹ ڈالا تھا اور جب سودا ہوا تو وہ ان عیبوں سے
خالی تھا تو یہ اداے ناقص ہے ورد المغصوب مباح الدم بالقتل او مشغولا بالدین او الجنایۃ
بسبب عند الغاصب اور غصب کیے ہوے غلام کو اس طرح لوٹا دے کہ مباح الدم ہو گیا ہو بسبب کسی کو
قتل کر دینے کے یا اُسپر قرض ہو گیا ہو یا اُسکے ذمے کوئی جنایت غاصب کے پاس لازم ہو گئی ہو یعنی کسی کے
غلام کو غصب کیا اُس وقت تک وہ ہر عیب سے بری تھا مگر غاصب کے ہان آکر اُس نے کسی کو عمداً مار ڈالا
یا کوئی عضو کسی کا کاٹ ڈالا یا اپنے اوپر قرض کر لیا اور ایسی حالت مین غاصب نے مالک کو دیا تو یہ ادا ے
ناقص ہے واداء الزیوف مکان الجیاد اذا لم یعلم الدائن اور مقروض کا قرض خواہ کو کھرے
روپون کی جگہ کھوٹے روپے اپنی لاعلمی کی وجہ سے دینا بھی ادا ے ناقص ہے کھوٹا فرع مین اُسکو
کہتے ہین جسکو سوداگر لین مگر بیت المال مین نہ لگے۔ وحکم ھذا النوع ان امکن جبر النقصان
بالمثل ینجبر ولا یسقط حکم النقصان الا فی الاثم وعلی ھذا اذا ترک تعدیل الارکان
فی باب الصلوٰۃ لا یمکن تدارکہ بالمثل اذ لا مثل لہ عند العبد فیسقط اداے قاصر کا
حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ساتھ ممکن ہو تو کرا دی جاتی ہے ورنہ نقصان کا حکم ساقط
ہو جاتا ہے مگر گناہ مین ایسا نہین یہی وجہ ہے کہ جب نماز مین تعدیل ارکان کو ترک کیا تو اُسکی تلافی
مثل کے ساتھ ناممکن ہے اسلیے کہ بندے کے پاس اُسکا مثل نہین ہے پس یہ تلافی ساقط ہو گی وجہ
اسکی یہ ہے کہ مثل یا تو عقل سے مقرر ہو سکتا ہے یا نقل سے اور چونکہ تعدیل ارکان ایک ایسا وصف
ہے جس کا مثل اصل سے جداگانہ نہ شرع نے مقرر کیا ہے نہ عقل نے تجویز کیا ہے تو اسکی تلافی کسی شے
سے نہین ہو سکتی بجز گناہ کے ولو ترک الصلوٰۃ فی ایام التشریق فقضاھا فی غیر ایام التشریق
لا یکبر لانہ لیس لہ التکبیر بالجہر شرعا اور اگر ایام تشریق مین نمازین ترک ہو گئین اور پھر
انکو دوسرے دنون مین قضا کرے تو اب تکبیرات تشریق نہ کہے کیونکہ بلند آواز سے تکبیر کہنا ایام تشریق
ہی مین ہر نماز کے بعد واجب ہے دوسری نمازون مین واجب نہین پس جو عبادت ایک خاص وقت مین

مشروع ہے دوسرے وقتوں کو اُسپر قیاس نہ کرنا چاہیے وجہ اسکی یہ ہے کہ بلند آواز سے تکبیر بدعت ہے مگر خاص ایام تشریق مین واجب ہے اور جبکہ ان دنون مین چھوٹ گئین تو ذمے سے ساقط ہو جائین گی کیونکہ ان کا مثل نہین ہے اور سال آیندہ کے ایام تشریق مین اُن کو اسلیے قضا نہین کر سکتے کہ ایام تشریق مین نماز کے بعد گنتی کی تکبیرات واجب ہین اُنکے سوا مشروع نہین وقلنا فی ترک قراءۃ الفاتحۃ والقنوت والتشہد وتکبیرات العیدین انہ یجبر بالسہو اور علماے حنفیہ کے نزدیک اگر مصلی نے الحمد نماز مین نہین پڑھی یا دعاے قنوت رہ گئی یا التحیات رہ گئی یا تکبیرات عیدین رہ گئین تو سجدۂ سہو سے ان سب کا معاوضہ ہو جائے گا کیونکہ یہان نقصان مثل کے ساتھ پورا ہو سکتا ہے اور شرع نے جو فعل کہ نماز مین واجب کیا ہے اُسکے چھوڑنے سے بعد سلام کے دو سجدے مع التحیات اور سلام کے واجب کیے ہین ولو طاف طواف الفرض محدثا یجبر ذلک بالدم وھو مثل لہ شرعا اور اگر طواف زیارت جو فرض ہے بے وضو کیا تو دم دینے یعنی قربانی کرنے سے اسکا بدلہ ہو سکے گا کیونکہ شرع نے اس کا مثل دم دینے کو مقرر کیا ہے۔ وعلی ھذا لو ادی زیفا مکان جید فھلک عند القابض لا شیء لہ علی المدیون عند ابی حنیفۃ لانہ لا مثل لصفۃ الجودۃ منفردۃ حتی یمکن جبرھا بالمثل اسی طرح اگر کھرے روپیون کی جگہ کھوٹے روپیے ادا کیے اور قابض کے پاس سے جاتے رہے تو اس صورت مین امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرض خواہ کو مدیون سے کچھ لینے کا حق باقی نہین رہتا ہے کیونکہ کھرا پن ایک ایسی صفت ہے کہ بانفرادہ اُس کا مثل نہین تاکہ مثل کے ذریعہ سے اُسکی تلافی کی جائے اور امام ابو یوسف کا اس مسئلے مین یہ مذہب ہے کہ رب الدین اُس کھوٹے کی مثل مدیون کو واپس دے کر کھرا اُس سے لیوے ولو سلم العبد مباح الدم بجنایۃ عند الغاصب او عند البائع بعد البیع فان ھلک عند المالک او المشتری لزمہ الثمن وبری الغاصب باعتبار اصل الاداء اور اگر غاصب یا بائع نے مالک یا مشتری کو غلام ایسی حالت مین سونپا کہ وہ غاصب کے پاس بسبب جنایت کے مباح الدم ہو گیا یا بائع کے پاس بعد بیع مباح الدم ہو گیا پس اگر مالک یا مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا تو مشتری پر ثمن لازم آئیگا اور غاصب یا بائع ضمان سے بری ہون گے کیونکہ یہ سپرد کر دینا ان کا مشتری و مالک کو ادا سمجھا جائے گا۔ وان قتل بتلک الجنایۃ استند الھلاک الی اول سببہ فصار کانہ لم یوجد الاداء عند ابی حنیفۃ اور اگر وہ مباح الدم غلام سپرد ہونے کے بعد قصاص مین مارا گیا تو اب

Marfat.com

اُس کا ادا جانا سبب اول یعنی جنایت کی طرف مضاف ہوگا اور گویا امام اعظم کے نزدیک اصل ادا کا وجود ہی نہین پایا گیا پس قیمت غاصب کے ذمے اور تمام ثمن بائع کے ذمے ہوگا کیونکہ ادا ناقص ہے مگر صاحبین کے نزدیک یہ ادائے کامل ہے کیونکہ عیب ادائے کامل مین خرابی واقع نہین ہوتی پس اُنکے نزدیک یہ عیب توجا ہیے کہ بقدر نقصان کے دامون کے لیے رجوع کرے امام ابو حنیفہؒ

اور صاحبینؒ کا خلاف بیع مین سے غصب مین متفق ہین۔ والمغصوبۃ اذا ردت حاملا بفعل

عند الغاصب فماتت بالولادۃ عند المالک لا یبرء الغاصب عن الضمان عند ابی حنیفۃ

اور اگر مغصوبہ لونڈی غاصب کے پاس خود غاصب کے زنا سے یا دوسرے کے زنا سے حاملہ ہوگئی اور مالک کے پاس واپس جاکر بچہ پیدا ہونے سے مرگئی تو امام صاحب کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہین ہوگا کیونکہ ولادت کا سبب حمل ہے جو غاصب کے ہان حاصل ہوا اور صاحبینؒ کے نزدیک حمل ہلاکت کا سبب نہین بلکہ اُسکا سبب ولادت ہے جو مالک کے ہان جاکر وقوع مین آئی اور اگر کسی اور سبب سے وہ حاملہ لونڈی مری تو غاصب کے ذمے تاوان نہوگا بلکہ اُسپر قیمت پڑے گی اور اسپر سب کا اتفاق ہے مثلاً اُس لونڈی نے غاصب کے پاس کسی کو عمداً مار ڈالا تھا اور پھر مالک کے ہان جاکر وہ قصاص مین ماری گئی تو غاصب کے ذمے اُسکی قیمت ہوگی اور اگر غاصب کے پاس شوہر سے یا مالک سے حمل رہگیا اور پھر مالک کے ہان جاکر بچہ پیدا ہونے سے مرگئی تو غاصب کے ذمے تاوان نہوگا اور اگر آزاد عورت سے بزور زنا کیا اور وہ بچہ جننے مین مرگئی تو اُسکا خون بہا زانی غاصب کو نہ دینا ہوگا کیونکہ غصب اموال مین تاوان آتا ہے اور آزاد عورت مال نہین کہ غصب سے اُس کا تاوان لازم آئے ثم الاصل وھذا

الباب ھو الاداء کاملا کان او ناقصا وانما یصار الی القضاء عند تعذر الاداء ولھذا

یتعین المال فی الودیعۃ والوکالۃ والغصب ولو اراد المودع والوکیل والغاصب

ان یمسک العین ویدفع ما یماثلہ لیس لہ ذلک پھر یہ یاد رکھو کہ اصل تسلیم حقوق مین ادا کرنا ہے کامل ہو یا ناقص اور ادا کو قضا کی طرف ایسی حالت مین پھیرتے ہین کہ ادا کرنے سے معذور ہو کیونکہ قضا قائم مقام ادا کے ہے اور قائم مقام کی طرف جب رجوع کی جاتی ہے کہ اصل پر عمل کرنے مین مقدور ہو اسی واسطے مال ودیعت اور وکالت اور غصب مین متعین ہوگا اور اگر مودع یعنی وہ شخص جسکے پاس مال امانت رکھا گیا ہے اور وکیل اور غاصب اصل چیز کو روک کر اُسکے مماثل کو دین تو یہ اُنکے اختیار مین

Marfat.com

نہین یا در کھو کہ روپے اور اشرفیان عقود اور فسوخ مین ابو حنیفہؒ کے نزدیک متعین نہین شافعیؒ کے نزدیک متعین ہین البتہ ودیعت ۔ وکالت اور غصب مین سب کے نزدیک متعین ہین ۔ ولو باع شیئا وسلمہ

نظہر بہ عیب کان المشتری بالخیار بین الاخذ والترک اور اگر کسی شے کو فروخت کیا اور اُسکو سپرد کر دیا پھر عیب معلوم ہوا تو مشتری کو اختیار ہے کہ رکھ لے یا نہ رکھے کیونکہ یہ اداے ناقص ہے پس نقصان کی وجہ سے تو مشتری کو پھیرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اور بسبب اصل ادا کے لینے کا حق حاصل رہتا ہے اور یہ حق حاصل نہین کہ مبیع کو روک لے اور نقصان لیوے۔ وباعتبار ان الاصل

ہو الاداء یقول الشافعی الواجب علی الغاصب رد العین المغصوبۃ وان تغیرت فی ید

الغاصب تغیرا فاحشا ویجب الارش بسبب النقصان اور چونکہ اصل اداء ہے اسلیے امام شافعی کہتے ہین کہ غاصب پر بعینہ مغصوب کا واپس کرنا واجب ہے اگرچہ غاصب مغصوب چیز مین بہت کچھ تغیر کر دے اور غاصب پر اُسکے نقصان کا تاوان واجب ہو گا بہت کچھ تغیر کرنے سے یہ مراد ہے کہ چیز کا نام بدل جائے اور اُسکے عمدہ منافع جاتے رہین اور غرض کچھ کی کچھ ہو جائے وعلی ہذا لو غصب

حنطۃ فطحنہا او ساحۃ فبنی علیہا دارا او شاۃ فذبحہا وشواہا او عنبا فعصرہا او

حنطۃ فزرعہا ونبت الزرع کان ذلک ملکا للمالک عندہ اس قاعدۂ کلیہ کی بنا پر یہ ہی کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے گیہون غصب کیے تھے اُنکو پیس لیا یا میدان غصب کیا تھا اُسپر مکان بنا لیا یا بکری کو غصب کیا تھا اُسکو ذبح کر لیا اور بھون لیا یا انگور غصب کیے تھے اُنکو نچوڑ لیا یا گیہون غصب کیے تھے اُنکو زمین مین بو دیا اور کھیتی نکل آئی تو یہ سب اشیا جن مین اسقدر تغیر آیا شافعیؒ کے نزدیک مالک ہی کی ہین اُسکو چاہیے کہ ان مین بقدر نقصان کے تاوان غاصب سے بھرے کیونکہ ان مین غاصب کے فعل سے بہت کچھ تغیر آ گیا یہانتک کہ اُن کا نام بھی بدل گیا اور اُنکی غرض کچھ کی کچھ ہو گئی

وقلنا لصنعۃ الغاصب یجب علیہ رد القیمۃ اور علماے حنفیہ کہتے ہین کہ یہ تمام چیزین غاصب کی ہو گئین اور وہ مالک کو قیمت ادا کرے مالک کا اب چیزون سے کوئی تعلق نہ رہے گا غاصب ان کا مالک ہو جائے گا قبل ادا کرنے تاوان کے کیونکہ اُسکی صنعت متقومہ نے مالک کا حق ایک وجہ سے مٹا دیا مگر قیمت دینے کے پیشتر اُن سے نفع لینا حلال نہین یاد رہے امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عین باقی ہے اسلیے مالک کا حق منقطع نہو گا اور فعل غاصب کا اعتبار نہین کیا جاتا کیونکہ وہ ممنوع ہے پس ملک کا

Marfat.com

سبب نہوگا قاعدہ کلیہ اس مقام کا یہ ہے کہ ضرر شدید کو دور کرینگے بذریعہ ضرر خفیف کے پھر ضرر خفیف الا اپنا نقصان دوسرے سے لیگا۔ ولو غصب فضۃ فضربھا دراھما و تبرا فاتخذ ھا دنانیرا و شاۃ فذبحھا لاینقطع حق المالک فی ظاھر الروایۃ اور اگر غصب کیا چاندی کو اور اس کے روپے بنالیے یا سونا غصب کرکے اشرفیاں بنالین یا بکری کو غصب کرکے ذبح کرلیا تو ظاہر الروایت مین ان سے مالک کا حق منقطع نہوگا یہ چیزین مالک کو دلادی جائین گی کیونکہ چاندی سونے کے سکے بنالینے سے اُنکے نقد ہونے مین کچھ فرق نہین آتا اسی طرح بکری کا نام بھی ذبح کے بعد باقی ہے اب حلال کی ہوئی بکری کہین گے اور پہلے زندہ بکری کہلاتی یہ امام صاحبؒ کے نزدیک، اور صاحبینؒ کے نزدیک اسین بھی غاصب مالک ہوجائیگا مثل تیاری اشیاکے۔ وکذلک لو غصب قطنا فغزلہ او غزلا فنسجہ لاینقطع حق المالک فی ظاھر الروایۃ اسی طرح اگر روئی کو غصب کیا پھر اسکو کاتا یا سوت کو غصب کیا پھر اسکو بنا تو ظاہر الروایت مین مالک کا حق منقطع نہین ہوگا کیونکہ ان مین زیادہ تغیر نہین آیا ہے اور اس صورت مین مالک کو اختیار ہے کہ خواہ قیمت اُنکی غاصب سے لیوے اور وہ چیزین اُسکے حوالے کرے یا چیزین آپ رکھے اور غاصب سے اُنکے نقصان کا تاوان بھر لے ویتفرع من ھذہ مسئلۃ المضمونات اور اسی سے مضمونات کا مسئلہ نکلتا ہے یعنی جب مغصوب چیز مین تغیر زیادہ آگیا تو حنفیہ کے نزدیک غاصب پر اُسکی قیمت آئے گی اور امام شافعیؒ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مغصوب کا ضمان آوے گا۔ وقال لو ظھر العبد المغصوب بعد اخذ المالک ضمانہ من الغاصب کان العبد ملکا للمالک ردما اخذ من قیمۃ العبد اور امام شافعیؒ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر ظاہر ہو وہ غلام غصب کردہ شدہ اُس وقت جبکہ مالک نے اسکا ضمان غاصب سے لیا تھا تو غلام مالک کی ملک مین رہے گا اور مالک نے جو قیمت غلام کی لی تھی وہ واپس کردے مطلب یہ ہے کہ غاصب نے غلام کو غصب کرکے چھپادیا تھا اور اُسکا تاوان مالک کو دیدیا تھا پھر وہ ظاہر ہوا تو اب وہ امام شافعیؒ کے نزدیک مالک ہی کا رہے گا کیونکہ اُسکا حق تاوان اور غصب کی وجہ سے جاتا نہین رہا تھا اور مالک پر یہ واجب ہے کہ اُسکی قیمت جسقدر غاصب سے لی ہے واپس کردے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب اُسکا مالک رہیگا کیونکہ غصب اور تاوان دینے کی وجہ سے مالک کا حق اُسپر سے اُٹھ گیا گو اُسکے ظاہر ہونے کے بعد معلوم ہو کہ قیمت مذکور سے غلام زیادہ کا ہے ہر صورت سے وہ غلام غاصب ہی کا رہیگا مالک کو اختیار

نہو گا کہ غاصب کی دی ہوئی قیمت کو واپس کرکے اُس غلام کو خود لیلے ہاں اگر غاصب نے مغصوب غلام کی قیمت اپنی قسم پر دی ہو اور پھر زیادہ کا نکلے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے اُسی قیمت پر اکتفا کرے چاہے غلام کو لے لے اور قیمت مذکور غاصب کو پھیر دے واما القضاء فنوعان قضا دو قسم پر ہے ایک وہ جس میں ادا کے ساتھ مماثلت ہو اسکو قضا بمثل معقول کہتے ہیں پھر اگر مماثلت صورت ومعنی دونوں میں ہے تو کامل ہے جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے کامل اور اگر صرف معنوی مماثلت ہو تو قاصر ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے قاصر اسی کو ناقص بھی کہتے ہیں مثلاً واجب کے عوض ایسی چیز دی جائے جو صورت ومعنی میں اُسکے ساتھ مماثلت رکھتی ہو جیسے ایک چہرہ دار روپیہ کے بدلے دوسرا چہرہ دار روپیہ دینا تو یہ قضا بمثل معقول کامل ہے اور اگر واجب کے بدلے میں وہ چیز دی جسکو واجب کے ساتھ مماثلت صوری حاصل نہیں ہے صرف معنوی مماثلت ہے تو وہ قضا بمثل معقول قاصر ہے جیسے بجائے روپے کے گیہوں اتنی قیمت کے دیدینا جس قضا میں کسی قسم کی مماثلت نہو وہ قضا بمثل غیر معقول ہے اور غیر معقول سے یہ مراد ہے کہ بندے اُسمیں مماثلت کو اپنی عقول سے دریافت نہیں کرسکتے نہ یہ کہ عقل کے نزدیک وہ مردود ہے کیونکہ عقل بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مثل نقل کے حجت ہے بلکہ نقل سے بھی قوی ہے پس ایسی قضا کا ادراک بجز شرع کے اور طور سے نہیں ہو سکتا بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں سوا شرع کے عقل بھی مماثلت کو جان لیتی ہے دیکھو روزے کے عوض میں فدیہ دینا ایک ایسی چیز ہے کہ عقل اُسمیں اور روزے میں کسی قسم کی مماثلت نہیں پاتی نہ دونوں میں صورت میں مماثلت ہے نہ کوئی معنوی مماثلت پائی جاتی ہے اب مصنف کامل و قاصر کی خود تفسیر کرتے ہیں۔ فالکامل منہ تسلیم مثل الواجب صورۃ ومعنی کمن غصب قفیز حنطۃ فاستھلکھا ضمن قفیز حنطۃ ویکون المودی مثلا صورۃ ومعنی قضاے کامل وہ ہے جسمیں تسلیم مثل واجب صورۃ ومعنی ہو مثلاً کسی شخص نے کسی کے ایک قفیز گیہوں غصب کرکے تلف کردیئے تو ایک قفیز گیہوں کا ہی ضامن ہوگا اور دونوں چیزیں یعنی غصب کیے ہوئے گیہوں اور جو گیہوں تاوان میں دیے جائینگے صورت ومعنی میں مماثل ہونگے قفیز بفتح قاف وکسر فاء ویاے معروف وزاے معجمہ موقوف ایک پیمانے کا نام ہے جو بارہ صاع کی برابر ہے اور ہر صاع آٹھ رطل کا اور ہر رطل مزنی تولہ پونے سات ماشہ بھر کا ہوتا ہے اور رطل کئی چھبیس تولہ پونے نو ماشہ بھر کا وکذا الحکم فی المثلیات اور یہی حکم تمام مثلیات کا ہے مثلیات وہ چیزیں ہیں جو وزن کرکے یا پیمانے میں بھر کر بکتی ہیں یا شمار کر

لیکن مقدار میں قریب ہیں جیسے چھوارے وغیرہ اور کبھی اسکی تعریف یوں کرتے ہیں کہ جو چیز بازار میں اگر بکے وہ مثلی ہے جیسے زید نے عمرو کے من بھر چھوارے غصب کر لیا اور وہ چھوارے زید کے پاس ختم ہو گئے تو اسنے دوسرے من بھر چھوارے مہیا کر کے عمرو کو دیدیے تو دوسرے چھوارے پہلے چھواروں کے صورت و معنی میں مثل ہیں۔ واما القاصر فهو ما لا یماثل الواجب صورة ویماثل معنی کمن

غصب شاة فهلكت ضمن قیمتها والقیمة مثل الشاة من حیث المعنی لا من حیث

الصورة۔ قضائے قاصر وہ ہے کہ جو صورۃً واجب کے مماثل نہو معنًا مماثل ہو مثلاً کسی شخص نے بکری کو غصب کیا اور وہ ہلاک ہو گئی تو اسکی قیمت کا ضامن ہو گا قیمت معنًا بکری کے مثل ہے صورۃً نہیں کیونکہ دونوں میں مالیت برابر ہے پس قیمت بکری کی قائم مقام ہو سکتی ہے اس لیے اسکو بکری کی قیمت بولتے ہیں والاصل فی القضاء الكامل اور قضا میں اصل کامل ہے اور اسکے متعذر ہونے کی صورت میں قضائے ناقص سے اسکی تلافی کی جاتی ہے مثلاً شئے مغصوب غاصب کے پاس باقی نہ رہی تو اس کا تاوان دینا اسپر واجب ہے اور تاوان مثل سے ہوتا ہے اگر وہ چیز مثلی ہو اور اگر مثل نہ ملے تو تاوان قیمت سے ہو گا

وعلی هذا قال ابو حنیفة اذا غصب مثلیا فهلك فی یده وانقطع ذلك عن ایدی الناس

ضمن قیمته یوم الخصومة لان العجز عن تسلیم المثل الكامل انما یظهر عند الخصومة فاما

قبل الخصومة فلا لتصور حصول المثل اسی واسطے امام اعظم نے فرمایا جب کسی مثلی چیز کو غصب کیا اور اسکے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی اور بازار میں معدوم ہو گئی تو جھگڑے کے دن جو اسکی قیمت ہو گی دینی ہو گی خصومت کے دن سے پہلے کی نہیں دینی ہو گی کیونکہ مثل کا ملنا ہر طرح ممکن اور امام محمدؒ کے نزدیک جو قیمت اس شئے کی بازار میں نہ ملنے کے روز ہو گی دینا پڑے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جو قیمت غصب کے دن ہو گی دینا پڑے گی۔ اور جب تک مثل کامل پر عمل ممکن ہو مثل ناقص پر عمل نہ کریں اسلیے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے عمرو کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اسکو مار ڈالا تو اسی طرح قاتل کے ساتھ بھی کرنا چاہیے تاکہ ہر فعل کی جزا بالترتیب مل جائے کیونکہ فعل متعدد ہیں تو قاتل کے ساتھ متعدد فعل کرنا چاہیے تاکہ مثل کامل کی رعایت رہے ہاں اگر مقتول کا ولی صرف قتل پر اقتصار کرے تو یہ بھی جائز ہے اور اس صورت میں بعض فعلوں کی معافی سمجھی جائے گی۔ فاما لا مثل له لا صورة ولا معنی لا یمکن ایجاب القضاء فیه

اور جس کا مثل کسی طرح کا نہ ملے نہ صوری نہ معنوی تو اسمیں قضا بھی واجب نہیں ہوتی کیونکہ قضا تو

مثل کامل یا مثل ناقص کے ساتھ واجب ہوتی ہے اور جس کا مثل ہی نہو تو اسکی قیمت کے ذریعہ سے قضا ہوتی ہے اور جو متقوم بھی نہو تو اسمیں بجز گناہ کے کوئی ضمان نہیں کیونکہ نہ اسکا مثل صوری پایا جاتا ہے نہ معنوی وھذا المعنی یعنی بوجہ اس بات کے کہ جس چیز کا مثل نہ صورۃً ہوتا ہے نہ معناً تو اسمیں قضا بھی واجب نہیں ہوتی قلنا ان المنافع لا تضمن بالاتلاف لان ایجاب الضمان بالمثل متعذر

وایجاب العین کذلک لان العین لا یماثل المنفعۃ لا صورۃ ولا معنی علمائے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ منافع کے تلف کرنے سے ضمان نہیں آتا کیونکہ منافع میں باہمی تفاوت ہونے کی وجہ سے نفع کا ضمان مثل کے ساتھ مقرر ہو نہیں سکتا اسی طرح ایجاب عین بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ عین منافع کا مماثل نہ صورۃً ہے اور نہ معناً منافع میں باہمی تفاوت ایک کھلی ہوئی بات ہے دیکھو کوئی گھوڑا عمدہ کام دیتا ہے کوئی دیسا اچھا کام نہیں دے سکتا اور ایجاب عین سے یہ مراد ہے کہ منافع کا ضمان روپے پیسے وغیرہ کے ساتھ ناممکن ہے کیونکہ ان میں اور منافع میں نہ صوری مماثلت ہے اور نہ معنوی صوری میں مماثلت نہونا تو ظاہر ہے اور مماثلت معنوی مفقود ہونے کی تفصیل اسطرح ہے کہ منافع اعراض ہیں جو دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتے اور جو چیز ایسی ہوتی ہے اسکا جمع کرنا ممکن نہیں اور جس کا جمع کرنا ناممکن ہے اسکی قیمت مقرر نہیں ہو سکتی اور جو چیز متقوم نہو اسکا ضمان قیمت کے ذریعہ سے مقرر نہیں ہو سکتا اور مثل معنوی قیمت ہے کما اذا غصب

عبدا فاستخدمہ شھرا اودارا فسکن فیھا شھرا ثم رد المغصوب الی المالک لا یجب علیہ

ضمان المنافع خلافا للشافعی فبقی الاثم حکما وانتقل جزاؤہ الی دار الاخرۃ مثلاً کسی نے غلام کو غصب کرکے ایک مہینے خدمت لی یا گھر کو غصب کرکے ایک مہینے اسمیں رہا پھر مغصوب کو مالک کے پاس لوٹا دیا تو ضمان منافع کا نہیں آئے گا امام شافعیؒ کا اسمیں خلاف ہے ہاں گناہ اسکے ذمے رہیگا اور آخرت میں سزا پائے گا۔ ولھذا المعنی لا تضمن منافع البضع بالشھادۃ الباطلۃ علی الطلاق یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے جھوٹی شہادت دے کر طلاق کسی عورت پر قاضی کے پاس ثابت کرادی تو منافع بضع میں جو نقصان ہمبستری کا اس جھوٹی گواہی سے زوج کو پہونچا گناہ کبیرہ گواہ پر ہوا مگر ضمان نہیں آئے گا۔ ولا بقتل منکوحۃ الغیر اسی طرح منکوحہ غیر کے قتل کر ڈالنے سے قاتل پر قصاص آئے گا مگر

خاوند کو جو نقصان ہمبستری کے منافع کا پہونچا اسکا معاوضہ کچھ نہیں ہوگا ولا بالوطی حتی لو وطی زوجۃ

انسان لا یضمن للزوج شیئا اسیطرح ایک آدمی نے کسی غیر آدمی کی عورت کے ساتھ صحبت کرلی تو اسکو

Marfat.com

اُس عورت کے شوہر کو بطور تاوان کے کچھ دینا نہ پڑیگا اگرچہ بعد ثبوت زنا مد شرعی قائم ہوگی۔
البتہ زوائد کا ضمان حنفیہ کے نزدیک بھی واجب ہے اور زوائد سے مراد جانور کا دودھا در بچہ اور درخت کا پھل وغیرہ ۔ پس اگر مغصوب غاصب کے ہان خود بخود ہلاک ہو جائے یا غاصب ہلاک کر ڈالے تو دونون صورتون مین اُسکی قیمت غاصب کو دینی آوے گی اور زوائد کے ہلاک کر ڈالنے سے قیمت دینی آتی ہے اور خود بخود ہلاک ہو جانے سے قیمت دینا نہین ہوگی اور منافع کی قیمت نہ خود بخود ہلاک ہو جانے سے دینی آتی ہے نہ غاصب کے ہلاک کر ڈالنے سے۔ اور اجارے مین جو منافع کے عوض مین روپیہ پیسہ گھوڑا خچر بیل بکری کتاب وغیرہ دینا شرع نے تجویز کیا ہے یہ صرف استحسان کے طور پر ہے ورنہ درحقیقت یہان بھی منافع کا جمع کرنا مشکل ہے اور جب وہ جمع نہین ہوسکتے تو انکی قیمت بھی مقرر نہین ہوسکتی مگر شرع نے لوگون کی ضروریات اور حوائج کو مد نظر رکھکر سہولت کے لیے ایسا کر دیا اگر کسی کو عبور دریا کے لیے ناؤ کی ضرورت ہو یا سقے سے پانی بھروانے کی حاجت پڑے یا مکان رہنے کو چاہیے یا کسی شہر کو جانے کے لیے سواری کی احتیاج ہو تو اسکا کام بغیر اسکے کیسے چل سکتا ہے اسلیے شرع نے اجارے کو مشروع کر دیا اور جو چیز ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اُسکا حکم متعدی نہین ہوتا اسلیے غصب کے منافع مین یہ قیاس جاری نہین ہوسکتا اسکا اپنا علیحدہ حکم ہے پس جسکے لیے نہ مثل صوری ہے نہ معنوی اُسکا ضمان واجب نہین۔ ۱۲ ۱۸

اور د الشرع بالمثل مع انہ لا یماثلہ صورۃ ولا معنی فیکون مثلا لہ شرعا فیجب قضاؤہ بالمثل الشرعی ونظیرہ ما قلنا ان الفدیۃ فی حق الشیخ الفانی مثل الصوم گرجس وقت شرع اسکی چیز کے لیے کوئی مثل مقرر کر دے باوجودیکہ وہ صورۃ ومعنًا مثل نہین ہے تو اُس مثل کے ساتھ اُس چیز کی قضا واجب ہوگی اور یہ مثل شرعی کہلائے گا چنانچہ شرع نے شیخ فانی کے لیے روزے کا مثل فدیہ مقرر کیا ہے روزے کے عوض مین فدیہ دینا ایک ایسی چیز ہے کہ نعل اسمین اور روزے مین کسی قسم کی مماثلت نہین پائی نہ دونون صورت مین مماثل ہین نہ کوئی معنوی مماثلت پائی جاتی ہے مماثلت صوری نہونا تو ظاہر ہے کیونکہ صوم عرض ہے اور فدیہ عین ہے اور معنوی مماثلت نہونا اس سے ثابت ہے کہ صوم مین نفس بھوکا رکھا جاتا ہے اور فدیے مین بھوکے کو سیر کیا جاتا ہے شرع کیطرف سے فدیہ روزے کا قائم مقام ہے جسطرح مٹی کو اللہ نے پانی کا قائم مقام بنایا ہے کہ اگر پانی نہو تو اُس سے ویسی ہی طہارت حاصل ہوتی ہے جیسی پانی سے اس آیت مین اسی کی طرف اشارہ ہے وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین مولوی نذیر احمد صاحب

نے اپنے ترجمۂ قرآن میں آیت کے معنی یوں کیے ہیں کہ جن کو کھانا دینے کا مقدور ہے انپر ایک روزے کے بدلے میں ایک محتاج کو کھانا کھلا دینا لازم ہے مولوی صاحب نے اس جگہ دو غلطیاں کی ہیں ایک تو یطیقونہ کے معنے مقدور کے لگائے ہیں حالانکہ طاقت عربی کے محاورے میں مقدرت کے معنے میں جس سے مراد انکی دولتمندی اور تونگری ہے مستعمل نہیں دوسرے ترجمہ غلط کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یطیقونہ پر لائے نافیہ مقدر ہے اور لا یطیقونہ کے معنی یہ ہیں کہ جنکو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں اور قرآن میں اسکی مثالیں کثرت سے ہیں چنانچہ یبین اللہ لکم ان تضلوا ای لا تضلوا یعنی بیان کرتا ہے اللہ تمہارے واسطے تاکہ نہ بھٹکو۔ اور شمس الائمہ کی رائے یہ ہے کہ اطاقت میں ہمزہ سلب ماخذ کے لیے ہے جس سے یطیقون مشتق ہے اس صورت میں معنی آیت کے یہ ہوے کہ جن لوگوں کی طاقت کو روزہ سلب کرتا ہے تو انکو روزے کے بدلے میں فدیہ دینا لازم ہے اور مراد اس سے شیخ فانی ہے مولانا سید غلام علی آزاد بلگرامی سبحۃ المرجان میں کہتے ہیں کہ مولانا سید طفیل احمد بلگرامی کا قول ہے کہ افعال میں ہمزہ کا سلب کے لیے آنا سماعی ہے نہ قیاسی اور لغت سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ اطاقت کی ہمزہ سلب کے لیے ہے اور فدیہ دینے میں اور ایک محتاج کو کھانا کھلانے میں بھی بڑا فرق ہے کیونکہ ایک محتاج کو کھانا کھلانے کا کوئی معیار نہیں اور فدیے کے لیے معیار مقرر ہے چنانچہ ہر روزے کے بدلے مسکین کو اتنا کھانا دیا جاتا ہے جتنا کہ صدقۂ فطر دیا جاتا ہے کہ آدھا صاع گیہوں یا گیہوں کا آٹا یا گیہوں کے ستو یا کشمش مقرر ہیں اور فی زمانا وزن نصف صاع کا اسی روپے چہرہ دار کے سیر سے کچھ کم دو سیر ہوتا ہے اور چھوارے یا جو ہوں تو ایک روز کا فدیہ ایک صاع ہونگے

یہ مثال حق اللہ کی ہے حق العباد کی مثال میں مصنف کہتے ہیں۔ والدیۃ فی القتل خطاء مثل

النفس مع انہ لا مشابہۃ بینہما اور قتل خطا میں نفس کا مثل خون بہا قرار دیا ہے تو اس سے اسکی قضا ہو گی باوجودیکہ اس میں اور اسمیں نہ صوری مماثلت ہے نہ معنوی پس انسان کے مارڈالنے کا تاوان مال کو مقرر کرنا یہ ایک ایسی بات ہے جسکو عقل نہیں سمجھ سکتی کیونکہ انسان کے سامنے مال کی کیا حقیقت ہے مگر اللہ نے دیت کو اسلیے مشروع فرمایا ہے کہ اگر قاتل قتل عمد ثابت نہونے کی وجہ سے قصاص سے بچ جائے تو ایک نفس مفت میں معدوم نہو۔

تذییل کفار کو ایمان لانے کا حکم ہے کیونکہ وہ اسکے ادا کرنے کے اہل ہیں بلکہ حقیقت حال یہ ہے کہ ایمان لانے کا خاص حکم اُن ہی کے لیے واقع ہے اور مومنین تو خود ایمان رکھتے ہیں اُنکے

Marfat.com

حق مین ایمان کا امر واقع نہین ہوسکتا اور جہان کہین بظاہر انکی نسبت ایسا امر ہے مثلاً یَا اَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا اے ایماندارو ایمان لاؤ تو اسمین مفسرین کا اختلاف ہے بعض یہ کہتے ہین کہ مراد اس سے یہ ہے کہ ایمان پر ثابت قدم اور برقرار ہو اور بعض یہ کہتے ہین کہ یہ خطاب منافقین کی طرف ہے مطلب یہ ہے کہ تم دل کو زبان کے ساتھ موافق کرو اور بعض کے نزدیک خطاب مومنین اہل کتاب کی طرف ہے اور مراد یہ ہے کہ قرآن اور رسول پر ایمان لاؤ (۲) حد اور قصاص وغیرہ کے اوامر مین بھی کفار مخاطب ہین کیونکہ جب یہ معاملات انتظام عالم کے لیے مسلمانو پر جاری ہونگے تو کفار کے حق مین بھی انکا جاری ہونا ضرور ہے تاکہ وہ معاصی سے اجتناب کرین کیونکہ امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ حدود و قصاص معاصی کے زائل کرنے والے اور پاک کرنے والے نہین بلکہ وہ معاصی کے ارتکاب سے روکنے والے ہین (۳) جو معاملات دنیاوی کفار اور مسلمین مین دائر ہین جیسے خرید و فروخت اور اجارہ وغیرہ ان مین بھی کفار مثل مسلمانون کے خطاب الٰہی کے ساتھ مخاطب ہین پس مسلمانون کو چاہیے کہ انکے ساتھ ویسا ہی معاملہ کرین جیسا باہم کرتے ہین اور ان تینون باتون مین علماء اہل سنت کا اتفاق ہے مگر شرائع یعنی نماز روزہ حج اور زکوٰۃ کے معاملے مین ایک حیثیت سے اتفاق ہے اور دوسری حیثیت سے اختلاف ہے اتفاق تو اسمین ہے کہ کفار کو ان شرائع کے وجوب پر اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے عاقبت مین مواخذہ ہونے کا خطاب ہے کیونکہ امر کا مقتضٰی یہ ہے کہ اسکے لزوم و ادا کا اعتقاد رکھا جائے پس جیسا کہ کفار اعتقاد اصل ایمان کے ترک پر آخرت مین معذب ہون گے ویسا ہی اعتقاد وجوب شرائع کے ترک پر انکو عذاب ہوگا اور اختلاف اسمین ہے کہ ان شرائع کے وجوب ادا کی نسبت بھی کفار کو خطاب ہے یا نہین بعض علماء عراق (حنفیہ) اور امام شافعیؒ اور انکے اکثر اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ اس باب مین بھی کفار مخاطب ہین اور شرائع کا ادا کرنا انپر واجب ہے مگر عامۂ علماء ماوراء النہر (حنفیہ) کا مذہب یہ ہے کہ کفار انکے ساتھ مخاطب نہین انکے نزدیک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو چیز مسلمان سے سقوط کا احتمال رکھتی ہے تو اسکے ادا کرنے کے واسطے کفار مخاطب نہین چنانچہ نماز اور روزہ اور حج و زکوٰۃ اکراہ اور جنون اور حیض اور دوسرے عذرات سے ساقط ہوجاتے ہین اور جسکے سقوط کا کسی حال مین احتمال نہو جیسے ایمان تو اسکے ادا کرنے کے لیے کفار بھی مخاطب ہین اور اسی پر متاخرین کا عمل درآمد ہے کیونکہ سب سے پہلے تو کفار کو ایمان کی تکلیف ہے اسکے بعد اداے شرائع کی در حالت کفر مین اداے عبادات کے ناجائز ہونے اور اسلام کے بعد قضاے عبادات کے واجب نہونے مین کسی کا خلاف نہین بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ جو امام شافعیؒ کا یہ مذہب بتاتے ہین کہ کفار اداے عبادات کے لیے مخاطب ہین انکی غلطی ہے

اسلیے کہ جبکہ شافعی اس بات کے قائل ہین کہ حالت کفر مین عبادت کا ادا کرنا صحیح نہین اور اسلام کے بعد عبادات کی قضا واجب نہین تو اُنکے نزدیک دنیا مین کفار پر عبادت کا ادا کرنا کیسے واجب ہو سکتا ہی صحیح یہی کہ آخرت مین کفار پر شرائع کے ترک کرنے کی وجہ سے مواخذہ نہوگا بلکہ اعتقاد وجوب کے ترک کرنے کی وجہ سے مواخذہ ہوگا اور بعض کی راے یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے جو یہ کہا ہے کہ کفار دنیا مین اداے عبادت کے لیے مواخذہ دار ہین تو مراد اس سے یہ ہے کہ انکو اوّل یہ حکم ہے کہ ایمان لائین اور بعد نماز و روزہ اور حج کرین اور زکوۃ دین حنفیہ اور شافعیہ کے خلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک کافر کو صرف ترک ایمان کا عذاب دیا جائے گا شرائع کے ترک کرنے کا عذاب نہین دیا جائے گا اور شافعیہ کے نزدیک اُسکو عذاب ترک ایمان کے علاوہ ترک شرائع کا بھی دیا جائے گا

فصل فی النہی

فصل نہی کے بیان مین

نہی کے لغوی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہین اور اصطلاح مین اسکے معنی یہ ہین کہ بطریق استعلاء و بزرگی کے قطعی طور پر ترک فعل کا طلب کرنا یا کسی فعل سے روکنا اس حیثیت سے کہ اسلوب کلمہ سے وہ ترک طلب اور روکنا سمجھا جائے اور اگر اسلوب کلمہ سے نہ سمجھا جائے گا تو وہ نہی نہ ہوگی اور بعض نے کہا ہے کہ نہی یہ ہے کہ غیر کو کہین کہ یہ کام مت کر اور بعض نے یون لکھا ہے کہ نہی عدم فعل کی طلب کو کہتے ہین مگر یہ صحیح نہین اسلیے کہ عدم فعل ازل سے مستمر ہے پس وہ مخاطب کی قدرت مین نہوگا پھر مخاطب اُس کا طلب کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے اور استعلاء سے مراد یہ ہے کہ متکلم اپنی ذات کو بڑا سمجھے گو واقع مین بڑا ہو یا نہو اور غیر سے مراد غیر حقیقی ہے نہ غیر عرفی کیونکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ متکلم خود اپنی ذات کو کسی کام سے منع کرتا ہی مگر اصولیون کی اصطلاح مین یہ نہی مین داخل نہین ان لغت کی رو سے یہ بھی نہی ہے اور نہی کا صیغہ بہت سے معنی مین مستعمل ہے (۱) تحریم کے لیے جیسے اللہ فرماتا ہی لَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَکُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ یعنی اپنی اولاد کو افلاس کے ڈر سے قتل مت کرو (۲) کراہت جیسے بخاری و مسلم مین عبد اللہ بن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا ہی لَا يُمْسِکَنَّ اَحَدُکُمْ ذَکَرَہٗ بِيَمِيْنِہٖ وَ ھُوَ يَبُوْلُ یعنی کوئی اپنا ذکر ہرگز اپنے داہنے ہاتھ سے پیشاب کرتے مین نہ پکڑے (۳) دعا اللہ فرماتا ہی لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ ھَدَيْتَنَا یعنے اے پروردگار ہم کو راہ راست پر لانے کے بعد ہمارے دلونکو ڈانوان ڈول نہ کیجیو (۴) ارشاد جیسے

لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ بعض کے نزدیک یہاں تحریم کے لیے ہے معنی یہ ہیں کہ ایسی
باتیں کرید کرید کر نہ پوچھا کرو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمکو بری لگیں (۵) تحقیر کے لیے جیسے لَا تَمُدَّنَّ
عَیْنَیْكَ اِلٰی مَا مَتَّعْنَا اَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا تو اپنی نظر ان چیزوں پر نہ دوڑا جو ہم نے
مختلف قسم کے لوگوں کو دنیاوی زندگی کی رونق کے ساز و سامان استعمال کے لیے دے رکھے ہیں (۶) بیان
عاقبت کے لیے لَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا عَمَّا یَعْمَلُ الظّٰلِمُوْنَ ایسا مت سمجھ کہ خدا ان ظالموں کے
اعمال سے غافل ہے (۷) یاس کے لیے جیسے۔ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ كَفَرُوْا لَا تَعْتَذِرُوا الْیَوْمَ اِنَّمَا تُجْزَوْنَ
مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ یعنی کافرو آج اپنے عذر مت پیش کرو جیسے عمل تم کرتے رہے انھیں کا بدلہ پاؤ گے (۸)
تسویہ کے لیے جیسے فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا یعنی صبر کرو یا نہ کرو تمکو برابر ہے (۹) تہدید و زجر و توبیخ کیواسطے
اسمیں اختلاف ہے کہ نہی تحریم میں حقیقت ہے یا کراہت میں یا دونوں معانی میں لفظاً و معناً مشترک ہے

النھی نوعان نہی دو قسم پر ہے ایک فعل شرعی سے دوسرے فعل حسی سے فعل شرعی وہ ہے جس کا تحقق شرع
پر موقوف ہو اور حسی وہ ہے جس کا تحقق شرع پر موقوف نہ ہو اور بعض نے یوں کہا ہے کہ فعل شرع میں کسی حکم کے
لیے موضوع ہے تو وہ شرعی ہے ورنہ حسی اور بعض نے کہا ہے کہ حسی وہ ہے جس کا فقط وجود حسی پایا جائے اور
شرعی وہ ہے کہ جسکے وجود حسی کے ساتھ وجود شرعی بھی ہو چنانچہ مصنف اسکی تفصیل یوں کرتے ہیں نھی

عن الافعال الحسیۃ کالزنا وشرب الخمر والکذب والظلم افعال حسیہ سے نہی ہے جیسے
کہ زنا کرنا شراب پینا جھوٹ بولنا اور کسی پر ظلم کرنا ان افعال کو ہر شخص محسوس و معلوم کر لیتا ہے شرع
کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ ونھی عن التصرفات الشرعیۃ کالنھی عن الصوم فی یوم النحر والصلوۃ
فی الاوقات المکروھۃ وبیع الدرھم بالدرھمین تصرفات شرعیہ سے نہی ہے جیسے کہ عید الضحی کے دن روزہ
رکھنے کی ممانعت ہے اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے اور ایک روپے کو دو روپوں کے عوض
بیچنے کی ممانعت ہے افعال حسی کا جو حال ورود شرع سے قبل تھا وہی شرع کے بعد ہے شرع نے انمیں کوئی تغیر
نہیں آیا ہے چنانچہ زنا اور قتل ناحق اور ظلم و کذب کا جو حال نزول تحریم سے قبل تھا وہی نزول کے
بعد رہا اور افعال شرعی سے اصل معانی ورود شرع کے بعد بدل گئے جیسے صلوۃ اصل میں دعا کو کہتے ہیں اور
شرع نے اسپر رکوع و سجود و قیام و قعود کو بڑھا دیا ہے اور بیع اصل میں ایک مال کو دوسرے مال سے آپس کی
رضامندی سے بدل لینے کا نام ہے مگر شرع نے اسمیں قیدیں بڑھا دی ہیں کہ بیچنے والا اور خریدار عاقل ہوں اور

Marfat.com

صبح موجود ہو اور ایک دوسرے کا کلام سن لے اسی طرح صوم در اصل کھانا پینا چھوڑ دینے کو کہتے ہیں مگر شرع نے اس پر یہ قیدیں بڑھا دی ہیں کہ جو کوئی روزے کا اہل ہو یعنی مرد مسلمان اور عورت پاک حیض و نفاس سے وہ نیت کے ساتھ کھانا اور پینا اور جماع کرنا صبح صادق سے آفتاب ڈوبنے تک چھوڑ دے

وحکم النوع الاول ان یکون المنهی عنه هو عین ما ورد علیه النهی فیکون عینه قبیحا فلا یکون مشروعا اصلا

قسم اول کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ عین وہ چیز ہو جس پر نہی وارد ہوئی ہو پس اسکی ذات قبیح ہوگی اور وہ چیز بالکل کسی حالت میں مشروع نہوگی اور ایسا ہی قبیح اصل ہو کیونکہ اصلی قباحت وہی سمجھی جاتی ہے جو منہی عنہ کی ذات میں ثابت ہو نہ یہ کہ غیر کی وجہ سے اسمیں آگئی ہو پس منہی عنہ کی ذات کا قبیح ہونا دو حال سے خالی نہیں ایک تو یہ کہ اسکے تمام اجزا قبیح ہوں اسکو قبیح لذاتہ کہتے ہیں دوسرے یہ کہ بعض اجزا قبیح ہوں اسکو قبیح لجزئہ بولتے ہیں اور ان دونوں کا ایک حکم ہے اور دونوں کو قبیح لعینہ کہتے ہیں اور اسکے دو طور ہیں ایک وضعی دوسرے شرعی قبیح وضعی وہ ہے جسکی قباحت عقل کے نزدیک بغیر کھولنے شرع کے روشن ہو جیسے کفر کہ وہ ایسے معنی کے لیے موضوع ہے جو اصل وضع میں قبیح ہیں اگر شرع اسکو نہ کھولتی تب بھی عقل اسکی حرمت کو مانتی کیونکہ منعم کے کفران نعمت کی برائی عقل کے نزدیک مسلم ہے اسی لیے حرمت کفر کا نسخ جائز نہیں اور قبیح شرعی وہ ہے کہ عقل اسکی قباحت کا ادراک نہیں کر سکتی شرع نے اسکو قبیح کر دیا ہے تو قبیح ہو گیا ہے ورنہ عقل اسکو برا نہیں جانتی جیسے انسان آزاد کی بیع کیونکہ بیع ایسے معنے کے لیے وضع نہیں ہوئی ہے جو معنا قبیح ہو مگر اسمیں قبح اسلیے آیا ہے کہ شرع نے ایک مال کو دوسرے مال سے بدل لینے کو بیع قرار دیا ہے اور شرع کے نزدیک آزاد مال نہیں ہے اسی طرح بے وضو کی نماز قبیح شرعی ہے کیونکہ شرع نے ایسے شخص کو ادائے نماز کا اہل نہیں گردانا ہے۔

وحکم النوع الثانی ان یکون المنهی عنه غیر ما اضیف الیه النهی فیکون حسنا بنفسه قبیحا لغیره ویکون المباشر مرتکبا للحرام لغیره لا لنفسه

دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ جسکی نہی کی گئی ہے غیر ہو اس چیز سے جسکی طرف نہی کی اضافت کی گئی ہے یہ قسم حسن بنفسہ اور قبیح لغیرہ ہوگی اور اس کا کرنے والا حرام لغیرہ کا مرتکب کہلائے گا حرام لعینہ کا مرتکب نہوگا قبیح لغیرہ اسے کہتے ہیں کہ اسمیں غیر کی وجہ سے قباحت آگئی ہو قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ غیر جسکی وجہ سے قباحت پیدا ہوئی ہے منہی عنہ کا وصف ہو اور ہمیشہ اسکے ساتھ قائم رہے اس سے کسی طرح زائل نہو سکے جیسے عید قربان کے دن روزہ کہ روزہ رکھنا فی نفسہ اچھا ہے مگر اس دن

روزہ رکھنا ناجائز ہے کیونکہ یہ دن اللہ کی طرف سے ضیافت کا دن ہے پس روزہ رکھنے کی حالت
میں اس ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے دوسرے یہ کہ وہ غیر مجاور ہو اور مجاور سے یہ مراد ہے کہ کبھی منہی عنہ
کے ساتھ رہے اور کبھی اس سے زائل ہو جائے مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت بیع گو کہ بیع فی ذاتہ مشروع ہے
مگر اذان جمعہ کے وقت مکروہ تحریمی ہے اور (وہ یہ ہے جو بدلیل ظنی ممنوع ہو اور اسکا ترک کرنا واجب ہے جیسے
حرام پر عذاب نار ہے اسی طرح اس پر ہے) اور بیع کے اذان جمعہ کے وقت مکروہ تحریمی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ
اس سے جمعہ کے لیے ترک سعی لازم آتی ہے جو اللہ نے واجب کی ہے اور جمعہ پڑھنے کے لیے سعی کا ترک
ہونا کبھی بیع کے ساتھ رہتا ہے جیسے کوئی جمعہ کی اذان سن کر بیع میں مشغول رہے اور نماز جمعہ کے لیے
نہ جائے اور کبھی اس سے زائل ہو جاتا ہے مثلاً بائع اور مشتری جمعہ کی نماز کے لیے ہمراہ جائیں اور رستے میں
خرید و فروخت کریں اور اگر نہ بیع میں مصروف ہو اور نہ جمعہ پڑھنے کے لیے سعی کی بلکہ دوسرے کام میں لگا رہا
تو اس صورت میں ترک بیع تو پائی گئی مگر سعی نہ پائی گئی یاد رکھو کہ قبیح وصفی کا حکم قبیح لعینہ کی طرح ہے فرق
اسقدر ہے کہ قبیح لعینہ بالذات حرام ہے اور اول الذکر میں حرمت غیر کی وجہ سے آئی ہے اور قبیح مجاور کا
حکم قبیح لعینہ کا سا نہیں وعلی ھذا یعنی اس قاعدہ کلیہ کی بنا پر کہ نہی تصرفات شرعیہ سے حسن بغیرہ
اور قبیح بغیرہ ہوتی ہے۔ النھی عن التصرفات الشرعیۃ یقتضی تقریرھا یراد بذلک ان التصرف بعد

النھی یبقی مشروعا کما کان لانہ لو لم یبق مشروعا کان العبد عاجزا عن تحصیل المشروع

وحینئذ کان ذلک نھیا للعاجز وذلک من الشارع محال وبہ فارق الافعال الحسیۃ

لانہ لو کان عینھا قبیحا لا یؤدی ذلک الی نھی العاجز لانہ بھذا الوصف لا یعجز العبد

عن الفعل الحسی علماء حنفیہ نے فرمایا ہے کہ تصرفات شرعیہ سے نہی واقع ہونے کا مقتضا یہ ہے
کہ تصرفات شرعیہ کا ثبوت اور وجود متحقق ہو جاتا ہے مراد اس سے یہ ہے کہ تصرفات کے بعد نہی کی
مشروعیت جیسے پہلے تھی ویسے ہی باقی رہتی ہے کیونکہ اگر مشروع نہیں رہے گا تو بندہ مکلف تحصیل مشروع
سے عاجز ہو گا اس صورت میں عاجز کے واسطے نہی ہو گی اور یہ امر شارع کی جانب سے محال و ناممکن
ہے اس بیان سے افعال حسیہ کا فرق افعال شرعیہ سے ظاہر ہو گیا کہ اگر افعال شرعیہ یعنی تصرفات شرعیہ
قبیح لعینہ ہوتے تو یہ امر عاجز کی نہی تک نہ پہونچاتا اسلیے کہ اس وصف کے سبب بندہ فعل حسی سے عاجز
نہیں ہوتا۔ اب میں اس بحث پر روشنی ڈالتا ہوں کہ نہی افعال حسی اور شرعی دونوں سے ہوتی ہے جب

افعال حسی سے نہی مطلقا ہو اور کوئی مانع موجود نہو تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ یہ فعل قبیح لعینہ ہو کیونکہ قبح میں یہی اصل ہے تو اطلاق کی حالت میں یہی متبادر ہوگا مگر جب کوئی قرینہ قبح لعینہ کے خلاف پر قائم ہوگا تو قبح لغیرہ پر حمل ہوگا جیسے اپنی عورت سے حیض کی حالت میں صحبت کرنا حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ وہ فعل حسی ہے اور اگر افعال شرعیہ سے نہی مطلقا ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ قبح لغیرہ پر واقع ہوگی اور صحت اور مشروعیت اصل کی وجہ سے ہوگی مگر کسی قرینے کے ساتھ قبح لعینہ پر حمل کرینگے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمد حنبلؒ کو اس مسئلے میں حنفیہ سے خلاف ہے، انکے نزدیک اگر افعال شرعیہ سے مطلقاً نہی ہو تو وہ قبح لعینہ پر محمول ہوتی ہے کیونکہ یہ کامل ہے اور قبح میں کمال یہ ہے کہ وہ منہی عنہ کی ذات میں ثابت ہو اور اگر کوئی قرینہ اسکے ساتھ ہوگا تو قبح لغیرہ پر حمل کرینگے حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ مشروع حسن ہے اور کوئی شے منہی عنہ لعینہ میں سے حسن نہیں پس مشروع میں سے کوئی شے منہی عنہ نہیں یہ بات کہ کوئی شے منہی عنہ لعینہ میں سے حسن نہیں بالاتفاق و بالضرورت ثابت ہے اور اس بات پر کہ ہر مشروع حسن ہے یہ دلیل ہے کہ اللہ نے شریعت بندوں کی درستی معاش و معاد کے لیے جاری کی ہے جس پر سعادت ابدی کا مدار ہے پھر مشروع شے کی ذات کیسے قبیح ہو سکتی ہے ہاں اگر کوئی دوسرا قبیح اس سے مل جائے تو ممکن قبح آسکتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نہی سے ایسے فعل کا عدم مقصود ہوتا ہے جو ممکن ہو نہ یہ کہ ممتنع ہو بندے کے اختیار سے باہر ہو اسلیے کہ بندہ نہی کے مطابق ایسے کام کو چھوڑ دینے سے جو اسکے اختیار میں ہے ثواب پاتا ہے اور اسکے ارتکاب سے عذاب اٹھاتا ہے پھر اگر وہ فعل مستحیل ہو اور بندے کا اسپر اختیار نہو تو اس سے منع کرنا فعل عبث ہے اور اسکو نہی نہ کہیں گے بلکہ نفی اور نسخ بولیں گے چنانچہ اندھے سے کہیں کہ مت دیکھ تو یہ نہی نہو گی کیونکہ محال ہے اور نہی مستحیلات سے عبث ہے اور نفی و نسخ تو اس بات کے بیان کرنے کے لیے ہیں کہ فعل شرعاً متصور الوجود باقی نہ رہا جیسے نماز میں بیت المقدس کی طرف توجہ کرنا پس اصل نہی میں فعل اختیاری کا عدم ہے اور منع کرنے والے کی ضرورت حکمت کا مقتضٰی یہ ہے کہ نہی بوجہ قبح کے ہو تو اب یہ ضرور ہوا کہ یہ قبح اس طور پر متحقق نہو کہ منع کرنے والے کا مقتضٰی یعنی نہی باطل ہو جائے اسلیے کہ جب شرعیات میں قبح کو قبح لعینہ مانیں گے جیسا کہ امام مالکؒ اور شافعیؒ اور احمد حنبلؒ کی رائے ہے تو وہ باطل اور محال ہو جائے گا یعنی اسکا وجود شرعاً ممکن نہو گا کیونکہ بندے کا اختیار باقی نہ رہے گا اور مستحیلات سے منع کرنا فعل عبث ہے اور نہی نفی بن جائے گی حنفیہ کی یہ

Marfat.com

مشہور دلیل ہے جو مخالفین کی طرف سے یوں اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگرچہ امکان شرعی اور قدرت شرعی نہ پائے جائیں مگر امکان لغوی اور قدرت حسی تو موجود ہے اور اس قدر امکان بھی وجود نہی کے لیے کافی ہے اور ایسی حالت میں نہی نفی بن جائے گی حنفیہ کی طرف سے اس کا یوں جواب دیتے ہیں کہ اختیار ہر شے کے مناسب حال ہوتا ہے پس افعال حسی کا اختیار قدرت حسی ہے اور وہ یہ ہے کہ فاعل اس بات پر قادر ہو کہ اپنے اختیار سے زنا کرے پھر زنا کاری سے اسکو نہی الٰہی کی وجہ سے روکا جائے گا تو قباحت افعال حسی میں لعینہ ہوگی اور افعال شرعی کا اختیار یہ ہے کہ اس میں اختیار شارع کی جانب سے ہو اور باوجود اسکے اسکے کرنے سے منع بھی کیا گیا تو فعل شرعی منہی عنہ اذن دیا ہوا بھی ہوگا اور منع کیا ہوا بھی اور یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں جبتک فعل نہی عنہ باعتبار اپنی اصل و ذات کے مشروع اور باعتبار اپنے وصف کے قبیح و ممنوع نہو اور افعال شرعی میں اختیار حسی کافی نہیں جیسا کہ افعال حسی میں کافی ہے ویتفرع من هذا حکم البیع الفاسد والاجارة

الفاسدة والنذر بصوم یوم النحر وجمیع صور التصرفات الشرعیة مع ورود النهی عنها اور اسی پر متفرع ہے حکم بیع فاسد کا اور اجارۂ فاسد کا اور عید الضحی کے دن روزہ رکھنے کا اور دیگر تصرفات شرعیہ کا باوجود وارد ہونے نہی کے ان سے نفلتا یعنی مذہب حنفی کے علمانے کہا ہے کہ جبکہ تصرفات شرعیہ سے نہی حسن بنفسہ اور قبیح لغیرہ ہوتی ہے اور ایسا مشروع باعتبار اپنی اصل کے صحیح قرار پاتا ہے تو بیع فاسد قبضے کے وقت ملک کا فائدہ دیتی ہے جیسا کہ مصنف اسکی تفصیل کرتے ہیں البیع الفاسد یفید الملک عند القبض

باعتبار انه بیع یعنی بیع فاسد مثلاً بیع ربوا قبضے کے وقت ملک کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ وہ بیع ہے اسلیے کہ جو کچھ اصل بیع کے واسطے ضرور ہے جیسے رکن بیع یعنی ایجاب وقبول اور محل بیع یعنی مبیع کا پایا جانا اور بائع ومشتری کا اس کام کی اہلیت رکھنا اور آپس کی تراضی کے ساتھ ایجاب وقبول کرنا ان میں سے کسی میں خلل نہیں ویجب نقضه باعتبار کونه حراماً لغیره اور بوجہ حرام لغیرہ ہونے کے اسکا توڑنا بھی واجب اور وہ حرام لغیرہ بوجہ زیادتی کے ہوگئی ہے کیونکہ شرع نے ایک جنس کی دو چیزوں میں مساوات واجب کی ہے اسی طرح تمام بیوع فاسدہ کا حال ہے کہ وہ باصلہ مشروع ہیں اور بوصفہ غیر مشروع پس بیع فاسد میں قبض ہو جانے سے ملک ثابت ہو جاتی ہے اس وجہ سے کہ وہ باصلہ مشروع ہے اور باعتبار اپنے وصف کے فاسد ہے اور بوجہ حرام لغیرہ ہونے کے اسکا توڑنا بھی واجب ہے گر جہان کہیں بظاہر ایسا واقع ہے کہ باوجود افعال شرعیہ سے نہی کے مشروعیت باقی نہیں اُسکی وجہ دوسری ہی جیسا کہ مصنف

کہتے ہیں (ومنہا نکاح المشرکات) یعنی مشرکات سے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے ولا تنکحوا
المشرکات (ومنکوحۃ الاب) اسی طرح باپ کی منکوحہ سے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے ولا تنکحوا
ما نکح آباؤکم (ومعتدۃ الغیر ومنکوحتہ) اسی طرح غیر کی معتدہ اور منکوحہ سے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ
قرآن میں جو آیا ہے والمحصنات من النساء اسمیں بیاہی ہوئی عورتوں سے نکاح کی ممانعت ہے
باوجودیکہ نکاح فعل شرعی ہے لیکن یہاں کسی طرح مشروع نہیں رہا (نکاح المحارم) اسی طرح محارم کے
ساتھ نکاح کرنا حرام ہے چنانچہ قرآن میں ہے حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَ
عَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ یعنی حرام کی گئیں تم پر مائیں تمہاری اور بیٹیاں
تمہاری اور بہنیں تمہاری اور پھوپھیاں تمہاری اور خالائیں تمہاری اور بھتیجیاں اور بھانجیاں اس
حرمت سے بھی مراد نہی ہے اسلیے کہ تحریم اور نہی دونوں منع کے معنے میں ہیں (والنکاح بغیر شہود)
اسی طرح بغیر گواہوں کے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ حدیث میں آیا ہے لا نکاح الا بشہود یعنی
نکاح نہیں ہے مگر گواہوں سے اسکو بیہقی نے روایت کیا ہے اور زیلعی نے اسکو غریب کہا ہے اور فتح القدیر
میں ہے کہ اسکا اخراج دارقطنی نے کیا ہے اگرچہ لا نکاح نفی کا صیغہ ہے مگر مراد اس سے نہی ہے اگر ایسا نہو تو
اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نکاح بغیر گواہوں کے واقع نہو حالانکہ واقع ہو جاتا ہے (لان موجب النکاح
حل التصرف وموجب النہی حرمۃ التصرف فاستحال الجمع بینہما) کیونکہ نکاح سے تصرف
کا حلال ہونا ثابت ہے اور نہی سے تصرف کی حرمت ثابت ہے اور حلت وحرمت دونوں کا اجتماع ناممکن
ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ مسائل بالا میں افعال شرعی سے نہی ہے جس کا مقتضی قبح لغیرہ ہو مگر شروعیت
باقی نہیں رہی اور یہ مقتضی قبح لعینہ کا ہے تو وجہ اسکی یہ ہے کہ مشروعیت ایسی چیز میں باقی رہ سکتی ہے
جسکی حرمت کو مشروعیت حکم کے ساتھ ثابت رکھنا ممکن ہو اور مسائل مذکورۃ الصدر میں ان دونوں
باتوں کا اثبات ممکن نہیں کیونکہ نکاح کا مقتضا تو یہ ہے کہ تصرف حلال ہے اور نہی کا مقتضا یہ ہے کہ
تصرف حرام ہے اور یہ دونوں متنافی ہیں تو جمع ہونا ان کا مستحیل ہے لہذا مسائل مذکورہ میں نہی
اپنے اصلی معنی میں نہیں (فیحمل علی النفی) پس نہی وہاں نفی اور نسخ پر بطور مجاز کے محمول ہوگی اور یہ
دونوں مشروعیت کی بقا کو نہیں چاہتے کیونکہ مشروعیت کا باقی رہنا مقتضائے تصور فعل کی ضرورت
سے لازم ہے کیونکہ بندہ فعل کو باختیار خود بجا لانے یا باختیار خود ترک کرنے میں مبتلا کیا گیا ہے اور نہی میں

Marfat.com

اسی طرح کی ابتلا نہیں ہے اسی طرح بیع آزاد شخص کی اور بیع بچے کی مادہ کے پیٹ میں اور بیع بچے کی نر کے صلب میں افعال شرعیہ میں سے ہیں مگر یہاں نہی سے مجازاً نسخ مراد ہے مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں کی مشروعیت باطل ہے کیونکہ بیع کے لیے مال کا ہونا شرط ہے اور آزاد شخص مال نہیں اسیطرح پیٹ میں مادہ کے اور پشت میں نر کے بچہ معدوم ہے پس مال نہوگا اور حمل مشکوک الوجود ہے وہ بھی مال نہوگا

فاما موجب البیع ثبوت الملک وموجب النہی حرمة التصرف وقد امکن الجمع بینہما بان

یثبت الملک ویحرم التصرف الیس انہ لو تخمر العصیر فی ملک المسلم یبقی ملکہ فیہا ویحرم التصرف اور بیع فاسد میں بیع کا مقتضا ملک کا ثابت ہوجاتا ہے اور نہی کا مقتضا تصرف کا حرام ہوتا ہے تو ان دونوں باتوں کا اسطرح جمع ہونا ممکن ہے کہ ملک تو ثابت ہوجائے اور تصرف حرام ہو مثلاً کسی مسلمان کی ملک میں انگوروں کا رس شراب بن جائے تو ملک مسلمان کی اس میں باقی رہے گی اور تصرف حرام ہے وعلی ہذا یعنی اس قاعدہ کی بنا پر کہ نہی افعال شرعیہ سے انکے برقرار رہنے کو چاہتی ہے قال اصحابنا اذا نذر بصوم یوم النحر حنفیہ نے کہا ہے کہ جس کسی نے یوم النحر کو روزہ رکھنے کی نذر مانی یوم النحر سے مراد قربانی کا دن ہے کہ وہ ذیحجہ کا دسواں دن ہے اور یہی مشہور ہوگیا ہے حالانکہ گیارھویں اور بارھویں کو بھی قربانی ہوتی ہے۔ وایام التشریق اور ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی نذر مانی۔ ایام تشریق گیارھویں۔ بارھویں اور تیرھویں ماہ ذیحجہ کی ہیں انکو ایام تشریق اسلیے کہتے ہیں کہ عرب کے لوگ قربانی کے گوشتوں کو ان دنوں میں دھوپ میں سکھایا کرتے تھے۔ یصح نذرہ

لانہ نذر بصوم مشروع اسکی نذر صحیح ہے کیونکہ مشروع روزے کی نذر ہے اگر روزہ ان ایام میں نامشروع ہوتا تو نذر کبھی صحیح نہوتی جیسا کہ دوسرے گناہوں کی نذر صحیح نہیں مگر امام زفر اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ان دنوں کے روزے کی نذر صحیح نہیں کیونکہ منہی عنہ معصیت ہے مسلم کی روایت میں ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا لا نذر فی معصیة اللہ تعالی یعنی اللہ کے گناہ میں نذر نہیں ہے جواب اسکا یہ ہے کہ افعال شرعیہ کا مقتضا یہ ہے کہ منہی عنہ باصلہ مشروع اور بوصفہ قبیح ہو تو ان ایام کے روزوں کی نذر باعتبار اصل کے مشروع ہوگی البتہ وصف معصیت کا روزوں کے فعل سے متصور ہوگا اسلیے حکم یہ ہے کہ ان ایام میں افطار کرکے دوسرے دنوں میں قضا کرلے تاکہ معصیت سے خلاصی حاصل ہوجائے ظاہر ہے کہ قربانی کے دن اور ایام تشریق میں روزہ رکھنا باعتبار اپنی

Marfat.com

اصل کے مشروع ہے کیونکہ کھانا پینا اور جماع ترک کرنا نیت کے ساتھ تقوی میں داخل ہے اس سے قوت شہواتی مغلوب ہوتی ہے مگر ان دنوں کے روزے اسلیے نامشروع قرار پائے ہیں کہ اللہ نے یہ دن اپنی طرف سے ضیافت کے بنائے ہیں پس اگر ان دنوں میں روزے رکھے جائینگے تو ضیافت الٰہی سے اعراض لازم آئیگا اور اجابت دعوت کا ترک نامشروع ہے پس اجابت دعوت کا کہ واجب ہے ترک کرنا ان دنوں کے روزوں کے لیے بمنزلے وصف کے ہوگا اور وہ منہی عنہ ہے اور کھانے پینے کا اور جماع کا ترک کرنا بمنزلے اصل کے ہے اور وہ عبادت ہے پس روزے ان ایام میں اپنی اصل کی جہت سے مشروع ہوئے اور اپنے وصف کی جہت سے غیر مشروع قرار پائے خلاصہ کلام یہ ہے کہ روزے کے صرف نذر ماننے میں اور روزہ رکھنے میں بڑا فرق ہے اول لذکر صحیح ہے کیونکہ روزہ فی نفسہ طاعت ہے اور گناہ اس میں ضیافت الٰہی کو قبول نہ کرنے کی وجہ سے آیا ہے اور یہ گناہ اس وقت میں ہے کہ روزہ رکھے اور اگر اپنے اوپر اسکے رکھنے کو واجب کرلے تو اسمیں کیا گناہ۔ حاصل کلام یہ ہے کہ روزے کے لیے ایک جہت عبادت کی ہے اور دوسری جہت گناہ کی اور نذر ماننا پہلی جہت کے اعتبار سے ہے پس ترک اجابت دعوت الٰہی کے محض ذکر سے گناہ لازم نہیں آتا اسلیے نذر ماننا صحیح ہے کیونکہ ذکر میں اور کرنے میں فرق ہے اور نذر میں فقط ذکر ہے نہ کرنا اسلیے اسکو شروع کرنا ان ایام میں لازم نہیں اسلیے کہ نذر ایجاب بالقول ہے اور قول سے تمیز منہی عنہ اور مشروع میں ممکن ہے اور شروع کرنا ایجاب بالفعل ہے اور فعل سے تمیز جہت عبادت اور جہت معصیت کی ناممکن ہے اسکی نظیر یہ ہے کہ اگر گھی میں چوہا مرجائے اور وہ گھلا ہوا ہو تو اسکی بیع جائز ہے کیونکہ گھی میں اور نجاست میں امتیاز ممکن ہے پس بیع صرف گھی پر وارد ہوسکتی ہے اور بغیر اسکے ناجائز ہے کیونکہ نجاست میں اور گھی میں تمیز مشکل ہے۔

وکذا لو نذر بالصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ یلزمہ لانہ نذر بعبادۃ مشروعۃ لما ذکرنا ان النھی یوجب بقاء التصرف مشروعا ولھذا قلنا لو شرع فی النفل فی ھذہ الاوقات لزمہ بالشروع وارتکاب الحرام لیس بلازم للزوم الاتمام فانہ لو صبر حتی حلت الصلوٰۃ بارتفاع الشمس وغروبھا ودلوکھا امکنہ الاتمام بدون الکراھۃ

اسی طرح اگر اوقات کروہہ میں نماز ادا کرنے کی نذر مانی تو یہ نذر صحیح ہوگی کیونکہ یہ نذر عبادت مشروع کی ہے جیسا کہ ہم ابھی ذکر کرچکے ہیں کہ نہی بقائے تصرف کو مشروعا واجب کرتی ہے اسی لیے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اوقات کردہ میں نماز شروع کرے تو اس کا پورا کرنا اسپر لازم آجاتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ اوقات کروہہ میں

نماز کا تمام کرنا لازم ہونے کی حالت میں حرام کا ارتکاب لازم آتا ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ تمام کرنے کے لیے حرام کا ارتکاب ضروری نہیں اسلیے کہ اگر نفل کو شروع کرنے والا اتنا صبر کرے کہ وہ وقت مکروہ نکل جائے اور دوسرا وقت مشروع شروع ہو جائے تو اسکو نفل کا شروع کر لینا بدون کراہت کے ممکن ہو جائیگا۔ وبہ فارق

صوم العید یعنی یہ جو ہم نے کہا ہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز شروع کر لینے سے اسکا تمام کر لینا بدون کراہت کے ممکن ہے اس سے فرق ہو گیا روزے کو عید قربان کے دن شروع کرنے میں کیونکہ اسکا تمام کرنا بدون کراہت کے ناممکن ہے۔ فانہ لو شرع فیہ لا یلزمہ عند ابی حنیفۃ ومحمد لان الاتمام لا ینفک عن

ارتکاب الحرام پس اگر عید کے دن روزہ نفلی شروع کر دیا تو اسکا تمام کرنا لازم نہیں آئے گا امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک کیونکہ یہاں ارتکاب حرام کے بغیر تمام کرنا روزے کا ناممکن ہے کیونکہ دن روزے کا معیار ہے پس روزے کا تمام کرنا اس دن بغیر کھانے پینے سے اعراض کے ناممکن ہے اور یہ کروہ ہے تو روزے کا بغیر کراہت کے تمام کرنا ناممکن ہے بخلاف نماز کے۔ نماز کے اوقات مکروہہ میں فاسد نہ ہو سکنے اور روزے کے ایام منہیہ میں فاسد ہو جانے کی بنیاد یہی ہے کہ وقت نماز کے لیے ظرف وسبب ہے اور دن روزے کے لیے معیار ہے تو دن روزے کی صفت لازم کی طرح ہو گا اور وقت نماز کے لیے مجاور کے قبیل ہو گا تو معیار کے فساد سے روزے میں فساد ضرور آئیگا کیونکہ دن کے تمام اجزاء روزے کا معیار ہیں۔ اسی لیے اگر کوئی قسم کھائے کہ میں روزہ نہ رکھوں گا تو ایک ذرا سی دیر کے روزہ رکھنے سے بھی حانث قرار پاتا ہے اور وقت نماز کا سبب وظرف ہے پس سبب کی حیثیت سے تو وقت اور نماز میں مناسبت ضروری ہے چنانچہ اگر نماز کامل واجب ہو گی تو ناقص ادا نہ ہو گی جیسا کہ فجر کے وقت اور اگر ناقص واجب ہو گی تو ناقص ادا ہو گی جیسا کہ عصر کے وقت اور ظرفیت کی حیثیت سے وقت کا تعلق نماز کے ساتھ صرف بطور مجاورت کے ہو گا نہ وصف کے اسلیے فساد وقت کی وجہ سے نماز میں نقصان آجائے گا فساد نہیں آئے گا برخلاف روزے کے کہ ایام منہیہ سے اسمیں فساد آجاتا ہے اسی وجہ سے ان دنوں میں اسکو شروع نہیں کر سکتے اور نماز کو شروع کر سکتے ہیں اور اس فرق کا اثر نفل میں کھلتا ہے کہ اگر اوقات مکروہہ میں نماز شروع کی تو تمام کرنا واجب ہے اور اگر فاسد کر دی تو اسکی قضا واجب ہو گی اور اگر روزہ ایام منہیہ میں شروع کیا تو اسکا تمام کرنا واجب نہیں بلکہ افطار کر دینا چاہیے اور جب افطار کر لیا تو قضا واجب نہ ہو گی۔ ومن ھذا النوع وطی الحائض

فان النھی عن قربانہا باعتبار الاذی لقولہ تعالی یسئلونک عن المحیض قل ھو اذی فاعتزلوا

النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن اسی نوع یعنی قبیح لغیرہ مین حائضہ عورت سے صحبت کرنا داخل ہے کیونکہ نہی حائضہ سے صحبت کی بوجہ ناپاکی کے ہے کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے سوال کرتے ہین وہ تم سے اے محمد حیض کے مسئلے سے تم جواب دو کہ حیض ناپاکی ہے اس ناپاکی کے وقت حائضہ عورت سے الگ رہو اُنکے نزدیک نہ جاؤ جب تک کہ وہ حیض سے پاک ہون دلیل سے معلوم ہوا کہ حائضہ سے وطی نہ کرنا بسبب مجاور کے ہے اور وہ نجاست ہے پھر کسی نے صحبت ایسی حالت مین کر بھی لی تو اس وطی پر احکام مترتب ہون گے جیسا کہ مصنف کہتے ہین ولهذا قلنا يترتب الاحكام على هذا الوطي اب اُن احکام کی تفصیل سُننی چاہیے (۱) فيثبت به الاحصان حالت حیض مین صحبت کرنے سے مرد محصن قرار پاتا ہے اور پھر اُسکے بعد زنا کرنے سے وہ سنگسار کیا جائے گا اگر حالت حیض کی صحبت معتبر نہوتی تو وہ محصن نہ قرار پاتا اور بجائے سنگسار کرنے کے سو کوڑے مارے جاتے (۲) وتحل المرأة للزوج الاول جو عورت تین طلاقون سے بائن ہوئی ہو اور دوسرے مرد نے اُس سے عدت کے بعد نکاح کرکے حالت حیض مین صحبت کی تو اب یہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہو گئی پس اگر حالت حیض کی صحبت نامعتبر ہوتی تو دوسرے شوہر کے لیے حلال نہو سکتی کیونکہ مسئلہ ہے کہ جو تین طلاقون سے بائن ہوئی ہو وہ پہلے شوہر سے نکاح نہین کر سکتی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح نہ کر لے اور وہ دوسرا اُس سے صحبت نہ کر چکے اور پھر وہ دوسرا اُسکو طلاق دے اور اُسکی عدت پوری ہو جائے تو اب البتہ شوہر اول سے نکاح کر سکتی ہے (۳) ويثبت به حكم المهر والعدة والنفقة یعنی حیض کی حالت مین صحبت کرنے سے شوہر پر مہر اور لباس اور نفقہ لازم آجاتا ہے اور اگر وہ اس صحبت کے بعد طلاق دیدے تو عورت پر عدت لازم ہوگی حالانکہ صحبت سے پیشتر خاوند عورت کو چھوڑ دے تو مہر نہین ملتا بلکہ جوڑا ملتا ہے اور اسمین تین کپڑے ہین پیراہن اور دامنی اور چادر (۴) ولو امتنعت عن التمكين لاجل الصداق كانت ناشزة عندهما فلا تستحق النفقة اگر حالت حیض مین صحبت کر لینے کے بعد عورت نے مرد کو اپنے مہر لینے کے واسطے دوبارہ صحبت نہ کرنے دی تو نافرمان قرار پائے گی اور لباس ونفقہ کی مستحق نہو گی۔ اگر کوئی یہان یہ سوال کرے کہ حالت حیض مین صحبت کرنا حرام ہے تو چاہیے کہ احکام شرعی اُسکے لیے ثابت نہون کیونکہ احکام شرعی نعمت وکرامت ہین تو نعمت کا حرام ومعصیت سے ان کا تعلق لائق نہین مصنف نے اسکا یون جواب دیا ہے۔ وحرمة الفعل

Marfat.com

لا ینافی ترتب الاحکام اور فعل کی حرمت احکام شرعی کے مترتب ہونے کے منافی نہیں کطلاق الحائض جیسے حیض کی حالت میں طلاق دینا والوضوء بالمیاہ المغصوبۃ اور کسی سے چھینے ہوئے پانی سے وضو کرنا والاصطیاد بقوس مغصوبۃ اور چھینی ہوئی کمان سے شکار کرنا والذبح بسکین مغصوبۃ اور چھینی ہوئی چھری سے ذبح کرنا۔ والصلوٰۃ فی الارض المغصوبۃ اور چھینی ہوئی زمین میں نماز کرنا والبیع فی وقت النداء اور اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا فانہ یترتب الاحکام علی ھذہ التصرفات پس ان تصرفات پر احکام شرعی مترتب ہوتے ہیں چنانچہ حالت حیض میں دی ہوئی طلاق پر احکام شرعی مترتب ہوتے ہیں اور جو احکام طلاقوں کے عدت وغیرہ کے قبیل سے ہیں وہ ایسی صورت سے بھی متعلق ہوتے ہیں اسی طرح چھینا ہوا پانی حرام ہے مگر اس سے وضو کر لینے پر احکام مترتب ہوتے ہیں اور نماز پڑھنا اور قرآن کا چھونا ایسے آدمی کے لیے جائز ہو جاتا ہے اسی طرح چھینی ہوئی کمان کا کیا ہوا شکار اور چھینی ہوئی چھری کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے اور شکاری اور ذبح کی ملک سمجھا جاتا ہے اسیطرح چھینی ہوئی زمین میں نماز جائز ہے اسی طرح اذان جمعہ کے وقت کی بیع پر احکام شرعی جاری ہوتے ہیں ایسی بیع سے ملک وغیرہ ثابت ہوتی ہے۔ مع اشتمالھا علی الحرمۃ باوجودیکہ ان تصرفات مذکورہ میں حرمت ہے۔ ابو الحسین بصری اور جبائی اور ابو ہاشم معتزلہ کا مذہب معاملات میں تو حنفیہ کے مطابق ہے اور عبادات میں ان کا مذہب یہ ہے کہ نہی ان میں مطلقاً بطلان کو واجب کرتی ہے گو دلیل اس بات پر موجود ہو کہ نہی قبیح مجاور کی وجہ سے ہے لیکن مقصود اس سے بطلان ہی ہوتا ہے چنانچہ زمین مغصوب میں نماز پڑھنا ان معتزلہ کے نزدیک باطل ہے اور امام احمد و مالک سے بھی ایک روایت ہے کہ مکان مغصوب میں نماز حرام ہے اور قاضی ابو بکر کہتے ہیں کہ مکان مغصوب میں نماز صحیح نہیں مگر اسکی قضا واجب نہیں کیونکہ فعل معصیت سے بھی فرض ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکان مغصوب میں نماز صحیح ہے لیکن کراہت سے خالی نہیں کیونکہ یہ قبیح لغیرہ مجاور ہے اور ایسے قبیح کا مقتضا انکے نزدیک کراہت ہے مانعین کا استدلال یہ ہے کہ مکلف پر مامور کی بجا آوری واجب ہے اور منہی عنہ مامور بہ ہو نہیں سکتا کیونکہ امر و نہی متضاد ہیں جواب یہ ہے کہ اگر مراد نہی یہ ہے کہ نفس مامور بہ کا بجا لانا واجب ہے تو یہ محال ہے اسلیے کہ جو کچھ بجا لائے گا وہ بالضرور معین ہوگا اور مامور بہ سے غیر ہوگا اسلیے کہ نفس مامور بہ مطلق ہے اور یہ معین ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ جزئیات و افراد مامور بہ میں سے کسی ایک کو بجا لائے تو اب ہم تسلیم نہیں کرتے کہ منہی عنہ بالغیر مامور بہ کی جزئیات میں سے نہیں ہے

اور تضاد مامور بہ بالذات اور منہی عنہ بالذات مین ہوتا ہے اور صورت مذکورہ صدر مین مامور بہ بالذات
اور منہی عنہ بالعرض ہے تو یہان تضاد نہو گا اور اسی لیے امتناع لازم آتا اگر امر ونہی کی جہات متحد ہوتین
یہان ایسا نہین ہے بلکہ زمین منصوب مین نماز پڑھنے کا فعل واجب ہو گا نماز ہونے کی وجہ سے اور حرام ہو گا
غصب ہونے کے سبب۔ وباعتبار ھذا الاصل یعنی اس اصل کی بنا پر کہ فعل کی حرمت نفی ت
احکام کے مناسب نہین یا اس اصل کی بنا پر کہ نہی تصرفات شرعیہ سے مشروعیت کی بقا کو چاہتی ہے
قلنا فی قولہ تعالی وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ
جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ان الفاسق من
اھل الشھادۃ فینعقد النکاح بشھادۃ الفساق لان النھی عن قبول الشھادۃ بدون
الشھادۃ محال حنفیہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالے کے اس قول مین (کہ جو لوگ پاکدامن عورتون پر زنا کی
تہمت لگائین اور چار گواہ نہ لاسکین تو انکو اسی کوڑے مارو اور آیندہ کبھی اُنکی گواہی قبول کرو اور
وہ لوگ فاسق ہین) کہا ہے کہ فاسق گواہی کا اہل ہے پس نکاح فساق کی گواہی سے بندھ جاتا ہے
کیونکہ نہی قبول شہادت سے بغیر شہادت کے محال ہے کیونکہ کسی شے کا قبول و عدم قبول اُس شے
کے وجود کے بعد متصور ہے پس فساق کی شہادت کا وصف کہ وہ ادا ہے منعدم ہو گا نہ نفس شہادت
اور یہ جو دارقطنی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے لا نکاح الا بولی وشاھدی عدل یعنی نہین
ہے نکاح بغیر ولی کے اور دو گواہان عادل کے اسکی اسناد واہی ہے علاوہ اسکے یہ بھی حدیث مین آیا ہے
لا نکاح الا بالشھود یعنی نہین ہے نکاح مگر گواہان سے پس حنفیہ پچھلی حدیث کو جو مطلق ہے اس مقید پر
حمل نہین کرتے اسی لیے انکے نزدیک نکاح کے گواہ ایسے شخصون کا ہونا جائز ہے جو گنہگار ہون یا
تہمت زنا کے بدلے مین اُنکو سزائے شرعی ہوئی ہو مگر شافعیہ اتنا کہتے ہین کہ جب وہ گواہ فاسق معلن
ہو گا تو نکاح جائز نہ ہو گا۔ وانما لم یقبل شھادتھم لفساد فی الاداء لا لعدم الشھادۃ
اصلا اور اُنکی شہادت جو مقبول نہین ہوتی اس کی وجہ محض ادا مین فساد کا آجانا ہے اور وہ فساد
یہ ہے کہ بوجہ فسق کے اُنکی شہادت مین کذب کا اتہام موجود ہے اور یہ نہین کہ شہادت ہی معدوم ہو گئی
امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے شخص کی شہادت جس پر تہمت زنا کی حد لگی ہو اور توبہ کرے تو بعد توبہ کے
مقبول ہے دلیل ہماری یہ آیت ہے ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا اسلیے کہ ایسے شخص کی گواہی

نہ قبول کرنا حد کا ایک حصہ ہے گو وہ عادل ہو ہان اُسکی حدیث مقبول ہوگی وعلی ھذا یعنی اس وجہ
سے کہ فاسقون کی گواہی ادا مین فساد آجانے کی وجہ سے نامقبول ہو لا یجب علیھم اللعان لان
ذلك اداء الشهادة ولا اداء مع الفسق فساق پر لعان واجب نہین کیونکہ اُنکی شہادت تو ادا
مین فساد ہونے کی وجہ سے نامقبول ہے اور لعان اداے شہادت ہے اور جب فسق ہوگا تو ادا نہوسکے گی
لعان کے معنے آپس مین لعنت کرنے کے ہین اور شریعت مین لعان چند گواہیان مرد و عورت کی ہین جو تاکید
اور قسم اور لعنت خدا کے ساتھ بیان کرین اور یہ لعان مرد کے حق مین گالی دینے کی سزا کے قائم مقام ہو اور
عورت کے حق مین زنا کی سزا کے۔

ضمیمہ اکثر اصولیون کا یہ مذہب ہے کہ نہی عموم و دوام کو چاہتی ہے اور اُس سے مدۃ العمر کے لیے
تکرار ثابت ہوتی ہے پس وہ فی الفور کے لیے ہے برخلاف امر کے اور بعض کے نزدیک نہی مثل امر کے نہ دوام کو
چاہتی ہے نہ عموم کو مگر قول اول مختار و صحیح ہے اسلیے کہ علماے متقدم و متاخر نہی سے مطلقًا تحریم فعل پر
استدلال کرتے ہین باوجودیکہ اوقات مختلف ہین اگر اُسمین دوام کا اقتضا نہوتا تو ان کا استدلال بھی
صحیح نہوتا اس سے معلوم ہوا کہ نہی سے تبادر حقیقت فعل کی نفی ہوتی ہے اور حقیقت فعل کی نفی بغیر انتفاے
دائمی کے ہو نہین سکتی تو نہی کا استعمال دوام مین حقیقت ہوگا اور غیر دوام کے لیے کسی قرینے کی ضرورت
ہوگی مخالفین کہتے ہین کہ نہی کا مقتضے دوام ہونے مین بڑی خرابی لازم آتی ہے کیونکہ مکلف حالت
غفلت مین منہی عنہ سے نہین بچ سکتا پس اُسکا مقتضا دوام ہونا مناسب نہین جواب اسکا یہ ہے کہ
اقتضاے دوام و تکلیف اُسی کے لیے ہے جسکو شعور ہے یعنی جسکو ہمیشہ شعور رہے گا اُسکو ہمیشہ کے لیے بچنا
منہی عنہ سے واجب ہے اور قول دوام کی تردید مین یہ بھی کہتے ہین کہ حائضہ کے لیے نہی روزہ نماز سے
ہمیشہ کے لیے نہین تو اس سے معلوم ہوا کہ نہی کا اقتضا دوام نہین۔ جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ دوام
سے مراد دو قسم کا دوام ہے مطلق مین مدۃ العمر کے لیے دوام ہے اور مقید مین مدۃ القید تک کے لیے پس
جب تک حیض باقی رہے گا نہی کو بھی حائضہ کے حق مین دوام حاصل رہے گا۔

فصل فی تعریف طریق المراد بالنصوص
فصل نصوص سے مراد کے طریق معلوم کرنے کے بیان مین

اعلم ان لمعرفة المراد بالنصوص طرق جاننا چاہیے کہ نصوص یعنی آیات و احادیث سے مراد معلوم ١٤

کرنے کے کئی طریقے ہیں منہا ان اللفظ اذا کان حقیقۃ لمعنی ومجازا لاٰخر فالحقیقۃ اولی مثالہ ما قال علماؤنا البنت المخلوقۃ من ماء الزنا یحرم علی الزانی نکاحہا وقال الشافعی یحل والصحیح ما قلنا لانہا بنتہ حقیقۃ فتدخل تحت قولہ تعالی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ

بعض اُن میں سے یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی ہوں تو اس صورت میں حقیقی معنی کا لینا اولیٰ ہے جیسا کہ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہو تو زنا کرنے والے پر اُس سے نکاح کرنا حرام ہے اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ درست ہے کیونکہ وہ لڑکی شرعی طور پر زانی کی بیٹی نہیں اسلیے اُسکا نسب زانی کے ساتھ ثابت نہو گا لیکن صحیح وہی ہے جو علمائے حنفیہ نے کہا ہے کیونکہ وہ حقیقۃً اُس زانی کی دختر ہے کیونکہ اُسکے نطفے سے پیدا ہوئی ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تلے کہ تمھاری مائیں اور تمھاری بیٹیاں تم پر حرام ہیں داخل ہو گی کیونکہ حقیقۃً بیٹی اُس عورت کو کہتے ہیں کہ آدمی کے نطفے سے متولد ہو اور یہ بات یہاں موجود ہے پس زنا کی بیٹی بھی حقیقی بیٹی ہو گی گو اُسکے لیے نسب ثابت نہو کیونکہ نسب نعمت ہے تو وہ ایک بُرائی کی وجہ سے اُسکو متناول نہو گا اور شافعیؒ نے بناتکم کے معنی منسوبا لکم لگائے ہیں اور یہ مجاز ہے اور حقیقت مجاز سے اولیٰ ہے بَنَاتُكُمْ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس سے حقیقت شرعی مراد رکھی جائے اور وہ یہ ہے کہ منسوبا لکم اسکے معنی کیے جائیں دوسرا یہ کہ حقیقت لغوی مراد رکھی جائے اور وہ ایسی عورات کے معنے میں ہے جو آدمی کے نطفے سے متولد ہوں شافعیؒ نے حقیقت شرعی لی ہے حنفیہ نے حقیقت لغوی کیونکہ حقیقت شرعی مقابلے میں لغوی کے بمنزلے مجاز کے ہے اور مجاز حقیقت سے ادنےٰ ہے ویتفرع منہ الاحکام علی المذہبین اس مسئلے سے دونوں مذہبوں کے موافق تفریعیں نکلتی ہیں ۔ من حل الوطی امام شافعیؒ کے نزدیک اگر زانی نے اس دختر سے نکاح کر لیا جو زانیہ عورت سے اس زانی کے نطفے سے پیدا ہوئی ہے تو اس سے ہمبستر ہونا حلال ہے اور حنفیہ کے نزدیک حرام ہے ووجوب المہر اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کے بعد مہر دینا لازم ہو جائے گا اور حنفیہ کے نزدیک چونکہ نکاح نہیں ہوا مہر لازم نہ آئے گا ولزوم النفقۃ اور شافعیؒ کے نزدیک نان ونفقہ دینا لازم ہوگا مگر حنفیہ کے نزدیک نان ونفقہ واجب نہو گا کیونکہ نکاح نہیں ہوا وجریان التوارث اور شافعیؒ کے نزدیک مر جانے پر ایک دوسرے کا وارث ہو گا اور حنفیہ کے نزدیک توارث جاری نہو گا ۔ وولایۃ المنع عن الخروج والبروز اور شافعی کے نزدیک خاوند کو اختیار ہو گا کہ کہیں جانے کی اجازت دے یا

Marfat.com

نزدیک مگر حنفیہ کے نزدیک خاوند اس عورت کو کہیں آنے جانے سے نہیں روک سکتا۔ ومنہا ان احد

المحملین اذا اوجب تخصیصا فی البعض دون الآخر فالحمل علی ما لا یستلزم التخصیص اولی

بعض ان میں سے یہ ہے کہ دو محملوں میں سے جب ایک محمل ایسا ہے کہ اس میں تخصیص لازم آتی ہے تو وہ محمل اختیار کرنا بہتر ہے جس میں تخصیص نہ ہو کیونکہ تخصیص کی صورت میں لفظ کا بعض موجب ترک ہو جائیگا اور عمل کرنا موجب لفظ پر اس سے بہتر ہے کہ بعض موجب کو چھوڑ دیا جائے کیونکہ نہ چھوڑنے کی صورت میں زیادہ فائدہ متصور ہے اور محمل میم اول کے فتحہ اور حائے حطی کے سکون اور میم دوم کے کسرے اور لام سکون سے مجازاً معنے کو کہتے ہیں مثالہ فی قولہ تعالیٰ او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا ملامست کے دو معنے ہو سکتے ہیں ایک مجازی اور وہ عورتوں کے ساتھ ہمبستر ہونا ہے دوسرے حقیقی وہ عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ہے فالملامسۃ لو حملت علی الوقاع کان النص معمولا بہ فی جمیع صورہ وجودہ پس اگر ملامست کے معنی عورتوں کے ساتھ ہمبستر ہونے کے لینگے تو نص کا حکم تمام صورتوں میں پایا جائے گا یعنی ہر ایک عورت کے ساتھ صحبت کرنے سے وضو ٹوٹے گا اور بوجہ پانی نہ ملنے کے تیمم کی نوبت پہونچے گی۔ ولو حملت علی اللمس بالید کان النص مخصوصا بہ فی کثیر من الصور فان مس المحارم والطفلۃ الصغیرۃ جدا غیر ناقض للوضوء فی اصح قولی الشافعی اور اگر عورتوں کو ہاتھ سے چھونے کے معنی پر حمل کرینگے تو حکم نص کا عام طور پر تمام صورتوں میں نہیں پایا جائیگا مثلاً ماں بہن وغیرہ عورات محارم کو مرد کا ہاتھ چھو گیا یا بہت چھوٹی بچی کو ہاتھ لگ گیا تو موافق صحیح قول شافعی کے دونوں صورتوں میں وضو نہیں ٹوٹے گا پس لمس سے مراد اس جگہ مجازاً جماع ہے اور مطلب آیت کا یہ ہے کہ تیمم کرو پاک صاف مٹی سے اگر نہ پاؤ پانی جبکہ تم عورتوں سے صحبت کرو مگر شافعی کے نزدیک لامستم کے حقیقی معنی معتبر ہیں ویتفرع منہ الاحکام علی المذہبین اور اس اختلاف پر دونوں مذہبوں کے مسائل متفرع ہوتے ہیں من اباحۃ الصلوۃ ومس المصحف مثلاً اگر عورت کو ہاتھ لگا دیا تو ہمارے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اور نماز اس سے درست ہے اور قرآن کو چھونا درست ہے امام شافعی کے نزدیک دونوں باتیں درست نہیں کیونکہ وضو ٹوٹ جاتا ہے ودخول المسجد اور مسجد میں داخل ہونا ہمارے نزدیک درست ہے امام شافعی کے نزدیک درست نہیں واضح ہو کہ مسجد میں داخل ہونے کا مسئلہ یوں ہی لکھ دیا ہے بظاہر یہاں

Marfat.com

اس کا موقع معلوم نہیں ہوتا وعنہ لا امامۃ اور ایسے آدمی کا امامت کرنا ہمارے نزدیک درست ہے امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں ولزوم التیمم عند عدم الماء یعنی اگر متوضی آدمی نے عورت کو چھولیا اور پانی موجود نہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم لازم ہوگا اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ وضو نہیں ٹوٹتا وتذکر المس فی اثناء الصلوٰۃ اور اگر حالت نماز میں ہاتھ لگانا یاد آیا تو ہمارے نزدیک کچھ حرج نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک بوجہ وضو ٹوٹ جانے کے نماز باطل ہوگی اور یوں ترجمہ کرنا کہ جب آدمی کو نماز میں ہاتھ لگانا یاد آیا اور پانی اس وقت موجود نہوا تو شافعیؒ کے نزدیک تیمم لازم ہوگا درست نہیں ومنہا ان النص

اذا قری بقراءتین او روی بروایتین کان العمل بہ علی وجہ یکون عملا بالوجہین الی مثالہ فی قولہ تعالی یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَیْدِیَكُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وارجلکم قری بالنصب عطفا علی المغسول الخ منجملہ مراد نصوص

کے طریق معلوم کرنے کے ایک طریقہ ہے کہ جب کوئی آیت دو قراءتوں سے پڑھی جائے یا کسی حدیث میں دو روایتیں ہوں اگر اس طرح عمل کیا جائے کہ دونوں وجہ پر مطابق ہو سکے تو اولیٰ ہے چنانچہ اس آیت میں وارجلکم دو طرح پڑھا گیا ہے ایک لام کے فتحہ سے اس صورت میں مغسول پر عطف ہے معنی یہ ہونگے کہ اے ایمان والو جب اٹھو نماز کو تو دھو لو اپنے منھ اور ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سر کو اور دھو ؤ اپنے پاؤں کو وبالخفض عطفا علی الممسوح یعنی بعض قراءتوں میں وارجلکم کے کسرے سے پڑھا گیا ہے اس صورت میں اسکا عطف ممسوح پر ہوگا اور اب معنی یہ ہونگے کہ اے ایمان والو جب اٹھو نماز کو تو دھوؤ اپنے منھ اور ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سر کو اور پاؤں کو ٹخنوں تک

فحملت قراءۃ الخفض علی حالۃ التخفف وقراءۃ النصب علی حالۃ عدم التخفف وباعتبار ھذا المعنی قال البعض جواز المسح ثبت بالکتاب پس حمل کیا گیا قرات کسرہ کا موزہ پہننے کی صورت پر اور قرارت نصب کا ایسی حالت پر کہ جبکہ پاؤں میں موزہ نہو اور اسی بنا پر بعض علما نے یہ کہا کہ مسح موزہ کا قرآن سے ثابت ہوا ہے۔ مگر اکثر کا یہی مذہب ہے کہ اس کا جواز سنت مشہورہ سے ثابت ہوا ہے نہ کتاب اللہ سے اور کسرہ محمول ہے قرب وجوار پر۔ وکذلک قولہ تعالی یسئلونک عن المحیض قل ھو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن قری بالتشدید والتخفیف

یعنی اس آیت میں بعض نے تو یطہرن کو یائے تحتانی کے فتحہ اور طائے حطی کی تشدید اور ہائے مفتوح

اور راء مہملہ ساکن اور نون کے فتحہ سے پڑھا جائے اور بعض حرف طا کو ساکن بغیر تشدید کے پڑھتے ہیں
فحمل بقراءة التخفيف فيما اذا كان ايامها عشرة وبقراءة التشديد فيما اذا كان ايامها

دون العشرة وعلى هذا قال اصحابنا اذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم يجز
وطي الحائض حتى تغتسل لان كمال الطهارة يثبت بالاغتسال ولو انقطع دمها لعشرة
ايام جاز وطيها قبل الغسل لان مطلق الطهارة يثبت بانقطاع الدم پس تخفیف کی قرات
محمول ہے اس پر کہ اسکے حیض کے دس دن پورے گذر جائیں اور تشدید کی قرات سے خون کا دس دن سے
کم میں بند ہونا مراد ہے اسی وجہ سے علماء حنفیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ جب خون حیض دس دن سے کم
میں بند ہو تو قبل غسل کے عورت سے صحبت جائز نہیں اور اگر دس دن میں پاک ہوئی تو غسل سے پہلے
بھی ہمبستر ہونا درست ہے کیونکہ پہلی صورت میں خون کبھی جاری ہوتا ہے کبھی بند ہو جاتا ہے اور
جب دس دن میں حیض سے فارغ ہوئی تو یہ اکثر مدت ہے اس سے زیادہ حیض نہیں ہو سکتا اور جو کم میں
پاک ہوئی تو احتمال ہے کہ شاید خون پھر جاری ہو جائے اور جب غسل کر لیا تو جانب انقطاع کو ترجیح ہوگی
اور اگر دس دن سے کم میں پاک ہوئی اور اسپر وقت موافق غسل و تکبیر تحریمہ کے گذر گیا تو اب صحبت
اسکی بغیر غسل کے بھی درست ہے کیونکہ اسپر اس وقت کی نماز فرض ہوگئی تو حکماً گویا پاک ہوگئی اور
برعکس اسکے ہم نے اسلیے حمل نہیں کیا کہ جب عورت دس دن میں پاک ہوگئی تو اسے طہارت کامل
حاصل ہوگئی کیونکہ خون حیض کے اب عود کرنے کا احتمال نہیں رہتا اور جبکہ کم دنوں میں پاک ہوتی ہے
تو خون کے عود کرنے کا احتمال رہتا ہے پس اس صورت میں طہارت کامل حاصل نہیں ہوتی اسلیے
غسل کرنے کی طرف حاجت پڑی تاکہ طہارت مؤکد ہو جائے اگر کوئی یہ کہے کہ تخفیف کی صورت میں
بھی غسل کرنے کے معنے پر حمل کرنا چاہیے پس اگر دس دن کے بعد حیض آکر بھی منقطع نہوگا تو بغیر عورت
کے نہائے اس سے صحبت کرنا حرام ہوگا جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے بلکہ یہ صورت اولیٰ ہے اس لیے
کہ یطهرن تشدید کے ساتھ بمنزلہ مقید کے ہے یطهرن بالتخفیف سے کیونکہ غسل کرنا بغیر خون بند ہوئے
جو طہارت ہے نہیں ہوتا اور یہ مقرری قاعدہ ہے کہ جب مطلق اور مقید ایک حکم میں وارد ہوں تو مطلق
کا حمل مقید پر واجب ہے تو جواب اسکا یوں دیا جائے گا کہ سوق کلام یہ ہے کہ عورت سے حیض کی حالت
میں جماع کرنے سے بجز گندگی کے اور کوئی چیز مانع نہیں چنانچہ اللہ فرماتا ہے۔ ویسئلونک عن المحیض

Marfat.com

الى اخره یعنی تم سے اے محمد حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تم کہدو کہ وہ گندگی ہے پس عورتوں سے حیض کے وقت میں علیحدہ رہو اور جب خون حیض کا آنا بند ہو گیا تو گندگی جو صحبت کرنے کو مانع تھی جاتی رہی اور جب مانع اٹھ گیا اور صحبت کرنے کا مقتضی یعنی نکاح موجود ہے تو مرد کو صحبت کرنا جائز ہی خواہ عورت نہائے یا نہ نہائے مگر اس تقدیر پر منافشے کی گنجائش ہے اسطرح کہ گندگی سے مراد نجاست مرئیہ نہیں ہو کیونکہ فرج ایک ایسی چیز ہے جسمین ہر وقت ہی نجاست موجود رہتی ہی بلکہ مراد اس سے نجاست حکمی ہی اور یہ عورت کے نہانے تک باقی رہتی ہے پس نہانے تک حرمت واجب ہوگی۔ جواب اسکا یہ ہی کہ گندگی سے نہ مطلق نجاست مراد ہے اور نہ نجاست حکمیہ بلکہ وہ نجاست مرئیہ مقصود ہے جس سے جبلت انسانی خود بخود نفرت کرتی ہے اور وہ فرج میں خون حیض کا ہونا ہے اور مقعد میں گوہ کا ہونا پس مانع یہی نجاست ہے اور جب یہ مرتفع ہو جاتی ہے تو طبیعت کی نفرت بھی جاتی رہتی ہے خواہ غسل کرے یا نہ کرے وهذا یعنی اس وجہ سے کہ مطلق پاکی ثابت ہوتی ہے خون کے بند ہو جانے سے قلنا اذا انقطع دم الحیض لعشرة ایام

فی اخر وقت الصلوة تلزمها فریضة الوقت وان لم یبق من الوقت مقدار ما یغتسل فیه

ہمارے علمانے کہا ہے کہ اگر دس روز پورے ہو کر حائضہ عورت کو خون آخر وقت نماز میں بند ہو تو اس عورت پر فریضہ وقت لازم ہو جائے گا گو اتنا وقت باقی نہیں کہ غسل کر سکے بلکہ عورت ایسے وقت کپڑوں سے فارغ ہوئی کہ نماز کا وقت اتنا آخر ہو گیا کہ اس میں صرف تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو تو عورت پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس وقت کی نماز لازم آئے گی کیونکہ خدا کی قدرت سے یہ بات بعید نہیں کہ وہ وقت کو بڑھا دے ولو انقطع دمها لاقل من عشر ایام فی اخر وقت الصلوة ان بقی من الوقت

مقدار ما یغتسل فیه وتحرم للصلوة لزمتها الفریضة والا فلا اور اگر دس دن سے کم میں خون بند ہوا اگر خون بند ہونے کے وقت اسقدر وقت باقی ہے کہ عورت غسل کرکے نماز کی نیت باندھ سکتی ہی تو اسپر فریضہ وقت لازم آجائیگا اور اگر اس سے کم وقت ہے تو فریضہ وقت لازم نہیں ہوگا۔

سوال جبکہ اتنا وقت آخر ہو گیا کہ اسمین صرف تکبیر تحریمہ کی یا غسل کی بھی گنجائش ہے تو عورت پر اس وقت کی نماز کا فرض ہونا اسپر ایک شکل کا ڈالنا ہے۔

جواب اس وقت کی نماز اس لیے فرض کی گئی ہے کہ خدا کی قدرت سے یہ بات بعید نہیں کہ وہ وقت کو بڑھا دے پھر اگر وقت درحقیقت بڑھ جائے تو نماز ادا کرے ورنہ قضا کرے مگر امام زفرؒ کے نزدیک

Marfat.com

اسپر قضا واجب نہین کیونکہ ایسے کام مین سرے سے ادا ہی واجب نہین ہوئی ہے اسلیے قدرت حاصل نہین اور ایسے احتمال کا کہ اللہ شاید وقت کو ممتد کردے تو قدرت حاصل ہو جائے اعتبار نہین کیونکہ ایسا احتمال بعید ہے اسلیے مدار تکلیف نہین ہوسکتا اسکے کئی جواب ہین پہلا جواب یون ہے کہ حقیقت قدرت ادا کے لیے شرط ہے جبکہ وہی غرض ہو لیکن یہان تو قضا مقصود ہے اور اُسکا سبب موجود ہے تو ادا کی قدرت کا امکان بھی بوجہ امتداد وقت کے کافی ہے چنانچہ جب یوشع نبی نے بیت المقدس کا محاصرہ کیا جمعہ کا دن تھا شنبے کی رات اور دن مین اُمت موسوی کو سواے عبادت کے کسی کام کے کرنے کی اجازت نہ تھی اور رات ہوا چاہتی تھی اور فتح کا کام باقی تھا یوشع نے دعا کی کہ بارخدایا آفتاب کو روک دے تاکہ رات نہونے پائے خدا نے اُنکی دعا قبول کی اسیطرح مقام صہبا ضلع خیبر مین جناب سرور کائنات سر مبارک حضرت علیؓ کی گود مین رکھے لیٹے تھے کہ وحی نازل ہوئی اور حضرت علیؓ نے ابھی عصر کی نماز نہین پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہوگیا اُس وقت حضرت نے دعا کی اللّٰهم انہ كان في طاعتك وطاعة رسولك فاردد عليه الشمس یعنی بارخدایا علیؓ تیری اور تیرے رسول کی طاعت مین تھا آفتاب کو تو اُسکے لیے لوٹا دے آفتاب ڈوب چکا تھا یکایک پھر طلوع ہوا اور دھوپ پھیل گئی اور حضرت علیؓ نے وضو کیا اور نماز عصر ادا کی جیسا کہ طحاوی نے مشکل الغرائب مین روایت کی ہے مگر یہ روایت اس محل پر وارد کرنے کے لائق نہ تھی مولوی حافظ احمد المعروف بہ ملاجیون کا نور الانوار مین اسکو اس مثال مین لکھنا نادرست ہے کیونکہ آفتاب کو روکنے اور لوٹانے مین بڑا فرق ہے یوشعؑ کے لیے آفتاب ٹھہرایا گیا تھا اور آنحضرت کے لیے لوٹایا گیا اور نہ حضرت سلیمانؑ کا یہ واقعہ اس مقام کی مثال کے قابل ہے کہ جب گھوڑون کا ملاحظہ کرنے مین اُنکی نماز عصر فوت ہوگئی تو اللہ نے اُنکے لیے سورج لوٹا دیا جیسا کہ علامہ تفتازانی نے تلویح مین اس موقع پر ذکر کیا ہے دوسری خرابی علامہ تفتازانی کی مثال مین یہ ہے کہ محققین اس بات ہی کو تسلیم نہین کرتے کہ حضرت سلیمان کی نماز گھوڑون کے دیکھنے کی مصروفیت مین فوت ہوگئی تھی اور سورج غروب ہوگیا تھا کہ اللہ نے پھر اسکو لوٹا دیا اور یہ جو قرآن مین آیا ہے حتى توارت بالحجاب ردوها علي فطفق مسحا بالسوق والاعناق مطلب اسکا یہ ہے کہ سلیمانؑ نے اُن گھوڑون کے دوڑانے کے لیے حکم دیا یہان تک کہ وہ چھپ گئے یعنی حضرت سلیمانؑ کی نظر سے غائب ہوگئے پھر حکم دیا کہ انکو لوٹا لاؤ جب گھوڑے اُنکے پاس پہونچے تو حضرت سلیمانؑ نے

Marfat.com

انکی پنڈلیون اور گردنون پر ہاتھ پھیرنا شروع کیا اور جو لوگ یہ کہتے ہین کہ حضرت سلیمان نے گھوڑون کے پاؤن اور گردنین کاٹنے لگے یہ بالکل ضعیف ہے کیونکہ مسح کرنے کے معنی کاٹنے کے کسی صورت سے درست نہین ہوتے اور یہ جو حضرت سلیمان نے کہا انی احببت حب الخیر عن ذکر ربی اسکے معنی یون ہین کہ مین نے مال کی محبت بسبب ذکر یعنی پروردگار اپنے کے چاہی نہ اپنے نفس کی خواہش اور دنیا کی ہوس سے کیونکہ گھوڑون سے محبت رکھنا اُنکے دین مین اللہ کے حکم سے تھا۔

اگر ادا پر قدرت کا امکان قضا کے لیے کافی نہوتا تو صورت ذیل مین قسم کیسے منعقد ہو سکتی مثلاً اگر قسم کھائی کہ مین آسمان پر چڑھون گا یا اس پتھر کو سونا بناؤن گا تو اُسیوقت ٹوٹ جائے گی اور کفارہ دینا پڑے گا کیونکہ قسم مین سچا ہونے کا امکان فی الجملہ حاصل ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ جس قدرت کا وجوب عبادات پر مقدم ہونا شرط ہے وہ فقط اسباب و اعضا کی سلامتی ہی جو یہان موجود ہے اور قدرت حقیقی کا ہونا ضرور نہین کیونکہ وہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ وجوب ادا کے لیے جو قدرت شرط ہے اگر اسکا یہان نہ پایا جانا تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ کہہ سکتے ہین کہ قضا کی بنا وجوب ادا پر نہین بلکہ اُسکی بنا نفس وجوب پر ہے چنانچہ مریض و مسافر پر روزے کی قضا کرنا واجب ہے حالانکہ حالت مرض و سفر میں ابتدا ادا کرنا واجب نہین۔ ثم نذکر طرقا من التمسکات الضعیفۃ لیکون ذلک منبہا علی مواضع الخلل فی ھذا النوع اب ہم کچھ تمسکات ضعیفہ کے طریقے بتاتے ہین تاکہ اُنکی کمزوری اور خلل کی وجہ معلوم ہو جائے تمسکات ضعیفہ سے مراد وہ دلائل ہین جو حنفیہ کے نزدیک کمزور ہین منھا ان التمسک بما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم انہ قاء فلم یتوضأ بعض تمسکات ضعیفہ مین سے وہ روایت ہے کہ آنحضرت نے قے کی پھر وضو نہین کیا امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قے سے وضو لازم نہین اور دلیل اسپر یہ ہو کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور وضو نہ کیا اور یہی حدیث ہدایہ مین لکھی ہے پس اگر وضو واجب ہوتا تو حضرتؐ وضو کرتے تاکہ واجب کا ترک نہو جائے اور وہ دوسری دلیل یہ لاتے ہین کہ ثوبان سے روایت ہے کہ حضرتؐ نے قے کی پس پانی منگوایا پھر وضو کیا تو مین نے کہا یا رسول اللہ کیا قے سے وضو فرض ہے حضرتؐ نے جواب دیا کہ اگر فرض ہوتا تو تو اُسکو قرآن مین پاتا اس سے معلوم ہوا کہ قے کرنے سے وضو واجب نہیں بلکہ اگر وضو نہ بھی کرے گا تو نماز درست ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وضو قے سے ٹوٹ جاتا ہے اسلیے

Marfat.com

کہ ترمذی. ابوداؤد اور نسائی نے سند صحیح کے ساتھ ابو درداء سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے قے کی پس وضو کیا معدان کہتے ہیں کہ میں نے ثوبان سے مسجد دمشق میں ملاقات کی اور اُن سے اس حدیث کا ذکر کیا تو اُنھوں نے کہا کہ ابو درداء نے سچ کہا ہے میں نے پانی حضرتؐ کے وضو کا ڈالا تھا اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح تر ہے اُن حدیثوں سے جو اس باب میں آئی ہیں غرضکہ امام شافعیؒ و مالکؒ کا تمسک ضعیف ہے پہلی حدیث کا پتا نہیں کہ کس کتاب میں ہے علاوہ اسکے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے وضو کو فوراً واجب نہیں کرتی جیسا کہ مصنف کہتے ہیں لاثبات ان القی غیر ناقض ضعیف لان الاثر یدل علی ان القی لا یوجب الوضوء فی الحال ولاخلاف فیہ وانما الخلاف فی کونہ ناقضا یعنی اس حدیث سے اس بات پر استدلال کرنا کہ قے سے وضو نہیں ٹوٹتا کمزور ہے کیونکہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے وضو کو فوراً واجب نہیں کرتی یعنی جب قے کی تو اسی وقت وضو کرنا چاہیے یہ اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا اور اس امر میں خلاف نہیں ہے خلاف تو اسمیں ہے کہ قے وضو کو توڑتی ہے لیکن وضو اُسوقت واجب ہوتا ہے جب نماز پڑھنا چاہیے نہ کہ قے ہوتے ہی وضو واجب ہو جاتا ہے اور ثوبان کی حدیث کو دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اسکی اسناد میں عتبہ بن سکن ہے جس کی حدیث ترک کردی گئی ہے بیہقی نے کہا ہے کہ اُس کی طرف وضع حدیث کی نسبت کرتے ہیں وکذلک التمسک بقولہ تعالٰی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ لاثبات فساد الماء بموت الذباب اسی طرح قرآن کی اس آیت سے کہ تم پر مردار حرام ہے امام شافعیؒ کا اس بات پر تمسک کرنا کہ جس پانی میں مکھی مرجائے تو وہ فاسد و نجس ہو جاتا ہے کیونکہ یہ حرام ہے اور ہر حرام نجس ہوتا ہے اور جب نجس ہوگا تو پانی کو بھی نجس کرنے والا ہوگا ضعیف لان النص یثبت حرمۃ المیتۃ ولاخلاف فیہ والخلاف فی فساد الماء یعنی یہ تمسک ضعیف ہے اسلیے کہ نص سے تو مردار کی حرمت ثابت ہوتی ہے اور اسمیں خلاف نہیں خلاف پانی کے فساد میں ہے اور اسکے ذکر سے نص ساکت ہے علاوہ اسکے دیکھو مٹی حرام ہے مگر نجس نہیں ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر پانی میں ایسا جانور مرا جسمیں بہتا خون نہیں جیسے بھڑ اور مکھی وہ نجس نہیں کیونکہ خون جو نجس ہے وہ بہتا ہوا ہی ہے اور بخاری و مسلم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا کہ جب تمہارے کھانے یا پانی کے برتن میں مکھی گر پڑے تو چاہیے کہ اسکو ڈبو دے پھر نکال لے اسلیے کہ اسکے ایک پر میں مرض ہے اور دوسرے میں شفا ہے اور یہ حدیث نہایت صحیح ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ بے خون کے حیوان کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا وکذلک التمسک بقولہ علیہ السلام حتیہ ثم

اثر حیض ثم اغسلیہ بالماء اور ایسا ہی اس حدیث سے تمسک کرنا کہ اسکو چھیلدے پھر اسکو جھٹک دے پھر پانی سے دھودے اور اسما بنت ابوبکر سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک عورت نے جناب سرور کائنات سے دریافت کیا کہ جب ہم میں سے کسی عورت کے کپڑے کو خون حیض لگ جائے تو کیا کرے آپ نے جواب دیا اذا اصاب ثوب احدٰکن الدم من الحیضۃ فلتقرصہ ثم لتنضحہ بماء ثم لتصل فیہ یعنی تم میں سے جب کسی عورت کے کپڑے کو خون حیض لگ جائے تو چاہیے کہ چٹکیوں سے ملے پھر اسکو پانی سے دھودے پھر اس میں نماز پڑھے امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ سرکے سے نجاست زائل نہ ہوسکے گی کیونکہ آپ نے پانی سے دھونے کی قید لگائی ہے اسکا جواب مصنف یوں دیتے ہیں لاثبات ان الخل لا یزیل النجس

ضعیف لان الخبر یقتضی وجوب غسل الدم بالماء فیتقید بحال وجود الدم علی المحل ولا فی طہارۃ المحل بعد زوال الدم بالخل یعنی حدیث مذکور سے یہ ثابت کرنا کہ سرکہ نجاست کو دور نہیں کرتا ضعیف ہے کیونکہ خبر مقتضی ہے اس بات کی کہ خون کا پانی سے دھونا واجب ہے پس پانی سے اس حال میں دھونا ضرور ہے کہ کپڑے میں خون حیض موجود ہو اور خون حیض ایسی چیز ہے کہ ہر ایک سیال کے ذریعہ سے کپڑے پر سے زائل ہو سکتا ہے تو خلاف اسمیں ہے کہ جب سرکے سے زائل ہو جائے تو وہ کپڑا پاک ہے یا نہیں حنفیہ کے نزدیک تو پاک ہے کیونکہ خون اس سے جاتا زائل ہو جاتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک پاک نہیں اور نص اس امر سے ساکت ہے تو اس نص سے اس بات پر تمسک کرنا کہ جس کپڑے سے خون حیض پانی کے سوا دوسرے سیال سے زائل ہو وہ پاک نہیں نادرست ہے وکذلک التمسک بقولہ علیہ السلام

فی اربعین شاۃ شاۃ اور اسی طرح یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ ہر چالیس بکریوں کی زکوٰۃ میں ایک بکری ہے جیسا کہ ابوداؤدؒ نے حارث بن اعور سے اس نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے لاثبات عدم جواز دفع القیمۃ ضعیف اس سے یہ ثابت کرنا کہ بکری کی قیمت کا زکوٰۃ میں دینا جائز ہے ضعیف ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ بکری ہی زکوٰۃ میں چاہیے مگر یہ تمسک ان کا فاسد ہے لانہ یقتضی وجوب الشاۃ

ولا خلاف فیہ وانما الخلاف فی سقوط الواجب باداء القیمۃ اسلیے کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بکری واجب ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف تو اسمیں ہے کہ آیا قیمت اسکی دیدی جائے تو بھی زکوٰۃ ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے یا نہیں شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک ساقط ہو جاتی ہے اور نص اس سے ساکت ہے۔

Marfat.com

سوال جب بکری کا دینا حدیث کی رو سے واجب ہے تو اسکی قیمت کا ادا کرنے والا عہدہ وجوب زکوٰۃ سے بری نہین ہوسکے گا جسطرح چار رکعت نماز عصر کو پڑھنا فرض ہے پس اگر کوئی اُسے تو نہ پڑھے اور دوسرا طور پر اللہ کی عبادت کرتا رہے تو وہ عہدہ نماز سے بری نہوگا۔

جواب نماز مین رکعات کی تعداد ایک ایسی چیز ہے کہ اسمین عقل کو دخل نہین ایک وقت کی نماز چار رکعت مقرر ہونا اور دوسرے اور تیسرے وقت مین تین یا اس سے کم وبیش مقرر ہونا ایک ایسی بات ہے کہ عقل کوئی وجہ اس کمی بیشی کی نہین بتا سکتی پس یہ بات مقرر ہوچکی ہے کہ شرع نے جو کسی چیز کی تعداد مقرر کی ہے اسمین قیاس جاری نہین ہوسکتا یہی حال عقوبات کا ہے کہ ان مین بھی قیاس کو دخل نہین اسلیے ایک عبادت کو ادا کرنے سے دوسری عبادت سے سبکدوش نہوسکے گا بخلاف وجوب زکوٰۃ کے کہ وہ محتاج کی حاجت براری کے لیے مقرر ہوئی ہے تو یہ امر قیمت کے ادا کرنے کی صورت مین بھی موجود ہے اور دلیل اس مدعا پر معاذ بن جبل کا قول ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یمن والون سے زکوٰۃ لیتے تھے کہ انھون نے فرمایا کہ تم جوار اور جو کے بدلے مین کپڑ دیدو کہ تمھیں بھی آسان ہو اور مدینے مین اصحاب کے کام آوے اسکو بخاری نے روایت کیا ہے بکری کا نام لینا صرف یہ جتانے کے لیے ہے کہ اسقدر زکوٰۃ دینا چالیس بکریون پر واجب ہے خواہ قیمت اُسکی دیدی جائے یا وہ جانور دیدیا جائے یہ مطلب نہین کہ زکوٰۃ مین بکری ہی کا دینا ضرور ہے وکذلک التمسک بقولہ تعالی واتموا الحج والعمرۃ للہ لاثبات وجوب العمرۃ ابتداءً ضعیف ایسا ہی امام شافعیؒ کا اس آیت کے استدلال سے کہ تمام کرو حج اور عمرے کو اللہ کے واسطے۔ عمرہ ابتداءً یعنی شروع سے واجب بتانا کمزور ہے لان النص یقتضی وجوب الاتمام وذلک انما یکون بعد الشروع ولاخلاف فیہ وانما الخلاف فی وجوبہا ابتداءً کیونکہ نص کا مقتضے تو یہ ہے کہ عمرے کا تمام کرنا واجب ہے اور تمام کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اسمین خلاف نہین خلاف تو اس بات مین ہے کہ وہ شروع کرنے سے قبل واجب ہے یا نہین امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب نہین اور نص اس سے ساکت ہے وکذلک التمسک بقولہ علیہ السلام لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین اسی طرح استدلال کرنا اس حدیث سے کہ نہ فروخت کرو ایک درم کو دو درم کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے بدلے جیسا کہ ملا علی قاری نے شرح مختصر منار مین روایت کیا ہے اور مسلم نے عثمان سے یون روایت کی ہے کہ

لاتبیعوا الدینار بالدینارین والدرھم بالدرھمین یعنی نہ بیچو ایک دینار کو دو دینار کے بدلے اور نہ ایک درم کو دو درم کے بدلے لاثبات ان البیع الفاسد لایفید الملک اس بات کے ثبوت کے لیے کہ بیع فاسد سے ملک ثابت نہیں ہوتی کیونکہ منہی عنہ حرام ہے تو کرامت کا سبب نہیں ہو سکتی اور وہ ملک ہے۔ ضعیف کمزور ہے لان النص یقتضی تحریم البیع الفاسد ولاخلاف فیہ وانما الخلاف فی ثبوت الملک اسلیے کہ نص تو یہ بات بتاتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف جس میں ہے وہ یہ ہے کہ آیا بیع فاسد سے ملک بھی ثابت ہو سکتی ہے یا نہیں مثلاً کسی نے ایک روپیہ کو دو روپوں کے عوض بیچا تو ایسا روپیہ مشتری کی ملک میں آجائے گا یا نہیں نص اس سے ساکت ہے پس شافعی کا تمسک اس نص کے ساتھ اس امر پر درست نہ ہوگا کہ بیع فاسد سے ملک ثابت نہیں ہوتی امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد سے بھی ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ وکذلک التمسک بقولہ علیہ السلام اور ایسا ہی اس حدیث سے استدلال کرنا الا لاتصوموا فی ہذہ الایام فانہا ایام اکل وشرب وبعال اور طبرانی نے ابن عباس سے روایت کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارسل ایام منی صائحا یصیح ان لا تصوموا ہذہ الایام فانہا ایام اکل وشرب وبعال یعنی آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے منی کے دنوں (ایام تشریق) میں ایک پکارنے والے کو بھیجا کہ پکارے کہ روزہ مت رکھو کیونکہ یہ دن کھانے اور پینے اور جماع کے ہیں۔ لاثبات ان النذر بصوم یوم النحر لایصح ضعیف لان النص یقتضی حرمۃ الفعل ولاخلاف فی کونہ حراما وانما الخلاف فی افادۃ الاحکام مع کونہ حراما وحرمۃ الفعل لاتنافی ترتیب الاحکام علیہ اس بات کے ثابت کرنے کے لیے کہ بقرعید کے دن روزے کی جو شخص نذر مانے وہ صحیح نہیں ضعیف ہے کیونکہ اس نص سے اس دن میں روزے کا حرام ہونا ثابت ہے جس میں کسی کو اختلاف نہیں ان اختلاف اس امر میں ہے کہ باوجود حرام ہونے کے پھر مفید احکام ہے یا نہیں ہمارے نزدیک مفید احکام ہے کیونکہ حرمت فعل کا ترتب احکام کے منافی نہیں۔ فان الاب لو استولد جاریۃ ابنہ یکون حراما ویثبت بہ الملک للاب ولو ذبح شاۃ بسکین مغصوبۃ یکون حراما ویحل المذبوح ولو غسل الثوب النجس بماء مغصوب یکون حراما ویطہر بہ الثوب ولو وطئ امرأۃ فی حالۃ الحیض یکون حراما ویثبت بہ احصان الواطی ویثبت الحل للزوج

الاول مثلاً باپ نے اپنے فرزند کی کنیز سے بچہ جنوایا تو یہ حرام ہے مگر اس سے باپ اس بچے کا مالک ہو جائیگا اور اگر کسی شخص نے چھینی ہوئی چھری سے بکری کو ذبح کر دیا تو یہ فعل حرام ہے کیونکہ چھری اپنی نہیں مگر ذبیحہ حلال ہو جاتا ہے اور اگر ناپاک کپڑے کو چھینے ہوئے پانی سے دھویا تو یہ فعل بوجہ غصب کے حرام ہے مگر کپڑا پاک ہو جائے گا اور اگر کسی نے حالت حیض میں اپنی زوجہ سے صحبت کی تو یہ فعل حرام ہے مگر اس سے شوہر کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا اور اگر حلالہ کی صورت تھی تو یہ عورت پہلے خاوند کے واسطے حلال ہو جائے گا۔

فصل فی تقریر حروف المعانی
فصل حروف معانی کے بیان میں

چونکہ یہ بحث طویل ہے اور مسائل فقہیہ کا بڑا مدار اسپر ہے اسلیئے مصنف نے اس بیان کو ایک علیحدہ فصل میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا اور حروف کے مجاز کو اچھی طرح کھولدیا پس قبل آغاز مطلب کے یہ معلوم کرو کہ حروف دو قسم پر ہیں (۱) ہجی جیسے الف با تا جیم وغیرہ (۲) اسمائی جیسے ا۔ب۔ت۔ج وغیرہ انکی بھی دو قسمیں ہیں (الف) حروف مبانی اور یہ وہ ہیں جو ترکیب الفاظ کے لیے موضوع ہیں ان سے سوائے وضع الفاظ کے اور غرض نہیں جیسے اجزا تمام کلموں کے یہی حروف تہجی بھی کہلاتے ہیں (ب) حروف معانی یہ وہ ہیں جو فائدہ کسی معنی کا دیتے ہیں مگر انکے معنی مستقل نہیں ہوتے یہ صرف ربط معنی کے واسطے آتے ہیں یعنی خود ان سے کوئی جملہ نہیں بنتا مگر معنی فعل کو اسم کے ساتھ یا اسم کو اسم کے ساتھ ربط انھیں الفاظ سے ہوتا ہے انکو حروف اصطلاحی کہتے ہیں پس جب یہ حروف اپنے وضعی معنے میں مستعمل ہوتے ہیں تو حقیقت کہلاتے ہیں ورنہ مجاز نام پاتے ہیں جیسے فی ظرفیت کے لیے حقیقت ہے اور استعلا کے لیے مجاز اور حروف معانی کی کئی قسمیں ہیں جنکی تفصیل یہ ہے الواو للجمع المطلق

واو واسطے مطلق جمع کے آتا ہے عامۂ اہل لغت اور علماے نحو کا یہی مختار ہے وقیل ان الشافعی رح جعلہ للترتیب وعلی ھذا اوجب الترتیب فی باب الوضوء بعض علما کہتے ہیں کہ امام شافعی رح کے نزدیک واو ترتیب کے واسطے آتا ہے اسی واسطے آیت وضو۔ اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الخ سے اعضاے وضو میں ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں اور علماے حنفیہ کے نزدیک واو سے ترتیب یعنی تقدیم و تاخیر مقصود نہیں ہوتی اور معیت مقصود ہوتی ہے مثلاً جب

Marfat.com

کہتے ہیں کہ میرے پاس زید وعمرو آئے تو یہ فرق نہیں کرتے کہ کون آگے آیا اور کون پیچھے اور نہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ساتھ آئے سیبویہ کا بھی یہی مذہب ہے سیرافی اور سہیلی اور فارسی نے اسی پر اجماع نقل کیا ہے گو کہ بعض نحوی جیسے ثعلب اور قطرب اور ہشام اور ابوجعفر دینوری اور ابو عمرو زاہد اس سے خلاف کرتے ہیں مگر حق یہ ہے کہ کثرت پہلے ہی مذہب کی طرف ہے اور یہی مذہب حنفیہ کا ہے وقال علماؤنا اذا

قال لامرأته ان کلمت زید او عمرو افانت طالق فکلمت عمرو ا ثم زید اطلقت ولا یشترط

معنی الترتیب والمقارنۃ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تجھے طلاق ہے عورت نے پہلے عمرو سے بات کی اور پھر زید سے یعنی ترتیب کے خلاف کیا تو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ ترتیب اور مقارنت کے معنے ملحوظ نہیں۔ ولو قال ان دخلت

ھذہ الدار وھذہ الدار فانت طالق فدخلت الثانیۃ ثم دخلت الاولی طلقت اور اگر شوہر نے اپنی بی بی سے کہا کہ اگر تو اپنی بہن کے گھر میں اور اپنے ماموں کے گھر میں جائے گی تو تجھکو طلاق ہے عورت پہلے ماموں کے گھر میں گئی اور پھر بہن کے تو بھی طلاق پڑ جائے گی حنفیہ کے مذہب کی حقیقت پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اللہ سورۂ بقر میں فرماتا ہے۔ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُولُوا حِطَّةٌ یعنی دروازہ میں جھکے جھکے جاؤ اور یوں کہتے جاؤ کہ الٰہی ہم سے ہمارے گناہ اتار ڈال یا یہ معنے ہیں کہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہُ کہتے جاؤ اور اس بات کو سورۂ اعراف میں یوں بیان کیا ہے وَقُولُوا حِطَّةٌ وَّادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ظاہر ہے کہ واو اگر ترتیب کے لیے ہوتا تو ایک جگہ حطۃ کو مؤخر کرنے اور دوسری جگہ مقدم کرنے سے خلاف لازم آتا کیونکہ قصہ ایک ہے اور وہ حضرت موسیٰ کی قوم کا بیان ہے

قال محمدؒ اذا قال ان دخلت الدار وانت طالق تطلق فی الحال ولو اقتضی ذلک ترتیبا لترتب الطلاق بہ علی الدخول ویکون ذلک تعلیقا لا تنجیزا امام محمدؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھپر طلاق ہے تو اس جملے سے اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر حرف واو ترتیب کے واسطے ہوتا تو طلاق گھر میں داخل ہونے کے بعد واقع ہوتی اور اسکو تعلیق کہتے تنجیز نہ کہتے تعلیق شرط پر معلق کرنے کا نام ہے اور تنجیز فی الحال طلاق دیدینے کا نام ہے۔

جو علما واو میں ترتیب کو مانتے ہیں اُنکے دلائل اپنے مذہب پر یہ ہیں ۔ وا جب صحابہ نے

Marfat.com

آنحضرت سے دریافت کیا کہ درمیان صفا و مروہ کے کہاں سے دوڑنا شروع کریں تو آپ نے جواب دیا ابدؤا بما بدء اللہ یعنی شروع کرو اس سے جس سے اللہ نے شروع کیا ہے جیسا کہ نسائی اور دار قطنی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور اللہ نے اسکا ذکر اپنے کلام میں صفا سے شروع کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے اِنَّ الصفا والمروۃ من شعائر اللہ یعنی صفا اور مروہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہیں اور یہ نص ہے واو کی دلالت ترتیب پر جبکہ صحابہ کو اشتباہ ہوا کہ واو جمع کے لیے ہے یا ترتیب کے لیے تو آنحضرت نے کھولدیا کہ واو ترتیب کے لیے ہے اور آنحضرت سے زیادہ فصیح و بلیغ کون ہو سکتا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ آیت صرف اس بات کے جتانے کے لیے ہے کہ صفا و مروہ اللہ کے شعائر میں سے ہیں نہ ترتیب کے ثبوت کے لیے اور آنحضرت نے جو کلام الٰہی کے مطابق ابتدا صفا سے واجب کی جس سے بظاہر واو کا ترتیب کے لیے ہونا مستفاد ہوتا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ دوڑنا بغیر ترتیب و تقدیم کے ممکن نہیں

(۲) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وارکعوا واسجدوا یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو تو ترتیب رکوع اور سجدے میں مطابق بیان آیت کے واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ واو ترتیب مع العطف کا فائدہ بخشتی ہے جواب اسکا یہ ہے کہ ترتیب رکوع اور سجود میں واو کی وجہ سے نہیں بلکہ وہ اس حدیث کی وجہ سے ہے صلوا کما رأیتمونی اصلی یعنی نماز اسطرح پڑھو جسطرح مجھے پڑھتے دیکھو رواہ الترمذی عن عبد اللہ ابن مسعود علاوہ اسکے آیت مذکور معارض ہے اس آیت کے یٰمریم اقنتی لربک واسجدی وارکعی اس سے معلوم ہوا کہ دونوں آیتوں میں سجود و رکوع کا حکم ہے اور ترتیب کے لیے یہ نہیں دو دوسری دلیل سے معلوم ہوتی ہے فائدہ یہ بھی یاد رکھو کہ عطف قریب پر اولیٰ ہے بہ نسبت بعید کے ہاں اگر کوئی قرینہ عطف کو قریب سے بعید کی طرف پھیرنے کے لیے موجود ہوگا تو اس وقت میں اس بعید پر عطف کیا جائے گا جیسے اس آیت میں وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ یعنی جو لوگ پرہیزگار عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں پھر چار گواہ پیش نہیں کرتے تو انکو افترا کے بدلے اسی کوڑے مارو اور انکی گواہی کبھی قبول نہ کرو وہ لوگ فاسق ہیں اس آیت میں وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ کا جملہ دوسرے جملہ پر معطوف ہوگا اور وہ وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ہے کیونکہ یہاں قرینہ قریب کے جملے پر سے اسکے عطف کو پھیرنے کے لیے موجود ہے اور اور وہ مخاطبین کا

Marfat.com

تعدد سے پس ناجلدو ہا ولا تقبلوا پر اولئک ھم الفاسقون کا عطف نہوگا اگرچہ وہ قریب ہیں کیونکہ وہ مخاطب کے صیغے ہیں اولئک ھم الفاسقون غائب کا اور یہ امر اس بات کا قرینہ ہے کہ اس کا عطف ابھر نہیں بلکہ بعید پر ہے وقد یکون الواو للحال فتجمع بین الحال و ذو الحال وحینئذ یفید معنی الشرط اور کبھی حرف واو حال کے معنے میں آتا ہے اور حال اور ذو الحال کے درمیان میں جمع کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ حال صفت ہوتا ہے ذو الحال کی اور اس صورت میں معنی شرط کا فائدہ بخشتا ہے مثالہ ما قال فی المأذون اذا قال لعبدہ ادالی الفا وانت حر یکون الاداء شرطا للحریۃ مثلاً کسی شخص نے اپنے غلام کو یوں کہا کہ تو مجھکو ایک ہزار ادا کرے اور حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے تو آزادی کے لیے ہزار کا ادا کرنا شرط ہو جائیگا۔ وقال محمد فی السیر الکبیر اذا قال الامام افتحوا الباب انتم آمنون لا یامنون بدون الفتح اور امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر سلطان غازی کفار کو کہے کہ قلعہ کا دروازہ کھول دو اور حال یہ ہے کہ تمکو امان ہے تو انکو بغیر دروازہ کھولے امان نہوگی ولو قال للحربی انزل وانت آمن لا یامن بدون النزول اور اگر کسی حربی کو کہا کہ اتر آ اور حال یہ ہے کہ تجھکو امان ہے تو بغیر اترنے کے اسکو امان نہوگی وانما یحمل الواو علی الحال بطریق المجاز فلابد من احتمال اللفظ علی ذلک وقیام الدلالۃ علی ثبوتہ کما فی قول المولی لعبدہ ادالی الفا وانت حر فان الحریۃ تتحقق حال الاداء والدلالۃ علی ذلک فان المولی لا یستوجب علی عبدہ مالا مع قیام الرق فیہ اور چونکہ واو کو حال کے معنی میں لینا مجاز ہے اسلیے ضرور ہے کہ لفظ بھی اس بات کا احتمال رکھتا ہو اور کوئی قرینہ بھی حال ہونے کے ثبوت کے لیے موجود ہو جیسے اس قول میں کہ ادا کرے مجھے ایک ہزار روپے اور حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے یہاں آزادی ادا کے وقت پایا جائیگا اور قرینہ اسپر قائم ہو جائیگا اسلیے کہ آقا اپنے غلام پر مال کو باوجود بقائے غلامی کے واجب نہیں کرتا ہے پس واو عطف کے لیے ہوتا تو اس کلام سے غلام پر ابتدائً حالت غلامی میں ہزار کا ادا کرنا واجب ہوتا حالانکہ آقا کو یہ حق نہیں کہ غلام پر باوجود غلامی کے ہزار کا ادا کرنا واجب کرے کیونکہ اسقدر ادا کرنے پر بسبب ادا غلام مجبور نہیں کیا جاسکتا اسلیے یہاں واو کو عطف کے لیے قرار دینا متعذر ہے تو مجازاً حال کے معنی میں لیا گیا وقد صح التعلیق بہ فحمل علیہ اور آزادی کو اسقدر ادا کرنے کے ساتھ معلق کر دینا صحیح ہے اسلیے واو یہاں حال کے معنی میں ہے اور آزادی ہزار کے ادا کرنے پر موقوف ہے ولو قال اور اگر شوہر اپنی منکوحہ سے کہے انت طالق وانت مریضۃ او مصلیۃ تو اس قول میں واو حال کے معنی پر محمول نہ کیا جائیگا بلکہ عطف کے لیے ہوگا جو اس کے

حقیقی معنی ہیں تطلق فی الحال یعنی طلاق فی الفور پڑ جائے گی اور معنی یہ ہونگے کہ تجھکو طلاق ہے اور تو بیمار
ہے یا تجھکو طلاق ہے اور تو نماز پڑھتی ہے کیونکہ حال کے معنے لینے کے لیے کوئی قرینہ نہیں اور زوج کی ظاہری
حالت اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ وہ اتنی سنگدلی اور ناخدا ترسی نکرے گا کہ مرض و نماز کی حالت میں
عورت کو طلاق دے کیونکہ ایسے وقت میں تو شفقت اور خدا ترسی پیدا ہو جاتی ہے پس یہاں واؤ عطف کے معنی
کے لیے ہوگا جس سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔ ولو نوی التعلیق صحت نیتہ فیما بینہ و بین اللہ
تعالیٰ اور اگر اس کلام سے خاوند نے تعلیق کی نیت کی ہے اور یہ ظاہر کرے کہ میں نے اپنے دل میں طلاق
کو حالت مرض یا نماز کے ساتھ مشروط کیا ہے تو یہ نیت اسکی عند اللہ مقبول ہوگی لان اللفظ وان کان
یحتمل معنی الحال الا ان الظاہر خلافہ واذا تاید ذلک بقصدہ یثبت اگرچہ الفاظ میں حال
کے معنی مراد لینے کا احتمال ہے مگر ظاہر کے خلاف ہے اور جب مرد کے ارادے سے اسکی تائید ہوگئی تو ظاہر کے
خلاف ثابت ہو جائے گا مگر یہ ثبوت عند اللہ ہوگا عند القاضی قابل پذیرائی نہیں کیونکہ یہاں مجاز پر
عمل کرنا خلاف ظاہر اور موجب تہمت ہے پھر ایسا دعوے قاضی کیسے مان سکتا ہے گو احتمال مجاز کا تھا اور
مرد کے بیان سے اسکو کسی قدر قوت بھی پہونچی ہے مگر حقیقت پر عمل کرنا ایک ایسی کھلی ہوئی بات ہے کہ وہ نظر انداز
کرنے کے قابل نہیں اور اسکو اس احتمال پر ترجیح ہے حقیقت کے سامنے معنی مجازی کو جو خلاف ظاہر ہو اختیار
نہیں کیا جاتا ولو قال یعنی اگر رب المال یعنی مالک نے مضارب سے کہا ھذہ الالف مضاربۃ واعمل
بھا فی البز اس قول میں واو حال کے معنے کے لیے نہوگا بلکہ عطف کا فائدہ دے گا جیسا کہ مصنف آگے
بیان کرتے ہیں اور معنے اسکے یہ ہونگے کہ یہ ہزار روپے مضاربت کے لیے ہیں اور انکو کپڑے کی تجارت میں لگا

لا یتقید العمل فی البز ویکون المضاربۃ عامۃ لان العمل فی البز لا یصلح حالا لاخذ الالف
مضاربۃ فلا یتقید صدر الکلام بہ پس اس کہنے سے مضارب کپڑے ہی میں تجارت کرنے کا پابند
نہوگا بلکہ مضاربت عام ہوگی جس کام میں چاہے اور فائدہ دیکھے روپے لگا دے کیونکہ کپڑے کا کام
کرنا اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ مضاربت کے لیے جو ہزار روپے لیے ہیں اسکا حال بن جائے
کیونکہ کپڑے کی سوداگری کا کام پیچھے ہے اور ہزار روپے کا لینا اس سے پہلے ہے پس دونوں ایک وقت میں
جمع نہیں ہو سکتے اور حال کا ذوالحال کے ساتھ جمع ہونا چاہیے لہذا شروع کلام اس سے مقید نہیں ہوگا
مضاربت وہ شرکت تجارت کی ہے جسمیں مال ایک کا ہو اور محنت دوسرے کی اور نفع میں دونکا حصہ ہو اور

Marfat.com

مضارب نفع کی شرکت پر تجارت کرنے والے کو کہتے ہیں یعنی وہ شخص کہ مال غیر کا ہو اور محنت اسکی۔ اور جسکا مال ہوتا ہے وہ رب المال کہلاتا ہے۔ وعلیٰ ھذا۔ یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جو چیز حال ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی وہاں واو حال کے معنی میں نہیں ہو سکتا۔ قال ابو حنیفۃ امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ اذا قالت لزوجھا اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا طلقنی ولک الف تو یہاں واو مجاز پر حمل نہ کیا جائے گا بلکہ اپنے حقیقی معنی میں ہو گا یعنی تو مجھکو طلاق دیدے اور تیرے لیے ہزار ہیں فطلقھا لایجب

علیھا شئی لان قولھا ولک الف لا یفید حال وجوب الالف علیھا وقولھا طلقنی مفید بنفسہ فلا یترک العمل بہ بدون الدلیل اگر مرد نے طلاق دیدی تو اسکے لیے عورت پر کچھ بھی واجب نہو گا کیونکہ یہ قول ولک الف (اور تیرے لیے ہزار ہیں) عورت پر ہزار واجب ہونے کے حال کا فائدہ نہیں بخشتا بخلاف طلقنی (مجھکو طلاق دیدے) کے کہ اس سے مطلقاً ایقاع طلاق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے پس طلقنی پر عمل کرینگے کیونکہ ترک عمل کے لیے کوئی دلیل نہیں طلقنی جملہ تام ہے اور ایسا جملہ اپنے ماقبل پر بغیر کسی دلیل و قرینے کے مترتب نہیں ہوتا کیونکہ جملوں میں اصل استقلال ہے اور یہاں کوئی دلیل ایسی نہیں جس سے یہ سمجھا جائے کہ یہ جملہ ماقبل پر مترتب ہے کیونکہ طلاق مال سے عادۃً منفک ہو جاتی ہے بلکہ طلاق کی خوبی یہ ہے کہ مال اسکے عوض میں نہ لیا جائے اسلیے یہاں واو کو حال کے معنی میں لینا مناسب نہو گا بخلاف قولہ۔ برخلاف قول موجر کے مستاجر کے لیے احمل ھذا المتاع

ولک درھم یہاں واو کو حال کے معنے میں لیا جائیگا یعنی اس سامان کو اٹھا اور حال یہ ہے کہ تیرے لیے ایک روپیہ ہے لان دلالۃ الاجارۃ تمنع العمل بحقیقۃ اللفظ کیونکہ مزدوری کا قرینہ یہاں واو کے حقیقی معنی نہیں بننے دیتا اسلیے کہ مزدوری معاوضہ اصلی ہے شرع نے اسکو بدل کے عوض میں جائز کیا ہے پس اسکا دوسرے امر اصلی کو معارض ہونا صحیح ہے اسلیے یہاں حرف واو کو مجاز پر حمل کرنا باعتبار معاوضہ کے جائز ہے صاحبین کے نزدیک پہلی مثال طلقنی ولک الف میں بھی واو حالیہ ہے پس مرد کے طلاق دینے کے بعد عورت پر ہزار واجب ہونگے کیونکہ ایسی ترکیبات سے معاوضہ سمجھا جاتا ہے اور طلاق ایسی ترکیب سے واقع ہو تو اس سے خلع مستفاد ہوتا ہے۔

فصل

الفاء للتعقیب مع الوصل فا واسطے تعقیب مع الوصل کے ہے یعنی اس میں معطوف علیہ و معطوف کے

Marfat.com

مہلت نہیں مطلب یہ ہے کہ حرف فا سے جمعیت با ترتیب و بے مہلت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف بلحاظ ترتیب کے معطوف علیہ کی نسبت میں شریک ہے مگر مہلت اور تاخیر نہیں ہوتی گو عرف میں اس ترتیب کو تاخیر خیال کیا جاتا ہے اور حکم ثبوت معطوف علیہ کے لیے معطوف سے قبل ہوتا ہے اور اس تعقیب کی دو صورتیں ہیں (۱) باعتبار وجود کے مقدم ہو اور یہ بھی دو طور پر مستعمل ہے یا محض تعقیب کے لیے ہوتا ہے یا تفریع کے لیے تعقیب یہ ہے کہ دوسرے کو تاخیر صرف زمانے میں ہو اور اول کو دوسرے کے وجود میں کوئی مداخلت نہو جیسے اس مثال میں زید آیا پس اسکا بھائی آیا جبکہ زید کے بھائی کا آنا زید کے آنے کے بعد بدون مہلت کے واقع ہوا ہو اور ترتیب کے لحاظ سے آنے میں زید کے ساتھ بھائی شریک ہے تفریع یہ ہے کہ اول کو باوجود تقدم ذاتی کے یا تقدم ذاتی و زمانی دونوں کے دوسرے کے وجود میں مداخلت ہو پہلی صورت کی مثال یوں سمجھو کہ زید کے ہاتھ میں کنجی تھی اُسنے ہاتھ ہلایا پس کنجی نے بھی حرکت کی تو ہاتھ کے ہلنے کو کنجی کے ہلنے پر صرف تقدم ذاتی ہے اور کنجی کی حرکت کے وجود کا سبب ہاتھ کا ہلنا ہی اور دوسری صورت کی مثال زید نے سنا کھائی تھی پس اُسکو دست آنے لگے سُنا کے کھانے کو دستوں پر تقدم ذاتی کے سوا تقدم زمانی بھی حاصل ہے اور سنا کا کھانا دستوں کی علت ہو (۲) صرف باعتبار ذکر لفظی کے تقدیم ہو اسی قبیل سے ہے حرف فا اس آیت میں فَاَزَلَّهُمَا الشَّيْطٰنُ عَنْهَا فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيْهِ پس اُنکے قدموں کو شیطان نے جنت سے ڈگمگایا پس اُنکو اُنکے عیش و آرام سے نکالا مسائل شرعیہ میں کبھی حرف فا شرط کی جزا پر واقع ہوتا ہے پس جزا کا حق یہ ہوتا ہی کہ شرط کے پائے جاتے ہی فوراً واقع ہو جائے کسی طرح کی مہلت نہو چنانچہ مصنف کہتے ہیں۔ ولهذا استعمل فى الاجزية لما انها تتعقب الشرط اسی واسطے مسائل شرعیہ میں استعمال فا کا شرطوں کی جزاؤں میں ہوتا ہی کیونکہ جزائیں شرطوں کے بعد آتی ہیں قال اصحابنا اذا قال بعت منك هذا العبد بالف فقال الاخر فهو حر يكون ذلك قبولا للبيع ويثبت العتق منه عقيب البيع علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام ہزار روپے کو بیچا مشتری نے جواب دیا پس وہ آزاد ہی تو یہ جواب اُسکا قبولیت سمجھا جائیگا کیونکہ بیع ایک کے ایجاب کرنے اور دوسرے کے قبول کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اور بیع کے بعد آزادی ثابت ہو جائے گی اور ہزار روپے بائع کو دینا پڑینگے کیونکہ مشتری کے جواب کی تقدیر یوں ہوگی کہ میں نے ہزار میں خریدنا قبول کیا پس میں نے اُسکو آزاد کر دیا کیونکہ مشتری نے آزادی کو بائع کے ایجاب پر مترتب کیا ہے

اور وہ اُس وقت تک مترتب نہین ہوسکتی جب تک قبولیت مشتری کی جانب اقتضا کے طور پر ثابت نہ ہوئے اگر جواب مین فا کی جگہ بیت کا یا تردید کا لفظ لایا جائے جیسا کہ مصنف نے کہا ہی بخلاف مالو قال

دھو حرا دھو حر، برعکس اسکے اگر مشتری نے کہا اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے تو اس جواب قبولیت نہ سمجھی جائے گی اسلیے کہ ان جوابون مین دو باتون کا احتمال ہو ایک تو یہ کہ وہ غلام کی آزادی کی خبر دیتا ہے جو اسمین ایجاب کے قبل ثابت ہے پس اس صورت مین اسکا جواب بیع کا رد ٹھہرے گا جیسا کہ مصنف نے کہا ہے فانہ یکون رد البیع اور دوسرا احتمال یہ ہی کہ مشتری کی منشا یہ ہے کہ وہ غلام بیع کے قبول ہونے کے بعد آزاد ہے پس ایسی مشکوک حالت مین جس سے مشتری کی مراد متیقن نہین نہ بیع ثابت ہوسکتی ہے نہ آزادی - ولو قال للخیاط انظر الی ھذا الثوب ایکفینی قمیصا انظر فقال نعم فقال

صاحب الثوب فاقطعہ فقطعہ فاذا ھو لا یکفیہ کان الخیاط ضامنا لانہ انما امرہ بالقطع عقیب الکفایۃ اور اگر کسی نے درزی سے کہا دیکھ کیا یہ کپڑا میرے کرتے کیواسطے کافی ہے اُس نے دیکھ کر کہا ہان کافی ہے کپڑے کے مالک نے کہا پس قطع کرلے اس کو درزی نے قطع کرلیا اور وہ کافی نہین ہوا تو درزی ضامن ہوگا کیونکہ اُس نے قطع کرنے کا حکم کافی سمجھنے کے بعد دیا تھا اور درزی نے کرتے کے لیے کپڑا کافی سمجھ لیا تھا پس کترنے کی اجازت پورا ہونے کی بنیاد پر تھی پھر اگر پورا نہ تھا اور درزی نے کترا تو گویا اسکے اذن کے بغیر کترا بخلاف ما لو قال اقطعہ برعکس اسکے اگر کہا کاٹ اسکو اور فا کو ذکر نہین کیا او اقطعہ یا اور کاٹ اسکو کہا یعنی فا کی جگہ واو عطف کے ساتھ کاٹنے کی اجازت دی فقطعہ پس درزی نے کاٹ لیا اور اس صورت مین کپڑا کم پڑ گیا فانہ لا یکون الخیاط ضامنا تو درزی تاوان کا ذمہ دار نہو گا کیونکہ یہ اذن مطلق ہو اور اذن مطلق کی حالت مین کاٹنے سے تاوان واجب نہین ہوتا - واذا قال بعت منک ھذا الثوب بعشرۃ فاقطعہ فقطعہ و لم یقل شیئا کان البیع تاما اور اگر کسی دوکاندار نے کہا کہ یہ کپڑا مین نے تیرے ہاتھ دس روپے کو بیچا پس تو اسکو کاٹ لے اور مشتری نے بغیر کچھ بات چیت کیے اُسکو کاٹ لیا تو یہ بیع کامل سمجھی جائے گی کیونکہ قبولیت کا ثبوت لفظ پس سے اقتضا سمجھا جاتا ہی ولو قال ان دخلت ھذہ الدار فھذہ الدار فانت

طالق فالشرط دخول الثانیۃ عقیب دخول الاولی متصلا بہ حتی لو دخلت الثانیۃ اولا او اخرا لکنہ بعد مدۃ لا یقع الطلاق اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تو اس گھر مین جا ئے

پس اس گھر مین جائے تو تجھکو طلاق ہے تو ایمین شرط یہ ہے کہ پہلے اس گھر مین جائے جسکو شوہر نے پہلے بیان
کیا ہے پھر دوسرے گھر مین اسی کے متصل جائے تو طلاق وقع ہو جائیگی اور اگر وہ عورت پہلے دوسرے گھر مین
داخل ہوئی یا پہلے گھر مین جانے سے مدت کے بعد دوسرے گھر مین گئی تو طلاق واقع نہو گی کیونکہ فا کا موجب یہ
ہے کہ معطوف علیہ کے بعد معطوف بغیر مہلت کے واقع ہو اس صورت مین عورت کا دوسرے گھر مین جانا
پہلے گھر مین جانے کے بعد بغیر تاخیر کے شرط ہوگا اور جبکہ دوسرے مین اول داخل ہوئی یا پہلے مین جانے
کے بعد دوسرے مین بہت مدت کے بعد داخل ہوئی تو پہلی صورت مین تعقیب معدوم ہے اور دوسری مین
اتصال معدوم ہے وقد یکون الفاء لبیان العلۃ اور کبھی حرف فا بیان علت کے لیے مستعمل ہوتا ہے
اور اسکی دو صورتین ہین ایک یہ کہ علت پر داخل ہو واسطے اظہار اس بات کے کہ فا کا ما بعد علت ہے اسکے
ما قبل کی مثالہ اذا قال لعبدہ ادّ الی الفا فانت حر کانت العبد حرا وان لم یود شیئا مثلاً
مالک نے اپنے غلام کو کہا کہ ہزار روپے مجھکو ادا کر دے پس تو آزاد ہے اس صورت مین غلام آزاد ہو جائیگا
خواہ اسنے کچھ نہ دیا ہو نہ ادا کرنے کی صورت مین اسقدر رقم کا قرضدار رہیگا کیونکہ فا علت پر داخل ہوئی
ہے اسلیے کہ آزادی ہمیشہ ہے پس بلحاظ بقا کے ادا سے متراخی ہوگی پس ابتدا مین متراخی ہونے کے ساتھ
مشابہ ہو جائیگی اسلیئے اسپر فا کا آنا صحیح ہوگا اور اس صورت مین کلام کے معنے یہ ہونگے کہ مجھے ہزار روپے
دیدے اسلیے کہ تو آزاد ہے آزادی کو ہزار روپے دینے کی علت آزاد ہونے کی شکرگزاری مین قرار دیا ہے پس
آزادی ہزار روپے کے دینے پر معلق نہو گی کیونکہ کلام مین تعلیق پر کوئی دلالت نہیں ہے اگر کوئی کہے کہ فا کو
عطف کے معنے مین جو اسکے حقیقی معنی ہین کیون نہ لیا تو اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ یہان حقیقت کا لیا جانا
متعذر ہے کیونکہ آزادی کا عطف ہزار روپے کی طلب پر ناجائز ہے ولو قال للحربی انزل فانت آمن
کان آمنا وان لم ینزل اور اگر حربی سے کہا کہ اتر آ پس تجھے امن ہے تو حربی کو امن ہوگا اگرچہ وہ
نہ بھی اترے کیونکہ مراد اس قول سے یہ ہے کہ اتر آ اس وجہ سے کہ تجھکو امان ہے دوسری صورت یہ ہے
کہ علت حکم پر داخل ہو مثال اسکی مصنف کا یہ قول ہے وفی الجامع ما اذا قال امر امرأتی
بیدك فطلقها فطلقها فی المجلس طلقت تطلیقۃ بائنۃ یعنی شوہر کسی اجنبی آدمی سے
کہے کہ میری عورت کا معاملہ تیرے ہاتھ مین ہے پس تو اسکو طلاق دیدے اگر وہ اجنبی اس عورت کو
اسی مجلس مین طلاق دیگا تو ایک طلاق بائن پڑ جائے گی کیونکہ جس لفظ کی مراد مستتر ہوتی ہے تو اس

ابوحنیفہؒ کے نزدیک طلاق بائن پڑتی ہے بشرطیکہ طلاق کی نیت کرے یا کوئی دوسرا قرینہ قائم ہو اور ظاہر ہے کہ امرِ امراتی کا وہی حال ہو کہ جو حال تو بائن ہو اور تو جدا ہے اور علیحدہ ہو اور میں نے تجھے تیرے میکے کو دیا اور میں تجھ سے الگ ہوا اور تو جا اپنے تیرا کام وغیرہ الفاظ کا ہو۔ شوہر کے کلام کے دو حصے ہیں ایک تو یہ کہ امر امراتی بیدک (میری عورت کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہو) اور دوسرا فطلقها (یعنی پس تو اسکو طلاق دیدے) ان دونوں سے یہ نہیں سمجھا جائیگا کہ اُسنے جو پہلی بات کہی ہے اُس سے جداگانہ طلاق دینے کا اختیار دیا ہے اور دوسری بات سے جداگانہ اختیار دیا ہے پس مصنف نے جو کہا ہو ولا یکون التوکیلا بطلاق غیر الاول یعنی نہیں ہوگی دوسری طلاق سوائے پہلی کے اس سے یہی مراد ہے کہ پہلی طلاق ہی کا اختیار ہوگا دوسری کا نہیں ہوگا فصار کانہ قال طلقها بسبب ان امرها بیدک

غرضکہ اس ساری عبارت کا ماحصل مطلب یہ ہے کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے اس وجہ سے کہ اسکا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اپنی عورت کا معاملہ اجنبی کے ہاتھ میں دینے سے کنایۃً طلاق مراد ہو اور الفاظ کنایہ سے ایک طلاق بائن پڑتی ہے اگرچہ دو کی نیت کرے اور اس قول میں صرف ایک طلاق بائن پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ حرف فا علت کے بیان کے لیے ہے اور علت اسکا وہ قول ہے جو فا سے قبل واقع ہوا ہے نہ بالعکس جیسا کہ بظاہر متوہم ہوتا ہے تو اس صورت میں فا کا مابعد بجز بیان ماسبق کے جداگانہ طلاق دینے کے لیے وکالت کا فائدہ نہیں بخشےگا علاوہ اسکے جب طلاق بائن پہلے پڑ چکی تو دوسری سے بھی بائن ہی پڑنا چاہیے کیونکہ رجعی بھی بائن کے ساتھ بائن بنجاتی ہو کیونکہ بائن جب پڑ گئی تو اُسکے بعد رجعت کا حق حاصل نہیں رہتا حالانکہ شوہر نے فطلقها کہا ہو جو صریح ہے اور صریح سے رجعی ہی پڑتی ہو۔ ولو قال طلقها فجعلت امرها بیدک فطلقها فی المجلس طلقت تطلیقۃ رجعیۃ

اور اگر شوہر اجنبی سے یوں کہے کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے کیونکہ اُسکا معاملہ میں نے تیرے ہاتھ میں کیا ہے اور اُسنے عورت کو اس مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق رجعی پڑے گی کیونکہ شوہر کے کلام میں فا سے قبل جسقدر عبارت ہے اسمیں صریح طلاق کا لفظ موجود ہے اور اُسنے طلاق صریح اجنبی کو سپرد کی ہو اور فا کے بعد جسقدر عبارت ہے وہ ماقبل فا کا بیان ہو۔ ولو قال طلقها وجعلت امرها بیدک فطلقها فی المجلس طلقت تطلیقتین اور اگر شوہر کسی آدمی سے کہے کہ میری منکوحہ کو طلاق دیدے اور میں نے اُسکا معاملہ تیرے ہاتھ میں کیا اور اُسنے مجلس میں طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہونگی ایک رجعی دو

ایک بائن رجعی تو اسلیے کہ اُسنے کہا طلقہا یعنی تو میری عورت کو طلاق دیدے اور بائن اسلیے کہ طلقہا کے بعد کنائے کا لفظ بولا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ شوہر نے جب یہ کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے تو اجنبی کے لیے اُسکے لیے طلاق رجعی کی وکالت ثابت ہوگی اور جب یہ کہا کہ مین نے اُسکا معاملہ تیرے ہاتھ مین کیا تو اجنبی کو طلاق بائن تفویض ہوگی اور دوسرا حکم پہلے حکم کی وجہ سے نہین کیونکہ فا کی جگہ واو آیا ہے اور واو بیان علت کے لیے نہین ہے اسلیے دونون قول باہم متغائر ہونگے اور اُنکے تغایر کی وجہ سے اجنبی دو طلاقون کا وکیل ہوگا جنمین سے ایک رجعی ہے اور دوسری بائن۔ وکذلک لو قال طلقہا وابنہا او ابنہا وطلقہا فطلقہا فی المجلس وقعت بتطلیقتان اور ایسا ہی اگر کہا کہ طلاق صریح دیدے اُسکو اور طلاق بائنہ دیدے یا بائنہ طلاق اور صریح طلاق دیدے اُسنے مجلس مین طلاق دیدی تو دو طلاقین واقع ہونگی وعلی ہذہ یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ فا بیان علت کے لیے ہے قال اصحابنا اذا اعتقت الامۃ المنکوحۃ تبت لہا الخیار سواء کان زوجہا عبد او حرا ہمارے علما نے کہا ہے کہ جب کنیز آزاد ہو جائے تو اُسکو اختیار ہے کہ خاوند کو منظور رکھے یا علٰحدہ ہو جائے خواہ خاوند اُسکا غلام ہو یا آزاد ہو۔ لان قولہ علیہ السلام لبریرۃ حین اعتقت ملکت بضعک فاختاری اسلیے کہ بریرہ کنیز آنحضرت کی جب آزاد ہوئی تو آپنے فرمایا کہ تو اپنی فرج کی مالکہ ہوئی اسلیے اختیار کرلے۔ زیلعی نے تخریج ہدایہ مین کہا ہے کہ اس حدیث کو دارقطنی نے حضرت عائشہؓ سے اخراج کیا ہے اور ابن سعد نے اسکو طبقات مین روایت کیا ہے اور اُسمین ہے کہ فرمایا قد عتق بضعک معک فاختاری یعنی آزاد ہوئی تیرے ساتھ فرج تیری اسلیے اختیار کرلے تو جسکو چاہے اور یہ مرسل ہے شعبی پر اور مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہے اثبت الخیار بسبب ملکہا بضعہا بالعتق یعنی اُسکو اختیار دیا اس سبب سے کہ وہ اپنی بضع یعنی شرمگاہ کی آزاد ہونے کے سبب سے مالک ہوگئی۔ و ہذا المعنی یعنی آنحضرت کا کنیز کے آزاد ہونے کے بعد اُسکے لئے نکاح باقی رکھنے نہ رکھنے کا اختیار ثابت کرنا لایتفاوت بین کون الزوج عبدا او حرا اُسکے شوہر کے غلام یا آزاد ہونے کی حالت مین متفاوت نہوگا یہ بات مصنف نے اسلیے کہی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر کنیز کا خاوند آزاد ہے تو اُسکو اختیار نہوگا اور یہی مذہب احمدؒ و مالکؒ کا ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونون صورتون مین اُسکو اختیار ہے کشف الغمہ مین ایک افراد باب مین ابن عمرؓ سے امام شافعیؒ کے موافق ذکر کیا ہے لیکن ہمنے اُسکو یہان اسلیے ذکر نہین کیا کہ ابوداؤد

نے باسناد صحیح حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ بریرہ کا خاوند آزاد تھا جس وقت وہ آزاد ہوئی اور وہ اختیار دی گئی اسلئے آخر الحدیث اور ابن عباسؓ کی روایت میں یہ ہے کہ وہ غلام تھا اور ایسا ہی صفیہ کی روایت میں ہے جن کا اصحاب صحاح نے اخراج کیا ہے اور ترجیح حدیث حضرت عائشہؓ کو ہی کیونکہ وہ بریرہ کے حال سے بہ نسبت ابن عباسؓ کے زیادہ واقف تھیں علاوہ اسکے صحیح روایتوں میں اتنا ہی کہ اسکا خاوند غلام تھا اور یہ کچھ اسکے منافی نہیں کہ بریرہ کے آزاد ہونے کے وقت وہ آزاد ہوا اور وہ جو ایک روایت میں ہی کہ اختیار دی گئی بریرہ اور خاوند اسکا غلام تھا محمول ہی اس بات پر کہ ابن عباسؓ کو اسکی آزادی سے اطلاع نہوئی ہے اور حنفیہ کے مذہب پر جمع بین الاحادیث بھی متحقق ہے برخلاف مذہب امام شافعیؒ کے ویتفرع منہ مسئلۃ اعتبار الطلاق فان بضع الامۃ المنکوحۃ ملک الزوج ولم یزل عن ملکہ بعتقہا فدعت الضرورۃ الی القول بازدیاد الملک بعتقہا حتی یثبت لہ الملک فی الزیادۃ ویکون ذلک سببا لثبوت الخیار لہا وازدیاد ملک البضع بعتقہا معنی مسئلۃ اعتبار الطلاق بالنساء فیدار حکم مالکیۃ الثلاث علی عتق الزوجۃ اور اس سے طلاق کا مسئلہ نکلتا ہے کہ اسکا اعتبار عورتوں کی حالت پر ہے کیونکہ کنیز منکوحہ کی شرمگاہ خاوند کی ملک ہے کنیز کے آزاد ہونے کے سبب اسکی ملک زائل نہیں ہوئی پس کنیز کے آزاد ہونے پر ضرورۃً ازدیاد ملک محل میں زوج کے لیے ماننا ہوگا تاکہ زوج کے لیے ملک میں زیادتی ثابت ہو اور یہ امر سبب ہوگا کنیز کے لیے اختیار کے ثابت ہونے کا تاکہ عورت نقصان میں نہ رہے اور کنیز کو ملک بضع میں بوجہ آزادی کے زیادہ اختیار ہوگا یہی وجہ اسکے اختیار ملنے کی ہوگی کہ وہ چاہے تو خاوند کے پاس رہے اور نہ چاہے تو نہ رہے اس واسطے طلاق کا اعتبار عورتوں کے ساتھ ہے پس تین طلاقوں کی مالکیت کا حکم زوجہ کے آزاد ہونے پر موقوف ہوگا۔

طالب علم کے ذہن نشین کرنے کے لیے اس بحث پر سوال وجواب کے ذریعہ سے روشنی ڈالتا ہوں:

سوال جبکہ کنیز منکوحہ کی شرمگاہ کا مالک شوہر ٹھہرا یہانتک کہ اسکی آزادی کے بعد بھی وہ اسکی ملکیت سے نہیں نکل سکتی پھر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ کنیز کو آزادی کے بعد اپنی شرمگاہ پر اختیار حاصل ہو

جواب آزادی کے بعد محل میں شوہر کی ملکیت بڑھ جاتی ہی تاکہ شوہر کے لیے ملک میں زیادتی ثابت ہو جائے اور شوہر کی ملک کا بڑھ جانا کنیز آزاد کے لیے اسکی شرمگاہ پر اختیار ثابت ہو جانے کا باعث ہوگا

Marfat.com

تاکہ مرد کا اختیار بڑھ جانے سے وہ گھاٹے میں نہ رہے۔

سوال ۲۔ یہ بھی مان لیا کنیز کے آزاد ہونے کے بعد شوہر کی ملک اسکی شرمگاہ پر بڑھ جاتی ہے اور باوجود اس کے اس کو بھی اختیار حاصل رہتا ہے تاکہ وہ نقصان میں نہ رہے مگر تین طلاقوں کے لازم ہونے کی کیا وجہ ہے۔

جواب۔ جبکہ عورت کی آزادی کے بعد اسکی شرمگاہ پر مرد کی ملک کا بڑھ جانا لازم ہے تو اسکے زائل کرنے والے کا بڑھنا بھی لازم ہوگا جو طلاق ہے پس ایسی ملک کے زائل کرنے کو تین طلاقیں چاہئیں۔

سوال ۳۔ اسکا کیا سبب ہے کہ تین طلاقوں کے واقع ہونے میں عورت کی حالت پر لحاظ کیا گیا اور مرد کی حالت کو نظر انداز کر دیا۔

جواب۔ جبکہ شوہر کی ملک کا عورت کی شرمگاہ پر بڑھنا عورت کی آزادی کی وجہ سے مانا گیا ہے تو اس ملک کے زائل کرنے والے کی زیادتی بھی عورت ہی کی آزادی کی وجہ سے ماننا پڑے گی دو دفعتی الزوج کما ھو مذھب الشافعی یعنی تین طلاقوں میں شوہر کے آزاد ہونے کا اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ شافعی کا مذہب ہے۔ یاد رکھو کہ اگر کنیز غلام کے نکاح میں ہے تو بعد آزاد ہونے کے اسکو بالاتفاق اختیار ہوگا اس عار کے دفعیہ کے واسطے کہ حرہ غلام کی ہمبستر ہووے اور جو نکاح میں آزاد کے ہے تو بنائے اختلاف مسئلہ طلاق پر ہے حنفیہ کے نزدیک طلاق میں اعتبار عورت کا ہے یعنی اسکے آزاد یا کنیز ہونے کا اگرچہ خاوند ان دونوں کے خلاف ہوں کہ عورت لونڈی اور خاوند اسکا آزاد یا غلام ہو تو خاوند مالک دو طلاق کا ہوگا اور اگر عورت آزاد ہے اور خاوند اسکا آزاد یا غلام ہے تو مالک تین طلاق کا ہوگا پس صورت مذکورہ میں اسکو اپنے اوپر زیادتی ملک طلاق کے منع کرنے کے واسطے اختیار ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق میں مرد کے آزاد یا غلام ہونے کا اعتبار ہے پس صورت مذکورہ میں کوئی سبب فسخ نکاح کا نہیں پایا جاتا نہ عار اور نہ زیادتی ملک طلاق۔

فصل

قولہ للتراخی یعنی ثم جمعیت کا فائدہ مع ترتیب و تاخیر کے دیتا ہے اور معطوف علیہ و معطوف کے درمیان میں واقع ہوتا ہے لکنہ عند ابی حنیفۃ یفید التراخی فی اللفظ لیکن ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس حرف سے تکلم میں تاخیر ملحوظ ہوتی ہے گویا کہ متکلم نے سکوت کرکے پھر از سر نو کلام شروع کیا ہے مثلاً شوہر اپنی

Marfat.com

زوجہ سے کہے انت طالق ثم طالق کہ تو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے تو اس عبارت میں تکلم میں تاخیر ہے یہ مطلب ہوگا کہ اُسنے اول یہ کہا کہ تو طلاق والی ہے پھر خاموش ہوگیا بعد اسکے کہا کہ تو طلاق والی ہو۔ وعندہما یفید التراخی فی الحکم اور صاحبین کے نزدیک اس حرف سے صرف حکم میں تاخیر سمجھی جاتی ہے تکلم میں وصل ہوتا ہے امام صاحب کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ ثم تاخیر مطلق کے لیے موضوع ہے اور مطلق سے فرد کامل سمجھا جاتا ہے اور تاخیر میں کمال یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں ہو اگر صرف حکم میں تاخیر ہوگی تو بعض وجہ سے تاخیر ثابت ہوگی اور بعض وجہ سے ثابت نہوگی پس بہتر یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تاخیر مانی جائے اور صاحبینؒ کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ ثم کا ما قبل اُسکے ما بعد سے ملا ہوا ہے کیونکہ عطف جدائی کی صورت میں جائز نہیں تو تاخیر صرف حکم میں ثابت رہی امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق جب طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کیا جائیگا تو اُس سے وہی طلاق معلق ہوسکے گی جو اُس سے ملی ہوئی ہوگی اور جو اُس سے ملی ہوئی نہوگی وہ حقیقۃً شرط سے معلق نہوگی اور اس خلاف کا ثمرہ مسئلہ ذیل میں ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ مصنف کہتے ہیں۔ وبیانہ فیما اذا قال لغیر المدخول بہا ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق یتعلق الاولی بالدخول ویقع الثانیۃ فی الحال ولغت الثالثۃ یعنی بیان اس اختلاف کا اسطرح ہے کہ کسی شخص نے غیر مدخول بہا یعنی ایسی منکوحہ عورت سے جسکے پاس جانے کا اتفاق نہیں ہوا یہ کہدیا کہ اگر تو مکان میں جائے تو تجھکو طلاق ہے پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے پس پہلی طلاق کا تعلق تو شرط سے ہوگا جب وہ عورت گھر میں جائے گی تو طلاق پڑے گی اور دوسری طلاق اُسی وقت پڑجائے گی تیسری بیکار ہوگی وجہ اسکی یہ ہے کہ پہلی طلاق تو شرط سے معلق ہوگی جو اُسکے مکان میں داخل ہونے پر پڑے گی اور اگر وہ داخل نہوئی تو دوسری طلاق اُسپر واقع ہوجائیگی کیونکہ پہلی طلاق کو جو معلق بالشرط ہے کہکر خاموش ہوگیا اور پھر دوسری بار کہا کہ طلاق ہے تو یہ دوسری فی الحال اُسپر پڑجائے گی کیونکہ محل باقی ہے اس وجہ سے کہ پہلی طلاق بوجہ نہ پائے جانے شرط کے نہیں پڑی تھی اور تیسری لغو ہوجائیگی اس وجہ سے کہ غیر مدخولہ عورت کا حکم یہ ہے کہ اگر اسکو جدا جدا کرکے طلاق دیوے تو پہلی ہی طلاق میں بدون عدت کے نکاح سے باہر ہوجاتی ہے اور پہلی طلاق کے شرط سے معلق ہونے کا یہ فائدہ ہے کہ اگر آیندہ دوبارہ نکاح کے بعد وہ عورت پھر مکان میں داخل ہوگی تو پہلی شرط سے اُسکو طلاق پڑجائے گی۔ وعندہما یتعلق الکل بالدخول اور صاحبینؒ کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول مکان سے معلق ہونگی کیونکہ جب عبارت میں فصل نہوا تو ہر ایک کے ساتھ شرط کے

Marfat.com

معلق ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے ثم عند الدخول ینزلن علی الترتیب فلا یقع الا واحدة پھر داخل ہونے پر ترتیب ظاہر ہو گی مگر واقع ایک ہی طلاق ہو گی۔ ولو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابی حنیفةؒ وقعت الاولی فی الحال ولغت الثانیة والثالثة یعنی اگر شرط کو موخر کیا اور کہا کہ تجھکو طلاق ہے پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے اگر تو مکان میں جائے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک فوراً پہلی طلاق پڑے گی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی وجہ اسکی یہ کہ تاخیر تکلم میں پائی گئی تو جب پہلی طلاق کا لفظ کہکر خاموش ہوا تو فی الحال ایک طلاق پڑ گئی کیونکہ اسکا تعلق شرط سے نہیں کیونکہ شرط میں اور پہلی طلاق میں سکوت فاصل ہے اور غیر مدخولہ ہونے کی وجہ سے عورت پہلی ہی طلاق میں نکاح سے باہر ہو گئی پس دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوئی۔ وعندهما یقع الواحدة عند الدخول اور صاحبین کے نزدیک دخول مکان کے وقت ایک طلاق واقع ہو گی لما ذکرنا جیسا کہ ہمنے ذکر کیا اور وہ یہ کہ انکے نزدیک خواہ شرط کو مقدم کریں یا موخر دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں اس سے معلق ہوتی ہیں کیونکہ جب عبارت میں فصل نہوا تو ہر ایک کے ساتھ شرط ضرور معلق ہو گی اور جب وہ مکان میں جائیگی تو بوجہ غیر مدخولہ ہونے کے ایک طلاق پڑ کر نکاح سے باہر ہو جائے گی۔ وان کانت المرأة مدخولا بها فان قدم الشرط تعلقت الاولی بالدخول ویقع ثنتان فی الحال عند ابی حنیفة وان اخر الشرط وقع ثنتان فی الحال وتعلقت الثالثة بالدخول وعندهما یتعلق الکل بالدخول فی الفصلین اور اگر وہ عورت مدخول بہا ہے یعنی خاوند کو اسکے پاس جانے کا اتفاق ہوا ہو پس اگر شرط کو مقدم کیا اور کہا ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق یعنی اگر تو اس مکان میں جائے تو تجھکو طلاق ہے پھر طلاق ہے تو پہلی طلاق امام اعظمؒ کے نزدیک مکان میں داخل ہونے پر واقع ہو گی اور دو اسی وقت واقع ہو جائیگی اور اگر شرط کو موخر کیا مثلاً کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو دو طلاق اسی وقت واقع ہونگی اور تیسری مکان میں دخول پر معلق ہو گی اور صاحبین کے نزدیک خواہ شرط کو مقدم کریں یا موخر دونوں صورتوں میں دخول مکان پر وقوع طلاق کا اثر پڑے گا اور جب شرط دخول کی پائی جائے گی تو تین طلاقیں پڑیں گی۔

اور کبھی اس لفظ کو مجازاً واو کی جگہ لے آتے ہیں اسی قبیل سے اس حدیث میں جو ابوداؤد نے عبد الرحمن بن سمرہ سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے تھے کہ آنحضرتؐ نے مجھ سے فرمایا۔ اذا حلفت علی یمین فرایت غیرها

Marfat.com

خیرا منہا فلکفر عن یمینک ثم ائت الذی ھو خیر یعنی جس وقت تو حلف کرے کسی چیز پر پھر تو اسکے خلاف کو بہتر دیکھے تو تو اپنی قسم ٹوٹنے کا کفارہ دیدے اور اسکو کر جو بہتر ہے ثم یہان واو عاطفہ کی جگہ واقع ہوا ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک ثم یہان اپنے حقیقی معنی پر ہے اور اسی لیے انکے نزدیک کفارہ دیدینا قبل قسم ٹوٹنے کے درست ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کفارہ قبل قسم ٹوٹنے کے جائز نہیں تو اگر قبل قسم ٹوٹنے کے کفارہ دیگا تو بعد قسم ٹوٹنے کے پھر دوبارہ دینا لازم آئیگا اگر قسم ٹوٹنے سے قبل کفارہ دینا کافی ہو تو فلکفر یعنی کفر کی حقیقت پر عمل ممکن نہو کیونکہ کفارہ تو قسم توڑنے کے بدلے مین واجب کیا گیا ہے اور جبتک قسم نہ ٹوٹے گی تو کفارہ بھی واجب نہوگا پس اسکو پہلے دیدینے کی صورت مین امر کے حقیقی معنی باقی نہ رہین گے اور اباحت یا ندب کے معنی مین ہو جائیگا اور یہ مجاز ہے اور یہان بہ نسبت مجاز فعل کے حرف یعنی ثم کا مجاز اولے ہے کیونکہ ایک حدیث صحیح بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ثم کا واو کے معنی مین ہونا چاہیے اور وہ حدیث عدی بن حاتم سے صحیح مسلم مین اس لفظ سے مروی ہے من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منہا فلیات الذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ یعنی جو شخص حلف کرے کسی چیز پر پھر اسکے خلاف کو بہتر دیکھے تو اس بہتر کو کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دیدے جب اس صحیح حدیث مین واو بجاے ثم کے ہے اور کفارے کا ذکر قسم توڑنے کے بعد ہے تو معلوم ہوا کہ حنث کفارے پر مقدم ہے پس اس روایت مین اور پہلی روایت مین تطبیق واجب ہوئی اسلیے پہلی روایت مین ثم کو مجازا واو کے معنی مین کر لیا جو مطلق جمع کے لیے ہے اور پہلی روایت سے کفارے کا اور حنث کا وجوب ثابت ہوتا ہے بغیر اس کے کہ ایک کو دوسرے پر تقدم ثابت ہو پھر دوسری حدیث صحیح سے ترتیب سمجھی گئی اور یہ معلوم ہو گیا کہ قسم کے ٹوٹنے سے کفارے کی تاخیر واجب ہے

فصل

بل لتدارک الغلط باقامۃ الثانی مقام الاول بل غلط بات کے تدارک کے واسطے آتا ہے کلام دوم کو کلام اول کی جگہ رکھدیتے ہین اور یہ کبھی پہلے کلام کے ابطال اور کلام مابعد کے ثبوت کا فائدہ بخشتا ہے جیسے اس آیت مین وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانہ بل عباد مکرمون یعنی کافر کہتے ہین کہ خدا نے اپنے لیے اولاد بنائی ہے اسکے کافر کہتے تھے کہ فرشتے خدا کی لڑکیان ہین وہ تو پاک ہے ولد اور شریک سے بلکہ یہ فرشتے اسکے بندے ہین جنے انکو دینی عبادت سے مکرم و ممتاز کیا ہے اور کبھی کلام اول کی غرض سے دوسرے کلام کی طرف انتقال مقصود ہوتا ہے پس یہ بھی غرض سے اعراض کے لیے ہے چنانچہ اس آیت مین اسی لیے ہو

Marfat.com

وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا یعنی اپنے رب کا نام پڑھا پھر نماز کی بلکہ تم لوگوں نے حیات دنیا کو اختیار کر لیا ہے فاذا قال لغیر المدخول بھا انت طالق واحدۃ لا بل ثنتین وقعت

واحدۃ لان قولہ لا بل ثنتین رجوع عن الاول باقامۃ الثانی مقام الاول ولم یصح رجوعہ فیقع الاولی فلا یبقی المحل عند قولہ ثنتین مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی غیر موطوءہ عورت سے کہا کہ تجھکو ایک طلاق ہے بلکہ دو طلاقیں ہیں تو اس کلام سے ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ لا بل ثنتین میں اول سے رجوع کیا اور اسکو معطوف کی جگہ پر کہ لفظ واحدۃ ہے رکھدیا مگر کلمہ واحدۃ لیکر اس سے رجوع نہیں کرسکتے لہذا اول ایک طلاق واقع ہوگی اور چونکہ مطلقہ غیر مدخولہ ہے اب طلاق کا محل نہ رہا اسلیے لا بل ثنتین کا کچھ اثر نہوگا ولو کانت مدخولا بھا یقع الثلاث اور اگر وہ عورت مدخول بہا ہوگی تو تین طلاقیں واقع ہونگی اگرچہ قیاس کی رو سے بل وہاں لایا جاتا ہے جہاں غیر مقصود بات منھ سے نکل جائے پھر اس سے اعراض کرکے وہ بات کہی جائے جو مقصود ہے مگر چونکہ یہ بات وہیں ہوسکتی ہے جہاں کسی چیز کی خبر دی جائے کیونکہ خبر میں صدق وکذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور انشا میں ایسا ناممکن ہے کیونکہ کہنے والا کچھ خواہش رکھتا ہے یا کوئی چیز طلب کرتا ہے اور خواہش وطلب میں احتمال صدق و کذب کا نہیں اور طلاق کا واقع کرنا انشا ہے تو اسمیں اعراض وتدارک صحیح نہوگا پس بضرورت پچھلی اور پہلی دونوں طلاقوں پر عمل کیا جائے گا اور اسی وجہ سے تین طلاقیں پڑینگی وھذا بخلاف مالو

قال لفلان علی الف لا بل الفان حیث لا یجب ثلثۃ الاف عندنا یہ مسئلہ طلاق برعکس ہے مسئلہ اقرار کے جیسے کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھپر ایکہزار بلکہ دوہزار ہیں تو اس صورت میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک مقر پر دوہزار لازم آئینگے وقال زفر یجب ثلثۃ الاف اور زفرؒ مسئلہ طلاق پر قیاس کرکے کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی تین ہزار لازم آئینگے مگر یہ صحیح نہیں ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے لان حقیقۃ اللفظ لتدارک

الغلط باثبات الثانی مقام الاول ولم یصح عند ابطال الاول فیجب تصحیح الثانی مع بقاء الاول وذلک بطریق زیادۃ الالف علی الالف الاول اسلیے کہ اصل میں بل واسطے تدارک غلطی کے ہوکر کلام دوم کو کلام اول کی جگہ ثابت کرتا ہے مگر یہاں اول کا ابطال نہیں ہوا پس اس مثال میں دوسرے کلام کی تصحیح مع بقائے اول کے واجب ہوگی اور اسکی صورت یہ ہے کہ پہلے ایکہزار پر ایکہزار زیادہ ہوکر دوہزار ہوجائینگے بخلاف قولہ انت طالق واحدۃ لا بل ثنتین لان ھذا انشاء وذلک اخبار

والغلط انما یکون فی الاخبار دون الانشاء فامکن تصحیح اللفظ متدارك الغلط فی الاقرار

دون الطلاق اور یہ برعکس ہے انت طالق واحدۃ لا بل ثنتین کے کیونکہ یہ انشاء ہے اور اقرار خبر ہے اور خبر میں غلطی ہو جاتی ہے انشاء میں غلطی نہیں ہوتی لہذا خبر میں غلطی کا تدارک کرکے لفظ کا صحیح بنا لینا ممکن ہے اور انشاء میں ایسا نہیں ہو سکتا خبر سے غرض و غایت یہ ہے کہ ایک حق لازم کو ظاہر کرے نہ یہ کہ اسکو بالفعل ایجاد کرے جیسے انشاء میں ہوتا ہے پس اقرار میں اضراب اور تدارک غلطی کا احتمال ہے اسلیے اصل پر عمل کیا جائیگا اور اس سے اعراض ثابت ہو جائیگا اور دو ہزار لازم آئینگے گویا مقر نے اولاً یوں کہا تھا کہ مجھ پر اسکے ایکہزار ہیں جنکے ساتھ اور کچھ نہیں پھر اپنی غلط بیانی کا تدارک کیا اور تنہا ہزار سے اعراض کرکے کہا بلکہ اس ہزار کے ساتھ میں ایکہزار اور بھی ہیں اور طلاق چونکہ انشاء ہے وہاں تدارک کا احتمال نہیں اس ضرورت سے بلکہ اول و آخر دونوں پر عمل کیا گیا حتی لو کان الطلاق بطریق الاخبار بان قال کنت طلقتك امس واحدۃ لا بل ثنتین یقع ثنتان یہانتک کہ اگر طلاق بطریق اخبار کے ہوگی مثلاً مرد نے کہا کہ میں نے کل تجھکو ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو تو اس صورت میں دو طلاق واقع ہونگی لما ذکرنا جیسا کہ ہمنے ذکر کیا اور وہ یہ کہ غلطی کی تلافی و تدارک اخبار میں ممکن ہے اور انشاء میں ممکن نہیں ۔

فصل

لکن للاستدراك یعنی لکن استدراک کا فائدہ دیتا ہے تاج المصادر میں استدراک کے معنی کسی چیز کا دریافت کرنا لکھے ہیں اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ استدراک میں سین طلب کیلیے نہیں ہے اور حواشی ہندیہ میں جو تعریف استدراک کی کی گئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سین طلب کے لیے ہے اور اصطلاح میں کلام سابق کا وہم دفع کرنے کو کہتے ہیں مگر ان دو مثالوں میں کہ یہ چیز ساکن نہیں ہے لیکن متحرک ہے اور یہ شے سفید نہیں ہے لیکن سیاہ ہے استدراک کے معنی درست نہیں ہوتے کیونکہ یہاں نہ توہم ہے نہ دفع اسی لیے بعض نحویوں نے اس تعریف کو بدل کر یوں کہا ہے کہ استدراک اسے کہتے ہیں کہ لیکن سے مابعد کے لیے وہ حکم ثابت کیا جائے جو حکم ماقبل کے مخالف ہو اور اس صورت میں پہلی دونوں مثالیں درست ہو جائینگی بعد النفی یعنی لکن واسطے استدراک کے ہے بعد نفی کے مطلب یہ ہے کہ لکن استدراک کے لیے بغیر نفی کے مستعمل نہیں ہوتا خواہ اسکے ماقبل نفی ہو یا اسکے مابعد نفی ہو فیکون موجبہ اثبات ما بعدہ فاما نفی ما قبلہ فثابت بدلیلہ

Marfat.com

پس اصلی غرض لکن سے اسکے مابعد کا ثابت کرنا ہے اور ماقبل کی نفی اپنی دلیل سے خود ثابت ہوتی ہے پس اگر عطف مفرد کا مفرد پر ہو تو لکن کے ماقبل کا منفی ہونا ضرور ہے اور لکن اس بات پر دلالت کرتا ہی کہ جو چیز معطوف علیہ سے منفی ہے وہ معطوف کے لیے ثابت ہے اور حکم کی نفی معطوف علیہ سے اپنی حالت پر باقی ہے کچھ غلطی کی وجہ سے واقع نہیں ہوا ہے۔ اگر عطف جملے کا جملے پر ہو تو دونوں جملوں میں سے ایک موجبہ ہے اور دوسرا ادا فعہ نفی و اثبات میں متغائر ہونا ضرور ہی گریہ ضرور نہیں کہ پہلا ہی جملہ منفی ہو بلکہ اگر پہلا منفی ہو تو دوسرے کو مثبت ہونا چاہیے اور دوسرا منفی ہو تو پہلے کا مثبت ہونا ضرور ہی لیکن یہ بھی ضرور نہیں کہ لفظوں میں تغائر ہو بلکہ مفہوم و معنی میں تغائر کافی ہے کیونکہ وہم پیدا ہونا اور اسکا دفع کرنا مفہوم و معنے پر مبنی ہے نہ الفاظ پر پس ہو سکتا ہے کہ لفظاً دونوں مثبت ہوں مگر معنے کے اعتبار سے ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی اور دونوں کے مفہوم میں تضاد حقیقی ضرور نہیں بلکہ فی الجملہ منافات کافی ہی والعطف بھذہ الکلمة انما یتحقق عند اتساق الکلام اور لکن کے معنی عطف میں ہونے کے لیے انتظام اور ارتباط شرط ہے اور یہ دو باتوں کے ساتھ ہوتا ہے ایک یہ کہ کلام کے بعض اجزا بعض سے متصل ہوں یعنی لکن کو ماقبل سے ملا کے کہنا چاہیے بیچ میں ٹھہرنا نہ چاہیے دوسرے یہ کہ لکن کا مابعد اسکے ماقبل کے منافی نہو اور منافات نہونے کی صورت یہ ہے کہ جو فعل ثابت کیا جائے بعینہ اسکی نفی نہیں کی جائے بلکہ نفی ایک شے کیطرف راجع ہو اور اثبات دوسری شے کی طرف۔ فان کان الکلام متسقا یتعلق النفی بالاثبات الذی بعدہ پس جب کلام متسق ہے تو متعلق ہوگی نفی اس اثبات کے ساتھ جو اسکے بعد ہی والا فھو مستانف یعنی اگر کلام میں انتظام اور ارتباط نہوگا تو پھر لیکن عطف کا حرف نہ رہے گا نہ اصطلاحی استدراک کا فائدہ دے گا بلکہ ابتدا کے لیے ہوگا اور اسکا مابعد ایک علیحدہ مستقل جملہ بنجائیگا جو ماقبل پر معطوف نہوگا مثالہ ما ذکرہ محمد فی الجامع اذا قال لفلان علی الف قرض فقال فلان لا ولکنہ غصب لہ مثال اسکی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں ذکر کی ہے کہ مثلاً کسی شخص نے کہا کہ اسکے مجھپر ہزار روپے قرض کے طور پر ہیں اور مقرلہ نے جواب دیا نہیں لیکن تو نے مجھ سے چھین لیے تھے لزمہ المال لان الکلام متسق فظھر ان النفی کان فی السبب دون نفس المال اسپر الحنی ہزار لازم آئینگے کیونکہ لیکن کو ملا کر کہا ہے اسلیے یہ قول صحیح ہوگا اور مقرلہ کا اول نہیں کہدینا مقر کے اقرار کا رد نہوگا بلکہ اس سبب کا انکار ہوگا جو مقر نے بیان کیا ہے اور وہ قرض ہے اور پھر کلمہ استدراک کے بعد جو کچھ کہا ہی وہ دوسرے سبب یعنی غصب کا بیان ہی

Marfat.com

اسلیے نفی و اثبات علحدہ علحدہ سبب پر وارد ہوتے ہیں نفس مال پر اگر اس قول میں استدراک صحیح ہوتا تو بظاہر مقر کا نہیں کہدینا مقر کے اقرار کا رد قرار پاتا پس استدراک بیان تغییر ہے اسلیے ماقبل سے اسکو ملا کر کہنا ضروری اور دونوں میں فاصلہ واقع ہونے کی صورت میں صحیح نہیں اسطرح کہ پہلی بات کہنے کے بعد ٹھہر کر دوسری بات کہے وکذلک لو قال لفلان علی الف من ثمن ھذہ الجاریۃ فقال فلان لا الجاریۃ جاریتک و

لکن لی علیک الف یلزمہ المال فظہر ان النفی کان فی السبب لا فی اصل المال ایسا ہی اگر کہا کہ فلان شخص کے میرے ذمے ہزار اس کنیز کی قیمت کے ہیں لیکن اس نے جواب دیا کہ یہ امر نہیں بلکہ کنیز تو تیری کنیز ہی لیکن میرے تیرے ذمے ہزار ہیں تو اسپر مال یعنی ہزار لازم آوینگے پس معلوم ہوا کہ نفی سبب میں تھی اصل مال میں نہ تھی۔ ولو کان فی یدہ عبد فقال ھذا لفلان فقال فلان ما کان لی قط ولکنہ لفلان

آخر فان وصل الکلام کان العبد للمقر لہ الثانی لان النفی یتعلق بالاثبات اور اگر اسکے ہاتھ میں یعنی قبضے میں غلام ہو اور اس نے کہا یہ غلام فلان شخص کا ہے مقر لہ نے کہا میرے پاس تو کبھی غلام نہ تھا بلکہ یہ تو دوسرے فلان شخص کا ہے اگر یہ بات متصل کہی ہے تو غلام دوسرے مقر لہ کا ہوگا کیونکہ نفی کا تعلق اثبات سے ہوگا کہ اپنے ملک کی نفی کر دی ہے دوسرے کیواسطے ثابت کر دیا پس غلام اولاً تو پہلے مقر لہ کے لیے ہوگا پھر اسکی تحویل کی وجہ سے دوسرے مقر لہ کے لیے ہو جائیگا اور چونکہ تحویل ظاہر کلام کو تغییر کرتی ہے اسلیے یہ شرط ہے کہ رد کے ساتھ ہی ساتھ تحویل بھی کی جائے اسلیے ما کان لی قط کے ساتھ ولکنہ لفلان کو ملا کر کہنا ضروری ہے کیونکہ اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے اور چونکہ آخر کلام اول کلام میں تغییر پیدا کرتا ہے اسلیے اگر اسکو ساتھ ہی کہے گا تو صحیح ہوگا اور اگر جدا کہے گا تو صحیح نہ ہوگا جیسا کہ مصنف کہتے ہیں وان فصل کان العبد للمقر لہ الاول فیکون قول المقر لہ ردا للاقرار اور اگر یہ کلام یعنی نفی کو متصلاً نہیں کہا تو غلام مقر لہ اول کا ہوگا اور مقر لہ اول کا قول اقرار کا رد ہوگا کیونکہ یہاں تغییر منفصل نہیں ہوتا اور کلام اُس چیز پر موقوف نہیں ہو سکتا جو اُس سے منفصل ہو۔ ولو ان امۃ زوجت نفسہا بغیر اذن مولاہا بمأۃ

دراہم فقال المولی لا اجیز العقد بمأۃ درہم ولکن اجیزہ بمأۃ وخمسین بطل العقد لان الکلام غیر متسق فان نفی الاجازۃ واثباتہا بعینہا لا یتحقق فکان قولہ لکن اجیزہ اثباتہ بعد رد العقد اگر کسی کنیز نے بغیر اجازت اپنے مالک کے بعوض مہر سو روپے کے نکاح کر لیا اسپر مالک نے کہا کہ میں اس رقم پر اجازت نہیں دیتا لیکن ڈیڑھ سو روپے مہر کے بدلے اجازت دیتا ہوں تو عقد نکاح باطل ہو جائیگا کیونکہ باعتبار معنے کے کلام متصل نہیں اجازت کی نفی اور اجازت کا اثبات ایک جگہ نہیں پایا جاتا۔ پس مالک کا یہ قول

کہ لکن اجیزہ ثبات بعد انکار عقد کے ہے اور دوسری عبارت مین یون سمجھو کہ اس کلام مین نفی و اثبات دونون ایک چیز یعنی نکاح سے متعلق ہین اسلیے کہ مالک کے اول انکار کرنے سے اصل نکاح منتفی ہو گیا ہے پھر تنے دوسری مقدار مہر کے ساتھ اسی نکاح کی ابتدا کی ہے جسے پہلے فسخ کر چکا ہی تو لیکن کے لفظ سے ڈیڑھ روپے کے مہر پر دوبارہ نکاح پڑھ لینے کی اجازت مفہوم ہوتی ہی اور پہلا نکاح باقی نہین رہا ہی پس اس کلام مین لیکن استدراک کے لیے صحیح نہوگا بلکہ ابتدا کے لیے قرار پائیگا اگر یہان لیکن کو استدراک کے لیے قرار دیا جاتا تو نفی و اثبات کا تعلق ایک ہی کلام یعنی نکاح کے ساتھ لازم آتا اور کلام کا آغاز اُسکے انجام کے متناقض ہو جاتا کیونکہ مہر کے بدلنے سے نکاح مین مغائرت نہین ہوسکتی اسلیے کہ اصل نکاح ہی ہے مہر تو اسکا تابع ہے اسی لیے نکاح بدون ذکر مہر کے درست ہے اور جب لیکن ابتدا کے لیے ہوگا تو کلام صحیح ہو جائیگا کیونکہ اس صورت مین جس نکاح کی نفی ہوتی ہی وہ وہ ہے جو مالک کی اجازت سے پہلے بندھ چکا تھا اور جسکا ثبوت ہوتا ہی وہ وہ ہے جو مالک کی اجازت کے بعد باندھا جاتا ہی **وکذلک لو قال لا اجیزہ لکن اجیزہ ان زدتنی خمسین علی المائۃ یکون فسخا للنکاح لعدم احتمال البیان لان من شرطہ الاتساق ولا اتساق** ایسے ہی اگر ان الفاظ سے کہا کہ مین جائز نہین رکھتا لیکن جائز کرتا ہون مین اگر تو سو پر اور پچاس بڑھا دے اس سے بھی نکاح فسخ ہو جائیگا کیونکہ یہان احتمال بیان کا نہین شرط بیان سے اتصال ہے اور یہان اتصال نہین یعنی اگرچہ لفظون مین اتصال ہی بمعنی مین اتصال نہین۔

فصل

او لتناول احد المذکورین او واسطے تناول دو مین سے ایک کے ہے یعنی تردید کا فائدہ دیتا ہی اور مطلب اسکا یہ ہے کہ دو مین سے ایک کے ساتھ حکم کا تعلق بطور ابہام کے مراد ہوتا ہی دونون مراد نہین ہوتے **ولهذا لو قال هذا حر او هذا كان بمنزلة قوله احدهما حر حتى كان له ولاية البيان** اسی واسطے اگر کہا کہ یہ آزاد ہی یا یہ تو یہ قول بمنزلے اس قول کے ہوگا کہ دونون مین سے ایک آزاد ہی یہانتک کہ اُسکو بیان کرنے کا اختیار ہوگا اور یہ کلام بظاہر انشا ہی اسلیے کہ اس سے آزادی کی ایجاد مقصود ہی مگر اسمین یہ بھی احتمال ہی کہ شاید پہلے زمانے کی آزادی کی خبر دیتا ہی یعنی اس بیان سے قبل انکو آزاد کر چکا تھا اور یہ بیان اُس آزادی کی خبر ہی کیونکہ یہ کہنا کہ ہذا حر او ہذا از روے لغت کے خبر ہے اور شرع کی حیثیت سے انشا ہی پس انشائیت کی وجہ سے مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ دونون مین سے جسکو چاہے آزاد کر دے اور یہ کہدے کہ میری مراد اسکی آزادی سے تھی اور خبر کی حیثیت سے

تعیین اُس خبر مجہول کا بیان بھی جائیگی جس کا اس کلام کے صادر ہونے سے قبل واقع ہونا محتمل ہے اور جیسا کہ بیین میں دو جہتیں مانی جاتی ہیں ایسے ہی بیان میں بھی دو جہتیں مانی جائینگی کہ ایک جہت سے اسکو آزادی کی ایجاد دیکھا جائیگا اور دوسری وجہ سے اگلی آزادی کی خبر مجہول کا اظہار پہلی جہت کا نفع یہ ہے کہ آزادی کی ایجاد دیان کے وقت ملحوظ ہوگی اور اس صورت میں آزادی کے لیے محل کا صالح ہونا شرط ہے کیونکہ آزاد وہی چیز ہو سکتی ہے جو اُسکے قابل ہو پس اگر مالک مراد بیان کرنے سے قبل ایک غلام مرجائے اور وہ کہے کہ میری مراد یہ متوفی تھا تو اسکا قول معتبر نہوگا کیونکہ مردہ آزاد کرنے کے قابل نہیں دوسرے تہمت بھی قائم ہے کہ شاید اُسنے اپنے نفع کی غرض سے ایسا کیا ہو پس جو زندہ ہے اُسکی آزادی متعین ہو جائیگی اور دوسری جہت کا یہ مآل ہے کہ قاضی جبراً اُس سے غلام کو آزاد کرائیگا اگر بیان میں یہ دو جہتیں نہوتیں ایک ہی جہت ہوتی مثلاً خبر مجہول کا اظہار ہی ہوتا تو مراد کو بیان کرنے کے وقت محل کی صلاحیت مشروط نہوتی بلکہ ایجاب اول کے وقت محل کا قیام شرط ہوتا یا صرف آزادی کا ایجاد ہوتا تو قاضی کو جبر کرنے کا کوئی حق نہ پہونچتا۔ ولو

قال وکلت ببیع هذا العبد هذا او هذا کان الوکیل احدهما ویباح البیع لکل واحد منهما ولو باع احدهما ثم عاد العبد الی ملك المولی لایکون للاخر ان یبیعه اور اگر اُسنے کہا کہ وکیل کیا میں نے اس غلام کے فروخت کرنے کے لیے اسکو یا اسکو تو وکیل دونوں میں سے ایک ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو بیچنا درست ہوگا اور اگر ایک نے بیچ دیا اور پھر غلام موکل کی ملک میں لوٹ آیا تو اُسوقت دوسرے کو اُسکے بیچنے کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ بیع کا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے مباح ہونا اسلیے ہے کہ توکیل انشاء ہے اور کلمہ تردید کے انشا میں آنے سے تخییر یا اباحت کے معنی حاصل ہوتے ہیں نہ شک کے اسلیے کہ انشاء سے ابتداءً کلام کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے تو اُسمیں شک کا احتمال نہیں ہو سکتا اسلیے کہ شک کا محل خبر ہے تخییر میں دونوں جمع نہیں ہوتے اور اباحت میں جمع کرنا جائز ہے اور چونکہ یہاں کلمہ تردید تخییر کے لیے آیا ہے اسلیے دونوں کا اجتماع شرط نہیں دونوں میں سے جونسا تصرف کریگا صحیح ہوگا اور موکل کی ملک میں لوٹ آنے کے بعد دوسرا وکیل اسلیے فروخت نہیں کر سکتا کہ توکیل کا معاملہ ختم ہو چکا ہے

ولو قال ثلث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت احدی الاولین وطلقت الثالثة لانعطافها علی المطلقة منهما ویکون الخیار للزوج فی بیان المطلقة منهما بمنزلة ما لو قال احدکما طالق وهذه اور اگر اپنی تین بیبیوں سے کہا کہ اسکو طلاق ہے یا اسکو اور اسکو تو پہلی

دونون مین سے ایک تو خاوند کے تکلم کی وجہ سے مطلقہ ہو جائے گی اور تیسری کو بھی طلاق ہوگی کیونکہ اسکا عطف اسپر ہے جو اُن دونون مین سے مبہم طور پر مطلقہ ہے اور مطلقہ کو بتلانے اور تعین کرنے کا اختیار خاوند کو ہوگا۔ قول لکابعض نے اسطرح کہنے کی ہے کہ تم دونون مین سے ایک کو طلاق ہے اور اسکو اور قرار کیا ہے کہ مرد کو پہلی کے درمیان مین اور پچھلی دونون کے درمیان مین متعین کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ اُسنے پچھلی دونون کو حرف عطف کے ساتھ جمع کیا ہے اور اُسکے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ اسکو طلاق ہے یا ان دونون کو جیسے کوئی کہے کہ مین اس سے بات نہ کرون گا یا اس سے اور اس سے مگر یہ وجہ صحیح نہین اسلیے کہ سیاق کلام دونون مین سے ایک حق مین طلاق واجب کرنے کے لیے ہے اور عطف اُس چیز مین شرکت ثابت کرنے کے لیے ہے جسکے لیے سیاق کلام واقع ہوا ہے تو اس تقدیر پر اُسکے کلام کا ماحصل یہ ہوگا کہ تم دونون مین سے ایک کو طلاق ہے اور اسکو بھی وعلی ھذا یعنی جبکہ عطف کرنے مین اوسکے ساتھ یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے تو اس قاعدے کی بنیاد پر قال زفر اذا قال لا اکلم ھذا او ھذا وھذا کان بمنزلة

قوله لا اکلم احد ھذین وھذا فلا یحنث مالم یکلم احد الاولین والثالث وعندنا لو کلم

الاول وحده یحنث ولو کلم احد الآخرین لایحنث مالم یکلمھما امام زفرؒ نے کہا ہے کہ جس وقت کسی نے کہا کہ نہین بولون گا مین اس سے یا اس سے اور اس سے تو جب تک پہلے دونون مین سے ایک اور تیسرے سے کلام نکریگا قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ متکلم کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ ان دونون مین سے ایک اور اس سے نہ بولون گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر صرف اول سے بولا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر آخر کی دونون مین سے ایک کے ساتھ بولا تو قسم نہ ٹوٹے گی البتہ اگر پچھلی دونون سے بولے تو قسم ٹوٹ جائیگی وجہ اسکی یہ ہے کہ لفظ او جبکہ دونون مین سے ایک کو شامل ہوگا تو نکارت ثابت ہوگی اور یہ نفی کے مقام مین ہے اور نکرہ محل نفی مین عموم بطریق افراد کے واجب کرتا ہے تو متکلم کے قول کی تقدیر یون ہوگی کہ نہ اس سے اور نہ اس سے اور نہ اس سے بولونگا اور کے لفظ کے ساتھ عطف کرنے سے جمعیت کا فائدہ حاصل ہوا اور دونون ایک نفی مین جمع ہوگئے تو اس کلام سے کہ اس سے یا اس سے اور اس سے نہ بولون گا مراد یہ ہوگی کہ نہ اس سے اور نہ ان دونون سے کلام کرون گا اور نفی مین جمع کرنا قسم ٹوٹنے مین اتحاد واجب کرتا ہے اور تفریق افتراق واجب کرتی ہے۔ یاد رکھو کہ کلام کرنے کے مسئلے مین عطف قریب پر متعین ہوتا ہے کیونکہ عطف مین یہی اصل ہے مگر جبکہ غیر قریب کلام مین مقصود ہو تو اُسکی طرف عطف ہو جاتا ہے جیسے مسئلہ طلاق مین

Marfat.com

اسلیے کہ طلاق مین مقصود دو مین سے ایک غیر معین ہے اور ترک تکلم کے مسئلے مین دونون مقصود ہوتے ہین نہ اُن مین سے ایک غیر معین اسلیے اصل سے عدول نہین ہوتا ولو قال بع هذا العبد او هذا کان

له ان یبیع احدهما ایهما شاء اور اگر کہا کہ فروخت کردے اس غلام کو یا اسکو تو وکیل کو اختیار ہے کہ دونون مین سے جسکو چاہے بیچ ڈالے کیونکہ موکل کا یہ قول ایک غیر معین غلام کو متناول ہے اور امر کا مقتضٰی فرمانبرداری کرنا ہے اور حکم کی بجاآوری غیر معین مین فعل واقع کرنے سے متصور نہین اسلیے ضرورۃً تخییر ثابت ہوگی ولو دخل او فی المهر اور اگر کلمۂ او کہ تردید کے لیے ہے مہر پر داخل ہو اس طرح کہ مثلاً سو یا دو سو پر بغیر تعیین کے نکاح کرے یا نقدی کا نام نہ لے مبہم طور پر اسیر یا اسیر کہدے

بان تزوجها علی هذا او علی هذا یحکم مهر المثل عند ابی حنیفة لان اللفظ یتناول احدهما والموجب الاصلی مهر المثل فیترجح ما یشابهه مثلاً نکاح کیا عورت کے ساتھ اس تعداد یا دوسری تعداد پر تو امام اعظم کے نزدیک مہر مثل دلایا جائیگا کیونکہ کلام دونون مین سے ایک کو شامل ہے اور موجب اصلی مہر مثل ہے لہذا ترجیح اسکو ہوگی جو مہر مثل کیطرح ہو کیونکہ مہر مثل نکاح مین فرج کی قیمت ہے جیسے بیع مین قیمت ہوتی ہے اور اسمین مہر معین کیطرف اُس حالت مین عدول کیا جاتا ہے جس وقت کہ وہ قطعاً معلوم ہو اور کلمۂ تردید کا داخل ہونا اسکے معلوم قطعی ہونے کا مانع ہے پس موجب اصلی کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا مگر صاحبین یہ کہتے ہین کہ اگر نقدی کا ذکر نہ کیا ہوگا صرف یا یہ کہدیا ہوگا تو شوہر کو اختیار ہے کہ جو کچھ مناسب سمجھے عورت کو دیدے اور اگر نقدی کا نام لیا ہوگا تو کم سے کم نقدی مہر مین دینا واجب ہوگا لیکن صاحبین کی راے درست نہین اسلیے کہ حرف تردید احد المذکورین مین سے ایک کو شامل ہونے کے لیے موضوع ہے اور وہ مجہول ہے پس جبکہ اسکی جہالت کی وجہ سے تسمیہ فوت ہوگیا تو موجب اصلی کی طرف رجوع کرنا پڑیگا اور تخییر تو اس ضرورت سے ثابت ہوتی ہے کہ جب کوئی امر وغیرہ کے ذریعے کچھ طلب کرے تو حکم کی بجاآوری پر قدرت حاصل ہوجائے وعلی هذا اور اس قاعدے کے موافق کہ تخییر کی صورت مین معطوف علیہ ومعطوف مین سے دونون جمع نہین ہوتے قلنا التشهد لیس برکن فی الصلوة لان قوله

علیه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك علق الاتمام باحدهما فلا یشترط کل واحد منهما وقد شرطت القعدة بالاتفاق علماے حنفیہ نے کہا ہے کہ تشہد یعنے التحیات پڑھنا نماز کا رکن اور فرض نہین اسلیے کہ جناب سرورکائنات نے فرمایا ہے کہ جب تونے

Marfat.com

التحیات پڑھ لی یا بقدر التحیات کے پڑھنے کے بیٹھ لیا تو تیری نماز پوری ہوگئی آنحضرت نے نماز کے تمام کرنے کو ان دو چیزون مین سے ایک غیر معین کے ساتھ معلق کیا ہی تو دونون مجتمعا شرط نہونگے اور قعود یعنی التحیات پڑھنے کی بقدر بیٹھنا بالاتفاق شرط ہی تو التحیات کا پڑھنا شرط نہوگا راوی اسکے عبد اللہ ابن مسعود ہین آنحضرت نے جب انکو تشہد سکھایا تو ایسا فرمایا تھا گر ابوداؤد کی روایت مین بجاے حرف تردید کے واو عاطفہ واقع ہی اور دارقطنی کی روایت مین اذا فعلت ھذا فقد تمت صلوتک ہی اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حدیث مین داخل نہین بلکہ ابن مسعودؓ کا کلام ہی۔ نووی نے کہا ہی۔ اتفق الحفاظ علی انہا مدرجۃ یعنی حفاظ نے اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ یہ جملہ مدرج ہی یعنی حدیث مین داخل نہین شیخ ابن الہمام نے اسکے جواب مین کہا ہی والحق ان غایۃ الادراج ھھنا ان تصیر موقوفۃ وللموقوف فی مثلہ حکم الرفع یعنے حق یہ ہی کہ ادراج کی غایت یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہوگی اور موقوف کے لیے اسکی مثل مین حکم رفع کا ہے

ثم ھذہ الکلمۃ فی مقام النفی توجب نفی کل واحد من المذکورین پھر یہ کلمہ اور نفی کے موقع پر دونون مذکورین کی نفی کریگا کیونکہ اس وقت یہ کلمہ مجازاً واو عطف کیطرح عموم کا فائدہ دیتا ہی اور یہ فائدہ دلیل خارجی سے حاصل ہوتا ہی جیسے نفی کے موقع پر واقع ہونا یا اباحت کے محل مین آنا پس جہان ان قراین مین سے کوئی پایا جاے وہان عموم مقصود ہوگا حتی لو قال لا اکلم ھذا او ھذا یحنث اذا کلم احدھما یہانتک کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ مین اس سے یا اس سے نہ بولونگا تو جس سے بھی بولے گا قسم ٹوٹ جائیگی کیونکہ حرف تردید معطوف علیہ و معطوف مین سے ایک کو متناول ہوتا ہی مگر سیاق نفی مین وہ نکرہ ہی تو بطریق استغراق کے عام ہوگا اور دونون مین سے ہر ایک کو متناول ہوگا پس متکلم کو دونون مین سے ایک کے متعین کرنے کا اختیار نہوگا کیونکہ ہر ایک منتفی ہو چکا ہے وفی الاثبات یتناول احدھما مع صفۃ التخییر اور اثبات مین دونون مین سے ایک کو شامل ہوگا اور اختیار باقی رہیگا کہ دونون مین سے جسکو چاہے لے اور یہ بات انشا مین خصوصاً طلب کے مقام پر ہوتی ہی کقولھم خذ ھذا او ذاک مثلاً کہین کہ اسکو لے یا اسکو تو دونون مین سے جسکو چاہے لے اور ایسی صورت مین دونون کے جمع کرنے کا اختیار نہین ہوتا بخلاف اباحت کے کہ اسمین دونون کا جمع کرنا صحیح ہی ومن ضرورۃ التخییر عموما لا باحۃ قال اللہ تعالی فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ اور تخییر کے سبب عموم اباحت ثابت ہوتا ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہی کہ قسم کا کفارہ دس محتاجونکو اوسط درجہ کا کھانا

کھلانا ہے جیسے روٹی سالن آپ کھاتے ہو اور گھر والون کو کھلاتے ہو ویسے ہی انکو کھلاؤ یا دس فقیروں کو کپڑا
پہنانا یا ایک غلام کو آزاد کرنا اگر کوئی حرم مین شکار کو مار ڈالے تو اسکے کفارے مین فرمایا ہے ومن قتلہ
منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیا بالغ الکعبۃ او کفارۃ
طعام مساکین او عدل ذلک صیاما یعنی جو کوئی تم مین سے شکار عمداً مار ڈالے تو جو جانور مارا ہے
اسکی مثل بدلا دینا پڑے گا جو دو آدمی عادل وانصاف والے مقرر کردین اُس سے قربانی کا جانور
خرید کے کعبے تک پہونچاے یا قربانی کے عوض قیمت کا کھانا لیکر مسکینون کو کھلائے یا ہر مسکین کے یومیہ
صدقے کے عوض روزہ رکھے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کفارہ دینے والے کو اختیار حاصل ہے کہ ان اشیا
مین سے جس ایک قسم کو چاہے اختیار کرے اور اسپر بطریق اباحت ایک ہی قسم واجب ہے پس ان مین
سے جسکو کریگا کفارہ ادا ہو جائے گا اور اگر کوئی شخص سب کو جمع کر دے تب بھی درست ہے مگر کفارہ ایک
ہی سے ادا ہو جائیگا اور باقی قسمون کو کرنا تبرع ہو گا اور اگر کسی قسم کو بھی نہین کریگا تو اُن مین سے صرف
ایک پر عذاب پائے گا مگر علماے عراق اور اکثر معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ جس کفارے کے ضمن مین جتنی قسمین
مذکور ہین اُن سب کا کرنا بطریق بدل کے واجب ہے مطلب اسکا یہ ہے کہ کل مین خلل ڈالنا جائز نہین اور
اگر کل مین خلل ڈالے گا تو ایک ہی قسم کے ترک پر عذاب پائے گا اور سب قسمون کا کرنا واجب نہین اگر دیا کریگا
تو ایک ہی کے فعل پر ثواب ملے گا اور مکلف کو اختیار ہے جس قسم کو کریگا عہدۂ تکلیف سے بری ہو جائے گا
غرضکہ حنفیہ کے اور انکے مذہب مین کچھ فرق نہین صرف لفظی فرق ہے کیونکہ حنفیہ ایک قسم کے وجوب کے
قائل ہین اور وہ سب کے وجوب کے بطور بدل کے قائل ہین اور بعض معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ ہر قسم کا کرنا
واجب ہے لیکن اگر ایک کو کرے گا تو دوسری قسمین ذمے سے ساقط ہو جائین گی جیسے نماز جنازہ کا حال ہے
کہ اگر کچھ ادا کردین تو سب کے ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے ورنہ سب گنہگار ہوتے ہین اور اگر سب کو کرے گا
تو سب کے کرنے کا جو حکم ہے اُسکو بجا لائیگا اور اسلیے ثواب واجبات کا مستحق ہو گا ہر ایک کے کرنے پر اُسکا
واجب کا ثواب ملے گا اور اگر سب مین خلل ڈالدیا تو سب کے عذاب کا مستحق ہو گا تخییر مین اور اباحت مین
یہ فرق ہے کہ تخییر مین دونون یعنی معطوف علیہ اور معطوف جمع نہین ہوتے اور اباحت مین جمع کرنا جائز ہے۔

سوال قرآن مین اللہ فرماتا ہے۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض
فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض یعنی جو لوگ

خدا اور رسول سے لڑتے ہین کفر کرتے ہین زمین مین فساد کرتے ہین اور لوٹ مار مچاتے ہین تو انکی سزا یہ ہو کہ مار ڈالے جائین یا سولی دیے جائین یا انکے ہاتھ پاؤن کاٹے جائین خلاف طرف سے یا قید کیے جائین زمین مین چلنے پھرنے سے روکے جائین اس آیت مین او تخییر کے لیے ہے یعنی حاکم کو اختیار ہی کہ ان تمام سزاؤن مین سے جس سزا کو مناسب حال سمجھے راہزن کو دے امام مالکؒ نے یہی اختیار کیا ہے مگر ابو حنیفہؒ تقسیم کے لیے سمجھتے ہین انکا قول ہے کہ اگر راہزن نے کسی کو جان سے مار ڈالا تو وہ بھی حد مین مار ڈالا جائے اور اگر وہ کسی کو جان سے مار کر مال لیوے تو سولی دی جائے اور اگر فقط مال لیوے تو ایک ہاتھ ایک جانب سے اور ایک پاؤن دوسری جانب سے کاٹا جائے اور اگر ڈاکو کسی کو صرف دھمکائے اور مال نہ لے نہ قتل کرے تو اسکو قید کرنا چاہیے حالانکہ او عاطفہ یہان تخییر کے لیے ہے پھر ہر قصور کے مقابلے مین سزا کا معین کر دینا اور او کو تقسیم کیلیے سمجھنا مقتضاے آیت کے خلاف ہے۔

جواب جزاؤن کی تقسیم جنایات کے اعتبار سے کی ہی اور وجہ اسکی یہ ہے کہ کتاب و سنت مین جزا بمقابلہ انواع جنایات پر تقسیم کی گئی ہین تو ہر جزا کی نوع ایک جنایت کے ساتھ مخصوص ہوگی اور جنایت کی ہر نوع جزا کی ہر نوع کے ساتھ مخصوص ہوگی پس جس جنایت کو جیسا دیکھا اسکے لیے ویسی ہی سزا مقرر کی ہی اور یہ تقسیم انھون نے اس آیت سے استنباط کی ہی جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا یعنی برائی کا بدلا برائی ہے اسی کی طرح یعنی جیسا زخم ہو ویسا ہی زخم پہونچایا جائے اور جیسا نقصان ہو اتنا ہی نقصان دیا جائے اور سنت سے ثبوت یہ ہے کہ اہل عرینہ نے مال لیا تھا اور اونٹون کے چرواہے کو قتل کر ڈالا تھا جب وہ پکڑے ہوے آئے تو آنحضرت نے مال لینے کی جزا مین تو انکے ہاتھ پاؤن جانب مخالف سے کٹوائے اور قتل کی جزا مین انکو مروا ڈالا۔

فائدہ۔ بعض علما کی تحقیق یہ ہے کہ آیت محاربہ مین او مجازاً بلکہ کی جگہ واقع ہوا ہے اگرچہ او کا بلکہ کے معنے مین آنا بعید نہین کیونکہ او مین بھی اعراض اس تعیین سے ہوتا ہے جو اول کلام سے ثابت ہوتی ہے اور یہی بلکہ کا مفاد ہے مگر آیت کے معنے محض بلکہ کی صورت مین تکلف سے بنینگے اسلیے بہتر یہ ہی کہ تقسیم کے لیے قرار دین چنانچہ حدیث ذیل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہی کہ امام محمدؒ نے ابو یوسفؒ سے انھون نے کلبیؒ سے انھون نے ابو صالح سے انھون نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ ہلال بن عویمر اسلمی کو اس بات پر رخصت کیا کہ نہ ہم تم پر زیادتی کرین اور نہ تم ہم پر بعد اسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف کچھ لوگ اسلام کے لیے چلے ابو بردہ کے یارون نے انپر ڈاکہ مارا حضرت جبرئیلؑ حد لیکے اترے کہ جسنے قتل کیا اور مال لیا وہ سولی دیا جائے اور جسنے قتل کیا اور مال نہین لیا وہ قتل کیا جائے اور جسنے مال لیا اور قتل

نہین کیا تو اُسکے ہاتھ اور پیر خلاف کے کاٹے جائین اور جو مسلمان ہوا تو اسلام نے دور کردیا جو کچھ کہ اُسے شرک مین کیا تھا اور عطیہ کی روایت مین ابن عباسؓ سے ہے کہ جس نے فقط ڈرایا اور قتل نہین کیا اور مال نہین لیا تو وہ جلاے وطن کیا جائے وقد یکون او بمعنی حتی اور کبھی او حتی کے معنی مین آتا ہے اور بعبارت دیگر کبھی مجازاً او کو امر ممتد کی انتہا کے لیے استعمال کرتے ہین اس صورت مین اُسکی جگہ حتی عربی مین اور یہانتک اُردو مین آسکتا ہے قال اللہ تعالی وما النصر الا من عند اللہ العزیز الحکیم لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتھم فینقلبوا خائبین لیس لك من الامر شئی او یتوب علیھم یعنی فتح خدا ہی کی طرف سے ہے تاکہ کاٹ ڈالے بعض کافرون کو یا اُنکو ذلیل کرے پس نا مراد پھر جائین تیرا اختیار کچھ نہین یہانتک کہ اللہ اُنکو توبہ کی توفیق دے مقصود بالتمثیل او یتوب علیھم ہے قیل معناہ حتی یتوب علیھم اس صورت مین مطلب یہ ہوگا کہ تیرا اختیار اُنکے عذاب یا اصلاح مین کچھ نہین جبتک کہ اُنکی توبہ واقع ہو تجھپر صرف پہونچا دینا اور جہاد کرنا ہے یہانتک کہ دین غالب ہو اور بعض نے او کو یہان استثنا کے لیے قرار دیا ہے اور معنی یون کیے ہین تیرا اختیار کچھ نہین مگر یہ کہ اللہ اُنکو توبہ کی توفیق دے پس تو اُنکے لیے اس وقت مین دعا کر قال اصحابنا حنفیہ نے کہا ہے کہ قول ذیل مین او حتی کے معنی مین ہے۔ لو قال اگر کہا لا ادخل ھذہ الدار او ادخل ھذہ الدار یکون بمعنی حتی یعنی اس مکان مین نہین داخل ہونگا یہانتک کہ مین اس مکان مین داخل ہوؤن مطلب یہ ہے کہ جبتک پچھلے مکان مین داخل نہین ہولون پہلے مکان مین داخل نہین ہوؤن گا وجہ اسکی یہ ہے کہ جب او نفی و اثبات مین مستعمل ہوتا ہے تو حتی کے معنے دیتا ہے اور اُسکا مابعد غایت بنجاتا ہے اور معنی حقیقی کا ترک مقام مذکور مین دلالت استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے حتی لو دخل الاولی حنث ولو دخل الثانیۃ اولا بر فی یمینہ یعنی اگر پہلے مکان مین داخل ہوگا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر دوسرے مکان مین اولا داخل ہوگا تو قسم پوری ہوئی ومثلہ اسیطرح اس مثال مین بھی او حتی کے معنی مین ہے لو قال لا افارقك او تقضی دینی یکون بمعنی حتی تقضی دینی اگر کہا کہ نہین جدا ہوؤن گا مین تجھ سے یہانتک کہ تو میرا قرض ادا کردے اور یون بھی معنی ہوسکتے ہین کہ نہین جدا ہوؤن گا مین تجھ سے مگر یہ کہ میرا قرض ادا کردے۔

فصل

حتی للغایۃ کالی حتی انتہا کے لیے ہے مانند الی کے اور یہ حرف ثم کی طرح ترتیب مہلت کا فائدہ بھی بخشتا ہے

بخشا ہے گرحتیٰ مین اور ثم مین تین طرح سے فرق ہے (۱) حتیٰ مین مہلت بہ نسبت ثم کے کم ہے پس حتیٰ بحسب معنی کے فا اور ثم مین متوسط ہے کیونکہ فا مین بالکل مہلت نہین ہوتی اور ثم مین مہلت ہے (۲) حتیٰ کا معطوف جزو ہوتا ہے معطوف علیہ کا اور یہ جز معطوف علیہ سے قوی ہوتا ہے یا ضعیف تاکہ انکے ساتھ عطف کرنے سے معطوف کی قوت وضعف معلوم ہو جائے اور معطوف علیہ کی انتہا ہو جائے مثال اول مات الناس حتی الانبیاء یعنی آدمی مرگئے یہانتک کہ پیغمبر بھی۔ مثال دوم قدم الحاج حتی المشاۃ یعنی حاجی آگئے یہانتک کہ پیادے بھی آگئے پہلی مثال مین لفظ انبیا معطوف اور ناس معطوف علیہ ہے اور ظاہر ہے کہ پیغمبر بھی آدمیون سے بعض آدمی ہین اور دوسری مثال مین پیادے معطوف ہین اور حاجی معطوف علیہ جو شامل ہین سوارون اور پیادون کو اور پیادون کا قافلہ حجاج مین سے بعض ہونا ظاہر ہے بخلاف ثم کے معطوف کے کہ اسکا جزو معطوف علیہ ہونا شرط نہین۔

سوال۔ حتیٰ کے ساتھ عطف کرنے مین قوت یا ضعف معطوف مین کس لیے مقصود ہے اور کونسا امر فائدہ کیطرف داعی ہے

جواب مقصود اصلی یہ ہے کہ حکم کا شمول معطوف علیہ کی تمام افراد کو ہووے اور اس امر کا حصول معطوف کے قوت وضعف کے بیان کرنے پر منحصر ہے پس اگر یون کہین مات الناس یا قدم الحاج تو مرنے کا شمول تمام آدمیونکو اور آنے کا شمول تمام حاجیون کو صراحت کے ساتھ معلوم نہو بر خلاف اسکے اگر کہین مات الناس حتی الانبیاء وقدم الحاج حتی المشاۃ اسلیے کہ انبیا کا عطف پہلی مثال مین انکی قوت پر دلالت کرتا ہے اسلیے کہ ناس کا جزو قوی ہے اور مشاۃ کا عطف حاج پر دوسری مثال مین پیادون کے ضعف پر دلالت کرتا ہے اسلیے کہ حاج کا جزو ضعیف ہے اور یہ دونون جز اپنی قوت وضعف کی وجہ سے کل سے ممتاز ہوگئے پس ان مین اس بات کی صلاحیت ہے کہ انکو اس فعل کی انتہا بنایا جاوے جو کل سے متعلق ہے فعل کی انتہا اس جز پر ہونے سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ فعل اپنے تمام اجزا کو شامل ہے پس یہان سے ثابت ہوگیا کہ معطوف کی قوت وضعف پر دلالت اس وجہ سے مقصود ہے کہ حکم کا شمول تمام افراد کو صریحًا حاصل ہو جائے (۳) حتیٰ مین ترتیب ضعیف سے قوی کیطرف یا قوی سے ضعیف کیطرف ذہنی چاہیے نہ خارجی اور ثم مین ترتیب خارجی ہوتی ہے مثلاً کہتے ہین جاء زید ثم عمرو تو یہان خارج مین زید کا آنا عمرو کے آنے سے پہلے ہے بخلاف حتیٰ کے جیسے مات الناس حتی الانبیاء عقل مناسب جانتی ہے کہ موت اول غیر انبیا سے متعلق ہو اسکے بعد انبیا سے گو بحسب خارج انبیا کی موت بعض آدمیون کی موت سے پہلے واقع ہوئی ہو اسی طرح عقل مناسب

Marfat.com

جاتی ہے کہ قافلۂ حجاج میں سوارون کا آنا پیادون کے آنے سے پہلے ہو اگرچہ بحسب عارج بعض اوقات پیادے سوارون سے بیشتر چلے آتے ہیں اور اس وقت میں بھی یہ کہنا صحیح ہو قدم الحلج حتی المشاۃ
اس تحقیقات سے معلوم ہوا کہ حتی میں ترتیب ذہنی معتبر ہو نہ خارجی اور ان دونون مثالون سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حتی میں غایت (نہایت) کا واقعی ہونا ضرور نہیں بلکہ متکلم کے اعتبار کر لینے سے بھی غایت ہو جاتی ہو اسلیے کہ انبیا کی موت آدمیون کی موت کی غایت نہیں اور پیادون کا آنا حجاج کے آنے کی غایت نہیں اور جزء عام ہے اس سے کہ حقیقۃً ہو جیسے اکلت السمکۃ حتی راسھا یعنی میں نے مچھلی کو اُسکے سر تک کھالیا یا جزء تو نہو بلکہ جزء کی مثل ہو حکم سابق میں داخل ہونے میں جیسا کہ اللہ تعالیٰ لیلۃ القدر کی نسبت فرماتا ہو حَتّٰی مَطْلَعِ الْفَجْرِ یعنی وہ صبح کے نکلنے تک ہے ظاہر ہو کہ صبح کا نکلنا رات کا جزء حقیقی نہیں مگر اس وجہ سے اُسکو جزء اور غایت قرار دیا ہو کہ اُس رات کی بزرگی اور برکت صبح تک رہتی ہو حتی در اصل غایت کے معنی کے لیے ہے مگر حروف عطف میں شمار کر لیا گیا ہو فاذا کان ماقبلھا قابلا للامتداد و مابعدھا یصلح غایۃ لہ کانت الکلمۃ عاملۃ بحقیقتھا پس جبکہ حتّی کا ماقبل امتداد کے قابل ہو اور اُسکے مابعد میں ماقبل کے لیے انتہا بنجانے کی صلاحیت ہو تو یہ کلمہ اپنی حقیقت کے مطابق عامل ہو یعنی بوجہ امتداد کے اسمین غایت پائی جائے گی مثالہ ماقال محمد اسکی مثال کتاب زیادات میں یون دی ہے اذا قال عبدی حر ان لم اضربک حتی یشفع فلان او حتی تصیح او حتی تشتکی بین یدی او حتی یدخل اگر کسی نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہو اگر میں تجھکو نہ مارون یہانتک کہ فلان شخص سفارش کرے یا تو چلاوے یا میرے سامنے تو شکایت کرے یا وہ داخل ہو کانت الکلمۃ عاملۃ بحقیقتھا لان الضرب بالتکرار یحتمل الامتداد و شفاعۃ فلان و امثالھا تصلح غایۃ للضرب ان سب مثالون میں حتی اپنی حقیقت کے مطابق عمل کریگا کیونکہ بار بار سزا دینے کے سبب امتداد حاصل ہو گیا اور کسی کا سفارش کرنا یا مخاطب کا چلانا یا شکایت کرنا یا داخل ہونا سزا دینے کی غایت ہو سکتے ہیں کیونکہ آدمیون کی عادت ہے کہ ایسی باتون کے ہونے سے مار کو روک دیتے ہیں فلو امتنع عن الضرب قبل الغایۃ حنث اور اگر متکلم قبل سفارش وغیرہ کے مارنا موقوف کر دے تو قسم ٹوٹ جائے گی ولو حلف لایفارق غریمہ حتی یقضیہ دینہ ففارقہ قبل قضاء الدین حنث اور اگر قسم کھائی کہ نہیں جدا ہو گا اپنے قرضدار سے جبتک کہ وہ اُس کا قرض ادا کر دے پھر اداے قرض سے پہلے جدا ہو گیا تو

قسم ٹوٹ جائیگی کیونکہ ہمیشہ پھوڑنا امتداد کا احتمال رکھتا ہوا اور قرض کا ادا کرنا اسکی انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو کبھی ایسا بھی ہوتا ہو کہ کسی مانع کی وجہ سے حتّٰی کا عمل حقیقی متعذر ہو جاتا ہو فاذا تعذر

العمل بالحقیقۃ لمانع کالعرف کما لو حلف ان یضربہ حتی یموت او حتی یقتلہ حمل علی الضرب

الشدید باعتبار العرف پس جب کسی مانع کے سبب حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہو مثلاً عرف غالب ہو تو عرف پر محمول ہوگا جیسا کہ کسی نے قسم کھا کر کہا فلاں شخص کو مارے گا یہانتک کہ وہ مر جائے یا یہانتک کہ اسکو مار ڈالے تو یہاں مار ڈالنا باعتبار عرف کے ضرب شدید پر محمول ہوگا اور متکلم مرنے سے قبل مضروب کو چھوڑ دیگا تو قسم میں سچا ہو جائیگا کیونکہ یہاں حقیقت پر عرف غالب ہو اسلیے حقیقت پر عمل ترک کیا جائیگا

اور عرف کا اعتبار کیا جائیگا ۔ وان لم یکن الاول قابلا للامتداد والاخر صالحا للغایۃ و

صلح الاول سببا والاخر جزاء یحمل علی الجزاء اور اگر حتّٰی کا ماقبل امتداد کے قابل نہو اور نہ مابعد انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو لیکن اسمیں سبب ہونے کی صلاحیت ہو اور دوسرے میں جزا ہونے کی تو حتّٰی اس وقت میں سببیت کے معنے دیتا ہے یعنی حتّٰی کا ماقبل مابعد کا سبب ہوتا ہے اور مابعد جزا ہوتا

ہے اور یہ بطور مجاز کے ہو مثالہ ما قال محمد اذا قال عبدی حر ان لم اٰتک حتی تغدینی

فاتاہ فلم یغدہ لا یحنث لان التغدیۃ لا تصلح غایۃ للاتیان بل ہو داع الی زیادۃ الاتیان و

صلح جزاء فیحمل علی الجزاء جیسے امام محمدؒ نے فرمایا ہو جب کسی شخص نے کہا میرا غلام آزاد ہو اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہانتک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلاوے وہ آیا اور اسنے کھانا نہ کھلایا تو حانث نہیں ہوگا گو آنا بوجہ حرکت کے امتداد کے قابل ہو مگر صبح کا کھانا کھلانا اسکی انتہا واقع ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کھانا کھلانا تو احسان ہو جسکی وجہ سے آنا جانا زیادہ واقع ہوتا ہے پس کھانا کھلانا آنے کو منتہی نہیں کر سکتا اسلیے وہ آنے کی غایت نہیں بن سکتا بلکہ اسکی جزا بننے کی

صلاحیت رکھتا ہے اور حتّٰی یہاں سببیت کےلیے ہو فیکون بمعنی لام کی فیصار کما قال ان

لم اٰتک اتیانا جزاءہ التغدیۃ پس حتّٰی یہاں لام کے معنے میں ہوگا گویا اسنے یہ کہا کہ اگر میں تیرے پاس ایسا آنا نہ آؤں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اگر متکلم مخاطب کے پاس گیا اور اسنے اسکو نہ کھلایا تو غلام

آزاد نہوگا کیونکہ وہ تو کھانے کے واسطے گیا تھا مگر کھلانا دوسرے کے اختیار میں ہو واذا تعذر ہذا

بان لا یصلح الاخر جزاء للاول حمل علی العطف المحض اور اگر حتّٰی کے مابعد میں اسکے ماقبل کے

لیے جزا بننے کی صلاحیت نہ ہوگی تو حتی مجازاً حرف عطف کے لیے قرار دیا جائیگا مگر حتی غایت سے خالی محض عطف کے لیے محاورۂ عرب میں نہیں آیا ہے امام محمد صاحب زیادات نے اپنی طرف سے یہ مثال گھڑلی ہے

مثالہ ما قال محمد اذا قال عبدی حر ان لم اٰتک حتی تغدی عندک الیوم او ان لم یاتنی حتی تغدی عندی الیوم فاتاہ فلم یتغد عندہ فی ذلک الیوم حنث یعنی میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور آج کے دن صبح کا کھانا تیرے پاس کھاؤں یا میرا غلام آزاد ہو اگر تو میرے پاس آئے اور تو میرے پاس صبح کا کھانا کھائے پس وہ آیا اور اسکے پاس نہ کھایا تو حانث ہوکر غلام آزاد ہو جائے گا وذلک لانہ لما اضیف کل واحد من الفعلین الی واحد لا یصلح ان یکون فعلہ جزاء لفعلہ فیحمل علی العطف المحض فیکون الجمیع شرطا للبر وجہ اسکی یہ ہے کہ جبکہ دونوں کام یعنی آنا اور کھانا ایک فاعل کیطرف منسوب ہو وے تو اس صورت میں یہ نہیں ہو سکتا کہ اسی کا کام اسکے کام کی جزا ہو تو ایسے وقت میں محض عطف پر حمل کرینگے پس اس تقدیر پر قسم میں صادق ہونا دونوں فعلوں پر موقوف ہوگا پس اگر آیا اور آنے کے بعد کھانا کھایا تو صادق ہو جائے گا اور اگر نہ آیا یا آیا مگر کھانا نہ کھایا تو حانث ہو جائیگا۔

فصل

الی لانتهاء الغاية الی انتہائے مسافت کے معنی دیتا ہے اور اس حرف کے مابعد کے ماقبل میں دخول وخروج میں نحویوں کے کئی مذہب ہیں (۱) دخول حقیقۃً اور خروج مجازاً صاحب توضیح کہتا ہے کہ یہ مذہب ضعیف ہے اسکے قائل کا حال معلوم نہوا (۲) خروج حقیقۃً اور دخول مجازاً۔ رضی نے اپنی شرح کافیہ میں لکھا ہے کہ مختار یہی مذہب ہے اور تلویح میں اسے اکثر نحاۃ کا مذہب بتایا ہے اور ایضاح میں بیان کیا ہے کہ جمہور نحوی اسی مذہب پر ہیں (۳) اشتراک یعنی خروج و دخول حقیقۃً ہیں (۴) نہ دخول کی دلالت کرتا ہے نہ خروج پر بلکہ ہر ایک دلیل کے ساتھ دائر ہے تلویح میں ہے کہ مذہب مختار یہی ہے اسکے سوا جتنے مذہب ہیں وہ ضعیف ہیں (۵) تفصیل ہے اسطرح کہ اگر الی کا مابعد اسکے ماقبل کی جنس سے ہے تو ماقبل میں داخل ہوگا جیسے ہاتھوں کا کہنیوں تک دھونا اور اگر مابعد ماقبل کی جنس سے نہوگا تو ماقبل کے حکم میں داخل نہوگا جیسے رات تک روزہ رکھنا اور یہ مذہب دو وجہ سے رجحان رکھتا ہے ایک تو اسلیے کہ اسپر عمل کرنا بمنزلے چاروں مذاہب پالا پہ عمل کرنے کے ہے اسلیے کہ اول اور دوسرا مذہب تو تنگ کا

موجب ہو گیا پس جنسیت کی صورت مین شمول ثابت ہونے کے بعد خروج مین شک پڑ گیا اسلیے خروج ثابت نہو گا کیونکہ اسمین شک ہے اسیطرح عدم جنسیت کی صورت مین بعد ثبوت عدم تناول کے دخول مین شک پڑ گیا پس دخول ثابت نہو گا کیونکہ مشکوک ہے دوسری وجہ رجحان کی یہ ہے کہ اہل اصول نے جو ضابطہ کتب اصول مین اس حرف کے متعلق بیان کیا ہے یہ مذہب اُس ضابطے سے موافقت رکھتا ہے اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ اگر غایت مغیاسے علیحدہ بذات خود قائم ہو اور مغیا کے وجود کی مفتقر نہو تو مغیا مین داخل نہو گی جیسے مقر کہے کہ فلان کا حق اس گھر مین اس دیوار سے اس دیوار تک ہے تو دونون دیوارین اقرار سے خارج ہو نگی اور اس آیت مین سُبْحَانَ الَّذِيْ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى یعنی پاک ذات ہے جو لیگیا اپنے بندے کو راتون رات مسجد حرام سے بیت المقدس تک باوجودیکہ غایت یعنی مسجد اقصیٰ بنفسہٖ قائم ہے مگر مغیا مین اسکو اسلیے داخل مانتے ہین کہ اخبار مشہورہ سے ثابت ہے کہ جناب سرور کائنات بیت المقدس مین داخل ہوئے تھے پس اس دلیل خارجی کی وجہ سے یہ مثال اُس قاعدے سے مستثنیٰ ہے اور اگر غایت بنفسہٖ قائم نہو تو اسکی دو صورتین ہین جسکو مصنف بیان کرتے ہین ثم هو فی بعض الصور یفید معنی امتداد الحکم و فی بعض الصور یفید معنی الاسقاط بعض صورتون مین الیٰ امتداد کا فائدہ دیتا ہے اور بعض مین اسقاط کا فائدہ بخشتا ہے فان افاد الامتداد لا تدخل الغاية فی الحکم پس اگر امتداد کا فائدہ دے گا تو غایت حکم مین داخل نہو گی اور یہ وہان ہوتا ہے جہان صدر کلام غایت کو شامل نہو یا اُسکے غایت کو شامل ہونے مین شبہ ہو اس صورت مین غایت مغیا سے خارج ہو گی اُسکا ذکر اسلیے سمجھا جائیگا کہ مغیا کا حکم اُس تک ممتد ہو جائیگا اس قسم کی غایت کا نام غایت امتداد ہے کیونکہ اسکو اسلیے لاتے ہین کہ مغیا کا حکم اُس تک ممتد ہو جائے وان افاد الاسقاط تدخل اور اگر الیٰ اسقاط کا فائدہ دیگا تو غایت حکم مین داخل ہو گی اور یہ وہان ہوتا ہے کہ غایت کو صدر کلام شامل ہو اور اس صورت مین غایت مغیا کے حکم مین داخل ہوتی ہے اور اسکا ذکر اپنے ماسوا کے اخراج کے لیے ہوتا ہے اور ایسی غایت کو غایت اسقاط کہتے ہین کیونکہ یہ ماسوا کو ساقط کرتی ہے نظیر الاول اشتریت هذا المکان الی هذا الحائط لا یدخل الحائط فی البیع غایت امتداد کی مثال یہ ہے کہ مینے اس مکان کو اس دیوار تک خرید کیا ہے اس صورتمین دیوار بیع مین داخل نہین ہو گی نظیر الثانی باع بشرط الخیار الی ثلثة ایام غایت اسقاط کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی شے تین دن کی شرط خیار سے فروخت کی اس صورت مین غایت مغیا مین داخل ہے مگر اداے غایت کا اسقاط

ہوگیا تین دن کے بعد اسکو اختیار نہیں رہا ۔ وبمثلہ لو حلف لا اعلم فلانا الی شہر کان الشہر داخلا فی الحکم وقد افاد فائدۃ الاسقاط ھہنا ۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ مین فلان شخص کے ایک ماہ تک بتاؤنگا تو مہینا حکم مین داخل ہوگا اور ماورا اسقاط غایت کے حکم مین ہوگا کیونکہ اس نے یہان غایت اسقاط کا فائدہ بخشا ہو وعلی ھذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ لفظ الی ماورائے غایت کے اسقاط کا فائدہ بخشتا ہی جبکہ صدر کلام غایت کو شامل ہو قلنا المرفق والکعب داخلان تحت حکم الغسل فی قولہ تعالی فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین لان کلمۃ الی ھہنا للاسقاط فانہ لولاھا لاستوعبت الوظیفۃ جمیع الید علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ آیت مذکورہ بالا مین کہنی اور ٹخنے دھونے کے حکم مین داخل ہین کیونکہ یہان کلمہ الی اسقاط کے لیے ہو اگر اسقاط کے واسطے نہوتا تو تمام ہاتھ کا مونڈھے تک دھونا فرض ہوتا وجہ اسکی یہ ہو کہ کہنیان قائم بنفسہ نہین اور صدر کلام یعنی ہاتھ انکو شامل ہین کیونکہ ہاتھ بغلون تک کا نام ہے پس کہنیون کا ذکر انکے ماسوا کے اخراج کے لیے ہے اور کہنیان ماقبل کے حکم مین اور دھونا ہی داخل ہونگی یہی حال وارجلکم الی الکعبین کا ہے کہ ٹخنے پیرون کی غایت ہین اور یہ انکے دھونے کے حکم مین داخل ہین کیونکہ بنفسہ قائم نہین ولھذا یعنی بوجہ اس بات کے کہ جبکہ صدر کلام غایت کو شامل ہوتا ہے تو غایت مغیا مین داخل ہوتی ہو قلنا الرکبۃ من العورۃ لان کلمۃ الی فی قولہ علیہ السلام عورۃ الرجل ماتحت السرۃ الی الرکبۃ تفید فائدۃ الاسقاط فتدخل الرکبۃ فی الحکم حنفیہ نے کہا ہے کہ گھٹنا ان اعضا مین داخل ہے جن کا چھپانا فرض ہو کیونکہ اس حدیث مین کہ عورت مرد کی ناف کے نیچے سے لیکر گھٹنون کے نیچے تک ہی اسلئے اسقاط کا فائدہ دیتا ہے پس رکبہ یعنی گھٹنا برہنگی کے حکم مین داخل ہے گا اس حدیث کو دارقطنی نے عمرو ابن عاص سے روایت کیا ہو عورت سے مراد وہ عضو ہو جسکا چھپانا فرض ہو اس سے معلوم ہوا کہ ناف ستر میں داخل نہین بخلاف امام شافعیؒ کے اور گھٹنا ستر مین داخل ہو بخلاف امام شافعیؒ کے اور امام زفرؒ کے نزدیک کوئی غایت مغیا کے حکم مین داخل نہین ہوتی اسلیے انکے نزدیک کہنیان اور ٹخنے دھونا فرض نہیں مگر یہ قول باطل ہو وقد تفید کلمۃ الی تاخیر الحکم الی الغایۃ کبھی ایسا ہوتا ہو کہ الی کا لفظ حکم کے وقوع کو غایت تک متاخر کر دیتا ہے اور یہ اس صورت مین ہو کہ الی کو زمانون مین استعمال کرین اور حکم کی تاخیر سے مراد یہ ہو کہ حکم غایت کے ساتھ ساتھ ثابت نہین ہو سکتا کیونکہ غایت کا ثبوت بھی واجب پس غایت کے ثبوت کے

Marfat.com

بعد حکم کے ثبوت کا موقع حاصل ہوتا ہے ہاں اگر غایت نہوتی تو حکم فی الحال ثابت ہو جاتا جیسے کسی شخص نے کوئی شئے تین دن کی شرط خیار سے فروخت کی تو اس وجہ سے مطالبہ خریدار کے ذمے سے تین دن گزرنے تک کے لیے متاخر ہو جائیگا اگر تین دن تک کے لیے شرط خیار کا وعدہ نہوتا تو فوراً مطالبہ واجب ہو جاتا دیکھو یہاں اسنے بیع کے حکم کو کہ وہ مطالبہ ہے غایت تک کہ وہ تین روز کی مہلت ہے متاخر کر دیا ہے

ولهذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق الى شهر ولا نية له لا يقع الطلاق فى الحال عندنا

خلافاً لزفر لان ذكر الشهر لا يصلح لمد الحكم ولا الاسقاط شرعاً والطلاق يحتمل التاخير

بالتعليق فيحمل عليه اسی واسطے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تجھکو ایک مہینے تک طلاق ہے اور نیت کچھ نہیں کی تو ہمارے نزدیک بالفعل طلاق واقع نہیں ہوگی لیکن ایک ماہ کے بعد پڑے گی ہاں امام زفرؒ مخالف ہیں انکے نزدیک فوراً طلاق واقع ہو جائے گی ہماری دلیل یہ ہے کہ مہینے کا ذکر شرعاً نہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم میں داخل ہو اور نہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم سے خارج ہو اور طلاق میں شرط کی وجہ سے تاخیر ہونے کا احتمال ہے اسلیے طلاق کو تاخیر پر محمول کرتے ہیں تاکہ کلام لغو نہ ٹھہرے ہاں اگر فی الحال طلاق پڑنے کی نیت کی ہو گی تو اسی وقت طلاق پڑ جائیگی اور کلام کا پچھلا حصہ لغو ہو جائے گا کیونکہ شوہر نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی ہے اور زفرؒ کی دلیل اس بات پر کہ اگر شوہر کی نیت میں کچھ بھی نہو گا تب بھی طلاق فی الحال پڑ جائے گی یہ ہے کہ الی تاخیر کے لیے ہے اور تاخیر شئے کی اسکی اصل کے ثبوت کو منع نہیں کرتی جیسے کہ تاخیر قرض کی اصل قرض کے ثبوت کو مانع نہیں لیکن یہ دلیل درست نہیں اسلیے کہ الی اس چیز کی تاخیر کے لیے ہے جسپر داخل ہو اور یہاں اصل طلاق پر داخل ہوا ہے اسکی تاخیر کو واجب کریگا اور اصل طلاق ایک ماہ کی مدت کے ساتھ معلق ہونے کی وجہ سے تاخیر کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ طلاق ساقط ہونے والی چیزوں میں سے ہے نہ ثابت رہنے والی چیزوں میں سے

فصل

كلمة على للالزام کلمہ علی کبھی لزوم کا فائدہ دیتا ہے جیسے حدیث میں ہے عليكم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين یعنی لازم پکڑو میرے طریقے کو اور خلفاء راشدین کے طریقے کو جیسا کہ احمدؒ اور ابوداؤدؒ اور ترمذی اور ابن ماجہؒ نے عرباض بن ساریہ سے روایت کیا ہے واصله لافادة معنى التفوق والتعلى اصلی لغوی معنی علی کے کسی چیز سے اونچا اور بلند ہونے کے ہوتے ہیں خواہ وہ بلندی حقیقی ہو مثال اسکی

ظاہر ہے یا مجازی اسکی مثال مصنف کا یہ قول ہو ولھذا لو قال لفلان علی الف حمل علی الدین جیسے اگر کہا کہ فلان شخص کے مجھپر ہزار روپے ہین تو قرض پر محمول ہونگے اور یہ استعلاے مجازی سے ہے بخلاف ما لو قال عندی او معی او قبلی یعنی اگر اسکی جگہ یہ کہا کہ میرے پاس یا میرے ہمراہ یا میری طرف فلان شخص کے ہزار روپے ہین تو اس سے قرض لازم نہین ہوگا کیونکہ یہان وجوب اور الزام کا کلمہ ذکر نہین کیا پس یہ قول حفظ اور امانت پر محمول ہوگا۔ وعلی ھذا قال فی السیر الکبیر اذا

قال راس الحصن امنونی علی عشرۃ من اھل الحصن ففعلنا فالعشرۃ سواہ وخیار التعیین له یہی وجہ ہے جو امام محمدؒ نے اپنی کتاب سیر کبیر مین کہا ہو کہ اگر حربیون کے قلعہ کے سردار نے کہا کہ مجھکو قلعہ والون مین سے دس پر امان دو ہمنے امن دیدیا تو دس آدمی سردار قلعہ کے سوا کو امن ملےگا کیونکہ کلمہ علی مین بلندی موجود ہے دس سردار کے علاوہ ہونگے معین کرنے کا اختیار بھی اسکو ہوگا جن دس کو چاہے

امن دلادے ولو قال امنونی عشرۃ او فعشرۃ او ثم عشرۃ ففعلنا فکذلک وخیار التعیین للامن اور اگر حربیون کے قلعہ کے سردار نے کہا کہ مجھکو امن دو اور دس کو یا پس دس کو یا پھر دس کو اور ہمنے امن دیا تب بھی یہی حکم ہوگا یعنی دس اشخاص کو علاوہ سردار قلعہ کے امن مل جائیگا مگر اس صورت مین دس کو متعین کرنے کا اختیار امن دینے والے کو ہوگا اور وجہ اسکی یہ ہو کہ امیر قلعہ نے دوسرے لوگون کی امان کا اپنے نفس کی امان پر عطف کیا ہے اور اسمین اسنے اپنے نفس کے لیے امر تعلّی و بلندی کو مشروط نہین کیا ہے پس اسکو اختیار نہوگا وقد یکون علی بمعنی الباء مجازا یعنی کبھی علی مجازا با کے معنے مین آتا ہو حتی لو قال چنانچہ اگر کسی نے کہا بعتک ھذا علی الف یکون علی بمعنی الباء لقیام دلالۃ المعاوضۃ تو یہان علی با کے معنے مین ہو اور معاوضہ مراد ہو یعنی مین نے یہ چیز تیرے ہاتھ ہزار روپے کے بدلے فروخت کی وقد یکون بمعنی الشرط قال اللہ تعالی یاایھا النبی اذا جاءک المومنات یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا یعنی اے نبی حبیب تیرے پاس مسلمان عورتین آئین بیعت کرنے کو اس شرط سے کہ اللہ کا شریک کسی کو نہ ٹھہرائین ولھذا قال ابو حنیفۃ اذا قالت لزوجھا اسی لیے امام اعظمؒ نے کہا ہو کہ جب کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا طلقنی ثلثا علی الف تو یہان علی شرط کا فائدہ دیگا اور یہ مطلب ہوگا کہ مجھکو تین طلاقین بشرط ہزار روپے کے دے فطلقھا واحدۃ لا یجب المال لان الکلمۃ ھھنا تفید معنی الشرط فیکون

الثلث شرطا لنزوم المال پس اگر خاوند نے ایک طلاق دی تو اس صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور عورت پر کچھ لازم نہ آئے گا کیونکہ تین طلاقیں لزوم مال کے لیے شرط تھیں جب تین طلاقیں پائی جائیں گی تو شرط مال کے دینے کی پائی جائے گی اور جب یہ شرط نہ پائی گئی تو مال بھی نہ لازم ہوا امام ابو یوسف اور محمدؒ کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہو گی اور تہائی ہزار روپے کے عورت پر لازم ہو نگے کیونکہ طلاق پر مال دینا عورت کی طرف سے معاوضۂ طلاق ہے پس عورت پر طلاق کی عوض میں مال لازم ہو اسلیے علی کو مجازاً باے معاوضہ کے سے پر حمل کیا جائیگا۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ طلاق اور مال میں مقابلہ نہیں ہے تاکہ معاوضہ منعقد ہو بلکہ اُن دونوں میں شرط وجزا کی صورت ہے اسلیے کہ طلاق پہلے واجب ہے اُسکے بعد مال واجب ہو گا اور یہی شرط وجزا ہے معاوضہ نہیں ہو سکتا کیونکہ معوض کے مقابل میں عوض مقابلاً ترتیب واجب ہوتا ہے تاکہ مقابلہ درست ہو جائے اس وجہ سے شرط پر حمل کیا جائے گا پس مال کے لازم ہونے کے لیے تین طلاق شرط ہیں اور جبکہ اُسنے ایک ہی طلاق دی تو شرط نہ پائی گئی اسلیے مال بھی لازم نہوا۔

فصل

کلمۃ فی للظرف وباعتبار هذا قال علماؤنا اذا قال غصبت ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة لزماه جميعا کلمہ فی واسطے ظرف کے ہے اسی وجہ سے علمائے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ چھینا میں نے کپڑے کو رومال میں کھجوروں کو زنبیل میں تو کپڑا مع رومال کے اور کھجوریں مع زنبیل کے غاصب کے ذمے لازم ہیں۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ ہر چیز ظرف ہونے کے لایق ہے اگر منقولی ہے تو ظرف اور مظروف دونوں لازم آتے ہیں اور اگر غیر منقولی ہے تو صرف مظروف لازم آئیگا جیسے ایک شخص نے ایک گھوڑے کے غصب کا طویلے میں اقرار کیا تو صرف گھوڑا اسپر لازم ہو گا نہ طویلہ اور جو چیز ظرف ہونے کے لائق نہیں ہے جیسے یوں کہے فلان کا مجھپر ایک روپیہ روپے میں ہے تو صرف اول لازم ہو گا ثم الكلمة تستعمل في الزمان والمكان والفعل پھر کلمہ فی کا استعمال زمان اور مکان اور فعل تینوں میں ہوتا ہے اور یہان فعل سے مراد فعل اصطلاحی نہیں جسکی تعریف یہ ہے کہ ایک کلمہ ہے کہ جسکے معنی مستقل ہوتے ہیں اور ہیئت تصریفی کوئی زمانہ اسمیں پایا جاتا ہے بلکہ فعل لغوی مقصود ہے اور وہ حدث یعنی معنی مصدری ہیں اما اذا استعملت في الزمان جب زمانے میں استعمال ہو

تو اس صورت مین محذوف و مقدر ہونے کی حالت مین صاحبین اور امام اعظم مین اس بات کا اختلاف ہے کہ ان مین سے کون سی صورت مین وقت موقت کا معیار بنجاتا ہے اور کونسی مین ظرف ہو جاتا ہے صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ فی خواہ مذکور ہو یا نہو دونون حالتون مین موقت کا استیعاب چاہتا ہے اور اسکا معیار ہوتا ہے۔ بان یقول انت طالق غدا فقال ابو یوسف ومحمد یستوی فی ذلك حذفها

واظهارها حتی لو قال انت طالق فی غد کان منزلة قوله انت طالق غدا یقع الطلاق

كما طلع الفجر فی الصورتین جمیعا جب زمان مین استعمال ہو مثلاً کسی نے کہا کہ تجھ کو کل طلاق ہے تو امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک فی کا حذف کرنا اور ظاہر کرنا اس صورت مین برابر ہے یہانتک کہ اگر انت طالق فی غد؟ کہا تو یہ انت طالق غدا کہنے کے برابر ہوگا اور دونون صورتون مین طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑ جائے گی اور اگر آخر روز کی نیت کریگا تو عند اللہ صحیح ہوگی مگر حاکم شرع کی عدالت مین صحیح نہ مانی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اسلیے کہ ظاہر تو یہ ہے کہ کل سے مراد سارا دن ہو پھر جبکہ اُس نے آخر روز کی نیت کی تو بعض کی تخصیص ہوئی وذهب

ابو حنیفة الی انها اذا حذفت یقع الطلاق کما طلع الفجر امام اعظمؒ یہ کہتے ہین کہ اگر کلمۂ فی نہ مذکور نہو مثلاً کہے انت طالق غدا یعنی تجھ کو کل طلاق ہے تو طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑے گی کیونکہ کوئی چیز اس وقت مین طلاق پڑنے کی مزاحم نہین اور اگر ظہر یا عصر کی نیت کریگا تو اُسکی نیت کی تصدیق عند اللہ ہوگی اور قاضی کے نزدیک نہوگی کیونکہ نیت مذکور اُس کے کلام کے مقتضا مین تغیر پیدا کرتی ہے مقتضائے کلام تو یہ ہے تمام روز کا استیعاب ہو پس ظہر و عصر کی نیت کرنے سے مقتضا ایسی چیز کی طرف بدلتا ہے جس سے مرد پر آسانی ہے اسلیے یہ نیت عند القاضی ممنوع ہے

واذا اظهرت کان المراد وقوع الطلاق فی جزء من الغد علی سبیل الابهام فلولا

وجود النیة یقع الطلاق باول الجزء العدم المزاحم له ولو نوی آخر النهار صحت نیته یعنی اگر فی مذکور ہو مثلاً کہے انت طالق فی غد یعنی تجھ کو طلاق ہے کل کے روز مین تو اگلے دن کے کسی جز مین بطور ابہام کے طلاق پڑے گی اس صورت مین اگر نیت کچھ نہ کی ہو تو اگلے دن کے اول ہی جز مین طلاق پڑجائیگی کیونکہ کوئی مزاحم نہین اور اگر آخر دن کی نیت کرلی ہو تو آخر دن مین طلاق واقع ہوگی اور یہ نیت اللہ اور قاضی دونون کے نزدیک معتبر ہوگی اسلیے کہ جب کہا انت طالق فی غد اور نیت کچھ نہ کی تو طلاق

Marfat.com

اُس دن کے ایک جز میں واقع ہو گی اور کوئی جز دوسرے سے مرجح نہیں پس فجر کے وقت واقع ہو گی اور جبکہ کسی جز معین کی نیت کرے گا یعنی وقت چاشت یا زوال میں طلاق پڑنے کا ارادہ کریگا تو نیت صحیح ہو گی اور قاضی کے سامنے اُسکی تصدیق کی جائے گی کیونکہ امام اعظمؒ حرف فی کو استیعاب کا مقتضی نہیں سمجھتے ومثال ذلك یعنی مصنف امام ابوحنیفہؒ کے مختار کے مطابق فی کے ظاہر و حذف ہونے کا فرق دکھاتے ہیں۔ فی قول الرجل ان صمت الشهر فانت كذا فانه يقع على صوم الشهر ولو قال ان صمت فی الشهر فانت كذا يقع ذلك على الامساك ساعة۔ اگر کوئی شخص اپنی منکوحہ کو کہے کہ اگر میں مہینہ بھر کے روزے رکھوں تو تجھکو طلاق ہے تو مہینہ بھر کے روزے رکھنے کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر یوں کہے کہ میں اس مہینے میں روزے رکھوں تو تجھکو طلاق ہے پس اگر مہینے کے اندر ایک ساعت کے لیے بھی کھانے پینے وغیرہ کو چھوڑیگا تو فوراً طلاق پڑ جائے گی واما المکان اور فی کا استعمال مکان میں اس طرح سے ہے کہ جب یہ حرف مکان پر داخل ہوتا ہے اور اُس مکان کے ساتھ ایسی چیز کو مقید کیا جاتا ہے جس کو کسی خاص مکان سے خصوصیت نہیں ہوتی تو چیز فوراً واقع ہو جاتی ہے مثل قوله انت طالق فی الدار او فی مكة يكون ذلك طلاقا على الاطلاق فی جميع الاماكن مثلاً کوئی شخص اپنی منکوحہ کو کہے کہ تجھ کو گھر میں طلاق ہے یا مکے میں طلاق ہے اس کہنے سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی خواہ کہیں ہو کیونکہ طلاق کے لیے کسی مکان کی تقیید ضرور نہیں بلکہ جس وقت دی جائے پڑ جاتی ہے اسلیے مکان کا ذکر لغو قرار دیئے گا۔ وباعتبار معنى الظرفية قلنا اذا حلف على فعل واضافه الى زمان او مكان فان كان الفعل مما يتم بالفاعل يشترط كون الفاعل فی ذالك الزمان او المكان فان كان الفعل يتعدى الى محل يشترط كون المحل فی ذالك الزمان والمكان لان الفعل انما يتحقق باثره واثره فی المحل ۔ اور ظرفیت کے اعتبار سے علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ جب کسی شخص نے کسی فعل پر قسم کھائی اور مضاف کیا اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف اگر فعل ایسا ہے کہ اسکا اثر فاعل پر تمام ہو جاتا ہے اور مفعول کو نہیں چاہتا یعنی لازم ہے تو فاعل کا اس زمان و مکان میں ہونا شرط ہے۔ اور اگر فعل متعدی ہوتا ہے یعنی اُس کا اثر مفعول کی طرف پہونچتا ہے تو فعل کا اس زمان و مکان میں ہونا شرط ہے کیونکہ فعل اپنے اثر سے پایا جاتا ہے اور اسکا اثر محل میں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اثر میں اختلاف پیدا ہو جانے سے فعل کا نام بدل جاتا ہے مثلاً اینٹ مارنے سے

Marfat.com

کسی کو صدمہ پہونچے تو اس اثر کی وجہ سے یہ فعل چوٹ کہلائے گا اور اگر اینٹ سے زخم پیدا ہو جائے تو اس اثر کی وجہ سے فعل گھاؤ کہلائے گا اور اگر اینٹ لگنے سے دم نکل جائے تو فعل قتل کہلائے گا اور جبکہ اثر مین اختلاف کی وجہ سے ایک فعل مختلف ہو گیا تو ہمنے سمجھ لیا کہ فعل کا نام اُس سنے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جو محل سے مختص ہوتا ہے اس زمان و مکان کی رعایت محل کے حق مین کی جاتی ہے اور فاعل و مفعول کے حق مین انکی رعایت نہین ہو سکتی۔ اب مصنف کو یہان تین چیزونکی مثالین دینی چاہیین (۱) فعل لازم کی (۲) اس فعل متعدی کی جسکا تعلق مکان سے ہو (۳) اس فعل متعدی کی جسکا تعلق زمان سے ہو پہلی قسم کی مثال یہ ہو قال محمد فی

جامع الکبیر اذا قال ان شتمتك فی المسجد فکذا فشتمہ وھو فی المسجد والمشتوم خارج المسجد یحنث ولوکان الشاتم خارج المسجد والمشتوم فی المسجد لایحنث امام محمدؒ نے جامع کبیر مین کہا ہے کہ جب کسی شخص نے دوسرے کو کہا کہ مین تجھ کو مسجد مین گالیان دون تو میرا غلام آزاد ہے پس مسجد مین بیٹھکر اُسکو گالی دی اور جسکو گالی دی وہ مسجد کے باہر ہے تو حانث ہوگا یعنی غلام آزاد ہو جائیگا اور گالی دینے والا مسجد کے باہر ہو اور جسکو گالی دی ہے وہ مسجد مین ہو تو حانث نہوگا دوسری قسم کی مثال یہ ہے۔ ولو قال ان

ضربتك او شججتك فی المسجد فکذا یشترط کون المضروب والمشجوج فی المسجد ولا یشترط کون الضارب والشاج فیہ اور اگر یہ کہا کہ اگر مین تجھ کو مسجد مین سزا دون یا تیرا سر زخمی کرون تو میرا غلام آزاد ہے تو اس مثال مین مضروب اور مشجوج کا یعنی جسکو مارا ہے اور جسکا سر زخمی کیا ہے اُسکا مسجد مین موجود ہونا حانث ہونے کے واسطے شرط ہے مارنے والے اور سر زخمی کرنے والے کا

مسجد مین ہونا شرط نہین۔ تیسری قسم کی مثال یون دی ہے ولو قال ان قتلتك فی یوم الخمیس

فکذا فجرحہ قبل یوم الخمیس ومات یوم الخمیس یحنث ولو جرحہ یوم الخمیس ومات یوم الجمعۃ لایحنث اور اگر کہا جو مین تجھکو قتل کرون جمعرات کے دن تو میرا غلام آزاد ہے پس زخمی کیا اسکو جمعرات کے دن سے پہلے اور وہ مرگیا جمعرات کے دن تو حانث ہوگا اور غلام آزاد کرنا پڑے گا اور اگر زخمی کیا جمعرات کے دن اور وہ مرا جمعہ کے دن تو حانث نہوگا ولو دخلت الکلمۃ فی الفعل

تفید معنی الشرط اور اگر فی کا حرف فعل پر داخل ہوگا تو شرط کے معنے کا فائدہ دیگا۔ قال محمد

اذا قال انت طالق فی دخولك الدار فھو بمعنی الشرط فلا یقع الطلاق قبل دخول الدار امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنی منکوحہ کو کہا کہ تجھ کو گھر مین داخل ہونے مین طلاق ہے

Marfat.com

تو یہان حرف فی شرط کا فائدہ دے گا اسلیے کہ معنی مصدری ظرفیت کی صلاحیت نہین رکھتے یعنے
طلاق کو شامل نہین ہو سکتے کیونکہ عرض مین دو زمانون مین باقی نہین رہ سکتے اور ظرف شے کا
محل ہے اور جو دو زمانون مین باقی نہ رہے وہ محل نہین بن سکتا شرط اور ظرف مین مقارنت کی وجہ
سے مناسبت ہے اور چونکہ ظرف و مظروف اور شرط و مشروط مین بھی مقارنت ہے تو عبارت کی تقدیر
یون ہوگی کہ جب تو مکان مین جائے تو تجھکو طلاق ہو۔ ولو قال انت طالق فی حیضتك ان
كانت فی الحیض وقع الطلاق فی الحال والا یتعلق الطلاق بالحیض اور اگر کہا کہ تجھکو
تیرے حیض مین طلاق ہے پس اگر عورت حیض سے ہوگی تو فی الفور طلاق پڑ جائے گی ورنہ حیض
کے ساتھ طلاق معلق ہو جائے گی و فی الجامع لو قال انت طالق فی مجی یوم لم تطلق حتے
تطلع الفجر اور جامع کبیر مین ہے کہ اگر کہا کہ تجھ کو دن آنے مین طلاق ہو تو طلوع فجر ہونے تک
طلاق نہین پڑے گی کیونکہ نماز و روزہ کے لیے شرعی دن معتبر ہے نہ عرفی اور دن شرعی صبح صادق
سے غروب آفتاب تک ہوتا ہو۔ ولو قال فی مضی یوم ان كان ذلك فی اللیل وقع الطلاق
عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط اور اگر کہا کہ تجھ کو دن گزرنے مین طلاق ہو
اگر یہ رات کے وقت کہا تو اگلے دن غروب شمس کے وقت طلاق واقع ہوگی کیونکہ شرط پائی گئی اور
ظاہر ہے کہ گزرنے کے معنی یہ ہین کہ طلوع سے غروب تک دن تمام ہو جائے اگر کوئی یہ کہے
کہ قسم کھانے والے کے کلام مین کوئی ایسی بات نہین پائی جاتی جو پورے دن کے گزرنے پر دلالت
کرتی ہو بلکہ وہ مطلق ہے تو پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ جس وقت طلاق کو معلق کیا ہے اُسکے گزرنے پر
نہ پڑے جواب اسکا یہ ہے کہ یوم کے بعض حصے کا گزرنا تمام ساعات کا گزرنا قرار نہین دیا جا سکتا
وان كان فی الیوم تطلق حین تجئ من الغد تلك الساعة اور اگر دن کے وقت کہا ہو
تو طلاق جب پڑے گی کہ دوسرے دن کی وہی ساعت آ جائے جس وقت اُس نے یہ بات کہی ہو
مثلاً اپنے دوپہر کے وقت یہ کہا تھا کہ تجھ کو دن کے گزرنے مین طلاق ہے تو بعد اسکے دوسرے دن کا
دوپہر کا وہی وقت آئیگا تو طلاق پڑے گی کیونکہ متکلم نے یوم کامل کے گزرنے کو طلاق پڑنے کی شرط
گردانا ہے تو تکلم کے دن کے دوپہر سے لیکر دوسرے دن کے دوپہر کے آنے تک طلاق نہ پڑے گی جب
وہی وقت آ جائیگا تو یوم کامل کا گزرنا سمجھا جائیگا اور اب طلاق پڑ جائے گی و فی الزیادات لو

قال انت طالق فی مشیۃ اللہ تعالیٰ او فی ارادۃ اللہ تعالیٰ کان ذلک بمعنی الشرط حتی لا تطلق

زیادات مین ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ تجھکو اللہ تعالیٰ کی مشیت مین یا اسکے ارادے مین طلاق ہے تو یہ شرط کے معنے مین ہوگا اور طلاق واقع نہین ہوگی یعنی اگر اللہ چاہے یا اللہ ارادہ کرے تو تجھ کو طلاق ہے اور اللہ کی مشیت اور ارادہ کسی کو معلوم نہین اسلیے طلاق نہین پڑے گی۔

فصل

حرف الباء للالصاق فی وضع اللغۃ ولہذا تصحبا لا ثمان حرف با اصل لغت مین الصاق کے معنے مین آتا ہے اسی واسطے اثمان پر آتا ہے یعنی قیمت بیع کے ساتھ لازم ہوتا ہے ثمن اُس قیمت کو کہتے ہین جو درمیان بائع اور مشتری کے ٹھہری ہو بخلاف لفظ قیمت کے کہ اُس کا اطلاق اُن دامون پر ہوتا ہے جو نرخ بازار کے موافق ہون حرف با کے الصاق کے لیے ہونے سے یہ مراد ہے کہ ایک چیز کے دوسری چیز سے ملنے پر دلالت کرتا ہے۔ یہ امر تحقیق کے خلاف معلوم ہوتا ہے کہ صرف ایک معنی مین حقیقت ہے اور باقی اپنے معانی مستعملہ مین مجاز ہے اور بغیر ضرورت مجاز کا قائل ہونا مناسب نہین بلکہ یون کہنا چاہیے کہ با دوسرے معانی مین یون مستعمل ہے کہ وہ الصاق کے افراد مین لیس استعانت اور سببیت اور ظرفیت و مصاحبت کے لیے با کا استعمال حقیقۃً ہوگا نہ مجازاً اور قیمتون اور عوضون پر جو با آتی ہو وہ بھی باے استعانت کی ایک قسم ہے اسی وجہ سے اُسکو باے عوض اور باے بدل بھی کہتے ہین اور مراد اس سے دو چیزون کا برابر کرنا اور برابر ہونا ہے۔ فخر الاسلام نے کہا ہے کہ جو با قیمتون پر داخل ہوتی ہے الصاق کے لیے ہے جو بکی یہ ہو کہ الصاق مین مقصود ملصق ہے اور ملصق بہ تابع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قیمت حصول بیع کے لیے بطور آلے کے ہو اکثر اہل تحقیق نے اسی دلیل سے اس با کو باے استعانت کہا ہو وتحقیق ہذا ان المبیع اصل فی

البیع والثمن شرط فیہ ولہذا المعنی ہلاک المبیع یوجب ارتفاع البیع دون ہلاک

الثمن واذا ثبت ہذا فنقول الاصل ان یکون التبع ملصقا بالاصل لا ان یکون الاصل

ملصقا بالتبع فاذا دخل حرف الباء فی البدل فی باب البیع دل ذلک علی انہ تبع

ملصق بالاصل فلا یکون مبیعا فیکون ثمنا تحقیق اس باب مین یہ ہو کہ بیع خرید و فروخت مین اصل ہے اور ثمن شرط ہے اسی واسطے اگر بیع ہلاک ہوجائے تو سرے سے بیع ہی باقی نہین رہتی اور اگر ثمن ہلاک ہوجائے تو عقد بیع مین فرق نہین آتا ۱۲ اسکے بعد ہم بتلاتے ہین کہ قاعدہ یہی ہو کہ تابع

Marfat.com

اصل سے کے ہمراہ ملصق متصل اور لازم ہونے یہ کہ اصل تابع کے ہمراہ ملصق ہو پس جب عقد بیع میں حرف با بدل داخل ہوگا تو اس سے ثابت ہوگا کہ تابع اصل کے ہمراہ ملصق ہے اسکو ثمن کہیں گے مبیع نہیں کہینگے خلاصۂ کلام یہ ہے جب مسئلہ بیع میں یہ حرف ثمن سے ملتا ہے تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تابع ہے اور مبیع کے حصول کا ذریعہ ہے ثمن کے تابع ہونے پر دلیل یہ ہے کہ ثمن ایک ایسی چیز ہے جسکو قوام بیع میں مداخلت نہیں بلکہ یہ تو وسیلہ ہے دوسری ایسی اشیاء کے حصول کا جن سے نفس باقی رہتا ہے پس ثمن کی صورت خاص مطلوب نہوگی کوئی بھی ہو ہمارا کام پورا کر دے یہی وجہ ہے کہ ثمن معین کے تلف ہو جانے سے بیع مرتفع نہیں ہوتی اور مبیع ایک ایسی چیز ہے کہ اسکی صورت بھی مطلوب ہے اسلئے اسکے تلف ہونے سے بیع قائم نہیں رہتی۔ وعلی ہذا قلنا اذا قال بعت منك هذا العبد بکر من الحنطة ووصفها يكون الكر ثمنا فيجوز الاستبدال به قبل القبض اسی سبب سے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ایک کر گیہوں کے ساتھ بیچا اور گیہوں کے برے بھلے ہونیکا وصف بھی بیان کر دیا تو اس صورت میں کر ثمن ہوگا اور قبضے سے پہلے اُسکا بدلنا دوسری شے کے ہمراہ درست ہوگا مطلب یہ ہے کہ اگر بائع نے اُس ثمن کے عوض جو خریدار کے ہاتھ میں ہے دوسری چیز خرید لی تو دوسری بیع بھی جائز ہے جس طرح پہلی بیع جائز تھی البتہ اگر مبیع ہو تو اُس میں قبضہ کرنے سے پیشتر تصرف کرنا درست نہیں یعنی کسی دوسرے کو شریک کرلینا خواہ دوسرے کے ہاتھ اُن اموال بیچنا جنکو خود خرید کیا ہے وغیرہ وغیرہ درست نہیں میں نے کر کی جگہ پلّے کا لفظ قریب الفہم ہونے کی وجہ سے استعمال کیا ہے۔ ولو قال بعت منك کرا من الحنطة ووصفها بهذا العبد يكون الكر مبيعا ويكون العقد سلما لا يصح الا مؤجلا اور اگر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ ایک پلّہ گیہوں کا اس غلام کے عوض فروخت کیا تو اس صورت میں پلّہ مبیع ہوگا اور غلام ثمن اور اسکو عقد سلم کہیں گے اور یہ بیع درست ہوگی مگر اُدھار کیونکہ پلّہ غیر متعین ہے اس لیے دین ہوگا جو ذمے ثابت ہوتا ہے اور مبیع جس وقت دین ہوتا ہے تو بیع سلم ہو جاتی ہے اور اسمین یہ معتبر ہے کہ قیمت اوّل دی جائے اور مبیع کچھ دنوں کے بعد آیندہ کی جائے اور اسمین آٹھ شرطیں ہیں (۱) جس میں سلم کرنی ہے اُسکی جنس کا بیان کہ گیہوں ہیں یا دوسری جنس (۲) اُسکی نوع کا بیان کہ بارانی ہونگے یا چاہی (۳) اُسکی نوع کا بیان کہ لال ہونگے یا سفید اور موٹے ہونگے یا پتلے (۴) مقدار کہ ناپ میں یا تول میں کتنے ہوں گے (۵) مدت ادا کرنے کی کہ کب دیے جاینگے اور

کمتر مدت ایک مہینا ہے (۶) جو چیز پیشگی دی جائے اسکی مقدار باعتبار ناپ یا تول یا شمار کے بیان ہونی چاہیے (۷) وہ جگہ جہاں سلم کی چیز ادا ہوگی بشرطیکہ ایسی چیز ہو جس میں باربرداری چاہیے اور اگر باربرداری کی حاجت نہو تو جگہ کے بیان کی حاجت نہیں جہاں چاہے وہاں حوالہ کرے (۸) اصل مال جسکے بدلے میں سلم ٹھہری ہے اسکو ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پیشتر لینا وقال علماؤنا اذا قال لعبدہ ان اخبرتنی

بقدوم فلان فانت حر فذلك على الخبر الصادق ليكون الخبر ملصقا بالقدوم اور ہمارے علما نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تونے فلان شخص کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے یہ جملہ خبر صادق پر محمول ہوگا کیونکہ حرف با کے سبب خبر ملصق بالقدوم ہے اور خبر ملصق بالقدوم اپنے وجود سے قبل متصور نہیں اس ضرورت سے اس جملے کا عمل صدق پر ہوگا فلو اخبرہ کاذبا لا یعتق اور اگر غلام نے جھوٹی خبر دی تو آزاد نہوگا کیونکہ جب خبر نہ پائی گئی تو الصاق بھی جو فرع ہے نہیں پایا گیا ولو قال اور اگر اس طرح کہا ان اخبرتنی ان فلانا قدم فانت حر فذلك على مطلق الخبر

فلو اخبرہ کاذبا عتق تو یہ جملہ مطلق خبر پر محمول ہوگا پس اگر جھوٹی خبر دی تب بھی آزاد ہو جائیگا کیونکہ حرف با موجود نہیں جس سے الصاق بالقدوم لازم ہوتا پس یہاں شرط آزادی کی آنے کی خبر کا دینا ہوگا اور یہ خبر مطلق ہے جو شامل ہے جھوٹ اور سچ دونوں کو اور جبکہ خبر کاذب پائی گئی تو آزادی بھی پائی جائے گی ولو قال لامرأته ان خرجت من الدار الا باذنی فانت کذا احتاج الى الاذن کل

مرة اذ المستثنى خروج ملصق بالاذن فلو خرجت فی المرتبة الثانية بدون الاذن طلقت اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی بغیر میری اجازت کے تو تجھکو طلاق ہے اس صورت میں ہر دفع نکلنے پر اجازت کی ضرورت ہوگی اسلیے کہ کلمہ الا کے بعد مستثنیٰ وہ خروج ہے جو اذن کے ساتھ ملصق ہے حرف با اسپر داخل ہے اگر دوسری دفع بلا اجازت کے نکلے گی تو طلاق پڑجایگی

وقال ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فذلك على الاذن مرة حتى لو خرجت مرة اخرى بدون الاذن لا تطلق اور اگر اسطرح کہے کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر کہ میں اجازت دے دون اس صورت میں ایک ہی دفعہ اجازت ہونا شرط ہوگا اگر دوسری دفعہ بلا اجازت گھر سے باہر نکلی تو طلاق واقع نہوگی کیونکہ خروج یہاں بائے الصاق سے ملصق نہیں اس لیے بار بار نکلنے کے لیے اذن دینا ضرور نہیں صرف ایکبار کا اذن لینا کافی ہے اور اللہ نے جو فرمایا ہے۔ یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا

لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم۔ یہان وا و ہی کے گھرون مین مت جاؤ مگر جبکہ تم کو اذن دیا جائے یہان بنی کے گھرون مین داخل ہونے کے لیے ہر بار اذان کی ضرورت اس وجہ سے لازم ہوتی ہے کہ بنی کے گھر مین بغیر اذن کے جانے مین انکو ایذا ہوتی تھی چنانچہ اللہ فرماتا ہے ان ذلکم یوذی النبی اور بنی کو ایذا پہونچانا حرام ہے اور بعض کے نزدیک یہان پر باء الصاق محذوف ہے یعنی اصل عبارت یہ ہے الا بان یوذن پس الا باذن کی طرح ہو جائے گا۔ دفی الزیادات اذا قال انت طالق بمشیۃ اللہ تعالی او بارادۃ اللہ تعالی او بعلمہ لم تطلق کتاب زیادات مین ہے کہ اگر خاوند نے زوجہ کو کہا تجھکو طلاق ہے بمشیۃ اللہ یا بارادۃ اللہ یا بحکم اللہ تو ان سب صورتون مین طلاق نہین پڑے گی کیونکہ طلاق کو مشیت وغیرہ کے ساتھ معلق کیا ہے اور مشیت الہی کی کس کو خبر ہو سکتی ہے تو طلاق بھی قبل مشیت کے نہین پڑ سکتی کیونکہ مشروط بغیر شرط کے موجود نہین ہو سکتا

امام شافعیؒ کہتے ہین کہ وامسحوا برؤسکم میں با تبعیض کے لیے ہے یعنی اپنے بعض سر کا مسح کر لو اور بعض مطلق ہے اس لیے امام موصوف کے نزدیک اگر ایک بال یا دو بال کا بھی مسح کرے گا تو درست ہوگا اور امام مالک کے نزدیک با زائد ہے جیسے اس آیت مین۔ ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ یعنی اپنے ہاتھون کو ہلاکت مین نہ ڈالو اور کفی باللہ شہیدا مین بھی با زائد ہے پس انکے نزدیک تمام سر کا مسح فرض ہے مگر یہ دونون قول درست نہین یہان با الصاق کے لیے ہے اور تبعیض مجاز ہے اسلیے حقیقت کو چھوڑ کر بغیر ضرورت کے مجاز اختیار کرنا ناجائز ہے اور زیادہ قرار دینا بھی ضرور نہین کیونکہ یہان ایک مفعول مقدر مان لینا ممکن ہے جس کی طرف مسح کا فعل بنفسہ متعدی ہوگا پس تقدیر آیت کی یون ہوگی وامسحوا ایدیکم برؤسکم ابن جنی اور ابن برہان کہتے ہین کہ با کو تبعیض کے لیے قرار دینا نہایت بعید ہے اہل لغت اسکو بالکل نہین جانتے قاضی ابو بکر اور امام مالکؒ بھی اس معنی کے عربی ہونے کے منکر ہیں اور صاحب قاموس نے جو اس کو تبعیض کے لیے شمار کیا ہے یہ اس کا مکابرہ ہے امام شافعی اور عبد الجبار اور ابو الحسین معتزلی جو با کے تبعیض کے لیے ہونے کا یہ ثبوت پیش کرتے ہین کہ مسحت یدی بالمندیل تو عرفا یہ مراد ہوتا ہے کہ بعض حصے کو دستار کے مسح کیا اسلیے انکے نزدیک آیت مین سر کے بعض حصے کا مسح مراد ہے مگر اسپر کوئی دلیل نہین بجز انکے ادعا کے اور اکابر لغت اس امر کے منکر ہین اور امام ابو حنیفہؒ نے جو مسح چوتھائی سر کا فرض قرار دیا

وہ اس وجہ سے نہین کہ اُنکے نزدیک با تبعیض کے لیے ہے بلکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ جب یہ حرف آلہ مسح پر داخل ہوتا ہے تو فعل اپنے محل کی طرف متعدی ہوتا ہے اور وہی محل اُسکا مفعول ہوتا ہے اسلیے فعل تمام محل کو شامل ہوتا ہے اور آلہ تمام وکمال مراد نہین ہوتا بلکہ اُس مین سے بعض مراد ہوتا ہے کیونکہ آلہ اسقدر معتبر ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور اگر با محل مسح پر داخل ہو تو فعل آلے کیطرف متعدی ہوتا ہے اور محل آلے کے ساتھ مشابہ ہوتا ہے اس بات مین کہ جسطرح اُسکا بعض حصہ مراد ہوتا ہے اسی طرح اسکا بعض حصہ مراد ہوتا ہے یہی حال وامسحوا برؤسکم کا ہے اور اسکی تقدیر یون ہوگی وامسحوا ایدیکم برؤسکم پس سر کا بعض حصہ مراد ہوگا کیونکہ محل مسح یعنی سر آلہ مسح کے مشابہ ہو گیا ہے پس آیت مین بعض سر کا مسح کرنا مقصود ہوگا نہ سارے سر کا کیونکہ فعل مسح کا در اصل سر کی طرف مضاف نہین ہے۔ اور آلہ کا یعنی ہاتھ کا محل یعنی سر کے ساتھ ملنا چاہیے اور اس صورت مین ہاتھ کے اکثر حصے کا سر سے مل جانا کافی ہے اور ہاتھ کے کل حصے کا ملنا عادۃً ناممکن ہے دیکھو انگلیون کے درمیان جو کشادگی ہے وہ سر سے کہان مل سکتی ہے اور یہان ہاتھ کا لفظ آیا ہے مگر مراد اُس سے انگلیان ہین اسلیے مسح کے مسئلے مین اکثر ہاتھ سے مراد انگلیان ہوتی ہین اور انگلیون مین سے بھی اکثر حصہ یعنی تین انگلیان مراد ہوتی ہین اس تمام بحث سے ثابت ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو مسئلہ سر مین تبعیض کا مفہوم مقصود ہے وہ بھی اس وجہ سے نہین کہ با تبعیض کے لیے ہے۔

فصل فی وجوہ البیان

فصل بیان کے طریقون مین

ترجمہ بیان کی محتمل ہوتی ہین اور بیان لغت مین ظہور کو کہتے ہین اور علم اصول کی اصطلاح مین بیان مقصود کے ظاہر کرنے کا نام ہے اور کبھی اُس چیز پر بیان کا اطلاق کرتے ہین جس سے مقصود ظاہر کیا جائے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسی معنی مین مستعمل ہے اور اسکا احتمال عام وخاص ومشترک وغیرہ الفاظ کی سب قسمون مین ہے سوائے محکم کے کہ وہ بیان کا احتمال نہین رکھتا اور بیان دو طور پر ہوتا ہے ایک قول کے ساتھ دوسرے فعل کے ساتھ البیان علی سبعۃ انواع بیان سات قسم پر ہے مگر اکثر نے بیان حال اور بیان عطف کو بیان ضرورت مین داخل کیا ہے اور اسطرح بیان پانچ طور پر ہوگا ایک بیان تقریر دوسرا بیان تفسیر تیسرا بیان تغییر چوتھا بیان ضرورت پانچوان بیان تبدیل و پچھلی قسم نسخ ہے

کیونکہ نسخ سے حقیقت بدل جاتی ہے مگر امام ابو زید نے نسخ کو بیان کے اقسام سے شمار نہیں کیا ہے ان کے نزدیک نسخ حکم کے اٹھا دینے کے لیے ہے نہ کسی نئے حکم کے ظاہر کرنے کے لیے مگر فخر الاسلام کے نزدیک نسخ حکم شرعی کی انتہاء مدت کے ظاہر کرنے کے لیے ہے اور حق یہ ہے کہ اگر بیان سے صرف اظہار مقصود مراد ہو تو نسخ کے بیان ہونے میں کسر نہیں اور اگر اس چیز کا اظہار مراد ہے جو کلام سابق سے مقصود تھی اس صورت میں نسخ بیان نہیں ہو سکتا مصنف کے نزدیک وجوہ بیان سات طور سے خالی نہیں جسکی تفصیل مصنف کی زبان سے یہ ہے۔ بیان تقریر وبیان تفسیر وبیان تغییر وبیان ضرورت وبیان حال وبیان عطف وبیان تبدیل، امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ بیان کی تاخیر وقت سے ناجائز ہے کیونکہ اس میں تکلیف ما لا یطاق لازم آتی ہے مگر جسکے نزدیک تکلیف ما لا یطاق جائز ہے تو وہ بیان کی تاخیر بھی وقت حاجت سے جائز سمجھتا ہے مگر یہ قول اعتبار کے قابل نہیں البتہ وقت خطاب سے بعض قسم کے بیان کی تاخیر جائز ہے جیسے بیان تقریر اور بیان تفسیر اور بعض بیان ایسا ہی اسکی تاخیر وقت خطاب سے بھی جائز نہیں یہانتک کہ اگر بیان کرنے والے کو کھانسی یا دم ٹوٹنے کی وجہ سے بیان اور مبین میں فصل کی ضرورت ہو تو اسے بھی عرف میں تاخیر نہ سمجھا جائے گا مگر بعض شافعیہ اور حنابلہ اور معتزلہ بیان تفسیر اور بیان تقریر کی تاخیر بھی ناجائز سمجھتے ہیں چنانچہ اسکی تفصیل آگے چلکر معلوم ہوگی۔ واما الاول فهو ان يكون معنى اللفظ ظاهرا لكنه يحتمل غيره فبين المراد بما هو الظاهر فيتقرر حكم الظاهر ببيانه یعنی بیان تقریر وہ ہے کہ لفظ کے معنی ظاہر ہوں مگر ان میں دوسرے معنے کا بھی احتمال ہو پس متکلم اصلی معنی کو زیادہ واضح کردے مقصود کلام کا بتلائے پھر دوسرے معنی کا احتمال نہیں رہے گا جیسے فسجد الملئکۃ کلهم اجمعون یعنی سب فرشتوں نے ملکر سجدہ کیا ملائکہ جمع کا لفظ ہے تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن اسمیں اس بات کا احتمال تھا کہ شاید بعض فرشتوں نے سجدہ نہ کیا ہو جب کلهم اجمعون کہا تو یہ احتمال جاتا رہا مثالہ یعنی بیان تقریر کی مثال شرعیات سے یہ ہے اذا قال لفلان علی قفيز حنطة بقفيز البلد او الف من نقد البلد فانه يكون بيان تقرير لان المطلق كان محمولا على قفيز البلد ونقده مع احتمال ارادة الغير فاذا بين ذلك فقد قرر ببيانه جس وقت کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک من گیہوں ہیں شہر کے من سے یا ہزار روپے ہیں سکہ رائج

شہر سے تو اس کا نام بیان تقریر ہوگا اس میں مطلق من اور مطلق روپیہ شہر کے من اور روپیہ پر ہی محمول تھا مگر دوسرا احتمال بھی تھا جب متکلم نے بتلا دیا تو دوسرا احتمال باقی نہ رہا میں نے ترجمے میں قفیز کے لفظ کو من کے ساتھ طالب علم کی دلچسپی کے لیے بدلدیا ہو وکذلک لو قال لفلان عندی الف ودیعة فان کلمة عندی کانت باطلاقها تفید الامانة مع احتمال ارادة الغیر فاذا قال ودیعة فقد قرر حکم الظاهر ببیانه اور اسی طرح اگر کہا کہ میرے پاس فلاں شخص کے ہزار روپے امانت کے طور پر ہیں یہاں کلمہ عندی امانت کا فائدہ دیتا ہو مگر دوسرے معنے کا احتمال بھی ہے جب ودیعت کہدیا تو حکم ظاہر کو مؤکد کردیا دوسرا احتمال نہ رہا۔

فصل

واما بیان التفسیر فهو ما اذا کان اللفظ غیر مکشوف المراد فکشفه ببیانه بیان تفسیر وہ ہے کہ کوئی لفظ مبہم ہو مراد اس سے مکشوف نہوتی ہو تو اسکے بیان کرنے سے مراد کھل گئی ہو اور لفظ کا غیر مکشوف المراد ہونا بوجہ مجمل یا مشترک یا خفی یا مشکل ہونے کے ہوتا ہے پس بیان تفسیر واضح کر دیتا ہے مثاله جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ یعنی نماز پڑھو اور زکوٰۃ دو ظاہر ہے کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ مجمل ہیں سنت نے نماز کے ارکان اور زکوٰۃ کی مقدار و نصاب کو بیان کیا پس اجمال رفع ہوا اور مرد کا اپنی عورت کو یہ کہنا کہ تو جدا ہے مشترک ہے اس بات میں کہ تو اپنے خاندان سے جدا ہے اور اس میں کہ تو میرے نکاح سے جدا ہے جب وہ طلاق کو معین کردیگا تو یہ بیان تفسیر ہوگا اذا قال لفلان علی شیء ثم فسر الشیء او قال علی عشرة ونیف ثم فسر النیف او قال دراهم وفسرها بعشرة مثلاً کسی نے کہا کہ فلاں شخص کا میرے ذمے کچھ ہے پھر شے کو جو مبہم ہے بتلا دیا تو یہ بیان تفسیر کہلائے گا یا کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس اور چند ہیں پھر چند کو بتلا دیا کہ پانچ مراد ہیں یعنی دس اور پانچ درم ہیں تو یہ بیان تفسیر ہے یا کہا کہ میرے ذمے درم ہیں پھر اسکی تفسیر اس طرح کر دی کہ دس درم ہیں تو اسکو بھی بیان تفسیر کہتے ہیں وحکم هذین النوعین من البیان ان یصح موصولا ومفصولا بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم یہ ہے کہ مبین کے ساتھ ان کا ملا ہوا ہونا بھی صحیح ہے اور تاخیر کے ساتھ واقع ہونا بھی درست ہے حنفیہ اور شافعیہ اس حکم میں متفق ہیں لیکن اکثر معتزلہ اور حنابلہ اور بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ بیان کی تاخیر کسی طرح جائز نہیں کیونکہ خطاب سے مقصود عمل کا واجب کرنا ہے اور یہ موقوف ہے معنے کے سمجھنے پر جو موقوف ہے

بیان پر پس اگر بیان کی تاخیر جائز ہو گی تو تکلیف بالمحال لازم آئے گی جواب اسکا یہ ہے کہ اس قسم کا خطاب ابتلا کا فائدہ بخشتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ فی الحال اسکی حقیقت کا اعتقاد کرے اور عمل کے لیے بیان کا منتظر ہے اور نظیر اسکی تشابہات ہیں کہ انکے نزول سے بھی غرض بندے کو حقیقت کے اعتقاد مین مبتلا کرنا ہے

فصل

واما بیان التغییر فهو ان یتغیر ببیانه معنی کلامه اور بیان تغییر یہ ہے کہ اسکے ذکر سے متکلم کے کلام کے معنی بدل جاوین ونظیره التعلیق والاستثناء وقد اختلف الفقهاء فی الفصلین بیان تغییر کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے تعلیق اور استثناء کے بیان مین علما کا اختلاف ہے۔ تعلیق سے مراد شرط ہے اور شرط عرف عام مین اُس چیز کو کہتے ہین جسپر کسی شے کا موجود ہونا موقوف ہو اور خاص خاص علوم مین شرط کے معنی خاص خاص طرح بیان کیے گئے ہین چنانچہ متکلمین کی اصطلاح مین شرط اسے کہتے ہین جسپر شے کا تحقق موقوف ہو مگر نہ وہ اُس شے مین داخل ہو اور نہ اُس مین موثر ہو اور نحاۃ کی اصطلاح میں شرط ایک جملے کے مضمون کو دوسرے جملے کے مضمون کے ساتھ حرف شرط کے ذریعہ سے معلق کرنے کو کہتے ہین دوسری عبارت مین شرط وہ جملہ ہے جسپر اُن حروف مین سے کوئی حرف داخل ہو جو پہلے کی سببیت پر اور دوسرے کی مسببیت پر ذہنی یا خارجی طور پر دلالت کرتے ہین اور جس پر حرف شرط داخل ہوتا ہے وہ کبھی جزا کی علت ہوتا ہے جیسے اگر آگ جلے گی تو دھوان ہوگا اسی قبیل سے یہ مثال بھی ہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھے طلاق ہے یا اگر تو گھر مین جائے گی تو تو طلاق والی ہے اور کبھی معلول ہوتا ہے جیسے اگر دھوان ہے تو آگ جلتی ہو گی اور شرع کی اصطلاح مین شرط کے دو معنی ہین ایک تو اُس امر خارجی کو کہتے ہین جس پر شے موقوف ہو مگر مترتب اُس پر نہو جیسے وضو دوسرے اُس چیز کو کہتے ہین جس پر حکم مترتب ہو مگر اُسپر موقوف نہو فرق ان دونون مین یہ ہے کہ پہلے معنے کے اعتبار سے شرط منتفی ہوتی ہے تو مشروط بھی منتفی ہو جاتا ہے چنانچہ وضو صحت نماز کے لیے شرط ہے جب وضو منتفی ہوتا ہے تو نماز بھی منتفی ہو جاتی ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یہ ضرور نہین کہ شرط منتفی ہو تو مشروط بھی منتفی ہو جائے کیونکہ ممکن ہے کہ مشروط بدون شرط کے پایا جائے جیسے اگر تو گھر مین جائے تو تجھکو طلاق ہے پس گھر مین باوجود نہ جانے کے بھی ممکن ہے کہ دوسرے سبب سے طلاق واقع ہو شرط دو قسم پر ہے ایک عقلی کہ

Marfat.com

کہ جس کے شرط ہونے کا حکم عقل کرے جیسے جوہر عرض کے لیے شرط ہے اسلیئے کہ عرض بغیر جوہر کے نہیں پایا جاتا
دوسرے شرعی جیسے طہارت کو نماز کے لیے شرع نے شرط گردانا ہے فقال اصحابنا المعلق بالشرط سبب
عند وجود الشرط لا قبلہ علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ معلق بالشرط سبب ہے وقت وجود شرط کے شرط سے
پہلے سبب نہیں کیونکہ سبب اُسے کہتے ہیں جو طریق ہو حکم کی طرف پس ان کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے
وقت سبب بنے گا اور وقت سے پہلے نہ بنے گا وقال الشافعیؒ التعلیق سبب فی الحال لان عدم
الشرط مانع من الحکم امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ تعلیق فی الحال سبب ہے مگر شرط کے نہ پائے جانے سے
حکم نہیں پایا جاتا پس جب تک شرط عدم سے وجود میں نہ آئے حکم واقع نہیں ہو سکتا مثلاً شوہر نے زوجہ کو کہا
کہ اگر تو گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے اس قول میں تجھے طلاق ہے سبب ہے اور طلاق کا واقع ہونا
حکم ہے اور مکان میں داخل ہونا شرط ہے اسی کو تعلیق بالشرط بھی کہتے ہیں طلاق کا واقع ہونا معلق
ہے مکان میں داخل ہونے کے ساتھ حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک شرط وجود میں نہ آئے معلق بالشرط اُس
وقت تک معدوم ہوتا ہے اور اُسکا یہ عدم وہی عدم اصلی ہے جو شرط کے ساتھ معلق کرنے سے قبل تھا اور شرط
کے موجود ہونے تک باقی رہتا ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ معلق بالشرط کا شرط کے وجود میں آنے تک معدوم
رہنا شرط کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے نہ اُس عدم اصلی کی وجہ سے اور تعلیق کے بعد عدم شرط کی طرف
مضاف ہوتا ہے اور اسکا نام عدم شرعی ہے۔ دونوں مذہبوں میں اس بات میں تو خلاف نہیں کہ جو چیز کسی
شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط کے پائے جانے تک معدوم رہتی ہے خلاف اسمیں ہے کہ اُس کا یہ معدوم
ہونا کون سے عدم کی وجہ سے ہے عدم اصلی کی یا عدم شرط کی پس حنفیہ کے نزدیک یہ عدم اُس عدم اصلی پر مبنی
ہے جو تعلیق سے قبل تھا عدم شرط پر مبنی نہیں اور شافعیہ کے نزدیک وہ تعلیق کے ساتھ ثابت ہے اور عدم
شرط کی طرف منسوب ہے امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ شوہر کا یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے حکم کا سبب اُس وقت
واقع ہوگا کہ جب شرط کا وجود متحقق ہوگا یعنی عورت مکان میں داخل ہوگی پس جب تک شرط موجود نہ ہوگی اُس
وقت تک حکم متحقق نہ ہوگا یعنی طلاق نہ پڑے گی کیونکہ ایجاب اُس حالت میں سبب بنتا ہے جبکہ ایسے شخص
سے جو اُسکی قابلیت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو اُسکی قابلیت رکھتا ہو پس جب تک اپنے محل سے
نہیں ملے گا اُسکا سبب نہیں بنے گا اگرچہ زوجہ ایجاب کا محل ہے مگر جب تک شرط وقوع میں نہ آئے گی
ایجاب اپنے محل سے نہیں ملے گا اور اُس وقت تک یہی سمجھا جائے گا کہ ایجاب یعنی یہ بات کہ تجھے

Marfat.com

طلاق ہے شوہر نے اپنے منہ سے نہیں نکالی اور جب عورت مکان میں داخل ہوگی تو اسوقت اس قول کے ساتھ
تکلم مانا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جس وقت شوہر نے یہ کہا کہ تجھے طلاق ہے تو فوراً یہ قول حکم کا سبب
ہو جائے گا کیونکہ یہ کلام شرع میں قید نکاح کے دور کرنے کے لیے وضع ہوا ہے اور تعلیق بالشرط سبب میں کوئی
عمل نہیں کرتا البتہ حکم میں عمل کرتا ہے اس طرح کہ اسکو روک دیتا ہے اسلیے طلاق فی الحال واقع نہیں ہوتی اور
جب تک شرط وجود میں نہ آئے طلاق کا واقع ہونا ملتوی رہتا ہے فائدۃ الخلاف تظہر فیما اذا قال
لاجنبیۃ ان تزوجتک فانت طالق او قال لعبد الغیر ان ملکتک فانت حر یکون
التعلیق باطلا عندہ لان حکم التعلیق انعقاد صدر الکلام علۃ والطلاق والعتاق
ھھنا لم ینعقد علۃ لعدم اضافتہ الی المحل فبطل حکم التعلیق فلا یصح التعلیق و
عندنا کان التعلیق صحیحا حتی لو تزوجھا یقع الطلاق لان کلامہ انما ینعقد علۃ
عند وجود الشرط والملک ثابت عند وجود الشرط فیصح حنفیہ اور شافعیہ کے خلاف کا فائدہ مسائل
ذیل میں ثابت ہوتا ہے کہ مرد کسی اجنبی سے کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھکو طلاق ہے یا کسی غیر کے
غلام سے یوں کہے کہ اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تو آزاد ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک
ان دونوں صورتوں میں تعلیق باطل ہے کیونکہ تعلیق کا حکم صدر کلام کو علت بنانا ہے اور طلاق و
عتاق یہاں پر علت ہو نہیں سکتے اس لیے کہ انکی اضافت ایسے محل کی طرف نہیں جو اُنکے وقوع کی
صلاحیت رکھتا ہو کیونکہ نہ عورت منکوحہ ہے اور نہ غلام مملوک ہے پس تعلیق کا حکم باطل ہو گیا اب
اگر شرط پائی جائے گی تب بھی یہ حکم واقع نہیں ہو سکے گا اور حنفیہ کے نزدیک تعلیق صحیح ہے یہاں تک
کہ جب اس سے نکاح کریگا اسی وقت طلاق پڑ جائے گی اسی طرح جب اُس غلام کو مول لے گا تو وہ آزاد
ہو جائے گا کیونکہ اسکا کلام جو شرط کے ساتھ معلق ہے اُس وقت علت بنے گا جب شرط پائی جائے گی
اور شرط کے پائے جانے کے وقت ملک ثابت ہے اور قبل وجود شرط کے نہ علت بنے گا نہ سبب پایا جائیگا
تاکہ صلاحیت محل پر لحاظ کیا جائے پس حنفیہ کے نزدیک محل کی صلاحیت بھی تعلیق کے لیے ضرور
نہیں اسلیے اُسکا کلام صحیح سمجھا جائیگا۔ ولھذا المعنی قلنا شرط صحۃ التعلیق لوقوع فی صورۃ
عدم الملک ان یکون مضافا الی الملک او الی سبب الملک اسی اصل کی بنا پر حنفیہ نے یہ کہا ہے
کہ شرط صحت تعلیق کی بصورت عدم ملک یہ ہے کہ مضاف ہو ملک کی طرف یا سبب ملک کی طرف

Marfat.com

مثلاً ان الفاظ کی طرف مضاف ہو جنکے ذریعہ سے نکاح اور تملیک منعقد ہوتے ہیں حتی لو قال لاجنبیۃ

ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها ووجد الشرط لایقع الطلاق پس اگر کسی اجنبی عورت سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھپر طلاق ہے پھر اس عورت سے نکاح کر لیا اور شرط پائی گئی کہ وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہو گی اسلئے کہ شرط نہ تو نکاح میں تھی نہ خود نکاح کو شرط کیا تھا نہ اس چیز کو شرط کیا تھا جو نکاح کا سبب واقع ہوتی ہے بلکہ شرط گھر میں داخل ہونے سے وابستہ ہے اور اس اصل مختلف فیہ کی بنا پر مسئلہ ذیل بھی متفرع ہے وکذلك طول الحرة یمنع

جواز نکاح الامة عنده لان الکتاب علق نکاح الامة بعدم الطول فعند وجود الطول کان

الشرط عدما وعدم الشرط مانع من الحکم فلا یجوز اسی طرح طول حرہ امام شافعیؒ کے نزدیک جواز نکاح کنیز کو مانع ہے کیونکہ قرآن میں نکاح کنیز کو معلق کیا ہے عدم طول حرہ کے ساتھ پس جب طول حرہ پایا جائے گا تو شرط نکاح کنیز معدوم ہو گی اور عدم شرط حکم سے مانع ہے پس نکاح کنیز بحالت طول حرہ جائز نہو گا مطلب اسکا یہ ہے کہ جب آزاد عورت سے نکاح کرنے پر قدرت نہو یعنے اسکے مہر ونفقہ پر قادر نہو تب لونڈی سے نکاح جائز ہے ورنہ نہیں کیونکہ قرآن نے لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے کو اس بات پر مشروط کیا ہے کہ حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت نہو چنانچہ اس حکم کی آیت یہ ہے۔ ومن لم یستطع طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمن ماملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات یعنی تم میں سے جو شخص مالی حیثیت سے مسلمان آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ ان مسلمان لونڈیوں سے نکاح کرے جو تمہارے قبضے میں ہیں پس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہونے کی صورت میں شرط معدوم ہو گی اور شرط کا عدم حکم کو مانع ہے پس لونڈی کے ساتھ نکاح جائز نہو گا۔ وکذلك قال الشافعی لانفقة

المبتوتة اذا کانت حاملا لان الکتاب علق الانفاق بالحمل لقوله تعالی وان کن

اولات حمل فانفقوا علیهن حتی یضعن حملهن فعند عدم الحمل کان الشرط

عدما وعدم الشرط مانع من الحکم عنده اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بائنہ کے واسطے نفقہ نہیں مگر اس صورت میں کہ وہ حاملہ ہو کیونکہ کلام الٰہی نے نفقے کو معلق بحمل کیا ہے جیسا فرمایا ہے کہ اگر مطلقات حاملہ ہوں تو انکو خرچ دیتے رہو یہانتک کہ وہ وضع حمل کریں پس

Marfat.com

حمل نہونے کے وقت مین نفقہ دینے کی شرط معدوم ہوگی اور شرط کی معدومی حکم کو مانع ہو وعندنا لما

لم یکن عدم الشرط مانعا من الحکم جاز ان یثبت الحکم بدلیلہ فیجوز نکاح الامۃ علماء حنفیہ کے نزدیک جبکہ عدم شرط حکم سے مانع نہین کیونکہ وہ ساکت ہے نفی حکم اور ثبوت حکم سے تو جائز ہے کہ ثابت ہو حکم اپنی دلیل سے پس نکاح کنیز سے صورت مذکورہ مین جائز ہوگا مطلب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک شرط کا عدم حکم کو مانع نہین جائز ہے کہ حکم دوسری نص سے ثابت ہو کیونکہ نص معلق شرط کے وجود سے قبل اسکی نفی واثبات سے ساکت ہے پس اگر کوئی دوسری نص اسکی نفی واثبات کی بابت وارد ہوتی ہے تو اُس پر عمل کیا جاتا ہے کیونکہ جس حکم کی بابت نص معلق وارد ہوتی ہو وہ ایسا ہوتا ہے کہ کبھی شرط کے ساتھ پائے جانے کا احتمال رکھتا ہے اور کبھی فی الفور پائے جانے کا اور جبکہ اسمین یہ دونون باتین ہین تو جب اُسکے واسطے کوئی ایسی نص وارد ہوگی جو کسی شرط کے ساتھ مشروط نہین تو اُس نص مطلق پر عمل کیا جائے گا اور شرط کو نظرانداز کردیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس حکم کا فی الفور ہونا مطلوب ہے نہ شرط کے بعد چنانچہ یہان بھی دوسرے نصوص مطلقہ ایسے موجود ہین جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کنیز کے ساتھ نکاح کرنا باوجود آزاد سے نکاح کرنے پر قدرت ہونے کے جائز ہے چنانچہ کنیز کے ساتھ نکاح کرنے کے باب مین یہ نصوص ہین سورہ نسا مین اللہ فرماتا ہے وَاُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ مُحْصِنِیْنَ غَیْرَ مُسَافِحِیْنَ یعنی اُن محرمات کے سوا اور عورتون سے نکاح کرنا تمھارے لیے جائز کردیا گیا ہے بشرطیکہ اپنے مال یعنی مہر کے بدلے مین اُنسے نکاح کرنا چاہو اور انکو ہمیشہ کے لیے قید نکاح مین رکھنے کا ارادہ کرو نہ نفس پرستی کا (ایضاً) فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ یعنی تم دو دو تین تین چار چار عورتون سے جو تمھین اچھی معلوم ہون نکاح کرلو ویجب

الانفاق بالعمومات اور مطلقہ بائنہ کو نفقہ دینا عمومات سے واجب ہوتا ہے عمومات سے مراد نصوص مطلقہ ہین یعنی اسکے باب مین ایسی نصوص مطلقہ وارد ہین کہ اُنسے شرط حمل کی نفی سمجھی جاتی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَہٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ یعنی جس کا بچہ ہے (باپ) اُسپر دستور کے مطابق ماں کے کھانے اور کپڑے کی ذمہ داری ہے (ایضاً) اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَی النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰہُ بَعْضَہُمْ عَلٰی بَعْضٍ وَّبِمَا اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِہِمْ مرد عورتون پر غالب ہین بسبب اسکے کہ اللہ نے بعض بنی آدم کو بعض پر فضیلت دی ہے اور اس سبب سے کہ اُنھون نے ۱۸

Marfat.com

(عورتوں پر) اپنا کچھ مال خرچ کیا ہو ومن توابع هذا النوع ترتب الحکم علی الاسم الموصوف بصفة فانه بمنزلة تعلیق الحکم بذلك الوصف عنده اور اسی نوع کے توابع میں سے ہے کہ کسی اسم موصوف بصفت پر حکم مترتب ہو وہ بھی بمنزلے تعلیق حکم کے ہے امام شافعیؒ کے نزدیک یعنی امام شافعیؒ نے صفت کو بمنزلے شرط کے قرار دیا ہے اور صفت سے مراد وہ چیز ہے جو ذات کی قید ہو اسم موصوف پر حکم کا مترتب ہونا صفت پر موقوف ہوتا ہے اگر صفت معدوم ہو جائے تو حکم کا ترتب بھی معدوم ہو جائے جس طرح مشروط کے حکم کا تحقق موقوف ہوتا ہے شرط کے تحقق پر اگر شرط منتفی ہو جائے تو مشروط کا حکم بھی منتفی ہو جائیگا

وعلی هذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ وصف شرط کی طرح ہے قال الشافعی لا یجوز نکاح الامة الکتابیة لان النص رتب الحکم علی امة مومنة لقوله تعالی ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمن ما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات فیتقید بالمومنة فیمتنع الحکم عند عدم الوصف فلا یجوز نکاح الامة الکتابیة امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس کنیز سے جو یہودیہ یا نصرانیہ ہو نکاح درست نہیں کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جو شخص مالی حیثیت سے مسلمان آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ اُن مسلمان لونڈیوں سے جو تمھارے قبضے میں ہیں نکاح کرلے یہاں لونڈیوں کو وصف مومنات کے ساتھ مقید کیا ہے پس کافرہ سے نکاح جائز نہوگا کیونکہ صفت کا عدم حکم کے عدم کو واجب کرتا ہے جب ایمان نہوگا تو اُس سے نکاح بھی نہو سکے گا حنفیہ کے نزدیک عدم وصف عدم حکم کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ شرط کا عدم مشروط کے عدم کو واجب نہیں کرتا پس اس نص سے ایماندار لونڈی کے ساتھ نکاح کا جواز ثابت ہوتا ہے لیکن کافرہ لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے نہ کرنے کا اسمیں کوئی حکم نہیں تو اُس سے نکاح کا جائز ہونا دوسری نصوص عامہ سے ثبوت کو پہونچتا ہے مثلاً فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وربٰع یعنی نکاح کرو دو دو تین تین چار چار عورتوں سے جو تمھیں اچھی معلوم ہوں دوسرے موقع پر ہے واحل لکم ما وراء ذلکم یعنی محرمات کے سوا اور عورتوں سے تمھارے لیے نکاح کرنا جائز کردیا گیا۔ اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ قید وصف کو شرط کے معنے میں قرار دینا قابل تسلیم نہیں اسلیے کہ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن یعنی تم پر حرام ہیں تمھاری ربائب جو تمھارے مکانوں میں ہیں تمھاری اُن عورتوں سے جن سے تم ہمبستر

Marfat.com

ہو چکے ہون جو کہ گھر کی قید اتفاقی ہے ربائب جمع ہے ربیبہ کی اور وہ مرد کی اپنی عورت کی وہ بیٹی
ہے جو غیر مرد سے ہو مرزا حیرت نے اس کا ترجمہ اپنے ترجمہ قرآن مین پرورش کردہ لڑکیان کیا ہے غلطی
ہے کیونکہ پرورش کردہ لڑکی سے پالک مراد ہے اور وہ عموماً حرام نہین کبھی وصف علت کے معنی مین ہوتا
ہے جیسے اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو
چوری کا وصف ہاتھ کاٹنے کی علت ہے کبھی کشف کے لیے ہوتا ہے جیسے جسم طویل عریض کبھی مدح
کے لیے جیسے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کبھی مذمت کے لیے جیسے شیطان رجیم اگر کوئی یہ پوچھے کہ پھر
لونڈی کے ساتھ مومنہ کی قید لگانے سے کیا فائدہ تو جواب اسکا یہ ہے کہ محض استحباب کی غرض
سے یہ قید لگائی ہے یعنی اگر لونڈی مسلمان ہو تو اُس سے نکاح کرنا مستحب ہے اور اگر یہ شرط
نہ پائی جاتی ہو تو اُس سے نکاح کرنا مکروہ ہے حالانکہ بالاتفاق آزاد عورت کا مومن ہونا شرط نہین
کتابیہ یعنی یہودیہ اور نصرانی عورتون سے بھی نکاح جائز ہے حنفیہ مین سے جن لوگون نے انکو مشرکین
سمجھ کے ان سے نکاح حرام قرار دیا ہے وہ مسائل کتب فقہیہ سے غافل ہین کیونکہ حنفیہ کی کتابون مین
تصریح ہے گو کہ نصاریٰ اور یہود قائل ہین کہ حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیر اللہ کے بیٹے ہین لیکن پھر بھی
وہ مشرکین سے جدا ہین کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انکو قرآن مین مشرکین سے جدا کیا ہے ومن صور بیان

التغییر الاستثناء اور بیان تغییر کی صورتون مین سے استثنا بھی ہے استثنا کے معنے لغت مین نکالنے کے ہین
اور اہل نحو کی اصطلاح مین استثنا نکالنا ایک چیز کا ہے اُس حکم مین سے جسمین اُس کا غیر داخل ہے
کلمۂ استثنا کے ذریعہ سے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اُس نکلی ہوئی چیز کی طرف وہ حکم منسوب نہین ہے جو
غیر کے ساتھ نسبت کیا گیا ہے اور علماے معانی کہتے ہین کہ استثنا تشریک کی نفی کے لیے موضوع ہے
یعنی مستثنیٰ منہ کے افراد مین سے جو کوئی مستثنےٰ سے غیر ہے وہ حکم مین مستثنیٰ کا شریک نہین ہوتا اور اس سے
تخصیص لازم آتی ہے یعنی حکم کا ثبوت مستثنےٰ کے لیے لازم آتا ہے اور اُن افراد کے لیے جو مستثنیٰ کے سوا ہین
حکم کی نفی لازم آتی ہے علماے معانی اس تخصیص کو قصر کہتے ہین حنفی مذہب کے علماے اصول نے استثنا
کی تعریف کئی طرح سے کی ہے چنانچہ مصنف ایک تعریف کو یون بیان کرتے ہین ذھب اصحابنا الی

ان الاستثناء تکلم بالباقی بعد الثنیا کانہ لم یتکلم الا بما بقی یعنی علماے حنفیہ فرماتے
ہین کہ جملہ استثنائیہ مین سے استثنا کرنے کے بعد جو کلام باقی رہتا ہے گویا متکلم نے وہی کلام کیا ہے اور

Marfat.com

شروع کلام سکوت عنہ ہے دوسری عبارت مین یون کہنا چاہیے کہ نکالنے کے بعد جو کچھ باقی رہے اُسکے ساتھ تکلم کرنا استثنا ہے گویا کہ متکلم نے اُسی قدر کے ساتھ تکلم کیا ہے جو نکالنے کے بعد باقی بچا ہوا اور جو اس سے زیادہ تھا وہ نظر انداز کردیا گیا اگر کوئی یہ کہے کہ اس تقدیر پر لا الہ الا اللہ سے اللہ تعالیٰ کے غیر کی معبودیت کی نفی تو ہو جائے گی مگر اللہ کی معبودیت کا ثبوت نہوگا کیونکہ وہ تو اس امر مین داخل ہے کہ گویا اُسکے ساتھ تکلم ہی نہین کیا ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ کلمہ توحید کا مقصود ہی صرف معبودان باطل کی نفی ہے اور اللہ تعالیٰ کے وجود کا تو مشرکین کو اقرار تھا کیونکہ وہ اللہ کے ساتھ دوسرے معبودان باطل کو بھی شریک کرتے تھے کچھ اللہ کے منکر نہ تھے بعض نے یون تعریف کی ہے کہ جن چیزون کو صدر کلام کا حکم تناول ہے اُن مین سے بعض کے دور کرنے کا نام استثنا ہے۔ وعند ہ صدر الکلام ینعقد علۃ

لوجوب الکل الا ان الاستثناء یمنعہا من العمل بمنزلۃ عدم الشرط فی باب التعلیق یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک شروع کلام ہی تمام افراد کے واسطے ثبوت حکم کی علت ہے مگر استثنا اُسکو عمل سے روکتا ہے جیسا کہ تعلیق مین شرط نہ پائے جانے سے کلام پورا نہین ہوتا اسی طرح استثنا مین بوجہ چند افراد کے مستثنیٰ ہوجانے کے ان چند افراد پر حکم جاری نہوگا شافعیہ اور حنفیہ کے اختلاف کا فائدہ اُس جگہ ظاہر ہوتا ہے جہان مستثنیٰ اجنس مستثنیٰ منہ کے خلاف ہو مثلاً کہے کہ مجھپر ہزار روپے ہین دس کپڑے کم یا دس بکریان کم تو حنفیہ کے نزدیک یہ استثنا صحیح نہوگا کیونکہ اُسمین بیان ہونے کی صلاحیت نہین اسلیے کہ جنس خلاف ہے حنفیہ نے یہ اصول باندھ لیا ہے کہ جو چیزین پیمانے مین بکتی ہین یا ترازو مین تلتی ہین اُنکو روپون مین سے استثنا کرنا درست ہے تو اسقدر کی قیمت کم کرکے باقی روپے دینا ہونگے چنانچہ جب کوئی یون اقرار کرے کہ مجھپر زید کے دس روپے ہین ایک من گیہون کم تو اسکے معنے یہ ہونگے کہ مجھپر زید کے دس روپے ہین جن مین سے بقدر ایک من گیہون کی قیمت کے روپے کم ہین اسکے دس کے تناولات مین داخل ہوجانے اور اُنکے سوا اور چیزون کا درست نہین بوجہ نہونے مجانست کے اور شافعی کے نزدیک بوجہ مجانست مالیت کے یہ استثنا بھی صحیح ہوگا اور ہزار روپے مین سے تھانون یا بکریون کی قیمت کم کرکے دی جائے گی کیونکہ استثنا کا عمل دلیل معارض کا سا ہے اور وہ بحسب امکان کے ہوتا ہے اور امکان یہان مقدار قیمت کی نفی کردینے مین ہے اور یہ درست نہین اسلیے کہ جب استثنا کی صحت کے لیے کپڑے کی قیمت مقرر کرنا واجب ہوا تو استثنا کو معارضہ بنانا کیا ضرور ہے

بلکہ ماورائے استثناء تعبیر کرلینا چاہیے علاوہ اسکے استثناء معارضہ شافعی کے نزدیک استثنائے متصل میں ہے جسمیں مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں ایک جنس کے ہوتے ہیں اور مثال مذکور استثنائے منفصل کے قبیل سے ہے جسمیں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں ہوتا خلاصہ کلام یہ ہے کہ استثناء سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ منجملہ اُن چیزوں کے جنکو کلام متناول تھا بعض مراد ہیں اہل نحو کہتے ہیں کہ استثنا میں نفی واثبات شرط ہے یعنی اگر مستثنیٰ منہ منفی ہو تو مستثنیٰ مثبت ہوتا ہے اور وہ اگر مثبت ہوگا تو یہ ضرور منفی ہوگا اور جمہور شافعیہ اور مالکیہ اور حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے اور حنفیہ میں سے بھی اعلیٰ درجہ کے محققین جیسے فخر الاسلام اور شمس الائمہ اور قاضی ابوزید کا یہی مختار ہے مگر کچھ حنفیہ کا یہ قول ہے کہ استثنا میں نہ نفی کا حکم ہوتا ہے نہ اثبات کا بلکہ وہ مسکوت ہے غرض اس سے صرف اس بات کا بیان کرنا ہے کہ مستثنیٰ منہ کا حکم ماسوائے مستثنیٰ کے لیے ہے مگر علمائے نحو ومعانی اُسی اگلے مذہب پر ہیں اور بڑی دلیل اُس مذہب کے صحت کی لا الٰہ الا اللہ ہے کہ یہ کلمۂ توحید اُس وقت ادا ہو سکتا ہے جبکہ مستثنیٰ کا حکم مخالف ہو کیونکہ جب غیر اللہ سے الوہیت کی نفی ہوگی اور اللہ کے لیے الوہیت کا اثبات ہوگا تو اُس وقت مدعائے توحید حاصل ہوگا مثال هذا فی قوله علیه السلام لا تبیعوا

الطعام بالطعام الا سواء بسواء فعند الشافعی صدر الکلام انعقد علة لحرمة بیع

الطعام بالطعام علی الاطلاق وخرج عن هذه الجملة صورة المساوات بالاستثناء

فبقی ما وراء تحت حکم الصدر ونتیجة هذا حرمة بیع الحفنة من الطعام بحفنتین منه

مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ کھانے کی چیزوں کو کھانے کی چیزوں کے بدلے نہ فروخت کرو مگر برابر سرابر امام شافعیؒ کے نزدیک شروع کلام علی الاطلاق بیع طعام کا طعام سے حرام ہونے کی دلیل ہے مگر بوجہ استثنا کے مساوات کی صورت اس سے جدا ہے یعنی برابر فروخت کرتے ہیں حرمت نہیں اس تقریر سے ایک مٹھی طعام کو دو مٹھی طعام کے ساتھ فروخت کرنا ناجائز ہوا۔ وعندنا بیع الحفنة لا یدخل تحت النص

لان المراد ینعقد بصورة بیع بتمکن العبد من اثبات التساوی والتفاضل فیکیلا یودی

الی نهی العاجز فما لا یدخل تحت المعیار المسوی کان خارجا عن قضیة الحدیث اور علمائے حنفیہ کے نزدیک ایک مٹھی طعام کی بیع دو مٹھی طعام کے ساتھ ناجائز نہیں کیونکہ وہ اس حکم میں داخل ہی نہیں کیونکہ غرض ایسی بیع کی حرمت ثابت کرنے سے ہے جس میں تساوی اور تفاضل کسی معیار سے

وزن یا کیل کے ساتھ پیدا ہو سکتا ہو تا کہ عاجز کی نہی لازم نہ آئے یعنی جو چیز بندے کی قدرت میں نہیں اسکی نہی لازم نہ آئے کہ یہ قبیح ہے پس جو چیز تحت معیار داخل نہیں وہ قضیہ حدیث سے علیحدہ ہے اس اجمال کی تفصیل دوسرے طور پر یہ ہے کہ مقادیر میں شرعاً نصف صاع سے کم کا اعتبار نہیں البتہ نصف صاع کا صدقہ فطر وغیرہ میں اعتبار ہے تو جو اس سے کم ہے تو وہ لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواء کی حرمت کے تحت میں داخل نہ ہوگا بلکہ اپنی حالت اصلی پر باقی رہے گا اور حنفیہ کے نزدیک اصل اشیا میں اباحت ہے تو مقدار شرعی سے جو کم ہے وہ اباحت میں داخل ہے اسلیے بیع ایک مٹھی طعام کی بدلے میں دو مٹھی طعام کے جائز ہے اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس طعام کی ایسی حالت ہو کہ وہ اباحت اصلی کے تحت میں داخل نہ ہو یعنی زیادہ ہو اسکو جب فروخت کرو تو برابر کے فروخت نہ کرو پس قلیل سے جو قدر شرعی میں داخل نہیں نص میں کیطرح تعرض نہیں مقدار شرعی میں نصف صاع تک کا اعتبار ہے اس سے کم کا اعتبار نہیں لہذا ایک مٹھی گیہوں وزن نہیں رکھتے تو اس صورت میں بیع ایک مٹھی گیہوں کی دو مٹھی گیہوں کے عوض جائز ہوگی سود نہیں سمجھی جائے گی کیونکہ علت سود کا تحقق اسمیں نہیں اور جب طعم کو علت سود کی قرار دیا جائے گا تو علت اس مقدار کو بھی شامل ہوگی

قائدہ لا۔ اگر استثنا ایسے جملوں کے بعد واقع ہو جو باہم معطوف علیہ و معطوف ہوں خواہ عطف حرف جمع کے ساتھ ہو یا ایسے حرف کے ساتھ جو بعدیت اور ترتیب بلا مہلت کے لیے ہے یا ایسے حرف کے ساتھ ہو جو ترتیب مع مہلت کا فائدہ دیتا ہے جیسے یوں کہے کہ مجھپر زید کے سو روپے ہیں اور عمرو کے سو روپے ہیں اور بکر کے سو روپے ہیں دس کم تو اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک استثنا کا تعلق سب سے پچھلے جملے کے ساتھ ہوگا اس صورت میں زید اور عمرو کو سو سو روپے دینے ہونگے اور بکر کو نوے روپے اور امام شافعی کے نزدیک سب کے ساتھ استثنا کا تعلق ہوگا اور تینوں کو نوّے نوّے روپے دینے لازم آئینگے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ استثنا کا تعلق حنفیہ کے نزدیک بعض اجزا کے ساتھ اظہر ہے اور شافعیہ کے نزدیک اُسکا تعلق کل اجزا کے ساتھ اظہر ہے قاضی ابو بکر باقلانی اور امام غزالی کے نزدیک اسمیں توقف ہے کیونکہ اس بات کا علم حاصل نہیں کہ حقیقت صرف پچھلے میں ہے یا تمام میں اور سید مرتضیٰ اثنا عشری کہتے ہیں کہ دونوں میں مشترک ہے پس جبتک کوئی قرینہ ظاہر نہو توقف کیا جائے گا حنفیہ کے مذہب پر دلائل یہ ہیں (۱) استثنا کو پہلے کلام کے ساتھ ملا کر کہنا شرط ہے اور یہ امر یہاں صرف جملہ اخیرہ کے ساتھ پایا جاتا ہے

Marfat.com

اس لیئے اسکا تعلق اخیر ہی کے ساتھ ہوگا اور باقی جتنے جملے ہیں اُنکے ساتھ نہوگا اور عطف کے ذریعہ سے جو ایک جملے کو دوسرے جملے کے ساتھ اتصال حاصل ہے وہ ضعیف ہے یہانتک کہ استثنا صحیح ہونے کے لیے ناکافی ہے کیونکہ جملون مین عطف سے بجز انکے تحقق فی الوقع کے اور کوئی فائدہ حاصل نہین اور یہ امر عطف نہونے کی صورت مین بھی حاصل ہے اور عطف نہونے کی صورت مین ایک کو دوسرے کے ساتھ تعلق نہین ہوتا پس عطف کی صورت مین بھی نہوگا (۲) پہلے جملے کا حکم ثبوت مین عموماً ظاہر ہے اور اس کا رفع بعض سے بوجہ استثنا کے مشکوک ہے اور دلیل مشکوک ہونے کی یہ ہے کہ شاید استثنا صرف سب پچھلے ہی کے لیے ہو تو ایسی حالت مین پہلے کا حکم مرفوع نہوگا اور استثنا کا تعلق کل کے ساتھ بھی جائز ہے اور اس تقدیر پر پہلے جملے کا حکم بھی اُٹھ جائے گا اور جبکہ پہلے جملے کے حکم کا رفع مشکوک قرار پایا تو استثنا اُسکا معارض نہو سکے گا کیونکہ ظاہر کا معارضہ مشکوک سے نہین ہوتا اور جبکہ معارضہ نہین ہو سکتا تو پہلے جملے کا حکم مرفوع بھی نہین ہو سکتا بخلاف پچھلے جملے کے کہ اُس کا حکم ظاہر نہین بلکہ اسکا رفع ظاہر ہے کیونکہ کلام اُسمین ہے جسکو کوئی پھیرنے والا نہین اسلیے اسمین بالاتفاق استثنا لازم ہوا

شافعیہ اسطرح اپنے مذہب پر دلائل لاتے ہین (۱) عطف کی وجہ سے متعدد چیزین مفرد کیطرح ہوجاتی ہین اسلیے یہ سب جملے ایک جملے کی طرح قرار پائینگے اور اس صورت مین جو چیز ایک جملے کے ساتھ متعلق ہوگی وہ سب کے ساتھ ہوگی (ج) عطف کی وجہ سے متعدد کا واحد کی طرح قرار پانا اُس وقت مین ہے کہ دوسرے کا عطف پہلے کی طرف بغیر استثنا کے ہو اور جبکہ متعدد چیزین بوجہ عطف کے واحد کی طرح ہوجائین گی تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ استثنا ایک کے ساتھ متعلق ہو اور اس ایک کے ساتھ اُس کے تعلق سے کل کے ساتھ اُس کا تعلق سمجھا جائے گا کیونکہ عطف کے واقع ہوتے ہی علٰحدگی سے قطع نظر ہو جاتی ہے اور دوسرے کا عطف اول پر بغیر استثنا کے ممنوع ہے ہان یہ جائز ہے کہ استثنا اولاً پچھلے کے ساتھ متعلق ہو پھر یہ پچھلا مع استثنا کے معطوف ہو پہلے پر اور مجموعہ بمنزلے جملۂ واحدہ کے ہو جائے پس اس صورت مین تعلق استثنا کا کل کے ساتھ لازم نہ آئے گا۔ (۲) اگر کوئی قسم کھائے کہ نہ روٹی کھاؤن گا اور نہ پانی پیون گا اور اس کے ساتھ انشاء اللہ ملا دے تو اسکا تعلق دونون فعلون کے ساتھ ہو گا اور کھانے دپینے سے قسم نہ ٹوٹے گی اور اس مین شافعیہ اور حنفیہ دونون کا اتفاق ہے (ج) یہ شرط ہے استثنا نہین ہے اور ان دونون مین بہت سی باتون کا فرق ہے پس

ایک کا قیاس دوسرے پر جائز نہین شرط تقدیرا مقدم ہوتی ہی کیونکہ اُسکے لیے صدارت کلام ہے اور استثنا مین مستثنیٰ کا مؤخر ہونا اصل ہی (۲) کبھی یہ مقصود ہوتا ہے کہ استثنا سب ہو پھر اس صورت مین اگر ہر جملے کے بعد استثنا کو ذکر کیا جائے گا تو تکرار بُری معلوم ہو گی اسلیے سب پچھلے جملے کے بعد اُسکا ذکر کرنا لازم ہی اور اس ایک جگہ کے بعد ذکر کرنے سے سب استثنا ہو جائے گا کیونکہ ہر جملے کے بعد ذکر کرنے مین تکرار ہے جو فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے (ج) تکرار مین کسیطرح کی قباحت نہین ہوتی ہان مگر جبکہ اتصال کا اور کل کے ساتھ تعلق کا قرینہ موجود ہو تو تکرار قبیح ہے اور یہان گفتگو جاری نہین ہی (۳) استثنا کی صلاحیت تو ہر جملے مین ہے پھر صرف پچھلے جملے کے ساتھ اُسکی تخصیص کرنا ترجیح بلا مرجح ہے اور تحکم سے خالی نہین (ج) جبکہ استثنا مین ہر ایک کے ساتھ متعلق ہونے کی صلاحیت ہے تو مجموعے کے ساتھ متعلق کرنا بھی ترجیح بلا مرجح و تحکم ہوگا اور باوجود اسکے سب پچھلے جملے سے استثنا کا قرب ہے اسلیے اسکے ساتھ استثنا کا تعلق اولےٰ اور یقینی ہے پس یہی اُسکے لیے وجہ ترجیح ہے اب تحکم کب ہوا چنانچہ آیت قذف مین اللہ فرماتا ہے وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۝ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ یعنی جو لوگ پاک دامن عورتون کو زنا کی تہمت لگائین پھر چار گواہ نہ پیش کرین تو اُن کے اَسّی دُرّے مارو اور اُنکی گواہی کبھی قبول نہ کرو اور یہی لوگ فاسق ہین مگر جو لوگ اسکے بعد توبہ کرین یہ آیت تین مختلف جملون پر مشتمل ہے ایک جملہ فَاجْلِدُوا ہے دوسرا وَلَا تَقْبَلُوا تیسرا اُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ امام شافعیؒ نے اِن مین سے جملہ لَا تَقْبَلُوا کو جملہ فاجلدوا سے منقطع کر دیا ہے باوجودیکہ دونون باہم معطوف علیہ و معطوف ہین اور جملہ اُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ کا عطف جملہ وَلَا تَقْبَلُوا پر قرار دیا ہے حالانکہ پہلا جملہ اسمیہ خبریہ ہے اور دوسرا فعلیہ انشائیہ پھر اُنھون نے استثنا کو ان دونون کی طرف مصروف کیا ہی اور فاجلدوا کا استثنا سے کوئی تعلق باقی نہین رکھا اور اپنی راے پر دلیل یون لائے ہین کہ جب کوئی شخص تہمت زنا لگانے کے بعد توبہ کر لیتا ہے تو اُسکی شہادت قبول ہوتی ہے اور اُسپر عدم فسق کا حکم جاری ہو جاتا ہے اسلیے استثنا کا تعلق پچھلے دونون جملون یعنی شہادت نہ قبول کرنے اور فاسق ہونے کے ساتھ ہوا اور چونکہ فاجلدوا سے ولا تقبلوا کا تعلق کاٹ دیا گیا اسلیے استثنا کو اُس سے تعلق نہ رہے گا اور سبب اسکا یہ ہے کہ اگر ان دونون جملون مین بھی عطف باقی رکھا جاتا تو توبہ کے بعد

قاذف سے حد ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ استثنا اُنکے نزدیک کل کی طرف معروف ہوتا ہے تو فاجلدوا کیطرف معرف ہونے سے حد کا اُٹھ جانا لازم آتا اسلئے فاجلدوا کو لا تقبلوا سے منقطع کر دیا گیا غرضکہ شافعی کے نزدیک توبہ سے عدم قبول شہادت اور فسق ساقط ہو جاتے ہیں اور حد ساقط نہیں ہوتی اور یہ مذہب نہایت بعید ہے اسلئے کہ فاجلدوا اور ولا تقبلوا بطور جزاء تہمت زنا کے واقع ہوئے ہیں کیونکہ صیغہ امر کے ساتھ واقع ہوئے ہیں اور حکام وقت کو اللہ نے یہ حکم دیا ہے کہ جو کوئی محصنہ عورت پر زنا کی تہمت کرے تو تم اُسپر حد جاری کرو اور اُسکی گواہی قبول مت کرو پس شہادت کا رد کرنا بھی تہمت کی جزاء ہے اور حد کی تتمیم کے لیے واقع ہے اور شافعی کے قول کے مطابق ایسا نہیں ہو سکتا اور وَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ جملہ مستانفہ ابتدائیہ ہے اور مقام جزا میں واقع نہیں ہے اور استثنا صرف اسی طرف معروف ہوتا ہے ومن صور بیان التغییر ما اذا قال لفلان علی الف ودیعۃ فقولہ علی الف یفید الوجوب وھو بقولہ ودیعۃ غیرہ الی الحفظ اور بیان تغییر کے قبیل سے یہ بھی ہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے امانت کے طور پر ہیں۔ پہلے علی سے وجوب ثابت ہوا تھا کہ ہزار واجب الادا ہیں مگر ودیعۃ کہنے نے اس کلام کو حفاظت کی طرف متغیر کر دیا۔ وقولہ اعطیتنی او اسلفتنی الفا فلم اقبضہا من جملۃ بیان التغییر ایسے ہی یہ کہنا بھی کہ دیے تو نے مجھکو یا بطور سلم کے سپرد کیے تو نے مجھکو ایک ہزار روپے پس میں نے اُنپر قبضہ نہیں کیا بیان تغییر ہے کیونکہ اعطیتنی اور اسلفتنی سے قبضہ ثابت ہوتا تھا فلم اقبض کہکر اسکو بدل دیا۔ کذا لو قال لفلان علی الف زیوف ایسا ہی اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایکہزار روپے کھوٹے ہیں اسمیں بھی زیوف بڑھانے سے تغییر آگیا کیونکہ علی الف کہنے سے بظاہر ہزار کھرے روپے واجب ہوتے ہیں کیونکہ رواج ایسا ہی ہے پس جب کھوٹے کا لفظ کہدیا تو وہ بات بدل گئی۔ تنبیہ معلوم کرنا چاہیے کہ شرط مؤخر کو بیان تغییر کہتے ہیں اور شرط مقدم حنفیہ کے نزدیک بیان تغییر نہیں یہی حال استثنا یعنی خارج کرنے کا ہے۔ وحکم بیان التغییر انہ یصح موصولا ولا یصح مفصولا حکم بیان تغییر کا یہ ہے کہ وہ موصولا درست ہے مفصولا درست نہیں کیونکہ ایسے کلام غیر مستقل ہوتے جو اپنے ماقبل کے بدون معنے کا فائدہ نہیں دیسکتے مثلاً اگر کوئی کہے کہ مجھپر زید کے دس روپے ہیں اور ایک مہینے کے بعد کہدے مگر تین یا تین کم تو کلام کب صحیح مانا جائے دوسری وجہ یہ ہے

کہ بیان تغییر لفظ کو معنی ظاہر سے پھیرنے کے لیے قرینہ ہے اور قرینے کا ذی القرینہ سے اتصال مین مقارن ہونا ضرور ہے تیسرے اگر بیان تغییر کا منفصل ہونا صحیح ہو تو کامون مین بڑی پریشانی پڑ جائے سچ جھوٹ کا یقین اُٹھ جائے کیونکہ ہر خبر مین احتمال استثنا کا ہے پس اگر عموم فی الواقع حق ہوگا تو احتمال کذب کا بوجہ استثنا کے باقی رہے گا اور اگر فی الواقع کذب ہوگا تو بوجہ استثنا کے صدق کا احتمال باقی رہے گا اور اسی طرح بیع وشرا اور عقد نکاح اور طلاق کا بھی اعتبار نہوگا کیونکہ سب مین استثنا غیر کا احتمال لگا رہے گا چوتھے اگر تاخیر استثنا کی جائز ہوتی تو اللہ تعالیٰ حضرت ایوبؑ کو یہ حکم نہ دیتا خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهٖ وَلَا تَحْنَثْ یعنی تو اپنے ہاتھ مین سینکون کا مٹھا لے اور اُس سے مار اور قسم مین جھوٹا نہو اس قصے کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت ایوبؑ اپنی زوجہ پر کسی وجہ سے خفا ہو گئے اور قسم کھائی کہ صحت کے بعد اسکو سو لکڑیان مارونگا جب اُنکو صحت ہو گئی تو اللہ نے قسم پوری ہونے کے لیے یہ حیلہ بتا دیا اگر استثنا کی تاخیر صحیح ہوتی تو بجاے سینکون کے مارنے سے استثنا قسم کے باطل کرنے کے لئے ادنے راہ تھا اور پھر بڑی کوئی حاجت نہ رہتی۔ پانچویں ترمذی نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا۔ من حلف علی یمین فرای غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ولیفعل یعنی جو شخص حلف کرے کسی یمین پر پھر دیکھے اُسکے خلاف کو بہتر تو کفارہ دے اپنی یمین کا اور چاہیے کہ وہی کرے جو بہتر ہے آنحضرتؐ نے قسم کا مخلص کفارے کو قرار دیا ہے اگر استثنا کی تاخیر مستثنیٰ منہ سے صحیح ہوتی تو آپ اسکو بھی قسم کا مخلص قرار دیتے اور جب کوئی قسم سے خلاصی حاصل کرنا چاہتا تو اُس وقت انشاء اللہ تعالیٰ کہہ لیتا اور قسم باطل ہو جاتی اور کفارہ لازم نہ آتا اگرچہ ابن عباس سے اُسکے خلاف مین کئی روایات مروی ہین ایک یہ ہے کہ تاخیر ایکماہ تک درست ہے اور دوسری روایت مین ہے کہ ایک برس تک تاخیر درست ہے اور تیسری روایت مین ہے کہ تاخیر مدت العمر کے لیے درست ہے اور حسن بصری کہتے ہین کہ جب تک مجلس نہ بدلے تو استثنا کی تاخیر درست ہے مگر اول تو ان روایات کے ثبوت مین کلام ہے اور اگر صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ اجماع کے خلاف ہے اور خاص کر پیغمبر علیہ السلام کی منشا کے اور حق یہ ہے کہ اُنکا قول تاویل طلب ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر بات مین انشاء اللہ کہنا بھول جائے تو کلام سابق کا اعادہ کرکے انشاء اللہ اُس سے ملا دے اور یہی تاویل حسن بصری کے قول کی سمجھنی چاہیے ثم بعد هذا مسائل اختلف فیها العلماء انها

Marfat.com

من جملۃ بیان التغییر فیصح بشرط الوصل او من جملۃ بیان التبدیل فلا یصح وسیاتی طرف منہا فی بیان التبدیل اسکے بعد چند مسئلے ایسے ہین کہ صاحبین کے نزدیک بوجہ بیان تغییر ہونے کے بشرط وصل اُن کا لانا درست ہے اور بوجہ بیان تبدیل ہونے کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک موصولا بھی درست نہین کچھ طریقے اُسکے بیان تبدیل مین مذکور ہون گے۔

فصل

واما بیان الضرورۃ بیان ضرورت اُسے کہتے ہین کہ کوئی لفظ تو ایسا نہ بولا گیا ہو جو اس بیان پر دلالت کرے مگر مقتضاے کلام کی ضرورت سے وہ بیان حاصل ہو فمثالہ فی قولہ تعالی وَوَرِثَہٗ

ابواہ فلامہ الثلث اوجب الشرکۃ بین الابوین ثم بین نصیب الام فصار ذلک بیان لنصیب الاب جیسے اللہ تعالی فرماتا ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اُسکے والدین اُسکے مال کے وارث ہون تو ماں کا حصہ ایک ثلث ہے یہان باپ کے حصے کا صراحۃ بیان نہین مگر بوجہ ضرورت اقتضاے کلام کے معلوم ہو گیا کیونکہ حصر میراث انھین دونون مین ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ان دونون مین سے ماں صرف ایک ثلث کی مستحق ہے پس گو کہ دو ثلث کی نسبت سکوت ہے لیکن چونکہ حصہ میراث اُن ہی دونون مین تھا یہ سکوت ہی بیان ہے اس امر کا کہ دو ثلث باقی ماندہ کا مستحق باپ ہے باشلاً وَطَعَامُ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ مشرکین کے ذبائح کی حرمت کا بیان ہے اسلیے کہ اُس زمانے مین مسلمان اہل کتاب اور غیر اہل کتاب کے ذبائح سے پرہیز کرتے تھے جب اہل کتاب کے ذبائح کی حلت کی تخصیص فرمائی گئی تو بحکم ضرورت مشرکین کے ذبائح کی حرمت ثابت ہو گئی یا مثلاً وَلَا یَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَیْتُمُوْھُنَّ شَیْئًا اِلَّآ اَنْ یَّخَافَآ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللہِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللہِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہٖ یعنی جو تم ان عورتون کو دے چکے ہو اُسین سے کچھ بھی واپس لینا تمھین جائز نہین ہے مگر جبکہ دونون کو خوف ہو کہ ہم حدود اللہ یعنی احکام خدا پر قائم نہ رہ سکینگے تو اگر تمھین اے مسلمانو ڈر ہو کہ خدا کی حدون پر وہ قائم نہ رہ سکین گے تو اگر عورت مرد کو کچھ دے کے اپنا پیچھا چھڑا لے تو اس مین اُن دونون کو گناہ نہین اللہ تعالے نے خلع کی حالت مین عورت کے فعل کو تو بیان کر دیا کہ وہ مرد کو کچھ دیکر طلاق سے لے گر زوج کے فعل سے سکوت فرمایا یہ نہین کہا کہ وہ کیا کرے حالانکہ اسکا فعل ضروری ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اسکا فعل وہی ہے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی طلاق دینا

كما قال الله تعالى الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ یعنی طلاق دو بار کرے سے پھر اگر اُسکے بعد رکھنا چاہے تو خوش خوئی کے ساتھ رکھے یا حسن سلوک کے ساتھ رخصت کر دے

وعلى هذا قلنا اذا بينا نصيب المضارب وسكتنا عن نصيب رب المال صحت الشركة اسی قیاس پر علماء حنفیہ نے حکم دیا ہے کہ شرکت مضاربت میں جب مضارب کا حصہ نفع میں بتلا دیا کہ مثلاً آدھا ہے یا تہائی ہے اور رب المال کا حصہ نہیں بتلایا تو بوجہ ضرورت اقتضاء کلام کے رب المال کا حصہ خود معلوم ہو جائے گا کہ مضارب کے حصے سے جو باقی نفع رہا وہ حصہ رب المال کا ہے۔ وكذلك

لو بينا نصيب رب المال وسكتنا عن نصيب المضارب كان بيانا اسی طرح اگر رب المال کا حصہ مثلاً آدھا یا زیادہ بیان کر دیا تو جو باقی رہا وہ حصہ مضارب کا ہوگا وكذا حكم المزارعة اور ایسا ہی حکم مزارعت کا ہے کہ کاشتکار کا حصہ جب مذکور ہوا تو جو باقی رہا وہ مالک زمین کا ہوگا و

كذلك لو اوصى لفلان وفلان بالف ثم بين نصيب احدهما كان بيان لنصيب الآخر اسی طرح اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کے واسطے ایکہزار روپے کی وصیت کی اور اُنمیں سے ایک کا حصہ مثلاً تین سو روپیہ بیان کیا تو بلا ذکر دوسرے کو سات سو لیں گے ولو طلق احدى امرأتيه

ثم وطى احدهما كان ذلك بيانا للطلاق في الاخرى اور اگر کسی شخص نے کہا کہ میری دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق ہے معین نہیں کیا پھر ایک کے ساتھ صحبت کی تو اس سے معلوم ہو جائیگا کہ مطلقہ دوسری زوجہ ہے نہ وہ عورت جس سے صحبت کی ہے کیونکہ ظاہر حال مسلمان کا اس بات کو نہیں چاہتا کہ وہ مطلقہ بائنہ کے ساتھ صحبت کرے ہاں اگر طلاق رجعی ہوگی تو عورت کے ساتھ صحبت کرنا اس بات کا بیان نہیں قرار پا سکتا کہ دوسری مطلقہ ہے کیونکہ یہاں یہ بھی احتمال ہو کہ خاص اسی کو طلاق دے کر رجعت کر لی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے کیونکہ شرع نے بطور استحباب کے اس بات کیطرف دعوت کی ہے اور مسلمان کے حال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُس نے اجابت کی ہوگی بخلاف الوطى في العتق المبهم

عند ابي حنيفة لان حل الوطى في الاماء ثبت بطريقين فلا يتعين جهة الملك باعتبار حل الوطى یعنی طلاق مبہم کا حکم عتق مبہم سے جدا ہے یعنی اگر کسی شخص نے اپنی مملوکہ کنیزوں میں سے ایک غیر معین کو آزاد کر دیا پھر انمیں سے ایک سے صحبت کی تو اس وہ دوسری غیر موطوءہ کو آزاد نہیں سمجھا جائے گا امام اعظمؒ کے نزدیک کیونکہ اماء یعنی مملوکہ کنیزوں میں صحبت کی حلت دو طریقے سے ثابت ہوتی ہے

Marfat.com

ایک ملوکیت سے اور دوسرے آزاد کر دینے کے بعد اُسکے ساتھ نکاح کر لینے سے پس حلت جماع کے واسطے صرف ملک ہی متعین نہو گی۔

فصل

واما بیان الحال بیان حال یہ ہے کہ متکلم کا حال مراد پر دلالت کرے یعنی متکلم کی طرز سے یہ بات ثابت ہو کر وہ جو اس فعل کو دیکھ کر خاموش رہا تو وہ اُسکو قابل مداخلت کے نہین سمجھا تھا بلکہ اُسکی رضامندی ایسے محل کے سکوت سے ثابت ہوتی ہے گو اُس نے زبان سے کوئی لفظ رضامندی کا نہ کہا مگر اُسکی زبانِ حال رضامندی پر دلالت کرتی ہے پس یہ ایسا سکوت ہے کہ حال متکلم کی دلالت کی وجہ سے بیان واقع ہوتا ہے مثالہ فیما اذا رای صاحب الشرع امرا معاینۃ فلم ینہ عن ذلک کان سکوتہ بمنزلۃ البیان انہ مشروع جیسے شارع نے کسی کام یا دین لین کو اپنے سامنے ہوتے دیکھا اور اُس سے نہ روکا۔ شارع کا سکوت فرمانا بیان ہے اس امر کا کہ یہ عمل مشروع ہے اور ایسے محل کا سکوت اباحت کے حکم کا قائم مقام مانا جائے گا پس نبی علیہ السلام کے سامنے کسی کام کا کیا جانا اور آپ کا اُس سے نہ روکنا اُس کام کی مشروعیت کی دلیل ہے کیونکہ آپ کی شان کے یہ خلاف تھا کہ آپ کسی ناجائز کام کو کرتے دیکھتے اور اُس سے منع نہ کرتے آپ مخلوق کو حق کی طرف دعوت کرنے کے لیے مبعوث ہوے تھے تو آپ کا خاموش رہنا اُس فعل کی مشروعیت کی دلیل ہے اور آپ کے مقرر رکھنے سے اُسکا جواز ثابت ہو گا کیونکہ آپ بُرے کام مین کسی آدمی کو مبتلا دیکھکر خاموش نہین رہ سکتے تھے اور اسی قبیل سے ہے صحابہ کا بھی کسی معاملے مین سکوت اختیار کرنا بشرطیکہ انکار کرنے کی قدرت رکھتے ہون اور وہ شخص بھی مسلمان ہو جسکے فعل کو دیکھ کر اُنھون نے سکوت اختیار کیا ہے چنانچہ روایت کرتے ہین کہ ایک شخص نے ایک کنیز خریدی اور اُسکے اولاد خریدار سے ہوئی پھر وہ کنیز کسی اور کی نکلی اور یہ قضیہ حضرت عمرؓ کے پاس پہونچا آپ نے وہ کنیز مالک کو دلوا دی اور خریدار کو حکم دیا کہ اولاد کی قیمت مالک کو دے تاکہ اولاد آزاد ہو جائے مگر جو منافع خریدار نے اُس عرصے مین اولاد کے بدن اور لونڈی سے حاصل کیے تھے اُسکی بابت کوئی حکم نہین دیا اور یہ قضیہ حضرت علیؓ کے مشورے سے طے ہوا اور دوسرے صحابہ نے بھی سُنا اور دیکھا مگر کسی نے اُنکے منافع کے متعلق کوئی بات نہ کہی تو اُنکے سکوت سے مستفاد ہوتا ہے کہ ولد مغرور کے منافع کا تاوان باپ پر لازم نہین آتا اگر ولد

مغرور کے منافع بدنی کا تاوان بھی مشتری پر لازم آتا اور صحابہؓ اسکے حکم دینے سے سکوت کر جاتے تو یہ کہنے کا موقع ملتا کہ انھون نے دیدہ و دانستہ ایک واجبی بات کو ضرورت کے وقت چھپایا اور اس سے انھین گناہ لازم آتا حالانکہ وہ گناہ سے محفوظ ہین۔ والشفیع اذا علم بالبیع وسکت کان ذلک بمنزلۃ البیان انہ راض بذلک اور شفیع نے حق شفعہ والی جائداد کو فروخت ہوتے دیکھا اور کچھ نہ کہا تو یہ خاموش رہنا بیان ہے شفیع کے رضامند ہو جانے کا پھر اگر شفعہ طلب کرے گا تو دعوی سنا نہ جائیگا کیونکہ طلب شفعہ سے سکوت کرنا اعراض پر دلالت کرتا ہے والبکر اذا علمت بتزویج الولی و سکتت عن الرد کان ذلک بمنزلۃ البیان بالرضاء والاذن اور باکرہ عورت نے سنا کہ ولی نے اس کا نکاح پڑھا دیا اور اُس نے رد نہین کیا تو اس سے اسکی رضامندی اور اجازت ثابت ہوگی کیونکہ اسکو ایسے موقع پر اختیار ہے کہ انکار کر دے اگرچہ قیاس یہی چاہتا ہے کہ سکوت اسکی رضامندی پر بھی دلالت کرے مگر تجربے سے ثابت ہوا ہے کہ عورت کا سکوت ہمیشہ رضامندی اور اذن کے موقع پر بوجہ شرم کے رہتا ہے اور انکار کے موقع پر ایسا نہین ہوتا اور تائید اسکی حدیث سے بھی ہوتی ہے چنانچہ بخاری و مسلم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کس طرح ہے اذن کنواری عورت کا آپ نے فرمایا کہ اذن اسکا یہ ہے کہ چپ رہے۔ والمولے اذا رأی عبدہ یبیع ویشتری فی السوق فسکت کان ذلک بمنزلۃ الاذن فیصیر ماذونا فی التجارۃ اور مالک نے اپنے غلام کو بازار مین خرید و فروخت کرتے دیکھا اور خاموش رہا تو اس خاموشی سے اذن ثابت ہوگا اور وہ غلام تجارات مین ماذون سمجھا جائے اگر یہ سکوت اذن نہ سمجھا جائے تو غلام اور جو اس سے معاملہ کرتے ہین دھوکے مین پڑ جائین زفرؒ اور امام شافعیؒ کہتے ہین کہ مالک کے سکوت سے رضامندی ثابت نہین ہو سکتی اسلیے کہ کبھی سکوت رضامندی کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی نہایت خفگی اور نفرت کے سبب کبھی غلام کو حقیر اور بے وقعت جانکر مالک خاموش رہتا ہے پس جبکہ سکوت اتنی باتون کا احتمال رکھتا ہے تو صرف رضامندی کو حجت قرار دینا درست نہین ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مالک کا سکوت رضامندی پر حمل نہ کیا جائے تو غلام اور اس سے معاملہ کرنے والے دھوکے مین پڑ جائین اور دھوکا دین مین حرام ہے کیونکہ اس سے ضرر پہونچتا ہے پس دھوکے کا دفع کرنا ضرور ہے اس ضرورت سے اسکے سکوت کو بیان قرار دیا

Marfat.com

اور بمنزلہ اذن کے سمجھا گیا اور ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے کہ کوئی آدمی اپنے ماتحت پر خفگی کی وجہ سے اسکو اپنی منشا کے خلاف کام کرنے سے منع نہ کرے بلکہ زیادہ تریہی ہو کہ جب اسکے فعل سے ناخوش ہوتا ہے تو اسکو منع کر دیتا ہے اور ڈانٹ بھی بتاتا ہے اسلیے ابوحنیفہ نے جانب رضا کو ترجیح دیکر یہ قرار دیا کہ جب کوئی مالک اپنے غلام کو کام کرتا دیکھے اور خاموش رہے تو اسکی رضامندی پر دلیل ہے

والمدعی علیہ اذا نکل فی مجلس القضا یکون الامتناع بمنزلۃ الرضاء بلزوم المال بطریق الاقرار عندھما اور مدعی علیہ نے جب مجلس قضا مین قسم سے انکار کیا تو یہ قسم سے باز رہنا گویا مال دینے پر راضی ہو جاتا ہے بطور اقرار کے صاحبین کے نزدیک وبطریق البذل عند ابی حنیفۃ اور بطور خرچ کرنے اور دینے کے امام اعظم کے نزدیک وجہ اسکی یہ ہو کہ جیسا کہ قسم سے باز رہنا جھوٹی قسم سے احتراز کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح نفس قسم سے احتراز پر بھی دال ہے اسی وجہ سے چھ چیزون مین امام اعظم کے نزدیک استحلاف جاری نہین ہوتا اور صاحبین کے نزدیک جاری ہوتا ہے کیونکہ بذل ان اشیا مین جاری نہین ہوتا یہانتک کہ اگر کسی عورت پر مرد دعوے کرے کہ میری ملک نکاح مین ہے اور عورت جواب دے کہ میرے اور اسکے درمیان نکاح منعقد نہین ہوا تھا مین نے تو اپنے نفس کو اسکے لیے بذل کر دیا تھا تو عورت کے بذل کو عمل نہوگا حالانکہ اقرار ان اشیا مین عمل کرتا ہے

فالحاصل ان السکوت فی موضع الحاجت الی البیان بمنزلۃ البیان وبھذا الطریق قلنا الاجماع ینعقد بنص البعض وسکوت الباقین حاصل یہ ہے کہ جہان بیان کرنے کی ضرورت ہو وہان خاموش ہو جانا بمنزلہ بیان کے ہے اسی واسطے علماء حنفیہ کہتے ہین کہ اگر کسی عمل کے ہونے کے وقت بعض مجتہد یا اہل حل وعقد اسکا حکم دین اور دوسرے خاموش رہین تو اجماع منعقد ہو جاتا ہے اور ایسا اجماع سکوتی کہلاتا ہے اور رد کرنے کی مدت تین دن ہین کہ اس عرصے مین اُس امر مین غور وخوض کر لینے کے بعد بھی خاموش رہین اور کوئی عذر پیدا نہ کرین تو سکوت انکی رضامندی سمجھا جائے مگر اکثر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تامل وغور کرنے کے لیے کوئی مدت مقرر نہین ہے بلکہ اتنا عرصہ گزرجانا چاہیے جس سے معلوم ہو جائے کہ اگر کسی کو اس رجحان مین خلاف ہوتا تو ضرور اسکی طرف سے اس عرصے مین ظاہر ہو جاتا مگر امام شافعی مطلق سکوت کو رضامندی کی دلیل نہین سمجھتے اُنکے نزدیک سکوت سے رضامندی مستفاد ہونے کے لیے کوئی قرینہ قاطع ایسا ہونا چاہیے کہ جو

Marfat.com

موافقت پر دلالت کرتا ہو مثلاً اکثر مرتبہ وہ حادثہ واقع ہوا اور باقی اہل اجتہاد اُس سے سکوت کرین اور رد نہ کرین تو یہ سکوت البتہ موافقت کی دلیل ہوگا ور نہ کبھی تعظیم کی وجہ سے اور کبھی دباؤ اور خوف اور تقیہ کی وجہ سے اور کبھی تامل دغور کرنے کی وجہ سے سکوت کیا جاتا ہے باوجودیکہ اُس کام پر رضامندی نہین ہوتی یہی مذہب عیسیٰ بن ابان حنفی اور قاضی ابوبکر باقلانی کا ہے چنانچہ ایک بار حضرت عمرؓ کے پاس مال بچ گیا تھا آپ نے صحابہ سے صلاح پوچھی کہ اسکو کیا کرنا چاہیے اُنھون نے مشورہ دیا کہ اسکو وقت حاجت تک روکے رکھنا چاہیے حضرت علیؓ بھی اُس وقت موجود تھے مگر کچھ بولے نہین جب اُنسے دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ میرے نزدیک اسکو مسلمانون پر تقسیم کردینا مناسب ہے اور اس باب مین ایک حدیث بھی بیان کی حضرت عمرؓ نے یہی کیا دیکھو علیؓ خاموش بیٹھے دوسرے صحابہ کی باتین سنتے رہے مگر اُنکی راے اور تھی جو اُن سے دریافت کرنے کے بعد کھلی دبے اور خوف و دہشت کی وجہ سے سکوت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ابن عباسؓ مسئلہ عول مین حضرت عمرؓ کے مخالف تھے مگر اُنکی ہیبت کی وجہ سے اُنکے سامنے اپنی راے کا اظہار نہ کر سکے حضرت عمرؓ کے بعد اُنھون نے اپنے اختلاف کا اظہار کیا اور کہا کہ عمرؓ کے سامنے مین لڑکا تھا اُنکی ہیبت کی وجہ سے جرأت نہوئی اور باقی تمام صحابہ حضرت عمرؓ کی راے کے ساتھ اتفاق رکھتے تھے عول یہ ہو مثلاً ایک عورت مری اُسنے شوہر اور مان اور سگی بہن چھوڑی تو عامہ کے نزدیک مسئلہ چھ سے ہے پھر چھ سے آٹھ کی طرف عول کر جائے گا اور ابن عباسؓ کے نزدیک شوہر کو نصف تین کا پہونچے گا اور مان کو تہائی دو کا اور باقی تمام بہن کو ملے گا وہ کہتے تھے کہ مال مین دو نصف اور ایک ثلث نہین ہے یعنے جب مال مین سے نصف اور نصف نکل جائے گا تو پھر ثلث کہان باقی رہے گا جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ کسی کی تعظیم و تقیہ کی وجہ سے حق کو چھپانا فسق ہے اور جو بات خلاف ہو اس سے سکوت کرنا حرام ہے اور صحابہ عدالت سے متصف تھے تو اُن کی شان سے یہ بعید ہے۔ اگر امر حق کو چھپانے کے ساتھ وہ متہم ہون تو اسکا ایسا خراب نتیجہ نکلے کہ اُسکا تدارک ممکن نہو اور کسی شرعی بات اور شرعی مسئلے مین وثوق نہ رہے کیونکہ قرآن و حدیث اُن ہی کے ذریعہ سے ہم کو پہونچے ہین اور حضرت علیؓ نے جو فتوے مین سکوت کیا تو ممکن ہے کہ وہ سکوت اس وجہ سے ہو کہ وہ صحابہ کے فتوے کو اچھا جانتے ہون گر صدقے کا جلد ادا کرنا بوجہ قیل وقال سے بچنے اور عادت حسن و ثنا و عدل کے

لحاظ سے زیادہ بہتر ہو علاوہ اسکے حق بات کا اظہار عند السوال واجب ہے اور جب تک حضرت عمرؓ سے سوال نہین کیا گیا تو اُن کو بولنا ضرور نہ تھا یا اس لیے وہ خاموش رہے کہ جو لوگ بحث کر رہے تھے وہ خود مجتہد تھے تو حضرت علیؓ نے خیال کیا کہ ان کی راے مین جیسا مناسب معلوم ہوگا اُسکے مطابق عمل کرینگے اور اس مین کسی قسم کی حرمت نہین۔ اور ابن عباسؓ سے جو روایت کی ہے وہ محدثین محققین کے نزدیک صحیح نہین گو طحاوی وغیرہ نے اسکو بیان کیا ہے مگر محققین نے اُسمین کئی طرح کے عیب نکالے ہین حضرت عمرؓ جیسے حق شنو آدمی بہت کم پیدا ہوتے ہین وہ تو عبد اللہ بن عباسؓ کی باتون کو بڑے آدمیون کی باتون سے بھی زیادہ قبول کرتے تھے اور اُنسے مشورہ لیتے تھے پھر اُنپر حضرت عمرؓ کی طرف سے ہیبت کیون ہوتی جیسا کہ اس روایت سے ظاہر ہے جو بخاری نے تفسیر سورۂ اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ مین ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ مجھے بڑے بوڑھے بدریون مین بٹھایا کرتے تھے ان مین سے بعض کو یہ امر ناگوار گزرا اور عمرؓ سے کہا کہ ایسے تو ہمارے بچے ہین اسکو ہمارے ساتھ ہمارے برابر بٹھاتے ہو حضرت عمرؓ نے کہا کہ یہ بوجہ فضیلت علمی کے ہے الیٰ اٰخر الحدیث اور مسئلۂ عول مین تو حضرت عمرؓ نے صحابہ سے مشورہ کیا تھا اپنی کوئی راے بیان نہین کی تھی جسکی مخالفت سے ابن عباسؓ ڈرتے پھر سب کے مشورے سے جو بات قرار پائی اُسپر عمل درآمد ہوا اور جو دلیل ابن عباسؓ کی طرف سے عول کے رد کی بیان کی گئی ہے وہ بھی نامعقول ہے کیونکہ عول کے قائلین نے دو نصف اور ایک ثلث کے واسطے کب کہا تھا کہ اُنپر اعتراض وارد ہو سکے بلکہ وہ بھی یہی کہتے ہین کہ اللہ نے سہام کو اس طرح نہین کیا ہے پس سہم ہر ایک کا کم کرنا چاہیے تاکہ دو نصف اور ایک ثلث لازم نہ آئے پس جس چیز کے ساتھ اُنپر رد کیا جاتا ہے وہی اُن کے لیے حجت ہے پس ایسا اوندھا رد عبد اللہ بن عباسؓ کی طرف سے بعید ہے اور حق یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی طرف ایسے قول کی نسبت کرنا گویا اُن پر افترا کرنا ہے۔

فصل

واما بیان العطف فمثل ان تعطف مکیلا او موزونا علی جملۃ مجملۃ یکون ذلک بیانا للجملۃ المجملۃ بیان عطف اسطرح ہے کہ مثلاً کسی کیلی یا وزنی چیز کو کسی جملۂ مجمل پر عطف کرین یہ معطوف کیلی یا وزنی معطوف علیہ مجمل کا بیان ہو جائے گا اور یہ بیان طول کلامی کے دفع کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے مگر خاص اُن اُن موقعون پر جہان سکوت کرنا متعارف ہے تو ایسے موقع پر سکوت

Marfat.com

کرنے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ بیان یہاں مراد ہے اسی لیے اسکے ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہوتی یہی امر بیان مسکوت عنہ کے ثبوت کا قرینہ ہوتا ہے کیلی اُن اشیا کو کہتے ہیں جو پیمانے میں ناپ کر بکتی ہیں اور وزنی وہ ہیں جو تُل کر بکتی ہیں

مثالہ اذا قال لفلان علی مائۃ ودرہم او مائۃ وقفیز حنطۃ کان العطف بمنزلۃ البیان ان الکل من ذلک الجنس

مثلاً کسی نے کہا کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک سو اور ایک روپیہ ہے یا ایک سو اور ایک قفیز گیہوں ہے اس کلام اور اس عطف سے معلوم ہوگا کہ تمام ایک ہی قسم سے ہے سب روپے ہیں یا سب گیہوں کے قفیز ہیں کیونکہ یہ امر متعارف ہے کہ جب کسی عدد کے تمیز سے سکوت کیا جائے اور اسکے ساتھ دوسرے عدد کو مع تمیز کے عطف کے ساتھ ذکر کیا جائے تو پہلے عدد سے بھی وہی تمیز مراد ہوتا ہے جو اسکے بعد والے عدد کا تمیز ہے اور ہمیشہ ایسے موقعوں پر اعتماد اس بات پر کیا جاتا ہے جو بظاہر سمجھی جاتی ہو اور اسکا سمجھا جانا متعارف بھی ہو اور یہ بات اُن ہی چیزوں میں دیکھی گئی ہے جو اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتی رہتی ہیں اور ایسی چیزیں وہی ہیں جو کیلی ہوں یا وزنی اور روپے پیسے بھی معاملات میں آدمی کے ذمے اکثر ثابت ہوتے رہتے ہیں تو جب ان میں سے کسی چیز پر عطف کر کے معطوف علیہ سے تمیز کو حذف کر دیتے ہیں تو ذہن اس عطف اور کثرت استعمال کے قرینے سے فوراً اسی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ معطوف میں محذوف وہی ہے جو معطوف علیہ میں تمیز واقع ہوا ہے پس سو اور ایک روپیہ کی تقدیر سو روپے اور ایک روپیہ ہوگی جسکو اختصار کے ساتھ ایک سو ایک روپیہ بھی کہتے ہیں مثال مذکورۂ بالا میں سو کا تمیز طول کلامی اور کثرت استعمال کی وجہ سے محذوف ہوگیا ہے

وکذا لو قال مائۃ وثلثۃ اثواب او مائۃ وثلثۃ دراہم او مائۃ وثلثۃ اعبد فانہ بیان ان المائۃ من ذلک الجنس بمنزلۃ قولہ احد وعشرون درہما

اسی طرح اگر کہا میرے پاس سو اور تین کپڑے ہیں یا سو اور تین روپے ہیں یا سو اور تین غلام ہیں ان سب میں بیان اس بات کا ہے کہ سو جو معطوف علیہ ہے وہ معطوف کی جنس سے ہے جیسے کوئی کہے اکیس روپے

بخلاف قولہ مائۃ وثوب او مائۃ وشاۃ حیث لا یکون ذلک بیانا للمائۃ

برخلاف اس بات کے کہ کوئی کہے کہ مجھ پر سو اور ایک کپڑا ہے یا سو اور ایک بکری ہے تو ان مثالوں میں معطوف بیان معطوف علیہ کا نہ ہوگا یہاں تین مسئلے ہیں ایک یہ کہ معدود مفرد کا عطف معدود پر کیا جائے اور معدود مقدرات کی جنس سے ہو جیسے مائۃ درہم میں آیا ہے دوسرے عدد کا ذکر معطوف میں بھی ہونا چاہیے برابر ہے کہ مقدرات کی جنس سے ہو

Marfat.com

یا غیر مقدرات کی جیسا کہ مأة وثلثة اعبد مین تیسرے یہ کہ غیر معدود کا غیر مقدرات مین سے عطف کیا جائے جیسے مأة وثوب ومأة وشاة مین پس پہلے دونون مسئلون مین معطوف بیان ہوتا ہے معطوف علیہ کا اور تیسرے مسئلے مین ایسا نہین ہوتا واختص ذلك فی عطف الواحد بما یصلح دینا فی الذمة کالمکیل والموزون یہ حکم بیان عطف کا خاص ہے اس چیز مین جو دین ہونے کی صلاحیت رکھے مثلاً کیلی ہو یا وزنی واحد سے مراد غیر مضاف ہے وقال ابو یوسف یکون بیانا فی مأة وشاة ومأة وثوب علی هذا الاصل اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہین کہ سب مثالون مین خواہ کیلی و وزنی ہون یا نہون اسی طرح معطوف بیان معطوف علیہ کا ہوگا پس مأة وثوب ومأة وشاة مین معطوف علیہ کا بیان معطوف ہے کیونکہ دونون بمنزلے شے واحد کے ہین کیونکہ واؤ جمعیت کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ مأة ودرهم مین ہے اور امام ابو حنیفہ یہ کہتے ہین کہ کپڑا اور بکری اُن اشیا مین سے نہین ہین جو اکثر معاملات مین آدمی کے ذمے ثابت ہوتی ہین کپڑا اور بکری آدمی کے ذمے نہ قرض سے ثابت ہوتے ہین نہ بیع سے مگر خاص سلم مین ثابت ہوتے ہین اور جبکہ کپڑا اور بکری اکثر معاملات مین آدمی کے ذمے واجب نہین ہوتے تو انکی ضرورت بھی متحقق نہوگی اسلیے ان کا عطف قرینہ بیان کا واقع نہو سکے گا پس ان مثالون مین سو کا عدد مجمل رہے گا اسلیے مقر سے پوچھا جائیگا کہ تو نے کیا مراد لی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس قول مین بھی کہ لفلان علی مأة ودرهم مأة مجمل ہے اور اسکی تفسیر کی حاجت ہے جیسے اس قول مین لفلان علی مأة وثوب تو انکے نزدیک دونون قولون مین مقر سے پوچھا جائے گا کہ تو نے کیا مراد لی ہے شافعی اپنے دعا پر دلیل یون لاتے ہین کہ عطف کا مبنیٰ تغایر پر ہے اور تفسیر کا مبنیٰ اتحاد پر ہے اسلیے درهم کا عطف مأة پر کرنے سے درهم سو کی تفسیر نہین ہو سکتا پس اس قول مین مأة سے مراد درهم نہین ہو سکتے جواب اسکا یہ ہے کہ ابو حنیفہ معطوف کو معطوف علیہ کے عدد کی تفسیر نہین قرار دیتے ہین بلکہ مراد انکی یہ ہے کہ معطوف علیہ کے تمیز سے اس وجہ سے سکوت کیا گیا ہے کہ معطوف اسپر دلالت کرتا ہے کہ وہ اسکی جنس سے ہے اور یہ امر تغایر کے منافی نہین ہے بعض اساتذہ ایسے مواد مین لفلان علی مأة درهم معطوف کے معطوف علیہ کا بیان ہونے پر یون استدلال کرتے ہین کہ اگر کسی عدد پر ایک ایسے عدد کا عطف کیا جائے جسکے ساتھ تمیز و تفسیر بھی موجود ہو اور معطوف علیہ کا تمیز و تفسیر محذوف ہو تو معطوف علیہ کا تمیز و تفسیر متعارف ہے یعنی وہی پہلے عدد کا تمیز و تفسیر مانا جاتا ہے

جو دوسرے عدد کا ہے جیسے کہ مائۃ وثلثۃ اثواب تو تین کپڑے بالاتفاق سو کا بیان ہونگے اور تین اور سو کپڑون کا اقرار سمجھا جائے گا اور اگر معطوف علیہ پر بجائے عدد کے ایسی چیز کا عطف ہو جس کی تقدیر عدد یا وزن کے ساتھ کی جاتی ہو جیسے درہم اور قفیز تو عدد کی مشابہت کی وجہ سے وہی تفسیر و بیان معطوف علیہ کا قرار پائے گا جو معطوف کا تفسیر و بیان ہے اور قرینہ اسپر معطوف ہوگا مثلاً کسی نے کہا لفلان علی مائۃ ودرھم او مائۃ وقفیز حنطۃ سو پہلی مثال مین سو سے بھی سو درم مراد ہون گے اسی طرح دوسری مثال مین سو سے سو قفیز گیہون مقصود ہونگے یعنے ایک سو ایک درہم اور ایک سو ایک قفیز گیہون کا اقرار ہوگا جیسا کہ سو اور تین کپڑون کے اقرار مین اور اگر معطوف کوئی ایسی چیز ہو جس کی تقدیر عدد کے ساتھ نہوتی ہو مثلاً ایک شخص کہے کہ علی مائۃ وثوب او مائۃ وشاۃ یعنی مجھپر سو اور کپڑا ہے یا سو اور بکری ہے تو کپڑا اور بکری سو کا بیان نہونگے کیونکہ کپڑے اور بکری کو عدد سے مشابہت نہین اس لیے انکو اقوال ذیل پر قیاس نہین کرسکتے علی مائۃ وثلثۃ اثواب ومائۃ وثلثۃ دراہم یعنی فلان کے مجھپر سو اور تین تھان ہین یا سو اور تین درم ہین ۔

فصل

واما بیان التبدیل وھو النسخ یعنے بیان تبدیل کا نام نسخ ہے لغت مین نسخ کے معنی زائل کرنے اور نقل کرنے کے ہین تناسخ ارواح اسی سے ماخوذ ہے کیونکہ معتقدین تناسخ کا عقیدہ یہ ہو کہ روح ایک بدن سے دوسرے بدن مین انتقال کرتی ہے علمائے اسلام کے نزدیک یا انکی اصطلاح مین نسخ اُس امر کو کہتے ہین جو کسی حکم کی انتہائی مدت پر دلالت کرے اور یون بھی تعریف کی جاتی ہو کہ ایک زمانے کے بعد ایک شرعی دلیل کا دوسری دلیل شرعی پر وارد ہونا اسطرح کہ دوسری دلیل کا جو حکم شرعی ہے اُسکے خلاف کو چاہتی ہو چونکہ دلیل ناسخ ایک زمانے کے بعد یعنی تاخیر کے ساتھ وارد ہوتی ہو اسلیے نسخ تخصیص نہین ہوسکتا بہرصورت مراد نسخ سے یہ ہے کہ ایک چیز سے حکم کا تعلق منتہی یا مرتفع ہوجاتا ہے حکم مین تغیر نہین آتا اُسکے تعلق مین تغیر آجاتا ہے کیونکہ نسخ کے معنی یہ ہین کہ کسی چیز سے متعلق ہونا مصلحت قدیم کا بموجب اقتضائے وقت کے جیسے ابتدائے اسلام مین ترک قتال مصلحت تھا اسی واسطے آیت لکم دینکم ولی دین یعنی تمکو تمہارا دین اور مجھکو میرا دین نازل ہوئی اور بعد قوت اسلام کے مصلحت قتال مین پیدا ہوئی تو حکم ہوا اقتلوھم حیث ثقفتموھم یعنی انکو قتل کرو جس جگہ اُن کو پاؤ

Marfat.com

تمام ناسخ ومنسوخ کی بحث کا مدار اس آیت پر ہے ما ننسخ من آیۃ او ننسھا نأت بخیر منھا او مثلھا
یعنی ہم اسے پیغمبر کوئی آیت منسوخ کرتے ہیں یا تمھارے ذہن سے اسکو اتارتے ہیں تو اس سے بہتر یا ویسی ہی
نازل بھی کردیتے ہیں پس قرآن میں نسخ کا انکار کرنا گویا اس آیت کا انکار کرنا ہے ننسخ معطوف علیہ اور
ننسھا معطوف ہے جس سے غرض یہ ہے کہ اللہ تعالٰی ان دونوں کاموں میں سے جونسا کام کرتا ہے تو
اس سے بہتر یا ویسی آیت نازل بھی کردیتا ہے معطوف علیہ و معطوف شرط ہیں اور نأت بخیر منھا او
مثلھا عطف کے ساتھ جزا ہیں اور دونوں جگہ عطف تردیدی ہے اسلیے ہر شرط کے ساتھ جزا کا تعلق ہوگا
یعنی اگر اللہ تعالٰی کسی آیت کو منسوخ کرتا ہے تو اس سے بہتر یا ویسی ہی نازل بھی کردیتا ہے یا جس آیت
کو ذہن سے بھلانا چاہتا ہے تو اس سے بہتر یا ویسی ہی نازل بھی کردیتا ہے پس مرزا حیرت کا مقدمہ تفسیر القرآن
میں یہ کہنا کہ جب حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن مبارک سے منسوخہ آیت اتر گئی اور اسکی جگہ دوسری
آیت ویسی یا اس سے بہتر نازل ہوگئی تو پھر کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ ایک آیت بھی منسوخ ہے کیونکہ منسوخہ
آیتیں تو ذہن مبارک سے اتر چکی ہیں اور نبی کریم کو یاد نہ رہی ہیں نہایت تعجب کا مقام ہے یہ نہ سمجھا کہ
او تردید کا حرف ہے اور یہ جن دو کلاموں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان میں سے ایک مراد ہوتا ہے دونوں
مراد نہیں ہوتے تفسیر کبیر میں لکھا ہے۔ قال ابو مسلم ان المراد من الآیات المنسوخۃ ھی الشرائع
التی فی الکتب القدیمۃ من التوریۃ والانجیل کالسبت والصلوۃ الی المشرق والمغرب مما
وضعہ اللہ عنا و تعبدنا بغیرہ فالیھود والنصاری کانوا یقولون لا تؤمنوا الا لمن
تبع دیننا فابطل اللہ ذلک بھذہ الآیۃ یعنی ابو مسلم معتزلی کا بیان ہے کہ قرآن مجید میں نسخ
واقع نہیں ہوا اور اسکا قول ہے کہ آیات منسوخہ سے مراد وہ شریعتیں ہیں جو کتب متقدمہ یعنی توریت
وانجیل میں تھیں جیسے کہ شنبے کا ماننا اور مشرق ومغرب کی طرف نماز پڑھنا اور اس قسم کے حکموں کے
مانند جن کی غیر بجا آوری کے لیے اللہ نے ہمیں مامور کیا یہود ونصاریٰ کہتے تھے کہ بجز اسکے جو ہمارے
دین کا تابع ہو اور کسی پر ایمان نہ لاؤ پس اللہ تعالٰی نے اس آیت سے اسکو باطل کیا علماء نے ابو مسلم
کے اس قول کو نہیں مانا ہے اور ان کا قول ہے کہ اسکا قول سیاق آیت سے بالکل مختلف ہے اور ساتھ ہی
قاعدہ عربیہ کے بھی بالکل خلاف ہے بلکہ ایک احتمال ہے تو آیات کتب متقدمہ مراد ہی نہیں ہو سکتیں
اور وہ یہ ہے کہ ما شرطیہ الفاظ عموم سے ہے پس ایسے عام کا جسمیں کچھ احتمال خصوص نہیں بلا دلیل

توی آیات کتب متقدمہ سے مخصوص کرنا اور رائے قرآن پر مشتمل سمجھنا صراحۃً مخالف لغت ہے اسکے علاوہ مشرکین کا ذکر بھی آیۂ سابقہ مین نہوتا اور سبب نزول آیت کا اعتراض اہل کتاب کا ہوتا تو بھی سبب نزول کی وجہ سے حکم عام مخصوص نہین ہوسکتا تھا نکتہ منسوخیت کا محل ایسا حکم شرعی ہے جو وجود وعدم دونون کا احتمال رکھتا ہو اس طرح کہ ممکن عملی ہو اور جو حکم عقلی و واجب لذاتہ ہوتا ہے جیسے ایمان وہ منسوخ نہین ہوسکتا کیونکہ حکم عقلی اور واجب لذاتہ مین بالذات حسن وخوبی ثابت ہوتی ہے اور جو چیز ایسی ہوگی اس مین عدم مشروعیت کا احتمال نہین ہوسکتا اور نہ وہ چیز منسوخ ہوسکتی ہے جو لذاتہ ممتنع ہو جیسے کفر کیونکہ ایسی چیز کی ذات قبیح ہوتی ہے اور جس کی ذات قبیح ہو اس مین مشروعیت کا احتمال نہین ہوسکتا چنانچہ کسی دین مین وجوب ایمان اور حرمت کفر کا نسخ نہین ہوا ہے غرض کہ نسخ احکام عقلی وحسی مین نہین ہوسکتا اور جس فعل کا حسن وقبح ساقط نہوسکے وہ کسی حالت مین نسخ کے قابل نہین جیسے ایمان کا وجوب اور کفر کی حرمت کہ یہ کبھی نسخ قبول نہین کرسکتے حنفیہ اور معتزلہ کا یہی عقیدہ ہے مگر شافعیہ اسکے خلاف ہین کیونکہ انکے نزدیک اشیا مین حسن وقبح ذاتی نہین بلکہ شرع کی وجہ سے اسمین حسن وقبح آتا ہے پس انکے نزدیک کفر وایمان برابر ہین پھر جسکو شرع نے واجب قرار دیا وہ حسن ہے اور جس کو حرام قرار دیا وہ قبیح ہے اسی لیے ان کے نزدیک تمام تکالیف کا نسخ عقلاً جائز ہے مگر غزالی کو اس مسئلے مین شافعیہ سے خلاف ہے

نکتہ تابید وتوقیت نسخ کے منافی ہین لہذا ایسا حکم منسوخ نہین ہوسکتا جس کی تابید یا توقیت ثابت ہو تابید سے یہ مراد ہے کہ جب تک دنیا باقی ہے وہ حکم بھی باقی رہے گا اور حکم کا دوام دو طور پر ثابت ہوتا ہے ایک تو اسطرح کہ کوئی ایسا لفظ صریحاً حکم کے ساتھ مذکور ہوتا ہے جس سے اسکی ہمیشگی ثابت ہوتی ہے چنانچہ جن پر حد قذف پڑی ہو انکی گواہی نہ قبول کرنے کی نسبت اللہ فرماتا ہے وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا یعنی ان لوگون کی گواہی جنہون نے زنا کی تہمت لگائی اور حد کھائی کبھی قبول نہ کرو دوسرے دلالت سے حکم کی تابید ثابت ہوتی ہے چنانچہ جتنے شرعی احکام آنحضرتؐ کے وقت مین جاری تھے اور آنحضرتؐ کے انتقال کے زمانے تک جاری رہے وہ سب مؤبد ہین اور انکی تابید پر جس چیز سے دلالت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ آپ خاتم النبیین ہین آپکے بعد کوئی نبی نہین آئے گا اگر آنحضرتؐ کی وفات کے بعد نسخ ممتنع نہوتا تو احکام شرعی مین فتور پیدا ہو جاتا اور شریعت کا بطلان لازم آتا حالانکہ جناب باری اسکی حفاظت کا وعدہ فرما چکا ہے حیث قال انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون توقیت سے مراد یہ ہے کہ حکم کو

Marfat.com

ایک خاص وقت کے ساتھ محدود کردیا جائے تو وہ حکم قبل اس وقت کے کبھی منسوخ نہین ہوسکتا نظیر اسکی یہ ہے وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا یعنی تمھاری آزاد اور شوہر والی عورتین زنا کر بیٹھین تو اُنپر چار آزاد مرد گواہ مقرر کرو پھر اگر وہ پوری پوری گواہی دین تو اُنھین قید مین بند رکھو حتی کہ وہ قید مین مر جائین یا خدا اُنکے لیے کوئی اور رستہ نکال دے پھر شوہر والی عورت کی قید کا حکم رجم کا حکم نازل ہونے کے بعد موقوف ہوگیا اگر حکم موقت کا وقت تمام ہونے سے پیشتر نسخ ہو جائے تو بدو لازم آئے اور بدو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کا ارادہ کرے اور پھر اُس سے پشیمان ہو جائے اسلیے کہ ظاہر ہو دے اُسپر وہ چیز جو پہلے سے اُسپر ظاہر نہ تھی جسطرح آدمی مین تبدیل رائے ہوتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ نسخ اُس حکم پر وارد ہوتا ہے جو تابید و توقیت سے بری ہو نکتہ نسخ خبر مین نہین ہوسکتا خواہ گزرے ہوے زمانے کی ہو یا زمانہ آیندہ کی کیونکہ اس سے کذب یا جہل لازم آتا ہے البتہ شے کی حلت و حرمت کی خبر مین نسخ ہوسکتا ہے جیسے کہین کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو ان دونون مین نسخ جائز ہے کیونکہ یہ خبر انشا کے حکم مین ہے مگر امام فخر الدین رازی شافعی اور آمدی وغیرہ بعض محققین کے نزدیک نسخ خبر کا جائز ہے برابر ہے کہ خبر ماضی ہو یا مستقبل اور بیضاوی وغیرہ بعض علما کی راے یہ ہے کہ خبر مستقبل کا نسخ جائز ہے ماضی مین جائز نہین جمہور کا مذہب نہایت روشن اور صاف ہے یہانتک کہ اُسپر دلیل لانے کی بھی چندان حاجت نہین اسلیے کہ نسخ کے لیے یہ شرط ہے کہ حکم ایسا ہو کہ اگر نسخ واقع نہو تو وہ ہمیشہ رہے اور یہ امر خبر مین متصور نہین اسلیے کہ اُسکے حکم کا تحقق محکی عنہ کے وجود پر منحصر ہے خبر کو اُسکے وجود و عدم مین دخل نہین البتہ انشا مین یہ بات متصور ہے کیونکہ یہان لفظ موجب ہے بشرطیکہ کوئی مانع نہو پس اسمین ضرور دوام ہوگا اگرچہ مانع یعنی بیان نہو اور انشا عام ہے اس سے کہ حقیقۃً ہو جیسے امر و نہی کے صیغے یا حکماً ہو جیسے كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ یعنی فرض کیا گیا تمپر روزہ کتب اگرچہ انشا کا صیغہ نہین مگر مقصود اس سے انشا ہے خلاصۂ کلام یہ ہے کہ نسخ سواے امر و نہی کے واقع نہین ہوتا اور ان دونون کے لیے یہ ضرور نہین کہ امر و نہی کے صیغے کے ساتھ ہی ہون بلکہ لفظ خبر کے ساتھ امر و نہی ہونگے تب بھی نسخ ان کا ہوگا نکتہ ایسا نسخ بالاتفاق جائز ہے کہ اول شارع کسی خبر کے پہونچانے کی تکلیف دے پھر اُسکے پہونچانے سے منع کر دے نظیر اسکی یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ سے مسلم نے روایت کی ہے

کہ آنحضرتؐ نے اُن کو اپنی دونون نعلین دین اور فرمایا کہ ان کو لیجا اور جو مجھ کو اس باغ کے پیچھے ملے اور وہ
گواہی دیتا ہو اس بات کی کہ کوئی معبود نہین مگر اللہ اور اُسکا دل اس بات پر متیقن ہو تو اُسکو بہشت کی
بشارت دیدے ابوہریرہؓ کو سب سے اول حضرت عمرؓ ملے اُنھون نے یہ حال سُن کر ابوہریرہ کی چھاتی مین
مارا اور اُن کو لوٹا دیا حضور پرنور نے حضرت عمرؓ سے اس کا سبب دریافت کیا تو اُنھون نے عرض کیا
کہ ایسا کام نہ کیجیے کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ لوگ جنت کی بشارت سُن کر اسپر تکیہ کر لینگے اسلیے اُنکو چھوڑ دیجیے
کہ عمل کرین حضرت نے فرمایا فَخَلِّهِمْ يَعْمَلُونَ یعنی اُنکو چھوڑ دے مگر ان ایسا نسخ جائز نہین کہ اول تو ایک چیز کی
خبر پہونچانے کی تکلیف دی جاے پھر اُسکے نقیض کے پہونچانے کی تکلیف دی جاے حنفیہ اور معتزلہ کا یہی مذہب
ہے نکتہ جو مدلول خبر تغیر پذیر نہو جیسے صانع عالم کا وجود اُسکا نسخ بالاتفاق ناجائز ہی اور جو تغیر پذیر ہو
تو جمہور کے نزدیک اُسکا بھی نسخ ناجائز ہے مگر بعض علما کے نزدیک جائز ہی نکتہ مباح الاصل کا دور کرنا
نسخ نہین کہلاتا مباح الاصل وہ احکام کہلاتے ہین جن کے ساتھ کسی شریعت مین خطاب متعلق نہوا ہو یعنی
جب تک کسی شریعت مین اُن کی حلت و حرمت کے متعلق حکم نہ ہو وہ مباح الاصل ہین چنانچہ حضرت
آدمؑ کے وقت سے حضرت نوحؑ کے زمانے تک یہ دستور رہا کہ بہن اور بھائی کے باہم تزویج ہوتی پھر
مابعد کی شرائع مین اسکی حرمت ہوگئی اور حضرت نوحؑ جب طوفان کے بعد کشتی سے اُترے تو اُنکی اولاد پر ہر
حیوان کا گوشت کھانا حلال تھا پھر حضرت موسیٰؑ کی زبان مبارک سے بہت سے جاندارون کا کھانا
حرام ہوگیا اور حضرت موسیٰ سے قبل ہفتے مین ہر روز شکار کرنا مباح تھا مگر حضرت موسیٰؑ کی شریعت مین
شنبے کے دن شکار کرنا حرام ہوگیا اور اکثر حنفیہ جن مین سے ابوالحسن کرخی بھی ہین اباحت اصلی کے
دور کرنے کو بھی نسخ قرار دیتے ہین کیونکہ اللہ پاک نے ابتداے آفرینش سے انسان کو مطلق العنان اور
بے قید پیدا نہین کیا ہے اور کسی وقت بھی اُسکی گردن طوق شریعت سے آزاد نہین رہی ہر جیسا کہ اللہ فرماتا
ہے اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ یُّتْرَکَ سُدًی کیا خیال کرتا تھا آدمی چھوٹا رہیگا بے قید پس کوئی وقت
ایسا نہین گزرا کہ وہ شریعت کا وقت نہو جب یہ بات ٹھہری تو ہر اباحت شرعی ہے اور اُسکا برطرف
ہوجانا نسخ کہلاے گا۔ نکتہ تمام اہل شرائع مسلمان و نصارے اس بات کے قائل ہین کہ نسخ عقلاً
جائز ہے محال نہین یہود مین سے صرف ایک فرقہ جو ابوعیسے اصفہانی کا متبع ہے نسخ کو عقلاً جائز
بتلاتا ہے اور تمام اہل شرائع نسخ کے وقوع پر بھی متفق ہین مگر یہود مین سے گروہ شمعونیہ کے نزدیک اُسکا

Marfat.com

وقوع عقلاً محال تھا اور عنانیہ کے نزدیک سمعاً محال ہے اور نسخ کے وقوع سے انکار کرنا کسی مسلمان کا کام نہین کیونکہ اس سے محمد رسول اللہ کی نبوت کا ابطال لازم آتا ہے اسی لیے ابومسلم جاحظ معتزلی کے اس قول کی کہ نسخ جائز نہین علما نے تاویل کی ہے اس طرح کہ جاحظ درحقیقت نسخ کا انکار نہین کرتا بلکہ اس نام کے اطلاق سے بچنا چاہتا ہے اور اسکو تخصیص بولتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ جاحظ کے نزدیک نسخ ابطال ہے اور وہ ابطال کا منکر ہے اور بعض نے کہا ہے کہ وہ نسخ کے واقع ہونے کا فقط ایک ہی شریعت مین منکر ہے اور بعض نے کہا ہے کہ نسخ کے صرف قرآن مین واقع ہونے کا منکر ہے۔ جو لوگ نسخ کے منکر ہین وہ کہتے ہین کہ اس سے بدا لازم آتا ہے مگر انکو اتنا خیال کرنا چاہیے تھا کہ نسخ مین محال ہونے کی کیا بات ہے وہ تو ایک حکم کی مدت کا بیان ہے جیسے مار ڈالنے کے بعد زندہ کرنا یا مرض کے بعد صحت پہونچانا اور امیری کے بعد محتاج کر دینا اور یہ بدا نہین ہے تو امر کے بعد نہی بھی بدا نہوگی نسخ کا بڑا فائدہ آسانی ہے نکتہ نسخ کی حکمت یہ ہے کہ احکام مصلحت کے تابع ہوا کرتے ہین اور جس طرح وقت اور اشخاص بدلتے رہتے ہین اسیطرح مصلحتین بھی بدلتی رہتی ہین اس وجہ سے جس قدر انبیا آنحضرتؐ سے پہلے گزرے انکی شرائع مین بھی نسخ جاری رہا چنانچہ روزے ایام بیض کے تیرھوین اور چودھوین اور پندرھوین کو ہر مہینے مین تمام انبیا پر فرض رہے حضرت موسیٰؑ کے عہد تک پھر وہ فرضیت جاتی رہی اور ختنہ کرنا ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے واجب ہوا پہلے نہ تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہین ان ابراهيم اختتن بالقدوم وهو ابن ثمانين سنة تحقیق ابراہیم علیہ السلام نے ختنہ کیا قدوم مین حالانکہ وہ اسی برس کے تھے قدوم نام ایک جگہ کا ہے شام مین یا بسولے کا نام ہے تو اس صورت مین معنی یہ ہونگے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اسی برس کی عمر مین قدوم سے اپنا ختنہ کیا اور دو بہنون کا ایک شخص کے نکاح مین جمع ہونا اسطرح کہ دونون زندہ ہون آدم اور نوح علیہما السلام کی شرع مین مباح تھا اور موسیٰ اور محمد علیہما السلام کی شرائع مین حرام ہو گیا اور اونٹ کا گوشت اور دودھ آدم علیہ السلام کے عہد سے حضرت یعقوبؑ کے عہد تک حلال رہے حضرت یعقوبؑ نے بوجہ ایک منت کے اپنے اوپر وہ حرام کر لیے اور مدت تک انکی اقتدا لوگ کرتے رہے جب مخالفت کرنا شروع کی تو حضرت موسیٰؑ کے عہد مین توریت مین اونٹ کے گوشت اور دودھ کی تحریم نازل ہوئی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین وہ حلال ہو گئے اور غنائم پہلی امتون پر بوجہ انکی قوت کے حلال نہ تھی اور امت محمدی پر بوجہ ضعف کے حلال ہوئی پس اصل یہ ہے کہ جس عصر مین جیسا مکلفین کا حال اور عادات ہوتے ہین ویسی ہی

Marfat.com

شرائع قائم ہوتی ہین کیونکہ زمانون اور عادات کے اختلاف کے ساتھ مصالح بھی مختلف ہو جاتے ہین پس اس وجہ سے نسخ صحیح ہوا ہے اور اسکی مثال بعینہ طبیب کی سی ہے کہ ہر وقت مین اعتدال مزاج کی فکر رکھتا ہے جس طرح اشخاص اور وقت مختلف ہوتے ہین طبیب کے احکام مین بھی اختلاف ہوتا رہتا ہے پس جو حکم وہ جوان کو دیتا ہے بڑھے کو نہین دیتا جیسا کہ اور جیٹھ مین شب کو میدان مین سونے کی اجازت دیتا ہے اسلیے جانتا ہے کہ اس وقت مین میدان مین اعتدال کی حالت ہوتی ہے اور کنوار کاتک مین کہتا ہے کہ سائے کے تلے سونا چاہیے اسلیے کہ وہ جانتا ہے کہ میدان مین شبنم گرتی ہے اور وہ حالت اعتدال کی باقی نہین رہتی۔ فیجوز ذلک من صاحب الشرع ولا یجوز ذلک من العباد پس نسخ شارع کی طرف سے ہو سکتا ہے بندون کی جانب سے نہین ہو سکتا اُنکے تصرفات اور عبادات مین کیونکہ وہ بندے کی جانب سے تبدیل ہے اور بندے سے جس وقت تصرف صادر ہوتا ہے تو شرعاً صحیح مانا جاتا ہے پس جو چیز شرع کی جانب سے صحیح مانی گئی ہو اُسکا باطل کرنا ناجائز ہے تو بندے کا تصرف بھی جو شرع نے ثابت اور صحیح قرار دیا ہے اُسکو بندے کا فسخ کرنا جائز نہوگا اور بیان تغییر سے جو بندے کے لفظ مین تغیر آجاتا ہے تو یہ اُسکے لفظ کا ابطال نہین ہے بلکہ لفظ کو اُسکے موجب سے معنی محتمل کی طرف پھیرنا ہے اور وہ بھی اس شرط سے کہ وصل ہو۔ وعلی هذا بطل استثناء الکل عن الکل لانه نسخ الحکم یہی سبب ہے کہ کل کا استثنا کرنا کل سے باطل ہے کیونکہ اسمین نسخ حکم ہے جیسے کوئی شخص یون کہے کہ اگر مین گھر مین جاؤن تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہین مگر میرے تمام غلام اکثر مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نصف کا اور نصف سے زیادہ کا استثنا درست ہے خواہ لفظاً متحد ہون یا دونون کا مفہوم متحد ہو یا مفہوم مین مستثنیٰ اخص ہو مستثنیٰ منہ سے اور حنابلہ کے نزدیک نصف اور نصف سے زیادہ کا استثنا صحیح نہین نصف سے کم کا صحیح ہے قاضی ابو بکر باقلانی شافعیؒ کے نزدیک نصف اور نصف سے اکثر کا استثنا ایسی حالت مین صحیح نہین جبکہ مستثنیٰ منہ عدد ہو حنفیہ کے نزدیک مستثنیٰ منہ عدد ہو یا نہو دونون صورتون مین اکثر کا استثنا صحیح ہے اور دلیل اُسپر وہ حدیث قدسی ہے جو مسلم نے ابو ذرؓ سے روایت کی ہو یا عبادی کلکم جائع الا من اطعمته فاستطعمونی اطعمکم یا عبادی کلکم عار الا من کسوته فاستکسونی اکسکم یعنی خدا فرماتا ہے اے میرے بندو تم سب بھوکے ہو مگر جسکو مین نے کھلایا تو مجھ سے کھانا مانگو کہ تم کو کھلاؤن اے میرے بندو تم سب ننگے ہو مگر جسکو مین نے پہنایا تو مجھ سے لباس مانگو کہ تم کو پہناؤن ظاہر ہے کہ جنکو اللہ نے کھانا کھلایا اور کپڑا پہنایا وہ اکثر ہین پس مستثنیٰ اکثر ہے

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جہاں مستثنیٰ منہ کی تمام افراد کو مستغرق ہو اور دونوں لفظاً و معناً یا فقط معناً متحد ہوں تو وہ استثنا باطل ہے اول کی مثال کسی شخص نے یوں کہا کہ اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر میرے تمام غلام دوم کی مثال اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر میرے تمام مملوک پس اگر کوئی اقرار کرے کہ مجھپر ہزار روپے ہزار کم آتے ہیں تو تمام کو میں ہزار پورے دینے ہونگے۔ ولا یجوز الرجوع عن الاقرار والطلاق والعتاق لانہ نسخ ولیس للعبد ذلک اور نہیں جائز ہے رجوع اقرار اور طلاق و عتاق سے کیونکہ یہ رجوع حکم میں نسخ کے ہے اور نسخ کرنا بندے کا کام نہیں اب مصنف بعض ایسے مسائل کا ذکر شروع کرتے ہیں کہ بعض علما کے نزدیک انکو بوجہ بیان تغییر ہونے کے بشرط وصل لانا درست ہے اور بعض دوسرے علما کے نزدیک بوجہ بیان تبدیل ہونے کے موصولا لانا بھی درست نہیں جنکی نسبت مصنف اوپر وعدہ کر چکے تھے ولو قال لفلان

علی الف قرض او ثمن المبیع وقال وھی زیوف کان ذلک بیان التغییر عندھما فیصح

موصولا وھو بیان التبدیل عند ابی حنیفۃ فلا یصح وان وصل اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے قرض کے ہیں یا کسی چیز کی قیمت کے اور ساتھ ہی کہدیا یہ کھوٹے ہیں صاحبینؒ کے نزدیک اسکا نام بیان تغییر ہے اس واسطے درست ہے اور امام اعظم کے نزدیک اسکو بیان تبدیل کہتے ہیں پس یہ درست نہیں خواہ موصولا ہی ہو کیونکہ عقد معاوضہ تو یہ چاہتا ہے کہ روپے عیب سے سالم واجب ہوں اور کھوٹا پن عیب ہے پس کھوٹے کا نام لینا اقرار سے رجوع قرار پائے گا اور رجوع نہ موصولا ٹھیک ہے نہ مفصولا پس اسکی حالت ایسی ہو گی جیسے دعوے اجل کی دین میں اور دعوے خیار کی بیع میں ہوتی اور مصنف نے قرض کی اور ثمن بیع کی قید قول ذیل سے احتراز کے لیے لگائی ہے ولو قال لفلان علی الف غصبا او ودیعۃ وھی زیوف یعنی فلاں کے میرے ذمے ہزار روپے غصب کے ہیں یا امانت کے اور یہ کھوٹے ہیں کہ یہ قول موصولا و مفصولا بلا خلاف جائز ہے اسلیے کہ غصب اور ودیعت میں روپے کا کھرا ہونا لازم نہیں اس لیے کہ غاصب کے جیسے بھی روپے ہاتھ لگتے ہیں چھین لیتا ہے ان میں کھرے یا کھوٹے کی تمیز کیسے ہو سکتی ہے اسی طرح ایک شخص دوسرے کے پاس کھوٹے روپے بھی بطور امانت کے رکھ سکتا ہے رکھنے والے کو اس سے کیا بحث ولو قال لفلان علی الف من ثمن جاریۃ باعنیھا لم اقبضھا و

الجاریۃ لا اثر لھا کان ذلک بیان التبدیل عند ابی حنیفۃ لان الاقرار بلزوم الثمن

Marfat.com

اقرار بالقبض عند هلاك المبيع اذ لو هلك قبل القبض ينفسخ البيع فلا يبقى الثمن لازماً اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے ہیں خاص کنیز کی قیمت کے اور میں نے کنیز پر قبضہ نہیں کیا اور کنیز کا نشان بھی نہیں تو امام اعظم کے نزدیک اسکو بیان تبدیل کہیں گے کیونکہ لزوم قیمت کا اقرار کرنا ایسا ہے جیسا کہ ہلاک مبیع کے وقت قبضے کا اقرار کرنا جب قبضہ کرنے سے پہلے مبیع ہلاک ہوگئی تو بیع فسخ ہوگئی پس قیمت لازم نہیں رہے گی متکلم کا لم اقبضها کہنا اقرار قبض اور لزوم قیمت کے بعد رجوع قرار پایا ہے۔

تذنیل جس کا نسخ کیا جائے اُس کے لیے یہ ضرور نہیں کہ جب وہ مکلفین کو پہونچے تو اتنا زمانہ اور مہلت حاصل ہو کہ اُسپر عمل درآمد کر لیا جائے بلکہ حکم وصول ہونے کے بعد اتنا قلیل زمانہ کافی ہو کہ مکلف اُس حکم کا دل سے اعتقاد کرلے اسی لیے نسخ کے لیے دل سے اعتقاد کرلینے کا تمکن شرط ہے نہ اُسپر عمل درآمد ہو جانیکا کیونکہ اعتقاد کرنا بھی طاعت سے کم نہیں عموماً شافعیہ اور اکثر حنفیہ کا جن میں سے فخر الاسلام اور شمس الائمہ بھی ہیں یہی مختار ہے مگر جمہور معتزلہ اور بعض اکابر حنفیہ جیسے ابوالحسن کرخی اور امام منصور ماتریدی اور قاضی ابوزید دبوسی اور امام جصاص ابوبکر رازی اور عموماً حنابلہ اور شافعیہ میں سے صیرفی اس مذہب کو پسند نہیں کرتے انکی رائے یہ ہے کہ حکم مکلف کو پہونچنے کے بعد اتنا زمانہ ضرور حاصل ہونا چاہیے کہ وہ اُسکے بجالانے پر تمکن رکھتا ہو کیونکہ حکم دینے سے غرض یہ ہوتی ہے کہ تعمیل کی جائے جواب اسکا یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے مالک بن صعصعہ سے حدیث معراج میں روایت کی ہے کہ شب معراج میں جناب سرور کائنات کو پچاس نمازوں کا حکم ملا مگر قبل اس سے کہ وہ اُنکے بجالانے پر متمکن ہوتے ۴۵ منسوخ ہو گئیں آنحضرت کو صرف اُنکے اعتقاد کی مہلت حاصل ہوئی پس کبھی حکم سے صرف اعتقاد مقصود ہوتا ہے اور کبھی اعتقاد و عمل دونوں ہوتے ہیں۔ نبی علیہ السلام کو جو اول پچاس نمازوں کا حکم دیا گیا تھا تو وہاں صرف اعتقاد مقصود تھا اور جب ۴۵ منسوخ ہو کر پانچ باقی رہگئیں تو یہاں اعتقاد اور عمل دونوں مقصود تھے اور اعتقاد عمل سے قوی ہے کیونکہ فقط اعتقاد بھی قربت مقصودہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسا کہ متشابہات میں صرف اعتقاد ہی مقصود ہے اور اعتقاد کبھی ساقط نہیں ہوتا بخلاف عمل کے کہ وہ عذر کے وقت ساقط بھی ہو جاتا ہے جیسے ایمان کا اقرار اور نماز و روزہ کہ بسبب عذر کے ساقط ہو جاتے ہیں مگر انکی حقیت کا اعتقاد ساقط نہیں ہو سکتا دیکھو آدمی کبھی صرف نیکی کا دل سے قصد کرتا ہے تو اُسکے نامۂ اعمال میں نیکیاں لکھی جاتی ہیں باوجودیکہ ابھی کوئی عمل بدنی ظہور میں نہیں آتا اور سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ فعل بدن عبادت میں

Marfat.com

اُس وقت تک شمار نہیں پاسکتا اور نہ اُسپر کوئی ثواب مترتب ہوتا ہے جب تک کہ فعل قلب شریک نہ ہو
جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے انما الاعمال بالنیات نہیں معتبر ہوتے اعمال مگر نیتوں کے ساتھ
(۲) کسی قسم کا قیاس اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اُس سے کتاب یا سنت یا اجماع یا قیاس
کا نسخ ہوسکے اسلیے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کتاب و سنت کے مقابلے میں عمل بالرائے کو ترک کیا ہے یہانتک
کہ ابوداؤد نے حضرت علی رضؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر دین کا مدار قیاس پر ہوتا تو نیچے کی جانب
موزے کی مسح کرنے کے لیے اوپر کی جانب سے بہتر ہوتی اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ
مسح کرتے تھے موزے کے اوپر کی جانب اور جبکہ قیاس کتاب و سنت کو منسوخ نہیں کرسکتا تو اجماع کو بھی
منسوخ نہیں کریگا کیونکہ اجماع کتاب و سنت کے معنی میں ہے اور نہ ایک قیاس سے دوسرا قیاس منسوخ ہوتا
ہے اسی لیے جب دو قیاسوں میں ایک زمانے کے اندر تعارض واقع ہوتا ہے تو مجتہد کا قلب جسکی ترجیح کی
شہادت دیتا ہے وہ اُسپر عمل کرتا ہے اور اگر دو زمانوں میں دو قیاس باہم متعارض ہوتے ہیں تو مجتہد
پچھلے قیاس مرجوع الیہ پر عمل کرتا ہے اور پچھلا قیاس کچھ اُس حکم کی انتہا کو بیان نہیں کرتا جو پہلے قیاس سے
ثابت ہوتا ہے کیونکہ رائے اور قیاس کو انتہائے حسن و قبح کی معرفت میں دخل نہیں لیکن مجتہد کو دوسرے
وقت یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جو قیاس تھا وہ صحیح نہ تھا اسلیے اسکو ترک کردیتا ہے پس پچھلا قیاس پہلے کا ناسخ نہیں کہلاتا۔
(۳) اجماع بھی کتاب و سنت اور اجماع و قیاس میں سے کسی ایک کو نسخ نہیں کرسکتا کیونکہ نبی علیہ السلام
کے زمانے میں اگر کوئی حکم منسوخ ہوا تو وہ سنت کے قبیل سے ہے کیونکہ سرور کائنات بیان شرع کے لیے
منفرد تھے اور آنحضرت کے بعد اجماع اسلیے ناسخ نہیں ہوسکتا کہ احکام بوجہ انقطاع وحی کے مؤبد ہوگئے
تھے علاوہ اسکے امت کے اجماع سے رایوں کا اجتماع حاصل ہوتا ہے اور امت کو کسی حکم کی مدت کا اندازہ
نہیں ہے اور نسخ بیان ہے اس بات کا کہ حکم کی مدت یہانتک ہے اور اسوقت تک یہ حکم حسن ہے تو نتیجہ یہ
نکلا کہ اجماع ناسخ نہیں ہوسکتا مگر معتزلہ کے نزدیک کتاب و سنت اور اجماع کا نسخ اجماع سے جائز ہے اور
اسپر وہ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے مال زکوٰۃ میں مولفۃ القلوب کا حصہ مقرر کیا ہے اور
وہ اُن معززین عرب سے مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جنکی خاطرداری کرنے اور اُن کا دل پرچانے کے
واسطے حکم دیا تھا پھر حضرت ابوبکر کے زمانے میں اجماع ہوکر اُن کا حصہ ساقط ہوگیا جواب اسکا یہ ہے کہ
ان کا حصہ کچھ اجماع کی وجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ اُنکو بوجہ ضعف اسلام کے تالیف قلوب کے واسطے

دیا جاتا تھا تاکہ دوسرون کو اسلام کی ترغیب کرین اور جب اسلام قوی ہوگیا تو کچھ حاجت اُنکی تالیف کی نہ رہی (۴) قرآن کا نسخ قرآن کے ساتھ جائز ہے چنانچہ دارقطنی نے جابر سے روایت کی ہو کہ حضرت نے فرمایا ہے کہ اللہ کا کلام نسخ کرتا ہے بعض اُسکا بعض کو اور اسکی کئی صورتین ہین (الف) تلاوت اور حکم دونو جاتے رہے ہون اور ایسا نسخ سرور کائنات کے بعد کبھی واقع نہین ہوا البتہ آپکی حیات مین بسبب نسیان کے واقع ہوا تھا چنانچہ روایت کرتے ہین کہ سورۂ احزاب سورہ بقرہ کے قریب قریب لمبی تھی اسمین تین سو آیات تھین آپکے سامنے ہی اُنکو بھول گئے اور کل تہتر آیتون کی مقدار باقی رہ گئی اور سورۂ طلاق سورہ بقرہ سے بھی بڑی تھی جو اب کل ۱۲ آیتون کے ضمن مین باقی رہ گئی ہے اور اس قسم کے نسیان کے ثبوت پر فی الجملہ یہ آیت دلالت کرتی ہو سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَىٰ اِلَّا مَا شَاءَ اللّٰهُ یعنے قریب ہے کہ ہم تم کو اے محمد قرآن کی تعلیم کرینگے پھر نہ بھولوگے تم مگر جو چاہے گا اللہ یہان نفی سے جو استثنا کیا گیا ہے اُس سے اشارۃً نسیان ثابت ہوتا ہے سیاق آیت سے یہ مقصود نہین کہ قرآن مین سے کچھ بھلا دیا گیا ہے (ب) تلاوت جاتی رہے اور حکم باقی رہے چنانچہ پہلے کلام اللہ مین یہ آیت تھی الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم اس آیت کی تلاوت جاتی رہی اور حکم باقی ہے چنانچہ حضرت عمرؓ سے بخاری ومسلم نے روایت کی ہو ان اللہ بعث محمدا بالحق وانزل علیہ الکتاب فکان مما انزل اللہ تعالی آیۃ الرجم مطلب تمام حدیث کا یہ ہے کہ اللہ پاک نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا اور اُنپر کتاب نازل کی پس اُس چیز سے کہ نازل کی اللہ نے آیت رجم کی تھی (ج) اُسکا حکم جاتا رہا ہو اور تلاوت باقی ہو چنانچہ زانیہ عورت کے حق مین پہلے قرآن مین یہ حکم تھا فامسکوھن فی البیوت حتی یتوفٰھن الموت یعنی اُنکو گھرون مین قید رکھو یہانتک کہ اُنکو موت آجائے پھر یہ حکم باقی نہ رہا منسوخ ہوگیا اور تلاوت باقی ہے ان تینون قسمون مین سے قسم اول ودوم کے وقوع مین اختلاف ہے مگر قسم ثالث کی نسبت علما کا اتفاق ہے سوائے ابو مسلم معتزلی کے کہ وہ نہین مانتا۔ (۵) سنت کا نسخ سنت سے بھی ہوتا ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے دارقطنی نے روایت کی ہو کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے کہ میری حدیثین نسخ کرتی ہین بعض اُنکی بعض کو مانند نسخ کرنے قرآن کے مثال اسکی یہ ہو کہ ابن ماجہ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے صحابہ کو حکم فرمایا تھا کہ مین نے تم کو قبرون کی زیارت

کرنے سے منع کر دیا تھا لیکن اب تم قبروں کی زیارت کیا کرو کیونکہ قبروں کی زیارت کرنا دنیا سے بے رغبت کرتا ہے اور آخرت کی یاد دلاتا ہے سنت متواتر کا نسخ سنت متواتر سے ہوتا ہے اور سنت آحاد کا آحاد و متواتر دونوں سے نسخ ہو سکتا ہے مگر متواتر کا نسخ آحاد سے نہیں ہو سکتا جمہور کی یہی رائے ہے مگر بعض علما اسکے بھی قائل ہیں اور یہ قول خلاف تحقیق ہے اسلیے کہ متواتر قطعی ہے اور آحاد ظنی ہے تو متواتر قوی اور آحاد ضعیف ہے پس قوی کا معارضہ ضعیف سے کیسے ہو سکتا ہے اور جب معارضہ نہ ہو سکا تو رفع کرنے کی صلاحیت کہاں تک ہو گی ہاں جبکہ آحاد کی قوت یقین کے قریب ہو جیسے سنت مشہور ہے تو حنفیہ کے نزدیک اُس سے متواتر کا معارضہ ہو سکتا ہے اور اُس سے متواتر کا نسخ اس طرح جائز ہے کہ متواتر پر کچھ زیادتی ہو جائے اور اس زیادتی کی وجہ سے متواتر کا اصلی حکم منسوخ ہو جائے (۶) سنت کا نسخ کتاب سے جائز ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں اسلیے کہ طاعنین کہتے کہ جبکہ اللہ نے رسول کی تکذیب کی تو ہم اُسکے قول کی تصدیق کیسے کریں جواب اسکا یہ ہے کہ دشمنوں کے ایسے طعنوں سے کسی حالت میں چھٹکارا نہیں وہ تو ویسے بھی ہزاروں طعن اپنے دل سے بنا بنا کر کرتے تھے دوسری دلیل شافعیؒ کی یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس یعنی اے محمدؐ ہم نے تیرے قرآن کو نازل کیا تاکہ آدمیوں کو جو اُنکے لیے احکام دنواہی قرآن میں اُترے ہیں بیان کرو پس اگر سنت کا نسخ قرآن سے جائز ہو تو سنت قرآن کا بیان ہونے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتی جواب اسکا یہ ہے کہ بیان کرنے سے مراد پہونچانا ہے پس قرآن کے ساتھ سنت کا نسخ ہونا پہونچانے کے مضر نہیں۔

حنفیہ کے مذہب پر دلائل یہ ہیں (الف) بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کا قرآن میں ذکر نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہ امر آنحضرتؐ کی سنت سے ثابت تھا پھر اللہ تعالےٰ نے آیت تحویل نازل کر کے اس سنت کو منسوخ کر دیا اور کعبے کی طرف منہ کرنے کا حکم دیا (ب) عورتوں کے ساتھ رمضان کی راتوں میں صحبت کرنے کی حرمت سنت سے ثابت ہوئی تھی پھر اللہ نے یہ آیت بھیج کر اس حرمت کو اُٹھا دیا احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم یعنی حلال ہوا تم کو روزے کی رات بے پردہ ہونا اپنی عورتوں سے (ج) جابرؓ سے دارقطنی نے روایت کی ہو کہ حضرتؐ نے فرمایا۔ کلام اللہ ینسخ کلامی یعنی اللہ کا کلام میرے کلام کا نسخ کرتا ہے (۷) کتاب کا نسخ سنت سے جائز ہے کیونکہ وہ بھی اللہ کی طرف سے ہے اللہ نے آنحضرتؐ کے حق میں فرمایا ہو وما ینطق عن الھوی پس سنت بھی قرآن کی مثل

ہو گی مگر امام شافعیؒ اسکے منکر ہین وہ کہتے ہین کہ طاعنین کہین گے کہ رسول جبکہ خود اللہ کے کلام کی تکذیب کرتا ہے تو اسکی تبلیغ کے مطابق ہم کیسے اللہ پر ایمان لائین مگر جواب اسکا یہ ہے کہ طاعنین تو بغیر اسکے بھی طرح طرح کے طعن کرتے تھے اور کرتے ہین اور کہتے ہین کہ اللہ تعالے اپنے کلام مین تناقض کرتا ہے تو طاعنین کی عیب جوئی کی کوئی پرواہ کرنی چاہیے دوسری دلیل شافعی کی طرف سے یہ ہے کہ آنحضرت نے خود فرمایا۔ اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافقہ فاقبلوہ والا فردوہ - یعنی جب تمہارے سامنے میری کوئی حدیث روایت کی جائے تو اسکو کتاب اللہ سے ملاؤ اگر وہ حدیث کلام الٰہی کے موافق ہو تو اسکو قبول کر لو ورنہ رد کر دو اس صورت مین کتاب کا نسخ سنت سے کیسے ہو سکتا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے قابل اعتبار نہین جیسا کہ میر سید شریف نے رسالہ اصول حدیث مین اسکی تصریح کی ہے خطابی کہتا ہے کہ زنادقہ نے اسکو وضع کیا ہے اور بفرض محال اگر اسکو صحیح تسلیم بھی کر لین تو اسکی تاویل یہ ہے کہ حدیث کو قرآن کے ساتھ ملانے سے یہ مراد ہے کہ جب یہ معلوم ہو کہ کون پہلے ہے اور کون پیچھے ہے تو حدیث سے قرآن کا مقابلہ کر دیکن اگر یہ بات صاف طور پر کھل جائے کہ حدیث قرآن سے متاخر ہے تو حدیث ضرور قرآن کی ناسخ ہو گی یا مراد یہ ہو گی کہ اگر کوئی ایسی حدیث غیر صحیح کی میری طرف نسبت کرے جو قرآن کے نسخ کرنے کے قابل نہو تو اسکو مضمون قرآن کے مقابلے مین قبول نہ کرنا چاہیے کیونکہ ایسی غیر صحیح حدیث ضرور پس پشت ڈالدینے کے قابل ہے اور حق یہ ہے کہ یہ حدیث ہی غلط ہے اور بڑی دلیل اسکے غلط ہونے کی یہ ہے کہ کلام الٰہی کے خلاف ہے کیونکہ کتاب اللہ سے تو علی الاطلاق سنت نبی کی متابعت کرنا ثابت ہوتا ہے اور یہ حدیث بعض سنت رسول کو واجب الاتباع قرار دیتی ہے اور بعض کو غیر قابل اتباع اور دارقطنی نے جابر سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کلامی لا ینسخ کلام اللہ یعنی میرا کلام کلام اللہ کو نسخ نہین کرتا اس حدیث کے ظاہر مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الٰہی کا نسخ حدیث کے ساتھ نہین ہوتا جواب اسکا یہ ہے کہ کلام رسول سے مراد یہان وہ کلام ہے جو بطریق اجتہاد و رائے کے فرمایا ہو نہ بطریق وحی کے پس جو کلام رسول کی بنی اسرائیل سے ہو گا وہ بیشک کلام الٰہی کو منسوخ نہین کر سکتا کیونکہ کلام الٰہی وحی ہے مگر آنحضرت جو بات کہتے تھے وہ وحی الٰہی کے مطابق کہتے تھے چنانچہ اللہ خود اس باب مین فرماتا ہے وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی یعنی وہ نہین بولتا اپنی خواہش سے یہ وحی ہے جو پہونچی ہے اسکو پس جبکہ حضرت کی

Marfat.com

زبان مبارک سے جو کلام صادر ہوا خواہ قرآن ہو یا سنت وہ وحی ہے اور وہ اُس چیز کا کاشف ہے جو کلام ازلی میں مرکوز ہے پس سنت سے نسخ واقع ہونا بھی درحقیقت قرآن سے نسخ ٹھہرے گا۔

البحث الثانی فی سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم

دوسری بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بیان میں

سنت طریقے اور عادت کو کہتے ہیں چنانچہ اللہ فرماتا ہے۔ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا یعنی تو نہ دیکھے گا اللہ کی عادت بدلتی اور اصطلاح میں سنت کا استعمال دو طور پر ہوتا ہے (۱) عبادات میں سنت دین کے اُس طریقے کا نام ہے جس پر جناب سرور کائنات اور اُن کے صحابہ چلتے تھے اور یہاں یہ معنی مقصود نہیں (۲) ادلہ میں سنت اُسے کہتے ہیں کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے زبان مبارک سے جو فرمایا یا خود کیا یا جو اُنکے سامنے ہوا اور آپ نے اُسکو درست رکھا اسی طرح صحابہ نے جو کچھ زبان سے کہا یا خود کیا یا مقرر رکھا اور یہاں یہی معنے مقصود ہیں۔ حدیث کا اطلاق خاص جناب سرور کائنات کے قول پر ہوتا ہے اصول فقہ میں ایسا ہی مقرر ہے مگر اصول حدیث کی اصطلاح کے موافق سنت اور حدیث اور خبر یہ تینوں لفظ مترادف ہیں مطلب یہ ہے کہ جیسا کہ سنت عام ہے حدیث و خبر بھی عام ہیں

وھی اکثر من عدد الرمل والحصی اور وہ زیادہ ہیں تعداد میں ریت اور کنکریوں سے مگر مجتہد کے لیے تمام سنتوں کا علم ضرور نہیں اسیقدر سنتیں کافی ہیں جو احکام سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ تین ہزار میں کہ کافی ہیں اسی طرح یہ ضرور نہیں کہ جسقدر قرآن میں مذکور ہے سب کو علم لغت اور صرف ونحو اور معانی و بیان و بدیع اور قرارت و تفسیر کے ساتھ جانتا ہو بلکہ اتنا ہی کافی ہے کہ جسقدر حصہ قرآن سے احکام کا تعلق ہے اور کام نکلسکتا ہے اسکو بصفت مذکورہ جانتا ہو اور یہ بقدر پانسو آیت کے ہے اور باقی قصہ کہانی و امثال میں

فصل فی اقسام الخبر

خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بمنزلة الکتاب فی حق لزوم العلم والعمل به فان من اطاعه فقد اطاع الله رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بمنزلے کتاب اللہ کے ہے لزوم علم و عمل میں کیونکہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری کی اُس نے خدا کی فرمانبرداری کی یاد رکھو کہ اگرچہ حدیث بھی درصورت ثبوت مفترض التسلیم ہونے میں مثل قرآن کے ہے

Marfat.com

گر فرق اتنا ہے کہ قرآن سے آنحضرتؐ نے بلغائے عرب کی تحدی کی یعنی انکو اسکے معارضے مین عاجز کردیا اور حدیث ایسی نہین اور دوسرا فرق یہ ہے کہ قرآن بالفاظہ حضرت سرور کائنات سے ماخوذ ہے اور احادیث مین اکثر نقل بالمعنی بھی ہے یہ دونون فرق تو اس صورت مین بھی ہین کہ احادیث قطعیہ ہون اور ایک فرق صرف باعتبار قوت اور ضعف ثبوت کے ہے وہ یہ کہ قرآن کے کسی جملے سے اس بات کا شبہ بھی نہین کہ آیا پیغمبر خدا نے ایسا فرمایا ہے یا نہین بلکہ ہر ایک جملے کا آنحضرتؐ سے ہونا اسطرح ثابت ہے کہ جہان مین کسی معصوم کا کلام مبسوط کسی کے پاس ویسا نہین ہے اور احادیث مین تقسیم ہے یعنی بعض تو ثبوت مین ویسی ہی ہین اور بعض رتبۂ ثبوت میں قریب قریب اسکے ہین اور بعض محض ظنی ہین اور بعض مشتبہ ہین

فجمیع ما ذکرہ من بحث الخاص والعام والمشترک والمجمل فی الکتاب فهو کذٰلک فی حق السنة یعنی جو قسمین کہ خاص وعام اور مشترک ومجمل در امر ونہی وغیرہ کی کتاب کے ذکر مین بیان ہو چکی ہین وہ تمام سنت مین بھی جاری ہین چونکہ ہم ہر ایک قسم کو مفصل بیان کر چکے ہین اسلیے یہان دوبارہ ذکر کرنے کی حاجت نہین، ہم صرف وہ باتین یہان بیان کرتے ہین جو سنت سے خصوصیت رکھتی ہین اصول حدیث کی اصطلاحون مین اور اصول فقہ کی اصطلاحون مین فرق ہے البتہ بعض نام اور قاعدے ویسے بھی ہین جن مین باعتبار دونون اصطلاحون کے مطابقت پائی جاتی ہے

الا ان الشبهة فی باب الخبر فی ثبوته من رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وآله وسلم وهٰذا المعنی

صار الخبر علی ثلثة اقسام قسم صح من رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم وثبت منه بلا شبهة وهو المتواتر وقسم فیه ضرب شبهة وهو المشهور وقسم فیه احتمال وشبهة وهو الاٰحاد

مگر فرق اسقدر ہے کہ حدیث کے رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے مین شبہ ہے لہٰذا حدیث تین قسم پر ہے اول قسم حدیث وہ ہے کہ جو رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے صحت کو پہونچے اور بلا شبہ ثابت ہے اس کا نام حدیث متواتر ہے دوسری قسم وہ ہے کہ جسمین کچھ شبہ ہے اسکو حدیث مشہور کہتے ہین تیسری قسم مین احتمال کذب وشبہ دونون ہین، اسکو حدیث آحاد کہتے ہین مشہور صحابہ کے زمانے مین آحاد کی طرح تھی پھر تابعین اور تبع تابعین کے زمانے مین مشتہر ہو گئی اور امت نے اسکو قبول کیا بخلاف متواتر کے کہ وہ صحابہ کے زمانے مین بھی مشتہر تھی تو اسکے تینون زمانے ایسے ہین جن مین وہ شہرت پذیر رہی اور یہ تینون زمانے ایسے ہین جن کی خیریت کی خبر آنحضرتؐ نے دی ہے چنانچہ عمران بن حصین سے

بخاری ومسلم وابوداؤد ونسائی وترمذی نے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خیر امتی قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم یعنی میری تمام امت مین وہ عصر بہتر ہے جسمین مین موجود ہون پھر اس زمانے کے لوگ بہتر ہین جو میرے عصر سے ملے ہوئے ہین پھر وہ لوگ بہتر ہین جو انسے متصل ہین اور جس روایت کو ان تینون قرنون کے کثیر آدمی نقل کرینگے وہ ضرور متواتر ہوگی اور مشہور نے دوسرے اور تیسرے قرن مین شہرت حاصل کی اور ان لوگون نے اسکو لکھا جنکے جھوٹ پر اتفاق کرلینے کا توہم پیدا نہین ہوتا اور آحاد پہلے اور دوسرے اور تیسرے قرن مین اسطرح نقل کی جاتی ہو کہ اسکے راوی حد تواتر کو نہین پہونچتے اور اعتبار انہی تینون قرن کی شہرت اور عدم شہرت کا ہے اسلیے کہ بعد ان قرنون کے تو آحاد بھی امت مین مشہور ہوگئی اور امت نے اسکو سر اور آنکھون پر رکھا متواتر کے اتصال مین کسی طرح کا شبہ نہین یہان نہ صورۃً شبہ ہے نہ معناً اور خبر واحد کے اتصال مین صورۃً ومعناً دونون طرح شبہ ہے صورۃً شبہ یہ ہے کہ تینون قرون مین سے کسی قرن مین مشتہر نہوئی اور شبہ معنوی یہ ہے کہ اسنے تینون قرن کی امت مین مقبولیت حاصل نہین کی اور مشہور مین صرف صورۃً شبہ ہے اسلیے کہ وہ احاد الاصل ہے اور شبہ معنوی اسمین نہین اسلیے کہ قرون ثلثہ کی امت نے اسکو قبولیت کے ساتھ اخذ کیا ہے اور قرن ثالث کے بعد تو اکثر روایات آحاد بطریق تواتر کے نقل کی گئی ہین کیونکہ اس وقت مین لوگ نقل احادیث کی طرف زیادہ متوجہ ہوگئے تھے اور کتب مین انکو جمع کرنے لگے تھے۔ اور آحاد مین احتمال کذب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے اصحاب کا غالب حال اگرچہ صدق کو چاہتا ہے مگر یہ ضرور نہین کہ ان کا نقل کرنا ایسا صادق ہو کہ اسمین کذب کا بالکل احتمال ہی نہو اگر انکی ہر نقل قطعی طور پر صادق تسلیم کرنے کے قابل ہو تو مشہور اور آحاد سے بھی علم یقینی واجب ہو اور کوئی روایت انکی ظنی نہ رہے لیکن چونکہ انکی نقل مین کذب کا احتمال ہے تو جو روایت کہ متواتر نہین پس اگر وہ قرن اول سے آخر تک آحاد ہے تو اسمین کذب کا احتمال بسبب سہو ونسیان کے ہے اور اگر صرف قرن اول مین آحاد ہے تو اسمین بھی راوی کے کذب کا احتمال ہے گو یہ احتمال نہایت کمزور ہوتا ہے کیونکہ بنیاد اسکی صرف اس خیال پر ہے کہ شاید راوی سے خطاءً کذب سرزد ہوگیا ہو اور عمداً جھوٹ روایت کرنے کا احتمال کسی راوی کی روایت مین نہین کیونکہ غالب حال ان کا عیب کذب سے منزہ اور صدق وصفات سے مزین ہونا چاہتا ہے جمہور حنفیہ نے حدیث کی تقسیم باعتبار اتصال کے اسطرح کی ہے اور علمائے حدیث کے نزدیک تقسیم یون ہے

متواتر اور آحاد متواتر وہ ہے جسکو ہر زمانے مین اتنا کثرت لوگون نے روایت کیا ہو کہ عقل اُن کے جھوٹ بولنے کو محال جانے اور آحاد وہ ہے جسکی روایت مین اتنی کثرت نہو آحاد کی تین قسمین ہین مشہور عزیز اور غریب مشہور وہ ہے جسکو ہر زمانے مین تین یا زیادہ راویون نے روایت کیا ہو اور عزیز وہ کہ جسکو ہر زمانے مین دو راویون نے روایت کیا ہو اور غریب وہ ہے جسکی روایت کسی زمانے مین ایک ہی راوی سے ہو اور یہ تینون قسمین صحیح ہین اور واجب العمل ہین کیونکہ صحیح کے لیے یہ شرط نہین ہے کہ اُسکے راوی ہر زمانے مین ایک سے زیادہ ہون امام محمد بن اسمٰعیل بخاری کی کتاب مین احادیث صحاح اعلیٰ قسم کی ہین مگر اُنکے ہان بھی دو راویون کا روایت کرنا شرط نہین تو اس سے معلوم ہوا کہ غریب بھی صحیح کی قسم سے ہے۔ ابو بکر جصاص رازی اور ابو منصور بغدادی اور ابن فورک کے نزدیک مشہور متواتر کے قبیل سے ہے اور یہ تیسرا مذہب ہے بہر صورت متواتر مین اتصال کامل ہوتا ہے اور آحاد و مشہور مین ناقص محدثین اُس حدیث کو جو حضرتؐ تک پہونچے مرفوع کہتے ہین جیسے کہین کہ یہ حدیث آنحضرتؐ نے فرمائی ہے یا یہ کام آنحضرتؐ نے کیا یا یہ تقریر آنحضرتؐ کی یا کہین کہ ابن عباس سے یہ حدیث مرفوعاً آئی ہے یا کہین کہ رفع کیا اسکو ابن عباسؓ نے اور جو صحابہ تک پہونچے اُسکو حدیث موقوف کہتے ہین جیسا کہین کہ یہ بات ابن عباسؓ نے کہی یا ابن عباسؓ نے تقریر کی یا کہین کہ یہ حدیث ابن عباسؓ پر موقوف ہے اور جو حدیث تابعین تک پہونچے اُسکو مقطوع کہتے ہین اور مشہور یہ ہے کہ موقوف اور مقطوع کو اثر کہتے ہین اور ہر حدیث مین سند اور اسناد اور متن ہوتی ہے سند اور اسناد حدیث کے راویون کو کہتے ہین اور متن الفاظ حدیث کو۔ محدثین باعتبار سند کے تین قسم پر ہین صحیح اور حسن اور ضعیف صحیح اعلیٰ مرتبہ ہے اور ضعیف ادنیٰ اور حسن متوسط صحیح وہ ہے کہ کتاب مین سند مصنف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک ہو اور راوی صاحب عدالت و صاحب ضبط ہو اور حدیث کو پہونچانے کے وقت راوی مسلمان اور عاقل و بالغ ہو بس اگر یہ صفتین راوی مین پوری پائی جائین تو اُسکی حدیث کو صحیح لذاتہ کہتے ہین اور اگر کچھ قصور اُس مین ہو اور کثرت طرق سے وہ نقصان پورا ہو جائے تو اُسے صحیح لغیرہ کہتے ہین اور اگر نقصان پورا نہو تو اُسکو حسن کہتے ہین اور حدیث ضعیف وہ ہے کہ یہ جو شرائط حدیث صحیح اور حسن مین معتبر ہین ان مین سے ایک یا زیادہ اُسمین سے مفقود ہون اور راوی اُسکا عدالت یا ضبط نہ رکھتا ہو حسن بھی اگرچہ صحیح حدیث کی طرح ہوتی ہے لیکن اُسکے راویون کا حفظ اور یاد صحیح کے

Marfat.com

راویون کے برابر نہین ہوتے ہر چند مقبول و حجت اور واجب العمل دونون ہین لیکن صحیح حسن سے نہایت مقدم اور افضل ہے حسن صحیح سے رتبے مین کم ہے اور ضعیف حدیث مین یا تو کوئی راوی درمیان سے ساقط ہوتا ہے یا مطعون ہوتا ہے اور یہ قسم مردود سمے اور طعنہ راوی کا یہ ہے کہ وہ جھوٹا ہو تو اسکی حدیث کو موضوع کہتے ہین یا اُسپر جھوٹ کی تہمت لگی ہو تو اُسکو متروک کہتے ہین یا راوی غلطی بہت کرتا ہو یا غافل ہو یا کثیر الوہم ہو یا فاسق ہو یا بدعتی ہو تو اُسکی حدیث کو منکر کہتے ہین اور مقابل منکر کے معروف ہے یا اُسکی روایت معتمد لوگون کے مخالف ہو تو اُسکو شاذ کہتے ہین کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حدیث مین بظاہر صحت کی تمام شرطین پائی جاتی ہین لیکن وہ قابل استدلال نہین ہوتی اس قسم کی حدیثون کی تمیز بعض محدثین کو نہایت فخر ہے اور اسکو ایک قسم کا الہام سمجھتے ہین اس قسم کو معلل کہتے ہین علی بن المدینی جو بخاری کے استاد تھے اُن کا قول ہے هو الهام ولو قلت للقيم بالعلل من اين ذلك لم تكن له حجة یعنی یہ الہام ہے اور اگر تم ماہر علل سے پوچھو کہ تمنے کیونکر اُسکو معلل کہا تو وہ کوئی دلیل نہین پیش کرسکتا محدث ابو حاتم سے ایک شخص نے چند حدیثین پوچھین اُنھون نے بعض کو مدرج بعض کو باطل بعض کو منکر بعض کو صحیح بتایا پوچھنے والے نے کہا کہ آپ کو کیونکر معلوم ہوا کیا راوی نے آپ کو ان باتون کی اطلاع دی ابو حاتم نے کہا نہین بلکہ مجھکو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے سائل نے کہا تو کیا آپ علم غیب کے مدعی ہین ابو حاتم نے جواب دیا کہ تم اور ماہرین فن سے پوچھو اگر وہ میرے ہمزبان ہون تو سمجھنا کہ مین نے بیجا نہین کہا سائل نے ابو زرعہ سے یہ حدیثین جا کر دریافت کین اُنھون نے ابو حاتم کی موافقت کی تب سائل کو تسکین ہوئی بعض محدثین کا قول ہے انه هجم على قلوبهم لا يمكنهم رده وهيئة نفسانية لا معدل لهم یعنی وہ ایک اثر ہے جو ائمہ حدیث کے دل پر وارد ہوتا ہے اور وہ اُسکو رد نہین کرسکتے اور نفسانی اثر ہے جس سے گریز نہین ہوسکتا محدثین کا یہ دعوے بالکل صحیح ہے بے شبہ فن روایت کی مہارت سے ایک ملکہ یا ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس سے خود تمیز ہو جاتی ہے کہ یہ قول رسول اللہ کا ہوسکتا ہے یا نہین اصول حدیث ظنی اور اجتہادی ہے یہی وجہ ہے کہ محدثین کو احادیث کی صحت و عدم صحت مین باہم اختلاف ہوتا ہے ایک محدث ایک حدیث کو نہایت صحیح مستند واجب العمل قرار دیتا ہے دوسرا اُسی کو ضعیف بلکہ موضوع بتاتا ہے۔

وجہ متواتر کے اتصال کامل کی مصنف بطور اہل اصول فقہ کے یون بیان کرتے ہین فالمتواتر ما نقله جماعة عن

جماعۃ لا یتصور تواقفہم علی الکذب لکثرتہم واتصل بک ہکذا یعنی متواتر وہ ہے جسکو اتنے آدمی نقل کریں کہ انکا اتفاق کرلینا ایک جھوٹی بات پر ممکن نہو بوجہ انکی کثرت کے اول سے آخر اسناد تک برابر تواتر ہی کی تعریف ہمیں پائی جاتی ہے پس اگر کوئی جماعت کسی ایسی بات کی خبر دے کہ عقل انکے جھوٹ بولنے کو محال نہ جانے تو اسے متواتر نہیں کہینگے متواتر کے راویونکی تعداد معین نہیں مگر بعض نے کہا ہے کہ کم سے کم چار آدمی خبر متواتر کے راوی ہیں اور قیاس انھوں نے شہود زنا پر کیا ہے جو چار آدمیونکی گواہی سے ثابت ہوتا ہے ابو بکر باقلانی نے کہا ہے کہ چار آدمیون سے تواتر ثابت نہیں ہوسکتا کیونکہ اگر اتنے آدمیون کی خبر سے علم واقعی کا فائدہ حاصل ہوسکتا تو شہود زنا میں تزکیہ کی حاجت نہوتی مگر یہ قول قاضی صاحب کا صحیح نہیں کیونکہ تزکیہ شہود کا شارع کے واجب کردینے کی وجہ سے ہے کچھ تحصیل یقین کے لیے نہیں اگر پچاس گواہ ہونگے تب بھی تزکیہ واجب ہوگا اور بعض علما کا مذہب یہ ہے کہ پانچ آدمیون کے روایت کرنے سے تواتر ثابت ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ لعان میں پانچ مرتبہ گواہی دی جاتی ہے بعض نے کہا ہے کہ سات آدمیون سے کم سے تواتر ثابت نہیں ہوسکتا کیونکہ کتے کے منھ ڈالنے سے برتن سات بار دھویا جاتا ہے چنانچہ صحیحین اور جامع ترمذی وغیرہ میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا کہ جب کتا تمہارے برتن میں منھ ڈالے تو اسکو سات بار دھو ڈالو مگر یہ استدلال درست نہیں کیونکہ یہ حدیث منسوخ ہے اس حدیث سے جسمیں تین بار دھونا کافی بتایا ہے یا یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا بعد ازان منسوخ ہوگیا اور بعض کے نزدیک تواتر کے لیے دس آدمی ہونا چاہئیں کیونکہ دس سے کم آحاد میں داخل ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ تواتر بارہ آدمیون کی روایت سے ہوتا ہے کیونکہ اللہ نے دین موسی کے احکام پہونچانے اور اسکو مشتہر کرنے کے لیے بنی اسرائیل میں سے بارہ نقیب مقرر کیے تھے بعض کی رائے یہ ہے کہ تواتر کے لیے بیس آدمیون کی روایت شرط ہے اور اس مطلب پر قیاس اس آیت سے کرتے ہیں۔ یا ایہا النبی حرض المومنین علی القتال ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین اے نبی شوق دلا مسلمانون کو لڑائیون کا اگر تم میں سے بیس شخص صابر ہون تو دو سو پر غالب ہون اور بعض نے چالیس راویون کا ہونا شرط کیا ہے کیونکہ اللہ فرماتا ہے۔ یا ایہا النبی حسبک اللہ ومن اتبعک من المومنین لیے اے نبی تجھ کو کافی ہے اللہ اور جتنے تیرے ساتھ مسلمان ہوے ہیں مروی ہے کہ اس وقت میں صرف چالیس آدمی مسلمان ہوے تھے اور نبی علیہ السلام احکام کے آسان کرنے اور اسلام کے مشتہر کرنے کے لیے مبعوث ہوے تھے تو اس سے معلوم ہوا کہ تواتر کے لیے

Marfat.com

چالیس آدمی کافی ہین اور بعض کے نزدیک ستر آدمیون سے کم نہونا چاہئیں اور اس قول کی تمسک اس آیت سے کرتے ہین واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلا لمیقاتنا یعنے منتخب کیے موسیٰ نے ستر مرد اپنی قوم سے ہمارے پاس لانے کے لیے اور ہمارے وقت موعود پر انکو بھی شرف دینے کے لیے اور تحقیق سے کہ یہ تحکمات فاسدہ ہین صحیح یہ ہے کہ رواۃ کی تعداد تعین نہین اور نہ کوئی ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس سے یہ معلوم ہوسکے کہ اتنے راویون کی روایت سے تواتر حاصل ہوسکتا ہے صرف شرط یہ ہے کہ اتنے راوی ہون کہ ان کی روایت سے یقین حاصل ہو جائے پس یقین کبھی تھوڑے آدمیون کے بیان سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اگر وہ ثقہ وعادل ہون مثالہ نقل القرآن واعداد الرکعات ومقادیر الزکوۃ مثال متواتر کی قرآن اور اعداد رکعات فرائض خمسہ اور مقادیر زکوۃ کا رسول علیہ السلام سے ہمارے زمانے تک منقول ہونا ہے۔ متواتر کی تین قسمین ہین (۱) تواتر سکوتی اور وہ یہ ہے کہ ایک جماعت مین سے صرف ایک آدمی خبر دے اور باقی کچھ نہ بولین مگر انکے تیور سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ اس خبر کو جھوٹ نہین جانتے اگر جھوٹ جانتے تو فوراً تردید کر دیتے (۲) تواتر معنوی اسے کہتے ہین کہ جماعت مین سے ہر ایک آدمی خبر دے مگر ایک کے الفاظ دوسرے کے الفاظ سے مختلف ہون اور حکم ایک ہی ہو ان مین سے ہر ایک کی خبر کو خبر آحاد بولتے ہین اور احادیث کی روایات اس طور پر کثرت سے ہین (۳) تواتر لفظی یہ ہے کہ جماعت کے تمام آدمی متفق اللفظ ہو کر بیان کرین یہ متواتر کی اعلیٰ قسم ہے ایسے تواتر کے پائے جانے مین اختلاف ہے ایک گروہ کہتا ہے کہ سنت مین ایسا تواتر موجود نہین ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک موجود ہے یہ چھ روایتین اسی قبیل سے ہین (۱) انما الاعمال بالنیات (۲) البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر یعنی گواہ مدعی پر ہین اور قسم منکر پر (۳) من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار یعنی جو شخص مجھپر عمداً جھوٹ بنائے پس چاہیے کہ وہ اپنا ٹھکانا دوزخ مین ڈھونڈھے بعض کہتے ہین کہ اس پہلی حدیث کے درجے کو اور حدیث متواتر نہین پہونچتی چنانچہ بعض نے لکھا ہے کہ باسٹھ اسکے راوی ہین جنمین عشرہ مبشرہ بھی ہین (۴) لانورث ماترکناہ صدقۃ یعنے ہم انبیا میراث نہین چھوڑتے جو کچھ ہم چھوڑتے ہین صدقہ ہے (۵) ان ہذا القرآن انزل علی سبعۃ احرف یعنی یہ قرآن سات حرفون پر نازل کیا گیا ہے اس حدیث کو بیس صحابیون نے روایت کیا ہے (۶) انکم سترون ربکم یوم القیامۃ

کما ترون هذا القمر لیلۃ البدر (یعنی قریب ہے کہ تم اپنے رب کو قیامت کے دن دیکھو گے جیسا کہ
اس چاند کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو اس حدیث کو بیس ۲۰ صحابیوں نے روایت کیا ہے۔ یاد رکھو کہ قرآن
تواتر لفظی کے ساتھ ثابت ہے اور اعداد رکعات اور مقادیر زکوٰۃ تواتر معنوی کے ساتھ۔ والمشہور ما
کان اولہ کالآحاد ثم اشتہر فی العصر الثانی والثالث وتلقتہ الامۃ بالقبول فصار
کالمتواتر حتی اتصل بک مشہور حدیث وہ ہے کہ ابتدا میں اس کا سلسلۂ اسناد حدیث آحاد کی طرح
ہو پھر عصر ثانی تابعین اور عصر ثالث تبع تابعین میں شہرت پا گئی ہو اور امت محمدیہ کے علما نے اسکو
قبول کر لیا ہو وہ قرن ثانی و ثالث میں گویا متواتر ہو جاتی ہے اور بدستور تیسرے زمانے تک وہی شہرت
اور تواتر اسمیں رہا ہے اور ایسی حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور بالکل کتاب کا نسخ جائز نہیں
مثل حدیث المسح علی الخف مثلاً موزوں پر مسح کرنے کی حدیث مشہور ہے قرآن مجید سے دھونا
پیر کا ثابت ہے اسپر مسح موزہ کی حدیث نے زیادتی کی ہے اس باب میں حدیثیں بہت آئی ہیں امام
ابو حنیفہؒ نے علامت اہل سنت میں مسح خفین کو داخل کیا ہے اور فرمایا کہ میں نے مسح موزہ کا اسوقت
حکم کیا کہ میرے پاس مانند روشنی روز کے آیا اور ایسا ہی سب ائمہ سے مروی ہے اور ائمہ اربعہ نے اسپر
اتفاق کیا ہے کہ جو مسح موزے کا جائز نہیں رکھتا وہ بدعتی ہے اور اس باب میں قریب تیس ۳۰ صحابیوں
سے روایت ہے اسی وجہ سے اس حدیث کو بعض لوگوں نے متواتر المعنی سمجھا ہے والرجم فی باب الزنا
اور زنا کی سزا میں رجم ہونے کی حدیث بھی مشہور ہے چنانچہ ترمذی نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے
کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا کہ نہیں حلال ہے خون مرد مسلمان کا مگر تین سبب سے کفر ہو بعد ایمان کے
زنا ہو بعد احصان کے قتل نفس ہو بغیر حق کے اور بخاری و مسلم نے بھی ابن مسعود سے اس مضمون کو
روایت کیا ہے ثم للتواتر یوجب العلم القطعی حدیث متواتر سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے مصنف
نے علم کے ساتھ قطعی کی قید لگا دی ہے اگر قطعی کی قید نہ بھی لگاتے تب بھی علم قطعی و یقینی مراد ہوتا
کیونکہ شرعیات میں جب مطلق علم بولتے ہیں تو وہی علم مراد ہوتا ہے جو یقین کے معنے میں ہے اور نظام
معتزلی یہ کہتا ہے کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشتا بلکہ اس سے
صرف اطمینان حاصل ہو جاتا ہے جسمیں جانب صدق راجح ہوتی ہے مگر مرتبۂ یقین کو نہیں پہونچتی لیکن
یہ قول مردود ہے اسلیے کہ انبیا اور انکے معجزات اسی تواتر کے ساتھ ثابت ہوتے ہیں تو جبکہ تواتر یقین کا

Marfat.com

فائدہ نہ بخشے گا تو اُن کی نبوت کی نسبت علم و یقین ثابت نہو سکے گا اور یہ سراسر کفر ہے منکرین کے
دلائل یہ ہین (١) متواتر کے راویون مین سے ہر ایک راوی کی خبر مین کذب کا احتمال ہے تو
جبکہ کئی ایسے راوی جمع ہو جائین گے تو کذب کا احتمال اور بڑھ جائیگا نہ کہ یقین کا فائدہ
حاصل ہو سکے گا جواب اس کا یہ ہے کہ مجموعے سے ایک ایسا امر حاصل ہو جاتا ہے جو واحد
سے حاصل نہین ہو سکتا چنانچہ کئی تار جمع کرکے ڈور بنائی جاتی ہے تو وہ ایک تار سے ضرور
مضبوط ہوتی ہے اور دیکھو ایک ایک سپاہی کا شہرون کو فتح کر لینا عادۃً محال ہے مگر سب
سپاہیون کا مجموعہ جو ایک لشکر ہوتا ہے وہ فتح کر لیتا ہے تو معلوم ہوا کہ کل کے حکم
مین اور واحد کے حکم مین فرق ہے (٢) اگر متواتر کے لیے یقین کا فائدہ بخشنا ضرور ہو تو
یہود مین جو حضرت موسیٰؑ سے بتواتر منقول ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہو گا اسی طرح یہود یہ
جو خبر دیتے ہین کہ حضرت عیسیٰؑ مصلوب ہوے تھے تو یہ دونون خبرین قابلِ تصدیق ہون
جواب اسکا یہ ہے کہ ان خبرون کا تواتر ممنوع ہے اس لیے کہ تواتر مین یہ ضرور ہے کہ ہر زمانہ
مین اتنا بکثرت لوگون نے اُسکو روایت کیا ہو کہ عقل اُنکے جھوٹ بولنے کو محال جانے اور ان
دونون خبرون مین یہ بات نہین پائی جاتی کیونکہ دین موسوی کے مؤید ہونے کی خبر بعض یہود
نے اپنی طرف سے اختراع کر لی ہے پھر اُنھون نے دوسری جماعت کو خبر کی یہانتک کہ زمانہ
درمیانی مین اُس مین تواتر پیدا ہو گیا۔ اور حضرت عیسےٰؑ کے مصلوب ہونے کی خبر بھی متواتر
نہین کیونکہ ابتدا اُسکی وسط کی طرح نہین ہے ابتدا مین اُسکے مخبرون کی تعداد اتنی نہ تھی
کہ اُس سے تواتر کا فائدہ حاصل ہوتا اور تواتر حقیقی یہ ہے کہ خبر کا تواتر ابتدائی زمانے مین اور
درمیانی زمانے مین اور پچھلے زمانے مین برابر ہو یعنی جب سے وہ خبر شروع ہوئی ہے اور جہانتک
اُس ناقل تک پہونچی برابر تواتر اُس مین موجود رہے پہلا زمانہ ظہور خبر کا ہے اور پچھلا زمانہ ناقل
تک پہونچنے کا پس جو خبر اول مین اس طور پر نہو گی وہ آحاد الاصل سمجھی جاوے گی پس اگر ایسی خبر
آگے چل کر زمانۂ وسطی مین اور پچھلے زمانے مین شہرت پکڑے گی تو وہ مشہور کہلائے گی اسی قبیل
سے ہین وہ روایتین جناب علیؓ کے خلیفہ بلافصل ہونے کے باب مین جو شیعہ مین متواتر سمجھی جاتی ہین
کہ اُن کو اول کسی شیعہ نے اختراع کرکے سرور کائنات کی طرف منسوب کر دیا پھر شیعون مین

وہ ایسی پہیلیں کہ متواتر بنگئیں جیسے سلموا علی علی بامرۃ المومنین واسمعوا لہ واطیعوالہ وتعلموا ولا تعلموہ یعنی سلام کرو علی کو بطور امیر المؤمنین کے اور سنو اس سے اور اطاعت کرو اسکی اور سیکھو اس سے اور نہ سکھاؤ اسکو (ایضا) یاعلی انت اخی وانت وارث علمی وانت الخلیفۃ من بعدی وانت قاضی دینی یعنی اے علی تم میرے بھائی ہو اور تم میرے علم کے وارث ہو اور تم میرے بعد خلیفہ ہو اور تم میرے قرض کے ادا کرنے والے ہو۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے اور کعبی معتزلی اور ابوالحسین معتزلی اور امام الحرمین شافعی کے نزدیک وہ استدلالی ہے اور سید مرتضی امامیہ اور آمدی نے اسکے ضروری واستدلالی ہونے مین توقف کیا ہے ضروری اسے کہتے ہین جس مین غور و تامل درکار نہو اور ترکیب حجت اور ترتیب مقدمات کی احتیاج واقع نہو علم ضروری مین احتمال نقیض کا نہین اور نہ کسی کے شک ڈالنے سے زائل ہوسکتا ہے بخلاف استدلالی کے کہ وہ غور وفکر کے ساتھ حاصل ہوتا ہے پس جس نے متواتر کے علم کو استدلالی مانا ہے وہ کہتا ہے کہ اسکے لیے ترتیب مقدمات کی احتیاج واقع ہوتی ہے جن سے وہ پیدا ہوتا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ بعض ضروریات مین بھی تو مقدمات کی ترتیب ہوتی ہے مگر وہ استدلالی نہین ہوسکتے در اصل استدلالی وہ ہے جس کا حصول ترتیب مقدمات پر موقوف ہو اور یہان ایسا نہین اسلیے کہ جو شخص طریق استدلال اور ترکیب حجت کی سمجھ نہین رکھتا جیسے بے وقوف اور بچہ اسکو بھی علم ضروری حاصل ہوجاتا ہے ویکون رده کفرا یعنی متواتر کے انکار سے کفر لازم آجاتا ہے کیونکہ ایک جماعت غیر محصور کا کسی ایسے امر پر اتفاق کر لینا جو بالکل بے اصل ہو عقل کے نزدیک مستحیل ہے اور عقل کبھی یہ تجویز نہین کرتی کہ بھلے آدمیون کی ایک جماعت کسی جھوٹی بات پر اتفاق کرلے پس جب کسی بات پر ایک جماعت اتفاق کرے گی تو وہ امر حق ہوگا اور نفس الامر مین ضرور ثابت ہوگا اگرچہ اسکے کذب پر اتفاق کرنے کا امکان عقلی سلب نہین ہوسکتا مگر ذوق سلیم کو اس بات پر بھروسا ہے کہ جو چیز تواتر ثابت ہوتی ہے اسکا ثبوت نفس الامر مین ہوتا ہے پس شرع مین جو امر تواتر کے ساتھ ثابت ہو اسکا انکار کفر ہو۔ والمشهور يوجب علم الطمانينة اور حدیث مشہور سے علم طمانیت حاصل ہوتا ہے طمانیت سے مراد یہ ہے کہ اس سے جو علم پیدا ہوتا ہے

Marfat.com

اُسمین کسی قدر شبہ کو گنجائش ہوتی ہے مگر وہ شبہ ایسا نہیں ہوتا کہ نفس کو بے اطمینانی رہے بلکہ نفس کو خبر مشہور سے تسکین حاصل ہو جاتی ہے اسی لیے اُسکے علم کا نام علم طمانیت مقرر ہوا پس اگر مدرک یقینی ہو تو اُسکا اطمینان یہ ہے کہ یقین زیادہ ہو جائے جیسا کسی کو کہ اور مدینہ کے موجود ہونے کا یقین ہے تو جب وہ اُنکو دیکھ لیگا تو یقین بڑھ جائیگا اور کامل ہو جائیگا اس آیت مین لیطمئن قلبی سے اسی بات کیطرف اشارہ ہو۔ واذ قال ابراھیم رب ارنی کیف تحی الموتی قال ولم تومن قال بلی ولکن لیطمئن قلبی یعنی جب کہا ابراہیم نے اے رب دکھا مجھکو کیونکر جلا ئیگا تو مردے فرمایا کیا تو نے یقین نہین کیا کہا کیون نہین لیکن اسواسطے کہ اطمینان ہو میرے دل کو اور اگر مدرک ظنی ہو تو اُسکا اطمینان یہ ہے کہ جانب ظن کو رجحان حاصل ہو جاتا ہے یہانتک کہ یقین کی حد مین داخل ہو جاتا ہے اور یہان طمانیت سے یہی مراد ہے یعنی روایت مشہور سے ایسا ظن حاصل ہوتا ہے جو یقین سے قریب ہوتا ہے اسلیے مشہور روایت سے وہ علم مستفاد ہوتا ہے جو یقین سے کم ہوتا ہے اور اصل ظن سے قوی ہوتا ہے اسی لیے اُسکی تعبیر کبھی یقین کے ساتھ بھی کرتے ہین ظنیت تو آحاد الاصل ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور قوت ثبوت شہرت یعنی جم غفیر کے قبول کرنے کے سبب سے پس مشہور متواتر سے کم اور آحاد سے بالا ہوگی اور دونون مین برزخ ہوگی اور دونون کی مشابہت اُس مین موجود ہے۔ ویکون رده بدعة اور انکار و رد کرنا بدعت ہے کیونکہ اس مین اہل قرن ثانی کا تخطیہ لازم آتا ہے جنھون نے اسکو قبول کیا ہے اور علما کا تخطیہ خطا ہے مگر ابو بکر جصاص ؒ کے نزدیک چونکہ مشہور متواتر کی ایک قسم ہے اسلیے اُس سے علم الیقین ثابت ہوتا ہے اور فرق اسکے علم مین اور خاص متواتر کے علم مین یہ ہے کہ متواتر کی قطعیت ضروری ہے اور مشہور کی قطعیت استدلالی اور حاصل اختلاف کا اس بات کی طرف رجوع کرتا ہے کہ جمہور کے نزدیک مشہور کا منکر گناہگار ہے اور ابو بکر کے نزدیک کافر مگر شمس الائمہ کہتے ہین کہ مشہور کے انکار سے کفر نہ لازم آنے پر سب کا اتفاق ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف احکام مین ظاہر نہین ہوتا بلکہ خلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جصاص کے نزدیک بوجہ قطعی ہونے کے خبر مشہور کلام الٰہی کے معارض ہو سکے گی اور ہر طرح اُسکا نسخ کر سکے گی بخلاف جمہور کے کہ اُنکے نزدیک اس سے صرف کلام الٰہی کے اطلاق کی تقیید ہو سکتی ہے اور متواتر کے انکار سے بالاتفاق

Marfat.com

کفر لازم آتا ہے کیونکہ اسکے انکار کرنے سے رسول کی تکذیب ہوتی ہے اور رسول کی تکذیب کفر ہے اور علما کا تخطیہ کفر نہیں اور بڑی وجہ مشہور کے انکار سے کافر نہونے کی یہی ہو کہ وہ آحاد الاصل ہے اور اسمین صورۃً شبہ موجود ہے۔ **ولاخلاف بین العلماء فی لزوم العمل بھما وانما الکلام فی الاٰحاد** اور علما کے اتفاق سے عمل متواتر اور مشہور پر کرنا لازم ہوگا سوا اسکے نہیں کہ کلام حدیث آحاد مین ہے متواتر و مشہور پر عمل لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ متواتر کا صادر ہونا نبی علیہ السلام سے صحت کو پہونچتا ہے اور جن ذریعون سے وہ جناب سرور کائنات سے ہم تک پہونچتی ہے اسکے ثبوت مین کوئی شبہ نہیں پس ایسی خبر پر عمل لازم ہونے مین کیا کلام ہوسکتا ہے اور مشہور کے ثبوت مین اگرچہ کسی قدر شبہ ہے مگر وہ ایسا نہیں ہوتا کہ نفس کو بے اطمینانی رہے ایسی حالت مین اسپر بھی عمل لازم ہوا اور آحاد مین کلام ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اسمین احتمال کذب کا بھی ہوتا ہے اور اسکے ثبوت مین بھی شبہ ہوتا ہے اسلیے وہ خبر متواتر اور آحاد کے برابر کی نہیں ہوسکتی چنانچہ مصنف آگے اسکی بحث شروع کرتے ہین۔ **فنقول خبر الواحد ھو ما نقله واحد عن واحد او واحد عن جماعة او جماعة عن واحد ولا عبرة للعدد اذا لم یبلغ حد المشھور** پس ہم کہتے ہین کہ خبر واحد وہ ہے جسکو ایک راوی دوسرے ایک راوی سے نقل کرے یا ایک راوی جماعت سے روایت کرے یا جماعت راویون کی ایک راوی سے روایت کرے اور راویون کی تعداد کا اعتبار نہیں جب تک حدیث مشہور کی حد تک نہ پہونچے یعنی اسکے راویون کی تعداد کسی قدر ہو وہ آحاد ہے اس کثرت سے وہ مشہور اور متواتر نہیں بن سکتی جب تک متواتر اور مشہور کی حد کو نہ پہونچ جائے۔ یہ چونکہ خبر مشہور سے کم ہے اسلیے اس سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوسکتی خبر واحد سے علم یقینی اور علم طمانیت نہیں حاصل ہوسکتا کیونکہ اُس کا راوی معصوم نہیں ہوتا گو کہ عادل یا ولی ہو مگر ان اوصاف سے اُسکی خبر مین قطعیت نہیں آسکتی ممکن ہے کہ وہ بھول گیا ہو یا غفلت واقع ہوگئی ہو کہ جو چیز سنی تھی اور جو نہ سنی تھی ان مین تمیز نہ کرنے پایا ہو اور جو نہ سنا تھا اُسکو سنا ہوا سمجھ کر خبر دی ہو یا اُس سے بھول چوک ہوگئی ہو متواتر حدوثاً قطعی ہے اور بقاءً ظنی ہے کیونکہ ارتفاع اور نسخ کے قابل ہے اور آحاد حدوثاً ظنی ہے اور بقاءً شکی ہے اور مراد شکی سے یہ ہے کہ اُس کا ظن بقا سے متواتر کے ظن سے ضعیف ہے نہ یہ کہ بقا اُسکی حقیقی طور پر شکی ہے اگر ایسا ہوتا تو حجت کے قابل نہ رہتی متواتر سے

ہر ایک کو یقین کامل حاصل ہوتا ہے خواص کو بھی اور عوام کو بھی اور آحاد سے ایسا علم ظنی حاصل ہوتا ہے بلکہ کسی قسم کا رجحان نہیں ہوتا اور عمل واجب ہونے کے لیے ظن بھی کافی ہے جیسا کہ مصنف کہتے ہیں وھو یوجب العمل بہ فی الاحکام الشرعیۃ یعنی خبر آحاد احکام شرعیہ میں عمل کرنے کو واجب کرتی ہے نہ علم یقینی اور علم طمانیت کو یہ مذہب جمہور کا ہے اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہ وہ علم کو واجب کرتی ہے اور نہ عمل کو۔ اور یہ امر عقلاً ثابت ہے اور بعض کے نزدیک نقلاً اور تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس سے علم وعمل دونوں واجب ہوتے ہیں اسکے بعد ایک اور اختلاف ہے وہ یہ کہ امام احمد کے نزدیک علم اسکا ضروری ہوتا ہے اور داؤد ظاہری کے نزدیک استدلالی ہوتا ہے دوسرے مذہب بریون دلیل لاتے ہیں کہ عمل مستلزم ہے علم کو جیسا کہ اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے ولا تقف ما لیس لك بہ علم یعنی اسکے پیچھے نہ پڑ جس بات کا تجھکو یقین نہیں علم عمل کے لیے لازم ہے اور عمل اسکا لزوم ہے اور جبکہ ایسا ہے تو خبر آحاد پر عمل واجب نہو گا کیونکہ لازم یعنے علم کی نفی سے لزوم یعنی عمل کی نفی ہوتی ہے پس داؤد ظاہری اور امام احمدؒ کا یہ مذہب مقرر ہو گیا ہے کہ جب تک یقین حاصل نہو خبر واحد پر عمل واجب نہیں اور تیسرے قول والے اپنے مذہب پر یون حجت لاتے ہین کہ جبکہ بقول جمہور خبر واحد سے عمل واجب ہوتا ہے تو علم بھی واجب ہو گا کیونکہ عمل بغیر علم کے نہیں ملزوم یعنی عمل کے لیے لازم یعنی علم کا ہونا ضرور ہے دوسرے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ انکے قول سے لازم آتا ہے کہ ظاہر آیات پر عمل نہ کرنا چاہیے کیونکہ علم الیقین وہان منتفی ہے کیونکہ ان کی دلالت ظنی ہے تیسرے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ انکے بیان سے یہ لازم ہوتا ہے کہ مظنون الدلالہ سے علم الیقین کا فائدہ حاصل ہو اور یہ نہایت سخیف ہے اور دوسرے مذہب کی تائید میں یہ آیت جو پیش کی ہے اس سے یا تو یہ مراد ہے کہ جھوٹی گواہی بغیر واقفیت کے نہ دینی چاہیے یا مراد یہ ہے کہ ایسی چیز کے پیچھے مت پڑ اگر جس کا تجھکو کسی وجہ سے علم نہیں یعنی نہ علم قطعی ہے نہ ظنی یا یہ عقائد ایمانیہ سے مخصوص ہے اسلیے کہ ظن کی اتباع عقائد ایمانیہ میں حرام ہے اور یا یہ خطاب خاص جناب سرور کائنات کی طرف ہے اور یہ آن کے خصائص میں سے ہے اسلیے کہ انکو ہر چیز کا علم بوجہ نزول وحی کے ممکن تھا اور یہ بات اور کسی کو آحاد امت میں سے میسر نہیں اسلیے امتیون کو ظن کی اتباع لازم ہے اور آنحضرت کو جائز نہ تھی

اُن کو وحی کا انتظار کرنا چاہیے تھا تا کہ علم قطعی حاصل ہو جائے۔
خلاصۂ تحقیق یہ ہے کہ خبر واحد عمل کا موجب ہوتی ہے اور دلیل اسپر کتاب و سنت اور اجماع اور عقل ہے دلالت کتاب کی یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ لَتُبَیِّنُنَّہٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَکْتُمُوْنَہٗ یعنی جب اللہ نے اُن لوگوں سے اقرار لیا جو توریت اور انجیل دیے گئے ہیں کہ تم لوگوں کے سامنے اسکو بیان کرنا اور اُسے مخفی نہ رکھنا اللہ نے ہر ایک آدمی پر جسکو کتاب دی گئی تھی واجب کر دیا تھا کہ وہ اُسے بیان کرے اور آدمیوں کو اُس سے وعظ و نصیحت کرے اور اس سے کوئی فائدہ نہیں بجز اسکے کہ اُسکی بات کو قبول کریں تو معلوم ہوا کہ خبر واحد عمل کے لیے حجت ہے اور یہ اس وجہ سے کہا گیا کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو ایک سے آحاد دوسرے کے آحاد پر منقسم ہوتے ہیں اور سنت سے دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ایکبار مکان میں آئے اور اُس وقت ہانڈی میں گوشت پک رہا تھا آپ کو روٹی اور گھر کے سالنوں میں سے سالن کھانے کو دیا گیا اُس وقت آپ نے فرمایا کہ اس ہانڈی میں گوشت بھی تو پک رہا ہے گھر کے لوگوں نے عرض کیا کہ یہ گوشت صدقے کا ہے جو بریرہ کو ملا ہے اور آپ صدقے کا گوشت نہیں کھاتے فرمایا کہ وہ اُسپر صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ ہے اس مضمون کو بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے پس آپ نے بریرہ کی خبر کو صدقے کا گوشت ہونے کی بابت قبول کر لیا تو اس سے معلوم ہوا کہ خبر واحد قابل قبول اور موجب عمل ہے اور اجماع سے دلیل یہ ہے کہ جب پیغمبر خدا کی وفات کے دن انصار نے سقیفۂ بنی ساعدہ میں یہ ٹھہرایا کہ ایک امام ہمارا ہوگا اور ایک مہاجرین میں کا ہوگا اور اپنی طرف سے سعد بن عبادہ کو خلیفہ بنانے اور اُنکے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لیے آمادہ ہو گئے تو یہ بات سُنتے ہی حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ وہاں پہونچ گئے اور انصار نے جو سعد بن عبادہ پر اتفاق کیا تھا اُن کو دور کر دیا اور کہا پیغمبر خدا کا حکم ہے کہ امام قریش چاہیے اگرچہ یہ خبر واحد ہے مگر جس وقت حضرت صدیق نے انصار کے سامنے یہ دلیل پیش کی تو سب نے تسلیم کر لی اسی طرح اجماع ہے اس بات پر کہ اگر ایک آدمی خبر دے اس بات کی کہ یہ پانی پاک ہے یا نجس ہے تو اُس کا بیان قبول کیا جائے گا اور عقل بھی یہ تقاضا کرتی ہے کہ جبکہ ہر ایک حادثے کے باب میں خبر متواتر اور مشہور نہیں پائی جاتی تو خبر واحد کو قبول کیا جائے گا

اور اگر وہ رد کر دی جائے گی تو سب معاملات معطل ہو جائین گے۔

یاد رکھو کہ خبر واحد اُس راوی کی حجت قرار پاتی ہے جس مین یہ چار صفات ہون جنکی تفصیل مصنف کرتے ہین شرط اسلام الراوی پہلی شرط یہ ہے کہ راوی اسلام کے ساتھ متصف ہو اور اسلام یہ ہے کہ دل سے تصدیق کرے اُس چیز کی جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہین اور زبان سے اسکا اقرار کرے صرف پیغمبر کا سچا جاننا ہی اسلام نہین جب تک مرتبہ تصدیق وتسلیم کو نہ پہونچے اور باطن اُسپر قرار نہ پکڑے اور راوی مخبر کے اسلام مین بیان اجمالی شرط ہے کیونکہ حضرت نے اسی کو کافی سمجھا ہے اور دلیل اسپر یہ ہے کہ سنن اربعہ مین ابن عباس رضؓ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی حضرت کے پاس آیا اور عرض کیا کہ مین نے چاند دیکھا ہے آپنے اُس سے پوچھا کہ کیا تو گواہی دیتا ہے اس بات کی کہ سوا اللہ کے کوئی معبود نہین کہا ہان پھر پوچھا کہ کیا گواہی دیتا ہے تو اس بات کی کہ محمد اللہ کے رسول ہین کہا ہان اسکے بعد حضرت نے اُسکی خبر کو قبول کر لیا اور تفصیلی طور پر اسلام کے ثبوت مین بڑا حرج ہے اور چونکہ دین مین حرج کو دفع کیا گیا ہے اسلیے اجمال کو کافی سمجھا اور سننا اور تحمل حدیث کا قبل اسلام کے معتبر ہے البتہ ادا کرنا معتبر نہین پس اسلام صرف اداے حدیث کی شرط ہے نہ سننے کی کیونکہ تحمل حدیث کے لیے وہ آدمی کافی ہے جو تمیز کر سکتا ہو اسکی عقل پر بھروسا ہو سکے اور ظاہر ہے کہ کافر کی عقل مین کوئی نقصان نہین تو پھر اگر وہ حدیث کو سن کر اسلام کی حالت مین بیان کرے تو کوئی مضائقہ نہین والعدالۃ دوسری شرط یہ ہے کہ راوی عادل ہو اور عدالت صفت قلبی اور ملکہ نفسانی ایسا ہے جس کی وجہ سے آدمی متقی پرہیزگار اور بامروت ہو جاتا ہے اور اُس سے التزام کے ساتھ تقوے اور مروت کے کام صادر ہوتے ہین اور گناہ کبیرہ کرنے سے فوراً عدالت جاتی رہتی ہے گناہ صغیرہ پر اصرار بھی قادح عدالت ہے اور اصرار کبھی تکرار سے پیدا ہوتا ہے جیسے ایک ہی صغیرہ کی بار بار مواظبت کرنا اور کبھی اصرار حکمی بھی ہوتا ہے مثلاً کسی صغیرہ کو کرکے ارادہ حتمی کرے اگرچہ ابھی دوبارہ نہ کیا اگر کوئی شخص مسنون کامون مثلاً روزہ مسنون اور نماز مسنون وغیرہ کو ترک کرتا ہو تو یہ بات قادح عدالت نہین جب تک یہ شخص ان لوگون مین شمار نہ کیا جائے جو امر مسنون مین سستی کرتے ہین مروت کے ترک کرنے سے عدالت جاتی رہتی ہے مروت کے معنی

شرع مین یہ ہین کہ اخلاق اور عادات اپنے زمانے کے امثال واقران کے یا اُنسے اچھے اختیار کرے
یا اُس شہر کے جہان رہتا ہے مثلاً جن لوگون کو بازار مین رہنے کی کسی پیشے خواہ دوکانداری کی وجہ سے
ضرورت ہے اُنکے علاوہ اور کسی کو بازار مین کھانا اور پینا خلاف عدالت ہے ہان اگر پیاس کا اتنا غلبہ ہو
کہ روک نہ سکے تو اس حالت مین مجبور ہوگا یا بازار مین ننگے سر پھرنا یا بازار مین ایک کونے مین بیٹھکر
پیشاب کرنا یا راستے مین چلتے ہوے چیز کھا لینا خواہ بکثرت تمسخر کرنا اور حکایات مضحکہ بیان کرنی خواہ
اور غیر معتاد ایسے کام جو اُسکے امثال واقران پر باعث مضحکہ ہون سب خلاف مروت اور قادح عدالت
ہین مگر اس مروت کی کیفیت موافق احوال اور اشخاص کے انقلاب زمانے بدلتی رہتی ہے لیکن جو امور
مسنون ہین اگرچہ عوام اُنھین پسند نہ کرین اُنکے فاعل کو اپنی جہالت کی وجہ سے بُرا جانین جیسے سرمہ
لگانا وغیرہ یہ امور خلاف مروت نہونگے گناہ کبیرہ وہ ہے کہ شرع مین جسکے کرنے پر حد آئی ہو یا اُسکے
کرنے پر وعید عذاب کا آیا ہو قرآن اور حدیث صحیح مین یا شرع مین اُسپر کفر کا اطلاق ہوا ہو جیسے
اس حدیث مین من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر رواه الطبرانی یعنی جس نے جان بوجھ کر
نماز چھوڑی وہ کافر ہوا یا اُسکا فساد گناہ کبیرہ کی طرح ہو یا اس سے زیادہ ہو یا دلیل قطعی کے ساتھ
اُسکی ممانعت آئی ہو اور ہتک حرمت دین کا موجب ہو بس جسمین یہ بات نہو وہ صغیرہ ہے اور کبیرہ
کے مراتب متفاوت ہین بعض بہت بڑے اور بڑے ہین بعض سے اگر کوئی یہ کہے کہ بخاری
نے اپنی صحیح مین عباد بن یعقوب سے روایت کی ہے حالانکہ بقول ابو بکر بن اسحق بن خزیمہ کے وہ
اپنے دین مین متہم ہے اور نیز بخاری نے محمد ابن زیاد اور جریر بن عثمان سے احتجاج کیا ہے حالانکہ یہ
دونون مشہور ناصبی ہین اور نیز بخاری و مسلم نے ابو معاویہ محمد بن حازم و عبید اللہ بن موسیٰ سے
احتجاج کیا ہے حالانکہ یہ دونون نہایت غالی تھے جواب اسکا یہ ہے کہ بخاری و مسلم کی تخریج حجت
نہین ہوسکتی کیونکہ مسئلے مین اختلاف ہے پس اہل بدعت کی روایت کے مقبول ہونے پر ایک
فریق کا زعم دوسرے پر حجت نہین ہوسکتا وضبط اور چوتھی شرط یہ ہے کہ راوی ضابط ہو ضبط
اسے کہتے ہین کہ متکلم کے کلام کو اول سے آخر تک سُنے اور اُسکی باتکے الفاظ اور ترکیب کلمات
پر لحاظ رکھے نہ یہ کہ کچھ حصہ کلام کا سُنا ہو اور کچھ نہ سُنا ہو اور نہ اُسکے الفاظ اور ترکیب عبارت پر
غور کیا ہو اور معانی الفاظ کا سمجھنا بھی ضبط مین مشروط ہے خواہ معنی لغوی ہون یا اصطلاحی شرعی

Marfat.com

کیونکہ صرف الفاظ کا غور سے سُن کر یاد کر لینا روایت حدیث مین معتبر نہین پس جو شخص صرف
طوطے کی طرح الفاظ کو یاد کر لیگا وہ ضابطہ نہ سمجھا جائے نہ اُسکی روایت شرف قبولیت پائے گی
یہ مذہب حنفیہ کا ہے ورنہ اکثر علما کے نزدیک صرف الفاظ کا یاد کر لینا کافی ہے مگر یہ راے
اُنکی بالکل کمزور ہے کیونکہ سُنن کے انضباط سے مقصود معانی کا جاننا ہے نہ کورا الفاظ کا جان لینا
ہان قرآن مین ضرور نہین کہ جو اُسکی نقل کرے وہ اُسکے معانی کو بھی سمجھتا ہو کیونکہ قرآن کو ائمہ ہدیٰ
نے بہت بڑی صحت کے ساتھ اور کامل ضبط عبارت کے بعد نقل کیا ہے اور اُسکی عبارت فی نفسہ
معجز ہے اور اُس سے بھی احکام متعلق ہین چنانچہ جنب اور حائض کو اُسکا چھونا منع ہے اور وہ تغیر و
تبدل سے محفوظ ہے اسلیے اُسکو ایسے شخص کا نقل کرنا بھی صحیح ہے جو اُسکے مطلب سے بالکل آگاہ نہو
ہان جو شخص الفاظ و معنی دونون کا واقف ہو اُسکا نقل کرنا بہتر ہے ترجمہ کرنا کسی غیر زبان مین
تو مضائقہ نہین مگر نقل بالمعنی ممنوع ہے اسطرح کہ اُسکے معنی کو کہا جائے کہ یہ قرآن ہے کیونکہ
جب مفہوم قرآن کو کسی کے سامنے قرآن سمجھ کر روایت کیا جائیگا تو سامع اُسی معنی کو قرآن سمجھے گا
اور نماز مین اُسکو پڑھے گا اور اس سے گمراہی لازم آتی ہے اور روایت حدیث کے ضبط کے ساتھ یہ
بھی ضرور ہے کہ غفلت نہ کرے اور نہ بھولے اور نہ شک کرے وقت سُننے کے اور نہ وقت پہونچانے
کے کیونکہ بہت سے ضابط غفلت و شک کرنے کی وجہ سے غلطی مین پڑ جاتے ہین بغیر ضبط اور
عدم غفلت کے صدق حاصل نہین ہو سکتا کثرت روایت ضبط کے منافی نہین اگر جو بات کہتا ہے
اُسکو خوب یاد رکھتا ہو اور جو بات بیان کرے آگے پیچھے اُسکے بیان مین اختلاف نہ آئے اور جو بات
ایک دفعہ بیان کی ہے جب اُسکو پھر بیان کرے تو اُسکے پچھلے بیانات مین فرق نہو وعقلہ اور
چوتھی شرط یہ ہے کہ راوی صاحب عقل و تمیز ہو روایت حدیث کے لیے عقل کا کامل ہونا شرط ہے اور
بالغ آدمی کی عقل ہے پس ایسے موقع پر جب کمال عقل کا لفظ پاؤ تو اُسے بلوغ کے معنی مین سمجھو پس
بچے اور معتوہ کی بات معتبر نہو گی کیونکہ اُنکی عقل ناقص ہوتی ہے اسیطرح اس آدمی کی بات بھی معتبر نہوگی کہ
جسکے حفظ پر نسیان غالب ہو یا ہواے نفسانی سے اُسکی عقل مغلوب ہو عقل بلوغ راوی کے لیے
اس واسطے شرط کی گئی ہے کہ بچہ غیر مکلف ہے تو اُسپر کذب سے محترز رہنے کا اعتماد نہین ہو سکتا
اسلیے اُسکی روایت مین شبہ رہے گا مگر بلوغ کی قید ایسی حالت مین ہے کہ بات کا سُننا اور اُسکو بیان کرنا

۲۱

Marfat.com

دونون ایک ہی وقت مین واقع ہون اور اگر قبل بلوغ کے سُنے اور بیان بعد بلوغ کے کرے تو اُسکا قول بھی قابل پذیرائی ہے کیونکہ تحمل حدیث مین کوئی خلل نہین تحمل روایات کے لیے تمیز کا ہونا کافی ہے اور تمیز کی کوئی حد نہین اور وقت مقرر نہین ابن صلاح نے کہا ہے کہ کم سے کم وہ عمر جس سے تمیز حاصل ہو جاتی ہے پانچ برس کی عمر ہے محمود ابن ربیع کی پانچ برس کی عمر تھی کہ رسول پاک نے اسکے یہان کے کنوین کا پانی بیکر تفریح خاطر کے لیے اُسکے مُنھ پر کلی ڈالدی اور یہ بات اُسے یاد رہی اور بلوغ کے بعد اس کو اُس نے روایت کیا اس واقعہ کی بنا پر ابن صلاح نے یہ راے قائم کی ہی بلکہ بعض نے ابن صلاح سے بھی ایک قدم آگے بڑھا دیا ہے اور کہا ہے کہ صاحب تمیز ہو جانے کو چار برس کی عمر بھی کافی ہے اور محمود کی عمر اُس وقت مین چار برس کی تھی پانچوین مین لگے تھے مگر ان علما کا تمسک محمود کے واقعے کے ساتھ درست نہین کیونکہ اس سے نہ یہ لازم آتا ہے کہ چار پانچ برس سے کم عمر والا تمیز دار نہو اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ ہر بچہ اس عمر مین صاحب تمیز ہوتا ہے اور ابن معین کے نزدیک کم سے کم عمر تمیز دار ہونے کے لیے ١٥ برس ہین گریہ بھی تخمینی بات ہے کوئی اندازہ صحیح مقرر نہین کیونکہ بعض بچے تھوڑی سی عمر مین صاحب تمیز و فراست ہوتے ہین اور بعض کو زیادہ عمر مین جاکر تمیز و فراست حاصل ہوتی ہے عقل و تمیز اللہ نے ہر آدمی کو جدا جدا طور پر عطا کیے ہین وہ تبدریج بڑھتے ہین جس کا کوئی اندازہ نہین ہو سکتا اور کچھ تربیت و صحبت پر بھی موقوف ہے پس جو بچہ سوال و جواب کی لیاقت رکھتا ہو اور سمجھتا ہو وہ تحمل حدیث کا صالح ہے اور جہان تک تجربہ ہوا اور حالات دیکھے جاتے ہین سات برس کی عمر سے قبل اس حیثیت پر نہین ہو سکتا اسلیے حکم ہے کہ سات برس کی عمر کے بچے پر نماز پڑھنے کی تاکید کرنی چاہیے اور ایسا اتفاق بہت کم واقع ہوتا ہے کہ کوئی بچہ کم عمر والا کوئی خاص بات یاد رکھے یا کتاب کا ایک حصۃ یاد کرلے خلاصہ کلام یہ ہے کہ تحمل روایت کے لیے تمیز شرط ہے بلوغ شرط نہین عبداللہ بن عباس. عبداللہ بن زبیر نعمان بن بشیر اور انس بن مالک کی روایتین کتب احادیث مین مروی ہین اور اُنکی احادیث کو نہایت معتبر مانا جاتا ہے باوجودیکہ ان سے کبھی کسی راوی نے یہ نہ پوچھا کہ تم جو یہ حدیث روایت کرتے ہو یہ تمھارے بچپن کے زمانے کی بات ہے یا بالغ ہونے کے بعد کی جناب سرور کائنات نے وفات پائی تو عبداللہ بن عباس دس برس کے تھے اور بقولے ١٢ سال کے اور بقولے

Marfat.com

۱۵ سال کے اور عبداللہ بن زبیر سنہ ایک یا دو ہجری مین پیدا ہوے تھے اور آنحضرت مدینے مین
کل دس سال زندہ رہے تھے اور نعمان بن بشیر جناب سرور کائنات کی وفات کے وقت آٹھ یا
چھ سال کے تھے اور انس بن مالک کی عمر جب حضرت مدینے کو ہجرت کر گئے تو اُسوقت دس برس
کی تھی اور آپ کی وفات کے موقع پر بیس سال کی پس عبداللہ بن عباس کا بلوغ تحمل روایت کے
وقت متحقق نہین ہے اور عبداللہ بن زبیر اور نعمان بن بشیر کی تمام مسموعات قبل بلوغ کی ہین اور انس
مالک کی بھی اکثر مسموعات قبل بلوغ کی ہین مگر محدثین نے انکی عام روایتون کو قبول کیا ہے

واتصالہ بک ذلک من رسول اللہ علیہ السلام بہذا الشرط یعنی ان ہی چارون شرائط
کے ساتھ کہ وہ اسلام عدالت ضبط اور عقل ہین خبر واحد کا راوی پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم سے
مخاطب تک متصل ہو یا پیغمبر خدا سے مصنفین کتب احادیث تک سلسلۂ اسناد اسی طرح متصل ہو۔
پس ہر ایسی حدیث جسکے راوی درمیان سے رہ نہ جائین متصل کہلائے گی اور اگر راوی کا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے اتصال نہ ہو تو اُس حدیث کو منقطع کہتے ہین اور وہ یہ ہے کہ راوی اپنے
اور حضرت کے درمیان کے بیان کرنے والون کو حذف کردے اور یہ عام ہے اس سے کہ خاص
اُس صحابی کو حذف کردے جس نے حضرت سے اُس حدیث کو سنا ہے یا اُسکے بعد کا کوئی شخص
حذف کردے اور برابر ہے کہ ایک آدمی محذوف ہو یا زیادہ محذوف ہون یا تمام ہی محذوف
ہون پس ایسی سب حدیثین مرسل کہلائین گی غرض کہ علماے اصول کے نزدیک ارسال اور
انقطاع ایک ہی چیز ہے مگر محدثین کہتے ہین کہ سب سے پچھلا راوی جو صحابی نہوا اپنے سے اوپر
کے تمام راویون کو سلسلہ بہ سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ذکر کرے تو اُس حدیث کو مسند
کہتے ہین اور اگر ابتداے سند سے راوی ساقط ہو تو اُسکو معلق بولتے ہین اور اگر انتہاے سند
سے بعد تابعی کے راوی ساقط ہو یعنی صحابی مذکور نہو تو اُسکو مرسل کہتے ہین جیسا کہ تابعی کہے
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اگر دو راوی برابر ساقط ہو گئے تو اُسکو مُعضَل کہتے ہین
اور اگر ایک راوی رہ جائے تو منقطع غرض کہ اہل اصول اور فقہا کے نزدیک مسند کے سوا
جسکا دوسرا نام متصل ہے جتنی قسمین ہین وہ سب مرسل یعنی منقطع ہین اگر صحابی کی طرف سے ارسال
یعنی انقطاع ہو اسطرح کہ صحابی کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو یہ مقبول ہے

اجماع اسی پر ہے گو کہ بعض متاخرین نے خلاف کیا ہے مگر وہ معتد بہ نہیں اسلیے کہ جب ایک صحابی دوسرے صحابی سے روایت نقل کریگا اور نام اُس کا بیچ میں سے اُڑا کر خود یہ کہے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو اُسکا روایت کرنا بھی بمنزلے اُس کے روایت کرنے کے ہے جس نے سُنا ہے اسلیے کہ صحابہ صاحب عدالت ہیں وہ کبھی ایسی حدیث رسول اللہ کی طرف منسوب نہیں کرینگے جو جھوٹ ہو عدالت کی وجہ سے صحابہ کا ارسال مقبول ہے اور ان کا دوسرے سے سُن کر روایت کرنا بھی بمنزلے خود سُننے کے ہے اور تابعین یا تبع تابعین میں سے اگر کوئی راوی یوں کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو یہ روایت بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مقبول ہے کیونکہ وہ کذب سے بری ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی خیریت کی خبر دی ہے اور اسی لیے صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے تزکیے کی بھی ضرورت نہیں اسلیے کہ اُن میں جھوٹ نہیں پھیلا تھا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ مرسل تابعین اور تبع تابعین کی مقبول نہیں مگر شرائط ذیل کے ساتھ (الف) اُسکا اتصال دوسرے ذریعہ سے ثابت ہو مثلاً کوئی غیر آدمی اُسکی اسناد راوی براوی جناب رسول اللہ تک پہونچاتا ہو یا خود وہی جس سے اول حدیث کا ارسال واقع ہوا ہے دوسری بار اُسکو اسطرح روایت کرے کہ جناب سرورِ کائنات تک اُسکی اسناد ثابت ہو جائے اور کوئی راوی جناب سرور کائنات سے آخر تک نہ چھوٹتا ہو (ب) کسی صحابی کے قول سے اُس مرسل کی تائید ہوتی ہو (ج) کسی حجت قطعی کتاب وسنت سے اُسکی تائید ہوتی ہو (د) امت نے اُسکو قبول کرلیا ہو (ہ) یہ امر معلوم ہو جائے کہ راوی کی یہ عادت ہے کہ وہ ارسال نہیں کرتا مگر راوی عادل کی روایت سے (س) قیاس صحیح کے موافق ہو (ص) اُس مرسل کا ایک دوسرے آدمی نے بھی ارسال کیا ہو اور یہ معلوم ہو کہ دونوں کے شیخ مختلف ہیں شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ روایت کا قبول کرنا موقوف ہے اس بات پر کہ اول راوی کا عاقل وعادل وضابط ہونا معلوم ہو جائے اور جبکہ راوی کا ذکر ہی اُڑا دیا جائیگا تو پھر اُسکی عدالت وعقل وضبط کا کیا حال معلوم ہوگا اور جبکہ ذات وصفات دونوں مجہول ہوں گی تو ایسی حالت میں اُسکی روایت قابل حجت نہ ہوگی حنفیہ کہتے ہیں کہ ہمارا کلام تو اُس شخص کی خبر مرسل میں ہے کہ جسکی نسبت کسی طرح کذب کا خیال نہ پیدا ہو نہ اسناد کرنے کی حالت میں

نہ ارسال کرنے کی صورت مین تو ایسے شخص کی خبر ضرور قابل قبول ہوگی اور یہ یقینی سمجھنا چاہیے کہ جبکہ
ائمہ نے کسی آدمی سے مرسلا روایت کی ہے تو ضرور اُسکی صفات کو تاڑ لیا ہے۔ پھر اگر ذات مجہول
ہو تو کیا مضائقہ عادل آدمی کی یہ شان ہے کہ جب اُسپر طریق اسناد واضح ہو جاتا ہے تو وہ
بلا دغدغہ اُس خبر کو بیان کر دیتا ہے اور جبکہ اُسپر واضح نہین ہوتا تو احتیاطاً راوی کا نام ذکر کرتا ہے
تا کہ خود فارغ الذمہ ہو جائے اسی وجہ سے یہ بات مشہور کر رکھی ہے کہ جو ارسال کرتا ہے وہ اپنے اوپر
ذمہ داری لیتا ہے اور جو اسناد کرتا ہے وہ اس ذمہ داری کا بوجھ دوسرے راوی پر رکھ دیتا ہے پس
جبکہ ایسی حدیث مرسل کا کسی دوسری حدیث مسند سے تعارض واقع ہو تو عیسےٰ بن ابان کے نزدیک
اس مرسل کو ترجیح دی جائیگی مگر اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہین کیونکہ اُسکو جو کچھ مزیت و
فضیلت حاصل ہے وہ بوجہ اجتہاد کے ہے پھر اگر اُس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہو تو راے
کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اور ایسا جائز نہین اور مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر
زیادتی اسلیے جائز قرار پائی ہے کہ اسکی قوت نص سے ثابت ہے اور جو چیز نص سے ثابت ہو وہ اس
سے اعلیٰ درجہ پر ہے جو راے سے ثابت ہو جمہور محدثین جو سنہ دو سو ہجری کے بعد سے ہوے ہین
وہ کسی کی بھی خبر مرسل کو قبول نہین کرتے خواہ وہ ائمہ نقل کی طرف سے ہو یا قرون ثلثہ کی طرف
سے عینی نے شرح ہدایہ مین لکھا ہے کہ اس قول کو بعض اہل علم نے بدعت سمجھا ہے جبکہ عدالت ضبط
راوی مین موجود ہے تو پھر اُسکی خبر مرسل کو نہ ماننا نہایت بے انصافی ہے قرون ثلثہ کے
بعد کے راوی سے بھی مرسل مقبول ہے اگر عدالت وضبط رکھتا ہو کیونکہ یہ صفات ہر قرن کو
شامل ہین پھر کسی مین یہ صفات موجود ہونے کے بعد اُسکی خبر کو کیون نامقبول سمجھا جائے کرخیؒ کا
یہی مذہب ہے مگر ابن ابان کہتے ہین کہ قرون ثلثہ کے بعد کے مراسل مقبول نہین کیونکہ فسق
و فجور ظاہر ہو گیا تھا اور نہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے قرون ثلثہ کے بعد کے آدمیون کی عدالت کی
خبر دی ہے بلکہ فرمایا ہے ثم یظہر الکذب یعنی قرون ثلثہ کے بعد کذب شائع ہو جائے جیسا کہ
نسائی نے ابن عمر سے روایت کی ہے ابن حاجب مالکی اور ابن ہمام حنفی وغیرہ بعض محققین متاخرین کا مذہب یہ
ہے کہ ائمہ نقل مین سے کوئی بھی ہو اُسکی روایت مقبول ہے خواہ قرون ثلثہ کے اندر ہو یا اُسکے بعد
کا ہو اور اُسکی خبر مرسل مین وہ شرائط موجود ہوں یا نہون جنکو شافعیؒ نے مقرر کیا ہے اور

سوائے ائمہ نقل کے دوسرے آدمی کی خبر مرسل مقبول نہین اور یہی مختار ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام احمدؒ اور امام مالکؒ بھی اسی کو مانتے ہین کیونکہ جسکو توثیق وتخریج مین بصیرت کاملہ حاصل ہوگی تو اُس کی مرسل روایت کے ماننے مین کیون تامل ہوسکتا ہے مگر ابن ابان کا منشا یہ ہے کہ قرون ثلثہ کے راویون کی روایت ہر طرح مقبول ہے وہ ائمہ نقل سے ہون یا نہون کیونکہ اُن قرون مین توثیق کی قوی حاجت نہین اُن قرون کے سب راوی توثیق وتخریج مین اہل بصیرت تھے البتہ احتیاط کے لائق بعد کے قرون ہین کیونکہ اُن مین جھوٹ بھیل گیا ہے اور نہ مابعد کے زمانون کے راویون کو توثیق وتخریج مین کچھ بصیرت حاصل ہے اسی لیے ابن ابان قرون ثلثہ کے راویون کا تزکیہ ضروری نہین سمجھتا اور اُسکے بعد کے زمانون کے راویون کا تزکیہ واجب قرار دیتا ہے ۔

مراسل کے نہ ماننے والے کہتے ہین کہ اگر مرسل قابل قبول ہوتو چاہیے کہ ہر ایک زمانے کے راوی کی حدیث مرسل ماننے کے قابل سمجھی جائے کیونکہ علت قبولیت ہر جگہ مشترک ہے پس اگر کوئی اس زمانے مین بطور ارسال کے روایت کرے تو چاہیے کہ اُسکی روایت بھی قابل تسلیم ہو حالانکہ ایسا نہین۔ جواب اسکا یہ ہے کہ اُن زمانون مین اور ان زمانون مین بڑا فرق ہے وہ خیریت اور نیکی کے زمانے تھے ائمہ موجود تھے وہ جنکی ایسی خبرین قبول کرتے تھے اُنکو خوب جانچ لیتے تھے مرسل پر یقین آنے کے وسائط بھی میسر تھے اب وہ زمانہ ہے کہ فساد وفریب اور جھوٹ بڑھ گیا ہے اور مرسل کے نامقبول ہونے کے وسائط بڑھے ہوئے ہین آدمیون کی توثیق وتخریج کی معرفت مشکل ہے دوسری دلیل اُنکی یہ ہے کہ جبکہ مرسل قابل قبول ہے تو مسند کا کیا فائدہ ہے بلکہ اتصال ایک قسم کا طول لاطائل ہوجائیگا مگر یہ دلیل بہت ہی بھونڈی ہے اسناد اور ارسال سے روایات کے مراتب کا تفاوت معلوم ہوتا ہے مسند کا مرتبہ مرسل سے بڑھا ہوا ہے اسناد عزیمت ہے اور ارسال رخصت اسناد مین تفصیل ہے اور ارسال مین اجمال ہے اور تفصیل اجمال سے قوی ہے پس مسند قوی ہے مرسل سے اسی لیے ہمارے نزدیک مسند کا نسخ مرسل سے ناجائز ہے تاکہ قوی کا ابطال ردنے سے لازم نہ آئے اور اسناد کا یہ فائدہ ہے کہ پہلے راوی کے ذمے اُسکی صحت کا حوالہ ہوجاتا ہے جس سے اسناد کی گئی ہے اور کبھی اس اسناد مین وہ قوت نہین ہوتی جو ارسال مین ہوتی ہے کیونکہ ارسال اُسی وقت کیا جاتا ہے جب پورا پورا اطمینان حاصل ہوجاتا ہے اسناد کرنے والا تو دوسرے پر بے غم ہوجاتا ہے اس لیے

اسکو زیادہ جانچ کی حاجت نہین رہتی اور ارسال لے کا اپنے ذمے پر روایت کی صحت ہوتی ہے
اسلیے وہ ایسی حدیث کو روایت ہی نہین کریگا جسمین شبہ پائیگا یہ تقریر موافق عامہ مصنفین کے
ہے اور حق تحقیق یہ ہے کہ ارسال مین جو بات ایک راوی کے ذمے ہوتی ہے اسناد مین وہ کئی متعدد
راویون کے ذمے ہو جاتی ہے اور مسند کا ہر راوی ثقاہت مین کامل ہوتا ہے اسلیے مستجمع الشرائط
راوی کی حدیث مین ہمیشہ نہایت اطمینان اس امر کا موجود ہوتا ہے کہ صاحب ورع و تقوی نے
اس روایت کو جناب رسالت مآب تک سلسلہ وار پہونچایا ہے بہرصورت جسطرح ارسال کو اتصال سے
مضبوط بتانے مین جو خرابی ہے ویسی ہی خرابی بلکہ اس سے بڑھکر ارسال کو نہ ماننے مین بھی ہے اصحاب
رضی اللہ عنہم ارسال کو مانتے تھے اور ارسال کرتے تھے اور تابعین کی تمام وہ حدیثین جو بطور ارسال کے
بیان کرتے تھے نہایت قبولیت کی نظر سے دیکھی جاتی تھین اور کوئی بھی کبھی انکے لینے مین تامل نہین
کرتا تھا ثم الراوی فی الاصل قسمان پھر راوی دو قسم پر ہے معروف اور مجہول چونکہ خبر واحد کا راوی
حد تواتر و شہرت کو نہین پہونچتے اسلیے راوی کا حال معلوم ہونا ضرور ہے کہ آیا معروف و مشہور شخص
ہے یا مجہول اور اگر مشہور ہے تو اجتہاد مین مشہور ہے یا عدالت مین راوی کا عادل اور صاحب ورع
ہونا ہر حال مین ضرور ہے اور مجہول محدثین کے نزدیک اس راوی کو کہتے ہین جو طلب علم مین مشہور
نہو اور نہ علما اسکو جانتے ہون اور اسکی حدیث کو سواے ایک راوی کی زبان سے کسی دوسرے کی
زبان سے نہ سنا ہو ایسے راوی کی جہالت مرتفع ہونے کے لیے کم سے کم اتنا چاہیے کہ ایسے دو آدمی
جو علم مین مشہور ہون روایت کرین اور اگر زیادہ روایت کرین تو سبحان اللہ پھر تو اسکی جہالت اچھی
طرح دفع ہو جائے گی بعض محققین کہتے ہین کہ دو کے روایت کرنے سے اسکے لیے عدالت ثابت نہین ہو سکتی
اور ایک گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ دو سے اسکی عدالت ثابت ہو سکتی ہے بہرصورت کتب اصول فقہ کا
ماحصل یہ ہے کہ جس راوی کی عدالت و فسق کا حال مجہول ہو اسے اصطلاح مین مستور کہتے ہین اور
راوی دو قسم کے ہوتے ہین صحابی اور غیر صحابی تو بلحاظ ہر راوی صحابی کو فسق و عدالت مین مجہول
سمجھنا ایک نہایت نامناسب بات معلوم ہوتی ہے کیونکہ صحابہ کل عادل ہین وہ قابل طعن نہین
ہو سکتے اور بعض کو بعض روایات مین تو ہم پیدا ہوا ہے تو اس سے انکی عدالت مین فرق نہین آسکتا
انکی مدح قرآن اور احادیث مین وارد ہے اور انکی فضیلت دلائل عقلی و نقلی کے ساتھ ثابت ہے اب

Marfat.com

مصنف راوی معروف کی دونون قسمون کو بیان کرتے ہین معروف بالعلم والاجتہاد کالخلفاء الاربعۃ یعنی ایک قسم کے وہ راوی ہین جو معروف ہون اجتہاد اور علم مین جیسے خلفائے اربعہ انہین سے حضرت صدیق کی مرویات کتب معتبرہ مین ایکسو بیالیس ہین انہین سے چھ بخاری و مسلم دونون نے روایت کی ہین اور تنہا بخاری نے گیارہ روایت کی ہین اور تنہا مسلم نے ایک حدیث حضرت عمرؓ نے حدیث کی اشاعت مین گو بہت کچھ اہتمام کیا لیکن خود بہت کم حدیثین روایت کین چنانچہ کل مرفوع احادیث جو اُن سے بروایت صحیح مروی ہین ستر سے زیادہ نہین چارون فقہائے اربعہ کے مذاہب کی بنا حضرت عمرؓ کے اجامیات پر ہے اور محدثین اُن لوگون سے خوب روایت کرتے ہین جنکو حضرت عمرؓ نے ممالک مین تعلیم احادیث کے لیے بھیجا تھا چنانچہ ابو موسیٰ اشعری کو بصرے مین متعین کیا تھا اور ابو درداء کو شام مین وغیرہ وغیرہ اور حضرت عثمان کی مرویات ایک سو چھیالیس ہین جن مین سے تین کو بخاری و مسلم دونون نے روایت کیا ہے اور آٹھ تنہا بخاری نے روایت کی ہین اور پانچ تنہا مسلم نے اور حضرت علی کی مرویات گو ۵۸۶ حدیث ہین لیکن وہ اکثر نامعتبر ہین صحت کو نہین پہونچین کرنے الحقیقت علی مرتضےٰؓ نے انکو بیان کیا ہے یا یون ہی بنا لیا ہے انکی روایات کے راویون مین سوائے حفاظ کے اور اکثر راوی مستور الحال ہین اسلیے محدثین اُنکو قبول نہین کرتے اصحاب عبداللہ بن مسعود نے جو کچھ جناب مرتضےٰؓ سے روایت کیا ہے اُسکو البتہ محدثین قبول کرتے ہین وعبداللہ بن مسعود وعبداللہ بن عباس وعبداللہ بن عمر ان تینون عبداللہون کو عبادلہ کہتے ہین اور بعض علمانے عبداللہ بن زبیر کو اور بعض نے عبداللہ بن عمرو بن عاص کو عبادلہ مین داخل کیا ہے عبداللہ بن عمر بن خطاب اور عبداللہ بن عباس کا عبادلہ مین داخل ہونا تو بلاخلاف ہے اور دوسرے تینون بزرگون مین خلاف ہے کوئی عبداللہ بن مسعود کو خارج کرکے باقی چارون کو عبادلہ بتاتا ہے کوئی عبداللہ بن زبیر کو نکال کر باقی چارون کو عبادلہ کہتا ہے اور کوئی عبداللہ بن عمرو بن عاص کو خارج کرتا ہے محدثین بالاتفاق عبداللہ بن مسعود کو عبادلہ سے نکالتے ہین مگر یہ بات اُنکی تحقیق کے خلاف ہے عبداللہ بن مسعود بھی فقہ اور تقدم اور فتوی مین مشہور و معروف ہین وزید بن ثابت ومعاذ بن جبل وامثالھم جیسے ابو درداء اور ابی ابن کعب اور ابو موسیٰ اشعری اور ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم راضی ہو اللہ ان سے یہ سب اجتہاد اور علم مین

Marfat.com

معروف ہیں صحابہ میں محدث اور مجتہد لوگوں کی تعداد بیس سے متجاوز ہے فاذا صحت عند

روایتھم عن رسول الله علیه السلام یکون العمل بروایتھم اولی من العمل بالقیاس پس جب انکی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک صحیح اسناد سے ثابت ہو تو انکی روایت پر عمل کرنا مقدم ہے قیاس کو انکے مقابلے میں چھوڑ دینا چاہیے قیاس کے ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ انکی صحیح حدیث کا مخالف ہوگا تو اس قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر مخالف نہوگا تاہم عمل حدیث ہی پر ہوگا قیاس کو اس کا مؤید سمجھا جائیگا۔ امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ علت قیاس کا ثبوت ایسی نص کے ساتھ ہو جو اپنی دلالت میں خبر پر رجحان رکھتی ہو پس اگر اس کا وجود فرع میں قطعی ہو تو قیاس کو راوی کی خبر پر ترجیح ہوگی اور جو اس کا وجود فرع میں ظنی ہوگا تو اسمیں توقف ہے اور اگر علت قیاس بغیر نص راجح کے ثابت ہو تو خبر قیاس پر مقدم ہوگی اور ابو الحسین بصری سے منقول ہے کہ اگر علت کا ثبوت نص قطعی سے ہے تو قیاس کے خبر پر مقدم ہونے میں کوئی خلاف نہیں اور اگر نص ظنی سے ثابت ہے یا اصل ظنی سے مستنبط ہے تو خبر کے مقدم ہونے میں کوئی کلام نہیں خلاف اسمیں ہے کہ اصل قطعی سے استنباط کیا جائے اور امام مالکؒ کا یہ مذہب بتاتے ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو قیاس خبر پر مقدم ہے کیونکہ خبر واحد میں بہت شبہات کا امکان ہے مثلاً راوی کو سہو ہو گیا ہو یا غلطی کر گیا ہو یا کاذب ہو اور قیاس میں کوئی شبہہ نہیں بجز شبہ خطا کے اور جس میں ایک شبہ ہو وہ عمل کرنے کے لیے بہتر ہے اس سے جس میں کئی شبہے ہوں اسی لیے ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی بھول کر روزے میں کھالے تو روزہ فاسد ہو جائیگا مگر صحیح یہ ہے کہ خبر کو ہر طرح قیاس پر ترجیح و تقدیم ہے کیونکہ خبر باصلہ یقینی ہے اسلیے کہ جناب سرور کائناتؐ کا قول ہے جسمیں خطا کو گنجائش نہیں اگر شبہ ہے تو خبر کے طریق وصول میں ہے کیونکہ راوی میں غلطی یا نسیان یا کذب کا احتمال ہے اگر یہ شبہات اٹھ گئے تو خبر کے یقینی ہونے میں کیا کلام ہے اور قیاس باصلہ مشکوک ہے کیونکہ جس اصل یعنی علت پر حکم کی بنیاد ہے اس کا یقینی ہونا متحقق نہیں ہو سکتا مگر نص یا اجماع سے اور وہ امر عارضی ہیں اور اسمیں شک نہیں کہ جسکی اصل یقینی ہو اسکو رجحان ہے اس پر جسکی اصل مشکوک ہو اور صحابہ کا دستور تھا کہ جب خبر کو سن لیتے تو اپنے قیاسی احکام کو ترک کر دیتے

ولهذا روی محمد حدیث الاعرابی الذی

Marfat.com

کان فی عینہ سوءٌ فی مسئلۃ القہقہۃ اسی واسطے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اُس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا جسکی آنکھ میں نقصان تھا مسئلہ قہقہہ میں اور حکم دیدیا کہ جو نمازی بالغ بحالت نماز بلند آواز سے ہنسے اور قہقہہ مارے تو اُسکا وضو ٹوٹ جائیگا۔ قصہ اسکا امام ابوحنیفہؒ نے معبد سے یوں روایت کیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن نماز میں تھے یکایک ایک اندھا نماز کے ارادے سے آیا اور کنوئیں میں گر پڑا مقتدیوں کو ہنسی آئی انھوں نے ٹھٹھا مارا جب حضرت نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا کہ جس نے تم میں قہقہہ مارا اُسکو چاہیے کہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے اگر کوئی یہ کہے کہ راوی اس روایت کے معبد خزاعی ہیں جو فقہ اور اجتہاد میں معروف نہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ اسکے راوی اور بھی بڑے بڑے صحابی ہیں چنانچہ اس حدیث کو ابن عدی نے ابن عمر بن خطاب سے روایت کیا ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ جو کوئی نماز میں قہقہہ مارے تو چاہیے کہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے اور بعض کہتے ہیں کہ ابوموسیٰ اشعری نے اس حدیث پر کبھی عمل نہیں کیا اور اس سے حرج لازم نہیں آتا کیونکہ یہ حادثہ نادرہ میں سے ہے ممکن ہے کہ ابوموسیٰ سے یہ معاملہ چھپا رہا ہو اس لیے حدیث میں ضعف کا موجب نہیں ہوسکتا توضیح وغیرہ میں یوں ہی لکھا ہے مگر یہ دو وجہ سے تحقیق کے خلاف ہے ایک تو اس وجہ سے کہ طحاوی نے ابوموسیٰ سے روایت کیا ہے کہ اُنکا مذہب یہ تھا کہ قہقہے کے بعد وضو کرنا واجب ہے دوسرے قہقہے کا واقعہ حوادث نادرہ میں سے نہیں ہے جو ابوموسیٰ پر چھپ سکتا بلکہ صحابہ کے جم غفیر کے سامنے یہ امر ظہور میں آیا تھا اور بحر العلوم نے جو شرح مسلم الثبوت میں کہا ہے کہ صحابہ اللہ کے اولیائے کرام میں سے تھے اور اُن کا خشوع و مشاہدہ نماز میں دوسروں سے بڑھکر تھا اسلیے اُن کو کوئی حال شاہد اور خشوع سے دنیٰ طرف مشغول نہیں کرسکتا تھا اسلیے نماز میں اُنکے قہقہہ لگانے کا احتمال نہ تھا اُنکے تہذیب کا یہ حال ہے کہ خارج نماز میں بھی اُنکی نسبت قہقہے مارنے کے حالات نہیں سُنے گئے اور جو شاذ و نادر کسی صحابی کے قہقہہ مارنے کی حکایت کی گئی ہے تو وہ وہ ہے جسکو رسول علیہ السلام کے ساتھ زیادہ صحبت نہیں رہی تھی پس ایسے مہذب نفوس نماز کے اندر کیسے قہقہے مارتے اسلیے وہ قہقہے کے حکم کے جاننے کیطرف محتاج نہ تھے اسلیے اسکے مخفی رہنے کا احتمال صحیح ہے یہ قول بحر العلوم کا صحیح نہیں اسلیے کہ اگرچہ وہ ان اوصاف کے ساتھ موصوف تھے اور شاذ کو قہقہہ کے احکام معلوم کرنے کی ضرورت تھی مگر جو حادثہ اندھے کے کنوئیں میں گر جانے پر نماز میں قہقہہ مارنے کا اور رسول اللہ کا

اعادۂ نماز و وضو کے لیے حکم دینے کا اُنکے سامنے گذرا تھا وہ اتنی جماعت کے سامنے اور حضور کے بعد ابو موسیٰ جیسے صحابی پر مخفی نہیں رہ سکتا تھا اور یہ معبد خزاعی ہیں جو صحابی ہیں نہ وہ معبد جو تابعی ہیں کیونکہ وہ اور ہیں بصرے کے رہنے والے اور جہنی ہیں ابن جوزی کا یہ توہم ہے جو انھوں نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اسمین وہم کیا ہے وترک القیاس بہ اور اس خبر کے سامنے قیاس کو ترک کر دیا جو یہ چاہتا ہے کہ قہقہے سے وضو نہ ٹوٹے اس لیے کہ وضو ٹوٹنے کی علت نجاست کا نکلنا ہے اور امام شافعی کے نزدیک وضو قہقہے سے کبھی نہیں ٹوٹتا وہ کہتے ہیں کہ روایت ہے جابر سے کہ فرمایا حضرت نے کہ ہنسی نماز کو توڑتی ہے اور وضو کو نہیں توڑتی اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ وضو قہقہے سے نہیں ٹوٹتا مگر اس حدیث کی اسناد مین عبد الرحمن بن اسحٰق ہے جسکی کنیت ابو شیبہ ہے اور وہ ضعیف ہے یحییٰ نے ایسا ہی کہا ہے اور احمد نے کہا ہے کہ حدیث اسکی منکر ہے اور وہ کچھ نہیں وروی حدیث تاخیر النساء فی مسئلۃ المحاذاۃ اور امام محمدؒ نے مسئلہ محاذات مین حدیث تاخیر صف مستورات کو روایت کیا اور وہ یہ ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اخروھن من حیث اخرھن اللہ تعالیٰ یعنے عورتون کو پیچھے کرو جیسا کہ خدا تعالےٰ نے انکو پیچھے کیا ہے شارع نے مردون کو عورتون کی تاخیر کا حکم دیا ہے اور امر اس بات کو چاہتا ہے کہ مرد عورت کے برابر نہ کھڑا ہو بلکہ اس سے متقدم رہے جب عورت مرد کے برابر کھڑی ہو جائے گی یا مرد عورت کے برابر کھڑا ہو گا تو عورت کی تاخیر کے حکم کا تارک ٹھہرے گا تو اس سے خاص اُسی کی نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ عورت کے متاخر رکھنے کا حکم اسکو ہے۔ وترک القیاس بہ اور بوجہ اس حدیث کے قیاس پر عمل نہیں کیا مسئلہ محاذات کی تفصیل یہ ہے کہ ایک صف مین نماز کی نیت سے بالغہ عورت اور مرد بلا حائل کسی چیز کے ایک دوسرے کے پاس کھڑے ہون اس صورت مین مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس سے نماز فاسد نہو کیونکہ جبکہ عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی تو مرد کی کیون فاسد ہو وروی حدیث عائشۃ الخ اور امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے قے سے وضو کے ٹوٹ جانے کی حدیث کو روایت کیا کہ کہا ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا من قاء او رعف فی صلوتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوتہ مالم یتکلم یعنی جس نے قے کی یا اسکی نکسیر پھوٹی تو اسکو چاہیے کہ وضو کر کے اسی نماز کو پورا کرے جب تک کہ بات نہ کی ہو وترک القیاس بہ اور اس حدیث سے

مقابلے مین قیاس کو ترک کر دیا۔ جو یہ چاہتا ہے کرتے سے وضو نہ ٹوٹے کیونکہ تے مین کوئی نجاست نہین نکلتی ہے۔ وروی عن ابن مسعود حدیث السہو بعد السلام اور امام محمدؒ نے سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنے کی حدیث کو ابن مسعود سے روایت کیا اور وہ یہ ہو لکل سہو سجدتان بعد السلام یعنی ہر سہو کے واسطے دو سجدے ہین بعد سلام کے وترك القیاس اور اس حدیث کے مقابلے مین قیاس کو چھوڑ دیا جو یہ چاہتا ہے کہ سلام سے پہلے سجدۂ سہو کیا جائے اور امام شافعیؒ کی رائے بھی یہی ہے کیونکہ سجدۂ سہو فائتہ کی درستی کرتا ہے تو نماز کے اندر جو کچھ فوت ہو گیا اسکا قائم مقام ہو گا پس مناسب یہ ہے کہ سجدۂ سہو سلام سے پہلے کیا جائے کیونکہ جو کچھ فوت ہوا تھا وہ سلام سے پہلے ہوا تھا درمختار مین ہے کہ سجدۂ سہو کا واجب ہے بعد سلام واحد کے دہنی جانب فقط اور یہی معہود ہے اور اسی سے تحلیل حاصل ہوتی ہے اور یہی اصح ہے اور اس بنا پر اگر دونون طرف سلام کریگا تو سجدۂ سہو کا ساقط ہو جائیگا کیونکہ وہ مثل کلام کے ہے اور درمختار وغیرہ مین ہے کہ بعد ایک سلام کے سجدۂ سہو کرنا قول جمہور کا ہے اور اُن مین سے شیخ الاسلام اور فخر الاسلام اور کرخی وغیرہ ہین۔ والقسم الثانی من الرواۃ ھو المعروفون بالحفظ والعدالۃ دون الاجتہاد والفتوی کابی ھریرۃ دوسری قسم کے وہ راوی ہین جو حافظے کے اچھے ہونے اور عادل ہونے مین مشہور ہون مگر اجتہاد اور فتویٰ دینے کا درجہ نہ رکھتے ہون جیسے ابو ہریرہؓ بعض محققین کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا شمار بھی صحابۂ مجتہدین مین ہو وہ کسی دوسرے صحابی کے فتوے پر عمل نہین کرتے تھے بلکہ جناب سرور کائنات کے بعد صحابہ کے زمانے مین خود فتوے دینے لگے تھے اور بڑے بڑے صحابہ کا معارضہ کرتے تھے چنانچہ ابن عباس کے قول سے اُس حاملہ کی عدت مین جس کا خاوند مر گیا ہو اختلاف کیا تھا جس کی تفصیل امام مالک کی موطا مین سلیمان بن یسار سے اسطرح مذکور ہے کہ عبداللہ بن عباسؓ اور ابو سلمہ بن عبدالرحمن بن عوف نے اُس عورت مین اختلاف کیا کہ کچھ راتون بعد اپنے خاوند کی وفات کے جنے تو ابو سلمہ نے کہا کہ جس وقت جنا اُسنے تو اُسکو نکاح کرنا حلال ہو گیا اور ابن عباسؓ نے کہا کہ اُسکی عدت آخر سے دونون مدتون کی ہے ایک مدت وضع حمل کی ہے اور دوسری چار مہینے اور دس دن کی اسپر ابو ہریرہؓ نے کہا کہ مین اپنے بھائی کے بیٹے یعنی ابو سلمہ کے ساتھ ہون پھر کریب مولائے عباس کو

Marfat.com

ام سلمہ کے پاس بھیجا کہ اُن سے اس کا حال دریافت کرے تو اُنھون نے اُس سے کہا کہ سبیعہ سلمیہ اپنے خاوند کی وفات سے کچھ راتون بعد جنی تھی اسکا ذکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا آپنے فرمایا کہ تو حلال ہوئی جس سے چاہے نکاح کرے اور جامع ترمذی مین ہے کہ وہ ۲۳ دن یا ۲۵ دن کے بعد جنی تھی اور ابو ہریرہؓ نے پانچ ہزار حدیثین روایت کی ہین جنکو ثقات نے یاد کر کے بیان کیا ہے۔ واسی بن مالک اور انس بن مالک بھی اسی طرح کے ہین اور اسی قبیل سے ہین عقبہ بن مالک اور سراقہ اکثر اہل سنت وجماعت کا مذہب یہ ہے کہ تمام صحابہ عادل ہین اور اُنکے تزکیہ کی ضرورت نہین اور بعض کے نزدیک وہ عام مسلمانون کی طرح ہین اور ان مین ہر طرح کے آدمی ہین جنمین عادل بھی ہین اور غیر عادل بھی ہین اسلیے اُن کا تزکیہ ضروری ہے اور بعض اہل تحقیق نے کہا ہے کہ وہ اُس وقت تک عموماً عادل تھے جبتک فتنون مین داخل نہ ہوے جب فتنون مین شریک ہوے تو اُن کی عدالت جاتی رہی بس جو لوگ حضرت عثمان کے واقعہ قتل مین شریک ہوے بغیر تزکیے کے وہ نامقبول ہین جس نے توبہ نہین کی تھی اُسکی روایت معتبر نہین اور حق یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کے قتل مین کوئی صحابی شریک نہ تھا یہ ساری کارستانی دوسرے باغیون کی تھی اور جس وقت معاویہ بن ابی سفیان نے حضرت علیؓ سے مخالفت کی تو اُس وقت صحابہ کے تین فریق ہوگئے ایک گروہ امیر المومنین خلیفۂ برحق کا طرفدار ہوگیا دوسری جماعت نے امیر شام کی اعانت کی اور تیسرے فریق نے سب الگ تھلگ رہنا پسند کیا انھون نے دونون کی حمایت سے توقف کیا اور شک نہین کہ اُن زمانون کے محدث اور مجتہد تینون فریق سے احادیث اور روایات لیتے رہے اور ہر ایک کے بیان پر وثوق رکھتے تھے باعتبار روایت کے صحابہ کے تین حال ہین (۱) جن لوگون نے کثرت سے روایت کی ہے ان کی حدیثین تعداد مین ایک ہزار اور اس سے زیادہ بھی پائی جاتی ہین ایسے آٹھ شخص ہین۔ ابو ہریرہؓ۔ عائشہؓ۔ عبداللہ بن عمر بن خطاب۔ عبداللہ بن عباس۔ عبداللہ بن عمرو بن عاص۔ انس۔ جابر۔ اور ابو سعید خدری (۲) جن لوگون نے بہت کم حدیثین روایت کین انکی روایتین تعداد مین چالیس تک پہونچتی ہین اور بعض کی روایات چالیس بھی نہین اور بعض نے سو تک بھی حدیثین روایت کی ہین (۳) ایسے لوگ ہین جنھون نے نہ زیادہ حدیثین روایت کین اور نہ بہت کم چنانچہ بعض نے پانسو اور بعض نے کچھ اس سے زیادہ

Marfat.com

حدیثیں روایت کی ہیں جیسے ابو موسیٰ اشعری اور براء بن عازب وغیرہ فاذا صحت روایۃ مثلہما

عندک فان وافق الخبر القیاس فلا خفاء فی لزوم العمل بہ وان خالفہ کان

العمل بالقیاس اولیٰ ان جیسے راویوں کی روایت صحیح ہونے پر اگر وہ قیاس کے موافق ہے تو

یقیناً اس پر عمل کرنا لازم ہے اور اگر قیاس کے مخالف ہے تو قیاس پر عمل کرنا بہتر ہوگا کیونکہ اگر حدیث

پر عمل کیا جائے اور قیاس کو بے ضرورت چھوڑ دیا جائے تو ایسی حدیثوں میں رائے کا دروازہ بند

ہو جائے حالانکہ اللہ فرماتا ہے فاعتبروا یا اولی الابصار یعنی قیاس کرو اے صاحبان بصیرت

اور بڑی وجہ یہ ہے کہ راوی نے جو بات رسول اللہ کی زبان مبارک سے سنی اگر اسکے الفاظ یاد نہ ہوں

اور اپنے فہم کے مطابق حدیث کا مطلب سمجھ کر حضرت سے روایت کی تو ممکن ہے کہ آنحضرت کا

مطلب کچھ اور ہو اور وہ کچھ اور سمجھ گیا ہو تو اس ضرورت سے حدیث کا قیاس کے سامنے ترک کرنا

اچھا ہے اور ایسے راوی سے جسکو قوت اجتہاد اور تفقہ حاصل نہ ہو ایسا واقع ہو جانا کچھ بعید نہیں

کیونکہ وہ بوجہ فقیہ نہ ہونے کے مضمون کلام رسول اللہ کے عدم فہم سے معصوم نہیں مثالہ ما

روی ابو ہریرۃ الوضوء مما مستہ النار فقال لہ ابن عباس ارأیت لو توضأت

بماء سخین اکنت تتوضأ منہ فسکت وانما ردہ بالقیاس اذ لو کان عندہ

خبر لرواہ مثلاً ابو ہریرہؓ نے جب یہ حدیث روایت کی کہ اس چیز سے وضو ہے جسکو آنچ

لگی ہے تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تم گرم پانی سے وضو کرو تو پھر کیا اسکے بعد اور وضو جدید کرو گے

ابو ہریرہؓ خاموش ہو گئے عبد اللہ ابن عباسؓ نے اس موقع پر قیاس ہی کو پیش کیا کیونکہ

اگر اس باب میں انکے پاس کوئی خبر ابو ہریرہؓ کی خبر کے معارض ہوتی تو اسکو پیش کرتے ابو ہریرہ کو

کچھ جواب بن نہ آیا وعلی ہذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ خبر قیاس کے مقابلے میں ترک

کر دی جاتی ہے جبکہ راوی تفقہ اور اجتہاد میں معروف نہ ہو ترک اصحابنا روایۃ ابی ھریرۃ

فی مسئلۃ المصراۃ بالقیاس علمائے حنفیہ نے مسئلہ مصراۃ میں قیاس کے مقابلے میں

حدیث ابو ہریرہؓ پر عمل نہیں کیا تفصیل اسکی یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے بخاری و مسلم میں مروی ہے

لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعہا فانہ بخیر النظرین بعد ان یحلبہا ان شاء

امسک وان شاء ردھا وصاعا من تمر یعنی حضرت نے فرمایا کہ نہ بند رکھا کرو کسی روز کا

Marfat.com

دودھ اونٹ اور بکری اور بھیڑ کے تھنوں میں سو جو اُن کو مول لیوے وہ دوہنے کے بعد دو کام
میں مختار ہے خواہ رکھے خواہ ان کو پھیر دے ایک صاع کھجور بدل اُس کے دودھ کا بازون کا دستور ہے کہ کئی
دن کا دودھ گائے بکری کا بند رکھتے ہیں تاکہ مول لینے والا دھوکے سے مول لیوے سو حضرت نے فرمایا کہ
بعد مول لینے کے خریدار کو اختیار ہے خواہ رکھے خواہ پھیر دے بدلا دے کر یہی مذہب امام شافعیؒ کا ہے اور امام
اعظمؒ کے مذہب میں بدلا دینا نہیں کیونکہ یہ حدیث ہر وجہ سے قیاس کے مخالف ہے اسلیے کہ واپسی دراباب
میں تاوان کا یہ دستور ہے کہ اگر مثلی چیز ہے تو اُسکا مثل دلایا جاتا ہے اور اگر قیمت دار ہے تو قیمت
دلائی جاتی ہے پس دودھ کا تاوان یا تو دودھ ہونا چاہیے یا قیمت ایک صاع چھوارے نہ قیمت
ہیں نہ مثل اور اگر چھوارے دن کے ساتھ تاوان مقرر بھی ہو تو یہ چاہیے کہ دودھ کی کمی بیشی کے مطابق
چھوارے دلائے جائیں نہ یہ کہ دودھ تھوڑا ہو یا بہت ہر ایک کے عوض میں صرف ایک صاع چھوارے دن
کے دلانے کا حکم ہوا اسلیے امام موصوف نے ظاہر حدیث کو قیاس کے مقابلے میں ترک کر دیا اور جانور نے
مشتری کے مکان پر جسقدر چارا اور دانا کھایا ہے وہی دودھ کا عوض ہو گیا ابو الحسن کرخی حنفی کا
مذہب یہ ہے کہ حدیث کے قیاس پر مقدم ہونے کے لیے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں بلکہ ہر راوی
عادل کی خبر بشرطیکہ کتاب و سنت کے مخالف نہو قیاس پر مقدم ہے کیونکہ جب راوی کی عدالت اور
ضبط ثابت ہو چکا تو اب خبر میں راوی کی طرف سے تغیر کا احتمال ہونا ایک امر موہوم ہے اور ظاہر ہے
کہ وہ اُسی طرح روایت کرے گا جیسے کہ سُنے گا اور اگر سُنی ہوئی بات کو متغیر بھی کرے گا تو اسطرح متغیر
نہ کریگا کہ مطلب کچھ کا کچھ ہو جائے اس لیے کہ تمام صحابہ عادل ہیں پس صحابی عادل و ضابط کی خبر
ہمیشہ قیاس پر مقدم رہے گی چنانچہ حضرت عمرؓ نے ایک صحابی غیر فقیہ کی خبر کی بنا پر جنین کی دیت
غرہ مقرر کیا تفصیل اسکی یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے پیٹ کا بچہ ساقط کر دینے کے باب میں صحابہ سے
مشورہ کیا اور اُن سے نبی علیہ السلام کے وقت کی اسکی کوئی نظیر دریافت کی تو حمل بن مالک نے
کہا کہ ایک عورت نے دوسری عورت کے جو حاملہ تھی خیمے کی چوب ماری جسکے صدمے سے وہ مر گئی
اور اُسکے پیٹ کا بچہ بھی مر گیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین میں غرہ کا فیصلہ کیا اور قاتلہ
کو قصاص میں قتل کیے جانے کا حکم دیا حضرت عمرؓ نے اس خبر کے مطابق عمل کیا باوجودیکہ حمل بن
مالک فقہائے صحابہ میں سے نہتے حضرت عمرؓ نے غرہ کی قیمت پانچ سو دینار لگائے اور ہر ایک

دینار دس درم کا جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے مصنف میں زید بن اسلم سے روایت کی ہے حضرت عمرؓ کے اس خبر پر عمل کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس پر خبر کو ترجیح ہے اور گو خبر قیاس کے خلاف ہو مگر اسکو ترک نہیں کیا جاتا چنانچہ خبر مذکورہ بالا بھی سراسر قیاس کے خلاف ہے اسلیے کہ اگر پیٹ کے بچے میں جان پڑ گئی تھی تو پوری دیت واجب تھی اور وہ سونے سے ایکہزار دینار ہیں اور چاندی سے دس ہزار درم اور اگر جان نہ پڑی تھی تو اسکی دیت کچھ بھی نہ تھی کرخی کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ راوی عدالت وحفظ میں مشہور ہو علم واجتہاد میں مشہور ہو یا نہو تو اسکی خبر کو کسی طرح ترک نہ کرنا چاہیے گو قیاس اسکے موافق ہو یا مخالف وباعتبار اختلاف حال الرواۃ قلنا

شرط العمل بخبر الواحد ان لا یکون مخالفا للکتاب اور باعتبار اختلاف حال راویوں کے علماے حنفیہ نے خبر آحاد پر عمل کرنے کی یہ شرط کی ہے کہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو جیسا کہ عبادہ بن صامت سے بخاری ومسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے لا صلوۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب یعنی نہیں ہے نماز اس شخص کی جس نے الحمد نہ پڑھی اس حدیث کے ساتھ امام شافعیؒ نے سورۂ فاتحہ کے نماز میں پڑھنے کی فرضیت پر تمسک کیا ہے اسلیے کہ نفی کی گئی ہے نماز کی اس سے کہ فاتحہ نہ پڑھے اور حنفیہ کے نزدیک نفی کمال کی ہے یعنی بغیر اسکے نماز پوری نہیں ہوتی کیونکہ نماز کی نفی کے معنے لینا اس آیت کے مخالف ہے. فاقرؤا ما تیسر من القرآن یعنی پڑھو جو کہ آسان ہو قرآن سے پس فرض کہ بغیر اسکے نماز ادا نہو ایک آیت یا تین آیتوں کا پڑھنا ہے قرآن سے خواہ فاتحہ ہو یا سواے اسکے اور کچھ اور سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے کہ بغیر اسکے نماز ناقص ہوتی ہے اور امام شافعی کا حدیث پر عمل کرنا اور کتاب کو ترک کرنا بیجا ہے اسلیے کہ خبر واحد ظنی ہے اور کتاب قطعی۔ والسنۃ المشھورۃ اور دوسری شرط خبر واحد پر عمل کرنے کی یہ ہے کہ سنت مشہورہ کے مخالف نہو جیسے ابن عباس کی یہ حدیث جسکو مسلم نے روایت کیا ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی بیمین وشاھد یعنی حضرتؐ نے حکم فرمایا ساتھ قسم کے اور گواہ کے مخالف ہے اس حدیث کے جسکے الفاظ یہ ہیں البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر یعنی شاہد مدعی پر ہے اور قسم اس شخص پر ہے جو انکار کرے وان لا یکون مخالفا للظاھر اور دوسری شرط خبر واحد پر عمل کرنے کی یہ ہے کہ ظاہر کے بھی خلاف نہو جیسے

بسم اللہ کو بلند آواز سے پڑھنے کی حدیث عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے اگرچہ حاکم اور دارقطنی نے اسکی تصحیح کی ہے مگر اسپر عملدرآمد نہیں ہوا کیونکہ اسکے مقابلے میں بہت سی روایات صحیح اس امر کی موجود ہیں کہ پیغمبر خدا اور خلفائے راشدین جہری نمازوں میں قرات کو الحمد للہ رب العالمین سے شروع کرتے تھے اور سب لوگ بسم اللہ کا اخفا کرتے تھے اگر بسم اللہ کا جہر رسول خدا سے ثابت ہوتا تو اُنکی شان سے یہ بعید تھا کہ مدۃ العمر اُسکے عملدرآمد کے تارک رہتے اور جتنے تابعین تھے وہ بھی بسم اللہ کو آہستہ کہتے تھے اور یہی مذہب سفیان ثوری اور ابن مبارک کا ہے اور ابن عبد اللہ اور ابن منذر نے کہا ہے کہ یہی قول ابن مسعود۔ ابن زبیر۔ عمار بن یاسر عبد اللہ بن مغفل حاکم حسن بن الحسن شعبی نخعی۔ اوزاعی۔ عبد اللہ بن مبارک۔ قتادہ۔ عمر بن عبد العزیز۔ اعمش۔ زہری مجاہد۔ حماد۔ ابی عبید۔ احمد بن اسحق اور امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔ (۲) اسی قبیل سے ہیں وہ احادیث جن میں انس اور ابوہریرہ سے مروی ہے کہ ہمیشہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نماز صبح کی اخیر رکعت میں پڑھتے تھے انس کی روایت کو دارقطنی نے اور ابوہریرہؓ کی روایت کو بخاری نے بیان کیا ہے چنانچہ امام شافعیؒ کا اسپر عملدرآمد ہے امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ سوائے وتر کے اور کسی نماز میں دعائے قنوت پڑھنا روا نہیں اگر آنحضرتؐ دعائے قنوت فجر کی نماز میں پڑھتے ہوتے تو صحابہ کا ضرور اسپر عملدرآمد ہوتا جو ہمیشہ آپ کے پیچھے نماز پڑھتے رہے یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ جم غفیر صحابہ کا اسکو بھول جاتا اور وہ حدیثیں قطعی موضوع ہیں (۳) بقول بحر العلوم مصنف شرح مسلم الثبوت اسی قسم سے صلوٰۃ تسبیح بھی معلوم ہوتی ہے جس کی حدیث ابن عباس سے ابوداؤد ابن ماجہ اور بیہقی وغیرہ نے روایت کی ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کی ہمت ہر ایک توبہ و استغفار کے کام میں مصروف تھی اور جبکہ صلوٰۃ التسبیح کے یہ فضائل کہ اسکے کرنے سے اگلے پچھلے نئے پرانے بھول چوک کر اور جان بوجھ کر کیے ہوئے اور چھوٹے بڑے اور چھپے ہوئے اور ظاہر گناہ بخشدیے جاتے ہیں اُنکے نزدیک ثابت ہوتے تو وہ ضرور اسپر عمل کرتے اور بعض متاخرین اہل حدیث کا یہ کہنا کہ صلوٰۃ التسبیح کی حدیث میں اگرچہ بعض طریقے ضعیف ہیں مگر طریقوں کی کثرت کی وجہ سے درجہ حسن کو پہونچ گئی ہے قابل وثوق نہیں ہے قال علیہ السلام تکثر لکم الاحادیث بعدی آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ میرے بعد بہت سی حدیثیں میری طرف سے تمھارے پاس پہونچیں گی سینکڑوں ہزاروں بلکہ لاکھوں حدیثیں دانستہ لوگوں نے

Marfat.com

وضع کرلین حماد بن زید کا بیان ہے کہ چودہ ہزار حدیثین ایک صرف زنادقہ نے وضع کرلین عبدالکریم وضاع نے خود تسلیم کیا تھا کہ چار ہزار حدیثین اسکی موضوعات مین ہین بہت سے ثقات اور پارسا تھے جو نیک نیتی سے فضائل اور ترغیب مین وضع کرتے تھے حافظ زین الدین عراقی لکھتے ہین کان حدیثون سے بہت ضرر پہونچا یا کیونکہ ان واضعین کے ثقہ اور تورع اور زہد کی وجہ سے یہ حدیثین اکثر مقبول ہو گئین اور رواج پا گئین اسلیے آئمہ حدیث کو ان کی تنقید وتصحیح مین بڑی جانفشانی پڑی اور لاکھون حدیثون مین سے نہایت احتیاط کے ساتھ تھوڑی حدیثین باقی رکھین۔ فاذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافق فاقبلوہ وماخالف فردوہ پس جب کوئی حدیث میری طرف تمہارے پاس روایت کی جائے اسکو کتاب کے سامنے پیش کرو موافق ہو تو قبول کرلو اور اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہو تو اسکو رد کردو۔ یاد رکھو کہ یہ حدیث موضوع ہے قابل اعتبار نہین جیسا کہ میر سید شریف نے رسالہ اصول حدیث مین اسکی تصریح کی ہے اور معدن الاصول مین جو لکھا ہے کہ یہ حدیث صحیح بخاری مین موجود ہے یہ بالکل غلط ہے یا حضرت کے زمانے کا منشا یہ ہوگا کہ آگے کو لوگ میری طرف سے حدیثین بنا بنا کر قرآن کا معارضہ کرین تو تمکو انپر عمل نہ کرنا چاہیے اور نیز موضوع حدیث کی شناخت کے لیے قرآن سے ملانا معیار قرار دیا ہو وتحقیق ذلک فی ماروی عن علی بن ابی طالب انہ قال کانت الرواۃ علی ثلثۃ مومن مخلص صحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعرف معنی کلامہ اور تحقیق اسکی یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہوا ہے کہ راویون کی تین قسمین ہین مومن مخلص جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین رہا اور انکے کلام کو سمجھا جو کچھ آپ نے اسکے سامنے بیان کیا اس کلام کے معنی سے بخوبی آگاہ ہوا اور آپ کی مراد سے واقف تھا۔ واعرابی جاء من قبیلۃ فسمع بعض ماسمع ولم یعرف حقیقۃ کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرجع الی قبیلۃ فروی بغیر لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتغیر المعنی وھو یظن ان المعنی لا یتفاوت دوسرے اعرابی کہ اپنے قبیلے سے آیا اور حضرت کے بعض کلام پاک کو سنا مگر اسکی حقیقت کو نہ پہونچا پھر اپنے قبیلے کی طرف لوٹ گیا اور ان الفاظ مین حدیث کو روایت کیا جو حضرت کی زبان مبارک سے نہین نکلے تھے پس معنی بدل گئے حالانکہ اس اعرابی کو یہ گمان رہا کہ جو کچھ آنحضرت نے فرمایا تھا وہ بے کم وکاست ادا کرتا ہون ومنافق لم یعرف

Marfat.com

نفاقہ مالم یعم وافتری فمنہم ناس فظنوہ مومنا مخلصا فرووا ذلک واشتہر
بین الناس تیسری قسم وہ منافق ہے جس کا نفاق ظاہر نہیں ہوا اُسنے بغیر سُنے روایت کردیا
اور افترا باندھا اُس سے اور لوگوں نے سُنا اور اسکو مومن مخلص سمجھا اسی طرح روایت در روایت وہ حدیث
لوگوں میں مشہور ہوگئی یہی وجہ ہے کہ بخاری نے چھ لاکھ حدیثوں میں سے جو اُنکے پاس تھیں ۷۲۷۵
حدیثیں باقی رکھیں اگر مکررات نکال ڈالی جائیں تو صرف ۔۔۔ ۴ حدیثیں باقی رہتی ہیں اور مسلم نے
اپنی صحیح کو تین لاکھ حدیث سے انتخاب کرکے بارہ ہزار اُس میں رکھی ہیں فلہذا المعنی یعنی راویوں
کے اختلاف کی وجہ سے وجب عرض الخبر علی الکتاب والسنۃ المشہورۃ خبر واحد کا کتاب
اور سنت مشہورہ سے مقابلہ کرنا چاہیے اگر اُسکے مخالف ہو تو ترک کردینا چاہیے ومثال العرض علی
الکتاب فی حدیث مس الذکر فیما یروی عنہ علیہ السلام من مس ذکرہ فلیتوضأ
اور کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال یہ ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا کہ جو کوئی تم میں سے اپنے ذکر کو ہاتھ
لگائے تو چاہیے کہ وضو کرے جیسا کہ بسرہ بن صفوان سے مالک احمد ابوداؤد ترمذی نسائی ابن ماجہ
اور دارمی نے روایت کی ہے اور اس بات کی دارقطنی یحییٰ احمد اور بخاری نے تصحیح کی ہے فعرضنا
علی الکتاب فخرج مخالفا لقولہ تعالیٰ فیہ رجال یحبون ان یتطہروا فانہم کانوا
یستنجون بالاحجار ثم یغسلون بالماء ولو کان مس الذکر حدثا لکان ھذا
تنجیسا لا تطہیرا علی الاطلاق پس حدیث مذکورہ کو کتاب اللہ سے ملایا تو اُسکے مخالف
پایا چنانچہ اللہ تعالیٰ مسجد قبا کے نمازیوں کی نسبت فرماتا ہے کہ اسمیں مرد ہیں جنکو خوشی ہو پاک
رہنے کی اور یہ لوگ اول مقعد و ذکر کا ڈھیلے سے استنجا کرتے تھے پھر پانی سے دھوتے تھے اور ظاہر ہے
کہ استنجا کرنے سے مس ذکر واقع ہوتا ہے پس اگر ذکر کے چھونے سے وضو ٹوٹتا تو استنجا تطہیر نہوتا بلکہ اس
سے تو بدن نجاست میں مبتلا ہو جاتا کیونکہ نجاست حکمی قرار پاتا جو نجاست حقیقی سے قوی ہوتی ہے
اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اُسکے بعد وضو کرنا واجب ہے کیونکہ
مس ذکر کے بعد وضو کرنے کا حکم دیا ہے پس اگر مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹتا تو وضو کرنے کے لیے حکم نہ کیا جاتا
کیونکہ یہ بے فائدہ ہوتا اور نص قرآنی کا مقتضا یہ ہے کہ مس ذکر سے وضو نہیں ٹوٹتا اسلیے ابوحنیفہؒ
نے حدیث کو متروک کردیا اور شافعیؒ نے اُس پر عمل کیا امام ابوحنیفہؒ کی دلیل مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹنے

پر وہ حدیث بھی ہے جو نسائی اور ترمذی اور ابوداؤد نے طلق بن علی سے روایت کی ہو کہ حضرت سے اُس شخص کا حال دریافت کیا گیا جو اپنا ذکر چھوے اور پھر وضو نہ کرے آپ نے فرمایا کہ وہ نہیں مگر ٹکڑا تم مین سے اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح مین اور ابن ابی شیبہ نے مصنف مین اور طحاوی نے بھی روایت کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث اُن تمام حدیثون سے زیادہ صحیح ہے جو اس باب مین آئی ہین اور طحاوی نے کہا ہے کہ اسکی اسناد مستقیم ہے نہ مضطرب اور طحاوی نے بیان کیا ہو کہ علی بن المدینی جو بخاری کے اُستاد ہین طلق کی حدیث کو بسرہ کی حدیث سے اچھا بتاتے تھے اور طحاوی نے عمرو بن فلاس سے بھی نقل کیا ہے کہ اُنھون نے کہا کہ طلق کی حدیث ہمارے نزدیک بسرہ کی حدیث سے صحیح تر ہے اب ایک بات انصاف کی یہ ہے کہ نووی جو شافعی مذہب ہین لکھتے ہین کہ جبتک حدیثون مین مطابقت ہو سکے واجب ہے اور جبکہ اس جگہ دونون حدیثین طرفین کی صحیح ہونین تو مطابقت اسطرح ہو سکتی ہے کہ بسرہ کی حدیث مین وضو کے معنی ہاتھ دھونے کے لیے جائین اور یہ حکم یعنی ہاتھ دھونا مستحب ہے لیکن نووی کی تاویل سے وہ تاویل بہتر معلوم ہوتی ہو جو صبح صادق مین لکھی ہے کہ بسرہ کی حدیث مین مس ذکر کنایہ ہے کہ ذکر مین سے کوئی شے ہاتھ سے نکالی جائے جیساکہ حلق مین منی نکالی جاتی ہو اگر کوئی کہے کہ مطابقت جب واجب ہے کہ دونون حدیثین جانبین کی قوی ہون اور اس جگہ طلق کی حدیث ضعیف ہے تو جواب یہ ہے کہ طلق کی حدیث کے راوی جتنے ہین سب ثقہ ہین جس وقت علی بن المدینی۔ عمرو فلاس۔ طبرانی۔ ابن حبان۔ ابن حزم طحاوی اور ترمذی جیسے اکابر اُسکی صحت کو تسلیم کرین تو پھر احتمال ضعف کا نکالنا صرف وہم و گمان ہوگا حنفیہ و شافعیہ کے درمیان خلاف کا ثمرہ وہان ظاہر ہوتا ہے جہان ایسا اتفاق پڑے کہ کوئی آدمی وضو کر لے اور استنجا کرنا بھول جائے پھر پانی سے استنجا کرے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک استنجے کی حالت مین ذکر کے چھو جانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا اور شافعیؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گا وکذلک قولہ علیہ السلام ایما امرأة نکحت نفسہا

بغیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل باطل باطل اسی طرح یہ جو رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جس عورت نے بغیر اپنے ولی کے نکاح پڑھوا لیا تو وہ نکاح اُس کا باطل ہے اگر اسی پر عمل کر کے امام شافعی و مالک کہتے ہین کہ عورت کا نکاح اُسکی عبارت کے ساتھ منعقد نہین ہوتا

خرجا مخالفا لقولہ تعالی فلا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن فان الکتاب یوجب

تحقیق النکاح منھن یعنی حدیث مذکورہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مخالف ہے کہ نہ روکو عورتوں کو
کہ نکاح کرلیں اپنے خاوندوں سے کیونکہ کتاب سے ثابت ہے کہ عورت کو اپنا نکاح خود کرلینا درست
ہے اگر حدیث پر عمل کیا جائے تو اس آیت کا بطلان لازم آئے اسلیے امام ابوحنیفہؒ نے حکم دیا ہے
کہ عورت مکلفہ کا نکاح بغیر حاضر ہونے ولی کے جائز ہے ومثال العرض علی الخبر المشہور روایۃ

القضاء بشاھد ویمین اور خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال یہ ہے کہ خبر آحاد میں آیا ہے کہ اگر مدعی کے
پاس ایک گواہ ہو اور دوسرے گواہ کے بدلے مدعی قسم کھائے تو نصاب شہادت پورا ہو جائے گا
خبر واحد کا لفظ یہ ہے قضی بالیمین مع الشاھد یعنی آنحضرتؐ نے فیصلہ کیا ایک گواہ کے
ساتھ اور مدعی سے قسم لی فانہ خرج مخالفا لقولہ علیہ السلام پس یہ مخالف ہے آنحضرت
کے قول ذیل کے جو مشہور بلکہ متواتر ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر یعنی
گواہ لانا مدعی کے ذمے ہے اور مدعا علیہ کے ذمے قسم کھانا ہے اس حدیث میں مدعی کی جانب
گواہی صرف اور مدعا علیہ کی طرف صرف قسم کا کھانا قرار دیا گیا ہے کیونکہ الف لام الیمین میں
استغراق جنس کے لیے ہے یعنی تمام قسمیں مدعا علیہ پر ہیں تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قسم مختص ہے
مدعا علیہ سے اس حدیث نے جنس شہود کا مدعی پر اور جنس یمین کا مدعا علیہ پر حصر کر دیا ہے امام
شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا عمل پہلی حدیث پر ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے باتباع حدیث ثانی کے
ائمہ ثلثہ کا خلاف کیا ہے یعنی انکے نزدیک مدعی سے کسی حال میں قسم نہ لی جائے گی بلکہ حلف
خاص ہے مدعا علیہ کے ساتھ دوسری خرابی اس خبر واحد میں یہ ہے کہ اسکے طریق سب ضعیف
ہیں اسکو نقاد فن حدیث یعنی یحیی بن معین نے رد کیا ہے تیسرا جواب امام ابوحنیفہ کیطرف سے
یہ ہے کہ یہ حدیث مخالف ہے نص صریح کتاب کے واستشھدوا شھیدین من رجالکم فان
لم یکونا فرجل وامرأتان یعنی گواہ کر دو تم دو مردوں کو اپنے میں سے اگر دو مرد نہوں تو ایک مرد اور
دو عورتیں اس آیۂ کریمہ میں حق سبحانہ تعالےٰ نے ہر طرح مدعی پر شہادت ہی کو مقرر کیا ہے نہ یمین کو
چوتھے بصورت تسلیم معنی اس حدیث کے یہ ہوسکتے ہیں کہ حضرتؐ نے حکم کیا شاہد اور یمین سے یعنی باوجود
اسکے کہ مدعی نے ایک شاہد پیش کیا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر بوجہ عدم تکمیل نصاب
شہادت کے لحاظ نہ فرمایا اور مدعا علیہ سے یمین لی تو مراد یمین مدعا علیہ ہے نہ یمین مدعی

Marfat.com

پانچوین احتمال ہے کہ مراد شاہد سے خزیمہ ہو کیونکہ دوسری حدیث مین مروی ہے کہ حضرتؐ نے انکی شہادت کو تنہا بمنزلہ دو شہادت کے قرار دیا ہے اور یہ حکم اُنکے خصوصیات مین سے ہے یعنی الف ولام قضی بالیمین مع الشاهد مین عہد کا ہووے اور مراد حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی شاہد سے شہادت معہودہ یعنی دو مردون کی یا ایک مرد اور دو عورتون کی ہے اسی طرح الیمین سے یمین معہود یعنی یمین مدعا علیہ مقصود ہو وباعتبار هذا المعنی یعنی اختلاف حال رواۃ اور ظنیت خبر کی بنا پر قلنا خبر الواحد اذا خرج مخالفا للظاهر لا یعمل به علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ حدیث آحاد پر اُس وقت عمل نہین کرتے جبکہ وہ ظاہر حال کے مخالف ہو ومن

صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى في الصدر الاول والثاني لانهم لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة فاذا لم يشتهر الخبر مع

شدة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة عدم صحته منجملہ ظاہر حال کی مخالف صورتون کے نہ مشہور ہونا حدیث کا صدر اول ودوم مین ایسے معاملے مین ہے کہ عموماً آدمی اس مین مبتلا ہون اسلیے کہ ان دونون زمانون کے آدمی سنت کی متابعت کرنے کی تقصیر کے ساتھ بدنام نہین ہین. باوجود ضرورت کے اور عموماً آدمیون کے اُسمین مبتلا ہونے کے پھر مشہور نہونا دلیل ہے اس حدیث کے عدم صحت کی کیونکہ جو معاملات ایسے ہین کہ لوگون کو رات دن پیش آیا کرتے ہین اُنکے خلاف کوئی خبر شاذ یا ایک دو راویون سے مروی ہو باوجودیکہ وہ آدمی ایسے ہون کہ اگر اُس خبر سے واقف ہوتے تو ضرور اُسپر عمل درآمد کرتے تو ایسی خبر رد کرنے کے قابل ہے اُسپر عمل نہ کیا جائے گا کیونکہ اگر وہ معتبر ہوتی تو ضرور اگلے لوگون مین مشہور ہوتی اور اُسپر عملدرآمد کیا جاتا نہ یہ کہ وہ خبر اُنپر مخفی رہتی اور اُسکے خلاف عملدرآمد کرتے رہتے خواہ وہ خبر کار مباح کے باب مین ہو یا مندوب کے یا واجب کے یا حرام کے کیونکہ مقتضاے عادت یہ ہے کہ جس کام مین اکثر مبتلا ہون اور اُسکو کرتے ہون اور کوئی خبر اُسکے مخالف صادر ہو تو ضرور وہ اُس سے واقفیت رکھتے اور اُسکو تسلیم کرکے عمل درآمد کرتے اور اُس کام کو چھوڑ دیتے پس جبکہ اُنکو اس خبر سے آگاہی نہین ہوئی یا آگاہ ہونے پر بھی اُنھون نے اُسکو نہ مانا تو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ عملدرآمد کے قابل نہ تھی

سوال جن کامون مین لوگ کثرت سے مبتلا ہون ان مین قیاس مقبول ہے باوجودیکہ وہ خبر واحد سے

کمتر ہے تو پھر کیا وجہ کہ خبر واحد قبول نہ کی جائے۔

جواب قیاس خبر واحد سے کسی طرح کم نہیں بلکہ قیاس اُس سے قوی ہے اس سے ظن واجب ہوتا ہے اور خبر واحد سے اُس وقت تک ظن واجب نہیں ہوتا جبتک شہرت نہ حاصل کرلے یا اس سے اُسوقت ظن واجب ہوتا ہے کہ لوگوں کے عمل درآمد کے مخالف نہو حاصل کلام یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ خبر واحد احتجاج کے قابل نہیں جو ایسے معاملے میں وارد ہو جس میں کثرت سے لوگ مبتلا ہوں اور اُنکو اُسکی خبر نہو اُسکے برخلاف عمل رکھتے ہوں کیونکہ عادت خبر کے پھیلانے اور نقل کرنے کی مقتضی ہے اور جبکہ وہ پھیلی نہیں تو معلوم ہوا کہ قابل عمل نہ تھی اور یہ بھی خبر واحد کے کاذب ہونے کی علامت ہے کہ اُسکے دیکھنے والوں میں سے صرف ایک ہی شخص اسکی روایت کرے اور دوسرے باوجود شدت حاجت کے کبھی اُسکا ذکر زبان پر نہ لائیں تو یہ راوی قطعی جھوٹا سمجھا جائے گا خاص کر ایسی حالت میں کہ وہ یہ بات کہتا ہو کہ اس واقعہ کا اُن تمام آدمیوں کو یا اُن میں سے اکثر کو علم تھا جنھوں نے بیان نہیں کیا مگر شیعہ ایسے آدمی کو راست گو سمجھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ حجۃ الوداع سے پھرے تو غدیر خم کے مقام پر کہ ایک جگہ ہے مکہ اور مدینہ کے درمیان میں صحابہ کو جمع کرکے جو ایکہزار سے زیادہ تھے اپنے بعد حضرت علیؓ کے خلیفہ بلا فصل ہونے کی نص کی مگر حضرت کی وفات کے بعد صحابہ نے اس نص کو چھپا دیا اور ابوبکر صدیقؓ سے بیعت کرلی مگر یہ قول شیعہ کا انتہا درجے پر صداقت سے گرا ہوا ہے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُنکو اپنے بعد خلیفہ کردیتے تو خود حضرت علی اور اُنکے معاونین نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ضرورت کے وقت اس حدیث کے ساتھ استدلال کرتے اور شیعہ کا یہ کہنا کہ صحابہ نے بوجہ ظلم اور عناد اور مکابرہ کے واقعہ غدیر خم تعمیل نہ کی اور امر حق سے چشم پوشی کی یہ ایک ایسی بات ہے کہ اُسکو عقل سلیم تجویز نہیں کرتی کیونکہ اسمیں دین اسلام کا باطل کرنا لازم آتا ہے کیونکہ اگر صحابہ کے حق میں یہ خیال کریں کہ حاجت کے وقت بیان کرنے سے چشم پوشی کی اور امر واجبی کو چھپایا تو اس فساد کا احتمال یہانتک بڑھے اور اس کا ایسا خراب نتیجہ نکلے کہ اُسکا تدارک ممکن نہو اور کسی شرعی بات اور فرعی مسئلے میں وثوق نہ رہے کیونکہ قرآن و حدیث اُن ہی کے ذریعہ سے ہم کو پہونچے ہیں بلکہ یہ منقصت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تک رجوع کرتی ہے کہ اُنکی صحبت میں

Marfat.com

ایسے ایسے لوگ رہے اور اُن کی مطلق اصلاح نہوئی اور اس سے تو بوہرون کے داعی اور اثنا عشری کے مجتہد اور خوجون کے آغاخان کی صحبت ہی اثر دار ہے کہ ان کے تبع نہایت وفادار اور سچے ہوتے ہین سر مو ان کی حکم عدولی نہین کرتے اور شیعہ یہ جو کہتے ہین کہ امیر المومنین علیؓ جو اسکے ساتھ اپنی خلافت کے مدعی نہوئے تو بہ سبب تقیہ کے تھا یہ بھی درست نہین اسلیے کہ علی مرتضیٰؓ کو پوری پوری قوت حاصل تھی اور اُنکی شجاعت کا تو کیا کہنا ہے اُنکو نبی صلی اللہ علیہ وسلم خلیفہ کر دین اور وہ اسپر عمل نہ کرین تو یہ بات محالات سے ہے بلکہ حضرت علیؓ کی شان مین یہ الزام لازم آتا ہے کہ اُنھون نے طلب حق مین کمال سستی و تقصیر کی بلکہ ایسے بد افعال صحابہ کی تائید کرتے رہے باوجودیکہ حضرت فاطمہ زہراؓ اُنکی بی بی تھین اور حسنؓ و حسینؓ اُنکے صاحبزادے تھے اور عباس بن عبد المطلب جیسے نامی اور عالیشان اُنکے شیر اور تابع تھے اور زبیر جیسے بہادر اُنکی معاونت کو آمادہ تھے اور بنی ہاشم کا تمام نامی خاندان جن کا تمام اہل عرب لوہا مانتے تھے اُنکی معاونت کو موجود تھا پھر کمزوری اور تقیہ کس واسطے تھا کہ منافق صحابہ کے ساتھ خود بھی منافقت کرتے رہے۔ اور مقتضی حمیت اسلام تو یہ تھی کہ واقعہ خم غدیر کے چھپانے کے بارے مین علی رؤس الاشہاد فضیحت کرتے اول تو جس طرح کچھ نہ کچھ لوگ ہر زمانے مین اُنکے ساتھ ہوتے رہے ہین اُس وقت بھی ہوتے ورنہ بنی ہاشم تو ضرور ساتھ دیتے اور اگر کوئی نہ دیتا خدا تو ساتھ ضرور ہی دیتا کہ جس نے قریش کے مقابلے مین ایک یتیم بے کس بے زر یعنی سید المرسلین کی مدد کی ورنہ خیر آنحضرت کی وصیت کی تعمیل کرنے کے بارے مین نوبت بہ شہادت پہونچتی تو کیا تھا زہے نصیب ویسے بھی تو کار امامت و ریاست کی تکمیل کے جھمیلے مین ابن ملجم کے ہاتھ سے شہید ہوئے

ومثالہ فی الحکمیات اذا اخبر واحد ان امرأتہ حرمت علیہ بالرضاع الطاری جاز ان یعتمد علی خبرہ و تتزوج اختہا

اور شرعیات مین اسکی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے خبر دی کہ اس کی عورت بوجہ رضاع طاری کے اسپر حرام ہوگئی یعنی کسی نے شوہر کو یہ خبر دی کہ اس عورت کو اور تجھ کو صغر سنی مین فلان عورت نے دودھ پلایا ہے پس جائز ہے کہ اس خبر پر بھروسا کرے اور اُس عورت کی بہن سے نکاح کرے **ولو اخبر ان العقد کان باطلا لحکم الرضاع لا یقبل خبرہ** اور اگر کسی نے یہ خبر دی کہ رضاع کے سبب عقد نکاح ہی اول سے باطل تھا تو یہ خبر مقبول نہوگی اور زن ومرد مین

Marfat.com

تفریق کی صورت نہ نکلے گی اور عورت کی بہن سے مرد کو نکاح کرنے کا حق نہ پہونچے گا کیونکہ خبر رسان کی خبر ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ نکاح دونون مین شہرت کے ساتھ بہت سے آدمیون کے روبرو بندھا ہے اگران زن و مرد مین دودھ کی شرکت ثابت ہوتی تو شرکائے جلسۂ نکاح اور نکاح کے گواہون پر یہ حرمت کا سبب مخفی نہوتا اور جبکہ یہ سبب حرمت شہرت پذیر نہوا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات بے اصل ہے اور مسئلہ رضاع طاری مین ظاہر کے ساتھ مخالفت نہین اور پھر بھی مصنف نے اسکو پہلے ذکر کیا تو وجہ اسکی یہ ہے کہ اُسکے ایراد سے یہ دکھانا منظور ہے کہ جو امر دوران حکم کے ذریعے ثابت اور اُسکے ساتھ مخالفت ظاہر کا وصف وجوداً وعدماً پایا جاتا ہر وہ واضح ہوجائے وکذلک لو اخبرت المرأة

بموت زوجها وطلاقه اياها وهو غائب جاز ان تعتمد على خبرها وتتزوج بغيره اسی طرح کسی عورت کو خبر دی کہ اسکا خاوند مرگیا یا اسکے خاوند نے اسکو طلاق دیدی ہر حالانکہ وہ غائب جائز ہے کہ اعتماد کرے اسکی خبر پر اور دوسرے سے نکاح کرلے ولو اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عنها وجب العمل به اور اگر کسی شخص پر اندھیرے مین قبلے کی رخ مشتبہ ہوجائے لیکن کوئی شخص مسلمان جہت قبلہ بتلادے تو اسپر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ یہ خبر ظاہر حال کے مخالف نہین ولو وجد ماء لا يعلم حاله فاخبره واحد عن النجاسة لا يتوضأ بل يتيمم اور اگر کسی کو ایسا پانی ملا جس کی پاکی ناپاکی کا حال معلوم نہین کسی نے بتلایا کہ یہ ناپاک ہے تو وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے

فصل

خبر الواحد حجة راوی واحد کی خبر حجت ہے اور یہ امر شرعاً ثابت ہے چنانچہ صحابہ راوی واحد عادل کی خبر پر عمل واجب جانتا تھا اور کبھی کسی نے انکار نہین کیا یہان تک کہ اُن کا اس امر پر اجماع ثابت ہے جس اجماع مین خلفاے اربعہ بھی داخل ہین مثلاً جب آنحضرتؐ کے مقام دفن مین اختلاف ہوا تو سب نے اس خبر واحد پر اتفاق کرکے مدینے مین دفن کیا کہ انبیاؑ اس جگہ دفن ہوتے ہین جہان مرتے ہین اسی طرح جب مسئلہ خلافت مین درمیان مہاجرین وانصار کے خلاف ہوا تو سب نے اس خبر واحد پر اتفاق کرلیا کہ امام قریش مین چاہیے اور آنحضرتؐ آحاد کو تبلیغ احکام کے لیے بھیجا کرتے تھے اگر خبر واحد حجت کے قابل نہوتی تو کار تبلیغ کیسے تمام ہوسکتا تھا اور بعض صحابہ نے بعض صحابہ کی خبر کو تسلیم کرنے مین جو تامل کیا جیسا کہ بخاری ومسلم نے روایت کی ہر کہ جبکہ ابوموسیٰ اشعری نے حضرت

عمر کے سامنے یہ بیان کیا کہ مجھکو رسول اللہ نے فرمایا تھا کہ جس وقت اذن مانگے ایک تمہارا تین بار اور اذن
نہ ملے تو لوٹ جانا چاہیے حضرت عمرؓ نے کہا اقم علیہ البینۃ یعنی اس حدیث پر گواہ لا تو یہ گواہی
طلب کرنی احتیاط کی وجہ سے تھی تاکہ جھوٹی حدیث بنا لینے پر جرأت نہ کرین اور نیز راوی کے حفظ مین
بھی شبہ معلوم ہونے کی وجہ سے ایسا کیا تھا ورنہ خبر واحد بالاتفاق مقبول ہے خصوصاً ابو موسیٰ اشعری
جیسے بڑے صحابی سے اور یہ جو بعض اس امر پر کہ خبر واحد قابل عمل نہین یون دلیل لاتے ہین کہ بخاری و مسلم
مین ابن سیرین سے بروایت ابوہریرہؓ مروی ہے کہ ایکبار رسول اللہ نماز ظہر یا عصر مین ایک رکعت پڑھنا بھولگئے
اور سلام پھیر دیا اور بات کی ذوالیدین نے کہا یا رسول اللہ کیا بھول گئے آپ یا کم ہوگئی نماز فرمایا کہ
نہ مین بھولا اور نہ نماز کم ہوئی مگر جب اور صحابہ سے قول ذوالیدین کی تصدیق ہوئی تو جسقدر نماز
رہگئی تھی اسے تمام فرمایا دیکھو آپ نے خبر واحد پر اسوقت تک عمل نہین فرمایا جبتک اسکی تصدیق دوسرون
نے کی جواب اسکا یہ ہے کہ یہ خود خبر واحد ہے تو اس سے استدلال کرنا اس بات پر صحیح نہین کہ خبر واحد پر
عمل درست نہین دوسرے آنحضرت نے اس وجہ سے توقف کیا تھا کہ جبکہ تمام جماعت نماز مین شریک
تھی تو دوسرون نے کیون نہین بیان کیا کیونکہ جب ساری جماعت سبب علم مین شریک ہو اور ان مین
سے ایک ہی آدمی خبر دے تو کذب کا مظنہ ہوتا ہے فی اربعۃ مواضع خالص حقوق اللہ
تعالیٰ یعنی خبر واحد چار موقعون پر دلیل کے واسطے پیش ہو سکتی ہے ایک خالص حق اللہ مین جہان
حق العباد نہو جیسے عامہ شرائع عبادات مثل روزہ و نماز اور اسی قبیل سے ہین وضو عشر اور صدقہ
فطر پس ان سب مین خبر واحد مقبول ہے جمہور کا یہی مذہب ہے بعض علما کا زعم یہ ہے کہ ایسی عبادت مین
خبر واحد مقبول نہین جو اصل ہو بلکہ جو اس اصل پر متفرع ہو اسمین مقبول ہے کیونکہ وہ ایسی دلیل ہے
جو قوت نہین رکھتی پس اسکا عمل بھی ایسی چیز مین جائز ہوگا جس مین قوت نہو اور ایسی چیز فرع
ہے مگر جمہور یہ کہتے ہین کہ عبادات سے مقصود عمل ہے برابر ہے کہ اصل ہو یا فرع پس ان دونون
قسم کی عبادات مین ایسے دلائل سے وجوب ہوگا جو عمل کو واجب کرتے ہین گے اور دلیل اسپر
یہ ہے کہ آنحضرت نے ایک بدوی کی خبر کو ہلال رمضان کے بارے مین قبول کرلیا تھا ما لیس
بعقوبۃ یعنی وہ حقوق الٰہی حدود و قصاص کے قبیل سے نہون یہ مذہب شیخ ابو الحسن کرخی حنفی کا
ہے ورنہ جمہور کے نزدیک راوی عادل کی خبر ہر مسئلے مین معتبر ہے کرخی کی دلیل یہ ہے کہ حدود شبہے سے

Marfat.com

ساقط ہو جاتے ہیں اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم حدود کو شبہوں کی وجہ سے ساقط کرو اور خبر واحد میں بھی شبہ ہے اسلیے وہ حدود میں قبول نہ کیجائے جواب اسکا یہ ہے کہ مراد اس سے یہ ہے کہ جب تک حد لازم نہ آئے اور سبب حد کے ثبوت میں شبہ ہو تو حد ساقط کردو نہ یہ کہ جب حد لازم آجائے اور اسمین کوئی چون وچرا کی گنجائش نہ رہے پھر بھی اسکو کسی شبہ کے خیال سے ساقط کردو اگر شبہ کو معاملات میں اتنی مداخلت رہے تو کام کیسے چلے گواہی میں بھی شبہ ہے مگر اسکو قبول کرلیتے ہیں اور ظاہر کتاب میں بھی ظن ہے مگر اس سے حدود ثابت ہوتے ہیں تو جسطرح خبر واحد عادل سے اور معاملے ثابت ہوتے ہیں حدود بھی ثابت ہونگی عموماً اہل اسلام کا یہی مذہب ہے ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ واحد عادل کی خبر حقوق الٰہی میں خواہ وہ عقوبات کی قسم سے ہوں یا عبادات ومعاملات کی مقبول ومعتبر ہے کیونکہ اسکے فرض وقوع سے کوئی محال لازم نہیں آتا اور جسکے فرض وقوع سے محال لازم نہ آئے وہ جائز ہے فرقہ جبائیہ جو معتزلہ میں سے ایک فرقہ ہے وہ اسکا منکر ہے اس فرقہ کا خیال یہ ہے کہ اگر ایسا ہو تو بڑی بڑی خرابیان واقع ہوں کیونکہ اگر مخبر سے اسکی خبر میں کذب واقع ہوگیا تو اس سے حرام کا حلال ہونا اور حلال کا حرام ہونا لازم آجائے گا اسلیے کہ اگر خبر کاذب کسی واقعی حلال چیز کو حرام ثابت کرے گی تو اس سے حلال حرام بن جائیگا اور اگر واقعی حرام چیز کو حلال ثابت کریگی تو اس سے حرام حلال ہو جائیگا جواب اسکا یہ ہے کہ یہ امر تو اس وقت میں بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی مفتی اور گواہ کوئی امر کسی پر واجب کریں کیونکہ انکا کذب بھی جائز ہے جبائیہ کی عدم جواز پر دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر علمیات میں خبر واحد کا اعتبار ہو اور اس سے وجوب ثابت ہو تو عقائد میں اور نقل قرآن اور ادعائے نبوت میں بغیر معجزے کے بھی یہ بات جائز ہونا چاہیے اور اسکے مطابق اعتقاد واجب ہونا چاہیے جواب اسکا یہ ہے کہ ان امور کی خبرین اور علمیات کی خبرین بڑا فرق ہے کیونکہ عقائد میں یقین کا حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے اور خبر واحد سے یقین نہیں حاصل ہو سکتا اور صرف ایک آدمی کا قرآن کو نقل کرنا اور باقی تمام کا سکوت کرنا باوجودیکہ نقل کرنے کی ہر ایک میں خواہش ہوتی ہے عادۃً محال ہے اور نہ ناقل کے کذب سے محفوظ رہنے کی کوئی سبیل ہے اسیطرح نبوت کا دعوے کرنا بھی بغیر معجزے کے عادۃً محال ہے اور نیز شرع نے بھی ایسے امور میں خبر واحد کو قبول کرنے کی ممانعت کی ہے بنا بر

دلیل یہ ہے کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ مجوس سے جزیہ نہین لیتے تھے جب عبدالرحمن بن عوف نے خبر دی کہ پیغمبر خدا نے مجوس ہجر سے جزیہ لیا تھا تو حضرت عمرؓ نے بھی لینا شروع کیا صحیح بخاری مین بھی بجالہ سے اسی طرح مروی ہے اور نسائی نے سعید بن مسیبؓ روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے انگوٹھے کی دیت مین ۱۳ اونٹون کے دینے کا اور چھنگلیا کی دیت مین چھ اونٹون کے دینے کا حکم دیا تھا جبکہ آل عمرو ابن حزم کے پاس ایک نوشتہ پایا جنھون نے کہا کہ یہ جناب سرور کائنات کا ہے جس مین لکھا ہوا تھا کہ ہر انگلی کی دیت دس اونٹ کی ہے تو حضرت عمرؓ نے اسی پر عمل کیا۔ د

خالص حق العبد ما فیہ الزام محض دوسرے خالص بندے کا وہ حق جس کا محض دوسرے پر لازم کرنا ہوتا ہے مثلاً بائع ومشتری مین سے ایک بیع سے انکار کرتا ہو اور دوسرا ثبوت کے درپے ہو

وخالص حق ما لیس فیہ الزام تیسرے وہ خالص حق بندے کا جس مین کسی دوسرے پر کوئی حق لازم نہین کیا جاتا جیسے وکالت کے متعلق یا ہدیے کے متعلق خبر بیان کرنا یا دوکا نو پر جو گوشت فروخت ہوتا ہے اسکی نسبت یہ خبر دینا کہ یہ مسلمان کا ذبیحہ ہے یا کتابی کا وخالص حق ما فیہ الزام من وجہ الخ چوتھے وہ خالص حق بندے کا جسمین ایک وجہ سے لازم کرنا ہو اور دوسری وجہ سے لازم نہ کرنا ہو مثلاً وکیل کو وکالت سے معزول کرنا یا غلام کو تصرفات سے روک دینا کہ اسمین ایک جہت سے تو حق کا لازم کرنا ہے اور وہ یہ کہ وکیل کو معزول کرنے اور غلام کو روک دینے سے آیندہ کو ان کا عمل و تصرف معاملات مین باطل ہو جائیگا اور دوسری حیثیت سے لازم نہ کرنا ہے اور وہ یہ کہ موکل و مالک اپنے حق مین تصرف فسخ کے ساتھ کرتے ہین جیسا کہ توکیل و اجازت کے ساتھ اپنے حق مین تصرف کرتے ہین۔ اما الاول فیقبل فیہ خبر الواحد اول یعنی خالص حق الٰہی مین ایک شخص کی بھی خبر مقبول ہے ایسے معاملات مین راوی کا آزاد ہونا اور کلمۂ شہادت کا زبان سے کہنا شرط نہین مگر عدالت کا شرط ہونا یہان بھی ساقط نہین ہو سکتا۔ فان رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ اعرابی فی ہلال رمضان کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان مین اعرابی کی شہادت کو قبول کیا دارقطنی مین روایت کی ہے کہ ایک اعرابی آنحضرت کے پاس آیا اور کہا کہ مین نے چاند کو دیکھا ہے آنحضرت نے صحابہ کو حکم دیا کہ کل صبح سے روزہ رکھین اور سنن اربعہ مین ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک

Marfat.com

اعرابی حضرت کے پاس آیا اور کہا کہ مین نے چاند کو دیکھا ہے آپ نے اُس سے کہا کہ کیا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ کوئی معبود سوا اللہ کے نہین ہے جواب دیا کہ ہان پھر پوچھا کہ گواہی دیتا ہے اس بات کی کہ محمد اللہ کے رسول ہین جواب دیا کہ ہان حضرت نے بلال کو فرمایا کہ لوگون سے کہدے کہ روزہ رکھین روزہ اللہ کا خاص حق ہے پہلی حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت نے اُس سے کلمہ شہادت زبان سے نہ کہلایا اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت نے کلمہ شہادت کا اُس سے اقرار لیا مگر اسکا بھی زبان سے کہنا شرط نہین ہے اور بر سبیل احتیاط ایسا کرنے مین کوئی مضائقہ نہین اور حضرت نے بھی اسی غرض سے ایسا کیا تھا واما الثانی فیشترط فیہا العدد دوسری قسم مین ایک تو مخبر کا متعدد ہونا چاہیے اور تعداد کی کم سے کم مقدار دو تک ہے چونکہ فریب مکاری اور حیلے مقدمات مین زیادہ پیش آتے رہتے ہین اسلیے گواہون کا متعدد ہونا احتیاطاً مقرر ہوا والعدالۃ دوسرے عادل ہو پس فاسق کی گواہی مقبول نہوگی بعض متاخرین کے نزدیک بنظر اس زمانے کے اس قسم مین مناسب ہے کہ فاسق کی شہادت قبول کی جائے اسلیے کہ کم لوگ فسق سے خالی ہین لوگون مین فسق بہت شائع ہوگیا ہے عادل لوگ بہت کم ہین تو انپر بنائے مقدمات کیونکر ہوگی آدمیون کے حقوق کی تضییع لازم آئے گی اور یہ شرعاً وعرفاً برا ہوا اور فقہائے متقدمین سے بھی یہ منقول ہے فتاوائے تاتارخانیہ مین ہے کہ فاسق کی شہادت مقبول ہوگی اسواسطے کہ فسق اُسپر طاری ہے اور اصل مین وہ سعید ہے حضرت نے فرمایا ہے کل مومن ذو سعادۃ یعنے ہر مومن سعادت مند ہے اور اسی پر اعتماد ہے مگر یہ ضرور ہے کہ وہ فاسق لعین نہو اور کذب کے ساتھ معروف ومتہم نہو بلکہ صاحب مروت وجاہ ہو نہ کہ بالکل رذیل اور ذلیل ہو تفسیر مظہری مین قاضی ثناء اللہ لکھتے ہین۔ بل فی زماننا ہذا الفاسق اذا کان وجیہا ذا مروۃ یغلب علی الظن انہ لایکذب فی الشہادۃ ودلت القرائن علی صدقہ یقبل شہادتہ یعنی ہمارے زمانے مین اگر فاسق صاحب جاہ ومروت ہو اور قاضی کو ظن غالب ہو کہ وہ جھوٹ نہ بولے گا اور قرینہ اُسکی راست گوئی پر دلالت کرتا ہو تو اُسکی شہادت قبول کی جائے گی اور جامع الفتاوی مین ہے۔ واما شہادۃ الفاسق فان تحری القاضی الصدق فی شہادتہ تقبل والا فلا یعنی فاسق کی شہادت اگر قاضی کے

گمان میں اُسکا صدق ہو دے تو قبول کی جائیگی ورنہ قبول نہیں کی جائے گی درمختار میں ہے کہ
قنیہ اور مجتبے میں جو منقول ہے کہ فاسق اگر لوگوں میں صاحب مروت اور جاہ ہو تو اُسکی شہادت
قبول کی جائے گی سو یہ قول ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا ہے کذا فی البحر اور اس قول کو کمال الدین
بن الہمام نے فتح القدیر میں اسطرح ضعیف کیا ہے کہ یہ تعلیل بمقابلہ نص کے ہے اللہ تعالیٰ نے
فرمایا ہے واستشہدوا ذوا عدل منکم یعنی گواہ کر لو دو صاحبان عدالت کو اپنے میں سے دیکھو اللہ تعالیٰ
نے شہادت کو عدالت سے مقید کیا ہے ونظیرہ المنازعات اسکی نظیر اور مثال منازعات
باہمی ہیں مثلاً ایک نے دوسرے پر یہ دعوے کیا کہ اس نے یہ گھوڑا میرے ہاتھ بیچا تھا یا مجھ سے مول لیا
تھا یا اسکے اوپر میرے ہزار روپے آتے ہیں تو اس دعوے کے ثبوت کے لیے گواہ متعدد اور عادل ہونے
چاہئیں کیونکہ اللہ فرما چکا ہے ۔ واستشہدوا شہیدین من رجالکم یہ آیت بتاتی ہے کہ
گواہ متعدد ہوں اور دوسری جگہ فرماتا ہے واستشہدوا ذوا عدل منکم اس آیت سے ثابت
ہوتا ہے کہ گواہ عادل ہوں واما الثالث فیقبل فیہ خبر الواحد عدلا کان او فاسقا
اور تیسری قسم میں ایک کی خبر بھی مقبول ہوتی ہے عادل ہو یا فاسق ہو مخبر کے لیے صرف عقل و تمیز
ہونا شرط ہے پس ایسے بچے کا قول جس کو تمیز نہو اور مجنون کا اور معتوہ کا قول معتبر نہوگا ان کے سوا
کوئی بھی ایسا شخص گواہی دے جو عقل و تمیز رکھتا ہو اور اپنا دل اُسکی شہادت کو سچا جانتا ہو تو
اُسکی گواہی مقبول ہو گی پیغمبر خدا نے بھی ہدایا کے بارے میں نیک و بد کی بات قبول کی ہے
ایسے حقوق کے ثبوت میں اگر اتنی آسانی نہ رکھی جائے اور ہر جگہ خبر متعدد و عدالت کا لحاظ کیا جائے
تو امور معاش میں بڑا خلل پڑ جائے کیونکہ عادل آدمی بہت کم پائے جاتے ہیں ونظیرہ المعاملات
اسکی نظیر اور مثال معاملات باہمی ہیں پس اگر کوئی باہوش و تمیز لڑکا یا کوئی فاسق یہ خبر دے
کہ فلان نے اپنا وکیل فلان کو کیا ہے یا فلان غلام کے مالک نے اُسکو تجارت اور خرید و فروخت کرنے کا
اذن دیا ہے تو یہ خبر قابل اعتبار ہو گی اور اُس پر عمل کرنا جائز ہوگا اگر کوئی کنیز کسی سے آکر یہ کہے
میرے مالک نے مجھے آپکے پاس ہدیۃً بھیجا ہے تو اُس کا قول مقبول ہوگا اور اُسکے ساتھ صحبت
کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ دل اُسکے صدق قول کو قبول کرتا ہو واما الرابع فیشترط فیہ
اما العدد او العدالۃ عند ابی حنیفۃ چوتھی قسم میں خبر دینے والے کے لیے امام اعظم کے

Marfat.com

نزدیک یا عدد شرط ہے یا عدالت یعنی ان دونوں میں سے صرف ایک چیز غیر معین شرط ہے کیونکہ جب اس قسم میں پہلی دونوں قسموں کی مشابہت موجود ہے تو اسمیں حکم بھی من وجہ ہر ایک کا ہونا چاہیے ونظیرہٗ العزل والحجر مثال اسکی وکیل کو وکالت سے برطرف کرنا اور ماذون غلام کو تجارت سے روکدینا ہے پس اگر دو فاسق یا ایک کافر وکیل کو یہ خبر دیں کہ اسکو مؤکل نے معزول کر دیا ہے یا غلام کو یہ خبر دیں کہ مالک نے جو اسکو معاملات میں تصرف اور خرید و فروخت کرنے کی اجازت دی تھی اُس سے روکدیا اور منع کر دیا ہے تو یہ خبر قابل پذیرائی ہوگی اور بعد اسکے وکیل اور غلام ماذون کا معاملات میں تصرف کرنا جائز ہوگا اسیطرح ایک مخبر عادل کی خبر پر بھی اعتبار کیا جائیگا مگر صاحبین کہتے ہیں کہ اس قسم میں بھی بجز تمیز اور تصدیق قلبی کے اور کوئی امر شرط نہیں نہ اسلام شرط ہے نہ عدالت نہ تعدد تاکہ دفع ضرورت میں حرج نہ آئے مگر دفع ضرورت کے لیے وہ شرط بھی مانع نہیں جو امام نے تجویز کی ہے تنبیہ خبر دینے میں اور آدمیوں کے حق میں گواہی دینے میں بڑا فرق ہے گواہی میں اندھے اور غلام کا کلام معتبر نہیں کیونکہ اُسمیں تمیز زائد اور ولایت کاملہ کی ضرورت ہے اور عورت کی گواہی ناقص ہے گواہی میں دوسرے پر حق کا لازم کرنا ہے اسلیے اُسمیں زیادہ احتیاط ملحوظ ہے اور خبر دینے میں کسی پر کسی چیز کا لازم کرنا نہیں اور اگر کوئی چیز ایسی بھی ہے جسمیں دوسرے پر کچھ لازم کرنا ہو تو اُسمیں حکم مخبر کے نفس پر پہلے لازم ہو جاتا ہے پھر دوسرے کیطرف متعدی ہوتا ہے جیسا کہ ہلال رمضان کی خبر دینے میں اول روزہ گواہ پر لازم آئیگا پھر غیر پر پس ایسی چیز میں غیر پر الزام قصداً نہیں اسی لیے ہلال رمضان کی خبر غلام اور عورت سے بھی مقبول ہے۔ اور ایسا شخص جس پر تہمت زنا کی حد لگی ہو اور توبہ کرلے تو اسکی حدیث قبول کر لی جائے گی مگر اُسکی شہادت مقبول نہ ہوگی اور بندوں کے پہلی قسم کے حقوق میں گواہوں کا مسلمان ہونا بھی چاہیے پس کافر کی گواہی سے مسلمان پر حق ثابت نہ ہوگا اور اُن کا آزاد ہونا بھی شرط ہے پس غلام کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ اسمیں حق کا دوسرے پر لازم کرنا ہوتا ہے اور دوسری قسم کے حقوق میں نیک و بد اور آزاد و غلام کی بات مقبول ہے اور چوتھی قسم کے حقوق میں تو آزادی اور اسلام کا ذکر ہی نہیں۔

ضمیمہ۔ حدیث کے طعون ہونے کی دو صورتیں ہیں یا خود راوی کیطرف سے طعن ہو یا غیر راوی کی جانب سے راوی کی طرف سے طعن کئی طرح کا ہے ایک تو یہ کہ راوی اُس حدیث کو روایت کرنے سے

Marfat.com

انکار کرے ایسی حدیث بالاتفاق عمل کے قابل نہین چنانچہ زہری کے ذریعہ سے احمد اور ترمذی اور ابوداؤد اور ابن ماجہ اور دارمی نے یہ حدیث روایت کی ہے کہ جو عورت بغیر اذن ولی کے نکاح کرے تو نکاح اسکا باطل ہے الی آخرہ ابن جریج کہتے ہین کہ مین نے زہری سے ملاقات کی اور انکو اس حدیث کی خبر کی تو انھون نے اسکی روایت سے انکار کیا جیسا کہ طحاوی نے روایت کیا ہے اور اگر راوی قطعی طور انکار نہ کرے بلکہ یون کہے کہ مجھے یاد نہین پڑتا کہ مین نے یہ حدیث روایت کی ہے یا یون کہے کہ یہ حدیث مجھکو معلوم نہین جیسے سہل بن ابی صالح سے ایک ثقہ آدمی نے دریافت کیا کہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمن نے یہ حدیث آپ کی سند سے بیان کی ہے کہ حضرت نے فیصلہ کیا شاہد اور یمین سے تو سہل کو یہ حدیث یاد نہ آئی اور اسکو پہچان نہ سکے اس قسم کی حدیث کرخی ابو یوسف اور احمد بن حنبل کے نزدیک متروک ہے اور شافعی و محمد و مالک کے نزدیک متروک نہین دوسرے یہ کہ راوی نے روایت کرنے کے بعد خود ظاہر حدیث کے خلاف قصداً عمل کیا ہو اور یہ خلاف یقینی ہو تو ایسی حدیث بھی عمل کے قابل نہین جیسے بی بی عائشہ سے مروی ہے کہ جو عورت بغیر اذن ولی کے نکاح کرے تو نکاح اُس کا باطل ہے حالانکہ اس حدیث کی روایت کے بعد خود اُنھون نے اپنے بھائی عبدالرحمن کی بیٹی حفصہ کا نکاح اپنے اختیار سے کر دیا تھا اور اگر راوی حدیث کی روایت کرنے سے قبل اُسکے برخلاف عمل کر گزرا ہو یا خلاف کی تاریخ معلوم نہ ہو تو یہ حرج نہین اور اگر الفاظ حدیث مین کئی طرح کا احتمال ہو اور راوی اُن مین سے ایک معنی کو اپنی راے سے متعین کرے مثلاً حدیث کا لفظ عام ہو اور راوی اُسکے ایک خاص معنی کو اختیار کر کے عمل کرے یا کئی معنے مین مشترک ہو اور راوی بعض وجوہ کے مطابق عمل کرے تو حرج نہو گا بلکہ یہ راوی کی طرف سے تخصیص قرار پائے گی۔ بخاری مین ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت نے فرمایا مَن بَدَّلَ دینہ فاقتلوہ یعنی جو شخص اپنا دین بدل ڈالے تو اُسکو قتل کر دو کلمہ من عام ہے جو مردون اور عورتون کو شامل ہے مگر راوی نے اسکو مردون کے ساتھ مخصوص کر دیا تھا مگر شافعیؒ نے اس تخصیص کو نہ مانا اور کہا کہ یہ بمنزلے تاویل کے ہے اسلیے غیر حجت نہین تیسری صورت حدیث کے مطعون ہونے کی یہ ہے کہ راوی اُسکی روایت کرنے کے بعد کبھی اسپر عمل نہ کرے پس ایسی حدیث قابل حجت نہین البتہ قبل روایت کے اگر ترک عمل واقع ہوگا تو اس سے روایت پر عمل ساقط نہین ہو سکتا

Marfat.com

نظیر اسکی یہ ہے کہ علماء ستہ نے عبد اللہ بن عمر سے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات رفع یدین کرتے تھے مجاہد نے کہا ہے کہ مین دس برس تک ابن عمر کے ساتھ رہا مگر مین نے کبھی انکو رفع یدین کرتے نہین دیکھا بجز تکبیر افتتاح کے تو عبد اللہ بن عمر کا اپنی روایت کے مطابق عمل نہ کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ انکے نزدیک یہ روایت منسوخ ہے۔

غیر راوی کی طرف سے طعن ہونے کی یہ صورت ہے کہ ایک صحابی دوسرے صحابی کے حدیث کے برخلاف عمل کرے بشرطیکہ حدیث ظاہر ہو صحابہ پر اسکے مقتضا کے مخفی رہنے کا احتمال نہو نظیر اسکی یہ ہے کہ مسلم اور ابو داؤد اور ترمذی نے عبادہ بن صامت سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بکر زنا کرے بکر کے ساتھ تو سو کوڑے ہین اور جلاے وطن ہے اور عبد الرزاق نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے امیہ بن خلف کو جلاے وطن خیبر کی طرف کیا وہ ہرقل سے مل گیا اور نصرانی ہو گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اب مین کسی مسلمان کو جلاے وطن نہین کرون گا اور اگر کوئی غیر صحابی ظاہر حدیث کے خلاف عمل کرے یا ظاہر حدیث کے موجب کو ترک کرے تو اس سے حدیث پر عمل کرنا ساقط نہین ہوتا کیونکہ وہ قرائن حالیہ کو نہین جان سکتا اور کلام مین کوئی قرینۂ مقالیہ موجود نہین پس جو کچھ اس سے صادر ہوگا محض اسکے ظن کی وجہ سے صادر ہوگا اور اسکا ظن واجب العمل نہین اور نہ اسکی عدالت صحابہ کی عدالت کی طرح ہوتی ہے۔

(۲) آنحضرت کے افعال دو قسم کے ہین ایک تو وہ ہین جنکی اقتدا کی جاتی ہے اور وہ چار قسم سے خالی نہین یا مباح ہین یا مستحب ہین یا واجب ہین یا فرض ہین دوسرے ایسے افعال ہین جنکی اقتدا نہین کی جاتی اور یہ یا آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہین جیسے چار عورتون سے زیادہ کے ساتھ نکاح کرنا یا طے کا روزہ رکھنا یا زلت[1] ہین۔ جو افعال جبلی آپ سے مقتضاے طبیعت کی وجہ سے صادر ہوے تھے وہ مباح ہین ان مین امت بھی شریک ہے اور اگر آپنے کوئی بات مجمل طور پر کہی تھی اور پھر اسکے بیان کے لیے کوئی کام کیا جیسے آپنے فرمایا صلوا کما رایتمونی اصلی رواہ البخاری یعنی نماز پڑھو جس طرح مجھکو نماز پڑھتے دیکھتے ہو اور پھر آپنے خود نماز پڑھی تاکہ لوگون کو اسکا حال معلوم ہو جاوے تو ایسے افعال مین مبین کا اعتبار ہے اگر وہ عام ہے تو

---

[1] یہ ہے کہ کسی مباح کا قصد کرین اور وہ اتفاقی طور پر معصیت ہو جائے ۱۲۔

۲۳

Marfat.com

آپ کا فعل جو اسکے بیان کے لیے صادر ہوا ہے عام ہوگا اور اگر خاص ہے تو خاص ہوگا اور اگر فرض و واجب ہے تو فرض واجب ہوگا اگر مندوب و مباح ہے تو مندوب و مباح ہوگا اور جو افعال اسکے سوا آپ سے صادر ہوئے ہیں اگر انکا حکم اباحت یا ندب یا حرمت کا معلوم ہوگیا ہے تو جمہور کے نزدیک امت پر اسکی اطاعت و پیروی واجب ہے اور ایسے افعال امت کو شامل ہیں بعض کی رائے یہ ہے کہ خاص عبادات میں طاعت و پیروی واجب ہے مگر شیخ ابوالحسن کرخی حنفی اور اشاعرہ کے نزدیک افعال عبادات بھی آپ کی ذات قدسی صفات سے خصوصیت رکھتے ہیں امت کو شامل نہیں البتہ جنکے امت کو شامل ہونے پر دلیل پائی جائے گی تو وہ امت کو بھی شامل ہونگے اور حضرت کے جس فعل کا حکم مجہول ہو یعنی اسکے واجب و مندوب و مباح ہونے کا حال معلوم نہو تو امام مالکؒ کے نزدیک ایسا کام واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مندوب ہے اور اکثر حنفیہ کے نزدیک مباح ہے بشرطیکہ آپ اسپر ہمیشہ مواظبت نہ رکھتے ہوں کیونکہ جس فعل کی آپ سے مواظبت ثابت ہے وہ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے چنانچہ عیدین کی نماز واجب ہے اسلیے کہ آنحضرت ہمیشہ اُس کو پڑھتے تھے اور یہ بھی ضرور ہے کہ قصد قربت کی وجہ سے نہو کیونکہ کار مباح میں قربت مقصود نہیں ہوتی آمدی شافعی کا بھی یہی مذہب ہے اور شیخ ابوالحسن کرخی حنفی اور امام فخرالدین رازی شافعی وغیرہ کے نزدیک ایسے فعل میں توقف ہے اکثر اشاعرہ کا بھی یہی مختار ہے۔

(۳) آنحضرتؐ امت کو جو احکام شرع پہونچاتے تھے تو وہ احکام انکو وحی کے ذریعہ سے حاصل ہوتے تھے یا اجتہاد کے ذریعہ سے پہلی قسم کو وحی باطن کہتے ہیں اور اسکے مقابلے کے لیے پہلی قسم کو وحی ظاہر کے ساتھ ملقب کرتے ہیں نبی کا اجتہاد یہ ہے کہ احکام منصوصہ میں غور و خوض کر کے ایک علت کا استنباط کرے جو اُس چیز میں بھی پائی جاتی ہو جس کا حکم بذریعہ نص کے معلوم اور اس امر غیر منصوص کا قیاس امر منصوص پر کرے مجتہد کا یہی کام ہے کہ وہ احکام منصوصہ پر قیاس کر کے غیر منصوصہ کے واسطے احکام ثابت کرتا ہے یہ بیان حنفیہ کے مذہب کے موافق ہے مگر اشاعرہ اور اکثر معتزلہ کہتے ہیں کہ نبی کا اجتہاد خود اُسکی طرف سے نہیں ہوتا بلکہ یہ بھی من جانب اللہ ہے۔ اللہ فرماتا ہے وما ینطق عن الہوی ان ہو الا وحی یوحی یعنی محمد اپنی خواہش سے نہیں بولتا نہیں ہے یہ مگر وحی جو اُسکو اللہ کیطرف سے پہونچتی ہے پس بمقتضائے اس آیت کے جو کچھ حضرت نے فرمایا ہے

وہ وحی سے ثابت ہوگا اور اجتہاد وحی نہین ہوتا اسلیے آنحضرت کا کوئی ارشاد اجتہاد کے قبیل
سے نہوگا جواب اسکا یہ ہے کہ مراد اس وحی سے قرآن ہے نہ آپ کی تمام باتین کفار کہتے تھے کہ محمد نے
قرآن کو اپنی طرف سے افترا کر لیا ہے کفار کے اس زعم کی تردید کے لیے یہ آیت نازل ہوئی ھو
سے مراد قرآن ہے معنی یہ ہین کہ نہین ہے یہ قرآن مگر وحی جو اللہ کیطرف سے پہونچتی ہے اور یہ مدعا نہین
کہ جو کچھ نبی صلے اللہ علیہ وسلم بولتے ہین وہ سب وحی ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ھو سے
مراد عموما تمام کلام حضرت کا ہے تاہم ہم یہ کہین گے کہ وحی کی دو قسمین ہین وحی ظاہر وحی باطن
تو قرآن وحی ظاہر ہے اور آپکا اجتہاد وحی باطن اور اسکو وحی باطن اسلیے کہتے ہین کہ جب آنحضرت نے
اپنے اجتہاد پر احکام کو مقرر کیا تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ حقیقت مین یہ حق ہے اور گویا ابتدا
ہی وحی کے ساتھ ثابت ہے پس آپ کا اجتہاد باعتبار مآل کے وحی ہے اور قرآن شروع سے
وحی ہے۔ جن حوادث مین نص نہوتی اُن مین حضرت کو اجتہاد کرنا واجب تھا پھر اگر اجتہاد مین
آپ کی راے صواب پر ہوتی تو اُس حادثے کے متعلق وحی نازل نہوتی اور اگر خطا واقع ہو جاتی تو
اللہ وحی بھیج کر اُس خطا پر مطلع کر دیتا تھا بخلاف مجتہدین اُمت کے کہ جب اُن سے اجتہاد مین خطا
ہو جاتی ہے تو روز قیامت تک باقی رہتی ہے اور دلائل سے انبیا کے اجتہاد مین بھی خطا کا بھار(؟)
ہونا ثابت ہے اکثر اہل سُنت کا یہی مسلک ہے گو عموماً شیعہ اور بعض اہل سُنت اس راے کے
مخالف ہین بدر کی لڑائی مین مشرکا فر پکڑے آئے حضرت نے صحابہ سے مشورہ پوچھا کہ انکو کیا کرین
اکثر مسلمانون کی مرضی ہوئی کہ مال لے کر چھوڑ دین شاید حق تعالےٰ انکو توفیق اسلام عطا کرے
چنانچہ مال لے کر چھوڑ دیا اور یہ اجتہاد آنحضرت کا خطا ہوا چنانچہ اللہ تعالےٰ نے ناخوشی ظاہر
فرمائی اور آیات عتاب نازل کین۔ ماکان لنبی ان یکون لہ اسری حتی یثخن فی الارض
تریدون عرض الدنیا واللہ یرید الاخرۃ واللہ عزیز حکیم لولا کتاب من اللہ سبق
لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم نبی کے لیے لائق نہ تھا کہ اُسکے یہان قیدی آئین یہانتک کہ
خونریزی کرے ملک مین تم چاہتے ہو اسباب دنیا کا اور اللہ چاہتا ہے آخرت اور اللہ زور آور ہے
حکمت والا اور اگر اللہ کی طرف سے لکھا ہوا نہوتا کہ پہلے گذر اور وہ یہ کہ قیدی لوگون مین سے
بہتون کی قسمت مین مسلمان ہونا تھا تو تمکو اُس لینے مین بڑا عذاب پڑتا اور یہ جو کہتے ہین کہ عتاب

خطاے اجتہادی کی وجہ سے نہ تھا بلکہ اس سبب سے تھا کہ قتل کرنے کے بھی اور فدیہ لینے کے بھی مجاز تھے مگر قتل اولے تھا پس ترک اولے کے سبب سے عتاب نازل ہوا یہ قول نہایت بعید ہے اسلیے کہ ایسی سخت وعید ترک اولے پر واقع نہیں ہوتی مگر بوجہ خطا کے نقص اس سلیے لازم نہیں آتا کہ حکم اجتہاد ناقص نہیں ہوا کرتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ وحی باطن یعنی قیاس ابتدائی حالت مین خطا کا احتمال رکھتا ہے لیکن خطا پر قائم رہنے کا احتمال نہیں اور وحی ظاہر مین کسی طرح خطا کا احتمال نہیں نہ ابتداءً نہ بقاءً اسلیے کہ وحی باطن سے اقوے ہے (۴) جناب سرور کائنات سے قبل جتنے انبیا گزرے ہین اُنکے شرائع کے باب مین تین قول ہین (الف) عامۂ شافعیہ اور اکثر حنفیہ اور متکلمین کے ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام انبیاے سابقین کی شرائع ہمارے لیے لازم ہین اور ہر ایک نبی ماقبل کی شریعت نبی مابعد کے دین مین قیامت تک باقی ہے مگر اگلی شرائع مین سے جس بات کا منسوخ ہو جانا دلیل سے ثابت ہو جائے وہ البتہ باقی نہیں (ب) اکثر متکلمین اور کچھ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر ایک نبی کی شریعت اُسکی وفات کے بعد یا دوسرے نبی کے آنے کے بعد باقی نہیں رہتی پس کسی شریعت ماقبل کے مطابق آنحضرت عبادت نہیں کرتے تھے اور نہ اُنکی اُمت کو عبادت کرنے کی تکلیف ہے انبیاے سابق مین سے ہر ایک کی شریعت ایک زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی پس دوسری شریعت جو اُس زمانے کے بعد ہوئی اُسکے سامنے اگلی باقی نہیں رہ سکتی مگر ہان جسکی نسبت یہ دلیل سے ثابت ہو جائے کہ یہ شریعت پہلی شریعت کی تبع ہے اور جس بات کی دعوت پہلا نبی کرتا ہے اُسی کی طرف دوسرا نبی کرتا ہے جیسا کہ حضرت لوط حضرت ابراہیمؑ کی شریعت کی طرف دعوت کرتے تھے اور حضرت ہارونؑ حضرتِ موسیٰ کی شریعت کی طرف داعی تھے اسی طرح بعض انبیا کی دعوت ایک خاص مقام کے آدمیون کے لیے مخصوص تھی چنانچہ شعیبؑ ساکنان مدین وایلہ کی دعوت کے لیے مبعوث ہوئے تھے اور جبکہ اصل شرائع مین خصوص ہے تو زمان اور مکان اور امتون مین عموم ثابت نہیں ہو سکتا اور فبهداهم اقتده اور مصدقا لما بين يديه سے یہ بات ثابت نہیں ہو سکتی کہ انبیاے سابقین کی شرع ابتک باقی ہے بلکہ مراد اُن سے اصول دین ہے یعنی اللہ آنحضرت کو حکم دیتا ہے کہ اصول دین مین انبیاے ماسبق کی ہدایت کی پیروی کرو اور تجھپر جو کتاب ہمنے نازل کی ہے

دو گذشتہ نبیوں کے اصول دین کی تصدیق کرتی ہے۔ (ج) بعض علما کی راے یہ ہے کہ انبیاے سابقین کی شرائع کے آنحضرت وارث ہیں اور ارث وارث کی ملک ہو جاتا ہے اور اُس سے مخصوص ہوتا ہے پس انبیاے سابقین کی شرائع پر عمل کرنا عین شریعت محمدی پر عمل کرنا ہوگا اور اُن کی شرائع محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہیں۔ اسلیے ہمکو ان پر عمل کرنا لازم ہے اسی وجہ سے اللہ نے ہمارے نبی کو یہ فرمایا ہے۔ اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده اور دوسری شرائع کی جو باتیں ایسی ہیں کہ اُن کی اُمتوں پر وہ بطور سزا کے مقرر کی گئی تھیں تو ہمارے ذمے اُنکی تعمیل نہیں خواہ اللہ نے صاف طور پر ہمکو فرمایا ہو کہ ایسا مت کرنا یا یوں کہا ہے کہ یہ اُن اُمتوں کے ظلم کا بدلہ تھا فرق پہلی صورت میں اور دوسری صورت میں یہ ہے کہ اول میں صریحًا ہمارے لیے ممانعت ہے اور دوسری صورت میں دلالۃً ممانعت پائی جاتی ہے۔

البحث الثانی فی الاجماع

تیسری بحث اجماع کے ذکر میں ہے۔ اجماع کی تعریف اصطلاح میں یہ ہے کہ وہ اتفاق ہی اُمت محمدی کے مجتہدین صالحین کا ایک زمانے میں کسی امر قولی یا فعلی پر۔ دوسری عبارت میں اُمت محمدی میں سے جو آدمی اہلیت رکھتے ہیں اُن تمام کے ہر ایک زمانے میں کسی امر پر اتفاق کرنے کا نام اجماع ہے یہ تعریف نہایت جامع و مانع ہے اسلیے کہ مجتہدین و عوام دونوں کے اجماع کو شامل ہے محض مجتہدین کا اجماع ایسے امر میں ہوتا ہے جہاں راے کی ضرورت ہو اور جہاں راے کی ضرورت نہیں وہاں عوام بھی شریک ہو سکتے ہیں تعریف میں مجتہدین سے مُراد وہ مجتہدین جو کسی ایک عصر میں ہوں اور اس قید سے مقلدین کا اتفاق نکل گیا اور صالحین کی قید سے ایسے مجتہدین کا اتفاق خارج ہو گیا جو بدعت و ہوے میں مبتلا ہوں یا فاسق ہوں اور امت محمدی کی قید سے شرائع انبیاے سابقین کا اتفاق نکل گیا۔ مجتہدین کا اجماع اُنھیں امور پر ہوتا ہے جو کتاب و سنت سے قطعًا ثابت نہوں اور اتفاق سے مراد یہ ہے کہ اعتقاد یا قول یا فعل میں شریک ہو جائیں اور ایک عصر کے تمام مجتہدین کے اتفاق کا اعتبار ہوتا ہے پس اگر ایک عصر کے بعض مجتہد

Marfat.com

کسی امر پر اتفاق کرلیں اور بعض نہ کریں تو وہ اجماع نہیں کہلائے گا اور زمانے کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے عام ہے کہ کم ہو یا زیادہ پس تمام مجتہد جس زمانے میں کسی حکم پر اتفاق کرینگے وہ اجماع اُس زمانے میں متحقق ہوگا اور بعض نے زمانے اور اتفاق کے ساتھ بھی قیدیں لگائی ہیں اور اجماع کی یوں تعریف کی ہے کہ اُمت محمدی کے مجتہدین کا کسی امر شرعی پر ایک زمانے میں اس طرح اتفاق کر لینا کہ جب تک وہ زمانہ ختم ہو اتفاق قائم رہے مگر اجماع کے یہ معنی نہیں کہ جس شخص نے جیسا مناسب وقت دیکھا اپنی فکر سے ویسی ہی رائے دیدی اور اس پر شرع سے کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ اُس اجماع کے ہر ایک آدمی نے دلیل شرعی سے استنباط کیا ہو۔

فصل

اجماع هذه الامة بعد ما توفی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فی فروع الدین حجة موجبة للعمل بعد وفات رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے فروع دین میں اُس اُمت کا اجماع حجت ہے جو عمل کو واجب کرتا ہے مگر خوارج و شیعہ اسکے منکر ہیں اور یہ انکار اُن کا صحیح نہیں صحابہ اور تابعین کا اجماع پر اتفاق ہے اور منکرین اجماع کو خطا وار جانتے رہے ہیں اور مخالفین کے تخطیے پر سب کا اتفاق رہا ہے اور جم غفیر کا ایک امر کے منکرین کے تخطیے پر اتفاق کر لینا حجت قطعی ہے اس امر پر کہ اجماع صحیح ہے اور ان کا انکار نادرست ہے اور کسی غیر قاطع بات پر اجماع واقع ہونا عادتاً محال ہے منکرین کہتے ہیں کہ اجماع غلط بات پر بھی ہو جاتا ہے تو صحابہ و تابعین کا مخالفین اجماع کے تخطیے پر اجماع ہو جانے کا کیا اعتبار رہا چنانچہ یہود کا اس بات پر اجماع ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا وہ خاتم النبیین ہیں اور نصاریٰ کا اس بات پر اجماع ہے کہ حضرت عیسیٰ قتل کیے گئے حالانکہ حضرت موسیٰ کے بعد انبیا مبعوث ہوئے ہیں اور قرآن اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ حضرت عیسیٰ مصلوب نہیں ہوئے جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ کے رواۃ کا اجماع باطل پر ہے اور یہ لوگ آحاد اوائل کے مقلد ہیں جو نہایت نامعتبر تھے کلام الٰہی میں تحریف کرتے تھے اللہ پر افترا پردازی کرتے تھے تو عقل و عادت کے نزدیک ایسے نامعتبر لوگوں کا اجماع

کذب پر اور جہل مرکب میں پڑ جانا جائز ہے بخلاف صحابہ و تابعین کے کہ وہ ایسے ملکات رذیلہ سے پاک ہیں اور بمقابلہ راویان بائبل کے صاحب کرامات بھی زیادہ ہیں اور انکی کرامات کا ثبوت سنداً موجود ہے اور راویان بائبل کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود نہیں اور مخالفین اجماع کے تخطیے کے بارے میں انکے تواتر کی تعداد اس حد کو پہونچی ہے کہ وہ کافی بلکہ ضرورت سے بڑھکر ہے اور اجماع کے منکرین جو اجماع کے عدم جواز پر یہ آیت پیش کرتے ہیں فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللہ و رسولہ جبکہ اللہ نے یہ فرمایا کہ تم میں جھگڑا پڑے تو خدا اور رسول کی طرف رجوع کرو تو اب مرجع اجماع کی طرف نہ رہا یہ آیت انکے مدعا پر دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ آیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اجماع کیطرف مرجع نہیں اسلیے کہ اجماع کی طرف رجوع کرنا بھی بعینہ کتاب و سنت کی طرف رجوع کرنا ہے کیونکہ اجماع بھی اللہ و رسول کے احکام کا مظہر ہے قولہ شرعاً یعنی اجماع حجج شرعیہ سے ایک حجت ہے اور حجیت اسکی شارع کی طرف سے واجب کی ہوئی ہے۔ دوسری عبارت میں مطلب یہ ہے کہ اجماع کی حجت کا ثبوت دلائل سمعیہ سے ہوتا ہے دلائل عقلیہ اس باب میں پورا پورا فائدہ نہیں بخش سکتیں اجماع کی حقیت پر قرآن و حدیث سے اسطرح دلائل ہیں

(۱) اللہ فرماتا ہے۔ من یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدی و یتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا یعنی جو کوئی مخالفت کرے رسول سے جب کھل چکی اسپر ہدایت اور سب مسلمانوں کی راہ سے الگ چلے تو ہم اسکو وہی طرف حوالے کرینگے جو اس نے پکڑی ہے اور اسکو دوزخ میں ڈالینگے اور بہت بری جگہ پہونچا۔ اس سے ثابت ہے کہ جس بات پر امت کا اجماع ہو وہی اللہ کی مرضی ہوا اور جو منکر ہوا وہ دوزخی ہے

(۲) ترمذی نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ اللہ تعالی میری امت کو گمراہی میں جمع نہیں کرے گا اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ امت کا اجتماع خطاء سے معصوم ہوتا ہے اور بخاری و مسلم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا لیس احد ان یفارق الجماعۃ شبرا فیموت الا مات میتۃ جاھلیۃ یعنی نہیں کوئی جدا ہوا جماعت سے ایک بالشت پس مرے تو مریگا اسطرح کا مرنا جسطرح اہل جاہلیت مرتے ہیں کیونکہ اہل جاہلیت دین سے خبر نہیں رکھتے تھے اور نہیں اجماع کرتے تھے کسی چیز پر اور نہیں اتفاق کرتے تھے ایک رائے پر احمد نے معاذ

Marfat.com

بن جبل سے روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا وعلیکم بالجماعۃ والعامۃ یعنی لازم ہی تم پر جماعت اور مجمع
(۳) اللہ فرماتا ہے جعلناکم امۃ وسطا لتکونوا شہداء علی الناس ویکون الرسول
علیکم شہیدا یعنی ہمنے تمکو امت معتدل بنایا تاکہ تم گواہی دینے والے ہو اور رسول تم پر گواہی
دینے والا ہو. وسط سے مراد عدل ہے اور عدالت کے لیے خطا سے معصوم ہونا ضرور ہے ورنہ عدالت
باقی نرہے گی کرامۃ لہذہ الامۃ یعنی اجماع اس امت کے واسطے کرامت خاص ہے اور دوسری
عبارت مین اجماع کی حجت امت محمدی کی تکریم کی وجہ سے مقرر ہوئی ہی لیس اس سے حق خارج نہین
ہوسکتا اور اغلبا یہی وجہ ہے کہ قول امام مہدیؑ موجود کا حجت ہوگا اور اسکا مخالف خطادار سمجھا جائیگا
کیونکہ امت مرحومہ کا عدم خروج دائرہ حق سے اس بات کا مقتضی ہی کہ ایک آدمی سے بھی خطا نہو جبکہ وہ
مجتہد کا مل ہو اور چونکہ اجماع امت محمدی کی تکریم کی وجہ سے ہے اور فاسق صاحب کرامت نہین اسلیے
اجماع کی اہلیت فاسق اور بدعتی مین نہین ہوتی کیونکہ فسق کی وجہ سے تہمت پیدا ہوتی ہے اور
عدالت جاتی رہتی ہے اور بدعتی لوگون کو بدعت مین ڈالتا ہے اور عدالت تو ایسی چیز ہے کہ بغیر اسکے
اجماع کا اہل ہو ہی نہین ہوسکتا جمہور کا اسی پر اتفاق ہے کیونکہ جو عدالت نہین رکھتا وہ فاسق
ہوتا ہے اور فاسق کے قول مین توقف کرنا واجب ہے پس حجت کے قابل نہوگا کیونکہ اجماع مین
حجت اہل اجماع کی تکریم کی وجہ سے ہوتی ہے اور فاسق تکریم کا مستحق نہین اور یہ جو بعض علما نے
کہا ہے کہ فاسق بھی تکریم کے قابل ہے کیونکہ وہ جنت مین جائیگا ہمیشہ دوزخ مین پڑا نہین رہیگا
کیونکہ یہ کفر کا خاصہ ہے. جواب اسکا یہ ہے کہ فاسق کا قول دنیا مین معتبر نہین دلیل اسکی یہ ہی کہ
فاسق کی خبر مین توقف واجب ہے. سورۂ حجرات مین اللہ فرماتا ہے ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا اگر
تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لیکر آوے تو تحقیق کرو اور ایک قرات مین فتثبتوا ہی یعنی فاسق
کی خبر پر بغیر تحقیق کے اعتبار مت کرو اس دلیل سے وہ دنیا مین باعتبار قول کے تکریم کے قابل
نہوگا گو آخرت مین سزا بھگت لینے کے بعد تکریم کے قابل ہوجاے گر امام غزالی اور آمدیؒ نے
کہ دونون شافعی المذہب ہین کہا ہے کہ صاحب اجماع کی عدالت شرط نہین ثم الاجماع پھر
اجماع دو قسم پر ہے ایک عزیمت یعنی اصل ہے دوسرا رخصت ہے عزیمت بھی دو طور پر ہی ایک تو
یہ کہ تمام اہل اجماع بالاتفاق یہ کہین کہ ہمنے اسکو قبول کیا تو ایک کام پر سب کا اتفاق کرلینا اور

Marfat.com

زبان سے اسکی قبولیت کا اقرار کرنا اجماع سے دوسرے یہ کہ اہل اجماع وہ کام کرنا شروع کر دین
جیسا کہ تمام اہل اجتہاد عقد مضاربت کو کرنے لگے تو اسکی شرعیت پر ان کا اجماع مقرر کیا اور
رخصت یہ ہے کہ بعض آدمی کسی قول یا فعل پر اتفاق کرین اور باقی اس اتفاق کے معلوم ہونے
کے بعد خاموش رہین اور ان بعض کے اتفاق کی تردید نہ کرین حضرت صدیق کی خلافت اجماع
عزیمت ہی سے ثابت ہے کہ صحابہ نے زبان سے ان کے خلیفہ ہونے کا اقرار کیا اور ہاتھ سے
بیعت بھی کی تو عزیمت کی دونون صورتین انکی خلافت کے اجماع مین موجود ہین بیعت کے وقت
بڑے بڑے صحابی موجود تھے جن کے حق مین ایسا خیال کرلینا ہرگز روا نہین کہ یہ لوگ حضرت
صدیق سے دب گئے یا کوتاہی کی اسواسطے کہ انکی شان مین ہی لایخافون لومۃ لائم یعنی
ڈرتے نہین کسی کے الزام سے اور اگرچہ حضرت علی۔ عباس۔ طلحہ۔ زبیر۔ مقداد بن عمر۔ عتبہ بن
ابی لہب خالد بن سعید بن العاص۔ سلمان فارسی۔ ابوذر۔ عمار بن یاسر۔ برار بن عازب اور
ابی ابن کعب نے بیعت کے وقت بیعت نہ کی مگر بعد وہ بھی اجماع مین شریک ہوگئے اور اتباع
حضرت ابوبکرؓ اختیار کرلی انکی تاخیر بیعت مین تامل اور اجتہاد اور امر صواب کی تلاش کی وجہ
تھی سو اس سے انعقاد اجماع مین قدح لازم نہین آتا۔ علی اربعۃ اقسام یعنی اجماع باعتبار
قوت وضعف اور یقین وظن کے چار مرتبے رکھتا ہے۔ اجماع الصحابۃ علی حکم الحادثۃ
نصًا اول اجماع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کا ہے کسی حادثے اور مسئلے مین زبان سے کہکر یہ
اجماع عزیمت کی اعلیٰ قسم ہے۔ ثم اجماعہم بنص البعض وسکوت الباقین عن
الرد دوسرے اجماع کرنا صحابہ کا ہے اس طرح کہ بعض زبان سے قبولیت کا اقرار کرین
یا عمل کرین اور دوسرے خاموش رہین اور اس قول یا عمل کو رد نہ کرین ایسا اجماع اجماع
سکوتی کہلاتا ہے اور یہ اجماع رخصت ہے مگر امام شافعیؒ مطلق سکوت کو رضامندی کی دلیل
نہین سمجھتے۔ اس مسئلے کی تفصیل بیان حال مین دیکھی چاہیے۔ ثم اجماع من بعدھم
فیمالم یوجد فیہ قول السلف تیسری قسم اجماع ان کا جو صحابہ کے بعد ہین تابعین
یا تبع تابعین سے ایسے مسئلے مین جسمین سلف نے کچھ نہین کہا ثم الاجماع علی احد اقوال
السلف چوتھی قسم اجماع کرنا سلف کے اقوال مین سے کسی قول پر ما مالاول فھو

بمنزلة آية من كتاب الله تعالى قسم اول بمنزلہ آیت کتاب اللہ اور حدیث متواتر کے ہے اکثر مشائخ حنفیہ کے نزدیک ایسے اجماع کا رد کرنا کفر ہے اسی لیے مشائخ بخارا و بلخ شیعہ کو حضرت ابوبکر کی خلافت کے انکار پر کافر قرار دیتے ہیں کیونکہ اجماع صحابہ کا مثل متواتر کے ہے اسکا مرتبہ وجوب علم وعمل میں مثل آیت قرآن یا حدیث متواتر کے ہے لیکن جو علما انکار حکم اجماع کو کفر نہیں جانتے انکے نزدیک شیعہ خلافت صدیق کے انکار سے کافر نہیں تحقیق یہ ہے کہ شیعہ نے کفر کا التزام نہیں کیا گو اُنپر کفر کا لزوم ہوتا ہے کفر کے لزوم سے مسلمان کافر نہیں ہو سکتا جب تک اُسکا التزام نہ کرے لزوم کفر کے یہ معنی ہیں کہ جو عقیدہ درحقیقت کفر ہو اور اُسکے معتقد پر کفر لازم آئے اُس عقیدے کو یہ جاننا کہ یہ کفر ہے لیکن التزام اُسی وقت متحقق ہوتا ہے کہ مدلول نص کو مدلول نص اعتبار کرکے بے تامل انکار کرے پس لزوم کفر واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے ہے اور التزام کفر باعتبار اعتقاد منکر کے ہوتا ہے شیعہ نے جو اجماع کا انکار کیا ہے سو یہ انکار اجماع کو اجماع سمجھ کر نہیں ہے بلکہ ایک شبہ اُنکے دل میں پیدا ہو گیا ہے جس سے اجماع کے منکر بنے ہیں اور وہ شبہ یہ ہے کہ علی مرتضی نے تقیہ اور خوف کے سبب سے خلفاء ثلثہ سے بیعت کی تھی اور حقیقت میں اُنکے خلیفہ برحق ہونے کے معتقد نہ تھے پس دراصل اجماع منعقد نہیں ہوا تھا اگرچہ یہ شبہ باطل محض ہے مگر اُنکے عندیے میں تو صحیح ہے اسلیے تکفیر سے رکتا ہے اور کفر جب پیدا ہوتا ہے کہ اجماع کی حقیت کا اعتراف کر لینے کے بعد بلا تاویل انکار کیا جائے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب کسی حکم منصوص کا جو بنص قطعی ثابت ہو تاویل باطل کے ساتھ انکار کرتے ہیں تو کفر لازم نہیں آتا پہلی قسم سے قوت میں کم صحابہ کا وہ اجماع ہے جس میں بعض کی طرف سے قولاً نص ہوتی ہے اور باقی بطور تسلیم کے اُسپر سکوت کرتے ہیں ایسے اجماع کا منکر کافر نہ ہوگا بلکہ گمراہ قرار دیا جائے گا گو یہ اجماع اصل میں ادلہ قطعی سے ہو مگر ایسی قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا جو تکفیر کا موجب ہو مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ جس اجماع سکوتی میں قرائن حال سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ سکوت کرنے والوں نے بوجہ موافقت کے سکوت کیا ہے اُسکا منکر ضرور کافر ہے کیونکہ اُسکے قطعی ہونے میں کوئی کلام نہیں چنانچہ جب قبیلہ غطفان اور بنی تمیم وغیرہ نے جناب سرور کائنات ﷺ کے انتقال کے بعد زکوٰۃ نہ دی تو صدیق اکبر نے اُن سے لڑنے کا ارادہ کیا اور آخر کار حضرت ابوبکر کی رائے پر

Marfat.com

صحابہ نے اتفاق کرلیا اور بعض نے جو سکوت رائے دینے سے کیا تھا وہ سکوت انکا موافقت کی وجہ سے تھا کیونکہ ابوبکر صدیق جب اُنکے قتال کے واسطے نکلے تو آخر سارے صحابہ نے انکا ساتھ دیا ثم اجماع من بعدھم بمنزلۃ المشھورۃ من الاخبار پھر صحابہ کے بعد کا اجماع بمنزلے روایت مشہور کے ہے اور طمانیت کا فائدہ بخشتا ہے یقین اس سے حاصل نہین ہوتا بشرطیکہ اُس حکم کی بابت صحابہ مین کوئی اختلاف نہ گذر چکا ہو ایسے اجماع کا منکر گمراہ ہونہ کا فر ثم اجماع المتاخرین علی احد اقوال السلف بمنزلۃ الصحیح من الاٰحاد پھر متاخرین کا اجماع کرلینا ہے اقوال سلف (صحابہ و تابعین) مین سے کسی کے قول پر اور یہ صحیح حدیث احاد کے برابر ہے مطلب یہ ہے کہ سب سے کمتر درجے کا وہ اجماع ہے کہ پہلے اُس سے اختلاف اُس حکم مین ہوچکا ہو پھر دوسرے عصر مین تمام مجتہدین نے ایک قول پر اجماع کرلیا ہو ایسا اجماع حجت ظنی سمجھا جاتا ہے اور اس کا رتبہ اُس خبر صحیح کی طرح ہے جو آحاد سے منقول ہو اس اجماع پر عمل واجب ہے یقین واجب نہین مگر امام غزالی اور بعض حنفیہ کو اسمین خلاف ہے اُنکے نزدیک ایسے اجماع پر عمل واجب نہین بہرصورت ہر قسم کا اجماع اہل اصول کے نزدیک رائے اور قیاس پر مقدم ہے کیونکہ بمنزلے خبر متواتر یا مشہور یا آحاد کے ہے اور ان تینون قسمون کی خبرون کو رائے پر ترجیح ہے والمعتبر فی ھذا الباب اجماع اھل الرأی والاجتھاد اور معتبر از روے دلیل شرعی کے اہل اسے اور مجتہدین کا اجماع ہے فرقۂ ظاہریہ کے نزدیک اجماع کی اہلیت صحابہ سے مخصوص ہے اور ابن حبان کی بھی یہی رائے ہے امام احمد کا بھی ایک قول فرقۂ ظاہریہ کے مطابق ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ صحابہ کے بعد کے مجتہدین کا بھی اجماع معتبر ہے امام احمد کا ایک قول بھی اس کے مطابق ہے اور دلیل جمہور کے قول کی یہ آیت ہے ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم یعنی جو پیروی کرے سوا راہ مسلمانون کے ہم اسکو متوجہ کرینگے جدھر متوجہ ہوا ہے اور داخل کرینگے ہم اسکو دوزخ مین اب خیال کیجیے کہ تمام مومنین کی راہ کی پیروی کے لیے فرمایا ہے نہ کہ خاص قرن اوّل کے مومنین کی پیروی کے لیے مومنین کا لفظ ہر عصر کی امت کو متناول ہے بلکہ حنفیہ اور شافعیہ اور اکثر متکلمین نے یہان تک کہا ہے کہ اگر صحابہ کے انعقاد اجماع کے وقت تابعی مجتہد اختلاف کرتا ہو تو وہ اجماع معتبر نہین اور اس مین اختلاف ہے کہ صحابہ کے جس اجماع کا تابعی مجتہد مخالف ہے وہ حجت بھی ہے

یا نہین جنکے نزدیک صحابی کا قول حجت ہے اُنکے نزدیک ایسا اجماع حجت ہے اور جنکے نزدیک صحابی کا
قول حجت نہین اُنکے نزدیک ایسا اجماع بھی حجت نہین اور حق یہ ہے کہ وہ حجت مظنون ہو اسکی وجہ
یہ ہے کہ اُنکی اصابت رائے ظاہر ہے اور قرآن سے بھی وہ آگاہ تھے اگرچہ صحابہ کا رتبہ عالی ہے
اور اکثر اقوال اُنکے جناب سرورِ کائنات سے سُنے سنائے ہوتے ہین اور اگر اُنھون نے اپنے اجتہاد سے
کوئی بات کہی ہے تب بھی بہتر ہے اسلیے کہ اُنکی رائے اصوب ہے کیونکہ وہ مراد نصوص کے دیکھنے والے ہین
ہین اور دین مین اُنکو تقدم حاصل ہے اور جناب سرورِ کائنات کی برکت صحبت سے فیضیاب ہوچکے ہین
اور ایسے زمانے مین گذرے ہین جس کی خیریت کی خبر سرورِ کائنات نے دی ہے اور اُنکی اقتدا کو موجب
ہدایت قرار دیا ہے چنانچہ رزین نے عمر بن خطاب سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا ہے اصحابی
کالنجوم فبایھم اقتدیتم اھتدیتم میرے اصحاب ستارون کی مثل ہین اُن مین سے جسکی
پیروی کروگے راہ پاؤگے مگر اس حدیث مین علما نے کلام کیا ہے ابن حجر نے اسپر ایک مفصل تقریر لکھی
ہے اور بیان کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف واہی ہے بلکہ ابن حزم کی تحقیق یہ ہے کہ یہ موضوع باطل ہے
بحر العلوم کا شرح مسلم الثبوت مین اسکو درجہ حسن پر سمجھنا تحقیق کے خلاف ہے اور جب تابعی کا فتویٰ صحابہ
کے مقابلے مین ظاہر ہوا ہو تو وہ بعض کے نزدیک صحابی کے مثل ہے کیونکہ جب صحابہ نے اُسکے فتوے
کو تسلیم کرلیا تو وہ اُنکی جماعت مین شمار پانے کے قابل ہوگیا حضرت علیؓ کی ایک زرہ چوری جاتی رہی تھی
وہ ایک یہودی کے پاس برآمد ہوئی اور آپنے حق رسی کے لیے قاضی شریح کی عدالت مین رجوع کیا
قاضی نے حضرت علیؓ سے گواہ طلب کیے آپنے ایک تو اپنے صاحبزادے حسنؓ کو اور دوسرے قنبر کو
پیش کیا قاضی نے آپ کے بیٹے کی گواہی قبول نہ کی اور حضرت علیؓ کا مذہب یہ تھا کہ بیٹے کی گواہی باپ
کے لیے جائز ہے مگر شریح نے اس امر مین آپکے خلاف کیا آپ نے تسلیم کرلیا اور ابن عباسؓ کا مذہب
یہ تھا کہ جو کوئی اپنے بیٹے کے ذبح کرنے کی نذر مانے تو اُسکو سو اونٹ حلال کرنے چاہئین اور اُنھون نے
اس کا قیاس دیت نفس پر کیا تھا مسروق نے عبداللہ بن عباس سے خلاف کرکے کہا کہ صرف بکری
حلال کرنی چاہیے اور اپنے قول پر فدیہ حضرت اسمٰعیل کے ساتھ استدلال کیا مسروق کے اس
قول کو جس نے سُنا پسند کیا یہانتک کہ حضرت ابن عباس نے بھی اُسکے سامنے اپنے مذہب کو
ترک کردیا امام سرخسی کہتے ہین کہ اس مین خلاف نہین کہ قیاس کو تابعی کے قول کے مقابلے مین [illegible]

Marfat.com

نہ کیا جائے کیونکہ تابعی کو نہ سماع حاصل ہے نہ اصابت رائے جو بوجہ برکت صحبت خیر البشر کے
صحابی کو حاصل ہوتی ہے امام ابوحنیفہؒ نے تابعی کے قول کی نسبت یہ کہا ہے۔ اذا جاء من التابعین
فاحسناهم یعنی جس وقت تابعین سے آیا ہو وے تو ہم اسکی مزاحمت کرتے ہیں خلاف اسمین ہے
کہ تابعی کا اعتبار صحابہ کے اجماع میں بھی ہے یا نہیں یہانتک کہ اگر تابعی اجماع صحابہ کا خلاف کرے
تو صحابہ کا اجماع تمام ہوگا یا نہیں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تابعی کا اعتبار ہے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں
شیعہ کہتے ہیں کہ اجماع اہل بیت کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے کیونکہ وہ معصوم ہیں اسلیے کہ اُنسے
گناہ نہ عمداً سرزد ہوتے ہیں نہ سہواً نہ خطأً اور نہ اُن سے حکم شرعی میں خطاے اجتہادی واقع
ہوسکتی ہے اور اسی وجہ سے اُن کا قول مثل قول انبیا کے واجب الاتباع ہے اور انکا ارشاد مثل اللہ
کا فرمان ہے اور اُنکی نسبت آنحضرتؐ کے ساتھ ایسی ہے جیسے اور انبیا کو حضرت موسیٰؑ کے ساتھ تھی
جو توریت پر عمل کرنے کے لیے منجانب اللہ مامور تھے جواب اسکا یہ ہے کہ اہلبیت بعض امت ہیں اور
عصمت کل امت کے اجماع سے مختص ہے اور جو عصمت اہلبیت میں شیعہ ہونا بیان کرتے ہیں ایسی
عصمت انبیاء سے خصوصیت رکھتی ہے خاص اُن امور میں جنکی خبر وحی کے ذریعہ سے انکو حاصل
ہوتی ہے اور اُنپر مستقر ہوتے ہیں اہلبیت کا حال دوسرے مجتہدوں کا سا ہے اُنکے اجتہاد
میں خطا جائز ہے۔ کتب سیر و تواریخ و احادیث سے ثابت ہے کہ صحابہ و تابعین اہل بیت کے فتووں کے
خلاف بھی فتوی دیا کرتے تھے مگر اُن میں سے ایک دوسرے کو برا نہیں کہتا تھا نہ رد کرتا تھا اور
نہ خود اہلبیت نے اپنی مخالفت پر کسی کو خطاوار قرار دیا اور نہ لوگوں نے اُن مجتہدین کے اجتہاد کو
فاسد کہا جنھوں نے اہلبیت کی راے کے خلاف فتوی دیا اس سے ضروری طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تمام
صحابہ و ائمہ و اہلبیت جانتے تھے کہ خطاے اجتہادی سے معصوم ہونا ضرور نہیں شیعہ اہلبیت کی عصمت
پر آیت تطہیر سے دلیل لاتے ہیں وہ آیت یہ ہے۔ اِنَّمَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ
الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا اللہ چاہتا ہے کہ دور کرے تم سے گندہ باتیں اے اہلبیت اور پاک کرے
تمکو خوب پاک کرنا شیعہ کہتے ہیں کہ تمام مفسرین کا اسپر اجماع ہے کہ یہ آیت جناب علیؓ اور بی بی فاطمہؓ
اور حسنؓ اور حسینؓ کے حق میں نازل ہوئی ہے اور انکی عصمت پر بخوبی دلالت کرتی ہے جواب اسکا
یہ ہے کہ مفسرین کے اجماع کا قول باطل ہے ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے اور جریر نے عکرمہ سے

روایت کی کہ یہ آیت آنحضرت کی ازواج کی شان میں اُتری ہے اور سیاق و سباق آیت مذکور سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اسلیے کہ اسکے اول اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔ یانساء النبی لستن کاحد من النساء یعنی اے نبی کی عورتو تم دوسری عورتوں کیطرح نہیں ہو یعنی تم ہر ایک عورت سے بہتر ہو اور اسکے بعد یہ بھی کہا ہے وقرن فی بیوتکن اور قرار پکڑو اپنے گھروں میں اور آیت تطہیر کے بعد کلام ہے۔ واذکرن مایتلی فی بیوتکن من آیات اللہ یعنی یاد کرو جو پڑھی جاتی ہیں تمہارے گھروں میں اللہ کی باتیں جب آیت تطہیر کے اول و آخر میں ازواج نبی علیہ السلام کا ذکر ہے تو پھر بیچ میں جو کلام ہے وہ کیسے دوسروں کے حق میں سمجھا جاتا ہے اور یہ بالکل طریقہ بلاغت کے خلاف ہے کہ کلام کے اِدھر اُدھر تو کسی احد کے ساتھ خطاب ہو اور بیچ میں دوسرے کی طرف اور اس بات کی اطلاع نہ کی جائے کہ پہلا مطلب تمام ہو چکا دوسری بات چلی خاص کر کلام الٰہی ایسی بے ترتیبی سے بالکل پاک وصاف ہے اور یہ جو کہا ہے کہ قرن فی بیوتکن یعنی ٹھہرو اپنے گھروں میں اور نیز مایتلی فی بیوتکن جو پڑھا جاتا ہے تمہارے گھروں میں اس سے بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اہلبیت سے حضرتؐ کی بی بیاں مراد ہیں اس واسطے کہ جن میں ازواج رہتی تھیں اُنکے سوا کوئی اور گھر حضرتؐ کا نہیں ہو سکتا اور یہ جو شیعہ کہتے ہیں کہ بیوتکن میں جو بیت کو جمع کے ساتھ لائے اور اہلبیت میں واحد کے ساتھ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ازواج کا گھر نبی کے گھر سے الگ ہے سو اہلبیت میں تو بیت سے نبی کا گھر مراد ہے اور بیوتکن میں اُنکی ازواج کا پس اس وجہ سے وہ اہلبیت میں داخل نہیں یہ قول بالکل لغو ہے اسلیے کہ اہلبیت میں جو لفظ بیت آیا ہے وہ اسم جنس ہے اور اسم جنس کا قاعدہ ہے کہ وہ واحد اور جمع اور قلیل و کثیر دونوں پر صادق آتا ہے اور چونکہ تمام ازواج کے گھر فی الحقیقت حضرتؐ کا گھر ہونے کی وجہ سے ایک ہی گھر کے حکم میں ہیں اسلیے جب حضرتؐ کی طرف سب کو منسوب کیا تو واحد کہا اور جب ہر ایک بی بی کی طرف منسوب کیا تو جمع کا لفظ استعمال کیا اور عنکم الرجس میں جو مذکر کی ضمیر بیان کی ہے وہ لفظ اہل کی وجہ سے ہے یہ عرب کا قاعدہ ہے کہ جب کسی مؤنث چیز کو لفظ مذکر کے ساتھ ملاحظہ کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اُس لفظ مذکر کے ساتھ اُس مؤنث کو بیان و تعبیر کریں تو اُس مؤنث کے واسطے صیغہ بھی مذکر کا لاتے ہیں اور یا ضمیر جمع مذکر کی تعظیم کے لیے ہے لفظ اہلبیت کئی معانی کے لیے آتا ہے ایک تو وہ لوگ مراد ہوتے ہیں جن پر زکوٰۃ لینی حرام ہے اور

وہ بنی ہاشم ہیں اور یہ شامل ہے آل عباسؓ۔ آل علیؓ۔ آل جعفر اور آل عقیل کو دوسرے آنحضرتؐ کے اہل وعیال مراد ہوتے ہیں جن میں ازواج مطہرات بھی داخل ہیں امام فخرالدین رازی نے کہا ہے کہ یہ کہنا بھی بہتر ہوگا کہ اہل بیت سے مراد آنحضرتؐ کی اولاد اور بیبیاں ہیں اور امام حسنؓ وحسینؓ بھی اہلبیت میں سے ہیں اور چونکہ آنحضرتؐ کے ساتھ حضرت علیؓ کو معاشرت و ملازمت رہی ہے اسلیے وہ بھی اُن میں سے ہیں اس تفصیل کے بعد جاننا چاہیے کہ یہ آیت عصمت پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ اگر وہ لوگ معصوم و پاک ہوتے تو اللہ تعالیٰ یہ نہ کہتا کہ میں تمکو پاک کرنا چاہتا ہوں بلکہ یوں فرماتا کہ میں نے تمکو گناہوں سے پاک وصاف کر دیا غایت مافی الباب یہ ہے کہ اس ارادہ آلہی کے متعلق ہوجانے کے بعد ان اشخاص کا محفوظ ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ ثبوت اہل سنت وجماعت کے اصول کے مطابق ہے اور شیعہ کے مذہب کے بموجب یہ بھی درست نہیں ہوسکتا اسلیے کہ شیعہ کے اصول میں سے یہ بھی ہے کہ اکثر ارادہ آلہی کے مطابق مراد واقع نہیں ہوسکتی ہے بہت سی چیزوں کا وہ ارادہ کرتا ہے مگر شیطان اور آدمی اُسے واقع نہیں ہونے دیتے اور یہ کلمہ اگر مفید عصمت ہو تو چاہیے کہ سارے صحابہ علی الخصوص حاضرین جنگ بدر قطعاً معصوم ہوں اسلیے کہ انکے حق میں متعدد جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے چنانچہ سورۂ مائدہ میں ہے۔ مایرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم ولیتم نعمتہ علیکم اللہ نہیں چاہتا کہ تمپر کچھ مشکل رکھے لیکن چاہتا ہے کہ تمکو پاک کرے اور اپنی نعمت پوری کرے تمپر اور سورۂ انفال میں فرمایا ہے۔ یذھب عنکم الرجس الشیاطین یعنی دور کرے تم سے شیطان کی نجاست اور ظاہر ہے کہ نعمت کا پورا کرنا صحابہ کے حق میں یہ اعلیٰ درجہ کی مرحمت ہے بہ نسبت اسکے کہ اہلبیت کے حق میں آیت تطہیر میں کہا ہے لیذھب عنکم الرجس ویطھرکم تطھیرا کیونکہ نعمت کا پورا کرنا ان الفاظ کی بہ نسبت عصمت پر زیادہ دلالت کرتا ہے کیونکہ نعمت جب ہی پوری ہوتی ہے کہ تمام معاصی اور شیطان کے شر سے بھی محفوظ کو بنا جائے

امام احمدؒ کہتے ہیں کہ صرف خلفائے اربعہ کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوتا ہے اور بعض حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے بلکہ بعض علما نے تو یہانتک کہا ہے کہ صرف حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کے اتفاق رائے سے بھی اجماع مقرر ہو جاتا ہے لیکن جمہور کے نزدیک یہ بات صحیح نہیں گو خلفا کا رتبہ عالی ہے مگر اجماع کی اہلیت کا انحصار اُن میں لازم نہیں آتا اور نہ کوئی دلیل اسپر موجود ہے اور یہ جو آنحضرتؐ نے فرمایا ہے فعلیکم بسنتی وسنتہ الخلفاء الراشدین المھدیین تمسکوا بھا وعضوا علیھا بالنواجذ رواہ احمد

وابوداؤد والترمذی وابن ماجہ عن عرباض بن ساریہ یعنی لازم پکڑو میرے طریقے کو اور خلفائے راشدین کے طریقے کو کہ ہدایت کیے گئے ہیں بھروسا کرو ساتھ اُسکے اور مضبوط پکڑے رہو اُسے اپنے دانتوں سے اور نیز یہ جو آنحضرتؐ نے فرمایا ہے۔ اقتدوا بالذین من بعدی ابا بکر وعمر رواہ احمد یعنی میرے بعد ابوبکرؓ اور عمرؓ کی تقلید کیجیو یہ خطابات مقلدین کے واسطے ہیں اسلیے مجتہدین پر یہ خطابات حجت نہیں ہوسکے ان احادیث سے اُن میں اتباع کی اہلیت ثابت ہوتی ہے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اتباع اُن ہی کی کرنی چاہیے دوسروں کی نہ کرنی چاہیے اگر اُن ہی کی اتباع ضرور ہوتی تو دوسرے مجتہدین اُنکی مخالفت نہ کرتے اور مقلدین کا بھی یہ حال تھا کہ بعض ایسے مسائل میں جن میں دوسرے مجتہدوں کی رائے خلفا کے خلاف ہوتی اُن دوسروں کی اتباع کرتے تھے اور کبھی کسی نے نہ خلفا کے مخالف مجتہدوں کو بُرا سمجھا نہ اُنکے مقلدوں کو بلکہ خود خلفا نے اُنپر رد نہیں کیا بس یہ احادیث صرف خلفا یا صرف شیخین کے اتفاق کے ساتھ اجماع منعقد ہونے پر دلیل نہیں ہوسکتیں۔ فلا یعتبر بقول العوام پس عوام کے اجماع کا اعتبار نہیں اور عوام کے اجماع میں داخل ہونے کی بات دو حال ہیں جو چیزیں ایسی ہیں کہ اُن میں رائے زنی کی ضرورت نہیں جیسے نقل قرآن وامہات شرائع تو اُنکا اجماع میں مجتہدین کیطرح یہ بھی داخل ہیں اور جن امور میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اُن میں یہ داخل نہیں والمتکلم اور متکلمین کے قول کا اجماع میں اعتبار ہے اور متکلم علم کلام کے عالم کا نام ہے علم کلام وہ علم ہے جس کے سبب عقائد دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دلائل کے ساتھ ثابت کرنے اور اُن پر سے اعتراض اُٹھا دینے کی قدرت حاصل ہو جاتی ہے جس طرح سے منطق سے علوم فلسفہ میں عقل دوڑانے اور دلیل لانے پر طاقت حاصل ہوتی ہے اُسکے قواعد کی پابندی ورعایت سے رائے انسان غلطی سے محفوظ رہتی ہے اسیطرح تحقیقات شرعیہ میں فن کلام سے کلام کرنے اور خصم کو الزام دینے پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے بس عقل کی اصلاح فکر کی تصحیح دلائل اصول وعقائد میں علم کلام کا یہی مقصود اصلی ہے مگر اسمیں خارشک وشبہ اسقدر ہیں کہ بلے عقل ہر قدم پر زخمی ہوتا ہے امام مالکؒ نے علمائے کلام کو اہل بدع وہوا قرار دیا ہے امام احمدؒ نے علمائے کلام کو زنادقہ بتایا ہے اور ایسا مفتی بھی اجماع کا اہل نہیں جو شرع کی طرف سے بے پروا ہو کیونکہ ایسا شخص آپ بھی شرعی احکام سے چھٹکارے کے لیے حیلے ڈھونڈھتا ہے اور دوسروں کو

Marfat.com

بھی چلے بتاتا ہے والمحدث الذی لا بصیرۃ لہ فی اصول الفقہ اور نہ اُن محدثین کے اجماع کا اعتبار ہے جنکو اصول فقہ کے سمجھنے کی بصیرت نہو اصل یہ ہے کہ جو لوگ علم حدیث کے درس و تدریس مین مشغول تھے انہین دو گروہ قائم ہو گئے تھے ایک وہ جن کا کام صرف حدیثون اور روایتون کا جمع کرنا تھا وہ حدیث سے صرف من حیث الروایت بحث کرتے تھے یہانتک کہ اُنکو ناسخ و منسوخ سے بھی سروکار نہ تھا دوسرا وہ جو حدیثون کو استنباط احکام اور استخراج مسائل کے لحاظ سے دیکھتا تھا اگر کوئی نص صریح نہین ملتی تھی تو قیاس سے کام لیتا تھا اگرچہ دونون حیثیتین دونون فریق مین کسی قدر مشترک تھین لیکن وصف غالب کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز تھا پہلا فرقہ اہل الروایۃ اور اہل الحدیث اور دوسرا فرقہ مجتہد اور اہل الرائے کے نام سے پکارا جاتا تھا یہ دوسرا فرقہ ایسا ہی جسمین رائے کی جودت ہوتی ہو امام مالک کی روایت حدیث امام ابوحنیفہؒ سے باوجودیکہ راجح ہی مگر اجتہاد مین ترجیح انکو حاصل نہین کیونکہ انکی رائے مین جودت ایسی نہ تھی جیسی امام ابوحنیفہ کی رائے مین تھی اسی لیئے امام ابوحنیفہؒ کا پایہ مالکؒ سے فقاہت مین بڑھا ہوا ہے پس امام مالک کا یہ کہنا کہ اجماع کی اہلیت اہل مدینہ سے مخصوص ہے اسلیئے کہ وہ حدیث ناسخ و منسوخ کے حالات سے بہ نسبت اور اہل بلد کے زیادہ واقف تھے اور اُنکو حدیث دانی اور روایات احادیث مین دوسرے شہر والون پر ترجیح حاصل تھی پس دلیل راجح یہ ہے کہ انکو اطلاع حاصل ہوگی وہ دوسرونکو کب ہوگی یہ قول تحقیق کے خلاف ہے کیونکہ رجحان روایت کا اجتہاد مین ترجیح نہین بخشتا بلکہ دلیل راجح پر اطلاع حاصل ہونا جودت رائے پر منحصر ہے ثم بعد ذلک یعنی بعد فراغ بیان اجماع سندی کے اجماع دو قسم پر ہے ایک سندی اور وہ یہ ہے کہ اُمت محمدی کے علماء کل عصر کسی حکم پر اتفاق کر لین دوسرا اجماع مذہبی اور وہ یہ ہے کہ اُمت محمدی کے بعض مجتہدین کسی حکم پر اتفاق کر لین مصنف اجماع سندی کو باتساہ بیان کر چکے تو اجماع مذہبی کا حال شروع کر دیا۔ الاجماع علی نوعین مرکب و غیر

مرکب فالمرکب ما اجتمع علیہ الاٰراء علی حکم الحادثۃ مع وجود الاختلاف فی العلۃ ومثالہ

الاجماع علی وجود الانتقاض عند القئ ومس المرأۃ اما عندنا فبناء علی القئ

واما عندہ فبناء علی المس ثم ھذا النوع من الاجماع لا یبقی حجۃ بعد ظہور الفساد

فی احد الماخذین حتی لو ثبت ان القئ غیر ناقض فابوحنیفۃ لا یقول بالانتقاض

فیہ ولو ثبت ان المس غیر ناقض فالشافعی لا یقول بالانتقاض لفساد العلۃ التی

بنی علیھا الحکم اجماع دو قسم پر ہے اجماع مرکب اور اجماع غیر مرکب مرکب وہ ہے جس مین بہت سی رائین کسی حادثے کے حکم مین جمع ہو جائین مگر علت حکم مین اختلاف ہو مثلاً جس شخص کو قے آ جائے اور وہ عورت کے بدن کو ہاتھ لگا دے تو امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ دونون کا اجماع ہے ایسے شخص کے وضو ٹوٹنے پر مگر وجہ ہر دو امام کی مختلف ہے امام اعظم کے نزدیک بوجہ قے آنے کے وضو ٹوٹ گیا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹا یہ اجماع مرکب ماخذین یعنی ہر دو علت مین سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہین رہتا یہانتک کہ اگر ثابت ہو جائے کہ قے کا آنا ناقض وضو نہین تو امام اعظمؒ کے نزدیک وضو نہین ٹوٹے گا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہین ٹوٹتا تو امام شافعیؒ کے نزدیک وضو نہین ٹوٹے گا کیونکہ وہ علت ہی نہین رہی جس پر حکم کی بنیاد تھی (سوال) مصنف نے یہ جو کہا ہے کہ پھر یہ قسم اجماع کی ہر دو علت مین سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہین رہتی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اجماع فاسد ہے کیونکہ حق مقام خلاف مین ایک بات ہوتی ہے اور دوسری بات غلط ہوتی ہے اور یہ جو ابوالحسن اشعری اور قاضی ابوبکر اور ابو یوسف اور محمد بن حسن اور ابن شریح بلکہ تمام متکلمین اشاعرہ و معتزلہ نے کہا ہے کہ مجتہد کی رائے مین کبھی غلطی نہین ہوتی پس ہر ایک صحت پر ہے اور جس طرف مجتہد کی رائے جاتی ہے وہی حکم منجانب اللہ ہوتا ہے اسلیے کہ مقام خلاف مین حق بات علم الٰہی مین متعدد ہوا کرتی ہے یہ خیال انکا غلط ہے کیونکہ بعض مجتہد ایک شئے کی حرمت کا اعتقاد کرتے ہین اور بعض اسی کو حلال جانتے ہین پھر یہ دونون علم الٰہی مین صحیح کیسے ہو سکتے ہین کیونکہ اجتماع متنافیین لازم آتا ہے حق اللہ تعالیٰ کے علم مین ایک ہی پہلو ہوتا ہے دوم جو چیز مجتہد ثابت کرتا ہے تو گویا وہ نص سے ثابت کرتا ہے اور نص سے صرف ایک چیز ثابت ہوتی ہے پس جہان دو مجتہدون کا اختلاف ہوگا تو لامحالہ ایک غلطی پر ہوگا ورنہ دو مخالف حکمون کا ایک نص سے ثابت ہونا لازم آئے گا سو محل اختلاف مین ہر مجتہد کی رائے اگر صائب ہو تو واقع مین ایک چیز کا واجب اور غیر واجب ہونا ثابت ہو جائے پس یہ اجماع باطل پر ہوگا مصنف اسکا جواب یون دیتے ہین

والفساد متوھم فی الطرفین لجواز ان یکون ابوحنیفۃ مصیبا فی مسئلۃ المس مخطیا فی مسئلۃ القئ والشافعی مصیبا فی مسئلۃ القئ مخطیا فی مسئلۃ المس فلا یؤدی ھذا الی بناء وجود الاجماع علی الباطل اور فساد علت طرفین مین متوہم ہے

کیونکہ ممکن ہے کہ امام اعظمؒ مسئلہ مس یعنی عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو کے نہ ٹوٹنے میں صواب پر ہوں
اور قے سے وضو کے ٹوٹنے کے مسئلے میں خطا پر ہوں اور ممکن ہے کہ امام شافعیؒ مسئلہ قے میں صواب
پر ہوں اور مسئلہ مس میں خطا پر ہوں اس سے وجود اجماع کی بنیاد باطل پر لازم نہیں آتی۔ بخلاف
ما تقدم من الاجماع۔ برخلاف اجماع متقدم کے جس میں رایوں کا اجماع ہوا اور علت میں اختلاف
نہ ہو اسمیں احتمال فساد کا نہیں وہ یقیناً حجت ہے اور وہ اس اجماع مرکب کی طرح نہیں کہ ہر دو علت
میں سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہیں رہتا۔ فالحاصل انہ جاز ارتفاع هذا
الاجماع لظهور الفساد فیما بنی هو علیه ولهذا اذا قضی القاضی فی حادثة ثم
ظهر رق الشهود او کذبهم بالرجوع بطل قضائه غرضکہ اس اجماع کا جسمیں اختلاف علت ہو
مرتفع ہو جانا جائز ہے کیونکہ اسکی علت اور بنیاد میں فساد پیدا ہو جاتا ہے اسی واسطے جب قاضی نے
کسی حادثے میں حکم دیا پھر بعد فیصلہ گواہوں کا غلام ہونا معلوم ہوا یا انھوں نے گواہی سے رجوع کیا
جس سے ان کا جھوٹی گواہی دینا معلوم ہوا تو وہ قضا باطل ہو جائے گی وان لم یظهر ذلك فی
حق المدعی اگرچہ اس بطلان قضا کا اثر مدعی کے حق میں ظاہر نہو یہ جواب ہے ایک اشکال کا
وہ یہ ہے کہ جبکہ قاضی نے گواہ سن کر مدعی کے حق میں مدعا علیہ پر مال کی ڈگری کر دی اور مدعی نے
مدعا علیہ سے وہ مال حاصل کر لیا اور پھر گواہوں کے رجوع کرنے یا انکے غلام ثابت ہونے سے
وہ فیصلہ منسوخ ہو گیا تو مدعی پر واجب ہو گا کہ وہ مال مدعا علیہ کو واپس کر دے مصنف کے جواب کا
مطلب یہ ہے کہ فیصلہ مدعا علیہ اور گواہوں کے حق میں باطل ہو گا نہ مدعی کے حق میں کیونکہ جب
قاضی نے حجت شرعی کے مطابق فیصلہ کر دیا اور دوبارہ یہ فیصلہ باطل کیا جائے گا تو اس سے
اس چیز کا ابطال لازم آئے گا جو شرعاً حجت ہو اور شرع کی حجتیں فاسد اور باطل نہیں ہوتیں
البتہ گواہوں کے حق میں اسکا فیصلہ اسلیے باطل کیا جائیگا کہ انکو نصیحت حاصل ہو اس لیے
انہیں تاوان پڑے گا اور مدعا علیہ کے حق میں اسلیے باطل ہو گا کہ وہ نقصان سے بچ جائے اور
اسے اسقدر مال کا جو انکی گواہی سے تلف ہوا تاوان گواہوں سے دلایا جائے گا۔ وباعتبار
هذا المعنی یعنی جبکہ یہ بات ہے کہ شے کی علت جاتی رہتی ہے تو وہ شے بھی جاتی رہتی ہے
سقط المؤلفة قلوبهم عن الاصناف الثمانية لانقطاع العلة مؤلفة القلوب کا

حصہ آٹھوں اقسام مصارف زکوٰۃ سے جاتا رہا کیونکہ وجہ صدقہ دینے کی ضرورت نہ رہی انکو مال زکوٰۃ میں سے بوجہ ضعف اسلام کے تالیف قلوب کے واسطے حصہ دیا جاتا تھا تاکہ دوسروں کو اسلام کی ترغیب کریں اور جب اسلام قوی ہوگیا تو کچھ حاجت انکی تالیف کی نہ رہی اور دلیل اسکی یہ ہی کہ جب حضرت عمر کے پاس عیینہ بن حصین جو مولفۃ القلوب میں سے ایک شخص ہے آیا تو آپ نے کہا کہ یہ دین حق ہی اللہ کی طرف کے تو جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جسکا جی چاہے کافر رہے اسکو طبری نے تفسیر میں روایت کیا ہے مطلب آپ کے قول کا یہ ہے کہ اب کافروں کو لانے کیلئے کچھ مال نہ دینگے وسقط

سهم ذوی القربی لانقطاع علته اور ذوی القربی کا بھی حصہ نہ رہا کیونکہ انکے دینے کی علت منقطع ہوگئی اللہ نے مال غنیمت کے پانچویں حصے میں سے آنحضرت کے ذوی القربی کا حق بھی مقرر کیا تھا اور غرض اس سے انکی محتاجی دفع کرنا تھی کیونکہ یہ بدلہ زکوٰۃ کا تھا پس جو شخص مستحق زکوٰۃ کا ہوگا وہ اسکا بھی ہوگا تو جو شخص غنی ہوتا ہے نصاب کا مالک ہونے سے وہ زکوٰۃ کا مستحق نہیں ہوتا بلکہ اسکی وجہ سے اسکے لڑکے اور غلام بھی مستحق نہیں ہوتے زکوٰۃ کا مستحق فقیر اور مسکین ہی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کے فقیر یعنی فقراء بنی ہاشم و بنی مطلب حصہ ذوی القربی کے مستحق ہونگے اور جو لوگ ان میں سے غنی ہوں ان کا حق اس پانچویں حصے میں نہو گا کیونکہ غرض اس عطیے سے محتاج کی حاجت کا دفع کرنا ہی وعلی ہذا یعنی اس وجہ سے کہ شے کی جب علت جاتی رہتی ہے تو وہ شے بھی جاتی رہتی ہی۔ اذا غسل الثوب النجس بالخل فزالت النجاسة

یحکم بطهارة المحل لانقطاع علتها وبهذا ثبت الفرق بین الحدث والخبث

فان الخل یزیل النجاسة عن المحل فاما الخل لا یفید طهارة المحل وانما یفیدها المطهر وهو الماء اگر نجس کپڑے کو سرکے سے دھویا اور نجاست دور ہوگئی تو محل نجاست کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا کیونکہ علت منقطع ہوگئی اس سے ثابت ہوگیا فرق درمیان حدث اور خبث کے کہ سرکہ جگہ سے نجاست کو دور کرتا ہے لیکن سرکہ جگہ کو پاک نہیں کر سکتا مطلب یہ ہے کہ اس سے حقیقی نجاست تو مٹ جاتی ہے لیکن نجاست حکمی اس سے دور نہیں ہوسکتی نجاست حکمی بے وضو ہونا اور نہانے کی حاجت ہونا ہے تو یہ فائدہ سرکے سے نہیں پہونچ سکتا کہ اس سے وضو کرنے سے آدمی نماز پڑھنے کے قابل ہو جائے یا نہانے سے ناپاکی زائل ہو جائے وضو اور غسل

Marfat.com

مطہر یعنی پاک کرنے والی چیز ہی سے درست ہونگے اور وہ پانی ہے ۔
یہ بھی اجماع مرکب کے قبیل سے ہے کہ جب مجتہدین کسی مسئلہ مین اختلاف کرین اور ہر ایک فریق ایک قول اختیار کرے تو پھر اور قول کے بطلان پر اُن کیطرف سے اجماع سمجھا جاتا ہے اُنکے بعد کے مجتہدین کو یہ جائز نہین ہوتا کہ اس مسئلے مین کوئی تیسرا راستہ اختیار کرین نظیر اسکی یہ ہے کہ صحابہ کے درمیان حاملہ کی عدت مین اختلاف تھا ابو ہریرہؓ اور ابن مسعودؓ نے تو کہا کہ اسکی عدت بچے کا جننا ہے حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ نے کہا کہ اسکی عدت وہ ہے جو دونون مدتون سے زیادہ ہو مثلاً اگر چار مہینے اور دس روز سے کم مین کہ وفات کی عدت ہے وضع حمل ہو جائے تو مدت چار مہینے اور دس روز ہوگی اور اگر چار مہینے اور دس روز مین بچہ پیدا نہو تو بچے کے پیدا ہونے تک عدت باقی رہے گی مگر کسی نے یہ کہا کہ اگر چار مہینے اور دس روز کے اندر بچہ پیدا نہو چکے تب بھی یہی کافی ہے ایضاً علت ربو کے باب مین اختلاف کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو ربوا کی علت یہ ہے کہ مقدار اور جنس ایک ہو مقدار کے ایک ہونے سے یہ غرض ہے کہ دونون چیزین ناپ یا پائی جائین یا وزن سے تولی جائین اور جنس کے ایک ہونے سے یہ مراد ہے کہ دونون ایک ہی قسم کے مال ہون شافعیؒ کے نزدیک علت ربوا کی یہ ہے کہ یا کھانے کی قسم سے ہو جیسے گیہون اور چاول یا قیمت دار ہو اور ایک جنس ہو اور امام مالکؒ کے نزدیک علت یہ ہے کہ کھانے کی قسم سے ہو یا قابل رکھ چھوڑنے کے اور جمع کرنے کے ہو پھر انکے سوا دوسری چیز کو علت ماننا قول ثالث ہے جسکا کوئی قائل نہین اس قول کا نام اجماع مرکب ہے کیونکہ دو قولوں کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے ۔
مؤلف توضیح نے اس باب مین ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قول ثالث جہان اجماع کو باطل کرتا ہے وہان تو ممتنع ہے اور جہان اجماع کو باطل نہین کرتا وہان ممتنع نہین تفصیل اسکی یہ ہے کہ دونون قول سابق کسی ایسے حکم مین مشترک ہون جو فی الحقیقت ایک ہو اور شرعی ہو یعنی شرع نے اسکو مقرر کیا ہو تو اس صورت مین تیسرا قول پیدا کرنے سے جماعت کا ابطال لازم آئے گا اور اگر ایسے حکم مین مشترک نہین بایں طور کہ قدر مشترک ایک نہو یا ایک تو ہو مگر حکم شرعی نہ ہو تو اس صورت مین تیسرا قول ایجاد کرنے مین اجماع کا ابطال نہین مگر اب دیکھنا یہ ہے کہ کونسے موقع پر دو قول حکم شرعی مین مشترک ہوتے ہین اور کونسے موقع پر مشترک نہین ہوتے پس مختلف فیہ

پہلے دونون قولون مین کبھی ایسا حکم ہوتا ہے جس کا تعلق ایک ہی محل کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی ایسا حکم ہوتا ہے جس کا تعلق ایک سے زیادہ محلون کے ساتھ ہوتا ہے پہلی صورت مین یعنی جبکہ مختلف فیہ ایسا حکم ہو جس کا تعلق ایک محل کے ساتھ ہو تفصیل ہے (الف) کبھی دونون قولون کا اشتراک حکم شرعی مین ظاہر ہوتا ہے تو ایسی حالت مین تیسرا قول باطل ہوگا نظیر اسکی ایسی حاملہ کی عدت کا مسئلہ ہے جسکا شوہر مرگیا ہو اور دادا کی وراثت کا مسئلہ ہے جسکے ساتھ میت کا بھائی بھی ہو کہ عدت کے مسئلے مین دونون قول اس امر مین مشترک ہین کہ ایسی عورت کی عدت صرف چار مہینے اور دس دن مین منقضی نہین ہوتی اور دادا کے ساتھ اگر میت کا بھائی بھی موجود ہو تو محروم نہین ہو سکتا اور ان مین سے ہر ایک حکم شرعی ہے تو یہان قول ثالث باطل ہوگا (ب) کبھی دونون قولون کا اشتراک عدم حکم شرعی مین ظاہر ہوتا ہے اس صورت مین قول ثالث باطل نہین ہوتا نظیر اسکی مسئلہ ربا ہو کہ اسمین دونون قولون کا اشتراک امر واحد یعنی حکم شرعی مین نہین ہے کیونکہ علت بعض کے نزدیک قدر مع جنس ہے اور بعض کے نزدیک طعم مع جنس ہے تو یہان قول ثالث باطل نہوگا (ج) کبھی دونون قول اس حیثیت کے ہوتے ہین کہ ایک حکم شرعی مین اُن کا اشتراک ہوتا ہے اور دو حکمون مین افتراق ہوتا ہو پس اگر یہ افتراق بھی حکم شرعی ہے یعنی اس کا حکم شرع نے دیا ہے تو اب قول ثالث کا پیدا کرنا باطل ہوگا مثلاً ایک عورت نے یہ خبر دی کہ میرا شوہر جو غائب تھا وہ مرگیا ہے اور اُس نے دوسرے مرد سے نکاح کر لیا جس سے اُسکے بچہ پیدا ہوا پھر پہلا خاوند آگیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک لڑکے کا نسب زوج اوّل سے مقرر ہوگا اور شافعیؒ کے نزدیک زوج دوم سے پس بچے کے نسب کا ثبوت دونون سے ہونا یا دونون سے نہ ہونا اجماعاً منتفی ہے اس صورت مین افتراق حکم شرعی ہے اور اگر افتراق حکم شرعی نہین ہے جیسے اُس مسئلے مین نہین یہ ہے کہ بول و براز کے راستون کے سوا بدن کے دوسرے مقامات سے پیپ یا لہو نکلے کہ اسمین جو دو قول ہین وہ حکم شرعی یعنی تطہیر مین مشترک ہین کہ شافعی نکلنے کی جگہ کے دھونے کو کہتے ہین اور ابو حنیفہ اعضاے اربعہ کے دھونے کو یعنی وضو کرنے کو کہتے ہین تو تطہیر بالاجماع واجب ٹھہری اور یہان افتراق حکم شرعی نہین یعنی شرع نے یہ نہین کہا ہے کہ وضو کرنے کا وجوب مخرج کے دھونے کے وجوب کے منافی ہے یا مخرج کے دھونے کا وجوب وضو کے وجوب کے منافی ہے پس اگر یہان تیسرا قول نکالا جائے اور کہا جائے کہ تطہیر بالکل واجب نہین تو یہ اجماع کے خلاف ہوگا اسلیے باطل ہے

Marfat.com

اور اگر یون کہا جائے کہ اُن مین سے ہر ایک واجب ہے یعنی وضو بھی واجب ہے اور مخرج کا دھونا بھی واجب ہے تو یہ قول اجماع کے خلاف نہوگا اسلیے باطل بھی نہوگا دوسری صورت مین یعنی جبکہ مختلف فیہ ایسا حکم ہو جسکا تعلق ایک سے زیادہ محلون کے ساتھ ہو دو قولون کا مختلف ہونا تین طور پر متصور ہے (الف) ایک فریق حکم کے ثبوت کا ایک صورت معین مین قائل ہوا اور اُسکے عدم ثبوت کا دوسری صورت مین اور دوسرا فریق اسکے برعکس قائل ہو جیسے امام ابوحنیفہؒ کہتے ہین کہ بول و براز کی راہون کے سوا دوسری جگہ سے جب کچھ نکلے تو وضو جاتا رہتا ہے اور عورت کو چھونے سے نہین جاتا اور شافعی کہتے ہین کہ نکلنے سے تو نہین جاتا مگر چھونے سے جاتا رہتا ہے پس تیسرا قول یعنی یہ کہنا کہ عورت کو چھونے اور بدن مین سے کچھ نکلنے سے وضو جاتا رہتا ہے یا دونون سے نہین جاتا اُس حکم شرعی کا جسپر حنفیہ اور شافعیہ کا اجماع ہوچکا ہے مبطل نہین ہو (ب) ایک فریق دونون صورتون مین ثبوت کا قائل ہو یعنی اُسکے نزدیک وجود ثابت ہو اور دوسرا فریق دونون صورتون مین عدم کا قائل ہو یعنی اُسکے نزدیک عدم ثابت ہو پس اگر دونون فریق ایک حکم شرعی پر وجود اور عدم کے ثبوت مین متفق ہون تو افتراق کا قول اجماع کا مبطل قرار پائے گا نظیر اسکی یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک باپ اور دادا کو یہ اختیار نہین ہے کہ کنواری بالغہ لڑکی کا نکاح کسی مرد کے ساتھ جبراً کردین اور شافعیؒ کے نزدیک دونون کو یہ اختیار ہے تو ابوحنیفہ کے نزدیک دونون اختیار نہ رکھنے مین برابر ہین اور شافعیؒ کے نزدیک اختیار رکھنے مین پھر اگر کوئی یہ کہے کہ باپ کو جبر پہونچتا ہے اور دادا کو نہین پہونچتا تو یہ قول ثالث اجماع کے خلاف ہے کیونکہ وجود اور عدم دونون کے ثبوت حکم شرعی مین مشترک ہین اور وہ حکم شرعی یہ ہے کہ اگر باپ نہو تو شرعاً دادا بھی اسکے برابر حق ولایت رکھتا ہے پس دونون کے لیے ولایت مین برابری کا ہونا حکم شرعی ہے پھر اگر باپ کو بکر بالغہ کا جبراً کسی سے نکاح کردینے کا حق پہونچے گا تو دادا کو بھی پہونچے گا اور اگر باپ کو نہین پہونچے گا تو دادا کو بھی نہین پہونچے گا پس اس مساوات کو چھوڑ کر دونون مین فرق نکالنے کا قول ثالث اختیار کرنا اور یہ کہنا کہ باپ کو حق پہونچتا ہے اور دادا کو نہین پہونچتا اجماع کو باطل کردے گا اور اگر دونون ایک حکم شرعی پر متفق نہون تو قول ثالث اجماع کا مبطل نہوگا نظیر اسکی فسخ نکاح کا مسئلہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اگر عورت و مرد مین سے ایک کو جذام یا جنون یا برص ہوجائے یا عورت کی شرمگاہ کے منہ پر گوشت بھر آئے کہ صحبت کا مانع ہو یا اُسکی فرج میں

موٹا سا بیٹھا ہوا ہو یا اُسین ہڈی ہو کہ دونوں صحبت کے مانع ہوں تو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے اور شافعیؒ کے نزدیک ان صورتوں مین فسخ نکاح کا اختیار ثابت ہے تو اب کوئی یہ کہے کہ بعض عیبوں کی وجہ سے فسخ نکاح کا اختیار ہے اور بعض کی وجہ سے نہیں تو یہ قول ثالث اجماع کا مبطل نہیں کیونکہ ان عیبوں مین باہم مساوات شرع کی طرف سے مقرر نہیں ہوئی ہے ۔ ج ۔ ایک فریق دونوں صورتوں مین سے ایک صورت معینہ مین ثبوت کا قائل ہو اور دوسری مین عدم ثبوت کا اور دوسرا فریق دونوں صورتوں مین ثبوت کا قائل ہو تو اس تقدیر پر دونوں فریق کا ایک صورت معینہ مین ثبوت پر اتفاق ہو گا یا یہ کہ دوسرا فریق دونوں مین عدم ثبوت کا قائل ہو تو اس تقدیر پر دونوں فریق کا اتفاق صورت معینہ کے عدم ثبوت پر قرار پائے گا تو ایسی حالت مین تیسرے قول مین مجمع علیہ کا ابطال لازم آئے گا نظیر اسکی خانۂ کعبہ کے اندر نماز کا پڑھنا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو کعبہ مین فرض اور نفل پڑھنا درست ہے اور امام شافعی کے نزدیک کعبے مین نفل پڑھنا درست ہے نہ فرض تو نفل پڑھنے کا جواز دونوں کے نزدیک متفق علیہ ٹھہرا پس یہ کہنا کہ کعبے مین نہ نفل پڑھنا جائز ہے نہ فرض یا فرض تو جائز ہے مگر نفل پڑھنا جائز نہیں اجماع کے خلاف ہو گا ۔

فصل

ثم بعد ذلک نوع من الاجماع وھو عدم القائل بالفصل اسکو عدم القائل بالفصل اسلیے کہتے ہین کہ جب دو مسئلون کے درمیان اختلاف ہو تو جب ایک ان مین سے ثابت ہو گا تو دوسرا بھی ضرور ثابت ہو گا کیونکہ کوئی ان مین فرق کا قائل نہیں ہوتا اسلیے کہ یا تو وہ دونوں مسئلے مخالف کے نزدیک معًا ثابت ہوتے ہین یا معًا منتفی ہوتے ہین اور کوئی تیسرے قول کا قائل نہیں ہوتا یہ نہیں کہتا کہ دونوں مین سے ایک ثابت ہے اور دوسرا منتفی ہے تو جب ایک مخالف ان مین سے ایک کو ثابت کرے گا تو دوسرا بھی آپ ثابت ہو جائے گا کیونکہ فرق کا کوئی قائل ہوتا نہیں ۔ وذلک نوعان احدھما اذا کان منشأ الخلاف فی الفصلین

واحدا وثانیھما اذا کان المنشأ مختلفا والاول حجۃ والثانی لیس بحجۃ

اسکی دو قسمین ہین ایک ان مین وہ ہے جسمین منشاء خلاف فصلین مین ایک ہو دوم وہ ہے

Marfat.com

کر نشانے خلاف مختلف ہوا دل حجت اور دلیل شرعی سے دوم حجت نہین مثال الاول فیما

خرج العلماء من المسائل الفقہیۃ علی اصل واحد ونظیرہ اذا اثبتنا ان النہی

عن التصرفات الشرعیۃ یوجب تقریرھا قلنا یصح النذر بصوم یوم النحر والبیع

الفاسد یفید الملک لعدم القائل بالفصل اول کی مثال یعنی جسمین کر علمانے مسائل

فقہیہ ایک ہی اصل اور قاعدے پر استخراج کیے ہین یہ ہے کہ جب ہمنے ثابت کیا کہ تصرفات شرعیہ

سے نہی کرنا انکے مشروع ہونے کو واجب کرتاہے تو ہم کہتے ہین کہ عید اضحے کے دن کے روزے کی

نذر کرنا صحیح ہوگا اور بیع فاسد سے ملک کا فائدہ ہوگا کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہین ولو قلنا ان

التعلیق سبب عند وجود الشرط قلنا تعلیق الطلاق والعتاق بالملک او سبب

الملک صحیح اور اگر کہا جائے کہ تعلیق سبب ہے وقت پائے جانے شرط کے تو ہم کہین گے کہ تعلیق

طلاق اور عتاق ملک کے ساتھ یا سبب ملک کے ساتھ صحیح ہے کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہین یعنی جس نے

صحت تعلیق طلاق اور عتاق کو ملک کے ساتھ تسلیم کیا اس نے ان دونون کی صحت تعلیق کو سبب

ملک کے ساتھ بھی تسلیم کیا ہے منشاے خلاف دونون مسئلون مین ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ تعلیق بالشرط

سبب ہے وقت وجود شرط کے ولو اثبتنا ان ترتب الحکم علی اسم موصوف بصفۃ لا یوجب

تعلیق الحکم بہ قلنا طول الحرۃ لا یمنع جواز نکاح الامۃ اذ صح بنقل السلف ان

الشافعی فرع مسئلۃ طول الحرۃ علی ھذا الاصل اور اگر ہم ثابت کرین کہ ترتب حکم کا

ایسے اسم پر جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تعلیق حکم کو اسکے ساتھ واجب نہین کرتا تو ہم کہینگے

کہ طول حرہ نہین منع کرتا جواز نکاح کنیز کو یعنی جس شخص کے پاس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی

استطاعت ہو تو اسکو کنیز کے ساتھ نکاح کرنا ممنوع نہین اسواسطے کہ مشائخ سلف سے منقول ہی کہ

امام شافعیؒ نے طول حرہ کے مسئلے کو اس قاعدہ پر متفرع کیا ہے لیکن یہان یہ کہہ سکتے ہین کہ طول

حرہ کا مسئلہ شافعی کے نزدیک اس پر متفرع ہے کہ اللہ نے لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے کو اس بات

پر مشروط کیا ہے کہ حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو پس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی

قدرت حاصل ہونے کی صورت مین شرط معدوم ہوگی اور شرط کا عدم حکم کو مانع ہی۔ ولو اثبتنا

جواز نکاح الامۃ المومنۃ مع الطول جاز نکاح الامۃ الکتابیۃ بھذا الاصل وعلی ھذا

مثال المساد کرنا اور جب کہ یہ ثابت کیا جواز نکاح کنیز مومنہ کا باوجود استطاعت نکاح آزاد عورت کے اسی قاعدے سے جواز نکاح کنیز کتابیہ (یہودیہ اور نصرانیہ) کا بھی ثابت ہو گیا کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں کیونکہ جس نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرط سے انتفا حکم کا وقت عدم شرط کے نہیں ہوتا اسکے نزدیک یہ ثابت ہے کہ کسی ایسے اسم پر جو صفت کے ساتھ موصوف ہو حکم کا مترتب ہونا حکم کی تعلیق اسکے ساتھ واجب نہیں کرتا اسکی مثال پہلے مذکور ہو چکی اس قول میں ولو ابتنا ان ترتب الحکم علی اسم موصوف بصفة لا یوجب تعلیق الحکم بہ ونظیر الثانی اجماع عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم یعنی جبکہ فصلین میں منشاء خلاف مختلف ہو کی مثال یوں ہے اذا قلنا ان القیئ ناقض فیکون البیع الفاسد مفیدا للملک لعدم القائل بالفصل جب ہمنے کہا کہ قے وضو کو توڑتی ہے پس بیع فاسد سے خریدار کی ملک ثابت ہو جائے گی کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں مطلب یہ ہے کہ جس مجتہد نے یہ حکم دیا ہے کہ قے وضو کو توڑتی ہے اسی نے یہ حکم دیا ہے کہ بیع فاسد خریدار کی ملک ثابت ہو جاتی ہے یہاں منشاء خلاف واحد نہیں مختلف ہے اسلئے کہ حکم قے کا ثابت اصل مختلف فیہ سے اور وہ یہ ہے کہ جو چیز مقعد اور ذکر کی راہوں کے سوا بدن کے کسی دوسرے راستے سے نکلے تو اس سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اور بیع فاسد کا حکم متفرع ہے اس بات پر کہ تصرفات شرعی سے نہی کرنا انکے مشروع ہونے کو واجب کرتا ہے اور یا بجاے بیع فاسد کے حکم کے قے کے وضو کو توڑنے کے ساتھ یوں کہیں یکون موجبا للعمد القود لعدم القائل بالفصل یعنی قے وضو کو توڑتی ہے اور قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہے کیونکہ قتل عمد کا بدلہ قصاص ہونے اور قے سے وضو کے ٹوٹنے کے درمیان میں کوئی فرق کا قائل نہیں کیونکہ جس نے یہ کہا ہے کہ قے وضو کو توڑتی ہے اسی نے یہ بھی کہا ہے کہ قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے اگرچہ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں لیکن خلاف کا منشا واحد نہیں اور شافعی نے کہا ہے کہ قتل عمد کا بدلہ قصاص یا خون بہا ہے۔ مثل ھذا القئ غیر ناقض فیکون المس ناقضا وھذا لان صحة الفرع وان دلت علی صحة اصلہ ولکنھا لا توجب صحة اصل آخر حتی تتفرع علیہ المسئلة الاخری اور اگر یہ کہیں کہ قے سے وضو نہیں ٹوٹتا پس عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹے گا کہ دونوں مسئلے ایک مجتہد کے ہیں اس میں صحت فرع اگرچہ صحت

Marfat.com

اصل پر دلالت کرتی ہے لیکن دوسری اصل کی صحت اس سے ثابت نہیں ہوتی تاکہ اور مسئلہ انقراض عصر

تتمہ جس زمانے میں مجتہدین کسی حکم شرعی پر اتفاق کریں وہ اُس اجماع کا زمانہ کہلاتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک انعقاد اجماع کے لیے یہ شرط نہیں کہ جب تمام اہل اجماع باقی نہ رہیں اُسوقت دوسرا اجماع منعقد ہو بلکہ جب مجتہدین کسی واقعہ کے وقوع کے وقت ایک حکم پر اجماع کرلیں تو انکی موجودگی میں دوسرے مجتہدین اگر اجماع کریں تو وہ اجماع صحیح ہوگا یہ ضرور نہیں کہ جب تک پہلے اجماع کے تمام مجتہد مر نہ جائیں تو دوسروں کا اجماع اُس واقعہ کے متعلق صحیح نہو امام احمد اور ابوالحسن اشعری اور ابن فورک کے نزدیک یہ امر شرط ہے کہ جب تک ایک عصر کے مجتہدین مر نہ جائیں تب تک اُسی واقعہ کے متعلق دوسرے مجتہدین کا اجماع حجت نہیں ہوسکتا کیونکہ احتمال اس بات کا ہے کہ تمام یا بعض مجتہدین اپنے اُس کلام سے رجوع کرجائیں اور احتمال کی تقدیر پر استقرار ثابت نہیں ہوسکتا اور جب استقرار ثابت نہیں تو اجماع بھی ثابت نہیں بعض نے کہا ہے کہ یہ شرط اجماع صحابہ میں ہے اور بعض نے اجماع سکوتی میں قرار دی ہے جو علما انقراض زمانہ کی شرط لگاتے ہیں انکے نزدیک اجماع تو منعقد ہوجاتا ہے لیکن رجوع کرلینے کے بعد باقی نہیں رہتا اور بعض کہتے ہیں کہ جب تک رجوع کا احتمال ہے اجماع ہی منعقد نہ سمجھنا چاہیے مگر یہ قول مخدوش ہے اسلیے کہ گفتگو تو اُس اجماع میں ہے کہ جسمیں مجتہد کے تامل کرنے کی مدت ختم ہوچکی ہو اور اُمت نے اُسکے قطعی ہونے پر اتفاق کرلیا ہو اور ایسی صورت میں احتمال باقی نہیں رہتا اور استقرار ثابت ہوجاتا ہے اور اصابت میں انقراض زمانہ کو کوئی مداخلت نہیں اور جو نصوص اجماع کی حجیت پر دلالت کرتی ہیں اُن میں یہ تفصیل کب ہے کہ جب ایک عصر کے تمام مجتہدین مرجائیں تو اجماع دوسرے وقت کے مجتہدین کا قابل قبول ہے یا یہ کہ ایک عصر کے مجتہدوں کی زندگی میں دوسرے وقت کے مجتہدوں کا اجماع حجت کے قابل نہیں پس ان نصوص پر اپنی راے سے یہ شرط بڑھانا گویا انکو منسوخ کرنا ہے جو ناجائز ہے اسلیے اس بات کی توقع کو کہ شاید تمام یا بعض مجتہد اجماع سے رجوع کرجائیں کوئی گنجائش نہیں اسی وجہ سے حنفیہ کا یہ مذہب ہے کہ ایکبار اجماع ہوچکنے کے بعد اُس سے پھرنا صحیح نہیں اور اگر ایک عصر کے مجتہدین کسی حکم شرعی سے اختلاف کریں اور وہ عصر گزر جائے اور دوسرے عصر کے مجتہدین اُس حکم کے متعلق کسی ایک قول پر اتفاق کرلیں تو ان کا اتفاق معتبر ہوگا کیونکہ اجماع میں یہ شرط ہے کہ ایک عصر کے مجتہدین

اتفاق کرلیں اور اسمیں کچھ مضائقہ نہیں کہ عصر سابق میں اختلاف ہوچکا ہو متاخرین کے اتفاق کرلینے کے بعد مجتہدین سابقین کے دلائل نظر انداز ہو جاتے ہیں اور اہل اجماع میں تعداد معین شرط نہیں ہے۔

(۲) شیخ ابوالحسن اشعری اور امام احمد حنبل اور امام غزالی اور امام الحرمین کہتے ہیں کہ اگر کسی حکم فرعی میں صحابہ میں اختلاف پیدا ہو کر جم جائے تو پھر تابعین کو یہ حق نہیں پہونچتا کہ وہ ایک گروہ کا قول رد کرکے دوسرے پر اتفاق کرلیں مگر اکثر حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تابعین کا اتفاق معتبر اور حجت ہے چنانچہ بہت سے ایسے مسئلے ہیں جنہیں صحابہ کے زمانے میں اختلاف جڑ پکڑ گیا تھا تابعین نے ان میں سے ایک قول پر اتفاق کرلیا اور وہ حجت سمجھا گیا دیکھو حضرت عمر اور حضرت عثمان قران اور تمتع سے منع کرتے تھے مگر تابعین نے اسکے جواز پر اجماع کرلیا ہے اور وہ حجت ہے کیونکہ احادیث سے ثابت ہوچکا ہے کہ امت محمدی خطا پر متفق نہیں ہوتی اور نہ کوئی زمانہ حق سے خالی ہے اگر تابعین کا اجماع حجت تسلیم نہ کیا جائیگا تو امت محمدی کا خطا پر اتفاق اور زمانے کا حق سے خالی ہونا لازم آئیگا اور اس میں کسی صحابی کی کسی قسم کی تضلیل لازم نہیں آتی یعنی اجماع تابعین کے حدوث سے قبل اسکی رائے حجت تھی اجماع کے منعقد ہونے کے بعد اسکی رائے کے چھوڑ دینے میں مضائقہ نہیں اور تابعین کے اتفاق کے بعد اسکے قول کو چھوڑ دینا ایسا ہے گویا اسکے حکم کے خلاف نص ظاہر ہوگئی جس سے اسکا قول چھوڑ دینا پڑا اور اس سے اسکی ضلالت لازم نہیں آتی ہاں خطا لازم آتی ہے اور اسمیں کوئی حرج نہیں اسلئے کہ خطا اختلاف میں ضرور ہے اسلئے کہ حق تو ایک ہی ہوتا ہے۔ قران یہ ہے کہ ایک احرام سے حج اور عمرہ ادا کرنا اور تمتع یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں میقات سے اول عمرے کا احرام باندھنا اور افعال عمرہ کے بجا لانا پھر اگر قربانی کا جانور ساتھ ہے تو احرام باندھے اور اگر نہیں تو احرام سے تحلل کرے اور مکے میں بیٹھا رہے جب ایام حج کے آویں تو احرام حج کا حرم سے باندھے اور حج کرے اور عمرہ طواف اور سعی یعنی دوڑنے کو درمیان صفا اور مروہ کے کہتے ہیں۔

فصل

الواجب علی المجتہد فقہا کی اصطلاح میں اجتہاد اسے کہتے ہیں کہ فقیہ کا کوشش کرنا

Marfat.com

احکام شرعی وفرعی کے حاصل کرنے میں بذریعہ دلائل تفصیلی کے جنکے کلیات کا انجام کتاب وسنت و اجماع اور قیاس کی طرف ہے اس طرح کہ ان احکام کے استخراج کے لیے اس سے زیادہ محنت کرنا اور دلائل لانا اسکی طاقت سے باہر ہوا اور اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد عام ہے اس سے کہ کوشش ایسے مسئلے کے حکم کے حاصل کرنے میں ہو جسمیں علماء سابقین سے گفتگو ہو چکی ہے یا نہیں ہو چکی اور گفتگو کے ہو چکنے کی صورت میں یہ ان علماء سابقین سے موافق ہو یا مخالف اور اس سے بھی عام ہو کر وہ اجتہاد کسی کی اعانت سے ہو یا بدون اعانت کے پس اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص اکثر مسائل میں اپنے استاد کے موافق ہے مگر ہر ایک حکم کی دلیل جانتا ہے اور اسکا دل اس دلیل پر مطمئن ہے اور وہ شخص اس حکم یا دلیل سے خوب ماہر ہے وہ بیشک مجتہد ہے ایسے شخص کو مجتہد نہ ماننا گمان فاسد ہے علماء حدیث مثلاً بغوی رافعی علامہ نووی وغیرہ نے کہا ہے کہ مجتہد وہ شخص ہے جو قرآن وحدیث مذاہب سلف لغت قیاس ان پانچ چیزوں میں کافی دستگاہ رکھتا ہو یعنی مسائل شرعیہ کے متعلق جسقدر قرآن میں آیتیں ہیں اور جو حدیثیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں جس قدر علم لغت درکار ہے سلف کے جو اقوال ہیں قیاس کے جو طریق ہیں قریب کل کے جانتا ہو اگر ان میں سے کسی میں کمی ہے تو وہ مجتہد نہیں اور اسکو تقلید کرنی چاہیے۔ طلب حکم الحادثة من كتاب الله تعالى ثم من سنة رسول الله صلى الله

عليه وآله وسلم بصريح النص او دلالته على ولمر ذكره فانه لا سبيل الى العمل بالرأي مع

امكان العمل بالنص یعنی مجتہد پر واجب ہے کہ جو حادثہ پیش آئے اسمیں اول کتاب اللہ سے حکم طلب کرے پھر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تلاش کرے خواہ عبارۃ النص سے ثابت ہو یا دلالۃ النص یا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہو کیونکہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو رائے اور قیاس پر عمل کرنا درست نہیں ولهذا اذا اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عنها لا يجوز له التحري اور اسی لیے اگر کسی شخص پر قبلے کا رخ مشتبہ ہو گیا پس کسی کے بتلا دیا تو اسکو تحری اور اٹکل سے استقبال قبلہ اختیار کرنا درست نہوگا۔ ولو وجد ماء فاخبره عدل انه نجس لا يجوز له التوضي به بل يتيمم اور اگر اس نے پانی دیکھا اور عادل شخص نے کہدیا کہ یہ نجس ہے تو اس پانی سے وضو کرنا درست نہیں بلکہ تیمم کرنا چاہیے وجہ اسکی یہ ہے کہ خبر رائے پر مقدم ہے۔ وعلى اعتبار ان العمل بالرأي دون العمل بالنص قلنا ان الشبهة بالمحل اقوى من الشبهة في الظن اور

Marfat.com

اس اعتبار سے کہ عمل کرنا قیاس اور رائے پر نص پر عمل کرنے سے کم درجہ پر ہے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ محل مین شبہ کرنا زیادہ قوی ہے ظن یعنی فعل مین شبہ کرنے سے گمان مین شبہ کو شبہ اشتباہ کہتے ہین کیونکہ وہ ظن اور اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے صورت اسکی یہ ہے کہ آدمی اس چیز کو حلت وحرمت کی دلیل سمجھ لیتا ہے جو واقع مین انکی دلیل نہین ہوتی اور اس قسم کی دلیل مین ظن کا ہونا ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو جائے اور محل مین شبہ شبہۃ الدلیل کہلاتا ہے اور شبہۃ الحکمیہ بھی اسکا نام ہے پہلے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ دلیل کی طرف منسوب ہے اور دوسرے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ حکم شرعی کی طرف منسوب ہے اور حالت اسکی یہ ہے کہ دلیل شرعی حلال وحرام کو بتانے والی تو پائی جاتی ہے مگر اسکا حکم بوجہ کسی مانع کے جو وہان موجود ہوتا ہے نہین پایا جاتا پس یہ دلیل ایسی چیز کے حلال ہونیکا شبہ پیدا کرتی ہے جو واقع مین حلال نہین ہے اور ایسی چیز کے حرام ہونے کا شبہ پیدا کرتی ہے جو حرام نہین ہے اور محل مین شبہ کا پایا جانا قوی ہے بہ نسبت اس شبہ کے جو ظن مین پایا جاتا ہے کیونکہ اول الذکر محل مین نص سے پیدا ہوتا ہے بخلاف دوم کے کہ وہ رائے اور گمان سے پیدا ہوتا ہے اسلیے محل مین شبہ اس شبہ سے قوی قرار پایا جو ظن مین ہو اسی وجہ سے معاملات حد مین شبہ محل قوی مانا گیا ہے پس مکلف کا شبہ محل مین نہین مانا جاتا ساقط کردیا جاتا ہے اور ظن مین ساقط نہین ہوتا حتی سقط اعتبار ظن العبد فی الفصل الاول یہانتک کہ بندے کے ظن کا اعتبار وہان ساقط ہو جاتا ہے جہان شبہ محل مین ہو۔ ومثالہ فیما اذا وطی جاریۃ ابنہ لا یحد وان قال علمت انہا علی حرام ویثبت نسب الولد منہ لان شبہۃ الملک لہ ثبتت بالنص فی مال الابن قال علیہ السلام انت ومالک لابیک فسقط اعتبار ظنہ فی الحل والحرمۃ فی ذلک مثلاً کسی شخص نے اپنے بیٹے کی کنیز سے جماع کیا تو اسپر حد زنا نہین آویگی گو وہ گمان غالب اس کی حرمت کا رکھتا ہو اور کہے کہ مین اسکی صحبت کو حرام سمجھتا تھا اور جو بچہ اس کنیز سے پیدا ہوگا اسکا نسب اس مرد سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ شبہ ملک کا باپ کے لیے بیٹے کے مال مین نص شرعی سے ثابت ہوگیا ہے چنانچہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تو اور تیرا مال باپ کی ملک ہین پس اسکے ظن اور گمان کا اعتبار حل وحرمت مین ساقط ہوگیا۔ ولو وطی جاریۃ ابیہ یعتبر ظنہ فی الحل والحرمۃ حتی لو قال ظننت انہا علی حرام یجب الحد

Marfat.com

قال ظننتها انها علی حلال لایجب الحد لان شبهة الملك فی مال الابن یثبت له بالنص فاعتبر رایه اور اگر بیٹے نے باپ کی کنیز سے صحبت کی تو اسکا گمان حلت وحرمت مین معتبر ہوگا پس اگر کہا کہ مین اسکے ساتھ صحبت کرنے کو اپنے گمان غالب مین حرام جانتا ہون تو حد لازم آجائے گی اور اگر کہا کہ مین گمان کرتا تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو حد واجب نہو گی کیونکہ شبہ ملک کا باپ کے مال مین اسکو نص سے ثابت نہین ہوا اسلیے اسکی راے کا اعتبار رہا کیونکہ یہان شبہ ملک کا اس وجہ سے پیدا ہوا کہ باپ اور بیٹون کے مال و اسباب کا فرق نہین ہوتا دونون کی چیز مین اور انکے منافع مخلوط سے رہتے ہین پس جب ایسی حالت مین بیٹے نے یہ گمان کر لیا کہ باپ کا مال اور اسکی کنیز مجھپر حلال ہے تو یہ جہل مقام اشتباہ مین ہے اسلیے سقوط حد کے لیے شبہ بن جائیگا کیونکہ حدین شبہون کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہین. ولا یثبت نسب الولد وان ادعاہ اور بچے کا نسب ثابت نہین ہوگا گو وہ اسکا دعوی ہی کرے کیونکہ بیٹے کا باپ کی کنیز کے ساتھ صحبت کرنا فی نفسہ خالص زنا ہے اور حد جو ساقط ہو گئی تو اسکا سبب صرف اشتباہ ہے اور یہ اشتباہ بچے کے نسب کو اسکے ساتھ ثابت کرنے کی صلاحیت نہین رکھتا کیونکہ اگر اسکی طرف بچے کا نسب ثابت کیا جائے تو اسکے لیے باپ کی کنیز مین کچھ نہ کچھ ملکیت حاصل ہونے کا ثبوت ہو جائے یا یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے جو کچھ کیا یہ اسکو حق پہونچتا تھا حالانکہ یہ دونون باتین یہان متصور نہین اور اگر اپنے بھائی یا بہن کی کنیز سے صحبت کرلے اور کہے کہ مین گمان کرتا تھا کہ یہ مجھپر حلال ہے تو حد ساقط نہو سکے گی کیونکہ ایسا جہل ایسا شبہ نہین ڈال سکتا جس سے حد ساقط ہو جائے کیونکہ عادت اسپر جاری ہے کہ بھائی بھائی یا بھائی بہن کی چیزون کے منافع جدا جدا ہوتے ہین پس ایسا جہل محل اشتباہ نہین ہو سکتا اسلیے سقوط حد کی علت نہین بن سکتا ثم اذا تعارض الدلیلان عند المجتہد پھر مجتہد کے نزدیک جب دو دلیلین متعارض ہون اور تعارض دو دلیلون کا اس حیثیت سے واقع ہوتا ہے کہ ایک دلیل جس امر کے ثبوت کی مقتضی ہو دوسری دلیل اسکے انتفا کو چاہتی ہو اور تعارض کے لیے زمانے اور محل کا ایک ہونا شرط ہے پس اگر دونون دلیلون کا محل یا وقت جدا جدا ہوگا تو ان مین تعارض نہین سمجھا جائے گا چنانچہ نکاح سے زوجہ حلال ہو جاتی ہے اور ساس حرام ہو جاتی ہے مگر یہ تعارض نہین کہلاے گا کیونکہ حلت وحرمت کے محل جدا جدا ہین اسیطرح شراب ابتدائے اسلام مین

حلال تھی پھر حرام ہوگئی تو یہ بھی تعارض نہین کیونکہ وقت دونون کے جدا جدا ہین اور تعارض مین بڑی بات یہ ہے کہ دونون دلیلین باعتبار ذات وصفت کے قوت وضعف مین مساوی ہون کم و بیش نہون چنانچہ حدیث مشہور اور آحاد مین تعارض نہین سمجھا جائے گا اسی طرح قرآن کے خاص اور عام مخصوص مین تعارض نہین مانا جائیگا کیونکہ مشہور آحاد سے اور خاص عام مخصوص سے باعتبار ذات کے اعلے ہے اور نہ مفسر ومحکم مین اور نہ عبارت واشارت مین تعارض ہوگا کیونکہ محکم مفسر سے اور عبارت اشارت سے باعتبار وصف کے قوی ہے کیونکہ محکم نص کو قبول نہین کرتا اور عبارۃ النص مین سوق کلام حکم کے واسطے ہوتا ہے اور حکم نص سے قصداً مراد ہوتا ہے بخلاف اشارۃ النص کے کہ ہین ایسا نہین اسی لیے اول ظاہر ہے اور دوم مین کسی قدر پوشیدگی ہے فان کان التعارض بین الآیتین یمیل الی السنة پس اگر تعارض دو آیتون مین ہو تو مجتہد کو چاہیے کہ سنت کیطرف رجوع کرے یعنی جب دو آیتون مین سے ایک آیت ایک ہی وقت اور ایک ہی زمانے مین حلت چاہتی ہو اور دوسری اسیوقت اور اسی زمانے مین اسی کام کی حرمت چاہتی ہو تو وہ دونون عمل کے قابل نہونگی اور عمل کے لیے انکے مابعد کی دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا مثلاً حدیث رسول کی تلاش کرینگے نظیر اسکی یہ ہے کہ اللہ نے ایک جگہ فرمایا ہے فاقرؤا ما تیسر من القرآن یعنی پڑھو جو آسان ہو قرآن مین سے اور دوسری جگہ فرمایا ہے۔ واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا یعنے جب قرآن پڑھا جائے تو سنو اور چپ رہو پہلی آیت تو اپنے عموم کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کو بھی قرآن پڑھنا چاہیے اور دوسری آیت اپنے خصوص کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقتدی کو کچھ نہ پڑھنا چاہیے بلکہ خاموش کھڑے ہوے امام کی قراءت کو سنتا رہے پس یہ دونون آیتین ساقط سمجھی جائینگی اور اسکے بعد کی حدیث کی طرف رجوع کیا جائیگا اور اسی پر عمل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب امام اللہ اکبر کہے تو تم بھی اللہ اکبر کہو اور جب قرأت کرے تو چپ رہو اور یہ بھی آپ نے فرمایا ہے کہ جسکے واسطے امام ہو تو امام کی قرأت اسکی قرأت ہے اور کافی ہے اسکو دوسری حدیث متعدد طریقون سے جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے اور رفع اسکا ضعیف کیا گیا ہے مگر جو لوگ اسکے رفع کو ضعیف بتاتے ہین وہ اسکی صحت ارسال کا اعتراف کرتے ہین اور یہ لوگ دار قطنی

Marfat.com

بیہقی اور ابن عدی وغیرہ ہین۔ اسلیے کہ سفیان بن عُیینہ اور سفیان ثوری اور ابو الاحوص اور شعبہ اور اسرائیل اور شریک اور ابو خالد دالانی اور جریر اور عبد الحمید اور زائدہ اور ابو زبیر وغیرہ حفاظ حدیث نے اسکو موسیٰ بن ابی عائشہ سے انھون نے عبد اللہ بن شداد سے انھون نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور موطا مین امام محمد بن حسن کا یہ کہنا کہ ان حفاظ نے اسکو رفع نہین کیا صحیح نہین کیونکہ سفیان اور شریک اور ابو الزبیر سے اول کا رفع صحیح طریقون کے ساتھ ثابت ہے اور برتقدیر ارسال کے بھی ہم یہ کہتے ہین کہ مرسل ہمارے نزدیک ثبت ہے اور موطا امام مالکؒ مین بذریعہ نافع کے ابن عمر سے مروی ہے کہ اگر کوئی تم مین سے امام کے پیچھے نماز پڑھے تو اُسکو امام کی قرارت کافی ہے اور اگر اکیلے نماز پڑھے تو قرارت کرے اور کہا کہ ابن عمر امام کے پیچھے نہین پڑھتے تھے دارقطنی نے اس روایت کی نسبت کہا ہے کہ اسکا رفع کرنا وہم ہے لیکن جبکہ ابن عمر کے قول صحیح ہوا تو معلوم ہوا کہ انھون نے آنحضرت سے سُنا ہوگا اگرچہ روایت ضعیف ہو پس امام شافعیؒ نے جو کہا ہے کہ مقتدی پر سورہ فاتحہ آہستہ پڑھنا فرض ہے بغیر اسکے نماز صحیح نہین اسلیے کہ قرارت نماز کا رکن ہے پس امام اور مقتدی دونون کی شرکت اسمین چاہیے مثل رکوع اور سجود کے یہ قول صحیح نہین حضرت تو مقتدی کے پڑھنے کو امام کے پیچھے یہانتک ناپسند کرتے تھے کہ ایکبار آپ نے فرمایا میرے واسطے کیا ہے کہ مین قرآن مین جھگڑا کیا جاتا ہون یعنی جب لوگ میرے پیچھے قرآن پڑھتے ہین تو خیال اُنکی طرف جاکے قرارت قرآن مین خلل پڑتا ہے۔ وان کان بین السنتین یمیل الی اثار الصحابۃ وان کان بین الاثرین یمیل الی القیاس اور جب دو سنتون مین تعارض واقع ہو تو صحابہ کے اقوال کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور جب صحابہ کے دو قولون مین تعارض ہو تو قیاس کی طرف رجوع کرے مثال اسکی یہ ہے کہ نعمان بن بشیر سے نسائی نے روایت کی۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی حین انکسفت الشمس مثل صلوتنا یرکع ویسجد یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج گہن کے وقت ہماری دوسری نمازونکی طرح نماز پڑھی رکوع کرتے تھے اور سجدہ کرتے تھے اور بی بی عائشہؓ سے بخاری و مسلم مین مروی ہے۔ ان الشمس خسفت علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث منادیا الصلوۃ جامعۃ فتقدم فصلی اربع رکعات فی رکعتین واربع سجدات یعنی تحقیق سورج گہا حضرت کے عہد مین پس آپ نے ایک

Marfat.com

پکارنے والے کو بھیجا تاکہ پکارے کہ نماز جمع کرنے والی ہے پھر حضرت آگے بڑھے اور نماز پڑھی چار رکوع کے دو رکعتوں میں اور چار سجدے کیے ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہونے کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اس لیے ہم نے دوسری نماز کے اعتبار پر تجویز کیا کہ سورج گہن کی نماز میں بھی ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کرے۔ ثم اذا تعارض القیاسان عند المجتہد یتحری ویعمل باحدھما لانہ لیس دون القیاس دلیل شرعی یصار الیہ پھر جب دو قیاسوں میں کسی مجتہد کے نزدیک تعارض واقع ہو تو تحری (اٹکل) سے کام لیکر دونوں میں سے ایک پر عمل کرے کیونکہ قیاس سے کم درجے پر کوئی دلیل شرعی نہیں جسکی طرف رجوع کیا جائے اسلیے دونوں میں سے ایک قیاس پر اٹکل کے ساتھ عمل کرے تحری سے مراد شہادت قلبی ہے پس جس وقت عمل کیطرف احتیاج واقع ہوتی ہے اس وقت اس سے کام لیا جاتا ہے ورنہ توقف کیا جاتا ہے۔ وعلی ھذا یعنی جبکہ یہ بات ہے کہ شہادت قلبی اور راے کے ساتھ اسوقت عمل کرنا صحیح ہے کہ جبکہ کوئی دلیل اسکے سوا نہ پائی جاے تو اس قاعدے کی بنا پر۔ قلنا اذا کان مع المسافر اناءان طاہر ونجس لا یتحری بینھما بل یتیمم ولو کان معہ ثوبان طاہر ونجس یتحری بینھما لان للماء بدلا وھو التراب ولیس للثوب بدل یصار الیہ علماے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب مسافر کے پاس دو برتن پانی کے ہوں کہ ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک ہو اور معلوم نہو کہ ان دونوں میں سے کون پاک ہے تو اٹکل نہ کرے بلکہ تیمم کرے اور اگر اسکے پاس دو کپڑے ہوں پاک اور ناپاک اور معلوم نہ ہو کہ کون سا پاک ہے تو دونوں میں اٹکل کرے اور قیاس سے جونسا پاک معلوم ہو اس سے نماز پڑھے کیونکہ پانی کا بدل مٹی ہے تیمم کر سکتا ہے اور کپڑے کا کچھ بدل نہیں جسکو اختیار کرے فثبت بھذا ان العمل بالرای انما یکون عند انعدام دلیل سواہ شرعا اس سے معلوم ہوا کہ راے پر عمل کرنا اسی وقت ہے کہ کوئی اور دلیل اسکے سوا نہ پائی جاتی ہو اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر پانی کے دو برتن مسافر کے پاس ہوں جنمیں سے ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک اور یہ معلوم نہیں کہ کونسا پاک اور کونسا ناپاک ہے اور مسافر پینے کے لیے محتاج ہو اور کوئی تیسرا پاک پانی موجود نہو تو اب اسکو تحری کرنا مناسب ہے کیونکہ پینے کے واسطے پانی کا کچھ بدل نہیں ثم اذا تحری وتاکد تحریہ بالعمل لا ینتقض ذلک بمجرد التحری پھر جب کسی شخص نے تحری سے دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کر لیا

اسے عمل کر کے موکد بنا دیا تو یہ صرف تحری سے نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اُن میں سے ہر ایک تحری ہے اور جبکہ ایک تحری کو عمل کی وجہ سے قوت بھی پہونچ گئی تو جس تحری کو عمل کی قوت حاصل نہیں وہ پہلی قسم کا معارضہ نہیں کر سکتی پھر اسکو کیسے توڑ سکتی ہے پہلی قسم کو بوجہ حصول عمل کے ترجیح حاصل ہو گئی اور حجت صواب بن گئی کیونکہ جب اُس پر عمل کرنا شرعاً صحیح قرار پایا تو شرع کے نزدیک بوجہ ضرورت کے اُسکے ساتھ حجت پکڑنا صحیح قرار پائے گا اور جب بات یہ ٹھہری تو اُسکا اثر شرعاً درست مانا جائیگا اسی وجہ سے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اجماع و اجتہاد کے تحقق کے بعد اگر کوئی مجتہد اس حکم سے رجوع کر جائے تو اس سے پہلا اجتہاد ٹوٹ نہیں سکتا چنانچہ امیر المومنین علیؓ نے جب منبر کوفہ پر چڑھکر فرمایا کہ پہلے میری راے اور حضرت عمرؓ کی راے ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے میں متفق تھی مگر اب میں اُسکی بیع کو مناسب جانتا ہوں اُسوقت ابو عبیدہ سلمانی نے کہا امیر المومنین آپکی راے کا جماعت کی راے کے ساتھ متفق ہونا ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے بہ نسبت اسکے کہ آپ کی راے تنہا ہو یہ سُنکر حضرت علیؓ نے سر جھکا لیا اور اک ذرا خاموش رہ کر فرمایا کہ اسیطرح تم کیا کرو جسطرح آج تک کرتے رہے ہو کیونکہ میں اپنے اصحاب سے مخالفت کرنا ناپسند کرتا ہوں۔ وبیانہ فیما اذا تحری بین الثوبین وصلی الظہر باحدھما ثم وقع تحریہ عند العصر علی الثوب الاخر لایجوز لہ ان یصلی العصر بالاخر لان الاول تاکد بالعمل فلا یبطل بمجرد التحری مثلاً دو کپڑوں میں تحری کر کے نماز ظہر ایک سے پڑھی پھر عصر کے وقت دوسرا کپڑا اسکے قیاس میں پاک ثابت ہوا اسکو اب یہ جائز نہیں کہ دوسرے کپڑے سے نماز پڑھے کیونکہ پہلا کپڑا عمل کر لینے سے موکد طور پر پاک ثابت ہو گیا اب صرف تحری اور اٹکل سے اسکے خلاف ثابت نہو گا وھذا یعنی عدم نقض کے ساتھ حکم بخلاف مسئلہ ذیل کے خلاف ہے یہاں سے مصنف نے کپڑے کے مسئلے کا اور کعبے کے مسئلے کا باعتبار تحری کے فرق بیان کرنا شروع کیا ہے اذا تحری فی القبلۃ ثم تبدل رایہ ووقع تحریہ علی جہۃ اخری توجہ الیہ لان القبلۃ مما یحتمل الانتقال فامکن نقل الحکم بمنزلۃ نسخ النص اگر قبلے کی جہت میں تحری کی پھر اسکی راے بدل گئی اور دوسری طرف تحری واقع ہو گئی تو دوسری طرف ہی متوجہ ہو جائے کیونکہ قبلے کی جہت میں انتقال ممکن ہے حکم تحری بدل سکتا ہے جیسے کوئی نص منسوخ ہو جائے اور کپڑے میں انتقال ورتبا ناممکن ہے پس ایک کپڑے کی پاکی کی تحری ہو کر اسپر عمل کرنے کے بعد دوسرے کپڑے کی پاکی کی تحری ہونا اور اسپر عمل کرنا ایسا ہی جیسے ہر قیاس کو

Marfat.com

صواب ماننا کیونکہ جب کسی نے تحری کرکے ایک کپڑے سے نماز پڑھ لی تو یہ تحری بطور ضرورت کے حجت قرار پائے گی اور اسپر عمل کرنا صواب اور حق ہوگا اور جب دوسری تحری پر بھی عمل جائز ہو تو یہ دوسری تحری بھی حجت قرار پائے اور اسپر عمل کرنا بھی صواب ہوا اور اس صورت مین متعدد چیزونکا حق ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے۔ بخلاف اُس چیز کے جسمین انتقال و تعاقب ممکن ہے کہ اسمین دوسری تحری کے مطابق عمل کرنا بنزلہ اس بات کے ہے کہ ایک حکم کا نسخ ہو کر دوسرا حکم ہوا اور ہر ایک دونون مین سے صواب ہوا اور اسمین تعدد حقوق نہین ہے۔ علیٰ ھٰذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جس مین انتقال ممکن ہے اُسمین حکم کا نقل کرنا ممکن ہے۔

مسائل الجامع الکبیر فی تکبیرات العید و تبدل رای العید کما عرف

جامع کبیر کے مسائل ہین عید کی تکبیرات کے مسئلے مین مثلاً امام نے عید کی نماز شروع کی اور اسوقت اس کے نزدیک موافق روایت عبداللہ ابن عباس کے تکبیرات ادا کرنے کا ارادہ ہے کہ سات تکبیرین پہلی رکعت مین اور پانچ دوسری رکعت مین ہین پھر اسکی رائے بدل گئی اور روایت عبداللہ بن مسعود کے موافق چار چار تکبیرات ہی کا ارادہ قوی ہوگیا جن مین سے پہلی رکعت مین تین تکبیرین عید کی ہین اور ایک تکبیر تحریمہ کی اور دوسری مین بھی تین عید کی اور ایک رکوع کی اور یہ روایت راجح معلوم ہوئی تو یہ درست ہے کیونکہ تکبیرات مین تبدیلی ممکن ہے اور جو کچھ گذر چکا اسکا اعادہ نہ کرے کیونکہ وہ بھی صحیح تھا۔

سوال۔ اگر دونون سنتون اور اقوال صحابہ و قیاس مین بھی تعارض ہو تو کیا کرنا چاہیے۔

جواب۔ اس صورت مین اصل کے مطابق عمل کرنا چاہیے یعنی ہر ایک شے کو اپنی اصل پر برقرار رکھنا چاہیے جیسا کہ گدھے کے جھوٹے کے باب مین دلائل متعارض ہین مثال اسکی یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے جابرؓ اور علیؓ ابن ابی طالب سے روایت کی ہے کہ حضرت رسول خدا نے خیبر کے دن گدھے کے گوشت کیلئے نسخ کر دیا اور غالب بن ابجر سے مروی ہے کہ اس نے آنحضرت سے عرض کیا کہ میرے مال مین سے اب کچھ باقی نہین رہا ہے سوا گدھون کے تو آپ نے فرمایا کل من سمین مالک آپ نے گدھے کے گوشت کو اُسکے لیے مباح کر دیا پس گدھے کے گوشت کے باب مین حلت بھی ثابت ہے اور حرمت بھی حالانکہ حرمت نجاست کی علامت ہے اور حلت پاکی کی تو گدھے کے گوشت کی حلت و حرمت مین تعارض

پیدا ہو گیا اسلیے اُسکے جھوٹے پانی کی حلت وحرمت میں بھی اشتباہ لازم آیا کیونکہ جھوٹے پانی میں گدھے کے مُنھ کا لعاب پڑتا ہے اور لعاب گوشت سے بنتا ہے اور اس باب میں صحابہ کے اقوال بھی متعارض ہیں اسلیے کہ ابن عمرؓ اسکے جھوٹے پانی کے ساتھ وضو کرنا مکروہ جانتے تھے اور ابن عباسؓ کے نزدیک اُسکا جھوٹا پانی پاک تھا اور اُس سے وضو کرنا جائز تھا اور قیاس بھی اس بارے میں متعارض ہیں اسلیے کہ گدھے کے جھوٹے کو اُسکے پسینے کے ساتھ ملانا ممکن نہیں تاکہ پاک سمجھا جائے جسطرح پسینا پاک سمجھا جاتا ہے کیونکہ پسینے کو پاک قرار دینے کے واسطے ضرورت واقع ہے اور جھوٹے کے پاک قرار دینے کے واسطے کوئی ضرورت نہیں پائی جاتی پسینا تو اس ضرورت سے پاک قرار دیا گیا ہے کہ گدھا سواری اور باربرداری کے کاموں میں رہتا ہے اسلیے اُسکا پسینا اکثر لگ جایا کرتا ہے پس اگر وہ نجس قرار دیا جاتا تو حرج عظیم لازم آتا۔ اور اُسکے جھوٹے پانی سے بہت ہی کم سابقہ پڑتا ہے اسلیے اُسکے نجس قرار پانے میں کوئی ایسا حرج نہیں اور نہ اُسکے جھوٹے کو گدھے کے دودھ پر جو قطعًا نجس ہے کیونکہ اُسکے گوشت سے پیدا ہوتا ہے قیاس کرسکتے ہیں اسلیے کہ دودھ کی بہ نسبت جھوٹے سے زیادہ سابقہ پڑتا رہتا ہے باوجودیکہ جس طرح دودھ گوشت سے بنتا ہے اُسی طرح لعاب بھی گوشت میں سے پیدا ہوتا ہے تو چاہیے یہ تھا کہ اُسکا جھوٹا بھی دودھ کی طرح قطعًا نجس ہوتا کیونکہ اسمیں گدھے کا لعاب مل جاتا ہے مگر کثرت وقلت ضرورت پر لحاظ کرکے دودھ کو تو نجس قرار دیا اور جھوٹے کو نجس نہ مانا خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جبکہ یہاں سنتوں اور اقوال صحابہ اور قیاسات میں تعارض واقع ہے اور ترجیح کی کوئی صورت حاصل نہیں تو ایسی صورت میں گدھے کے جھوٹے پانی اور متوضی کو اپنی اپنی اصل پر ثابت رکھنا واجب ہے چونکہ پانی دراصل پاک ہے اسلیے گدھے کے جھوٹا کردینے سے نجس نہیں ہوگا اور گدھے کے مُنھ کے لعاب سے اُسکی طہارت یقینی زائل نہوگی کیونکہ طہارت یقینی ہے اور نجاست مشکوک ہے پس طہارت یقینی شک سے زائل نہیں ہوسکتی پس اگر آدمی بے وضو ہو تو گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کرلینا درست ہے مگر وضو کے ساتھ تیمم کو بھی شامل کرلینا چاہیے کیونکہ وضو کرنے کے بعد دو احتمال رہینگے ایک تو یہ کہ حدث دور نہیں ہوا اور متوضی دراصل جیسا بے وضو تھا ویسا ہی اس وضو کرلینے کے بعد بھی رہا دوسرا احتمال یہ ہے کہ حدث زائل ہوگیا اس احتمال وشک کے رفع کرنے کے لیے تیمم کا ملا لینا واجب ہے اور گدھے کے جھوٹے کو اسی

Marfat.com

تعارض کی وجہ سے شکوک کہتے ہیں نہ اس خیال سے کہ اس کا حکم مجہول ہے۔

البحث الرابع فی القیاس

چوتھی بحث قیاس کے بیان میں

لغت میں قیاس دو چیزوں کے درمیان اندازہ کرنے اور کسی کے ساتھ برابر کرنے کے معنے میں ہے اصطلاح میں اس کی تعریف کئی طرح کی گئی ہے (۱) اندازہ کرنا فرع کا اصل کے ساتھ حکم اور علت میں۔ اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور فرع سے مقیس (۲) مسکوت کو منصوص کے ساتھ علت کے حکم میں برابر کرنا۔ (۳) فرع کو اصل کے ساتھ اسکے حکم کی علت میں مشابہ کرنا (۴) ایک شے کو دوسری شے پر حمل کرنا اسطرح کہ اس کا حکم اس پر بسبب علت مشترکہ کے جاری کیا جائے (۵) معلوم کو معلوم پر حمل کرنا دونوں کے لیے حکم ثابت کرنے میں یا دونوں سے حکم کے منتفی کرنے میں ایک امر جامع کی وجہ سے (۶) اصل کے حکم کا فرع کی طرف پہونچانا بسبب ایسی علت متحدہ کے جو محض لغت سے مدرک نہیں ہو سکتی مطلب یہ ہے کہ فرع میں اصل کی طرح حکم کے ثابت کرنے کو قیاس کہتے ہیں اور محض لغت کے ذریعے مدرک نہ ہو سکنے کی قید اسلیے لگائی گئی ہے کہ دلالۃ النص سے احتراز ہو جائے کیونکہ دلالۃ النص اور قیاس میں فرق ہے قیاس چار چیزوں سے بنتا ہے۔ (۱) مشبہ بہ جسکو مقیس علیہ کہتے ہیں اور وہ اصل ہے (۲) مشبہ جس کو مقیس کہتے ہیں اور وہ فرع ہے (۳) حکم (۴) وصف جامع اور یہی حکم کا مدار اور علت ہے۔ قیاس سے غلبہ ظن کا حاصل ہوتا ہے اور ظنی طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ صورت فرع میں اللہ نے ایسا حکم فرمایا ہے۔ قیاس حکم شرع کا ظاہر کرنے والا ہے اور در اصل اسکا ثابت کرنے والا اللہ ہے کیونکہ ہر چیز کا مرجع اللہ کے کلام نفسی کی طرف ہے اور بادی النظر میں قیاس ہی احکام کا مثبت ہے مگر ظنی طور پر۔

فصل

القیاس حجۃ من حجج الشرع یجب العمل بہ عند انعدام ما فوقہ من الدلیل فی الحادثۃ قیاس حجج شرعیہ یعنی دلائل اربعہ شرعیہ میں سے ایک دلیل ہے اگر کسی حادثے میں اس سے زیادہ قوی دلیل نہ پائی جائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ قیاس کا حجت ہونا قرآن و حدیث سے ثابت ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار اعتبار ایک شے کے اسکی نظیر کی طرف

Marfat.com

پھیرنے کو کہتے ہیں یعنی جو حکم نظیر کے لیے ہوتا ہے وہ اُسکے لیے ثابت کرتے ہیں اسی لیے ایسی اصل کو جس پر اُسکے نظائر کو پھیرا جائے عبرت کہتے ہیں۔ پس آیت کے معنی یہ ہونگے کہ شے کا قیاس اُسکی نظیر پر کرو اور یہ ہر قیاس کو شامل ہے خواہ ایسی چیز کا قیاس ہو ایسی چیز پر جس سے عبرت پکڑی جاتی ہے یا فروع شرعیہ کا قیاس اصول پر ہو اور لحاظ عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ خصوص سبب کا اور لفظ عام ہے جو شامل ہے عبرت ونصیحت حاصل کرنے اور ہر شے کے اُسکی نظیر کیطرف پھیرنے کو پس کسی شے کے لیے وہ حکم ثابت کرنا جو اُسکی نظیر میں ثابت ہے یہ بھی فاعتبروا میں داخل رہیگا اور حق یہ ہے کہ سیاق آیت کا عبرت پکڑنے اور نصیحت حاصل کرنے کے لیے ہے پس اسپر دلالت اُسکی عبارۃً ہوگی اور دوسری صورت پر اشارۃً تو بہر صورت قیاس کرنے کے لیے حکم ہے پس اگر حجت نہوتا تو عبث قرار پاتا اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے کہ کسی کا عبث کا حکم دے۔ وقد ورد فی ذلک الاخبار والآثار اور قیاس کے حجت شرعی ہونے میں رسول خدا کی احادیث اور صحابہ وتابعین کے اقوال وارد ہوئے ہیں احادیث کا بیان یہ ہے۔ قال علیہ الصلوٰۃ والسلام لمعاذ بن جبل حین بعثہ الی الیمن بم تقضی یا معاذ قال بکتاب اللہ تعالیٰ قال فان لم تجد قال بسنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فان لم تجد قال اجتہد برأیی فصوبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ علی ما یحب ویرضاہ ۔ رسول اکرم نے معاذ بن جبل سے اُس وقت فرمایا جبکہ اُنکو یمن کی طرف بھیجا کہ اے معاذ کس دلیل شرعی سے تم احکام شرعی بیان کروگے اور فتوی دوگے عرض کیا کتاب اللہ سے فرمایا کہ اگر تم کو کتاب اللہ میں نہ ملے عرض کیا سنت رسول اللہ سے حضرت نے فرمایا کہ اگر حدیث رسول اللہ سے بھی نہ ملے عرض کیا کہ میں رائے سے اجتہاد کرونگا پس اسکو پسند فرمایا اور کہا کہ خدا کا شکر ہے کہ اُسنے توفیق دی اپنے رسول کے قاصد کو اُس بات کی کہ جس سے وہ راضی ہے اور جسکو پسند کرتا ہے اس حدیث سے صاف حجت ہونا قیاس کا وقت نہونے آیت اور حدیث کے ثابت ہوا اور اُن لوگوں کا قول رد ہوگیا جو قیاس کو شرع کی حجتوں میں شمار نہیں کرتے پس اگر قیاس کتاب وسنت کے بعد حجت اور قابل عمل نہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رد کردیتے اور جبکہ اُنھوں نے اللہ کا شکر ادا کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قیاس حجت ہے اور عمل کے قابل ہے جبکہ نص موجود نہو اور اجماع کا ذکر معاذ نے اسلیے نہ کیا کہ وہ حضرت کے عہد میں حجت نہ تھا بلکہ آپکی وفات کے بعد حجت مقرر ہوا

Marfat.com

روی ان امرأة خثعمية اتت الی رسول الله صلی الله علیہ وسلم فقالت ان ابی کان شیخا کبیرا ادرکہ الحج وھو لا یستمسک علی الراحلة افیجزئنی ان احج عنہ قال علیہ السلام ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیتہ اما کان یجزئک فقالت بلی فقال علیہ السلام فدین الله احق واولی الحق رسول الله علیہ السلام الحج فی حق الشیخ الفانی بالحقوق المالیة واشار الی علة موثرة فی الجواز وھی القضاء وھذا ھو القیاس صحاح ستہ میں ابن عباسؓ سے روایت کی گئی ہے کہ حجۃ الوداع میں ایک عورت قبیلہ خثعم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہے حج اسپر فرض ہے اور اونٹ پر اس سے بیٹھا نہیں جاتا کیا یہ کافی ہے کہ میں اسکی طرف سے حج کرلوں حضور نے فرمایا بتلا تو سہی اگر تیرے باپ کے ذمے قرض ہوتا تو تو اسکو ادا کرتی وہ کافی ہوتا عرض کیا بلاشبہ ادا کرتی اور وہ کافی ہوتا حضور نے فرمایا پس اللہ کے دین یعنی حج کو اسکی طرف سے ادا کرنا زیادہ ضروری اور بہتر ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو شیخ فانی کے حق میں حقوق مالیہ کے ساتھ ملا دیا اور علت مؤثرہ کی طرف اشارہ فرمایا جس سے جواز ثابت ہوا اور وہ علت مؤثرہ قضا ہی ہے یہی کام قیاس ہے اگر قیاس صحیح نہوتا تو آنحضرت ایسا نہ کرتے وروی ابن الصباغ وھو من سادات اصحاب الشافعی فی کتابہ المسمی بالشامل عن قیس بن طلق بن علی انہ قال جاء رجل الی رسول الله علیہ السلام کانہ بدوی فقال یا نبی الله ما تری فی مس الرجل ذکرہ بعد ما توضأ فقال ھل ھو الا بضعة منہ وھذا ھو القیاس روایت کیا ابن صباغ نے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے معزز شاگردوں میں سے ہیں اپنی کتاب شامل میں یہ روایت قیس بن طلق بن علی کہ ایک شخص حضور پرنور کے پاس آیا جو بدوی معلوم ہوتا تھا عرض کیا یا نبی اللہ آپ اسمیں کیا فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے وضو کرنے کے بعد اپنے عضو تناسل کو ہاتھ لگا دیا یعنی کیا اسکا وضو ٹوٹ جائیگا حضرتؐ نے فرمایا کہ وہ نہیں ہے مگر ایک ٹکڑا گوشت کا اس سے اور یہ بھی قیاس ہے آپنے اس عضو کو دوسرے اعضا پر قیاس فرمایا کہ جیسے اور اعضا کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح اسکو ہاتھ لگانے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اور آثار صحابہ سے قیاس کی حجیت اس طرح ثابت ہے۔ وسئل ابن مسعود عمن تزوج امرأة ولم یسم لھا مھرا

وقد مات عنها زوجها قبل الدخول فاستمهل شهرا ثم قال اجتهد فيه برائي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن ابن ام عبد فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس فيها ولا شطط اور عبداللہ ابن مسعود سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اسکا مہر معین نہین کیا اور خلوت سے پہلے خاوند مرگیا پورا مہر آدے گا یا آدھا ابن مسعود نے ایک مہینے تک کچھ جواب نہ دیا بعد اسکے کہا کہ مین اس مسئلے مین اپنی رائے سے اجتہاد کرونگا اگر صواب اور درست ہوا تو جناب اللہ سے ہے اور اگر خطا ہوا تو ابن مسعود کی طرف سے ہے یہ کہکر فرمایا کہ اسکو مہر مثل ملے گا کمی اور نقصان نہوگا اور اسپر وفات کی عدت لازم ہے اور اس عورت کے لیے میراث بھی ہے جبکہ اُنھون نے اپنے اجتہاد کو ظاہر کیا تھا تو صحابہ کا ہجوم تھا اور کسی نے انکی رائے سے خلاف نہ کیا۔

داؤد ظاہری فرعیت مین قیاس کو ناجائز بتاتے ہین اور جب قیاس کرنے کی طرف مضطر ہوے اور اشد ضرورت اسکی پڑی تو اسکا نام دلیل رکھا۔ داؤد کے نزدیک قیاس کا ممنوع ہونا دلیل سمعی سے ثابت ہے اُن کے دلائل کی تفصیل مع جوابات کے اسطرح ہے (۱) اللہ نے فرمایا ہے۔ ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء یعنی ہم نے تجھپر کتاب نازل کی جو ہر شے کو آشکارا کرنے والی ہے مطلب یہ ہے کہ امور شرعی مین سے ہر شے کو آشکارا کرنے والی ہے پس قرآن کے سامنے قیاس کی طرف حاجت نہ رہی۔ جواب۔ ہر شے قرآن مین خاص اپنے نام کے ساتھ اسطرح کب مذکور ہے کہ اسکے معنی صریح طور پر منکشف ہون بلکہ اکثر ایسا ہے کہ معنی پوشیدہ ہین جو بغیر تامل وغور کے مدرک نہین ہوسکتے جو کچھ قرآن مین ہے قیاس اُسکا مظہر ہے قرآن کے خلاف نہین (۲) لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین یعنی ہر ایک خشک وتر سب کچھ قرآن مین ہے۔ جواب۔ کتاب سے مراد لوح محفوظ ہے اور ظاہر ہے کہ لوح محفوظ مین سب کچھ موجود ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ کتاب قرآن کے معنی مین ہے تاہم داؤد کے مذہب کی اس سے تائید نہین ہوسکتی کیونکہ مراد اس وقت مین یہ ہوگی کہ قرآن سے کوئی چیز دینی نہین چھوٹی ہے بعض باتین ایسی ہین لفظاً مذکور ہین اور بعض معنًا پس مقیس علیہ مین حکم قرآن کے اندر لفظاً موجود ہے اور مقیس مین حکم اُسمین معنًا پایا جاتا ہے۔ قیاس پر عمل کرنے سے قرآن کی شان کی عظمت ظاہر ہوتی ہے

کہ اسکی عبارت کا بھی اعتبار ہو جاتا ہے اور سنی کا بھی قرآن کے لیے ظہر اور بطن احادیث صحاح
سے ثابت ہے ظہر سے مراد یہ ہے کہ اُسکے معنی ظاہر ہین کہ اکثر لوگ سمجھتے ہین تامل کی حاجت نہین
اور بطن سے مراد یہ ہے کہ بعض معنی قرآن کے ایسے ہین جو قیاس کے محتاج ہین کہ اُن کو خواص
مقربین علماے عالمین ظاہر کرتے ہین (۳) حکم دینا حق شارع کا ہے وہی بیان قطعی پر
قادر ہے پس اسکا ثابت کرنا ایسی چیز سے جائز نہین جسمین خود شبہ ہو کیونکہ قیاس کی اصل مین
شبہ ہے یہ نہین معلوم ہو سکتا کہ درحقیقت حکم کی علت یہی ہے اور ظاہر ہے کہ جب قیاس ہی خود
شبہ ہے تو اُس سے حکم کیسے ثابت ہو سکتا ہے حکم شرعی کا ثابت کرنا اللہ کا کام ہے نہ بندون کا
بندون کی عقل کو اُس کے ادراک مین مداخلت نہین چنانچہ عقل رکعات نماز اور تمام مقادیر شرعیہ
کے ادراک سے عاجز ہے البتہ جو چیز حس وعقل کے ذریعہ سے مدرک ہو سکتی ہے اُسمین راے کے
مطابق عمل کرنا مضائقہ نہین کیونکہ وہ قطعی ہو جاتی ہے جیسے معاملات حرب اور گواہیان وغیرہ
حقوق عباد اور جہان عمل کرنا اصل پر ممکن ہو اور حقوق اللہ مین سے ہو تو راے وقیاس کو وہان
دخل دینا ممنوع ہے اور یہ جو اللہ نے فرمایا ہے وشاورهم فی الامر یہان امر سے مراد حرب ہے نہ
احکام شرعی جواب۔ عمل کے لیے ظن کافی ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ کے حقوق مین تصرف اُسی
کے اذن سے کرتے ہین نہ یہ کہ جو چیز عقل سے مدرک نہین ہو سکتی اُسمین قیاس کے مطابق عمل کرتے
ہین اور قیاس مین شبہ کو راہ ہونے سے عمل ترک نہین ہو سکتا ہان شبہ علم ویقین کے منافی ہے
اور علم کا منتفی ہونا باوجود نہ منتفی ہونے عمل کے جائز ہے اور خوارج بھی قیاس کے منکر ہین وہ
کہتے ہین کہ عقل کے لیے ایک نظیر کو دوسری نظیر پر حمل کرنے کی سبیل حاصل نہین نہ احکام شرعیہ مین
اور نہ غیر احکام شرعیہ مین اور بعض شیعہ اور نظام معتزلی کے نزدیک صرف احکام شرعیہ مین عقل کو
یہ مداخلت حاصل نہین انکے مذہب مین اور داؤد ظاہری کے مذہب مین یہ فرق ہے کہ انکے نزدیک یہ امر دلائل عقلی
سے ثابت ہے اور داؤد کے نزدیک دلائل سمعی سے اور اکثر شیعہ کی راے داؤد کی راے کے مطابق ہے۔

فصل

شروط صحة القیاس خمسة قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطین ہین۔ احدها ان
لا یکون فی مقابلة النص ایک یہ کہ نص کے مقابلے مین نہو کیونکہ قیاس نص کا مقابل نہین ہو سکتا

والثانی ان لا یتضمن تغییر حکم من احکام النص دوسرے یہ کہ نص کے احکام میں سے
کسی حکم میں تغییر اسکے سبب لازم نہ آئے کیونکہ قیاس کے لیے ضروری ہے کہ اصل کا حکم فرع کیطرف
بعینہ متعدی ہو یعنی جس طرح اصل کے اندر حکم پایا جاتا ہے ویسا ہی فرع میں پایا جائے اور جبکہ حکم فرع
میں کم وبیش ہو کر متغیر ہو جائے گا تو فرع میں بعینہ کیسے پایا جائیگا اور تعدیہ سے مراد یہ ہے کہ اصل کا حکم
فرع کے لیے ثابت ہو نہ یہ کہ اصل سے حکم منتقل ہو کر فرع میں پہونچ جائے کیونکہ حکم وصف ہے اور اوصاف کا
منتقل ہونا محال ہے والثالث ان لا یکون المعدی حکما لا یعقل معناہ تیسرے یہ کہ جو
علت ایک مسئلے سے دوسرے مسئلے میں جاری کی جائے وہ ایسی نہو کہ عقل اسکو ادراک نہ کرسکے کیونکہ
جب اصل کا حکم عقل ادراک نہ کرسکے گی تو قیاس کو اسمیں مداخلت نہوگی جیسا کہ نماز کی رکعتوں کے اعداد
میں قیاس کو مداخلت نہیں ہے کیونکہ انکی علت مدرک نہیں ہوسکتی ہے یہی حال مختلف اقسام مال
کی زکوٰۃ کا ہے اور یہی حال اس شخص کا ہے جو روزے میں بھول کر کھا لیتا ہے اور پھر روزہ نہیں ٹوٹتا
والرابع ان یقع التعلیل لحکم شرعی لا لامر لغوی چوتھے یہ کہ حکم شرعی کے واسطے علت پیدا
کی جائے امر لغوی کے واسطے نہ بنائی جائے کیونکہ قیاس میں امر شرعی ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے پس اگر
حکم شرعی نہوگا تو وہ فرع کی طرف متعدی نہوگا ۔ والخامس ان لا یکون الفرع منصوصا علیہ
پانچویں یہ کہ فرع کے لیے کتاب وسنت اور اجماع میں نص موجود نہو کیونکہ اگر فرع کے متعلق کسی قسم کی
نص موجود ہوگی تو اسکی دو صورتیں ہیں کہ یا تو وہ نص قیاس کے مخالف ہوگی یا موافق پس پہلی صورت میں
اگر قیاس جاری کیا جائیگا تو نص کا ابطال قیاس سے ہوگا اور یہ باطل ہے اور
دوسری صورت میں قیاس جاری کرنا فضول ہے کیونکہ نص قیاس سے بے پروا کرتی ہے ومثال
القیاس فی مقابلۃ النص فیما حکی ان الحسن بن زیاد سئل عن القہقہۃ فی الصلوۃ
فقال انتقضت الطہارۃ بہا قال السائل لو قذف محصنۃ فی الصلوۃ لا ینتقض
بہ الوضوء مع ان قذف المحصنۃ اعظم جنایۃ فکیف ینتقض بالقہقہۃ وھی
دونہ فہذا قیاس فی مقابلۃ النص وھو حدیث الاعرابی الذی فی عینہ سوء
نص کے مقابلہ میں قیاس کرنے کی مثال یہ حکایت ہے کہ حسن بن زیاد شاگرد امام اعظمؒ سے کسی
شخص نے نماز میں قہقہہ کرنے سے سوال کیا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائیگا یا نہیں فرمایا ٹوٹ جائیگا

سائل نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا کہ اگر کسی شخص نے نماز مین پاکدامن عورت کو تہمت لگائی گالی دی اس سے تو وضو نہین ٹوٹتا باوجودیکہ پاکدامن عورت پر تہمت لگانا سخت گناہ ہے پھر نماز مین قہقہہ لگانے سے کیون وضو ٹوٹ جاتا ہے حالانکہ یہ اس سے کم درجہ کا گناہ ہے سائل کا قیاس نص کے مقابلے مین ہونے کے سبب غیر معتبر ہے کیونکہ حدیث مین وارد ہے کہ ایک اعرابی جسکی آنکھ مین کچھ خرابی تھی آیا ارادہ کرتا تھا نماز کا پس کنوین مین گر پڑا اُن لوگون نے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے ٹھٹھا مارا جس وقت فارغ ہوئے آپ نماز سے فرمایا کہ جس کسی نے تم مین سے ٹھٹھا مارا تو وہ نماز اور وضو دونون لوٹا دے لہذا نماز مین قہقہہ لگانے سے بوجہ اس حدیث کے بالغ مصلی کا وضو ٹوٹ جائیگا اسپر دوسرے مسئلے کا قیاس نہین ہوسکتا۔ وكذلك اذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم فيجوز مع الامينات كان هذا قياسا بمقابلة النص وهو قوله عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر فوق ثلثة ايام ولياليها الا ومعها ابوها او زوجها او ذو محرم منها ایسا ہی جبکہ ہمنے مثلاً فتوی دیا کہ عورت کا حج محرم کے ہمراہ درست ہے اسپر اگر کوئی قیاس کرے کہ معتبر عورتون کے ہمراہ درست ہوجانا چاہیے تو یہ قیاس نص کے مقابلے مین ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نہین حلال ہے اُس عورت کو جسکا ایمان اللہ اور روز قیامت پر ہے کہ بغیر اپنے باپ اور خاوند اور ذی رحم محرم (یعنی بیٹے کے) تین دن اور تین رات سے زیادہ کا سفر کرے پس امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عورت کو بے محرم کے حج جائز جبکہ ایک قافلہ ہووے اور اُسکے ساتھ معتبر عورتین ہون اس نص کے مخالف ہے دلیل امام شافعیؒ کی عموم آیت کا ہے ولله على الناس حج البيت یعنی اللہ کے واسطے ہے لوگون پر حج کرنا خانہ کعبہ کا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بھی مطلقاً حج کرنے کے لیے حکم دیا ہے اور مرد و عورت کا ذکر نہین کیا لیکن دلیل امام اعظمؒ کی یہ ہے کہ یہ قیاس ہے نص کے مقابلے مین جو ناجائز ہے ابوحنیفہؒ کے مذہب پر دلیل یہ حدیث بھی ہے۔ لا تحج امرأة الا ومعها ذو محرم فقال رجل يا نبي الله اني كتبت في غزوة كذا وامرأتي حاجة قال ارجع فحج معها یعنی نہ حج کرے عورت مگر اُسکے ساتھ محرم ہو ایک شخص نے عرض کیا اے نبی اللہ مین لکھا گیا ہون فلان غزوے مین اور عورت میری حج کرنیوالی ہے آپنے کہا لوٹ جا اور اُسکے ساتھ حج کر اسکو دارقطنی نے بھی روایت کیا ہے جسکی روایت کے لفظ یہ ہین

Marfat.com

لا تحجن امرأة الا ومعها ذو محرم یعنی کوئی عورت حج نہ کرے مگر جبکہ اُسکے ساتھ محرم ہو جبکہ شارع نے علی العموم عورت پر سفر کرنا حرام کر دیا ہے بجز باپ یا بیٹے یا شوہر کے تو ان کے سوا ہر شخص کے ساتھ سفر کرنا عورت کے تلے داخل رہے گا خواہ کوئی مرد ہو یا امین عورت ہو۔ ومثال اثبات هو ما

یتضمن تغییر حکم من احکام النص ما یقال النیة شرط فی الوضوء بالقیاس علی التیمم

فان هذا یوجب تغییر آیة الوضوء من الاطلاق الی القید دوسری شرط کی مثال یعنی جسمین نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تغیر آتا ہو یہ ہے کہ وضو کو تیمم پر قیاس کرکے کہا جائے کہ جیسے تیمم میں نیت شرط ہے اسیطرح وضو میں بھی شرط ہے اور یہ قیاس درست نہیں کیونکہ اسمیں آیت وضو فاغسلوا وجوهکم الخ کو مطلق سے مقید کرنا پڑتا ہے۔ فاغسلوا مطلق ہے نیت کی شرط اسمیں نہیں اور مقید ومشروط بشرط نیت کرنے سے نص کے حکم میں تغیر لازم آتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ تیمم قائم مقام وضو کا ہے تو جب وضو میں نیت فرض نہوئی تو تیمم میں بھی فرض نہ ہوگی جواب اسکا یہ ہے کہ خلف کو جمیع احکام میں مثل اصل کے ہونا ضرور نہیں۔ وکذلک اذا قلنا الطواف صلوٰۃ

بالخبر اسیطرح جب ہم کہیں کہ طواف نماز ہے کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ الطواف حول البیت مثل الصلوٰۃ یعنی طواف کرنا گرد خانہ کعبہ کے مانند نماز کے ہے جیسا کہ ابن عباس سے ترمذی اور دارمی اور نسائی نے روایت کی ہے۔ فیشترط له الطهارة وستر العورة کالصلوٰۃ کان

هذا قیاسا یوجب تغییر نص الطواف من الاطلاق الی القید پس طہارت یعنی وضو اور ستر عورت نماز کیطرح طواف میں بھی شرط ہے تو طواف کو نماز پر قیاس کرنے سے طواف کی نص ولیطوفوا بالبیت العتیق (چاہیے کہ خانہ کعبہ کا طواف کریں) میں مطلق سے مقید ہو کر اسمیں تغیر آجائے گا اور یہ درست نہیں کیونکہ طواف تو یہ ہے کہ بیت اللہ کے آس پاس چکر لگائے پس پاک ہونا اور برہنگی کو چھپانا یہ دونوں باتیں نص کے اطلاق کو منافی ہیں اور حق یہ ہے کہ جب طواف کو مثل نماز کے بنایا تو وہ نفل ہوا اور نفل کے لیے کوئی وقت اور مقدار معین نہیں اسی لیے طواف کے لیے بھی کوئی مقدار معین نہوگی جتنا چاہے کرے پس یہ حدیث اس فائدے کے جتلانے کے لیے ہے اگرچہ بعض حدیثوں میں مثل کا لفظ نہیں ہے چنانچہ طبرانی نے طاؤس سے انھوں نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ الطواف بالبیت صلوٰۃ

Marfat.com

اس صورت مین بھی طہارت اور ستر عورت کی قید نص پر بڑھانا ناجائز ہوگا کیونکہ حضرت اسکے بعد یون نہ کہتے فاقلوا فیہ الکلام یعنی طواف مین کلام کم کیا کرو کیونکہ اگر وہ بعینہ نماز ہوتا تو قلیل کلام بھی اسمین جائز نہ ہوتا ۔

امام شافعی نے جو کہا ہے کہ ذمی کا بھی ظہار مسلمان کے ظہار کی طرح صحیح ہے اور علت اسکی یہ بیان کی ہے کہ اُسکی طلاق صحیح ہوتی ہے تو ظہار بھی صحیح ہونا چاہیے یہ تعلیل غلط ہے اسلیے کہ یہان اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہ متعدی نہین ہوتا کیونکہ مسلمان کا ظہار کفارے سے منتہی ہوسکتا ہے اور ذمی کا ظہار ہمیشہ باقی رہیگا کیونکہ وہ کفارے کا اہل نہین اسلیے کہ کفارہ عبادت کی نیت سے ہوتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہین ۔ ومثال الثالث وھو ما لا یعقل معناہ فی حق جواز التوضی بنبیذ التمر فانہ لو قال جاز بغیرہ من الانبذۃ بالقیاس علی نبیذ التمر اور تیسری شرط کی مثال یعنی جسمین علت کا حکم ادراک نہ ہوسکے یہ ہے کہ چھوارون کی نبیذ سے وضو حدیث سے ثابت ہے کیونکہ یہ بات روایت کی گئی ہے کہ جناب سرور کائنات نے اُس سے پانی نہونے کی وجہ سے وضو کرلیا تھا اور فرمایا تھا کہ چھوارا طیب ہے اور پانی طہور ہے مگر قیاس کے خلاف ہے عقل اسکی علت کو دریافت نہین کرسکتی کیونکہ چھوارے کی نبیذ پانی نہین رہتی اب نبیذ تمر سے جو خلاف قیاس بوجہ منصوص ہونے کے وضو ثابت ہے اُسپر قیاس کرکے اور نبیذون سے وضو کرلینا درست نہوگا ۔ او قال لو شج فی صلوتہ او احتلم یبنی علی صلوتہ بالقیاس علی ما اذا سبقہ الحدث لا یصح لان الحکم فی الاصل لم یعقل معناہ فاستحال تعدیتہ الی الفرع یا کہا اگر بحالت نماز کسی کا سر زخمی ہوگیا خون نکلا وضو ٹوٹ گیا یا بحالت نماز نیند کا غلبہ ہوکر احتلام ہوگیا تو محتلم غسل اور وضو کرکے اور جسکا سر زخمی ہوا ہے وہ وضو کرکے پہلی ہی نماز پر بنا کرنا چاہین اور قیاس کرین کہ جس طرح اخراج ریح سے وضو ٹوٹنے پر پھر وضو کرکے وہین سے بنا کرنا اور جس رکن سے نماز چھوٹی ہے اُسی رکن سے شروع کردینا درست تھا اسی طرح یہان دونون مسئلون مین درست ہے تو بوجہ علت حکم اصل ادراک نہونے کے یہ قیاس درست نہین حکم ایسی اصل کا فرع مین متعدی نہین ہوگا کیونکہ وضو ٹوٹنے کے بعد پھر وضو کرکے وہین سے نماز کی بنا کرنا نص سے خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ وضو کا ٹوٹنا نماز کے منافی ہے کیونکہ وہ پاکی کے منافی ہے اور نماز بغیر پاکی کے ناممکن ہے اور شے اپنے مخالف اور منافی کیسا

ساتھ باقی نہیں رہتی اور جو چیز قیاس کے خلاف ثابت ہو تو اس پر غیر کو قیاس نہیں کر سکتے بلکہ ایسی نص جس معاملے میں وارد ہوتی ہے اُسی کے ساتھ مخصوص اور اُسی پر منحصر رہتی ہے و مثالہ

قال اصحاب الشافعی قلتان نجستان اذا اجتمعتا صارتا طاہرتین فاذا افترقتا بقیتا علی الطہارۃ بالقیاس علی ما اذا وقعت النجاسۃ فی القلتین لان الحکم لو ثبت فی الاصل کان غیر معقول معناہ اس شرط قیاس کے خلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب نے کہا ہے کہ جب دو نجس پانی کے قلے جمع ہونگے تو پاک ہو جائینگے اور جب جدا جدا ہونگے تو بدستور پاک رہیں گے اسے قیاس کیا ہے اس مسئلے پر جبکہ قلتین میں نجاست گرے تو وہ ناپاک نہیں ہوتے مگر یہ قیاس درست نہیں کیونکہ اگر قلتین کی حدیث ثابت بھی ہو تاہم جو حکم اصل میں ہے کہ نجاست گرنے سے اسقدر پانی ناپاک نہو غیر معقول المعنی ہے عقل میں نہیں آتا کہ اسقدر تھوڑا پانی نجاست گرنے سے ناپاک ہونے سے کسطرح بچ سکتا ہے لہذا اصل کا یہ حکم فرع میں متعدی نہیں ہوگا مصنف نے جو کہا ہے لان الحکم لو ثبت فی الاصل یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اصل میں حکم کے ثابت ہونے میں تامل ہے حدیث میں آیا ہے اذا بلغ الماء قلتین لا یحمل خبثا یعنی جس وقت پانی دو دو قلوں کے وزن کو پہونچ جائے تو وہ نہ اٹھائیگا نجاست کو یعنی نجس نہوگا ابوداؤد نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے کہا ہے کہ ضعیف ضعفہ ابوداؤد فتح القدیر میں شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ جنہوں نے اس حدیث کو ضعیف بتایا ہے انہیں سے حافظ ابن عبد البر اور قاضی اسمٰعیل بن ابی اسحٰق اور ابوبکر بن العربی مالکی ہیں اور بدائع میں ہے عن ابن المدینی لا یثبت حدیث القلتین یعنی ابن المدینی سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ قلتین کی حدیث ثابت نہیں ہوئی ہے اور زیلعی نے کہا ہے ۔ حدیث قلتین ضعیف ضعفہ جماعۃ المحدثین حتی قال البیہقی من الشافعیۃ انہ غیر قوی وترکہ الغزالی والرویانی مع شدۃ اتباعہم للشافعی رحمہ اللہ تعالی لضعفہ یعنی حدیث قلتین کی ضعیف ضعیف کیا اسکو محدثین کی ایک جماعت نے یہانتک کہ کہا بیہقی نے کہ وہ قوی نہیں ہے اور ترک کیا اسکو امام غزالی اور رویانی نے باوجودیکہ وہ امام شافعیؒ کے پکے متبع تھے اور تمہید میں ہے ۔ ما ذھب الیہ الشافعی من حدیث قلتین حدیث ضعیف یعنی جس طرف شافعیؒ گئے ہیں حدیث قلتین سے مذہب ضعیف ہے

اور اس اربین ذنوبی کے ہے وہو حدیث ضعیف اور ان قولون مین نظر ہے کیونکہ ان لوگون نے
اس حدیث کا ضعف یا بوجہ اضطراب کے مراد لیا ہے یا بسبب ضعف رجال کے پس اگر بسبب اضطراب
کے ضعیف مانا ہے تو مسلم ہے اسلیے کہ وہ کہین دو قلون اور کہین تین قلون اور کہین چالیس قلون اور
کہین دو قلون اور لفظ ما فوق اور کہین دو قلون اور قصاعدا کے ساتھ روایت کی گئی ہے اور کہین
چالیس قلون کی جگہ چالیس ڈول اور کہین چالیس غرب آئے ہین اور کسی روایت مین لم
ینجسہ شئی ہے اور کہین یون ہے لم یحمل الخبث پس ایک وجہ ترک کی یہی اضطراب لفظی ہے۔
اور اگر ضعف سے مراد انکی ضعف رجال ہے تو یہ مسلم نہین کیونکہ طحاوی نے کہا ہے کہ قلتین کی
حدیث صحیح ہے اور اسناد اسکی ثابت ہے اور حاکم نے مستدرک مین فرمایا ہے کہ قلتین کی حدیث بخاری
و مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ ابن خزیمہ۔ دار قطنی اور بیہقی نے بھی اسکی تصحیح کی ہے اور ایک وجہ اسکے
ترک کی یہ بھی ہے کہ قلہ لغت مین کئی معنے کے لیے موضوع ہے (۱) مشک (۲) مٹکہ (۳) پہاڑ کی
چوٹی (۴) بلند چیز پس معلوم نہین کہ حدیث مین خاص کون سے معنی مراد ہین۔ امام شافعیؒ نے
قلتین سے مراد مقام ہجر کے دو مٹکے لیے ہین جو بڑے بڑے ہوتے تھے ومثال الرابع وهو ما

يكون التعليل لامر شرعي لا لامر لغوي في قولهم المطبوخ المنصف خمر لان الخمر

انما كان خمرا لانه يخامر العقل وغيره يخامر العقل ايضا فيكون خمرا بالقياس

اور قیاس کے صحیح ہونے کی چوتھی شرط یعنی جسمین علت کسی امر شرعی کی ہو امر لغوی کی نہو اس کی
مثال یہ ہے کہ انگوروں کا رس پکایا ہوا جب نصف رہ جائے تو وہ خمر (شراب) ہے شافعیہ کہتے ہین
کہ خمر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ خمر لغت مین ڈھانکنے اور خلط کے معنے مین ہے اور شراب بھی عقل کو ڈھانک
دیتی ہے اور اسکو خلط و خبط کر دیتی ہے اسلیے خمر کہلاتی ہے تو اسکے سوا جب دوسری چیز بھی ایسی ہی
ہوگی کہ عقل کو چھپائے اور خلط و خبط کر دے تو وہ بھی خمر یعنی شراب ہوگی یہ قیاس درست نہیں
اسکے تعلق لغت سے ہے امر شرعی سے نہین۔ والسارق انما كان سارقا لانه اخذ مال

الغير بطريق الخفية وقد شاركه النباش في هذا المعنى فيكون سارقا بالقياس

مع اعترافنا ان الاسم لم يوضع له في اللغة اور سارق یعنی چور کو سارق اسلیے کہتے ہیں
کہ اس نے دوسرے کا مال خفیہ لے لیا تو چاہیے کہ نباش یعنی کفن چور کو بھی بوجہ مال پوشیدہ

لینے کے سارق کہین اور اسپر سرقے کی حد جاری کی جائے حالانکہ کفن چور پر حد نہین تو یہ قیاس
بھی فاسد ہے لغت کے متعلق ہے امر شرعی سے اس کا تعلق نہین ہمارے مقابل شافعی بھی
اس امر کو تسلیم کرتے ہین کہ لغت مین کفن چور کا نام سارق نہین نباش ہے۔ والدلیل علی
فساد هذا النوع من القیاس ان العرب یسم الفرس الاسود ادهم لسواده وکمیتا
لحمرته ثم لا یطلق هذا الاسم علی الزنجی والثوب الاحمر ولو جرت المقایسة فی
اسامی اللغویة لجاز ذلك لوجود العلة قیاس فی اللغت کے باطل ہونے کی دلیل ہے
کہ عرب سیاہ گھوڑے کو ادہم کہتے ہین بسبب اسکی سیاہی کے کیونکہ ادہم ماخوذ ہے دہمت سے جسکے
معنی سیاہی کے ہین اور سرخ گھوڑے کو کمیت کہتے ہین جو مشتق ہے کمتت بمعنی سرخی سے مگر وہ ان
اسماء کا اطلاق حبشی اور سرخ کپڑے پر نہین کرتے اگر قیاس اسماے لغویہ مین جاری ہوتا تو ادہم کا
اطلاق حبشی پر اور کمیت کا اطلاق سرخ رنگ شی پر جائز ہوتا کیونکہ علت تسمیہ موجود ہے اور جبکہ عرب مین ایسا
جاری نہین تو معلوم ہوا کہ مقائسہ اسامی لغویہ مین جائز ہے ولان هذا یودی الی ابطال الاسباب
الشرعیة وذلك لان الشرع جعل السرقة سببا لنوع من الاحکام فاذا علقنا الحکم بما هو
اعم من السرقة وهو اخذ المال الغیر علی طریق الخفیة تبین ان السبب کان
فی الاصل معنی هو غیر السرقة اور دوسری دلیل اس قیاس کے باطل ہونے کی
ہے کہ لغت مین قیاس کے جاری ہونے سے اسباب شرعیہ کا ابطال لازم آتا ہے اسباب شرعیہ اسباب
نہین رہتے مثلاً شرع نے سرقے کو احکام شرعیہ مین سے ایک نوع کا سبب قرار دیا ہے چنانچہ اللہ نے
فرمایا ہے السارق والسارقہ فاقطعوا تو چوری کاٹنے کی علت ہوگی پھر جب ہم اس حکم یعنی حد سرقہ کو
ایسی چیز سے متعلق کر دین جو سرقے سے عام ہے یعنی دوسرے کا مال پوشیدہ طور پر لینا تو اس سے ظاہر
ہو جائے گا کہ سبب فی الواقع سرقے کے سوا اور بات ہے۔ وکذلك جعل شرب الخمر سببا لنوع
من الاحکام اسی طرح خمر (شراب) احکام سے ایک حکم یعنی حد کا سبب ہے چنانچہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص شراب پیے تو اسکو کوڑے مارو پھر اگر پیے تو اسکو مارو پھر اگر پیے تو اسکو
مارو پھر اگر پیے تو اسکو قتل کر ڈالو اس حدیث کو اصحاب سنن اربعہ نے سوائے نسائی کے معاویہ سے نکالا
ہے اور مروی ہے حدیث ابو ہریرہ وغیرہ سے اور ترمذی نے معاویہ کی حدیث کو ابو ہریرہ کی حدیث

Marfat.com

صحیح کیا ہے اور ذہبی نے بھی اسکی تصحیح کی ہے اور حاکم نے اسکو مستدرک مین اور ابن حبان نے صحیح مین اور نسائی نے سنن کبرے مین روایت کیا ہے پھر قتل منسوخ ہوگیا بصورت اسی کوڑے آزاد کے واسطے ہین اور اس کا نصف غلام کے لیے شرب خمر کی حد ہو فاذا علقنا الحکم باسم اعم من الخمر تبین ان الحکم کان فی الاصل متعلقا بغیر الخمر پھر جب اس حکم کا تعلق ایسی چیز سے کردیا جو شراب عام ہے تو معلوم ہوگیا کہ حد شراب کا حکم خمر ہی کے ساتھ متعلق نہین بلکہ غیر شراب کے ساتھ ہے اسی قبیل سے ہے شافعی کا لواطت کو زنا سمجھنا اور یہ کہنا کہ زنا یہ ہو کہ ایسے اجزاء منویہ کو جو حرام کیے گئے ہون ایسے محل مشتہی مین ڈالنا جو حرام کیا گیا ہو اور یہ بات لواطت مین بھی پائی جاتی ہے پس زنا کا حکم اسپر بھی جاری ہوگا امام اعظمؒ کہتے ہین کہ لواطت زنا نہین کیونکہ لواطت پر زنا کا اطلاق حکم شرعی نہین ہے شافعیؒ چونکہ حکم امر لغوی قرار دیتے ہین اسلیے وہ لواطت کو زنا مین داخل کرتے ہین اور یہ دراصل لغت مین قیاس کو جاری کرنا ہے جو عبارت ہے اس سے کہ لفظ کسی مخصوص وضع کیا جائے باعتبار ایسے معنے کے جو اسکے غیر مین پائے جاتے ہون پس اس لفظ کا اس غیر پر اطلاق کیا جائے ومثال الخامس وھو ما لا یکون الفرع منصوصا علیہ کما یقال اعتاق الرقبۃ الکافرۃ فی کفارۃ الیمین والظھار لا یجوز بالقیاس علی کفارۃ القتل قیاس کے صحیح ہونے کی اس پانچوین شرط کی کہ فرع منصوص علیہ نہو مثال یہ ہے کہ شافعیہ کہتے ہین کہ قسم اور ظہار کے کفارون مین کافر غلام کا آزاد کرنا کفارہ قتل کے قیاس پر جائز نہین یعنی جب کفارہ قتل مین مومن غلام کا آزاد کرنا شرط ہے تو کفارہ قسم اور کفارہ ظہار مین بھی مومن غلام کا آزاد کرنا لازم ہوگا حنفیہ کہتے ہین کہ کفارہ ظہار و کفارہ قسم کو کفارہ قتل پر قیاس ہی نہ کرنا چاہیے کیونکہ ان دونون کے لیے علٰحدہ علٰحدہ نص موجود ہے جسمین غلام کو ایمان کے ساتھ مقید نہین کیا ہے۔ بلکہ مطلق غلام کا ذکر ہے پس نصوص کے موجود ہوتے قیاس کی طرف احتیاج نہین مگر علمائے سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ جبکہ اصل کا قیاس فرع کی نص کے مخالف ہو تو ایسا نہ کرنا چاہیے اور جو موافق ہو تو اس مین کچھ مضائقہ نہین کہ حکم قیاس اور نص دونون سے ثابت ہو چنانچہ صاحب ہدایہ کا یہی دستور ہے کہ وہ ہر حکم پر دلیل عقلی و نقلی دونون بیان کرتے ہین تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اگر یہان نص موجود نہوتی تو قیاس سے بھی ثابت ہوتا لو

Marfat.com

جامع للظاهر فی خلال الاطعام تستانف الاطعام بالقیاس علی الصوم اور کفارۂ ظہار میں مظاہر نے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے درمیان میں جماع کر لیا تو از سر نو کفارۂ ظہار لازم آئے گا اور نئے سرے سے مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑے گا اور قیاس اس کا اس پر کیا ہے کہ اگر مظاہر کفارۂ ظہار میں دو مہینے کے پے در پے روزے رکھتا ہو تو ان روزوں کے درمیان میں جماع کریگا تو کفارۂ ظہار از سر نو لازم آئے گا اور یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا منصوص مطلق ہے اس واسطے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا یعنی جو شخص کہ طاقت نہ رکھے روزے کی تو کھانا کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کو پس قیاس سے مقید نہیں ہو سکتا ویجوز للمحصر ان یتحلل بالصوم بالقیاس علی المتمتع اور محصر یعنے ایسے حاجی کو جو روکا گیا ہو جائز ہے کہ اگر وہ قربانی ایام حج میں نہ پائے تو تین روزے حج سے اول اور سات روزے بعد حج کے رکھے اور حلال ہو جائے کیونکہ متمتع کا یہی حکم ہے اور متمتع وہ ہے جس نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا ہو مگر میقات سے اکٹھا احرام نہ باندھا ہو تو اگر وہ قربانی نہ پائے تو ایام حج میں تین روزے حج سے اول اور سات روزے حج کے بعد رکھ لے اور حلال ہو جائے اور جامع دونوں میں عجز ہے ہم کہتے ہیں کہ محصر کا قیاس متمتع پر نہیں ہو سکتا اسلیے کہ محصر کیلیے علحدہ نص موجود ہے اور وہ مطلق ہے کہ حلال نہ ہو اور سر نہ منڈاؤ جبتک کہ قربانی اپنی جگہ پر نہ پہونچے پس محرم باقی رہے گا۔ کما قال اللہ تعالی ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ والمتمتع اذا لم یصم فی ایام التشریق یصوم بعدھا بالقیاس علی قضاء رمضان اور اگر متمتع ایام تشریق میں روزہ نہ رکھے تو ایام تشریق کے بعد رکھ لے جس طرح رمضان کے روزوں کی قضا کا حال ہے کہ اگر رمضان کے روزے نہ رکھ سکے تو دوسرے دنوں میں قضا کر لیتے ہیں اور جامع دونوں میں یہ ہے کہ ہر ایک انمیں سے صوم موقت ہے جو اپنے وقت سے فوت ہو گیا ہے یہ قیاس اسلیے درست نہیں کہ فرع یعنی تمتع کے روزوں کی نیت منصوص اور مطلق ہے کہ جب وقت معین پر نہ رکھے تو پھر قربانی ہی کرنا ہوگی روزوں کی قضا نہیں آئے گی چنانچہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے ایک شخص نے عرض کیا کہ میں متمتع تھا اور روزے نہیں رکھے یہاں تک کہ عرفے کا دن گذر چکا تو فرمایا کہ قربانی کرے عرض کیا کہ قربانی کا جانور میسر نہیں ہے

Marfat.com

فرمایا کہ اپنی قوم سے مانگ عرض کیا کہ میری قوم کا کوئی آدمی یہاں موجود نہیں اُس وقت آپ نے غلام کو حکم دیا کہ اسکو ایک بکری کی قیمت کے دام دیدے اگر کہا جائے کہ یہ تجویز صحابی کی ہے کوئی نص نہیں تاکہ اسکے مقابلے مین قیاس کو چھوڑ دیا جائے جواب دیا جائے گا کہ اثر اُس چیز مین خبر کی طرح مانا جاتا ہے جو رائے سے مدرک نہو سکے کیونکہ ممکن ہے کہ جناب سرور کائنات کی زبانی ایسا سُنا ہو۔

فصل

القياس الشرعي هو ترتب الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه قیاس شرعی عبارت ہے ترتب حکم سے غیر منصوص علیہ مین باعتبار اُس معنی کے جو منصوص علیہ مین اس حکم کی علت ہے پس علت ہی قیاس کا مدار ہے یہی اصل اور فرع مین مشترک ہوتی ہے اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کے لیے واجب ہوتا ہے علت کی تعریف مین علماے اصول نے اختلاف کیا ہے (۱) بعض نے کہا ہے کہ علت معرف ہے یعنی حکم کے وجود پر دلالت کرتی ہے اور تمام علل شرعی معرفات ہین موثر نہین کیونکہ دراصل موثر باری تعالیٰ ہے اگرچہ علامت بھی حکم کے وجود پر دلالت کرنے والی ہے مگر اسمین اور علت مین بڑا فرق ہے اسلیے کہ حکم کا وجود علت سے حاصل ہوتا ہے اور علت سے ہی احکام واجب ہوتے ہین اور علامت کو احکام کے وجود مین دخل نہین ہوتا چنانچہ خریداری ملکیت کی علت ہے اور اُسکا وجود وجوب اسکی طرف مضاف ہے اسیطرح قصاص کی علت قتل ہے اور قصاص کا وجود وجوب قتل کی طرف منسوب ہے اور اذان نماز کی علامت ہے اور زانی کا محصن ہونا سنگسار کرنے کی علامت ہے مگر اذان کی وجہ سے نماز واجب نہین ہوتی اور نہ محصن ہونے کی وجہ سے سنگسار کرنا واجب ہوتا ہے (۲) بعض نے کہا ہے کہ علت اثر کرنے والی ہے اور اثر کرنے والی سے وہ چیز مراد ہے جس پر شے کا وجود موقوف ہو جیسے دھوپ کا وجود سورج پر موقوف ہے تو سورج موثر ہے بعض نے کہا ہے کہ موثر درحقیقت اللہ تعالےٰ کا خطاب قدیم ہے علت موثر نہین اور حق یہ ہے کہ علت کا موثر ہونا احکام مین بہ نسبت بندون کے ہے کیونکہ احکام کا اسباب کیطرف مضاف ہونا بندون کے حق مین ہے پس بندے اس وجہ سے مبتلا ہین کہ احکام اسباب ظاہرہ کیطرف منسوب ہین اسلیے

Marfat.com

قاتل پر قصاص واجب ہے کیونکہ بظاہر مقتول کی موت کا سبب اُسکی طرف مضاف ہے گو کہ اُس کی موت درحقیقت اجل الٰہی کے مطابق ہے پس شرع میں احکام کو اسباب ظاہر کیطرف منسوب کیا جاتا ہے اور مؤثر ہونے سے اسی قدر مراد بھی ہے (۳) بعض نے کہا ہے کہ علت وہ چیز ہے جو شارع کے لیے حکم کے شروع کرنے کا باعث ہوتی ہے گر یہ شروع کرنا اُسپر واجب نہیں ہوتا اور باعث سے مراد یہ ہے کہ علت ایسی حکمت و مصلحت پر مشتمل ہوتی ہے جسکی وجہ سے شارع حکم کو شروع کرتا ہے پس جو حکم علت پر مترتب ہوتا ہے وہ حکمت و مصلحت کا محصل ہوتا ہے چنانچہ وجوب قصاص کی علت قاتل کا مقتول کو ناحق مار ڈالنا ہے پس قصاص کا حکمت و مصلحت پر مشتمل ہونا ناحق مار ڈالنے کی وجہ سے ہے اور شارع کا اس طرح کسی حکم کو شروع کرنا صرف اسلیے ہے کہ بندونکو منفعت حاصل ہو اور مضرت اُن سے دفع ہو کیونکہ اللہ تعالےٰ کے کل افعال کی بنا مصالح عباد کے لحاظ سے ہے اُسکا اسمین کچھ نفع نہیں اور نہ اُسپر کچھ واجب ہے بلکہ اُسکی طرف سے محض بندون پر مہربانی کی وجہ سے ہے بخلاف معتزلہ کے کہ وہ بندون کے حق مین بھلائی کرنا اللہ پر واجب مانتے ہین گر یہ قول انکا باطل ہے کیونکہ الوہیت کے منافی ہے حق تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہین اگر اُسپر کوئی چیز واجب ہوتی تو ضرور ہے کہ وہ واجب کے ترک کرنے پر عذاب و مذمت کا مستحق ہوتا حالانکہ کوئی اُسپر حاکم نہین کہ اُس سے واجب کے ترک کرنے پر مواخذہ کرے دوسرے اگر اُسپر بھلائی کا صادر کرنا واجب ہوتا تو اُسکے صدور کے ترک پر قادر نہوتا بلکہ اُسکا صادر کرنا اللہ پر لازم ہوتا اور یہ جو بعض متکلمین نے کہا ہے کہ مصالح عباد کے ساتھ اللہ کا استکمال لازم آتا ہے یہ ممنوع ہے اسلیے کہ مصالح کے ساتھ تعلیل کی منفعت بندون کی طرف رجوع کرتی ہے نہ اللہ کی طرف اللہ تعالیٰ حکیم ہے اسکے ہر ایک کام کے لیے غایت ضرور ہے جسپر وہ کام مترتب ہوتا ہے اور ساتھ اسکے وہ مہربان اور رحیم بھی ہے اُسکی مہربانی و رحمت کا مقتضا یہ تھا کہ ہر ایک کام مین مخلوق کی مصلحت کی رعایت رہے پس اُسنے احکام کی بنا مصالح عباد کی رعایت پر رکھی یہ احکام اُسکی حکمت و مہربانی و رحمت کی فرع مین تو بندون کے منافع کی رعایت اُسکی حکمت و مہربانی و رحمت و بخشش کی فرع ہوئی جو اُسکی صفات کمالیہ مین سے ہین نہ یہ کہ اُس ذات مقدس کو بوجہ رعایت منافع عباد کے کمال حاصل ہوتا ہے اس طرح کی علت کو مناسبت کہتے ہین۔

(۲) علت کبھی وصف ہوتی ہے اور اسکی چار صورتیں ہیں (ا) وصف لازم ہوتی ہے یعنی علت ایسا وصف ہوتی ہے جو اصل سے کسی حالت میں جدا نہیں ہو سکتا جیسے چاندی سونے میں وجوب زکوٰۃ کی علت ثمنیت ہے اور وہ ان دونوں سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی کیونکہ دراصل انکی پیدائش ثمنیت کے لیے ہے (ب) علت وصف عارضی ہوتی ہے جیسے گیہوں اور جو میں سود کی علت یہ ہے کہ پیمانے سے ناپے جاتے ہیں تو یہ وصف اُنکے لیے حسی طور پر لازم نہیں اسلیے کہ کبھی وہ وزن سے تل سکتے ہیں (د) علت وصف جلی ہوتی ہے یعنی ہر ایک اسکو بخوبی جان سکتا ہے اور بعض کے نزدیک وصف جلی سے مراد یہ ہے کہ وہ نص میں صریحًا مذکور ہوتی ہو جیسے بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے کی علت یہ ہے کہ وہ آدمیوں کے درمیان پھرنے والوں میں سے ہے پس اس امر کو ہر ایک جانتا ہے کہ بلی ملی جلی رہتی ہے اس وجہ سے اس کا جھوٹا پاک قرار دیا گیا (ر) علت وصف خفی ہوتی ہو یعنی بعض اُسکو سمجھ سکتے ہیں اور بعض نہیں اور بعض کے نزدیک خفا سے یہ مراد ہے کہ نص میں صریحًا مذکور نہیں ہوتی جیسے سود کے پائے جانے کی علت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقدار اور جنس کا متحد ہونا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک کھانے کی چیزوں میں کھانے کے قابل ہونا اور جنس کا ایک ہونا ہے اور قیمت دار چیزوں میں قیمت اور جنس کا ایک ہونا ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک کھانے کی قسم سے ہونا یا قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہونا ہے اور ساتھ اسکے جنس کا بھی ایک ہونا ہے دیکھو اگر سود کی علت خفی نہوتی تو ائمہ میں اسکی بابت اتنا خلاف کیوں ہوتا۔

(۳) کبھی علت حکم شرعی ہوتی ہے جو جامع ہوتی ہے درمیان اصل و فرع کے عامہ محققین کا مختار یہی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اگر تعلیل جلب منفعت کے واسطے ہو تو علت کا حکم شرعی ہونا جائز ہے اور اگر دفع مفسدہ کے لیے ہو تو جائز نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں عامہ محققین کے مذہب مختار پر دلیل وہ حدیث ہے جو صحیح بخاری و مسلم میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ میری بہن نے نذر مانی تھی یہ کہ حج کرے اور وہ مر گئی حضرتؐ نے فرمایا کہ اگر اُسپر قرض ہوتا تو کیا تو ادا کرتا عرض کیا ہاں تو فرمایا کہ اللہ کا قرض ادا کر کہ وہ لائق تر ہے واسطے ادا کرنے کے دیکھو حضرتؐ نے حج کو لوگوں کے قرض پر قیاس فرمایا اور دونوں میں معنی صالح یعنی علت قرض ہے جو عبارت ہے ایسے حق سے کہ کسی کا کسی کے ذمے ثابت

Marfat.com

اور واجب الادا ہو اور وجوب حکم شرعی ہے اور اس بات کا سمجھنا کہ یہ وصف جامع علت ہے دلیل پر
موقوف ہے اور دلیل سے علت دو طور پر ثابت ہوتی ہے ان میں سے ایک طور تو ایسا ہے کہ جس سے
صحیح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ وصف جامع علت ہے اور دوسرے طور سے اسکی صحت کا توہم پیدا
ہو جاتا ہے حنفیہ کے نزدیک علت کا ثبوت اور شناخت امور ذیل سے ہوتی ہے جسکی تصریح مؤلف
یون کرتے ہین۔ ثم انما یعرف کون المعنی علۃ بالکتاب بالسنۃ وبالاجماع و
بالاجتھاد وبالاستنباط یعنی کسی معنی کا علت ہونا کتاب اللہ سے معلوم ہوتا ہے یا سنت سے
یا اجماع و استنباط سے مثال العلۃ المعلومۃ بالکتاب کثرۃ الطواف فانھا جعلت
علۃ لسقوط الحرج فی الاستیذان فی قولہ تعالیٰ لیس علیکم ولا علیھم جناح بعدھن
طوافون علیکم بعضکم علی بعض مثلاً کتاب اللہ مین کثرت طواف یعنی زیادہ آمدورفت کو
گھر مین آنے کی اجازت لینے کے موقع پر سقوط حرج کی علت بتلایا ہے چنانچہ قرآن کی آیت کا مطلب
یہ ہے کہ ان پردے کے وقتون کے سوا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے نہ تو بے اذن لڑکون اور غلامون کو
آنے دینے مین تم پر کچھ گناہ نہ بے اذن چلے آنے مین اُنپر کچھ گناہ کیونکہ وہ اکثر تمھارے پاس آتے
جاتے رہتے ہین اور تم مین سے بعض کو بعض کے پاس آنے جانے کی ضرورت لگی رہتی ہے اللہ تعالیٰ
نے اس آیت مین غلامون اور نابالغ لڑکون کے واسطے اجازت لے کر گھرون مین داخل ہونے
کی تکلیف کے ساقط ہونے کی علت اُنکے کثرت کے ساتھ آتے جاتے رہنے کو قرار دیا ہے کیونکہ بار بار اذن
مانگنے مین لوگون کو بڑی تکلیف ہوتی۔ ثم اسقط رسول اللہ علیہ السلام حرج نجاسۃ
سور الھرۃ بحکم ھذہ العلۃ فقال علیہ السلام الھرۃ لیست بنجسۃ فانھا
من الطوافین علیکم والطوافات پھر نبی علیہ السلام نے اسی علت کی بنا پر بلی کے جھوٹے
کی نجاست کی تکلیف کو ساقط کر دیا ہے اور فرمایا کہ بلی پلید نہین کیونکہ وہ کثرت سے تمھارے گھرون
مین آتی جاتی ہے۔ فقاس اصحابنا ما یسکن فی البیوت کالفارۃ والحیۃ علی الھرۃ
بعلۃ الطواف پھر ہمارے علما نے اسی علت کی وجہ سے اُن حشرات الارض کے جھوٹے کو بلی
کے جھوٹے پر قیاس کیا ہے جو مکانات مین رہتے ہین جیسے چوہا اور سانپ۔
سوال سانپ بچھو وغیرہ مکان کے رہنے والوں کے جھوٹے کی نجاست کے ساقط ہونے پر

بلی کے جھوٹے کی نجاست کا ساقط ہونا دلالت کرتا ہے پھر مصنف نے یہ کیوں کہا کہ علمائے حنفیہ نے ان حشرات الارض کے جھوٹے کو بلی کے جھوٹے پر قیاس فرمایا ہے۔

جواب یہ بات قیاس سے بوجہ علت منطوقہ کے ثابت ہے اور صورۃً قیاس ہے اگرچہ من حیث المعنی دلالت ہے۔ وکذلک قوله تعالیٰ یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر بین الشرع ان الافطار للمریض والمسافر لتیسیر الامر علیهم لیتمکنوا من تحقیق ما یترجح فی نظرهم من الاتیان بوظیفة الوقت او تاخیره الی ایام اخر دوسری مثال اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ کرتا ہے مشکل میں ڈالنے کا ارادہ نہیں کرتا پس شرع نے بیان کر دیا کہ مریض و مسافر کا رمضان کے روزے کو افطار کرنا آسانی کی غرض سے ہے تاکہ وہ موقع پائیں اور معلوم کریں کہ وظیفۂ وقتی پر عمل کرنا یعنی روزہ رکھنا بہتر ہے یا دوسرے وقت قضا کرنا مناسب سمجھا ہے۔ وباعتبار هذا المعنی قال ابوحنیفة المسافر اذا نوی فی ایام رمضان واجبا اخر یقع عن واجب اخر لانه لما ثبت له الترخص بما یرجع الی مصالح بدنه وهو الافطار فلان یثبت لذلك بما یرجع الی مصالح دینه وهو اخراج النفس عن عهدة الواجب اولی باعتبار اسی معنی کے امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ اگر مسافر رمضان کے مہینے میں کسی دوسرے واجب کی نیت کر کے روزہ رکھ لے تو یہ نیت صحیح ہوگی کیونکہ جب اسکے لیے باعتبار مصالح بدن کے رخصت ہے اس بات کی کہ اگر تکلیف معلوم ہو تو روزہ نہ رکھے پس مصلحت دینی کے واسطے اجازت ملنا بدرجۂ اولیٰ بہتر ہوگا مصلحت دینی یہ ہے کہ ایک واجب اسکے ذمے سے ادا ہو جائے گا اور صاحبین یہ کہتے ہیں کہ مسافر کی یہ نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ روزۂ ماہ رمضان جیسا کہ بسبب چاند دیکھنے کے مقیم کے حق میں لازم ہو جاتا ہے ویسا ہی مسافر کے حق میں بھی اور مسافر کو جو روزے کے افطار کی رخصت دی گئی ہے وہ اسکی آسائش و آرام کے لیے دی گئی اور جبکہ اسنے اس اجازت سے فائدہ نہ اٹھایا تو اب وہ منسوخ ہو کر حکم اصل کی طرف رجوع کر جائے گا۔ مثال العلة المعلومة بالسنة فی قوله علیه السلام لیس الوضوء علی من نام قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا انما الوضوء

علی من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله فجعل استرخاء المفاصل
علة فتعدی الحکم بهذه العلة الی النوم مستندا او متکئا الی شیٔ لو ازیل عنه

لسقط وہ علت جو حدیث سے معلوم ہوتی ہے اسکی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں ہے وضو اس شخص پر جو قیام کی حالت میں سو گیا ہو یا بیٹھا ہوا یا رکوع اور سجدے میں سو گیا ہو سوا اسکے نہیں کہ وضو اسپر ہے جو مضطجع سو گیا ہو کیونکہ جب کوئی اسطرح سو جاتا ہے تو اسکے جوڑ سست ہو جاتے ہیں اضطجاع کروٹ سے یا چت سونے کو کہتے ہیں آنحضرتؐ نے جوڑوں کے سست ہونے کو علت قرار دیا ہے پس حکم اس علت کی وجہ سے استناد اور اتکا کی طرف بھی متعدی ہوگا استناد اسطرح پر سونے کو کہتے ہیں کہ سر اپنا دونوں زانوؤں پر رکھے یا دونوں ہاتھوں پر رکھے یا ایک چوتڑ پر سوتا ہو اس طرح کہ مقعد اسکی زمین سے جدا ہو اور اتکاء سے کہتے ہیں کہ سونا کسی چیز پر تکیہ کرکے کہ اگر وہ چیز ہٹالی جائے تو سونے والا گر پڑے پس جس طرح کروٹ سے اور چت سونے سے جوڑ سست ہو جاتے ہیں اسی طرح ان دونوں صورتوں کے ساتھ سونے سے بھی جوڑ سست ہو جاتے ہیں تو جیسا کہ اس صورت میں وضو ٹوٹ جاتا ہے ایسا ہی ان دونوں صورتوں میں بھی ٹوٹ جائے گا غرض کہ ان دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹنے کی علت کا ثبوت سنت سے ہوتا ہے وکذلک تعدی الحکم بهذه العلة الی الاغماء اسی طرح یہ حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہوگا نمازی کے بیہوش ہو جانے کی طرف اور بیہوشی یہ ہے کہ جب قلب و اعضا میں کوئی آفت پیدا ہو جاتی ہے تو قوائے مدرکہ و قوائے محرکہ معطل ہو جاتے ہیں کیونکہ قوائے مدرکہ یعنی حواس ظاہریہ و باطنیہ کا اکثر تعلق دماغ سے ہے اور قوائے محرکہ کا جو اعضا کو حرکت دیتے ہیں اور ان کو کھینچتے اور پھیلاتے ہیں اکثر تعلق دل سے ہے اور جب ان دونوں میں کوئی آفت آجاتی ہے تو یہ قوی اپنے افعال صادر نہیں کرسکتے اور یہی بیہوشی کہلاتی ہے جسے عربی میں اغما کہتے ہیں اور مضطجع کی نیند سے بڑھ کر ہے اسی لیے اس سے بدرجۂ اولیٰ وضو ٹوٹ جائے گا والسکر اسیطرح یہ حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہوگا نمازی کے نشے میں بے خبر ہو جانے کی طرف کیونکہ یہ حالت بھی مضطجع کی نیند سے بڑھ کر ہے۔ وکذلک قوله علیه السلام توضئی وصلی وان قطر الدم

علی الحصیر قطرا فانه دم عرق انفجر جعل انفجار الدم علة فتعدی الحکم بهذه العلة الی الفصد

والحجامة اسی طرح رسول خدا کا ایک صحابیہ مستحاضہ کو یہ حکم دینا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون بوریے پر ٹپکے کیونکہ وہ خون رگ کا ہے جو بہ نکلا ہے غرضکہ اسمین آنحضرت صلعم نے رگ سے خون کے جاری ہونے کو جدید وضو کرنے کی علت قرار دیا تو یہی حکم بسبب اسی علت کے فصد سے خون کے نکلنے اور پچھنون کے لگنے سے خون کے نکلنے مین جاری ہوگا۔ **ومثال العلة المعلومة بالاجماع فیما قلنا الصغر علة لولایة الاب فی حق الصغیر فیثبت الحکم فی حق الصغیرة لوجود العلة** مثال اس علت کی جو اجماع سے معلوم ہو وہ ہے جو علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ نابالغ ہونا حق نابالغ میں ولایت پدر کی دلیل ہے اور ثابت ہوگا یہی حکم حق نابالغہ مین بوجہ پائے جانے علت کے کیونکہ صغیر لڑکا اور صغیرہ لڑکی دونون اپنے کامون کے پورا کرنے سے عاجز ہین اسلیئے انکے کامون کے پورا کرنے کے لیے ولی کا مقرر ہونا ضرور ہے مطلب یہ ہے کہ نابالغ ہونے کی وجہ سے باپ کو مال کی ولایت نابالغ کے حق مین حاصل ہوتی ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایت نکاح کا حکم قیاس کے ساتھ نابالغ لڑکی کے حق مین ثابت ہوگا۔ **والبلوغ عن عقل علة لزوال ولایة الاب فی الغلام فیتعدی الحکم الی الجاریة بهذه العلة** اور بالغ ہونا عقل کے ساتھ پسر کے حق مین ولایت پدر کے زائل ہونے کی علت ہے پس متعدی ہوگا یہی حکم دختر مین اسی علت کے پائے جانے سے یعنی لڑکے کا عقل کے مرتبے کو پہونچ جانا علت ہے اس بات کی کہ اسپر سے اب باپ کی ولایت اٹھ گئی تو جب کوئی لڑکی بالغ ہو جائے گی تو اسپر بھی باپ کی ولایت نکاح کے متعلق باقی نہ رہے گی۔ **وانفجار الدم علة لانتقاض الطهارة فی حق المستحاضة** اور خون کا بہنا علت ہے وضو کے ٹوٹ جانے کی مستحاضہ کے حق مین کیونکہ روایت کی بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے کہ انھون نے فرمایا کہ ابی حبیش کی بیٹی فاطمہؓ حضرتؐ کی خدمت مین آئین اور عرض کیا کہ مین مستحاضہ ہوتی ہون اور کسی طرح پاک نہین ہوتی ہون کیا مین نماز کو چھوڑ دون حضرتؐ نے فرمایا نہین اور یہ ایک رگ ہے حیض نہین پس جبکہ حیض آوے تو تو نماز کو چھوڑ دے اور جب حیض کے دن ختم ہو جائین تو تو اپنے آپکو خون سے دھو اور نماز پڑھ اور وضو کر ہر نماز کے لیے جب اسکا وقت آئے دیکھو حضرتؐ نے خون کے نکلنے سے مستحاضہ کو وضو کا حکم دیا اس سے معلوم ہوا کہ اسکے حق مین خون کا نکلنا وضو کا توڑنے والا ہے۔ **فیتعدی الحکم الی غیرها لوجود العلة** پس یہی حکم وضو کے ٹوٹنے کا اسی علت سے دوسرے مواقع مین جاری ہوگا۔ تم

بعد ذلک نقول جب مصنف علت کی تینون قسمون کو جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور اجماع سے معلوم ہوتی ہین بیان کر چکے تو یہ بیان کرنے لگے کہ فرع کا حکم یا تو اصل کے حکم کی نوع سے ہوتا ہے یا جنس سے حالانکہ موقع یہان یہ تھا کہ اُس علت کو بیان کرتے کہ جو اجتہاد و استنباط سے معلوم ہوتی ہے۔ القیاس علی نوعین احدھما ان یکون الحکم المعدی من نوع الحکم الثابت فی الاصل یعنی قیاس دو قسم پر ہے ایک اُن دونون مین سے وہ ہے کہ حکم معدی اُس حکم کی نوع سے ہے جو اصل مین ثابت ہے اور نوع مین اتحاد سے یہ مراد ہے کہ فرع کا حکم مین وہی حکم ہو جو اصل کا حکم ہے لیکن محل کی رو سے تغائر ہو جیسا کہ نکاح کی ولایت لڑکی اور لڑکا دونون پر باپ کو حاصل ہوتی ہے اسیطرح بلی کا جھوٹا اور مکان مین رہنے والے حشرات الارض کا جھوٹا پاک ہے اسی طرح بلوغ کے بعد باپ کی ولایت نکاح لڑکی اور لڑکا دونون پر سے زائل ہو جاتی ہے اور اصل مسئلہ اس طرح ہے کہ لڑکی پر ولایت نکاح کا باپ کو حاصل ہونا شافعیؒ کے نزدیک بکارت کی وجہ سے ہے پس اگر بالغہ بھی باکرہ ہوگی تو اُسپر باپ کو ولایت نکاح کا حق پہنچے گا اور اگر کتنی ہی چھوٹی لڑکی ہوگی مگر وہ ثیبہ ہوگی تو باپ کو اُسپر حق ولایت نہین اور ابوحنیفہ کے نزدیک ولایت کے حصول کا سبب صغر ہے اسلیے اگر بالغہ لڑکی باکرہ ہو تو اُسپر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل نہین اور اگر لڑکی ثیبہ ہو مگر صغیرہ ہو تو اُسپر باپ کو حق ولایت بالضرور حاصل ہے تینون مسئلون مین جو اصل کا حکم ہے وہی فرع کا ہے مثلاً صغیر پسر پر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل ہونا اصل ہے اور صغیرہ دختر پر بھی حق ملنا فرع ہے لڑکا اور لڑکی ہونے کی وجہ سے محلون مین فرق ہے اسی طرح بلی کا جھوٹا بوجہ ضرورت آمد و رفت کے پاک قرار دیا گیا ہے اور یہ اصل مسئلہ ہے تو فرع مین بھی اسی ضرورت سے سانپ اور چوہے کا جھوٹا پاک قرار پایا ہے اور حکم دونون جگہ متحد ہے صرف محلون کے اعتبار سے فرق ہے یہی حال تیسرے مسئلے مین ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ پسر جب بالغ ہو جاتا ہے تو اُسپر سے باپ کی ولایت اُٹھ جاتی ہے فرع یہ ہے کہ اسی وجہ سے دختر جب بلوغ کو پہنچ جاتی ہے تو اُسپر سے بھی باپ کی ولایت اُٹھ جائے گی دونون جگہ حکم متحد ہے اور محل مختلف ہین۔

والثانی ان یکون من جنسہ دوسری قسم یہ ہے کہ فرع کا حکم اصل کے حکم کی جنس سے ہو اور جنس مین متحد ہونے سے یہ مراد ہے کہ دو حکم ایک وصف مین مشترک ہون اور دوسرے وصف مین

مختلف ہون اور جنس جتنی قریب ہوتی ہے قیاس اُتنا ہی قوی ہوتا ہے اور قریب ہونے سے مراد یہ ہے کہ جس جنس کا اعتبار شرع نے حکم کی جنس مین کیا ہے اُسکے اور نوع وصف کے درمیان مین واسطہ نہین ہوتا اور بعید وہ ہے کہ ایک واسطہ یا ایک سے زیادہ واسطے ہوتے ہین۔ مثال الاتحاد

فی النوع ما قلنا ان الصغر علة لولایة الانکاح فی حق الغلام فیثبت ولایة الانکاح فی حق الجاریة لوجود العلة فیها نوع مین متحد ہونے کی مثال یہ ہے کہ جیسے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ عدم بلوغ حق فرزند مین نکاح کر دینے کی علت ہے اسی علت سے دختر کے حق مین نکاح کر دینے کی ولایت ثابت ہو گی وبہ یثبت الحکم فی الثیب الصغیرة اسی سبب سے ثیبہ صغیرہ مین حق ولایت نکاح ثابت ہو گا اور یہ خلاف ہے شافعی کے وہ کہتے ہین کہ ثیبہ کتنی ہی صغیرہ ہو پھر اُسپر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل نہین ہوتا عورت جب تک باکرہ ہوتی ہے صغیرہ ہو یا بالغہ اُسوقت تک اُسپر ولایت نکاح کا حق قائم رہتا ہے پس مصنف نے شافعی کے قول کے رد کے لیے ایسا

لکھا ہے۔ وکذلک قلنا الطواف علة سقوط نجاسة السور فی سور الهرة فیتعدی الحکم الی سور سواکن البیوت لوجود العلة اسیطرح علمائے حنفیہ نے فرمایا کہ بار بار آنا جانا علت ہے بلی کے جھوٹے سے نجاست کے دور ہونے کی اور اس سے یہ حکم متعدی ہو گا گھر مین دوسرے رہنے والے حشرات کے جھوٹے کیطرف پس بلی کا بار بار آنا جانا علت ہے اسکے جھوٹے سے نجاست کے ساقط ہونے کی اور دوسرے مکان مین رہنے والے حشرات کے جھوٹے سے نجاست کے ساقط ہونے کی نوع سے ہے کیونکہ دونون سقوط متحد ہین۔ وبلوغ الغلام عن عقل علة

زوال ولایة الانکاح فیزول الولایة عن الجاریة بحکم هذه العلة در پسر کا بالغ عاقل ہونا علت ہے ولایت نکاح کے زائل کر دینے کی اور اسی سے دختر کی ولایت بھی باقی نہین رہے گی اور ظاہر ہے کہ دختر کی ولایت کا باقی نہ رہنا پسر کی ولایت کے باقی نہ رہنے کی نوع سے ہے کیونکہ دونون ایک ہین۔ ومثال الاتحاد فی الجنس ما یقال کثرة الطواف علة سقوط حرج

الاستئذان فی حق ما ملکت ایماننا فیسقط حرج نجاسة السور بهذه العلة فان هذا الحرج من جنس ذلک الحرج لا من نوعه جنس مین اتحاد کی مثال وہ ہے جو کہتے ہین کہ کثرت سے آنا جانا اذن لینے کے حرج کے دور ہونے کی علت ہے غلامون کے حق مین اسی علت سے بلی کے جھوٹے کی نجاست کا حرج ساقط ہو گا کیونکہ یہ حرج پہلے حرج کی جنس سے ہے اُسکی نوع سے

نہیں کیونکہ یہ دونوں امر غیر غیر ہیں لیکن دونوں جنس واحد کے تلے داخل ہیں جو ضرر ہے پس شرع نے دونوں جگہ ضرورت کا اعتبار کیا ہے۔ وکذلک الصغر علۃ ولایۃ التصرف للاب فی المال فیثبت ولایۃ التصرف فی النفس بحکم ھذہ العلۃ اسیطرح جب نابالغ ہونا علت تصرف کے ولایت پدر کی پسر کے مال میں تو ثابت ہوئی ولایت تصرف کی نفس پسر میں اسی علت کی وجہ سے کہ نابالغی ہے اور یہ پچھلی ولایت پہلی ولایت کی جنس سے ہے نہ اسکی نوع سے کیونکہ نفس کی ولایت غیر ہے مال کی ولایت سے۔ وان بلوغ الجاریۃ عن عقل علۃ زوال ولایۃ الاب فی حق المال فیزول ولایتہ فی حق النفس بھذہ العلۃ اور بلاشبہ جب دختر کا بالغہ عاقلہ ہونا حق مال میں زوال ولایت پدر کی علت ہے تو اسکی ولایت اسی علت کی وجہ سے نفس پسر میں بھی نہ رہے گی کیونکہ دونوں جگہ بلوغ زوال ولایت کی علت ہے اور ظاہر ہے کہ نفس پسر سے باپ کی ولایت کا زائل ہوجانا بوجہ بالغ ہوجانے کے دختر کے مال پر سے اسی علت کی وجہ سے باپ کی ولایت کے زائل ہوجانے کی نوع سے نہیں ہے کیونکہ مال پر سے ولایت کا اٹھ جانا نفس پر سے ولایت کے اٹھ جانے کا عین نہیں ہے البتہ جنس دونوں کی ایک ہے۔ ثم لابد فی ھذا النوع من القیاس من تجنیس العلۃ پھر اس قسم کے قیاس میں کہ جس میں جنس متحد ہو تجنیس علت کی ضرورت ہے یعنی علت جنس عام ہو شامل ہو منصوص اور غیر منصوص کو تاکہ حکم منصوص اور غیر منصوص کا فرق ہو سکے مثلاً جبکہ ہمنے یہ کہا کہ صغیر سن دختر کے مال میں جو حق ولایت کا باپ کو حاصل ہے یہ اسلیے ہے کہ صغیرہ عاجز ہے تصرف کرنے سے اور صغیرہ کا تصرف کرنے سے عاجز ہونا عام ہے مال اور نفس دونوں کو شامل ہے کیونکہ جسطرح وہ مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے اسی طرح اپنے نفس میں تصرف کرنے سے عاجز ہوگی پس جسطرح باپ کو صغیر سن بچی کے مال پر ولایت پہونچتی ہے اسی طرح اسکے نفس پر بھی پہونچیگی مصنف نے اسی بات کو یوں بیان کیا ہے بان نقول انما یثبت ولایۃ الاب فی مال الصغیرۃ لانھا عاجزۃ عن التصرف بنفسھا فاثبت الشرع ولایۃ الاب کیلا یتعطل مصالحھا المتعلقۃ بذلک وقد عجزت عن التصرف فی نفسھا فوجب القول بولایۃ الاب علیھا مثلاً ہم کہیں کہ باپ کی ولایت دختر صغیرہ کے مال میں اسواسطے ثابت ہے کہ وہ عاجز ہے خود تصرف کرنے سے پس شرع نے باپ کی

ولایت کو ثابت کر دیا تاکہ جو مصلحتین صغیر کے مال کے متعلق ہین وہ ہاتھ سے نہ جاتی رہین کیونکہ وہ خود تصرف کرنے سے عاجز ہے لہذا باپ کی ولایت اسپر واجب ہوئی اور یہ ولایت جسطرح باپ کو مال پر حاصل ہوگی اسیطرح ذات پر ثابت ہوگی کیونکہ وہ اولاد پر بے حد شفقت رکھتا ہے اور اسکی رائے اور تدبیر معقول ہوتی ہے۔ وعلی هذا نظائره تجنیس علت کے نظائر اسی قسم سے ہین۔ وحکم القياس الاول ان لا يبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع لما اتحد في العلة وجب اتحادهما في الحكم اور حکم قیاس اسکا جس مین مدے وہی ہو جو اصل مین موجود ہے یہ ہے کہ اگر اصل و فرع کے درمیان کسی اور علت کے سبب فرق پایا جائے تو وہ باطل نہین ہوگا کیونکہ جب اصل کا فرع کے ہمراہ علت مین اتحاد ہوگیا تو حکم مین بھی اتحاد رہے وان افترقا في غير هذه العلة گو اس علت کے سوا دوسری علت مین افتراق ہو جائے بیان فرق کا یہ ہے کہ مثلاً معترض یہ کہے کہ پسر صغیر پر ولایت حاصل ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ دختر صغیر ثیبہ پر بھی ولایت حاصل ہو جائے اسلیے کہ ثیبہ کو خود اپنی ذات سے تصرف کرنے کی قدرت حاصل ہوتی ہے بوجہ اس بات کے کہ حیا اسمین نہین رہتی تو اس کا جواب ہم یہ دینگے کہ نابالغ لڑکے پر جو عجز کی وجہ سے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور اس وجہ سے صغیر لڑکی پر بھی اسکو ولایت حاصل ہوتی ہے اس بات کو یہ امر مضر نہین کہ صغیر لڑکی کے ثیبہ ہونے سے اسپر ولایت نہ رہے کیونکہ فرع کا حکم اصل کے حکم کے ساتھ تو متحد ہی ہے گو ایک خاص وصف کی وجہ سے دونون مین فرق پایا جاتا ہے۔ وحکم القياس الثاني فساده بممانعة التجنيس والفرق الخاص وهو بيان ان تاثير الصغر في ولاية التصرف في المال فوق تاثيره في ولاية التصرف في النفس دوسری قسم کے قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ بسبب ممانعت تجنیس اور فرق خاص کے درمیان اصل و فرع کے پیدا ہو جانے کے باطل ہو جائے گا مثلاً کہین کہ صغر سنی کو جتنی تاثیر مال کے اندر تصرف اور ولایت کی حاصل ہے نفس کے اوپر ولایت حاصل ہونے کے واسطے اتنی تاثیر حاصل نہین کیونکہ مال مین تصرف کی ضرورت اکثر اوقات پیش آتی ہے نفس مین اسقدر پیش نہین آتی چھوٹی لڑکی اس قابل نہین ہوتی کہ اپنے مالی معاملات کو سنبھال لے اور ایسے معاملات ترک نہیں سکتے اور ایسی ضرورت خود اسکی ذات مین نہین ہوتی کیونکہ ممکن ہے کہ

اُسکی شہوت مٹ جائے اور اُسکو نکاح کی ضرورت پیش نہ آئے مگر مالی کام عموماً نہین مٹ سکتے وہ برابر پیش آتے رہتے ہین۔ پس یہان فرق بھی ہے اور تجنیس علت کی ممانعت بھی ہے یعنی علت کا عام ہونا اور قابل ہونا اصل و فرع کو ممنوع ہو۔ بیان القسم الثالث مصنف نے جو قیاس کی تیسری قسم کا ذکر چھوڑ دیا تھا اب اُسے شروع کرتے ہین پہلی قسم قیاس کی وہ ہے جسکی علت پر نص سے دلیل ہو یعنی وصف اُس کا کتاب و سنت سے معلوم ہو اور دوسری قسم وہ ہے جس کی علت پر اجماع دلیل ہو یعنی اُسکا وصف اجماع سے معلوم ہو اور یہ تیسری قسم اُن دونون قسمون کے مقابل ہے اسمین علت رائے اور اجتہاد سے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ مصنف کہتے ہین۔ وھو

القیاس بعلۃ مستنبطۃ بالرای والاجتہاد ظاہر یعنی تیسری قسم کے قیاس کا بیان

جسمین علت رائے اور اجتہاد سے پیدا ہو ظاہر ہے وتحقیق ذلک اذا وجدنا وصفا

مناسبا للحکم وھو بحال یوجب ثبوت الحکم ویتقاضاہ بالنظر الیہ وقد اقترن بہ

الحکم فی موضع الاجماع یضاف الحکم الیہ للمناسبۃ تحقیق اُسکی اس طرح ہے کہ جب پایا ہم نے ایسا وصف جو حکم کے مناسب ہے اور وہ وصف اس حالت مین ہے کہ واجب کرتا ہے ثبوت حکم کو اور اُسکو چاہتا ہے اور موقع اجماع پر حکم اسکے ساتھ مقترن ہوا ہے حکم اسی طرف منسوب ہوگا بوجہ مناسبت مابین حکم اور وصف کے یا بوجہ مناسبت مقیس اور مقیس علیہ کے۔ مناسبت کی تعریف یہ ہے کہ وصف کا اس حیثیت کے ساتھ ہونا کہ حکم کا ترتب اُسپر یا تو حصول منفعت کے لیے ہو یا دفع مضرت کے لیے۔

امام غزالیؒ نے کہا ہے کہ مناسب چار قسم پر ہے ایک تو یہ کہ ملائم ہو اور اُسکے لیے اصل معین بھی موجود ہو یعنی قوانین شرع کے مطابق ہو اور ہر قسم کے مناقضے سے سالم ہو ایسا مناسب قطعاً مقبول ہے دوسرا وہ مناسب کہ نہ ملائم ہو اور نہ اُسکے لیے اصل معین موجود ہو ایسا مناسب قطعاً نامقبول ہے تیسرا وہ مناسب ہے کہ اُسکے لیے اصل معین تو موجود ہو لیکن ملائم نہو یہی محل اجتہاد مین ہے اور چوتھا وہ مناسب ہے کہ ملائم تو ہو مگر اُسکے لیے اصل معین موجود نہو اسکو استدلال مرسل کہتے ہین اور یہ بھی محل اجتہاد مین ہے لا بشہادۃ الشرع بکونہ علۃ نہ بوجہ شہادت شرع کے کیونکہ شرع مین اُس وصف کے علت ہونے کی تصریح نہین مثلاً جس وقت ہم صغر سن لڑکی مین

نکاح کی ولایت حاصل ہونے کی علت صغر کو مناسبت کی وجہ سے قرار دیں کیونکہ صغیر کے حق میں نکاح کی ولایت صرف اسلیے شروع ہوئی ہے کہ وہ اس کام کو سرانجام دینے سے بوجہ صغر کے عاجز ہے اور باوجود اس عاجزی کے وہ نکاح کی محتاج ہے اور صغر سے عاجزی پیدا ہوتی ہے تو یہ تعلیل ہوجا ایسے وصف کے ہوگی جو حکم کے ساتھ ملائم ہے اور اس وصف کا اثر اجماع کے موقع پر ظاہر ہوا ہے اور وہ یہ کہ مال پر صغیر کے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے کیونکہ یہ امر اصل سے ثبوت کو پہونچا ہے اور بغیر ایسے وصف پر عمل واجب نہیں ہوسکتا جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ملائم کے ساتھ عمل واجب ہے انکے دو فرقے ہیں ایک فرقے کا مذہب تو یہ ہے کہ ملائم کے ساتھ عمل کرنا اسوقت واجب ہے کہ قوانین شرع کے ساتھ جب ملائم کا مقابلہ کیا جائے تو انکے مطابق ہو کسیطرح کا مناقضہ اسپر وارد نہو سکے مثال اسکی یہ ہے کہ کوئی کہے کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں اسلیے گھوڑیوں میں بھی واجب نہوگی کیونکہ قوانین شرع نے نر و مادہ میں مساوات قرار دی ہے کیونکہ ملائمت گواہ کیطرح ہے اور قوانین شرع سے اسکا مقابلہ کرنا بمنزلے تزکیے کے ہے جس سے اسکی عدالت معلوم ہوجاتی ہے اور ملائم کی جانچ کے لیے صرف دو قاعدوں سے مقابلہ کرنا کافی و وافی ہے اور دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ اصول شرع سے مقابلہ کرنا ضرور نہیں بلکہ ملائم کے ساتھ عمل کرنے کے لیے صرف اسقدر کافی ہے کہ دل میں یہ خیال پیدا ہوجائے کہ یہ وصف جامع اس حکم کی علت ہے بس دل میں یہ تخیل پیدا ہوجانا اسکی علت کی صحت کے لیے کافی ہے اور اس تخیل قلبی کو اخالہ کہتے ہیں اور نام اسکا تخریج المناط ہے اخالہ شافعیہ اور حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی حجت ہے کیونکہ اس سے علیت کا ظن حاصل ہوجاتا ہے کیونکہ حکم اور وصف میں اس سے ایک قسم کی مناسبت صالحیہ ظاہر ہوجاتی ہے اس طرح کہ وہ وصف منضبط یا تو نفع کا جلب کرنے والا ہوتا ہے یا مضرت کا دفع کرنے والا حنفیہ اخالہ کو نہیں مانتے کیونکہ خیال کا واقع ہونا محض ظن ہے اور ظن سے حق ثابت نہیں ہوتا اگر کوئی یہ کہے کہ اخالہ ظن کا فائدہ بخشتا ہے اور عمل میں شرعاً ظن معتبر ہے جیسے خبر واحد و قیاس تو پھر اخالہ کا اعتبار کیوں نہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ عمل میں وہ ظن معتبر ہے جسکے اعتبار پر دلیل قطعی قائم ہو نہ مطلق ظن اور یہاں ایسا نہیں پایا جاتا علاوہ اسکے خیال امر باطنی ہے جس پر غیر شخص کو وقوف حاصل نہیں ہوتا پس یہ ایسی دلیل نہیں ہوسکتا کہ دوسرے پر لازم آتی ہو

ونظیرہ اذا رأینا شخصا اعطی فقیرا درھما غلب علی الظن ان الاعطاء لسد فعہ حاجۃ الفقیر وتحصیل مصالح الثواب نظیر اسکی یوں ہے کہ ہمنے کسی شخص کو دیکھا کہ اُسنے فقیر کو درہم دیا تو اس دینے سے ظن غالب ہوگیا کہ فقیر کی ضرورت دور کرنے کے واسطے اور حصول ثواب کی نیت سے دیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وہ قیاس فاسد ہے جسکی بنا محض رعایت مصالح و مفاسد پر ہو قیاس میں فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ حکم اور علت میں ہوتا ہے پس یہ ایسی اصل پر موقوف ہوتا ہے جس پر کتاب وسنت مقدم ہو تو پھر صرف رعایت مصالح ومفاسد سے قیاس کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ یاد رکھو کہ مناسبت کے لیے یہ ضرور ہے کہ علل شرعیہ کے مطابق ہونیے مجتہد کی علت موافق ہو اُس علت کے ساتھ جس کا استنباط نبی علیہ السلام اور صحابہ اور تابعین نے کیا ہے اسکو اصطلاح میں ملائمت بولتے ہیں جیسے حنفیہ کے نزدیک ولایت نکاح کی علت صغر ہے چونکہ صغیر لڑکی اپنی معاش ومعاد کے کاموں میں تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لیے حنفیہ نے صغر ہی کو ولایت نکاح کی علت بھی گردانا ہے پس صغر ولایت نکاح کے ثبوت کی علت ہے بوجہ ضرورت عجز کے اور یہ امر تعلیل رسولؐ کے موافق ہے کیونکہ آنحضرتؐ نے بلّی کا جھوٹا پاک قرار دیا ہے اور اُسکے پاک ہونے کی علت یہ بیان کی کہ وہ آدمیوں میں پھرنے والوں میں سے ہے پس جیسے ضرورت عجز کی وجہ سے ولایت کی علت صغر ہے ایسے ہی بلّی کے آدمیوں میں پھرنے کی ضرورت اُسکے جھوٹے کے پاک ہونے کی علت ہے اگرچہ پہلے مسئلے میں علت عجز ہے اور دوسرے میں آدمیوں میں پھرنا اور یہ دونوں امر غیر غیر ہیں لیکن دونوں جنس واحد کے تلے داخل ہیں جو ضرورت ہے اور حکم ایک میں تو ولایت ہے اور دوسرے میں طہارت جو دونوں مختلف ہیں لیکن یہ بھی جنس واحد کے تلے مندرج ہیں اور وہ حکم ہے جسکی ضرورت مندفع ہوتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ شرع نے دونوں جگہ ضرورت کا اعتبار کیا ہے۔ اذا عرف ھذا فنقول اذا رأینا وصفا مناسبا للحکم وقد اقترن بہ الحکم فی موضع الاجماع یعقل الظن باضافۃ الحکم الی ذلک الوصف وغلبۃ الظن فی الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقھا من الدلیل بمنزلۃ المسافر اذا غلب علی ظنہ ان بقربہ ماء لم یجز لہ التیمم جب یہ نظیر معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں

کہ جب ہمنے کسی وصف کو حکم کے مناسب دیکھا اور موقع اجماع پر حکم اس وصف کے ہمراہ مقترن ہوا ہے تو حکم کو اس وصف کی طرف منسوب کرنے کا ظن غالب ہو جائیگا اور غلبۂ ظن شرع میں عمل کو واجب کرتا ہے جبکہ اُسکے اوپر اُس سے قوی دلیل نہ پائی جائے مثلاً جب مسافر کے غالب گمان میں پانی اسکے نزدیک موجود ہو تو اسکو تیمم کرنا جائز نہیں وعلی ھذا مسائل التحری اسی قبیل سے تحری کے مسائل ہیں یعنی وہ مسئلے جن میں شرع سے اٹکل کرنے اور غالب ظن پر عمل کرنے کا حکم ہے چنانچہ آنحضرتؐ نے اپنی اُمت سے عہد کیا ہے کہ جب اندھیری رات میں سمت قبلہ اُنپر مشتبہ ہو جائے تو اٹکل کرنا واجب ہے، اور جدھر اٹکل حکم دے اُدھر کو نماز پڑھے پس یہ وہ حکم ہے کہ شرع نے اٹکل پر موقوف رکھا ہے۔ وحکم ھذا القیاس ان یبطل بالفرق المناسب لان عنده یوجد مناسب سواہ فی صورۃ الحکم حکم اس قیاس کا یہ ہے کہ باطل ہو جاتا ہے بسبب فرق پائے جانے کے اصل و فرع میں وصف مناسب کی وجہ سے کیونکہ اصل و فرع میں فرق پائے جانے کی وجہ سے وصف مناسب پہلے وصف سے جدا صورت حکم میں پایا جائیگا مثال اسکی یہ ہے کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ بچے پر بھی زکوٰۃ واجب ہے جس طرح بالغ پر واجب ہے اور جامع دونوں میں فقیر کی حاجت کا دور کرنا ہے پس معترض اسپر یہ اعتراض کریگا کہ اصل و فرع میں باعتبار مناسب کے فرق ہے کیونکہ صورت اصل میں زکوٰۃ کا وجوب اسلیے ہے کہ گناہ اسکی وجہ سے پاک ہوتے ہیں کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے۔ خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا وصل علیھم ان صلوتك سکن لھم یعنی اُنکے مال میں سے زکوٰۃ لے تاکہ تو اُنکے ظاہر و باطن کو پاک اور پاکیزہ کرے اور دعائے خیر بھیج اُنپر تحقیق تیری دعا اُنکے واسطے تسکین ہے اور گناہ کی پاکی فرع میں معدوم ہے کیونکہ بچے پر گناہ نہیں اسلیے اُسپر زکوٰۃ واجب نہوگی فلا یبقی الظن باضافۃ الحکم الیه فلا یثبت الحکم به لانه کان بناء علی الظن وقد بطل ذلك بالفرق پس ایسی صورت میں گمان حکم کے اسکی طرف منسوب ہونے کا باقی نہیں رہیگا اسلیے حکم ہی ثابت نہوگا کیونکہ ثبوت حکم کی بنیاد گمان پر تھی اور اصل و فرع کے درمیان فرق ہونے کے سبب وہ ظن نہ رہا وعلی ھذا یعنی قیاس کی ان تینوں قسموں اور اُنکے فرق کی بنا پر ہم کہتے ہیں کان العمل بالنوع الاول بمنزلۃ الحکم بالشهادۃ بعد تزکیۃ الشاهد وتعدیله

قیاس کی پہلی قسم پر عمل کرنا ایسا ہے جیسے کہ گواہ کا تزکیہ اور اسکا عادل ہونا ثابت کر کے پھر اسکی شہادت پر حکم لگائیں کیونکہ قیاس مین وصف کا کتاب وسنت سے معلوم ہونا ایسا ہے جیسے گواہ مقدمہ کا تزکیہ ہو کر عادل ثابت ہو جائے۔ والنوع الثانی بمنزلۃ الشہادۃ عند ظہور العدالۃ قبل التزکیۃ اور قیاس کی دوسری قسم پر عمل کرنا ایسا ہے کہ گواہ کے تزکیے سے پہلے ظہور عدالت کے وقت اسکی گواہی پر حکم لگائیں کیونکہ جو وصف اجماع سے معلوم ہوتا ہے وہ ایسے گواہ کی طرح ہے جسکی عدالت تزکیے سے قبل ظاہر ہو جائے کیونکہ اجماع نہ صراحۃً اور نہ اشارۃً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ وصف علت ہے اور باوجود اسکے وصف پر جو حکم مترتب ہوتا ہے یہ اسلیے ہے کہ وہ حکم کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اسکے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ والنوع الثالث بمنزلۃ شہادۃ المستور قیاس کی تیسری قسم پر عمل کرنا ایسا ہے جیسے کسی مستور الحال گواہ کی گواہی پر حکم دین کیونکہ وصف کا اجتہاد سے معلوم ہونا ایسا ہے جیسے کسی گواہ کی عدالت اور فسق کا حال مجہول ہو پس اجماع وقیاس کی دلیل سے وصف کا علت ثابت نہونا گواہ کی عدالت وفسق کے نہ ظاہر ہونے کے برابر ہے۔

وسوال، اس تیسری قسم کے قیاس پر عمل کرنا واجب ہے جیسا کہ مصنف اوپر کہہ چکے ہین کہ ظن کا غلبہ عمل کو واجب کرتا ہے اور اب یہان انکا یہ کہنا کہ وہ گواہ مستور کی طرح ہے اس بات کو چاہتا ہے کہ ایسے قیاس پر عمل کرنا واجب نہین لیکن جائز ہے۔

وجواب، وصف مناسب پر اسوقت عمل کرنا واجب ہوتا ہے جبکہ موقع اجماع پر حکم اسکے ساتھ مقترن ہوا ہو پس ایسی حالت مین تیسرا قیاس دوسرے قیاس کے مرتبے کو پہونچ جائیگا۔

تذییل امام شافعیؒ کہتے ہین کہ وصف کی علت بننے کے لیے مناسبت کے علاوہ طرد وعکس بھی طریق ہین طرد سے مراد یہ ہے کہ جب وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے اور عکس سے مطلب یہ ہے کہ جب وصف منتفی ہو تو حکم بھی منتفی ہو ان دونون باتون کو دوران کہتے ہین حنفیہ کہتے ہین کہ علت کے واسطے طرد وعکس ضرور نہین اسلیے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب وصف پایا جاتا ہے تو حکم بھی پایا جاتا ہے مگر وہان علیت نہین ہوتی بلکہ وہ پایا جانا اتفاقی ہوتا ہے مثلاً شوہر نے عورت سے کہا کہ اگر تو گھر مین جائے تو تجھے طلاق ہے پس اگر عورت نکاح کی حالت مین مکان مین جائے گی تو طلاق بھی پڑجائے گی دیکھو یہان حکم کا دوران وجود مکان مین جانے کے ساتھ پایا جاتا ہے باوجودیکہ وہ شرط ہے علت نہین

Marfat.com

پس اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ حکم کا پایا جانا وصف کے پائے جانے کے ساتھ وصف کے علت ہونے پر دلالت نہین کرتا غایت یہ ہے کہ دوران اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حکم اور وصف مین لزوم ہے مگر لزوم کے ہونے سے علیت لازم نہین آتی یہ تو وصف کے موجود ہونے کا حال ہوا اور عدم کو کسی طرح بھی کسی شے کی علیت مین مداخلت نہین کیونکہ عدم چیز کے نہونے کا نام ہے تو پھر وصف کا منتفی ہونا حکم کے منتفی ہونے کی علت کیسے بن سکتا ہے پہلی تفصیل سے طرد اور دوسری تفصیل سے عکس کا دلیل نہونا ثابت ہوگیا۔ فخر الاسلام کہتے ہین کہ جمہور کا قول یہ ہے کہ وصف صرف اطراد سے علت نہین بن سکتا بلکہ علت ہونے کے لیے دو باتون کا ہونا ضرور ہے ایک تو یہ کہ ایسے معنی اُسمین موجود ہون جنکی وجہ سے عقل یہ سمجھ لے کہ یہ وصف حکم کی صلاحیت رکھتا ہے دوسرے مُعَدِّل ہو جیسا کہ گواہ مین دو باتون کا ہونا ضرور ہے کہ ایک تو اُسمین گواہی کی صلاحیت ہونی چاہیے کہ عاقل ہو بالغ ہو آزاد ہو مسلمان ہو دوسرے صاحب عدالت ہو محظورات دین سے مجتنب رہتا ہو پس وصف بھی ان دو باتون کے موجود ہونے کے بعد علت بنایا جائیگا وصف کی صلاحیت یہ ہے کہ اُسمین ملائمت ہو اور اُسکی عدالت یہ ہے کہ اُسکی تاثیر شرعًا حکم مین ظاہر ہو یعنی علیت اُسکی حکم کے لیے شرعًا نص کتاب و سنت یا اجماع سے ثابت ہو پس تعلیل اُسوقت تک مقبول نہوگی جبتک وصف کے ملائم ہونے پر دلیل قائم نہو اور ملائمت کے بعد حنفیہ کے نزدیک اُسکے ساتھ عمل واجب نہین جب تک کہ مؤثر نہو اور تاثیر کے ظہور کی چار صورتین ہین (الف) علت متعین کا اثر حکم متعین مین ظاہر ہو جیسے بلی کے آدمیون مین پھرنے کا اثر اُسکے جھوٹے کھانے پانی مین ظاہر ہے (ب) علت متعین کا اثر اُس حکم کی جنس مین ظاہر ہو جیسے صغر کی تاثیر جنس ولایت مین ظاہر ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ باپ کو صغیر لڑکی پر بوجہ اُسکے صغر کے نکاح کی ولایت حاصل ہے جیسا کہ اس کو بوجہ اسی صغر کے مال کی ولایت حاصل ہوتی ہے پس ولایت کی علت دونون جگہ صغر ہے جو ایک ہی چیز ہے اور حکم ولایت ہے اور یہ جنس ہے کہ ولایت نکاح اور ولایت مال کو شامل ہے اور یہ تصرف کی دو نوعین ہین پس صغر متعین کی تاثیر جنس ولایت مین ظاہر ہوئی (ج) جنس علت کی تاثیر حکم متعین مین ظاہر ہو جیسے کوئی شخص ایک رات دن سے زیادہ بیہوش رہے تو اُسکے ذمے سے قضائے نماز ساقط ہو جاتی ہے بیہوشی کہ سقوط نماز کی علت ہے اُسکی جنس کو کہ وہ جنون اور حیض ہے عین اسقاط نماز مین

Marfat.com

تاثیر حاصل ہے (د)، علت کی جنس کا اثر حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے حائضہ عورت سے نماز کا ساقط ہو جانا کیونکہ حیض بوجہ مشقت عارض ہونے کے نمازوں کو ساقط کر دیتا ہے پس حیض کی جنس کو اور وہ سفر کی مشقت ہے سقوط صلوٰۃ کی جنس میں کہ وہ رکعتوں کا ساقط ہو جانا ہے تاثیر ہے پس مشقت سفر نے کہ وہ حیض کی جنس سے دو رکعتوں کو جو سقوط صلوٰۃ کی جنس سے ساقط کر دیا ہے ان میں سے پہلی تینوں قسمیں بالاتفاق مقبول ہیں اور چوتھی قسم میں اختلاف ہے اور مختار یہ ہے کہ وہ بھی حجت ہے اس سے بھی علیت کا ظن غالبًا حاصل ہو جاتا ہے۔

(۲)، علت یا شرط کو ابتداءً ثابت کرنے کے لیے تعلیل بالاتفاق باطل ہے اور ابتداءً سے مراد ہے کہ بطور تعدیہ کے نہو یعنی ایک حکم کو دوسرے محل میں ثابت کرنے کے لیے نہو کیونکہ بندے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ علت یا شرط کو بدون تعدیہ کے ثابت کرے بلکہ یہ ثابت کرنا شارع کے ہاتھ میں ہی البتہ واسطے ثابت کرنے حکم شرعی کے بطریق تعدیہ کے ایسی اصل سے جو شرع میں موجود ہو نص واجماع سے ثابت ہو بالاتفاق جائز ہے مگر اس امر میں اختلاف ہے کہ سببیت یا شرطیت ثابت کرنے کے لیے بطریق تعدیہ کے ایسی اصل سے جو فرع میں ثابت ہو جائز ہے یا نہیں مطلب یہ ہے کہ جس نص یا اجماع سے کسی شے کا سبب یا شرط ہونا کسی حکم شرعی کے لیے ثابت ہو جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں کہ اس حکم کے لیے کوئی دوسری شے پہلی شے کے قیاس پر علت یا شرط بنائی جائے جبکہ قیاس کے شرائط متحقق ہوں مثلاً لواطت کو زنا کے قیاس پر حد واجب ہونے کا سبب بنایا جائے یا وضو میں نیت کو صحت نماز کی شرط تیمم کے قیاس پر گردانا جائے پس حنفیہ اور شافعیہ کے گروہ کثیر کا یہ مذہب ہے کہ ایسا جائز نہیں فخر الاسلام اور انکے تبع کہتے ہیں کہ ایسا جائز ہے تعلیل کا اصلی فائدہ صرف یہی ہے کہ نص کا حکم اس چیز کی طرف متعدی ہو جائے جسکے لیے نص نہیں اور اس دوسری چیز کو فرع کہتے ہیں اور تعدیہ کبھی بطور قیاس جلی کے ہوتا ہے کبھی بطور قیاس خفی کے قیاس جلی اسے کہتے ہیں جو اول ہی امر میں ذہن نشین ہو جائے اور قیاس خفی اسے کہتے ہیں جو غور وخوض کے بعد ذہن میں آئے اور قیاس خفی کو استحسان بھی بولتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک حکم نص کا فرع کی طرف متعدی ہونا قیاس کے لیے لازم ہے بغیر اسکے قیاس کبھی صحیح نہیں ہو سکتا تعلیل اور قیاس دونوں متساوی ہیں برخلاف امام شافعی کے کہ انکے نزدیک مدلول نص کا تعدیہ فرع کی طرف جائز ہے لازم نہیں پس جب تعلیل تعدیہ علت کا فرع کی طرف

Marfat.com

فائدہ بخشے گی تو قیاس ہوگا اور جبکہ یہ فائدہ نہ بخشے گی تو قیاس نہ ہوگا اس صورت مین تعلیل قیاس سے عام ٹھہری اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شافعیؒ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل جائز قرار دیتے ہین چنانچہ اُن کے نزدیک چاندی سونے مین ربو کی علت ثمنیت ہے اور یہ علت دوسرے جزیات کی طرف متعدی نہین ہوتی کیونکہ وہ ثمن پیدا نہین کیے گئے ہین پس شافعیؒ کے نزدیک تعلیل فقط حکم کے سبب کے بیان کے لیے ہے اور تعلیل تعدیے پر موقوف نہین کیونکہ تعدیے کی صحت اجماعًا نفس علت کی صحت پر موقوف ہے پس اگر نفس علت کی صحت تعدیہ علت کی صحت پر موقوف ہو تو دور لازم آجائے جو محال ہے جواب سکا یہ ہے کہ نفس علت کی صحت تعدیہ علت کی صحت پر موقوف نہین بلکہ فرع مین علت کے موجود ہونے پر موقوف ہے پس دور کہان لازم آتا ہے

فصل

الاسولة المتوجهة على القياس ثمانية قیاس پر آٹھ اعتراض وارد ہوتے ہین یاد رکھو کہ شافعیہ کے نزدیک علت طردیہ معتبر ہے اور حنفیہ کے نزدیک علت موثرہ۔ علت طردیہ اُسے کہتے ہین کہ جب وہ پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جب وہ نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے اور ان دونون باتون کا نام دوران ہے اور موثرہ اُسکو کہتے ہین جسکی تاثیر حکم مین ظاہر ہو حنفیہ علت طردیہ پر ایسے اعتراض کرتے ہین کہ جن کے جوابات شافعیہ سے پورے پورے نہین ہوسکتے اور اُنکو لامحالہ علت موثرہ کے قبول کرنے کی طرف مجبور ہونا پڑتا ہے اور شافعیہ بھی علت موثرہ پر اعتراض کرتے ہین جن کے جواب حنفیہ انکو دیتے ہین ان اعتراضات کے نام یہ ہین۔ الممانعة والقول بموجب العلة والقلب والعكس وفساد الوضع والفرق والنقض والمعارضة ان مین سے ممانعت فساد وضع اور نقض علل طردیہ پر متوجہ ہوتے ہین اور نقض فساد وضع بعکس۔ ممانعت بمعارضہ اور فرق علل مؤثرہ پر وارد ہوتے ہین اور بعض کے نزدیک قول بالموجب علل طردیہ سے مختص نہین اور علل مؤثرہ پر نقض کے وارد ہونے مین بھی اختلاف ہے اور فساد وضع تو علل موثرہ پر اصلا متوجہ نہین ہوتا کیونکہ علت موثرہ کا اثر کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہوتا ہے اور ان مین فساد کا احتمال نہین تو جو تاثیر اُنسے ثابت ہوگی اُسین بھی فساد کا احتمال نہوگا اور حق یہ ہے کہ اعتراض صحیح ان مین سے صرف نقض ہے جو ہر تعلیل پر وارد ہوتا ہے

اما الممانعة ممانعت اسے کہتے ہین کہ معترض معلل کی دلیل کے کل مقدمات کو یا بعض کو قبول نہ کرے فنوعان پس اسکی دو قسمین ہین اور حقیقت مین چار قسمین ہین ۔ احدہما منع الوصف ایک اُن مین سے وصف کو منع کرنا ہے یعنی معترض معلل سے یہ کہے کہ جو تم اس وصف کے علت ہونے کا دعوے کرتے ہو یہ علت نہین ہے بلکہ کوئی اور شے ہے والثانی منع الحکم دوم حکم کو منع کرنا یعنے معترض کا معلل سے یہ کہنا کہ تم جو اس چیز کو حکم قرار دیتے ہو یہ دراصل حکم نہین ہے حکم دوسری چیز ہے مثالہ فی قولہم یعنی پہلی صورت کی مثال شافعیہ کا یہ قول ہی صدقة الفطر وجبت بالفطر فلا تسقط بموتہ لیلة الفطر قلنا لا نسلم وجوبہا بالفطر بل عندنا تجب براس یمونہ ویلی علیہ صدقہ فطر کا بسبب یوم الفطر کے پائے جانے کے واجب ہوتا ہے تو اگر مکلف یوم الفطر کی رات مین مرگیا تو صدقہ فطر اس سے ساقط نہوگا حنفیہ اس قول پر ممانعت وارد کرتے ہین اور کہتے ہین کہ ہم یہ تسلیم نہین کرتے کہ یوم الفطر وجوب صدقے کا سبب ہے بلکہ ہمارے نزدیک اسکا سبب مکلف کی اولاد صغار اور غلام ہین جنکا خرچ اس کے ذمے واجب ہے اور یہ ایک مؤنت یعنی گرانی ہے اور عبادت بھی ہے مؤنت ہی کی وجہ تو ہے کہ غیر کی جانب سے بھی دینا پڑتا ہے اور عبادت ہونے کی وجہ سے وہ بطریق فتوے کے دیا جاتا ہے نہ جبراً اور زکوٰۃ کے ساتھ ملحق ہے وکذلک اذا قیل قدر الزکوۃ واجب فی الذمة فلا یسقط بہلاک النصاب کالدین ایسا ہی جب یہ کہا جاتا ہے کہ مقدار زکوٰۃ کی ذمے پر واجب ہو جانے سے نصاب ہلاک ہونے پر ساقط نہین ہوتی جیسا کہ قرض کسی طرح ذمے سے ساقط نہین ہوتا یہان قرض مقیس علیہ اور زکوٰۃ مقیس ہی قلنا لا نسلم بان قدر الزکوۃ واجب فی الذمة بل اداءہ واجب ہم کہتے ہین کہ یہ مسلم نہین کہ مقدار زکوٰۃ ذمے پر واجب ہے بلکہ ادا کرنا اُسکا واجب ہے ولئن قال واجب اداءہ فلا یسقط بالہلاک کالدین بعد المطالبة قلنا لا نسلم ان الاداء واجب فی صورة الدین بل حرم المنع حتی یخرج عن العہدة بالتخلیة وہذا من قبیل منع الحکم اور اگر یہ کہین کہ وجوب ادا کے بعد مال ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ ساقط نہین ہوتی جیسا کہ قرض مطالبے کے بعد ساقط نہین ہوتا تو ہم جواب دینگے کہ قرض کی صورت مین ادا کا واجب ہونا ہم تسلیم نہین کرتے بلکہ روکنا حرام ہے جبتک کہ ذمہ داری سے

نکلے تخلیہ کے ساتھ یہ منع حکم کے قبیل سے ہے وکذلک اذا قال المسح وضوء فی باب الوضوء
فلیس تثلیثہ کالغسل قلنا لا نسلم ان التثلیث مسنون فی الغسل بل اطالۃ
الفعل فی محل الفرض زیادۃ علی الفرض اسی طرح جب امام شافعیؒ نے کہا مسح رکن ہے
وضو میں تو چاہیے کہ ہر عضو کے تین بار دھونے کی طرح تین دفعہ مسح کرنا مسنون ہو علماء حنفیہ اسپر
یوں اعتراض کرتے ہیں کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر عضو کا تین بار دھونا مسنون ہے بلکہ محل فرض میں
عمل کا دراز کرنا مقدار فرض پر زیادتی ہے چنانچہ منھ کا صرف ایکبار دھولینا فرض ہے پھر جب
اس فرض کو کامل کیا جائے گا تو اور دو بار دھونا پڑے گا اور یہ دو بار دھونا اصل پر اضافہ ہوا
اسطرح منھ کے تین بار دھونے پر نوبت پہونچ جائے گی۔ کاطالۃ القیام والقراءۃ فی الصلوٰۃ
جیسے قیام اور قراءت کو نماز میں دراز کرنا کیونکہ نماز میں تکمیل قراءت کی سورۃ کے تمام کرنے میں ہے
نہ اسکے مکرر پڑھنے میں غیر ان الاطالۃ فی باب الغسل لا متصور الا بالتکرار لاستیعاب
الفعل کل المحل مگر اعضا کے دھونے میں عمل کی درازی اسیطرح ہو سکتی ہے کہ کئی دفعہ وہ عمل
کیا جائے تاکہ عمل کل محل کا استیعاب کرے غرضکہ اعضا کو دھونے میں فرض کو کمال کو پہونچانا سنت
ہے اور یہ کمال کو پہونچانا تین بار دھونے سے ظہور میں آجاتا ہے وعلی ہذا نقول فی باب المسح
بان الاطالۃ مسنون بطریق الاستیعاب اسی طرح مسح کے باب میں ہم کہتے ہیں کہ دراز کرنا
عمل کا بطریق استیعاب کے مسنون ہے لیکن اسمیں عمل کے دراز کرنے کے لیے بطریق استیعاب کے تین بار
مسح کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہاں محل میں گنجائش ہے پس محل کے استیعاب سے فرض کا کمال حاصل
ہو جاتا ہے چونکہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اس تقدیر پر چوتھائی سر کے
تین امثال کو ملانے سے استیعاب حاصل ہو جائیگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ ایک یا دو بال کا
مسح کرلینا فرض ہے تو اس صورت میں تین امثال سے زیادہ کو فرض کے ساتھ ملالینے سے استیعاب
ہو جاتا ہے اور محل کا متحد ہونا تثلیث کے لیے ضرور نہیں ہے البتہ تکرار کے لیے ضرور ہے پس تعجب ہے
امام شافعیؒ سے کہ مسح سر میں ایک یا دو بال کا مسح کرنا فرض ہے اور سنت اس کی سارے سر کا تین بار
مسح کرنا بتاتے ہیں یہ مثال منع حکم کی ہے۔ وکذلک یقال التقابض فی بیع الطعام شرط
بالطعام کالنقود قلنا لا نسلم بان التقابض شرط فی باب النقود بل الشرط تعینها

كيلا يكون بيع النسيئة بالنسيئة وعندنا النقود لا تتعين بالقبض عندنا اصطلح

کہا جاتا ہے کہ طعام کے بدلے طعام فروخت کرنے مین نقدی کی مانند بائع ومشتری کا قبضہ کرنا شرط ہے علماے حنفیہ جواب دیتے ہین کہ ہم نہین مانتے کہ نقود مین عقد کے وقت قبضہ کرنا شرط ہے بلکہ ان کا معین کرنا شرط ہے تاکہ اُدھار کی بیع اُدھار سے نہو گر نقود ہمارے نزدیک قبضے کے بغیر متعین نہین ہوتے دیکھو ایک آدمی نے سو رپیہ کو گھوڑا بیچا اور جو روپے دکھائے تھے اور معین کیے تھے اُن کی جگہ دوسرے دیدیے تو یہ جائز ہے برخلاف طعام کے کہ وہ معین کرنے سے بغیر قبض و دخل کے بھی معین ہو جاتا ہے اسلیے تقابض کی طرف محتاج نہین کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معترض حکم مین وصف کے تاثیر کرنے کو تسلیم نہین کرتا جیسا کہ شافعیؒ باکرہ پر ولایت کے ثابت ہونے کے باب مین یہ کہتے ہین کہ باکرہ چونکہ معاملات نکاح سے واقف نہین ہوتی کیونکہ اُسکو مردون کے ساتھ تجربہ حاصل نہین ہوتا اسلیے اُسپر ولی کا ہونا ضرور ہے حنفیہ کہتے ہین کہ بکارت مین ولایت کے ثابت کرنے کی صلاحیت نہین ہے کیونکہ وصف بکارت کی ایسی تاثیر کسی دوسرے مقام پر ظاہر نہین ہوتی ہے بلکہ ولایت کا ثبوت صغر کی وجہ سے ہے پھر باکرہ ہو یا ثیبہ دونون پر صغیر ہونے کی وجہ سے ولایت ثابت ہوتی ہے اور صغر ایک ایسا وصف ہے کہ دوسرے مقامات مین بھی اسکی تاثیر پائی جاتی ہے چنانچہ صغیر کے مال پر بوجہ صغر ہی کے ولی مقرر کیا جاتا ہے۔

کبھی معترض کہتا ہے کہ اصل کا حکم اُس وصف کی طرف منسوب نہین ہے جسکو معلل نے ذکر کیا ہے بلکہ اُسکے لیے ایک اور وصف ہے چنانچہ اعضا کو تین تین بار وضو مین دھونے کے مسئلے مین معترض کہے کہ یہ امر رکنیت کی طرف مضاف نہین یعنی وصف رکنیت کو تکرار مین کوئی اثر نہین ہے کیونکہ اگر رکنیت کی وجہ سے تین تین بار دھونا مسنون ہوتا تو قیام وقرارت بھی نماز مین تین تین بار مسنون ہوتے کیونکہ نماز کے ارکان مین سے ہین جس طرح اعضا کا دھونا وضو کے ارکان مین سے ہے اور تین بار کلی کرنا اور تین بار ناک مین پانی ڈالنا مسنون نہوتا اسلیے کہ یہ دونون چیزین ارکان وضو مین سے نہین ہین بلکہ تین تین بار دھونا اسلیے مسنون ہے کہ فرض کی تکمیل ہو جائے یہ امر سنت تکمیل کی طرف مضاف ہے اسلیے کہ سنتین اور واجبات فرائض کی تکمیل کے لیے مشروع ہوئے ہین اور ہر فعل کے فرض کی تکمیل اُسکے دراز کرنے سے محل فرض کے اندر ظہور مین آتی ہے چنانچہ نماز مین

Marfat.com

قیام اور رکوع اور سجود کی تکمیل اُنکے طویل کرنے سے ظہور میں آتی ہے مگر چونکہ ہم اعضاء کے دھونے میں طوالت کا محل نہیں پاتے ہیں کیونکہ جب مفروض کا محل مستغرق ہو گیا تو اُس میں طوالت کرنے سے غیر محل فرض میں تکمیل لازم آئے گی اس ضرورت سے ہم نے تکرار کرنا مناسب جانا کہ وہ اصل کی خلیفہ ہے اور چونکہ مسح سر میں اصل پر عمل کرنا ممکن تھا کیونکہ محل وسیع ہے اسلیے یہاں دراز کرنا سارے سر کے مسح کرنے کو قرار دیا۔ فاما القول بموجب العلۃ: وھو تسلیم کون الوصف علۃ وبیان ان معلولہا غیر ما ادعاہ المعلل قول بموجب العلت اُسے کہتے ہیں کہ معلل کے وصف کو علت مان لینا اور یہ بیان کرنا کہ اس علت کا معلول اسکے سوا ہے جس کا دعوے معلل نے کیا ہے لفظ موجب میں جیم ابجد مفتوح ہے: ومثالہ المرفق حد فی باب الوضوء فلا یدخل تحت الغسل لان الحد لا یدخل فی المحدود جیسے یہ کہنا کہ کہنی وضو میں حد ہے پس دھونے کے ماتحت داخل نہیں ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی جیسے رات روزے میں داخل نہیں ہے قلنا المرفق حد الساقط فلا یدخل تحت حکم الساقط لان الحد لا یدخل فی المحدود ہم کہتے ہیں کہ کہنی غایت اور حد امتداد نہیں بلکہ حد ساقط اور غایت اسقاط ہے پس ساقط کے ماتحت داخل نہوگی کیونکہ ایسی حد محدود کے حکم میں داخل نہیں ہوتی یہاں معلول معلل کے دعوے کے سوا اور ہو گیا کیونکہ دعوے اُسکا یہ تھا کہ وضو میں کہنی کو اسلیے نہ دھونا چاہیے کہ وہ وضو کرنے کی حد ہے اور حد محدود میں داخل نہیں رہتی ہے معترض نے یہ ثابت کر دیا کہ کہنی مغسول کی حد نہیں ہے بلکہ حد ساقط ہے اور محدود جانب ساقط ہے نہ جانب مغسول جبکہ غایت یہاں اسقاط کے لیے ہے تو خود ساقط کے ماتحت داخل نہوگی بلکہ دھونے کے ماتحت داخل رہے گی۔ وکذلک یقال صوم رمضان صوم فرض فلا یجوز بدون التعیین کالقضاء قلنا صوم الفرض لا یجوز بدون التعیین الا انہ وجد التعیین ھھنا من جھۃ الشرع وان قال لا یجوز بدون التعیین من العبد کالقضاء قلنا لا یجوز القضاء بدون التعیین الا ان التعیین لم یثبت من جھۃ الشرع فی القضاء فلذلک یشترط تعیین العبد و ھھنا وجد التعیین من جھۃ الشرع فلا یشترط تعیین العبد اسی طرح کہا جاتا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے پس قضا کے روزے کی طرح معین کیے بغیر درست نہوگا۔ ہم جواب

Marfat.com

دیتے ہین کہ بیشک روزۂ فرض بغیر تعیین کے درست نہین گر یہان تعیین شارع کی طرف سے پائی گئی ہی
اگر سائل پھر یہ کہے کہ روزۂ قضا کی طرح بندے کی طرف سے معین کیے بغیر درست نہین تو ہم جواب دینگے
کہ ہان روزۂ قضا معین کیے بغیر درست نہین مگر روزۂ قضا مین شارع کی طرف سے تعیین ثابت نہین
ہوئی اسی واسطے بندے کی طرف سے معین کرنا لازم ہوا اور رمضان مین شارع کی طرف سے خاص
مہینہ مقرر ہو گیا اسلیے بندے کے مقرر کرنے کی ضرورت نہ رہی کیونکہ شرع کا معین کرنا بندے کے
معین کرنے سے بڑھکر ہے خلاصۂ جواب یہ ہے کہ فرع اصل کی نظیر نہین ہے کیونکہ اصل یعنی روزۂ قضا مین
بندے کی طرف سے تعیین کرنا شرط ہے کیونکہ ایسے روزے کا وقت شارع نے تعیین نہین کیا ہے اور
فرع یعنی روزۂ رمضان مین شارع کی طرف سے تعیین پائی جاتی ہے تو پھر اب بندے کی طرف سے
تعیین ہونے کی کیا حاجت رہی۔ واما القلب فنوعان احدهما ان يجعل ما جعله
المعلل علة للحكم معلولا لذلك الحكم اور قلب یعنی لوٹنا دو قسم پر ہے ایک یہ کہ جسکو معلل یعنی
مستدل نے حکم کی علت بنایا ہے اُسکو حکم کا معلول بنادے یہان یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ جب علت
منقلب ہوکر معلول بن جائے گی اور معلول علت ہوجائے گا تو شرعیات مین تناقض لازم آجائیگا
اسلیے کہ علت مؤثرہ مین قلب صرف مجتہد کے ظن کی وجہ سے جاری ہوتا ہے نہ یہ کہ نفس الامر مین علت
ہی ایسی ہوتی ہے ومثاله في الشرعيات جريان الربوا في الكثير يوجب جريانه في القليل
كالاثمان فيحرم بيع الحفنة من الطعام بالحفنتين منه قلنا بل جريان الربوا في
القليل يوجب جريانه في الكثير كالاثمان مثلاً شرعی مسئلے مین یہ کہنا کہ بہت سے طعام مین
بیاج کا جاری ہونا واجب کرتا ہے تھوڑے سے مین جاری ہونے کو یہی حال ثمنون کا ہے لیس ایک
مٹھی غلہ دو مٹھی غلے سے فروخت کرنا حرام ہوا ہم کہتے ہین کہ جاری ہونا سود کا تھوڑے مین سے
واجب کرتا ہے بہت سے مین جاری ہونے کو جیسے ثمنون یعنی چاندی سونے مین ماشہ اور تولہ مین
بھی بصورت مبادلہ سود کی جنس سے ہوگا۔ وكذلك في مسئلة الملتجي بالحرم اسیطرح ملتجی بالحرم کا
مسئلہ ہے یعنی جو شخص مثلاً خون کرکے حرم مکہ مین جان بچانے کے واسطے پناہ پکڑے تو حنفیہ کے
نزدیک قتل نہ کیا جائے گا مگر اسکو کھانا پانی نہ دیا جائے گا تا کہ وہ مجبور ہو کر باہر نکلے اور شافعیہ کے
نزدیک قتل کیا جائے گا انکی دلیل یہ ہے۔ حرمة اتلاف النفس يوجب حرمة اتلاف الطرف

Marfat.com

کالصید حرمت اتلاف نفس کی واجب کرتی ہے حرمت اتلاف طرف کو یعنی اتلاف نفس کی حرمت علت ہے اتلاف طرف کی جیسے شکار حرم کہ اسکے نفس کی حرمت حرمت طرف کو واجب کرتی ہے قلنا بل حرمۃ اتلاف الطرف یوجب حرمۃ اتلاف النفس کالصید حنفیہ کہتے ہیں کہ حرمت اتلاف طرف کی علت ہے حرمت اتلاف نفس کی مانند حکم شکار کے اور ظاہر ہے کہ اُسکے نفس کی حرمت اُسکے طرف کی حرمت کو واجب کرتی ہے اور طرف کی حرمت یعنی جرم میں بالاجماع غیر ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ نفس کی حرمت بھی ثابت نہوگی ورنہ حکم کا تخلف علت سے لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ یہ جواب قلب دیا ہے۔ فاذا جعلت علۃ معلولا لذلک الحکم لا تبقی علۃ لہ لاستحالۃ ان یکون الشیٔ الواحد علۃ للشیٔ ومعلولا لہ پس جب سلل کی علت اس حکم کی معلول ہوگئی تو وہ علت علت نہ رہی کیونکہ ایک ہی شے علت و معلول دونوں نہیں ہوسکتی۔ اسیطرح شافعیؒ کہتے ہیں کہ کفار بھی مسلمانوں کے ہمجنس ہیں اور جبکہ کافر غیر محصن زنا کرتا ہے تو اسکو سو کوڑے مارے جاتے ہیں اسلیے مسلمان کی طرح کافر محصن کو زنا کی حد میں سنگسار کیا جائیگا کیونکہ محصن ہونے کے لیے اسلام شرط نہیں ہے پس جس طرح مسلمانوں میں سے غیر محصن پر زنا کی سزا میں سَو کوڑے لگتے ہیں اور محصن سنگسار کیا جاتا ہے یہی حال کفار کا بھی ہوگا۔ امام شافعیؒ نے کافر غیر محصن پر زنا میں سَو کوڑے لگائے جانے کو کافر محصن کے سنگسار کرنے کی علت قرار دیا ہے اور اصحاب ابوحنیفہ کے نزدیک چونکہ محصن ہونے کے لیے اسلام شرط ہے اسلیے وہ قلب کے ساتھ شافعی کی تعلیل کا معاوضہ کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں میں رجم کی علت کوڑے لگنا نہیں ہے بلکہ کوڑے لگنے کی علت رجم ہے پس شافعیؒ نے جو کوڑے لگنے کو رجم کی علت قرار دیا ہے صحیح نہیں کیونکہ وہ در اصل حکم ہے اور محصن کے سنگسار ہونے کو جو حکم بنایا ہے وہ حقیقت میں علت ہے۔ والنوع الثانی من القلب ان یجعل السائل ما جعلہ المعلل علۃ لما ادعاہ من الحکم علۃ لضد ذلک الحکم فیصیر حجۃ للسائل بعد ان کان حجۃ للمعلل مثالہ صوم رمضان صوم فرض فیشترط التعیین لہ کالقضاء قلنا لما کان الصوم فرضا لا یشترط التعیین لہ بعد ما تعین الیوم لہ دوسری قسم قلب کی یہ ہے کہ مستدل نے جس چیز کو حکم کی علت بنایا ہے سائل اُسکو اس حکم کے

ضد کی علت بنادے پس وہ دلیل سائل کے مفید ہو جائے گی اور پہلی دلیل مستدل کے مفید تھی جیسے امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے تو روزۂ قضا کی طرح اسکی تعیین فرض ہے حنفیہ قلب کے ساتھ جواب دیتے ہیں کہ جبکہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور اسکا دن معین ہے تو قضا کی طرح اسکے متعین کرنے کی ضرورت نہیں شافعیؒ نے فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا ہے حنفیہ نے اسکا قلب کرکے فرضیت کو عدم تعیین نیت کی دلیل بنادیا اسطرح کہ جب رمضان کا روزہ فرض ہے تو اُسکے لیے تعیین نیت کی کیا حاجت ہے کیونکہ خود شرع نے اُسکو متعین کردیا ہے جیسا روزۂ قضا دوسری بار تعیین کا محتاج نہیں کیونکہ اُسکا ایکبار شرع کی طرف سے متعین ہوجانا کافی ہے پس روزہ رمضان کا بھی یہی حال ہے مگر روزہ قضا شروع کرنے کے ساتھ متعین ہوتا ہے اور روزہ رمضان شروع کرنے سے قبل شارع کی طرف سے متعین ہوچکا پس روزۂ رمضان اور روزۂ قضا اس امر میں دونوں مساوی ہیں کہ وہ بعد متعین ہوجانے کے دوسری بار متعین کرنے کے محتاج نہیں ہیں لیکن رمضان شروع کرنے سے پہلے شارع کی طرف سے متعین ہوچکا ہے اس لیے وہ بندے کے متعین کرنے کا محتاج نہیں رہتا یہی وجہ ہے کہ رمضان کے دنوں میں اگر نیت فقط روزے کی کی کہ میں روزہ اللہ کا رکھونگا اور معین نہ کیا یا نیت نفل کی کی تو روزہ رمضان کا درست ہوجائیگا اور اگر رمضان کے مہینے میں دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اُس نیت سے بھی ادا ہوجائیگا بخلاف روزۂ قضا کے کہ وہ شروع کرنے سے قبل چونکہ متعین نہیں ہوتا اسلیے بندے کے ایکبار متعین کرنے کا محتاج ہوتا ہے دیکھو شافعیؒ نے جو روزۂ رمضان کی فرضیت کو نیت کے متعین کرنے کی علت بنایا تھا معترض نے اس فرضیت کو ایسا لوٹا کہ اُنکے مدعا کے خلاف پر دلالت کرنے لگی اور قبل اس سے وہ اسکے مفید مدعا تھی اور یہ طریق علت کے لوٹنے کا نہایت اچھا ہے اسلیے کہ اسمیں علت مستدل کے نقیض حکم پر بعینہ دلالت کرنے لگتی ہے۔ واما

العکس فنعنی به ان یتمسك السائل باصل المعلل علی وجه ان یکون المعلل مضطرا الی المفارقة بین الاصل والفرع ومثاله الحلی اعدت للابتذال فلا یجب فیه الزکوة کثیاب البذلة قلنا لو کان الحلی بمنزلة الثیاب فلا یجب الزکوة فی حلی الرجال کثیاب البذلة عکس سے مراد یہ ہے کہ سائل مستدل کی اصل سے

Marfat.com

اس طرح دلیل پکڑے کہ مستدل کو مجبور ہو کر مابین اصل و فرع کے فرق تسلیم کرنا پڑے مثلاً مستدل کہے کہ زیور استعمال کے واسطے تیار کیا گیا ہے تو اسمین زکوٰۃ واجب نہین جسطرح استعمالی کپڑون مین زکوٰۃ واجب نہین ہوتی حنفیہ اعتراض کرتے ہین کہ اگر زیور بمنزلے لباس کے ہوتا تو مردون کے زیور مین بھی زکوٰۃ نہ آتی حالانکہ اگر مرد زیور بنا کر پہن لے تو زکوٰۃ لازم ہوگی عکس دوسری طرح بھی عمل مین لایا جاتا ہے جیسے شافعیہ کہتے ہین کہ نوافل شروع کرنے سے لازم نہین ہو جاتے یہانتک کہ اگر انکو نمازی خود فاسد کر دے تب بھی انکی قضا اسپر لازم نہین آتی اور وجہ اسکی انھون نے یہ بتائی ہو کہ جب نوافل کو شروع کر لینے کے بعد اُن مین خود فساد آ جائے اسطرح کہ پڑھتے پڑھتے وضو ٹوٹ جائے یا تیمم جاتا رہے تو اُن کا تمام کرنا واجب نہین ہوتا یا کسی کے سامان مین پانی موجود ہو اور وہ بھولکر تیمم سے نفل پڑھنے لگے پھر اثنائے نماز مین پانی یاد آ جائے تو شافعیؒ کے نزدیک اسکو قضا کرنا واجب نہیں بخلاف حج کے کہ جب اسکے افعال شروع کر لینے کے بعد فساد آ جاتا ہے تو اُن افعال کا پورا کرنا اور سال آیندہ مین قضا کرنا واجب ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ نوافل شروع کر لینے کے بعد ذمے واجب نہین ہو جاتے اور جب واجب نہین ہو جاتے تو انکو فاسد کر دینے سے انکی قضا کرنا بھی مصلی کے ذمے لازم نہین ہوتی جیسا کہ وضو اگر فاسد ہو جائے تو اُس فاسد کو پورا کرنا اور تمام کرنا واجب نہین ہے اسی وجہ سے وضو کے شروع کر لینے کے بعد متوضی کے ذمے وہ لازم نہین ہو جاتا اور جب لازم نہین ہو جاتا تو اسکو اپنی خوشی سے فاسد کر دینے سے اسکی قضا بھی لازم نہین ہوتی شافعیہ کی اس تقریر کے جواب مین یون کہا جاتا ہے کہ جب نوافل مین فساد پڑ جانے کے بعد انکا تمام کرنا واجب نہین جیسا کہ وضو کا حال ہے تو اسیطرح نفل مین عمل نذر و شروع کی مساوات بھی واجب ہے یعنی نذر ماننے اور شروع کرنے سے نفل لازم ہو جائے جیسا کہ وضو مین نذر اور شروع کرنے کا عمل لازم نہونے مین مساوی ہے یعنی وضو کی نذر ماننے یا اسکو شروع کرے تو اس سے وضو ذمے لازم نہین ہو جاتا پس شافعیہ نے جس وصف کو نفل مین شروع کرنے کے بعد عدم لزوم کی دلیل بنایا تھا اور وہ وصف یہ ہے کہ اُسکے فاسد ہو جانے کے بعد اسکا تمام کرنا واجب نہین ہوتا اسی وصف کو معترض نے نفل مین عمل نذر و شروع کے مستوی ہونے کی علت قرار دیا ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ شروع کرنے سے لازم ہو جائے اور یہ مستدل کے حکم کا نقیض ہے جس کا

حکم یہ ہے کہ نفل شروع کرنے سے لازم نہین ہو جاتا مگر یہ نقیض صریح نہین ہے صریح جب ہوتا کہ
معترض یہ ثابت کر دیتا کہ نفل شروع کر دینے سے لازم ہو جاتا ہے بلکہ اُسنے نقیض مستدل کے لزوم
مین تسویہ ثابت کیا ہے جس کا مستدل انکار نہین کرتا ہے علاوہ اسکے نذر اور شروع کی برابری
باعتبار ثبوت اور زوال کے اصل و فرع مین مختلف ہے کیونکہ نذر اور شروع وضو مین کہ اصل ہے
بطریق عدم کے مستوی ہین کیونکہ وضو شروع اور نذر سے لازم نہین ہو جاتا اور نذر اور شروع
فرع یعنی نفل مین بطریق وجود کے مستوی ہین اسلیے کہ نفل نذر اور شروع سے لازم ہو جاتا ہے
خلاصۂ کلام یہ ہے کہ برابر ہونا اصل اور فرع مین باعتبار ثبوت اور زوال کے مختلف ہے تو نفل کا
قیاس وضو پر کیسے صحیح ہو سکتا ہے مگر یہ عکس حقیقی نہین شبیہ بالعکس سمجھنا چاہیے عکس حقیقی
یہ ہے کہ نفی کا رجوع طریقۂ اول پر کیا جائے جیسے حنفیہ کے اس قول مین کہ جو چیز نذر سے
لازم ہو جاتی ہے وہ شروع کرنے سے بھی لازم ہو جاتی ہے جیسے حج اور جو نذر سے لازم نہین ہوتی
وہ شروع کرنے سے بھی لازم نہین ہوتی جیسے وضو دیکھو دوسرا قول پہلے طریق پر عکس ہے اسلیے
کہ پہلے قول مین وجود علت وجود کے لیے تھا اور دوسرے قول مین عدم علت عدم کے لیے
ہو گیا اور عکس حقیقی علت مین طعن نہین بلکہ اس سے تو علت کو غیر پر ترجیح حاصل ہوتی ہے
اور اس جگہ معترض کا عکس اس نہج پر نہین تفصیل اسکی یہ ہے کہ معلل کے قیاس مین نفل کے
خود فاسد ہو جانے سے اسکا تمام کرنا واجب نہوتا ایک وصف ہے جسکو معلل نے نفل شروع کرنے
سے لازم نہو جانے کی علت بنایا ہے اور عاکس نے اس وصف کو نذر اور شروع مین مساوات ہونے
کی علت قرار دیا ہے پس اس تقدیر پر شروع کرنے سے نفل کا لزوم واجب ہو جائے گا اسلیے
کہ اُسکا نذر سے لازم ہو جانا اجماعاً ثابت ہے ۔ واما فساد الوضع فالمراد بہ ان یجعل
العلۃ وصفا لا یلیق بذلک الحکم ۔ فساد وضع سے مراد یہ ہے کہ علت ایسا وصف قرار
دیا جائے کہ وہ اُس حکم کے لائق نہو بلکہ اُس حکم کی ضد کا مقتضی ہو مثالہ فی قولہم فی
اسلام احد الزوجین اختلاف الدین طرء علی النکاح فیفسدہ کارتداد
احد الزوجین فانہ جعل الاسلام علۃ الزوال الملک جیسے شافعیہ کہتے ہین کہ
اگر خاوند اور بی بی کافر ہون اور ان مین سے ایک مشرف باسلام ہو جائے تو ایک کے اسلام

Marfat.com

لانے سے اختلاف دین کا اثر نکاح پر پڑے گا اور نکاح فاسد ہو جائے گا جس طرح دونوں میں سے
ایک کے مرتد ہونے سے نکاح جاتا رہتا ہے اس دلیل میں اسلام کو زوال ملک کی علت قرار دیا
ہے یعنی نفس اسلام جدائی کا موجب ہے پھر اگر عورت ایسی ہو کہ مرد نے اس سے صحبت نہ کی ہے
تو فوراً جدائی ہو جاتی ہے اور اگر صحبت کر چکا ہے تو تین حیضوں کے گذر جانے کے بعد علیحدگی
ہوتی ہے اور یہ ضرور نہیں کہ ان میں سے جو کافر ہے جب تک اسکو مسلمان ہونے کے لیے نہ کہا جائے
اسوقت تک نکاح باقی رہے۔ قلنا الاسلام عهد عاصم للملك فلا يكون مؤثرا
فی زوال الملك حنفیہ کہتے ہیں کہ اسلام کا لانا ملک کو بچانے والا ہے پس اسلام سے زوال
ملک نہو گا پس دونوں میں تفرقہ اسوقت تک واقع نہیں ہوتا جب تک ان میں سے کافر کو مسلمان
ہونے کے لیے نہ کہا جائے اور وہ قبول اسلام سے انکار نہ کر دے شافعیہ جو اپنے مذہب پر یہ دلیل
بیان کرتے ہیں کہ ان میں سے ایک کے مسلمان ہو جانے سے دین کا اختلاف ثابت ہو جاتا ہے
پس اختلاف دین فساد نکاح کا موجب ہوتا ہے جیسا کہ دونوں میں سے ایک کے اسلام
سے پھر جانے سے نکاح باطل ہو جاتا ہے حنفیہ اس پر دو اعتراض کرتے ہیں کہ یہ قیاس
اپنی اصل وضع میں فاسد ہے کیونکہ وضع علت کے لیے حکم کے ساتھ تناسب ضرور ہے اور اسلام
زوال ملک کے مناسب نہیں بلکہ اسلام عہد ہے جو ملک اور حقوق کو بچاتا ہے اور انکی حفاظت
کرتا ہے جیسے کوئی دار الحرب میں مسلمان ہو جائے تو اسکی جان اور مال اور چھوٹے بچے غازیوں
کی دستبرد سے محفوظ ہو جاتے ہیں پس اسلام زوال ملک میں مؤثر نہو گا اسلیے یہ چاہیے
کہ کافر کو مسلمان ہونے کے لیے کہا جائے اگر وہ مسلمان ہو جائے تو نکاح انکا بدستور باقی رہیگا
اور اگر مسلمان نہو تو فرقت اس ایک کے انکار کی طرف منسوب کی جائے گی اور یہ ایک معقول
بات ہے جس کو ہر ایک دانشمند پسند کریگا۔ وكذلك في مسئلة طول الحرة انه حر قادر
على النكاح فلا يجوز له الامة كما لو كان تحته حرة نوصف كونه حرا قادرا يقتضى
جواز النكاح فلا يكون مؤثرا في عدم الجواز اسی طرح طول حرہ کا مسئلہ ہے کہ جو شخص
آزاد ہو اور حرہ عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو تو اسکو لونڈی سے نکاح کرنا
درست نہیں جیسا کہ اسکے گھر میں آزاد عورت ہو تو اسپر کنیز سے بغیر آزاد ہوئے نکاح کرنا درست

نہیں پس اس مسئلے مین آزاد ہونا اور آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھنا جواز نکاح کا مقتضی ہے پس یہ وصف عدم جواز نکاح مین کس طرح مؤثر ہو سکتا ہے یہ فساد وضع کی دوسری مثال ہے اور یہ قول شافعیہ کا ہے کہ جب آدمی آزاد ہو اور حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اسکو کنیز سے نکاح کرنا جائز نہین اور نظیر مین اسکی وہ حنفیہ کا یہ قول بیان کرتے ہین کہ کنیز سے نکاح کرنا حرہ پر جائز نہین ہے کیونکہ وصف آزادی اور حرہ کے نان ونفقہ پر قدرت کنیز سے نکاح کرنے کو مانع ہے حنفیہ کہتے ہین کہ یہ قیاس باعتبار اپنی اصل اور وضع کے فاسد ہے اسلیے کہ شافعیہ نے کنیز سے نکاح جائز نہونے مین مؤثر حرہ کے نکاح پر قدرت حاصل ہونے کو بتایا ہے اور نکاح کا جائز نہونا عجز شرعی ہے اور عجز قدرت کی ضد ہے تو وہ پھر کیسے قدرت کا اثر ہو سکتا ہے فساد وضع بڑا قوی اعتراض ہے اسمین معلل کو جواب کی گنجائش نہین رہتی اسکو مجبور ہو کر اپنی علت چھوڑ کر دوسری علت اختیار کرنا پڑتی ہے واما النقض یہ نام فن مناظرہ کا ہے اہل اصول اسکو مناقضہ کہتے ہین اور یہ اہل مناظرہ کے نزدیک منع کا مرادف ہے جس سے مراد یہ ہے کہ مقدمہ معین پر دلیل کا طلب کرنا اصول کی اصطلاح مین . مناقضہ اسے کہتے ہین کہ معترض کا معلل ومستدل کی دلیل کو باطل کرنا کہ بعض صورتون مین علت تو پائی جاتی ہے اور حکم نہین پایا جاتا فمثل ما یقال الوضوء طہارۃ فیشترط لہ النیۃ کالتیمم قلنا ینتقض بغسل الثوب والاناء نقض کی مثال یہ ہے کہ مستدل نے کہا کہ وضو چونکہ طہارت اور پاکیزگی ہے اسلیے اس مین نیت کرنا شرط ہے جیسا کہ تیمم مین نیت کرنا ضرور ہے علماء حنفیہ اسپر یون نقض وارد کرتے ہین کہ کپڑے کا دھونا اور برتن کا دھونا بھی طہارت اور پاکیزگی ہے مگر اسمین نیت کا کرنا کسی کے نزدیک شرط نہین دیکھو برتن اور کپڑے کے دھونے مین علت تو پائی گئی مگر حکم نہین پایا گیا۔

سوال، ہمارا کلام ایسی طہارت مین ہے جو عبادت ہو اور کپڑے یا برتن کا دھونا عبادت نہین۔

جواب، وضو بھی فی نفسہ کوئی عبادت نہین کیونکہ عبادت ایسے فعل کو کہتے ہین کہ اسکو تعظیم الٰہی کے لیے یا اپنی عاجزی یا ذلت اللہ کے سامنے جتانے کے لیے بجا لائین اور وضو مین تو پانی کا ٹپکنا ہوتا ہے عبادت کے کوئی معنے اسمین نہین پائے جاتے صرف وہ تو آدمی کو عبادت یعنی نماز کا اہل بنانے والا ہے یاد رکھو کہ اگر علت پر مناقضہ وارد کیا جاتا ہے تو اسکا جواب چار طور سے دیا جاتا ہے مگر یہ ضرور نہین کہ ہر جگہ یہ چارون طور جمع ہو جائین بلکہ کہین ان مین سے کسی طریق کے ساتھ جواب دیا جاتا ہے کہین کسی طریق کے ساتھ

Marfat.com

تفصیل ان طریقوں کی یہ ہے (۱) اور تخلف کے ساتھ علت کے وجود کو دفع کرتے ہیں مثلاً حنفیہ کہتے ہیں کہ جو کچھ بول و براز کے مخرجوں کے سوا سے نکلتا ہے مثلاً خون وغیرہ وہ نجس ہے اسلیے کہ بدن انسان سے نکلتا ہے جیسے بول و براز بدن انسان سے نکلتے ہیں تو جسطرح ان سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح اس سے بھی ٹوٹ جائے گا اس تعلیل پر شافعیہ کی جانب سے یوں مناقضہ وارد کیا جاتا ہے کہ جبکہ ایسا ہے کہ جو نجس آدمی کے بدن سے نکلتا ہے وہ وضو کو توڑ ڈالتا ہے تو چاہیے کہ اسکے زخم سے اتنا قلیل مواد نکلے کہ وہ زخم کے منھ پر سے پھیلنے نہ پائے تو وہ بھی وضو کا توڑنے والا ہو کیونکہ یہ بھی نجس خارج ہے حالانکہ اتنے قلیل مواد سے وضو نہیں جاتا پس مستدل کی علت منتقض ہوگئی جواب اسکا یہ ہے کہ اتنی تھوڑی سی نجاست کے ظاہر ہونیکو ہم نکلنا نہیں کہتے بلکہ نکلنا تو یہ ہے کہ اندر سے باہر کو بہہ جائے اور یہاں ایسا نہیں پایا جاتا کیونکہ زخم سے کھال یا کھرنڈ کے دور ہو جانے کی وجہ سے مواد اسکے سرے پر آکر ٹھہر جاتا ہے باہر کیطرف نہیں بہتا اسلیے اتنے قلیل مواد سے وضو نہیں ٹوٹتا بخلاف پاخانے اور پیشاب کے مقامات کے کہ وہان پر ذرا سا بول و براز بھی باہر کی طرف نظر آنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ ان دونوں مقامات میں ظاہر اور باطن کے مقامات جدا جدا ہیں اندر کا حصہ محل نجاست ہے اوپر کا حصہ محل نجاست نہیں ہے پس جب ذرا سا بھی بول و براز اوپر کے حصے کی طرف ظاہر ہوگا تو یہ جان لیا جائیگا کہ یہ اپنے مقام اصلی سے نکلا ہوا اور ان دونوں مقامات کے سوا بدن کے دوسرے حصے میں اگر لہو وغیرہ ظاہر ہو تو محض نمودار ہونے سے نکلنا متحقق نہیں ہو سکتا اسلیے کہ تمام بدن میں کھال کے تلے رطوبت ہے کھال چھل جائے گی تو رطوبت ظاہر ہو جائے گی جو اپنے محل سے غیر منتقل ہوگی اسی وجہ سے رطوبت کے صرف ظاہر ہو جانے سے اسکے نکلنے پر استدلال نہیں کرتے اور ایسی صورت میں وضو نہیں ٹوٹتا جبتک وہ بہے نہیں کیونکہ بہنا ہی نکلنے کی علامت ہے اسی وجہ سے بالاجماع ایسے مقامات کا دھونا واجب نہیں گو کہ مقدار درم تک رطوبت پھیل جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر غاصب نے مغصوب چیز کو چھپا دیا اور اسکی قیمت مالک کو دیدی تو اس چیز کا مالک ہو جائے گا کیونکہ مغصوب کا بدلہ دیدینا اسپر مالک ہو جانے کو واجب کر دیتا ہے تاکہ بدل و مبدل منہ ایک ہی شخص کی ملک میں جمع نہونے پائیں پس اگر مغصوب کا مالک غاصب نہو جاتا تو اصل مالک دو چیزوں کا مالک بنتا ہے ایک بدل کا دوسرے چیز مغصوب کا مگر امام شافعیؒ کے نزدیک غاصب بدلہ دینے کے بعد بھی شے مغصوب کا مالک نہیں بن سکتا اور ان کی طرف سے علت مؤثرہ پر یوں مناقضہ وارد کیا جاتا ہے

کہ اگر بدل مغصوب علت ہو مغصوب پر مالک ہونے کی تو چاہیے کہ جب زید بکر کے غلام مدبر کو غصب کرلے تو بکر کو اسکی قیمت دیدینے کے بعد زید غلام کا مالک ہو جائے حالانکہ وہ مالک نہیں ہو جاتا کیونکہ حنفیہ کے نزدیک مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہونے کے قابل نہیں حنفیہ اسکا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ جو کچھ زید کی طرف سے بکر کو دیا جاتا ہے وہ در اصل غلام مدبر کا بدل نہیں ہے بلکہ وہ تاوان ہے اس تصرف کا جو بکر کا زید کے تصرف کرنے کی وجہ سے فوت ہو گیا ہی۔ (۲) اس وصف کو دفع کرتے ہیں جس کی وجہ سے علت علت قرار پاتی ہے جیسے سر کا مسح مسح ہے پس اسمین تثلیث مسنون نہیں جس طرح موزون کے مسح کی تثلیث مسنون نہیں ہے یعنی موزون پر صرف ایکبار تر انگلیاں پھیری جاتی ہین تین بار پھیرنا مسنون نہیں شافعیہ نے اس قیاس پر مناقضہ استنجے کے ساتھ کیا ہے یعنی جس طرح استنجے مین تین ڈھیلون یا پتھرون کا پھیرنا چاہیے اسی طرح سر پر مسح کرنا چاہیے حنفیہ جواب مین کہتے ہین کہ استنجے کا مسح ہونا ممنوع ہے بلکہ استنجا نجاست کا زائل کرنا ہے اسلیے ہمارے نزدیک اسکے لئے کوئی شمار مسنون نہین بلکہ مبرز کو اچھی طرح صاف کرلینا چاہیے جتنے بھی ڈھیلون سے صاف ہو سکے خیال کرو کہ استنجے مین وہ معنی کب پائے جاتے ہین جو مسح مین موجود ہین استنجے سے تو ایک نجاست حقیقی کا دفع کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسح سے کسی نجاست کا زائل کرنا منظور نہین ہوتا مسح تطہیر حکمی ہے جس کا ادراک عقل نہین کرسکتی اور استنجا تطہیر حقیقی ہے جس کا ادراک عقل کرتی ہے کیونکہ اسمین نجاست ڈھیلون سے زائل کی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ جتنا انکو پھیرنے مین تکرار کی جاتی ہی نجاست اچھی طرح صاف ہوتی ہے برخلاف مسح کے پس اسمین تکرار عمل سے کیا فائدہ نکلے گا کیونکہ مسح کے مقام پر کوئی نجاست نہین ہوتی بلکہ محض بپابندی حکم شرع یہ عمل کیا جاتا ہے جیسا کہ تیمم کا حال ہی (۳) مناقضہ کو اس طرح دفع کرتے ہین کہ حکم کے متخلف ہونے کو صورت مناقضہ مین منع کرتے ہین یعنی یہ ثابت کرتے ہین کہ یہان حکم علت کے ساتھ پایا جاتا ہے مثال اسکی یہ ہے کہ حنفیہ کہتے ہین کہ اداے نماز کا وقت آجائے اور نجاست نکلے تو وہ وقت وضو کے واجب ہونے کی علت ہے پس بول و براز کی راہون کے سوا دوسرے مقامات سے نجاست نکلنے سے بھی وضو واجب ہوتا ہے شافعیہ اس قول پر تیمم کے ساتھ مناقضہ کرتے ہین یعنی جبکہ نمازی پانی پر قادر نہو اور نماز کا وقت آجائے اور اس حالت مین بدن سے نجاست نکلے تو اسپر وضو واجب نہین ہوتا باوجودیکہ نماز کا وقت پایا جاتا ہے حنفیہ جواب مین کہتے ہین کہ ایسے

Marfat.com

وقت مین وضو کا واجب نہو نا ممنوع ہے آدمی پر ایسی حالت مین بھی کہ نماز کے قیام کا وقت آجائے اور نجاست نکل ہو اور پانی پر قادر نہو وضو ضرور واجب ہے لیکن پانی کے میسر نہ آنے کی وجہ سے تیمم اسکا خلیفہ بن جاتا ہے۔ (۴) مناقضے کو غرض کے ساتھ دفع کیا جاتا ہے اسطرح کہ غرض تعلیل مین متخلف نہین ہوتی بلکہ حاصل ہو جاتی ہے مثلاً حنفیہ کہتے ہین کہ بدن مین سے جو کچھ نکلتا ہے وہ نجس ہے اس سے وضو جاتا رہتا ہے تو شافعیہ اسپر یون مناقضہ کرتے ہین کہ استحاضے کا خون باوجودیکہ نجس ہے بدن سے نکلتا ہے مگر جب تک کہ نماز کا وقت باقی رہتا ہے وضو نہین ٹوٹتا اور جب وقت نکل جاتا ہے اسوقت وضو ٹوٹتا ہے حنفیہ اس مناقضے کو اسطرح دفع کرتے ہین کہ ہماری غرض یہ ہے کہ جو کچھ بول و براز کے راستون سے نکلتا ہے وہ سب اس امر مین برابر ہین کہ ان سے وضو ٹوٹ جاتا ہے مگر جبکہ کوئی اینین سے ہر وقت نکلتا رہے گا تو وہ دفع حرج کے لیے معاف کر دیا گیا ہے پس جب کسی شخص کو استحاضہ یا سلسل البول یا خون نکسیر کا یا کوئی اور حدث ہمیشہ لگا رہے اسطرح کہ کسی فرض کا وقت بغیر اسکے نہ گزرے تو وہ اسکو معاف ہو گا یعنی وہ ہر وقت نماز فرض کے لیے وضو کرے اور جبتک کہ وہ وقت رہے گا وضو اسکا باقی رہے گا مگر یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ امور حدث نہین حدث تو ضرور ہین مگر وقت کے قائم رہنے تک معاف کر دیے گئے ہین واما المعارضۃ یعنی معارضے کی دو قسمین ہین (الف) معارضہ فرع کے حکم مین ہو اسطرح کہ معترض دوسری ایسی دلیل لائے جو مستدل کی دلیل کے حکم کو منتفی کرتی ہو تو یہ معارضہ مستدل کے حکم کی ضد کے ساتھ ہوتا ہے اسطرح کہ جو حکم مستدل فرع مین ثابت کرتا ہے معترض اسکی ضد ثابت کرتا ہے اور یہ قسم صحیح ہے علم اصول مین مستعمل ہے اصولیون کے نزدیک مناقضے مین اور معارضے مین یہ فرق ہے کہ تناقض سے خود دلیل باطل ہو جاتی ہے اور تعارض سے حکم کا ثبوت منع ہو جاتا ہے بغیر اسکے کہ دلیل سے کوئی تعرض کیا جائے مثال اسکی مصنف یون بیان کرتے ہین فمثل ما یقال المسح رکن فی الوضوء فیسن تثلیثہ کالغسل شافعی کہتے ہین کہ مسح کرنا وضو کا رکن ہے اسمین تثلیث مسنون ہے جیسا منھ کا پیشانی کے بالون سے ٹھوڑی کے نیچے تک طول مین اور دونون کانون کی لو تک عرض مین اور دونون ہاتھون کا دونون کہنیون کے ساتھ اور دونون پاؤن کا دونون ٹخنون تک تین تین بار دھونا مسنون ہے قلنا المسح رکن فلا یسن تثلیثہ کمسح الخف والتیمم حنفیہ معارضے مین کہتے ہین کہ بلاشبہ سر کا مسح کرنا وضو مین رکن ہے لیکن اسکو

Marfat.com

تین بار کرنا مسنون نہین جیسے کہ موزون کے مسح اور تیمم مین تثلیث مسنون نہین ہے (ب) معارضہ اصل کی علت مین ہو کہ سائل ایسی دلیل لائے جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ معلل نے جس چیز کو اصل کے اندر علت سمجھا ہے وہ علت نہین ہے بلکہ ایک اور علت ہے جو فرع کے اندر پائی نہین جاتی اور یہ عام ہے اس سے کہ سائل معارضہ ایک ایسی علت کے ذکر کے ساتھ کرے جو فرع کیطرف صلا متعدی نہو یا متعدی ہو ایسی فرع کی طرف جس پر معلل و معارض دونون کا اتفاق ہو یا ایسی فرع کیطرف متعدی ہو جسمین انکا اختلاف ہو (مثال اول) حنفیہ لوہے کی بیع مین سود کی اس طرح تعلیل کرتے ہین کہ وہ وزن ہونیوالی شے ہے پس جب اپنی جنس کے عوض مین بیچا جائے گا تو اسمین زیادتی لینا حرام ہے مثلاً ایک سیر لوہا ایک سیر لوہے کے عوض بیچے تو درست ہے اور ایک سیر لوہے کی بیع سوا سیر لوہے کے بدلے مین حرام ہے جیسا کہ چاندی سونے کا حال ہے پس شافعیہ یہان معارضہ کرین کہ ہمارے نزدیک اصل یعنی چاندی سونے مین علت ثمنیت ہے نہ وزن اور یہ علت لوہے کی طرف متعدی نہین ہوتی کیونکہ وہ وزن ہونے والی چیز ہے تو ہمارے نزدیک اسمین زیادتی حرام نہین (مثال دوم) حنفیہ چونے مین سود کی علت اتحاد جنس و قدر قرار دیتے ہین قدر سے مراد یہ ہے کہ وہ تلکر یا پیمانے مین ناپ کر بکتا ہے تو جب اپنی جنس کے بدلے مین بیچا جائے تو اسمین زیادتی لینا حرام ہے جیسا کہ گیہون اور جو اور کھجور اور نمک کا حال ہے پس مالکی یہان یون معارضہ کرے کہ گیہون وغیرہ مین علت قدر و جنس نہین ہے بلکہ علت یہ ہے کہ وہ قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہین اور یہ امر چونے مین معدوم ہے اگرچہ یہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جس پر سائل و مستدل کا اتفاق ہے اور وہ چاول دال جوار اور باجرہ ہے (مثال سوم) کوئی شافعی المذہب مثال مذکور مین یون معارضہ کرے کہ اصل یعنی گیہون وغیرہ مین سود کی علت یہ ہے کہ وہ کھانے کی قسم سے ہین اور یہ علت چونے مین نہین پائی جاتی اور یہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جسکی بابت سائل و معلل مین خلاف ہے اور وہ پھل ورایسی چیزین ہین جو قدر شرعی مین داخل نہون مثلاً ککڑی آم خربوزہ امرود اور سیب وغیرہ تو ان مین امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک کا بدلے مین دو کے لینا درست ہے اسی طرح بیع ایک مٹھی گیہون کی بدلے مین دو مٹھی گیہون کے یا ایک انڈے کی بدلے مین دو انڈون کے یا ایک کھجور کی بدلے مین دو کھجور کے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ ککڑی اور آم وغیرہ ان چیزون مین داخل ہین

جو نپ کر یا تی کر نہین سکتین اور ایک مٹھی اور دو مٹھی گیہون اور ایک انڈا اور دو انڈے اور ایک کھجورا اور دو کھجورین قدر شرعی مین داخل نہین ہین ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان مین زیادتی درست نہین ہے کیونکہ کھانے کی قسم سے ہین معارضے کی یہ تینون قسمین باطل ہین اسلیے کہ جس وصف کا سائل ادعا کرتا ہے خواہ وہ متعدی ہو یا غیر متعدی وہ اُس وصف کے منافی نہین ہے جسکا معلل دعوے کرتا ہے کیونکہ ایک ایک حکم کئی کئی علتون سے ثابت ہوتا ہے پس اگر سائل کا وصف متعدی نہو گا تو معارضے کا فساد ظاہر ہے کیونکہ تعلیل سے مقصود علت کا تعدیہ ہوتا ہے اور جبکہ تعلیل تعدیے سے خالی ہو گی تو فائدہ مقصود سے خالی ہونے کی وجہ سے باطل ہو گی اور جبکہ تعلیل باطل ہوئی تو معارضہ بھی باطل ٹھہرا اور اگر سائل کا وصف متعدی ہو گا تو بھی معارضہ فاسد ہو گا کیونکہ اُسکا تعلق متنازع فیہ کے ساتھ نہین مگر یہ کہ معارضہ اُس علت کے عدم کا افادہ کرے گا جسکو سائل معارض نے فرع مین پیدا کیا ہے اور اُس علت کا فرع مین نہ پایا جانا حکم کے عدم کا موجب نہین ہے جائز ہے کہ حکم فرع مین دوسری علت کی وجہ سے ثابت ہو ۔

فرق اس کا بیان مصنف نے چھوڑ دیا مین لکھتا ہون کہ فرق اسے کہتے ہین کہ مستدل کے قیاس کے جواب مین معترض مقیس علیہ یعنی اصل کے اندر ایک ایسا وصف بیان کرے جس کو علت مین مداخلت ہو اور وہ بعینہٖ مقیس یعنی فرع کے اندر نہین پایا جاتا پس معترض کے اعتراض کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ قائس جس وصف کو علت قرار دیتا ہے معترض اُس وصف کے علت ہونے سے انکار کرکے اس بات کا دعوے کرتا ہے کہ یہ وصف مع دوسری شئے کے علت ہے غرض کہ جو وصف اصل مین موجود ہوتا ہے فرع مین معدوم ہوتا ہے بعض کتب مین یون لکھا ہے کہ جو معارضہ مقیس علیہ کی علت مین ہوتا ہے اُسے فرق کہتے ہین جمہور اہل اصول کا یہی مذہب ہے کیونکہ معترض ایسی علت کو لاتا ہے جس سے اصل اور فرع مین فرق واقع ہو جاتا ہے اور بعض اصولی کہتے ہین کہ فرق یہ ہے کہ معترض مقیس علیہ یعنی اصل کے معارضے مین فرق کی تصریح کردے اور یون کہے کہ جو کچھ تم نے بیان کیا ہے اُس سے حکم کا ثبوت فرع مین لازم نہین آتا کیونکہ فرع مین اور اصل مین باعتبار اس بات کے فرق پایا جاتا ہے کہ حکم اصل مین ایسے وصف کے ساتھ متعلق ہے کہ وہ وصف فرع مین مفقود ہے اور اگر فرق کی تصریح نہ کرے بلکہ معارضے سے اس بات کا بیان مقصود ہو کہ مستدل

کی دلیل سے علیت ثابت نہین ہوتی تو یہ فرق نہوگا اسی لیے ایسا معارضہ مقبول ہے اور فرق
مقبول نہین کیونکہ ایسے معارضے کا حاصل مطلب ممانعت کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اہلِ مناظرہ کے
نزدیک فرق قابل قبول ہے اور جمہور اہلِ اصول اسکو باطل جانتے ہین انکی راے یہ ہے کہ کلام
لطیف مقبول کو فرق کے ضمن مین لانے سے معترض کے لیے یہ بہتر ہے کہ اُس کلام کو بعینہ
ممانعت کے ضمن مین ذکر کرے تاکہ وہ کلام اپنے ادے اور ہیئت کے ساتھ مقبول ہو جائے
کیونکہ جو کلام فی نفسہ صحیح ہو یعنی فی الحقیقت علت مؤثرہ کے لیے منع ہو دے اُسکو جب بطور فرق
کے وارد کیا جائے گا تو جدلی اُسکی توجیہ کو منع کرے گا اس لیے یہی واجب ہے کہ اُسکو بطریق
منع کے وارد کیا جائے کہ اس صورت مین جدلی کو اُسکے رد کرنے کی مجال نہیں رہتی انھون نے فرق
کو اس لیے فاسد قرار دیا ہے کہ اس مین منصب مستدل کا غصب ہے کیونکہ معترض جب تک منکر
ہوتا ہے اُسوقت تک جاہل اور راہ راست کا طالب ہوتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ مستدل پورا حال
بتا کر تسکین کردے مگر جب انکار کے بعد خود علت کا دعوے کرنے لگتا ہے تو وہ مدعی ٹھہرجاتا ہے
اور دوسرے کی رہنمائی و بیان کا خواہان نہین رہتا اور یہ بات مخفی نہین ہے کہ یہ نزاع جدلی
ہے مقصود اُن کا تو اس سے یہ ہے کہ بحث مین خبط نہ واقع ہو ورنہ مستدل کا منصب حاصل کرلینا
اظہار صواب کا فائدہ بخشتا ہے اور ابتک کوئی ایسی وجہ معلوم نہوئی جو اُسکے ممنوع ہونے پر
روشنی ڈالتی اور ممنوع ہو بھی کیونکر ہوسکتا ہے اگر ایسا ہو تو سمجھنا چاہیے کہ اظہار صواب سے منع
کیا جاتا ہے کیونکہ اسمین شک نہین کہ دلیل کا تمام کرنا ثبوت حکم پر متوقف ہے اور معترض حکم
کے منافی کو ثابت کردینے سے حکم کو باطل کردیتا ہے اور اس طرح دلیل قطعًا باطل ہو جاتی ہے
پھر یہ امر دلیل پر منع وارد کرنے سے اولی ہے اسلیے کہ منع سے مقدمہ باطل نہین ہوتا بلکہ دائرۂ احتمال
مین آجاتا ہے اور اُس طرح باطل کرنے سے کذب اُسکا ظاہر ہو جاتا ہے یہانتک کہ مستدل کو
اُسکے تمام کرنے کی کسی طرح توقع نہین رہتی لیس حق ظاہر ہو جاتا ہے اسلیے غصب منصب مستدل کا
ممتنع قرار دینا جسمین ایک قسم کا اظہار صواب ہے تحکم ہے بلکہ یہ منع سے اولی ہے اسلیے کہ منع مین تو
مستدل کو اپنے کلام کے تمام کرنے کی طمع مقدمۂ ممنوعہ کو ثابت کرنے کے ذریعہ سے باقی رہتی تھا اور جب
دلیل اُسکے مقدمہ کے ابطال پر قائم ہو جاتی ہے تو اُسکی طمع کی جڑ کٹ جاتی ہے نظیر اسکی یہ کہ

امام شافعیؒ کہتے ہین کہ زید کے پاس عمرو کا غلام گروی ہے تو زید کو بغیر اذن عمرو کے یہ حق حاصل نہین کہ اُس غلام کو آزاد کر دے کیونکہ مرتہن کا آزاد کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو راہن کے حق کو باطل کرتا ہے اسلیے مرتہن کا آزاد کرنا باطل ہوگا جس طرح مرتہن کا بغیر اذن راہن کے مرہون کو بیچ دینا باطل ہے اور ایسی بیع رد ہو جاتی ہے پس حنفیہ مین سے جنکے نزدیک فرق جائز ہے انھون نے اس قیاس پر یون اعتراض کیا ہے کہ آزاد کرنے مین اور بیع مین فرق ہے اسلیے کہ بیع مین فسخ کا احتمال ہے اور آزادی مین فسخ کا احتمال نہین کیونکہ بیع مین راہن کو نفاذ سے رد کردینے کا حق پہونچتا ہے پس بیع اُسکے روکدینے سے فسخ ہو جاتی ہے اور آزاد کردینے کی صورت مین راہن کے حق کا اثر اس طرح ظاہر نہین ہو سکتا کہ وہ آزادی کے نفاذ کو منع کردے پس آزادی متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ مرتہن کا اگر حق غلام سے متعلق ہے تو وہ محض تصرف مین ہے نہ غلام کی ذات مین اسواسطے کہ غلام کی ذات مین راہن کا حق باقی ہوتا ہے اور آزادی اسی پر موقوف ہے اس لیے آزاد کرنے کا قیاس بیع پر صحیح نہین ہے سائل کا یہ اعتراض کہ بطور فرق کے وارد ہوا ہے حقیقت مین اصل کی علت مین معارضہ ہے کیونکہ معترض یہ کہتا ہے کہ مرہون شے کی بیع جائز نہونے کی علت یہ ہے کہ وہ واقع ہو جانے کے بعد فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور یہ علت فرع یعنی آزاد کرنے مین نہین پائی جاتی پس یہ سوال اگرچہ فی نفسہ مقبول ہے لیکن اس وجہ سے فاسد ہوگیا کہ اسکو سائل نے بطور فرق کے وارد کیا ہے اور مناسب یہ تھا کہ بطریق ممانعت کے وارد کیا جاتا یعنے معترض قائس سے یون کہتا کہ اس قیاس مین اصل بیع اور فرع آزاد کرنا ہے پس اگر تمھاری مراد یہ ہے کہ یہان اصل کا حکم باطل ہے تو یہ جائز نہین اسلیے کہ ہمارے نزدیک مرتہن کی بیع کا حکم یہ ہے کہ وہ راہن کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے وہ اجازت دیدیتا ہے تو نافذ ہو جاتی ہے ورنہ فسخ ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ باطل نہین متوقف ہے کیونکہ باطل تو یہ ہے کہ راہن کی اجازت کے بعد بھی نافذ نہو سکے اور جبکہ اصل کا حکم یہ ہے کہ وہ راہن کی اجازت پر موقوف ہے پھر فرع کے حکم مین اگر تم نے بطلان کا ادعا کیا ہے تو اصل اور فرع کے حکم مماثل نہونگے اور قیاس تمھارا صحیح نہوگا اور اگر تمھارے نزدیک فرع کا بھی یہی حکم ہے کہ آزادی راہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے تو یہ حکم صحیح نہین کیونکہ آزادی کی فسخ کا احتمال نہین ہوتا اور ایسی چیز ہے کہ ثبوت کے بعد اُسمین فسخ آ ہی نہین سکتا دوسری نظیر اسکی یہ ہے کہ شافعی قتل عمد مین کہتے ہین

کہ وہ آدمی مضمون کا قتل ہے اسلیے کہ وہ مال کو واجب کرتا ہے جیسا کہ قتل خطا مال کو واجب کرتا ہے حنفیہ اسپر یون اعتراض کرتے ہین کہ قتل عمد قتل خطا کے مثل نہین ہے کیونکہ قتل خطا مین مثل پر قدرت نہین اسلیے کہ مثل جزاے کامل ہے اور قتل خطا مین جنایت قتل عمد سے کم ہے اسلیے اسمین مثل یعنی قصاص واجب نہین ہے اعتراض وارد کرنے کا یہ طریق ایسا ہے کہ جدلی اسکو قبول نہین کریگا اسلیے یہ مناسب ہے کہ اس اعتراض کو ممانعت کے پیرایہ مین وارد کرین اور اس کلام کی توجیہ بطور ممانعت کے یون ہے کہ اصل یعنی قتل خطا مین مال جو شروع ہوا ہے وہ قصاص کا خلیفہ ہے کیونکہ حکم اس کا یہ تھا کہ قاتل پر قصاص جاری ہو لیکن قصاص واجب اسلیے نہین ہوا کہ جنایت مین قصور ہے اور وہ یہ کہ قاتل سے قتل خطاءً سرزد ہوا ہے تو ایسی حالت مین قتل کا مثل واجب نہوگا اسلیے قاتل پر مال واجب ہو جاتا ہے جو ایسے محل مین قصاص کا خلیفہ ہے اور اگر فرع یعنی قتل عمد مین مال واجب ہو اسطرح کہ ولی کو اختیار ہو کہ چاہے قصاص لے اور چاہے دیت تو یہ اسکے مماثل نہو کیونکہ یہ مال کا لینا بطور مزاحمت کے ہوگا نہ خلفیت کے طریق پر اسلیے کہ خلف اصل کی مزاحمت نہین کرتا ہے بلکہ خلف اسی وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ اصل کے پائے جانے مین تعذر رہے۔ تو چونکہ قتل خطا مین بسبب قصور جنایت کے قصاص کا پایا جانا متعذر ہے اسلیے مال دیت اسکی خلفیت کرتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو حکم اصل مین ثابت ہے اسکی مثل یہان فرع مین مفقود ہے کیونکہ اصل یعنی قتل خطا مین حکم یہ ہے کہ مال کی خلفیت قصاص سے واجب ہے اور فرع یعنی قتل عمد مین مال کا واجب ہونا بطور مزاحمت قصاص کے ہے اسی لیے حنفیہ کہتے ہین کہ جب قتل عمد مین ولی قصاص کو چھوڑ دیتا ہے تو رضامندی سے مال واجب ہوتا ہے بطریق صلح کے خواہ وہ مال بقدر دیت کے ہو یا کم و بیش اور شافعیؒ کے نزدیک چونکہ قصاص غیر معین ہے اس لیے مال بقدر دیت کے واجب ہوتا ہے جبکہ ولی قصاص چھوڑ دے۔

فصل

جبکہ مؤلف علیہ الرحمۃ دلائل شرعیہ یعنی اصول اربعہ کی بحثین ختم کر چکے تو اب انھون نے ان احکام شرعیہ کو بیان کرنا چاہا جو ان دلائل سے ثابت ہوتے ہین الحکم حکم سے مراد فعل مکلف کی صفات و کیفیات ہین جو خطاب شارع کے متعلق ہونے کے بعد فعل مکلف کے لیے ثابت ہوتی ہین جیسے وجوب ندب فرضیت عزیمت رخصت حلت حرمت جواز فساد اور کراہت حکم جو خطاب شارع کے معنی مین ہے

وہ واجب کرنا اور حرام کرنا وغیرہ سے اور خطاب کا اثر وجوب و حرمت وغیرہ ہے اور ان کے ساتھ متصف مکلف کا فعل ہے اور حاکم اللہ تعالیٰ ہے نہ عقل اور یہ تمام باتیں حجج اربعہ یعنی کتاب و سنت اور اجماع و قیاس سے ثابت ہوتی ہیں اگرچہ خود قیاس سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ فرع میں اسکی وجہ سے حکم ظاہر ہو جاتا ہے لیکن یہ ظہور بھی ایک قسم کے ثبوت کا درجہ رکھتا ہے اسلیے قیاس بھی افادہ حکم کے لیے ادلۂ اربعہ میں داخل ہے۔ یتعلق بسببه ویثبت بعلته ویوجد عند شرطه یعنی حکم متعلق ہوتا ہے اپنے سبب سے اور ثابت ہوتا ہے علت سے اور پایا جاتا ہے شرط کے پائے جانے پر۔ فالسبب ما یکون طریقا الی الشئ بواسطة کالطریق فانه سبب للوصول الی المقصد بواسطة المشی والحبل سبب للوصول الی الماء بالادلاء سبب وہ ہے جو کسی شے کا راستہ ہو اور درمیان میں واسطہ ہو مانند راستے کے کہ وہ سبب وصول مقصود کا ہوتا ہے بوجہ چلنے کے اور مانند رسی کے کہ وہ پانی تک پہونچنے کا سبب ہے بوجہ ڈول ڈالنے کے ویسمی الواسطة علة اور واسطے کا نام علت ہے سبب چونکہ حکم کی طرف پہونچانے والا ہوتا ہے اور حکم میں مؤثر نہیں ہوتا اسلیے حکم میں اثر کرنے کے لیے علت کا ہونا ضرور ہے جو حکم کے اور سبب کے درمیان میں متوسط ہوتی ہے علت شرع کی اصطلاح میں امر خارج مؤثر کو کہتے ہیں اسی کی طرف حکم کا وجوب بغیر توسط کے مضاف ہوتا ہے بخلاف شرط کے کہ اسکے پائے جانے کے ساتھ مشروط پایا جاتا ہے مگر مشروط کا وجود اسکی طرف مضاف نہیں ہوتا اور علت العلة بھی بمنزلے علت کے ہوتی ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ اسکی طرف حکم کا وجوب کسی دوسرے کے توسط کے ساتھ مضاف ہوتا ہے اور وہ متوسط علت ہے اور علت عقلی کی حقیقت یہ ہے کہ جب دو شے کو اس وضع سے پایا کریں کہ ان میں کسی قسم کا اتحاد خاص درمیان میں ہے تو ان میں سے جب ایک شے کو دیکھیں تو دوسری شے کے بھی وجود لازم کا یقین حاصل رہتا ہے یہ یقین بار بار تجربے سے پیدا ہوتا ہے یہاں تک کہ دونوں شے لازم و ملزوم سمجھی جاتی ہیں علت تام عقلی کو معلول پر تقدم بالذات ہے جیسے ہلنے کو اپنی حرکت پر تقدم ہے اور خاصیت اس متقدم کی یہ ہے کہ متاخر کو وجود بغیر اسکے حاصل نہیں ہوتا یعنی اول اس علت کو کہ متقدم ہے وجود حاصل ہوتا ہے پھر معلول اسکی وجہ سے وجود میں آتا ہے۔ مگر علت بے معلول کے کسی مکان و زمان میں موجود نہیں ہو سکتی صرف اسیقدر ہوتا ہے کہ جب

متقدم کی ذات کی طرف خیال کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اپنے معلول سے اس وجہ سے بیشتر کہ اس کی علت ہے علت شرعی کے معلول پر مقدم ہونے نہونے میں اختلاف ہے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ دونوں میں مقارنت زمانی واجب ہے اسلیے کہ اگر کسی زمانے میں علت [illegible] پائی جائے اور معلول پایا جائے تو علت کے ثبوت سے حکم کے ثبوت پر استدلال صحیح نہو اور شارع نے جو علت [illegible] حکم کے لیے وضع کیا ہے اسکی یہ غرض پوری نہ ہوسکے۔ ابوبکر محمد بن فضل وغیرہ کے نزدیک تقدم علت شرعی کا معلول پر باعتبار زمانے کے واجب ہے کیونکہ علل شرعیہ جواہر کے حکم میں ہیں بقا کے ساتھ موصوف ہیں اسلیے ضرور ہے کہ حکم یعنی معلول علت کے بعد ثابت ہو بخلاف علل عقلیہ کے کہ وہ زمانے میں معلول کے مقارن ہوتی ہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ علل شرعیہ جواہر نہیں بلکہ اعراض ہیں جیسا کہ علل عقلیہ کا حال ہے پس بقا کے قابل نہونگی رسوال بیع مدت کے بعد واپس کردینے سے فسخ ہو جاتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ بیع جو ملک کے لیے علت شرعی ہے باقی رہتی ہے ورنہ مدت کے بعد اسکا فسخ کیسے ہوسکتا (جواب، فسخ اُس حکم پر وارد ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے پس حکم باطل ہو جاتا ہے نہ عقد بیع جو علت شرعیہ ہے۔

معتزلہ کے نزدیک علت شرعی سے علت عقلی بڑھکر ہے کیونکہ علت شرعی علامت ہے بذاتہا واجب کرنے والی نہیں اور علت عقلی بنفسہا واجب کرنے والی ہے پس [illegible] شرعی نسخ کے قابل ہی اور علت عقلی نسخ و تبدیل کے قابل نہیں۔ مثاله فتح باب الاصطبل والقفص وحل قيد العبد فانه سبب للتلف بواسطة توجد من الدابة والطير والعبد مثلاً اصطبل کا دروازہ کھولدینا اور پنجرے کی کھڑکی کھولدینا اور غلام کی زنجیر کھولدینا ہر ایک ان میں سے سبب تلف کا بوجہ واسطے کے جو پایا جاتا ہے گھوڑے پرند اور غلام سے اور یہی تینوں باتیں گھوڑے اور غلام کے بھاگ جانے اور پرند کے اڑجانے کی شرط ہیں کیونکہ قید بند بھاگنے سے مانع تھی لیکن اس سبب اور شرط کے اور بھاگنے کے درمیان میں فاعل مختار کا فعل حائل ہے جو علت ہے کیونکہ گھوڑا اور غلام اپنے اختیار سے بھاگے ہیں اور پرند اپنے اختیار سے اُڑا ہے اور یہ فعل سبب اور شرط کی طرف منسوب نہیں ہے اسلیے کہ یہ لازم نہیں ہے کہ جب گھوڑے کا دروازہ کھولدیا جائے یا جس غلام کو رہا کردیا جائے یا جس پرند کے قفس کی کھڑکی کھولدی جائے تو وہ ضرور بھاگ بھی جائیں

اور کھولنا شرط ہے بھاگنے پر مقدم ہے اسلیے یہ شرط سبب کے حکم میں ہے نہ علت کے جس کی طرف پرند
اور گھوڑے اور غلام کا تلف کرنا مضاف نہیں ہو سکتا۔ والسبب مع العلة اذا اجتمعا یضاف
الحکم الی العلة دون السبب اور سبب جب علت کے ہمراہ جمع ہو جاتا ہے تو حکم علت کی طرف
منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا کیونکہ علت حکم میں مؤثر ہے اور اسکو ثابت کرتی ہے
اور سبب صرف اسکی طرف پہونچانے والا ہے پس علت ہی اس کام کے لیے بہتر ہوگی کہ حکم اسکی طرف
منسوب ہو اسی لیے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھولنے والے پر گھوڑے اور غلام اور پرند کی قیمت کا
تاوان نہیں آئے گا مگر امام محمدؒ کہتے ہیں کہ پرند کا اڑنا اور گھوڑے کا بھاگنا کھولنے کی طرف
منسوب ہے اسلیے یہ علت کے حکم میں ہے اسی وجہ سے کھولنے والے پر تاوان لازم آئے گا کیونکہ جانور
کا فعل ضائع و باطل و ناچیز ہے پس اگر کھولتے ہی بھاگ جائیں تو تاوان واجب ہوگا کیونکہ پرند
اور گھوڑے کا وحشت کرنا اور بھاگنا امر طبعی ہے اسلیے اس کا اعتبار نہیں پس حکم کھولنے کی طرف
مضاف ہوگا جیسا کہ مشک کے چیر دینے سے پانی کے بہ جانے میں تاوان لازم آتا ہے کیونکہ سیلان
پانی کے لیے بھی امر طبعی ہے مگر یہ استدلال صحیح نہیں اسلیے کہ اگر امام محمدؒ کی مراد افعال طیور کے
باطل و ضائع ہونے سے یہ ہے کہ حکم کی اضافت انکی طرف نہیں ہو سکتی تو یہ مسلم ہے لیکن اعتبار اس کا شرط
سے قطع حکم میں منافی نہیں اور اگر یہ مراد ہے کہ مطلقاً باطل و ناچیز ہے یہانتک کہ قطع حکم میں غیر
معتبر نہیں تو یہ ممنوع ہے جیسے کوئی شخص تعلیم یافتہ کتے کو شکار کے پیچھے بسم اللہ کہکر چھوڑے اور کتا
چھوٹنے کے بعد شکار کرنے میں توقف کرے اس طرح کہ آرام کے لیے ٹھہر رہے یا کچھ کھانے لگے یا پیشاب
کرے اور پھر شکار کرے تو شکار درست نہیں اسلیے کہ یہ شکار کتے کو شکار کے پیچھے چھوڑنے سے
نہوگا بلکہ گویا کتے نے بطور خود شکار کیا ہے کیونکہ کتے کا فعل یعنی شکار کا پیچھا چھوڑ دینا اس
بات میں باطل و ضائع ہے کہ حکم اسکی طرف مضاف نہیں ہوتا کیونکہ وہ بہائم سے ہے لیکن وہ اس بات
میں معتبر ہے کہ اسکے بعد کتے کا شکار کرنا شکاری کے چھوڑنے سے نہوگا۔ الا اذا تعذرت
الاضافة الی العلة فیضاف الی السبب مگر جہاں نسبت علت کی طرف عقلاً و شرعاً متعذر ہو
تو سبب کی طرف اسوقت حکم منسوب ہوگا وعلی هذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جب اضافت علت کی
طرف متعذر ہو۔ قال اصحابنا اذا دفع السکین الی الصبی فقتل به نفسه لا یضمن ما اسے

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے چھری بچے کے ہاتھ میں دیدی کہ اسکو پکڑے رہو میں ابھی لونگا اور بچہ اپنے جسم میں مارکر مرگیا تو دینے والے پر دیت لازم نہ آئے گی کیونکہ یہاں قتل خود بچے کے فعل کی طرف منسوب ہے یہاں چھری دینے والے کا فعل سبب ہے اور علت بچے کا اپنے نفس کو قتل کرنیکا قصد ہے اور یہ قصد اس سبب اور حکم کے درمیان حائل ہے۔ ولو سقط من ید الصبی فجرحہ یضمن ہاں اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور بچہ زخمی ہوگیا تو دینے والے پر ضمان لازم آئے گا کیونکہ اس وقت میں کسی فاعل مختار کا فعل حکم اور سبب یعنی بچے کو سپرد کرنے کے درمیان میں حائل نہیں ہے جس کی طرف حکم کی اضافت کی جائے کیونکہ زخم بچے کے فعل اختیاری سے نہیں لگا ہے

ولو حمل الصبی علی دابۃ فسیرھا فجالت یمنۃ ویسرۃ فسقط ومات لا یضمن

اور اگر کسی نے بچے کو چوپائے پر بٹھا دیا اور بچے نے اسے چلایا اور وہ دائیں بائیں کو دوڑا بچہ گر گیا اور مرگیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا اگرچہ سوار کرانا سبب ہے ہلاکت کا لیکن بچے کا فعل اختیاری کہ علت ہے اور وہ چلانا ہے سبب اور علت میں حائل ہے اسی لئے اس علت کی طرف ہلاکت کا فعل منسوب ہوگا ہاں اگر سوار کرانے والا ہی ہانک دیتا اور بچہ گر کر مرجاتا تو اس پر ضمان لازم آتا۔

ولو دل انسانا علی مال الغیر فسرقہ او علی نفسہ فقتلہ او علی قافلۃ فقطع علیہم الطریق لا یجب الضمان علی الدال

اور اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو دوسرے کا مال بتلا دیا اور اسنے چرالیا یا خود اس شخص کو بتلایا اور اسنے مار ڈالا یا قافلے کو بتلایا اور انکے راستے پر لوٹ مار ہوگئی۔ ان تینوں مسئلوں میں بتلانے والے پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ بتلانا سبب حقیقی محض ہے کہ اسکے اور حکم کے درمیان میں جو علت متوسط ہے وہ اس سبب کیطرف مضاف نہیں ہے اور حکم اس علت کیطرف مضاف ہے سبب کیطرف مضاف نہیں اور علت افعال اختیاریہ میں سے ہے یہ پانچوں مسئلے متفرع ہیں اصول مذکورہ پر اور وہ یہ ہے کہ سبب و علت جب جمع ہو جاتے ہیں تو حکم علت کی طرف مضاف ہوتا ہے مگر چھری کے بچے کے ہاتھ سے چھوٹ پڑنے کے مسئلے کا حکم سبب کی طرف مضاف ہے اور یہ استثناء مذکورہ پر متفرع ہے اگر یہاں یہ سوال کیا جائے کہ کوئی محرم کسی شخص کو حرم کا شکار بتادے جسکو وہ مار ڈالے یا مودع مال ودیعت کسی کو جتا دے اور وہ اسے چرالے تو یہ بتا دینا اور جتادینا بھی سبب محض ہے اور اسکا وہی حکم ہونا چاہیے جو چوروں کے بتا دینے کا حکم ہے اس کا

Marfat.com

جواب مؤلف یوں دیتے ہیں ۔ وھذا اخلاف المودع اذا دل السارق علی الودیعۃ فسرقھا او دل المحرم غیرہ علی صید الحرم فقتلہ لان وجوب الضمان علی المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب لا بالدلالۃ وعلی المحرم باعتبار ان الدلالۃ محظور احرامہ بمنزلۃ مس الطیب لبس المخیط فیضمن بارتکاب المحظور لا بالدلالۃ اور مودع کا حکم اسکے خلاف ہے یعنی جس شخص کے پاس امانت رکھی ہوئی ہے اُسنے چور کو امانت کا حال بتلا دیا اور چور نے چُرالیا یا محرم نے یعنی اُس شخص نے جس نے حج کا احرام باندھا ہوا ہے اُس نے حرم کا شکار شکاری کو بتلا دیا اور شکاری نے شکار کو مار ڈالا تو دونوں صورتوں میں ضمان آوے گا کیونکہ مودع پر ضمان اس سبب سے ہے کہ اُس نے حفاظت کو چھوڑ دیا جو اُسکے ذمے واجب تھی اور بتلانے کے سبب ضمان واجب نہیں اور محرم پر ضمان اس سبب سے کہ شکار کا بتلانا اُسکے احرام کے ممنوعات میں سے ہے جیسے خوشبو کا لگانا اور دھوے ہوئے کپڑے کا پہننا اُسکو ممنوع ہے غرض ضمان یہاں بسبب ممنوع کام کرنے کے ہے بتلانے سے نہیں گو کہ شکار کا بتانا سبب ہے لیکن محرم پر جزا اس وجہ سے واجب ہوگی کہ اُسنے اُس امن کو توڑ ڈالا جو اسپر احرام کے باندھنے کی وجہ سے لازم آئی تھی جیساکہ مودع پر تاوان اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ اُس حفاظت کو جو اُسکے ذمے امانت رکھنے کی وجہ سے لازم ہوگئی تھی ترک کر دیتا ہے ۔ الا ان الجنایۃ انما تتقرر بحقیقۃ القتل واما قبلہ فلا یجوز لجواز ارتفاع اثر الجنایۃ بمنزلۃ الاندمال فی باب الجراحۃ مگر محرم کے ذمے جنایت اُسوقت لگائی جائے گی کہ قتل پایا جائے قتل شکار سے پہلے جنایت نہیں پائی جائے گی کیونکہ ممکن ہے کہ جنایت کا اثر باقی نہ رہے جسطرح زخم مندمل ہو کر درست ہوجائے اور اگر غیر محرم حرم کا شکار کسی شکاری کو بتلائے اور وہ اسکو مار ڈالے تو بتانے والے پر کچھ تاوان واجب نہیں ہے کیونکہ محرم پر جزا احرام کی حالت میں امر ممنوع کرنے کی وجہ سے ہے اور دوسرے کا بتانا سبب محض ہے اور سبب محض سے تاوان لازم نہیں کیونکہ حرم کے شکار کا محفوظ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ آدمیوں سے دور ہے تاکہ اسکو غیر محرم کا بتا دینا نقض امن سمجھا جائے بلکہ حرم کا شکار حرم محترم کی تعظیم کے لیے محفوظ ہے پس حرم کے اندر شکار سے تعرض کرنا اموال مملوکہ موقوفہ کے تلف کرنے کے بمنزلے ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شکاری ملکر

حرم کا ایک شکار مارتے ہین تو سب پر ایک ہی جانور کا تاوان لازم آتا ہے اور اُنکے متعدد ہونے کی وجہ سے متعدد تاوان لازم نہین آتے بخلاف اُس تاوان کے جو حالت احرام کی وجہ سے واجب ہوتا ہے کہ اگر کئی محرم ایک ہی شکار کو بتائین تو علیحدہ علیحدہ ہر ایک پر تاوان بوجہ احرام کے واجب ہوگا جیسا کہ اگر کئی شخص مل کر عمداً ایک آدمی کو مار ڈالتے ہین تو سب پر قصاص عائد ہوتا ہے وقد

یکون السبب بمعنی العلة فیضاف الحکم الیه ومثاله فیما یثبت العلة بالسبب فیکون السبب فی معنی العلة لانه لاثبت العلة بالسبب فیکون السبب فی معنی علة العلة فیضاف الحکم الیه

اور کبھی سبب علت کے معنی مین ہوتا ہے تب حکم اسکی طرف منسوب ہوتا ہے یہ وہان ہوتا ہے جہان سبب کی وجہ سے علت پیدا ہو کیونکہ جب علت سبب کی وجہ سے ثابت ہوئی تو سبب علت العلت کے معنی مین ہوگا اور حکم اسکی طرف منسوب ہوگا اور سبب سبب حقیقی نرہے گا لھذا یعنی اس وجہ سے کہ سبب جب علت کے معنی مین ہوتا ہے تو حکم اُسکی طرف مضاف ہوتا ہے قلنا اذا ساق دابة فاتلف شیئا

ضمن السائق والشاهد اذا اتلف بشهادته مالا فظهر بطلانها بالرجوع ضمن لان سیر الدابة یضاف الی السوق وقضاء القاضی یضاف الی الشهادة لانه لایسعه ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار کالمجبور فی ذلك بمنزلة البهیمة بفعل السائق

علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے چوپائے کو چلایا اور اُسنے دوڑ کر یا سینگ مار کر کسی شے کو ضائع کر دیا تو چلانے والا ضامن ہوگا اور گواہ نے جب گواہی دے کر مال تلف کرایا اسکی گواہی کا دروغ ہونا ثابت ہوا اسطرح کہ اُسنے گواہی سے رجوع کیا تو ضامن ہوگا پہلی صورت مین چوپائے کا چلنا چلانے والے کی طرف منسوب ہے اور قاضی کا حکم گواہی کی طرف منسوب ہے کیونکہ عادل کی گواہی کے بعد حق امر کے ظاہر ہونے پر قاضی قضا کو نہین چھوڑ سکتا گویا وہ مجبور ہوگیا جس طرح جانور چوپایہ چلانے کے فعل سے مجبور ہوا پس جانور کا ہانکنا سبب ہے اُسکے تلف کرنے کا اور یہ سبب علت کے معنی مین ہے جانور کے ہانکنے کو تلف کرنے مین کوئی اثر نہین البتہ وہ تلف کرنے کی طرف پہونچانے والا ہے علت دراصل جانور کا پاؤن سے روند ڈالنا ہے جو ہانکنے کی وجہ سے حادث ہوتا ہے پس اُسکے لیے علت کا حکم ہوگا کیونکہ حکم مضاف ہے علت کی طرف اور علت مضاف ہے سبب کی طرف پس سبب حکم کے لیے محض علة العلة ہوگا محل کے بدل کی طرف رجوع کریگا نہ جزا کے

مباشرت کیطرف اور محل کا بدل دیت وقیمت ہے جو ہانکنے والے پر لازم آئے گی اگر آدمی مرگیا ہوگا تو اسکا کفارۂ قتل، قصاص اُسپر لازم نہ آئے گا اور نہ مقتول کی میراث سے محروم ہوگا کیونکہ دراصل قتل کرنے اور مارڈالنے کا مرتکب ہانکنے والا نہین یہان ایک صورت یہ بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ اگر گواہون نے گواہی دی کہ خالد نے زید کو قتل کر ڈالا ہے اور قاضی نے اس گواہی کے ثبوت کی بناپر زید کو قاتل سمجھ کر مرواڈالا بعد اسکے گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو گواہون پر دیت لازم آئے گی یہ مذہب امام اعظم کا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک گواہ قصاص مین قتل کیے جائینگے ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہادت قصاص کے لیے موضوع نہین ہے اور نہ اُسنے قصاص مین کچھ اثر کیا ہے بلکہ وہ تو حصول قصاص کا ایک راستہ ہے اور علت قصاص کی وہ ہے جو حکم ہن اور گواہی مین واسطہ ہو اور وہ قتل کا ارتکاب ہے گو گواہی علت کے معنی مین ہے کیونکہ قتل کی مباشرت گواہی کی طرف منسوب ہے اور اُسی سے حادث ہوتی ہے اس جہت سے کہ ولی مقتول کو شہادت گذرنے کے قبل قصاص لینے کی کوئی سبیل نہ تھی اسلیے شہادت تاوان محل کے واجب کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ قصاص کی جو مباشرت قتل کی جزا ہے اسلیے گواہ جب گواہی سے پھر جائے گا تو اُسپر دیت واجب ہوگی جو محل قتل کا بدل ہے اور قصاص اُسپر عائد نہوگا کیونکہ یہ مباشرت قتل کی جزا ہے اور قتل زید کا ارتکاب گواہونکی طرف سے وقوع مین نہین آیا ہے بلکہ اُنکی گواہی اُسکے قتل کی طرف بذریعہ حکم حاکم اور نیز ولی کے قصاص کو عفو پر ترجیح دینے سے مُؤدی ہوئی ہے فرض کرو اگر گواہی گذر جانے کے بعد حاکم حکم نہ دیتا یا ولی زید کو خون معاف کر دیتا تو وہ کب مارا جاتا اور امام شافعیؒ کہتے ہین کہ جب گواہ گواہی سے پھر جانے کے وقت یہ کہین کہ اُس وقت عمداً جھوٹی گواہی دی تھی اور اُن کے طور وطریق سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہو کہ اُنپر یہ امر بخوبی روشن تھا کہ اُنکی جھوٹی گواہی دینے سے زید پر ضرور قصاص کا حکم جاری ہوگا تو اُنپر زید کا قصاص وارد ہوگا کیونکہ سبب قوی کو جو قصاص کا بل سکے ساتھ ظہور مین آیا ہو بمنزلے مباشرت قتل کے سمجھا جائے گا تاکہ زجر و توبیخ متحقق ہو اور آیندہ جھوٹے گواہون کو نصیحت ہوجائے جواب اسکا یہ ہے کہ قصاص کا بنی مماثلت پر ہے اور مباشرت اور سبب کے درمیان مین کوئی مماثلت نہین گو کہ سبب کتنا ہی قوی اور مؤکد ہو۔ ثم السبب قد یقام مقام العلۃ عند تعذر الاطلاع

علی حقیقۃ العلۃ تیسیرا للامر علی المکلف ویسقط بہ اعتبار العلۃ ویدار الحکم علی

السبب ومثاله فی الشرعیات النوم الکامل فانه لما اقیم مقام الحدث سقط اعتبار حقیقۃ الحدث ویدار الانتقاض علی کمال النوم پھر سبب کبھی قائم مقام علت کا کیا جاتا ہے جبکہ حقیقت علت سے اطلاع نہو تاکہ مکلف پر یہ کام آسان ہو اس سے علت کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور حکم کا مدار سبب پر ہوتا ہے مثلاً مسائل شرعیہ مین پوری نیند کا ہونا جب قائم مقام حدث کے ہوا تو حقیقت حدث کا اعتبار جاتا رہا بلکہ جب پوری نیند ثابت ہوئی تو وضو کے ٹوٹ جانے کا حکم لگایا گیا اور ریح کے خروج کا اعتبار نہین کیا۔ نوم کامل طہارت کے جاتے رہنے کا سبب ہے اور اسکو علت کا قائم مقام بنا لیا ہے اور نیند کی حالت مین طہارت کے جاتے رہنے پر اطلاع متعذر ہے اور نیند مین جو مفاصل مین ڈھیلا پن آجاتا ہے اسلیے وہ وجوب حدث کا داعی ہے پس حدث کا وجوب نیند سے حادث ہو جائے گا اسلیے سبب داعی کو مدعو کا قائم مقام بنا لیا سبب داعی نیند ہے اور مدعو جاتا رہنا طہارت کا یعنے حدث۔ وکذلک الخلوۃ الصحیحۃ لما اقیمت مقام الوطی سقط اعتبار حقیقۃ الوطی فیدار الحکم علی صحۃ الخلوۃ فی حق کمال المھر ولزوم العدۃ اسی طرح خلوت صحیحہ قائم مقام وطی یعنی جماع کے ہوئی تو وطی کی حقیقت کا اعتبار احکام مین نہ رہا جب خلوت صحیحہ ہوگی تو کمال مہر لازم ہوگا اور اگر طلاق دی تو عدت لازم ہوگی خلوت صحیحہ کے بعد مرد چاہے عورت سے صحبت کرے یا نہ کرے احکام جاری ہونگے۔ وکذلک السفر لما اقیم مقام المشقۃ فی حق الرخصۃ سقط اعتبار حقیقۃ المشقۃ ویدار الحکم علی نفس السفر حتی ان السلطان لو طاف فی اطراف مملکتہ بقصد مقدار السفر کان لہ الرخصۃ فی الافطار والقصر اسی طرح جب سفر حق رخصت مین قائم مقام مشقت کے کیا گیا تو مشقت کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اور نفس سفر پر حکم دائر ہوگا یہانتک کہ بادشاہ اگر اپنے اطراف سلطنت مین سفر کی مقدار کے مطابق سفر کرے گا تو اسکو روزہ افطار کرنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت ہوگی باوجودیکہ بادشاہ نہایت آرام سے سفر کرتا ہے اور مشقت اسکو بالکل نہین پہونچتی۔ اور شہوت سے ہاتھ لگانے اور شہوت سے شرمگاہ کے دیکھنے کو صحبت کرنے کا قائم مقام بنا یا گیا ہے اسی لیے ان سے بھی حرمت دامادی ثابت ہو جاتی ہے اور کبھی سبب داعی کی دلیل کو مدلول کا قائم مقام کیا جاتا ہے۔ دلیل سے کہتے ہین جسکے علم سے دوسری شے کا علم حاصل ہو جائے مثلاً شوہر اپنی بی بی کو کہے اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے

Marfat.com

تو تجھکو طلاق ہے اور وہ محبت رکھنے کا اقرار کرے تو یہ اقرار محبت کی دلیل ہوگا کیونکہ محبت ایک ایسی چیز ہے جس پر مطلع ہونے کے لیے کوئی ذریعہ بجز عورت کے بیان کے موجود نہیں ہے اسلیے حکم کا تعلق اپنی دلیل کے ساتھ ہوگا اور جب وہ خبر دے گی تو طلاق ثابت ہو جائے گی۔ داعی کو مدعو کی جگہ قائم کرنے کی وجہ ضرورت یا حرج کا دفع کرنا ہوتا ہے یا احتیاط ہوتی ہے دفع ضرورت اور دفع حرج میں یہ فرق ہے کہ ضرورت میں اُس شے پر وقوف ممکن نہیں ہوتا جیسے محبت کہ اُسپر مطلع ہونا غیر کا محال ہے دل ایک ایسی چیز ہے جو ہمیشہ ایک حال پر قائم نہیں رہتا اُسکی خواہشات بڑھتی رہتی ہیں اسلیے پرائے دل کی بات کا حال غیر کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے بجز اسکے کہ محبت والا ہی خبر دے اسلیے ضرورت اس بات کو چاہتی ہے کہ محبت کی خبر کو محبت کا قائم مقام بنایا جائے اور حرج میں اُس شے پر وقوف ممکن ہوتا ہے جیسے سفر میں مشقت کا ہونا ایک ایسی چیز ہے کہ اُسپر اطلاع ممکن ہے لیکن حکم کے اُسکی طرف منسوب کرنے میں حرج تھا اسلیے حرج کے دفع کرنے کی غرض سے سفر کو مشقت کا قائم مقام کرکے حکم کو سفر کی طرف مضاف کرتے ہیں اور عورت و مرد کا آپس میں شہوت سے ہاتھ لگانا یا بوسہ لینا یا شہوت سے شرمگاہ کی طرف دیکھنا جماع کے اسباب ہیں پس اگر اجنبی کے ساتھ ایسا کیا جائے گا تو انکو زنا کا قائم مقام سمجھا جائے گا اور اگر حالت احرام واعتکاف میں اپنی زوجہ یا کنیز کے ساتھ ایسا کیا جائے گا تو حرمت میں جماع کا قائم مقام ہوگا۔ قد یسمی غیر السبب سببا مجازا اور کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب بولا جاتا ہے جیسے طلاق مشروط اور آزادی مشروط اور نذر مشروط کہ پہلی دونوں چیزیں جزا کے لیے اور تیسری چیز نذر کے لیے سبب مجازی ہے مثلاً شوہر اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھکو طلاق ہے یا کسی شخص نے یوں کہا کہ اگر میں گھر میں جاؤں تو میرا غلام آزاد ہے یا یوں کہا کہ اگر میرا بھائی آجائے تو میں روزہ رکھوں گا کیونکہ یہ چیزیں معلق کے وقوع میں آنے سے قبل اسباب مجازی ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شرط پر جزا مترتب ہوتی ہے کہ شرط کے پورے ہونے سے طلاق و آزادی کا وقوع اور نذر کا لزوم وقوع میں آجاتا ہے اور کبھی شرط پوری نہیں ہوتی اسلیے کہ معلق کا وقوع ظہور میں نہیں آتا کیونکہ شرط کا وقوع میں آنا یقینی نہیں ہے پس کبھی یہ امور معلقہ جزا سے ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے اور ہر ایک کے سبب مجازی ہونے کی یہی دلیل ہے

مصنف بھی ان الفاظ میں دلیل بیان کرتے ہیں۔ کالیمین یسمی سببا للکفارۃ وانھا لیست بسبب

Marfat.com

فی الحقیقۃ فان السبب لا ینافی وجود المسبب والیمین ینافی وجوب الکفارۃ فان الکفارۃ انما تجب بالحنث وبہ ینتھی الیمین وکذلک تعلیق الحکم بالشرط کالطلاق والعتاق ای سمی سبباً وانہ لیس بسبب فی الحقیقۃ لان الحکم انما یثبت عند الشرط والتعلیق ینتھی بوجود الشرط فلا یکون سببا مع وجود التنافی بینھما یعنی قسم کھانا کفارے کا سبب کہلاتا ہے حالانکہ فی الواقع قسم کفارے کا سبب نہیں کیونکہ سبب وجود مسبب کے منافی نہیں ہوتا اور قسم وجوب کفارہ کے منافی ہے اسواسطے کہ کفارہ قسم کے توڑنے سے واجب ہوتا ہے اور قسم اس وقت نہیں رہتی اسیطرح شرط کے ساتھ حکم کے معلق کرنے کو سبب کہتے ہیں مثلاً طلاق یا اور عتاق کو معلق کہا کرتے ہیں حالانکہ فی الواقع تعلیق سبب نہیں کیونکہ حکم شرط کے پائے جانے پر پایا جاتا ہے اور تعلیق شرط کے موجود ہونے پر نہیں رہتی پس سبب نہوگی کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور سبب مجازی دراصل وہ صیغہ ہے جو طلاق یا آزادی کی تعلیق پر دلالت کرتا ہے اور ان کا سبب مجازی ہونا اسوقت تک ہے جب تک شرط وقوع میں نہیں آئی ہے اور شرط کے وقوع میں آنے کے بعد یہ علل حقیقی بن جائینگے کیونکہ ہر ایک کے لیے اپنی جزا کے وقوع میں تاثیر ہوگی۔ اور اگر کوئی یوں کہے کہ خدا کی قسم میں اس سے نہیں بولوں گا تو یہ قسم کفارے کا سبب مجازی ہوگی کیونکہ قسم تو بر یعنی سچا ہونے کے لیے مشروع ہوئی ہے پس قسم میں سچا ہونا کفارے کا باعث نہیں ہوتا کفارہ تو قسم کے توڑنے کے لیے لازم آتا ہے مثلاً اسنے نہیں بولنے کی قسم کھائی تھی اور پھر بولا تو کفارے کی علت قسم نہوگی بلکہ قسم کا توڑنا اسکی علت ہوگی جو قسم میں سچا ہونے کی ضد ہے اور قسم میں سچا ہونا کفارے سے مانع ہی پھر وہ کیسے کفارے کے ثبوت کی علت ہو سکتا ہے بلکہ اسکی علت وہی قسم میں سچا نہونا ہے کیونکہ یہ کفارے میں مؤثر ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اسباب میں علل کے معنی میں یہانتک کہ وہ ملک کے ساتھ معلق کرنے کو باطل قرار دیتے ہیں چنانچہ اگر کوئی مرد اجنبی عورت کو کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھکو طلاق ہے یا کہے کہ جو عورت کہ میں اس سے نکاح کروں تو اسکو طلاق ہے تو ان دونوں صورتوں میں جب نکاح کریگا طلاق واقع نہوگی یا یہ کہتا کہ اگر میں اس غلام کو خرید کروں تو آزاد ہے پھر اسکو خرید کیا تو قسم نہ ٹوٹے گی بلکہ قسم باطل ہوگی کیونکہ وجود علت کے وقت ملک ثابت نہ تھی اور کفارے کا قبل حانث ہونے کے دیدینا اسلیے درست ہے کہ تعجیل وجود شرط سے قبل جبکہ سبب پایا جاتا ہو جائز ہے جیسا کہ

Marfat.com

مال کی زکوٰۃ کا نکالنا برس پورا ہونے سے قبل اگر سبب زکوٰۃ یعنی نصاب پایا جاتا ہو تو جائز ہے واضح رہے کہ سبب مجازی میں سے معلق بالشرط کے لیے حقیقت کے ساتھ مشابہت ہے خالص مجاز نہیں ہے کیونکہ من حیث الحکم وحقیقۃً ملت ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ مجاز محض ہے اور یہ خلاف اس مسئلے میں ظاہر ہوتا ہے کہ تنجیز یعنی بالفعل طلاق دیدینے سے پہلی تعلیق باطل ہو جاتی ہے یعنی شوہر نے تین طلاقوں کو ایک شرط پر موقوف کیا اور پھر قبل وجود شرط کے تین طلاقیں اسی وقت دیدیں تو پہلی شرط اس سے باطل ہو جائے گی اور بعد اسکے وہ عورت اگر حلالے کے بعد پھر اس خاوند کے پاس لوٹ آئی اور اب شرط متحقق ہوئی تو طلاق نہ پڑے گی مثال اسکی کہ زید نے اپنی زوجہ رحیمہ سے کہا کہ اگر تو گھر میں جائے تو تجھکو تین طلاقیں ہیں اور پھر رحیمہ کو تین طلاقیں بالفعل دیدیں اور رحیمہ نے بعد گذرنے عدت کے بکر سے نکاح کیا اور بکر نے اس سے جماع کر کے پھر اسکو طلاق دیدی اور بعد گذرنے عدت کے رحیمہ نے زید سے دوبارہ نکاح کر لیا اور اب رحیمہ گھر میں داخل ہوئی تو کچھ واقع نہوگا اور زفرؒ کہتے ہیں کہ تنجیز سے تعلیق باطل نہیں ہوتی۔ زفرؒ اسکی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ تعلیق بالشرط میں مرد کا یہ قول کہ تجھکو طلاق ہے مجاز محض ہے اسمیں حقیقت کا ذرا شائبہ نہیں یہ قول ایسے محل کو جو فی الحال موجود ہو اور جسکے باقی رہنے تک یہ باقی رہے نہیں چاہتا بلکہ محل کے پیدا ہو جانے کا احتمال کافی ہے اور وہ احتمال یہاں قائم ہے یعنی ممکن ہے کہ عورت حلالے کے بعد شوہر اول کے نکاح میں آجائے اور اس قول کا محل یعنی نکاح متحقق ہو جائے وجہ اسکی یہ ہے کہ تعلیق کے لیے یہ ضروری ہے کہ جس وقت شرط پائی جائے تو ملک نکاح بھی پائی جائے اور تعلیق کے وقت ملک کا پایا جانا ضرور نہیں کیونکہ جو زمانہ شرط کے موجود ہونے کا ہے وہی زمانہ طلاق کے واقع ہونے کا ہے اور طلاق کا وقوع ملک نکاح کا متقضی ہوتا ہے اور تعلیق کو حالت تعلیق میں ملک نکاح کی طرف افتقار نہیں ہوتا طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا مجازاً قسم کہلاتا ہے اسکا محل قسم کرنے والے کا ذمہ ہے اور یہ موجود ہے پس جب وہ عورت حلالے کے بعد اسی شوہر کے پاس جس نے تنجیز سے قبل اسکو شرطیہ طلاق دی تھی لوٹ آئے تو اس زمانے کی شرطیہ طلاق اس زمانے کی شرطیہ طلاق ہو جائے گی گویا اس نے نکاح ثانی کے بعد اپنی زوجہ رحیمہ سے یہ کہا تھا کہ اگر تو گھر میں جائے تجھکو تین طلاقیں ہیں پس اگر رحیمہ اب مکان میں داخل ہو گی تو اس وقت طلاق پڑ جائے گی اور امام ابوحنیفہ یہ کہتے ہیں کہ شوہر نے جب تنجیز سے قبل

Marfat.com

رحیمہ کو کہا تھا کہ تجھکو طلاق ہے تو یہ قول تعلیق کے وقت مجازی طور پر جسمین حقیقت کا شائبہ ہے موجود تھا
تو اس قول کے لیے بالضرور محل بھی موجود ہوگا جیسا کہ سبب حقیقی کے لیے محل بالضرور موجود ہوتا ہی اور
جبکہ تنجیز کی وجہ سے وہ محل فوت ہوگیا تو شوہر کا یہ قول بھی کہ تجھکو طلاق ہے باقی نہ رہے گا کیونکہ شبہ لیعنی مثل کے
ساتھ اکثر مقامات پر طلب محل کی بابت احتیاطًا وہی برتاؤ کیا جاتا ہے جو حقیقت کے ساتھ کیا جاتا ہے
خلاصہ کلام یہ ہے کہ چونکہ عین حالت شرط مین شوہر کے اس قول کو کہ تجھکو طلاق ہے اقتضائے محل
مین تنجیز کے ساتھ مشابہت ہے تو جب تنجیز کی وجہ سے محل فوت ہوجائیگا تو تعلیق بھی باطل ہوجائیگی
زفرؒ چونکہ اس تدقیق کو نہین پہونچے تھے اسلیے انھون نے مسئلہ مذکورۂ بالا کو جسمین تعلیق طلاق ملک
نکاح کی طرف ہے اس مسئلے پر قیاس کیا ہے جسمین طلاق کی تعلیق غیر ملک کی طرف ہوتی ہے مثلاً
ایک آدمی نے اپنی منکوحہ کو تین طلاقین دیدین جس سے وہ اسپر حرام ہوگئی پھر اس مطلقہ سے وہ آدمی
کہے کہ اگر مین تجھ سے نکاح کرون تو تجھکو طلاق ہے ان دونون مثالون مین طلاق کی تعلیق غیر ملک
کی طرف ہے کیونکہ نہ مطلقہ ثلثہ اسپر حلال ہے اور نہ اجنبی عورت اسکے نکاح مین ہی۔

فصل

الاحکام الشرعیۃ متعلق باسبابھا وذلک لان الوجوب غیب عنا فلا بد من
علامۃ یعرف العبد بھا وجوب الحکم وبھذا الاعتبار اضیف الاحکام الی الاسباب
احکام شرعیہ اپنے اسباب سے متعلق ہوتے ہین کیونکہ وجوب ہماری عقلون سے غائب ہے پس
ایسی علامت کا ہونا ضرور ہے جس سے بندہ وجوب حکم کو پہچانے اور اس اعتبار سے احکام
اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہین۔ فسبب وجوب الصلوۃ الوقت بدلیل ان الخطاب
باداء الصلوۃ لا یتوجہ قبل دخول الوقت وانما یتوجہ بعد دخول الوقت والخطاب
مثبت لوجوب الاداء ومعرف للعبد سبب الوجوب قبلہ پس سبب وجوب نماز کا
وقت ہے اس دلیل سے کہ نماز کے ادا کرنے کا خطاب وقت کے داخل ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہی
اور خطاب وجوب ادا کا ثابت کرنے والا ہے اور بندے کے لیے سبب وجوب کو وجوب ادا سے پہلے
معلوم کرانے والا ہے مطلب یہ ہے کہ خطاب بندے کو یہ معلوم کرا دیتا ہی کہ وقت سبب نفس وجوب کا
قبل وجوب ادا کے اور وجوب ادا نفس وجوب سے متصل ہوتا ہے کیونکہ وجوب ادا خطاب کے ساتھ

ثابت ہوتا ہے اور نفس وجوب ثابت ہوتا ہے سبب سے اور سبب خطاب سے علٰحدہ چیز ہے کیونکہ سبب ثابت ہوتا ہے نفس وجوب سے اور خطاب اسکے بعد متوجہ ہوتا ہے اور سبب وجوب کو معلوم کراتا ہے

كقولنا ادّ ثمن المبيع وادّ نفقة المنكوحة ولا موجود يعرفه العبد ههنا الا دخول الوقت فتبين ان الوجوب يثبت بدخول الوقت ولان الوجوب ثابت على من يتناوله الخطاب كالنائم والمغمى عليه

جیسے ہمارا کہنا کہ ادا کر مبیع کی قیمت اور ادا کر منکوحہ کا نفقہ یہاں قیمت بیع کرنے پر اور نفقہ نکاح کرنے پر واجب ہو جائے گا مگر ادا کرنا دونوں کا مطالبے پر لازم ہوگا یہاں کوئی ایسی علامت موجود نہیں جس کو بندہ پہچانے سوائے وقت کے داخل ہونے کے پس معلوم ہو گیا کہ وجوب وقت کے داخل ہونے سے ثابت ہو جاتا ہے دوم یہ کہ وجوب اُس پر بھی ثابت ہوتا ہے جسکو خطاب شامل نہیں جیسے سویا ہوا اور بے ہوش۔

یاد رکھو کہ نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق ہے فقہا کی اصطلاح میں وجوب فعل کی ایسی حالت کو کہتے ہیں جس کا تارک فوراً مذمت کا مستحق ہو جائے اور بعد میں عذاب کا سزاوار ہو اسی وجہ سے عامہ شافعیہ نے کہا ہے کہ وجوب بجا آوری فعل کے لازم ہو جانے کو کہتے ہیں پس وجوب کے بدون وجوب ادا کے کچھ بھی معنی نہیں ہو سکتے مطلب یہ ہے کہ فعل کا بجا لانا ادا اور قضا اور اعادے سے عام ہے پس جس وقت سبب متحقق ہو اور فعل پایا جائے اور مانع نہو تو وجوب ادا ضرور متحقق ہوگا یہانتک کہ اُسکا تارک گناہگار ہوگا اور اُسپر قضا واجب ہوگی اور اگر وقت میں کوئی مانع شرعی یا عقلی موجود ہوگا جیسے حیض یا نیند وغیرہ تو مانع کے گذرنے تک وجوب میں تاخیر آجائیگی اور اسکے بعد مسئلے میں شافعیہ کے تین فریق ہو گئے ہیں جمہور شافعیہ تو یہ کہتے ہیں کہ دوسرے زمانے میں فعل قضا ہے اس وجہ سے کہ قضا کے وجوب میں فی الجملہ[1] وجوب کا پہلے پایا جانا معتبر ہے اور خاص اُس شخص پر وجوب کا سابق ہونا ضرور نہیں پس اس وجہ سے سونے والے اور حیض والے شخص کا فعل قضا ہوگا اور بعض شافعیہ کے نزدیک اُس شخص پر وجوب کا سابق ہونا معتبر ہے تا کہ سونے والے اور حیض والے شخص کا فعل قضا نہ ٹھہرے بسبب عدم وجوب کے اُنپر کیونکہ ان سے فعل کا ترک کرنا بالاجماع جائز ہے اور بعض شافعیہ اُنپر وجوب کے قائل ہیں اور اس سے مراد اُن کی یہ ہے کہ

[1] اس سے یہ مراد ہے کہ اگرچہ دوسرے فرد میں ہو فعل وجوب قضا کے ایک شخص پر واسطے وجوب ادا کے دوسرے شخص پر ہو

سبب منعقد ہوا اور محل صالح ہوا اور لزوم متحقق ہوا اگر مانع نہوا اور انھون نے نام اسکا وجوب ون وجوب الاداء رکھا ہے اور ظاہر ہے کہ اسمین فقط تغیر عبارت کا فرق ہے۔ اب حنفیہ کی رائے اس تحقیق کے متعلق سنو کہ ان مین سے بعض یہ کہتے ہین کہ وجوب اور وجوب ادا مین عبادت بدنیہ مین کچھ بھی فرق نہین یہانتک کہ شیخ ابو المعین نے نہایت زوردار الفاظ مین اسکی تردید کی ہو اور کہا ہو کہ اسکا استحالہ بیان سے غنی ہے کیونکہ روزہ نام ہے کھانے پینے اور صحبت جماع کے ترک کر دینے کا اور یہ کام بندہ کا ہے جب یہ کام حاصل ہوا تو ادا بھی حاصل ہو گئی اگر یہ دونون فعل علحدہ علحدہ قرار دیے جائین تو روزہ دار دو فعلون کا فاعل قرار پائے گا ایک ان چیزون کے ترک کرنے کا اور دوسرے اس ترک کے ادا کا اور یہی حال ہر فعل کے فاعل کا ہو گا کہ ایک تو وہ نفس فعل ہو گا اور دوسرے اسکا ادا کرنا اور یہ مکابرہ عظیم ہو حالانکہ شارع نے ایسے شخص کے لیے جسپر نماز کا وقت آیا اور وہ سو رہا ہے نیند کے دور ہو جانے کے بعد وہی ادا واجب کیا ہے جو اسپر وقت مین واجب کیا تھا بشرطیکہ نیند شرائط مخصوصہ کے ساتھ نہو مگر بچے اور کافر کے باب مین ایسا واجب نہین کیا اور اسمین اسپر کوئی اعتراض نہین ہو سکتا کیونکہ وہ مالک و مختار ہے جو چاہتا ہے کرتا ہے اور شارع نے اپنی مہربانی و شفقت سے روزہ مریض و مسافر پر اسطرح واجب کیا ہو کہ انکو اسکے وقت مین اختیار دیدیا ہے کہ اگر خاص ماہ رمضان مین ادا کرنا اختیار کرینگے تو رمضان مین روزہ انپر واجب قرار پائے گا اور اگر صحت و اقامت تک اسکا رکھنا ملتوی کر دینگے تو انپر روزہ صحت و اقامت کے بعد واجب ہو گا اور یہ واجب مالی کے خلاف ہے کیونکہ وہان دو چیزین ہین وجوب علحدہ اور ادا علحدہ چنانچہ واجب تو مال ہے اور ادا فعل ہے جو مال مین واقع ہوتا ہے اسی لیے ولی پر اس مال کا ادا کرنا ذاتی جو بچے کے ذمے واجب الادا قرار پائے جیسے اسکے لیے کوئی کپڑا خریدا جائے تو کپڑے کی قیمت دینا واجب ہوتی ہے اور بعض حنفیہ وجوب مین اور وجوب ادا مین فرق کرتے ہین اسطرح کہ بیع سے قیمت واجب ہوتی ہے اور مطالبے سے ادا کرنا واجب ہوتا ہے دوسری عبارت مین قیمت کا نفس وجوب خریداری سے ہو جاتا ہے اور وجوب ادا مطالبے کے ساتھ ہوتا ہے اور سوا اسقدر فرق کرنے کے اس سے زیادہ کچھ نہین کہا ہے اور میسر اگر وہ ایسا ہے کہ جس نے اس مسئلے مین تحقیق و تفتیش سے کام لیا ہو انمین سے صاحب کشف کی رائے یہ ہے کہ وجود فعل ذہنی سے ذمہ داری پیدا ہو جانے کو نفس [illegible] کہتے ہین اور اس فعل کو عدم سے وجود خارجی کی طرف لانے کے لزوم کا نام وجو[illegible] ہے اور

ان دونوں صورتوں کے متغائر ہونے میں کوئی کلام نہیں اور صاحب توضیح کا مذہب یہ ہے کہ فعل یا مال کے ساتھ ذمہ دار ہو جانے کا نام نفس وجوب ہے اور اس ذمہ داری سے بری ہو جانے کا لزوم وجوب ادا کہلاتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ فعل کے دو معنی ہیں ایک مصدری یعنی ایقاع اور دوسرے معنی حاصل بالمصدر ہیں اور وہ ایک خاص حالت ہے پس اس حالت کے وقوع کا لزوم نفس وجوب کہلاتا ہے اور اسکے ایقاع کا لزوم وجوب ادا نام پاتا ہے مثلاً نماز جو ایک ہیئت مخصوصہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے وضع ہوئی ہے جب اس کا وقت آتا ہے تو اسکا وقوع مکلف پر لازم ہو جاتا ہے اور یہی اسکا نفس وجوب ہے پس اس ہیئت مخصوصہ کا ایقاع وجوب ادا ہے تو وجوب ادا اس ہیئت کے ایقاع کے لازم ہونے سے مراد ہے اور وہ اول پر مبنی ہے کیونکہ وقت نے جو سبب داعی ہے اس ہیئت مخصوصہ کو واجب کیا ہے پھر اس وجوب کے ذریعہ سے اس ہیئت کا ایقاع واجب ہوا ہے پس پہلا وجوب ہیئت مخصوصہ سے متعلق ہے اور دوسرا اس ہیئت کے ادا کرنے اور عمل میں لانے سے اور اسی طرح مال کے اندر مال کا ذمے ثابت ہونا نفس وجوب ہے اور اسکو حقدار کو حوالے کر دینے کا لزوم وجوب ادا ہے پس وجوب دونوں میں ہر ایک علیحدہ چیز کی صفت ہے اور اس وجہ سے ان میں معنوی تفریق بخوبی ثابت ہوتی ہے اور پھر یہ وجود میں مفترق ہوتے ہیں اس طرح کہ نفس وجوب بدون وجوب ادا کے پایا جاتا ہے اور مثال اسکی عبادت بدنی میں سوئے ہوئے اور بھولے ہوئے کی نماز اور مسافر و مریض کا روزہ ہے اسلیے یہاں حالت مخصوص یعنی نماز و روزہ کا وقوع لازم ہے کیونکہ سبب داعی بھی کہ وہ نماز کا وقت اور ماہ رمضان ہے موجود ہے اور محل یعنی مکلف میں بھی نماز و روزہ کی قابلیت ہے مگر ان لوگوں پر نماز و روزہ کا ایقاع لازم نہیں کیونکہ یہاں خطاب معدوم ہے اسلیے کہ سویا ہوا اور بھولا ہوا خطاب کو سمجھتا ہی نہیں اور جو نہ سمجھے اس سے خطاب کرنا لغو ہے اور مریض و بیمار بوجہ مانع یعنی سفر و مرض کے دوسرے دنوں میں روزے کے ساتھ مخاطب ہیں یہ مثال عبادت بدنی کی ہے اور عبادت مالی کی مثال قیمت ہے کہ جب کوئی آدمی ایک شے کو خریدے اور ہم موجود نہوں اور خریدار سے اسکی قیمت کو صاف بیان نہ کرے کہ اتنے کو یہ چیز مول لی تو اس جگہ قیمت خریدار کے ذمے واجب ہوتی ہے کیونکہ بیع بغیر قیمت کے منعقد نہیں ہو سکتی مگر اس کا ادا کرنا بغیر لیے کے واجب نہیں ہوتا۔

فلا وجوب قبل الوقت فکان ثابتا بدخول الوقت

یہ تفریع دونوں وجہوں پر ہے مطلب یہ ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں پس وجوب وقت کے داخل ہونے پر ثابت ہوگا کیونکہ وقت کا وجوب اسکے دخول پر موقوف ہے وجملۃ یعنی جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے وقت وجوب نماز کا سبب بھی ہے صرف ظرف ہی نہیں اسلئے اسکی تقدیم واجب ہے اور متجدد کا برسبیل تعاقب یا بدل کے داخل ہونا سبب نہ کہ پورا نفس وقت سبب ہے۔ ظهران الجزء الاول سبب للوجوب یعنی دلیل مذکور سے ثابت ہوگیا کہ جزو اول وجوب کا سبب ہے پس وجوب کل وقت پر موقوف نہوگا اگر ایسا نہ ہو تو وجوب ثابت نہوسکے گر بعد گذرنے وقت کے پس نماز کا پڑھنا وقت میں متصور نہیں ہوسکتا کیونکہ مسبب کا تقدم سبب پر لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے حالانکہ سبب کے لیے ضرور ہے کہ مسبب پر مقدم ہو۔ ثم بعد ذلک طریقان احدهما

نقل السببية من الجزء الاول الى الثانی اذا لم يؤد فی الجزء الاول ثم الى الثالث

والرابع الى ان ينتهی الى اخر الوقت فيتقرر الوجوب حينئذ و يعتبر حال العبد فی ذلك

الجزء و يعتبر صفة ذلك الجزء اور جبکہ یہ ثابت ہوچکا کہ جزو اول سبب ہے تو اب یہ معلوم کرنا ضرور ہے کہ باقی اجزاء وقت کا سبب ہونا کیونکر ہوگا اسکے لیے دو طریق ہیں ایک ان میں سے سببیت کا منتقل ہونا جزو اول سے دوسرے جزو تک جبکہ ادا جزو اول میں نہ پائی جائے پھر تیسرے اور چوتھے جزو تک یہاں تک کہ وقت آخر ہو پھر وہاں سے وجوب منتقل نہوگا وہیں پایا جائے گا اور اس آخر جزو میں بندہ مکلف کے حال کا اعتبار کیا جائیگا اور اس جزو کی جو نماز کا واجب کرنے والا نفس وجوب کے ساتھ ہے صفت کا خیال بھی کیا جائیگا پس اگر یہ جزو کامل ہوگا تو نماز کامل طور پر واجب ہوگی کیونکہ وجوب علت کی طرف مضاف ہے پس اسکے کمال کی وجہ سے کامل ہوگا اور اس کے نقصان کی وجہ سے ناقص ہوگا پھر اگر نماز بھی کامل طور پر ادا کی جائے گی تو صحیح ہوگی ورنہ فاسد ہوگی اور اگر یہ جزو ناقص ہوگا تو نماز بھی ناقص طور پر واجب ہوگی پھر اگر اسے کامل طور پر ادا کیا جائے گا تو صحیح ہوگی کیونکہ یہ بات ضروری ہے کہ ادا قدر وجوب سے ناقص نہیں ہوتی ہے و بیان

اعتبار حال العبد فيه انه لو كان صبيا فی اول الوقت بالغا فی ذلك الجزء

او كان كافرا فی اول الوقت مسلما فی ذلك الجزء او كانت حائضا او نفساء

طاهرة فی ذلك الجزء وجبت الصلوة اور بندہ مکلف کے حال کا اعتبار اس طرح پر ہے

کہ اگر وہ اول وقت میں نابالغ تھا وقت کے پچھلے جزء میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کافر تھا اُس کے پچھلے جزء میں مسلمان ہو گیا یا عورت اول وقت میں کپڑوں سے یا نفاس سے تھی اس آخر وقت میں کپڑوں سے اور نفاس سے پاک ہو گئی تو ان سب صورتوں میں نماز واجب ہو جائیگی کیونکہ وجوب اس جزء میں پایا جائیگا اس سے منتقل نہ ہوگا وعلی ھذا جمیع صور حدوث الاھلیۃ فی اخر الوقت اسی طرح تمام صورتوں کا حکم ہے جن میں آخر وقت میں اہلیت پیدا ہو وعلی العکس بان یحدث حیض ونفاس او جنون مستوعب او اغماء ممتد فی ذلک الجزء سقطت عنہ الصلوۃ اور اس کے برعکس حکم ہے جب وقت کے پچھلے جزء میں عورت کو حیض یا نفاس آ جائے یا ایک دن رات سے زیادہ مدت تک کسی کو جنون ہو جائے یا بیہوشی لاحق ہو تو نماز ساقط ہو جائے گی ولو کان مسافرا فی اول الوقت مقیما فی اخرہ یصلی اربعا اور اگر اول وقت میں مسافر تھا آخر وقت میں مقیم ہو گیا تو چار رکعت نماز پڑھے ولو کان مقیما فی اول الوقت مسافرا فی آخرہ یصلی رکعتین اور اگر اول وقت میں مقیم تھا آخر میں مسافر ہو گیا تو دو رکعت نماز پڑھے۔ وبیان اعتبار صفۃ ذلک الجزء ان ذلک الجزء ان کان کاملا تقررت الوظیفۃ کاملۃ فلا یخرج عن العہدۃ بادائہا فی الاوقات المکروھۃ ومثالہ فیما یقال ان اخر الوقت فی الفجر کامل وانما یصیر الوقت فاسدا بطلوع الشمس وذلک بعد خروج الوقت فیتقرر الواجب بوصف الکمال فاذا طلع الشمس فی اثناء الصلوۃ بطل الفرض لانہ لا یمکنہ اتمام الصلوۃ الا بوصف النقصان باعتبار الوقت اور بیان اعتبار صفت وقت کا اس طرح ہے کہ اگر یہ آخری جزء وقت کامل ہے تو عبادت کامل ہی ادا کرنا ہوگی مکروہ اوقات میں ادا کرنے سے ساقط عن الذمہ نہیں ہوگی مثلاً صبح کا آخری وقت کامل ہے جب آفتاب نکلتا ہے تو وقت فاسد ہو جاتا ہے تب وقت نہیں رہتا البتہ واجب کامل ہی ادا کرنا پڑے گا اگر آفتاب اثنائے نماز میں نکل آیا تو وہ نماز باطل ہوگی کیونکہ نماز کا اس موقع پر پورا کرنا ممکن نہ ہوگا مگر نقصان کے ساتھ اور وہ درست نہ ہوگا اور بعض کے نزدیک طلوع شمس کی وجہ سے نماز کی فرضیت باطل ہو کر نفل بن جائے گی بہر صورت فرض کو دوبارہ پڑھنا پڑے گا۔ ولو کان ذلک الجزء ناقصا کما فی صلوۃ العصر فان اخر الوقت وقت احمرار الشمس والوقت عندہ فاسد فتقرر

Marfat.com

الوظیفة بصفة النقصان ولهذا وجب القول بالجواز عنده مع فساد الوقت

اور اگر وہ جز ناقص ہو مثلاً نماز عصر میں کہ آخر وقت میں بوجہ سورج میں سرخی آجانے کے وقت فاسد ہوجاتا ہے تو اس وقت میں نماز جائز ہے پس اگر عصر کی نماز میں سورج کے غروب ہوجانے کی وجہ سے فساد آگیا تو نماز باطل نہوگی کیونکہ واجب میں اور موودے میں مناسبت پائی جاتی ہے اور وہ یہ کہ ناقص واجب ہوئی تھی تو اُسیطرح ناقص ادا بھی کی گئی اور صبح کی نماز میں یہ حکم اسواسطے نہیں کہ وہ وقت کامل میں شروع کی گئی تھی کیونکہ سورج کے نکلنے سے ما قبل وقت کامل ہی ہیں کسیطرح کا نقصان نہیں تو نماز فجر کامل واجب ہوگی پھر جبکہ وقت میں سورج کے نکلنے سے فساد آگیا تو اب نماز فجر اس طرح ادا نہیں ہوسکتی جیسا کہ واجب ہوئی تھی اور اسوقت میں عبادت کرنے کی ممانعت آئی ہی اسلئے کہ اسوقت میں عبادت کرنا سورج پرستی سے مشابہت رکھتا ہے اور سورج کی عبادت طلوع کے بعد ہوتی ہے طلوع سے قبل نہیں ہوتی امام شافعیؒ کے نزدیک نماز فجر طلوع سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ بخاری و مسلم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جس شخص نے پائی ایک رکعت صبح قبل اسکے کہ طلوع ہو آفتاب تو تحقیق اسنے نماز صبح کی پائی اور جس شخص نے کہ ایک رکعت عصر سے پائی قبل اسکے کہ ڈوبے آفتاب تو تحقیق اسنے عصر کی نماز پائی حنفیہ اسکا جواب یوں دیتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے آفتاب کے طلوع و غروب کے وقت اور جس وقت میں دوپہر ہو نماز کی ممانعت کی ہے چنانچہ عقبہ بن عامر سے صحیح مسلم وغیرہ میں مروی ہے کہ تین وقت ہیں جن میں نماز پڑھنے سے اور مردوں کو دفن کرنے سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہم کو منع کرتے تھے ایک جب کہ آفتاب طلوع کرے یہانتک کہ بلند ہو جائے اور جس وقت میں دوپہر ہو یہانتک کہ زوال ہو آفتاب کا اور جب کہ ڈوبتا ہو یہانتک کہ ڈوب جائے اور موطا میں ہے کہ منع کیا حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے نماز سے ان ساعتوں میں ظاہر ہے کہ نہی کی حدیث اجازت کی حدیث کے معارض ہے تو ایسی حالت میں قیاس کی طرف رجوع کیا تو قیاس نے اجازت کی حدیث کو نماز عصر میں ترجیح دی اور حدیث ممانعت کو نماز فجر میں اور دوسری نمازیں ان تینوں وقتوں میں احادیث نہی کی وجہ سے ناجائز ہیں کیونکہ اُنکے باب میں کوئی حدیث احادیث نہی کی معارض نہیں ہے

والثانی ان یجعل کل جزء من اجزاء الوقت سببا لا علی طریق الانتقال القول

بہ قولہ بابطال السببیۃ الثانیۃ بالشرع دوسرا طریق یہ ہے کہ اجزاء وقت کے تمام جو سبب قرار پائیں نہ بطور انتقال کے کہ اول جز سے سببیت دوسرے جز کی طرف منتقل ہو کیونکہ اسمیں سبب شرعی کا ابطال ہے کیونکہ پہلا جز جبکہ شرع کی طرف سبب مقرر ہوگیا تو وہ نفس وجوب کا فائدہ دیگا اور جب اُس سے سبب کے انتقال کو مانا جائے گا تو سببیت باطل ہو جائے گی اور یہ ناجائز ہے اس طریق پر یہ اعتراض وارد ہے کہ جبکہ ہر جز اجزاء وقت سے سبب ہوگا تو ہر جز سے ایک واجب ثابت ہوگا اور اسطرح واجبات المضاعف ہو جائینگے حالانکہ یہ خلاف ہے مصنف اسکا جواب یوں دیتے ہیں ولا یلزم علی ھذا تضاعف الواجب فان الجزء الثانی انما اثبت عین ما اثبتہ الجزء الاول فکان من باب ترادف العلل وکثرت الشہود فی باب الخصومات یعنی اس سے واجب کا مضاعف ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ جزو ثانی نے وہی ثابت کیا ہے جو جزو اول نے ثابت کیا تھا اسکی مثال ایسی ہے کہ ایک معلول کے واسطے علتوں کا مترادف ہونا اور دعووں میں گواہوں کا زیادہ ہونا پس اسباب متعدد ہیں تو ہوں واجب تو ایک ہے پھر تضاعف واجبات کب لازم آئیگا۔ وسبب وجوب الصوم شہود الشہر لتوجہ الخطاب عند شہود الشہر واضافۃ الصوم الیہ اور روزہ رمضان کے فرض ہونے کا سبب ماہ صیام کے ظاہر ہونے پر خطاب الٰہی کا متوجہ ہونا اور روزے کا اسکی طرف منسوب ہونا ہے چنانچہ رمضان کا روزہ کہلاتا ہے کیونکہ اضافت میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف کے لیے سبب ہو اسلیے کہ اضافت اختصاص کے لیے ہے اور ہر ثابت میں اصل کمال ہے اور کمال اختصاص کا سبب و مسبب میں یہ ہے کہ مسبب سبب کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور اضافت نسبت ہے اور کامل نسبت وہ ہے جو حکم کو سبب کیطرف حاصل ہوتی ہے کیونکہ وہ اسکی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ وسبب وجوب الزکوۃ ملک النصاب النامی حقیقۃ او حکما اور زکوۃ کے واجب ہونے کا سبب مالک ہونا ایسے مال کا ہے جو نصاب کی مقدار ہو اور بڑھنے والا ہو اور یہ بڑھنا اُسکا حقیقۃً ہو یا حکماً مثلاً سونا اور چاندی کہ اگرچہ ان پر برس گذر جائے لیکن یہ دونوں چیزیں بڑھنے والے مال کے حکم میں ہیں کیونکہ اگر تجارت کریں تو مالیت زیادہ ہوجاتی اور حکماً بڑھنے میں سال کا مال پر گذرنا بھی داخل ہے

Marfat.com

کیونکہ اس عرصے مین اُسکو کسی ذریعہ سے بڑھانا ممکن تھا کیونکہ سال بھر مین چار فصلین ہوتی ہین اور یہ مدت کافی ہے اسمین مال کے بڑھانے کا پورا پورا موقع حاصل ہی جس فصل مین جس چیز سے نفع متصور ہو مال کو اُسین لگا سکتا ہے اسی طرح چوپایون وغیرہ سے نسل کشی کرکے ان مین ترقی دے سکتا ہے پس سال بھر رہنا تو حقیقی کا قائم مقام قرار دیا گیا اور حقیقی طور پر تو اسلیے نہ سمجھا گیا کہ اسمین یہ تعین نہین کہ یقیناً بڑھ جاتا یا اسلیے اسکو تو ممکن کہا کہ اسمین مال کے بڑھنے مین کسی قدر کوتاہی ہے اور مال کو اسلیے زکوٰۃ کا سبب مانا گیا ہے کہ زکوٰۃ مال کی طرف مضاف ہوتی ہے چنانچہ مال کی زکوٰۃ کہتے ہین پس اس وجہ سے نصاب پر مالک ہونا زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ہوگا۔ وباعتبار وجوب السبب جاز التعجیل فی باب الاداء اور باعتبار وجوب سبب کے زکوٰۃ کا پیشگی دیدینا جائز ہے اور اسطرح زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے کیونکہ جب سبب موجود ہو جاتا ہے تو سبب بھی اُسکے بعد ظہور مین آجاتا ہے اور جبکہ مال نصاب کا مالک ہوگیا جو ادائے زکوٰۃ کا سبب ہے تو برس روز اُسپر گذرنے سے ادا کرنا جائز ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ زکوٰۃ کا سبب بڑھنے والے مال پر مالک ہونا ہے تو سال گذرنے سے قبل وہ بڑھنے والا نہ سمجھا جائیگا اس صورت مین سال گذرنے سے قبل سبب موجود نہوگا جواب اسکا یہ ہے کہ نصاب کا وجود زکوٰۃ کا سبب ہے اور مال کا بڑھنا زکوٰۃ کی شرط ہے۔ وسبب وجوب الحج البیت لاضافتہ الی البیت وعدم تکرار الوظیفۃ فی العمر اور حج کے فرض ہونے کا سبب بیت یعنی کعبہ ہے جسکی طرف حج کی اضافت ہے وہ یہی ہے اور تمام عمر مین ایک ہی دفعہ حج کرنا فرض ہے مکرر کرنا نہین پڑتا بخلاف نماز اور زکوٰۃ اور روزہ کے کہ ان عبادات کا دوام اپنے اسباب پر مبنی ہے جب سبب مین تکرار آتی ہے تو اُسکا سبب بھی مکرر ہو جاتا ہے مثلاً جب نماز کا وقت آئیگا تو نماز واجب ہوگی اور جب رمضان کا چاند طلوع کرے گا تو روزہ رکھنا واجب ہوگا یہی حال زکوٰۃ کا ہے کہ جب چاندی سونے اور سوائم اور تجارت کے مالون پر جب حاجت اصلی سے زائد ہون اور نصاب کے موافق ہون اور تصرف مین مالک آزاد اور عاقل بالغ مسلمان کے ہون ایک سال گذر جائیگا تو زکوٰۃ کا دینا واجب ہوگا برخلاف حج کے کہ اُسکا سبب یعنی کعبہ چونکہ ایک ہی چیز ہے اسمین تکرار کی گنجائش نہین اسلیے مسبب یعنی حج بھی عمر بھر مین صرف ایکبار ہی واجب ہے۔ وعلی ھذا لو حج قبل و

يتوب ذلك عن حجة الاسلام بوجود السبب اسی واسطے اگر زاد و راحلہ کی استطاعت سے
پہلے کسی نے حج کرلیا تو وہ حج اسلام کے قائم مقام ہو جائیگا کیونکہ سبب یعنی بیت اللہ موجود ہے دبہ
اور یہ سبب اس بات سے کہ حج کا سبب خانہ کعبہ کے پائے جانے کی وجہ سے مقدم ہے ولا دا
الزکوۃ قبل وجود النصاب لعدم السبب نصاب سے پہلے ادائے زکوٰۃ کا مسئلہ حج کے مسئلے
سے پیدا ہو گیا جب نصاب موجود نہیں تو سبب بھی موجود نہیں اور اس وجہ سے نصاب کا مالک ہونے
سے پیشتر زکوٰۃ دینے نہیں ۔ وسبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلى عليه وباعتبار
السبب يجوز التعجيل حتى جاز اداؤها قبل يوم الفطر اور وجوب صدقہ فطر کا سبب
ایسے شخص کی اولاد یا غلاموں کا موجود ہونا ہے جن کے خرچے کا وہ ذمہ دار اور متولی ہو اسی واسطے
فطر کے دن سے پہلے صدقہ فطر کا ادا کرنا جائز ہے اگر کوئی یہ کہے کہ صدقے کی اضافت فطر کی
طرف ہے اس سے معلوم ہوا کہ وقت الفطر اسکا سبب ہے جیسا کہ شافعیؒ کہتے ہیں تو جواب اسکا
یہ ہے کہ فطر شرط ہے سبب نہیں اور سبب بغیر اس شرط کے عمل نہیں کرتا اور صدقہ فطر جو اضافت کے
ساتھ بولتے ہیں یہ اضافت بطور مجاز کے ہے اگر کوئی یہ کہے کہ صدقے کی اضافت کو فطر کیطرف مجازا
کیوں قرار دیا جاتا ہے جبکہ کلام میں حقیقت اصل ہوتی ہے اسلیے صدقے کی اضافت فطر کیطرف بھی
حقیقی ماننا چاہیے نہ مجازی تو اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ جبکہ ہمنے یہ دیکھا کہ اشخاص جتنے بڑھتے جاتے
ہیں اُتنا ہی صدقہ بڑھتا جاتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اشخاص کا ہونا سبب ہے صدقے کا اگرچہ
صدقے کی اضافت فطر کی طرف اس بات کو چاہتی ہے کہ یہی سبب ہو کیونکہ اضافت میں یہی اصل ہے
مگر جبکہ ہمنے یہ دیکھا کہ اضافت میں استعارے اور مجاز کا بھی احتمال ہوتا ہے کیونکہ کلام کی جنس سے
ہے اور صدقے کا بڑھ جانا اشخاص کے بڑھ جانے پر اس بات کا احتمال نہیں رکھتا کہ بغیر سببیت کے
ہو تو اسلیے اضافت کو اضافت مجازی بضرورت ماننا پڑا وسبب وجوب العشر الاراضی
النامية بحقيقة الريع اور سبب وجوب عشر کا زمین کا نمو ہے حقیقی ہے یعنی زمین کی پیداوار کا
دن حصہ آسکی پیداوار کے اعتبار پر ہے وسبب وجوب الخراج الاراضی الصالحه
قابل ہو للزراعة نامية حكما اور سبب وجوب خراج کا ایسی زمینوں کا ہوتا ہے جو کھیتی کے
حکماً نامیہ ہونگی مطلب یہ ہے کہ خراج نمو حکمی کے اعتبار سے ہے اور نمو سے حکمی

یہ ہے کہ زراعت کرنے اور زمین سے نفع حاصل کرنے پر قدرت ہو اس صورت میں اگر زمین پڑی رہے گی اور اسمیں کچھ پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی یا آفت ارضی وسماوی کے سبب سے کچھ پیدا نہو گا تب خراج لیا جائے گا پس خراج زمین کی پیداوار پر منحصر نہیں بلکہ اسمیں نمو سے تکی کفایت کرتا ہے اور اسی واسطے وہ نقدی کے ساتھ مقدر ہوتا ہے یعنی پیداوار کے عوض میں نقدی لی جاتی ہے اور عشر میں جو کچھ واجب ہوتا ہے وہ زمین کے آگے ہوئے میں کا ایک جز ہوتا ہے وسبب وجوب الوضوء الصلوة عند البعض ولهذا وجب الوضوء على من وجبت عليه الصلوة ولا وضوء على من لا صلوة عليه وقال البعض سبب وجوبه الحدث ووجوب الصلوة شرط وقد روي عن محمد ذلك نصا اور سبب وجوب وضو کا بعض کے نزدیک نماز ہے اسی لیے وضو اس پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوتی ہے اور جس پر نماز واجب نہیں اسپر وضو بھی واجب نہیں ہے اور بعض علما کہتے ہیں کہ وضو کے واجب ہونے کا سبب وضو کا ٹوٹ جانا ہے اور نماز کا فرض ہونا اسکی شرط ہے سبب نہیں اور یہی امام محمد سے بصراحت منقول ہے اور یہ صحیح نہیں اسلیے کہ شے کا سبب وہ ہوتا ہے جو اسکی طرف پہونچانے والا ہو وضو کا ٹوٹنا پاکی کا دور ہونا ہے اور جو چیز کسی شے کو دور کرتی ہے وہ اسکی طرف پہونچانے والی نہیں ہوتی پھر وضو کا ٹوٹنا وضو کا سبب کیسے ہو سکتا ہے وسبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة اور نہانے کے واجب ہونے کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت ہے حیض اس خون کو کہتے ہیں جو ایسی بالغہ عورت کے رحم سے بہے جو مرض سے سلامت ہو اور سن ناامیدی کو بھی نہ پہونچی ہو اور عورت کم سے کم بالغ نو برس کی عمر میں ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو خون رحم سے نہو گا اسکو حیض نہ کہیں گے اسی طرح جو خون نو برس سے قبل آئے گا اور ایسا ہی جو بیماری سے آئے گا حیض نہیں اور جو خون ہمیشہ جاری رہے اسمیں سے بعض خون حیض سے ہو گا اور بعض بیماری سے جسکا نام استحاضہ ہے اور جو خون بعد جننے کے عورت کو آتا ہے اسکو نفاس کہتے ہیں وہ بھی حیض میں داخل نہیں ہے اور سن ایاس یعنی ناامیدی بعض کے نزدیک ساٹھ برس ہیں اور بعض کے نزدیک پچپن برس اور کم مدت حیض کی تین دن ہیں اور اکثر مدت دس دن ہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک کم مدت دو دن اور اکثر حصہ تیسرے دن کا ہے اور امام شافعی کے نزدیک کم مدت ایک دن

اور اکثر مدت پندرہ دن ہین اور نفاس کی کم مدت کی حد نہین اور اکثر مدت اسکی چالیس دن ہین اور جنابت سے مراد نجاست کبری ہے اور وہ منی کے انزال کے ساتھ ہوتی ہے اور جو کچھ اسکے حکم مین ہے وہ بھی اسین داخل ہے۔

فصل

قال القاضی الامام ابو زید المانع اربعة اقسام قاضی امام ابو زید نے کہا ہے کہ علت کے موانع چار ہین اور مین پانچ ذکر کرون گا۔ مایمنع انعقاد العلة ایک وہ مانع ہے جسکی وجہ سے علت کا انعقاد ہی ممنوع ہو جاتا ہے ومانع یمنع تمامها دوسرا وہ مانع ہے کہ بالفعل علت کے حکم مین تاثیر کرنے کو منع کرتا ہے اور علت کو تمام نہین ہونے دیتا۔ ومانع یمنع ابتداء الحکم تیسرا وہ مانع ہے کہ علت کے ابتداے حکم کو منع کرتا ہے ومانع یمنع دوامه چوتھا وہ مانع ہے کہ علت کے حکم کے دائمی ہونے کو مانع آتا ہے گو ابتدائے حکم ثابت ہو جاتا ہے علت کے حکم کو لازم نہین ہونے دیتا۔ ونظیر الاول بیع الحر والمیتة والدم فان عدم المحلیة یمنع انعقاد التصرف علة لافادة الحکم پہلی قسم کی مثال آزاد اور مردار اور خون کی بیع ہے کہ بوجہ محل بیع نہونے کے یہان انعقاد علت نہین پایا جاتا پس نتیجۂ بیع حاصل نہوگا یعنی ملک نہ پہونچے گی کیونکہ یہ چیزین مال نہین ہین کیونکہ ان سے تمول نہین ہوتا اور بیع کے منعقد ہونے کے لیے مبیع کا مال ہونا شرط ہے اسلیے کہ بیع مال کو مال سے بدلنے کو کہتے ہین پس جو چیز کہ مال نہین اُسکی بیع بھی جائز نہین اور جبکہ آزاد اور مردار اور خون مال نہین تو ان مین ایجاب وقبول کا تصرف بھی افادہ حکم کے لیے علت منعقد نہین ہوسکتا۔ وعلی هذا سائر التعلیقات عندنا فان التعلیق یمنع انعقاد التصرف علة قبل وجود الشرط اسی طرح حنفیہ کے نزدیک تمام تعلیقات کا حکم ہے کیونکہ تعلیق انعقاد تصرف کو روکتی ہے وجود شرط سے پہلے اسکو علت نہین ہونے دیتی تعلیق سے مراد شرط ہے اور شرط اُسے کہتے ہین کہ جسکے ساتھ کسی شئے کا وجود معلق کیا جائے نہ وجوب اور اسکی ماہیت سے خارج ہو اور شرط کبھی حقیقی ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ شئے اسپر عقلاً موقوف ہو یا شارع کے حکم سے موقوف ہو یہانتک کہ حکم بدون اُسکے صحیح نہو جیسے گواہ نکاح کے لیے شرط ہین کہ بدون گواہون کے نکاح صحیح نہین ہوتا یا حکم بغیر اُسکے

بوجہ متعذر ہونے شرط کے صحیح ہو جیسے وضو نماز کے لیے شرط ہے لیکن کبھی بوجہ عذر کے وضو نمازی کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے اور تیمم اُسکا خلیفہ بن جاتا ہے اور کبھی جعلی ہوتی ہے اور وہ معلق کرنا ایک شے کا ہے دوسری شے کے ساتھ جیسے طلاق کو کسی شے پر مقید کرنا مثلاً شوہر اپنی منکوحہ کو کہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھکو طلاق ہے یا آزادی کو کسی چیز پر مشروط کرنا مثلاً یون کہے کہ جس روز مین گھر مین جاؤن تو اُس روز میرے تمام غلام آزاد ہین شرط جعلی شرط حقیقی کی طرح نہین ہے کیونکہ جب تک مکلف اُسکو شرط نہ بنائے اُسمین صلاحیت حکم کی نہین ہوتی کیونکہ بدون شرط کے حکم کا صحیح نہونا شرط حقیقی وجعلی دونون مین مشترک ہے اور فرق دونون مین اسقدر ہے کہ حقیقی وہ ہے جس پر حکم عقل یا شرع کی روسے موقوف ہو مکلف کے کام کو اُس مین دخل نہو اور جعلی وہ جو ایسی نہو بلکہ اُسپر حکم شرعًا مکلف کے شرط بنانے کی وجہ سے موقوف ہو علی ماذکرنا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ حکم کی علت اُس وقت تک نہین بنتی جب تک شرط نہ پائی جائے پس اُنکے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت علت بنے گا اور وقت سے پہلے نہ بنے گا اور شافعی کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال علت ہو جاتا ہے شرط کے موجود ہونے پر موقوف نہین رہتا مگر اتنا ضرور ہے کہ شرط کا عدم حکم کے وقوع مین آنے کو مانع آتا ہے

ولھذا لو حلف لا یطلق امرأتہ فعلق طلاق امرأتہ بدخول الدار لا یحنث اسیواسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق نہین دے گا پھر تعلیق مکان مین دخول کے ساتھ کر دی یعنی کہدیا کہ اگر تو گھر مین جائے تو تجھے طلاق ہے تو اس تعلیق سے حانث نہین ہوگا قسم نہین ٹوٹیگی کیونکہ تعلیق نہین پائی گئی کیونکہ محل موجود نہین ہے کیونکہ ایجاب اُس حالت مین علت بنتا ہے جبکہ ایسے شخص سے جو اُسکی قابلیت رکھتا ہو ایسے محل مین صادر ہو جو اُسکی اہلیت رکھتا ہو پس جبتک ایجاب اپنے محل سے نہین ملے گا اُسکی علت نہین بنے گا جیسے ایجاب ایسی چیز کی طرف منسوب کیا جائے جو اسکا محل نہو تو وہان بھی علت نہین ہو سکتا مثلاً میت کو یا جانور کو طلاق دی جائے تو یہ دونون ایجاب کا محل نہین اسلیے ایجاب یہان حکم یعنی وقوع طلاق کی علت بھی نہین ہو سکے گا اور زوجہ اگرچہ ایجاب طلاق کا محل ہے مگر جب تک شرط وقوع مین نہ آئے گی ایجاب اپنے محل سے نہین مل سکے گا

اور صرف تعلیق طلاق نہین ہے پس اس وجہ سے حانث نہوگا۔ ومثال الثانی ھلاک النصاب ۳۰

Marfat.com

فی ثناء الطول دوسری قسم کی مثال مال نصاب کا برس روز گذرنے سے پیشتر برباد ہوجانا ہے کہ یہ امر علت کے تمام ہونے کو مانع ہے کیونکہ مال نصاب کا سال بھر رہنا وجوب زکوٰۃ کی علت ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص مال نصاب پر برس دن گذرنے سے پیشتر ہی زکوٰۃ نکال دے تو جائز ہے مگر علت تمام اسی وقت ہوتی ہے جبکہ برس دن گذر جائے پس برس دن کی مدت کے اندر اس کا ہلاک ہوجانا مانع ہے علت کے تمام ہونے کا وامتناع احد الشاھدین عن الشھادۃ اسی قبیل سے ہے یہ بھی کہ ایک گواہ کی گواہی گذر جانے کے بعد دوسرا گواہ اداے شہادت سے انکار کر جائے تو اس کا انکار کر دینا علت کے تمام ہونے کو مانع ہوگا کیونکہ دو شاہدون کی شہادت وجوب حکم کی علت ہوتی ہے مگر یہ علت تمام اس وقت ہوتی ہے کہ شہادت اکھٹے دونون شاہدون کی طرف سے گذرے پس اُن مین سے ایک کا امتناع علت کے تمام ہونے کو مانع ہو و رد شطر العقد اسی طرح کسی شخص نے کسی شخص سے عقد بیع کیا اور اسمین سے نصف کو لوٹا دیا تو یہ امر بھی علت کے تمام ہونے کو مانع ہے ومثال الثالث البیع بشرط الخیار تیسری قسم کی مثال یہ ہے کہ بائع کا اختیار شرط بیع پر مشتری کی ملک کے مدت خیار تک ثابت ہونے کو مانع ہے مشتری کی ملک ثابت ہونے کی علت ایجاب وقبول ہے جو محل بیع مین موجود ہے مگر اسکی تاثیر بائع کا اختیار منتفی ہونے تک متوقف رہتی ہے اور جب بائع کے اختیار کی مدت پوری ہو جاتی ہے تو ملک اصل سے ثابت ہوتی ہے پس شرط خیار بائع مانع ہے جو ابتداے حکم کو منع کرتی ہو وبقاء الوقت فی حق صاحب العذر اور صاحب عذر کے واسطے عذر کا باقی رہنا بھی اسکی مثال ہے کیونکہ جبتک وقت باقی رہے گا وضو نہین ٹوٹے گا کیونکہ وجود حدث کا صاحب عذر سے علت ہے طہارت کے جلتے رہنے کی یا طہارت کے واجب ہوجانے کی مگر وقت کا ابھی باقی ہونا اسکے حق مین طہارت کے جاتے رہنے یا اس کے واجب ہونے کو مانع ہے ومثال الرابع خیار البلوغ چوتھی قسم کی مثال خیار بلوغ ہے یعنی صغیر لڑکی یا صغیر لڑکے کو بالغ ہو جانے کے بعد اپنے نکاح کے فسخ کر دینے کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے جبکہ سوا باپ اور دادا کے کسی اور ولی نے نکاح کر دیا ہو تو اس لڑکی یا لڑکے کو جائز ہے کہ جب بالغ ہون نکاح کو فسخ کر دین اگر وہ نکاح کو پہلے سے جانتے تھے اور اگر نکاح کی اُن کو خبر نہ تھی اور بعد بلوغ کے خبر ہوئی تو جس وقت خبر ہوئی اُس وقت بھی جائز ہے کہ نکاح فسخ کرین والعتق اور یہ بھی

اسی قبیل سے ہے کہ کنیز کا نکاح مالک نے کردیا ہو اور جب وہ اسکو آزاد کردے تو کنیز کو اختیار ہے کہ نکاح باقی رکھے یا فسخ کردے لڑکے اور لڑکی کا بالغ ہو جانا اور کنیز کا آزاد ہونا دوام نکاح کا مانع ہے۔ والرؤیۃ اسی قبیل سے ہے مشتری کو مبیع کے دیکھنے کا اختیار حاصل ہونا کہ جس چیز کو مشتری نے نہ دیکھا اور اسکو بغیر دیکھے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ بعد دیکھنے کے چاہے گا تو بیع کو باقی رکھے گا اور چاہے گا تو فسخ کردے گا تو اسکو اختیار ہے کہ دیکھنے کے بعد چاہے تو ان داموں کو خرید لیوے یا واپس کردیوے اگرچہ قبل دیکھنے کے راضی ہو چکا ہے پس خیار رؤیت کی وجہ سے ایسے حکم کو دوام نہیں ہوتا گویا کہ یہ حکم ابتداً ثابت ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ مشتری شے مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ بغیر حاکم کے پاس رجوع کیے ہوئے اور بغیر رضامندی بائع کے بیع کو فسخ کردے جب تک کہ بعد دیکھنے کے کوئی ایسی بات نہ کہے یا کوئی فعل ایسا نہ کرے جو رضامندی پر دلالت کرتا ہو وعدم الکفاءۃ اور خاوند کا غیر کفو ہونا بھی اسی قاعدے کے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی عورت ایسے شخص سے جو اس کا کفو یعنی ہمسر و برابر نہ ہو نکاح کرلے تو ولی خاوند کو بی بی سے جدا کردیگا۔ والاندمال فی باب الجراحات علی ہذا الاصل اور جراحات کے معاملے مین زخم کا نہ بھرنا بھی اسی قاعدے سے متعلق ہے اندمال ایسا مانع ہے کہ وہ دیت جراحت کے دوام حکم کو منع کرتا ہے چنانچہ جب کوئی آدمی کسی آدمی کو زخمی کردیتا ہو تو زخمی کے انجام کار کی طرف نظر رکھی جاتی ہے اگر اس زخم کی وجہ سے وہ مرگیا تو زخمی کرنے والے پر قصاص آتا ہے اگر زخم اچھا ہوگیا اور کچھ اثر اسکا باقی نہ رہا تو اسکا اعتبار حق دیت مین باقی نہ رہے گا اگرچہ حق تعزیر مین اسکا اعتبار باقی ہوگا یہ مذہب امام ابوحنیفہؒ کا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دعوے کرنا واجب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ڈاکٹر یا جراح کی فیس اور دواؤن کی قیمت واجب آئے گی وهذا على اعتبار جواز تخصيص العلة الشرعيه فاما على قول من لا يقول بجواز تخصيص العلة فالمانع عنده ثلثة اقسام مانع يمنع ابتداء العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع دوام الحكم واما عند تمام العلة فيثبت الحكم لا محالة وعلى هذا كل ما جعله الفريق الاول مانعا لثبوت الحكم جعله الفريق الثانى مانعا لتمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين۔ اور یہ چوتھی قسم اس اعتبار سے ہے

کہ علت فرعیہ کی تخصیص کرنا جائز ہے اور جو عالم علت کی تخصیص کے جواز کے قائل نہیں انکے نزدیک مانع تین قسم کے ہیں ایک وہ جو ابتدائے علت کو مانع ہو دوم وہ جو تمام علت کو مانع ہو سوم وہ جو دوام حکم کو مانع ہو اور جب علت پوری ہو گی تو ضرور حکم ثابت ہو جائیگا اب یہ کہا جائیگا کہ جسکو فریق اوّل نے مانع ثبوت حکم مقرر کیا ہے اسکو فریق ثانی نے مانع تمام علت قرار دیا ہے اسی قسم سے فریقین میں کلام دائر ہے۔ **فائدہ** پانچواں وہ مانع ہے کہ جو علت کو لازم نہیں ہونے دیتا نظیر اسکی یہ ہے کہ بائع و مشتری باہم یہ وعدہ کریں کہ اگر مبیع میں عیب نکلے تو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار ہے سو ایسے اختیار کا ثابت کرنا ملک کے فقط لازم ہونے کو مانع ہے اسی وجہ سے مشتری مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بغیر حاکم کے ہاں دعوے کیے یا بائع کی رضامندی کے بغیر بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا پس اگر مشتری کی ملک لازم ہو جاتی تو حکم بائع پر واسطے فسخ بیع کے جبر نہ کر سکتا اور اگر ملک تمام نہو جاتی تو حاکم کے پاس دعوے کرنے یا بائع کے رضامند ہونے کی حاجت نہ پڑتی بلکہ مشتری بغیر ان کے حق فسخ رکھتا اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ملک تو تمام ہو جاتی ہے مگر لازم نہیں ہوتی۔

فصل

الفرض لغة هو التقدير ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي وحكمه لزوم العمل به والاعتقاد فرض کے معنی لغت میں تقدیر ہیں یعنی مقرر کرنا مفروضات شرع مقدرات شرع ہیں کہ انمیں کمی و زیادتی کا احتمال نہیں شرع میں فرض اُسے کہتے ہیں کہ جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اور اسکا حکم یہ ہے کہ اسپر عمل کرنا اور اعتقاد رکھنا لازم ہے جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور روزہ اور حج فرض کے انکار سے کفر لازم آتا ہے اور بغیر عذر کے اسکی تعمیل ترک کرنے سے فاسق ہو جاتا ہے اگر وہ کسی عذر کے ترک ہو جائے تو مضائقہ نہیں اور بغیر عذر کے حقیر جان کر ترک کرنے سے بھی کفر لازم آتا ہے یہ بھی یاد رکھو کہ عموماً ہر فرض کا عقیدہ دل سے نہ رکھنے سے کفر لازم نہیں آتا۔ بلکہ جو فرض ایسا ہے کہ جس کی فرضیت شرع محمدی میں ہر محق و مبطل کو بدیہی طور پر معلوم ہو گئی ہو تو اُسکے انکار سے کفر لازم آتا ہے اور جو ایسا نہیں ہے مگر پھر بھی اُسکے ثبوت میں کسی طرح کا شبہ نہیں تو جو شخص ایسے

Marfat.com

فرض کا انکار تاویل کے ساتھ کرتا ہو گو وہ تاویل رکیک ہی ہو تو وہ کافر نہوگا بلکہ فاسق ہوگا اور جس فرض کی فرضیت کے ثبوت مین شبہ کو گنجائش ہو گو وہ شبہ کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو تو ایسے فرض کا انکار کرنے والا تاویل اجتہادی کے ساتھ نہ کافر ہے نہ فاسق بلکہ خاطی ہے ہان اگر تاویل اجتہادی نہ رکھتا ہوگا تو اُسکے فاسق ہونے مین کلام نہین مگر کافر کبھی نہین ہوسکتا اور یہ جو کہتے ہین کہ اہل قبلہ مین سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہیے یہ ایک مجمل کلام ہے جس مین بہت سی افراط و تفریط واقع ہوگئی اور فقہا نے تو اتنا مبالغہ کیا کہ بعض مسائل اجتہادی کے انکار کرنے سے بھی کافر کہدیا اور یہ طریقہ بہت ناموزون ہے اور بعض نے اصول و فروع مین فرق کیا یعنی انکار اصول پر تو کافر کہا اور انکار فروع پر کافر کہنے سے بچے۔ مگر یاد رہے کہ اگر فروع مین ذات اعمال سے انکار کیا جائیگا تو خیر کافر نہوگا اور جو اُنکے واجب و سنت ہونے کا اعتقاد نہ رکھے کا تو کافر ہوجائے گا اسواسطے کہ جو شخص انکار کرے پنجگانہ نماز اور زکوٰۃ کے واجب ہونے یا اذان کے مسنون ہونے سے تو وہ بیشک کافر ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب عہد خلافت حضرت ابوبکر صدیق مین عرب کے بعض قبیلون نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تو اُنکے ساتھ قتال کیا گیا ہان بعض ایسی صورتون مین کفر تاویلی ہوتا ہے لیکن صاف اور کھلے ہوے معاملات اور نصوص جلی مین تاویل کا اعتبار نہین کیا جاتا چنانچہ خلیفہ اول کے عہد مین زکوٰۃ نہ دینے والون نے تاویل کی اور زکوٰۃ کے عدم وجوب پر اس آیت کے ساتھ استدلال کیا خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم و تزکیہم بہا و صل علیہم ان صلوتک سکن لہم یعنی اُنکے مال مین سے زکوٰۃ لے تاکہ تو اُنکے ظاہر اور باطن کو پاک اور پاکیزہ کرے اور دعاے خیر بھیج اُنپر تحقیق تیری دعا اُنکے واسطے تسکین ہے پس زکوٰۃ کا وجوب مشروط ہے اس تسکین کے حاصل ہونے پر اور یہ ظاہر ہے کہ کسی اور سے یہ تسکین حاصل نہین ہوسکتی اور کوئی غیر آدمی اس کام مین رسول کا قائم مقام نہین ہوسکتا پس واجب ہوا کہ رسول کے سوا کسی اور کو زکوٰۃ نہ دی جائے مگر یہ تاویل ضعیف ہے اسواسطے کہ تمام آیات اس بات پر دلالت کرتی ہین کہ زکوٰۃ فقرا اور مساکین کی حاجت براری کے لیے مقرر ہوئی ہے اسیواسطے صحابہ نے مانعین زکوٰۃ کی اس تاویل کو غلط قرار دیا البتہ جو کوئی کہے کہ قرآن مخلوق ہے یا روایت الٰہی کا انکار کرے یا کہے کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم جزئی طور پر نہین اور علم کلی ثابت کرے تو ایسے آدمی کی تکفیر پر اقدام نہ کرنا چاہیے اسلیے کہ نص جلی کی

Marfat.com

مخالفت لازم نہین آتی کیونکہ ان جزئیات کے خلاف قرآن اور حدیث متواتر مین صاف اور آشکارا طور پر ذکر نہین ہے۔ والوجوب هو السقوط یعنی مایسقط عن العبد بلا اختیار منه وقیل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمی الواجب بذلك لکونه مضطربا بین الفرض والنفل فصار فرضا فی حق العمل حتی لایجوز ترکه ونفلا فی حق الاعتقاد فلا یلزمنا الاعتقاد جزما وجوب کے معنی سقوط کے ہین یعنی جو بندے پر سے بغیر اسکے اختیار کے ساقط ہو بعض کے نزدیک لفظ واجب کا ماخذ وجبہ ہے جسکے معنی اضطراب کے ہین واجب کا یہ نام اسلیے ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان مضطرب ہے پس واجب حق عمل مین فرض ہے کہ اسکا ترک کرنا درست نہین اور حق اعتقاد مین نفل ہے اسلیے کہ یقینی طور پر اسپر اعتقاد رکھنا ہمارے ذمے لازم نہین۔ وفی الشرع هو ماثبت بدلیل فیه شبهة کالایة المأولة والصحیح من الاحاد شریعت مین واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جسمین شبہ ہوتا ہے مثلاً وہ آیت جسمین علماء نے تاویل کی ہو اور احادیث احاد صحیحہ اور عام مخصوص البعض اور مجمل انمین سے عام مخصوص اور مجمل اور ماؤل کی دلالت مین شبہ ہے اور خبر واحد کے ثبوت مین شبہ ہوتا ہے اور کبھی خبر واحد کی دلالت مین بھی شبہ ہوتا ہے ثبوت مین شبہ ہونے کی مثال صدقہ فطر اور قربانی ہے۔ ترمذی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی کرنے والا مکے کی گلیون مین بھیجا تاکہ کہے کہ آگاہ ہو کہ صدقہ فطر کا واجب ہے ہر مسلمان پر مرد ہو یا عورت آزاد ہو یا غلام چھوٹا ہو یا بڑا اور قربانی کے باب مین آنحضرت نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے قبل نماز کے ذبح کیا تو اسنے اپنے نفس کے لیے ذبح کیا اور جس نے بعد نماز کے ذبح کیا تو اسکی عبادت پوری ہوئی اور اس نے سنت مسلمانون کی پائی اور ایک روایت مین ہے کہ آپنے فرمایا کہ جس شخص نے قبل نماز کے ذبح کیا تو اسکے بدلے مین دوسرا جانور ذبح کرے اور جس نے نہین ذبح کیا تو وہ خدا کے نام پر ذبح کرے اسکو بخاری ومسلم نے براء بن عازب اور جندب بن عبداللہ سے روایت کیا ہے یہ دونون روایتین اگرچہ صحیح ہین مگر اخبار احاد کے قبیل سے ہین اور خبر واحد ایک ایسی دلیل ہے جسکے ثبوت مین شبہ ہے ابو یوسف اور شافعی کے نزدیک قربانی سنت ہے اور دلیل اسپر حدیث ام سلمہ کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص

تم مین سے ذیحجہ کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے تو چاہیے کہ اپنے بال اور ناخنون کو رکھ
رکھے اسکو ایک جماعت نے روایت کیا ہے یہ جو فرمایا کہ اگر ارادہ کرے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی
واجب نہین ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک واجب ہے اور دلیل آنکی حدیث ابوہریرہؓ کی ہے کہ حضرت
نے فرمایا جسکو مقدرت ہو اور قربانی نہ کرے تو وہ ہمارے مصلے کے قریب نہ آوے اسکو احمد اور ابن ماجہ
نے روایت کیا ہے اور حاکم نے اسکی تصحیح کی ہے کیونکہ اس قسم کی وعید سوائے ترک واجب کے سنت کے
ترک پر نہین ہوتی اور ام سلمہؓ کی حدیث کے معنی یہ ہین کہ جس شخص کا قصد ہو قربانی کا جو ضد ہے
سہو کی اور تخییر نہین (سوال) اللہ نے فرمایا ہے فصل لربك وانحر یعنی نماز پڑھ اپنے رب کے آگے
اور قربانی کر تو اس صورت مین قربانی فرض ٹھہری (جواب) یہ آیت ماول ہے اسی لیے شافعیؒ کہتے
ہین کہ انحر کے معنی یہ ہین کہ نماز مین سینے کے آگے ہاتھ رکھو پس آیت ظنی الدلالت ہے گو کہ قطعی الثبوت
ہے اور دلالت مین شبہ ہونے کی مثال وتر ہے کہ وہ آنحضرت کے اس قول سے واجب ہوتا ہے
ان اللہ امدکم بصلوۃ ھی خیر لکم من حمر النعم الوتر الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے امداد کی تم کو ایک نماز سے
کہ وہ بہتر ہے تمھارے واسطے سرخ اونٹون سے وہ وتر ہے مقرر کیا اسکو تمھارے واسطے اللہ نے
درمیان نماز عشا کے طلوع فجر تک جیسا کہ ترمذی اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے یہ حدیث وجوب
وتر کے دلائل سے گنی جاتی ہے اول تو اسکے ثبوت مین شبہ ہے کیونکہ خبر واحد ہے اور اگر ثبوت
مان بھی لیا جائے تو وجوب بر اسکی دلالت مین شبہ ہے چنانچہ احتمال اس بات کا بھی ہے کہ
ادا کرنا بطور نفل کے ہو نہ بطور وجوب کے چنانچہ امام شافعیؒ اور صاحبین کے نزدیک وتر سنت ہے
اور امام اعظمؒ کے نزدیک واجب ہے اور زیادہ تر حدیثون مین بجائے امدکم کے زادکم واقع ہے
اور یہ قول حضرتؐ کا دلالت کرتا ہے کہ ان پانچ نمازون سے وتر بھی ملحق ہے اور اس سے وتر کا
وجوب ثابت ہوتا ہے اور اگر کوئی کہے کہ اس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے جیسے کہ پانچ نمازون کی فرضیت
ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ دلیل ظنی ہے اور فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے وحکمہ ما ذکرنا
حکم واجب کا وہ ہے جو ہمنے اوپر بتلایا یعنے اسکا عمل فرض کی طرح لازم ہے مگر علم فرض کے علم کی
طرح لازم نہین ہوتا کیونکہ فرض کا علم قطعی ہوتا ہے اور واجب کا علم ظنی اسی لیے اسکا تارک مستحق
عذاب اور گناہگار ہے کافر نہین اگر کوئی تاویل اجتہادی اخبار آحاد مین کرتا ہو اسطرح کہ

کہ یہ خبر ضعیف یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے اور اس وجہ سے اُس پر عمل ترک ہوتا ہو تو اس سے فسق لازم نہیں آئے گا کیونکہ یہ امر استخفاف یا خواہش نفسانی کے لیے نہیں ہے بلکہ محض خوشنودی الٰہی اور تحقیقات علمیہ کی غرض سے ہے۔ فائدہ جلیلہ کبھی واجب کا اطلاق حنفیہ کے نزدیک ایسے معنے پر عام ہوتا ہے جو شامل ہیں فرض و واجب کو اور وہ معنی یہ ہیں کہ کرنا ادلے سے ترک سے باوجود منع ہونے ترک کے اور یہ عام ہے اس سے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو یا دلیل ظنی سے اسی وجہ واجب کا لفظ کبھی ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو علمی وعملی طور پر فرض ہے جیسے کہتے ہیں کہ نماز فرض واجب ہے یا زکوٰۃ واجب ہے اور کبھی ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو ظنی ہے مگر عمل کی رو سے فرض کی قوت میں ہے جیسے نماز وتر اور کبھی ایسی چیز پر استعمال کیا جاتا ہے جو ظنی ہے اور عمل میں فرض سے کم ہے مگر سنت سے بڑھکر ہے جیسے سورۂ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا یہانتک کہ اگر کوئی اُسے ترک کرے تو نماز فاسد نہو گی لیکن سجدہ سہو واجب ہو گا اسی طرح فرض کا اطلاق بھی ایسے معنی عام پر ہوتا ہے جو فرض و واجب دونوں کو شامل ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ ثابت ہے برابر ہے کہ ثبوت دلیل ظنی کے ساتھ ہو یا دلیل قطعی کے ساتھ مثلاً کہتے ہیں کہ وتر فرض ہے اور نماز میں تعدیل ارکان فرض ہے اور ایسے فرض کا نام فرض عملی ہے اور یوں بھی کہتے ہیں کہ نماز فرض ہے اور زکوٰۃ فرض ہے امام شافعیؒ فرض و واجب کو مترادف مانتے ہیں اور اُنکے نزدیک ان دونوں لفظوں کا اطلاق اُس کام پر ہوتا ہے کہ شرعاً جسکا فاعل مدح کا مستوجب ہو اور اُسکا تارک مذمت کا مستوجب ہو اور ایسا کام عام ہے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو یا دلیل ظنی سے والسنۃ عبارۃ عن الطریقۃ المسلوکۃ المرضیۃ فی باب الدین سواء کانت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم او من اصحابہ قال علیہ السلام علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء من بعدی عضوا علیہا بالنواجذ سنت عبارت ہے دین میں ایسے عمدہ طریقے سے جسپر چلتے ہیں خواہ وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا اُنکے صحابہ سے کیونکہ آپ نے فرمایا ہے کہ لازم پکڑو میری سنت کو اور خلفا کی سنت کو میرے بعد اُسکو دانتوں سے مضبوط پکڑے رہو۔ احمد ابو داؤد ترمذی اور ابن ماجہ کی روایت ہے عرباض بن ساریہ سے علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین تمسکوا بہا وعضوا علیہا بالنواجذ واقع ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سنت کا لفظ جب

مطلق مذکور ہو یعنی کوئی راوی یون کہے کہ سنت سے ایسا ثابت ہے تو یہ رسول اور صحابہ دونون کے طریقون کو شامل ہوگا اور مطلق سنت مین دونون طریق داخل ہونگے مگر امام شافعیؒ کہتے ہین کہ جب یہ لفظ مطلق مذکور ہو تو پیغمبر خدا کا طریقہ مراد ہوتا ہے نہ صحابہ کا کیونکہ مطلق سے فرد کامل متبادر ہوتی ہے اور تمام طریقون مین سنت رسول فرد کامل ہے دوسری دلیل شافعیؒ کی یہ ہے کہ سعید بن مسیب کے قول ذیل مین مطلق سُنت کا لفظ مذکور ہے اور اُس سے مراد سُنت نبوی ہے ما دون الثلث من الدیۃ لاینصف وھو السنۃ یعنی تہائی سے کم دیت کو آدھا آدھا نہ کیا جائے اور یہ سنت ہے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مطلق افادہ اطلاق کا کرتا ہے اس لیے بلا دلیل مقید نہین ہوتا اور فرد کا کمال دلیل تقیید سے نہین ہے پس سنت مطلق سے نبی کا طریقہ بھی سمجھا جائے گا اور صحابہ کا طریقہ بھی اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو سعید بن مسیب کے قول مین سنت نبی مراد لینا ممنوع ہے کتاب کفایہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہان سنت سے مراد زید بن ثابت کی سنت ہے جو اس قول مین سعید کے امام ہین دوسرے اگر یہ فرض بھی کرلیا جائے کہ سنت نبی ہی مقصود ہے تو یہ اطلاق کی وجہ سے نہین بلکہ اقتضائے مقام کی وجہ سے ہے امام ابوحنیفہ کے مذہب مختار پر یہ حدیث دلیل ہے جسکو جریر بن عبد اللہ بجلی سے مسلم نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا من سنّ فی الاسلام سنۃ حسنۃ فلہ اجرھا واجر من عمل بھا من بعدہ من غیر ان ینقص من اجورھم شیٔ ومن سن فی الاسلام سنۃ سیئۃ کان علیہ وزرھا ووزر من عمل بھا من بعدہ من غیر ان ینقص من اوزارھم شیٔ یعنی جو شخص اسلام مین طریق نیک کو رواج دے تو اسکے لیے اپنا ثواب ہے اور اُن شخصون کا بھی ثواب ہے جنھون نے اُس طریق پر اُسکے بعد عمل کیا بغیر اسکے کہ اُنکے ثوابون مین کچھ کمی ہو اور جس نے اسلام مین طریقۂ بد کو رواج دیا تو اُسپر اپنا گناہ ہوگا اور اُن شخصون کا بھی گناہ ہوگا جو اُس طریق پر اُسکے بعد چلین گے بغیر اسکے کہ اُن کے گناہون سے کچھ کم ہو دیکھو یہ حدیث جس مین لفظ عام ہے ہر آدمی کو متناول ہے وحکمھا انہ یطالب المرء باحیائھا ویستحق اللائمۃ بترکھا سنت کا حکم یہ ہے کہ اُسکے بجالانے پر ثواب ہے اور اُسکے ترک کرنے پر ملامت ہے گو یہ طریقہ فرض و واجب سے کم ہے مگر اسکی بجا آوری چاہیے کیونکہ اللہ فرماتا ہے

وَمَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا یعنی جو تم کو رسول دے وہ لے لو اور جس سے منع کرے اسکو چھوڑ دو پس سنت کا برپا رکھنا بھی آدمی سے مطلوب ہے الا یہ کہ اسکا بعذر اگر عذر سے چھوٹ جائے تو اللہ معاف کرنے والا ہے والنفل عبارة عن الزیادة والغنیمة تسمی نفلا لانها زیادة علی ما هو المقصود من الجهاد وحکمه انه یثاب المرء علی فعله ولا یعاقب بترکه نفل عبارت ہے زیادتی سے یعنی جو عبادت فرض و واجب اور سنت سے زیادہ ہو غنیمت کو نفل اسی واسطے کہتے ہیں کہ وہ اصل مقصود جہاد سے زائد امر ہے حکم اسکا یہ ہے کہ اسکے کرنے پر ثواب ہے نہ کرنے پر عذاب نہیں اور نہ ملامت ہے جیسے مسافر کو اجازت ہے کہ چار رکعتی نماز کو قصر کرے پس اگر کوئی چاروں رکعت پڑھے تو دو سے زیادہ نفل ہونگی انکے پڑھنے پر ثواب پائے گا اور نہ پڑھنے پر نہ عذاب پائے گا نہ ملامت کا مستحق ہوگا۔

(سوال) یہ قول فقہا کے اُس حکم کے خلاف ہے کہ اگر مسافر نے عمداً چاروں رکعتیں پوری پڑھیں اور پہلے قاعدے میں بیٹھا بھی تو فرض اُسکا تمام ہوا مگر گناہگار رہا۔

(جواب) یہ گناہ دو رکعتوں کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے کیونکہ نماز فی نفسہ عبادت مشروعہ ہے بلکہ سلام کی تاخیر کرنے کے سبب اور اللہ تعالیٰ کا صدقہ نہ قبول کرنے سے اور فرض و نفل کے ملانے سے یعنی بلا فصل ادا کرنے سے ہوتا ہے اور دو رکعتیں جو اُس نے زیادہ پڑھی ہیں وہ نفل ہو جائینگی اور اگر پہلا قاعدہ نہیں کیا تو اُسکی نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ مسافر پر پہلا قاعدہ فرض ہے اس لیے کہ پہلا قاعدہ مسافر کے حق میں پچھلا قاعدہ ہے۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جبکہ نفل کا یہ حال ہے کہ اسکے کرنے سے آدمی ثواب پاتا ہے اور نہ کرنے سے عذاب نہیں اٹھاتا تو چاہیے کہ جب اسکو کوئی شروع کرلے تو تمام کرنا اُسپر لازم نہو اور اُسپر فساد پیدا ہو جانے سے قضا لازم نہ آئے اور جو حال اُسکا قبل تبدل کے ہے وہی آخر میں رہے کیونکہ ہر شے کی بقا ابتدا کے مخالف نہیں ہوتی پس جب نفل کو شروع کرلے تو اُسکا پورا کرنا لازم نہ آئے جیسا کہ شروع کرنے سے وہ لازم نہیں جواب اسکا یہ ہے کہ جب اُسکو شروع کرلیا جاتا ہے تو وہ اللہ کا حق ہو جاتا ہے اور اللہ تعالےٰ کے حق کی حفاظت ضرور ہے اسلیے باقی کا پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے اگر ایسا نہ کیا جائے تو عمل کا بطلان ہو جائے اور وہ حرام ہے چنانچہ سورۂ محمد میں اللہ فرماتا ہے ولا تبطلوا اعمالکم

یعنی اعمال کو ضائع مت کرو اور حضرت عائشہؓ اور حفصہؓ سے منقول ہے کہ ہم روزے سے تھے کہ ہمارے سامنے ایک کھانا آیا جسکو ہمارا دل چاہتا تھا ہمنے اسکو کھا لیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکی قضا دوسرے دن کر لینا اسکو ابو داؤد اور ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے اور طبرانی میں یہ بھی ہے کہ آپنے فرمایا پھر ایسا مت کرنا یہ روزہ نفل تھا والنفل والتطوع نظیران نفل اور تطوع باہم نظیر ہیں ہیں اور ایک دوسرے سے ملتی ہیں اور دونوں زائد ہیں فرق اسقدر ہے کہ نفل زیادتی کا نام ہے اور تطوع ایسی چیز کا کرنا جو اچھی ہو اور حصول ثواب کی غرض سے کی جائے۔

فصل

العزیمة هی القصد اذا کانت فی نهایة الوکادة ولهذا قلنا ان العزم علی الوطی عود فی باب الظهار لانه کالموجود فجاز ان یعتبر موجودا عند قیام الدلالة ولهذا لو قال اعزم یکون حالفا عزیمت عبارت ہے قصد سے جبکہ نہایت مؤکد ہو اسی واسطے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ ظہار کے موقع پر کسی شخص نے اثنائے کفارہ میں اپنی زوجہ سے ہمبستر ہونے کا پختہ ارادہ کر لیا تو اسکو از سر نو کفارہ دینا ہوگا یہ عزم بمنزلے موجود کے ہے دلالت کے قائم ہونے کے وقت اس کے موجود ہونے کا اعتبار کرنا درست ہوگا اسی واسطے اگر کسی نے کہا اعزم یعنی میں پختہ ارادہ کرتا ہوں تو یمین اسکے ذمے قسم ہو جائے گی وفی الشرع عبارة عما لزمنا من الاحکام ابتداء اور شرع میں عزیمت سے مراد وہ احکام ہیں جو ابتداءً ہمارے ذمے لازم ہوتے ہیں اور اصلی ہوتے ہیں انکی مشروعیت عوارض و موانع کی وجہ سے نہیں ہوتی جیسے رمضان میں روزہ رکھنا حکم اصلی ہے اللہ نے اسکو ابتداءً مقرر کیا ہے بخلاف اسکے کہ مریض کے لیے جو رمضان میں افطار کا حکم ہے وہ اصلی نہیں اور ان احکام اصلی کا تعلق یا تو فعل سے ہوتا ہے جیسے روزہ رکھنے کا حکم یا ترک فعل سے ہوتا ہے جیسے زنا کرنے کی ممانعت سمیت عزیمة لانها فی غایة الوکادة لسببها وهو کون الامر مفترض الطاعة بحکم الهنا ونحن عبیده ایسے احکام کا نام عزیمت اسلیے رکھا گیا ہے کہ نہایت مؤکد ہیں ان کا سبب ہی باعث تاکید ہے کیونکہ وہ حکم دینے والا مفترض الطاعة ہمارا معبود ہے ہم سب اسکے بندے ہیں واقسام العزیمة ماذکرنا من الفرض والواجب عزیمت کی قسمیں وہی ہیں جو مذکور ہو چکیں اگر کوئی یہ کہے کہ سنت اور نفل بھی عزیمت کی قسمیں ہیں جیسا کہ فخر الاسلام اور انکے متبعوں کی رائے ہے پھر مصنف نے فرمایا

Marfat.com

واجب کے ساتھ سنت ونفل کا نام کیون نہ لیا تو جواب اسکا یہ ہے کہ بعض اہل تحقیق کے نزدیک نفل و سنت عزائم مین سے نہین اسلیے کہ نفل تو اسلیے ہین کہ فرض مین جو کچھ نقصان ہوگیا ہو اسکی تلافی ان سے ہوجاتی ہے اور سنت بھی فرض کی تکمیل کے لیے مقرر ہوئی ہے اور اسی کے تحت مین ہے اس تقریر سے معلوم ہوا کہ مصنف نے ان بعض اہل تحقیق کی اتباع کی ہے اسی لیے عزیمت کی تعریف مین بھی کہا ہے کہ وہ احکام ہین جو ابتدائً ہمارے ذمے لازم ہوتے ہین اور سنت ونوافل لازم ہونے والی چیزون سے نہین ہین یا یہ کہ عبارت مین معطوف محذوف ہوگا پوری عبارت یون سمجھو ما ذکرنا من الفرض والنفل ونحوہما اگر کوئی یہ کہے کہ حرام اور مکروہ بھی تو عزیمت کے اقسام سے ہین تو پھر حصر کیسے درست ہوگا جواب اسکا یہ ہے کہ حرام فرض و واجب مین داخل ہے اور مکروہ سنت یا مندوب مین داخل ہے اس واسطے کہ اگر حرام ایسی دلیل سے ثابت ہوگا کہ جسمین شبہ ہے تو اس سے بچنا واجب ہوگا جیسے گوہ کا گوشت کھانا اور جو چیز مکروہ ہوتی ہے تو ضد اسکی سنت ہوتی ہے یا مندوب واما الرخصۃ فعبارۃ عن الیسر والسہولۃ وفی الشرع صرف الامر من عسر الی یسر بواسطۃ عذر فی المکلف رخصت لغت مین آسانی اور سہولت کو کہتے ہین شرعی تعریف اسکی یہ ہے کہ متوجہ کرنا شکل حکم کا آسان کیطرف بوجہ معذور ہونے مکلف کے پس رخصت اصطلاحی مین بھی عزیمت کی سختی سے آسانی کی طرف تغیر ہوتا ہے وانواعہا مختلفۃ لاختلاف اسبابہا وہی اعذار العباد وفی العاقبۃ تول الی نوعین رخصت کی مختلف قسمین ہین جسطرح ان کے اسباب مختلف ہین اور یہ بندون کے عذرات ہین اور انجام کار رخصت دو قسم پر ہے احدہما رخصۃ الفعل مع بقاء الحرمۃ بمنزلۃ العفو فی باب الجنایۃ وذلک نحو اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان مع اطمینان القلب ایک ان مین سے رخصت فعل کی ہے باوجود باقی رہنے حرمت کے جس طرح کسی جنایت مین معاف کردیتے ہین مثلاً کلمہ کفر زبان پر جاری کرنا بوجہ مجبور کیے جانے کے باوجود باقی رہنے اطمینان قلب کے دباؤ ڈالے جانے کے وقت پس اگر کسی مسلمان کو کلمہ کفر کہنے کے لیے مجبور کیا جائے اور اسکے ایسا نہ کرنے کی صورت مین جان جانے یا کوئی عضو کٹ جانے کا خوف ہو تو اسکو چاہیے کہ کلمہ کفر زبان سے کہدے بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو دیکھو اجراء کلمہ کفر کی حرمت اور اسکا سبب یعنی حدوث عالم اور ایمان پر دلالت کرنے والے نصوص یہان باقی ہین مگر پھر بھی شرع نے دفع ضرورت کے لیے اجازت بخشی ہے کہ وہ کلمہ کفر زبان سے کہدے جبکہ

Marfat.com

قلب مومن سے تو کلمۂ کفر کہدینے سے اللہ کا حق فوت نہین ہوسکتا اور دوسری صورت مین اُسکا ابنا حق فوت ہوتا ہے بکلمۂ کفر زبان سے نکالنا کفر کی علامت ہے مگر کفر کا رُکن نہین بلکہ رکن کفر کا اعتقاد کو بدل ڈالنا ہے پس ایسے شخص پر دنیا مین کفر کے احکام جاری نہونگے کیونکہ یہان معارض موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اسکو کلمات کفر کے کہنے پر مجبور کیا گیا ہے کچھ اسنے اپنی خواہش دلی سے کفر کا اقرار نہین کیا ہے عند الاکراہ اکراہ وہ فعل ہے جسکو آدمی ہسر بر کرے اسطرح کہ اُس ہسر کی رضامندی جاتی رہے یا اُس کا اختیار فاسد ہو جائے باوجود باقی رہنے اہلیت کے پس اکراہ دو قسم پر ہے ایک وہ جو رضامندی کو اُس شخص کی فوت کر دے جسپر اکراہ کیا گیا ہے جیسے قید کرنے کی اور مارنے کی دھمکی دینا دوسرے یہ کہ اُسکے اختیار کو فاسد کر دے مثلاً قتل کرنے یا کسی عضو کو کاٹ ڈالنے کی دھمکی دینا پس رضامندی کا فوت ہوجانا عام ہے فساد اختیار سے مثلاً قید اور مار پیٹ مین رضامندی فوت ہو جاتی ہے لیکن اختیار صحیح رہتا ہے اور قتل کی صورتمین بھی رضامندی فوت ہوتی ہے اور اختیار بھی صحیح نہین رہتا بلکہ فاسد ہو جاتا ہے تحقیق اسکی یہ ہے کہ رضا کے مقابلے مین کراہت اور اختیار کے مقابلے مین جبر ہے قید یا مار پیٹ کے اکراہ مین کراہت موجود ہے رضا معدوم ہے لیکن اختیار صحیح طور پر ثابت ہے اسواسطے کہ اختیار جب فاسد ہوتا ہے کہ تلف جان یا عضو کا خوف ہو دیکھو جس امر مین جان یا عضو کے تلف ہونے کا خوف ہے اُس سے باز رہنا حیوانات کی طبیعت مین جبلی و خلقی ہے کیا تم غور نہین کرتے کہ قوت ماسکہ انسان بلکہ جمیع حیوانات کو بلند مکان سے گرنے سے یا آگ مین پڑنے سے در صورت گمان تلف کے کسطرح روکتی ہے پس بلند مکان سے گرنے اور آگ مین پڑنے سے باز رہنا اگرچہ اختیاری ہے لیکن ضروری طور پر اختیاری ہے جو جبر سے قریب ہے اسیطرح اُس اکراہ مین جسمین تلف جان یا تلف عضو کا خوف ہو تو بوجہ گمان ہلاکت کے باز رہنے کا اختیار ہے لیکن یہ اختیار فاسد ہے اسلیے کہ انسان طبعی طور پر اسیطرح پیدا کیا گیا ہے اور صفت اسکے اہلیت ہر طرح کے اکراہ مین باقی ہے کیونکہ عقل و بلوغ پائے جاتے ہین اور اکراہ یعنی زبردستی مین شرطین ہین اول یہ کہ زبردستی کرنے والا جس چیز سے کہ ڈراتا ہو اُسکے کرنے پر قادر ہو مثلاً مار ڈالنے سے اگر ڈراتا ہو تو یہ شرط ہے کہ مار ڈالنا اُسکے قابو مین ہو لیکن بادشاہ ہو یا چور ہو یا اور کوئی شخص جابر ہو مثلاً زوج اپنی زوجہ کے حق مین اسی طرح مجنون مسلط سے اکراہ ممکن ہے اور امام اعظم سے ایک روایت ہے کہ اکراہ سوا سلطان کے اور کوئی نہین کر سکتا تو شاید یہ قول اُنکا بنظر اپنے زمانے کے ہو ورنہ اس زمانے کے اعتبار سے سوا سلطان کے اور لوگ بھی اکراہ کر سکتے ہین دوسری شرط یہ ہے کہ جسپر زبردستی ہو اسکو ظن غالب ہو اس بات کا

Marfat.com

کہ زبردستی کرنے والا ضرور اُسکے ساتھ وہ امر کرے گا جس کا وہ خوف لاتا ہو دسب النبی علیہ السلام اور کسی کی زبردستی سے جناب سرور کائنات کی شان میں گستاخانہ کلمات کہنا چنانچہ حاکم نے مستدرک میں محمد بن عمار بن یاسر سے روایت کی ہے کہ مشرکین نے اُنکے باپ عمار کو پکڑا تو یہانتک اُنکو نہ چھوڑا کہ پیغمبر خدا کو بُرا نہ کہلوا لیا اور اپنے بتوں کی تعریف نہ کرالی جب عمار حضرت کے پاس آئے اور حضرت سے یہ واقعہ عرض کیا آپنے پوچھا کہ تو نے کس طرح اپنے دل کو پایا عمار نے کہا کہ میرے دل میں ایمان مضبوط تھا تو حضرت نے فرمایا کہ اگر پھر مشرکین ایسا کریں تو تو بھی ایسا ہی کیجو واتلاف مال المسلم یا کسی مسلمان کا مال دوسرے شخص کے مجبور کرنے سے تلف کرنا تو اسکی اُسکو رخصت ہے کہ وہ ایسا کرلے باوجودیکہ سبب حرمت یعنی ملک غیر اور اتلاف مال غیر کی حرمت دونوں موجود ہیں مگر اسلیے اجازت ہے کہ اسکی ذات کو نقصان نہ پہونچے اور مالک کا حق فوت نہیں ہو سکتا کیونکہ اُسکا تاوان باقی رہے گا وقتل النفس ظلما اور بحالت اکراہ کسی کو مار ڈالنا تو اسکے بھی ارتکاب کی اجازت ہے مگر یہ شخص گناہگار ہوگا لیکن اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اکراہ کرنے والے سے لیا جائیگا کیونکہ دراصل وہی قاتل ہے اور مار ڈالنے والا تو اُس کا آلہ بنزلہ چھری وغیرہ کے اسلیے فعل قتل زبردستی کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا اور امام محمد و زفرؒ کے نزدیک خود قاتل سے قصاص لیا جائیگا کیونکہ یہی قاتل حقیقی ہے گو غیر شخص حکم دینے والا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر قصاص آئے گا اکراہ کرنے والے پر تو اسلیے کہ اُسنے دباؤ ڈال کر ایسا کرایا اور قتل کرنے والے پر اسلیے کہ وہ قتل کا مرتکب ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قصاص کسی پر جاری نہوگا کیونکہ یہاں شبہ پڑگیا ہے اور شبہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے وحکمہ انہ لوصبر حتی قتل یکون ماجورا لامتناعہ عن الحرام تعظیما لنہی الشارع اور حکم اس قسم کے مواقع میں یہ ہے کہ اگر صبر کرے یہانتک کہ اگر مقتول ہو جائے تو ثواب پائیگا کیونکہ یہ شخص بخیال تعظیم شرع ارتکاب حرام کے بچا رہا اور جو رخصت پر عمل کریگا تو گناہگار نہوگا مگر مرتبہ فوت ہو جائیگا لیکن یہ بھی یاد رکھو کہ ایسا کرنا سوائے قتل و قطع کی تخویف کے اور قسم کی تہدید میں رخصت نہیں ہے اسلیے کہ عمار بن یاسر اور خبیب دونوں اس آفت میں مبتلا ہوے تھے تو عمار بن یاسر نے رخصت پر عمل کیا اور خبیب نے نہ کیا یہانتک کہ سولی دیئے گئے تو نام اُن کا حضرت نے سید الشہدا رکھا والنوع الثانی تغییر صفۃ الفعل بانہ یصیر مباحا فی حقہ دوسری قسم رخصت کی یہ ہے کہ صفت فعل تبدیل ہو جائے اور مکلف کے

Marfat.com

حق مین مباح ہو جائے فرق پہلی صورت مین اور اسمین یہ ہے کہ پہلی صورتمین وہ فعل مباح نہین ہوسکتا اسطرح کہ اس فعل کی حرمت اٹھ جائے بلکہ گناہ نہونے مین مباح کا سا معاملہ اسکے ساتھ کیا جاتا ہے اور دوسری صورت مین حرمت مرتفع ہوجاتی ہے پس کسی مسلمان یا ذمی کا مال تلف کرنے یا کلمہ کفر زبان سے کہنے مین فاعل گناہگار نہین انکی حرمت بدستور باقی رہتی ہے بضرورت مباح کا سا معاملہ انکے ساتھ کیا جاتا ہے قال اللہ تعالی فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم اللہ فرماتا ہے کہ جو شخص بھوک مین بیقرار ہو اور گناہ کے نزدیک ہونے والا نہو تو اللہ بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے مثال اسکی مصنف یون دیتے ہین۔ وذلک نحو الاکراہ علی الاکل المیتۃ وشرب الخمر یعنی اس آدمی کے حق مین مردار اور شراب کی حرمت کا ساقط ہوجاتا ہے جبکہ انکے کھانے کے لیے جبر کیا جائے یا انکے کھانے پر مضطر ہو کیونکہ انکی حرمت ایسی مجبوریون کی حالت مین باقی نہین رہتی اگرچہ دوسرونکے حق مین جو مجبور نہین انکی حرمت باقی ہوتی ہے وحکمہ انہ لو امتنع عن تناولہ حتی قتل یکون اثما بامتناعہ عن المباح وصار کقاتل نفسہ اس کا حکم یہ ہے کہ باوجود کمال ضرورت وحالت مخمصہ کے اگر نہ کھایا اور نہ پیا تو گناہگار ہوگا گویا اس نے خود اپنے آپ کو مار ڈالا اور باوجود حاصل ہونے سبیل خلاصی کے اپنے نفس کو ہلاکت مین ڈالا بشرطیکہ اسکو اباحت کا علم ہو جیسا کہ اگر تخویف کیا گیا قتل کرنے یا کسی عضو کے کاٹ ڈالنے کے ساتھ اور اسنے صبر کیا اور قتل ہوگیا اور ان چیزون کو نہ کھایا گناہگار ہوگا البتہ اگر کفار کو غصہ دلانے کے لیے یا مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے نہ کھائے گا تو گناہگار نہوگا امام شافعیؒ سے ایک روایت یہ آئی ہے کہ اضطراب واکراہ کی حالت مین ان اشیاء کی حرمت تو ساقط نہین ہوسکتی البتہ ایسا ہوتا ہے کہ بوجہ مجبوری کے انکے کھانے والے پر مواخذہ نہین ہوتا جیسا کہ کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو اسکی حرمت تو ایسی حالت مین ساقط نہین ہوتی البتہ مواخذہ جاتا رہتا ہے امام شافعیؒ کے قول مختار پر استدلال اس آیت سے ہوتا ہے۔ اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِیْرِ وَمَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَیْہِ اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ یعنی تم پر حرام کیا مردار اور لہو اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر خدا کے نام پر ذبح کیا جائے پھر جو کوئی ان کے کھانے کی طرف مضطر ہو بشرطیکہ بے حکمی کرنے والا اور حد شرع سے تجاوز کرنے والا نہو تو اسپر کھا لینے مین گناہ نہین اللہ بخشنے والا مہربان ہے مغفرت کا اطلاق اس بات پر

Marfat.com

دلالت کرتا ہے کہ حرمت قائم نہ ہے اور مواخذہ ساقط ہے جواب اسکا یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس وجہ سے ہے کہ مضطر کو بقدر دفع احتیاج کھالینے کی ضرورت ہے لیکن جسقدر سے کہ سد رمق حاصل ہو اتنا کھائے مگر کبھی قدر حاجت سے زیادہ کھالینے کا بھی اتفاق واقع ہوجاتا ہے جو روا نہیں اسلیے اللہ نے ایسی حالت کے لیے مغفرت کی خبر دی اور خلاف کا ثمرہ شافعیؒ وابوحنیفہؒ مین ایسے موقع پر ظاہر ہوتا ہے جہاں کوئی یہ قسم کھائے کہ مین حرام چیز نہین کھاؤن گا اور پھر بوجہ اضطرار کے سور کا گوشت کھائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیونکہ حرمت حالت اضطراری کے وقت بھی باقی رہتی ہے اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک حانث نہوگا کیونکہ ایسی صورت مین حرمت اُٹھ جاتی ہے مگر کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیے جانے کی حالت مین امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی حرمت ساقط نہین ہوتی البتہ گناہ لازم نہین آتا اللہ فرماتا ہے مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ یعنی جو کوئی اللہ سے منکر ہوا ایمان لانے کے بعد مگر وہ نہین جنپر زبردستی کی گئی اور دل اُن کا ایمان پر برقرار ہے لیکن جو کوئی دل کھولکر منکر ہون سو اُنپر اللہ کا غضب ہے اور اُنپر عذاب سخت ہے اس آیت مین اگرچہ استثنا بظاہر حرمت سے معلوم ہوتا ہے یعنی یہ ظاہر ہے کہ جو کوئی کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے بشرطیکہ اُسکا دل ایمان پر مطمئن ہو تو اُسکے لیے یہ حرام نہین لیکن فی الحقیقت استثنا غضب وعذاب الٰہی سے ہے اور تقریر آیت کی یون ہے من کفر باللہ من بعد ایمانہ فعلیھم غضب من اللہ ولھم عذاب عظیم الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان یعنی جو ایمان سے مشرف ہوئے بعد پھر مرتد ہو جائینگے اور کفر کرینگے تو اُنپر خدا کا غصہ اور اُسکی مار ہے اور اُنکو بہت ہی سخت عذاب ہے مگر وہ جو مجبور کیے جائین اور ظاہر مین کوئی کلمہ خلاف شان کا زور کے جبر سے کہدین اور دل اُنکا ایمان سے بھرا ہوا اطمینان ویقین اُنکو حاصل ہو تو غضب وعذاب الٰہی کے حکم سے مستثنیٰ ہین غرض کہ جو کوئی ایمان سے پھر جائے اُسکا یہ حال ہے مگر ظالم زبردستی سے اگر مُنھ سے کفر کا لفظ کہلوا دے اور دل مین ایمان برقرار رہے تو اُسکو گناہ نہین لیکن اگر مرنا قبول کرے اور لفظ بھی مُنھ سے نہ کہے تو شہید اکبر ہے۔

فصل

الاحتجاج بلا دلیل انواع دلیل بغیر حجت کے لانا کئی طرح ہو منہا الاستدلال بعدم العلۃ

Marfat.com

علی عدم الحکم انہیں سے نفی علت کے ساتھ نفی حکم پر دلیل پکڑنا ہے اور یہ فاسد ہے اسلئے کہ اگر علت کو تلاش کیا جائے اور وہ نہ مل سکے تو اس سے یہ کیا ضرور ہے کہ حکم کا وجود ہی ممتنع ہو جائے کیونکہ وہ کبھی اور ذریعے سے بھی ثابت ہو سکتا ہے حکم کا ثبوت مختلف علتوں سے ممکن ہے پھر جب ایک علت مجتہد نے تلاش کی اور وہ نہ ملی تو اسکو کسی دوسری علت سے ثابت کیا جا سکتا ہے پس ایک علت کے منتفی ہونے سے دنیا بھر کی علتوں کا انتفا لازم نہیں آتا اگر ایسا ہو سکتا تو بیشک ہم یہ تسلیم کرنے کو تیار ہو جاتے کہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ مثاله القیء غیر ناقض لانه لم یخرج من السبیلین جیسے قے وضو کو توڑنے والی نہیں کیونکہ وہ بول و براز کے راستوں سے نہیں نکلتی ہے جیسا کہ شافعیؒ کہتے ہیں اور یہ درست نہیں کیونکہ وضو کا ٹوٹنا بعض دوسری ایسی چیزوں سے بھی ثابت ہے جو ان دونوں راہوں سے نہ نکلی ہوں علت مؤثرہ وضو کے ٹوٹنے میں مطلقاً نجاست کا نکلنا ہے خواہ وہ بول و براز کی راہ سے نکلے یا دوسری راہ سے اور قے بھی بدن کی رطوبت نجس سے خالی نہیں ہوتی اگر کوئی یہ کہے کہ علت خروج کی شافعیؒ کے نزدیک منحصر ہے انہیں کہ بول و براز کے راستوں سے نکلے اس صورت میں انکا استدلال صحیح ہے کیونکہ انکے مذہب کے قاعدے کے مطابق ہے جواب اسکا یہ ہے کہ ہم اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ ان کا انحصار نجاست کے صرف انہیں دونوں راستوں کے نکلنے پر صحیح نہیں اسلیے ان کا انحصار کا دعوے قابل اعتماد نہ ہوگا۔ والاخ لا یعتق علی الاخ لانه لا ولاد بینهما یعنی اگر ایک بھائی دوسرے بھائی کا مالک ہو تو آزاد ہونا لازم نہیں جیسا کہ شافعیؒ نے فرمایا ہے اور وجہ آزاد نہ ہونے کی یہ ہے کہ ان دونوں میں ایسا تعلق نہیں کہ ایک دوسرے کے فروع یا اصول ہوں پس امام موصوف کے نزدیک ایک حقیقی بھائی دوسرے بھائی کے ساتھ چچا زاد بھائی کی سی مشابہت رکھتا ہے اور اس مشابہت کی کئی صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ آدمی کو جائز ہے کہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے بھائی کو دے جیسا کہ اسکے لیے اپنے چچا زاد بھائی کو دینا جائز ہے دوسرے آدمی کو اپنے حقیقی بھائی کی مطلقہ عورت کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے جیسا کہ اسکو اپنے چچا زاد بھائی کی زوجہ کے ساتھ طلاق کے بعد نکاح کرنا جائز ہے تیسرے آدمی کو اپنے حقیقی بھائی کے حق میں گواہی دینی جائز ہے جیسا کہ اسکو اپنے چچا زاد بھائی کے حق میں گواہی دینی درست ہے اسلیے حقیقی بھائی کا الحاق چچا زاد بھائی کے ساتھ اولیٰ ہے اور جب یہ صورت ہے تو اگر ایک بھائی کی غلامی میں دوسرا بھائی آجائے تو وہ خود بخود آزاد نہ ہو سکے گا جیسا کہ اگر کوئی اپنے چچا زاد بھائی کا مالک بنے تو مملوک خود بخود آزاد نہیں ہو سکتا

۳۱

گر یہ دلیل کمزور ہے کیونکہ آزاد ہونے کے واسطے دوسری علت ہوسکتی ہے اور انکے بیان سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسری علت موجود نہو جو آزادی مین مؤثر ہو لیس یہان آزاد ہونے کے لیے علت قرابت محرمیت ہے جو سلوک کی مقتضی ہے جس کا ہونا ضروری ہے اصول فروع ہون یا نہون گو چچازاد و بھائی کے ساتھ مشابہت کی کئی وجہین بتلائین گران سے قرابت محرمیت کی علت پر ترجیح نہین ہوسکتی - ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کثرت علل کی وجہ سے ترجیح نہین ہوتی جس طرح دو عادل آدمیون کی شہادت پر چار عادل آدمیون کی شہادت کو ترجیح نہین ہوتی ومثل عن محمد ایجب القصاص علی شریک الصبی قال لا لان الصبی رفع عنہ القلم امام محمد سے کسی نے پوچھا کہ اگر ایک نابالغ بچہ اور مرد بالغ دونون ملکر کسی کو مار ڈالین تو کیا اس مرد بالغ پر قصاص آئے گا جو قتل میں بچے کے ساتھ شریک تھا جواب دیا کہ قصاص نہین آئے گا کیونکہ بچہ مرفوع القلم ہے اور جب بچہ بوجہ نابالغیت کے قصاص مین نہ پکڑا گیا تو اُسکے شریک پر بھی قصاص واجب نہو گا کیونکہ قتل دونون کے فعل کا نتیجہ تھا - قال السائل وجب ان یجب علی شریک الاب لان الاب لم یرفع عنہ القلم فصار التمسک بعدم العلۃ علی عدم الحکم بمنزلۃ ما یقال لم یمت فلان لانہ لم یسقط من السطح پھر سائل نے کہا اگر باپ اپنے بیٹے کو مار ڈالے اور باپ کے شریک اس قتل مین دوسرا شخص بھی ہو تو چاہیے کہ اس شریک پر قصاص لازم ہو کیونکہ باپ مرفوع القلم نہین ہے یہان تمسک عدم علت سے عدم حکم پر ہوا جیسے کسی نے کہا فلان شخص اسواسطے نہین مرا کہ وہ چھت سے نہین گرا کیا چھت سے نہ گرنا علت نہ مرنے کی ہے غرض اس قسم کا استدلال نہایت کمزور ہے کیونکہ قصاص کا ساقط ہونا جیسا کہ قاتل کے مرفوع القلم ہونے سے ثابت ہے اسیطرح دوسرے بہت سببون سے بھی ثابت ہوتا ہے جیسے ملک اور شبہ ملک کا ہونا چنانچہ باپ کا بیچ جانا قرض مین شبہ ملک کی وجہ سے ہے کیونکہ آنحضرت نے ایک شخص کو فرمایا تھا کہ تو اور تیرا مال دونون باپ کے ہین اور ظاہر ہے کہ بیٹا باپ اور غیر شخص دونون کے فعل سے مقتول ہوا ہے اور جبکہ قتل کے بعض فعل پر جزا واجب نہین ہوتی تو یہ قتل قصاص کا موجب نہو سکے گا - اسی قبیل سے ہے امام شافعیؒ کا یہ قول بھی کہ نکاح دو عورتون اور ایک مرد کی گواہی سے منعقد نہین ہوسکتا کیونکہ انکے نزدیک معاملات غیر مالی مین عورت کی شہادت مقبول نہین اسلیے نکاح بغیر شہادت دو مردون کے جائز نہین ابوحنیفہؒ کہتے ہین کہ عورت کی گواہی کے ساتھ نکاح کے صحیح نہونے مین مالیت کے نہونے کو تاثیر نہین پس علت اسکی

نہیں بلکہ انعقاد نکاح کے باب میں عورتوں کی گواہی صحیح نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ نکاح جب ثابت ہو جاتا ہے تو وہ کسی شبہ سے ساقط نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ اگر بطور ہزل کے بھی نکاح کا ایجاب و قبول کیا جاتا ہے تو وہ منعقد ہو جاتا ہے باوجودیکہ یہاں کتنا بڑا شبہ اسکے ساتھ موجود ہے۔ الا اذا کانت علۃ الحکم

منحصرۃ فی معنی فیکون ذلک المعنی لازما للحکم فیستدل بانتفائہ علی عدم الحکم

مگر جبکہ اجماع کے ساتھ یہ ثابت ہو جائے کہ حکم کے لیے علت ایک ہی معنی میں منحصر ہے تو وہ معنی حکم کو لازم ہونگے اور ان معنی کے انتفاء سے حکم کے انتفاء پر دلیل پکڑنا جائز ہوگا کیونکہ اس معنی کے منتفی ہونے سے حکم کا وجود ہر طرح ممتنع ہو جاتا ہے کیونکہ حکم کا ثبوت بدون علت کے ممتنع ہے۔ مثالہ ماروی عن

محمد انہ قال ولد المغصوبۃ لیس بمضمون لانہ لیس بمغصوب ولا قصاص علی الشاھد

فی مسئلۃ شھود القصاص اذا رجعوا لانہ لیس بقاتل وذلک لان الغصب لازم

لضمان الغصب والقتل لازم لوجوب القصاص نظیر اسکی امام محمد کا یہ قول ہے کہ جب کسی کی کنیز حاملہ غصب کر لی جائے اور وہ غاصب کے ہاں بچہ جنے پھر وہ بچہ مر جائے تو غاصب پر بچے کا تاوان عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ مغصوب نہیں اور جب قتل کے گواہ قاتل سے قصاص لینے کے بعد اپنی گواہی سے پھر جائیں تو ان پر قصاص نہیں آتا کیونکہ وہ قاتل نہیں پہلے مسئلے میں جب بچہ مغصوبہ کا مغصوب نہیں تو اس کا ضمان نہیں کیونکہ ضمان غصب کو لازم ہے اور دوسرے مسئلے میں جب گواہوں سے قتل نہیں ہوا تو ان پر قصاص بھی نہیں کیونکہ قصاص قتل کا بدلہ ہے۔ اور حق یہ ہے کہ غاصب پر بچے کا تاوان اسلیے نہیں آتا کہ اسکی علت ہی پائی نہیں جاتی پس جیسا کہ غاصب کا ذمہ غصب سے پیشتر تاوان سے فارغ تھا ایسا ہی اب بھی فارغ باقی ہے اور گواہوں پر قصاص کا عائد نہ ہونا اسلیے ہے کہ شہادت قصاص کے لیے موضوع نہیں ہے اور نہ اسنے قصاص میں کچھ اثر کیا ہے بلکہ وہ حصول قصاص کا ایک راستہ ہے اور علت قصاص کی قتل ناحق کا ارتکاب ہے۔ وکذلک التمسک باستصحاب الحال تمسک بعدم الدلیل

اذ وجود الشئ لا یوجب بقائہ فیصلح للدفع دون الالزام اور ایسا ہی استصحاب حال کے ساتھ دلیل پکڑنا برابر ہے عدم دلیل کے ساتھ دلیل پکڑنے کے کیونکہ موجود ہونا کسی شے کا اسکے باقی رہنے کو لازم نہیں کرتا پس استصحاب حال کے ساتھ دلیل پکڑنا مدافعت کے لائق ہو سکتا ہے الزام کے قابل نہیں ہو سکتا۔ استصحاب اسے کہتے ہیں کہ حکم لگانا کسی چیز کے فی الحال ثابت ہونے پر کیونکہ وہ پہلے سے

ثابت ہے اسواسطے کہ کسی چیز کا موجود ہونا دلیل سے اُسکے باقی رہنے پر جبتک کہ کسی دلیل سے اسکا انتفا
ثابت نہو۔ استصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک حجت ہے جس کا وجود دلیل شرعی سے ثابت و متحقق ہو پھر
اُسکی بقا مین شک واقع ہوگیا ہو مگر کوئی دلیل اُسکی بقا کے زوال یا عدم زوال پر قائم نہوئی ہو اور ظاہر ہے
کہ کسی شے کی بقا مین شک واقع ہونے سے اُسکے عدم کا وثوق حاصل نہین ہوتا بلکہ اسکا ظن بھی حاصل
نہین ہوتا اور وہ شے عام ہے اس سے کہ نفی ہو یا اثبات اور جمہور حنفیہ کے نزدیک استصحاب حجت نہین کیونکہ
ثابت کرنے والی چیز باقی رکھنے والی نہین ہوتی ثابت کرنے والی اور ہوتی ہے اور باقی رکھنے والی اور ہوتی ہے
پس لازم نہین آتا کہ جو دلیل ابتدائے زمانۂ ماضی مین احکام کو واجب کرتی ہے وہ زمانۂ حال مین بھی احکام
کو باقی رکھنے والی ہو کیونکہ بقا عرض حادث ہے کیونکہ وجود سے غیر ہے اسلیے کہ بقا وجود کے حادث ہونے کے
بعد ہمیشہ رہنے کو کہتے ہین لہذا بقا کے لیے کوئی دوسرا سبب ہونا ضرور ہے۔ امام شافعیؒ استصحاب کے
حجت ہونے پر دو طور سے استدلال کرتے ہین ایک یہ کہ اگر استصحاب حجت نہوتا تو شرائع کے باقی
رہنے پر یقین بلکہ گمان بھی حاصل نہوتا کیونکہ ناسخ کے طاری ہونے کا احتمال ہے اور لازم باطل ہے
کیونکہ ہمکو یقین ہے کہ حضرت عیسےٰ علیہ السّلام کی شریعت آنحضرتؐ کے عہد نبوت کے شروع ہونے تک
باقی رہی ہے اور آنحضرتؐ کی شریعت ابد الآباد تک باقی رہے گی دوسرے یہ کہ بہت سی فروع مین استصحاب
کے معتبر ہونے پر اجماع ہے مثلاً وضو۔ حدث۔ ملکیت اور زوجیت وغیرہ امور جب ثابت ہو جاتے ہین
تو باقی رہتے ہین باوجودیکہ ضد کے طاری ہونے کا شک موجود ہوتا ہے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے
کہ یہ امر قابل تسلیم نہین کہ اگر استصحاب نہوتا تو شرائع کے باقی رہنے کا یقین حاصل نہوتا کیونکہ ہم کہتے
ہین کہ شرائع کے باقی رہنے کا یقین اسلیے حاصل ہے کہ اُنکے منسوخ نہونے کا یقین دوسری دلائل سے
ثابت ہو چکا ہے اور وہ دلائل یہ ہین کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کا باقی رہنا بتواتر ثابت ہے اور
اُنکی تمام قوم حضرت محمد مصطفیٰؐ کے مبعوث ہونے تک شریعت عیسوی پر عمل درآمد رکھنے کے واسطے
متفق تھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد اُنکی شریعت کے احکام کا ابد الآباد تک باقی رہنا اُن احادیث
سے مرتبہ یقین کو پہونچا ہے جنمین یہ مذکور ہے کہ شریعت محمدی کبھی منسوخ نہوگی اور دوسرے استدلال کا جواب
یہ ہے کہ فروع مذکورہ سے استصحاب معلوم نہین ہوتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وضو بیع اور نکاح وغیرہ ایسے احکام
کو واجب کرتے ہین جو اپنے مناقض کے ظہور کے زمانہ تک ممتد رہتے ہین جیسے وضو اسوقت تک نماز کا جائز

ہونا واجب کرتا ہے جبتک وہ باقی رہتا ہے اور حدث پیدا نہیں ہوتا اسی طرح بیع نکاح وغیرہ اُس وقت تک انتفاع کا حلال ہونا واجب کرتے ہیں جبتک اُنکے مناقض کا ظہور نہیں ہوتا اور یہ باتیں شارع کی مقرر کی ہوئی ہیں پس ان احکام کا باقی رہنا ان افعال کے تحقق ہونے کی وجہ سے ہے جبتک کہ انکے مناقض کا ظہور نہو نہ اس وجہ سے کہ اصل اُن میں بقا ہے جب تک کہ زائل کرنے والے منافی کا ظہور نہو جیسا کہ وہ استصحاب کا قضیہ ہے۔ استصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک بقا کے واجب ہونے کی حجت ہے اور اس سے حجت پکڑا جاتا ہے کیونکہ دشمن پر لازم ہو جاتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس سے بقا ثابت نہیں ہوسکتی مگر اسکے ذریعہ سے الزام خصم کا دفعیہ اپنے اوپر سے ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ استصحاب کسی طرح کی بھی حجت نہیں نہ تو حجت دافعہ اور نہ حجت موجبہ ابن ہمام کے نزدیک یہ کہنا درست نہیں کہ استصحاب حجت موجبہ تو نہیں مگر حجت دافعہ ہے شیخ ابو منصور ماتریدی بھی استصحاب کے باب میں شافعیؒ کے ہم خیال ہیں وہ کہتے ہیں کہ اسپر اُس وقت تک عمل کرنا چاہیے جب تک کوئی دلیل اُس سے بڑھکر کتاب وسنت سے نہ ملے اور امام موصوف کی متابعت علماء سمرقند کی ایک جماعت نے بھی کی ہے ورنہ اکثر حنفیہ اور بعض شافعیہ اسکو حجت نہیں مانتے۔ وعلی ھذا قلنا المجھول النسب

حر لو ادعی علیہ احد رقاً ثم جنی علیہ جنایۃ لا یجب علیہ ارش الحر لان ایجاب ارش

الحر الزام فلا یثبت بلا دلیل اسی واسطے ہمنے کہا ہے کہ مجہول النسب آزاد ہے اگر اُسپر کسی نے غلام ہونے کا دعوے کیا پھر اُس مدعی نے اُس مجہول النسب پر جنایت کی تو جو تاوان آزاد کا آتا ہے وہ اس مجہول النسب کی بابت واجب نہیں ہوگا کیونکہ تاوان کا واجب کرنا الزام ہے پس یہ بغیر دلیل کے ثابت نہوگا۔ وعلی ھذا قلنا اذا زاد الدم علی العشرۃ وللمرأۃ عادۃ معروفۃ ردت

الی ایام عادتھا والزائد استحاضۃ لان الزائد علی العادۃ اتصل بدم الحیض و

بدم الاستحاضۃ فاحتمل الامرین جمیعاً فلو حکمنا بنقض العادۃ

لزمنا العمل بلا دلیل اور اسی پر ہم نے کہا ہے کہ جب حیض کا خون دس روز سے زیادہ ہوا اور عورت کی حیض کی عادت پہلے سے معروف ہے تو وہ عورت اپنی عادت کی طرف لوٹائی جائے گی یعنی اگر سات دن خون حیض آنے کی عادت ہے تو سات ہی دن قرار دیے جائیں گے اور زائد کو استحاضہ کہینگے کیونکہ عادت سے زائد خون حیض اور خون

Marfat.com

استحاضہ کے ساتھ ملگیا اسلیے دونون کا احتمال نہین ہوگا پس اگر ہم عورت کی عادت کے ٹوٹنے کا حکم دینگے تو عمل بلا دلیل ہوگا۔ وکذلک اذا ابتدأت مع البلوغ مستحاضة فحیضها عشرة ایام لان ما دون العشرة یحتمل الحیضة والاستحاضة فلو حکمنا بارتفاع الحیض لزمنا العمل بلا دلیل بخلاف ما بعد العشرة لقیام الدلیل علی ان الحیض لا تزید علی العشرة۔ اسی طرح جسکو بالغ ہوتے ہی استحاضے کا خون شروع ہوگیا تو اسکا حیض دس دن کا ہے کیونکہ دس دن سے کم مین احتمال خون حیض اور استحاضہ دونون کا ہے اگر ہم حیض کے نہ ہونے کا حکم دینگے تو عمل بلا دلیل لازم آئیگا بخلاف اسکے کہ دس دن کے بعد خون حیض آئے کہ اسکو استحاضہ ہی کہین گے کیونکہ خون حیض دس دن سے زائد نہین آتا ہے حاصل کلام یہ ہے کہ تین دن حیض کے مقرر ہین اور ان کے بعد کے سات دن مین حیض اور استحاضے دونون کا احتمال ہے پس اگر ہم ان سات روز دن پر استحاضے کا حکم لگائینگے تو اس حکم سے حیض بغیر دلیل کے ثابت ہے کیونکہ یہان دوسرا احتمال بھی موجود ہے اسلیے کہ حیض کے بند ہونے کے حکم کے لیے کوئی دلیل چاہیے اور دس دن کے بعد جو استحاضہ قرار دیا ہے تو اسپر دلیل موجود ہے کیونکہ خون حیض دس دن سے زیادہ آتا ہی نہین۔ ومن الدلیل علی ان الاستصحاب حجة للدفع دون الالزام مسئلة المفقود فانہ لا یستحق غیرہ میراثہ ولو مات من اقاربہ حال فقدہ لا یرث ہو منہ فاندفع استحقاق الغیر بلا دلیل ولم یثبت لہ الاستحقاق بلا دلیل اور اس بات کی دلیل کہ جس حکم کے ساتھ دلیل نہو وہ مدافعت مین کارآمد ہوسکتا ہے الزام مین نہین ہوسکتا یہ ہے کہ مفقود الخبر آدمی اپنے حال مین تو زندہ سمجھا جاتا ہے اور اپنے مورثون کے مال مین مردہ اسطرح کہ جب تک میعاد مقررہ گذر جائے اسوقت تک اسکا مال ورثہ پر تقسیم نہین کیا جاتا اور اسکو مورثون کے مال مین سے وراثت نہین پہونچتی کیونکہ اسکی زندگی کا حکم مدت مقررہ تک استصحاب حال کی وجہ سے کیا جاتا ہے جو دفعیہ کی صلاحیت تو رکھتا ہے مگر الزام کی صلاحیت نہین رکھتا پس یہان دفعیہ کی صلاحیت کا یہ نفع ہوتا ہے کہ کوئی اسکے اپنے مال کا مالک نہین بن سکتا اسلیے کہ استصحاب غیر کے مالک ہونے کو اس مال مین دفع کرتا ہے اور غیر پر الزام کا صالح نہونے کا یہ نتیجہ ہے کہ مفقود اپنے مورثون کے مال کا وارث و مالک قرار نہین پاسکتا کیونکہ پرائے مال مین وراثت ثابت ہونا اثبات کے قبیل سے ہے اور حنفیہ کے نزدیک استصحاب دفع کے لیے حجت ہے اثبات کے لیے حجت نہین اور

Marfat.com

انکے نزدیک اُسکے مرجح ہونے مین کوئی شبہ نہین فان قیل روی عن ابی حنیفۃ انہ قال لاخمس
فی العنبر لان لا اثر لم یرد بہ وھو التمسک بعدم الدلیل قلنا انما ذکر ذلک فی بیان
عذرہ فی انہ لم یقل بالخمس فی العنبر ولھذا روی ان محمدا سألہ من الخمس فی العنبر
فقال ما بال العنبر لا خمس فیہ قال لانہ کالسمک فقال فما بال السمک لا خمس فیہ
قال لانہ کالماء ولا خمس فیہ اگر کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اُنھون نے کہا کہ عنبر مین
خمس یعنی پانچوان حصہ نہین ہے کیونکہ اس باب مین صحابی کا کوئی قول وارد نہین اور یہ بلا دلیل
تمسک پکڑنا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے معذرت کے طور پر کہا ہے کہ عنبر مین خمس کا حکم
اسواسطے نہین دیا کہ نہ قیاس سے تائید ملی اور نہ اس باب مین کوئی قول کسی صحابی کا پایا گیا چنانچہ
امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اُنھون نے امام ابوحنیفہؒ سے دریافت کیا کہ کیا وجہ ہے کہ عنبر مین خمس مقرر نہین
ہے ابوحنیفہؒ نے جواب دیا کہ عنبر مچھلی کی طرح ہے اور چونکہ مچھلی مین خمس نہین ہے تو اسلیے عنبر مین بھی
خمس نہین پھر امام محمدؒ نے کہا کہ مچھلی مین خمس کیون نہین مقرر ہوا امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا کہ مچھلی
پانی کے مانند ہے اور پانی مین خمس نہین تو اسلیے مچھلی مین بھی خمس نہین ہے مؤلف کہتا ہے کہ عنبر مین
خمس نہونے کی وجہ یہ ہے کہ اُسمین مسلمانون کو لشکر کشی کرنا نہین پڑتی ہے یہی حال دریا مین سے
موتیون کے نکالنے کا ہے کہ انمین بھی خمس نہین ہے اور علت اسکی بھی یہی ہے کہ مسلمانون نے لشکر کشی
نہین کی ہے اسی طرح امام ابوحنیفہ کا یہ قول ہے کہ مال سنے مین خمس واجب نہین ہے کیونکہ اسمین
مسلمانون کو لشکر کشی کرنا نہین پڑتی ہے اگرچہ بظاہر ان مسئلون مین یہ معلوم ہوتا ہے کہ عدمی کی علت
عدمی ہے لیکن فی الواقع عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ خمس آنے کی علت متعدم ہے
فائدہ لا احتجاج بلا دلیل کے قبیل سے تعارض اشباہ کے ساتھ احتجاج کرنا بھی ہے اور وہ عبارت
ہے ایسے دو امرون کی منافات سے کہ اُن مین سے ہر ایک کے ساتھ متنازع فیہ کا ملحق ہونا ممکن ہو نظیر
اس کی امام زفرؒ کا یہ قول ہے کہ وضو کرنے مین کہنی کا دھونا فرض نہین کیونکہ کہنی غایت ہے
اور غایات مین سے بعض تو ایسی ہین کہ وہ مغیا کے حکم مین داخل ہوتی ہین اور بعض ایسی ہین کہ داخل
نہین ہوتین تو شک کی حالت مین کہنی کا دھونا فرض نہوگا کیونکہ شک سے کوئی چیز ثابت نہین ہو سکتی
کہنی یہان متنازعہ فیہ ہے دھونا اور نہ دھونا دو امر منافی ہین جن مین سے ہر ایک کے ساتھ کہنی

Marfat.com

ملحق ہو سکتی ہے یعنی دھونے کے حکم میں بھی داخل ہوتی ہے اور نہ دھونے کے حکم میں بھی داخل ہے جبکہ اسکے دھونے اور نہ دھونے میں شک پیدا ہوگیا تو اب اُس کا دھونا فرض نہ رہا اگر امام موصوف کا یہ احتجاج فاسد ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں شک امر حادث ہے اُسکے لیے دلیل ہونا چاہیے اگر کوئی یہ کہے کہ شک کی دلیل تعارض اشباہ ہے تو ہم جواب دینگے کہ وہ بھی حادث ہے اسلیے اس کے واسطے بھی دلیل کی ضرورت ہے پھر اگر طرف ثانی یہ کہے کہ تعارض اشباہ کی دلیل یہ ہے کہ بعض غایات زمنیا میں داخل ہوتی ہیں اور بعض داخل نہیں ہوتیں تو ہم جواب دینگے کہ یہ تم کو معلوم ہے کہ کنی داخل ہے یا نہیں اگر وہ کہے گا کہ ہاں مجھکو معلوم ہے کہ کنی داخل ہے تو اب شک باقی نہ رہے گا یقین حاصل ہو جائیگا اور اگر کہے گا کہ مجھکو قطعی طور پر اُس کے دخول یا عدم دخول کا علم نہیں تو یہ جواب طرف ثانی کی لاعلمی اور نیز دلیل کے نہونے پر اقرار ہے اور یہ امر ہم پر حجت نہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

حضرات علمائے کرام کی اسناد جو انھوں نے کتاب ملاحظہ فرما کر عطا فرمائی ہیں باعث زینت کتاب درج ذیل ہیں۔

مین نے اس کتاب کے چند مواقع متفرقہ کو دیکھا ترجمہ صحیح پایا مؤلف نے بہت محنت و کوشش سے کام کیا ہے کتب معتبرہ کی طرف رجوع کیا ہے اخذ مطالب کیا ہے آج تک اُردو مین ایسے بسط کے ساتھ اصول کے مطالب بیاں نہیں کیے گئے بہت اچھی شرح لکھی ہے قابل قدر کام کیا ہے حق تعالےٰ قبول فرمائے اور اجر جزیل عنایت کرے فقط۔

الـبـــــــــــہ
محمد عبد الغفار عفی عنہ

(مہر: الغفار خان محمد عبد)

============

اس کتاب کو دیکھ کر مجھے بڑی خوشی حاصل ہوئی کیونکہ ابتک فن اصول فقہ کو اُردو مین لانے کی کوشش نہیں کی گئی تھی یا کم کی گئی تھی لیکن اب جناب مولوی نجم الغنی صاحب نے طالب علموں کی

مدد کے لیے اصول شاشی کی شرح اُردو زبان میں لکھی جو بحث مشکل اس کتاب میں آگئی ہے اسکو بے حد سہل کر دیا ہے جو طالب علم اصول فقہ کی عربی کی کتابیں پڑھتے ہیں میں اُمید کرتا ہوں کہ وہ بھی اس کے مطالعہ سے اپنے کام مین نفع حاصل کرسکتے ہیں اور اسکے صلہ مین خداوندکریم مولانا موصوف کو اجر جزیل عطا فرمائے اور عام مقبول کرے فقط۔

العبد

محمد عبدالجبار خان عفی عنہ خلف حضرت قبلہ مولانا مولوی عبدالغفار خان صاحب رامپوری

میرے قدیم دوست مولوی نجم الغنی خان صاحب رامپوری نے کتاب ہذا مسمّی بہ مزیل الغواشی شرح اصول شاشی تالیف خود دیکھنے کی غرض سے مجکو دی۔ افسوس کہ تنگی وقت کی وجہ سے مین زیادہ سیر نہ کرسکا تاہم بعض مواضع سے مین نے دیکھا جس سے مولوی صاحب موصوف کی عرق ریزی اور تتبع کتب کا پورا ثبوت ملتا ہے۔ اُردو مین ایسی مبسوط مستقل علمی کتاب اس وقت تک میری نظر سے نہیں گذری سلیس اُردو مین بامحاورہ ترجمہ اور شرح کی گئی ہے۔ جزاہ عن خیر الجزا

خادم الطلبہ محمد منور علی رامپوری مدرس درجہ حدیث شریف

مدرسۂ عالیہ ریاست رامپور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اس وقت تک عام طور پر علما کی توجہ علم فقہ کی طرف مبذول رہی اور اس کی عام ضرورت کو اُنھون نے محسوس کرکے اس کی عام اشاعت کا لحاظ کیا اور فقہ کی بڑی بڑی کتابون کے عربی سے اُردو مین تراجم و شروح لکھ کر ایک حد تک عام مسلمانون کو مستغنی کر دیا لیکن جبکہ بغیر واقفیت اصول فقہ کے فقاہت مین کسی طرح پوری دستگاہ نہین ہوسکتی ہے تو ضرورت تھی کہ اس فن کی طرف بھی مثل علم فقہ کے اعتنا کیا جاتا اور اس فن کی کتابوں کے بھی اُردو مین ترجمے اور شروح لکھے جاتے ہمارے دوست مولوی نجم الغنی خان صاحب رامپوری کو خداوند تعالے جزاے خیر مرحمت فرمائے کہ اُنھون نے اس کمی کے پورا کرنے کا ارادہ کیا اور ایک معتبر درسی کتاب اصول شاشی کی

Marfat.com

اردو میں نہایت بسط وتفصیل سے شرح لکھ کر اس کام کی ایک بنیاد قائم کردی اور مَنْ سَنَّ سُنَّۃً حَسَنَۃً الحدیث کے پورے طور پر مصداق ہوگئے اللہ تعالیٰ مصنف کی اس سعی کو مشکور فرمائے اور اس کتاب کو عام مقبولیت نصیب کرے۔

محمد فضل حق پرنسپل مدرسہ عالیہ عربیہ ریاست رامپور

حامدًا ومصلیًا ومسلمًا

اس کتاب کا میں نے متعدد اور مختلف مقام سے مطالعہ کیا۔ انصاف یہ ہے کہ جناب مولانا حکیم نجم الغنی خان صاحب رامپوری نے اصول شاشی کی اردو زبان میں جس خوبی وتفصیل سے شرح لکھی ہے آج تک اس کا نظیر نہیں دیکھا گیا قابل قدر یہ بات ہے کہ یہ شرح کم استعداد و ذی استعداد دونوں کے واسطے مفید ہے۔ اس زمانے میں اس فن کے اردو زبان میں لانے کی نہایت ضرورت تھی شارح علام نے کیا کارنمایاں کیا ہے۔ حق سبحانہٗ وتعالیٰ اس کتاب کو مقبول خاص وعام فرمائے اور مولانا موصوف کو جزائے خیر عطا کرے۔ آمین بجاہ سید المرسلین۔

احقر خلق اللہ القوی المدعو

بہ محمد نبی رامپوری

اس کتاب کو میں نے متعدد مقام سے دیکھا واقعی امر یہ ہے کہ اسکے علم ضروریات کو نہایت حسن وخوبی سے میرے مخدوم مولانا محمد نجم الغنی خان صاحب ظلہ العالی نے پورا اور مفصل کردیا ہے طالب علم خواہ ذکی خواہ غبی ہو اس کتاب کو نعمت غیر مترقبہ سمجھے گا اور ہمیشہ اگر منصف مزاج ہوگا مصنف کے واسطے دعائے خیر کرے گا میں بھی نہایت حضور قلبی سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس کام کو لوجہ جان کر مصنف مخدوم کے لیے وسیلہ نجات آخروی وعزت دینی و دنیوی کرے آمین یارب العالمین بحرمۃ نبیک محمد سید المرسلین علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام اجمعین۔

احقر العباد محمد نذیر احمد عفی عنہ

رامپوری

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

یہ کتاب جس کی نسبت میں آگے کچھ لکھنے والا ہوں، میری نظر سے گذری اگرچہ میں یہ کہنے کو تیار نہیں ہوں کہ یہ عربی کی اس فن کی کتب پر فوقیت رکھتی ہے لیکن اُن ہی معتبر کتابوں کے مسائل اس میں اُردو کرکے عام فہم زبان میں لکھے ہیں اس لیے اسکے مفید عام ہونے میں شبہ نہیں کیونکہ ہندوستان میں علم اصول فقہ کے اندر ایک ایسی کتاب کی اشد ضرورت تھی جسکو مولوی نجم الغنی خان صاحب نے کچھ پورا کر دیا اور اگر آئندہ بھی علما کی ایسی ہی توجہ مصروف رہی تو یہ علم بھی علم فقہ کی طرح زبان اُردو میں خوب جاری ہو جائے گا یہ کتاب طلبا کے واسطے بہت مفید ہے اور اصول شاشی پڑھنے والے اس سے مدد حاصل کریں گے اللہ تعالیٰ مؤلف صاحب کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

فقیر حقیر وزیر محمد مدرس پنجم مدرسہ عالیہ
عربیہ رامپور

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب آرام باغ کراچی

Marfat.com

میر محمد کتب خانہ کی چند قابل قدر مطبوعات معہ نادر اضافات مفیدہ

فقہ الحدیث (اردو) ۶/-

فوائد جامعہ بر عجالۂ نافعہ (فارسی - اردو)
تالیف شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ۔ مجلد - ۵۰/-

فیوض عثمانی شرح اردو فصول اکبری
اعلیٰ کاغذ رنگین ٹائیٹل ۲۴/-

معجز نما متوسط قرآن مجید بڈو ترجمہ مع کامل تفسیر
اردو (۵۲ خوبی والا درمیانہ سائز) عمدہ کاغذ۔

قرآن مجید عکسی مترجم شیخ الہندؒ (کلاں سائز) ۱۱۲/-

قصص الانبیاء (ترجمہ اردو) خلاصۃ الانبیاء
گلیز کاغذ مجلد پشتہ سنہری ڈائی ۲۴/-

قصص القرآن مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیوہارویؒ
کامل ۴ حصہ۔ اعلیٰ کاغذ (عمدہ سائز پر) مجلد ریگزین
سنہری ڈبل ڈائی ۱۸۶/-

کتاب التوحید مترجم۔ گلیز کاغذ مجلد پشتہ سنہری ڈائی مجلد
ریگزین سنہری ڈائی ۴۰/-

کتاب الوسیلہ تالیف شیخ الاسلام محمد بن عبدالوہابؒ
گلیز کاغذ مجلد ریگزین سنہری ڈائی مجلد پشتہ سنہری ڈائی ۴۰/-

کفایۃ النحو (شرح اردو ہدایۃ النحو) از مولانا مولوی محمد حیات
صاحب سنبھلیؒ۔ گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل ۲۴/-

گلستان سعدی (مترجم) گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل ۲۲/-

لغات الحدیث (عربی - اردو)
مجلد پارچہ جلد اول (ا - ح) ۶۲/-
" " جلد دوم (خ - ز) ۶۲/-
" " جلد سوم (س - ض) ۶۲/-

مالابد منہ (فارسی بہ حاشیہ اردو) عمدہ کاغذ رنگین ٹائیٹل ۱۶/-

مختصر خصائل نبویؐ (اردو) عمدہ کاغذ رنگین ٹائیٹل ۱۲/-

مشارق الانوار فقہی ترتیب والا ایڈیشن (عربی مع اردو)
گلیز کاغذ مجلد ریگزین سنہری ڈبل ڈائی۔ ۱۲۰/-

مصباح العوامل (شرح اردو شرح مأۃ عامل) مع شرح وترکیب
بزبان اردو کامل مع اضافہ مقدمہ وحل مطالب وغیرہ۔
گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل ۲۰/-

مصباح اللغات (مکمل عربی اردو ڈکشنری)
اعلیٰ کاغذ مجلد ریگزین سنہری ڈبل ڈائی ۱۱۲/-

معدن الحقائق (شرح اردو) کنز الدقائق
اعلیٰ کاغذ مجلد ریگزین سنہری ڈبل ڈائی۔ ۱۲۰/-

مفتاح عربی (عربی صرف ونحو) از مولوی نعیم الرحمن ایم اے
گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل ۲۸/-

مقدمہ تاریخ ابن خلدون (اردو) عکسی ایڈیشن۔
مجلد ریگزین سنہری ڈائی۔ اعلیٰ کاغذ۔ ۸۸/-

ھدیۃ الراجی فی حل السراجی گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل۔ ۱۸/-

موطا امام مالک مترجم کامل در دو جلد۔
اعلیٰ کاغذ مجلد ریگزین سنہری ڈائی۔ ۱۴۰/-

میزان العلوم (شرح اردو) سلم العلوم گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل ۲۰/-

نادر مجموعہ فن خوشنویسی (اردو) مع نادر قطعات اصلاحیں و
مشقیں۔ اعلیٰ گلیز کاغذ مجلد پشتہ سنہری ڈائی۔ ۷۲/-

نصیحۃ المسلمین (اردو) گلیز کاغذ رنگین ٹائیٹل ۱۰/-

نیل الامانی (شرح اردو مختصر المعانی) گلیز کاغذ مجلد ریگزین
(معہ اضافات) نقشہ وغیرہ سنہری ڈبل ڈائی ۱۲۰/-

تفصیلی فہرست کتب مفت طلب فرمائیں۔

میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی

Marfat.com

مزیل الغواشی

شرح اردو

اُصول الشّاشی

مؤلفہ

مولانا حکیم نجم الغنی خان صاحب رام پوریؒ

الناشر

میر محمد کتب خانہ آرام باغ، کراچی