جدید

قوت الاخیار

شرح اردو

نورالانوار

حضرت مولانا جمیل احمد سکروڈوی

حضرت مولانا اسلام الحق الاسعدی المظاہری غفرلہ

کتاب اللہ

کتاب السنۃ

اجماع وقیاس

مَنْ يُرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

فوت الاخیار

شرح اُردو

نور الانوار

حصّہ اوّل

تالیف:۔ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذِ حدیث وتفسیر دارالعلوم (وقف) دیوبند

مکتبہ سید احمد شہید

بالمقابل دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک

Marfat.com

کل الحقوق محفوظۃ

نام کتاب:۔ قوت الاخیار شرح اُردو نورالانوار

تالیف:۔ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استادِ حدیث وتفسیر دارالعلوم دیوبند (انڈیا)

کمپوزنگ:۔ محمد عامر عارف، عبدالمنان خان

ناشر:۔ مکتبہ سید احمد شہیدؒ اکوڑہ خٹک

قیمت:۔

ملنے کے پتے

☆ مکتبہ العارفی فیصل آباد
☆ ادارہ عثمانِ غنیؓ فیصل آباد
☆ مکتبہ فریدیہ اسلام آباد
☆ ادارۃ الحرم رائیونڈ، لاہور
☆ مکتبہ رشیدیہ راجہ بازار راولپنڈی
☆ مکتبہ شہید اسلام

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿فہرستِ مضامین﴾

مضمون	صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر
تقریظ حضرت شاہ صاحب مدظلہٗ	01	تیسری تفریع ''بطلان شرط الطہارت فی آیۃ الطواف''	71
پیش لفظ از مولانا محمد ناظم ندوی	02	چوتھی تفریع ''بطلان تاویل القروء بالاطہار''	72
قوت الاخیار کا مقدمہ	05	چار اور تین تفریعات کے درمیان امام شافعیؒ کی طرف سے.....	77
نور الانوار کا خطبہ	09	پانچویں تفریع ''صح ایقاع الطلاق بعد الخلع''	85
نور الانوار کی وجہ تالیف اور وجہ تسمیہ	14	چھٹی تفریع ''وجب مہر المثل بنفس العقد فی المفوضہ''	90
ہدایت کی تعریف اور اسکے اقسام	17	ساتویں تفریع ''کان المہر مقدرا شرعا	93
صراط مستقیم کے مصداق کا بیان	20	امر کی تعریف اور فوائد قیود	96
خلق عظیم کا بیان	22	امر اور وجوب کے درمیان اختصاص کا بیان	99
اصول فقہ کی تعریف اور موضوع	27	امر کا موجب وجوب ہے	106
اصول شرع تین ہیں	28	دلائل وجوب کا بیان	110
اصول ثلثہ سے قیاس کے استنباط کے نظائر	31	اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقی ہے یا مجازی	116
ادلہ اربعہ کے درمیان وجہ حصر	36	امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں	118
کتاب اللہ کی تعریف اور فوائد قیود	38	تکرار کا احتمال نہ رکھنے پر دلیل کا بیان	123
قرآن کی تعریف کے بعد اسکی تقسیم کی تمہید	44	اسم فاعل کا مصدر پر دلالت کرنا اور تکرار کا احتمال رکھنا	126
تقسیماتِ اربعہ کا اجمالی بیان	48	حکم امر کی قسموں کا بیان	130
تقسیماتِ اربعہ کے بعد پانچویں تقسیم	57	لفظ اداء اور لفظِ قضاء میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ.....	134
خاص کی تعریف، اسکی تقسیم اور نظیریں	59	وجوبِ قضاء کا سبب وحی ہے جو وجوب اداء کا سبب ہے	136
خاص کا حکم	64	امام شافعیؒ کی طرف سے احناف پر ایک مشہور سوال اور اسکا جواب	141
خاص کے حکم پر پہلی تفریع ''الحاق المعدیل بامر الرکوع''	66	ادائے کامل اور ادائے قاصر اور مشابہ بالقضاء	144
دوسری تفریع ''بطلان شرط الولاء والترتیب''	68	ادائے کامل، ادائے قاصر اور مشابہ بالقضاء، حقوق العباد میں بھی.....	149

Marfat.com

مضمون	صفحہ نمبر
قضاء کی قسموں مثل معقول، مثل غیر معقول اوران کی نظیر.....	154
نماز کا فدیہ احتیاطاً واجب ہے	159
قضاء کی قسمیں حقوق العباد میں بھی جاری ہوتے ہیں	163
امام ابوحنیفہ کے قول ''وہوالسابق'' پر دو تفریعیں	168
صرف وجود مماثلث کی صورت میں ضمان واجب ہونے پر تین تفریعیں	173
حسن مامور بہ اور اسکی اقسام کا بیان	180
قدرت کی دو قسموں مطلق اور کامل کا بیان	195
مامور بہ ادا کرنے کے بعد اسکے لئے جواز کے ثابت ہونے.....	208
امر کی دو قسموں مطلق اور مقید کا بیان	213
امر کی چار قسموں میں سے پہلی قسم کا بیان	215
امرِ مقید کی پہلی قسم کی چار قسموں کا بیان	219
امرِ مقید کی دوسری قسم کا بیان	228
امرِ مقید کی تیسری قسم کا بیان	238
امرِ مقید کی چوتھی قسم کا بیان	243
کفار امر بالایمان اور احکام مشروعہ کے مخاطب ہیں یا نہیں	248
نہی کی تعریف اور اقسام کا بیان	253
افعالِ حسیہ اور امورِ شرعیہ سے نہی کا بیان	261
امام شافعی کے بیان کردہ اس مقدمہ پر کہ فعل منہی عنہ.....	274
عام کی تعریف اور اسکے اقسام	282
عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا جائز ہے	287
ایسے دو عام جن میں امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے	292
عام مخصوص منہ البعض میں تین مذاہب کا بیان	298
الفاظِ عموم کا بیان	315

مضمون	صفحہ نمبر
کلمہ من اور ما کا بیان	318
کلمہ کل کا بیان	324
کلمہ جمیع کا بیان	327
نکرہ تحت النفی کا بیان	332
نکرہ موصوفہ کا بیان	337
تعریف باللام کا بیان	344
نکرہ اور معرفہ ایک مقام میں واقع ہو تو اسکا بیان	348
منتہی تخصیص کا بیان	352
مشترک کی تعریف اور اسکے حکم کا بیان	357
مشترک کے لئے عموم نہیں ہوتا ہے	360
مؤول کی تعریف اور اسکے حکم کا بیان	362
تمت بالخیر	

Marfat.com

تقریظ شیخ المحدثین رئیس المحققین امام المتکلمین سلطان الواعظین جانشین محدث کشمیریؒ استاذ الاساتذہ

حضرت مولانا سید انظر شاہ صاحب دامت برکاتہم صدر المدرسین دار العلوم (وقف) دیوبند

علوم دینیہ میں فقہ واصول فقہ مہمات علوم میں سے ہیں اصول فقہ جڑ کی حیثیت اور فقہ اسی جڑ سے تعلق رکھنے والا تناور درخت ہے، قرآن حکیم نے حرام وحلال سے متعلق کچھ تفصیلات کچھ اجمالی اشارے دیئے۔ رسول اکرم ﷺ نے تفصیلات کی وضاحت، اجمال کی تفصیل کی، آپؐ کے عہد مبارک میں آپ کی ذات مبارک مرجع تھی کوئی مسئلہ پیش آتا تو قدسی صفات صحابہؓ آپؐ سے رجوع فرماتے بلکہ احادیث میں یہ بھی موجود ہے کہ شہر طیب دبلد حبیب زادہ اللہ شرفہ سے دور ودراز مقامات پر خود صحابہ کو کوئی الجھن پیش آئی تو وہ چل کر دیار حبیب پہونچے اور چند دقیقوں میں ان کا مسئلہ حل ہوگیا، اس وقت نہ فقہ کی تدوین کی ضرورت تھی اور نہ اصول فقہ کو مدون کرنیکی حاجت، اگر چہ لسان نبوت نے ان گوشوں میں بھی کچھ رہنمائی دی تھی لیکن جسے باقاعدہ تدوین کہئے اسکی منضبط تشکیل بعد ہی کے ادوار میں ہوئی، مشہور تو یہی ہے کہ فقہ کے بانی سیدنا نعمان ابن ثابت الکوفی الملقب بامام اعظم ہیں اور مؤسس اصول فقہ رئیس اذکیاء امت الشافعی الامام لیکن اسے مغالطۂ عامۃ الورود ہی کہا جائیگا۔ یہ اسلئے کہ فقہ حنفی کی تدوین فقہ شافعی سے پہلے ہے اور فقہ حنفی کا اتنا عظیم ذخیرہ اصول فقہ کے بغیر کس طرح وجود میں آتا؟ اگر اس دعوے کو صرف اس حد تک رکھا جائے کہ الشافعی الامام علیہ الرحمہ نے اصول فقہ کو انضباطی شکل دی تو کسی حد تک دعویٰ قابل قبول ہوسکتا ہے۔ ہندوستان نے اپنے عہد قدیم میں فخر روزگار اشخاص پیدا کئے ان میں ملا جیون صاحب تغمدہ اللہ بغفرانہ صاحب نور الانوار بھی ہیں۔ عہد عالمگیری کا یہ نابغہ روزگار "المنار" کی شرح کیلئے قلم اٹھاتا ہے تو بغیر مراجعت کتب ایسی فاضلانہ شرح قلم سے تیار ہوئی جسے درس نظامیہ میں ممتاز حیثیت اور اصول فقہ کی بنیادی کتاب شمار کیا گیا تاہم ملا صاحب کا یہ علمی شاہکار عصر حاضر کے زبوں ہمت طلباء کیلئے اس وجہ سے قابل حل رہا کہ اس کا کوئی مبسوط ومفید حل سامنے نہیں تھا۔ اخی فی اللہ جناب مولانا جمیل احمد صاحب القاسمی استاذ حدیث وتفسیر بدار العلوم (وقف) جو زمانہ طالبعلمی میں مستعد اور بعہد تدریس مقبول ترین استاذ ثابت ہوئے کہ انکی خوبی استعداد وبیمثال صلاحیت تعلیم کی بناپر حضرت حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ نے شریک زمرہ اساتذہ دار العلوم کیا اور جب بوقلمونئ روزگار کی بناپر دار العلوم اپنی مرکزیت کھو بیٹھا اور بفضل اللہ وہ خداداد مرکزیت ومرجعیت وقف دار العلوم کے دامن میں آپڑی تو موصوف اس ادارہ سے وابستہ ہوکر ان حق پسندوں کے گروہ میں شامل ہوگئے جنہوں نے مصائب ومشکلات کے باوجود حق کی تائید ونصرت نہیں چھوڑی اور باطل کو گوارا نہیں کیا آج ممدوح وقف دار العلوم کے ان اساتذہ میں ہیں جن سے اس دانشکدہ کا امتیاز قائم ہے موصوف نے نور الانوار کی تشریح وتسہیل کیلئے نادر الوجود کارنامہ انجام دیا اس ذرہ بے مقدار نے جستہ جستہ مطالعہ کیا تو اس شہادت میں اب کوئی تأمل نہیں کہ یہ تسہیل وتشریح اساتذہ کیلئے راہنما، طلباء کیلئے راہبر، اہل علم کیلئے کیمیائے سعادت اور ارباب فضل کیلئے دبستان علم ومعرفت ہے۔ مولانا محترم سے صرف اتنا ہی عرض کرسکتا ہوں کہ ایں کار از تو آید ودراں چنی کنند موصوف ہدایہ پر بھی مفصل تشریح پیش کر کے حلقہ علم سے اپنے کمالات علمی کا لوہا منوا چکے اور انشاء اللہ نور الانوار کی تشریح بھی دانشوروں میں عام مقبولیت حاصل کریگی لازیب کہ وقف دار العلوم کے مفاخر میں یہ علمی کارنامہ بیش بہا اضافہ ہے جس پر ہر وہ دل ودماغ مولانا کیلئے ہدیۂ مبارکباد وتحفۂ دعائے مخلصانہ پیش کرنے میں متردد نہ ہوگا جسے وقف دار العلوم کی عظمتوں کی طلب اور رفعتوں کی چاہ ہے۔

انظر شاہ

خادم التدریس بدار العلوم وقف بین العشائین ۵/ شعبان المعظم ۱۴۰۹ھ

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

مولانا محمد ناظم صاحب ندوی

زادہ اللہ علماً وفضلاً استاذ حدیث جامعہ کاشف العلوم چھٹملپور ضلع سہارنپور

اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات اور دین وشریعت ایک جامع دستور ہے۔ اسمیں ہر تغیر پذیر زمانہ کا ساتھ دینے کی بھرپور صلاحیت ہے، اس صنعتی ومادی دور اور مشینری سائنٹفک زمانہ میں بھی قرآن وحدیث کے معطر خزینہ میں زندگی اور اس میں ارتقائی پہلو کی پوری توانائی موجود ہے۔ امریکہ جو اس وقت صنعت وانقلاب کے بامِ عروج پر ہے، اسکے ساتھ الحاد ولادینیت کا مزاج اور مذہب بیزاری کی وہاں جو ایک عام فضاء ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ بدقسمتی سے اس کے حصہ میں ابتداءً مسیحی مذہب آیا جس میں نت نئے تقاضوں اور ارتقاء پذیر عہد کا ساتھ دینے کی قطعاً صلاحیت نہیں ہے، اسکی روحانیت کی معراج خلوت نشینی اور صحرانوردی ہے۔ اسکے اعلیٰ مدارج اور ریاضت ومجاہدات کا آخری باب غاروں اور پہاڑوں میں خدا کی تلاش وجستجو ہے۔ اگر امریکہ کے حصہ میں ابتداءً اسلام آتا تو آج نتیجہ لادینیت نہ ہوتا، اس پر دین وشریعت کی گہری چھاپ ہوتی اور روحانیت ومادیت کا حسین سنگم نظر آتا۔ اسلئے کہ اس کے پاس وہ جامع اصول ہیں جو ہر عہد کے جدید معماروں کو راست بنیاد پر غذا فراہم کرتے ہیں اور اسلام کی قانونی کتاب جو جدید اصول سے آشنا ہی نہیں بلکہ نسل انسانی کی بقاء وحفاظت اور اس کی ترقی وتعمیر کا مدار بھی اسی پر ہے۔ پیغمبر علیہ السلام کی تعلیم کی حفاظت بھی اسی صحیفہ الٰہی پر موقوف ہے۔ کیونکہ اس صحیفہ سے قبل جس قدر کتابیں نازل ہوئیں یا جسقدر مذاہب وجود میں آئے ان کی کوئی کتاب تحریفات وتغیرات اور تصرفات وتاویلات سے محفوظ نہیں رہ سکی، لکھو کھا ریفارمروں میں سے کسی کا ہی صحیفہ اب موجود ہے تورات جل جل کر خاک ہوگئی، پھر ان سوختہ اوراق سے تحریر کی گئی اور پھر اس کے مترجمین نے کتر بیونت کر کے حقیقت کو مشتبہ کر دیا، انجیل میں زبردست تحریف ہوئی پھر حضرت مسیح علیہ السلام کے سینکڑوں برس بعد ترجمہ کرنے والوں نے اس کی اصل ہی کھوکھلا کر ڈالا۔ زروتشت کا صحیفہ سکندر کی نذر ہوگیا، اب صرف گاتھا کا ایک حصہ بچا کھچا رہ گیا ہے۔

ان کتابوں کا یہ حال اسلئے ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کتابوں کو دائمی اور آخری کتاب بنا کر نہیں بھیجا تھا اور ان مذاہب کی اصل صورت اسلئے مسخ ہو کر رہ گئی کہ ان کی حفاظت کا وعدہ نہیں کیا گیا تھا۔ لیکن قرآن واسلام کی نسبت یہ وعدہ ہوا ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے باقی ومحفوظ رہے گا اس کی بقاء وحفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے، ارشاد ہے..... وَاِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ لَا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ

Marfat.com

وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ تَنْزِيْلٌ مِنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ☆

یہ قرآن پاک کا اپنا دعویٰ ہے چودہ سو برس کی تاریخ اسکی صداقت پر گواہ ہے، آج بھی اسکی اپنی تہذیب وثقافت اور اپنا تمدن وکلچر ہے، چونکہ یہ ایک قانونی کتاب ہے اس کی تشریح وتفصیل حضرت محمد عربی ﷺ کے سپرد کی گئی، آپ کی حیات طیبہ میں صحابہ کرامؓ آپ ہی سے رجوع کرتے رہے ہر قسم کے سوالات وجوابات، استفتاء واستفسار کا مرکز آپ ہی کی ذات گرامی رہی۔ جب بھی کوئی دشواری پیش آتی، عقائد واحکام، عبادات ومعاملات، معاشرت وتمدن اور ثقافت واخلاق جس باب میں پیچیدگی پیدا ہوتی تو پروانہ وار صحابہ کرامؓ خدمت میں حاضر ہوتے اور آنجناب اس ابدی صداقت کی جامع تشریح فرمادیتے اور مکمل ضابطۂ اخلاق کا درس دیدیا کرتے اسلئے علیحدہ فنون کے انتخاب کی طرف بھی قطعاً توجہ نہیں ہوئی۔

آپ ﷺ کی وفات کے بعد دنیا میں اسلام کی روشنی پھیلتی چلی گئی، ہر جگہ قوموں نے اسلام اور اسکی ابدی صداقت کے اصولوں کو تسلیم کیا تب قوموں کے اختلاط اور معاشرتی ضرورتوں نے نت نئے مسائل کو جنم دیا، حالات نے کروٹ لی اور زمانہ کے تقاضے سامنے آئے اور اسلام کے وسیع دائرہ نے اسے تیز سے تیز تر کر دیا، اس وقت نبض شناس اور اپنے دور کی عبقری ونابغۂ روزگار شخصیتوں نے قرآن وسنت کے تحت علوم وفنون کا ایک گلدستہ تیار کیا، اور ہر فن پر حدیث وقرآن کی صیانت وحفاظت اور حال ومستقبل کے پیش نظر ''تفسیر، اصول تفسیر، حدیث، اصول حدیث، فقہ، بلاغت ومعانی، نحو وصرف، عروض وقوافی اور تجوید وقرأت وغیرہم'' علوم مدون کئے جن میں قرآن وسنت ان کی رہنما رہی اور خلوص وصداقت ان کا شعار۔

انھیں علوم وفنون میں ایک عظیم فن جسکے ذریعہ قرآن وحدیث سے استنباط واستخراج مسائل کا علم ہوتا ہے جس کے بغیر مجتہدانہ شان تو کجا بصیرت بھی حاصل نہیں ہوسکتی اصول فقہ کو مدون کیا۔

مؤرخین واصحاب سیر حضرات فرماتے ہیں کہ قرآن وحدیث اور تعامل صحابہؓ کو سامنے رکھ کر ان سے استنباط کا طریقہ، اجتہاد کے اصول، مسائل کو اخذ کرنیکا انداز اور احکامات کے استخراج کے مسائل، سب سے پہلے ایک عظیم وبالغ نظر شخصیت حضرت امام ابوحنیفہؒ نے منضبط کئے۔ پھر آپ کے لائق وہونہار شاگردوں میں سے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ نے ایک شاہراہ قائم کی جس پر چل کر علم وعمل اور ذہن وفکر کی قد آور شخصیت حضرت امام شافعیؒ نے اس پر باقاعدہ ایک رسالہ لکھا جو دراصل کتاب الام کا مقدمہ ہے وہ آج بھی متقدمین کے انداز نگارش وتحقیق واجتہاد کا ایک شاہکار ہے۔ پھر اس پر نہ معلوم کتنے حضرات نے بادیہ پیمائی کی اور کتنی شخصیتوں نے اس سمندر میں غواصی کے لعل وجواہر نکالے ہیں اور دنیا کی صحیح راہنمائی کی ہے۔

ان ہی قد آور شخصیتوں میں سے چھٹی صدی ہجری کے ایک مجتہد مطلق، تحقیق وتدقیق کے امام اور مسند علم وفضیلت کے تاجدار حافظ ابو البرکات نسفیؒ ہیں جن کا حدیث، تفسیر، فقہ وغیرہم میں بڑا اونچا مقام ہے، آپ نے فقہ کے اصولوں کا ایک گلدستہ ﴿المنار﴾ کی شکل میں پیش کیا، حافظ نسفیؒ کو متن نگاری اور چند الفاظ میں بہت اہم باتیں کہنے کی قدرت حق تعالیٰ کی طرف سے ودیعت کی گئی تھی اور کلام کی جامعیت میں آپکو

Marfat.com

امتیاز حاصل تھا، المنار پیش اسی فن کا ثبوت پیش کیا ہے، اسی لئے بعد میں اسکی شرح خود انھوں نے کشف الاسرار لکھی ہے، یہ کتاب اسی وقت سے داخل درس ہے، اس کتاب پر بے شمار شروح وحواشی لکھے گئے اور بہت سی تعلیقات وجود میں آئیں۔

لیکن گیارہویں صدی ہجری کے ایک متبحر عالم، صوفی ومرتاض، فقیہ دوران اور مفسر ملت ملاجیونؒ نے جو شاہ عالمگیر کے استاذ بھی ہیں، منار کی شرح نور الانوار کے نام سے لکھی جو اپنی مقبولیت، افادیت، اہمیت اور گوناگوں خصوصیات کی وجہ سے مقبول خاص وعام ہے اور اسی وقت سے مصنفؒ کی شرح ''کشف الاسرار'' کے باوجود نصاب میں داخل ہے۔ اس میں آپ نے قرآن وسنت سے استنباط واستخراج کے جو اصول بتائے ہیں اور جزئیات وفروعیات کو جس قدر بیان کیا ہے وہ اصول کی دیگر کتابوں میں کم ہیں، اسی مقبولیت کی وجہ سے حنفی مسلک کے علاوہ دیگر حضرات کے یہاں بھی نصاب میں داخل ہے۔ آپ نے یہ کتاب مدینہ منورہ جیسے مقدس مقام پر صرف دو ڈھائی ماہ کے عرصہ میں تحریر فرمائی ہے، برسوں سے اس کتاب پر اردو میں کوئی جامع تعلیق نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے، اسلئے جو مغلق مقامات ہیں ان پر بڑی جانکاہی و عرق ریزی کرنی پڑتی ہے۔

حق جل مجدہ کا فضل واحسان ہے کہ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ استاذ حدیث وتفسیر وقف دارالعلوم نے اپنی گوناگوں تدریسی وتصنیفی مصروفیات کے باوجود قلم اٹھایا ہے اور اس کے اغلاق کو حل کر کے طلبہ واساتذہ پر بڑا احسان فرمایا ہے۔ حقیقت یہ کہ نور الانوار کا حق ادا کر دیا۔ نور الانوار کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی طویل تر عبارتوں کا مختصر تشریحی نوٹ کیساتھ اگر حل کیا جائے تو تشفی ہو جاتی ہے، مولانا موصوف نے یہی کیا ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل ہیں ان پر کھل کر بحث کی ہے۔ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ کو خدا تعالیٰ نے جو تدریسی صلاحیت عطا کی ہے اس پر بہت سے معاصرین رشک کرتے ہیں۔ آپ مغلق سے مغلق مسائل اور پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ فرحت و تازگی محسوس کرتے ہیں۔ تفہیم وتدریس کی صلاحیتوں کا آپ نے ہر جگہ لوہا منوایا ہے، دارالعلوم دیوبند میں حدیث وتفسیر وفقہ کی جو گرانقدر خدمات انجام دے رہے ہیں اس نے ان کی ہشت پہلو شخصیت کو مزید نمایاں کر دیا ہے۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی ذوق، تفہیم کا انداز، پڑھانے کا لب ولہجہ اور کتاب پر مکمل گرفت کا طرز کم دیکھنے میں آتا ہے۔

مجھے یقین ہے کہ آں محترم کی دیگر تصانیف کی طرح نور الانوار کی شرح ''قوت الاخیار'' بھی قبول عام حاصل کرے گی اور اس سے کتاب کے اغلاق کو دور کرنے میں بڑی مدد ملے گی، عام اصحاب ذوق ونظر، مدارس کے عام طلبہ واساتذہ اس سے بھرپور استفادہ کریں گے۔

حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ اسے قبولیت عامہ سے نوازے، اسے وسیلۂ نجات اور توشۂ آخرت بنائے۔ آمین اللّٰھم آمین۔

محمد ناظم ندوی

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مُقَدِّمَة

منار اور نور الانوار متن وشرح دونوں اصول فقہ کی کتابیں ہیں اور فن اصول فقہ سے پہلے کم از کم پانچ چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔(۱) اصول فقہ کی تعریف (۲) غرض وغایت (۳) موضوع (۴) تدوین اصول فقہ (۵) ماتن اور شارح کے حالات زندگی۔

تعریف کا جاننا اسلئے ضروری ہے تا کہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے، غرض وغایت کا جاننا اسلئے ضروری ہے تا کہ عبث اور بیکار چیز کی طلب کرنیکا الزام وارد نہ ہو اور موضوع کا جاننا اسلئے ضروری ہے تا کہ موضوع کے ذریعہ ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جا سکے، تدوین کی معرفت اسلئے ضروری ہے تا کہ مدون کا علم ہو جائے اور اس فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہو جائے اور صاحب کتاب کے حالات کا جاننا ضروری اسلئے ہوتا ہے تا کہ مصنف کے مرتبہ سے اسکی تصنیف کے مرتبہ کا اندازہ لگایا جا سکے کیونکہ متکلم جس درجہ کا ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوتا ہے چنانچہ مشہور ہے ''کلام الملوک ملوک الکلام'' بادشاہوں کا کلام، کلام کا بادشاہ ہوتا ہے یعنی کہنے والا جس قدر وزنی اور باوجاہت وباعظمت ہوگا اسکا کلام بھی اسی قدر رقیق اور باوزن شمار ہوگا۔

تعریف کہتے ہیں ''مایبین بہ حقیقۃ الشئ'' کو یعنی تعریف وہ شئ ہے جسکے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کیجائے اور موضوع ''ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ'' کا نام ہے یعنی کسی فن کا موضوع وہ شئ کہلاتی ہے جس شئ کے عوارض ذاتیہ سے اس کے اندر بحث کیجائے اور غرض کہتے ہیں ''مایصدر الفعل عن الفاعل لاجلہ'' کو یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہوتا ہے اور غایت وہ نتیجہ ہے جو اس پر مرتب ہو مثلاً قلم خریدنے کیلئے بازار جانا تو غرض ہے اور قلم خرید لینا غایت ہے۔ ''تدوین'' منتشر اور بکھرے ہوئے اجزاء کو ترتیب دینے کا نام ہے۔

بہرحال اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں۔(۱) حداضافی (۲) حدلقبی۔ حداضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے اور حدلقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کیجائے۔ حال حداضافی کا حاصل یہ ہیکہ اصول اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدد معانی پر بولا جاتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو مثلاً چھت کیلئے دیواریں اصل ہوتی ہیں اور اولاد کیلئے باپ اصل ہوتا ہے۔ (۲) راجح جیسے کہا جاتا ہے ''ان الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ''

Marfat.com

یعنی استعمال میں حقیقت راجح ہے۔ (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے ''ان الفاعل مرفوع اصل من النحو'' فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے ۔ (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے'' ان آتوا الزکوٰۃ اصل وجوب الزکوٰۃ '' یعنی آیت آتوا الزکوٰۃ وجوب زکوٰۃ کی دلیل ہے۔ (۵) استصحاب کہتے ہیں حالت موجودہ کو حالت سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے طہارۃ الماء اصل یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونیکا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو۔ چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہو گیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونیکا حکم نہیں لگایا جائیگا۔ فقہ، احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ حلال وحرام اور جائز وناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے اور صوفیائے کرام کے نزدیک علم وعمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔ اور اصول فقہ کی حد لقبی یہ ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جنکے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو یعنی جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے دوسری چیز اصول فقہ کی ''غرض وغایت'' احکام شرعیہ کو ادلہ تفصیلیہ سے جاننا اور استنباط مسائل کے قواعد کو معلوم کرنا اصول فقہ کی غرض وغایت ہے۔ تیسری چیز اصول فقہ کا ''موضوع'' اصول فقہ کے موضوع میں تین قول ہیں۔ (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول پسندیدہ ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہو گیا یعنی اصول فقہ کے دو موضوع ہو گئے ایک دلائل دوم احکام اور قاعدہ یہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد فن پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصول فقہ کے موضوع دو ہیں تو اصول فقہ دو علم ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہیں بلکہ اصول فقہ ایک ہی علم وفن کا نام ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد علم پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب کہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں دلائل واحکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے اثبات مثبت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مثبت یعنی مفعول کے معنی میں ہے۔ حاصل یہ کہ دلائل ثابت کرنے والے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔ پس ''اثبات'' دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہوا لیکن اتنا فرق ہے کہ لفظ اثبات، دلائل کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہو کر مضاف ہے، بہرحال جب ''اثبات'' دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل واحکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئیگا اور

Marfat.com

جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئیگا۔ خلاصہ یہ کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے یعنی اصول فقہ میں ان دونوں سے بحث کی جاتی ہے مگر دلائل میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ ان کے ذریعہ احکام کو ثابت کیا جاتا ہے اور احکام میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ احکام کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے۔

چوتھی چیز تدوین اصول فقہ۔ فقہائے مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہادی مسائل کا بیان بغیر اصول وضوابط کے ناممکن ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ جو علم فقہ کے مدون اول ہیں (جیسا کہ اس کی پوری تفصیل خادم کی اشرف الہدایہ کے مقدمہ میں موجود ہے) تدوین فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصول فقہ کی بنیاد بھی قائم کی ہوگی چنانچہ ان کے تلامذہ میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اصولی فقہ پر کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے، پھر امام شافعیؒ متوفی ۲۰۴ھ نے اصول فقہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا جو درحقیقت ان کی کتاب الام کا مقدمہ ہے اس کے بعد اس فن میں علمائے اسلام نے مختصر اور مطول کتابیں لکھیں اور اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔

پانچویں چیز ماتن اور شارح کے حالاتِ زندگی:۔ ''منار'' کے مؤلف کا نام عبداللہ بن احمد بن محمود ہے، کنیت ابوالبرکات اور لقب حافظ الدین نسفی ہے۔ ''نسف'' مضافات ترکستان میں واقع ایک مقام کا نام ہے اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو نسفی کہا جاتا ہے، ابوالبرکات نسفی اپنے زمانے کے امام اور بے نظیر علماء میں شمار ہوتے ہیں، فقہ اور اصول فقہ میں مجتہدانہ شان کے مالک تھے، حدیث اور متعلقات حدیث میں بھی پورا عبور رکھتے تھے، آپ کے اساتذہ میں سے محمد بن عبدالستار کردری، حمید الدین الضریر اور بدرالدین خواہرزادہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ متن منار کے علاوہ مختلف فنون میں آپ کی اور بھی نہایت مستند اور معتبر تصانیف ہیں جن میں سے مدارک التنزیل وحقائق التاویل، کنز الدقائق، وافی اور اسکی شرح کافی اور عمدہ عقیدہ اہل سنت والجماعت زیادہ مشہور ومعروف ہیں۔ آپکی تصنیفات کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان میں سے اکثر کتابیں صدیوں سے عرب وعجم کی درسگاہوں میں داخل درس ہیں۔ اصول فقہ کا یہ مختصر متن ''المنار'' دراصل اصول فخر الاسلام بزدوی اور اصول شمس الائمہ سرخسی کی تلخیص ہے جس میں اصول بزدوی ہی کی ترتیب وتعبیر کی زیادہ پابندی کی گئی ہے۔ خود ماتن نے بھی اس متن کی ایک مبسوط شرح لکھی ہے جس کا نام ''کشف الاسرار فی شرح المنار'' ہے جو نہایت جامع اور مدلل ہے، کتب رجال سے آپ کی سنہ ولادت کا پتہ نہیں چلتا ہے، البتہ آپکی وفات ۷۱۰ھ میں بغداد میں ہوئی۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ ونفعنا بعلومہ۔ آمین۔ واضح رہے کہ عقائد النسفی کے مصنف دوسرے ہیں جن کا نام ابوحفص عمر بن نسفی (ولادت ۴۶۱ھ، وفات ۵۳۷ھ) ہے۔ صاحب عقائد النسفی صاحب منار سے تقریباً دو صدی پہلے گزرے ہیں، نسفی کی نسبت کے اشتراک کی وجہ سے طلبہ کو چونکہ عموماً اشتباہ ہوجاتا ہے اسلئے اسکی وضاحت کردی گئی ہے۔

Marfat.com

شارحؒ ۱۰۴۷ھ م ۱۱۳۰ھ

نورالانوار شرح منار کے مؤلف کا نام شیخ احمد بن ابوسعید ہے مگر عام لوگ آپکو شیخ جیون یا ملا جیون کے لقب سے جانتے ہیں۔ آپکا سلسلۂ نسب خلیفہ اول حضرت صدیق اکبرؓ سے ملتا ہے، آپکے اسلاف کا اصل وطن مکہ معظمہ ہے پھر آپکا خاندان ہندوستان میں آکر مضافات لکھنؤ میں ضلع رائے بریلی کے قصبہ امیٹھی میں آباد ہوگیا۔ یہیں ۱۰۴۷ھ میں آپکی ولادت ہوئی۔ انتہائی کم عمری میں آپ نے کلام پاک حفظ کرلیا تھا اسکے بعد آپ دوسرے علوم و فنون کی تحصیل کیلئے اطراف واکناف کے مختلف شہروں میں گئے بالآخر علاقہ فتح پور کے مقام کورہ میں ملا لطف اللہ کوردی سے آپنے سند فراغت حاصل کی۔ یہ اس مبارک زمانہ کی بات ہے جب چاروں طرف سلطان عالمگیر کی علم دوستی اور علماء پروری کا ڈنکا بج رہا تھا قدردانی کی اس کشش نے آخر ملا جیون کو بھی سلطانی دربار میں کھینچ لیا کمالات ظاہری و باطنی سے متاثر ہوکر عالمگیر نے آپکی بڑی تعظیم کی اور آپ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کیا، سلطان خود اور اسکے بیٹے شاہ عالم وغیرہ ہمیشہ آپ کے ادب واحترام کا لحاظ رکھتے تھے، ملا جیون کا حافظہ نہایت قوی تھا کتب درسیہ کی عبارتیں صفحات کے صفحات نوک زبان تھے۔ لمبے لمبے قصیدے ایک دفعہ سن کر یاد کرلیتے تھے۔ اٹھاون سال کی عمر میں حرمین شریفین کی زیارت سے مشرف ہوئے، اسی سفر میں مدینہ منورہ کے قیام کے دوران کل دو ماہ سات روز کے اندر نورالانوار جیسی اہم اور فنی کتاب مکمل تصنیف کی، اسکے علاوہ بھی آپکی متعدد تصنیفات ہیں جن میں سے التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ زیادہ مشہور اور اہل علم کی نظر میں بہت مقبول ہے۔ ۱۱۳۰ھ میں دارالسلطنت دہلی میں آپ نے وفات پائی اور جائے پیدائش امیٹھی میں مدفون ہوئے۔ نوراللہ مرقدہٗ

جمیل احمد غفرلہٗ
مدرس دارالعلوم (وقف) دیوبند

Marfat.com

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ جَعَلَ اُصُوْلَ الْفِقْهِ مَبْنِیًّ لِلشَّرَائِعِ وَالْاَحْكَامِ وَاَسَاسًا لِعِلْمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَصَيَّرَهَا مُوَثَّقَةً بِالْبَرَاهِيْنِ وَالدَّلَائِلِ وَمُوَشَّحَةً بِالْحُلٰى وَ الشَّمَائِلِ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدِنِ الَّذِیْ اَجْرٰى هٰذِهِ الرُّسُوْمَ اِلٰى يَوْمِ الدِّيْنِ وَاَيَّدَ الْعُلَمَآءَ بِالْاَيْدِ الْمَتِيْنِ وَرَفَعَ دَرَجَاتِهِمْ فِیْ اَعْلٰى عِلِّيِّيْنَ وَشَهِدَلَهُمْ بِالْفَلَاحِ وَالْيَقِيْنِ وَعَلٰى آلِهٖ وَاَصْحَابِهِ الْهَادِيْنَ الْمُهْتَدِيْنَ وَتَابِعِيْهِمْ وَتَبْعِهِمْ مِنَ الْاَيِمَّةِ الْمُجْتَهِدِيْنَ.

(**ترجمہ**) تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جس نے اصول فقہ کو شرائع اور احکام کیلئے بنیاد اور علم حلال وحرام کیلئے اساس قرار دیا ہے اور شرائع و احکام کو براہین اور دلائل سے مستحکم اور ادلۂ عقلیہ ونقلیہ سے آراستہ کیا اور درود وسلام ہو ہمارے سردار حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ پر جنہوں نے شریعت کی رسمیں قیامت تک کیلئے جاری کیں۔ اور علماء شریعت کو مضبوط تائید سے قوی بنایا اور جنت کے اعلیٰ درجوں میں ان کے درجات بلند کئے اور ان کے ایمان اور فلاح کی شہادت دی اور آپؐ کے اہل بیت اور صحابہؓ پر (درود وسلام) ہو جو دوسروں کو سیدھا راستہ دکھانے والے اور خود راہ یاب تھے اور انکے تابعین اور تبع تابعین پر جو ائمہ مجتہدین میں سے تھے۔

(**تشریح**) لفظ الحمد سے متعلق تین چیزیں قابل ذکر ہیں۔ (۱) حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف، (۲) حمد، مدح اور شکر میں باہمی فرق اور نسبت، (۳) الحمد پر الف لام کون سا ہے۔ پہلی بات سمجھئے ''حمد'' کے لغوی معنی ہیں ستودن، تعریف کرنا، ستائش کرنا، اوصاف حسنہ کا ذکر کرنا اور اصطلاحی تعریف یہ ہے۔ ہوالثناء باللسان علیٰ جمیل الاختیاری من نعمۃ او غیرہا۔ حمد کی تعریف میں تین لفظ مذکور ہوئے ہیں۔ (۱) لفظ ثناء (۲) جمیل الاختیاری (۳) نعمت۔ تینوں کے متعلق ملاحظہ فرمایئے۔ ثناء کے تین معنی آتے ہیں۔ (۱) صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا۔ اس معنی کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ حدیث:۔ لَا اُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَيْكَ اَنْتَ كَمَا اَثْنَيْتَ عَلٰى نَفْسِكَ. (ترجمہ) میں آپکی ثناء کا احاطہ نہیں کرسکتا ہوں جیسا کہ آپ نے اپنی ثناء کی ہے۔ حدیث میں ثناء کے معنی صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا ہے۔ اب حدیث کے معنی ہوں گے۔ ''میں آپکی صفات کمالیہ پورے طور پر بیان نہیں کرسکتا جیسا کہ آپ نے اپنی صفات کمالیہ بیان کی ہیں۔ (۲) مطلقاً اوصاف ذکر کرنا خواہ خیر ہوں یا شر ہوں۔ اس معنی کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے۔ حدیث:۔ مَنْ اَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَمَنْ اَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ. ترجمہ:۔ اللہ کے سچے رسول ﷺ نے صحابہؓ سے مخاطب ہوکر فرمایا تھا کہ جسکا تم خیر کیساتھ ذکر کرو اس کیلئے جنت واجب ہے اور جسکا تم نے شر کیساتھ ذکر کیا اس کے لئے دوزخ واجب ہے۔ حدیث میں خیر اور شر کا ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں۔ کیونکہ اگر ثناء کے معنی ذکر خیر یا ذکر شر کے ہوتے تو حدیث میں لفظ اثنیتم کے بعد خیر یا شر کا ذکر کرنا تکرار ہوتا پس معلوم ہوا کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں۔

(۳) ثناء کے تیسرے معنی ذکر باللسان کے ہیں۔ تیسرے معنی کے اعتبار سے یہ سوال ہوگا کہ حمد کی تعریف میں لفظ ثناء کے بعد

Marfat.com

باللسان کا ذکر کرنا تکرار محض ہے جسکی فصیح عبارتوں میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔اسکا جواب یہ ہے کہ ثناء کے معنی میں تجرید ہے یعنی ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کرلیا گیا تو ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کے رہ گئے اور جب ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کے رہ گئے تو ثناء کے بعد لسان کا ذکر مفید تکرار نہ ہوگا۔لیکن اب یہ اعتراض ہوگا کہ تعریف حمد میں ثناء کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ثناء کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنے کے بعد ثناء کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہ ہوگا۔اسلئے کہ باری تعالیٰ تو لسان ہی سے مبرا ہیں۔پس باری تعالیٰ کی طرف اس قید کیساتھ ثناء کی نسبت کرنا ایسا ہے گویا کہ آپنے اللہ تعالیٰ کیلئے لسان کو ثابت کردیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کیلئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بظاہر ذریعہ نطق ہے بلکہ قوت تکلم مراد ہے اور قوت تکلم سے مراد بھی حقیقتاً قوت تکلم نہیں ہے بلکہ الافاضۃ والاعلام مع شعور الفیض وارادۃ یعنی معنی کا فیضان اس طور پر کرنا کہ فیضان کرنیوالے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو۔اور لسان کے یہ معنی ذات باری تعالیٰ میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور ارادہ کیساتھ کرتے ہیں۔تعریف حمد میں دوسرا لفظ جمیل اختیاری ہے۔جمیل کیساتھ جس طرح ذوات متصف ہوسکتی ہیں اسی طرح صفات بھی متصف ہوسکتی ہیں،جمیل اختیاری کی قید سے حمد کی تعریف پر اعتراض واقع ہوتا ہے اس طور پر کہ تعریف حمد میں جمیل اختیاری کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ حمد صرف افعال اختیاری پر کی جاتی ہے،افعال غیر اختیاری پر نہیں کی جاتی،حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفات ذاتیہ یعنی افعال غیر اختیاری پر بھی حمد ہوتی ہے جیسے حیات باری تعالیٰ،قدرت،علم۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمیل اختیاری کے معنی افعال اختیاری کے نہیں ہیں بلکہ جمیل اختیاری کے معنی ہیں کہ جو افعال فاعل مختار سے صادر ہوں خواہ بالاختیار صادر ہوں یا بالاضطرار صادر ہوں اور یہ ظاہر ہے کہ صفات ذاتیہ،حیات،قدرت وغیرہ کا صدور بھی فاعل مختار یعنی اللہ تعالیٰ سے ہو رہا ہے اگرچہ بالاختیار نہیں ہو رہا ہے اس جواب کے بعد تعریف حمد پر کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

تیسرا لفظ نعمت ہے۔لفظ نعمت کو اگر نون کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے تو انعام کے معنی ہونگے اور اگر نون کے فتحہ کے ساتھ پڑھا جائے تو خوشگوار بنانے کے معنی ہونگے اور اگر نون کے ضمہ کے ساتھ پڑھا جائے تو مسرت اور خوشی کے معنی ہوں گے۔یہاں پر نعمت نون کے کسرہ کے ساتھ ہے اور انعام کے معنی مراد ہیں۔اب حمد کی تعریف یہ ہوگی کہ حمد افعال اختیاریہ پر تعریف کرنا نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو۔دوسری چیز حمد،مدح اور شکر کے درمیان باہمی فرق اور نسبت ہے،نسبت بیان کرنے سے پہلے مدح اور شکر کی تعریف سنئے۔مدح کہتے ہیں مطلقاً افعال حسنہ پر تعریف کرنا خواہ ''افعال'' اختیاری ہوں یا غیر اختیاری ہوں۔شکر کے لغوی معنی ہیں ''فعل ینبئ عن تعظیم المنعم''یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے اور اصطلاحی تعریف ہے ''صرف جمیع ما انعم اللہ بہ علی عبدہ الیٰ ما خلق لاجلہ''یعنی اللہ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔اسکے بعد نسبت ملاحظہ فرمایئے۔حمد اور شکر کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص ہے اور مدح عام ہے یعنی جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے ضروری نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے مثلاً مَدَحْتُ خَالِدًا عَلٰی حُسْنِہٖ تو کہا جاسکتا ہے مگر حَمِدْتُ خَالِدًا عَلٰی حُسْنِہٖ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ حسن ایک غیر اختیاری چیز ہے اس پر مدح تو کیجا سکتی ہے مگر حمد نہیں کی جاسکتی اور اگر حمد اور مدح ایک طرف ہوں اور شکر دوسری طرف ہو تو ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے،عموم و

Marfat.com

خصوص کہتے ہیں کہ دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص ہو اور یہ بات یہاں موجود ہے کیونکہ حمد اور مدح اپنے متعلق کے اعتبار سے عام ہے بایں معنی کہ ان دونوں کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوتا ہے اور اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہے۔ بایں معنی کہ ان دونوں کا ورود صرف زبان سے ہوتا ہے زبان کے علاوہ سے نہیں ہوتا اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے بایں معنی کہ شکر کا ورود اور اظہار زبان سے بھی ہوتا ہے اور زبان کے علاوہ قلب اور جوارح سے بھی ہوتا ہے اور شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے خاص ہے بایں معنی کہ شکر کا متعلق صرف نعمت ہے غیر نعمت شکر کے متعلق نہیں ہوتا۔ عموم وخصوص من وجہٍ کی نسبت کے پائے جانے کیلئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ایک ہو مادہ جہاں دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کی مدعو نے زبان سے کہہ دیا ''آپ کا شکریہ'' یہاں حمد بھی پائی گئی کیونکہ ثناء زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں ہے۔ دوسرا مادہ جہاں حمد پائی جائے شکر نہ پایا جائے جیسے آپ نے یوں ہی کسی کی زبان سے تعریف کردی، تیسرا مادہ جہاں شکر پایا جائے حمد نہ پائی جائے جیسے آپ نے کسی کی دعوت کھا کر زبان سے کہے بغیر ہاتھ سے مدعو کی تعظیم کردی۔ یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا، مگر استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح کے مقابلہ میں 'ذم' آتا ہے اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے کیونکہ حمد اور مدح کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذم کہتے ہیں ذکر قبائح کو اور محاسن اور قبائح میں تقابل ظاہر ہے اور شکر کہتے ہیں اظہار نعمت کو اور کفر کہتے ہیں کتمان نعمت کو اور ظاہر ہے کہ اظہار و کتمان میں تقابل ہے، تیسری چیز الحمد کا الف لام ہے۔ پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ الف لام کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ (۱) اسمی (۲) حرفی۔ الف لام اسمی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے، پھر الف لام حرفی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) زائد (۲) غیر زائد۔ الف لام زائد وہ الف لام ہے جو اعلام پر داخل ہوتا ہے جیسے الحسن والحسین۔ پھر الف لام غیر زائد کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی۔ ان کی دلیل حصر اور تعریف یہ ہے کہ الف لام حرفی غیر زائد دو حال سے خالی نہیں اس کا مدخول یا تو نفس حقیقت اور ماہیت ہوگی یا اس کا مدخول افراد ہوں گے اگر الف لام کا مدخول نفس حقیقت ہو تو وہ الف لام جنسی کہلاتا ہے اور اگر مدخول افراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام افراد مدخول ہوں گے یا بعض افراد مدخول ہوں گے، اگر تمام افراد مدخول ہوں تو الف لام استغراقی ہوگا اور اگر مدخول بعض افراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ بعض افراد متعین ہونگے یا غیر متعین، اگر غیر متعین ہوں تو الف لام عہد ذہنی ہوگا اور اگر متعین ہوں تو الف لام عہد خارجی ہوگا۔ جنسی کی مثال ''الرجل خیرٌ من المرأۃ'' میں الرجل اور المرأۃ کا الف لام ہے، استغراقی کی مثال ''ان الانسان لفی خسر'' میں الانسان کا الف لام ہے، عہد ذہنی کی مثال ''اَخَافُ اَنْ یَاْ کُلَہُ الذئبُ'' میں الذئب کا الف لام ہے اور عہد خارجی کی مثال ''فعصیٰ فرعون الرسول'' میں الرسول کا الف لام ہے۔ اس جگہ الحمد کا الف لام جنسی بھی ہوسکتا ہے اور استغراقی بھی۔ جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا کہ جنس حمد اللہ کیلئے ثابت ہے اور استغراق کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ تمام افراد حمد ذات باری کیلئے مختص ہیں۔ کیونکہ جس قدر خیر ہے سب کا عطاء کرنیوالا اللہ ہے، اب وہ عطاء بلاواسطہ ہو یا بالواسطہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''وما بکم من نعمۃٍ فمن اللہ'' تمام نعمتیں اللہ ہی کی طرف سے ہیں۔ ''اللہ'' لوگ جس ذات باری اور صفات باری میں حیران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں حیران و پریشان ہیں۔ چنانچہ قدماء فلاسفہ تو سرے سے اللہ کے اسم ذاتی ہونیکا ہی انکار کرتے ہیں۔ مگر جو حضرات اسم

Marfat.com

ذاتی کے قائل ہیں ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ لفظ اللہ علم ہے اور بعض کے نزدیک اسم مشتق ہے اور بعض نے فرمایا کہ صفت مشتقہ ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اللہ سریانی زبان کا لفظ ہے۔ علم، اسم جنس اور صفت مشتقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہوگا یا مانع نہ ہوگا اگر اول ہے تو وہ علم ہے اور اگر ثانی ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات سمجھ میں آئے گی بغیر اتصاف بالمعنی کے اور یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی معنی وصفی بھی سمجھ میں آئیں گے اول کو اسم جنس اور ثانی کو صفت مشتقہ کہتے ہیں، خادم کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ ''اللہ'' اس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود اور تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے۔ ''الذی'' اسم موصول ہے، اسم موصول وہ اسم ہے جو بغیر صلہ کے جملہ کا جز، تام نہ ہوتا ہو۔ ''جعل'' بمعنی صیّر، متعدی بدو مفعول ہے، پہلا مفعول اصول الفقہ اور دوسرا مفعول مبنی ہے۔ ''اصول الفقہ'' اصول فقہ کی دو تعریفیں کیجاتی ہیں۔ (۱) حد اضافی (۲) حد لقبی۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہیکہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے، حد لقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے بہر حال حد اضافی کا حاصل یہ ہے کہ ''اصول'' اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل معتدد معانی پر بولا جاتا ہے۔ (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو۔ مثلاً چھت کے لئے دیواریں اصل ہوتی ہیں اور بیٹے کیلئے باپ اصل ہوتا ہے۔ (۲) ''راجح'' جیسے کہا جاتا ہے ''ان الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ'' یعنی استعمال میں حقیقت راجح ہے۔ (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے ''ان الفاعل مرفوع اصل من النحو'' فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے۔ (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے ''انّ آتوا الزکوۃ اصل وجوب الزکوۃ'' یعنی آیت آتوا الزکوۃ وجوب زکوۃ کی دلیل ہے۔ (۵) 'استصحاب' استصحاب کہتے ہیں حالت موجودہ کو حالت سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے ''طہارۃ الماء اصل'' یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت کی بات ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہو گیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

''فقہ'' احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ حلال وحرام اور جائز وناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے اور صوفیاء کرام کے نزدیک علم وعمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے اور اصول فقہ کی حد لقبی یہ ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو یعنی جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے۔ ''شرائع'' شریعۃ کی جمع ہے شریعت اس پسندیدہ طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کو اللہ رب العزت نے وضع کیا ہو، یہاں شرائع سے مراد عقائد مشروعہ ہیں۔ ''احکام'' حکم کی جمع ہے حکم باری تعالیٰ کے خطاب سے ثابت شدہ چیز پر بھی لفظ حکم بولا جاتا ہے جیسے وجوب، حرمت وغیرہ۔ یہاں احکام سے یہی معنی مراد ہیں، احکام اگرچہ شرائع کے تحت داخل ہیں لیکن اہتمام کے پیش نظر شرائع کے بعد احکام کا لفظ ذکر کر دیا گیا۔ ''اساس'' بنیاد۔ ''موثقۃ'' مصدر توثیق، محکم اور درست کرنا۔ ''براہین'' برہان کی جمع ہے، برہان وہ دلیل ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو۔ ''دلائل'' دلیل کی جمع ہے، دلیل وہ معلوم تصدیقی ہے جو مجہول تصدیقی تک پہنچا دے، براہین سے دلائل عقلیہ اور لفظ دلائل سے دلائل نقلیہ مراد ہیں۔ ''موشحۃ'' مصدر توشیح، حمائل پہنانا، آرائش

Marfat.com

کرتا۔ ''حلی'' حاء کا ضمہ، لام کا کسرہ اور یاء کی تشدید ہے، حلیۃ کی جمع ہے سونے چاندی کا زیور۔ ''شمائل'' شمیلۃ کی جمع ہے، عادت، خصلت، ممکن ہے حلیۃ سے مراد دلائل شرعیہ عقلیہ ہوں اور شمائل سے مراد دلائل نقلیہ ہوں۔ ''والصلوٰۃ'' لفظ صلاۃ کے بارے میں دو قول ہیں، اول جمہور کا دوم زمخشری کا۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ، فعلۃ کا وزن ہے اسکی اصل صلوٰۃ ہے واو متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن ہے لہذا واو کی حرکت نقل کرکے ماقبل کو دیدی گئی اور واو کو الف سے بدل دیا صلوٰۃ ہوگیا جس طرح زکوٰۃ کی اصل زکوٰۃ ہے اسی قاعدہ کے مطابق زکوٰۃ ہوگیا مگر ان دونوں کو تفخیم کی بناپر واو کیساتھ لکھا جاتا ہے تاکہ کتابت واؤ اس بات پر دلالت کرے کہ الف واؤ سے بدلا ہوا ہے۔ لفظ صلوٰۃ، صلی سے ماخوذ ہے اور اسکے لغوی معنی دعاء کے ہیں جیسے حدیث ''اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطرا فلیطعم وان کان صائما فلیصل'' میں ''فلیصل'' فلیدع کے معنی میں ہے یعنی جب تم میں سے کسی کو کھانے کیلئے بلایا جائے تو تم بلانیوالے کی بات کا جواب دیدو چنانچہ اگر بحالت افطار ہو تو بلانے والے کے ساتھ بیٹھ کر کھالو اور اگر روزہ دار ہو تو بلانیوالے کیلئے خیر و برکت کی دعاء کردو۔ اسی طرح آیت ''وصل علیہم ان صلاتک سکن لہم'' آپ ان کے لئے دعا کیجئے اس لئے کہ آپ کا دعاء کرنا ان کے واسطے باعث سکون ہوگا، پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیوں کہ دعاء ارکان مخصوصہ کا جز ہے پس جز بول کر کل مراد لیا گیا۔ زمخشری یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ کا فعل صلی صلاء سے ماخوذ ہے جسکے معنی سرین کو حرکت دینے کے ہیں، پھر مجازاً ارکان مخصوصہ کی ادائیگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا، کیوں کہ ارکان مخصوصہ یعنی ''نماز'' سرین کی تحریک کو شامل ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ صلاۃ باری تعالیٰ سے مراد رحمت کاملہ ہے اور صلاۃ ملائکہ سے مراد استغفار ہے اور صلاۃ مؤمنین سے مراد طلب رحمت اور دعاء ہے اور صلاۃ طیور سے مراد تسبیح ہے۔ ''سیدنا'' لفظ سید کی جمع اسیاد، سادۃ، سیائد ہے معنی سردار۔ یہ لفظ رسول ہاشمی ﷺ نے اپنے لئے بھی استعمال فرمایا ہے جیسا کہ ارشاد ہے ''انا سید ولد آدم'' اور اپنے سوا کیلئے بھی استعمال فرمایا ہے۔ چنانچہ امیر حمزہؓ کے بارے میں ''سید الشہداء حمزۃ'' مروی ہے اور حضرت فاطمہؓ کے بارے میں ''سیدۃ نساء اہل الجنۃ فاطمہ'' مروی ہے اور حسنین کے بارے میں ''سیدا شباب اہل الجنۃ الحسن والحسین'' مروی ہے، مسلمانوں کے عرف میں حضرت فاطمہؓ کی اولاد اور ان کی نسل سے جو لوگ ہوں ان کو سید کہا جاتا ہے۔ ''محمد'' محمد اور احمد رسول اللہ ﷺ کے اسماء گرامی ہیں۔ ''رسوم'' سے مراد رسوم شرع ہیں اور ''یوم الدین'' سے مراد یوم جزاء یعنی قیامت کا دن مراد ہے۔ ''ایدالعلماء'' تائید، تقویت، الاید توانائی، قوت، متین مرتفع، مستحکم اور مضبوط، اعلیٰ علیین، اعلیٰ جنت، سدرۃ المنتہیٰ، عرش اعظم کا دایاں پاؤں۔ ''وعلیٰ آلہ واصحابہ'' آل کی اصل بعض حضرات کے نزدیک اہل ہے کیوں کہ قاعدہ ہے کہ ہر شئی کی تصغیر شئی کو اسکی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے اور آل کی تصغیر اھیل آتی ہے۔ بہرحال اہل کے ہاء کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل کر پھر بقاعدہ آمن ہمزہ کو الف سے بدل کر آل کرلیا گیا اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسکی اصل اَوَل ہے، پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل لیا گیا، اب رہی یہ بات کہ آل اور اہل میں فرق کیا ہے، تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشراف پر ہوتا ہے خواہ شرافت دنیوی ہو جیسے آل فرعون۔ خواہ شرافت اخروی ہو جیسے آل محمد کہ آپ کو دونوں اعتبار سے شرافت حاصل ہے اور اہل کا اطلاق عام ہے خواہ اشراف ہوں خواہ ارذال ہوں، دوسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اہل کا لفظ ذوی العقول اور

Marfat.com

غیر ذوی العقول دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل صرف مذکر پر بولا جاتا ہے اور اہل کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے۔ آل کی مراد میں بھی اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آل محمد سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے خمس مقرر ہے۔ روافض نے کہا کہ آل محمد سے مراد فاطمہؓ، علیؓ اور حسنینؓ ہیں اور اہل سنت کے نزدیک آپ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہے اور بعض نے کہا کہ ہر مؤمن متقی آپکی آل ہے۔ ''اصحاب'' یا تو صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار طاہر کی جمع ہے یا صَحْبٌ (بکسر الحاء) کی جمع ہے جیسے انمار، نَمِرٌ کی جمع ہے یا صَحْبٌ (بسکون الحاء) کی جمع ہے جیسے اَنْہار، نَہْرٌ کی جمع ہے۔ یا صحیب کی جمع ہے جیسے اشراف شریف کی جمع ہے۔ صحابی اسکو کہتے ہیں جس نے بحالت ایمان رسول اللہ ﷺ سے ملاقات کی ہو اور ایمان پر خاتمہ بھی ہوا ہو۔ تابعی جس نے صحابی سے بحالت ایمان ملاقات کی ہو اور تبع تابعی جس نے تابعی سے بحالت ایمان ملاقات کی ہو۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے کیونکہ ایسا کرنے میں کلام پاک کا بھی اتباع ہے بایں طور کہ کلام پاک کی ابتداء تسمیہ اور تحمید سے کی گئی ہے اور حدیث کی بھی اقتداء ہے کیونکہ جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے۔ ''کل امرٍ ذی بال لم یبدأ فیہ بسم اللہ فہو ابتر'' اور ایک حدیث میں ''بسم اللہ'' کی جگہ ''بحمد اللہ فہو اقطع واجزم'' ہے۔ نیز اسلاف کا طریقہ بھی یہی رہا ہے لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں سے بیک وقت ابتداء کیسے ہو سکتی ہے کیونکہ ابتداء کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے اول واقع کرنا اور سب سے اول ایک ہی چیز ہو سکتی ہے دو چیزیں نہیں ہو سکتیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتداء اضافی (۳) ابتداء عرفی۔ ابتداء حقیقی کسی چیز کو سب سے اول ذکر کرنا کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو۔ ابتداء اضافی کسی شئی کو کسی شئی سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے کوئی چیز ذکر کی گئی ہو یا نہ ذکر کی گئی ہو۔ ابتداء عرفی یہ ہے کہ مقصود سے مقدم ہو اگرچہ غیر مقصود سے مؤخر ہو۔ پس تسمیہ سے ابتداء ابتداء حقیقی پر محمول ہے اور تحمید سے ابتداء ابتداء اضافی پر محمول ہے اور یا دونوں ابتداء عرفی پر محمول ہیں کیونکہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصود سے مقدم ہیں۔

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ اَوْجَزُ كُتُبِ الْاُصُوْلِ مَتْنًا وَعِبَارَةً وَ اَشْمَلُهَا نُكَتًا وَدِرَايَةً وَلَمْ يَشْتَغِلْ بِحَلِّهٖ اَحَدٌ مِنَ الشُّرَّاحِ الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالزَّمَانِ وَ لَمْ يَعْصِمُوْا عَنِ النِّسْيَانِ فَاِنَّ بَعْضَ الشُّرُوْحِ مُخْتَصَرَةٌ مُخِلَّةٌ لِفَهْمِ الْمَطَالِبِ وَ بَعْضُهَا مُطَوَّلَةٌ مُمِلَّةٌ فِيْ دَرْكِ الْمَآرِبِ وَ قَدِيْمًا كَانَ يَخْتَلِجُ فِيْ قَلْبِيْ اَنْ اَشْرَحَهٗ شَرْحًا يَنْحَلُّ مِنْهُ مُغْلَقَاتُهٗ وَ يُوْضِحُ مُشْكِلَاتِهٖ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلْاِعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ وَ لَاذِكْرِ لِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالْاِضْطِرَابِ وَ لَمْ يَتَّفِقْ لِيْ ذٰلِكَ اِلٰى مُدَّةٍ لِكَثْرَةِ الْمَشَاغِلِ وَضِيْقِ الْمَحَامِلِ فَاِذَا اَنَا وَصَلْتُ اِلَى الْمَدِيْنَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَالْبَلْدَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَقَرَأَ عَلَيَّ الْكِتَابَ الْمَذْكُوْرَ بَعْضُ خُلَالِيْ وَ خَلَصُ اِخْوَانِيْ مِنَ الْخُطَبَاءِ الْمُعَظَّمَةِ لِلْحَرَمِ الشَّرِيْفِ وَالْمَسْجِدِ الْمُنِيْفِ فَاقْتَرَحُوْا بِهٰذَا الْاَمْرِ الْعَظِيْمِ وَالْخَطْبِ الْجَسِيْمِ وَ حَكَمُوْا عَلَيَّ جَبْرًا وَلَمْ يَتْرُكُوْا لِيْ عُذْرًا فَشَرَعْتُ فِيْ اِسْعَافِ مَأْمُوْلِهِمْ وَاِنْجَاحِ مَسْئُوْلِهِمْ عَلٰى حَسْبِ مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا لِيْ فِي الْحَالِ مِنْ غَيْرِ تَوَجُّهٍ اِلٰى مَا قِيْلَ

Marfat.com

اوْ يُقَالُ وَسَمَّيْتُهُ بِكِتَابِ نُوْرُ الْاَنْوَارِ فِيْ شَرْحِ الْمَنَارِ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ وَهُوَ حَسْبِيْ لِلسَّعَادَةِ وَالْهِدَايَةِ وَالْمَسْئُوْلُ عَنْهُ اَنْ يَّجْعَلَهُ خَالِصاً لِوَجْهِهِ الْكَرِيْمِ وَلَاحَوْلَ وَلَاقُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ.

(**ترجمہ**):۔حمد وصلاۃ کے بعد! چونکہ کتاب المنار اصول فقہ کی کتابوں میں متن اور عبارت کے لحاظ سے نہایت ہی مختصر اور نکات وروایات کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی اور ان شارحین کرام میں سے جو ہم سے پہلے گذر چکے ہیں ایک صاحب بھی (صحیح طور پر) حل کتاب کے کام میں مشغول نہ ہو سکے (اور اگر مشغول ہوئے بھی) تو سہو اور غلطی سے محفوظ نہ رہ سکے۔ کیونکہ بعض شرحیں اختصار کی وجہ سے فہم مطالب میں مخل ثابت ہوئیں اور بعض نہایت طوالت کی وجہ سے مقاصد کے سمجھنے میں اکتا دینے والی (ثابت) ہوئیں اور بہت پہلے سے میرے دل میں یہ بات بیٹھ چکی تھی کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح لکھوں جس سے اس کے تمام پیچیدہ مسائل حل ہو جائیں اور اعتراض وجواب سے تعرض کئے بغیر اور شراح متقدمین سے صادر ہونیوالے خلل اور اضطراب کا ذکر کئے بغیر اس کتاب کے مشکل مباحث واضح ہو جائیں (لیکن) مشاغل کی کثرت اور مواقع کی تنگی کی وجہ سے ایک عرصہ تک مجھکو اس شرح کے لکھنے کا اتفاق نہ ہو سکا، چنانچہ جب میں مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ پہنچا تو میرے سامنے حرم شریف اور مسجد نبوی کے بعض احباب ومخلصین نے مذکورہ کتاب پڑھی اور انھوں نے (مجھ سے اس قسم کی شرح لکھنے کے) عظیم کام اور اہم امر کی انجام دہی کی خواہش کی اور مجھ کو اس قدر مجبور کر ڈالا کہ میرے لئے کوئی عذر نہیں چھوڑا، پس میں ان کی آرزوئیں پورا کرنے اور ان کے مطالبات کو بامراد بنانے میں اعتراض وجواب کی طرف توجہ کئے بغیر اسی کے مطابق لگ گیا جیسا کہ میرے ذہن میں اس وقت مضامین تھے اور میں نے اس کتاب کا نام نور الانوار فی شرح المنار رکھا، اللہ تعالیٰ ہی شروع کرنے اور ختم تک پہنچانے کی توفیق عطاء کرنیوالا ہے، وہی میری نیک بختی اور رہنمائی کیلئے کافی ہے اور اسی کی بارگاہ میں میری دعا ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات کریم کیلئے خاص کرے۔ اللہ کی مشیت اور مرضی کے بغیر نہ تو کوئی حرکت ممکن ہے اور نہ کوئی زور چل سکتا ہے وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت ہی بڑا ہے۔

(**تشریح**):۔لفظ بعد اور قبل۔ظرف زمان اور مکان دونوں کیلئے مستعمل ہوتے ہیں۔ظرف زمان کی مثال ''الغد بعد الیوم'' کل آئندہ آج کے بعد ہے ''الیوم قبل الغد'' آج کا دن کل آئندہ سے پہلے ہے اور ظرف مکان کی مثال ''داری بعد دارک'' میرا گھر تیرے گھر کے بعد ہے۔ ''داری قبل دارک'' میرا گھر تیرے گھر سے پہلے ہے۔لفظ قبل اور بعد کی تین صورتیں ہیں۔(۱) ان کا مضاف الیہ مذکور ہو (۲) ان کا مضاف الیہ محذوف نسیاً منسیاً ہو (۳) ان کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو۔اول کی دو صورتوں میں مذکورہ دونوں لفظ معرب بحسب العوامل ہوتے ہیں اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں لیکن لفظ قبل وبعد کے مبنی علی الضم ہونے پر تین اعتراض ہیں۔اول یہ کہ یہ دونوں اسم ہیں اور اسماء کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معرب ہوں لہٰذا ان کو معرب ہونا چاہئے تھا نہ کہ مبنی، دوم یہ کہ اگر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو مبنی کے اندر اصل سکون ہے نہ کہ حرکت لہٰذا ان کو مبنی علی السکون ہونا چاہئے تھا، سوم یہ کہ اگر حرکت پر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو اخف الحرکات یعنی سکون سے قریب تر حرکت (فتحہ) پر مبنی پڑھنا چاہئے تھا ضمہ پر مبنی کیوں پڑھا گیا، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو اسم مبنی الاصل کے مشابہ ہوتا ہے وہ بھی مبنی ہوتا ہے اور مبنی

Marfat.com

الاصل تین چیزیں ہیں (۱) فعل ماضی (۲) امر حاضر (۳) تمام حروف اور لفظ قبل اور بعد اپنے مضاف الیہ کی طرف محتاج ہونے میں حروف کے مشابہ ہیں یعنی جس طرح حرف بغیر دوسرے کلمہ کے ملائے اپنے معنی پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کا محتاج ہوتا ہے، اسی طرح یہ دونوں لفظ بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کے محتاج ہوتے ہیں پس حروف کیساتھ احتیاج میں مشابہت کی وجہ سے یہ دونوں لفظ مبنی ہوں گے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مبنی کی دو قسمیں ہیں۔ مبنی بالاصل اور مبنی بالعارض۔ مبنی بالاصل تو مذکورہ تین چیزیں ہیں اور مبنی بالعارض وہ ہے جو مبنی بالاصل کے مشابہ ہو اور ''سکون'' مبنی بالاصل میں اصل ہے نہ کہ مبنی بالعارض میں یعنی مبنی بالاصل میں سکون اصل ہوتا ہے مبنی بالعارض میں سکون اصل نہیں ہوتا پس لفظ قبل اور بعد چونکہ مبنی بالعارض ہیں اسلئے ان میں سکون اصل نہ ہوگا۔ تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لفظ قبل اور بعد دونوں لازم الاضافت ہیں مگر ان کا مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے۔ پس مضاف الیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے چونکہ ان میں بہت زیادہ خفت پیدا ہوگئی اسلئے ان کی خفت کو دور کرنے کیلئے ثقیل حرکت یعنی ضمہ پر مبنی کیا گیا۔ ''منار'' نور الانور کے متن کا نام ہے۔ ''اوجز'' از وجز اسم تفضیل، نہایت مختصر اور بلیغ کلام۔ ''متن'' پشت، بلند اور سخت جگہ۔ ''متن'' مجازاً اس مختصر کتاب کو کہتے ہیں جو محتاج شرح ہو۔ ''نکتاً'' واحد نکتہ، مشکل مسئلہ جو دقت نظر سے حاصل ہو۔ ''مملۃ'' از املال۔ رنج میں ڈالنا، اکتانا، ''مآرب'' واحد مارب، حاجت، مطلب۔ ''خلال'' واحد خلیل، سچا دوست۔ ''خلص'' خالص دوست۔ ''خطباء'' واحد خطیب، مقرر، زباں آور۔ ''المنیف'' عالی، بلند۔ ''اقتراح'' چاہنا، طلب کرنا۔ ''خطب جسیم'' کار عظیم۔ ''اسعاف'' ضرورت پوری کرنا۔ ''انجاح'' بامراد ہونا، کامیاب ہونا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے لکھا کہ منار اصول فقہ کی کتابوں میں متن کے اعتبار سے بہت عمدہ اور مختصر اور باریک بینی اور حقیقت فہمی کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی اور ہم سے پہلے کے شارحین میں سے اوّلاً تو کوئی صحیح طور پر حل کتاب کے کام میں مشغول ہی نہ ہو سکا اور اگر مشغول ہوا بھی تو سہو اور غلطی سے محفوظ نہ رہ سکا، کیونکہ بعض شرحیں غایت درجہ اختصار کی وجہ سے فہم مطالب میں غیر مفید ثابت ہوئیں اور بعض میں طوالت اتنی ہے کہ پڑھنے والا اکتا جاتا ہے اور مجھے پہلے سے اس بات کا خیال تھا کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح لکھوں جس سے اس کے تمام پیچیدہ مسائل حل ہو جائیں اور اس کے مشکل مسائل کی ایسی توضیح کروں جس میں اعتراض و جواب کی بھرمار نہ ہو اور نہ ان میں شراح متقدمین کی ان خامیوں اور کوتاہیوں کا ذکر ہو جن کی وجہ سے مطالب سے سمجھنے میں خلل واقع ہوا اور عبارتوں کی سلاست میں اضطراب ظاہر ہوا، لیکن مشاغل کی کثرت اور مواقع کی تنگی کی وجہ سے ایک عرصہ تک اس شرح کے لکھنے کا اتفاق نہ ہو سکا، چنانچہ حسن اتفاق سے میرا جانا مدینہ منورہ ہوا تو وہاں بعض دوستوں نے اس کتاب کی شرح لکھنے کی درخواست کی اور مجھ پر اس قدر جبر کیا کہ میرا ایک عذر بھی قابل قبول نہ ہو سکا تو میں نے ان کی درخواست قبول کی اور مذکورہ شرح لکھنی شروع کر دی، دوران تشریح اس بات کا خیال رکھا کہ زیادہ قیل و قال اور اعتراض و جواب نہ ہو۔ میں نے اپنی اس شرح کا نام ''نور الانوار فی شرح المنار'' تجویز کیا، ابتداء اور انتہاء میں اللہ ہی توفیق عطاء کرنے والا ہے، وہی میری نیک نیتی اور زندگی کیلئے کافی ہے اور اسی کی بارگاہ میں میری دعا ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات کریم کیلئے خاص کر لے، سچ ہے اللہ کی مشیت اور مرضی کے بغیر نہ تو کوئی حرکت ممکن ہے اور نہ ہی کوئی زور چل سکتا ہے، وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت بڑا ہے۔

Marfat.com

قَالَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ مَاتَيَمَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ هَدَانَا اِلَی الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ فَتَفْسِيْرُ قَوْلِه اَلْحَمْدُ لِلّٰه وَاضِحٌ وَ اَمَّا الْهِدَايَةُ فَكَمَا قِيْلَ اَلدَّلَالَةُ الْمُوصِلَةُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ اَوِ الدَّلَالَةُ عَلٰی مَا يُوْصِلُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ اَجْمَعُوْا عَلٰی اَنَّهٗ اِذَا نُسِبَ اِلَی اللّٰه تَعَالٰی يُرَادُ بِه الْاَوَّلُ وَاِذَا نُسِبَ اِلَی الرَّسُوْلِ اَوِ الْقُرْاٰنِ يُرَادُ بِه الثَّانِیْ وَقَالُوْا اَيْضًا اَنَّهٗ اِذَاعُدِّیَ اِلَی الْمَفْعُوْلِ الثَّانِی بِلَا وَاسِطَةٍ يُرَادُ بِه الْاَوَّلُ وَاِذَا عُدِّیَ اِلَيْه بِوَاسِطَةِ اِلَی اَوِ الْاَمِ يُرَادُ بِه الثَّانِیْ۔

(**ترجمہ**):۔بسم اللہ سے برکت حاصل کرنے کے بعد صاحب منار نے فرمایا کہ تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جس نے ہم کو سیدھی راہ دکھائی۔ مصنف کے قول الحمد للہ کی تفسیر تو واضح ہے اور رہی ہدایت تو جیسا کہ کہا گیا کہ ایسی رہنمائی جو مطلوب تک پہنچانیوالی ہو یا اس چیز کی طرف رہنمائی کرنا جو مطلوب تک پہونچا سکے، علماء نے اسپر اتفاق کیا کہ جب ہدایت کی نسبت اللہ کی طرف کی جائے تو اس سے پہلے معنی مراد ہوں گے اور جب رسول یا قرآن کی طرف نسبت کی جائے تو اس سے دوسرے معنی مراد ہونگے اور علماء نے یہ بھی کہا ہے کہ جب ہدایت کو مفعول ثانی کی طرف بلاواسطہ متعدی کیا جائے تو اس کے پہلے معنی مراد ہوں گے اور جب اس کی طرف لام یا الیٰ کے واسطہ سے متعدی کیا جائے تو اس کے دوسرے معنی مراد ہونگے۔

(**تشریح**):۔صاحب نور الانوار کا قول قال المصنفؒ بعد ما تیمن بالتسمیۃ سے اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ تسمیہ متن میں داخل ہے اور تسمیہ سے تیمن اور برکت حاصل کرنے کے لئے تسمیہ کو مقدم ذکر کیا گیا ہے کیونکہ مابہ التیمن (جس سے برکت حاصل کیجائے) مالہ التیمن (جس کیلئے برکت حاصل کیجائے) پر مقدم ہوتا ہے۔

شارحؒ نے فرمایا کہ لفظ الحمد للہ کی تفسیر واضح ہے لیکن خادم اس جملہ کی تحقیق اور تشریح سابق میں کر چکا ہے۔ ''ہدانا'' میں لفظ ہدا فعل ماضی، ہدایت سے ماخوذ ہے اور ہدایت کے معنی متعین کرنے میں لوگوں کی مختلف رائیں ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ ''ہدایت'' ایصال الی المطلوب (مقصد تک پہنچانا) کا نام ہے۔اور بعض نے کہا کہ ''ہدایت'' اراءۃ الطریق کا نام ہے۔ان دونوں معنی میں فرق یہ ہے کہ پہلے معنی یعنی ایصال الی المطلوب کے اعتبار سے ہدایت صرف ذات باری کی طرف منسوب ہوسکتی ہے اور دوسرے معنی یعنی ارأۃ الطریق کے اعتبار سے ہدایت رسول اور کتاب اللہ کی طرف منسوب ہوتی ہے یعنی جب ہدایت ذات باری کی طرف منسوب ہو تو ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے ہیں، اور جب رسول یا کتاب اللہ کی طرف منسوب ہو تو اراءۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، دوسرا فرق یہ ہے کہ ایصال الی المطلوب کے بعد گمراہی ناممکن ہے اور اراءۃ الطریق کے بعد گمراہی ممکن ہے۔لیکن دونوں معنی پر اعتراض واقع ہوگا۔ایصال الی المطلوب پر تو اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ہے ''واما ثمود فھدینا ھم فاستحبوا العمیٰ علی الھدیٰ'' یعنی ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی مگر انھوں نے ضلالت کو ہدایت پر ترجیح دی یعنی ہدایت کو چھوڑ کر ضلالت کو اختیار کیا۔اس آیت سے معلوم ہوا کہ ثمود کے لوگ ہدایت کے بعد گمراہی میں مبتلا ہوئے ہیں اور ہدایت کے بعد گمراہی میں مبتلا ہونا چونکہ ایصال الی المطلوب کے منافی ہے اسلئے فھدینا ھم میں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہو سکتے اور اراءۃ الطریق پر اسلئے

Marfat.com

اعتراض واقع ہوگا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے رسول اکرم ﷺ کو مخاطب کر کے فرمایا ''انک لاتہدی من احببت'' آپ جس کو پسند کریں ہدایت نہیں کر سکتے ہیں اور بقول بعض حضرات کے ہدایت کے معنی اراءۃ الطریق کے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو اراءۃ الطریق یعنی لوگوں کو راستہ دکھانے سے منع فرمایا ہے حالانکہ آپ کے مبعوث ہونیکا مقصد ہی اراءۃ الطریق یعنی لوگوں کو راستہ دکھانا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ لاتہدی میں اراءۃ الطریق کے معنی مراد نہیں ہو سکتے، بعض حضرات نے ان اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ کشاف کے حاشیہ پر علامہ تفتازانیؒ نے یہ ضابطہ تحریر کیا ہے کہ لفظ ہدایت متعدی بدو مفعول ہوتا ہے اور اپنے مفعول اول کی طرف ہمیشہ بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے مگر مفعول ثانی کی طرف کبھی بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور کبھی لام یا الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے اگر لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں جیسے ''اہدنا الصراط المستقیم'' میں صراط المستقیم مفعول ثانی ہے اور ''اہد'' صیغہ امر اسکی طرف بلا واسطہ متعدی ہے اور اگر لام یا الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہو تو اراءۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، لام کی مثال جیسے: ''ان ہذا القرآن یہدی للتی ہی اقوم'' میں ''للتی ہی اقوم'' مفعول ثانی ہے اور مفعول اول لفظ ''الناس'' مقدر ہے، تقدیری عبارت ہوگی ''ان ہذا القرآن یہدی الناس للتی ہی اقوم'' اور الیٰ کی مثال ''ولکن اللہ یہدی من یشاء الیٰ صراط مستقیم'' میں ''الیٰ صراط مستقیم'' مفعول ثانی ہے۔ پس اس ضابطہ کے تحت جواب یہ ہوگا کہ ''اما ثمود فہدینا ہم'' میں ''ہم'' ضمیر ''ہدینا'' کا مفعول اول ہے اور مفعول ثانی ''الیٰ الاسلام'' مقدر ہے، اب تقدیری عبارت ہوگی ''اما ثمود فہدینا ہم الی الاسلام فاستحبوا العمی علی الہدی'' پس مذکورہ ضابطہ کے تحت لفظ ہدینا مفعول ثانی الیٰ الاسلام کی طرف چونکہ الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہے اسلئے اس آیت میں ہدایت کے معنی اراءۃ الطریق کے ہوں گے اور اراءۃ الطریق کے بعد گمراہی ممکن ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا لہذا اس آیت کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا اور ''انک لاتہدی من احببت'' میں ''من احببت'' تہدی کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول مقدر ہے تقدیری عبارت ہوگی ''انک لاتہدی الاسلام من احببت'' اور سابق میں گذر چکا ہے کہ لفظ ہدایت اگر مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ایصال الیٰ المطلوب کے ہوتے ہیں لہذا آیت ''انک لاتہدی'' میں ہدایت کے معنی ایصال الیٰ المطلوب کے ہوں گے تو گویا اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو فرمایا کہ آپ جسکو چاہیں ایصال الیٰ المطلوب نہیں کر سکتے ہیں اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ ایصال الیٰ المطلوب اللہ کا کام ہے نہ کہ نبی کا، نبی کا کام تو صرف اراءۃ الطریق کا ہے پس اس آیت کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا لیکن علامہ تفتازانی کے بیان کردہ ضابطہ میں بھی نقص ہے اور نقص یہ ہے کہ یہ ضابطہ قرآن پاک کی بعض آیات کے خلاف ہے مثلاً آیت ''وہدیناہ النجدین'' ہم نے انسان کو طریق خیر اور شر کی راہ دکھلا دی۔ دیکھو اس آیت میں ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہے مگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہیں، کیوں کہ آگے چل کر فرمایا ہے ''فلا اقتحم العقبۃ'' جسکے معنی یہ ہیں کہ ہدایت دینے کے بعد بھی انسان گھاٹی خیر و اسلام میں داخل نہ ہوا۔ ملاحظہ ہو ہدایت کے بعد بھی خیر کی نفی فرما دی، اگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے تو مقصود تک پہنچ جانے کے بعد پھر اسلام میں داخل نہ ہونے کے کیا معنی، دوسری آیت ''انک لاتہدی من احببت ولکن اللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم'' اس آیت میں دوسرا یہدی الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہے مگر مراد ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں، کیونکہ اللہ نے ''لکن'' سے اپنے لئے اس ہدایت کو خاص کیا ہے جس

Marfat.com

ہدایت کی رسول اللہ ﷺ سے نفی فرمائی ہے اور یہ مسلم ہے کہ رسول اکرم ﷺ سے ایصال الی المطلوب کی نفی کی گئی ہے لہذا آپ کا ضابطہ کہ ہدایت اگر الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہو تو ہدایت کے معنی اراءۃ الطریق کے ہوتے ہیں ٹوٹ گیا۔ بہر نوع ہدایت کے ایسے معنی بیان فرمائے ہیں جو ایصال الی المطلوب اور اراءۃ الطریق دونوں کو شامل ہیں، قاضی نے فرمایا کہ ہدایت کے معنی دلالۃ بلطف کے ہیں یعنی اسباب طاعت کو پیدا کر کے رہنمائی کرنا اب وہ رہنمائی خواہ ایصال الی المطلوب کے طریقہ پر خواہ اراءۃ الطریق کے طریقہ پر ہو۔

وَهٰهُنَا اَنْ نَظَرَ اِلٰى اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يَنْبَغِى اَنْ يُّرَادَ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِنْ نَظَرَ اِلٰى اَنَّهٗ عُدِّىَ بِوَاسِطَةِ اِلٰى يَنْبَغِى اَنْ يُّرَادَ بِهِ الثَّانِى فَاِمَّا اَنْ يُّقَدَّرَ هَدَانَا رُسُلُهٗ اَوْ يُقَالُ كَلِمَةُ اِلٰى مَزِيْدَةٌ لِلتَّاكِيْدِ وَ التَّقْوِيَةِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُوْ هٰذَا عَنْ تَمَحُّلٍ۔

(ترجمہ) :۔اور اگر اس جگہ دیکھا جائے اس بات کو کہ لفظ ہدا اللہ کی طرف منسوب ہے تو اس سے پہلے معنی مراد لینا مناسب ہیں اور اگر اس بات کی طرف نظر کی جائے کہ ہدایت الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہے تو اس سے دوسرے معنی مراد لینا مناسب ہیں پس یا تو ہدانا رسلہ مقدر مانا جائیگا یا کہا جائے گا کہ کلمہ الیٰ تاکید وتقویت کیلئے زائد ہے حاصل یہ کہ یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں ہے،

(تشریح) :۔صاحب نور الانوار اس عبارت میں متن پر وارد ہونیوالے اعتراض وجواب کو نقل فرمارہے ہیں۔اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت ''الحمد للہ الذی ہدانا'' میں ''ہدا'' کا فاعل ضمیر مستتر ہے جو اللہ کی طرف راجع ہے اور سابق میں گذر چکا کہ ہدایت اگر اللہ کی طرف منسوب ہو تو اس صورت میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں اور یہ بھی بیان کیا جاچکا ہے کہ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف اگر الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہو تو ہدایت سے اراءۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، پس متن میں ہدایت کا اللہ کی طرف منسوب ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہیکہ یہاں ہدایت سے ایصال الیٰ المطلوب کے معنی مراد ہوں اور مفعول ثانی یعنی صراط مستقیم کی طرف الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں ہدایت سے اراءۃ الطریق کے معنی مراد ہوں اور یہ بات طے شدہ ہے کہ بیک وقت دونوں معنی مراد نہیں ہوسکتے ،شارح علیہ الرحمہ نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر فرمائے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہدا کا فاعل لفظ اللہ نہیں ہے بلکہ اس کا فاعل رسلہ مقدر ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے ''الحمد للہ الذی ہدانا رسلہ الیٰ الصراط المستقیم'' اس صورت میں ہدایت کی نسبت رسول کی طرف ہوگی نہ کہ اللہ کی طرف اور رسول کی طرف نسبت کا تقاضہ یہ ہے کہ ہدایت سے اراءۃ الطریق کے معنی مراد ہوں، پس جب رسول کی طرف نسبت کا تقاضہ بھی اراءۃ الطریق ہے اور الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہونیکا تقاضہ بھی اراءۃ الطریق ہے تو اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔دوسرا جواب یہ ہے کہ ہدا کا فاعل تو لفظ اللہ ہی ہے مگر لفظ الیٰ محض تاکید وتقویت کیلئے زائد کردیا گیا ہے یعنی لفظ الیٰ زائد ہے اسکے واسطہ سے لفظ ہدایت متعدی نہیں کیا گیا پس جب لفظ ''الیٰ'' زائد ہے تو متن میں لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کیطرف بلا واسطہ متعدی ہوا اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ لفظ ہدایت اگر مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو ہدایت سے ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے ہیں۔پس جب اللہ کی طرف نسبت کرنا بھی ایصال الی المطلوب کا تقاضا کرتا ہے اور مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہونا بھی اسی معنی کا تقاضا کرتا ہے۔تو اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔صاحب

Marfat.com

نور الانوار نے فرمایا کہ مذکورہ دونوں جواب تکلفات سے خالی نہیں ہیں یعنی مذکورہ دونوں جوابوں پر اعتراضات واقع کئے گئے ہیں چنانچہ پہلے جواب پر تین اعتراضات ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ آپ نے لفظ رُسُلُہٗ فاعل مقدر مانا ہے حالانکہ مقدر ماننا خلاف اصل ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ لفظ رُسُلُہٗ مقدر ماننے کی صورت میں ہدایت کی نسبت اقوی (اللہ) سے منقطع ہو کر اضعف (رسول) کیساتھ وابستہ ہو جائے گی، حالانکہ اقوی کی نسبت کو چھوڑ کر اضعف کی نسبت کو اختیار کرنا دانشمندی کے خلاف ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں لفظ رُسُلُہٗ ہدایت کا فاعل محذوف ہوگا حالانکہ صاحب کافیہ نے کہا ہے "فاعل الفعل لا یُحذفُ" یعنی فعل کا فاعل محذوف نہیں ہوتا ہے۔ دوسرے جواب پر یہ اعتراض ہے کہ آپ نے الی کو زائد قرار دیا ہے حالانکہ زیادتی خلاف اصل ہے۔

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيْمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِىْ يَكُوْنُ مِنْ الشَّارِعِ الْعَامِّ وَيَسْلُكُهٗ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّكُوْنَ فِيْهِ اِلْتِفَاتٌ اِلَى شِعَبِ الْيَمِيْنِ وَالشِّمَالِ وَهُوَ الَّذِىْ يَكُوْنُ مُعْتَدِلاً بَيْنَ الاِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيْطِ وَهٰذَا صَادِقٌ عَلٰى شَرِيْعَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ لِاَنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الاِفْرَاطِ الَّذِىْ فِىْ دِيْنِ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّفْرِيْطِ الَّذِىْ فِىْ دِيْنِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلٰى عَقَائِدِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَاِنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ وَبَيْنَ الرَّفْضِ وَالْخُرُوْجِ وَبَيْنَ التَّشْبِيْهِ وَالتَّعْطِيْلِ الَّذِىْ فِىْ غَيْرِهَا وَعَلٰى طَرِيْقِ سُلُوْكٍ جَامِعٍ بَيْنَ الْمَحَبَّةِ وَالْعَقْلِ فَلَا يَكُوْنُ عِشْقاً مَحْضاً مُفْضِياً اِلَى الْجَذْبِ وَلَا عَقْلاً صَرْفاً مُوْصِلاً اِلَى الاِلْحَادِ وَالْفَلْسَفَةِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْهُ وَفِيْهِ تَلْمِيْحٌ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ۔

(ترجمہ):۔اور صراط مستقیم وہی راستہ ہے جو شاہراہ پر ہوتا ہے اور اس پر ہر شخص چلتا ہے بغیر اس کے کہ اس میں دائیں بائیں جانب توجہ ہو اور وہ افراط اور تفریط کے بین بین درمیانی راہ ہوتی ہے اور یہ صراط مستقیم محمد ﷺ کی شریعت پر صادق آتا ہے کیونکہ آپ کی شریعت اس افراط کے جو حضرت موسیٰ کے دین میں تھی اور اس تفریط کے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں تھی بیچوں بیچ ہے اور اہل سنت والجماعت کے عقائد پر صادق آتا ہے کیونکہ ان کے عقائد فرقہ جبریہ اور فرقہ قدریہ کے عقائد کے بین بین اور روافض اور خوارج کے عقائد کے بین بین اور فرقہ مشبہہ اور معطلہ کے عقائد کے بین بین ہیں اور (صراط مستقیم کا اطلاق) اس طریق سلوک پر بھی ہوتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے پس یہ نہ تو عشق محض ہے جو جذب تک پہنچا دے اور نہ عقل محض ہے جو بے دینی اور بد دینی تک پہنچا دے نعوذ باللہ منہ اور ماتن کے قول میں باری تعالیٰ کے قول "اہدنا الصراط المستقیم" کی طرف اشارہ ہے۔

(تشریح):۔اس عبارت میں شارح نور الانوار "صراط مستقیم" کے معنی اور اسکا مصداق متعین فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ "صراط مستقیم" اس واضح اور کشادہ راستہ کو کہا جاتا ہے جس میں کجی اور ٹیڑھا پن نہ ہو اور ہر کس و ناکس ادھر ادھر بھٹکے بغیر بآسانی اس پر سے گذر جاتا ہو۔ آجکل ایسے راستہ کو شارع عام، شاہراہ اور مین روڈ کہتے ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ صراط مستقیم ہر ایسے قول یا فعل کو کہتے ہیں جو اللہ کے نزدیک پسندیدہ ہو یعنی جس قول یا فعل سے اللہ جل شانہ خوش ہوتے ہوں اس کو صراط مستقیم کہا جاتا ہے۔ "صراط مستقیم" کے تین مصداق بیان کئے گئے ہیں (۱)

Marfat.com

رسول اکرم ﷺ کی شریعت مطہرہ اور ملت حنیفیہ، صراط مستقیم کا مصداق ہے کیونکہ شریعت مصطفیٰ میں نہ افراط (حد سے زیادہ) ہے اور نہ تفریط (حد سے کمی) ہے بلکہ انتہائی اعتدال اور میانہ روی ہے، اسکے برخلاف حضرت موسیٰ کے دین میں افراط یعنی حد سے زیادہ سختی ہے مثلاً طہارت اور پاکی حاصل کرنے کیلئے موضع نجاست کپڑے کا کاٹنا ضروری تھا، زکوٰۃ میں چوتھائی مال ادا کرنا فرض تھا اور ان کے یہاں توبہ یہ تھی کہ گناہ کے مرتکب کو قتل کر دیا جائے، اگر کوئی گناہ کرتا تو منجانب اللہ اس کے مکان کے دروازے پر لکھ دیا جاتا، قتل میں قاتل پر قصاص فرض تھا، مقتول کے اولیاء دیت لینے یا معاف کر دینے کے مجاز نہ تھے اور دین موسوی میں حائضہ عورت کے ساتھ مکان میں رہنے تک کی اجازت نہیں تھی، غرضیکہ حضرت موسیٰ کی امت کو احکام شاقہ کا مکلف کیا گیا تھا۔ اور حضرت عیسیٰ کے دین میں تفریط یعنی حد سے زیادہ نرمی اور آسانی ہے مثلاً حضرت عیسیٰ کے دین میں شراب حلال تھی، سور اور مردار کا گوشت حلال تھا، مشرک عورتوں سے نکاح جائز تھا۔ صاحب نتائج الافکار نے غایۃ البیان سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شراب اور سور پہلی امتوں میں اور ابتدائے اسلام میں حلال تھے۔ پھر حرمت کیساتھ خاص طور پر مسلمانوں کو مخاطب کیا گیا چنانچہ باری تعالیٰ نے فرمایا یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ اور باری تعالیٰ نے فرمایا حُرِّمَتْ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِیْرِ. پس جب حرمت کا مخاطب خاص طور پر مسلمانوں کو کیا گیا تو یہ چیزیں مسلمانوں پر حرام ہوں گی اور کفار کے حق میں حلال رہیں گی، اسی طرح مشرکہ عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا تمام لوگوں کے حق میں حلال تھا مگر آیت وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰی یُؤْمِنَّ (بقرۃ) حرمت کا مخاطب صرف مسلمانوں کو کیا گیا ہے لہذا مشرکہ عورتیں مسلمانوں کے حق میں حرام ہوں گی اور کفار کے حق میں علیٰ حالہ حلال رہیں گی۔ اسی طرح عیسیٰ کے دین میں قتل عمد میں قصاص واجب نہیں تھا بلکہ اولیاء مقتول پر معاف کرنا واجب تھا، دین عیسیٰ میں نجاست لگنے کے باوجود کپڑا ناپاک نہیں ہوتا تھا، حائضہ عورت سے وطی کرنا جائز تھا۔ بہرحال مذکورہ احکام سے معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ کے دین میں بہت زیادہ نرمی تھی اور شریعت محمدی ﷺ میں چونکہ نہ حد سے زیادہ سختی ہے اور نہ حد سے زیادہ نرمی ہے بلکہ اعتدال اور میانہ روی ہے اسلئے صراط مستقیم کا لفظ براعت استہلال کے طور پر ہوگا، براعت استہلال کہتے ہیں خطبہ کتاب میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جو مقصود کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوں اور صراط مستقیم کے ذکر میں براعت استہلال اس طور پر ہے کہ صراط مستقیم سے مراد شریعت نبویؐ ہے اور شریعت نبویؐ کتاب وسنت سے مستفاد ہے اور ''کتاب المنار'' کا مقصد بھی کتاب وسنت سے اس طور پر بحث کرنا ہے کہ ان سے شریعت نبویؐ کا استفادہ اور استنباط کیا جائے۔ (۱) اہل سنت والجماعت کے عقائد بھی صراط مستقیم کا مصداق ہیں کیونکہ جبریہ اور قدریہ کے عقائد کی بہ نسبت اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے اس طور پر کہ فرقہ قدریہ کے عقائد میں افراط ہے، انھوں نے بندوں کیلئے قدرت کاسبہ اور قدرت خالقہ دونوں کو ثابت کیا ہے یعنی قدریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا کاسب بھی ہے اور خالق بھی ہے حالانکہ قرآن پاک کی آیت ''واللہ خلقکم وما تعملون'' بندے کے خالق افعال ہونیکی تردید کرتی ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''القدریۃ مجوس ہذہ الامۃ'' قدریہ اس امت کے مجوسی ہیں۔ اور فرقہ جبریہ کے عقائد میں تفریط ہے۔ جبریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ جمادِ محض اور پتھر محض ہے، نہ اسکو کسب کی قدرت حاصل ہے اور نہ خلق کی قدرت حاصل ہے یعنی بندہ نہ کسی فعل کو پیدا کر سکتا ہے اور نہ اس کا کسب کر سکتا ہے۔ ان

Marfat.com

دونوں کے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ کیلئے قدرت خالقہ تو ثابت نہیں البتہ قدرت کاسبہ ثابت ہے یعنی بندہ اگرچہ کسی چیز کو پیدا نہیں کرسکتا لیکن اسکا کسب کرسکتا ہے پس جبریہ اور قدریہ کے عقائد کی بہ نسبت اہل سنت والجماعت کے عقائد میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے صراط مستقیم کا مصداق اہل سنت والجماعت کے عقائد کو قرار دیا گیا۔ اسی طرح روافض اور خوارج کے عقائد کی بہ نسبت اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے اس طور پر کہ روافض نے اکثر صحابہؓ کو چھوڑا، شیخین (ابوبکرؓ وعمرؓ) کی امامت کا انکار کیا، مسح علی الخفین کے جواز کا انکار کیا۔ حضرت امیر معاویہؓ اور ان کے رفقاء پر سب وشتم کیا، پس ان حضرات نے حضرت علیؓ کی محبت ومودت میں افراط اور غلو سے کام لیا اور خوارج نے حضرت علیؓ کی محبت میں تفریط سے کام لیا حتی کہ یہ لوگ حضرت علیؓ کے طریقہ صحیحہ سے نکل گئے، حضرت علیؓ کے مقابلہ میں جنگ کی اور آنحضرت ﷺ کے دامادوں کو سب وشتم کیا، ان کے برخلاف ''اہل سنت والجماعت نے اس بارے میں سکوت کیا اور اس پر یقین کیا کہ تمام صحابہؓ عدول امت اور خیار امت ہیں۔ شیخین کی امامت اور خلافت بھی تسلیم ہے اور دامادوں سے محبت بھی بجا اور برحق ہے''۔

اسی طرح فرقہ مُشَبِّہ اور مُعَطِّلَہ کے عقائد کی بہ نسبت ''اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے، کیونکہ فرقہ مُشَبِّہ کے لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ قرار دیا اور اس کیلئے جسم اور جہت کو ثابت کیا ان میں سے بعض نے کہا کہ مخلوق کے اجسام کی طرح اللہ تعالیٰ بھی اپنے لئے خون، گوشت اور ہڈیوں کا جسم رکھتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اللہ کا جسم تو ہے مگر مخلوق کے اجسام کی طرح خون اور گوشت سے مرکب نہیں ہے اور فرقہ مُعَطِّلَہ کے لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ معطل اور بیکار ہیں جیسا کہ حکماء نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سے عقل اول صادر ہوئی پھر عقل ثانی، پھر عقل ثالث حتی کہ عقل عاشر صادر ہوئی اور پورا نظام عالم انھیں عقول عشرہ پر مبنی ہے یعنی نظام عالم کو عقول عشرہ چلاتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ بیکار محض اور معطل ہیں (نعوذ باللہ) انکے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت اور جسم سے منزہ ہیں اور تمام مخلوقات کی پیشانیاں اللہ کی قدرت میں ہیں۔ (۳) صراط مستقیم اس طریق سلوک پر بھی صادق آتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے، سلوک کہتے ہیں اپنے ظاہر کو افعال ذمیمہ سے اور باطن کو ردی اخلاق سے مہذب کرنا۔ سالک کا ابتدائی حال شرائع پر عمل کرنا اور انتہائی حال اخلاق حسنہ کے ساتھ آراستہ ہونا ہے۔ بہرحال طریق سلوک بھی صراط مستقیم کا مصداق ہے کیونکہ سلوک کے اندر محبت اور عشق بھی کارفرما ہوتے ہیں اور عقل کا بھی بہت بڑا دخل ہوتا ہے نہ تو عشق محض کا دخل ہوتا اور نہ عقل محض کارفرما ہوتی کیونکہ عشق بغیر عقل کے دخل کے انسان کو مجذوب اور بے خود کردیتا ہے اور عقل محض بغیر عشق کے انسان کو ملحد کردیتی ہے اور خلاف عقل امور مثلاً عذاب قبر کا منکر بنادیتی ہے۔ پس محبت اور عقل دونوں پر مشتمل ہونیکی وجہ سے طریق سلوک میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے صراط مستقیم کا مصداق طریق سلوک کو قرار دینا بھی درست ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ ماتن کے کلام الحمد للہ الذی ہدانا الی الصراط المستقیم میں باری تعالیٰ کے قول ''اہدنا الصراط المستقیم'' کی طرف اشارہ ہے۔ تلمیح کہتے ہیں اثنائے کلام میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جن سے کسی قصہ یا شعر، مَثَل یا قرآن کی کسی آیت کی طرف اشارہ کیا جائے۔

وَالصَّلٰوةُ عَلٰى مَنْ اخْتَصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيْمِ فَتَفْسِيْرُ الصَّلٰوةِ وَاضِحٌ وَقَوْلُهٗ عَلٰى مَنْ اخْتَصَّ كِنَايَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ ﷺ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ كَوْنَهٗ مُخْتَصًّا بِالْخُلُقِ الْعَظِيْمِ مِمَّا تَقَرَّرَ فِي الْاَذْهَانِ حَتّٰى لَا يَنْتَقِلُ

Marfat.com

الذِّهْنِ مِنْ هٰذَا الْوَصْفِ اِلٰى غَيْرِه عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْخُلُقُ هُوَ مَلَكَةٌ يَصْدُرُ عَنْهَا الْاَفْعَالُ بِسُهُوْلَةٍ وَالْخُلُقُ الْعَظِيْمُ لَهٗ عَلٰى مَا قَالَتْ عَائِشَةُ هُوَ الْقُرْآنُ يَعْنِي اَنَّ الْعَمَلَ بِالْقُرْآنِ كَانَ جِبِلَّةً لَهٗ مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ وَ قِيْلَ هُوَ الْجُوْدُ بِالْكَوْنَيْنِ وَالتَّوَجُّهُ اِلٰى خَالِقِهِمَا وَقِيْلَ هُوَ مَا اَشَارَ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِه صِلْ مَنْ قَطَعَكَ وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَاَحْسِنْ اِلٰى مَنْ اَسَاءَ اِلَيْكَ وَالْاَصَحُّ اَنَّ الْخُلُقَ الْعَظِيْمَ هُوَ السُّلُوْكُ اِلٰى مَا يَرْضٰى عَنْهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَالْخَلْقُ جَمِيْعاً وَهٰذَا غَرِيْبٌ جِدًّا وَهُوَ تَلْمِيْحٌ اِلٰى قَوْلِه تَعَالٰى وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ وَهُوَ اِنْ لَّمْ يَدُلَّ عَلَى الاخْتِصَاصِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ فِيْ مَحَلِّ الْمَدْحِ اخْتَصَّ بِه۔

(**ترجمہ**):۔اور درود وسلام ہو اس ذات پر جو خلق عظیم کیساتھ مختص ہے۔صلوٰۃ کی تفسیر واضح ہے اور ماتن کا قول ''علی من اختص'' رسول اکرم ﷺ کی ذات سے کنایہ ہے تا کہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ آپکا خلق عظیم کیساتھ مختص ہونا ان چیزوں میں سے ہے جو ذہنوں میں اتری ہوئی ہیں ۔حتی کہ اس وصف (کے بیان کے بعد) رسول اللہ ﷺ کے علاوہ دوسرے کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے اور ''خُلُق'' ایسی مہارت اور صلاحیت کا نام ہے جس سے افعال بآسانی صادر ہوتے ہیں،اور آپکا خلق عظیم بقول حضرت عائشہؓ سراسر قرآن ہے یعنی بلا تکلف قرآن پر عمل کرنا آپکی فطرت بن گیا تھا اور کہا گیا کہ آپ کا خلق عظیم دنیا و آخرت میں سخاوت اور ان دونوں کے خالق کی طرف متوجہ ہونا ہے اور کہا گیا کہ آپ کا خلق عظیم وہ ہے جسکی طرف خود آپ نے اشارہ فرمایا ہے جو شخص تجھ سے قطع تعلق کرے تو اس سے تعلق قائم کر اور جو تجھ پر ظلم کرے تو اسکو معاف کر اور جو تیرے ساتھ بدسلوکی کرے تو اس کیساتھ حسن سلوک کر اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ خلق عظیم اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے اللہ اور مخلوق سب راضی ہوں اور یہ بات بہت ہی نادر ہے اور ماتن کا یہ قول باری تعالیٰ کے قول ''وانک لعلیٰ خلق عظیم'' کی طرف مشیر ہے اور باری تعالیٰ کا قول اگرچہ اختصاص پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن جب یہ محل مدح میں ہے تو آپ اس وصف کیساتھ مختص ہو گئے۔

(**تشریح**):۔متن کی عبارت ''من اختص بالخلق العظیم'' میں ''با'' مختص پر داخل ہے نہ کہ مختص بہ پر یعنی خلق عظیم مختص ہے اور من اختص یعنی رسول اللہ ﷺ کی ذات والا صفات مختص بہ ہے۔اور مطلب یہ ہے کہ خلق عظیم کا وصف رسول اللہ ﷺ کیساتھ خاص ہے یعنی خلق عظیم کیساتھ فقط رسول اللہ ﷺ متصف ہیں،آپ کے سوا کوئی دوسرا انسان اس وصف کیساتھ متصف نہ ہوا ہے اور نہ ہوگا۔یہاں ''با'' کو مختص بہ پر داخل ماننا یعنی خلق عظیم کو مختص بہ قرار دینا درست نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں ''خلق عظیم'' مختص بہ اور رسول اللہ ﷺ کی ذات اقدس مختص ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ خلق عظیم کیساتھ مختص ہیں یعنی آپکی ذات اقدس میں فقط خلق عظیم کا وصف پایا جاتا ہے اسکے علاوہ دوسرا کوئی وصف نہیں پایا جاتا حالانکہ یہ سراسر غلط ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آپکی ذات میں خلق عظیم کے علاوہ بے شمار اوصاف پائے جاتے ہیں اسی کو کسی شاعر نے کہا ہے۔

فدا ہوں آپ کی کس کس ادا پر ۔۔۔ ادائیں لاکھ اور بیتاب دل ایک

خطبات حکیم الاسلامؒ میں خلق کی تین قسمیں بیان کی گئیں ہیں۔(۱) خلق حسن (۲) خلق کریم (۳) خلق عظیم۔خلق حسن یہ ہے کہ

Marfat.com

برائی کا بدلہ برائی سے دیا جائے، خلق کریم یہ ہے کہ برائی کا بدلہ نہ لیا جائے بلکہ اسکو معاف کر دیا جائے اور خلق عظیم یہ ہے کہ برائی کرنیوالے کو معاف کر کے اس پر احسان بھی کیا جائے مثلاً ایک شخص نے آپکو کوئی اذیت پہنچائی آپنے اس سے بدلہ لے لیا تو یہ خلق حسن ہوگا اور اگر اسکو معاف کر دیا تو یہ خلق کریم ہے اور اگر آپ نے معاف کر کے مزید اس پر احسان بھی کیا تو یہ خلق عظیم ہے آیت ''جزاء سیئة سیئة بمثلها '' (شوریٰ رکوع ۴) اور ''فمن اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدیٰ علیکم'' (بقرہ رکوع ۲۴) (ترجمہ) پھر جس نے تم پر زیادتی کی تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی۔ میں خلق حسن کی تعلیم دی گئی ہے اور فمن عفا واصلح فاجره علی اللّٰه اور فمن صبر وغفر (شوریٰ رکوع ۴) (یعنی جس نے برداشت کیا اور معاف کیا) میں خلق کریم کی تعلیم دی گئی ہے اور والکاظمین الغیظ والعافین عن الناس واللّٰه یحب المحسنین (آل عمران رکوع ۱۴) میں خلق عظیم کی تعلیم دی گئی ہے کیونکہ اس آیت میں بتلایا گیا ہے کہ غصہ کو پی لینا ہی بڑا کمال ہے مگر وہ لوگ غصہ پی کر غلطیوں کو معاف بھی کر دیتے ہیں اور مزید اس پر احسان بھی کرتے ہیں۔ اللہ رب العزت نے خلق حسن حضرت موسیٰؑ کو عطا فرمایا تھا اور خلق کریم حضرت عیسیٰؑ کو نوازا گیا ہے۔ اور خلق عظیم جناب رسول اللہ ﷺ کو عطا کیا گیا ہے، الغرض خلق عظیم آپ ﷺ کا امتیازی وصف ہے اس میں کوئی دوسرا آپ کا شریک نہیں ہے، صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ لفظ صلوٰۃ کی تحقیق وتشریح واضح ہے لیکن خادم سابق میں اس پر تفصیلی کلام کر چکا ہے ملاحظہ فرمالیا جائے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت ''من اختص بالخلق العظیم'' سے رسول اکرم ﷺ کی ذات گرامی مراد ہے اور ماتنؒ نے صراحۃً آپکا اسم گرامی اسلئے ذکر نہیں فرمایا تا کہ لوگوں کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ خلق عظیم کا آپکے ساتھ مختص ہونا لوگوں کے ذہنوں میں ایسا رچا بسا ہوا ہے کہ اس وصف کے بیان کے بعد ذہن آپ ہی کی ذات کی طرف منتقل ہوتا ہے دوسرے کسی انسان کی طرف منتقل نہیں ہوتا پس جب وصف خلق عظیم سے آپ کے علاوہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا تو صراحۃً آپکا اسم گرامی ذکر کرنیکی ضرورت نہیں ہے۔

شارحؒ نے خلق کی تعریف میں ملکہ کا لفظ ذکر کیا ہے اور ملکہ اس کیفیت نفسانیہ کا نام ہے جو نفس میں راسخ ہو اسی کو اردو زبان میں مہارت کیساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور اگر وہ کیفیت نفس میں راسخ نہ ہو تو اس کو حالی کہتے ہیں جیسے شرمندگی کے وقت چہرہ پر سرخی کا آجانا ایک وقتی اور حالی چیز ہے، اب خلق کی تعریف یہ ہوگی کہ خلق ایسی مہارت اور صلاحیت کا نام ہے جس سے افعال سہولت اور آسانی کیساتھ صادر ہو جاتے ہوں۔ رہی یہ بات کہ رسول اکرم ﷺ کا خلق عظیم کیا تھا تو اس بارے میں چند اقوال مذکور ہیں۔ (۱) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ آپکا ''خلق عظیم'' سراسر قرآن تھا۔ لیکن اسپر یہ اعتراض ہوگا کہ خلق عظیم رسول اکرم ﷺ کیساتھ مختص ہے اور بقول حضرت عائشہؓ کے خلق عظیم سے مراد قرآن ہے تو گویا قرآن رسول اکرم ﷺ کے ساتھ مختص ہوا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ قرآن رسول اکرم ﷺ کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کیساتھ مختص ہے پس خلق عظیم کی تفسیر قرآن سے کرنا بظاہر درست نہیں ہے۔ صاحب نور الانوار نے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ قرآن سے مراد عمل بالقرآن ہے یعنی آپکا خلق عظیم قرآن پاک پر عمل کرنا ہے اور بلا تکلف قرآن پاک پر عمل کرنا آپکی فطرت اور عادت بن گیا تھا۔ حاصل یہ کہ جو قرآن میں ہوتا آپ اس پر عمل فرماتے اور جس پر آپ عمل کرتے وہ قرآن میں ہوتا۔ اور عمل بالقرآن رسول اکرم ﷺ

Marfat.com

کیساتھ مختص ہے، نہ کہ ذات باری کیساتھ لہذا مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔ (۲) بعض حضرات نے فرمایا کہ آپکا خلق عظیم دنیا و آخرت میں سخاوت اور انابت الی اللہ ہے۔ آپ نے دنیا میں علم، دین اور مال کی سخاوت فرمائی ہے اور آخرت میں انشاء اللہ شفاعت اور آب کوثر کی سخاوت فرمائیں گے۔ (۳) آپ کا خلق عظیم وہ ہے جس کو آپ نے خود اپنی مبارک زبان سے فرمایا ہے یعنی تعلق ختم کرنے والے کیساتھ تعلق قائم کرو اور ظالم سے درگذر کرو اور بدسلوکی کرنیوالے کیساتھ حسن سلوک کرنیکا نام خلق عظیم ہے۔

(۴) بقول شارح علیہ الرحمۃ صحیح بات یہ ہے کہ خلق عظیم اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے خالق اور مخلوق سب راضی ہوں لیکن یہ بات بہت کمیاب بلکہ نایاب ہے، اب جو شخص اس کیساتھ متصف ہوگا قابل مدح اور لائق ستائش ہوگا، شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول ''علی من اختص بالخلق العظیم'' سے باری تعالیٰ کے ارشاد ''وانک لعلیٰ خلق عظیم'' کی طرف اشارہ ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ متن میں کہا گیا ہے کہ خلق عظیم ذات رسول ﷺ کے ساتھ مختص ہے اور باری تعالیٰ کا قول ''وانک لعلیٰ خلق عظیم'' رسول اکرم ﷺ کے خلق عظیم کیساتھ متصف ہونے پر تو دلالت کرتا ہے مگر مختص ہونے پر دلالت نہیں کرتا تو ماتن کا قول باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ کس طرح ہوسکتا ہے۔؟ اسکا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ''وانک لعلیٰ خلق عظیم'' مقام مدح میں واقع ہوا ہے یعنی جب مشرکین مکہ نے آنحضرت ﷺ کو دیوانہ اور مجنون کہا تو اللہ تعالیٰ نے دوات اور قلم اور مکتوب چیزوں کی قسم کھا کر فرمایا ''ما انت بنعمۃ ربک بمجنون'' تو اپنے رب کے فضل سے دیوانہ نہیں ہے ''وان لک لاجرا غیر ممنون'' اور تیرے واسطے غیر محدود اجر وثواب ہے ''وانک لعلیٰ خلق عظیم'' اور تو بڑے خلق پر پیدا ہوا ہے۔ بہر حال ان جملوں سے اللہ تعالیٰ نے آپکو تسلی دی اور آپکی مدح فرمائی ہے اور خلق عظیم کیساتھ آپکی مدح اسی وقت ہوسکتی ہے جبکہ خلق عظیم آپ کیساتھ مختص ہو، کیونکہ خاص طور پر کسی کی مدح اسی خوبی پر کی جاتی ہے جو خوبی ممدوح کے علاوہ دوسروں میں موجود نہ ہو پس خلق عظیم پر خاص طور سے آپکی مدح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ خلق عظیم آپ کیساتھ مختص ہے پس جب مقام مدح کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ باری تعالیٰ کا قول ''وانک لعلیٰ خلق عظیم'' بھی ذات رسالت کیساتھ خلق عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ تو ماتن کا قول بلا تکلف باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ ہوجائیگا کیونکہ اب ماتن کا قول اور باری تعالیٰ کا قول دونوں ذات رسالت کیساتھ خلق عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

وَعَلٰی آلِهِ الَّذِیْنَ قَامُوْا بِنُصْرَةِ الدِّیْنِ الْقَوِیْمِ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهِ عَلٰی مَنِ اخْتُصَّ وَ الْآلُ اَهْلُ بَیْتِهِ اَوْعِتْرَتِهِ اَوْ کُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِیٍّ وَهُوَ الْاَنْسَبُ هٰهُنَا لِاَنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ یَتَعَرَّضْ لِذِکْرِ الْاَصْحَابِ فِی الصَّلٰوةِ فَکَانَ الْاَوْلٰی هُوَ التَّعْمِیْمُ وَالدِّیْنُ هُوَ وَضْعٌ اِلٰهِیٌّ سَائِقٌ لِذَوِی الْعُقُوْلِ بِاخْتِیَارِهِمُ الْمَحْمُوْدَ اِلَی الْخَیْرِ بِالذَّاتِ وَهُوَ یَشْمَلُ الْعَقَائِدَ وَالْاَعْمَالَ وَیُطْلَقُ عَلٰی کُلِّ دِیْنٍ وَالْاِسْلَامُ هُوَ الدِّیْنُ الْمَخْصُوْصُ لِمُحَمَّدٍ ﷺ وَلَعَلَّ فِیْ وَصْفِهٖ بِالْقَوِیْمِ اِشَارَةٌ اِلَیْهِ لِاَنَّ دِیْنَ الْاِسْلَامِ هُوَ الْمَوْصُوْفُ بِالْاِسْتِقَامَةِ.

(ترجمہ):۔ اور آپکی آل کے ان لوگوں پر جو معتدل اور ٹھوس دین کی نصرت کو لیکر اٹھے اس عبارت کا عطف ماتن کے قول علی من اختص پر ہے اور آل سے مراد آنحضرت ﷺ کے اہل بیت یا آپکی اولاد یا ہر مؤمن متقی ہے اور اس جگہ یہی معنی زیادہ مناسب ہیں کیونکہ مصنفؒ صلاۃ کے

Marfat.com

موقع میں اصحاب کا ذکر کرنے کے درپے نہیں ہوئے، لہذا عام مفہوم مراد لینا ہی بہتر ہے اور دین ایک دستور خداوندی ہے جو ذی عقل لوگوں کو ان کے قابل قدر اختیار اور قدرت کے ذریعہ خیر بالذات کی طرف لیجاتا ہے، اور دین عقائد و اعمال دونوں کو شامل ہے اور ہر دین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اللہ ﷺ کیلئے خاص ہے، غالباً دین کی صفت قویم لانے میں اسی طرف اشارہ ہے کیوں کہ دین اسلام ہی استقامت اور ہمواری کی صفت کیساتھ متصف ہے۔

(تشریح) :۔شارح نے کہا کہ وعلیٰ آلہ الخ متن کی عبارت سابقہ متن کی عبارت علی من اختص بالخلق العظیم پر معطوف ہے۔لفظ آل کی لغوی اور معنوی تحقیق اگرچہ پہلے گذر چکی ہے لیکن اس جگہ ''آل'' کی مراد پر کلام کرتے ہوئے ملاجیونؒ نے فرمایا ہے کہ آل نبی سے مراد رسول اکرم ﷺ کے اہل بیت یعنی آپ کی ازواج مطہرات ہیں۔یا رسول اللہ ﷺ کی اولاد ہے اور یا آل نبی سے مراد ہر مؤمن متقی اور خداترس لوگ ہیں لیکن اس جگہ ہر مؤمن متقی مراد لینا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ ماتنؒ نے درود وسلام کے موقع پر صحابہؓ کا ذکر نہیں فرمایا ہے حالانکہ صحابہ بھی درود وسلام کے مستحق ہیں پس آل نبی سے ایسا عام مفہوم (ہر مؤمن متقی) مراد لینا جو اہل بیت اور صحابہؓ سب کو شامل ہے زیادہ بہتر ہے۔صاحب نور الانوارؒ نے ''دین'' کی تعریف کی ہے ''ہو وضع الٰہی سائق لذوی العقول باختیارہم المحمود الی الخیر بالذات''۔''وضع'' مصدر ہے مگر موضوع اسم مفعول کے معنی میں ہے ''الٰہی'' من الالہ کے معنی میں ہے۔''سائق'' از سوق ہنکانا، لیجانا، ''المحمود'' جر کیساتھ اختیار کی صفت ہے اور رفع کے ساتھ وضع کی صفت ہے اور نصب کیساتھ مفعول لہ ہے، خیر بالذات سے مراد رضائے الٰہی یا دیدار خداوندی ہے، اسلئے کہ بالذات اور بلاواسطہ اللہ کی رضا اور اسکا دیدار ہی خیر ہے، اب دین کی تعریف یہ ہوگی کہ ''دین'' ایسا امر ہے جو اللہ کی طرف سے وضع کیا گیا ہے یعنی ایسا خدائی دستور ہے جو ذی عقل لوگوں کو ان کے قابل قدر اختیار اور قدرت کے ذریعہ رضائے الٰہی یا دیدار خداوندی تک لیجاتا ہے۔حاصل یہ کہ خدائی دستور کو اپنانا اور اسپر عمل کرنا اللہ کی خوشنودی اور اسکے دیدار کا سبب ہے۔نور الانوار کے محشی نے دین کی تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ عید کی چاند رات میں جو بچہ پیدا ہوا ہے اسکی جانب سے بھی صدقۃ الفطر ادا کیا جاتا ہے مگر اسکے بااختیار نہ ہونے کی وجہ سے اسکی طرف سے ادا کیا ہوا صدقۃ الفطر دین ہونے سے خارج ہو جائے گا کیوں کہ دین کی تعریف میں ''باختیارھم'' کی قید مذکور ہے لہذا بہتر یہ ہے کہ دین کی یہ تعریف کیجائے، ''ہو وضع الٰہی سائق لمن تحقق فیہ الی الخیر بالذات'' یعنی دین ایسا امر ہے جو خداوند قدوس کی طرف سے وضع کیا گیا ہو اور اس کو جس کے حق میں یہ امر متحقق ہو رضائے الٰہی یا دیدار خداوندی تک لیجاتا ہو اس تعریف میں چونکہ اختیار کا لفظ موجود نہیں ہے اس لئے یہ تعریف عید کی چاند رات میں پیدا ہونیوالے بچہ کے صدقۃ الفطر پر بھی صادق آئے گی لیکن خادم کی نظر میں یہ اعتراض غلط ہے اسلئے کہ چاند رات میں پیدا ہونیوالے بچہ کا صدقۃ الفطر باپ پر واجب ہوتا ہے نہ کہ اس بچہ پر۔اور باپ بااختیار ہے اگرچہ بچہ بے اختیار ہے پس جب باپ جو اپنے بچہ کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرتا ہے وہ بااختیار ہے تو نور الانوار کی بیان کردہ ''دین'' کی تعریف بھی چاند رات میں پیدا ہونیوالے بچہ کے صدقۃ الفطر پر صادق آجائے گی۔ملاجیونؒ نے فرمایا کہ ''دین'' عقائد اور اعمال دونوں کو شامل ہوتا ہے اور ہر دین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جیسے موسیٰؑ کا دین اور عیسیٰؑ کا دین۔اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اللہ ﷺ کیساتھ خاص ہے۔''واعل فی وصفہ بالقویم الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب دین کا اطلاق ہر دین پر ہوتا

Marfat.com

ہے تو ماتن کے قول ''وعلی آلہ الذین قاموا بنصرۃ الدین'' کا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ کی آل کے لوگ ہر دین کے ناصر اور مددگار ہیں حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ آل رسول کے لوگ فقط دین محمد ﷺ کے ناصر اور مددگار ہیں۔ شارحؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ماتنؒ نے دین کی صفت قویم ذکر فرمائی ہے اور قویم کے معنی مستقیم اور معتدل کے ہیں اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اعتدال اور استقامت کے ساتھ دین اسلام ہی موصوف ہے ورنہ دوسرے ادیان میں افراط ہے یا تفریط ہے پس ماتنؒ کا دین کو قویم کی صفت کیساتھ موصوف کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ متن میں دین سے مراد دین اسلام اور شریعت محمدی ﷺ ہے اور جب متن میں دین سے دین اسلام مراد ہے تو آل رسول کے لوگوں کا ہر دین کی نصرت کرنیوالا ہونا لازم نہیں آئیگا۔

ثُمَّ اعْلَمْ اَنَّ اُصُوْلَ الْفِقْه لَه حَدٌّ اِضَافِیٌّ وَحَدٌّ لَقَبِیٌّ وَغَایَةٌ وَمَوْضُوْعٌ وَلَمَّا لَمْ یَذْکُرْهُ الْمُصَنِّفُ طَوَیْنَاهُ عَلٰی غَرِّه وَلٰکِنْ لَابُدَّ هٰهُنَا مِنْ اَنْ یُّعْلَمَ اَنَّ عِلْمَ اُصُوْلِ الْفِقْه عِلْمٌ یُّبْحَثُ فِیْه عَنْ اِثْبَاتِ الْاَدِلَّةِ لِلْاَحْکَامِ فَمَوْضُوْعُهٗ عَلَی الْمُخْتَارِ هُوَ الْاَدِلَّةُ وَالْاَحْکَامُ جَمِیْعًا اَلْاَوَّلُ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ مُثْبِتٌ وَالثَّانِیْ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ مُثْبَتٌ.

(ترجمہ):۔ پھر خوب غور کرلو کہ اصول فقہ کی ایک تعریف اضافی ہے اور ایک تعریف لقبی ہے اور ایک غرض ہے اور ایک موضوع ہے چونکہ ماتن نے ان چیزوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے اسلئے ہم نے بھی انھیں ان کی پہلی حالت پر لپیٹ دیا ہے لیکن یہاں اتنی بات ضرور جان لینی چاہئے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جسمیں احکام شرعیہ کو دلائل سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے چنانچہ اسکا موضوع قول مختار کی بنا پر دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے اول تو اس لحاظ سے کہ وہ مثبت ہیں اور ثانی اس لحاظ سے کہ وہ مثبت ہیں۔

(تشریح):۔ ملا جیونؒ شارح نور الانوار نے فرمایا کہ کسی بھی فن کی تصنیف وتالیف کو شروع کرنے کیلئے اس فن کی تعریف، غرض اور موضوع کو بیان کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور پیش نظر کتاب ''نور الانوار'' فن اصول فقہ میں ہے اور اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں۔ (۱) تعریف اضافی (۲) تعریف لقبی اور اسکی ایک غرض ہے اور ایک اس کا موضوع ہے۔ پس ماتن یعنی صاحب المنار نے چونکہ ان چیزوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے اسلئے ہم نے بھی انھیں ان کی پہلی حالت پر چھوڑ رکھا ہے یعنی ان کا تذکرہ نہیں کیا ہے 'ہاں' اتنی بات ضرور ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جس میں احکام شرعیہ کو دلائل شرعیہ سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے اور اسکے موضوع میں تین قول ہیں۔ (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول مختار ہے لیکن اس پر اعتراض ہوگا وہ یہ کہ جب اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہو گیا، یعنی اصول فقہ کے دو موضوع ہو گئے ایک دلائل، دوم احکام اور تعدد موضوع تعدد علم پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصول فقہ کے موضوع دو ہیں تو اصول فقہ بھی دو علم ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد علم پر اس وقت دلالت کرتا ہے جبکہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں دلائل واحکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے اور اثبات مصدر ہے اور

Marfat.com

مصدر کبھی فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے۔ پس دلائل کے اعتبار سے اثبات مثبِت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مُثبَت یعنی مفعول کے معنی میں ہے یعنی دلائل ثابت کرنیوالے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔ حاصل یہ کہ اثبات دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ دلائل کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہو کر مضاف ہے پس جب اثبات دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل اور احکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئے گا۔ اور جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَالْمُصَنِّفُ ذَكَرَ اَحْوَالَ الْاَدِلَّةِ فِیْ صَدْرِ الْكِتَابِ وَ اَحْوَالَ الْاَحْكَامِ فِیْ آخِرِهٖ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا فَقَالَ اِعْلَمْ اَنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ وَالْاُصُوْلُ جَمْعُ اَصْلٍ وَهُوَ مَا يَبْتَنِیْ عَلَيْهِ غَيْرُهٗ وَالْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا الْاَدِلَّةُ وَالشَّرْعُ اِنْ كَانَ بِمَعْنَى الشَّارِعِ فَالْلَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ اَیِ الْاَدِلَّةُ الَّتِیْ نَصَبَهَا الشَّارِعُ دَلِيْلًا وَاِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَشْرُوْعِ فَالْلَّامُ فِيْهِ لِلْجِنْسِ اَیِ اَدِلَّةُ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَّكُوْنَ الشَّرْعُ اِسْمًا لِلدِّيْنِ فَلَا يَحْتَاجُ اِلَى التَّاوِيْلِ وَاِنَّمَا لَمْ يَقُلْ اُصُوْلَ الْفِقْهِ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاُصُوْلَ كَمَا اَنَّهَا الْاُصُوْلُ الْفِقْهِ فَكَذٰلِكَ هِیَ اُصُوْلُ الْكَلَامِ اَيْضًا۔

(**ترجمہ**):۔ مصنفؒ نے دلائل کے احوال کتاب کے اول حصہ میں اور ان سے فراغت کے بعد احکام کے احوال کتاب کے آخری حصہ میں ذکر کئے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ یہ بات اچھی طرح سے جان لو کہ شریعت کے اصول تین ہیں۔ ''اصول'' اصل کی جمع ہے اور ''اصل'' ایسی شئی ہے جس پر دوسری شئی کی بنیاد ہوتی ہے اور اس جگہ اصول سے دلائل مراد ہیں اور لفظ شرع اگر شارع کے معنی میں ہے تو اس میں لام عہد کا ہے یعنی وہ ادلہ جنکو شارع نے دلیل قرار دیا ہے اور اگر مشروع کے معنی میں ہے تو اس میں لام جنس کا ہے یعنی احکام مشروعہ کے دلائل اور بہتر یہ ہے کہ شرع ''دین'' کا اسم ہو تا کہ کسی تاویل کی ضرورت نہ رہے اور مصنفؒ نے اصول فقہ نہیں کہا کیوں کہ یہ اصول جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں۔

(**تشریح**):۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مذہب مختار پر اصول فقہ کا موضوع دو چیزیں ہیں۔ (۱) دلائل (۲) احکام۔ اور سب سے پہلے چونکہ موضوع کے احوال کو ذکر کیا جاتا ہے اسلئے ماتنؒ نے کتاب کے اول میں دلائل کے احوال ذکر فرمائے اور ان سے فراغت کے بعد کتاب کے آخر میں احکام کے احوال کو بیان کیا ہے اور دلائل کے احوال کو احکام کے احوال پر مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ''دلائل'' از قبیلۂ اصول ہیں اور احکام از قبیلہ فروع ہیں اور اصول چونکہ فروع پر مقدم ہوتے ہیں اسلئے دلائل کے احوال پہلے اور احکام کے احوال بعد میں ذکر کئے گئے۔ چنانچہ ماتنؒ نے فرمایا کہ شریعت اسلامیہ کے تین اصول ہیں۔ والاصول جمع اصل سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن میں ''اصول الشرع'' ان کا اسم ہونے کی وجہ سے محمول علیہ ہے اور ثلثۃ خبر ہونیکی وجہ سے محمول ہے اور حمل کیلئے ضروری ہے کہ محمول اور محمول علیہ کے درمیان افراد، تثنیہ، جمع، تذکیر اور تانیث میں اتحاد ہو حالانکہ اس جگہ اتحاد موجود نہیں ہے کیونکہ لفظ ثلثۃ جمع ہے اور لفظ اصول مفرد ہے اور لفظ اصول اسلئے

Marfat.com

مفرد ہے کہ یہ قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اور قعود اور جلوس دونوں مفرد کے اوزان میں سے ہیں پس لفظ اصول جو مفرد کے وزن پر ہے وہ بھی مفرد ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ ''اصول'' جس طرح قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اسی طرح فروع کے وزن پر بھی ہے اور فروع جمع کے اوزان میں سے ہے لہٰذا اصول اصل کی جمع ہوگی جیسا کہ فروع فرع کی جمع ہے اور جب لفظ اصول جمع ہے تو اصول اور ثلثہ کے درمیان عدم اتحاد کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ لغت میں اصل ایسی شئی کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہوتی ہے لیکن یہاں اصول سے دلائل مراد ہیں۔ اور قرینہ سیاق ہے یعنی اگلی عبارت قرینہ ہے اسلئے کہ کتاب، سنت اور اجماع امت دلائل ہیں اور دلائل مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ علم کے مسائل دلائل پر مبنی ہوتے ہیں۔ ''والشرع ان کان الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ لغت میں شرع کے معنی اظہار کے آتے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا کہ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا یعنی ظاہر کیا تمہارے لئے دین میں وہی جس کا حکم کیا تھا نوحؑ کو (شوریٰ رکوع ۲)۔ اب مصنفؒ کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اظہار کے تین اصول ہیں۔ حالانکہ اصولی اثبات احکام کے دلائل بیان کرتا ہے نہ کہ اظہار احکام کے دلائل۔ شارحؒ نے اسکے دو جواب تحریر کئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ''شرع'' مصدر، اسم فاعل شارع کے معنی میں ہے جیسے ''عدل'' عادل کے معنی میں ہے اور ''الشرع'' کا ''الف لام'' عہد کیلئے ہے اور معہود رسول اکرم ﷺ ہیں۔ اس صورت میں اصول کی اضافت، شرع بمعنی شارع کی طرف مضاف کی تعظیم کیلئے ہوگی جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ میں تعظیم مضاف کی خاطر اضافت کی گئی ہے۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دلائل جن کو شارع علیہ السلام نے دلیل قرار دیا ہے اور دوسرا جواب یہ ہیکہ ''الشرع مصدر'' المشروع اسم مفعول کے معنی میں ہے اور الف لام جنس کیلئے ہے یعنی احکام مشروعہ کے دلائل تین ہیں۔ دونوں جوابوں کا حاصل یہ ہوا کہ ''الشرع'' اپنے مصدری معنی یعنی اظہار پر محمول نہیں ہے بلکہ لفظ ''الشرع'' مبنی للفاعل ہے یا مبنی للمفعول ہے اور مبنی للفاعل یا مبنی للمفعول مراد لینے کی صورت میں کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا، ملا جیونؒ نے فرمایا کہ اولیٰ اور اظہر یہ ہے کہ اس جگہ لفظ الشرع مصدری معنی میں نہ ہو بلکہ ''دین'' کا اسم جامد ہو اور الف لام عہد کا ہو تو اس صورت میں لفظ الشرع سے دین قویم یعنی ہمارے نبی ﷺ کا دین مراد ہوگا۔ اس تیسرے احتمال کی وجہ اولویت یہ ہے کہ سابقہ دونوں احتمالوں میں مصدر کو فاعل یا مفعول کے معنی میں لینے کی وجہ سے مجاز کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے اور ''الشرع'' کو دین کا اسم جامد قرار دینے کی صورت میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ اور کلام کا چونکہ مجاز وغیرہ کی تاویل سے محفوظ ہونا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کلام کے جس میں مجاز وغیرہ کی تاویل کرنی پڑتی ہو۔ اسلئے تیسرا احتمال اولیٰ ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ماتنؒ نے اصول فقہ کے بجائے اصول شرع اسلئے فرمایا کہ کتاب، سنت اور اجماع تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں اور لفظ شرع (دین) احکام نظریہ یعنی علم کلام اور احکام عملیہ یعنی علم فقہ دونوں کو شامل ہے اور فقہ متاخرین کے نزدیک فقط احکام عملیہ کو شامل ہوتا ہے نہ کہ احکام نظریہ یعنی علم کلام کو۔

لہٰذا اگر مصنفؒ اصول الشرع کے بجائے اصول الفقہ فرما دیتے تو یہ شبہ ہوتا کہ کتاب، سنت اور اجماع خاص طور پر فقہ کے اصول ہیں نہ کہ علم کلام کے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ یہ تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے

Marfat.com

مصنفؒ نے اصول الشرع فرمایا اور اصول الفقہ نہیں کہا۔

الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ بَدَلٌ مِنْ ثَلٰثَةٍ اَوْبَيَانٌ لَهٗ وَ الْمُرَادُ مِنَ الْكِتَابِ بَعْضُ الْكِتَابِ وَهُوَ مِقْدَارُ خَمْسِ مِائَةِ آيَةٍ لِاَنَّهٗ اَصْلُ الشَّرْعِ وَالْبَاقِيْ قَصَصٌ وَنَحْوُهَا وَهٰكَذَا الْمُرَادُ مِنَ السُّنَّةِ بَعْضُهَا وَهُوَ مِقْدَارُ ثَلٰثَةِ آلَافٍ عَلٰى مَا قَالُوا وَالْمُرَادُ بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ إِجْمَاعُ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ لِشَرَافَتِهَا وَكَرَامَتِهَا سَوَاءٌ كَانَ إِجْمَاعُ أَهْلِ الْمَدِيْنَةِ اَوْ إِجْمَاعُ عِتْرَةِ الرَّسُوْلِ اَوْ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ اَوْنَحْوِهِمْ۔

(**ترجمہ**):۔کتاب، سنت اور امت کا اجماع ہے (یہ عبارت) ثلثہ سے بدل ہے یا اس کیلئے بیان ہے اور کتاب سے کتاب کا بعض حصہ مراد ہے اور وہ پانچ سو آیات کی مقدار ہیں کیونکہ یہی مقدار شریعت اسلامیہ کی بنیاد ہے اور باقی قصص اور امثال وغیرہ ہیں۔اسی طرح سنت سے سنت کا بعض حصہ مراد ہے اور بقول علمائے کرام وہ تین ہزار احادیث کی مقدار ہیں۔اور رسول اکرم ﷺ کی امت کی شرافت اور عزت کی وجہ سے اجماع امت سے حضور ﷺ کی امت کا اجماع مراد ہے خواہ یہ اجماع باشندگان مدینہ کا ہو یا خاندان رسالت کا یا صحابہؓ کا یا ان جیسے دوسرے حضرات کا۔

(**تشریح**):۔صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ لفظ ثلثہ سے بدل ہے یا اس کیلئے عطف بیان ہے ان دونوں صورتوں میں ترجمہ یہ ہوگا۔شریعت اسلامیہ کے اصول تین ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت۔یہ خیال رہے کہ کتاب سے مراد پورا قرآن نہیں ہے بلکہ قرآن پاک کی وہ پانچ سو آیات مراد ہیں جن پر احکام شرع کی بنیاد ہے اور ان پانچ سو آیات کے علاوہ باقی آیات قصص اور امثال پر مشتمل ہیں۔بعض حضرات نے کہا کہ کتاب سے پورا قرآن مراد ہے کیونکہ شریعت کی بنیاد دو ہیں ایک ظاہری دوم باطنی مذکورہ پانچ سو آیات میں احکام ظاہریہ بیان کئے گئے ہیں اور قصص اور امثال کی آیات میں احکام باطنیہ مذکور ہیں اسی طرح سنت سے احادیث کا تمام ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ تین ہزار احادیث مراد ہیں۔یہی مقدار احکام کی اساس اور بنیاد ہیں اور اجماع امت سے مراد رسول اکرم ﷺ کی امت کا اجماع ہے۔امت سے مراد بھی مطلق امت نہیں ہے بلکہ امت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے اور اس کا سبب اس امت کی شرافت اور عزت ہے یعنی اس امت کی عزت وشرافت کی وجہ سے صرف اس امت کا اجماع معتبر ہے۔سابقہ امتوں میں سے کسی امت کے اجماع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔لفظ امت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آپ کی امت کے مجتہدین کا اجماع معتبر ہے خواہ وہ مجتہدین صحابہؓ میں سے ہوں خواہ باشندگان مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندان رسالت میں سے ہوں۔خواہ تابعین وغیرہ میں سے ہوں۔ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے کہا کہ صرف صحابہؓ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اکرمؐ نے فرمایا ہے "اصحابی کالنجوم فبایھم اقتدیتم اھتدیتم" اور بعض نے فرمایا ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "ان المدینۃ تنفی خبثھا کما تنفی الکیر خبث الحدید" یعنی مدینہ طیبہ اپنے خبث کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے میل کچیل کو دور کر دیتی ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ فقط خاندان رسالت کے بزرگوں کا اجماع معتبر ہے کیوں کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا "انی ترکت فیکم الثقلین لن

Marfat.com

تضلوا ان تمسکتم بهما کتاب الله تعالی وعترتی "یعنی میں نے تم میں دو اہم چیزیں چھوڑیں اگر تم نے ان کو مضبوطی کیساتھ پکڑا تو ہرگز گمراہ نہ ہوگے (۱) کتاب اللہ (۲) میرے اہل بیت۔ بہرحال ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اجماع معتبر ہونے کیلئے صالح مجتہدین کا ہونا کافی ہے خواہ وہ صحابہؓ میں سے ہوں خواہ تابعین میں سے خواہ اہل مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندان رسالت کے بزرگ ہوں ۔ ماتنؒ نے کتاب اللہ کو اس لئے مقدم کیا کہ اسکا حجت ہونا من کل وجہ ہے اور سنت کو اس کے بعد اسلئے ذکر کیا کہ سنت کی حجیت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وما اتاکم الرسول فخذوه ومانهاکم عنه فانتهوا" اور اجماع کو مؤخر اسلئے ذکر کیا کہ اجماع کی حجیت ان دونوں پر موقوف ہے کتاب اللہ پر تو اسلئے موقوف ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ "فاعتبروا یا اولی الابصار" اور سنت پر اسلئے موقوف ہے کہ جناب رسول ﷺ نے فرمایا ہے "ماراٰه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن" اور ایک حدیث میں فرمایا "لا تجتمع امتی علی الضلالة"۔

وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ اَیْ الْاَصْلُ الرَّابِعُ بَعْدَ الثَّلٰثَةِ لِلْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَالْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْاُصُوْلِ الثَّلٰثَةِ وَكَانَ يَنْبَغِیْ اَنْ يُّقَيِّدَهٗ بِهٰذَا الْقَيْدِ كَمَا قَيَّدَهٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَ غَيْرُهٗ لِيَخْرُجَ الْقِيَاسُ الشِّبْهِیْ وَالْعَقْلِیْ وَلٰكِنَّهٗ اِكْتَفٰی بِالشُّهْرَةِ فَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ قِيَاسُ حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلٰی حُرْمَةِ الْوَطْیِ فِیْ حَالَةِ الْحَيْضِ بِعِلَّةِ الْاَذٰی اَلْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِه تَعَالٰی وَلَا تَقْرَبُوْاهُنَّ حَتّٰی يَطْهُرْنَ وَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ السُّنَّةِ قِيَاسُ حُرْمَةِ تَفَاضُلِ الْجَصِّ وَالنُّوْرَةِ بِعِلَّةِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ عَلٰی حُرْمَةِ الْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِه عَلَيْهِ السَّلَام اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلاً بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا وَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْاِجْمَاعِ قِيَاسُ حُرْمَةِ اُمِّ الْمَرْبِيَّةِ عَلٰی حُرْمَةِ اُمِّ اَمَتِه اَلَّتِیْ وَطِئَهَا اَلْمُسْتَفَادَةِ مِنَ الْاِجْمَاعِ بِعِلَّةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ۔

(ترجمہ):۔اور چوتھی دلیل قیاس ہے یعنی تینوں دلائل کے بعد احکام شرعیہ کی چوتھی دلیل وہ قیاس ہے جو ان تینوں سے ماخوذ ہو۔ مناسب تو یہ تھا کہ "مصنفؒ" القیاس کو اس قید کے ساتھ مقید کرتے جیسا کہ فخر الاسلام بزدوی اور دوسرے حضرات مصنفین نے کیا۔ تاکہ قیاس شبہی اور قیاس عقلی (قیاس کی تعریف سے) خارج ہو جائیں لیکن مصنفؒ نے شہرت پر اکتفا کیا، پس اس قیاس کی نظیر جو کتاب الٰہی سے ماخوذ ہے لواطت کی حرمت کو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر اس علت اذیٰ کی وجہ سے قیاس کرنا ہے جو باری تعالیٰ کے قول "ولاتقربوهن حتی یطهرن" سے مستفاد ہے اور اس قیاس کی نظیر جو سنت نبویؐ سے ماخوذ ہے علت قدر اور جنس کی وجہ سے جص اور نورہ کے تفاضل کی حرمت کو ان اشیائے ستہ کی حرمت پر قیاس کرنا ہے جو رسول اللہ ﷺ کے قول "الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل یداً بید والفضل ربوا" سے مستفاد ہے اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ ہے علت جزئیت

Marfat.com

وبعضیت کی وجہ سے مزنیہ کی ماں کی حرمت کو اپنی اس مطوءۃ باندی کی ماں کی حرمت پر قیاس کرنا ہے جو اجماع سے مستفاد ہے۔

(**تشریح**):۔صاحب کتاب ملا جیونؒ نے فرمایا کہ مذکورہ تینوں دلیلوں کے بعد احکام شرعیہ کی چوتھی دلیل وہ قیاس ہے جو مذکورہ تینوں دلیلوں سے ماخوذ اور مستنبط ہو۔''وکان ینبغی ان یقیدہ الخ'' سے ماتن پر ایک اعتراض اور ''لکنہ اکتفی بالشہرۃ'' سے اسکا جواب ذکر کیا گیا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ قیاس کی چار قسمیں ہیں (۱) قیاس شرعی (۲) قیاس لغوی (۳) قیاس شبہی (۴) قیاس عقلی۔قیاس شرعی وہ قیاس ہے جو کتاب اللہ یا حدیث رسول اللہ ﷺ یا اجماع سے ماخوذ ہو۔قیاس لغوی وہ قیاس ہے جسمیں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہو جائے جیسے لفظ ''خمر'' مخامرۃ عقل کی علت کی وجہ سے تمام حرام شرابوں کیلئے بولا جاتا ہے۔قیاس شبہی یہ ہے کہ ''حکم'' علت مشاکلت فی الصورۃ کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی ہو جائے جیسے کوئی شخص قعدہ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہوا کہے کہ قعدہ اخیرہ چونکہ شکل وصورت میں قعدہ اولیٰ کے مانند ہے اور قعدہ اولیٰ فرض نہیں ہے لہذا قعدہ اخیرہ بھی فرض نہ ہوگا۔قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جنکے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو جیسے ''العالم متغیر وکل متغیر حادث'' کو تسلیم کر لینے کے بعد ''العالم حادث'' کا تسلیم کرنا لابدی اور لازم ہے پس جب قیاس کی چار قسمیں ہیں اور یہاں صرف ایک قسم یعنی قیاس شرعی مراد ہے تو قیاس کی باقی تینوں قسموں کو قیاس شرعی کی تعریف سے خارج کرنے کیلئے متن میں ''القیاس'' کو ''المستنبط من ہذہ الاصول الثلثۃ'' کی قید کے ساتھ مقید کرنا چاہئے تھا جیسا کہ علامہ فخر الاسلام بزدوی اور دیگر حضرات مصنفینؒ نے مقید کیا ہے۔مصنف منار کی جانب سے شارحؒ نے عذر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنفؒ نے شہرت پر اکتفاء کرتے ہوئے القیاس کو مذکورہ قید کیساتھ مقید نہیں کیا ہے یعنی سب ہی لوگ اس بات سے واقف ہیں کہ اصول فقہ کی کتابوں میں قیاس شرعی مذکور ہوتا ہے نہ کہ دوسرا کوئی قیاس لہذا اس قید کو ذکر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں چنانچہ یہاں قیاس کے لفظ سے قیاس شرعی ہی کی طرف ذہن منتقل ہوگا، دوسری اقسام کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔

چونکہ یہاں قیاس سے قیاس شرعی مراد ہے اور قیاس شرعی وہ ہے جو اصول ثلثہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ یا اجماع سے ماخوذ اور مستنبط ہو، اسلئے شارحؒ تینوں کی نظیریں بیان فرما رہے ہیں چنانچہ اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''**یسئلونک عن المحیض قل ھو اذی فاعتزالو النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن**''یعنی لوگ تجھ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تو کہہ دے وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ ہو ان کے جب تک وہ پاک نہ ہو لیں۔(بقرہ ع ۱۲) اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالت حیض میں حرمت وطی کی علت ''اذی'' یعنی گندگی ہے اور یہ علت لواطت میں بھی موجود ہے کیونکہ محل لواطت یعنی دبر ''پائخانہ'' اور نجاست غلیظہ کا محل ہے پس جب لواطت اور حالت حیض میں وطی ''دونوں'' علت اذی اور گندگی میں شریک ہیں تو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر لواطت کی حرمت کو قیاس کیا گیا یعنی حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے اور لواطت کی حرمت قیاس سے ثابت ہوئی ہے لیکن یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قیاس صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ فرع (جس کو قیاس کیا گیا ہے) منصوص علیہ نہ ہو یعنی کسی نص سے ثابت نہ ہو حالانکہ لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے

Marfat.com

کیونکہ فرع (مقیس) اگر لواطت مع الرجال ہے تو اسکی حرمت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ نے قوم لوط کے بارے میں فرمایا ہے ''ائنکم لتاتون الرجال وتقطعون السبیل'' (عنکبوت ع:۳) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر اور راہ مارتے ہو۔ آیت میں مردوں پر دوڑنے سے مراد لواطت ہے اور ہمزہ استفہام انکار کا ہے تو اب معنی ہونگے کہ تم لوگ لواطت کرنے کیلئے مردوں کی طرف مت دوڑو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے ''ائنکم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء'' (نمل، ع:۴) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر للچا کر عورتوں کو چھوڑ کر۔ اس آیت کا حاصل بھی یہی ہے کہ عورتوں کو چھوڑ کر مردوں سے اپنی خواہش پوری مت کرو اور ایک جگہ فرمایا ہے ''اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين انكم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء'' (اعراف، ع:۱۰) کیا تم کرتے ہو ایسی بے حیائی کہ تم سے پہلے نہیں کیا اس کو کسی نے جہان میں تم تو دوڑتے ہو مردوں پر شہوت کے مارے عورتوں کو چھوڑ کر اور ایک جگہ فرمایا ہے'' والذان ياتيانها منكم فآذوهما'' (نساء، ع:۳) اور جو دو مرد کریں تم میں سے وہی بدکاری تو ان کو ایذا دو۔ اس آیت میں خلاف فطرت فعل یعنی لواطت پر ایذا دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ایذا فعل حرام پر دی جاتی ہے نہ کہ فعل حلال پر۔ پس اس آیت سے بھی لواطت کا حرام ہونا ثابت ہوگا۔ اور اگر فرع (مقیس) لواطت مع النساء ہے تو اسکی حرمت حدیث سے ثابت ہے چنانچہ ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ''ان رسول الله ﷺ قال لاينظر الله عزوجل الى رجل اتى رجلا او امراة فى دبرها'' یعنی رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے اللہ تبارک وتعالیٰ ایسے مرد کی طرف (ازراہ غضب) نظر نہیں کرتا جو کسی مرد یا عورت کے پاس اس کے دبر میں آیا ہو یعنی لواطت کی ہو، اس حدیث سے لواطت مع النساء کی حرمت ثابت ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ لواطت مع النساء کی حرمت اشارۃ النص سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''نساء كم حرث لكم فاتوا حرثكم'' یعنی اللہ تعالیٰ نے موضع حرث (قبل) میں آنے کا امر فرمایا ہے اور دبر موضع حرث نہیں ہے بلکہ موضع فرث یعنی گندگی کا محل ہے پس جب موضع حرث میں آنے کا حکم دیا ہے تو موضع فرث میں آنے سے یعنی لواطت سے ممانعت ہوگی۔ بہر حال لواطت مع الرجال مراد ہو یا لواطت مع النساء مراد ہو دونوں کی حرمت نص سے ثابت ہے اور جب لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے تو لواطت کی حرمت کو حرمت وطی فی حالت الحیض پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا اور اس قیاس کی نظیر جو حدیث سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حدیث سے چھ چیزوں کی بیع میں تفاضل کی حرمت ثابت ہے۔ چھ چیزیں یہ ہیں (۱) گندم (۲) جو (۳) کھجور (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی۔ اور حضرات احناف کے نزدیک حرمت کی علت ''قدر اور جنس'' رسول اکرم ﷺ کے قول ''الحنطة بالحنطة'' الحدیث سے مستفاد ہے اور یہ علت ''چونہ'' میں بھی موجود ہے لہذا قدر اور جنس یعنی علت ربا میں شرکت کی وجہ سے جص اور نورہ کی بیع میں تفاضل کی حرمت کو مذکورہ چھ چیزوں کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ چھ چیزوں میں تفاضل کی حرمت تو حدیث سے ثابت ہے اور جص اور نورہ میں تفاضل کی حرمت قیاس سے ثابت ہے اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ موطوءہ باندی کی ماں کا واطی پر حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے اور حرمت کی علت جزئیت اور بعضیت ہے یعنی وطی سے نتیجہ میں جو بچہ پیدا ہوگا وہ چونکہ واطی اور موطوءۃ دونوں کا جز ہے اسلئے اس بچہ کے واسطے سے واطی اور مطوءہ کے درمیان بھی جزئیت اور اتحاد پیدا ہوگا یعنی موطوءہ واطی کا جز ہوگی اور واطی موطوءہ کا جز ہوگا اور اس جزئیت اور اتحاد کی وجہ سے واطی کے اصول اور فروع موطوءۃ پر اور موطوءۃ کے اصول اور

Marfat.com

فروع واطی پر حرام ہو جائیں گے کیونکہ انسان اپنے جز پر حرام ہوتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب واطی موطوءَ کا جز ہے اور موطوءَ واطی کا جز ہے اور ''جز'' اپنے جز پر حرام ہوتا ہے تو واطی کو موطوءَ پر موطوءَ کو واطی پر حرام ہونا چاہئے تھا حالانکہ واطی موطوءَ پر اور موطوءَ واطی پر حرام نہیں ہوتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ واطی موطوءَ اور موطوءَ واطی پر حرام ہو جائے لیکن ضرورتاً اس جگہ قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ بہر حال موطوءہ باندی کی ماں واطی پر جزئیت اور بعضیت کی علت کی وجہ سے حرام ہے اور یہ علت چونکہ مزنیہ کی ماں میں بھی پائی جاتی ہے اسلئے مزنیہ کی ماں کی بھی موطوءَ باندی کی ماں پر قیاس کرتے ہوئے زانی پر حرام ہوگی حاصل یہ کہ موطوءَ باندی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اور مزنیہ کی ماں کی حرمت زانی پر قیاس سے ثابت ہے

(**فوائد**):۔''جص'' عمارت کا چونہ، ''نورہ'' قلعی کا چونہ۔

وَاِنَّمَا اَوْرَدَ بِهٰذَا النَّمَطِ وَلَمْ يَقُلْ اَنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْاِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ لِيَكُوْنَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْاُصُوْلَ الْاُوَلَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ وَهٰذَا بِاعْتِبَارِ الْاَغْلَبِ وَالْاَكْثَرِ وَاِلَّا فَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ مِنْهُ الْبَعْضُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ ظَنِّيٌّ وَالْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مَنْصُوْصَةٍ قَطْعِيٌّ وَلِاَنَّهٗ لَمَّا قَالَ وَالْاَصْلُ كَانَ رَدًّ عَلٰى مُنْكِرِى الْقِيَاسِ قَصْدًا وَصَرِيْحًا وَلَمَّا قَالَ الرَّابِعُ كَانَ دَالًّا عَلٰى اَنَّ مَرْتَبَتَهٗ بَعْدَ الْاُصُوْلِ الثَّلٰثَةِ فَمَا دَامَ كَانَ الْحُكْمُ مَوْجُوْدًا فِىْ وَاحِدٍ مِّنَ الثَّلٰثَةِ لَمْ يُحْتَجْ اِلَى الْقِيَاسِ ثُمَّ لَابَأْسَ اَنْ يَّكُوْنَ هٰذِهِ الْاُصُوْلُ فُرُوْعًا لِشَىْءٍ آخَرَ لِاَنَّهَا كُلَّهَا اُصُوْلٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحُكْمِ فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَرْعٌ لِلتَّصْدِيْقِ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالْاِجْمَاعُ فَرْعٌ لِلدَّاعِىْ وَالْقِيَاسُ فَرْعٌ لِلثَّلٰثَةِ.

(**ترجمہ**):۔مصنفؒ نے اصول کو اس طرز پر بیان فرمایا اور یہ نہیں فرمایا کہ اصول شرع چار ہیں۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ تا کہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ اول کے تین اصول قطعی اور یقینی ہیں اور قیاس ظنی ہے اور یہ اکثریت اور اغلبیت کے اعتبار سے ہے ورنہ تو عام مخصوص منہ البعض اور خبر واحد ظنی ہیں اور علت منصوصہ کی بنا پر قیاس قطعی ہے اور اسلئے کہ مصنفؒ نے جب والاصل کہا تو منکرین قیاس پر صراحتاً اور قصداً رد ہو گیا اور جب الرابع کہا تو اس بات پر دلالت ہوگئی کہ قیاس کا مرتبہ اصول ثلثہ کے بعد ہے پس جب تک ان تینوں میں سے کسی ایک میں حکم موجود ہو تو قیاس کی حاجت نہ ہوگی۔ پھر کوئی مضائقہ نہیں کہ یہ اصول کسی دوسری شئی کیلئے فروع ہوں اسلئے کہ یہ سب کے سب بہ نسبت حکم کے اصول ہیں چنانچہ کتاب اللہ اور سنت تصدیق باللہ اور تصدیق بالرسول کی فرع ہیں اور اجماع داعی کی فرع ہے اور قیاس تینوں کی فرع ہے۔

(**تشریح**):۔شارح نور الانوار اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب قیاس بھی اصل ہے جیسا کہ مصنفؒ کی عبارت ''الاصل الرابع القیاس'' سے واضح ہے تو مصنفؒ نے ان اصول کو مذکورہ طرز پر کیوں بیان فرمایا یعنی تین اصول پہلے ذکر فرما کر قیاس کو الگ کیوں ذکر فرمایا اور یہ کیوں نہیں کہا کہ شریعت اسلامیہ کے اصول چار ہیں۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ ملا جیونؒ نے اسکے دو جواب ذکر کئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ اپنے بیان سے مخاطب کو اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اصول ثلثہ

Marfat.com

(کتاب، سنت، اجماع) قطعی اور یقینی ہیں اور اصل رابع یعنی قیاس ظنی اور غیر یقینی ہے۔ اگر یہ چاروں اصول یکجا بیان کر دیئے جاتے اور یہ کہا جاتا کہ شریعت کے اصول چار ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس تو ان چاروں کا مفید یقین یا مفید ظن ہونے میں یکساں ہونا لازم آتا حالانکہ مفید یقین یا مفید ظن ہونے میں چاروں اصول یکساں نہیں ہیں بلکہ اول کے تین اصول مفید یقین اور قیاس مفید ظن ہے۔ پس اس خاص مقصد کے پیش نظر ماتنؒ نے مذکورہ طرز اختیار فرمایا۔ صاحب نور الانور نے کہا کہ یہ واضح رہے کہ اصول ثلثہ کا یقینی ہونا اور قیاس کا ظنی ہونا اغلب اور اکثر ہے یعنی اکثر ایسا ہوتا ہے ورنہ کبھی وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا جاتا ہے (جیسے احل اللہ البیع وحرم الربوا میں لفظ بیع لام جنس کی وجہ سے عام ہے مگر باری تعالیٰ نے اس سے ربوا کو خاص کر لیا ہے) اور خبر واحد ظنی ہوتے ہیں اور وہ قیاس جس کی بنیاد علت منصوصہ پر (جیسے سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ لواطت کی حرمت کو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر قیاس کی بنیاد ''علت اذیٰ'' ہے جو منصوص ہے) قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ اول کے تین اصول بالعموم مفید یقین ہوتے ہیں مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے اور قیاس بالعموم مفید ظن ہوتا ہے مگر کبھی اسکے برخلاف مفید یقین بھی ہوتا ہے۔ محشی نور الانوار نے صاحب نور الانوار پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اصول ثلثہ کو اکثریت کے لحاظ سے مفید یقین اور کبھی کبھی مفید ظن قرار دینا اور قیاس کو اکثریت کے لحاظ سے مفید ظن اور کبھی کبھار مفید یقین قرار دینا غلط ہے بلکہ قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ہمیشہ مفید ظن ہوتا ہے مگر عارض یعنی علت منصوصہ کی وجہ سے مفید یقین ہوتا ہے یعنی قیاس فی نفسہ تو ظن ہے مگر اسکی علت کے منصوص ہونے کی وجہ سے اس کو یقینی قرار دیا گیا اور اول کے تین اصول اپنی اصل کے اعتبار سے ہمیشہ مفید یقین ہوتے ہیں مگر عارض کی وجہ سے مفید ظن ہوتے ہیں اور خبر واحد میں حدیث کا بطریق احاد منقول ہونا عارض ہے یعنی بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے خبر واحد ظنی ہے ورنہ حدیث فی نفسہ یقینی اور قطعی ہے اور عام کتاب اللہ میں اس کا مخصوص منہ البعض ہونا عارض ہے یعنی عام سے بعض افراد کو خاص کر لینے کی وجہ سے وہ عام ظنی ہو گیا ورنہ عام کتاب اللہ فی نفسہ قطعی اور یقینی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ماتنؒ نے جب مستقل طور پر ''والاصل'' کہا تو یہ طرز بیان منکرین قیاس کے اس خیال کی کہ ''قیاس دلیل شرعی نہیں ہے'' بالقصد صریحی طور پر تردید ہو گیا۔ اگر فاضل مصنفؒ اصول الشرع اربعۃ الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس فرماتے تو یہ ''طرز'' منکرین قیاس کی ضمناً تو تردید ہو جاتا مگر صراحتاً تردید نہ ہو پاتا پس منکرین قیاس کی صراحتاً تردید کرنے کے لئے فاضل مصنفؒ نے قیاس کو علیحدہ ذکر فرمایا ہے اور مصنفؒ نے جب ''الرابع'' کہا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قیاس کا مرتبہ اصول ثلثہ مذکورہ کے بعد ہے چنانچہ جب تک کوئی حکم اصول ثلثہ میں سے کسی ایک میں موجود ہوگا اس وقت تک قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اصول اربعہ کو مذکورہ طرز پر بیان کرنے کی دو وجہیں اور ہیں۔ اول تو یہ کہ ''اصول ثلثہ'' حکم کو ثابت کرتے ہیں اور قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ حکم کو ظاہر کرتا ہے پس اصول ثلثہ اور قیاس کے درمیان چونکہ یہ فرق ہے اسلئے دونوں کو الگ الگ ذکر فرمایا، دوسری وجہ یہ ہے کہ ''اصول ثلثہ'' حکم ثابت کرنے میں کسی دوسری چیز کے محتاج نہیں ہوتے اور ''قیاس'' اصول ثلثہ کی طرف محتاج ہوتا ہے پس اس فرق کی وجہ سے قیاس کو اصول ثلثہ سے الگ کر کے ذکر فرمایا ہے۔ ''ثم لا باس ان یکون الخ'' سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس پر اصول کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسری چیز کی فرع ہے چنانچہ ''کتاب'' اللہ کی فرع ہے یعنی اللہ کے وجود کے بغیر کتاب اللہ کا وجود نہ ہوتا پس اللہ اصل اور کتاب اس کی فرع

Marfat.com

ہوئی، اور سنت، رسول کی فرع ہے یعنی اگر رسول موجود نہ ہوتا تو سنت اور حدیث کا وجود بھی نہ ہوتا۔ پس رسول اصل اور سنت اسکی فرع ہوئی اور اجماع داعی یعنی علت مثبتہ کی فرع ہے اور قیاس ان تینوں کی فرع ہے پس جب یہ چاروں دوسری چیزوں کے فروع ہیں تو ان پر اصول کا اطلاق کرنا کس طرح درست ہوگا۔ جواب: اصل اور فرع دونوں اضافی چیزیں ہیں یعنی ایک چیز ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہو سکتی ہے جیسے ایک شخص اپنے بیٹے کے اعتبار سے اصل اور باپ کے اعتبار سے فرع ہوتا ہے۔ پس اسی طرح کتاب، سنت، اجماع اور قیاس بہ نسبت احکام کے اصول ہیں اور اعتراض میں مذکور چیزوں کے اعتبار سے فروع ہیں اور کسی چیز کے ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

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

(**ترجمہ**): ۔اور ان چاروں میں انحصار کی وجہ یہ ہے کہ دلیل پیش کرنیوالا دو حال سے خالی نہیں یا تو وحی سے استدلال پیش کرے گا یا غیر وحی سے اور وحی یا تو متلو ہوگی اور وہ کتاب ہے یا غیر متلو ہوگی اور وہ سنت ہے اور غیر وحی اگر تمام مجتہدین کا قول ہو تو اجماع ہے ورنہ تو قیاس ہے اور ہماری شریعت سے پہلے کی شریعتیں کتاب اور سنت سے ملحق ہیں اور تعامل ناس اجماع سے ملحق ہے اور صحابی کا وہ قول جو معقول ہو قیاس سے اور وہ قول جو غیر معقول ہو سنت سے ملحق ہے اور استحسان اور اسی طرح کی دوسری دلیلیں قیاس سے ملحق ہیں۔

(**تشریح**): ۔شارح اس عبارت میں مذکورہ اصول اربعہ کے درمیان دلیل حصر بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ استدلال پیش کرنے والا دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ وحی سے استدلال پیش کرے گا یا غیر وحی سے، اگر وحی سے پیش کریگا وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے وحی متلو ہوگی یا غیر متلو ہوگی، اگر وحی متلو ہے تو اس کو کتاب اللہ کہیں گے اور اگر وحی غیر متلو ہے تو وہ سنت رسول اللہ ﷺ ہے اور اگر غیر وحی سے استدلال پیش کریگا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کا قول ہوگا یا تمام مجتہدین کا قول نہ ہوگا۔ اول کو اجماع اور ثانی کو قیاس کہتے ہیں۔ ''واما شرائع من قبلنا الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ''حکم'' جس طرح مذکورہ اصول سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح سابقہ شریعتوں سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا اصول بجائے چار کے پانچ ہوئے۔ (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) شرائع سابقہ۔ جیسے باری تعالیٰ کا قول'' وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص ''یعنی لکھ دیا ہم نے ان پر تورات میں کہ جی کے بدلے جی اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں کا بدلہ ان کے برابر ہے۔ اس آیت میں مذکور قصاص کا حکم جس طرح یہود پر لازم تھا اسی طرح ہم پر بھی لازم ہے پس جب شرائع سابقہ سے بھی حکم ثابت ہو جاتا ہے تو اصول کو چار میں

Marfat.com

منحصر کرنا باطل ہوگا۔اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پر شرائع سابقہ اس وقت لازم ہوتی ہیں جب ان کو اللہ اور اسکے رسول نے بغیر انکار کے بیان کیا ہو اور اگر اللہ اور رسول نے بیان نہ کیا ہو یا بیان تو کیا ہو مگر بیان کرنے کے بعد صراحۃً انکار کر دیا ہو (مثلاً یوں کہا ہو ''لاتفعلوا مثل ذالک'' اسکے مانند عمل مت کرو) یا دلالۃً انکار کیا ہو (مثلاً کسی حکم کو بیان کرنے کے بعد یوں کہا ہو کہ یہ ان کے ظلم کی جزاء ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وعلی الذین هادو احر منا کل ذی ظفر ومن البقر والغنم حرمنا علیهم شحو مهما الا ما حملت ظهورهما او الحوایا او ما اختلط بعظم ذٰلک جزینا هم ببغیهم ''اور یہود پر ہم نے حرام کیا تھا ہر ایک ناخن والا جانور اور گائے بکری میں سے حرام کی تھی ان کی چربی مگر جو لگی ہو پشت پر یا انتڑیوں پر یا جو چربی کہ ملی ہو ہڈی کیساتھ یہ ہم نے سزا دی تھی ان کو انکی شرارت پر) تو شرائع سابقہ کے احکام ہم پر لازم نہیں ہوتے ہیں اور جب ان کو اللہ نے بیان کیا ہے تو وہ شرائع سابقہ کتاب الٰہی کیساتھ ملحق ہو جائیں گے اور اگر رسول نے بیان کیا ہے تو سنت کیساتھ ملحق ہو جائیں گے اور جب شرائع سابقہ کتاب الٰہی یا سنت رسول کیساتھ ملحق ہو گئے تو شرائع سابقہ مستقلاً دلیل نہ رہے اور شرائع سابقہ جب مستقلاً دلیل نہ رہے تو شرائع سابقہ کو پانچواں اصل قرار دے کر چار اصول میں حصر کو باطل کرنا درست نہ ہوگا۔''وتعامل الناس الخ'' سے بھی سوال کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ چار اصول میں حصر باطل ہے کیونکہ ''حکم'' جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح لوگوں کے تعامل سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے پس اصول شرع بجائے چار کے پانچ ہوئے اور جب اصول چار کے بجائے پانچ ہوئے تو صاحب المنار کا اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہو گیا۔اسکا جواب یہ ہے کہ ''لوگوں کا تعامل اجماع کیساتھ لاحق ہے چنانچہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے سائی دیکر بغیر میعاد مقرر کئے کوئی چیز بنوائی تو یہ استحساناً جائز ہے اور دلیل وہ اجماع ہے جو لوگوں کے تعامل سے ثابت ہے اگر چہ مبیع معدوم ہونے کی وجہ سے قیاساً یہ بیع ناجائز ہے۔صاحب ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ تعامل ناس بھی اجماع میں داخل ہے اور جب تعامل ناس اجماع میں داخل ہے تو تعامل ناس مستقلاً دلیل نہ ہوگا اور جب ''تعامل ناس'' مستقلاً دلیل نہ ہوا تو شریعت اسلامیہ کے دلائل چار ہوئے نہ کہ پانچ اور جب اصول شرع چار ہی رہے تو چار میں حصر باطل کرنا درست نہ ہوگا۔''وقول الصحابیؓ الخ'' سے بھی سوال کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح صحابیؓ کے قول سے بھی ثابت ہوتا ہے لہٰذا شریعت اسلامیہ کے اصول پانچ ہونگے۔(۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) قول صحابیؓ۔اس کا جواب یہ ہے کہ صحابیؓ کا قول اگر مدرک بالقیاس ہے یعنی اگر صحابیؓ کا قول عقل اور قیاس کے مطابق ہے تو وہ قیاس کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر قیاس اور عقل کے مطابق نہ ہو تو وہ سنت کے ساتھ لاحق ہے کیونکہ اگر صحابیؓ خلاف عقل اور خلاف قیاس کوئی حکم بیان کرے تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہوگا اگر چہ رسول اللہؐ کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔پس صحابیؓ کا قول جب قیاس یا سنت کے ساتھ لاحق ہو گیا تو اصول کو چار میں منحصر کرنا درست ہو گیا۔''والاستحسان الخ'' سے بھی سوال کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح استحسان سے بھی ثابت ہوتا ہے۔استحسان وہ قیاس خفی ہے جو قیاس ظاہر کے معارض ہو مثلاً ہم نے کہا کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک ہے حالانکہ قیاس جلی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک ہو کیونکہ اس کا گوشت حرام اور نجس

Marfat.com

ہے اور سور (جھوٹا) گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے پس جب سباع طیور کا گوشت حرام اور نجس ہے تو اس کا جھوٹا بھی حرام اور نجس ہونا چاہیے تھا جیسا کہ درندوں کے گوشت کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ان کا جھوٹا بھی ناپاک ہوتا ہے لیکن قیاس جلی کو چھوڑ کر استحساناً سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک قرار دیا گیا اور یہاں استحسان (قیاس خفی) یہ ہے کہ پرندے چونچ سے کھاتے ہیں اور پرندے کی چونچ چونکہ ہڈی نہ ہے اسلئے وہ پاک ہے پرندہ زندہ ہو یا مردہ ہو اور پاک چیز کے ساتھ ملنے کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوتا لہٰذا سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک نہ ہوگا۔ برخلاف درندوں کے کیونکہ درندے اپنی زبان سے کھاتے ہیں۔ لہٰذا پانی، درندے کے ناپاک لعاب کیساتھ مل کر ناپاک ہو جائے گا۔ بہر حال استحسان (قیاس خفی) ایک حجت شرعی ہے اور جب استحسان حجت شرعی ہے تو اصول شرع پانچ ہوئے اور جب اصول شرع پانچ ہوئے تو اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استحسان قیاس کے ساتھ لاحق ہے، کیونکہ استحسان قیاس خفی کا دوسرا نام ہے پس جب استحسان قیاس کیساتھ ملحق ہے تو اصول شرع کو چار میں منحصر کرنا بھی درست ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ حصر اب بھی باطل ہے کیونکہ احکام جس طرح مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں اسی طرح ظن غالب، تحری، احتیاط اور ضرورت سے بھی ثابت ہوتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ظن غالب تحری کے حکم میں ہے اور تحری قیاس میں داخل ہے اور ''احتیاط'' سنت میں داخل ہے کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے ''دع ما یریبک الی ما لا یریبک'' یعنی احتیاطاً مشکوک چیزوں کو چھوڑ کر غیر مشکوک چیزوں کو اختیار کرو، اور ضرورت کتاب اللہ میں داخل ہے کیونکہ اللہ جلّ شانہ نے فرمایا ہے ''ما جعل علیکم فی الدین من حرج'' یعنی تم پر دین کے معاملہ میں کوئی حرج نہیں رکھا۔ پس جب یہ چیزیں اصول اربعہ میں داخل ہیں تو اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا بلکہ درست ہوگا۔

ثُمَّ فَصَّلَ الْمُصَنِّفُ الْاُصُوْلَ الْاَرْبَعَةَ فَقَدَّمَ الْكِتَابَ وَقَالَ اَمَّاالْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهٰذَاتَعْرِيْفٌ لِكُلِّ الْكِتَابِ وَاللَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَالْكِتَابُ السَّابِقُ ذِكْرُهُ الَّذِىْ كَانَ مُضَافًا اِلَيْهِ لِلْبَعْضِ وَالْقُرْآنُ اِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَاهُوَالْمَشْهُوْرُ فَهُوَ تَعْرِيْفٌ لَفْظِىٌّ وَابْتِدَاءُ التَّعْرِيْفِ الْحَقِيْقِى مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ اِلٰى آخِرِهِ وَاِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْءِ اَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْنِ فَهُوَ جِنْسٌ لَهٗ وَمَا بَعْدَهٗ فَصْلٌ بِلَاتَكَلُّفٍ فَالْمُنَزَّلُ اِحْتِرَازٌعَنِ الْكُتُبِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهٗ عَلَى الرَّسُوْلِ اِحْتِرَازٌعَنْ بَاقِى الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنَزَّلُ يَجُوْزُاَنْ يُقْرَأَ بِالتَّخْفِيْفِ اَىْ الْمُنْزَلُ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ اِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَااَوَّلًا ثُمَّ نَزَلَ نَجْمًا نَجْمًا وَآيَةً آيَةً بِحَسَبِ الْمَصَالِحِ وَالْحَوَائِجِ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَام اَوْلِاَنَّهٗ كَانَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) دَفْعَةً وَاحِدَةً فِىْ كُلِّ شَهْرِرَمَضَانَ جُمْلَةً وَيَجُوْزُاَنْ يُقْرَأَ بِالتَّشْدِيْدِلِاَنَّ نُزُوْلَهٗ فِى الْوَاقِعِ كَانَ بِدَفَعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِىْ مُدَّةِ النُّبُوَّةِ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ نے ان اصول اربعہ کو الگ الگ کر کے بیان فرمایا چنانچہ کتاب کی بحث کو مقدم کیا اور فرمایا کہ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ ﷺ پر اتارا گیا ہے یہ تعریف کل کتاب کی ہے اور لام استغراق عہد کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جس کو ''بعض'' کا مضاف الیہ بنا کر پہلے

Marfat.com

ذکر کیا ہے اور قرآن اگر علم ہو جیسا کہ مشہور ہے تو یہ تعریف لفظی ہے اور تعریف حقیقی کی ابتداء ماتن کے قول ''المنزل الی اخرہ'' سے ہوگی اور اگر قرآن مقروء یا مقروٗن کے معنی میں ہو تو یہ اس کیلئے جنس ہے اور اس کا مابعد بلا تکلف فصل ہے پس ''المنزل'' غیر آسمانی کتابوں سے اور علی الرسول باقی تمام آسمانی کتابوں سے احتراز ہے اور ''المنزل'' کو تخفیف کیساتھ پڑھنا جائز ہے، یعنی یکبارگی اُتارا گیا۔ اسلئے کہ قرآن ابتداً لوح محفوظ سے آسمان دنیا تک ایکدفعہ میں اتارا گیا ہے پھر تھوڑا تھوڑا آیت آیت ضرورتوں اور مصلحتوں کے مطابق آنحضرت محمد ﷺ پر اتارا گیا ہے، یا اسلئے کہ ہر ماہ رمضان میں پورے کا پورا ایکدفعہ رسول اللہ ﷺ پر اتارا جاتا تھا اور ''المنزل'' کو تشدید کیساتھ پڑھنا بھی جائز ہے کیونکہ قرآن کا نزول درحقیقت زمانہ نبوت میں متعدد دفعات میں ہوا ہے۔

(**تشریح**):۔ صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ماتن علیہ الرحمہ اصول اربعہ کو اجمالاً بیان کرنے کے بعد الگ الگ کر کے بالتفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں اور کتاب اللہ چونکہ تمام اصول کی اصل ہے اسلئے کتاب کو اسکے مالہ اور ماعلیہ کیساتھ پہلے ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ ''کتاب'' وہ قرآن ہے جو رسول اکرم ﷺ پر اتارا گیا ہے۔ مصحفوں میں لکھا گیا ہے رسول اکرم ﷺ سے تواتر کیساتھ بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔ ''وہذا تعریف لکل الکتاب الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ معرَّف (جسکی تعریف کرنا مقصود ہے) کتاب کا ایک حصہ یعنی پانچ سو آیات ہیں کیونکہ اصول اربعہ میں سے ایک اصل یہی کتاب کا ایک حصہ ہے نہ کہ پوری کتاب۔ حالانکہ جو تعریف کی گئی ہے وہ پوری کتاب پر صادق آتی ہے پس مذکورہ تعریف چونکہ کتاب اللہ میں مذکور قصص اور امثال پر صادق آتی ہے اسلئے کتاب جو شریعت اسلامیہ کی اصل ہے اسکی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی حالانکہ تعریف کا جس طرح اپنے افراد کیلئے جامع ہونا ضروری ہے اسی طرح دخول غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔؟ اسکا جواب یہ ہے کہ تعریف تو کل کتاب کی ہے مگر الکتاب کا الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جسکو لفظ بعض کا مضاف الیہ بنا کر سابق میں ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے، اصول الشرع ثلثۃ الکتاب والسنۃ والمراد بالکتاب بعض الکتاب وہو مقدار خمسمائۃ آیۃ، پس یہاں مقام تعریف میں الکتاب کے الف لام سے اسی بعض الکتاب کی طرف اشارہ ہے اور جب الکتاب کے الف لام سے بعض الکتاب یعنی انھیں پانچ سو آیات کی طرف اشارہ ہے جن کے ساتھ شریعت کے احکام متعلق ہوتے ہیں تو اب لفظ الکتاب قصص اور امثال کو شامل نہ ہوگا بلکہ صرف انھیں پانچ سو آیات کو شامل ہے جو شریعت اسلامیہ کی اصل ہیں تو دخول غیر سے مانع نہ ہونے کا اشکال واقع نہ ہوگا بلکہ تعریف جامع بھی ہوگی اور مانع بھی ہوگی۔ حاصل یہ کہ تعریف تو کل کتاب کی ہے مگر الف لام عہد خارجی کی وجہ سے مراد بعض الکتاب یعنی وہ پانچ سو آیات ہیں جو احکام شرع کی اصل ہیں، شارع نے فرمایا کہ لفظ القرآن میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ ''القرآن'' کتاب الٰہی کا علم ہو۔ دوم یہ کہ لفظ القرآن مصدر ہو۔ پہلے احتمال کی بناء پر یہ اشکال ہوگا کہ القرآن اگر علم ہو تو الف نون زائدتان اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہونا چاہیے تھا جیسا کہ عثمان غیر منصرف ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ''انا انزلناہ قرآنا عربیاً'' میں قرآن کو ''منصرف'' ذکر فرمایا ہے۔؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ''القرآن'' اسم جنس ہے مگر الف لام کیساتھ علم ہوگیا ہے۔ جیسا کہ ''النجم'' اسم جنس ہے مگر الف لام کے ساتھ علم ہوگیا۔..... پس جب لفظ ''قرآن'' اسم جنس ہے تو یہ غیر منصرف بھی نہ ہوگا بلکہ منصرف ہوگا۔ بہرحال اگر ''القرآن'' کو علم قرار دیا جائے جیسا کہ مشہور ہے تو القرآن کے ذریعہ کتاب کی تعریف

Marfat.com

تعریف لفظی ہوگی اور المنزل علی الرسول سے تعریف حقیقی کا آغاز ہوگا۔تعریف لفظی کہتے ہیں کسی غیر معروف لفظ کو لفظ معروف کیساتھ تعبیر کرنا جیسے غضنفر کو لفظ اسد کے ساتھ متعارف کرانا اور صورت غیر حاصلہ کو حاصل کرنے کے لئے جو تعریف کی جاتی ہے اسکو تعریف حقیقی کہتے ہیں۔دوسرے احتمال کی بناء پر یہ اشکال ہوگا کہ لفظ القرآن معرّف ہے اور الکتاب معرَّف ہے اور معرّف معرَّف پر محمول ہوتا ہے۔لہذا ''القرآن'' مصدر کا الکتاب پر حمل کرنا لازم آئیگا حالانکہ مصدر کا حمل جائز نہیں ہوتا۔؟اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ القرآن مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اور مصدر اسم مفعول کے معنی میں بکثرت استعمال بھی ہوتا ہے جیسے کتاب بمعنی مکتوب،شراب بمعنی مشروب اور خلق بمعنی مخلوق استعمال ہوتا ہے۔پس جب ''القرآن'' مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو الکتاب پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہیں آئے گا،رہی یہ بات کہ قرآن کا اسم مفعول کیا ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں۔لفظ قرآن مہموز ہوگا یا غیر مہموز ہوگا اگر مہموز ہے تو یہ قرأ یقرأ (پڑھنا) کا مصدر ہے اور مقروٌ اسم مفعول کے معنی میں ہے اور اگر غیر مہموز ہے تو قرن یقرن (ملنا) کا مصدر ہے اور مقرون اسم مفعول کے معنی میں ہے۔پہلی صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک چونکہ پڑھا جاتا ہے اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے اور دوسری صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک کی آیات چونکہ ایک دوسرے سے مقترن اور ملی ہوئی ہیں اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے۔

صاحب نور الانوار ''فہو جنس لہ الخ'' سے فوائد قیود بیان فرمارہے ہیں۔فوائد قیود کا مطلب یہ ہے کہ ''تعریف'' جنس اور فصل پر مشتمل ہوتی ہے اور ''جنس'' معرَّف اور غیر معرَّف دونوں کو شامل ہوتی ہے اور ''فصل'' معرَّف سے غیر معرَّف کو خارج کر کے معرَّف کو غیر معرَّف سے ممتاز کر دیتی ہے،پس لفظ ''القرآن'' کتاب معرَّف کیلئے جنس ہے کیونکہ لفظ ''القرآن'' ہر پڑھی جانیوالی یا ہر مقرون و متصل چیز کو شامل ہے خواہ وہ کتاب اللہ ہو یا اس کے علاوہ ہو اور لفظ ''المنزل'' پہلی فصل ہے جو غیر آسمانی کتابوں سے احتراز کرتی ہے یعنی المنزل کی قید سے غیر آسمانی کتابوں کو خارج کر دیا گیا ہے اور ''علی الرسول'' کی قید سے قرآن پاک کے علاوہ دوسری آسمانی کتابوں (تورات،زبور،وغیرہ) کو خارج کر دیا گیا ہے۔ملاجیونؒ نے فرمایا ہے کہ المنزل کو ''ز'' کی تخفیف اور تشدید دونوں کیساتھ پڑھنا جائز ہے۔تخفیف کی صورت میں ''انزال'' (یکبارگی اتارنے) سے ماخوذ ہوگا اور تشدید کی صورت میں ''تنزیل'' (تدریجا اتارنے) سے ماخوذ ہوگا۔''المنزل'' (ماخوذ از انزال) پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک کو لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر دفعۃً واحدۃً اور یکبارگی اتارا گیا ہے،دوسری وجہ یہ ہے کہ سال بھر میں جس قدر قرآن اترتا رمضان میں تجدید کے طور پر ایک دفعہ پورا اتارا جاتا تھا۔اور ماخوذ از تنزیل پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک مصلحتوں اور ضرورتوں کے مطابق تھوڑا تھوڑا پوری مدت نبوت میں اتارا گیا ہے۔پس جب نزول قرآن دفعۃً واحدۃً بھی ہے اور تدریجا بھی تو نزول قرآن کو بیان کرنے کیلئے ''المنزل'' (ز) کی تخفیف اور تشدید دونوں کیساتھ پڑھنا جائز ہے۔

الْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِلْقُرْآنِ وَمَعْنَى الْمَكْتُوْبِ اَلْمُثْبَتُ لِاَنَّ الْمَكْتُوْبَ فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَالنُّقُوْشُ دُوْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى وَاِنَّمَاهُمَامُثْبَتَانِ فِي الْمَصَاحِفِ فَاللَّفْظُ مُثْبَتٌ حَقِيْقِيَّةً وَالْمَعْنٰى مُثْبَتٌ تَقْدِيْرًا وَاللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَلَا يَضُرُّ تَعْمِيْمُهُ لِغَيْرِ الْقُرْآنِ لِاَنَّ الْقَيْدَ الْاَخِيْرَ يُخْرِجُهُ

Marfat.com

اَوْلِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَمَصَاحِفُ الْقُرَّآءِ السَّبْعَةِ وَهُوَ مُتَعَارَفٌ بَيْنَ النَّاسِ لَا يُحْتَاجُ اِلَى اَنْ يُعَرَّفَ فَيُقَالُ هُوَ مَا كُتِبَ فِيْهِ الْقُرْآنُ حَتّٰى يَلْزَمَ الدَّوْرُ وَيَحْتَرِزُ بِهٰذَا الْقَيْدِ عَمَّا نُسِخَتْ تِلَاوَتُهٗ دُوْنَ حُكْمِه كَقَوْلِه تَعَالَى اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَانَكَالاً مِنَ اللّٰهِ وَ اللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ وَعَنْ قِرَاءَة اُبَيّ وَنَحْوِهٖ مِمَّا لَمْ يُكْتَبْ فِيْ الْمَصَاحِفِ السَّبْعَةِ ۔

(**ترجمہ**) :۔مصاحف میں لکھا گیا ہے (یہ) قرآن کی دوسری صفت ہے اور مکتوب کے معنی مُثْبَتْ کے ہیں کیونکہ مکتوب درحقیقت نقوش ہیں نہ کہ لفظ اور معنی۔ البتہ لفظ اور معنی دونوں مصاحف میں مُثْبَتْ ہیں پس لفظ حقیقۃً مثبت ہے اور معنی تقدیراً مُثْبَتْ ہے اور المصاحف کا الف لام جنس کیلئے ہے اور اسکا غیر قرآن کو شامل ہونا مضر نہیں ہے کیونکہ آخری قید اسکو خارج کر دیتی ہے یا لام عہد کیلئے ہے اور قراء سبعہ کے مصاحف معہود ہیں، عام لوگوں میں یہی مشہور ہے اسکی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں کہ یہ کہا جائے کہ مصحف وہ ہے جسمیں قرآن لکھا جائے۔ یہاں تک کہ دور لازم آئے اور اس قید سے ان آیات سے احتراز ہوگا جنکی تلاوت منسوخ ہوگئی نہ کہ ان کا حکم جیسے باری تعالیٰ کا قول ''الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما نكالاً من الله و الله عزيز حكيم'' اور ابی کی قرأت اور اس جیسی دوسری قرأتوں سے جو مصاحف سبعہ میں نہیں لکھی گئی ہیں۔

(**تشریح**) :۔صاحب نور الانور کہتے ہیں کہ متن کی عبارت ''المكتوب فى المصاحف'' قرآن کی دوسری صفت ہے۔ ومعنی المکتوب المثبت سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ''قرآن'' لفظ اور معنی کا نام ہے جیسا کہ متن کی اگلی عبارت وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً سے ظاہر ہے اور یہ امر مسلم ہے کہ مکتوب نہ لفظ ہوتا ہے اور نہ معنی ہوتا ہے بلکہ ''نقوش'' مکتوب ہوتے ہیں۔ کیونکہ لفظ کا تعلق زبان سے ہوتا ہے اور معنی کا تعلق قلب سے ہوتا ہے اور نقوش معرض تحریر میں آتے ہیں، پس جب ''قرآن'' لفظ اور معنی کا نام ہے اور یہ دونوں مکتوب نہیں ہوتے تو گویا قرآن مکتوب نہیں ہوتا تو المکتوب فی المصاحف کو قرآن کی صفت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔؟ اسکا جواب یہ ہے کہ لفظ ''المکتوب'' مُثْبَتْ (ثابت شدہ) کے معنی میں ہے اب ترجمہ یہ ہوگا کہ قرآن مصاحف میں ثابت شدہ ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ لفظ اور معنی اگرچہ مکتوب نہیں ہوتے لیکن مصاحف میں مُثْبَتْ ہوتے ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ لفظ حقیقۃً مُثْبَتْ ہوتا ہے اور معنی تقدیراً مُثْبَتْ ہوتا ہے۔ کیونکہ نقوش جو مکتوب ہیں چونکہ بلا واسطہ لفظ پر دلالت کرتے ہیں اور معنی پر لفظ کے واسطہ سے دلالت کرتے ہیں۔ اسلئے ''لفظ'' جو نقوش سے قریب تر ہے حقیقۃً مُثْبَتْ ہوگا اور ''معنی'' جو نقوش سے بعید ہے تقدیراً مُثْبَتْ ہوگا۔ ملا جیونؒ نے فرمایا کہ المصاحف کا الف لام یا تو جنس کیلئے ہے اور یا عہد خارجی کیلئے ہے پہلی صورت میں المصاحف کا لفظ قرآن اور غیر قرآن سب کو شامل ہوگا، اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی اور دوسری صورت میں دور لازم آئے گا۔ اس طور پر کہ قرآن کی تعریف میں المصاحف کا لفظ مذکور ہے لہذا ''قرآن'' کا قرآن ہونا مصاحف پر موقوف ہوا اور جب یہ سوال کیا جائے کہ مصحف کیا چیز ہے تو کہا جائے گا، ماكتب فيه القرآن یعنی قرآن جسمیں لکھا جائے تو مصحف کی تعریف میں چونکہ قرآن مذکور ہے اسلئے مصحف قرآن پر موقوف ہوگا، پس ''قرآن'' مصحف پر موقوف ہوا اور مصحف قرآن پر موقوف ہوا اور یہی دور ہے۔؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ''الف لام'' جنسی مراد لینے کی صورت میں المصاحف کا غیر قرآن کو شامل ہونا کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ قید اخیر ''المنقول عنه

Marfat.com

نقلا متواترا ''غیر قرآن کو قرآن ہونے سے خارج کر دیتی ہے اور الف لام عہد خارجی کی صورت میں مصاحف سے قراء سبعہ (۱) نافع مدنی (۲) ابن کثیر عبداللہ مکی (۳) ابوعمرو بصری (۴) ابن عامر دمشقی (۵) عاصم کوفی (۶) حمزہ کوفی (۷) کسائی علی کوفی، کے مصاحف مراد ہیں ۔اور قراء سبعہ کے مصاحف لوگوں میں چونکہ مشہور ہیں اسلئے مصحف محتاج تعریف نہ ہوگا اور مصحف جب تعریف کا محتاج نہیں ہے تو دور بھی لازم نہیں آئیگا کیونکہ دور اسی وقت لازم آتا ہے جب ما کتب القرآن سے مصحف کی تعریف کی جائے گی جیسا کہ گذشتہ سطروں میں ذکر کیا گیا ہے۔شارحؒ نے ''المکتوب فی المصاحف '' کی قید کا فائدہ ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس قید سے وہ ''آیات'' قرآن ہونے سے خارج ہوگئیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہو چکی مگر حکم منسوخ نہیں ہوا جیسے الشیخ والشیخة الخ کیونکہ یہ مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں ۔اسی طرح قضاء رمضان میں حضرت اُبی کی قرأت ''فعدة من ایام اخر متتابعات ''میں اور کفارہ یمین میں عبداللہ ابن مسعودؓ کی قرأت ''فصیام ثلثة ایام متتابعات '' قرآن ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

الْمَتْنُوْل عَنْهُ نَقْلاً مُتَوَاتِرًا بِلاَشُبْهَةٍ صِفَةٌ ثَالِثَةٌ لِلْقُرْآنِ اَیْ الْمَنْقُوْلُ عَنِ الرَّسُوْلِ ﷺ نَقْلاً مُتَوَاتِرًا بِلاَ شُبْهَةٍ فِیْ نَقْلِه وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِه مُتَوَاتِرًا عَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الْاٰحَادِ کَقِرَاءَةِ اُبَیٍّ فِیْ قَضَاءِ رَمَضَانَ فَعِدَّةٌ مِنْ اَیَّامٍ اُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ وَعَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الشُّهْرَةِ کَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ فِیْ حَدِّ السَّرِقَةِ فَاقْطَعُوْا اَیْمَانَهُمَا وَفِیْ کَفَّارَةِ الْیَمِیْنِ فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ وَقَوْلُهٗ بِلاَشُبْهَةٍ تَاْکِیْدٌ عَلٰی مَذْهَبِ الْجُمْهُوْرِ لِاَنَّ کُلَّ مَایَکُوْنُ مُتَوَاتِرًا یَکُوْنُ بِلاَشُبْهَةٍ وَعِنْدَ الْخَصَّافِ هُوَ احْتِرَازٌ عَنِ الْمَشْهُوْرِ لِاَنَّ الْمَشْهُوْرَ عِنْدَهٗ قِسْمٌ مِنَ الْمُتَوَاتِرِ لٰکِنْ مَعَ شُبْهَةٍ وَهٰذَا کُلُّهٗ عَلٰی تَقْدِیْرِ اَنْ یَّکُوْنَ اللاَّمُ فِی الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَاَمَّا اِذَا کَانَ لِلْعَهْدِ فَتَخْرُجُ الْقِرَاءَةُ الْغَیْرُ الْمُتَوَاتِرَةُ کُلُّهَا بِقَوْلِه فِی الْمَصَاحِفِ وَیَکُوْنُ قَوْلُهٗ اَلْمَنْقُوْلُ عَنْهُ اِلٰی آخِرِه بَیَانًا لِلْوَاقِعِ وَقِیْلَ قَوْلُه بِلاَ شُبْهَةٍ اِحْتِرَازٌ عَنِ التَّسْمِیَّةِ لِاَنَّ فِیْهَا شُبْهَةً وَلِذَا لَمْ یُکَفِّرْ جَاحِدَهَا وَلَمْ یَجُزِ الْاِکْتِفَاءُ بِهَا فِی الصَّلٰوةِ وَلَمْ تَحْرُمْ تِلَاوَتُهَا لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَالنُّفَسَاءِ وَالْاَصَحُّ اَنَّهَا مِنَ الْقُرْآنِ وَاِنَّمَا لَمْ یُکَفِّرْ جَاحِدَهَا لِوُجُوْدِ الشُّبْهَةِ وَاِنَّمَا لَمْ یَجُزِ الْاِکْتِفَاءُ بِهَا فِی الصَّلٰوةِ لِعَدَمِ کَوْنِهَا آیَةً تَامَّةً عِنْدَ الْبَعْضِ وَاِنَّمَا یَجُوْزُ التِّلَاوَةُ لِلْجُنُبِ وَاُخْتِیْهِ بِقَصْدِ التَّبَرُّکِ لَا بِقَصْدِ التِّلَاوَةِ۔

(**ترجمہ**) :۔آنحضرت ﷺ سے بغیر کسی شبہ کے تواتر کیساتھ منقول ہے (یہ) قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی رسول اللہ ﷺ سے تواتر کیساتھ منقول ہے (اور) اسکی نقل میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے اور متواترا کی قید سے ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے قضائے رمضان کے سلسلہ میں حضرت ابی کی قرأت ''فعدة من ایام اخر متتابعات '' ہے اور ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حد سرقہ میں ابن مسعودؓ کی قرأت ''فاقطعوا ایمانهما '' ہے اور کفارہ یمین میں ''فصیام ثلثة ایام متتابعات '' ہے اور ماتن کا قول ''بلا شبہة'' مذہب جمہور کی بنا پر تاکید ہے کیونکہ جو چیز متواتر ہوگی وہ بلا شبہ ہوگی اور خصاف کے نزدیک یہ ''قید'' مشہور سے احتراز ہے اسلئے کہ

Marfat.com

خصاف کے نزدیک مشہور، متواتر کی ایک قسم ہے لیکن شبہ کیساتھ اور یہ تمام باتیں اس صورت میں ہیں کہ المصاحف کا الف لام جنس کیلئے ہو اور جب عہد کے لئے ہوگا تو تمام غیر متواتر قراءتیں ماتن کے قول المصحف کی قید سے خارج ہو جائیں گی اور ''المنقول عنه الی آخره ''واقع کا بیان ہوگا اور کہا گیا کہ ماتن کا قول بلاشبہ تسمیہ سے احتراز ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونے میں شبہ ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا ہے اور نماز میں اس پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے اور جنبی شخص اور حیض و نفاس میں مبتلا عورت کیلئے اسکی تلاوت حرام نہیں ہے۔ زیادہ صحیح یہ ہے کہ تسمیہ قرآن سے ہے اور اس کا منکر کافر نہیں ہوتا کیونکہ شبہ موجود ہے اور نماز میں اس پر اکتفا کرنا اسلئے ناجائز ہے کہ وہ بعض کے نزدیک پوری آیت نہیں ہے اور جنبی اور حیض و نفاس والی عورت کیلئے تبرک کے ارادے سے پڑھنا جائز ہے نہ کہ تلاوت کے ارادے سے۔

(**تشریح**):۔''المنقول عنه الخ'' قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی ''قرآن'' ایسا کلام ہے جو رسول اللہ ﷺ سے تواتر کیساتھ نقل کیا گیا ہو اور اس کو نقل کرنے میں کوئی شبہ نہ ہو، یہ خیال رہے کہ یہ تعریف ہمارے اعتبار سے ہے ورنہ بعض وہ صحابہ جنھوں نے اللہ کے نبی ﷺ سے سنا ہے ان کے حق میں تواتر موجود نہیں ہے، متواتر وہ ہے جس کے رُوات ہر زمانہ میں اس قدر کثیر ہوں کہ عادۃً ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو اور خبر واحد وہ ہے جسمیں تواتر کے شرائط جمع نہ ہوں اور خبر مشہور وہ ہے جس کیلئے قرن اول کے بعد تواتر حاصل ہوا ہو۔ خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے لیکن خبر واحد سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔ بہرحال صاحب المنار نے تعریف میں متواتراً کی قید لگا کر ان آیات کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا جو بطریق آحاد منقول ہیں جیسے قضائے رمضان میں حضرت اُبیؓ کی قرأت'' فعدة من ایام اخر متتابعات '' میں لفظ ''متتابعات'' بطریق آحاد منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے اور اس قید کے ذریعہ ان آیات کو نکال دیا جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حد سرقہ کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ کی قرأت'' فاقطعوا ایمانهما '' میں لفظ ''ایمانهما'' اور کفارہ یمین میں ''فصیام ثلثة ایام متتابعات '' میں ''متتابعات'' بطریق شہرت منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے، شارحؒ نے فرمایا کہ ماتن کا قول بلاشبہ جمہور کے مذہب پر نقلاً متواتراً کی تاکید ہے کیونکہ جو چیز تواتر کے ساتھ منقول ہوتی ہے اس کے منقول ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہوتا۔ حضرت امام خصافؒ نے فرمایا کہ ''بلاشبہۃ'' کی قید سے خبر مشہور قرآن ہونے سے خارج ہو جاتی ہے۔ کیونکہ امام خصافؒ کے نزدیک خبر مشہور خبر متواتر کی ایک قسم ہے لیکن اس کیساتھ شبہ ہوتا ہے اور خبر متواتر شبہ سے پاک ہوتی ہے پس بلاشبہۃ کی قید لگا کر خبر مشہور کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا گیا۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ ''نقلاً متواتراً'' کی قید سے غیر متواتر قرأتوں کا اخراج اس صورت میں ہوگا جب کہ ''المصاحف'' کا الف لام جنسی ہو لیکن اگر الف لام عہد خارجی ہو اور مصاحف سے مراد قراء سبعہ کے مصاحف ہوں تو تمام غیر متواتر قرأتیں ''المصاحف'' کی قید سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ غیر متواتر قرأتیں خواہ بطریق احاد منقول ہوں خواہ بطریق شہرت منقول ہوں قراء سبعہ کے مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں۔ پس الف لام عہد خارجی کی صورت میں جب تمام غیر متواتر قرأتیں ''المصاحف'' کی قید کے ذریعہ قرآن ہونے سے خارج ہو گئیں تو ماتن کا قول ''المنقول عنه الخ'' قید احترازی نہ ہوگا بلکہ قید اتفاقی اور واقع کا بیان ہوگا، بعض حضرات نے کہا کہ ماتن نے اپنے قول ''بلاشبہۃ'' کے ذریعہ ''تسمیۃ'' کو قرآن ہونے سے خارج کیا ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونا مشتبہ ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے تسمیہ کے

Marfat.com

قرآن میں سے ہونیکا انکار کیا تو وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ قرآن کا منکر کافر ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے اور اسی طرح نماز میں صرف تسمیہ پر اکتفاء کرنا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ ہمارے نزدیک ایک آیت پر اکتفاء کرنا جائز ہے۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے اور اسی طرح جنبی شخص، حائضہ عورت اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے تسمیہ کی تلاوت کرنا جائز ہے۔ حالانکہ ان کے واسطے قرآن کی تلاوت کرنا جائز نہیں ہے، اس سے بھی تسمیہ کا جز وقرآن ہونا باطل ہوتا ہے۔ صاحب نورالانوار فرماتے ہیں کہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ تسمیہ قرآن کا جز ہے سورتوں کے درمیان فصل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے۔ رہی یہ بات کہ تسمیہ جب قرآن کا جز ہے تو تسمیہ کے قرآن میں سے ہونے کا منکر کافر کیوں نہیں ہوتا تو اسکا جواب یہ ہے کہ امام مالکؒ چونکہ تسمیہ کے قرآن میں سے نہ ہونیکا دعویٰ کرتے ہیں اسلئے ان کے اختلاف کی وجہ سے تسمیہ کا جز قرآن ہونا مشکوک اور مشتبہ ہوگیا اور جس چیز کے قرآن ہونے میں شبہ ہو اس کا منکر کافر نہیں ہوتا۔ لہذا تسمیہ کے جز قرآن ہونے کا منکر بھی کافر نہ ہوگا اور رہی یہ بات کہ جب تسمیہ قرآن میں سے ہے تو نماز میں اس پر اکتفاء کرنا کیوں ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ بعض حضرات کے نزدیک چونکہ پوری آیت نہیں ہے جیسا کہ حضرت ام سلمہؓ نے کہا کہ اللہ کے رسول نے فاتحہ پڑھی اور بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين کو ایک آیت شمار کیا۔ اسلئے نماز میں فقط تسمیہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جواز صلاۃ کیلئے کم از کم ایک پوری آیت کا ہونا ضروری ہے اور رہا جنبی، حائضہ اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے تلاوت کا جائز ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے لئے تبرک کے ارادے سے تسمیہ پڑھنا جائز ہے تلاوت کے ارادے سے جائز نہیں ہے۔

(فوائد) ۔ چونکہ تسمیہ اور بسملہ کے جز وقرآن ہونے اور نہ ہونے کی بحث آگئی ہے اسلئے خادم اس پر قدرے تفصیل سے بحث کرتا ہے۔ علامہ تفتازانیؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن پاک میں دو طرح بسم اللہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک سورۃ نمل میں ''وانه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم'' اور ایک سورتوں کے شروع میں اس پر تو سب کا تفاق ہے کہ سورۃ نمل والی بسم اللہ قرآن پاک کا جز ہے اور خود سورۃ نمل کا بھی جز ہے اور جو بسم اللہ سورتوں کے شروع میں ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ نے کہا کہ بسم اللہ قرآن ہی کا جز نہیں ہے چہ جائیکہ فاتحہ کا جز ہو۔ اسی وجہ سے امام مالکؒ بسم اللہ کو نماز میں نہ جہراً پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور نہ سراً۔ احناف وشوافع نے کہا کہ بسم اللہ قرآن کا جز ہے پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا بسم اللہ سورتوں کا بھی جز ہے یا نہیں، تو احناف اس بات کے قائل ہیں کہ بسم اللہ کسی سورت کا جز نہیں ہے حتی کہ سورۃ فاتحہ کا بھی جز نہیں ہے اور شوافع اس پر تو متفق ہیں کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے مگر اس بات میں اختلاف ہے کہ بسم اللہ دوسری سورتوں کا بھی جز ہے یا نہیں۔ تو بعض شوافع کہتے ہیں کہ جس طرح سورۃ فاتحہ کا جز ہے اسی طرح دوسری سورتوں کا بھی جز ہے اور بعض شوافع کہتے ہیں کہ باقی دوسری سورتوں کا جز نہیں ہے۔ ﴿جمل احمر﴾

وهُواسْمٌ لِلنَّظْمِ والْمَعْنى جميْعاً تَمْهِيْدٌ لتَقْسيْمِه بعْدبيان تَعْرِيْفِه يعْنِىْ انَّ الْقُرْآنَ اِسْمٌ لِلنَّظْمِ والْمعنى جميْعاً لِاَنَّهٗ اسْمٌ لِلنَّظْمِ فقطْ كمايُنْبئُ عنْهُ تعْريْفهُ بالْاِنْزالِ وَالْكِتابَةِ وَالنَّقْلِ ولا انَّهٗ اِسْمٌ للمعْنى فقطْ كمايتوهَّمُ من تجْوِيْزِ ابىْ حنيْفة رحمهُ اللّٰهُ للْقراءَةِ الْفارْسِيَّةِ فِى الصَّلٰوةِ مع الْقُدْرة عَلى

Marfat.com

النَّظْمِ الْعَرَبِیِّ وَذَالِکَ لِاَنَّ الْاَوْصَافَ الْمَذْکُوْرَۃَ جَارِیَۃٌ فِیْ الْمَعْنٰی تَقْدِیْرًا وَجَوَازُ الصَّلٰوۃِ بِالْفَارْسِیَّۃِ اِنَّمَاھُوَلِعُذْرٍ حُکْمِیٍ وَھُوَاَنَّ حَالَۃَالصَّلٰوۃِ حَالَۃُالْمُنَاجَاۃِمَعَ اللّٰہِ تَعَالٰی وَالنَّظْمُ الْعَرَبِیُّ مُعْجِزٌ بَلِیْغٌ فَلَعَلَّہٗ لَایَقْدِرُعَلَیْہِ اَوْلِاَنَّہٗ اِنِ اشْتَغَلَ بِالْعَرَبِیِّ یَنْتَقِلُ الذِّھْنُ مِنْہُ اِلٰی حُسْنِ الْبَلَاغَۃِ وَالْبَرَاعَۃِ وَیَلْتَذُّ بِالْاَسْجَاعِ وَالْفَوَاصِلِ وَلَمْ یَخْلُصِ الْحُضُوْرُمَعَ اللّٰہِ تَعَالٰی بَلْ یَکُوْنُ ھٰذَاالنَّظْمُ حِجَابًابَیْنَہٗ وَبَیْنَ اللّٰہِ تَعَالٰی وَکَانَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ تَعَالٰی مُسْتَغْرَقًا فِیْ بَحْرِ التَّوْحِیْدِوَالْمُشَاھَدَۃِ لَایَلْتَفِتُ اِلَّااِلَی الذَّات فَلَاطَعْنَ عَلَیْہِ فِیْ اَنَّہٗ کَیْفَ یُجَوِّزُالْقِرَاءَ ۃَ بِالْفَارْسِیْ مَعَ الْقُدْرَۃِ عَلَی الْعَرَبِی الْمُنَزَّلِ وَاَمَّافِیْ مَاسِوَی الصَّلٰوۃِ فَھُوَیُرَاعِیْ جَانِبَیْھِمَاجَمِیْعًا۔

(ترجمہ):۔اور قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے (یہ) قرآن کی تعریف کے بیان کے بعد اس کی تقسیم کی تمہید ہے۔یعنی قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے نہ تو فقط نظم کا نام ہے جیسا کہ انزال، کتابت اور نقل کے ذریعہ اس کی تعریف کرنا اس کی خبر دیتا ہے اور نہ صرف معنی کا نام ہے جیسا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نظم عربی پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینے سے وہم ہوتا ہے اور یہ اسلئے کہ اوصاف مذکورہ تقدیراً معنی میں بھی جاری ہیں اور فارسی زبان میں قرأت کیساتھ نماز کا جائز ہونا ایک حکمی عذر کی وجہ سے ہے اور وہ عذر یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ کے ساتھ راز و نیاز کی حالت ہے اور ''عربی عبارت'' انتہائی معجز اور بلیغ ہوتی ہے اسلئے ممکن ہے کہ ایک فارسی آدمی اس پر قادر نہ ہو سکے، یا اسلئے کہ اگر نمازی عربی الفاظ کیساتھ مشغول ہو گیا تو اس کا ذہن اس سے عمدہ بلاغت اور براعت کی طرف منتقل ہو جائے گا اور وہ مسجع اور مقفی عبارتوں کیساتھ لطف اندوز ہونے لگے گا اور اللہ تعالیٰ کیساتھ اس کا حضور خالص نہ رہ سکے گا۔ بلکہ یہ عربی عبارت اس نمازی کی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان حجاب بن کر ظاہر ہوگی اور امام اعظمؒ چونکہ توحید اور مشاہدہ کے سمندر میں غرق تھے، اسلئے بجز ذات باری کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے۔پس ان پر یہ طعن نہیں ہو سکتا کہ وہ عربی زبان جو منزل من اللہ ہے اس پر قدرت رکھنے کے باوجود فارسی زبان میں قرأت قرآن کس طرح جائز قرار دیتے ہیں اور نماز کے علاوہ دوسری حالتوں میں امام صاحبؒ نظم اور معنی دونوں کی رعایت کرتے ہیں۔

(تشریح):۔بلاغت، کلام فصیح کا مقتضیٰ حال کے مطابق ہونا، براعت، فصاحت، فضیلت، سجع۔انسان کے کلام منثور میں وہ لفظ ہے جو جملہ کے آخر میں واقع ہو، پھر اسی کے مناسب دوسرے جملہ کے آخر میں بھی وہی لفظ واقع ہو جیسے منار کی ابتدائی عبارت الحمد للہ سے لیکر القویم تک تین جملے ہیں اور ہر جملہ کے آخر میں میم ہے پس ہر جملہ کے آخر میں میم لاکر سجع کی رعایت کی گئی ہے اور اگر اس طرح کی صورت قرآن پاک میں واقع ہو تو اسکو فاصلہ کہتے ہیں جس کی جمع فواصل آتی ہے جیسے سورۃ والضحیٰ میں ہر جملہ الف مقصورہ پر ختم کیا گیا ہے اور اگر یہ صورت کلام منظوم میں واقع ہو تو وہ قافیہ ہے جیسے حق کانپوری کی غزل کے چند اشعار ہیں جن میں سے ہر شعر ''نہیں ہے'' پر ختم ہے۔

بربادی پیہم کا سبب یاد نہیں ہے — یہ بات کبھی یاد تھی اب یاد نہیں ہے
اس پہلی نظر پہلی ملاقات کا عالم — کچھ کچھ تو مجھے یاد ہے سب یاد نہیں ہے

Marfat.com

نظریں رخ جاناں سے ہٹائے نہیں بنتیں دیوانہ ہوں دیوانہ ادب یاد نہیں ہے
کیا پوچھتے ہو دوستو! روداد محبت بس لٹ گیا لٹنے کا سبب یاد نہیں ہے

صاحب منار آگے چل کر چونکہ ''قرآن'' کی تقسیم بیان فرمائیں گے اسلئے تمہید کے طور پر یہ بیان فرمارہے ہیں کہ ''قرآن'' کس چیز کا نام ہے، سواس بارے میں تین قول مذکور ہیں۔(۱) قرآن فقط نظم (لفظ) کا نام ہے۔(۲) قرآن فقط معنی کا نام ہے (۳) قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے۔ماتن اور شارح دونوں کے نزیک یہی تیسرا قول زیادہ صحیح ہے۔پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ سابق میں قرآن کی تعریف کے موقع پر قرآن کی تین صفتیں ذکر کی گئی ہیں (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب فی المصاحف (۳) المنقول عنہ نقلا متواتراً۔اور یہ بات مسلم ہے کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ نظم اور لفظ تو متصف ہوتا ہے مگر معنی متصف نہیں ہوتا پس اس سے ثابت ہوا کہ قرآن الفاظ کا نام ہے اور قرآن ہونے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''انا انزلناہ قرآناً عربیاً'' ترجمہ:۔ہم نے اس کو اتارا ہے قرآن عربی زبان کا یعنی عربی زبان جو تمام زبانوں میں زیادہ فصیح، وسیع اور منضبط و پُرشوکت زبان ہے نزول قرآن کیلئے منتخب کی گئی اور عربیت اور غیر عربیت کا تعلق الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ معنی کیساتھ کیونکہ معنی قدرے مشترک تمام زبانوں میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے اور معنی کو قرآن ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأت قرآن فرض ہے اور امام اعظم حضرت امام ابوحنیفہؒ نے عربی عبارت پڑھنے کی قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فارسی زبان میں قرأت قرآن سے قرآن کے معنی تو موجود ہو سکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں ہو سکتے، پس ثابت ہوا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔الفاظ کا نام نہیں ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''وانہ لفی زبر الاولین'' اور یہ قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے اور پہلی تمام کتب سماوی چونکہ غیر عربی میں تھیں اسلئے قرآن پاک کا پہلی کتابوں میں موجود ہونا معنی کے اعتبار سے ہو سکتا ہے نہ کہ الفاظ کے اعتبار سے، اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ''قرآن'' معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا۔

تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں اقوال کی دلیلیں ہیں کیونکہ قول اول کے دلائل سے ''نظم'' کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا اور قول ثانی کے دلائل سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا پس دونوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا اور رہا قول اول کے قائلین کا یہ کہنا کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ صرف الفاظ متصف ہوتے ہیں معنی متصف نہیں ہوتے، تو اسکا جواب یہ ہے کہ انزال وغیرہ مذکورہ اوصاف جس طرح الفاظ میں جاری اور ساری ہیں اسی طرح الفاظ کے واسطہ سے معنی میں بھی جاری اور ساری ہیں۔یعنی الفاظ کے واسطہ سے معنی بھی منزل، مکتوب اور منقول ہیں پس جب الفاظ کے واسطہ سے معنی بھی منزل مکتوب اور منقول ہیں تو قرآن کی تعریف لفظ اور معنی کے مجموعہ پر صادق آئے گی نہ کہ صرف لفظ پر اور جب قرآن کی تعریف نظم اور معنی کے مجموعہ پر صادق آتی ہے تو دونوں کے مجموعہ کا نام ''قرآن'' ہوگا اور قول ثانی کے قائلین کا یہ کہنا کہ امام ابوحنیفہؒ کا عربی عبارت کیساتھ قرآن پڑھنے کی قدرت کے باوجود فارسی زبان میں نماز میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینا اس بات کی علامت ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا۔تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کا عربی پر قدرت کے باوجود فارسی زبان میں

Marfat.com

نماز میں قرأت کرنے کی اجازت دینا ایک مصلحت کے پیش نظر ہے۔ مصلحت یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ سے راز و نیاز کی باتیں کرنے کی حالت ہے اور عربی عبارت حیرت انگیز، نہایت معنی خیز اور انسان کو عاجز کر دینے والی ہوتی ہے اسلئے بہت ممکن ہے کہ ایک نمازی ایسی حالت میں ایسی بھرپور عبارت زبان پر نہ لا سکے تو اس کو فارسی زبان میں قرأت کرنیکی اجازت دی گئی، یا اس وجہ سے جائز کہا گیا کہ اگر نمازی نماز میں عربی الفاظ کی قرأت میں لگ جائے تو اس کا ذہن اس سے عربی الفاظ کی بلاغت وفصاحت اور انتہاء درجہ کی خوبیوں کی طرف منتقل ہو جائیگا اور مسجع اور منتقی عبارتوں اور فقروں سے لطف اندوز ہونے لگے گا اور اس طرح اسکا حضور قلب اللہ تعالیٰ کیساتھ خالص اور بے لوث نہ رہ سکے گا، بلکہ یہ عربی الفاظ اس نمازی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایک حجاب اور پردہ بن کر ظاہر ہونگے اور حضرت امام ابوحنیفہؒ چونکہ توحید اور مشاہدہ حق کے دریا میں غرق تھے اسلئے وہ بجز ذات باری تعالیٰ کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے۔ پس اس خدا رسیدہ بندے کے مذکورہ مصلحت کے پیش نظر عربی پر قدرت رکھتے ہوئے فارسی میں قرأت کی اجازت دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نماز کے علاوہ دوسری تمام حالتوں میں حضرت امام صاحبؒ بھی لفظ اور معنی دونوں کی رعایت کرتے ہیں۔ چنانچہ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ جنبی اور حائضہ کیلئے فارسی زبان میں قرأت قرآن کرنا اور فارسی زبان میں مترجم قرآن کو چھونا جائز ہے۔ اگر حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک فقط معنی کا نام قرآن ہوتا تو امام صاحبؒ جنبی اور حائضہ کے لئے فارسی زبان میں قرأت قرآن کی اجازت نہ دیتے اور فارسی زبان میں مترجم قرآن کو ان لوگوں کیلئے چھونا جائز قرار نہ دیتے۔ درمختار میں ہے کہ حضرت امام صاحبؒ صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع فرما کر عربی پر قدرت رکھتے ہوئے نماز میں فارسی زبان میں قرأت قرآن کے عدم جواز کے قائل ہو گئے تھے پس اگر حضرت امام صاحبؒ کے قول مرجوع الیہ کو سامنے رکھا جائے تو اس سے اس بات کو ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ مذکورہ دونوں آیتوں ''انا انزلناہ قرآناً عربیاً'' اور ''وانہ لفی زبر الاولین'' کا جواب یہ ہے کہ قرآن تو درحقیقت نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے مگر پہلی آیت میں نظم مراد لینا اور دوسری آیت میں معنی مراد لینا مجازاً ہے اور کسی چیز پر حقیقت سے استدلال کیا جاتا ہے نہ کہ مجاز سے، دوسرا جواب یہ ہے کہ ''انا انزلناہ قرآناً عربیاً'' سے نظم کا قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے اور ''وانہ زبر الاولین'' سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے، پس دونوں آیتوں سے نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائیگا۔

وَاِنَّمَا اَطْلَقَ النَّظْمُ مَكَانَ اللَّفْظِ رِعَايَةً لِلْاَدَبِ لِاَنَّ النَّظْمَ فِيْ اللُّغَةِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ وَ اللَّفْظُ هُوَالرَّمْيُ وَاِنْ كَانَ النَّظْمُ يُطْلَقُ فِيْ الْعُرْفِ عَلَى الشِّعْرِاَيْضاًوَيَنْبَغِيْ اَن يُّعْلَمَ اَنَّ النَّظْمَ اِشَارَةٌ اِلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيْ وَالْمَعْنَىٰ اِلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيْ وَلٰكِنَّ الْمَعْنَىٰ الَّذِيْ هُوَتَرْجَمَةُ النَّظْمِ حَادِثٌ كَالنَّظْمِ لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ قِصَّةِ يُوْسُفَ وَاِخْوَتِه وَعَنْ فِرْعَوْنَ وَغَرَقِه مَثَلاً وَكُلُّ ذٰلِكَ حَادِثٌ ثُمَّ هُوَ دَالٌّ عَلَىٰ اَمْرِاللّٰهِ تَعَالَىٰ وَنَهْيِه وَحُكْمِه وَخَبَرِه وَهُوَقَدِيْمٌ بِلَارَيْبٍ عِنْدَنَافَتَنَبَّهْ لَهٗ.

(ترجمہ) :۔ اور ماتنؒ نے ادب کا لحاظ کرتے ہوئے لفظ کی جگہ نظم کا استعمال کیا ہے کیونکہ نظم لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی میں آتا

Marfat.com

ہے اور ''لفظ'' کے معنی پھینکنے کے ہیں، اگر چہ نظم عرف میں شعر پر بھی بولا جاتا ہے اور یہ جان لینا مناسب ہے کہ نظم سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہے لیکن وہ معنی جو نظم کا ترجمہ ہیں نظم کی طرف حادث ہیں کیونکہ وہ یوسف اور برادران یوسف اور فرعون اور اسکے غرق کے قصوں کا نام ہیں اور یہ سب حادث ہیں، پھر نظم قرآنی اللہ تعالیٰ کے امر و نہی اور اس کے حکم اور خبر پر دلالت کرنے والا ہے اور یہ ہمارے نزدیک بلاشبہ قدیم ہیں خوب سمجھ لو۔

(**تشریح**):۔'' وانما اطلق النظم الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ لفظ اور نظم دونوں ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں مگر لفظ بہ نسبت نظم کے زیادہ مشہور ہے اور عبارت میں مشہور لفظ کا استعمال فصیح ہوتا ہے لہذا ماتنؒ کو بجائے لفظ نظم کے لفظ لفظ استعمال کرنا چاہیے تھا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ''نظم'' لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی میں آتا ہے جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے کے ہیں جو برے معنی ہیں۔ پس ماتنؒ نے ادب کا لحاظ کر کے لفظ کی بجائے نظم استعمال کیا ہے اور اشعار میں بھی چونکہ لڑی میں موتی پرونے کی طرح کلمات اور الفاظ کو باقاعدگی کیساتھ ترتیب دیا جاتا ہے۔ اسلئے عرف میں نظم کا استعمال اشعار پر ہونے لگا اگر چہ یہ برے معنی کی طرف غمازی کرتا ہے کیونکہ شعراء کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے'' والشعراء یتبعھم الغاؤن ''ترجمہ:۔ اور شاعروں کی بات پر وہی چلیں گے جو بے راہ رو ہیں۔ اس آیت میں باری عزاسمہ نے شعراء کی مذمت فرمائی ہے اور شعراء کی مذمت ان کی شعر گوئی کی وجہ سے ہے، پس جب شعراء مذموم ہیں تو ان کے اشعار بدرجہ اولیٰ مذموم ہوں گے۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت میں ''نظم'' سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہے۔ کلام نفسی سے مراد وہ صفت قدیمہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم ہے اور سکوت اور گونگے پن کے منافی ہے، اس پر کلام لفظی دلالت عقلیہ کے طور پر دلالت کرتا ہے۔ یہ خیال ہے کہ لفظ معنی دو معنی پر بولا جاتا ہے (۱) کلام نفسی (۲) نظم کا ترجمہ۔ یعنی کلام نفسی کو بھی معنی کیساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور نظم کے ترجمہ پر بھی معنی کا اطلاق ہوتا ہے لیکن وہ معنی جس نے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہوتا ہے ہمارے نزدیک قدیم ہے کیونکہ کلام نفسی اللہ کی صفت ہے اور ہمارے نزدیک تمام صفات باری قدیم ہے۔ اگر چہ بعض گمراہ فرقے صفات باری کے حادث ہونے کے قائل ہیں اور وہ معنی جو نظم کا ترجمہ ہیں وہ اسی طرح حادث ہیں جس طرح نظم اور کلام لفظی حادث ہے کیونکہ ترجمہ نظم مثلاً یوسف ، برادران یوسف، فرعون اور اسکے غرق کے قصوں اور ان جیسے بہت سے دوسرے قصوں پر مشتمل مضامین ہیں اور یہ تمام حادث ہیں پس معلوم ہوا کہ نظم کا ترجمہ بھی نظم کی طرح حادث ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ نظم قرآنی اللہ کے امر، نہی، حکم، خبر پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب امور ہمارے نزدیک قدیم ہیں یعنی نظم قرآنی اللہ کے جس امر، نہی وغیرہ کی نشاندہی کرتا ہے وہ امر، نہی وغیرہ قدیم ہیں جس طرح اللہ کی ذات قدیم ہے۔

وَاِنَّمَا تُعْرَفُ اَحْكَامُ الشَّرْعِ بِمَعْرِفَةِ اَقْسَامِهِمَا شُرُوْعٌ فِيْ تَقْسِيْمَاتِهٖ اَیْ اِنَّمَا تُعْرَفُ اَحْكَامُ الشَّرْعِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِمَعْرِفَةِ تَقْسِيْمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰى فَالْاَقْسَامُ بِمَعْنَى التَّقْسِيْمَاتِ لِاَنَّ هٰهُنَا تَقْسِيْمَاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيْمٍ اَقْسَامٌ لَا اَنَّ الْكُلَّ اَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا بَلْ تَجْتَمِعُ اَقْسَامُ تَقْسِيْمٍ مَعَ اَقْسَامِ تَقْسِيْمٍ آخَرَ وَاِنَّمَا قَالَ اَقْسَامَهُمَا وَلَمْ يَقُلْ اَقْسَامَهٗ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ مَنْشَأَ التَّقْسِيْمِ

Marfat.com

هُوَالنَّظْمُ والْمَعْنٰی جَمِیْعًافَبَعْضُهُمْ عَلٰی اَنَّ التَّقْسِیْمَاتِ الثَّلٰثَةَ الْاَوَّلَ لِلنَّظْمِ وَالرَّابِعُ لِلْمَعْنٰی وَبَعْضُهُمْ عَلٰی اَنَّ الدَّلَالَةَ وَالْاِقْتِضَاءَ لِلْمَعْنٰی وَالْبَوَاقِیْ لِلنَّظْمِ وَالْاَصَحُّ اَنَّهٗ فِیْ کُلِّ قِسْمٍ یُرَاعِیْ النَّظْمَ مَعَ دَلَالَتِه عَلَی الْمَعْنٰی۔

(**ترجمہ**) :۔نظم اور معنی کے اقسام کی معرفت سے احکام شرع کی معرفت ہوتی ہے (یہاں سے) نظم دال علی المعنی کی تقسیمات شروع ہورہی ہیں یعنی حلال وحرام احکام شرع کی معرفت نظم اور معنی کی تقسیمات کی معرفت سے ہوتی ہے پس ''اقسام'' تقسیمات کے معنی میں ہیں۔کیونکہ یہاں چند تقسیمات ہیں اور ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں۔ایسا نہیں کہ ساری قسمیں متبائن بذاتہا ہوں بلکہ ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں اور مصنفؒ نے اقسامہما کہا اور اقسامہ نہیں کہا تا کہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ تقسیم کا منشاء نظم اور معنی کا مجموعہ ہے۔چنانچہ بعض حضرات اس پر قائم ہیں کہ پہلی تین قسمیں نظم کی ہیں اور چوتھی تقسیم معنی کی ہے اور بعض اس پر قائم ہیں کہ دلالت اور اقتضاء معنی کی قسمیں ہیں اور باقی نظم کی اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

(**تشریح**) :۔مصنفؒ نے نظم اور معنی یعنی قرآن کی چار تقسیمات بیان کی ہیں چنانچہ پہلی تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤل۔دوسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔چار ان کے متقابلات ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔تیسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔چوتھی تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں۔(۱) استدلال بعبارۃ النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالۃ النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔کل مل کر بیس اقسام ہوئے لیکن یہ تمام باہم متبائن اور متخالف نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کیساتھ جمع ہو سکتے ہیں مثلاً خاص حقیقت کیساتھ جمع ہو سکتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک تقسیم کے اعتبار سے اسم کی دو قسمیں ہیں (۱) معرب (۲) مبنی، اور دوسری تقسیم کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں (۱) معرفہ (۲) نکرہ۔تو ''معرب'' معرفہ اور نکرہ کیساتھ جمع ہو سکتا ہے، پس متن میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حلال وحرام وغیرہ وہ احکام جو قرآن سے ثابت ہیں ان کی معرفت چونکہ نظم اور معنی کی تقسیمات کی معرفت پر موقوف ہے اسلئے سب سے پہلے ان تقسیمات کی تعریف ضروری ہے۔چنانچہ مصنفؒ پہلے مذکورہ تقسیمات کی تعریف ذکر کریں گے۔پھر احکام شرع بیان فرمائیں گے۔رہا یہ سوال کہ مصنفؒ نے ''اقسامہما'' تثنیہ کی ضمیر کے ساتھ کیوں ذکر فرمایا ہے واحد کی ضمیر کے ساتھ ''اقسامہ'' کیوں ذکر نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اقسامہما اسلئے ذکر کیا ہے تا کہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ''مقسم''، نظم اور معنی دونوں کا مجموعہ ہے نہ فقط نظم مقسم ہے اور نہ فقط ''معنی'' چنانچہ بعض علمائے اصول اس بات کے قائل ہیں کہ اول کی تین تقسیمات کا مقسم فقط نظم ہے اور چوتھی تقسیم کا مقسم فقط معنی ہے اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ بیس اقسام میں سے فقط دو قسمیں یعنی دلالۃ النص اور اقتضاء النص معنی کی ہیں اور باقی تمام نظم کی لیکن بقول شارح ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

وَذَالِکَ اَرْبَعَةٌ اَیْ الْمَذْکُوْرُ فِیْمَاقَبْلُ وَهُوَالتَّقْسِیْمَاتُ اَرْبَعَةٌ تَقْسِیْمَاتٍ وَتَحْتَ کُلِّ تَقْسِیْمٍ

Marfat.com

مِنْهَا اَقْسَامٌ عَدِيْدَةٌ كَمَاسَيَأْتِىْ وَذَالِكَ لِاَنَّ الْبَحْثَ فِيْهِ اِمَّااَنْ يَّكُوْنَ عَنِ الْمَعْنٰى وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الرَّابِعُ اَوْعَنِ اللَّفْظِ فَاِمَّابِحَسْبِ اِسْتِعْمَالِه وَهُوالتَّقْسِيْمُ الثَّالِثُ اَوْبِحَسْبِ دَلَالَتِه فَاِنْ اُعْتُبِرَ فِيْهَاالظُّهُوْرُ وَالْخِفَاءُ فَهُوَالثَّانِىْ وَاِلَّا فَهُوَالْاَوَّلُ۔

(**ترجمہ**) :۔اور وہ چار ہیں یعنی سابق میں مذکور تقسیمات، چار تقسیمات ہیں اور ان میں سے ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں جیسا کہ آئندہ آجائیگا اور یہ اسلئے کہ کتاب میں بحث یا تو معنی سے ہوگی اور وہ چوتھی تقسیم ہے یا لفظ سے پھر لفظی بحث لفظ کے اِستعمال کے لحاظ سے ہوگی اور یہ تیسری تقسیم ہے یا اسکی دلالت کے لحاظ سے پھر اگر اس میں ظہور اور خفاء کا اعتبار ہوگا تو وہ دوسری تقسیم ہے ورنہ تو وہ پہلی تقسیم ہے۔

(**تشریح**) :۔المذکور فیما قبل عبارت سے شارح نے ایک سوال کا جواب دیا ہے، سوال یہ ہے کہ ذالک کا مشارالیہ لفظ الاقسام ہے اور اقسام جمع ہونے کیوجہ سے واحد مؤنث کے حکم میں ہے اور واحد مؤنث کی طرف اشارہ کرنے کیلئے تلک آتا ہے نہ کہ ذالک۔لہذا ماتنؒ کو تلک اربعۃ کہنا چاہیے تھا۔اس کا جواب یہ ہے کہ ذالک کا مشارالیہ لفظ ''المذکور فیما قبل'' ہے اور یہ مفرد مذکر ہے اور مفرد مذکر کیلئے ذالک آتا ہے نہ کہ تلک اسلئے یہاں ذالک بیان کیا گیا۔اربعۃ تقسیمات عبارت نکال کر یہ ظاہر کرنا ہے کہ ذالک اربعۃ میں اربعۃ کی تنوین مضاف الیہ کے عوض ہے۔بہر حال سابق میں جن تقسیمات کا ذکر کیا گیا ہے وہ چار تقسیمات ہیں اور ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں اور چاروں تقسیمات کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں بحث صرف معنی سے ہوگی یا صرف لفظ سے اگر اول ہے تو یہ تقسیم رابع ہے اور اگر ثانی ہے تو لفظی بحث، لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہوگی یا اس کی دلالت علی المعنی کے لحاظ سے، اگر اول ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے اور اگر ثانی ہے تو اس میں ظہور وخفاء کا اعتبار ہوگا یا ظہور وخفاء کا اعتبار نہ ہوگا، اگر اول ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ تقسیم اول ہے۔

اَلْاَوَّلُ فِىْ وُجُوْهِ النَّظْمِ صِيْغَةً وَلُغَةً يَعْنِىْ اَنَّ التَّقْسِيْمَ الْاَوَّلَ فِىْ طُرُقِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الصِّيْغَةِ وَاللُّغَةِ وَالطُّرُقُ هِىَ الْاَنْوَاعُ وَالْاَصْنَافُ وَالصِّيْغَةُ هِىَ الْهَيْأَةُ وَاللُّغَةُ وَاِنْ كَانَ يَشْمَلُ الْمَادَّةَ وَالْهَيْأَةَ كِلَيْهِمَا لٰكِنْ اُرِيْدَ بِهِمَاهٰهُنَاالْمَادَّةُ لِلْمُقَابَلَةِ فَهُمَامِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ كِنَايَةٌ عَنِ الْوَضْعِ فَكَاَنَّهٗ قَالَ الْاَوَّلُ فِىْ اَنْوَاعِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعِ اَىْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ وُضِعَ لِمَعْنًى وَاحِدٍ اَوْ اَكْثَرَ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ اسْتِعْمَالِه وَظُهُوْرِه وَاِنَّمَاقَدَّمَ الصِّيْغَةَ عَلَى اللُّغَةِ لِاَنَّ لِلْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ زِيَادَةُ تَعَلُّقٍ بِالصِّيْغَةِ فِى الْاَغْلَبِ وَهِىَ اَرْبَعَةٌ الْخَاصُّ وَالْعَامُّ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُؤَوَّلُ لِاَنَّ اللَّفْظَ اِمَّااَنْ يَّدُلَّ عَلٰى مَعْنًى وَاحِدٍ اَوْاَكْثَرَ فَاِنْ كَانَ الْاَوَّلُ فَاِمَّا اَنْ يَّدُلَّ عَلَى الْاِنْفِرَادِ عَنِ الْاَفْرَادِ فَهُوَالْخَاصُّ اَوْاَنْ يَّدُلَّ مَعَ الْاِشْتِرَاكِ بَيْنَ الْاَفْرَادِ فَهُوَالْعَامُّ وَاِنْ كَانَ الثَّانِىْ فَاِمَّااَنْ يَّتَرَجَّحَ اَحَدُ مَعَانِيْهِ بِالتَّاوِيْلِ فَهُوَالْمُؤَوَّلُ وَاِلَّا فَهُوَالْمُشْتَرَكُ فَالْمُؤَوَّلُ فِىْ الْحَقِيْقَةِ اِنَّمَاهُوَمِنْ اَقْسَامِ الْمُشْتَرَكِ الَّذِىْ دَلَّ صِيْغَةً وَلُغَةً وَاِنْ كَانَ مَفْعُوْلُ فِعْلِ التَّاوِيْلِ الَّذِىْ مِنْ شَاْنِ الْمُجْتَهِدِ۔

Marfat.com

(**ترجمہ**) :۔تقسیم اول صیغہ اور لغت کے لحاظ سے نظم کی قسموں کا بیان، یعنی پہلی تقسیم صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے۔طُرُق کے معنی انواع اور اقسام کے ہیں اور صیغہ ہیئت کا نام ہے اور لغت اگر چہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں مقابلہ کی وجہ سے مادہ مراد ہے پس صیغہ اور لغت دونوں مجموعی طور پر وضع سے کنایہ ہیں۔گویا مصنفؒ نے کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے لحاظ سے نظم کے اقسام میں ہے یعنی اس لحاظ سے کہ نظم ایک یا ایک سے زیادہ معنوں کیلئے وضع کیا گیا ہو قطع نظر اس کے استعمال اور ظہور معنی کے۔اور لغت پر صیغہ کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ ''بالعموم'' عام اور خاص ہونیکا تعلق زیادہ تر صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ چار ہیں خاص، عام، مشترک اور مؤول۔اسلئے کہ لفظ ایک معنی پر دلالت کریگا یا ایک سے زیادہ پر پس اگر اول ہے تو وہ منفرد معنی پر (بلاشرکت غیر) دلالت کریگا یا شرکت غیر کیساتھ دلالت کریگا، اگر اول ہے تو یہ خاص ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ عام ہے اور اگر لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے معانی میں سے کوئی معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ مؤول کہلائے گا اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہا جاتا ہے۔پس مؤول حقیقت میں اس مشترک کی قسموں میں سے ہے جو صیغہ اور لغت دونوں لحاظ سے دلالت کرتا ہے اگر چہ مؤول اس فعل تاویل کا مفعول ہے جو مجتہد کی شان سے ہے۔

(**تشریح**) :۔متن میں وجوہ کے معنی انواع اور اقسام کے ہیں۔صیغہ لفظ کی وہ خاص شکل ہے جو حروف حرکات اور سکنات کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ صیغہ وہ خاص شکل ہے جو لفظ کو تصرف کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے اور لغت اگر چہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں صرف مادہ مراد ہے کیونکہ لغت کا لفظ اس جگہ صیغہ کے مقابلہ میں واقع ہے اور صیغہ سے ہیئت مراد ہے تو اس کے مقابلہ میں لغت سے مادہ مراد ہوگا اور ہیئت اور مادہ دونوں سے کنایۃً وضع مراد ہے تو گویا ماتنؒ نے یوں کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے یعنی استعمال اور ظہور معنی سے قطع نظر نظم ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہوگا یا ایک سے زیادہ کیلئے وضع کیا گیا ہوگا۔''وانما قدم الصیغة الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ صیغہ سے ہیئت اور لغت سے مادہ مراد ہے اور مادہ طبعاً ہیئت سے مقدم ہوتا ہے لہذا ذکر میں بھی مادہ یعنی لغت کو مقدم کرنا چاہئے تھا تا کہ وضع، طبع کے موافق ہو جائے۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خاص اور عام کے بیان کو مقدم کرنا مقصود ہے اور عموم وخصوص کا زیادہ تعلق بالعموم صیغہ سے ہوتا ہے نہ کہ مادہ سے جیسے ''رجل'' میں خصوص اور ''رجال'' میں عموم صیغہ سے حاصل ہوا ہے نہ کہ مادہ سے کیونکہ مادہ ''ر، ج، ل'' دونوں میں یکساں ہے۔پس چونکہ یہاں خاص وعام کے بیان کی تقدیم مقصود ہے اور خصوص وعموم صیغہ سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ لغت سے اس لئے متن میں صیغہ کو مقدم کیا گیا۔

صاحب منار کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤوّل، ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ ''لفظ'' وضع کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرے گا۔اگر اول ہے تو ایک معنی پر بلاشرکت غیر دلالت کریگا یا شرکت غیر کیساتھ دلالت کرے گا۔اگر ایک معنی پر بلاشرکت غیر دلالت کرتا ہے تو وہ خاص ہے اور اگر شرکت غیر کیساتھ دلالت کرتا ہے تو وہ عام ہے اور اگر ثانی ہے یعنی لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرتا ہے تو اسکی بھی دو صورتیں ہیں۔ان معانی میں سے

Marfat.com

کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو مؤوّل کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔ ''فالمؤول فی الحقیقة الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ''مؤول'' فعل تاویل کا مفعول ہے اور تاویل کرنا مجتہد کا کام ہے تو مؤول کو وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ''مؤوّل'' مشترک کی قسم ہے اس طور پر کہ مشترک جو وضع کے اعتبار سے کثیر معنی پر دلالت کرتا ہے اگر اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دے دی گئی تو مؤول ہے پس ''مؤول'' مشترک کی قسم ہے اور ''مشترک'' وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم ہے اور کسی شئی کی قسم چونکہ اس شئی کی قسیم ہوتی ہے اسلئے مؤول، بواسطہ مشترک باعتبار وضع کے نظم کی قسم ہوگا اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب مؤول نظم کے اقسام میں سے ہے اور مشترک بھی نظم کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ہونا چاہئے کیونکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل کا ہونا ضروری ہے حالانکہ مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مؤول حقیقت میں مشترک کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ضروری نہ ہوگا کیونکہ قسم اور مقسم کے درمیان تقابل نہیں ہوتا، اور اگر مؤول کو مشترک کی قسم قرار دیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ مؤول اور مشترک عدم ترجیح کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے پس جب مؤول میں ترجیح ہوتی ہے اور مشترک میں عدم ترجیح تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ظاہر ہے۔

وَالثَّانِیْ فِیْ وُجُوْهِ الْبَیَانِ بِذٰلِکَ النَّظْمِ اَیْ التَّقْسِیْمُ الثَّانِیْ فِیْ طُرُقِ ظُهُوْرِ الْمَعْنٰی وَ خفَائِه بِذٰالِکَ النَّظْمِ الْمَذْکُوْرِ فِیْ التَّقْسِیْمِ الْاَوَّلِ مِنَ الْخَاصِ وَالْعَامِ اَیْ کَیْفَ یَظْهَرُ الْمَعْنٰی مِنَ النَّظْمِ مَسُوْقًا اَوْ غَیْرَ مَسُوْقٍ مُحْتَمِلًا لِلتَّاوِیْلِ اَوْلَا وَکَیْفَ یَخْفٰی الْمَعْنٰی مِنَ اللَّفْظِ خِفَاءً سَهْلًا اَوْ کَامِلًا وَهِیَ اَرْبَعَةٌ اَیْضًا الظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ وَالْمُحْکَمُ لِاَنَّه اِنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَاِمَّا اَنْ یَّحْتَمِلَ التَّاوِیْلَ اَوْلَا فَاِنْ اخْتَمَلَه فَاِنْ کَانَ ظُهُوْرُ مَعْنَاهُ بِمُجَرَّدِ الصِّیْغَةِ فَهُوَالظَّاهِرُ وَاِلَّا فَهُوَالنَّصُّ وَاِنْ لَمْ یَحْتَمِلْهُ فَاِنْ قَبِلَ النَّسْخَ فَهُوَالْمُفَسَّرُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُحْکَمُ فَهٰذِه الْاَقْسَامُ کُلُّهَابَعْضُهَااَوْلٰی مِنْ بَعْضٍ فَیُوْجَدُالْاَدْنٰی فِی الْاَعْلٰی وَلَا تَبَایُنَ بَیْنَهَاوَاِنَّمَاالتَّبَایُنُ بِحَسْبِ الْاِعْتِبَارِ بِخِلَافِ الْخَاصِ مَعَ الْعَامِ وَالْمُشْتَرَکِ فَاِنَّهَا مُتَقَابِلَةٌ بِنَفْسِهَا فَلِهٰذَالَمْ یَذْکُرِالْمُقَابِلَ فِی التَّقْسِیْمِ الْاَوَّلِ وَذَکَرَ فِی الثَّانِیْ فَقَطْ فَقَالَ وَلِهٰذِه الْاَرْبَعَةِ اَرْبَعَةٌ تُقَابِلُهَا اَیْ لِهٰذِه الْاَقْسَامِ الْاَرْبَعَةِ لِلظُّهُوْرِاَقْسَامٌ اَرْبَعَةٌ اُخَرَ تُقَابِلُهَا فِی الْخَفَاءِ فَکَمَا اَنَّ فِی الْاَوَّلِ بَعْضُهَااَوْلٰی مِنْ بَعْضٍ فِی الظُّهُوْرِ کَذٰلِکَ فِی الْمُقَابِلِ بَعْضُهَا اَوْلٰی مِنْ بَعْضٍ فِی الْخَفَاءِ فَیُوْجَدُالْاَدْنٰی فِی الْاَعْلٰی وَهِیَ الْخَفِیُّ وَالْمُشْکِلُ وَالْمُجْمَلُ وَالْمُتَشَابِهُ لِاَنَّهٗ اِنْ خَفِیَ مَعْنَاهُ فَاِمَّااَنْ یَّکُوْنَ خَفَاؤُهٗ لِعَارِضٍ غَیْرِالصِّیْغَةِ فَهُوَالْخَفِیُّ اَوْ لِنَفْسِ الصِّیْغَةِ فَاِنْ اَمْکَنَ اِدْرَاکُهٗ بِالتَّاَمُّلِ فَهُوَالْمُشْکِلُ وَاِنْ لَمْ یُمْکِنْ فَاِنْ کَانَ الْبَیَانُ مَرْجُوًّا مِنْ جَانِبِ الْمُتَکَلِّمِ فَهُوَالْمُجْمَلُ وَاِلَّا فَهُوَالْمُتَشَابِهُ وَهٰذَا التَّقْسِیْمُ وَکَذَا التَّقْسِیْمُ الرَّابِعُ یَتَعَلَّقُ بِالْکَلَامِ کَمَااَنَّ التَّقْسِیْمَ الْاَوَّلَ وَالثَّالِثَ

Marfat.com

يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ كَمَاهُوَالظَّاهِرُ.

(**ترجمہ**) :۔دوسری تقسیم اسی نظم کی بیان کے اقسام میں یعنی دوسری تقسیم اُسی نظم کی جو پہلی تقسیم یعنی خاص وعام میں مذکور ہے ظہور معنی اور خفائے معنی کے اقسام میں ہے یعنی ''معنی'' نظم سے حالت سیاق میں یا غیر سیاق میں کس طرح ظاہر ہوتے ہیں تاویل کا احتمال رکھتے ہوئے یا تاویل کا احتمال نہ رکھتے ہوئے اور ''معنی'' نظم سے کس طرح پوشیدہ ہوگا تھوڑا سا یا پورے طور پر اور یہ بھی چار ہیں۔ظاہر،نص،مفسر،محکم، کیونکہ اگر نظم کے معنی ظاہر ہوں تو وہ تاویل کا احتمال رکھیں گے یا نہیں پس اگر تاویل کا احتمال رکھیں (تو اس کی دو صورتیں ہیں) چنانچہ اگر نظم کے معنی کا ظہور محض صیغہ سے ہو تو وہ ظاہر ہے ورنہ تو وہ نص ہے اور اگر تاویل کا احتمال نہ رکھیں (تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں) پس اگر نظم نسخ کو قبول کرتا ہے تو وہ مفسر ہے ورنہ تو وہ محکم ہے۔یہ تمام قسمیں بعض بعض سے اولی ہیں۔لہذا ادنیٰ قسم اعلیٰ قسم میں پائی جائے گی اور ان چار قسموں میں باہمی تباین نہ ہوگا۔صرف اعتباری تباین ہوگا۔برخلاف خاص کے (جب کہ) وہ عام اور مشترک کیساتھ ہو۔تو ان میں حقیقی تباین ہے اسی وجہ سے مصنفؒ نے تقسیم اول میں مقابل کا ذکر نہیں کیا،صرف تقسیم ثانی میں ذکر کیا ہے۔چنانچہ فرمایا ان چار قسموں کیلئے اور چار قسمیں ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں یعنی ظہور کی ان چار قسموں کے لیئے دوسری چار قسمیں ہیں جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں پس جس طرح تقسیم اول میں بعض اقسام بعض سے ظہور میں اولیٰ ہیں اسی طرح ان کے مقابل قسموں میں بعض اقسام بعض سے خفاء میں اولیٰ ہیں۔چنانچہ ادنیٰ،اعلیٰ میں پایا جائے گا اور وہ خفی،مشکل مجمل اور متشابہ ہیں۔اسلئے کہ اگر نظم کے معنی خفی ہوں تو اس کا خفاء صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا تو یہ خفی ہے یا نفس صیغہ کی وجہ سے پس اگر اس کا ادراک تأمل سے ممکن ہو تو یہ مشکل ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو اگر متکلم کی جانب سے صراحت کی امید ہے تو وہ مجمل ہے ورنہ تو وہ متشابہ ہے اور یہ تقسیم اور چوتھی تقسیم کلام کے ساتھ متعلق ہوتی ہے جیسا کہ پہلی تقسیم اور تیسری تقسیم کلمہ کیساتھ متعلق ہوتی ہے جیسا کہ وہ ظاہر ہے۔

(**تشریح**) :۔مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ''نظم'' کی دوسری تقسیم ظہور معنی کے اعتبار سے ہے یعنی لفظ کے معنی ظاہر ہیں یا پوشیدہ اگر ظاہر ہیں تو حالت سیاق میں یا غیر سیاق میں،تاویل وتخصیص کا احتمال رکھتے ہوئے یا بغیر اس احتمال کے اور اگر معنی پوشیدہ ہیں تو کس طرح کی پوشیدگی ہے تھوڑی سی یا کامل درجہ کی۔بہر حال ''ظہور معنی'' کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تاویل وتخصیص کا احتمال رکھیں گے یا تاویل تخصیص کا احتمال نہیں رکھیں گے۔اگر تاویل وتخصیص کا احتمال رکھتے ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں کیونکہ معنی کا ظہور یا تو فقط صیغہ سے ہو جائے گا (مذکور لفظ خواہ اس معنی کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو یا اس معنی کو بیان کرنے کیلئے نہ لایا گیا ہو بشرطیکہ سامع اہل زبان میں سے ہو) یا فقط صیغہ سے اس کا ظہور نہ ہوگا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہوگا۔اگر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جاتا ہے تو یہ ظاہر ہے اور اگر فقط صیغہ سے نہیں ہوتا تو یہ نص ہے اور اگر لفظ کے معنی تاویل وتخصیص کا احتمال نہ رکھیں تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس نے رسول اکرم ﷺ کے زمانہ میں نسخ کو قبول کیا ہوگا یا نسخ کو قبول نہیں کیا ہوگا۔اگر اول ہے تو اس کو مفسر کہیں گے اور اگر ثانی ہے تو اس کو محکم کہیں گے۔پھر نسخ کو قبول نہ کرنا کبھی تو اسلئے ہوتا ہے کہ متقدا اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں ہوتا جیسے وہ آیات جو اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت پر دلالت کرتی ہیں اور کبھی رسول اللہ ﷺ

Marfat.com

وفات کی وجہ سے وحی کے منقطع ہونے سے ہوتا ہے اول کو محکم لعینہ اور ثانی کو محکم لغیرہ کہتے ہیں۔صاحب نور الانوارؒ کہتے ہیں کہ ان چاروں قسموں کے درمیان حقیقی تباین نہیں ہے بلکہ اعتباری تباین ہے اسکے برخلاف تقسیم اولیٰ کے اقسام کہ ان میں حقیقی تباین موجود ہے ظاہر نص وغیرہ میں اعتباری تباین اس طور پر ہے کہ ظاہر میں عدم سوق کلام معتبر ہے اور نص میں سوق کلام معتبر ہے، مفسر میں قبول نسخ کا اعتبار ہے اور محکم میں عدم قبول نسخ کا اعتبار ہے اور حقیقی تباین اس لئے موجود نہیں ہے کہ محکم ظہور میں مفسر سے اقویٰ اور اولیٰ ہے اور مفسر نص سے اقویٰ ہے اور نص ظاہر سے اقویٰ ہے چنانچہ ظاہر نص میں موجود ہوگا اور نص مفسر میں موجود ہوگا اور مفسر محکم میں پایا جائے گا اور جب دو قسمیں جمع ہو جائیں تو ان میں حقیقی تباین نہیں ہوتا پس چونکہ تقسیم اول کے اقسام خاص، عام وغیرہ میں حقیقی تباین اور تقابل موجود ہے اس لئے مصنفؒ نے ان کی مقابل قسموں کا ذکر نہیں کیا ہے۔اور تقسیم ثانی کے اقسام میں چونکہ حقیقی تقابل اور تباین نہیں پایا جاتا اسلئے ان کی مقابل قسموں کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ظہور کے اعتبار سے نظم کی مذکورہ چار قسموں کیلئے چار قسمیں اور ہیں جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں پس جس طرح اول میں ظہور کے اعتبار سے بعض بعض سے اقویٰ اور اولیٰ ہے اسی طرح ان کی مقابل قسموں میں بھی خفاء کے اعتبار سے بعض، بعض سے اقویٰ اور اولیٰ ہے اور وہ چار قسمیں یہ ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں اس کا خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا اگر معنی کا خفاء کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر نفس صیغہ کی وجہ سے خفاء ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ سیاق وسباق میں تامل کرنے سے اس کا ادراک ممکن ہوگا یا اس کا ادراک ممکن نہ ہوگا، اگر اس کا ادراک ممکن ہے تو وہ مشکل ہے اور اگر اس کا ادراک ممکن نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو متکلم کی جانب سے اس کی صراحت کی توقع ہے یا متکلم کی جانب سے صراحت کی توقع نہیں ہے۔اگر اول ہے تو اس کو مجمل کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو متشابہ کہتے ہیں۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ تقسیم ثانی اور تقسیم رابع دونوں کلام سے تعلق رکھتی ہیں جس طرح تقسیم اول اور تقسیم ثالث بظاہر کلمہ سے تعلق رکھتی ہیں۔تقسیم ثانی اور رابع کلام سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم ثانی مراد کو ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہے اور تقسیم رابع مراد کو ثابت کرنے کے اعتبار سے ہے اور مراد دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے اور کلام وہ لفظ ہے جو اسناد کے ساتھ دو کلموں کو متضمن ہو اور اسناد دو کلموں میں سے ایک کا دوسرے کلمہ کی طرف اس طرح منسوب ہونا ہے کہ مخاطب کو پورا پورا فائدہ حاصل ہو۔حاصل یہ کہ مراد دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے اور کلام بھی درحقیقت نسبت ہی کا نام ہے اس لئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کلام سے متعلق ہوں گی یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے۔اور ظہور مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں۔اسلئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا، تقسیم اول اور ثالث کلمہ سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا اور یہ تعین معنی مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے پس دونوں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں اور معنی مفرد کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے اس لئے تقسیم اول اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے۔

وَالثَّالِثُ فِیْ وُجُوْہِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِکَ النَّظْمِ اَیِ التَّقْسِیْمُ الثَّالِثُ فِیْ طُرُقِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِکَ النَّظْمِ

Marfat.com

الْمَذْكُوْرِ سَابِقاً مِنْ اَنَّهُ اِسْتَعْمَلَ فِیْ مَعْنَاهُ الْمُوْضُوْعِ لَهُ اَوْغَيْرِه اَوْاسْتَعْمَلَ مَعَ انْكِشَافِ مَعْنَاهُ اَوْاسْتِتَارِه وَهِیَ اَرْبَعَةٌ اَيْضاً اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ لِاَنَّهُ اِنِ اسْتَعْمَلَ فِیْ مَعْنَاهُ الْمُوْضُوْعِ لَهُ فَهُوَ حَقِيْقَةٌ اَوْ فِیْ غَيْرِ الْمُوْضُوْعِ لَهُ فَمَجَازٌ ثُمَّ كُلٌّ مِنْهُمَا اِنِ اسْتَعْمَلَ بِانْكِشَافِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الصَّرِيْحُ وَاِلَّا فَهُوَ الْكِنَايَةُ فَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ يَجْتَمِعَانِ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَلِذَا قَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِیْ وُجُوْهِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَجَرَيَانِه فِیْ بَابِ الْبَيَانِ فَجَعَلَ الْحَقِيْقَةَ وَالْمَجَازَ رَاجِعًا اِلَى الْاِسْتِعْمَالِ وَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ رَاجِعًا اِلَى الْجَرَيَانِ وَجَعَلَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ كُلًّا مِنَ الصَّرِيْحِ وَالْكِنَايَةِ قِسْمًا مِنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ۔

(ترجمہ) :۔اور تیسری تقسیم اسی نظم کے استعمال کے اقسام میں ہے یعنی تیسری تقسیم مذکورہ بالا نظم کو استعمال کرنے کے اقسام کے بیان میں ہے یعنی لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں یا اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے یا مستور ہونے کیساتھ اور یہ بھی چار ہیں۔حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ۔اسلئے کہ لفظ اگر اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے تو وہ حقیقت ہے یا غیر موضوع لہ میں تو وہ مجاز ہے، پھر ان میں سے ہر ایک اگر اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے تو وہ صریح ہے ورنہ تو وہ کنایہ ہے، پھر صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کیساتھ جمع ہو جاتے ہیں۔اسی وجہ سے فخر الاسلام نے کہا کہ تیسری تقسیم بیان معنی کے باب میں اس نظم کے استعمال اور جاری ہونے کے اقسام میں ہے۔پس فخر الاسلام نے حقیقت اور مجاز کو استعمال کی طرف راجع کیا اور صریح اور کنایہ کو جریان کی طرف راجع کیا اور صاحب توضیح نے صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک کو حقیقت اور مجاز کی قسم قرار دیا ہے۔

(تشریح) :۔وہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے اس کی تیسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہے یعنی وہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں یا اس طرح مستعمل ہے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں۔بہر حال استعمال کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا علاقہ کی وجہ سے غیر موضوع لہ میں۔اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہیں گے پھر ان میں سے ہر ایک یا تو اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح ہوں گے یا اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح نہ ہونگے بلکہ مستور ہونگے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہیں گے۔یہ خیال رہے کہ ''لفظ'' استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہوتا ہے نہ مجاز، نہ صریح ہوتا ہے اور نہ کنایہ۔''فالصريح والكناية يجتمعان الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین اور اختلاف ہوتا ہے حالانکہ مذکورہ ''اقسام'' حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ کے درمیان تباین اور اختلاف نہیں ہے بلکہ ''صریح اور کنایہ'' حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی۔اس کا جواب یہ ہے کہ صریح اور کنایہ میں دو مذاہب ہیں۔ایک مذہب علامہ فخر الاسلامؒ کا ہے اور دوسرا مذہب صدر الشریعہ صاحبؒ توضیح کا ہے۔علامہ فخر الاسلامؒ کا مذہب تو یہ ہے کہ یہ ایک تقسم نہیں ہے بلکہ دو تقسیمیں ہیں چنانچہ حقیقت اور مجاز، استعمال کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں اور صریح اور کنایہ جاری ہونے کے اعتبار سے

Marfat.com

لفظ کی دو قسمیں ہیں اور سابق میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ لہذا صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن اس صورت میں قرآن کی پانچ تقسیمیں ہو جائیں گی اور سابق میں چار تقسیمات کے درمیان بیان کردہ حصر باطل ہو جائیگا۔ مگر اس کا جواب یہ ہوگا کہ سابق میں بیان کردہ ''حصر'' استقرائی ہے نہ کہ عقلی۔ صدر الشریعہ صاحب توضیح کا مذہب یہ ہے کہ ''صریح اور کنایہ'' حقیقت اور مجاز کی قسیم نہیں ہیں بلکہ حقیقت و مجاز کی قسمیں ہیں۔ یعنی اولاً لفظ کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ۔

اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین شرط ہے اقسام اور مُقَسَم کے درمیان تباین شرط نہیں ہے پس چونکہ حقیقت اور مجاز مقسم کی حیثیت رکھتے ہیں اور صریح اور کنایہ ان کے اقسام کی اس لئے صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کیساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے بلکہ تمایز اعتباری بھی کافی ہے اور اس جگہ تمایز اعتباری موجود ہے اس طور پر کہ ''حقیقت میں'' معنی موضوع لہ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے قطع نظر اس سے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں اور ''مجاز میں'' معنی غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے قطع نظر اس سے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں اور صریح میں معنی کا واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ۔ اور کنایہ میں معنی کا مستور اور غیر واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ۔ پس چونکہ ان حضرات کے نزدیک ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے اسلئے حقیقت اور مجاز کے ساتھ صریح اور کنایہ کے جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ اس اجتماع کے باوجود تمایز اعتباری موجود ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔

وَالرَّابِعُ فِیْ مَعْرِفَةِ وُجُوْهِ الْوُقُوْفِ عَلَى الْمُرَادِ اَیْ اَلتَّقْسِیْمُ الرَّابِعُ فِیْ مَعْرِفَةِ طُرُقِ وُقُوْفِ الْمُجْتَهِدِ عَلٰی مُرَادِالنَّظْمِ وَهُوَوَاِنْ كَانَ فِیْ الظَّاهِرِ مِنَ صِفَاتِ الْمُجْتَهِدِ لٰكِنَّهٗ یَؤُلُ اِلٰی حَالِ الْمَعْنٰی وَبِوَاسِطَتِهٖ اِلَی اللَّفْظِ وَلِذَاقِیْلَ اَنَّ هٰذَاالتَّقْسِیْمَ لِلْمَعْنٰی دُوْنَ اللَّفْظِ وَهِیَ اَرْبَعَةٌ اَیْضًا اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِهٖ وَبِدَلَالَتِهٖ وَ بِاِقْتِضَائِهٖ لِاَنَّ الْمُسْتَدِلَّ اِنْ اِسْتَدَلَّ بِالنَّظْمِ فَاِنْ كَانَ مَسُوْقًا فَهُوَعِبَارَةُ النَّصِّ وَالَّا فَاِشَارَةُ النَّصِّ وَاِنْ لَمْ یَسْتَدِلَّ بِالنَّظْمِ بَلْ بِالْمَعْنٰی فَاِنْ كَانَ مَفْهُوْمًا مِنْهُ بِحَسْبِ اللُّغَةِ فَهُوَ دَلَالَةُ النَّصِّ وَالَّا فَاِنْ تَوَقَّفَ عَلَیْهِ صِحَّةُ النَّظْمِ شَرْعًااَوْعَقْلًا فَهُوَاقْتِضَاءُ النَّصِّ وَاِنْ لَمْ یَتَوَقَّفْ عَلَیْهِ فَهُوَمِنَ الْاِسْتِدْلَالَاتِ الْفَاسِدَةِ عَلٰی مَاسَیَجِیْءُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی۔

(ترجمہ) :۔اور چوتھی تقسیم مراد پر مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے یعنی چوتھی تقسیم مراد نظم پر مجتہد کے مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے اور واقف ہونا اگر چہ بظاہر مجتہد کی صفات سے ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے اور معنی کے واسطہ سے لفظ کی طرف

Marfat.com

اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ تقسیم معنی کی ہے لفظ کی نہیں۔اور یہ بھی چار ہیں استدلال بعبارۃ النص ،استدلال باشارۃ النص ،استدلال بدلالۃ النص ،استدلال باقتضاء النص ،اس لئے کہ استدلال کرنیوالا اگر نظم سے استدلال کریگا پس اگر نظم معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہوتو وہ عبارۃ النص ہے ورنہ تو اشارۃ النص ہے اور اگر نظم سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی سے (کرے) پس اگر وہ معنی اس نظم سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہوتو وہ دلالۃ النص ہے ورنہ اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہوتو وہ اقتضاء النص ہے اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت موقوف نہ ہوتو وہ استدلالات فاسدہ میں سے ہے جس کا ذکر انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔

(تشریح) :۔عبارۃ النص ،اشارۃ النص وغیرہ میں نص سے مراد وہ لفظ ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو تقسیم ثانی میں ظاہر کے مقابل مذکور ہے اور معنی سے مراد وہ ہے جو عبارۃ النص ،اشارۃ النص ،دلالۃ النص اور اقتضاء النص سے ثابت ہوگا۔

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ چوتھی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد نظم اور لفظ کی مراد سے کس طرح واقف ہوگا۔لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں سے شمار کرنا غلط ہے کیونکہ کتاب کی تقسیمات وہ ہیں جو نظم اور معنی کی تقسیمات ہیں اور چوتھی تقسیم ،وقوف کی تقسیم ہے اور واقف ہونا مجتہد کی صفت ہے پس جب ''وقوف'' مجتہد کی صفت ہے اور چوتھی تقسیم ،وقوف کی تقسیم ہے تو چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں شمار کرنا کس طرح درست ہوگا۔اس کا جواب یہ ہے کہ مراد نظم سے واقف ہونا اگر چہ بظاہر مجتہد کی صفت ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے یعنی مجتہد یہ دیکھے گا کہ معنی اور مراد کس طرح ثابت ہے عبارۃ النص سے ثابت ہے یا اشارۃ النص سے ،دلالۃ النص سے ثابت ہے یا اقتضاء النص سے۔پھر معنی کے واسطہ سے لفظ کی طرف راجع ہوگا یعنی لفظ اس معنی پر عبارۃ النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اشارۃ النص کیساتھ۔دلالۃ النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اقتضاء النص کیساتھ۔بہر حال مجتہد کا علم اور وقوف لفظ اور معنی دونوں سے مستفاد ہے لیکن اس تقسیم میں چونکہ معنی اصل اور لفظ تابع ہے اسلئے اس تقسیم کو معنی کی تقسیم قرار دیا گیا اور لفظ کی تقسیم قرار نہیں دیا گیا ہے،اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارۃ النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالۃ النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا نظم سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے اگر نظم سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی دو صورتیں ہیں اس نظم کو معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہوگا یا نہیں ،اگر نظم اور لفظ قصداً معنی کیلئے لایا گیا ہے تو یہ استدلال بعبارۃ النص ہے اور اگر نظم معنی کیلئے قصداً نہیں لایا گیا تو یہ استدلال باشارۃ النص ہے اور اگر معنی سے دلیل پیش کرے گا تو اسکی بھی دو صورتیں ہیں وہ معنی اس لفظ سے لغت کے اعتبار سے سمجھا جائیگا یا نہیں اگر وہ معنی لفظ سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہوتو یہ استدلال بدلالۃ النص ہے اور اگر لغت کے اعتبار سے مفہوم نہ ہوتو اسکی بھی دو صورتیں ہیں۔اُس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہوگی یا نہیں اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہے تو یہ استدلال باقتضاء النص ہے۔اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف نہیں ہے تو یہ استدلالات فاسدہ میں سے ہے جس کا ذکر آئندہ آئے گا۔

وَبَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ قِسْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ الْكُلَّ اَیْ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ الْعِشْرِيْنَ الْحَاصِلَةِ مِنَ التَّقْسِيْمَاتِ الْاَرْبَعَةِ تَقْسِيْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ كُلًّا مِنَ الْعِشْرِيْنَ وَهُوَاَرْبَعَةٌ اَيْضًا مَعْرِفَةُ

Marfat.com

مَوَاضِعِهَا وَمَعَانِيهَا وَتَرْتِيبِهَا وَاَحْكَامِهَا اَىْ هٰذَا التَّقْسِيْمُ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ اَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا اَىْ مَاخَذُ اشْتِقَاقِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ وَهُوَ اَنَّ لَفْظَ الْخَاصِّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْخُصُوْصِ وَهُوَ الْاِنْفِرَادُ وَاِنَّ الْعَامَّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعُمُوْمِ وَهُوَ الشُّمُوْلُ وَقِسْ عَلَيْهِ وَمَعَانِيْهَا الْمَفْهُوْمَاتُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ وَهِىَ اَنَّ الْخَاصَّ فِى الْاِصْطِلَاحِ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ وَالْعَامُّ هُوَ مَا اِنْتَظَمَ جَمْعًا مِّنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَ تَرْتِيْبِهَا اَىْ مَعْرِفَةُ اَنَّ اَيَّهَا يُقَدَّمُ عِنْدَ التَّعَارُضِ مَثَلًا اِذَا تَعَارَضَ النَّصُّ وَالظَّاهِرُ يُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ وَاَحْكَامِهَا اَىْ اَنَّ اَيَّهَا قَطْعِىٌّ وَاَيَّهَا ظَنِّىٌّ وَاَيَّهَا وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَالْخَاصُّ قَطْعِىٌّ وَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ ظَنِّىٌّ وَالْمُتَشَابِهُ وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَاِذَا ضُرِبَتْ هٰذِهِ الْاَقْسَامُ فِى الْعِشْرِيْنَ تَصِيْرُ الْاَقْسَامُ ثَمَانِيْنَ وَالتَّقْسِيْمَاتُ خَمْسَةٌ وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ الْخَامِسُ لَيْسَ فِى الْوَاقِعِ تَقْسِيْمًا لِلْقُرْآنِ بَلْ تَقْسِيْمٌ لِاَسَامِىْ اَقْسَامِ الْقُرْآنِ وَمَوْقُوْفٌ عَلَيْهِ لِتَحْقِيْقِهَا وَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْجُمْهُوْرُ وَاِنَّمَا هُوَ اِخْتِرَاعُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ وَتَبِعَهُ الْمُصِّ وَلٰكِنْ فَخْرُ الْاِسْلَامِ لَمَّا ذَكَرَ هٰذَا التَّقْسِيْمَ فِىْ اَوَّلِ الْكِتَابِ سَلَكَ فِىْ آخِرِهِ عَلٰى سُنَّتِهِ فَذَكَرَ كُلًّا مِنَ الْمَوَاضِعِ وَالْمَعَانِىْ وَالتَّرْتِيْبِ وَالْاَحْكَامِ فِىْ كُلٍّ مِنَ الْاَقْسَامِ وَالْمُصِّ اِنَّمَا ذَكَرَ الْمَعَانِىَ وَالْاَحْكَامَ فَقَطْ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَوَاضِعَ اَصْلًا وَذَكَرَ التَّرْتِيْبَ فِىْ بَعْضِ الْاَقْسَامِ فَقَطْ.

(**ترجمہ**):۔اوران اقسام کی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم ہے جو سب کو شامل ہے یعنی ان بیس قسموں کی معرفت کے بعد جو تقسیمات اربعہ سے حاصل ہوئی ہیں، ایک پانچویں تقسیم ہے جو ان بیس قسموں میں سے ہر ایک کو شامل ہے اور یہ بھی چار ہیں ان اقسام کے مواضع کی معرفت، ان کے معانی کی معرفت، ان کی ترتیب کی معرفت اور ان کے احکام کی معرفت، یعنی یہ تقسیم بھی چار قسموں پر مشتمل ہے ان کے مواضع یعنی ان اقسام کے اشتقاق کے ماخذ کی معرفت اور وہ یہ ہے کہ لفظ خاص خصوص سے مشتق ہے اور وہ منفرد اور تنہا ہونا ہے اور عام عموم سے مشتق ہے اور وہ شامل ہونا ہے اور اسی پر (دوسری قسموں کو) قیاس کر۔اور ان کے معانی سے اصطلاحی مفہومات مراد ہیں اور وہ یہ ہے کہ اصطلاح میں خاص ایسا لفظ ہے جو انفراد کے طور پر معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور عام ایسا لفظ ہے جو بہت سے افراد کو شامل ہو اور ان کی ترتیب یعنی اس بات کی معرفت کہ تعارض کے وقت کس کو مقدم کیا جائے گا مثلاً جب نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا اور ان کے احکام (کا مطلب یہ ہے کہ) کون سا حکم قطعی ہے اور کون سا ظنی اور کون سا واجب التوقف ہے پس خاص قطعی ہے اور عام مخصوص ظنی ہے اور متشابہ واجب التوقف ہے پس جب ان چار قسموں کو بیس میں ضرب کیا جائے گا تو اسی قسمیں ہوں گی اور تقسیمات پانچ ہوں گی اور یہ پانچویں تقسیم درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ قرآن کے اقسام کے اسماء کی تقسیم ہے اور اقسام قرآن کے اسماء کو ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ ہے۔اسی لئے جمہور نے اس پانچویں تقسیم کا ذکر نہیں کیا ہے۔یہ تو فقط فخر الاسلام کا اختراع ہے اور اسکی پیروی مصنفؒ نے کی ہے لیکن فخر الاسلام نے جب اس تقسیم کو کتاب کے اول میں ذکر کیا ہے۔تو کتاب کے آخر میں بھی اسی انداز پر چلتے رہے۔پس مواضع، معانی، ترتیب اور احکام میں سے ہر

Marfat.com

ایک کو جملہ اقسام کی ہر قسم میں ذکر کیا ہے اور مصنفؒ نے صرف معانی اور احکام کا ذکر کیا ہے۔ مواضع کا ذکر تو بالکل نہیں کیا اور ترتیب کا ذکر بعض اقسام میں کیا ہے۔

(تشریح):۔صاحب المنار کہتے ہیں کہ مذکورہ چار تقسیموں سے حاصل شدہ بیس قسموں کی اجمالی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم کا بیان ہے جس کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) مذکورہ بیس قسموں کے ماخذ اشتقاق یعنی مشتق منہ کی معرفت مثلاً ''خاص'' خصوص سے مشتق ہے جس کے معنی منفرد اور تنہا ہونے کے ہیں اور ''عام'' عموم سے مشتق ہے جس کے معنی شامل ہونے کے ہیں اور ''مشترک'' اشتراک سے مشتق ہے جس کے معنی شریک ہونے کے ہیں۔ باقی دوسری قسموں کو بھی اسی پر قیاس کرلیا جائے۔ (۲) مذکورہ بیسوں قسموں کے معانی یعنی اصطلاحی تعریفوں کی معرفت مثلاً اصول فقہ کی اصطلاح میں ''خاص'' ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو بطور انفراد ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جو سامع کو معلوم ہوں اور ''عام'' ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو ایک طرح کے بہت سے افراد کو ایک ہی وقت میں شامل ہو اور ''مشترک'' وہ لفظ ہے جو مختلف طرح کے افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو۔ (۳) مذکورہ بیسوں اقسام کے درمیان ترتیب، یعنی دلیل پیش کرنے والا تعارض کے وقت راجح اور مرجوح کو پہچان کر راجح کو مقدم کرے گا مثلاً ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کے وقت نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا۔ اور نص اور مفسر میں تعارض کے وقت مفسر کو نص پر مقدم کیا جائیگا۔ مفسر اور محکم میں تعارض کے وقت محکم کو مفسر پر مقدم کیا جائے گا۔ (۴) مذکورہ بیسوں اقسام کے احکام یعنی کون سی قسم کا حکم قطعی ہے اور کون سی قسم کا ظنی اور کون سی کا واجب التوقف ہے مثلاً ''خاص'' قطعی ہے عام مخصوص منہ البعض ظنی اور متشابہ واجب التوقف ہے۔ بہر حال پانچویں تقسیم کی چاروں قسموں کو جب بیس ۲۰ سے ضرب دیا جائے گا تو کل قسمیں اسّی ۸۰ ہو جائیں گی اور تقسیمات پانچ ہوں گی، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن کی چار تقسیمات ہیں اور شارحؒ نے ان چاروں کے درمیان دلیل حصر بھی بیان فرمائی ہے تو اب جب کہ تقسیمات پانچ ہوگئیں تو تقسیمات کے چار ہونے کا دعویٰ اور ان میں حصر باطل ہوگیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پانچویں تقسیم درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ یہ اقسام قرآن کے اسماء کی تقسیم ہے اور اقسام قرآن کو ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتی ہے، یہ پانچویں تقسیم چونکہ قرآن کی تقسیم نہیں ہے اسی لئے جمہور علماء نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے ''یہ'' صرف علامہ فخر الاسلام کی ذہنی کاشت ہے جس کی پیروی حضرت ماتنؒ نے کی ہے لیکن اتنی بات ہے کہ علامہ فخر الاسلامؒ نے جس طرح اس تقسیم کو کتاب کے اول حصہ میں ذکر کیا ہے اسی طرح کتاب کے آخری حصہ میں بھی ذکر کیا ہے یعنی آخر تک ایک روش پر چلتے رہے اور ماخذ اشتقاق، معانی، ترتیب اور احکام میں سے ہر ایک قسم کو مذکورہ بیسوں اقسام کی ہر ایک قسم میں ذکر کیا ہے اور رہے ماتنؒ تو موصوف نے صرف معانی اور احکام کا ذکر کیا ہے۔ ماخذ اشتقاق کا ذکر تو بالکل نہیں کیا اور ترتیب کا ذکر بعض اقسام میں کیا ہے اور بعض میں نہیں کیا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ التَّقْسِيْمِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ تَفَاصِيْلِ الْاَقْسَامِ فَقَالَ اَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ فَقَوْلُهٗ كُلُّ لَفْظٍ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ لِكُلِّ اَلْفَاظِ وَالْبَاقِيْ كَالْفَصْلِ فَقَوْلُهٗ وُضِعَ لِمَعْنًى يُخْرِجُ الْمُهْمَلَ وَقَوْلُهٗ مَعْلُوْمٍ اِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُوْمُ الْمُرَادِ يَخْرُجُ مِنْهُ الْمُشْتَرَكُ

Marfat.com

لِاَنَّه غَيْرَ مَعْلُوْمِ الْمُرَادِ وَاِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُوْمُ الْبَيَانِ لَمْ يَخْرُجِ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ وَيَخْرُجُ مِنْ قَوْلِه عَلَى الْاِنْفِرَادِ لِاَنَّ مَعْنَاهُ حِ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَعْنٰى مُنْفَرِدًا عَنِ الْاَفْرَادِ وَعَنْ مَعْنًى آخَرَ فَيَخْرُجُ عَنْهُ الْمُشْتَرَكُ وَالْعَامُ جَمِيْعًا۔

(**ترجمہ**) :۔پھر جب مصنف تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہوگئے تو اقسام کی تفصیلات کا بیان شروع کردیا، چنانچہ فرمایا کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک ہی معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو مصنف کا قول ''کل لفظ'' تمام الفاظ کیلئے جنس کے مرتبہ میں ہے اور باقی (قیود) فصل کے طور پر ہیں۔ چنانچہ ''وضع لمعنی'' بے معنی کو خارج کردیتا ہے اور ''معلوم'' اگر اس کے معنی معلوم المراد ہوں تو اس قید سے ''مشترک'' نکل جائے گا کیونکہ یہ معلوم المراد نہیں ہیں اور اگر اس کے معنی معلوم البیان ہوں تو مشترک اس قید سے خارج نہیں ہوگا اور ماتنؒ کے قول علی الانفراد سے نکل جائے گا۔ کیونکہ اس کے معنی اس وقت یہ ہوں گے کہ خاص کے معنی افراد اور دوسرے معنی سے منفرد ہیں پس خاص سے مشترک اور عام سب نکل جائیں گے۔

(**تشریح**) :۔فاضل مصنف تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہونے کے ''بعد'' اب اقسام کی تفصیلات کا بیان شروع فرمارہے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے خاص کی تعریف ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ''خاص'' ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ ہر تعریف چونکہ جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے اسلئے شارحؒ نے ''خاص'' کی تعریف میں ''مذکور'' جنس اور فصل کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ماتنؒ کا قول ''کل لفظ'' جنس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے الفاظ خواہ مہمل ہوں خواہ معنی دار ہوں اور ''وضع لمعنی'' پہلی فصل ہے جو مہملات (بے معنی الفاظ) کو خاص کی تعریف سے خارج کرتی ہے کیونکہ مہمل کسی معنی کے لئے موضوع نہیں ہوتا ہے اور ماتنؒ کا قول ''معلوم'' دوسری فصل ہے کیونکہ اگر اس کے معنی معلوم المراد ہوں یعنی یہ مطلب ہو کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جس کی مراد معلوم ہو تو اس ''معلوم'' کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہوجائے گا۔ اسلئے کہ مشترک ایسے معنی کے لئے موضوع ہوتا ہے جس کی مراد معلوم نہیں ہوتی اور اگر ''معلوم'' کے معنی معلوم البیان ہوں یعنی یہ مطلب ہو کہ ''خاص'' ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جو معنی لفظ سے واضح اور ظاہر ہوں تو ''معلوم'' کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج نہیں ہوگا کیونکہ لفظ مشترک جن معانی کے لئے موضوع ہوتا ہے وہ تمام معانی لفظ سے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں۔ البتہ تیسری فصل یعنی علی الانفراد کی قید کے ذریعہ ''مشترک'' خاص کی تعریف سے خارج ہوجائے گا کیونکہ علی الانفراد کا مطلب یہ ہے کہ خاص جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ ''معنی'' افراد سے بھی منفرد ہوں اور دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوں۔ پس خاص کے معنی چونکہ دوسرے معنی سے منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص ایک ہی معنی کو شامل ہوتا ہے اور دوسرے معنی کو شامل نہیں ہوتا اور مشترک دوسرے معنی سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ ایک سے زائد معنی کو شامل ہوتا ہے اس لئے علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہوجائے گا۔

اور خاص کے معنی چونکہ افراد سے بھی منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص کے معنی بہت سے افراد کو شامل نہیں ہوتے اور ''عام'' افراد سے منفرد

Marfat.com

نہیں ہوتا بلکہ اسکے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں اسلئے علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام خارج ہو جائے گا۔ حاصل یہ کہ اگر "لفظ معلوم" کے معنی معلوم المراد ہوں تو لفظ معلوم کی قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا اور علی الانفراد کی قید کے ذریعہ عام خارج ہو جائے گا اور اگر لفظ معلوم کے معنی معلوم البیان کے ہوں تو اس قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج نہ ہوگا بلکہ مشترک اور عام دونوں علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے خارج ہونگے۔

اس جگہ دو اعتراض ہیں ایک متن پر دوم شرح پر۔ متن پر تو یہ اعتراض ہے کہ ماتن کی بیان کردہ خاص کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ تعریف میں لفظ لمعنی مذکور ہونیکی وجہ سے خاص العین (زید) تعریف سے خارج ہو جاتا ہے اسلئے کہ خاص العین کسی معنی کے لئے موضوع نہیں ہوتا۔ اس کا جواب تو یہ ہے کہ معنی سے مراد مفہوم ہے خواہ وہ عین ہو خواہ معنی ہو۔ یعنی خاص ہر وہ لفظ ہے جو بطور انفراد کے کسی مفہوم معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ پس جب لفظ معنی سے مفہوم مراد ہے اور مفہوم عین کو بھی شامل ہے تو خاص کی تعریف سے خاص العین خارج نہیں ہوگا اور خاص کی تعریف غیر جامع نہ ہوگی، شرح پر یہ اعتراض ہے کہ شارحؒ نے "کل لفظ" کو بمنزلہ جنس اور باقی قیود کو بمنزلہ فصل قرار دیا ہے حالانکہ تعریفات میں جنس اور فصل مذکور ہوتی ہیں۔ پس شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا کہ "کل لفظ" جنس ہے اور باقی قیود فصل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقائق کی دو قسمیں ہیں (۱) نفس الامری حقیقت (۲) اعتباری حقیقت۔ اول کی مثال جیسے انسان اور ثانی کی خاص، عام، مشترک۔ پس نفس الامری حقائق میں جنس اور فصل حقیقی ہوتے ہیں اور اعتباری حقائق میں اعتباری ہوتے ہیں۔ پس خاص چونکہ ایک اعتباری حقیقت ہے اسلئے اس میں جنس اور فصل اعتباری ہونگی اور خاص کی جنس و فصل چونکہ اعتباری ہیں حقیقی نہیں ہیں اسلئے شارحؒ نے "بمنزلۃ الجنس" اور "کالفصل" کا لفظ ذکر کیا ہے اور جنس اور فصل کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے۔

وَاِنَّمَا ذَكَرَ اللَّفْظَ هٰهُنَا دُوْنَ النَّظْمِ جَرْيًا عَلَى الْاَصْلِ وَلِاَنَّ الظَّاهِرَ اَنَّ هٰذِهِ الْاَقْسَامَ لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْكِتَابِ بَلْ يَجْرِىْ فِىْ جَمِيْعِ كَلِمَاتِ الْعَرَبِ وَاِنَّمَا ذُكِرَ النَّظْمُ فِى التَّقْسِيْمَاتِ رِعَايَةً لِلْاَدَبِ لِاَنَّ النَّظْمَ فِى الْاَصْلِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِى السِّلْكِ بِخِلَافِ اللَّفْظِ فَاِنَّهٗ فِى اللُّغَةِ اَلرَّمْىُ وَاَمَّا ذِكْرُ كَلِمَةِ كُلٍّ فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ مُسْتَنْكَرًا فِى التَّعْرِيْفَاتِ فِىْ اِصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِ وَلٰكِنَّ الْقَصْدَ هٰهُنَا لِبَيَانِ الْاَطْرَادِ وَالضَّبْطِ وَهُوَ اِنَّمَا يَحْصُلُ بِلَفْظِ كُلٍّ۔

(ترجمہ):۔ اور مصنفؒ نے یہاں لفظ ذکر کیا ہے نہ کہ نظم۔ اصل پر چلتے ہوئے اور اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ اقسام کتاب کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلمات عرب میں جاری ہیں اور تقسیمات میں نظم کا ذکر ادب کی خاطر کیا گیا ہے، کیونکہ لغت میں نظم کے معنی لڑی میں موتی پرونے کے ہیں۔ برخلاف لفظ کے کہ لغت میں اس کے معنی پھینکنے کے ہیں اور کلمہ کل کا ذکر منطق کی اصطلاح میں اگرچہ برا ہے لیکن یہاں تعریف کو جامع اور مانع بیان کرنا مقصود ہے اور یہ لفظ کل سے حاصل ہوتا ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں دو اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ماتنؒ نے خاص کی تعریف میں

Marfat.com

''لفظ'' ذکر کیا ہے حالانکہ تقسیمات میں لفظ کا ذکر نہ کر کے نظم کا ذکر فرمایا تھا۔ اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ لفظ کا ذکر اصل ہے پس اصل کی رعایت کرتے ہوئے لفظ کا ذکر فرمایا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اقسام کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلمات عرب میں جاری اور ساری ہیں۔ پس جب یہ اقسام کتاب اللہ کیساتھ مختص نہیں ہیں تو ادب کی خاطر ''نظم'' کا ذکر کرنا بھی ضروری نہ ہوگا مگر چونکہ تقسیمات کی تمہید کے موقعہ پر ''وہواسم للنظم والمعنی'' کتاب اللہ کیساتھ خاص ہے اسلئے وہاں ادب کی خاطر ''نظم'' کا ذکر فرمایا گیا کیونکہ لغت میں نظم کے معنی لڑی میں موتی پرونے کے ہیں جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے کے ہیں جو برے معنی ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خاص کی تعریف کرتے ہوئے ماتنؒ نے کلمہ کل ذکر کیا ہے اور کلمہ کل افراد کے احاطہ کیلئے آتا ہے نہ کہ بیان ماہیت کیلئے حالانکہ تعریف ماہیت کے ذریعہ کیجاتی ہے نہ کہ افراد کے ذریعہ پس مقام تعریف میں کلمہ کل ذکر کرنا کسی طرح درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریفات میں کلمہ کل کا ذکر مناطقہ کی اصطلاح میں اگرچہ ناپسندیدہ اور برا ہے مگر تعریف کو جامع اور مانع کرنے کیلئے اصولیین کے نزدیک کلمہ کل کا ذکر پسندیدہ اور حسن ہے اور یہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز ایک کی اصطلاح میں پسندیدہ ہو اور دوسرے کی اصطلاح میں ناپسندیدہ ہو پس خاص کی تعریف میں کلمہ کل کے ذکر سے اہل اصول پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ اَوْخُصُوْصَ النَّوْعِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ تَقْسِيْمٌ لِلْخَاصِ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيْفِهٖ اَیْ الْخُصُوْصُ الَّذِیْ يُفْهَمُ فِیْ ضِمْنِ الْخَاصِ اِمَّااَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ بِاَنْ يَّكُوْنَ جِنْسُهٗ خَاصًّا بِحَسْبِ الْمَعْنٰی وَاِنْ يَّكُنْ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ مُتَعَدِّدًا اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ عَلٰی هٰذِهِ الْوَتِيْرَةِ اَوْخُصُوْصَ الْعَيْنِ اَیْ الشَّخْصُ الْمُعَيَّنُ وَهٰذَااَخَصُّ الْخَاصِّ وَالْجِنْسُ عِنْدَهُمْ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّیٍّ مَقُوْلٍ عَلٰی كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمَنْطِقِيُّوْنَ وَالنَّوْعُ عِنْدَهُمْ كُلِّیٌّ مَقُوْلٌ عَلٰی كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَاهُوَرَأْیُ الْمَنْطِقِيِّيْنَ فَهُمْ اِنَّمَايَبْحَثُوْنَ عَنِ الْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ فَرُبَّ نَوْعٍ عِنْدَالْمَنْطِقِيِّيْنَ جِنْسٌ عِنْدَالْفُقَهَاءِ كَمَايَظْهَرُ عَنِ الْاَمْثِلَةِ الَّتِیْ ذَكَرَهَابِقَوْلِهٖ۔

(ترجمہ):۔ اور خاص خاص الجنس ہوگا یا خاص العین ہوگا۔ خاص کی تعریف کے بیان کے بعد اس کی تقسیم (کا بیان) ہے یعنی وہ خصوص جو خاص کے ضمن میں سمجھا جاتا ہے یا تو خصوص الجنس ہے بایں طور کہ معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو یا خصوص النوع ہو اسی طریقہ پر یا خصوص العین ہو یعنی معین شخص ہو اور یہ اخص الخاص ہے اور اہل اصول کے نزدیک جنس ایسے کلی کا نام ہے جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر محمول ہو نہ کہ بالحقائق پر جیسا کہ مناطقہ کا مذہب ہے اور اصولیوں کے نزدیک نوع ایسی کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر محمول ہو نہ کہ بالحقائق پر جیسا کہ مناطقہ کا خیال ہے۔ پس اہل اصول اغراض سے بحث کرتے ہیں حقائق سے بحث نہیں کرتے۔ پس بسا اوقات مناطقہ کے یہاں جو نوع ہوتی ہے فقہاء کے نزدیک جنس ہوتی ہے جیسا کہ ان مثالوں سے ظاہر ہے جن کا ذکر ماتنؒ نے بذات خود کیا ہے۔

Marfat.com

(**تشریح**) :۔صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ''ہوامان یکون'' میں ''ہو'' ضمیر کا مرجع وہ خصوص ہے جس پر سابق میں مذکور لفظ خاص دلالت کرتا ہے۔گویا مصنفؒ نے خاص کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی ہے، چنانچہ فرمایا ہے کہ خصوص کی تین قسمیں ہیں (۱) خصوص جنس یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو (۲) خصوص نوع یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اسکا مصداق متعدد ہو (۳) خصوص عین یعنی معین شخص ہو یہ تیسری قسم اخص الخاص کہلاتی ہے۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ اُصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں قدرے اختلاف ہے اور وجہ اختلاف یہ ہے کہ اصولین اغراض ومقاصد سے بحث کرتے ہیں اور مناطقہ حقائق سے بحث کرتے ہیں ۔کیونکہ اہل اصول کا مقصد احکام کی معرفت ہوتا ہے اور مناطقہ کا مقصود حقائق کی معرفت ہوتا ہے۔پس اصولین کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہوگی کہ جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض الگ الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض ایک ہو اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت الگ الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جنکی حقیقت ایک ہو۔اس اختلاف کی وجہ سے بسا اوقات ایسا ہوگا کہ مناطقہ کے یہاں ایک چیز نوع ہے مگر اصولین کے یہاں وہی چیز جنس ہے مثلاً انسان مناطقہ کے نزدیک نوع اور اصولین کے نزدیک جنس ہے۔

كَانسانٍ وَرَجُلٍ وَزَيْدٍ فَالْاِنْسَانُ نَظِيْرُخَاصِّ الْجِنْسِ فَاِنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ فَاِنَّ تَحْتَهٗ رَجُلٌ وَاَمْرَأَةٌ وَالْغَرَضُ مِنْ خِلْقَةِالرَّجُلِ هُوَكَوْنُهٗ نَبِيًّاوَاِمَامًا وَشَاهِدًا فِى الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ وَمُقِيْمًا لِلْجُمُعَةِ وَالْاَعْيَادِ وَنَحْوِهٖ وَالْغَرَضُ مِنَ الْمَرْأَةِ كَوْنُهَا مُسْتَفْرِشَةً آتِيَةً بِالْوَلَدِ مُدَبِّرَةً لِحَوَائِجِ الْبَيْتِ وَغَيْرَ ذَالِكَ وَالرَّجُلُ نَظِيْرُ خَاصِّ النَّوْعِ فَاِنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ فَاِنَّ اَفْرَادَ الرِّجَالِ كُلَّهُمْ سَوَاءٌ فِى الْغَرَضِ وَزَيْدٌ نَظِيْرُ خَاصِّ الْعَيْنِ فَاِنَّهٗ شَخْصٌ مُعَيَّنٌ لَايَحْتَمِلُ الشَّرِكَةَ اِلَّا بِتَعَدُّدِ الْاَوْضَاعِ۔

(**ترجمہ**) :۔جیسے انسان، مرد، زید۔انسان خاص الجنس کی نظیر ہے کیونکہ وہ ایسے بہت سے افراد پر محمول ہوتا ہے جن کی غرض یہ ہے کہ وہ نبی ہو امام ہو حدود وقصاص میں گواہی دینے والا ہو اور جمعہ، عیدین اور ان جیسے دوسرے احکام کو قائم کرنیوالا ہو۔اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ (مرد کیلئے) فراش ہو، بچہ جننے والی ہو اور گھریلو کاموں کا نظم ونسق کرنے والی ہو۔اور ''رجل'' خاص النوع کی نظیر ہے اسلئے کہ وہ ایسے افراد پر محمول ہوتا ہے جن کی غرض ایک ہوتی ہے کیونکہ مرد کے افراد سب کے سب غرض میں یکساں ہیں اور ''زید'' خاص العین کی نظیر ہے کیونکہ وہ معین شخص ہے، شرکت کا احتمال نہیں رکھتا مگر تعدد اوضاع کے ساتھ۔

(**تشریح**) :۔اس عبارت میں فاضل مصنف نے مذکورہ تینوں قسموں کی مثالیں بیان فرمائی ہیں، چنانچہ فرمایا کہ ''انسان'' خاص الجنس کی مثال ہے اس لئے کہ انسان ایسی کلی ہے جو مختلف بالاغراض بہت سے افراد پر محمول ہوتی ہے۔چنانچہ انسان کے تحت مرد اور عورت ہیں اور ہر ایک کی پیدائش کا مقصد جدا جدا ہے۔مرد کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ نبی ہو، امام ہو، حدود وقصاص میں شہادت دینے والا ہو اور جمعہ، عیدین اور

Marfat.com

دوسرے احکام کو قائم و نافذ کرنے والا ہو اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ مرد کیلئے فراش اور دل بستگی کا سامان ہو، بچہ جننے والی ہو۔ اندرون خانہ کا نظم و نسق کرنے والی ہو اور ''رجل'' خاص النوع کی مثال ہے کیونکہ رجل ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالاغراض پر محمول ہوتی ہے چنانچہ مرد کے تمام افراد غرض میں مساوی اور برابر ہیں۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آزاد مرد اور غلام کے احکام میں بہت بڑا تفاوت ہے اسی طرح مجنون اور غیر مجنون کے درمیان تفاوت ہے تو تمام مرد غرض میں مساوی کس طرح ہو سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام مرد کے ان افراد میں ہے جن میں اہلیت معتبرہ پائی جائے مطلقاً افراد میں ہمارا کلام نہیں ہے اور اہلیت معتبرہ صرف آزاد اور عاقل مردوں میں پائی جاتی ہے اور آزاد، عاقل مرد غرض میں سب مساوی ہیں۔ ان کی غرض میں کوئی تفاوت نہیں ہے لہذا ''رجل'' کو خاص النوع کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا۔ ''زید'' خاص العین کی مثال ہے کیونکہ زید ایک معین شخص ہے ایک وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال نہیں رکھتا۔ ہاں تعدد وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ دو شخصوں نے اپنے اپنے بچہ کا نام زید رکھ دیا ہو۔

ولمّا فرغ المصّ عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اى اثره المترتب عليه ان يتناول المخصوص الذى هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لايحتمل غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم ايض خاص لم يحتمل غيره كذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبتت من مجموع الكلام قطعية الحكم بعالم على زيد بهذه الواسطة۔

(ترجمہ):۔ اور جب مصنفؒ نے خاص کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فراغت پائی تو خاص کا حکم بیان کرنا شروع کیا چنانچہ کہا کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے، یعنی خاص کا وہ اثر جو اس پر مرتب ہوتا ہے یہ ہے کہ خاص مخصوص کو جو اس کا مدلول ہے یقینی طور پر اس طرح شامل ہو کہ غیر کے احتمال کو قطع کر دے۔ پس جب ہم نے ''زید عالم'' کہا تو زید خاص ہے اپنے علاوہ کا ایسا احتمال نہیں رکھتا جو دلیل سے پیدا ہوا ہو۔ اور عالم بھی خاص ہے اسی طرح اپنے غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس دونوں کلموں میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے لہذا مجموعہ کلام سے زید پر عالم ہونے کا حکم اس واسطہ سے قطعی طور پر ثابت ہو گیا۔

(تشریح):۔ مصنفؒ خاص کی تعریف اور تقسیم سے فراغت پا کر اب اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں ''حکم'' اس اثر کو کہتے ہیں جو کسی شی پر مرتب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ''حكم الصلاة سقوط الواجب عن ذمة المكلف بالاداء فى الدنيا وحصول الثواب فى الآخرة'' یعنی نماز کا حکم ادائے نماز کے ذریعہ دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اثر جو ادائے صلاۃ پر مرتب ہوتا ہے دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے۔ بہر حال خاص کا حکم یعنی خاص کا اثر یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال بالکل نہیں ہوتا چنانچہ جب ہم ''زید عالم'' کہتے ہیں تو اسمیں زید خاص ہے غیر کا ایسا احتمال نہیں رکھتا ہے جو کسی دلیل کی بنیاد پر ہو اور عالم بھی

Marfat.com

خاص ہے جو بالکل اسی طرح غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔غرض ان دونوں کلموں (زید اور عالم) میں سے ہر ایک اپنے معنی اور مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور جب ان میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے تو مجموعہ کلام سے بھی زید پر عالم ہونے کا حکم قطعی طور پر ثابت ہو جائیگا۔

وَلَایَحْتَمِلُ الْبَیَانَ لِکَوْنِهٖ بَیِّنًا هٰذَا حُکْمٌ آخَرُ مُقَوٍّ لِلْحُکْمِ الْاَوَّلِ وَکَاَنَّهُمَا مُتَّحِدَانِ وَلٰکِنَّ الْاَوَّلَ لِبَیَانِ الْمَذْهَبِ الثَّانِیْ لِنَفْیِ قَوْلِ الْخَصْمِ وَلِتَمْهِیْدِالتَّفْرِیْعَاتِ الْآتِیَةِاَیْ لَایَحْتَمِلُ الْخَاصُّ بَیَانَ التَّفْسِیْرِ لِکَوْنِهٖ بَیِّنًابِنَفْسِهٖ فَهُوَمُقَابِلٌ لِلْمُجْمَلِ حَیْثُ یَحْتَاجُ اِلٰی بَیَانِ الْمُجْمَلِ وَتَفْسِیْرِهٖ وَاَمَّابَیَانُ التَّقْرِیْرِ وَالتَّغْیِیْرِفَیَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ لِاَنَّهٗ لَا یُنَافِیْ الْقَطْعِیَّةَ فَاِنَّ بَیَانَ التَّقْرِیْرِیُزِیْلُ الْاِحْتِمَالَ النَّاشِیْ بِلَادَلِیْلٍ فَیَکُوْنُ مُحْکَمًا کَمَایُقَالُ جَاءَ نِیْ زَیْدٌ زَیْدٌ وَبَیَانَ التَّغْیِیْرِ یَحْتَمِلُهُ کُلُّ کَلَامٍ قَطْعِیًّا کَانَ اَوْظَنِیًّا کَمَایُقَالُ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَوَهٰکَذَا بَیَانُ التَّبْدِیْلِ یَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ اَیْضًا۔

(**ترجمہ**):۔اور وہ بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہ دوسرا حکم پہلے حکم کیلئے مقوی ہے گویا دونوں متحد ہیں لیکن اول بیان مذہب کے لئے ہے اور ثانی مخالف کے قول کی نفی اور آنیوالے تفریعی مسائل کی تمہید کے لئے ہے یعنی خاص بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ بذات خود واضح ہے، چنانچہ خاص مجمل کا مقابل ہے۔بایں طور کہ ''مجمل'' اجمال رکھنے والی کی تفسیر وتوضیح کا محتاج ہوتا ہے، اور رہا بیان تقریر اور تغییر تو خاص اس کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ یہ دونوں قطعی ہونے کے منافی نہیں ہیں۔اسلئے کہ بیان تقریر اس احتمال کو زائل کرتا ہے جو بلا دلیل پیدا ہوا ہو۔پس خاص محکم ہوگا۔جیسا کہ کہا جاتا ہے ''جاء نی زید زید ''اور ''بیان تغییر'' تو اس کا ہر کلام احتمال رکھتا ہے خواہ وہ قطعی ہو یا ظنی ہو جیسے کہا جاتا ہے ''انت طالق ان دخلت الدار ''اور اسی طرح خاص بیان تبدیل کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

(**تشریح**):۔مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خاص کا دوسرا حکم یہ ہے کہ وہ بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہ دوسرا حکم پہلے حکم کیلئے مقوی ہے گویا دونوں حکم متحد اور آپس میں متلازم ہیں کیونکہ خاص کا اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ بیان تفسیر کا احتمال نہ رکھے۔ہاں۔اتنا فرق ضرور ہے کہ حکم اول یعنی ان یتناول المخصوص قطعاً مذہب حنفی کو بیان کرنے کیلئے ہے کیونکہ علماء احناف کے نزدیک خاص کا حکم قطعی ہوتا ہے، اگرچہ امام شافعیؒ اور شیخ ابو منصور ماتریدی کے نزدیک ظنی ہوتا ہے اور دوسرا حکم یعنی لا یحتمل البیان خصم یعنی امام شافعیؒ کے قول کی نفی کرنے کے لئے ہے کیونکہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک خاص بیان تفسیر کا احتمال رکھتا ہے۔نیز یہ دوسرا حکم آنیوالے سات تفریعی مسائل میں سے اول کے تین تفریعی مسائل کی تمہید کیلئے ہے اور باقی چار تفریعات حکم اول یعنی ان یتناول المخصوص پر متفرع ہیں بہر حال خاص چونکہ تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں رکھتا اسلئے ''خاص'' مجمل کا مقابل ہوگا کیونکہ ''مجمل'' مجمل (اجمال رکھنے والے) کے تفسیری اور توضیحی بیان کا محتاج ہوتا ہے۔بیان تفسیر کے علاوہ تین طرح کے بیان اور ہیں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تغییر (۳) بیان تبدیل۔بیان تقریر کلام کو ایسی چیز کے ساتھ مؤکد کرنا جو مجاز یا خصوص وغیرہ کے احتمال کو ختم کردے جیسے ''جاء نی زید

Marfat.com

نفسه ''اور باری تعالیٰ کا قول ''فسجد الملائكة كلهم اجمعون ''بیان تغییر اس چیز کو ذکر کرنا جو حکم سابق کو متغیر کر دے جیسے شرط اور استثناء اور بیان تبدیل سے مراد نسخ ہے۔ کیونکہ نسخ ''بندوں کے حق میں تبدیلی ہوتی ہے ورنہ صاحب شریعت کے حق میں حکم مطلق کی مدت کا بیان ہوتا ہے، بہر حال خاص اگر چہ بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا لیکن بیان تقریر، بیان تغییر اور بیان تبدیل کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ یہ تینوں بیان قطعی اور یقینی ہونے کے منافی نہیں ہیں اسلئے کہ بیان تقریر بغیر دلیل کے پیدا ہونے والے احتمال کو دور کرتا ہے پس وہ ''خاص'' جس کو بیان تقریر لاحق ہوگا ،بیان تقریر کے بعد محکم ہو جائے گا جیسے ''جاء نی زید زید ''میں زید ثانی کے ذکر سے پہلے یہ بھی احتمال ہے کہ زید نہ آیا ہو بلکہ زید کا دوست آیا ہو اور زید کے دوست کو مجازاً زید کیساتھ تعبیر کر دیا ہو مگر زید ثانی کے ذکر کے بعد یہ احتمال ختم ہو جاتا ہے اور زید کی آمد محکم اور پختہ ہو جاتی ہے اور رہا بیان تغییر تو اس کا احتمال ہر کلام رکھتا ہے کلام کو خواہ قطعی ہو خواہ ظنی ہو جیسے '' انت طالق ان دخلت الدار ''میں کہ ''ان دخلت الدار ''کے بغیر ''انت طالق ''سے فوری طلاق واقع ہو جاتی ہے مگر ''ان دخلت الدار ''نے اس کے حکم کو متغیر کر دیا اور فوری طلاق واقع ہونے کو روک دیا۔ اسی طرح بیان تبدیل یعنی نسخ کا احتمال بھی ہر کلام رکھتا ہے، لیکن رسول اکرم ﷺ کی وفات سے نسخ کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔

فَلَا يَجُوْزُ اَلْحَاقُ التَّعْدِيْلِ بِاَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ شُرُوْعٌ فِىْ تَفْرِيْعَاتٍ مُخْتَلِفٌ فِيْهَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِىِّ عَلٰى مَاذُكِرَ مِنْ حُكْمِ الْخَاصِّ يَعْنِىْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَجُوْزُ اَلْحَاقُ تَعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ وَهُوَ الطُّمَانِيْنَةُ فِى الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالْقَوْمَةِ بَعْدَ الرُّكُوْعِ وَالْجِلْسَةِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ بِاَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ كَمَا اَلْحَقَهٗ بِهٖ اَبُوْيُوْسُفَ وَالشَّافِعِىُّ وَبَيَانُهٗ اَنَّ الشَّافِعِىَّ يَقُوْلُ تَعْدِيْلُ الْاَرْكَانِ فِى الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ فَرْضٌ لِحَدِيْثِ اَعْرَابِىٍّ خَفَّفَ فِى الصَّلٰوةِ فَقَالَ لَهٗ قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ هٰكَذَا قَالَهٗ ثَلٰثًا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ هُوَ الْاِنْحِنَاءُ عَنِ الْقِيَامِ وَالسُّجُوْدِ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْاَرْضِ وَالْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ حَتّٰى يُقَالَ اَنَّ الْحَدِيْثَ لَحِقَ بَيَانًا لِلنَّصِّ الْمُطْلَقِ فَلَا يَكُوْنُ الْاَنْسَخَا وَهُوَ لَا يَجُوْزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فَيَنْبَغِىْ اَنْ تُرَاعٰى مَنْزِلَةُ كُلٍّ مِّنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُوْنُ فَرْضًا لِاَنَّهٗ قَطْعِىٌّ وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَكُوْنُ وَاجِبًا لِاَنَّهٗ ظَنِّىٌّ۔

(ترجمہ) :۔ پس تعدیل ارکان کو رکوع اور سجدہ کے امر کیساتھ فرض کے طور پر لاحق کرنا جائز نہیں ہے (یہاں سے) ان فروعی مسائل کا آغاز ہے جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان خاص کے مذکورہ حکم کی بنا پر مختلف فیہ ہیں۔ یعنی جب خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی بیان اور وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ تو تعدیل ارکان یعنی رکوع اور سجدہ میں اور رکوع کے بعد قومہ میں اور دو سجدوں کے درمیان جلسہ میں مطمئن

Marfat.com

ہونے کو رکوع اور سجدہ کے امر یعنی باری تعالیٰ کے قول ''وارکعوا واسجدوا'' کے ساتھ فرض کے طور پر لاحق کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے لاحق کیا ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں رکوع اور سجدہ میں تعدیل ارکان حدیث اعرابی کی وجہ سے فرض ہے (حدیث یہ ہے) ایک اعرابی نے نماز میں جلدی کی تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا اٹھو اور نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے۔ اسی طرح تین بار فرمایا۔ ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول ''وارکعوا واسجدوا'' خاص ہے جو ایک معلوم معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے کیونکہ رکوع حالت قیام سے جھکنے کا نام ہے اور سجود پیشانی کو زمین پر رکھنا ہے اور خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ ''حدیث'' نص مطلق کے لئے بیان واقع ہوئی ہے پس یہ حدیث نہیں ہوگی مگر نسخ اور نسخ خبر واحد سے جائز نہیں ہے لہذا مناسب ہے کہ کتاب اور سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے پس وہ جس کا ثبوت کتاب سے ہو فرض ہوگی اس لئے کہ کتاب قطعی ہے اور جس چیز کا ثبوت سنت سے ہو واجب ہوگی اسلئے کہ سنت ظنی ہے۔

(تشریح):۔ یہاں سے فاضل مصنفؒ ان فروعی مسائل کا آغاز فرما رہے ہیں جو خاص کے مذکورہ حکم ''لا یحتمل البیان لکونہ بینا'' کی بنا پر احناف و شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ تعدیل ارکان یعنی رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ کو اطمینان کیساتھ ادا کرنا طرفین کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے البتہ باری تعالیٰ کے قول ''وارکعوا وسجدوا'' کی وجہ سے نفس رکوع اور سجدہ فرض ہے اور حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک رکوع اور سجدہ کی طرح تعدیل ارکان بھی فرض ہے۔ حضرت امام یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل حدیث اعرابی ہے حدیث یہ ہے کہ خلاد بن رافع اعرابی مسجد میں آئے اور حضور ﷺ مسجد کے ایک کونہ میں تشریف فرما تھے ،اعرابی نے تعدیل ارکان کی رعایت کئے بغیر جلدی جلدی نماز ادا کر کے رسول اللہ ﷺ کو سلام کیا آپ نے سلام کا جواب دیکر فرمایا ''ارجع فصل فانک لم تصل'' واپس جا کر دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے۔ خلاد بن رافع نے دوبارہ نماز ادا کر کے پھر اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں سلام عرض کیا، آپؐ نے جواب سلام کے بعد پھر فرمایا ''ارجع فصل فانک لم تصل'' مذکورہ اعرابی نے تیسری مرتبہ میں یا تیسری مرتبہ کے بعد کہا ''علمنی یا رسول اللہ'' اللہ کے رسولؐ مجھ خادم کو نماز سکھلا دیجئے اس پر آپؐ نے فرمایا ''اذا قمت الی الصلاۃ فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلۃ فکبر ثم اقرأ ماتیسر معک من القرآن ثم ارکع حتی تطمئن راکعا ثم ارفع حتی تستوی قائماً ثم اسجد حتی تطمئن ساجداً ثم ارفع حتی تطمئن جالساً ثم اسجد حتی تطمئن ساجداً ثم ارفع حتی تستوی قائماً افعل ذالک فی صلاتک کلہا'' یعنی جب تو نماز کا ارادہ کرے تو وضوء کامل طور پر کر پھر قبلہ رخ ہو کر تکبیر کہہ لے پھر قرأت کر، پھر اطمینان کے ساتھ رکوع کر، پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے پھر اطمینان کے ساتھ سجدہ کر، پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اطمینان سے بیٹھ جا، پھر اطمینان کیساتھ دوسرا سجدہ کر پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے اپنی پوری نماز میں اسی طرح کر۔ یہ حدیث تعدیل ارکان کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اللہ کے رسول نے تعدیل ارکان کے فوت ہونے سے نماز کی نفی فرمائی ہے اور نماز کی نفی ترک فرض سے ہوتی ہے نہ کہ ترک واجب یا ترک سنت سے

Marfat.com

پس ثابت ہوا کہ تعدیل ارکان فرض ہے طرفین کی طرف سے جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ''ارکعوا واسجدوا'' خاص ہے معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے کیونکہ رکوع کے معنی حالت قیام سے جھکنے کے ہیں اور سجدہ کے معنی زمین پر پیشانی ٹیکنے کے ہیں اور ہمارے نزدیک خاص چونکہ تفسیر اور توضیح کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے حدیث اعرابی کو باری تعالیٰ کے قول ''وارکعوا واسجدوا'' کیلئے بیان تفسیر قرار نہیں دیا جاسکتا ہے ،زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث اعرابی اس آیت کیلئے ناسخ ہے مگر یہ بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ حدیث اعرابی خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔اب مناسب یہ ہے کہ کتاب وسنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے یعنی نفس رکوع اور نفس سجدہ جو کتاب سے ثابت ہے اس کو فرض قرار دیا جائے کیونکہ کتاب اللہ دلیل قطعی ہے اور دلیل قطعی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض ہوتا ہے اسلئے رکوع اور سجدہ دونوں فرض ہونگے اور تعدیل ارکان جو حدیث (خبر واحد) سے ثابت ہے اس کو واجب قرار دیا جائے گا کیونکہ خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور دلیل ظنی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض نہیں ہوتا بلکہ واجب ہوتا ہے اس لئے تعدیل ارکان فرض نہ ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔

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

(ترجمہ):۔اور آیت وضوء میں ولاء، ترتیب، تسمیہ اور نیت کی شرطیں باطل ہوجائیں گی خاص کے حکم پر یہ دوسری تفریع ہے اور ماتن کے قول

Marfat.com

''فلا یجوز'' پر عطف ہے یعنی جب خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیت وضوء یعنی باری تعالیٰ کے قول '' فاغسلوا وجوہکم الایۃ'' میں ولاء کی شرط لگانا جیسا کہ امام مالکؒ نے اس کو شرط قرار دیا ہے اور نیت اور ترتیب کی شرط لگانا جیسا کہ امام شافعیؒ نے ان کو شرط قرار دیا ہے اور تسمیہ کی شرط لگانا جیسا کہ اصحاب ظواہر نے اس کو شرط قرار دیا ہے باطل ہو جائیں گی۔ اس کا بیان یہ ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وضوء میں لگاتار اعضاء کو دھونا فرض ہے اور ولاء یہ ہے کہ متوضی وضوء میں اپنے اعضاء کو مسلسل ایک کے بعد ایک کو اس طرح دھوئے کہ پہلا عضوء خشک نہ ہونے پائے کیونکہ حضور ﷺ نے ہمیشگی فرمائی ہے اور اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ وضوء میں بسم اللہ کہنا فرض ہے کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے اس شخص کا وضوء نہیں ہے جس نے بسم اللہ نہیں کہا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ترتیب اور نیت وضوء میں فرض ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضوء کو اس کے مواقع پر نہ رکھے پس اپنے چہرے کو دھوئے پھر اپنے ہاتھوں کو اور حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور وضوء بھی ایک عمل ہے لہذا بغیر نیت وضوء صحیح نہیں ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں وضوء میں عضو دھونے اور مسح کرنے کا حکم فرمایا ہے اور یہ دونوں خاص ہیں۔ معنی معلوم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور وہ پانی بہانا اور تر ہاتھ پھیرنا ہے پس ان تمام امور کو شرط قرار دینا جیسا کہ مخالفین حضرات نے شرط قرار دیا ہے خاص کے لئے بیان نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خاص بذات خود واضح ہے پس نہیں ہوگا مگر نسخ اور اخبار احاد سے نسخ بھی صحیح نہیں ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کا لحاظ رکھا جائے۔ پس جو چیز کتاب سے ثابت ہو فرض ہوگی اور جو چیز سنت سے ثابت ہو مناسب تو یہ ہے کہ وہ واجب ہو جیسے نماز میں ہے لیکن وضوء میں بالاتفاق واجب نہیں ہے کیونکہ عمل کے حق میں واجب فرض کے مانند ہے اور واجب عبادات مقصودہ ہی کے لائق ہوتا ہے پس ہم وجوب سے اتر کر سنت تک آگئے اور وضوء میں ان تمام امور کے سنت ہونے کے قائل ہو گئے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں خاص کے حکم پر دوسری تفریع بیان کی گئی ہے اور یہ عبارت سابقہ متن ''لا یجوز'' پر معطوف ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک وضوء میں ''ولاء'' یعنی پے در پے مسلسل ایسے طریقہ پر اعضاء کو دھونا کہ پہلا عضو خشک نہ ہو پائے شرط ہے اور دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔ اصحاب ظواہر کے نزدیک وضوء میں بسم اللہ کہنا فرض ہے اور دلیل یہ حدیث ہے ''لا وضوء لمن لم یسم'' یعنی بغیر تسمیہ کے وضوء نہیں ہوگا، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ ترتیب فرض ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں ''لا یقبل اللہ صلوٰۃ امرء حتی یضع الطھور فی مواضعہ فیغسل وجھہ ثم یدیہ'' یعنی اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضوء کو اپنے مواقع میں نہ رکھے چنانچہ اپنا چہرہ دھوئے پھر اپنے ہاتھ دھوئے اس حدیث میں لفظ ''ثم'' ترتیب پر دلالت کرتا ہے۔ اور نیت فرض ہونے پر ''انما الاعمال بالنیات'' سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے اور وضوء بھی ایک عمل ہے لہذا وضوء کی صحت بھی نیت پر موقوف ہوگی اور جب وضوء کی صحت نیت پر موقوف ہے تو وضوء میں نیت کا فرض ہونا ثابت ہو گیا لیکن ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت وضوء ''اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین'' میں واو تمیہ

Marfat.com

ترتیب اور نیت کی شرطیں لگانا باطل ہے کیونکہ آیت وضو میں حق جل مجدہ نے ہم کو دو باتوں کا حکم فرمایا ہے ایک غسل دوم مسح اور یہ دونوں خاص ہیں معنی معلوم کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اسلئے کہ غسل کے معنی پانی بہانے کے ہیں اور مسح کے معنی تر ہاتھ پھیرنے کے ہیں۔ پس مذکورہ چیزوں ولاء وغیرہ کے شرط اور فرض ہونے کو ثابت کرنے کے لئے مخالفین حضرات کیطرف سے پیش کردہ احادیث کو خاص کتاب یعنی آیت وضوء کے لئے بیان تفسیر قرار نہیں دیا جا سکتا ہے کیونکہ خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان احادیث کو آیت وضوء کے لئے ناسخ مان لیا جائے مگر یہ بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ کتاب اللہ کو اخبار احاد کے ذریعہ منسوخ کرنا درست نہیں ہے۔ اب آخری بات یہ ہے کہ کتاب وسنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے اور جس چیز کا ثبوت کتاب اللہ سے ہو (یعنی غسل اور مسح) اس کو فرض قرار دیا جائے کیونکہ کتاب اللہ قطعی دلیل ہے اور قطعی دلیل سے فرض ثابت ہوتا ہے اور جس چیز کا ثبوت احادیث اور اخبار احاد سے ہو (یعنی ولاء، تسمیہ، ترتیب اور نیت) مناسب تو یہ تھا کہ وضوء میں ان کو واجب قرار دیا جائے جیسا کہ تعدیل ارکان کو حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے نماز میں واجب قرار دیا گیا ہے مگر چونکہ وضوء میں بالاتفاق کوئی واجب نہیں ہے اسلئے ہم وجوب سے اتر کر مذکورہ چیزوں کے مسنون ہونے کے قائل ہو گئے ہیں، رہی یہ بات کہ وضوء میں واجب کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عمل کے لحاظ سے واجب فرض کے برابر ہوتا ہے کیونکہ جس طرح فرض ادا کرنے والا مستحق ثواب اور تارک فرض مستحق عقاب ہوتا ہے اسی طرح واجب ادا کرنے والا مستحق ثواب اور تارک مستحق عقاب ہوتا ہے۔ اور ''واجب'' عبادات مقصودہ کے لائق ہے اور وضوء عبادت غیر مقصودہ ہے لہذا وضوء میں ''واجب'' نہ ہوگا۔

(فوائد):۔ خادم نے مسئلہ کی تشریح اصولی طور پر صاحب نور الانوار کے بیان کے مطابق کی ہے ورنہ مخالفین حضرات کی طرف سے پیش کردہ احادیث کے جوابات بھی کتب حنفی میں مذکور ہیں مثلاً امام مالکؒ کی پیش کردہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا کسی عمل پر مداومت فرمانا اس کے واجب ہونے کی دلیل نہیں ہوتا چنانچہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اعتکاف پر مداومت فرمائی ہے۔ ہاں۔ اگر مداومت کیساتھ اللہ کے رسول ﷺ نے اس عمل کے ترک پر انکار فرمایا ہو تو یہ مداومت دلیل وجوب ہے اور اصحاب ظواہر کی پیش کردہ حدیث ''لا وضوء لمن لم یسم'' کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں کمال وضوء کی نفی کی گئی ہے نہ کہ صحت وضوء کی۔ یعنی بغیر تسمیہ کے وضوء ایسا کامل نہیں ہوگا جس پر ثواب مرتب ہو البتہ مفتاح صلوٰۃ ہو سکتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث، ابو ہریرہؓ، ابن مسعود، ابن عمر کی حدیث ''ان النبی ﷺ قال من توضا وذکر اسم اللہ فانہ یطھر جسدہ کلہ ومن توضا ولم یذکر اسم اللہ لم یطھر الا موضع الوضوء'' یعنی جس نے وضوء کیا اور اللہ کے نام کا ذکر کیا تو یہ وضوء اس کے پورے بدن کو پاک کرے گا اور اگر بغیر تسمیہ کے وضوء کیا تو صرف موضع وضوء پاک ہوگا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضوء ہو جاتا ہے اور ترتیب کے فرض ہونے پر پیش کردہ حدیث ''لا یقبل اللہ الخ'' کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے نیز ابوداؤد میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ وضوء کرتے وقت اپنے سر کا مسح بھول گئے تو آپ نے وضوء سے فراغت کے بعد سر کا مسح کیا اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ اس صورت میں وضوء کا اعادہ فرماتے، وضوء کا اعادہ نہ کرنا ترتیب کے فرض نہ ہونے کی دلیل ہے اور ''انما الاعمال بالنیات'' کا جواب یہ ہے کہ اعمال سے پہلے لفظ ثواب مقدر ہے لہذا مطلب یہ ہوگا

Marfat.com

کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے نہ کہ اعمال کی صحت، پس نیت کا فرض نہ ہونا بھی ثابت ہوگیا۔ شارحؒ کی عبارت پر بھی چند اشکالات ہیں۔ پہلا اشکال تو یہ ہے کہ شارحؒ نے مخالفین کی پیش کردہ تمام روایات کو اخبار احاد کہا ہے حالانکہ ''انما الاعمال بالنیات'' خبر مشہور ہے بلکہ بعض حضرات متواتر ہونے کے قائل ہیں، دوسرا اشکال یہ ہے کہ شارحؒ نے کہا ہے کہ بالاتفاق وضوء میں کوئی واجب نہیں ہے حالانکہ امام احمدؒ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو واجب قرار دیتے ہیں، نیز شارحؒ نے کہا ہے کہ واجب صرف عبادات مقصودہ کے لائق ہوتا ہے اور وضوء عبادت غیر مقصودہ ہے۔ مگر عجیب بات ہے کہ وضوء میں فرض تو ثابت ہے اور واجب وضوء کے لائق نہیں۔ جب وضوء میں فرض ثابت ہے تو واجب بدرجہ اولیٰ ثابت ہونا چاہئے۔ (جمیل احمد عفی عنہ)

والطَّهارَةُ فِيْ آيَةِ الطَّوَافِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ اَلْوَلَاءِ وَتَقْرِيْعٌ ثَالِثٌ عَلَيْهِ اَىْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الطَّهَارَةِ فِيْ آيَةِ الطَّوَافِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ فَاِنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ اَنَّ طَوَافَ الْبَيْتِ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ الطَّهَارَةِ لِقَوْلِهٖ اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ وَقَوْلُهٗ اَلَا لَا يَطُوْفَنَّ بِالْبَيْتِ مُحْدِثٌ وَلَا عُرْيَانٌ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اَنَّ الطَّوَافَ لَفْظٌ خَاصٌّ مَعْنَاهُ مَعْلُوْمٌ وَهُوَ الدَّوَرَانُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ فَاشْتِرَاطُ الطَّهَارَةِ فِيْهِ لَا يَكُوْنُ بَيَانًا لَهٗ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ بَلْ يَكُوْنُ نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوْزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ غَايَتُهَا اَنْ تَكُوْنَ وَاجِبَةً يَنْتَقِصُ بِتَرْكِهَا الطَّوَافُ فَيُجْبَرُ بِالدَّمِ فِيْ طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَبِالصَّدَقَةِ فِيْ غَيْرِهٖ وَاَمَّا زِيَادَةُ كَوْنِهٖ سَبْعَةَ اَشْوَاطٍ وَابْتِدَاؤُهٗ مِنَ الْحَجَرِ الْاَسْوَدِ فَلَعَلَّهٗ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ وَهِيَ جَائِزٌ بِالْاِتِّفَاقِ۔

(ترجمہ):۔ اور طہارت آیت طواف میں، (یہ) ماتن کے قول ''الولاء'' پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تیسری تفریع ہے یعنی جب خاص بذات خود واضح ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیت طواف یعنی باری تعالیٰ کے قول ''ولیطوفوا بالبیت العتیق'' میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کا طواف بغیر طہارت کے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ بیت اللہ کا طواف نماز ہے۔ اور حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ خبردار بیت اللہ کا طواف کوئی ایسا شخص نہ کرے جو بے وضوء اور ننگا ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ ''طواف'' لفظ خاص ہے جس کے معنی معلوم ہیں اور وہ بیت اللہ کے اردگرد چکر لگانا ہے۔ پس اس میں طہارت کی شرط لگانا خاص کے لئے بیان نہ ہوگا کیونکہ وہ بذات خود واضح ہے بلکہ نسخ ہوگا اور وہ خبر واحد سے جائز نہیں ہے۔ ''طہارت'' زیادہ سے زیادہ واجب ہوگی، اس کے ترک سے طواف ناقص ہوگا پس اس نقصان کو طواف زیارت میں ''دم'' سے اور اسکے علاوہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا اور (طواف میں) سات دوڑ کی قید کا اضافہ کرنا اور اسے حجر اسود سے شروع کرنا ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں خاص کے حکم پر تیسری تفریع مذکور ہے یعنی خاص چونکہ بذات خود واضح ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے آیت طواف ''ولیطوفوا بالبیت العتیق'' میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طواف

Marfat.com

ملعب کے لئے وضو شرط ہے، بغیر وضوء کے طواف درست نہیں ہوگا اور اس پر دو حدیثوں سے استدلال کیا گیا ہے پہلی حدیث ترمذی کے بیان کے مطابق یہ ہے ''عن ابن عباس ان النبی ﷺ قال الطواف حول البیت مثل الصلاۃ الا انکم تتکلمون فیه فمن تکلم فیه فلا یتکلم الا بخیر '' بیت اللہ کا طواف نماز کے مانند ہے صرف اتنی بات ہے کہ طواف میں تم لوگ بات کرتے ہو سو جو شخص طواف میں کلام کرے تو وہ اچھا ہی کلام کرے۔ اس حدیث میں طواف کو نماز یا نماز کے مانند قرار دیا گیا ہے اور نماز میں طہارت (وضوء) شرط ہے تو طواف کیلئے بھی وضوء کرنا شرط ہوگا جس طرح نماز بغیر وضوء جائز نہیں ہے۔ اسی طرح طواف بھی بغیر وضوء جائز نہ ہوگا۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ 'خبردار' کوئی شخص بغیر وضوء اور ننگا ہو کر بیت اللہ کا طواف نہ کرے۔ اس حدیث میں بھی اس بات کی تاکید ہے کہ طواف کیلئے وضوء ضروری ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت ''ولیطوفوا بالبیت العتیق '' میں طواف ایک خاص لفظ ہے جس کے معنی معلوم ہیں۔ یعنی ''بیت اللہ کے اردگرد چکر لگانا'' پس مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کے لئے وضو شرط قرار دینے کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ مذکورہ احادیث کو اس آیت کیلئے بیان تفسیر قرار دیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ آیت مجمل ہے اور یہ احادیث اس کیلئے بیان تفسیر ہیں۔ دوم یہ کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے آیت کو منسوخ قرار دیا جائے، مگر یہ دونوں باتیں نہیں ہو سکتیں اول تو اس لئے کہ طواف ''لفظ خاص'' ہے اور خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا، دوم اسلئے کہ یہ دونوں حدیثیں اخبار احاد میں سے ہیں اور اخبار احاد سے کتاب اللہ کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ پس آیت کی وجہ سے فقط طواف کرنا فرض ہوگا اور وضوء کی فرضیت اور شرطیت ثابت نہ ہوگی، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کے لئے وضوء واجب ہے اسکے ترک کرنے سے طواف میں نقصان لازم آئے گا جس کو طواف زیارت میں دم (بکری ذبح کرنے) سے اور اسکے علاوہ طواف قدوم وغیرہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا۔ ''واما زیادۃ کونه سبعة اشواط الخ '' سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت میں مطلقاً طواف مذکور ہے اس میں نہ سات کا ذکر ہے اور نہ حجر اسود سے ابتداء کرنے کا۔ حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں چیزیں شرط ہیں لہذا کتاب اللہ ''ولیطوفوا بالبیت العتیق'' پر زیادتی کرنا لازم آیا۔ پس جب آپ کتاب اللہ پر زیادتی کر کے سات اشواط کے عدد اور حجر اسود سے ابتداء کو شرط قرار دے سکتے ہیں تو شوافع کیلئے کتاب اللہ پر زیادتی کر کے وضوء کو شرط قرار دینا کیوں درست نہیں ہوگا۔؟ صاحب نور الانوار نے ڈرتے ڈرتے اس کا جواب یوں ارشاد فرمایا کہ طواف میں سات کا عدد اور حجر اسود سے ابتداء بہت ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہوا اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ اسلئے سات کا عدد اور حجر اسود سے طواف کی ابتداء شرط ہے۔

والتاویل بالاطہار فی آیۃ التربص عطف علی قوله شرط الولاء وتفریع رابع علیه ای اذا کان الخاص بیانا بنفسه لا یحتمل البیان فبطل تاویل القروء بالاطہار فی قوله تعالی والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبیانه ان قوله تعالی قروء مشترک بین معنی الطہر والحیض فاوله الشافعی بالاطہار لقوله تعالی فطلقوهن لعدتهن علی ان اللام للوقت ای فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطہر لان الطلاق لم یشرع الا فی الطہر بالاجماع واوله ابوحنیفة بالحیض بدلالة

Marfat.com

قوله تعالى ثلثة لانه خاص لايحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر وكانت العدة ايضا هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب ذلك الطهر من العدة اولا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعي يكون قرأين وبعضا من الثالث لان بعضا منه قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلث اخر ماسوى هذا القرء يكون ثلثا وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض والطلاق في الطهر لم يلزم شئ من المحذورين بل تعد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق.

(ترجمہ) :۔اور آیت تربص میں قروء کی تاویل طہر کیساتھ (باطل ہوگی) (یہ) ماتن کے قول ''شرط الولاء'' پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے۔یعنی جب خاص بذات خود واضح ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو باری تعالیٰ کے قول ''والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثه قروء'' قروء کی تاویل طہر کیساتھ کرنا باطل ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول لفظ ''قروء'' طہر اور حیض کے معنی میں مشترک ہے پس امام شافعیؒ نے باری تعالیٰ کے قول ''فطلقوهن لعدتهن'' کی وجہ سے قروء کی تاویل طہر کیساتھ کی ہے اس بنا پر کہ لام وقت کیلئے ہے یعنی ان کو ان کی عدت کے وقت میں طلاق دو اور وہ طہر ہے کیونکہ بالاجماع طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر طہر میں۔اور امام ابوحنیفہؒ نے باری تعالیٰ کے قول ثلثۃ کی دلالت کی وجہ سے قروء کی تاویل حیض کیساتھ کی ہے۔کیونکہ لفظ ''ثلثۃ'' خاص ہے کمی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر طہر میں۔پس جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طہر میں طلاق دے گا اور عدت بھی طہر ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ طہر عدت میں شمار ہوگا یا نہیں۔پس اگر وہ طہر عدت میں شمار ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو دو طہر اور تیسرے کا کچھ ہوگا۔کیونکہ تیسرے کا کچھ حصہ گذر چکا ہے اور اگر وہ طہر عدت میں شمار نہ ہو اور اس طہر کے علاوہ دوسرے تین طہر لئے جائیں تو تین طہر اور کچھ ہوگا اور ہر صورت میں اس خاص کا موجب کہ وہ ثلثہ ہے باطل ہو جائے گا اور اگر عدت حیض ہو اور طلاق طہر میں ہو تو مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کچھ لازم نہیں آئے گا بلکہ اس طہر کے گزرنے کے بعد جس میں طلاق واقع ہوئی ہے تین حیض شمار کئے جائیں گے۔

(تشریح) :۔یہ خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے اور شرط الولاء پر معطوف ہے یہاں خاص کے حکم سے مراد ''ان یتناول المخصوص قطعا'' ہے نہ کہ ''لا یحتمل البیان'' جیسا کہ شارحؒ نے سہواً فرمایا ہے۔آئندہ کے چاروں مسئلے ''ان یتناول المخصوص قطعا'' پر متفرع ہیں جیسا کہ اول کے تین مسئلے ''لا یحتمل البیان'' پر متفرع ہیں۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ مطلقہ مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت ہمارے نزدیک تین حیض ہیں اور شوافع کے نزدیک تین طہر ہیں دونوں حضرات کا مستدل باری تعالیٰ کا قول ''والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء'' ہے یعنی مطلقہ مدخول بہا ذوات الاقراء غیر حاملہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء روکیں۔اور لفظ قروء حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے مگر حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں قروء سے مراد طہر ہے اور احناف کہتے ہیں کہ قروء سے مراد حیض ہے۔حضرت امام شافعیؒ قروء سے طہر مراد لینے پر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں'' اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ''

Marfat.com

فرماتے ہیں کہ لعدتہن میں ''لام'' وقت کے لئے ہے یعنی ان عورتوں کو ان کی عدت کیوقت میں طلاق دو، آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہے اور طلاق کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ طلاق طہر میں مشروع ہوئی ہے کیونکہ عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی بیوی کو جب حالت حیض میں طلاق دی تو صاحب شریعت ﷺ نے ابن عمرؓ کو رجعت کا حکم فرمایا تھا اس سے معلوم ہوا کہ حیض کی حالت میں طلاق غیر مشروع ہے اور جب حیض کی حالت میں طلاق غیر مشروع ہے تو طہر کے زمانہ میں مشروع ہوگی، پس ثابت ہوا کہ طلاق کا مشروع وقت ''طہر'' ہے اور ''لعدتہن'' اس پر دلالت کرتا ہے کہ عدت کا وقت اور طلاق کا وقت ایک ہی ہے اور طلاق کا وقت بالاجماع ''طہر'' ہے تو عدت کا وقت بھی طہر ہوگا اور جب عدت کا وقت ''طہر'' ہے تو آیت ''والمطلقات'' میں ''قروء'' سے مراد طہر ہوگا نہ کہ حیض۔ حضرت امام ابوحنیفہ حیض مراد لینے پر ''لفظ ثلثہ'' سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ ''لفظ ثلثہ'' خاص ہے معنی معلوم ''تین'' کے لئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کمی وبیشی کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب ''قروء'' سے مراد حیض لیا جائے نہ کہ طہر، کیونکہ طہر مراد لینے کی صورت میں ''لفظ ثلثہ'' پر بغیر کمی بیشی کے عمل ممکن نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے پس جب کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر ہو جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو بھی عدت میں شمار کیا جائے دوم یہ کہ اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے، پہلی صورت میں عدت کا زمانہ دو طہر پورے اور تیسرے کا (جس میں طلاق واقع ہوئی ہے) کچھ حصہ ہوگا، بہر حال اس صورت میں پورے تین طہر ہونگے بلکہ تین سے کچھ کم ہونگے کیونکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کا کچھ حصہ گذر چکا ہے۔ اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہیں عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ اس کے علاوہ تین طہر لئے جائیں تو عدت کا زمانہ تین طہر پورے اور کچھ حصہ زیادہ ہوگا بہر حال اس صورت میں بھی پورے تین طہر نہ ہونگے بلکہ تین سے زیادہ ہو جائیں گے۔ حاصل یہ کہ قروء سے طہر مراد لینے کی صورت میں ''لفظ ثلثہ'' جو خاص ہے اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس کا موجب باطل ہو جائے گا اور اگر قروء سے حیض مراد ہو جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تو مذکورہ دو خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی یعنی تین کے عدد میں نہ کمی ہوگی نہ بیشی بلکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اسکے گذرنے کے بعد پورے تین حیض عدت شمار کئے جائیں گے، لہذا آیت میں قروء سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔

وَقَدْ قِيْلَ اَنَّ هٰذَا الْاِلْزَامَ عَلَى الشَّافِعِيِّ يُمْكِنُ اَنْ يَّسْتَنْبِطَ مِنْ لَفْظِ قُرُوْءٍ بِدُوْنِ مُلَاحَظَةِ قَوْلِهٖ ثَلٰثَةَ لِاَنَّهٗ جَمْعٌ وَاَقَلُّهٗ ثَلٰثٌ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ الْجَمْعَ يَجُوْزُ اَنْ يُّذْكَرَ وَيُرَادُ بِهٖ مَادُوْنَ الثَّلٰثِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ بِخِلَافِ اَسْمَاءِ الْعَدَدِ فَاِنَّهَا نَصٌّ فِيْ مَدْلُوْلَاتِهَا وَاَمَّا قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ فَمَعْنَاهُ لِاَجْلِ عِدَّتِهِنَّ اَىْ طَلِّقُوْهُنَّ بِحَيْثُ يُمْكِنُ اِحْصَاءُ عِدَّتِهِنَّ وَذٰلِكَ بِاَنْ يَّكُوْنَ فِيْ طُهْرٍ لَا وَطْىَ فِيْهِ لِاَنَّهٗ يُعْلَمُ حِيْنَئِذٍ اَنَّهَا غَيْرُ حَامِلٍ فَتَعْتَدُّ بِثَلٰثِ حِيَضٍ بِلَا شُبْهَةٍ وَلَا تُطَلِّقُوْا فِيْ طُهْرٍ وُطِئَ فِيْهِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُعْلَمْ حِيْنَئِذٍ اَنَّهَا حَامِلٌ تَعْتَدُّ بِوَضْعِ الْحَمْلِ اَوْ غَيْرُ حَامِلٍ تَعْتَدُّ بِالْحَيْضِ وَكَذَا لَا تُطَلِّقُوْا فِى الْحَيْضِ لِاَنَّ هٰذَا الْحَيْضَ لَمْ يُعْتَبَرْ عِنْدَنَا وَلَا الطُّهْرَ الَّذِىْ يَلِيْهِ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يُّحْتَسَبَ فِيْهِ ثَلٰثُ

Marfat.com

حیض اُخر فتطُوْلُ الْعدَّةُ علیہا بلا تقریب.

(ترجمہ):۔اور کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ پر یہ الزام باری تعالیٰ کے قول ثلثۃ کا لحاظ کئے بغیر ''لفظ قروء'' سے مستنبط کرنا بھی ممکن ہے کیونکہ ''قروء'' جمع ہے اور اقل جمع تین ہے اور یہ فاسد ہے کیونکہ ممکن ہے کہ جمع ذکر کی جائے اور اس سے تین سے کم مراد ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ''الحج اشہر معلومات'' میں ہے۔ برخلاف اسمائے عدد کے کہ یہ اپنے مدلولات میں نص ہیں اور رہا باری تعالیٰ کا قول ''فطلقوہن لعدتہن'' تو اس کے معنی ہیں لاجل عدتہن یعنی تم ان کو اس طرح طلاق دو کہ ان کی عدت شمار کرنا ممکن ہو اور وہ یہ ہے کہ طلاق ایسے طہر میں ہو جس میں وطی نہ ہو کیونکہ اس وقت یہ معلوم ہوگا کہ عورت غیر حاملہ ہے لہذا وہ بغیر شبہ کے تین حیض عدت گذارے گی اور طلاق ایسے طہر میں نہ دو جس میں وطی ہو کیونکہ اس وقت یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ عورت حاملہ ہے کہ وضع حمل کے ساتھ عدت گزارے گی یا غیر حاملہ ہے کہ حیض کے ساتھ عدت گزارے گی ۔اسی طرح حیض کی حالت میں طلاق نہ دو کیونکہ یہ حیض ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے اور نہ وہ طہر معتبر ہے جو اس حیض کے بعد ہے پس مناسب ہے کہ دوسرے تین حیض شمار کرے (اور اس صورت میں) عورت پر خواہ مخواہ عدت دراز ہو جائے گی۔

(تشریح):۔صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ ''قروء'' کی مراد حیض کے ساتھ متعین کرنے میں امام شافعیؒ کے خلاف جس طرح لفظ ثلثۃ سے استدلال کیا گیا ہے، اسی طرح ثلثۃ کا لحاظ کئے بغیر ''قروء'' بصیغہ جمع سے بھی استدلال کرنا ممکن ہے بایں طور کہ لفظ ''قروء'' جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے اور یہ بات سابق میں گذر چکی ہے کہ حیض کے ساتھ عدت گزارنے کی صورت میں تین پر عمل ہو چکتا ہے۔.....اور طہر کے ساتھ عدت گذارنے کی صورت میں تین پر عمل یہ ہوگا بلکہ تین میں کچھ کمی واقع ہوگی یا زیادتی واقع ہوگی ،شارحؒ خود ہی فرماتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے، اسلئے کہ جمع کا اطلاق جس طرح تین پر ہوتا ہے اسی طرح تین سے کم پر بھی ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول الحج اشہر معلومات میں لفظ ''اشہر'' شہر کی جمع ہے اور اس سے مراد شوال، ذیقعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہے۔اس آیات سے معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق تین سے کم پر بھی ہوتا ہے اور جب جمع کا اطلاق تین سے کم پر ہوتا ہے تو ''قروء'' صیغہ جمع سے امام شافعیؒ کے خلاف استدلال کس طرح درست ہوگا۔اسکے برخلاف اسمائے عدد کہ وہ اپنے مدلولات میں نص ہوتے ہیں ۔ان میں کمی، بیشی کا امکان نہیں ہوتا ،اسلئے لفظ ثلثۃ سے استدلال کرنا درست ہے''واما قولہ تعالیٰ فطلقو ہن لعد تہن '' سے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ہے ۔جواب کا حاصل یہ ہے کہ''لعدتہن'' میں لام وقت کی لئے نہیں ہے بلکہ اجل اور علت کے لئے ہے یعنی فطلقوہن لاجل عدتہن یعنی ان کو اسطرح طلاق دو کہ ان کی عدت شمار کرنا ممکن ہو اور اسکی صورت یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دو جسمیں وطی نہ کی گئی ہو کیونکہ اس وقت یہ معلوم ہوگا کہ عورت غیر حاملہ ہے اور اس کی عدت بلاشبہ تین حیض ہیں اور ایسے طہر میں طلاق نہ دو جسمیں وطی کی گئی ہو کیونکہ اس وقت یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ یہ عورت حاملہ ہے کہ وضع حمل کیساتھ عدت گزارے گی یا غیر حاملہ ہے کہ حیض کیساتھ عدت گزارے گی اور اسی طرح حیض کی حالت میں بھی طلاق نہ دو کیونکہ اس وقت ہمارے نزدیک نہ تو یہ حیض عدت میں شمار ہوگا اور نہ اس کے بعد والا طہر عدت میں شمار ہوگا بلکہ دوسرے تین حیض شمار ہوں گے اور اس صورت میں خواہ مخواہ عورت کی عدت طویل ہوگی اور اس کو پریشانی میں مبتلا کرنا لازم آئے گا۔

Marfat.com

ثُمَّ لِكُلٍّ وَاحِدٍ مِّنَّا وَمِنَ الشَّافِعِيِّ فِيْ هٰذَاالْمَقَامِ قَرَائِنُ تَسْتَنْبِطُ مِنْ نَفْسِ الْآيَةِ بِوُجُوْهٍ مُتَعَدِّدَةٍ فَذَكَرْتُهَافِي التَّفْسِيْرَاتِ الْاَحْمَدِيَةِ بِالْبَسْطِ وَالتَّفْصِيْلِ فَطَالِعْهَاإِنْ شِئْتَ.

(**ترجمہ**):۔پھر ہمارے اور شافعیؒ کیلئے اس مقام پر بہت سے قرائن ہیں جو متعدد وجوہ سے نفس آیت ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔میں نے ان کو بسط اور تفصیل کیساتھ تفسیرات احمدیہ میں ذکر کیا ہے اگر تو چاہے تو اسکا مطالعہ کرلے۔

(**تشریح**):۔صاحب نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ قروء کی مراد متعین کرنے میں احناف اور شوافع دونوں کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو خود اسی آیت ''والمطلقات الآیة '' سے مستنبط ہو سکتے ہیں۔شرح وبسط کیساتھ تو فاضل شارح کی کتاب تفسیرات احمدیہ میں مذکور ہیں اسی کا مطالعہ کرنا مناسب ہوگا مگر اجمالا یہاں بھی ذکر کئے جاتے ہیں، ملاحظہ ہو۔حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آیت میں ''لفظ ثلثۃ'' مؤنث مذکور ہے اور تین سے نو تک کے عدد کا قاعدہ یہ ہے کہ معدود اگر مذکور ہوتا ہے تو عدد مؤنث آتا ہے اور اگر معدود مؤنث ہوتا ہے تو عدد مذکر آتا ہے، اور قروء کے معنی ''حیض'' مؤنث ہیں اور ''طہر'' مذکر ہیں، پس لفظ ثلثۃ کا مؤنث ذکر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قروء کے معنی طہر کے ہیں جو مذکر ہے اگر قروء کے معنی حیض کے ہوتے تو لفظ ثلثۃ کی بجائے ثلث مذکر ذکر کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نحوی حضرات لفظوں سے بحث کرتے ہیں نہ کہ معنی سے اور لفظ قروء مذکر ہے اگر چہ حیض اس کے معنی مؤنث ہیں پس لفظ قروء کے اعتبار سے ثلثۃ کو مؤنث ذکر کیا گیا ہے نیز امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آیت میں تربص باب تفعل سے ہے اور باب تفعل کا خاصہ تکلف ہے یعنی مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو بتکلف روکیں گی اور بتکلف روکنا رغبت کے زمانہ میں ہوتا ہے اور جماع وغیرہ کی رغبت عورتوں کو طہر کے زمانہ میں ہوتی ہے نہ کہ حیض کے زمانہ میں بلکہ حیض کے زمانہ میں ایک گونہ بے رغبتی ہوتی ہے۔پس لفظ ''یتربصن ''اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عورتوں کا اپنے آپ کو روکنا یعنی عدت گذارنا طہر کے ذریعہ ہوگا نہ کہ حیض کے ذریعہ۔اسکا جواب یہ ہے کہ حیض کے زمانہ میں عورتوں کو اگر چہ جماع کی رغبت نہیں ہوتی لیکن نکاح کی طرف رغبت ضرور ہوتی ہے۔قرآن پاک میں اسی بات سے رکنے کو کہا گیا ہے کہ عورتیں عدت کے زمانہ مین نکاح وغیرہ کی بات چیت سے اپنے آپ کو روکیں، پس جب یہ صورت ہے تو لفظ تربص سے قروء کے معنی طہر کے ثابت نہ ہونگے۔احناف کی ایک دلیل یہ آیت ہے''واللآئی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتھن ثلثة اشھر واللآئی لم یحضن ''(ترجمہ)اور جو عورتیں ناامید ہوگئیں حیض سے تمہاری عورتوں میں اگر تم کو شبہ رہ گیا تو ان کی عدت ہے تین ماہ اور ایسے ہی جن کو حیض نہیں آیا، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ مقرر کی ہے تو حائضہ کی عدت تین حیض ہونگے اور ہر ماہ ایک حیض کے قائم مقام ہوگا اور جب اس آیت سے حائضہ کی عدت کا تین حیض ہونا ثابت ہوتا ہے تو ثلثۃ قروء میں بھی قروء سے حیض مراد ہوگا نہ کہ طہر، کیونکہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی تفسیر کرتا ہے چنانچہ مشہور ہے''ان القرآن یفسر بعضہ بعضا ''دوسری دلیل حدیث عائشہؓ ہے''ان رسول اللہ ﷺ قال طلاق الامة تطلیقتان وعدتھا حیضتان ''یعنی باندی کی طلاق دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں، باندی کا حق چونکہ آزاد عورت کی بہ نسبت آدھا ہوتا ہے اس لئے باندی کی طلاق ڈیڑھ اور عدت

Marfat.com

ڈیڑھ حیض ہونی چاہیے تھی مگر چونکہ طلاق اور حیض متجزی نہیں ہوتے اسلئے دو طلاق اور دو حیض پورے کر دئے گئے، بہر حال جب باندی اپنی عدت حیض سے گزارے گی تو آزاد عورت بھی اپنی عدت حیض سے ہی گزارے گی، حدیث چونکہ شارحؒ قرآن ہے اسلئے اس حدیث سے بھی ثابت ہوا کہ قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر۔

ثُمَّ اَنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ هٰهُنَا مِنْ تَعْرِيْفَاتِ الْخَاصِّ عَلٰى مَذْهَبِهٖ سَبْعَ تَعْرِيْفَاتٍ اَرْبَعٌ مِنْهَا مَا تَمَّ الْاٰنَ وَثَلٰثٌ مِنْهَا مَا سَيَجِئُ وَاَوْرَدَ بَيْنَ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ وَالثَّلٰثَةِ بِاعْتِرَاضَيْنِ لِلشَّافِعِيِّ عَلَيْنَا مَعَ جَوَابِهَا عَلٰى سَبِيْلِ الْجُمَلِ الْمُعْتَرِضَةِ فَقَالَ وَمُحَلِّلِيَّةُ الزَّوْجِ الثَّانِيْ بِحَدِيْثِ الْعُسَيْلَةِ لَا بِقَوْلِهٖ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَهُوَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَتَقْرِيْرُ السُّؤَالِ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَمْهِيْدِ مُقَدِّمَةٍ وَهِيَ اَنَّ الزَّوْجَ اِنْ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهٗ ثَلٰثًا وَ نَكَحَتْ زَوْجًا آخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِيْ وَنَكَحَهَا الزَّوْجَ الْاَوَّلُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ مَرَّةً اُخْرٰى ثَلٰثَ تَطْلِيْقَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهٗ مَادُوْنَ الثَّلٰثِ مِنْ وَاحِدَةٍ اَوْ اِثْنَتَيْنِ وَنَكَحَتْ زَوْجًا آخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِيْ وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ فَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَالشَّافِعِيِّ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ حِيْنَئِذٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ اَوْ وَاحِدٍ يَعْنِيْ اِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدًا فَيَمْلِكُ الْاٰنَ اَنْ يُطَلِّقَهَا اثْنَيْنِ وَتَصِيْرُ مُغَلَّظَةً وَاِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا اِثْنَيْنِ يَمْلِكُ الْاٰنَ اَنْ يُطَلِّقَهَا وَاحِدًا لَا غَيْرُ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ اَنْ يُطَلِّقَهَا ثَلٰثًا وَيَكُوْنُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ هَدْرًا لِاَنَّ الزَّوْجَ الثَّانِيْ يَكُوْنُ مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحَلٍّ جَدِيْدٍ وَيَنْهَدِمُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ وَالطَّلْقَاتِ۔

(ترجمہ) :۔پھر اس جگہ مصنفؒ نے اپنے مذہب پر خاص کی تفریعات میں سے سات تفریعات ذکر کی ہیں ان میں سے چار تو وہ جو ابھی پوری ہوئی ہیں، اور ان میں سے تین عنقریب آجائیں گی اور ان چار اور تین کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعیؒ کے ان دو اعتراضوں کو جو ہم پر کئے گئے ہیں ان کے جوابات کے ساتھ لائے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ زوج ثانی کا محلل ہونا حدیث عسیلہ سے ثابت ہے نہ کہ باری تعالیٰ کے قول ''حتی تنکح زوجا غیرہ'' سے اور یہ سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعیؒ کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے اور تقریر سوال کیلئے بطور تمہید کے ایک مقدمہ ضروری ہے وہ یہ کہ شوہر اگر اپنی بیوی کو تین طلاق دے اور وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر اس کو طلاق دے دے اور پہلا شوہر اس سے نکاح کر لے تو پہلا شوہر دوسری مرتبہ بالاتفاق مستقلاً تین طلاقوں کا مالک ہو جائے گا اور اگر اس نے اپنی بیوی کو تین سے کم ایک یا دو طلاقیں دیں اور وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی اس کو طلاق دیدے اور پہلا شوہر اس سے نکاح کر لے تو اسوقت پہلا شوہر امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ماقی دو یا ایک کا مالک ہوگا یعنی اگر اس نے پہلے ایک طلاق دی ہے تو اب اس کو دو طلاقیں دے سکتا ہے پس وہ عورت مغلظہ ہو جائیگی اور اگر اس کو پہلے دو طلاقیں دی ہیں تو اب فقط ایک طلاق دینے کا مالک ہوگا اور شیخین کے نزدیک

Marfat.com

پہلا شوہر اس کو تین طلاقیں دینے کا مالک ہوگا اور پہلے کی ایک یا دو طلاقیں بے کار ہو جائیں گی کیونکہ دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کے لئے حل جدید کیساتھ حلال کرنیوالا ہوگا اور پہلے کی ایک یا دو یا تین طلاقیں بیکار ہو جائیں گی۔

(**تشریح**):۔شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا ہے کہ ماتنؒ نے خاص کے حکم پر سات تفریعی مسائل کو ذکر کیا ہے، ان میں سے چار تفریعی مسائل تو پوری شرح وبسط کیساتھ سابق میں ذکر کر دیئے گئے ہیں اور تین کو عنقریب ذکر کریں گے لیکن ان چار تفریعی مسائل اور تین کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعیؒ کے ان دو اعتراضات کو جو ہم احناف پر کئے گئے ہیں مع ان کے جوابات کے ذکر کیا ہے۔ پہلے اعتراض کیلئے بطور تمہید ایک مقدمہ پیش خدمت کیا گیا ہے اس کو ملاحظہ فرمالیا جائے، وہ مقدمہ یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے اور وہ عورت عدت گزار کر دوسرے شوہر کیساتھ نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی اسکو وطی کے بعد طلاق دیدے اور عدت گزارنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کر لے۔ تو اس صورت میں بالاتفاق پہلا شوہر دوبارہ اسکو تین طلاقیں دینے کا حقدار ہو جائے گا اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو تین سے کم دو یا ایک طلاق دی اور وہ عورت عدت گزار کر دوسرے شوہر سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی اس کو وطی کے بعد طلاق دیدے اور عدت گزرنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کر لے تو اس صورت میں امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پہلا شوہر اس کو ما بقی دو یا ایک طلاق دینے کا حقدار ہوگا یعنی اگر پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب دو طلاقوں کا مالک ہوگا اور ان دو طلاقوں کے بعد عورت مغلظہ ہو جائیگی اور اگر پہلے دو طلاق دے چکا ہے تو اب وہ صرف ایک طلاق دینے کا حقدار ہوگا اور شیخین کے نزدیک پہلا شوہر تین طلاق دینے کا حقدار ہوگا اور پہلے جو ایک یا دو طلاق دے چکا ہے وہ بیکار ہو جائیں گی۔ ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کے لئے حل جدید کیساتھ حلال کرنیوالا ہوگا اور اس سے پہلے کی تمام طلاقیں کالعدم اور ختم ہو جائیں گی۔

فاعترض علیه الشافعیؒ بأنّ المتمسک فی هذا الباب هوقوله تعالیٰ فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعدُ حتّی تنکح زوجا غیره وکلمة حتّی لفظٌ خاصٌّ وُضع لمعنی الغایة والنهایة فیُفهم أنّ نکاح الزّوج الثّانی غایةٌ للحُرمة الغلیظة الثّابتة بالطّلقات الثّلث ولا تاثیر للغایة فیما بعدها فلم یُفهم أنّ بعد النّکاح یحدث حلٌّ جدیدٌ للزّوج الأوّل ففی هذا ابطالُ موجب الخاصّ الّذی هو حتّی فلمّا لم یکن الزّوج الثّانی محلّلا فیما وُجد فیه المغیّا وهو الطّلقات الثّلث ففیما لم یُوجد المغیّا وهو ما دون الثّلث الأولی ان لا یکون محلّلا فلا یکون الزّوج الثّانی محلّلا ایّاها للزّوج الأوّل بحلٍّ جدید.

(**ترجمہ**):۔پس شیخینؒ کے قول پر امام شافعیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس باب میں باری تعالیٰ کا قول "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره" حجت ہے اور کلمہ حتی لفظ خاص ہے جو غایت اور نہایت کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے پس سمجھا جائے گا کہ دوسرے شوہر کا نکاح اس حرمت غلیظہ کی غایت ہے۔ جو تین طلاقوں سے ثابت ہے اور مابعد غایت میں غایت کی تاثیر نہیں ہوتی پس یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ نکاح کے بعد پہلے شوہر کے لئے کوئی جدید حلت پیدا ہوئی ہے پس اس میں خاص یعنی حتی کے موجب کو باطل کرنا ہے۔ پس

Marfat.com

جب دوسرا شوہر اس چیز میں محلل نہ ہوسکا جسمیں مغیا موجود ہے یعنی تین طلاقیں تو اسمیں جس میں مغیا موجود نہیں ہے یعنی تین سے کم بدرجہ اولیٰ محلل نہ ہوگا، پس دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے حل جدید کیساتھ اس عورت کو حلال کرنیوالا نہیں ہوگا۔

(تشریح):۔ شیخینؒ کے قول پر حضرت امام شافعیؒ کے وارد کردہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ شیخینؒ کا یہ کہنا کہ دوسرا شوہر عورت کو پہلے شوہر کے لئے حل جدید کیساتھ حلال کرتا ہے یعنی پہلے شوہر کے لئے از سر نو حلت پیدا کرتا ہے غلط اور باطل ہے۔ کیونکہ عورت کو حلال کرنے کے سلسلہ میں یہ آیت متدل ہے ''فان طلقہافا لا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ ''اس آیت میں تیسری طلاق کا بیان ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تیسری طلاق دیڈالے تو یہ عورت تیسری طلاق کے بعد اس شوہر کیلئے حلال نہیں رہے گی یعنی حرمت غلیظہ ثابت ہوجائے گی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد حرمت غلیظہ ختم ہوجائے گی ،اس آیت میں کلمہ حتی ایک لفظ خاص ہے جو غایت اور نہایت کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی کلمہ حتی کا مدلول یہ ہے کہ حتی سے پہلے جو چیز ثابت ہوتی ہے حتی کے بعد وہ چیز منتہی اور ختم ہوجاتی ہے مثلاً کسی نے کہا ''اضربک حتی جاء خالد ''میں تجھ کو مارتا رہونگا یہاں تک کہ خالد آجائے یعنی خالد کے آنے کے بعد مارنا ختم کردونگا۔ پس کلمہ حتی کے معنی کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے شوہر کے تین طلاق دینے کی وجہ سے جو حرمت غلیظہ ثابت ہوگئی تھی دوسرے شوہر کیساتھ نکاح کرنے کی وجہ سے وہ حرمت ختم ہوگئی ہے، کلمہ حتی صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح تین طلاقوں کی وجہ سے ثابت شدہ حرمت غلیظہ کو ختم کردیتا ہے اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے جدید اور از سر نو حلت پیدا کرتا ہے۔ پس شیخینؒ کا یہ کہنا کہ زوج ثانی زوج اول کیلئے حل جدید پیدا کرتا ہے خاص یعنی کلمہ حتی کے موجب اور مقتضی کو باطل کرتا ہے۔ اور جس صورت میں مغیا موجود ہے یعنی تین طلاقوں کی وجہ سے حرمت غلیظہ، جب اس صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے محلل یعنی حل جدید پیدا کرنے والا نہ ہوسکا تو جس صورت میں مغیا بھی موجود نہیں ہے یعنی تین طلاقوں سے کم کی صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے بدرجہ اولی محلل (حل جدید پیدا کرنیولا) نہ ہوگا۔ پس ثابت ہوگیا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے عورت کو حل جدید کے ساتھ حلال کرنیوالا نہیں ہے۔ اور شیخینؒ کا قول باطل اور غلط ہے۔

فَیَقُوْلُ الْمُصَنِّفُ فِیْ جَوَابِہٖ مِنْ جَانِبِ اَبِیْ حَنِیْفَۃَؒ اَنَّ کَوْنَ الزَّوْجِ الثَّانِیْ مُحَلِّلًا اِیَّاھَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ اِنَّمَا نَثْبُتُہٗ بِحَدِیْثِ الْعُسَیْلَۃِ لَا بِقَوْلِہٖ حَتّٰی تَنْکِحَ کَمَا زَعَمْتُمْ وَبَیَانُہٗ اَنَّ امْرَأَۃَ رِفَاعَۃَ جَاءَتْ اِلَی الرَّسُوْلِ ﷺ فَقَالَتْ اِنَّ رِفَاعَۃَ طَلَّقَنِیْ ثَلٰثًا فَنَکَحْتُ بَعْدَہٗ عَبْدَالرَّحْمٰنِ بْنَ الزَّبِیْرِؓ فَمَا وَجَدْتُہٗ اِلَّا کَھُدْبَۃِ ثَوْبِیْ ھٰذَا تَعْنِیْ وَجَدْتُہٗ عِنِّیْنًا فَقَالَ ﷺ اَتُرِیْدِیْنَ اَنْ تَعُوْدِیْ اِلٰی رِفَاعَۃَ قَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ لَا حَتّٰی تَذُوْقِیْ مِنْ عُسَیْلَتِہٖ وَیَذُوْقَ عُسَیْلَتَکِ فَھٰذَا الْحَدِیْثُ مَسُوْقٌ لِبَیَانِ اَنَّہٗ یُشْتَرَطُ وَطْیُ الزَّوْجِ الثَّانِیْ اَیْضًا وَلَا یَکْفِیْ مُجَرَّدُ النِّکَاحِ کَمَا یُفْھَمُ مِنْ ظَاھِرِ الْاٰیَۃِ وَھٰذَا حَدِیْثٌ مَشْھُوْرٌ قَبِلَہُ الشَّافِعِیُّ اَیْضًا لِاَجْلِ اشْتِرَاطِ الْوَطْیِ وَالزِّیَادَۃُ بِمِثْلِہٖ عَلَی الْکِتَابِ جَائِزٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَھٰذَا الْحَدِیْثُ کَمَا اَنَّہٗ یَدُلُّ عَلٰی اشْتِرَاطِ الْوَطْیِ بِعِبَارَۃِ

Marfat.com

النَّصَّ فكذايذلُّ على مَحَلِّيَةِ الزَّوْجِ الثَّانِيْ بِاِشَارَةِ النَّصِّ وَذَالِكَ لِاَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَهَااَتُرِيْدِيْنَ اَنْ تَعُوْدِيْ اِلٰى رِفَاعَةَ وَلَمْ يَقُلْ اَتُرِيْدِيْنَ اَنْ تَنْتَهِيَ حُرْمَتُكِ وَالْعَوْدُ هُوَ الرُّجُوْعُ اِلَى الْحَالَةِ الْاُوْلٰى وَفِي الْحَالَةِ الْاُوْلٰى كَانَ الْحِلُّ ثَابِتًا لَهَافَاذَاعَادَتِ الْحَالَةُ الْاُوْلٰى عَادَ الْحِلُّ وَتَجَدَّدُ بِاسْتِقْلَالِهٖ وَاِذَاثَبَتَ بِهٰذَ النَّصِّ الْحِلُّ فِيْمَاعَدَمَ فِيْهِ الْحِلُّ وَهُوَ الطَّلْقَاتُ الثَّلٰثُ مُطْلَقَافَفِيْمَا كَانَ الْحِلُّ نَاقِصًا وَهُوَمَادُوْنَ الثَّلٰثِ اَوْلٰى اَنْ يَّكُوْنَ الزَّوْجُ الثَّانِيْ مُتَمِّمًالِلْحِلِّ النَّاقِصِ بِالطَّرِيْقِ الْاَكْمَلِ۔

(**ترجمہ**):۔پس مصنفؒ امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اعتراض مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں کہ زوج اول کے لئے زوج ثانی کا عورت کو حلال کرنیوالا ہونا ہم اس کو حدیث عسیلہ سے ثابت کرے ہیں کہ کہ باری تعالیٰ کے قول ''حتی تنکح'' سے جیسا کہ تم نے گمان کیا ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ (ایک دفعہ) رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ رفاعہ نے مجھ کو تین طلاقیں دیدیں تو میں نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کرلیا۔پس میں نے ان کو نہیں پایا مگر اپنے اس کپڑے کی جھالر کی طرح یعنی میں نے ان کو نامرد پایا۔پس رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو،اس نے کہا ہاں،پس رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس نہیں لوٹ سکتی ہو یہاں تک کہ تم عبدالرحمٰن کے شہد کا مزہ نہ چکھ لو اور وہ تیرے شہد کا مزہ نہ چکھ لے پس یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے کہ دوسرے شوہر سے وطی کرنا بھی شرط ہے اور محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے۔کافی نہیں ہے اور یہ حدیث مشہور ہے وطی شرط قرار دینے کیلئے امام شافعیؒ نے بھی اس کو قبول کیا ہے،اور اس جیسی مشہور حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے اور یہ حدیث عبارۃ النص سے جس طرح وطی کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارت النص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے اور یہ اسلئے کہ حضور ﷺ نے اس عورت سے فرمایا تھا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو۔اور یہ نہیں فرمایا کہ کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے،عود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنا اور پہلی حالت میں اس عورت کے لئے حلت ثابت تھی،پس جب پہلی حالت لوٹے گی تو حلت بھی لوٹے گی اور مستقل ایک جدید حلت پیدا ہوگی۔اور جب اس نص سے اس صورت میں حلت ثابت ہوگئی جس میں حلت معدوم ہے اور وہ تین طلاقوں کی صورت ہے تو اس صورت میں جس میں حلت ناقص ہے اور وہ تین سے کم ہے بدرجہ اولیٰ زوج ثانی مکمل طریقہ پر حلت ناقصہ کو پورا کرنے والا ہوگا۔

(**تشریح**):۔ماتنؒ نے شیخینؒ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم زوج اول کیلئے زوج ثانی کے محلل ہونے کو حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول ''حتی تنکح'' سے اور آپ کا اعتراض اس وقت واقع ہوتا ہے جب کہ ''حتی تنکح'' سے زوج ثانی کے محلل ہونے کو ثابت کیا جائے،پس جب ہم ''حتی تنکح'' سے زوج ثانی کے محلل ہونے کو ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں تو آپ کا اعتراض (کہ زوج ثانی کو محلل ماننے کی صورت میں خاصہ یعنی کلمہ حتی کا موجب اور مقتضی باطل ہو جاتا ہے) واقع نہ ہوگا۔اور حدیث عسیلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک دفعہ رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور آپؐ سے عرض کیا کہ میرے شوہر رفاعہ نے جب مجھے تین طلاقیں دیں تو میں نے عدت گذارنے کے بعد عبدالرحمٰن بن الزبیر سے نکاح کرلیا،مگر میں نے ان کو نامرد اور عورتوں کے حق

Marfat.com

میں ناکارہ پایا۔ رسول اکرم ﷺ نے یہ سن کر فرمایا کہ کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اس نے کہا، ہاں۔ پس آپ ﷺ نے یہ سنکر فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس اسوقت تک نہیں لوٹ سکتی ہو جب تک کہ تم عبدالرحمٰن کا تھوڑا سا ذائقہ نہ چکھ لو اور وہ تمہارا ذائقہ نہ چکھ لے، یعنی جماع کی لذت اور حلاوت حاصل نہ کرلو، یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ حلالہ کیلئے زوج ثانی کا وطی کرنا شرط ہے اور محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے کافی نہیں ہے اور یہ حدیث مشہور ہے امام شافعیؒ نے بھی ''حلالہ'' کے واسطے وطی شرط قرار دینے کے لئے اس کو قبول کیا ہے اور اس جیسی حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ یہ حدیث جس طرح عبارت النص سے ''حلالہ'' کیلئے وطی شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارت النص سے زوج ثانی محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے اس طور پر کہ رسول خدا ﷺ نے اس عورت سے فرمایا تھا ''اتریدین ان تعودی الی رفاعة '' کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو اور آپ نے یہ نہیں فرمایا ''اتریدین ان تنتهی حرمتک '' کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے۔ بہر حال اللہ کے رسول ﷺ نے ''ان تعودی'' کا لفظ فرمایا ہے. اور ''تعودی'' ''عود'' سے ماخوذ ہے اور عود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنے کو۔ اور پہلی حالت میں یعنی رفاعہ کے پاس رہتے ہوئے اس عورت کے لئے حلت ثابت تھی، لہذا جب یہ عورت اپنی پہلی حالت کی طرف لوٹے گی تو اس کی حلت بھی لوٹے گی اور مستقل ایک نئی حلت پیدا ہوگی، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زوج ثانی مطلقہ مغلظہ کو زوج اول کیلئے مستقلا حلال کر دیتا ہے اور زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہے اور جب اس حدیث کے ذریعہ اس صورت میں حلت ثابت ہوگئی جس صورت میں حلت بالکل معدوم تھی یعنی زوج اول کے تین طلاقیں دینے کی صورت میں تو جس صورت میں حلت بلکل معدوم نہیں ہوئی ہے بلکہ حلت ناقص ہے یعنی زوج اول کے تین سے کم طلاق دینے کی صورت میں تو اس صورت میں زوج ثانی بدرجہ اولیٰ اس ناقص حلت کو پورا کر دے گا، کیونکہ معدوم کو موجود کرنے کی بہ نسبت کسی ناقص چیز کو مکمل کرنا آسان ہے پس ثابت ہوا کہ جس طرح زوج اول کے اپنی بیوی کو تین طلاق دینے کی صورت میں زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہوتا ہے یعنی زوج اول کیلئے از سر نو تین طلاقوں کا حق ثابت کر دیتا ہے اسی طرح زوج اول کے تین سے کم طلاق دینے کی صورت میں بھی زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہوگا یعنی زوج اول کیلئے از سر نو تین طلاقوں کا حق ثابت کر دے گا۔

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

Marfat.com

لِاَنَّهٗ لَمْ يَبْطُلْ مِلْكُهٗ وَاِنْ زَالَتْ عِصْمَتُهٗ فَلِرِعَايَةِ الصُّوْرَةِ قُلْنَا بِوُجُوْبِ رَدِّ الْمَالِ وَلِرِعَايَةِ الْمَعْنٰى قُلْنَا بِعَدَمِ ضَمَانِهٖ.

(ترجمہ) :۔پھر مصنفؒ نے فرمایا کہ چوری کیے ہوئے مال سے عصمت اور حفاظت کا باطل ہونا باری تعالیٰ کے قول ''جزاء'' سے ثابت ہے نہ کہ باری تعالیٰ کے قول ''فاقطعوا'' سے۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعیؒ کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے اور یہاں بھی تقریر سوال کے لئے بطور تمہید ایک مقدمہ ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جب چور کسی شخص کی کوئی چیز چوری کرے اور اس چوری میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے پس اگر چوری کی ہوئی چیز چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق مالک کی طرف لوٹا دی جائے گی اور اگر وہ چیز ضائع ہوگئی تو امام شافعیؒ کے نزدیک چور پر ضمان واجب ہوگا برابر ہے کہ وہ چیز خود بخود ضائع ہوگئی ہو یا اس کو چور نے ضائع کر دیا ہو، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضمان بالکل واجب نہ ہوگا مگر ایک روایت میں ضائع کر دینے کی صورت میں واجب ہوگا اور یہ اسلئے کہ جسوقت چور چوری کا ارادہ کرتا ہے، تو چوری کے وقت سے کچھ پہلے مال مسروق کی عصمت وحفاظت مالک کے ہاتھ سے باطل ہو جاتی ہے یہاں تک کہ وہ چیز مالک کے حق میں غیر متقوم چیزوں میں سے ہو جاتی ہے اور اس مال کی عصمت اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ مال کے ضمان سے مستغنی ہیں البتہ چوری کیے ہوئے مال کو واپس کرنا اس وقت واجب ہوگا جبکہ وہ مال موجود ہو کیونکہ مالک کی ملکیت باطل نہیں ہوئی ہے اگرچہ اس کی حفاظت زائل ہوگئی ہے پس ظاہری صورت کا لحاظ کر کے ہم مال واپس کرنے کے واجب ہونے کے قائل ہوگئے اور باطنی معنی کا لحاظ کر کے اسکے ضمان واجب نہ ہونے کے قائل ہوگئے ہیں۔

(تشریح) :۔اس عبارت میں ماتنؒ نے امام شافعیؒ کی طرف سے وارد کردہ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے مگر اس اعتراض سے پہلے بھی تمہید کے طور پر ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے وہ مقدمہ یہ ہے کہ اگر چور نے کسی شخص کا کوئی مال چوری کیا اور اس چوری کی پاداش میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، پس اگر وہ مال چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اسی طرح اگر چور نے اس کو فروخت کر دیا ہو یا ہبہ کر دیا ہو تو بھی چور مشتری یا موہوب لہٗ سے واپس لے کر اس کو مالک کی طرف لوٹائے گا اور اگر وہ مال چور کے پاس سے ضائع ہوگیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک چور پر مال مسروقہ کا تاوان واجب ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا اس کو چور نے ضائع کیا ہو اور ظاہر الروایہ کے مطابق حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالکل ضمان واجب نہ ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو خواہ چور نے اسکو ضائع کیا ہو۔ نسائی کی روایت ''عن عبدالرحمٰن بن عوف لاغرم صاحب سرقۃ اذا اقیم علیہ الحد'' اس پر شاہد ہے یعنی جب چور پر حد قائم کر دی گئی تو اس پر تاوان واجب نہیں کیا جاتا ہے۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ حد سرقہ قائم ہونے کے بعد چور مال کا ضامن نہ ہوگا خواہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا چور نے اسکو ضائع کیا ہو اور حضرت امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ اگر مال خود بخود ضائع ہوا ہو تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن اگر چور نے اس کو ضائع کیا ہو تو اسپر ضمان واجب ہوگا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب چوری کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو سرقہ اور چوری کی جنایت ختم ہوگئی ہے اور مال مسروق چور کے پاس بلا جنایت رہا پس یہ مال چور کے قبضہ میں بمنزلہ ودیعت کے ہوگیا اور ودیعت

Marfat.com

میں خود بخود ہلاک ہونیکی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا البتہ ہلاک کرنے کی صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے پس اسیطرح یہاں بھی اگر مال مسروق خود بخود ہلاک ہوگیا تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن اس نے اگر اسکو ہلاک کردیا تو ضمان واجب ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ کے مطابق مطلقاً عدم وجوب ضمان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ عصمت مال مسروق کی صفت ہے اور شریعت کی اصطلاح میں عصمت یہ ہے کہ وہ مال ایسے طریقہ پر محترم ہو کہ غیر مالک کیلئے اسمیں تصرف کرنا حرام اور ناجائز ہو۔ پس چوری سے پہلے عصمت اس مال کیلئے ثابت تھی بندے یعنی مالک کے حق کی طرف نظر کرتے ہوئے حتی کہ اگر کوئی شخص اس مال کو تلف کردے تو مالک کے لئے اس پر تاوان واجب ہوتا ہے حاصل یہ کہ یہ مال چوری سے پہلے مالک یعنی بندے کے حق کی وجہ سے محترم تھا لیکن جب چور نے چوری کا ارادہ کیا تو چوری سے کچھ پہلے مال مسروق کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک کے ہاتھ سے باطل ہوجاتی ہے حتی کہ یہ مال اس کے حق میں غیر متقوم چیزوں کے قبیلہ سے ہوجاتا ہے اور اس مال کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہوجاتی ہے گویا چوری سے کچھ پہلے یہ مال اللہ کے حق کی وجہ سے محترم ہوگیا ہے اور سرقہ اور چوری کی جنایت اللہ کے حق میں پائی گئی ہے اور اللہ تعالیٰ مالی تاوان سے مستغنی ہیں یعنی اللہ اس بات سے بے نیاز ہے کہ اسکے لئے کسی پر مال کا تاوان واجب کیا جائے۔ پس مال مسروق کے ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے کے بعد چور پر اللہ کیلئے تو تاوان اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مال کے تاوان سے بے نیاز ہیں اور بندے کیلئے اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ یہ مال بندے کے حق میں غیر متقوم ہوگیا ہے اور غیر متقوم چیز کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔ لہذا جب چور پر نہ اللہ کے لئے تاوان واجب کیا جاسکتا ہے اور نہ بندے یعنی مالک کے لئے تو ثابت ہوا کہ چور پر تاوان بالکل واجب نہ ہوگا وہ مال خود بخود ہلاک ہوا ہو، یا اس کو چور نے ہلاک کیا ہو ''وانما یجب الردالخ'' سے سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ مال مسروق جب مالک کے حق میں غیر متقوم ہوگیا اور اس کے عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک سے اللہ کی طرف منتقل ہوگئی ہے تو جس وقت چور کے پاس مال موجود ہو اس وقت بھی مالک کی طرف اس مال کا واپس کرنا واجب نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ اس وقت آپ واپس کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مال مسروق سے اگرچہ مالک کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری زائل ہوگئی ہے لیکن اس کی ملک باطل نہیں ہوئی ہے پس ظاہری صورت یعنی مالک کی ملک کا لحاظ کرکے ہم نے کہا کہ اگر مال موجود ہو تو اسکا واپس کرنا ضروری ہے اور باطنی معنی اللہ کی طرف عصمت اور حفاظت کے منتقل ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مال ضائع ہوگیا یا چور نے ضائع کردیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

واعترض علیہ الشافعیؒ بانَّ المنصوص علیہ فی ھذا الباب ھو قولہٗ تعالیٰ والسارقُ والسارقۃُ فاقطعوا ایدیھما جزآءً بما کسبا والقطعُ لفظٌ خاصٌ وُضع لمعنیً معلومٍ وھو ابانۃُ عن الرُّسغ ولادلالۃ لہٗ علیٰ تحوّلِ العصمۃِ عنِ المالکِ الی اللّٰہِ تعالیٰ فالقولُ ببُطلانِ العصمۃِ زیادۃٌ علیٰ خاصِّ الکتابِ۔

(ترجمہ) :۔ اور احناف کے اس قول پر امام شافعیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس باب میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ''والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزاء بما کسبا'' اور قطع لفظ خاص ہے جو معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی'' گٹے سے الگ کرنا

Marfat.com

ہے'' اور باری تعالیٰ کے قول فاقطعوا کیلئے مالک سے اللہ کر طرف عصمت منتقل ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے پس عصمت باطل ہونے کا قائل ہونا خاص کتاب پر زیادتی ہے۔

(تشریح) :۔حضرت امام شافعیؒ کے وارد کردہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ چوری کے سلسلہ میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے'' السارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما جزاء بما کسبا '' اس آیت میں ''قطع'' ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی کلائی سے ہاتھ کا جدا کرنا ہے اور سابق میں گزر چکا ہے کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اسمیں کمی، زیادتی کا احتمال نہیں ہوتا ہے، غرض یہ کہ لفظ قطع اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا ہے کہ مال مسروق کی عصمت اور حفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کیطرف منتقل ہوگئی ہے۔پس احناف کا یہ کہنا کہ مال مسروق کی حفاظت کی ذمہ داری مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہوگئی، کتاب اللہ کے حکم خاص پر زیادتی کرنا ہے حالانکہ احناف کے نزدیک خاص کے حکم میں کمی، زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ جَانِبِ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ بِاَنَّ بُطْلَانَ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِ الْمَسْرُوْقِ وَازَالَتِهَا مِنَ الْمِلْکِ اِلَی اللّٰهِ تَعَالٰی اِنَّمَا نُثْبِتُهٗ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی جَزَاءً بِمَا کَسَبَا لَا بِقَوْلِهٖ فَاقْطَعُوْا وَ ذٰلِکَ لِاَنَّ الْجَزَاءَ اِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِیْ مَعْرِضِ الْعُقُوْبَاتِ یُرَادُ بِهٖ مَا یَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰی وَاِنَّمَا حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰی اِذَا وَقَعَتِ الْجِنَایَةُ فِیْ عِصْمَتِهٖ وَحِفْظِهٖ وَاِذَا کَانَ کَذَالِکَ فَقَدْ شُرِعَ جَزَاءُهٗ جَزَاءً کَامِلًا وَهُوَ الْقَطْعُ وَلَا یَحْتَاجُ اِلٰی ضَمَانِ الْمَالِ غَایَتُهٗ اَنَّهٗ اِذَا کَانَ الْمَالُ مَوْجُوْدًا فِیْ یَدِهٖ یَرُدُّ اِلَیْهِ لِاَجْلِ الصُّوْرَةِ وَلِاَنَّ جَزٰی یَجِیْءُ بِمَعْنٰی کَفٰی فَیَدُلُّ عَلٰی اَنَّ الْقَطْعَ هُوَ کَافٍ لِهٰذِهِ الْجِنَایَةِ وَلَا یَحْتَاجُ اِلٰی جَزَاءٍ آخَرَ حَتّٰی یَجِبَ الضَّمَانُ هٰذَا نَبْذٌ مِمَّا ذَکَرْتُهٗ فِی التَّفْسِیْرِ الْاَحْمَدِیْ وَکَفَاکَ هٰذَا۔

(ترجمہ) :۔پس مصنفؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا باطل ہونا اور اس کا مالک کی ملک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول ''جزاء بما کسبا '' سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول ''فاقطعوا '' سے اور یہ اس لئے کہ جزاء جب سزاؤں کے موقع پر کسی قید کے بغیر واقع ہوتی ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اور جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت میں واقع ہو۔اور جب ایسا ہے تو چور کی سزاء سزائے کامل مشروع ہوئی اور وہ قطع ید ہے اور وہ مال کے تاوان کا محتاج نہیں ہے۔زیادہ سے زیادہ جب مال چور کے ہاتھ میں ہو تو ظاہری صورت کی وجہ سے اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور اسلئے کہ جزیٰ کفیٰ کے معنی میں آتا ہے پس لفظ جزاء اس پر دلالت کرتا ہے کہ قطع ید اس جرم کیلئے کافی ہے اور دوسری سزاء کی ضرورت نہیں ہے یہاں تک کہ تاوان واجب ہو یہ تھوڑا سا حصہ اس مضمون کا ہے جسے میں نے تفسیر احمدی میں ذکر کیا ہے، تیرے لئے یہی کافی ہے۔

(تشریح) :۔ماتنؒ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے مذکورہ اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا مالک

Marfat.com

سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول ''جزاء بما کسبا'' سے ثابت کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کے قول ''فاقطعوا'' سے ثابت نہیں کرتے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے۔ لفظ جزاء سے ثابت کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ''جزاء'' جب سزاؤں کے موقع پر مطلقاً یعنی بغیر کسی قید کے واقع ہوتی ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے یعنی وہ خالصۃً اللہ کا حق بن کر واجب ہوتی ہے اور یہ حقیقت ہے کہ جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت کے تحت واقع ہوا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مال مسروق سے عصمت وحفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہوگئی ہے اور چوری کا جرم اللہ کی عصمت و حفاظت میں واقع ہوا ہے اور جو جرم اللہ کی عصمت میں واقع ہو وہ کامل جرم ہوتا ہے اور کامل جرم کی سزا بھی چونکہ کامل ہوتی ہے اسلئے فعل سرقہ کی سزا کامل سزا مشروع ہوئی ہے۔ یعنی ''قطع ید'' چور کی کامل سزا ہے اور جب قطع ید چور کی کامل سزاء ہے تو اس پر ضمان وغیرہ واجب کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے، نیز اللہ تعالیٰ چونکہ بے نیاز ہیں اسلئے وہ مالی تاوان کے محتاج نہیں ہیں اور جب اللہ تعالیٰ مالی تاوان کے محتاج نہیں ہیں تو ان کے لئے چور پر کوئی مالی تاوان بھی واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اتنی بات ضروری ہے کہ مال مسروق اگر چور کے پاس موجود ہو تو مالک کی ظاہری ملک کی وجہ سے اس مال کا مالک کی طرف واپس کرنا واجب ہوگا۔ ''جزاء بما کسبا'' سے ثابت کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ ''جزی'' کفی کے معنی میں آتا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ ''قطع ید'' چور کے جرم کے لئے کافی ہے اور جب قطع ید چور کے جرم کے لئے کافی سزاء ہے تو تاوان وغیرہ اور کسی سزا کی ضرورت نہیں ہے بہرحال ہمارا مستدل ''جزاء بما کسبا'' ہے اور امام شافعیؒ کا اعتراض ''فاقطعوا'' پر ہے پس جس پر اعتراض ہے وہ ہمارا مستدل نہیں ہے اور جو ہمارا مستدل ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ میں نے یہاں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ اس مضمون کا تھوڑا سا حصہ ہے جسکو میں نے تفسیر احمدی میں بیان کیا ہے لیکن سال پنجم کے طلباء کے لئے یہی کافی ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ هٰذَا الْبَيَانِ التَّفْرِيْعَاتِ الثَّلٰثَةِ الْبَاقِيَةِ عَلَى الْحُكْمِ فَقَالَ وَلِذَالِكَ صَحَّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ بَعْدَ الْخُلْعِ اَىْ وَلِاَجْلِ اَنَّ مَدْلُوْلَ الْخَاصِّ قَطْعِيٌّ وَاجِبُ الْاِتِّبَاعِ صَحَّ عِنْدَنَا اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ عَلَى الْمَرْأَةِ بَعْدَ مَاخَالَعَهَا خِلَافًا لِلشَّافِعِىِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَبَيَانُهُ اَنَّ الشَّافِعِىَّ يَقُوْلُ اِنَّ الْخُلْعَ فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ فَلَا يَبْقَى النِّكَاحُ بَعْدَهُ وَلَيْسَ بِطَلَاقٍ فَلَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهُ وَعِنْدَنَا هُوَ طَلَاقٌ يَصِحُّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ الْآخَرِ بَعْدَهُ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ اَوَّلًا الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اَىِ الطَّلَاقُ الرَّجْعِىُّ اِثْنَانِ اَوِ الطَّلَاقُ الشَّرْعِىُّ مَرَّةٌ بَعْدَ مَرَّةٍ بِالتَّفْرِيْقِ دُوْنَ الْجَمْعِ فَبَعْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ اِمَّا اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَىْ مُرَاجَعَةٌ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اَىْ تَخْلِيْصٌ عَلَى الْكَمَالِ وَالتَّمَامِ ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ مَسْأَلَةَ الْخُلْعِ فَقَالَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ اَىْ فَاِنْ ظَنَنْتُمْ يَا اَيُّهَا الْحُكَّامُ اَنْ لَّا يُقِيْمَا اَىِ الزَّوْجَانِ حُدُوْدَ اللّٰهِ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ وَالْمُرُوَّةِ فَلَا جُنَاحَ

Marfat.com

عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتِ الْمَرْأَةُ بِهِ وَخَلَّصَتْهَا مِنَ الزَّوْجِ وَطَلَّقَهَا الزَّوْجُ فَعُلِمَ اَنَّ فِعْلَ الْمَرْأَةِ فِي الْخُلْعِ هُوَالْافْتِدَاءُ وَفِعْلَ الزَّوْجِ هُوَمَا كَانَ مَذْكُوْرًا سَابِقًااَعْنِيَ الطَّلَاقَ لَا الْفَسْخَ لِاَنَّ الْفَسْخَ يَقُوْمُ بِالطَّرَفَيْنِ لَابِالزَّوْجِ وَحْدَهٗ ثُمَّ قَالَ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَاتَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًاغَيْرَهٗ اَیْ فَاِنْ طَلَّقَ الزَّوْجُ الْمَرْأَةَ ثَالِثًا فَلَا تَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ مِنْ بَعْدِ الثَّالِثِ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَوَطِيَهَاوَطَلَّقَهَافَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ اَنَّهٗ مُتَّصِلٌ بِقَوْلِهِ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ حَتّٰى تَكُوْنَ هٰذِهِ الطَّلْقَةُ ثَالِثَةٌ وَذُكِرَ الْخُلْعُ فِيْمَابَيْنَهُمَاجُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ لِاَنَّهٗ فَسْخٌ لَايَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهٗ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْفَاءَ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَخْصُوْصٍ وَهُوَالتَّعْقِيْبُ وَقَدْعَقَّبَ هٰذَاالطَّلَاقُ بِالْاِفْتِدَاءِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّقَعَ بَعْدَالْخُلْعِ وَهُوَايْضَاطَلَاقٌ غَايَتُهٗ اَنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ الطَّلْقَاتُ اَرْبَعَةً اِثْنَتَانِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ وَالثَّالِثَةُ الْخُلْعُ وَالرَّابِعَةُ هِيَ هٰذِهٖ وَلٰكِنَّهٗ لَابَاْسَ بِهٖ فَاِنَّ الْخُلْعَ لَيْسَ طَلَاقًا مُسْتَقِلًاعَلٰى حِدَةٍ بَلْ مُنْدَرِجٌ فِي الطَّلْقَتَيْنِ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ سَوَاءٌ كَانَتَارَجْعِيَّتَيْنِ فَحِ يَجِبُ اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اَوْكَانَتَافِيْ ضِمْنِ الْخُلْعِ فَحِ تَكُوْنُ بَائِنَةً فَاِنْ طَلَّقَهَابَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ الْمَذْكُوْرَتَيْنِ فِيْمَاقَبْلُ فَلَا تَحِلُّ لَهٗ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًاغَيْرَهٗ اَلْآيَةَ۔

(**ترجمہ**) :۔اوراسی وجہ سے خلع کے بعد طلاق دینا صحیح ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص کا مدلول قطعی واجب الاتباع ہے (اسلئے) ہمارے نزدیک عورت سے خلع کا معاملہ کرنے کے بعد اسپر طلاق واقع کرنا صحیح ہے امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، تفصیل اسکی یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ''خلع'' نکاح کو فسخ کرنا ہے لہذا خلع کے بعد نکاح باقی نہیں رہے گا۔اور خلع طلاق نہیں ہے لہذا اسکے بعد طلاق بھی صحیح نہیں ہے اور ہمارے نزدیک خلع طلاق ہے لہذا اس کے بعد دوسری طلاق واقع کرنا اللہ تعالیٰ کے فرمان ''**فان طلقها فلا تحل له من بعد**'' پر عمل کرنے کی غرض سے صحیح ہے اور یہ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اولاً فرمایا ہے ''**الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان**'' یعنی طلاق رجعی دو ہیں یا طلاق شرعی ایک کے بعد ایک الگ الگ کر کے ہے۔ایک ساتھ نہیں ہے پھر اسکے بعد شوہر پر واجب ہے یا تو حسن سلوک کیساتھ رجعت کرلے یا اچھے انداز پر یعنی بطریق کمال اس کو رخصت کردے۔پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے خلع کا مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ''**فان خفتم ان لا یقیما حدود الله فلا جناح علیهما فیما افتدت به**'' یعنی اے مسلمان حاکموں! اگر میاں بیوی دونوں حسن سلوک اور حسن موافقت سے اللہ تعالیٰ کے بتلائے ہوئے احکام قائم نہ کرسکیں تو ان دونوں پر اس صورت میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ بیوی شوہر کو مال دیکر اپنے آپ کو شوہر سے چھڑالے اور شوہر اس کو طلاق دیدے پس معلوم ہوگیا کہ خلع میں عورت کا فعل فدیہ دینا ہے اور شوہر کا فعل وہ ہے جو سابق میں مذکور ہوا یعنی ''طلاق'' نہ کہ ''فسخ'' کیونکہ فسخ طرفین کے ساتھ قائم ہوتا ہے نہ کہ شوہر کیساتھ، اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''**فان طلقها فلاتحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره**'' یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری بار طلاق دی تو وہ عورت شوہر کے لئے تیسری کے بعد حلال نہ ہوگی یہاں تک

Marfat.com

کہ وہ عورت دوسرے سے نکاح کرلے اور دوسرا شوہر اسکو طلاق دیدے، پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ''فان طلقها الآية'' باری تعالیٰ کے قول ''الطلاق مرتان'' کیساتھ مربوط ہے، تاکہ یہ تیسری طلاق ہوسکے اور ان دونوں کے درمیان خلع جملہ معترضہ کے طور پر ہے۔ اسلئے کہ خلع فسخ ہے اس کے بعد طلاق صحیح نہیں ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ''فان طلقها'' میں لفظ ''فاء'' خاص ہے معنی مخصوص کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی تعقیب ہیں اور یہ ''طلاق'' افتداء کے بعد لائی گئی ہے پس مناسب ہے کہ خلع کے بعد طلاق واقع ہو اور خلع بھی طلاق ہے، زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ طلاقیں چار ہوجائیں، ''دو'' باری تعالیٰ کے قول ''الطلاق مرتان'' میں، تیسری خلع، اور چوتھی یہی ہے، لیکن اسمیں کوئی مضائقہ نہیں ہے اسلئے کہ ''خلع'' مستقلا علیحدہ طلاق نہیں ہے بلکہ وہ دو طلاق میں داخل ہے گویا کہا گیا کہ طلاق دو ہیں خواہ دونوں رجعی ہوں پس اس وقت حسن سلوک کیساتھ لوٹا لینا یا اچھے طریقہ سے رخصت کردینا واجب ہے یا دونوں خلع کے ضمن میں ہوں تو اس صورت میں طلاق بائنہ ہوگی پس اگر ان دو طلاقوں کے بعد جو سابق میں مذکور ہیں شوہر عورت کو طلاق دیدے تو وہ عورت اس کیلئے حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ دوسرے سے نکاح کرلے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر پانچویں تفریع اور حکم اول ''ان يتناول المخصوص قطعاً'' پر دوسری تفریع مذکور ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ ''خلع'' (ملک نکاح کو لفظ خلع یا اس کے ہم معنی لفظ مبارات وغیرہ کے ذریعہ زائل کرنا) ہمارے نزدیک طلاق ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فسخ ہے۔ ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو دو طلاق دیکر اس سے خلع کیا تو اب یہ شخص امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر حلالہ کے اس عورت کیساتھ نکاح کرسکتا ہے اور ہمارے نزدیک بغیر حلالہ کے نکاح جائز نہ ہوگا، طلاق اور فسخ نکاح کے درمیان فرق یہ ہے کہ طلاق کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے لیکن فسخ نکاح کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح نہیں ہوتا دونوں حضرات کے مستدل کی تقریر یہ ہے کہ مسئلہ طلاق میں باری تعالیٰ نے اولاً فرمایا ہے ''الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان'' یعنی طلاق رجعی دوبار تک ہے ایسا نہیں جیسا کہ جاہلیت میں طلاق دیتے رہتے اور رجعت کرتے رہتے تھے یا طلاق شرعی دوبار الگ الگ کرکے ہے نہ کہ ایک ساتھ دوبار کے بعد شوہر پر واجب ہے کہ یا تو وہ دستور شرع کے مطابق رکھ لے یا اس کو اچھے انداز پر چھوڑ دے یعنی طلاق دیکر رجعت نہ کرے تاکہ وہ اپنی عدت گزار کر نکاح سے نکل جائے۔ پھر اس کے بعد خلع کا مسئلہ ذکر فرمایا، چنانچہ ارشاد فرمایا ''فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به'' یعنی اے مسلمان حاکموں! اگر تم لوگ ڈرو اس بات سے کہ وہ دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے اللہ کے حدود (حقوق زوجیت) کو تو کچھ گناہ نہیں دونوں پر اسمیں کہ عورت بدلہ دیکر چھٹکارا پالے اور شوہر مال لیکر اس کو طلاق دیدے، اس آیت سے معلوم ہوا کہ عورت کا فعل فدیہ (بدل خلع) دینا ہے اور شوہر کا فعل مال لیکر طلاق دینا ہے، فسخ کرنا شوہر کا فعل نہیں ہے کیونکہ فسخ کا تعلق طرفین کیساتھ ہوتا ہے تنہا شوہر کیساتھ نہیں ہوتا پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ''فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره'' یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اب حلال نہیں اس کے بعد وہ عورت اس کو جب تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت ''فان طلقها'' ''الطلاق مرتان'' کیساتھ مربوط ہے اور فان طلقها

Marfat.com

میں تیسری طلاق کا ذکر ہے اور رہا ''خلع'' تو وہ جملہ معترضہ کے طور پر دو اور ایک طلاق کے درمیان مذکور ہے کیونکہ ''خلع'' فسخ نکاح ہوتا ہے اور فسخ نکاح کے بعد طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ پس چونکہ خلع فسخ نکاح ہے اور فسخ کے بعد طلاق دینا درست نہیں ہوتا اسلئے ''فان طلقها'' کو ''الطلاق مرتان'' کیساتھ مربوط قرار دیکر ''خلع'' کو جملہ معترضہ قرار دیا گیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ ''فان طلقها'' میں ''فاء'' ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تعقیب کیلئے وضع کیا گیا ہے اور تعقیب کہتے ہیں مابعد کا ماقبل پر مرتب ہونا پس ''فاء'' ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تعقیب کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور تعقیب کہتے ہیں مابعد کا ماقبل پر مرتب ہونا پس ''فا'' جو ایک خاص لفظ ہے وہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوگا یعنی ''فاء'' کا مابعد بغیر کسی فعل کے اپنے ماقبل پر مرتب ہوگا اور اس ''فاء'' کا ماقبل ''خلع'' ہے تو گویا تیسری طلاق خلع پر مرتب ہوئی اور تیسری طلاق کا خلع پر مرتب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خلع کے بعد طلاق ہوسکتی ہے اور خلع کے بعد طلاق اسی وقت واقع ہوسکتی ہے جبکہ خلع بھی طلاق ہو، کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ طلاق کے بعد طلاق ہوسکتی ہے، فسخ کے بعد طلاق واقع نہیں ہوسکتی۔ پس ثابت ہوا کہ ''خلع'' طلاق ہے نہ کہ فسخ نکاح۔ اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ خلع کو طلاق قرار دینے کی صورت میں طلاقیں چار ہو جائیں گی، دو ''الطلاق مرتان'' میں تیسری ''خلع'' اور چوتھی ''فان طلقها'' میں، حالانکہ طلاقیں تین مشروع ہیں نہ کہ چار۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ''خلع'' طلاق تو ہے مگر مستقل علیحدہ طلاق نہیں ہے بلکہ ''الطلاق مرتان'' میں داخل ہے گویا یوں کہا گیا کہ طلاقیں دو ہیں خواہ دونوں رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں۔ اگر رجعی ہیں تو اس کو دستور شرع کے مطابق روک لے یا دستور شرع کے مطابق چھوڑ دے اور اگر خلع کے ضمن میں ہیں تو وہ بائنہ ہوگی، پس اگر مذکورہ دو طلاقوں کے بعد تیسری طلاق دی تو وہ عورت حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرلے، اس جواب کے بعد طلاقوں کے چار ہونے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور اسکی مثال ایسی ہے جیسے خالد نے حامد سے کہا کہ آپ مجھ کو اپنا قلم دیدو بلاعوض کے دیدو یا بالعوض دیدو۔ اگر آپ بلاعوض دیں گے تو اس کو واپس بھی لے سکتے ہیں اور اگر بالعوض دیں گے تو بہرحال میں اسکا مالک ہونگا آپ اس کو واپس لینے کے مجاز نہ ہونگے۔ ملاحظہ فرمایئے بلاعوض اور بالعوض کے الفاظ کہنے میں ''قلم'' دو نہیں ہوئے بلکہ قلم ایک ہی رہا۔ اسی طرح طلاق دو ہی ہیں رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں، اگر رجعی ہیں تو بلاعوض ہیں اور اگر خلع کے ضمن میں ہیں تو بالعوض ہیں۔

وَعَلٰى هٰذَا التَّقْرِيْرِ انْدَفَعَ مَاقِيْلَ انَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ الطَّلَاقُ الَّذِىْ بَعْدَالْخُلْعِ فَقَطْ حُكْمُهٗ عَدَمُ الْحِلِّ لَاالَّذِىْ لَيْسَ كَذَالِكَ وَاَنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ لَايَكُوْنَ الْخُلْعُ الْاَبْعَدَ الْمَرَّتَيْنِ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ خِفْتُمْ وَلٰكِنْ يَرِدُ اَنَّ هٰذَا كُلَّهٗ اِنَّمَايَصِحُّ اِذَا كَانَ التَّسْرِيْحُ بِالْاِحْسَانِ اِشَارَةً اِلٰى تَرْكِ الْمُرَاجَعَةِ كَمَاحَرَّرْتُ وَاَمَّااِذَا كَانَ اِشَارَةً اِلَى الطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ عَلٰى مَارُوِىَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ اَنَّهٗ قَالَ هُوَالطَّلَاقُ الثَّالِثُ فَحِ يَكُوْنُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَابَيَانًا لِذٰلِكَ وَلَاتَعَلُّقَ لَهٗ بِمَسْأَلَةِ الْخُلْعِ اَصْلًا فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اَنَّ بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ اِمَّااِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ بِالْمُرَاجَعَةِ اَوْتَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ بِالطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ فَاِنْ اَثَرَالتَّسْرِيْحَ بِالْاِحْسَانِ فَطَلَّقَهَاثَالِثَةً فَلَاتَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ اَلْآيَةُ هٰذَا خُلَاصَةٌ مَاقَالُوْاوَالْبَسْطُ فِى التَّفْسِيْرِالْاَحْمَدِىْ.

Marfat.com

(**ترجمہ**) :۔اس تقریر سے یہ اعتراض دور ہو گیا کہ اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ وہ طلاق جو خلع کے بعد ہو فقط اس کا حکم عدم حل ہو اور جو طلاق ایسی نہیں اس کا حکم یہ نہیں اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ خلع نہ ہو مگر دو بار طلاق کے بعد، تا کہ باری تعالیٰ کے قول ''فان خفتم'' پر عمل ہو سکے، لیکن یہ کل کا کل اسی وقت صحیح ہو گا جب کہ ''تصریح بالاحسان'' سے ترک مراجعت کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے لکھا ہے اور جب تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ رسول اکرم ﷺ سے مروی ہے آپؐ نے فرمایا کہ ''تصریح بالاحسان'' ہی تیسری طلاق ہے، تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا قول ''فان طلقہا'' تسریح بالاحسان کا بیان واقع ہو گا، اور اس کا مسئلہ خلع کیساتھ کوئی تعلق نہ رہے گا، پس معنی یہ ہونگے کہ دو بار کے بعد حسن سلوک کیساتھ لوٹا لینا ہے یا اچھے طور پر تیسری طلاق سے رخصت کر دینا ہے پس اگر شوہر نے تسریح بالاحسان کو ترجیح دیکر اس عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اس کے بعد اس کے لئے وہ عورت حلال نہ ہو گی، یہ علمائے کرام کے اقوال کا خلاصہ ہے اور اس سے زیادہ تفصیل تفسیر احمدی میں ہے۔

(**تشریح**) :۔صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے مذکورہ جواب (یعنی خلع مستقل طلاق نہیں ہے) سے دو اعتراض اور دور ہو گئے ہیں ۔چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ''فان طلقہا'' میں ''فاء'' اگر تعقیب کے لئے ہے اور اس ''فاء'' کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ تیسری طلاق اگر خلع کے بعد ہے تب تو عدم حل یعنی عورت کے لئے حرمت غلیظہ ثابت ہو گی اور اگر خلع کے بعد نہ ہو بلکہ دو طلاق رجعی کے بعد ہو تو اس سے حرمت غلیظہ ثابت نہ ہو گی حالانکہ یہ غلط ہے، مذکورہ جواب سے یہ اعتراض اس طرح دور ہو گیا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ ''الطلاق مرتان'' والی دو طلاقوں میں داخل ہے لہٰذا عدم حل یعنی حرمت غلیظہ اس طلاق کا حکم ہے جو دو طلاقوں کے بعد ہو وہ دو طلاقیں خواہ رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے تو عدم حل یعنی حرمت غلیظہ خاص طور پر اس طلاق کا حکم بھی نہ ہو گا جو خلع کے بعد واقع ہو، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قرآن کے سیاق وسباق سے یہ لازم آتا ہے کہ خلع دو بار طلاق دینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے کیونکہ مسئلہ خلع کو بیان کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''فان خفتم ان لا یقیما الآیۃ'' اور ''فان خفتم'' کا ''فاء'' بھی چونکہ تعقیب کے لئے ہے اس لئے خلع کا ترتب بھی اپنے ماقبل یعنی ''الطلاق مرتان'' پر ہو گا اور یہ ثابت ہو گا کہ خلع فقط دو طلاقوں کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ابتداء خلع نہیں ہو گا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ خلع جسطرح دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اسی طرح ابتداءً بھی ہو سکتا ہے۔یہ اعتراض بھی اس طور پر دور ہو جائے گا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ ''الطلاق مرتان'' میں مذکور دو طلاقوں میں داخل ہے پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ سابقہ دو طلاقوں میں داخل ہے تو اس کے کسی پر مرتب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلع دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اور اس کے مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتداء خلع نہیں ہو سکتا اور یہ بات مسلم ہے کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے پس جب ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے تو مفہوم مخالف سے ابتداء خلع کے عدم وقوع پر بھی استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے۔

''ولکن یرد ان ھذا کلہ'' سے شارحؒ نے فرمایا کہ حنفیہ کے نزدیک خلع کا طلاق ہونا اور خلع کے بعد طلاق واقع کرنے کا صحیح

Marfat.com

ہونا یہ سب تفصیل اس وقت صحیح ہوگی جب کہ آیت میں ''تسریح بالاحسان'' ترک مراجعت کیطرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے تحریر کیا ہے اور اگر ''تسریح بالاحسان'' سے تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص نے تیسری طلاق کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ تسریح بالاحسان ہی تیسری طلاق ہے۔ اس صورت میں ''فان طلقہا الآیۃ'' میں تیسری طلاق کا بیان نہ ہوگا بلکہ ''فان طلقہا'' تسریح بالاحسان کا بیان واقع ہوگا اور مسئلہ خلع کیساتھ اسکا کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اور آیت کے معنی یہ ہونگے کہ دو بار طلاق کے بعد حسن سلوک کیساتھ لوٹا لینا یعنی رجعت کرنا ہے یا اچھے انداز سے تیسری طلاق سے رخصت کر دینا ہے۔ پس اگر شوہر نے تسریح بالاحسان کو ترجیح دے کر اس عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اسکے بعد اس کیلئے وہ عورت حلال نہ ہوگی، شارحؒ کہتے ہیں کہ یہ علماء کے اقوال کا خلاصہ ہے اور اس سے زیادہ تفصیل میری کتاب تفسیر احمدی میں ملے گی۔

وَوَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمُفَوَّضَةِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ صَحَّ إِيقَاعُ الطَّلَاقِ وَتَفْرِيعٌ عَلَى حُكْمِ الْخَاصِّ اَىْ وَلِاَجْلِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَايَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ مِنْ غَيْرِ تَاخِيْرٍ اِلَى الْوَطْىِ فِي الْمُفَوَّضَةِ وَهُوَاِنْ كَانَ بِكَسْرِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِيْ فَوَّضَتْ نَفْسَهَا بِلَامَهْرٍ وَاِنْ كَانَ بِفَتْحِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِيْ فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَامَهْرٍ وَهُوَالْاَصَحُّ لِاَنَّ الْاُوْلَى لَاتَصْلُحُ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ اِذْلَايَصِحُّ نِكَاحُهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَتَحْقِيْقُهُ اَنَّ الْمَرْاَةَ الَّتِيْ فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَامَهْرٍ اَوْعَلَى اَنْ لَامَهْرَلَهَا لَايَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ اِلَّا بِالْوَطْىِ فَلَوْمَاتَ اَحَدُهُمَا قَبْلَ الْوَطْىِ لَايَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَعِنْدَنَا يَجِبُ كَمَالُ مَهْرِ الْمِثْلِ عِنْدَ الْعَقْدِ فِي الذِّمَّةِ وَيَجِبُ اَدَاؤُهُ عِنْدَ الْوَطْىِ وَالْمَوْتِ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَاُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ فَقَوْلُهُ اَنْ تَبْتَغُوْا بَدَلٌ مِنْ وَرَاءِ ذٰلِكُمْ اَوْمَفْعُوْلٌ لَهُ بِتَقْدِيْرِ اللَّامِ اَىْ اُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ الْمُحَرَّمَاتِ لِاَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ فَالْبَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَالْاِلْصَاقُ وَقِيْلَ الْاِبْتِغَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَالطَّلَبُ وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيْرٍ يُوْجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ اِبْتِغَاءُ الْبُضْعِ مُلْصِقًا بِالْمَهْرِ ذِكْرًافَاِنْ لَمْ يَذْكُرْ فِي اللَّفْظِ فَلَا اَقَلَّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ مُلْصِقًا فِي الْوُجُوْبِ عَلَى الذِّمَّةِ وَلٰكِنْ يُشْتَرَطُ اَنْ يَّكُوْنَ الْاِبْتِغَاءُ صَحِيْحًا حَتّٰى لَوْ كَانَ بِالنِّكَاحِ الْفَاسِدِ يَجِبُ التَّرَاخِيْ اِلَى الْوَطْىِ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَالَوْكَانَ هٰذَاالْاِبْتِغَاءُ لَابِطَرِيْقِ النِّكَاحِ بَلْ بِطَرِيْقِ الْاِجَارَةِ اَوِ الْمُتْعَةِ اَوْبِطَرِيْقِ الزِّنَالَايَحِلُّ ذٰلِكَ الْفِعْلُ وَلَايَجِبُ الْمَالُ اَصْلًا وَاِلَيْهِ يُشِيْرُ قَوْلُهُ تَعَالَى مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ وَفِيْ هٰذَا الْمَقَامِ اِعْتِرَاضَاتٌ دَقِيْقَةٌ بَيَّنْتُهَافِيْ حَاشِيَةِ التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيْ.

(ترجمہ):۔ اور مفوضہ میں نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہے (یہ جملہ) ماتن کے قول ''صح ایقاع الطلاق'' پر معطوف ہے اور خاص

Marfat.com

کے حکم پر معطوف ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے، مفوضہ میں وطی تک تاخیر کئے بغیر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے اور لفظ مفوضہ اگر واو کے کسرہ کیساتھ ہو تو اس کے معنی ہیں وہ عورت جس نے اپنے آپکو بلا مہر سپرد کر دیا ہے اور اگر واو کے فتحہ کیساتھ ہو تو اس کے معنی ہیں وہ عورت جسکو اس کے ولی نے بلا مہر سپرد کر دیا ہو اور یہی زیادہ صحیح ہے کیونکہ پہلی صورت (مفوضہ بکسر الواو) محل اختلاف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا نکاح صحیح نہیں ہے اور اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بلا مہر سپرد کر دیا ہے یا اس شرط پر سپرد کیا ہے کہ اس کا کوئی مہر نہیں ہے اس عورت کے لئے امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہیں ہوگا مگر وطی کیساتھ پس اگر زوجین میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مر گیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کیلئے مہر واجب نہیں ہوگا اور ہمارے نزدیک عقد ہی کے وقت پورا مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے اور وطی اور موت کے وقت اس کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے تا کہ ''واحل لکم ما وراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم'' پر عمل ہو جائے، پس باری تعالیٰ کا قول ''ان تبتغوا وراء ذالکم'' سے بدل ہے یا تقدیر لام کیساتھ اسکا مفعول لہ ہے یعنی تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں تا کہ تم اپنے مالوں کے بدلے ان کو طلب کرو۔ پس ''با'' ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی الصاق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور ہر صورت پر اس بات کو واجب کرتا ہے کہ عورت کی شرمگاہ کو طلب کرنا زبانی گفتگو میں مہر کیساتھ ملا ہوا ہو۔ پس اگر لفظوں میں مہر مذکور نہ ہو تو کم از کم ذمہ میں واجب ہونے میں ہی ملا ہوا ہو۔ لیکن اس شرط کیساتھ کہ طلب کرنا صحیح ہو، حتی کہ اگر نکاح فاسد کے ذریعہ طلب ہو تو بالاجماع وطی تک موخر کرنا واجب ہے اسی طرح اگر یہ طلب بطریق نکاح نہ ہو بلکہ بطریق اجارہ یا متعہ یا زنا کے طریقہ پر ہو تو یہ فعل حلال نہ ہوگا اور نہ کبھی مال واجب ہوگا۔ اسی کیطرف باری تعالیٰ کا قول ''محصنین غیر مسافحین'' مشیر ہے اور اس مقام میں بہت سے مشکل اعتراضات ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیہ میں بیان کیا ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں مطابقاً خاص کے حکم پر چھٹی تفریع اور خاص کے حکم اول یعنی ان یتناول المخصوص قطعاً پر تیسری تفریع مذکور ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں لفظ مفوضہ بکسر الواو اور بفتح الواو دونوں ہو سکتا ہے بکسر الواو کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ عورت جس نے اپنے آپ کو بلا مہر سپرد کر دیا ہے اور بفتح الواو کی صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بلا مہر سپرد کر دیا ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس جگہ دوسرا احتمال زیادہ صحیح ہے، کیوں کہ پہلی صورت ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف کا محل نہیں ہو سکتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر ولی کے چونکہ نکاح درست نہیں ہوتا اس لئے مہر بھی واجب نہ ہوگا اور جب امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہیں ہوا تو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان نفس عقد یا وطی کیجہ سے مہر واجب ہونے میں اختلاف کس طرح ہو سکتا ہے۔ حاصل یہ کہ مہر واجب ہونے کے وقت میں اختلاف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو حالانکہ مفوضہ بکسر الواو کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح درست نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ مفوضہ بفتح الواو پڑھنا زیادہ صحیح ہے۔ بہر حال اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ عورت جس کے ولی نے بغیر مہر کے نکاح کیا یا اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کا کوئی مہر نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی عورت کا مہر بغیر وطی کے واجب نہیں ہوتا ہے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا بلکہ وطی سے واجب ہوتا ہے چنانچہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مر گیا تو حضرت امام

Marfat.com

شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک عقد ہی کے وقت پورا مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے مگر اس کا ادا کرنا وطی اور موت کے وقت واجب ہوگا یعنی نفس وجوب تو عقد نکاح ہی سے ہو جاتا ہے مگر اس کی ادائیگی وطی سے واجب ہوگی یا احد الزوجین کی موت سے واجب ہوگی۔ اس سلسلہ میں ہمارا مستدل یہ آیت ہے ''احل لکم ماوراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم ''اس آیت میں ''ان تبتغوا ''''وراء ذالکم'' سے بدل ہے یا بتقدیر لام، احل کا مفعول لہٗ ہے۔ بدل کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں یعنی یہ کہ تم ان کو اپنے مالوں کے بدلے طلب کرو۔ اور مفعول لہٗ کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں تا کہ تم اپنے مالوں کے بدلے ان کو طلب کرو۔ اس آیت میں ''باموالکم'' کا ''با'' ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم ''الصاق'' کے لئے وضع کیا گیا ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ ''ابتغاء'' ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی طلب کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ بہر صورت ''با'' کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے مطلب یہ ہوگا کہ عورت کی شرمگاہ کا طلب کرنا یعنی عقد نکاح، زبانی گفتگو میں ''مال'' یعنی مہر کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ یعنی ایجاب وقبول کے وقت مہر کا ذکر کرنا چاہئے اور اگر زبانی گفتگو میں مہر کا ذکر نہ آسکے تو کم از کم شوہر کے ذمہ واجب ہونے میں ہی طلب بضع، مہر کیساتھ ملا ہوا ہوتا کہ ''با'' کے مدلول یعنی الصاق پر قطعی طور سے عمل ہو سکے۔ ہماری اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ مفوضہ بفتح الواو کے حق میں شوہر پر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے کیونکہ اگر مہر مثل کا وجوب وطی تک مؤخر کیا گیا جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں تو طلب بضع یعنی ''عقد نکاح'' کے مال یعنی مال مہر کیساتھ ملصق نہ ہونے کی وجہ سے ''با'' کے معنی پر عمل نہ ہوگا۔ حالانکہ ''باء'' ایک خاص لفظ ہے جسکے معنی پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہ خیال رہے کہ مفوضہ کے حق میں شوہر پر نفس عقد سے مہر مثل کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو لیکن اگر نکاح فاسد کے ذریعہ بضع طلب کیا گیا ہو تو وجوب مہر بالا جماع وطی تک مؤخر ہوگا اور اگر یہ طلب بضع نکاح کے طور پر نہ ہو بلکہ اجارہ یا زنا یا متعہ کے طور پر ہو تو نہ یہ فعل حلال ہوگا اور نہ کبھی مال واجب ہوگا اور ''طلب'' صحیح ہونے کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول ''محصنین غیر مسافحین ''اشارہ کرتا ہے۔ بایں طور کہ احصان کے معنی ہیں نفس کو فعل حرام میں واقع ہونے سے بچانا پس احصان کی قید سے نکاح فاسد خارج ہو گیا کیونکہ نکاح فاسد شرعاً ممنوع ہے اور مسافح کے معنی زانی کے ہیں پس غیر مسافحین کی قید سے اجارہ یا متعہ یا زنا کے طور پر بضع کو طلب کرنا خارج ہو گیا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس مقام میں بہت سے مشکل اعتراضات ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔ ان اعتراضات میں سے ایک اعتراض یہ ہے کہ ''احل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم ''سے مفوضہ کے حق میں نفس عقد کی وجہ سے شوہر کے ذمہ مہر مثل واجب ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ آیت صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ نکاح یعنی طلب بضع مال کیساتھ مشروع ہے اور بغیر مال کے غیر مشروع ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے۔ بلکہ آیت اس بارے میں خاموش ہے اور قیام دلیل پر موقوف ہے اور دلیل اس پر قائم ہے کہ بلا مال بھی نکاح مشروع ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے قول ''فانکحوا ماطاب لکم ''اور'' وانکحوا الایامی منکم ''میں مال کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ دونوں آیتیں مطلق ہیں اور قاعدہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر رہتا ہے اور مقید اپنی تقیید پر رہتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مطلق اور مقید دونوں میں حکم بھی ایک ہو اور واقعہ بھی ایک ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جاتا ہے

Marfat.com

پس یہاں بھی اس شرط کے موجود ہونے کی وجہ سے مطلق یعنی ''فانکحوا ما طاب لکم ''اور''انکحوا الایامی ''کو مقید یعنی'' ان تبتغوا باموالکم ''پر محمول کرلیا جائے گا۔اور جب مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا تو مال کیساتھ نکاح کا مشروع ہونا اور بغیر مال کے غیر مشروع ہونا ثابت ہو جائے گا۔

(فوائد):۔دوران تقریر متعہ کا ذکر آ گیا لہذا متعہ کے جواز اور عدم جواز پر اگر سیر حاصل بحث ملاحظ کرنا ہو تو اشرف الہدیہ جلد چہارم صفحہ نمبر ۴۴ کا مطالعہ کیا جائے۔

وَكَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا شَرْعًا غَيْرَ مُضَافٍ اِلَى الْعَبْدِ عَطْفٌ عَلَى مَاسَبَقَ وَتَفْرِيْعٌ عَلَى حُكْمِ الْخَاصِّ اَىْ وَلِاَجْلِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَايَحْتَمِلُ الْبَيَانَ كَانَ الْمَهْرُمُقَدَّرًا مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ غَيْرَ مُضَافٍ تَقْدِيْرِه اِلَى الْعِبَادِ وَبَيَانُهٗ اَنَّ تَقْدِيْرَالْمَهْرِعِنْدَالشَّافِعِىِّ مُفَوَّضٌ اِلٰى رَاْىِ الْعِبَادِ وَاِخْتِيَارِهِمْ فَكُلُّ مَايَصْلُحُ ثَمَنًا يَصْلُحُ مَهْرًا عِنْدَهٗ وَعِنْدَنَاوَاِنْ كَانَ لَايُقَدَّرُ فِىْ جَانِبِ الْاَكْثَرِلٰكِنْ يُقَدَّرُفِىْ جَانِبِ الْاَقَلِّ وَهُوَاَنْ لَايَكُوْنَ اَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِىْ اَزْوَاجِهِمْ وَمَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ اَىْ قَدْ عَلِمْنَامَاقَدَّرْنَاعَلَيْهِمْ فِىْ حَقِّ اَزْوَاجِهِمْ وَهُوَالْمَهْرُفَالْفَرْضُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنَى التَّقْدِيْرِوَكَذٰلِكَ ضَمِيْرُالْمُتَكَلِّمِ خَاصٌّ عَلٰى مَاقَالُوْاوَكَذَا الْاِسْنَادُ خَاصٌّ عَنْ صَاحِبِ التَّوْضِيْحِ فَعُلِمَ اَنَّ الْمَهْرَمُقَدَّرٌ فِىْ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَقَدْ بَيَّنَهُ النَّبِىُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ لَا مَهْرَاَقَلُّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ وَكَذَا تُقِيْسُهُ عَلٰى قَطْعِ الْيَدِلِاَنَّهٗ اَيْضًاعِوَضُ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ فَالتَّقْدِيْرُ خَاصٌّ وَاِنْ كَانَ الْمُقَدَّرُ مُجْمَلًا مُحْتَاجًاالَى الْبَيَانِ وَهٰذَافِىْ اصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ وَاَمَّافِى اللُّغَةِ فَهُوَحَقِيْقَةٌ فِى الْاِيْجَابِ وَالْقَطْعِ وَلِهٰذَا قَالَ الشَّافِعِىُّ اِنَّ الْفَرْضَ هٰهُنَا بِمَعْنَى الْاِيْجَابِ بِقَرِيْنَةِ تَعْدِيَتِهٖ بِعَلٰى وَعَطْفُ مَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ لِاَنَّ الْمَهْرَ لَايُقَدَّرُ فِىْ حَقِّ مَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ لِاَنَّ الْمَهْرَلَايَتَقَدَّرُ فِىْ حَقِّ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَيَكُوْنَ الْمُرَادُ بِهِ النَّفَقَةَ وَالْكِسْوَةَ وَهُوَوَاجِبٌ فِىْ حَقِّ الْاَزْوَاجِ وَمَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ جَمِيْعًا قُلْنَاتَعَدِّيَتُهٗ بِعَلٰى اِنَّمَاهُوَلِتَضْمِيْنِ مَعْنَى الْاِيْجَابِ وَعَطْفُ مَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ بِتَقْدِيْرِفَرَضْنَاثَانٍ اَىْ وَمَافَرَضْنَاعَلَيْهِمْ فِيْمَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ عَلٰى اَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا بِمَعْنٰى اَوْجَبْنَاوَالْاَوَّلُ بِمَعْنٰى قَدَّرْنَاهٰكَذَاقَالُوْا۔

(ترجمہ):۔اور مہر شرعی طور پر مقدر ہے بندے کیطرف منسوب نہیں ہے (یہ جملہ بھی) سابقہ جملہ پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تفریع ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔مہر شارع کی طرف سے مقدر ہوگا۔بندوں کیجانب اسکا مقدر کرنا منسوب نہ ہوگا اور اسکی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر مقرر کرنا بندوں کی رائے اور پسند کے سپرد ہے۔لہٰذا ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو

Marfat.com

کسی چیز کی قیمت کی صلاحیت رکھتی ہے وہ مہر بننے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے اور ہمارے نزدیک اگرچہ جانب اکثر میں مہر مقدر نہیں ہوتا ہے لیکن جانب اقل میں مقدر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہ ہو۔ تاکہ باری تعالیٰ کے قول ''قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم وما ملکت ایمانھم '' پر عمل ہو جائے، یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے اور وہ مہر ہے۔ پس ''فرض'' ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح علماء کے قول کے مطابق متکلم کی ضمیر بھی خاص ہے اور اسی طرح صاحب توضیح کے نزدیک اسناد بھی خاص ہے۔ پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ مہر اللہ کے علم میں مقرر ہے جس کو اللہ کے رسول ﷺ نے اپنے قول ''لا مہر اقل من عشرۃ دراہم '' سے بیان کیا ہے، اسی طرح ہم اس کو قطع ید پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہاتھ کاٹنا بھی دس درہم کا عوض ہے۔ پس تقدیر (فرض) خاص ہے اگرچہ مقدر مجمل ہے بیان کا محتاج ہے۔ اور یہ فقہاء کی اصطلاح میں ہے لیکن لغت میں ایجاب اور قطع کے معنی میں حقیقت ہے۔ اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے کہا کہ فرض یہاں ایجاب کے معنی میں ہے (اس کا قرینہ) فرض کا علیٰ کے ساتھ متعدی ہونا اور ''ما ملکت ایمانھم '' کا ''ازواجھم '' پر عطف ہے، کیونکہ مہر ''ماملکت ایمانھم '' کے حق میں مقدر نہیں ہوتا ہے لہذا اس سے نفقہ اور کسوہ مراد ہوگا اور یہ ازواج اور ماملکت ایمانہم سب ہی کے حق میں واجب ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ لفظ فرض کا علیٰ کیساتھ متعدی ہونا ایجاب کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے اور ماملکت ایمانھم کا عطف دوسرے فرضنا کو مقدر مان کر ہے یعنی وما فرضنا علیھم ایمانہم اس بنا پر کہ یہ اوجبنا کے معنی میں ہے اور ''پہلا'' قدرنا کے معنی میں ہے۔ علمائے احناف نے ایسا ہی کہا ہے۔

(**تشریح**) :۔ اس عبارت میں مطلقا خاص کے حکم پر ساتویں تفریع اور خاص کے حکم اول ''ان یتناول المخصوص قطعا'' پر چوتھی تفریع مذکور ہے، اسی کو شارح نے کہا کہ یہ عبارت سابقہ جملہ ''صح ایقاع الطلاق'' پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تفریع ہے یعنی خاص چوں کہ اپنے مدلول کو قطعی طور سے شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اسلئے مہر کی مقدار شارع یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر ہے اس کی تقدیر و تعیین میں بندوں کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے بندے جو مقدار مقرر کریں گے وہی مہر ہوگا، شریعت اسلامیہ میں مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح ایک عقد معاوضہ ہے لہذا عقد معاوضہ میں جو چیز ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، عقد نکاح میں اس کو مہر مقرر کیا جا سکتا ہے اور ہمارے نزدیک شارع کیجانب سے مہر کی زیادہ سے زیادہ مقدار اگرچہ مقرر نہیں ہے لیکن مقدار اقل مقرر ہے اور مقدار اقل دس درہم ہیں یعنی مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہیں اس سے کم مہر کی کوئی مقدار شرعا معتبر نہ ہوگی۔ اس سلسلہ میں باری تعالیٰ کا قول ''قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم وما ملکت ایمانھم '' دلیل ہے یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں اور ان کی باندیوں کے حق میں مقرر کیا ہے اسی آیات سے وجہ استدلال یہ ہے کہ فرض ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر اور تعین کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ فرض کا غلبہ استعمال شرعا تقدیر ہی کے معنی میں ہے گویا لفظ فرض، تقدیر کے معنی میں حقیقت عرفیہ ہے۔ کہا جاتا ہے ''فرض القاضی النفقۃ'' قاضی نے نفقہ مقرر کیا اور ''فرائض'' ورثاء کے ان حصوں پر بولا جاتا ہے جو شرعا مقرر ہیں۔ بہر حال لفظ ''فرض'' خاص ہے جو معنی معلوم یعنی تقدیر اور مقرر کرنے کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے

Marfat.com

اور بقول علماء کے ضمیر متکلم بھی غیر متکلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے اور صاحب توضیح کے نزدیک اسناد بھی خاص ہے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں جو کچھ مقرر کیا ہے یعنی ''مہر'' ہم کو معلوم ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدر اور مقرر ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ کیا ہے گویا فرض بمعنی تقدیر تو خاص ہے مگر مقدر کی ہوئی مقدار مجمل ہے اور مجمل چونکہ محتاج بیان ہوتا ہے اسلئے رسول اکرم ﷺ نے اس کی وضاحت اور تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ''لا مہر اقل من عشرۃ دراہم'' قیاس بھی اس بات کا مقتضی ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہو کیونکہ شریعت اسلامیہ نے دس درہم مال چوری کرنے پر چور کی سزا ہاتھ کاٹنا مقرر کی ہے گویا ایک عضو یعنی ہاتھ کا عوض دس درہم مقرر فرمائے ہیں اور بضع یعنی عورت کی شرمگاہ بھی ایک عضو ہے لہذا اس کا عوض بھی دس درہم ہونے چاہئیں۔

صاحب نور الانوار مال جیونؒ فرماتے ہیں کہ فرض کا تقدیر کے معنی میں ہونا فقہاء کی اصطلاح ہے ورنہ لغت میں فرض کے حقیقی معنی ایجاب (واجب کرنے) اور قطع (کاٹنے) کے ہیں اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ کہ یہاں آیت قد علمنا میں فرض کے معنی ایجاب (واجب کرنے) کے ہیں اور اس پر دو قرینے موجود ہیں ایک تو لفظ ''فرضنا'' کا ''علی'' کے ساتھ متعدی ہونا، دوم ''ماملکت ایمانہم'' کا ''ازواجہم'' پر عطف، کیونکہ لفظ ''فرض'' جب ''علی'' کے ساتھ متعدی ہوتا ہے تو اس کے معنی ایجاب کے ہوتے ہیں چنانچہ جب ''فرض علیہ'' کہا جاتا ہے تو اس کے معنی ''اوجب'' کے ہوتے ہیں اور جب ''ماملکت ایمانہم'' ''ازواجہم'' پر معطوف ہے تو ''مافرضنا'' سے مراد مہر نہیں ہوگا کیونکہ مہر باندیوں کے حق میں ان کے آقاؤں پر مقدر اور مقرر نہیں ہوتا لہذا اس سے مراد نفقہ اور کسوہ ہوگا اور نفقہ اور کسوہ بیویوں اور باندیوں سب کے حق میں واجب ہوتا ہے پس جب ''ماملکت ایمانہم'' کے ''ازواجہم'' پر عطف کی وجہ سے ''فرضنا'' سے مراد نفقہ اور کسوہ ہے تو فرض بمعنی تقدیر مہر نہ ہوگا بلکہ فرض بمعنی ایجاب نفقہ ہوگا بہر حال فرض جب ایجاب کے معنی میں ہے تو یہ آیت نفقہ اور کسوہ کے بیان میں ہوگی نہ کہ تقدیر مہر کے بیان میں اور جب یہ آیت تقدیر مہر کے بیان میں نہیں ہے تو اقل مقدار مہر کو مقرر کرنے میں یہ آیت احناف کیلئے مستدل بھی نہ ہوگی۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ''فرضنا'' کا ''علی'' کیساتھ متعدی ہونا ایجاب کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے ہے۔ تضمن کے بعد تقدیری عبارت ہوگی ''مافرضنا موجبا علیہم'' اور ''ماملکت ایمانہم'' کا ''ازواجہم'' پر عطف دوسرا ''فرضنا'' مقدر مان کر ہے تقدیری عبارت یہ ہوگی ''**قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم وما فرضنا علیھم فیما ملکت ایمانھم**''۔ پہلا ''فرضنا'' ''قدرنا'' کے معنی میں ہے اور دوسرا ''فرضنا'' اوجبنا کے معنی میں ہے یعنی ہم کو معلوم ہے جو مہر ہم نے شوہروں پر انکی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے اور جو نفقہ و کسوہ ان پر انکی باندیوں کے حق میں واجب کیا ہے۔ علمائے احناف نے ایسا ہی کہا ہے۔ شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے ''ھکذا قالوا'' سے علمائے احناف کی طرف اسلئے امالہ کیا ہے کہ تضمین کا ارتکاب اور دوسرے ''فرضنا'' کا مقدر ماننا تکلفات سے خالی نہیں ہے پس ان تکلفات کی وجہ سے مذکورہ جواب کو اپنی طرف منسوب نہ کر کے علمائے احناف کی طرف منسوب فرمایا ہے۔

ثُمَّ ذکر الْمُصنِّفُ دلائل کُلٍّ من الْمسائل الثَّلٰث فقال عملاً بقوله تعالٰی فان طلّقها فلا تحلّ له وان تبتغوا باموالکم وقد علمنا ما فرضنا علیهم فقوله عملاً تعلیلٌ لقوله صحّ آه علی طریق اللّف

Marfat.com

والنشر المرتب فقولُهٗ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ نَاظِرٌ اِلَى الْمَسْأَلَةِ الْاُوْلٰى وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ نَاظِرٌ اِلَى الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ وَقَوْلُهٗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ نَاظِرٌ اِلَى الْمَسْأَلَةِ الثَّالِثَةِ وَقَدْ بَيَّنْتُ كُلَّ ذٰلِكَ بِالتَّفْصِيْلِ تَحْتَ كُلِّ مَسْأَلَةٍ فَتَأَمَّلْ۔

(ترجمہ) :۔پھر مصنفؒ نے تینوں مسائل میں سے ہر ایک کے دلائل ذکر کئے چنانچہ فرمایا تا کہ باری تعالیٰ کے قول ''فان طلقہا فلا تحل لہ، ان تبتغوا باموالکم'' اور ''قد علمنا ما فرضنا علیہم'' پر عمل ہو سکے۔پس ماتن کا قول عملاً اس کے قول ''صح ایقاع الطلاق'' کی بطور لف ونشر مرتب علت ہے پس اس کا قول ''فان طلقہا فلا تحل لہ'' مسئلہ اولیٰ کے اعتبار سے ہے اور باری تعالیٰ کا قول ''ان تبتغوا باموالکم'' دوسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے اور اس کا قول ''قد علمنا ما فرضنا علیہم'' تیسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے میں نے ان میں سے ہر ایک کو تفصیل کیساتھ ہر مسئلہ کے تحت بیان کر دیا ہے خوب ذہن نشین کر لو۔

(تشریح) :۔صاحب المنار نے امام شافعیؒ کی طرف سے وارد کردہ اعتراض اور ان کے جوابات کے بعد تین تفریعی مسائل ذکر فرمائے ہیں۔پھر ان تینوں تفریعی مسائل کے دلائل ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا کہ باری تعالیٰ کا قول 'فان طلقہا فلا تحل لہ'' مسئلہ اولیٰ ''صح ایقاع الطلاق بعد الخلع'' کی دلیل ہے اور ''ان تبتغوا باموالکم'' دوسرے مسئلہ ''وجب مہر المثل بنفس العقد فی المفوضۃ'' کی دلیل ہے اور ''قد علمنا ما فرضنا علیہم'' تیسرے مسئلہ ''کان المہر مقدرا شرعا غیر مضاف الی العبد'' کی دلیل ہے۔شارحؒ نے ہر دلیل کو ہر مسئلہ کے تحت تفصیل کیساتھ ذکر فرما دیا ہے لہذا اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں سمجھی، شارحؒ نے کہا کہ ماتن نے مذکورہ تینوں دلیلیں لف ونشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں یعنی دلائل کی ترتیب مسائل کی ترتیب کے عین موافق ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيْفِ الْخَاصِّ وَحُكْمِهٖ وَتَفْرِيْعَاتِهٖ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ بَعْضَ اَنْوَاعِهِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِى الشَّرِيْعَةِ كَثِيْرًا وَهُوَ الْاَمْرُ وَالنَّهْىُ فَقَالَ وَمِنْهُ الْاَمْرُ وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ اِفْعَلْ اَىْ مِنَ الْخَاصِّ الْاَمْرُ يَعْنِىْ مُسَمَّى الْاَمْرِ لَا لَفْظَهٗ لِاَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الطَّلَبُ عَلَى الْوُجُوْبِ وَالْقَوْلُ مَصْدَرٌ يُرَادُ بِهِ الْمَقُوْلُ لِاَنَّ الْاَمْرَ مِنْ اَقْسَامِ الْاَلْفَاظِ وَهُوَ جِنْسٌ يَشْمَلُ كُلَّ لَفْظٍ وَقَوْلُهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ يَخْرُجُ بِهِ الْاِلْتِمَاسُ وَالدُّعَاءُ وَبَقِىَ فِيْهِ النَّهْىُ دَاخِلًا فَخَرَجَ بِقَوْلِهٖ اِفْعَلْ وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهٖ اِفْعَلْ كُلُّ مَا كَانَ مُشْتَقًّا مِنَ الْمُضَارِعِ عَلٰى هٰذِهِ الطَّرِيْقَةِ سَوَاءٌ كَانَ حَاضِرًا اَوْ غَائِبًا اَوْ مُتَكَلِّمًا مَعْرُوْفًا اَوْ مَجْهُوْلًا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَقْصُوْدُ مِنْهُ اِيْجَابُ الْفِعْلِ وَيُعَدُّ الْقَائِلُ نَفْسَهٗ عَالِيًا سَوَاءٌ كَانَ عَالِيًا فِى الْوَاقِعِ اَوْ لَا وَلِهٰذَا نُسِبَ اِلٰى سُوْءِ الْاَدَبِ اِنْ لَّمْ يَكُنْ عَالِيًا وَبِمَا ذَكَرْنَا انْدَفَعَ مَا قِيْلَ اَنْ اُرِيْدَ بِهِ اِصْطِلَاحُ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى قَوْلِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لِاَنَّ الْاِلْتِمَاسَ وَالدُّعَاءَ اَيْضًا اَمْرٌ عِنْدَهُمْ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهِ اِصْطِلَاحُ الْاُصُوْلِ فَيَصْدُقُ عَلٰى مَا اُرِيْدَ بِهِ التَّهْدِيْدُ

Marfat.com

والتَّعْجِيْزُ لِاَنَّهٗ اَيْضًا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ وَذٰلِكَ لِاَنَّا نَتَكَلَّمُ عَلٰى اِصْطِلَاحِ الْاُصُوْلِ وَلَيْسَ الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدَ الْاِسْتِعْلَاءِ بَلْ اِلْزَامُ الْفِعْلِ وَذَا لَا يَصْدُقُ اِلَّا عَلَى الْوُجُوْبِ بِخِلَافِ التَّهْدِيْدِ وَالتَّعْجِيْزِ وَنَحْوِهِمَا۔

(**ترجمہ**):۔پھر جب مصنفؒ خاص کی تعریف، اسکے حکم اور اس کے تفریعی مسائل سے فارغ ہو چکے تو اس کی بعض ان قسموں کو بیان کرنے کا ارادہ کیا جو شریعت میں بکثرت استعمال ہوتی ہیں اور وہ امر اور نہی ہیں۔ چنانچہ فرمایا اور خاص کے اقسام میں سے ایک امر ہے اور وہ قائل کا قول اپنے غیر سے اپنے کو بلند مرتبہ سمجھ کر افعل ہے یعنی خاص کے قبیل سے امر ہے اس سے مراد مسمیٰ امر ہے نہ کہ لفظ امر۔ اسلئے کہ مسمیٰ امر پر صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی بطور وجوب کسی چیز کی طلب کے لئے ہے اور قول مصدر ہے جس سے مراد مقول ہے کیونکہ امر الفاظ کے اقسام میں سے ہے اور لفظ قول جنس ہے تمام الفاظ کو شامل ہے اور اس کے قول علی سبیل الاستعلاء سے التماس اور دعا خارج ہو جاتے ہیں اور اس میں نہی داخل رہ جاتی ہے پس وہ ماتن کے قول افعل سے خارج ہو گئی اور اس کے قول افعل سے مراد ہر وہ لفظ ہے جو مضارع سے اس طریقہ پر مشتق ہو خواہ وہ امر حاضر ہو یا امر غائب ہو یا امر متکلم ہو، معروف ہو یا مجہول ہو لیکن شرط یہ ہے کہ اس سے فعل کا واجب کرنا مقصود ہو۔ اور قائل اپنے آپ کو بڑا سمجھے خواہ واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو۔ اسی وجہ سے اگر بڑا نہ ہو تو بے ادبی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور ہمارے مذکورہ بیان سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو کیا گیا ہے کہ اگر اس امر سے عربی اصطلاح مراد ہے تو علی سبیل الاستعلا کی ضرورت نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہیں اور اگر اس امر سے اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے تو امر ان کلمات پر بھی صادق آئیگا جن سے تہدید اور تعجیز مراد ہوں اسلئے کہ یہ بھی علی سبیل الاستعلا ہوتے ہیں اور یہ اسلئے کہ ہم اصولیوں کی اصطلاح پر کلام کر رہے ہیں امور (یہاں) محض استعلاء مقصود نہیں ہے بلکہ فعل کو لازم کرنا مقصود ہے اور یہ نہیں صادق آتا مگر وجوب پر برخلاف تہدید، تعجیز وغیرہ کے۔

(**تشریح**):۔صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مصنفؒ جب خاص کی تعریف اس کے حکم اور اس کے تفریعی مسائل سے فارغ ہو چکے تو انھوں نے چاہا کہ لگے ہاتھوں خاص کی ان بعض قسموں کو بھی بیان کر دیں جن کا استعمال شریعت میں بکثرت ہوتا ہے اور وہ بعض قسمیں ''امر اور نہی'' ہیں۔ فاضل مصنف نے ان دونوں قسموں میں سے امر کو نہی پر مقدم کیا ہے اور وجہ تقدیم یہ ہے کہ انسان سب سے پہلے ایمان کا مکلف ہوتا ہے اور ایمان مامور بہ ہے نہ کہ منہی عنہ۔ لہذا جب ایمان وجوداً مقدم ہے تو اس پر دلالت کرنے والی چیز یعنی امر کو بھی مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہیکہ امر کا مفہوم وجودی ہے اور نہی کا مفہوم عدمی ہے اور وجودی چیز عدمی پر چونکہ مقدم ہوتی ہے اسلئے امر کو نہی پر مقدم کر دیا گیا، امر کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص اپنے آپ کو بلند مرتبہ اور بزرگ سمجھ کر کسی دوسرے شخص کو افعل یعنی یہ کام کر کہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ خاص کی ایک قسم ''امر'' ہے لیکن امر سے الف، میم، را، کا مجموعہ مراد نہیں ہے بلکہ مسمیٰ امر اور مصداق امر مراد ہے جیسے اضرب، انصر، اشرب وغیرہ اور اسکی دلیل کہ یہاں امر سے لفظ امر مراد نہیں ہے بلکہ مسمیٰ امر مراد ہے یہ ہے کہ خاص کی تعریف ''لفظ وضع لمعنی معلوم'' مسمیٰ امر پر صادق آتی ہے نہ کہ الف، میم، را، کے مجموعہ لفظ امر پر اور وہ معنی معلوم بطور وجوب کسی چیز کی طلب ہے یا بطور وجوب کسی چیز کے کرنے کا حکم ہے یعنی طلب علی الوجوب پر لفظ (الف، میم، را کا

Marfat.com

مجموعہ) دلالت نہیں کرتا بلکہ مسمیٰ امر پر دلالت کرتا ہے مثلاً اشرب، طلب شرب پر اور انصر، طلب نصرت پر دلالت کرتا ہے۔

''والقول مصدر'' سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہیکہ امر کی تعریف ''وہو قول القائل'' میں ''ہو'' ضمیر کا مرجع امر ہے اور امر سے مراد مسمیٰ امر ہے اور مسمیٰ امر چوں کہ خاص کے قبیل سے ہے اور خاص لفظ کی قسم ہے اسلئے مسمیٰ امر اور مصداق امر بھی لفظ کی قسم ہوگا اور جب مسمی امر لفظ ہے تو اس پر قول کا حمل کرنا کس طرح درست ہوگا کیونکہ ''لفظ'' مقول ہوتا ہے نہ کہ قول شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ متن میں قول مصدر ہے مگر اس سے مراد مقول اسم مفعول ہے، پس جب قول سے مقول اسم مفعول مراد ہے تو اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اس اعتراض کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہو ضمیر ذات کے قبیل سے ہے اور قول مصدر ہے تو گویا مصدر کا حمل ذات پر ہوا حالانکہ ذات پر مصدر کا حمل جائز نہیں ہوتا ہے اس کا جواب بھی یہی ہے کہ قول مصدر ہے مگر مقول اسم مفعول کے معنی میں ہے اور جب ''قول'' مقول اسم مفعول کے معنی میں ہے تو ذات پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہ آئے گا۔ صاحب نور الانوار نے تعریف امر کے فوائد قیود ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ قول القائل جنس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے اور علی سبیل الاستعلاء فصل اول ہے جس سے التماس اور دعا پر مشتمل الفاظ امر کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ التماس میں طلب فعل مع التساوی ہوتا ہے اور دعا میں طلب فعل مع الخضوع ہوتا ہے اور امر میں طلب فعل مع الاستعلاء ہوتا ہے پس چونکہ استعلاء کی قید صرف امر میں ہوتی ہے التماس اور دعاء میں میں ملحوظ نہیں ہوتی اسلئے استعلاء کی قید کے ذریعہ امر کی تعریف سے التماس اور دعا دونوں خارج ہو جائیں گے۔ البتہ ''نہی'' تعریف امر میں داخل رہ جاتی ہے کیونکہ نہی بھی قائل کا قول اپنے غیر کے لئے علی سبیل الاستعلاء ہوتا ہے لیکن ماتن کے قول ''افعل'' کی قید سے نہی بھی امر کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہے اسلئے کہ نہی میں قائل اپنے غیر سے علی سبیل الاستعلاء لاتفعل کہتا ہے نہ کہ افعل۔ بہر حال ماتن کا قول افعل فصل ثانی ہے جسکے ذریعہ ''نہی'' امر کی تعریف سے خارج ہو جائے گی۔

''والمراد بقولہ افعل الخ'' سے سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنفؒ کی بیان کردہ امر کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ مذکورہ تعریف میں قائل کا قول چونکہ افعل ہے اسلئے یہ تعریف نہ امر غائب کو شامل ہے اور نہ امر متکلم کو، کیونکہ امر غائب میں قائل کا قول لیفعل ہوتا ہے اور امر متکلم میں لافعل اور لنفعل ہوتا ہے حالانکہ امر غائب اور امر متکلم بھی امر ہوتے ہیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ماتن کے قول ''افعل'' سے خاص طور پر افعل کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے ہر وہ لفظ مراد ہے جو مضارع سے امر بنانے کے معروف طریقہ پر مشتق ہو۔ خواہ وہ امر حاضر ہو خواہ امر غائب ہو خواہ امر متکلم ہو معروف ہو یا مجہول ہو لیکن شرط یہ ہے کہ ہر ایک سے قائل کا مقصود فعل کا واجب کرنا ہو اور قائل اپنے آپ کو بڑا شمار کرے خواہ حقیقت میں بڑا ہو یا حقیقت میں بڑا نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب قائل بڑا نہ ہو اور لفظ افعل کہے تو اسے بے ادبی اور گستاخی کی طرف منسوب کر کے بے ادب اور گستاخ کہا جاتا ہے لیکن یہ جمہور کا مذہب ہے اور بعض معتزلہ کے نزدیک امر کیلئے علو یعنی حقیقت میں بڑا ہونا شرط ہے۔ اور بعض حضرات کے نزدیک امر کیلئے یہ علو (واقع میں بڑا ہونا) شرط ہے اور نہ استعلاء (اپنے آپکو بڑا سمجھنا) شرط ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ''ولکن بشرط ان یکون المقصود منہ ایجاب الفعل'' سے وہ اعتراض بھی دور ہو گیا ہے جو صاحب تلویح کی طرف سے کیا گیا ہے۔ صاحب تلویح نے کہا ہے کہ آپکی امر سے کیا مراد ہے اہل عرب کی اصطلاح مراد ہے یا اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے۔ اگر اہل

Marfat.com

عرب کی اصطلاح مراد ہے تو تعریف میں علی سبیل الاستعلاء کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اہل عرب کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہیں حالانکہ ان دونوں میں استعلاء نہیں پایا جاتا ہے اور اگر اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے تو امر کی تعریف تہدید (دھمکی دینے) جیسے ''اعملوا ما شئتم'' اور'' تعجیز (مخاطب کو عاجز کرنے) جیسے ''فاتوا بسورۃ من مثلہ'' پر بھی صادق آئے گی کیونکہ ان دونوں کے اندر بھی امر کی طرح استعلاء پایا جاتا ہے حالانکہ یہ دونوں حقیقۃً امر نہیں ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد اصولیوں کی اصطلاح ہے لیکن امر میں محض استعلاء مقصود نہیں ہوتا بلکہ استعلاء کیساتھ فعل کو لازم کرنا بھی مقصود ہوتا ہے اور یہ یعنی فعل کو لازم کرنا امر میں پایا جاتا ہے۔تہدید اور تعجیز میں نہیں پایا جاتا۔امر میں اسلئے پایا جاتا ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے یعنی امر کے ذریعہ آمر دوسرے پر فعل کو لازم اور واجب کرتا ہے اور تہدید اور تعجیز میں فعل کو طلب کرنا ہی مقصود نہیں ہوتا چہ جائیکہ دوسرے پر فعل کا لازم کرنا مقصود ہو، بلکہ تہدید میں محض دھمکی دینا اور تعجیز میں مخاطب کو عاجز کرنا مقصود ہوتا ہے پس مذکورہ عبارت ''لکن بشرط ان یکون المقصود منه ایجاب الفعل'' سے صاحب تلویح کی طرف سے کیا گیا اعتراض بآسانی دور ہو جائے گا۔

(فوائد) :۔امر حاضر وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعل مخاطب سے فعل طلب کیا جائے جیسے ''اضرب'' اور امر غائب وہ امر ہے جسکے ذریعے فاعل غائب سے فعل طلب کیا جائے جیسے ''لیضرب'' اور امر متکلم وہ امر ہے جسکے ذریعہ فاعل متکلم سے فعل طلب کیا جائے جیسے ''لاضرب'' اور ''لنضرب''۔امر معروف وہ امر ہے جسمیں فعل فاعل کیطرف منسوب ہو اور امر مجہول وہ امر ہوتا ہے جسمیں فعل مفعول کی طرف منسوب ہو۔

وَيَخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيْغَةٍ لَازِمَةٍ بَيَانٌ لِكَوْنِ الْاَمْرِ خَاصًا يَعْنِيْ يَخْتَصُّ مُرَادُ الْاٰمِرِ وَهُوَ الْوُجُوْبُ بِصِيْغَةٍ لَازِمَةٍ لِلْمُرَادِ وَالْغَرَضُ مِنْهُ بَيَانُ الْاِخْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ اَیْ لَا يَكُوْنُ الْاَمْرُ اِلَّا لِلْوُجُوْبِ وَلَا يَثْبُتُ الْوُجُوْبُ اِلَّا مِنَ الْاٰمِرِ دُوْنَ الْفِعْلِ فَيَكُوْنُ نَفْيًا لِلْاِشْتِرَاكِ وَالتَّرَادُفِ جَمِيْعًا وَذٰلِكَ بِاَنْ يُقَالَ اِنَّ دُخُوْلَ الْبَاءِ هٰهُنَا عَلَى الْمُخْتَصِّ عَلٰى طَرِيْقَةِ قَوْلِهِمْ خَصَّصْتُ فُلَانًا بِالذِّكْرِ فَتَكُوْنُ الصِّيْغَةُ مُخْتَصَّةً بِالْوُجُوْبِ دُوْنَ الْاِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَهٰذَا نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ وَيَكُوْنُ مَعْنٰى قَوْلِهٖ لَازِمَةٍ اَنَّ الصِّيْغَةَ لَازِمَةٌ لِلْمُرَادِ وَلَا تَنْفَكُّ عَنْهُ وَلَا يَكُوْنُ الْمُرَادُ مَفْهُوْمًا مِنْ غَيْرِ الصِّيْغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ وَهٰذَا نَفْيُ التَّرَادُفِ۔

(ترجمہ):۔اور امر کی مراد صیغہ لازمہ (افعل) کیساتھ مختص ہوتی ہے (یہ عبارت) امر کے خاص ہونیکا بیان ہے یعنی امر کی مراد اور وہ وجوب ہے ایسے صیغہ کیساتھ مختص ہوتی ہے جو مراد کیلئے لازم ہے، اس قول سے مصنفؒ کا مقصد طرفین کے اختصاص کو بیان کرنا ہے۔یعنی امر صرف وجوب کیلئے ہوتا ہے اور وجوب صرف امر سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ فعل سے۔پس یہ اشتراک اور ترادف دونوں کی نفی ہوگی ا، یہ اس طور پر کہا جائے گا کہ یہاں ''باء'' ان کے قول ''خصصت فلانا بالذکر'' کے طریقہ پر مختص پر داخل ہے پس صیغہ امر وجوب کیساتھ مختص ہوگا اباحت اور ندب کے ساتھ نہیں اور یہی اشتراک کی نفی ہے اور مصنفؒ کے قول ''لازمۃ'' کے معنی یہ ہونگے کہ صیغہ امر مراد کیلئے لازم ہے اور مراد سے جدا نہیں ہوتا ہے اور مراد صیغہ کے علاوہ یعنی فعل سے مفہوم نہ ہوگی اور یہ ہی ترادف کی نفی ہے۔

(تشریح):۔مصنفؒ کی عبارت حل کرنے سے پہلے بطور تمہید یہ ذہن نشین فرمالیجئے کہ کبھی لفظ معنی کیساتھ مختص ہوتا ہے یعنی لفظ اس معنی کے

Marfat.com

علاوہ دوسرے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے جیسے الفاظ مترادفہ مثلاً لیث اور اسد کہ لفظ اسد حیوان مفترس (شیر) کیساتھ مختص ہے لیکن حیوان مفترس لفظ اسد کیساتھ بھی مختص نہیں ہے بلکہ جس طرح حیوان مفترس لفظ اسد کا مدلول ہے اسی طرح لفظ لیث اور غضنفر کا بھی مدلول ہے، کبھی اس کا برعکس ہوتا ہے یعنی معنی تو لفظ کے ساتھ مختص ہوتا ہے بایں طور کہ یہ معنی اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا مدلول نہیں ہوگا لیکن یہ لفظ اس معنی کیساتھ مختص نہیں ہوتا بلکہ جس طرح یہ معنی اس لفظ کا مدلول ہے اسی طرح اسکے علاوہ دوسرا معنی بھی اس لفظ کا مدلول ہے جیسے الفاظ مشترکہ مثلاً لفظ قرء، حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے کہ حیض کے معنی لفظ قرء کیساتھ مختص ہے لیکن لفظ قرء حیض کیساتھ مختص نہیں بلکہ جس طرح حیض لفظ قرء کا مدلول ہے اسی طرح طہر بھی لفظ قرء کا مدلول ہے اور کبھی جانبین سے اختصاص ہوتا ہے یعنی لفظ معنی کیساتھ مختص ہوتا ہے اور معنی لفظ کیساتھ مختص ہوتا ہے جیسے الفاظ متبائنہ مثلاً انسان اور فرس کہ انسان حیوان ناطق کیساتھ مختص ہے اور حیوان ناطق انسان کیساتھ مختص ہے اور فرس حیوان ناہق کیساتھ مختص ہے اور حیوان ناہق فرس کیساتھ مختص ہے۔ اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ مصنفؒ کا مقصد صیغہ امر اور اس کی مراد یعنی وجوب کے درمیان جانبین سے اختصاص کو ثابت کرنا ہے یعنی اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ ''صیغہ امر'' صرف وجوب کے لئے ہوگا، اباحت اور ندب وغیرہ کیلئے نہیں ہوگا اور وجوب صرف صیغہ امر سے ثابت ہوگا، فعل نبی ﷺ سے ثابت نہ ہوگا۔ اور اس اختصاص کو ثابت کرنیکا مقصد اشتراک اور ترادف کے مذاہب کی نفی کرنا ہے یعنی اس مذہب کی نفی کرنا ہے کہ صیغہ امر وجوب، اباحت اور ندب کے درمیان مشترک ہے اور اس مذہب کی نفی کرنا ہے کہ وجوب صیغہ امر اور فعل نبی ﷺ دونوں سے ثابت ہوتا ہے۔ اشتراک اور ترادف کی نفی کرنے کیلئے شارحؒ نور الانوار نے دو تقریریں کی ہیں۔ پہلی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت ''یختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ'' میں ''با'' مختص پر داخل ہے جیسے ''خصصت فلانا بالذکر'' میں ''با'' مختص پر داخل ہے یعنی صیغہ امر یعنی صیغہ امر مختص اور مراد امر (وجوب) مختص بہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ صیغہ امر وجوب کیساتھ مختص ہے یعنی صیغہ امر صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے اباحت اور ندب پر دلالت نہیں کرتا پس جب صیغہ امر صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے، اباحت اور ندب پر دلالت نہیں کرتا تو اشتراک کی نفی ہوگئی اور ماتن کے قول ''لازمۃ'' کے معنی یہ ہونگے کہ صیغہ امر، مراد یعنی وجوب کے لئے لازم ہے۔ صیغہ کبھی وجوب سے جدا نہ ہوگا اور مراد یعنی وجوب، صیغہ امر کے علاوہ فعل نبی ﷺ سے ثابت اور مفہوم نہ ہوگا پس جب صیغہ امر وجوب کیلئے لازم ہے اور ''وجوب'' صیغہ کے علاوہ فعل نبی ﷺ سے مفہوم نہیں ہوتا تو صیغہ امر اور فعل نبی ﷺ کے درمیان ترادف کی نفی ہوگئی۔

اَوْيُقَالُ انَّ الْبَاءَ دَاخِلَةٌ عَلَى الْمُخْتَصِّ بِهٖ كَمَاهُوَاَصْلُهَااَىْ لَايُفْهَمُ هٰذَا الْمُرَادُ بِغَيْرِ الصِّيْغَةِ وَهُوَالْفِعْلُ فَيَكُوْنُ هُوَنَفْيًا لِلتَّرَادُفِ ثُمَّ قَوْلُهٗ لَازِمَةً اِنْ حُمِلَ عَلَى اللَّازِمِ الْاَعَمِّ فَيَكُوْنُ هُوَاَيْضًا نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ لِاَنَّ الْمَلْزُوْمَ لَايُوْجَدُ بِدُوْنِ اللَّازِمِ فَلَايُفْهَمُ نَفْىُ الْاِشْتِرَاكِ قَطُّ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يُّحْمَلَ اللَّازِمُ عَلَى اللَّازِمِ الْمُسَاوِىْ اَىْ لَايُوْجَدُ الْمُرَادُ بِدُوْنِ الصِّيْغَةِ وَلَا الصِّيْغَةُ بِدُوْنِ الْمُرَادِ فَقَدْ فُهِمَ حِيْنَئِذٍ نَفْىُ التَّرَادُفِ وَالْاِشْتِرَاكِ جَمِيْعًا كِنَايَةً

(ترجمہ) :۔ یا کہا جائے کہ ''باء'' مختص بہ پر داخل ہے جیسا کہ اس کی اصل ہے یعنی یہ مراد صیغہ کے علاوہ یعنی فعل سے مفہوم نہ ہوگی۔ پس یہ

Marfat.com

ترادف کی نفی ہوگی، پھر مصنف کا قول ''لازمۃ'' اگر لازم اعم پر محمول ہو تو یہ بھی ترادف کی نفی ہوگی، کیونکہ ملزوم بغیر لازم کے نہیں پایا جاتا ہے پس اشتراک کی نفی بالکل مفہوم نہ ہوگی، چنانچہ مناسب ہے کہ لازم کو لازم مساوی پر محمول کیا جائے یعنی مراد بغیر صیغہ کے نہیں پائی جائے گی اور صیغہ بغیر مراد کے نہیں پایا جائے گا پس اس وقت ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی کنایۃ مفہوم ہوگی۔

(تشریح):۔دوسری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ ''با'' مختص بہ پر داخل ہو جیسا کہ اس کی اصل ہے یعنی مراد امر (وجوب) مختص ہو اور صیغہ امر مختص بہ ہو اور مطلب یہ ہو کہ وجوب صیغہ امر کیساتھ مختص ہے یعنی وجوب صرف صیغہ امر سے مفہوم ہوتا ہے۔صیغہ امر کے علاوہ فعل نبی ﷺ سے مفہوم نہیں ہوتا۔اور جب وجوب صرف صیغہ امر سے مفہوم ہوتا ہے اور فعل نبی ﷺ سے مفہوم نہیں ہوتا۔تو صیغہ امر اور فعل نبی ﷺ کے درمیان ترادف کی نفی ہوگئی۔پھر ماتن کا قول ''لازمۃ'' اگر اس سے مراد لازم عام ہو یعنی صیغہ امر لازم عام ہو اور وجوب ملزوم ہو تو اس سے بھی ترادف کی نفی ہوگی۔کیونکہ لازم عام بغیر ملزوم کے پایا جا سکتا ہے مگر ملزوم بغیر لازم عام کے نہیں پایا جا سکتا مثلاً حیوان انسان کا لازم عام ہے تو حیوان بغیر انسان کے پایا جا سکتا ہے لیکن انسان بغیر حیوان کے نہیں پایا جا سکتا۔پس وجوب جو ملزوم ہے بغیر لازم عام یعنی بغیر صیغہ امر کے نہیں پایا جا سکتا ہے اگر چہ ''صیغہ'' لازم عام ہونے کیوجہ سے بغیر وجوب یعنی بغیر ملزوم کے پایا جا سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ وجوب بغیر صیغہ کے یعنی فعل نبی ﷺ سے مفہوم نہ ہوگا۔اور جب وجوب فعل نبی ﷺ سے مفہوم نہ ہوا تو ترادف کی نفی ہوگئی۔لیکن اشتراک کی نفی بالکل نہیں ہوئی اور اگر لازم سے مراد لازم مساوی ہو یعنی ''صیغہ'' لازم اور ''وجوب'' ملزوم ہو اور دونوں میں مساوات ہو تو ترادف اور اشتراک دونوں کی کنایۃ نفی ہو جائے گی اس طور پر کہ لازم مساوی بغیر ملزوم کے نہیں پایا جاتا اور ملزوم بغیر لازم مساوی کے نہیں پایا جاتا ہے جیسے ناطق انسان کا لازم مساوی ہے تو ناطق بغیر انسان کے نہیں پایا جا سکتا اور انسان بغیر ناطق کے نہیں پایا جا سکتا۔اسی طرح وجوب بغیر صیغہ امر کے نہیں پایا جائے گا اور صیغہ امر بغیر وجوب کے نہیں پایا جائے گا۔پس جب ''وجوب'' بغیر صیغہ امر کے نہیں پایا جاتا یعنی فعل نبی ﷺ سے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو ترادف کی نفی ہوگئی اور جب صیغہ امر بغیر وجوب کے نہیں پایا جائے گا۔یعنی صیغہ امر سے صرف وجوب مفہوم ہوتا ہے، اباحت، ندب وغیرہ مفہوم نہیں ہوتے تو اشتراک کی نفی ہوگئی ہے۔بہر حال جب لازم عام مراد لینے کی صورت میں صرف ترادف کی نفی ہوتی ہے اور اشتراک کی نفی نہیں ہوتی اور لازم مساوی مراد لینے کی صورت میں ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی ہو جاتی ہے تو لازم سے لازم مساوی مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔

ثُمَّ صَرَّحَ بَعْدَ ذَالِکَ بِنَفْیِ التَّرَادُفِ قَصْدًا فَقَالَ حَتّٰی لَایَکُوْنُ الْفِعْلُ مُوْجِبًا اَیْ اِذَا کَانَ الْمُرَادُ مَخْصُوْصًا بِالصِّیْغَةِ لَایَکُوْنُ فِعْلُ النَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ مُوْجِبًا عَلَی الْاُمَّةِ مِنْ غَیْرِ مُوَاظَبَتِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ خِلَافًا لِبَعْضِ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ فَاِنَّهُمْ یَقُوْلُوْنَ اَنَّ فِعْلَ النَّبِیِّ ﷺ اَیْضًا مُوْجِبٌ اِمَّا لِاَنَّهٗ اَمْرٌ وَکُلُّ اَمْرٍ لِلْوُجُوْبِ وَاِمَّا لِاَنَّهٗ مُشَارِکٌ لِلْاَمْرِ الْقَوْلِیِّ فِیْ حُکْمِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا الْخِلَافُ بَیْنَنَا وَبَیْنَهُمْ فِیْ کُلِّ مَالَمْ یَکُنْ سَهْوًا مِنْهُ عَلَیْهِ السَّلَامُ وَلَا طَبْعًا لَهٗ وَلَا مَخْصُوْصًا بِهٖ وَالْاَفْعَدَمُ کَوْنِهٖ مُوْجِبًا بِالْاِتِّفَاقِ۔

(ترجمہ):۔پھر مصنفؒ نے اس کے بعد قصداً ترادف کی نفی فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے حتیٰ کہ فعل موجب نہ ہوگا یعنی جب مراد (وجوب) صیغہ

Marfat.com

کیساتھ مخصوص ہے تو بغیر مواظبت کے نبی ﷺ کا فعل امت پر موجب نہ ہوگا۔ برخلاف بعض اصحاب شافعیؒ کے، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کا فعل بھی موجب ہے یا تو اس لئے کہ آپ کا فعل امر ہے اور ہر امر وجوب کے لئے ہوتا ہے اور یا اسلئے کہ آپ کا فعل حکم وجوب میں امر قولی کا مشارک ہے۔ اور یہ اختلاف ہمارے اور ان کے درمیان ہر اس فعل میں ہے جو آنحضرت ﷺ سے سہو کے طور پر صادر نہ ہوا ہو اور نہ وہ آپ کا طبعی فعل ہوا اور نہ آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو ورنہ آپ کے فعل کا موجب نہ ہونا بالاتفاق ہے۔

(**تشریح**) :۔ فاضل مصنفؒ نے ترادف اور اشتراک کی کنایۃً نفی کرنے کے بعد یہاں سے بالقصد ترادف کی نفی کی تصریح فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جب وجوب صیغہ امر کیساتھ مخصوص ہے تو بغیر مواظبت کے رسول اکرم ﷺ کے فعل سے وجوب ثابت نہ ہوگا۔ شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ کا فعل مواظبت کیساتھ موجب ہوتا ہے یعنی کسی فعل پر نبی ﷺ کے مواظبت اور ہمیشگی کرنے سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے حالانکہ یہ بھی درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ ''اعتکاف'' رسول اللہ ﷺ کے مواظبت کرنے کے باوجود سنت موکدہ ہے۔ ہاں، اگر رسول اللہ ﷺ مواظبت کیساتھ اسکے ترک پر انکار فرمادیں تو یہ فعل بلاشبہ موجب ہوگا۔ لیکن اس صورت میں بھی فعل سے وجوب ثابت نہ ہوگا بلکہ ترک پر انکار سے وجوب ثابت ہوگا۔ کیونکہ کسی فعل کے ترک پر انکار کرنا گویا اس فعل کے کرنے کا امر کرنا ہے اور امر سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے لہذا ترک پر انکار کرنے سے بھی وجوب ثابت ہو جائے گا۔ بہرحال نبی ﷺ کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ بعض اصحاب شافعیؒ اس بارے میں ہمارے مخالف ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ صیغہ امر کی طرح رسول اکرم ﷺ کا فعل بھی موجب ہے یعنی جس طرح صیغہ امر سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح فعل نبی ﷺ سے بھی وجوب ثابت ہو جائے گا۔ اصحاب شافعیؒ نے علی سبیل التردید اس پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں چنانچہ ان میں سے ایک دلیل تو یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا فعل بھی امر ہے کیونکہ امر کی دو قسمیں ہیں (۱) قول (۲) فعل۔ اور ہر امر وجوب کے لئے ہوتا ہے لہذا قول نبی ﷺ کیطرح فعل نبی ﷺ سے بھی وجوب ثابت ہو جائے گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ''فعل'' امر کی قسم تو نہیں ہے لیکن وجوب کا فائدہ دینے میں امر کے مانند ہے پس جب نبی ﷺ کا فعل مفید وجوب ہونے میں امر کے مانند اور اس کے مشارک ہے تو امر قولی کی طرح نبی ﷺ کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوگا۔

لیکن یہ خیال رہے کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ وہ ''فعل'' نبی ﷺ سے سہواً صادر نہ ہوا ہو جیسے زلات اور نہ آپ کا طبعی فعل ہو جیسے کھانا، پینا۔ اور نہ آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو جیسے چار عورتوں سے زائد کیساتھ نکاح اور تہجد کی نماز چنانچہ اگر کوئی فعل آپ سے سہواً صادر ہوا ہو یا آپ کا طبعی فعل ہو یا آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو تو یہ فعل بالاتفاق موجب نہیں ہوگا یعنی اس فعل سے نہ ہمارے نزدیک وجوب ثابت ہوگا اور نہ شوافع کے نزدیک وجوب ثابت ہوگا۔

لِلْمَنْعِ عَنِ الْوِصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا وَحُجَّةً لَنَا اَىْ لِمَنْعِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَصْحَابَهُ عَنْ صَوْمِ الْوِصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ رُوِىَ اَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاصَلَ فَوَاصَلَ اَصْحَابُهُ فَاَنْكَرَ عَلَيْهِمُ الْمُوَافَقَةَ فِىْ وِصَالِ الصَّوْمِ فَقَالَ اَيُّكُمْ مِثْلِىْ يُطْعِمُنِىْ رَبِّىْ وَيَسْقِيْنِىْ يَعْنِىْ اَنْتُمْ لَا

Marfat.com

تَسْتَطِيْعُوْنَ الصِّيَامَ مُتَوَالِيَةَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَلِيْ قُوَّةٌ رُوْحَانِيَّةٌ مِنْ عِنْدِاللّٰهِ تَعَالٰى اُطْعَمُ عِنْدَهٗ وَاُسْقٰى مِنْ شَرَابِ الْمَحَبَّةِ كَمَا قَالَ قَائِلٌ **شعر** وذِكْرُكَ لِلْمُشْتَاقِ خَيْرُ شَرَابٍ ۔۔ وَكُلُّ شَرَابٍ دُوْنَهٗ كَسَرَابٍ۔ وَلِهٰذَا تَرٰى الْاُمَّةَ الْمُجَاهِدِيْنَ يُفْطِرُوْنَ بِشُرْبِ قَطْرَةٍ فِيْ اَرْبَعِيْنَاتِهِ لِيَخْرُجَ عَنْ حَدِّ الْكَرَاهَةِ وَهٰذَا فِيْ صَوْمِ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ سَوَاءٌ وَرُوِيَ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُصَلِّيْ بِاَصْحَابِهٖ اِذْخَلَعَ نَعْلَيْهِ فَخَلَعُوْا نِعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضٰى صَلَاتَهٗ قَالَ مَاحَمَلَكُمْ عَلٰى اِلْقَائِكُمْ نِعَالَكُمْ قَالُوْا رَاَيْنَاكَ اَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ قَالَ اَنَّ جِبْرَئِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَخْبَرَنِيْ اِنَّ فِيْهِمَا قَذَرًا اِذَا جَاءَ اَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَاِنْ رَاٰى فِيْ نَعْلَيْهِ قَذَرًا فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيْهِمَا هٰذِهٖ تَمَسُّكَاتُ اَبِيْ حَنِيْفَةَؒ

(ترجمہ) :۔اسلئے کہ لگا تار روزے رکھنے اور جوتے اتارنے سے منع کیا گیا ہے۔(یہ عبارت) حتی لا یکون الفعل موجباً سے متعلق ہے اور ہماری دلیل ہے کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے اپنے صحابہ کو بلا افطار مسلسل روزے رکھنے اور (نماز میں ناپاکی دیکھے بغیر) جوتے اتارنے سے منع فرمایا تھا۔روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بلا افطار مسلسل روزے رکھے تو آپ کے صحابہؓ نے بھی اس قسم کے روزے رکھے۔پس آپ نے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے میں اپنی موافقت کرنے سے منع کر دیا اور فرمایا مجھ جیسا تم میں سے کون ہے مجھے تو خود اللہ کھلاتا پلاتا ہے یعنی تم رات دن کا مسلسل روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے ہو اور میرے لئے اللہ تعالیٰ کیجانب سے ایک روحانی قوت ہے،اسی کے پاس سے مجھ کو کھلایا جاتا ہے اور محبت الٰہی کی شراب سے بھی سیراب کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی نے کہا ہے ایک عاشق کیلئے تیری یاد ہی بہترین شراب ہے تیری یاد کے سوا ہر شراب دھوکا ہے۔اسی ممانعت کی وجہ سے تم ریاضت اور مجاہدہ کرنیوالے علمائے کرام اور صوفیاء عظام کو دیکھتے ہو کہ وہ اپنے چلوں کے ایام میں ایک ایک قطرہ پانی پی کر افطار کر لیتے ہیں تا کہ ان کا روزہ حد کراہت سے نکل جائے اور یہ کراہت فرض اور نفلی روزہ دونوں میں برابر ہے اور روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ اپنے صحابہؓ کے ساتھ نماز ادا کر رہے تھے کہ اچانک آنحضرت ﷺ نے اپنے نعلین مبارک اتارے پس صحابہؓ نے بھی اپنے اپنے نعلین اتار لئے پس جب رسول اللہ ﷺ اپنی نماز پوری کر چکے تو فرمایا کہ تم کو کس چیز نے اپنے نعلین اتارنے پر آمادہ کیا۔صحابہؓ نے کہا ہم نے حضرت والا کو اپنے نعلین مبارک اتارتے ہوئے دیکھا تھا۔آپ ﷺ نے فرمایا کہ جبرئیلؑ نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اسے چاہیئے کہ وہ دیکھ لے اگر اس کے جوتوں میں نجاست ہو تو اسے پونچھ لے اور جوتوں میں نماز ادا کرے۔یہ امام ابوحنیفہؒ کے دلائل ہیں۔

(تشریح) :۔اس عبارت میں رسول اکرم ﷺ کے فعل کے موجب نہ ہونے پر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے دلائل مذکور ہیں۔پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بلا افطار مسلسل شب و روز کے روزے رکھے،آپ کو دیکھ کے آپکے صحابہؓ نے بھی اس قسم کے روزے رکھنے شروع کر دیئے۔پس آپ نے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے سے صحابہؓ کو منع فرمایا اس پر ایک شخص نے کہا اللہ کے رسول آپ تو بلا افطار مسلسل روزے رکھتے ہیں یہ سنکر آپ نے فرمایا تم میں مجھ جیسا کون ہے مجھے تو خود اللہ تعالیٰ کھلاتا پلاتا ہے یعنی مجھ پر اللہ تعالیٰ ایسا فیضان کرتے

Marfat.com

ہیں جس سے مجھ کو نہ بھوک کا احساس ہوتا ہے اور نہ پیاس کا۔ اور مجھ کو اللہ تعالیٰ عبادت کرنے کی قدرت اور قوت عطا فرماتے ہیں حاصل یہ کہ تم میں بلا افطار مسلسل شب و روز کا روزہ رکھنے کی سکت نہیں ہے البتہ میرے لئے خدا کی جانب سے ایک روحانی قوت حاصل ہے قرب الٰہی میں مجھے روحانی غذا بھی عطا کی جاتی ہے اور محبت الٰہی کی شراب سے بھی سیراب کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی نے کہا ہے ۔ تیری یاد عشق زنجور کیلئے بہترین شراب ہے اور تیری یاد کے سواء ہر شراب دھوکا ہے اسی مضمون کو جگر مرادآبادی نے اپنی زبان میں یوں کہا ہے۔

؎ نہ غرض کسی سے نہ واسطہ مجھے کام اپنے ہی کام سے تیرے ذکر سے تیرے فکر سے تیری یاد سے تیرے نام سے

چونکہ رسول اللہ ﷺ نے صوم وصال سے منع فرمایا ہے اسی لئے علماء اور صوفیاء اپنے چلوں کے ایام میں پانی کا ایک ایک قطرہ پی کر روزہ افطار کر لیتے ہیں تا کہ ان کا روزہ حد کراہت سے نکل جائے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے کی ممانعت کا حکم فرض اور نفل دونوں طرح کے روزوں میں یکساں ہے۔ ملاحظہ فرمایئے صاحب شریعت ﷺ نے خود صوم وصال پر عمل کیا لیکن جب صحابہؓ نے آپ کو دیکھ کر یہ عمل کرنا شروع کیا تو ان کو اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے منع فرما دیا پس اگر نبی ﷺ کا فعل موجب ہوتا اور آپ کے قول کی طرح آپ کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا تو آنحضرت ﷺ صحابہؓ کو صوم وصال سے منع نہ فرماتے۔ آپ کا اپنے صحابہ کو صوم وصال سے منع کرنا۔ اور خود اس پر عمل کرنا اس بات کی علامت ہے کہ نبی ﷺ کا فعل موجب نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہیکہ ایک بار رسول اللہ ﷺ اپنے صحابہؓ کو نماز پڑھا رہے تھے کہ اچانک آپ نے نعلین مبارک اتار لئے یہ دیکھ کر صحابہؓ نے بھی اپنے اپنے نعلین اتار لئے، پھر جب رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہو چکے تو آپ نے فرمایا کہ تم لوگوں کو اپنے نعلین اتارنے پر کس چیز نے آمادہ کیا، صحابہ نے فرمایا کہ ہم نے حضرت والا کو نعلین اتارتے ہوئے دیکھا تھا اسلئے ہم لوگوں نے بھی اپنے نعلین اتار لئے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جبرئیلؑ نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے، پس جبرئیلؑ کے اس خبر دینے کی وجہ سے میں نے اپنے نعلین اتارے تھے، سنو! جب تم لوگ مسجد میں آیا کرو تو دیکھ لیا کرو، اگر کسی کے نعلین پر نجاست لگی ہو تو وہ اس کو پونچھ کر جوتوں سمیت نماز ادا کر لیا کرے۔ ملاحظہ فرمایئے آنحضرت ﷺ نے جو عمل خود کیا ہے صحابہؓ کو اس کے کرنے سے منع فرمایا ہے اگر رسول اللہ ﷺ کا فعل موجب ہوتا تو آپ صحابہ کو پیروی کرنے سے منع نہ فرماتے۔ پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کا فعل موجب ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن ان دونوں باتوں کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ صوم وصال بھی رسول اللہؐ کے ساتھ مخصوص ہے اور جبرئیلؑ کے خبر دینے سے جوتوں کا نماز میں اتارنا یہ بھی رسول اللہ ﷺ کیساتھ مخصوص ہے۔ اور سابق میں گزر چکا ہے کہ جو فعل رسول اللہ ﷺ کیساتھ مخصوص ہو وہ فعل بالاتفاق غیر موجب ہوتا ہے۔ پس جب یہ دونوں افعال آنحضرت ﷺ کیساتھ مخصوص ہونے کی وجہ سے بالاتفاق غیر موجب ہیں تو ان دونوں واقعات سے امام ابوحنیفہؒ کا استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الشَّافِعِیُّ فَقَالَ تَارَةً عَلٰی سَبِیْلِ التَّنَزُّلِ اَنَّ الْفِعْلَ لِلْوُجُوْبِ كَالْاَمْرِ لِاَنَّهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ شَغَلَ عَنْ اَرْبَعِ صَلٰوةٍ یَوْمَ الْخَنْدَقِ فَقَضَاهُنَّ مُرَتَّبَةً وَقَالَ صَلُّوْا كَمَا رَاَیْتُمُوْنِیْ اُصَلِّیْ فَجَعَلَ مُتَابَعَةَ اَفْعَالِهٖ لَازِمَةً

Marfat.com

لِاُمَّتِه فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِه وَالْوُجُوْبُ اُسْتُفِيْدَ بِقَوْلِه عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوْا كَمَا رَاَيْتُمُوْنِيْ اُصَلِّيْ لَا بِالْفِعْلِ اِذْلَوْ كَانَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا لَاتَّبَعُوْهُ بِمُجَرَّدِ رُؤْيَةِ الْفِعْلِ وَلَمْ يَحْتَاجُوْا اِلٰى هٰذَا الْقَوْلِ اَصْلًا۔

(**ترجمہ**) :۔اور امام شافعیؒ نے کبھی بر سبیل تنزل یہ کہا ہے کہ فعل، امر کیطرح وجوب کے لئے ہے اسلئے کہ رسول اکرم ﷺ خندق کے دن چار نمازیں وقت پر اداء نہ کر سکے۔ پھر چاروں نمازوں کی بالترتیب قضاء کی اور فرمایا کہ تم لوگ بھی نمازیں اسی طرح پڑھا کرو۔ جس طرح تم نے مجھے پڑھتے دیکھا ہے۔ پس آنحضرت ﷺ نے اپنے افعال کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دیدیا۔ پھر امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب مصنفؒ نے اپنے اس قول سے دیا ہے کہ وجوب حضور ﷺ کے قول ''صلوا کما رأیتمونی اصلی'' سے مستفاد ہے نہ کہ آپ کے فعل سے اسلئے کہ اگر فعل موجب ہوتا تو صحابہ محض فعل کو دیکھ کر آپ کا اتباع کر لیتے اور اس فرمان کے بالکل محتاج نہ ہوتے۔

(**تشریح**) :۔بعض اصحاب شافعیؒ نے فعل نبی کے موجب ہونے پر دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں، مصنفؒ نے ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فعل نبی ﷺ امر تو نہیں ہے لیکن امر کی طرح مفید وجوب ہے کیونکہ نبی اکرم ﷺ جب غزوہ خندق کے موقعہ پر مشرکین کیساتھ جنگ اور خندق کھودنے میں مشغول ہونے کی وجہ سے چار نمازیں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء وقت پر ادا نہ کر سکے تو اس کے بعد آپ نے بالترتیب چاروں نمازوں کی قضاء فرمائی اور صحابہؓ سے فرمایا کہ تم لوگ بھی نمازیں اسی طرح قضاء کیا کرو جس طرح تم نے مجھے قضاء کرتے دیکھا ہے یعنی قضاء نمازوں میں بھی ترتیب ملحوظ رکھا کرو، دیکھئے آنحضرت ﷺ نے اس فرمان سے اپنے افعال کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دیا ہے، اگر فعل نبی ﷺ موجب نہ ہوتا تو حضور ﷺ اپنے فعل کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار نہ دیتے، پس آپکا اپنے فعل کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دینا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ آپ کا فعل بھی موجب (وجوب ثابت کو نیوالا) ہے۔ فاضل مصنفؒ نے جواب میں فرمایا کہ قضاء نمازوں میں ترتیب کا وجوب، حضور ﷺ کے فعل سے ثابت نہیں ہوا بلکہ آپ ﷺ کے قول ''صلوا کما رأیتمونی اصلی'' سے ثابت اور مستفاد ہے، کیونکہ اگر فعل نبیؐ موجب ہوتا تو صحابہ کرامؓ محض آپ کا فعل دیکھ کر آپ کا اتباع کر لیتے اور سرے سے اس فرمان کے محتاج ہی نہ ہوتے، پس فعل کے بعد آپ کا ''صلوا کما رأیتمونی اصلی'' فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ قول سے ثابت ہوتا ہے۔

وَقَالَ تَارَةً عَلٰى سَبِيْلِ الطَّرَقِّيْ اِنَّ الْفِعْلَ قِسْمٌ مِنَ الْاَمْرِ لِاَنَّ الْاَمْرَ نَوْعَانِ قَوْلٌ وَفِعْلٌ لِاَنَّهٗ اَطْلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى لَفْظَ الْاَمْرِ عَلَى الْفِعْلِ فِيْ قَوْلِه وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ اَىْ فِعْلُهٗ لِاَنَّ الْقَوْلَ لَا يُوْصَفُ بِالرَّشِيْدِ وَاِنَّمَا يُوْصَفُ بِالسَّدِيْدِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِه وَسُمِّيَ الْفِعْلُ بِه لِاَنَّهٗ سَبَبُهٗ اَىْ سُمِّيَ الْفِعْلُ بِلَفْظِ الْاَمْرِ لِاَنَّ الْاَمْرَ سَبَبٌ لِلْفِعْلِ فَيَكُوْنُ مِنْ بَابِ الْمَجَازِ وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْحَقِيْقَةِ۔

(**ترجمہ**) :۔اور کبھی امام شافعیؒ نے بر سبیل ترقی یہ کہا ہے کہ ''فعل'' امر کی ایک قسم ہے کیونکہ امر کی دو قسمیں ہیں۔ قول اور فعل اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ''وما امر فرعون برشید'' میں لفظ امر کا اطلاق فعل پر کیا ہے یعنی فرعون کا فعل درست نہیں ہے کیونکہ قول، رشید کی صفت کیساتھ موصوف نہیں ہوتا بلکہ سدید کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ پس امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب مصنفؒ نے اپنے قول سے دیا ہے کہ فعل کو امر کیساتھ

Marfat.com

اسلئے موسوم کیا جاتا ہے کہ امر فعل کا سبب ہے یعنی فعل کو لفظ امر کیساتھ اسلئے موسوم کیا گیا ہے کہ امر فعل کا سبب ہے پس یہ مجاز کے قبیلے سے ہوگا حالانکہ بحث حقیقت میں ہے۔

(تشریح) :۔ بعض اصحاب شافعیؒ کی دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امر کی دو قسمیں ہیں (۱) قول (۲) فعل۔ گویا فعل، امر ہے اور ''امر'' وجوب کے لئے آتا ہے لہٰذا فعل بھی وجوب کیلئے ہوگا اور فعل کے امر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ''وما امر فرعون برشید'' میں لفظ امر کا اطلاق فعل پر کیا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ فرعون کا فعل درست نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ آیت میں امر فرعون سے مراد فعل فرعون ہے اور فعل پر امر کا اطلاق کیا گیا ہے اور اس اطلاق کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں امر فرعون یعنی قول فرعون کو رشید کیساتھ متصف کیا گیا ہے۔ حالانکہ قول، رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ سدید کیساتھ متصف ہوتا ہے۔ البتہ فعل، رشید کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ پس آیت میں رشید کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ امر سے مراد فعل ہے اور جب امر سے مراد فعل ہے تو معلوم ہوا کہ فعل بھی امر کی ایک قسم ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لہٰذا فعل بھی وجوب کیلئے ہوگا۔ امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ آیت میں امر سے مراد فعل ہے اور فعل کو لفظ امر کیساتھ اسلئے تعبیر کیا گیا ہے کہ ''امر'' فعل کا سبب ہوتا ہے گویا سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا اور سبب کا اطلاق مسبب پر جائز بھی ہے لہٰذا یہ مجاز کے قبیلہ سے ہوگا اور یہاں بحث چونکہ حقیقت میں ہے اسلئے اس آیت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ آیت میں ''امر'' سے مراد فعل ہے بلکہ امر سے مراد شان اور طریق ہے یعنی فرعون کی شان اور طریقہ درست نہیں ہے یا امر سے مراد قول ہے اور قرینہ سابقہ جملہ ''فاتبعوا امر فرعون'' ہے کیونکہ یہاں امر سے مراد قول ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ لوگوں نے فرعون کے امر یعنی اس کی بات کی ان چیزوں میں اطاعت کی جن کا فرعون نے لوگوں کو حکم دیا ہے۔ ''وما امر فرعون برشید'' حالانکہ فرعون کا یہ حکم دینا درست نہیں ہے۔ پس جب ''فاتبعوا امر فرعون'' میں امر سے قول مراد ہے تو بعد کے جملہ ''وما امر فرعون برشید'' میں بھی امر سے مراد قول ہوگا، لیکن اس پر اگر یہ اعتراض ہو کہ ''قول'' لفظ رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا اور اس صورت میں قول کو لفظ رشید کیساتھ متصف کرنا لازم آتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قول کو رشید کیساتھ متصف ''وصف الشی بوصف صاحب الشیٔ'' کے قبیلہ سے ہے یعنی کبھی شیٔ کو صاحب شیٔ کی صفت کیساتھ متصف کر دیا جاتا ہے جیسے ''عذاب الیم'' میں ''عذاب'' کو ''الیم'' کیساتھ متصف کیا گیا ہے حالانکہ ''الیم'' صاحب عذاب (معذَّب) کی صفت ہے، اسی طرح آیت میں رشید کو امر بمعنی قول کی صفت بنایا گیا ہے حالانکہ ''رشید'' صاحب قول کی صفت ہوتا ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ نَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْداً شَرَعَ فِيْ نَفْيِ الْاشْتِرَاكِ قَصْداً فَقَالَ وَمُوْجَبُهُ الْوُجُوْبُ لَا النَّدْبُ وَالْاِبَاحَةُ وَالتَّوَقُّفُ يَعْنِيْ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْوُجُوْبُ فَقَطْ عِنْدَ الْعَامَّةِ لَا النَّدْبُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْاِبَاحَةُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْاِشْتِرَاكُ لَفْظًا اَوْ مَعْنًى بَيْنَ الثَّلٰثَةِ اَوِ الْاِثْنَيْنِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ آخَرُوْنَ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ لِاَنَّهُ يُفْهَمُ مِمَّا ذَكَرَهُ الْتِزَاماً فَاِنَّ النَّدْبَ يَقُوْلُوْنَ الْاَمْرُ لِلطَّلَبِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ جَانِبُ الْفِعْلِ فِيْهِ رَاجِحاً حَتّٰى يُطْلَبَ وَاِذْنَاهُ النَّدْبُ ، هٰذَا كَتَبَهُ لَهُ تَعَالٰى فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ

Marfat.com

فَنِيهِمْ خَيْرًا واهْلُ الْاِبَاحَةِ يَقُوْلُوْنَ انَّ مَعْنَى الطَّلَبِ ان يَّكُوْنَ مَاذُوْنًافِيْه ولَايَكُوْنُ حراماًوَادْنَاهُ هُوالْاِبَاحَةُ وَهٰذَا كَقَوْلِه تَعَالٰى فَاصْطَادُوْا وَالْمُتَوَقِّفُوْنَ يَقُوْلُوْنَ اَنَّ الْاَمْرَ يَسْتَعْمِلُ لِسِتَّةَ عَشَرَ مَعْنًى كَالْوُجُوْبِ وَالْاِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَالتَّهْدِيْدِ وَالتَّعْجِيْزِ والْاِرْشَادِ وَالتَّسْخِيْرِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَمَالَمْ تَقُمْ قَرِيْنَةٌ عَلٰى اَحَدِهَا لَمْ يُعْمَلْ به فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَتَعَيَّنَ الْمُرَادُ وَعِنْدَنَاالْوُجُوْبُ حَقِيْقَةُ الْاَمْرِ فَيُحْمَلُ عَلَيْه مُطْلَقُهُ مَالَمْ تَقُمْ قَرِيْنَةٌ خِلَافَهُ وَاِذَ قَامَتْ قَرِيْنَتُهُ يُحْمَلُ عَلَيْه عَلٰى حَسْبِ الْمَقَامِ۔

(ترجمہ):۔اور جب مصنفؒ ترادف کی بالقصد نفی سے فارغ ہو گئے تو اشتراک کی بالقصد نفی میں لگ گئے چنانچہ انھوں نے فرمایا کہ اوامر کا موجب (حکم) وجوب ہے، ندب، اباحت اور توقف نہیں ہے یعنی عام فقہاء کے نزدیک امر کا موجب فقط وجوب ہے ندب نہیں ہے جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور نہ اباحت ہے جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور نہ توقف ہے جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور نہ لفظی یا معنوی طور پر تین یا دو کے درمیان اشتراک ہے جیسا کہ اور لوگوں کا مذہب ہے۔اور مصنفؒ نے اشتراک کا ذکر اسلئے نہیں کیا کہ وہ ان کے مذکورہ بیان سے التزاماً مفہوم ہے پس ندب والے کہتے ہیں کہ امر چونکہ طلب کے لئے ہے اسلئے اسمیں جانب فعل کا راجح ہونا ضروری ہے تا کہ فعل کو طلب کیا جا سکے اور راجح کا ادنی درجہ ندب ہے اور یہ ایسا ہے جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا کہ تم ان کو مکاتب کر دو اگر تم ان میں کوئی خیر محسوس کرو اور اباحت والے کہتے ہیں کہ طلب کے معنی یہ ہیں کہ اس فعل کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا ادنی درجہ اباحت ہے اور یہ جیسے باری تعالیٰ کا قول ''فاصطادوا'' ہے اور توقف کے قائلین کہتے ہیں کہ امر سولہ (۱۶) معنوں میں مستعمل ہوتا ہے جیسے وجوب، اباحت، ندب، تہدید، تعجیز، ارشاد، تسخیر وغیرہ پس جب تک ان میں سے کسی ایک معنی پر کوئی قرینہ قائم نہ ہو جائے اس پر عمل نہ ہوگا، لہذا توقف واجب ہوگا۔ یہاں تک کہ مراد متعین ہو جائے، اور ہمارے نزدیک ''وجوب'' امر کی حقیقت ہے لہذا مطلق امر کو اسی پر محمول کیا جائیگا جب تک کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ قائم نہ ہو۔اور جب اسکے خلاف کا قرینہ قائم ہو جائے تو حسب موقع اس پر محمول کیا جائے گا۔

(تشریح):۔مصنفؒ نے سابق میں امر اور فعل کے درمیان بالقصد ترادف کی نفی فرمائی ہے۔اب یہاں سے وجوب اور غیر وجوب کے درمیان بالقصد اشتراک کی نفی فرما رہے ہیں لیکن اس سے پہلے چند باتیں ذہن نشین فرما لیجئے۔پہلی بات وجوب، ندب اور اباحت کی تعریف وجوب کہتے ہیں فعل کے جائز ہونے اور ترک فعل کے حرام ہونے کو، یعنی اگر کسی فعل کا کرنا جائز ہو اور اس کا ترک کرنا حرام ہو تو وہ فعل واجب ہے اور ندب کہتے ہیں کہ فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل (کرنا) راجح اور ترک فعل مرجوح ہو اور اباحت کہتے ہیں فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو۔دوسری بات یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔اشتراک لفظی کہتے ہیں کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے ابتداء الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ ''عین'' آنکھ، سونا وغیرہ بہت سے معنی کیلئے موضوع ہے اور اشتراک معنوی کہتے ہیں کہ لفظ ایسے واحد معنی کلی کیلئے موضوع ہو جسکے بہت سے افراد ہوں مثلاً لفظ انسان حیوان ناطق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں۔تیسری بات یہ ہے کہ موجب (بفتح الجیم) مقتضی اور حکم ''تینوں'' الفاظ مترادف ہیں، اس تمہید کے بعد اصل مسئلہ کی

Marfat.com

تشریح یہ ہے کہ امر کے موجب (حکم) میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب ندب ہے اور بعض کے نزدیک امر کا موجب اباحت ہے۔ بعض کے نزدیک امر کا موجب توقف (عمل کرنے سے رکے رہنا) ہے اور بعض کے نزدیک امر کا موجب وجوب اور ندب کے درمیان اشتراک لفظی ہے اور بعض کے نزدیک ان دونوں کے درمیان اشتراک معنوی ہے یعنی امر طلب فعل کیلئے موضوع ہے وہ طلب خواہ وجوبا ہو یا ندبا ہو۔ بعض کے نزدیک امر کا موجب وجوب، ندب اور اباحت کے درمیان اشتراک لفظی ہے اور بعض کے نزدیک ان تینوں کے درمیان اشتراک معنوی ہے۔ یعنی امر وضع کیا گیا ہے اذن کیلئے اور اذن تینوں کو شامل ہے لیکن احناف کے نزدیک امر کا موجب فقط وجوب ہے، ندب، اباحت، توقف اور اشتراک وغیرہ نہیں ہیں۔ ''ولم یذکر المصنف'' سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ماتنؒ نے جسطرح ندب، اباحت اور توقف کی نفی فرمائی ہے اسطرح اشتراک کی نفی کیوں نہیں فرمائی۔ اس کا جواب یہ کہ ماتنؒ نے اشتراک کا ذکر اسلئے نہیں کیا کہ وہ ماتن کے مذکورہ بیان سے التزاما مفہوم ہے اس طور پر کہ جب مصنفؒ نے ندب اور اباحت کے امر کا موجب ہونے کی نفی فرمائی تو معلوم ہوگیا کہ امر، ندب، اباحت وغیرہ میں لفظا مشترک نہیں ہے۔ اور جب مصنفؒ نے کہا کہ امر کا موجب فقط وجوب ہے تو معلوم ہوگیا کہ دو یا تین کے درمیان معنا مشترک نہیں ہے کیونکہ دو یعنی وجوب اور ندب کے درمیان اشتراک معنوی کی صورت میں امر کا موجب طلب فعل ہوگا اور تین یعنی وجوب، ندب اور اباحت کے درمیان اشتراک معنوی کی صورت میں امر کا موجب اذن ہوگا۔ جو حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب ندب ہے انکی دلیل یہ ہے کہ ''امر'' طلب کیلئے آتا ہے اور طلب کیلئے فعل کی جانب کا ترک فعل سے راجح ہونا ضروری ہے تاکہ اس فعل کو طلب کیا جاسکے اور راجح کا ادنی درجہ ندب ہے، کیونکہ اباحت میں دونوں جانب برابر ہوتی ہیں اور وجوب میں ترک فعل ممنوع اور حرام ہوتا ہے اور ممانعت اور حرمت، رجحان پر ایک امر زائد ہے لہذا راجح کا ادنی درجہ (ندب) امر کا موجب ہوگا اور اس کی تائید اللہ جل شانہ کے کلام سے بھی ہوتی ہے، چنانچہ ارشاد ہے ''والذین یبتغون الکتاب مما ملکت ایمانکم فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا'' ترجمہ:۔ اور وہ لوگ جو اپنے غلام اور باندیوں کی کتابت کے خواہاں ہیں پس اگر تم ان میں کوئی بھلائی محسوس کرو یعنی صلاح اور ادائے مال کی طاقت تو ان کو مکاتب کردو، اس جگہ آیت میں ''امر مکاتبت'' ندب کیلئے ہے یعنی غلام کو مکاتب کرنا مندوب ہے پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا ''موجب'' ندب ہے۔ اور جن حضرات کے نزدیک امر کا موجب ''اباحت'' ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ ''امر'' کے معنی طلب کے ہیں اور طلب کے معنی یہ ہیں کہ اس فعل کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا ادنی درجہ اباحت ہے کیونکہ اباحت میں فعل کی اجازت ہوتی ہے اور وہ فعل ممنوع اور حرام نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ امر کا موجب ''اباحت'' ہے اس کی تائید باری تعالی کے قول ''واذا حللتم فاصطادوا'' سے بھی ہوتی ہے، یعنی جب احرام سے نکلو تو شکار کرو اور یہ امر مسلم ہے کہ شکار کرنا مباح ہے واجب یا مندوب نہیں ہے پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجب ''اباحت'' ہے اور جو حضرات توقف کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ امر سولہ (۱۶) معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ (۱) وجوب جیسے ''اقیموا الصلوٰۃ'' (۲) اباحت جیسے ''اذا حللتم فاصطادوا'' (۳) ندب جیسے ''فکاتبوہم'' (۴) تہدید (کسی کو غصہ اور غضب کیساتھ مخاطب کرنا) جیسے ''اعملوا ما شئتم'' (۵) تعجیز (مخاطب کو کسی کام سے عاجز ظاہر کرنا) جیسے ''فاتوا بسورۃ من مثلہ'' (۶) ارشاد (دنیوی مصالح کے پیش نظر کسی کام کی طرف رہنمائی کرنا) جیسے ''واشہدوا اذا تبایعتم'' (۷) تسخیر جیسے ''کونوا

Marfat.com

قردۃ خاسئین" (۸) امتنان (احسان جتانے کیلئے) جیسے "کلوا ممارزقکم اللہ" (۹) اکرام جیسے "ادخلوھا بسلام آمنین" (۱۰) اہانت جیسے "فذوقوا فلن نزیدکم الا عذابا" (۱۱) تسویہ (دو چیزوں کے درمیان برابری ظاہر کرنے کیلئے) جیسے "اصبروا اولا تصبروا" (۱۲) دعا جیسے "اللھم اغفرلی" (۱۳) تمنی "یا مالک لیقض علینا ربک" اے مالک دوزخ کاش تیرا رب ہمارا معاملہ چکا دیتا (۱۴) احتقار (مخاطب کی تحقیر کرنے کے لئے) جیسے حضرت موسیٰ کا قول فرعون کے جادوگروں کی تحقیر کرنے کیلئے "القوا ما انتم ملقون" (۱۵) تکوین (کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا) جیسے "کن" (۱۶) تادیب جیسے حضرت ابن عباسؓ سے رسول اللہ ﷺ کا قول "کل مما یلیک" اپنے آگے سے کھاؤ۔ بہر حال جب امر کے سولہ (۱۶) معنی ہیں تو جب تک ان میں سے کسی ایک معنی پر کوئی دلیل اور قرینہ قائم نہ ہو جائے اس وقت تک امر پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب امر پر عمل ممکن نہ ہوگا تو توقف واجب ہوگا تا آنکہ کوئی ایک معنی متعین ہو جائے، صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک "وجوب" امر کی حقیقت ہے لہٰذا مطلق امر کو وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ الا یہ کہ وجوب کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہو۔ چنانچہ اگر وجوب کے خلاف کسی معنی پر کوئی قرینہ قائم ہو جائے تو حسب موقع امر اسی معنی پر محمول ہوگا۔

سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحَظْرِ اَوْ قَبْلَهٗ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ وَمُوْجِبُهُ الْوُجُوْبُ وَرَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ اَنَّ الْاَمْرَ بَعْدَ الْحَظْرِ لِلْاِبَاحَةِ وَقَبْلَهٗ لِلْوُجُوْبِ عَلٰى حَسْبِ مَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْلُ وَالْعَادَةُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْوُجُوْبَ بَعْدَ الْحَظْرِ اَيْضًا مُسْتَعْمَلٌ فِى الْقُرْآنِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَالْاِبَاحَةُ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الْاَمْرِ بَلْ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمِنْ اَنَّ الْاَمْرَ بِالْاِصْطِيَادِ اِنَّمَا وَقَعَ مِنَّةً وَنَفْعًا لِلْعِبَادِ وَاِذَا كَانَ فَرْضًا فَيَكُوْنُ حَرَجًا عَلَيْهِمْ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَمْرُ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ لِلْوُجُوْبِ وَاِنَّمَا يُحْمَلُ عَلٰى غَيْرِهٖ بِالْقَرَائِنِ وَالْمَجَازِ۔

(ترجمہ):۔ خواہ وہ حکم ممانعت کے بعد ہو یا اس سے پہلے (اس عبارت کا) تعلق مصنف کے قول "وموجبہ الوجوب" سے ہے اور ان لوگوں پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ممانعت کے بعد امر اباحت کیلئے آتا ہے اور ممانعت سے پہلے وجوب کیلئے جیسا کہ عقل اور عادت اس کا تقاضہ کرتی ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول "واذا حللتم فاصطادوا" ہے اور ہم کہتے ہیں کہ "وجوب" ممانعت کے بعد بھی قرآن میں مستعمل ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "فاذا انسلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم" اور اباحت اللہ تعالیٰ کے قول "واذا حللتم فاصطادوا" میں صیغہ امر سے مفہوم نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے قول "احل لکم الطیبات" سے مفہوم ہے اور اس بات سے مفہوم ہے کہ اصطیاد کا امر صرف ذکر احسان اور نفع عباد کی غرض سے ہے اور جب فرض ہو تو بندوں پر حرج ہوگا پس مناسب ہے کہ "امر" اطلاق کے وقت وجوب کیلئے ہو اور قرائن اور مجاز کی بنا پر غیر وجوب پر محمول ہو۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں ان حضرات کے مذہب کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ "امر" ممانعت کے بعد اباحت کیلئے آتا ہے اور ممانعت سے پہلے وجوب کیلئے آتا ہے جیسا کہ عقل اور عادت کا تقاضہ ہے اور اس پر باری تعالیٰ کے قول "واذا حللتم فاصطادوا" سے استدلال

Marfat.com

کرتے ہیں اس طور پر کہ شکار کرنا حلال اور مباح تھا مگر احرام کیوجہ سے حرام اور ممنوع کر دیا گیا تھا پس احرام سے نکلنے کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے ''فاصطادوا'' فرمایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تحریم شکار کا سبب (احرام) چونکہ ختم ہوگیا اسلئے حکم اپنی اصل یعنی اباحت کیطرف عود کر آیا اور احرام سے نکلنے کے بعد شکار کرنا مباح اور حلال ہوگیا۔ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ امر کا موجب ممانعت کے بعد اباحت ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ''امر'' جسطرح ممانعت سے پہلے وجوب کیلئے ہوتا ہے اسی طرح ممانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ چنانچہ ممانعت کے بعد وجوب کیلئے امر کا استعمال قرآن پاک میں موجود ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''فاذاانسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم'' ترجمہ:۔ پھر جب گزر جائیں مہینے پناہ کے تو مارو مشرکوں کو جہاں پاؤ۔ رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم۔ یہ چار ماہ اشہر حرم کہلاتے ہیں، ان چار مہینوں میں قتال ممنوع ہے لیکن جب یہ ماہ گزر گئے اور قتال کی ممانعت ختم ہوگئی تو ''فاقتلوا'' کے ذریعہ قتال کو واجب کیا گیا۔ پس ثابت ہوگیا کہ ''امر'' ممانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے آتا ہے اور رہا ''واذاحللتم فاصطادوا'' تو اسکا جواب یہ ہے کہ شکار کرنے کی اباحت صیغہ امر ''فاصطادوا'' سے مستفاد اور مفہوم نہیں ہے بلکہ قرینہ سے مستفاد ہے اور اس پر قرینہ لفظیہ اور عقلیہ دونوں موجود ہیں۔ چنانچہ قرینہ لفظیہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''احل لكم الطيبات'' تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کر دی گئیں ہیں اور پاک چیزوں میں شکار بھی ہے لہٰذا شکار بھی حلال کر دیا گیا اور حلال کا لفظ اباحت کیلئے بولا جاتا ہے نہ کہ وجوب کیلئے پس ''احل لكم الطيبات'' سے معلوم ہوا کہ شکار کرنا مباح ہے اور قرینہ عقلیہ یہ ہے کہ شکار کرنے کا حکم آیت مذکورہ میں صرف ذکر احسان اور بندوں کے نفع کی غرض سے ہے اور بندوں کا نفع اباحت کی صورت میں ہوسکتا ہے وجوب کی صورت میں نہیں۔ کیونکہ احرام سے نکلنے کے بعد اگر شکار کرنا واجب قرار دیدیا جائے تو بندے حرج میں مبتلا ہو جائیں گے حالانکہ بندوں سے حرج دور کیا گیا ہے۔ پس بندوں کے نفع کا تقاضہ یہ ہے کہ شکار کرنا مباح ہو واجب نہ ہو۔ بہر حال مناسب یہی ہے کہ ''امر'' اگر مطلق ہو یعنی اس پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اسکو وجوب پر محمول کیا جائے اور اگر وجوب کے علاوہ پر کوئی قرینہ موجود ہو تو وجوب کے علاوہ جس معنی پر بھی قرینہ ہوگا اس معنی پر محمول کیا جائیگا۔

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ دَلَائِلِ الْوُجُوْبِ فَقَالَ لِانْتِفَاءِ الْخِیَرَةِ عَنِ الْمَامُوْرِ بِالْاَمْرِ بِالنَّصِّ اَیْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِانْتِفَاءِ الْاِخْتِیَارِ عَنِ الْمَامُوْرِیْنَ الْمُکَلَّفِیْنَ بِالْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰی وَمَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَاقَضَی اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ اَمْرًا اَنْ یَّکُوْنَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ لِاَنَّ مَعْنَاهُ اِذَاحَکَمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ بِاَمْرٍ فَلَا یَکُوْنُ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اَنْ یَّکُوْنَ لَهُمُ الْاِخْتِیَارُ مِنْ اَمْرِهِمَا اَیْ اِنْ شَاؤُا قَبِلُوا الْاَمْرَ وَاِنْ شَاؤُا لَمْ یَقْبَلُوْا بَلْ یَجِبُ عَلَیْهِمُ الْاِئْتِمَارُ بِاَمْرِهِمَا وَلَا یَکُوْنُ ذٰلِکَ اِلَّا فِی الْوَاجِبِ وَقِیْلَ النَّصُّ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰی مَا مَنَعَکَ اَنْ لَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُکَ خِطَابًا لِاِبْلِیْسَ اللَّعِیْنِ اَیْ مَا بَقِیَ لَکَ الْاِخْتِیَارُ بَعْدَ اَنْ اَمَرْتُکَ فَلَمْ تَرَکْتَ السُّجُوْدَ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنف وجوب کے دلائل بیان کرنے میں لگ گئے۔ چنانچہ فرمایا کہ نص قرآنی کے ذریعہ مامور بالامر (مکلف) سے اختیار

Marfat.com

منتفی ہے یعنی ہم نے کہا کہ امر کا موجب وجوب ہے کیونکہ مامورین مکلفین بالامر سے نص قرآنی کے ذریعہ اختیار کی نفی کردی گئی ہے اور وہ نص باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اور مومن مرد اور مومنہ عورت کیلئے جب اللہ اور اسکا رسول ﷺ کسی کام کا حکم فرمائیں تو ان کیلئے اختیار نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ اور اسکا رسول ﷺ کسی کام کا حکم فرمائیں تو مومن مرد اور مومنہ عورت کیلئے ان کے معاملہ میں اختیار نہیں ہے یعنی اگر چاہیں اس کا حکم قبول کریں اور اگر چاہیں تو قبول نہ کریں۔ بلکہ ان پر ان دونوں کے حکم کی تعمیل فرض ہے اور یہ نہیں ہوگا مگر واجب میں۔ اور کہا گیا کہ ''نص'' باری تعالیٰ کا قول ''مامنعک ان لاتسجد اذ امرتک'' ابلیس لعین کو خطاب ہے یعنی میرے تجھ کو حکم کرنے کے بعد تجھ کو اختیار نہیں رہا لہذا تو نے سجدہ کیوں ترک کیا۔

(**تشریح**):۔ سابق میں گزر چکا ہے کہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب، فقط وجوب ہے۔ احناف امر اور فعل کے درمیان نہ تراوف کے قائل ہیں اور نہ وجوب، اباحت، ندب وغیرہ کے درمیان اشتراک کے قائل ہیں۔ یہاں سے ماتنؒ وجوب کے دلائل ذکر فرمارہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ پہلی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول ''وما کان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضیٰ الله ورسوله امراً ان یکون لهم الخیرة'' میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول کے حکم کرنے کے بعد کسی مامور اور مکلف بالامر کو اس کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہیں رہتا بلکہ اس کام کا کرنا لازم اور ضروری ہوجاتا ہے پس مامور بالامر سے اختیار کا منتفی ہونا اور مامور بہ پر عمل کا لازم اور ضروری ہونا اس بات کی علامت ہے کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے، اباحت یا ندب ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ اباحت اور ندب کیلئے اختیار ہوتا ہے یعنی فعل مباح اور مندوب کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ متن میں نص سے مراد باری تعالیٰ کا قول مانعک ان لا تسجد اذا امرتک ہے۔ اس آیات سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ آیات میں ''لا'' زائد ہے اور ابلیس لعین کو خطاب ہے حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ اور ابلیس کو حکم فرمایا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا تو ابلیس کو سرزنش کرتے ہوئے فرمایا کہ میرے حکم کرنے کے بعد تجھ کو سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا یعنی میرے حکم کرنے کے بعد سجدہ کرنے اور نہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں تھا بلکہ سجدہ کرنا ضروری تھا۔ اور یہ بات واجب میں ہوتی ہے اباحت اور ندب میں کسی کام کا کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے اور امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے لیکن پہلی آیت چونکہ صراحتاً اختیار کے منتفی ہونے پر دلالت کرتی ہے اور دوسری آیت اختیار کے منتفی ہونے پر التزاماً دلالت کرتی ہے اسلئے پہلی آیت بہ نسبت دوسری آیت کے اقوی دلیل ہے۔

وَاسْتِحْقَاقُ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِهِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ اِنْتِفَاءُ الْخِيَرَةِ اٰهٖ اَیْ اِنَّمَا قُلْنَا اَنَّ مُوْجِبَهُ الْوُجُوْبُ لِاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِ الْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ اَیْ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَتْرُكُوْنَهُ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ فِى الدُّنْيَا اَوْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ فِى الْاٰخِرَةِ وَهٰذَا الْوَعِيْدُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِتَرْكِ الْوَاجِبِ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهُ مَوْقُوْفٌ عَلٰى اَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا الْاَمْرُ اَيْضًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ مَمْنُوْعٌ وَاَنَّهُ لَمْ لَا يَجُوْزُ اَنْ

Marfat.com

تكون المخالفة على وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام دال على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان ومصادرة على المطلوب وان المخالفة في استعمالهم انما تطلق على ترك العمل به فتامل.

(**ترجمہ**) :۔اور اسلئے کہ تارک کا مستحق وعید ہے (یہ جملہ) ماتن کے قول ''انتفاء الخیرۃ'' پر معطوف ہے۔یعنی ہم نے جو یہ کہا کہ امر کا موجب وجوب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امر کے تارک کا مستحق وعید ہونا نص سے ثابت ہے، اور وہ نص باری تعالیٰ کا قول ''فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم'' ہے۔یعنی جو لوگ رسول اکرم ﷺ کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں۔اور اسکو ترک کرتے ہیں انھیں اس بات سے ڈرنا چاہئے کہ ان پر دنیا میں کوئی فتنہ یا آخرت میں کوئی دردناک عذاب آجائے اور یہ وعید صرف ترک واجب پر ہوتی ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ امر بھی وجوب کیلئے ہو حالانکہ یہ ممنوع ہے اور یہ کیوں جائز نہیں کہ مخالفت انکار کے طور پر ہو نہ کہ ترک کے طور پر اور جواب یہ ہے کہ سیاق کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر وجوب کیلئے ہے (اسمیں) نہ دلیل کی ضرورت ہے اور نہ مصادرۃ علی المطلوب (لازم آئیگا) اور مخالفت کا لفظ عربوں کے استعمال میں ترک عمل پر بولا جاتا ہے۔خوب غور کرلو۔

(**تشریح**) :۔اس عبارت میں اس بات پر دوسری دلیل مذکور ہے کہ امر کا موجب، وجوب ہے اور اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول ''فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم'' کے ذریعہ تارک امر کو مستحق وعید قرار دیا ہے۔بایں طور کہ اللہ رب العزت نے رسول اکرم ﷺ کے حکم کی مخالفت کرنیوالے اور اسکے حکم کی تعمیل نہ کرنیوالے کو دنیا میں مبتلائے فتنہ یا آخرت میں مبتلائے عذاب ہونے سے ڈرایا ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ وعید کا مستحق تارک واجب ہوتا ہے۔مباح یا مندوب کا تارک وعید کا مستحق نہیں ہوتا۔اور جب وعید کا مستحق تارک واجب ہوتا ہے، مباح اور مندوب کا تارک مستحق وعید نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے یعنی امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے، اور جب رسول اللہ ﷺ کے امر کا موجب وجوب ہے یعنی رسول ﷺ جس چیز کا حکم کریں اس پر عمل کرنا واجب ہے تو اللہ تعالیٰ جس چیز کا حکم کریں اسپر عمل کرنا بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔صاحب نور الانوار ''ولکن یرد علیہ الخ'' سے ماتن کے پیش کردہ استدلال پر دو اعتراض اور ان کے جواب ذکر فرمارہے ہیں۔پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ استدلال میں مصادرۃ علی المطلوب لازم آتا ہے حالانکہ مصادرۃ علی المطلوب ناجائز ہے، مصادرۃ علی المطلوب کہتے ہیں دعوٰی کو دلیل بنا کر پیش کرنا، یعنی دعوٰی اور دلیل دونوں ایک ہوں۔مذکورہ استدلال میں مصادرۃ علی المطلوب اس طور پر لازم آتا ہے کہ احناف کا دعوٰی یہ ہے کہ ''امر'' وجوب کیلئے آتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ ''فلیحذر'' صیغہ امر وجوب کیلئے ہے یعنی تارک امر کیلئے ڈرنا واجب ہے پس جسکو دلیل بنایا گیا ہے یعنی ''فلیحذر'' صیغہ امر کا وجوب کیلئے ہونا، ہنوز یہی تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ خود محتاج دلیل ہے، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آیت میں ''یخالفون'' از مخالفت کا لفظ مذکور ہے اور مخالفت کا لفظ جس طرح ترک عمل پر بولا جاتا ہے اسی طرح انکار پر بھی بولا جاتا ہے لہذا ہم کہتے ہیں کہ آیت میں مخالفت علی وجہ الانکار مراد ہے اور ''وعید'' رسول اللہ ﷺ کے حکم کا انکار کرنیوالوں کے حق میں ہے نہ کہ تارکین عمل کے حق میں اور رسول اللہ ﷺ کے حکم کا انکار کرنے والے بالیقین کافر ہیں تو گویا یہ وعید کفار کے حق

Marfat.com

میں ہے اور جب یہ وعید منکرین اور کفار کے حق میں ہوئی اور تارکین عمل کے حق میں نہ ہوئی تو اس آیت سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ امر کا موجب وجوب ہے۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ احناف اور غیر احناف کے درمیان نزاع اس بات میں ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے یا وجوب کے علاوہ ہے۔ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ امر وجوب کیلئے مستعمل ہوتا ہے، چنانچہ جو حضرات غیر وجوب کو امر کا موجب قرار دیتے ہیں وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ قرینہ کی وجہ سے امر وجوب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ پس مذکورہ آیت میں سیاق کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ''فلیحذر'' صیغہ امر وجوب کیلئے ہے یعنی سیاق کلام کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ''فلیحذر'' صیغہ امر یہاں وجوب کیلئے مستعمل ہے بایں طور کہ ناگوار اور تکلیف دو چیز سے ڈرنا نہ تو مندوب ہوتا ہے اور نہ مباح ہوتا ہے بلکہ واجب ہوتا ہے پس ''فلیحذر'' صیغہ امر کا وجوب کیلئے ہونا نہ کسی دلیل پر موقوف ہے اور نہ دعوٰی پر موقوف ہے تو مصادرۃ علی المطلوب بھی لازم نہ آئیگا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لفظ مخالفت اہل عرب کے یہاں ترک عمل پر بولا جاتا ہے نہ کہ انکار پر کیونکہ مخالفت، موافقت کی ضد ہے اور موافقت کہتے ہیں مامور بہ کو بجالانا اور اس پر عمل کرنا۔ پس جب موافقت مامور بہ پر عمل کرنے کو کہتے ہیں تو مخالفت اس پر عمل ترک کرنے کو کہیں گے اور جب مخالفت ترک عمل کو کہتے ہیں تو وعید ترک عمل پر ہوگی نہ کہ انکار پر لہٰذا معترض کا یہ کہنا کہ آیت میں وعید امر رسول کے منکرین کے حق ہے درست نہیں ہے۔

وَلِدَلَالَةِ الْاِجْمَاعِ وَالْمَعْقُوْلِ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَفِىْ بَعْضِ النُّسَخِ وَكَذَا دَلَالَةُ الْاِجْمَاعِ وَالْمَعْقُوْلِ يَدُلَّانِ عَلَيْهِ فَهُوَ جُمْلَةٌ مُسْتَقِلَّةٌ مَعْطُوْفَةٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ سَابِقِهَا وَحَاصِلُهٗ اَنَّ دَلَالَةَ الْاِجْمَاعِ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ لِاَنَّهُمْ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّ كُلَّ مَنْ اَرَادَ اَنْ يَّطْلُبَ فِعْلًا مِنْ اَحَدٍ لَا يَطْلُبُ اِلَّا بِلَفْظِ الْاَمْرِ وَالْكَمَالُ فِى الطَّلَبِ هُوَ الْوُجُوْبُ وَالْاَصْلُ نَفْىُ الْاِشْتِرَاكِ فَتَعَيَّنَ اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ وَاِنَّمَا قَالَ دَلَالَةُ الْاِجْمَاعِ لِاَنَّ نَفْسَ الْاِجْمَاعِ لَمْ يَنْعَقِدْ عَلٰى اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِاَنَّهٗ مُخْتَلَفٌ فِيْهِ بَلْ اِنَّمَا الْاِجْمَاعُ عَلٰى شَىْءٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَكَذَا الدَّلِيْلُ الْمَعْقُوْلُ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ اَنَّ تَصَارِيْفَ الْاَفْعَالِ كُلَّهَا كَالْمَاضِىْ وَالْمُسْتَقْبَلِ وَالْحَالِ دَالٌّ عَلٰى مَعْنًى مَخْصُوْصٍ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَمْرُ كَذٰلِكَ دَالًّا عَلٰى مَعْنَى الْوُجُوْبِ وَلَيْسَ هٰذَا لِاِثْبَاتِ اللُّغَةِ بِالْقِيَاسِ بَلْ لِاِثْبَاتِ كَوْنِ الْاَصْلِ عَدَمَ الْاِشْتِرَاكِ وَقِيْلَ الْمَعْقُوْلُ هُوَ اَنَّ السَّيِّدَ اِذَا اَمَرَ غُلَامَهٗ بِفِعْلٍ وَلَمْ يَفْعَلْ اِسْتَحَقَّ الْعِقَابَ فَلَوْلَمْ يَكُنِ الْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ لَمَا اِسْتَحَقَّ ذٰلِكَ وَقَدْ نُقِلَ فِىْ بَيَانِ النُّصُوْصِ، وَالْمُؤَلِّفُ وُجُوْهًا اُخَرَ تَرَكْتُهَا لِلْاِطْنَابِ۔

(ترجمہ):۔ اور اجماع اور عقلی دلیل کی وجہ سے (یہ جملہ) ماقبل پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں (یہ عبارت اس طرح ہے) ''وکذا دلالۃ الاجماع والمعقول یدلان علیہ'' پس اس وقت یہ عبارت مستقل جملہ ہے جو سابقہ جملہ کے مضمون پر عطف ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اجماع کی دلالت اس بات پر ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے اسلئے ہے کہ اہل لغت اور اہل عرف نے اس پر اجماع کرلیا ہیکہ ہر وہ شخص جو کسی سے کوئی فعل طلب

Marfat.com

کرنا چاہے تو فقط صیغہ امر سے طلب کرے اور کمال طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے اور اصل، اشتراک کی نفی ہے۔ لہذا یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا موجب وجوب ہے اور مصنفؒ نے دلالت الاجماع اسی لئے کہا ہے کہ نفس اجماع اس پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے کیونکہ یہ مختلف فیہ ہے بلکہ اجماع ایسی چیز پر ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے اسی طرح عقلی دلیل اس بات پر دال ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے اور وہ یہ ہے کہ ماضی، مستقبل، حال تمام افعال کی گردانیں خاص خاص معنی پر دلالت کرتی ہیں۔ پس مناسب ہے کہ امر بھی اسی طرح وجوب کے معنی پر دلالت کرے اور یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ عدم اشتراک کے اصل ہونے کو ثابت کرنا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ عقلی دلیل یہ ہے کہ آقا جب اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور وہ غلام وہ کام نہ کرے تو غلام سزا کا مستحق ہو جاتا ہے پس اگر امر وجوب کیلئے نہ ہوتا تو غلام سزا کا مستحق نہ ہوتا۔ دلائل نقلیہ اور عقلیہ کے بیان میں اور بھی دلائل نقل کئے گئے ہیں (لیکن) میں نے ان کو طوالت کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔

(**تشریح**):۔ اس بات پر کہ امر کا موجب وجوب ہے، مصنفؒ نے دو دلیلیں اور ذکر فرمائی ہیں۔ چنانچہ متن کی یہ عبارت سابقہ عبارت ''لانتفاء الخیرۃ'' پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں یہ عبارت اس طرح ہے ''وکذا دلالۃ الاجماع والمعقول یدلان علیہ'' لیکن اس نسخہ کے مطابق یہ عبارت مستقل جملہ ہوگی اور سابقہ جملہ ''استحقاق الوعید لتارکہ'' کے مضمون پر معطوف ہوگی۔ اس نسخہ کے مطابق سابقہ جملہ ''استحقاق الوعید لتارکہ'' کے لفظ پر عطف اسلئے نہیں کیا گیا کہ ''وکذا دلالۃ الاجماع والمعقول یدلان علیہ'' مرکب تام ہے اور ''استحقاق الوعید لتارکہ'' ''لانتفاء الخیرۃ'' کے لام جارہ کے تحت ہونے کیوجہ سے مرکب ناقص ہے اور مرکب تام (جو جملہ کاملہ ہے) کا عطف، مرکب ناقص (جو مفرد کے حکم میں ہوتا ہے) پر ناجائز ہے، مگر چونکہ ''استحقاق الوعید لتارکہ'' کا مضمون مرکب تام ہے اسلئے ''وکذا دلالۃ الاجماع الخ'' کا عطف ''استحقاق الوعید لتارکہ'' کے مضمون پر کیا گیا ہے اور ''استحقاق الوعید لتارکہ'' کا مضمون یہ ہے کہ تارک امر کا مستحق وعید ہونا نص سے ثابت ہے، مرکب تام سے مراد یہ ہے کہ مخاطب کو فائدہ تام حاصل ہو جائے۔ بہر حال اس عبارت میں مذکور دو دلیلوں میں سے پہلی دلیل دلالت اجماع ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ دلالت اجماع اس بات پر کہ امر وجوب کیلئے ہے اسلئے دال ہے کہ علمائے لغت اور اہل عرف کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کسی کو کسی سے کوئی فعل طلب کرنا ہو تو وہ بغیر صیغہ امر کے طلب نہ کرے بلکہ فقط صیغہ امر سے طلب کرے اور کمال طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے کیونکہ کمال طلب یہ ہے کہ طالب، اس شخص کو مامور بہ ترک کرنیکی اجازت نہ دے جس سے فعل طلب کیا گیا ہے اور جہاں مخاطب کو مامور بہ ترک کرنیکی اجازت نہ ہو اس کو واجب کہا جاتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ صیغہ امر سے جو فعل طلب کیا جائے گا مخاطب پر واجب ہوگا۔ اور امر کا موجب وجوب ہوگا لیکن اگر یہ کہا جائے کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہے کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ وجوب کے علاوہ ندب اور اباحت کے معنی پر بھی امر کا صیغہ دلالت کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ''اصل'' اشتراک کی نفی ہے یعنی اگر کوئی لفظ متعدد معنی پر دلالت کرتا ہو اور اس میں یہ بھی احتمال ہو کہ یہ لفظ ان معانی کے درمیان مشترک ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ ان میں سے ایک معنی حقیقی اور باقی مجازی ہیں تو اس لفظ کو حقیقت و مجاز پر محمول کیا جائے گا اشتراک پر محمول نہیں کیا جائے گا، بہر حال جب دلالت اجماع سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اشتراک کی نفی کہ

Marfat.com

اصل ہونا مسلم ہے تو یہ بات متعین ہوگئی کہ امر کا موجب فقط وجوب ہے اور اگر کہیں ''امر'' قرائن کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا تو وہ مجاز ہوگا، حقیقت نہ ہوگا۔ اب رہی یہ بات کہ ماتنؒ نے دلالۃ اجماع کیوں کہا والا جماع کیوں نہیں کہا تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفس اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے کیونکہ یہ مسئلہ تو ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہے بلکہ ایسی چیز پر (جو شخص کسی سے کوئی فعل طلب کرے تو وہ فقط صیغہ امر سے طلب کرے) منعقد ہوا ہے جو اس پر دال ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے بہر حال جب نفس اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے بلکہ دوسری چیز پر منعقد ہوا ہے اور وہ دوسری چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے تو مصنفؒ نے اسی مفہوم کو ادا کرنے کیلئے دلالت اجماع کہا اور والا جماع نہیں کہا۔

متن کی مذکورہ عبارت میں پیش کردہ دو دلیلوں میں سے دوسری عقلی دلیل جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے یہ ہے کہ تمام افعال مثلاً ماضی، مستقبل، حال خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ ماضی گذشتہ پر، مستقبل آئندہ پر، اور حال موجودہ زمانہ میں صدور فعل پر دلالت کرتا ہے پس جب تمام افعال خاص خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں تو امر بھی چونکہ فعل ہے اسلئے دوسرے افعال پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرے گا۔ پس بذریعہ عقل اور قیاس یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر کا موجب وجوب ہے۔

''ولیس ہذا اثبات اللغۃ بالقیاس الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے سوال کا حاصل یہ ہے کہ وجوب کا موجب امر ہونا، امر لغوی ہے اور آپ نے اس کو عقل اور قیاس کے ذریعہ ثابت کیا ہے تو یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ہوا حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں کیا گیا بلکہ اس بات کو ثابت کیا گیا ہے کہ ''اصل'' اشتراک کا نہ ہونا ہے یعنی جس طرح تمام افعال خاص، خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ متعدد معانی کے درمیان مشترک نہیں ہیں، اسی طرح امر بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرتا ہے اور اباحت، ندب وغیرہ کے درمیان مشترک نہیں ہے پس جب یہاں عدم اشتراک کے اصل ہونے کو ثابت کیا گیا ہے اور وجوب کے موجب امر ہونے کو ثابت نہیں کیا گیا تو اثبات لغت بالقیاس کا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

بعض حضرات علماء نے کہا ہے کہ عقلی دلیل سے مراد یہ ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور وہ غلام کام نہ کرے تو غلام سزا کا مستحق ہو جاتا ہے پس اگر امر وجوب کیلئے نہ ہوتا تو یہاں غلام سزا کا مستحق ہرگز نہ ہوتا۔ غلام کا مولیٰ کے امر کی تعمیل نہ کرنے کی وجہ سے سزا کا مستحق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور ''امر'' وجوب ثابت کرتا ہے، اباحت اور ندب ثابت نہیں کرتا کیونکہ مباح اور مندوب فعل نہ کرنے کی وجہ سے انسان سزا کا مستحق نہیں ہوتا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا ہے کہ ''موجب امر'' وجوب ہونے پر اور بھی بہت سی عقلی اور نقلی دلیلیں منقول ہیں لیکن میں نے طوالت کی وجہ سے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ ان میں سے ایک نقلی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ''واذا قیل لہم ارکعوا لا یرکعون'' یعنی کفار کو جب رکوع کرنے کیلئے کہا جاتا ہے تو وہ رکوع نہیں کرتے۔ رکوع کے امر کے بعد رکوع نہ کرنے پر اللہ تعالیٰ نے کفار کی مذمت فرمائی ہے پس امر خداوندی کی تعمیل نہ کرنے پر کفار کی مذمت کیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور ''امر'' وجوب ثابت کرتا ہے۔ کیونکہ فعل

Marfat.com

مباح اور مندوب نہ کرنے پر کسی کی مذمت نہیں کیجاتی ہے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ امر متعدی ہے اس کا لازم ایتمار ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ''امرتہ فائتمر'' میں نے اس کو حکم کیا اس نے اس کی تعمیل کی جیسے ''کسرتہ فانکسر'' میں نے اس کو توڑا پس وہ ٹوٹ گیا۔ اور امر متعدی کا لازم ایتمار آنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ امر بغیر ایتمار (تعمیل) کے متحقق نہیں ہوگا جیسا کہ کسر (توڑنا) بغیر انکسار (ٹوٹنے) کے متحقق نہیں ہوتا پس امر کا بغیر ایتمار کے متحقق نہ ہونا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ امر، مخاطب پر ایتمار یعنی تعمیل کو واجب اور لازم کرتا ہے اور جب ''امر'' مخاطب پر تعمیل کو واجب کرتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ امر کا موجب وجوب ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِیْ بَیَانِ اَنَّهٗ اِذَا لَمْ یُرِدْ بِالْاَمْرِ الْوُجُوْبَ فَمَاذَا حُکْمُهٗ فَقَالَ وَاِذَا اُرِیْدَتْ بِهِ الْاِبَاحَةُ اَوِالنَّدْبُ اَیْ اِذَا اُرِیْدَتْ بِالْاَمْرِ الْاِبَاحَةُ اَوِالنَّدْبُ وَعُدِلَ عَنِ الْوُجُوْبِ فَحَ اُخْتُلِفَ فِیْهِ فَقِیْلَ اِنَّهٗ حَقِیْقَةٌ لِاَنَّهٗ بَعْضُهٗ اَیْ اِنَّ الْاَمْرَ حَقِیْقَةٌ فِی الْاِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ اَیْضًا لِاَنَّ کُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَعْضُ الْوُجُوْبِ وَبَعْضُ الشَّیْءِ یَکُوْنُ حَقِیْقَةً قَاصِرَةً لِاَنَّ الْوُجُوْبَ عِبَارَةٌ عَنْ جَوَازِ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْکِ وَالْاِبَاحَةُ هِیَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْکِ وَالنَّدْبُ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ رُجْحَانِهٖ فَیَکُوْنُ کُلٌّ مِنْهُمَا مُسْتَعْمَلًا فِیْ بَعْضِ مَعْنَی الْوُجُوْبِ وَهُوَ مَعْنَی الْحَقِیْقَةِ الْقَاصِرَةِ الَّتِیْ اُرِیْدَتْ بِلَفْظِ الْحَقِیْقَةِ وَهُوَ مُخْتَارُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ نے اس بات کو بیان کرنا شروع کیا کہ جب امر سے وجوب مراد نہ ہو تو امر کا حکم کیا ہوگا، چنانچہ فرمایا کہ اور جب امر سے مراد اباحت یا ندب ہو یعنی جب امر سے اباحت یا ندب کا ارادہ کیا گیا ہو اور وجوب سے اعراض کیا گیا ہو تو اس وقت اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ امر حقیقت ہے کیونکہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک وجوب کا ایک حصہ ہے یعنی امر اباحت اور ندب میں بھی حقیقت ہے اسلئے کہ ان میں سے وجوب کا ایک حصہ ہے اور شی کا حصہ، حقیقت قاصرہ ہوتا ہے کیونکہ وجوب جواز فعل مع حرمت الترک کا نام ہے اور اباحت جواز فعل مع جواز الترک کا نام ہے اور ندب جواز فعل مع رجحان فعل کا نام ہے پس ان میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کے بعض حصہ میں مستعمل ہے اور یہ ہی وہ حقیقت قاصرہ ہے جو لفظ حقیقت سے مراد ہے، اور یہی علامہ فخر الاسلامؒ کی پسندیدہ رائے ہے۔

(تشریح):۔ فاضل مصنفؒ اس مسئلہ کی تحقیق کے بعد کہ امر کا موجب وجوب ہے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اگر امر سے وجوب مراد نہ ہو بلکہ اباحت یا ندب مراد ہو تو اس صورت میں امر کا کیا حکم ہوگا یعنی اباحت اور ندب مراد لینے کی صورت میں امر کا استعمال حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا سو اس بارے میں علامہ فخر الاسلامؒ کا پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ امر کا استعمال اس وقت بھی حقیقت ہے لیکن حقیقت قاصرہ ہے نہ کہ حقیقت کاملہ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کا ایک جز ہے کیونکہ وجوب کے معنی ہیں ''جواز فعل مع حرمت الترک'' اور اباحت کے معنی ہیں ''جواز فعل مع جواز الترک'' اور ندب کے معنی ہیں ''جواز فعل مع رجحان فعل'' حاصل یہ کہ وجوب کے معنی کے دو جز ہیں (۱) جواز فعل (۲) حرمت ترک۔ اور ''جواز فعل'' اباحت اور ندب کے معنی میں بھی پایا جاتا ہے لیکن حرمت ترک ان دونوں کے معنی میں نہیں پایا جاتا گویا اباحت اور ندب دونوں میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کے ایک جز میں مستعمل ہیں اور شی کا جز اس لفظ کی حقیقت قاصرہ ہوتا ہے جو لفظ اس شی پر

Marfat.com

دلالت کرتا ہے۔پس ''وجوب'' صیغہ امر کی حقیقت کاملہ ہوگا اور اباحت اور ندب اسکی حقیقت قاصرہ ہونگے اور یہاں متن میں حقیقت سے حقیقت قاصرہ ہی مراد ہے۔

(فوائد) :۔حقیقت کو کاملہ اور قاصرہ میں تقسیم کرنے کے بعد لفظ کی تین قسمیں ہوجائیں گی (۱) حقیقت کاملہ (۲) حقیقت قاصرہ (۳) مجاز۔ اگر لفظ پورے موضوع لہ میں مستعمل ہو تو حقیقت کاملہ ہے جیسے انسان کا استعمال۔صحیح سالم انسان کیلئے اور اگر لفظ موضوع لہ کے ایک جز پر بولا جائے تو یہ حقیقت قاصرہ ہے جیسے انسان کا اطلاق مقطوع الید انسان پر اور اگر لفظ کسی مناسبت کی وجہ سے خارج موضوع لہ پر بولا جائے تو یہ مجاز ہے جیسے انسان کا اطلاق کسی مناسبت کی وجہ سے غیر انسان پر۔(جمیل احمد عفی عنہ)

وَقِيْلَ لَالِاَنَّهٗ جَاوَزَ اَصْلَهٗ اَیْ قِیْلَ اَنَّهٗ لَیْسَ بِحَقِیْقَةٍ ح بَلْ مَجَازٌ لِاَنَّهٗ قَدْ جَاوَزَ اَصْلَهٗ وَهُوَالْوُجُوْبُ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ هُوَجَوَازُ الْفِعْلِ مَعْ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْاِبَاحَةُ جَوَازُالْفِعْلِ مَعَ جَوَازِالتَّرْكِ وَالنَّدْبُ هُوَ رُجْحَانُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِالتَّرْكِ فَالْحَاصِلُ اَنَّ مَنْ نَظَرَالَى الْجِنْسِ الَّذِیْ هُوَجَوَازُ الْفِعْلِ فَقَطْ ظَنَّ اَنَّهٗ مُسْتَعْمَلٌ فِیْ بَعْضِ مَعْنَاهُ فَیَكُوْنُ حَقِیْقَةً قَاصِرَةً وَمَنْ نَظَرَ الَى الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ جَمِیْعًا ظَنَّ اَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا مَعْنًى مُتَبَایِنٌ وَاَنْوَاعٌ عَلٰى حِدَةٍ فَلَایَكُوْنُ الَّا مَجَازًا وَاَمَّا تَحْقِیْقُ اَنَّ هٰذَا الْاِخْتِلَافَ فِیْ لَفْظِ الْاَمْرِاَوْفِیْ صِیَغِ الْاَمْرِ فَمَذْكُوْرٌ فِی التَّلْوِیْحِ بِمَالَامَزِیْدَ عَلَیْهِ۔

(ترجمہ) :۔اور بعض حضرات نے کہا کہ امر، اباحت اور ندب میں حقیقت نہیں ہے اسلئے کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک اصل امر سے متجاوز ہو چکا ہے یعنی کہا گیا کہ ان دونوں میں سے کوئی اس وقت حقیقت نہیں ہے، بلکہ مجاز ہے۔اس لئے کہ ہر ایک اصل امر (وجوب) سے تجاوز کر چکا ہے، کیونکہ وجوب جواز فعل مع حرمت الترک کا نام ہے اور اباحت جواز فعل مع جواز الترک کا نام ہے۔اور ندب رجحان فعل مع جواز الترک کا نام ہے۔پس حاصل یہ کہ جس نے صرف جنس یعنی جواز فعل پر نظر ڈالی ہے تو اس نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک چونکہ وجوب کے بعض معنی میں مستعمل ہے اسلئے یہ حقیقت قاصرہ ہے اور جس نے جنس اور فصل کے مجموعہ پر نظر ڈالی ہے اس نے یہ خیال کیا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا متباین معنی اور الگ الگ قسم ہے لہذا یہ فقط مجاز ہوگا اور اس بات کی تحقیق کہ یہ اختلاف خاص لفظ امر میں ہے یا امر کے صیغوں میں ہے اس کا ذکر پوری تفصیل سے تلویح میں موجود ہے۔

(تشریح) :۔شیخ ابوالحسن کرخی، شیخ ابوبکر جصاص اور عامۃ الفقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جب امر کا صیغہ، اباحت یا ندب میں استعمال ہوگا تو وہ حقیقت نہ ہوگا بلکہ مجاز ہوگا کیونکہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک امر کے اصل معنی یعنی وجوب سے متجاوز ہے اور مجاز کو مجاز اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ اصل معنی سے تجاوز کر جاتا ہے۔اور اباحت اور ندب میں سے ہر ایک امر کے اصل معنی یعنی وجوب سے اسلئے متجاوز ہے کہ وجوب میں دو چیزیں ملحوظ ہیں (۱) جواز فعل (۲) حرمت ترک۔یعنی ان دونوں کے مجموعہ کا نام وجوب ہے اور ان دونوں کا مجموعہ نہ اباحت میں پایا جاتا ہے اور نہ ندب میں کیونکہ ''اباحت'' جواز فعل مع جواز الترک کا نام ہے اور ندب رجحان فعل مع جواز ترک کا نام ہے پس جب وجوب کے پورے معنی نہ اباحت

Marfat.com

میں موجود ہیں اور نہ ندب میں موجود ہیں تو اباحت اور ندب میں امر کا استعمال اصل معنی اور معنی موضوع لہ کے علاوہ میں ہوگا اور معنی موضوع لہ کے علاوہ میں کسی لفظ کا استعمال چونکہ مجاز کہلاتا ہے اسلئے اباحت اور ندب میں امر کا استعمال مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت۔

صاحب نور الانوار دونوں اقوال کا خلاصہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام نے چونکہ وجوب کی مذکورہ تعریف کی صرف جنس یعنی جواز فعل پر نظر ڈالی ہے اسلئے انھوں نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک وجوب کے بعض معنی یعنی جواز فعل میں مستعمل ہے لہذا اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقت قاصرہ ہوگا اور شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ نے چونکہ وجوب کی مذکورہ تعریف کی جنس اور فصل کے مجموعہ پر نظر ڈالی ہے اس لئے انھوں نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک کے معنی، وجوب کے معنی کے مباین اور مغایر ہیں، اور جب اباحت اور ندب میں سے ہر ایک کا معنی وجوب کے معنی کا غیر ہے تو اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقت نہ ہوگا بلکہ مجاز ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس بات کی تحقیق کہ علامہ فخر الاسلام اور شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ کا مذکورہ اختلاف لفظ امر یعنی ''ا،م،ر'' کے مجموعہ میں ہے یا امر کے صیغوں میں ہے اس کی پوری تفصیل تو تلویح میں مذکور ہے لیکن یہاں اتنا عرض ہے کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ مذکورہ اختلاف لفظ امر میں ہے یعنی اس بات میں ہے کہ لفظ امر (ا،م،ر) کا اطلاق اس صیغہ پر جو ندب میں مستعمل ہے جیسے ''فکاتبوھم'' اور اس صیغہ پر جو اباحت میں مستعمل ہے جیسے ''کلوا واشربوا'' حقیقت ہے یا مجاز ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ مذکورہ اختلاف لفظ امر (ا،م،ر) کے مصداق یعنی امر کے صیغہ میں ہے کہ اباحت اور ندب میں امر کے صیغہ کا استعمال حقیقت ہے یا مجاز ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْمُوْجَبِ وَحُكْمِهِ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّهُ هَلْ يَحْتَمِلُ التَّكْرَارَ اَوْلَا فَقَالَ وَلَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلَا يَحْتَمِلُهُ اَيْ لَا يَقْتَضِي الْاَمْرُ بِاعْتِبَارِ الْوُجُوْبِ التَّكْرَارَ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ قَوْمٌ وَلَا يَحْتَمِلُهُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ يَعْنِي اِذَا قِيْلَ مَثَلًا صَلُّوْا كَانَ مَعْنَاهُ اِفْعَلُوا الصَّلٰوةَ مَرَّةً وَلَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ عِنْدَنَا اَصْلًا وَذَهَبَ قَوْمٌ اِلَى اَنَّ مُوْجَبَهُ التَّكْرَارُ لِاَنَّهُ لَمَّا نَزَلَ الْاَمْرُ بِالْحَجِّ قَالَ اَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ اَلْعَامَ نَا هٰذَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ اَمْ لِلْاَبَدِ فَفَهِمَ التَّكْرَارَ مَعَ اَنَّهُ كَانَ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ ثُمَّ لَمَّا عَلِمَ اَنَّ فِيْهِ حَرَجًا عَظِيْمًا اَشْكَلَ عَلَيْهِ فَسَاَلَ وَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ اِلَى اَنَّ مُحْتَمَلَهُ التَّكْرَارُ لِاَنَّ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ اُطْلُبْ مِنْكَ ضَرْبًا وَهُوَ نَكِرَةٌ وَالنَّكِرَةُ فِي الْاِثْبَاتِ تَخُصُّ لٰكِنَّهَا تَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ بِقَرِيْنَةٍ تَقْتَرِنُ بِهَا وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُوْجَبِ وَالْمُحْتَمَلِ اَنَّ الْمُوْجَبَ يَثْبُتُ بِلَا نِيَّةٍ وَالْمُحْتَمَلَ يَثْبُتُ بِالنِّيَّةِ وَدَلِيْلُنَا سَيَاْتِيْ.

(**ترجمہ**):۔ پھر مصنفؒ نے امر کے موجب اور حکم کی تفصیلات کے بیان سے فراغت پا کر یہ بیان کرنا چاہا کہ آیا امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ چنانچہ فرمایا کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے یعنی امر وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے جیسا کہ ایک قوم کا مذہب ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے یعنی مثلاً جب ''صلوا'' نماز پڑھو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے

Marfat.com

کہ نماز کا عمل ایک بار کرو اور ہمارے نزدیک تکرار پر قطعاً دلالت نہیں کرتا ہے۔ اور ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ امر کا موجب تکرار ہے اسلئے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا تو اقرع بن حابس نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ حج کا حکم کیا ہمارے اسی سال کیلئے ہے یا ہمیشہ کیلئے پس اقرع بن حابس نے اہل زبان ہونے کے باوجود تکرار سمجھا ہے، پھر جب معلوم ہوا کہ اس میں حرج عظیم ہے تو حضرت اقرع کو اشکال پیدا ہوا اور رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا اور امام شافعیؒ اس طرف گئے کہ امر کا محتمل تکرار ہے اسلئے کہ ''اضرب'' ''اطلب منک ضربا'' کا اختصار ہے اور ''ضربا'' نکرہ ہے اور نکرہ کلام مثبت میں خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا امر کو عموم اور تکرار پر ایسے قرینہ سے محمول کیا جائیگا جو اس کے ساتھ مقترن ہوگا اور موجب اور محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب بلانیت ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل عنقریب آجائے گی۔

(تشریح):۔ مصنفؒ امر کے موجب اور حکم کے بیان سے فراغت کے بعد اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امر مطلق (یعنی عموم وتکرار اور خصوص کے قرینہ سے خالی) تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا تکرار کا احتمال نہیں رکھتا اس بارے میں تین مذہب ہیں پہلا مذہب تو احناف کا ہے چنانچہ احناف یہ کہتے ہیں کہ امر مطلق وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار وعموم کا احتمال رکھتا ہے مثلاً اگر ''صلوا'' نماز پڑھو کہا جائے تو اسکا مطلب یہ ہے کہ فعل صلاۃ ایک دفعہ بجالاؤ۔ دوسرا مذہب ابواسحاق اسفرائی وغیرہ ان حضرات کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ امر کا موجب ہی تکرار ہے یعنی امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے۔ تیسرا مذہب حضرت امام شافعیؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ''امر'' تکرار وعموم کا تقاضہ تو نہیں کرتا ہے البتہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔، احناف کی دلیل تو آئندہ ذکر کی جائے گی۔ انتظار کیجئے، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے انکی دلیل یہ ہے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''یا ایہا الناس ان اللہ کتب علیکم الحج'' تو حضرت اقرع بن حابسؓ نے فرمایا کہ اللہ کے رسول کیا ہم پر اسی ایک سال کا حج فرض ہے یا ہر سال کا حج فرض ہے (ملاحظہ فرمایئے، اقرع بن حابس باوجود یہ کہ صاحب زبان ہیں مگر انھوں نے حج کے امر سے تکرار سمجھا لیکن جب ان کو ہر سال حج فرض ہونے کی صورت میں امت کی دشواری کا خیال آیا تو رسول اللہ ﷺ سے استفسار فرمایا۔ اللہ کے رسولؐ نے جواب میں فرمایا کہ اگر میں ''نعم'' (ہاں) کہدیتا تو ہر سال حج فرض ہوجاتا اور اگر ہر سال حج فرض ہوجاتا تو تم نہ اس پر عمل کرسکتے اور نہ اس کی سکت رکھتے۔ حج ایک ہی مرتبہ فرض ہے اور اس سے زائد نفل ہے۔ اقرع بن حابس کا ہر سال کے بارے میں دریافت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اگر ''امر'' تکرار کا تقاضہ نہ کرتا تو اقرع بن حابس کے دریافت کرنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ احناف کیطرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقرع بن حابس نے اس لئے سوال نہیں کیا کہ انھوں نے امر سے تکرار سمجھا ہے بلکہ یہ سوال اسلئے کیا ہے کہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ تمام عبادات، اسباب متکررہ کیساتھ متعلق ہیں جیسے نماز وقت کیساتھ متعلق ہے اور روزہ شہر رمضان کے ساتھ متعلق ہے پس اقرع بن حابسؓ نے دیکھا کہ حج بھی وقت کے ساتھ متعلق ہے چنانچہ حج نہ اس وقت سے پہلے ادا کیا جاسکتا ہے اور نہ اس وقت کے بعد ادا کیا جاسکتا ہے اور وہ وقت متکرر ہے لہذا حج بھی ہر سال مکرر ہونا چاہئے اور حج کا تعلق بیت اللہ سے بھی ہے اور بیت اللہ غیر متکرر ہے لہذا حج مکرر نہ ہونا چاہئے۔ پس جب ان دونوں کی وجہ سے اقرع بن حابس پر حج کا معاملہ مشتبہ ہوگیا تو اقرع بن حابسؓ نے

Marfat.com

رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اقرع بن حابسؓ نے امر سے تکرار نہیں سمجھا ہے اور جب امر سے تکرار نہیں سمجھا تو اس واقعہ کو اس بات کی دلیل میں پیش کرنا بھی درست نہ ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور امام شافعیؒ (جو یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے) کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ امر مثلاً ''اضرب'' ''اطلب منک ضربا'' سے مختصر کیا گیا ہے یعنی طلب ضرب کیلئے اصل عبارت تو اطلب منک ضربا ہے لیکن اختصار کے طور پر اضرب کہا جاتا ہے اور اطلب منک ضربا میں ضربا نکرہ ہے پس اس جملہ کا جو مختصر یعنی اضرب ہے وہ بھی ضربا نکرہ کو شامل ہوگا اور ''نکرہ'' کلام مثبت میں اگر چہ خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے لہذا ''اضرب'' صیغہ امر میں عموم اور تکرار کا احتمال ثابت ہوگیا اور جب صیغہ امر میں عموم اور تکرار کا احتمال ہے تو صیغہ امر کو عموم اور تکرار پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ بشرط یہ کہ متکلم اس کی نیت کرے یا اس پر کوئی قرینہ موجود ہو۔ کیونکہ موجب اور محتمل میں یہی فرق ہے کہ ''موجب'' بلا نیت ثابت ہوجاتا ہے اور ''محتمل'' نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ شارح نور الانوار ملا جیونؒ کہتے ہیں کہ احناف کی دلیل اس بات پر کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ آئندہ ذکر کی جائے گی ۔فانتظر والانی معکم من المنتظرین۔

سَوَاءٌ كَانَ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ اَوْ مَخْصُوْصًا بِوَصْفٍ اَوْلَمْ يَكُنْ رَدٌّ عَلٰى بَعْضِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَاِنَّهُمْ ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهٗ اِذَا كَانَ الْاَمْرُ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا اَوْ مَخْصُوْصًا بِوَصْفٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ فَاِنَّ الْغُسْلَ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الْجَنَابَةِ وَالْقَطْعُ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ السَّرِقَةِ وَعِنْدَنَا اَلْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ وَغَيْرِهٖ وَكَذَا الْمَخْصُوْصُ بِالْوَصْفِ وَغَيْرِهٖ سَوَاءٌ فِىْ اَنَّهٗ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ۔

(**ترجمہ**):۔خواہ وہ امر کسی شرط پر معلق ہو یا کسی وصف کیساتھ مخصوص ہو یا معلق یا مخصوص کچھ بھی نہ ہو یہ عبارت بعض اصحاب شافعیؒ پر رد ہے، کیونکہ یہ حضرات اس طرف گئے ہیں کہ امر جب کسی شرط پر معلق ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول ''وان کنتم جنبا فاطہروا'' ہے یا کسی وصف کیساتھ مخصوص ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول ''السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما'' ہے تو وہ شرط اور وصف کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے چنانچہ ''غسل'' جنابت کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے اور ''قطع ید'' چوری کے مکرر ہونے سے ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک معلق بالشرط وغیرہ اور اسی طرح مخصوص بالوصف وغیرہ اس بارے میں سب برابر ہیں کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اسکا احتمال رکھتا ہے۔

(**تشریح**):۔فاضل مصنف نے اس عبارت کے ذریعہ بعض اصحاب شافعی کے مذہب کی تردید فرمائی ہے کیونکہ ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ امر اگر کسی شرط پر معلق ہو جیسے ''وان کنتم جنبا فاطہروا'' میں طہارت یعنی غسل جنابت کی شرط پر معلق ہے یا امر کسی وصف کے ساتھ مخصوص ہو جیسے ''السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما'' میں قطع ید وصف سرقہ کیساتھ خاص ہے تو شرط اور وصف کے مکرر ہونے سے امر بھی مکرر ہوتا ہے ۔چنانچہ جنابت کے مکرر ہونے سے غسل مکرر ہو جاتا ہے اور چوری کے مکرر ہونے سے قطع ید مکرر ہو جاتا ہے۔ اس پر ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ وصف شرط کے مانند ہے اور شرط، علت کے مانند ہے اور علت کے تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہے لہذا شرط اور وصف کے تکرار سے بھی حکم مکرر ہو جائیگا

Marfat.com

۔مگر ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ شرط، علت کے مانند نہیں ہے کیونکہ علت وجود معلول کا تقاضہ کرتی ہے اور شرط وجود مشروط کا تقاضہ نہیں کرتی ہے پس جب شرط علت کی مانند نہیں ہے تو شرط کو علت پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ بہر حال بعض اصحاب شافعیؒ کے اسی مذہب کی تردید کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ علمائے احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر، شرط پر معلق ہو یا وصف کے ساتھ مخصوص ہو یا معلق اور مخصوص کچھ بھی نہ ہو۔ بہر صورت امر نہ تکرار پر دلالت کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

لٰكِنَّهُ يَقَعُ عَلٰى اَقَلِّ جِنْسِه وَيَحْتَمِلُ كُلَّهُ اِسْتِدْرَاكٌ مِنْ قَوْلِه وَلَايَحْتَمِلُهُ كَانَّ قَائِلاً يَقُوْلُ لَمَّالَمْ يَحْتَمِلِ الْاَمْرُ التَّكْرَارَعِنْدَكُمْ فَكَيْفَ يَصِحُّ عِنْدَكُمْ نِيَّةُ الثَّلٰثِ فِيْ قَوْلِه طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَيَقُوْلُ اِنَّ الْاَمْرَ يَقَعُ عَلٰى اَقَلِّ جِنْسِه وَهُوَالْفَرْدُالْحَقِيْقِيُّ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ وَهُوَالْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ اَىْ الطَّلَقَاتُ الثَّلَاثُ لَامِنْ حَيْثُ اَنَّهُ عَدَدٌ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ فَرْدٌ وَلَامِنْ حَيْثُ اَنَّهُ مَدْلُوْلُهُ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ مَنْوِيٌّ وَاِلَيْه اِشَارَ بِقَوْلِه حَتّٰى اِذَا قَالَ لَهَاطَلِّقِيْ نَفْسَكِ اَنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ اِلَّااَنْ يَّنْوِىَ الثَّلٰثَ لِاَنَّ الْوَاحِدَ فَرْدٌ حَقِيْقِيٌّ مُتَيَقَّنٌ وَالثَّلٰثُ فَرْدٌ حُكْمِيٌّ مُحْتَمَلٌ وَلَاتَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ اِلَّااَنْ تَكُوْنَ الْمَرْأَةُ اَمَةً اَىْ لَاتَصِحُّ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْ قَوْلِه طَلِّقِيْ نَفْسَكِ لِاَنَّهُ عَدَدٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِفَرْدٍ حَقِيْقِيٍّ وَلَاحُكْمِيٍّ وَلَيْسَ مَدْلُوْلاً لِلَّفْظِ وَلَامُحْتَمَلاً لَهُ اِلَّااِذَا كَانَتْ تَحْتَ الْمَرْأَةُ اَمَةً لِاَنَّ الثِّنْتَيْنِ فِيْ حَقِّهَا كَالثَّلٰثَةِ فِيْ حَقِّ الْحُرَّةِ فَهُوَوَاحِدٌ حُكْمِيٌّ كَالثَّلٰثِ فِيْ حَقِّهَاوَاَمَّااِذَا قَالَ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ ثِنْتَيْنِ فَحِيْنَئِذٍ اِنَّمَا تَقَعُ ثِنْتَانِ لِاَجْلِ اَنَّهُ بَيَانُ تَغْيِيْرٍ لِمَا قَبْلَهُ لَابَيَانَ تَفْسِيْرٍلَهُ لِاَنَّ طَلِّقِيْ لَايَحْتَمِلُ ثِنْتَيْنِ حَتّٰى يَكُوْنَ بَيَاناً لَهُ.

(**ترجمہ**):۔لیکن ''امر'' اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے (یہ عبارت) مصنفؒ کے قول ''ولا تحتملہ'' سے استدراک ہے، گویا کہنے والا کہتا ہے کہ جب تمہارے نزدیک، امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو شوہر کے قول ''طلقی نفسک'' میں تمہارے نزدیک تین طلاق کی نیت کیسے درست ہوگی۔ پس مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امر اپنے اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور یہی فرد حقیقی ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اور یہی فرد حکمی یعنی تین طلاقیں ہیں۔ لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ عدد ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک فرد ہے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ اس لفظ کا مدلول ہے بلکہ اس لحاظ سے کہ وہ منوی ہے اور اسی طرف مصنفؒ نے اپنے قول سے اشارہ کیا حتی کہ جب شوہر اپنی بیوی سے ''طلقی نفسک'' (تو اپنے کو طلاق دیدے) کہے تو یہ کلام ایک طلاق پر واقع ہوگا مگر یہ کہ تین کی نیت کرے کیونکہ ''ایک'' فرد حقیقی متیقن ہے اور ''تین'' فرد حکمی محتمل ہے اور دو طلاقوں کی نیت کارآمد نہیں ہوسکتی مگر یہ کہ عورت باندی ہو۔ یعنی شوہر کے قول ''طلقی نفسک'' میں دو طلاقوں کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ ''دو (۲)'' عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی اور نہ لفظ کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمل ہے مگر جب کہ وہ عورت باندی ہو۔ اسلئے کہ اسکے حق میں ''دو (۲)'' ایسی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین، پس دو طلاقیں (باندی کے حق میں) واحد حکمی ہیں جیسے آزاد کے حق میں تین۔ بہر حال جب شوہر ''طلقی نفسک ثنتین'' کہے تو اس وقت دو طلاقیں واقع ہونگی اسلئے کہ لفظ ثنتین اپنے ماقبل کیلئے بیان تغییر ہے نہ کہ بیان تفسیر اسلئے کہ لفظ

Marfat.com

طلقی ثنتین کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں تک کہ اس کیلئے بیان تفسیر ہو۔

(**تشریح**) :۔ مصنفؒ اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ سابق میں فرمایا گیا کہ احناف کے نزدیک ''امر'' نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک اگر شوہر اپنی بیوی کو ''طلقی نفسک'' (تو اپنے کو طلاق دیدے) کہہ کر تین طلاقوں کی نیت کرے تو یہ نیت کرنا درست ہے چنانچہ اگر بیوی نے اپنے آپکو تین طلاقیں دیں تو شوہر کے تین طلاقوں کی نیت کرنے کیوجہ سے اس پر تین طلاقیں واقع ہونگی۔ حالانکہ تین میں تعدد اور تکرار ہے پس ''طلقی نفسک'' کہنے کی صورت میں تین طلاقوں کی نیت سے تین طلاقوں کا واقع ہونا اس بات کی علامت ہے کہ ''صیغہ امر'' تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ عدد اور فرد کے درمیان منافات ہے کیونکہ فرد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب ہو۔ پھر فرد کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) فرد حقیقی (۲) فرد حکمی۔ فرد حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو مثلاً ''ایک'' فرد حقیقی ہے اسی کو اقل جنس کہا جاتا ہے یعنی جنس کا سب سے کمتر مصداق (ایک) اور فرد حکمی اسکو کہتے ہیں جو تمام کا مجموعہ ہو مثلاً تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور ''صیغہ امر'' مصدر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اقل جنس یعنی فرد حقیقی پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس یعنی فرد حکمی کا احتمال رکھتا ہے۔ گویا ''فرد حقیقی'' امر کا موجب اور فرد حکمی اس کا محتمل ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ ''موجب'' بلا نیت ثابت ہوتا ہے۔ اور محتمل نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ لہذا شوہر کے قول ''طلقی نفسک'' سے فرد حقیقی یعنی ایک طلاق بلا نیت ثابت ہو جائے گی اور فرد حکمی یعنی تین طلاقوں کا مجموعہ نیت کیساتھ ثابت ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ لفظ طلقی نفسک سے تین طلاقوں کا مجموعہ عدد ہونے کی حیثیت سے واقع نہیں ہوگا۔ بلکہ فرد ہونے کی حیثیت سے واقع ہوگا اور اسیطرح تین طلاقوں کا مجموعہ لفظ طلقی کا مدلول ہونے کی وجہ سے واقع نہیں ہوگا بلکہ شوہر کے نیت کرنے کی وجہ سے واقع ہوگا۔ چنانچہ ماتنؒ نے فرمایا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک کہا اور شوہر نے کوئی نیت نہ کی تو بیوی اپنے آپکو ایک طلاق دینے کی مجاز ہوگی کیونکہ ایک فرد حقیقی ہے اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی تو بیوی تین طلاقوں کی مجاز ہو جائے گی۔ کیونکہ تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے ''ہاں'' اگر شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو بیوی اپنے آپکو دو طلاقیں دینے کی مجاز نہ ہوگی اور شوہر کا دو (۲) کی نیت کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ ''دو (۲) کا عدد'' عدد محض اور خالص عدد ہے۔ لفظ طلقی کا نہ فرد حقیقی ہے نہ فرد حکمی اور لفظ ''طلقی'' نہ دو (۲) پر دلالت کرتا ہے اور نہ دو (۲) کا احتمال رکھتا ہے پس دو (۲) عدد محض ہے اور ''صیغہ امر'' نہ عدد و تکرار پر دلالت کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔ تو لفظ ''طلقی'' صیغہ امر سے دو (۲) کی نیت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن بیوی اگر باندی ہو تو شوہر کا لفظ طلقی سے دو طلاقوں کی نیت کرنا بھی درست ہے کیونکہ باندی کے حق میں دو طلاق ایسی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں یعنی جس طرح آزاد عورت تین طلاقوں سے مغلظہ بائنہ ہو جاتی ہے اسیطرح باندی دو طلاقوں سے مغلظہ بائنہ ہو جاتی ہے۔ پس جس طرح آزاد عورت کے حق میں تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اسی طرح باندی کے حق میں دو طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور سابق میں گزر چکا ہے کہ لفظ سے فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہذا بیوی اگر باندی ہو تو لفظ طلقی سے دو طلاقوں کی نیت کرنا بھی درست ہوگا۔

''واما اذا قال نفسک ثنتین الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ''دو'' عدد محض ہے ''طلقی'' کا نہ فرد

Marfat.com

حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی اور نہ اس کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمل ہے حالانکہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک ثنتین کہا ہو تو بیوی کے اپنے اوپر دو طلاق دینے سے اس پر دو طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ اسلئے کہ ثنتین کا لفظ طلقی کیلئے بیان تفسیر ہے اور تفسیر اسی چیز کی ہو سکتی ہے جس کا لفظ احتمال رکھتا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ لفظ طلقی ثنتین (دو ۲) کا احتمال رکھتا ہے اور جب لفظ طلقی دو کا احتمال رکھتا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ ''دو ۲'' لفظ طلقی کا محتمل نہیں ہے غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلقی نفسک ثنتین میں لفظ ثنتین طلقی کا بیان تفسیر نہیں ہے بلکہ اس کا بیان تغییر ہے اور لفظ ثنتین کا بیان تفسیر نہ ہونا اسلئے ہے کہ ''لفظ طلقی ثنتین'' (دو ۲) کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ حالانکہ مفسر اس چیز کا احتمال رکھتا ہے جو بیان تفسیر واقع ہو۔ بہر حال لفظ ثنتین، طلقی کا بیان تغییر ہے اور بیان تغییر حکم سابق کو بدل دیتا ہے پس ''طلقی نفسک ثنتین'' میں طلاق بتقدیر موصوف ثنتین سے واقع ہوگی نہ کہ لفظ طلقی سے تقدیری عبارت یہ ہوگی ''تطلیقتین ثنتین'' اور جب لفظ ثنتین بیان تغییر ہے اور طلاق اسی سے واقع ہوگی تو ''ثنتین'' لفظ طلقی کا محتمل نہ ہوگا۔

ثُمَّ اَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ دَلِيلًا عَلٰى مَاهُوَالْمُخْتَارُ عِنْدَهٗ فَقَالَ لِاَنَّ صِيْغَةَ الْاَمْرِ مُخْتَصَرَةٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِالَّذِىْ هُوَفَرْدٌ اَىْ اِنَّمَالَايَقْتَضِى الْاَمْرُ التَّكْرَارَ لِاَنَّهٗ مُخْتَصَرٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ فَقَوْلُكَ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ اُطْلُبْ مِنْكَ الضَّرْبَ وَقَوْلُهٗ صَلُّوْا مُخْتَصَرٌ مِنْ اُطْلُبْ مِنْكُمُ الصَّلٰوةَ وَقَوْلُهٗ طَلِّقْ مُخْتَصَرٌ مِنْ اِفْعَلْ فِعْلَ الطَّلَاقِ وَالْمَصْدَرُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ فَرْدٌ لَايَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وَكَيْفَ يَحْتَمِلُهٗ وَمَعْنَى التَّوَحُّدِ مَرْعِيٌّ فِىْ اَلْفَاظِ الْوُحْدَانِ فَالْفِعْلُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ اَوْلٰى اَنْ لَايَحْتَمِلَ الْعَدَدَ وَبِهٰذَا الْقَدْرِ تَمَّ الدَّلِيْلُ عَلَى الْاَصْلِ الْكُلِّىِّ ثُمَّ قَوْلُهٗ وَذٰلِكَ بِالْفَرْدِيَةِ وَالْجِنْسِيَةِ وَالْمُثَنّٰى بِمَعْزِلٍ عَنْهُمَا بَيَانٌ لِلْمِثَالِ الْمُخْتَصِّ اَعْنِىْ قَوْلَهٗ طَلِّقْ نَفْسَكِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ هُوَالَّذِىْ يَتَّصِفُ بِالْجِنْسِيَّةِ وَالْفَرْدِ الْحُكْمِىِّ وَمَعْزِلِيَّةِ الْمُثَنّٰى وَاَمَّا مَا سِوَاهُ فَلَايُعْلَمُ فِيْهِ الْفَرْدُ الْحُكْمِىُّ اِلَّافِىْ آخِرِالْعُمُرِ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنف اپنے قول مختار پر ایک دلیل لائے چنانچہ فرمایا۔ اسلئے کہ صیغہ امر فعل کو ایسے مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے جو فرد ہو۔ یعنی امر تکرار کا تقاضہ اسلئے نہیں کرتا کہ وہ فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے چنانچہ تیرا قول صیغہ ''اضرب'' ''اطلب منک الضرب'' ہے اور اس کا قول ''صلوا'' ''اطلب منکم الصلوۃ'' ہے اور اس کا قول ''طلقی'' ''افعلی فعل الطلاق'' سے مختصر ہے اور وہ مصدر جس سے اختصار کیا گیا ہے فرد ہے عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور عدد کا احتمال کیسے رکھ سکتا ہے حالانکہ واحد لفظوں میں توحد (فرد) ہونے کے معنی ملحوظ ہو جاتے ہیں۔ پس وہ فعل امر جو مصدر سے مختصر ہے بدرجہ اولی عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اور اسی قدر سے اصل کلی پر دلیل تمام ہوگئی، پھر مصنف نے فرمایا ''توحد'' فردیت اور جنسیت (کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے) اور تثنیہ ان دونوں سے بالکل الگ ہے (اس عبارت سے) ایک خاص مثال کا بیان ہے یعنی طلقی نفسک کی وضاحت مقصود ہے کیونکہ طلاق ایسی چیز ہے جو جنسیت فرد حکمی اور تثنیہ کی علیحدگی کیساتھ متصف ہے اور طلاق کے سوا اور صیغوں میں فرد حکمی معلوم نہیں ہوگا مگر آخری عمر میں۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں مصنفؒ نے اس مذہب پر دلیل پیش کی ہے جو مذہب ان کے نزدیک پسندیدہ ہے حاصل یہ ہے کہ امر تکرار کا

Marfat.com

تقاضہ نہیں کرتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ''صیغہ امر'' فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے مثلاً ''اضرب'' امر کا صیغہ ''اطلب منک الضرب'' سے مختصر کیا گیا ہے یعنی ''اضرب'' اطلب منک الضرب'' کی مختصر عبارت ہے اسیطرح ''صلوا'' اطلب منکم الصلاۃ'' کی مختصر عبارت ہے اور ''طلقی'' افعلی فعل الطلاق'' کی مختصر عبارت ہے، لہذا ''صیغہ امر'' مختصر اور ''مصدر'' مختصر منہ (جس سے مختصر کیا گیا ہے) ہوا اور مختصر منہ یعنی مصدر فرد ہے اور ''فرد'' عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور ''مصدر'' عدد کا احتمال کیسے رکھ سکتا ہے حالانکہ مصدر جو فرد ہے، لفظ واحد ہے اور واحد لفظوں میں توحد یعنی فرد ہونے کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں پس جب مصدر عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ تو فعل امر جو مصدر سے مختصر کیا گیا ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مذکورہ تقریر سے ہمارے دعوی (امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے) پر دلیل پوری ہوگئی ہے مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ماتنؒ نے مذکورہ بالا مثال ''طلقی نفسک'' کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ طلاق کا فرد حقیقی بھی ہوتا ہے اور فرد حکمی بھی اور ''توحد'' فرد حقیقی اور فرد حکمی دونوں صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ فرد حقیقی کی صورت میں توحد کا پایا جانا تو ظاہر ہے اور فرد حکمی کی صورت میں توحد اسلئے پایا جاتا ہے کہ فرد حکمی تمام کے مجموعہ کو کہتے ہیں اور کسی چیز کے تمام افراد کا مجموعہ واحد (ایک) کے حکم میں ہوتا ہے لہذا تمام کے مجموعہ یعنی فرد حکمی میں توحد کے معنی پائے گئے۔ پس جب طلاق کے فرد حقیقی اور فرد حکمی دونوں میں توحد کے معنی موجود ہیں تو ''طلقی نفسک'' سے عورت اپنے اوپر ایک طلاق (فرد حقیقی) واقع کرنے کی بھی مجاز ہے اور تین طلاقیں (فرد حکمی) واقع کرنے کی بھی مجاز ہے بشرطیکہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو اور رہا دو طلاقوں کا معاملہ تو دو طلاقیں نہ فرد حقیقی ہیں اور نہ فرد حکمی ہیں۔ بلکہ دونوں سے الگ عدد محض ہیں ، یہ خیال رہے کہ طلاق کا فرد حکمی تو معلوم ہے.....لیکن طلاق کے علاوہ چوری، نماز وغیرہ کا فرد حکمی صرف آخری عمر میں معلوم ہوسکتا ہے کیونکہ عمر سے پہلے معلوم نہیں کہ وہ زندگی میں کس قدر چوریاں کرے گا اور کس قدر نمازیں پڑھے گا پس جب مرنے سے پہلے تمام چوریوں اور تمام نمازوں کا علم ممکن نہیں ہے تو ان کے فرد حکمی کا علم بھی ممکن نہ ہوگا۔

(فوائد):۔ متن میں فردیت سے مراد فرد حقیقی اور جنسیت سے مراد فرد حکمی ہے۔

وَمَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ فَبِأَسْبَابِهَا لَا بِالْأَوَامِرِ جَوَابُ سُؤَالٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّ الْأَمْرَ إِذَا لَمْ يَقْتَضِ التَّكْرَارَ وَلَمْ يَحْتَمِلْهُ فَبِأَيِّ وَجْهٍ تَتَكَرَّرُ الْعِبَادَاتُ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ فَيَقُوْلُ أَنَّ مَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ لَيْسَ بِالْأَوَامِرِ بَلْ بِالْأَسْبَابِ لِأَنَّ تَكْرَارَ السَّبَبِ يَدُلُّ عَلٰى تَكْرَارِ الْمُسَبَّبِ فَإِيَّانَ وُجِدَ الْوَقْتُ وَجَبَ الصَّلٰوةُ وَمَتٰى يَأْتِيْ رَمَضَانُ يَجِبُ الصِّيَامُ وَمَهْمَا قَدَرَ عَلٰى مِلْكِ الْمَالِ وَجَبَتِ الزَّكٰوةُ وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبِ الْحَجُّ فِي الْعُمْرِ إِلَّا مَرَّةً لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ لَا تَكْرَارَ فِيْهِ لَا يُقَالُ أَنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لِنَفْسِ الْوُجُوْبِ وَالْأَمْرُ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ الْأَدَاءِ فَكَيْفَ يَكُوْنُ السَّبَبُ مُغْنِيًا عَنِ الْأَمْرِ لِأَنَّا نَقُوْلُ أَنَّ عِنْدَ وُجُوْدِ كُلِّ سَبَبٍ يَتَكَرَّرُ الْأَمْرُ تَقْدِيْرًا مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَاتِ بِتَكَرُّرِ الْأَوَامِرِ الْمُتَجَدِّدَةِ حُكْمًا۔

Marfat.com

(ترجمہ):۔اور جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ سب اسباب کے مکرر ہونے سے ہوتی ہیں اوامر کی وجہ سے نہیں۔یہ ایک سوال کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ''امر'' جب نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو پھر عبادتیں نماز، روزہ وغیرہ کس کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں۔پس مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ اوامر کی وجہ سے مکرر نہیں ہوتیں بلکہ اسباب کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں کیونکہ سبب کا مکرر ہونا مسبب کے مکرر ہونے پر دلالت کرتا ہے پس جب وقت پایا جائے گا تو نماز واجب ہوگی اور جب رمضان آئے گا تو روزہ واجب ہوگا اور جب نصاب زکوٰۃ کے مال پر قادر ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی یہی وجہ ہے کہ حج عمر بھر میں ایک ہی دفعہ واجب ہوتا ہے اسلئے کہ بیت اللہ ایک ہے اس میں کوئی تکرار نہیں ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ''وقت'' نفس وجوب کا سبب ہے اور ''امر'' وجوب اداء کا سبب ہے لہذا ''سبب'' امر سے کس طرح بے نیاز کر سکتا ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ''امر'' تقدیراً مکرر ہوتا ہے۔پس عبادات کا مکرر ہونا حکماً نئے نئے اوامر کے مکرر ہونے سے ہے۔

(تشریح):۔اس عبارت میں مصنفؒ ان لوگوں کی طرف سے وارد کردہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب ''امر'' احناف کے نزدیک نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو عبادات مثلاً نماز۔روزہ ،زکوٰۃ میں تکرار کس وجہ سے پیدا ہوا، یعنی صیغہ امر ''اقیموا الصلوۃ'' سے نماز کو'' آتوا الزکوۃ'' سے زکوٰۃ کو اور ''کتب علیکم الصیام الآیۃ'' سے روزہ کو فرض کیا گیا ہے اور بقول آپ کے امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو پھر نماز، روزہ اور زکوٰۃ میں تکرار کہاں سے آیا۔یعنی ہر روز نماز پڑھنا اور ہر سال ماہ رمضان کے روزے رکھنا اور ہر سال زکوٰۃ دینا کیوں واجب ہوا۔عدم تکرار کا تقاضہ تو یہ تھا کہ زندگی میں ایک بار نماز فرض ہوتی، ایک بار روزے فرض ہوتے اور ایک بار زکوٰۃ دینا واجب ہوتا۔اس کا جواب یہ ہے کہ عبادات نماز، روزہ، زکوٰۃ میں امر کے صیغوں کی وجہ سے تکرار پیدا نہیں ہوا بلکہ ان کے اسباب کی وجہ سے تکرار پیدا ہوا ہے کیونکہ سبب کا تکرار مسبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ''وقت'' نماز کا سبب ہے لہذا جب بھی وقت پایا جائے گا نماز واجب ہوگی اور ماہ رمضان کی آمد روزہ کا سبب ہے لہذا جب بھی ماہ رمضان آئے گا روزہ واجب ہوگا اور نصاب زکوٰۃ، زکوٰۃ کا سبب ہے لہٰذا جب بھی بقدر نصاب زکوۃ مال کا مالک ہوگا زکوٰۃ واجب ہوگی یہی وجہ ہے کہ حج زندگی میں فقط ایک بار واجب ہوتا ہے کیونکہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور بیت اللہ ایک ہے اس میں کوئی تکرار نہیں ہے۔بہر حال عبادات کا تکرار جب اسباب کی وجہ سے ہے اور امر کے صیغوں کی وجہ سے نہیں ہے تو عبادات کے مکرر ہونے سے یہ بھی ثابت نہ ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ ''وقت'' نفس وجوب عبادت کا سبب ہے اور ''امر کا صیغہ'' وجوب اداء کا سبب ہے تو ''سبب'' امر سے کس طرح بے نیاز کر سکتا ہے۔مطلب یہ ہے کہ وقت (سبب) کے مکرر ہونے سے نفس وجوب مکرر ہوگا مگر وجوب اداء چونکہ امر سے ثابت ہے اسلئے وجوب اداء کا تکرار بھی امر سے ثابت ہوگا اور جب وجوب اداء کا تکرار امر سے ثابت ہوا تو یہ بھی ثابت ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ''امر'' تقدیراً مکرر ہوتا ہے یعنی جب بھی نماز کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ''صلوا'' نماز پڑھو اور جب زکوٰۃ کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں'' آتوا الزکوٰۃ'' زکوٰۃ ادا کرو۔پس جب ہر سبب کیوقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیراً

Marfat.com

عبادت کا ''امر'' ہوتا ہے تو عبادات میں تکرار ان نئے نئے اوامر کی وجہ سے ہوگا یعنی ایک امر سے ایک ہی نماز واجب ہوگی مگر چونکہ ہر روز ہر نماز کے وقت اللہ کی طرف سے امر ہوتا ہے اسلئے ہر روز ہر وقت کی نماز کا اداء کرنا واجب ہوگا، یہی حال روزے اور زکوٰۃ کا ہے۔

عِنْدَالشَّافِعِیِّ لَمَّا اِحْتَمَلَ التَّکْرَارَتَمْلِکُ اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَاثِنْتَیْنِ اِذَا نَوَی الزَّوْجُ بَیَانٌ لِخِلَافِ الشَّافِعِیِّ فِی اَصْلٍ کُلِّیٍّ عَلٰی وَجْهٍ یَتَضَمَّنُ الْخِلَافَ فِی الْمَسْئَلَةِ الْمَذْکُوْرَةِ یَعْنِیْ اَنَّ عِنْدَهٗ لَمَّا اِحْتَمَلَ کُلُّ اَمْرِ التَّکْرَارِ سَوَاءٌ کَانَ اَمْرُ الشَّارِعِ اَوْغَیْرُهٗ تَلْکَ الْمَرْاَةُ فِیْ قَوْلِهٖ طَلِّقِیْ نَفْسَکِ اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَیْنِ اِذَا نَوَی الزَّوْجُ ذٰلِکَ وَاِنْ لَمْ یَنْوِاَوْنَوٰی وَاحِدَةً فَلَهَا اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا وَاحِدَةً۔

(**ترجمہ**):۔اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔تو بیوی اس بات کی مالک ہے کہ وہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے بشرطیکہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو (یہ) قاعدہ کلیہ میں امام شافعیؒ کے اختلاف کی وضاحت اس طور پر ہے کہ یہ اختلاف مسئلہ مذکورہ کے اختلاف کو شامل ہوگا، یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک جب امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ شارع کا امر ہو یا غیر شارع کا تو شوہر کے قول ''طلقی نفسک'' میں وہ عورت اس بات کی مالک ہوگی کہ اپنے آپکو دو طلاقیں دے بشرطیکہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو، اور اگر شوہر نے نیت نہ کی ہو یا ایک کی نیت کی ہو تو عورت کو اپنے اوپر ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہے۔

(**تشریح**):۔اس عبارت میں امام شافعیؒ کے اس اختلاف کو واضح کرنا مقصود ہے جو ان کے اور احناف کے درمیان قاعدہ کلیہ میں ہے اور قاعدہ کلیہ میں اختلاف کی وجہ سے متن میں مذکور مسئلہ میں بھی اختلاف ہوگا۔اس طور پر کہ جب امام شافعیؒ کے نزدیک امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ وہ شارع کا امر ہو یا غیر شارع کا تو شوہر کے قول ''طلقی نفسک'' کی صورت میں بیوی اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنے کی بھی مجاز ہے بشرطیکہ شوہر نے دو کی نیت کی ہو اور احناف کے نزدیک ''امر'' چونکہ تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے ان کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں بیوی اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنے کی مجاز نہ ہوگی اگر چہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو اور اگر شوہر نے سرے سے کوئی نیت ہی نہ کی ہو یا نیت تو کی ہو مگر ایک کی۔تو اس صورت میں بالاتفاق بیوی کو اپنے اوپر ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ''طلقی نفسک'' کہا اور کوئی نیت نہیں کی یا ایک کی نیت کی اور بیوی نے جواب میں ''طلقت نفسی'' کہا تو اس پر ایک رجعی واقع ہوگی کیونکہ شوہر نے جس طلاق کو عورت کے سپرد کیا ہے وہ صریحی طلاق ہے اور صریحی طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا مذکورہ صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

ثُمَّ اَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ بِتَقْرِیْبِ بَیَانِ الْاَمْرِ بَیَانَ اِسْمِ الْفَاعِلِ لِاشْتِرَاکِهِمَافِیْ عَدَمِ احْتِمَالِ التَّکْرَارِ فَقَالَ وَکَذَا اِسْمُ الْفَاعِلِ یَدُلُّ عَلَی الْمَصْدَرِلُغَةً وَلَایَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَقَوْلُهٗ یَدُلُّ بَیَانٌ لِوَجْهِ التَّشْبِیْهِ وَلَایَحْتَمِلُ عَطْفٌ عَلَیْهِ وَفِیْ بَعْضِ النُّسَخِ لَایَحْتَمِلُ بِدُوْنِ الْوَاوِ فَیَکُوْنُ هُوَبَیَانُ وَجْهِ التَّشْبِیْهِ وَقَوْلُهٗ یَدُلُّ وَقَعَ حَالًا اَیْ کَذَا اِسْمُ الْفَاعِلِ لَایَحْتَمِلُ الْعَدَدَ حَالَ کَوْنِهٖ یَدُلُّ عَلَی الْمَصْدَرِلُغَةً فَهُوَ اِحْتِرَازٌعَنْ اِسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِیْ یَدُلُّ عَلَیْهِ اِقْتِضَاءً مِثْلُ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ فَاِنَّهٗ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِیْهِ وَسَیَاْتِیْ بَیَانُهٗ۔

Marfat.com

(ترجمہ):۔پھر مصنفؒ بیان امر کو قریب الی الفہم کرنے کیلئے اسم فاعل کا بیان لائے ہیں کیونکہ امر اور اسم فاعل دونوں تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں مشترک ہیں، چنانچہ فرمایا کہ اسی طرح ''اسم فاعل'' لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔پس مصنف کا قول ''یدل'' وجہ تشبیہ کا بیان ہے اور ''ولا یحتمل'' اس پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں ''لا یحتمل'' بغیر واو کے ہے پس (اس صورت میں یہ) وجہ تشبیہ کا بیان ہوگا اور اس کا قول ''یدل'' حال واقع ہوگا یعنی اسی طرح اسم فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس حال میں کہ وہ لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہو پس یہ قید اس اسم فاعل سے احتراز ہے جو مصدر پر اقتضاء دلالت کرتا ہے جیسے اس کا قول ''انت طالق'' کیوں کہ یہ ہماری بحث سے خارج ہے، اس کا بیان عنقریب آئیگا۔

(تشریح):۔امر اور اسم فاعل تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں چوں کہ دونوں مشترک ہیں اسلئے مصنفؒ نے امر کے بعد اسم فاعل کا ذکر فرمایا ہے۔چنانچہ فرمایا کہ امر کی طرح اسم فاعل بھی لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے حاصل یہ کہ اسم فاعل مشتبہ ہے اور امر کا صیغہ مشبہ بہ ہے اور ''یدل علی المصدر لغۃ'' معطوف علیہ اور ''لا یحتمل العدد'' معطوف دونوں ملکر وجہ تشبیہ ہیں یعنی اسم فاعل ،امر کے دو چیزوں میں مشابہ ہے ایک لغۃ مصدر پر دلالت کرنے میں دوسرے عدد و تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں۔بعض نسخوں میں ''لا یحتمل'' بغیر واو کے ہے، اس صورت میں یہ لفظ وجہ تشبیہ کو بیان کرنے کیلئے ہوگا اور ''یدل علی المصدر لغۃ'' ''لا یحتمل'' کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہوگا اور پوری عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اسی طرح اسم فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس حال میں کہ وہ لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہو۔صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن میں ''لغۃ'' کی قید کے ذریعہ اس اسم فاعل سے احتراز کیا گیا ہے جو اسم فاعل مصدر پر اقتضاء دلالت کرتا ہے مثلاً ''انت طالق'' میں ''طالق'' اسم اس طلاق پر تو لغۃ دلالت کرتا ہے۔جو طلاق عورت کی صفت ہے یعنی جس طلاق کیساتھ عورت متصف ہوتی ہے لیکن وہ طلاق جو تطلیق کے معنی میں ہے اور مرد کا فعل ہے اس پر لفظ طالق اقتضاء دلالت کرتا ہے اور وہ شرعاً اقتضاء ثابت ہے لغۃً ثابت نہیں ہے اور ''طالق'' تطلیق پر اقتضاءً اسلئے دلالت کرتا کہ شوہر کا کلام ''انت طالق'' اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ تطلیق کو مقدر مانا جائے کیونکہ جب شوہر نے کہا ''انت طالق'' (تو مطلقہ ہے) تو شوہر نے اس کے مطلقہ ہونے کی خبر دی ہے اور مطلقہ ہونے کی خبر دینا اسی وقت درست ہوگا جب کہ شوہر کی جانب سے تطلیق (طلاق دینا) پایا جائے پس شوہر کا قول ''انت طالق'' اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ شوہر کی جانب سے تطلیق (طلاق دینا) ہو ،بہر حال ثابت ہوگیا کہ لفظ طالق، تطلیق مصدر پر اقتضاء دلالت کرتا ہے اور جو اسم فاعل مصدر پر اقتضاء دلالت کرتا ہو وہ ہماری بحث سے خارج ہے اور اسی کو نکالنے کیلئے متن میں لغۃ کی قید کا اضافہ کیا گیا ہے۔اس کی تفصیلی بحث آئندہ آئے گی۔

حَتّٰی لَایُرَادُ بِآیَۃِ السَّرِقَۃِ الْاَسرِقَۃٌ وَاحِدَۃٌ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَاتُقْطَعُ الْاَیْدِیْ وَاحِدَۃٌ تَفْرِیْعٌ عَلٰی عَدَمِ اخْتِمَالِ اسْمِ الْفَاعِلِ التَّکْرَارَ وَالْزَامٌ عَلَی الشَّافِعِیِّ فَبِمَاذَھَبَ اِلَیْہِ بَیَانُہٗ اَنَّ الشَّافِعِیَّ یَقُوْلُ اَنَّ السَّارِقَ تُقْطَعُ یَدُہُ الْیُمْنٰی اَوَّلًا ثُمَّ رِجْلُہُ الْیُسْرٰی ثَانِیًا ثُمَّ یَدُہُ الْیُسْرٰی ثَالِثًا ثُمَّ رِجْلُہُ الْیُمْنٰی رَابِعًا لِقَوْلِہٖ ﷺ مَنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوْہُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْہُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْہُ وَعِنْدَنَا لَاتُقْطَعُ الْیَدُ الْیُسْرٰی فِی الثَّالِثَۃِ بَلْ خُلِّدَ فِی

Marfat.com

اَلسِّجْنِ حتّٰی یتُوْبَ لاَنَّ السَّارِق اِسْمُ فَاعِلٍ یَدُلُّ عَلیٰ الْمَصْدَرِ لُغَةً وَالْمَصْدَرلاَیُرَادُ بِه اِلاَّالْوَاحِدُ اَوِالْکُلُّ وَکُلُّ السَّرِقَات لاَیَعْلَمُ اِلاَّفِیْ آخِرِ الْعُمُرِ فَصَارَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِیَقِیْنٍ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِلاَتُقْطَعُ اِلاَّیَدٌ وَاحِدَةٌ وَاَیْضًا فَاقْطَعُوْا دَالٌّ عَلیَ الْقَطْعِ وَهُوَاَیْضًالاَیَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَلاَ تَثْبُتُ الْیَدُ الْیُسْرٰی مِنَ الْاٰیَةِ لاَیُقَالُ فَیَنْبَغِیْ اَنْ لاَتُقْطَعَ الرِّجْلُ الْیُسْرٰی فِی الْکَرَّةِ الثَّانِیَةِ اَیْضًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الرِّجْلَ غَیْرُ مُتَعَرِّضَةٍ بِهَافِی الْاٰیَةِ فَلاَبَأْسَ اَنْ یَّثْبُتَ بِنَصٍّ آخَرَ وَالْیَدُ لَمَّا کَانَتْ مُتَعَرِّضَةً بِهَافِیْ الْاٰیَةِ وَتَعَیَّنَ الْیُمْنٰی مُرَادٌ مِّنْهَالاَیجُوْزُاَنْ تَثْبُتَ الْیُسْرٰی بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِیْ لاَ تَجُوْزُ الزِّیَادَةُ بِه عَلیَ الْکِتَابِ لِاَنَّهُ لَمْ یَبْقَ الْمَحَلُّ الْمُعَیَّنُ الَّذِیْ تَعَیَّنَ بِالْاِجْمَاعِ بِخِلاَفِ الْجَلْدِ فَاِنَّهُ کُلَّمَا یَزْنِیْ غَیْرُالْمُحْصَنِ یُجْلَدُلاَنَّ الْبَدَنَ صَالِحٌ لِلْجَلْدِدَائِمًا۔

(ترجمہ):۔یہاں تک کہ آیت سرقہ سے ایک ہی سرقہ مراد ہوگا اور ایک دفعہ سرقہ کرنے سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا (یہ) عبارت اسم فاعل کے تکرار کا احتمال نہ رکھنے پر تفریع اور امام شافعیؒ پر ان کے مذہب میں الزام ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر دوسری مرتبہ اس کا بایاں پاؤں پھر تیسری مرتبہ اس کا بایاں ہاتھ پر چوتھی مرتبہ اسکا دایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے جس نے چوری کی اس کا قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو قطع کرو۔ اور ہمارے نزدیک تیسری مرتبہ میں بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا بلکہ اس کو ہمیشہ کیلئے قید خانہ میں ڈال دیا جائیگا یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے اس لئے کہ سارق اسم فاعل لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر سے صرف ایک (فرد حقیقی) مراد ہوگا یا تمام سرقات کا مجموعہ (فرد حکمی) مراد ہوگا اور تمام سرقات معلوم نہیں ہونگے مگر آخری عمر میں۔ لہذا ایک (فرد حقیقی) یقین کیساتھ مراد ہے اور فعل واحد سے فقط ایک ہاتھ کاٹا جائیگا نیز لفظ ''فاقطعوا'' قطع پر دلالت کرتا ہے اور وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس بایاں ہاتھ آیت سے ثابت نہیں ہوگا۔ اسپر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مناسب تو یہ ہے کہ دوسری مرتبہ میں بھی بایاں پاؤں نہ کاٹا جائے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ آیت میں پاؤں کا ذکر نہیں کیا گیا ہے لہذا اس کو دوسری نص سے ثابت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور ہاتھ کا ذکر جب آیت میں آچکا ہے اور اس سے دایاں ہاتھ مراد لینا بھی متعین ہو چکا ہے تو جائز نہیں ہے کہ بائیں ہاتھ کا کاٹنا اس خبر واحد سے ثابت کیا جائے جس سے کتاب پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ محل باقی نہیں رہا جو اجماع سے متعین ہو چکا ہے۔ برخلاف کوڑے کے کیونکہ غیر محصن جب بھی زنا کریگا اس کو کوڑے لگائے جائیں گے کیونکہ بدن دائمی طور پر کوڑے کھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

(تشریح):۔صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ متن کی عبارت اس مسئلہ پر تفریع ہے کہ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور چونکہ امام شافعیؒ تکرار کے قائل ہیں اسلئے اس عبارت کے ذریعہ ان پر الزام قائم کرنا بھی مقصود ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایکبار چوری کرنے پر چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا پھر ہاتھ کٹنے کے بعد اگر دوسری بار چوری کی تو اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اور اگر پھر بایاں پاؤں

Marfat.com

کٹنے کے بعد اس نے تیسری بار چوری کی تو بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر پھر بایاں ہاتھ کٹنے کے بعد اس نے چوتھی بار چوری کی تو اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے گا اور دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں ''من سرق فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ۔'' علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے فرمایا کہ حدیث دار قطنی میں ان الفاظ کیساتھ مذکور ہے ''قال رسول اللہ ﷺ اذا سرق السارق فاقطعوا یدہ فان عاد فاقطعوا رجلہ فان عاد فاقطعوا یدہ فان عاد فاقطعوا رجلہ۔'' اور ہمارے نزدیک بایاں پاؤں کٹنے کے بعد اگر چور نے تیسری دفعہ چوری کی تو اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ اس کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا تاوقیکہ وہ توبہ کرے یا مر جائے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ چور کی سزا بیان کرتے ہوئے حق جل مجدہ نے فرمایا ہے ''السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما'' اور آیت میں لفظ سارق اسم فاعل ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ اسم فاعل لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر چونکہ اسم جنس ہوتا ہے اس لئے اس سے یا تو فرد حقیقی (ایک) مراد ہوگا اور یا فرد حکمی (تمام چوریوں کا مجموعہ) مراد ہوگا۔ لیکن تمام چوریوں کا علم آخری عمر میں ہوسکتا ہے اس سے پہلے کوئی امکان نہیں ہے پس اگر آیت میں سرقہ کا فرد حکمی یعنی تمام چوریوں کا مجموعہ مراد لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا اس کی آخری حیات پر موقوف رکھا جائے یعنی جب نزع کی کیفیت طاری ہو جائے تب سمجھا جائے گا کہ اب یہ شخص مزید چوری نہیں کریگا اور جو چوریاں زندگی بھر کرتا رہا ان کا مجموعہ فرد حکمی ہے لہذا ان تمام چوریوں کی پاداش میں اب نزع کے عالم میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے لیکن یہ بالاجماع باطل ہے یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ نزع کیوقت تمام چوریوں کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے بہرحال سرقہ کا فرد حکمی مراد لینا باطل ہے اور جب سرقہ کا فرد حکمی مراد لینا باطل ہے تو اس کا فرد حقیقی (ایک) یقینی طور پر مراد ہوگا یعنی آیت میں سرقہ سے ایک سرقہ مراد ہے اور فعل واحد یعنی ایک سرقہ سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے دونوں ہاتھ نہیں کاٹے جاسکتے، پس آیت سے بائیں ہاتھ کا کاٹا جانا ثابت نہ ہوگا بائیں ہاتھ کا نہ کاٹا جانا یوں بھی ثابت کیا جاسکتا ہے کہ آیت میں ''فاقطعوا'' صیغہ امر، قطع مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر چونکہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے آیت سے صرف دائیں ہاتھ کا کاٹنا ثابت ہوگا اور بائیں ہاتھ کا کاٹنا ثابت نہ ہوگا۔

''لایقال فینبغی الخ'' سے شارحؒ ایک اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر فرمارہے ہیں چنانچہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب لفظ ''قطع'' مصدر عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو دوسری بار چوری کرنے کی وجہ سے آپ نے بایاں پاؤں کاٹنے کی اجازت کیسے دی ہے کیونکہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد دوسری بار چوری کرنے پر بائیں پاؤں کے کاٹنے سے بھی ''قطع'' میں تعدد اور تکرار پایا جاتا ہے حالانکہ آپ (احناف) تکرار اور تعدد کے قائل نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت ''السارق والسارقۃ'' میں پاؤں کا ذکر قطعاً نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ ہاتھ کا ذکر کیا گیا ہے اور اجماع اور حدیث قولی اور فعلی سے دائیں ہاتھ کا مراد لینا بھی متعین ہو چکا ہے، حدیث قولی تو یہ ہے کہ ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مخزومیہ کے بارے میں مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے چوری کرنے کی وجہ سے ان کے دائیں ہاتھ کے کاٹنے کا امر فرمایا ہے اور حدیث فعلی یہ ہے کہ صفوان ابن امیہ سے دار قطنی میں مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ایک چور کا دایاں ہاتھ گٹے سے قطع کیا ہے نیز عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت بجائے ''ایدیہما'' کے ''ایمانہما'' ہے، بہرحال اجماع، حدیث قولی، حدیث فعلی اور ابن مسعودؓ کی قرأت سے ثابت ہے کہ آیت

Marfat.com

میں دایاں ہاتھ مراد ہے پس جب آیت میں فقط ہاتھ کا ذکر ہے اور پاؤں کا ذکر بالکل نہیں ہے تو ممکن ہے کہ بائیں پاؤں کا کاٹنا اس آیت کے علاوہ کسی دوسری نص سے ثابت ہو اور جب بائیں پاؤں کا کاٹنا کسی دوسری نص سے ثابت ہے تو آیت میں مذکور ''فاقطعوا'' صیغہ امر کی دلالت عدد اور تکرار پر نہ پائی گئی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ آیت میں جسطرح بائیں پاؤں کا ذکر نہیں ہے اسی طرح بائیں ہاتھ کا ذکر بھی نہیں ہے پس جس طرح آخر سے بائیں پاؤں کے قطع کو ثابت کرنا صحیح ہے اسی طرح نص آخر سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت کرنا بھی درست ہوگا ان دونوں کے درمیان فرق کرنا تحکم اور خواہ مخواہ کی بات ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بائیں پاؤں کے قطع کو نص آخر سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ شارح نے کہا ہے بلکہ حق بات یہ ہے کہ دوسری بار چوری کرنے کیوجہ سے بائیں پاؤں کا قطع اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ علامہ ابن الہمام نے فرمایا ہے اور رہا تیسری بار چوری کرنے کی وجہ سے بائیں ہاتھ کا قطع تو اس کو اس خبر واحد سے ثابت کرنا جائز نہیں ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا ناجائز ہے اور خبر واحد سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت کرنا اسلئے ناجائز ہے کہ دائیں ہاتھ کے کٹنے کے بعد وہ محل باقی نہیں رہا جو اجماع سے متعین ہو چکا ہے یعنی دایاں ہاتھ جو اجماع اور حدیث سے متعین ہوا تھا وہ باقی نہیں رہا۔

''بخلاف الجلد الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ''الزانیۃ والزانی فاجلدوا'' میں زانی اور زانیہ اسم فاعل بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور ''فاجلدوا'' صیغہ امر بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا غیر محصن کے زنا کا ارتکاب کرنے کیوجہ سے اس کو صرف ایکبار کوڑے لگانے چاہئیں اور اس کے بعد زنا کرنے سے کوڑے لگنے کے بعد اگر اس نے دوسری بار زنا کیا تو بھی کوڑے مارے جائیں گے اور اگر اس کے بعد تیسری بار زنا کیا تو تیسری بار بھی کوڑے مارے جائیں گے علی ہذا القیاس۔ اس کا جواب یہ ہے کوڑے مارنے کا محل آدمی کا بدن ہے اور ''بدن'' جیتے جی ہمیشہ کوڑوں کی صلاحیت رکھتا ہے چنانچہ غیر محصن جب بھی زنا کریگا اس کو کوڑے مارے جائیں گے۔ پس یہاں مسبب (کوڑے مارنے) کا تکرار سبب (زنا) کے تکرار سے ہوا اور محل یعنی بدن اس تکرار کو قبول کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ سبب کے مکرر ہونے سے مسبب مکرر ہو جاتا ہے اس کے برخلاف سرقہ ہے کہ سرقہ میں قطع کا محل بالاجماع دایاں ہاتھ ہے، پس جب پہلی بار چوری کرنے کی وجہ سے دایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا تو محل قطع باقی نہیں رہا اور جب محل قطع باقی نہیں رہا تو قطع ید میں تکرار بھی ممکن نہ ہوگا۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ التَّكْرَارِ وَعَدَمِهِ شَرَعَ فِيْ تَقْسِيْمِ الْوُجُوْبِ فَقَالَ وَحُكْمُ الْاَمْرِ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ يَعْنِيْ مَاثَبَتَ بِالْاَمْرِ وَهُوَ الْوُجُوْبُ نَوْعَانِ وُجُوْبُ اَدَآءٍ وَوُجُوْبُ قَضَاءٍ فَالْاَدَاءُ هُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ مَاوَجَبَ بِالْاَمْرِ يَعْنِيْ اِخْرَاجَهُ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ فِي الْوَقْتِ الْمُعَيَّنِ لَهُ وَهٰذَا هُوَ مَعْنَى التَّسْلِيْمِ وَالْاَفَالْاَفْعَالُ اَغْرَاضٌ لَايَتَصَوَّرُ تَسْلِيْمُهَا وَقَدْ ذُكِرَ فِيْ اُصُوْلِ فَخْرِ الْاِسْلَامِ وَغَيْرِهِ تَسْلِيْمُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ فَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ لَايَكُوْنُ بِالْاَمْرِ بَلْ بِالْوَقْتِ اُجِيْبَ بِاَنَّ قَوْلَهُ بِالْاَمْرِ مُتَعَلِّقٌ بِالتَّسْلِيْمِ لَابِالْوَاجِبِ وَلِهٰذَا بَدَّلَ الْمُصَنِّفُ قَوْلَهُ نَفْسَ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهِ عَيْنَ الْوَاجِبِ لِيَعْلَمَ اَنَّ نَفْسَ الْوَاجِبِ اَوْ عَيْنَهُ كِنَايَةٌ عَنْ اِتْيَانِهِ فِي الْوَقْتِ فَلَاحَاجَةَ اِلَى زِيَادَةِ قَوْلِهِ فِيْ

Marfat.com

وقُته كمازاذاالْبغضُ وكذا الى قوْله الىٰ مُستحقّه لانّ قوْله بالْامْر يدُلّ على انّ الْامْرهُوالْمُستحقّ۔

(ترجمہ) :۔اور جب مصنف تکرار اور عدم تکرار کے بیان سے فارغ ہو گئے تو وجوب کی تقسیم کو شروع فرمایا۔ چنانچہ فرمایا کہ امر کے حکم کی دو قسمیں ہیں ''اداء'' اور وہ بعینہ اس شئ کو جو امر سے واجب ہوتی ہے سپرد کرنے کا (نام) ہے یعنی امر سے جو شئ ثابت ہوتی ہے وہ وجوب ہے (اس کی) دو قسمیں ہیں، وجوب اداء اور وجوب قضاء۔ پس اداء بعینہ اس شئ کو سپرد کرنیکا نام ہے جو امر سے واجب ہوتی ہے یعنی شئ کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجود کی طرف نکالنا، یہ ہی تسلیم کے معنی ہیں۔ ورنہ تو سارے افعال اعراض ہیں ان کی تقسیم مقصود نہیں ہوتی اور اصول فخر الاسلام اور دوسری کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے ''تسلیم نفس الواجب بالامر'' لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ نفس وجوب امر سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ وقت سے حاصل ہوتا ہے، اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ماتن کا قول ''بالامر'' تسلیم سے متعلق ہے واجب سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مصنف نے اس کے قول نفس واجب کو اپنے قول عین واجب سے بدل دیا ہے تا کہ معلوم ہو جائے کہ نفس واجب یا عین واجب کو مقررہ وقت پر لانے سے کنایہ ہے لہذا (تعریف میں) ''فی وقتہ'' کا لفظ زیادہ کرنیکی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ بعض علماء نے زیادہ کیا ہے۔ اسی طرح اس کے قول ''الی مستحقہ'' کی بھی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ اس کا قول ''بالامر'' اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آمر ہی مستحق ہے۔

(تشریح) :۔صاحب نور الانوار ملا جیون نے فرمایا ہے کہ مصنف نے تکرار اور عدم تکرار سے فراغت کے بعد وجوب کی تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ امر کے حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) اداء (۲) قضاء۔ امر کے حکم سے مراد وہ ہے جو امر سے ثابت ہوتا ہے گویا وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوب اداء (۲) وجوب قضاء۔ وجوب اداء کی تعریف جو چیز امر سے واجب ہوتی ہے بعینہ اسکو سپرد کرنا یعنی ''اخراجہ من العدم الی الوجود'' سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وجوب اداء کی تعریف میں لفظ تسلیم مذکور ہے اور تسلیم کہتے ہیں کسی شئ کو اپنے پاس سے دوسرے کی طرف منتقل کرنا اور واجب ایک وصف ہے جو ذمہ میں ہوتا ہے اور اسکو اداء کرنا ایک فعل ہے اور افعال اعراض کے قبیلہ سے ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں۔ لہذا واجب کو اداء کرنا فعل ہے اور افعال اعراض ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں تو وجوب اداء کی تعریف میں لفظ تسلیم ذکر کرنا کسطرح درست ہوگا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ تسلیم کے معنی شئ کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ہیں اور یہ معنی وجوب اداء میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ ''مکلف'' فعل واجب کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجود میں لاتا ہے پس جب تسلیم کے مذکورہ معنی وجوب اداء میں پائے جاتے ہیں تو وجوب اداء کی تعریف میں لفظ تسلیم کا ذکر کرنا درست ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اصول فخر الاسلام اور دوسری کتابوں میں اداء کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے ''تسلیم نفس الواجب بالامر'' یعنی امر سے نفس واجب کو سپرد کرنا حاصل یہ کہ اصول فخر الاسلام وغیرہ میں ''عین ما وجب'' کی بجائے ''نفس الواجب'' کا لفظ مذکور ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ نفس وجوب امر سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ وقت سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس وجوب امر سے ثابت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ''تسلیم نفس الواجب بالامر'' میں ''بالامر'' جار مجرور تسلیم سے متعلق ہے واجب سے متعلق نہیں ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اداء نام ہے نفس واجب کو امر سے سپرد کرنا یعنی نفس واجب جس کا ثبوت وقت سے ہوا ہے اسکو امر سے سپرد کرنا۔ اس صورت میں امر سے وجوب

Marfat.com

اداء حاصل ہوگا نہ کہ نفس وجوب۔ بہرحال اصول فخر الاسلام وغیرہ میں مذکورہ وجوب اداء کی تعریف پر چونکہ اعتراض واقع ہوتا ہے اسلئے فاضل مصنف نے بجائے نفس واجب کے عین واجب کا لفظ ذکر کیا ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ وجوب اداء کی تعریف میں نفس واجب کا لفظ ہو یا عین واجب کا دونوں سے کنایۃ یہ مراد ہے کہ واجب کو اسکے مقررہ وقت پر اداء کیا جائے اور جب ان دونوں لفظوں سے واجب کو اسکے مقررہ وقت پر اداء کرنا مراد ہے تو وجوب اداء کی تعریف میں ''فی وقتہ'' کی قید زیادہ کر کے یوں کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ''تسلیم عین ماوجب بالامر فی وقتہ'' جیسا کہ بعض حضرات علماء نے اس قید کا اضافہ کیا ہے اور بعض حضرات نے ''الی مستحقہ'' کی قید کا اضافہ کر کے وجوب اداء کی تعریف یہ کی ہے ''تسلیم عین الواجب بالامر فی وقتہ الی مستحقہ'' یعنی عین واجب کو امر سے اس کے وقت میں اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا۔ لیکن اس قید کی بھی چنداں ضرورت نہیں ہے کیونکہ تعریف میں ''بالامر'' کا لفظ مذکور ہے اور لفظ ''بالامر'' اس پر دلالت کرتا ہے کہ آمر (امر کرنیوالا ہی) مستحق ہوتا ہے کیونکہ مامور بہ کا مستحق آمر ہی ہوتا ہے اور جو مستحق ہوتا ہے اسی کی طرف سپرد کیا جاتا ہے۔ پس جب ''الی مستحقہ'' کی قید ''بالامر'' کے لفظ سے مفہوم ہے تو ''الی مستحقہ'' کی قید کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَقَضَاءٌ وَهُوَتَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِهِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ اَدَاءٌ بِمَعْنٰى وُجُوْبِ قَضَاءٍ وَهُوَتَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِلَاعَيْنِهِ اَىْ تَسْلِيْمُ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ الَّذِىْ وَجَبَ اَوَّلًافِىْ غَيْرِذٰلِكَ الْوَقْتِ وَكَانَ يَنْبَغِىْ اَنْ يُقَيِّدَهٗ بِقَوْلِهِ مِنْ عِنْدِهٖ لِيَخْرُجَ اَدَاءُ ظُهْرِالْيَوْمِ قَضَاءً عَنْ ظُهْرِاَمْسِهٖ لِاَنَّهٗ لَيْسَ مِنْ عِنْدِهٖ بَلْ كِلَاهُمَا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَالْقَضَاءُ اِنَّمَا هُوَ صَرْفُ النَّفْلِ الَّذِىْ كَانَ حَقًّالَهٗ اِلَى الْقَضَاءِ الَّذِىْ كَانَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَالَمْ يُقَيِّدْهُ بِهٖ لِشُهْرَةِ اَمْرِهٖ وَكَوْنِهٖ مَدْلُوْلًاعَلَيْهِ بِالْاِلْتِزَامِ وَاَمَّاالنَّفْلُ فَاِنَّمَا يُقْضٰى اِذَا لَزِمَ بِالشُّرُوْعِ وَحِ لَمْ يَبْقَ نَفْلًا بَلْ صَارَ وَاجِبًا وَلٰكِنَّهٗ يُؤَدّٰى مَعَ اَنَّهٗ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يُّرَادَ بِقَوْلِهٖ غَيْرِ الْوَاجِبِ الثَّابِتُ لِيَعُمَّ النَّفْلَ هٰكَذَا قِيْلَ وَفِيْهِ وُجُوْهٌ اُخَرُ.

(ترجمہ):۔ اور قضاء واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے (یہ عبارت) اداء پر معطوف ہے یعنی وجوب قضاء واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے نہ کہ عین واجب کو یعنی اس واجب کو سپرد کرنا جو اولاً اس وقت کے علاوہ میں واجب ہوا ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف تعریف کو اپنے قول ''من عندہ'' کیساتھ مقید کر دیتے تا کہ آج کی ظہر کی اداء کل گذشتہ کی ظہر کی قضاء ہونے سے خارج ہو جائے کیونکہ آج کی ظہر کی اداء مامور کی طرف سے نہیں ہے بلکہ دونوں اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں اور قضاء اس نفل کو جو مامور کا حق تھا اس قضاء کی طرف پھیرنے کا نام ہے جو مامور پر واجب ہے اور مصنفؒ نے تعریف کو اس قید کیساتھ اس کے مشہور ہونے اور اس کے التزاماً مدلول علیہ ہونیکی وجہ سے مقید نہیں کیا ہے اور نفل کی قضاء اسوقت کیجائے گی جب وہ شروع کرنے سے لازم ہو جائے اور اس وقت وہ نفل نہیں رہا بلکہ واجب ہو گیا لیکن وہ ادا کیا جاتا ہے باوجود یہ کہ وہ واجب نہیں ہے پس مناسب یہ ہے کہ عین الواجب سے عین الثابت مراد ہو تا کہ ''تعریف'' نفل کو بھی شامل ہو جائے ایسا ہی کہا گیا ہے اس سلسلہ میں اور بھی وجوہ ہیں۔

(تشریح):۔ متن کی عبارت سابقہ متن ''اداء وہو تسلیم عین الواجب بالامر'' پر معطوف ہے، حاصل یہ کہ وجوب قضاء واجب بالامر کے مثل کو

Marfat.com

سپرد کرنے کا نام ہے عین واجب کو سپرد کرنے کا نام نہیں ہے یعنی جو شئی اولاً واجب ہوئی ہے اس کو اس کے مقررہ وقت کے علاوہ میں اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام قضاء ہے۔ ''وکان ینبغی ان یقیدہ بقولہ الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن میں ذکر کردہ قضاء کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ قضاء کی یہ تعریف، آج کی ظہر کی اداء پر بھی صادق آتی ہے اس طور پر کہ ایک شخص کو کل گذشتہ مثلاً چہار شنبہ کی ظہر کی نماز ابھی تک نہیں پڑھ سکا ہے آج مثلاً پنجشنبہ کی ظہر کی نماز اداء کرتا ہے تو آج کی ظہر کی نماز کل گذشتہ کی ظہر کی نماز کے مثل ہوئی اور کل گذشتہ کی ظہر کی نماز امر سے واجب ہوئی ہے تو آج کی ظہر کی نماز پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ شخص واجب بالامر (کل گذشتہ کہ ظہر) کی مثل (آج کی ظہر) کو سپرد کرتا ہے، اور واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے لہذا آج کی ظہر کی نماز کی اداء پر قضاء کی تعریف صادق آئی اور جب آج کی ظہر کی نماز کی اداء پر قضاء کی تعریف صادق آئی تو قضاء کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی حالانکہ تعریف کا جامع ہونے کیساتھ دخول غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قضاء کی تعریف میں ''من عندہ'' کی قید محذوف اور معتبر ہے اب تعریف یہ ہوگی کہ ''قضاء'' کہتے ہیں واجب بالامر کی مثل کو اپنے پاس سے سپرد کرنا، حاصل یہ کہ اداء یعنی آج کی ظہر اور قضاء یعنی کل گذشتہ کی ظہر دونوں مامور پر اللہ تعالیٰ کیلئے فرض ہیں۔ لیکن ''مامور'' اداء پر جو وقت صرف کرتا ہے وہ مامور پر اللہ کا حق تھا یعنی اللہ نے یہ وقت اسی فریضہ کو ادا کرنے کیلئے مقرر کیا ہے اور جب یہ وقت اللہ کا حق ہے اور آجکی ظہر کا فرض اداء کرنے کیلئے مقرر کیا ہے تو آج کی ظہر کو ادا کرنا مامور کا اپنے پاس سے سپرد کرنا اور ادا کرنا نہیں ہوا البتہ ''مامور'' جس وقت میں قضاء کرتا ہے وہ وقت مامور کا حق ہے مامور اس وقت میں نوافل ادا کرے یا آرام کرے بہر صورت وہ وقت مامور کا حق ہے لیکن مامور نے اپنے اس حق (وقت) کو اس قضاء میں صرف کیا ہے جو اس پر واجب ہے گویا مامور نے قضاء کو اپنے پاس سے سپرد کیا ہے خلاصہ یہ کہ مامور قضاء اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے اور اداء اپنے پاس سے سپرد نہیں کرتا ہے لہذا قضاء کی تعریف میں ''من عندہ'' کی قید کا اعتبار کرنے کے بعد قضاء کی تعریف ادا پر صادق نہیں آئے گی اور قضاء کی تعریف دخول غیر سے مانع ہو جائے گی۔ لیکن اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ قضاء کی تعریف میں جب ''من عندہ'' کی قید معتبر ہے تو بیان تعریف کیوقت متن میں یہ قید کیوں ذکر نہیں کی گئی اور قضاء کی تعریف کو اس قید کیساتھ کیوں مقید کیا گیا ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ یہ بات مشہور ہے یعنی سب کو معلوم ہے کہ مامور قضاء اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے لہذا شہرت کیوجہ سے اس قید کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قضاء کی تعریف میں مذکور ''لفظ مثل'' التزاما اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ مثل سے مراد وہ ہے جو فوت شدہ کر عوض ہو کر ثابت ہو اور یہ بات مسلم ہے کہ انسان عوض اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے پس جب لفظ مثل ''من عندہ'' کی قید پر التزاماً دلالت کرتا ہے تو اس قید کو صراحۃ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

''واما النفل فانما الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قضاء کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ نفل کو شروع کرنیکے بعد اگر اسکو فاسد کر دیا اور پھر اس کیقضاء کی تو اس قضاء پر قضاء کی تعریف صادق نہیں آتی ہے اسلئے کہ قضاء، واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنا ہے اور نفل چونکہ واجب نہیں ہوتا اسلئے اس کی قضاء پر واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنا صادق نہیں آئیگا اور جب نفل کی قضاء پر، قضاء کی تعریف صادق نہیں آئی تو قضاء کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہ رہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ''نفل'' شروع کرتے ہی لازم اور واجب ہو جاتا ہے پس جب نفل

Marfat.com

کو شروع کرنے کے بعد فاسد کیا تو ایک لازم اور واجب چیز کو فاسد کیا۔ اور جب واجب چیز کو فاسد کیا تو قضاء واجب کی ہوگی نہ کہ نفل کی۔ اور جب قضاء واجب کی ہوئی تو واجب کے مثل کو سپرد کرنا پایا گیا، اور قضاء کی تعریف چونکہ یہی ہے اس لئے قضاء کی تعریف نفل کی قضاء کو بھی شامل ہوگی اور اپنے تمام افراد کیلئے جامع ہوگی۔

''ولکنہ یودی مع انہ لیس بواجب الخ'' سے بھی ایک سوال اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ نفل کی صورت کی ادا بھی ایک ادا ہے مگر اس پر اداء کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ اداء کی تعریف ہے عین واجب کو سپرد کرنا۔ حالانکہ نفل بالاتفاق واجب نہیں ہے پس نفل کی اداء پر چونکہ عین واجب کو سپرد کرنا صادق نہیں آتا اسلئے نفل کی اداء، اداء کی تعریف سے خارج ہوگی اور ادا کی تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہ ہوگی، اس کا جواب یہ ہے کہ ادا کی تعریف میں واجب سے مراد ثابت ہے، اب ادا کی تعریف یہ ہوگی کہ جو چیز ثابت ہے بعینہ اس کو سپرد کرنے کا نام ادا ہے اور مباحات اور نوافل بھی چونکہ تمام ثابت ہیں اسلئے نفل کی اداء پر بھی ادا کی تعریف صادق آئے گی۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ تعریف اداء میں بالامر کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ادا میں سپردگی امر سے ہوتی ہے حالانکہ نفل کو سپرد کرنا امر سے نہیں ہوتا پس واجب کو ثابت کے معنی میں لینے کے باوجود نفل کی ادا پر ادا کی تعریف صادق نہیں آئے گی اور اداء کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ادائے نفل پر اداء کا اطلاق مجازاً ہے نہ کہ حقیقۃ اور مجاز پر اعتراض نہیں ہوتا۔ لہذا نفل کی اداء کو لیکر اداء کی تعریف کے جامع ہونے پر اعتراض نہ کیا جائے۔

وَيُسْتَعْمَلُ اَحَدُهُمَا مَكَانَ الْآخَرِ مَجَازًا حَتّٰى يَجُوْزُ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ وَبِالْعَكْسِ اَىْ يُسْتَعْمَلُ كُلٌّ مِنَ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ مَكَانَ الْآخَرِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ حَتّٰى يَجُوْزُ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اَقْضِىَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَيَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُؤَدِّىَ ظُهْرَ الْاَمْسِ وَاسْتِعْمَالُ الْقَضَاءِ فِى الْاَدَاءِ كَثِيْرٌ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِى الْاَرْضِ اَىْ اِذَا اُدِّيَتْ صَلٰوةُ الْجُمُعَةِ لِاَنَّ الْجُمُعَةَ لَا تُقْضٰى وَلِذَا ذَهَبَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ اِلٰى اَنَّ الْقَضَاءَ عَامٌّ يُسْتَعْمَلُ فِى الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ جَمِيْعًا لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ فَرَاغِ الذِّمَّةِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِهِمَا فَكَانَ فِىْ مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ بِخِلَافِ الْاَدَاءِ فَاِنَّهٗ يُنْبِئُ عَنْ شِدَّةِ الرِّعَايَةِ وَهُوَ لَيْسَ اِلَّا فِى الْاَدَاءِ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ ؎ اَلذَّنْبُ يَاْدُوْ لِلْغَزَالِ يَاْكُلُهٗ ۔ اَىْ يَخْتِلُهٗ وَيَغْلِبُ عَلَيْهِ.

(**ترجمہ**): اور اداء اور قضاء میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال ہوتا ہے حتی کہ قضاء کی نیت سے ادا جائز ہوتی ہے اور اس کے برعکس یعنی اداء اور قضاء میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ بطریق مجاز مستعمل ہوتا ہے، حتی کہ قضاء کی نیت سے ادا جائز ہوتی ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے نیت کی کہ آج کی ظہر کی قضاء کرونگا اور اداء کی نیت سے قضاء جائز ہے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے اس بات کی نیت کی کہ کل گذشتہ کی ظہر کو ادا کروں گا اور ادا میں قضاء کا استعمال بکثرت ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول ''فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض'' ہے، یعنی جب صلاۃ جمعہ ادا کی

Marfat.com

جائے ،اسلئے کہ جمعہ کی قضاء نہیں کی جاتی ہے۔اسی وجہ سے فخر الاسلام اسطرف گئے ہیں کہ قضاء عام ہے اداء اور قضاء دونوں میں استعمال ہوتا ہے کیونکہ قضاء نام ہے ذمہ کے فارغ ہونے کا اور فراغ ذمہ ادا اور قضاء دونوں سے حاصل ہوتا ہے۔پس قضاء کا استعمال اداء میں حقیقت کے معنی میں ہوگا۔برخلاف ادا کے، کیونکہ لفظ اداء، شدت رعایت کے معنی کی خبر دیتا ہے اور یہ معنی صرف اداء میں پائے جاتے ہیں۔جیسا کہ شاعر نے کہا ہے بھیڑیا ہرن کو فریب میں ڈالتا ہے تا کہ اسے کھالے، یعنی اسے فریب دیکر اس پر چڑھ بیٹھتا ہے۔

(**تشریح**) :۔اداء اور قضاء کی تعریف کے بعد فاضل مصنف نے فرمایا کہ ادا اور قضاء میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ مجازا استعمال ہوسکتا ہے چنانچہ قضاء کی نیت سے ادا جائز ہو جاتی ہے اور ادا کی نیت سے قضاء درست ہو جاتی ہے مثلاً اگر کسی نے آج کی ظہر ادا کرتے وقت یہ کہا کہ میں آج کی ظہر کی قضاء کرنے کی نیت کرتا ہوں تو بقرینہ آج یہ مراد ہوگا کہ میں آج کی ظہر ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں اور اگر کسی نے کہا کہ میں کل گذشتہ کی ظہر ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں تو بقرینہ کل یہ مراد ہوگا کہ میں کل گذشتہ کی ظہر قضاء کرنے کی نیت کرتا ہوں۔اسکی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی نے ظہر کے آخری وقت میں یہ گمان کیا کہ ظہر کا وقت نکل گیا اور قضاء کی نیت کر کے ظہر کی نماز پڑھ لی حالانکہ فی الحقیقت ظہر کا وقت نہیں نکلا تھا تو یہ قضاء کی نیت سے ادا نماز ہوئی اور اگر کسی نے یہ گمان کیا کہ ظہر کی نماز کا وقت باقی ہے اور ادا کی نیت کر کے ظہر پڑھ لی حالانکہ واقعۃ ظہر کا وقت ختم ہو گیا تھا تو یہ ادا کی نیت سے قضاء نماز ہوئی۔بہر حال قضاء کی نیت سے ادا نماز کا جائز ہونا اور ادا کی نیت سے قضاء کا جائز ہونا اس بات کی علامت ہے کہ ادا اور قضاء میں سے ہر ایک کا دوسرے کی جگہ استعمال کرنا مجازا جائز ہے۔لیکن قضاء کا استعمال ادا کے معنی میں بکثرت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کے قول ''فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا'' میں لفظ ''قضیت'' ''ادیت'' کے معنی میں مستعمل ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نماز جمعہ کی صرف ادا ہوتی ہے اس کی قضاء نہیں ہوتی۔پس نماز جمعہ کی قضاء کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں لفظ قضاء اداء کے معنی میں مستعمل ہے ،اسی وجہ سے کہ قضاء ادا کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے۔علامہ فخر الاسلامؒ نے فرمایا کہ لفظ قضاء عام لفظ ہے اس کا استعمال اداء اور قضاء دونوں پر ہوتا ہے کیونکہ قضاء کے معنی ذمہ داری سے فارغ اور سبکدوش ہونے کے ہیں اور یہ معنی ادا اور قضاء دونوں سے حاصل ہو جاتے ہیں یعنی ''مامور'' جس طرح قضاء کے ذریعہ ذمہ داری سے فارغ ہو جاتا ہے اسی طرح ادا کے ذریعہ بھی ذمہ داری سے فارغ ہو جاتا ہے پس جب لفظ قضاء ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو معنی قضا اور ادا دونوں سے حاصل ہو جاتے ہیں تو لفظ قضا کا استعمال ادا کے معنی میں حقیقت ہوگا۔اس کے برخلاف اداء ہے کہ لفظ اداء شدت رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ معنی صرف اداء میں پائے جاتے ہیں جیسا کہ شاعر نے کہا ہے۔

''الذئب یادو للغزال یا کلہ'' یعنی بھیڑیا ہرن کو فریب میں ڈال کر اس پر غالب آجاتا ہے تا کہ اس کو کھالے۔حاصل یہ کہ ''ادو'' کے معنی دھوکا دینے اور غالب ہونے کے ہیں اور دھوکا دینے والے کو شدت رعایت اور بڑی احتیاط سے کام لینا پڑتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ ''اداء'' شدت رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور شدت رعایت کے معنی چونکہ صرف اداء میں پائے جاتے ہیں اور قضاء میں نہیں پائے جاتے اسلئے لفظ اداء کا استعمال اداء کے معنی میں حقیقت اور قضاء کے معنی میں مجاز ہوگا۔

وَاَمَّا اِذَا صَامَ شَعْبَانَ بِظَنِّ اَنَّهٗ مِنْ رَمَضَانَ فَلَا یَجُوْزُ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ قَبْلَ السَّبَبِ وَاِنْ صَامَ شَوَّالَ بِظَنِّ اَنَّهٗ

Marfat.com

مِنْ رَمَضَانَ يَجُوْزُ لِاَنَّهٗ قَضَاءٌ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ بَلْ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ وَاِنَّمَا الْخَطَاءُ فِيْ ظَنِّهٖ وَهُوَ مَعْفُوٌّ۔

(ترجمہ) :۔لیکن جب کوئی شخص شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھے تو یہ ناجائز ہوگا کیونکہ یہ سبب سے پہلے اداء کرنا ہے اور اگر شوال میں رمضان سمجھ کر روزہ رکھا تو یہ جائز ہوگا لیکن اس وجہ سے نہیں کہ یہ اداء کی نیت سے قضاء ہے بلکہ اسوجہ سے کہ یہ اداء کی نیت سے اداء ہے، البتہ اسکے گمان میں خطاء ہے اور وہ قابل درگذر ہے۔

(تشریح) :۔''واما اذا صام شعبان الخ'' سے ایک سول کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ علامہ فخر الاسلام نے کہا کہ لفظ اداء شدت رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھ لے تو جائز ہونا چاہئے کیونکہ اسمیں غایت درجہ احتیاط اور شدت رعایت ہے حالانکہ فقہاء نے اس کو ناجائز کہا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کے روزہ کا سبب شہود شہر رمضان ہے، اور شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنا سبب سے پہلے اداء کرنا ہے اور سبب سے پہلے اداء کرنا ناجائز ہے لہذا شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنا بھی ناجائز ہوگا۔اس سوال کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اداء اور قضاء ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ بطریق مجاز استعمال ہوتا ہے اور مجاز کیلئے حقیقت کا متعذر ہونا ضروری ہے لہذا جب کسی شخص نے شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھا تو اداء متعذر ہوگئی کیونکہ شعبان میں رمضان کا روزہ ممکن نہیں ہے پس جب ادا کرنا متعذر ہوگیا تو مجاز یعنی قضاء کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی جو روزہ شعبان میں رمضان کا سمجھ کر رکھا گیا ہے وہ اگر اداء نہیں ہوسکتا تو قضاء ہونا چاہئے تھا۔حالانکہ آپ کے نزدیک وہ روزہ نہ اداء ہے اور نہ قضاء۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روزہ چونکہ سبب سے پہلے ہے اسلئے اداء نہ ہوگا اور قضاء چونکہ اداء پر مبنی ہوتی ہے اسلئے یہ روزہ قضاء بھی نہ ہوگا۔اور یہ روزہ جب نہ ادا ہوسکتا ہے اور نہ قضاء تو کہا گیا کہ یہ ناجائز ہے۔

''وان صام شوال الخ'' سے بھی ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اداء جس طرح وقت سے پہلے جائز نہیں ہے اسی طرح وقت کے بعد بھی جائز نہیں ہے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے شوال میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھا تو یہ باوجود یہ کہ وقت (رمضان) کے بعد ہے لیکن جائز ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ شوال میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنے کا جائز ہونا اسوجہ سے نہیں کہ یہ اداء کی نیت سے قضاء ہے بلکہ اسلئے ہے کہ یہ اداء کی نیت سے اداء ہے یعنی ذکر بھی لفظ ادا کیا ہے اور مراد بھی اداء لیا ہے۔ہاں، اس کے گمان میں خطاء ہے کہ اس نے شوال کو رمضان سمجھا اور اس طرح کی خطاء معاف اور قابل درگذر ہے۔

(فوائد) :۔نور الانوار کے بعض نسخوں میں ''لانہ اداء بنیۃ الاداء'' ہے اور بعض میں ''بنیۃ القضاء'' ہے۔پہلے نسخہ کے مطابق عبارت صاف اور سہل ہے البتہ دوسرے نسخہ کے مطابق قضاء سے اداء مراد ہے کیونکہ قضاء کا اطلاق اداء پر بکثرت ہوتا ہے اسلئے ادا کی بجائے لفظ قضاء ذکر کیا گیا۔

ثُمَّ اِنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِيْمَابَيْنَهُمْ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِيْ كَانَ سَبَبًا لِلْاَدَاءِ اَمْ لَابُدَّلَهٗ مِنْ سَبَبٍ عَلٰى حِدَةٍ فَبَيَّنَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِمَا يَجِبُ بِهِ الْاَدَاءُ عَنِ الْمُحَقِّقِيْنَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ اَيِ الْقَضَاءُ يَجِبُ بِالسَّبَبِ الَّذِيْ يَجِبُ بِهِ الْاَدَاءُ عَنِ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ عَامَّةِ الْحَنَفِيَّةِ خِلَافًا لِلْعِرَاقِيِّيْنَ مِنْ مَشَايِخِنَا وَعَامَّةِ

Marfat.com

اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ فَاِنَّهُمْ یَقُوْلُوْنَ لَابُدَّلِلْقَضَاءِ مِنْ سَبَبٍ جَدِیْدٍ سِوَیٰ سَبَبِ الْاَدَاءِ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا السَّبَبِ النَّصُّ الْمُوْجِبُ لِلْاَدَاءِ لَاالسَّبَبُ الْمَعْرُوْفُ اَعْنِی الْوَقْتَ وَحَاصِلُ الْخِلَافِ یَرْجِعُ اِلٰی اَنَّ عِنْدَنَا النَّصُّ الْمُوْجِبُ لِلْاَدَاءِ وَهُوَقَوْلُهٗ تَعَالٰی اَقِیْمُوْاالصَّلٰوةَ وَقَوْلُهٗ کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ دَالٌّ بِعَیْنِهٖ عَلٰی وُجُوْبِ الْقَضَاءِ لَاحَاجَةَ اِلٰی نَصٍّ جَدِیْدٍ یُوْجِبُ الْقَضَاءَ وَهُوَقَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ اَوْنَسِیَهَا فَلْیُصَلِّهَااِذَا ذَکَرَهَا فَاِنَّ ذَالِکَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَرِیْضًا اَوْعَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ بَلْ اِنَّمَا وَرَدَ لِلتَّنْبِیْهِ عَلٰی اَنَّ الْاَدَاءَ بَاقٍ فِیْ ذِمَّتِکُمْ بِالنَّصَّیْنِ السَّابِقَیْنِ لَمْ یَسْقُطْ بِالْفَوَاتِ لِاَنَّ بَقَاءَ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فِیْ نَفْسِهٖ لِلْقُدْرَةِ عَلٰی مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ وَ سُقُوْطُ فَضْلِ الْوَقْتِ لَااِلٰی مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْزِ عَنْهُ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِیْ نَفْسِهٖ فَعَدَّیْنَا حُکْمَ الْقَضَاءِ اِلٰی مَالَمْ یَرِدْ فِیْهِ نَصٌّ وَهُوَ الْمَنْذُوْرُ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالصِّیَامِ وَالْاِعْتِکَافِ وَعِنْدَالشَّافِعِیِّ لَابُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ نَصٍّ جَدِیْدٍ مُوْجِبٍ لَهٗ سِوَیٰ نَصِّ الْاَدَاءِ فَقَضَاءُ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ عِنْدَهٗ لَابُدَّاَنْ یَّکُوْنَ بِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ اَوْنَسِیَهَا فَلْیُصَلِّهَا اِذَا ذَکَرَهَا فَاِنَّ ذٰلِکَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَرِیْضًا اَوْعَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ وَمَا لَمْ یَرِدِ النَّصُّ فِیْهِ اِنَّمَا یَثْبُتُ الْقَضَاءُ بِسَبَبِ التَّفْوِیْتِ الَّذِیْ یَقُوْمُ مَقَامَ نَصِّ الْقَضَاءِ فَلَاتَظْهَرُ ثَمْرَةُ الْخِلَافِ بَیْنَنَاوَبَیْنَهٗ اِلَّا فِی الْفَوَاتِ فَعِنْدَنَا یَجِبُ الْقَضَاءُ فِی الْفَوَاتِ وَعِنْدَهٗ لَاوَقَدْ قِیْلَ الْفَوَاتُ اَیْضًا قَائِمٌ مَقَامَ النَّصِّ کَالتَّفْوِیْتِ وَلَا تَظْهَرُ ثَمْرَةُ الْخِلَافِ اِلَّافِی التَّخْرِیْجِ فَعِنْدَنَا یَجِبُ فِی الْکُلِّ بِالنَّصِّ السَّابِقِ وَعِنْدَهٗ یَجِبُ بِالنَّصِّ الْجَدِیْدِ اَوْبِالْفَوَاتِ وَالتَّفْوِیْتِ وَقَضَاءُ الْحَضَرِ فِی السَّفَرِاَرْبَعُ رَکَعَاتٍ وَقَضَاءُ السَّفَرِ فِی الْحَضَرِ رَکْعَتَیْنِ وَقَضَاءُ الْجَهْرِ فِی النَّهَارِ جَهْرًا وَقَضَاءُ السِّرِّ فِی اللَّیْلِ یُؤَیِّدُ سِرًّا مَاذَکَرْنَاوَقَضَاءُ الصَّحِیْحِ صَلٰوةَ الْمَرَضِ بِعُنْوَانِ الصِّحَّةِ وَقَضَاءُ الْمَرِیْضِ صَلٰوةَ الصِّحَّةِ بِعُنْوَانِ الْمَرَضِ یُؤَیِّدُ مَا ذَکَرْنَاهُ۔

(ترجمہ):۔پھر اصحاب اصول نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے یا قضاء کیلئے مستقل سبب کا ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے اس کو اپنے قول سے (اس طرح) بیان فرمایا ہے کہ محققین کے نزدیک قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے اداواجب ہوتی ہے برخلاف بعض علماء کے یعنی عام احناف میں سے محققین کے نزدیک قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے اداء واجب ہوتی ہے برخلاف ہمارے عراقی مشائخ اور عام اصحاب شافعیؒ کے کیونکہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ قضاء کیلئے اداء کے سبب کے سواء ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے اور اس سبب سے مراد وہ نص ہے جو اداء کو واجب کرتی ہے۔ سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں ہے اور اختلاف مذکور کا حاصل اس بات کی طرف لوٹے گا کہ ہمارے نزدیک جو نص، موجب اداء ہے وہ باری تعالیٰ کا قول ''اقیموا الصلوٰۃ'' اور باری تعالیٰ کا قول

Marfat.com

''کتب علیکم الصیام'' بعینہ وہی نص وجوب قضاء پر دال ہے کسی ایسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے جو قضاء کو واجب کرتی ہو اور وہ حضور ﷺ کا قول ''من نام عن صلاۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذالک وقتہا'' اور باری تعالیٰ کا قول ''فمن کان منکم مریضا او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر'' ہیں بلکہ یہ دونوں نصوص اس بات پر تنبیہ کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ اداء تمہارے ذمہ سابقہ دونوں نصوص کی وجہ سے باقی ہے، فوت ہونے کیوجہ سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی ہے۔ اسلئے کہ نماز اور روزہ کی فی نفسہ بقاء مامور کے پاس سے مثل پر قدرت رکھنے کی وجہ سے ہے اور وقت کی فضیلت کا مثل اور ضمان کے بغیر ساقط ہونا اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے ایسا امر ہے جو فی نفسہ معقول ہے لہذا ہم نے قضاء کے حکم کو اس چیز کی طرف متعدی کر دیا ہے جس میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نذر کی نماز، نذر کا روزہ، نذر کا اعتکاف۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء کیلئے اداء کی نص کے سواء ایک ایسی جدید نص کا ہونا ضروری ہے جو قضاء کو واجب کرتی ہو۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ نماز اور روزہ کی قضاء حضور ﷺ کے قول ''من نام عن صلاۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذالک وقتہا'' اور باری تعالیٰ کے قول ''فمن کان منکم مریضا او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر'' کے سبب سے ہو اور جس چیز میں نص نہیں ہوئی ہے اسمیں قضاء اس تفویت کے سبب سے ثابت ہے جو نص قضاء کے قائم مقام ہے پس ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف فوات کی صورت میں ظاہر ہوگا چنانچہ ہمارے نزدیک فوات میں قضاء واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے اور کہا گیا کہ فوات بھی تفویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے اور اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا۔ پس ہمارے نزدیک تمام صورتوں میں قضاء سابقہ نص سے واجب ہوتی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جدید نص سے یا فوات سے یا تفویت سے اور حضر کی قضاء سفر میں چار رکعتیں اور سفر کی قضاء حضر میں دو رکعتیں اور دن میں جہری نمازوں کی قضاء جہراً اور رات میں سری نمازوں کی قضاء سراً (یہ مسائل) اس کی تائید کرتے ہیں جو ہم نے ذکر کیا ہے اور تندرست آدمی کا قضاء کرنا بیماری کی نماز کو حالت صحت کے طریق پر اور بیمار آدمی کا قضاء کرنا تندرستی کے زمانہ کی نماز کو بیماری کے طریق پر اسکی تائید کرتا ہے جو امام شافعیؒ نے ذکر کیا ہے

(تشریح):۔ علمائے اصول کی اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے یا قضاء کیلئے کسی نئے سبب کا ہونا ضروری ہے، سو اس بارے میں علمائے احناف میں سے محققین کا اور حنابلہ اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کے واجب ہونے کا سبب وہی ہے جو اداء کے واجب ہونے کا سبب ہے اور علمائے احناف میں سے عراقی مشائخ، عام اصحاب شافعیؒ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کیلئے اداء کے سبب کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ''یہاں'' سبب سے مراد وقت نہیں ہے بلکہ سبب سے مراد وہ نص ہے جو اداء کو واجب کرتی ہے اسلئے کہ ''وقت'' وجوب اداء کا سبب نہیں ہوتا بلکہ نفس وجوب کا سبب ہوتا ہے، اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جو نص اداء کو واجب کرتی ہے بعینہ وہی نص قضاء کو واجب کرتی ہے، قضاء واجب کرنے کیلئے کسی نص جدید کی ضرورت نہیں ہے مثلاً ''اقیموا الصلوۃ'' آیت جس طرح ادائے صلاۃ کو واجب کرتی ہے بعینہ اسی طرح قضائے صلاۃ کو بھی واجب کرتی ہے، قضاء صلاۃ کو واجب کرنے کیلئے کسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے اور جس طرح ''کتب علیکم الصیام'' آیت ادائے صوم کو واجب کرتی ہے بعینہ اسیطرح قضائے صوم کو بھی واجب کرتی ہے۔ قضائے صوم کو واجب کرنے کیلئے کسی مستقل نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن شوافع کے نزدیک قضاء واجب کرنے کیلئے

Marfat.com

مستقل نئی نص کا ہونا ضروری ہے۔ایک ''نص'' اداء اور قضاء دونوں کیلئے کافی نہ ہوگی ،چنانچہ ان حضرات کے نزدیک ادائے صلوٰۃ کو ''اقیموا الصلوٰۃ'' سے واجب کیا گیا ہے اور قضائے صلوٰۃ کو رسول اکرم ﷺ کی حدیث سے واجب کیا گیا ہے۔حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص نماز کے وقت میں سو گیا اور نماز اداء نہ کر سکا یا نماز کو بھول گیا تو جس وقت اس کو نماز یاد آئے اس وقت پڑھ لے، یہی اسکی نماز کا وقت ہے،اسی طرح روزہ کیلئے موجب للاداء ''کتب علیکم الصیام'' ہے اور موجب للقضاء ''فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر'' ہے یعنی رمضان کے مہینے میں اگر کوئی شخص بیمار ہو گیا یا سفر میں رہا اور روزے نہیں رکھ سکا تو دوسرے ایام میں اتنے ہی روزے رکھ لے،مگر ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ دونوں ''من نام عن صلوٰۃ'' اور ''فمن کان منکم مریضا'' نصوص نماز اور روزے کی قضاء کو واجب کرنے کیلئے وارد نہیں ہوئی ہیں۔بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کی ''اداء'' سابقہ دونوں نصوص (اقیموا الصلاۃ، کتب علیکم الصیام) کی وجہ سے تمہارے ذمہ میں باقی ہے،وقت گذر جانے کی وجہ سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی ہے کیونکہ ''اداء'' مکلف پر اللہ تعالیٰ کا ایک حق ہے اور جس پر حق واجب ہو،حق سے اس کے ذمہ کی فراغت یا تو اداء کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی من علیہ الحق صاحب حق کا حق اداء کر دے یا عجز کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی من علیہ الحق ،صاحب حق کا حق ادا کرنے سے عاجز آجائے یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ہوتی ہے یعنی صاحب حق اپنا حق ساقط کر دے۔لیکن یہاں تینوں باتیں موجود نہیں ہیں کیونکہ من علیہ الحق نے نہ تو صاحب حق کا حق ادا کیا ہے اور نہ وہ حق اداء کرنے سے عاجز ہے اسلئے کہ مکلف اگرچہ فضیلت وقت حاصل کرنے سے عاجز ہے لیکن اصل عبادت پر قادر ہے اور نہ صاحب حق نے اپنا حق ساقط کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ (صاحب حق) کی طرف سے حق کا ساقط کرنا نہ صراحۃ موجود ہے اور نہ دلالۃ موجود ہے، کیونکہ یہاں وقت گذر جانے کے سواء کوئی چیز موجود نہیں ہے اور وقت کا گزر جانا صاحب حق کے حق کو ساقط نہیں کرتا ہے بہر حال من علیہ (مکلف) نے جب نہ صاحب حق کا حق اداء کیا ہے اور نہ صاحب حق کے حق نے اپنا حق معاف کیا ہے اور نہ من علیہ الحق اداء کرنے سے عاجز ہے کیوں کہ مکلف فی نفسہ نماز ،روزہ کے مثل پر چوں کہ قادر ہے اسلئے نفس نماز اور نفس روزہ اس کے ذمہ میں باقی رہے گا اور رہی وقت کی فضیلت تو مکلف چوں کہ اس کو حاصل کرنے سے عاجز ہے اور اس کا مثل بھی موجود نہیں ہے اسلئے وقت کی فضیلت مثل اور ضمان کے بغیر مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔خلاصہ یہ کہ مذکورہ دونوں نصوص (''من نام عن صلاۃ الحدیث'' اور ''فمن کان منکم مریضا الآیۃ'') نماز اور روزہ کی قضاء کو واجب کرنے کیلئے وارد نہیں ہوئی ہیں جیسا کہ حضرات شوافع نے فرمایا ہے بلکہ اس پر تنبیہ کرنے کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کا وقت گزر جانے کے بعد اگرچہ وقت کی فضیلت ساقط ہو گئی لیکن نفس نماز اور نفس روزہ مکلف کے ذمہ میں اب بھی باقی ہیں۔گویا نماز اور روزہ کی قضاء تو انھیں نصوص کی وجہ سے واجب ہوئی ہے جن نصوص کی وجہ سے اداء واجب ہوئی تھی مگر ''من نام عن صلاۃ الحدیث'' اور ''فمن کان منکم الآیۃ'' سے اس کی یاد دہانی کرائی گئی ہے۔

فعدینا حکم القضاء الی مالم یرد فیہ الخ سے بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نفس نماز اور نفس روزہ کے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے نفس نماز اور نفس روزہ کا مکلف کے ذمہ باقی ہونا ایک امر معقول ہے اور امر معقول پر دوسری چیز کو قیاس کرنا درست ہوتا ہے لہذا نماز اور روزہ جن کے بارے میں نص جدید (من نام اور فمن کان) وارد ہوئی ہے ان پر اس چیز کو قیاس کیا جائے گا جس کے بارے میں قضاء کیلئے جدید نص وارد نہیں ہوئی ہے

Marfat.com

مثلاً نذر کی نماز، نذر کا روزہ اور نذر کا اعتکاف۔ یعنی جس طرح نماز اور روزہ میں جو نص (اقیموا الصلاۃ، کتب علیکم الصیام) موجب اداء ہے وہی نص موجب قضاء ہے، اسی طرح نذر کی چیزوں میں جو نص (ولیوفوا نذورہم) موجب اداء ہے وہی نص موجب قضاء ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ جس چیز میں قضاء کیلئے جدید نص وارد نہیں ہوئی ہے یعنی نذر اس کی قضاء قیاس کے ذریعہ ثابت ہوگی اور قیاس موجب اداء کے علاوہ خود ایک جدید سبب ہے یعنی بقول آپ کے شئی منذور کی اداء تو نص ''ولیوفوا نذورہم'' سے واجب ہوئی ہے اور اس کی قضاء قیاس سے واجب ہوئی ہے تو گویا وجوب اداء کا سبب اور ہوا اور وجوب قضاء کا سبب اسکے علاوہ دوسرا ہوا۔ حالانکہ یہ بات مذہب احناف کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس فقط مظہر (حکم کو ظاہر کرنے والا) ہوتا ہے اور مثبت نہیں ہوتا لہذا نذر میں قضاء تو اسی نص سے واجب ہوئی ہے جس سے اداء واجب ہوئی تھی مگر اس کا اظہار قیاس سے ہوا ہے، اس جواب کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ صاحب نور الانور کہتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء کیلئے نص اداء کے علاوہ چونکہ دوسری نص کا ہونا ضروری ہے، اسلئے ان کے نزدیک نماز کی اداء ''اقیموا الصلاۃ'' سے واجب ہوگی اور اس کی قضاء ''من نام عن صلوٰۃ (الحدیث) سے واجب ہوگی اور روزہ کی اداء ''کتب علیکم الصیام'' سے واجب ہوگی اور اسکی قضاء ''فمن کان منکم الآیۃ'' سے واجب ہوگی اور جس چیز کی قضاء کیلئے جدید نص وارد نہ ہوئی ہو اس کی قضاء کا سبب تفویت (فوت کردینا) ہوگا۔ کیونکہ تفویت (فوت کردینا) مکلف کی طرف سے تعدی اور ظلم ہے اور تعدی ضمان کا سبب ہوتا ہے لہذا تفویت بھی ضمان یعنی قضاء کا سبب ہوگا اور نص قضاء کا قائم مقام ہوگا پس ہمارے اور شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف فوات کی صورت میں ظاہر ہوگا، مثلاً ایک شخص نذر کے دن میں بیمار ہوگیا یا دیوانہ ہوگیا اور نماز یا روزہ اداء نہ کرسکا تو ہمارے نزدیک چونکہ قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے اسلئے فوات (فوت ہونے کی صورت) میں بھی قضاء واجب ہوگی اور شوافع کے نزدیک قضاء کیلئے چونکہ جدید نص یا تفویت کا ہونا ضروری ہے اور فوات کی صورت میں دونوں میں سے کوئی نہیں پایا گیا اسلئے فوات کی صورت میں قضاء واجب نہ ہوگی اور بعض حضرات شوافع کے نزدیک فوات بھی تفویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے یعنی جسطرح قضاء کیلئے نص جدید نہ ہونے کی صورت میں تفویت قضاء کا سبب ہوتا ہے اسی طرح فوات (فوت ہونا) بھی قضاء کا سبب ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں باہمی اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا یعنی ہمارے نزدیک قضاء کیلئے نص جدید ہو یا تفویت ہو یا فوات ہو تمام صورتوں میں سابقہ نص سے قضاء واجب ہوتی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر قضاء کیلئے نص جدید ہو تو قضاء کا سبب نص جدید ہوگا ورنہ تفویت یا فوات سبب ہوگا۔

''وقضاء الحضر فی السفر الخ'' سے صاحب نور الانوار فریقین کے مؤیدات ذکر فرمارہے ہیں چنانچہ دو مسئلے احناف کے مذہب کی تائید کرتے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی حضر کے زمانہ میں رباعی نماز فوت ہوگئی ہو اور وہ اس کو سفر کی حالت میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو چار رکعت قضاء کرے گا، حالانکہ سفر میں رباعی نماز ثنائی نماز ہو جاتی ہے، پس اگر قضاء سبب جدید کی وجہ سے واجب ہوتی تو سفر میں دو رکعت نماز واجب ہوتی حالانکہ دو رکعت واجب نہیں ہوتیں بلکہ چار واجب ہوتی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ سفر کی حالت میں قضاء کا سبب وہی ہے جو حضر کی حالت میں اداء کا سبب تھا۔ اسی طرح اگر کسی کی سفر کی حالت میں رباعی نماز مثلاً ظہر فوت ہوگئی ہو اور وہ اس کو حضر کی حالت میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو دو ہی

Marfat.com

رکعت قضاء کرے گا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ قضاء کسی سبب جدید کی وجہ سے واجب نہیں ہوتی ہے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی جہری نماز مثلاً مغرب اور عشاء فوت ہوگئی ہو اور وہ اس کی قضاء دن میں کرنا چاہتا ہو تو قرأت جہراً کرے گا چنانچہ اگر باجماعت قضاء کرنے کا ارادہ ہے تو امام پر جہر کرنا واجب ہے اور اگر قضاء کرنے والا منفرد ہے تو جہر کرنا افضل ہے، اسی طرح اگر کسی کی سری نماز مثلاً ظہر اور عصر فوت ہوگئی ہو اور وہ ان کو رات میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو امام ہو یا منفرد دونوں کیلئے سراً قرأت کرنا واجب ہے یہ مسئلہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے کہ قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے۔ دو مسئلے حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کی تائید کرتے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص جو قیام، رکوع، سجدے پر قادر نہیں تھا اسکی نماز فوت ہوگئی اب اگر وہ اسکو تندرستی کے زمانہ میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو صحت اور تندرستی کے طریق پر قضاء کرے گا یعنی قیام، رکوع، سجدے کیساتھ قضاء کرے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی بیمار شخص جو قیام وغیرہ پر قادر نہ ہو، تندرستی کے زمانہ کی نمازیں قضاء کرنا چاہتا ہو تو بیمار کی نماز کے طریق پر بغیر قیام وغیرہ کے قضاء کرے گا۔ ان دونوں مسئلوں میں اداء اور قضاء چونکہ دونوں متفاوت ہیں اسلئے معلوم ہوا کہ قضاء کا سبب، اداء کے سبب کا غیر ہے، اگر دونوں کا سبب ایک ہوتا تو دونوں کے درمیان تفاوت نہ ہوتا۔

ثُمَّ هٰهُنَا سُؤَالٌ مَشْهُوْرٌ لَهُمْ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِنْ نَّذَرَ اَحَدٌ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الْاِعْتِكَافِ لَا يَقْضِىْ اِعْتِكَافَهٗ فِىْ رَمَضَانَ اٰخَرَ بَلْ يَقْضِيْهِ فِىْ ضِمْنِ صَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ وَلَوْ كَانَ الْقَضَاءُ وَاجِبًا بِالسَّبَبِ الَّذِىْ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ لَوَجَبَ اَنْ يَّصِحَّ الْقَضَاءُ فِى الرَّمَضَانِ الثَّانِىْ كَمَا صَحَّ الْاَدَاءُ فِى الرَّمَضَانِ الْاَوَّلِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ زُفَرَ اَوْ يَسْقُطُ الْقَضَاءُ اَصْلًا لِعَدَمِ اِمْكَانِ الصَّوْمِ الَّذِىْ هُوَ شَرْطُهٗ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ اَبِىْ يُوْسُفَ فَعُلِمَ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ التَّفْوِيْتُ وَالتَّفْوِيْتُ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ فَيَنْصَرِفُ اِلَى الْكَامِلِ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ.

(ترجمہ):۔ پھر یہاں سے اصحاب شافعیؒ کا ہم پر ایک مشہور سوال ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر کی، پھر اس نے روزہ رکھا اور ایسے مرض کی وجہ سے جو مانع اعتکاف ہے اعتکاف نہیں کیا تو وہ دوسرے رمضان میں اپنے اعتکاف کی قضاء نہیں کرے گا بلکہ صوم مقصود یعنی نفلی روزے کے ضمن میں اس کی قضاء کرے گا اور اگر قضاء اس سبب کی وجہ سے واجب ہو جس سبب سے اداء واجب ہوتی ہے اور وہ باری تعالیٰ کا قول "ولیفوا نذورہم" ہے تو واجب ہے کہ قضاء دوسرے رمضان میں اسی طرح صحیح ہو جس طرح پہلے رمضان میں اداء صحیح ہے جیسا کہ یہ امام زفرؒ کا مذہب ہے یا قضاء اس روزے کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے جو اعتکاف کی شرط ہے بالکل ساقط ہو جائے۔ جیسا کہ یہ ابو یوسفؒ کا مذہب ہے، پس معلوم ہو گیا کہ قضاء کا سبب تفویت ہے اور تفویت وقت سے مطلق ہے لہذا فرد کامل یعنی صوم مقصود ہی کی طرف لوٹے گا۔

(تشریح):۔ شارح نور الانوار ملا جیونؒ اس عبارت میں اصحاب شافعیؒ کی جانب سے ہم پر وارد کردہ ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک معینہ رمضان مثلاً ۱۴۰۸ھ کے رمضان کے اعتکاف کی نذر کی پھر اس نے مذکورہ رمضان کا روزہ تو رکھ لیا لیکن کسی عذر کی وجہ سے اعتکاف نہ کر سکا تو اسکا حکم یہ ہے کہ یہ شخص دوسرے رمضان مثلاً ۱۴۰۹ھ کے رمضان میں اپنے اعتکاف کی قضاء نہ کرے

Marfat.com

، بلکہ رمضان کے علاوہ دنوں میں صوم مقصود یعنی نفلی روزوں کے ضمن میں اس کی قضاء کرے۔ ملاحظہ فرمایئے اگر نذر کے اعتکاف کی قضاء کا سبب وہی ہوتا جو اداء کا سبب ہے یعنی ''ولیوفوا نذورہم'' جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں آئندہ رمضان یعنی ۱۴۰۹ھ کے رمضان میں قضاء کرنا درست ہونا چاہئے تھا جیسا کہ پہلے رمضان یعنی ۱۴۰۸ھ کے رمضان میں ادا کرنا صحیح ہے چنانچہ امام زفرؒ کا یہی مذہب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ دوسرا رمضان پہلے رمضان کے مثل ہے کیونکہ دونوں میں روزہ مشروع اور واجب ہے، یا قضاء بالکل ساقط ہو جاتی اسلئے کہ مذکورہ مسئلہ میں نذر کے اعتکاف کی شرط موجودہ رمضان یعنی ۱۴۰۸ھ کے رمضان کے روزے ہیں لیکن یہ رمضان گذر گیا جس کا واپس آنا ناممکن ہے اور دوسرے روزوں کا واجب کرنا بلا موجب (واجب کرنیوالے) کے واجب کرنا ہے حالانکہ بغیر موجب کوئی چیز واجب نہیں کی جاتی ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے درست نہیں ہوتا لہذا جب رمضان اول معدوم ہو گیا اور دوسرے رمضان کے روزے بلا موجب کے واجب نہیں کئے جا سکتے اور بغیر روزے کے اعتکاف بھی درست نہیں ہوتا تو لامحالہ عاجز ہونے کی وجہ سے اعتکاف کی قضاء ساقط ہو جائے گی، یہی امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے بہر حال، علمائے احناف میں سے محققین کے نزدیک اعتکاف کی قضاء نہ تو ساقط ہوتی ہے اور نہ دوسرے رمضان میں درست ہے تو معلوم ہو گیا کہ اعتکاف کی قضاء کی سبب تفویت (فوت کرنا) ہے اور ''تفویت'' وجوب قضاء کا سبب ''مطلق عن الوقت'' ہے یعنی اسکا کوئی وقت متعین نہیں ہے اور جب تفویت مطلق عن الوقت ہے تو فرد کامل یعنی صوم مقصود (نفلی روزے) کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مذکورہ اعتکاف کی قضاء نفلی روزوں کے ساتھ واجب ہوگی پس ثابت ہوا کہ اعتکاف منذور کی قضاء اس سبب سے واجب نہیں ہوتی جس سے اداء واجب ہوتی ہے بلکہ اداء کا سبب آیت ''ولیوفوا نذورہم'' ہے اور قضاء کا سبب تفویت ہے۔

فَاجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَفِيْمَا اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ لِعَوْدِ شَرْطِه اِلَى الْكَمَالِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ آخَرَ يَعْنِىْ فِىْ صُوْرَةِ نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ هٰذَا الرَّمَضَانَ الْمَعْهُوْدَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَانِعٍ مَرَضٍ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ النَّفْلُ لِعَوْدِ شَرْطِ الْاِعْتِكَافِ اِلَى الْكَمَالِ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ آخَرَ كَمَا زَعَمْتُمْ وَتَقْرِيْرُهٗ اَنَّ الْاِعْتِكَافَ لَا يَصِحُّ اِلَّا بِالصَّوْمِ فَاِذَا نَذَرَ بِالْاِعْتِكَافِ فَقَدْ نَذَرَ بِالصَّوْمِ فَكَانَ يَنْبَغِىْ اَنْ يَّجِبَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ اِبْتِدَاءً بِمُجَرَّدِ نَذْرِ الْاِعْتِكَافِ وَلٰكِنَّ شَرْطَ الرَّمَضَانِ الْحَاضِرِ عَارِضَةٌ لِاَنَّ الْعِبَادَةَ فِىْ رَمَضَانَ اَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ فِىْ غَيْرِهٖ فَانْتَقَلْنَا مِنَ الصَّوْمِ الْاَصْلِىِّ الْمَقْصُوْدِ اِلٰى صَوْمِ رَمَضَانَ لِهٰذَا الشَّرْفِ الْعَارِضِ وَلَمَّا فَاتَ شَرْفُ رَمَضَانَ عَادَ الصَّوْمُ اِلٰى كَمَالِهٖ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِىُّ اَعْنِىْ صَوْمَ النَّفْلِ فَكَاَنَّهٗ صَدَرَ حُكْمٌ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اَنْ صُوْمُوْا النَّفْلَ وَاعْتَكِفُوْا فِيْهِ وَالْحَيْوٰةُ اِلَى الرَّمَضَانِ الثَّانِىْ مَوْهُوْمٌ لِاَنَّهٗ وَقْتٌ مَدِيْدٌ يَسْتَوِىْ فِيْهِ الْحَيٰوةُ وَالْمَمَاتُ ثُمَّ اِذَا لَمْ يَصُمْ صَوْمًا مَقْصُوْدًا وَجَاءَ الرَّمَضَانُ الثَّانِىْ لَمْ يَنْتَقِلْ حُكْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلٰى هٰذَا الرَّمَضَانِ

Marfat.com

الثَّانِیْ وَاِنَّمَا قَالَ فَصَامَ وَلَمْ یَعْتَکِفْ لِاَنَّهُ اِذَا لَمْ یَصُمْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الصَّوْمِ فَحِ یَجُوْزُ الْاِعْتِکَافُ فِیْ قَضَاءِ رَمَضَانَ اَلْبَتَّةَ۔

(ترجمہ):۔مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب اپنے اس قول سے دیا ہے اور اس صورت میں جب کہ کسی شخص نے رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی لیکن اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا تو اس اعتکاف کی قضاء صوم مقصود کیساتھ واجب ہے کیونکہ اعتکاف کی شرط کمال ہی کی طرف لوٹے گی۔نہ اس لئے کہ قضاء دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے یعنی اس صورت میں کہ کسی نے اس معین رمضان میں اعتکاف کی نذر کی مگر اس نے روزہ رکھا اور کسی مانع یعنی مرض کی وجہ سے اعتکاف نہیں کیا۔تو اس اعتکاف کی قضاء صوم مقصود یعنی نفلی روزے کے ساتھ واجب ہوگی اسلئے کہ اعتکاف کی شرط کمال کی طرف لوٹے گی اور وہ نفلی روزہ ہے نہ اسلئے کہ قضاء دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے جیسا کہ تم نے کہا ہے ۔اس مسئلہ کی تقریر یہ ہے کہ اعتکاف صرف روزے کیساتھ درست ہوتا ہے لہٰذا جب کوئی شخص اعتکاف کی نذر کرے گا تو اس نے روزے کی بھی نذر کی ہے پس مناسب تو یہ ہے کہ ابتداءً محض اعتکاف کی نذر سے صوم مقصود (نفلی روزہ) واجب ہو لیکن موجودہ رمضان کی شرافت اس کے معارض ہوگئی۔اس لئے کہ رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل ہے پس ہم اس عارضی شرف کی وجہ سے صوم اصلی مقصود سے صوم رمضان کی طرف منتقل ہو گئے اور جب رمضان کا شرف فوت ہوگیا تو روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹ گیا اور وہ صوم مقصود اصلی یعنی صوم نفل ہے گویا اللہ کی طرف سے یہ حکم صادر ہوا کہ تم نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو۔اور دوسرے رمضان تک زندگی موہوم ہے کیونکہ یہ ایک طویل زمانہ ہے جس میں زندگی اور موت دونوں برابر ہیں۔پھر جب صوم مقصود نہیں رکھا اور دوسرا رمضان آ گیا تو اللہ تعالیٰ کا حکم اس دوسرے رمضان کی طرف منتقل نہیں ہوگا، مصنف نے فرمایا اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا۔اسلئے کہ جب اس نے ایسے مرض کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا جو روزہ سے مانع ہے تو اس وقت رمضان کی قضاء میں اعتکاف جائز ہوگا۔

(تشریح):۔مذکورہ بالا اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی نے متعینہ رمضان کے اعتکاف کی نذر کی اور اس کے روزے رکھ لئے مگر اعتکاف نہیں کیا۔تو اعتکاف کی ''قضاء'' نفلی روزوں کیساتھ اسلئے واجب ہوتی ہے کہ اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمال کی طرف یعنی نفل کی طرف لوٹ آیا۔یہ بات نہیں ہے کہ قضاء کسی اور سبب سے واجب ہوئی ہے جیسا کہ معترض نے خیال کیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے درست نہیں ہوتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے ''لا اعتکاف الا بصوم'' (دار قطنی)۔مگر یہاں اعتکاف سے اعتکاف واجب مراد ہے۔تو حاصل یہ ہوا کہ اعتکاف واجب کیلئے روزہ شرط ہے، اب اگر کوئی شخص اعتکاف کی نذر کرے گا تو اس کا مطلب ہوگا کہ اس نے روزہ کی بھی نذر کی ہے کیونکہ مشروط کو اپنے اوپر واجب کرنے سے شرط بھی واجب ہو جاتی ہے پس جب مشروط کو واجب کرنے سے شرط واجب ہو جاتی ہے تو اعتکاف (مشروط) کی نذر کرنے سے شرط (روزہ) بھی لازم ہو جائے گی، بہر حال اعتکاف کی نذر کرنے سے مناسب تو یہ تھا کہ ابتداءً ہی صوم مقصود یعنی نفلی روزہ واجب ہوتا لیکن موجودہ رمضان جس میں اعتکاف کی نذر کی گئی تھی اس کی شرافت اور فضیلت نفلی روزے کے معارض ہوگئی یعنی اس پر غالب آ گئی ہے کیونکہ رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل اور اشرف ہے چنانچہ حدیث میں ہے جس نے رمضان میں نفل کام کیا وہ غیر

Marfat.com

رمضان میں فرض اداء کرنیوالے کے برابر ہے اور جس نے رمضان میں فرض اداء کیا وہ غیر رمضان میں ستر (۷۰) فرض اداء کرنیوالے کے برابر ہے، بہر حال رمضان کی عبادت غیر رمضان سے افضل اور اشرف ہے پس اسی عارضی شرف کی وجہ سے ہم صوم مقصود یعنی نفلی روزے سے رمضان کے روزوں کی طرف منتقل ہو گئے یعنی اعتکاف منذور کے زمانہ میں نفلی روزوں کی جگہ رمضان کے روزوں کا حکم دیا گیا مگر جب رمضان کے روزے رکھنے اور اعتکاف نہ کرنے کی وجہ سے رمضان کی شرافت اور فضیلت فوت ہوگئی تو روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹے گا اور کمال صوم، صوم مقصود یعنی نفلی روزہ ہے پس رمضان گزرنے کے بعد گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم صادر ہوا کہ نفلی روزہ رکھو اور اسمیں اعتکاف کرو۔ حاصل یہ کہ ابتداً بھی نفلی روزہ واجب ہوا تھا اور اعتکاف کی قضاء بھی نفلی روزوں مین واجب ہوئی ہے لہذا ثابت ہوا کہ جو سبب اعتکاف کی اداء کا تھا وہی سبب اس کی قضاء کا ہے اور جب اعتکاف کی اداء کا سبب ہی اس کی قضاء کا سبب ہے تو معترض کا یہ اعتراض کہ سبب قضاء، سبب اداء کا غیر ہے وارد نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ موجودہ رمضان کی شرافت اگرچہ فوت ہوگئی ہے لیکن آئندہ رمضان کا انتظار کر کے اسکو حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آئندہ سال رمضان تک زندگی موہوم ہے کیونکہ یہ ایک طویل زمانہ ہے جس میں زندگی اور موت دونوں برابر ہیں ؎ کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اگر دوسرا رمضان آنے سے پہلے اس شخص نے نفلی روزوں میں اعتکاف کی قضاء نہ کی بلکہ دوسرا رمضان آگیا تو اللہ تعالیٰ کا حکم یعنی اعتکاف کی قضاء کا حکم اس دوسرے رمضان کی طرف منتقل نہ ہوگا۔ اسلئے کہ دوسرا رمضان نہ تو رمضان اول کا خلیفہ ہے اور نہ نذر کے اعتکاف کا محل ہے، کیونکہ نذر کے اعتکاف کا محل رمضان اول ہے پس جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو دوسرے رمضان میں اعتکاف کی قضاء کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ ماتنؒ نے کہا ہے ''فصام ولم یعتکف'' اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر نذر کرنیوالے نے کسی عذر کی وجہ سے روزہ نہ رکھا، وہ بلاشبہ رمضان کی قضاء کے زمانہ میں اعتکاف کی قضاء کرسکتا ہے اسلئے کہ اعتکاف کا اتصال حکماً صوم رمضان کیساتھ باقی ہے اور جب اعتکاف صوم رمضان کیساتھ حکماً متصل ہے تو اعتکاف کی شرط (روزہ) اپنے کمال یعنی صوم نفل کی طرف عود نہیں کرے گا۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِیْ بَیَانِ تَقْسِیْمِ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ اِلٰی اَنْوَاعِهَا فَقَالَ وَالْاَدَاءُ اَنْوَاعٌ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَمَا هُوَ شَبِیْهٌ بِالْقَضَاءِ وَفِیْ هٰذَا التَّقْسِیْمِ مُسَامَحَةٌ لِاَنَّ الْاَقْسَامَ لَاتُقَابِلُ فِیْمَا بَیْنَهَا وَیَنْبَغِیْ اَنْ یَّقُوْلَ وَلَاَدَاءُ اَنْوَاعٌ اَدَاءٌ مَحْضٌ وَهُوَ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَاَدَاءٌ هُوَ شَبِیْهٌ بِالْقَضَاءِ وَیُعْنٰی بِالْاَدَاءِ الْمَحْضِ مَالَایَكُوْنُ فِیْهِ شُبْهَةٌ بِالْقَضَاءِ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوْهِ لَا مِنْ حَیْثُ تَغَیُّرُ الْوَقْتِ وَلَا مِنْ حَیْثُ الْتِزَامُهٗ وَیُعْنٰی بِالشَّبِیْهِ بِالْقَضَاءِ مَا فِیْهِ شُبْهَةٌ بِهٖ مِنْ حَیْثُ الْتِزَامُهٗ وَیُعْنٰی بِالْكَامِلِ مَا یُؤَدّٰی عَلَی الْوَجْهِ الَّذِیْ شُرِعَ عَلَیْهِ وَبِالْقَاصِرِ مَا هُوَ خِلَافُهٗ.

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ نے اداء اور قضاء کی تقسیم کا بیان ان کی انواع کی طرف شروع کیا، چنانچہ فرمایا اداء کی چند قسمیں ہیں کامل، قاصر اور

Marfat.com

مشابہ بالقضاء۔اس تقسیم میں مسامحت ہے کیونکہ اقسام کے درمیان باہمی تقابل نہیں ہے مناسب یہ تھا کہ مصنفؒ یوں فرماتے کہ اداء کی چند قسمیں ہیں۔ادائے محض اور اسکی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر اور وہ اداء جو قضاء کے مشابہ ہے اور ادائے محض سے مراد وہ ہے جس میں قضاء سے کوئی مشابہت نہ ہو۔نہ وقت کے تغیر کے لحاظ سے اور نہ اس کے التزام کے لحاظ سے اور شبیہ بالقضاء سے مراد وہ ہے جس میں قضاء سے التزام کے اعتبار سے مشابہت ہو اور کامل سے مراد وہ شئی ہے جس کو اسی طریقہ پر اداء کیا جائے جس طریقہ پر وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شئی ہے جو کامل کے خلاف ہو۔

(تشریح) :۔مصنفؒ یہاں سے اداء اور قضاء کی تقسیم بیان فرمارہے ہین چنانچہ فرمایا کہ اداء کی تین قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادائے مشابہ بالقضاء۔ملاجیونؒ نے فرمایا کہ ماتنؒ کی بیان کردہ تقسیم مین مسامحت (چوک) ہے۔اس طور پر کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ مذکورہ بالا اقسام کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے اسلئے کہ وہ اداء جو مشابہ بالقضاء ہے اسمیں اگر نماز کے تمام حقوق کی رعایت کی گئی ہو تو وہ ادائے کامل میں داخل ہوگی اور اگر تمام حقوق کی رعایت نہ کی گئی ہو تو وہ ادائے قاصر میں داخل ہوگی۔حاصل یہ کہ تیسری قسم اول کی دونوں قسموں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور جب تیسری قسم اول کی دونوں قسمون کیساتھ جمع ہو جاتی ہے تو ان کے درمیان باہمی تقابل نہ رہا۔حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے۔صاحب نور الانوار اصلاح کے انداز میں فرماتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ مصنفؒ یوں فرماتے کہ اولاً اداء کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے محض (۲) اداء مشابہ بالقضاء۔پھر ادائے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر۔اس صورت میں اداء کی پہلی دونوں قسموں ادائے محض اور ادائے مشابہ بالقضاء کے درمیان بھی تقابل موجود ہے، کیونکہ ادائے محض سے مراد یہ ہے کہ اداء میں کسی بھی اعتبار سے قضاء کیساتھ مشابہت موجود نہ ہو نہ وقت کے تغیر کے لحاظ سے اور نہ التزام اداء کے لحاظ سے یعنی ادائے محض میں ایسا نہیں ہوتا کہ اداء کا التزام تو ایک جہت پر کیا ہو اور اس کو ''ادا'' دوسری جہت پر کیا ہو۔اور اداء مشابہ بالقضاء سے مراد یہ ہے کہ اداء میں التزام کے لحاظ سے قضاء کیساتھ مشابہت موجود ہو۔یعنی اداء مشابہ بالقضاء میں اداء کا التزام ایک جہت پر ہوتا ہے اور اس کی ادائیگی دوسری جہت پر ہوتی ہے، اور ادائے محض کی دونوں قسموں کامل اور قاصر کے درمیان بھی تقابل موجود ہے اسلئے کہ ادائے کامل سے مراد وہ شئی ہے جو اسی طور پر اداء کی جائے جس طور پر کہ وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شئی ہے جس کو ''ماشرع'' کے خلاف اداء کیا جائے۔

كَالصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الْكَامِلِ فَاِنَّهٗ اَدَاءٌ عَلٰى حَسْبِ مَاشُرِعَ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ مَاشُرِعَتْ اِلَّا بِجَمَاعَةٍ لِاَنَّ جِبْرَئِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَّمَ الرَّسُوْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْجَمَاعَةِ فِىْ يَوْمَيْنِ وَالصَّلٰوةُ مُنْفَرِدًا مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الْقَاصِرِ فَاِنَّهٗ اَدَاءٌ عَلٰى خِلَافِ مَاشُرِعَ عَلَيْهِ وَلِهٰذَا يَسْقُطُ وُجُوْبُ الْجَهْرِ فِى الْجَهْرِيَّةِ عَنِ الْمُنْفَرِدِ وَفِعْلُ الْاَحَقِّ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ حَتّٰى لَايَتَغَيَّرُ فَرْضُهٗ بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الشَّبِيْهِ بِالْقَضَاءِ فَاِنَّ الْاَحَقَّ هُوَالَّذِىْ الْتَزَمَ الْاَدَاءَ مَعَ الْاِمَامِ مِنْ اَوَّلِ التَّحْرِيْمَةِ ثُمَّ سَبَقَهُ الْحَدَثُ

Marfat.com

فَتَوَضَّأَ وَاَتَمَّ بَقِيَّةَ الصَّلٰوةِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ فَاِنَّ هٰذَا الْاِتْمَامَ اَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ بَقَاءِ الْوَقْتِ وَشَبِيْهٌ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَمْ يُؤَدِّ كَمَا الْتَزَمَ.

(ترجمہ):۔جیسے نماز باجماعت (یہ) ادائے کامل کی مثال ہے کیونکہ یہ مشروع طریقہ پر اداء ہے اور نماز جماعت ہی کیساتھ مشروع کی گئی ہے ۔اسلئے کہ جبریل علیہ السلام نے رسول اکرم ﷺ کو دو دن میں نماز باجماعت کی تعلیم دی ہے اور تنہا نماز پڑھنا۔(یہ) ادائے قاصر کی مثال ہے ،کیونکہ یہ اداء مشروع طریقہ کے خلاف ہے اسی وجہ سے جہری نماز میں منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل حتی کہ لاحق کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے یہ اداء مشابہ بالقضاء کی مثال ہے کیونکہ لاحق وہی مقتدی ہے جس نے اول تحریمہ سے امام کیساتھ اداء کرنے کا التزام کیا ہو پھر اسکو حدث لاحق ہو گیا ہو پھر وضو کر کے امام کی فراغت کے بعد بقیہ نماز پوری کی ہو۔اسلئے کہ یہ اتمام بقائے وقت کے لحاظ سے اداء ہے اور اس لحاظ سے مشابہ بالقضاء ہے کہ اس نے جس طرح التزام کیا تھا اس طرح اداء نہیں کر سکا۔

(تشریح):۔یہاں سے اداء کی تینوں قسموں کی مثالیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ فرمایا کہ پانچوں نمازوں کو جماعت کیساتھ اداء کرنا ادائے کامل کی مثال ہے اسلئے کہ یہ مشروع طریقہ پر اداء کرنا ہے اور نماز باجماعت کے مشروع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے رسول ﷺ کو نماز کا طریقہ نماز باجماعت کیساتھ دو دن میں بتلایا۔چنانچہ امام ترمذیؒ کے بیان کے مطابق حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے بیت اللہ شریف کے پاس دو دفعہ میری امامت کی اور یہ آپ کو بھی معلوم ہے کہ ''امامت'' نماز باجماعت میں ہوتی ہے نہ کہ تنہا آدمی کی نماز میں۔پس ثابت ہوا کہ نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے۔اور تنہا نماز پڑھنا ادائے قاصر کی مثال ہے۔کیونکہ یہ مشروع طریقہ کے خلاف ہے،یہی وجہ ہے کہ منفرد سے جہری نمازوں میں جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور منفرد سے جہری نماز میں وجوب جہر کا ساقط ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ منفرد کا نماز اداء کرنا قاصر ہے کیونکہ جہری نماز میں جہر صفت کمال ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جہری نماز میں اگر امام جہر ترک کردے تو سجدہ سہو واجب ہو جاتا ہے۔پس جب جہر صفت کمال ہے تو اس کے وجوب کا ساقط ہونا قصور کی علامت ہوگا۔اور منفرد کی نماز میں چونکہ وجوب جہر ساقط ہوتا ہے اسلئے منفرد کا نماز اداء کرنا ادائے قاصر ہوگا،اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل اداء مشابہ بالقضاء کی مثال ہے حتی کہ لاحق اگر مسافر ہو تو اقامت کی نیت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا ہے،امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل اداء مشابہ بالقضاء اسلئے ہے کہ لاحق وہ کہلاتا ہے جو اول تحریمہ سے امام کیساتھ شریک ہوا ہو اور اس نے اول سے لیکر آخر تک امام کیساتھ نماز اداء کرنے کا التزام کیا ہو لیکن درمیان نماز میں اس کا وضوء ٹوٹ گیا ہو،پھر اس نے وضوء کر کے بقیہ نماز امام کی فراغت کے بعد پوری کی تو یہ اتمام (نماز پوری کرنا) اس اعتبار سے تو اداء ہے کہ نماز کا وقت باقی ہے کیونکہ وقت کے اندر اندر جو نماز پڑھی جاتی ہے اداء کہلاتی ہے۔مگر چونکہ لاحق نے جس طرح التزام کیا تھا یعنی امام کیساتھ پوری کرنے کا اس طرح اداء نہ کر سکا بلکہ امام کی فراغت کے بعد نماز پوری کی ہے اسلئے یہ اداء تو ہے مگر قضاء کے مشابہ ہے۔

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْاَدَاءِ مِنْ حَيْثُ الْاَصْلِ وَمَعْنَى الْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ التَّبَعِ جُعِلَ اَدَاءٌ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ

Marfat.com

يُجْعَلُ قَضَاءٌ شَبِيْهًا بِالْاَدَاءِ وَثَمَرَةُ كَوْنِهٖ اَدَاءً ظَاهِرَةٌ وَلِهٰذَا لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَثَمَرَةُ كَوْنِهٖ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ هِيَ اَنَّهٗ لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهٗ حِ بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ بِاَنْ كَانَ هٰذَا اللَّاحِقُ مُسَافِرًا اِقْتَدٰى بِمُسَافِرٍ ثُمَّ اَحْدَثَ فَذَهَبَ اِلٰى مِصْرِهٖ لِلْمُتَوَضِّئِ اَوْنَوَى الْاِقَامَةَ فِيْ مَوْضِعِهَا ثُمَّ جَاءَ حَتّٰى فَرَغَ الْاِمَامُ وَلَمْ يَتَكَلَّمْ وَشَرَعَ فِيْ اِتْمَامِ الصَّلٰوةِ فَلَا يَتِمُّ اَرْبَعًا بَلْ يُصَلِّيْ رَكْعَتَيْنِ كَمَا اِذَا كَانَ قَضَاءً مَحْضًا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهٗ بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ فَكَذَا هٰذَا فَاِنْ لَمْ يَقْتَدِ بِمُسَافِرٍ بَلْ بِمُقِيْمٍ اَوْلَمْ يَفْرُغِ الْاِمَامُ بَعْدَ اَوْتَكَلَّمَ ثُمَّ اسْتَاْنَفَ اَوْكَانَ مِثْلُ هٰذَا فِي الْمَسْبُوْقِ دُوْنَ اللَّاحِقِ يَصِيْرُ فَرْضُهُمْ اَرْبَعًا بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ۔

(**ترجمہ**):۔اور چونکہ اداء کے معنی اصل کے اعتبار سے تھے اور قضاء کے معنی باعتبار تابع کے (اس لئے) اس فعل کو اداء مشابہ بالقضاء قرار دیا گیا۔اور قضاء مشابہ بالاداء قرار نہیں دیا گیا اور اس کے اداء ہونے کا ثمرہ ظاہر ہے،اسی لئے مصنف۔نے اس سے تعرض نہیں فرمایا ہے اور اس کے مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ لاحق کا فرض اس وقت اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے،بایں طور کہ یہ لاحق مسافر تھا اس نے ایک دوسرے مسافر کی اقتداء کی،پھر اس مقتدی کو درمیان نماز میں حدث لاحق ہوا پھر وہ وضوء کرنے کیلئے اپنے شہر گیا یا اس نے اسی جگہ میں اقامت کی نیت کی۔پھر آیا یہاں تک کہ امام فارغ ہو چکا تھا اور اس نے کوئی کلام نہیں کیا اور نماز پوری کرنے لگا تو یہ چار رکعت پوری نہ کرے بلکہ دو رکعت نماز پڑھے جیسا کہ قضائے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے،اسی طرح یہ۔پس اگر لاحق مسافر نے کسی مسافر امام کی اقتداء نہیں کی بلکہ کسی مقیم کی اقتداء کی،یا ابھی تک امام فارغ نہیں ہوا تھا۔یا اس نے کلام کرلیا،پھر از سر نو نماز پڑھنا شروع کیا یا یہی صورت لاحق کے علاوہ مسبوق میں ہو تو ان کا فرض اقامت کی نیت سے چار رکعت ہونگی۔

(**تشریح**):۔ولما کان معنی الاداء من حیث الاصل الخ سے ایک سوال کا جواب ذکر کیا گیا ہے،سوال یہ ہے کہ اداء کی تیسری قسم کا نام اداء مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا ہے قضاء مشابہ بالاداء کیوں نہیں رکھا گیا۔جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس تیسری قسم میں اداء کے معنی اصل ہیں اور قضاء کے معنی تابع ہیں۔اس طور پر کہ لاحق کی مذکورہ نماز چونکہ وقت کے اندر پائی گئی ہے اسلئے یہ نماز اپنی اصل کے اعتبار سے اداء ہوئی اور وصف کے اعتبار سے لاحق کی یہ نماز قضاء ہے کیونکہ مذکورہ لاحق التزام کے مطابق اپنی نماز اداء نہ کرسکا۔اس وجہ سے کہ لاحق نے التزام کیا تھا،امام کیساتھ نماز پوری کرنے کا حالانکہ امام کی فراغت کے بعد اس نے تنہا اپنی نماز پوری کی ہے پس جب وصف التزام فوت ہوگیا تو وصف کے اعتبار سے لاحق کی نماز قضاء ہوگئی اور وصف چونکہ تابع ہوتا ہے اسلئے لاحق کی مذکورہ نماز میں قضاء کے معنی تابع اور اداء کے معنی اصل ہوئے اور نام رکھنے میں اصل کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ تابع کا اسلئے اس تیسری قسم کا نام اداء مشابہ بالقضاء رکھا گیا اور قضاء مشابہ بالاداء نہیں رکھا گیا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ماتنؒ نے فرمایا کہ امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل نماز اداء مشابہ بالقضاء ہے لیکن اس کے اداء ہونیکا ثمرہ بالکل واضح ہے یعنی امام کی فراغت کے بعد لاحق کی نماز کا اداء ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ اس اداء سے لاحق کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے چنانچہ اس اداء سے اگر لاحق کا ذمہ فارغ نہ ہوتا تو وقت کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کو دوبارہ از سر نو نماز اداء کرنے کا حکم دیا جاتا پس لاحق کو اس سر نو نماز

Marfat.com

پڑھنے کا حکم نہ دیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امام کی فراغت کے بعد لاحق کی نماز اداء ہوگئی ہے اور اس کا ذمہ فارغ ہوگیا ہے بہر حال امام کی فراغت کے بعد لاحق کی نماز کا اداء ہونا چونکہ ظاہر ہے اسلئے ماتنؒ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا، اور مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ لاحق اگر مسافر ہو تو امام کی فراغت کے بعد اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے جیسا کہ قضائے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رباعی نماز میں اقتداء کی، پھر مقتدی مسافر کو دوران نماز حدث لاحق ہوا، پھر وہ وضو کرنے کی غرض سے اپنے وطن گیا یا اس نے اسی جگہ اقامت کی نیت کرلی پھر وہ اپنی نماز پوری کرنے کیلئے اس وقت آیا جب امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا اس اثناء میں اس نے کوئی کلام بھی نہیں کیا اور اپنی نماز پوری کرنے لگا تو اس صورت میں یہ لاحق مسافر چار رکعتیں نماز پوری نہیں کرے گا بلکہ دو رکعت پوری کرے گا جس طرح قضائے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے اسطرح اس صورت میں بھی اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کسی پر حالت سفر میں رباعی نماز (ظہر، عصر، عشاء) کی قضاء واجب ہوگئی اور پھر اس نے اقامت کی نیت کرلی یا اپنے وطن اصلی میں داخل ہوگیا تو اقامت کی نیت سے یا اپنے وطن میں داخل ہونے کی وجہ سے اس کا فرض (یعنی دو رکعت، چار رکعت کی طرف) متغیر نہیں ہوتا یعنی اس پر دو ہی رکعت کی قضاء کرنا واجب ہے چار رکعت واجب نہیں ہوتیں اسی طرح لاحق مسافر بھی اگر امام کی فراغت کے بعد اقامت کی نیت کرلے یا وضوء کرنے کی غرض سے اپنے شہر مین داخل ہو جائے تو اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا یعنی اس پر دو ہی رکعت کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے، چار رکعت کا پورا کرنا واجب نہیں ہوتا، حاصل یہ کہ لاحق مسافر کی یہ نماز چونکہ قضائے محض کے مشابہ ہے اسلئے اسکو مشابہ بالقضاء کہا گیا ہے۔

''فان لم یقتد بمسافر الخ'' سے ان قیود کا فائدہ ذکر کیا گیا ہے جو ''قیود'' اداء مشابہ بالقضاء کی مثال میں ذکر کی گئی ہیں، چنانچہ فرمایا کہ اگر لاحق مسافر نے مسافر کی اقتداء نہیں کی بلکہ مقیم کی اقتداء کی اور درمیان نماز میں حدث پیش آنے کی وجہ سے وضوء کرنے کی غرض سے اپنے وطن گیا یا اس نے اقامت کی نیت کی۔ پھر امام کی فراغت کے بعد آیا اور کسی سے کوئی کلام بھی نہیں کیا تو یہ لاحق مسافر چار رکعت پوری کرے گا مگر یہ خیال رہے کہ یہ چار رکعت امام کے فارغ ہونے کے بعد اقامت کی نیت سے لازم نہیں ہوئی ہیں بلکہ اول تحریمہ سے مقیم امام کی اقتداء کرنے کی وجہ سے لازم ہوئی ہیں اور اگر لاحق مسافر وضوء کرکے امام کے فارغ ہونے سے پہلے آگیا اور امام کیساتھ نماز شروع کردی تو بھی اپنے وطن جانے یا اقامت کی نیت کرنے سے اسکا فرض چار رکعت ہو جائیگا کیونکہ لاحق کے فعل میں قضاء کی مشابہت امام کے فارغ ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہے اور یہاں امام فارغ ہونا موجود نہیں ہے۔ تو اقامت اداء پر طاری ہوئی نہ کہ قضاء پر اور ''ادا'' نیت اقامت سے دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جاتی ہے اسلئے اس صورت میں لاحق مسافر چار رکعت پوری کرے گا اور اگر لاحق مسافر نے امام کی فراغت کے بعد کلام کیا تو بھی چار رکعت پوری ادا کرے گا، اسلئے کہ کلام کرنے کی وجہ سے اس کی نماز باطل ہوگئی اور وہ اس نماز کو از سر نو اداء کرے گا لہٰذا اقامت کی نیت اداء پر طاری ہوئی اور اداء دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جاتی ہے اسلئے یہ نماز بھی نیت اقامت سے متغیر ہو جائے گی اور اگر یہ صورت مسبوق میں پیش آئی یعنی ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رباعی نماز میں وقت میں امام کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد اقتداء کی، پھر جب امام کی نماز

Marfat.com

پوری ہوگئی تو اس مسافر مقتدی نے اقامت کی نیت کی تو یہ مسافر مقتدی چار رکعت پوری کریگا، اسلئے کہ اقامت کی نیت اس مسافر مقتدی کی باقی نماز پر طاری ہوئی ہے اور یہ اس باقی نماز میں من کل الوجوہ اداء کرنے والا ہے کیونکہ وقت بھی باقی ہے اور اس نے اس مقدار کا امام کیساتھ اداء کرنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ اس کے خلاف کرنے کی وجہ سے قضاء کرنے والا شمار ہو پس جب اقامت کی نیت اداء پر طاری ہوئی اور اداء نیت اقامت سے متغیر ہو جاتی ہے تو مسبوق مسافر کا فرض بھی اقامت کی نیت سے دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جائیگا۔

ثُمَّ اِنَّ هٰذِهِ الْاَقْسَامَ الثَّلٰثَ كَمَا تَجْرِىْ فِىْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى تَجْرِىْ فِىْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ اَيْضًا فَقَالَ وَمِنْهَا رَدُّعَيْنِ الْمَغْصُوْبِ اَىْ وَمِنْ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ رَدُّ عَيْنِ الشَّىْءِ الَّذِىْ غَصَبَهٗ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِىْ غَصَبَهٗ اِلَى الْمَالِكِ بِدُوْنِ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَغْصُوْبُ مُشْتَغِلًا بِالْجِنَايَةِ اَوْبِالدَّيْنِ وَبِدُوْنِ اَنْ يَّكُوْنَ نَاقِصًا بِنُقْصَانٍ حِسِّىٍ فَهٰذَا نَظِيْرُالْاَدَاءِ الْكَامِلِ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِىْ غَصَبَهٗ مِنْ غَيْرِ فُتُوْرٍ وَمِثْلُهٗ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْمَبِيْعِ اِلَى الْمُشْتَرِىْ وَتَسْلِيْمُ بَدَلِ الصَّرْفِ وَالْمُسْلَمِ فِيْهِ اِلَيْهِ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِىْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ.

(ترجمہ):۔پھر اداء کی یہ تینوں قسمیں جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہے۔چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا اور اداء کے اقسام سے عین مغصوب کو واپس کر دینا ہے یعنی (حقوق العباد میں) اداء کے انواع میں سے عین مغصوب کو مالک کی طرف اسی وصف کیساتھ واپس کر دینا ہے جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا۔بغیر اس بات کے کہ مغصوب جنایت یا دین کے ساتھ مشغول ہو اور بغیر اس کے کہ وہ کسی حسی نقصان کیساتھ ناقص ہو۔پس یہ ادائے کامل کی نظیر ہے کیونکہ یہ بغیر نقصان کے اسی وصف کے ساتھ اداء کرنا ہے جس وصف کے ساتھ غصب کیا تھا اور اسی کے مانند عین مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا اور بدل صرف اور مسلم فیہ کو اس کے حوالہ کرنا اسی وصف کے ساتھ جس پر مذکورہ عقد واقع ہوا ہے۔

(تشریح):۔شارحؒ نے فرمایا کہ اداء کی مذکورہ تینوں قسمیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) اداء مشابہ بالقضاء۔جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں۔چنانچہ فاضل مصنفؒ نے کہا کہ اگر غاصب نے شئی مغصوب کو مالک کیطرف بعینہ واپس کر دیا یعنی جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کیساتھ واپس کر دیا تو یہ ادائے کامل ہے جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کیساتھ واپس کرنیکا مطلب یہ ہے کہ مثلاً شئی مغصوب غلام ہے تو اس غلام نے غاصب کے قبضہ میں نہ تو ایسی کوئی جنایت کی ہو جس کی وجہ سے اس کا رقبہ ہی مستحق ہو گیا ہو یعنی عمداً کسی انسان کو قتل نہ کیا ہو۔اور نہ غصب کے قبضہ میں اسی انسان کا مال ہلاک کیا ہو کہ ضمان اس کے رقبہ کیساتھ متعلق ہو جائے اور نہ اس میں کوئی حسی نقصان پیدا ہوا ہو یعنی اس کا کوئی عضو تلف نہ ہوا ہو۔بہر حال غلام مغصوب نے غاصب کے قبضہ میں اگر نہ کسی جنایت کا ارتکاب کیا ہو اور نہ ایسا کوئی کام کیا ہو جس سے اس پر مالی تاوان لازم ہوتا ہو اور نہ اسمیں کوئی حسی نقص پیدا ہوا ہو تو مالک کیطرف ایسا غلام سپرد کرنا ادائے کامل ہے۔اسی طرح اگر بائع نے بعینہ وہ بیع مشتری کے حوالہ کی جس پر عقد بیع وارد ہوا تھا اور عقد صرف میں احد العاقدین نے بعینہ وہ ''بدل صرف'' آخر کے سپرد کیا جس پر عقد صرف واقع ہوا تھا اور عقد سلم میں مسلم الیہ نے بعینہ وہ مسلم فیہ رب

Marfat.com

المسلم کے حوالہ کی جس پر عقد سلم واقع ہوا تھا تو یہ بھی ادائے کامل کی نظیر ہے۔

(**فوائد**):۔بیع کی چند قسمیں ہیں (۱) بیع مطلق (۲) بیع مقابضہ (۳) بیع صرف (۴) بیع سلم۔بیع مطلق بیع العین بالدین عین شئی کو سونے یا چاندی کے عوض فروخت کرنا اس بیع میں عین شئی کا مبیع ہونا اور دین (سونے چاندی) کا ثمن ہونا متعین ہے۔بیع مقابضہ بیع العین بالعین یعنی عین شئی کو عین شئی کے عوض بیچنا، مثلاً گندم کے عوض کپڑا فروخت کرنا۔اور بیع صرف بیع الدین بالدین کا نام ہے یعنی ثمن کو ثمن کے عوض فروخت کرنا۔ان دونوں قسموں میں عوضین میں سے ہر ایک ثمن بھی ہے اور مبیع بھی ہے اور بیع سلم بیع آجل بعاجل کا نام ہے یعنی شئی مؤجل کو معجل کے عوض فروخت کرنا۔جو شخص شئی معجل ادا کرے گا اس کو رب السلم اور شئی معجل کو رأس المال کہیں گے اور جو شخص شئی مؤجل ادا کرے گا اس کو مسلم الیہ اور شئی مؤجل کو مسلم فیہ کہتے ہیں۔یہ بھی خیال رہے کہ بیع صرف میں جدا ہونے سے پہلے عوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے اور بیع سلم میں رأس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے۔

وَرَدُّهٗ مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ نَظِيْرٌ لِلْاَدَاءِ الْقَاصِرِ اَیْ رَدُّالشَّیْئِ الْمَغْصُوْبِ حَالَ كَوْنِه مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ اَوْبِالدَّيْنِ بِاَنْ غَصَبَ عَبْدًا فَارِغًا ثُمَّ لَحِقَهُ الدَّيْنُ اَوِالْجِنَايَةُ فِیْ يَدِ الْغَاصِبِ وَمِثْلُهٗ تَسْلِيْمُ الْمَبِيْعِ حَالَ كَوْنِه مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ اَوْبِالدَّيْنِ اَوْ بِالْمَرَضِ فَفِیْ هٰذَا كُلِّه اِنْ هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَالْمَبِيْعُ فِیْ يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُشْتَرِیْ بِآفَةٍسَمَاوِيَةٍ بَرِئَتْ ذِمَّةُ الْغَاصِبِ وَالْبَائِعِ لِكَوْنِهٖ اَدَاءً وَلَوْدَفَعَهُ الْمَالِكُ اِلٰی وَلِیِّ الْجِنَايَةِ اَوْبِيْعَ فِی الدَّيْنِ رَجَعَ الْمَالِكُ عَلَی الْغَاصِبِ بِالْقِيْمَةِ وَالْمُشْتَرِیْ عَلَی الْبَائِعِ بِالثَّمَنِ.

(**ترجمہ**):۔اور شئی مغصوب کو جنایت کیساتھ مشغول ہونیکی حالت میں واپس کرنا (یہ) ادائے قاصر کی نظیر ہے یعنی شئی مغصوب کو اس حال میں واپس کرنا کہ وہ جنایت یا دین کیساتھ مشغول ہو بایں طور کہ اس نے ایک ایسا غلام غصب کیا جو دین اور جنایت سے بالکل بری ہے پھر اس کو غاصب کے قبضہ میں دین یا جنایت لاحق ہوگئی اور اسی کے مثل مبیع کو اس حال میں سپرد کرنا کہ وہ جنایت یا دین یا مرض کے ساتھ مبتلا ہو، پس ان تمام صورتوں میں اگر مغصوب اور مبیع کسی آسمانی آفت سے مالک اور مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو جائیں تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہو گیا کیونکہ یہ سپرد کرنا ادا ہے اور اگر مالک نے اس مبیع یا شئی مغصوب کو جنایت کے ولی کو دیدیا۔یا دین میں فرخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے قیمت واپس لے گا اور مشتری، بائع سے ثمن واپس لے گا۔

(**تشریح**):۔حقوق العباد میں ادائے قاصر کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک ایسا غلام غصب کیا جو جنایت دین اور حسی نقصان سب سے فارغ اور پاک صاف ہے یعنی نہ وہ کسی جنایت کا مرتکب ہے نہ اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہے اور نہ اسمیں کوئی ظاہری عیب اور نقص ہے مگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس نے کسی بے گناہ آدمی کو عمداً قتل کر دیا اور اس کی وجہ سے اسپر قصاص واجب ہو گیا یا کسی کا مال ہلاک کر دیا اور اس کی وجہ سے اس پر مالی تاوان لازم ہو گیا یا اس میں کوئی حسی نقصان اور عیب پیدا ہو گیا پس ایسی حالت میں یہ غلام اگر مالک کے حوالہ کیا گیا تو یہ ادائے قاصر ہوگی، کیونکہ یہ غلام جس وصف کیساتھ غصب کیا گیا تھا اسی وصف کیساتھ واپس نہیں کیا گیا ہے۔اسی طرح اگر ''غلام مبیع'' بیع کے وقت

Marfat.com

جنایت، دین اور مرض وغیرہ تمام چیزوں سے فارغ اور پاک وصاف ہو۔ مگر مشتری کے سپرد اس وقت کیا گیا جب وہ کسی جنایت کا مرتکب ہو چکا تھا یا اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہو چکا تھا یا وہ کسی ظاہری مرض اور عیب میں مبتلا ہو چکا تھا تو یہ بھی ادائے قاصر ہے ان تمام صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر غلام مغصوب مالک کے قبضہ میں اور مبیع مشتری کے قبضہ میں کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہو جائیں تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہو جائے گا، کیونکہ ان کی طرف سے سپرد کرنا اداء ہے اگر چہ ادائے قاصر ہے اور اداء کرنے سے اداء کرنے والے کا ذمہ بری ہو جاتا ہے لہذا ان کا ذمہ بھی بری ہو جائے گا اور اگر مالک اور مشتری نے مذکورہ غلام اولیاء مقتول کو دیدیا یا اسپرد واجب شدہ دین اور ضمان کو اداء کرنے کیلئے اس کو فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کرے گا۔ اور مشتری بائع سے اپنا دیا ہوا ثمن وصول کریگا۔ کیونکہ مالک کا قبضہ غلام مغصوب سے اور مشتری کا قبضہ غلام مبیع سے ایسے سبب کی وجہ سے زائل ہوا ہے جو سبب غاصب اور بائع کے قبضہ میں پیدا ہوا تھا پس یہ ایسا ہو گیا گویا مالک اور مشتری نے قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ نہ کرنیکی صورت میں مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہوتا ہے لہذا اس صورت میں مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے کا حق ہوگا۔ اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہوگا۔

(فوائد):۔ بازار کے ریٹ اور عوض کو قیمت کہا جاتا ہے اور عاقدین کے درمیان مقرر شدہ عوض کو ثمن کہتے ہیں۔ ثمن قیمت کے برابر بھی ہو سکتا ہے اور کم وبیش بھی۔

وَامْهَارُ عَبْدِ غَيْرِهٖ وَتَسْلِيْمُهٗ بَعْدَ الشِّرَاءِ نَظِيْرٌ لِلْاَدَاءِ الشَّبِيْهِ بِالْقَضَاءِ اَیْ اَمْهَرَ رَجُلٌ عَبْدَ الْغَيْرِ فِیْ نِكَاحِ امْرَأَتِهٖ ثُمَّ سَلَّمَهُ اِلَيْهَا بَعْدَ الشِّرَاءِ فَهُوَ اَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ سَلَّمَ عَيْنَ الْعَبْدِ الَّذِیْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ وَشَبِيْهٌ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوْجِبُ تَبَدُّلَ الْعَيْنِ حُكْمًا فَاِذَا كَانَ الْعَبْدُ مَمْلُوْكًا لِلْمَالِكِ كَانَ شَخْصًا آخَرَ ثُمَّ اِذَا اشْتَرَاهُ الزَّوْجُ كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَاِذَا سَلَّمَهُ اِلَيْهَا كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَالْحُجَّةُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ دَخَلَ عَلٰى بَرِيْرَةَ يَوْمًا فَقَدَّمَتْ اِلَيْهِ تَمْرًا وَكَانَ الْقِدْرُ يَغْلِیْ مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَ ﷺ اَلَا تَجْعَلِيْنَ لَنَا نَصِيْبًا مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ اَنَّهٗ لَحْمٌ تُصُدِّقَ عَلَیَّ فَقَالَ ﷺ لَكِ صَدَقَةٌ وَّلَنَا هَدِيَّةٌ يَعْنِیْ اِذَا اَخَذْتِهٖ مِنَ الْمَالِكِ كَانَ صَدَقَةً عَلَيْكِ وَاِذَا اَعْطَيْتِهٖ اِيَّانَا تَصِيْرُ هَدِيَّةً لَنَا فَعُلِمَ اَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوْجِبُ تَبَدُّلًا فِی الْعَيْنِ وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ كَثِيْرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ۔

(ترجمہ):۔ اور دوسرے کے غلام کو مہر قرار دینا اور خریدنے کے بعد اس کو سپرد کر دینا (یہ) اداء مشابہ بالقضاء کی نظیر ہے یعنی ایک آدمی نے اپنی بیوی کے نکاح میں دوسرے کے غلام کو مہر قرار دیا۔ پھر خریدنے کے بعد اسکو اپنی بیوی کے سپرد کر دیا تو یہ اس اعتبار سے اداء ہے کہ اس نے بعینہ اس غلام کو حوالہ کیا جس پر عقد نکاح واقع ہوا ہے اور مشابہ بالقضاء اس اعتبار سے ہے کہ ملک کی تبدیلی حکماً عین کی تبدیل کو واجب کرتی ہے پس جب غلام مالک کا مملوک تھا تو اور شخص تھا۔ پھر جب اس کو شوہر نے خرید لیا تو اور شخص ہو گیا اور جب اس کو اپنی بیوی کے حوالہ کیا تو اور شخص ہو گیا۔ اور اس سلسلہ میں دلیل یہ ہے کہ ایک روز آنحضرت ﷺ حضرت بریرہؓ کے پاس تشریف لے گئے تو انھوں نے آنحضرت ﷺ کی خدمت

Marfat.com

میں چھوہارے پیش کئے حالانکہ گوشت کی ہانڈی جوش مار رہی تھی پس حضور ﷺ نے فرمایا کیا تم ہمارے لئے کچھ گوشت نہ دوگی۔ حضرت بریرہؓ نے کہا اے اللہ کے رسول ﷺ یہ گوشت میرے پاس صدقہ کے طور پر آیا ہے پس حضور ﷺ نے فرمایا تمہارے لئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اسے مالک سے لیا تھا تو وہ تم پر صدقہ تھا اور جب تم اسے ہمیں دیدوگی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائیگا۔ پس معلوم ہوا کہ مالک کی تبدیلی عین کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے بہت سے مسائل تخریج کئے جائیں گے۔

(**تشریح**) :۔ حقوق العباد میں اداء مشابہ بالقضاء کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً حامد نے بوقت نکاح اپنی بیوی کا مہر دوسرے آدمی مثلاً خالد کے متعینہ غلام کو قرار دیا ہے پھر خالد سے اس کو خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ کر دیا تو حامد کا یہ فعل یعنی غلام خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ کرنا۔ اداء تو اسلئے ہے کہ اس نے بعینہ وہ غلام سپرد کیا ہے جس پر عقد نکاح واقع ہوا تھا۔ اور مشابہ بالقضاء اسلئے ہے کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عین شئی بدل جاتی ہے۔ چنانچہ مذکورہ غلام جب مالک یعنی خالد کا مملوک تھا تو اس وقت وہ اور شخص تھا لیکن جب اس کو شوہر یعنی حامد نے خرید لیا تو ملک کی تبدیلی کیوجہ سے وہ اور شخص ہو گیا اور جب اس کو اپنی بیوی کے حوالہ کر دیا تو ملک بدل جانے سے وہ اور شخص ہو گیا حاصل یہ کہ حامد نے جس غلام کو مہر قرار دیا تھا اس نے اس کو سپرد نہیں کیا ہے بلکہ حکماً دوسرا غلام اسی کے مثل سپرد کیا ہے اور چونکہ واجب کے مثل کو سپرد کرنے کا نام ہی قضاء ہے اس لئے شوہر کا یہ سپرد کرنا قضاء کے مشابہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عین شئی کیوں تبدیل ہو جاتی ہے، تو اسکی دلیل یہ ہے کہ ایک روز محسن اعظم، ہادی اکرم، محبوب دو عالم ﷺ حضرت عائشہؓ کی آزاد کردہ باندی حضرت بریرہؓ کے پاس تشریف لے گئے، حضرت بریرہؓ نے ازراہ ضیافت آپ کی خدمت اقدس میں کچھ چھوہارے پیش کئے اور مشکوٰۃ کی روایت کے مطابق روٹی اور سالن پیش کیا۔ حالانکہ ہانڈی میں گوشت ابل رہا تھا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ازراہ مزاح فرمایا کہ کیا اس گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے۔ بریرہؓ نے کہا اللہ کے رسول ﷺ! آپ پر میرے ماں باپ قربان'' یہ گوشت تو صدقہ کا ہے آپ کیلئے حلال نہیں ہے، مجسمہ رشد و ہدایت ﷺ نے فرمایا تمہارے لئے اگرچہ صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے تو ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اس کے مالک سے اس کو لیا تھا تو یقیناً صدقہ تھا لیکن جب تم ہمکو دیدوگی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملک بدل جانے سے حکماً عین شئی بدل جاتی ہے کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ کے فرمان کا حاصل یہ ہے کہ یہ گوشت جب مالک کی ملک سے نکل کر بریرہؓ کی ملک میں آیا تو صدقہ تھا جب ہماری ملک میں آجائیگا تو ہدیہ ہو جائیگا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ صدقہ اور ہدیہ کے احکام بالکل مختلف ہوتے ہیں، اسی قاعدے کی رو سے بہت سے مسائل کا استخراج کیا گیا ہے (۱) اگر کسی فقیر نے زکوٰۃ وصول کی اور پھر وہ مال زکوٰۃ کسی مالدار یا ہاشمی کو ہبہ کر دیا یا ان کو فروخت کر دیا تو یہ مال ان کیلئے حلال ہے کیونکہ ملک بدل جانے سے عین شئی بدل جاتی ہے۔ (۲) ایک آدمی نے اپنے کسی قرابتدار کو کچھ مال صدقہ کیا پھر وہ جس کو صدقہ دیا گیا تھا مر گیا اور صدقہ کا مال میراث کے طور پر اسی صدقہ کرنیوالے کے پاس لوٹ آیا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور اس کا ثواب ضائع نہ ہوگا۔

(**فوائد**) :۔ بنو ہاشم اور انکے موالی (آزاد کردہ غلام و باندی) پر زکوٰۃ اور صدقہ کا مال حرام ہے مگر عائشہؓ چوں کہ بنو ہاشم میں سے نہیں ہیں اسلئے ان کی آزاد شدہ باندی بریرہؓ پر صدقہ حرام نہ ہوگا۔ (فتح الافہار)

Marfat.com

حَتّٰی تُجْبَرَ عَلَی الْقَبُوْل تَفْرِیْعٌ عَلٰی کَوْنِہٖ اَدَاءً اَیْ تُجْبَرُ الْمَرْاَۃُ عَلٰی قَبُوْلِ ذٰلِکَ الْعَبْدِ الْمَمْهُوْرِ بَعْدَ التَّسْلِیْمِ وَهُوَ مِنْ عَلَامَۃِ کَوْنِہٖ اَدَاءً وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا بَاعَ عَبْدًا وَاسْتَحَقَّ الْعَبْدَ ثُمَّ اشْتَرَاہُ الْبَائِعُ مِنَ الْمُسْتَحِقِّ حَیْثُ لَا یُجْبَرُ عَلٰی تَسْلِیْمِہٖ اِلَی الْمُشْتَرِیْ لِاَنَّہٗ بِالْاِسْتِحْقَاقِ ظَهَرَ اَنَّ الْبَیْعَ کَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰی اِجَازَۃِ الْمَالِکِ فَاِذَا لَمْ یُجِزْہُ بَطَلَ وَانْفَسَخَ بِخِلَافِ النِّکَاحِ فَاِنَّہٗ لَا یَنْفَسِخُ بِاسْتِحْقَاقِ الْمَهْرِ وَلَا بِانْعِدَامِہٖ۔

(ترجمہ):۔حتی کہ عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔ یہ مذکورہ سپرد کرنے کے اداء ہونے پر تفریع ہے یعنی سپرد کرنے کے بعد عورت کو اس غلام کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا جس کو مہر قرار دیا گیا ہے اور یہ اس کے اداء ہونے کی علامت ہے اور یہ اس کے خلاف ہے جب کسی شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور وہ غلام مستحق ہو گیا پھر بائع نے اسکو حق دار سے خرید لیا تو بائع کو اس غلام کو مشتری کے حوالہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ استحقاق کی وجہ سے ظاہر ہو گیا کہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف تھی۔ پس جب مالک نے اجازت نہیں دی تو بیع باطل اور فسخ ہو جائیگی برخلاف نکاح کے کیونکہ وہ نہ تو مہر کے مستحق ہونے کی وجہ سے فسخ ہوتا ہے اور نہ مہر کے معدوم ہونے وجہ سے فسخ ہوتا ہے۔

(تشریح):۔اس عبارت میں اس بات پر تفریع ہے۔ کہ مذکورہ تسلیم عبد اداء ہے یعنی منکوحہ عورت کو تسلیم کے بعد وہ غلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جس کو نکاح میں مہر بنایا گیا ہے۔ اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد اداء ہے کیونکہ جب کوئی شخص کسی کا حق اداء کرتا ہے تو صاحب حق کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ ہاں۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور وہ غلام مستحق ہو گیا یعنی کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے اس کو لے لیا پھر بائع نے اس حقدار سے یہ غلام خرید لیا تو بائع اپنے مشتری کی طرف اس غلام کو سپرد کرنے پر مجبور نہ ہوگا۔ کیونکہ حق دار کے اپنا استحقاق ثابت کرنے سے واضح ہو گیا کہ یہ بیع مالک (حقدار) کی اجازت پر موقوف تھی اور بائع کا اس حقدار سے خریدنا اس بات کی علامت ہے کہ اس نے سابقہ بیع کی اجازت نہیں دی ہے پس جب مالک نے اجازت نہیں دی تو بیع باطل اور فسخ ہوگی اور جب سابقہ بیع باطل ہو گئی تو بائع کو مشتری کی طرف سپرد کرنے پر مجبور کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ برخلاف نکاح کے کیونکہ نہ تو مہر پر استحقاق ثابت کرنے سے نکاح فسخ ہوتا ہے اور نہ مہر کے معدوم ہونے سے نکاح فسخ ہوتا ہے۔ پس جب مہر کے مستحق یا معدوم ہونے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا تو بیع کی مذکورہ صورت کو نکاح پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَیُنْفَذُ اِعْتَاقُہٗ فِیْہِ دُوْنَ اِعْتَاقِهَا تَفْرِیْعٌ عَلٰی کَوْنِہٖ شَبِیْهًا بِالْقَضَاءِ یَعْنِیْ یُنْفَذُ اِعْتَاقُ الزَّوْجِ اِیَّاہُ قَبْلَ تَسْلِیْمِہٖ اِلَی الْمَرْاَۃِ لِاَنَّ الْمَرْاَۃَ لَا تَمْلِکُہٗ اِلَّا اِذَا سُلِّمَ اِلَیْهَا فَقَبْلَ التَّسْلِیْمِ هُوَ مِلْکُ الزَّوْجِ کَمَا اَنَّ قَبْلَ الشِّرَاءِ کَانَ مِلْکًا لِلْغَیْرِ وَلَمَّا کَانَتْ ذَاتُ الْعَبْدِ مَوْجُوْدَۃً فِیْ کِلَا الْحَالَیْنِ وَوَصْفُ الْمَمْلُوْکِیَّۃِ مُتَغَیِّرٌ فِیْهِمَا جُعِلَ اَدَاءً شَبِیْهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ یُجْعَلْ قَضَاءً شَبِیْهًا بِالْاَدَاءِ رِعَایَۃً بِجَانِبِ الذَّاتِ وَالْاَصْلِ۔

(ترجمہ):۔اور اس صورت میں شوہر کا آزاد کرنا نافذ ہوگا نہ کہ بیوی کا آزاد کرنا یہ اس کے مشابہ بالقضاء ہونے پر تفریع ہے۔ یعنی شوہر کا اس

Marfat.com

غلام کو بیوی کے حوالہ کرنے سے پہلے آزاد کرنا نافذ ہوگا کیونکہ بیوی اس غلام کی مالک نہیں ہوگی مگر جب کہ اسکو اسکے حوالہ کر دیا گیا۔ پس غلام تسلیم کرنے سے پہلے شوہر کی ملک ہے۔ جیسا کہ خریدنے سے پہلے دوسرے کی ملک تھا اور چونکہ دونوں حالتوں میں غلام کی ذات موجود ہے اور مملوکیت کا وصف متغیر ہے اسلئے ذات اور اصل کی رعایت کرتے ہوئے اسکو اداء مشابہ بالقضاء قرار دیا گیا اور قضاء مشابہ بالاداء قرار نہیں دیا گیا ہے۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں اس بات پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد (شوہر کا غلام کو عورت کے حوالہ کرنا) قضاء کے مشابہ ہے۔ کیونکہ مہر کے غلام کو عورت کے حوالہ کرنے سے پہلے اگر شوہر نے آزاد کیا تو غلام آزاد ہو جائیگا اور اگر عورت نے آزاد کیا تو آزاد نہ ہوگا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عورت اس غلام کی مالک اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اس غلام کو اسکے حوالہ کر دیا جائے پس عورت کے سپرد کرنے سے پہلے غلام شوہر کی ملک ہے جیسا کہ خریدنے سے پہلے دوسرے شخص کی ملک تھا۔ خلاصہ یہ کہ جب تک غلام عورت کے سپرد نہیں کیا گیا عورت اسکی مالک نہیں ہوئی۔ اور انسان جس کا مالک نہ اس کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہوتا کیونکہ حدیث رسول ﷺ ہے "لاعتق فی ما لایملکه ابن آدم" یعنی انسان جس کا مالک نہ اُس کو آزاد نہیں کر سکتا ہے۔ پس غلام عورت کو حوالہ کئے جانے سے پہلے عورت چونکہ اس غلام کی مالک نہیں ہوئی اسلئے اس کے آزاد کرنے سے یہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ بہر حال جب یہ غلام خریدنے سے پہلے دوسرے شخص یعنی مالک کی ملک تھا اور خریدنے کے بعد شوہر کی ملک ہو گیا اور یہ بات گزر چکی ہے کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عین شئی بدل جاتی ہے تو گویا شوہر پر جس غلام کو عورت کے حوالہ کرنا واجب تھا اس کو حوالہ نہیں کیا بلکہ اس کا مثل ادا کیا ہے۔ اور مثل واجب کو سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے لہذا شوہر کا اس غلام کو اس عورت کے سپرد کرنا ادا کا پہلو موجود ہونے کی وجہ سے اگر چہ حقیقتاً قضاء نہیں ہو سکتا لیکن مشابہ بالقضاء ضرور ہوگا پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ غلام کو بیوی کے سپرد کرنا اداء مشابہ بالقضاء ہے رہی یہ بات کہ اسکا نام اداء مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا اور قضاء مشابہ بالاداء نام کیوں نہیں رکھا گیا تو اسکا جواب یہ ہے کہ غلام کی ذات تو عقد نکاح کے وقت بھی موجود ہے اور بیوی کے حوالہ کرتے وقت بھی موجود ہے لیکن دونوں حالتوں میں مملوکیت کا وصف متغیر ہے بایں طور کہ عقد نکاح کے وقت یہ غلام مالک کا مملوک تھا اور سپرد کرتے وقت شوہر کا مملوک ہے پس غلام کی ذات کے اعتبار سے یہ سپرد کرنا اداء ہے۔ اور وصف مملوکیت کے اعتبار سے قضاء ہے اور نام رکھنے میں چونکہ ذات اور اصل کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ وصف کا۔ اسلئے سپرد کرنے کا نام اداء مشابہ بالقضاء رکھا گیا اور قضاء مشابہ بالاداء نہیں رکھا گیا ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ شَرَعَ فِيْ تَقْسِيْمِ الْقَضَاءِ فَقَالَ وَالْقَضَاءُ اَنْوَاعٌ اَيْضًا بِمِثْلِ مَعْقُوْلٍ وَبِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَمَاهُوَ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ وَفِيْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ اَيْضًا مُسَامَحَةٌ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ وَالْقَضَاءُ اَنْوَاعٌ قَضَاءٌ مَحْضٌ وَهُوَ اِمَّا بِمِثْلِ مَعْقُوْلٍ اَوْ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَقَضَاءٌ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ وَيُعْنٰى بِالْقَضَاءِ الْمَحْضِ مَالَا يَكُوْنُ فِيْهِ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَصْلًا لَا حَقِيْقَةً وَلَا حُكْمًا وَبِمَاهُوَ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَنْ يَّكُوْنَ بِخِلَافِهٖ وَالْمُرَادُ بِالْمِثْلِ الْمَعْقُوْلِ اَنْ تُدْرَكَ مُمَاثَلَتُهٗ بِالْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الشَّرْعِ وَبِغَيْرِ الْمَعْقُوْلِ اَنْ

Marfat.com

لَاتُدْرَكُ الْمُمَاثَلَةُ الْاَشْرُعاً وَيَكُوْنُ الْعَقْلُ قَاصِراً عَنْ دَرْكِ كَيْفِيَّتِه لَا اَنَّ الْعَقْلَ يُنَاقِضُهٗ وَهٰذَا الْقَضَاءُ لَابُدَّفِيْه مِنْ سَبَبٍ جَدِيْدٍ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِى الْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُوْلٍ۔

(ترجمہ):۔اور مصنفؒ جب اقسام اداء کے بیان سے فارغ ہو گئے تو قضاء کی تقسیم شروع فرمائی چنانچہ فرمایا اور قضاء کی بھی چند قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول (۳) اور وہ جو اداء کے معنی میں ہو۔اس تقسیم میں بھی مسامحت ہے گویا کہ کہا گیا اور قضاء کی چند قسمیں ہیں۔قضاء محض اور وہ مثل معقول ہو یا مثل غیر معقول اور ایسی قضاء جو اداء کے معنی میں ہو۔اور قضائے محض سے مراد وہ قضاء ہے جس میں اداء کے معنی بالکل نہ ہوں نہ حقیقۃً اور نہ حکماً۔اور اس قضاء سے مراد جو اداء کے معنی میں ہے وہ قضاء ہے جو قضاء محض کے برعکس ہو۔اور مثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شریعت اس کی مماثلت کا ادراک کر لیا جائے اور غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی مماثلت شرع کے بغیر معلوم نہ ہو اور عقل اسکی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو یہ بات نہیں ہے کہ عقل اس کے مناقض ہے اور اس قضاء میں بالاتفاق جدید سبب کا ہونا ضروری ہے اور اختلاف صرف قضاء بمثل معقول میں ہے۔

(تشریح):۔فاضل مصنفؒ اقسام اداء کے بیان سے فارغ ہو کر قضاء کی تقسیم شروع فرما رہے ہیں۔چنانچہ فرمایا کہ قضاء کی تین قسمیں ہیں:۔(۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول (۳) قضاء فی معنی الاداء۔شارحؒ نور الانوار نے کہا کہ اداء کی تقسیم میں بھی مسامحت ہے کیونکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل کا ہونا شرط ہے حالانکہ قضاء کی قسموں کے درمیان تقابل نہیں ہے اسلئے کہ وہ قضاء جو اداء کے معنی میں ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہوگا یا اس کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن نہ ہوگا۔اگر اول ہے تو قضاء کی پہلی قسم یعنی مثل معقول میں داخل ہے اور اگر ثانی ہے تو دوسری قسم یعنی مثل غیر معقول میں داخل ہے۔پس جب وہ قضاء جو اداء کے معنی میں ہے قضاء کی کسی ایک قسم میں داخل ہے تو ان دونوں کے درمیان تقابل نہ ہوگا۔بہتر یہ تھا کہ مصنفؒ یوں فرماتے کہ قضاء کی دو قسمیں (۱) قضائے محض (۲) قضاء فی معنی الاداء۔اور پھر قضائے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول۔اس صورت میں یہ دو تقسیمیں ہونگی اور ہر ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل متحقق ہوگا۔قضائے محض سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنی بالکل نہ ہوں نہ حقیقۃً اور نہ حکماً۔اور قضاء فی معنی الاداء سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنی موجود ہوں۔قضاء بمثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک کیا جا سکتا ہو۔اور قضاء بمثل غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اسکی مماثلت کا ادارک نہ کیا جا سکتا ہو۔اور عقل اس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو ایسا نہیں کہ عقل اس کی مماثلت کی نفی کرتی ہو اور یہ فیصلہ کرتی ہو کہ قضاء واجب کے مماثل نہیں ہے کیونکہ عقل بھی حجت شرعیہ ہے اور شریعت کی حجتوں میں باہمی تناقض نہیں ہوتا۔ملا جیون شارحؒ نور الانوار نے کہا ہے کہ قضاء بمثل غیر معقول کیلئے بالاتفاق سبب اداء کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے اور رہا ہمارے اور عام اصحاب شافعیؒ کے درمیان اختلاف تو وہ قضاء بمثل معقول کے سبب میں ہے۔تفصیل اسکی پہلے گزر چکی ہے۔

كَالصَّوْمِ لِلصَّوْمِ هٰذَانَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُوْلٍ اَىْ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ فَاِنَّهٗ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ لِاَنَّ

Marfat.com

الْوَاجِبَ لَايَسْقُطُ عَنِ الذِّمَّةِ اِلَّا بِالْاَدَاءِ اَوْبِاِسْقَاطِ صَاحِبِ الْحَقِّ وَمَا لَمْ يُوْجَدْ اَحَدُهُمَا يَبْقٰى فِىْ ذِمَّتِهٖ۔

(ترجمہ):۔جیسے روزہ کی قضاء روزہ ہے یہ قضاء بمثل معقول کی مثال ہے یعنی جیسے روزہ کی قضاء روزہ ہے اسلئے کہ یہ امر معقول ہے کیونکہ واجب ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا مگر اداء کے ذریعہ ساقط ہوگا۔یا صاحب حق کے ساقط کردینے سے ہوگا۔اور جب تک ان دونوں میں سے کوئی موجود نہ ہو وہ مکلف کے ذمہ باقی رہے گا۔

(تشریح):۔قضاء بمثل معقول کی مثال روزہ کی قضاء روزہ ہے اور روزہ کی قضاء روزہ کو قرار دینا ایک امر معقول ہے کیونکہ جو شئی ذمہ میں واجب ہوتی ہے وہ ذمہ سے اداء کے ذریعہ ساقط ہوگی یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہوگی اور جب تک ان دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ موجود نہ ہو وہ مکلف کے ذمہ واجب رہے گی، پس چونکہ اداء کے روزے اور قضاء کے روزے کے درمیان صورۃً بھی مماثلت موجود ہے اور معنیً بھی مماثلت موجود ہے اسلئے عقل اس مماثلت کا ادراک کرسکتی ہے اور جس مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو اس کو مثل معقول کہا جاتا ہے۔لہذا روزہ کی قضاء روزہ کیساتھ قرار دینا مثل معقول ہے۔

وَالْفِدْيَةُ لَهٗ هٰذَانَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ فَاِنَّ الْفِدْيَةَ بِمُقَابَلَةِ الصَّوْمِ لَايُدْرِكُهُ عَقْلٌ اِذْلَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَهُمَا صُوْرَةً وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَامَعْنًى لِاَنَّ الصَّوْمَ تَجْوِيْعُ النَّفْسِ وَالْفِدْيَةُ اِشْبَاعٌ وَهٰذِهِ الْفِدْيَةُ لِكُلِّ يَوْمٍ هُوَ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّاَوْدَقِيْقِهٖ اَوْ سَوِيْقِهٖ اَوْ زَبِيْبٍ اَوْصَاعٍ مِنْ تَمْرٍ اَوْ شَعِيْرٍ لِلشَّيْخِ الْفَانِىْ الَّذِىْ يَعْجِزُعَنِ الصَّوْمِ لِاَجْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ عَلٰى اَنْ تَكُوْنَ كَلِمَةُ لَامُقَدَّرَةً اَىْ لَايُطِيْقُوْنَهٗ اَوْتَكُوْنَ الْهَمْزَةُ فِيْهِ لِلسَّلْبِ اَىْ يَسْلُبُوْنَ الطَّاقَةَ لِيَدُلَّ عَلَى الشَّيْخِ الْفَانِىْ وَاَمَّااِذَاحُمِلَتْ عَلٰى ظَاهِرِهَا فَهِىَ مَنْسُوْخَةٌ عَلٰى مَاقِيْلَ اِنَّ فِىْ بَدْءِ الْاِسْلَامِ كَانَ الْمُطِيْقُ مُخَيَّرًا بَيْنَ اَنْ يَّصُوْمَ وَبَيْنَ اَنْ يَّفْدِىَ ثُمَّ نُسِخَ بِدَرَجَاتٍ عَلٰى مَاحَرَّرْتُهٗ فِى التَّفْسِيْرِالْاَحْمَدِىِّ۔

(ترجمہ):۔اور روزہ کیلئے فدیہ ہے یہ قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ہے کیونکہ فدیہ روزے کے مقابلہ میں ہے جس کا ادراک عقل نہیں کرسکتی ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان نہ صورۃً مماثلت ہے اور وہ ظاہر ہے اور نہ معنیً مماثلت ہے اسلئے کہ روزہ نفس کو بھوکا رکھنے اسکا نام ہے اور فدیہ کے معنی شکم سیر کرنا ہے اور یہ فدیہ ہر دن کا گندم یا اس کے آٹے یا اس کے ستو یا خشک انگور کا آدھا صاع ہے یا ایک صاع چھوہارا یا جو ہے اس بوڑھے کیلئے جو روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہو کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ''وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین'' اس بناپر کہ کلمہ لامقدر ہے یعنی لایطیقونہ یا اسمیں ہمزہ سلب ماخذ کیلئے ہے یعنی یسلبون الطاقۃ تاکہ یہ آیت شیخ فانی پر دلالت کرے اور جب یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو تو منسوخ ہوگی کیونکہ کہا گیا ہے کہ ابتدائے اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت رکھنے والے کو اختیار دیا گیا تھا کہ وہ روزہ رکھے یا فدیہ دے پھر یہ حکم بتدریج منسوخ ہوگیا چنانچہ میں نے اس کو تفسیر احمدی میں تحریر کردیا ہے۔

(تشریح):۔اس عبارت میں قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ذکر کی گئی ہے چنانچہ فرمایا کہ روزہ نہ رکھ کر ایک روزے کے عوض ایک فدیہ دینا قضا

Marfat.com

بمثل غیر معقول کی مثال ہے، روزے کے عوض فدیہ، مثل غیر معقول اسلئے ہے کہ روزے کے مقابلہ میں فدیہ ایسی چیز ہے جس کا ادراک عقل نہیں کرسکتی ہے، کیونکہ روزے اور فدیہ کے درمیان نہ تو صورۃ مماثلت ہے اور نہ معنی مماثلت ہے، صورۃ مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنیٰ مماثلت اسلئے نہیں کہ روزے کے معنی ہیں نفس کو بھوکا رکھنا، بھوک پیٹ کی ہو یا شرمگاہ کی اور بھوک متعارف ہو یا بھوک بمعنی پیاس ہو بہر حال نفس کو مطلقاً بھوکا رکھنے کا نام روزہ ہے۔ اور فدیہ کے معنی ہیں شکم سیر کرنا۔ اور چونکہ نفس کو بھوکا رکھنے اور نفس کو سیر کرنے کے درمیان تضاد ہے اسلئے ان دونوں کے درمیان مماثلت نہ ہوگی۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ شیخ فانی اور اس بوڑھے شخص کیلئے جو روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہو، فدیہ کی مقدار یہ ہے کہ ہر روز ایک مسکین کو آدھا صاع گندم یا اس کا آٹا یا ستو یا خشک انگور (کشمش) دے یا ایک صاع چھوہارے یا جو دے اور اسکی دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ''وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین''۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں کلمہ ''لا'' مقدر ہے۔ تقدیری عبارت اس طرح ہے ''لا یطیقونہ'' جیسے باری تعالیٰ کے قول ''یبین اللہ لکم ان تضلوا'' میں کلمہ ''لا'' مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے ''لان لا تضلوا'' اور باری تعالیٰ کے قول ''والقی فی الارض رواسی ان تمید بکم'' میں کلمہ ''لا'' مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے ''لان لا تمید بکم'' اس صورت میں ترجمہ ہوگا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت نہ رکھتے ہوں وہ مسکین کو فدیہ دیدیا کریں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''یطیقون'' اطاقت میں ہمزہ افعال سلب ماخذ کیلئے ہو یعنی وہ لوگ جن کی طاقت سلب کرلی گئی ہو وہ روزوں کا فدیہ دیدیا کریں۔ ان دونوں صورتوں میں آیت کا مصداق شیخ فانی ہوگا۔ کیونکہ شیخ فانی روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہوتا ہے۔ اور اگر یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو یعنی نہ کلمہ ''لا'' مقدر ہو اور نہ ہمزہ افعال سلب ماخذ کیلئے ہو۔ تو اس صورت میں آیت منسوخ ہوگی اور یوں کہا جائے گا کہ ابتداء اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت کے باوجود اختیار تھا جی چاہے روزہ رکھے اور جی چاہے اس کے بدلے فدیہ دیدے۔ لیکن بعد میں آیت ''فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ'' سے اختیار کا حکم منسوخ ہوگیا ہے۔ اس صورت میں شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا وجوب صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے اجماع سے ثابت ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ روزہ تدریجی طور پر فرض کیا گیا ہے، اسی لئے بار بار منسوخ کرنا پڑا۔ جس کی تفصیل بحوالہ تفسیر احمدی یہ ہے: ابتداء سال میں ایکدن یعنی عاشورہ کے دن کا روزہ فرض کیا گیا تھا پھر ہر مہینہ میں ایام بیض کے تین روز دن (۱۳/ ۱۴/ ۱۵) سے اسکی فرضیت منسوخ ہوگئی۔ پھر ایام بیض کے روزوں کی فرضیت رمضان کے روزوں سے منسوخ ہوگئی لیکن رمضان کے روزوں کو اختیار کے ساتھ فرض کیا گیا یعنی مکلف جی چاہے رمضان کا روزہ رکھے اور جی چاہے تو روزہ نہ رکھ کر ہر روزے کا فدیہ دیدے جیسا کہ ''وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین'' اپنے ظاہر پر محمول ہونے کی صورت میں اس پر شاہد ہے پھر باری تعالیٰ نے خبر دی کہ روزہ رکھنے اور فدیہ دینے کا اگرچہ اختیار ہے لیکن روزہ رکھنا بہتر ہے چنانچہ ارشاد ہے ''ان تصوموا خیر لکم'' پھر ''فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ'' آیت سے یہ اختیار منسوخ ہوگیا۔ اور شب و روز کا روزہ فرض ہوگیا۔ چنانچہ غروب آفتاب کے بعد سے عشاء کی نماز تک کھانے پینے کی اجازت تھی اس کے بعد اگلے دن کے غروب تک کھانا پینا اور جماع کرنا حرام رہتا تھا۔ پھر باری تعالیٰ کے قول ''علم اللہ انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم وعفا عنکم فالآن باشروھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من

Marfat.com

الفجر'' سے رات کا روزہ منسوخ ہو گیا۔ اور طلوع فجر صادق سے لیکر غروب تک کے لئے روزہ فرض رہا اور قیامت تک فرض رہے گا۔

وقضاءُ تكبيرات العيد في الرُّكوع هذا نظيرٌ للقضاء الَّذي هو شبيهٌ بالاداء يعني انَّ من ادرك الامام في صلوة العيد في الرُّكوع وفاتت عنه التَّكبيرات الواجبة فانَّه يكبِّرُ في الرُّكوع عندنا من غير رفع يدلانَّ الرُّكوع فرضٌ والتَّكبيراتُ واجبةٌ فيُراعى حالُهما على حسب مايُمكنُ واَمَّا رفعُ اليد في التَّكبيرات ووضعها على الرُّكبتين في الرُّكوع فكلاهُما سُنَّةٌ فلا يُترَكُ احدُهما بالآخر وهذا قضاءٌ من حيث الذَّات لانَّ محلَّها القيامُ قبل الرُّكوع وقد فات لكنَّه شبيهٌ بالاداء لانَّ الرُّكوعَ يشبهُ القيام لقيام النِّصف الاسفل على حاله ولانَّ من ادرك الامامَ في الرُّكوع فقد ادرك الرَّكعةَ مع جميع اجزائها من القيام والقرأة تقديراً فالاحتياطُ ان يُؤتى بها فيه وعند ابي يوسفؒ لا تُقضى هذه التَّكبيرات في الرُّكوع لانَّه قد فات محلُّها كما لا تُقضى القرأةُ والقُنوتُ فيه۔

(**ترجمہ**) :۔ اور عید کی تکبیرات کی قضاء رکوع میں، یہ قضاء مشبہ بالاداء کی نظیر ہے یعنی جس شخص نے عید کی نماز میں امام کو رکوع میں پایا اور اس کی واجب تکبیریں فوت ہو گئیں تو وہ ہمارے نزدیک بغیر ہاتھ اٹھائے رکوع میں تکبیریں کہہ لے کیونکہ رکوع فرض ہے اور تکبیریں واجب ہیں ۔لہذا حتی الامکان دونوں کی رعایت کی جائے گی ۔اور تکبیرات میں ہاتھ اٹھانا اور رکوع میں اسکو گھٹنوں پر رکھنا دونوں سنت ہیں لہذا ان میں سے ایک کو دوسرے کیوجہ سے ترک نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ذات کے لحاظ سے قضاء ہے کیونکہ تکبیرات کا محل رکوع سے پہلے قیام کی حالت ہے اور یہ فوت ہو چکا ہے لیکن یہ مشابہ بالاداء ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ جسم کا نصف اسفل علی حالہ قائم ہے اور اسلئے کہ جس شخص نے رکوع کی حالت میں امام کو پایا اس نے رکعت کو اس کے تمام اجزاء یعنی قیام اور قرآت کیساتھ حکماً پالیا۔ پس احتیاط یہی ہے کہ فوت شدہ تکبیریں رکوع میں ادا کر لی جائیں ۔اور ابو یوسفؒ کے نزدیک رکوع میں ان تکبیروں کی قضاء نہیں کی جائے گی اسلئے کہ تکبیرات کا محل فوت ہو چکا ہے جیسا کہ رکوع میں قرآت اور قنوت کی قضاء نہیں کی جاتی ہے۔

(**تشریح**) :۔ قضاء مشابہ بالاداء کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نماز عید میں امام کیساتھ حالت رکوع میں شریک ہوا اور اس کی واجب تکبیریں فوت ہو گئیں تو یہ شخص ہمارے نزدیک بغیر ہاتھ اٹھائے رکوع کی حالت میں فوت شدہ تکبیریں کہہ لے بشرط یہ کہ اس کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر کھڑے ہو کر تکبیریں کہے گا تو امام رکوع سے اپنا سر اٹھا لے گا اور اگر یہ اندیشہ نہ ہو تو کھڑے ہو کر تکبیریں کہے پھر رکوع کی تکبیر کہہ کر رکوع میں چلا جائے بہر حال اگر امام کے رکوع سے سر اٹھانے کا اندیشہ ہو تو یہ شخص رکوع میں تکبیریں کہے گا کیونکہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات عید واجب ہیں لہذا حتی الامکان دونوں کی رعایت کی جائے گی یعنی فعل رکوع بھی کیا جائے گا اور اس میں تکبیرات عید بھی کہہ لی جائیں گی اور رہیں تسبیحات رکوع تو ان کو مستحب ہونے کی وجہ سے واجب تکبیروں کی وجہ سے چھوڑ دیا جائیگا۔ اور تکبیرات عید میں ہاتھوں کا کانوں تک اٹھانا بھی چونکہ سنت ہے اور حالت رکوع کی وجہ سے انھیں گھٹنوں پر رکھنا بھی سنت ہے اسلئے کسی ایک کو دوسرے کی وجہ سے نہیں چھوڑا جا سکتا ہے یعنی گھٹنوں پر رکھنے کی سنت کو تکبیرات

Marfat.com

میں اٹھانے کی سنت کیوجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا۔اور حالت رکوع میں تکبیرات عید کہنا ذات کے اعتبار سے قضاء ہے کیونکہ تکبیرات کا موقع رکوع سے پہلے قیام کی حالت ہے اور قیام کی حالت فوت ہوچکی ہے، گویا تکبیرات عید اپنے وقت کے بعد میں کہی گئیں ہیں اور وقت سے بعد تعمیل کرنے کا نام قضاء ہے لہذا رکوع کی حالت میں تکبیرات عید کہنا قضاء ہوگا لیکن یہ قضاء اداء کے مشابہ ہے کیونکہ رکوع قیام کے مشابہ ہے اور رکوع قیام کے مشابہ اسلئے ہے کہ رکوع کی حالت میں بدن کا نصف اسفل علی حالہ قائم رہتا ہے پس نصف اسفل کے قیام کی وجہ سے حالت رکوع میں بھی من وجہ قیام پایا گیا اور جب حالت رکوع میں من وجہ قیام پایا گیا تو رکوع قیام کے مشابہ ہوگیا، دوسری وجہ یہ ہے کہ جو شخص امام کیساتھ رکوع میں شریک ہوتا ہے وہ حکما رکعت کو اس کے تمام ''اجزاء'' قیام وقرأت کیساتھ پالیتا ہے پس رکوع میں امام کیساتھ شریک ہونیوالے کا پوری رکعت کو پالینے والا شمار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ رکوع کو بھی قیام کا حکم حاصل ہے اور جب رکوع قیام کے مشابہ ہوگیا تو رکوع کی حالت میں تکبیرات عید کہنا من وجہ قیام کی حالت میں کہنا ہے پس جب من کل وجہ قیام کی حالت میں تکبیرات کہنا اداء تو نہیں لیکن اداء کے مشابہ ضرور ہوگا۔پس احتیاط یہی ہے کہ فوت شدہ تکبیریں رکوع میں قضاء کرلی جائیں۔حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ تکبیریں رکوع میں قضاء نہ کی جائیں گی کیونکہ ان تکبیروں کا موقع یعنی قیام گذر چکا ہے جسطرح قرأت اور دعائے قنوت فوت ہوجانے کے بعد رکوع میں قضاء نہیں کی جاتی ہیں۔

وَوُجُوْبُ الْفِدْيَةِ فِي الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ جَوَابُ سُؤَالِ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّ الْفِدْيَةَ فِي الصَّوْمِ لِلشَّيْخِ الْفَانِيْ لَمَّا كَانَتْ ثَابِتَةً بِنَصٍّ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ يَنْبَغِيْ اَنْ تَقْتَصِرُوْا عَلَيْهِ وَلَمْ تُقِيْسُوْا عَلَيْهِ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ مَعَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اَنَّهٗ اِذَا مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ وَاَوْصٰى بِالْفِدْيَةِ يَجِبُ عَلَى الْوَارِثِ اَنْ يُّفْدِيَ بِعِوَضِ كُلِّ صَلٰوةٍ مَا يُفْدٰى لِكُلِّ صَوْمٍ عَلَى الْاَصَحِّ فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ الْفِدْيَةِ فِيْ قَضَاءِ الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقِيَاسِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ نَصَّ الصَّوْمِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَخْصُوْصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ عَامَّةٍ تُوْجَدُ فِي الصَّلٰوةِ اَعْنِي الْعَجْزَ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ اَهَمُّ مِنْهُ فِي الشَّانِ وَالرِّفْعَةِ فَاَمَرْنَا بِالْفِدْيَةِ عَنْ جَانِبِ الصَّلٰوةِ فَاِنْ كَفٰى عَنْهَا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى فَبِهَا وَاِلَّا فَلَهٗ ثَوَابُ الصَّدَقَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ تُجْزِئُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَالْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لَا تَعَلَّقُ بِالْمَشِيْئَةِ قَطُّ كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِيْ قَضَاءِ الصَّوْمِ مِنْ غَيْرِ اِيْصَاءٍ نَرْجُوْا الْقَبُوْلَ مِنْهُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ فَكَذَا هٰذَا.

(**ترجمہ**):۔اور نماز میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔اسکی تقریر یہ ہے کہ روزے میں فدیہ شیخ فانی کیلئے چونکہ نص غیر معقول سے ثابت ہے اس لئے مناسب ہے کہ تم اسی پر منحصر کرو اور اس پر اس شخص کو قیاس نہ کرو جو اس حال میں مرا ہو کہ اس پر فریضہ نماز ہو۔حالانکہ تم نے یہ کہا ہے کہ جب کوئی شخص مرگیا اور اس پر نماز واجب ہو اور اس نے فدیہ کی وصیت کی ہو تو وارث پر واجب ہے کہ وہ اصح قول پر ہر نماز کے عوض وہ فدیہ دے جو ہر روزے کیلئے فدیہ دیا جاتا ہے۔پس مصنفؒ نے جواب دیا کہ نماز کی قضاء میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے۔اور یہ اسلئے کہ روزے کی نص احتمال رکھتی ہے کہ وہ روزے کیساتھ مخصوص ہو۔اور اسکا بھی احتمال

Marfat.com

رکھتی ہے کہ وہ ایسی عام علت کی معلول ہو جو نماز میں بھی پائی جاتی ہے یعنی عجز۔ اور نماز روزے کی نظیر ہے بلکہ رفعت اور بلندی میں اس سے بھی اہم ہے۔ لہذا ہم نے نماز کی طرف سے بھی فدیہ کا حکم دیا۔ پس اگر فدیہ بارگاہ خداوندی میں نماز کی طرف سے کافی ہو گیا تو بہتر ہے ورنہ اس کیلئے صدقہ کا ثواب تو ہوگا ہی، اسی وجہ سے امام محمدؒ نے زیادات میں کہا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ فدیہ اس مرنے والے کیطرف سے کافی ہوگا۔ حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر معلق نہیں ہوتے ہیں جیسے جب وارث قضاء صوم میں بغیر وصیت کے تبرعاً فدیہ دیدے تو ہم انشاء اللہ اس کی طرف سے قبول ہونے کی امید کرتے ہیں اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہمیں امید ہے۔

(**تشریح**):۔ ماتن کی یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شیخ فانی کیلئے روزے کے عوض فدیہ خلاف عقل اور خلاف قیاس نص یعنی باری تعالیٰ کے قول ''وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین'' سے ثابت ہے جیسا کہ بالتفصیل سابق میں گذر چکا ہے اور جو چیز خلاف قیاس کسی نص سے ثابت ہوتی ہے اس پر دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہذا روزے کے فدیہ پر قیاس کر کے نماز کا فدیہ واجب کرنا درست نہ ہوگا حالانکہ تم حنفیوں کا یہ کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کے ذمہ فرض نمازیں ہوں اور یہ شخص فدیہ دینے کی وصیت کر جائے تو وارث پر واجب ہے کہ وہ میت کی طرف سے ہر نماز کے بدلے ایک فدیہ اداء کرے۔ یہی صحیح قول ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ایک دن ایک رات کی تمام نمازوں کا ایک فدیہ ادا کرے۔ حاصل یہ کہ اصح قول کی بناء پر ایک نماز ایک روزے کے برابر ہے اور بعض کے نزدیک ایکدن رات کی پانچوں نمازیں ایک روزے کے برابر ہیں۔ بہرحال آپ نے نماز کو روزہ پر قیاس کر کے نماز کا وہی فدیہ واجب کیا ہے جو شیخ فانی پر روزے کا واجب ہے، حالانکہ روزے کا فدیہ خلاف قیاس ثابت ہے اور خلاف قیاس امر پر کسی کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قضاء نماز کا فدیہ احتیاط کیوجہ سے واجب کیا گیا ہے، قیاس کی وجہ سے واجب نہیں کیا گیا ہے اور یہ احتیاط اسلئے ہے کہ وہ نص جو شیخ فانی کیلئے فدیہ کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے یعنی ''وعلی الذین یطیقون فدیۃ طعام مسکین'' اسمیں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ روزے کیساتھ مخصوص ہو یعنی فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو علت روزے کیساتھ خاص ہے یعنی فدیہ کے حکم کی علت خاص طور پر روزے سے عاجز ہونا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو عام ہے یعنی وہ علت روزے میں بھی پائی جاتی ہو اور نماز میں بھی پائی جاتی ہو اس سے مراد مطلقاً عجز ہے لہذا جب روزہ اداء کرنے سے عاجز ہونیکی صورت میں فدیہ مشروع کیا گیا ہے تو نماز اداء کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں بھی فدیہ مشروع ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ پہلے احتمال کی بناء پر نماز کا فدیہ واجب نہیں ہوتا ہے اور دوسرے احتمال کی بناء پر نماز کا فدیہ بھی واجب ہوتا ہے۔ پس احتیاط پر عمل کرتے ہوئے نماز کا فدیہ واجب کر دیا گیا۔ شارح علیہ الرحمۃ نے احتیاط کے پہلو کو اس طرح پیش کیا کہ نماز، روزے کی نظیر ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک عبادت بدنیہ مقصودہ ہے بلکہ نماز اپنی رفعت اور بلندی میں روزے سے زیادہ اہم ہے کیونکہ نماز بلاواسطہ حسن ہے اور روزہ نفس کو بھوکا رکھنے اور انعامات خداوندی سے روکنے کا نام ہے۔ پس چونکہ غیر اہم عبادت یعنی روزے سے عاجز ہونے کی صورت میں فدیہ واجب ہے اسلئے نماز جو اہم ہے اس کا فدیہ اداء کرنے کا حکم بدرجہ اولیٰ دیا جائیگا۔ پس اگر نماز کا فدیہ نماز کی طرف سے بارگاہ خداوندی میں کافی ہو گیا تو بہتر ہے ورنہ اس کو صدقہ کا ثواب تو مل کر ہی رہے گا۔ نماز کا فدیہ چونکہ احتیاط کی وجہ سے واجب ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے، اسی لئے امام محمدؒ نے

Marfat.com

زیادات میں فرمایا کہ انشاء اللہ نماز کا فدیہ اس مرنے والے کو کفایت کریگا حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر کبھی معلق نہیں ہوتے ہیں۔ پس امام محمدؒ کا نماز کے فدیہ کو مشیت باری پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کا فدیہ احتیاط پر مبنی ہے نہ کہ قیاس پر۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے وارث نے میت کی طرف سے بغیر اس کی وصیت کے قضاء روزوں کا فدیہ دیدیا تو ہمیں امید ہے کہ انشاء اللہ اس کا فدیہ اس کی طرف سے مقبول ہوگا۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہمیں فدیہ کے قبول ہونے کی مکمل امید ہے۔ (حبل احمر عفی عنہ)

كَالتَّصَدُّقِ بِالْقِيْمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَّةِ اَىْ كَوُجُوْبِ التَّصَدُّقِ بِقِيْمَةِ الشَّاةِ اِنْ نَذَرَهَا الْفَقِيْرُ اَوْ اشْتَرَاهَا وَاسْتَهْلَكَهَا اَوْبِعَيْنِ الشَّاةِ اِنْ بَقِيَتْ حَيَّةً عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَّةِ اَيْضًا لِلْاِحْتِيَاطِ كَالْفِدْيَةِ لِلصَّلٰوةِ فَهُوَ تَشْبِيْهٌ بِالْمَسْأَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَجَوَابٌ عَنْ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّ مَالَا يُعْقَلُ شَرْعًا لَا يَكُوْنُ لَهٗ قَضَاءٌ وَخَلْفٌ عِنْدَالْفَوَاتِ وَالتَّضْحِيَّةِ اَىْ اِرَاقَةُ الدَّمِ فِىْ اَيَّامِ النَّحْرِ غَيْرُ مَعْقُوْلَةٍ لِاَنَّهٗ اِتْلَافُ الْحَيَوَانِ فَيَنْبَغِىْ اَنْ لَّا يَجُوْزَ قَضَاءُهَا بِالتَّصَدُّقِ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ بَعْدَ فَوَاتِ اَيَّامِهَا فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ التَّصَدُّقِ بِالْقِيْمَةِ اَوْبِالشَّاةِ بَعْدَ فَوَاتِ الْاَيَّامِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقَضَاءِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ التَّضْحِيَّةَ فِىْ اَيَّامِهَا تَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ اَصْلًا بِنَفْسِهَا وَتَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ خَلْفًا بِاَنْ يَّكُوْنَ التَّصَدُّقُ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِقِيْمَتِهَا اَصْلًا وَاِنَّمَا اِنْتَقَلَ اِلَى التَّضْحِيَّةِ بِعَارِضِ الضِّيَافَةِ لِاَنَّ النَّاسَ اَضْيَافُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِىْ هٰذِهِ الْاَيَّامِ وَالضِّيَافَةُ اِنَّمَا تَكُوْنُ بِاَطْيَبِ الطَّعَامِ وَهُوَعِنْدَ اللّٰهِ اللَّحْمُ الْمُذَكَّى الْمُرَاقُ مِنْهُ الدَّمُ لِيَكُوْنَ اَوَّلَ تَنَاوُلِ النَّاسِ مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَمَادَامَ كَانَتِ الْاَيَّامُ مَوْجُوْدَةً قُلْنَا اِنَّ التَّضْحِيَّةَ اَصْلٌ بِرَأْسِهَا وَعَمِلْنَا بِالْمَنْصُوْصِ وَاِذَا فَاتَتِ الْاَيَّامُ صِرْنَا اِلَى الْاَصْلِ وَقُلْنَا اِنَّ التَّصَدُّقَ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ هُوَ الْاَصْلُ فَحَكَمْنَابِهٖ ثُمَّ اِذَا جَاءَ الْعَامُ الثَّانِىْ لَمْ تَنْتَقِلْ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ وَلَمْ تَقُلْ بِقَضَائِهَا عَلٰى مَا كَانَ فِى الْعَامِ الْاَوَّلِ۔

(ترجمہ):۔ جیسے قربانی کے جانور کی قیمت صدقہ کرنا قربانی کے ایام گزر جانے کے بعد یعنی جیسے بکری کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب اگر فقیر نے اس کی نذر کی ہو یا اس کو خریدا ہو اور ہلاک کر دیا ہو یا نفس بکری صدقہ کرنے کا وجوب اگر وہ بکری زندہ رہ جائے قربانی کے ایام گزر جانے کے بعد نماز کے فدیہ کی طرح احتیاط کیوجہ سے ہے پس یہ مسئلہ پہلے مسئلے کے مشابہ ہے اور سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جو چیز شرعی طور پر غیر معقول ہو اس کیلئے فوت ہو جانے کے بعد کوئی قضاء اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ اور تضحیہ یعنی ایام نحر میں خون بہانا ایک غیر معقول چیز ہے کیونکہ یہ حیوان کو ضائع کرنا ہے۔ پس مناسب ہے کہ ایام نحر گزر جانے کے بعد نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنے سے اس کی قضاء کرنا جائز نہ ہو۔ مصنفؒ نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ ایام گزر جانے کے بعد نفس بکری یا قیمت صدقہ کرنے کا وجوب احتیاطاً ہے قضاء نہیں ہے اور یہ احتیاط اس لئے ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا بذات خود اصل ہونیکا احتمال رکھتا ہے اور خلیفہ (قائم مقام) ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے بایں طور کہ

Marfat.com

نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنا اصل ہو۔اور قربانی کیطرف محض ضیافت کے سبب منتقل ہوا ہوا سلئے کہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں اور مہمانی عمدہ قسم کے کھانے سے ہوتی ہے اور عمدہ قسم کا کھانا اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ پاکیزہ گوشت ہے جس سے خون بہا دیا گیا ہوتا کہ مہمانوں کا اولین کھانا ضیافت مکرمہ کا طعام ہو۔پس جب تک ایام قربانی موجود ہوں تو ہم کہیں گے کہ قربانی کرنا خود اصل ہے اور ہم مخصوص پر عمل کریں گے اور جب یہ ایام گزر جائیں گے تو ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے اور ہم کہیں گے کہ نفس بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے لہذا ہم اسی اصل کا حکم کریں گے، پھر جب دوسرا سال آئیگا تو ہم اس حکم سے منتقل نہ ہونگے اور نہ اس کی قضاء کے قائل ہونگے اس کے مطابق جو پہلے سال میں تھا۔

(**تشریح**):۔صاحب منار نے کہا کہ جس طرح قضاء نماز کیلئے فدیہ کا واجب ہونا احتیاط پر مبنی ہے۔اسی طرح اگر کسی ایسے آدمی نے جس پر قربانی کرنا واجب نہ ہو کسی متعینہ جانور کی قربانی کرنے کی نذر کی یا قربانی کرنے کی نیت سے کوئی جانور خریدا مگر قربانی کے ایام گذر گئے اور یہ شخص قربانی نہ کر سکا تو وہ جانور جس کی نذر کی تھی یا قربانی کی نیت سے خریدا تھا اگر زندہ ہو تو بعینہ اس جانور کو احتیاطاً صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر وہ جانور زندہ نہ ہو تو اس کی قیمت کا صدقہ کرنا احتیاطاً واجب ہے۔صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ یعنی ایام اضحیہ گذر جانے کے بعد بعینہ جانور کے صدقہ کا واجب ہونا یا اس کی قیمت کے صدقہ کا واجب ہونا سابقہ مسئلہ یعنی قضاء نماز کے وجوب فدیہ کے مشابہ ہے گویا مصنفؒ کے قول ''کالتصدیق بالقیمۃ'' میں کاف مشبہ پر داخل ہے لیکن محشی کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ یہ کاف محض قران کیلئے ہو اور تشبیہ کیلئے نہ ہو یعنی دونوں مسئلوں کی بنیاد احتیاط پر ہے نہ کہ قیاس پر۔بہر حال ماتنؒ کی یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو چیز شرعی طور پر غیر معقول ہو فوت ہو جانے کے بعد اس کیلئے کوئی قضاء اور خلیفہ نہیں ہوتا اور اس مسئلہ میں تضحیہ یعنی ایام نحر میں خون بہانا ایک غیر معقول اور خلاف عقل چیز ہے کیونکہ جاندار کو تلف کرنا ہے اور جاندار کو تلف کرنا اس کو عذاب دینا ہے اور جاندار کو عذاب دینے میں قربت اور ثواب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔پس معلوم ہوا کہ ایام نحر میں قربانی کرنا غیر معقول چیز ہے۔اس کے غیر معقول ہونے کو ایک اردو شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے۔

یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قرباں — وہی قتل بھی کرے، وہی لے ثواب اُلٹا

بہر حال جب قربانی کرنا غیر معقول ہے تو مناسب ہے کہ اس کے ایام گذر جانے کے بعد اس کی قضاء بعینہ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے سے جائز نہ ہو۔فاضل مصنفؒ نے اس کو سوال کا یہ جواب دیا کہ ایام نحر گزر جانے کے بعد بعینہ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب احتیاطاً ہے نہ کہ قضاءً اور قیاساً۔احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اس کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہی اصل ہو اور یہ احتمال بھی موجود ہے کہ قربانی کرنا خلیفہ ہو اور بعینہ جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہو اور قربانی کرنے کی طرف محض ضیافت کے سبب سے منتقل ہوا ہو کیونکہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں اور یہ تو آپ حضرات کو معلوم ہے کہ کریم جب ضیافت کرتا ہے تو عمدہ قسم کے کھانے سے کرتا ہے اور اللہ رب العزت کے نزدیک عمدہ قسم کا کھانا ذبیحہ کا پاکیزہ گوشت ہے کیونکہ صدقہ کا مال صدقہ کرنیوالے کے گناہوں کو زائل کرنے کی وجہ سے میل کچیل ہے اسی طرح باری تعالیٰ کا یہ قول اشارہ کرتا ہے ''خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم'' اسی وجہ سے صدقہ کا مال نبی پر اور نبی کے نسبی قرابتداروں پر

Marfat.com

اور ان کے موالی پر ان کی کرامت کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے اور مالدار پر اس کے محتاج نہ ہونے کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے اور اللہ جو کریم ہے غنی ہے اس کی شایان شان یہ بات بالکل نہیں کہ وہ میل کچیل اور خبیث مال سے اپنے بندوں کی ضیافت کرے، پس ہم نے جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کے بجائے قربانی کرنے کا حکم دیا تا کہ خبث خون کی طرف منتقل ہو جائے اور گوشت طیب اور پاک رہے اور اس کے ذریعہ اللہ کی طرف سے اپنے بندوں کی ضیافت متحقق ہو سکے۔ پس اس بات کے پیش نظر کہ اللہ تعالیٰ کے مہمان سب سے پہلے عمدہ کھانا تناول کریں یہ کہا گیا کہ جب تک ایام نحر موجود ہیں۔ تو قربانی کرنا اصل ہے اور اس صورت میں حدیث رسول ''ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم'' پر بھی عمل ہو جائیگا۔ اور جب یہ ایام گزر جائیں گے تو ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے اور یہ کہیں گے کہ بعینہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے لہذا ایام گذر جانے کے بعد ہم اسی اصل کا حکم کریں گے۔ پھر اگر دوسرے سال کے ایام نحر آ گئے اور یہ شخص جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ نہ کر سکا تو ہم اس حکم یعنی وجوب صدقہ سے قربانی کرنے کیطرف منتقل نہ ہونگے اور نہ یہ کہیں گے کہ پہلے سال جو حکم تھا اسی کے مطابق قربانی کی قضاء کیجائے یعنی دوسرے سال ایام نحر میں تمال گذشتہ کے جانور کی قضاء قربانی کرنے کا حکم نہ دیں گے بلکہ اب اس جانور کا صدقہ کرنا ہی واجب ہوگا۔ بہر حال جب یہ بھی احتمال ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اصل ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے تو ایام نحر گذر جانے کے بعد پہلے احتمال کی بنا پر تو جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا قضاء اور خلیفہ ہوگا لیکن دوسرے احتمال کی بناء پر قضاء نہ ہوگا بلکہ اصل ہوگا میں پہلے احتمال کی بنا پر تو یقیناً جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ قربانی جو ایک امر غیر معقول ہے اسکی قضاء ہے اور امر غیر معقول کیلئے قضاء اور خلیفہ نہیں ہوتا لیکن دوسرے احتمال کی بنا پر صدقہ کرنا واجب ہے کیونکہ جس جانور کی قربانی کی نذر کی تھی یا بنیت قربانی خریدا تھا اس کا صدقہ کرنا ہی اصل تھا ذبح کرنے کا حکم تو محض ضیافت کے سبب سے دیدیا گیا تھا پس ایک صورت میں چونکہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے اس لئے احتیاطاً صدقہ کرنے کا حکم دیدیا گیا۔ حاصل یہ کہ ایام نحر گذر جانے کے بعد نفس جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا قضاء اور قیاس کے طور پر نہیں ہے بلکہ احتیاط کے طور پر ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ مِنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْقَضَاءِ فِيْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى شَرَعَ فِيْ بَيَانِ اَنْوَاعِهٖ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ فَقَالَ وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمَغْصُوْبِ بِالْمِثْلِ وَهُوَالسَّابِقُ اَوْبِالْقِيْمَةِ اَیْ مِنْ اَنْوَاعِ الْقَضَاءِ ضَمَانُ الشَّیْءِ الْمَغْصُوْبِ بِالْمِثْلِ فِيْمَا اِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا وَاسْتَهْلَكَهٗ وَوُجِدَ الْمِثْلُ فِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ اَوْبِالْقِيْمَةِ فِيْمَا لَمْ يَكُنْ لَهٗ مِثْلٌ اَوْكَانَ لَهٗ مِثْلٌ وَلٰكِنِ انْصَرَمَ عَنْ اَيْدِی النَّاسِ فَهٰذَا نَظِيْرُ الْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَغْقُوْلٍ لِاَنَّ الْمِثْلَ وَالْقِيْمَةَ كِلَاهُمَا مِثْلُ مَغْقُوْلٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَظَاهِرٌ اِذْهُوَ مِثْلٌ صُوْرَةً وَمَعْنًى وَاَمَّاالثَّانِیْ فَهُوَ اَيْضًا مِثْلٌ مَعْنًى وَاِنْ لَمْ يَكُنْ صُوْرَةً وَلٰكِنَّ الْاَوَّلَ كَامِلٌ وَالثَّانِیْ قَاصِرٌ وَلِهٰذَا قَالَ وَهُوَ السَّابِقُ اَیِ الْمِثْلُ الصُّوْرِیُّ سَابِقٌ عَلَی الْمِثْلِ الْمَعْنَوِیِّ فَمَا دَامَ وُجِدَ الْمِثْلُ الصُّوْرِیُّ لَمْ يَنْتَقِلْ اِلَی الْمِثْلِ الْمَعْنَوِیِّ فَفِيْهِ تَنْبِيَةٌ عَلٰی اَنَّ الْقَضَاءَ بِمِثْلِ مَغْقُوْلٍ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ لَايُقَالُ مِثْلُ هٰذَا مُتَحَقِّقٌ فِیْ

Marfat.com

حُقُوقِ اللّٰہ تعالٰی اَیْضًا فَاِنَّ قَضَاءَ الصَّلٰوۃِ بِالْجَمَاعَۃِ کَامِلٌ وَقَضَاءُ ھَا مُنْفَرِدًا قَاصِرٌ فَلِمَ لَمْ یَتَعَرَّضْ لَہٗ لِاَنَّا نَقُوْلُ عِنْدَھُمْ قَضَاءُ الصَّلٰوۃِ مُنْفَرِدًا کَامِلٌ وَبِالْجَمَاعَۃِ اَکْمَلُ وَلَا یَقِیْسُوْنَ حَالَ الْقَضَاءِ عَلٰی حَالِ الْاَدَاءِ۔

(**ترجمہ**):۔پھر مصنفؒ قضاء کے ان اقسام کے بیان سے فارغ ہوگئے جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہے تو اس کے ان اقسام کو بیان کرنا شروع کیا جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے چنانچہ فرمایا منجملہ اقسام قضاء میں سے شئی مغصوب کا تاوان اس کے مثل کے ساتھ ہے اور یہ مقدم ہے یا قیمت کیساتھ ہے یعنی قضاء کے اقسام میں سے شئی مغصوب کا تاوان اسکے مثل کیساتھ ہے اس صورت میں جبکہ غاصب نے مثلی چیز غصب کر کے اسکو ھلاک کر دیا ہو اور مثل لوگوں میں دستیاب بھی ہو یا شئی مغصوب کی قیمت کیساتھ ہے اس صورت میں جبکہ اس کا مثل نہ ہو یا اسکا مثل تو ہو لیکن لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع اور ناپید ہو، پس یہ قضاء بمثل معقول کی مثال ہے اسلئے کہ مثل اور قیمت دونوں مثل معقول ہیں بہر حال اول تو ظاہر ہے اسلئے کہ یہ صورت اور معنی دونوں لحاظ سے مثل ہے بہر حال ثانی تو یہ بھی معنی مثل ہے اگر چہ صورۃً مثل نہیں ہے لیکن اول کامل اور ثانی قاصر ہے اسی وجہ سے مصنفؒ نے ''وھوالسابق'' فرمایا یعنی مثل صوری، مثل معنوی پر مقدم ہے لہذا جب تک مثل صوری پائی جائے گی مثل معنوی کی طرف انتقال نہ ہوگا پس اس بیان میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ قضاء بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں، کامل اور قاصر۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس کی مثال تو حقوق اللہ میں بھی متحقق ہے اسلئے کہ قضاء نماز باجماعت کامل ہے اور نماز کی قضاء تنہا قاصر ہے۔ پس مصنفؒ نے اس سے کیوں بحث نہیں کی اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ اہل اصول کے نزدیک نماز کی قضاء تنہا کامل ہے اور باجماعت نماز کی قضاء اکمل ہے اور یہ حضرات قضاء کی حالت کو اداء کی حالت پر قیاس نہیں کرتے ہیں۔

(**تشریح**):۔شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ قضاء کے اقسام (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول (۳) قضاء مشابہ بالاداء۔ جس طرح حقوق اللہ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائے جاتے ہیں۔ حقوق اللہ سے متعلق بیان تو ہو چکا ہے اب یہاں سے حقوق العباد سے متعلق اقسام قضاء کا بیان شروع کیا جارہا ہے۔ چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ قضاء کے اقسام میں سے ایک قسم یعنی قضاء بمثل معقول کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ذوات الامثال میں سے کوئی چیز غصب کر کے اس کو ہلاک کر دیا ہو اور وہ چیز بازار میں دستیاب ہو تو غاصب پر اسکے مثل کیساتھ تاوان واجب ہوگا۔ اور اگر شئی مغصوب ذوات القیم میں سے ہو یا ذوات الامثال میں سے ہو مگر اس کا مثل بازار میں دستیاب نہ ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ بہر حال پہلی صورت میں مثل اور دوسری صورت میں قیمت کا واجب ہونا حقوق العباد میں قضاء بمثل معقول کی مثال ہے، کیونکہ مثل اور قیمت دونوں شئی مغصوب کی مثل معقول ہیں۔ ذوات الامثال میں مثل کا شئی مغصوب کی مثل معقول ہونا تو بالکل واضح ہے کیونکہ ذوات الامثال میں شئی مغصوب کا تاوان صورۃً بھی شئی مغصوب مماثل ہے اور معنیً بھی مماثل ہے۔ صورۃً تو اس لئے مماثل ہے کہ تاوان میں جو چیز دی گئی ہے وہ شئی مغصوب کی ہم جنس ہے مثلاً گندم کا تاوان گندم کے ساتھ اداء کیا گیا ہو اور معنیً مماثل اسلئے ہے کہ شئی مغصوب اور تاوان میں دی گئی چیز دونوں قیمت کے اعتبار سے قریب قریب ہیں مثلاً مغصوب ایک کوئنٹل گندم ہو اور اس کا تاوان

Marfat.com

بھی اسی قدر گندم ہو تو یہ دونوں مالیت میں قریب قریب ہیں گویا ایک جنس کی دو چیزوں کا مالیت کے لحاظ سے قریب قریب ہونا مثل معنوی ہے، بہر حال تاوان میں دی گئی چیز جب شئ مغصوب کی صورۃً بھی مثل ہے اور معنیً بھی مثل ہے تو اسکا مثل معقول ہونا ظاہر ہے اور رہا ثانی یعنی تاوان میں شئ مغصوب کی قیمت اداء کرنا اگر چہ صورۃً مثل نہیں ہے لیکن معنیً مثل ہے۔ صورۃً مثل اسلئے نہیں ہے کہ جو چیز تاوان میں دی گئی ہے یعنی قیمت وہ شئ مغصوب کی ہم جنس نہیں ہے اور معنیً مثل اسلئے ہے کہ شئ مغصوب اور اس کی قیمت مالیت میں قریب قریب ہیں۔ ہاں، اتنی بات ضروری ہے کہ مثل صوری اور مثل معنوی اگر چہ دونوں مثل معقول ہیں لیکن مثل صوری مماثلت میں کامل اور مثل معنوی مماثلت میں قاصر ہے۔ اسی فرق کی وجہ سے مصنفؒ نے ''وھوالسابق'' فرمایا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مثل صوری، مثل معنوی سے مقدم ہے لہذا جب تک غاصب مثل صوری کیساتھ تاوان اداء کرنے پر قادر ہوگا مثل معنوی کیساتھ تاوان اداء کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ تاوان سے مغصوب منہ یعنی مالک کے حق کی تلافی کرنا مقصود ہوتا ہے اور مالک کا حق شئ مغصوب کی صورت اور معنی دونوں سے متعلق ہوتا ہے پس حق کی تلافی کرنا مقصود ہوتا ہے اور مالک کا حق شئ مغصوب کی صورت اور معنی دونوں سے متعلق ہوتا ہے۔ پس حتی الامکان دونوں کا لحاظ رکھا جائیگا۔ چنانچہ اگر غاصب نے کوئی مثلی چیز غصب کی، اور اسکو ہلاک کر دیا تو غاصب پر مثل صوری کیساتھ تاوان اداء کرنا واجب ہوگا۔ بشرطیکہ وہ اس پر قادر بھی ہو حتیٰ کہ مثل صوری پر قدرت کے باوجود اگر اس نے قیمت (مثل معنوی) کیساتھ تاوان اداء کیا تو مالک اس کو قبول کرنے پر مجبور نہ ہوگا۔ الغرض اس بیان میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ حقوق العباد میں قضاء بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل کامل (۲) مثل قاصر۔ یعنی مثل صوری مثل کامل ہے اور مثل معنوی مثل قاصر ہے۔ ''لایقال'' سے ایک اعتراض ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ قضاء بمثل معقول کی تقسیم کامل اور قاصر کی طرف جس طرح حقوق العباد میں موجود ہے جیسا کہ اوپر گذرا اسی طرح حقوق اللہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ باجماعت نماز کی قضاء کرنا مثل معقول کامل ہے اور تنہا نماز کی قضاء کرنا مثل قاصر ہے۔ پس جب یہ بات ہے تو فاضل مصنفؒ نے اس سے بحث کیوں نہیں فرمائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کمال کہتے ہیں مشروع کے مطابق عمل کرنے کو۔ اور جبرئیل علیہ السلام نے جماعت کیساتھ قضاء کی تعلیم نہیں فرمائی ہے بلکہ جماعت کیساتھ اداء کی تعلیم فرمائی ہے لہذا اداء تو جماعت کیساتھ کامل اور بغیر جماعت کے قاصر ہو سکتی ہے لیکن قضاء کامل اور قاصر نہیں ہو سکتی بلکہ قضاء اگر جماعت کیساتھ ہو تب بھی مثل کامل ہے اور بغیر جماعت کے ہو تب بھی مثل کامل ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ باجماعت نماز مشروع ہوئی اور قضاء نماز باجماعت مشروع نہیں ہوئی ہے تو قضاء کی حالت کو اداء کی حالت پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا۔

وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْاَطْرَافِ بِالْمَالِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ فَاِنَّ ضَمَانَ النَّفْسِ الْمَقْتُوْلَةِ خَطَأً بِكُلِّ الدِّيَةِ وَالْاَطْرَافِ الْمَقْطُوْعَةِ خَطَأً بِكُلِّ الدِّيَةِ اَوْبَعْضِهَا غَيْرُ مُدْرَكٍ بِالْعَقْلِ اِذْلَامُمَاثَلَةَ بَيْنَ الْاٰدَمِيِّ الْمَالِكِ الْمُتَبَذِّلِ وَبَيْنَ الْمَالِ الْمَمْلُوْكِ الْمُتَبَذَّلِ وَاِنَّمَا شَرَّعَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى لِئَلَّا تَهْدُرَ النَّفْسُ الْمُحْتَرَمَةُ مَجَّاناً اِذِالْقِصَاصُ اِنَّمَا شُرِعَ اِذَا كَانَ عَمْداً لِتَحْصُلَ الْمُسَاوَاةُ.

(ترجمہ):۔ اور نفس اور اعضاء کا تاوان مال کیساتھ یہ قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ہے کیونکہ جو نفس خطاء قتل کیا گیا ہو اس کا تاوان کل دیت

Marfat.com

کیساتھ اور جو اعضاء خطاء کاٹے گئے ہوں ان کا تاوان کل دیت یا بعض دیت غیر مدرک بالعقل (خلاف العقل) ہے۔اس لئے کہ آدمی مالک متصرف کے درمیان اور مال مملوک متصرف کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے صرف اللہ تعالیٰ نے دیت کو اس لئے مشروع کیا ہے تا کہ باعزت نفس مفت ضائع نہ ہو۔ کیونکہ قصاص اسی صورت میں مشروع ہے جب کہ قتل عمداً ہو تا کہ مساوات حاصل ہو

(**تشریح**): قتل کی دو قسمیں ہیں (۱) قتل عمد (۲) قتل خطاء۔ پھر قتل خطاء کی دو قسمیں ہیں (۱) خطاء فی ظن الفاعل (۲) خطاء فی نفس الفعل۔ قتل عمد کسی کو دھار دار آلہ سے عمداً مار ڈالنا۔ قتل عمد میں قاتل پر صرف قصاص واجب ہوتا ہے الا یہ کہ قاتل اور اولیاء مقتول کے درمیان مال کی کسی مقدار پر صلح ہو جائے۔ قتل خطاء فی ظن الفاعل یہ ہے کہ کسی آدمی کو شکار کا جانور سمجھ کر تیر کا نشانہ بنا کر قتل کر ڈالا ہو اور قتل خطاء فی نفس الفعل یہ ہے کہ کسی نے شکار پر تیر پھینکا مگر اچانک کسی آدمی کو لگ گیا اور وہ مر گیا۔ قتل خطاء میں قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے اور دیت وہ مال کہلاتا ہے جو نفس (جان) کا بدل واقع ہو اور جان سے کم کسی عضو کو تلف کرنے سے جو مالی بدل واجب ہوتا ہے اس کو ارش کہا جاتا ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دیت کا مال ایک سو اونٹ اس تفصیل کیساتھ ہیں (۱) بیس بنت مخاض (۲) بیس بنت لبون (۳) بیس ابن مخاض (۴) بیس حقین (۵) بیس جذعین۔ انکی تعریفات اشرف الہدایہ جلد سوم صفحہ نمبر ۳۰ پر ملاحظہ کی جائیں۔

یا سونے کے ایک ہزار دینار یا چاندی کے دس ہزار درہم۔ چند چیزیں ایسی ہیں جن میں سے کسی ایک کو خطاء ضائع کر دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے۔(۱) نفس (۲) ناک (۳) دونوں کان (۴) دونوں آنکھیں (۵) دونوں ہاتھ (۶) دونوں پاؤں (۷) ذکر (۸) زبان (۹) دونوں ہونٹ (۱۰) دونوں خصیے (۱۲) عورت کے دونوں پستان (۱۳) دونوں آنکھوں کے تمام پلک (۱۴) دونوں ہاتھوں کی تمام انگلیاں (۱۵) دونوں پیروں کی تمام انگلیاں۔ اور بعض اعضاء ایسے ہیں جن کو خطاءً تلف کر دینے سے پوری دیت واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ دیت کا ایک حصہ واجب ہوتا ہے مثلاً ایک ہاتھ یا ایک پاؤں تلف کرنے سے نصف دیت واجب ہوتی ہے اور ہاتھ کی انگلی یا پاؤں کی ایک انگلی تلف کرنے سے دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے اور ایک آنکھ کے اوپر یا نیچے کے پلک تلف کرنے سے دیت کا چوتھائی حصہ واجب ہوتا ہے۔

بہر حال نفس کو یا اعضاء کو خطاءً تلف کرنے کی صورت میں دیت یعنی مال کیساتھ تاوان کا واجب ہونا قضاءً بمثل غیر معقول کی مثال ہے اسلئے کہ جو نفس خطاءً قتل کیا گیا ہو اس کا تاوان کل دیت کیساتھ اور جو اعضاء خطاءً کاٹے گئے ہوں ان کا تاوان کل دیت یا دیت کے ایک حصہ کے ساتھ ادا کرنا خلاف عقل ہے اور خلاف عقل ہونیکی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسے آدمی کے درمیان جو مالک ہو اور تصرف کرنیوالا ہو اور ایسے مال کے درمیان جو مملوک ہو اور اس میں تصرف کیا جاتا ہو کسی طرح کی مماثلت نہیں ہوتی ہاں اللہ تعالیٰ نے دیت کو صرف اسلئے مشروع کیا ہے تا کہ ایک باعزت نفس مفت ضائع نہ ہو کیونکہ قصاص اسی صورت میں مشروع ہے جب کہ قتل عمداً ہو تا کہ قاتل کے فعل قتل اور اولیائے مقتول کے فعل قتل کے درمیان مساوات حاصل ہو۔ پس قتل خطاء میں قصاص تو مشروع نہیں ہوا ہے لیکن اگر دیت بھی مشروع نہ ہوتی تو ایک باعزت نفس مفت ضائع ہو جاتا حالانکہ شریعت اسلام اس کی اجازت نہیں دیتی ہے بہر حال جب نفس مقتول اور عضو مقطوع اور مال کے درمیان بظاہر کوئی مماثلت نہیں ہے تو ''مال کا'' نفس مقتول اور عضو مقطوع کا مماثل ہونا بھی غیر معقول اور خلاف عقل ہوگا۔

Marfat.com

واداءُ الْقِيمَة فِيمَا اذا تزوَّج على عبدٍ بغير عينه هذا نظيرُ للْقضاء الَّذِى فِى معنى الْاداء ولهذا عَبَّرعنهُ بلفظ الْاداء اىْ اذا تزوَّجَ الرَّجُلُ امرأة علىٰ عبدٍ بغيرِ عينه فخ ان اشترى عبدا وسطا وسلَّمه اليها فلاخفاء انَّه اداءٌ وان ادَّى اليها قِيمَة عبدٍوسط فهذا قضاءٌ لكنَّه فِى معنى الْاداء لانَّ الْعبد مغلُوم الذَّات مجهُولُ الصِّفةِ فَلاَ بُدَّ فِى قطْعِ الْمنازعة بينهما من ان يُسلِّمها عبدا وسطا والوسط لايتحقَّقُ الَّابالتَّقويم ليكُون قليلُ الْقِيمَة اذنى وكثيرُ الْقِيمَة اعلى واوسطها بين وبين فكان الْمرجع الى التَّقْوِيم فلهذا كانت الْقِيمَةُ فِى معنى الْاداء حتَّى تجبر على الْقبُول كما لوْاتاها بالْمُسمَّى تفريعٌ على كوْنها فِى معنى الْاداء اىْ تُجْبرُ الْمرْأَةُ على قبُول الْقِيمَة كما لوْاتاها بالْعبْدِ الْمسمَّى تُجْبرُ على قبُول الْعبْد فكذا تُجْبرُ على قبُول الْقِيمَة۔

(**ترجمہ**) :۔اوراس صورت میں قیمت اداء کرنا جب کہ غیر معین غلام پرنکاح کیا ہو۔یہ اس قضاء کی نظیر ہے جو اداء کے معنی میں ہے اوراسی لئے اسکولفظ اداء کیساتھ تعبیر فرمایا ہے یعنی جب کوئی مرد کسی عورت سے غیر معین غلام پرنکاح کرے تو اس وقت اگر وہ درمیانی درجہ غلام خرید کراس عورت کے حوالہ کردے تو بغیر کسی خفاء کے یہ ''اداء'' ہے اوراگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت اس کو دیدی تو یہ قضاء ہے لیکن اداء کے معنی میں ہے کیونکہ غلام ذات کے اعتبار سے معلوم اور صفت کے اعتبار مجہول ہے لہذا میاں بیوی کے درمیان جھگڑا ختم کرنے کیلئے ضروری ہے کہ شوہر ایک درمیانی درجہ کا غلام بیوی کے سپرد کردے اور درمیانی درجہ قیمت ہی سے متحقق ہوسکتا ہے تا کہ کم قیمت والا ادنیٰ ہو اور زیادہ قیمت والا اعلیٰ ہو اور اوسط قیمت والا درمیانی ہو۔پس سب کا مرجع قیمت لگانا ہے لہذا قیمت اداء کے معنی میں ہوئی۔حتی کہ عورت کو قیمت قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائے گا جیسا کہ اگر وہ ذکر کردہ غلام دیتا یہ مسئلہ قیمت کے اداء کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے یعنی عورت قیمت قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کی جائے گی۔جسطرح اگر شوہر عورت کو ذکر کردہ غلام دیتا تو غلام قبول کرنے پر مجبور کی جاتی۔پس اسی طرح قیمت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

(**تشریح**) :۔صاحب منار نے کہا کہ اگر کسی شخص نے ایک غیر معین غلام کو بوقت نکاح اپنی بیوی کا مہر مقرر کیا مگر اس کو غلام کی قیمت حوالہ کی تو یہ قیمت کا اداء کرنا قضاء مشابہ بالاداء کی مثال ہے چونکہ غلام کی قیمت حوالہ کرنا اداء کے مشابہ ہے اسی لئے فاضل مصنف نے اس قسم کو لفظ اداء کیساتھ تعبیر فرمایا اور ''اداء القیمۃ'' کہا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے غیر معین غلام بطور مہر دینے کی شرط پر نکاح کرے تو اس وقت اگر وہ درمیانی درجہ کا غلام خرید کر اس عورت کے حوالہ کردے تو بلاشبہ یہ صورت ''اداء'' ہے کیونکہ جو چیز بطور مہر واجب ہوئی تھی بعینہ اس کو سپرد کردیا گیا ہے۔اور عین واجب کو سپرد کرنے کا نام ''ادا'' ہے لہذا درمیانی درجہ کا غلام عورت کے حوالہ کرنا اداء ہوگا اور اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت اس کو دیدے تو یہ صورت قضاء ہے کیونکہ ''قیمت'' عین واجب نہیں ہے بلکہ مثل واجب ہے اور واجب کے مثل کو سپرد کرنے کا نام قضاء ہے لہذا غلام کی قیمت عورت کے حوالہ کرنا قضاء ہوگا لیکن یہ قضاء اداء کے معنی میں ہے کیونکہ غلام ذات کے لحاظ سے معلوم ہے اور صفت کے لحاظ سے مجہول ہے اسلئے کہ یہ تو معلوم ہے کہ مہر ''غلام'' ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ غلام کن صفات کا حامل ہے پس جب غلام ذات کے اعتبار سے معلوم اور

Marfat.com

صفات کے اعتبار سے مجہول ہے تو میاں بیوی کے درمیان یہ جھگڑا ختم کرنے کیلئے کہ بیوی اعلیٰ درجہ کے غلام کا مطالبہ کرے گی اور شوہر ادنی درجہ کا غلام سپرد کرنے کی کوشش کریگا۔ضروری ہے کہ بیوی کو درمیانی درجہ کا غلام دیدیا جائے مگر درمیانی درجہ کے غلام کی نشاندہی قیمت لگانے سے ہوگی تاکہ کم قیمت والا غلام ادنیٰ ہو اور زیادہ قیمت والا غلام اعلی ہو اور اوسط قیمت والا غلام درمیانی درجہ کا ہو۔خلاصہ یہ کہ اعلیٰ،ادنیٰ،اوسط سب کا مرجع اور دارومدار قیمت پر ہے اسی سے اوسط کا پتہ چلتا ہے پس چونکہ قیمت ہی سب کا مرجع ہے اس لئے قیمت ہی اصل ہوئی پس قیمت کا سپرد کرنا گویا عین واجب کا سپرد کرنا ہے اور جب قیمت کا سپرد کرنا گویا عین واجب کا سپرد کرنا ہے تو قیمت کا دینا اداء کے معنی میں ہوگا۔

صاحب منار نے اس قول پر کہ ''قیمت اداء کے معنی میں ہے'' تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر بجائے غلام کے اس کی قیمت عورت کے حوالہ کرے اور عورت قیمت لینے سے انکار کرے تو قاضی اس کو قیمت قبول کرنے پر مجبور کرے گا جیسا کہ اگر ''شوہر'' نکاح کے وقت ذکر کردہ غلام کو سپرد کردے تو عورت کو غلام قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے پس اسی طرح قیمت قبول کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا۔الغرض عورت کو غلام کی قیمت قبول کرنے پر مجبور کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قیمت دینا اداء کے معنی میں ہے کیونکہ اداء کیصورت میں مودیٰ لہ (جس کیلئے اداء کیا گیا ہے) کو مجبور کیا جاتا ہے قضاء کی صورت میں مجبور نہیں کیا جاتا۔

ثُمَّ ذَكَرَالْمُصَنِّفُ تَفْرِيْعَيْنِ لِاَبِىْ حَنِيْفَةَؒ عَلٰى قَوْلِهٖ وَهُوَ السَّابِقُ فَقَالَ عَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ فِى الْقَطْعِ ثُمَّ الْقَتْلِ عَمَداً لِلْوَلِىِّ فَعَلَهُمَا اَىْ لِاَجْلِ اَنَّ الْمِثْلَ الْكَامِلَ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْقَاصِرِ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَؒ فِىْ صُوْرَةِ قَطَعَ رَجُلٌ يَدَرَجُلٍ عَمَداً ثُمَّ قَتَلَهُ قَبْلَ اَنْ يَّبْرَأَ يَنْبَغِىْ لِلْوَلِىِّ اَنْ يَّفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ فَيَقْطَعُهُ اَوَّلاً ثُمَّ يَقْتُلُهُ لِيَكُوْنَ جَزَاءَ الْفِعْلِ بِالْفِعْلِ اِذَا الْفِعْلُ مُتَعَدِّدٌ مِّنَ الْقَاتِلِ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يَّكُوْنَ كَذٰلِكَ مِنَ الْوَلِىِّ رِعَايَةً لِلْمِثْلِ الْكَامِلِ وَلَوْ اقْتَصَرَ عَلَى الْقَتْلِ جَازَ لَهٗ اَيْضًا لِاَنَّهٗ عَفَا عَنْ بَعْضِ مُوْجَبِهٖ فَصَارَ كَمَا اِذَا عَفَا عَنْ كُلِّهٖ وَعِنْدَهُمَا لَايَقْتَصُّ الْوَلِىُّ اِلَّا بِالْقَتْلِ لِاَنَّ مُوْجَبَ الْقَطْعِ دَخَلَ فِىْ مُوْجَبِ الْقَتْلِ اِذَا اُفْضِىَ اِلَيْهِ وَلَمْ يَبْرَأْ بَيْنَهُمَا وَهٰذِهِ الْمَسْئَلَةُ عَلٰى ثَمَانِيَةِ اَوْجُهٍ وَالْمَذْكُوْرُ فِى الْمَتْنِ وَاحِدٌ مِنْهَا وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَايَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الْقَطْعُ وَالْقَتْلُ عَمْدَيْنِ اَوْخَطَأَيْنِ اَوِالْاَوَّلُ عَمْداً وَالثَّانِىْ خَطَأً اَوبِالْعَكْسِ فَهِىَ اَرْبَعَةٌ وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ مِنْهَا اِمَّا اَنْ يَّتَخَلَّلَ بَيْنَهُمَا بُرْءٌ اَوْلَا فَاِنْ كَانَ الثَّانِىُّ بَعْدَ الْبُرْءِ فَهُمَا جِنَايَتَانِ اِتِّفَاقاً لَايَتَدَاخَلَانِ سَوَاءٌ كَانَا عَمْدَيْنِ اَوْ خَطَأَيْنِ اَوْ كَانَ اَحَدُهُمَا عَمْداً وَالْآخَرُ خَطَأً وَاِنْ كَانَ قَبْلَ الْبُرْءِ فَاِنْ كَانَ اَحَدُهُمَا عَمْداً وَالْاٰخَرُ خَطَأً لَايَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقاً وَاِنْ كَانَا خَطَأَيْنِ يَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقاً وَاِنْ كَانَا عَمْدَيْنِ فَهُوَالْمَسْأَلَةُ الْخِلَافِيَّةُ الْمَذْكُوْرَةُ فِى الْمَتْنِ يَتَدَاخَلَانِ عِنْدَهُمَالَا عِنْدَهٗ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا صَدَرَاعَنْ شَخْصٍ وَاحِدٍ فَاِنْ صَدَرَاعَنْ شَخْصَيْنِ فَالْكَلَامُ فِيْهِ طَوِيْلٌ يُعْرَفُ فِىْ مَوْضِعِهٖ.

(ترجمہ):۔پھر مصنفؒ نے اپنے قول ''وہوالسابق'' پر امام ابوحنیفہؒ کے دو تفریعی مسئلے ذکر فرمائے ہیں، چنانچہ فرمایا اور اسی بنا پر امام ابوحنیفہؒ نے

Marfat.com

عمداً قطع کے بعد قتل میں فرمایا کہ مقتول کے ولی کیلئے ان دونوں کو کرنا جائز ہے یعنی اس وجہ سے کہ مثل کامل مثل قاصر پر مقدم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے اس صورت میں فرمایا کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کا ہاتھ عمداً کاٹ دیا پھر اچھا ہونے سے پہلے اس کو قتل کر دیا تو مقتول کے ولی کیلئے مناسب ہے کہ وہ اسی طرح کرے جس طرح قاتل نے کیا ہے یعنی پہلے اس کا ہاتھ کاٹے پھر اس کا قتل کرے۔ تاکہ فعل کا بدلہ فعل سے ہو، کیونکہ قاتل کیجانب سے فعل متعدد ہے لہذا مثل کامل کی رعایت کرتے ہوئے مناسب ہے کہ مقتول کے ولی کیطرف سے بھی ایسا ہی ہو۔ اور اگر ولی نے قتل پر اکتفاء کیا تو اس کیلئے یہ بھی جائز ہے کیونکہ اس نے قاتل کے فعل کے بعض موجب کو معاف کر دیا ہے۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے وہ فعل قاتل کے تمام موجب کو معاف کر دے۔ اور صاحبین کے نزدیک ولی مقتول صرف قتل ہی سے قصاص لے گا کیونکہ قطع کا موجب قتل کے موجب میں داخل ہے جب کہ قطع قتل تک پہنچ جائے اور ان دونوں کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہو سکے اور یہ مسئلہ آٹھ صورتوں پر ہے اور متن میں ان آٹھ میں سے ایک مذکور ہے اور وہ اسلئے کہ یہ دو حال سے خالی نہیں دونوں عمداً ہوں گے یا دونوں خطاء ہونگے، یا قطع عمداً ہوگا اور قتل خطاء یا اس کے برعکس۔ پس یہ چار صورتیں ہوئیں۔ اور ان میں سے ہر ایک صورت پر یا تو قطع اور قتل کے درمیان تندرستی ہوگی یا نہیں۔ پس اگر قتل تندرستی حاصل ہونے کے بعد ہو تو بالاتفاق یہ دو جنایتیں ہیں ان میں تداخل نہ ہوگا خواہ دونوں عمداً ہوں خواہ خطأ ہوں یا ان میں سے ایک عمداً اور دوسرا خطاء ہو اور اگر قتل تندرستی حاصل ہونے سے پہلے ہو پس اگر ان میں سے ایک عمداً اور دوسرا خطاء ہو تو بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا اور اگر دونوں خطاء ہوں تو بالاتفاق تداخل ہو جائے گا اور اگر دونوں عمداً ہوں تو یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے جو متن میں مذکور ہے، صاحبین کے نزدیک تداخل ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوئے ہوں، پس اگر وہ دونوں دو شخصوں سے صادر ہوں تو اس صورت میں بحث کافی طویل ہے اس کی شناخت اس کے مقام پر ہوگی۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے سابق میں فرمایا ''وہوالسابق'' یعنی مثل صوری (مثل کامل) مثل معنوی (مثل قاصر) پر مقدم ہے۔ اسی قول پر امام ابوحنیفہؒ کے دو جزئی مسئلے تفریعی طور پر بیان کئے گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کا عمداً ہاتھ کاٹ دیا اور پھر زخم اچھا ہونے سے پہلے اسی مقطوع الید کو اسی شخص نے قتل کر دیا تو اولیائے مقتول کو چاہئے کہ وہ قاتل کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کریں جیسا کہ قاتل نے کیا ہے یعنی پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں پھر اس کو قتل کریں تاکہ فعل کا بدلہ فعل سے ہو۔ اور قاتل کی طرف سے چونکہ فعل متعدد ہے یعنی قطع اور قتل اسلئے مثل صوری (مثل کامل) کا لحاظ کرتے ہوئے اولیائے مقتول کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے۔ لیکن اگر اولیائے مقتول نے قتل پر اکتفاء کیا یعنی قاتل کا ہاتھ نہ کاٹا بلکہ صرف قتل کر دیا تو یہ بھی جائز ہے اور اسکے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اولیائے مقتول نے قاتل کے فعل کے بعض موجب یعنی قطع ید کو معاف کر دیا ہے اور اولیائے مقتول اگر تمام موجب یعنی قطع اور قتل دونوں کو معاف کر دیتے تو یہ جائز ہوتا لہذا جب بعض موجب یعنی قطع کو معاف کیا تو یہ بھی جائز ہوگا۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائیگا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ہاتھ کا زخم اچھا ہوئے بغیر ''قطع'' قتل تک پہنچ گیا یعنی قطع کے بعد قتل بھی کر دیا تو قطع کا موجب یعنی ہاتھ کا قصاص قتل کے موجب یعنی نفس کے قصاص

Marfat.com

میں داخل ہو جائے گا اور قطع اور قتل کی دونوں جنایتیں، جنایت واحدہ قرار پائیں گی اور یہ ایسا ہوگا جیسے ایک شخص نے دوسرے شخص کو دس (۱۰) بار الگ الگ مار کر ہلاک کر دیا ہو تو قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا۔ الگ الگ مارنے کی قطعاً ضرورت نہ ہوگی۔ چنانچہ حدیث ہے "اقتلوا الا بالسیف" بہر حال جب قطع کا موجب قتل کے موجب میں داخل ہو گیا تو قاتل کو صرف قتل کیا جائے گا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائیگا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں نکلتی ہیں اور متن میں ان میں سے صرف ایک مذکور ہے (۱) قطع اور قتل دونوں عمداً ہونگے۔ (۲) یا دونوں خطاء ہونگے۔ (۳) یا قطع عمداً ہوگا اور قتل خطاء ہوگا۔ (۴) یا قطع خطاء ہوگا اور قتل عمداً ہوگا، یہ چار صورتیں ہوئیں اور ان میں سے ہر ایک کی دو دو صورتیں ہیں کیونکہ قطع اور قتل کے درمیان یا تو تندرستی حاصل ہوگی یا ان دونوں کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوگی چار کو دو میں ضرب دینے سے حسب ذیل آٹھ صورتیں نکلتی ہیں (۱) قطع اور قتل دونوں عمداً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو۔ (۲) دونوں عمداً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ (۳) دونوں خطاء ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو۔ (۴) دونوں خطاء ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ (۵) قطع عمداً ہو اور قتل خطاء ہو اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو۔ (۶) قطع عمداً ہو اور قتل خطاء ہو اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ (۷) قطع خطاء ہو اور قتل عمداً ہو اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو۔ (۸) قطع خطاء ہو اور قتل عمداً ہو اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ ان آٹھوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر تندرستی حاصل ہونے کے بعد دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اس وقت قطع اور قتل بالاتفاق دو جنایتیں ثابت ہونگی، اور ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی خواہ دونوں عمداً ہوں یا خطاء ہوں یا انمیں سے ایک عمداً ہو اور دوسری خطاء ہو کیونکہ قطع کا موجب تندرستی حاصل ہونے سے ثابت ہو چکا ہے، لہذا قطع اور قتل دونوں میں سے ہر ایک فعل کو مستقل شمار کیا جائے گا اور دونوں فعلوں کا موجب وصول کیا جائے گا چنانچہ اگر دونوں عمداً ہوں تو مقتول کے اولیاء کیلئے جائز ہے کہ وہ پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں پھر اس کو قتل کر دیں اور اگر دونوں خطاء ہوں تو قاتل پر ڈیڑھ دیت واجب ہوگی ایک دیت قتل کی وجہ سے اور آدھی دیت قطع ید کی وجہ سے اور اگر قطع عمداً اور قتل خطاء ہو تو ہاتھ میں قصاص واجب ہوگا۔ اور قتل نفس میں دیت واجب ہوگی اور اگر قطع خطاء ہو اور قتل عمداً ہو ہاتھ میں نصف دیت واجب ہوگی اور قتل نفس میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر تندرستی حاصل ہونے سے پہلے دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اگر ان میں سے ایک عمداً اور دوسری جنایت خطاء ہو تو اس صورت میں بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی کیونکہ عمد اور خطاء کے اختلاف کی وجہ سے دونوں جنایتیں مختلف ہیں اور دو مختلف چیزیں متداخل نہیں ہوتیں لہذا یہاں بھی تداخل نہ ہوگا بلکہ خطاء میں دیت واجب ہوگی اور عمد میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں خطاء ہوں تو بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جائے گی اور دونوں کا مجموعہ جنایت واحد شمار ہوگا پس جب دونوں کا مجموعہ جنایت واحدہ ہے تو صرف ایک دیت واجب ہوگی اور اگر دونوں عمداً ہوں تو یہ وہی اختلافی مسئلہ ہے جس کا ذکر متن میں کیا جا چکا ہے۔ اس صورت میں صاحبین کے نزدیک ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جائیگی اور امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک داخل نہ ہوگی۔ فریقین کی دلیلیں سابق میں گزر چکی ہیں۔

شارح نور الانوار حضرت العلام ملا جیونؒ نے کہا کہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوں

Marfat.com

اور اگر یہ دونوں فعل دو شخصوں سے صادر ہوں تو اس بارے میں بحث بڑی طویل ہے ان سے آگاہی اس کے مناسب مقام پر ہوگی۔

وَلَا يَضْمَنُ الْمِثْلِيَ بِالْقِيْمَةِ إِذَا انْقَطَعَ الْمِثْلُ الَّا يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ تَفْرِيْعٌ ثَانٍ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَؒ عَلٰى قَوْلِهٖ وَهُوَ السَّابِقُ يَعْنِيْ اِذَا غَصَبَ شَخْصٌ مِنْ آخَرَ مِثْلِيًّا ثُمَّ انْقَطَعَ الْمِثْلُ وَانْصَرَمَ عَنْ اَيْدِى النَّاسِ فَلَاجَرَمَ تَجِبُ قِيْمَتُهٗ فَقَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَؒ لَا يُضْمَنُ هٰذَا الْمِثْلِيُّ بِالْقِيْمَةِ اِلَّا بِقِيْمَةِ يَوْمِ الْخُصُوْمَةِ لِاَنَّهٗ مَا لَمْ تَقَعِ الْخُصُوْمَةُ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّقْدِرَ عَلَى الْمِثْلِ الصُّوْرِيِّ وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَاِذَا وَقَعَتِ الْخُصُوْمَةُ فَحِ لَابُدَّ اَنْ يَّأْخُذَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ فَيُقَدَّرُ الضَّمَانُ بِقِيْمَةِ يَوْمِ الْخُصُوْمَةِ وَعِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَؒ تُعْتَبَرُ قِيْمَةُ يَوْمِ الْغَصْبِ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْقَطَعَ الْمِثْلُ الْتَحَقَ بِمَا لَا مِثْلَ لَهٗ مِنْ ذَوَاتِ الْقِيَمِ وَفِيْهَا تَجِبُ قِيْمَةُ يَوْمِ الْغَصْبِ بِالْاتِّفَاقِ قُلْنَا الْاَصْلُ ثَمَّةَ كَانَ رَدُّالْاَصْلِ وَاِذَا عَجَزَ عَنْهُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ تَجِبُ قِيْمَةُ ذٰلِكَ الْيَوْمِ وَهٰهُنَا الْاَصْلُ اَيْضًا رَدُّ الْعَيْنِ وَاِذَا عَجَزَ عَنْهَا يَجِبُ رَدُّ الْمِثْلِ فَاِذَا عَجَزَ عَنِ الْمِثْلِ وَظَهَرَ عِنْدَالْقَاضِيْ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيْمَةُ ذٰلِكَ الْيَوْمِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍؒ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيْمَةُ يَوْمِ الْاِنْقِطَاعِ لِاَنَّ الْعَجْزَ عَنِ الْاَصْلِ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِيْ هٰذَا الْيَوْمِ قُلْنَا نَعَمْ وَلٰكِنْ يَظْهَرُ ذٰلِكَ الْعَجْزُ وَقْتَ الْخُصُوْمَةِ۔

(**ترجمہ**) :۔اور جب مثل منقطع ہو جائے تو مثلی چیز کا تاوان قیمت کیساتھ نہیں دیا جائے گا مگر خصومت کے دن کی۔(یہ) مصنفؒ کے قول ''ہوالسابق'' پر امام ابوحنیفہؒ کی دوسری تفریع ہے یعنی جب ایک شخص دوسرے شخص کی کوئی مثلی چیز غصب کرے پھر یہ مثلی چیز منقطع ہو جائے اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہو جائے تو لامحالہ اس کی قیمت واجب ہوگی، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اس مثلی چیز کا تاوان صرف یوم خصومت کی قیمت کیساتھ اداء کیا جائے گا۔اسلئے کہ جب تک خصومت واقع نہ ہو تو اس بات کا احتمال ہے کہ غاصب مثل صوری پر قادر ہو جائے اور مثل صوری، مثل معنوی پر مقدم ہے پس جب خصومت واقع ہو جائے تو اس وقت مالک (مغصوب منہ) کیلئے تاوان لینا ضروری ہے۔لہذا یوم خصومت کی قیمت کیساتھ تاوان مقدر کیا جائے گا۔اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی، کیونکہ جب مثل منقطع ہوگئی تو وہ غیر ذوات الامثال یعنی ذوات القیم چیزوں کے ساتھ لاحق ہوگئی اور ذوات القیم چیزوں میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ہمارا جواب ہے کہ ''اصل'' ذوات القیم میں اصل شئی کا واپس کرنا ہے لیکن جب ہلاک کرنے کی وجہ سے اسکو پیش کرنے سے عاجز ہو گیا تو اس دن (یوم غصب) کی قیمت واجب ہوگی اور یہاں بھی اصل عین شئی کو واپس کرنا ہے اور جب اس سے عاجز آ گیا تو مثل کا واپس کرنا واجب ہوگا۔پھر جب مثل واپس کرنے سے بھی عاجز ہو جائے اور عجز قاضی کے پاس ظاہر ہو جائے تو اس پر اسی دن (یوم خصومت) کی قیمت واجب ہو جائے گی اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ اصل حکم (یعنی مثل) کو پیش کرنے سے عجز اسی دن (یوم انقطاع) میں متحقق ہوتا ہے۔ہم کہتے ہیں۔ہاں۔لیکن یہ عجز ظاہر ہوگا خصومت کے وقت۔

(**تشریح**) :۔اس عبارت میں ماتن کے قول ''وہوالسابق'' (مثل صوری، مثل معنوی پر مقدم ہوتا ہے) پر دوسرا تفریعی مسئلہ مذکور ہے جس کی

Marfat.com

تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کی کوئی مثلی چیز غصب کی پھر اس کا مثل بازار سے منقطع ہو گیا اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہو گیا۔ تو غاصب پر یقیناً شئی مغصوب کی قیمت واجب ہوگی لیکن سوال یہ ہے کہ قیمت کس دن کی معتبر ہوگی اس بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یوم خصومت کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن غصب کا یہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہوا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دیا اس دن کی قیمت واجب ہوگی اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی یعنی غاصب نے جس دن غصب کیا تھا اس دن شئی مغصوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائے گا اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک یوم انقطاع کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن شئی مغصوب کا مثل بازار سے منقطع ہوا ہے اس دن بازار میں شئی مغصوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائیگا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش نہ ہو اس وقت تک یہ احتمال موجود ہے کہ غاصب مثل صوری پر قادر ہو جائے کیونکہ جو چیز بازار سے منقطع ہو گئی ہے وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب بھی ہو سکتی ہے پس جب مثل صوری پر قدرت کا احتمال ہے اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے غاصب پر کوئی قیمت واجب نہ ہوگی لیکن جب خصومت واقع ہو گئی اور مغصوب منہ نے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کر دیا تو مغصوب منہ یعنی مالک غاصب سے لازمی طور پر تاوان لے گا مگر چونکہ یوم خصومت سے پہلے مثل صوری پر قدرت کا احتمال تھا اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے پہلے مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن جب یوم خصومت آ گیا اور غاصب پر تاوان ادا کرنا ضروری ہو گیا اور شئی مغصوب کا مثل آج بھی بازار میں ناپید ہے تو آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی (قیمت) کیطرف رجوع ہوگا۔ اور جب آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی یعنی قیمت کیطرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آئی تو آج یعنی یوم خصومت ہی کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور آج یعنی یوم خصومت میں تاجروں کے نزدیک شئی مغصوب کی جو قیمت ہو سکتی ہے وہی غاصب پر واجب ہوگی امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شئی مغصوب کی مثل بازار سے منقطع ہو گئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہو گئی تو شئی مغصوب ذوات القیم اشیاء کیساتھ لاحق ہو جائے گی یعنی جس طرح ذوات القیم کا کوئی مثل نہیں ہوتا اسی طرح اس وقت شئی مغصوب کا بھی کوئی مثل نہیں ہے اور ذوات القیم میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے یعنی اگر ذوات القیم میں سے کسی چیز کو غاصب نے غصب کر کے ہلاک کر ڈالا تو یوم غصب میں شئی مغصوب کی جو قیمت تھی اس پر بالاتفاق وہ واجب ہوتی ہے پس اسی طرح یہاں بھی یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی لیکن ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ مثلی چیز کو ذوات القیم پر قیاس کرنا اور ان کے ساتھ لاحق کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ ذوات القیم میں اصل یہ ہے کہ غاصب اصل شئی اور عین شئی کو مالک کی طرف واپس کرے لیکن جب ہلاک کرنے کی وجہ سے عین شئی کو واپس کرنے سے عاجز ہو گیا تو اس دن یعنی یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی اور اس صورت میں شئی مغصوب چونکہ ذوات الامثال میں سے نہیں ہے اسلئے شئی مغصوب کے مثل کا واپس کرنا واجب نہ ہوگا۔

اور ذوات الامثال میں ترتیب یہ ہے کہ غاصب عین شئی کو واپس کرے اور جب عین شئی واپس کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے مثل کو واپس کرنا واجب ہوگا لیکن جب بازار میں دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے مثل واپس کرنے سے عاجز ہو گیا اور اس کا عاجز ہونا قاضی کے

Marfat.com

پاس ظاہر بھی ہوگیا تو اسی یوم خصومت کی قیمت واجب ہوگی جسمیں غاصب کا عجز قاضی کے پاس ظاہر ہوا ہے۔امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذوات الامثال مین غاصب پر قیمت کیساتھ تاوان اس وقت واجب ہوتا ہے جب غاصب مثل اداء کرنے سے عاجز ہو جائے اور غاصب کا مثل اداء کرنے سے عاجز ہونا اسی یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے۔پس جب عجز یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے تو یوم انقطاع ہی کی قیمت معتبر اور واجب ہوگی یعنی بازار میں دستیاب ہونے کی آخری تاریخ کی قیمت واجب ہوگی۔ہماری طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ آپ کا یہ فرمانا درست ہے کہ عجز اسی یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے لیکن اس کا اظہار خصومت کے دن ہوتا ہے لہذا جس دن عجز کا اظہار ہوا ہے یعنی خصومت کے دن اسی دن کی قیمت معتبر اور واجب ہوگی۔

ثُمَّ اِنَّهٗ لما نشأت مِنْ هٰذا كُلِّه مُقَدَّمَةٌ وَهِيَ الضَّمَانَ لَايَجِبُ الَّا عِنْدَ وُجُوْدِ الْمُمَاثِلَةِ سَوَاءٌ كَانَتْ كَامِلَةً اَوْقَاصِرَةً صُوْرَةً اَوْمَعْنًى فَرَّعَ عَلَيْهَا الْمُصَنِّفُ ثَلٰثَ مَسَائِلَ عَلٰى طِبْقِ مَذْهَبِه مُخَالِفًا لِلشَّافِعِيِّ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْمُقَدَّمَةُ مَذْكُوْرَةً فِى الْمَتْنِ فَقَالَ وَقُلْنَا جَمِيْعًا الْمَنَافِعُ لَاتُضْمَنُ بِالْاِتْلَافِ وَهُوَعَطْفٌ عَلٰى قَوْلِه قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ اَىْ وَمِنْ اَجْلِ اَنَّ مَالَايُعْقَلُ لَهٗ مِثْلٌ لَايُضْمَنُ شَرْعًا قُلْنَا جَمِيْعًا يَعْنِىْ اَبَاحَنِيْفَةَ وَاَبَايُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ بِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ لَايُضْمَنُ مَنَافِعُ مَاغَصَبَهٗ رَجُلٌ بِالْاِتْلَافِ وَكَذَا بِالْاِمْسَاكِ وَصُوْرَتُهَا رَجُلٌ غَصَبَ فَرَسًا لِاَحَدٍ وَرَكِبَهٗ عِدَّةَ مَرَاحِلَ اَوْحَبَسَهٗ فِىْ بَيْتِه وَلَمْ يَرْكَبْ وَلَمْ يُرْسِلْ فَقَالَ عُلَمَاؤُنَا جَمِيْعًا اَنَّهٗ لَاتُضْمَنُ هٰذِه الْمَنَافِعُ بِشَىْءٍ اَمَّا بِالْمَنَافِعِ فَظَاهِرٌ لِاَنَّهٗ لَوْضُمِنَ بِالْمَنَافِعِ لَكَانَ بِاَنْ يَّرْكَبَ الْمَالِكُ دَابَّةَ الْغَاصِبِ قَدْرَ مَا رَكِبَ الْغَاصِبُ اَوْيَحْبِسَهٗ قَدْرَ مَاحَبَسَهٗ الْغَاصِبُ وَذٰلِكَ بَطَلَ لِلتَّفَاوُتِ بَيْنَ رَاكِبٍ وَرَاكِبٍ وَبَيْنَ سَيْرٍوَسَيْرٍ وَحَبْسٍ وَحَبْسٍ وَاَمَّا بِالْاَعْيَانِ وَالْمَالِ فَلِاَنَّ الْمَنَافِعَ غَرَضٌ لَايَبْقٰى زَمَانَيْنِ وَغَيْرُ مُتَقَوِّمٍ بِخِلَافِ الْمَالِ فَلَاتَمَاثُلَ بَيْنَهُمَا وَاِنَّمَا ضَمَّنَّاهَا بِالْمَالِ فِى الْاِجَارَةِ لِاَنَّ لِلرِّضَا تَاثِيْرًا فِىْ اِيْجَابِ الْاُصُوْلِ وَالْفُضُوْلِ جَمِيْعًا وَلَاتَاثِيْرَ لِلْعُدْوَانِ فِيْهِ وَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ بِضَمَانِهَا بِالْمَالِ بِقَدْرِ الْعُرْفِ فِىْ كِرَائِهَا اِلٰى ذٰلِكَ الْمَنْزِلِ قِيَاسًا عَلَى الْاِجَارَةِ وَالْوَجْهُ مَاقُلْنَا وَلَابُدَّ لَكَ ح مِنَ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَنَافِعِ وَالزَّوَائِدِ فَالْمَنَافِعُ كَرُكُوْبِ الدَّابَّةِ وَالْحَمْلِ عَلَيْهَا وَالزَّوَائِدُ كَالنَّسْلِ لِلدَّابَّةِ وَاللَّبَنِ لَهَا وَالثَّمَرَةِ لِلشَّجَرَةِ وَنَحْوِهَا فَالْمَغْصُوْبُ بِنَفْسِه يُضْمَنُ بِالْهَلَاكِ وَالْاِسْتِهْلَاكِ جَمِيْعًا وَالزَّوَائِدُ تُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ دُوْنَ الْهَلَاكِ وَالْمَنَافِعُ لَاتُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ وَالْهَلَاكِ فَعَبَّرَ الْمُصَنِّفُ عَنِ الْاِسْتِهْلَاكِ بِالْاِتْلَافِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْهَلَاكَ وَهُوَالْحَبْسُ وَهُوَغَيْرُ مَضْمُوْنٍ قِيَاسًا عَلَى الزَّوَائِدِ فَاِنَّ الزَّوَائِدَ لَمَّا لَمْ تُضْمَنْ بِالْهَلَاكِ فَالْمَنَافِعُ اَوْلٰى اَنْ لَا تُضْمَنَ بِه وَهٰذَا الْفَرْقُ مِمَّا يَتَخَبَّطُ فِيْه كَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ۔

Marfat.com

(**ترجمہ**):۔پھر جب ان تمام امور سے ایک قاعدہ کلیہ پیدا ہوا، اور وہ یہ کہ ضمان واجب نہیں ہوتا ہے مگر مماثلت کے پائے جانے کیوقت مماثلت خواہ کاملہ ہو خواہ قاصرہ ہو صورۃً ہو یا معنیً ہو تو اس پر مصنف نے اپنے مذہب کے مطابق اور امام شافعیؒ کے خلاف تین مسئلے متفرع کئے اگرچہ وہ قاعدہ کلیہ متن میں مذکور نہیں ہے، چنانچہ فرمایا۔اور ہم سب لوگوں نے کہا کہ منافع کا تاوان ہلاک کرنے سے نہیں دیا جاتا ہے اور یہ عبارت مصنفؒ کے قول ''قال ابوحنیفہؒ '' پر معطوف ہے یعنی اس وجہ سے کہ جن چیزوں کی مثل غیر معقول ہے ان کا شرعاً تاوان نہیں دیا جاتا ہے۔ہم سب نے کہا یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام یوسفؒ، امام محمدؒ نے امام شافعیؒ کے خلاف یہ کہا کہ اس چیز کے منافع کا تاوان نہ ہلاک کرنے کیوجہ سے دیا جائے گا اور نہ روک لینے کی وجہ سے جیسے کسی شخص نے غصب کیا ہے۔صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کا گھوڑا غصب کیا اور چند منزل تک اس پر سوار ہوا یا اس غاصب نے اپنے گھر میں روک لیا اور اس پر نہ سوار ہوا اور نہ اسے چھوڑا تو ہمارے تمام علماء نے فرمایا کہ یہ منافع کسی چیز کیساتھ مضمون نہیں ہونگے بہر حال منافع کیساتھ تو ظاہر ہے کیونکہ اگر منافع کیساتھ تاوان دیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مالک غاصب کے جانور پر اتنی ہی مقدار سوار ہوگا جتنی مقدار غاصب سوار ہوا تھا یا اتنی ہی مقدار غاصب کے جانور کو محبوس رکھے گا جتنی مقدار غاصب نے محبوس رکھا تھا اور یہ باطل ہے کیونکہ دو سواروں، دو رفتاروں، دو قیدوں کے درمیان واضح تفاوت ہوتا ہے۔اور اعیان اور مال کے ساتھ بھی تاوان (نہیں دیا جا سکتا ہے) کیونکہ منافع مال کے برخلاف عرض ہیں دو زمانہ باقی نہیں رہتے اور غیر متقوم ہیں۔لہذا ان دونوں کے درمیان مماثلت نہیں ہو سکتی۔البتہ ہم نے اجارہ میں مال کے ساتھ تاوان دلایا ہے، کیونکہ اصول وفضول سب کو واجب کرنے میں رضامندی کی تاثیر ہوتی ہے لیکن ظلم کی اس میں تاثیر نہیں ہوتی۔اور امام شافعیؒ اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے اس قدر مال کے ساتھ منافع کے تاوان کے قائل ہیں جتنا کہ اس منزل تک جانور کے کرایہ میں لوگوں کا عرف ہو اور وجہ وہی ہے جسکو ہم بیان کر چکے ہیں۔اور اس وقت تیرے لئے منافع اور زوائد کے درمیان فرق ضروری ہے۔پس منافع جیسے جانور پر سوار ہونا اور اس پر بوجھ لادنا، اور زوائد جیسے جانور کا بچہ اور اس کا دودھ اور درخت کا پھل وغیرہ۔پس مغصوب بنفسہ ہلاک ہونے اور ہلاک کرنے دونوں کی وجہ سے مضمون ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہونگے نہ کہ ہلاک ہونے سے اور منافع نہ ہلاک کرنے سے مضمون ہونگے اور نہ ہلاک ہونے سے۔چنانچہ مصنفؒ نے استہلاک کو اتلاف کیساتھ تعبیر کیا ہے اور ہلاک ہونے یعنی جس جو غیر مضمون ہے زوائد پر قیاس کرتے ہوئے ذکر نہیں کیا۔کیونکہ جب زوائد ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے تو منافع بدرجہ اولیٰ ہلاک ہونے سے مضمون نہ ہونگے اور یہ ایسا فرق ہے جس میں بیشتر لوگ بھٹکتے پھرتے ہیں۔

(**تشریح**):۔شارح نور الانوار مالاجیونؒ نے فرمایا کہ سابقہ تفاصیل سے ایک قاعدہ کلیہ ہاتھ آ گیا۔قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کسی شئی کا تاوان اسی وقت واجب ہوگا جب کہ اس کو کوئی مماثل موجود ہو مماثل خواہ کامل ہو خواہ قاصر ہو، صورۃً ہو یا معنیً ہو اگر کسی بھی طرح کی مماثلت موجود نہ ہو تو اس کا تاوان واجب نہ ہوگا۔فاضل مصنفؒ نے تین مسائل اپنے مذہب کے مطابق اور امام شافعیؒ کے مذہب کے خلاف اسی قاعدہ کلیہ پر متفرع کئے ہیں اگرچہ یہ قاعدہ کلیہ صراحۃً متن میں مذکور نہیں ہے ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک منافع کو ہلاک کرنے کی صورت میں ان کا تاوان واجب نہیں ہوتا اسی طرح ہلاک ہونیکی صورت میں ان کا تاوان واجب نہ ہوگا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک منافع کا تاوان واجب

Marfat.com

ہوتا ہے۔اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کا گھوڑا غصب کیا اور چند منزل تک اس پر سوار ہوا یا غاصب نے اس گھوڑے کو اپنے گھر میں روک لیا اس پر نہ سوار ہوا اور نہ اس کو چھوڑا۔تو اس صورت میں علمائے احناف کہتے ہیں کہ ان منافع کا تاوان کسی چیز کیساتھ نہیں دیا جائیگا۔منافع کا تاوان منافع کے ساتھ نہ دیا جانا تو ظاہر ہے کیونکہ اگر منافع کیساتھ تاوان دیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مالک یعنی مغصوب منہ غاصب کے گھوڑے پر اتنی ہی منزل سواری کرے جتنی منزل غاصب نے مالک کے گھوڑے پر سواری کی ہے۔یا مالک غاصب کے گھوڑے کو اتنی ہی دیر محبوس کرے گا جتنی دیر تک غاصب نے مالک کے گھوڑے کو محبوس رکھا تھا۔اور یہ چیز باطل ہے کیونکہ مالک کے گھوڑے سے غاصب نے جو منافع حاصل کئے ہیں یا جو منافع روک لئے ہیں ان کے درمیان اور ان منافع کے درمیان جو مالک نے غاصب کے گھوڑے سے حاصل کئے ہیں یا جو منافع مالک نے روک لئے ہیں کوئی مماثلت نہیں ہے اسلئے کہ دو سواروں کے درمیان بڑا تفاوت ہوتا ہے اس طور پر کہ ایک سوار ایسا ہے جو سواری کرنے کے تمام اصول وضوابط سے واقف ہے اور ایک ایسا اناڑی ہے جو سواری کرنے کے قواعد سے قطعاً واقف نہیں ہے پس پہلے سوار کی وجہ سے جانور کو کوئی تعب اور دقت نہ ہوگی اور دوسرا سوار خود بھی مرے گا اور جانور کا بھی ستیاناس کر دیگا۔اسی طرح دو رفتاروں میں بڑا تفاوت ہوتا ہے اس طور پر کہ جانور کی ایک رفتار تو ایسی ہے،جس سے وہ کوئی تعب محسوس نہیں کریگا اور ایک رفتار ایسی ہے جس سے وہ تعب محسوس کرتا ہے اور راستوں کے اختلاف سے بھی رفتار متفاوت ہو جاتی ہے اور دو قیدوں میں بھی بڑا تفاوت ہوتا ہے مثلاً ایک قید خانہ تو ایسا ہے جس میں گھاس،پانی،ہوا وغیرہ کی تمام سہولتیں میسر ہیں اور ایک قید خانہ ایسا ہے جس میں یہ سہولتیں میسر نہیں ہیں پس کہنے کو دونوں قید خانے ہیں لیکن دونوں میں زمین اور آسمان کا فرق ہے بہر حال دو سواروں،دو رفتاروں اور دو قید خانوں میں بین تفاوت کی وجہ سے غاصب کے حاصل کردہ منافع اور مالک (مغصوب منہ) کے حاصل کردہ منافع میں کسی طرح کی مماثلت نہیں ہو سکتی۔اور جب انکے درمیان مماثلت نہیں ہے تو جو منافع غاصب نے ہلاک کئے ہیں غاصب پر انکا تاوان منافع کیساتھ واجب نہ ہوگا کیونکہ تاوان اسی چیز کا واجب ہوتا ہے جسکا کوئی مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو یا قاصر،صوری ہو یا معنوی۔اور اعیان اور مال کیساتھ بھی مالک کو تاوان نہیں دیا جا سکتا ہے اسلئے کہ غاصب نے منافع کو ہلاک کیا ہے اور منافع عرض ہیں یعنی قائم بالغیر ہیں اور عرض دو زمانہ باقی نہیں رہتے اور جو چیز غیر محرز ہوتی ہے وہ غیر متقوم ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ منافع غیر متقوم ہیں اور مال اور اعیان متقوم ہیں۔اور متقوم اور غیر متقوم کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے لہذا منافع اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہوگی اور جب منافع اور مال کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو غاصب نے جو منافع ہلاک کئے ہیں غاصب پر مال اور اعیان کیساتھ ان کا تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ تاوان اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ ہلاک کردہ چیز کی کوئی مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو یا قاصر،مثل صوری ہو یا معنوی۔

وانما ضمنا بالمال فی الاجارہ الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔سوال مقدر یہ ہے کہ منافع بلاشبہ اعراض ہیں غیر باقی اور غیر متقوم ہیں لیکن شریعت اسلام میں ان کیلئے اعیان باقیہ کا حکم حاصل ہے چنانچہ منافع پر عقد اجارہ وارد ہوتا ہے یعنی اجارہ کی وجہ سے منافع مال کیساتھ مضمون ہوتے ہیں حتی کہ اگر کسی نے ایک آدمی کا گھوڑا دس میل تک سواری کرنے کیلئے دو روپیہ کے عوض اجرت پر لے لیا تو مستاجر جب دس میل کی سواری لے لیگا یعنی منافع وصول کر لیگا تو اس پر دو روپیہ بطور عوض واجب ہو جائیں گے پس جس طرح اجارہ میں ''منافع'' مال کیساتھ

Marfat.com

مضمون ہیں اسی طرح غصب کی صورت میں غاصب پر منافع کا تاوان مال کیساتھ واجب ہونا چاہئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجارہ میں منافع خلاف قیاس باہمی رضامندی سے متقوم ہیں۔ مطلب یہ کہ باہمی رضامندی سے اصل اور فضل (نفع) دونوں واجب ہوتے ہیں مثلاً ایک ہزار روپیہ کی قیمت کا غلام دس ہزار روپیہ میں بیچ دیا تو مشتری پر اصل یعنی ایک ہزار بھی واجب ہے اور فضل (نفع) نو ہزار بھی واجب ہے اسی طرح باہمی رضامندی سے غیر مال کے مقابلہ میں مال واجب ہوجاتا ہے۔ جیسے صلح عن دم العمد کی صورت میں قاتل پر مال واجب ہوتا ہے حالانکہ یہ مال، قصاص یعنی غیر مال کے مقابلہ میں ہے اور اگر اسی ایک ہزار کی مالیت کے غلام کو کسی نے غصب کرلیا تو غاصب پر صرف اصل قیمت ایک ہزار روپیہ واجب ہوگی اور فضل نو ہزار واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ غصب میں باہمی رضامندی مفقود ہے اور عدوان (ظلم وستم) موجود ہے اور بصورت عدوان اصل کا ضمان تو واجب ہوتا ہے مگر منافع کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ اجارہ میں منافع چونکہ باہمی رضامندی سے خلاف قیاس متقوم ہیں اور خلاف قیاس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہذا اجارہ میں منافع کے متقوم اور مضمون ہونے پر ضمان عدوان کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اسی کو ملاجیونؒ نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے کہ رضامندی کو اصول وفضول واجب کرنے میں بڑا دخل ہے لیکن عدوان کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ اس مسئلہ کو اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مال سے منافع کا تاوان غاصب پر اس قدر واجب کیا جائے جتنا کہ عرف میں اس منزل تک سواری کا کرایہ ہے لیکن ہماری طرف سے اجارہ اور غصب کے درمیان وجہ فرق بیان کی جاچکی ہے اس کو ملاحظہ کرلیا جائے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ منافع اور زوائد کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے آپ اس کو یوں سمجھئے کہ ایک تو اصول ہوتے ہیں ایک زوائد ہوتے ہیں اور ایک منافع ہوتے ہیں مثلاً بھینس اصل شئی ہے اور اس کا بچہ اور دودھ زوائد میں سے ہیں اور جانور پر سواری کرنا اور اس پر وزن لادنا منافع میں سے ہے اور درخت کا پھل بھی زوائد میں سے ہے سب سے زیادہ قوت تو اصول میں ہوتی ہے پھر زوائد میں پھر منافع میں ہوتی ہے۔ ان تینوں کا حکم بھی مختلف ہے چنانچہ مغصوب بنفسہ (اصول) یعنی وہ اصول جن کو غصب کیا گیا ہے وہ ہلاک ہونے سے بھی مضمون ہوتے ہیں اور ہلاک کرنے سے بھی۔ یعنی اگر وہ اصل خود بخود ہلاک ہوجائے غاصب پر تب بھی تاوان واجب ہوگا اور اگر غاصب اس کو ہلاک کردے تب بھی تاوان واجب ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہوتے ہیں ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے مثلاً ایک آدمی نے کسی کی بھینس غصب کی اور اس بھینس نے بچہ جن دیا پھر اگر غاصب اس بچہ کو ہلاک کرے گا تب تو اس پر ضمان واجب ہوگا اور اگر وہ خود بخود ہلاک ہوگیا تو غاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا اور منافع نہ ہلاک کرنے سے مضمون ہوتے ہیں اور نہ ہلاک ہونے سے۔ جیسا کہ غاصب نے سواری کا جانور غصب کرکے اس پر سواری کی یا اس کو یوں ہی اپنے پاس روکے رکھا، دونوں صورتوں میں غاصب پر ان منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا۔

ملاجیونؒ نے کہا کہ مصنف نے اسی استہلاک (ہلاک کرنے کو) اپنی عبارت میں اتلاف کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور ہلاک ہونے کو یعنی حبس (اپنے پاس روکنے کو) جس میں تاوان نہیں ہے زوائد پر قیاس کرکے مصنف نے ذکر نہیں فرمایا کیونکہ کہ زوائد جو منافع کے مقابلہ میں قوی

Marfat.com

ہیں ہلاک ہونے کی صورت میں ان کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے تو منافع کا تاوان ہلاک ہونے سے بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ منافع اور زوائد کے درمیان ایسا فرق ہے جس میں بہت سے لوگ بھٹکتے پھرتے ہیں اسلئے اس کو ضرور ذہن نشین فرمالیں۔

وَالْقِصَاصُ لَايَضْمَنُ بِقَتْلِ الْقَاتِلِ تَفْرِيْعٌ ثَانٍ لَنَا عَلٰى اَنَّ مَالَامِثْلَ لَهٗ لَايَضْمَنُ اَصْلاً يَعْنِىْ اَنَّ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ قِصَاصٌ لِغَيْرِهٖ فَقَتَلَ الْقَاتِلَ اَجْنَبِىٌّ غَيْرَ وَرَثَةِ الْمَقْتُوْلِ فَلَايَضْمَنُ هٰذَا الْاَجْنَبِىُّ لِاَجْلِ وَرَثَةِ الْمَقْتُوْلِ شَيْئًا مِنَ الدِّيَةِ وَالْقِصَاصِ عِنْدَنَا وَاِنْ كَانَ يَضْمَنُ لِاَجْلِ وَرَثَةِ هٰذَا الْقَاتِلِ الْبَتَّةَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْقِصَاصَ مَعْنًى غَيْرُ مُتَقَوِّمٍ فِىْ نَفْسِهٖ لَايُعْقَلُ لَهٗ مِثْلٌ حَتّٰى تَقُوْلَ اِنَّ الْاَجْنَبِىَّ ضَيَّعَ قِصَاصَهٗ فَتَجِبُ عَلَيْهِ الدِّيَةُ كَمَا قَالَ الشَّافِعِىُّ وَاِنَّمَا يَتَقَوَّمُ فِىْ حَقِّ الدِّيَةِ فِيْمَا لَايُمْكِنُ الْمُمَاثَلَةُ فِيْهِ لِئَلَّا يَلْزَمَ اِهْدَارُ الدَّمِ بِالْكُلِّيَةِ ضَرُوْرَةَ وَهٰهُنَا الْاَجْنَبِىُّ مَاضَيَّعَ لِاَوْلِيَاءِ الْمَقْتُوْلِ شَيْئًا بَلْ قَتَلَ عَدُوَّهُمْ فَكَاَنَّهٗ اَعَانَهُمْ نَعَمْ يَضْمَنُ ذٰلِكَ لِاَجْلِ اَوْلِيَاءِ هٰذَا الْقَاتِلِ اِمَّا قِصَاصاً وَاِمَّادِيَةً عَلٰى حَسْبِ مَاتَحَقَّقَ۔

(ترجمہ):۔اور قاتل کو قتل کرنے سے قصاص کا تاوان نہیں دیا جائیگا۔ یہ ہمارا دوسرا تفریعی مسئلہ ہے اس اصول پر کہ جس چیز کا مثل نہیں ہوتا اس کا کبھی تاوان نہیں دیا جاتا ہے یعنی وہ شخص جس پر غیر کا قصاص واجب ہو پھر ورثہ مقتول کے علاوہ کسی اجنبی نے قاتل کو قتل کر دیا ہو تو ہمارے نزدیک یہ اجنبی ورثہ مقتول اول کو دیت اور قصاص میں سے کچھ بھی تاوان نہ دے گا اگر چہ یہ اجنبی اس قاتل کے ورثہ کیلئے تاوان دیگا اور یہ اسلئے کہ قصاص فی نفسہ ایک غیر متقوم معنی ہے جس کیلئے کوئی ایسا مثل معقول نہیں ہے کہ تم کہو کہ اجنبی نے مقتول اول کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے لہذا اس اجنبی پر دیت واجب ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ البتہ قصاص نفس، دیت کے حق میں اس صورت میں متقوم ہے جس میں مماثلت ممکن نہ ہوتا کہ بالکل دم کو ضائع کرنا لازم نہ آئے۔ اور یہاں اجنبی نے مقتول اول کے ورثاء کی کوئی چیز ضائع نہیں کی ہے بلکہ اس نے ان کے دشمن کو قتل کیا ہے گویا اس نے ان کی مدد کی ہے ہاں یہ اجنبی اس قاتل کے ورثاء کو ضمان دے گا قصاص کے طور پر یا دیت کے طور پر جو بھی متحقق ہو۔

(تشریح):۔سابق میں بیان کردہ اصول کہ جس چیز کا مماثل نہ ہو اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا اس عبارت میں اس پر دوسرا تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً شاہد نے عارف کو عمداً قتل کر ڈالا پس اس قتل عمد کی وجہ سے قاتل یعنی شاہد پر قصاص واجب ہوا۔ لیکن مقتول یعنی عارف کے ورثاء کے علاوہ کسی اجنبی آدمی نے مذکورہ قاتل یعنی شاہد کو قتل کر دیا تو اس اجنبی پر مقتول اول یعنی عارف کے ورثاء کیلئے دیت یا قصاص کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ البتہ اس اجنبی پر مقتول اول یعنی عارف کے قاتل (شاہد) جو مقتول ثانی ہے اس کے ورثاء کیلئے تاوان واجب ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قصاص یعنی قاتل کا نفس فی نفسہ ایک غیر متقوم معنی ہے اس کا کوئی ایسا مثل معقول نہیں ہے جس کی بناء پر تم یہ کہو کہ اجنبی آدمی نے مقتول اول یعنی عارف کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے لہذا اس اجنبی پر مقتول اول کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہونی چاہئے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اجنبی آدمی جس نے قاتل یعنی شاہد کو قتل کیا ہے اس پر مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہوگی اسلئے کہ قاتل (شاہد) پر واجب شدہ قصاص (نفس) مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے

Marfat.com

ملک متقوم ہے جیسا کہ قتل خطاء میں نفس کا تاوان مال کے ساتھ اداء کیا جاتا ہے پس جسطرح قتل خطاء میں نفس قاتل متقوم ہے اسی طرح قتل عمد میں بھی قاتل کا نفس متقوم ہوگا اور قتل عمد میں قاتل کا نفس مقتول اول (عارف) کے ورثہ کی ملک ہے اور اس کو اجنبی آدمی نے ضائع کر دیا ہے لہذا اجنبی آدمی پر مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے اس کا تاوان یعنی دیت واجب ہوگی۔

وانما یتقوم فی حق الدیۃ الخ سے ایک اسی کا جواب مذکور ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قتل خطاء جسمیں مماثلت ممکن نہیں ہے اس میں ''نفس'' (جان) دیت کے حق میں خلاف قیاس اسلئے متقوم ہے تا کہ بظاہر کلی طور پر ایک محترم جان کا ضائع کرنا اور باطل کرنا لازم نہ آئے گا پس جب قتل خطاء میں نفس (جان) کو خلاف قیاس ایک ضرورت سے متقوم مانا گیا ہے تو اس پر کسی چیز کو قیاس نہیں کیا جائیگا اور جب اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا تو قصاص معنی متقوم نہ ہوگا اور جب قصاص معنی متقوم نہیں ہے تو اس اجنبی نے قاتل (شاہد) کو قتل کر کے مقتول اول (عارف) کے ورثہ کا کچھ ضائع نہیں کیا بلکہ ان کے دشمن کو قتل کر کے گویا ان کی مدد کی ہے اور مدد کرنے والے پر کوئی تاوان واجب نہیں کیا جاتا لہذا مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے مذکورہ اجنبی آدمی پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اس اجنبی پر مقتول ثانی (شاہد) کے ورثہ کیلئے تاوان واجب ہوگا پس اگر اس اجنبی نے قاتل کو عمداً قتل کیا ہے تو اجنبی پر قصاص واجب ہوگا اور اگر خطاء قتل کیا ہے تو دیت واجب ہوگی۔

وَمِلْكُ النِّكَاحِ لَايَضْمَنُ بِالشَّهَادَةِ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ ثَلِيْثٌ لَنَا عَلٰى اَنَّ مَالَامِثْلَ لَهٗ لَايَضْمَنُ يَعْنِىْ اِذَا شَهِدَ الرَّجُلَانِ بِاَنَّهٗ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهٗ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فَحَكَمَ الْقَاضِىُّ عَلَيْهِ بِاَدَاءِ الْمَهْرِوَالتَّفْرِيْقِ ثُمَّ رَجَعَ الشَّاهِدَانِ فَعِنْدَنَا لَايَضْمَنَانِ لِلزَّوْجِ شَيْئًا لِاَنَّ الْمَهْرَ كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ بِسَبَبِ الدُّخُوْلِ سَوَاءٌ كَانَ طَلَّقَهَا اَوْلَافَمَا اَتْلَفَ عَلَيْهِ شَيْئًا لِاَجْلِ اسْتِمْتَاعِهٖ بِالْمَرْأَةِ وَهُوَالَّذِىْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِمِلْكِ النِّكَاحِ وَلَيْسَ لَهٗ مِثْلٌ لَامُمَاثَلَةَ الْبُضْعِ بِبُضْعٍ آخَرَ فَاِنَّ ذٰلِكَ فِى الشَّرِيْعَةِ حَرَامٌ وَلَامُمَاثَلَةَ بِالْمَالِ لِاَنَّ تَقَوُّمَهٗ بِالْمَالِ لَايَظْهَرُالَّاعِنْدَ النِّكَاحِ ضَرُوْرَةَ لِشَرَفِهٖ وَلَايَظْهَرُ عِنْدَ التَّفْرِيْقِ اَصْلًا وَلِهٰذَا صَحَّتْ اِزَالَتُهٗ بِالطَّلَاقِ بِلَابَدَلٍ وَلَاشُهُوْدٍ وَلَاوَلِىٍّ وَلَااِذْنٍ وَاِنَّمَا تُصَيِّرُ مُتَقَوَّمَةً فِى الْخُلْعِ ..... بِالنَّصِّ عَلٰى خِلَافِ الْقِيَاسِ وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ لِاَنَّهٗ اِذَا شَهِدَ بِالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُوْلِ ثُمَّ رَجَعَا يَضْمَنَانِ نِصْفَ الْمَهْرِ لِلزَّوْجِ لِاَنَّ قَبْلَ الدُّخُوْلِ لَايَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ اَصْلًا عِنْدَالطَّلَاقِ لِاَنَّهَا تَحْتَمِلُ اَنْ تَرْتَدَّ اَوْطَاوَعَتْ ابْنَ الزَّوْجِ فَحِيْنَئِذٍ يَبْطُلُ الْمَهْرُ اَصْلًا وَاِنَّمَا اَكَّدَ بِنِصْفِ الْمَهْرِبِالطَّلَاقِ فَكَانَّ الشَّاهِدَيْنِ اَخَذَا نِصْفَ الْمَهْرِ مِنْ يَدِ الزَّوْجِ وَاَعْطَاهَا فَيَضْمَنَانِ مَااَعْطَاهَا.

(ترجمہ) :۔اور دخول کے بعد طلاق کی گواہی سے ملک نکاح کا تاوان نہیں دیا جائے گا یہ ہمارے لئے اس اصول پر کہ غیر مثلی چیز کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے تیسری تفریع ہے یعنی جب دو شخصوں نے اس بات کی گواہی دی کہ فلاں آدمی نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے پس قاضی نے اس پر ادائے مہر اور تفریق کا حکم کر دیا۔ پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز

Marfat.com

کے ضامن نہ ہونگے۔اسلئے کہ مہر تو شوہر پر دخول کی وجہ سے واجب ہوا تھا خواہ شوہر اس کو طلاق دے یا طلاق نہ دے۔پس گواہوں نے شوہر کا کچھ حصہ ضائع نہیں کیا مگر عورت کیساتھ اسکے لطف اندوز ہونے کا جواز اور یہ وہ ہی ہے جس کو ملک نکاح سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ملک نکاح کی کوئی مثل نہیں ہے نہ ایک بضع کو دوسرے بضع سے مماثلت ہے اسلئے کہ یہ شریعت میں حرام ہے اور نہ مال کے ساتھ مماثلت ہے کیونکہ ملک نکاح کا متقوم بالمال ہونا ظاہر نہیں ہوتا مگر نکاح کے وقت اس کی شرافت کیوجہ سے اور تفریق کے وقت بالکل ظاہر نہیں ہوتا۔اسی لئے اس کو طلاق کے ذریعہ بدل کے بغیر گواہوں کے بغیر ولی کے اور بغیر اجازت کے زائل کرنا درست ہے اور بضع کا خلع کی صورت میں متقوم ہونا خلاف قیاس نص کی وجہ سے ہے اور طلاق بعد الدخول کیساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ جب گواہوں نے طلاق قبل الدخول کی گواہی دی، اور پھر رجوع کیا تو شوہر کیلئے آدھے مہر کے ضامن ہوں گے اسلئے کہ قبل الدخول شوہر پر مہر واجب نہیں ہوتا مگر طلاق کے وقت اسلئے کہ یہ احتمال ہے کہ عورت مرتد ہو جائے یا شوہر کے بیٹے سے پھنس جائے تو اس وقت مہر بالکل باطل ہو جائیگا۔نصف مہر کو طلاق کے ذریعہ مؤکد کیا گیا ہے گویا گواہوں نے شوہر کے قبضہ سے آدھا مہر لیکر عورت کو دیدیا لہذا یہ دونوں اسی چیز کے ضامن ہونگے جو انھوں نے عورت کو دیا ہے۔

(**تشریح**) :۔سابق میں جو یہ قاعدہ بیان کیا گیا تھا کہ اگر کوئی چیز ایسی ہو جس کا کوئی مثل نہ ہو نہ مثل کامل اور نہ قاصر نہ مثل صوری اور نہ معنوی تو اس کا تاوان واجب نہیں ہوتا، اس عبارت میں اس پر تیسری تفریع بیان کی گئی ہے۔حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ حامد نے دخول اور جماع کے بعد اپنی رفیقہ حیات کو طلاق دی ہے اس گواہی کے نتیجہ میں قاضی نے میاں بیوی کے درمیان تفریق کرادی اور شوہر پر مہر ادا کرنے کا حکم کر دیا۔پھر دونوں گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ ہم لوگوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز کے ضامن نہ ہونگے اور ان پر کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا کیونکہ دخول اور جماع کرنے کی وجہ سے شوہر پر مہر تو واجب ہو ہی چکا تھا خواہ وہ طلاق دیتا یا طلاق نہ دیتا۔لہذا ان گواہوں نے شوہر کی کوئی چیز تلف نہیں کی ہے البتہ بیوی کیساتھ لطف اندوز ہونے کو اور جماع کا جو جواز تھا جس کو ملک نکاح کہا جاتا ہے، اسکو ضائع کر دیا ہے یعنی ان کی گواہی سے ملک نکاح باقی نہیں رہا۔لیکن ملک نکاح ایسی چیز ہے جس کا کوئی مثل نہیں ہے کیونکہ نہ تو ملک نکاح یعنی بضع کی مماثلت بضع کے ساتھ ہے اور نہ بضع کی مماثلت مال کے ساتھ ہے۔بضع کی مماثلت بضع کیساتھ اسلئے نہیں کہ یہ تبادلہ شریعت میں حرام ہے یعنی شریعت میں یہ بات جائز نہیں ہے کہ اگر گواہوں نے شوہر کے بضع کو تلف کر دیا تو وہ اس کے بدلے میں دوسرا بضع لطف اندوز ہونے کے لئے دے دیں اور مال کے ساتھ بضع کی مماثلت اس لئے نہیں کہ ملک بضع مال کیساتھ متقوم نہیں ہوتا یعنی ملک بضع کی کوئی قیمت مالی نہیں ہے اور ربا نکاح کیوقت بصورت مہر مال کا واجب [illegible] یہ ملک بضع کی قیمت نہیں ہوتی، بلکہ محل یعنی بضع کی شرافت کو ظاہر کرنے کیلئے بصورت مہر مال واجب کر دیا جاتا ہے کیونکہ اگر شوہر کو بضع کا مالک مفت بنا دیا جائے تو لوگوں کے دلوں میں بضع کی عظمت اور شرافت باقی نہیں رہے گی اور تفریق کے وقت بضع چونکہ کسی کی ملک میں داخل نہیں ہوتا بلکہ شوہر کی ملک سے آزاد ہوتا ہے اور آزاد ہونا بذات خود ایک عظمت اور شرافت کی چیز ہے اس لئے تفریق کے وقت بضع کبھی متقوم نہیں ہوتا۔یہی وجہ ہے کہ طلاق کے ذریعہ بضع کو زائل کرنے کے لئے نہ بدل کی ضرورت ہے نہ گواہوں کی نہ ولی کی اور نہ عورت کی اجازت کی۔

Marfat.com

''انما یصیر متقومۃ فی الخلع'' سے ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ منافع بضع تفریق کے وقت خلع کی صورت میں متقوم ہوتے ہیں یعنی عورت خلع میں منافع بضع کا بدل دیکر ان کو شوہر کے چنگل سے نکالتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ منافع بضع تفریق کے وقت بھی متقوم بالمال ہوتے ہیں حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ منافع بضع تفریق کے وقت بالکل متقوم بالمال نہیں ہوتے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ خلع میں منافع بضع کا متقوم بالمال ہونا خلاف قیاس نص سے ثابت ہے چنانچہ اللہ عزاسمہ کا ارشاد ہے ''فان خفتم الا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ'' یعنی اگر تم لوگ اس بات سے ڈرو کہ وہ دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے اللہ کا حکم تو کچھ گناہ نہیں دونوں پر اس میں کہ عورت بدلہ دیکر چھوٹ جاوے یعنی عورت مال دیکر اپنے آپ کو نکاح سے چھڑا لے اور مرد وہ مال لے لے۔ بہر حال خلع میں منافع بضع کا متقوم بالمال ہونا خلاف قیاس نص سے ثابت ہے اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر نہ دوسری چیزوں کو قیاس کیا جاتا اور نہ اس کو لے کر اعتراض کیا جاتا۔ لہذا آپ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ماتن نے طلاق بعد الدخول کی قید اسلئے لگائی کہ جب دونوں گواہ طلاق قبل الدخول کی شہادت دیدیں گے اور پھر اس سے رجوع کرلیں گے تو وہ دونوں شوہر کیلئے نصف مہر تاوان دینے کے ذمہ دار ہونگے۔ کیونکہ دخول سے پہلے شوہر پر صرف طلاق کے وقت مہر واجب ہوتا ہے اسلئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ عورت ''نعوذ باللہ'' مرتد ہو جائے یا شوہر کے بیٹے سے (جو دوسری بیوی سے ہے) پھنس کر حرام کاری کر بیٹھے، حالانکہ ان دونوں صورتوں میں عورت کے ناشزہ ہونے کی وجہ سے مہر بالکلیہ باطل ہو جاتا ہے پس دخول سے پہلے طلاق پر گواہی دینے سے طلاق واقع ہو جائے گی اور طلاق کی وجہ سے نصف مہر مؤکد ہو جائیگا۔ حاصل یہ کہ جس مہر کے ساقط ہونے کا احتمال تھا وہ نصف مہر گواہوں کی گواہی سے واجب ہوا ہے لہذا ایسا ہو گیا گویا ان گواہوں نے نصف مہر شوہر کے قبضہ سے غصب کر کے اس عورت کو دیدیا ہے اور غاصب شئی مغصوب کا چونکہ ضامن ہوتا ہے اسلئے یہ دونوں گواہ بھی نصف مہر کا تاوان اداء کریں گے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهِ فَقَالَ وَلَابُدَّ لِلْمَأْمُوْرِ بِهِ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ ضَرُوْرَةَ أَنَّ الْأَمْرَ حَكِيْمٌ يَعْنِيْ لَابُدَّ أَنْ يَّكُوْنَ الْمَأْمُوْرُ بِهِ حَسَنًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى قَبْلَ الْأَمْرِ وَلٰكِنْ يُّعْرَفُ ذٰلِكَ بِالْأَمْرِ ضَرُوْرَةَ أَنَّ الْأَمْرَ حَكِيْمٌ وَالْحَكِيْمُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ هُوَ الْعَقْلُ لَادَخْلَ فِيْهِ لِلشَّرْعِ وَعِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ الْحَاكِمُ بِهِمَا هُوَ الشَّرْعُ لَادَخْلَ فِيْهِ لِلْعَقْلِ.

(ترجمہ) :۔ پھر مصنفؒ نے اداء اور قضاء کے اقسام بیان کر کے فارغ ہو گئے تو انھوں نے مامور بہ کے حسن ہونے کا بیان شروع کر دیا، چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفت حسن اسلئے ضروری ہے کہ آمر حکیم ہے یعنی مامور بہ کا امر سے پہلے اللہ کے یہاں حسن ہونا ضروری ہے لیکن اس کی شناخت امر سے ہوگی کیونکہ آمر حکیم ہے اور حکیم بری باتوں کا امر نہیں کرتا ہے اور یہ ہمارا مذہب ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن وقبح کا فیصلہ کرنے والی عقل ہے اس میں شریعت کو کوئی دخل نہیں ہے اور اشعری کے نزدیک ان دونوں کا فیصلہ کرنے والی شریعت ہے اس بارے میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہے۔

Marfat.com

(**تشریح**):۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفت حسن کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ منہی عنہ کیلئے صفت قبح کا پایا جانا ضروری ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آمر اور ناہی (اللہ) حکیم ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا امر کرتا ہے اور بری چیزوں سے منع کرتا ہے پس حکیم جس چیز کا امر کرے گا وہ یقیناً حسن ہوگی اور جس چیز سے منع کرے گا وہ یقیناً قبیح ہوگی۔ بہر حال فعل مامور بہ کا حسن ہونا اور فعل منہی عنہ کا قبیح ہونا ضروری ہے لیکن سوال یہ ہے کہ حسن وقبح عقلی ہیں یا شرعی ہیں، سو اس بارے میں اتنا عرض ہے کہ حسن وقبح کے کئی معنی ہیں (۱) حسن فعل کے معنی صفت کمال کے ہیں جیسے علم حسن ہے یعنی ایک صفت کمال ہے اور قبح فعل کے معنی صفت نقصان کے ہیں جیسے جہل قبیح ہے یعنی ایک صفت نقصان ہے۔ (۲) حسن فعل کے معنی ہیں فعل کا دینوی غرض کے موافق ہونا اور قبح فعل کے معنی ہے دینوی غرض کے خلاف ہونا۔ (۳) حسن فعل کے معنی یہ ہیں کہ اسکا کرنے والا تعریف اور ثواب کا مستحق ہو اور قبح فعل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنیوالا مذمت اور عقاب کا مستحق ہو۔ پہلے دو معنی کے اعتبار سے حسن وقبح بالاتفاق عقلی ہیں اور تیسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک دونوں شرعی ہیں یعنی اشاعرہ کے نزدیک شریعت وارد ہونے سے پہلے تمام افعال ایمان، کفر، نماز، زنا وغیرہ سب برابر تھے ان کا کرنے والا نہ ثواب کا مستحق تھا اور نہ عقاب کا مستحق تھا۔ لیکن جب شارع نے بعض افعال کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا ثواب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے کا امر کر دیا گیا اور بعض کے بارے میں کہا کہ انکا کرنے والا عقاب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے سے منع کر دیا گیا پس شارع نے جن کے کرنیکا امر فرمایا وہ افعال حسن ہیں اور جن کے کرنے سے منع فرمایا وہ افعال قبیح ہیں اور ہمارے نزدیک یعنی ماتریدیہ اور معتزلہ کے نزدیک حسن وقبح دونوں عقلی ہیں یعنی شریعت پر موقوف نہیں ہیں۔ چنانچہ شریعت وارد ہونے سے پہلے نفس الامر میں بعض افعال حسن ہیں اور ان کا کرنیوالا ثواب کا مستحق ہوگا اور بعض افعال قبیح ہیں، انکا مرتکب عقاب کا مستحق ہوگا۔ پس جو افعال نفس الامر میں حسن تھے شارع نے ان کا امر فرمادیا اور جو قبیح تھے شارع نے ان سے منع فرمادیا ہے۔ الغرض نہ شارع کے امر کرنے سے کسی فعل میں حسن پیدا ہوتا ہے اور نہ منع کرنے سے کسی فعل میں قبح پیدا ہوتا ہے بلکہ نفس الامر میں افعال کیلئے جو حسن وقبح ثابت تھا شارع نے اس پر سے پردہ اٹھا دیا ہے جیسے طبیب دواء میں نہ نفع پیدا کرتا ہے اور نہ ضرر بلکہ نفس الامر اور واقع میں جو نفع اور ضرر دواؤں میں ثابت تھا طبیب اس کو منکشف اور ظاہر کر دیتا ہے رہی عقل تو وہ نفس الامری حسن وقبح کی طرف کبھی راہ یاب ہو جاتی ہے جیسے صدق نافع کا حسن ہونا اور کذب ضار کا قبیح ہونا اور کبھی راہ یاب نہیں ہوتی جیسے رمضان کے آخری دن کے روزہ کا حسن ہونا اور یکم شوال کے روزے کا قبیح ہونا ایسی چیز ہے جس کی طرف عقل بھی راہ یاب نہیں ہے لیکن شریعت نے ان کو بھی منکشف کر دیا ہے ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اس بات پر تو اتفاق ہے کہ حسن اور قبح عقلی یعنی واقعی اور نفس الامری ہیں شریعت پر موقوف نہیں ہیں لیکن دونوں کے مذاہب میں یہ فرق ہے کہ ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک حسن وقبح حکم کو مستلزم نہیں ہیں یعنی اللہ تعالیٰ پر نہ افعال حسنہ کا حکم کرنا واجب ہے اور نہ افعال قبیحہ سے منع کرنا واجب ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن وقبیح حکم کو واجب کرتے ہیں یعنی جو افعال حسن ہیں اللہ پر ان کا حکم کرنا واجب ہے اور جو افعال قبیح ہیں ان سے رکنے کا حکم کرنا لازم ہے چنانچہ اگر شارع نہ ہوتا اور افعال اور انکے کرنے والے ہوتے تو بذریعہ عقل احکم ثابت ہوتے اور جو فعل اباحت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ یقیناً مباح ہوتا اور جو حرمت کی صلاحیت رکھتا وہ یقیناً حرام ہوتا۔

Marfat.com

دوسرا فرق یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک نفس الامری حسن وقبح کا فیصلہ کرنے والی صرف عقل ہے یعنی عقل جس فعل کو حسن قرار دے گی گویا وہ فعل نفس الامر میں حسن ہے اور جس فعل کو قبیح قرار دے گی گویا وہ فعل نفس الامر میں قبیح ہے اور ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک اس کا فیصلہ کرنے والی ذات شریعت ہے یعنی شریعت اسلام جس فعل کو حسن قرار دے سمجھ لو کہ وہ فعل نفس الامر میں حسن ہے اور جسکو قبیح قرار دے سمجھ لو کہ وہ فعل نفس الامر میں قبیح ہے ہمارے (ماتریدیہ) اور اشاعرہ کے درمیان یہ فرق ہوگا کہ اشاعرہ کے نزدیک حسن وقبح شریعت وارد ہونے کے بعد ثابت ہوا ہے شریعت وارد ہونے سے پہلے نہ حسن ثابت تھا نہ قبح اور ہمارے (ماتریدیہ کے) نزدیک حسن وقبح شریعت وارد ہونے سے پہلے ہی ثابت تھے البتہ ان کو ظاہر فرمایا ہے شریعت اسلام نے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ تَقْسِیْمِ الْحَسَنِ اِلٰی عَیْنِہٖ وَاِلٰی غَیْرِہٖ وَتَقْسِیْمِ کُلٍّ مِنْہُمَا اِلٰی اَقْسَامِہِمَا فَقَالَ وَھُوَ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِعَیْنِہٖ اَیِ الْحَسَنُ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِذَاتِ الْمَاْمُوْرِبِہٖ بِاَنْ یَّکُوْنَ حُسْنُہٗ فِیْ ذَاتِ مَاوُضِعَ لَہٗ ذٰلِکَ مِنْ غَیْرِ وَاسِطَۃٍ وَھٰذَا ثَلٰثَۃُ اَنْوَاعٍ عَلٰی مَاقَالَ وَھُوَاِمَّا اَنْ لَا یَقْبَلَ السُّقُوْطَ اَوْ یَقْبَلَہٗ اَیْ لَایَقْبَلُ ذٰلِکَ الْحُسْنُ السُّقُوْطَ مِنَ الْمَاْمُوْرِبِہٖ بَلْ یَکُوْنُ ذَآنِمًا حَسَنًا وَمَاْمُوْرًابِہٖ عَلَی الْمُکَلَّفِ وَوَاجِبًا عَلَیْہِ اَوْ یَقْبَلُ السُّقُوْطَ فِیْ حِیْنٍ مِنَ الْاَحْیَانِ لِعُذْرٍ مِّنَ الْاَعْذَارِ اَوْیَکُوْنُ مُلْحَقًا بِھٰذَا الْقِسْمِ لٰکِنَّہٗ مُشَابِہٌ لِمَا حَسُنَ لِمَعْنًی فِیْ غَیْرِہٖ اَیْ یَکُوْنُ الْمَاْمُوْرُ بِہٖ مُلْحَقًا بِالْحَسَنِ لِعَیْنِہٖ لٰکِنَّہٗ مُشَابِہٌ لِلْحَسَنِ لِغَیْرِہٖ فَھُوَ ذُوْجِہَتَیْنِ وَاِنَّمَا جَعَلَہٗ مِنْ اَقْسَامِ الْحَسَنِ لِعَیْنِہٖ اِعْتِبَارًا لِلْاَصْلِ کَمَا سَنَقِفُ عَلَیْہِ فِیْمَا بَعْدُ وَلٰکِنَّ فِی التَّقْسِیْمِ مُسَامَحَۃٌ وَالْوَاجِبُ اَنْ یَّقُوْلَ وَھُوَاِمَّااَنْ یَّکُوْنَ لِعَیْنِہٖ بِالذَّاتِ اَوْبِالْوَاسِطَۃِ وَالْاَوَّلُ اِمَّا اَنْ لَایَقْبَلَ السُّقُوْطَ اَوْیَقْبَلَہٗ وَقَدْ وَقَعَ التَّسَامُحُ مِنْہُ فِیْ ھٰذَا التَّقْسِیْمِ کَثِیْرًا۔

(**ترجمہ**) :۔ پھر مصنفؒ نے حسن کی عینہ اور غیرہ کی طرف تقسیم فرمائی، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی ان کے اقسام کی طرف تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا اور حسن یا تو لعینہ ہے یعنی حسن ذات مامور بہ کی وجہ سے ہو بایں طور کی اس کا حسن اس چیز کی ذات میں ہو جسکے لئے مامور بہ وضع کیا گیا ہے بغیر واسطہ کے اور حسن لعینہ کی مصنف کے بیان کے مطابق تین قسمیں ہیں اور وہ یا تو سقوط کو قبول نہیں کریگا یا سقوط کو قبول کرے گا یعنی وہ حسن ، مامور بہ سے سقوط کو قبول نہیں کرے گا بلکہ دائمی طور سے حسن اور مکلف پر مامور بہ اور واجب ہوگا یا اعذار میں سے کسی عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت میں سقوط کو قبول کرے گا یا یہ کہ مامور بہ اس قسم کیساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا یعنی مامور بہ حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا پس یہ قسم دو جہت والی ہے، مصنفؒ نے اصل کا اعتبار کر کے اس کو حسن لعینہ کے اقسام میں سے شمار کیا ہے جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہوگا۔ لیکن اس تقسیم میں مسامحت ہے۔ مصنفؒ پر یہ کہنا ضروری تھا کہ حسن لعینہ بالذات ہوگا یا بالواسطہ ہوگا اور اول یا تو سقوط کو قبول نہیں کرے گا یا سقوط کو قبول کرے گا۔ اس تقسیم میں مصنفؒ سے بکثرت تسامح ہوا ہے۔

(**تشریح**) :۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مامور بہ کیلئے حسن ثابت کرنے کے بعد مصنف علیہ الرحمہ نے حسن کی دو قسمیں کی ہیں (۱) حسن

Marfat.com

لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں بیان کی ہیں، چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ حسن کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ حسن لعینہ تو یہ ہے کہ حسن بغیر کسی واسطہ کے اس چیز کی ذات میں ہو جس کیلئے مامور بہ وضع کیا گیا ہے اور حسن لغیرہ یہ ہے کہ حسن غیر مامور بہ کی وجہ سے ہو یعنی اس کے حسن کا منشاء غیر ہو۔ پھر مصنفؒ نے فرمایا کہ حسن لعینہ کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ کہ حسن، مامور بہ سے سقوط کو قبول نہ کرے بلکہ وہ حسن ہمیشہ رہے اور مکلف پر ہمیشہ واجب رہے۔ (۲) عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت سقوط کو قبول کر لیتا ہو۔ (۳) مامور بہ حسن لعینہ کیساتھ ملحق ہو اور حسن لغیرہ کے مشابہ ہو۔ الحاصل یہ تیسری قسم ذو جہتین ہے یعنی ایک جہت سے حسن لعینہ ہے اور ایک جہت سے حسن لغیرہ ہے۔ لیکن یہاں اعتراض ہے کہ اس تیسری قسم کو حسن لعینہ کے اقسام میں کیوں شمار کیا ہے حسن لغیرہ کے اقسام میں کیوں شمار نہیں کیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حسن لعینہ اصل ہے لہذا اصل کا اعتبار کر کے اس کو حسن لعینہ کے اقسام میں شمار کیا ہے۔

شارح ملا جیونؒ کہتے ہیں کہ اس تقسیم میں تسامح ہے اس طور پر کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل ہوتا ہے لیکن یہاں تیسری قسم پہلی دو قسموں کے مقابل اور مباین نہیں ہے، کیونکہ تیسری قسم سقوط کو قبول کرے گی یا سقوط کو قبول نہیں کرے گی، اگر سقوط کو قبول نہیں کریگی تو قسم اول میں داخل ہے اور اگر سقوط کو قبول کرے گی تو قسم ثانی میں داخل ہے۔ بہر حال تینوں قسموں کے درمیان تقابل مفقود ہے۔ مصنفؒ پر اس طرح بیان کرنا واجب تھا کہ حسن لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہ بالذات و بلا واسطہ۔ (۲) حسن لعینہ بالواسطہ۔ پھر اول کی دو قسمیں ہیں (۱) سقوط کو قبول نہیں کرے گا۔ (۲) یا سقوط کو قبول کریگا۔ اس طرح تقسیم کرنے کی صورت میں یہ خرابی لازم نہ آئے گی، شارح فرماتے ہیں کہ اس تقسیم کے سلسلہ میں مصنف سے بکثرت تسامح ہوا ہے جیسا کہ ابھی گذرا اور کچھ آئندہ آئیگا۔

كالتَّصديق والصَّلوة والزَّكوة نشرٌ على ترتيب اللَّفّ فالاوّل مثالٌ لما لايقبلُ السُّقوط فانَّ التَّصديق لازمٌ على المرء ولاينسقطُ عنهُ ماداام عاقلاً بالغاً ولهذا لايزُول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التَّلفُظُ باللِّسان بشرط انْ يَّبقى التَّصديقُ على حاله فالاقرار يقبلُ السُّقوط والتَّصديق لايقبلُه قطُّ وحُسنُ التَّصديق ثابتٌ لعينه لانَّ العقل يحكُمُ بانَّ شُكر المُنعم الخالق واجبٌ.

(**ترجمہ**):۔ جیسے تصدیق کرنا، نماز پڑھنا، زکوۃ دینا (یہ) لف کی ترتیب پر نشر ہے پس اول اس مامور بہ کی مثال ہے جس کا حسن سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ تصدیق انسان پر لازم ہے جب تک وہ عاقل، بالغ رہے گا تصدیق کرنا اس سے ساقط نہ ہوگا، اسی وجہ سے ''تصدیق'' اکراہ کے وقت زائل نہیں ہوتی چنانچہ اگر کسی انسان کو کلمہ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کیلئے زبان سے کلمہ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے بشرط یہ کہ تصدیق اپنی حالت پر باقی رہے پس اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے اور تصدیق سقوط کو بالکل قبول نہیں کرتی ہے اور تصدیق کا حسن لعینہ ثابت ہے کیونکہ عقل حکم کرتی ہے کہ منعم، خالق کا شکر واجب ہے۔

(**تشریح**):۔ اس عبارت میں لف ونشر مرتب کے طور پر مثالیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ سب سے پہلے اس مامور بہ کی مثال بیان کی گئی ہے جس کا

Marfat.com

حسن نا قابل سقوط ہے، مصنفؒ کے کلام میں کچھ محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے ''کعدم سقوط حسن تصدیق'' یعنی حسن لعینہ کی پہلی قسم (نا قابل سقوط) کی مثال حسن تصدیق کا ساقط نہ ہونا ہے۔ اسلئے کہ جن چیزوں کو رسول اکرم ﷺ لیکر آئے ان کی تصدیق کرنا ہر عاقل، بالغ انسان پر لازم اور فرض ہے اور جب تک وہ عاقل، بالغ ہے وجوب کے بعد تصدیق اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی چونکہ تصدیق نا قابل سقوط ہے اسی لئے اکراہ یعنی قتل یا قطع عضو کی دھمکی کے باوجود تصدیق زائل نہیں ہوتی حتی کہ اگر کسی مسلمان کو کلمہ کفر زبان سے کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے زبان سے تلفظ کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ تصدیق قلبی علیٰ حالہ باقی رہے بہر حال اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے اور تصدیق کسی بھی حال میں سقوط کو قبول نہیں کرتی ہے اور تصدیق کا حسن لعینہ ثابت ہے کیونکہ عقل حکم کرتی ہے کہ منعم، خالق یعنی باری تعالیٰ کا شکر واجب ہے اور باری تعالیٰ کا شکر یہ ہے کہ اس کی وحدانیت کا دل سے اعتراف کرے اور اس کو تسلیم کرے۔ پس ثابت ہوا کہ تصدیق کی ذات میں حسن موجود ہے اور تصدیق چونکہ نا قابل سقوط ہے اسلئے اس کا حسن بھی نا قابل سقوط ہوگا۔

وَالثَّانِیْ مِثَالٌ لِمَا یَقْبَلُ السُّقُوْطَ فَاِنَّ الصَّلٰوۃَ تَسْقُطُ فِیْ حَالِ الْحَیْضِ وَالنِّفَاسِ کَالْاِقْرَارِ بِالْاِکْرَاہِ وَحُسْنُ الصَّلٰوۃِ فِیْ نَفْسِہَا لِاَنَّہَا مِنْ اَوَّلِہَا اِلٰی آخِرِہَا تَعْظِیْمٌ لِلرَّبِّ بِالْاَقْوَالِ وَالْاَفْعَالِ وَثَنَاءٌ عَلَیْہِ وَخُشُوْعٌ لَہٗ وَقِیَامٌ بَیْنَ یَدَیْہِ وَجِلْسَۃٌ بِحُضُوْرِہٖ وَاِنْ کَانَتِ الْکَمِّیَّاتُ وَتَعْدَادُ الرَّکَعَاتِ وَالْاَوْقَاتُ وَالشَّرَائِطُ لَایَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَتِہِ الْعَقْلُ وَمُحْتَاجًا اِلَی الشَّرِیْعَۃِ وَقَدْنَبَّہْتُ اَنَالِاَسْرَارِہَا فِی الْمَثْنَوِیِّ الْمَعْنَوِیِّ.

(**ترجمہ**):۔اور دوم اس مامور بہ کی مثال ہے جس کا حسن سقوط کو قبول کرتا ہے اسلئے کہ نماز حیض اور نفاس کے زمانہ میں (عورت کے ذمہ سے) ساقط ہو جاتا ہے جیسے اقرار، اکراہ اور جبر کی حالت میں ساقط ہو جاتا ہے اور نماز کا حسن اس کی ذات میں ہے۔ اسلئے کہ نماز اول سے آخر تک اقوال وافعال کے ذریعہ باری تعالیٰ کی تعظیم ہے اس کی حمد وثناء ہے، اس کے سامنے عاجزی کا اظہار کرنا ہے، اس کے سامنے کھڑا ہونا اور اس کے روبرو بیٹھنا ہے اگر چہ اس کی مقدار اور رکعتوں، وقتوں اور شرطوں کی تعداد کے پہچاننے میں عقل مستقل نہیں ہے اور (یہ سب چیزیں) شریعت کی محتاج ہیں اور میں نے انکے اسرار کو مثنوی معنوی میں بیان کر دیا ہے۔

(**تشریح**):۔شارح کہتے ہیں کہ دوم یعنی نماز ایسے مامور بہ کی مثال ہے جو سقوط کو قبول کرتا ہے کیونکہ نماز عورت کے ذمہ سے حیض ونفاس کے زمانہ میں بالکلیہ ساقط ہو جاتی ہے اور ایک دن ایک رات سے زیادہ بیہوش رہنے کی صورت میں بھی نماز بالکلیہ ساقط ہو جاتی ہے۔ بالکلیہ ساقط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نہ اس کی اداء واجب ہے اور نہ قضاء واجب ہے جیسا کہ اقرار، اکراہ کی حالت میں ساقط ہو جاتا ہے اور نماز کا حسن اس کی ذات میں ہے یعنی نماز لعینہ اور لذاتہ حسن ہے۔ لذاتہ حسن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نماز اول تا آخر اقوال یعنی تکبیرات، قرأت قرآن اور تسبیحات کے ذریعہ اور افعال یعنی رکوع اور سجدے کے ذریعہ باری تعالیٰ کی تعظیم ہی تعظیم ہے نیز نماز میں باری تعالیٰ کی حمد وثناء ہے اس کے سامنے عاجزی ظاہر کرنا ہے، اس کے سامنے دست بستہ کھڑا ہونا ہے اور اس کے روبرو مؤدب ہو کر بیٹھنا ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کی تعظیم پر دلالت کرتی ہیں اور

Marfat.com

اللہ جو خالق مالک اور منعم ہے اس کی تعظیم بلاشبہ حسن ہے پس ثابت ہوا کہ نماز بذات خود حسن ہے، اس میں غیر کی وجہ سے حسن پیدا نہیں ہوا اور نماز چونکہ سقوط کو قبول کرتی ہے جیسا کہ اوپر گذرا۔ اسلئے اس کا حسن بھی سقوط کو قبول کریگا۔

شارح نورالانوار نے کہا کہ نماز کی مقدار، رکعتوں کی تعداد، اوقات کا تعین اور شرائط کا تعین ایسی چیزیں ہیں جن تک عقل کی رسائی ممکن نہیں ہے بلکہ شریعت کی محتاج ہیں جن کے اسرار کو شارح نے اپنی مثنوی معنوی میں بیان کیا ہے، بعض حضرات نے کہا کہ نماز لذاتہ حسن نہیں ہے بلکہ نماز میں کعبہ کے واسطہ سے حسن آیا ہے لہذا یہ تیسری قسم کے قبیل سے ہوگی یعنی ملحق تو حسن لعینہ کیساتھ ہوگی لیکن مشابہ حسن لغیرہ کے ہوگی مگر اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کے حسن ہونے میں کعبہ کو کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ جب بیت المقدس کی طرف منہ کرنا فرض تھا نماز اس وقت بھی حسن تھی اور اشتباہ قبلہ کے وقت جہت کعبہ فوت ہونے کی صورت میں بھی نماز حسن رہتی ہے، بہر حال ثابت ہوا کہ نماز کے حسن ہونے میں کعبہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔

وَالثَّالِثُ مِثَالٌ لِمَا يَكُوْنُ مُلْحَقًا لِعَيْنِهٖ وَمُشَابِهًا لِغَيْرِهٖ فَاِنَّ الزَّكٰوةَ فِي الظَّاهِرِ اِضَاعَةُ الْمَالِ وَاِنَّمَا حَسُنَتْ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ الَّذِيْ هُوَ مَحْبُوْبُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَحَاجَتُهٗ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِهٖ بَلْ بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَذٰلِكَ وَكَذَا الصَّوْمُ فِيْ نَفْسِهٖ تَجْوِيْعٌ وَاِتْلَافٌ لِلنَّفْسِ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِقَهْرِ النَّفْسِ الْاَمَّارَةِ الَّتِيْ هِيَ عَدُوُّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهٰذِهِ الْعَدَاوَةُ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا اخْتِيَارَ لِلنَّفْسِ فِيْهَا وَكَذَا الْحَجُّ فِيْ نَفْسِهٖ سَعْيٌ وَقَطْعُ مَسَافَةٍ وَرُؤْيَةُ اَمْكِنَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِشَرَفٍ فِي الْمَكَانِ الَّذِيْ شَرَّفَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى سَائِرِ الْاَمْكِنَةِ وَتِلْكَ الشَّرَافَةُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِ الْاَمْكِنَةِ بَلْ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَذٰلِكَ فَصَارَ كَاَنَّ هٰذِهِ الْوَسَائِطَ لَمْ تَكُنْ حَائِلَةً فِيْمَا بَيْنَ كَانَتْ حَسَنَةً لِعَيْنِهَا۔

(ترجمہ):۔اور تیسری مثال اس مامور بہ کی ہے جس کا حسن ملحق لعینہ اور مشابہ لغیرہ ہے کیونکہ زکوۃ بظاہر مال کو ضائع کرنا ہے اور وہ اس فقیر کی حاجت کو دور کرنے کی وجہ سے حسن ہوئی ہے جو اللہ کا محبوب ہے اور اس کی حاجت اس کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ محض اللہ تعالیٰ کے اسکو ایسا ہی پیدا کرنے سے ہے۔ اسی طرح روزہ فی نفسہ نفس کو بھوکا مارنا اور تلف کرنا ہے اور وہ اس نفس امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے حسن ہوا ہے جو اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے اور یہ عداوت اللہ کے پیدا کرنے سے ہے نفس کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے، اسی طرح حج فی نفسہ دوڑنا، مسافت طے کرنا اور چند مقامات کا دیکھنا ہے اور وہ اس شرافت کی وجہ سے حسن ہوا جو اس مکان میں ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام مکانوں پر شرف بخشا ہے اور یہ شرافت ان مقامات کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے ان کو ایسا ہی پیدا کرنے کی وجہ سے ہے پس ایسا ہو گیا گویا یہ وسائط درمیان میں حائل نہیں ہیں پس یہ چیزیں ''حسن لعینہا'' ہوں گی۔

(تشریح):۔تیسری مثال یعنی زکوۃ ایسے مامور بہ کی ہے جو حسن لعینہ کیساتھ ملحق ہے اور حسن لغیرہ کے مشابہ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زکوۃ بظاہر مال کو ضائع کرنا ہے اور اپنے مال کو ضائع کرنا شرعاً حرام اور عقلاً ممنوع ہے اور جو چیز شرعاً حرام اور عقلاً ممنوع ہو وہ فی نفسہ بری اور قبیح ہوتی

Marfat.com

ہے لہذا زکوۃ کو قبیح اور برا ہونا چاہئے لیکن زکوۃ میں حسن اسلئے آیا ہے کہ زکوۃ کے ذریعہ اللہ کے محبوب فقیر کی ضرورت کو پورا کیا جاتا ہے اور اس کی حاجت کو دور کیا جاتا ہے اور اللہ کے محبوب کی حاجت کو پورا کرنا چونکہ حسن اور پسندیدہ چیز ہے اسلئے زکوۃ بھی حسن ہوگی، یہ بھی خیال رہے کہ فقیر کی محتاجگی اس کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ نے اسکو ایسا ہی بنایا ہے، خلاصہ یہ کہ زکوۃ میں فقیر کی حاجت دور کرنے کیوجہ سے حسن آیا ہے لیکن یہ واسطہ یعنی حاجت فقیر بندہ کا اختیاری نہیں بلکہ غیر اختیاری ہے اسی طرح روزہ فی نفسہ نفس کو بھوکا مارنے اور اس کو تلف کرنے کا نام ہے حالانکہ نفس کو تلف کرنا اور اللہ کی نعمتوں سے اس کو روکنا عقلا ممنوع ہے لیکن اس میں اللہ کے دشمن نفس امارہ کو مغلوب اور مقہور کرنے کی وجہ سے حسن آیا ہے مگر یہ دشمنی بھی اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے ورنہ نفس کو اس عداوت میں کوئی اختیار نہیں ہے حاصل یہ کہ روزہ میں اللہ کے دشمن نفس امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے حسن آیا ہے لیکن یہ واسطہ یعنی عداوت بندہ کی اختیاری چیز نہیں ہے بلکہ غیر اختیاری ہے، اسی طرح حج فی نفسہ دوڑنے، مسافت طے کرنے اور متعدد مکانات اور مقامات کو دیکھنے کا نام ہے اور یہ ایسا ہے جیسے تجارت کیلئے سفر یعنی اس میں کوئی حسن نہیں ہے البتہ حج کے اندر اس مکان یعنی کعبۃ اللہ کی شرافت کی وجہ سے حسن آیا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام مکانات پر شرف بخشا ہے یہ شرافت بھی کسی مکان کی اختیاری چیز نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے، الغرض حج کے اندر، شرافت کعبہ کی وجہ سے حسن آیا ہے مگر یہ واسطہ یعنی شرافت کعبہ بھی اختیاری نہیں بلکہ غیر اختیاری چیز ہے۔

صاحب نور الانوار نتیجہ کے طور پر فرمارہے ہیں کہ مذکورہ تینوں وسائط چونکہ غیر اختیاری ہیں بندے کو ان پر کوئی اختیار نہیں ہے اس لئے ان کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں اور جب ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہے تو گویا یہ وسائط موجود ہی نہیں ہیں اور جب یہ وسائط موجود نہیں ہیں تو زکوۃ، روزہ اور حج بغیر واسطہ کے حسن ہوئے اور جب یہ تینوں بغیر واسطہ کے حسن ہیں تو تینوں حسن لعینہ کیساتھ ملحق ہوئے مگر چونکہ ان وسائط کو زکوۃ، روزہ اور حج کیلئے حسن ثابت کرنے میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے اسلئے یہ تینوں حسن لغیرہ کے مشابہ بھی ہونگے، بہرحال ثابت ہوگیا کہ زکوۃ، روزہ، حج تینوں حسن لعینہ کیساتھ ملحق ہیں اور حسن لغیرہ کے مشابہ ہیں۔

اَوْ لِغَيْرِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِعَيْنِهٖ اَىِ الْحُسْنُ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ لِغَيْرِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ بِاَنْ يَّكُوْنَ مَنْشَأُ حُسْنِهٖ هُوَ ذٰلِكَ الْغَيْرُ وَالْمَاْمُوْرُ بِهٖ لَا دَخْلَ لَهٗ فِيْهِ وَهُوَ ثَلٰثَةُ اَنْوَاعٍ اَيْضًا عَلٰى مَا بَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اِمَّا اَنْ لَّا يَتَاَدّٰى بِنَفْسِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ اَوْ يَتَاَدّٰى اَوْ يَكُوْنَ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِىْ شَرْطِهٖ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِىْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ فِىْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ وَاَمْثِلَتُهٗ مُسَامَحَاتٌ لِاَنَّ ضَمِيْرَهُوَ رَاجِعٌ اِلَى الْغَيْرِ وَضَمِيْرُ يَكُوْنُ رَاجِعٌ اِلَى الْمَاْمُوْرِ بِهٖ وَفِيْهِ اِنْتِشَارٌ وَالْمَعْنٰى اَنَّ ذٰلِكَ الْغَيْرَ الَّذِىْ حَسُنَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ لِاَجْلِهٖ اِمَّا اَنْ لَّا يَتَاَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ بَلْ لَّا بُدَّ اَنْ يُّوْجَدَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ بِفِعْلٍ آخَرَ فَهُوَ كَامِلٌ فِىْ كَوْنِهٖ حَسَنًا لِلْغَيْرِ اَوْ يَتَاَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ لَا يَحْتَاجُ اِلٰى فِعْلٍ آخَرَ فَهُوَ قَرِيْبٌ مِّنَ الْحَسَنِ لِعَيْنِهٖ اَوْ يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِىْ شَرْطِهٖ وَهُوَ الْقُدْرَةُ يَعْنِىْ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَحَدٍ بِاَمْرٍ مِنَ

Marfat.com

المامور به الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ایضا حسن۔

(ترجمہ):۔ یالغیرہ ہے یہ مصنف کے قول لعینہ پر معطوف ہے یعنی حسن یا غیر مامور بہ کی وجہ سے ہوگا بایں طور کہ اس کے حسن کا منشأ وہ غیر ہو اور مامور بہ کو حسن میں کوئی دخل نہ ہو اس کی بھی تین قسمیں ہیں جیسا کہ مصنف نے اپنے قول سے بیان کیا ہے اور وہ غیر یا تو نفس مامور بہ سے اداء نہیں ہوگا یا اداء ہو جائیگا یا حسن ہوگا ایسے حسن کیوجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ معنی فی نفسہ یا معنی فی نفسہ کے ساتھ ملحق ہونے کی وجہ سے حسن تھا۔ اس تقسیم اور اس کی مثالوں میں چند مسامحتیں ہیں اس لئے کہ ''ہو'' ضمیر ''غیر'' کی طرف راجع ہے اور یکون کی ضمیر مامور بہ کی طرف راجع ہے اور اسمیں انتشار ہے اور معنی یہ ہیں کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے یا تو وہ نفس فعل مامور بہ سے اداء نہ ہوگا بلکہ ضروری ہوگا کہ مامور بہ فعل آخر سے موجود ہو پس وہ حسن للغیر ہونے میں کامل ہے یا نفس فعل مامور بہ کی وجہ سے اداء ہو جائے گا دوسرے فعل کا محتاج نہ ہوگا۔ پس وہ حسن لعینہ کے قریب ہے یا وہ مامور بہ حسن ہے اسلئے کہ حسن اس کی شرط میں ہے اور وہ شرط قدرت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی کو کسی حکم کا مکلف نہیں کرتا مگر اس کی طاقت اور قدرت کے مطابق۔ پس یہ بھی حسن ہے۔

(تشریح):۔ پہلے گذر چکا ہے کہ حسن لغیرہ وہ ہے کہ مامور بہ غیر کی وجہ سے حسن ہو یعنی اس کے حسن کا منشاء غیر ہو مطلب یہ ہے کہ بذاتہ تو وہ ''غیر'' حسن ہے مگر اس کے حسن کی وجہ سے فعل مامور بہ حسن ہو گیا، حسن ہونے میں فعل مامور بہ کو کوئی دخل نہیں ہے بہر حال حسن لغیرہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ غیر فعل مامور بہ کے اداء ہونے سے اداء نہ ہوتا ہو بلکہ مامور بہ کو اداء کرنے کیلئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہو اور اس غیر کو اداء کرنے کیلئے الگ عمل کرنا پڑتا ہو۔

(۲) فعل مامور بہ کے اداء ہونے سے وہ غیر بھی اداء ہو جائے یعنی مامور بہ اور وہ غیر دونوں ایک عمل سے اداء ہو جاتے ہوں دونوں کیلئے الگ، الگ عمل کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔

(۳) یا مامور بہ حسن ہو ایسے حسن کیوجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ حسن لعینہ تھا یا حسن لعینہ کیساتھ ملحق تھا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ اس تقسیم میں اور اس کی مثالوں میں چند فروگذاشتیں ہوئی ہیں۔ چنانچہ پہلی لغزش یہ ہے کہ ''ھو'' ضمیر کا مرجع ''غیر'' ہے اور ''یکون'' کی ضمیر کا مرجع مامور بہ ہے اور یہ انتشار ضمائر ہے یعنی ایک کلام میں چند ضمیروں کے چند مراجع قرار دیئے گئے ہیں حالانکہ ایک کلام میں اگر چند ضمیریں واقع ہوں تو ان سب کا ایک ہی مرجع ہونا چاہئے۔ بہر حال متن کی عبارت میں یہ پہلا تسامح ہے ''والمعنی ان ذالک الغیر الخ'' میں ''واو'' تعلیل کیلئے ہے اور شارح نے ''ھو'' ضمیر کا مرجع ''غیر'' ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ''ھو'' ضمیر کا مرجع 'غیر'' اسلئے ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے یا تو وہ نفس فعل مامور بہ سے اداء نہ ہوگا بلکہ ضروری ہوگا کہ مامور بہ دوسرے فعل سے موجود ہو۔ اس صورت میں مامور بہ حسن للغیر ہونے میں کامل ہوگا کیونکہ اس صورت میں مامور بہ اور غیر کے درمیان فصل موجود ہے کہ مامور بہ کیلئے علیحدہ عمل کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور اس غیر کیلئے علیحدہ عمل کرنیکی ضرورت پڑتی ہے یا وہ غیر نفس فعل مامور بہ کے اداء کرنے سے اداء ہو

Marfat.com

جائے گا اور دوسرے فعل کا محتاج نہ ہوگا اس صورت میں حسن مامور بہ حسن لعینہ سے قریب ہوگا کیونکہ اس صورت میں مامور بہ اور غیر کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے بایں طور کہ دونوں کیلئے ایک فعل کافی ہو جاتا ہے یا وہ مامور بہ اسلئے حسن ہوگا کہ اس کی شرط میں حسن موجود ہے اور وہ شرط قدرت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو کسی حکم کا مکلف اور پابند نہیں کرتا ہے مگر اس کی طاقت اور بساط کے مطابق پس یہ بھی حسن کی ایک قسم ہے۔

وَهٰذَا الْقِسْمُ لَيْسَ بِقِسْمٍ فِيْ الْوَاقِعِ وَلٰكِنَّهٗ شَرْطٌ لِلْاَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ وَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْجُمْهُوْرُ بِعُنْوَانِ التَّقْسِيْمِ وَاِنَّمَا ذَكَرَهٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ مُسَامَحَةً وَسَمَّاهُ ضَرْبًا سَادِسًا جَامِعًا لِكُلِّ مِنَ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَاِذَا كَانَ جَامِعًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّقُوْلَ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ حَتّٰى يَكُوْنَ الْمَعْنٰى اَنَّ الْمَاْمُوْرَ بِهٖ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ كَالتَّصْدِيْقِ وَالصَّلٰوةِ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ اَوْ لِغَيْرِهٖ كَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ صَارَ حَسَنًا لِمَعْنًى آخَرَ وَهُوَ كَوْنُهٗ مَشْرُوْطًا بِالْقُدْرَةِ فَلِهٰذِهِ الْقُدْرَةِ صَارَتْ اَوَامِرُ الشَّرْعِ كُلُّهَا حَسَنَةً لِلْغَيْرِ وَلٰكِنَّ الْحُسْنَ لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ وَالْمُلْحَقِ بِهٖ صَارَ جَامِعًا لِكَوْنِهٖ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ وَلِهٰذَا قَيَّدَهٗ بِهِمَا بِخِلَافِ مَا كَانَ لِغَيْرِهٖ فَاِنَّهٗ اِجْتَمَعَ فِيْهِ الْحُسْنُ لِغَيْرِهٖ مِنْ جِهَتَيْنِ لِاَجْلِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ وَلِاَجْلِ الْقُدْرَةِ فَلَا يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهٖ لِغَيْرِهٖ وَلَعَلَّهٗ لِهٰذَا لَمْ يُقَيِّدْهُ بِهٖ۔

(**ترجمہ**):۔اور یہ قسم درحقیقت کوئی قسم نہیں ہے لیکن حسن لعینہ اور لغیرہ کی سابقہ اقسام خمسہ کی شرط ہے اسی وجہ سے جمہور نے اس کو عنوان تقسیم سے ذکر نہیں کیا ہے البتہ فخر الاسلام نے اس کو مسامحۃً ذکر کر دیا ہے اور اسے چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے جو اقسام خمسہ سابقہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔پس جب یہ قسم سب کو جامع ہے تو مناسب ہے کہ یوں کہتے ''بعد ما کان حسنا لمعنی فی نفسہ او ملحقا بہ او لغیرہ'' تا کہ یہ معنی ہوتے کہ مامور بہ، حسن لمعنی فی نفسہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق اور نماز یا حسن لمعنی فی نفسہ کیساتھ ملحق ہونے کے بعد جیسے زکوۃ، روزہ اور حج یا لغیرہ ہونے کے بعد جیسے وضو اور جہاد دوسرے معنی کی وجہ سے حسن ہو گیا اور وہ قدرت کیساتھ مشروط ہونا ہے پس اسی قدرت کی وجہ سے شریعت کے تمام اوامر حسن للغیر ہو جائیں گے۔لیکن چونکہ حسن لمعنی فی نفسہ اور اس کیساتھ ملحق، لعینہ اور لغیرہ دونوں کو جامع ہے اسلئے مصنفؒ نے چھٹی قسم کو دونوں قیدوں کیساتھ مقید کیا ہے برخلاف اس مامور بہ کے جو حسن لغیرہ ہے اس لئے کہ اس میں حسن لغیرہ دو جہتوں سے جمع ہو گیا غیر معین کی وجہ سے اور قدرت کی وجہ سے لہذا وہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوگا اور شاید کہ اسی وجہ سے مصنف نے چھٹی قسم کو حسن لغیرہ کی قید کیساتھ مقید نہ کیا ہو۔

(**تشریح**):۔اب تک کل چھ قسمیں مذکور ہوئیں (۱) حسن لعینہ جو نا قابل سقوط ہو (۲) حسن لعینہ جو سقوط کو قبول کرتا ہو۔(۳) جو حسن لعینہ کیساتھ ملحق ہو اور حسن لغیرہ کے مشابہ ہو۔(۴) حسن لغیرہ جو نفس مامور بہ کے ادا ہونے سے ادا نہ ہوتا ہو۔(۵) حسن لغیرہ جو مامور بہ کے ادا ہونے سے ادا ہو جاتا ہو۔(۶) مامور بہ جو اپنی شرط کے حسن کی وجہ سے حسن ہو۔

Marfat.com

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ چھٹی قسم درحقیقت کوئی قسم نہیں ہے ہاں حسن لعینہ اور لغیرہ کہ سابقہ پانچوں قسموں کیلئے شرط ہے چھٹی قسم چونکہ کوئی قسم نہیں ہے اسلئے جمہور اصولیین نے اس کو عنوان تقسیم سے ذکر نہیں کیا یعنی اس کو حسن لغیرہ کی قسم بنا کر ذکر نہیں کیا ہے۔ البتہ فخر الاسلام نے اس کو مسامحۃ ذکر کر دیا ہے اور چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے حالانکہ یہ اقسام خمسہ سابقہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔ لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ یہ قسم جب سابقہ پانچوں قسموں کو شامل ہے تو ماتن کو متن میں ''بعد ما کان حسنا لمعنی فی نفسہ او ملحقا بہ'' کے بعد ''او لغیرہ'' بھی کہنا چاہئے تھا یعنی بعد اس کے کہ وہ مامور بہ حسن لعینہ ہو یا اس سے ملحق ہو یا حسن لغیرہ ہوتا کہ پوری عبارت کا مطلب یہ ہو جاتا کہ مامور بہ حسن لعینہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق اور نماز یا اس کے ساتھ ملحق ہونے کے بعد جیسے زکوۃ، روزہ اور حج یا حسن لغیرہ ہونے کے بعد جیسے وضو اور جہاد دوسرے معنی کی وجہ سے حسن ہو گیا ہے اور وہ دوسرے معنی مامور بہ کا قدرت کی شرط کیساتھ مشروط ہونا ہے پس جب حسن قدرت کی وجہ سے تمام سابقہ اقسام میں حسن آیا ہے تو اس اعتبار سے شریعت کے تمام احکام حسن لغیرہ قرار پائیں گے کیونکہ تمام احکام کیلئے قدرت شرط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جو مامور بہ حسن لعینہ ہے اور اس سے ملحق ہے ان دونوں میں ذاتی حسن بھی ہوتا ہے اور غیر یعنی شرط قدرت کی وجہ سے بھی حسن ہوتا ہے لہذا یہ دونوں لعینہ بھی حسن ہوئے اور لغیرہ بھی حسن ہوئے پس اسی وجہ سے ماتن نے اپنے قول حسنا لحسن فی شرطہ کو حسن لعینہ اور ملحق بحسن لعینہ کیساتھ مقید کر دیا تا کہ یہ دونوں حسن لعینہ کیساتھ حسن لغیرہ بھی ہو جائیں اور رہا حسن لغیرہ تو وہ چونکہ پہلے سے غیر مامور بہ کی وجہ سے حسن ہے اور شرط قدرت کی وجہ سے وہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہے بلکہ دو وجہوں سے حسن لغیرہ ہو گیا ہے ایک وجہ تو غیر معین ہے دوسری وجہ قدرت ہے اسلئے ''او یکون حسنا لحسن فی شرطہ'' کے بعد ''لغیرہ'' ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی کو شارح نے یوں کہا ہے چونکہ شرط قدرت کی وجہ سے حسن لغیرہ، لغیرہ ہی رہتا ہے اور حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوتا، اسلئے ماتن نے چھٹی قسم یعنی ''حسنا لحسن فی شرطہ'' کو ''حسن لغیرہ'' کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ هٰذِهِ الْمُسَامَحَاتِ الثَّلٰثَةِ قَدْ تَسَامَحَ فِیْ اَمْثِلَتِهٖ حَيْثُ قَالَ كَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِیْ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ اَدَاءِ مَالَزِمَهٗ فَالْوُضُوْءُ مِثَالٌ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ اَلَّذِیْ لَايَتَاَدّٰى الْغَيْرُ بِاَدَائِهٖ فَاِنَّهٗ فِیْ نَفْسِهٖ تَبْرِيْدٌ وَتَنْظِيْفٌ لِلْاَعْضَاءِ وَاِضَاعَةٌ لِلْمَاءِ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِاَجْلِ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّلٰوةُ مِمَّا لَايَتَاَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْوُضُوْءِ بَلْ لَابُدَّ لَهَا مِنْ فِعْلٍ آخَرَ قَصْدًا تُوْجَدُ بِهِ الصَّلٰوةُ وَاِذَا نَوٰى فِیْ هٰذَا الْوُضُوْءِ كَانَ مَنْوِيًّا وَقُرْبَةً مَقْصُوْدَةً يُثَابُ عَلَيْهَا۔

(ترجمہ) ۔ پھر ان تین مسامحتوں کے بعد مصنف نے مامور بہ کی مثالوں میں بھی تسامح کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ جیسے وضوء، جہاد اور وہ قدرت جس کے ذریعہ بندہ اس چیز کے اداء کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہوتی ہے پس وضو اس مامور بہ کی مثل ہے جس کی ادائیگی سے غیر ادا نہیں ہوتا کیونکہ وضوء فی نفسہ اعضاء کو ٹھنڈا کرنے صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے، وضو، ادائے صلاۃ کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور نماز ایسی چیز ہے جو نفس فعل وضو سے اداء نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کیلئے قصداً دوسرا فعل ضروری ہے جس سے نماز موجود ہوتی ہے اور جب اس وضوء

Marfat.com

میں نیت کی تو وضو مقصود ہو جائے گا اور قربت مقصودہ ہو جائے گا اس پر ثواب دیا جائے گا۔

(**تشریح**) :۔شارح نور الانوار فرماتے ہیں کہ جس طرح حسن لغیرہ کی تقسیم کے دوران ماتن سے تین مسامحتیں سرزد ہوئیں (۱) اختشار ضمائر کی صورت میں (۲) ''او یکون حسنا لحسن فی شرطہ'' کو مستقلا چھٹی قسم شمار کرنے کی صورت میں (۳) ''بعد ما کان حسنا لمعنی فی نفسہ او ملحقا بہ'' کے بعد ''اولغیرہ'' کی قید ذکر نہ کرنیکی صورت میں۔اسی طرح مثالوں میں بھی مسامحت سے کام لیا گیا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے بہر حال حسن لغیرہ کی پہلی مثال وضو سے کیونکہ وضو ایسا مامور بہ ہے جو بذات خود حسن نہیں ہے بلکہ اسمیں ادائے صلاۃ کی وجہ سے حسن آیا ہے۔وضو بذات خود حسن اسلئے نہیں کہ وضو درحقیقت اعضاء کو ٹھنڈا کرنے اور اعضاء کو صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے۔اور اعضاء کو ٹھنڈا کرنے ،صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے میں شرعا اور عقلا کوئی حسن نہیں ہے بلکہ پانی ضائع کرنے کی وجہ سے ایک گونہ قیامت ہے لیکن جب وضو نماز کے ارادہ سے کیا گیا تو وہ ایسی عبادت مقصودہ ہو گیا جس پر ثواب مرتب ہوگا اور جس چیز پر ثواب مرتب ہو وہی حسن کہلاتا ہے لہذا وضو حسن ہوگا مگر نماز کی وجہ سے اور جو چیز غیر کی وجہ سے حسن ہو وہ حسن لغیرہ کہلاتی ہے لہذا وضوء حسن لغیرہ ہوگا اور فعل وضوء ادا کرنے سے چونکہ نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز کیلئے علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے اسلئے وضو حسن لغیرہ کی قسم اول (الایتادی بنفس المامور بہ) ہوگا۔اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ وضو کو حسن لغیرہ کی مثال میں پیش کرنا مناسب نہیں ہے اسلئے کہ وضو اگر بغیر نماز کے ارادہ سے کیا گیا تو بھی وہ طہارت ہے اور طہارت فی نفسہ حسن ہے اسی لئے شریعت نے وضو پر مداومت کو مندوب قرار دیا ہے اور شرعا جو چیز مندوب ہو وہ حسن ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ وضو بذات خود حسن ہے زیادہ بہتر یہ تھا کہ اس کی مثال میں سعی الی الجمعہ کو پیش کیا جاتا کیونکہ سعی میں قطعا کوئی حسن نہیں ہے بلکہ اسمیں صلاۃ جمعہ کیوجہ سے حسن آیا ہے اور نفس سعی سے چونکہ نماز جمعہ بھی ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز جمعہ کیلئے علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے۔اسلئے یہ حسن لغیرہ کی قسم اول ''الایتادی بنفس المامور بہ'' کی مثال ہو جائے گا۔

والجهاد مثال للمامور به الذی یتادی الغیر بادآنه فانه فی نفسه تعذیب عباداللّٰه وتخریب بلاداللّٰه وانما حسن لاجل اعلاء کلمة اللّٰه والاعلاء یحصل بمجرد فعل الجهاد لابفعل آخر بعده ولذلک اقامة الحدود فی نفسها تعذیب وانما حسن لزجر الناس من المعاصی والزجر یحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وکذلک صلوة الجنازة فی نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو یحصل بمجرد صلوة الجنازة لابفعل بعدها فهذه الوسائط وهی کفر الکافر واسلام المیت وعتک حرمة المساعی کلها بفعل العباد واختیارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة فی الحسن لغیره بخلاف وسائط الزکوة والصوم والحج اعنی فقر الفقیر وعداوة النفس وشرف المکان فانها بمحض خلق اللّٰه تعالی ولااختیار فیها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعینه فتامل.

Marfat.com

(**ترجمہ**):۔اور جہاد اس مامور بہ کی مثال ہے جس کے اداء کرنے سے غیر اداء ہو جاتا ہے کیونکہ جہاد فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب اور اللہ کے شہروں کو ویران کرنا ہے اور جہاد، کلمۃ اللہ کے بلند کرنے کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا صرف فعل جہاد سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔اسیطرح حدود قائم کرنا فی نفسہا عذاب دینا ہے اور وہ لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور روکنا صرف اقامت حدود سے حاصل ہو جاتا ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔اسی طرح نماز جنازہ فی نفسہا ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے۔البتہ وہ مسلمانوں کا حق اداء کرنے سے حسن ہوئی ہے اور مسلمان کے حق کی ادائیگی محض نماز جنازہ سے حاصل ہو جاتی ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔پس یہ سارے واسطے یعنی کافر کا کفر، میت کا مسلمان ہونا اور ممنوعات شرعیہ کی ہتک حرمت بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں اسی وجہ سے یہاں ان وسائط کا اعتبار کیا گیا ہے اور یہ سب حسن لغیرہ میں داخل کر دئے گئے ہیں برخلاف زکوۃ، روزہ اور حج کے وسائط کے یعنی فقیر کے فقر، نفس کی عداوت اور مکان کی شرافت کے اس لئے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں اور ان میں بندے کو کوئی اختیار نہیں ہے۔اسی لئے ان کو حسن لعینہ کیساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے۔لہذا غور کرو۔

(**تشریح**):۔ملاجیونؒ نے فرمایا کہ حسن لغیرہ کے اقسام ثلثہ میں سے جہاد اس مامور بہ کی مثال ہے جس کے اداء کرنے سے وہ غیر بھی اداء ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے۔بہرحال ''جہاد'' حسن لغیرہ کی دوسری قسم کی مثال ہے، جہاد حسن لغیرہ تو اس لئے ہے کہ جہاد فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینے اور اللہ کی آباد کردہ بستیوں کو ویران کرنیکا نام ہے یعنی لوٹ مار، قتل و غارتگری اور مار دھاڑ کا نام جہاد ہے اور ان چیزوں میں حسن کا نہ ہونا ظاہر ہے مگر چونکہ جہاد سے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مقصود ہے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا حسن بلکہ احسن ہے اسلئے اعلاء کلمۃ اللہ کے واسطے سے جہاد بھی حسن ہو جائیگا اور جو چیز بالواسطہ حسن ہو وہ چونکہ حسن لغیرہ ہوتی ہے اسلئے جہاد حسن لغیرہ ہوگا۔اور اعلاء کلمۃ اللہ چونکہ محض فعل جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے اور اس کیلئے فعل جہاد کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے جہاد، حسن لغیرہ کی قسم ثانی ''یتادی بنفس المامور بہ'' کی مثال ہو جائیگا۔اس کے علاوہ دو مثالیں شارحؒ نے اور ذکر کی ہیں۔

(۱) حدود قائم کرنا۔کیونکہ حدود قائم کرنا مثلاً زانی کو سنگسار کرنا، قاتل عمد کو قصاص میں قتل کرنا، شرابی کو کوڑے لگانا فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے اور اللہ کے بندوں کو عذاب دینے میں کوئی حسن نہیں ہے مگر چونکہ اقامت حدود کا مقصد لوگوں کو گناہوں کے ارتکاب سے روکنا ہے اور گناہوں کے ارتکاب سے روکنا امر مستحسن ہے اسلئے لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے اقامت حدود میں بھی حسن آ گیا، اور جس چیز میں غیر کی وجہ سے حسن آیا ہو وہ حسن لغیرہ ہوتی ہے، لہذا اقامت حدود حسن لغیرہ ہوگا اور لوگوں کو گناہوں سے روکنا چونکہ اقامت حدود سے حاصل ہو جاتا ہے، اس کے لئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے اقامت حدود حسن لغیرہ کی قسم ثانی ''یتادی بنفس المامور بہ'' کی مثال ہوگا۔

(۲) نماز جنازہ۔کیونکہ نماز جنازہ ایک ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے اسلئے کہ نمازیوں کے سامنے بے جان میت کو رکھنا ایسا ہے جیسے بتوں کو سامنے رکھ کر پرستش کیجاتی ہے۔بہرحال نماز جنازہ بت پرستی کے مشابہ ایک بدعت ہے اور بدعت انتہائی بری چیز ہے مگر

Marfat.com

چونکہ نماز جنازہ میں ایک مسلمان کے حق کی ادائیگی ہے۔(جیسا کہ ترمذی ابواب الاداب صفحہ نمبر ''۱۰۲'' پر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں (۱) بیماری میں عیادت کرنا۔(۲) مرنے پر نماز جنازہ پڑھنا اور قبرستان تک جانا۔(۳) بلانے پر جواب دینا۔(۴) ملاقات ہونے پر سلام کرنا۔(۵) چھینک کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا۔(۶) موجودگی اور عدم موجودگی میں خیر خواہی کرنا۔)اور مسلمان کے حق کی ادائیگی ایک امر مستحسن ہے اسلئے مسلمان کا حق اداء کرنے کی وجہ سے نماز جنازہ بھی حسن ہوگئی اور غیر کی وجہ سے جو چیز حسن ہوتی ہے وہ چونکہ حسن لغیرہ کہلاتی ہے اسلئے نماز جنازہ حسن لغیرہ ہوگی اور مسلمان میت کے اس حق کو اداء کرنا چونکہ محض نماز جنازہ سے حاصل ہو جاتا ہے اسکے لئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے یہ بھی حسن لغیرہ کی قسم ثانی ''یتادی بنفس المامور بہ'' کی مثال ہے۔

'' فہذہ الوسائط الخ '' سے شارحؒ نے جہاد، اقامت حدود اور نماز جنازہ کے حسن لغیرہ ہونے کو ثابت کرنے کیلئے فرمایا کہ مذکورہ وسائط یعنی کافر کے کفر کو نیست و نابود کر کے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا، مسلمان میت کے حق کو اداء کرنا اور ممنوعات شرعیہ سے لوگوں کو روکنا بندوں کے فعل اور ان کے اعتبار سے ہیں۔ پس جب یہ وسائط بندوں کے اختیار میں ہیں تو ان وسائط کا اعتبار کیا جائیگا اور جب ان وسائط کا اعتبار کیا گیا تو ان کی وجہ سے جہاد، اقامتِ حدود اور نماز جنازہ حسن لغیرہ قرار دیئے جائیں گے۔اس کے برخلاف زکوٰۃ، روزہ، حج کے وسائط یعنی زکوٰۃ میں حسن پیدا ہونے کا واسطہ فقیر کی تنگدستی کو دور کرنا اور روزے کے حسن ہونے کا واسطہ نفس امارہ سے عداوت کرنا اور حج کے حسن ہونے کا واسطہ خانہ کعبہ کی شرافت یہ سب محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں، بندے کے فعل کو ان میں کوئی دخل اور اختیار نہیں ہے پس جب یہ وسائط غیر اختیاری ہیں تو ان کا اعتبار نہ کر کے زکوٰۃ، روزہ اور حج کو حسن لعینہ کیساتھ ملحق کر دیا گیا ہے

شارح کی ظاہری عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح نے جہاد کے حسن ہونے کا واسطہ کفر کافر کو اور اقامت حدود کے حسن ہونے کا واسطہ ممنوعات شرعیہ کی پردہ دری یعنی گناہوں کے ارتکاب کو اور نماز جنازہ کے حسن ہونے کا واسطہ اسلام میت کو قرار دیا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی حسن کا واسطہ نہیں ہے جیسا کہ خادم کی تقریر سے واضح ہو چکا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں واسطوں سے پہلے ایک لفظ مقدر ہے چنانچہ پوری عبارت اس طرح ہے ''اعدام کفر الکافر وقضاء حق اسلام المیت، والزجر عن ہتک حرمۃ المناہی'' یعنی جہاد کے حسن ہونے کا واسطہ کافر کے کفر کا معدوم ہونا ہے اور نماز جنازہ کے حسن ہونے کا واسطہ مسلمان میت کے حق کو اداء کرنا ہے اور اقامت حدود کے حسن ہونیکا واسطہ ممنوعات شرعیہ کی پردہ دری کرنے سے روکنا ہے، ان الفاظ کو مقدر ماننے کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَالْقُدْرَةُ مِثَالٌ لِلشَّرْطِ الَّذِیْ حَسُنَ الْمَامُوْرُ بِهٖ لَاجْلِهٖ لَا لِلْمَامُوْرِ بِهٖ وَاِنْ قَدَّرْتَ الْمُضَافَ وَقُلْتَ وَمَشْرُوْطُ الْقُدْرَةِ كَانَ مِثَالًا لِلْمَامُوْرِ بِهِ الْمَشْرُوْطِ بِهَا وَاِنْ جَعَلْتَ ضَمِيْرَ اَوْ يَكُوْنَ حَسَنًا رَاجِعًا اِلَى الْغَيْرِ كَمَا كَانَ ضَمِيْرُ لِاِيْتَادَى اَوْ يَتَادَى رَاجِعًا اِلَيْهِ كَمَا قِيْلَ لَمْ يَنْتَشِرِ الْكَلَامُ وَتَكُوْنُ الْقُدْرَةُ مِثَالًا لِلْغَيْرِ بِلَا تَكَلُّفٍ لٰكِنْ يَكُوْنُ الشَّرْطُ ح بِمَعْنَى الْمَشْرُوْطِ وَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اَوْ يَكُوْنُ الْغَيْرُ كَالْقُدْرَةِ حَسَنَةً لِحُسْنٍ فِیْ مَشْرُوْطِهَا فَانْقَلَبَ الْمَقْصُوْدُ وَانْعَكَسَ الْمُدَّعٰى وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُوْ هٰذَا الْمَقَامُ عَنْ

Marfat.com

تَمَحُّل۔

(ترجمہ) :۔اور قدرت اس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے نہ کہ مامور بہ کی مثال ہے اور اگر تو مضاف کو مقدر مان کر ومشروط القدرت کہے تو یہ اس مامور بہ کی مثال ہوگی جو قدرت کیساتھ مشرط ہے اور اگر تو ''اویکون حسنا'' کی ضمیر غیر کی طرف راجع کرے جس طرح کہ ''لایتادی اویتادی'' کی ضمیر غیر کی طرف راجع تھی جیسا کہ کہا گیا تو مصنفؒ کا کلام منتشر نہ ہوگا اور قدرت بلا تکلف غیر کی مثال ہو جائے گی۔لیکن اس وقت شرط مشروط کے معنی میں ہوگی اور معنی یہ ہونگے یا ہو ''غیر'' جیسے قدرت حسن ایسے کی وجہ سے جو اس کے مشروط میں ہے پس مقصود اور مدعیٰ بدل جائے گا۔الغرض یہ مقام تکلف سے خالی نہیں ہے۔

(تشریح) :۔ماتن علیہ الرحمہ نے مامور بہ حسن لغیرہ کی تیسری قسم ''اویکون حسنا لحسن فی شرطہ'' کی مثال ''قدرت'' کیساتھ دی ہے لیکن یہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ قدرت مامور بہ کی مثال نہیں ہے بلکہ اس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے، حالانکہ مثال مامور بہ حسن لغیرہ کی ہونی چاہئے تھی جیسے وضوء اور جہاد مامور بہ حسن لغیرہ کی مثالیں ہیں۔اگر آپ یہ جواب دیں کہ متن میں قدرت سے پہلے مضاف مقدر ہے اور اصل عبارت یوں ہے ومشروط القدرت یعنی تیسری قسم کی مثال قدرت کا مشروط ہے اور قدرت کا مشروط وہ مامور بہ ہے جس کیلئے قدرت شرط ہے تو اس صورت میں مثال یقیناً اس مامور بہ کی ہوگی جو اسلئے حسن ہوا ہے کہ اس کی شرط یعنی قدرت میں حسن موجود ہے اور مثال ممثل لہ کے مطابق ہوگی۔لیکن اس صورت میں مضاف مقدر ماننے کا تکلف کرنا پڑے گا اور اگر آپ یہ فرمائیں کہ متن ''اویکون حسنا لحسن فی شرطہ'' میں ''یکون'' کی ضمیر مامور بہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ ''غیر'' کی طرف راجع ہے جیسا کہ ''لایتادی اور یتادی'' کی ضمیریں ''غیر'' کی طرف راجع ہیں تو اس صورت میں ایک فائدہ تو یہ ہوگا کہ مصنف کا کلام منتشر نہ ہوگا یعنی انتشار ضمائر لازم نہ آئے گا بلکہ تمام ضمیروں کا مرجع ''غیر'' ہوگا۔دوسرا فائدہ یہ ہوگا کہ ''قدرت'' بغیر مضاف مقدر مانے ''غیر'' کی مثال ہو جائیگی اور مثال ممثل لہ کے مطابق ہو جائیگی۔لیکن اس صورت میں متن کی عبارت ''فی شرطہ'' میں شرط، مشروط کے معنی میں ہوگی۔اسلئے کہ اگر شرط کو مشروط کے معنی میں نہ لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ یا وہ غیر حسن ہو ایسے حسن کیوجہ سے جو اس کی شرط میں ہے اور شرط بھی مامور بہ کا غیر ہوتی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ یا وہ غیر حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو حسن غیر میں ہے اور یہ مطلب انتہائی مہمل ہے لہذا شرط کو مشروط کے معنی میں لیا گیا اور جب شرط کو مشروط کے معنی میں لیا گیا تو مطلب یہ ہوا کہ یا غیر، مثلاً قدرت، حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو حسن اسکے مشروط میں ہے اور مشروط مامور بہ ہوتا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ غیر یعنی قدرت میں حسن آیا ہے اس کے مامور بہ کی وجہ سے اس صورت میں اصل مقصود ہی بدل گیا اور اصل مدعیٰ ہی الٹ گیا کیونکہ اصل مقصود تو یہ تھا کہ مشروط، یعنی مامور بہ حسن ہے اسلئے کہ اس کی شرط میں حسن ہے اور اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ شرط یعنی غیر مثلاً قدرت حسن ہے اسلئے کہ اس کے مشروط یعنی مامور بہ میں حسن ہے بہرحال یہ مقام تکلف سے خالی نہیں یعنی اگر عبارت علی حالہ باقی رکھی جائے تو مثال، ممثل لہ کے مطابق نہیں ہوتی اور اگر لفظ مشروط مقدر مانیں تو عبارت میں مقدر ماننا پڑتا ہے اور یہ خلاف اولیٰ اور خلاف اصل ہے اور اگر یکون کی ضمیر کا مرجع غیر کو قرار دیکر شرط کو مشروط کے معنی میں لیا جائے تو خلاف مقصود لازم آتا ہے۔

Marfat.com

ثُمَّ وصف الْقُدْرة بقوله يتمكّنُ بها الْعبْدُ من اداء مالزمه للايماء الى انَّ هذه الْقُدْرة لَيْسَتْ قُدْرة حقيقيَّة يكُوْنُ معها الْفعْلُ وتكُوْنُ علَّة له بلاتخلُّف فانَّ ذلك ليس مدار التَّكْليف لانَّه لايكُوْنُ سابقاً على الْفعْل حتّى يُكلَّف بسببه الْفاعلُ بل الْمُرادُ بها ههُنا هي الْقُدْرةُ الَّتي بمعْنى سلامة الْاسْباب والْآلات وصحَّة الْجوارح فانَّها تتقدَّمُ على الْفعْل وصحَّةُ التَّكْليف انَّما يعْتمدُ على هذه الْاسْتطاعة فقُدْرةُ التَّوضّي حيْن وجْدان الْماء والَّافالتَّيمُّمُ وقُدْرةُ توجُّه الْقبْلة حيْن عدم الْخوْف ووُجُوْد الْعلْم والَّافجهة الْقُدْرة اوالتَّحرّي وقُدْرةُ الْقيام حيْن الصّحة والَّا فالْقُعُوْدُ اوالْايماءُ وقُدْرةُ الزَّكوة حيْن ملْك النِّصاب والَّافهُو معْفوٌّ وقُدْرةُ الصَّوْم حيْن الصّحة والْاقامة والَّافالْقضاءُ خلْفه وقُدْرةُ الْحجّ حيْن وجْدان الزَّاد والرَّاحلة وصحَّة الْاعْضاء وامْن الطَّريْق والَّافهُوتطوُّعٌ وعلى هذا الْقياس.

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ نے قدرت کو اپنے قول ''یتمکن بہا العبد من اداء مالزمہ'' کیساتھ متصف کیا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہ قدرت وہ حقیقی قدرت نہیں ہے جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے اور وہ اس فعل کی بلا تکلف علت ہوتی ہے، اس لئے کہ حقیقی قدرت مدار تکلیف نہیں ہے کیونکہ حقیقی قدرت فعل پر مقدم نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے فاعل کو مکلف کیا جائے بلکہ اس جگہ قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جو آلات واسباب کی سلامتی اور اعضاء کی صحت کے معنی میں ہے، کیونکہ یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور صحت تکلیف اسی استطاعت پر موقوف ہے پس وضوء کرنیکی قدرت پانی موجود ہونے کے وقت ہے ورنہ تیمم ہے اور قبلہ رو ہونے کی قدرت جبکہ خوف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو ورنہ جہت قدرت یا جہت تحری ہے اور قیام کی قدرت بوقت صحت ہے ورنہ قعود یا اشارہ ہے اور زکوۃ کی قدرت جبکہ نصاب کا مالک ہو ورنہ تو معاف ہے اور روزہ کی قدرت جبکہ تندرست ہو اور مقیم ہو ورنہ اس کا خلیفہ قضاء ہے اور حج کی قدرت جبکہ زاد وراحلہ موجود ہو اور اعضاء صحیح ہوں اور راستہ پر امن ہو ورنہ تو نفل ہے اسی پر دوسرے امور کو قیاس کیا جائیگا۔

(تشریح):۔ شارح کی عبارت حل کرنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین فرمالیں، ایک یہ کہ قدرت دو طرح کی ہوتی ہے ایک قدرت حقیقیہ، دوم اسباب وآلات کا سالم ہونا اور اعضاء کا صحیح ہونا قدرت حقیقیہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق ہے دوسری بات یہ کہ قدرت حقیقیہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور فعل کے لئے علت ہوتی ہے اور قدرت بمعنی سلامت اسباب وصحت اعضاء فعل سے مقدم ہوتی ہے تیسری بات یہ کہ انسان کو مکلف کرنے کا مدار قدرت حقیقیہ پر نہیں ہوتا بلکہ قدرت بمعنی سلامت اسباب پر ہوتا ہے، کیونکہ مدار تکلیف اگر قدرت حقیقیہ ہوتی تو وہ کافر جو کفر پر مرا ہے وہ ایمان پر مکلف نہ ہوتا، اسلئے کہ اس کافر میں قدرت حقیقیہ نہیں پائی گئی اور قدرت حقیقیہ اسلئے نہیں پائی گئی کہ وہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور فعل ایمان نہیں پایا گیا تو قدرت حقیقیہ بھی نہیں پائی گئی حالانکہ کافر بھی ایمان کا مکلف ہے پس ثابت ہوا کہ قدرت حقیقیہ مدار تکلیف نہیں ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جو قدرت مدار تکلیف ہوتی ہے وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ قدرت حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے

Marfat.com

ساتھ ہوتی ہے البتہ قدرت بمعنی سلامت اسباب فعل پر مقدم ہوتی ہے لہذا قدرت بمعنی سلامت اسباب ہی مدار تکلیف ہوگی ان باتوں کے بعد شارح کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتن نے قدرت کو اپنے قول ''یتمکن بہا العبد من اداء ما لزمہ'' (جس کے ذریعہ بندہ اس چیز کے اداء کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہوتی ہے) کے ساتھ مقید کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو قدرت مامور بہ کے لئے شرط ہے اور جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے وہ قدرت، حقیقی قدرت نہیں ہے کیونکہ حقیقی قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور فعل کے لئے علت ہوتی ہے مگر مدار تکلیف نہیں ہوتی حالانکہ یہاں وہی قدرت مراد ہے جو مدار تکلیف ہوتی ہے پس یہاں قدرت سے وہ قدرت مراد ہے جس کے معنی اسباب وآلات کا سالم رہنا اور اعضاء وجوارح کا صحیح ہونا ہے کیونکہ قدرت بمعنی سلامت اسباب وآلات فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے اور فعل کا مدار بھی ہوتی ہے چنانچہ انسان وضو پر قادر اسوقت شمار ہوگا جب کہ پانی موجود ہو، اور مرض وغیرہ کوئی مانع وضوء موجود نہ ہو حتی کہ اگر پانی موجود نہ ہو یا پانی تو موجود ہو مگر مرض وغیرہ کوئی مانع وضوء ہو تو اس صورت میں عدم قدرت وضوء کی وجہ سے اس کو تیمم کرنے کا حکم دیا جائے گا اور قبلہ رخ ہونے پر اسوقت قادر شمار ہوگا جبکہ قبلہ رخ ہونے کی صورت میں کوئی خوف نہ ہو، اور قبلہ معلوم ہو حتی کہ اگر قبلہ کی طرف رخ کرنے میں کوئی خوف ہو تو وہ جہت قبلہ ہوگی جس کی طرف رخ کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر جہت قبلہ معلوم نہ ہو تو جہت تحری قبلہ ہوگی اور قیام کی قدرت یہ ہے کہ آدمی تندرست ہو اور اگر تندرست نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھنا فرض ہوگا اور اگر اتنی بھی صحت نہ ہو تو اشارہ کے ساتھ نماز پڑھنا فرض ہے، اور زکوٰۃ کی قدرت یہ ہے کہ مکلف نصاب کا مالک ہو چنانچہ اگر نصاب کا مالک نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی بلکہ معافی ہے اور روزہ کی قدرت یہ ہے کہ،، مکلف تندرست ہو، مقیم ہو، چنانچہ ان میں سے اگر کوئی چیز نہ ہو تو وہ قضاء کرے گا، اور حج کی قدرت یہ ہے کہ زاد سفر اور سواری مہیا ہو اور مکلف کے اعضاء صحیح سالم ہوں اور راستہ پر امن ہو چنانچہ اگر یہ باتیں موجود نہ ہوں تو اس صورت میں حج نفل ہوگا۔ اسطور پر دوسرے امور کو بھی قیاس کیا جائے یعنی تمام احکام کی تکلیف کا مدار قدرت بمعنی سلامت اسباب ہے جو فعل پر مقدم ہوتی ہے۔ قدرت حقیقیہ جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے مدار تکلیف نہیں ہے۔

ثُمَّ قَسَّمَ هٰذِهِ الْقُدْرَةَ اِلَى الْمُطْلَقِ وَالْكَامِلِ فَقَالَ وَهِيَ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ اَیْ الْقُدْرَةُ الَّتِیْ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَهِيَ بِمَعْنٰى سَلَامَةِ الْآلَاتِ وَالْاَسْبَابِ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مُطْلَقٌ اَیْ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِصِفَةِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ كَمَا فِیْ قِسْمِ الْآتِیْ وَهُوَ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْمَامُوْرُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَهُ وَهُوَ شَرْطٌ فِیْ اَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ اَیْ الْمُطْلَقُ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْعَبْدُ وَهٰذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّمَكُّنِ شَرْطٌ فِیْ اَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ وَالْبَاقِیْ زَائِدٌ وَهُوَ قَدْرُ مَا يَسَعُ فِيْهِ اَرْبَعُ رَكَعَاتٍ مِنَ الظُّهْرِ فَاِنِ اكْتَفٰى بِهٰذَا الْقَدْرِ سُمِّیَ مُمَكِّنًا وَهُوَ الَّذِیْ سَمَّاهُ الْمُصَنِّفُ مُطْلَقًا وَكَانَ يَنْبَغِیْ اَنْ يَّقُوْلَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ اَوْ كَامِلٌ اَوْ قَاصِرٌ وَبِاِزْدِيَادِ لَفْظِ اَدْنٰى اِفْتَرَقَ بَيْنَ الْمُقْسَمِ وَالْقِسْمِ لِاَنَّ الْمُقْسَمَ هُوَ مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَالْقِسْمُ هُوَ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ فَلَا يَرِدُ مَا يَتَوَهَّمُ اَنَّهُ يَلْزَمُ اِنْقِسَامُ الشَّیْءِ اِلٰى نَفْسِهٖ وَاِلٰى غَيْرِهٖ وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِاَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ لِاَنَّ الْقَضَاءَ لَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ هٰذِهِ الْقُدْرَةُ

Marfat.com

مُطْلَقاً بَلْ إِذَا كَانَ الْمَطْلُوْبُ الْفِعْلَ وَاَمَّا إِذَا كَانَ الْمَطْلُوْبُ السُّوَالَ وَالْاِثْمَ فَلَايُشْتَرَطُ فِيْهِ ذٰلِكَ فَاِنَّ مَنْ عَلَيْهِ اَلْفُ صَلٰوةٍ يُقَالُ لَهٗ فِيْ النَّفْسِ الْاَخِيْرَةِ اِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكَ وَثَمَرَتُهٗ تَظْهَرُ فِيْ حَقِّ وُجُوْبِ الْاِيْصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَالْاِثْمِ۔

(**ترجمہ**):۔پھر مصنفؒ نے اس قدرت کو مطلق اور کامل کی طرف منقسم فرمایا ہے چنانچہ کہا کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق یعنی وہ قدرت جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوگا اور وہ سلامت اسباب وآلات کے معنی میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک مطلق یعنی صفت یسر اور سہولت کیساتھ غیر مقید جیسے آنیوالی قسم میں ہے اور وہ ادنی قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اس چیز کے اداء کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہے اور یہ قسم ہر حکم کی ادائیگی میں شرط ہے یعنی مطلق ادنی قدرت ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوگا اور اتنی قدرت ہر حکم کی ادائیگی کیلئے شرط ہے اور باقی زائد ہے اور ادنی قدرت اس قدر ہے کہ اس میں ظہر کی چار رکعت پڑھنے کی گنجائش ہو۔اگر اسی مقدار پر اکتفاء کیا گیا تو اس کو قدرت ممکنہ کیساتھ موسوم کیا جائے گا اور یہی ہے جس کو مصنفؒ نے مطلق کے نام سے موسوم کیا ہے اور مناسب یہی تھا کہ مصنف مطلق اور مقید یا کامل اور قاصر کہتے ۔اور لفظ ادنی کی زیادتی سے مقسم اور قسم کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا۔کیونکہ مقسم اس قدرت کا نام ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوتا ہے اور قسم قدرت کے اس ادنی حصہ کا نام ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوتا ہے پس ایک شئی کا اپنی ذات اور غیر کی طرف منقسم ہونے کا وہم وارد نہ ہوگا اور مصنفؒ نے ''باداء کل امر'' کی قید اس لئے لگائی کہ قضاء میں یہ قدرت مطلق شرط نہیں ہے بلکہ جب مطلوب فعل ہو اور جب مطلوب سوال اور گناہ ہو تو اس میں یہ شرط نہیں ہے اسلئے کہ جس شخص پر ایک ہزار نمازیں فرض ہیں تو اس سے آخری وقت مین یہی کہا جائے گا کہ تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں اور اس کا ثمرہ فدیہ دینے کی وصیت واجب ہونے اور گناہ لازم ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

(**تشریح**) :۔جو قدرت مدار تکلیف ہے اور جس کے معنی آلات واسباب کے صحیح ہونے کے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرت مطلقہ (۲) قدرت کاملہ۔قدرت مطلقہ وہ ادنی درجہ کی قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنے فرض کے اداء کرنے پر قادر ہوتا ہے اور یہ ادنی درجہ کی قدرت ہر حکم کی اداء واجب ہونے کیلئے شرط ہے یعنی جب تک اتنی قدرت موجود نہ ہو تو مکلف پر کسی حکم کا اداء کرنا واجب نہ ہوگا۔بہر حال وجوب اداء کیلئے اتنی قدرت کا موجود ہونا تو شرط ہے اور قدرت کا باقی حصہ ایک امر زائد ہے۔ادنیٰ قدرت کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا کہ ادنیٰ قدرت اتنی ہوتی ہے کہ مثلاً ظہر کا اتنا وقت باقی ہو جسمیں ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو یعنی ظہر کی اداء واجب ہونے کیلئے اتنے وقت کا ملنا شرط ہے اور اس سے زائد وقت کو شرط ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے،شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اس ادنیٰ قدرت کا نام قدرت ممکنہ ہے اسی کو فاضل مصنفؒ نے قدرت مطلقہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔

حضرت شارحؒ نے ماتن کی گرفت کرتے ہوئے فرمایا کہ ماتن کی بیان کردہ قدرت کی دو قسموں مطلق اور کامل کے درمیان صحیح مقابلہ موجود نہیں ہے مناسب یہ تھا کہ ماتن مطلق اور مقید فرماتے یا کامل اور قاصر فرماتے۔

''وبازدیادلفظ ادنی افترق الخ'' سے ایک اعتراض کا جواب مذکور ہے،اعتراض یہ ہے کہ مقسم وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف

Marfat.com

اپنا فرض اداء کرنے پر قادر ہوتا ہے اور اس کی ایک قسم مطلق ہے اس سے مراد بھی وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف فرض اداء کرنے پر قادر ہوتا ہے گویا مقسم اور اس قسم کے درمیان اتحاد ہے اور اسی کا نام ''انقسام شئی الیٰ نفسہ والیٰ غیرہ'' ہے یعنی قدرت اپنی ذات کی طرف اور اپنے غیر کی طرف منقسم ہے حالانکہ انقسام شئی الی نفسہ والیٰ غیرہ ناجائز ہے۔

شارحؒ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں مقسم اور قسم کے درمیان غیریت ہے بایں طور کہ مقسم تو نفس قدرت ہے اور اس کی ایک قسم مطلق وہ ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنا فرض اداء کرنے پر قادر ہوتا ہے پس قسم کی تعریف میں لفظ ادنیٰ بڑھا کر مقسم اور قسم کے درمیان تغایر پیدا کر دیا گیا ہے اور جب مقسم اور قسم کے درمیان تغایر ہو گیا تو انقسام شئی الیٰ نفسہ والیٰ غیرہ لازم نہیں آئیگا شارحؒ نے فرمایا کہ ماتنؒ نے وہو شرط فی اداء کل امر کہہ کر قدرت کو ہر امر کے وجوب اداء کیلئے اسلئے شرط قرار دیا ہے کہ قضاء کیلئے مطلقاً یہ قدرت شرط نہیں ہے بلکہ مکلف سے اگر فعل مطلوب ہو یعنی فائتہ نماز کی قضاء کرانا مطلوب ہو تو قدرت ممکنہ، قضاء کیلئے شرط ہے، کیونکہ بغیر قدرت کے فعل طلب کرنا جائز ہی نہیں ہے لیکن اگر مکلف سے فعل مطلوب نہ ہو یعنی فائتہ نماز کی قضاء کرانا مطلوب نہ ہو بلکہ یہ مطلوب ہے کہ یہ شخص جس پر فائتہ نمازیں قضاء ہیں اپنے کسی وارث کو یہ وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد میری فائتہ نمازوں کا فدیہ دیدینا اگر وصیت نہ کی تو گنہگار ہوگا۔ ایسی صورت میں قدرت ممکنہ شرط نہ ہوگی، کیونکہ جس شخص پر ایک ہزار نمازیں قضاء ہیں اس کو آخری وقت میں یہ کہا جاتا ہے کہ تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں حالانکہ اس وقت میں یہ شخص ان نمازوں کی قضاء پر قادر نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جب یہ فدیہ دینے کی وصیت کرانا یا عدم وصیت کی صورت میں گناہ لازم ہونا مطلوب ہو تو قضاء کیلئے قدرت ممکنہ شرط نہیں ہے اور اس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ اس شخص پر فدیہ دینے کی وصیت کرنا واجب ہوگا چنانچہ اگر فدیہ دینے کی وصیت نہ کی تو گنہگار ہوگا، قیامت میں مواخذہ ہوگا۔

وَالشَّرْطُ تَوَهُّمُهٗ لَاحَقِيْقَتُهٗ اَیِ الشَّرْطُ فِيْمَا بَيْنَ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ الْاَدْنٰى كَوْنُهٗ مُتَوَهَّمَ الْوُجُوْدِ لَامُتَحَقَّقَ الْوُجُوْدِ اَیْ لَايَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ الْوَقْتُ الَّذِیْ يَسَعُ اَرْبَعَ رَكْعَاتٍ مَوْجُوْدًا مُتَحَقِّقًا فِی الْحَالِ بَلْ يَكْفِیْ وَهْمُهٗ فَاِنْ تَحَقَّقَ هٰذَاالْمَوْهُوْمُ فِی الْخَارِجِ بِاَنْ يَمْتَدَّالْوَقْتُ مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ يُؤَدِّيْهِ فِيْهِ وَاِلَّا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهٗ فِی الْقَضَاءِ۔

(ترجمہ):۔ اور شرط اس کا توہم ہے حقیقت نہیں ہے یعنی اس قدرت ممکنہ ادنیٰ کے مابین یہ شرط ہے کہ وہ متوہم الوجود ہو متحقق الوجود نہ ہو یعنی یہ لازم نہیں کہ وہ وقت جس میں چار رکعت پڑھنے کی گنجائش ہو وہ فی الحال موجود اور متحقق ہو بلکہ اس کو وہم کافی ہے پس اگر یہ موہوم خارج میں متحقق ہو بایں طور کہ وقت اللہ کی جانب سے ممتد ہو جائے تو اس میں اداء کرے ورنہ اس کا ثمرہ قضاء میں ظاہر ہوگا۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ قدرت ممکنہ جو وجوب اداء کی شرط ہے اس کا متوہم الوجود ہونا شرط ہے متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے یعنی وہ وقت جس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو اس کو فی الحال موجود اور متحقق ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اس وقت کا وہم کے درجہ میں موجود ہونا بھی وجوب اداء کیلئے کافی ہے اس طور پر کہ اگر کسی کو ایک منٹ وقت ملا تو بھی اس پر ظہر اداء کرنا واجب ہوگا حالانکہ ایک منٹ کا وقت حقیقۃً چار

Marfat.com

رکعت کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لیکن وہم کے درجہ میں اس کا احتمال ہے چنانچہ اگر اللہ تعالیٰ نے اس ایک منٹ کو اس قدر دراز کر دیا کہ اس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھ سکتا ہے تو ظہر ادا کرے گا اور اگر اس کو دراز نہ کیا تو اس کی قضاء کرے گا۔

حَتّٰی اِذَا بَلَغَ الصَّبِیُّ اَوْاَسْلَمَ الْکَافِرُ اَوْطَهُرَتِ الْحَائِضُ فِیْ آخِرِالْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِتَوَهُّمِ الْاِمْتِدَادِ فِی آخِرِالْوَقْتِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ وَالْمُرَادُ بِآخِرِالْوَقْتِ الَّذِیْ لَایَسَعُ فِیْهِ اِلَّا مِقْدَارَ التَّحْرِیْمَةِ فَاِذَا حَدَثَتْ هٰذِهِ الْمُوْجِبَاتُ فِیْ هٰذَا الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِاحْتِمَالِ اِمْتِدَادِهٖ بِوَقْفِ الشَّمْسِ فَاِنْ اِمْتَدَّ فِی الْوَاقِعِ یُؤَدِّیْهِ فِیْهِ وَاِلَّا یَقْضِیْهَا وَهٰذَا الْوَقْفُ اَمْرٌ مُمْکِنٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ کَمَا کَانَ لِسُلَیْمَانَ عَلَیْهِ السَّلَامُ حِیْنَ عُرِضَتْ عَلَیْهِ بِالْعَشِیِّ الصَّافِنَاتُ الْجِیَادُ فَکَادَتِ الشَّمْسُ تَغْرُبُ فَضَرَبَ سُوْقَهَا وَاَعْنَاقَهَا فَرَدَّاللّٰهُ الشَّمْسَ حَتّٰی صَلّٰی الْعَصْرَ وَسَخَّرَ لَهُ الرِّیْحَ مَکَانَ الْخَیْلِ وَهٰذَا بِنَصِّ الْقُرْآنِ وَقَدْ کَانَ لِیُوْشَعَ عَلَیْهِ السَّلَامُ حَتّٰی فَتَحَ الْقُدْسَ قُبَیْلَ دُخُوْلِ لَیْلَةِ السَّبْتِ وَقَدْ کَانَ لِنَبِیِّنَا عَلَیْهِ السَّلَامُ حِیْنَ فَاتَتْ صَلٰوةُ الْعَصْرِ مِنْ عَلِیٍّ کَمَا ذُکِرَ فِیْ کِتَابِ السِّیَرِ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ فَاِنَّهٗ لَمْ یُعْتَبَرْ فِیْهِ تَوَهُّمُ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ مَعَ اَنَّ اَکْثَرَ النَّاسِ یَحُجُّوْنَ بِلَازَادٍ وَرَاحِلَةٍ لِاَنَّ فِیْ اِعْتِبَارِ ذٰلِکَ حَرَجًا عَظِیْمًا وَلَوْاُعْتُبِرَ ذٰلِکَ لَاتَظْهَرُ ثَمَرَتُهٗ فِیْ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ لِاَنَّ الْحَجَّ لَایُقْضٰی وَاِنَّمَا تَظْهَرُ فِیْ حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِیْصَاءِ وَذٰلِکَ غَیْرُ مَعْقُوْلٍ۔

(ترجمہ):۔حتی کہ آخری وقت میں جب نابالغ بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائضہ عورت پاک ہو جائے تو اس پر نماز لازم ہوگی کیونکہ کہ آخری وقت میں آفتاب کے موقوف ہو جانے وقت کی درازی موہوم اور محتمل ہے اور آخری وقت سے مراد وہ ہے جس میں صرف مقدار تحریمہ کی گنجائش ہو۔ پس جب یہ اسباب اس وقت میں پیدا ہوں گے تو نماز لازم ہو جائے گی، کیونکہ آفتاب کے موقوف ہو جانے کے وقت کا امتداد متحمل ہے پس اگر وقت واقع میں ممتد ہو گیا تو مکلف اس میں نماز ادا کرے ورنہ اس کی قضاء کرے اور یہ آفتاب کا موقوف ہو جانا ایک امر ممکن اور خارق عادت ہے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کیلئے یہ واقعہ اس وقت پیش آیا تھا جب آپکے سامنے شام کے وقت نہایت عمدہ، تیز رفتار گھوڑے پیش کئے گئے اور آفتاب ڈوبنے لگا پھر آپ ان کی پنڈلیاں اور گردنیں مارنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے آفتاب کو لوٹا دیا یہاں تک کہ آپ نے عصر کی نماز ادا کی اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ ہوا کو آپ کے تابع کر دیا۔ اور یہ واقعہ نص قرآنی سے ثابت ہے۔ (اسی طرح کا واقعہ) حضرت یوشع علیہ السلام کیلئے بھی پیش آیا تھا یہاں تک کہ آپ نے شنبہ کی رات داخل ہونے سے پہلے قدس کو فتح کر لیا اور (اسی طرح کا واقعہ) ہمارے نبی ﷺ کو بھی پیش آیا تھا جس وقت کہ حضرت علیؓ کی عصر کی نماز فوت ہو چکی تھی جیسا کہ کتاب السیر میں مذکور ہے اور یہ حج کے خلاف ہے کیونکہ اس میں تو ہم زاد و راحلہ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے باوجود یہ کہ بیشتر لوگ بغیر زاد و راحلہ کے حج کرتے ہیں اس لئے کہ اس کا اعتبار کرنے میں حرج عظیم ہے اور اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس کا ثمرہ قضاء واجب ہونے میں ظاہر نہ ہوگا اسلئے کہ حج کی قضاء نہیں کیجاتی ہے البتہ گناہ اور

Marfat.com

وصیت کرنے میں ظاہر ہوگا اور یہ غیر معقول ہے۔

(تشریح) :۔فاضل مصنف نے سابق میں فرمایا ہے کہ اداء واجب ہونے کیلئے قدرت ممکنہ کا حقیقۃً موجود ہونا شرط نہیں ہے بلکہ توہم قدرت بھی کافی ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر آخری وقت میں نابالغ بچہ بالغ ہوجائے یا کافر مسلمان ہوجائے یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہوجائے تو ان سب صورتوں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس شخص پر نماز لازم ہوجائے گی، اگر کرامت کے طور پر وقت دراز ہوگیا تو نماز اداء کرے گا ورنہ اس شخص پر اس نماز کی قضاء لازم ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ آخری وقت میں سورج کے ٹھہر جانے سے وقت کے دراز ہونے کا وہم ہے اگر چہ حقیقۃً اتنا وقت موجود نہیں ہے جس میں چار رکعت نماز اداء کی جاسکے اور امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ توہم قدرت ہی وجوب اداء کیلئے شرط ہے، حقیقت قدرت شرط نہیں ہے اسلئے اس آخری وقت میں نماز فرض ہوجائے گی۔

شارحؒ نے کہا کہ آخری وقت سے مراد وہ وقت ہے جو صرف تکبیر تحریمہ کیلئے کافی ہوسکتا ہے یعنی اگر بچہ کا بالغ ہونا، کافر کا مسلمان ہونا اور حائضہ کا پاک ہونا اس قدر تنگ وقت میں پایا گیا کہ اس وقت میں فقط تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہے اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے تو بھی ان حضرات پر اس وقت کی نماز لازم ہوجائے گی کیونکہ یہ وقت اگر چہ حقیقۃً پوری نماز اداء کئے جانے کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بھی خارج از امکان نہیں ہے کہ اللہ جل جلالہ آفتاب کو اسکی گردش سے روک کر وقت کو دراز فرمادیں پس جب یہ احتمال ہے تو اللہ رب العزت نے اگر واقعۃً وقت کو دراز فرمادیا تو یہ شخص اس وقت میں نماز اداء کرے گا اور اگر ایسا نہ ہوسکا تو پھر قضاء کرے گا۔

ملاجیونؒ نے اس احتمال کے امکان کو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ آفتاب کا اپنی گردش چھوڑ کر رک جانا ایک ممکن امر ہے اور خلاف عادت امور میں سے ہے۔

گزشتہ زمانوں میں اس طرح کے واقعات پیش آتے رہے ہیں چنانچہ شارحؒ نے قرآن پاک کے حوالہ سے سیدنا سلیمان علیہ السلام کا واقعہ ذکر کیا ہے قرآن پاک میں یہ واقعہ یوں مذکور ہے ''ووھبنا لداود سلیمان نعم العبد انه اواب ، اذعرض علیه بالعشی الصٰفنٰت الجیاد فقال انی احببت حب الخیر عن ذکر ربی حتی توارت بالحجاب ،ردوھاعلی فطفق مسحا بالسوق والاعناق ''یعنی دیا ہم نے داؤد کو سلیمان بہت خوب بندہ ہے وہ بہت رجوع رہنے والا جب پیش کئے گئے اس کے سامنے شام کو گھوڑے بہت خاصے تو بولا میں نے دوست رکھا مال کی محبت کو اپنے رب کی یاد سے یہاں تک کہ سورج چھپ گیا اوٹ میں۔پھیر لاؤ ان کو میرے پاس لگا جھاڑنے ان کی پنڈلیاں اور گردنیں۔اس کی تفسیر میں بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ حضرت سلیمانؑ کو گھوڑوں کے معائنہ میں مشغول ہوکر اس وقت کی نماز یا وظیفہ سے ذہول ہوگیا فرمایا کہ دیکھو مال کی محبت نے مجھ کو اللہ کی یاد سے غافل کردیا حتی کہ غروب آفتاب تک میں اپنا وظیفہ اداء نہ کرسکا، پس حضرت سلیمانؑ اس موقت عبادت کے فوت ہوجانے سے بیتاب ہوگئے اور حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو واپس لاؤ جو یاد الٰہی کے فوت ہونے کا سبب بنے ہیں جب مذکورہ گھوڑے لائے گئے تو شدت غیریت اور غلبہ حب الٰہی میں تلوار لیکر ان کی گردنیں اور پنڈلیاں کاٹنا شروع کردیں تاکہ غفلت کے سبب کو اپنے سے اس طرح علیحدہ کریں کہ وہ فی الجملہ اس غفلت کا کفارہ ہوجائے۔پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمانؑ کی

Marfat.com

دعا سے آفتاب کو لوٹا دیا یہاں تک کہ عصر کی نماز جو فوت ہو رہی تھی اس کو وقت پر پڑھ لیا اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ آپ کیلئے ہوا کو مسخر کر دیا

ملاحظہ فرمایئے قادر مطلق نے آفتاب کو لوٹا کر اس قدر دراز کر دیا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے عصر کی نماز ادا کر لی۔ پس اس واقعہ سے امتداد وقت کا امکان ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں یہ اشکال ہے کہ سلیمان علیہ السلام کے واقعہ سے آفتاب کا لوٹ آنا ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ ہمارا کلام آفتاب کے گردش سے ٹھہرا رہنے میں ہے اسلئے اس موقع پر اس واقعہ کا ذکر کرنا قطعاً مناسب نہیں ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب آفتاب کا لوٹ آنا قدرتِ الٰہی میں ہے تو آفتاب کا ٹھہرانا بھی اس کی قدرت سے باہر نہ ہوگا۔

اسی طرح کا واقعہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام کیلئے بھی پیش آیا تھا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام نے جمعہ کے دن جبابرہ اور جبارین یعنی قبطیوں سے مقاتلہ کیا پورے دن جنگ کرنے کے باوجود قُدس پہاڑ فتح نہ ہوا حتی کہ آفتاب غروب ہونے کے قریب ہو گیا تو آپ نے آفتاب سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ تو غروب ہونے پر مامور ہے اور میں غروب سے پہلے قتال پر مامور ہوں کیونکہ شنبہ کے دن اور اس کی رات میں شریعت موسوی میں قتال حرام تھا پس حضرت یوشع علیہ السلام نے کہا" اللھم احبس الشمس علینا "اے اللہ ہمارے لئے آفتاب کو روک دے یوشع علیہ السلام کی دعا کے نتیجہ میں آفتاب کی گردش روک دی گئی، اور آفتاب اسی جگہ ٹھرا رہا یہاں تک کہ قدس پہاڑ کو فتح کر لیا گیا۔ یہ واقع بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ سے اسی طرح مروی ہے بہر حال اس واقعہ سے بھی آفتاب کا اپنی جگہ ٹھرا رہنا اور وقت کا دراز ہونا ثابت ہے۔

اسی طرح کا ایک واقعہ سید الکونین، رسول الثقلین ﷺ کے لئے پیش آیا تھا، قاضی عیاضؒ نے شفاء میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ آپ پر وحی اتر رہی تھی اور آپ کا سر مبارک حضرت علیؓ کی گود میں تھا حضرت علیؓ نے تا ہنوز نماز عصر بھی نہیں پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہونے لگا۔ وحی کی کیفیت ختم ہونے کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا کہ" اَصلیت یا علی" علی تم نماز پڑھ چکے ہو۔ علیؓ نے کہا "نہیں"، آپ نے فرمایا "اللھم انہ کان فی طاعتک وطاعت رسولک فارددعلیہ الشمس" اے اللہ علی تیرے اور تیرے رسول کے کام میں لگا ہوا تھا تو اس کی وجہ سے آفتاب کو لوٹا دے۔ عاصمہ بنت عمیسؓ کہتی ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آفتاب ڈوب چکا تھا پھر میں نے دیکھا کہ غروب ہونے کے بعد آفتاب طلوع ہوا۔ اور دھوپ پہاڑوں اور زمین کے بلند حصوں پر دیکھی، یہ واقعہ خیبر میں پیش آیا۔ اس واقعہ سے بھی آفتاب کے لوٹنے کی وجہ سے وقت نماز کا دراز ہونا ثابت ہوتا ہے۔

بہر حال ان واقعات سے اتنی بات ثابت ہو جاتی ہے کہ آفتاب کے ٹھہر جانے یا لوٹ جانے کی وجہ سے وقت کا دراز ہونا امر ممکن ہے

"وہذا بخلاف الحج" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ زادوراحلہ حج کیلئے قدرت ممکنہ ہے اور وجوب اداء کیلئے قدرت ممکنہ کا تو ہم شرط ہے پس زادوراحلہ کے توہم کی بنیاد پر حج فرض ہو جانا چاہئے جیسا کہ توہم قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہو جاتی ہے باوجود یہ کہ بغیر زادوراحلہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں اور وقت کے آخری جز میں امتداد وقت کی صورت میں نماز اداء کرنا بہت نادر ہے یعنی وقت کا دراز ہونا انتہائی نادر ہے مگر اسکے باوجود وقت کے آخری جز میں اگر کوئی شخص نماز کا اہل ہو گیا تو محض توہم قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہو جاتی ہے لہذا جب بغیر زادوراحلہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں تو توہم زادوراحلہ کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ حج فرض ہونا چاہئے تھا۔

Marfat.com

اس کا جواب یہ ہے کہ حج واجب ہونے کیلئے توہم زادوراحلہ کا اعتبار کرنے میں بہت بڑا حرج ہے یعنی محض توہم زادوراحلہ کی بنیاد پر اگرحج واجب کردیا جاتا تو لوگ بہت بڑے حرج میں مبتلا ہوجاتے اسلئے توہم زادوراحلہ کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ حقیقت زاد وراحلہ پر قدرت کا اعتبار کیا گیا ہے اور اگر بالفرض توہم زادوراحلہ کا اعتبار کرلیا گیا تو اس کا ثمرہ قضاء واجب ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ حج کی قضاء نہیں کی جاتی ہے بلکہ جب بھی حج کرے گا وہ اداء ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا۔البتہ اس کا ثمرہ گنہگار ہونے اور وصیت کرنے کے حق میں ظاہر ہوگا یعنی اگر اس توہم زادوراحلہ کیوجہ سے حج فرض کیا گیا تو ہر عاقل بالغ پر حج فرض ہوگا۔اب اگر یہ توہم، تحقیق زادوراحلہ سے تبدیل نہ ہوا اور پیغام اجل آگیا تو یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث سے وصیت کرے گا کہ میرے مرنے کے بعد میری طرف سے حج کرلینا اور اگر وصیت نہ کی تو یہ شخص گنہگار ہوگا اور یہ دونوں باتیں غیر معقول ہیں اسلئے کہ اگر یہ شخص زادوراحلہ پر قادر ہوتا تو خود ہی حج کرلیتا وصیت کی کیا ضرورت تھی، اور جب زادوراحلہ پر قدرت ہی حاصل نہیں ہوئی تو عدم وصیت کی صورت میں گنہگار ہونے کا کیا سوال، کیونکہ یہ کھلی ہوئی تکلیف مالایطاق ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ''لایکلف اللہ نفساً الا وسعہا'' فرما کر تکلیف مالایطاق کو دور کردیا ہے۔

وَكَامِلٌ وَهُوَ الْقُدْرَةُ الْمُيَسِّرَةُ لِلْاَدَاءِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ مُطْلَقٌ وَهٰذَا هُوَالْقِسْمُ الثَّانِيْ وَيُسَمّٰى هٰذَا مُيَسِّرَةً لِاَنَّهٗ جَعَلَ الْاَدَاءَ يَسِيْرًا سَهْلًا عَلَى الْمُكَلَّفِ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ قَدْ كَانَ قَبْلَ ذٰلِكَ عَسِيْرًا ثُمَّ يَسَّرَهُ اللّٰهُ بَعْدَ ذٰلِكَ بَلْ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ اَوْجَبَ مِنَ الْاِبْتِدَاءِ بِطَرِيْقِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ كَمَا يُقَالُ ضَيِّقْ فَمَ الرَّكِيَّةِ اَىْ اِجْعَلْهُ ضَيِّقًا مِنَ الْاِبْتِدَاءِ لَا اَنَّهٗ كَانَ وَاسِعًا ثُمَّ يُضَيِّقُهٗ وَهٰذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطٌ فِيْ اَكْثَرِ الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَةِ دُوْنَ الْبَدَنِيَّةِ۔

(ترجمہ):۔اور کامل اور یہ قدرت میسرہ للاداء کا نام ہے، یہ مصنف کے قول مطلق پر معطوف ہے اور یہی دوسری قسم ہے اور اس کا نام میسرہ اسلئے رکھا گیا کہ اس نے مکلف پر اداء کو آسان اور سہل کردیا ہے یہ معنی نہیں کہ مامور بہ اس سے پہلے دشوار تھا پھر اس کے بعد اس کو اللہ نے آسان کردیا ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ اس نے ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کیساتھ واجب کیا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ کنویں کا منہ تنگ رکھ یعنی اسکو ابتداء ہی سے تنگ بنانا یہ کہ وہ کشادہ تھا پھر اس کو تنگ کرے گا اور یہ قدرت اکثر عبادات مالیہ میں شرط ہے نہ کہ عبادات بدنیہ میں۔

(تشریح):۔اس عبارت میں قدرت کی دوسری قسم یعنی قدرت کاملہ کا بیان ہے اس قدرت کا دوسرا نام قدرت میسرہ ہے اور اس کا نام قدرت میسرہ اسلئے رکھا گیا کہ اس قدرت نے مکلف پر مامور بہ کا اداء کرنا آسان اور سہل کردیا ہے، میسرہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس سے پہلے مامور بہ دشوار تھا پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اسے آسان کردیا بلکہ یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کیساتھ واجب کیا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے ''ضیق فم الرکیۃ'' یعنی کنویں کا منہ تنگ رکھو، اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ کنویں کا منہ پہلے کشادہ اور چوڑا تھا پھر اس کو تنگ کرنے کیلئے کہا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداء ہی سے کنویں کا منہ تنگ رکھو۔

صاحب نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں قدرت میسرہ اکثر عبادات مالیہ کیلئے شرط ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر، عبادات بدنیہ کیلئے تو قطعاً شرط

Marfat.com

نہیں ہے اور بعض عبادات مالیہ کیلئے بھی شرط نہیں ہے جیسے صدقۃ الفطر کہ وہ قدرت ممکنہ سے ثابت ہو جاتا ہے اور وجوب صدقۃ الفطر کیلئے قدرت میسرہ شرط نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ اکثر عبادات مالیہ کیلئے قدرت میسرہ کیوں شرط ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ مال چونکہ انسان کا محبوب ہوتا ہے اسلئے مالی عبادات کا اداء کرنا نفس پر بہت شاق ہوتا ہے چنانچہ عوام میں مشہور ہے ''چمڑی چلی جائے مگر دمڑی نہ جائے'' یعنی انسان جان دینا گوارا کر لیتا ہے مگر مال دینے کیلئے آمادہ نہیں ہوتا۔ پس جب عبادات مالیہ کا اداء کرنا نفس پر شاق ہوتا ہے تو اس کی کلفت اور مشقت کو دور کرنے کیلئے قدرت میسرہ کو شرط قرار دیا گیا۔

ودوامُ هذه القدرة شرطٌ لدوام الواجب اى مادامت هذه القُدرة باقية يبقى الواجبُ واذا انتفى القُدرة انتفى الواجبُ لانَّ الواجب كان ثابتاً باليُسر فانْ بقى بدُون القُدرة يتبدَّلُ اليُسرُ الى العُسر الصرف.

(**ترجمہ**) :۔ اور اس قدرت کا دوام واجب کے دوام کے لئے شرط ہے یعنی جب تک یہ قدرت باقی رہے گی واجب باقی رہے گا اور جب قدرت منتفی ہو جائے گا تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا کیونکہ واجب یسر کے ساتھ ثابت تھا پس اگر واجب قدرت کے بغیر باقی رہ جائے تو یسر عسر محض سے بدل جائے گا۔

(**تشریح**) :۔ صاحب المنار نے کہا کہ قدرت میسرہ کا دوام واجب کے دوام کے لئے شرط ہے یعنی جب تک قدرت میسرہ باقی رہے گا واجب بھی باقی رہے گا اور جب قدرت میسرہ ختم ہو جائے گی تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب صفت یسر کے ساتھ واجب ہے پس اگر قدرت میسرہ کے بغیر واجب باقی رہا تو آسانی اور یسر، عسر محض سے بدل جائے گا۔ یعنی جس عبادت اور مامور بہ کا آسانی کے ساتھ اداء کرنا واجب ہوا تھا اسکو دشواری کے ساتھ اداء کرنا واجب ہوگا۔ حالانکہ یہ حکمت شرع کے بالکل خلاف ہے۔ پس ثابت ہوا کہ قدرت میسرہ کا دوام، دوام واجب کے لئے شرط ہے،

حتّى تبطُل الزَّكوٰةُ وَالعُشرُ وَالخراجُ بهلاكِ المال تفريعٌ على قوله وَدوامُ هذه القُدرة يَعنى انَّ الزَّكوٰة كانت واجبة بالقُدرة المُيسّرة لانَّ التَّمكُّن فيه يَثبُتُ بملك اصلِ المال فاذا اُشترط النِّصابُ الحولى عُلم انَّ فيه قُدرةً مُيسّرةً فاذا هلك النِّصابُ بعد تمام الحول سقطت الزَّكوٰةُ اذ لو بقيت عليه لم يكن الّا غرماً وعند الشافعىؒ لاتسقُطُ لتقرُّر الوُجوب عليه بالتَّمكُّن بخلاف ماذا استهلكه اذ تبقى عليه زجراً له على التَّعدّى وهذا اذا هلك كُلُّ النِّصاب اذ لو هلك بعضُ النِّصاب تبقى بقسطه لانَّ شرط النِّصاب فى الابتداء لم يكن الّا للغناء لا لليُسر اذ اداءُ درهمٍ من اربعين كاداء خمسة دراهم من مأتين فاذا وُجد الغناءُ ثُمَّ هلك البعضُ فاليُسرُ فى الباقى باقٍ بقدر حصّته وكذا العُشر كان واجباً بالقُدرة المُيسّرة لانَّ المُمكّنة فيه كان بنفس الزِّراعة فاذا شُرط قيامُ تسعة الاعشار عنده كان دليلاً على انّه يجبُ بطريق اليُسر فاذا هلك الخارجُ كُلُّه او بعضُه بعد التَّمكُّن

Marfat.com

من التَّصدُّق ينبطلُ العُشرُ بحصَّته لانَّهٗ اسْمٌ اضافيٌّ يقْتضىٰ وُجُوْد الْحصص الْباقية وَكذا الْخراج كان واجباً بالْقُدْرة الْمُيسَّرة لانَّهٗ يُشترطُ فيْه التَّمكُّن من الزَّراعة بنُزُوْل الْمطر ووُجُوْد آلات الْحرْث وغيْر ذلك فاذا عطّل الْارْض ولمْ يزرعْ يجبُ عليْه الْخراجُ للتَّمكُّن التَّقْديرىٰ وهذا ممَّا يُعْرفُ ولا يفْتى به لتجاسُر الظَّلمة بخلاف الْعُشْر فانَّهٗ يُشترطُ فيْه الْخارجُ التَّحْقيقىُّ دُوْن التَّقْديرىِّ ولكنْ اذا لمْ يعطّلْ وزرع الْارْض واصْطلمت الزَّرْعُ آفةٌ يسْقطُ عنْهُ الْخراجُ لانَّهٗ واجبٌ بالْقُدْرة الْمُيسَّرة.

(ترجمہ):۔حتی کہ مال کے ہلاک ہونے سے زکوۃ،عشر اور خراج باطل ہو جائینگے۔یہ مصنف کے قول ''ودوام هذه القدرة'' پر تفریع ہے۔یعنی زکوۃ قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھی اسلئے کہ اس میں نفس قدرت اصل مال کے مالک ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے پس جب نصاب حولی کی شرط لگائی گئی تو معلوم ہو گیا کہ اس میں قدرت میسرہ ہے۔پس جب سال پورا ہونے کے بعد نصاب ہلاک ہو گیا تو زکوۃ ساقط ہو جائیگی کیونکہ اگر مکلف پر زکوۃ باقی رہ جائے۔تو یہ صرف تاوان ہوگا،اور امام شافعیؒ کے نزدیک زکوۃ ساقط نہ ہوگی،کیونکہ مکلف پر قدرت ممکنہ کی وجہ سے وجوب ثابت ہے۔برخلاف اس صورت کے جب مکلف خود نصاب کو ضائع کر دے اس لئے کہ اس پر زکوۃ باقی رہ جاتی ہے تا کہ اس کی زیادتی پر اس کیلئے ڈانٹ ہو اور یہ اختلاف اس وقت ہے جب پورا نصاب ہلاک ہو جائے کیونکہ اگر نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہوا تو زکوۃ اس کے باقی حصہ کی باقی رہ جائے گی۔اسلئے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غناء کیلئے تھی نہ کہ یسر کیلئے،اسلئے کہ چالیس میں سے ایک درہم کا اداء کرنا ایسا ہے جیسے دوسو دراہم سے پانچ درہم کا اداء کرنا پس جب مالداری پائی گئی پھر بعض نصاب ہلاک ہو گیا تو باقی کے اندر اس کے حصہ کے بقدر یسر باقی ہے اور اسی طرح عشر،قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیونکہ قدرت ممکنہ اسمیں نفس زراعت سے حاصل تھی۔پس جب مالک کے پاس نو حصوں کے موجود ہونے کی شرط لگائی گئی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ عشر بطریق یسر واجب ہے پس جب صدقہ پر قدرت کے بعد پوری پیداوار یا بعض پیداوار ہلاک ہو گئی تو عشر اسی کے حصہ کے بقدر باطل ہو جائے گا۔اسلئے کہ عشر ایک اضافی اسم ہے جو باقی حصوں کے موجود ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح خراج قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھا اسلئے کہ اس میں بارش برسنے اور کھیتی کے آلات موجود ہونے کیساتھ زراعت پر قدرت شرط ہے پس جب مالک زمین کو بیکار چھوڑے رکھے اور زراعت نہ کرے تو اس پر تقدیری قدرت کی وجہ سے خراج واجب ہوگا۔اور یہ ان امور میں سے ہے جس کو پہچانا جائے گا لیکن ظالموں کی دلیری کی وجہ سے اس پر فتوی نہیں دیا جائے گا برخلاف عشر کے کیونکہ اس میں حقیقۃً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری نہیں لیکن جب مالک بے کار نہ کرے اور زمین میں کھیتی کرے اور کوئی آفت کھیتی کو برباد کر دے تو اس سے خراج ساقط ہو جائیگا کیونکہ خراج قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہے۔

(تشریح):۔مصنفؒ نے سابق میں بیان فرمایا ہے کہ واجب کے دائم ہونے کیلئے قدرت میسرہ کا دائم ہونا شرط ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ مال نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوۃ اور پیداوار کے ہلاک ہونے سے عشر اور خراج باطل ہو جائیں گے مطلب یہ ہے کہ زکوۃ قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے کیونکہ زکوۃ پر نفس قدرت (قدرت ممکنہ) ایسے مال نصاب کے مالک ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے جو

Marfat.com

''مال'' حاجت اصلیہ اور قرضہ سے فارغ ہوتا ہے لیکن جب حولان حول کی شرط لگادی گئی جو نماء حقیقی اور مال بڑھنے کے قائم مقام ہے تو معلوم ہوگیا کہ زکوۃ واجب ہونے کیلئے قدرت میسرہ شرط ہے، چنانچہ اگر وجوب زکوۃ کیلئے قدرت میسرہ شرط نہ ہوتی تو حولان حول کو شرط قرار نہ دیا جاتا پس وجوب زکوۃ کیلئے اسی قدرۃ میسرہ کے شرط ہونے کیوجہ سے حولان حول کے بعد اگر پورا مال نصاب ضائع ہوگیا تو احناف کے نزدیک اس کی زکوۃ بھی ساقط ہو جائے گی اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زکوۃ ساقط نہ ہوگی۔ ہاں۔ اگر حولان حول سے پہلے مال نصاب ضائع ہوگیا تو بالاتفاق زکوۃ واجب نہ ہوگی بلکہ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ حولان حول کے بعد مال نصاب ضائع ہونے کی صورت میں زکوۃ ساقط ہونے پر احناف کی دلیل یہ ہے کہ مال نصاب ضائع ہونے کے باوجود اگر مکلف پر زکوۃ باقی رکھی گئی تو یہ مکلف پر ایک طرح کا تاوان ہوگا اور بغیر قدرت کے زکوۃ واجب کرنا لازم آئے گا حالانکہ قدرت میسرہ کے بغیر زکوۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حولان حول کے بعد مال نصاب ہلاک ہونے کی وجہ سے ''زکوۃ'' مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے، رہی یہ بات کہ دنیا و آخرت دونوں میں زکوۃ ساقط ہوگی یا صرف دنیا میں تو اس بارے میں صاحب مشکوۃ الانوار کی رائے یہ ہے کہ دنیا و آخرت دونوں میں ساقط ہو جائیگی، لیکن صاحب التقریر نے کہا کہ صرف احکام دنیا میں ساقط ہوگی ورنہ آخرت کے لحاظ سے گنہگار ہوگا اور اس پر مواخذہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ پورا نصاب ہلاک ہونے کے باوجود یہ شخص قدرت ممکنہ کے سبب سے چونکہ ادائے زکوۃ پر قادر ہے اسلئے زکوۃ کا وجوب اس پر ثابت اور قائم رہے گا یعنی زکوۃ واجب رہے گی، ساقط نہ ہوگی، ہاں اگر کسی نے حولان حول کے بعد پورا نصاب ہلاک کر دیا تو ہمارے نزدیک بھی اس پر زکوۃ باقی رہے گی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے پورا مال نصاب ہلاک کر کے مستحق زکوۃ یعنی فقیر کے حق میں تعدی کی ہے پس اس تعدی اور ظلم کے پیش نظر زجراً اور سزاءً اس شخص پر زکوۃ کو باقی رکھا جائے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف پورا مال نصاب ہلاک ہونیکی صورت میں ہے ورنہ اگر نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہوگیا تو باقی ماندہ حصہ کی زکوۃ ہمارے نزدیک بھی باقی رہے گی اور ہلاک شدہ کی ساقط ہو جائے گی۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غناء کیلئے تھی یعنی مکلف کو غنی (مالدار) کرنے کیلئے ابتداء میں نصاب کی شرط لگائی گئی تھی کیونکہ زکوۃ کا مطلوب فقیر کو غنی کرنا ہے اور غنی وہی کر سکتا ہے جو خود بھی غنی ہو لہذا مکلف کا غنی ہونا ضروری ہے اور غناء کے سلسلہ میں لوگوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہیں اسلئے شارع نے ملک نصاب کیساتھ غناء کو مقدر کیا ہے یعنی شریعت کی نظر میں جو مالک نصاب ہوگا وہ غنی کہلائیگا اور جو نصاب کا مالک نہ ہو وہ غنی نہ کہلائے گا بہر حال ابتداء سال میں نصاب کی شرط لگانا محض غناء کیلئے ہے یسر کیلئے نہیں ہے یعنی نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوۃ کیلئے قدرت ممکنہ کے مانند ہے نہ کہ قدرت میسرہ کے مانند اور نصاب کا مالک ہونا قدرت میسرہ اسلئے نہیں ہے کہ چالیس دراہم میں سے ایک درہم ادا کرنا یسر اور آسانی میں ایسا ہے جیسے دوسو دراہم میں سے پانچ درہم ادا کرنا۔ یعنی جس قدر یسر اور آسانی دوسو دراہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں ہے اتنی قدر یسر چالیس دراہم میں سے ایک درہم ادا کرنے میں ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ نصاب کی شرط لگانا یسر کیلئے نہیں ہے بلکہ غناء کیلئے ہے۔ پس جب غناء یعنی مالک نصاب ہونا پایا گیا اور پھر حولان حول کے بعد نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہوگیا تو ''یسر'' باقی حصہ میں چونکہ اسکے حصہ کے بقدر

Marfat.com

موجود ہے اسلئے باقی حصہ میں وجوب زکوٰۃ باقی رہے گا مثلاً دوسو درہم میں سے حولان حول کے بعد ایک سو درہم ضائع ہو گئے تو باقی ایک سو درہم میں ڈھائی درہم زکوٰۃ واجب رہے گی اور ہلاک شدہ ایک سو درہم کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، کیونکہ دوسو درہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں جس قدر آسانی ہے اسی قدر ایک سو درہم میں سے ڈھائی درہم ادا کرنے میں آسانی ہے۔

شارحؒ نے کہا کہ عشر بھی قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیونکہ عشر میں قدرت ممکنہ تو نفس زراعت سے حاصل ہے لیکن جب مالک زمین کے پاس نو حصوں کے باقی رہنے کی شرط لگادی گئی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عشر، بطریق یسر واجب ہوتا ہے لہذا اگر عشر ادا کرنے پر قادر ہونے کے بعد پوری پیداوار ہلاک ہو جائے یا کچھ پیداوار ہلاک ہو جائے تو ہلاک شدہ کے بقدر عشر باطل ہو جائیگا یعنی پوری پیداوار ہلاک ہونے کی صورت میں پورا عشر باطل ہو جائے گا اور کچھ ہلاک ہونے کی صورت میں اسی کے بقدر عشر باطل ہو جائے گا کیونکہ عشر ایک اضافی نام ہے جو نو حصوں کے موجود ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس ہلاکت کے بعد جو باقی رہے گا اس کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔

اسی طرح خراج بھی قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیونکہ خراج واجب ہونے کیلئے زراعت پر قادر ہونا شرط ہے بایں طور کہ بارش، برستی ہو اور کھیتی کے آلات موجود ہوں، چنانچہ اگر زمین بنجر ہو یا زمین بنجر تو نہ ہو لیکن بارش نہ ہوئی ہو یا کھیتی کے آلات مہیا نہ ہوں تو ان صورتوں میں خراج واجب نہ ہوگا کیونکہ خراج کا واجب ہونا زمین کے نماء سے متعلق ہے نہ کہ زمین کے رقبہ اور اس کی ذات سے۔ پس خراج واجب ہونے کیلئے بارش برسنے، کھیتی کے آلات موجود ہونے اور زمین کے بنجر نہ ہونے کی شرط لگانا یسر اور آسانی کی شرط ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ وجوب خراج کیلئے قدرت میسرہ، شرط ہے۔

''فاذا عطل الارض ولم یزرع الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر خراج، قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہے تو جو شخص اپنی خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دے اور اس میں کاشت نہ کرے تو اس پر خراج واجب نہ ہونا چاہئے کیونکہ اس شخص پر خراج واجب کرنے میں کوئی یسر نہیں ہے حالانکہ شریعت اسلام نے اس پر بھی خراج واجب کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تقدیراً قدرت میسرہ موجود ہے یعنی زمین بھی قابل کاشت ہے، بارش بھی ہو رہی ہے، اور کھیتی بھی ہو رہی ہے اور کھیتی کے آلات بھی موجود ہیں مگر اس کے باوجود کھیتی نہ کرنا اور زمین کو بیکار چھوڑنا ایسا ہے گویا اس نے اس کو ہلاک کر ڈالا۔ اور یہ ایک قسم کی تعدی ہے اور تعدی اور ظلم کی صورت میں واجب ساقط نہیں ہوتا ہے لہذا اس شخص کے ذمہ سے خراج بھی ساقط نہ ہوگا بلکہ تقدیری قدرت میسرہ کی وجہ سے خراج واجب ہوگا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ علم کی حد تک تو اس مسئلہ کے جاننے اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مگر اس پر فتویٰ نہیں دیا جائیگا ورنہ ظالم حکام دلبر ہو جائیں گے یعنی حقیقۃ عدم قدرت کے باوجود یہ الزام لگا کر کہ تم قادر تھے مگر تم نے زمین کو بیکار چھوڑے رکھا خراج وصول کرلیں گے اور یہ سراسر ظلم ہے پس لوگوں کو افسران اور عمال کے ظلم سے بچانے کیلئے تقدیری پیداوار کی صورت میں خراج واجب ہونے کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا، برخلاف عشر کے کیوں کہ عشر واجب ہونے کیلئے حقیقۃً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری پیداوار معتبر نہیں ہے پس جب پیداوار حقیقۃً موجود ہوگی تب عشر واجب ہوگا محض تقدیری اور تخمینی پیداوار سے عشر واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر زمین کا مالک زمین کو بیکار نہ چھوڑے بلکہ اس میں کاشت کرے اور پھر وہ کاشت کسی آفت سماوی سے بالکل برباد

Marfat.com

ہو جائے، کھیتی کا نام ونشان نہ رہے تو اس صورت میں زمین کے مالک سے خراج ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ خراج قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوا ہے اب اگر آسمانی آفت کے کھیتی کو ہلاک کرنے کے باوجود خراج واجب کیا گیا تو یہ زمین کے مالک پر تاوان ہوگا اور یسر عسر سے بدل جائیگا جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

بِخلاف الْاُولٰی حَتّٰی لَایَسْقُطُ الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ بَيَانٌ لِلْمُمَكِّنَةِ بِطَرِيْقِ الْمُقَابَلَةِ يَعْنِیْ اَنَّ بَقَاءَ الْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِاَنَّهٗ شَرْطٌ مَحْضٌ لَايُشْتَرَطُ بَقَاؤُهٗ كَالشُّهُوْدِ فِیْ بَابِ النِّكَاحِ فَاِذَازَالَتِ الْقُدْرَةُ الْمُمَكِّنَةُ يَبْقَى الْوَاجِبُ وَلِهٰذَا يَبْقَى الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِبِهَلَاكِ الْمَالِ لِاَنَّ الْحَجَّ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ لِاَنَّ الزَّادَ الْقَلِيْلَ وَالرَّاحِلَةَ الْوَاجِدَةَ اَدْنٰی مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْمَرْءُ مِنْ اَدَاءِ الْحَجِّ وَاَمَّا الْيُسْرُ فَاِنَّمَا يَقَعُ بِخَدَمٍ وَمَرَاكِبَ كَثِيْرَةٍ وَاَعْوَانٍ مُخْتَلِفَةٍ وَمَالٍ كَثِيْرٍ فَاِذَا فَاتَتِ الْقُدْرَةُ يَبْقَى الْحَجُّ عَلٰی حَالِهٖ وَيَظْهَرُ ذٰلِكَ فِیْ حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِيْصَاءِ وَكَذَا صَدَقَةُ الْفِطْرِ تَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ اَلَاتَرٰی اَنَّهٗ لَمْ يُشْتَرَطْ فِيْهَا حَوْلَانُ الْحَوْلِ وَالنَّمَاءُ بَلْ لَوْهَلَكَ النِّصَابُ فِیْ يَوْمِ الْعِيْدِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ فَاِذَا فَاتَ هٰذَا النِّصَابُ يَبْقٰی عَلَيْهِ الْوَاجِبُ بِحَالِهٖ وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ كُلُّ مَنْ يَّمْلِكُ قُوْتًا فَاضِلًا عَنْ يَوْمِهٖ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ وَلَايُشْتَرَطُ مِلْكُ النِّصَابِ قُلْنَا يَلْزَمُ فِیْ هٰذَاقَلْبُ الْمَوْضُوْعِ بِاَنْ يُّعْطِیَ الْيَوْمَ الصَّدَقَةَ ثُمَّ يَسْاَلُ مِنْهُ غَدًا عَيْنَ تِلْكَ الصَّدَقَةِ۔

(**ترجمہ**) :۔ برخلاف پہلی قسم کے حتی کہ مال ہونے سے حج اور صدقۃ الفطر ساقط نہ ہونگے، یہ مقابلہ کے طور پر قدرت ممکنہ کا بیان ہے یعنی قدرت ممکنہ کی بقاء، بقائے واجب کیلئے شرط نہیں ہے اس لئے کہ قدرت ممکنہ محض ایک شرط ہے اس کی بقاء شرط نہیں ہے جیسے نکاح کے باب میں گواہوں کا ہونا۔ پس جب قدرت ممکنہ زائل ہو جائے گی تو واجب باقی رہے گا اسی وجہ سے حج اور صدقۃ الفطر مال ضائع ہونے کے باوجود باقی رہتے ہیں کیونکہ حج قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے اسلئے کہ تھوڑا سا توشہ اور ایک سواری ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ انسان ادائے حج پر قادر ہوتا ہے اور رہا یسر تو وہ بہت سے خدام، بہت سی سواریوں، بہت سے مددگار اور بہت سے مال سے واقع ہوگا۔ پس جب قدرت ممکنہ فوت ہو جائے گی تو حج علیٰ حالہ باقی رہے گا اور حج کا باقی رہنا گنہگار ہونے اور وصیت کرنے کے حق میں ظاہر ہوگا۔ اسی طرح صدقۃ الفطر، قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اسمیں حولان حول اور مال بڑھنے کی شرط نہیں ہے بلکہ اگر عید کے دن نصاب ہلاک ہو جائے تو اس پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ پس جب یہ نصاب فوت ہو جائے تو اس پر واجب علی حالہ باقی رہے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو شخص ایکدن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہوتا ہے اس پر صدقہ واجب ہوتا ہے نصاب کا مالک ہونا شرط نہیں ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ اس صورت میں قلب موضوع لازم آتا ہے اس طور پر کہ آج صدقہ دیگا پھر اس سے کل آئندہ بعینہ وہ صدقہ مانگے گا۔

(**تشریح**) :۔ سابقہ عبارت میں قدرت میسرہ کا بیان تھا اور اس عبارت میں مقابلہ کے طور پر قدرت ممکنہ کا بیان اس کا حاصل یہ ہے کہ بقائے

Marfat.com

واجب کیلئے قدرت میسرہ کی بقاء تو شرط ہے لیکن بقائے واجب کے لئے قدرت ممکنہ کی بقاء شرط نہیں ہے یعنی جو چیز قدرت ممکنہ کی وجہ سے واجب ہوئی تھی اس کی بقاء قدرت ممکنہ کی بقاء پر موقوف نہیں ہے بلکہ قدرت ممکنہ کے فوت ہونے کے باوجود واجب باقی رہے گا۔اس کی دلیل یہ ہے کہ قدرت ممکنہ، احداث فعل اور ایجاد فعل پر قادر ہونے کیلئے محض ایک شرط ہے، اور اس میں علت کے معنی ہرگز نہیں ہیں اور جو چیز کسی فعل کو موجود کرنے کی شرط ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ چیز اس فعل کی بقاء کیلئے بھی شرط ہو مثلاً گواہوں کا ہونا انعقاد نکاح اور احداث نکاح کیلئے تو شرط ہے لیکن بقائے نکاح کیلئے گواہوں کا باقی رہنا شرط نہیں ہے بلکہ گواہوں کے مرنے کے بعد بھی نکاح باقی رہتا ہے۔بہر حال قدرت ممکنہ جب احداث فعل (فعل کو وجود میں لانے) کی ایک شرط ہے اور اس میں علت کے معنی بالکل نہیں ہیں تو بقائے فعل کیلئے قدرت ممکنہ کا باقی رہنا شرط نہ ہوگا اس کے برخلاف قدرت میسرہ کہ قدرت میسرہ شرط محض نہیں ہے بلکہ اس میں علت کے معنی بھی موجود ہیں۔اس طور پر کہ قدرت میسرہ کی وجہ سے جب کوئی چیز واجب ہوگی تو وہ صفت یسر کیساتھ واجب ہوگی اور یسر چونکہ بغیر میسرہ کے متصور نہیں ہوسکتا ہے اسلئے جو چیز قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوئی تھی اس کی بقاء کیلئے بھی قدرت میسرہ کا باقی رہنا شرط ہوگا۔کیونکہ معلول جس طرح اپنے وجود میں علت کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح اپنی بقاء میں بھی علت کا محتاج ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ معلول کی بقاء کیلئے علت کی بقاء شرط ہے۔اور بقائے واجب کیلئے چونکہ قدرت ممکنہ کی بقاء شرط نہیں ہے اس لئے جب قدرت ممکنہ فوت ہوجائے گی تو واجب علیٰ حالہ باقی رہے گا، چنانچہ اگر نصاب کا مالک ہونے کے بعد ''عید کے دن'' مال نصاب ضائع ہوگیا تو صدقۃ الفطر علیٰ حالہ واجب رہے گا اور اگر زادوراحلہ پر قادر ہونے کے بعد وہ مال ہلاک ہوگیا تو حج کا وجوب باقی رہے گا کیونکہ ''حج'' قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے اسطور پر کہ وجوب حج کیلئے باری تعالیٰ کے قول ''وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا'' کی وجہ سے نفس استطاعت شرط ہے اور کعبۃ اللہ سے دور رہنے والے کیلئے زادوراحلہ سے نفس استطاعت حاصل ہوجاتی ہے اسلئے کہ تھوڑا سا زادراہ اور ایک سواری ''ادنی قدرت'' ہے جس کے ذریعہ آدمی ادائے حج پر قادر ہوتا ہے یعنی تھوڑا سا زادراہ اور ایک سواری حج کے لئے قدرت ممکنہ ہے اور بہت سے خدام بہت سی سواریوں، بہت سے انصار ومددگار اور بہت سے مال کا ہونا یہ قدرت میسرہ ہے پس جب ''قدرت ممکنہ'' فوت ہوجائے گی تو حج اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کا وجوب علیٰ حالہ باقی رہے گا۔اور اس کی بقاء کا ثمرہ اس طرح ظاہر ہوگا کہ یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث کو اپنی طرف سے حج بدل کرنیکی وصیت کرے گا یا وصیت نہ کرنے کی صورت میں گنہگار ہوگا۔پس قدرت ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد آخری وقت میں حج بدل کی وصیت کا واجب ہونا اور بصورت دیگر اس شخص کا گنہگار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ قدرت ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد حج کا وجوب باقی رہتا ہے اور حج کی بقاء کیلئے قدرت ممکنہ کی بقاء شرط نہیں ہے۔

اسی طرح ''صدقۃ الفطر'' قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ ''صدقۃ الفطر'' واجب ہونے کیلئے مالی نصاب کا مالک ہونا کافی ہے، اس کیلئے نہ حولان حول شرط ہے اور نہ مال کا نامی ہونا شرط ہے۔پس وجوب صدقۃ الفطر کیلئے حولان حول اور نماء مال کی شرط نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کیلئے ''قدرت میسرہ'' شرط نہیں ہے بلکہ قدرت ممکنہ کافی ہے اور قدرت ممکنہ کی بقاء چونکہ بقائے واجب کیلئے شرط نہیں ہے اسلئے عید کی صبح صادق کے بعد اگر مال نصاب ضائع ہوگیا تو ''صدقۃ الفطر'' ساقط نہ ہوگا بلکہ علیٰ حالہ باقی رہے گا اور اس پر اداء

Marfat.com

کرنا واجب ہوگا حتی کہ اگر بغیر ادا کئے مر گیا تو گنہگار ہوگا۔ وجوب صدقۃ الفطر کے سلسلہ میں حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک دن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہو تو اس پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہوگا مثلاً اگر ایک شخص عید کے دن کے ضروری اخراجات سے زائد نصف صاع گندم یا ایک صاع جَو کا مالک ہے تو اس پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ اس صورت میں قلب موضوع لازم آئے گا اس طور پر کہ جب عید کے دن اس دن سے فاضل نصف صاع گندم فقیر کو دیدیا تو عید سے اگلے دن یہ شخص خود سوال کا محتاج ہوگا اور اس فقیر سے بعینہ وہ صدقۃ الفطر مانگے گا جو اس کو کل گزشتہ دیا تھا یعنی کل فقیر کو دے رہا تھا اور آج مانگ رہا ہے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے کیونکہ بغیر دوسرے سے سوال کئے اپنی ضرورت کو دور کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت فقیر کی حاجت کو دور کرنے کے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ جَوَازِهِ مُنَاسَبَةً وَاطِّرَاداً فَقَالَ وَهَلْ تَثْبُتُ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَامُوْرِ بِهِ اِذَا اَتٰى بِهِ قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَايَعْنِيْ اِخْتَلَفُوْا فِيْ اَنَّهُ اِذَا اَدّٰى الْمَامُوْرَ بِهِ مَعَ رِعَايَةِ الشَّرَائِطِ وَالْاَرْكَانِ فَهَلْ يَجُوْزُ لَنَا اَنْ نَحْكُمَ بِمُجَرَّدِ اِتْيَانِهِ بِالْجَوَازِ وَنَتَوَقَّفُ فِيْهِ حَتّٰى يَظْهَرَ دَلِيْلٌ خَارِجِيٌّ يَدُلُّ عَلٰى طَهَارَةِ الْمَاءِ وَسَائِرِالشَّرَائِطِ فَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَانَحْكُمُ بِهِ حَتّٰى نَعْلَمَ مِنْ خَارِجٍ اَنَّهُ مُسْتَجْمِعٌ لِلشَّرَائِطِ وَالْاَرْكَانِ اَلَاتَرٰى اَنَّهُ مَنْ اَفْسَدَ حَجَّهُ بِالْجِمَاعِ قَبْلَ الْوُقُوْفِ فَهُوَ مَامُوْرٌ بِالْاَدَاءِ شَرْعاً بِالْمُضِيِّ عَلٰى اَفْعَالِهِ مَعَ اَنَّهُ لَا يَجُوْزُ الْمُوْدّٰى اِذَا اَدَّاهُ فَيَقْضِيْ مِنْ قَابِلٍ.

(ترجمہ):۔ پھر جب مصنفؒ حسن مامور بہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو مناسبت اور جامعیت کا لحاظ کرتے ہوئے جواز مامور بہ کا بیان شروع کر دیا، چنانچہ فرمایا کہ کیا مامور بہ کیلئے جواز کی صفت اس وقت ثابت ہوگی جب مکلف اس کو بجالائے۔ بعض متکلمین نے کہا کہ ''نہیں'' یعنی اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ جب کوئی مکلف، مامور بہ کو شرائط وارکان کیساتھ اداء کرے تو کیا ہمارے لئے جائز ہے کہ ہم محض مامور بہ کو اداء کرنے سے جواز کا حکم لگادیں یا اس میں توقف کریں یہاں تک کہ کوئی ایسی خارجی دلیل ظاہر ہو جو پانی کی طہارت اور تمام شرطوں پر دلالت کرے۔ پس بعض متکلمین نے کہا کہ ہم اس کا حکم نہیں لگائیں گے یہاں تک کہ ہم کو یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مامور بہ تمام شرائط اور ارکان کو جامع ہے'' کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ جس شخص نے وقوف سے پہلے جماع کر کے اپنا حج فاسد کر دیا تو وہ شرعاً افعال حج کو انجام دیکر اداء کا مامور ہے۔ باوجود یہ کہ مودی جائز نہیں جب مکلف اس کو اداء کرے پس آئندہ سال اس کی قضاء کرے۔

(تشریح):۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ حسن مامور بہ کے بیان سے فراغت کے بعد مامور بہ کے جواز کا بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مامور بہ کو اداء کرنے کے بعد مامور بہ کیلئے جواز ثابت ہوگا یا نہیں، جواز سے مراد مکلف کے ذمہ سے قضاء کا ساقط ہونا ہے یعنی اگر مکلف نے مامور بہ کو ادا کرلیا تو اس کے ذمہ سے اس کی قضاء ساقط ہو جائے گی یا نہیں اس بارے میں بعض متکلمین معتزلہ کا قول یہ ہے کہ محض مامور بہ کو اداء کرنے سے

Marfat.com

جواز (سقوط قضاء) کا حکم نہیں لگایا جائے گا بلکہ توقف کیا جائیگا یہاں تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مامور بہ کے اندر تمام شرائط وارکان موجود ہیں چنانچہ جب مامور بہ کے اندر تمام ارکان اور شرائط کا موجود ہونا معلوم ہو جائے گا تو مامور بہ کیلئے جواز کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی مکلف سے اس مامور بہ کی قضاء ساقط ہو جائے گی، دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وقوف عرفہ سے پہلے اپنی بیوی سے جماع کر کے اپنا حج فاسد کر دے تو وہ شرعاً اس بات کا مامور ہے کہ اس حج کے افعال اداء کرے حالانکہ اس حج کے تمام افعال اداء کرنے کے باوجود یہ حج جائز نہیں ہوتا یعنی اس کے ذمہ سے قضاء ساقط نہیں ہوتی بلکہ آئندہ سال اس شخص پر قضاء واجب ہوگی، اس مسئلہ سے ثابت ہوا کہ محض مامور بہ کو اداء کرنے سے اس کیلئے جواز ثابت نہیں ہوتا، بلکہ جواز ثابت کرنے کیلئے شرائط وارکان کے موجود ہونے پر خارجی دلیل کا پایا جانا ضروری ہے۔

وَالصَّحِيْحُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ اَنَّهٗ تَثْبُتُ بِهٖ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ وَانْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ اَى الْمَذْهَبُ الصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّهٗ تَثْبُتُ بِمُجَرَّدِ اِيْجَادِ الْفِعْلِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ وَهُوَ حُصُوْلُ الْاِمْتِثَالِ عَلٰى مَا كُلِّفَ بِهٖ وَالَّا يَلْزَمُ تَكْلِيْفُ مَالَا يُطَاقُ ثُمَّ اِذَا ظَهَرَ الْفَسَادُ بِدَلِيْلٍ مُسْتَقِلٍّ بَعْدَهٗ يُعِيْدُهٗ وَ اَمَّا الْحَجُّ فَقَدْ اَدَّاهُ بِهٰذَا الْاِحْرَامِ وَفَرَغَ عَنْهُ وَالْاَمْرُ بِحَجٍّ صَحِيْحٍ فِى الْعَامِ الْقَابِلِ بِاَمْرٍ مُبْتَدَأٍ وَ عِنْدَ اَبِىْ بَكْرِ الرَّازِىْ لَا يَثْبُتُ بِمُطْلَقِ الْاَمْرِ انْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ لِاَنَّ عَصْرَ يَوْمِهٖ مَامُوْرٌ بِالْاَدَاءِ مَعَ اَنَّهٗ مَكْرُوْهٌ شَرْعًا وَالطَّوَافُ مُحْدِثًا مَامُوْرٌ بِهٖ مَعَ اَنَّهٗ مَكْرُوْهٌ شَرْعًا قُلْنَا ذٰلِكَ الْكَرَاهَةُ لَيْسَ فِىْ نَفْسِ الْمَامُوْرِ بِهٖ بَلْ لِمَعْنٰى خَارِجٍ وَهُوَ التَّشَبُّهُ بِعَبَدَةِ الشَّمْسِ وَكَوْنُ الطَّائِفِ مُحْدِثًا وَمِثْلُ هٰذَا غَيْرُ مُضِرٍّ۔

(ترجمہ):۔اور فقہاء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فعل مامور بہ کی بجا آوری سے مامور بہ کیلئے صفت جواز ثابت ہو جاتی ہے اور کراہت کا انتفاء بھی ہو جاتا ہے یعنی ہمارے نزدیک مذہب صحیح یہ ہے کہ محض فعل کی ایجاد سے مامور بہ کیلئے صفت جواز ثابت ہو جاتی ہے اور وہ اسی کے مطابق تعمیل حکم کا حصول ہے جس کا اس کو مکلف کیا گیا ہے ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئیگا۔ پھر جب اس کے بعد مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائے تو اس کا اعادہ کرے گا اور رہا حج تو اس کو اس احرام سے اداء کر لیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور آئندہ سال حج صحیح کا حکم ایک ابتدائی امر سے ہے اور ابو بکر رازی کے نزدیک مطلق امر سے کراہت کا انتفاء ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے کہ آج کی عصر کی نماز مامور بالاداء ہے باوجود یہ کہ وہ شرعاً مکروہ ہے اور بے وضوء طواف کرنا مامور بہ ہے باوجود یہ کہ وہ شرعاً مکروہ ہے ہم کہیں گے کہ یہ کراہت نفس مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ وہ ایک خارجی سبب سے ہے اور وہ آفتاب پرستوں سے اپنے آپ کو مشابہ کرنا اور طواف کرنے والے کا بے وضوء ہونا ہے اور اس جیسا فعل مضر نہیں ہے۔

(تشریح):۔مذکورہ مسئلہ میں ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ مامور بہ بجالانے سے مامور بہ کیلئے جواز ثابت ہو جائے گا اور کراہت منتفی ہو جائیگی۔ لیکن یہاں جواز کے معنی سقوط قضاء کے نہیں ہیں بلکہ تعمیل حکم کے ہیں، مطلب یہ ہے کہ فعل مامور بہ کو موجود اور اداء کرنے کے بعد یہ کہہ دیا جائیگا کہ مکلف کی طرف سے حکم کی تعمیل ہو گئی ہے اور کراہت بھی منتفی ہو گئی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مامور بہ کو اداء کرنے کے بعد بھی اگر تعمیل حکم نہ پائی جائے تو تکلیف مالا یطاق لازم آئیگا۔ پھر فعل مامور بہ کو اداء کرنے کے بعد جب مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائیگا تو مکلف کو اس کے اعادہ کو

Marfat.com

حکم دیا جائیگا۔ محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ جواز کے معنی اگر تعمیل حکم کے ہوں تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ سب کے نزدیک مامور بہ اداء کرنے کے بعد حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے اختلاف تو اس جواز میں ہے جس کے معنی سقوط قضاء کے ہیں یعنی مامور بہ اداء کرنے کے بعد مامور بہ جائز نہیں ہوگا اور اس کی قضاء ساقط نہیں ہوگی، جیسا کہ بعض متکلمین کا مذہب ہے اور صحیح مذہب کے مطابق قضاء ساقط ہو جائے گی۔ اور رہی یہ دلیل کہ جب محرم نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر کے اپنا حج فاسد کیا اور شریعت نے اس کو اسی احرام کیساتھ ارکان حج پورا کرنیکا حکم دیا لیکن ارکان حج اداء کرنے کے بعد بھی مامور بہ یعنی ادا کیا ہوا حج جائز نہیں ہوتا بلکہ اسکی قضا ضروری ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ مامور بہ اداء کرنے کے باوجود بھی مامور بہ کیلئے جواز ثابت نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جب اس نے اسی احرام کیساتھ حج اداء کیا جس احرام کیساتھ اداء کا حکم دیا گیا تھا تو یہ شخص اس سے فارغ ہو گیا اور اس کا ذمہ بری ہو گیا اب اس کو آئندہ سال صحیح حج کرنے کا حکم ایک مستقل امر کے ذریعہ کیا گیا ہے گویا یہ حج صحیح ،سال گذشتہ کے حج کی قضاء نہیں بلکہ اسکو مستقل امر سے فرض کیا گیا ہے۔

حضرت ابو بکر رازیؒ نے فرمایا کہ امر مطلق سے کراہت کا انتفاء نہیں ہوتا ہے یعنی اگر شریعت مطلقاً کسی کام کا امر کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مامور بہ اداء کرنے کے بعد مامور بہ سے کراہت منتفی ہو جائے گی بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کراہت باقی رہتی ہے مثلاً غروب آفتاب کیوقت اسی دن کی نماز عصر اداء کرنے کا امر کیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اگر اسی دن کی ''عصر'' غرورب کے وقت اداء کی گئی تو وہ شرعاً مکروہ ہے ،اس سے معلوم ہوا کہ امر مطلق سے کراہت کی نفی ثابت نہیں ہوتی ہے۔

اسی طرح حدث کی حالت میں طواف کرنا مامور بہ ہے حالانکہ یہ شرعاً مکروہ ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں کراہت نفس مامور بہ اور ذات مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ ایک خارجی سبب سے کراہت پیدا ہوئی ہے اور وہ خارجی سبب یہ ہے کہ غروب آفتاب کے وقت عصر کی نماز پڑھنے والا۔ آفتاب پرستوں کے مشابہ ہو جاتا ہے کیونکہ آفتاب پرست اسی وقت آفتاب کی پوجا کرتے ہیں پس اس مشابہت کی وجہ سے نماز عصر مکروہ ہو گئی ورنہ نفس نماز میں کوئی کراہت موجود نہیں ہے۔ اور دوسری مثال میں طواف کرنے والے کے بے وضو ہونے کی وجہ سے کراہت پیدا ہوئی ہے کیونکہ بے وضوء اللہ کا نام لینا، مسجد میں داخل ہونا، اللہ کے گھر کا چکر لگانا ناپسندیدہ امر ہے لہذا ان وجوہ سے کراہت پیدا ہو گئی ورنہ نفس طواف میں کوئی کراہت نہیں ہے رہی یہ بات کہ نفس مامور بہ میں کراہت کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فعل جس طرح امر کے ذریعہ طلب کیا جاتا ہے، اسی طرح اذن (اجازت) کے ذریعہ بھی طلب کیا جاتا ہے لیکن طلب فعل کے سلسلہ میں اذن کی بہ نسبت امر ابلغ ہے اور اذن یعنی کسی کام کی اجازت دینے سے کراہت منتفی ہو جاتی ہے یعنی جب کسی کام کی اجازت دیدی گئی تو اس کام میں کراہت باقی نہیں رہتی پس ''امر'' جو طلب فعل میں ابلغ اور اعلیٰ ہے اس کے ذریعہ اگر فعل طلب کیا گیا تو بدرجہ اولیٰ کراہت منتفی ہو جائے گی۔

وَاِذَا عَدِمَتْ صِفَةُ الْوُجُوْبِ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ لَاتَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ عِنْدَنَا خِلَافاً لِلشَّافِعِيِّ هٰذَا بَحْثٌ آخَرُ مُتَعَلِّقٌ بِمَامُرَّ مِنْ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِهُوَالْوُجُوْبُ يَعْنِىْ اَنَّهٗ اِذَا نُسِخَ الْوُجُوْبُ الثَّابِتُ بِالْاَمْرِ فَهَلْ تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ الَّذِىْ فِىْ ضِمْنِهٖ اَمْ لَا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ اِسْتِدْلَالاً بِصَوْمِ عَاشُوْرَاءَ فَاِنَّهٗ

Marfat.com

قَدْكَانَ فَرْضاً ثُمَّ نَسَخْتُ فَرْضِيَّتُهُ وَبَقِيَ اِسْتِحْبَابُهُ الْآنَ وَعِنْدَنَالَاتَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ الثَّابِتُ فِيْ ضِمْنِ الْوُجُوْبِ كَمَا اَنَّ قَطْعَ الْاَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ كَانَ وَاجِباً عَلٰى بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ وَقَدْ نَسَخَ مِنَّا فَرْضِيَّتُهُ وَجَوَازُهُ وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ وَاَمَّا صَوْمُ عَاشُوْرَاءَ فَاِنَّمَا يَثْبُتُ جَوَازُهُ الْآنَ بِنَصٍّ آخَرَلَابِذٰلِكَ النَّصِّ الْمُوْجِبِ لِلْاَدَاءِ وَقِيْلَ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ يَظْهَرُ فِيْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ فَرَأٰى غَيْرَهَاخَيْرَاًمِنْهَا فَلْيُكَفِّرْ يَمِيْنَهُ ثُمَّ لْيَأْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ فَاِنَّهُ يَدُلُّ عَلٰى وُجُوْبِ تَقْدِيْمِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ وَقَدْ نَسَخَ وُجُوْبُ تَقْدِيْمِهَا بِالْاِجْمَاعِ وَلٰكِنْ بَقِيَ جَوَازُهُ عِنْدَهُ وَلَمْ يَبْقَ عِنْدَنَا اَصْلاً۔

(ترجمہ):۔اور جب مامور بہ کیلئے صفت وجوب معدوم ہوجائے تو ہمارے نزدیک صفت جواز باقی نہیں رہتی، امام شافعیؒ کا اختلاف ہے یہ دوسری بحث ہے جو گذشتہ ''اصل'' کہ ''امر کا موجب وجوب ہے'' سے متعلق ہے یعنی جب وہ وجوب جو امر سے ثابت ہے منسوخ ہوجائے تو کیا وہ صفت جواز جو وجوب کے ضمن میں ہے باقی رہتی ہے یا نہیں۔پس امام شافعیؒ نے عاشورہ کے روزے سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ صفت جواز باقی رہتی ہے۔کیونکہ عاشورہ کا روزہ فرض تھا پھر اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی اور اس کا استحباب اب بھی باقی ہے اور ہمارے نزدیک جو صفت جواز وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتی ہے وہ باقی نہیں رہتی جیسے خطاء کرنیوالے اعضاء کا قطع کرنا بنواسرائیل پر واجب تھا لیکن ہم سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں منسوخ ہوگئے اسی پر دوسرے احکام کو قیاس کرلیا جائے اور رہا عاشورہ کا روزہ تو اسکا جواز اب دوسری نص سے ثابت ہے نہ کہ اس نص سے جو اداء کو واجب کرنیوالی ہے اور کہا گیا کہ ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کا فائدہ حضور ﷺ کے اس قول میں ظاہر ہوگا۔کہ جس نے کسی چیز پر قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو وہ اپنی قسم کا کفارہ اداء کرے پھر اس کے بعد وہی کام کرے جو بہتر ہے اسلئے کہ یہ ارشاد، قسم توڑنے پر کفارہ کی تقدیم کے وجوب پر دلالت کرتا ہے حالانکہ کفارہ کو مقدم کرنے کا وجوب اجماع سے منسوخ ہوچکا ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا جواز باقی ہے اور ہمارے نزدیک باقی نہیں ہے۔

(تشریح):۔یہ بحث اس سے متعلق ہے کہ امر کا موجب، وجوب ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وہ وجوب منسوخ ہوگیا جو صیغہ امر سے ثابت ہوا تھا تو کیا وہ جواز باقی رہے گا جو وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے یا نہیں۔اس بارے میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ وجوب کیساتھ جواز بھی منسوخ ہوجاتا ہے اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ جواز باقی رہتا ہے ''جواز'' متعدد معانی پر بولا جاتا ہے (۱) جو چیز عقلاً ممتنع نہ ہو وہ جائز کہلاتی ہے۔(۲) جہاں شرعاً دونوں امر یعنی فعل اور ترک فعل برابر ہوں، اسی کو مباح کہتے ہیں۔(۳) جس چیز میں شرعی دلائل متعارض ہوں جیسے سور حمار کیوں کہ بعض دلائل شرعیہ اس کی طہارت پر دلالت کرتے ہیں اور بعض دلائل شرعیہ اس کی نجاست پر دلالت کرتے ہیں۔(۴) جو چیز شرعاً ممتنع نہ ہو یعنی جس چیز کے بارے میں شارع علیہ السلام یہ فرمادیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے تو وہ چیز جائز ہے اسی معنی کے اعتبار سے جواز، واجب کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔الحاصل جس کے ترک میں حرج ہو وہ واجب ہے اور جس کے کرنے میں حرج ہو وہ ناجائز ہے اور جس کے کرنے میں کوئی حرج نہ ہو وہ جائز ہے، جواز کے اسی معنی کے بارے میں شوافع نے کہا کہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتا ہے اور

Marfat.com

احناف نے کہا کہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد باقی نہیں رہتا بلکہ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے، شوافع کا مستدل یہ ہے کہ عاشورہ کا روزہ ابتداءً اس امت پر فرض تھا لیکن صوم رمضان کی فرضیت سے صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہوگی مگر اس کا استحباب تاہنوز باقی ہے چنانچہ فی زمانا عاشورہ کا روزہ جائز ہی نہیں بلکہ مستحب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فرضیت اور وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتا ہے، جواز منسوخ نہیں ہوتا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ خطاء اور معصیت کرنے والے اعضاء کا قطع کرنا اور کاٹنا بنواسرائیل پر واجب تھا، لیکن امت محمد ﷺ سے اس کی فرضیت بھی منسوخ ہوگئی اور جواز بھی منسوخ ہوگیا یعنی اب ایسا کرنا نہ فرض ہے اور نہ جائز ہے، اسی طرح ناپاک کپڑا پاک کرنے کیلئے نجاست لگے ہوئے حصہ کو کاٹنا فرض تھا، لیکن ہم پر سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں منسوخ ہوگئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب وجوب منسوخ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا صوم عاشورہ سے استدلال کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہوئی تھی تو اس کا جواز بھی منسوخ ہوگیا تھا۔ لیکن بعد میں اس کا جواز دوسری دلیل سے ثابت ہوا ہے نہ کہ اس دلیل سے جو اس کی اداء کو واجب کرنے والی ہے۔ دوسری دلیل سے مراد یا تو قیاس ہے یعنی جس طرح رمضان اور ایام منہی عنہا کے علاوہ ایام میں نفلی روزہ جائز ہے اسی طرح عاشورہ کے دن نفلی روزہ رکھنا بھی جائز ہے یا دوسری دلیل سے مراد وہ حدیث ہے جس سے عاشورہ کے دن کے روزہ کا ثبوت ہوتا ہے۔ چنانچہ ترمذی جلد (۱) صفحہ نمبر (۱۵۸) پر یہ حدیث ہے "عن ابی قتادۃ ان النبی ﷺ قال صیام یوم عاشوراء انی احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ التی قبلہ"۔ حضرت ابوقتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ میں اللہ سے امید کرتا ہوں کہ عاشورہ کے دن کا روزہ اپنے سے پہلے یعنی سال گذشتہ کا کفارہ کردے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عاشورہ کے دن کا روزہ جائز ہے بلکہ افضل ہے۔

صاحب نورالانوار کہتے ہیں کہ احناف وشوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس حدیث میں ظاہر ہوگا کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی چیز پر قسم کھائی، پھر اس نے سمجھا کہ اس کا غیر اس سے بہتر ہے تو اس شخص کو چاہئے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ اداء کردے پھر وہی کام کرے جو بہتر ہے۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی کا ارادہ قسم توڑنے کا ہو تو وہ پہلے کفارہ اداء کرے پھر اپنی قسم توڑے یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب ہے کیونکہ "فلیکفر" امر کا صیغہ ہے جو وجوب کفارہ پر دلالت کرتا ہے اور "ثم لیات" میں لفظ "ثم" خلاف یمین کام کرنے یعنی قسم توڑنے کے مؤخر ہونے پر دلالت کرتا ہے، پس ثابت ہوا کہ تقدیم کفارہ علی الحنث واجب ہے لیکن تقدیم کفارہ کا وجوب اجماع سے منسوخ ہو چکا ہے یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب نہیں رہا۔ البتہ شوافع کے نزدیک اگرچہ تقدیم کفارہ کا وجوب منسوخ ہوگیا لیکن جواز باقی ہے اور احناف کے نزدیک وجوب کیساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہوگیا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم توڑنے سے پہلے کفارہ اداء کیا اور پھر قسم توڑی تو شوافع کے نزدیک یہ کفارہ جائز ہو جائیگا دوسرا کفارہ دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور احناف کے نزدیک یہ کفارہ جائز اور کافی نہ ہوگا بلکہ دوسرا کفارہ اداء کرنا ضروری ہوگا اور کفارہ صدقہ نافلہ ہو جائے گا، اس کو فقیر سے واپس لینا بھی مناسب نہیں ہے، یہ واضح رہے کہ احناف وشوافع کے درمیان

Marfat.com

حانث ہونے سے پہلے کفارہ کے جائز ہونے اور جائز نہ ہونے کا اختلاف کفارہ مالیہ میں ہے ورنہ کفارہ بالصوم حانث ہونے سے پہلے بالاتفاق جائز اور کافی نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهٖ وَمُلْحَقَاتِهٖ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ تَقْسِیْمِهٖ اِلَی الْمُطْلَقِ وَالْمُوَقَّتِ فَقَالَ وَالْاَمْرُ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ اَیْ اَحَدُهُمَا اَمْرٌ مُطْلَقٌ غَیْرُ مُقَیَّدٍ بِوَقْتٍ یَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ فَاِنَّهُمَا بَعْدَ وُجُوْدِ السَّبَبِ اَیْ مِلْكِ الْمَالِ وَالرَّاسِ وَالشَّرْطِ اَیْ حَوْلَانِ الْحَوْلِ وَیَوْمِ الْفِطْرِ لَایَتَقَیَّدَانِ بِوَقْتٍ یَفُوْتَانِ بِفَوْتِهٖ بَلْ كُلَّمَا اُدِّیَ یَكُوْنُ اَدَاءً لَاقَضَاءً وَاِنْ كَانَ الْمُسْتَحَبُّ التَّعْجِیْلَ۔

(**ترجمہ**):۔پھر جب مصنفؒ حسن مامور بہ کے مباحث اور اسکے ملحقات سے فارغ ہو چکے تو مطلق اور موقت کی طرف اس کی تقسیم کا بیان شروع کر دیا، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ امر کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت یعنی ان دونوں میں سے ایک وہ امر مطلق جو ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہے جس کے فوت ہونے سے وہ امر فوت ہو جائے جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اسلئے کہ یہ دونوں وجود سبب یعنی ملک مال اور راس اور شرط یعنی حولان حول اور یوم الفطر کے بعد ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہیں جسکے فوت ہونے سے یہ فوت ہو جائیں بلکہ جب بھی ادا کریگا ادا ہی ہوگا قضاء نہیں ہوگا، اگرچہ جلدی کرنا مستحب ہے۔

(**تشریح**):۔حسن مامور بہ کے مباحث اور اس کے ملحقات سے فارغ ہو کر مصنفؒ مامور بہ کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں، یہاں متن میں امر سے مراد مامور بہ ہے اور تقسیم مامور بہ کی بیان کی گئی ہے نہ کہ امر کی۔ چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔

مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کسی ایسے وقت کیساتھ مقید نہ ہو جس کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جاتا ہو جیسے زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر۔ کیونکہ وجوب زکوٰۃ کے سبب (ملک مال) اور وجوب زکوٰۃ کی شرط (حولان حول) کے بعد اور وجوب صدقۃ الفطر کے سبب (رأس) (ذات) اور شرط (یوم الفطر) کے بعد یہ دونوں کسی ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہوتے جس کے فوت ہونے سے ان دونوں کا فوت ہونا لازم آئے بلکہ واجب ہونے کے بعد جب کبھی زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مستحقین کو دے گا تو یہ دینا ادا ہی کہلائے گا قضاء نہیں کہلائیگا، اگرچہ مستحب یہی ہے کہ ان کو جلد ادا کر دیا جائے ان کی ادائیگی میں تاخیر نہ کی جائے۔

وَهُوَ عَلَی التَّرَاخِیْ خِلَافًا لِلْكَرْخِیِّ اَیْ هٰذَا الْاَمْرُ الْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عِنْدَنَا عَلَی التَّرَاخِیْ یَعْنِیْ لَایَجِبُ الْفَوْرُ فِیْ اَدَائِهٖ بَلْ یَسَعُ تَاخِیْرَهٗ وَعِنْدَ الْكَرْخِیِّ لَابُدَّ فِیْهِ مِنَ الْفَوْرِ اِحْتِیَاطًا لِاَمْرِ الْعِبَادَةِ بِمَعْنٰی اَنَّهٗ یَاثَمُ بِالتَّاخِیْرِ لَا بِمَعْنٰی اَنَّهٗ یَصِیْرُ قَاضِیًا وَعِنْدَنَا لَا یَاثَمُ اِلَّا فِیْ آخِرِ الْعُمْرِ اَوْحِیْنَ اِدْرَاكِ عَلَامَاتِ الْمَوْتِ لَمْ یُؤَدِّ فِیْهِ وَدَلِیْلُنَا هُوَ مَا اَشَارَ اِلَیْهِ بِقَوْلِهٖ لِاَنَّهٗ یَعُوْدُ عَلٰی مَوْضُوْعِهٖ بِالنَّقْضِ یَعْنِیْ مَوْضُوْعَ الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ كَانَ هُوَ التَّیْسِیْرُ وَالتَّسْهِیْلُ فَلَوْ كَانَ مَحْمُوْلًا عَلَی الْفَوْرِ لَعَادَ عَلٰی مَوْضُوْعِهٖ بِالنَّقْضِ

Marfat.com

وَيَكُوْنُ مُنَاقِضاً لِلْمَوْضُوْعِ.

(ترجمہ) :۔اور یہ امر مطلق تراخی کے طور پر ہے امام کرخیؒ کا اختلاف ہے یعنی یہ امر مطلق ہمارے نزدیک تراخی پر محمول ہے یعنی اس کی ادائیگی میں عجلت واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے میں وسعت ہے اور امام کرخیؒ کے نزدیک اس کی ادائیگی میں امر عبادت میں احتیاط کرتے ہوئے عجلت کرنا ضروری ہے مطلب یہ ہے کہ تاخیر کیوجہ سے مکلف گنہگار ہوگا نہ یہ کہ وہ قضاء کرنے والا ہوگا۔اور ہمارے نزدیک گنہگار نہیں ہوگا مگر آخری عمر میں یا علامات موت پائے جانے کے وقت۔حالانکہ اس میں اداء نہیں کیا اور ہماری دلیل وہ ہے جس کی طرف مصنفؒ نے اپنے قول سے اشارہ کیا، تاکہ امر مطلق اپنے موضوع پر برعکس نہ لوٹے۔یعنی امر مطلق کا موضوع آسانی اور سہولت پہنچانا ہے پس اگر وہ عجلت پر محمول ہو تو امر مطلق اپنے موضوع پر برعکس عائد ہوگا اور موضوع کا مناقض ہوگا۔

(تشریح) :۔اس عبارت میں فاضل مصنف یہ اختلاف ذکر فرمارہے ہیں کہ امر مطلق پر علی الفور عمل کرنا واجب ہے یا علی التراخی عمل کرنا واجب ہے چنانچہ فرمایا کہ ہمارے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور اداء کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے اور احناف میں سے امام کرخیؒ کے نزدیک اور شوافع کے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور اداء کرنا واجب ہے، مطلب یہ ہے کہ مامور بہ مطلق کو اداء کرنے میں اگر تاخیر کی گئی تو یہ شخص گنہگار ہوگا یہ خیال رہے کہ تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار ہوگا لیکن قضاء کرنے والا شمار نہیں ہوگا اور ہمارے نزدیک تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار نہ ہوگا۔ہاں۔اگر اس قدر تاخیر ہوگئی کہ یہ شخص عمر کے آخری لمحہ میں پہنچ گیا اور علامات موت ظاہر ہوگئیں اور مامور بہ مطلق کو اداء نہ کرسکا تو یقیناً گنہگار ہوگا۔

امام کرخیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عبادات کے معاملہ میں احتیاط کا تقاضہ یہی ہے کہ اس کو اداء کرنے میں عجلت کی جائے خواہ مخواہ کی تاخیر نہ کی جائے۔دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا ''اسقنی ماء'' میرے لئے پانی لاؤ۔اب اگر وہ غلام پانی لانے میں تاخیر کرتا ہے تو اہل عقل کی نظر میں یہ غلام خطاوار شمار ہوتا ہے پس تاخیر کرنے کی وجہ سے اس غلام کا خطاء وار شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر مطلق مامور بہ کی ادائیگی کو علی الفور واجب کرتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام اس امر میں ہے جو قرائن سے خالی ہو یعنی علی الفور یا علی التراخی واجب ہونے پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو حالانکہ مثال مذکور میں ''عادت اور عرف'' علی الفور واجب ہونے پر قرینہ ہے کیونکہ پیاس بجھانے کیلئے فوری طور سے پانی کی ضرورت ہوتی ہے نہ کہ تاخیر سے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ تاخیر، درحقیقت تفویت ہے اسلئے کہ مکلف کو یہ معلوم نہیں کہ وہ دوسرے وقت میں اداء کرنے پر قادر ہوگا یا نہیں ،اور تفویت (فوت کردینا) حرام ہے، حاصل یہ ہوا کہ تاخیر حرام ہے اور جب تاخیر حرام ہے تو علی الفور اداء کرنا واجب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تاخیر کو تفویت قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ مکلف مامور بہ مطلق کو وقت کے اس جز میں اداء کرنے پر قادر ہے جس کو وہ پائے گا اور رہا اچانک موت کا آنا تو وہ نادر ہے اس پر احکام کو مبنی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

Marfat.com

احناف کی طرف سے خود مصنفؒ نے دلیل بیان کی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امر مطلق کا موضوع بندوں کو آسانی اور سہولت پہنچانا ہے پس اگر امام کرخیؒ کے قول کے مطابق امر مطلق کو علی الفور اور عجلت پر محمول کیا گیا اور علی الفور عمل کرنا واجب قرار دیا گیا تو یہ خلاف موضوع ہوگا یعنی بندوں کیلئے آسانی کے بجائے دشواری پیدا ہو جائیگی۔

وَمُقَيَّدٌ بِهِ اَی الثَّانِیُ اَمْرٌمُقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ وَهُوَاَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ لِاَنَّهُ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰی وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ فَهُوَالنَّوْعُ الْاَوَّلُ وَالْمُرَاد بِالظَّرْفِ اَنْ لَايَكُوْنَ مِعْيَارًا لَهُ بَلْ يَفْضُلُ عَنْهُ وَالْمُرَادُ بِالشَّرْطِ اَنْ لَايَصِحَّ الْمَامُوْرُ. بِهٖ قَبْلَ وُجُوْدِهٖ وَيَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِ اَنَّ لِهٰذَا الْوَقْتِ تَاثِيْرًا فِیْ وُجُوْبِ الْمَامُوْرِ بِهٖ وَاِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيْقِیُّ فِیْ كُلِّ شَیْئٍ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَلٰكِنْ يُّضَافُ الْوُجُوْبُ فِی الظَّاهِرِاِلَی الْوَقْتِ لِاَنَّ فِیْ كُلِّ لَمْحَةٍ وَصُوْلُ نِعْمَةٍ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی اِلٰی جَانِبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَقْتَضِیْ الشُّكْرَفِیْ كُلِّ سَاعَةٍ وَاِنَّمَا خُصَّ هٰذِهِ الْاَوْقَاتُ الْمُعَيَّنَةُ بِالْعِبَادَاتِ لِعِظَمِيَّتِهَا وَتَجَدُّدِ النِّعَمِ فِيْهَاوَلِئَلَّايُفْضِیْ اِلَی الْحَرَجِ فِیْ تَحْصِيْلِ الْمَعَاشِ اِنْ اِسْتَغْرَقَ الْوَقْتُ الْعِبَادَةَ.

(ترجمہ) :۔اور اس کیساتھ مقید ہے یعنی دوسرا وہ امر ہے جو وقت کیساتھ مقید ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں، کیوں کہ یا تو وقت فعل مؤدی کیلئے ظرف ہوگا اور اداء کیلئے شرط ہوگا اور وجوب کیلئے سبب ہوگا۔ پس یہ پہلی قسم ہے اور ظرف سے مراد یہ ہے کہ وہ مودی کیلئے معیار نہ ہو بلکہ مودی سے فاضل رہ جاتا ہو اور شرط سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ وقت کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتا ہو، اور سبب سے مراد یہ ہے کہ اس وقت کو مامور بہ کے واجب ہونے میں دخل ہے اگر چہ مؤثر حقیقی ہر چیز میں اللہ تعالیٰ ہے لیکن ظاہری طور پر ''وجوب'' وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ ہر لحہ اللہ کی طرف سے بندے کی جانب نعمت پہنچتی رہتی ہے اور وہ ہر ساعت شکر الٰہی کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ اوقات معینہ، عبادات کیساتھ خاص کئے گئے ہیں ان کی عظمت کی وجہ سے اور ان میں نو بہ نو نعمتوں کی آمد کی وجہ سے اور تا کہ کل وقت عبادت میں مستغرق ہونے کی صورت میں حصول معاش کے سلسلہ میں حرج اور تنگی تک نہ پہنچا دے۔

(تشریح) :۔سابق میں مصنفؒ نے امر کی دو قسمیں بیان کی تھیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔ قسم اول کے بیان سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ دوسری قسم وہ امر یعنی مامور بہ ہے جو اس طور پر وقت محدود کیساتھ مقید ہو کہ اگر وقت فوت ہو جائے تو اداء بھی فوت ہو جائے۔ اسکی چار قسمیں ہیں۔ (۱) وہ وقت جس کیساتھ مامور بہ مقید ہے فعل مودی کیلئے تو ظرف ہو اور ادائے فعل کیلئے شرط ہو اور نفس وجوب فعل کیلئے سبب ہو۔

شارحؒ نے ظرف، شرط اور سبب کی تعریفیں بیان کی ہیں مگر پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ ''معیار'' وہ ہے جس میں فعل مامور بہ واقع ہو کر اس کا استیعاب کر لے، معیار کا کوئی حصہ فعل مامور بہ سے خالی نہ رہے بلکہ معیار کے بڑھنے سے فعل مامور بہ بڑھ جائے اور معیار کے چھوٹا ہونے سے فعل مامور بہ کم ہو جائے۔

Marfat.com

اس کے بعد ملاحظہ ہو کہ ظرف سے مراد یہ ہے کہ وقت فعل مودی کیلئے معیار نہ ہو بلکہ فعل مودی کو اداء کرنے کے بعد بھی بچا رہے، مطلب یہ ہے کہ اس میں فعل مودی کے علاوہ کو اداء کرنے کی بھی گنجائش ہو۔ اور شرط سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ، وقت کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جائے اور سبب سے مراد یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے نفس وجوب میں مؤثر ہے یہ واضح رہے کہ ہر چیز میں مؤثر حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن ظاہری طور پر "نفس وجوب" وقت کیطرف بھی منسوب ہوتا ہے۔ اور نفس وجوب عبادت، وقت کی طرف اس لئے منسوب ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمت پر آن بندے کی طرف پہنچتی رہتی ہے اور ہر آن بندے کی جانب اللہ کی نعمتوں کا پہنچنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بصورت عبادت ہر آن اللہ کا شکر اداء کیا جائے، مگر اوقات خمسہ کو عبادات کیساتھ انکی عظمت کہ وجہ سے خاص کیا گیا ہے اور اسلئے خاص کیا گیا ہے کہ ان اوقات میں اللہ کی نئی نئی نعمتوں کی آمد ہوتی ہے چنانچہ فجر کے وقت سو کر بیدار ہونا ایسا ہے جیسے موت کے بعد زندہ ہونا اور زندگی اللہ کی ایسی نعمت ہے جس پر شکر کرنا ضروری ہے لہذا اس نعمت پر اللہ کا شکر اداء کرنے کیلئے فجر کی نماز فرض کی گئی پھر فجر کی نماز کے بعد انسان معاش حاصل کرنے میں مصروف ہو جاتا ہے پس نصف النہار تک مصروف رہ کر جب معیشت کے اسباب یعنی کھانے پینے کی چیزیں حاصل کر چکا تو ان نعمتوں پر شکر اداء کرنے کیلئے ظہر کی نماز فرض کر دی گئی، پھر چونکہ ظہر بعد اکثر لوگوں کی عادت سونے اور آرام کرنے کی ہے اسلئے اس عرصہ میں ذکر اللہ سے جو غفلت پائی گئی اس کی تلافی کیلئے عصر کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آفتاب غروب ہوا اور دن کی نعمتیں مکمل ہو گئیں تو ان پر شکر اداء کرنے کیلئے مغرب کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آدمی سونے کا ارادہ کرتا ہے تو حسن خاتمہ کے طور پر عشاء کی نماز فرض کی گئی کیوں کہ عشاء کی نماز کے بعد سونا ایسا ہے جیسے ایمان وطاعت پر موت کا آنا۔

اور عبادت کیلئے تعیین اوقات کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر پورا وقت عبادات میں مصروف کر دیا جائے تو معاش اور روزی روٹی حاصل کرنے میں حرج واقع ہوگا حالانکہ حرج کو شریعت اسلام نے دور کیا ہے پس حرج دور کرنے کیلئے بعض مخصوص اوقات میں عبادت فرض کی گئی ہے اور تمام اوقات میں عبادت فرض نہیں کی گئی۔

كَوقْتِ الصَّلٰوة فَاِنَّ الْوقْت فِيْهَا يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ اِذَا اُدِّىَ عَلٰى حَسَبِ السُّنَّةِ مِنْ غَيْرِاِفْرَاطٍ فَيَكُوْنُ ظَرْفاً وَلَايَصِحُّ الْاَدَاءُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَيَفُوْتُ بِفَوْتِه فَيَكُوْنُ شَرْطاً وَيَخْتَلِفُ الْاَدَاءُ بِاِخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ صِحَّةً وَكَرَاهَةً فَيَكُوْنُ سَبَباً لِلْوُجُوْبِ وَتَقْدِيْمُ الْمَشْرُوْطِ عَلَى الشَّرْطِ جَائِزٌ اِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطاً لِلْوُجُوْبِ كَمَا فِىْ حَوْلَانِ الْحَوْلِ لِلزَّكٰوة وَاَمَّا اِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطاً لِلْجَوَازِ لَايَصِحُّ التَّقْدِيْمُ عَلَيْهِ كَسَائِرِشَرَائِطِ الصَّلٰوة وَتَقْدِيْمُ الْمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ لَايَجُوْزُ اَصْلاً وَهٰهُنَا لَمَّا اجْتَمَعَتِ الشَّرْطِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ فَلَا جَرَمَ اَنْ لَايَجُوْزَ التَّقْدِيْمُ عَلَى الْوَقْتِ.

(ترجمہ):۔ جیسے نماز کا وقت کیوں کہ وقت، فعل مودی (نماز) میں فعل اداء سے بچا رہتا ہے جبکہ فعل مودی سنت کے طور پر بغیر کسی زیادتی کے ادا کیا جائے لہذا وقت (فعل مودی کیلئے) ظرف ہوگا اور وقت کے داخل ہونے سے پہلے اداء صحیح نہیں ہوتی اور وقت کے فوت ہونے سے

Marfat.com

ادا فوت ہو جاتی ہے، لہذا وقت (اداء کیلئے) شرط ہوگا اور صفت وقت کے اختلاف سے صحت اور کراہت کے اعتبار سے ادا مختلف ہوتی رہتی ہے لہذا وقت وجوب اداء کیلئے سبب ہوگا اور مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہے جب کہ شرط وجوب کیلئے شرط ہو جیسا کہ زکوۃ کیلئے حولان حول میں ہے اور جب ''شرط'' جواز کیلئے شرط ہو تو اس پر تقدیم صحیح نہیں ہوتی جیسا کہ نماز کی تمام شرطیں اور مسبب کو سبب پر مقدم کرنا بالکل جائز نہیں ہے اور یہاں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہیں لہذا وقت پر تقدیم بالکل جائز نہیں ہے۔

(**تشریح**) :۔ فاضل مصنف نے فرمایا کہ قسم اول کی مثال ''نماز کا وقت'' ہے کیونکہ نماز کا وقت نماز کیلئے ظرف بھی ہے اس طور پر کہ اگر نماز بغیر افراط کے سنت کے مطابق اداء کیجائے تو نماز اداء کرنے کے بعد وقت کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور فاضل رہ جاتا ہے اور فعل نماز اداء کرنے کے بعد وقت کا بچ جانا یہی وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہوا کہ ''وقت'' فعل نماز کیلئے ظرف ہے۔ اور چونکہ وقت کے داخل ہونے سے پہلے نماز کا اداء کرنا صحیح نہیں ہوتا اور وقت کے فوت ہونے سے اداء فوت ہو جاتی ہے اس لئے ادائے نماز کیلئے وقت شرط بھی ہوگا کیونکہ سابق میں گذر چکا ہے کہ شرط سے مراد یہی ہے کہ مامور بہ شرط کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور شرط کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جائے۔ اور چونکہ صفت وقت کے اختلاف سے اداء مختلف ہو جاتی ہے اسلئے ''وقت'' وجوب نماز کیلئے سبب ہوگا یعنی وقت اگر کامل ہوتا ہے تو اداء کامل واجب ہوتی ہے اور اگر وقت ناقص ہوتا ہے تو اداء ناقص واجب ہوتی ہے گویا ''وقت'' وجوب اداء میں مؤثر ہے اور جو وجوب اداء میں مؤثر ہوتا ہے وہ سبب ہوتا ہے لہذا ''وقت'' وجوب نماز کیلئے سبب ہوگا، بہر حال نماز کا وقت چونکہ فعل نماز کیلئے ظرف بھی ہے اور ادائے نماز کے لئے شرط بھی ہے اور وجوب اداء کیلئے سبب بھی ہے اسلئے نماز کا وقت، مامور بہ مقید بالوقت کی پہلی قسم کی مثال ہے۔

''وتقدیم المشروط علی الشرط جائز الخ'' سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ''وقت'' ادائے نماز کیلئے شرط ہے اور مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہے جیسا کہ حولان حول، وجوب ادائے زکوۃ کیلئے شرط ہے اور زکوۃ کو حولان حول پر مقدم کرنا جائز ہے۔ پس اسی طرح ادائے نماز کو بھی اس کی شرط یعنی وقت پر مقدم کرنا جائز ہونا چاہئے تھا حالانکہ وقت پر ادائے نماز کو مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کی دو قسمیں ہیں (۱) شرط وجوب (۲) شرط جواز۔ شرط وجوب کا مطلب یہ ہے کہ وجوب، شرط پر موقوف ہو یعنی شرط کے بعد وجوب ثابت ہو اگرچہ جواز بغیر شرط کے بھی ثابت ہو جاتا ہو اور شرط جواز کا مطلب یہ ہے کہ جواز، شرط پر موقوف ہو بغیر شرط کے جواز ثابت نہ ہوتا ہو۔ پس شرط وجوب پر مشروط کا مقدم کرنا جائز ہے لیکن شرط جواز پر مشروط کا مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ اور حولان حول، وجوب ادائے زکوۃ کیلئے شرط وجوب ہے لہذا حولان حول پر ادائے زکوۃ کو مقدم کرنا جائز ہوگا اور وقت، وجوب صلاۃ کیلئے شرط جواز ہے، لہذا وقت پر نماز کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح نماز کی دوسری شرطیں مثلاً کپڑے، بدن اور جگہ کا پاک ہونا نماز کیلئے شرط جواز ہیں لہذا ان چیزوں پر ادائے نماز کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ بہر حال شرط جواز پر مشروط کو مقدم کرنا جائز نہیں ہے اور سبب پر مسبب کو مقدم کرنا بھی جائز نہیں ہے اور یہاں وقت نماز میں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہیں یعنی وقت نماز کیلئے شرط بھی ہے اور سبب بھی ہے اسلئے نماز کو وقت پر بالیقین مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔

ثُمَّ هٰهُنَا شَيْئَانِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ فَنَفْسُ الْوُجُوْبِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ هُوَ الْاِيْجَابُ الْقَدِيْمُ

Marfat.com

وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِیُّ وَهُوَ الْوَقْتُ اُقِیْمَ مَقَامَهُ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ سَبَبُهُ الْحَقِیْقِیُّ تَعَلُّقُ الطَّلَبِ بِالْفِعْلِ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِیُّ وَهُوَ الْاَمْرُ اُقِیْمَ مَقَامَهُ ثُمَّ الظَّرْفِیَّةُ وَالسَّبَبِیَّةُ لَا تَجْتَمِعَانِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ لِاَنَّهُ اِنْ اُدِّیَ فِی الْوَقْتِ لَایَکُوْنُ سَبَبًا لِاَنَّ السَّبَبَ یَجِبُ اَنْ یُّقَدَّمَ عَلَی الْمُسَبَّبِ وَاِنْ لَمْ یُؤَدِّ فِی الْوَقْتِ لَایَکُوْنُ ظَرْفًا اِذِ الظَّرْفُ مَا یُؤَدّٰی فِیْهِ لَا بَعْدَهُ فَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّ الظَّرْفَ هُوَ جَمِیْعُ الْوَقْتِ وَالشَّرْطُ هُوَ مُطْلَقُ الْوَقْتِ وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ الْمُتَّصِلُ بِالْاَدَاءِ قَبْلَ الشُّرُوْعِ فِی الْاَدَاءِ وَالْکُلُّ فِی الْقَضَاءِ۔

(**ترجمہ**) :۔پھر یہاں دو چیزیں ہیں نفس وجوب اور وجوب اداء۔پس نفسِ وجوب کا سبب حقیقی تو ایجاب قدیم ہے اور اس کا سبب ظاہری وہ وقت ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے اور وجوب اداء کا سبب حقیقی طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا سبب ظاہری وہ امر ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے، پھر ظرفیت اور سببیت بظاہر دونوں جمع نہیں ہوسکتے ہیں کیونکہ اگر فعل مامور بہ وقت میں اداء کیا جائے تو وقت سبب نہ ہوگا اسلئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم کرنا ضروری ہے اور اگر فعل مامور بہ وقت کے اندر اداء نہ کیا جائے تو وقت ظرف نہ ہوگا اسلئے کہ ظرف وہ ہے جس میں فعل اداء کیا جائے نہ کہ اس کے بعد اسی لئے اصولیین نے کہا ہے کہ ظرف تو پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جز اول ہے جو اداء کو شروع کرنے سے پہلے اداء سے متصل ہے اور قضاء میں پورا وقت (سبب ہے)۔

(**تشریح**) :۔شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ نماز کے سلسلہ میں دو چیزیں ہیں: (۱) نماز کا نفس وجوب (۲) نماز کا وجوب اداء۔اور نماز کے نفس وجوب کے دو سبب ہیں (۱) حقیقی (۲) سبب ظاہری۔نفس وجوب کا سبب حقیقی تو ایجاب قدیم ہے جیسا کہ تلویح میں مذکور ہے، اور اس کا ظاہری سبب وہ وقت ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے اور وجوب اداء کے بھی دو سبب ہیں۔(۱) سبب حقیقی (۲) سبب ظاہری۔سبب حقیقی تو طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا ظاہری سبب وہ امر ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے۔

محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ نفسِ وجوب کا سبب حقیقی ایجاب قدیم کو قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ ایجاب قدیم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو بندوں کے افعال کیساتھ متعلق ہوتا ہے اور یہی معنیٰ فعل کیساتھ طلب کے متعلق ہونے کے ہے اور طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا یہ وجوب ادا کا سبب ہے نہ کہ نفس وجوب کا، پس نفس وجوب کا سبب حقیقی یا تو وہ نعمتیں ہیں جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطاء کی ہیں جیسا کہ قاضی بیضاوی نے ''یاایہاالناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم'' کی تفسیر کے تحت ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو وجود اور بقائے وجود کیلئے جو نعمتیں عطاء کی ہیں ان پر شکر اداء کرنے کیلئے عبادت فرض کی ہے، پس معلوم ہوا کہ خداوندی تعالیٰ کی عطاء کردہ نعمتیں نفسِ وجوب صلاۃ کا حقیقی سبب ہیں، یا نفسِ وجوب کا حقیقی سبب اللہ تعالیٰ ہیں جیسا کہ خود شارح نور الانوار اسی کے قائل ہیں۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ بظاہر سبب اور ظرف دونوں جمع نہیں ہوسکتے ہیں کیونکہ اگر نماز وقت میں اداء کی گئی تو وقت نماز کیلئے سبب نہیں ہوسکتا اسلئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم کرنا ضروری ہے اور اگر نماز وقت میں اداء نہ کی گئی تو وقت نماز کیلئے ظرف نہ ہوگا اسلئے کہ ظرف وہ ہے جس میں نماز اداء کی جائے نہ کہ وہ جس کے بعد فعل نماز اداء کیا جائے۔بہر حال بظاہر سبب اور ظرف دونوں کا جمع ہونا ممکن نہیں ہے حالانکہ

Marfat.com

مصنفؒ نے وقت کو نماز کیلئے سبب بھی قرار دیا ہے اور ظرف بھی قرار دیا ہے اسی اشکال کو رفع کرنے کیلئے اصولیین نے کہا کہ ظرف تو اول تا آخر پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور اداء میں سبب وقت کا وہ اول حصہ ہے جو شروع کرنے سے پہلے اداء کیساتھ متصل ہوتا ہے اور قضاء میں پورا وقت سبب ہے پس جب نماز کیلئے ظرف پورا وقت ہے اور سبب وقت کا وہ حصہ ہے جو اداء سے پہلے ہوتا ہے اور اداء کیساتھ متصل ہوتا ہے تو اس صورت میں سبب اور ظرف دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے اور قضاء کیلئے پورے وقت کو سبب قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اس لئے کہ جب وقت کے اندر نماز اداء نہیں کی گئی تو یہ وقت قضاء نماز کیلئے ظرف نہ رہا اور جب یہ وقت ظرف نہ رہا تو اس کا سبب ہونا ممتنع نہ ہوگا۔

وَهُوَاَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ وَقَدْ فَصَّلَهُ الْمُصَنِّ بِقَوْلِهٖ وَهُوَاِمَّا اَنْ يُّضَافَ اِلَى الْجُزْءِ الْاَوَّلِ اَوْاِلٰى مَايَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ اَوْاِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ اَوْاِلٰى جُمْلَةِ الْوَقْتِ يَعْنِىْ اَنَّ الْاَصْلَ اَنَّ كُلَّ مُسَبَّبٍ مُتَّصِلٌ بِسَبَبِهٖ فَاِنْ اُدِّيَتِ الصَّلٰوةُ فِىْ اَوَّلِ الْوَقْتِ يَكُوْنُ الْجُزْءُ السَّابِقُ عَلَى التَّحْرِيْمَةِ وَهُوَالْجُزْءُ الَّذِىْ لَايَتَجَزَّأُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ فَاِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِىْ اَوَّلِ الْوَقْتِ تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ اِلَى الْاَجْزَاءِ الَّتِىْ بَعْدَهٗ فَيُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلٰى كُلِّ مَا يَلِىْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ مِنَ الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ فَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِى الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ حَتّٰى ضَاقَ الْوَقْتُ فَحِ يُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ وَهٰذَالَايَتَصَوَّرُاِلَّا فِى الْعَصْرِ فَاِنَّ فِىْ غَيْرِهٖ مِنَ الصَّلٰوةِ كُلُّ الْاَجْزَاءِ صَحِيْحَةٌ وَهٰذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ مِقْدَارُ مَايَسَعُ التَّحْرِيْمَةُ عِنْدَنَا وَمِقْدَارُمَايُؤْدٰى فِيْهِ اَرْبَعُ رَكَعَاتٍ عِنْدَ زُفَرَؒ فَلَاتَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ عِنْدَهٗ اِلٰى مَا بَعْدَهٗ لِاَنَّهٗ خِلَافُ الْاَمْرِ وَالشَّرْعِ فَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ الْاَخِيْرُ كَامِلًا كَمَا فِىْ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَجَبَتْ كَامِلَةً فَاِنْ اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالطُّلُوْعِ بَطَلَتِ الصَّلٰوةُ وَيُحْكَمُ بِالْاِسْتِيْنَافِ وَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِىْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ وَجَبَتْ نَاقِصَةً فَاِنْ اِعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالْغُرُوْبِ لَمْ تَفْسُدِ الصَّلٰوةُ لِاَنَّهٗ اَدَّاهَا كَمَا وَجَبَتْ۔

(ترجمہ) :۔اور اس کی چار قسمیں ہیں جس کو مصنفؒ نے اپنے قول سے یوں بیان فرمایا ہے کہ وجوب یا تو جز اول کی طرف منسوب ہوگا یا اس کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے یا وقت کی تنگی کے وقت جز ناقص کی طرف منسوبؒ ہوگا یا پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی قاعدہ یہ ہے کہ ہر مسبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے پس اگر نماز اول وقت میں اداء کی گئی تو وہ جز جو تحریمہ سے پہلے ہے اور وہ جز لا یتجزی ہے وجوب صلاۃ کا سبب ہوگا۔ اسلئے کہ اگر نماز اول وقت میں اداء نہ کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اس کے بعد میں ہیں لہذا وجوب اجزاء صحیحہ میں سے ہر ایسے جز کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے پھر اگر فعل نماز، اجزاء صحیحہ میں اداء نہ کیا گیا۔ یہاں تک کہ وقت تنگ ہو گیا تو اس وقت ''وجوب'' جز ناقص کی طرف منسوب ہوگا اور یہ جز ناقص کی طرف منسوب ہونا عصر کی نماز میں ہی متصور ہو سکتا ہے اسلئے کہ اس کے علاوہ دیگر نمازوں میں تمام اجزاء صحیح ہیں اور یہ جز ناقص ہمارے نزدیک اس قدر ہے جو تکبیر

Marfat.com

تحریمہ کی گنجائش رکھتا ہو اور امام زفرؒ کے نزدیک اس شئی کی مقدار ہے جس میں چار رکعتیں اداء کی جاسکیں چنانچہ امام زفرؒ کے نزدیک اس مقدار کے مابعد کی طرف سببیت منتقل نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ یہ امر وشرع کے خلاف ہے، پس اگر یہ جزا خیر کامل ہو جیسا کہ فجر کی نماز میں ہے تو نماز کامل واجب ہوگی چنانچہ اگر طلوع آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی اور از سر نو نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر یہ جز ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں ہے تو نماز ناقص واجب ہوگی چنانچہ اگر غروب آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ اس نے اسی طرح ادا کیا ہے جس طرح وہ واجب ہوئی ہے۔

تشریح) :۔صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ امر موقت کی پہلی قسم کی چار قسمیں ہیں کیونکہ (۱) وجوب یا تو وقت کے جز اول کی طرف منسوب ہوگا۔(۲) یا وقت کے اس حصہ کی طرف منسوب ہوگا جو نماز شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے مثلاً آج کل ظہر کا وقت ۱۲ ۲/۱ بجے شروع ہوتا ہے مگر ایک شخص نے ٹھیک ۲ بجے نماز شروع کی تو ۲ بجے کے وقت کیساتھ جو وقت متصل ہے یعنی ایک بج کر ۵۹ منٹ ۵۹ سکینڈ پر جو وقت ہے اس کی طرف وجوب نماز منسوب ہوگا۔(۳) یا وقت تنگ ہونے کی صورت میں جز ناقص کی طرف منسوب ہوگا۔(۴) یا پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا۔اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ ہر مسبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس جگہ مسبب نفس وجوب صلاۃ ہے نہ کہ ادائے صلاۃ۔اور یہاں اس جز کیساتھ جو سبب ہے اداء کے متصل ہونے کا لحاظ کیا گیا ہے نہ کہ نفس وجوب کا حالانکہ اتصال مسبب بالسبب معتبر ہے نہ کہ اتصال اداء بالسبب۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفس وجوب مفضی الی الاداء ہوتا ہے پس گویا وجوب کے واسطے سے اداء بھی مسبب ہے اور جب اداء مسبب ہے تو سبب کیساتھ اداء کے متصل ہونے کا اعتبار کیا گیا، بہر حال ہر مسبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے چنانچہ اگر نماز، اول وقت میں اداء کی گئی تو وہ جز لا تجزیٰ جو تحریمہ پر مقدم ہوتا ہے وجوب نماز کا سبب ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وقت کا جز اول تو موجود ہے اور اس کے بعد کے تمام اجزاء معدوم ہیں اور معدوم، موجود کا مزاحم نہیں ہوتا ہے لہذا بعد والے اجزاء، جز اول کے مزاحم نہ ہونگے۔اور جب بعد والے اجزاء جز اول کے مزاحم نہیں ہیں تو وقت کے جز اول کو وجوب صلاۃ کا سبب قرار دینا بھی درست ہے اور اگر اول وقت میں نماز اداء نہیں کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اجزاء جز اول کے بعد ہیں۔پس اس صورت میں وجوب نماز وقت کے اجزاء صحیحہ میں سے اس جز کی طرف منسوب ہوگا جو جز نماز شروع کرنے کی ابتداء کیساتھ متصل ہے جیسا کہ خادم نے گذشتہ سطروں میں بیان کیا ہے کہ ٹھیک دو بجے ظہر کی نماز شروع کرنے کی صورت میں ایک بج کر ۵۹ منٹ ۵۹ سیکنڈ پر جو وقت ہے یہ وقت اس نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور اس ظہر کی نماز کا وجوب اس وقت کی طرف منسوب ہے۔

اس جگہ دو اعتراض ہیں ایک تو یہ کہ شارح نور الانوار کا ''تنتقل السببیۃ'' کہنا درست نہیں ہے کیونکہ سببیت صفت ہونے کی وجہ سے عرض ہے اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں انتقال سببیت سے مراد یہ ہے کہ سببیت پہلے ایک محل میں ثابت تھی اور اب دوسرے محل میں ثابت ہے مثلاً

Marfat.com

پہلے وقت کے جز اول میں سببیت ثابت تھی اور اب اس جز میں ثابت ہے جو ابتداء شروع کیساتھ متصل ہے اور یہ حقیقۃ انتقال نہیں ہے مگر چونکہ انتقال کے مشابہ ہے اسلئے اس کا انتقال نام رکھ دیا گیا اور تنقل السببیت کہہ دیا گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جز اول میں نماز اداء نہ کرنے کی صورت میں بعد والے اجزاء کی طرف سببیت کے منتقل ہونے کی وجہ سے ایک واجب کیلئے متعدد اسباب کا ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ کہ نماز شروع کرنے کی ابتداء میں لوگ مختلف ہیں مثلاً بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ظہر کی نماز اول وقت میں اداء نہیں کرتے بلکہ اس کے بعد اداء کرتے ہیں مگر بعض مثلاً پونے دو بجے اداء کرتے ہیں، بعض دو بجے اور بعض ڈھائی بجے اداء کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ پس تینوں حضرات کی نماز ظہر کے اسباب مختلف ہوئے یعنی پہلے شخص کی نماز ظہر کا سبب پونے دو بجے سے ایک سیکنڈ پہلے کا وقت ہوا اور دوسرے شخص کی نماز ظہر کا سبب دو بجے سے ایک سیکنڈ پہلے کا وقت ہوا، اور تیسرے شخص کی نماز ظہر کا سبب ڈھائی بجے سے ایک سیکنڈ پہلے کا وقت ہوا، گویا ایک نماز ظہر کے وجوب کے متعدد اسباب ہوئے حالانکہ ایک واجب کا ایک سبب ہوتا ہے نہ کہ متعدد۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سبب حقیقی تو خداوند تعالیٰ ہیں لیکن ''وقت'' معرف یعنی سبب کی نشاندہی کرنیوالا ہے تو اب شئی واحد کے لئے متعدد معرفوں کا ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ شئی واحد کیلئے متعدد معرفات ہو سکتے ہیں اور اگر وقت کے اجزاء صحیحہ میں نماز اداء نہ کی گئی یہاں تک کہ وقت تنگ ہو گیا تو وقت کی تنگی کی صورت میں وجوب نماز، جز ناقص کی طرف منسوب ہوگا اور جز ناقص وجوب نماز کا سبب ہوگا اور سبب ناقص ہونے کہ وجہ سے نماز بھی ناقص واجب ہوگی کیونکہ وجوب سبب کے مطابق ہوتا ہے اگر سبب کامل ہوتا ہے تو واجب بھی کامل ہوتا ہے اور اگر سبب ناقص ہو تو واجب بھی ناقص ہوگا۔

لیکن یہ واضح رہے کہ وقت میں جز ناقص کا تصور صرف عصر کی نماز میں ہوتا ہے، دوسری نمازوں میں نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ عصر کے علاوہ باقی دوسری نمازوں میں وقت کے تمام اجزاء صحیح ہوتے ہیں، کوئی ''جز'' ناقص نہیں ہوتا۔ اور جز ناقص ہمارے نزدیک صرف اتنا ہوتا ہے جس میں تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو اور امام زفرؒ کے نزدیک اتنا ہوتا ہے جسمیں چار رکعت اداء کی جاسکیں چنانچہ امام زفرؒ نے نزدیک جس وقت میں چار رکعت اداء کیجا سکیں اسکے مابعد کیطرف سببیت منتقل نہ ہوگی کیونکہ اس کے مابعد کیطرف سببیت کا منتقل ہونا امر وشرع کے خلاف ہے اس لئے چار رکعت کی مقدار وقت باقی نہ رہنے کی صورت میں وقت کو سبب قرار دے کر نماز واجب کرنا تکلیف مالا یطاق ہے حالانکہ شریعت اسلام نے اس چیز کا مکلف قرار نہیں دیا جو انسان کی وسعت اور طاقت میں نہ ہو چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا'' ہماری دلیل ''قدرت مطلقہ'' کے تحت پوری تفصیل کیساتھ گزر چکی ہے اسی جگہ ملاحظہ کرلیا کر جائے بہر حال وقت تنگ ہونے کی صورت میں وقت کا جز اخیر وجوب نماز کا سبب ہوگا۔ اب اگر وہ جز اخیر کامل ہوا، جیسا کہ فجر کی نماز میں ہے تو واجب کامل ہوگا کیونکہ وجوب، سبب کے مطابق ہوتا ہے اور فجر کا وقت پورے کا پورا چونکہ کامل ہوتا ہے کوئی ''جز'' ناقص نہیں ہوتا اسلئے سبب کامل ہوگا اور جب سبب کامل ہے تو نماز فجر بھی کامل واجب ہوگی۔ پس اگر دوران نماز آفتاب طلوع ہو گیا تو نماز فجر باطل ہو جائے گی اور از سر نو نماز فجر پڑھنے کا حکم دیا جائے گا کیونکہ جس طرح نماز فجر واجب ہوئی تھی اس طرح اداء نہیں کیا گیا بلکہ سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے واجب تو کامل ہوئی تھی اور اداء کیا گیا ناقص طور پر۔

Marfat.com

محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ بطلان صلاۃ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اصل نماز باطل ہوگئی بلکہ یہ مراد ہے کہ فرضیت باطل ہوگئی یعنی فرض اداء نہیں ہوا البتہ یہ نماز نفل ہو جائے گی اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اصل صلاۃ ہی باطل ہو جائے گی یعنی فجر کی یہ نماز نہ فرض ہوگی اور نہ نفل ہوگی۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز بھی باطل نہیں ہوتی اور مستدل حدیث ابی ہریرہؓ ہے رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ''من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر'' (شیخان) یعنی جس نے طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی ایک رکعت پائی اس نے فجر کو پالیا اور جس نے غروب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پائی اس نے عصر کو پالیا۔ اس حدیث سے واضح ہوگیا کہ جس طرح عصر کی نماز غروب آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوتی اسی طرح فجر کی نماز طلوع آفتاب کہ وجہ سے باطل نہیں ہوگی، لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث اور اس حدیث کے درمیان تعارض واقع ہے جسمیں اوقات ثلثہ (طلوع، غروب اور نصف النہار) میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو حدیثوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروب آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز تو باطل نہ ہو، لیکن طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ فجر کی نماز کا پورا وقت کامل ہوتا ہے لہذا سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے فجر کی نماز کامل واجب ہوگی اور جب فجر کی نماز کامل واجب ہوئی تو کامل ہی اداء کرنے سے اداء ہوگی حالانکہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز کامل طور پر اداء نہیں ہوئی بلکہ ناقص اداء ہوئی اور جب طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز ناقص اداء ہوئی حالانکہ ''واجب'' کامل ہوئی تھی تو یہ نماز معتبر نہ ہوگی بلکہ اعادہ کرنا ضروری ہوگا۔ اور عصر کی نماز کا پورا وقت کامل نہیں ہوتا بلکہ جز اخیر ناقص ہوتا ہے لہذا جز اخیر میں نماز عصر شروع کرنے کی صورت میں عصر کی نماز کے وجوب کا سبب ناقص ہوگا۔ اور جب سبب ناقص ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص ہی واجب ہوگی۔ اور جب عصر کی نماز ناقص واجب ہوئی تو غروب آفتاب کی وجہ سے ناقص ہی ادا کی گئی پس جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کی گئی اور جب اداء وجوب کے مطابق ہوئی تو یہ نماز شرعا معتبر ہوگی غروب کہ وجہ سے فاسد نہ ہوگی۔ بہر حال فجر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے باطل ہو جائے اور عصر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروب کیوجہ سے باطل نہ ہو، پس قیاس پر عمل کرتے ہوئے ہم حنفیوں نے کہا کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز تو باطل ہو جائے گی لیکن غروب آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز باطل نہ ہوگی، اسی کو صاحب نور الانوار نے کہا کہ وقت کا جز اخیر اگر ناقص ہو جیسا کہ نماز عصر میں ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص واجب ہوگی، اب اگر دوران نماز آفتاب غروب ہوگیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر لی ہے۔

وَكَانَ قَوْلُهُ اِلٰى مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ شَامِلًا لِلْجُزْءِ الْاَوَّلِ وَلِلْجُزْءِ النَّاقِصِ لِاَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ وَالْجُزْءَ النَّاقِصَ اِنَّمَا يَصِيْرُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ اِذَا شَرَعَ فِيْهِ وَاَمَّا اِذَا لَمْ يَشْرَعْ فِيْهِ لَمْ يَصِرْ سَبَبًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَقْتَصِرَ عَلَيْهِ اِلَّا اَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ لِاهْتِمَامِ شَانِهٖ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ وَصَرَّحَ بِهٖ حَتّٰى ذَهَبَ كُلُّ الْاَئِمَّةِ سِوٰى اَبِيْ حَنِيْفَةَ اِلٰى اِسْتِحْبَابِ الْاَدَاءِ فِيْهِ كَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ لِاَجْلِ خِلَافِيَةِ زُفَرَ فِيْهِ صَرَّحَ بِذِكْرِهٖ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا اَدّٰى الصَّلٰوةَ فِي الْوَقْتِ وَاَمَّا اِذَا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ فَحِ يُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلٰى

Marfat.com

جُمْلَةَ الْوَقْتِ لِاَنَّهٗ قَدْزَالَ الْمَانِعُ عَنْ كُلِّ الْوَقْتِ سَبَباً وَهُوَ كَوْنُهٗ ظَرْفاً لِلصَّلٰوةِ لِاَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ الْوَقْتُ فَلَمَّا كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَباً لِلْقَضَاءِ وَهُوَ كَامِلٌ فَحِ تَجِبُ الصَّلٰوةُ كَامِلَةً فَلَا يَتَاَدّٰى اِلَّا فِيْ الْوَقْتِ الْكَامِلِ۔

(ترجمہ) :۔اور مصنفؒ کا قول ''مایلی ابتداء الشروع'' جز اول اور جز ناقص دونوں کو شامل ہے، اسلئے کہ جز اول یا جز ناقص وجوب صلاۃ کیلئے اسی وقت سبب بنتے ہیں جب کہ ان میں نماز شروع کی جائے اور جب ان میں سے کسی میں نماز شروع نہیں کی گئی تو وہ سبب نہیں ہوگا پس مناسب یہی ہے کہ اسی قول پر اکتفاء کیا جائے مگر جمہور کے نزدیک جز اول کے مہتم بالشان ہونے کی وجہ سے مصنفؒ نے جز اول کی صراحت کی ہے حتی کہ ابوحنیفہؒ کے علاوہ تمام ائمہ کا یہ مذہب ہے کہ جز اول میں نماز اداء کرنا مستحب ہے اسی طرح جز ناقص، امام زفرؒ کے اختلاف کی وجہ سے صراحۃً مذکور ہوا اور یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب نماز وقت کے اندر اداء کی جائے لیکن جب نماز وقت سے چھوٹ جائے تو اس وقت پورے وقت کیطرف وجوب منسوب ہوگا اسلئے کہ پورے وقت کو سبب بنانے سے جو مانع تھا یعنی وقت کا نماز کیلئے ظرف ہونا وہ زائل ہوگیا کیونکہ وقت باقی نہیں رہا۔ پس جب پورا وقت قضاء کیلئے سبب ہے اور وہ کامل ہے تو اس وقت نماز کامل واجب ہوگی، لہذا نماز، وقت کامل ہی میں اداء ہوگی۔

(تشریح) :۔شارح نور الانوار نے اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرمایا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وقت کی نوع اول کو چار قسموں پر منقسم کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ماتن کا قول ''مایلی ابتداء الشروع'' جز اول اور جز ناقص دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ جز اول بھی وجوب صلاۃ کا سبب اسی وقت ہوگا جب جز اول میں نماز شروع کیجائے اور جز ناقص بھی سبب اسی وقت ہوگا جب نماز جز ناقص میں شروع کیجائے چنانچہ اگر جز اول یا جز ناقص میں نماز شروع نہ کی گئی تو نہ جز اول سبب ہوگا اور نہ جز ناقص سبب ہوگا۔ بہر حال جب جز اول اور جز ناقص وجوب نماز کے سبب اس وقت بنتے ہیں جب ان میں نماز شروع کی جائے تو جز اول اور جز ناقص بھی ''مایلی ابتداء الشروع'' کے تحت داخل ہونگے کیونکہ نماز جب جز اول میں شروع کیجائے گی تو جز اول نماز کے ابتداء شروع کے متصل ہوگا اور جب جز ناقص میں شروع کیجائے گی تو جز ناقص نماز کے ابتداء شروع کے متصل ہوگا الحاصل مصنف کا یہ قول ''مایلی ابتداء الشروع'' جز اول اور جز ناقص دونوں کو شامل ہے اور جب یہ قول دونوں کو شامل ہے تو ان کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی بلکہ یوں کہہ دیا جاتا ''وھو اما ان یضاف الیٰ مایلی ابتداء الشروع او الیٰ جملۃ الوقت'' یعنی وقت کی نوع اول کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ وجوب وقت کے اس حصہ کی طرف منسوب ہو جو نماز کے ابتداء شروع سے متصل ہو، دوم یہ کہ وجوب پورے وقت کی طرف منسوب ہو۔ پہلی قسم میں اول کی تینوں قسمیں شامل ہو جائیں گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وقت کا جز اول مہتم بالشان ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت امام اعظمؒ کے علاوہ تمام ائمہ نے جز اول میں نماز اداء کرنے کو مستحب قرار دیا ہے پس چوں کہ جز اول مہتم بالشان ہے اس لئے اس کو صراحۃً علیحدہ کر کے ذکر فرمایا اور اسی طرح جز ناقص میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے لہذا اختلاف کی وضاحت کرنے کیلئے جز ناقص کو صراحۃً ذکر فرمادیا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ سب باتیں اس وقت کی ہیں جب نماز وقت میں اداء کی جائے لیکن اگر وقت میں نماز اداء نہ کر سکے

Marfat.com

اور وقت فوت ہو جائے تو اس صورت میں وجوب نماز پورے وقت کیطرف منسوب ہوگا اور پورا وقت وجوب قضاء کا سبب ہوگا کیونکہ پورے وقت کو سبب قرار دینے کیلئے یہ بات مانع تھی کہ وقت نماز ظرف کیلئے بھی ہے اور ظرف اور سبب دونوں جمع نہیں ہو سکتے لیکن جب وقت گذر گیا اور نماز ادا نہیں کر سکا تو یہ وقت نماز کیلئے ظرف نہ ہوگا اور جب یہ وقت ظرف نہ رہا تو پورے وقت کو سبب قرار دینے سے جو مانع تھا وہ زائل ہو گیا اور جب مانع زائل ہو گیا تو قضاء نماز کے وجوب کا سبب پورے وقت کو قرار دینا درست ہوگا اور پورا وقت کامل ہے لہذا نماز بھی کامل واجب ہوگی اور جب نماز کامل واجب ہوئی تو کامل ہی وقت میں ادا ہوگی، ناقص وقت میں ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی۔ اسی کی طرف مصنفؒ نے اگلی عبارت میں اشارہ کیا ہے۔

وَاِلَيْهِ اشَارَبِقَوْلِه فَلِهٰذَا لَايَتَاَدّٰى عَصْرُ اَمْسِه فِى الْوَقْتِ النَّاقِص بِخِلَافِ عَصْرِ يَوْمِه يَعْنِىْ فَلِاَجْلِ اَنَّ سَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِ الْيَوْمِ هُوَالْوَقْتُ النَّاقِصُ اِذَا لَمْ يُؤَدِّه فِى الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ وَسَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِالْاَمْسِ هُوَكُلُّ الْوَقْتِ الْفَائِتِ الْكَامِلِ قُلْنَالَايَتَاَدّٰى عَصْرُالْاَمْسِ فِى الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّهٗ لَمَّا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَكَامِلٌ بِاِعْتِبَارِ اَكْثَرِاَجْزَائِه وَاِنْ كَانَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْوَقْتِ النَّاقِصِ فَلَايَصِحُّ قَضَاؤُهٗ اِلَّا فِى الْوَقْتِ الْكَامِلِ وَيَتَاَدّٰى عَصْرُ يَوْمِه فِى الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّه لَمَّا لَمْ يُؤَدِّه فِى الْوَقْتِ الْاَوَّلِ وَاتَّصَلَ شُرُوْعُهٗ فِى الْجُزْءِ النَّاقِصِ كَانَ هُوَ سَبَبًا لِوُجُوْبِه فَيُؤَدّٰى نَاقِصًا كَمَا وَجَبَ۔

(**ترجمہ**):۔پس اسی وجہ سے کل گذشتہ کی نماز عصر وقت ناقص میں ادا نہ ہوگی برخلاف آج کی عصر کے یعنی اس وجہ سے کہ آج کی عصر کے وجوب کا سبب وقت ناقص ہے جب کہ اس کو اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کیا گیا ہو اور گذشتہ کل کی عصر کے وجوب کا سبب کل وقت ہے جو فوت شدہ ہے اور کامل ہے ہم نے کہا کہ گذشتہ کل کی عصر وقت ناقص میں ادا نہ ہوگی۔ اسلئے کہ جب نماز وقت سے فوت ہو گئی تو کل وقت سبب ہوگا اور وہ اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اگر چہ وہ ناقص وقت پر بھی شامل ہے پس اس کا قضاء کرنا صحیح نہ ہوگا مگر وقت کامل میں، اور آج کی عصر وقت ناقص میں ادا ہو جائے گی اسلئے کہ جب اس کو اول وقت میں ادا نہیں کیا اور اس کا شروع جز ناقص میں متصل ہو گیا تو جز ناقص ہی اس کے وجوب کا سبب ہوگا پس اسکو ناقص ہی ادا کیا جائے گا جیسا کہ واجب ہوئی ہے۔

(**تشریح**):۔صاحب منار کہتے ہیں کہ آج کی نماز عصر اگر اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کی گئی تو چونکہ آج کی نماز عصر کے وجوب کا سبب وقت ناقص ہے اور کل گذشتہ کی نماز عصر کے وجوب کا سبب فوت شدہ پورا وقت ہے اور پورا وقت اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اسلئے ہم نے کہا کہ کل گذشتہ کی نماز عصر وقت ناقص میں ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی کیونکہ جب نماز عصر کا وقت فوت ہو گیا اور مکلف نماز ادا نہ کر سکا، تو پورا وقت کل گذشتہ کی نماز عصر کی قضاء کا سبب ہوگا اور پورا وقت اگر چہ جز ناقص پر بھی شامل ہے لیکن اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اور جب پورا وقت، اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے تو کل گذشتہ کی قضاء کا سبب کامل ہوا اور جب سبب کامل ہے تو گذشتہ کل کی قضاء وقت کامل ہی میں ادا

Marfat.com

ہوسکتی ہے وقت ناقص میں اداء نہ ہوگی، اور آج کی نماز عصر وقت ناقص میں بھی اداء ہوسکتی ہے کیونکہ جب آج کی عصر کو اول وقت میں اور اس کے بعد والے اجزاء صحیحہ میں اداء نہ کرسکا بلکہ جز ناقص میں شروع کیا تو آج کی نماز عصر کے وجوب کا ''سبب'' جز ناقص ہوگا اور جب ''سبب'' جز ناقص ہے تو آج کی عصر ناقص طور پر اداء کرنے سے اداء ہو جائے گی جیسا کہ نقصان سبب کی وجہ ناقص واجب ہوئی ہے۔

وَلَايُقَالُ اَنَّ مَنْ شَرَعَ فِیْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ فِیْ اَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَدَّهَا بِالتَّعْدِيْلِ وَالتَّطْوِيْلِ اِلٰى اَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَاِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ قَدْ تَمَّتْ نَاقِصَةً وَكَانَ شُرُوْعُهَا فِی الْوَقْتِ الْكَامِلِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّمَا يَلْزَمُ هٰذَا ضَرُوْرَةَ اِبْتِنَائِهٖ عَلَى الْعَزِيْمَةِ فَاِنَّ الْعَزِيْمَةَ فِیْ كُلِّ صَلٰوةٍ اَنْ يُّؤَدِّیَ فِیْ تَمَامِ الْوَقْتِ فَالْاِحْتِرَازُ عَنِ الْكَرَاهَةِ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَى الْعَزِيْمَةِ مِمَّا لَايَجْتَمِعُ قَطُّ فَجُعِلَ هٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْكَرَاهَةِ عَفْوًا۔

(**ترجمہ**):۔اور یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ جو شخص عصر کی نماز اول وقت میں شروع کرے پھر اسکو تعدیل اور تطویل کے ذریعہ اس قدر بڑھائے کہ آفتاب غروب ہو جائے اسلئے کہ یہ نماز ناقص پوری ہوئی حالانکہ اس کی ابتداء کامل وقت میں ہوئی تھی کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ یہ اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ اس کی بنا عزیمت پر ہے اسلئے کہ ہر نماز میں عزیمت یہ ہے کہ اسکو پورے وقت میں اداء کیا جائے پس عزیمت پر عمل کرنے کیساتھ کراہت سے بچنا ایسی چیز ہے جو جمع نہیں ہوسکتی ہے لہذا کراہت کی اس مقدار کو معاف کر دیا گیا۔

(**تشریح**):۔اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب مذکور ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپکا یہ کہنا کہ جو نماز کامل واجب ہوتی ہے وہ صفت نقصان کیساتھ اداء کرنے سے اداء نہیں ہوتی غلط ہے کیونکہ اگر کوئی شخص اول وقت عصر میں عصر کی نماز شروع کرنے پھر تعدیل ارکان اور تطویل کے ذریعہ اس کو اس قدر بڑھادے کہ سلام پھیرنے سے پہلے آفتاب غروب ہو جائے، تو یہ نماز صفت نقصان کے ساتھ پوری ہوگی حالانکہ اسکو وقت کامل میں شروع کیا گیا تھا یعنی وقت کامل (سبب کامل) کی وجہ سے واجب تو کامل ہوئی تھی لیکن اداء کیا گیا صفت نقصان کیساتھ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت۔عزیمت اس کا نام ہے جو اصل ہو اور عوارض کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔اور رخصت وہ ہے جو عوارض کی وجہ سے مشروع ہو مثلاً سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا رخصت ہے یعنی روزہ نہ رکھنا عارض سفر کی وجہ سے مشروع ہے اور روزہ رکھنا عزیمت ہے یعنی آیت ''فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ'' کی وجہ سے اصل یہی ہے۔اسی طرح پورے وقت میں نماز اداء کرنا عزیمت ہے یعنی خداوند قدس کی طرف سے چوں کہ ہمہ وقت نعمتیں وارد ہوتی ہیں اسلئے ان پر شکر کا تقاضہ یہی ہے کہ پورا وقت نماز کیساتھ گھیر دیا جائے وقت کا کوئی حصہ نماز سے خالی نہ رہے لیکن وقت کے ایک حصہ میں نماز اداء کر کے باقی وقت کو اپنی ضروریات میں صرف کرنیکی رخصت اور اجازت دیدی گئی کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو معاش اور روزی، روٹی کا مسئلہ دشوار تر ہو جاتا پس اس عارض کی بنیاد عزیمت پر ہے یعنی اس شخص نے چونکہ عزیمت پر عمل کیا ہے اس لئے یہ اعتراض واقع ہوا۔اور اس مسئلہ میں کراہت سے بچنا اور عزیمت پر عمل کرنا دونوں جمع نہیں ہوسکتے۔لہذا عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا پڑے گا اور جب عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا ضروری ہے تو کراہت کی اس مقدار کو شرعاً معاف کر دیا گیا اور پیش کردہ صورت میں باوجود یہ کہ عصر کی نماز کامل واجب ہوئی

Marfat.com

تھی لیکن مع الکراہت یعنی صفت نقصان کیساتھ اداء کرنے کی اجازت دیدی گئی اور جب اس صورت میں نقصان کیساتھ عصر کی نماز اداء کرنے کی اجازت دیدی گئی تو مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَمِنْ حُكْمِهِ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ اَىْ مِنْ حُكْمِ هٰذَا الْقِسْمِ الَّذِىْ هُوَظَرْفٌ اِشْتِرَاطُ نِيَّةِ، التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُصَلِّىَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَلَايَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفاً صَالِحاً لِلْوَقْتِىِّ وَغَيْرِهٖ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ يَجِبُ اَنْ يُّعَيِّنَ النِّيَّةَ وَلَايَسْقُطُ لِضِيْقِ الْوَقْتِ اَىْ اِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ التَّوَسُّعَةِ بِسَبَبِ تَقْصِيْرِهٖ اِلٰى آخِرِالْوَقْتِ اَوْ بِسَبَبِ نَوْمِهٖ اَوْنِسْيَانِهٖ لَايَسْقُطُ التَّعْيِيْنُ عَنْ ذِمَّتِهٖ لِاَنَّهٗ اِنَّمَاجَاءَ الضِّيْقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِىْ الْاَصْلِ كَانَ سَعَةً.

(ترجمہ):۔اوراس قسم کا حکم، متعین کرنے کی نیت کا شرط ہونا ہے یعنی اس قسم کا حکم کہ وہ ظرف ہے تعیین کی نیت کا شرط ہونا ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے آج کی ظہر پڑھنے کی نیت کی ہے اور مطلق نیت سے ظہر کی نماز صحیح نہ ہوگی، اسلئے کہ جب وقت ظرف ہے وقتی اور غیر وقتی یعنی نوافل اور قضاء کی صلاحیت رکھتا ہے تو نیت کی تعیین کرنا واجب ہے اور تنگی وقت کی وجہ سے تعیین ساقط نہیں ہوتی، یعنی جب نمازی کے آخری وقت تک کوتاہی کرنے کی وجہ سے یا نیند یا نسیان کی وجہ سے وقت تنگ ہوجائے تو اس کے ذمہ سے تعیین ساقط نہ ہوگی اسلئے کہ تنگی عارض کی وجہ سے آئی ہے حالانکہ اصل میں وسعت تھی۔

(تشریح):۔مصنفؒ نے فرمایا کہ ''امر'' مطلق عن الوقت کی وہ قسم جسمیں وقت ظرف، شرط اور سبب ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ فرض وقت کی تعیین کی نیت کرنا شرط ہے مثلاً یہ کہے کہ میں نے آج کی ظہر کی نیت کی، مطلق نیت کافی نہ ہوگی مثلاً یہ کہے کہ میں نے نماز کی نیت کی دلیل یہ ہے کہ وقت چوں کہ ظرف ہے اس میں وقتی اور غیر وقتی یعنی نفل اور قضاء نمازیں سب ہی پڑھی جاسکتی ہیں اسلئے تعیین کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور اگر صرف یہ کہا کہ میں نے ظہر کہ نماز کی نیت کی تو یہ بھی کافی نہیں ہے کیونکہ ظہر کی نماز اداء بھی ہوتی ہے اور قضاء بھی ہوتی ہے لہذا اداء اُسی وقت متعین ہوگی جب فرض وقت کا ذکر کیا گیا ہو اور یہ کہا گیا ہو کہ میں نے آج کی ظہر کی نیت کی۔

صاحب منار کہتے ہیں کہ اگر وقت اس قدر تنگ ہوجائے کہ اس وقت کے فرض کے علاوہ دوسری نمازوں کی گنجائش نہ رہے تو بھی تعیین کی نیت کرنا ساقط نہیں ہوتا یعنی اگر نمازی آخری وقت تک کوتاہی کرتا رہا یا سوگیا یا بھول گیا پھر آخری وقت میں بیدار ہوا یا یاد آیا تو اس کے ذمہ سے تعیین کی نیت کرنا ساقط نہ ہوگا بلکہ فرض وقت کو متعین کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ وقت، اصلاً تو وسیع اور کشادہ تھا لیکن عارض (کوتاہی، نیند، نسیان) کی وجہ سے تنگ ہوگیا، اور اصل کے مقابلہ میں عارض کا اعتبار نہیں کیا جاتا لہذا تنگی وقت کی صورت میں بھی اصل کا اعتبار کرتے ہوئے تعیین کی نیت کرنا شرط ہوگا اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ تنگی وقت کی صورت میں تعیین کی نیت ساقط ہوجانی چاہیئے اور مکلف کے ظاہر حال پر نظر کرتے ہوئے اس کی مطلق نیت کو فرض وقت کی طرف پھیر دینا چاہیئے کیونکہ مکلف کے ظاہر حال کا تقاضہ یہی ہے کہ وہ تنگ وقت میں وقتی نماز اداء کرے گا نہ کہ نفل اور قضاء وغیرہ دوسری نمازیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ''ظاہر حال'' کسی چیز کو اس کی سابقہ حالت پر باقی رکھنے کیلئے تو حجت ہوسکتا ہے لیکن

Marfat.com

ثابت شدہ چیز کو مرتفع اور دور کرنے کیلئے حجت نہیں ہوتا پس چون کہ فرض وقت کی تعیین جو اصل وقت کے کشادہ ہونے کی وجہ سے مکلف کے ذمہ میں ثابت تھی اس کو مکلف کے ظاہر حال کی وجہ سے ساقط نہیں کیا جاسکتا اسلئے تنگی وقت کے باوجود تعیین کی نیت کرنا ساقط نہ ہوگا بلکہ لازم اور ضروری ہوگا۔

وَلَايَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِيْنِ اِلَّا بِالْاَدَاءِ اَیْ اِنْ عَيَّنَ لِحَدِّ اَوَّلِ الْوَقْتِ اَوْ اَوْسَطِهٖ اَوْاٰخِرِهٖ لَايَتَعَيَّنُ بِتَعْيِيْنِهٖ اللِّسَانِیْ اَوِالْقَصْدِیْ اِلَّا اِذَا اَدّٰی فَفِیْ اَیِّ وَقْتٍ اَدّٰی یَکُوْنُ ذٰلِکَ الْوَقْتُ مُتَعَيِّنًا وَاِنْ لَمْ یُؤَدِّ فِیْمَا عَيَّنَهٗ بَلْ فِیْ جُزْءٍ آخَرَلَایُسَمّٰی قَضَاءً کَالْحَانِثِ فِی الْيَمِيْنِ فَاِنَّهٗ یَتَخَيَّرُ فِیْ کَفَّارَتِهَا بَيْنَ ثَلٰثَةِ اَشْيَاءِ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاکِيْنَ اَوْ کِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَاِنْ عَيَّنَ وَاحِدًا مِنْهَا بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْقَلْبِ لَایَتَعَيَّنُ عِنْدَاللّٰهِ تَعَالٰی مَالَمْ یُؤَدِّهٖ فَاِذَا اَدّٰی صَارَ مُتَعَيِّنًا وَاِنْ اَدّٰی غَيْرَمَا عَيَّنَهٗ اَوَّلًا یَکُوْنُ مُؤَدِّیًا۔

(**ترجمہ**):۔اور وقت متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا مگر اداء سے یعنی اگر کوئی شخص اول وقت یا درمیان وقت یا آخر وقت معین کردے تو اس کی زبانی یا قلبی تعیین سے وقت متعین نہ ہوگا مگر جب اداء کرے پس جس وقت میں اداء کرے گا وہ وقت متعین ہوگا اور اگر اس نے اپنے متعین کردہ وقت میں اداء نہ کیا، بلکہ دوسرے جز میں اداء کیا تو اس کا قضاء نام نہ ہوگا جیسا کہ قسم توڑنے والا کیوں کہ وہ قسم کے کفارے میں تین چیزوں دس مسکینوں کا کھانا کھلانے یا ان کو کپڑا پہنانے یا غلام آزاد کرنے کے درمیان مختار ہے پس اگر ان میں سے کسی ایک کو زبان یا دل سے متعین کرلے تو اللہ کے نزدیک متعین نہ ہوگا جب تک کہ اس کو اداء نہ کرلے پھر جب اداء کرے گا تو وہ متعین ہو جائیگا اور اگر اس نے اس کے علاوہ کو اداء کیا جس کو اولاً متعین کیا تھا تو وہ اداء کرنے والا ہوگا۔

(**تشریح**):۔صاحب المنار فرماتے ہیں کہ اگر مکلف نے وقت کے کسی حصہ کو مثلاً اول یا اوسط یا آخر کو زبان یا دل سے نماز کیلئے متعین کیا تو اس کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا بلکہ جس حصہ وقت میں نماز اداء کرے گا وہ حصہ متعین ہوگا یعنی محض زبان یا دل کے ذریعہ متعین کرنے سے وقت متعین نہیں ہوتا بلکہ فعل مامور بہ اداء کرنے سے متعین ہوتا ہے چنانچہ اگر اپنے متعین کردہ حصہ وقت میں نماز اداء نہ کی بلکہ دوسرے جز میں اداء کی تو یہ نماز قضاء نہیں کہلائے گی بلکہ اداء کہلائے گی کیونکہ جو چیز کشادہ اور وسیع وقت میں واجب ہوتی ہے اس کو وقت کے جس جز میں بھی اداء کیا جائیگا اداء ہی کہلائے گی، قضاء نہ کہلائے گی اور یہ جو بعض شوافع نے کہا ہے کہ وقت کا جز اول اداء کیلئے متعین ہے اور جز اول کے علاوہ میں جو نماز پڑھی جائے گی وہ قضاء ہوگی، اداء نہ ہوگی، اور بعض احناف نے کہا ہے کہ وقت کا جز اخیر اداء کے لئے متعین ہے اگر جز اول میں اداء کرے گا تو یہ نماز نفل ہوگی لیکن اس سے فرض ساقط ہو جائے گا۔یہ سب غلط اور بے بنیاد ہے کیونکہ آمر (شارع) نے وقت میں وسعت رکھی ہے لہذا اجزائے وقت میں سے ہر جز تعمیل حکم کا وقت ہے اب اگر اول یا آخری جز متعین کرتا ہے تو یہ وقت کو تنگ کرنا اور خلاف امر ہے، لہذا نہ بعض شوافع کا قول معتبر ہے اور نہ بعض احناف کا قول لائق اعتبار ہے اور اس کی مثال کہ بغیر اداء کے وقت کا کوئی حصہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی قسم کے خلاف عمل کر کے اپنی قسم کو توڑ دیا تو باری تعالیٰ نے اس کے کفارہ میں اس کو تین چیزوں میں اختیار دیا ہے (۱) دس مسکینوں کو کھانا

Marfat.com

کھلائے۔(۲) یا ان کو کپڑے پہنائے۔(۳) ایک غلام آزاد کرے۔ان تینوں میں سے اگر کسی ایک پر قدرت نہ ہو تو پھر وہ تین روزے رکھ سکتا ہے، مذکورہ تین چیزوں اور تین روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے بلکہ روزوں کے ذریعہ کفارہ اداء کرنے کی اجازت اسی وقت ہوگی جب کہ مذکورہ تین چیزوں پر قدرت نہ ہو چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے" فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبة فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام "یعنی سو قسم کا کفارہ کھانا دینا ہے دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی، پھر جس کو میسر نہ ہو تو روزے رکھنے ہیں تین دن کے۔بہر حال جن تین چیزوں کے درمیان شریعت نے قسم کے کفارہ میں اختیار دیا ہے، اگر قسم توڑنے والا شخص ان میں سے کسی ایک کو زبان یا دل سے متعین کر لے تو وہ اللہ کے نزدیک اس وقت تک متعین نہ ہوگی جب تک کہ اس کو اداء نہ کر لے۔ہاں۔اگر اس کو اداء کر دیا تو وہ متعین ہو جائیگی اور اگر اپنے متعین کردہ کے علاوہ کو اداء کیا مثلاً دل یا زبان سے دس مساکین کو کھانا دینا متعین کیا تھا لیکن پھر اس کے بجائے غلام آزاد کر دیا تو یہ غلام آزاد کرنا اداء ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا، اسی طرح اگر متعین کردہ حصہ وقت کے علاوہ میں نماز پڑھی تو یہ اداء ہوگی، قضاء نہ ہوگی۔

اَوْیَکُوْنُ مِعْیَارَالَہٗ وَسَبَبًا لِوُجُوْبِہٖ کَشَہْرِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِہٖ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ ظَرْفًا وَھُوَ النَّوْعُ الثَّانِیْ مِنَ الْاَنْوَاعِ الْاَرْبَعَۃِ لِلْمُوَقَّتِ وَلَافَرْقَ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ الَّا بِکَوْنِ الْاَوَّلِ ظَرْفًا وَھٰذَا مِعْیَارًا وَالْمِعْیَارُھُوَ الَّذِیْ اِسْتَوْعَبَ الْمُوَقَّتَ وَلَایَفْضُلُ عَنْہُ فَیَطُوْلُ بِطُوْلِہٖ وَیَقْصُرُ بِقِصَرِہٖ فَاِنَّ الصَّوْمَ یَطُوْلُ بِطُوْلِ النَّہَارِ وَیَقْصُرُ بِقِصَرِہٖ فَیَکُوْنُ مِعْیَارًا وَھُوَسَبَبٌ لِوُجُوْبِہٖ اَیْضًا وَقَدْ اِخْتُلِفَ فِیْہِ فَقِیْلَ الشَّہْرُ کُلُّہٗ سَبَبٌ لِلصَّوْمِ وَقِیْلَ الْاَیَّامُ فَقَطْ دُوْنَ اللَّیَالِیْ ثُمَّ قِیْلَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ الشَّہْرِ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ صَوْمِ تَمَامِ الشَّہْرِ وَقِیْلَ اَوَّلُ کُلِّ یَوْمٍ سَبَبٌ لِصَوْمِہٖ عَلٰی حِدَۃٍ وَقَدْ ذَکَرْنَا کُلَّہٗ فِی التَّفْسِیْرِالْاَحْمَدِیْ وَلَمْ یَذْکُرْ ھٰھُنَا کَوْنُہٗ شَرْطًا لِلْاَدَاءِ مَعَ اَنَّہٗ شَرْطٌ لِلْاَدَاءِ اَیْضًا اِکْتِفَاءً بِالْقَرَائِنِ۔

(ترجمہ):۔یا وقت، فعل مامور بہ کیلئے معیار ہوگا اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہوگا جیسے رمضان کا مہینہ، یہ عبارت مصنف کے قول "اما ان یکون ظرفا" پر معطوف ہے اور یہ امر موقت کی چار قسموں میں سے دوسری قسم ہے۔اور پہلی قسم اور اس کے درمیان سوائے اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ قسم اول میں وقت ظرف ہے اور اس میں معیار ہے اور معیار وہ ہے جو موقت کو گھیر لے اور موقت سے فاضل نہ ہو چنانچہ موقت، معیار کے طویل ہونے سے طویل ہو جائے اور معیار کے کوتاہ ہونے سے کوتاہ ہو جائے۔اس لئے کہ روزہ، دن کے طویل ہونے سے طویل ہو جاتا ہے اور دن کے چھوٹا ہونے سے چھوٹا ہو جاتا ہے پس وقت (روزہ) کیلئے معیار ہوگا اور یہی وقت امر موقت کے وجوب کا سبب بھی ہے، البتہ سبب وجوب میں اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا کہ پورا مہینہ، رمضان کے تمام روزوں کے وجوب کا سبب ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں راتیں سبب نہیں ہیں اور کہا گیا کہ مہینہ کا پہلا جز پورے ماہ کے روزوں کا سبب ہے اور کہا گیا کہ ہر دن کا اول اس دن کے روزے کا علیحدہ سبب ہے، ہم نے یہ ساری باتیں تفسیر احمدی میں ذکر کی ہیں اور یہاں قرائن پر اکتفاء کرتے ہوئے اداء کیلئے وقت کے شرط ہونے کا ذکر نہیں کیا حالانکہ "وقت

Marfat.com

اداء کیلئے شرط بھی ہے۔

(**تشریح**) :۔سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ امر مقید بالوقت کی چار قسمیں ہیں ان میں سے پہلی قسم (کہ وقت مودی کیلئے ظرف، اداء کیلئے شرط اور وجوب کیلئے سبب ہو) کا بیان ہو چکا ہے، دوسری قسم یہ ہے کہ وقت، فعل مامور بہ کیلئے معیار ہو اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہو مثلاً رمضان کا مہینہ۔

شارح کہتے ہیں کہ متن کی یہ عبارت سابقہ عبارت ''اما ان یکون ظرفا'' پر معطوف ہے اور امر مقید بالوقت کی دوسری قسم ہے اور پہلی قسم اور دوسری قسم کے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ ''وقت'' پہلی قسم میں ظرف ہے اور دوسری قسم میں معیار ہے، معیار وہ ہے جو موقت یعنی فعل مامور بہ مقید بالوقت کو گھیر لے اور فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد معیار کا کوئی حصہ فاضل نہ رہے بلکہ معیار (وقت) کے بڑھنے سے فعل مامور بہ بڑھ جائے اور معیار کے گھٹنے سے فعل مامور بہ گھٹ جائے مثلاً روزہ، گرمی کے زمانہ میں دن کے بڑھنے سے بڑھ جاتا ہے اور سردی کے زمانہ میں دن کے چھوٹا ہونے سے چھوٹا ہو جاتا ہے، پس وقت روزہ کیلئے معیار ہے اور یہی وقت روزے کے واجب ہونے کا سبب ہے کیونکہ روزہ، شہر رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ''صوم رمضان'' اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ''فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ'' جو شخص تم میں سے ماہ رمضان کو پالے وہ رمضان کا روزہ رکھے۔ بہر حال ''روزہ'' رمضان کے ماہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اضافت، سببیت کی دلیل ہے، لہذا ماہ رمضان یعنی وقت رمضان، روزہ واجب ہونے کا سبب ہے، البتہ اسباب وجوب میں اختلاف ہے۔

(۱) چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رمضان کا پورا مہینہ، روزہ کا سبب ہے دلیل گذر چکی ہے، کہ روزہ، رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے یعنی مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے لیکن اس قول کی بنا پر مسبب کا سبب پر مقدم ہونا لازم آتا ہے اس طور پر کہ رمضان کے پہلے دن کا روزہ، رمضان پر مقدم ہے حالانکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ''سبب'' رمضان کا پورا مہینہ ہے اور پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے پس جب پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے تو پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینہ پر مقدم ہونا لازم نہ آئے گا اور جب پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینہ پر مقدم ہونا لازم نہیں آیا تو سبب پر مسبب کا مقدم ہونا لازم نہ آئے گا، اور جب یہ بات ہے تو پورے مہینہ کو روزہ کا مسبب قرار دینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ روزہ کا مسبب صرف دن ہیں رمضان کی راتیں روزہ واجب ہونے کا سبب نہیں ہیں۔ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ شئی کا سبب، اس شئی کے اداء کرنے کا محل ہوتا ہے اور روزہ اداء کرنے کا محل ایام ہوتے ہیں نہ کہ راتیں، پس جب روزہ اداء کرنے کا محل ایام ہیں نہ کہ راتیں تو ایام ہی روزہ واجب ہونے کا سبب ہونگے اور راتوں کو سبب ہونے میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ راتیں، روزے کے منافی ہوتی ہیں کیونکہ روزہ نام ہے کھانے پینے، جماع کو ترک کرنے کا اور رات میں یہ سب کام مباح ہیں، بہر حال راتیں، روزے کے منافی ہیں اور کوئی شئی اپنے منافی شئی کا سبب نہیں ہو سکتی لہذا راتیں روزہ کا سبب کیسے ہو سکتی ہیں، پہلی دلیل پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ سبب شئی کیلئے ضروری نہیں کہ وہ اس شئی کے اداء کرنے کا محل بھی ہو جیسے ایک شخص نماز کے آخری وقت میں مسلمان ہوا تو یہ وقت اس نماز کے

Marfat.com

وجوب کا سبب تو ہے لیکن اس وقت میں نماز ادا نہیں ہو سکتی کیونکہ آخری وقت سے مراد مقدار تحریمہ کا وقت ہے اور مقدار تحریمہ کے وقت میں نماز کا ادا نہ ہونا ظاہر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس قدر تنگ وقت میں نماز کا ادا کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ خرق عادت کے طور پر اس تنگ وقت کو ممتد فرمادیں جیسا کہ قدرت مطلقہ کے تحت اس کی تفصیل کی جا چکی ہے۔

(۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مہینہ کا پہلا جز پورے ماہ کے روزوں کے وجوب کا سبب ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں روزہ کا اہل تھا پھر صبح صادق سے پہلے مجنون ہو گیا اور رمضان گذر گزر جانے کے بعد ٹھیک ہو گیا تو اس شخص پر روزوں کی قضاء لازم ہوتی ہے، پس قضاء کا لازم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر رمضان کے روزے واجب تھے اور رمضان کے روزے اسی وقت واجب ہو سکتے ہیں جب کہ رمضان کا جز اول وجوب صوم کا سبب ہو۔ بہر حال رمضان کے جز اول کا وجوب صوم کا سبب ہونا ثابت ہے۔

(۴) بعض حضرات نے کہا کہ ہر دن کا اول حصہ اس دن کے روزے کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ ہر دن کا روزہ مستقل عبادت ہے، یہی وجہ ہے کہ ایک روزہ کے فاسد ہونے سے دوسرے روزے فاسد نہیں ہوتے، پس جب ہر روزہ مستقل عبادت ہے تو ہر روزہ کا سبب بھی مستقل ہوگا اسلئے کہ مستقل مسببات کیلئے مستقل اسباب ہوتے ہیں۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ ہر دن کا اول حصہ اس دن کے روزے کا سبب ہے۔

(۵) بعض حضرات نے کہا ہے کہ ہر رات کا آخری حصہ اگلے دن کے روزہ کا سبب ہے اور وجہ یہ ہے کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے قول (۴) کی صورت میں نہیں ہو سکتا۔ حاصل یہ کہ قول (۴) اور (۵) دونوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر روزہ کا علیحدہ سبب ہے صرف اتنا فرق ہے کہ قول (۴) میں ہر دن کے اول حصہ کو اس کے روزے کا سبب قرار دیا گیا ہے اور قول (۵) میں دن شروع ہونے سے پہلے رات کے آخری حصہ کو سبب قرار دیا گیا ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

''ولم یذکر ھنا کونہ شرطا الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ''وقت'' جس طرح فعل مامور بہ کیلئے معیار اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہوتا ہے اسی طرح اداء کیلئے شرط بھی ہوتا ہے لیکن فاضل مصنفؒ نے اس کے شرط ہونے کو ذکر نہیں فرمایا اس کی کیا وجہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآئن پر اکتفاء کرتے ہوئے اس کو ذکر نہیں کیا گیا کیونکہ جو چیز وقت کیساتھ موقت ہوتی ہے وقت اس کی اداء کیلئے یقیناً شرط ہوتا ہے، یہ بات سب کو معلوم ہے اس لئے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ اس کے برخلاف سبب اور معیار کہ وقت کبھی سبب نہیں ہوتا جیسے نذر معین کے روزہ میں ''نذر'' وجوب صوم کا سبب ہے اور وقت سبب نہیں ہے اور وقت کبھی معیار نہیں ہوتا جیسے نماز کا وقت نماز کیلئے معیار نہیں ہے پس چونکہ وقت کا سبب اور معیار ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے ان دونوں کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلٰی کَوْنِہٖ مِعْیَاراً فَقَالَ فَیَصِیْرُ غَیْرُہٗ مُنْفِیًّا اَیْ لَمَّا کَانَ شَھْرُ رَمَضَانَ مِعْیَاراً لِلصَّوْمِ یَصِیْرُ غَیْرُ الْفَرْضِ مُنْفِیًّا فِیْ رَمَضَانَ کَمَا قَالَ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَلَا تُشْتَرَطُ نِیَّۃُ التَّعْیِیْنِ بِاَنْ یَّقُوْلَ بِصَوْمِ غَدٍ نَوَیْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ لِاَنَّ ھٰذَا التَّعْیِیْنَ اِنَّمَا شُرِعَ فِی

Marfat.com

الصَّلٰوۃ لِکَوْنِ وَقْتِہَا ظَرْفاً صَالِحاً لِغَیْرِھَا اَیْضاً وَھُوَمُنْتَفٍ ھٰھُنَا وَ قَالَ الشَّافِعِیُ رَحِمَہُ اللّٰہُ لَابُدَّ مِنْ تَعْیِیْنِ النِّیَّۃِ قِیَاسًا عَلَی الصَّلٰوۃ وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَہُ اللّٰہُ لَاحَاجَۃَ اِلٰی اَصْلِ النِّیَّۃِ اَیْضاً لِاَنَّہُ مُتَعَیِّنٌ بِتَعْیِیْنِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَخَیْرُالْاُمُوْرِاَوْسَطُہَا وَھُوَ فِیْمَا قُلْنَا۔

(**ترجمہ**):۔پھراس بات پر کہ وقت معیار ہے مصنفؒ نے تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ ''امر موقت کا غیر'' منتفی ہوجائے گا۔یعنی جب رمضان کا مہینہ روزہ کیلئے معیار ہے تو رمضان میں غیر فرض رمضان منتفی ہوجائے ہوگا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہوجائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں ہے اور تعیین کی نیت شرط نہ ہوگی بایں طور کہ کہے کہ میں نے کل آئندہ فرض رمضان کی نیت کی ہے ۔کیونکہ یہ تعیین نماز میں اسلئے مشروع کی گئی ہے کہ وقت ظرف ہے غیر وقتی کی بھی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ یہاں منتفی ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے تعیین نیت ضروری ہے اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ اصل نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ وہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہے اور درمیان کی چیز بہتر ہوتی ہے اور درمیان اسی قول میں ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

(**تشریح**):۔وقت چونکہ روزہ کیلئے معیار ہے اسلئے مصنفؒ نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رمضان کے مہینہ میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہوگا بلکہ اس میں صرف رمضان کا روزہ مشروع ہوگا جیسا کہ خود صاحب شریعت علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہوجائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں رکھا جاسکتا چنانچہ اگر کوئی شخص رمضان میں نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت کرے تو رمضان کا روزہ اداء ہوگا، نفل یا واجب آخر کا روزہ اداء نہ ہوگا کیونکہ اس نے اصل صوم کی نیت کی ہے اور وصف صوم یعنی نفل یا واجب کی نیت کی ہے اور وقت یعنی رمضان صرف اصل صوم کی صلاحیت رکھتا ہے اور وصف یعنی نفل یا واجب آخر کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے وصف باطل ہوجائے گا اور اصل صوم باقی رہے گا اور اصل صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ چونکہ اداء ہوجاتا ہے اسلئے نفل یا واجب آخر کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ اداء ہوجائیگا۔

صاحب منار کہتے ہیں کہ رمضان کا مہینہ چونکہ روزے کیلئے معیار ہے اسلئے رمضان میں روزہ رکھنے کیلئے تعیین کی نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے یعنی دل یا زبان سے یہ کہنا ضروی نہیں کہ میں کل آئندہ رمضان کا روزہ رکھوں گا بلکہ صرف یہ کہنا کہ میں کل آئندہ روزہ رکھوں گا، کافی ہے۔دلیل یہ ہے کہ نماز میں تعیین کی نیت کرنا اسلئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ نماز کا وقت ظرف ہونے کی وجہ سے وقتی نماز کے علاوہ غیر وقتی نمازوں کی بھی صلاحیت رکھتا ہے یعنی غیر وقتی نمازیں بھی پڑھی جاسکتی ہیں لہذا وقتی نماز کو متعین کرنے کیلئے تعیین کی نیت کرنا شرط قرار دیا گیا ہے اور رمضان کے مہینہ کے معیار ہونے کی وجہ سے چونکہ اس میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہے بلکہ صرف رمضان کا روزہ مشروع ہے۔اسلئے یہاں تعیین کی نیت شرط قرار نہیں دی گئی ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے رمضان کے روزے میں بھی تعیین کی نیت کرنا شرط ہے۔امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر رمضان کا روزہ، اصل صوم یا صوم نفل یا صوم واجب آخر کی نیت سے اداء ہوجائے جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو بندے کا صفت عبادت میں مجبور ہونا لازم آئے گا۔اس طور پر کہ بندہ کسی بھی قربت یعنی کسی بھی روزے کیلئے اپنے آپ کو کھانے، پینے اور جماع سے روکے لیکن وہ

Marfat.com

عبادت مفروضہ یعنی رمضان کے روزے کیلئے ہی روکنا ہوگا خواہ بندہ اس کو چاہے، خواہ نہ چاہے یہی جبر ہے حالانکہ عبادت وغیرہ میں بندہ مجبور نہیں ہوتا بلکہ مختار ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ رمضان کا روزہ رمضان میں بھی اسی وقت اداء ہوگا جب کہ بندہ رمضان کا روزہ متعین کرنے کی نیت کرے، اصل صوم یا صوم نفل یا صوم واجب آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ اداء نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کا مہینہ، رمضان کے روزوں کیلئے منجانب اللہ متعین ہے کیونکہ رمضان میں صوم رمضان کے سواء کوئی دوسرا روزہ مشروع نہیں ہے پس جب کوئی شخص مطلق صوم کی نیت کرے گا تو رمضان کا روزہ متعین ہو جائے گا اور اطلاق نیت کے باوجود تعیین حاصل ہو جائے گی مثلاً اگر مکان میں صرف خالد ہو اور آپ اس کو ''اے انسان'' کہہ کر نداء دیں تو اس نداء سے خالد، ہی متعین ہوگا اور خالد کو یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ حضور آپ نے مجھ کو نہیں پکارا ہے، اسی طرح جب رمضان میں رمضان کا روزہ منجانب اللہ متعین ہے تو نیت کے ذریعہ اس کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ مطلق صوم کی نیت کے باوجود بھی رمضان ہی کا روزہ متعین ہوگا۔

حضرت امام زفرؒ نے فرمایا کہ رمضان کے روزے کیلئے اصل صوم کی نیت بھی ضروری نہیں بلکہ اگر کوئی بالکل نیت نہ کرے اور رمضان میں روزہ رکھ لے تو بھی رمضان کا روزہ اداء ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ رمضان کا روزہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہوا ہے لہذا رمضان کے دن میں تندرست مقیم کی طرف سے جو بھی امساک (کھانے پینے جماع سے رکنا) واقع ہوگا، وہ صوم فرض یعنی روزہ رمضان ہی سے واقع ہوگا اگرچہ کوئی نیت نہ کی ہو۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ رمضان کا روزہ اداء کرنے کیلئے اصل نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ مطلقا امساک (کھانے، پینے اور جماع کرنے سے رکنا) صوم رمضان کیلئے متعین نہیں ہے بلکہ جو امساک قربت اور عبادت ہوگا وہ ہی صوم رمضان کیلئے متعین ہوگا اور کوئی چیز بغیر نیت کے قربت اور عبادت نہیں ہو سکتی لہذا امساک کو قربت اور عبادت بنانے کیلئے نیت کرنا ضروری ہوگا پس ثابت ہوا کہ رمضان کے روزے کیلئے اصل نیت ضروری ہے، بغیر نیت رمضان کا روزہ درست نہ ہوگا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ درمیانی چیز بہتر ہوتی ہے اور درمیانی ہونا احناف ہی کے قول میں متحقق ہوتا ہے کیونکہ احناف نہ تو یہ کہتے ہیں کہ اصل نیت ہی کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے ایک بزرگ امام زفرؒ کہتے ہیں اور نہ یہ کہتے ہیں کہ تعیین نیت ضروری ہے جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں بلکہ تعیین نیت تو ضروری نہیں البتہ اصل نیت ضروری ہے۔

فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى مَاسَبَقَ اَىْ فَيُصَابُ صَوْمُ رَمَضَانَ بِمُطْلَقِ اسْمِ الصَّوْمِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ الصَّوْمَ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ اَيْضاً بِاَنْ يَّنْوِىَ النَّفْلَ اَوْوَاجِباً آخَرَ فَلَايَكُوْنُ الَّاعَنْ رَمَضَانَ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا الْخَطَاءِ ضِدُّ الصَّوَابِ لَاضِدُّ الْعَمَدِ فَاِنَّ الْعَامِدَ وَالْمُخْطِئَ سَوَاءٌ فِيْ هٰذَا الْحُكْمِ.

(ترجمہ):۔ پس رمضان کا روزہ، مطلق صوم سے درست ہو جائے گا اور خطاء فی الوصف کیساتھ بھی درست ہوگا (یہ) ماقبل پر تفرع ہے یعنی

Marfat.com

رمضان کا روزہ محض روزے کے نام سے صحیح ہو جائے گا بایں طور کہ کہے کہ میں نے روزہ کی نیت کی۔ اور وصف میں خطاء کیساتھ بھی بایں طور کہ نفل یا واجب آخر کی نیت کرے، پس رمضان ہی کا روزہ اداء ہوگا اور اس خطاء سے صواب کی ضد مراد ہے نہ کہ عمد کی ضد۔ اسلئے کہ عامد اور مخطی اس حکم میں برابر ہیں۔

(**تشریح**) :۔ متن کی یہ عبارت ماتن کے سابقہ قول ''فیصیر غیرہ منفیا'' پر متفرع ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جب رمضان میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہے بلکہ منتفی ہے تو رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے بھی درست ہو جائے گا مثلاً دل یا زبان سے یہ کہے کہ ''میں نے روزے کی نیت کی'' اور اسی طرح خطاء فی الوصف کے باوجود بھی درست ہو جائے گا مثلاً رمضان میں نفلی روزے کی نیت کی یا واجب آخر کی نیت کی تو بھی رمضان ہی کا روزہ اداء ہوگا کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ رمضان کا مہینہ، وصف یعنی نفل یا واجب آخر کی صلاحیت نہیں رکھتا پس چونکہ رمضان کے مہینہ میں وصف (نفل یا واجب آخر کا روزہ) مشروع نہیں ہے تو رمضان میں یہ وصف باطل ہو جائیگا اور وصف کے باطل ہونے سے اصل کا باطل ہونا لازم نہیں آتا لہذا وصف صوم کے باطل ہونے کے باوجود اصل صوم باقی رہے گی اور اصل صوم سے فرض رمضان چونکہ اداء ہو جاتا ہے اسلئے نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت سے رمضان کا روزہ اداء ہو جائے گا

صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ متن میں خطاء سے مراد صواب کی ضد ہے عمد کی ضد نہیں ہے کیونکہ رمضان میں صوم نفل یا واجب آخر کی عمداً نیت کرنے والا اور خطاء نیت کرنے والا دونوں برابر ہیں، رمضان میں صواب (درست) تو یہ ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت کرے لیکن جب اس نے نفل یا واجب آخر کی نیت کی تو خطاء ہے'' خواہ یہ نیت عمداً ہو خواہ خطاء ہو، دونوں صورتوں میں یہ حکم ہے کہ رمضان کا روزہ اداء ہوگا، نفل یا واجب آخر اداء نہ ہوگا۔

اَلَّا فِی الْمُسَافِرِ یَنْوِیْ وَاجِباً آخَرَ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ مُقَدَّرٍ اَیْ یُصَابُ رَمَضَانُ مَعَ الْخَطَاءِ فِی الْوَصْفِ فِیْ حَقِّ کُلِّ وَاحِدٍ اِلَّا فِی الْمُسَافِرِ حَالَ کَوْنِهٖ یَنْوِیْ فِیْ رَمَضَانَ وَاجِباً آخَرَ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْکَفَّارَةِ فَاِنَّهٗ یَقَعُ عَمَّا نَوٰی لَا عَنْ رَمَضَانَ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ لِاَنَّ وُجُوْبَ الْاَدَاءِ لَمَّا سَقَطَ فِیْ حَقِّهٖ یَتَخَیَّرُ بَعْدَ ذٰلِکَ بَیْنَ الْاَکْلِ وَبَیْنَ وَاجِبٍ آخَرَ وَعِنْدَهُمَا لَا یَصِحُّ لِاَنَّ شُهُوْدَ الشَّهْرِ مَوْجُوْدٌ فِیْ حَقِّهٖ کَالْمُقِیْمِ وَاِنَّمَا رُخِّصَ لَهٗ بِالْاِفْطَارِ لِلْیُسْرِ فَاِذَا لَمْ یَتَرَخَّصْ عَادَ حُکْمُهٗ اِلَی الْاَصْلِ فَلَا یَقَعُ عَمَّا نَوٰی بَلْ عَنْ رَمَضَانَ.

(**ترجمہ**) :۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسافر میں کہ وہ واجب آخر کی نیت کر سکتا ہے (یہ) مقدر ہے۔ استثناء ہے یعنی رمضان کا روزہ خطاء فی الوصف کے باوجود ہر ایک شخص کے حق میں درست ہوگا مگر مسافر کے حق میں اس حال میں کہ وہ رمضان میں واجب آخر یعنی قضاء اور کفارہ کی نیت کرے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک اسی سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے نہ کہ رمضان سے اسلئے کہ جب اسکے حق میں وجوب اداء ساقط ہو گیا تو اسکے بعد وہ کھانے اور واجب آخر کے درمیان مختار ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا کیونکہ شہود شہر مسافر کے حق میں بھی مقیم کی طرح

Marfat.com

موجود ہے اور مسافر کو صرف آسانی کیلئے افطار کی اجازت دی گئی ہے، پس جب اس نے اس رخصت کو قبول نہ کیا تو اس کا حکم اصل کی طرف لوٹ آیا لہذا نیت کے مطابق روزہ اداء نہ ہوگا۔ بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ اداء ہوگا۔

(**تشریح**):۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ''الا فی المسافر الخ'' استثناء ہے اور اس کا مستثنیٰ منہ مقدر ہے یعنی خطاء فی الوصف کے باوجود ہر شخص کے حق میں رمضان کا روزہ درست ہوگا لیکن اگر مسافر رمضان میں کسی واجب آخر یعنی قضاء یا کفارہ کی نیت کرے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس واجب کی نیت کی ہے وہی اداء ہوگا رمضان کا روزہ اداء نہ ہوگا۔ اور دلیل یہ ہے کہ جب مسافر کے حق میں آیت ''ومن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اُخر'' (بقرہ) کی وجہ سے وجوب اداء ساقط ہوگیا تو اس کے حق میں رمضان، شعبان کے مرتبہ میں ہوگیا اور شعبان میں ہر آدمی کو اختیار ہے کہ وہ افطار کرے (روزہ نہ رکھے) یا کوئی واجب روزہ رکھ لے، اسی طرح مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ رمضان میں چاہے تو بالکل روزہ نہ رکھے اور چاہے تو موجودہ رمضان کے علاوہ کوئی واجب آخر اداء کرلے پس جب مسافر کو رمضان میں واجب آخر اداء کرنے کی اجازت دیدی گئی تو واجب آخر کی نیت کرنے سے واجب آخر ہی اداء ہوگا موجودہ رمضان کا روزہ اداء نہ ہوگا۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ رمضان میں اگر مسافر بھی واجب آخر کی نیت کرے گا تو اس کی طرف سے بھی موجودہ رمضان ہی کا روزہ اداء ہوگا اور واجب آخر کا روزہ اداء نہ ہوگا، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ آیت ''فمن کان شهد منکم الشهر فلیصه'' کی وجہ سے صوم رمضان کے وجوب کا سبب شہود شہر ہے اور شہود شہر (حضور رمضان) جس طرح مقیم کے حق میں موجود ہے اسی طرح مسافر کے حق میں بھی موجود ہے لہذا رمضان کا روزہ جس طرح مقیم پر واجب ہے اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہے لیکن مسافر کے حق میں آسانی پیدا کرنے کیلئے اس کو افطار کرنے اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت دیدی گئی ایسا نہیں کہ غیر صوم رمضان کو رمضان میں مشروع کردیا گیا بلکہ محض اس کی آسانی کے خاطر اور سفر کی مشقت کے پیش نظر اس کو افطار کرنے کی رخصت دیدی گئی ہے مگر جب اس نے شریعت کی اعطاء کردہ رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا اور روزہ رکھنے کی زحمت گوارا کرہی لی تو اس کا حکم اصل کی طرف لوٹ جائے گا یعنی شہود شہر کے متحقق ہونے کی وجہ سے مقیم اور مسافر دونوں کا حکم یکساں ہوجائے گا اور جس طرح مقیم رمضان میں جو بھی روزہ رکھے گا، وہ رمضان موجودہ ہی کا شمار ہوگا، اسی طرح مسافر بھی جس روزے کی نیت کرے گا وہ روزہ موجودہ رمضان ہی کا شمار ہوگا۔

وَهٰذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ فَاِنَّهٗ اِنْ نَوٰى نَفْلًا اَوْ وَاجِبًا آخَرَ لَمْ يَقَعْ عَمَّا نَوٰى لِاَنَّ رُخْصَتَهٗ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعِجْزِ لَا الْعِجْزُ التَّقْدِيْرِيُّ فَاِذَا صَامَ وَتَحَمَّلَ الْمِحْنَةَ عَلٰى نَفْسِهٖ عُلِمَ اَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ عَاجِزًا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا هُوَ الْمُخْتَارُ وَقِيْلَ رُخْصَتُهٗ اَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعِجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ وَهُوَ خَوْفُ زِيَادَةِ الْمَرَضِ فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ وَقِيْلَ فِى التَّطْبِيْقِ بَيْنَهُمَا اَنَّ الْمَرِيْضَ الَّذِىْ يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ كَمَرَضِ حُمّٰى الْبَرْدِ وَوَجَعِ الْعَيْنِ فَرُخْصَتُهٗ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ ازْدِيَادِ الْمَرَضِ وَالْعِجْزِ التَّقْدِيْرِىِّ وَالْمَرِيْضُ الَّذِىْ لَا يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ كَمَرَضِ امْتِلَاءِ الْبَطْنِ فَرُخْصَتُهٗ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعِجْزِ فَاِذَا صَامَ

Marfat.com

هٰذَا الْمَرِيْضُ ظَـهَرَ اَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ لَهٗ عِجْزٌ حَقِيْقِيٌّ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوٰى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ.

(**ترجمہ**):۔اور یہ مسافر مریض کے خلاف ہے اسلئے کہ اگر مریض نے نفل یا واجب آخر کی نیت کی تو جس کی نیت کی وہ واقع نہ ہوگا، اسلئے کہ مریض کی رخصت، حقیقت عجز کیساتھ متعلق ہے نہ کہ تقدیری اور فرضی عجز کیساتھ۔ پس جب مریض نے روزہ رکھا اور اپنے نفس پر مشقت برداشت کی تو معلوم ہوگیا کہ وہ عاجز نہیں تھا لہذا رمضان کا روزہ واقع ہوگا اور یہی مذہب مختار ہے اور کہا گیا کہ مریض کی رخصت بھی فرضی عجز کیساتھ متعلق ہے اور وہ مرض بڑھ جانے کا خوف ہے پس مریض، مسافر کے مانند ہے اور ان دونوں کے درمیان تطبیق کے سلسلہ میں کہا گیا کہ وہ مریض جس کو روزہ نقصان دیتا ہو جیسے سردی کے بخار کا مرض اور آنکھ کا درد تو اس کی رخصت از دیادِ مرض کے خوف اور فرضی عجز کیساتھ متعلق ہوگی اور مریض جس کو روزہ نقصان نہ دیتا ہو جیسے پیٹ کی بدہضمی تو اس کی رخصت حقیقت عجز کیساتھ متعلق ہوگی پس جب اس مریض نے روزہ رکھا تو ظاہر ہوگیا کہ اس کیلئے حقیقی عجز نہیں تھا لہذا اس کی نیت کے مطابق روزہ واقع نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ اداء ہوگا۔

(**تشریح**):۔صاحب منار کہتے ہیں کہ مسافر کا حکم مریض کے حکم کے برخلاف ہے کیونکہ اگر مریض نے رمضان میں نفلی روزے یا واجب آخر کے روزے کی نیت کی تو نفل یا واجب آخر کا روزہ اداء نہ ہوگا، بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ہی اداء ہوگا۔ اسلئے کہ مریض کیلئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے، احتمالی اور فرضی عجز کیساتھ متعلق نہیں ہے۔ لہذا اگر مریض روزہ رکھ لے اور نفس پر مشقت برداشت کرلے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ مریض عاجز نہیں تھا، کیونکہ اگر عاجز ہوتا تو روزہ رکھنے پر قادر نہ ہوتا، روزہ رکھنا اس کے عاجز نہ ہونے کی دلیل ہے، اور جب وہ عاجز نہیں ہے تو اس پر موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہوگا اور افطار کرنے کی اجازت نہ ہوگی اور جب موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہے، اور افطار کرنے کی اجازت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح صوم نفل یا واجب آخر کی نیت کرنے کے باوجود رمضان ہی کا روزہ اداء ہوگا، نفلی روزہ یا واجب آخر کا روزہ اداء نہ ہوگا بقول صاحب نور الانوار یہی قول زیادہ پسندیدہ ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ مریض کی رخصت احتمالی اور فرضی عجز کیساتھ متعلق ہے اور فرضی عجز، مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہے یعنی اگر مریض کو روزہ رکھنے سے مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو اس کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اور جب مریض کو محض از دیادِ مرض کے اندیشہ سے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو یہ مریض، مسافر کے مانند ہے، یعنی مسافر کے مانند یہ مریض بھی اگر نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت کرلے تو نیت کے مطابق ہی روزہ اداء ہوگا اور رمضان کا روزہ اداء نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے سابقہ دونوں قولوں میں تطبیق کی کوشش کی ہے اور فرمایا ہے کہ مریض دو طرح کے ہیں ایک وہ جس کو روزہ نقصان پہنچاتا ہے جیسے سردی کے بخار کا بیمار اور آنکھ کے درد کا بیمار۔ اس مریض کی رخصت تو از دیادِ مرض کے خوف اور احتمالی اور فرضی عجز کے ساتھ متعلق ہے جیسا کہ قول ثانی کے قائلین نے فرمایا ہے اور وہ مریض جس کیلئے روزہ رکھنا مضر نہیں ہے بلکہ ایک گونہ مفید ہے جیسے بدہضمی کا بیمار۔ تو اسکی رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے جیسا کہ قول اول کے قائلین نے کہا ہے۔ چنانچہ اس مریض نے اگر روزہ رکھا تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس کیلئے حقیقی عجز نہیں تھا، ورنہ تو روزہ نہ رکھ پاتا۔ پس جب اس کیلئے حقیقی عجز نہیں ہے تو اس کیلئے روزہ افطار کرنے کی رخصت بھی حاصل نہ ہوگی اور جب

Marfat.com

اس کے لئے روزہ افطار کرنے کی رخصت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح اس کا روزہ بھی نیت کے مطابق ادا نہ ہوگا بلکہ بہر صورت رمضان موجودہ کا روزہ ادا ہوگا خواہ نفل کی نیت کرے خواہ واجب آخر کی نیت کرے۔

وَفِی النَّفْلِ عَنْهُ رِوَایَتَانِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِه یَنْوِیْ وَاجِبًا آخَرَ اَیْ فِیْ صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمُسَافِرِ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رِوَایَتَانِ فِیْ رِوَایَةِ الْحَسَنِ یَقَعُ عَمَّا نَوٰی وَفِیْ رِوَایَةِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا الْاِخْتِلَافُ مَبْنِیٌّ عَلٰی دَلِیْلَیْنِ لِاَبِیْ حَنِیْفَةَ نُقِلَا عَنْهُ فَالدَّلِیْلُ الْاَوَّلُ اَنَّهٗ لَمَّا رَخَّصَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی بِالْفِطْرِ کَانَ رَمَضَانُ فِیْ حَقِّهٖ کَشَعْبَانَ وَفِیْ شَعْبَانَ یَصِحُّ النَّفْلُ فَکَذَا هٰهُنَا وَالدَّلِیْلُ الثَّانِیْ اَنَّهٗ لَمَّا رَخَّصَ لَهٗ بِالْفِطْرِ لِیَصْرِفَهٗ اِلٰی مَنَافِعَ بَدَنِه بِالْاِسْتِرَاحَةِ فَلَاَنْ یَصْرِفَهٗ اِلٰی مَنَافِعِ دِیْنِه وَهِیَ قَضَاءٌ مَاوَجَبَ عَلَیْهِ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْکَفَّارَةِ اَوْلٰی لِاَنَّهٗ اِنْ مَاتَ فِیْ هٰذَا الرَّمَضَانِ لَمْ یُعَاقَبْ لِاَجْلِ رَمَضَانَ وَیُعَاقَبُ بِسَبَبِ الْقَضَاءِ وَالْکَفَّارَةِ وَالنَّفْلُ لَیْسَ اَهَمَّ لَهٗ لَا فِیْ مَصَالِحِ دِیْنِه وَلَا فِیْ مَصَالِحِ دُنْیَاهُ۔

(**ترجمہ**) :۔اور نفلی روزوں میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں اور اس کا تعلق مصنف کے قول ''ینوی واجبا آخر'' کے ساتھ ہے یعنی صوم نفل میں مسافر کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں حسن کی روایت میں ہے کہ نیت کے مطابق روزہ واقع ہوگا اور ابن سماعہ کی روایت میں ہے کہ موجودہ رمضان کا روزہ واقع ہوگا اور یہ اختلاف امام ابوحنیفہؒ کی ان دو دلیلوں پر مبنی ہے جو ان سے نقل کی گئی ہیں پس دلیل اول یہ ہے کہ جب مسافر کو اللہ تعالیٰ نے افطار کی رخصت دی ہے تو اس کے حق میں رمضان شعبان کے مانند ہو گیا اور شعبان میں نفلی روزہ صحیح ہے پس اسی طرح یہاں ہے اور دلیل ثانی یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کو افطار کی رخصت اسلئے دی ہے تا کہ وہ اس کو اپنے بدنی منافع یعنی راحت و آرام پہنچانے میں صرف کرے تو اس کا اپنے دینی منافع یعنی قضائے واجب اور کفارہ کے ادا کرنے میں صرف کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اسلئے کہ اگر مسافر اس رمضان میں مر گیا تو رمضان کی وجہ سے اس کو سزا نہیں دی جائے گی البتہ قضاء اور کفارہ کی وجہ سے سزا دی جائے گی اور نفل اس کے لئے اہم نہیں ہے نہ دینی مصالح میں اور نہ دنیوی مصالح میں۔

(**تشریح**) :۔ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ مسافر، رمضان میں اگر واجب آخر، قضاء یا کفارہ کے روزے کی نیت کرتا ہے تو اس کی نیت کے مطابق واجب آخر ادا ہو جائے گا۔ لیکن اگر نفل کے روزے کی نیت کرتا ہے تو اس بارے میں حضرت امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں، حسن بن زیادؒ کی روایت یہ ہے کہ مسافر کی نیت کے مطابق نفل کا روزہ ادا ہو جائیگا۔ ابن سماعہ کی روایت یہ ہے کہ نیت کے مطابق نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ روایتوں کا یہ اختلاف حضرت امام ابوحنیفہؒ کی ان دو دلیلوں پر مبنی ہے جو دو دلیلیں حضرت امام صاحبؒ سے نقل کی گئی ہیں۔ چنانچہ پہلی دلیل جس سے حسن بن زیادؒ کی روایت کی تائید ہوتی ہے یہ ہے کہ، جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت عنایت فرمادی تو ادائے روزہ کے سلسلہ میں مسافر کے حق میں رمضان، شعبان کے مانند ہو گیا ہے اور شعبان کے مہینہ میں نفلی روزہ صحیح ہوتا ہے۔ لہذا رمضان میں مسافر کا نفلی روزہ بھی صحیح ہو جائے گا۔

Marfat.com

اس دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رمضان کا مہینہ مسافر کے حق میں جب شعبان کے مانند ہے تو مسافر کے حق میں وجوب صوم رمضان کا سبب یعنی شہود شہر رمضان متحقق نہ ہونے کی وجہ سے اس پر نفس وجوب صوم ثابت نہ ہوگا اور جب مسافر پر رمضان کے روزہ کا نفس وجوب ثابت نہیں ہوا تو وجوب اداء بھی ثابت نہ ہوگا کیونکہ ''وجوب اداء'' نفس وجوب ہی کی فرع ہے اور جب مسافر کے ذمہ وجوب اداء ثابت نہیں ہے تو مسافر اگر رمضان کا روزہ اداء کرے تو اس کی طرف سے رمضان کا روزہ اداء نہ ہونا چاہئے کیونکہ بغیر وجوب سبب کے کوئی عبادت اداء نہیں ہوتی حالانکہ مسافر اگر رمضان کا روزہ اداء کرتا ہے تو یہ اس کی طرف سے صحیح ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کے حق میں رمضان حقیقۃ شعبان کے مانند نہیں ہے کیونکہ مسافر کے حق میں رمضان وجوب صوم کا سبب ہے لیکن شعبان وجوب صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ رمضان کو روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے اختیار کے سلسلہ میں شعبان کے مانند قرار دیا گیا ہے اور عارض سفر کی وجہ سے رمضان میں روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے اختیار سے یہ لازم نہیں آتا کہ رمضان مسافر کے حق میں وجوب صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ اس اختیار کے باوجود رمضان مسافر کے حق میں بھی وجوب صوم کا سبب ہے اور جب مسافر کے حق میں رمضان وجوب صوم کا سبب ہے تو مسافر اگر رمضان میں روزہ رکھ لے گا تو اس کا روزہ اداء ہو جائے گا۔

اور دوسری دلیل جس سے ابن سماعہ کی روایت کی تائید ہوتی ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اس لئے دی ہے تاکہ وہ اپنے بدن کو راحت و آرام پہنچائے پس جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت دے کر بدنی منافع حاصل کرنے کی اجازت دی ہے تو قضاء یا کفارہ کے روزہ کے ذریعہ دینی منافع حاصل کرنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کیونکہ مسافر اگر موجودہ رمضان میں مرگیا تو اس رمضان کے روزے نہ رکھنے کی وجہ سے اس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا، لیکن جو روزے قضاء اور کفارے کے اس پر واجب ہیں ان کی وجہ سے مواخذہ ضرور ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ مسافر کے حق میں موجودہ رمضان کے روزوں کے مقابلہ میں قضاء اور کفارے کے روزے زیادہ اہم ہیں اور جب قضاء اور کفارے کا روزہ رکھے گا تو اس کی نیت کے مطابق قضاء اور کفارے کا روزہ ہی اداء ہوگا، اور نفل کا روزہ مسافر کے حق میں چونکہ قطعاً اہم نہیں ہے نہ مسافر کی دنیوی مصالح کے اعتبار سے اور نہ دینی مصالح کے اعتبار سے، اس لئے مسافر اگر رمضان میں نفلی روزہ کی نیت کرتا ہے تو نفلی روزہ اداء نہ ہوگا بلکہ رمضان کا روزہ اداء ہوگا۔ اس دوسری دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ نفل کا روزہ اگرچہ رمضان کے روزے سے اہم نہیں ہے لیکن افطار یعنی روزہ نہ رکھنے سے تو بالیقین اہم ہے پس جب مسافر کو رمضان میں افطار یعنی روزہ نہ رکھنے کی اجازت دے دی گئی تو نفلی روزہ رکھنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ ہونی چاہیئے تھی، اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کو رمضان میں افطار کی رخصت نفع حاصل کرنے کیلئے دی گئی ہے اور یہ نفع عزیمت پر عمل کرنے یعنی رمضان کا روزہ رکھنے سے حاصل نہیں ہوتا پس اگر مسافر نے روزہ نہ رکھا تو اس کو بدنی نفع حاصل ہوگا اور یہ بدنی نفع رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا اور اگر مسافر نے واجب آخر کی قضاء کی تو ایک واجب سے اس کا ذمہ فارغ ہوگا اور عنداللہ مواخذہ سے محفوظ ہوگا۔ اور یہ فائدہ بھی ایسا ہے جو رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا اور رہا باقی روزہ تو اس سے مسافر کو نہ بدنی نفع حاصل ہوتا ہے اور فراغ ذمہ کی صورت میں نہ اُخروی اور دینی نفع حاصل ہوتا ہے، پس جب نفلی روزے سے دونوں طرح کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا تو نفلی روزے کی بہ نسبت رمضان کا روزہ اہم ہے تو نفلی روزے کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ اداء ہوگا اور نفلی روزہ اداء نہ ہوگا۔

Marfat.com

اَوْیَکُوْنَ مِعْیَارَالَہٗ لَاسَبَبًا کَقَضَاءِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلٰی السَّابِقِ وَھُوَ النَّوْعُ الثَّالِثُ مِنَ الْاَنْوَاعِ الْاَرْبَعَۃِ لِلْمُوَقَّتِ فَاِنَّ وَقْتَ الْقَضَاءِ مِعْیَارًا بِلَا شُبْھَۃٍ وَسَبَبَ وُجُوْبِہٖ ھُوَ شُھُوْدُ الشَّھْرِ السَّابِقِ لَاھٰذِہِ الْاَیَّامُ فَاِنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ ھُوَ سَبَبُ الْاَدَاءِ وَلَمْ یُعْلَمْ حَالُ شَرْطِیَّتِہٖ وَالظَّاھِرُ الْعَدَمُ فَاِذَا لَمْ یَعْلَمْ تَعْیِیْنَ الْوَقْتِ فَاَیُّ وَقْتٍ یَکُوْنُ شَرْطُہٗ وَوَقَعَ فِیْ بَعْضِ النُّسَخِ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ فَاِنَّ وَقْتَہٗ مِعْیَارٌ لَہٗ وَلَیْسَ سَبَبًا لِوُجُوْبِہٖ وَاِنَّمَا السَّبَبُ ھُوَ النَّذْرُ وَاَمَّا النَّذْرُ الْمُعَیَّنُ فَقِیْلَ اِنَّہٗ شَرِیْکٌ لِلنَّذْرِ الْمُطْلَقِ فِیْ ھٰذَا الْمَعْنٰی وَاِنَّمَا یُخَالِفُہٗ فِیْ بَعْضِ اَحْکَامِہٖ وَھُوَاشْتِرَاطُ نِیَّۃِ التَّعْیِیْنِ وَعَدَمُ احْتِمَالِ الْفَوَاتِ وَلِذَا قَیَّدَہٗ بِہٖ وَالظَّاھِرُ اَنَّ النَّذْرَ الْمُعَیَّنَ شَرِیْکٌ لِرَمَضَانَ فِیْ کَوْنِ الْاَیَّامِ مِعْیَارًا لَہٗ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ بَعْدَمَا اَوْجَبَ عَلٰی نَفْسِہٖ فِیْ ھٰذِہِ الْاَیَّامِ وَاِنْ قَالُوْا بِاَنَّ النَّذْرَ سَبَبٌ لِلْوُجُوْبِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ النَّذْرَ الْمُعَیَّنَ شَرِیْکٌ لِرَمَضَانَ فِیْ بَعْضِ الْاَحْکَامِ وَلِقَضَاءِ رَمَضَانَ فِیْ بَعْضٍ اٰخَرَ فَاَلْحِقْ بِاَیِّھِمَا شِئْتَ وَصَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِیُّ جَعَلَ النَّذْرَ الْمُعَیَّنَ مِنْ جِنْسِ صَوْمِ رَمَضَانَ وَلَمْ یَذْکُرْ قَضَاءَ رَمَضَانَ وَالنَّذْرَ الْمُطْلَقَ مِنْ اَقْسَامِ الْاَمْرِ الْمُقَیَّدِ بَلْ ھُوَ مُطْلَقٌ مِنْ قَبِیْلِ الزَّکٰوۃِ وَصَدَقَۃِ الْفِطْرِ وَمَنْ اَدْخَلَھُمَا فِی الْمُقَیَّدِ نَظَرَ اِلٰی اَنَّھُمَا مُقَیَّدَانِ بِالْاَیَّامِ دُوْنَ اللَّیَالِیْ وَھٰذَا تَمَحُّلٌ.

(ترجمہ) :۔یاوقت، امر موقت (فعل مامور بہ) کے لئے معیار ہوگا نہ کہ سبب جیسے رمضان کی قضاء یہ عبارت سابق پر معطوف ہے اور امر موقت کی چار قسموں میں سے تیسری قسم ہے کیونکہ قضاء کا وقت بلاشبہ معیار ہے اور اس کے وجوب کا سبب پہلے مہینہ کا حضور ہے نہ کہ یہ ایام۔اس لئے کہ قضاء کا سبب وہ ہی ہے جو اداء کا سبب ہے اور وقت کے شرط ہونے کا حال معلوم نہیں ہے اور بظاہر، عدم ہے۔اس لئے کہ جب وقت کی تعیین معلوم نہ ہو تو کونسا وقت اس کی شرط ہوگا۔اور بعض نسخوں میں ''نذر مطلق'' واقع ہے اور نذر مطلق کا وقت اس کے لئے معیار ہے اور اس کے وجوب کیلئے سبب نہیں ہے اور سبب صرف نذر ہے، رہی نذر معین تو کہا گیا کہ وہ اس معنی میں نذر مطلق کے ساتھ شریک ہے ہاں نذر معین، نذر مطلق کے بعض احکام میں مخالف ہے اور وہ تعیین کی نیت کا شرط ہونا اور فوت ہونے کا احتمال نہ ہونا ہے اور اسی وجہ سے مصنفؒ نے نذر کو مطلق کے ساتھ مقید کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ نذر معین، رمضان کے ساتھ شریک ہے اس بات میں کہ ایام نذر معین کیلئے معیار ہیں اور ایام وجوب کیلئے سبب ہیں اسکے بعد کہ مکلف نے ان ایام میں اپنی ذات پر واجب کرلیا ہے اگرچہ اصولیین نے کہا ہے کہ نذر، وجوب کا سبب ہے حاصل یہ کہ نذر معین بعض احکام میں رمضان کے ساتھ شریک ہے اور دوسرے بعض احکام میں قضاء رمضان کے ساتھ شریک ہے پس ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہو لاحق کرلو اور منتخب حسامی کے مصنفؒ نے نذر معین کو صوم رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے اور قضاء رمضان اور نذر مطلق کو امر مقید کے اقسام میں سے ذکر نہیں کیا بلکہ وہ دونوں زکوۃ اور صدقۃ الفطر کے قبیل سے مطلق عن الوقت ہیں اور جن حضرات نے ان کو امر مقید میں داخل کیا ہے، انہوں نے اس کا لحاظ کیا کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں نہ کہ راتوں کے ساتھ لیکن یہ محض حیلہ ہے۔

Marfat.com

(تشریح) :۔مصنفؒ منار نے فرمایا کہ امر مقید بالوقت کی تیسری قسم یہ ہے کہ ''وقت، فعل مامور بہ'' کیلئے معیار ہو اور فعل مامور بہ کے وجوب کا سبب نہ ہو جیسے رمضان کی قضاء، شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت سابق میں مذکور عبارت ''اما ان یکون الوقت ظرفا للمودی'' پر معطوف ہے اور امر موقت یعنی مامور بہ مقید بالوقت کی تیسری قسم ہے، کیونکہ جس وقت میں رمضان کے روزوں کی قضاء کی جائے گی وہ وقت یقینی طور پر ان روزوں کے لئے معیار ہوگا اس لئے کہ جس دن میں قضاء کا روزہ واقع ہوگا اس دن کا کوئی حصہ روزے سے فاضل نہیں رہے گا اور یہ وقت یعنی یہ ایام جن میں رمضان کی قضاء کی جائے گی قضائے رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب نہیں ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک قضاء کا سبب وہی ہوتا ہے جو سبب اداء کا ہوتا ہے اور یہاں اداء کا سبب شہود شہر رمضان ہے لہذا ان رمضان کے روزوں کی قضاء کا سبب بھی اسی رمضان کا شہود (حضور) ہوگا ۔پس جب قضائے رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب اسی گذشتہ رمضان کا شہود (حضور) ہے تو یہ ایام جن میں قضاء کی جائے گی، وجوب قضاء کا سبب نہ ہونگے ۔صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ جس وقت میں قضائے رمضان کی جائے گی وہ وقت اس کے لئے شرط ہے یا نہیں مگر ظاہر یہی ہے کہ وقت قضائے رمضان کے لئے شرط نہیں ہے کیونکہ جب قضاء کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو کونسا وقت اس کی شرط ہوگا بہر حال ظاہر یہی ہے کہ ''وقت'' قضائے رمضان کے لئے شرط نہ ہو۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ منار کے بعض نسخوں میں امر مقید بالوقت کی تیسری قسم کی مثال میں ''نذر مطلق'' کا ذکر واقع ہے یعنی تیسری قسم کی مثال ''نذر مطلق'' ہے۔نذر مطلق یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے ایک دن کے روزے کی نذر کی اور اس دن کو متعین نہ کرے۔تو یہ تیسری قسم کی مثال اسلئے ہے کہ یہ شخص جس دن نذر کا روزہ رکھے گا وہ دن نذر کے اس روزے کے لئے معیار ہوگا یعنی اس دن کا کوئی حصہ نذر مطلق کے اس روزے سے فاضل نہ رہے گا اور وہ دن جس میں نذر مطلق کا روزہ رکھا گیا ہے نذر مطلق کے روزے کے وجوب کا سبب بھی نہیں ہے کیونکہ نذر کے روزے کے وجوب کا سبب خود نذر ہوتی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''ولیوفوا نذورہم''۔

واما النذر المعین الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ''امر مقید بالوقت'' کی تیسری قسم کی مثال میں نذر کو لفظ مطلق کے ساتھ متصف کرنا باطل ہے کیونکہ تیسری قسم کی مثال جس طرح نذر مطلق (غیر معین) کا روزہ ہو سکتا ہے اسی طرح نذر معین کا روزہ بھی تیسری قسم کی مثال واقع ہو سکتا ہے کیونکہ نذر معین کے روزے کا وقت بھی نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہوتا ہے اور نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب نہیں ہوتا پس منار کے بعض نسخوں میں یہ کہنا چاہئے تھا ''والنذر'' اور مطلق کے ساتھ متصف نہ کرنا چاہئے تھا تا کہ یہ نذر مطلق اور نذر معین دونوں کو شامل ہو جاتا۔اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین اگرچہ وقت کے معیار ہونے اور وجوب کا سبب نہ ہونے میں نذر مطلق کے ساتھ شریک ہے لیکن بعض احکام میں نذر معین، نذر مطلق کے مخالف ہے اور وہ بعض احکام یہ ہیں کہ نذر مطلق کی صورت میں تعیین کی نیت کرنا شرط ہے یعنی یہ ارادہ کرنا کہ میں نذر کا روزہ رکھوں گا شرط ہے اور نذر معین کی صورت میں تعین کی نیت کرنا شرط نہیں ہے بلکہ اس متعینہ دن میں اگر مطلقاً روزے کی نیت سے یا نفلی روزے کی نیت سے روزہ رکھ لیا تو بھی نذر معین ہی کا روزہ اداء ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر معین میں چونکہ وقت متعین ہوتا ہے اسلئے تعیین کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے اور نذر مطلق میں چونکہ وقت متعین نہیں ہوتا اسلئے نذر کے روزے کو متعین کرنے کے لئے

Marfat.com

تعیین کی نیت کرنا ضروری ہے۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ نذر مطلق میں روزے کے فوت ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا بلکہ جب بھی روزہ رکھے گا وہ اداء ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا اور نذر معین کی صورت میں اگر معینہ وقت کے علاوہ میں روزہ رکھا تو وہ روزہ اداء نہ ہوگا بلکہ قضاء ہوگا گویا نذر معین کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور رہا قضاء رمضان کا روزہ تو اس میں تعیین کی نیت کرنا بھی شرط ہے اور وہ فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتا ہے پس ان دونوں احکام میں نذر مطلق قضاء رمضان کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، پس چونکہ نذر مطلق، رمضان کی قضاء کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، اسلئے مصنف منار نے نذر کو مطلق کے ساتھ مقید کر کے تیسری قسم کی مثال میں بعض نسخوں کے مطابق ''النذر المطلق'' کہا، نہ کہ خالی ''النذر'' حاصل یہ کہ منار کے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں ''قضاء رمضان'' واقع ہے اور قضاء رمضان کے ساتھ مذکورہ دو احکام میں چونکہ نذر مطلق کو مشابہت حاصل ہے نہ کہ نذر معین کو، اس لئے دوسرے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں ''النذر المطلق'' ذکر کیا گیا نہ کہ محض ''النذر''۔

والظاهر ان النذر المعين الخ سے بھی ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ قسم ثالث کی مثال میں جب صرف نذر مطلق کا روزہ واقع ہو سکتا ہے اور نذر معین کا روزہ واقع نہیں ہو سکتا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں ہو گئیں (۱) وقت صلاۃ (۲) شہر رمضان (۳) قضاء رمضان اور نذر مطلق کا وقت (۴) وقت حج (۵) نذر معین کا وقت۔ حالانکہ سابق میں کہا گیا تھا کہ مامور بہ مقید بالوقت کی صرف چار قسمیں ہیں ..... اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین کا روزہ، بعض احکام میں صوم رمضان کے ساتھ شریک ہے اور وہ احکام یہ ہیں جس طرح رمضان کے دن رمضان کے روزوں کے لئے معیار ہیں اسی طرح نذر معین میں متعین کردہ دن، نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہے اور جس طرح رمضان کے ایام، رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب ہیں اسی طرح نذر معین کا دن بھی نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے بعد اس کے کہ اس نے خود اس دن میں اپنے اوپر روزہ واجب کیا ہے۔ اگر چہ اصولیین کہتے ہیں کہ نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ''نذر'' ہے نہ کہ وہ ایام جن میں روزہ رکھنے کی نذر کی گئی ہے، بہر حال اس جواب کو صحیح ماننے کے بعد، نذر معین کا روزہ جب رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہو گیا تو نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو جائے گا اور جب نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو گیا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ ہوں گی بلکہ چار قسمیں ہونگی۔

شارح نے کہا کہ حاصل یہ ہے کہ نذر معین، بعض احکام میں رمضان کے روزے کیساتھ شریک ہے اور دوسرے بعض احکام میں قضائے رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہے، رمضان کے روزے کے ساتھ تو اس لئے شریک ہے کہ وقت جس طرح رمضان کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن جس میں روزہ رکھنے کی نذر کی ہے نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اگر چہ یہ نذر کرنے والے کے اپنے اوپر روزہ واجب کرنے کے بعد کی بات ہے اور قضائے رمضان کے روزے کیساتھ اسلئے شریک ہے کہ جس طرح وہ ایام جن میں قضاء کی جائیگی قضاء واجب ہونے کا سبب نہیں ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن جس میں روزہ رکھے گا فی نفسہ وجوب صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ نذر، نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے بہر حال ''نذر معین'' جب بعض احکام میں رمضان کیساتھ اور بعض احکام میں قضائے رمضان کے ساتھ شریک ہے تو نذر معین کو ان دونوں میں سے جس کیساتھ چاہے لاحق کر لو۔ اور جب نذر معین کو ان دونوں میں سے کسی ایک کے

Marfat.com

ساتھ لاحق کر دیا گیا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ رہیں بلکہ چار ہی رہیں اور جب یہ بات ہے تو پانچ قسموں کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے مصنف منار پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ منتخب الحسامی کے مصنفؒ نے نذر معین کو تو صوم رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے لیکن قضاء رمضان اور نذر مطلق کو مامور بہ مقید بالوقت کے اقسام میں سے شمار نہیں کیا جیسا کہ ماتن نے شمار کیا ہے بلکہ ان دونوں کو مامور بہ مطلق عن الوقت میں شمار کیا ہے جیسا کہ زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مامور بہ مطلق عن الوقت کے قبیل سے ہیں۔ اور صاحب حسامی نے یہ بھی کہا کہ جن حضرات (مصنف منار) نے ان دونوں کو مامور بہ مقید بالوقت میں شمار کیا ہے ان کی نظر اس پر ہے کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں نہ کہ راتوں کے ساتھ یعنی قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ ایام میں ادا کیا جا سکتا ہے نہ کہ راتوں میں پس ایام کے ساتھ مقید ہونے کی وجہ سے ان کو مامور بہ مقید بالوقت میں شمار کیا ہے حالانکہ یہ محض ایک حیلہ ہے کیونکہ روزہ تو مشروع ہی دن میں ہوا ہے نہ کہ رات میں پس رات میں روزہ رکھنے کا عدم جواز اس لئے نہیں کہ وہ دن کے ساتھ مقید ہے بلکہ اسلئے ہے کہ روزہ رات میں غیر مشروع ہے اور دن میں مشروع ہے۔ بہر حال جب ایام کے ساتھ ان کو مقید کرنا ایک حیلہ ہے تو صاحب حسامی کی بیان کردہ بات کہ قضائے رمضان اور نذر مطلق، مامور بہ مطلق عن الوقت میں داخل ہیں زیادہ مناسب اور بہتر ہے۔

وَتشترط فِيْه نِيَّة التَّعْيِيْن وَلَا يحْتَمل الْفَوَات بِخِلَاف الْاَوَّلَيْنِ . اَیْ يشْتَرطُ فِیْ هٰذَا الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْمُوَقَّت نِيَّةُ التَّعْيِيْن بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ لِلْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ وَلَا يَتَاَدّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَلَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ اَوْوَاجِب اٰخَرَ كَذَا يشْتَرطُ فِيْه التَّبْيِيْتُ اَیْ النِّيَّةُ مِنَ اللَّيْلِ لِاَنَّ مَاسِوٰى رَمَضَانَ كُلَّهٗ مَحَلٌّ لِلنَّفْلِ فَيَقَعُ جَمِيْعُ الْاِمْسَاكَاتِ عَلَى النَّفْلِ مَالَمْ يُعَيِّنْ مِنَ اللَّيْلِ الصَّوْمُ الْعَارِضِیُّ وَهُوَ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ بِخِلَافِ النَّذْرِ الْمُعَيَّنِ فَاِنَّهٗ يتَاَدّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَنِيَّةِ النَّفْلِ وَلٰكِنْ لَا يتَاَدّٰى بِنِيَّةِ وَاجِبٍ اٰخَرَ وَلَا يشْتَرطُ فِيْه التَّبْيِيْتُ لِاَنَّهٗ مُعَيَّنٌ فِیْ نَفْسِه كَرَمَضَانَ لَا يَقَعُ الْاِمْسَاكُ الْمُطْلَقِ الَّا عَلَيْه مَالَمْ يَصْرِفْهُ اِلٰى وَاجِبٍ اٰخَرَ وَاَيْضًا لَا يحْتَمِلُ هٰذَا الْقِسْمُ الثَّالِثُ الْفَوَاتَ بَلْ كُلَّمَا صَامَ لَهٗ يَكُوْنُ مُؤَدِّيًا لِاَنَّ كُلَّ الْعُمُرِ مَحَلٌّ لَهٗ عِنْدَنَا وَعِنْدَالشَّافِعِیِّ اِنْ لَمْ يَقْضِ رَمَضَانَ حَتّٰى جَاءَ رَمَضَانُ اٰخَرُ تَجِبُ عَلَيْه الْفِدْيَةُ مَعَ الْقَضَاءِ جَبْرًا لَهٗ عَلَى التَّكَاسُلِ وَالتَّهَاوُنِ بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ وَهُمَا الصَّلٰوةُ وَالصَّوْمُ فَاِنَّهُمَا يَحْتَمِلَانِ الْفَوَاتَ اِذَا لَمْ يُؤَدِّهِمَا فِی الْوَقْتِ الْمَعْهُوْدِ فَيَكُوْنُ قَضَاءً۔

(ترجمہ) :۔اور اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت شرط ہے اور یہ فوت ہونے کا بھی احتمال نہیں رکھتی ہے برخلاف پہلی دو قسموں کے یعنی امر موقت کی اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت شرط ہے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے قضاء اور نذر کی نیت کی، اور مطلق نیت سے فعل مامور بہ ادا نہ ہوگا اور نہ نفل یا واجب آخر کی نیت سے اسی طرح اس میں تبییت یعنی رات میں نیت کرنا بھی شرط ہے کیونکہ رمضان کے علاوہ تمام ایام محل نفل ہیں پس تمام امساکات نفل پر واقع ہوں گے جب تک کہ رات میں عارضی روزے یعنی قضاء یا کفارہ یا نذر مطلق کو متعین نہ کرے برخلاف نذر معین

Marfat.com

کے اس لئے کہ وہ مطلق نیت اور نیت نفل سے اداء ہو جاتا ہے لیکن واجب آخر کی نیت سے اداء نہیں ہوتا اور نذر معین میں رات سے نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے کیونکہ وہ رمضان کی طرح فی نفسہ معین ہے لہذا مطلق امساک نہیں واقع ہوگا مگر نذر معین پر جب تک کہ اس کو واجب آخر کی طرف نہ پھیرے اور یہ تیسری قسم فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتی ہے بلکہ جب بھی تیسری قسم سے متعلق روزہ رکھے گا اداء کرنے والا ہوگا اس لئے کہ ہمارے نزدیک پوری زندگی اس کا محل ہے اور امام شافعی کے نزدیک اگر رمضان کی قضاء نہ کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آ گیا تو اس پر قضاء کے ساتھ فدیہ بھی واجب ہوگا تا کہ اس کی سستی اور کاہلی کی تلافی ہو سکے۔ برخلاف پہلی دو قسموں کے اور وہ نماز اور روزہ ہے اسلئے کہ یہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ اگر ان دونوں کو وقت مقررہ میں اداء نہ کیا تو قضاء ہو جائے گی۔

(**تشریح**):۔ مصنفؒ مناز نے فرمایا کہ مامور بہ مقید بالوقت کی اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت کرنا شرط ہے یعنی دل یا زبان سے یہ کہنا شرط ہے کہ میں نے قضائے رمضان کی نیت کی یا میں نے نذر مطلق کے روزے کی نیت کی، اگر مطلقا روزے کی نیت کی یا نفل کے روزے کی نیت کی یا واجب آخر کفارہ وغیرہ کے روزے کی نیت کی تو اس سے قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ اداء نہ ہوگا۔ اسی طرح اس تیسری قسم میں رات میں یعنی صبح صادق شروع ہونے سے پہلے نیت کرنا شرط ہے اور رات میں نیت کرنا اس لئے شرط ہے کہ رمضان کے علاوہ باقی گیارہ ماہ نفلی روزوں کا محل ہیں ان گیارہ مہینوں میں جو بھی روزہ رکھا جائے گا وہ نفل کا روزہ ہوگا الا یہ کہ رات میں یعنی صبح صادق شروع ہونے سے پہلے نفل کے علاوہ قضاء یا کفارہ یا نذر مطلق کی نیت کر لے۔ حاصل یہ کہ اگر رات میں قضاء یا کفارہ یا نذر مطلق کی نیت نہ کی تو وہ نفل کا روزہ شمار ہوگا۔ پس جب یہ بات ہے تو معلوم ہوا کہ قضاء وغیرہ کیلئے رات میں نیت کرنا ضروری ہے۔ اس کے برخلاف نذر معین ہے کہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور نفل کے روزے کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے، جیسے صوم رمضان مطلق نیت اور نفل روزے کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے لیکن نذر معین کا روزہ واجب آخر یعنی قضا اور کفارہ کی نیت سے اداء نہیں ہوگا اگر چہ رمضان کا روزہ واجب آخر کی نیت سے بھی اداء ہو جاتا ہے، اور وجہ فرق یہ ہے کہ نذر معین کا روزہ بندے کا واجب کردہ ہے اور رمضان کا روزہ اللہ تعالیٰ کا واجب کردہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا واجب کردہ رمضان کا روزہ چونکہ زیادہ اہم ہے اسلئے وہ واجب آخر کی نیت سے ادا ہو جائیگا اور بندہ کا واجب کردہ نذر معین کا روزہ چونکہ اس قدر اہم نہیں ہے اس لئے وہ واجب آخر کی نیت سے اداء نہ ہوگا اور نذر معین کے روزہ کے لئے رات میں نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے کیونکہ نذر معین کا روزہ، رمضان کی طرح بذات خود معین ہے لہذا اس معینہ دن میں اگر مطلقا روزہ رکھا گیا تو یہ روزہ نذر معین ہی کا شمار ہوگا الا یہ کہ واجب آخر کی نیت کی گئی ہو۔ اس تیسری قسم کا دوسرا حکم یہ ہے کہ قضائے رمضان اور نذر واجب مطلق کا روزہ فوت ہونے کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ جب بھی قضاء کا روزہ رکھے گا تو وہ اس قضاء کو اداء کرنے والا ہی شمار ہوگا۔ اور تاخیر کرنے سے اس قضاء کی قضاء نہ ہوگی، اسی طرح نذر مطلق کا روزہ جب بھی رکھے گا تو وہ اداء ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا

دلیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قضائے رمضان اور نذر مطلق کے روزے کا محل پوری زندگی ہے لہذا مرنے سے پہلے پہلے جب بھی قضاء یا نذر مطلق کا روزہ رکھے گا درست ہوگا اور اداء ہوگا، متن میں عدم احتمال فوت کا یہ ہی مطلب ہے ورنہ تو قضاء اور نذر مطلق کا روزہ بھی مکلف کے مرنے سے فوت ہو جاتا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے رمضان کے روزوں کی قضاء نہ کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان

Marfat.com

آ گیا تو اس پر قضاء کے ساتھ ساتھ فدیہ بھی واجب ہوگا۔ قضاء کے ساتھ فدیہ اس کی سستی اور کاہلی کی تلافی کرنے کے لئے واجب کیا گیا ہے گویا امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قضاء کا وقت، آئندہ رمضان سے پہلے پہلے ہے لہذا آئندہ رمضان سے پہلے پہلے قضاء کرنا ضروری ہے اگر آنیوالے رمضان سے پہلے پہلے گذشتہ رمضان کی قضاء نہ کی تو اس پر قضاء کیساتھ بطور سرزنش فدیہ بھی واجب ہوگا۔ صاحب کتاب کہتے ہیں کہ اول کی دونوں قسمیں (﴿۱﴾ وقت کا ظرف، سبب اور شرط ہونا اور ﴿۲﴾ وقت کا معیار اور سبب ہونا) اس حکم ثانی میں تیسری قسم کے مخالف ہیں کیونکہ قسم اول مثلاً نماز اور قسم ثانی مثلاً رمضان کا روزہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ ان دونوں کو اگر شریعت کے مقرر کردہ وقت میں ادا نہ کیا گیا بلکہ بعد میں ادا کیا گیا تو دونوں قضاء ہو جائیں گے۔

اَوْیَکُوْنُ مُشْکِلاًیَشْبَهُ الْمِعْیَارَ وَالظَّرْفَ کَالْحَجِّ عَطْفٌ عَلٰی مَاسَبَقَ وَهُوَالنَّوْعُ الرَّابِعُ مِنْ اَنْوَاعِ الْمُوَقَّتِ یَعْنِیْ اَوْیَکُوْنُ وَقْتُ الْمُوَقَّتِ مُشْکِلاً اَیْ مُشْتَبِهَ الْحَالِ یَشْبَهُ الْمِعْیَارَ مِنْ وَجْهٍ وَالظَّرْفُ مِنْ وَجْهٍ وَنَظِیْرُهٗ وَقْتُ الْحَجِّ فَاِنَّهٗ مُشْکِلٌ بِهٰذَا الْمَعْنٰی وَذٰلِکَ مِنْ وَجْهَیْنِ الْاَوَّلُ اَنَّ وَقْتَ الْحَجِّ شَوَّالٌ وَذُوالْقَعْدَةِ وَعَشْرَةُ ذِیْ الْحِجَّةِ وَالْحَجُّ لَایُؤَدّٰی اِلَّافِیْ بَعْضِ عَشْرَةِ ذِیْ الْحِجَّةِ فَیَکُوْنُ الْوَقْتُ فَاضِلاً فَمِنْ هٰذَا الْوَجْهِ یَکُوْنُ ظَرْفًا وَمِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ لَایُؤَدّٰی فِیْ هٰذَا الْوَقْتِ اِلَّاحَجٌّ وَاحِدٌ یَکُوْنُ مِعْیَارًا بِخِلَافِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّهٗ فِیْ وَقْتٍ وَاحِدٍ یُؤَدّٰی صَلٰوةٌ مُخْتَلِفَةٌ وَالثَّانِیْ اَنَّ الْحَجَّ لَایُفْرَضُ فِی الْعُمُرِ اِلَّامَرَّةً وَاحِدَةً فَاِنْ اَدْرَکَ الْعَامَ الثَّانِیْ وَالثَّالِثَ یَکُوْنَ الْوَقْتُ مُوَسَّعًا یُؤَدِّیْهِ فِیْ اَیِّ وَقْتٍ شَاءَ وَاِنْ لَمْ یُدْرِکِ الْعَامَ الثَّانِیْ یَکُوْنُ الْوَقْتُ مُضَیَّقًا لَابُدَّلَهٗ اَنْ یُؤَدِّیَ فِی الْعَامِ الْاَوَّلِ لٰکِنْ اَبَایُوْسُفَ اِعْتَبَرَجَانِبَ التَّضْیِیْقِ وَمُحَمَّدٌ اِعْتَبَرَ جَانِبَ التَّوَسُّعِ عَلٰی مَا قَالَ الْمُصَنِّفُ۔

(ترجمہ):۔ یا وقت ایسا مشکل ہوگا کہ معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہوگا جیسا کہ حج (کا وقت) یہ عبارت ماقبل پر معطوف ہے اور امر موقت کی قسموں میں سے چوتھی قسم ہے یعنی یا وقت موقت مشکل یعنی ایسا مشتبہ الحال ہوگا کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوگا اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوگا اور اس کی نظیر حج کا وقت ہے کیونکہ وہ اس معنی کی وجہ سے مشتبہ ہے اور یہ اشتباہ دو وجہوں سے ہے اول یہ کہ حج کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اور حج ادا نہیں کیا جاتا مگر ذی الحجہ کے دس دنوں میں سے بھی بعض میں۔ لہذا وقت فاضل ہوگا پس اس اعتبار سے وقت ظرف ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ادا کیا جاتا ہے وقت معیار ہوگا برخلاف نماز کے کیونکہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں دوسری وجہ یہ کہ حج، زندگی میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے پس مکلف دوسرا اور تیسرا سال پالے تو وقت موسع (کشادہ) ہوگا اس کو جس وقت میں چاہے گا ادا کرے گا اور اگر دوسرا سال نہ پایا تو وقت تنگ ہوگا۔ اس لئے پہلے ہی سال میں ادا کرنا ضروری ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے وقت کی تنگی کا اعتبار کیا ہے اور امام محمدؒ نے جانب توسع کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ عبارت میں فرمایا ہے۔

(تشریح):۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ عبارت متن کی سابقہ عبارت ''اما ان یکون الوقت ظرفا الخ'' پر معطوف ہے اور مامور بہ مقید بالوقت کی

Marfat.com

چوتھی قسم ہے حاصل یہ کہ مامور بہ مقید بالوقت کا وقت کبھی ایسا مشتبہ الحال ہوتا ہے کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوتا ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوتا ہے۔ اور اس چوتھی قسم کی مثال ''حج کا وقت'' ہے کیونکہ حج کا وقت مشتبہ الحال ہے من وجہ معیار کے مشابہ ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہے، حج کے وقت کا مشتبہ الحال ہونا دو طریقہ پر ہے اول یہ کہ حج کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں یہ ہی وجہ ہے کہ شوال سے پہلے حج کا احرام باندھنا مکروہ تحریمی ہے بہر حال مذکورہ دو ماہ دس یوم حج کا وقت ہے لیکن یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ ارکان حج اداء کرنے میں مذکورہ پورا وقت مصروف نہیں ہوتا بلکہ ذی الحجہ کے عشرہ اولیٰ میں سے بعض ایام مصروف ہوتے ہیں اور باقی سارا وقت بچا رہتا ہے اور فعل مامور بہ کو اداء کرنے کے بعد وقت کا فاضل رہنا وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہے لہذا اس اعتبار سے حج کا وقت، حج کے لئے ظرف ہوگا مگر چونکہ اس پورے وقت میں اس ایک ہی حج اداء کیا جا سکتا ہے اور ایک سے زائد حج اداء کرنے کی اجازت نہیں ہے اسلئے معلوم ہوتا ہے کہ حج کا وقت حج کے لئے معیار ہے برخلاف نماز کے وقت کے کہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں اداء کی جا سکتی ہیں لہذا نماز کا وقت نماز کیلئے بلاشبہ ظرف ہوگا بہر حال حج کے وقت میں جب ظرف ہونے کی شان بھی موجود ہے اور معیار ہونے کی شان بھی موجود ہے تو حج کا وقت مشکل یعنی مشتبہ الحال ہوگا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فریضہ حج کا وقت پوری زندگی ہے یعنی پوری زندگی میں حج ایک ہی دفعہ فرض ہوتا ہے ہر سال فرض نہیں ہوتا پس جس شخص پر حج فرض ہے اگر وہ دس پانچ سال زندہ رہا تو یہ وقت اپنی وسعت اور کشادگی کی وجہ سے حج کے لئے ظرف ہوگا یعنی اپنی صوابدید کے مطابق کسی ایک سال میں حج اداء کرے گا اور باقی سال فاضل رہیں گے اور وقت کا فاضل رہنا ہی ظرف ہونے کی علامت ہے لہذا یہ وقت حج کے لئے ظرف ہوگا لیکن اگر یہ شخص 'حج' فرض ہونے کے سال حج کا زمانہ گذر جانے کے بعد مر گیا اور دوسرا سال، تیسرا سال میسر نہ آیا تو یہ کہا جائے گا کہ وقت کی تنگی کی وجہ سے اس پر پہلے سال ہی حج اداء کرنا ضروری تھا اور یہ ہی سال فریضہ حج کے لئے متعین تھا اور اس متعینہ سال میں چونکہ ایک ہی حج اداء ہو سکتا ہے دوسرا حج اداء نہیں ہو سکتا اور یہ وقت کے معیار ہونے کی علامت ہے اس لئے حج کا وقت حج کیلئے معیار ہوگا بہر حال جب حج کا وقت حج کے لئے معیار بھی ہو سکتا ہے اور ظرف بھی ہو سکتا ہے تو حج کا وقت مشکل یعنی مشتبہ الحال ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ بقول ماتنؒ حضرت امام ابو یوسفؒ وقت کی تنگی کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمدؒ وقت کی وسعت کا اعتبار کرتے ہیں۔

وَيَتَعَيَّنُ اَشْهُرُ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْاَوَّلِ عِنْدَابِیْ يُوْسُفَ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ اَیْ لَابُدَّ عِنْدَ ابِیْ يُوْسُفَ اَنْ يُؤَدِّیَ الْحَجَّ فِی الْعَامِ الْاَوَّلِ اِحْتِيَاطًا اِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ فَاِنَّ الْحَيْوةَ اِلَی الْعَامِ الثَّانِیْ مَوْهُوْمٌ وَالْوَقْتُ مَدِيْدٌ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ يَتَرَخَّصُ لَهٗ اَنْ يُؤَخِّرَ اِلَی الْعَامِ الْاٰخِرِ بِشَرْطِ اَنْ لَايَفُوْتَ مِنْهُ وَثَمَرَةُ الْاِخْتِلَافِ لَا تَظْهَرُ اِلَّا فِیْ الْاِثْمِ فَاِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِیْ الْعَامِ الْاَوَّلِ يَصِيْرُ فَاسِقًا مَرْدُوْدَ الشَّهَادَةِ عِنْدَ اَبِیْ يُوْسُفَ ثُمَّ اِذَا اَدَاهُ فِی الْعَامِ الثَّانِیْ يَرْتَفِعُ عَنْهُ الْاِثْمُ وَتُقْبَلُ شَهَادَتُهٗ وَهٰكَذَا فِیْ كُلِّ عَامٍ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَايَاثَمُ اِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ اَوْ اِدْرَاكِ عَلَامَاتِهٖ وَلَايَكُوْنُ مَرْدُوْدَ الشَّهَادَةِ وَلٰكِنَّ كُلَّمَا اَدَّی يَكُوْنُ اَدَاءً عِنْدَ الْفَرِيْقَيْنِ

Marfat.com

لاقضاء۔

(**ترجمہ**):۔اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے متعین ہیں۔امام محمدؒ کا اختلاف ہے یعنی امام ابو یوسف کے نزدیک ضروری ہے کہ احتیاطاً پہلے ہی سال حج ادا کر لے تا کہ حج کے فوت ہونے سے بچ سکے اس لئے کہ دوسرے سال تک زندہ رہنا ایک موہوم چیز ہے اور وقت دراز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک آئندہ سال تک زندہ رہنا ایک موہوم چیز ہے اور وقت دراز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک آئندہ سال تک حج مؤخر کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ حج اس سے فوت نہ ہو سکے اور اختلاف کا ثمرہ نہیں ظاہر ہوگا مگر گناہ میں پس اگر پہلے سال حج ادا نہ کیا تو وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسق مردود الشہادت ہوگا پھر جب اس کو دوسرے سال میں ادا کر لیا تو اس سے گناہ دور ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول ہوگی۔اسی طرح ہر سال میں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک گنہگار نہ ہوگا مگر موت یا علامات موت کے وقت اور مردود الشہادت نہ ہوگا لیکن جب بھی ادا کرے گا فریقین کے نزدیک ادا ہی ہوگا، قضاء نہ ہوگا۔

(**تشریح**):۔پہلے بیان کیا گیا ہے کہ ادائے حج کے سلسلہ میں حضرت امام ابو یوسفؒ نے تنگی وقت کا اعتبار کیا ہے اور امام محمدؒ نے وسعت وقت کا اعتبار کیا ہے اسی وجہ سے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے حج ادا کرنے کے لئے متعین ہیں یعنی احتیاطاً پہلے ہی سال حج ادا کرنا ضروری ہے تا کہ حج فوت ہونے کا امکان باقی نہ رہے کیونکہ آئندہ سال تک زندہ رہنا ایک موہوم چیز ہے اور وقت کافی دراز ہے۔ ؎ کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک۔پس حج فوت ہونے کے امکان سے بچنے کے لئے احتیاط اسی میں ہے کہ پہلے ہی سال حج ادا کر لیا جائے اور آئندہ سال تک مؤخر نہ کیا جائے۔یہ واضح رہے کہ امام ابو یوسفؒ کا یہ مذہب احتیاط پر مبنی ہے اسکا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ''امر'' علی الفور وجوب ثابت کرتا ہے جیسا کہ امام کرخیؒ اس کے قائل ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ''امر'' سے علی الفور تو وجوب ثابت نہیں ہوتا لیکن احتیاط کی وجہ سے علی الفور یعنی پہلے ہی سال حج ادا کرنا ضروری قرار دے دیا گیا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک علی الفور وجوب ثابت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک علی الفور وجوب ثابت ہوتا تو تاخیر کی وجہ سے گنہگار ہوتا اور دوسرے سال حج ادا کرنے کے باوجود گناہ دور نہ ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دوسرے سال حج کرنے سے گناہ دور ہو جاتا ہے جیسا کہ آئندہ بیان کریں گے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت امام یوسفؒ کا یہ مذہب محض احتیاط پر مبنی ہے۔اور امام محمدؒ چونکہ وسعت وقت کا اعتبار کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے ادائے حج کیلئے متعین نہیں ہیں بلکہ آئندہ سالوں تک حج کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے لیکن یہ شرط ہے کہ حج فوت نہ ہو جائے۔مراد یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فریضہ حج ۱۰ھ میں ادا کیا ہے حالانکہ حج اس سے پہلے، فرض ہو چکا تھا اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر جائز ہے، امام ابو یوسفؒ کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ حج کو مؤخر کرنا فوت ہونے کے اندیشہ سے حرام کیا گیا ہے اور فوت ہونے کا اندیشہ اس وقت ہوگا جب آدمی کو مرنے کا وقت معلوم نہ ہو۔حالانکہ رسول اللہ ﷺ کو یقینی طور پر یہ بات معلوم تھی کہ جب تک لوگوں کے سامنے حج کے احکام عملاً بیان نہیں کئے جائیں گے آپکی وفات نہ ہوگی گویا رسول اللہ ﷺ کے حق میں حج کے فوت ہونیکا امکان نہ تھا اور جب

Marfat.com

آپکے حق میں حج کے فوت ہونیکا امکان نہیں تھا تو آپکے لئے تاخیر جائز ہوگی اور آپکے علاوہ دوسرے افراد امت کے حق میں چونکہ یہ بات نہیں ہے بلکہ زندگی موہوم ہونے کی وجہ سے حج کے فوت ہونے کا امکان بدستور موجود ہے اسلئے آپ کے علاوہ دوسرے افراد امت کیلئے حج کو آئندہ سال تک مؤخر کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور امت کے لوگوں کو نبی ﷺ کی ذات پر قیاس کرنا ہرگز درست نہ ہوگا۔ کہاں میں اور کہاں یہ نکہتِ گل۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ ان دونوں بزرگوں کے اختلاف کا ثمرہ اس بات میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی شخص نے اس سال میں حج ادا نہ کیا جس سال اس پر فرض ہوا تھا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شخص گنہگار ہوگا۔ فاسق اور مردود الشہادت ہوگا پھر جب اس نے دوسرے سال حج ادا کیا تو اس کا گناہ دور ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول کر لی جائے گی یہ ہی بات آئندہ ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر اچانک موت آگئی یا علامات موت ظاہر ہوگئیں اور حج نہ کر سکا تو بلاشبہ گنہگار ہوگا، لیکن مردود الشہادت نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تاخیر حج کی وجہ سے گنہگار ہونے اور گنہگار نہ ہونے میں صاحبینؒ کے درمیان اختلاف اپنی جگہ پر ہے لیکن مکلف حج پہلے سال ادا کرے یا آئندہ سالوں میں ادا کرے بہر صورت دونوں حضرات کے نزدیک یہ حج ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ حج کا وقت پوری زندگی ہے لہذا جب بھی حج کرے گا وہ حج وقت میں ہوگا نہ کہ وقت کے بعد اور وقت کے اندر جو فعل کیا جاتا ہے وہ ادا ہوتا ہے نہ کہ قضاء۔ اسلئے مرنے سے پہلے پہلے جب بھی حج کرے گا وہ دونوں حضرات کے نزدیک ادا ہوگا قضاء نہ ہوگا۔

ثمرہ اختلاف کے تحت امام ابو یوسفؒ کے قول پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ پہلے ہی سال ادائے حج کو ضروری قرار دینا احتیاط کی وجہ سے ہے اور احتیاط دلیل ظنی ہے پس پہلے سال سے حج کو مؤخر کرنا گناہ صغیرہ ہوگا نہ کہ کبیرہ، کیونکہ کبیرہ گناہ دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے اور ایک مرتبہ صغیرہ گناہ کے ارتکاب سے فسق حاصل ہوتا البتہ اگر صغیرہ گناہ پر اصرار کیا گیا تو فسق حاصل ہو جائے گا۔ لہذا پہلے سال سے دوسرے سال تک حج مؤخر کرنے کی وجہ سے مکلف فاسق اور مردود الشہادت نہ ہونا چاہیئے۔ ہاں۔ اگر چند سال تک حج مؤخر کر دیا تو صغیرہ گناہ پر اصرار کی وجہ سے یہ شخص بلاشبہ فاسق اور مردود الشہادت ہوگا۔

وَيَتَأَدَّى بِإِطْلَاقِ النِّيَّةِ لَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ هٰذَا مِنْ حُكْمِ كَوْنِهٖ مُشْكِلًا اَىْ اَنْ اَدَّى الْحَجَّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ الْحَجَّ يَقَعُ عَنِ الْفَرْضِ بِخِلَافِ مَااِذَا قَالَ نَوَيْتُ حَجَّ النَّفْلِ فَاِنَّهٗ يَقَعُ عَنِ النَّفْلِ وَقَالَ الشَّافِعِىُّ يَقَعُ هٰهُنَا عَنِ الْفَرْضِ اَيْضًا لِاَنَّهٗ سَفِيْهٌ يَجِبُ اَنْ يَّحْجُرَ عَلَيْهِ وَلَا يُقْبَلُ تَصَرُّفُهٗ قُلْنَا هٰذَا يُبْطِلُ الْاِخْتِيَارَ الَّذِىْ شُرِطَ فِى الْعِبَادَاتِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْحَجَّ لَمَّا كَانَ يَشْبَهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ اَخَذَ شَبَهًا مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا فَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ مِعْيَارًا اَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّوْمِ فَيَتَأَدَّى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ كَالصَّوْمِ وَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ ظَرْفًا اَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّلٰوةِ فَلَا يَتَأَدَّى بِنِيَّةِ النَّفْلِ كَالصَّلٰوةِ هٰكَذَا يَنْبَغِىْ اَنْ يُّفْهَمَ۔

(**ترجمہ**):۔ اور فریضہ حج مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے نہ کہ نفل کی نیت سے۔ یہ وقت کے مشکل ہونے کا حکم ہے اگر فریضہ حج مطلق نیت سے ادا کرے بایں طور کہ یہ کہے کہ میں نے حج کی نیت کی تو اس سے فریضہ حج ادا ہو جائے گا برخلاف اس کے جبکہ کہا کہ میں نے نفلی حج کی نیت

Marfat.com

کی کیونکہ اس سے حج نفل ادا ہوگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہاں بھی فریضہ حج ادا ہوگا۔ اسلئے کہ یہ شخص ناسمجھ ہے واجب ہے کہ اس کے نفاذ کو روکا جائے اور اس کا تصرف قبول نہ کیا جائے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ اس اختیار کو باطل کرتا ہے جو عبادات میں مشروط ہے حاصل یہ کہ حج جب معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہے تو اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی مشابہت کو اختیار کیا پس اس حیثیت سے کہ حج کا وقت معیار ہے اس نے روزے کی مشابہت اختیار کی لہذا روزے کی طرح مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا۔ اور اس حیثیت سے کہ وقت حج ظرف ہے اس نے نماز کی مشابہت اختیار کی لہذا نماز کی طرح نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا، اسی طرح سمجھنا مناسب ہے۔

(تشریح):۔ وقت کے مشکل یعنی مشتبہ الحال ہونے کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ حج فرض، مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا مثلاً یہ کہا کہ میں نے حج کی نیت کی، اس نیت سے حج فرض ادا ہوگا لیکن نفلی حج کی نیت سے حج فرض ادا نہ ہوگا مثلاً یہ کہا کہ میں نے نفلی حج کی نیت کی، اس نیت سے نفلی حج ہی ادا ہوگا فرض ادا نہ ہوگا، مطلق نیت سے حج فرض اسلئے ادا ہو جائے گا کہ اس شخص کا ظاہر حال اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے سفر کی اس قدر صعوبتوں کے ساتھ فرض ہی ادا کیا ہوگا اور نفل ادا کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہوگا کیونکہ عقلمند آدمی پہلے فرائض ادا کرتا ہے اس کے بعد تبرعات اور نوافل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور نفلی کی نیت سے حج فرض اسلئے ادا نہ ہوگا کہ اس شخص نے نفلی حج کی نیت تو صراحۃً کی ہے اور حج فرض دلالتہً ثابت ہوتا ہے اور صریح، دلالت سے فائق ہوتا ہے یعنی جو چیز صراحۃً ثابت ہوتی ہے اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوتا ہے جو چیز دلالت کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور وقت حج فی نفسہ جس طرح حج فرض کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح حج نفل کی صلاحیت بھی رکھتا ہے لہذا حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادا ہوگا حج فرض ادا نہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حج نفل کی نیت سے بھی حج فرض ہی ادا ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ جو شخص فرض ادا نہ کر کے نفل ادا کرتا ہے وہ انتہائی بیوقوف اور نادان آدمی ہے اور نادان آدمی کے کسی تصرف کو نافذ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو شرعاً روک دیا جاتا ہے لہذا اس شخص کے اس قولی تصرف کو روک دیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس طرف سے حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے اور جب حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے تو صفت نفل باطل ہوگئی اور نفس حج نفل کی نیت کے باوجود حج فرض ہی ادا ہوگا حج نفل ادا نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب حج نفل کی نیت کرنے والے شخص کی نیت یعنی تصرف قولی کو روک دیا گیا تو اس سے اس کا اختیار باطل ہوگیا حالانکہ تمام عبادات میں اختیار شرط ہے پس جب تمام عبادات میں اختیار شرط ہے تو یہاں بھی اس کے اختیار کو باقی رکھنے کے لئے حج نفل کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور جب حج نفل کی نیت کا اعتبار کیا گیا تو حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادا ہوگا حج فرض ادا نہ ہوگا.....اس جواب پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ رمضان میں نفلی روزہ کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ ادا ہوتا ہے حالانکہ یہاں بھی اختیار کا باطل ہونا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ رمضان کا مہینہ چونکہ نفلی روزے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے جب رمضان میں صوم نفل کی نیت کرے گا تو وصف نفل باطل ہو جائے گا اور اصل صوم کی نیت باقی رہے گی اور اصل صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے لہذا صوم نفل کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف وقت حج ہے کہ وقت حج، نفلی حج کی بھی صلاحیت رکھتا ہے لہذا نفلی حج

Marfat.com

کی نیت کرنے سے نفل ثابت ہو جائے گا اور فریضہ حج سے اعراض کرنا متحقق ہوگا اور فرض سے اعراض کرنے کی صورت میں فرض ثابت نہیں ہوتا لہذا حج نفل کی نیت سے حج فرض ثابت نہ ہوگا بلکہ حج نفل ثابت ہوگا یعنی فرض ادا نہ ہوگا بلکہ نفل ادا ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ حج کا وقت، چونکہ معیار بھی ہے اور ظرف بھی ہے اس لئے دونوں کی مشابہت کا اعتبار ہوگا پس حج کا وقت، چونکہ ظرف ہے اسلئے حج، نماز کے مشابہ ہوگا اور فرض نماز چونکہ نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتی اسلئے حج فرض بھی حج نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا اور حج کا وقت چونکہ معیار بھی ہے اسلئے حج، روزے کے مشابہ ہوگا اور روزہ رمضان چونکہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے اسلئے حج فرض بھی مطلق حج کی نیت سے ادا ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ الْمُطْلَقِ وَالْمُوَقَّتِ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ کَوْنِ الْکُفَّارِ مَامُوْرِیْنَ بِالْاَمْرِ اَوْلَا فَقَالَ وَالْکُفَّارُ مُخَاطَبُوْنَ بِالْاَمْرِ بِالْاِیْمَانِ وَبِالْمَشْرُوْعِ مِنَ الْعُقُوْبَاتِ وَالْمُعَامِلَاتِ لِاَنَّ الْاَمْرَ بِالْاِیْمَانِ فِی الْوَاقِعِ لَایَکُوْنُ اِلَّا لِلْکُفَّارِ وَاَمَّا لِلْمُؤْمِنِیْنَ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی یَاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا فَاِنَّمَا یُرَادُ بِہِ الثُّبَاتُ عَلَی الْاِیْمَانِ وَالْاِسْتِقَامَۃُ عَلَیْہِ اَوْ مُوَاطَاۃُ الْقَلْبِ لِلّسَانِ اَوْنَحْوُ ذٰلِکَ وَکَذَاھُمُ الْیَقُ بِالْعُقُوْبَاتِ وَھِیَ الْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ اِذَا کَانَتْ تَجْرِیْ عَلَی الْمُسْلِمِیْنَ لِاَجْلِ انْتِظَامِ الْعَالَمِ وَمَصْلَحَۃِ الْبَقَاءِ وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِیْ فَالْکُفَّارُ اَوْلٰی بِھَا سِیَّمَا عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَؒ لِاَنَّ الْحُدُوْدَ وَالْکَفَّارَاتِ عِنْدَہٗ زَاجِرَۃٌ لِلنَّاسِ عَنِ الْاِرْتِکَابِ لَاسَاتِرَۃٌ وَمُزِیْلَۃٌ لِلْمَعْصِیَۃِ وَاَمَّا الْمُعَامَلَاتُ فَھِیَ دَائِرَۃٌ بَیْنَنَا وَبَیْنَھُمْ فَیَنْبَغِیْ اَنْ نَتَعَامَلَ مَعَھُمْ حَسَبَ مَا تَعَامَلْنَا بَیْنَنَا فِی الْبَیْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْاِجَارَۃِ وَغَیْرِھَا سِوٰی الْخَمْرِ وَالْخِنْزِیْرِ فَاِنَّھُمَا مُبَاحَانِ لَھُمْ لَالَنَا وَاَشَارَ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِہٖ اَلْخَمْرُ لَھُمْ کَالْخَلِّ لَنَا وَالْخِنْزِیْرُ لَھُمْ کَالشَّاۃِ لَنَا وَاِنَّمَا بَذَلُوْا الْجِزْیَۃَ لِیَکُوْنَ دِمَاؤُھُمْ کَدِمَائِنَا وَاَمْوَالُھُمْ کَاَمْوَالِنَا۔

(**ترجمہ**) :۔ پھر جب مصنفؒ مطلق اور موقت کے مباحث سے فارغ ہو چکے تو کفار کے مامور بالامر ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ کفار ایمان لانے اور عقوبات اور معاملات سے متعلق احکام کو بجالانے کے مخاطب ہیں کیونکہ واقع میں ایمان لانے کا امر کفارہ ہی کو ہوتا ہے اور رہا مومنین کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول یا ایہا الذین آمنوا آمنوا میں ہے تو اس سے ایمان پر ثابت رہنا اور اس پر مستقیم رہنا مراد ہے یا دل کو زبان کے مطابق کرنا یا اس کے علاوہ۔ اسی طرح کفار عقوبات کے زیادہ لائق ہیں کیونکہ عقوبات یعنی حدود و قصاص جب مسلمانوں پر، عالم کے انتظام، بقاء عالم کی مصلحت اور معاصی سے روکنے کے لئے ہوتے ہیں تو کفار ان چیزوں کے زیادہ مستحق ہیں خاص کر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ امام صاحب کے نزدیک حدود و کفارات لوگوں کو معاصی کے ارتکاب سے روکنے والے ہیں، معصیت کو ڈھانکنے والے اور دور کرنے والے نہیں ہیں اور رہے معاملات تو وہ ہمارے اور ان کے درمیان جاری ہیں لہذا مناسب ہے کہ ہم خرید و فروخت اور اجارہ وغیرہ میں ان کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں علاوہ شراب اور سور کے اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں ان کے لئے مباح

Marfat.com

ہیں نہ کہ ہمارے لئے۔اور اسی کی طرف رسول اکرم ﷺ نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے کہ شراب کفار کے لئے اسی طرح ہے جس طرح سرکہ ہمارے لئے اور سور ان کیلئے اسی طرح ہے جس طرح بکری ہمارے لئے اور کفار جزیہ اسلئے دیتے ہیں تا کہ ان کے خون ہمارے خون کے مانند ہو جائیں اور ان کے مال ہمارے مال کے مانند ہو جائیں۔

(تشریح) :۔امر مطلق اور موقت کے مباحث سے فراغت کے بعد مصنفؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ 'کفار' اوامر کے مخاطب ہیں یا نہیں یعنی شارع کے اوامر سے جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں آیا کفار ان کے مکلف ہیں یا نہیں ہیں۔چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ کفار، ایمان لانے اور حدود و قصاص اور معاملات سے متعلق احکام بجالانے کے مکلف اور مخاطب ہیں، کیونکہ ایمان لانے کا حکم واقع میں کفار ہی کو ہوتا ہے مومنین کو نہیں۔لیکن رہا یہ سوال کہ باری تعالیٰ کے قول ''یاایھا الذین آمنوا آمنوا'' (اے ایمان والو ایمان لاؤ) میں مومنین کو خطاب کیوں کیا گیا ہے اسلئے کہ مؤمنین سے ایمان کا مطالبہ کرنا تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل محال ہے۔اسکے چند جواب ہیں (۱) آیت لفظ ''آمنوا'' امر کا صیغہ ہے اور امر کا صیغہ جس طرح ایجاد فعل اور احداث فعل کی طلب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح بقائے فعل کی طلب پر بھی دلالت کرتا ہے پس یہاں بھی بقائے فعل کی طلب مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے ایمان والوں، اپنے ایمان پر باقی اور ثابت رہو، بہر حال جب یہاں امر کا صیغہ، احداث فعل کی طلب پر دلالت کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ ثبات فعل اور بقائے فعل کی طلب پر دلالت کرنے کے لئے ہے تو تحصیل حاصل کا اشکال واقع نہ ہوگا۔(۲) یہ خطاب مومنین منافقین کو ہے یعنی اے زبان سے ایمان لانے والو دل سے بھی ایمان قبول کرو، یعنی دل کو زبان کے مطابق کرو۔اس صورت میں احداث ایمان پر دلالت کرنے کے باوجود تحصیل حاصل کا اعتراض واقع نہیں ہوگا۔(۳) یہ خطاب اہل کتاب کو ہے یعنی اے سابقہ نبیوں اور کتابوں پر ایمان لانے والوں، قرآن اور صاحب قرآن ﷺ پر بھی ایمان لاؤ۔اس صورت میں بھی امر کا صیغہ احداث ایمان پر دلالت کرے گا مگر تحصیل کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔الغرض واقع میں ایمان لانے کا خطاب کفار ہی کو ہوتا ہے مومنین کو نہیں ہوتا۔اور رہا عقوبات یعنی حدود و قصاص کا معاملہ تو ان کے زیادہ مستحق کفار ہیں کیونکہ حدود و قصاص کا نفاذ مسلمانوں پر اسلئے ہوتا ہے تا کہ عالم کا نظم و نسق برقرار رہے اور بقائے عالم کی مصلحت کارفرما ہے اور معاصی سے رکاوٹ اور تنبیہ ہوتی ہے۔

پس جب مسلمانوں پر حدود و قصاص کے نفاذ کا یہ مقصد ہے تو کفار ان چیزوں کے زیادہ مستحق ہیں خاص طور پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک حدود و کفارات بنی نوع انسان کو معاصی کے ارتکاب سے روکنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں معاصی پر پردہ ڈالنے اور ان کو دور کرنے کے لئے مشروع نہیں کئے گئے ہیں بہر حال جب لوگوں کو معاصی سے روکنے کیلئے مسلمانوں پر حدود جاری کی جاسکتی ہیں تو کفار پر بدرجہ اولیٰ جاری کی جائیں گی اور رہے معاملات (لین دین) یعنی خرید و فروخت، اجارہ، نکاح تو یہ مسلمان اور کافر دونوں کے درمیان جاری ہوتے ہیں لہذا ہم کفار کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں گے جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں۔ہمارے اور ان کے درمیان ہر چیز کے معاملہ میں یکسانیت ہے بجز شراب اور سور کے کیونکہ یہ دونوں کفار کے لئے تو مباح ہیں لیکن ہمارے لئے مباح نہیں ہیں جیسا کہ صاحب شریعت ﷺ نے فرمایا ہے ''الخمر لھم کالخل لنا والخنزیر لھم کالشاۃ لنا وانما بذلوا الجزیۃ لیکون دمائھم کدمائنا واموالھم کاموالنا'' کفار کے لئے شراب اسی طرح

Marfat.com

مباح ہے جس طرح ہمارے لئے سر کہ مباح ہے اوران کے لئے خنزیر اسی طرح ہے جس طرح ہمارے لئے بکری مباح ہے اور کفار جزیہ اسلئے دیتے ہیں تا کہ ان کی جان ہماری جانوں کی طرح محفوظ ہوجائے اوران کا مال ہمارے مالوں کی طرح محفوظ ہوجائے ،حاصل یہ کہ کفار ایمان ،عقوبات ،معاملات کے اسی طرح مکلف ہیں جس طرح سے مسلمان مکلف ہیں۔

وبالشرائع فی حکم المؤاخذة فی الاخرة بلاخلاف یعنی ان الکفار مخاطبون بالشرائع وهی الصیام والصلوة والزکوة والحج فی حق المؤاخذة فی الاخرة باتفاق بیننا وبین الشافعی فهم یعذبون بترک اعتقاد الفرائض والواجبات کما یعذبون بترک اعتقاد اصل الایمان لقوله تعالی ماسلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین ای لم نک من المعتقدین للصلوة المفروضة والزکوة المفروضة هکذا قالوا وقد فسرته فی التفسیر الاحمدی باطنب وجه واشمله.

(ترجمہ):۔اور موخذہ اخروی کے اعتبار سے بالاتفاق عبادات کے بھی مخاطب ہیں یعنی کفار، احکام مشروعہ یعنی روزہ، نماز، زکوۃ اور حج کے اُخروی کے حق میں بالاتفاق مخاطب ہیں ہمارے اور شوافع کے درمیان اتفاق ہے پس ان کو فرائض اور واجبات کے ترک اعتقاد کی وجہ سے اسی طرح عذاب دیا جائے گا جس طرح ان کو اصل ایمان پر ترک اعتقاد کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تم کو کونسی چیز دوزخ میں لے آئی ،کفار کہیں گے کہ ہم نہ نماز پڑھنے والوں میں سے تھے اور نہ محتاج کو کھانا کھلاتے تھے یعنی ہم نماز مفروضہ اور زکوۃ مفروضہ کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے علماء نے اسی طرح فرمایا ہے اور میں نے اس کو اپنی کتاب تفسیر احمدی میں پوری شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔

(تشریح):۔مصنف منار کہتے ہیں کہ کفار۔اخروی مواخذہ کے اعتبار سے عبادات نماز، روزہ، حج، زکوۃ کے بھی مکلف اور مخاطب ہیں۔اور اس میں ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان پورا اتفاق ہے یعنی کفار کو جس طرح نفس ایمان نہ رکھنے کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا اسی طرح فرائض اور واجبات پر ایمان اور اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے بھی عذاب دیا جائیگا۔جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اہل جنت، کفار سے کہیں گے کہ تم کو دوزخ میں کس چیز نے داخل کیا ہے اسپر کفار جواب دیں گے کہ ہم زکوۃ اور نماز کی فرضیت پر اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس آیت سے معلوم ہوا کہ نماز وغیرہ عبادات کی فرضیت پر اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے بھی کفار کو اسی طرح عذاب ہوگا جس طرح ایمان نہ لانے کی وجہ سے عذاب ہوگا۔شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب تفسیر احمدی میں پوری شرح وبسط کے ساتھ اس آیت کی تفسیر کی ہے۔

واما فی وجوب الاداء فی احکام الدنیا فکذلک عند البعض یعنی انهم مخاطبون بأداء العبادات فی الدنیا ایضا عند البعض من مشائخ العراق واکثر اصحاب الشافعی وهذه مغلطة عظیمة للقوم لان الشافعی لما لم یقل بصحة ادائها منهم حالة الکفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنی وجوب الاداء فی الدنیا فلذا اولوا کلامه بان معنی الخطاب فی حقهم امنوا ثم صلوا فیقدر الایمان

Marfat.com

مُقْتَضٰی تَبْعًا لِلْعِبَادَاتِ وَثَمَرَتُهٗ اَنَّهُمْ يُؤَاخَذُوْنَ عِنْدَهٗ فِی الْآخِرَةِ بِتَرْكِ فِعْلِ الصَّلٰوةِ كَمَا يُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اِعْتِقَادِهَا اِتِّفَاقًا فَلَوْلَمْ يَكُوْنُوْا مُخَاطَبِيْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِی الدُّنْيَا لَمَا عُذِّبُوْا فِی الْآخِرَةِ بِتَرْكِهَا هٰذَا غَايَةُ مَاقِيْلَ فِی التَّلْوِيْحِ فِیْ تَحْقِيْقِ هٰذَا الْمَقَامِ۔

(**ترجمہ**):۔اور بعض کے نزدیک احکام دنیا کے اعتبار سے بھی وجوب اداء میں مخاطب ہیں یعنی بعض مشائخ عراق اور اکثر شوافع کے نزدیک دنیا میں بھی کفار ادائے عبادات کے مخاطب ہیں اور یہ قوم کے لئے ایک عظیم مغالطہ ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ جب کفار کی طرف سے حالت کفر میں ادائے عبادات کی صحت اور اسلام کے بعد ان کی قضاء واجب ہونے کے قائل نہیں ہیں تو دنیا میں وجوب اداء کے کیا معنی ہیں۔اسی وجہ سے علماء نے امام شافعیؒ کے کلام کی یہ تاویل کی ہے کہ کفار کے حق میں خطابؒ کے معنی یہ ہیں کہ ایمان لاؤ پھر نماز پڑھو۔پس ایمان کو عبادات کے تابع بنا کر اقتضاء مقدر مانا جائے گا اور اس کا ثمرہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک آخرت میں فعل صلاۃ کے ترک کرنے پر کفار سے اسی طرح مواخذہ کیا جائے گا جس طرح اعتقاد صلاۃ کے ترک کرنے کی وجہ سے ان کو بالاتفاق عذاب دیا جائے گا پس اگر کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مخاطب نہ ہوتے تو ان کو ترک عبادات کی وجہ سے آخرت میں عذاب نہ دیا جاتا۔یہ آخری بات ہے جو اس مقام کی تحقیق میں تلویح میں مذکور ہے۔

(**تشریح**):۔مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کفار دنیوی احکام کے اعتبار سے ادائے عبادات کے وجوب کے بھی مخاطب ہیں یا نہیں، یعنی احکام دنیا میں کفار پر عبادات کا اداء کرنا واجب ہے یا نہیں۔سو اس بارے میں مشائخ بخارا کا قول یہ ہے کہ، کفار، وجوب عباداتِ کے اعتقاد کے تو مخاطب اور مکلف ہیں لیکن ادائے عبادات کے واجب ہونے کے مخاطب نہیں ہیں یعنی کفار، عبادات نماز وغیرہ کے فرض ہونے پر اعتقاد رکھنے کے تو مکلف ہیں لیکن ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہیں چنانچہ ان حضرات کے نزدیک کفار کو فرضیت عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے تو عذاب دیا جائے گا لیکن ادائے عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جائیگا۔اور مشائخ عراق اور اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ کفار، دنیا میں جس طرح فرضیت عبادات کے، اعتقاد کے مکلف ہیں اسی طرح ادائے عبادات کے بھی مکلف ہیں۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ قوم کے لئے ایک عظیم مغالطہ ہے کیونکہ حضرت امام شافعیؒ حالت کفر میں کفار کی جانب سے نہ تو ادائے عبادات کے صحیح ہونے کے قائل ہیں اور نہ اسکے قائل ہیں کہ مسلمان ہونے کے بعد کفر کے زمانہ کی عبادات کی قضاء واجب ہے پس جب امام شافعیؒ نہ تو کفار کی طرف سے بحالت کفر ادائے عبادات کی صحت کے قائل ہیں اور نہ اسلام قبول کرنے کے بعد وجوب قضاء کے قائل ہیں تو پھر کفار کے دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف اور مخاطب ہونے کا کیا مطلب ہے، چونکہ امام شافعیؒ کے قول میں یہ مغالطہ تھا اسی لئے علماء نے امام شافعیؒ کے اس قول کی کہ ''کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف ہیں'' یہ تاویل کی ہے کہ کفار کو ادائے عبادات کا مخاطب بنانے کا مطلب یہ ہے کہ کفار پہلے ایمان لائیں پھر نماز وغیرہ عبادات اداء کریں جیسا کہ قاضی بیضاویؒ نے کفار کو مخاطب بنانے کی صورت میں ''یاایھا الناس اعبدوا'' کی تفسیر یہ کی ہے یاایھا الناس آمنوا ثم اعبدوا، یعنی اے کافرو! ایمان لاؤ پھر عبادت کرو۔پس تمام عبادات کو ادا کرنے کے لئے چونکہ ایمان شرط ہے اسلئے یہاں بھی عبادات کے تابع بنا کر اقتضاء ایمان کو مقدر مانا جائے گا اور یہ ایسا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ جینی پر نماز فرض ہے

Marfat.com

بشرط طہارت اسی طرح کفار پر عبادات فرض ہیں بشرط ایمان اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس وجوب اداء کا ثمرہ یہ ہوگا کہ جس طرح آخرت میں عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے بالاتفاق کفار کو عذاب ہوگا، اسی طرح عبادات نماز وغیرہ اداء نہ کرنے کی وجہ سے بھی امام شافعیؒ کے نزدیک کفار کو آخرت میں عذاب ہوگا۔

صاحب نور الانوار امام شافعیؒ کے قول پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف نہ ہوتے تو ان کو آخرت میں ترک ادائے عبادات پر عذاب کیوں دیا جاتا۔ ادائے عبادات کو ترک کرنے پر عذاب کا دیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ کفار دنیا میں ادائے عبادات کے بھی مکلف ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ اس مقام کی تحقیق میں تلویح میں یہ آخری بات مذکور ہے۔

وَالصَّحِيْحُ اَنَّهُمْ لَايُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ مَايَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِنَ الْعِبَادَاتِ اَیْ الْمَذْهَبُ الصَّحِيْحُ لَنَا اَنَّ الْكُفَّارَ لَايُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ الَّتِیْ تَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَاِنَّهُمَا يَسْقُطَانِ عَنْ اَهْلِ الْاِسْلَامِ بِالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ وَنَحْوِهِمَا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذٍ حِيْنَ بَعَثَهٗ اِلَى الْيَمَنِ لِتَاتِیْ قَوْمًا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ فَادْعُهُمْ اِلٰى شَهَادَةِ اَنْ لَااِلٰهَ اِلَّااللّٰهُ وَاَنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ فَاِنْ هُمْ اَطَاعُوْكَ فَاعْلِمْهُمْ اَنَّ اللّٰهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِیْ كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ اَلْحَدِيْثُ فَاِنَّهٗ تَصْرِيْحٌ بِاَنَّهُمْ لَايُكَلَّفُوْنَ بِالْعِبَادَاتِ اِلَّا بَعْدَ الْاِيْمَانِ وَاَمَّا الْاِيْمَانُ فَلَمَّا لَمْ يَحْتَمِلِ السُّقُوْطَ مِنْ اَحَدٍ لَاجَرَمَ كَانُوْا مُخَاطَبِيْنَ بِهٖ۔

(ترجمہ):۔ اور صحیح یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے اداء کرنے کے مکلف نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں یعنی ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے اداء کرنے کے مخاطب نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسے نماز اور روزہ۔ اس لئے کہ یہ دونوں حیض ونفاس اور جنون وغیرہ کی وجہ سے مسلمانوں سے ساقط ہو جاتی ہیں کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجتے وقت فرمایا تھا تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس پہنچو گے تم ان کو اس بات کی شہادت کی طرف دعوت دینا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور میں اللہ کا رسول ہوں پس اگر انہوں نے تمہاری بات مان لی تو ان کو بتلانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ہر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ یہ اس بات کی تصریح ہے کہ کفار عبادات کے مکلف نہیں ہوتے مگر ایمان لانے کے بعد اور ایمان چونکہ کسی سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کفار اس کے مخاطب ہوں گے۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے قول فیصل ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارا یعنی مشائخ ماوراء النہر کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جو عبادتیں مسلمانوں سے کبھی نہ کبھی ساقط ہو جاتی ہیں جیسے نماز، روزہ تو کفار عبادتوں کو اداء کرنے کے مخاطب اور مکلف نہیں ہوتے کیونکہ یہ دونوں عبادتیں حیض، نفاس اور ہمیشہ رہنے والے جنون کی وجہ سے اہل اسلام سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ پس جب یہ عبادتیں سقوط کا احتمال رکھتی ہیں تو کفار بھی ان کو اداء کرنے کے مکلف نہ ہوں گے اور دلیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت ذکر کی ہے کہ ان رسول اللہ ﷺ بعث معاذ الی الیمن فقال انک تاتی قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فان هم اطاعوك لذالك

Marfat.com

فاعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات فى اليوم والليلة فان هم اطاعوك لذالك فاعلمهم ان الله افترض عليهم صدقة اموالهم توخذ من اغنيائهم وتردعلى فقرائهم فان هم اطاعوك لذالك فاياك وكرائم اموالهم واتق دعوة المظلوم فانها ليس بينها وبين الله حجاب ۔یعنی رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو فرمایا کہ معاذ تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جاؤ گے تو ان کو اللہ کی توحید اور میری رسالت پر ایمان لانے کی دعوت دینا اگر وہ اس کو قبول کرلیں تو پانچ وقت کی نمازیں فرض ہونے کی خبر کرنا اگر وہ اس کو بھی قبول کرلیں تو ان کو زکوٰۃ فرض ہونے کی اطلاع کرنا کہ زکوٰۃ مالداروں سے لے کر انہیں کے فقراء کو دیدی جائیگی اگر وہ اس کو بھی مان لیں تو تم ان کا عمدہ مال لینے سے پرہیز کرنا یعنی زکوٰۃ میں درمیانی مال وصول کیا جائے اعلیٰ درجہ کا وصول کر کے ان پر ظلم نہ کرنا اور دیکھو، مظلوم کی آہ سے بچے رہنا اسلئے کہ مظلوم کی بددعا اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا بلکہ مظلوم کی آہ براہ راست درِ اجابت کو پہنچتی ہے۔

بہرحال یہ حدیث اس بات کی تصریح کرتی ہے کہ کفار، عبادات اداء کرنے کے مکلف ایمان کے بعد ہی ہوتے ..... ہیں، ایمان سے پہلے ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہوتے اور جب کفار ایمان سے پہلے ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہوتے تو ادائے عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے آخرت میں ان پر کوئی عذاب بھی نہ ہوگا اور رہا نفس ایمان تو وہ چونکہ کسی وقت بھی کسی سے ساقط نہیں ہوتا اس لئے کفار، ایمان کے مخاطب اور مکلف ہونگے اور جب کفار ایمان لانے کے مکلف ہیں تو ترک ایمان کی وجہ سے ان پر آخرت میں عذاب بھی ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔
(جمیل احمد عفی عنہ)

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ الْاَمْرِ شَرَعَ فِیْ مَبَاحِثِ النَّهْیِ فَقَالَ وَمِنْهُ النَّهْیُ وَهُوَ قَوْلُهٗ اَیِ الْقَائِلُ لِغَیْرِهٖ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لَاتَفْعَلْ یَعْنِیْ اَنَّ النَّهْیَ كَالْاَمْرِ فِیْ كَوْنِهٖ مِنَ الْخَاصِّ لِاَنَّهٗ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ وَهُوَالتَّحْرِیْمُ وَیَاْتِیْهِ الْقُیُوْدَاتُ كَمَا مَضٰی فِی الْاَمْرِ غَیْرَاَنَّهٗ وُضِعَ قَوْلِهٖ لَاتَفْعَلْ مَكَانَ قَوْلِهٖ اِفْعَلْ وَهُوَ یَشْمَلُ الْمُخَاطَبَ وَالْغَائِبَ وَالْمُتَكَلِّمَ وَالْمَعْرُوْفَ وَالْمَجْهُوْلَ۔

(ترجمہ):۔مصنفؒ نے جب امر کے مباحث سے فراغت پائی تو نہی کے مباحث کا آغاز فرمایا چنانچہ فرمایا اور خاص کے قبیل سے نہی بھی ہے اور 'نہی' کسی کا، دوسرے آدمی کو تعلّی کے طور پر ''لاتفعل'' کہنا ہے یعنی خاص ہونے میں نہی بھی امر کی طرح ہے اس لئے کہ 'نہی' ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کی قیودات بھی اسی طرح آتی ہیں جیسا کہ امر میں گزر چکا ہے بجز اسکے کہ فعل کی جگہ لاتفعل کا لفظ رکھدیا گیا ہے اور وہ مخاطب، غائب، متکلم، معروف اور مجہول سب کو شامل ہے۔

(تشریح):۔اللہ کا فضل واحسان ہے کہ امر کی ایک طویل بحث سے فراغت ہوگئی ہے اب بتوفیق الٰہی نہی کے مباحث کا آغاز کیا جارہا ہے چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ مسمی نہی (جن صیغوں پر نہی کا اطلاق ہوتا ہے) خاص کے قبیل سے ہے اور کسی آدمی کا اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو ''لاتفعل'' کہنا ''نہی'' ہے۔شارح کہتے ہیں کہ مسمی امر کی طرح مسمی نہی بھی خاص ہے کیونکہ نہی ایسا لفظ ہوتا ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم

Marfat.com

کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ نہی کی تعریف میں الفاظ قیود کے وہی فوائد ہیں جو امر کی تعریف کے تحت گذر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کر لیجئے صرف اتنا فرق ہے کہ امر کی تعریف میں ''افعل'' ہے اور نہی کی تعریف میں افعل کی جگہ ''لاتفعل'' ہے۔ وہو یشمل المخاطب الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نہی کی تعریف غیر جامع ہے کیونکہ مذکورہ نہی کی تعریف ''لاتفعل'' کی وجہ سے نہی غائب اور نہی متکلم کو شامل نہیں ہے اسلئے کہ اس میں لاتفعل کا صیغہ مذکور نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ لاتفعل سے واحد مذکر حاضر کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ صیغہ مراد ہے جو طلب کف پر دلالت کرے اور مضارع سے مشتق ہو خواہ غائب کا صیغہ ہو، خواہ متکلم کا خواہ معروف ہو خواہ مجہول ہو اس کے بعد ''لاتفعل'' کا لفظ ہر ایک کو شامل ہوگا اور نہی کی تعریف جامع ہوگی۔

وَاَنَّهٗ يَقْتَضِىْ صِفَةَ الْقُبْحِ لِلْمَنْهِىِّ عَنْهُ ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِىْ وَالْحَكِيْمُ اِنَّمَا يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ كَمَا اَنَّ الْحُسْنَ فِىْ جَانِبِ الْاَمْرِ كَكَ ثُمَّ اِنَّ فِى النَّهْىِ تَقْسِيْمًا بِحَسْبِ اَقْسَامِ الْقُبْحِ وَهُوَ اَنَّهٗ اِمَّا قَبِيْحٌ لِعَيْنِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ وَكُلٌّ مِنْهُمَا نَوْعَانِ فَصَارَ الْمَجْمُوْعُ اَرْبَعَةً عَلٰى مَا بَيَّنَّهُ الْمُصَنِّفُ۔

(ترجمہ) :۔اور نہی، منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے کہ ناہی کی حکمت بدیہی ہے اور حکیم بے حیائی اور بری باتوں سے روکتا ہے جیسا کہ حسن جانب امر میں ایسا ہی ہے پھر نہی میں ایک تقسیم، اقسام قبح کے اعتبار سے ہے اور وہ یہ ہے کہ قبیح، قبیح لعینہ ہے یا قبیح لغیرہ ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں پس مصنفؒ کے بیان کے مطابق کل چار قسمیں ہوئیں۔

(تشریح) :۔مصنفؒ کہتے ہیں کہ نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامر میں قبیح ہے اور نہی کا فعل منہی عنہ کے ساتھ متعلق ہونا اس کے قبح کو ظاہر کرتا ہے گویا شارع نے کسی فعل سے اس لئے منع کیا ہے کہ وہ فعل قبیح ہے اور شارع کے کسی فعل سے منع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ شارع یوں کہتا ہے کہ یہ فعل، قبیح ہے اسلئے اس کو مت کرو، ایسا نہیں ہے کہ شارع کے منع کرنے اس فعل میں قبح ثابت ہوتا ہے بلکہ جو قبح نفس الامر میں موجود ہوتا ہے۔ شارح، نہی کے ذریعہ اس کو ظاہر کر دیتا ہے۔ اگر شارع کی نہی سے قبح ثابت ہوتا تو مصنفؒ یوں فرماتے ''وانہ یثبت صفۃ القبح''، یعنی نہی صفت قبح ثابت کرتی ہے۔ پس مصنفؒ کا یثبت کے بجائے یقتضی کا لفظ ذکر کرنا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامر میں قبیح ہوتا ہے اور شارع نہی فرما کر اس قبح کو ظاہر کرتا ہے۔ بہر حال، نہی، فعل منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ اس لئے کرتی ہے کہ ناہی کی حکمت اس کی متقاضی ہے کیونکہ ناہی، حکیم ہے اور حکیم بے حیائی کی باتوں اور بری باتوں ہی سے منع کرتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ''امر'' فعل مامور بہ کیلئے حسن کا تقاضہ کرتا ہے کیونکہ آمر حکیم ہے اور حکیم اچھی باتوں کا امر کرتا ہے نہ کہ بری باتوں کا۔ شارح کہتے ہیں کہ اقسام قبح کے اعتبار سے نہی میں ایک تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ اولاً قبیح کی دو قسمیں ہیں۔(۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں اس طرح مصنفؒ کے بیان کے مطابق کل چار قسمیں ہونگی۔

وَهُوَ اَىِ الْمَنْهِىُّ عَنْهُ الْمَفْهُوْمُ مِنَ النَّهْىِ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ اَىْ تَكُوْنَ ذَاتُهٗ قَبِيْحَةً بِقَطْعِ النَّظَرِ

Marfat.com

عَنِ الْاَوْصَافِ اللَّازِمَةِ وَالْعَوَارِضِ الْمُجَاوِرَةِ وَذٰلِکَ نَوْعَانِ وَضْعاً وَشَرْعاً اَیُ الْاَوَّلُ مِنْ حَیْثُ اَنَّهُ وُضِعَ لِلْقَبِیْحِ الْعَقْلِیُ بِقَطْعِ النَّظْرِعَنْ وُرُوْدِالشَّرْعِ وَالثَّانِیُ مِنْ حَیْثُ اَنَّ الشَّرْعَ وَرَدَ بِهٰذَا وَالاَّ فَالْعَقْلُ یُجَوِّزُهُ اَوْلِغَیْرِه عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِه لِعَیْنِه وَذٰلِکَ نَوْعَانِ وَضْعاً وَمُجَاوِراً یَعْنِیُ اَنَّ النَّوْعَ الْاَوَّلَ مَایَکُوْنَ الْقَبِیْحُ وَصْفاً لِلْمَنْهِیِّ عَنْهُ اَیُ لَازِماً غَیْرَ مُنْفَکٍّ عَنْهُ کَالْوَصْفِ وَالنَّوْعِ الثَّانِیُ مَایَکُوْنُ الْقَبِیْحُ فِیْه مُجَاوِراً لِلْمَنْهِیِّ عَنْهُ فِیْ بَعْضِ الْاَحْیَانِ وَمُنْفَکًّا عَنْهُ فِیْ بَعْضِ اُخَرَ۔

(ترجمہ) :۔اور وہ یعنی منہی عنہ جو نہی سے مفہوم ہے یا تو قبیح لعینہ ہوگا یعنی اس کی ذات قبیح ہوگی قطع نظر ان اوصاف سے جو لازم ہیں اور ان عوارض سے جو ساتھ ہیں اور قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں قبیح وضعی اور قبیح شرعی ،اول اس اعتبار سے کہ وہ قبیح عقلی کے لئے موضوع ہے شریعت کے وارد ہونے سے صرف نظر کرتے ہوئے اور ثانی اس اعتبار سے کہ اس پر شریعت وارد ہوئی ہے ورنہ عقل اس کو جائز سمجھتی ہے یا قبیح لغیرہ ہے یہ مصنفؒ کے قول لعینہ پر معطوف ہے اور اسکی بھی دو قسمیں ہیں قبیح وصفی اور قبیح مجاوری ۔یعنی نوع اول وہ ہے کہ قبیح ،منہی عنہ کا وصف ہو یعنی لازم ہو اور وصف کی طرح منہی عنہ سے جدا نہ ہوتا ہو اور نوع ثانی وہ ہے جس میں قبیح ،منہی عنہ کے بعض اوقات میں ساتھ ہو اور دوسرے بعض اوقات میں منہی عنہ سے جدا ہو۔

(تشریح) :۔شارح فرماتے ہیں کہ ہو ضمیر کا مرجع وہ منہی عنہ ہے جو سابق میں مذکور لفظ نہی سے مفہوم ہے لیکن یہ شارح کا تسامح ہے کیونکہ قریب میں منہی عنہ کا لفظ صراحۃ مذکور ہے لہذا جو چیز صراحۃ مذکور نہیں ہے اس کو مرجع قرار دینے کی کیا ضرورت ہے ۔بہر حال منہی عنہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ ۔قبیح لعینہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبیح ہو قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں اور ان عوارض کے جو اس کے ساتھ ہیں اور قبیح لغیرہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ غیر کیوجہ سے اس میں قبح پیدا ہوا ہو۔ پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح شرعی ،قبیح وضعی وہ قبیح ہے جس کے قبح کا عقل ادراک کر سکتی ہے خواہ شریعت وارد ہو خواہ وارد نہ ہو یعنی بغیر شریعت کے عقل کے لئے اس کے قبح کا ادراک کرنا ممکن ہو۔اور قبیح شرعی وہ ہے جس کا قبح محض شرع سے معلوم ہو اور عقل اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو بلکہ بغیر شرع کے عقل اس کو جائز اور ممکن سمجھتی ہو۔

اور قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وصفی (۲) قبیح جواری ۔قبیح وصفی وہ ہے جس میں خاص وصف کی وجہ سے قبح آیا ہو اور وہ وصف فعل منہی عنہ کے لئے ایسا لازم ہو جو اس سے جدا نہ ہوتا ہو۔اور قبیح جواری وہ ہے جس میں غیر کے جوار اور پڑوس میں ہونے کی وجہ سے قبح پیدا ہوتا ہو مگر وہ غیر ،منہی عنہ کے لئے لازم نہ ہو بلکہ کبھی اس کے ساتھ رہتا ہو اور کبھی اس سے جدا ہو جاتا ہو۔

کَالْکُفْرِ وَبَیْعِ الْحُرِّ وَصَوْمِ یَوْمِ النَّحْرِ وَالْبَیْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ اَمْثِلَةٌ لِلْاَنْوَاعِ الْاَرْبَعَةِ عَلٰی تَرْتِیْبِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ فَالْکُفْرُ مِثَالٌ لِمَاقَبُحَ لِعَیْنِه وَضْعاً لِاَنَّهُ وُضِعَ لِمَعْنٰی هُوَقَبِیْحٌ فِیْ اَصْلِ وَضْعِه وَالْعَقْلُ مِمَّا یُحَرِّمُهُ لَوْلَمْ یَرِدْ عَلَیْه الشَّرْعُ لِاَنَّ قُبْحَ کُفْرَانِ الْمُنْعِمِ مَرْکُوْزٌ فِی الْعُقُوْلِ السَّلِیْمَةِ وَبَیْعُ الْحُرِّ مِثَالٌ

Marfat.com

لَمَا قُبِحَ لِعَيْنِه شَرْعاً لِاَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يُوْضَعْ فِيْ اللُّغَةِ لِمَعْنًى هُوَ قَبِيْحٌ عَقْلاً وَ اِنَّمَا الْقُبْحُ فِيْهِ لِاَجْلِ اَنَّ الشَّرْعَ فَسَّرَ الْبَيْعَ بِمُبَادَلَةِ مَالٍ بِمَالٍ وَالْحُرُّ لَيْسَ بِمَالٍ عِنْدَهٗ وَكَذَا صَلٰوةُ الْمُحْدِثِ قَبِيْحَةٌ شَرْعاً لِاَنَّ الشَّارِعَ اَخْرَجَ الْمُحْدِثَ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ اَهْلاً لِاَدَائِهَا.

(**ترجمہ**) :۔جیسے کفر، آزاد کی بیع، یوم نحر کا روزہ اور اذان جمعہ کے وقت کی بیع۔ یہ لف ونشر کی ترتیب کے مطابق چاروں قسموں کی مثالیں ہیں پس کفر، قبیح لعینہ وضعی کی مثال ہے۔اس لئے کہ کفر ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو اپنی اصل وضع میں قبیح ہے اور عقل ہی اس کو حرام کہتی اگر اس پر شریعت وارد نہ ہوتی ۔اسلئے کہ کفران منعم کا قبح ،عقول سلیمہ میں مستحکم ہے اور آزاد کی بیع قبح لعینہ شرعی کی مثال ہے اسلئے کہ بیع لغت میں ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قبیح ہو اور اس میں قبح صرف اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ شریعت نے بیع کی تعریف مبادلۃ المال بمال سے کی ہے اور آزاد آدمی شرع میں مال نہیں ہے اور اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً قبیح ہے اسلئے کہ شارع نے محدث کو ادائے صلاۃ کا اہل ہونے سے خارج کر دیا ہے۔

(**تشریح**) :۔مصنفؒ نے قبیح کی مذکورہ چاروں قسموں کی مثالیں لف ونشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا کہ ''کفر'' قبیح لعینہ وضعی کی مثال ہے کیونکہ کفر ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو معنی اصل وضع کے اعتبار سے قبیح ہیں اگر اس کے قبیح ہونے پر شریعت وارد نہ ہوتی تو خود عقل ہی اس کی حرمت اور قباحت کا حکم لگاتی ۔اسلئے کہ منعم حقیقی کی ناسپاسی اور کفران نعمت کا قبح ،عقول سلیمہ میں پیوست و پیوند ہے یعنی اللہ تعالیٰ رحمٰن ورحیم ہے اور اپنے بندوں پر بے شمار انعامات کی بارشیں کرنے والا ہے لہذا ان انعامات کا عقلی تقاضہ یہ ہے کہ بندے اپنے اس رب حقیقی کا شکر اداء کریں اور اس کی فرمانبرداری کریں۔اس کی توحید کا دل وجان سے اعتراف کریں۔پس جب منعم کا شکر اداء کرنا واجب اور مستحسن چیز ہے تو اس کی ناسپاسی اور ناشکری ایک مذموم اور قبیح چیز ہوگی۔ بہر حال کفر کا اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہونا ثابت ہو گیا اور اس قبیح کا ادراک چونکہ عقل کر لیتی ہے اسلئے کفر، قبیح لعینہ وضعی ہوگا۔اور آزاد آدمی کی بیع قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہے کیونکہ بیع لغت میں کسی ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قبیح ہو۔آزاد کی بیع میں قبح صرف اسلئے پیدا ہوا ہے کہ شریعت اسلام نے بیع کی تعریف ''مبادلۃ المال بالمال'' کے ساتھ کی ہے حالانکہ شریعت کی نظر میں آزاد آدمی ''مال'' نہیں ہے پس جب آزاد آدمی شرعاً مال نہیں ہے تو آزاد کی بیع پر ''مبادلۃ المال بالمال'' صادق نہ آیا اور جب آزاد کی بیع پر شریعت کی بیان کردہ تعریف صادق نہیں آئی تو آزاد کی بیع اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہوگی اور عقل چونکہ اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہے بلکہ اس کا قبح محض شرع کے ذریعہ سے معلوم ہو سکتا ہے اسلئے آزاد کی بیع ،قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہوگی۔اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً قبیح ہے کیونکہ نماز اگر چہ بذات خود حسن ہے لیکن شریعت نے نماز کا اہل اسی بندے کو قرار دیا ہے جو طاہر اور پاک ہو لہذا حدث کے ساتھ فعل نماز شرعاً قبیح لعینہ ہوگا۔

وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ مِثَالٌ لِمَا قُبِحَ لِغَيْرِه وَصْفاً فَاِنَّ الصَّوْمَ فِيْ نَفْسِه عِبَادَةٌ وَاِمْسَاكٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَاِنَّمَا يَحْرُمُ لِاَجْلِ اَنَّ يَوْمَ النَّحْرِ يَوْمُ ضِيَافَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَفِي الصَّوْمِ اِعْرَاضٌ عَنْهَا وَهٰذَا الْمَعْنٰى لَازِمٌ

Marfat.com

بِمَنْزِلَةِ الْوَصْفِ لِهٰذَا الصَّوْمِ لِاَنَّ الْوَقْتَ دَاخِلٌ فِیْ تَعْرِیْفِ الصَّوْمِ وَوَصْفُ الْجُزْءِ وَصْفُ الْكُلِّ فَصَارَ فَاسِدًا وَلَمْ يَلْزَمْ بِالشُّرُوْعِ بِخِلَافِ النَّذْرِ فَاِنَّهٗ فِیْ نَفْسِهٖ طَاعَةٌ لَافَسَادَ فِیْ التَّسْمِيَةِ وَاِنَّمَا الْفَسَادُ فِیْ الْفِعْلِ فَيَجِبُ قَضَاءُهٗ وَبِخِلَافِ الصَّلٰوةِ فِی الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ فَاِنَّهَا وَاِنْ كَانَتْ مِنْ هٰذَا الْقِسْمِ اَيْضًا لٰكِنَّ الْوَقْتَ لَيْسَ دَاخِلًا فِیْ تَعْرِيْفِهَا وَلَا مِعْيَارًا لَهَا فَلَمْ تَكُنْ فَاسِدَةً بَلْ مَكْرُوْهَةً تَلْزَمُ بِالشُّرُوْعِ وَيَجِبُ الْقَضَاءُ بِالْاِفْسَادِ۔

(**ترجمہ**) :۔اور یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے اسلئے کہ روزہ فی نفسہ عبادت ہے اور محض اللہ تعالیٰ کیلئے نفس کو روکنا ہے اور وہ صرف اسلئے حرام ہے کہ نحر کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے میزبانی کا دن ہے اور روزہ رکھنے میں اس ضیافت الٰہی سے روگردانی ہے اور یہ معنی اس روزے کیلئے، وصف کے مرتبہ میں لازم ہیں۔ کیونکہ روزے کی تعریف میں وقت داخل ہے اور جز کا وصف، کل کا وصف ہوتا ہے لہذا روزہ فاسد ہوگا اور شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا۔ برخلاف نذر کے اسلئے کہ نذر فی نفسہ طاعت ہے اور روزہ کا ذکر کرنے میں کوئی خرابی نہیں ہے خرابی تو فعل میں ہوتی ہے لہذا اسکی قضاء کرنا واجب ہوگا اور برخلاف اوقات مکروہ میں نماز کے کیونکہ نماز اگرچہ اسی قسم سے ہے لیکن وقت نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کیلئے معیار ہے لہذا نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی شروع کرنے سے لازم ہوگی اور فاسد کر دینے سے قضاء واجب ہوگی۔

(**تشریح**) :۔شارح نور الانوار نے فرمایا ہے کہ یوم نحر کا روزہ، قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے کیونکہ روزہ نیت کے ساتھ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک اپنے نفس کو مفطرات ثلثہ (کھانے، پینے، جماع) سے روکنے کا نام ہے اور یہ فی نفسہ عبادت اور امر مستحسن ہے مگر یوم نحر کا روزہ رکھنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ضیافت اور میزبانی سے روگردانی کرنا اور منہ موڑنا لازم آتا ہے اسلئے کہ یوم نحر کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے ضیافت اور اپنے بندوں کی دعوت کا دن ہے اور کسی بندے کا اپنے پروردگار کی ضیافت سے روگردانی کرنا انتہائی ناپسندیدہ اور قبیح چیز ہے گویا کہ اصلی قباحت تو اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنے میں ہے لیکن اس کی وجہ سے یوم نحر کے روزے میں بھی قباحت پیدا ہوگئی اس طور پر کہ یوم نحر میں روزہ رکھنے سے اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کرنا لازم آتا ہے پس جب اصل صوم اور ذات صوم میں کوئی قبح نہیں ہے بلکہ غیر یعنی اعراض عن ضیافت اللہ کی وجہ سے یوم نحر کے روزے میں قبح پیدا ہوا ہے تو یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ ہوگا اور وہ غیر یعنی اعراض من ضیافت اللہ چونکہ یوم نحر کے روزے کے لئے وصف ہے اور لازم ہے یعنی اعراض عن ضیافت اللہ یوم نحر کے روزے سے کبھی جدا نہیں ہوتا اسلئے یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہوگا۔

رہی یہ بات کہ یوم نحر کے روزے کے لئے اعراض عن ضیافت اللہ وصف کے مرتبہ میں کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وقت، یعنی یوم نحر جو یوم ضیافت ہے، روزہ ادا کرنے کا محل ہے اور وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے جیسا کہ روزے کی تعریف میں بیان کیا گیا کہ روزہ، صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک نیت کے ساتھ مفطرات ثلثہ سے رکنے کا نام ہے۔ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک کا وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے اور روزے کا ایک جز ہے۔ اور اعراض ضیافت اللہ اس جز یعنی وقت کا وصف ہے اور جو اعراض جز یعنی وقت کا وصف ہے وہ کل یعنی صوم یوم نحر کا بھی وصف ہوگا۔ بہرحال جب یہ ثابت ہوگیا کہ یہ معنی یعنی اعراض عن ضیافت اللہ صوم یوم نحر کا وصف ہے

Marfat.com

اور یہ 'معنیٰ' صوم یوم نحر سے بھی جدا نہیں ہوتا، تو صوم یوم نحر قبیح لغیرہ وصفی ہوگا اور اس اعراض عن ضیافت اللہ کی وجہ سے یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا اور اگر کسی نے یوم نحر میں روزہ شروع کر دیا تو اس کا پورا کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ اس کو چھوڑنا اور توڑنا واجب ہوگا چنانچہ اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کی قضاء واجب نہ ہوگی اور قضاء واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شروع کرنے کے بعد پورا کرنا اسلئے واجب ہوتا ہے تا کہ شروع کی ہوئی چیز کی وہ مقدار جو اداء کی گئی ہے اس کی حفاظت ہو سکے مگر چونکہ یوم نحر میں روزہ شروع کرنے کے بعد بھی امر قبیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اداء کی ہوئی مقدار کی حفاظت کرنا واجب نہیں ہوتا اسلئے ''اداء کی ہوئی مقدار'' کی حفاظت کرنے کے لئے اس کا پورا کرنا واجب نہ ہوگا اور جب یوم نحر میں شروع کردہ روزے کو پورا کرنا واجب نہیں ہے تو درمیان میں چھوڑنے کی وجہ سے اس کی قضاء بھی واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ قضاء اسی چیز کو درمیان میں چھوڑنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جس کو شروع کرنے کے بعد پورا کرنا بھی واجب ہو۔ یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا اس کے برخلاف ہے یعنی اگر یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کی اور ۹/ ذی الحجہ کو یوں کہا کہ میں کل روزہ رکھوں گا یا یوں کہا کہ میں اللہ کے لئے نذر کرتا ہوں کہ یوم نحر کا روزہ رکھوں گا تو یہ نذر صحیح ہے لیکن یوم نحر میں روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں اس کی قضاء کرے اور اگر شرعی ممانعت کے باوجود یوم نحر میں نذر کا روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی اور اس پر قضاء واجب نہ ہوگی کیونکہ جیسا روزہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا تھا ویسا ہی اداء کر لیا ہے اور یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا اس لئے درست ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ رکھنے کی نذر کرنا فی نفسہ طاعت ہے اور محض اس کہنے میں کہ یوم نحر کے روزے کی نذر کرتا ہوں نہ کوئی فساد ہے اور نہ کوئی قباحت ہے کیونکہ معصیت اور گناہ تو اللہ تعالیٰ کی میزبانی سے اعراض کرنے میں ہے اور محض روزہ کا ذکر کرنے اور نذر کرنے سے اعراض لازم نہیں آتا اور جب محض نذر کرنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنا لازم نہیں آتا تو یوم نحر کے روزے کی نذر کرنے میں کوئی فساد بھی نہ ہوگا، فساد اور معصیت تو اس میں ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھا جائے پس جب یوم نحر میں روزہ رکھنا برا اور گناہ ہے تو یہ شخص یوم نحر میں روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں اس کی قضاء کرے اسی پر فتویٰ ہے لیکن اگر اس کے باوجود روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی بقول محشی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: لا وفاء لنذر فی معصیۃ اللہ، یعنی اگر معصیت کی نذر کی تو اس کو پورا نہ کیا جائے۔ اور یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا معصیت ہے لہذا اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ پس جب صوم یوم نحر کی نذر کا پورا کرنا واجب نہیں ہے تو اس کی قضاء بھی واجب نہ ہونی چاہئے کیونکہ قضاء اسی چیز کی واجب ہوتی ہے جس کی اداء واجب ہو اور جب اس نذر کی اداء واجب نہیں ہے تو اسکی قضاء بھی واجب نہ ہونی چاہئے حالانکہ آپ نے بیان کیا ہے کہ اس کی قضاء ایام نحر کے بعد واجب ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں معصیت سے مراد معصیت لعینہا ہے جیسے شرب خمر، یعنی اگر کوئی شخص لعینہا معصیت مثلاً شراب پینے کی نذر کرے تو اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہے اور یہاں یعنی صوم نحر میں لعینہا معصیت نہیں ہے بلکہ لغیرہا معصیت ہے لہذا مذکورہ حدیث سے صوم یوم نحر پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اوقات مکروہ (وقت طلوع، وقت غروب، وقت نصف النہار) میں نماز پڑھنے کا حکم بھی یوم نحر میں روزہ رکھنے کے حکم کے خلاف ہے کیونکہ اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لہذا مناسب تو یہ ہے کہ اوقات مکروہ میں نماز نہ پڑھے لیکن اگر نماز کو ان اوقات

Marfat.com

میں شروع کر کے فاسد کر دیا تو نماز کی قضاء واجب ہوگی بہر حال اوقات مکروہ میں نماز اگر چہ صوم یوم نحر کی طرح قبیح لغیرہ ہے لیکن، وقت، نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کے لئے معیار ہے بلکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کا وقت روزہ کے لئے معیار بھی ہے اور روزہ کی تعریف میں داخل بھی ہے لہذا وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا یعنی یوم نحر میں روزہ فاسد ہوگا اور وقت کا فساد نماز کے فساد میں مؤثر نہ ہوگا یعنی ان اوقات ثلثہ میں نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی اور شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اور فاسد کرنے سے اس کی قضاء واجب ہوگی۔

محشیؒ نے الصبح الصادق کے حوالہ سے لکھا ہے ان اوقات میں نماز پڑھنے پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نہی تحریم کیلئے ہے نہ کراہت کے لئے لہذا ان اوقات میں نماز پڑھنا اور یوم نحر میں روزہ رکھنا، فاسد اور حرام ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

وَالْبَيْعُ وَقْتَ النِّدَاءِ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِغَيْرِهِ مُجَاوِرًا فَإِنَّ الْبَيْعَ فِيْ ذَاتِهِ اَمْرٌ مَشْرُوْعٌ مُفِيْدٌ لِلْمِلْكِ وَإِنَّمَا يَحْرُمُ وَقْتَ النِّدَاءِ لِاَنَّ فِيْهِ تَرْكُ السَّعْيِ اِلَى الْجُمُعَةِ الْوَاجِبِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ وَهٰذَا الْمَعْنٰى مِمَّا يُجَاوِرُ الْبَيْعَ فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ فِيْمَا اِذَا بَاعَ وَتَرَكَ السَّعْيَ وَيَنْفَكُّ عَنْهُ فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ فِيْمَا اِذَا سَعٰى اِلَى الْجُمُعَةِ وَبَاعَ فِي الطَّرِيْقِ بِاَنْ يَّكُوْنَ الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِيْ رَاكِبَيْنِ فِيْ سَفِيْنَةٍ تَذْهَبُ اِلَى الْجَامِعِ وَفِيْمَا اِذَا لَمْ يَبِعْ وَلَمْ يَسْعَ اِلَى الْجُمُعَةِ بَلْ اشْتَغَلَ بِلَهْوٍ اٰخَرَ فَهٰذَا الْبَيْعُ كَبَيْعِ الْغَاصِبِ يُفِيْدُ الْمِلْكَ بَعْدَ الْقَبْضِ.

(ترجمہ):۔اور اذانِ جمعہ کے وقت کی بیع قبیح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے اس لئے کہ بیع فی نفسہ امر مشروع ہے مفید ملک ہے اور اذان کے وقت اسلئے حرام ہے کہ اسمیں سعی الی الجمعہ کو جو باری تعالیٰ کے قول فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع کی وجہ سے واجب ہے چھوڑنا پڑتا ہے اور یہ معنی (ترکِ سعی الی الجمعہ) ان چیزوں میں سے ہے جو بعض اوقات میں بیع کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اس صورت میں جبکہ بیع کرے اور سعی الی الجمعہ کرے اور راستہ میں بیع بھی کر دے اور بعض اوقات میں بیع سے جدا ہو جاتا ہے اس صورت میں جبکہ سعی الی الجمعہ کرے اور راستہ میں بیع بھی کرے اس طور پر کہ بائع اور مشتری دونوں ایک کشتی میں سوار ہوں، کشتی جامع مسجد کی طرف جارہی ہو اور اس صورت میں جب کہ نہ بیع کا معاملہ کرے اور نہ سعی الی الجمعہ کرے بلکہ کسی دوسرے لغو کام میں مشغول ہو جائے پس یہ بیع غاصب کی بیع کی طرح قبضہ کے بعد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔

(تشریح):۔شارحؒ کہتے ہیں کہ جمعہ کی اذان اول کے بعد خرید وفروخت کرنا، قبیح لغیرہ جواری کی مثال ہے اس لئے کہ بیع بذاتِ خود ایک جائز اور مشروع چیز ہے اور مفید ملک ہے اس کی ذات میں کسی طرح کی قیامت نہیں ہے لیکن ایک امر خارج کی وجہ سے قباحت اور حرمت پیدا ہوگئی اور وہ امر خارج یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول: اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الیٰ ذکر اللہ وذروا البیع کی وجہ سے کاروبار کو چھوڑ کر سعی الی الجمعہ واجب ہے اب اگر کوئی شخص اذانِ جمعہ کے بعد عقد بیع کا معاملہ کرتا ہے تو اسکی وجہ سے سعی الیٰ الجمعہ کو ترک کرنا لازم آئے گا اور سعی الی الجمعہ کو ترک کرنا حرام اور ناجائز ہے اور حرام کام کا سبب بھی چونکہ حرام ہوتا ہے اسلئے اذان جمعہ کے بعد عقد بیع کرنا بھی حرام ہوگا کیونکہ اذان جمعہ کے بعد عقد بیع کرنا بھی سعی الی الجمعہ کے ترک کا سبب ہے۔ بہر حال اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع میں چونکہ امر خارج کی وجہ سے قباحت پیدا ہوتی ہے اس

Marfat.com

لئے اذان جمعہ کے بعد کی بیع قبیح لغیرہ ہے مگر چونکہ یہ امر خارج یعنی ترک سعی الی الجمعہ، اذان جمعہ کے بعد کی ہر بیع کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا بلکہ کبھی متحقق ہوتا ہے جیسے اذانِ جمعہ کے بعد خرید وفروخت میں مشغول ہو جائے اور سعی الی الجمعہ کو ترک کر دے اور کبھی یہ امر خارج، اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع کیساتھ متحقق نہیں ہوتا جیسے کوئی شخص اذانِ جمعہ کے بعد سعی الی الجمعہ بھی کرتا ہے اور چلتے چلتے راستہ میں خرید وفروخت بھی کرتا ہو اس طور پر کہ بائع اور مشتری دونوں کشتی میں سوار ہو کر یا پیادہ پا جامع مسجد کی طرف رواں دواں ہوں اور آپس میں خرید وفروخت بھی کر رہے ہوں تو اس صورت میں اذانِ جمعہ کے بعد بیع پائی گئی مگر ترک سعی الی الجمعہ نہیں پایا گیا اور کبھی اسکے برعکس ہوتا ہے یعنی بیع تو اذانِ جمعہ کے بعد موجود نہ ہو مگر ترک سعی الی الجمعہ موجود ہو جیسے کوئی شخص اذانِ جمعہ کے بعد خرید وفروخت نہیں کرتا اور سعی الی الجمعہ بھی نہیں کرتا بلکہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہو جاتا ہے تو اس صورت میں اذان جمعہ کے بعد ترک سعی الی الجمعہ تو موجود ہے مگر بیع موجود نہیں ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اذانِ جمعہ کے بعد ترک سعی الی الجمعہ بیع کیلئے لازم نہیں ہے یعنی ہمیشہ بیع کیساتھ ترک سعی الی الجمعہ متحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ کبھی متحقق ہوتا اور کبھی متحقق نہیں ہوتا اور یہ صورت قبیح لغیرہ مجاورأ میں پائی جاتی ہے پس ثابت ہوگیا کہ اذانِ جمعہ کے بعد خرید وفروخت کرنا قبیح لغیرہ مجاورأ کی مثال ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع غاصب کی بیع کے مانند ہے یعنی جس طرح غاصب کا شئی مغصوب کو فروخت کرنا قبضہ کے بعد مفید ملک ہوتا ہے یعنی مشتری، شئی مغصوب (مبیع) پر قبضہ کرنے کے بعد اس کا مالک ہوتا ہے قبضہ سے پہلے مالک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع بھی قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔ محشی فرماتے ہیں کہ اس مقام پر شارح کو تسامح ہوگیا ہے پہلا تسامح تو یہ ہے کہ اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع، بیع فاسد نہیں ہے بلکہ مکروہِ تحریمی ہے اور مکروہ بیع کی وجہ سے قبضہ سے پہلے مشتری کی ملک ثابت ہو جاتی ہے اور مشتری پر ثمن واجب ہو جاتا ہے ایسا ہی حواشی ہدایہ میں ہے۔ پس شارح کا اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع کو فاسد قرار دینا اور قبضہ کے بعد مفید ملک قرار دینا غلط ہے۔

دوسرا تسامح یہ ہے کہ غاصب کا شئی مغصوب کو فروخت کرنا مالک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور اس بیع کی وجہ سے مشتری کے لئے ملک کا ثابت ہونا بھی مالک کی اجازت پر موقوف ہے ایسا نہیں کہ قبضہ کے بعد مشتری کے لئے یہ بیع ملک تام کا فائدہ دیتی ہے یعنی غاصب کی بیع میں ''ملک'' مشتری کے لئے قبضہ کرنے کے باوجود ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا ثابت ہونا مالک کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ ایسا ہی ہدایہ اور درمختار میں ہے۔ پس شارح کا غاصب کی بیع کو مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد مفید ملک قرار دینا بالکل غلط ہے حاصل یہ کہ قبضہ مبیع کے بعد بیع کو مفید ملک قرار دینا بیع فاسد کے احکام میں سے ہے اور شارح نے اس حکم کو بیع مکروہ اور بیع موقوف کے لئے ثابت کر دیا ہے۔ اور بیع مکروہ و بیع موقوف اور بیع فاسد کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا حالانکہ ان کے درمیان بین فرق ہے۔

وَمِثْلُهُ وَطْئُ الْحَائِضِ مَشْرُوْعٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مَنْكُوْحَتُهُ وَاِنَّمَا يَحْرُمُ لِاَجْلِ الْاَذٰى وَهُوَ مِمَّا يُمْكِنُ اَنْ يَّنْفَكَّ عَنِ الْوَطْئِ بِاَنْ يُّوْجَدَ الْوَطْئُ بِدُوْنِ الْاَذٰى وَالْاَذٰى بِدُوْنِ الْوَطْئِ وَكَذَا الصَّلٰوةُ فِى الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ مَشْرُوْعَةٌ فِىْ ذَاتِهَا وَاِنَّمَا مُحَرَّمٌ لِاَجْلِ شُغْلِ مِلْكِ الْغَيْرِ وَهُوَ مِمَّا يَنْفَكُّ عَنِ الصَّلٰوةِ بِاَنْ

Marfat.com

تُوْجَدَ الصَّلٰوةُ بِدُوْنِ شُغْلِ مِلْكِ الْغَيْرِ بَلْ فِيْ مِلْكِ نَفْسِه وَيُوْجَدَ الشُّغْلُ بِدُوْنِ الصَّلٰوةِ بِاَنْ يَّسْكُنَ فِيْه وَلَا يُصَلِّيْ۔

(ترجمہ) :۔اور قبیح لغیرہ مجاور اُ ہونے میں اذان جمعہ کے بعد کی بیع کی مثل حائضہ عورت سے وطی کرنا ہے (کیونکہ) حائضہ سے وطی کرنا اس اعتبار سے تو مشروع ہے کہ وہ اس کی منکوحہ ہے اور نجاست حیض کی وجہ سے حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو وطی سے جدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ وطی بغیر نجاست کے ہو اور نجاست بغیر وطی کے ہو اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہ جائز ہے اور ملک غیر کو مشغول کرنے کی وجہ سے حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو نماز سے جدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ بغیر نماز تغیر ملک غیر کو مشغول کئے پائی جائے بلکہ اپنی ملک میں پائی جائے اور شغل پایا جائے بغیر نماز کے بایں طور کہ اس میں سکونت اختیار کرے اور نماز نہ پڑھے۔

(تشریح) :۔شارحؒ کہتے ہیں کہ اذان جمعہ کے وقت اور اذان جمعہ کے بعد بیع کے قبیح لغیرہ مجاور اُ ہونے کی مثل حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی ہے یعنی حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی قبیح لغیرہ مجاور اُ کی مثال ہے کیونکہ حائضہ عورت اس کی منکوحہ ہے لہذا اس کے ساتھ اس کا وطی کرنا مشروع ہے اور چونکہ محل وطی میں حیض اور نجاست ہے اسلئے اس حالت میں وطی کرنا حرام ہے گویا وطی اس نجاست کی وجہ سے حرام ہے اور یہ قبیح لغیرہ ہونے کی علامت ہے اور یہ نجاست حیض وطی سے جدا ہو جاتی ہے اس طور پر کہ زمانہ حیض کے علاوہ میں وطی کی جائے تو وطی بغیر نجاست حیض کے متحقق ہو جائے گی اور اگر حیض کے زمانے میں وطی نہ کرے تو نجاست حیض بغیر وطی کے پائی گئی۔ بہر حال جب نجاست حیض اور وطی کے درمیان لزوم نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے سے جدا ہو جاتا ہے تو یہ بھی قبیح لغیرہ مجاور اُ کی مثال ہے۔

• اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہ تو جائز ہے لیکن اس لئے حرام ہے کہ اس نے دوسرے کی ملک کو بغیر اس کی اجازت کے مشغول کر دیا ہے اور ملک غیر کو مشغول کرنا اور نماز ایک دوسرے سے جدا ہوتے رہتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنی زمین میں نماز اداء کرے تو یہ نماز ملک غیر کو مشغول کئے بغیر پائی گئی اور اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین میں بغیر اس کی اجازت کے پڑاؤ ڈال دے اور اس میں نماز نہ پڑھے تو ملک غیر کو مشغول کرنا بغیر نماز کے پایا گیا بہر حال جب ملک غیر کو مشغول کرنا اور نماز میں لزوم نہیں بلکہ ایک دوسرے سے جدا ہو جاتا ہے تو یہ قبیح لغیرہ مجاور اُ کی مثال ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ تَقْسِيْمِ النَّهْيِ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّ اَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَاَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاٰخَرِ فَقَالَ وَالنَّهْيُ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالْمُرَادُ بِالْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ مَاتَكُوْنُ مَعَانِيْهَا الْمَعْلُوْمَةُ الْقَدِيْمَةُ قَبْلَ الشَّرْعِ بَاقِيَةً عَلٰى حَالِهَا لَاتَتَغَيَّرُ بِالشَّرْعِ كَالْقَتْلِ وَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ بَقِيَتْ مَعَانِيْهَا وَمَاهِيَاتُهَا بَعْدَ نُزُوْلِ التَّحْرِيْمِ عَلٰى حَالِهَا وَلَايُرَادُ اَنَّ حُرْمَتَهَا حِسِّيَّةٌ مَعْلُوْمَةٌ بِالْحِسِّ لَاتَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْمَوَانِعِ يَقَعُ عَلَى الْقُبْحِ لِغَيْرِه اِلَّا اِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰى خِلَافِه كَالْوَطْيِ حَالَةَ الْحَيْضِ حَرَامٌ لِغَيْرِه مَعَ اَنَّهٗ فِعْلٌ حِسِّيٌّ لِقِيَامِ

Marfat.com

الدَّلِيْلِ.

(**ترجمہ**) :۔اور جب مصنفؒ نہی کی تقسیم سے فارغ ہو گئے تو اس چیز کو بیان کرنے کا ارادہ کیا کہ کون سی نہی قسم اول پر واقع ہوگی اور کونسی نہی قسم ثانی پر، چنانچہ فرمایا کہ افعال حسیہ سے نہی قسم اول پر محمول ہوتی ہے اور افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معانی شریعت وارد ہونے سے پہلے ہی سے معلوم ہوں اپنے حال پر باقی ہوں، شریعت کی وجہ سے متغیر نہ ہوئے ہوں جیسے قتل، زنا اور شراب پینا کہ ان کے معانی اور ماہیتیں نزول تحریم کے بعد بھی علی حالہا باقی ہیں اور یہ مراد نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت حسی ہو حس کے ذریعہ معلوم ہوئی ہو شرع پر موقوف نہ ہو۔ پس اطلاق اور عدم موانع کی صورت میں ان افعال سے نہی کا اطلاق قبح لعینہ پر ہوتا ہے مگر جب کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو جیسے حالت حیض میں وطی کرنا حرام لغیرہ ہے باوجود یہ کہ وہ حسی فعل ہے اس لئے کہ دلیل موجود ہے۔

(**تشریح**) :۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نہی کی تقسیم سے فراغت کے بعد اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کونسی نہی، قسم اول یعنی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی اور کونسی نہی قسم ثانی یعنی قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی یعنی یہ کیسے معلوم ہوگا کہ یہ نہی، قبح لعینہ پر دلالت کرتی ہے اور یہ نہی قبح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے سو اس بارے میں فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ جو نہی افعال حسیہ پر وارد ہوتی ہے وہ قبح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی افعال حسیہ پر نہی کا وارد ہونا اس بات کی علامت ہوگا کہ یہ افعال، قبیح لعینہا ہیں، شارح نور الانوار فرماتے ہیں کہ افعال حسیہ سے مراد یہ نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت حسی ہو، حواس کے ذریعہ معلوم ہو اور شریعت پر موقوف نہ ہو کیونکہ حرمت، احکام میں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک احکام کا ثبوت شریعت سے ہوتا ہے نہ کہ شریعت کے علاوہ کسی اور دلیل سے بلکہ افعال حسیہ سے مراد یہ ہے کہ ان افعال کے معانی، ورود شرع سے پہلے ہی سے ہوں اور تاہنوز اپنے حال پر باقی ہوں شریعت کی وجہ سے انمیں کوئی تغیر پیدا نہ ہوا ہو جیسے قتل، زنا اور شراب پینا۔ کہ انکے معانی اور ماہیتیں نزول تحریم کے بعد بھی علی حالہا باقی ہیں مثلاً قتل کے جو معنی نزول تحریم سے پہلے تھے وہی نزول تحریم کے بعد بھی ہیں شرع کے وارد ہونے سے انمیں کسی قسم کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوا

اسی طرح زنا ہے کہ اس کے معنی میں نزول تحریم یعنی ورود شرع کے بعد کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے کیونکہ زنا کے معنی ہیں شرمگاہ کا غیر محل میں داخل کرنا اور بعض نے کہا کہ زنا کے معنی ہیں مرد کا ایسے قُبُل میں وطی کرنا جو قُبُل ملک یمین اور ملک نکاح سے خالی ہو اور ملک یمین کے شبہ اور ملک نکاح کے شبہ سے بھی خالی ہو۔ ملک یمین کے شبہ کی صورت تو یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرے اور ملک نکاح کے شبہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت سے بغیر گواہوں کے نکاح کر کے اس کے ساتھ وطی کرے، بہر حال زنا کے جو معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھے وہی معنی نزول تحریم یعنی شریعت وارد ہونے کے بعد بھی ہیں، شرع کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے اسی طرح شرب خمر کے جو معنی ورود شرع سے پہلے تھے وہی معنی اب بھی ہیں ورود شرع کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے بہر حال افعال حسیہ پر جو ''نہی'' وارد ہو اور اسپر کسی طرح کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو تو وہ نہی قبح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی وہ افعال حسیہ قبیح لعینہا ہونگے کیونکہ قبح لعینہ اصل ہے اور اطلاق کیوقت یعنی عدم قرائن اور عدم موانع کی صورت میں ذہن اصل ہی کی طرف منتقل ہوتا ہے اسلئے اطلاق کے وقت افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی سے قبح لعینہ ثابت ہوگا۔ ہاں! اگر افعال حسیہ پر نہی وارد ہونے کے باوجود، قبح لعینہ کے خلاف یعنی قبح لغیرہ پر دلیل موجود ہو تو

Marfat.com

اس صورت میں افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبح لغیرہ اور حرام لغیرہ پر محمول ہوگی اور قبح لعینہ اور حرم لعینہ پر محمول نہ ہوگی مثلاً حالت حیض میں بیوی کیساتھ وطی کرنا قبیح لغیرہ اور حرام لغیرہ ہے باوجود یہ کہ وطی ایک فعل حسی ہے مگر چونکہ اس کے قبیح لغیرہ ہونے پر دلیل یعنی باری تعالیٰ کا قول یسئلونک عن المحیض قل ھو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض آیہ موجود ہے اس لئے حالت حیض مین بیوی کے ساتھ وطی کرنا فعل حسی ہونے کے باوجود قبیح لغیرہ ہے یعنی اس وطی میں اذیٰ (نجاست حیض) کی وجہ سے قبح پیدا ہوا ہے ورنہ بیوی کے ساتھ وطی کرنا بذات خود مشروع اور جائز ہے۔

وَعَنِ الْاُمُوْرِالشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الَّذِىْ اِتَّصَلَ بِهٖ وَصْفًا عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ اَىْ وَالنَّهْىُ عَنِ الْاُمُوْرِالشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الَّذِىْ اِتَّصَلَ بِهِ الْقُبْحُ وَصْفًا يَعْنِىْ يُحْمَلُ عَلٰى اَنَّهٗ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا وَالْمُرَادُ بِالْاُمُوْرِالشَّرْعِيَّةِ مَاتَغَيَّرَتْ مَعَانِيْهَا الْاَصْلِيَّةُ بَعْدَ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِهَا كَالصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ وَالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِنَّ الصَّوْمَ هُوَالْاِمْسَاكُ فِىْ الْاَصْلِ وَزِيْدَتْ عَلَيْهِ فِىْ الشَّرْعِ اَشْيَاءُ وَالصَّلٰوةُ هُوَ الدُّعَاءُ زِيْدَتْ عَلَيْهِ اَشْيَاءُ وَ الْبَيْعِ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقَدْ زِيْدَتْ عَلَيْهَا اَهْلِيَّةُ الْعَاقِدَيْنِ وَمَحَلِّيَّةُ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ وَغَيْرُذٰلِكَ وَالْاِجَارَةُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَنَافِعِ زِيْدَتْ عَلَيْهِ مَعْلُوْمِيَّةُ الْمُسْتَاجِرِ وَالْاُجْرَةِ وَالْمُدَّةِ وَغَيْرَ ذٰلِكَ فَالنَّهْىُ عَنْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْقُبْحِ الْوَصْفِىِّ اِلَّااِذَا دَلَّ الدَّلِيْلُ عَلٰى كَوْنِهٖ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ كَالنَّهْىِ عَنْ بَيْعِ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ۔

(**ترجمہ**):۔اور امور شرعیہ سے نہی اس پر واقع ہوتا ہے جس کے ساتھ قبح وصفی متصل ہوتا ہے یہ مصنف کے قول عن الافعال الحسیۃ پر معطوف ہے یعنی امور شرعیہ سے نہی اس قسم پر واقع ہوتی ہے جس کے ساتھ قبح وصفی متصل ہوتا ہے یعنی نہی کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ منہی عنہ قبیح لغیرہ وصفی ہے اور امور شرعیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کے اصلی معانی، ورود شرع کے بعد متغیر ہو گئے ہوں جیسے روزہ، نماز، بیع اجارہ۔اس لئے کہ روزہ اصل میں روکنے کا نام ہے اور شریعت میں اس پر چند چیزوں کو زیادہ کر دیا گیا ہے اور صلوۃ، دعا ہے اس پر چند چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے اور بیع فقط مبادلہ مال بمال کا نام ہے اسپر عاقدین کا اہل ہونا، معقود علیہ کا محل ہونا اور اس کے علاوہ چیزوں کا اضافہ کیا گیا ہے اور اجارہ مال کو منافع سے بدلنے کا نام ہے اس پر شئی مستاجر اجرت، مدت کے معلوم ہونے اور اسکے علاوہ کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔پس اطلاق کے وقت ان افعال سے نہی، قبح وصفی پر محمول کی جائے گی مگر جب کہ کوئی دلیل اس کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرے جیسے مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محدث کی صلوۃ۔

(**تشریح**):۔مصنفؒ نے فرمایا کہ جونہی امور شرعیہ پر وارد ہوتی ہے اس سے قبح لغیرہ وصفی ثابت ہوتا ہے یعنی فعل منہی عنہ، اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ قبیح لغیرہ وصفی ہوتا ہے اور اس کو وصفی ہونے کے ساتھ اس لئے خاص کیا گیا ہے کہ اکثر اور اشہر یہی ہے ورنہ تو کبھی کبھار افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبح لغیرہ مجاورا پر بھی دلالت کرتی ہے جیسا کہ مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنے پر جونہی وارد ہوئی ہے اس سے قبح لغیرہ مجاورا کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ قبح لغیرہ وصفا کا، حالانکہ نماز افعال شرعیہ میں سے ہے نہ کہ افعال حسیہ میں سے۔جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے بہر حال فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ بالعموم قبیح لغیرہ وصفی ہوتا ہے اور امور شرعیہ اور افعال شرعیہ سے مراد یہ ہے کہ۔ان افعال کے اصل معانی، شریعت

Marfat.com

وارد ہونے کے بعد متغیر ہو گئے ہوں مثلاً روزہ، نماز، بیع اور اجارہ ہے کیونکہ روزے کے معنی اصل لغت کے اعتبار سے مطلقاً رو کنے کے ہیں لیکن ورود شرع کے بعد اس میں کئی چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے (۱) مفطرات ثلثہ (کھانے، پینے، جماع) سے روکنا۔ (۲) اس کا صبح صادق سے لے کر غروب تک ہونا۔ (۳) نیت کا ہونا۔ اور صلوۃ کے اصلی معنی، دعاء کے ہیں لیکن شریعت نے اس پر رکوع، سجود، قیام، قعود، قرأت وغیرہ بہت سی چیزوں کا اضافہ کر دیا ہے اور بیع اصل میں صرف ایک مال کو دوسرے مال سے بدلنے کا نام تھا، مگر شریعت اسلام نے اس میں کئی چیزیں بڑھا دی ہیں مثلاً (۱) عاقدین (بائع اور مشتری) عاقل ہوں (۲) معقود علیہ محل بیع ہو یعنی موجود ہو اسلئے کہ معدوم کی بیع منعقد نہیں ہوتی (۳) بیع، بائع کی مملوک ہو کیونکہ غیر مملوک کی بیع منعقد نہیں ہوتی ہے (۴) عاقدین ایک دوسرے کا کلام سن بھی لیں چنانچہ اگر مشتری نے اشتریت کہا اور بائع نے مشتری کا کلام نہیں سنا تو بھی بیع منعقد نہ ہوگی، اور بہت سی چیزیں ہیں جن کا "محل" فقہ کی کتابیں ہیں اور اجارہ، اصل میں مال کو منافع سے بدلنے کا نام تھا لیکن شریعت میں اس پر چند چیزیں بڑھا دی گئیں۔ (۱) مستاجر (جو چیز اجرت پر لی گئی ہو) وہ معلوم ہو (۲) اجرت معلوم ہو (۳) مدت اجارہ معلوم ہو (۴) شئی مستاجر کی منفعت ایسی ہو جس کو حقیقۃً یا شرعاً حاصل کرنا اجرت پر لینے والے کے بس میں ہو چنانچہ بھاگے ہوئے غلام کو اجرت پر لینا جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے منفعت کا حاصل کرنا حقیقۃً اسکے بس میں نہیں ہے اور معاصی کرنے کے لئے کسی چیز کو اجرت پر لینا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے شرعاً منفعت کا حاصل کرنا ممکن نہیں ہے بہر حال افعال کے معانی اصلیہ اگر ورود شرع سے بدل گئے ہوں تو یہ افعال، افعال شرعیہ کہلائیں گے اور ان افعال شرعیہ پر جونہی وارد ہوگی اس کو قبح لغیرہ وصفاً پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ نہی مطلق ہو یعنی نہ کوئی قرینہ موجود ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو۔ ہاں۔ اگر اس بات پر کوئی دلیل موجود ہو کہ افعال شرعیہ پر جونہی وارد ہوئی ہے وہ فعل منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے تو اس صورت میں فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو بھی وہ قبیح لعینہ ہوگا نہ کہ قبیح لغیرہ۔ جیسے بیع مضامین اور بیع ملاقیح سے نہی۔ قبح لعینہ پر دلالت کرتی ہے اور محدث کی نماز سے نہی، قبیح لعینہ پر دلالت کرتی ہے حالانکہ یہ تینوں چیزیں افعال شرعیہ میں سے ہیں۔ کیونکہ ان کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل موجود ہے اور دلیل یہ ہے کہ مضامین، مضمونۃ کی جمع ہے اور بیع مضمونہ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میرے اس نر بانور کے نطفہ سے جو بچہ پیدا ہوگا میں نے اس کو اس قدر ثمن کے عوض فروخت کیا۔ اور ملاقیح، ملقوحۃ کی جمع ہے اور بیع ملقوحۃ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میری اس مادہ مثلاً بکری کے پیٹ میں جو بچہ ہے میں نے اس کو فروخت کیا یہ دونوں جاہلیت کی بیع ہیں۔ لیکن رسول خدا ﷺ نے ان دونوں سے منع فرمایا ہے جیسا کہ مسلم شریف جلد ثانی کتاب البیوع میں بہت سی روایات مذکور ہیں۔ پس ان دونوں بیوع کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عقد بیع کا رکن، مبیع ہے اور ان دونوں بیوع میں مبیع معدوم ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے یعنی مبیع معدوم ہونے کی صورت میں بیع ذات کے اعتبار سے موجود نہیں ہوتی بلکہ باطل ہوتی ہے گویا ان کی ذات ہی میں قبح موجود ہے اور جس کی ذات میں قبح موجود ہو وہ چونکہ قبیح لعینہ ہوتی ہے اسلئے یہ دونوں بیوع قبیح لعینہ ہوں گی اور صلوۃ محدث کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ بندہ، ادائے صلوۃ کا اہل حالت طہارت میں ہوتا ہے پس جب بندہ ادائے صلاۃ کا اہل حدث سے پاک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے تو فعل صلاۃ مع الحدث یقیناً قبیح لعینہ ہوگا۔

لَاَنَّ الْقُبْحَ يَثْبُتُ اقْتِضَاءً فَلَا يَتَحَقَّقُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِىْ وَهُوَالنَّهْىُ دَلِيْلٌ عَلَى الدَّعْوٰى

Marfat.com

الْاَخِيْرَة وَبَيَانُهٗ يَقْتَضِىْ بَسْطًا وَهُوَاَنَّ فِى النَّهْىِ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اِخْتِلَافًا فَقَالَ الشَّافِعِىُّ اَنَّهٗ يَقْتَضِىْ الْقُبْحَ لِعَيْنِه وَهُوَالْكَامِلُ قِيَاسًا عَلَى الْاَوَّلِ عَلٰى مَايَاتِىْ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ النَّهْىَ يُرَادُ به عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ فَاِنْ كَفَّ عَنِ الْمَنْهِىِّ عَنْهُ بِاِخْتِيَارِه يُثَابُ عَلَيْه وَاِلَّا يُعَاقَبُ عَلَيْه وَاِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّةَ اخْتِيَارٌ سُمِّىَ ذٰلِكَ الْكَفُّ نَفْيًا وَنَسْخًالَانَهْيًا كَمَا اِذَا لَمْ يَكُنْ فِى الْكُوْزِ مَاءٌ وَيُقَالُ لَهٗ لَاتَشْرَبْ فَهٰذَا نَفْىٌ وَاِنْ قِيْلَ لَهٗ ذٰلِكَ بِوُجُوْدِ الْمَاءِ سُمِّىَ نَهْيًا فَالْاَصْلُ فِى النَّهْىِ عَدَمُ الْفِعْلِ بِالْاِخْتِيَارِ وَالْقُبْحُ اِنَّمَا يَثْبُتُ فِى النَّهْىِ اِقْتِضَاءَ ضَرُوْرَةِ حِكْمَةِ النَّاهِىْ فَيَنْبَغِىْ اَنْ لَّايَتَحَقَّقُ هٰذَا الْقُبْحُ عَلٰى وَجْهٍ يَّبْطُلُ به الْمُقْتَضِىْ اَعْنِى النَّهْىَ لِاَنَّهٗ اِذَا اَخَذَ الْقُبْحُ قُبْحًا لِعَيْنِه صَارَ النَّهْىُ نَفْيًا وَيَبْطُلُ الْاِخْتِيَارُ اِذَا اِخْتِيَارُ كُلِّ شَىْءٍ مَّايُنَاسِبُهٗ فَاِخْتِيَارُ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ هُوَالْقُدْرَةُ حِسًّا اَىْ يَقْدِرُالْفَاعِلُ اَنْ يَّفْعَلَ الزِّنَا بِاِخْتِيَارِه ثُمَّ يَكُفُّ عَنْهُ نَظْرًا اِلٰى نَهْىِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَكُوْنُ الْقُبْحُ ثَمَّةَ لِعَيْنِه وَاِخْتِيَارُالْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اَنْ يَّكُوْنَ اخْتِيَارُالْفِعْلِ فِيْهِ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ وَمَعَ ذٰلِكَ يَنْهَاهُ عَنْهُ فَيَكُوْنَ مَاذُوْنًا فِيْهِ وَمَمْنُوْعًا عَنْهُ جَمِيْعًا وَلَايَجْتَمِعَانِ قَطُّ اِلَّا اَنْ يَّكُوْنَ ذٰلِكَ الْفِعْلُ مَشْرُوْعًا بِاِعْتِبَارِ اَصْلِه وَذَاتِه وَقَبِيْحًا بِاِعْتِبَارِ وَصْفِه وَلَايَكْفِىْ فِىْ هٰذِه الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اَلْاِخْتِيَارُالْحِسِّىُ كَمَا كَانَ فِى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالشَّافِعِىُّ اِذَا قَالَ بِكَمَالِ الْقُبْحِ اَعْنِىْ لِعَيْنِه ذَهَبَ الْاِخْتِيَارُ الشَّرْعِىُّ وَبَقِىَ الْاِخْتِيَارُ الْحِسِّىُ وَهُوَلَايَنْفَعُنَا فَصَارَالنَّهْىُ نَفْيًا وَنَسْخًا وَبَطَلَ الْمُقْتَضِىْ لِرِعَايَةِ الْمُقْتَضٰى وَهُوَقَبِيْحٌ جِدًّاهٰذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْقِيْقِ فِىْ هٰذَا الْمَقَامِ۔

(ترجمہ) :۔اس لئے کہ قبح اقتضاءً ثابت ہوتا ہے، پس وہ ایسے طریقہ پر متحقق نہ ہوگا کہ اس سے مقتضی یعنی نہی باطل ہوجائے (یہ) آخری دعوی پر دلیل ہے اس کا بیان تفصیل کا تقاضہ کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نہی، قبح لعینہ کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ ہی کامل درجہ کا قبح ہے اول پر قیاس کرتے ہوئے چنانچہ آئندہ آرہا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ نہی سے مراد، بندوں کے اختیار کیطرف نسبت کرتے ہوئے فعل کا نہ ہونا ہے پس اگر وہ اپنے اختیار سے فعل منہی عنہ سے رک گیا تو اس پر ثواب دیا جائے گا ورنہ تو اس پر عذاب دیا جائے گا اور اگر وہاں اختیار نہ ہو تو اس رکنے کا نام نفی اور نسخ رکھا جائے گا نہ کہ نہی۔ جیسے اگر کوزے میں پانی نہ ہو اور مکلف سے کہا جائے کہ نہ پیو، تو یہ نفی ہوگی اور اگر یہ ہی بات پانی کی موجودگی میں کہی جائے تو اس کا نام نہی ہوگا پس نہی کے اندر اصل اختیار سے فعل کا نہ ہونا ہوتا ہے اور نہی کے اندر قبح، حکمت ناہی کی وجہ سے اقتضاء ثابت ہوتا ہے پس مناسب ہے کہ یہ قبح ایسے طریقہ پر متحقق نہ ہو جس سے مقتضی یعنی نہی باطل ہوجائے اسلئے کہ جب قبح، قبح لعینہ ہوگا تو نہی نفی ہوجائیگی اور اختیار باطل ہوجائیگا۔ اسلئے کہ ہر چیز کا اختیار وہ ہی ہوتا ہے جو اس کے مناسب ہوتا ہے پس افعال حسیہ کا اختیار، حسی قدرت ہے یعنی فاعل اپنے اختیار سے زنا کرنے پر قادر ہوتا ہے پس پھر اللہ تعالیٰ کی نہی کی طرف نظر کرتے

Marfat.com

ہوئے اس سے رک جاتا ہے تو یہاں قبح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہو اور اس کے باوجود شارع، مکلف کو اس فعل سے روک دے پس یہ فعل ماذون فیہ (جس کی اجازت دی گئی) اور ممنوع عنہ (جس سے روکا گیا) دونوں ہوگا حالانکہ یہ دونوں باتیں کبھی جمع نہیں ہوسکتیں۔ مگر یہ کہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح ہو اور ان افعال شرعیہ میں حسی اختیار اس طرح کا نہیں ہے جس طرح کہ قسم اول میں تھا اور امام شافعیؒ جب کمال قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہو چکے ہیں تو اختیار شرعی جاتا رہا اور اختیار حسی باقی رہ گیا اور یہ ہم کو نفع نہ دے گا پس نہی، نفی اور نسخ ہوگئی اور مقتضی کی رعایت کرنے کی وجہ سے مقتضی باطل ہوگیا اور یہ بہت ہی قبیح ہے اس مقام پر یہ ہی آخری تحقیق ہے۔

(**تشریح**) :۔ سابق میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ۔ افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔ اب یہاں سے دوسرے دعوی پر یعنی افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے قبح لغیرہ کے ثابت ہونے پر دلیل بیان کی گئی ہے بقول مصنفؒ اس کا حاصل یہ ہے کہ 'نہی' فعل منہی عنہ میں قبح کا تقاضہ کرتی ہے یعنی قبح، اقتضاءً ثابت ہوتا ہے لہذا نہی، مقتضی (بالکسر) ہوگی اور قبح، مقتضی (بالفتح) ہوگا، اور قاعدہ یہ ہے کہ مقتضی (بالفتح) ایسے طریقہ سے ثابت کیا جائے کہ اس کی رعایت میں مقتضی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو اگر قبح لغیرہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ سابق میں کہا گیا ہے تو قبح یعنی مقتضی (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی کا باطل ہونا لازم نہیں آتا اور اگر قبح لعینہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے تو قبح یعنی مقتضی (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو جائے گی۔ حالانکہ مقتضیؒ کو ایسے طریقہ سے ثابت کرنا کہ جس سے مقتضی باطل ہو جائے انتہائی برا ہے پس ثابت ہوگیا کہ فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ قبیح لعینہ نہیں ہوتا بلکہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے اور شارحؒ کے بیان کے مطابق اس کی تفصیل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر جو نہی وارد ہوتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اور احناف کے نزدیک قبح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

امام شافعیؒ کی اس سلسلہ میں دو دلیلیں ہیں ایک یہ کہ نہی قبح کا تقاضہ کرتی ہے اور قبح کا کامل فرد قبح لعینہ ہے لہذا قبح کا کامل درجہ قبح لعینہ مراد ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی پر قیاس کیا جائے گا اور افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لعینہ پر محمول ہوتی ہے لہذا افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبح لعینہ پر محمول ہوگی۔ احناف کی دلیل سے پہلے نہی اور نفی کے درمیان فرق ذہن نشین فرمالیں ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ نہی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار سے ہوتا ہے چنانچہ فعل منہی عنہ جس کا ارتکاب بندے کے اختیار میں ہے اگر وہ اس کے ارتکاب سے رک گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر نہیں رکا بلکہ ارتکاب کر بیٹھا تو عقاب اور عذاب کا مستحق ہوگا اور نفی اور نسخ کی صورت میں فعل کے نہ ہونے میں بندے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا چنانچہ منفی فعل سے رکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ فعل منفی سے رکنا اس فعل کے فی نفسہ معدوم ہونے کی وجہ سے ہے بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور جس چیز میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہ ہو اس کی وجہ سے بندہ ثواب وعقاب کا مستحق نہیں ہوتا ہے لہذا فعل منفی سے رکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوگا۔ ان دونوں کا

Marfat.com

فرق اس مثال سے واضح ہوگا کہ اگر برتن میں پانی موجود ہو اور مخاطب سے کہا جائے ''لاتشرب'' مت پیو۔ تو یہ نہی ہے کیونکہ اس صورت میں مخاطب کا پانی نہ پینا اسکے اختیار سے ہے اور اگر برتن میں پانی موجود نہ ہو اور یہ کہا جائے ''لاتشرب'' تو یہ نفی ہے کیونکہ اس صورت میں نہ پینا بندے کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ پانی معدوم ہونے کی وجہ سے ہے، اسی طرح اگر نابینا آدمی سے کہا جائے ''لاتبصر'' تو یہ نفی ہوگا اور اگر بینا آدمی سے ''لاتبصر'' کہا جائے تو یہ نہی ہوگا۔ دوسری بات ذہن نشین فرمالیجئے کہ نہی کی وجہ سے قبح اقضاءً ثابت ہوتا ہے کیونکہ ناہی، حکیم ہے اور حکیم، قبیح اور بری چیزوں سے منع کرتا ہے اچھی چیزوں سے منع نہیں کرتا۔ تیسری بات یہ ذہن نشین کر لیجئے کہ مقتضی (بالفتح) کو اس طرح ثابت کیا جائے کہ اس سے مقتضی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے۔

ان تمہیدی باتوں کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے اگر قبح لعینہ ثابت ہوتا ہو، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو مذکورہ 'نہی' نفی ہو جائے گی اور مکلف کا اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے چنانچہ افعال حسیہ کا اختیار، حسی قدرت کا حاصل ہوتا ہے مثلاً مکلف اپنے اختیار اور قدرت سے فعل زنا کرنے پر قادر ہے لیکن پھر وہ اللہ تعالیٰ کے نہی فرمانے کی وجہ سے فعل زنا سے رک جاتا ہے تو اس فعل زنا میں قبح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہوتا ہے مگر اس کے باوجود شارع اس فعل سے روکتا ہے پس یہ فعل شرعی، شارع کے اختیار دینے کی وجہ سے ماذون فیہ ہوگا اور شارع کے نہی کر دینے کی وجہ سے ممنوع ہوگا اور یہ بھی مسلم ہے کہ فعل واحد میں یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ فعل واحد ماذون فیہ بھی ہو اور ممنوع عنہ بھی ہو۔ ہاں۔ دونوں باتیں اس طرح جمع ہو سکتی ہیں کہ وہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے یعنی تحقق ارکان کے اعتبار سے مشروع اور ماذون فیہ ہو اور اپنے کسی وصف کے لحاظ سے ممنوع اور قبیح ہو۔ یہ بھی خیال رہے کہ افعال شرعیہ میں حسی اختیار کافی نہیں ہے جیسا کہ افعال حسیہ میں اختیار حسی کافی ہے پس امام شافعیؒ چونکہ فعل شرعی منہی عنہ، میں کمال قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہیں۔ اسلئے اختیار شرعی ختم ہو جائے گا کیونکہ جس چیز کی ذات میں قبح ہو، شارع کی جانب سے اس کو کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اور حسی اختیار باقی رہ جائیگا لیکن اختیار حسی افعال شرعیہ میں مفید نہ ہوگا کیونکہ اختیار حسی افعال شرعیہ کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے بہر حال ''فعل شرعی منہی عنہ'' میں قبح لعینہ ماننے کی وجہ سے جب مکلف کا اختیار شرعی جاتا رہا تو وہ فعل اختیار عبد کے فوت ہونے کی وجہ سے شرعاً محال ہو گیا اور محال کے ساتھ نہی متعلق نہیں ہوتی بلکہ نفی متعلق ہوتی ہے لہذا امام شافعیؒ کے مذہب کی بنیاد پر افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی، نہی نہ رہے گی بلکہ نفی اور نسخ ہو جائے گی اور جب نہی، نفی ہو گئی تو مقتضی (بالفتح) یعنی قبح کی رعایت میں مقتضی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو گئی اور پہلے گذر چکا ہے کہ مقتضی (بالفتح) کو ثابت کرنے کے لئے مقتضی (بالکسر) کو باطل کرنا انتہائی برا ہے پس بہتر یہی ہے کہ یہ کہا جائے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اس صورت میں قبح بھی ثابت ہو جائے گا اور مقتضی (بالکسر) کا باطل ہونا بھی لازم نہ آئے گا اور یہ ہی احناف کا مذہب ہے پس ثابت ہو گیا کہ احناف کا مذہب صحیح اور راجح ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے اس سے زیادہ تحقیق کرنا میرے بس میں نہیں ہے۔

Marfat.com

ثُمَّ لَمَّا فَرَّعَ عَلٰى الْاَصْلِ الَّذِىْ مَهَّدَهٗ فَقَالَ وَلِهٰذَا كَانَ الرِّبٰوا وَسَائِرُالْبُيُوْعِ الْفَاسِدَة وَصَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِمَشْرُوْعًا بِاَصْلِه غَيْرَمَشْرُوْعٍ بِوَصْفِه لِتَعَلُّقِ النَّهْىِ بِالْوَصْفِ لَابِالْاَصْلِ اَىْ لِاَجْلِ اَنَّ النَّهْىَ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِىْ الْقُبْحَ لِغَيْرِه وَصْفًا كَانَ هٰذِه الْاُمُوْرُالْمَذْكُوْرَةُ مَشْرُوْعَةٌ بِاِعْتِبَارِالْاَصْلِ دُوْنَ الْوَصْفِ فَاِنَّ الرِّبٰوا هُوَ مُعَاوَضَةُ مَالٍ بِمَالٍ فِيْهِ فَضْلٌ يَسْتَحِقُّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ لِاَحَدِالْجَانِبَيْنِ وَهٰذَا مَشْرُوْعٌ بِاِعْتِبَارِذَاتِه الَّذِىْ هُوَالْعِوَضَانِ وَاِنَّمَا الْفَسَادُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْفَضْلِ الْمَشْرُوْطِ وَهٰكَذَا حَالُ سَائِرِالْبُيُوْعِ الْفَاسِدَةِ كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَايَقْتَضِيْهِ الْعَقْدُ وَفِيْهِ نَفْعٌ لِاَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ اَوْلِلْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ الَّذِىْ هُوَاَهْلُ الْاِسْتِحْقَاقِ وَالْبَيْعُ بِالْخَمْرِ وَنَحْوِه كُلُّ ذٰلِكَ مَشْرُوْعٌ بِاِعْتِبَارِذَاتِه وَاِنَّمَاالْفَسَادُ بِاِعْتِبَارِالشَّرْطِ الزَّائِدِ فَيَكُوْنُ مُفِيْدًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَكَذَا صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِاِعْتِبَارِكَوْنِه صَوْمًا وَغَيْرُمَشْرُوْعٍ بِاِعْتِبَارِالْوَصْفِ الَّذِىْ هُوَالْاِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ فَتَعَلَّقَ النَّهْىُ فِىْ كُلِّ ذٰلِكَ بِالْوَصْفِ لَابِالْاَصْلِ.

(ترجمہ) :۔پھر مصنفؒ نے اس اصل پر جس کی تمہید بیان کی تھی تفریع ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اسی وجہ سے ربا اور تمام بیوع فاسدہ اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں کیونکہ نہی وصف کے ساتھ متعلق ہوتی ہے نہ کہ اصل کے ساتھ یعنی اس وجہ سے کہ افعال شرعیہ سے نہی قبح لغیرہ وصفاً کا تقاضہ کرتی ہے یہ امور مذکورہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں نہ کہ وصف کے اعتبار سے اسلئے کہ ربا ایک مال کو دوسرے مال کے عوض ایسے طریقہ پر دینا کہ اس میں عقد معاوضہ کی وجہ سے احد الجانبین زیادتی کا مستحق ہو اور یہ اپنی ذات کے اعتبار سے اور وہ دونوں عوض ہیں مشروع اور جائز ہے اور اس میں فساد مشروط زیادتی کی وجہ سے ہے اور یہ ہی تمام بیوع فاسدہ کا حال ہے مثلاً بیع ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس میں احد المتعاقدین یا اس معقود علیہ کا نفع ہو جو استحقاق کا اہل ہو اور جیسے بیع بالخمر وغیرہ ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور فساد شرط زائد کے اعتبار سے ہے پس بیع فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی اسی طرح یوم نحر کا روزہ اس اعتبار سے مشروع ہے کہ وہ روزہ ہے اور اس وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کہ وہ ضیافت سے اعراض ہے پس ان میں سے ہر ایک میں نہی وصف کے ساتھ متعلق ہوگی نہ کہ اصل کیساتھ۔

(تشریح) :۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں مصنفؒ نے جو یہ دعویٰ کیا تھا کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبح لغیرہ کا فائدہ دیتی ہے اس پر مصنفؒ نے چند تفریعی مسائل ذکر فرمائے ہیں چنانچہ فرمایا کہ بیع ربا، بیع فاسد اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ اصل کے ساتھ۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ بیع ربا یہ ہے کہ دونوں جانب میں مال ہو اور دونوں طرف کا مال جنس اور قدر میں متحد ہو پھر احد العاقدین کے لئے زیادتی کی شرط ہو مثلاً ایک شخص کہے کہ میں تجھ کو ایک سو درہم اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تو مجھ کو ان کے عوض ایک سو پچیس درہم اداء کرے اور وہ شخص قبول کرلے تو یہ بیع ربا ہے اپنی ذات اور

Marfat.com

اصل کے اعتبار سے مشروع ہے کیونکہ بیع کی ذات عوضین ہیں اور دونوں عوض مال ہیں یعنی محل بیع ہو سکتے ہیں اور ایجاب وقبول جو رکن بیع ہیں وہ بھی موجود ہیں پس جب دونوں عوض محل بیع بھی ہیں اور رکن بیع بھی موجود ہے تو یہ بیع اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور جائز ہوگی مگر چونکہ جنس اور قدر کے متحد ہونے کی صورت میں دونوں عوضوں میں مساوات اور برابری شرط ہے اور اس زیادتی کی شرط لگانے سے مساوات فوت ہو جاتی ہے اس لئے اس مشروط زیادتی کہ وجہ سے بیع ربا فاسد ہوگی اور یہ مشروط زیادتی چونکہ بیع ربا میں تابع ہے اسلئے وصف کے مانند ہوگی اور فساد، وصف کے ساتھ متعلق ہوگا۔

بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ بیع ربا اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہے اور جو چیز ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ قبیح لغیرہ ہوتی ہے لہذا بیع ربا قبیح لغیرہ ہوگی۔ یہ ہی حال تمام بیوع فاسدہ کا ہے مثلاً ایسی شرط کے ساتھ بیع منعقد کی جائے جس کا عقد بیع تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس شرط میں احد المتعاقدین کا نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرط یہ کہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے ہو، مثلاً ایک آدمی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ وہ غلام ایک ماہ اس کی خدمت کرے گا تو اس صورت میں بائع کا نفع ہے اور اگر کسی نے ایک کپڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بائع اس کا کرتہ سی کر دے گا تو اس میں مشتری کا نفع ہے اور اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ مشتری تا دم حیات اس غلام کو فروخت نہیں کرے گا تو اس میں معقود علیہ یعنی غلام کا نفع ہے کیونکہ غلام بار بار کے بکنے کو پسند نہیں کرتا ہے اور یہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے بھی ہے کیونکہ آدمی ہونے کی وجہ سے غلام کا مشتری پر نہ بیچنے کا حق ثابت ہو جائے گا اور وہ اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے خصومت یعنی مقدمہ بھی دائر کر سکتا ہے اور اگر ایسی شرط لگائی جو مقتضیٰ عقد کے خلاف نہ ہو مثلاً یہ شرط لگائی کہ مشتری مبیع کا مالک ہوگا تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی، یا معقود علیہ کیلئے نفع کی شرط لگائی اور معقود علیہ اہل استحقاق میں سے نہ ہو مثلاً کسی نے اپنا گھوڑا اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس کو ہر دن فلاں نوع کا اس قدر چارہ دے گا تو اس صورت میں بھی بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ اس شرط میں اگر چہ معقود علیہ یعنی گھوڑے کا نفع ہے لیکن گھوڑا اہل استحقاق میں سے نہیں ہے بہر حال بیع فاسد اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور شرط زائد (جو وصف کے درجہ میں ہے) کیوجہ سے غیر مشروع ہے لہذا بیع فاسد بھی قبیح لغیرہ ہوگی اور اسی طرح بیع الخمر، بیع فاسد ہے کیونکہ خمر مال تو ہے لیکن متقوم نہیں ہے مال تو اس لئے ہے کہ، مال کی تعریف یہ ہے کہ جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وقت ضرورت کیلئے لوگ اس کا ذخیرہ کرتے ہوں یا مال وہ ہے جس کو آدمی کی مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور آدمی اس کا حریص ہو اور خمر ایسی ہی ہے لہذا خمر مال ہے اور متقوم اسلئے نہیں ہے کہ متقوم وہ ہے جس سے نفع حاصل کرنا شرعاً حلال ہو حالانکہ شارع نے تسلیم خمر اور اسکے ساتھ نفع اٹھانے سے منع کیا ہے پس جب ایسا ہے تو خمر متقوم نہیں ہوگی بہر حال خمر مال غیر متقوم ہے اور بیع بالخمر میں خمر کو ثمن قرار دیا ہے اور خمر مال ہونے کی وجہ سے ثمن، ہو سکتی ہے اور جب خمر ثمن ہو سکتی ہے تو بیع بالخمر درست ہوگی لیکن ثمن کا سپرد کرنا اور اس پر قبضہ کرنا مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے تو بیع بالخمر میں یہ خلل، ثمن کی طرف سے آیا اور ثمن غیر مقصود ہوتا ہے بلکہ مقصود یعنی مبیع کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ بیع صحیح ہونے کے لئے مبیع پر قادر ہونا تو شرط ہے لیکن ثمن پر قادر ہونا شرط نہیں ہے پس بیع کے اندر ثمن اوصاف کے قبیلہ سے ہوا اور خلل وصف میں ہوا اور جب بیع ذات کے اعتبار سے مشروع

Marfat.com

ہو اور وصف میں خلل ہو یعنی وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تو وہ بیع فاسد ہوتی ہے اور اس میں قبیح لغیرہ ہوتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ بیع بالخمر بیع فاسد ہے اور اس میں قبیح لغیرہ ہے اور بیع فاسد قبضہ مشتری کے بعد مفید ملک ہوتی ہے لہذا یہ بھی قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔ اسی طرح یوم نحر کا روزہ، روزہ ہونے کے اعتبار سے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصف یعنی ضیافت خداوندی سے اعراض کرنے کی وجہ سے غیر مشروع ہے لہذا یوم نحر کا روزہ بھی قبیح لغیرہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ مذکورہ چیزوں میں سے ہر ایک میں نہی، وصف کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ اصل کے ساتھ اور جہاں نہی کا تعلق وصف کیساتھ ہو اور اصل کے ساتھ نہ ہو وہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے لہذا بیع ربا وغیرہ تمام چیزیں قبیح لغیرہ ہونگی۔

ثُمَّ هٰهُنَا سُؤَالٌ مُقَدَّرٌ عَلٰى اَبِىْ حَنِيْفَةَؒ وَهُوَاَنَّ بَيْعَ الْحُرِّوَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَنِكَاحَ الْمَحَارِمِ مِنَ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ اَنَّ هٰهُنَا لَمْ يَقَعْ عَلَى الْقُبْحِ لِغَيْرِهٖ بَلْ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهٖ عِنْدَكُمْ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ وَقَالَ وَالنَّهْىُ عَنْ بَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ مَجَازٌ عَنِ النَّفْىِ فَالْحُرُّ عَامٌّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ حُرَّ الْاَصْلِ اَوْحُرَّ الْعِتَاقَةِ وَالْمَضَامِيْنُ جَمْعُ مَضْمُوْنَةٍ وَهُوَ مَافِىْ اَصْلَابِ الْاٰبَاءِ وَالْمَلَاقِيْحُ جَمْعُ مَلْقُوْحَةٍ وَهُوَمَافِىْ اَرْحَامِ الْاُمَّهَاتِ وَالْمَحَارِمُ عَامٌّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ حُرْمَةَ الْقَرَابَةِ اَوْحُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ وَبِالْجُمْلَةِ فَالنَّهْىُ عَنْ هٰؤُلَاءِ مَحْمُوْلٌ عَلَى النَّفْىِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ فَكَانَ نَسْخًا لِعَدَمِ مَحَلِّهٖ اَىْ فَكَانَ هٰذَا النَّهْىُ كُلُّهٗ نَسْخًا لِلْمَشْرُوْعِيَّةِ لِعَدَمِ مَحَلِّ النَّهْىِ اِذْ مَحَلُّ الْبَيْعِ هُوَالْمَالُ وَهٰؤُلَاءِ لَيْسُوْابِمَالٍ وَمَحَلُّ النِّكَاحِ الْمَحَلِّيَّاتُ وَهُنَّ مُحَرَّمَاتٌ بِالنَّصِّ وَفِىْ اِيْرَادِ لَفْظِ النَّسْخِ بَعْدَ النَّفْىِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى تَرَادُفِهِمَا هٰهُنَا وَيُمْكِنُ اَنْ يَّكُوْنَ نَسْخًا اِصْطِلَاحِيًّا عِنْدَ مَنْ يَّقُوْلُ اَنَّ رَفْعَ الْاِبَاحَةِ الْاَصْلِيَّةِ وَرَفْعَ مَافِىْ الْجَاهِلِيَّةِ اَوْفِى الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ يُسَمّٰى نَسْخًا لِاَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ كَانَ فِىْ شَرِيْعَةِ يُوْسُفَؑ وَبَيْعَ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ كَانَ فِى الْجَاهِلِيَّةِ وَنِكَاحَ بَعْضِ الْمَحَارِمِ كَانَ فِى الْجَاهِلِيَّةِ وَبَعْضِهَا فِى الْاَدْيَانِ السَّابِقَةِ۔

(ترجمہ):۔ یہاں ایک سوال مقدر ہے جو امام ابوحنیفہؒ پر کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آزاد کی بیع، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کا نکاح افعال شرعیہ میں سے ہے حالانکہ یہ تمام قبح لغیرہ پر محمول نہیں ہیں بلکہ تمہارے نزدیک قبح لعینہ پر محمول ہیں اس کا جواب امام صاحب کی طرف سے مصنفؒ نے یہ دیا ہے کہ آزاد مضامین اور ملاقیح کی بیع محارم کے نکاح کے بارے میں جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے پس آزاد عام ہے خواہ اصلاً آزاد ہو یا عتاقۃً آزاد ہو اور مضامین، مضمونۃ کی جمع ہے اور مضمونۃ وہ چیز ہے جو آباء کی پشتوں میں ہوتی ہے اور ملاقیح، ملقوحۃ کی جمع ہے اور ملقوحۃ وہ چیز ہے جو ماؤں کے رحموں میں ہوتی ہے اور محارم بھی عام ہیں حرمت قرابت کے لحاظ سے ہوں یا حرمت مصاہرت کے لحاظ سے ہو ں حاصل یہ کہ ان تمام پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ بطریق مجاز نفی پر محمول ہے پس وہ نہی اپنے محل کے نہ ہونے کی وجہ سے نسخ ہو جائے گی یعنی یہ نہی پوری کی پوری مشروعیت کیلئے نسخ ہو جائے گی۔ کیونکہ نہی کا محل نہیں ہے اسلئے کہ بیع کا محل مال ہوتا ہے اور یہ چیزیں مال نہیں ہیں اور نکاح کا محل

Marfat.com

حلال عورتیں ہیں اور محارم وہ ہیں جو نص سے حرام ہیں اور نفی کے بعد لفظ نسخ لانے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ یہ دونوں یہاں مترادف ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نسخ اصطلاحی ہو ان لوگوں کے نزدیک جو کہتے ہیں کہ اباحت اصلیہ اور طریقہ جاہلیت اور طریقہ شرائع سابقہ کے اٹھانے کا نام نسخ ہے اس لئے کہ آزاد کی بیع یوسفؑ کی شریعت میں اور مضامین اور ملاقیح کی بیع جاہلیت میں موجود تھی اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں اور بعض کا نکاح ادیان سابقہ میں موجود تھا۔

(تشریح):۔شارح کہتے ہیں کہ یہاں ایک سوال مقدر ہے جو حضرت امام ابوحنیفہؒ پر کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آزاد آدمی کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم یعنی ماں، نانی وغیرہ کے ساتھ نکاح، افعال شرعیہ میں سے ہیں لیکن اس کے باوجود احناف کے نزدیک ان چیزوں پر وارد شدہ نہی قبح لغیرہ پر محمول نہیں ہوتی بلکہ قبح لعینہ پر محمول ہوتی ہے حالانکہ احناف کے نزدیک افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبح لغیرہ پر محمول ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔احناف کی طرف سے فاضل مصنفؒ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آزاد، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کے نکاح پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے یعنی اس نہی سے مجازاً نفی مراد ہے اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان صورۃً بھی اتصال ہے اور معنیً بھی اتصال ہے۔

صورۃً تو اسلئے کہ کہ نہی اور نفی دونوں میں حرف نفی موجود ہوتا ہے اور معنیً اسلئے کہ دونوں میں ''اعدام'' کسی چیز کے معدوم ہونے کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اگر چہ نہی، بندے کے اختیار سے عدم کا تقاضہ کرتی ہے اور نفی، اصل ہی سے بغیر اختیار عبد کے عدم کا تقاضہ کرتی ہے پس جب نہی اور نفی کے درمیان مناسبت ہے تو نہی کو مجازاً نفی پر محمول کرنا درست ہے اور جب نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا گیا تو وہ قبح لعینہ پر محمول ہوگی کیونکہ نفی سے فعل منفی میں قبح لعینہ ثابت ہوتا ہے نہ کہ قبح لغیرہ۔اور جب یہاں نہی کو مجازاً نفی پر محمول کرنے کی وجہ سے قبح لعینہ قاعدہ کے مطابق ثابت ہوتا ہے تو اس سے حضرت امام ابوحنیفہؒ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارحؒ نے اس جواب کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ متن میں آزاد عام ہے خواہ اصلاً اور پیدائشی طور پر آزاد ہو خواہ آقا کے آزاد کرنے سے آزاد ہو۔مضامین، مضمونۃ کی جمع ہے اور مضمونہ وہ نطفہ منی ہے جو باپ کی پشت اور صلب میں ہوتا ہے اور ملاقیح، ملقوحۃ کی جمع ہے اور ملقوحہ وہ نطفہ ہے جو رحم مادر میں ہوتا ہے اور محارم بھی عام ہے خواہ حرمت قرابت کے لحاظ سے محارم ہوں جیسے ماں اور بیٹی وغیرہ کی حرمت خواہ حرمت مصاہرت کے لحاظ سے محارم ہوں جیسے واطی کے باپ اور واطی کے بیٹے کی حرمت موطوءۃ پر اور موطوءہ کی ماں اور اس کی بیٹی کی حرمت واطی پر بہر حال مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ مجازاً نفی پر محمول ہے یعنی انشاء کا صیغہ (نہی) اخبار کا صیغہ (نفی) پر محمول ہے پس یہ نہی، مجازاً نسخ ہوگی۔یعنی مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ ان کی مشروعیت کے لئے نسخ ہوگی کیونکہ مذکورہ امور میں نہی کا محل معدوم ہے اسلئے کہ بیع کا محل، مال ہے اور آزاد، مضامین اور ملاقیح، مال نہیں ہیں اور نکاح کا محل حلال عورتیں ہیں اور محارم وہ عورتیں ہیں جو نص سے حرام قرار دی گئی ہیں پس جب مذکورہ امور میں بیع اور نکاح کا محل اصلاً معدوم ہے تو اس معدوم اصل کے ساتھ نفی متعلق ہو سکتی ہے نہ کہ نہی۔اور جب مذکورہ امور میں نہی وارد نہیں ہو سکتی اور نفی وارد ہو سکتی ہے تو مذکورہ امور میں وارد شدہ نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا جائے گا۔اور نفی کے ذریعہ چونکہ قبح لعینہ ثابت ہوتا ہے نہ

Marfat.com

کہ قبح لغیرہ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اسلئے مذکورہ امور میں بھی قبح لعینہ ثابت ہوگا اور قبح لعینہ کا ثابت ہونا قاعدہ کے عین مطابق ہوگا اور جب یہاں قبح لعینہ کا ثابت ہونا قاعدہ کے مطابق ہے تو امام صاحب پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت میں لفظ نفی کے بعد لفظ نسخ ذکر کرنے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ اس جگہ نفی اور نسخ دونوں مترادف ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ نسخ سے اصطلاحی نسخ مراد ہو لیکن یہ ان لوگوں کے نزدیک ہوگا جنہوں نے نسخ کی تعریف یہ کی ہے کہ اباحت اصلیہ اور زمانہ جاہلیت میں رائج طریقہ اور شرائع سابقہ میں رائج طریقہ کو اٹھا دینا نسخ ہے کیونکہ آزاد کی بیع حضرت یوسفؑ کی شریعت میں جائز تھی لیکن شریعت اسلام نے نہی فرما کر اس کو منسوخ کر دیا، اسی طرح بیع مضامین اور بیع ملاقیح جاہلیت میں جائز تھی، مگر شریعت اسلام نے بذریعہ نہی ان کو منسوخ کر دیا ہے اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں جائز تھا اور بعض کا ادیان سابقہ میں جائز تھا مگر شریعت اسلام نے اس کو منسوخ کر دیا ہے بہر حال اس صورت میں نفی اور نسخ کے درمیان ترادف نہ ہوگا بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ جب مذکورہ امور پر وارد شدہ نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا گیا ہے تو یہ نہی، مذکورہ امور کے لئے نسخ ہوگی یعنی مذکورہ امور ہماری شریعت سے پہلے جائز تھے لیکن ہماری شریعت نے ان کو منسوخ کر دیا ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِیُّ فِی الْبَابَیْنِ یَنْصَرِفُ اِلَی الْقِسْمِ الْاَوَّلِ شُرُوْعٌ فِیْ بَیَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِیِّ یَعْنِیْ اَنَّ عِنْدَهُ النَّهْیُ فِیْ کُلٍّ مِنَ الْاَفْعَالِ الْحِسِّیَّةِ وَالْاَفْعَالِ الشَّرْعِیَّةِ یَنْصَرِفُ اِلَی الْقُبْحِ لِعَیْنِهٖ فَحُرْمَةُ الزِّنَا وَالْخَمْرِ وَحُرْمَةُ صَوْمِ یَوْمِ النَّحْرِ عِنْدَهُ سَوَاءٌ قَوْلًا بِکَمَالِ الْقُبْحِ حَالٌ بِمَعْنَی الْفَاعِلِ اَیْ حَالَ کَوْنِهٖ قَائِلًا بِکَمَالِ الْقُبْحِ وَهُوَ الْقُبْحُ لِعَیْنِهٖ اَوْ مَفْعُوْلٌ لَهٗ اَیْ لِاَجْلِ قَوْلِهٖ بِکَمَالِ الْقُبْحِ کَمَا قُلْنَا فِی الْحَسَنِ فِی الْاَمْرِ لِاَنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا اَنَّ الْاَمْرَ الْمُطْلَقَ الْخَالِیَ عَنِ الْقَرِیْنَةِ یَقَعُ عَلَی الْحَسَنِ لِعَیْنِهٖ قَوْلًا بِکَمَالِ الْحَسَنِ فَلَا یَکُوْنُ صَوْمُ یَوْمِ الْعِیْدِ سَبَبًا لِلثَّوَابِ عِنْدَهٗ وَلَا الْبَیْعُ الْفَاسِدُ مُوْجِبًا لِلْمِلْکِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَاِنَّمَا شَبَّهَ الشَّافِعِیُّ النَّهْیَ بِالْاَمْرِ لِاَنَّ النَّهْیَ فِیْ اِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِیْقَةٌ کَالْاَمْرِ فِیْ اِقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَیَنْبَغِیْ اَنْ یَّکُوْنَا عَلَی السَّوَاءِ وَلِاَنَّ الْمَنْهِیَّ عَنْهُ مَعْصِیَةٌ فَلَا یَکُوْنُ مَشْرُوْعًا لِمَا بَیْنَهُمَا مِنَ التَّضَادِّ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ قَوْلًا بِکَمَالِ الْقُبْحِ لَا عَلٰی قَوْلِهٖ لِاَنَّ النَّهْیَ فِیْ اِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِیْقَةٌ کَمَا یُوْهِمُهُ الظَّاهِرُ وَهُوَ دَلِیْلٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِیِّ بِاِعْتِبَارِ تَرَتُّبِ اَحْکَامِهٖ وَاٰثَارِهٖ کَمَا اَنَّ الْاَوَّلَ دَلِیْلٌ بِاِعْتِبَارِ تَقَدُّمِ مُقْتَضَاهُ وَشَرْطِهٖ وَالْفَرْقُ بَیْنَ الْمَسْلَکَیْنِ بَیِّنٌ وَقَدْ عَرَفْتَ جَوَابَهُمَا فِیْمَا تَقَدَّمَ فِیْ ضِمْنِ تَقْرِیْرَاتِنَا۔

(ترجمہ):۔اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نہی دونوں بابوں میں قسم اول کی طرف راجع ہوگی یہ امام شافعیؒ کے مذہب کے بیان کا آغاز ہے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک نہی، افعال حسیہ اور افعال شرعیہ دونوں میں سے ہر ایک میں قبح لعینہ کی طرف راجع ہوگی لہذا ان کے نزدیک زنا اور خمر کی حرمت اور صوم نحر کی حرمت برابر ہے اس حال میں کہ وہ کمال قبح کے قائل ہیں یہ حال ہے فاعل کے معنی میں یعنی اس حال میں کہ امام شافعیؒ کمال قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہیں یا مفعول لہ کے معنی میں ہے یعنی اس وجہ سے کہا کہ وہ کمال قبح کے قائل ہیں جیسا کہ ہم نے امر کے بیان میں حسن

Marfat.com

کے متعلق کہا۔ اسلئے کہ ہمارا مذہب یہ ہیکہ امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہے وہ کمال حسن کے قول کے سبب حسن لعینہ پر واقع ہوگا۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک یوم عید کا روزہ ثواب کا سبب نہیں ہوگا اور نہ بیع فاسد قبضہ کے بعد موجب ملک ہوگی اور امام شافعیؒ نے نہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دی ہے اسلئے کہ نہی، قبح کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے جیسا کہ امر حسن کا تقاضہ کرنے میں ہے پس مناسب ہے کہ نہی اور امر دونوں برابر ہوں۔ اور اس لئے کہ منہی عنہ معصیت ہے لہذا مشروع نہ ہوگا کیونکہ ان دونوں میں تضاد ہے یہ ماتن کے قول قولا بکمال القبح پر معطوف ہے نہ کہ اس کے قول لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ پر جیسا کہ بظاہر اس کا وہم ہوتا ہے اور امام شافعیؒ کی دوسری دلیل ہے نہی کے احکام وآثار کے ترتب کے اعتبار سے جیسا کہ اول دلیل ہے (قبح لعینہ کی) نہی کے مقتضیٰ اور شرط کے تقدم کے اعتبار سے اور دونوں مسلکوں کے درمیان فرق ظاہر ہے اور تم دونوں دلیلوں کا جواب ہماری سابقہ تقریروں کے ضمن معلوم کر چکے ہو۔

(تشریح):۔ صاحب کتاب کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ نہی، افعال حسیہ پر وارد ہو یا افعال شرعیہ پر وارد ہو دونوں صورتوں میں نہی سے قبح لعینہ ثابت ہوگا۔ لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک زنا اور شرب خمر کی حرمت اور صوم یوم نحر کی حرمت برابر ہے حالانکہ زنا اور شرب خمر افعال حسیہ میں سے ہیں اور صوم یوم نحر افعال شرعیہ میں سے ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک مذکورہ افعال نہ اصلاً مشروع ہونگے اور نہ وصفاً مشروع ہونگے بلکہ باطل ہونگے۔ حضرت امام شافعیؒ کی اس پر دو دلیلیں ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ نہی مطلق جو قرینہ سے خالی ہو وہ قبح کامل کی طرف راجع ہوگی اور قبح کامل، قبح لعینہ ہوتا ہے لہذا نہی، قبح لعینہ پر محمول ہوگی خواہ افعال حسیہ پر وارد ہو خواہ افعال شرعیہ پر وارد ہو اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ہم حنفیوں نے امر کے بیان میں حسن سے متعلق کہا ہے یعنی ہم احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہو وہ کمال حسن کی طرف راجع ہوگا اور کمال حسن، حسن لعینہ ہوتا ہے لہذا امر مطلق حسن لعینہ پر محمول ہوگا۔ پس جس طرح ہمارے نزدیک امر مطلق، کمال حسن کے قائل ہونے کی وجہ سے حسن لعینہ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک نہی مطلق کمال قبح کے قائل ہونے کی وجہ سے قبح لعینہ پر محمول ہوگی گویا امام شافعیؒ نے منہی عنہ کے قبح کو مامور بہ کے حسن پر قیاس کیا ہے بہر حال جب امام شافعیؒ کے نزدیک افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبح لعینہ پر محمول ہوتی ہے تو ان کے نزدیک یوم عید کا روزہ چونکہ قبیح لعینہ ہے یعنی نہ اصلاً مشروع ہے اور نہ وصفاً مشروع ہے اسلئے یہ روزہ ان کے نزدیک ثواب کا سبب نہ ہوگا اور بیع فاسد بھی ان کے نزدیک قبیح لعینہ ہونیکی وجہ سے مشتری کے قبضہ کرنے کے باوجود مفید ملک نہ ہوگی۔

شارح نے ترکیب نحوی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قولاً، حال ہے فاعل کے معنی میں اور فاعل امام شافعیؒ ہیں۔ یعنی اس حال میں کہ امام شافعیؒ کمال قبح کے قائل ہیں یا مفعول لہ کے معنی میں حال ہے یعنی اس وجہ سے کہ امام شافعیؒ کمال قبح کے قائل ہیں یعنی کمال قبح کے قائل ہونے کی وجہ سے امام شافعیؒ نہی کو قبح لعینہ پر محمول کرتے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے نہی کو، امر کے ساتھ اس لئے تشبیہ دی ہے کہ نہی، قبح کا تقاضہ کرنے میں اسی طرح حقیقت ہے جیسا کہ 'امر' حسن کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے لہذا یہ ہی مناسب ہے کہ نہی اور امر دونوں برابر ہوں یعنی جس طرح مطلق امر حسن لعینہ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح مطلق نہی بھی قبح لعینہ پر محمول ہو۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نہی کا صیغہ، اقتضائے قبح کیلئے موضوع نہیں ہے لہذا اقتضائے قبح میں نہی کو حقیقت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نہی۔ اقتضائے قبح میں حقیقت کے مانند ہے یعنی

Marfat.com

جس طرح حقیقی معنی ،لفظ موضوع کے لئے لازم ہوتا ہے اور اس سے جدا نہیں ہوتا اسی طرح اقتضائے قبح بھی نہی کے صیغہ سے جدا نہیں ہوتا بلکہ اس کیلئے لازم ہوتا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ فعل منہی عنہ معصیت ہوتا ہے اور جو فعل معصیت ہوگا وہ مشروع نہیں ہوسکتا پس فعل منہی عنہ مشروع نہیں ہوگا کیونکہ مشروع اور منہی عنہ کے درمیان تضاد ہے اور دو متضاد چیزیں جمع نہیں ہوسکتیں بہر حال جب فعل منہی عنہ غیر مشروع اور حرام ہے تو اس میں قبح لعینہ ضرور ہوگا خواہ وہ فعل افعال حسیہ میں سے ہو خواہ افعال شرعیہ میں سے ہو۔ شارع کہتے ہیں کہ یہ عبارت ولان المنہی عنہ الخ ماتن کے قول قولا بکمال القبح پر معطوف ہے نہ کہ اس کے قول لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ پر جیسا کہ قرب کی وجہ سے بظاہر اس کا وہم ہوتا ہے، حاصل یہ کہ امام شافعیؒ کی پہلی دلیل ''قولا بکمال القبح'' کے ذریعہ بیان کی گئی ہے اور دوسری دلیل ''وان المنہی عنہ معصیت'' سے بیان کی گئی ہے اور ''لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ الخ میں نہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دے کر ان کے درمیان وجہ تشبیہ کا بیان ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کی دوسری دلیل، نہی کے احکام وآثار کے نہی پر مرتب ہونے کے اعتبار سے ہے یعنی دوسری دلیل اس اعتبار سے ہے کہ نہی کے احکام وآثار یعنی فعل منہی عنہ کا معصیت اور غیر مشروع ہونا نہی پر مرتب ہے اور احکام وآثار مؤخر ہوتے ہیں لہذا دوسری دلیل اس چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی سے مؤخر ہے اور امام شافعیؒ کی پہلی دلیل نہی کے مقتضی اور شرط کے اعتبار سے ہے اور نہی کا مقتضی اور شرط قبح ہے اور کسی چیز کا مقتضی اور شرط اس چیز پر مقدم ہوتا ہے لہذا پہلی دلیل ایسی چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی پر مقدم ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ احناف وشوافع کے مذاہب کے درمیان فرق ظاہر ہے اور امام شافعیؒ کی دونوں دلیلوں کا جواب ہماری سابقہ تقریروں کے ضمن میں گزر چکا ہے، چنانچہ پہلی دلیل کا جواب یہ ہیکہ امام شافعیؒ کا کمال قبح کا قائل ہونا ناممکن ہے کیونکہ کامل قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہونے کی صورت میں نہی، نفی ہوجائے گی جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور دلیل ثانی کا جواب یہ ہے کہ فعل منہی عنہ کا اصلاً اور وصفاً دونوں طرح معصیت ہونا تسلیم نہیں ہے بلکہ فعل منہی عنہ وصفاً معصیت ہوتا ہے اور اصلاً مشروع ہوتا ہے لہذا حیثیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے کوئی تضاد نہیں ہے جیسے آقا نے اپنے غلام سے کہا کہ سفر مت کر بلکہ میرا کرتہ سی کر لا لیکن اس نے کرتہ بھی سی کر دیا اور سفر بھی کرلیا تو یہ غلام مطیع بھی ہوگا اور عاصی بھی ہوگا اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

وَلِذَا قَالَ لَاتَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا هٰذَا شُرُوْعٌ فِیْ تَفْرِیْعَاتِ الشَّافِعِیِّ عَلٰی مُقَدَّمَةٍ مَطْوِیَةٍ نَشَأَتْ مِنْ قَوْلِهٖ فَلَایَکُوْنُ مَشْرُوْعًا اَیْ وَلِاَنَّ الْمَنْهِیَّ عَنْهُ سَوَاءٌ کَانَ حِسِّیًا اَوْشَرْعِیًّا لَا یَکُوْنُ مَشْرُوْعًا بِنَفْسِهٖ وَلَا سَبَبًا لِمَشْرُوْعٍ اٰخَرَ قَالَ الشَّافِعِیُّ لَاتَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا لِاَنَّ الزِّنَا حَرَامٌ وَمَعْصِیَةٌ فَلَا یَکُوْنُ سَبَبًا لِلنِّعْمَةِ هِیَ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ لِاَنَّهَا تُلْحِقُ الْاَجْنَبِیَّةَ بِالْاُمَّهَاتِ وَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ تَعَالٰی بِهَا عَلَیْنَا حَیْثُ قَالَ وَهُوَالَّذِیْ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَصِهْرًا فَلَاتَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ اَلْبَتَّةَ بِالنِّکَاحِ وَهِیَ اَرْبَعُ حُرُمَاتٍ حُرْمَةُ اَبِ الْوَاطِیْ وَاِبْنِهٖ عَلَی الْمَوْطُوْءَةِ وَحُرْمَةُ اُمِّ الْمَوْطُوْءَةِ وَبِنْتِهَا عَلَی الْوَاطِیْ فَهٰذِهِ الْحُرُمَاتُ الْاَرْبَعُ عِنْدَهٗ لَا تَتَعَلَّقُ اِلَّا بِالْوَطْیِ الْحَلَالِ وَعِنْدَنَا کَمَا تَثْبُتُ بِالنِّکَاحِ

Marfat.com

تَثْبُتُ بِالزِّنَا وَدَوَاعِيْهِ مِنَ الْقُبْلَةِ وَاللَّمْسِ وَالنَّظْرِ اِلَى الْفَرْجِ الدَّاخِلِ بِشَهْوَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ دَوَاعِيَ الزِّنَا مُفْضِيَةٌ اِلَى الزِّنَا وَالزِّنَا مُفْضٍ اِلَى الْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْاَصْلُ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ اَيْ يَحْرُمُ عَلَى الْوَلَدِ اَوَّلًا اَبُ الْوَاطِيْ وَابْنُهٗ اِذَا كَانَتْ اُنْثٰى وَاُمُّ الْمَوْطُوْءَةِ وَبِنْتُهَا اِذَا كَانَ ذَكَرًا ثُمَّ تَتَعَدّٰى مِنَ الْوَلَدِ اِلٰى طَرَفَيْهِ فَتَحْرُمُ قَبِيْلَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى الزَّوْجِ وَقَبِيْلَةُ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ لِاَنَّ الْوَلَدَ اَنْشَأَ جُزْئِيَّةً وَاتِّحَادًا بَيْنَهُمَا وَلِهٰذَا يُضَافُ الْوَلَدُ الْوَاحِدُ اِلَى الشَّخْصَيْنِ جَمِيْعًا فَصَارَ كَاَنَّ الْمَوْطُوْءَةَ جُزْءٌ مِنَ الْوَاطِيْ وَالْوَاطِيْ جُزْءٌ مِنْهَا فَتَكُوْنُ قَبِيْلَتُهٗ قَبِيْلَتَهَا وَقَبِيْلَتُهَا قَبِيْلَتَهٗ فَعَلٰى هٰذَا كَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ لَا يَجُوْزَ وَطْيُ الْمَوْطُوْءَةِ مَرَّةً اُخْرٰى وَلٰكِنْ اِنَّمَا جَازَ ذٰلِكَ دَفْعًا لِلْحَرَجِ وَكَذَا تَتَعَدّٰى هٰذِهِ مِنَ الزِّنَا اِلٰى اَسْبَابِهٖ فَالزِّنَا وَاَسْبَابُهٗ اِنَّمَا يُفِيْدُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ لَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ زِنًا كَمَا اَنَّ التُّرَابَ اِنَّمَا يُطَهِّرُ الْاَخْذَاثَ لِاَجْلِ قِيَامِهٖ مَقَامَ الْمَاءِ لَا مِنْ حَيْثُ نَفْسِهٖ.

(ترجمہ):۔اوراسی وجہ سے امام شافعیؒ نے کہا کہ حرمت مصاہرت زنا سے ثابت نہیں ہوتی ہے۔یہ امام شافعیؒ کی ان تفریعات کا آغاز ہے جو ایسے پر پیچ مقدمہ پر مبنی ہیں جو موصوف کے قول ''فلا یکون مشروعاً'' سے پیدا ہوا ہے یعنی اسلئے کہ فعل منہی عنہ خواہ حسی ہو خواہ شرعی ہو نہ بذاتہ مشروع ہوگا اور نہ دوسرے مشروع کے لئے سبب ہوگا۔امام شافعیؒ نے فرمایا کہ زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ زنا حرام اور معصیت ہے لہذا وہ نعمت یعنی حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ حرمت اجنبیہ کو امہات کے ساتھ لاحق کر دیتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس حرمت کے ذریعہ ہم پر احسان جتلایا ہے چنانچہ ارشاد ہے ''وھو الذی خلق من الماء بشرا فجعلہ نسبا وصھرا'' پس حرمت مصاہرت نکاح کے بغیر ثابت نہ ہوگی اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں موطوۃ پر واطی کے باپ اور اسکے بیٹے کا حرام ہونا، واطی پر موطوۃ کی ماں اور اسکی بیٹی کا حرام ہونا۔پس امام شافعیؒ کے نزدیک یہ چار حرمتیں متعلق نہیں ہوگی مگر حلال وطی کے ساتھ اور ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت جسطرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسی طرح زنا اور دواعی زنا، بوسہ لینے اور شہوت کے ساتھ چھونے اور فرج داخل کی طرف دیکھنے سے بھی ثابت ہو جاتی ہے اور یہ اس لئے کہ دواعی زنا مفضی الی الزنا ہیں اور زنا مفضی الی الولد ہے اور استحقاق حرمات میں ولد ہی اصل ہے یعنی ولد پر اولاً واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہوگا جبکہ ولد مؤنث ہو اور موطوہ کی ماں اور اسکی بیٹی حرام ہوگی جبکہ ولد مذکر ہو پھر یہ حرمت ولد سے ولد کے طرفین کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ عورت کے اصول وفروع شوہر پر اور شوہر کے اصول وفروع عورت پر حرام ہونگے کیونکہ ولد نے ان دونوں کے درمیان جزئیت اور اتحاد پیدا کیا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ ایک ولد دونوں شخصوں کی طرف ایک ساتھ منسوب ہوتا ہے پس ایسا ہو گیا گویا موطوۃ واطی کا جز ہے اور واطی، موطوۃ کا جز ہے۔پس واطی کا قبیلہ موطوۃ کا قبیلہ ہوگا اور موطوۃ کا قبیلہ واطی کا قبیلہ ہوگا پس اس بنیاد پر مناسب یہ ہے کہ موطوۃ کے ساتھ دوسری مرتبہ وطی کرنا جائز نہ ہو لیکن یہ حرج دور کرنے کے لئے جائز ہے اسی طرح یہ حرمت مصاہرت زنا سے اسباب زنا کی طرف متعدی ہوگی پس زنا اور اسباب زنا ولد کے واسطے سے حرمت مصاہرت کا فائدہ دیں گے نہ کہ زنا ہونے کی حیثیت سے جیسا کہ مٹی احداث

Marfat.com

کو پاک کرتی ہے اسلئے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ فی نفسہ مطہر ہے۔

(**تشریح**) :۔امام شافعیؒ کے قول ''فلا یکون مشروعا'' سے ایک مقدمہ مفہوم ہوتا ہے وہ یہ کہ فعل منہی عنہ حسی ہو یا شرعی ہو بہر صورت وہ فعل منہی عنہ نہ بذات خود مشروع ہوگا اور نہ کسی دوسرے مشروع کا سبب ہوگا کیونکہ منہی عنہ، معصیت ہوتا ہے اور معصیت اور مشروع کے درمیان منافات ہوتی ہے اور احد المتنافیین دوسرے کیلئے سبب نہیں ہوتا لہذا فعل منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوسکتا اور جب فعل منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوسکتا تو وہ بذات خود مشروع کیسے ہوسکتا ہے بہر حال امام شافعیؒ نے فرمایا کی فعل منہی عنہ نہ مشروع ہوگا اور نہ امر مشروع کا سبب ہوگا اسی مقدمہ پر امام شافعیؒ کی طرف سے چند تفریعی مسائل ذکر کئے گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہیکہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زنا، حرمت مصاہرت (رشتہ دامادیت) کا سبب نہیں ہوگا یعنی زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی کیونکہ زنا، حرام اور معصیت ہے اور حرمت مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے اور حرمت مصاہرت، نعمت اسلئے ہے کہ جب کوئی شخص داماد بنتا ہے تو بیوی کی ماں یعنی اس کی خوشدامن اسکی ماں کے مرتبہ میں ہوجاتی ہے حتیٰ کہ خوشدامن پر اپنے داماد سے پردہ کرنا واجب نہیں ہے اور داماد کا اپنی خوشدامن سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح شوہر کا باپ، بیوی کا باپ ہوجاتا ہے حتیٰ کہ عورت پر اپنے خسر سے پردہ واجب نہیں ہے اور عورت کا اپنے خسر کے ساتھ نکاح بھی جائز نہیں ہے بہر حال یہ حرمت مصاہرت یعنی دامادیت کا رشتہ ایک اجنبیہ عورت یعنی شوہر کی خوشدامن کو شوہر کی ماں کے ساتھ لاحق کردیتا ہے اور اسکو ماں کے مرتبہ میں اتار دیتا ہے اور کسی اجنبیہ کو ماں کے ساتھ لاحق کرنا بہت بڑی نعمت ہے لہذا حرمت مصاہرت ایک نعمت ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس حرمت مصاہرت کے ذریعہ بندوں پر احسان بھی جتلایا ہے چنانچہ فرمایا ہے اور وہ ذات جس نے منی کے قطرے سے انسان پیدا فرمایا پھر اسکو نسب والا اور رشتہ دامادیت والا بنایا ہے بہر حال اللہ تعالیٰ کا حرمت مصاہرت کے ذریعہ احسان جتلانا اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت مصاہرت اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت ہے۔اور جب حرمت مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے تو زنا جو فعل منہی عنہ اور حرام ہے اس نعمت کو حاصل کرنے کا سبب کیسے ہوسکتا ہے اور جب زنا حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہوسکتا تو زنا کے ذریعہ حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی بلکہ نکاح اور حلال وطی کے ذریعہ ثابت ہوگی اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں (۱) واطی کے باپ کا موطوۃ پر حرام ہونا۔ (۲) واطی کے بیٹے کا موطوہ پر حرام ہونا۔ (۳) واطی پر موطوہ کی ماں کا حرام ہونا۔ (۴) واطی پر موطوہ کی بیٹی کا حرام ہونا۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک یہ چاروں حرمتیں صرف حلال وطی کیساتھ متعلق ہونگی اور زنا کے ساتھ متعلق نہ ہونگی اور ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت جس طرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسی طرح زنا اور دواعی زنا سے بھی ثابت ہوتی ہے زنا کے دواعی مثلاً عورت کا بوسہ لینا، شہوت کے ساتھ اسکو چھونا اور شہوت کیساتھ عورت کے فرج داخل کو دیکھنا۔ محشیؒ کہتے ہیں کہ بشہوۃ کا لفظ لمس اور نظر کیساتھ متعلق ہے قُبلہ (بوسہ) کیساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ قبلہ (بوسہ) کے اندر شہوت ہی اصل ہے۔

چنانچہ تنویر الابصار میں ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کی ماں کا بوسہ لے لیا تو بیوی اس پر حرام ہوجائے گی جب تک کہ عدم شہوت ظاہر نہ ہو اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ بوسہ لینے میں شہوت اصل ہے اور لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے، چنانچہ بیوی کی ماں کو چھونے اور فرج داخل کو دیکھنے سے بیوی حرام نہ ہوگی جب تک کہ شہوت معلوم نہ ہوجائے یعنی جب مرد کے اندر شہوت کا پایا جانا معلوم ہوجائے تب بیوی حرام

Marfat.com

ہوگی۔اس سے معلوم ہوا کہ لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے اور درمختار میں بھی یہ ہی ہے کہ لمس اور نظر کی صورت میں شہوت معتبر ہے انکے علاوہ میں معتبر نہیں ہے۔شہوت کی تعریف کہ ہے کہ آلہ تناسل میں حرکت پیدا ہو جائے اور اگر پہلے متحرک تھا تو لمس یا نظر کی وجہ سے اس میں اضافہ ہو جائے۔اور عورت اور بوڑھے آدمی کی شہوت یہ ہے کہ لمس وغیرہ سے ان کے قلب میں تحریک ہو جائے اور اگر پہلے سے حرکت تھی تو اس میں اضافہ ہو جائے،شارحؒ نے فرج کو داخل کی قید کے ساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ فرج خارج کی طرف نظر کرنے سے احتراز متعذر ہے لہذا حرمت مصاہرت ثابت کرنے میں فرج خارج کی طرف دیکھنے کا اعتبار نہ ہوگا بہر حال ہمارے نزدیک زنا اور دواعی زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ دواعی زنا،آدمی کو زنا تک پہنچا دیتے ہیں اور زنا سے بچہ کی ولادت ہو جاتی ہے اور حرمت مصاہرت کی چار قسموں کو ثابت کرنے میں بچہ ہی اصل ہے یعنی پیدا ہونے والا بچہ اگر لڑکی ہو تو اولاً اس پر واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہوگا اور اگر لڑکا ہو تو موطوہ کی ماں اور اس کی بیٹی اس پر حرام ہونگے پھر یہ حرمت بچے سے اس کی ماں اور باپ کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ عورت یعنی بچہ کی ماں کے اصول اور فروع شوہر یعنی بچہ کے باپ پر حرام ہو جائیں گے اور شوہر یعنی بچہ کے باپ کے اصول اور فروع عورت یعنی بچہ کی ماں پر حرام ہو جائیں گے اور اس حرمت کو ثابت کرنے میں بچہ اسلئے اصل ہے کہ بچہ نے واطی اور موطوہ یعنی اپنے ماں باپ کے درمیان جزئیت اور اتحاد پیدا کیا ہے یعنی بچہ ہی جزئیت اور اتحاد کا سبب ہے۔یہ ہی وجہ ہے کہ ایک بچہ پورے طور پر باپ کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے اور ماں کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے یعنی عرف میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ بچہ فلاں باپ کا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ فلاں ماں کا ہے گویا بچہ ماں کا بھی جز ہے اور باپ کا بھی جز ہے اور اس بچہ کے واسطہ سے موطوہ (ماں) واطی (باپ) کی جز ہوگی اور واطی،موطوہ کا جز ہوگا پس اسی جزئیت کی وجہ سے واطی کا قبیلہ یعنی واطی کے اصول اور فروع،موطوہ کے اصول اور فروع ہوں گے اور موطوہ کے اصول اور فروع واطی کے اصول اور فروع ہونگے لیکن اس پر یہ اشکال ہوگا کہ جب موطوہ،واطی کا جز ہے اور واطی موطوہ کا جز ہے تو ایک بچہ کی ولادت کے بعد واطی اور موطوہ کے درمیان حرمت ثابت ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ اپنے جز کے ساتھ استمتاع (نفع اندوز ہونا) حرام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہی تھا کہ توالد ولد کے بعد موطوہ کے ساتھ دوبارہ وطی کرنا جائز نہ ہو لیکن ایسا کرنے سے لوگ حرج میں مبتلا ہو جاتے کیونکہ ہر بچہ کے بعد نئی عورت کا میسر آنا بہت دشوار ہے پس نسل انسانی کو باقی رکھنے کے لئے لوگوں کی ضرورت کے خاطر اس حرج کو دور کیا گیا اور علاقہ جزئیت کے باجود موطوہ عورت کے ساتھ توالد کے بعد بھی استمتاع یعنی وطی کرنا حلال قرار دیا گیا ہے پس زنا اور اسباب زنا،ولد کے واسطہ سے حرمت مصاہرت کا سبب ہیں یعنی حرمت مصاہرت کا اصل سبب ولد ہے نہ کہ زنا اور اسباب زنا،اور ولد کی ذات میں کوئی معصیت اور حرمت نہیں ہے بلکہ فعل زنا میں معصیت ہے پس جو منہی عنہ ہے یعنی زنا وہ امر مشروع یعنی حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے اور جو حرمت مصاہرت کا سبب ہے یعنی ولد وہ منہی عنہ نہیں ہے اور جب ہماری اس تقریر سے منہی عنہ کا،حرمت مصاہرت کا سبب ہونا لازم نہیں آیا تو حرمت مصاہرت زنا اور اسباب زنا دونوں سے ثابت ہو جائے گی۔

اور یہ ایسا ہے کہ جیسا کہ مٹی،احداث کے لئے مطہر ہے لیکن صرف اس وجہ سے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے یعنی پانی کے قائم مقام

Marfat.com

ہونے کی وجہ سے مطہر ہے نہ کہ فی نفسہ مطہر ہے، اسی طرح زنا فی نفسہ حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ ولد کے واسطہ سے سبب ہے اور ولد کو واسطہ قرار دینے کی صورت میں منہی عنہ کو سبب قرار دینا لازم نہ آئے گا۔

وَلَا يُفِيْدُ الْغَصْبُ الْمِلْكَ عَطْفٌ عَلٰى لَاتَثْبُتُ وَتَفْرِيْعٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْغَصْبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَايَكُوْنُ سَبَبًا لِاَمْرٍ مَشْرُوْعٍ هُوَالْمِلْكُ اِذَا هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَقُضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ وَعِنْدَنَا يَمْلِكُ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَعْدَالضَّمَانِ فَيَمْلِكُ اَكْسَابَهُ الْبَاقِيَةَ فِيْ يَدِهٖ وَيَنْفُذُ بَيْعُهُ الْمَاضِيْ لِاَنَّهُ لَوْلَمْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَلْ بَقِيَ فِيْ مِلْكِ الْمَالِكِ لَاجْتَمَعَ الْبَدَلَانِ فِيْ مِلْكِهٖ وَهُوَالْاَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ وَذٰلِكَ لَايَجُوْزُ فَلَمَّا مَلَكَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ يَجِبُ اَنْ يَّمْلِكَ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ فَالضَّمَانُ عِنْدَهٗ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِالْفَائِتَةِ عَنِ الْمِلْكِ وَعِنْدَنَا بِمُقَابَلَةِ الْمِلْكِ الْفَائِتِ اِلَّافِي الْمُدَبَّرِ فَاِنَّهٗ اِذَا غَصَبَ رَجُلٌ مُدَبَّرَ اٰخَرَ وَهَلَكَ فِيْ يَدِهٖ يَضْمَنُهٗ وَلَايَمْلِكُهٗ جَبْرًا لِلْيَدِهِ الْفَائِتَةِ.

(**ترجمہ**):۔اور غصب مفید ملک نہیں ہوتا ہے یہ ''لاتثبت'' پر معطوف ہے اور امام شافعیؒ کی دوسری تفریع ہے اور اسلئے کہ غصب حرام اور معصیت ہے۔لہذا امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب نہ ہوگا جبکہ مغصوب ہلاک ہوجائے اور غاصب پر ضمان کا فیصلہ کیا جائے اور ہمارے نزدیک غاصب، ضمان کے بعد شئی مغصوب کا مالک ہوجائے گا۔لہذا وہ اسکے تمام اکساب کا بھی مالک ہوگا جو اسکے قبضہ میں ہیں اور غاصب کی گذشتہ بیع بھی نافذ ہوگی۔اسلئے کہ اگر غاصب، مغصوب کا مالک نہ ہوتا بلکہ مغصوب مالک ہی کی ملک میں باقی رہ جاتا تو دو بدل مالک کی ملک میں اکٹھا ہوجاتے اور وہ اصل مع الضمان ہے اور یہ جائز نہیں ہے پس جب مالک ضمان کا مالک ہوگیا تو واجب ہے کہ غاصب مغصوب کا مالک ہوجائے پس ضمان، امام شافعیؒ کے نزدیک اس قبضہ کے مقابلہ میں ہے جو ملک سے فوت ہوچکا ہے اور ہمارے نزدیک اس ملک کے مقابلہ میں ہے جو فوت ہوچکی ہے، مگر مدبر کے بارے میں اسلئے کہ جب ایک آدمی نے کسی کے مدبر کو غصب کیا اور وہ مدبر اسکے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو غاصب، مدبر کا ضمان دیگا اور اسکا مالک نہ ہوگا۔(اور یہ ضمان) اسکے فوت شدہ قبضہ کی تلافی کرنے کے لئے ہے۔

(**تشریح**):۔شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت، متن کی گذشتہ عبارت ''لاتثبت'' پر معطوف ہے اور امام شافعیؒ کی طرف سے دوسرا تفریعی مسئلہ ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کا کوئی سامان غصب کیا اور وہ سامان غاصب کے قبضہ ہے ہلاک ہوگیا اور غاصب پر ضمان اداء کرنیکا فیصلہ کیا گیا، تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ غصب مفید ملک نہیں ہے یعنی ضمان اداء کرنے کے بعد غاصب، مغصوب سامان کا مالک نہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ غصب، فعل حرام، معصیت اور قبیح لعینہ ہے اور ملک یعنی غاصب کا شئی مغصوبہ کا مالک ہونا ایک امر مشروع اور نعمت ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعل حرام یعنی فعل منہی عنہ، کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا ہے، لہذا غصب، غاصب کیلئے حصول ملک کا سبب نہیں ہوگا اور اس سلسلہ میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ غاصب، ضمان اداء کرنے کے لئے بعد شئی مغصوب کا ملک ہوجاتا ہے، لہذا مغصوب اگر غلام ہو اور اس نے اس دوران کچھ

Marfat.com

کمائی کی ہو تو جو کچھ مغصوب غلام کے قبضہ میں ہو اس سب کا مالک غاصب ہو جائے گا کیونکہ اکساب (کمائی کئے ہوئے اموال) غلام مغصوب کے تابع ہوتے ہیں لہذا جب اصل یعنی مغصوب کے اندر غاصب کی ملک ثابت ہو جائیگی۔ تو اسکے توابع یعنی اکساب کے اندر بھی اسکی ملک ثابت ہو جائیگی اور اسمیں نکتہ یہ ہے کہ ضمان اداء کرنے کے بعد غاصب کیلئے ملک کا ثبوت، وقت غصب کیطرف منسوب ہوتا ہے۔ لہذا غصب کے بعد تمام اکساب کو غاصب کے سپرد کر دیا جائے گا اور ہمارے نزدیک ضمان اداء کرنے کے بعد غاصب چونکہ شئی مغصوب کا مالک ہو جاتا ہے اسلئے اگر غاصب نے شئی مغصوب کو فروخت کر دیا۔ اور پھر مالک کو اس کا ضمان اداء کر دیا تو غاصب کی یہ بیع ضمان اداء کرنے کے بعد نافذ ہو جائیگی، کیونکہ نفاذ بیع کے لئے ملک ناقص بھی کافی ہوتی ہے۔ بہر حال غصب کے مفید ملک ہونے پر ہماری دلیل یہ ہے کہ ضمان اداء کرنے کے بعد بھی اگر غاصب، شئی مغصوب کا مالک نہ ہوسکا اور شئی مغصوب مالک کی ملک میں باقی رہی تو اصل (شئی مغصوب) اور ضمان دونوں بدل مالک کی ملک میں جمع ہو جائیں گے حالانکہ یہ ناجائز ہے، پس اس عدم جواز کو ختم کرنے کے لئے ہم کہتے ہیں کہ مالک جب ضمان کا مالک ہو گیا تو شئی مغصوب کا مالک از ئی طور پر غاصب ہوگا تا کہ اصل اور ضمان دونوں بدل ایک کی ملک میں جمع نہ ہوسکیں اور رہا یہ سوال کہ اس صورت میں غصب یعنی فعل منہی عنہ، امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب ہو جائے گا اور یہ درست نہیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ شئی مغصوب میں ملک غاصب کا سبب غصب نہیں ہے بلکہ ملک غاصب کا سبب وجوب ضمان ہے یعنی غاصب پر ضمان کا واجب ہونا، غاصب کے مالک ہونے کا سبب ہے اور وجوب ضمان، منہی عنہ نہیں ہے بلکہ مامور بہ ہے حاصل یہ کہ جو چیز منہی عنہ نہیں ہے بلکہ مامور بہ ہے وہ ملک غاصب کا سبب ہے اور جو چیز منہی عنہ ہے وہ ملک غاصب کا سبب نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ ہاں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ملک غاصب کا سبب وجوب ضمان ہے اور وجوب ضمان کا سبب غصب ہے لہذا ملک غاصب کا سبب، غصب ہوا۔ اور غصب، منہی عنہ ہے تو گویا ملک غاصب یعنی امر مشروع کا سبب فعل منہی عنہ ہوا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ وجوب ضمان کی واسطے سے بلاشبہ غصب ملک غاصب کا سبب ہے مگر چونکہ غصب کا سبب ہونا بالعرض اور بالواسطہ ہے اسلئے اسکا اعتبار نہ ہوگا بلکہ ملک غاصب کا سبب ہونے میں وجوب ضمان ہی معتبر ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے احناف وشوافع کے درمیان منشاء اختلاف ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ امام شافعی کے نزدیک ضمان مالک کے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہے یعنی غاصب نے شئی مغصوب سے مالک کا جو قبضہ فوت کر دیا ہے اس قبضہ کی تلافی کے لئے غاصب پر ضمان واجب کیا گیا ہے اور ضمان شئی مغصوب کے مقابلہ میں واجب نہیں ہوا۔ اور جب ضمان شئی مغصوب کے مقابلہ میں غاصب پر واجب نہیں ہوا تو ضمان اداء کرنے کے بعد غاصب، شئی مغصوب کا مالک بھی نہ ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک ضمان چونکہ شئی مغصوب کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے اس لئے ضمان اداء کرنے بعد غاصب شئی مغصوب کا مالک ہو جائے گا۔ لیکن ''مدبر'' اس سے مستثنیٰ ہے یعنی اگر کسی نے کسی کا مدبر غلام (جس کو آقا نے یہ کہا کہ اگر میں مر گیا تو تو آزاد ہے) غصب کیا اور غاصب کے پاس وہ ہلاک ہو گیا اور غاصب نے اس کا ضمان بھی اداء کر دیا تو ضمان اداء کرنے کے باوجود احناف کے نزدیک غاصب، اس مغصوب مدبر کا مالک نہ ہوگا۔ کیونکہ مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف انتقال کو قبول نہیں کرتا تو ضمان اداء کرنے کے باوجود مدبر، مالک (مولیٰ) کی ملک سے منتقل ہو کر غاصب کی ملک میں داخل نہ ہوگا اور جو ضمان غاصب پر واجب کیا گیا ہے وہ مولیٰ کے مدبر سے

Marfat.com

فوت شدہ قبضہ کی تلافی کے لئے ہوگا یعنی مدبر کی صورت میں ہمارے نزدیک بھی ضمان مغصوب کے مقابلہ میں نہ ہوگا بلکہ مالک یعنی مولیٰ کے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہوگا اور جب ضمان مدبر کے مقابلہ میں نہیں بلکہ اس فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہے تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب، مدبر کا مالک نہ ہوگا۔

وَلَا يَكُوْنُ سَفَرُ الْمَعْصِيَةِ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ تَفْرِيْعٌ ثَالِثٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ سَفَرَ الْمَعْصِيَةِ وَهُوَ سَفَرُ الْآبِقِ وَقَاطِعِ الطَّرِيْقِ وَالْبَاغِيِّ مَعْصِيَةٌ وَحَرَامٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِمَشْرُوْعٍ وَهُوَ الرُّخْصَةُ فِيْ افْطَارِ الصَّوْمِ وَقَصْرِ الصَّلٰوةِ وَعِنْدَنَا تَعُمُّ الرُّخْصَةُ لِلْمُطِيْعِ وَالْعَاصِيْ جَمِيْعًا لِاَنَّ السَّفَرَ لَيْسَ قَبِيْحًا فِيْ نَفْسِهٖ بَلِ الْقَبِيْحُ هُوَ الْمَعْصِيَةُ مُجَاوِرٌ لَهٗ مُنْفَكٌّ عَنْهُ فَيَصْلُحُ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ۔

(ترجمہ):۔اور سفر معصیت، رخصت کا سبب نہیں ہوتا یہ امام شافعیؒ کی تیسری تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ سفر معصیت اور وہ بھاگے ہوئے غلام، رہزن، اور باغی کا سفر، معصیت اور حرام ہے اور امر حرام کسی مشروع کا سبب نہیں ہوتا اور وہ امر مشروع روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت ہے اور ہمارے نزدیک رخصت فرماں بردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے، اسلئے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت ہے جو سفر کے ساتھ ہوتی ہے (اور) اس سے جدا بھی ہوتی ہے پس نفس سفر رخصت کا سبب ہوسکتا ہے۔

(تشریح):۔امام شافعیؒ کی تیسری تفریع یہ ہے کہ:۔معصیت اور گناہ کے ارادہ سے جو سفر ہوگا وہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت کا سبب نہیں ہوگا اور وجہ یہ ہے کہ معصیت کا سفر مثلاً آقاء سے بھاگنے والے غلام، رہزن اور امام المسلمین کے باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے اور رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور نماز کا قصر ہونا امر مشروع ہے اور فعل حرام اور منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا۔لہذا یہ سفر معصیت روزہ نہ رکھنے اور نماز کے قصر ہونے کا سبب نہیں ہوگا اور جب سفر معصیت ان چیزوں کا سبب نہیں ہوسکتا تو غلام آبق، راہزن، اور باغی اگر سفر کریں تو ان کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت نہ ہوگی اور نہ نماز کو قصر کرنے کی اجازت ہوگی۔لیکن ہمارے نزدیک یہ رخصت فرماں بردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے، یعنی جس طرح فرمانبردار آدمی کے لئے سفر کی وجہ سے مذکورہ رخصتیں حاصل ہیں اسی طرح نافرمان کے لئے بھی حاصل ہیں اور دلیل یہ ہے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت یعنی غلام کا بھاگنا، راہزنی کرنا اور بغاوت کرنا ہے جس کی وجہ سے سفر کیا گیا ہے۔اور یہ معصیت سفر کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ کبھی سفر کے ساتھ متصل ہوجاتی ہے۔اور کبھی سفر سے جدا ہوجاتی ہے مثلاً کوئی غلام اپنے مولیٰ سے بھاگ کر اسی شہر کے کسی مکان میں چھپ جائے تو بھاگنا یعنی معصیت بغیر سفر کے پائی گئی۔بہرحال نفس سفر میں کوئی قباحت نہیں ہے بلکہ قباحت اس سے متصل اور مجاور چیز میں ہے جو سفر سے جدا بھی ہوجاتی ہے۔پس ہم نے نفس سفر کو رخصت افطار اور قصر نماز کا سبب قرار دیا ہے نہ کہ اس معصیت کو جو سفر کے ساتھ کبھی کبھار متصل ہوجاتی ہے اور نفس سفر، ایک مشروع چیز ہے۔لہذا یہاں ایک امر مشروع (نفس سفر) دوسرے امر مشروع (رخصت افطار وغیرہ) کے لئے سبب ہوا اور امر مشروع کو امر مشروع کے لئے سبب قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

Marfat.com

وَلَا يَمْلِكُ الْكَافِرُ مَالَ الْمُسْلِمِ بِالْاِسْتِيْلَاءِ تَفْرِيْعٌ رَابِعٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اِسْتِيْلَاءَ الْكَافِرِ عَلٰى مَالِ الْمُسْلِمِ وَاِحْرَازَهٗ بِدَارِ الْحَرْبِ اَمْرٌ حَرَامٌ وَمَحْظُوْرٌ فَلَا يَصْلُحُ اَنْ يَّكُوْنَ سَبَبًا لِمِلْكِهٖ وَعِنْدَنَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ سَبَبًا لِمِلْكِهٖ لِاَنَّ الْحِفْظَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِالْمِلْكِ اَوْ بِالْيَدِ فَاِذَا اَخَذُوْهُ وَاَدْخَلُوْهُ فِيْ دَارِهِمْ فَاتَ مِنَّا الْيَدُ وَالْمِلْكُ فَكَانَ اِسْتِيْلَاؤُهُمْ عَلٰى مَحَلٍّ غَيْرِ مَعْصُوْمٍ بَقَاءً وَاِنْ كَانَ مَعْصُوْمًا اِبْتِدَاءً فَيَمْلِكُوْنَهٗ وَقَدْ ثَبَتَ ذٰلِكَ مِنْ اِشَارَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى " لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ " لِاَنَّهُمْ كَانُوْا مَيَاسِيْرَ بِمَكَّةَ وَاِنَّمَا سُمُّوْا فُقَرَاءَ لِاسْتِيْلَاءِ الْكُفَّارِ عَلٰى مَالِهِمْ.

(**ترجمہ**):۔اور تسلط کی وجہ سے کافر، مسلمان کے مال کا مالک نہ ہوگا، یہ امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر مسلط ہونا اور مسلمان کے مال کو دار الحرب میں جمع کرنا حرام اور ممنوع فعل ہے لہذا یہ فعل اسکی ملک کا سبب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ تسلط اسکی ملک کا سبب ہوجائیگا اسلئے کہ مال کی حفاظت ملک یا قبضہ سے ہوتی ہے پس جب کفار نے مسلمان کا مال لے لیا اور اس کو دار الحرب میں داخل کرلیا تو ہم سے ملک اور قبضہ فوت ہوگئے لہذا ان کا تسلط بقاء محل غیر محفوظ پر ہوا اگر چہ ابتداء محفوظ تھا۔ پس وہ اسکے مالک ہوجائیں گے اور کافر کا مسلمان کے مال کا مالک ہونا بطریق اشارۃ النص باری تعالیٰ کے قول۔ للفقرآء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم سے ثابت ہوچکا ہے کیونکہ مہاجرین مکہ میں مالدار تھے لیکن ان کے مالوں پر کفار کے تسلط کیوجہ سے ان کا نام فقراء رکھا گیا۔

(**تشریح**):۔اس عبارت میں امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع مذکور ہے یعنی کافر اگر مسلمان کے مال پر تسلط اور غلبہ پاکر اسکو اپنے قبضہ میں کرلے تو کافر اس مال کا مالک نہ ہوگا اور اسکی دلیل یہ ہے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط حاصل کرکے اسکو دار الحرب میں محفوظ کرلینا فعل ممنوع اور حرام فعل ہے اور مال کا مالک ہونا امر مشروع اور نعمت ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعل ممنوع، کسی امر شروع کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لہذا کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط پانا بھی کافر کے مالک ہونے کا سبب نہ ہوگا اور مسلمان کے مال پر تسلط پانے کیوجہ سے کافر اس مال کا مالک نہ ہوگا لیکن ہمارے نزدیک کافر کا یہ تسلط اسکے مالک ہونے کا سبب ہوجاتا ہے یعنی اس تسلط کیوجہ سے کافر، مسلمان کے مال کا مالک ہوجائیگا اور اسکی دلیل یہ ہے کہ مال کی عصمت اور حفاظت ملک کے ذریعہ ہوتی ہے یا قبضہ کے ذریعہ اور بقول محشی دار الاسلام کے ذریعہ ہوتی ہے یا قبضہ کے ذریعہ۔ لیکن جب کفار نے مسلمان کا مال دار الاسلام سے لیکر دار الحرب میں داخل کرلیا تو مسلمان کا قبضہ بھی فوت ہوگیا اور اسکی ملک بھی فوت ہوگئی یا بقول محشی مسلمان کا قبضہ بھی نہ رہا اور وہ مال دار الاسلام میں بھی نہ رہا پس جب مسلمان کا قبضہ اور ملک دونوں فوت ہوگئے تو یہ مال غیر معصوم اور غیر محفوظ ہوگیا اور کافر کا تسلط ایک غیر معصوم اور غیر محفوظ مال پر ہوا اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلط پانا ممنوع اور حرام نہیں ہے بلکہ مسلمان کے مال معصوم پر تسلط پانا ممنوع اور حرام ہے، حاصل یہ کہ مسلمان کا مال ابتداءً یعنی کافر کے تسلط سے پہلے اگر چہ معصوم تھا لیکن بقاء کافر کا تسلط ایسے مال پر ہوا ہے جو غیر معصوم ہے اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلط چونکہ ممنوع نہیں ہے بلکہ مباح ہے اسلئے کفار مسلمان کے مال پر تسلط پانے سے مسلمان کے مال کے مالک ہوجائیں گے اور اس مالک ہونے کا سبب فعل ممنوع نہ ہوگا بلکہ فعل مباح یعنی غیر معصوم مال پر تسلط پانا اس کا سبب ہوگا۔ شارح

Marfat.com

فرماتے ہیں کہ تسلط کیوجہ سے کافر کا مسلمان کے مال کا مالک ہونا اشارۃ النص سے بھی ثابت ہے، کیونکہ مہاجرین جو مکۃ المکرمہ میں مالدار تھے اپنا مال مکہ میں چھوڑ کر مدینہ منورہ کیطرف ہجرت کرنے اور مدینہ میں مقیم ہونے کیوجہ سے ان کو فقراء کہا گیا ہے۔ اسلئے کہ ان کا جو مال مکہ میں رہ گیا تھا اس پر کفار مکہ نے تسلط پالیا تھا اور تسلط پانے کیوجہ سے وہ اس کے مالک ہو گئے تھے پس اگر کفار مکہ، مسلمانوں کے مال پر تسلط پانے کے باوجود اسکے مالک نہ ہوتے بلکہ مسلمان ہی اسکے مالک رہتے تو محض ہجرت کرنے سے ان کو فقراء نہ کہا جاتا، مہاجرین کو فقراء کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ کفار مکہ مسلمان کے مال پر تسلط پاکر اسکے مالک ہو گئے ہیں۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْخَاصِّ بِاَحْكَامِهٖ وَاَقْسَامِهٖ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْعَامِّ فَقَالَ وَاَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا مُتَّفِقَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ فَكَلِمَةُ مَا عِبَارَةٌ عَنْ لَفْظٍ مَوْضُوْعٍ لِاَنَّ الْعُمُوْمَ لَا يَجْرِيْ فِي الْمَعَانِيْ وَالْعَامُّ مِنْ اَقْسَامِ وُجُوْهِ النَّظْمِ وَضْعًا كَالْخَاصِّ وَبِقَوْلِهٖ يَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا خَرَجَ الْخَاصُّ اِمَّا خَاصُّ الْعَيْنِ فَظَاهِرٌ وَاَمَّا خَاصُّ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ فَلِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ مَفْهُوْمًا كُلِّيًّا اَوْ فَرْدًا وَاحِدًا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ وَلَيْسَ هُوَ بِمَوْضُوْعٍ لِّلْاَفْرَادِ بِنَفْسِهٖ وَكَذَا خَرَجَ اَسْمَاءُ الْعَدَدِ لِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ الْاَجْزَاءَ دُوْنَ الْاَفْرَادِ وَكَذَا يَخْرُجُ بِهِ الْمُشْتَرَكُ لِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ مَعَانِيَ لَا اَفْرَادًا ثُمَّ قَوْلُهٗ مُتَّفِقَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ لِبَيَانِ تَحْقِيْقِ مَاهِيَّةِ الْعَامِّ لَا لِلْاِحْتِرَازِ وَقِيْلَ مُتَّفِقَةَ الْحُدُوْدِ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْمُشْتَرَكِ لِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ اِحْتِرَازٌ عَنِ النَّكِرَةِ الْمَنْفِيَّةِ فَاِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْاَفْرَادَ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِيَّةِ دُوْنَ الشُّمُوْلِ وَاِنَّمَا اكْتَفَى الْمُصَنِّفُ بِالتَّنَاوُلِ دُوْنَ الْاِسْتِغْرَاقِ اِتِّبَاعًا لِفَخْرِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّهٗ لَا يُشْتَرَطُ عِنْدَهٗ فِي الْعَامِّ الْاِسْتِغْرَاقُ لِجَمِيْعِ الْاَفْرَادِ فَالْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ وَالْمُنَكَّرُ كُلُّهٗ عَامٌّ وَعِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِيْحِ يُشْتَرَطُ فِي الْعَامِّ الْاِسْتِغْرَاقُ فَيَكُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ۔

(**ترجمہ**):۔ پھر جب مصنفؒ خاص کے اس کے احکام واقسام کیساتھ بیان سے فارغ ہو گئے تو عام کے بیان میں لگ گئے۔ چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو بر سبیل شمول ایسے افراد کو شامل ہو جنکی حدود متفق ہوں پس کلمۃ ما سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ عموم معانی میں جاری نہیں ہوتا اور عام وضع کے اعتبار سے خاص کی طرح اقسام لفظ میں سے ہے اور ماتن کے قول یتناول افرادا سے خاص نکل گیا، خاص العین کا نکلنا تو ظاہر ہے اور رہا خاص الجنس اور خاص النوع تو وہ اسلئے کہ یہ دونوں، مفہوم کلی یا ایسے ایک فرد کو شامل ہوتے ہیں جو افراد کثیرہ پر صادق آنے کا احتمال رکھیں اور خاص الجنس اور خاص النوع بذاتہ افراد کے لئے موضوع نہیں ہیں اسی طرح اسمائے عدد نکل گئے کیونکہ عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور اسی طرح اس تعریف سے مشترک نکل جائیگا اسلئے کہ مشترک معانی کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو پھر مصنفؒ کا قول متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول ماہیت عام کی تحقیق بیان کرنے کیلئے ہے نہ کہ احتراز کیلئے اور کہا گیا کہ متفقۃ الحدود مشترک سے احتراز ہے اسلئے کہ مشترک، مختلفۃ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے اور علی سبیل الشمول نکرۃ منفیہ سے احتراز ہے، اسلئے کہ نکرۂ منفیہ، علی سبیل البدلیت افراد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل الشمول

Marfat.com

اور مصنف نے تناول پر اکتفاء کیا اور استغراق کا لفظ نہیں ذکر کیا۔ فخر الاسلام کا اتباع کرتے ہوئے۔ کیونکہ فخر الاسلام کے نزدیک عام میں تمام افراد کے لئے استغراق شرط نہیں ہے پس جمع معرف اور منکر سب عام ہیں اور صاحب توضیح کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے، لہذا جمع منکر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

(**تشریح**) :۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ جب مصنفؒ خاص کی تعریف، اسکے احکام اور اقسام کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب عام کا بیان شروع فرمارہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو علی سبیل الشمول متفقۃ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ تعریف میں افراد متفقۃ الحدود سے ماہیت اور حقیقت میں افراد کا متفق ہونا مراد نہیں ہے بلکہ افراد متفقۃ الحدود سے مراد وہ افراد ہیں جو معنی کلی اور مفہوم کلی یعنی لفظ کے مدلول کے صدق میں متفق ہوں یعنی لفظ عام کا مدلول تمام افراد پر یکساں صادق آتا ہو۔

صاحب نورالانوار کہتے ہیں کہ متن میں کلمہ ما سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ معانی کے اندر عموم جاری نہیں ہوتا ہے یعنی معانی عموم کے ساتھ نہ حقیقۃً متصف ہوتے ہیں اور نہ مجازاً۔ اور جب معنی عموم کے ساتھ کسی طرح متصف نہیں ہوتا تو معنی عام نہ ہوگا بلکہ لفظ عام ہوگا اور جب عام معنی نہیں ہوتا بلکہ لفظ، عام ہوتا ہے تو تعریف عام میں کلمہ ما سے مراد لفظ ہوگا نہ کہ معنی۔ بعض حضرات نے کہا کہ معانی، عموم کے ساتھ مجازاً متصف ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ معانی، عموم کے ساتھ حقیقۃً متصف ہوتے ہیں، جیسا کہ لفظ حقیقۃً عموم کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ پس ان دونوں اقوال کی بنا پر کلمہ ما سے مراد لفظ نہ ہوگا۔ بلکہ شئی ہوگا یعنی عام وہ شئی ہے اور یہ اسلئے کہ ''شئی'' لفظ اور معنی دونوں کو شامل ہے لہذا عام کی تعریف میں لفظ اور معنی دونوں کو شریک کرنے کیلئے ان دونوں اقوال کی بناء پر کلمہ ما سے مراد شئے ہوگا، من اقسام وجوہ میں اضافت بیان کے لئے ہے کیونکہ وجوہ سے مراد بھی اقسام ہیں۔

حاصل یہ کہ جس طرح خاص، وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے اسطرح عام بھی وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے، شارحؒ نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ماتن کے قول ''یتناول افرادا'' کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے خاص نکل گیا ہے اور اسی خاص کے قبیل سے مثنی ہے کیونکہ مثنی، دو فردوں کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو.....صاحب نورالانوار کہتے ہیں کہ خاص العین کا نکلنا تو ظاہر ہے اسلئے کہ خاص العین فرد واحد اور شخص واحد کا نام ہے اور خاص الجنس اور خاص النوع اسلئے نکل جاتے ہیں کہ جنس کے بارے میں بعض حضرات کا مذہب تو یہ ہے کہ جنس، مفہوم کلی اور معنی کلی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ فرد منتشر کے لئے موضوع ہوتا ہے یعنی ایسے ایک فرد کیلئے موضوع ہوتا ہے جسکا اطلاق ہر ہر فرد پر ہوسکتا ہے اور کثیر پر صدق کا احتمال بھی ہوسکتا ہے اور نوع مفہوم کلی اور معنی کلی کے لئے موضوع ہوتا ہے .....الحاصل خاص الجنس اور خاص النوع مفہوم کلی کیلئے موضوع ہوں یا فرد منتشر کے لئے موضوع ہوں دونوں صورتوں میں افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں اور جب افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں تو یہ دونوں عام نہ ہوں گے، کیونکہ عام کیلئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ''یتناول افرادا'' کی قید کے ذریعہ اسمائے عدد، ثلثہ، اربعۃ وغیرہ بھی خارج ہوجاتے ہیں کیونکہ عدد، اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجزاء کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کل، ان اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور کل، اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا

Marfat.com

ہے، چنانچہ یدزیدٌ، زیدٌ (زید کا ہاتھ زید ہے) نہیں کہا جا سکتا ہے اور رہے افراد تو وہ کلی کے مصداق ہوتے ہیں اور کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے، چنانچہ زیدٌ انسانٌ، زید انسان ہے کہا جا سکتا ہے۔ بہر حال جب عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق ہے تو عدد، عام نہ ہوگا کیونکہ عام کیلئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ یتناول افراداً، کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک بھی نکل جائیگا اسلئے مشترک معانی کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا حالانکہ عام کے لئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ جب ''یتناول افراداً'' کی قید کے ذریعہ خاص، اسمائے عدد اور مشترک سب نکل گئے۔ تو مصنفؒ کا قول ''متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول'' ماہیت عام کی تحقیق بیان کرنے کیلئے ہوگا اور کسی کو عام کی تعریف سے خارج کرنے کے لئے نہ ہوگا لیکن بعض لوگوں نے کہا کہ ''متفقۃ الحدود'' کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک کو خارج کیا گیا ہے، اسلئے کہ مشترک، مختلفۃ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے اور عام کیلئے ضروری ہے کہ وہ متفقۃ الحدود افراد کو شامل ہو، اور علی سبیل الشمول کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے نکرہ منفیہ کو خارج کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ نکرہ منفیہ تمام افراد کو علی سبیل الشمول اور بیک وقت شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت اور یکے بعد دیگرے شامل ہوتا ہے مثلاً ''مارایت رجلا'' کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں نے تمام افراد رجل کو نہیں دیکھا بلکہ یہ مطلب ہے کہ کسی مرد کو نہیں دیکھا یعنی نہ اسکو دیکھا اور نہ اسکو دیکھا، یعنی یکے بعد دیگرے ایک ایک کر کے تمام افراد رجل سے رویت کی نفی کی جائیگی پس عام کیلئے چونکہ تمام افراد کو بیک وقت شامل ہونا ضروری ہے اسلئے علی سبیل الشمول کی قید صرف عام کی تعریف کیلئے مفید ہوگی اور نکرہ منفیہ اس قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے خارج ہو جائیگا، اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مصنفؒ نے آگے چل کر خود یہ فرمایا ہے کہ نکرہ منفیہ عام ہے اور یہاں نکرہ منفیہ کو عام کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت عام کو بیان کرنے کیلئے تعریف کی گئی ہے اور نکرہ منفیہ کا عام ہونا مجازی ہے اب کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کا عام کی تعریف میں ''یتناول'' کے لفظ پر اکتفاء کرنا اور استغراق کا لفظ ذکر نہ کرنا یہ بات علامہ فخر الاسلامؒ کے اتباع میں ہے کیونکہ علامہ فخر الاسلام کے نزدیک عام کا اپنے تمام افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ عام کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے خواہ استغراق پایا جائے خواہ نہ پایا جائے ..... پس فخر الاسلام کے نزدیک جمع معرف اور جمع منکر دونوں عام ہونگے، کیونکہ دونوں افراد کو شامل ہوتے ہیں ..... اور صاحب توضیح کے نزدیک عام کی تعریف میں چونکہ استغراق شرط ہے یعنی عام کا اپنے مدلول کے تمام افراد کو استغراق کے طور پر شامل ہونا شرط ہے اسلئے عام کی تعریف جمع معرف پر تو صادق آئیگی، کیونکہ جمع معرف میں استغراق پایا جاتا ہے اس طور پر کہ جمع معرف کا اطلاق ایک سے لے کر اوپر تک تمام افراد پر ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جمع کا اطلاق تین اور تین سے اوپر کے تمام افراد پر ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر جمع کا اطلاق نہیں ہوتا مگر جب جمع پر لام تعریف داخل کر دیا جاتا ہے تو اسکی جمعیت باطل ہو جاتی ہے، اور اسکا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوتا ہے اور جب جمع معرف کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام پر ہوتا ہے تو اسمیں استغراق پایا گیا اور استغراق کے پائے جانے کیوجہ سے صاحب توضیح کے نزدیک بھی جمع معرف عام کی تعریف میں داخل ہو جائیگا اور رہا جمع منکر تو وہ عام کی تعریف میں داخل نہ ہوگا کیونکہ جمع منکر افراد کو تو شامل ہوتا ہے لیکن اسمیں تمام افراد کا استغراق نہیں ہوتا بایں طور کہ جمع منکر کا اطلاق تین

Marfat.com

اور تین سے زائد پر تو ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر نہیں ہوتا اور جب جمع منکر کا اطلاق ایک اور دو پر نہیں ہوتا تو جمع منکر میں استغراق نہ پایا گیا اور جب جمع منکر میں استغراق نہیں پایا گیا تو وہ صاحب توضیح کے نزدیک عام نہ ہوگا اور جمع منکر خاص بھی نہیں ہے۔ اسلئے کہ خاص، فرد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور جمع منکر افراد کو شامل ہوتا ہے۔ بہر حال جمع منکر صاحب توضیح کے نزدیک جب نہ خاص ہے اور نہ عام ہے تو عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

وَانَّهٗ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهٗ قَطْعًا بَيَانٌ لِحُكْمِه بَعْدَ بَيَانِ مَعْنَاهُ فَقَوْلُهٗ يُوْجِبُ الْحُكْمَ رَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ اِنَّهٗ مُجْمَلٌ لِاخْتِلَافِ اَعْدَادِ الْجَمْعِ فَلَا يَكُوْنُ مُوْجِبًا اَصْلًا بَلْ يَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَقُوْمَ الدَّلِيْلُ عَلٰى مُعَيَّنٍ وَقَوْلُهٗ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهٗ رَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ لَا يُوْجِبُ الْفَرْدُ اِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعُ اِلَّا الثَّلٰثَ وَالْبَاقِيْ مَوْقُوْفٌ عَلٰى قِيَامِ الدَّلِيْلِ وَقَوْلُهٗ قَطْعًا رَدٌّ عَلَى الشَّافِعِيِّ حَيْثُ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْعَامَّ ظَنِّيٌّ لِاَنَّهٗ مَا مِنْ عَامٍّ اِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَخْصُوْصًا مِنْهُ الْبَعْضُ وَاِنْ لَمْ نَقِفْ عَلَيْهِ فَيُوْجِبُ الْعَمَلَ لَا الْعِلْمَ كَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَنَقُوْلُ هٰذَا اِحْتِمَالٌ نَاشٍ بِلَا دَلِيْلٍ وَهُوَ لَا يُعْتَبَرُ وَاِذَا خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ كَانَ اِحْتِمَالًا نَاشِيًا عَنْ دَلِيْلٍ فَيَكُوْنُ مُعْتَبَرًا فَعِنْدَنَا الْعَامُّ قَطْعِيٌّ فَيَكُوْنُ مُسَاوِيًا لِلْخَاصِّ.

(ترجمہ) :۔اور عام ان افراد میں جنکو شامل ہوتا ہے قطعی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے (یہ) عام کے معنی بیان کرنے کے بعد اسکے حکم کا بیان ہے پس مصنفؒ کا قول ''یوجب الحکم'' ان لوگوں پر رد ہے، جنہوں نے یہ کہا کہ عام، مجمل ہے اسلئے کہ جمع کے اعداد مختلف ہیں لہذا وہ موجب نہ ہوگا بلکہ توقف واجب ہوگا یہاں تک کہ کسی معین شئی پر دلیل قائم ہو جائے اور مصنفؒ کا قول فیما یتناولہ ان لوگوں پر رد ہے جنہوں نے کہا کہ فرد صرف ایک کو اور جمع صرف تین کو واجب کرتا ہے اور باقی، قیام دلیل پر موقوف ہے اور مصنفؒ کا قول ''قطعا'' امام شافعیؒ پر رد ہے۔ اسلئے کہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ عام ظنی ہے، کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔ پس عام اسکا احتمال رکھتا ہے کہ وہ مخصوص منہ البعض ہو اگر چہ ہم اس سے واقف نہیں ہیں۔ پس عام عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم ویقین کو جیسا کہ خبر واحد اور قیاس اور ہم جواب دیں گے کہ یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے۔ لہذا اسکا اعتبار نہ ہوگا اور جب عام سے بعض کو خاص کر لیا گیا تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوگا۔ لہذا معتبر ہوگا۔ بہر حال ہمارے نزدیک عام قطعی ہے لہذا وہ خاص کے برابر ہوگا۔

(تشریح) :۔عام کی تعریف بیان کرنے بعد اس عبارت میں اسکا حکم ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں قطعیت اور تیقن کو واجب کرتا ہے یعنی عام، خاص کیطرح مفید یقین ہوتا ہے، اسکے موجب پر اعتقاد اور یقین کرنا بھی ضروری ہے اور اس پر عمل کرنا بھی لازم ہے۔ شارع کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے اپنے قول ''یوجب الحکم'' سے ان حضرات کی تردید کی ہے جو فرماتے ہیں کہ عام مجمل ہے اور مجمل اسلئے ہے کہ جمع کے اعداد و شمار مختلف ہیں کیونکہ جمع قلت کی صورت میں تین سے لے کر دس تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ یعنی جمع قلت

Marfat.com

سے تین بھی مراد لے سکتے ہیں اور چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ، نو، دس ہر ایک کو مراد لیا جا سکتا ہے اور جمع کثرت کی صورت میں تین سے لے کر الی مالانہایہ ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ اور بعض اعداد کو چونکہ بعض پر کوئی ترجیح نہیں ہے اسلئے وہ مجمل ہوگا اور کسی عدد کے لئے بھی موجب نہ ہوگا بلکہ جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اسوقت تک کیلئے توقف کرنا واجب ہوگا نہ اس پر اعتقاد ضروری ہوگا اور نہ عمل ضروری ہوگا یہ بعض اشاعرہ کا مذہب ہے اور مشائخ سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ اعتقاد کے حق میں تو توقف ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہو عموم یا خصوص مبہم طریقہ اس پر اعتقاد رکھا جائے گا۔ لیکن عمل کرنا واجب اور ضروری ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو اس جمع کو کل پر محمول کیا جائیگا۔ اس صورت میں بعض کو بعض پر بلا مرجح ترجیح دینا بھی لازم نہ آئیگا اور اجمال بھی باقی نہ رہے گا۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنفؒ کے قول ''فیما یتناولہ'' سے ان حضرات کی تردید کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عام اگر واحد کا صیغہ ہو تو وہ فرد واحد کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی اس صورت میں فرد واحد مراد ہوگا اور اگر جمع کا صیغہ ہو تو وہ صرف تین کو ثابت کرتا ہے یعنی اس صورت میں صرف تین کا عدد مراد ہوگا اور ان دونوں کے علاوہ تمام الفاظ عام، قیام دلیل پر موقوف ہونگے۔ یعنی جس پر دلیل اور قرینہ موجود ہو وہ مراد ہوگا..... ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کو معنی سے خالی کرنا تو جائز نہیں ہے۔ یعنی یہ بات تو بالکل ہی لغو ہے کہ لفظ سے کوئی معنی مراد نہ ہوں، بلکہ کچھ نہ کچھ ضرور مراد ہوگا۔ اب عام اگر واحد کا صیغہ ہو اور اس سے اقل عدد یعنی ایک مراد ہو اور عام اگر جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع یعنی تین مراد ہوں تو یہ متیقن ہے اور اگر مافوق الاقل یعنی صیغہ واحد کی صورت میں ایک سے زیادہ اور صیغہ جمع کی صورت میں تین سے زیادہ مراد ہوں تو یہ متیقن نہیں ہوگا بلکہ مشکوک ہوگا۔ کیونکہ اقل تو مافوق الاقل میں داخل ہوتا ہے لیکن مافوق الاقل اقل میں داخل نہیں ہوتا گویا اقل دونوں صورتوں میں موجود ہے اور مافوق الاقل صرف ایک صورت میں موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اقل عدد یقینی ہوا اور مافوق الاقل مشکوک ہوا اور جو چیز یقینی ہوا اسی کو مراد لینا بہتر ہے۔ لہذا صیغہ واحد کی صورت میں ایک مراد لیا جائیگا اور صیغہ جمع کی صورت میں تین کا عدد مراد لیں گے ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ یہ بات جو کہی گئی یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ہے حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا باطل ہے اسلئے یہ قول بھی باطل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول ''قطعاً'' سے امام شافعیؒ کے مذہب کی تردید کرنا مقصود ہے، کیونکہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ عام ظنی ہے اور ظنی ہونے کی دلیل یہ ہیکہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو الا یہ کہ کسی عام کے بارے میں بالدلیل یہ بات ثابت ہوگئی ہو کہ وہ خصوص کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ جیسے ''ان اللہ بکل شئی علیم'' ایسا عام ہے کہ جسکا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی بالدلیل یہ بات ثابت ہے کہ کوئی شئی اللہ کے علم سے باہر نہیں ہے۔

بہر حال اس قسم کے عام کے علاوہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو یعنی ہر عام مخصوص منہ البعض ہونے کا احتمال رکھتا ہے اگر چہ ہم اس سے واقف نہ ہوں اور اس طرح کے احتمال کے ساتھ عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے اور مفید ظن اور دلیل ظنی عمل کو واجب کرتی ہے لیکن اس پر یقین اور اعتقاد کو واجب نہیں کرتی جیسے خبر واحد اور قیاس مفید ظن اور موجب عمل تو ہیں لیکن مفید یقین نہیں ہیں، اسی طرح عام بھی مفید ظن اور موجب عمل تو ہوگا لیکن مفید یقین نہ ہوگا..... ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا پیدا کردہ یہ احتمال، بلا دلیل ہے اور جو احتمال بلا دلیل ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ لہذا اس احتمال کا اعتبار نہ ہوگا۔ تفصیل یہ ہے کہ عام کے صیغے بحسب

Marfat.com

الوضع عموم پر دلالت کرتے ہیں اور اسکی دلیل یہ ہے کہ صحابہ بکثرت عام کے صیغوں سے عموم پر استدلال کرتے ہیں اور قرائن کی طرف محتاج نہیں ہوتے پس اگر عام کے صیغے عموم کیلئے موضوع نہ ہوتے تو عموم سمجھنے کیلئے قرائن کی ضرورت پڑتی۔ بہرحال ثابت ہوگیا کہ عام کے صیغے بغیر قرینہ کے عموم پر دلالت کرتے ہیں اور بغیر قرینہ کے لفظ کی دلالت معنی پر قطعی ہوتی ہے۔ لہذا عام کے صیغوں کی دلالت عموم پر قطعی ہوگی نہ کہ ظنی .....اب رہا وہ، احتمال پیدا کرنا جو معنی موضوع لہ یعنی عموم سے عام کے صیغوں کو پھیر دے تو یہ احتمال بلا دلیل ہے۔ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ بلا دلیل احتمال ہر چیز میں پیدا کیا جا سکتا ہے مثلاً ہم نے آسمان کو دیکھا اسمیں ایک مہمل قسم کا احتمال یہ بھی ہے کہ نہیں دیکھا ہاں اگر عام کے مصداق سے بعض افراد کو یقیناً خاص کولیا گیا تو یہ احتمال دلیل کے ساتھ پیدا شدہ ہے لہذا اس کا اعتبار ہوگا یعنی عام مخصوص منہ البعض ظنی ہوگا نہ کہ قطعی۔

حاصل یہ کہ مطلقاً عام، ہمارے نزدیک قطعی اور مفید یقین ہے اور جب ہمارے نزدیک عام قطعی ہے تو عام، خاص کے مساوی اور برابر ہوگا۔ کیونکہ خاص بھی قطعی ہے اور عام بھی قطعی ہے۔

حَتّٰی یَجُوْزُ نَسْخُ الْخَاصِّ بِهٖ اَیْ بِالْعَامِّ لِاَنَّهٗ یُشْتَرَطُ فِی النَّاسِخِ اَنْ یَّکُوْنَ مُسَاوِیًا لِلْمَنْسُوْخِ اَوْ خَیْرًا مِنْهُ کَحَدِیْثِ الْعُرَنِیِّیْنَ نَسَخَ بِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ وَعُرَنِیُّوْنَ قَبِیْلَةٌ یَنْسِبُوْنَ اِلٰی عُرَیْنَةَ تَصْغِیْرُ عَرْنَةَ الَّتِیْ هِیَ وَادٍ بِعَرَفَاتٍ وَحَدِیْثُهُمْ مَارَوَی اَنَسُ بْنُ مَالِکٍ اَنَّ قَوْمًا مِنْ عُرَیْنَةَ اَتَوُا الْمَدِیْنَةَ فَلَمْ تُوَافِقْهُمْ فَاصْفَرَّتْ اَلْوَانُهُمْ وَانْتَفَخَتْ بُطُوْنُهُمْ فَاَمَرَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَنْ یَّخْرُجُوْا اِلٰی اِبِلِ الصَّدَقَةِ وَیَشْرَبُوْا مِنْ اَلْبَانِهَا وَاَبْوَالِهَا فَصَحُّوْا ثُمَّ ارْتَدُّوْا فَقَتَلُوُا الرُّعَاةَ وَاسْتَاقُوُا الْاِبِلَ فَبَعَثَ رَسُوْلُ اللّٰهِ فِیْ اَثَرِهِمْ قَوْمًا فَاَخَذُوْا فَاَمَرَ بِقَطْعِ اَیْدِیْهِمْ وَاَرْجُلِهِمْ وَسَمْلِ اَعْیُنِهِمْ وَتَرْکِهِمْ فِیْ شِدَّةِ الْحَرِّ حَتّٰی مَاتُوْا فَهٰذَا حَدِیْثٌ خَاصٌّ بِبَوْلِ الْاِبِلِ یَدُلُّ عَلٰی طَهَارَتِهٖ وَحِلِّهٖ وَبِهٖ تَمَسَّکَ مُحَمَّدٌ فِیْ اَنَّ بَوْلَ مَایُؤْکَلُ لَحْمُهٗ طَاهِرٌ وَیَحِلُّ شُرْبُهٗ لِلتَّدَاوِیْ وَغَیْرِهٖ وَعِنْدَهُمَا هُوَ مَنْسُوْخٌ بِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ وَهُوَ عَامٌّ لِمَاکُوْلِ اللَّحْمِ وَغَیْرِهٖ فَقَدْ نَسَخَ الْخَاصَّ بِهٰذَا الْعَامِّ فَبَوْلُ مَایُؤْکَلُ لَحْمُهٗ وَغَیْرُهٖ کُلُّهٗ نَجِسٌ حَرَامٌ لَایَحِلُّ شُرْبُهٗ وَاسْتِعْمَالُهٗ لِلتَّدَاوِیْ وَغَیْرِهٖ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَیَحِلُّ عِنْدَ اَبِیْ یُوْسُفَ فِی التَّدَاوِیْ لِلضَّرُوْرَةِ عَلٰی مَاعُرِفَ وَقِصَّةُ هٰذَا الْحَدِیْثِ النَّاسِخِ مَارُوِیَ اَنَّهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ لَمَّا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ صَحَابِیٍّ صَالِحٍ اُبْتُلِیَ بِعَذَابِ الْقَبْرِ جَاءَ اِلٰی اِمْرَاَتِهٖ فَسَاَلَهَا عَنْ اَعْمَالِهٖ فَقَالَتْ کَانَ یَرْعَی الْغَنَمَ وَلَایَتَنَزَّهُ مِنْ بَوْلِهٖ فَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ فَهُوَ بِحَسَبِ شَانِ النُّزُوْلِ اَیْضًا خَاصٌّ بِبَوْلِ مَایُؤْکَلُ لَحْمُهٗ کَمَا کَانَ الْمَنْسُوْخُ خَاصًّا بِهٖ لٰکِنَّ الْعِبْرَةَ لِعُمُوْمِ اللَّفْظِ وَالَّذِیْ یَدُلُّ عَلٰی کَوْنِ حَدِیْثِ الْعُرَنِیِّیْنَ مَنْسُوْخًا بِهٰذَا الْحَدِیْثِ اَنَّ الْمُثْلَةَ الَّتِیْ تَضَمَّنَهَا حَدِیْثُ الْعُرَنِیِّیْنَ مَنْسُوْخَةٌ بِالْاِتِّفَاقِ لِاَنَّهَا کَانَتْ فِیْ اِبْتِدَاءِ الْاِسْلَامِ۔

Marfat.com

(**ترجمہ**) :۔ یہاں تک کہ عام کے ذریعہ خاص کو منسوخ کرنا جائز ہے اسلئے کہ ناسخ میں یہ شرط ہے کہ ناسخ، منسوخ کے برابر ہو یا منسوخ سے بہتر ہو۔ جیسے حدیث عرنیین، حضور ﷺ کے قول ''استنزھوا عن البول'' سے منسوخ کردی گئی ہے اور عرنیون ایک قبیلہ ہے جو عرینہ کی طرف منسوب ہے، عرینہ، عرنۃ الشئی کی تصغیر ہے، یہ عرفات میں ایک وادی کا نام ہے ان کی حدیث وہ ہی ہے جسکو انس بن مالکؓ نے نقل کیا ہے کہ عرینہ کا ایک گروہ مدینہ منورہ میں آیا ان کو مدینہ کی آب وہوا موفق نہ آئی انکے رنگ زرد ہو گئے اور انکے پیٹ پھول گئے پس رسول ہاشمی ﷺ نے انکو حکم دیا کہ وہ صدقہ کے اونٹوں کیطرف نکل جائیں ان کا دودھ اور انکا پیشاب پیئں۔ چنانچہ وہ تندرست ہو گئے پھر مرتد ہو گئے اور رسول اللہ ﷺ کے چرواہوں کو قتل کردیا اور اونٹ ہانک کر لے گئے، پس رسول اللہ ﷺ نے ان کے پیچھے کچھ لوگوں کو بھیجا۔ انہوں نے ان کو پکڑ لیا پھر رسول اللہ ﷺ نے ان کے ہاتھ اور پاؤں کو کاٹنے ان کی آنکھیں پھوڑنے اور ان کو سخت گرمی میں چھوڑ دینے کا حکم دیا، حتی کہ وہ لوگ مر گئے۔ یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اسکی طہارت اور حلت پر دلالت کرتی ہے، اسی سے امام محمدؒ نے اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب پاک ہے اور اس کا پینا علاج وغیرہ کے لئے حلال ہے۔ اور شیخین کے نزدیک یہ حدیث حضور ﷺ کے قول ''استنزھوا من البول'' سے منسوخ ہے اور یہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں کو عام ہے، پس خاص اس عام سے منسوخ ہو گیا ہے۔ پس ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم تمام جانوروں کا پیشاب ناپاک حرام ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا پینا اور علاج وغیرہ کیلئے اس کا استعمال کرنا حلال نہیں ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ضرورۃ علاج وغیرہ کے لئے حلال ہے، جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں معلوم ہوا اور اس حدیثِ ناسخ کا قصہ یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ جب ایک نیک صحابیؓ کے دفن سے فارغ ہوئے جو عذاب قبر میں مبتلا ہو گیا تو آپؐ اس کی بیوی کے پاس تشریف لائے اور ان کے اعمال کے بارے میں اس سے دریافت کیا تو اس نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے اور اس کے پیشاب سے پرہیز نہیں کرتے تھے۔ پس اسوقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ پیشاب سے پرہیز کیا کرو اسلئے کہ عام طور پر عذاب قبر اسی وجہ سے ہوتا ہے پس یہ حدیث ناسخ بھی اپنے شان نزول کے اعتبار سے بول مایوکل اللحم کے ساتھ اسی طرح خاص ہے جیسا کہ حدیث منسوخ بول مایوکل اللحم کے ساتھ خاص تھی۔ لیکن اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے اور وہ چیز جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ حدیث عرنیین اس حدیث استنزہوا سے منسوخ ہے، یہ ہے کہ وہ مثلہ جسکو حدیث عرنیین متضمن ہے بالاتفاق منسوخ ہے اسلئے کہ مثلہ کرنا ابتدائے اسلام میں درست تھا۔

(**تشریح**) :۔ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ ہم احناف کے نزدیک عام اور خاص قطعی اور مفید یقین ہونے میں برابر ہیں اسکی دلیل یہ ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز ہے حالانکہ ناسخ کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ منسوخ کے برابر درجہ کا ہو یا اس سے اقوی ہو پس عام کا خاص کیلئے ناسخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام کم از کم خاص کے برابر ہے اور خاص بالاتفاق قطعی ہے۔ لہذا عام بھی قطعی ہوگا۔ اسکی مثال یہ ہے کہ حدیث عرینہ جو خاص ہے وہ حدیث عام، یعنی ''استنزہوا عن البول'' سے منسوخ ہے..... اسکی تفصیل یہ ہے کہ عرنہ، عرفات میں ایک وادی کا نام ہے، اسکی تصغیر عرینہ ہے، عرینہ ایک قبیلہ ہے جسکی طرف عرنیون منسوب ہیں۔ بقول حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ انکا واقعہ یہ ہیکہ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ آئے، لیکن ان کو وہاں کی آب وہوا موافق نہ آئی چنانچہ انکے رنگ زرد ہو گئے اور ان کے پیٹ پھول گئے جب

Marfat.com

رسول اللہ ﷺ کو اسکا علم ہوا تو ان کو حکم دیا کہ صدقہ کے اونٹوں کیطرف نکل جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پئیں ایسا کرنے سے یہ لوگ تندرست ہوگئے اور اسکے صلہ میں یہ کیا کہ مرتد ہوگئے اور چرواہوں کو قتل ڈالا اور صدقہ کے اونٹوں کو لیکر روانہ ہوگئے۔ اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ کو جب ان کی اس حرکت کا علم ہوا تو ان کے پیچھے بعض صحابہ کو دوڑایا انہوں نے ان مجرموں کو گرفتار کر کے دربار رسالت ﷺ میں پیش کیا تو صاحب شریعت ﷺ نے انکے ہاتھوں اور پیروں کو کاٹنے، ان کی آنکھوں کو پھوڑنے اور انکو سخت گرمی میں چھوڑنے کا حکم دیا یہاں تک کہ یہ لوگ مرگئے..... عرینہ کے لوگ چونکہ قطاع الطریق اور ڈاکو تھے اسلئے انکا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹوا کر ان کو قتل کر دیا گیا۔ کیونکہ ڈاکو کی یہی سزاء ہے اور ایک حدیث کے مطابق چونکہ ان لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کے چرواہوں کو مثلہ بھی کیا تھا اور انکی آنکھیں پھوڑی تھیں اسلئے ''جزاء سیئۃ سیئۃ بمثلہا'' کے تحت اللہ کے رسول ﷺ نے بھی ان کے ساتھ یہی سلوک کیا..... بہر حال یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور اونٹ کے پیشاب کے حلال اور پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے، اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام محمدؒ نے فرمایا کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے انکا پیشاب پاک ہے اور علاج وغیرہ کیلئے اسکا پینا حلال ہے اور شیخین نے کہا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور ناسخ یہ حدیث ہے ''استنزہوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ'' اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ایک نیک صحابیؓ کو دفن کیا تو اسکو عذاب قبر میں مبتلاء کر دیا گیا۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ ان کی بیوی کے پاس تشریف لائے اور مرحوم کے شب و روز کے معمولات کے بارے میں دریافت کیا انکی بیوی نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے لیکن ان کے پیشاب سے احتیاط نہ کرتے تھے یہ سن کر، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ لوگوں! پیشاب سے احتیاط کیا کرو، کیونکہ عام طور پر عذاب قبر پیشاب سے احتیاط نہ کرنے کیوجہ سے ہوتا ہے یہ حدیث اپنے شان نزول اور پس منظر کے لحاظ سے اگر چہ ماکول اللحم جانور یعنی بکری کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ حدیث منسوخ ماکول اللحم جانور یعنی اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے لیکن لفظوں کے اعتبار سے عام ہے اور اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص سبب کا۔ پس حدیث استنزہوا من البول اگر چہ سبب نزول کے اعتبار سے خاص ہے لیکن لفظ کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ آپ ﷺ نے مطلق بول سے بچنے کا امر فرمایا ہے خواہ ماکول اللحم کا بول ہو خواہ غیر ماکول اللحم کا بول ہو'..... بہر حال یہ حدیث عام ہے اور ناسخ ہے اور حدیث عرینہ خاص ہے اور منسوخ ہے پس عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا ثابت ہوگیا۔ اسی حدیث ناسخ کیوجہ سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً پیشاب خواہ ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول اللحم کا ہونا پاک ہے۔ اس کا پینا اور علاج وغیرہ کیلئے استعمال کرنا ناجائز ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی تائید رسول اللہ ﷺ کے قول ''لا شفاء فیما حرم علیکم'' سے بھی ہوتی ہے۔ یعنی جو چیز تم پر حرام ہے اسمیں تمہارے لئے کوئی شفاء نہیں ہے۔ پس جب پیشاب حرام اور نجس ہے تو اسمیں کوئی شفاء نہ ہوگی اور جب پیشاب میں شفاء نہیں ہے تو علاج کے خاطر اسکا استعمال کرنا بھی بے سود اور ناجائز ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ علاج وغیرہ کی ضرورت میں پیشاب پینے کی اجازت دیتے ہیں اور حدیث ''لا شفاء فیما حرم علیکم'' کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حرام چیز میں شفاء نہیں ہے بالکل صحیح ہے لیکن جب ضرورت میں پیشاب پینے کی اجازت دیدی گئی تو وہ حرام کہاں رہا۔

صاحب نور الانوار ''والذی یدل علی کون حدیث العرنیین'' سے ایک اعتراض کا جواب دینے کی زحمت فرمارہے ہیں۔ اعتراض یہ

Marfat.com

ہے کہ آپ کا حدیث عرنیین کو منسوخ اور حدیث استنزہوا من البول'' کو ناسخ قرار دینا اسوقت درست ہوگا جبکہ حدیث عرنیین کا تقدم اور حدیث استنزہوا من البول کا تاخر ثابت ہو جاتا ہو۔ حالانکہ دونوں حدیثوں کی تاریخ معلوم نہ ہونے کیوجہ سے یہ ثابت نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ حدیث عرنیین کا منسوخ ہونا ایک دوسری دلیل سے ثابت ہے دلیل یہ ہے کہ حدیث عرنیین، مثلہ کرنے کو متضمن ہے یعنی حدیث عرنیین میں یہ بات مذکور ہے، کہ اللہ کے رسول ﷺ نے عرینہ کے ان لوگوں کو مثلہ کرایا تھا، لیکن مثلہ کرنے کا حکم باالاتفاق منسوخ ہو چکا یعنی ابتدائے اسلام میں مثلہ کرنا مشروع تھا مگر بعد میں منسوخ ہو گیا پس جب حدیث عرنیین کا ایک جز منسوخ ہے تو دوسرا جز یعنی بول مایوکل لحمہ کی طہارت اور حلت بھی یقیناً منسوخ ہوگی ورنہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آدھی حدیث منسوخ ہو اور آدھی منسوخ نہ ہو..... بہر حال، جب حدیث عرنیین کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا تو حدیث استنزہوا من البول بلاشبہ ناسخ ہوگی۔ بعض حضرات نے اس جواب کو پسند نہیں کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا کہ حدیث عرنیین دو احکام پر مشتمل ہے ایک مثلہ کرنا، دوم اونٹ کے پیشاب کا پاک اور حلال ہونا اور ایک حکم کے منسوخ ہونے سے دوسرے حکم کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا۔ لہذا مثلہ کرنے کے منسوخ ہونے سے بول ابل کا پاک اور حلال ہونا منسوخ نہ ہوگا۔

بہتر جواب یہ ہے کہ حدیث استنزھوا من البول، محرم ہے اور حدیث عرنیین مبیح ہے اور محرم مؤخر ہوتا ہے اور مبیح مقدم ہے لہذا حدیث عرنیین مقدم ہوگی اور حدیث استنزھوا من البول مؤخر ہوگی اور مؤخر ناسخ اور مقدم منسوخ ہوتا ہے۔ لہذا حدیث استنزھوا من البول ناسخ اور حدیث عرنیین منسوخ ہوگی۔

وَإِذَا أَوْصَى بِخَاتَمٍ لِإِنْسَانٍ ثُمَّ بِالْفَصِّ مِنْهُ لِآخَرَ فَالْحَلْقَةُ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصُّ بَيْنَهُمَا تَأْيِيدٌ لِمُقَدَّمَةٍ مَفْهُومَةٍ مِمَّا قَبْلَ وَهِيَ أَنَّ الْعَامَّ مُسَاوٍ لِلْخَاصِّ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ وَهِيَ أَنَّهُ إِذَا أَوْصَى أَحَدٌ بِخَاتَمِهِ لِإِنْسَانٍ ثُمَّ أَوْصَى بِكَلَامٍ مُفْصُولٍ بَعْدَهُ بِفَصِّ ذَلِكَ الْخَاتَمِ بِعَيْنِهِ لِإِنْسَانٍ آخَرَ فَتَكُونُ الْحَلْقَةُ لِلْمُوْصَى لَهُ الْأَوَّلِ خَاصَّةً وَالْفَصُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي عَلَى السَّوَاءِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْخَاتَمَ عَامٌّ أَيْ كَالْعَامِّ لِأَنَّ الْعَامَّ الْمُصْطَلَحَ هُوَ مَا يَشْمَلُ أَفْرَادًا وَالْخَاتَمُ لَا يَصْدُقُ الْأَعَلَى فَرْدٍ وَاحِدٍ وَلَكِنَّهُ كَالْعَامِّ يَشْمَلُ الْحَلْقَةَ وَالْفَصَّ كُلَّيْهِمَا وَالْفَصُّ خَاصٌّ بِمَدْلُولِهِ فَقَطْ فَإِذَا ذُكِرَ الْخَاصُّ بَعْدَ الْعَامِّ بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا فِي حَقِّ الْفَصِّ فَيَكُونُ الْفَصُّ لِلْمُوْصَى لَهُمَا جَمِيعًا تَسْوِيَةً لِلْعَامِّ مَعَ الْخَاصِّ بِخِلَافِ مَا إِذَا أَوْصَى بِالْفَصِّ بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ فَإِنَّهُ يَكُونُ بَيَانًا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَاتَمِ فِيمَا سَبَقَ الْحَلْقَةُ فَقَطْ فَتَكُونُ الْحَلْقَةُ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصُّ لِلثَّانِي وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ يَكُونُ الْفَصُّ لِلثَّانِي الْبَتَّةَ سَوَاءٌ أَتَى بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ أَوْ مَفْصُولٍ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِنَّمَا تَلْزَمُ بَعْدَ مَمَاتِهِ لَا فِي حَيَاتِهِ فَكَانَ الْمَوْصُولُ وَالْمَفْصُولُ سَوَاءً كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ بِالرَّقَبَةِ لِإِنْسَانٍ وَبِخِدْمَتِهَا لِآخَرَ قُلْنَا الْوَصِيَّةُ بِالرَّقَبَةِ لَا تَتَنَاوَلُ الْخِدْمَةَ لِأَنَّهُمَا جِنْسَانِ مُخْتَلِفَانِ بِخِلَافِ الْخَاتَمِ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْفَصَّ لَا مُحَالَةَ فَتَكُونُ كَالْقِيَاسِ مَعَ

Marfat.com

الفارق۔

(**ترجمہ**) :۔اور جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر دوسرے کیلئے اسکے نگ کی وصیت کرنے تو انگوٹھی کا حلقہ اول کے لئے ہوگا اور نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، یہ ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ اس مقدمہ کی تائید ہے جو پہلے سے مفہوم ہے اور وہ یہ ہے کہ عام خاص کے برابر ہے اور وہ مسئلہ یہ ہیکہ جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر اسکے بعد مفصول کلام سے کسی دوسرے انسان کیلئے بعینہ اسی انگوٹھی کے ''نگ'' کی وصیت کرے تو حلقہ خاص طور پر پہلے موصی لہ کیلئے ہوگا اور ''نگ'' اول اور دوم کے درمیان برابر، برابر مشترک ہوگا۔اور یہ اسلئے کہ ''خاتم'' انگوٹھی عام ہے یعنی عام کی طرح ہے کیونکہ اصطلاحی عام وہ ہے جو افراد کو شامل ہو اور خاتم کا لفظ صادق نہیں آتا مگر ایک فرد پر، لیکن وہ عام کیطرح ہے حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے اور نگینہ اپنے مدلول کیساتھ خاص ہے پس جب کلام مفصول کے ذریعہ عام کے بعد خاص ذکر کیا تو نگ کے حق میں دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگیا، لہذا نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے ہوگا تا کہ عام خاص کے ساتھ برابر کردیا جائے۔اسکے برخلاف جب نگ کی وصیت کلام موصول سے کی ہو۔تو یہ کلام بیان ہوگا۔اسلئے کہ ماسبق میں خاتم سے مراد صرف حلقہ ہے۔لہذا حلقہ موصیٰ لہ اول کیلئے ہوگا اور نگ موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگا اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نگ بہرصورت موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگا۔موصیٰ (وصیت کرنے والا) خواہ کلام موصول لائے یا کلام مفصول لائے اسلئے کہ وصیت موصیٰ کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اسکی زندگی میں لہذا کلام موصول اور مفصول دونوں برابر ہونگے۔جیسے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے اور اسکی خدمت کی وصیت دوسرے انسان کیلئے ہم جواب دینگے کہ رقبہ کی وصیت، خدمت کو شامل نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں مختلف دو جنس ہیں برخلاف خاتم کے اسلئے کہ وہ نگ کو بہرحال شامل ہے۔لہذا یہ قیاس مع الفارق ہوگا۔

(**تشریح**) :۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو مقدمہ سابق میں معلوم ہوا کہ عام، خاص کے برابر ہوتا ہے اسکو ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ مؤید کیا گیا ہے۔فقہی مسئلہ یہ ہیکہ ایک آدمی نے دوسرے شخص کیلئے اپنی خاتم، انگوٹھی کی وصیت کی پھر تھوڑی دیر ٹھہر کر اسی انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کیلئے کی تو انگوٹھی کا حلقہ صرف موصیٰ لہ اول کیلئے ہوگا اور نگ موصیٰ لہ اول اور موصیٰ لہ دوم دونوں کے درمیان برابر، برابر مشترک ہوگا اور دلیل یہ ہیکہ ''لفظ خاتم'' عام کی مانند ہے اور عام کے مانند اسلئے کہا گیا کہ اصطلاحی عام وہ کہلاتا ہے جو افراد کو شامل ہو، اور لفظ خاتم، چونکہ صرف ایک فرد کو شامل ہوتا ہے اسلئے خاتم کا لفظ اصطلاحاً عام تو نہ ہوگا، لیکن عام کے مانند ہوگا۔کیونکہ خاتم، حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہوتا ہے، پس حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہونے کیوجہ سے لفظ خاتم عام کے مانند ہوگا اور لفظ ''فص'' نگ صرف اپنے مدلول یعنی نگ کے ساتھ خاص ہے۔اسکے علاوہ کسی دوسری چیز کو شامل نہیں ہے.....حاصل یہ ہوا کہ لفظ خاتم، عام کے مانند ہے اور لفظ فص خاص ہے اور موصی (وصیت کرنے والے) نے عام کے بعد یعنی خاتم کے بعد کلام مفصول کے ساتھ خاص کو ذکر کیا ہے۔لہذا نگ کے بارے میں موصیٰ لہ اول اور موصیٰ لہ ثانی دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگیا، یعنی موصیٰ لہ اول کیلئے خاتم کی وصیت کا تقاضہ یہ ہیکہ حلقہ کی طرح نگ بھی موصیٰ لہ اول کیلئے ہو اور موصیٰ لہ دوم کیلئے خاص طور پر نگ کی وصیت کا تقاضہ یہ ہیکہ نگ موصیٰ لہ دوم کیلئے ہو۔پس عام یعنی وصیت اولیٰ کو ''خاص'' یعنی وصیت ثانیہ کے برابر کرنے

Marfat.com

کیلئے یہ کہا گیا کہ نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے آدھا آدھا ہوگا۔ اور حلقہ صرف موصیٰ لہ اول کیلئے ہوگا، کیونکہ حلقہ کے سلسلہ میں کوئی تعارض نہیں ہے ۔ہاں! اگر نگ کی وصیت موصیٰ لہ اول کے علاوہ کسی دوسرے کیلئے کلام موصول کے ساتھ کی ہوتو اس صورت میں وصیت ثانیہ، وصیت اولیٰ کیلئے بیان اور تخصیص ہوگی، کیونکہ مخصص کیلئے ضروری ہے کہ وہ کلام اولیٰ کے ساتھ مقارن ہو اور اس صورت میں مقارنت موجود ہے۔ لہذا موصیٰ کا کلام ثانی یعنی نگ کی وصیت کلام اولیٰ یعنی انگوٹھی کی وصیت کیلئے مخصص ہوگا اور یہ کہا جائے گا کہ وصیت اولیٰ میں خاتم سے صرف حلقہ مراد ہے اور جب وصیت اولیٰ میں صرف حلقہ مراد ہے تو موصیٰ لہ اول کیلئے صرف حلقہ ہوگا اور موصیٰ لہ ثانی کیلئے نگ ہوگا اور کلام مفصول کی صورت میں چونکہ تخصیص کی شرط یعنی مقارنت نہیں پائی گئی۔ اسلئے کلام مفصول کی صورت میں وصیت ثانیہ، وصیت اولیٰ کیلئے مخصص نہ ہوگا۔ اور جب کلام مفصول کی صورت میں وصیت ثانیہ مخصص نہیں ہے تو وصیت اولیٰ میں حلقہ اور نگ دونوں مراد ہونگے اور نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے مشترک ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسف نے فرمایا کہ وصیت ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو دونوں صورتوں میں حلقہ موصیٰ لہ اول کے لئے ہوگا اور نگ موصیٰ لہ ثانی کے لئے ہوگا اور دلیل یہ ہے کہ وصیت موصی کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اسکی زندگی میں۔ لہذا وصیت ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو، دونوں برابر ہیں جیسے ایک آدمی نے اپنے غلام کے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے کی اور اسکی خدمت کی وصیت دوسرے انسان کیلئے کی تو رقبہ موصیٰ لہ اول کیلئے ہوگا اور خدمت موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگی، وصیت ثانیہ کلام موصول کیساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو ..... ہماری طرف سے اسکا جواب کہ ہے کہ رقبہ اور خدمت چونکہ مختلف دو جنس ہیں اسلئے رقبہ کی وصیت، خدمت کی وصیت کو شامل نہ ہوگی، اور جب رقبہ کی وصیت خدمت کی وصیت کو شامل نہیں ہے تو خدمت کے سلسلہ میں دونوں موصیٰ لہما کے درمیان کوئی تعارض واقع نہ ہوگا۔ بلکہ رقبہ موصیٰ لہ اول کیلئے ہوگا اور خدمت موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگی اسکے برخلاف خاتم کہ وہ نگ کو بہر حال شامل ہے لہذا خاتم کی وصیت، نگ کی وصیت کو شامل ہوگی اور نگ کے سلسلہ میں دونوں موصیٰ لہما کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کو دور کرنے کیلئے نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔ حاصل یہ کہ متن کے مسئلہ کو رقبہ اور خدمت کی وصیت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

ثُمَّ انَّ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ عَامَیْنِ اخْتَلَفَ فِیْهِمَا الشَّافِعِیُّ مَعَ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ ظَنًا مِنْهُ بِاَنَّهُمَا مَخْصُوْصَانِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَلَیْسَ کَکَ تَقْرِیْرًا الْاَوَّل اِنَّ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَاتَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ کَلِمَةُ مَاعَامَّةٌ لِکُلِّ مَالَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ عَامِدًا اَوْنَاسِیًا فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَایَحِلَّ مَتْرُوْکُ التَّسْمِیَةِ اَصْلًا کَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ مَالِکٌ وَلٰکِنَّکُمْ خَصَّصْتُمُ النَّاسِیَ مِنْ هٰذَا وَ قُلْتُمْ اَنَّهٗ یَجُوْزُ مَتْرُوْکُ التَّسْمِیَةِ نَاسِیًا وَالْاٰیَةُ مَحْمُوْلَةٌ عَلَی الْعَامِدِ فَقَطْ قُلْنَا اَنْ نَخُصَّ الْعَامِدَ مِنْهُ اَیْضًا بِالْقِیَاسِ عَلَی النَّاسِیْ وَبِخَبَرِالْوَاحِدِ وَهُوَقَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلٰی اسْمِ اللّٰهِ سَمّٰی اَوْلَمْ یُسَمِّ فَلَمْ یَبْقَ فِی الْاٰیَةِ اِلَّامَاکَانَ مَذْبُوْحًا بِاَسْمَاءِ الْاَصْنَامِ۔

(ترجمہ):۔ پھر اس مقام میں ایسے دو عام ہیں جن میں امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ یہ سمجھ کر اختلاف کیا ہے کہ وہ دونوں عام امام

Marfat.com

ابوحنیفہؒ کے نزدیک مخصوص ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔اول کی تقریر یہ ہیکہ باری تعالیٰ کے قول ''ولاتاکلوامما لم یذکراسم اللہ علیہ'' میں کلمہ ماعام ہے ہراس چیز کیلئے جس پر اللہ کا نام عمداً یا نسیانا نہ لیا گیا ہو، پس مناسب ہے کہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ ہو جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے۔لیکن تم نے اس سے ''ناسی'' کو خاص کرلیا ہے اور تم نے یہ کہا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیاً جائز ہے اور آیت فقط عامد پر محمول ہے۔ہم کہتے ہیں کہ ہم اس سے عامد کو بھی خاص کر لیتے ہیں ناسی پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد کیوجہ سے اور وہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے اللہ کا نام لے یا نہ لے پس آیت میں باقی نہیں رہا مگر وہ جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔

(**تشریح**):۔شارح نور الانوار ملا جیون علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر دو عام ایسے ہیں جن میں امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ اختلاف کیا ہے اور امام شافعیؒ کی بنیاد اختلاف امام شافعیؒ کا یہ گمان ہے کہ مذکورہ دونوں عام امام صاحبؒ کے نزدیک مخصوص ہیں۔یعنی بعض افراد کو خاص کیا گیا ہے حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے پہلے عام کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ''ولاتاکلوامما لم یذکراسم اللہ علیہ'' ان جانوروں کو مت کھاؤ جن پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔میں کلمہ ماہر اس جانور کو عام ہے جس پر عمداً یا ناسیاً اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔پس کلمہ ''ما'' کے عموم کا تقاضہ یہ ہے کہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ ہو یعنی نہ وہ جانور حلال ہو جس پر عمداً اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور نہ وہ جانور حلال ہو جس پر ناسیاً اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب بھی یہ ہی ہے۔لیکن اے حنفیوں! تم نے اس عام سے ''ناسی'' کو خاص کرلیا ہے اور یہ کہا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیاً کا کھانا جائز ہے اور آیت صرف عامد پر محمول ہے، یعنی صرف عامداً متروک التسمیہ کا کھانا ناجائز ہے۔پس جب تم حنفیوں نے اس عام سے ناسی کو خاص کیا ہے تو ہم شوافع اس سے عامد کو بھی خاص کرتے ہیں۔یعنی ہمارے (شوافع) کے نزدیک متروک التسمیہ ناسیاً کی طرح متروک التسمیہ عامداً کا کھانا بھی جائز ہے اور عامد کو خاص کرنے کی ایک دلیل تو قیاس ہے یعنی متروک التسمیہ عامداً کو متروک التسمیہ ناسیاً پر قیاس کیا گیا ہے۔لہذا متروک التسمیہ ناسیاً کیطرح متروک التسمیہ عامداً کا کھانا بھی حلال اور جائز ہوگا.....اور دوسری دلیل خبر واحد ہے رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ مسلمان تو اللہ کا نام لے کر ہی ذبح کرتا ہے خواہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے، یعنی مسلمان کا ذبیحہ بہر صورت معتبر اور جائز ہے خواہ بسم اللہ پڑھے خواہ اسکو عمداً یا ناسیاً ترک کردے، بہر حال اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عمداً بسم اللہ ترک کرنے کی صورت میں بھی ذبیحہ حلال ہے۔

فلم یبق فی الایۃ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے، یہ سوال امام شافعیؒ پر وارد ہوتا ہے، اس کا حاصل یہ ہیکہ مذکورہ آیت ''ولاتأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ'' دو افراد کو شامل تھی (۱) ناسی کو (۲) عامد کو۔اور آیت سے ناسی کو بالاجماع خاص کرلیا گیا ہے اور آپ نے ناسی پر قیاس کر کے عامد کو بھی خاص کرلیا ہے۔پس جب ناسی اور عامد دونوں آیت سے خاص کر لئے گئے اور دونوں آیت کے تحت نہ رہے تو اس پر عمل کیسے ہوگا یعنی یہ آیت معمول بہا نہ رہے گی، حالانکہ تمام آیات کا معمول بہا ہونا ضروری ہے، بشرطیکہ کوئی آیت منسوخ نہ ہو.....امام شافعیؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ناسی اور عامد کو خاص کرنے کے بعد بھی مذکورہ آیت معمول بہا ہے۔اس طور پر کہ آیت میں وہ جانور مراد ہوں گے جنکو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو۔یعنی جن جانوروں کو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ولاتأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ۔اس جواب کے بعد امام شافعیؒ پر آیت کے غیر معمول بہا ہونے کو

Marfat.com

لیکر اعتراض واقع نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے امام شافعیؒ کے مذکورہ اختلاف کا اصولی جواب تو بعد میں ذکر کیا جائے گا، لیکن امام شافعیؒ نے آیت سے عامد کو خاص کرنے کی جو دلیلیں ذکر کی ہیں ان میں پہلی دلیل کا جواب یہ ہیکہ عامد کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ ناسی، معذور ہے اور عامد غیر معذور ہے اور غیر معذور کو معذور پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، جیسا کہ قادر علی القیام کو عاجز عن القیام پر قیاس درست نہیں ہے اور اس قیاس کیوجہ سے قادر علی القیام کیلئے بیٹھ کر فرض نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اور دوسری دلیل یعنی حدیث کا جواب یہ ہے کہ:۔ علامہ بدرالدین عینی نے شرح ہدایہ میں تحریر کیا ہے کہ یہ حدیث دارقطنی کی روایت کے مطابق اسطرح ہے۔ المسلم یذبح علی اسم اللہ سمی اولم یسم مالم یتعمد ''یعنی مسلمان ہر نام پر ذبح کرتا ہے، خواہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے جب تک کہ وہ ترک تسمیہ کا ارادہ نہ کرے، اسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر مسلمان نے ذبح کے وقت عمداً ترک تسمیہ کیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کرنیوالا نہیں ہوگا اور اسکا کھانا جائز نہ ہوگا، مالم یتعمد کے اضافہ کی صورت میں، حدیث ہمارے احناف کا مستدل ہوگی اور امام شافعیؒ کا مستدل نہ ہوگی۔

وتقریر الثانی انّ فی قولہ تعالی ومن دخلہ کان امنا کلمۃ من ایضا عامّۃ شاملۃ لمن دخل فی البیت بعد قتل انسان او بعد قطع اطرافہ او دخل فی البیت ثمّ قتل فیہ احداً فینبغی ان یکون کلّ من ھؤلاء امنا وانتم خصصتم من ھذا من قتل فی البیت بعد الدّخول ومن دخل فیہ بعد قطع اطرافہ وقلتم انہ یقتصّ من ھذین فی البیت قلنا ان نخصّ الصّورۃ الثّالثۃ ایضا وھو من دخل فی البیت بعد ان قتل انسانا فیقتصّ منہ بالقیاس علی الصّورتین الاولیین وبخبر الواحد وھو قولہ علیہ السّلام الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم ولم یبق تحت ھذا العامّ الاّ الآمن من عذاب النّار۔

(**ترجمہ**):۔ دوسرے عام کی تقریر یہ ہے کہ۔ باری تعالیٰ کے قول ''ومن دخلہ کان امنا'' میں کلمہ ''من'' بھی عام ہے اس شخص کو شامل ہے جو بیت اللہ میں کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد یا اسکے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد داخل ہو یا بیت اللہ میں داخل ہو پھر اسمیں کسی کو قتل کردے، پس مناسب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک مامون ومحفوظ ہو حالانکہ تم حنفیوں نے اس عام سے اس شخص کو خاص کیا ہے جو بیت اللہ میں داخل ہونے کے بعد قتل کرے اور اس شخص کو جو کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا اور تم نے یہ کہا کہ بیت اللہ میں ان دونوں سے قصاص لیا جائے گا، ہم شوافع نے کہا کہ ہم تیسری صورت کو بھی خاص کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جو شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا ہو اس سے بھی قصاص لیا جائے گا۔ پہلی دو صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد کی وجہ سے وہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حرم نہ تو کسی نافرمان کو پناہ دیتا ہے اور نہ خون سے بھاگنے والے کو، اور اس عام کے تحت کوئی باقی نہیں رہا مگر عذاب نار سے مامون۔

(**تشریح**):۔ دوسرے عام کی تقریر یہ ہیکہ باری تعالیٰ کے قول ''ومن دخلہ کان امنا'' جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا وہ مامون ہوگیا، میں کلمہ ''من'' عام ہے اسلئے کہ اسکے تحت تین صورتیں داخل ہیں۔ (۱) کوئی شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہوا ہو۔ (۲) کوئی شخص کسی

Marfat.com

انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد کعبہ میں داخل ہوا ہو۔ (۳) کوئی شخص کعبہ میں داخل ہوکر کسی انسان کو قتل کردے، کلمہ من کا عموم اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہ تینوں شخص مامون ومحفوظ ہوں لیکن تم حنفیوں نے اس عام سے دوسری اور تیسری صورت کو خاص کرلیا ہے، چنانچہ تم نے کہا کہ اگر کوئی شخص بیت اللہ میں داخل ہوکر کسی انسان کو قتل کردے یا کسی انسان کے ہاتھ پاؤں قطع کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو، تو یہ دونوں شخص مامون نہ ہونگے بلکہ ان دونوں سے کعبہ کے اندر ہی قصاص لیا جائے گا..... شوافع کہتے ہیں کہ مذکورہ دوصورتوں کو تم حنفیوں نے خاص کیا ہے اور تیسری صورت کو یعنی اس شخص کو جو کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو ہم خاص کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والا شخص بھی مامون ومحفوظ نہ ہوگا۔ بلکہ اس سے قصاص لیا جائیگا اور اس پر ایک دلیل تو قیاس ہے یعنی قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص کو باقی دوصورتوں پر قیاس کیا جائیگا کہ جسطرح ان دوصورتوں میں مجرم مامون نہیں ہوتا، اسیطرح قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والا شخص بھی مامون نہ ہوگا اور دوسری دلیل خبر واحد ہے، یعنی رسول ہاشمی ﷺ کا قول ''الحرم لایعیذ عاصیا ولا فارابدم'' حرم مکہ کسی نافرمان اور خون کرنے کے بعد کعبہ میں بھاگ کر آنے والے کو پناہ نہیں دیتا ہے پس جب خون اور قتل کرکے حرم میں آنیوالے کو حرم مکہ پناہ نہیں دیتا تو حرم یعنی کعبہ میں اس سے ضرور قصاص لیا جائے گا..... لیکن شوافع پر یہ اعتراض ہوگا کہ آیت کے تحت تین صورتیں تھیں ان میں سے دوصورتیں تو بالاجماع خاص کرلی گئیں اور باقی ایک صورت کو آپ حضرات نے خاص کرلیا تو اس آیت کے تحت کیا رہا اور اس آیت پر عمل کیسے ہوگا، شوافع کی طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے تحت عذاب جہنم سے مامون شخص رہا یعنی جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا وہ عذاب جہنم سے مامون اور محفوظ ہوگیا۔ بشرطیکہ وہ مؤمن ہو۔

امام شافعی کے مذکورہ اختلاف کا اصولی جواب تو آئندہ بیان کریں گے لیکن کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص کو آیت کے عموم سے خاص کرنے پر جو دو دلیلیں ذکر کی گئی ہیں ان میں سے قیاس کا جواب یہ ہے کہ کعبہ میں داخل ہوکر کسی کو قتل کرنے والے شخص پر قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اسلئے کہ جو شخص کعبہ میں داخل ہوکر کسی انسان کو قتل کرتا ہے وہ کعبہ کی حرمت اور عظمت کو پائمال کرتا ہے اور جو شخص کعبہ کی حرمت کو پائمال کرتا ہو وہ چونکہ اس قابل نہیں ہے کہ اسکو امن حاصل ہو اسلئے کعبہ میں داخل ہوکر قتل کرنے والا شخص مامون نہ ہوگا بلکہ اس سے قصاص لیا جائیگا اور جو شخص کسی کو قتل کرکے کعبہ میں داخل ہو تو وہ کعبہ سے پناہ چاہتا ہے اور کعبہ کی تعظیم کرتا ہے اور کعبہ کی تعظیم کرنے والے شخص سے قصاص کا لینا قطعاً مناسب نہیں ہے۔ لہذا یہ شخص مامون ومحفوظ ہوگا اور رہی دوسری دلیل یعنی حدیث کا جواب، تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ جب عبداللہ بن زبیر اور ان کے ساتھیوں نے یزید کی بیعت سے پہلوتہی کی تو عمرو بن سعد نے جو یزید کے والیوں میں سے ہے، ابن زبیر کے ساتھ قتال کرنے کیلئے مکہ میں ایک لشکر بھیجنے کا ارادہ کیا تو ابن شریح نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مکہ، حرم ہے نہ اسمیں شکار کرنے کی اجازت ہے اور نہ اس کا درخت کاٹنے کی اجازت ہے یعنی جب حرم مکہ کے جانور کو قتل اور درخت کاٹنے کی اجازت نہیں ہے تو مسلمان سے قتال کرنے کی اجازت کس طرح ہوگی۔ اس پر عمرو بن سعد نے کہا کہ ''ان الحرم لایعیذ عاصیا ولا فارابدم'' حرم کسی نافرمان اور خون سے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا ہے۔ یعنی ابن زبیر وغیرہ نے چونکہ یزید کے ہاتھ پر بیعت نہیں کی اسلئے یہ

Marfat.com

لوگ نافرمان ہیں، ان کو حرم پناہ نہیں دیگا، یعنی ان سے قتال جائز ہے۔ بہر حال ان الحرم لایعیذ عاصیا ولا فارا بدم" عمر بن سعد کا قول ہے اور عمر بن سعد مکہ میں لشکر کشی کرنے کی وجہ سے ظالم ہے اور ظالم کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ لہذا "ان الحرم لایعیذ" قول معتبر نہ ہوگا۔ اور بعض روایات سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ابن شریح نے "ان الحرم لایعیذ عاصیا ولا فارا بدم" کے حدیث رسول ہونے کا انکار کیا ہے، بہر حال "ان الحرم لایعیذ عاصیا ولا فار بدم" جب حدیث رسول نہیں ہے بلکہ ایک ظالم کا قول ہے تو امام شافعیؒ کا تخصیص کے سلسلہ میں اس سے استدلال کرنا کس طرح درست ہوگا۔

فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ جَانِبِ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ بِقَوْلِه وَلَایَجُوْزُ تَخْصِیْصُ قَوْلِه تَعَالٰی وَلَاتَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰه عَلَیْه وَمَنْ دَخَلَهٗ کَانَ اٰمِنًا بِالْقِیَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ اَیْ لَا یَجُوْزُ تَخْصِیْصُ الشَّافِعِیِّ الْعَامِدَ عَنْ قَوْلِه تَعَالٰی وَلَاتَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ بِالْقِیَاسِ عَلَی النَّاسِیْ وَقَوْلُهٗ عَلَیْه السَّلَامُ اَلْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلٰی اِسْمِ اللّٰهِ سَمّٰی اَوْلَمْ یُسَمِّ وَتَخْصِیْصُ الدَّاخِلِ فِی الْبَیْتِ بَعْدَ مَا قَتَلَ عَنْ قَوْلِه وَمَنْ دَخَلَهٗ کَانَ اٰمِنًا بِالْقِیَاسِ عَلَی الْقَاتِلِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَعَلَی الْاَطْرَافِ وَقَوْلُهٗ عَلَیْه السَّلَامُ اَلْحَرَمُ لَایُعِیْذُ عَاصِیًا وَلَافَارًّا بِدَمٍ لِاَنَّهُمَا لَیْسَا بِمَخْصُوْصَیْنِ تَعْلِیْلٌ لِقَوْلِه لَایَجُوْزُ اَیْ لِاَنَّ هٰذَیْنِ الْعَامَّیْنِ لَیْسَا بِمَخْصُوْصَیْنِ اَوَّلًا کَمَا زَعَمْتُمْ حَتّٰی یُخَصَّ ثَانِیًا بِالْقِیَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ لِاَنَّ النَّاسِیَ لَیْسَ بِدَاخِلٍ فِیْ قَوْلِه تَعَالٰی مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ اَصْلًا اِذْهُوَ فِیْ مَعْنَی الذَّاکِرِ فَلَمْ یُخَصَّ مِنَ الْاٰیَةِ حَتّٰی یُقَاسَ عَلَیْه الْعَامِدُ وَکَذَا الَّذِیْ عَلَیْه قِصَاصٌ فِی الطَّرَفِ لَمْ یَخُصَّ مِنَ الْاٰمِنِ اِذِالْمُرَادُ بِالْاٰمِنِ اٰمِنُ الذَّاتِ وَالْاَطْرَافِ کَاَنَّمَا لَیْسَتْ مِنَ الذَّاتِ بَلْ مِنَ الْمَالِ وَکَذَا الْقَاتِلُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فِیْهِ اِذْ مَعْنٰی قَوْلِه وَمَنْ دَخَلَهٗ کَانَ اٰمِنًا مِّنْ دَخَلَهٗ بَعْدَ مَا صَارَ مُبَاحُ الدَّمِ بِرِدَّةٍ اَوْ زِنًا اَوْقِصَاصٍ لَاَنَّهٗ بِاشْرَهٰذِه الْاُمُوْرِبَعْدَ الدُّخُوْلِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مَضْمُوْنِ الْاٰیَةِ لَاَنَّهٗ مَخْصُوْصٌ مِنْهَا لَایُقَالُ اَنَّ ضَمِیْرَ دَخَلَهٗ رَاجِعٌ اِلَی الْبَیْتِ وَالْمَقْصُوْدُ بَیَانُ اَمْنِ الْحَرَمِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اَنَّ حُکْمَهُمَاوَاحِدٌ بِدَلِیْلِ قَوْلِه تَعَالٰی اَوَلَمْ یَرَوْااَنَّاجَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا۔

(**ترجمہ**) :۔ پس مصنفؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے کہ:۔ باری تعالیٰ کے قول "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" اور "ومن دخلہ کان اٰمنا" کو قیاس اور خبر واحد سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ یعنی امام شافعیؒ کا عامد کو ناسی پر قیاس کر کے اور حضور ﷺ کے قول "المسلم یذبح علی اسم اللہ سمی اولم یسم" کیوجہ سے اللہ تعالیٰ کے قول "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" سے خاص کرنا جائز نہیں ہے اور قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہونے والے کو قاتل بعد الدخول اور اعضاء پر قیاس کر کے اور حدیث رسول "الحرم لایعیذ عاصیاً ولا فارا بدم" کیوجہ سے باری تعالیٰ کے قول "ومن دخلہ کان اٰمنا" سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ یہ دنوں عام "مخصوص" نہیں ہیں، یہ تخصیص کے ناجائز ہونے کی علت ہے اسلئے

Marfat.com

کہ یہ دونوں عام اولاً مخصوص نہیں ہیں جیسا کہ تم شوافع نے گمان کیا ہے، تاکہ قیاس اور خبر واحد سے ثانیاً تخصیص کی جائے، کیونکہ ناسی سرے سے باری تعالیٰ کے قول ممالم یذکر اسم اللہ علیہ میں داخل ہی نہیں ہے، اسلئے کہ ناسی، ذاکر کے معنی میں ہوتا ہے۔ لہذا ناسی کو آیت سے خاص ہی نہیں کیا گیا ہے کہ اس پر عامد کو قیاس کیا جائے، اسی طرح وہ شخص جس پر قطع اعضاء میں قصاص ہے ''آمن'' سے خاص نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ آمن سے آمن ذات مراد ہے اور اطراف واعضاء گویا ذات نہیں ہیں بلکہ مال ہیں، اسی طرح بیت اللہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا (بھی مخصوص نہیں ہے) کیونکہ باری تعالیٰ کے قول ''ومن دخلہ کان آمنا'' کے معنی یہ ہیں کہ وہ شخص جو ارتداد یا زنا، یا قصاص کیوجہ سے مباح الدم ہو کر بیت اللہ میں داخل ہوا ہو۔ نہ کہ یہ شخص داخل ہونے کے بعد ان امور کا مرتکب ہوا ہو۔ پس قاتل بعد الدخول آیت کے مضمون سے خارج ہے، نہ یہ کہ آیت سے مخصوص ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دَخَلَہٗ کی ضمیر منصوب بیت کی طرف راجع ہے حالانکہ مقصود امنِ حرم کو بیان کرتا ہے، کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ بیت اللہ اور حرم دونوں کا حکم ایک ہے۔ دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے کیا نہیں دیکھا انہوں نے کہ ہم نے حرم کو آمن بنایا۔

(تشریح) :۔ شارحؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے امام شافعیؒ کو یہ جواب دیا ہے کہ قیاس اور خبر واحد کے ذریعہ نہ باری تعالیٰ کے قول ''ولا تاکلوا ممالم یذکر اسم اللہ علیہ'' کو خاص کرنا جائز ہے یعنی امام شافعیؒ کا عمداً تارک تسمیہ کو ناسی (نسیانا تارک تسمیہ) پر قیاس کر کے اور حدیث ''المسلم یذبح علی اسم اللہ سمی اولم یسم'' کیوجہ سے باری تعالیٰ کے قول ''ولا تاکلوا ممالم یذکر اسم اللہ علیہ'' سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ اسیطرح امام شافعیؒ کا قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونیوالے شخص کو کعبہ میں داخل ہونے کے بعد قتل کرنے والے شخص پر اور قطع اعضاء کے بعد کعبہ میں داخلہ ہونے والے شخص پر قیاس کر کے اور حدیث ''الحرم لایعید عاصیا ولا فارا بدم'' کیوجہ سے باری تعالیٰ کے قول ''ومن دخلہ کان آمنا'' سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں عام یعنی ممالم یذکر الآیۃ اور ومن دخلہ الآیہ مخصوص نہیں ہیں جیسا کہ تم شوافع کا خیال ہے یعنی جب یہ دونوں عام ابتداء مخصوص نہیں ہیں تو آپ حضرات کا قیاس اور خبر واحد کیوجہ سے ثانیاً خاص کرنا بھی جائز نہ ہوگا اور یہ دونوں عام ابتداء مخصوص اسلئے نہیں کہ ناسی، جسکے بارے میں آپ حضرات شوافع کا خیال تھا کہ حنفیوں نے اس کو ممالم یذکر اسم اللہ سے خاص کیا ہے حالانکہ یہ خیال غلط ہے۔ سرے سے باری تعالیٰ کے قول ''ممالم یذکر اسم اللہ علیہ'' میں داخل نہیں ہے اور اسکے داخل نہ ہونے کیوجہ یہ ہے کہ ناسی، حکماً ذاکر ہوتا ہے، کیونکہ نسیان ایک شرعی عذر ہے جسکو معاف کر دیا گیا ہے اور رہا اس کا مسلمان ہونا تو وہ ذکر اللہ کا داعی ہے۔ پس عذر نسیان کی وجہ سے اسکے مسلمان ہونے کو ذکر کے قائم مقام کر دیا اور یہ کہا گیا کہ ناسی، حکماً ذاکر ہے اور جب ناسی حکماً ذاکر ہے تو ناسی، ممالم یذکر اسم اللہ علیہ کے افراد میں شامل نہ ہوگا اور جب ناسی مالم یذکر اسم اللہ علیہ کے افراد میں شامل نہیں ہے تو اس کو آیت ممالم یذکر اسم اللہ علیہ سے خاص بھی نہیں کیا گیا ہے اور جب ناسی کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو آپ کیلئے اس پر قیاس کر کے عامد کو خاص کرنے کی اجازت کیسے ہوگی یعنی متروک التسمیہ عامداً کو متروک التسمیہ ناسیا پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح جو شخص کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا اسکو ومن دخلہ کان امنا سے خاص نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ یہ شخص سرے سے باری تعالیٰ کے قول ''ومن دخلہ الآیہ کے تحت داخل نہیں ہے اور عدم دخول کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں آمن سے مراد آمن

Marfat.com

ذات ہے یعنی جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا اسکی ذات مامون ہوگئی اور اطراف واعضاء گویا ذات نہیں ہیں بلکہ مال کے مانند ہیں۔ پس جب بیت اللہ میں داخل ہوا کر ذات مامون ہوتی ہے اور مال مامون نہیں ہوتا اور اطراف واعضاء مال ہیں تو اطراف واعضاء بھی مامون نہ ہونگے۔ اور جب اطراف واعضاء بیت اللہ میں مامون نہیں ہیں تو اعضاء کو کاٹ کر بیت اللہ میں داخل ہونے والا شخص آیت ومن دخلہ کان آمنا کے تحت داخل نہ ہوگا اور جب یہ شخص آیت کے تحت داخل ہی نہیں تو اسکو آیت سے خاص کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے اور جب اسکو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اسپر قیاس کر کے قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہونے والے شخص کو خاص کرنا بھی درست نہ ہوگا، جیسا کہ تم شوافع نے اسکو خاص کیا ہے۔

اسی طرح جو شخص بیت اللہ میں داخل ہو کر کسی کو قتل کر دے وہ بھی آیت ''ومن دخلہ کان آمنا'' کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ ومن دخلہ کان آمنا کے معنی ہیں کہ معنی ہیں کہ جو شخص مباح الدم ہو کر یعنی مرتد ہو کر یا مرتکب زنا ہو کر یا مرتکب قتل عمد ہو کر بیت اللہ میں داخل ہوا ہو وہ مامون ہے یہ مطلب نہیں کہ جس نے بیت اللہ میں داخل ہو کر ان امور کا ارتکاب کیا ہو وہ مامون ہے یہ شخص ہرگز مامون نہیں ہے۔ پس بیت اللہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا اس آیت کے مضمون سے خارج ہے ایسا نہیں کہ یہ داخل تھا پھر اسکو خاص کیا گیا ہے..... بہر حال جب بعد الدخول قتل کرنے والے کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے تم شوافع کیلئے قتل کرنے کے بعد داخل ہونے والے کو خاص کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ومن دخلہ میں ضمیر منصوب بیت اللہ کی طرف راجع ہے کیونکہ سابق ان اول بیت وضع للناس یعنی بیت کا ذکر ہے اور یہ ضمیر حرم کیطرف راجع نہیں ہے، کیونکہ سابق میں حرم کا لفظ مذکور نہیں ہے۔ پس آیت سے آمن بیت کا بیان ہوگا نہ کہ آمن حرم کا۔ حالانکہ مقصود امن حرم کو بیان کرنا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں ضمیر منصوب اگرچہ بیت کیطرف راجع ہے لیکن حرم کا حکم بھی وہ ہی ہے جو بیت اللہ کا ہے۔ یعنی دونوں کا حکم آمن ہوتا ہے جیسا کہ دوسری آیت ''اولم یروا انا جعلنا حرما امنا'' سے ثابت ہے یعنی کیا ان لوگوں کو معلوم نہیں ہے کہ ہم نے ان کے شہر مکہ کو حرم آمن بنایا ہے اس صورت میں حرم اور کعبہ دونوں میں سے ہر ایک کا محل امن ہونا ثابت ہو جائے گا اور جب دونوں کا محل امن ہونا ثابت ہے تو ومن دخلہ کی ضمیر منصوب کو بیت کی طرف راجع کرنے سے مقصد میں کوئی خلل واقع نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔ (جمیل احمد عفی عنہ)

ثُمَّ اَنَّ الْمُصَنِّفَ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الْغَيْرِالْمَخْصُوْصِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ وَاَوْرَدَ فِيْهِ ثَلٰثَةَ مَذَاهِبَ وَبَيَّنَ كُلَّ مَذْهَبٍ بِدَلِيْلٍ وَشَبَّهَهٗ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ فَقَالَ فَاِنْ لَحِقَهٗ خُصُوْصٌ مَعْلُوْمٌ اَوْمَجْهُوْلٌ لَايَبْقٰى قَطْعِيًّا لٰكِنَّهٗ لَايَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ اَیْ اِنْ لَحِقَ هٰذَا الْعَامَّ الَّذِیْ كَانَ قَطْعِيًّا مُخَصِّصٌ مَعْلُوْمُ الْمُرَادِ اَوْمَجْهُوْلُ الْمُرَادِ فَالْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَاتَبْقٰى قَطْعِيَّتُهٗ وَلٰكِنْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ كَمَا هُوَشَاْنُ سَائِرِالدَّلَائِلِ الظَّنِّيَّةِ مِنْ خَبَرِالْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَالتَّخْصِيْصُ فِی الْاِصْطِلَاحِ هُوَقَصْرُ الْعَامِّ

Marfat.com

علی بعض مسمّیاتہ بکلام مستقل موصول فان لم یکن کلاما بان کان عقلا او حسا او عادۃ او نحوہ لم یکن تخصیصا اصطلاحا ولم یصر ظنیا وکذا ان لم یکن مستقلا بل کان بغایۃ او شرط او استثناء او صفۃ وسیجیٔ تفاصیلھا وکذا ان لم یکن موصولا بل کان متراخیا لا یسمی تخصیصا بل نسخا علی ماسیجیٔ ھکذا قالوا وعند الشافعیؒ کل ذلک یسمی تخصیصا لانہ عندہ ھو قصر العام علی بعض المسمّیات مطلقا وکثیرا ما یطلق التخصیص علی المتراخی مجازا عندنا ایضا۔

(ترجمہ):۔پھر جب مصنفؒ عام غیر مخصوص کے بیان سے فارغ ہو گئے تو عام مخصوص کے بیان کو شروع کیا اور اس سلسلہ میں تین مذہب لائے اور ہر مذہب کو دلیل کے ساتھ بیان کیا اور ہر ایک کو فقہی مسئلہ کے ساتھ تشبیہ دی۔ چنانچہ فرمایا۔ پس اگر عام کو خصوص معلوم یا مجہول لاحق ہو تو وہ قطعی نہیں رہتا ہے لیکن اس سے استدلال کرنا ساقط نہیں ہوتا ہے۔ یعنی اگر اس عام کو جو قطعی ہے کوئی مخصص معلوم المراد یا مجہول المراد لاحق ہو جائے تو مختار مذہب یہ ہے کہ اسکی قطعیت باقی نہیں رہتی ہے۔ لیکن اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ تمام دلائل ظنیہ خبر واحد اور قیاس کی شان ہے اور اصطلاح میں تخصیص یہ ہے کہ عام کو اسکے بعض افراد پر کلام مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا۔ پس اگر مخصص کلام نہ ہو بایں طور کہ عقل یا حس یا عادت یا اسی جیسی اور کوئی چیز ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگی اور عام ظنی نہ ہوگا اور اسی طرح اگر مخصص کلام مستقل نہ ہو بلکہ غایت یا شرط یا استثناء یا صفت جنکی تفاصیل آئندہ آرہی ہیں کے ذریعے ہو اور اسی طرح اگر موصول نہ ہو بلکہ متراخی ہو تو اسکو تخصیص کے نام سے موسوم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ نسخ ہوگا چنانچہ اس کا بیان آرہا ہے علماء نے ایسا ہی کہا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایک کا نام تخصیص ہے کیونکہ ان کے نزدیک تخصیص عام کو مطلقا بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام ہے اور بسا اوقات ہمارے نزدیک بھی مجازاً کلام متراخی پر تخصیص کا اطلاق ہوتا ہے۔

(تشریح):۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ عام کی دو قسمیں تھیں (۱) عام مخصوص منہ البعض (۲) عام غیر مخصوص منہ البعض، مصنفؒ عام غیر مخصوص منہ البعض کے بیان سے فراغت کے بعد، یہاں سے عام مخصوص منہ البعض کو بیان فرمارہے ہیں۔ چنانچہ عام مخصوص منہ البعض کے سلسلہ میں تین مذاہب اور ان کے دلائل ذکر کئے گئے ہیں اور ہر مذہب کی مثال میں ایک فقہی مسئلہ بھی پیش کیا گیا ہے، چنانچہ پہلا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ عام جو قطعی الدلالت ہوتا ہے اگر اسکو کوئی مخصص معلوم المراد یا مجہول المراد لاحق ہو جائے تو وہ قطعی الدلالت باقی نہیں رہتا۔ البتہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، یعنی اس سے استدلال ساقط نہیں ہوتا۔ جیسا کہ دلائل ظنیہ یعنی خبر واحد اور قیاس کی یہ ہی شان ہے، شارح کہتے ہیں کہ مختار مذہب یہی ہے۔

اور تخصیص کی اصطلاحی تعریف یہ ہیکہ عام کو اسکے بعض افراد پر کلام مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا یعنی کلام مستقل موصول کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو خارج کرنا اور بعض کو اسکے تحت باقی رکھنا تخصیص ہے، کلام مستقل وہ کلام ہے جو مفید حکم ہوتا ہے اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور کلام موصول سے مراد یہ ہے کہ عام اور مخصص دونوں کا تلفظ ایک ہی مرتبہ میں کیا جائے اور اگر، عام کا تلفظ ایک مرتبہ

Marfat.com

میں ۔ کیا اور مخصص کا دوسری مرتبہ میں تو یہ اصلا حاً تخصیص نہ ہوگی ۔ بلکہ نسخ ہوگا ۔ شارحؒ نے تخصیص کی تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مخصص اگر سرے سے کلام ہی نہ ہو ۔ بلکہ عقل ہو یا حس ہو یا عادت ہو یا بعض افراد ناقص ہوں یا بعض افراد زائد ہوں تو ان تمام صورتوں میں اصطلاحی تخصیص نہ ہوگی ، یعنی اگر کسی عام میں عقل کے ذریعہ تخصیص ہو تو ، وہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہے ۔ مثلاً آیت ''خالق کل شئی '' (اللہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے) میں کل شئی عام ہے لیکن عقل کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کہ کل شئی سے مراد اللہ کے علاوہ ہے ۔ پس یہاں عقل کے ذریعہ ''اللہ'' کو کل شئی سے خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہ کہلائے گا ۔ اسی طرح احکام تکلیفیہ سے نابالغ بچوں اور مجانین کو عقل کے ذریعہ خارج کرنا اصطلاحی تخصیص نہیں ہے ۔ مثلاً ولله على الناس حج البيت من استطاع ''میں لفظ ''الناس'' تمام انسانوں کو عام ہے ۔ لیکن عقل کے ذریعہ نابالغ بچوں اور مجانین کو اس سے خارج کیا گیا ہے تو یہ خارج کرنا اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگا اسی طرح حس کے ذریعہ بعض افراد کو عام سے خارج کرنا بھی اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا جیسے ''اوتیت من کل شئی '' اسکو ہر چیز عطاء کی گئی ہے ۔ یہ جملہ ہدہد نے بلقیس کے بارے میں حضرت سلیمان سے کہا تھا کہ وہ عورت یعنی بلقیس قوم سبا پر بادشاہی کرتی ہے اور اسکو ہر چیز عطاء کی گئی ہے ۔ یہاں کل شئی کا لفظ عام ہے مگر حس اور حواس کے ذریعہ یہ بات ثابت ہے کہ دنیا کے کسی انسان کو دنیا کی ہر ہر چیز کا مالک نہیں بنایا گیا ہے ، چنانچہ بہت سی ایسی چیزیں ہونگی جو بلقیس کو میسر نہیں تھیں مگر پھر بھی عرف میں کسی کی بادشاہی کو بیان کرنے کیلئے کہدیا جاتا ہے کہ وہ تو بادشاہ ہے اسکو ہر چیز میسر ہے حالانکہ بہت سی چیزیں میسر نہیں ہوتیں ، بہر حال یہاں بھی من کل شئی میں حس اور حواس کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہے مگر اسکو اصطلاحاً تخصیص نہیں کہا جائے گا ۔ اور عادت کے ذریعہ عام سے بعض افراد کو خارج کرنا بھی تخصیص اصطلاحی نہیں ہے ۔ مثلاً ایک آدمی نے کہا واللہ لا اکل راسا ۔ بخدا میں سر نہیں کھاؤں گا تو عادۃً یہ متعارف سروں پر محمول ہوگا یعنی بکری ، گائے ، بھینس اور اونٹ کے سر پر محمول ہوگا اور ٹڈی جیسے جانوروں کے سروں پر محمول نہ ہوگا ۔ پس لفظ راس جو عام ہے اس سے عادت اور عرف کے ذریعہ بعض سروں کو خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہیں ہے ، اسی طرح بعض افراد کا ناقص ہونے کی وجہ سے عام سے خارج ہو جانا بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے جیسے کوئی کہے ''کل مملوک لی حر'' میرا ہر مملوک آزاد ہے ۔ اس سے مکاتب آزاد نہ ہوگا ۔ کیونکہ مکاتب میں مولیٰ کی ملک ناقص ہوتی ہے ۔ اسلئے کہ مکاتب رقبۃً تو مملوک ہوتا ہے لیکن یداً اور تصرفاً مملوک نہیں ہوتا ۔ اور بعض افراد کا زائد ہونے کی وجہ سے عام سے خارج ہو جانا بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے ، مثلاً کوئی کہے ''واللہ لا کل فاکھۃ'' بخدا میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا ۔ اور کوئی نیت نہ کرے تو یہ قسم چھوہاروں کو شامل نہ ہوگی اگرچہ چھوہارے عرفاً اور لغۃً فاکہہ ہیں مگر چونکہ ان میں تفکہ یعنی تلذذ سے زائد معنیٰ ہیں یعنی غذائیت کا ہونا اسلئے زیادتی معنیٰ کیوجہ سے چھوہاروں کا فاکہہ (لفظ عام) سے خارج ہونا بھی تخصیص اصطلاحی نہ ہوگا ۔

بہر حال غیر کلام یعنی عقل وغیرہ کے ذریعہ اگر تخصیص کی گئی ہو تو یہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا ۔ اور اس تخصیص کیوجہ سے عام ظنی بھی نہ ہوگا ۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اگر تخصیص کلام کے ذریعہ کی گئی ہو ، مگر وہ کلام مستقل نہ ہو یعنی مفید حکم نہ ہو تو یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہ کہلائے گا ۔ مثلاً غایت کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو جیسے ''اتموا الصیام الی الیل '' میں لفظ صیام ، رات و دن کو عام ہے لیکن غایت یعنی الی الیل کے ذریعہ صیام کو دن کے ساتھ خاص کر دیا گیا ۔ اور رات کو صیام سے خارج کر دیا تو یہ اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگا ۔ اسی طرح اگر شرط کے ذریعہ

Marfat.com

تخصیص ہوتو وہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہوگی جیسے ''انت طالق ان دخلت الدار'' میں انت طالق عام ہے اس طور پر کہ اگر ان دخلت الدار نہ کہا جاتا تو بیوی کو کلام کے وقت ہی سے طلاق پڑ جاتی، لیکن ان دخلت الدار نے طلاق کو دخول دار کیوقت کیساتھ خاص کر دیا ہے۔ اسی طرح اگر استثناء کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہوتو وہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے جیسے جاءنی القوم الا زیداً میں لفظ قوم عام ہے لیکن ''الا'' حرف استثناء کے ذریعہ افراد قوم کی آمد سے زید کی آمد کو خارج کر دیا گیا ہے۔ اسیطرح اگر صفت کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہوتو وہ بھی اصطلاحاً تخصیص نہیں ہے جیسے حدیث ''فی الابل السائمۃ زکوۃ'' میں لفظ ابل عام ہے لیکن سائمۃ (چرنے پر اکتفاء کرنے والا جانور) کی صفت کے ذریعہ غیر سائمہ اونٹوں کو خارج کر دیا گیا ہے۔

محشی کہتے ہیں کہ کلام غیر مستقل کو غایت وغیرہ مذکورہ چار چیزوں میں منحصر کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ ایک پانچویں قسم بدل البعض ہے جیسے ''جاءنی القوم اکثرہم'' میں قوم عام ہے لیکن بدل بعض یعنی لفظ اکثر ہم نے آمد سے بعض افراد کو خارج کر دیا اور یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے، شارحؒ نے کہا کہ مخصص اگر کلام بھی ہو اور مستقل بھی ہو مگر وہ عام کے ساتھ متصل نہ ہو بلکہ متراخی ہو یعنی پہلے عام کا تلفظ کیا گیا ہو پھر دوسری مرتبہ میں مخصص کا تلفظ کیا گیا ہو تو یہ بھی اصطلاحاً تخصیص نہیں ہے بلکہ یہ نسخ ہے کیونکہ تخصیص کے لئے اول امر میں عام سے بعض افراد کا ارادہ کرنا ضروری ہے اور نسخ میں اولاً عام سے کل افراد کا ارادہ کیا جاتا ہے۔ پھر بعض افراد کا حکم اٹھا دیا جاتا ہے اور کلام غیر موصول کی صورت میں چونکہ ایسا ہی ہے۔ اسلئے یہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ نسخ ہوگا۔ علمائے احناف نے ایسا کہا ہے ویسے اسکی پوری تفصیل آئندہ آجائے گی۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مخصص، غیر کلام ہو یا کلام ہو اور کلام مستقل ہو یا غیر مستقل ہو اور متصل ہو یا منفصل ہو تمام صورتوں میں اس کا نام تخصیص ہی رکھا جائے گا، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص کی تعریف ہے عام کو مطلقاً اسکے بعض افراد پر منحصر کرنا یعنی بعض افراد پر منحصر کرنا غیر کلام کے ذریعہ ہو یا کلام کے ذریعہ اور کلام مستقل کے ذریعہ ہو یا غیر مستقل کے ذریعہ اور وہ کلام متصل ہو یا منفصل ہو.....

ملا جیونؒ نے کہا بسا اوقات ہمارے یعنی حنفیوں کے نزدیک بھی مجازاً متراخی پر تخصیص کا اطلاق کیا جاتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں آیت کو فلاں آیت سے خاص کیا گیا ہے حالانکہ آیت مخصصہ پہلی آیت کے ساتھ موصول نہیں ہوتی اور کتاب اللہ کو سنت رسول ﷺ سے خاص کیا گیا ہے حالانکہ ان دونوں میں تراخی ہوتی ہے۔

وَنَظِيْرُ الْخُصُوْصِ الْمَعْلُوْمِ وَالْمَجْهُوْلِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّ الْبَيْعَ لَفْظٌ عَامٌّ لِدُخُوْلِ لَامِ الْجِنْسِ فِيْهِ وَقَدْ خَصَّ اللّٰهُ مِنْهُ الرِّبٰوا وَهُوَفِى اللُّغَةِ اَلْفَضْلُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَىُّ فَضْلٍ يُرَادُ بِهٖ لِاَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يَشْرَعْ اِلَّا لِلْفَضْلِ فَهُوَ حِيْنَئِذٍ نَظِيْرُ الْخُصُوْصِ الْمَجْهُوْلِ ثُمَّ بَيَّنَهُ النَّبِىُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا فَهُوَحِيْنَئِذٍ نَظِيْرُ الْخُصُوْصِ الْمَعْلُوْمِ وَلٰكِنْ لَمْ يُعْلَمْ حَالُ مَاسِوَى الْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ اَلْبَتَّةَ وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُؓ خَرَجَ النَّبِىُّ ﷺ عَنَّا وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبٰوا اَىْ بَيَانًا شَافِيًا فَاحْتَاجُوْا اِلَى التَّعْلِيْلِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ فَعَلَّلَ اَبُوْحَنِيْفَةَ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَالشَّافِعِىُّ بِالطُّعْمِ

Marfat.com

وَالثَّمَنِيَّةِ وَمَالِكٌ بِالْاُقْتِيَاتِ وَالْاِدِّخَارِ فَعَمِلَ كُلٌّ بِمُقْتَضٰى تَعْلِيْلِهٖ فِيْ تَحْرِيْمِ اَشْيَاءَ وَتَحْلِيْلِ اَشْيَاءَ عَلٰى مَايَاتِيْ فِيْ بَابِ الْقِيَاسِ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى.

(**ترجمہ**) :۔اور مخصص معلوم اور مجہول کی نظیر باری تعالیٰ کا قول ''واحل اللہ البیع وحرم الربوا'' ہے۔کیونکہ ''البیع'' عام لفظ ہے اسلئے کہ اس پر لام جنس داخل ہے اس سے اللہ تعالیٰ نے ربوا کو خاص کیا ہے اور لغت میں ربوا فضل (زیادتی) کے معنی میں ہے اور یہ معلوم نہیں ہے کہ کون سی زیادتی مراد ہے کیونکہ بیع زیادتی ہی کیلئے مشروع ہے پس اسوقت یہ مخصص مجہول کی نظیر ہے پھر اسکو رسول اکرم ﷺ نے بیان فرمایا کہ گندم گندم کے عوض، جو جو کے عوض، چھوہارہ چھوہارے کے عوض، نمک نمک کے عوض، سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض برابر، سرابرا نقدا نقدی فروخت کرو اور زیادتی ربوا ہے اسوقت یہ مخصص معلوم کی نظیر ہے لیکن مذکورہ چھ چیزوں کے علاوہ کا حال یقینی طور پر معلوم نہ ہوسکا، اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس سے تشریف لے گئے حالانکہ آپنے ہمارے سامنے ربوا کے ابواب کو تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیا، پس ائمہ حضرات، تعلیل اور استنباط کی طرف محتاج ہوئے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے قدر اور جنس کو علت قرار دیا اور امام شافعیؒ نے طعم اور ثمنیت کو اور امام مالکؒ نے اقتیات وادخار کو۔پس اشیاء کی تحلیل اور تحریم کے بارے میں ہر امام نے اپنی تعلیل کے مطابق عمل کیا ۔چنانچہ اسکا تفصیل کے ساتھ بیان ان شاء اللہ باب القیاس میں آئیگا۔

(**تشریح**) :۔شارحؒ نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ مخصص معلوم اور مخصص مجہول کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول ہے، ''احل اللہ البیع وحرم الربوا'' اس طور پر کہ آیت میں لفظ ''البیع'' لام جنس کیوجہ سے عام ہے یعنی علی الاطلاق ہر طرح کی بیع حلال ہے لیکن حرم الربوا کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے بیع ربا کو خاص کرلیا ہے۔یعنی بیع ربا حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے اور لغت میں ربا کے معنی چونکہ فضل اور زیادتی کے آتے ہیں اور یہ معلوم نہیں کہ حرم الربوا میں کون سی زیادتی مراد ہے کیونکہ بیع بھی زیادتی اور نفع ہی کیلئے مشروع ہوئی ہے، اسلئے یہ فضل مجہول ہوگا اور ''حرم الربوا'' بیان وارد ہونے سے پہلے مخصص مجہول کی نظیر ہوگا۔پھر رسول اکرم ﷺ نے قدرے تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا اور چھ چیزوں (گندم، جو، چھوہارہ، نمک، سونا اور چاندی) کے بارے میں فرمایا کہ ان کی بیع اگر انہیں کی جنس کے عوض کیجائے، مثلاً گندم کی بیع گندم کے عوض تو دونوں عوضوں کا کیل یا وزن کے ذریعہ مقدار میں برابر ہونا شرط ہے جیسا کہ ''مثلاً بمثل'' سے ظاہر ہے اور دونوں عوضوں پر مجلس عقد ہی میں قبضہ کرنا بھی شرط ہے جیسا کہ ''یداً بید'' سے ظاہر ہے۔بہرحال اس حدیث سے مذکورہ چھ چیزوں کے بارے میں معلوم ہوا کہ فضل سے مراد کیل یا وزن کے ذریعہ مقدار میں زیادتی ہے یعنی مذکورہ چھ چیزوں میں مقدار کی زیادتی کا نام فضل اور ربوا ہے اور یہ حرام ہے پس اس حدیث کے بیان واقع ہونے کے بعد ''حرم الربوا'' احل اللہ البیع'' کیلئے مخصص معلوم کی نظیر ہوگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ حدیث میں چونکہ صرف چھ چیزوں کا ذکر ہے۔اسلئے ان چھ کے علاوہ کا علم یقینی طور پر معلوم نہ ہوسکا، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ کی رحلت کے بعد فرمایا تھا کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لے جا چکے، حالانکہ ربا کا مسئلہ پوری وضاحت کیساتھ بیان نہیں ہوا ہے، مسئلہ ربا کے تشنہ رہ جانے کی وجہ سے ہی ائمہ حضرات نے ربا کی علت کا استنباط اور استخراج کیا ہے چنانچہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ

Marfat.com

نے فرمایا کہ ربا کی علت قدر (کیل ووزن) مع الجنس ہے یعنی اگر جنس کیل کیساتھ جمع ہو جائے یا وزن کیساتھ جمع ہو جائے تو ربا اور فضل حرام ہوگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ربا کی علت مطعومات میں طعم ہے اور سونے چاندی میں ثمنیت ہے۔ پس لوہے کو لوہے کے عوض متفاضلاً فروخت کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک تو جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں نہ طعم موجود ہے اور نہ ثمنیت موجود ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک جائز نہ ہوگا اسلئے کہ لوہا موزونات میں سے ہے لہذا علت ربا قدر (وزن) مع الجنس موجود ہے اور ایک انڈے کو دو انڈوں کے عوض بیچنا ہمارے نزدیک تو جائز ہے. کیونکہ انڈوں میں قدر (کیل اور وزن) موجود نہیں ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز ہے کیونکہ انکے نزدیک ربا کی علت طعم موجود ہے۔

اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ ربا کی علت اقتیات اور ادخار ہے یعنی جن چیزوں کو کھایا جاتا ہو اور ان کو ذخیرہ بنا کر رکھا جا سکتا ہو، ان میں ربا حرام ہوگا ورنہ نہیں، چنانچہ تربوز وغیرہ جنکو خشک کر کے ذخیرہ نہیں کیا جاتا ہے، ان میں اگر اتحاد جنس بھی ہو تب بھی امام مالکؒ کے نزدیک ایک تربوز کو دو تربوزوں کے عوض بیچنا جائز ہے..... بہر حال جب ائمہ فقہ نے علت ربا کا استخراج کیا تو ہر ایک امام اپنی علت کے مطابق عمل کرے گا، اسکی پوری تفصیل ان شاء اللہ باب القیاس میں آئے گی اور اگر فوری ضرورت ہو تو اشرف الہدایہ جلد نمبر (۸) باب الرباء کے شروع میں ملاحظہ کر لیا جائے، راقم نے وہاں اس مسئلہ کو پوری شرح وبسط کے ساتھ تحریر کیا ہے۔

عَمَلاً لِشِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ وَالْنَسْخِ تَعْلِيْلٌ لِلْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ وَبَيَانُهُ اَنَّ دَلِيْلَ التَّخْصِيْصِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَحَرَّمَ الرِّبٰوا يَشْبَهُ الْاِسْتِثْنَاءَ بِاِعْتِبَارِ حُكْمِهٖ وَهُوَ اَنَّ الْمُسْتَثْنٰى كَمَا لَمْ يَدْخُلْ فِيْمَا قَبْلَ كَذٰلِكَ الْمَخْصُوْصُ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِّ وَيُشْبِهُ النَّاسِخَ بِاِعْتِبَارِ صِيْغَتِهٖ وَهُوَ اَنَّ صِيْغَتَهٗ مُسْتَقِلَّةٌ كَالنَّاسِخِ فَيَجِبُ عَلَيْنَا اَنْ نُرَاعِيَ كِلَا الشَّبَهَيْنِ وَنُوَفِّرَ حَظَّ كُلٍّ مِنْهُمَا عَلٰى تَقْدِيْرَيْ كَوْنِ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا وَمَجْهُوْلًا لَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشِّبْهِ الْاَوَّلِ كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّانِيْ وَلَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشِّبْهِ الثَّانِيْ كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّالِثِ فَقُلْنَا اِذَا كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا فَرِعَايَةُ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِيْ اَنْ تَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلٰى حَالِهٖ لِاَنَّ الْمُسْتَثْنٰى اِذَا كَانَ مَعْلُوْمًا كَانَ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ فِي الْاَفْرَادِ الْبَاقِيَةِ عَلٰى حَالِهٖ وَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِيْ اَنْ لَا يَصِحَّ الْاِحْتِيَاجُ بِالْعَامِ اَصْلًا لِاَنَّ النَّاسِخَ مُسْتَقِلٌّ وَكُلُّ مُسْتَقِلٍّ يَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ وَاِنْ لَّمْ يَقْبَلِ النَّاسِخُ بِنَفْسِهِ التَّعْلِيْلَ لِئَلَّا تَلْزَمَ مُعَارَضَةُ التَّعْلِيْلِ النَّصَّ وَاِذَا قَبِلَ التَّعْلِيْلَ فَلَا يَدْرِيْ كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيْلِ وَكَمْ بَقِيَ فَيَصِيْرُ مَجْهُوْلًا وَجَهَالَتُهٗ تُؤَثِّرُ فِيْ جَهَالَةِ الْعَامِّ فَلِرِعَايَةِ الشِّبْهَيْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ بَيْنَ بَيْنَ وَقُلْنَا لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا وَلٰكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ وَاِذَا كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَجْهُوْلًا فَيَنْعَكِسُ الْمَعْلُوْمُ يَعْنِيْ اَنَّ رِعَايَةَ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِيْ اَنْ لَا يَصِحَّ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِ اَصْلًا لِاَنَّ جَهَالَةَ الْمُسْتَثْنٰى تُؤَثِّرُ فِيْ جَهَالَةِ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ وَالْمَجْهُوْلُ لَا يُفِيْدُ شَيْئًا وَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِيْ اَنْ يَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا لِاَنَّ

Marfat.com

النَّاسِخَ الْمَجْهُوْلَ يَسْقُطُ بِنَفْسِه فَلِرِعَايَةِ الشَّبْهَيْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ هٰهُنَا اَيْضًا بَيْنَ بَيْنَ وَقُلْنَا لَايَبْقٰى قَطْعِيًّا وَلٰكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِه۔

(**ترجمہ**) :۔تا کہ استثناء اور نسخ کی مشابہت پر عمل ہو جائے یہ مذہب مختار کی علت ہے اسکی دلیل یہ ہیکہ تخصیص کی دلیل (مخصص) یعنی باری تعالیٰ کا قول ''وحرم الربوا'' اپنے حکم کے اعتبار سے اُستثناء کے مشابہ ہے اور وہ یہ ہیکہ جس طرح مستثنی ماقبل میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے تحت داخل نہیں ہوتا ہے اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے اور وہ یہ کہ مخصص کا صیغہ اسی طرح مستقل ہے جسطرح ناسخ مستقل ہوتا ہے۔پس ہم پر دونوں مشابہتوں کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مخصص کے معلوم اور مجہول ہونے کی صورتوں پر دونوں مشابہتوں میں سے ہر ایک کو پورا پورا حصہ دینا ضروری ہے۔ایسا نہیں ہے کہ ہم صرف مشابہت اول پر اکتفاء کریں گے جیسا کہ مذہب ثانی والوں نے اس پر اکتفاء کیا ہے اور مشابہت ثانی پر اکتفاء کریں گے جیسا کہ مذہب ثالث والوں نے اس پر اکتفاء کیا ہے، پس ہم نے کہا کہ جب دلیل خصوص (مخصص) معلوم ہو تو استثناء کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عام اپنے حال پر قطعی باقی رہے اسلئے کہ مستثنی جب معلوم ہوتا ہے تو مستثنی منہ افراد باقیہ میں علی حالہ رہتا ہے اور ناسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عام سے استدلال کرنا بھی درست نہ ہو اسلئے کہ ناسخ مستقل ہوتا ہے اور ہر مستقل تعلیل کو قبول کرتا ہے، اگر چہ ناسخ بنفسہ قابل تعلیل نہیں ہے تا کہ نص کے ساتھ تعلیل کا معارضہ لازم نہ آئے۔اور جب ناسخ تعلیل کو قبول کرتا ہے تو معلوم نہیں کہ تعلیل کیوجہ سے کتنے افراد خارج ہونگے اور کتنے باقی رہیں گے پس مخصص مجہول ہو جائے گا اور اسکی جہالت عام کی جہالت میں موثر ہوگی پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے عام کو بین بین کر دیا اور ہم نے کہا کہ عام قطعی تو نہیں رہیگا لیکن اس سے استدلال درست ہو جائے گا اور جب دلیل خصوص (مخصص) مجہول ہو تو معلوم کے برعکس ہوگا یعنی استثناء کے ساتھ مشابہت کی رعایت تقاضہ کرتی ہے کہ عام سے بالکل استدلال کرنا درست نہ ہو اسلئے کہ مستثنی کی جہالت موثر ہوتی ہے مستثنی منہ کی جہالت میں اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قطعی باقی رہے اسلئے کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کی وجہ سے ہم نے یہاں بھی عام کو بین بین کر دیا اور ہم نے کہدیا کہ عام قطعی تو نہیں رہیگا لیکن اس سے استدلال کرنا صحیح ہوگا۔

(**تشریح**) :۔شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت عملاً لشبہ الاستثناء والنسخ مذہب اول (جو ہمارے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے) کی دلیل ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دلیل خصوص یعنی مخصص یعنی باری تعالیٰ کا قول ''حرم الربوا'' اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہے اور وہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے، حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ اسلئے ہے کہ جسطرح مستثنی اپنے صدر کلام یعنی مستثنی منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اسیطرح مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اور مخصص، صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ اسلئے ہے کہ جسطرح ناسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اسیطرح مخصص کے صیغہ کا مستقل ہونا بھی ضروری ہے۔

بہر حال جب مخصص، استثناء اور ناسخ دونوں کے مشابہ ہے تو ہم پر دونوں کی مشابہتوں پر عمل کرنا لازم ہے اور مخصص معلوم ہو یا مجہول

Marfat.com

ہو دونوں صورتوں میں دونوں مشابہتوں کو پورا پورا حق دینگے نہ تو صرف استثناء کی مشابہت پر اکتفاء کریں گے، جیسا کہ مذہب ثانی والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض قابل استدلال ہی نہیں رہتا ہے) نے صرف استثناء کی مشابہت پر اکتفاء کیا ہے اور نہ صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفاء کریں گے جیسا کہ مذہب ثالث والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد بھی عام قطعی رہتا ہے) نے صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفاء کیا ہے۔ بہر حال جب ہمارے نزدیک استثناء اور ناسخ دونوں کی مشابہت کی رعایت کرنا ضروری ہے تو ہم نے کہا کہ دلیل خصوص یعنی مخصص اگر معلوم ہو تو استثناء کی مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام، تخصیص کے بعد بھی اسیطرح قطعی الدلالت رہے، جسطرح کہ تخصیص سے پہلے قطعی الدلالت تھا، کیونکہ مستثنی اگر معلوم ہو تو مستثنی منہ اپنے باقی افراد میں علی حالہ قطعی الدلالت رہتا ہے پس اسی طرح جب مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) معلوم ہو تو عام، اپنے باقی افراد میں قطعی الدلالت رہے گا۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت کا تقاضہ یہ ہے کہ تخصیص کرنے کے بعد عام قابل استدلال ہی باقی نہ رہے کیونکہ ناسخ مستقل تام ہوتا ہے اور ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اسلئے کہ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہوں۔ بہر حال جب ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اور ناسخ بھی مستقل تام ہے تو ناسخ بھی علت کو قبول کرے گا اور مخصص چونکہ ناسخ کے مشابہ ہے اسلئے مخصص بھی تعلیل کو قبول کریگا اور جب مخصص تعلیل کو قبول کریگا یعنی علت کیوجہ سے تخصیص ہوگی تو یہ معلوم نہ ہو سکیگا کہ علت کیوجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے ہیں اور کتنے باقی ہیں اور جب یہ معلوم نہ ہو سکے گا تو دلیل خصوص یعنی مخصص مجہول ہو جائے گا اور مخصص کی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی یعنی مخصص کے مجہول ہونے سے عام مجہول ہو جائے گا اور مجہول چیز سے استدلال کرنا ساقط ہو جاتا ہے۔ لہذا تخصیص کے بعد عام سے بھی استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا۔ الغرض مخصص معلوم کا استثناء کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد قطعی الدلالت باقی رہے اور ناسخ کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام، تخصیص کے بعد قابل استدلال بھی نہ رہے پس ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت تو نہ رہے گا، البتہ اسکے ساتھ استدلال کرنا اور اسکو حجت میں پیش کرنا درست ہوگا اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا..... صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ناسخ کا صیغہ چونکہ مستقل ہوتا ہے اسلئے وہ استقلال صیغہ کے اعتبار سے تعلیل کو قبول کرتا ہے لیکن اپنے حکم کے اعتبار سے تعلیل کو قبول نہیں کرتا کیونکہ ناسخ کا حکم ہے ثبوت کے بعد کسی حکم کو باعتبار معارضہ کے اٹھا دینا اور تعلیل چونکہ نص سے کمتر ہوتی ہے اسلئے تعلیل، نص کے معارض نہ ہوگی اور جب تعلیل، نص کے معارض نہیں ہو سکتی تو وہ نص کو منسوخ بھی نہیں کر سکتی ہے۔ اور جب تعلیل نص کو منسوخ نہیں کر سکتی تو ثابت ہو گیا کہ ناسخ، بنفسہ یعنی باعتبار حکم کے تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے اسی کو شارحؒ نے فرمایا کہ ناسخ، صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہونے کیوجہ سے تعلیل کو قبول کرتا ہے اگر چہ بنفسہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے تا کہ تعلیل کا نص کے ساتھ معارضہ لازم نہ آئے، ملا جیونؒ نے فرمایا کہ مخصص اگر مجہول ہو تو استثناء کی مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام سے بالکل استدلال کرنا درست نہ ہو کیونکہ مستثنی کی جہالت، مستثنی منہ کی جہالت میں مؤثر ہوتی ہے یعنی مستثنی کے مجہول ہونے سے مستثنی منہ مجہول ہو جاتا ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ پس اسیطرح مخصص کے مجہول ہونے سے عام جو مخصوص منہ ہے وہ بھی مجہول ہو جائے گا، اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ لہذا تخصیص کے بعد عام بھی مفید حکم نہ ہوگا

Marfat.com

اور اس سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا اور ناسخ کے ساتھ مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کی قطعیت علی حالہ باقی رہے کیونکہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح مخصص مجہول بھی خود ساقط ہو جائے گا اور عام علی حالہ اپنی قطعیت پر باقی رہے گا، بہر حال مخصص کے مجہول ہونے کی صورت میں استثناء کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قابل استدلال نہ رہے اور ناسخ کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام علی حالہ قطعی باقی رہے پس ہم نے دونوں کی مشابہت پر عمل کیا اور عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہ عام تخصیص کے بعد قطعی تو نہیں رہتا ہے البتہ اس سے استدلال کرنا درست رہتا ہے۔

مذہب مختار کی مذکورہ دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو مجتہد کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس میں سے جس قیاس پر چاہے عمل کرے، دونوں پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے، یہاں بھی قیاس علی الاستثناء اور قیاس علی النسخ کے درمیان تعارض موجود ہے لہذا ان میں سے کسی ایک قیاس پر عمل کرنا مناسب ہے جیسا کہ مذہب ثانی اور مذہب ثالث والوں نے ایک ایک قیاس پر عمل کیا ہے دونوں پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے جیسا کہ احناف عمل کرتے ہیں ..... اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حکم اس قیاس میں ہے جو اصول ثلثہ (کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ، اجماع امت) سے مستنبط ہو نہ کہ قیاس شبہی میں جو حجت شرعیہ نہیں ہے اور یہاں جو قیاس علی الاستثناء اور قیاس علی النسخ ہے یہ قیاس شبہی ہے نہ کہ وہ قیاس جو اصول ثلثہ سے مستنبط ہے۔

فَصَارَ كَمَا اِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ عَلٰى اَنَّهٗ بِالْخِيَارِ فِيْ اَحَدِهِمَا بِعَيْنِهٖ وَسَمّٰى ثَمَنَهٗ تَشْبِيْهٌ لِلدَّلِيْلِ الْخُصُوْصِ الْمَذْكُوْرِ بِمَسْئَالَةِ فِقْهِيَّةٍ اَىْ صَارَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ عَلٰى هٰذَا الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ نَظِيْرُ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ الْفِقْهِيَّةِ وَهِيَ اَنْ يُّعَيِّنَ الْخِيَارَ فِيْ اَحَدِ الْعَبْدَيْنِ الْمَبِيْعَيْنِ وَيُسَمّٰى ثَمَنَهٗ عَلٰى حِدَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ عَلٰى اَرْبَعَةِ اَوْجُهٍ اَحَدُهَا اَنْ يُّعَيِّنَ مَحَلَّ الْخِيَارِ وَيُسَمّٰى ثَمَنَهٗ وَالثَّانِيْ اَنْ لَّا يُعَيِّنَ وَلَا يُسَمّٰى وَالثَّالِثُ اَنْ يُّعَيِّنَ وَلَا يُسَمّٰى وَالرَّابِعُ اَنْ يُّسَمّٰى وَلَا يُعَيِّنَ فَالْعَبْدُ الَّذِيْ فِيْهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِيْ الْحُكْمِ فَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ يَكُوْنُ رَدُّ الْمَبِيْعِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ تَبْدِيْلًا فَيَكُوْنُ كَالنَّسْخِ وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ يَكُوْنُ رَدُّهٗ بَيَانًا اَنَّهٗ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُوْنُ كَالْاِسْتِثْنَاءِ فَيَكُوْنُ كَالْمُخَصِّصِ الَّذِيْ لَهٗ شُبْهَةٌ بِالْاِسْتِثْنَاءِ وَشُبْهَةٌ بِالنَّسْخِ فَرِعَايَةُ شُبْهِ النَّسْخِ تَقْتَضِيْ صِحَّةَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْاَرْبَعِ لِاَنَّ كُلًّا مِنَ الْعَبْدَيْنِ بِالنَّظْرِ اِلَى الْاِيْجَابِ مَبِيْعٌ بِبَيْعٍ وَاحِدٍ فَلَا يَكُوْنُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ اِبْتِدَاءً بَلْ بَقَاءً وَرِعَايَةُ شُبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِيْ فَسَادَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْاَرْبَعِ لِجَعْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْمَبِيْعِ فَلِرِعَايَةِ الشُّبْهَيْنِ قُلْنَا اِنْ عُلِمَ مَحَلَّ الْخِيَارِ وَثَمَنَهٗ وَهُوَ الْمَذْكُوْرُ فِي الْمَتْنِ صَحَّ الْبَيْعُ لِشُبْهِ النَّاسِخِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ هٰهُنَا جَعْلُ قَبُوْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْمَبِيْعِ كَمَا اُعْتُبِرَ اِذَا جَمَعَ بَيْنَ الْحُرِّ وَالْعَبْدِ وَفَصَّلَ الثَّمَنَ لِاَنَّ الْحُرَّ لَمْ يَكُنْ مَحَلًّا لِلْبَيْعِ وَاشْتِرَاطُ قَبُوْلِهٖ

Marfat.com

لَيْسَ مِنْ مُقْتَضِيَاتِ الْعَقْدِ وَفِيْ مُسْأَلَتِنَا الْعَبْدُالَّذِيْ فِيْهِ الْخِيَارُدَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ فَلَا يَكُوْنُ ضَمُّهُ مُخَالِفًا لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ وَاِنْ جَهِلَ اَحَدُهُمَا اَوْكِلَاهُمَالَايَصِحُّ لِشِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ فَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ كِلَيْهِمَايَصِيْرُ كَاَنَّهُ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّااَحَدَهُمَا بِحِصَّةِ ذٰلِكَ وَذٰلِكَ بَطَلَ وَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الْمَبِيْعِ يَصِيْرُكَاَنَّهُ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّااَحَدَهُمَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الثَّمَنِ يَصِيْرُكَاَنَّهُ قَالَ بِعْتُهُمَابِاَلْفٍ اِلَّاهٰذَا بِحِصَّةِ مِّنَ الْاَلْفِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ فِيْ هٰذِهِ الصُّوَرِ شِبْهُ النَّاسِخِ لِاَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُوْلَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ فَيَبْطُلُ شَرْطُ الْخِيَارِ وَيَلْزَمُ الْعَقْدُ فِي الْعَبْدَيْنِ وَهُوَخِلَافُ مَا قَصَدَهُ الْقَائِلُ۔

(ترجمہ):۔پس یہ ایسا ہوگیا جیسے کسی نے ایک ہزار کے عوض دو غلام اس شرط پر فروخت کئے کہ ان دونوں میں سے ایک معین غلام میں خیار ہے اور اس غلام کا ثمن بھی ذکر کردیا یہ مذکورہ دلیل خصوص کی فقہی مسئلہ کے ساتھ تشبیہ ہے یعنی اس مذہب مختار کی بنا پر دلیل خصوص اس مسئلہ فقہیہ کی نظیر ہے اور وہ یہ ہے کہ دو مبیع غلاموں میں سے ایک میں خیار کو متعین کردیا جائے اور اس کا ثمن علیحدہ ذکر کردیا جائے اور یہ اسلئے ہے کہ یہ مسئلہ چار صورتوں پر ہے ان میں سے ایک یہ کہ محل خیار معین ہو اور اسکا ثمن مذکور ہو، دوم یہ کہ نہ محل خیار معین ہو اور نہ ثمن مذکور ہو، سوم یہ کہ محل خیار معین ہو اور ثمن مذکور نہ ہو، چہارم یہ کہ ثمن مذکور ہو اور محل خیار معین نہ ہو، پس وہ غلام جس میں خیار ہے عقد میں داخل ہے (لیکن) حکم میں داخل نہیں ہے پس اس حیثیت سے کہ غلام عقد میں داخل ہے خیار شرط کی وجہ سے مبیع کو واپس کرنا تبدیل ہوگی، لہذا یہ واپس کرنا نسخ کے مانند ہوگا اور اس حیثیت سے کہ غلام حکم میں داخل نہیں ہے غلام کو واپس کرنا، اس بات کا بیان ہوگا کہ وہ داخل نہیں ہے لہذا خیار کیوجہ سے غلام کو واپس کرنا استثناء کے مانند ہوگا۔ پس یہ مثال اس مخصص کے مانند ہوگی جو استثناء اور نسخ کے مشابہ ہے پس شبہ نسخ کی رعایت چاروں صورتوں میں بیع کے صحیح ہونیکا تقاضہ کرتی ہے اسلئے کہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک ایجاب کیطرف نظر کرتے ہوئے بیع واحد کے ساتھ مبیع ہے لہذا یہ ابتداءً بیع بالحصہ نہ ہوگا بلکہ بقاء ہوگا اور شبہ استثناء کی رعایت چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہونے کا تقاضہ کرتی ہے، کیونکہ جو چیز مبیع نہیں ہے اسکو قبول مبیع کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر محل خیار اور اس کا ثمن معلوم ہو اور یہ ہی صورت متن میں مذکور ہے تو ناسخ کی مشابہت کیوجہ سے بیع صحیح ہوگی اور اس جگہ غیر مبیع کے قبول کرنیکو قبول مبیع کیلئے شرط قرار دینا معتبر نہ ہوگا۔ جیسا کہ اسوقت اعتبار کیا گیا ہے جب بائع آزاد اور غلام کو جمع کرے اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کردے اسلئے کہ آزاد محل بیع نہیں ہے اور اسکے قبول کرنے کی شرط مقتضیات عقد میں سے نہیں ہے اور ہمارے مسئلہ میں وہ غلام جس میں خیار ہے عقد میں داخل ہے اسلئے اسکو ملا لینا مقتضی عقد کے مخالف نہیں ہے اور اگر ان دونوں میں سے ایک یا دونوں مجہول ہوں تو شبہ استثناء کیوجہ سے بیع صحیح نہ ہوگی، پس دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہوجائیگا گویا کہ بائع نے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان دونوں میں سے ایک اسکے حصہ کے عوض، اور یہ باطل ہے اور مبیع کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہوجائیگا گویا کہ یہ اس نے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان میں سے ایک کو پانچ سو کے عوض، اور ثمن

Marfat.com

کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا۔ گویا اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا، مگر اسکو ہزار کے حصہ کے عوض، اور ان صورتوں میں شبہ ناسخ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے اسلیئے کہ ناسخ مجہول بذات خود ساقط ہو جاتا ہے لہذا شرط خیار باطل ہو جائے گی۔ اور عقد دونوں غلاموں میں لازم ہو جائے گا، حالانکہ یہ قائل (بائع) کے مقصود کے خلاف ہے۔

(**تشریح**) :۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ متن کا فقہی مسئلہ، مذہب مختار کی بناپر مخصص کی نظیر ہے یا مخصص اس مسئلہ کی نظیر ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام ایک ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر فروخت کیے کہ اسکو (بائع کو) ان دونوں غلاموں میں سے ایک معین غلام میں تین دن کیلیے خیار حاصل ہوگا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن بھی ذکر کر دیا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ دراصل اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) محل خیار بھی متعین ہو اور اس کا ثمن بھی مذکور ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو بیع واحد کے تحت ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچ سو (۵۰۰) روپیہ ہیں مگر شرط یہ ہے کہ مجھ کو عارف میں تین دن کا خیار ہوگا۔ (۲) نہ محل خیار متعین ہو اور نہ اسکا ثمن مذکور ہو، مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اس شرط پر کہ ان میں سے ایک غلام میں مجھ کو تین دن کا خیار حاصل ہے یعنی بائع نے نہ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن ذکر کیا اور نہ اس غلام کو متعین کیا جس میں خیار ہے۔ (۳) محل خیار تو متعین ہو لیکن اس کا ثمن مذکور نہ ہو مثلاً ایک شخص نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ ذکر نہیں کیا مگر یہ شرط بیان کی کہ مجھ کو عارف میں تین دن کا خیار حاصل ہوگا۔ (۴) ثمن تو متعین ہو لیکن محل خیار متعین نہ ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اسطور پر کہ ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچ سو روپیہ ہیں مگر شرط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک میں مجھ کو تین دن کا خیار حاصل ہے۔

شارحؒ نور الانوار کہتے ہیں کہ دونوں غلاموں پر چونکہ ایجاب وارد کیا گیا ہے اسلیئے وہ کلام بھی عقد بیع میں داخل ہوگا جس میں بائع کو تین دن کا خیار حاصل ہے لیکن وہ غلام حکم بیع یعنی ملک مشتری میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ جب بائع کیلیے خیار ہوتا ہے تو وہ مبیع جو محل خیار ہے بائع کی ملک سے نہیں نکلتی اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی، پس یہاں بھی جو غلام محل خیار ہے چونکہ وہ مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوا اسلیئے یہ ہی کہا جائے گا کہ وہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے، بہر حال جو غلام محل خیار ہے وہ نفس عقد میں تو داخل ہے مگر حکم عقد میں داخل نہیں ہے۔ پس چونکہ وہ غلام محل خیار ہے عقد بیع میں داخل ہے اسلیئے خیار شرط کیوجہ سے اس غلام میں بائع کا عقد بیع کو رد کرنا اور فسخ کرنا عقد بیع کو تبدیل کرنا ہوگا اور یہ تبدیل کرنا نسخ کے مانند ہوگا یعنی جسطرح نسخ میں حکم کو اٹھا دیا جاتا ہے اسیطرح جس غلام میں خیار تھا اسمیں بیع کو رد کرنا بھی حکم بیع کو اٹھانا اور ختم کرنا ہے۔ بہر حال اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کرنا ناسخ کے مشابہ ہے اور عبد مخیر فیہ چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہوا اسلیئے خیار شرط کیوجہ سے بائع کا اس غلام میں بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنا ہے کہ یہ غلام داخل نہیں ہے بلکہ عقد بیع سے خارج ہے لہذا اس غلام میں بیع کو رد کرنا استثناء کے مانند ہوگا یعنی جس طرح استثناء اس بات کو بیان کرنے کیلیے ہوتا ہے کہ افراد مستثنی، مستثنی منہ میں داخل نہیں ہیں اسی طرح

Marfat.com

عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ عبد مخیر فیہ بیع میں داخل نہیں ہے۔ پس اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع کرنا استثناء کے مشابہ ہے، بہر حال یہ مسئلہ یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس مخصص کے مانند ہے جو استثناء اور نسخ دونوں کے مشابہ ہے پس نسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع مذکورہ چاروں صورتوں میں درست ہو اسلئے کہ دونوں غلام، بائع کے ایجاب کے اعتبار سے بیع واحد کے ساتھ مبیع ہیں یعنی دونوں غلاموں کو صفقہ واحدہ کے تحت فروخت کیا گیا ہے پس خیار شرط کیوجہ سے اس دونوں میں سے ایک میں بیع کو رد کرنا اسکی بیع کو فسخ کرنا ہے اور ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسرے کی بیع میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا، بلکہ دوسرے غلام کی بیع درست رہے گی اور جب ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسرے غلام کی بیع میں خلل واقع نہیں ہوتا تو چاروں صورتوں میں دوسرے غلام کی بیع درست ہوگی مگر یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ ہے کہ جب خیار شرط کیوجہ سے دو غلاموں میں سے ایک کے اندر بیع کو رد کر دیا گیا اور دوسرے غلام میں بیع لازم ہوگی تو ایک ہزار روپیہ جو دونوں غلاموں کا ثمن تھا اسکو دونوں غلاموں کی قیمتوں پر تقسیم کیا جائے گا۔ پس دوسرے غلام کی قیمت کے لحاظ سے ایک ہزار میں سے جس قدر روپے اس غلام کے حصہ میں آئیں گے وہ روپے مشتری پر لازم ہونگے اور اسی کا نام بیع بالحصہ ہے اور بیع بالحصہ باطل ہے کیونکہ بیع بالحصہ کی صورت میں ثمن مجہول ہوتا ہے اور ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے اسلئے بیع بالحصہ باطل ہوگی۔

اسکا جواب یہ ہے کہ بیع بالحصہ کی دو قسمیں ہیں ایک بیع بالحصہ ابتداءً، دوم بیع بالحصہ بقاءً۔ بیع بالحصہ بقاء تو وہی ہے جسکو اشکال کے تحت ذکر کیا گیا ہے اور بیع بالحصہ ابتداءً کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میں نے اپنے اس شاہد نامی غلام کو ایک ہزار میں سے اسکے حصہ کے عوض فروخت کیا جو ایک ہزار روپیہ اس شاہد نامی غلام کی قیمت پر اور دوسرے حامد نامی غلام کی قیمت پر تقسیم ہوگا۔ بہر حال ہمارے پیش کردہ مسئلہ میں بیع بالحصہ بقاءً ہے نہ کہ بیع بالحصہ ابتداءً اور ''باطل'' بیع بالحصہ ابتداءً ہوتی ہے نہ کہ بیع بالحصہ بقاءً۔ پس اس جواب کے بعد مذکورہ اشکال واقع نہ ہوگا۔ اور یہ بات ثابت ہو جائیگی کہ نسخ کی مشابہت کی رعایت اس کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو اور استثناء کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہیکہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو، کیونکہ بائع نے ایجاب واحد میں دو غلاموں واصف اور عارف کو جمع کیا ہے اور ان میں سے ایک غلام یعنی عارف جو مخیر فیہ ہے وہ حکم بیع (ملک مشتری) میں داخل نہیں ہوا۔ لہذا وہ غیر مبیع ہوگا اور دوسرا غلام یعنی واصف جو غیر مخیر فیہ ہے وہ حکم بیع میں داخل ہے، لہذا وہ مبیع ہوگا، اور بائع نے چونکہ ان دونوں غلاموں کو ایک ایجاب میں جمع کیا ہے اسلئے گویا بائع نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے اندر بیع کو قبول کرنے کیلئے دوسرے غلام میں قبول کرنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ ایک غلام میں بیع کرے اور ایک کے اندر بیع کو قبول نہ کرے۔ پس گویا بائع نے غلام مبیع یعنی عبد غیر مخیر فیہ (واصف) میں بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی عبد مخیر فیہ (عارف) میں بیع کو قبول کرنا شرط قرار دیا ہے اور مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے غیر مبیع میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا شرط فاسد اور مفسد بیع ہے۔ لہذا اس شرط فاسد کیوجہ سے چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہو جائیگی اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص نے عقد واحد میں آزاد اور غلام دونوں کو ملا کر فروخت کر دیا اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کر دیا تو بھی امام صاحبؒ کے نزدیک غلام کے اندر بیع فاسد ہوگی، کیونکہ آزاد، غیر مبیع ہے اور غلام مبیع ہے پس بائع نے دونوں کیلئے ایجاب واحد کے ذریعہ مبیع یعنی غلام کے اندر مبیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع قبول

Marfat.com

کرنے کی شرط لگائی ہے اور یہ شرط فاسد اور مفسد بیع ہے لہذا غلام کی بیع بھی فاسد ہوگی اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں غیر مخیّر فیہ غلام کی بیع بھی فاسد ہو جائیگی۔

بہر حال ناسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو اور استثناء کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کے پیش نظر یہ کہا کہ اگر محل خیار اور اسکا ثمن معلوم ہو اور یہ ہی صورت متن میں مذکور ہے تو ناسخ کی مشابہت کی وجہ سے بیع صحیح ہو جائے گی اور رہا یہ کہ عبد مخیّر فیہ یعنی عارف چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے اسلئے مبیع یعنی عبد مخیّر فیہ میں بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی عبد مخیّر فیہ میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئیگا اور یہ شرط فاسد ہے جیسا کہ آزاد اور غلام کو عقد واحد میں جمع کرنے سے یہ ہی خرابی لازم آتی ہے اور اسی خرابی کیوجہ سے غلام کی بیع فاسد ہو جاتی ہے اسکا جواب یہ ہیکہ آزاد آدمی محل بیع نہیں ہوتا کیونکہ محل بیع مال متقوم ہوتا ہے اور آزاد مال متقوم نہیں ہوتا، لہذا آزاد آدمی نہ بیع میں داخل ہوگا اور نہ حکم بیع میں داخل ہوگا اور آزاد آدمی جب نہ بیع میں داخل ہے اور نہ حکم بیع میں داخل ہے تو آزاد یقینی طور پر غیر مبیع ہوگا اور مبیع یعنی غلام کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئیگا اور یہ شرط مقتضی عقد کے خلاف ہے اور مقتضی عقد کے خلاف شرط لگانے سے چونکہ عقد فاسد ہو جاتا ہے اسلئے اس صورت میں عقد فاسد ہو جائیگا اور جب عقد فاسد ہو گیا تو غلام کی بیع بھی فاسد ہو جائیگی اور متن کے سلسلہ میں وہ غلام جسمیں خیار ہے وہ اگر چہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے لیکن نفس بیع میں داخل ہے اور جب عبد مخیّر فیہ، نفس بیع میں داخل ہے تو وہ غیر مبیع نہ ہوگا بلکہ مبیع ہوگا اور مبیع یعنی عبد غیر مخیّر فیہ میں بیع قبول کرنے کیلئے مبیع ہی میں یعنی عبد مخیّر فیہ بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا اور مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے مبیع آخر میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا، مقتضی عقد کے خلاف نہیں ہے بلکہ مقتضی عقد کے موافق ہے اور مقتضی عقد کے موافق شرط سے چونکہ عقد فاسد نہیں ہوتا اسلئے متن کے مسئلہ میں عقد فاسد نہ ہوگا اور متن کا مسئلہ، آزاد اور غلام کو جمع کرنے کے مانند نہ ہوگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ اگر محل خیار اور ثمن دونوں میں سے ایک غیر معلوم ہو یا دونوں غیر معلوم ہوں تو ان تین صورتوں میں استثناء کی مشابہت کا اعتبار ہوگا اور بیع صحیح نہ ہوگی، محل خیار اور ثمن دونوں کے مجہول ہونے کی صورت یہ ہیکہ بائع نے کہا ہے کہ میں نے واصف اور عارف دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھکو ان میں سے ایک غلام میں اسکے حصہ ثمن کے عوض تین دن کا خیار ہے۔ حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں جب ایک غیر متعین غلام میں خیار کی شرط لگائی تو دوسرے غلام میں عقد لازم ہو جائے گا اور وہ دوسرا غلام مجہول ہے حاصل یہ کہ مبیع بھی مجہول ہے اور اس کا ثمن بھی مجہول ہے اور مبیع اور ثمن دونوں میں سے ایک مجہول ہونے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے لہذا دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ بیع فاسد ہوگی اور مبیع مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا ہے کہ میں نے واصف اور عارف دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر بیچا کہ مجھکو ان میں سے ایک غلام میں تین دن کا خیار حاصل ہے اور اسکا ثمن پانچ سو روپیہ ہیں اور ثمن مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر بیچا کہ مجھ کو عارف میں اسکے حصہ ثمن کے عوض تین دن کا خیار حاصل ہے، ان میں سے پہلی صورت میں مبیع مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد

Marfat.com

ہے اور دوسری صورت میں ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ مذکورہ تینوں صورتوں میں ناسخ کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کیا جاتا تو مذکورہ صورتوں میں چونکہ مبیع یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں اسلئے ناسخ بھی مجہول ہوتا اور سابق میں گذر چکا ہے کہ ''ناسخ مجہول'' خود ساقط ہو جاتا ہے۔ پس جب ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے تو اسکے مشابہ ہونیکی وجہ سے خیار شرط بھی باطل ہو جائیگا اور جب خیار شرط باطل ہو گیا تو دونوں غلاموں میں عقد لازم ہوگا حالانکہ دونوں غلاموں کے اندر عقد کا لازم ہونا بائع کے مقصود کے خلاف ہے کیونکہ بائع کا دو غلاموں کو ان میں سے ایک میں خیار کے ساتھ بیچنا اور بغیر خیار کے بیچنے پر اکتفاء نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں غلاموں میں بیع کا لازم ہونا بائع کا مقصود نہیں ہے۔ الغرض ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کرنے میں چونکہ بائع کے مقصود کے خلاف لازم آتا ہے اسلئے ہم نے مذکورہ تینوں صورتوں میں صرف استثناء کی مشابہت کا اعتبار کیا ہے اور ناسخ کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا ہے۔

وَقِيلَ انَّهُ يَسْقُطُ الاحْتِجَاجُ بِهِ كَالاسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ لاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِبَيَانِ انَّهُ لَمْ يَدْخُلْ هٰذَا هُوَالْمَذْهَبُ الثَّانِيْ وَاِلَيْهِ ذَهَبَ الْكَرْخِي وَعِيْسٰى بْنُ اَبَانَ وَهٰؤُلَاءِ قَدْ فَرَّطُوْا فِيْ هٰذَا الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ وَيَقُوْلُوْنَ لَايَبْقٰى الْعَامُّ قَابِلاً لِلتَّمَسُّكِ اَصْلاً سَوَاءٌ كَانَ الْمَخْصُوْصُ مَعْلُوْمًا كَمَا اِذَا قِيْلَ اُقْتُلُوْا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَاتَقْتُلُوْا اَهْلَ الذِّمَّةِ اَوْمَجْهُوْلاً كَمَا اِذَا قِيْلَ اُقْتُلُوْا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَاتَقْتُلُوْا بَعْضَهُمْ وَشَبَّهُوْهُ بِالاسْتِثْنَاءِ فَقَطْ لِاَنَّهُمْ لَمْ يُرَاعُوْا جَانِبَ الصِّيْغَةِ بَلِ اعْتَبَرُوْا الْمَعْنٰى فَقَطْ وَهُوَعَدَمُ الدُّخُوْلِ وَاِنَّمَا شَبَّهُوْهُ بِالاسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ لِاَنَّهُ اِذَا كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَجْهُوْلاً فَظَاهِرٌ اَنَّهُ كَالْمَجْهُوْلِ وَاِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَبِالتَّعْلِيْلِ يَصِيْرُ مَجْهُوْلاً وَاِنْ كَانَ الاسْتِثْنَاءُ فِيْ نَفْسِهٖ مِمَّالَايَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ.

(ترجمہ) :۔اور کہا گیا کہ عام مخصوص منہ البعض سے استدلال اسی طرح ساقط ہو جاتا ہے جسطرح استثناء مجہول (سے استدلال کرنا ساقط ہو جاتا ہے) اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ وہ (مخصوص اور مستثنیٰ عام میں) داخل نہیں ہے یہ ہی دوسرا مذہب ہے اسی کی طرف امام کرخیؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ گئے ہیں ان حضرات نے اس عام مخصوص البعض میں تفریط سے کام لیا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام سرے سے قابل استدلال ہی نہیں رہتا ہے خواہ مخصوص معلوم ہو جیسا کہ جب کہا جائے، مشرکین کو قتل کرو اور ذمیوں کو قتل نہ کرو، یا مجہول ہو جیسے جب کہا جائے مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو اور ان حضرات نے مخصص کو صرف استثناء کے ساتھ تشبیہ دی ہے اسلئے کہ ان حضرات نے صیغہ کی جانب کا لحاظ نہیں کیا ہے بلکہ صرف معنی کا اعتبار کیا ہے اور وہ داخل نہ ہونا ہے اور ان حضرات نے مخصص کو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ جب دلیل خصوص مجہول ہو تو ظاہر ہے کہ وہ استثناء مجہول کے مانند ہے اور اگر دلیل خصوص معلوم ہو تو وہ تعلیل کی وجہ سے مجہول ہو جائیگی، اگر چہ استثناء فی نفسہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے۔

Marfat.com

(**تشریح**):۔اس عبارت میں مصنفؒ نے عام مخصوص منہ البعض کے بارے میں دوسرا مذہب بیان کیا ہے یہ دوسرا مذہب امام کرخیؒ اور عیسی بن ابانؒ کا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ ''عام'' تخصیص کرنے کے بعد نہ حجت قطعیہ رہتا ہے اور نہ حجت ظنیہ رہتا ہے، جیسا کہ استثناء مجہول کے بعد مستثنی منہ سرے سے حجت نہیں رہتا ہے اور مخصص ،استثناء مجہول کے مانند اسلئے ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ وہ داخل نہیں ہے یعنی استثناء اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنی اول کلام یعنی مستثنی منہ میں داخل نہیں ہے اور مخصص اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے، شارحؒ کہتے ہیں کہ ان حضرات نے عام مخصوص منہ البعض کو نا قابل استدلال قرار دیکر تفریط سے کام لیا ہے، چنانچہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام، تخصیص کے بعد بالکل حجت نہیں رہتا ہے اور اس سے استدلال کرنا بالکل درست نہیں ہوتا ہے مخصوص خواہ معلوم ہو مثلاً یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل کرو اور اہل ذمہ کو قتل نہ کرو، یہاں مخصوص یعنی اہل ذمہ معلوم ہیں خواہ مخصوص مجہول ہو جیسے یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل کرو، ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو، یہاں بعض مشرکین یعنی مخصوص مجہول ہیں، شارحؒ کہتے ہیں کہ ان حضرات نے مخصص کو صرف استثناء کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے صیغہ کی جانب کا لحاظ نہیں کیا ہے بلکہ فقط معنی کا اعتبار کیا ہے اور ''معنیٰ'' داخل نہ ہونا ہے یعنی جسطرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنی مستثنی منہ میں داخل نہیں ہے اسیطرح مخصص اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے لیکن یہ بھی خیال رہے کہ ان حضرات نے مخصص کو استثناء مجہول کیساتھ تشبیہ دی ہے نہ کہ استثناء معلوم کے ساتھ، مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مخصص کو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا اسوقت تو درست ہے جبکہ مخصص مجہول ہو لیکن اگر مخصص معلوم ہو تو اسکو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے درست ہوگا۔ اسلئے کہ مخصص معلوم اور استثناء مجہول کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے.....اسکا جواب یہ ہے کہ مخصص اگر مجہول ہو تو اسکا استثناء مجہول کے مشابہ ہونا، ظاہر ہے جیسا کہ آپنے بھی کہا ہے لیکن اگر مخصص معلوم ہو تو وہ استقلال صیغہ کی وجہ سے چونکہ علت کو قبول کرتا ہے اسلئے معلوم نہیں ہو سکے گا کہ علت کیوجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے اور کتنے اسکے تحت باقی ہیں۔ پس جب نکلے ہوئے افراد کی مقدار مجہول ہے تو جو افراد عام کے تحت باقی رہ گئے وہ بھی مجہول ہونگے اور اسطرح علت کیوجہ سے مخصص معلوم بھی مجہول ہو جائے گا اور جب مخصص معلوم بھی مجہول ہو گیا تو اسکو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، شارحؒ کہتے ہیں کہ استثناء کا صیغہ چونکہ غیر مستقل ہوتا ہے اسلئے استثناء فی نفسہ علت کو قبول نہیں کرتا ہے لیکن مخصص، استقلال صیغہ کی وجہ سے علت کو قبول کرتا ہے۔

فَصَارَ كَالْبَيْعِ الْمُضَافِ اِلٰى حُرٍّ وَعَبْدٍ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ تَشْبِيْهٌ لِدَلِيْلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْاَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُوْرَةٍ فَاِنَّهٗ اِذَا بَاعَ الْعَبْدَ وَالْحُرَّ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِاَنْ يَقُوْلَ بِعْتُهُمَا بِاَلْفٍ فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ فِى الْبَيْعِ فَيَكُوْنُ اِسْتِثْنَاءً وَبَيْعًا لِلْعَبْدِ بِالْحِصَّةِ مِنَ الْاَلْفِ اِبْتِدَاءً فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ اِبْتِدَاءً وَهُوَ بَطَلَ لِجَهَالَةِ الثَّمَنِ بِخِلَافِ مَا اِذَا فَصَّلَ الثَّمَنَ بِاَنْ يَّقُوْلَ بِعْتُ هٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَهٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ فَاِنَّهٗ يَجُوْزُ عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِاَبِىْ حَنِيْفَةَ لِجَعْلِ قَبُوْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْمَبِيْعِ.

Marfat.com

(ترجمہ) :۔پس ایسا ہو گیا جیسے وہ بیع جو آزاد اور غلام کیطرف ایک ثمن کے عوض منسوب ہو یہ اس مذہب کی دلیل کو مسئلہ فقہیہ مذکورہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اسلئے کہ جب غلام اور آزاد کو ثمن واحد کے عوض فروخت کیا بایں طور کہ کہے میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا تو آزاد بیع میں داخل نہیں ہوگا پس یہ صورت استثناء ہوگی اور غلام کیلئے ایک ہزار میں سے ابتداءً بیع الحصہ ہوگی ۔پس آزاد ابتداءً داخل نہ ہوگا اور بیع بالحصہ ابتداء ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے باطل ہے برخلاف اس صورت کے جب ثمن کی تفصیل کر دی ہو بایں طور کہ کہے کہ میں نے اسکو پانچسو کے عوض فروخت کیا اور اسکو پانچسو کے عوض، اسلئے کہ یہ صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے ابوحنیفہؒ کا اختلاف ہے کیونکہ اس صورت میں قبول مبیع کیلئے غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط قرار دینا پڑتا ہے۔

(تشریح) :۔مصنفؒ نے اس عبارت میں مذہب ثانی کی دلیل کی نظیر میں ایک فقہی مسئلہ ذکر کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے عقد واحد میں ایک ثمن کے عوض غلام اور آزاد کو فروخت کیا مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کر دیا تو یہ آزاد ابتداءً ہی بیع میں داخل نہ ہوگا اور یہ صورت استثناء کے مانند ہوگی یعنی جس طرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسی طرح غلام کے ساتھ آزاد کو ملانا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آزاد بائع کے ایجاب کے تحت داخل نہیں ہے اور یہ بیع بالحصہ ابتداءً ہوگی اسطور پر کہ آزاد چونکہ ابتداءً ہی بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے اسلئے ایک ہزار روپیہ کو ابتداءً ہی غلام مبیع کی قیمت پر اور آزاد کو غلام فرض کر کے اسکی قیمت پر تقسیم کیا جائیگا۔ چنانچہ اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت پانچ سو روپیہ ہوئی تو غلام کے حصہ میں ایک ہزار میں سے پانچسو روپیہ آئیں گے اسی کا نام بیع بالحصہ ابتداءً ہے اور اس بیع بالحصہ ابتداءً میں چونکہ غلام کا ثمن مجہول ہے اسلئے یہ بیع باطل ہوگی، کیونکہ ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے، ہاں! اگر آزاد اور غلام میں سے ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا گیا ہو بایں طور کہا ہو کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا یعنی غلام کو پانچسو روپیہ کے عوض اور آزاد کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ اسکو پانچسو روپیہ کے عوض تو اس صورت میں صاحبینؒ کے نزدیک غلام کے اندر بیع صحیح ہو جائے گی۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کے اندر بھی بیع جائز نہ ہوگی صاحبین کی دلیل یہ ہیکہ ''فساد'' بقدر مفسد ہوتا ہے اور مفسد صرف آزاد میں ہے کیونکہ آزاد، مال متقوم نہیں ہے پس یہ فساد، آزاد کے ساتھ خاص ہوگا اور غلام کی طرف متعدی نہ ہوگا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں ثمن اگر چہ مجہول نہیں ہے لیکن آزاد غیر مبیع ہے اور غلام مبیع ہے اور بائع نے ان دونوں کو چونکہ عقد واحد اور ایجاب واحد کے تحت فروخت کیا ہے اسلئے اسکا مطلب یہ ہوگا کہ بائع نے مبیع یعنی غلام کے اندر بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع کو قبول کرنے کی شرط لگائی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ یہ شرط فاسد ہے اور مقتضی عقد کے خلاف ہے اور شرط فاسد کیوجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ لہذا یہ بیع غلام کے اندر بھی فاسد ہوگی۔

وَقِيْلَ انَّهٗ يَبْقٰى كَمَا كَانَ اعْتِبَارًا بِالنَّاسِخِ لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهٖ بِخِلَافِ الْاِسْتِثْنَاءِ هٰذَا هُوَالْمَذْهَبُ الثَّالِثُ فَهٰؤُلَاءِ قَدْ اَفْرَطُوا فِيْ حَقِّ الْغَانِمِ بِاِبْقَائِهٖ قَطْعِيًّا كَمَا كَانَ وَشَبَّهُوْهُ بِالنَّاسِخِ فَقَطْ مِنْ حَيْثُ اسْتِقْلَالِ الصِّيْغَةِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوْا اِلٰى رِعَايَةِ جَانِبِ الْاِسْتِثْنَاءِ قَطُّ فَاِنْ كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ

Marfat.com

مَعْلُوْمًا فَظَاهِرٌ اَنَّ النَّاسِخَ الْمَعْلُوْمَ لَايُؤَثِّرُ فِیْ تَغْيِيْرِ مَابَقِیَ مِنَ الْاَفْرَادِ الْغَيْرِ الْمَنْسُوْخَةِ وَاِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا فَالنَّاسِخُ الْمَجْهُوْلُ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ وَلَاتُؤَثِّرُ جِهَالَتُهٗ فِیْ تَغْيِيْرِ مَاقَبْلَهٗ.

(**ترجمہ**) :۔اور گیا کہ عام تخصیص کے بعد ناسخ کا اعتبار کر کے اسیطرح باقی رہتا ہے جیسا کہ تھا۔ کیونکہ مخصص اور ناسخ دونوں میں سے ہر ایک مستقل بنفسہ ہے برخلاف استثناء کے یہ ہی تیسرا مذہب ہے ان حضرات نے عام کے سلسلہ میں افراط سے کام لیا ہے کہ عام کو حسب سابق قطعی باقی رکھا ہے اور مخصص کو، استقلال صیغہ کے لحاظ سے فقط ناسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور جانب استثناء کی رعایت کی طرف بالکل التفات نہیں کیا ہے۔ پس اگر مخصص معلوم ہو تو ظاہر ہے کہ ناسخ معلوم باقی افراد غیر منسوخہ کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے اور اگر مخصص مجہول ہو تو ناسخ مجہول بذات خود ساقط ہو جاتا ہے اور اسکی جہالت اسکے ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتی ہے۔

(**تشریح**) :۔اس عبارت میں مصنفؒ نے عام مخصوص منہ البعض کے سلسلہ میں تیسرا مذہب بیان کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ ''عام'' تخصیص کرنے کے بعد اسی طرح قطعی الدلالت رہتا ہے جیسا کہ تخصیص کرنے سے پہلے قطعی الدلالت تھا..... شارحؒ کہتے ہیں کہ ان حضرات نے افراط سے کام لیا ہے اور ان حضرات نے مخصص کو صرف ناسخ کے ساتھ تشبیہ کی ہے اور استثناء کے ساتھ تشبیہ نہیں دی ہے۔ مخصص کو ناسخ کے ساتھ اسلئے تشبیہ دی ہے کہ مخصص اور ناسخ دونوں میں سے ہر ایک اپنے صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہوتا ہے۔ اور رہا استثناء تو وہ غیر مستقل بلکہ اپنے ماقبل کیلئے قید ہوتا ہے اسلئے مخصص کو اسکے ساتھ تشبیہ نہیں دی گئی۔ بہر حال مخصص اگر معلوم ہو تو مخصص کے بعد عام کا باقی افراد میں قطعی الدلالت ہونا ظاہر ہے کیونکہ مخصص، ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر معلوم ہو تو وہ ماقبی افراد غیر منسوخہ کو قطعیت سے متغیر کرنے سے اثر انداز نہیں ہوتا یعنی نسخ کیوجہ سے ماقبی افراد غیر منسوخہ قطعی الدلالت ہونے سے خارج نہیں ہوتے بلکہ حسب سابق قطعی الدلالت رہتے ہیں۔ پس اسی طرح مخصص معلوم بھی عام کو باقی افراد میں قطعیت سے متغیر نہیں کرتا بلکہ عام اپنے افراد میں علیٰ حالہ قطعی الدلالت باقی رہے گا اور اگر مخصص مجہول ہو تو عام قطعی الدلالت اسلئے ہوگا کہ مخصص ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر مجہول ہو تو وہ بذات خود ساقط ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ ''مجہول'' دلیل نہیں ہو سکتا اور جو دلیل نہ ہو سکے وہ کسی دلیل کا معارض نہیں ہو سکتا ہے اور جو کسی دلیل کا معارض نہ ہو سکے وہ ناسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ پس ''مجہول'' ناسخ نہیں ہوگا بلکہ وہ خود ساقط ہو جائیگا اور جب ناسخ مجہول خود ساقط ہو گیا تو اسکی جہالت ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہ ہوگی اسی طرح مخصص مجہول خود ساقط ہو جائے گا اور ''عام'' حسب سابق قطعی الدلالت باقی رہے گا اور اسکی جہالت اول کلام کی طرف متعدی نہ ہوگی۔

فَصَارَ كَمَا اِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ وَهَلَكَ اَحَدُهُمَا قَبْلَ التَّسْلِيْمِ تَشْبِيْهٌ لِدَلِيْلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْاَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُوْرَةٍ فَاِنَّهٗ اِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِاَنْ قَالَ بِعْتُهُمَا بِاَلْفٍ وَمَاتَ اَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ يَبْقَى الْبَيْعُ فِی الْاٰخَرِ بِحِصَّةٍ مِنَ الْاَلْفِ لِاَنَّهٗ بَيْعٌ بِالْحِصَّةِ بَقَاءً فَكَاَنَّهٗ نَسْخُ الْبَيْعِ فِی الْعَبْدِ الْمَيِّتِ بَعْدَ انْعِقَادِهٖ وَهُوَ جَائِزٌ وَهٰهُنَا مَذْهَبٌ رَابِعٌ مَذْكُوْرٌ فِی التَّوْضِيْحِ وَغَيْرِهٖ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ وَهُوَ اَنَّ دَلِيْلَ الْخُصُوْصِ اِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ عَلٰی مَاقَالَهُ الْكَرْخِیُّ وَاِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَكَانَ

Marfat.com

الْاِسْتِثْنَاءُ وَهُوَ لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ فَبَقِيَ الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلٰى مَاكَانَ قَبْلَ ذٰلِكَ۔

(**ترجمہ**) :۔پس یہ ایسا ہوگیا کہ جب کوئی شخص دو غلام فروخت کرے اور ان دونوں میں سے ایک مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہو جائے یہاں مذکورہ فقہی مسئلہ کے ساتھ اس مذہب کی دلیل کی نظیر ہے اسلئے کہ جب بائع دو غلام ایک ثمن کے عوض فروخت کرے بایں طور کہ یہ کہے کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا ہے اور مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے ایک غلام مر گیا تو دوسرے غلام میں بیع ایک ہزار کے ایک حصہ کے عوض باقی رہے گی، کیونکہ یہ بیع بالحصہ بقاءٌ ہے گویا بیع کے منعقد ہونے کے بعد مردہ غلام میں بیع منسوخ ہوگئی اور یہ جائز ہے اور یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں مذکور ہے مصنفؒ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا۔وہ یہ کہ دلیل خصوص اگر مجہول ہو تو عام سے استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ امام کرخیؒ نے کہا ہے اور اگر مخصص معلوم ہو تو استثناء کے مانند ہے۔اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا عام پہلے کی طرح قطعی الدلالت رہ گیا۔

(**تشریح**) :۔اس عبارت میں فقہی مسئلہ کے ساتھ مذہب ثالث کی دلیل کی نظیر پیش کی گئی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے عقد واحد کے تحت ایک ثمن کے عوض دو غلام فروخت کئے مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور مشتری نے قبول کرلیا، لیکن مشتری کی طرف سپرد کرنے سے پہلے ایک غلام مر گیا تو دوسرے غلام میں ایک ہزار میں سے اسکے حصہ کے عوض بیع باقی رہے گی، کیونکہ یہ بیع بالحصہ ابتداءً نہیں ہے بلکہ بیع بالحصہ بقاءٌ ہے۔اسلئے کہ دونوں غلام ابتداءً عقد بیع میں داخل تھے مگر ایک کے مرنے کی وجہ سے اسکا سپرد کرنا بائع پر متعذر ہو گیا لہذا عقد بیع کو باقی رکھنے کیلئے ان دونوں غلاموں پر ایک ہزار روپیہ تقسیم کرنے کی ضرورت پیش آئیگی اور یہ بیع بالحصہ بقاء ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ بیع بالحصہ بقاءً جائز ہے۔لہذا زندہ غلام کی بیع جائز ہوگی۔پس یہ ایسا ہوگیا گویا بیع منعقد ہونے کے بعد مردہ غلام کی بیع منسوخ ہو گئی ہے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں مذکور ہے البتہ مصنفؒ نے اسکا ذکر نہیں کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مخصص اگر مجہول ہو تو عام بالکل حجت نہ رہے گا۔یعنی اس سے استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا جیسا کہ سابق میں امام کرخیؒ نے کہا ہے اسلئے کہ مخصص مجہول استثناء مجہول کے مانند ہے پس جسطرح استثناء مجہول کے بعد مستثنیٰ منہ کے افراد مجہول رہتے ہیں۔اسی طرح مخصص مجہول کے بعد عام کے باقی افراد مجہول رہیں گے اور مجہول قابل استدلال نہیں ہوتا لہذا عام بھی باقی افراد میں قابل استدلال نہیں رہے گا اور اگر مخصص معلوم ہو تو وہ استثناء معلوم کے مانند ہوگا اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا مخصص بھی تعلیل کو قبول نہ کرے گا اور جب مخصص تعلیل کو قبول نہیں کرتا، تو افراد مخصوصہ کے علاوہ باقی افراد میں ''عام'' حسب سابق قطعی الدلالت رہے گا۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ تَخْصِيْصِ الْعَامِّ شَرَعَ فِيْ ذِكْرِ اَلْفَاظِهٖ فَقَالَ وَالْعُمُوْمُ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ بِالصِّيْغَةِ وَالْمَعْنٰى اَوْبِالْمَعْنٰى لَاغَيْرَ كَرِجَالٍ وَقَوْمٍ يَعْنِيْ اَنَّ الْعَامَّ عَلٰى نَوْعَيْنِ اَحَدُهُمَا مَاتَكُوْنُ الصِّيْغَةُ وَالْمَعْنٰى كِلَاهُمَا عَامًّا دَالًّا عَلَى الشُّمُوْلِ بِاَنْ تَكُوْنَ الصِّيْغَةُ صِيْغَةَ جَمْعٍ وَالْمَعْنٰى مُسْتَوْعِبًا

Marfat.com

فی الْفَهْم منْهُ وَالْاٰخَرُ اَنْ لَّاتَكُوْنَ الصِّيْغَةُ دَالَّةً عَلَى الْعُمُوْم وَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى مَدْلُوْلًا بِالْاِسْتِيْعَاب وَلَايَتَصَوَّرُ عَكْسُهٗ لِاَنَّ اِخْلَاءَ الْمَعْنٰى عَنِ اللَّفْظِ الْعَامِّ الْمَوْضُوْعِ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ اِلَّا بِالتَّخْصِيْص وَذٰلِكَ شَتّٰى اٰخَرُ فَالْاَوَّلُ مِثَالُهٗ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْمَجْمُوْعِ الْمُنَكَّرَةِ وَالْمُعَرَّفَةِ وَالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ لٰكِنَّ فِى الْقِلَّةِ مِنَ الثَّلٰثَةِ اِلَى الْعَشَرَةِ وَفِى الْكَثْرَةِ قِيْلَ مِنَ الثَّلٰثَةِ وَقِيْلَ مِنَ الْعَشَرَةِ اِلٰى مَالَايَتَنَاهٰى لٰكِنَّ هٰذَا مُخْتَارُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ لِاَنَّهٗ لَايَشْتَرِطُ الْاِسْتِيْعَابَ فِىْ مَعْنَى الْعَامِّ بَلْ يَكْفِىْ بِانْتِظَامِ جَمْعٍ مِّنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَاَمَّا عِنْدَمَنْ يَّشْتَرِطُ الْاِسْتِيْعَابَ وَالْاِسْتِغْرَاقَ فِيْهِ يَكُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ عَلٰى مَاذَكَرَ فِى التَّوْضِيْحِ.

(**ترجمہ**):۔اور جب مصنف، تخصیص عام کے بیان سے فارغ ہو گئے تو عام کے الفاظ کا ذکر شروع کیا، چنانچہ فرمایا اور عموم یا تو صیغہ اور معنی سے ہوگا یا صرف معنی سے ہوگا جیسے رجال اور قوم یعنی عام دو قسم پر ہے ایک وہ جس میں صیغہ اور معنی دونوں عام ہوں شمول پر اسطور سے دلالت کرے کہ صیغہ جمع کا صیغہ ہو۔اور معنی صیغہ سے سمجھنے میں پورے طور پر مستوعب ہوں اور دوسری قسم یہ ہے کہ صیغہ عموم پر دلالت کرنیوالا نہ ہو اور معنی بالاستیعاب مدلول ہوں اور اسکا عکس متصور نہیں ہوتا ہے۔کیونکہ معنی کو لفظ عام موضوع سے خالی کرنا غیر معقول امر ہے مگر تخصیص سے اور یہ شئی آخر ہے۔پس اول کی مثال رجال، نساء اور ان دونوں کے علاوہ جمع منکر، جمع معرف، جمع قلت اور کثرت ہیں۔لیکن جمع قلت میں تین سے دس تک اور جمع کثرت میں کہا گیا کہ تین سے اور کہا گیا دس سے غیر متناہی افراد تک لیکن یہ فخر الاسلام کا مختار قول ہے اسلئے کہ وہ عام کے معنی میں استیعاب کو شرط قرار نہیں دیتے ہیں بلکہ افراد و مسمیات میں سے ایک جماعت کی شمولیت کافی ہے اور جن حضرات کے نزدیک اسمیں استیعاب واستغراق شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر خاص و عام کے درمیان واسطہ ہوتی ہے جیسا کہ توضیح میں مذکور ہے۔

(**تشریح**):۔شارحؒ نے فرمایا کہ عام کی تخصیص کے بیان سے فارغ ہو کر فاضل مصنفؒ نے ان الفاظ کو ذکر کیا ہے جو عموم پر دلالت کرتے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ عام کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عام ہو اور دوم وہ جو صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو اور صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہو۔صیغہ کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم و شمول پر دلالت کرنے والا ہو جیسا کہ جمع کا صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی جو لفظ سے مفہوم ہے اور لفظ کا مدلول ہے ان تمام افراد کو شامل اور مستوعب ہو جن افراد کو وہ معنی مشتمل ہے اور دوسری قسم میں صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ، عموم پر دلالت نہ کرے یعنی صیغہ جمع کا نہ ہو بلکہ مفرد کا صیغہ ہو اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب وہ ہی ہے جو سابق میں گذرا کہ معنی جو لفظ کا مدلول ہے وہ استیعاب کا فائدہ دیتا ہو۔شارحؒ کہتے ہیں کہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ لفظ عام نہ ہو اور معنی عام ہوں لیکن اسکا برعکس کہ لفظ عام ہو اور معنی تمام افراد کو مستوعب اور شامل نہ ہو نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں لفظ عام موضوع سے معنی کو خالی کرنا لازم آتا ہے یعنی یہ لازم آتا ہے کہ لفظ عام موضوع تو موجود ہے مگر اسکے تحت معنی موجود نہیں ہے یعنی لباس تو موجود ہے مگر جسم موجود نہیں ہے اور یہ ایک غیر معقول بات

Marfat.com

ہے۔لہذا یہ نہیں ہو سکے گا کہ لفظ عام تو ہو مگر معنی مفید استیعاب نہ ہو۔ہاں۔اگر عام لفظ کے معنی میں تخصیص کر لی گئی ہو تو ایسا ہو سکتا ہے۔لیکن یہ ایک دوسری بات ہے۔ہمارا منشاء یہ ہیکہ ابتداء ایسا نہیں ہو سکتا کہ عام لفظ تو موجود ہو مگر اسکا معنی مفید استیعاب اور مفید عموم نہ ہو، بہر حال قسم اول کی مثال۔رجال اور نساء اور ان کے علاوہ جمع منکر اور جمع معرف، جمع قلت اور جمع کثرت ہیں کیونکہ لفظ رجال اور لفظ نساء اور دوسری جمعیں اپنے صیغوں کے اعتبار سے بھی عام ہیں اسلئے کہ ان کا صیغہ جمع کا صیغہ ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی عام ہیں۔اسلئے کہ ان کے معنی ان تمام افراد کو مستوعب ہیں جنکو یہ شامل ہیں چنانچہ لفظ رجال تمام افراد رجل کو اور لفظ نساء تمام افراد امراۃ کو شامل ہے، رجال کا مفرد ''رجل'' من لفظہ آتا ہے اور نساء کا مفرد ''امرأۃ'' من لفظہ نہیں آتا ہے بلکہ من غیر لفظہ آتا ہے۔

ملا جیونؒ نے جمع قلت اور جمع کثرت میں فرق بیان کیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ جمع قلت کا اطلاق تین پر اور دس پر اور ان کے درمیان تمام اعداد پر ہوتا ہے اور جمع کثرت کا اطلاق تین سے لیکر غیر متناہی اعداد تک ہوتا ہے اور بعض نے کہا کہ دس سے لیکر غیر متناہی اعداد تک ہوتا ہے۔جمع قلت کے چار وزن ہیں (۱) اَفْعُلٌ جیسے افلس واحد فلس اور اکلب واحد کلب۔(۲) اَفْعَالٌ جیسے افراس واحد فرس (۳) اَفْعِلَۃٌ جیسے ارغفۃ واحد رغیف (چپاتی)۔(۴) فِعْلَۃٌ جیسے غلمۃ واحد غلام، ان کے علاوہ تمام اوزان جمع کثرت کے ہیں ..... صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ جمع منکر وغیرہ تمام جمعوں کا عام کے قبیلے سے ہونا علامہ فخر الاسلامؒ کا مختار قول ہے، کیونکہ ان کے نزدیک عام کی تعریف میں استیعاب واستغراق شرط نہیں ہے بلکہ فقط افراد کو شامل ہونا کافی ہے لیکن صاحب توضیح وغیرہ جن حضرات کے نزدیک عام کی تعریف میں استیعاب واستغراق شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر عام کے قبیل سے نہ ہوگا، بلکہ خاص وعام کے درمیان واسطہ ہوگا یعنی جمع منکر نہ خاص ہوگا اور نہ عام ہوگا بلکہ دونوں کے درمیان کی چیز ہوگا اسکی پوری تفصیل خادم نے عام کی تعریف کے فوائد قیود کے تحت ذکر کر دی ہے وہاں ملاحظہ کر لیجئے۔

وَالْاٰخَرُ مِثَالُهٗ قَوْمٌ وَرَهْطٌ فَاِنَّ الْقَوْمَ صِيْغَتُهٗ صِيْغَةُ مُفْرَدٍ بِدَلِيْلِ اَنَّهٗ يُثَنّٰى وَيُجْمَعُ يُقَالُ قَوْمَانِ وَاَقْوَامٌ لٰكِنَّ مَعْنَاهُ مَعْنَى الْعَامِّ لِاَنَّهٗ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلٰثَةِ اِلَى الْعَشَرَةِ كَمَا اَنَّ رَهْطًا يُطْلَقُ اِلَى التِّسْعَةِ وَلٰكِنَّ يُشْتَرَطُ فِى اِطْلَاقِ لَفْظِ الْقَوْمِ اَنْ تَكُوْنَ الْاٰحَادُ مُجْتَمِعَةً وَاِنَّمَا يَصِحُّ الْاِسْتِثْنَاءُ لِوَاحِدٍ فِىْ قَوْلِكَ جَاءَنِى الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا بِاعْتِبَارِ اَنَّ مَجِئَ الْمَجْمُوْعِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِاعْتِبَارِ مَجِئِ كُلِّ وَاحِدٍ بِخِلَافِ مَا اِذَا قِيْلَ يَطِيْقُ رَفْعَ هٰذَا الْحَجَرِ الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا لِاَنَّ الْحُكْمَ هٰهُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ وَلِهٰذَا يَصِحُّ جَاءَ الْعَشَرَةُ اِلَّا وَاحِدًا وَلَا يَصِحُّ الْعَشَرَةُ زَوْجٌ اِلَّا وَاحِدًا.

(**ترجمہ**):۔عام کی دوسری قسم کی مثال قوم اور رہط ہے اسلئے کہ قوم کا صیغہ مفرد کا صیغہ ہے دلیل یہ ہے کہ اس کا تثنیہ اور جمع آتا ہے قومان اور اقوام۔لیکن اسکے معنی عام کے معنی ہیں۔کیونکہ اسکا اطلاق تین سے لیکر دس تک کے افراد پر ہوتا ہے جیسا کہ رہط کا اطلاق تین سے لیکر نو تک کے افراد پر ہوتا ہے۔لیکن لفظ قوم کے اطلاق میں آحاد کا مجتمع ہونا شرط ہے اور تیرے قول ''جاءنی القوم الا زیدا'' میں واحد کا استثناء اس اعتبار سے درست ہوگا کہ مجموعہ کا آنا نہیں ہوگا مگر ہر ایک کے آنے سے اسکے برخلاف جب کہا جائے کہ اس پتھر کو اٹھانے کی طاقت قوم رکھتی ہے سوائے زید

Marfat.com

کے، کیونکہ یہاں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ ہے اسی وجہ سے جاء العشرۃ الا واحدا صحیح ہے اور العشرۃ زوج الا واحدا صحیح نہیں ہے۔

(**تشریح**) :۔شارحؒ کہتے ہیں کہ عام کی دوسری قسم کی مثال لفظ قوم اور لفظ رہط ہے اسلئے کہ قوم مفرد کا صیغہ ہے اور اسکی دلیل یہ ہیکہ قوم کا تثنیہ قومان اور جمع اقوام آتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تثنیہ اور جمع مفرد کے آتے ہیں لہذا لفظ قوم مفرد ہوگا اور جب لفظ قوم مفرد ہے تو قوم کا لفظ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا۔لیکن اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ جمع کا بھی تثنیہ اور جمع آتا ہے مثلاً رماح، رمحٌ کی جمع ہے (نیزہ) لیکن اسکا تثنیہ، رماحان اور جمع رماحات آتی ہے پس لفظ قوم کا تثنیہ اور جمع آنا اسکے مفرد ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ رماح، جمع کے تثنیہ اور جمع کا آنا شاذ ہے اور قوم کے تثنیہ اور جمع کا آنا غیر شاذ ہے اور شاذ غیر معتبر ہوتا ہے لہذا رماح کے تثنیہ اور جمع کا اعتبار نہ ہوگا اور قوم کے تثنیہ اور جمع کا بغیر شذوذ کے آنا اسکے مفرد ہونے کی دلیل ہے اور جب لفظ قوم مفرد ہے تو یہ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا لیکن معنی کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ لفظ قوم کا اطلاق تین سے لیکر دس تک کے افراد پر ہوتا ہے جیسا کہ رہط کا اطلاق تین سے لیکر نو تک کے افراد تک کے افراد پر ہوتا ہے، مگر شرط یہ ہے کہ رہط کے سب افراد مرد ہوں ان میں کوئی عورت نہ ہو۔اور لفظ قوم کے اطلاق کیلئے شرط یہ ہے کہ اسکے تمام احاد وافراد مجتمع ہوں یعنی لفظ قوم کی صورت میں مجموعہ پر حکم ہوگا۔ان میں سے ہر ایک پر الگ الگ حکم نہ ہوگا ،مثلاً اگر بادشاہ نے یہ اعلان کیا کہ جو قوم اس قلعہ میں داخل ہوگی اسکو اسقدر انعام ملیگا پس اگر قلعہ میں ذاخل جماعت داخل ہوئی تو وہ انعام کی مستحق ہوگی اور اگر صرف ایک آدمی داخل ہوا تو وہ انعام کا مستحق نہ ہوگا۔

وانما یصح الاستثناء بواحدا لخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ جب لفظ قوم کے اطلاق کیلئے احاد وافراد کا مجتمع ہونا شرط ہے تو ''جاءنی القوم الا زیدا'' میں قوم سے واحد یعنی زید کا استثناء کیسے درست ہوگا۔؟ کیونکہ زید کا قوم سے استثناء کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آنے کا حکم مجموعہ قوم پر نہیں ہے بلکہ ہر ہر فرد پر الگ الگ ہے اگر قوم کے مجموعہ پر آنیکا حکم ہوتا تو، زید بھی چونکہ قوم میں شامل تھا اسلئے اس پر بھی آنے کا حکم لگتا اور جب زید بھی آنیوالے لوگوں میں ہے تو آنیوالی قوم سے اسکا استثناء کیسے کیا جاسکتا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ، یہاں استثناء کا صحیح ہونا قرینہ خارجیہ کیوجہ سے ہے اور قرینہ آنے کا فعل ہے یعنی حکم بلاشبہ قوم کے مجموعہ پر لگتا ہے مگر چونکہ مجموعہ قوم کا آنا، ہر ایک کے آنے کے اعتبار سے ہوگا یعنی ہر ایک علیحدہ علیحدہ آنے کے فعل کا مرتکب ہوگا اسلئے قوم میں سے ایک فرد یعنی زید کا استثناء کرنا درست ہے۔ہاں۔اگر یہ کہا کہ یہ قوم اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے سوائے زید کے تو یہ استثناء صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ پتھر اٹھانے کا حکم قوم کے مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے۔پس جب پتھر اٹھانے کا حکم مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور مجموعہ قوم میں زید بھی شامل ہے تو زید کا قوم سے استثناء کرنا کیسے درست ہوگا۔یہ ہی وجہ ہے کہ اگر جاء العشرۃ الا واحدا کہا تو درست ہے کیونکہ عشرہ پر آنیکا حکم ہر ایک کے آنیکے اعتبار سے ہے۔لہذا ایک کے استثناء کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر العشرۃ زوج الا واحدا'' کہا تو درست نہیں ہے کیونکہ عشرہ پر زوج کا حکم مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور جب زوج کا حکم عشرہ کے مجموعہ کے ساتھ متعلق ہے تو ایک کا استثناء کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عشرہ میں وہ ایک بھی شامل ہے۔

وَمِنْ وَمَا یَخْتَمِلَانِ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ وَاَصْلُهُمَا الْعُمُوْمُ یَعْنِیْ اَنَّهُمَا فِیْ اَصْلِ الْوَضْعِ لِلْعُمُوْمِ

Marfat.com

وَيَسْتَعْمِلاَنِ فِيْ الْخُصُوْصِ بِعَارِضِ الْقَرَائِنِ سَوَاءٌ اِسْتَعْمَلاَ فِيْ الْاِسْتِفْهَامِ اَوِالشَّرْطِ اَوِ الْخَبَرِوَمَا قِيْلَ اَنَّ الْخُصُوْصَ يَكُوْنُ فِي الْاَخْبَارِ فَمُنْتَقِضٌ لَايَطَّرِدُ.

(**ترجمہ**):۔اور من اور ما دونوں عموم وخصوص کا احتمال رکھتے ہیں البتہ دونوں کی اصل عموم ہے یعنی دونوں اصل وضع میں عموم کیلئے ہیں اور عارض قرائن کیوجہ سے دونوں خصوص میں استعمال ہوتے ہیں خواہ دونوں استفہام میں مستعمل ہوں یا شرط یا خبر میں اور وہ جو کہا گیا ہے خصوص اخبار میں ہوتا ہے نقض زدہ ہے مطرد نہیں ہے۔

(**تشریح**):۔مصنفؒ نے الفاظ عموم میں سے ''من اور ما'' کو ذکر کیا چنانچہ فرمایا کہ یہ دونوں لفظ عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں مثلاً استفہام کیلئے اگر کسی نے کہا ''من فی الدار'' اور جواب میں صرف ایک آدمی کا ذکر کیا گیا مثلاً کہا کہ خالد ہے تو یہ جواب درست ہے اور اگر چند آدمیوں کا ذکر کیا گیا اور کہا گیا کہ گھر میں خالد، حامد، عارف، واصف ہیں تو یہ جواب بھی درست ہے اور اگر شرط کے معنی ذکر کرتے ہوئے کہا کہ ''من زارنی فلہٗ درہم'' تو جو شخص اسکی زیارت کریگا وہ ہی عطیہ کا مستحق ہوگا اگر ایک شخص نے زیارت کی تو وہ مستحق ہوگا اور اگر بہت سے آدمیوں نے زیارت کی تو وہ سب عطیہ کے مستحق ہونگے اور اگر خبر میں استعمال کرتے ہوئے کہا کہ ''اُعطی من زارنی درھماً'' یعنی جس نے میری زیارت کی اسکو درہم کا عطیہ دیا گیا ہے اگر ایک آدمی نے زیارت کی ہے تو ایک کو دیا گیا اور اگر بہت سے لوگوں نے کی ہے تو بہت سوں کو دیا گیا، بہر حال لفظ من اور لفظ ما دونوں عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں البتہ یہ دونوں اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عموم کیلئے ہیں اور بطریق مجاز قرائن کی وجہ سے خصوص کیلئے استعمال ہوتے ہیں، یعنی انکو دونوں کلموں کا عموم کے اندر استعمال حقیقی ہے اور خصوص کے اندر مجازی ہے اور بعض شارحین نے مصنفؒ کے کلام کی یہ شرح کی ہے کہ من اور ما دونوں عموم کیلئے بھی موضوع ہیں اور خصوص کیلئے بھی موضوع ہیں یعنی ''من اور ما دونوں ''عموم وخصوص دونوں میں مشترک ہیں اور دونوں میں انکا استعمال حقیقت ہے اور مصنفؒ کے قول ''واصلھا العموم'' کا مطلب یہ ہیکہ عموم میں ان دونوں کلموں کا استعمال زیادہ ہے اور خصوص میں کم ہے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ من اور ما کا خصوص کے اندر استعمال بہر صورت ہوتا ہے یہ دونوں خواہ استفہام میں مستعمل ہوں خواہ شرط میں خواہ خبر میں جیسا کہ راقم نے مثالوں سے ظاہر کیا ہے۔شارحؒ کہتے ہیں کہ یہ جو بعض اصولیوں نے کہا کہ من اور ما اگر شرط یا استفہام کے معنی میں مستعمل ہوں تو صرف عموم کیلئے ہوتے ہیں اور خصوص کیلئے استعمال نہیں ہوتے اور اگر اخبار میں استعمال ہوں تو یہ دونوں عموم کیلئے بھی آتے ہیں اور خصوص کیلئے بھی، یعنی اخبار کی صورت میں یہ دونوں خصوص کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں ورنہ استفہام اور شرط کی صورت میں صرف عموم کیلئے آتے ہیں۔اور خصوص کیلئے نہیں آتے۔تو ان حضرات کا یہ قول نقض زدہ ہے اور عام طور پر جاری نہیں ہے یعنی اس قول پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے کیونکہ اگر کسی نے کسی سے کہا ''من ابوک'' تیرا باپ کون ہے تو جواب میں اس ایک شخص کا نام آئے گا جو اس کا باپ ہے۔ملاحظہ کیجئے یہاں لفظ من استفہام کیلئے ہے، مگر خصوص کیلئے استعمال ہوا ہے۔اور ''ما دینک'' تیرا دین کیا ہے اسکے جواب میں مؤمن صالح، ایک ہی دین یعنی دین اسلام کا ذکر کرے گا، یہاں بھی لفظ ما استفہام کیلئے ہے مگر خصوص کیلئے مستعمل ہے۔بہر حال صحیح بات یہ ہی ہے کہ دونوں لفظ، استفہام شرط

Marfat.com

،خبر تینوں ،صورتوں میں عموم کیلئے بھی آتے ہیں اور خصوص کیلئے بھی آتے ہیں اور بعض اہل اصول کا قول کہ صرف اخبار کی صورت میں خصوص کیلئے آتے ہیں اور استفہام وشرط کی صورت میں خصوص کیلئے نہیں استعمال ہوتے صحیح نہیں ہے۔

ومن فی ذوات من یَّعقل کما فی ذوات ما لایعقل ای الاصل فی من ان تکون لذوات من یَّعقل کقوله من قتل قتیلا فله سلبه وقد یُستعمل فی غیر من یَّعقل مجازا کما فی قوله تعالی فمنهم من یَّمشی علی بطنه والاصل فی ما ان یَّکون فی ذوات مالایعقل یُقال ما فی الدار فالجواب درهم اودینار لازید اوعمرو وقد یُستعمل فی غیرها کما سیأتی۔

(**ترجمہ**):۔اور من ذوی العقول میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ''ما'' غیر ذوی العقول میں یعنی لفظ من میں اصل یہ ہے کہ وہ ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے جیسے رسول اکرم ﷺ نے فرمایا جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسی کیلئے ہوگا اور کبھی مجازاً غیر ذوی العقول میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ان دواب میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے پیٹ پر چلتے ہیں اور ما میں اصل یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے مافی الدار، اسکا جواب درہم یا دینار کے ساتھ ہوگا نہ کہ زید یا عمرو کے ساتھ اور کبھی غیر ذوی العقول کے علاوہ میں ما کا استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ آئندہ آئیگا۔

(**تشریح**):۔مصنفؒ نے کہا کہ لفظ من کا حقیقی استعمال تو ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے لیکن کبھی مجازاً غیر ذوی العقول کیلئے بھی استعمال ہوجاتا ہے ،ذوی العقول کیلئے استعمال ہونے کی مثال رسول اکرم ﷺ کا قول ''من قتل قتیلا فلہ سلبہ'' ہے اس حدیث میں لفظ من ذوی العقول یعنی قاتل کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور باری تعالیٰ کے قول ''فمنہم من یمشی علی بطنہ'' میں لفظ من غیر ذوی العقول یعنی جانور کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور لفظ ما میں اصل تو یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کیلئے استعمال ہو لیکن کبھی کبھی مجازاً ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن یہ بعض حضرات کا مذہب ہے ورنہ اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ کلمہ ماذوی العقول اور غیر ذوالعقول دونوں میں عام ہے۔غیر ذوی العقول میں استعمال کی مثال جیسے کہا جائے مافی الدار تو جواب میں درہم یا دینار یا کوئی ایسی چیز ہوگی جو غیر ذوی العقول کے قبیل سے ہو اور زید یا عمرو جواب میں واقع نہ ہوں گے اور ذوی العقول میں استعمال کی مثال باری تعالیٰ کا قول والسماء وما بناہا ہے یعنی آسمان اور اسکے بنانیوالے کی قسم۔آیت میں ما سے اللہ تعالیٰ مراد ہیں جو ذوی العقول کے قبیل سے ہیں۔

فاذا قال من شاء من عبیدی العتق فهو حُرٌّ فشاؤا عتقوا جمیعا تفریعٌ لِکُوْنِ کلمة من عامّةً وذلک لانَّ معناهُ کُلُّ من شاء العِتق من بَیْنِ عبیدِی فهو حُرٌّ وکلمةُ من فی نفسها عامّةٌ ووُصفت بصفةٍ عامّةٍ وهی المشیّةُ ومن یَّحتملُ البَیان فان شاء الکُلُّ لا بُدَّ ان یَّعتقُوا جمیعًا عملاً بعُمُوْم کلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبیدی عتقهُ فاعتقهُ باسناد المشیّة الی المُخاطب فانَّ له حینئذٍ ان یعتقهم الّا واحدا عندابی حنیفةؒ لانَّ کلمة من للعُمُوْم ومن للتَّبعیض فلایستقیمُ العَمَلُ

Marfat.com

بِهِمَا الَّا اِذَا بَقِىَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ غَيْرَ مُعْتَقٍ وَكَذَا الْمَشِيَّةُ صِفَةٌ خَاصَّةٌ لِلْمُخَاطَبِ وَقِيْلَ كَلِمَةُ مِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فِىْ كُلٍّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ لٰكِنَّ فِى الْمِثَالِ الْاَوَّلِ كُلُّ مِنَ الْعَبْدِ الشَّائِىْ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهٖ فَيَعْتِقُ الْكُلُّ وَفِى الْمِثَالِ الثَّانِىْ الشَّائِىَ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ مَشِيَّتُهٗ بِالْكُلِّ دَفْعَةً فَلَا يَسْتَقِيْمُ الَّا بِتَخْصِيْصِ الْبَعْضِ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ اِنْ شَاءَ الْكُلَّ عَلَى التَّرْتِيْبِ فَحِ يَصْدُقُ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ اَنَّهٗ شَاءَ عِتْقَهٗ حَالَ كَوْنِهٖ بَعْضًا مِنَ الْعَبْدِ فَتَاَمَّلْ فِيْهِ۔

(ترجمہ):۔پس جب کوئی کہے میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے پس سب نے چاہا تو سب آزاد ہو جائیں گے یہ مسئلہ کلمہ من کے عام ہونے پر تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ اس کلام کے معنی یہ ہیں کہ میرے غلاموں میں سے ہو وہ غلام جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے۔ کلمہ من فی نفسہا عام ہے۔اور عام صفت کے ساتھ متصف ہے اور وہ مشیت ہے اور لفظ من بیان کا احتمال رکھتا ہے پس اگر تمام غلاموں نے آزاد ہونا چاہا تو کلمہ من کے عموم پر عمل کرتے ہوئے سارے غلاموں کا آزاد ہونا ضروری ہے اسکے برخلاف جب کسی نے مشیت کو مخاطب کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا اے مخاطب تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کردے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسوقت مخاطب کو اختیار ہے کہ وہ سوائے ایک کے ان سب کو آزاد کردے اسلئے کہ کلمہ مَن عموم کیلئے ہے اور مِن تبعیض کے لئے ہے لہذا ان دونوں پر عمل درست نہ ہوگا مگر جب کہ ان میں سے ایک غلام غیر آزاد رہے۔اسی طرح مشیت مخاطب کیلئے ایک خاص صفت ہے اور کہا گیا کہ کلمہ مَن دونوں مثالوں میں تبعیض کیلئے ہے۔لیکن مثال اول میں ہر آزادی کو چاہنے والا غلام اپنے غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے لہذا سب کے سب آزاد ہو جائیں گے اور دوسری مثال میں چاہنے والا ایک ہے اسکی مشیت دفعۃً تمام کے ساتھ متعلق ہوگی لہذا تبعیض کے معنی درست نہ ہونگے مگر بعض کی تخصیص سے لیکن اسپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی علی الترتیب چاہے تو اسوقت ہر ایک پر یہ بات صادق آئے گی کہ مخاطب نے ہر ایک کی آزادی اس حال میں چاہی کہ وہ غلام، غلاموں کا بعض ہے بہر حال خوب غور کرلو۔

(تشریح):۔شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کلمہ مَن کے عام ہونے پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا ''من شاء عبیدی العتق فھو حر'' یعنی میرے غلاموں میں سے جس نے آزاد ہونا چاہا وہ آزاد ہے، اس کلام میں ''من شاء'' میں ''من'' فی نفسہا عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے اور مشیت عام اسلئے ہے کہ وہ من کیطرف مسند ہے اور من عام ہے یعنی مسند الیہ کے عام ہونے سے مسند یعنی مشیت بھی عام ہے۔الغرض:۔یہ کلمہ ''من'' بذات خود عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے اور رہا من عبیدی کا من تو اسمیں تبعیض کے معنی شائع ذائع ہیں۔بشرطیکہ من کا مدخول اور مجرور ایسی چیز ہو جسکے ابعاض اور ٹکڑے کرنا ممکن ہو پس جب تک تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ ہو اسوقت تک لفظ من کو تبعیض ہی کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔لیکن یہاں متن کے مسئلہ میں تبعیض کے خلاف قرینہ موجود ہے اس طور پر کہ مشیت کلمہ مَن کیطرف منسوب ہے اور کلمہ مَن الفاظ عموم میں سے ہے لہذا مشیت جو صفت عام ہے وہ بھی عموم کے معنی کو مؤکد کرتی ہے پس مشیت وصف عامہ کے قرینہ کی وجہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ من عبیدی کا من تبعیض کیلئے نہیں ہے بلکہ بیان کیلئے ہے اور اس جگہ تبعیض

Marfat.com

کے معنی متروک ہیں اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میرے جن غلاموں نے آزادی کو چاہا وہ سب آزاد ہیں اب اگر اسکے تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں تو کلمہ مَن کے عموم پر عمل کرتے ہوئے اسکے سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اسکے برخلاف اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے اپنے غلاموں کے بارے میں کہا ''مَن شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ'' تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کر دے یعنی اپنے غلاموں کی آزادی کو مخاطب کی مشیت پر معلق کیا ہے تو اس صورت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مخاطب کسی ایک غلام کے علاوہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے یعنی مخاطب نے اگر بالترتیب غلاموں کو آزاد کیا تو سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ سوائے اس غلام کے جسکو سب سے آخر میں آزاد کیا ہے۔ یعنی آخری غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو یکبارگی آزاد کیا تو سوائے ایک غلام کے سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور اس ایک غلام کو متعین کرنے کا اختیار مولیٰ کو ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مخاطب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ بلا استثناء تمام غلاموں کو آزاد کر دے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں مَن شئت میں مذکور کلمہ مَن کے عموم پر عمل ہو جائے گا اور ان کے نزدیک من عبیدی کا مِن بیان کے لئے ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہیکہ مثال مذکور میں کلمہ مَن عموم کے لئے ہے اور مِن، تبعیض کے لئے ہے کیونکہ یہاں تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے اور تبعیض کے خلاف قرینہ اسلئے موجود نہیں کہ مَن شئت میں مشیت خاص طور پر مخاطب کی طرف منسوب ہے اور جب مشیت خاص یعنی مخاطب کی طرف منسوب ہے اور عام کی طرف منسوب نہیں ہے۔ جیسا کہ ''مَن شاءَ'' میں مشیت عام کی طرف منسوب تھی تو مَن شئت مِن عبیدی میں عموم مؤکد نہ ہوگا اور جب مَن شئت میں عموم مؤکد نہیں ہے تو من عبیدی کے مِن کو تبعیض کے خلاف معنی پر محمول کرنے کے سلسلہ میں کوئی قرینہ نہیں ہوگا اور جب تبعیض کے خلاف یعنی بیان پر کوئی قرینہ نہیں ہے۔ تو یہاں مِن تبعیض کیلئے ہوگا ..... بہرحال جب کلمہ مَن عموم کیلئے ہے اور کلمہ مِن تبعیض کیلئے ہے تو دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور مَن اور مِن دونوں پر عمل کرنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ ایک غلام آزاد نہ ہو اور باقی سب آزاد ہو جائیں یعنی کلمہ مِن تبعیضیہ کی وجہ سے ایک غلام غیر آزاد رہ جائے گا اور کلمہ مَن جو عموم کیلئے ہے اسکی وجہ سے باقی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔

صاحب توضیح کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں یعنی مَن شاءَ مِن عبیدی اور مَن شئت مِن عبیدی میں کلمہ مِن تبعیض کیلئے ہے۔ لیکن مثال اول یعنی مَن شاءَ مِن عبیدی میں تمام غلام اسلئے آزاد ہو جاتے ہیں کہ ان کی آزادی کو ان کے چاہنے پر معلق کیا گیا ہے۔ پس جب تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں گے، تو ان میں سے ہر غلام اپنے علاوہ سے قطع نظر کر کے بعض ہوگا۔ اسطرح مِن تبعیضیہ پر بھی عمل ہو جائیگا اور چونکہ ایک ایک کر کے سارے غلام آزاد ہو گئے۔ اسلئے کلمہ مَن کے عموم پر بھی عمل ہو جائیگا اور دوسری مثال یعنی مَن شئت مِن عبیدی میں چاہنے والا صرف مخاطب ہے۔ لہذا اسکی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوگی اور جب مخاطب کی مشیت تمام غلاموں کیساتھ یکبارگی متعلق ہوگی تو مِن تبعیضیہ کے معنی اسی وقت درست ہو سکتے ہیں جبکہ بعض غلاموں کو خاص کیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ ایک غلام غیر آزاد ہے اور باقی سب آزاد ہیں۔

ولکن یرد علیہ سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہیکہ مَن شئت مِن عبیدی میں بھی اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی کو چاہے اور وہ بلا استثناء سب آزاد ہو جائیں تو بھی مِن تبعیضیہ پر عمل ہو جائے گا۔ اسطور پر کہ مخاطب نے تمام غلاموں کی آزادی کو علی الترتیب چاہا۔ یعنی

Marfat.com

پہلے ایک کی آزادی کو پھر دوسرے کی آزادی کو پھر تیسرے کی آزادی کو علی ہذا القیاس ہر غلام پر یہ صادق آئے گا کہ مخاطب نے اسکی آزادی کو اس حال میں چاہا کہ وہ دوسرے غلاموں کا بعض ہے۔ اس صورت میں بلا استثناء تمام غلام بھی آزاد ہو جاتے ہیں اور من تبعیضیہ پر بھی عمل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ اسکے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک مَن شئت کی صورت میں ایک غلام کا غیر آزاد ہونا ضروری ہے۔

شارحؒ نے فتأمل فیہ سے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہیکہ مخاطب کی مشیت کا تمام غلاموں کے ساتھ علی الترتیب متعلق ہونا ایک باطنی امر ہے جس پر احکام کا ترتب نہیں ہوسکتا ہے۔ بلکہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے سے یہ ہی ظاہر ہے کہ مخاطب کی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوئی ہوگی اور اس صورت میں تبعیض کے معنی متحقق کرنے کے لئے بعض کو آزاد ہونے سے خارج کرنا ضروری ہے۔ بہر حال ثابت ہوگیا کہ مَن شئت کی صورت میں من تبعیضیہ پر عمل کرنے کیلئے کم از کم ایک غلام کا غیر آزاد رہنا ضروری ہے۔

فَاِنْ قَالَ لِاَمَتِہٖ اِنْ کَانَ مَا فِیْ بَطْنِکِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّۃٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِیَۃً لَمْ تَعْتِقْ تَفْرِیْعٌ لِکَوْنِ کَلِمَۃِ مَا عَامَّۃً لِاَنَّ الْمَعْنٰی حِیْنَئِذٍ اِنْ کَانَ جَمِیْعُ مَافِیْ بَطْنِکِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّۃٌ وَلَمْ یَکُنْ کَذٰلِکَ بَلْ کَانَ بَعْضُ مَا فِیْ بَطْنِھَا غُلَامًا وَبَعْضُہٗ جَارِیَۃٌ فَلَمْ یُوْجَدِ الشَّرْطُ لَایُقَالُ فَحِیْنَئِذٍ یَنْبَغِیْ اَنْ یَّجِبَ قِرَاءَۃُ جَمِیْعِ مَّاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ فِی الصَّلٰوۃِ عَمَلًا بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی فَاقْرَءُوْا مَاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ لِاَنَّا نَقُوْلُ بِنَاءَ الْاَمْرِ عَلَی التَّیَسُّرِ یُنَافِیْ ذٰلِکَ۔

(**ترجمہ**) :۔ پس اگر کوئی شخص اپنی باندی سے یہ کہے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے۔ چنانچہ اس باندی نے اگر ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنی تو باندی آزاد نہ ہوگی۔ یہ مسئلہ کلمہ ما کے عام ہونے پر تفریع ہے کیونکہ اس وقت معنی یہ ہونگے کہ وہ سب کچھ جو تیرے پیٹ میں ہے اگر لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا ہے بلکہ اس باندی کے پیٹ میں جو کچھ تھا اس کا کچھ حصہ لڑکا ہے اور کچھ حصہ لڑکی ہے۔ لہذا شرط نہیں پائی گئی، یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس وقت مناسب ہے کہ نماز میں جمیع ماتیسر کا پڑھنا واجب ہو۔ باری تعالیٰ کے قول فاقرؤا ماتیسر امن القرآن پر عمل کرتے ہوئے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ امر کی بناء تیسر پر ہے جو جمیع ماتیسر من القرآن کے منافی ہے۔

(**تشریح**) :۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کلمہ ما کے عام ہونے پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا ''ان کان مافی بطنک غلاما فانت حرۃ'' تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ پورے کا پورا لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن اس باندی نے ایک لڑکا جنا اور ایک لڑکی جنی تو یہ باندی آزاد نہ ہوگی۔ کیونکہ مافی بطنک میں کلمہ ما عام ہے اب معنی یہ ہونگے تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر سارے کا سارا لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن جب لڑکی اور لڑکا دونوں پیدا ہوئے تو ایسا نہیں ہوا۔ باندی کے پیٹ میں کل کا کل لڑکا ہو بلکہ اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے اس کا کچھ حصہ لڑکا ہے اور کچھ حصہ لڑکی ہے اور جب پیٹ میں کچھ حصہ لڑکا ہے اور کچھ حصہ لڑکی ہے تو پورے پیٹ میں لڑکا ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو باندی آزاد نہ ہوگی۔

بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ مافی بطنک میں ''ما'' شئی کے معنی میں ہے۔ اور شئی نکرہ ہے اور نکرہ کلام مثبت میں

Marfat.com

خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ پس معنی یہ ہونگے کہ اگر تیرے پیٹ میں کوئی چیز لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنا تو شرط یعنی پیٹ میں لڑکا ہونا متحقق ہو گیا اور جب شرط پائی گئی تو باندی آزاد ہو جانی چاہئے تھی حالانکہ آپ کے نزدیک اس صورت میں باندی آزاد نہیں ہوتی ہے ..... اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں ''ما''، شئی منکر کے معنی میں نہیں ہے بلکہ شئی معرف بلام استغراق کے معنی میں ہے اور شئی معرف بلام استغراق مفید عموم ہوتا ہے پس اس صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ تیرے پیٹ میں اگر کل کا کل لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن جب لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہوئے تو پیٹ میں پورے کا پورا لڑکا نہیں ہوا بلکہ پیٹ کے کچھ حصہ میں لڑکا ہوا اور کچھ حصہ میں لڑکی ہوئی اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو، باندی آزاد بھی نہ ہوگی۔

بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ ما اگر عموم کیلئے ہے تو آیت فاقرؤا ما تیسر امن القرآن پر عمل کرتے ہوئے قرآن میں جس قدر آسان ہو نماز میں پورے کے پورے کا پڑھنا واجب ہونا چاہئے۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے ..... اسکا جواب یہ ہیکہ آیت فاقرؤا، امر کی بنا تیسر اور آسانی پر ہے۔ یعنی نماز میں قرأت قرآن کے سلسلہ میں بندوں پر آسانی کی گئی ہے اور جمیع ما تیسر کی قرأت کو واجب کرنا اسکے منافی ہے، یعنی جمیع ما تیسر کی قرأت واجب کرنے سے یسر باقی نہیں رہتا ہے بلکہ یسر، عسر سے بدل جاتا ہے۔ اسوجہ سے جمیع ما تیسر کی قرأت واجب نہیں کی گئی ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ علی الانفراد جہاں سے آسان ہو وہاں سے پڑھو۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ علی الاجتماع جہاں جہاں سے آسان ہو، وہاں، وہاں سے پورا پڑھو۔

وَمَا يَجِئُ بِمَعْنَى مَنْ مَجَازًا كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِمِثْلِ ذَلِكَ فِيْ مَنْ مَا ذَكَرْتُ لِقِلَّتِهِ وَيَدْخُلُ فِيْ صِفَاتِ مَنْ يَعْقِلُ اَيْضًا تَقُوْلُ مَا زَيْدٌ فَجَوَابُهُ الْكَرِيْمُ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالَى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ اَىِ الطَّيِّبَاتُ لَكُمْ.

(ترجمہ):۔ اور کلمہ ما مجازاً مَن کے معنی میں آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول والسماء وما بناھا اور مصنفؒ کلمہ مَن میں اسکے درپے نہیں ہوئے اسی بناپر جو میں نے ذکر کیا ہے کہ مَن، مَا کے معنی میں قلیل الاستعمال ہے اور کلمہ ما ذوی العقول کی صفات میں بھی داخل ہوتا ہے تو کہتا ہے ما زید اسکا جواب کریم ہوگا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ فانکحوا ما طاب لکم یعنی الطیبات لکم۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے کہا کہ کلمہ ما، مجازاً کلمہ مَن کے معنی میں یعنی ذوی العقول کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول ہے ''والسماء وما بناھا'' یہاں واؤ قسم کے لئے ہے اور ما سے مراد باری تعالیٰ ہیں جو ذوی العقول کے قبیل سے ہیں یعنی آسمان اور آسمان کے بنانے والے یعنی اللہ تعالیٰ کی قسم، شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کلمہ ما کا مجازاً کلمہ مَن کے معنی میں استعمال ہونا تو ذکر کیا ہے لیکن کلمہ مَن کا مجازاً کلمہ ما کے معنی میں استعمال ہونا ذکر نہیں کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کلمہ مَن، ما کے معنی میں قلیل الاستعمال ہے اور کلمہ ما، مَن کے معنی میں کثیر الاستعمال ہے پس جو کثیر الاستعمال تھا اسکا ذکر فرمادیا اور جو قلیل الاستعمال تھا اسکا ذکر نہیں فرمایا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ کلمہ ما، ذوی العقول کی صفات پر بھی داخل ہوتا ہے جیسے اگر مازیدٌ کہا جائے، زید کیا ہے تو اسکا جواب کریم آتا ہے جو ذوی العقول کی صفات میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''فانکحوا ما طاب لکم''

Marfat.com

آیت میں کلمہ ''ما'' عورتوں سے کنایہ ہے اور عورتیں ذوی العقول میں سے ہیں لیکن یہاں ذوات نساء مراد نہیں ہیں۔ بلکہ وصف طیبات مراد ہے۔اس کی طرف شارحؒ نے اپنے قول الطیبات لکم سے اشارہ کیا ہے یعنی جو عورتیں تمہارے نزدیک طیب ہوں انسے نکاح کرو۔

وَكُلٌّ لِلاحاطة عَلى سبيل الافراد اَىْ جعَلَ كُلَّ فرْدٍ كان لَيس معهٗ غيْرُهٗ فهٰذا يُسمّى عُمُوْمُ الْافراد وهى تصْحبُ الاسْماءَ فتعُمُّها اَىْ تدْخُلُ عَلى الْاسْماءِ فتعَمُّها دُوْنَ الْافْعال لانَّها لازمَةُ الْاضافة وَالْمُضافُ اِلَيْه لايكُوْنُ الَّااِسْمًا فاِنْ قالَ كُلُّ امْرَأةٍ اتزوَّجُها فهِىَ طالقٌ يحْنَثُ بتزوُّج كُلِّ امْرأةٍ وَلايقَعُ الطَّلاقُ عَلى امْرَأةٍ واحِدَةٍ مَرَّتَيْنِ۔

(**ترجمہ**) :۔اور کلمہ کل علی سبیل الافراد احاطہ افراد کیلئے آتا ہے یعنی لفظ کل ہر فرد کو اسطرح کر دیتا ہے گویا اسکے ساتھ دوسرا نہ ہو، اسکو عموم افراد سے موسوم کیا جاتا ہے اور کلمہ کل اسماء پر داخل ہو کر ان کو عام بنا دیتا ہے یعنی لفظ کل اسماء پر داخل ہوتا ہے اور انہیں عام کر دیتا ہے افعال پر داخل نہیں ہوتا کیونکہ لفظ کل لازم الاضافت ہے اور مضاف الیہ صرف اسماء ہوتے ہیں پس اگر کسی نے کہا کہ ہر عورت جسکے ساتھ میں نکاح کروں اسکو طلاق ہے تو وہ ہر عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہو جائیگا اور ایک عورت پر دو مرتبہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

(**تشریح**) :۔مصنفؒ نے کہا کہ لفظ کل، علی سبیل الافراد، افراد یا اجزاء کا احاطہ کرنے کے لئے آتا ہے، علی سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کل اپنے مدخول کے ہر فرد کو اسطرح کر دینے کیلئے آتا ہے گویا اسکے ساتھ دوسرا فرد نہیں ہے۔اسی کو عموم افراد کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے مثلاً ''کل انسان حیوان'' موجبہ کلیہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ہر ہر فرد حیوان ہے، یعنی انسان کا ایک فرد دوسرے افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے اور دوسرا فرد باقی افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے اور اسیطرح تیسرا فرد باقی افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے۔علی ہذا انسان کا ہر ہر فرد الگ الگ حیوان ہے ایسا نہیں کہ انسان کے تمام افراد علی سبیل الاجتماع حیوان ہیں۔اسی طرح اگر کسی نے اپنی چار بیویوں کے بارے میں کہا ''کل امرأۃ لی تدخل الدار فہی طالق'' میری ہر بیوی جو مکان میں داخل ہوا سکو طلاق ہے پس ان میں سے ایک بیوی مکان میں داخل ہوگئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائیگی اور باقی بیویوں کے داخل ہونے پر طلاق کا واقع ہونا موقوف نہ ہوگا۔کیونکہ لفظ کل ہر ہر فرد کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کے لئے آتا ہے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ لفظ ''کل'' اسماء پر داخل ہو کر ان میں عموم پیدا کر دیتا ہے اور افعال پر لفظ کل داخل نہیں ہوتا ہے افعال پر داخل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کل لازم الاضافت ہے یعنی لفظ کل ہمیشہ اضافت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور مضاف الیہ صرف اسم ہوتا ہے، فعل مضاف الیہ واقع نہیں ہوتا اسلئے لفظ کل اسم پر داخل ہوگا اور فعل پر داخل نہ ہوگا، شارحؒ نے کہا کہ چونکہ لفظ کل عموم اسماء پر دلالت کرتا ہے اسلئے اگر کسی نے یہ کہا کہ ''کل امرأۃ اتزوجہا فہی طالق'' یعنی ہر وہ عورت جس کے ساتھ میں نکاح کروں اسکو طلاق ہے، تو جس عورت کے ساتھ بھی نکاح کرے گا اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔اگر یکے بعد دیگرے پچاس عورتوں کے ساتھ نکاح کیا تو نکاح کرتے ہی عورت پر طلاق واقع ہوتی رہے گی لیکن اگر ایک عورت کے ساتھ دو دفعہ نکاح کیا تو دوسری دفعہ اسپر طلاق واقع نہ ہوگی۔کیونکہ ایک عورت پر دو دفعہ طلاق ہونے کی صوت میں فعل، نکاح میں عموم ہوتا ہے اور اسم کے اندر عموم نہیں ہوتا۔اسلئے کہ عورت تو ایک ہی ہے اگر چہ اس کے ساتھ دو

Marfat.com

مرتبہ فعل نکاح کیا گیا ہے، حالانکہ لفظ کل بالقصد عموم اسماء پر دلالت کرتا ہے نہ کہ عموم افعال پر۔

وَلَمَّا كَانَتْ كَلِمَةُ كُلٍّ لِعُمُوْمِ مَدْخُوْلِهَا فَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُنَكَّرِ اَوْجَبَتْ عُمُوْمَ اَفْرَادِهٖ لِاَنَّهٗ مَدْلُوْلُهَا لُغَةً وَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُعَرَّفِ اَوْجَبَتْ عُمُوْمَ اَجْزَائِهٖ لِاَنَّهٗ مَدْلُوْلُهَا عُرْفًا وَلِهٰذَا لَوْقَالَ اَنْتِ طَالِقٌ كُلَّ تَطْلِيْقَةٍ يَقَعُ الثَّلٰثُ وَاِنْ قَالَ كُلَّ التَّطْلِيْقَةِ يَقَعُ وَاحِدَةٌ حَتّٰى فَرَّقُوْا بَيْنَ قَوْلِهِمْ كُلُّ رُمَّانٍ مَاكُوْلٌ وَكُلُّ الرُّمَّانِ مَاكُوْلٌ بِالصِّدْقِ وَالْكِذْبِ اَیْ بِصِدْقِ الْاَوَّلِ وَكِذْبِ الثَّانِیْ لِاَنَّ مَعْنَى الْاَوَّلِ كُلُّ فَرْدٍ مِنَ الرُّمَّانِ مِمَّا يَصْلُحُ اَنْ يُّؤْكَلَ وَهُوَصَادِقٌ وَمَعْنَى الثَّانِیْ كُلُّ اَجْزَاءِ الرُّمَّانِ مِمَّا يُؤْكَلُ وَهُوَكَذِبٌ لِاَنَّ الْقِشْرَلَايُؤْكَلُ قَطُّ.

(**ترجمہ**) :۔اور چونکہ کلمہ کل اپنے مدخول کے عموم کیلئے آتا ہے اسلئے اگر وہ نکرہ پر داخل ہو تو نکرہ کے افراد میں عموم ثابت کرے گا کیونکہ افراد کا عموم اس کا مدلول لغوی ہے اور اگر وہ معرف پر داخل ہو تو معرفہ کے اجزاء کے عموم کو ثابت کرے گا اسلئے کہ معرفہ کے اجزاء کا عموم اس کا عرفی مدلول ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''انت طالق کل تطلیقۃ'' تو تین طلاقیں واقع ہونگی اور اگر کہا ''کل التطلیقۃ'' تو ایک طلاق واقع ہوگی ۔چنانچہ علماء نے ''کل رمان ماکول'' اور ''کل الرمان ماکول'' کے درمیان صدق اور کذب کے اعتبار سے فرق کیا ہے یعنی اول صادق اور ثانی کاذب ہے کیونکہ اول کے معنی یہ ہے کہ انار کا ہر فرد اس قابل ہے کہ اس کو کھایا جائے اور یہ صادق ہے اور ثانی کے معنی یہ ہیں کہ انار کے کل اجزاء کھائے جاتے ہیں اور یہ جھوٹ ہے، اسلئے کہ اس کا چھلکا کبھی نہیں کھایا جاتا ہے۔

(**تشریح**) :۔شارحؒ نے کہا کہ کلمہ کل چونکہ اپنے مدخول کے عموم پر دلالت کرتا ہے اسلئے لفظ کل اگر نکرہ پر داخل ہوگا تو نکرہ کے افراد کا عموم ثابت کرے گا، کیونکہ کلمہ کل کے مدخول کے افراد کا عموم کلمہ کل کا مدلول لغوی ہے لہذا کلمہ کل کے ذریعہ لغۃً اس چیز کے افراد میں عموم ثابت ہوگا جس چیز پر لفظ کل داخل ہے اور اگر لفظ کل معرفہ پر داخل ہوگا تو معرفہ کے اجزاء کا عموم ثابت کرے گا کیونکہ کلمہ کل کے مدخول کے اجزاء کا عموم کلمہ کل کا مدلول عرفی ہے لہذا کلمہ کل کے ذریعہ عرفا اس چیز کے اجزاء میں عموم ثابت ہوگا جس میں کلمہ کل داخل ہے۔ حاصل یہ کہ نکرہ پر داخل ہونے کی صورت میں عموم افراد پر دلالت کرے گا اور معرفہ پر داخل ہونے کی صورت میں عموم اجزاء پر دلالت کرے گا۔اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اجزاء کا مجموعہ کل ہوتا ہے اور افراد کا مجموعہ کلی کہلاتا ہے اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے جیسے زیدٌ انسانٌ مگر کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا چنانچہ یدٌ خالدٌ نہیں کہا جاتا نکرہ اور معرفہ کے درمیان اس مسئلہ میں فرق واضح ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''انت طالق کل تطلیقۃ'' تو بیوی پر تین طلاقیں واقع ہونگی اور اگر ''انت طالق کل التطلیقۃ'' کہا تو ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ پہلی صورت میں لفظ کل نکرہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے افراد میں عموم ثابت کرے گا اور طلاق کے کل افراد چونکہ تین ہیں اسلئے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دوسری صورت میں لفظ کل معرفہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے اجزاء میں عموم ثابت کرے گا یعنی طلاق اس کے تمام اجزاء کیساتھ واقع کرے گا اور طلاق کے تمام اجزاء کا مجموعہ چونکہ ایک ہی طلاق ہوتا ہے اسلئے اس صورت میں عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔اسی نکرہ اور معرفہ کے درمیان فرق کرتے

Marfat.com

ہوئے مصنفؒ نے کہا کہ اگر کسی نے ''کل رمان ماکول'' کہا تو یہ درست ہے اور اگر ''کل الرمان ماکول'' کہا تو یہ جھوٹ ہوگا، کیونکہ پہلی صورت یعنی نکرہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہونگے کہ انار کا ہر ہر فرد کھایا جاتا ہے اور یہ بالکل درست ہے اور دوسری صورت یعنی معرفہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہونگے کہ انار کے تمام اجزاء کھائے جاتے ہیں اور یہ بالکل غلط اور جھوٹ ہے کیونکہ انار کا چھلکا نہیں کھایا جاتا ہے،

وَاِذَا وَصَلْتَ بِمَااَوْجَبَتْ عُمُوْمَ الْاَفْعَالِ بِاَنْ يَّقُوْلَ كُلَّمَا تَزَوَّجْتُ اِمْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَمَعْنَاهُ كُلُّ وَقْتٍ اَتَزَوَّجُ اِمْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَهُوَقَصْداً يَقَعُ عَلٰى عُمُوْمِ التَّزْوِيْجَاتِ وَيَثْبُتُ عُمُوْمُ الْاَسْمَاءِ فِيْهِ ضِمْنًا لِاَنَّ عُمُوْمَ التَّزَوُّجِ لَايَكُوْنُ اِلَّا بِعُمُوْمِ النِّسَاءِ فَيَحْنَثُ بِكُلِّ تَزَوُّجٍ سَوَاءٌ تَزَوَّجَ اِمْرَأَةً مِرَاراً اَوْتَزَوَّجَ اِمْرَأَةً بَعْدَ اِمْرَأَةٍ كَعُمُوْمِ الْاَفْعَالِ فِيْ كُلَّ اَيْ كَمَا اَنَّ عُمُوْمَ الْاَفْعَالِ يَثْبُتُ فِيْ لَفْظِ كُلَّ ضِمْنًا لِعُمُوْمِ الْاَسْمَاءِ بِعَكْسِ كَلِمَةِ كُلَّمَا.

(ترجمہ):۔اور کلمہ کل جب کلمہ ما سے متصل ہوتا ہے تو عموم افعال کو ثابت کرتا ہے بایں طور کہے کہ جب جب میں کسی عورت سے نکاح کروں اس کو طلاق ہے پس اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر وہ وقت کہ میں کسی عوت سے نکاح کروں اس کو طلاق ہے تو یہ بالقصد عموم تزویجات پر واقع ہوتا ہے اور اس میں عموم اسماء ضمنا ثابت ہوتا ہے کیونکہ عموم تزوج بغیر عموم نساء کے نہیں ہوتا ہے پس قائل ہر ایک تزوج سے حانث ہو جائے گا خواہ وہ ایک عورت سے کئی دفعہ شادی کرے یا ایک عورت کے بعد دوسری عورت سے شادی کرے جیسے عموم افعال کلمہ کل میں یعنی جیسے عموم افعال لفظ کل میں عموم اسماء کے ضمن میں کلمہ کلما کے برعکس ثابت ہوتا ہے۔

(تشریح):۔مصنفؒ نے کہا کہ کلمہ کل اگر لفظ ما کیساتھ متصل ہو تو وہ عموم افعال ثابت کرتا ہے یعنی جن افعال پر لفظ کلما داخل ہوتا ہے لفظ کلما ان کے مصادر میں عموم ثابت کرتا ہے کیونکہ کلمہ کل لازم الاضافت ہے اور فعل مضاف الیہ واقع نہیں ہوتا لہذا فعل پر ما مصدریہ کو داخل کیا گیا تا کہ مصدر کی تاویل میں ہو کر اس کا مضاف الیہ واقع ہونا درست ہو جائے لیکن یہ مصدر وقت کے معنی میں ہوگا اور ''کلما تزوجت امرأۃ فہی طالق'' کے معنی یہ ہوں گے ''کل وقت اتزوج امرأۃ فہی طالق'' یعنی جس وقت بھی کسی عورت سے نکاح کروں اس پر طلاق ہے پس یہ کلام بالقصد تو عموم تزویجات پر واقع ہوگا یعنی جب جب بھی تزوج اور نکاح کا وجود ہوگا تب تب طلاق واقع ہوتی رہے گی لیکن عموم افعال کے ضمن میں عموم اسماء بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ افعال اسماء سے جدا نہیں ہوتے ہیں لہذا جب افعال میں عموم ہوگا تو اس کے ضمن میں اسماء کے اندر بھی عموم ثابت ہو جائے گا چنانچہ تزوج اور نکاح میں بغیر عورتوں کے عموم نہیں ہوتا ہے۔پس جب عموم افعال کے ضمن میں عموم اسماء بھی ثابت ہوتا ہے تو ''کلما تزوجت امرأۃ فہی طالق'' کہنے کی صورت میں کہنے والا ہر بار نکاح کرنے سے حانث ہو جائیگا یعنی جب بھی نکاح کرے گا طلاق واقع ہو جائے گی خواہ ایک عورت سے چند مرتبہ نکاح کرے یا عورتیں بدل بدل کر نکاح کرے اور یہ ایسا ہے جیسے لفظ کل بغیر ما کے عموم اسماء کو بالقصد ثابت کرتا ہے لیکن عموم اسماء کے ضمن میں عموم افعال بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

وَكَلِمَةُ الْجَمِيْعِ تُوْجِبُ عُمُوْمَ الْاِجْتِمَاعِ دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ كَمَا كَانَ فِيْ لَفْظِ كُلٍّ فَيُعْتَبَرُ جَمِيْعُ مَا صَدَقَ

Marfat.com

عَلَيْهِ مَا بَعْدَهٗ مُجْتَمِعَةً مَعًا حَتّٰى إِذَا قَالَ جَمِيْعُ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَهٗ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا اَنَّ لَهُمْ نَفْلًا وَاحِدًا بَيْنَهُمْ جَمِيْعًا وَالنَّفْلُ هُوَمَايُعْطِيْه الْاِمَامُ زَائِدًا عَلٰى سَهْمِ الْغَنِيْمَةِ فَاِنْ دَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا فِىْ صُوْرَةِ الْجَمِيْعِ يَكُوْنُ الْكُلُّ مُشْتَرِكًا بَيْنَ ذٰلِكَ النَّفْلِ الْمَوْعُوْدِ عَمَلًا بِحَقِيْقَتِه وَاِنْ دَخَلُوْا فُرَادٰى يَسْتَحِقُّ النَّفْلَ الْاَوَّلُ خَاصَّةً عَمَلًا بِمَجَازِه وَهُوَ اَنْ يُّجْعَلَ بِمَعْنٰى كُلٍّ وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّهٗ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ حِيْنَئِذٍ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ لَايُسْتَعَارُ بِمَعْنٰى كُلٍّ بِعَيْنِه لِاَنَّهٗ لَوْكَانَ كَذٰلِكَ كَانَ لِلْكُلِّ نَفْلٌ تَامٌّ فِىْ صُوْرَةِ مَّا دَخَلُوْا مَعًا بَلْ هُوَ مَجَازٌ عَنِ السَّابِقِ فِى الدُّخُوْلِ وَاحِدًا كَانَ اَوْجَمَاعَةً فَيَكُوْنُ لِلْجَمَاعَةِ نَفْلٌ وَاحِدٌ كَمَا هُوَ لِلْاَوَّلِ الْوَاحِدِ عَمَلًا بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يُّقَالَ اِنَّ الْغَرَضَ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ هُوَاِظْهَارُ الشَّجَاعَةِ وَالْجَلَادَةِ فَاِذَا اِسْتَحَقَّهٗ جَمَاعَةٌ بِاعْتِبَارِ ظَاهِرِ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِىْ فَاِسْتِحْقَاقُ الْوَاحِدِلَهٗ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى بِدَلَالَةِ النَّصِّ لِاَنَّهٗ فِيْهِ اِظْهَارُ كَمَالِ الشَّجَاعَةِ۔

(ترجمہ) :۔اور کلمہ جمیع ،عموم اجتماع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ عموم انفراد کو جیسا کہ لفظ کل میں تھا۔پس لفظ جمیع کے بعد والے سارے افراد جن چیزوں پر صادق آتے ہیں وہ ساری چیزیں اکٹھا معتبر ہوں گی، حتی کہ جب امام وقت نے کہا ''جمیع من دخل ہذا الحصن اولا فلہ من النفل کذا''یعنی تمام وہ لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہونگے ان کیلئے اس قدر انعام ہوگا،پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان دسوں کیلئے ایک ہی نفل ہوگا اور نفل وہ مال ہے جسے امام وقت کسی غازی کو غنیمت کے حصہ سے زیادہ دے پس اگر لفظ جمیع کی صورت میں دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوں تو سب کے سب اس نفل موعود میں شریک ہوں گے تا کہ لفظ جمیع کی حقیقت پر عمل ہو سکے اور اگر الگ الگ ایک ایک کر کے داخل ہوئے تو پہلا شخص خاص طور پر نفل کا مستحق ہوگا تا کہ لفظ جمیع کے مجاز پر عمل ہو اور وہ یہ ہے کہ لفظ جمیع کو کل کے معنی میں کر دیا جائے (لیکن) اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان اجتماع لازم آئے گا،اور جواب یہ ہے کہ کلمہ جمیع کو بعینہ کلمہ کل کے معنی میں مستعار نہیں لیا گیا ہے اسلئے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس صورت میں جب دسوں آدمی ایک ساتھ داخل ہوتے تو ہر ایک کیلئے کامل نفل ہوتا بلکہ وہ سابق فی الدخول سے مجاز ہے خواہ واحد ہو یا جماعت لہذا جماعت کیلئے بھی ایک نفل ہوگا جیسا کہ واحد اول کیلئے ہے تا کہ عموم مجاز پر عمل ہو سکے اور زیادہ بہتر یہ ہیکہ کہا جائے کہ اس کلام کا مقصد شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے،پس جب لفظ جمیع کے ظاہری معنی حقیقی کے اعتبار سے ''جماعت''نفل کامل کی مستحق ہے تو واحد کا بطریق دلالت النص نفل کامل کا مستحق ہونا بدرجہ اولی ہوگا اسلئے کہ اس میں کمال شجاعت کا اظہار ہے۔

(تشریح) :۔مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمہ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں علی سبیل الاجتماع عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمہ جمیع کی صورت میں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ ہوتا ہے انفرادی طور سے ہر ہر فرد کیساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ کلمہ کل اپنے مدخول کے افراد میں علی سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمہ کل اپنے مدخول کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق ہر ہر فرد کے ساتھ علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے اور کلمہ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق تمام افراد کے مجموعہ کیساتھ ہوتا ہے۔ہر ہر فرد کیساتھ

Marfat.com

علیحدہ علیحدہ حکم متعلق نہیں ہوتا پس کلمہ جمیع کا مدخول جن چیزوں پر صادق آئے گا وہ تمام چیزیں اجتماعی طور پر اکٹھا معتبر ہوں گی چنانچہ جہاد کے موقع پر اگر امام المسلمین نے یہ اعلان کیا ''جمیع من دخل ہذا الحصن اولا فلہ من النفل کذا'' یعنی وہ تمام لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہونگے ان کو اسقدر انعام ملے گا پس دس آدمی ایک ساتھ اس قلعہ میں داخل ہو گئے تو ان سب کیلئے ایک انعام ہوگا وہ سب اس ایک انعام میں برابر برابر شریک ہونگے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ نفل سے مراد وہ مال ہے جس کو امام وقت، غنیمت کے حصہ سے زیادہ بطور انعام پیش کرتا ہے یعنی حسن کارکردگی کے صلہ میں غازی کے واجبی حق سے زائد جو رقم یا سامان غازی کو دیا جاتا ہے وہ نفل کہلاتا ہے۔ بہرحال ''من دخل ہذا الحصن'' پر اگر لفظ جمیع داخل کیا گیا اور دس آدمی بیک وقت قلعہ میں داخل ہو گئے تو ایک نفل میں دس کے دس آدمی برابر کے شریک ہونگے کیونکہ لفظ جمیع کی حقیقت عموم اجتماع ہے یعنی حکم کا مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ متعلق ہونا ہے اور دس کے دس آدمیوں کو ایک نفل میں شریک کرنے سے عموم اجتماع کے معنی متحقق ہو جاتے ہیں لہذا جب ایک نفل میں، دس آدمیوں کو شریک کرنے سے کلمہ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عموم اجتماع پر عمل ہو جاتا ہے تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں دس کے دس آدمی ایک نفل میں شریک ہونگے اور اگر وہ دس آدمی الگ الگ یکے بعد دیگرے قلعہ میں داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوگا نفل کا مستحق صرف وہ ہوگا اسکے علاوہ دیگر حضرات مستحق نہ ہونگے۔ اس صورت میں کلمہ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عموم اجتماع پر تو عمل نہ ہو سکے گا لیکن اسکے مجازی معنی پر عمل ہو جائیگا اور کلمہ جمیع کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اسکو کلمہ کل کے معنی میں کر دیا جائے پس جب لفظ جمیع مجاز الفظ کل کے معنی میں ہے تو جمیع من دخل ہذا الحصن اولا فلہ من النفل کذا۔ کے معنی کل من دخل الخ کے ہونگے اور پہلے گذر چکا ہے کہ لفظ کل اس طور پر افراد کا احاطہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد علیحدہ معتبر ہوتا ہے پس کل من دخل ہذا الحصن اولا فلہ من النفل کذا کے معنی یہ ہونگے کہ ہو وہ فرد جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوگا وہ اسقدر انعام کا مستحق ہوگا پس دس آمیوں کے فرادیٰ فرادیٰ داخل ہونے کی صورت میں جو شخص سب سے پہلے داخل ہونے والا ہوگا وہ مستحق انعام ہوگا اور جب لفظ جمیع، مجازاً کل کے معنی میں ہے تو ''جمیع من دخل الخ'' کی صورت میں بھی اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے فردائی فردائی قلعہ میں داخل ہوئے تو سب سے پہلے داخل ہونے والا شخص انعام کا مستحق ہوگا اور اس صورت میں لفظ جمیع کو مجازاً کل کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے کہ لفظ کل اور لفظ جمیع دونوں میں مناسبت موجود ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک افراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ لفظ کل احاطہ افراد کیلئے علی سبیل الافراد (بکسر الہمز) آتا ہے اور لفظ جمیع احاطہ افراد کیلئے علی سبیل الاجتماع آتا ہے۔ بہرحال جب دس آدمیوں کے فرادیٰ فرادیٰ قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہے تو مجازی معنی پر عمل کیا جائیگا یعنی لفظ جمیع کو لفظ کل کے معنی میں لیا جائیگا مگر اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئیگا۔ یعنی ایک صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی مراد ہیں اور ایک صورت میں مجازی معنی مراد ہیں حالانکہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہیکہ لفظ جمیع کو بعینہ کل کے معنی میں مجازاً استعمال نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ اگر لفظ جمیع بعینہ کل کے معنی میں ہوتا تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ نفل تام ہوتا جیسا کہ اگلی عبارت میں مذکور ہے حالانکہ یہاں

Marfat.com

دس کے دس کیلئے صرف ایک نفل ہے پس معلوم ہوا کہ لفظ جمیع ،بمعنیہ کل کے معنی میں نہیں ہے بلکہ لفظ جمیع من دخل اولاً مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں مستعمل ہے یعنی جو بھی قلعہ کے اندر داخل ہونے میں سبقت کرے گا وہ انعام کا مستحق ہوگا ،سبقت کرنے والا ایک شخص ہو یا پوری جماعت ہو، اگر ایک شخص ہے تو نفل تام اس ایک شخص کو ملے گا اور اگر جماعت ہے تو پوری جماعت ایک نفل کی مستحق ہوگی ،اس صورت میں عموم مجاز پر عمل ہوگا، عموم مجاز یہ ہے کہ لفظ سے ایسے مجازی معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جیسے لفظ اسد سے شجاع مراد لینا کہ شیر بھی شجاع کا ایک فرد ہے، اسی طرح یہاں لفظ جمیع من دخل الخ سے مجازاً سابق فی الدخول مراد ہے اور سابق فی الدخول کا ایک فرد لفظ جمیع کے حقیقی معنی یعنی جماعت بھی ہے پس جب جمیع من دخل الخ کا استعمال عموم مجاز کے طور پر سابق فی الدخول کے معنی میں ہے اور سابق فی الدخول ایک بھی ہوسکتا ہے اور جماعت بھی ،تو اب حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آئیگا

شارحؒ کہتے ہیں کہ فرادیٰ فرادیٰ دس آدمیوں کے قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والے ایک شخص کیلئے نفل تام ہونے کی بہتر وجہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ جمیع من دخل الخ کلام سے امام المسلمین کی غرض شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے یعنی قلعہ میں اولاً داخل ہونے والا شخص شجاع اور بہادر شمار ہوگا اور اس اظہار شجاعت پر وہ انعام کا مستحق ہوگا پس جب دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمیع کے ظاہر معنی حقیقی کا لحاظ کرتے ہوئے دس آدمیوں کی ایک جماعت نفل کی مستحق ہے تو بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ فرادیٰ فرادیٰ یکے بعد دیگرے دس آدمیوں کے داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والا ایک شخص بدرجہ اولیٰ نفل کا مستحق ہوگا کیونکہ دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں اگر شجاعت کا اظہار ہے تو فرد واحد کے سب سے پہلے داخل ہونے کی صورت میں کمال شجاعت کا اظہار ہے پس جب نفس شجاعت کا اظہار مستحق انعام ہونیکا سبب ہے تو کمال شجاعت کا اظہار بدرجہ اولیٰ مستحق انعام ہونے کا سبب ہوگا۔

بعض حضرات نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ دلالت النص کا اعتبار کلام اللہ میں ہوتا ہے نہ کہ کلام الناس میں لہذا امام المسلمین کے کلام جمیع من دخل الخ سے بطریق دلالت النص ایک شخص کا مستحق انعام ہونا ثابت کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض بالکل لغو ہے کیونکہ دلالت النص جس طرح کلام اللہ میں معتبر ہے اسی طرح کلام الناس میں بھی معتبر ہے مثلاً اگر آقا اپنے غلام سے یہ کہے ''لاتعط ذرۃ'' تو کسی کو ایک ذرہ بھی نہ دے، تو یہ کلام مافوق الذرہ دینے سے بدرجہ اولیٰ منع کرنا ہوگا، اور یہی دلالت النص ہے۔

وَفِیْ کَلِمَۃِ کُلٍّ یَجِبُ لِکُلِّ مِنْهُمُ النَّفْلُ یَعْنِیْ اِذَا قَالَ کُلُّ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَهٗ مِنَ النَّفْلِ کَذَا فَدَخَلَ عَشَرَۃٌ مَعًا یَجِبُ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ نَفْلٌ تَامٌّ لِاَنَّ کَلِمَۃَ کُلٍّ لِلْاِحَاطَۃِ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِفْرَادِ فَاعْتُبِرَ کُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الدَّاخِلِیْنَ کَاَنَّ لَیْسَ مَعَهٗ غَیْرُهٗ وَهُوَ اَوَّلٌ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ وَلَمْ یَدْخُلْ وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَۃٌ فُرَادٰی کَانَ النَّفْلُ لِلْاَوَّلِ خَاصَّۃً لِاَنَّهُ الْاَوَّلُ مِنْ کُلِّ وَجْهٍ وَکَلِمَۃُ کُلٍّ یَحْتَمِلُ

Marfat.com

الْخُصُوْص۔

(ترجمہ) :۔اور کلمہ کل کی صورت میں داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کیلئے نفل واجب ہوگا یعنی جب امام وقت یہ کہے کہ ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں اولاً داخل ہو اس کے لئے اس قدر نفل ہوگا۔پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے نفل کامل واجب ہوگا، کیونکہ کلمہ کل علی سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) احاطہ افراد کیلئے آتا ہے پس داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کا اعتبار اس طور پر کیا گیا گویا اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے اور وہ ان لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے جو لوگ پیچھے رہ گئے اور داخل نہیں ہوئے اور اگر دس آدمی فرادیٰ فرادیٰ کر کے داخل ہوئے تو اولاً داخل ہونے والے فرد کیلئے نفل خاص ہوگا اسلئے کہ وہ من کل وجہ اول ہے اور کلمہ کل خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح) :۔مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر بوقت جہاد امام المسلمین نے کہا ''کل من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا'' یعنی ہر وہ شخص جو اولاً اس قلعہ میں داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر انعام ہوگا اسکے بعد دس آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے ایک نفل ہوگا یعنی دس کو دس نفل دئے جائیں گے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کل علی سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) افراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے پس جو دس افراد قلعہ میں داخل ہوئے ہیں ان میں سے ہر ایک کو یہ سمجھا جائے گا گویا اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے یعنی سب سے پہلے داخل ہونے والا صرف یہی ہے اور جو لوگ پیچھے گئے اور قلعہ میں داخل ہوئے ان کے اعتبار سے یہ شخص اول بھی ہے اور اس طرح اولاً داخل ہونے والے یہ دس آدمی ہیں لہذا ہر ایک کو پورا پورا نفل دیا گائے گا۔

محشیؒ کہتے ہیں کہ شارحؒ کی عبارت ''وہو اول بالنسبۃ الی من تخلف من الناس ولم یدخل'' میں تسامح ہے اسطور پر کہ اولاً داخل ہونے والا شخص ثانیاً داخل ہونے والے شخص کی بہ نسبت تو اول ہوسکتا ہے لیکن نہ داخل ہونے والے کی بہ نسبت اول کیسے ہوسکتا ہے اس لئے مناسب یہ تھا کہ شارح یوں کہتے ''وہو اول بالنسبۃ الی من تخلف من الناس الذی یقدر دخولہ بعد فتح الحصن'' یعنی داخل ہونے والے دس افراد میں سے ہر ایک ان لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے جو پیچھے رہ گئے اور ان کا داخل ہونا قلعہ فتح ہونے کے بعد فرض کیا گیا ہے یعنی قلعہ فتح ہونے کے بعد جو لوگ قلعہ میں داخل ہونگے انکے مقابلہ میں مذکورہ دس افراد میں سے ہر ایک اولاً داخل ہونے والا ہے اور جب ہر ایک اولاً داخل ہونے والا ہے تو ہر ایک کو نفل تام دیا جائے گا۔بہر حال دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک نفل تام کا مستحق ہے اور اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے فرادیٰ فرادیٰ داخل ہوئے تو اس صورت میں نفل خاص طور پر اس کیلئے ہوگا جو سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہوا ہوگا کیونکہ من کل وجہ یہی شخص سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہونے والا ہے اور کلمہ کل خصوص کا احتمال بھی رکھتا ہے لہذا افرادیٰ فرادیٰ داخل ہونے کی صورت میں صرف ایک شخص کو نفل دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَفِیْ كَلِمَةِ مَنْ يَّبْطُلُ النَّفْلُ اَیْ اِنْ قَالَ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَهٗ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا لَا يَسْتَحِقُّ اَحَدٌ مِنْهُمْ لِاَنَّ الْاَوَّلَ اِسْمٌ لِفَرْدٍ سَابِقٍ دَخَلَ اَوَّلًا وَلَمْ يُوْجَدْ بَلْ وُجِدَ الدَّاخِلُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ وَكَلِمَةُ مَنْ لَيْسَتْ مُحْكَمَةً فِی الْعُمُوْمِ حَتّٰی تُؤَثِّرَ فِیْ تَغْيِيْرِ لَفْظِ اَوَّلًا بِخِلَافِ كَلِمَةِ كُلٍّ وَالْجَمِيْعِ فَاِنَّهٗ

Marfat.com

يَتَغَيَّرُ بِهِمَا قَوْلُهُ اَوَّلًا وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَةٌ فُرَادٰى يَسْتَحِقُّ الْاَوَّلُ النَّفْلَ خَاصَّةً دُوْنَ الْبَاقِيَيْنِ۔

(ترجمہ):۔ اور کلمہ من میں نفل باطل ہو جائیگا یعنی اگر امام وقت نے کہا جو کوئی اس قلعہ میں اولاً داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر نفل ہوگا۔ پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہو گئے تو ان میں سے کوئی نفل کا مستحق نہ ہوگا، کیونکہ اول اس فرد سابق کا نام ہے جو پہلے داخل ہوا اور کوئی ایسا فرد نہیں پایا گیا بلکہ ایسے افراد پائے گئے جو سب کے سب اولاً داخل ہونے والے ہیں اور کلمہ من عموم میں محکم نہیں ہے یہاں تک کہ وہ لفظ اولاً کے متغیر کرنے میں مؤثر ہو، برخلاف لفظ کل اور جمیع کے کیونکہ ان دونوں سے اس کا قول اولاً متغیر ہو جاتا ہے اور اگر دس کے دس افراد الگ الگ داخل ہوئے تو باقی تمام افراد کے علاوہ صرف پہلا فرد مستحق ہوگا۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے کہا کہ اگر بوقت جہاد امام المسلمین نے کہا من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا'' یعنی جو شخص اولاً اس قلعہ میں داخل ہوگا اس کے لئے اس قدر نفل ہوگا اسکے بعد دس آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہوئے تو ان میں سے کوئی شخص نفل کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ اول میں فرد سابق کا نام ہے جو سب سے پہلے داخل ہوا ہے اور یہاں ایک فرد کا داخل ہونا پایا نہیں گیا بلکہ ایسے بہت سے افراد پائے گئے جو سب اولاً داخل ہونے والے ہیں پس جب استحقاق نفل کی شرط یعنی فرد سابق کا اولاً داخل ہونا نہیں پایا گیا تو نفل کا کوئی شخص مستحق نہ ہوگا۔

رہا یہ اعتراض کہ ''من دخل ہذا الحصن اولاً'' کو مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں لے لیا جائے وہ سابق فی الدخول واحد ہو یا جماعت جیسا کہ ''جمیع من دخل اولاً'' کو سابق فی الدخول کے معنی میں لیا ہے تو اس صورت میں دس کے دس افراد نفل کے مستحق ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ من عموم کے معنی میں محکم نہیں ہے لہذا وہ لفظ اولاً کے بدلنے میں مؤثر نہ ہوگا اس کے برخلاف لفظ کل اور لفظ جمیع کہ یہ دونوں عموم کیلئے محکم ہیں، لہذا ان دونوں کے ذریعہ قول اولاً متغیر ہو جائیگا اور اول سے مراد سابق فی الدخول ہوگا اور اگر من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا'' کی صورت میں دس آدمی الگ الگ داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوا ہوگا وہ نفل کا مستحق ہوگا اور باقی نو افراد نفل کے مستحق نہ ہونگے۔

ثُمَّ لَمَّا فرغ عَنْ بيان الْعامِّ الصِّيْغِيْ وَالْمَعْنَوِيْ وَضْعًا ذَكَرَ مَا يَكُوْنُ عُمُوْمُهُ عَارِضًا بِدَلِيْلٍ خَارِجِيٍّ فقال وَالنَّكِرَةُ فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ تَعُمُّ وَذٰلِكَ لِاَنَّهَا فِيْ اَصْلِ وَضْعِهَا لِلْمَاهِيَةِ اَوْ لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ عَلٰى اخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ فَاِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ تَعُمُّ اِذْ نَفْيُ الْمَاهِيَةِ اَوِ الْفَرْدِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذٰلِكَ فَاِنْ تَضَمَّنَ مَعْنًا مِنَ الْاِسْتِغْرَاقِيَّةِ كَانَ نَصًّا فِيْهِ كَمَا فِيْ لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ وَقَوْلُهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاِلَّا لَكَانَ ظَاهِرًا فِيْهِ وَمُحْتَمِلًا لِلْخُصُوْصِ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى عُمُوْمِهَا الْاِجْمَاعُ وَالْاِسْتِعْمَالُ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى اِذْ قَالُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِيْ جَاءَ بِهِ مُوْسٰى فَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهُ عَلٰى بَشَرٍ وَقَوْلُهُ مِنْ شَيْءٍ مُفِيْدًا لِلسَّلْبِ الْكُلِّيِّ لَمَا كَانَ قَوْلُهُ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ رَدًّا لَهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِيْجَابِ الْجُزْئِيِّ لِاَنَّ السَّلْبَ الْجُزْئِيَّ لَا يُنَاقِضُ الْاِيْجَابَ الْجُزْئِيَّ۔

Marfat.com

(**ترجمہ**) :۔پھر جب مصنف وضع کے اعتبار سے عام صیغی اور عام معنوی کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس عام کو ذکر کیا جس کا عموم دلیل خارجی کی وجہ سے پیش آتا ہو، چنانچہ فرمایا اور نکرہ مقام نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اسلئے کہ نکرہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے حسب اختلاف قولین ماہیت کیلئے ہوتا ہے یا فرد غیر معین کیلئے۔پس جب نکرہ پر نفی داخل ہوگی تو نکرہ عام ہو جائیگا اسلئے کہ ماہیت کی نفی یا فرد غیر معین کی نفی نہیں ہوگی مگر اس طرح پس اگر نکرہ منفیہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عموم میں نص ہوگا جیسے ''لا رجل فی الدار'' اور ''لا الہ الا اللہ'' میں ہے ورنہ عموم میں ظاہر ہوگا اور خصوص کا احتمال رکھے گا اور نکرہ منفیہ کے عموم کی دلیل اجماع اور استعمال ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام ''اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شئی قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ'' ہے پس اگر باری تعالیٰ کا قول ''علی بشر'' اور ''من شئی'' سلب کلی کا فائدہ نہ دیتا تو باری تعالیٰ کا قول ''قل من انزل الکتاب'' ایجاب جزئی کے طور پر رد نہ ہوتا اسلئے کہ سلب جزئی ''ایجاب جزئی'' کے مناقض نہیں ہوتی ہے۔

(**تشریح**) :۔شارح کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے عام کی جو دو قسمیں تھیں (۱) یہ کہ صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عام ہو (۲) یہ کہ صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو، ان دونوں قسموں کے بیان سے فارغ ہو کر اب ایسے عام کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا عموم دلیل خارجی سے پیش آتا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو تو وہ عموم کا فائدہ دے گا حرف نفی خواہ نفس نکرہ پر داخل ہو جیسے ''لا رجل فی الدار'' خواہ اس فعل پر داخل ہو جو فعل نکرہ پر واقع ہوا ہے جیسے ''ما رأیت رجلا'' اس کی دلیل یہ ہے کہ نکرہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے بعض حضرات کے نزدیک ماہیت کیلئے آتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک فرد غیر معین کیلئے آتا ہے پس جب نکرہ پر حرف نفی داخل ہوگا تو ماہیت کی نفی ہوگی یا فرد غیر معین کی نفی ہوگی اور دونوں کی نفی سے عموم ثابت ہوتا ہے، چنانچہ جب ماہیت کی نفی ہوگی تو ماہیت کی نفی سے تمام افراد کی نفی ہو جائے گی، کیونکہ اگر ایک فرد بھی باقی رہا تو ماہیت باقی رہے گی لہذا ثابت ہو گیا کہ ماہیت کی نفی سے تمام افراد منتفی ہو جائیں گے اور جب تمام افراد منتفی ہو گئے تو عموم ثابت ہو گیا، اسی طرح اگر فرد غیر معین منتفی ہو گیا تو تمام افراد منتفی ہو جائیں گے کیونکہ ایک فرد بھی اگر باقی رہ گیا تو فرد غیر معین منتفی نہ ہوگا۔بہر حال جب فرد غیر معین کی نفی سے تمام افراد منتفی ہو جاتے ہیں تو اس میں بھی عموم ثابت ہوگا بہر حال نکرہ ماہیت کیلئے ہو یا فرد غیر معین کیلئے ہو دونوں صورتوں میں اگر حرف نفی نکرہ پر داخل کیا گیا تو وہ عموم کا فائدہ دے گا، پھر یہ عموم کبھی علی سبیل الوجوب ہوتا ہے اور کبھی علی سبیل الجواز ہوتا ہے، یہ عموم علی سبیل الوجوب تو اس وقت ہوگا جب کہ حرف نفی نکرہ پر داخل ہو اور نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو، جیسے ''لا رجل فی الدار'' یہ اس شخص کے جواب میں ہے جو یہ سوال کرے ''ہل من رجل فی الدار'' جواب اصل میں تھا ''لا من رجل فی الدار'' من مستغراقیہ کو حذف کر دیا گیا مگر اس کے معنی ملحوظ ہیں اور معنی ہیں مکان میں کوئی مرد نہیں ہے اور جیسے ''لا الہ الا اللہ'' کیونکہ یہ کلمہ اس شخص کے سوال کے جواب میں ہے جو یہ کہے ''ہل من الہ الا اللہ'' کیا اللہ کے سواء کوئی معبود ہے، جواب دیا گیا ''لا الہ الا اللہ'' یعنی ''لا من الہ الا اللہ'' ،اللہ کے سواء کوئی معبود نہیں ہے اور اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو مگر وہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ علی سبیل الجواز عموم کا فائدہ دیگا یعنی کبھی عموم کا فائدہ دے گا جیسے لا بیعٌ ولا خلۃٌ اور کبھی عموم کا فائدہ نہیں دے گا بلکہ قرینہ کی وجہ سے خصوص کا فائدہ دے گا جیسے ''ما رأیت رجلا بل رجلین'' میں نے ایک آدمی کو نہیں دیکھا بلکہ دو کو دیکھا تو یہاں رجلا سے صرف ایک مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ رجلین ہے۔اسی کو شارح نے اس طرح کہا کہ اگر نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عموم میں نص ہوگا یعنی

Marfat.com

وجوبی طور سے عموم ثابت ہوگا اور اگر من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ عموم کے اندر ظاہر ہوگا یعنی جوازی طور سے عموم ثابت ہوگا اور خصوص کا احتمال رکھے گا۔

شارحؒ نے کہا کہ نکرہ منفیہ کے مفید عموم ہونے پر اجماع اور استعمال عرب دلیل ہے، اجماع تو اس طور پر دلیل ہے کہ کلمہ لا الہ الا اللہ کے مفید توحید ہونے پر سب کا اجماع ہے اور لا الہ الا اللہ مفید توحید اس وقت ہوگا جب کہ حرف نفی لا کے ذریعہ اللہ کے علاوہ ہر معبود برحق کی نفی کر دی گئی ہو اور اللہ کے علاوہ ہر معبود برحق کی نفی ہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ منفیہ، مفید عموم ہے اور کلام عرب کا تتبع کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اہل عرب نکرہ منفیہ کو افادہ عموم کیلئے استعمال کرتے ہیں، نیز باری تعالیٰ کا قول ''اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شئ قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ'' بھی نکرہ منفیہ کے مفید عموم ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اس طور پر کہ یہود نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی ہے، اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آپ ﷺ یوں کہئے کہ وہ کتاب جس کو موسیٰؑ لے کر آئے وہ کس نے نازل کی ہے یعنی تورات حضرت موسیٰؑ پر اللہ تعالیٰ ہی نے نازل کی ہے۔ اس آیت میں ''من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ'' موجبہ جزئیہ ہے کیونکہ موسیٰؑ بھی ''علی بشر'' میں بشر کا بعض ہیں اور تورات بھی ''من شئ'' میں شئ کا بعض ہے اور بعض کو بعض کیلئے ثابت کیا گیا ہے یعنی تورات کا نزول موسیٰؑ کیلئے ثابت کیا گیا ہے اور محمول کو موضوع کے بعض افراد کیلئے ثابت کرنے کا نام ہی موجبہ جزئیہ ہے بہر حال یہ جملہ من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ'' موجبہ جزئیہ ہے اور اس کو ''ما انزل اللہ علی بشر من شئ'' کی نقیض بنا کر ذکر کیا گیا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالبہ جزئیہ کی پس ثابت ہو گیا کہ ''ما انزل اللہ علی بشر من شئ'' سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ میں محمول کے ہر ہر فرد کی موضوع کے ہر ہر فرد سے نفی کی جاتی ہے اور یہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ آیت میں ''بشر'' اور ''شئ'' نکرے ما حرف نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے مفید عموم ہیں۔

وَفِی الْاِثْبَاتِ تَخُصُّ لٰکِنَّهَا مُطْلَقَةٌ اَیْ اِذَا لَمْ تَکُنْ تَحْتَ النَّفْیِ بَلْ کَانَتْ فِی الْاِثْبَاتِ فَتَکُوْنُ خَاصَّةً لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَیْرِ مُعَیَّنٍ لٰکِنَّهَا مُطْلَقَةٌ بِحَسْبِ الْاَوْصَافِ کَمَا اِذَا قُلْتَ اَعْتِقْ رَقَبَةً یَدُلُّ عَلٰی رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ مُحْتَمِلَةٍ لِاَوْصَافٍ کَثِیْرَةٍ بِاَنْ یَّکُوْنَ سَوْدَاءَ اَوْ بَیْضَاءَ اَوْ غَیْرَ ذٰلِکَ وَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِیْ رَجُلٌ یُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًی وَاحِدٌ مُبْهَمٌ مَجْهُوْلُ الْوَصْفِ وَلَیْسَ الْمُرَادُ بِالْمُطْلَقِ هٰهُنَا هُوَ الدَّالُّ عَلَی الْمَاهِیَةِ مِنْ غَیْرِ دَلَالَةٍ عَلَی الْوَحْدَةِ وَالْکَثْرَةِ بَلْ هِیَ الدَّالَّةُ عَلَی الْوَحْدَةِ مِنْ غَیْرِ دَلَالَةٍ عَلٰی تَعْیِیْنِ الْاَوْصَافِ وَهٰذَا هُوَ الَّذِیْ غَرَّ الشَّافِعِیَّ فِیْ ظَنِّهَا عَامَّةً وَهُوَ مَعْنٰی قَوْلِهٖ.

(ترجمہ) :۔ اور نکرہ اثبات میں خاص ہوتا ہے لیکن مطلق رہتا ہے یعنی جب نکرہ تحت النفی نہ ہو بلکہ اثبات میں ہو تو وہ فرد واحد غیر معین کیلئے خاص ہوتا ہے لیکن بحسب الاوصاف مطلق ہوتا ہے جیسے جب تو کہے ایک رقبہ آزاد کر تو یہ ایسے رقبہ واحدہ کی آزادی پر دلالت کرتا ہے جو بہت سے اوصاف کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ وہ کالا ہو یا سفید ہو یا اسکے علاوہ ہو اور جب تو جاءنی رجل کہے تو اس سے ایک مبہم مجہول الوصف آدمی کا آنا سمجھا جائے گا اور یہاں مطلق سے مراد وہ نہیں جو وحدت اور کثرت پر دلالت کے بغیر ماہیت پر دلالت کرے بلکہ وہ نکرہ مراد ہے جو تعین اوصاف

Marfat.com

پر دلالت کئے بغیر وحدت پر دلالت کرے اور یہی ہے وہ کہ امام شافعیؒ نے نکرہ کو اثبات میں عام کمان کرنے میں دھوکہ کھایا ہے اور مصنفؒ کے اگلے قول کا یہی مطلب ہے۔

(**تشریح**):۔مصنفؒ نے فرمایا کہ نکرہ اگر تحت النفی واقع نہ ہو بلکہ کلام مثبت میں واقع ہو تو وہ ایک غیر معین فرد کیلئے خاص ہوگا یعنی اس میں عموم نہ ہوگا بلکہ خصوص ہوگا لیکن وہ اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوگا مثلاً اگر کسی نے اعتق رقبۃ کہا تو اس سے رقبہ واحدہ کی آزادی مراد ہوگی، البتہ بہت سے اوصاف کا احتمال ہوگا یعنی وہ رقبہ کالا بھی ہوسکتا ہے گورا بھی ہوسکتا ہے عالم بھی ہوسکتا ہے جاہل بھی ہوسکتا ہے، اسی طرح اگر کسی نے جاء نی رجل کہا تو اس سے ایک ایسے غیر معین رجل کی آمد مراد ہوگی جس کے اوصاف مجہول ہوں اور جیسے قول باری ''ان تذبحوا بقرۃ'' میں ایسے بقرہ واحدہ کا ذبح کرنا مراد ہے جس کے اوصاف معلوم نہیں ہیں۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ متن میں نکرہ کے مطلق ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ وحدت اور کثرت پر دلالت کئے بغیر ماہیت اور حقیقت پر دلالت کرنے والا ہو جیسا کہ بسا اوقات اصول میں حقیقت من حیث ھی ھی پر مطلق کا لفظ بولا جاتا ہے بلکہ یہاں مطلق سے مراد یہ ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں تعین اوصاف پر دلالت کئے بغیر وحدت پر دلالت کرنے والا ہو یعنی نکرہ دلالت تو ایک ہی پر کرے گا مگر اس کے اوصاف مجہول ہوں گے۔ حضرت امام شافعیؒ کو نکرہ کے کلام مثبت میں عام ہونے کا دھوکہ اسی لفظ سے ہوا ہے، اور یہی مصنفؒ کی اگلی عبارت کا مطلب ہے۔

وَعِنْدَالشَّافِعِیِّ تَعُمُّ حَتّٰی قَالَ بِعُمُوْمِ الرَّقَبَةِ الْمَذْکُوْرَةِ فِی الظِّهَارِ فَاِنَّهٗ یَقُوْلُ اَنَّ لَفْظَ رَقَبَةٍ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْکَافِرَةِ وَالسَّوْدَاءِ وَالْبَیْضَاءِ وَالزَّمِنَةِ وَالْمَجْنُوْنَةِ وَالْعَمْیَاءِ وَالْمُدَبَّرَةِ وَغَیْرِهَا وَقَدْ خَصَّتْ مِنْهَا الزَّمِنَةُ وَالْمُدَبَّرَةُ وَنَحْوُهَا بِالْاِجْمَاعِ فَاَخُصُّ اَنَا مِنْهَا الْکَافِرَةَ بِالْقِیَاسِ عَلَیْهَا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ تَخْصِیْصَ الزَّمِنَةِ لَیْسَ بِتَخْصِیْصٍ بَلْ هُوَ غَیْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ اِذْهُوَ فَائِتُ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ وَالرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ مَاتَکُوْنُ سَلِیْمَةً عَنِ الْعَیْبِ وَالْمُدَبَّرَةُ غَیْرُ مَمْلُوْکَةٍ مِنْ وَجْهٍ فَلَا بَتَنَاوُلُهَا اسْمُ الرَّقَبَةِ وَلَا یَنْبَغِیْ اَنْ یُّقَاسَ عَلَیْهَا الْکَافِرَةُ فِیْ التَّخْصِیْصِ وَلَنَا فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ ضَابِطَتَانِ اِحْدٰهُمَا اَنَّ الْمُطْلَقَ یَجْرِیْ عَلٰی اِطْلَاقِهٖ وَالثَّانِیَةُ اَنَّ الْمُطْلَقَ یَنْصَرِفُ اِلَی الْفَرْدِ الْکَامِلِ فَالْاَوَّلُ فِیْ حَقِّ الْاَوْصَافِ کَالْاِیْمَانِ وَالْکُفْرِ وَالثَّانِیْ فِیْ حَقِّ الذَّاتِ کَالزَّمَانَةِ وَالْعَمٰی وَقَالَ صَاحِبُ التَّلْوِیْحِ اَنَّ هٰذَا النِّزَاعَ لَفْظِیٌّ اِذْلَا یَقُوْلُ الشَّافِعِیُّ بِتَحْرِیْرِ رَقَبَاتٍ فِی الظِّهَارِ وَاِنَّمَا یَقُوْلُ بِتَحْرِیْرِ رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ وَنَحْنُ مَاقُلْنَا اِلَّا بِعُمُوْمِ الْاَوْصَافِ فَسَوَاءٌ اَنْ سُمِّیَ هٰذَا اِطْلَاقًا اَوْ عُمُوْمًا.

(**ترجمہ**):۔اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے حتی کہ امام شافعیؒ کفارہ ظہار میں جو رقبہ مذکور ہے اس کے عموم کے قائل ہیں، اسلئے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ رقبہ باری تعالیٰ کے قول فتحریر رقبۃ میں عام ہے مؤمنہ، کافرہ، سیاہ، سفید، اپاہج، مجنونہ، نابینا، مدبرہ وغیرہ سب کو شامل ہے اور ان میں سے اپاہج، مدبرہ اور اسی جیسوں کو اجماع سے خاص کرلیا گیا ہے پس میں ان میں سے اپاہج وغیرہ پر

Marfat.com

قیاس کر کے کافرہ کو بھی خاص کرتا ہوں ہم جواب دیں گے اپاہج کی تخصیص، تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ سرے سے رقبہ مطلقہ کے تحت داخل ہی نہیں ہے اس لئے کہ وہ جنس منفعت کو فوت کرنے والا ہے اور رقبہ مطلقہ وہ ہے جو نقص اور عیب سے محفوظ ہو اور مدبرہ من وجہ غیر مملوک ہوتی ہے لہذا اس کو لفظ رقبہ شامل نہ ہوگا اور تخصیص میں اپاہج پر کافر کو قیاس کرنا مناسب نہیں ہے اور ہمارے لئے اس مقام میں دو ضابطے ہیں ایک یہ کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوم یہ کہ مطلق، فرد کامل کی طوف لوٹتا ہے پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر اور دوسرا ذات کے حق میں ہے جیسے اپاہج پن اور اندھا پن۔ اور صاحب تلویح نے کہا کہ یہ نزاع لفظی ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ ظہار میں چند رقبات کے آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنے کے قائل ہیں اور ہم نہیں قائل ہیں مگر عموم اوصاف کے لہذا برابر ہے اس کا نام اطلاق رکھا جائے یا عموم رکھا جائے۔

(**تشریح**) :۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی وجہ سے کفارہ ظہار کے سلسلہ میں امام شافعیؒ باری تعالیٰ کے قول فتحریر رقبۃ میں اس بات کے قائل ہیں کہ رقبہ عام ہے جو مؤمن، کافر، اپاہج، کالے، سفید اور نابینا اور مدبر وغیرہ سب کو شامل ہے، لیکن مدبر اور اپاہج، مقطوع الیدین اور ام ولد وغیرہ کو اجماع سے خاص کرلیا گیا ہے یعنی ان میں سے کسی کو آزاد کرنے سے کفارہ ظہار بالاجماع ادا نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب اپاہج اور مدبر وغیرہ کو بالاجماع خاص کیا گیا ہے تو میں ان پر قیاس کر کے کافر کو خاص کرلوں گا یعنی میرے نزدیک کافر رقبہ کا آزاد کرنا بھی کفارہ ظہار میں معتبر نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اپاہج کی تخصیص سرے سے تخصیص نہیں ہے بلکہ اپاہج غلام رقبہ، مطلقہ کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ اپاہج میں جنس منفعت معدوم ہے اور رقبہ مطلقہ وہ ہے جو عیب اور نقص سے بالکل محفوظ ہو، پس جب اپاہج میں جنس منفعت معدوم ہے اور اس میں سراپا نقص ہے تو وہ رقبہ مطلقہ کیسے ہوسکتا ہے اور جب اپاہج رقبہ مطلقہ کے تحت داخل نہیں ہے تو اس کو خاص کرنے کے کیا معنی اور رہا مدبر تو وہ چونکہ آزادی کا کامل طور پر مستحق ہوتا ہے اسلئے وہ بھی من وجہ مملوک نہ ہوگا، اور جب مدبر من وجہ مملوک نہیں ہے تو رقبہ مطلقہ اس کو بھی شامل نہ ہوگا، اور جب رقبہ مطلقہ مدبر کو شامل نہیں ہے تو اس کو رقبہ سے خاص کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ بہرحال جب اپاہج اور مدبر رقبہ مطلقہ کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے رقبہ سے خاص نہیں کئے گئے تو ان پر قیاس کر کے کافر کو رقبہ سے خاص کرنا مناسب نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کا مستدل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ''انما قولنا لشئی اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون'' یعنی ہمارا قول کسی چیز کے بارے میں جب ہم اس کی ایجاد کا ارادہ کریں تو اس کیلئے کہہ دیتے ہیں ہو جا سو وہ ہو جاتی ہے، ملاحظہ فرمائیے آیت میں لفظ شئی نکرہ ہے اور مثبت ہے اور تمام اشیاء کو شامل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تمام چیزوں کو شامل ہے پس ثابت ہوگیا کہ نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں آیت میں لفظ ''انما'' نفی اور اثبات کے معنی ہے لہذا آیت کے معنی ہونگے ''لیس قولنا لشئی اذا اردنا ایجادہ الا قولنا کن'' یعنی جب ہم کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ کریں تو اس کیلئے ہمارا قول نہیں ہوتا مگر ہمارا قول ''کن'' یعنی جب ہم صرف

Marfat.com

کلمہ کن سے اس کو موجود کر دیتے ہیں اس تاویل پر لفظ شئی نفی کے تحت واقع ہوگا اور تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے عام ہوگا، حاصل یہ کہ آیت میں لفظ شئی نکرہ نفی کے تحت واقع ہوگا اور تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے عام ہوگا، حاصل یہ کہ آیت میں لفظ شئی، نکرہ، کلام مثبت میں واقع ہونے کی وجہ سے عام نہیں ہے بلکہ نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے عام ہے اور جب نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے عام ہے تو یہ آیت امام شافعیؒ کا مستدل نہ ہو سکے گی۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس مقام پر ہمارے لئے دو ضابطے ہیں ایک ضابطہ تو یہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ مطلق اپنے فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر یعنی رقبہ مطلقہ اپنے اوصاف کے اعتبار سے اطلاق پر جاری ہے یعنی وصف کے اعتبار سے ہر طرح کے رقبہ کو کفارہ ظہار میں آزاد کرنا کافی ہے خواہ مؤمن ہو خواہ کافر ہو، اور دوسرا ضابطہ ذات کے حق میں ہے یعنی ذات اور اعضاء کے اعتبار سے رقبہ مطلقہ فرد کامل کی طرف لوٹے گا۔ لہذا اس دوسرے ضابطہ کے اعتبار سے رقبہ مطلقہ سے اپاہج اور نابینا خارج ہو جائیں گے کیونکہ اعضاء خلقت کے اعتبار سے یہ دونوں کامل نہیں ہیں بلکہ ناقص ہیں۔

صاحب تلویح نے کہا کہ اوصاف کے اعتبار سے نکرہ مطلقہ کے کلام مثبت میں عام ہونے یا عام نہ ہونے میں احناف و شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے وہ لفظی نزاع ہے ورنہ حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ کلام مثبت میں اگر نکرہ واقع ہو تو اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہونے کی وجہ سے شوافع اس کا نام عموم رکھ دیتے ہیں اور احناف اس کا نام عموم نہیں رکھتے بلکہ اس کو مطلق کہہ دیتے ہیں انجام دونوں کا ایک ہے، چنانچہ امام شافعیؒ بھی فتحریر رقبہ کی وجہ سے کفارہ ظہار میں متعدد رقبات آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنے کے قائل ہیں جیسا کہ احناف کا مذہب بھی یہی ہے۔ اور ہم احناف صرف عموم اوصاف کے قائل ہیں خواہ اس کا نام اطلاق ہو خواہ عموم ہو۔

وَاِنْ وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ هٰذَا بِمَنْزِلَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ مِمَّا سَبَقَ كَاَنَّهٗ قَالَ وَفِي الْاِثْبَاتِ تَخُصُّ اِلَّا اِذَا كَانَتْ مَوْصُوْفَةً بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاِنَّهَا تَعُمُّ لِكُلِّ مَا وُجِدَتْ فِيْهِ هٰذِهِ الصِّفَةُ وَاِنْ كَانَتْ خَاصَّةً فِيْ اِخْرَاجِ مَا عَدَاهَا وَهٰذَا بِحَسَبِ الْعُرْفِ وَالْاِسْتِعْمَالِ وَالَّا فَمَفْهُوْمُ الصِّفَةِ هُوَ الْخُصُوْصُ وَالتَّقْيِيْدُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ وَلِهٰذَا لَمْ تَكُنْ عَامَّةً اِذَا كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ فِيْ نَفْسِهَا خَاصَّةً كَقَوْلِكَ وَاللّٰهِ لَاَاضْرِبُ الرِّجَالَ وَلَدَنِيْ فَاِنَّ الْوَالِدَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا وَاحِدًا وَلٰكِنَّ هٰذَا الْاَصْلَ اَكْثَرِيٌّ لَا كُلِّيٌّ وَاِلَّا فَقَدْ تَعُمُّ بِدُوْنِ الصِّفَةِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَمْرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ جَرَادَةٍ وَقَوْلِهٖ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا اَحْضَرَتْ وَعَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَقَدْ تَخُصُّ بِالصِّفَةِ كَمَا اِذَا قَالَ وَاللّٰهِ لَاَتَزَوَّجَنَّ امْرَاَةً كُوْفِيَّةً بِتَزَوُّجِ امْرَاَةٍ وَاحِدَةٍ وَمِثْلُ قَوْلِكَ لَقِيْتُ رَجُلًا عَالِمًا۔

(ترجمہ):۔ اور اگر صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو وہ عام ہوگا یہ عبارت ماقبل سے استثناء کے مرتبہ میں ہے گویا کہ کہا نکرہ اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے مگر جب کہ صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو، اسلئے کہ یہ ہر اس چیز کو عام ہوگا جس میں یہ صفت موجود ہو اگرچہ اس کے ماسواء کو خارج کرنے میں خاص ہوگا اور یہ عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ ظاہر کے اعتبار سے صفت کا مفہوم خصوص اور تقید ہی ہے اور اسی لئے نکرہ

Marfat.com

عام نہ ہوگا جب کہ وہ صفت فی نفسہا خاص ہو جیسے تمہارا یہ قول بخدا میں نہیں ماروں گا مگر ایسے آدمی کو جس نے مجھ کو جنا ہے اسلئے کہ والد ایک ہی ہوتا ہے لیکن یہ قاعدہ اکثری ہے نہ کہ کلی۔ ورنہ تو نکرہ کلام مثبت میں بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے کھجور، ٹڈی سے بہتر ہے اور باری تعالیٰ کا قول قیامت کے دن ہر نفس کو معلوم ہو جائے گا جو اس نے اچھا، برا کیا ہے اور ہر نفس کو معلوم ہو جائے گا جو اس نے خیر یا شر آگے بھیجا ہے اور نکرہ اثبات میں کبھی صفت کیساتھ بھی خاص ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا بخدا میں کوئی عورت سے نکاح کروں گا تو وہ ایک عورت کیساتھ نکاح کرنے سے (قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا) اور جیسے تیرا قول میں نے عالم آدمی سے ملاقات کی۔

(تشریح) ۔شارحؒ کہتے ہیں کہ ماتن کی عبارت ''وان وصفت بصفۃ عامۃ تعم'' ماقبل کی عبارت سے استثناء کے مرتبہ میں ہے گویا مصنف نے یہ کہا نکرہ، کلام مثبت میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اگر نکرہ صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو یہ نکرہ ہر اس فرد کو عام اور شامل ہوگا جس میں یہ صفت موجود ہوگی یعنی صفت عامہ کیساتھ موصوف ہونے کی صورت میں نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیگا۔

''وان کانت خاصۃ فی اخراج ماعداہا'' سے ایک وہم کو دور کیا گیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ مقیدہ ہوتا ہے یعنی نکرہ کی جب صفت ذکر کر دی گئی تو نکرہ اس صفت کیساتھ مقید ہو گیا اور مقید، خاص کے اقسام میں سے ہے نہ کہ عام کے اقسام میں سے لہذا نکرہ موصوفہ کو عام کے اقسام میں سے شمار کرنا باطل ہے حالانکہ مصنف نے اسکو عام کے اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ نکرہ جو صفت عامہ کیساتھ موصوف ہوتا ہے وہ اگرچہ اس نکرہ مطلقہ کے مقابلہ میں خاص ہے جس کیلئے یہ صفت ذکر نہیں کی گئی ہے لیکن جس قدر افراد میں وہ صفت موجود ہوگی ان تمام افراد کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ عام ہوگا، پس نکرہ موصوفہ کو اسی اعتبار سے عام شمار کیا گیا ہے اگرچہ ان افراد کو خارج کرنے کے اعتبار سے جن میں صفت موجود نہیں ہے یہ نکرہ موصوفہ خاص ہے یعنی نکرہ موصوفہ اس اعتبار سے تو عام ہے کہ جہاں جہاں صفت موجود ہوگی وہاں وہاں اس نکرہ کا اطلاق ہوگا اور اس اعتبار سے خاص ہے کہ نکرہ کے جن افراد میں یہ صفت موجود نہیں ہوگی ان پر اس نکرہ موصوفہ کا اطلاق نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ میں عموم وخصوص اضافی ہے نہ کہ حقیقی اور ایک لفظ حقیقۃً تو عام وخاص نہیں ہو سکتا لیکن لفظ واحد میں اضافی عموم وخصوص جمع ہو سکتا ہے بہر حال نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ اپنے ان افراد کے اعتبار سے عام ہے جن افراد میں یہ صفت موجود ہے۔

اسی جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کا عام ہونا عرف اور استعمال عرب کے اعتبار سے ہے ورنہ تو ظاہر کے اعتبار سے صفت کا مفہوم خصوص اور تقیید ہے یعنی ظاہر تو یہی ہے کہ صفت کی وجہ سے نکرہ میں تخصیص اور تقیید پیدا ہو مگر عرف اور استعمال کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ مفید عموم ہوتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول ''ولعبدٌ مؤمن خیر من مشرک'' میں عبدِ مؤمن کا عبد مشرک سے بہتر ہونا ہر مؤمن بندہ کو عام ہے۔ اسی طرح قول باری تعالیٰ ''قولٌ معروفٌ خیرٌ من صدقۃ یتبعہا اذیٰ'' میں قول معروف کا ایسے صدقہ سے بہتر ہونا جس کے بعد احسان جتلانا ہو ہر قول معروف کو عام ہے یعنی صفت مؤمن کی وجہ سے عبد میں عموم پیدا ہوا اور معروف کی وجہ سے قول میں عموم پیدا ہوا۔

Marfat.com

شارح کہتے ہیں کہ نکرہ کی صفت اگر بذات خود خاص ہو تو اس صفت خاصہ کی وجہ سے نکرہ مفید عموم نہ ہوگا بلکہ مفید خصوص ہوگا جیسے کوئی شخص کہے ''واللہ لا اضرب الا رجلا ولدنی'' بخدا میں نہیں ماروں گا مگر ایسے آدمی کو جس نے مجھ کو جنا ہے یعنی والد کو اس مثال میں رجلا کی صفت ولدنی ہے اور یہ صفت خاص ہے کیونکہ والد ایک ہی ہوتا ہے نہ کہ متعدد، لہذا صفت خاصہ کی وجہ سے رجلا نکرہ مفید خصوص ہوگا نہ کہ مفید عموم۔

شارح کہتے ہیں کہ سابق میں بیان کردہ قاعدہ (کہ نکرہ اثبات میں مفید خصوص ہوتا ہے مگر جب صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو مفید عموم ہوتا ہے) اکثری ہے نہ کہ کلی یعنی اکثر و بیشتر ایسا ہوگا، اور کبھی کبھار اس کے خلاف بھی ہو جائے گا چنانچہ نکرہ کبھی اثبات میں بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمرۃ خیر من جرادۃ، محرم اگر حالت احرام میں ٹڈی کو مار ڈالے تو اس کے بارے میں حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ کھجور کا صدقہ کرنا ٹڈی سے بہتر ہے، مراد یہ ہے کہ ہر ٹڈی کے عوض ایک کھجور کا صدقہ کافی ہے۔ یہاں لفظ تمرۃ اور جرادۃ دونوں نکرہ ہیں کلام مثبت میں ہیں اور بغیر صفت کے ہیں مگر اس کے باوجود مفید عموم ہیں کیونکہ نہ تمر کا کوئی مخصوص فرد مراد ہے اور نہ جرادہ کا کوئی مخصوص فرد مراد ہے اور باری تعالیٰ کے قول ''علمت نفس ما احضرت'' اور ''علمت نفس ما قدمت'' میں نفس، نکرہ ہے کلام مثبت میں ہے اور بغیر صفت کے ہے مگر اس کے باوجود ہر نفس کو عام اور شامل ہے اور کبھی کلام مثبت میں صفت مذکور ہونے کے باوجود نکرہ مفید خصوص ہوتا ہے جیسے کہ اگر کسی نے کہا ''واللہ لاتزوجن امرأۃ کوفیۃ'' بخدا میں کوفی عورت کے ساتھ نکاح کروں گا، تو اس صورت میں ایک کوفی عورت کیساتھ نکاح کرنے سے اپنی قسم پوری کرنے والا ہو جائیگا۔ اگر یہاں نکرہ صفت کی وجہ سے مفید عموم ہوتا تو قسم کھانے والا اس وقت تک قسم پوری کرنے والا شمار نہ ہوتا جب تک کہ وہ کوفہ کی ساری عورتوں کیساتھ نکاح نہ کر لیتا، پس ایک عورت کیساتھ نکاح کرنے سے قسم پوری کرنے والا شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں نکرہ صفت کے باوجود مفید خصوص ہے، اسی طرح ''واللہ لقیت رجلا عالما'' (بخدا میں نے ایک عالم آدمی سے ملاقات کی ہے) میں عالم اگرچہ رجل کی صفت مذکور ہے مگر اس کے باوجود ایک عالم آدمی کیساتھ ملاقات کرنے سے قسم پوری کرنے والا ہو جاتا ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکرہ کبھی اثبات میں صفت کے باوجود مفید خصوص ہوتا ہے۔

كقوله واللہ لااكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله كوفيا فيحنث ان تكلم رجلين ولما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من رجال الكوفة.

(ترجمہ):۔ جیسے قائل کا قول ''بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا مگر رجل کوفی سے'' یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی مثال ہے کیونکہ رجل نکرہ اثبات میں رجل واحد کیساتھ خاص تھا اگر قسم کھانے والا اپنے قول ''کوفیا'' کا تکلم نہ کرتا تو رجلین کیساتھ تکلم کرنے سے حانث نہ ہو جاتا اور جب ''کوفیا'' کہا تو تمام رجال کوفہ کو عام ہو گیا، لہذا ہر اس شخص کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا جو رجال کوفہ میں سے ہو،

(تشریح):۔ سابق میں مصنفؒ نے ضابطہ بیان فرمایا تھا کہ کلام مثبت میں نکرہ اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ مفید عموم ہوگا۔

مصنفؒ نے اس کی پہلی مثال یہ بیان کی ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی ''واللہ لا اکلم احدا الا رجلا کوفیا'' (بخدا میں کسی سے کلام نہیں

Marfat.com

کروں گا سوائے رجل کوفی کے) اس مثال میں رجلاً نکرہ ہے اور کلام مثبت میں واقع ہے اور بغیر صفت کے رجل واحد کیساتھ خاص ہے چنانچہ قسم کھانیوالا اگر صرف الا رجلاً کہتا اور کوفیا نہ کہتا تو صرف ایک رجل کیساتھ بات کرنے کی اجازت ہوتی اور اگر ایک سے زائد لوگوں کیساتھ بات کرتا تو اپنی قسم میں حانث ہو جاتا لیکن جب رجلاً کے بعد کوفیا کہا اور رجل نکرہ کی صفت کو ذکر کر دیا تو اب بات کرنے کا حکم تمام رجال کوفہ کو عام ہوگا اور کوفہ کے تمام مردوں کیساتھ بات کرنے کے باوجود حانث نہ ہوگا۔ پس لفظ کوفیا سے تمام رجال کوفہ کو حکم کا عام ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

وَقَوْلُهُ وَاللّٰهِ لَاقْرَبُكُمَا اِلَّا يَوْمًا اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ مِثَالٌ ثَانٍ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ وَهُوَ خِطَابٌ لِامْرَأَتَيْهِ فَاِنَّ قَوْلَهُ يَوْمًا نَكِرَةٌ مَوْضُوْعَةٌ لِيَوْمٍ وَاحِدٍ فَلَوْ لَمْ يَصِفْهُ بِقَوْلِهِ اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ لَكَانَ مُوْلِيًا بَعْدَ قُرْبَانِ يَوْمٍ وَاحِدٍ لِاَنَّ هٰذَا اِيْلَاءٌ مُؤَبَّدٌ وَلَيْسَ مُؤَقَّتًا بِاَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ حَتّٰى تَنْقُصَ الْاَشْهُرُ الْاَرْبَعَةُ بِيَوْمٍ وَلَمَّا وَصَفَهُ بِقَوْلِهِ اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ لَمْ يَكُنْ مُوْلِيًا اَبَدًا لِاَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَقْرَبُهُمَا فِيْهِ يَكُوْنُ مُسْتَثْنًى مِنَ الْيَمِيْنِ لِهٰذِهِ الصِّفَةِ الْعَامَّةِ فَلَا يَحْنَثُ بِهٖ۔

(ترجمہ):۔اور اسکا قول بخدا میں تم دونوں کے قریب نہ جاؤں گا مگر ایک دن کہ میں اسمیں تم دونوں کے قریب جاؤں یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی دوسری مثال ہے اور یہ اپنی دو بیویوں سے خطاب ہے اسلئے کہ اس کا قول ''یوما'' نکرہ ہے یوم واحد کیلئے موضوع ہے پس اگر قائل اس کو اپنے قول ''اقربکما فیہ'' کیساتھ موصوف نہ کرتا تو وہ یوم واحد کے قربان کے بعد ایلا کرنے والا ہو جاتا اسلئے کہ ایلاء مؤید ہے اور چار ماہ کیساتھ موقت نہیں ہے یہاں تک کہ چار ماہ ایک دن سے کم ہو جائیں اور جب اسکو اپنے قول ''اقربکما فیہ'' کیساتھ موصوف کیا تو وہ قطعاً ایلاء کرنے والا نہیں ہوا اسلئے کہ ہر وہ دن جسمیں وہ بیویوں سے قریب ہوتا ہے وہ اس صفت عامہ کیوجہ سے یمین سے مستثنیٰ ہوگا لہذا ہر یوم کے قربان سے حانث نہ ہوگا۔

(تشریح):۔اس عبارت میں نکرہ موصوفہ کے عام ہونے کی دوسری مثال ہے، اس مثال کی وضاحت سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ قربان (بکسر القاف) کے معنی نزدیک ہونا اور یہ لفظ جماع سے کنایہ ہے یعنی لفظ قربان سے کنایۃً جماع مراد ہوتا ہے اور ایلاء کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں اور شرعی معنی بیوی کیساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھانے کے ہیں پھر ایلاء کی دو قسمیں ہیں (۱) ایلاء موقت (۲) ایلا مؤبّد۔ایلاء موقت یہ ہے کہ شوہر چار ماہ یا چار ماہ سے زائد مدت معینہ تک کیلئے بیوی کیساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھائے، چار ماہ کی مدت سے اگر تھوڑی سی مدت یعنی ایک دو دن کم کر کے قسم کھائے گا تو وہ ایلاء نہ ہوگا اور ایلاء مؤبد یہ ہے کہ شوہر یہ قسم کھائے کہ میں اپنی بیوی کیساتھ کبھی بھی جماع نہیں کرونگا یا یہ قسم کھائے کہ میں جماع نہیں کروں گا۔ایلاء کا حکم یہ ہے کہ مدت ایلاء میں اگر بیوی کے ساتھ جماع نہ کیا تو وہ بائنہ ہو جائیگی اور اگر مدت ایلاء میں جماع کیا تو اس پر حانث ہونے کیوجہ سے کفارہ واجب ہوگا۔

اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ ایک شخص نے اپنی دو بیویوں کو خطاب کر کے کہا کہ بخدا میں تم دونوں سے قربان نہیں کرونگا مگر ایک دن جسمیں تم دونوں سے قربان کروں، اس مثال میں ''یوما'' نکرہ ہے، یوم واحد کیلئے موضوع ہے، اگر یہ شخص لفظ ''یوما'' کو اپنے قول ''اقربکما فیہ''

Marfat.com

کیساتھ موصوف نہ کرتا بلکہ صرف یہ کہتا ''واللہ لا اقر بکما الا یوما'' تو ایک دن بیوی سے قربان کرنے کے بعد یہ شخص ایلاء کرنے والا ہو جاتا کیونکہ یہ ایلاء مؤبد ہے اور چار ماہ کیساتھ مؤقت نہیں ہے کہ ایک دن کا استثناء کرنے سے چار ماہ میں کمی واقع ہونے کی وجہ سے ایلاء شمار نہ ہو بلکہ ایلاء مؤبد کی وجہ سے ایکدن قربان کرنے کے بعد یہ شخص ایلاء کرنے والا شمار ہوگا۔ مگر جب اس شخص نے ''یوما'' نکرہ کو ''اقر بکما فیہ'' کی صفت کیساتھ موصوف کر دیا تو اب یہ قطعاً ایلاء کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اس صفت عامہ یعنی ''اقر بکما فیہ'' کی وجہ سے ہر وہ دن جس میں یہ شخص قربان کرے گا قسم سے مستثنیٰ ہوگا، اور کسی دن بھی قربان کرنے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا، دیکھئے ''الا یوما'' جب تک بغیر صفت کے تھا تب تک صرف ایکدن قسم سے مستثنیٰ تھا مگر جب ''اقر بکما فیہ'' کیساتھ موصوف کر دیا تو قربان کا ہر دن قسم سے مستثنیٰ ہو گیا پس ثابت ہوا کہ نکرہ اگر کلام مثبت میں ہو مگر صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو وہ مفید عموم ہوتا ہے۔

وَكَذَا اذَا قَالَ اَیُّ عَبِیْدِیْ ضَرَبَکَ فَهُوَ حُرٌّ فَضَرَبُوْهُ اَنَّهُمْ یَعْتِقُوْنَ مِثَالٌ ثَالِثٌ لِکَوْنِ النَّکِرَةِ عَامَّةً بِعُمُوْمِ الْوَصْفِ عَلٰی سَبِیْلِ التَّشْبِیْهِ لِلْقَاعِدَةِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اَیُّ عَبِیْدِیْ لَیْسَ بِنَکِرَةٍ نَحْوِیَّةٍ لِکَوْنِهٖ مُضَافًا اِلَی الْمَعْرِفَةِ وَلٰکِنْ یُّشْبِهُ النَّکِرَةَ فِی الْاِبْهَامِ وُصِفَ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهُوَ قَوْلُهٗ ضَرَبَکَ فَیَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ فَیَعْتِقُ کُلٌّ مِّنْهُمْ اِنْ ضَرَبُوا الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً مُجْتَمِعِیْنَ اَوْ مُتَفَرِّقِیْنَ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ اَیُّ عَبِیْدِیْ ضَرَبْتَهٗ فَهُوَ حُرٌّ بِاِضَافَةِ الضَّرْبِ اِلَی الْمُخَاطَبِ وَجَعْلِ الْعَبِیْدِ مَضْرُوْبِیْنَ فَاِنَّهُمْ لَا یَعْتِقُوْنَ کُلُّهُمْ اِذَا ضَرَبَ الْمُخَاطَبُ جَمِیْعَهُمْ بَلْ اِنْ ضَرَبَهُمْ بِالتَّرْتِیْبِ عَتَقَ الْاَوَّلُ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ وَاِنْ ضَرَبَهُمْ دَفْعَةً یُخَیَّرُ الْمَوْلٰی فِیْ تَعْیِیْنِ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ وَوَجْهُ الْفَرْقِ عَلٰی مَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ اَنَّ فِی الْاَوَّلِ وَصَفَهٗ بِالضَّارِبِیَّةِ فَیَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ وَفِی الثَّانِیْ قَطَعَ عَنِ الْوَصْفِیَّةِ لِکَوْنِهٖ مُسْنَدًا اِلَی الْمُخَاطَبِ دُوْنَ اَیٍّ فَلَا یَعُمُّ وَیَصِیْرُ اِلَی اَخَصِّ الْخُصُوْصِ۔

(ترجمہ):۔اور اسی طرح اگر کوئی کہے ''ای عبیدی ضربک فہو حر'' پس تمام غلاموں نے اس کو مارا تو سارے غلام آزاد ہو جائیں گے، یہ تیسری مثال ہے عموم وصف کیساتھ نکرہ کے عام ہونے کی (یہ مثال) قاعدہ کلیہ کیساتھ تشبیہ کے طور پر ہے اس لئے کہ اس کا قول ای عبیدی نحوی نکرہ نہیں ہے کیونکہ لفظ ای معرفہ کی طرف مضاف ہے لیکن یہ ابہام میں نکرہ کے مشابہ ہے اور صفت عامہ کیساتھ موصوف ہے اور وہ اس کا قول ضربک ہے پس عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور ان میں سے ہر ایک آزاد ہو جائے گا اگر وہ مخاطب کو ماریں خواہ سب مل کر خواہ الگ الگ۔ اس کے برخلاف جب کسی نے کہا ''ای عبیدی ضربتہ فہو حر'' ضرب کو مخاطب کیطرف منسوب کرتے ہوئے اور عبیدی کو مضروب بناتے ہوئے اسلئے کہ اگر مخاطب سب غلاموں کو مارے تو سب غلام آزاد نہ ہونگے بلکہ اگر ان کو علی الترتیب مارا تو عدم مزاحم کی وجہ سے اول آزاد ہوگا اور اگر ان کو یکبارگی مارا تو ان میں سے ایک کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا اور وجہ فرق جو مشہور ہے یہ ہے کہ مثال اول میں ''ای'' کو ضاربیت کیساتھ موصوف کیا ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور دوسری مثال میں ای کو وصفیت سے الگ کر دیا گیا ہے اسلئے کہ ضرب مخاطب کی طرف مسند ہے نہ کہ ای کی

Marfat.com

طرف لہذا وہ عام نہ ہوگا اور اخص الخصوص کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(تشریح) :۔ مصنفؒ نے عموم وصف کی وجہ سے نکرہ کے عام ہونے کی تیسری مثال ذکر فرمائی ہے لیکن یہ حقیقی مثال نہیں ہے بلکہ قاعدہ کلیہ (ہر نکرہ اثبات میں صفت عامہ کیساتھ موصوف ہوتا ہے) کیلئے بطور تشبیہ ہے اور یہ حقیقی مثال اسلئے نہیں کہ ''ای عبیدی'' میں لفظ ''ای'' چونکہ عبیدی معرفہ کی طرف مضاف ہے اسلئے لفظ ''ای'' نکرہ نہ ہوگا بلکہ معرفہ ہوگا مگر چونکہ لفظ ''ای'' اپنے مدلول کے مبہم ہونے میں نکرہ کے مشابہ ہے اور صفت عامہ یعنی ''ضربک'' کیساتھ موصوف ہے اسلئے یہ عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا لہذا مخاطب کو اگر تمام غلام ماریں تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے خواہ سب مل کر ماریں یا الگ الگ ماریں۔ اور اگر مولی نے یہ کہا ای عبیدی ضربتہ فہوحرٌ یعنی مخاطب کو ضارب اور غلاموں کو مضروب قرار دیا تو اس صورت میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک غلام آزاد ہوگا اور وہ اس طرح کہ اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو علی الترتیب مارا تو مضروب اول آزاد ہو جائے گا کیونکہ جس وقت اسکو مارا گیا تھا اس وقت اس کا کوئی مزاحم نہیں تھا بلکہ وہ تن تنہاء مضروب تھا اور جب اس کے بعد والوں کو مارا گیا تو مضروب اول ان کا مزاحم تھا۔ پس عدم مزاحمت کی وجہ سے مضروب اول آزاد ہو جائیگا اور اگر مخاطب نے ان غلاموں کو یکبارگی مارا تو آزادی کیلئے ایک غلام کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا اور مولیٰ کو اختیار اسلئے ہوگا کہ آزادی مولیٰ ہی کی طرف سے آئی ہے لہذا جسکی طرف سے آزادی آئی ہے یعنی مولیٰ، ایک غلام متعین کرنے کا اختیار بھی اسی کو ہوگا نہ کہ مخاطب ضارب کو۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ ''ای عبیدی ضربک فہوحرٌ'' اور ''ای عبیدی ضربتہ فہوحرٌ'' کے درمیان مشہور وجہ فرق یہ ہے کہ مثال اول یعنی ''ای عبیدی ضربک فہوحرٌ'' میں ''ای'' کو ''ضاربیت'' کیساتھ موصوف کیا ہے اور ''ضاربیت'' صفت عامہ ہے لہذا اس صفت عامہ کی وجہ سے موصوف عام ہوگا یعنی تمام غلاموں کے ضارب ہونے کی وجہ سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری مثال یعنی ''ای عبیدی ضربتہ فہوحرٌ'' میں ''ای'' کو وصفیت یعنی ''ضاربیت'' سے منقطع کر دیا اسلئے کہ اس مثال میں ضرب مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ ای کی طرف، پس جب دوسری مثال میں ''ای'' کو وصف ضاربیت کیساتھ موصوف نہیں کیا ہے تو صفت عامہ نہ ہونے کی وجہ سے موصوف عام نہ ہوگا بلکہ خاص ہوگا اور اخص خصوص یعنی ایک کی طرف رجوع کیا جائیگا کیونکہ ایک یقینی ہوتا ہے لہذا اس صورت میں صرف ایک غلام آزاد ہوگا۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّكُمْ اِنْ اَرَدْتُّمُ الْوَصْفَ النَّحْوِيَّ فَلَيْسَ شَيٌّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ مِنْ قَبِيْلِ الْوَصْفِ لِاَنَّ اِيَّامَوْصُوْلَةٌ اَوْشَرْطِيَّةٌ وَاِنْ اَرَدْتُمُ الْوَصْفَ الْمَعْنَوِيَّ فَفِيْ كُلٍّ مِّنَ الْمِثَالَيْنِ خَاصٌّ لِاَنَّهُ فِي الْاَوَّلِ وَصَفَهُ بِالضَّارِبِيَّةِ وَفِي الثَّانِيْ بِالْمَضْرُوْبِيَّةِ اَلَاتَرَىٰ اَنَّ فِيْ قَوْلِهِ اِلَّا يَوْمًا اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ وُجِدَ الْعُمُوْمُ مَعَ اَنَّ يَوْمًا وَقَعَ مَفْعُوْلًا فِيْهِ لَافَاعِلًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ فِي الْمَفْعُوْلِ بِهِ كَذٰلِكَ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الضَّرْبَ يَقُوْمُ بِالضَّارِبِ فَلَايَقُوْمُ بِالْمَضْرُوْبِ وَالْمَفْعُوْلُ بِهِ فَضْلَةٌ لَايَتَوَقَّفُ الْفِعْلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ يَوْمًا وَهُوَ مَفْعُوْلٌ فِيْهِ فَاِنَّهُ جُزْءٌ مِنَ الْفِعْلِ لِاَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ الْحَدَثِ مَعَ الزَّمَانِ فَيَتَلَازَمَانِ وَقِيْلَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا اَنَّ فِي الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰى لَمَّاعُلِّقَ الْعِتْقُ بِضَرْبِ الْعَبِيْدِ يُسَارِعُ كُلٌّ مِنْهُمْ اِلٰى ضَرْبِهِ لِاَجْلِ عِتْقِهِ فَلَا يُمْكِنُ

Marfat.com

التَّخْيِيْرُ فِيْهِ لِلْمَوْلٰى بِلَامُرَجِّحٍ فَيَعُمُّ بِخِلَافِ الصُّوْرَةِ الثَّانِيَةِ فَاِنَّهٗ عُلِّقَ فِيْهَا عَلٰى ضَرْبِ الْمُخَاطَبِ فَلَا يَنْبَغِيْ لَهٗ اَنْ يَّضْرِبَهُمْ جَمِيْعًا لِيَعْتِقُوْا فَيُخَيَّرُ فِيْهِ الْمَوْلٰى بَيْنَ وَاحِدٍ مِنْهُمْ.

(**ترجمہ**):۔اوراس پراعتراض کیا گیا ہے بایں طور کہ اگرتم نے وصف نحوی کا ارادہ کیا تو دونوں مثالوں میں سے کوئی بھی وصف کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ ''ای'' موصولہ ہے یا شرطیہ ہے اور اگرتم نے وصف معنوی کا ارادہ کیا تو دونوں مثالوں میں سے ہرایک کے اندر یہ وصف موجود ہے۔اسلئے کہ اول میں اس کا وصف ضاربیت ہے اور ثانی میں مضروبیت ہے۔کیا تم نہیں دیکھتے کہ اسکے قول الا یوما اقر بکما فیہ میں عموم پایا گیا حالانکہ یوم مفعول فیہ واقع ہے نہ کہ فاعل، پس مناسب ہے کہ مفعول بہ میں بھی ایسا ہی ہو اور جواب دیا گیا کہ ضرب، ضارب کیساتھ قائم ہوتی ہے پس وہ مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگی اور مفعول بہ فضلہ ہوتا ہے فعل اس پر موقوف نہیں ہوتا برخلاف یوما کے کہ وہ مفعول فیہ ہے کیونکہ وہ فعل کا جز ہے اسلئے کہ فعل نام ہے حدث مع الزمان کا لہذا فعل اور مفعول فیہ باہم متلازم ہوں گے اور ان دونوں کے درمیان فرق کے سلسلہ میں کہا گیا کہ صورت اولیٰ میں جب آزادی کو غلاموں کے ضارب ہونے پر معلق کیا گیا تو ان میں سے ہرایک اپنی آزادی کیوجہ سے مخاطب کو مارنے کی طرف جلدی کرے گا پس اس صورت میں بلامرجح مولیٰ کیلئے تخییر ممکن نہ ہوگی لہذا عام ہوگا برخلاف صورت ثانیہ کے اسلئے کہ اس صورت میں مخاطب کے ضارب ہونے پر آزادی کو معلق کیا گیا ہے۔لہذا اس کے واسطے سب کو مارنا مناسب نہ ہوگا تا کہ سب آزاد ہو جائیں۔پس اس صورت میں مولیٰ کو ان میں سے ایک کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔

(**تشریح**):۔شارحؒ کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں کے درمیان بیان کردہ وجہ فرق پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے کہا کہ مثال اول میں ای، وصف ضاربیت کے ساتھ موصوف ہے اور مثال ثانی میں ای کو وصفیت سے منقطع کر دیا گیا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ وصف سے آپ کی مراد کیا ہے ؟ وصف نحوی یا وصف معنوی۔وصف نحوی اس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو معنی، متبوع میں پائے جائیں اور وہ تابع، متبوع سے مؤخر ہو اور وصف معنوی قائم بالغیر کو کہتے ہیں.....بہرحال اگر آپ کی مراد وصف نحوی ہے تو دونوں مثالوں میں کوئی وصف نہیں ہے اسلئے کہ لفظ ای موصولہ ہوگا یا شرطیہ ہوگا، موصولہ ہونے کی صورت میں ای کا مابعد صلہ ہوگا اور شرطیہ ہونے کی صورت میں اَیٌّ کا مابعد صلہ ہے یا شرط ہے مگر وصف نہیں ہے اور اگر آپکی مراد وصف معنوی ہے تو دونوں مثالوں میں وصف معنوی موجود ہے اسلئے کہ مثال اول ''ای عبیدی ضربک فہو حر'' میں ضاربیت وصف معنوی ہے اور مثال ثانی ''ای عبیدی ضربتہ فہو حر'' میں مضروبیت وصف معنوی ہے کیونکہ وصف معنوی کے لئے فاعل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ فاعل کے علاوہ بھی وصف معنوی ہوسکتا ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے الا یوما اقر بکما فیہ'' اس مثال میں صفت عامہ کیوجہ سے عموم پایا گیا حالانکہ یوما مفعول فیہ ہے نہ کہ فاعل پس مناسب ہے کہ مفعول بہ بھی صفت عامہ کی وجہ سے عام ہو اور دوسری مثال میں مفعول بہ، وصف مضروبیت کے ساتھ موصوف ہے لہذا اس مثال میں بھی عموم ہونا چاہئے اور مخاطب کے تمام غلاموں کو مارنے کی صورت میں تمام غلام آزاد ہونے چاہیں جیسا کہ پہلی مثال میں تمام غلاموں سے مخاطب کو مارنے کی صورت میں تمام غلام آزاد ہو جاتے ہیں .....اسکا جواب یہ ہے کہ وصف ضرب، ضارب کے ساتھ قائم ہوتا ہے لہذا مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگا، کیونکہ صفت واحدہ کا

Marfat.com

دو شخصوں کے ساتھ قائم ہونا محال ہے پس جب وصف ضرب مضروب یعنی مفعول بہ کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو مثال ثانی میں مفعول بہ (ای عبیدی) کیلئے کوئی وصف نہ ہوگا اور ای عبیدی نکرہ کلام مثبت میں بغیر وصف کے ہوگا اور نکرہ اثبات میں بغیر وصف کے خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ لہذا اس مثال میں خاص طور پر ایک غلام آزاد ہوگا اور رہا آپ کا مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا تو یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اسلئے کہ مفعول بہ، فضلہ ہوتا ہے فعل لازم، مفعول بہ پر موقوف اور مفعول بہ کی طرف محتاج نہیں ہوتا اسکے برخلاف یوما تو وہ مفعول فیہ ہے اور مفعول فیہ فعل کا جز ہوتا ہے، کیونکہ فعل اصطلاحی تین چیزوں کا نام ہے۔ (۱) حدث یعنی معنی مصدری (۲) زمانہ (۳) نسبت الی الفاعل۔ پس مفعول فیہ چونکہ زمانہ ہوتا ہے اور زمانہ فعل کا جز ہے اسلئے مفعول فیہ، فعل کا جز ہوگا اور کل اور جز باہم متلازم ہوتے ہیں۔ لہذا فعل اور مفعول فیہ باہم متلازم ہونگے اور ہر فعل، مفعول فیہ پر موقوف ہوگا اور جب یہ بات ہے تو مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

بعض حضرات نے مذکورہ دونوں مثالوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا کہ پہلی مثال یعنی ای عبیدی ضربک فہو حرٌ میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کی گئی ہے کہ وہ غلام مخاطب کو ماریں لہذا ہر غلام آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا اور جب ہر غلام آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا تو بلا مرجح مولیٰ کو ایک غلام متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن نہ ہوگا اور جب ایک غلام متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن نہیں ہے تو آزادی کا حکم تمام غلاموں کو عام ہوگا۔ لہذا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری مثال یعنی ای عبیدی ضربتہ فہو حر میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کی گئی ہے کہ مخاطب غلاموں کو مارے پس جب مخاطب کے مارنے پر آزادی معلق ہے تو تمام غلاموں کو آزاد کرنے کیلئے تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کے لئے مناسب نہ ہوگا اور جب تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کے لئے مناسب نہیں ہے تو مولیٰ کو ایک غلام متعین کرنے کا اختیار رہوگا۔ جسکو مولیٰ متعین کرے گا وہی آزاد ہوگا۔ دوسرے آزاد نہ ہونگے، مگر یہ اسوقت ہے جب مخاطب نے سب کو بیک وقت مارا ہو ورنہ اگر علی الترتیب مارا تو پہلے گزر چکا کہ مضروب اول آزاد ہوگا اور دوسرے مضروب آزاد نہ ہونگے۔

وَكَذَا اِذَا دَخَلَتْ لَامُ التَّعْرِيْفِ فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيْفَ بِمَعْنَى الْعَهْدِ اَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ يَعْنِىْ كَمَا اَنَّ النَّكِرَةَ اِذَا وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ كَذٰلِكَ اِذَادَخَلَتْ لَامُ الْمُعَرَّفَةِ فِىْ صُوْرَةٍ لَايَسْتَقِيْمُ التَّعْرِيْفُ الْعَهْدِىُ اَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ سَوَاءٌ كَانَ الْعُمُوْمُ لِلْجِنْسِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ فَخْرُالْاِسْلَامِ وَ تَابِعُوْهُ اَوْلِلْاِسْتِغْرَاقِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ اَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجُمْهُوْرُ الْاُصُوْلِيِّيْنَ وَفِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ الْعَهْدَ هُوَالْاَصْلُ فِى اللَّامِ فَمَا دَامَ يَسْتَقِيْمُ الْعَهْدُلَايُصَارُ اِلٰى مَعْنَى اٰخَرَ سَوَاءٌ كَانَ عَهْدًا خَارِجِيًّا اَوْذِهْنِيًّا كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْبَعْضُ وَقِيْلَ عَهْدًا خَارِجِيًا فَقَطْ فَاِنَّهُ الْاَصْلُ فِىْ التَّعْرِيْفِ وَالْمَعْهُوْدُ الذِّهْنِىْ فِى الْمَعْنٰى كَالنَّكِرَةِ فَاِنْ لَّمْ يَسْتَقِمِ الْعَهْدُ بِاَنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّةَ اَفْرَادٌ مَعْهُوْدَةٌ اَوْلَمْ يَجْرِ ذِكْرُهٗ فِيْمَا سَبَقَ حُمِلَ عَلَى الْجِنْسِ فَيَحْتَمِلُ الْاَدْنٰى وَالْكُلَّ عَلٰى حَسْبِ قَابِلِيَّةِ الْمَقَامِ اَوْعَلَى الْاِسْتِغْرَاقِ فَيَسْتَوْعِبُ الْكُلَّ يَقِيْنًا كَمَافِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِىْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ

Marfat.com

وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ وَاَمْثَالُهٗ۔

(ترجمہ):۔اور ایسے ہی جب لام تعریف ایسے محل میں داخل ہو جو تعریف بمعنی عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ عموم کو ثابت کرے گا یعنی جس طرح نکرہ جب صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اسیطرح جب لام تعریف ایسی صورت میں داخل ہو جہاں تعریف عہدی درست نہ ہو تو وہ بھی مفید عموم ہوگا، برابر ہے کہ عموم جنس کیلئے ہو جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے یا استغراق کیلئے ہو جیسا کہ اہل عربیت اور جمہور اصولیین کا مذہب ہے اور ماتن کے قول فیما لا یحتمل التعریف میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام میں اصل عہد ہے۔لہذا جب تک عہد کا ہونا درست ہوگا دوسرے معنی کی طرف رجوع نہ کیا جائیگا، خواہ عہد خارجی ہو یا عہد ذہنی جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور کہا گیا کہ فقط عہد خارجی، کیونکہ تعریف میں یہ ہی اصل ہے اور معہود ذہنی معنی میں نکرہ کے مانند ہوتا ہے پس اگر عہد درست نہ ہو بایں طور کہ وہاں افراد معہودہ نہ ہوں یا اسکا ذکر سابق میں نہ آیا ہو۔تو اسکو جنس پر محمول کیا جائے گا پس محل کی صلاحیت کے مطابق ادنی اور کل کا محتمل ہوگا یا استغراق پر محمول ہوگا پس (اس صورت میں) یقینی طور سے کل کو گھیر لیگا جیسے اللہ تعالیٰ کے اقوال ''ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا وعملوا الصالحات'' اور ''السارق والسارقة'' اور ''الزانية والزانی'' اور ان جیسے دوسرے اقوال میں۔

(تشریح):۔شارحؒ کہتے ہیں کہ جس طرح نکرہ صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو کر مفید عموم ہوتا ہے اسی طرح معرف باللام بھی مفید عموم ہوتا ہے بشرطیکہ وہاں تعریف عہدی درست نہ ہو یعنی لام تعریف اگر عہد کیلئے نہ ہو تو وہ مفید عموم ہوتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ لام تعریف کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) زائد (۲) غیر زائد.....لام تعریف زائد وہ ہے جو علم پر داخل ہو جاتا ہو جیسے الحسن والحسین، پھر غیر زائد کی دو قسمیں ہیں (۱) اسمی (۲) حرفی۔لام تعریف اسمی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے الضارب والمضروب۔پھر لام حرفی کی چار قسمیں ہیں (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی۔جنسی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کی حقیقت اور ماہیت پر دلالت کرتا ہو، افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے جیسے الرجل خیر من المرأة، استغراقی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے تمام افراد پر دلالت کرتا ہو جیسے ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا وعملوا الصالحات، السارق والسارقة، الزانية والزانی، عہد ذہنی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض غیر معین افراد پر دلالت کرے جیسے ''اخاف ان یاکلہ الذئب'' عہد خارجی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض معین افراد پر دلالت کرے جیسے فعصیٰ فرعون الرسول۔

بہر حال اگر کسی لفظ پر لام تعریف داخل ہو اور وہاں عہد کے معنی مراد لینا درست نہ ہو تو وہ لام مفید عموم ہوگا وہ لام خواہ جنس کیلئے ہو جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے خواہ استغراق کیلئے ہو جیسا کہ اہل عربیت اور جمہور اصولیین کا مذہب ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ کے قول فیما لا یحتمل التعریف بمعنی العہد میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام میں اصل لام عہد ہے۔لہذا جب تک عہد کا ہونا درست ہوگا دوسرے معنی کی طرف رجوع نہ کیا جائے گا۔عہد خواہ عہد خارجی ہو خواہ عہد ذہنی ہو جیسا کہ بعض کا مذہب ہے۔یعنی ان حضرات کے نزدیک مطلق عہد اصل ہے۔اور بعض حضرات نے کہا کہ متن میں عہد سے مراد صرف عہد خارجی ہے کیونکہ تعریف میں عہد خارجی ہی اصل ہے اور رہا معہود ذہنی تو وہ معنی

Marfat.com

کے اعتبار سے نکرہ کے مانند ہوتا ہے، تعریف میں اسکو کوئی دخل نہیں ہوتا یہ ہی وجہ ہے کہ معہود ذہنی کو نکرہ کے ساتھ بھی موصوف کیا جاتا ہے اور جملہ جو نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اس کے ساتھ بھی موصوف کیا جاتا ہے جیسے ۔

ولقد امر علی اللئیم یسبنی فمضیت ثمه قلت لا یعنینی

میں یسبنی جملہ، اللئیم، معہود ذہنی کی صفت واقع ہے شعر کا ترجمہ یہ ہے :۔ ''میں ایسے کمینہ آدمی کے پاس سے گذر جاتا ہوں جو مجھ کو گالیاں دیتا رہتا ہے پس میں وہاں سے یہ کہتا ہوا گزر جاتا ہوں کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے''..... بہر حال لام تعریف سے اگر عہد کا مراد لینا درست نہ ہو اس طور پر کہ وہاں اسکے افراد معہودہ نہ ہوں یا سابق میں اس کا ذکر نہ ہوا ہو تو اس صورت میں لام تعریف جنس پر محمول ہوگا اور محل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ یعنی فرد حقیقی کا بھی احتمال رکھے گا اور کل یعنی افراد کے مجموعہ یعنی فرد حکمی کا بھی احتمال رکھے گا چنانچہ معرف باللام جنس اگر دلائل وقرائن سے خالی ہو تو اسکو ادنیٰ یعنی فرد حقیقی پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ فرد حقیقی متیقن ہوتا ہے اسلئے اسکے نیچے کوئی فرد نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر دلائل وقرائن مثلاً نیت وغیرہ موجود ہوں تو اسکو فرد حکمی یعنی کل افراد کے مجموعہ پر محمول کیا جائے گا اور یا عہد کے معنی درست نہ ہونے کی صورت میں لام تعریف کو استغراق پر محمول کیا جائیگا اور لام استغراق یقینی طور پر تمام افراد کو گھیر لیتا ہے جیسے ''ان الانسان لفی خسر'' میں انسان کے تمام افراد مراد ہیں اور اسکی دلیل الا الذین آمنوا کے ذریعہ استثناء کا درست ہونا ہے، کیونکہ استثناء اسی وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ انسان اپنے تمام افراد کو محیط ہو۔ اور السارق والسارقۃ اور الزانیۃ والزانی میں بھی لام تعریف استغراق کیلئے ہے بہر حال لام تعریف جنس پر محمول ہو، یا استغراق پر محمول ہو دونوں صورتوں میں مفید عموم ہوگا۔

حَتّٰی یَسْقُطَ اعْتِبَارُ الْجَمْعِیَّۃِ اِذَا دَخَلَتْ عَلَی الْجَمْعِ عَمَلًا بِالدَّلِیْلَیْنِ تَفْرِیْعٌ عَلٰی قَوْلِه اَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ اَیْ هٰذَا الْقَدْرُ اِذَا کَانَ دُخُوْلُ اللَّامِ فِی الْمُفْرَدِ وَاَمَّا اِذَا کَانَ عَلَی الْجَمْعِ فَثَمَرَۃُ عُمُوْمِه اَنَّهٗ یَسْقُطُ مِنْهُ الْجَمْعُ فَلَا یَکُوْنُ اَقَلُّهُ الثَّلٰثَۃَ اِذْلَوْ بَقِیَ جَمْعًا لَمْ یَظْهَرْ لِلَّامِ فَائِدَۃٌ اِذْلَا عَهْدَ وَلَا اِسْتِغْرَاقَ وَلَا جِنْسَ فَیَجِبُ اَنْ یُّحْمَلَ عَلَی الْجِنْسِ لِیَکُوْنَ مَادُوْنَ الثَّلٰثَۃِ مَعْمُوْلًا لِلْجِنْسِ وَمَا فَوْقَهٗ لِلْجَمْعِ۔

(**ترجمہ**) :۔ یہاں تک کہ جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے جب لام جمع پر داخل ہوتا کہ دونوں دلیلوں پر عمل ہو سکے یہ مصنفؒ کے قول ''اوجبت العموم'' پر تفریع ہے یعنی لام کا دخول مفید عموم ہے جبکہ لام مفرد پر داخل ہو اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے عموم کا ثمرہ یہ ہے کہ جمع کے معنی ساقط ہو جائیں گے، پس اقل جمع تین نہ ہوں گے اسلئے کہ اگر جمع باقی رہ جائے تو لام کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا، اسلئے کہ اس صورت میں نہ عہد ہے نہ استغراق ہے اور نہ جنس ہے پس لام کو جنس پر محمول کرنا واجب ہوگا تا کہ تین سے کم جنس کا معمول ہو اور تین سے اوپر جمع کا معمول ہو۔

(**تشریح**) :۔ مصنفؒ نے اپنے قول اوجبت العموم پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ لام تعریف، بشرط یہ کہ عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو مفید عموم ہوتا ہے چنانچہ لام تعریف جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو اسکے جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے تا کہ دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف اور جمع دونوں پر عمل ہو سکے، شارح کہتے ہیں کہ لام تعریف جب مفرد پر داخل ہو تو اسکا مفید عموم ہونا ظاہر ہے اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے مفید عموم ہونے کا ثمرہ یہ

Marfat.com

ہوگا کہ لام تعریف کی وجہ سے جمع کی جمعیت ساقط ہوجائے گی ،یعنی بجائے اسکے کہ جمع کا اطلاق تین سے شروع ہو،ایک سے شروع ہوجائیگااور اقل جمع تین نہ ہوں گے کیونکہ اگر لام کے داخل ہونے کے بعد بھی جمع کی جمعیت باقی رہے تو لام کا فائدہ ظاہر نہ ہوگا اسلئے کہ جو لام جمع پر داخل کیا گیا ہے وہ عہد کیلئے نہیں ہوسکتا کیونکہ یہاں کلام اس لام میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو اور استغراق کیلئے بھی نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ استغراق کا مراد لینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ آئندہ آنے والی مثال لا اتزوج النساء میں اگر لام کو استغراق کیلئے لیا گیا تو اس قسم کا مطلب دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے روکنا ہوگا حالانکہ دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے اور جب دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے تو اس سے رکنے کیلئے قسم کھانا بالکل لغو ہے۔

اسی طرح انما الصدقات للفقراء میں الصدقات اور الفقراء کے لام کو اگر استغراق کیلئے لیا گیا تو مطلب یہ ہوگا تمام صدقات دنیا کے تمام فقراء کیلئے ہیں حالانکہ تمام صدقات کا دنیا کے تمام فقراء کیلئے ہونا ناممکن ہے پس معلوم ہوا کہ یہاں بھی استغراق کا کوئی فائدہ نہیں ہے بہر حال عدم فائدہ کی وجہ سے جمع پر داخل ہونے والا لام استغراق کیلئے بھی نہیں ہوگا اور اگر لام کے داخل ہونے کے بعد جمع کی جمعیت کو باقی رکھا گیا تو وہ لام جنس کیلئے بھی نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ جنس ،ادنیٰ یعنی ایک فرد کا بھی احتمال رکھتی ہے اور جمع کے اندر ایک فرد کا احتمال نہیں ہوتا۔لہذا لام کے داخل ہونے کے بعد اگر جمع کی جمعیت باقی رہے تو وہ لام جنس کیلئے نہیں ہوسکتا ہے پس جب ہمارا کلام اس لام میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو تو ،لام جمع ،عہد کیلئے نہ ہوگا اور استغراق پر محمول کرنے کی صورت میں چونکہ لغویت کا مرتکب ہونا پڑتا ہے اسلئے لام جمع استغراق کیلئے بھی نہ ہوگا۔ اور جمع کی جمعیت باقی رکھتے ہوئے لام جمع کو جنس پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا ہے، حاصل یہ کہ لام جمع تینوں معنی پر محمول نہیں ہوسکتا اور جب لام جمع تینوں معنی پر محمول نہیں ہوسکتا تو لام کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا پس ہم نے لام کو مفید بنانے کیلئے کہا کہ لام جمع کو جنس پر محمول کرنا ضروری ہے اور جمع کی جمعیت کو باطل کرنا ضروری ہے، یعنی لام جمع جنس پر محمول ہوگا اور جمع کی جمعیت ساقط ہوجائیگی اور ایسا کرنے سے دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف اور جمع کے صیغہ دونوں پر عمل ہوجائیگا اور یوں کہا جائیگا کہ جمع معرف باللام تین سے کم یعنی ایک اور دو افراد پر لام جنس کی وجہ سے دلالت کریگا اور تین اور تین سے زائد پر صیغہ جمع کی وجہ سے دلالت کریگا یعنی تین سے کم لام جنس کا معمول ہوگا اور تین اور تین سے زائد جمع کا معمول ہوگا۔

فَيَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ امْرَاَةٍ وَاحِدَةٍ اِذَا حَلَفَ لَايَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ وَلَوْكَانَ مَعْنَى الْجَمْعِ بَاقِيًا لَمَا حَنِثَ بِمَا دُوْنَ الثَّلٰثِ وَمِثْلُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى لَايَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى اِنَّمَا الصَّدُقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ اَلْاٰيَةَ فَتَكْفِى الصَّدَقَةُ لِجِنْسِ الْفَقِيْرِ وَالْمِسْكِيْنِ وَعِنْدَالشَّافِعِىِّ لَابُدَّ اَنْ يُصْرَفَ اِلَى الْفُقَرَاءِ الثَّلٰثَةِ وَالْمَسَاكِيْنِ الثَّلٰثَةِ عَمَلًا بِالْجَمْعِ هٰذَا غَايَةُ مَاقِيْلَ فِىْ هٰذَا الْمَقَامِ وَفِيْهِ تَأَمُّلٌ.

(**ترجمہ**):۔پس ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہوجائیگا جب یہ قسم کھائے کہ عورتوں سے نکاح نہیں کریگا،اگر جمع کے معنی باقی رہتے تو وہ تین سے کم کی صورت میں حانث نہ ہوتا اسی کے مثل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے۔''لا یحل لک النساء من بعد'' اور یہ قول ہے انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیۃ'' پس صدقہ ،جنس فقیر اور جنس مسکین کیلئے کافی ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ صدقہ کم از کم تین فقیروں

Marfat.com

اور تین مسکینوں کو دیا جائے تا کہ جمع پر عمل ہو سکے اس مقام پر جو کچھ کہا گیا ہے یہ اس کا منتہائے مقصود ہے لیکن یہ مقام قابل غور ہے۔

(**تشریح**) :۔ سابق میں کہا گیا کہ اگر لام تعریف جمع پر داخل کیا گیا ہو تو جمع کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے اور جمع کا اطلاق بجائے تین سے شروع ہونے کے ایک سے شروع ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی واللہ لا اتزوج النساء تو قسم کھانے والا ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہو جائے گا، ملاحظہ کیجئے اگر یہاں جمع کے معنی باقی رہتے تو تین عورتوں سے کم کیساتھ نکاح کرنے کی صورت میں حانث نہ ہوتا اسکے برخلاف اگر بغیر لام کے لا اتزوج نساء کہا تو صیغہ جمع کی وجہ سے تین عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہوگا اور ایک یا دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث نہ ہوگا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ لام جنس کی وجہ سے جمع کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول ہے لا تحل لک النساء من بعد، اس آیت میں رسول اکرم ﷺ کو خطاب ہے یعنی اے نبی آپکے لئے نو عورتوں کے بعد ایک عورت بھی حلال نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے حق میں نو عورتوں کا حلال ہونا ایسا ہے جیسا ہمارے حق میں چار عورتوں کا حلال ہونا۔ پس جسطرح ہمارے لئے چار کے بعد پانچویں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اسی طرح اللہ کے رسول کیلئے نو کے بعد دسویں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ اسی کی نظیر باری تعالیٰ کا قول انما الصدقات للفقرآء والمساکین، ہے یعنی صدقہ جنس فقیر اور جنس مسکین کیلئے کافی ہے۔ یعنی صدقہ اگر ایک فقیر یا ایک مسکین کو دیدیا گیا تو بھی کافی ہے ان دونوں آیتوں سے بھی لام کی وجہ سے جمع کے معنی کا ساقط ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ''فقراء اور مسکین'' جمع کے مقتضیٰ پر عمل کرتے ہوئے کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو صدقہ دینا ضروری ہے۔ حضرت امام صاحبؒ کی روایت کے مطابق فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس کچھ نہ کچھ ضرور ہو اور مسکین وہ شخص ہے جسکے پاس کچھ نہ ہو اور امام زہریؒ کی روایت کے مطابق فقیر وہ ہے جو گھر میں بیٹھے اور لوگوں سے سوال کرتا نہ پھرے اور مسکین وہ ہے جو گھر سے نکل کر لوگوں سے سوال کرتا پھرے، شارحؒ نے کہا کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے تاہم یہ مقام قابل غور ہے۔

ثُمَّ اَنَّه لَمَّا ذکر افادة النَّکرة والْمعْرفة التَّعْمیْم اوْرد فیْ تقْرِیْبه بیانٌ ماوردالنَّکرة والْمعْرفة فیْ مقامٍ واحدٍ وان لم یکن ذلک من مباحث الْعامِّ فقال والنکرة اذا اعیْدت معْرفة کانت الثَّانیة عیْن الْاوْلیٰ وهذا لایتصوَّرُ الَّا فیْ التَّعْرِیْف بالَّام اوالْاضافة دُوْنَ الْاعْلام ونحْوها فاِذا اُعیْدت بالَّلام کان ذلک اشارة الیٰ ماسبق فیکُوْنُ عیْنهٗ کقوْله تعالیٰ اِنَّا اَرْسلْنا الیٰ فِرْعوْن رسُوْلاً فعصٰی فِرْعوْنُ الرَّسُوْل۔

(**ترجمہ**) :۔ پھر جب نکرہ اور معرف کا مفید عموم ہونا بیان کیا تو اسکو قریب الی الفہم کرنے کیلئے اس بات کو بیان کیا کہ نکرہ اور معرفہ ایک مقام میں وارد ہوتے ہیں اگرچہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے، چنانچہ فرمایا کہ جب نکرہ، معرفہ کی صورت میں لوٹایا جائیگا تو ثانی عین اولیٰ ہوگا اور یہ نہیں متصور ہوگا مگر معرف باللام اور معرف بالاضافت میں اور اعلام اور اسکے مانند میں، متصور نہ ہوگا۔ پس نکرہ جب لام کے ساتھ لوٹایا جائے گا تو اس سے ماقبل کی طرف اشارہ ہوگا لہذا معرفہ عین نکرہ ہو جائے گا جیسے باری تعالیٰ کا قول ''انا ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول''۔

Marfat.com

(**تشریح**):۔شارحؒ نے فرمایا کہ سابق میں نکرہ اور معرفہ کا مفید ہونا بیان کیا گیا ہے اب یہاں سے اسکو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نکرہ اور معرفہ اگر دونوں ایک مقام میں وارد ہوں تو اسکا کیا حکم ہے اگر چہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ نکرہ کو اگر معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے یعنی ایک لفظ کو پہلے۔نکرہ ذکر کیا گیا پھر اسی لفظ کو معرفہ ذکر کیا گیا تو ثانی، عین اولیٰ ہوگا، یعنی اول اور ثانی کے درمیان عینیت ہوگی حتی کہ اگر اولیٰ عام تھا تو ثانیہ بھی عام ہوگا اور اگر اولیٰ خاص تھا تو ثانیہ بھی خاص ہوگا۔

ملاجیونؒ نے کہا کہ یہ بات معرف باللام اور معرف بالاضافۃ ہی میں ہوسکتی ہے ورنہ اگر بصورت علم یا بصورت اسم موصول یا بصورت اسم اشارہ معرفہ ہو تو پھر سابقہ قاعدہ جاری نہ ہوگا۔شارحؒ نے کہا کہ جس لفظ کو نکرہ ذکر کیا گیا تھا اگر اسی لفظ کو لام کے ساتھ معرفہ بنا کر ذکر کیا گیا تو اس سے ماقبل کی طرف اشارہ ہوگا اور جب لام سے ماقبل نکرہ کی طرف اشارہ کیا گیا تو معرفہ، عین نکرہ ہوگا جیسے باری تعالیٰ کے اس قول میں لفظ رسول اولاً نکرہ مذکور ہے، پھر اسی کا لام کے ساتھ معرفہ بنا کر اعادہ کیا گیا تو ان دونوں سے مراد ایک ذات ہوگی یعنی موسیٰ علیہ السلام، محشی کہتے ہیں کہ انا ارسلنا کاتب کی غلطی سے لکھ دیا گیا ہے ورنہ قرآن پاک میں کما ارسلنا ہے۔

وَاِذَا اُعِيْدَتْ نَكِرَةٌ كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْاُوْلٰى لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْاُوْلٰى لِلتَعَيُّنِ نَوْعُ تَعَيُّنٍ وَلَمْ تَبْقَ فِيْهَا نَكَارَةٌ وَالْمُقَدَّرُ خِلَافُهُ وَالْمَعْرِفَةُ اِذَا اُعِيْدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْاُوْلٰى لِاَنَّ اللَّامَ يَشِيْرُ اِلَى مَعْهُوْدٍ مَذْكُوْرٍ فِيْمَا سَبَقَ وَمِثَالُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَاِنَّ الْعُسْرَ اُعِيْدَ مُعَرَّفًا فَيَكُوْنُ عَيْنَ الْاَوَّلِ وَالْيُسْرَ اُعِيْدَ مُنَكَّرًا فَيَكُوْنُ غَيْرَ الْاَوَّلِ فَعُلِمَ اَنَّ مَعَ كُلِّ عُسْرٍ وَاحِدٍ يُسْرَيْنِ وَهُوَ مَعْنٰى قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ مَرْوِيًّا عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَنْ يَّغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ وَقَالَ الشَّاعِرُ ﴿شِعْرٌ﴾ اِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوٰى فَفَكِّرْ فِى الَمْ نَشْرَحْ ۔ فَعُسْرٌ بَيْنَ يُسْرَيْنِ اِذَا فَكَّرْتَهُ فَافْرَحْ ۔ وَقَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ عِنْدِىْ فِىْ هٰذَا الْمَقَامِ نَظَرٌ لِاَنَّهُ يَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ تَاكِيْدًا لِلْاُوْلٰى كَمَا اَنَّ قَوْلَنَا اَنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا اَنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا لَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ مَعَهُ كِتَابَيْنِ فَيَكُوْنُ الْعُسْرُ وَاحِدًا وَالْيُسْرُ وَاحِدًا۔

(**ترجمہ**):۔اور جب نکرہ کو دوبارہ نکرہ کی صورت میں ذکر کیا گیا تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا اسلئے کہ اگر دوسرا نکرہ عین اولیٰ ہوتا تو اس میں ایک قسم کا تعین ہو جاتا اور اسمیں نکارت باقی نہ رہتی حالانکہ مقدر اسکے خلاف ہے اور معرفہ کو جب معرفہ بنا کر لوٹایا جائیگا تو ثانی عین اولیٰ ہوگا۔کیونکہ لام ایسے معہود کی طرف اشارہ کرتا ہے جو سابق میں مذکور ہے ان دونوں قاعدوں کی مثال باری تعالیٰ کا قول فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا ہے کیونکہ عسر کو معرفہ کی صورت میں لوٹایا گیا ہے۔لہذا عسر ثانی بعینہ عسر اول ہوگا اور یسر کو دوبارہ نکرہ لایا گیا ہے لہذا یسر ثانی، یسر اول کا غیر ہوگا۔پس معلوم ہوا کہ ایک عسر کے ساتھ دو یسر ہیں اور یہی معنی ہیں ابن عباسؓ کے قول کے جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ ایک عسر دو آسانیوں پر ہرگز غالب نہ ہو سکے گا اور شاعر نے کہا جب مصیبت و آزمائش تم پر سخت ہو جایا کرے تو سورہ الم نشرح میں غور کر لیا کرو، اسلئے کہ ایک مشکل دو آسانیوں

Marfat.com

کے درمیان ہے پس اسمیں غور کر کے فرحت ومسرت کو اپنا رفیق بنالو۔اور فخر الاسلام نے کہا کہ میرے نزدیک اس مقام میں نظر ہے۔اسلئے کہ یہ احتمال ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہو جیسا کہ ہمارا قول ان مع زید کتابا ان مع زید کتابا۔اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ اس کے پاس دو کتابیں ہیں پس عسر بھی ایک ہوگا اور یسر بھی ایک ہوگا۔

(**تشریح**):۔مصنفؒ نے دوسرا قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا جائے تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوگا دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرا نکرہ بعینہ پہلا نکرہ ہو جائے تو نکرہ میں ایک گونہ تعین ہو جاتا ہے اور اسمیں نکارت باقی نہیں رہتی ہے حالانکہ مفروض اس کے خلاف ہے اسلئے کہ فرض تو یہ کیا گیا ہے کہ نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا گیا ہے، مگر عین اولیٰ ہونے کی صورت میں چونکہ تعین پیدا ہو جاتا ہے۔اسلئے وہ نکرہ نہ رہے گا، تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ لایا جائے گا تو دوسرا معرفہ بعینہ پہلا معرفہ ہوگا کیونکہ دوسرے معرفہ پر جو لام تعریف ہے وہ اس معہود کی طرف مشیر ہوگا جسکا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ دونوں معرفوں کا مصداق ایک ہوگا اور جب دونوں کا مصداق اول ایک ہوگا تو دونوں کے درمیان عینیت ہوگی، شارحؒ نے قاعدہ ۲ اور قاعدہ ۳ کی مثال باری تعالیٰ کا قول ان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا ہے یعنی آیت میں العسر کو دوبارہ بھی معرفہ ہی ذکر کیا گیا ہے لہذا قاعدہ ۳ کی رو سے عسر ثانی، بعینہ عسر اول ہوگا یعنی دونوں کا مصداق ایک ہوگا اور یسر نکرہ کو دوبارہ بھی نکرہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔لہذا قاعدہ ۲ کی رو سے یسر ثانی، یسر اول کل غیر ہوگا۔پس معلوم ہوا کہ آیت میں ایک عسر (مشکل) ہے اور دو یسر (آسانیاں) ہیں، دو یسر سے مراد، عہد نبوی میں فتوحات اور عہد خلفاء میں فتوحات ہیں یا دنیا وآخرت کا یسر مراد ہے، آیت میں دو یسر کا ہونا ابن عباسؓ کے قول سے بھی ثابت ہے۔ابن عباسؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک عسر دو یسر پر ہرگز غالب نہ ہو سکے گا۔ابن عباسؓ نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ آیت میں ایک عسر ہے اور دو یسر ہیں اور ایک عسر دو یسر پر غالب نہ ہو سکے گا۔

اسی کو ایک شاعر نے اسطرح بیان کیا ہے کہ اے مخاطب مصیبت اور آزمائش جب تجھ پر سخت ہو جایا کرے تو، تو سورہ الم نشرح میں غور کرلیا کر جب تو اسمیں غور کرے گا تو تجھے معلوم ہو جائیگا کہ دو آسانیوں کے درمیان ایک مشکل ہے پس یہ معلوم کر کے تو خوش وخرم ہو جا، گویا شاعر نے بھی یہ سمجھا ہے کہ آیت میں ایک عسر اور دو یسر مراد ہیں۔

شارحؒ نے کہا کہ علامہ فخر الاسلام نے فرمایا کہ یہ مقام میرے نزدیک محل غور ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ آیت میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تائید ہو جیسا کہ۔ان مع زید کتابا ان مع زید کتابا میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہے اور یہ اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں لہذا اسی طرح آیت میں عسر بھی ایک ہوگا اور یسر بھی ایک ہوگا اور جب ایسا ہے تو مذکورہ آیت سابقہ قواعد کی مثال نہ ہو سکے گی۔

وَاِذَا اُعِيْدَتْ نَكِرَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْاُوْلٰى لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْاُوْلٰى لَتَعَيَّنَتْ بِلَا اِشَارَةٍ حَرْفٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَهُوَ بَطَلٌ وَلَمْ يُوْجَدْ لِهٰذَا مِثَالٌ فِي النَّصِّ وَقَدْ جَعَلُوْا فِيْ مِثَالِهِ مَا اِذَا اُقْرِنَ بِالْفِ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ فِيْ مَجْلِسٍ ثُمَّ بِاَلْفٍ غَيْرِ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ اٰخَرَيْنِ فِيْ مَجْلِسٍ اٰخَرَ

Marfat.com

يَكُوْنُ الثَّانِىْ غَيْرَالْاَوَّل وَيَلْزَمُهُ الْفَان وَيَنْبَغِىْ اَنْ يُعْلَمَ اَنَّ هٰذَا كُلَّهُ عِنْدَ الْاِطْلَاق وَخُلُوِّالْمَقَام عَنِ الْقَرَائِن وَالَّافَقَدْ تُعَادُ النَّكِرَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَايِرَة كَقَوْلِه تَعَالٰى وَهٰذَاكِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ اَنْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَااُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلٰى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا فَالْكِتَابُ الْاَوَّلُ الْقُرْآنُ وَالثَّانِىْ التَّوْرٰةُ وَالْاِنْجِيْلُ وَقَدْ تُعَادُ النَّكِرَةُ نَكِرَةً مَعْ عَدَمِ الْمُغَايِرَة كَقَوْلِه تَعَالٰى وَهُوَالَّذِىْ فِى السَّمَاءِ اِلٰهٌ وَفِى الْاَرْض اِلٰهٌ وَقَدْ تُعَادُالْمَعْرِفَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَايِرَة كَقَوْلِه تَعَالٰى وَهُوَالَّذِىْ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْه مِنَ الْكِتَاب وَقَدْ تُعَادُالْمَعْرِفَةُ نَكِرَةً مَعْ عَدَمِ الْمُغَايِرَة كَقَوْلِه تَعَالٰى اِنَّمَا الْهُكُمْ اِلٰهٌ وَاحِدٌ وَامْثَالُ ذٰلِكَ۔

(ترجمہ):۔اور جب معرفہ کودوبارہ نکرہ لایا جائیگا تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا کیونکہ اگر ثانی، عین اولیٰ ہوجائے تو بغیر ایسے حرف کے اشارہ کے جو اس پر دلالت کرے نکرہ متعین ہوجائیگا حالانکہ یہ باطل ہے اور اس قاعدہ کی کوئی مثال نص میں موجود نہیں ہے بلکہ علماء نے اسکی مثال میں اسکو قرار دیا کہ جب کوئی شخص ایک مجلس میں دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار کا اقرار کرے جو چک کے ساتھ مقید ہے پھر یہی شخص دوسری مجلس میں دوسرے دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار کا اقرار کرے جو چک کے ساتھ مقید نہ ہو تو دوسرا غیر اول ہوگا اور اس پر دو ہزار لازم ہونگے اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ یہ تمام تفصیل اطلاق اور قرائن سے مقام کے خالی ہونے کی صورت میں ہے ورنہ مغایرت کے ساتھ نکرہ کو معرفہ بنا کر لوٹایا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول ''وہٰذا کتاب انزلناہ مبارک فاتبعوہ واتقوا لعلکم ترحمون ان تقولوا انما انزل الکتاب علی طائفتین من قبلنا'' ہے پس کتاب اول قرآن ہے اور کتاب ثانی تورات اور انجیل ہے اور کبھی نکرہ کو نکرہ ہی لوٹایا جاتا ہے حالانکہ دونوں میں عدم مغایرت ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول ''وھوالذی فی السماء الہ وفی الارض الہ'' ہے اور کبھی معرفہ کو معرفہ ہی لوٹایا جاتا ہے حالانکہ دونوں میں مغایرت ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول ''وہوالذی انزل علیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الکتاب'' ہے اور کبھی معرفہ کو نکرہ لوٹایا جاتا ہے حالانکہ دونوں میں عدم مغایرت ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول ''انما الٰھکم الٰہ واحد'' ہے اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔

(تشریح):۔مصنفؒ نے چوتھا قاعدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر معرفہ کو دوبارہ نکرہ بنا کر ذکر کیا گیا تو نکرہ، معرفہ کا غیر ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوگا اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر ثانیہ یعنی نکرہ کو عین اولیٰ قرار دیا جائے تو اس صورت میں بغیر کسی ایسے حرف کے اشارہ کے جو تعین پر دلالت کرے نکرہ متعین ہوجائیگا حالانکہ تعین پر دلالت کرنے والے حرف کے اشارہ کے بغیر نکرہ کا متعین ہونا باطل ہے لہذا معرفہ کو نکرہ بنا کر لوٹانے کی صورت میں نکرہ، معرفہ کا غیر ہوگا نہ کہ عین۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ قاعدہ ہٰذا کیلئے نص میں کوئی مثال موجود نہیں ہے البتہ علمائے کرام نے اس کی مثال میں تشبیہا یہ مسئلہ پیش کیا ہے کہ ایک شخص نے ..... ایک مجلس میں دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ہزار روپیہ کا اقرار کیا جو چک اور دستاویز کے ساتھ مقید ہے مثلاً یہ اقرار کیا کہ میرے ذمہ فلاں آدمی کے ایسے ایک ہزار روپیہ ہیں جو چک اور دستاویز میں لکھے ہوئے ہیں پھر اسی شخص نے دوسری مجلس میں

Marfat.com

دوسرے دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا۔ جو چک کے ساتھ مقید نہیں ہے تو اس صورت میں دوسرا اقرار پہلے اقرار کا غیر ہوگا اور مقر پر دو ہزار روپیہ لازم ہونگے، ..... شارح نے کہا کہ دوسرے اقرار کیلئے مجلس بھی دوسری ہو اور گواہ بھی دوسرے ہوں، کیونکہ اگر مجلس دوسری ہو مگر گواہ پہلے ہی ہوں تو اقرار ثانی، شہود اولیٰ کی شہادت کے ساتھ اقرار اولیٰ کی تاکید ہوگا اور اگر دوسرے اقرار کے وقت گواہ دوسرے ہوں مگر مجلس پہلی ہی ہو تو بھی اقرار ثانی اقرار اول کی تاکید ہوگا کیونکہ مجلس واحد، کلمات متفرقہ کو اکٹھا کرنے میں مؤثر ہوتی ہے یعنی تمام کلمات، مجلس واحد میں کلمہ واحدہ کے حکم میں ہوتے ہیں لہذا اس صورت میں دونوں اقرار، ایک ہی اقرار شمار ہونگے، شارحؒ کہتے ہیں کہ مذکورہ چاروں قواعد اسوقت مفید ہونگے جبکہ کلام مطلق ہو اور قرائن سے خالی ہو ورنہ کبھی کبھی ان کے برخلاف بھی واقع ہوگا، مثلاً پہلا قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ اگر دوبارہ معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے تو ثانی عین اولیٰ ہوگا۔ لیکن کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے بلکہ ثانی غیر اولیٰ ہوتا ہے جیسے نور الانوار کے اندر ذکر کردہ آیت میں لفظ کتاب اولاً نکرہ مذکور ہے اور پھر لفظ الکتاب معرفہ ذکر کیا گیا ہے، مگر اسکے باوجود کتاب اول (نکرہ) سے قرآن پاک مراد ہے اور کتاب ثانی (معرفہ) سے تورات اور انجیل مراد ہے، یعنی دونوں میں مغایرت ہے نہ کہ عینیت ..... دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ کو اگر دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا جائے تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا۔ لیکن کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے بلکہ ثانی عین اولیٰ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ''وہو الذی فی السماء الٰہ وفی الارض الٰہ'' میں لفظ الٰہ دونوں جگہ نکرہ ہے مگر اسکے باوجود دونوں کا مصداق ایک ہے نہ کہ دو، تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے عین اولیٰ مراد ہوتا ہے۔ لیکن کبھی اس کے برخلاف ثانی سے غیر اولیٰ مراد ہوگا جیسے باری تعالیٰ کے قول ''وھو الذی انزل علیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الکتاب'' میں دونوں جگہ الکتاب معرفہ ہے، مگر اول سے مراد قرآن ہے اور ثانی سے مراد تورات اور انجیل ہے۔ چوتھا قاعدہ یہ ہے کہ جب معرفہ کو دوبارہ نکرہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے غیر اولیٰ مراد ہوتا ہے لیکن کبھی اسکے برخلاف ثانی سے عین اولیٰ مراد ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا قول انما الٰہکم الٰہ واحد میں پہلا الٰہ اضافت کی وجہ سے معرفہ ہے اور دوسرا الٰہ نکرہ ہے مگر اسکے باوجود دوسرے سے عین اولیٰ مراد ہے یعنی دونوں کا مصداق ایک ہے شارح کہتے ہیں کہ اسطرح کی بہت سی مثالیں ہیں۔

ثُمَّ بعد ذلک ذکر المص اقصی ماینتہی الیہ التَّخصیصُ فِی الْعامِّ وَکَانَ یَنْبغِی ان یَّذْکُرہٗ فِی مباحث التَّخصیص لکنَّ لمَّا کان موقوفا علی بیان الفاظہ اخَّرہٗ عنہا فقال وما ینتہی الیہ الخصوص نوعان ای المقدار الذی لایتعدی الی ماتحتہ نوعان النوع الاوّل الواحد فیما ھو فرد بصیغتہ کمن وما والطائفۃ واسم الجنس المعرّف باللام اومُلحقٌ بہ کالجموع المعرّفۃ بلام الجنس فانّہما لو خلیا عن الواحد ایضا لفات اللفظ عن مدلولہ کالمرأۃ والنساء نشر علی ترتیب اللف فالمرأۃ فرد بصیغتہ معرّفۃ باللام والنساء جمع لاواحد لہ محلی بلام الجنس وینتہی تخصیصہما الی الواحد البتۃ۔

(ترجمہ): پھر اسکے بعد مصنفؒ نے اس چیز کا ... منتہا ذکر کیا جس پر تخصیص فی العام ختم ہو جاتی ہے مناسب یہ تھا کہ اسکو مباحث تخصیص

Marfat.com

میں ذکر فرماتے لیکن چونکہ یہ بحث الفاظ عام کے بیان پر موقوف تھی اسلئے اس بحث کو الفاظ عام سے مؤخر کر دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ تخصیص جس مقدار پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں یعنی وہ مقدار جسکے ماتحت کی طرف تخصیص متعدی نہیں ہوتی ہے۔ اسکی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم واحد ہے اس عام میں جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے جیسے مَن، مَا، طائفہ اور وہ ہم جنس جو معرف باللام ہو، یا وہ جو مفرد کیساتھ ملحق ہو جیسے جمع کے وہ تمام صیغے جو معرف باللام جنس ہوں اسلئے کہ اگر وہ دونوں واحد سے بھی خالی ہو جائیں تو لفظ اپنے مدلول سے فوت ہو جائیگا جیسے علی الترتیب لفظ المرأۃ اور لفظ النساء ہے پس المرأۃ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے، معرف باللام ہے اور النساء جمع کا صیغہ ہے جسکا واحد نہیں ہے معرف باللام جنس سے ان دونوں کی تخصیص یقینی طور سے ایک تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔

(تشریح):۔ یہاں سے مصنفؒ نے اس عدد کو بیان فرمایا ہے جس پر عام کے اندر تخصیص ختم ہو جاتی ہے شارحؒ کہتے ہیں کہ اسکا ذکر اگرچہ تخصیص کے مباحث کے مناسب تھا مگر چونکہ اس سے بحث کرنا الفاظ عام کے بیان پر موقوف تھا اسلئے مصنفؒ نے پہلے الفاظ عام کو بیان کیا اور اسکے بعد اس بحث کو شروع فرمایا، بہرحال وہ مقدار جسکے بعد تخصیص کرنا ممکن نہ ہو اسکی دو، قسمیں ہیں، پہلی قسم ایک ہے مگر ایک تک تخصیص اس عام میں ہوگی جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہو جیسے کلمہ مَن، کلمہ مَا، لفظ طائفہ اور اسم جنس جو معرف باللام ہو یا وہ جمع جو مفرد کے ساتھ ملحق ہو مثلاً وہ جمع جو لام جنس کے ساتھ معرف ہو کیونکہ جمع پر جب لام جنس داخل ہو گیا تو اسکی جمعیت باطل ہو گئی اور وہ مفرد کے مانند ہو گیا پس مفرد اور مفرد کیساتھ ملحق میں ایک تک تخصیص اسلئے ہوگی کہ اگر ان کے تحت ایک بھی باقی نہ رہا بلکہ اسکو بھی خاص کر لیا گیا تو لفظ اپنے معنی سے خالی ہو جائیگا اور لفظ کا بغیر معنی کے ہونا لازم آئے گا، حالانکہ یہ باطل ہے، مصنفؒ نے ان دونوں کی مثال میں لف ونشر مرتب کے طور پر فرمایا ہے جیسے المرأۃ اور النساء لفظ المرأۃ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے اور معرف باللام ہے اور النساء جسکا مفرد من لفظہ نہیں ہے، مگر اس پر لام جنس داخل ہے دونوں میں ایک تک تخصیص ہو سکتی ہے یعنی اسقدر تخصیص ہو سکتی ہے کہ اس کے تحت کم از کم ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔ اکثر علماء کا یہی مذہب ہے لیکن صاحب کشاف نے کہا کہ جمع معرف بلام جنس جمع بدون لام الجنس کے مانند ہے یعنی اسکی تخصیص کا منتہی تین ہے یعنی تین سے نیچے تخصیص کرنا درست نہیں ہے بلکہ جمع کے تحت کم از کم تین فرد باقی رہنا ضروری ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ الثَّلٰثَۃُ فَیْمَا کَانَ جَمْعًا صِیْغَۃً وَمَعْنًی کَرِجَالٍ وَنِسَاءٍ مُنَکَّرًا مِمَّا لَمْ یَدْخُلْہُ لَامُ الْجِنْسِ وَیَلْحَقُ بِہٖ مَا کَانَ مَعْنًی فَقَطْ کَقَوْمٍ وَرَھْطٍ وَاِنَّمَا یَنْتَہِیْ تَخْصِیْصُ ھٰؤُلَاءِ کُلِّھَا اِلَی الثَّلٰثَۃِ لِاَنَّ اَدْنَی الْجَمْعِ الثَّلٰثَۃُ بِاِجْمَاعِ اَھْلِ اللُّغَۃِ فَلَوْلَمْ یَبْقَ تَحْتَہٗ ثَلٰثَۃُ اَفْرَادٍ لَفَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَقْصُوْدِہٖ۔

(ترجمہ):۔ اور دوسری قسم تین کا عدد ہے اس عام میں جو صیغہ اور معنی کے اعتبار سے جمع ہو جیسے رجال اور نساء اس حال میں کہ وہ نکرہ ہوں ان پر لام جنس داخل نہ ہوا ہو اور اس کے ساتھ وہ الفاظ بھی ملحق ہیں جو صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہوں جیسے قوم اور رہط اور ان تمام کی تخصیص تین تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے کیونکہ باجماع اہل لغت جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے پس اگر اس کے تحت تین افراد بھی باقی نہ ہوں گے تو الفاظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا۔

Marfat.com

(تشریح) :۔عام کے اندر منتہی تخصیص کی دوسری قسم تین ہے یعنی وہ عام جو صیغہ اور معنی کے اعتبار سے جمع ہو اور اس پر لام جنس داخل نہ ہو جیسے رجال اور نساء اور وہ عام جو صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہو جیسے قوم اور رہط تو ان تمام کی تخصیص تین پر پہنچ پر کر ختم ہو جاتی ہے یعنی ان میں اتنی تخصیص کرنے کی اجازت ہے کہ ان کے تحت کم از کم تین افراد باقی رہ جائیں اور اس کی دلیل یہ ہیکہ باجماع اہل لغت جمع کا ادنی درجہ تین ہے لہذا اگر جمع کے تحت تخصیص کرنے کے بعد تین افراد بھی باقی نہ رہیں تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا یعنی لفظ (جمع) کا بغیر اپنے مدلول (تین) کے پایا جانا لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔

وَقَالَ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ وَمَالِکٍ اِنَّ اَقَلَّ الْجَمْعِ اِثْنَانِ فَیَنْتَهِیْ التَّخْصِیْصُ اِلَیْهِ تَمَسُّکًا بِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَقَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ مَحْمُوْلٌ عَلَی الْمَوَارِیْثِ وَالْوَصَایَا فَاِنَّ فِیْ بَابِ الْمِیْرَاثِ لِلْاِثْنَیْنِ حُکْمُ الْجَمَاعَةِ اِسْتِحْقَاقًا وَحَجْبًا فَاِنَّ لِلْبِنْتَیْنِ وَالْاُخْتَیْنِ الثُّلُثَیْنِ کَمَا لِلْبَنَاتِ وَالْاَخَوَاتِ وَیَحْجُبُ الْاَخَوَانِ لِلْاُمِّ مِنَ الثُّلُثِ اِلَی السُّدُسِ کَالْاِخْوَةِ الثَّلٰثَةِ وَالْوَصِیَّةُ اُخْتُ الْمِیْرَاثِ فِیْ کَوْنِهَا اِسْتِخْلَافًا بَعْدَ الْمَوْتِ وَتَتْبَعُ الْمِیْرَاثَ تَبَعِیَّةَ النَّفْلِ لِلْفَرْضِ فَاِنْ اَوْصٰی لِمَوَالِیْ فُلَانٍ وَلَهٗ مَوْلَانِ اَوْلِاَخَوَةِ زَیْدٍ وَلَهٗ اَخَوَانِ یَسْتَحِقَّانِ الْکُلَّ اَوْعَلٰی سُنَّةِ تَقَدُّمِ الْاِمَامِ اَیْ اِذَا کَانَ الْمُقْتَدِیْ اِثْنَیْنِ یَتَقَدَّمُهُمَا الْاِمَامُ کَمَا یَتَقَدَّمُ عَلَی الثَّلٰثَةِ خِلَافًا لِاَبِیْ یُوْسُفَ فَاِنَّهٗ عِنْدَهٗ یَتَوَسَّطُهُمَا وَذٰلِکَ لِاَنَّ الْاِمَامَ مَحْسُوْبٌ فِی الْجَمَاعَةِ کُلِّهَا اِلَّا فِی الْجُمُعَةِ فَاِنَّ فِیْهَا تُشْتَرَطُ ثَلٰثَةُ رِجَالٍ سِوَی الْاِمَامِ خِلَافًا لِاَبِیْ یُوْسُفَ اِذْ عِنْدَهٗ یَکْفِیْ اِثْنَانِ سِوَی الْاِمَامِ وَلَمْ یَذْکُرِ الْمُصَنِّفُ الْجَوَابَ الثَّالِثَ الَّذِیْ ذَکَرَهٗ غَیْرُهٗ وَهُوَ اَنَّهٗ مَحْمُوْلٌ عَلَی الْمُسَافَرَةِ بَعْدَ قُوَّةِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ نَهٰی اَوَّلًا عَنْ مُسَافَرَةِ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَیْنِ لِضُعْفِ الْاِسْلَامِ وَغَلَبَةِ الْکُفَّارِ فَقَالَ اَلْوَاحِدُ شَیْطَانٌ وَالْاِثْنَانِ شَیْطَانَانِ وَالثَّلٰثَةُ رَکْبٌ اَیْ جَمَاعَةٌ کَافِیَةٌ ثُمَّ لَمَّا قَوِیَ الْاِسْلَامُ رُخِّصَ لِلْاِثْنَیْنِ وَبَقِیَ الْوَاحِدُ عَلٰی حَالِهٖ فَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ وَبَاقِیْ تَمَسُّکَاتِ الْمُخَالِفِ بِاَجْوِبَتِهَا مَذْکُوْرَةٌ فِی الْمُطَوَّلَاتِ۔

(ترجمہ):۔امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے بعض اصحاب نے کہا کہ اقل جمع دو ہیں پس تخصیص دو پر پہنچ کر ختم ہوگی، یہ حضرات رسول اللہ ﷺ کی حدیث ''الاثنان فما فوقہما جماعۃ'' سے استدلال کرتے ہیں، مصنفؒ نے ان کی دلیل کا جواب یہ دیا کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ''الاثنان فما فوقہما جماعۃ'' احکام میراث اور احکام وصیت پر محمول ہے کیونکہ میراث کے باب میں حقدار اور حاجب ہونے کے اعتبار سے دو کیلئے جماعت کا حکم ہے اسلئے کہ دو لڑکیوں اور دو بہنوں کیلئے دو ثلث اسی طرح ہیں جیسا کہ دو سے زیادہ لڑکیوں اور دو بہنوں کیلئے ہیں اور دو بھائی ماں کو ثلث سے محجوب کر کے سدس کی طرف لیجاتے ہیں جیسا کہ تین بھائی، اور وصیت، میراث کی بہن ہے وصیت کے موت کے بعد خلیفہ بنانے میں اور وصیت

Marfat.com

میراث کے تابع ہے جیسے نفل، فرض کے تابع ہے پس اگر فلاں کے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کے دو مولیٰ ہوں یا زید کے بھائیوں کیلئے وصیت کی اور اس کے دو بھائی ہوں تو دونوں کل کے مستحق ہوں گے یا یہ حدیث امام کے مقدم ہونے کے طریقہ پر محمول ہے یعنی جب مقتدی دو ہوں تو امام ان دونوں سے آگے رہے گا جیسا کہ تین مقتدیوں سے آگے رہتا ہے امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک امام دو مقتدیوں کے درمیاں میں رہے گا اور یہ اسلئے کہ امام تمام جماعتوں میں محسوب ہے علاوہ جمعہ کے، کیونکہ جمعہ مین امام کے علاوہ تین مردوں کی شرط ہے۔امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک امام کے علاوہ دو مقتدی کافی ہیں، اور مصنفؒ نے اس تیسرے جواب کا ذکر نہیں کیا جس کو اس کے علاوہ نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ حدیث قوت اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے اسلئے کہ حضور ﷺ نے اولا ایک اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے ضعف اسلام اور غلبہ کفار کی وجہ سے منع کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں اور تین ایسی جماعت ہے جو کافی ہے پھر جب اسلام قوی ہو گیا تو دو کو سفر کرنے کی اجازت دے دی گئی اور ایک علیٰ حالہ باقی رہا پس حضور ﷺ نے فرمایا ''الاثنان فما فوقہما جماعۃ'' اور مخالف کے باقی دلائل اور ان کے جوابات مطولات میں مذکور ہیں۔

(تشریح) :۔شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے بعض اصحاب نے کہا کہ اقل جمع دو ہیں لہذا تخصیص دو تک پہنچ کر ختم ہوگی یعنی ان حضرات کے نزدیک تخصیص کرنے کے بعد عام کی نوع ثانی کے تحت کم از کم دو افراد کا باقی رہنا ضروری ہے اور اس سلسلہ میں انکا مستدل رسول اکرم ﷺ کا قول ''الاثنان فما فوقہما جماعۃ'' ہے یعنی حدیث میں دو کو اسی طرح جماعت قرار دیا گیا ہے جس طرح کہ دو سے زائد کو جماعت قرار دیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اقل جمع دو ہیں، فاضل مصنفؒ نے اس استدلال کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث احکام میراث اور احکام وصیت پر محمول ہے یعنی حقدار اور حاجب بننے میں دو کو وہی حکم حاصل ہے جو حکم جماعت یعنی دو سے زائد کو حاصل ہے چنانچہ میت کے مال میں سے میت کی تین اور تین سے زائد لڑکیوں اور بہنوں کو جس صورت میں دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت ''فان کن نساء فوق اثنتین فلہن ثلثا ما ترک سے معلوم ہوتا ہے اسی صورت میں میت کی دو لڑکیوں اور دو بہنوں کو بھی دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت ''فان کانتا اثنتین فلہما الثلثان'' سے معلوم ہوتا ہے اور اگر میت کی اولاد نہ ہو تو میت کی ماں کو ایک ثلث دیا جاتا ہے لیکن اگر میت کے تین یا تین سے زائد بھائی ہوں تو یہ میت کی ماں کا حصہ ثلث سے گھٹا کر سدس کر دیتے ہیں جیسا کہ ''فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس'' سے ظاہر ہے، اسی طرح اگر میت کے دو بھائی ہوں تو وہ بھی میت کی ماں کا حصہ گھٹا کر ثلث سے سدس کر دیتے ہیں، ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے پس رسول اللہ ﷺ کا قول ''الاثنان فما فوقہما جماعۃ'' اسی باب میراث پر محمول ہے یعنی باب میراث میں دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ جمع کا صیغہ دو کے لئے موضوع ہے یا نہیں۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ وصیت، میراث کی بہن اور اس کی نظیر ہے اس طور پر کہ جس طرح وارث، میت کا خلیفہ ہوتا ہے اسی طرح موصی لہ بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے اور وصیت، میراث کی اسی طرح تابع ہے جس طرح نفل، فرض کے تابع ہوتا ہے کیونکہ میراث دلیل قطعی سے ثابت ہے اس میں بندہ کو کوئی اختیار نہیں ہے اور وصیت، نفل ہے اور اختیاری ہے پس وصیت، میراث کے تابع ہوگی، جیسے نفل فرض کے تابع ہوتا ہے

Marfat.com

اور متبوع یعنی میراث میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے، لہذا تابع یعنی وصیت میں بھی دو کو جمع کا درجہ دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے خالد کے موالی کیلئے کچھ مال کی وصیت کی اور خالد کے صرف دو موالی ہوں تو ان دونوں کو پورا مال وصیت دیا جائے گا جیسا کہ تین یا تین سے زائد کی صورت میں پورا مال وصیت دیا جاتا ہے اسی طرح اگر زید نے بھائیوں کے لئے بصیغہ جمع وصیت کی اور اس کے دو بھائی ہوئے تو دونوں پورے مال کے مستحق ہوں گے جیسا کہ تین یا تین سے زائد پورے مال کے مستحق ہوتے۔ بہر حال اس حدیث میں صرف یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میراث اور وصیت میں دو کو وہی حکم حاصل ہے جو حکم جماعت کو حاصل ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اقل جمع دو ہیں، لہذا اس حدیث سے اقل جمع کے دو ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث امام کے مقدم ہونے کی سنت پر محمول ہے یعنی حدیث ''الاثنان فما فوقہما جماعۃ'' کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح مقتدیوں کے تین ہونے کے صورت میں امام کا مقتدیوں سے آگے ہو کر کھڑے ہونا مسنون ہے، اسی طرح مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں بھی امام کا مقتدیوں سے آگے کھڑا ہونا مسنون ہے اگر چہ اس میں حضرت امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں امام مقتدیوں کے درمیان میں کھڑا ہوگا نہ کہ آگے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں امام کا آگے کھڑا ہونا اسلئے مسنون ہے کہ امام جمعہ کے علاوہ تمام جماعتوں میں محسوب ہے پس جب امام محسوب ہے تو دو مقتدی اور ایک امام مل کر جماعت متحقق ہوگئی اور جب جماعت متحقق ہوگئی تو جماعت کا حکم یعنی امام کا آگے کھڑا ہونا بھی ثابت ہو جائے گا اور جمعہ میں چونکہ امام، صحت ادائے جمعہ کیلئے شرط ہے اس لئے امام کو جماعت میں سے شمار نہیں کیا جائیگا بلکہ امام کے علاوہ جماعت یعنی تین مردوں کا ہونا ضروری ہوگا اس کے برخلاف دوسری نمازیں کہ ان میں امام صحت ادائے صلاۃ کیلئے شرط نہیں ہے اسلئے امام کو جماعت میں سے شمار کرنا درست ہوگا، ادائے جمعہ کی صحت کیلئے امام کے علاوہ تین مردوں کا ہونا اس لئے بھی شرط ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''فاسعوا الی ذکر اللہ'' پس سعی الی الجمعۃ کرنے والوں کے علاوہ ایک ذاکر کا ہونا ضروری ہے اور ذاکر، خطیب ہے لہذا خطیب کے علاوہ ''فاسعوا'' صیغہ جمع کی وجہ سے تین مردوں کا ہونا شرط اور واجب ہے حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ ادائے جمعہ کے لئے امام کے علاوہ دو مقتدیوں کا ہونا کافی ہے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے تیسرا جواب ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ دوسرے لوگوں نے اس کو ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیث ''الاثنان فما فوقہما جماعۃ'' قوت اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے اسلام کے ضعف اور کفار کے غلبہ کی وجہ سے ابتداءً ایک آدمی اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے منع کیا تھا اور فرمایا تھا ''الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ رکب'' ایک آدمی بھی شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں مگر تین جماعت ہیں، ایک آدمی کو شیطان اس لئے قرار دیا کہ سفر میں ایک آدمی کو بڑی دقتیں اٹھانا پڑتی ہیں اور دو کو اس لئے شیطان قرار دیا کہ سفر میں اگر ایک مر گیا یا بیمار ہو گیا تو دوسرا انتہائی پریشان ہو جائے گا اور تین کو جماعت اسلئے قرار دیا کہ ایک کسی ضرورت سے چلا گیا تو باقی دو باہم مانوس ہو سکیں گے، اگر اس کو آنے میں تاخیر ہو گئی تو ایک اس تلاش کرنے کیلئے جا سکتا ہے اور ایک سامان کے

Marfat.com

پاس رہ سکتا ہے۔ بہر حال تین کی تعداد ایسی جماعت ہے جو کافی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے جب اسلام کو قوت عطاء فرمادی تو دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دی گئی اور ایک اپنے حال پر رہا، چنانچہ فرمایا ''الاثنان فما فوقہما جماعۃ'' یعنی قوت اسلام کے بعد جس طرح جماعت کو سفر کرنے کی اجازت ہے اسی طرح دو کو بھی سفر کرنے کی اجازت ہے کیونکہ اگر ایک مر گیا یا بیمار ہو گیا تو دوسرے کیلئے ہر جگہ معین و مددگار مہیا ہو جائیں گے اور اس کو کوئی دقت نہ ہوگی۔ پس جب حدیث اس پر محمول ہے تو اس حدیث سے اقل جمع کے دو ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں مخالفین کے بہت سے دلائل اور ان کے جوابات بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں، ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''ہٰذان خصمان اختصموا فی ربہم'' یعنی یہ دو مدعی ہیں جھگڑے ہیں اپنے رب پر۔ ملاحظہ فرمایئے اس آیت میں ''اختصموا'' جمع کا صیغہ دو کیلئے لایا گیا ہے لہذا ثابت ہوا کہ دو اقل جمع ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصم کا اطلاق واحد، تثنیہ، جمع سب پر ہوتا ہے، پس جب خصم کا اطلاق جمع پر بھی ہوتا ہے تو ان سب کیلئے ''اختصموا'' صیغہ جمع ذکر کر دیا گیا اور اس سے اقل جمع کا دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور حواء کو مخاطب کر کے فرمایا ''اہبطوا منہا'' دیکھئے دو جمع کا صیغہ ذکر کیا گیا ہے اس سے بھی اقل جمع کا دو ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اسکا جواب یہ ہیکہ آدم اور حواء چونکہ تمام انسانوں کی اصل تھے اسلئے یہ مان لیا گیا کہ تمام انسانی سرمایہ وہی ہیں یعنی پورے انسانی سرمایہ کو نکلنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس صورت میں ظاہر ہیکہ ضمیر جمع کا مرجع دو نہ ہونگے بلکہ تمام انسان ہونگے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں آدم، حواء اور ابلیس تینوں مخاطب ہیں اور تینوں کے لحاظ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ بہر حال اس آیت سے بھی اقل جمع کا دو ہونا ثابت نہ ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَحْثِ الْعَامِّ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ الْمُشْتَرَكِ فَقَالَ وَاَمَّا الْمُشْتَرَكُ فَمَا یَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰی سَبِیْلِ الْبَدَلِ اَرَادَ بِالْاَفْرَادِ مَافَوْقَ الْوَاحِدِ لِیَتَنَاوَلَ الْمُشْتَرَكُ بَیْنَ الْمَعْنَیَیْنِ فَقَطْ وَهُوَ یُخْرِجُ الْخَاصَّ وَقَوْلُهٗ مُخْتَلِفَةُ الْحُدُوْدِ یُخْرِجُ الْعَامَّ عَلٰی مَامَرَّ وَقَوْلُهٗ عَلٰی سَبِیْلِ الْبَدَلِ لِبَیَانِ الْوَاقِعِ اَوْاحْتِرَازٌ عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِیِّ اَنَّهٗ عَلٰی سَبِیْلِ الشُّمُوْلِ كَمَا سَیَاتِیْ وَقِیْلَ اِنَّهٗ اِحْتِرَازٌ عَنْ لَفْظِ الشَّیْءِ فَاِنَّهٗ بِاِعْتِبَارِ كَوْنِهٖ بِمَعْنَی الْمَوْجُوْدِ مُشْتَرَكٌ مَعْنَوِیٌّ خَارِجٌ عَنْ هٰذَا الْمُشْتَرَكِ وَبِاِعْتِبَارِ كَوْنِ اَفْرَادِهٖ مُخْتَلِفَةَ الْحَقَائِقِ دَاخِلٌ فِی الْمُشْتَرَكِ اللَّفْظِیِّ كَالْقُرْءِ لِلْحَیْضِ وَالطُّهْرِ فَاِنَّهٗ مُشْتَرَكٌ بَیْنَ هٰذَیْنِ الْمَعْنَیَیْنِ الْمُتَضَادَّیْنِ لَایَجْتَمِعَانِ وَقَدْ اَوَّلَهُ الشَّافِعِیُّ بِالطُّهْرِ وَاَبُوْحَنِیْفَةَ بِالْحَیْضِ كَمَا عَرَفْتَ۔

(ترجمہ):۔ پھر عام کی بحث سے فارغ ہو کر مصنفؒ نے مشترک کا بیان شروع کیا، چنانچہ فرمایا مشترک وہ لفظ ہے جو مختلف الحدود افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو مصنفؒ نے افراد سے مافوق الواحد مراد لیا ہے تاکہ تعریف دو معنی کے درمیان مشترک لفظ کو بھی شامل ہو جائے اور یہ قید خاص کو خارج کر دیتی ہے اور مصنفؒ کا قول مختلفۃ الحدود عام کو خارج کر دیتا ہے چنانچہ گذر چکا اور مصنفؒ کا قول علی سبیل البدل بیان واقع کیلئے

Marfat.com

ہے یا امام شافعیؒ کے قول علی سبیل الشمول سے احتراز ہے جیسا کہ عنقریب آجائیگا۔ اور کہا گیا کہ لفظ شئی سے احتراز ہے اس لئے کہ یہ اس اعتبار سے کہ موجود کے معنی میں ہے مشترک معنوی ہے اس مشترک سے خارج ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کے افراد مختلفۃ الحقائق ہیں، مشترک لفظی میں داخل ہے جیسے لفظ قرء، حیض اور طہر کیلئے ہے اسلئے کہ یہ ان دو متضاد معنی کے درمیان مشترک ہے جو جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ امام شافعیؒ نے اس کی تاویل طہر کیساتھ کی ہے اور ابو حنیفہؒ نے حیض کے ساتھ کی ہے جیسا کہ تو نے پہچانا۔

(**تشریح**) :۔ مصنفؒ نے عام کی بحث سے فراغت پا کر مشترک کی بحث کو شروع فرمایا ہے چنانچہ مشترک کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ مشترک وہ لفظ ہے جو علی سبیل البدل یعنی یکے بعد دیگرے ایسے افراد کو شامل ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔ ملا جیونؒ نے کہا کہ تعریف میں افراد سے مراد مافوق الواحد ہے تا کہ یہ تعریف اس لفظ کو بھی شامل ہو جائے جو دو معنی کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔

شارح نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یتناول افراد کی قید کے ذریعہ مشترک کی تعریف سے خاص خارج ہو جاتا ہے کیونکہ خاص، افراد کو شامل نہیں ہوتا بلکہ فرد کو شامل ہوتا ہے اور مختلفۃ الحدود کی قید سے عام خارج ہو جائے گا کیونکہ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کی حقیقت ایک ہوتی ہے اور مصنفؒ کا قول علی سبیل البدل بیان واقع کیلئے ہے یا امام شافعیؒ کے قول سے احتراز ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مشترک اپنے افراد کو علی سبیل البدل شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل الشمول اور علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ علی سبیل البدل کی قید کہ ذریعے لفظ شئی سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ شئی اس اعتبار سے کہ وہ موجود کے معنیٰ میں ہے اپنے تمام افراد میں اشتراک معنوی کیساتھ مشترک ہے اور تمام افراد کو علی سبیل الاجتماع شامل ہے جیسے حیوان پس یہ اس مشترک یعنی مشترک لفظی سے خارج ہو جائیگا مگر اس اعتبار سے کہ شئی کے افراد مختلفۃ الحقائق ہیں، شئی، مشترک لفظی میں داخل ہو جائیگا مصنفؒ نے مشترک کی مثال میں فرمایا ہے جیسے قرء کیونکہ لفظ ''قرء'' حیض اور طہر دونوں کو شامل ہے اور ان دونوں معانی کے درمیان ایسا تضاد ہے کہ یہ دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں امام شافعیؒ نے اس سے طہر مراد لیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے حیض مراد لیا ہے اس کی تفصیل خاص کی ابتدائی بحث میں گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهِ لِلْعَمَلِ بِهِ يَعْنِيْ اَلتَّوَقُّفُ عَنِ اعْتِقَادِ مَعْنًى مُعَيَّنٍ مِنَ الْمَعَانِيْ وَالتَّأَمُّلُ لِاَجْلِ تَرَجُّحِ بَعْضِ الْوُجُوْهِ لِاَجْلِ الْعَمَلِ لَا لِلْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَمَا تَأَمَّلْنَا فِي الْقُرْءِ بِعِدَّةِ اَوْجُهٍ اَحَدُهَا بِصِيْغَةِ ثَلٰثَةٍ وَالثَّانِيْ بِكَوْنِ اَقَلِّ الْجَمْعِ ثَلٰثَةً عَلٰى مَامَرَّ وَالثَّالِثُ بِاَنَّهُ بِمَعْنَى الْجَمْعِ وَالْاِنْتِقَالِ وَالْمُجْتَمِعُ هُوَالدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الطُّهْرِ وَكَذَا الْمُنْتَقِلُ هُوَالدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الْحَيْضِ وَتَحْقِيْقُهُ اَنَّ الْحَيْضَ اِنْ كَانَ هُوَالدَّمُ فَهُوَالْمُجْتَمِعُ وَالْمُنْتَقِلُ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ جَامِعًا بِخِلَافِ الطُّهْرِ فَاِنَّهُ لَيْسَ بِجَامِعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْتَقِلٍ وَاِنْ كَانَ اَيَّامُ الدَّمِ فَهِيَ مَحَلُّ الْاِجْتِمَاعِ وَالْاِنْتِقَالِ بِخِلَافِ اَيَّامِ الطُّهْرِ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَحَلِّ الْاِنْتِقَالِ وَاِنْ كَانَتْ مَحَلًّا لِلْاِجْتِمَاعِ فِيْ بَادِيْ الرَّأْيِ وَقَدْ اَوْضَحْتُ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيْ وَهٰهُنَا لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ۔

Marfat.com

(**ترجمہ**) :۔اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں بشرط تامل توقف کیا جائے تا کہ اس پر عمل کرنے کیلئے کوئی ایک فرد راجح ہو جائے یعنی معانی میں سے معنی معین کے اعتقاد سے توقف کیا جائے اور عمل کرنے کیلئے نہ کہ علم قطعی کیلئے کسی ایک فرد کو ترجیح دینے کیلئے تأمل کیا جائے جیسا کہ ہم نے لفظ قرء میں متعدد وجہوں سے تأمل کیا ہے اس میں سے ایک ثلثہ کا صیغہ ہے دوسرے اقل جمع کا تین ہونا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔سوم یہ کہ لفظ قرء جمع اور انتقال کے معنی میں ہے چنانچہ ایام طہر میں جمع ہونے والی چیز خون ہے اور ایام حیض میں منتقل ہونے والی چیز خون ہے اور اسکی تحقیق یہ ہے کہ حیض اگر خون ہے تو وہ مجتمع بھی ہے اور منتقل بھی اگر چہ جامع نہیں ہے برخلاف طہر کے کہ نہ وہ جامع ہے، نہ مجتمع ہے اور نہ منتقل ہے اور اگر ایام دم کا نام حیض ہے تو وہ محل اجتماع اور محل انتقال ہے برخلاف ایام طہر کے اسلئے کہ وہ محل انتقال نہیں ہیں اگر چہ بظاہر محل اجتماع ہیں اور میں نے تفسیر احمدی میں اس کی خوب وضاحت کی۔ہے یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے۔

(**تشریح**) :۔مصنفؒ نے فرمایا کہ مشترک کا حکم توقف ہے اور اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تا کہ اس پر عمل ہو سکے غور وفکر کرنا شرط ہے۔مصنف کی عبارت میں ''لیترجح''، ''تامل'' کیساتھ متعلق ہے اور ''للعمل''، ''شرط'' کیساتھ متعلق ہے۔اور مطلب یہ ہے کہ مشترک کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے غور کرنا اس پر عمل کرنے کیلئے شرط ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مشترک کے حکم میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ مشترک کے معانی میں سے ایک معین معنی پر اعتقاد کرنے کے سلسلہ میں توقف کیا جائے کیونکہ ہمارے نزدیک مشترک کے تمام معانی کو مراد لینا درست نہیں ہے لہذا ایک معنی مراد ہوگا اور ایک معنی غیر معین ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے لہذا کسی ایک معین معنی پر اعتقاد رکھنے کے سلسلہ میں توقف کرنا واجب ہوگا۔دوسری بات یہ کہ کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تأمل اور غور وفکر کرنا ضروری ہے، یہ خیال رہے کہ یہ غور کرنا اس پر عمل کرنے کیلئے ہوگا نہ کہ اعتقاد اور یقین کرنے کیلئے جیسا کہ ہم نے سابق میں لفظ قرء میں چند طریقوں سے تامل کیا ہے، ان میں سے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ثلثہ کے صیغہ میں تأمل کیا ہے چنانچہ کہا کہ اگر قرء سے حیض مراد لیا جائے تو لفظ ثلثہ کے موجب پر بغیر کمی بیشی کے عمل ہو جاتا ہے اور اگر طہر مراد لیا جائے تو ثلثہ کے موجب پر عمل نہ ہوگا بلکہ تین طہر سے کم ہو جائیں گے یا زیادہ ہو جائیں گے اسکی تفصیل خاص کے حکم پر تفریع رابع کے تحت گزر چکی ہے۔دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آیت ''والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثة قروء'' میں لفظ قروء جمع ہے اور اقل جمع تین ہیں۔اس کی تفصیل اور اس پر اعتراض بھی چوتھی تفریع کے تحت گذر چکا ہے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ لفظ قرء اضداد میں سے ہے یعنی اس کے معنی جمع کے بھی آتے ہیں جیسے ''قرأت الشئ قرانا'' میں نے شئ کو جمع کیا اور اس کے بعض کو بعض کیساتھ ملایا اور انتقال کے معنی بھی آتے ہیں جیسے ''قرأ النجم'' اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ ستارہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جائے بہر حال قرء کے معنی جمع اور انتقال دونوں ہیں اور یہ دونوں معنی متحقق ہیں کیونکہ خون ایام طہر میں جمع ہوتا ہے اور ایام حیض میں منتقل ہوتا ہے۔

شارحؒ نے کہا کہ قرء کے معنی حیض کے ہیں اب اگر حیض سے مراد خون ہے تو خون مجتمع بھی ہوتا ہے اور منتقل بھی ہوتا ہے اگر چہ جامع نہیں ہوتا برخلاف طہر کے کہ وہ نہ جامع ہوتا ہے نہ مجتمع ہوتا ہے اور نہ منتقل ہوتا ہے اور اگر حیض سے مراد ایام دم ہوں تو ایام دم محل اجتماع اور محل

Marfat.com

انتقال دونوں ہوتے ہیں برخلاف ایام طہر میں کے کہ وہ محل انتقال نہیں ہوتے اگر چہ بظاہر محل اجتماع ہوتے ہیں بہر حال حیض سے مراد دم ہو یا ایام دم ہوں حیض کے اندر، لفظ قرء کے دونوں معنی کا تحقق ہو جاتا ہے اور طہر کے اندر دونوں معنی کا تحقق نہیں ہوتا اسلئے بھی لفظ قرء سے حیض مراد لینا مناسب ہے نہ کہ طہر۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ میں نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں ذکر کی ہے یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لہذا اگر تفصیل دیکھنی ہو تو تفسیر احمدی کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

وَلَا عُمُوْمَ لَهٗ اَیْ لِلْمُشْتَرَكِ عِنْدَنَا فَلَا یَجُوْزُ اِرَادَةُ مَعْنَیَیْهِ مَعًا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ یَجُوْزُ اَنْ یُّرَادَ بِهِ الْمَعْنَیَانِ مَعًا كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ فَالصَّلٰوةُ مِنَ اللّٰهِ رَحْمَةٌ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اسْتِغْفَارٌ وَقَدْ اُرِیْدَا بِلَفْظٍ وَاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهٗ یُصَلُّوْنَ وَنَحْنُ نَقُوْلُ سِیْقَتِ الْاٰیَةُ لِاِیْجَابِ اقْتِدَاءِ الْمُؤْمِنِیْنَ بِاللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَلَا یَصْلُحُ ذٰلِكَ اِلَّا بِاَخْذِ مَعْنًی عَامٍّ شَامِلٍ لِلْكُلِّ وَهُوَ الْاِعْتِنَاءُ بِشَانِهٖ فَیَكُوْنُ الْمَعْنٰی اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یَعْتَنُوْنَ بِشَانِهٖ یَااَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِعْتَنُوْا اَیْضًا بِشَانِهٖ وَذٰلِكَ الْاِعْتِنَاءُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَمِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ دُعَاءٌ۔

(**ترجمہ**):۔اور اس کیلئے کوئی عموم نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک مشترک کیلئے کوئی عموم نہیں ہے لہذا ایک ساتھ اس کے دو معنی کا ارادہ کرنا جائز نہ ہوگا اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مشترک لفظ سے ایک ساتھ دو معنی کا ارادہ کرنا جائز ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول ''ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی'' میں ہے کہ لفظ صلاۃ اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے اور لفظ واحد یعنی یصلون سے دونوں معنی مراد ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ یہ آیت اسلئے لائی گئی ہے کہ تا کہ مؤمنین پر اللہ اور ملائکہ کہ اقتداء واجب ہو اور یہ صحیح نہیں ہوگا مگر ایسے معنی مراد لے کو جو عام ہوں اور سب کو شامل ہوں اور وہ معنی رسول اللہ ﷺ کی شان کی طرف متوجہ رہنے کے ہیں پس معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتے آنحضرت ﷺ کی شان کی طرف متوجہ رہتے ہیں لہذا اے مؤمنو تم بھی رسول اللہ ﷺ کی شان کی طرف متوجہ رہو۔ اور یہ متوجہ رہنا اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے اور مؤمنین کی طرف سے دعا ہے۔

(**تشریح**):۔مصنفؒ نے کہا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے یعنی اطلاق واحد سے بیک وقت مشترک کے دونوں معنی کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ عموم مشترک جائز ہے یعنی لفظ مشترک سے بیک وقت دونوں معنی کا مراد لینا جائز ہے امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے ''ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی'' اس آیت میں لفظ صلاۃ مشترک ہے کیونکہ اگر صلوۃ اللہ کی طرف سے ہو تو وہ رحمت ہوتی ہے اور اگر ملائکہ کی طرف سے ہو تو وہ استغفار ہوتا ہے اور یہاں آیت میں لفظ واحد یعنی یصلون سے بیک وقت دونوں معنی مراد ہیں پس ثابت ہوا کہ عموم مشترک جائز ہے۔

ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ آیت کا مقصد یہ ہیکہ مؤمنین پر اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتداء کرنا واجب ہے اور یہ اسی وقت درست ہوسکتا ہے جب کہ صلاۃ سے ایسے معنی مراد ہوں جو سب کو عام اور شامل ہوں اور وہ معنی اعتناء شان کے ہیں اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ

Marfat.com

اللہ اور ملائکہ رسول اللہ ﷺ کی اعتناء شان کرتے ہیں یعنی آپ کی شان کی طرف توجہ کرتے ہیں لہذا اے مسلمانو! تم بھی رسول اللہ ﷺ کی طرف متوجہ رہو اور یہ اعتناء (متوجہ ہونا) اللہ کی طرف سے بصورت رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے بصورت استغفار ہے اور مؤمنین کی طرف سے بصورت دعا ہے حاصل یہ کہ آیت میں صلاۃ کے ایسے عام معنی مراد ہیں جو سب کو شامل ہیں اور اس صورت میں یہ عموم مجاز کے قبیلہ سے ہوگا نہ کہ عموم مشترک کے قبیلہ سے پس جب یہ آیت عموم مجاز کے قبیلہ سے ہے اور عموم مشترک کے قبیلہ سے نہیں ہے تو اس آیت کو عموم مشترک ثابت کرنے کیلئے استدلال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

وَتحْرِيْرُ محَلِّ النِّزَاعِ انَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ اَنْ يُّرَادَبِلَفْظٍ وَاحِدٍ فِىْ زَمَانٍ وَاحِدٍ كُلٌّ مِّنَ الْمَعْنَيَيْنِ عَلٰى اَنْ يَّكُوْنَ مُرَادًا وَمَنَاطًا لِلْحُكْمِ اَمْ لَا فَعِنْدَنَا لَايَجُوْزُ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْوَاضِعَ خَصَّصَ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ لَايُرَادُ بِهٖ غَيْرُهٗ فَاعْتِبَارُ وَضْعِهٖ لِهٰذَا الْمَعْنٰى يُوْجِبُ اَرَادَتَهٗ خَاصَّةً وَبِاعْتِبَارِ وَضْعِهٖ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى يُوْجِبُ اَرَادَتَهٗ خَاصَّةً فَيَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ كُلٌّ مِّنْهُمَا مُرَادًا اَوْغَيْرَ مُرَادٍ فَلَايَكُوْنُ ذٰلِكَ اِلَّابِاَنْ يُّرَادَ اَحَدُالْمَعْنَيَيْنِ عَلٰى اَنَّهٗ نَفْسُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَالْآخَرُ عَلٰى اَنَّهٗ يُنَاسِبُهٗ فَيَكُوْنُ جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَهُوَبَاطِلٌ وَعِنْدَهٗ يَجُوْزُ ذٰلِكَ بِشَرْطِ اَنْ لَّايَكُوْنَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ كَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ لَايَجُوْزُ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَالَاتَجُوْزُ اِرَادَةُ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمُوْعٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَتَحْقِيْقُ كُلِّ ذٰلِكَ فِى التَّلْوِيْحِ.

(**ترجمہ**): محل نزاع کی تحریر کا خلاصہ یہ ہیکہ لفظ سے ایک زمانہ میں دو معنوں میں سے ہر ایک کا اس طور پر مراد ہونا کہ وہی مراد اور مدار حکم ہو جائز ہے یا نہیں۔ یہ ہمارے نزدیک ناجائز ہے اسلئے کہ واضع نے لفظ کو معنی کیلئے اسطور پر وضع کیا ہے کہ اس سے دوسرے معنی مراد نہ ہوں۔ پس اس لفظ کا اس معنی کے لئے وضع کرنے کا اعتبار واجب کرتا ہے کہ یہی معنی مراد ہوں اور اس لفظ کا اس معنی کیلئے وضع کرنے کا اعتبار واجب کرتا ہے کہ وہی معنی مراد ہوں پس لازم آئیگا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد بھی ہوں اور غیر مراد بھی ہوں مگر یہ کہ دو معنی میں سے ایک معنی کا ارادہ اس بنا پر ہو کہ وہ عین موضوع لہ ہے اور دوسرے کا اس بنا پر کہ وہ اس کے مناسب ہے پس جمع بین الحقیقت والمجاز ہوگا اور یہ بھی باطل ہے اور شافعی کے نزدیک اس شرط پر جائز ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تضاد نہ ہو چنانچہ اگر ان میں تضاد ہوگا جیسے حیض اور طہر تو بالاتفاق ناجائز ہوگا اور اسی طرح مجموعہ من حیث المجموعہ کا ارادہ بھی بالاتفاق ناجائز ہے ہر ایک کی تحقیق تلویح میں موجود ہے۔

(**تشریح**) ۔شارح نور الانوار حضرت العلام ملا جیون نور اللہ مرقدہ نے فرمایا کہ عموم مشترک کے جواز اور عدم جواز کے سلسلہ میں احناف وشوافع کے درمیان اختلاف کا خلاصہ یہ ہیکہ ایک وقت میں ایک لفظ سے دو معنوں میں سے ہر ایک معنی کا اس طور مراد لینا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد اور مدار حکم ہو جائز ہے یا نہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بات ناجائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ مشترک جس قدر معانی کیلئے موضوع ہوتا ہے ان میں سے ہر معنی کا واضع علیحدہ ہوتا ہے یعنی لفظ مشترک کے اگر معنی متعدد ہوتے ہیں تو ان کی وضعیں بھی متعدد ہوتی ہیں، یعنی اس لفظ کو ایک واضع ایک معنی کیلئے وضع کرتا ہے اور دوسرا واضع دوسرے

Marfat.com

دوسرے معنی کیلئے وضع کرتا ہے۔پس جب ایک واضع نے اس لفظ کو ایک معنی کے لئے وضع کیا اور خاص کیا ہے تو اس لفظ سے یہی معنی مراد ہوں گے اور اس کے علاوہ دوسرے معنی مراد نہ ہوں گے اور جب دوسرے واضع نے اس لفظ کو دوسرے معنی کیلئے وضع کیا اور خاص کیا ہے تو اس وضع کے اعتبار سے دوسرے معنی مراد ہونگے اور پہلے معنی مراد نہ ہونگے۔پس جب لفظ مشترک سے دونوں معنی کا ارادہ کیا گیا تو ان دونوں معنوں میں سے ہر ایک کا مراد اور غیر مراد ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے لہذا دونوں معنوں کا ارادہ کرنا بھی باطل ہے بہر حال موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے دونوں معنی کا مراد لینا تو باطل ہو گیا اب صرف یہ صورت ہے کہ ان میں سے ایک معنی کا ارادہ موضوع لہ (حقیقت) ہونے کی حیثیت سے کیا جائے اور ایک کا ارادہ علاقہ کی وجہ سے مجاز ہونے کی حیثیت سے کیا جائے مگر اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے اور جمع بین الحقیت والمجاز بھی باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ لفظ مشترک سے دونوں معنی مراد لینا کسی طرح درست نہیں ہے۔ہاں، امام شافعیؒ کے نزدیک لفظ مشترک کے دونوں معنی مراد لینا اس شرط کے ساتھ درست ہے کہ ان کے درمیان تضاد نہ ہو چنانچہ اگر دونوں معنوں کے درمیان تضاد موجود ہو جیسے حیض اور طہر میں تضاد ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی ان دونوں کو مراد لینا جائز نہ ہوگا۔اسی طرح لفظ مشترک سے دونوں معنی کے مجموعہ من حیث المجموعہ کا مراد لینا بھی بالاتفاق درست نہیں ہے، مجموعہ من حیث المجموعہ کا مراد لینا نہ تو حقیقۃً درست ہے اور نہ مجازاً درست ہے حقیقۃً تو اسلئے درست نہیں ہے کہ لفظ، مجموعہ من حیث المجموعہ کیلئے موضوع نہیں ہے اور مجازاً اسلئے درست نہیں کہ مجموعہ اور دونوں معنی سے ہر ایک معنی کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے حالانکہ مجاز کیلئے مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔شارحؒ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ کی مکمل تحقیق تلویح میں مذکور ہے۔

ثُمَّ ذكر الْمصنّف بعْدهٗ الْمؤوَّل فَقَالَ وَامَّا الْمؤوَّل فَمَاترجَّح من الْمُشْتَرك بَعْضُ وُجُوْهه بغالب الرَّاى يعْنى انَّ الْمُشْتَرك مادَامَ لَمْ يَتَرَجَّحْ احَدُ مَعْنَيَيْه على الْآخر فَهُوَ مُشْتَرَكٌ إذَا تَرَجَّحَ احَدُ مَعْنَيَيْه بتاوِيل الْمجتهد صَارَ ذٰلِكَ الْمُشْتَرَكُ بِعَيْنِه مُؤَوَّلاً وَانَّمَا عُدَّ مِنْ اقْسَام النَّظْم وَانْ حَصَلَ بِفِعْلِ التَّاوِيل لانَ الْحُكْم بِعَدالتَّاوِيل يُضَافُ الى الصِّيْغَة فَكَانَّ النَّصَّ وَرَدَ بِهٰذَا وَانَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِه مِنَ الْمُشْتَرك لانَّ الْمُرَاد هٰهُنَا هُوَهٰذَا الْمُؤَوَّلُ الَّذِىْ بَعْدَ الْمُشْتَرك وَالَّافَالْخَفِىُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ اذَا زَال خَفَاؤُهَا بِدَلِيْلٍ ظَنِّي صَارَ مُؤَوَّلاًايْضًا وَلٰكِنَّه مِنْ اقْسَام الْبَيَانِ وَالْمُرَادُ بِغَالِبِ الرَّاىِ الظَّنُّ الْغَالِبُ سَوَاءٌ حَصَلَ بِخَبَرِالْوَاحِدِ اوِالْقِيَاسِ اوْنَحْوِه فَلَايُقَالُ انَّهٗ لَايَشْمَلُ مَااذَا حَصَلَ التَّاوِيْلُ بِخَبَرِالْوَاحِدِ بَلْ بِالْقِيَاسِ فَقَطْ ثُمَّ التَّرَجُّحُ مِنَ الْمُشْتَرَكِ قَدْ يَكُوْنُ بِالتَّاَمُّلِ فِى الصِّيْغَةِ وَقَدْ يَكُوْنُ بِالتَّاَمُّلِ فِىْ السِّيَاقِ كَمَاقُلْنَا فِىْ الْقُرُوْءِ بِالنَّظَرِالِىْ نَفْسِه وَبِالنَّظَرِ الِىْ ثَلٰثَةٍ وَقَدْ يَكُوْنُ بِالنَّظَرِالِىَ السِّيَاقِ كَمَا فِىْ قَوْلِه تَعَالٰى اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ عُرِفَ اَنَّهٗ مِنَ الْحِلِّ وَفِىْ قَوْلِه احِلَّبَادَارِ الْمُقَامَةِ عُرِفَ انَّهٗ مِنَ الْحُلُوْلِ.

(ترجمہ):۔پھر اس کے بعد مصنفؒ نے مؤول کو ذکر فرمایا چنانچہ فرمایا کہ مؤول وہ لفظ مشترک ہے جس کے کوئی ایک معنی غالب رائے سے

Marfat.com

راجح ہو جائیں یعنی مشترک جب تک اس کے دو معنی میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہوں تو وہ مشترک ہے جب دو معنی میں سے ایک مجتہد کی تاویل سے راجح ہو جائے تو وہ مشترک بعینہ مؤول ہو جائے گا اور مؤول کو نظم کے اقسام میں سے شمار کیا گیا ہے اگرچہ وہ فعل تاویل سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ حکم تاویل کے بعد صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے پس گویا نص اسی حکم پر وارد ہوئی ہے اور مصنفؒ نے اپنے قول ''من المشترک'' کیساتھ مقید کیا ہے اسلئے کہ یہاں وہی مؤول مراد ہے جو مشترک کے بعد ہوتا ہے ورنہ خفی، مشکل مجمل جب ان کا خفاء دلیل ظنی سے زائل ہو جائے تو ان کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول اقسام بیان میں سے ہے اور غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے خواہ خبر واحد سے حاصل ہو خواہ قیاس سے خواہ اسی جیسے سے۔ لہذا یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ مؤول اس صورت کو شامل نہ ہوگا جس میں خبر واحد سے تاویل حاصل ہو بلکہ صرف قیاس سے ہو۔ پھر مشترک کے کسی ایک معنی کا راجح ہونا کبھی صیغہ میں غور وفکر کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی سباق میں غور کرنے سے ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے قروء میں کہا اس کی ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اور ثلثہ کی طرف نظر کرتے ہوئے اور کبھی راجح ہونا سیاق کی طرف نظر کرتے ہوئے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ''احل لکم لیلۃ الصیام الرفث'' میں معلوم ہوا کہ لفظ احل، حل سے ہے اور باری تعالیٰ کے قول ''احلنا دار المقامۃ'' میں معلوم ہوا کہ یہ حلول سے ہے۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے مشترک کے بیان کے بعد مؤول کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ مؤول وہ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو کر متعین ہو جائے یعنی جب تک مشترک کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح نہیں دی جائے گی اس وقت تک اس کو مشترک کہا جائے گا اور جب کسی ایک معنی کو مجتہد کی تاویل سے ترجیح دے دی جائے گی تو وہ مشترک بعینہ مؤول ہو جائیگا۔

''وانما عد من اقسام النظم'' سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مؤول کو وضع کے اعتبار سے نظم کے اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مؤول غالب رائے سے پیدا ہوتا ہے اور غالب رائے، نظم کے قبیل سے نہیں ہے لہذا مؤول نظم کے اقسام میں سے نہ ہوگا۔

اسکا جواب یہ ہے کہ مؤول کا حصول اگرچہ فعل تاویل سے ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود مؤول کو نظم کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور صیغہ، نظم کے قبیلہ سے ہے لہذا مؤول نظم کے اقسام میں سے ہوگا اور یہ ایسا ہو گیا گویا نص اس حکم کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے مؤول کی تعریف میں ''من المشترک'' کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہاں مؤول سے وہ مؤول مراد ہے جو مشترک سے پیدا ہوتا ہے ورنہ اگر خفی، مشکل اور مجمل کا خفاء کسی دلیل ظنی سے دور کر دیا جائے تو اس کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول بیان کے اقسام میں سے ہے نہ کہ نظم کے اقسام میں سے۔

''واما المراد بغالب الرائے'' سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ مشترک کے ایک معنی کو کبھی خبر واحد کے ذریعہ ترجیح دے دی جاتی ہے حالانکہ غالب رائے کی قید کی وجہ سے یہ تعریف اس کو شامل نہیں ہے۔

Marfat.com

اسکا جواب یہ ہیکہ متن میں غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے ظن غالب خواہ خبر واحد سے حاصل ہو، خواہ قیاس سے خواہ تأمل وغیرہ سے حاصل ہو، پس اب یہ اشکال واقع نہ ہوگا کہ مؤول کی تعریف اس صورت کو شامل نہیں ہے جس میں خبر واحد سے تاویل حاصل ہو بلکہ صرف اس صورت کو شامل ہے جس میں قیاس کے ذریعہ تاویل حاصل ہو۔

بہر حال اگر تاویل ظن غالب سے حاصل ہو تو وہ مؤول کہلائے گا لیکن اگر دلیل قطعی کے ذریعہ ایک معنی کو متعین کیا گیا ہو تو وہ مفسر کہلائے گا مؤول نہ کہلائے گا۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک معنی کا راجح ہونا کبھی صیغہ اور لفظ میں غور کرنے سے ہوتا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ لفظ قروء سے حیض کے معنی مراد ہیں کیونکہ قروء جمع ہے اور اقل جمع تین ہیں اور تین پر عمل حیض مراد لینے کی صورت میں ہوسکتا ہے نہ کہ طہر لینے کی صورت میں۔ اور کبھی سیاق وسباق میں غور کرنے سے ہوتا ہے، سیاق اور سباق میں فرق یہ ہے کہ سباق (یا کیساتھ) قرینہ لفظیہ متقدمہ پر بولا جاتا ہے اور سیاق (یا کیساتھ) قرینہ لفظیہ متاخرہ پر بولا جاتا ہے۔ یعنی اگر قرینہ لفظیہ، لفظ مشترک سے مقدم ہو تو اسکو سباق کہتے ہیں اور اگر لفظ مشترک سے مؤخر ہو تو اس کو سیاق کہتے ہیں۔ سباق کی مثال ''والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء'' ہے یعنی لفظ قرء جو مشترک لفظ ہے اس میں حیض کے معنی راجح ہیں، اور قرینہ لفظیہ، لفظ ثلثۃ ہے جو لفظ مشترک پر مقدم ہے اس کی تقریر پہلے گزر چکی ہے۔ اور سیاق کی مثال باری تعالیٰ کا قول ''احل لکم لیلۃ الصیام الرفث'' اور ''احلنا دار المقامۃ'' ہے کیونکہ پہلی آیت میں ''احل'' اور دوسری آیت میں ''احلنا'' مشترک الفاظ ہیں کیونکہ اس کے معنی نزول کرنے کے بھی ہیں اور حلال کرنے کے بھی ہیں لیکن پہلی آیت میں لفظ ''الرفث'' بمعنی جماع جو لفظ مشترک سے مؤخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ ''احل'' ''حل'' حلال کرنے سے مشتق ہے نہ کہ حلول سے، اور دوسری آیت میں لفظ ''دار المقامہ'' بمعنی جنت جو ''احلنا'' لفظ مشترک سے مؤخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ ''احلنا'' ''حلول'' نزول کرنے سے مشتق ہے نہ کہ ''حل'' سے۔

وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى احْتِمَالِ الْغَلَطِ اَیْ حُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا جَاءَ فِیْ تَاوِیْلِ الْمُجْتَهِدِ مَعَ احْتِمَالِ اَنَّهٗ غَلَطٌ وَیَكُوْنُ الصَّوَابُ فِی الْجَانِبِ الْاٰخَرِ وَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ ظَنِّیٌّ وَاجِبُ الْعَمَلِ غَیْرُ قَطْعِیٍّ فِی الْعِلْمِ فَلَا یُكَفَّرُ جَاحِدُهٗ۔

(ترجمہ):۔ اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال کے ساتھ اسپر عمل کرنا واجب ہے یعنی مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں اس پر عمل کرنا واجب ہے اس احتمال کیساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں حاصل یہ کہ مؤول ظنی ہے قطعی نہیں ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے پس اسکے منکر کو کافر نہیں کہا جائیگا۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے کہا کہ مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں گے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر اس احتمال کے ساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں کیونکہ مجتہد غلطی بھی کرتا ہے اور درست بھی کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ مؤول ظنی ہوتا ہے قطعی نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ اس کا منکر کافر نہیں ہوتا مگر اسپر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔

Marfat.com

رَبَّنَاتَقَبَّلْ مِنَّاانَّکَ اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ وَتُبْ عَلَیْنَا اِنَّکَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْاَنْبِیَاءِ وَالْمُرْسَلِیْنَ وَعَلٰی آلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ بِرَحْمَتِکَ یَااَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ۔

جمیل احمد عفی عنہٗ

خادم تدریس حدیث دارالعلوم (وقف) دیوبند

۲۸/ جمادی الثانی یوم دوشنبہ ۱۴۰۹ھ

Marfat.com

مَنْ يُرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

قوت الاخبار

شرح اُردو

نور الانوار

حصّہ دوم



تالیف:۔ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استاذِ حدیث وتفسیر دار العلوم (وقف) دیوبند

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرستِ مضامین

مضمون	صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر
ظاہر اور نص کی تعریف اور ان کا حکم	02	''من'' کا بیان	234
مفسر اور محکم کی تعریف اور ان کا حکم	06	''الیٰ'' کا بیان	236
خفی کی تعریف اور حکم	21	''فی'' کا بیان	241
مشکل کی تعریف اور حکم	26	اسمائے ظروف مع قبل و بعد، عند، غیر، سویٰ کا بیان	244
مجمل کی تعریف اور حکم	30	حرفِ شرط (ان) کا بیان	250
متشابہ کی تعریف اور حکم	35	حرفِ شرط ''اذا'' کا بیان	252
حقیقت و مجاز	41	''کیف'' کا بیان	259
علاقۂ مجاز	84	''کم'' کا بیان	265
ترکِ حقیقت کے مواقع	122	حیث اور این کا بیان	266
حروف معانی کا بیان	139	جمع مذکر کی علامت کا بیان	267
حرفِ عطف (واؤ) کا بیان	140	صریح، کنایہ اور انکے حکم کا بیان	270
''فاء'' کا بیان	160	کنایات الطلاق کا بیان	274
''ثم'' کا بیان	167	عبارۃ النص	282
''بل'' کا بیان	174	اشارۃ النص	284
''لکن'' کا بیان	177	دلالۃ النص	290
''حتی'' کا بیان	209	اقتضاء النص	299
حرفِ جر (باء) کا بیان	218	وجوہِ فاسدہ کا بیان	312
''علی'' کا بیان	231	احکامِ مشروعہ میں سے عزیمت اور اسکے اقسام کا بیان	354

Marfat.com

مضمون	صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر
رخصت کے اقسام کا بیان	365	عقوبات کے اسباب کا بیان	383
احکام مشروعہ کا بیان	380	تمت بالخیر	

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿قوت الاخیار شرح اردو نور الانوار﴾

تالیف:۔ مولانا جمیل احمد سکروڈوی استاذ دارالعلوم (وقف) دیوبند

گیارہویں صدی ہجری کے ایک متبحر عالم، فقیہ دوراں اور مفسر ملت ملا جیونؒ نے ''منار'' کی شرح لکھی ہے جو اپنی مقبولیت، افادیت، اہمیت اور گوناگوں خصوصیت کی وجہ سے مقبول خاص وعام ہے۔ اس میں آپ نے قرآن وسنت سے استنباط واستخراج کے جو اصول بتائے ہیں اور جزئیات وفروعیات کو جس قدر بیان کیا ہے وہ اصول کی دوسری کتابوں میں کم ہیں۔ اسی مقبولیت کی وجہ سے ہر دینی درسگاہ میں داخل نصاب ہے۔ آپ نے یہ کتاب مدینہ منورہ جیسے مقدس مقام پر صرف دو ڈھائی ماہ کے عرصہ میں تحریر فرمائی ہے۔ برسوں سے اس کتاب پر اردو میں کوئی جامع تعلیق نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے، اسلئے جو مشکل مقامات ہیں ان پر بڑی جانکاہی کرنی پڑتی ہے۔ مولانا جمیل احمد سکروڈوی نے اپنی گوناگوں تدریسی وتصنیفی مصروفیات کے باوجود قلم اٹھایا ہے اور اس کے اغلاق کو حل کرکے طلبہ واساتذہ پر بڑا احسان فرمایا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نور الانوار کا حق ادا کردیا ہے، نور الانوار کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی طویل ترین عبارتوں کا مختصر تشریحی نوٹ کیساتھ اگر حل کیا جائے تو تشفی ہوجاتی ہے۔ مولانا موصوف نے یہی کیا ہے اور جہاں مغلق عبارت ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل ہیں ان پر کھل کر بحث کی ہے، آپ مغلق سے مغلق مسائل اور پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ فرحت وتازگی محسوس کرتے ہیں۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی ذوق، تفہیم کا انداز، پڑھانے کا لب ولہجہ اور کتاب پر مکمل گرفت کا طرز کم دیکھنے میں آتا ہے۔

Marfat.com

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ التَّقْسِیْمِ الثَّانِیْ فَقَالَ وَاَمَّا الظَّاهِرُ فَاسْمٌ لِکَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ لِلسَّامِعِ لِصِیْغَتِهٖ اَیْ لَایَحْتَاجُ اِلَی الطَّلَبِ وَالتَّاَمُّلِ کَمَا فِیْ مُقَابِلَاتِهَا وَلَایُزَادُ عَلَی الصِّیْغَةِ شَیْءٌ آخَرُ مِنَ السَّوْقِ وَنَحْوِهٖ کَمَا فِی النَّصِّ فَخَرَجَ هٰذَا کُلُّهٗ مِنْ قَوْلِهٖ بِصِیْغَتِهٖ لٰکِنْ یَشْتَرِطُ فِیْ هٰذَا کَوْنَ السَّامِعِ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ وَفِیْ اِزْدِیَادِ لَفْظِ الْکَلَامِ اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ هٰذَا التَّقْسِیْمَ مِمَّا یَتَعَلَّقُ بِالْکَلَامِ کَالرَّابِعِ کَمَا اَنَّ الْاَوَّلَ وَالثَّالِثَ یَتَعَلَّقُ بِالْکَلِمَةِ وَالْمُرَادُ مِنَ الظُّهُوْرِ فِیْ قَوْلِهٖ مَاظَهَرَ الظُّهُوْرُ اللُّغَوِیُّ فَلَایَرِدُ اَنَّ هٰذَا تَعْرِیْفُ الشَّیْءِ بِنَفْسِهٖ

ترجمہ:۔پھر مصنف نے دوسری تقسیم شروع فرمائی چنانچہ فرمایا کہ ظاہر اس کلام کا نام ہے جسکی مراد سننے والے کیلئے اسکے صیغہ سے ظاہر ہو جائے یعنی طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیسا کہ انکے مقابلات میں محتاج ہے اور صیغہ پر سوق وغیرہ کی زیادتی نہیں کیجاتی ہے۔جیسا کہ نص میں کیجاتی ہے پس یہ ساری چیزیں مصنف کے قول ''بصیغتہ'' سے خارج ہوگئیں۔لیکن اس بارے میں شرط یہ ہے کہ سامع اہل زبان ہو،اور لفظ الکلام کے زیادہ کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تقسیم اس چیز کے قبیل سے ہے جسکا تعلق چوتھی تقسیم کی طرح کلام سے ہے جیسا کہ پہلی اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے،اور مصنف کے قول ماظہر میں ظہور سے ظہور لغوی مراد ہے لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ یہ ''تعریف الشئی بنفسہ'' ہے

تشریح:۔الحمدللہ تقسیم اول کے تحت مذکورہ چاروں قسموں خاص،عام،مشترک،مؤول کو پوری شرح وبسط کیساتھ جلد اول میں ذکر کر دیا گیا ہے اب بتوفیق الٰہی تقسیم ثانی کے تحت مذکورہ اقسام کا بیان شروع کیا جارہا ہے چنانچہ فرمایا کہ تقسیم ثانی کے تحت پہلی قسم ظاہر ہے اور ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کے سنتے ہی سننے والے کو اس کلام کا مطلب معلوم ہو جائے یعنی محض صیغہ سے کلام کی مراد سامع کے سامنے ظاہر ہو جائے اور سامع مراد کو سمجھنے کیلئے طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیسا کہ خفی،مشکل،مجمل میں طلب وتامل کا محتاج ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہیکہ سامع اہل زبان ہو اور صیغہ پر سوق وغیرہ کی زیادتی بھی نہیں کیجاتی ہے جیسا کہ نص میں زیادتی کی گئی ہے حاصل یہ کہ نص میں یہ بات ضروری ہے کہ کلام،مراد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو مگر ظاہر میں کلام مراد کو بیان کرنے کیلئے نہیں لایا جاتا ہے بلکہ مراد نفس صیغہ سے خود بخود واضح ہو جاتی ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا ہے کہ نص،مفسر وغیرہ تمام قسمیں مصنفؒ کے قول بصیغہ سے خارج ہوگئیں۔شارح کہتے ہیں کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ الکلام زیادہ کرنے سے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اس تقسیم کا چوتھی تقسیم کی طرح کلام سے تعلق ہے جیسا کہ پہلی اور تیسری تقسیم کلمہ سے متعلق ہے اور وجہ اس کی یہ ہیکہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہور مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں۔اسلئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا۔اور تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے،اور وضع کہتے ہیں۔لفظ کو معنی کیلئے تعیین کرنا،اور تعین معنی مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے پس ان دونوں تقسیموں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں۔اور معنی مفرد کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے لہذا تقسیم اول اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے۔

Marfat.com

والمراد من الظہور فی قولہ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہیکہ ظاہر کی تعریف میں ظہور کے لفظ کا ذکر کرنا تعریف الشئی بنفسہ ہے یعنی جو معرف (بفتح الراء) ہے وہی معرف (بکسر الرا) ہے حالانکہ تعریف الشئی بنفسہ ناجائز اور باطل ہے، اور تعریف الشئی بنفسہ باطل اسلئے ہیکہ اس سے دور لازم آتا ہے اور دور باطل ہے لہذا تعریف الشئی بنفسہ بھی باطل ہے اور تعریف الشئی بنفسہ سے دور اسلئے لازم آتا ہے کہ دور کہتے ہیں ''توقف الشئی علی نفسہ'' کو یعنی شئی کا اپنی ذات پر موقوف ہونا دور ہے اور معرف (بفتح الراء) کا سمجھنا معرف (بکسر الراء) پر موقوف ہوتا ہے اور یہاں معرف بفتح الراء بھی ظاہر ہے اور معرف بکسر الراء میں بھی ظہور کا لفظ مذکور ہے۔ پس ظاہر کا سمجھنا خود اس کی ذات یعنی ظہور پر موقف ہوا اور اسی کا نام دور ہے۔ بہر حال ثابت ہوگیا کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کے مذکور ہونے سے تعریف الشئی بنفسہ یعنی شئی کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم آتا ہے، اور تعریف الشئی بنفسہ، دور کو مستلزم ہے اور دور باطل ہے لہذا ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا مذکور ہونا بھی باطل ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف (فتح الراء) اصطلاحی ظاہر ہے اور معرف (بکسر الراء) میں جو ظہور ہے اس سے مراد ظہور لغوی ہے یعنی وضوح اور انکشاف مراد ہے اور جب ایسا ہے تو معرف (بفتح الراء) اور معرف (بکسر الراء) دونوں میں عینیت نہ رہی بلکہ تغایر ہوگیا اور جب تغایر پیدا ہوگیا تو تعریف الشئی بنفسہ یعنی شئی کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آئے گا اور جب شئی کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آیا تو دور بھی لازم نہیں آئے گا۔ اور جب دور لازم نہیں آیا تو ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا مذکور ہونا بھی باطل نہ ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالَّذِیْ ظَهَرَ مِنْهُ عَلٰی سَبِیْلِ الْقَطْعِ وَالْیَقِیْنِ حَتّٰی صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالظَّاهِرِ لِاَنَّ غَایَتَهُ اَنَّهُ مُحْتَمِلُ الْمَجَازِ وَهُوَ اِحْتِمَالٌ غَیْرُ نَاشِئٍ مِنْ دَلِیْلٍ فَلَا یُعْتَبَرُ۔

ترجمہ:۔ اور ظاہر کا حکم یہ ہیکہ متکلم کے کلام سے جو معنی ظاہر ہوتے ہیں ان پر قطعی اور یقینی طور سے عمل کرنا واجب ہو، یہاں تک کہ ظاہر سے حدود و کفارات کا اثبات صحیح ہے کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ظاہر مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ نے ظاہر کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ظاہر کا حکم یہ ہے کہ اس سے جو مطلب ظاہر ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ ظاہر کا حکم چونکہ قطعی اور یقینی ہے اس لئے اس سے حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست ہے ظاہر کا حکم اگر ظنی ہوتا تو اس سے حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ دلائل ظنیہ سے حدود و کفارات کو ثابت نہیں کیا جاتا ہے ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا یہ جا سکتا ہے کہ ظاہر، مجاز کا احتمال رکھتا ہے۔ لیکن یہ احتمال چونکہ کسی دلیل سے پیدا نہیں ہوا ہے اسلئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وَاَمَّا النَّصُّ فَمَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَی الظَّاهِرِ لِمَعْنًی مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا فِیْ نَفْسِ الصِّیْغَةِ یَعْنِیْ یُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًی لَمْ یُفْهَمْ مِنَ الظَّاهِرِ بِسَبَبِ اَنَّ الْمُتَكَلِّمَ سَاقَ ذٰلِكَ النَّظْمَ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰی لَا بِمُجَرَّدِ فَهْمِهٖ مِنَ الصِّیْغَةِ وَالْمَشْهُوْرُ فِیْمَا بَیْنَ الْقَوْمِ اَنَّ فِی النَّصِّ یَشْتَرِطُ السَّوْقَ وَفِی الظَّاهِرِ عَدَمُ السَّوْقِ فَیَكُوْنُ بَیْنَهُمَا مُبَایَنَةٌ فَاِذَا قِیْلَ جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ كَانَ نَصًّا فِیْ مَجِیْئِ الْقَوْمِ وَاِذَا قِیْلَ رَاَیْتُ فُلَانًا جُنُبًا

Marfat.com

جاء بنی الْقَوْمُ کان نصًا فی الرُّوْیۃ ظاھرا فی مجیٔ الْقَوْم ولٰکِنْ ذُکِر فِیْ عامَّۃِ الْکُتُب اَنَّ الظَّاھِر اعمُّ مِنْ اَنْ یُشْتَرَط فِیْہ السَّوْقُ اَوْلاَ وَالنَّصُّ یشْتَرطُ فِیْہ السَّوْقُ اَلْبَتَّۃَ وَھٰکَذَا حَالُ کُلِّ قِسْم فَوْقَہٗ مِنَ الْمُفَسَّر وَالْمُحْکَم فَاِنَّ بَعْضَہٗ اَوْلٰی مِنْ بَعْض بِحَیْثُ یُوْجَدُ الْاَدْنٰی فِی الْاَعْلٰی فَیَکُوْنُ بَیْنَھُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مُطْلَقًا۔

ترجمہ :۔اور نص وہ کلام ہے جو ظاہر کی بہ نسبت زیادہ واضح ہو (مگر یہ وضاحت) متکلم کیطرف سے توضیح معنی کے سبب ہو نہ کہ نفس صیغہ کے سبب یعنی نص سے ایسے معنی سمجھ میں آئیں جو ظاہر سے نہیں سمجھے گئے تھے اس سبب سے کہ متکلم اس نظم کو اس معنی کیلئے لایا ہے ایسا نہیں کہ وہ معنی محض صیغہ سے سمجھ میں آتے ہیں۔اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہے کہ نص میں سوق شرط ہے اور ظاہر میں عدم سوق شرط ہے، لہذا ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی پس جب کہا جائے ''جاء نی القوم'' تو یہ کلام قوم کی آمد کے سلسلے میں نص واقع ہوگا اور جب کہا جائے گا رایت فلانا حین جاء نی القوم تو یہ کلام رؤیت میں نص اور مجئ قوم میں ظاہر واقع ہوگا۔لیکن متقدمین کی عام کتابوں میں یہی مذکور ہے کہ ظاہر اس بات سے عام ہے کہ اس میں سوق شرط ہو یا نہ ہو البتہ نص میں سوق شرط ہے۔یہی حال ہر اس قسم کا ہے جو نص سے اوپر ہے یعنی مفسر اور محکم اسلئے کہ ان اقسام میں بعض بعض سے اولیٰ ہے اس طور پر کہ ادنی، اعلیٰ میں موجود ہے پس ظاہر اور نص کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہوگا۔

تشریح :۔تقسیم ثانی کی دوسری قسم نص ہے اور نص وہ کلام ہے جسمیں ظاہر سے زیادہ وضاحت ہو مگر یہ وضاحت اس وجہ سے ہوتی ہو کہ متکلم اس کلام کو اس معنی مفہوم کیلئے لایا ہے نفس صیغہ میں کوئی وضاحت نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے اسی کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ نص سے ایسے معنی سمجھ میں آتے ہیں جو معنی ظاہر سے نہیں سمجھے گئے تھے۔اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلم اس نص کو اس معنی کیلئے لایا ہے نہ اس لحاظ سے کہ یہ معنی محض صیغہ سے سمجھ میں آتے ہیں۔شارح علیہ الرحمہ نے ظاہر اور نص کے درمیان نسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ علمائے متاخرین میں یہ بات مشہور ہیکہ ظاہر اور نص کے درمیان تباین کی نسبت ہے اس طور پر کہ نص میں سوق شرط ہے اور ظاہر میں عدم سوق شرط ہے یعنی نص میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم کلام کو اس معنی کیلئے لایا ہو جس معنی میں وہ کلام، نص ہے اور ظاہر میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم اس کلام کو اس معنی کیلئے نہ لایا ہو جس معنی میں اس کلام کو ظاہر قرار دیا گیا ہے۔چنانچہ جب ''جاء نی القوم'' کہا جائے گا تو یہ کلام قوم کی آمد اور آنے کو بیان کرنے کے سلسلے میں نص واقع ہوگا کیونکہ یہ کلام اسی مقصد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے، اور جب رایت فلانا حین جاء نی القوم کہا جائیگا تو یہ کلام فلاں کی روایت میں نص اور قوم کی آمد کے سلسلہ میں ظاہر واقع ہوگا۔کیونکہ اس کلام سے متکلم کا مقصود فلاں کی رویت کو بیان کرنا ہے نہ کہ قوم کی آمد کو پس چونکہ متکلم اس کلام کو رویت فلاں کو بیان کرنے کیلئے لایا ہے اور قوم کی آمد کو بیان کرنے کیلئے نہیں لایا ہے بلکہ قوم کی آمد خود بخود کلام سے ظاہر ہوتی ہے اسلئے یہ کلام رویت فلاں میں نص اور قوم کی آمد میں ظاہر واقع ہوگا۔بہر حال جب نص میں سوق شرط ہے اور ظاہر میں عدم سوق شرط ہے تو ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت واقع ہوگی۔مگر عامۃ المتقدمین کی کتابوں میں مذکور ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ظاہر عام مطلق ہے اس طور پر کہ ظاہر اس بات سے عام ہیکہ اس میں سوق پایا

Marfat.com

جائے یا نہ پایا جائے اور نص خاص مطلق ہے اس طور پر کہ اسمیں سوق کا پایا جانا شرط ہے پس جو کلام نص واقع ہوگا وہ ظاہر تو ہوسکتا ہے مگر جو کلام ظاہر واقع ہوگا اس کیلئے نص ہونا ضروری نہیں ہے، یہی حال ہر اوپر والی قسم کا ہے یعنی ہر اوپر والی قسم نیچے والی قسم سے خاص ہوگی مثلاً نص سے اوپر مفسر ہے اور مفسر سے اوپر محکم ہے تو مفسر نص سے خاص ہے اس طور پر کہ نص اس بات سے عام ہے کہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہو یا نہ ہو مگر مفسر میں تاویل و تخصیص کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے نص عام مطلق اور مفسر خاص مطلق ہوگا اور محکم، مفسر سے خاص ہے اس طور پر کہ مفسر اس بات سے عام ہے کہ وہ نسخ کا احتمال رکھتا ہو اور محکم میں تاویل تخصیص اور نسخ کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے مفسر عام مطلق اور محکم خاص مطلق ہوگا۔ بہر حال متقدمین کے نزدیک جسطرح ظاہر اور نص کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہے اسیطرح نص اور مفسر کے درمیان اور مفسر اور محکم کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، ان چاروں قسموں میں چونکہ بعض، بعض سے ادنیٰ اور اعلیٰ ہے، اور ادنیٰ، اعلیٰ میں موجود ہوتا ہے۔ اسلئے ظاہر نص میں نص، مفسر میں اور مفسر، محکم میں موجود ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَحَ عَلٰى اِحْتِمَالِ تَاوِيْلٍ هُوَ فِيْ خَيِّزِ الْمَجَازِ اَىْ حُكْمُ النَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنٰى الَّذِىْ وَضَحَ مِنْهُ مَعَ اِحْتِمَالِ تَاوِيْلٍ كَانَ فِيْ مَعْنَى الْمَجَازِ وَهٰذَا التَّاوِيْلُ قَدْيَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ التَّخْصِيْصِ بِاَنْ يَّكُوْنَ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ وَقَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ غَيْرِهٖ بِاَنْ يَّكُوْنَ حَقِيْقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَاحَاجَةَ اِلٰى اَنْ يُّقَالَ عَلٰى اِحْتِمَالِ تَاوِيْلٍ اَوْتَخْصِيْصٍ كَمَا ذَكَرَهٗ غَيْرُهٗ وَلَمَّا اِحْتِمَالُ هٰذَا الْاِحْتِمَالِ النَّصُّ كَانَ الظَّاهِرُ الَّذِىْ هُوَ دُوْنَهٗ اَوْلٰى بِاَنْ يَّحْتَمِلَهٗ وَلٰكِنَّ مِثْلَ هٰذِهِ الْاِحْتِمَالَاتِ لَاتَضُرُّ بِالْقَطْعِيَّةِ۔

ترجمہ:۔ اور اس نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اس سے واضح ہوں یعنی نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اس سے واضح ہوں اس کے ساتھ ساتھ مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال بھی ہو اور یہ تاویل کبھی تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص عام ہو تخصیص کا احتمال رکھتی ہو، اور کبھی غیر تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے باینطور کہ نص، حقیقت ہو، مجاز کا احتمال رکھتی ہو پس علیٰ احتمال تاویل او تخصیص کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسے کہ انکے علاوہ نے ذکر کیا ہے اور جب نص یہ احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو اس سے نیچے کے مرتبہ میں ہے بدرجہ اولیٰ اس کا احتمال رکھے گا لیکن اس طرح کے احتمالات قطعی ہونے کیلئے مضر نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنف منارؒ نے فرمایا کہ نص کا حکم یہ ہے کہ جو معنی نص سے واضح ہوں ان پر عمل کرنا واجب ہے لیکن مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال باقی رہے گا۔ مطلب یہ ہیکہ نص سے جو معنی ثابت اور واضح ہوتے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال باقی رہتا ہے۔ اس طور پر کہ نص اگر عام ہو تو وہ تخصیص کا احتمال رکھتی ہے اور اگر نص خاص ہو تو اس میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے۔

وہذا التاویل قد یکون الخ سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہیکہ نص اگر عام ہو تو اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور اگر غیر عام ہو تو اسمیں تاویل یعنی مجاز کا احتمال ہوتا ہے جیسا کہ گزشتہ سطروں میں مذکور ہے، پس جب یہ دونوں احتمال موجود ہیں تو مصنف منار کو یوں کہنا

Marfat.com

چاہئے تھا علی احتمال تاویل او تخصیص جیسا کہ دوسرے حضرات علماء نے اس کو اسی طرح ذکر کیا ہے یعنی لفظ تاویل کے بعد لفظ تخصیص بھی ذکر کرنا چاہے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ تاویل، تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اس طور پر کہ تاویل لفظ کو اس کے ظاہر سے خلاف ظاہر کی طرف پھیرنے کا نام ہے اور یہ پھیرنا خواہ تخصیص کے ذریعہ ہو خواہ مجاز کے ذریعہ ہو پس ثابت ہو گیا کہ لفظ تاویل تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اور جب لفظ تاویل تخصیص کو شامل ہے تو متن میں تاویل کے بعد تخصیص کو ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں۔ کہ نص جو ظاہر کی بہ نسبت اقویٰ اور اعلیٰ ہے جب وہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو رتبہ میں نص سے کمتر ہے وہ بدرجہ اولیٰ تاویل کا احتمال رکھے گا۔ لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ جب نص اور ظاہر دونوں تاویل کا احتمال رکھتے ہیں تو یہ دونوں ظنی ہونے چاہیں۔ کیونکہ جو کلام تاویل کا احتمال رکھتا ہے۔ وہ ظنی (مفید ظن) ہوتا ہے حالانکہ دونوں قطعی (مفید یقین) ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ مذکورہ احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوتا ہے اور جو احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوا ہو وہ قطعیت کیلئے مضر نہیں ہوتا ہے یعنی اس کی وجہ سے کلام ظنی نہیں ہوتا ہے لہذا نص اور ظاہر بھی اس قسم کے احتمالات کی وجہ سے ظنی نہیں ہوں گے بلکہ حسب سابق قطعی اور مفید یقین رہیں گے۔

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَمَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَايَبْقٰى مَعَهُ اِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ سَوَاءٌ اِنْقَطَعَ ذٰلِكَ الْاِحْتِمَالُ بِبَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَنْ كَانَ مُجْمَلًا فَلَحِقَهُ بَيَانٌ قَاطِعٌ بِفِعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْبِقَوْلِهٖ فَصَارَ مُفَسَّرًا اَوْبِاِيْرَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَلِمَةً زَائِدَةً يَنْسَدُّ بِهَا بَابُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّاوِيْلِ كَمَا سَيَأْتِيْ۔

ترجمہ:۔ اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے زیادہ وضاحت ہو ایسے طریقہ پر کہ اس کیساتھ تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے برابر ہیکہ وہ احتمال رسول اکرم ﷺ کے بیان سے منقطع ہو اس طور پر کہ کلام مجمل تھا پھر اس کو رسول اکرم ﷺ کے فعل یا قول سے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا پس وہ کلام مفسر ہو گیا یا (وہ احتمال) اللہ تعالیٰ کے کسی ایسے کلمہ زائدہ کے لانے سے (منقطع ہو) جس سے تخصیص اور تاویل کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ عنقریب آئیگا۔

تشریح:۔ مفسر کی تعریف کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ مفسر وہ کلام ہے جسمیں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اسمیں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے وہ احتمال کبھی تو رسول اکرم ﷺ سے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کے فعل سے اسکی وضاحت کر دی گئی ہو یا قول سے وضاحت کر دی گئی ہو۔ اور اس وضاحت کے بعد وہ کلام مجمل نہ رہے گا بلکہ مفسر ہو جائیگا۔ یعنی اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال منقطع ہو جائیگا۔ اور کبھی وہ احتمال اللہ تعالیٰ کے کسی ایسے کلمہ زائدہ کے لانے سے منقطع ہو جاتا ہے۔ جس سے تاویل و تخصیص کا دروازہ بند ہو جاتا ہے جیسا کہ اس کی مثال آئندہ آرہی ہے۔

وَحُكْمُهٗ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ عَلٰى اِحْتِمَالِ النَّسْخِ اَىْ حُكْمُ الْمُفَسَّرِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مَعَ احْتِمَالِ اَنْ يُّصَيِّرَ مَنْسُوْخًا وَهٰذَا فِىْ زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاَمَّا فِيْمَا بَعْدَهٗ فَكُلُّ الْقُرْاٰنِ مُحْكَمٌ لَايَحْتَمِلُ

Marfat.com

النسخ۔

ترجمہ:۔اور مفسر کا حکم نسخ کے احتمال کیساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے یعنی مفسر کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے اس احتمال کیساتھ کہ وہ منسوخ ہوجائے،اور یہ نسخ کا احتمال رسول پاک ﷺ کے زمانہ میں تھا پھر اس کے بعد پورا قران محکم ہوگیا نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح:۔مفسر کا حکم یہ ہے کہ قطعی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس احتمال کیساتھ کہ وہ منسوخ ہوجائے۔یعنی مفسر میں تاویل وتخصیص کا احتمال اگرچہ باقی نہیں رہتا لیکن منسوخ ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے۔

شارح نورالانوار ملاجیونؒ فرماتے ہیں کہ نسخ کا یہ احتمال رسول اکرم ﷺ کیعہد مبارک تک تو تھا لیکن اس کے بعد پورا قرآن محکم اور ناقابل نسخ ہوگیا۔کیونکہ قرآن بذریعہ وحی نازل ہوا ہے اور وحی کو وحی کے ذریعہ منسوخ کیا جاسکتا ہے غیر وحی کے ذریعہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔اور رسول اکرم ﷺ کی وفات سے چونکہ وحی کا سلسلہ بند ہوگیا اسلئے آپکی وفات کے بعد منسوخ ہونیکا احتمال بھی باقی نہ رہے گا،اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ قرآن،قرآن سے منسوخ ہوسکتا ہے یا حدیث سے اور رسول اکرم ﷺ کی وفات کے بعد نہ نزول قرآن کا امکان ہے اور نہ بیان حدیث کا پس جب دونوں کا امکان نہیں ہے تو رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد قرآن منسوخ ہونیکا امکان بھی نہ رہے گا۔

وَاَمَّا الْمُحْكَمُ فَمَا اُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنِ احْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيْلِ تَعَدِّيَةٌ عَنْ هٰهُنَا بِتَضْمِيْنِ مَعْنَى الْاِمْتِنَاعِ اَیْ اُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ حَالَ كَوْنِهٖ مُمْتَنِعًا عَنِ احْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيْلِ سَوَاءٌ كَانَ انْقِطَاعُ احْتِمَالِ النَّسْخِ لِمَعْنًى فِیْ ذَاتِهٖ كَآيَاتِ التَّوْحِيْدِ وَيُسَمّٰى مُحْكَمًا لِعَيْنِهٖ اَوْ بِوَفَاتِ النَّبِیِّ ﷺ وَيُسَمّٰى مُحْكَمًا لِغَيْرِهٖ وَلَمْ يَذْكُرْ فِیْ تَعْرِيْفِهٖ لَفْظَ ازْدَادَ كَمَا ذُكِرَ فِيْمَا سَبَقَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْمُحْكَمَ مَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى الْمُفَسَّرِ بِشَیْءٍ وَاِنَّمَا ازْدَادَ عَلَيْهِ بِقُوَّةٍ فِيْهِ وَهُوَ عَدَمُ احْتِمَالِ النَّسْخِ فَمَرَاتِبُ الظُّهُوْرِ قَدْ تَمَّتْ عَلَى الْمُفَسَّرِ۔

ترجمہ:۔اور محکم وہ کلام ہے جس کی مراد قوی اور مضبوط ہو اور نسخ اور تبدیل کا احتمال نہ ہو۔یہاں (احکام کو) عن کیساتھ متعدی کرنا امتناع کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے یعنی محکم وہ کلام ہے جس کی مراد قوی مضبوط ہو اس حال میں کہ اسکو نسخ اور تبدیل کے احتمال سے روک دیا گیا ہو۔احتمال نسخ کا انقطاع خواہ اس کے ذاتی معنی کیوجہ سے ہو جیسے آیات توحید اور آیات صفات اسکو محکم لعینہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یا رسول اکرم ﷺ کی وفات کیوجہ سے ہو اور اس کو محکم لغیرہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور مصنفؒ نے محکم کی تعریف میں لفظ ازداد ذکر نہیں کیا جیسا کہ سابق میں ذکر کیا ہے اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ محکم میں مفسر پر کسی چیز کیساتھ وضاحت کی زیادتی نہیں ہے البتہ محکم میں مفسر پر قوت کی زیادتی ہے اور وہ قوت عدم احتمال نسخ ہے پس ظہور کے مراتب مفسر پر پورے ہوگئے۔

تشریح:۔محکم کی تعریف سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ احکام کا صلہ عن نہیں آتا ہے۔ہاں احکام اگر امتناع (روکنے) کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عن کیساتھ متعدی ہوسکتا ہے یعنی عن کا صلہ ذکر کیا جاسکتا ہے پس یہاں بھی چونکہ احکام عن کیساتھ متعدی ہے اسلئے یہ امتناع کے معنی کو متضمن ہوگا

Marfat.com

اور محکم کی تعریف یہ ہوگی محکم وہ کلام ہے جس کی مراد اور مطلب نہایت قوی اور مضبوط ہو اور اسمیں نسخ اور تبدیل کا احتمال ہرگز نہ ہو یعنی نسخ اور تبدیل کے احتمال سے اس کلام کو روک دیا گیا ہو۔ پھر احتمال نسخ کے منقطع ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ نمبر ایہ کہ اس کلام کے ذاتی معنی کیوجہ سے نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو جیسے توحید اور صفات کی آیات اسلئے کہ توحید باری اور صفات باری ایسی چیزیں ہیں جو کبھی نہ منسوخ ہوئیں اور نہ ہوں گی لہذا ان پر دلالت کرنیوالا کلام اس ذاتی معنی کیوجہ سے منسوخ ہونیکا احتمال نہیں رکھے گا۔ دوسرا یہ کہ رسول اکرم ﷺ کی وفات کی وجہ سے نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو۔ کیونکہ قرآن، قرآن سے منسوخ ہوسکتا ہے یا حدیث رسول ﷺ سے۔ اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد نہ نزول قرآن ہے اور نہ حدوث حدیث یعنی آپکی وفات کیے بعد نہ قرآن کے نازل ہونیکا امکان ہے اور نہ آپکے حدیث بیان کرنے کا امکان ہے پس جب دونوں امکان نہیں ہیں تو قرآن کے منسوخ ہونے کا امکان بھی نہ ہوگا۔ بہرحال رسول اللہ ﷺ کی وفات کی وجہ سے بھی نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہے۔ پہلی صورت میں محکم کو محکم لعینہ کہا جاتا ہے اور دوسری صورت میں محکم لغیرہ کہا جاتا ہے۔

صاحب نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ مصنف منار نے جس طرح نص اور مفسر کی تعریف میں لفظ ازداد ذکر کیا ہے محکم کی تعریف میں ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ صاحب توضیح وغیرہ دوسرے حضرات نے محکم کی تعریف میں لفظ ازداد ذکر کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ظاہر کے مقابلہ میں نص کے اندر وضاحت چونکہ زیادہ ہوتی ہے اسلئے نص کی تعریف میں فما ازداد وضوحا علی الظاہر کہا گیا۔ اور نص کی بہ نسبت مفسر میں وضاحت زیادہ ہوتی ہے اسلئے مفسر کی تعریف میں فما ازداد وضوحا علی النص کہا گیا لیکن محکم کے اندر مفسر کی بہ نسبت چونکہ زیادہ وضاحت نہیں ہوتی بلکہ ظہور اور وضاحت کے مراتب مفسر پر تمام ہو جاتے ہیں اسلئے محکم کی تعریف کے موقع پر ازداد کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا۔ البتہ مفسر کیمقابلہ میں محکم زیادہ قوی ہوتا ہے اسلئے کہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ زیادہ قوی ہوتا ہے بہ نسبت اس کلام کے جو نسخ کا احتمال رکھتا ہو۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالِ لَا احْتِمَالَ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ وَلَا احْتِمَالَ النَّسْخِ فَهُوَ اَتَمُّ الْقَطْعِيَّاتِ فِيْ اِفَادَةِ الْيَقِيْنِ۔

ترجمہ:۔ اور محکم کا حکم بغیر کسی احتمال کے اس پر عمل کا واجب ہونا ہے (یعنی) نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہو اور نہ نسخ کا احتمال ہو پس محکم مفید یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکمل ہے۔

تشریح:۔ محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی احتمال نہیں ہوتا نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور نہ منسوخ ہونے کا احتمال ہوتا ہے پس ظاہر نص، مفسر اگرچہ مفید یقین ہونے میں قطعی ہیں لیکن محکم مفید یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکمل ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ اَمْثِلَةِ كُلٍّ هٰؤُلَاءِ فَقَالَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا هٰذَا مِثَالُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا نَصٌّ فِيْ بَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَهُمَا لِاَنَّ الْكُفَّارَ كَانُوْا

Marfat.com

يَعْتَقِدُوْنَ حِلَّ الرِّبٰوا حَتّٰى شَبَّهُوْا الْبَيْعَ به فَقَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰو فَرَدَّ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُوْنُ ذٰلِكَ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا وَمِثَالُهُ الْمَذْكُوْرُ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنَّهُ ظَاهِرٌ فِيْ اِبَاحَةِ النِّكَاحِ نَصٌّ فِي الْعَدَدِ لِاَنَّهُ سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا سَيَاْتِيْ.

ترجمہ :۔پھر مصنفؒ نے ان تمام قسموں کی مثالوں کو بیان کرنا شروع کردیا۔چنانچہ فرمایا جیسے باری تعالیٰ کا قول ''احل اللہ البیع وحرم الربوا'' یہ ظاہر اور نص کی مثال ہے کیونکہ یہ بیع کے حلال ہونے اور ربا کے حرام ہونے کی حق میں ظاہر ہے،اور بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے بارےمیں نص ہے اسلئے کہ کفار ربا کی حلت کا اعتقاد رکھتے تھے حتیٰ کہ انہوں نے بیع کو ربا کیساتھ تشبیہ دی ہے چنانچہ انہوں نے کہا ''انما البیع مثل الربوا'' پس اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا اور کہا کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام کیا ہے اور اس کی مثال جو عام کتابوں میں مذکور ہے۔باری تعالیٰ کا قول ''فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع'' ہے کیونکہ یہ قول نکاح کی اباحت میں ظاہر اور عدد کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ یہ کلام اسی کیلئے لایا گیا ہے۔

تشریح :۔صاحب نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ ظاہر،نص،مفسر،محکم کی تعریفات اور ان کے احکام بیان فرما کر اب ان کی مثالیں ذکر فرمارہے ہیں۔چنانچہ کہا کہ باری تعالیٰ کا قول ''احل اللہ البیع وحرم الربوا'' (اللہ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام کیا ہے) ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے اس طور پر کہ اس آیت میں بیع کی حلت اور ربا کی حرمت چونکہ نفس صیغہ اور نفس کلام سے واضح ہے اسلئے یہ آیت بیع کی حلت اور ربا کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہوگی۔اور چونکہ اس آیت کو بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے اسلئے یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں نص ہوگی رہی یہ بات کہ آپکو کیسے معلوم ہوا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کفار کا عقیدہ یہ تھا کہ ربا حلال ہے اور اس عقیدہ میں انہوں نے اس قدر غلو کیا کہ ربا کو اصل قرار دیکر بیع کو ربا کیساتھ تشبیہ دی اور کہا ''انما البیع مثل الربوا'' (بیع تو ربا کی طرح ہے) پس ان کا رد کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ بیع،ربا کی طرح ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام کیا ہے۔پس ثابت ہوگیا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے واسطے لائی گئی ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کی مثال میں عام کتابوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول مذکور ہے'' فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع '' کیونکہ یہ آیت نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے،اسلئے کہ فانکحوا صیغہ امر وجوب کیلئے نہیں ہے اور امر کے درجات میں ادنیٰ درجہ اباحت کا ہے لہذا یہاں امر کا صیغہ اباحت کیلئے ہوگا اور نکاح کا مباح ہونا ثابت ہوگا۔اور یہ آیت مثنیٰ وثلث ورباع کے قرینہ سے بیان عدد کے سلسلہ میں نص ہے کیونکہ یہ آیت بیان عدد ہی کیلئے لائی گئی ہے،اس لئے کہ امر جب کسی یا ایسی شئی پر وارد ہو جو کسی قید کیساتھ مقید ہو اور امر وجوب کیلئے نہ ہو تو اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے حدیث میں ''بیعوا سواء بسواء'' آیا ہے تو یہاں امر چونکہ سواء

Marfat.com

بسواء کی قید کیساتھ مقید ہے اسلئے یہاں بیع کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ قید یعنی برابر، برابر بیچنے کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ پس اسطرح آیت فانکحوا میں بھی نکاح کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ قید یعنی دو، تین، چار کے عدد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا۔ بہرحال ثابت ہوگیا کہ آیت ''فانکحوا ماطاب الایة'' نکاح مباح ہونیکے سلسلہ میں ظاہر اور بیان عدد کے بارے میں نص ہے۔

وَقَوْلُهٗ تعالٰی فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّا اِبْلِيْسُ مِثَالٌ لِلْمُفَسَّرِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِيْ سُجُوْدِ الْمَلَائِكَةِ نَصٌّ فِيْ تَعْظِيْمِ اٰدَمَ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ اَیْ سُجُوْدَ بَعْضِ الْمَلَائِكَةِ بِاَنْ يَّكُوْنَ الْمَلَائِكَةُ عَامًّا مَخْصُوْصَ الْبَعْضِ وَيَحْتَمِلُ التَّاوِيْلَ بِاَنْ سَجَدُوْا مُتَفَرِّقِيْنَ اَوْ مُجْتَمِعِيْنَ فَانْقَطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهٖ كُلُّهُمْ وَاِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ بِقَوْلِهٖ اَجْمَعُوْنَ فَصَارَ مُفَسَّرًا۔

ترجمہ:۔اور باری تعالیٰ کا قول ''فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس'' مفسر کی مثال ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول فسجد سجود ملائکہ کے بارے میں ظاہر ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بارے میں نص ہے لیکن یہ تخصیص یعنی بعض ملائکہ کے سجود کا احتمال رکھتا ہے۔اس طور پر کہ ملائکہ عام مخصوص البعض ہوں، اور تاویل کا بھی احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ ملائکہ نے علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے یا ایک ساتھ پس تخصیص کا احتمال باری تعالیٰ کے قول ''کلہم'' سے اور تاویل کا احتمال باری تعالیٰ کے قول اجمعون سے منقطع ہوگیا اور یہ کلام مفسر ہوگیا۔

تشریح:۔صاحب المنار نے فرمایا کہ آیت ''فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس'' مفسر کی مثال ہے، تفصیل اسکی یہ ہے کہ لفظ ''فسجد'' ملائکہ علیہم السلام کے سجدہ کرنے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ یہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے سجود ملائکہ پر دلالت کرتا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ یہ کلام آدم علیہ السلام کی تعظیم بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے، لیکن یہ کلام تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال رکھتا ہے، تخصیص کا احتمال تو اس طور پر کہ ''فسجد الملائکۃ'' میں ملائکہ اگرچہ عام ہے اور تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن یہ احتمال ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو تمام نے نہ کیا ہو، لہذا اس صورت میں ملائکہ عام مخصوص البعض ہوگا، اور تاویل کا احتمال اس طور پر رکھتا ہے کہ معلوم نہیں فرشتوں نے علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے یا ایک ساتھ سجدہ کیا ہے یعنی ایک ساتھ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کیجا سکتی ہے اور علیحدہ علیحدہ سجدہ کی تاویل بھی کیجا سکتی ہے۔بہرحال اس کلام میں یعنی ''فسجد الملائکۃ'' میں تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال ہے لیکن جب ''الملائکۃ'' کے بعد ''کلہم'' زیادہ کردیا گیا تو تخصیص کا احتمال منقطع ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ سجدہ تمام فرشتوں نے کیا ہے، اور جب لفظ ''اجمعون'' زیادہ کیا گیا تو علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل کا احتمال ختم ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا ہے اور جب لفظ ''کلہم'' اور ''اجمعون'' سے تاویل اور تخصیص دونوں کا احتمال منقطع ہوگیا تو یہ کلام مفسر ہوگیا۔

وَلَا يُقَالُ اَنَّهٗ يَبْقٰى اِحْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مُتَحَلِّقِيْنَ اَوْ مُتَصَفِّفِيْنَ لِاَنَّهٗ لَا يَضُرُّ فِيْ بَيَانِ التَّعْظِيْمِ عَلَى اَنَّا لَا نُسَلِّمُ عَلَى اَنَّهٗ مُفَسَّرٌ مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ بَلْ مِنْ بَعْضِهَا وَكَذَا لَا يُقَالُ اِنَّهٗ اُسْتُثْنِيَ فِيْهِ فَكَيْفَ يَصِيْرُ مُفَسَّرًا لِاَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ لَيْسَ مِنْ قَبِيْلِ التَّخْصِيْصِ وَلَا مُضِرًّا لِكَوْنِ الْكَلَامِ مُفَسَّرًا عَلَى اَنَّهٗ اِسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ اَوْ

Marfat.com

مَبْنِیٌّ عَلَی التَّغْلِیْبِ وَکَذَا لَایُقَالُ اِنَّهٗ خَبَرٌ لَایَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَیَنْبَغِیْ اَنْ یَّکُوْنَ مِثَالاً لِلْمُحْکَمِ لِاَنَّ اَصْلَ هٰذَا الْکَلَامِ کَانَ مُحْتَمِلاً لِلنَّسْخِ وَاِنَّمَا ارْتَفَعَ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ بِعَارِضِ کَوْنِهٖ خَبَرًا فَلَاضَیْرَ فِیْهِ وَلِهٰذَا قَالَ فِی التَّوْضِیْحِ اَنَّ الْاَوْلٰی فِیْ مِثَالِ الْمُفَسَّرِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی وَقَاتِلُوْا الْمُشْرِکِیْنَ کَافَّةً لِاَنَّهٗ مِنْ اَحْکَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَسَجَدَ الْمَلَائِکَةُ فَاِنَّهٗ مِنَ الْاَخْبَارِ وَالْقَصَصِ.

ترجمہ:۔اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ احتمال تو باقی ہے کہ فرشتے حلقہ بندی کی صورت میں تھے یا صف بندی کی صورت میں کیونکہ یہ احتمال تعظیم کے بیان میں مضر نہیں ہے علاوہ ازیں ہم اس بات کا دعوی نہیں کرتے ہیں کہ یہ کلام تمام وجوہ سے مفسر ہے بلکہ بعض وجوہ سے مفسر ہے اور اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس کلام میں استثناء کیا گیا ہے لہذا یہ کس طرح مفسر ہوگا۔اسلئے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ کلام کے مفسر ہونے کیلئے مضر ہے علاوہ ازیں یہ استثناء منقطع ہے یا تغلیب پر مبنی ہے، اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جا سکتا ہے کہ یہ کلام خبر ہے، نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس مناسب یہ ہے کہ یہ کلام محکم کی مثال ہو، اسلئے کہ اس کلام کی اصل نسخ کی محتمل تھی اور یہ احتمال اسکے خبر ہونے کی عارض کیوجہ سے مرتفع ہوا ہے لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی وجہ سے توضیح میں کہا ہے کہ مفسر کی مثال میں سب سے زیادہ بہتر باری تعالیٰ کا قول ''قاتلوا المشرکین کافۃ'' ہے کیونکہ یہ کلام احکام شرع کے قبیل سے ہے برخلاف باری تعالیٰ کے قول ''فسجد الملائکۃ'' کیونکہ یہ قول اخبار اور قصص کے قبیل سے ہے۔

تشریح:۔اس عبارت میں شارح علیہ الرحمہ مفسر کی مثال مذکور پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات نقل فرما رہے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہیکہ مثال مذکور کے بارےمیں یہ کہنا کہ لفظ ''اجمعون'' سے تاویل کا احتمال منقطع ہوگیا اور یہ کلام مفسر ہوگیا غلط ہے۔کیونکہ لفظ ''اجمعون'' زیادہ کرنے کے باوجود یہ احتمال تاہنوز باقی ہے کہ ملائکہ علیہم السلام نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا تھا یا صف بنا کر سجدہ کیا تھا، یہ احتمال نہ لفظ ''اجمعون'' سے مرتفع ہوا اور نہ لفظ ''کلہم'' سے اور جب یہ احتمال باقی ہے تو مذکورہ کلام مفسر کی مثال کیسے ہوسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معترض نے اپنے اعتراض میں جس احتمال کا ذکر کیا ہے وہ احتمال اس کلام کے مفسر ہونے کے منافی نہیں ہے اسلئے کہ مفسر ہونیکے منافی وہ احتمال ہوتا ہے جو احتمال اس مقصد کے منافی ہو جس مقصد کیلئے وہ کلام لایا گیا ہے حالانکہ یہاں اس کلام کا مقصد آدم علیہ السلام کی تعظیم کو بیان کرنا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم بہر صورت موجود ہے خواہ ملائکہ نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا ہو خواہ صف بنا کر سجدہ کیا ہو پس جب دونوں صورتوں میں تعظیم آدم موجود ہے تو یہ احتمال تعظیم آدمؑ کے بیان میں مضر نہ ہوگا اور جب یہ احتمال تعظیم آدمؑ کے بیان کیلئے مضر نہیں ہے تو یہ احتمال اس مقصد اور غرض کے منافی نہیں ہے جس مقصد کیلئے کلام لایا گیا ہے تو یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی بھی نہیں ہوگا، اور جب یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہے تو اس احتمال کے باوجود مذکورہ کلام مفسر ہوگا، اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں ذکر کرنا درست ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کے مدعی ہرگز نہیں ہیں کہ مذکورہ کلام یعنی ''فسجد الملائکہ الایۃ'' تمام اعتبارات سے مفسر ہے بلکہ

Marfat.com

بعض اعتبارات سے مفسر ہے یعنی اس اعتبار سے مفسر ہے کہ تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے بہر حال جب ہم تمام اعتبارات سے مفسر ہونے کے مدعی نہیں ہیں بلکہ بعض اعتبارات سے مفسر ہونے کے مدعی ہیں تو اب بعض احتمالات کا باقی رہنا یعنی اس احتمال کا باقی رہنا کہ فرشتوں نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا تھا یا صف بنا کر سجدہ کیا تھا اس کلام کے بعض اعتبارات سے مفسر ہونے میں مضر نہیں ہوگا یعنی اس احتمال کے باوجود بھی یہ کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہیکہ مذکورہ کلام ''فسجد الملائکہ کلہم اجمعون الا ابلیس'' میں ملائکہ سے ابلیس کا استثناء کیا گیا ہے اور استثناء میں ایک گونہ تخصیص ہوتی ہے اس طور پر کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ کے افراد سے نکال کر مستثنیٰ کو خاص کر لیا جاتا ہے۔ پس ابلیس کا ملائکہ سے استثناء اس بات کی علامت ہے کہ یہ کلام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور جس کلام میں تخصیص کا احتمال موجود ہو وہ کلام مفسر نہیں ہوتا جیسا کہ مفسر کی تعریف سے واضح ہے لہذا کلام مذکور ''فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس'' استثناء کی وجہ سے مفسر نہیں ہوگا، اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ تخصیص وہ کہلاتی ہے جو کلام مستقل موصول کے ذریعہ ہو اور استثناء کلام مستقل نہیں ہوتا لہذا استثناء تخصیص بھی نہ ہوگا، اور جب استثناء تخصیص نہیں ہے تو اس کلام میں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا اور استثناء اس کے مفسر ہونے کیلئے مضر نہ ہوگا۔

علامہ سے دوسرا جواب ہے اور اس جواب کا حاصل یہ ہیکہ ''الا ابلیس'' استثناء منقطع ہے اور استثناء منقطع اس کو کہتے ہیں جس میں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے افراد میں داخل نہ ہو اور ابلیس چونکہ ملائکہ کے افراد میں نہیں ہے بلکہ جنات کے افراد میں سے ہے اسلئے ابلیس، ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہ ہوگا، اور ابلیس کا استثناء، استثناء منقطع ہوگا، اور جب ابلیس ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہیں ہے تو ملائکہ سے ابلیس کا استثناء تخصیص نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہو۔ بہر حال ثابت ہوگیا کہ ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے اور جب ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے تو مذکورہ کلام تخصیص کا محتمل بھی نہ ہوگا، اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے علی سبیل التردید فرمایا کہ ''الا ابلیس'' کو یا تو استثناء منقطع مانا جائے اور جواب کی تقریر وہ کی جائے جو اوپر کی سطروں میں مذکور ہے اور یا یہ کہا جائے کہ ابلیس کو ملائکہ میں شمار کرنا تغلیب پر مبنی ہے یعنی ابلیس اصلاً اور نسلاً تو جن تھا مگر چونکہ اس کا نشو ونما اور رہن سہن لاکھوں فرشتوں کے درمیان ہوا ہے اسلئے ملائکہ کو ابلیس پر غلبہ دیدیا گیا اور تغلیباً ابلیس کو بھی افراد ملائکہ میں شمار کیا جانے لگا جیسے ابوین میں باپ کو ماں پر غلبہ دینے کیوجہ سے ماں پر بھی اب کا اطلاق ہونے لگا اور دونوں کیلئے ابوین کہا جانے لگا۔ اسی طرح قمرین، شمسین اور عمرین ہے، بہر حال ابلیس حقیقۃً افراد ملائکہ میں سے نہیں ہے بلکہ تغلیباً ابلیس کو افراد ملائکہ میں سے شمار کیا جانے لگا، اور جب ابلیس حقیقۃً افراد ملائکہ میں سے نہیں ہے تو ابلیس یعنی مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ (ملائکہ) میں حقیقتاً داخل نہ ہوگا، اور جب یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں حقیقتاً داخل نہیں ہے تو یہ استثناء تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ مخصوص (مستثنیٰ) مخصوص منہ (مستثنیٰ منہ) میں حقیقتاً داخل ہو۔ بہر حال جب ''الا ابلیس'' (استثناء) تخصیص نہیں ہے تو اس کلام کے تخصیص کا احتمال نہ رکھنے کیوجہ سے یہ کلام مفسر ہوگا۔ اور اسکے مفسر ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

Marfat.com

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ''فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس'' محکم کی مثال ہے حالانکہ آپ نے اسکو مفسر کی مثال میں ذکر کیا ہے، اور محکم کی مثال اسلئے ہیکہ یہ کلام خبر ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کلام کے ذریعہ آدم کے مسجود ملائکہ اور غیر مسجود ہونے کی خبر دی ہے اور خبر ،نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور جو کلام، نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم ہوتا ہے لہذا یہ کلام بھی محکم ہوگا، اور جب یہ کلام محکم ہے تو اس کو محکم کی مثال میں پیش کرنا چاہئے تھا نہ کہ مفسر کی مثال میں۔

اس کا جواب یہ ہیکہ یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا مگر خبریت کے عارض ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہوگیا یعنی اصلا اس کلام کے ذریعہ ملائکہ کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ آدم کو سجدہ کریں اور یہ حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی حکم دینے کے بعد یہ احتمال موجود تھا کہ اللہ تعالیٰ اس حکم کو منسوخ کردیں اور ملائکہ کو سجدہ کرنے سے روکدیں، لیکن جب ملائکہ نے آدم کو سجدہ کرلیا تو اب یہ کلام خبر ہوگیا اور عارض خبریت کی وجہ سے منسوخ ہونے کا احتمال ختم ہوگیا کیونکہ نسخ ایسے کلام میں ہوتا ہے جو کلام کسی حکم شرعی پر دلالت کرتا ہو اور ایسے کلام میں نسخ نہیں ہوتا جسمیں کسی واقعہ کی خبر دی گئی ہو، بہرحال جب یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا تو اس کلام کو محکم کی مثال مین پیش کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ کلام مفسر کی مثال واقع ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد یہ کلام چونکہ خبر ہوگیا اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے صاحب توضیح نے کہا کہ مفسر کی مثال میں سب سے بہتر باری تعالیٰ کا قول ''قاتلوا المشرکین کافۃ'' ہے کیونکہ یہ قول احکام شرع کے قبیل سے ہے اس کے برخلاف ''فسجد الملائکۃ'' کے کہ یہ قول اخبار وقصص کے قبیل سے ہے۔ اور ''قاتلوا المشرکین کافۃ'' مفسر اسطور پر ہوگا کہ المشرکین تخصیص کا احتمال رکھتا ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ تمام مشرکین کو قتل کرنیکا حکم نہ ہو بلکہ بعض کو قتل کرنیکا حکم ہو لیکن جب کافۃ کہا گیا تو تخصیص کا یہ احتمال منقطع ہوگیا اور بلا استثناء تمام مشرکین کو قتل کرنیکا حکم ثابت ہوگیا، اور اس کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہوگیا مگر چونکہ مشرکین کو قتل کرینگا حکم، شرعی حکم ہے، اور شرعی حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے اسلئے یہ کلام محکم نہ ہوگا بلکہ مفسر ہوگا اور اس کلام کو صرف مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا، محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

وقولہ تعالی انّ اللہ بکل شئی علیمٌ مثالٌ للمُحکم لانّہ نصٌّ فیْ مضمُوْنہ فلمْ یحتمل التّاویْل والنّسخ اذْ ھُو منْ باب الْعقائد فیْ بیان التّوْحیْد والصّفات ولمّا لمْ یکُنْ ھذا منْ احْکام الشّرْع قال صاحب التّوْضیْح ھھنا ایْضا انّ الْاوْلیٰ فیْ مثال الْمُحکم قوْلہ علیْہ السّلام الْجھاد ماض الی یوْم الْقیمۃ لانّہ منْ باب الْاحْکام ولمْ یحتمل النّسْخ لما فیْہ منْ توْقیْت اوْ تابیْد ثبت نصًّا۔

ترجمہ:۔اور اللہ تعالیٰ کا قول ''ان اللہ بکل شئی علیم'' محکم کی مثال ہے اسلئے کہ یہ قول اپنے مضمون میں نص ہے لہذا تاویل اور نسخ کا احتمال نہیں ہے کیونکہ یہ توحید وصفات کے بیان میں عقائد کے قبیل سے ہے اور چونکہ یہ کلام احکام شرع کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے اس مقام پر بھی صاحب توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں زیادہ بہتر رسول اللہ ﷺ کا قول ''الجہاد ماض الی یوم القیمۃ'' ہے کیونکہ یہ حدیث احکام کے قبیل سے ہے اور نسخ کا

Marfat.com

احتمال نہیں رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں توقیت یا تابید نص سے ثابت ہے۔

تشریح :۔ فاضل مصنف نے فرمایا کہ محکم کی مثال باری تعالیٰ کا قول ''ان اللہ بکل شئی علیم '' ہے اور اس کے محکم ہونے کی دلیل یہ ہیکہ یہ کلام چونکہ اپنے مضمون یعنی علم خداوندی کے ہر چیز کو محیط ہونے کے سلسلے میں صریح اور نص ہے اسلئے اس کلام میں تاویل ونسخ کا احتمال نہ ہوگا، نیز یہ کلام چونکہ توحید وصفات باری کے بیان میں ہے اسلئے یہ کلام عقائد کے قبیل سے ہوگا اور عقائد میں بھی چونکہ تاویل ونسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے اسلئے اس کلام میں بھی تاویل ونسخ کا احتمال نہیں ہوگا، اور جس کلام میں تاویل ونسخ کا احتمال نہ ہو وہ کلام چونکہ محکم ہوتا ہے اسلئے یہ کلام یعنی ''ان اللہ بکل شئی علیم'' محکم ہوگا۔

صاحب نورالانوار نے فرمایا کہ قول باری ''ان اللہ بکل شئی علیم '' چونکہ عقائد کے قبیل سے ہے اور احکام شرع کے قبیل سے نہیں ہے اور مثال میں ایسے کلام کا پیش کرنا مناسب ہوتا ہے جو کلام احکام شرع کے قبیل سے ہو اسلئے صاحب توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں حدیث رسول ﷺ ''الجهاد ماض الى يوم القيمه '' کا پیش کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ حدیث احکام شرع کے قبیل سے ہے اور یہ حدیث نسخ کا احتمال بھی نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس حدیث میں توقیت الیٰ یوم القیمہ ہے بلکہ تابید ہے یعنی اس عالم کے آخر تک جہاد کی فرضیت باقی رہے گی اور جہاد کبھی بھی منسوخ نہیں ہوگا۔ اور جب جہاد منسوخ ہونیکا احتمال نہیں رکھتا ہے تو یہ کلام محکم ہوگا۔ مصنف کی عبارت ''من توقیت اوتابید'' میں ''او'' ''بل'' کے معنی میں ہے۔

وَيَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ لِيَصِيْرَ الْاَدْنٰى مَتْرُوْكًا بِالْاَعْلٰى يَعْنِىْ لَايَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ فِى الظَّنِّيَّةِ وَالْقَطْعِيَّةِ لِاَنَّ كُلَّهَا قَطْعِيَّةٌ وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ فَيُعْمَلُ بِالْاَعْلٰى دُوْنَ الْاَدْنٰى فَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ يُعْمَلُ بِالنَّصِّ اِذْ تَعَارَضَ بَيْنَ النَّصِّ وَالْمُفَسَّرِ يُعْمَلُ بِالْمُفَسَّرِ وَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ يُعْمَلُ بِالْمُحْكَمِ وَلٰكِنْ هٰذَا التَّعَارُضُ اِنَّمَا هُوَالتَّعَارُضُ الصُّوْرِىُّ لَاالْحَقِيْقِى لِاَنَّ التَّعَارُضَ الْحَقِيْقِىَّ هُوَالتَّضَادُّ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَامَزِيْدَ لِاَحَدِهِمَاوَهٰهُنَا لَيْسَ كَذٰلِكَ۔

ترجمہ :۔ اور تفاوت، تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے تاکہ اعلیٰ کی وجہ سے ادنیٰ متروک ہوجائے یعنی ان چاروں کے درمیان ظنیت اور قطعیت میں فرق ظاہر نہیں ہوگا کیونکہ سب کے سب قطعی ہیں البتہ تعارض کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا، چنانچہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا نہ کہ ادنیٰ پر پس جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض ہوگا تو نص پر عمل کیا جائیگا۔ اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو مفسر پر عمل کیا جاتا ہے، اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو محکم پر عمل کیا جاتا ہے لیکن یہ تعارض صوری تعارض ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ حقیقی تعارض وہ تضاد ہے جو دو حجتوں کے درمیان برابر ہو ان میں سے کسی ایک کو فوقیت نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

تشریح :۔ صاحب نورالانوار فرماتے ہیں کہ مذکورہ چاروں قسموں ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے درمیان ظنیت اور قطعیت کے اعتبار سے کوئی

Marfat.com

فرق نہیں ہے یعنی ایسا ہرگز نہیں کہ ان میں سے بعض ظنی اور بعض قطعی ہوں بلکہ تمام قطعی اور مفید یقین ہیں، البتہ تعارض کے وقت یہ فرق ظاہر ہوگا کہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا اور ادنیٰ کو ترک کر دیا جائیگا کیونکہ اعلیٰ، اوضح اور اقویٰ پر عمل کرنا ادنیٰ پر عمل کرنے کی نسبت زیادہ بہتر ہے چنانچہ جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص پر عمل ہوگا، اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل ہوگا، اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل ہوگا۔ اسلئے کہ نص، ظاہر کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے اور مفسر، نص کی بہ نسبت اعلیٰ ہے، اور محکم، مفسر کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے۔ شارحؒ نے فرمایا کہ یہاں تعارض سے مراد صورۃ تعارض ہے نہ کہ حقیقۃ یعنی مذکورہ اقسام میں سے دو کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارض صوری ہوتا ہے اور تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ اثبات اور نفی کے اعتبار سے تعارض ہو یعنی دونوں حجتوں میں سے ایک میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری میں حکم کی نفی ہو، اور حقیقی تعارض اسلئے نہیں ہے کہ حقیقی تعارض کیواسطے ضروری ہے کہ ایسی دو حجتوں کے درمیان تضاد واقع ہو جو بالکل برابر، سرابر ہوں ان میں سے ایک کو دوسرے پر کسی طرح کی کوئی فوقیت اور زیادتی حاصل نہ ہو حالانکہ یہاں ایسی بات نہیں ہے کیونکہ ظاہر، نص سے ادنیٰ ہے، نص، مفسر سے ادنیٰ ہے اور مفسر محکم سے ادنیٰ ہے، پس جب ان چاروں حجتوں میں ایک حجت دوسری حجت سے ادنیٰ ہے تو دو حجتیں مساوی اور برابر درجہ کی نہیں ہوسکتی ہیں، اور جب دو حجتیں مساوی اور برابر درجہ کی نہیں ہوسکتیں تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی واقع نہیں ہوسکتا ہے۔ بہرحال ثابت ہوگیا کہ مذکورہ اقسام کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارض صوری ہوتا ہے نہ کہ تعارض حقیقی۔

مِثَالُ تَعَارُضِ الظَّاهِرِ مَعَ النَّصِّ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مَعَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبَاعَ فَاِنَّ الْاَوَّلَ ظَاهِرٌ فِيْ حِلِّ جَمِيْعِ الْمُحَلَّلَاتِ مِنْ غَيْرِ قَصْرٍ عَلَى الْاَرْبَعَةِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تَحِلَّ الزَّائِدَةُ عَلَيْهَا وَالثَّانِيْ نَصٌّ فِيْ اَنَّهٗ لَايَجُوْزُ التَّعَدِّيْ عَنِ الْاَرْبَعَةِ لِاَنَّهٗ سِيْقَ لِاَجْلِ الْعَدَدِ فَتَتَعَارَضَ بَيْنَهُمَا فَتَرَجَّحَ النَّصُّ وَيَقْتَصِرُ عَلَيْهَا وَقِيْلَ الْاَوَّلُ نَصٌّ فِيْ حَقِّ اشْتِرَاطِ الْمَهْرِ وَالثَّانِيْ ظَاهِرٌ فِيْ عَدَمِ اشْتِرَاطِهٖ لِاَنَّهٗ سَاكِتٌ عَنْ ذِكْرِهٖ وَمُطْلَقٌ عَنْهُ فَتَتَعَارَضَ بَيْنَهُمَا فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ وَيَجِبُ الْمَالُ۔

ترجمہ:۔ نص کیساتھ ظاہر کے تعارض کی مثال باری تعالیٰ کے قول ''فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع'' کیساتھ باری تعالیٰ کا قول ''احل لکم ماوراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم'' ہے اسلئے کہ قول اول چار پر حصر کئے بغیر تمام محللات کے حلال ہونے میں ظاہر ہے پس مناسب ہے کہ چار پر زائد عورت حلال ہو اور قول ثانی اس بارے میں نص ہے کہ چار سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قول ثانی عدد بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے لہذا دونوں کے درمیان تعارض ہوگیا پس نص راجح ہوگی اور چار پر انحصار ہوگا، اور کہا گیا کہ پہلا قول مہر کے شرط ہونے میں نص ہے اور قول ثانی مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ قول ثانی مہر کے ذکر سے ساکت ہے اور اس سے مطلق ہے لہذا ان دونوں کے درمیان تعارض ہوگیا پس نص راجح ہوگی اور مال واجب ہوگا۔

تشریح:۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دونوں آیتوں میں تعارض کا واقع ہوتا ہے)

Marfat.com

''احل لکم ماوراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم'' حلال ہیں تم کو سب عورتیں ان کے سوا بشرطیکہ طلب کرو ان کو اپنے مال کے بدلے (شیخ الہند) ۲) ''فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع'' جو عورتیں تمکو بھلی لگیں ان سے نکاح کرو دو، دو سے تین تین سے چار، چار سے۔

ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت یعنی ''احل لکم الایۃ'' چار عورتوں پر توقف کئے بغیر تمام محللات کے حلال ہونے میں ظاہر ہے لہذا اس آیت سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ایک شخص کیلئے ایک وقت میں چار سے زائد عورتیں حلال ہیں اور دوسری آیت اس بات میں نص ہیکہ ایک شخص کیلئے چار عورتوں سے تجاوز کرنا جائز نہیں اور اس کی دلیل یہ ہیکہ یہ آیت عدد ہی بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ اور آیت میں آخری عدد رباع (چار) ہے، لہذا نص قرآن سے بات ثابت ہوگئی کہ ایک مرد ایک وقت میں زیادہ سے زیادہ چار عورتیں نکاح میں رکھ سکتا ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ آیت کا مقصد عدد کو بیان کرنا ہے تو اس کا جواب یہ ہیکہ آیت میں لفظ ''مثنیٰ وثلث ورباع فانکحوا ماطاب لکم'' سے حال واقع ہے اور حال، ذوالحال کیلئے قید ہوتا ہے پس آیت میں نکاح، اس قید یعنی عدد کی قید کیساتھ مقید ہوا اور جب کسی چیز کو کسی قید کیساتھ مقید کر کے ذکر کیا جاتا ہے تو وہ قید مقصود ہوتی ہے، شئی مقید مقصود نہیں ہوتی لہذا اس آیت میں بھی قید یعنی عدد کو بیان کرنا مقصود ہوگا اور مقید یعنی نکاح کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا، اور جب اس آیت میں عدد کو بیان کرنا مقصود ہے تو یہ آیت بیان عدد کیلئے نص ہوئی۔ بہر حال جب پہلی آیت تمام محللات کے حلال ہونے میں بغیر کسی تحدید کے ظاہر ہے، اور دوسری آیت چار عورتوں سے زائد کے جائز نہ ہونے میں نص ہے تو ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہوگیا اور ان دونوں کے درمیان تعارض کی صورت میں نص چونکہ راجح ہوتی ہے اسلئے دوسری آیت یعنی نص عمل کے اعتبار سے راجح ہوگی اور ایک وقت میں صرف چار عورتوں کو نکاح میں رکھنا جائز ہوگا۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ پہلی آیت یعنی احل لکم الآیۃ مہر کے شرط ہونے میں نص ہے کیونکہ یہ آیت مہر کے شرط ہونے کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اور جو کلام جس مقصد کو بیان کرنے کے لیے لایا گیا ہو وہ کلام اس مقصد کے سلسلہ میں نص ہوتا ہے لہذا یہ آیت بھی اشتراط مہر کے سلسلہ میں نص ہوگئی اور دوسری آیت یعنی فانکحوا ماطاب لکم الآیۃ مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے۔ کیونکہ دوسری آیت مہر کے سلسلے میں بالکل ساکت ہے اور اس سے غیر متعلق ہے یعنی اس آیت میں نہ مہر کا شرط ہونا مذکور ہے اور نہ مہر کا غیر شرط ہونا مذکور ہے پس جب پہلی آیت مہر کے شرط ہونے میں نص اور دوسری آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے تو دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوگیا۔ اور نص اور ظاہر کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ نص کو ترجیح ہوتی ہے اسلئے پہلی آیت احل لکم راجح ہوگی اور نکاح میں مال یعنی مہر واجب ہوگا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِوَقْتِ كُلِّ صَلٰوةٍ فَاِنَّ الْاَوَّلَ نَصٌّ يَقْتَضِيْ الْوُضُوْءَ الْجَدِيْدَ لِكُلِّ صَلٰوةٍ اَدَاءً كَانَ اَوْ قَضَاءً فَرْضًا كَانَ اَوْنَفْلًا لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَاوِيْلَ اَنْ يَّكُوْنَ اللَّامُ بِمَعْنَى الْوَقْتِ فَيَكْفِى الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِيْ كُلِّ وَقْتٍ فَتُؤَدِّيْ بِهِ مَا شَاءَتْ مِنْ فَرْضٍ وَنَفْلٍ وَالثَّانِيْ مُفَسَّرٌ لَايَحْتَمِلُ التَّاوِيْلَ لِوُجْدَانِ لَفْظِ الْوَقْتِ فِيْهِ صَرِيْحًا فَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُصَارُ اِلَى تَرْجِيْحِ الْمُفَسَّرِ فَيَكْفِيْ الْوُضُوْءُ

Marfat.com

الْوَاحِدُ فِیْ کُلِّ وَقْتِ صَلٰوۃٍ مَرَّۃً وَاحِدَۃً وَالشَّافِعِیُّ لَمْ یَتَنَبَّہْ بِہٰذَا فَعَمِلَ بِالْحَدِیْثِ الْاَوَّلِ۔

ترجمہ:۔اور مفسر کیساتھ نص کے متعارض ہونے کی مثال آنحضرت ﷺ کا قول ''المستحاضۃ تتوضا لکل صلوٰۃ'' اور رسول اللہ ﷺ کا قول ''المستحاضۃ تتوضا لوقت کل صلوٰۃ'' ہے اسلئے کہ حدیث اول نص ہے ہر نماز کیلئے نئے وضو کا تقاضا کرتی ہے نماز ادا ہو یا قضاء، فرض ہو یا نفل، لیکن اس تاویل کا احتمال رکھتی ہے کہ لام وقت کے معنی میں ہو۔ لہذا ایک وضو ہر ایک وقت میں کافی ہوگا۔ پس مستحاضہ اس وضو سے فرض اور نفل میں سے جس قدر چاہے اداء کرے۔ اور دوسری حدیث مفسر ہے تاویل کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اسمیں صریحی طور پر وقت کا لفظ موجود ہے پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض ہوگیا تو ترجیح مفسر کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور ایک وضو ایک مرتبہ ہر نماز کے وقت میں کافی ہوگا اور امام شافعیؒ چونکہ اس پر متنبہ نہیں ہوئے اسلئے موصوف نے حدیث اول ہی پر عمل کیا۔

تشریح:۔شارحؒ نے فرمایا کہ نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال رسول اکرم ﷺ کی ان دو حدیثوں کے درمیان تعارض کا واقع ہونا ہے۔(۱) المستحاضۃ تتوضا لکل صلوٰۃ مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو کرے۔(۲) المستحاضۃ تتوضا بوقت کل صلوٰۃ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کرے۔ ان دونوں احادیث میں سے پہلی حدیث نص ہے ہر نماز کیلئے نئے وضو کا تقاضا کرتی ہے نماز خواہ اداء ہو خواہ قضاء ہو فرض ہو خواہ نفل ہو لیکن اس حدیث میں اس تاویل کا احتمال ہے کہ ''لکل'' کا ''لام'' وقت کے معنی میں ہو اور ایک وضو ایک وقت میں کافی ہو حتی کہ مستحاضہ اس وضو سے جس قدر چاہے نمازیں اداء کرے جیسے ''آتیک لصلوٰۃ الظہر'' میں ''لام'' وقت کے معنی میں ہے یعنی آتیک وقت صلوٰۃ الظہر میں تیرے پاس ظہر کی نماز کے وقت حاضر ہوں گا۔ مگر چونکہ اس تاویل پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ لام حرف ہے اور وقت اسم ہے اور حرف کو اسم کیلئے مجازاً استعمال کرنا درست نہیں اسلئے بہتر تاویل یہ ہے کہ یہاں مصنف یعنی لفظ وقت مقدر مانا جائے اور تقدیری عبارت یہ ہو ''لوقت کل صلاۃ'' بہرحال یہ حدیث مستحاضہ عورت پر ہر نماز کیلئے عضو واجب ہونے کے سلسلہ میں نص ہے اور دوسری حدیث المستحاضۃ تتوضا لوقت کل صلوٰۃ مفسر ہے اسمیں وقت کا لفظ چونکہ صریحی طور پر موجود ہے اسلئے اس حدیث میں کسی تاویل کا احتمال نہ ہوگا بلکہ ایک وقت میں ایک وضو کافی ہوگا اور اس ایک وضو سے بہت سی نمازیں ادا کرنا جائز ہوگا۔ بہرحال ان دونوں احادیث یعنی نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہوگیا، اور نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ مفسر راجح ہوتا ہے اسلئے یہاں بھی مفسر یعنی دوسری حدیث راجح ہوگی اور ایک وقت میں ایک مرتبہ وضو کرنا کافی ہوگا اور اس ایک وضو سے فرض اور نفل بہت سی نمازیں پڑھنے کی اجازت ہوگی۔ حضرت امام شافعیؒ چونکہ اس اصول پر متنبہ نہ ہو سکے اسلئے انہوں نے حدیث اول پر عمل کیا اور مستحاضہ عورت کے واسطے ہر نماز کیلئے وضو لازم قرار دیا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْکَمِ قَوْلُہٗ تَعَالٰی وَاَشْہِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ مَعَ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَلَا تَقْبَلُوْا لَہُمْ شَہَادَۃً اَبَدًا فَاِنَّ الْاَوَّلَ مُفَسَّرٌ یَقْتَضِیْ قَبُوْلَ شَہَادَۃِ مَحْدُوْدَیْنِ فِی الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَۃِ لِاَنَّہُمَا صَارَا عَدْلَیْنِ حِیْنَئِذٍ وَالثَّانِیْ مُحْکَمٌ یَقْتَضِیْ عَدَمَ قَبُوْلِہَا لِوُجُوْدِ التَّاْبِیْدِ فِیْہِ صَرِیْحًا فَاِذَا تَعَارَضَ بَیْنَہُمَا یُعْمَلُ عَلَی الْمُحْکَمِ ہٰکَذَا فِیْ کُتُبِ الْاُصُوْلِ وَمَا قِیْلَ اَنَّہٗ لَمْ یُوْجَدْ مِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْکَمِ

Marfat.com

فَمِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ۔

ترجمہ :۔اور محکم کیساتھ مفسر کے متعارض ہونے کی مثال باری تعالیٰ کے قول ''واشھد وذوی عدل منکم'' اور باری تعالیٰ کے قول ''ولاتقبلولہم شہادۃ ابدا'' میں تعارض کا واقع ہونا ہے اسلئے کہ قول اول مفسر ہے توبہ کے بعد محدود دین فی القذف کی شہادت کے قبول ہونیکا تقاضا کرتا ہے کیونکہ دونوں گواہ توبہ کے بعد عادل ہو چکے ہیں اور قول ثانی محکم ہے عدم قبول شہادت کا تقاضا کرتا ہے اسلئے کہ اس میں صریحی طور پر تابید موجود ہے پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا تو محکم پر عمل کیا جائیگا۔ایسا ہی اصول کی کتابوں میں ہے،اور وہ جو کہا گیا کہ محکم کے ساتھ مفسر کے متعارض ہونے کی مثال نہیں پائی گئی تو وہ تتبع اور جستجو کی کمی کی وجہ سے ہے۔

تشریح :۔شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دو آیات میں تعارض کا واقع ہونا ہے۔(۱) واشہدوا ذوی عدل منکم تم اپنوں میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ۔(۲) ولاتقبلوا لہم شہادۃ ابدا تم ان لوگوں کی گواہی قبول نہ کرو جن پر قذف (تہمت) کے سلسلہ میں حد لگائی جا چکی ہو،ان دونوں آیات کے درمیان تعارض اس طور پر ہیکہ پہلی آیت مفسر ہے اور یہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جن لوگوں کے حد قذف لگائی جا چکی ہو اگر وہ توبہ کر لیں تو ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی کیونکہ توبہ کے بعد دونوں محدود فی القذف عادل ہو گئے اور عادلوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے واشہدوا ذوی عدل منکم یعنی دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ،اور گواہ بنانے کیلئے یہ بات لازم ہے کہ انکی گواہی قبول کی جائے گی ،پس اس آیت مفسرہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کی محدودین فی القذف کی گواہی بھی قبول ہوگی۔اور دوسری آیت ولاتقبلوا لہم الایۃ محکم ہے یہ اس بات کی مقتضی ہے کہ محدودین فی القذف کی گواہی قبول نہ کیجائے ،کیونکہ اس آیت میں لفظ ابدا جو تا بید اور ہمیشگی پر دلالت کرتا ہے صراحۃ موجود ہے،اور یہ اس بات پر دال ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہو۔بہر حال ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا اور مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ محکم پر عمل ہوتا ہے اسلئے محدودین فی القذف کے سلسلہ میں دوسری آیت جو محکم ہے اس پر عمل ہوگا اور محدودین فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ گی۔شارح کہتے ہیں کہ اصول کی کتابوں میں اسی طرح مذکور ہے اور شارح نے دوسری بات یہ فرمائی کہ بعض حضرات علماء کا یہ کہنا کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے سو یہ ان کے تتبع اور تلاش کی کمی کیوجہ سے ہے ورنہ اگر ایسا ہی ہوتا تو شارح مذکورہ مثال کہاں سے ذکر کرتے۔

(نوٹ) محشیؒ نے مذکورہ مثال پر کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں آپکی علمی دلچسپی کیلئے تحریر کئے جا رہے ہیں۔

پہلا اعتراض تو یہ ہیکہ پہلی آیت یعنی واشہدوا ذوی عدل منکم کو مفسر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کی مفسر وہ ہے جو نسخ کے علاوہ سوائے اپنے مدلول کے کسی چیز کا احتمال نہ رکھتا ہو،اور باری تعالیٰ کا قول واشہدوا ذوی عدل منکم بہت سی چیزوں کا احتمال رکھتا ہے۔کیونکہ اشہدوا امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب کیلئے بھی آتا ہے اور ندب کیلئے بھی ،اور اس کے علاوہ بہت سے معانی کیلئے آتا ہے، نیز یہ آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے نابینا کو بھی شامل ہے اور غلام کو بھی ، کیونکہ عادل غلام بھی ہوسکتا ہے اور نابینا بھی ، حالانکہ یہاں آیت میں یہ دونوں بالاجماع مراد نہیں ہے۔پس ان احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ آیت مفسر کی مثال کیسے ہوسکتی ہے؟

Marfat.com

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس آیت کو ہر اعتبار سے مفسر نہیں کہا ہے بلکہ صرف قبول شہادت کے اعتبار سے مفسر کہا ہے اور مذکورہ احتمالات قبول شہادت کے اعتبار سے اس آیت کے مفسر ہونے میں قطعاً مضر نہیں ہیں اور جب ایسا ہے تو اس آیت کے مفسر ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور رہا یہ کہ یہ آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے نابینا اور غلاموں کو بھی شامل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور نابینا اور غلام کیلئے کوئی کمال نہیں ہے یعنی یہ دونوں ذوی عدل منکم کے افراد کاملہ میں سے نہیں ہیں۔ لہذا یہ آیت ان دونوں کو شامل نہ ہوگی۔

دوسرا اعتراض یہ ہیکہ مذکورہ دونوں آیات کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے کہ پہلی آیت اشہدوا ذوی عدل منکم کا حکم اشہاد (گواہ بنانا) ہے اور دوسری آیت ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا کا حکم ادا کے وقت عدم قبول شہادت ہے۔ اور اشہاد کیلئے قبول لازم بھی نہیں ہے چنانچہ محدود فی القذف اور نابینا کو گواہ بنانا درست ہے حتی کہ ان کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ شہادت ادا کریں تو ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی، پس معلوم ہوا کہ اشہاد (گواہی بنانے) کیلئے قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ بہر حال جب پہلی آیت کا حکم اشہاد ہے اور دوسری آیت کا حکم قبول شہادت ہے تو ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہ رہا، اور اگر یہ تسلیم بھی کرلیں کہ قبول، اشہاد کیلئے لازم ہے تو پہلی آیت محدودین فی القذف کے قبول شہادت پر بطریق اشارہ دلالت کرے گی اور دوسری عدم قبول شہادت پر بطریق عبارت دلالت کریگی لہذا اب بھی تعارض واقع نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہیکہ آپ نے اعتراض تعارض حقیقی پر کیا ہے حالانکہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ نصوص کے درمیان جو تعارض ہوتا ہے وہ تعارض صوری ہوتا ہے نہ کہ تعارض حقیقی۔ اور مذکورہ دونوں آیات کے درمیان تعارض حقیقی اگر چہ موجود نہیں ہے لیکن تعارض صوری موجود ہے لہذا کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ اَنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ مِثَالاً لِتَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّفْرِيْعِ فَقَالَ حَتّٰى قُلْنَا اَنَّهٗ اِذَا تَزَوَّجَ امْرَاَةً اِلٰى شَهْرٍ اَنَّهٗ مُتْعَةٌ يُرِيْدُ اَنَّ قَوْلَهٗ تَزَوَّجَ نَصٌّ فِى النِّكَاحِ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ تَاوِيْلَ اَنْ يَّكُوْنَ نِكَاحًا اِلٰى اَجَلٍ فَيَكُوْنُ مُتْعَةً وَ قَوْلُهٗ اِلٰى شَهْرٍ مُفَسِّرٌ فِىْ هٰذَا الْمَعْنٰى لَا يَحْتَمِلُ اِلَّا كَوْنَهٗ مُتْعَةً فَيَحْمِلُ عَلَى الْمُتْعَةِ وَلٰكِنْ لَا يَخْلُوْ هٰذَا مِنَ الْمُسَامَحَةِ لِاَنَّ قَوْلَهٗ اِلٰى شَهْرٍ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ تَزَوَّجَ وَلَيْسَ كَلَامًا مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهٖ حَتّٰى يَكُوْنَ مُفَسِّرًا يَصْلَحُ مُعَارِضًا لَهٗ فَكَاَنَّهٗ اَرَادَ اَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ دَائِرٌ بَيْنَ كَوْنِهٖ نِكَاحًا وَبَيْنَ كَوْنِهٖ مُتْعَةً فَرَجَّحَتِ الْمُتْعَةَ۔

ترجمہ:۔ پھر مصنف نے تفریع کے طور پر فقہی مسائل میں ایک مثال کا ذکر کیا ہے جسمیں نص کا تعارض مفسر کیساتھ ہے چنانچہ فرمایا حتی کہ ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص ایک ماہ کیلئے کسی عورت سے نکاح کرلے تو یہ متعہ ہے مراد یہ ہیکہ اس کا قول تزوج نکاح کے بارے میں نص ہے لیکن اس تاویل کا احتمال ہے کہ کسی خاص وقت تک کیلئے نکاح ہو لہذا (اس صورت میں) یہ متعہ ہوگا اور اس کا قول الی شہر اس معنی میں مفسر ہے صرف اس کے متعہ ہونیکا احتمال رکھتا ہے پس اس تزوج کو متعہ پر محمول کیا جائیگا۔ لیکن یہ کلام مسامحت سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ اس کا قول الی شہر اسکے قول

Marfat.com

تزوج سے متعلق ہے خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے یہاں تک کہ مفسر ہو کر تزوج کے معارض ہو سکے گویا مصنف نے یہ ارادہ کیا ہے کہ یہ کلام نکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے لیکن متعہ راجح ہے۔

تشریح:۔ سابق میں فاضل مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے، اور تعارض کے وقت ادنیٰ کو چھوڑ کر اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے، فاضل شارح نے ان میں سے ہر دو کے درمیان تعارض کی مثالیں بھی بیان فرمادی ہیں مگر مصنفؒ نے تفریع کے طور پر ایک ایسے فقہی مسئلہ کو مثال میں ذکر کیا ہے جسمیں نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے ایک ماہ کی مدت کیلئے نکاح کیا تو یہ متعہ ہوگا اور نکاح نہ ہوگا۔ کیونکہ مرد کا قول ''تزوجت'' نکاح کے باب میں نص ہے اسلئے کہ لفظ تزوجت نکاح منعقد کرنے کیلئے لایا جاتا ہے لیکن اس میں احتمال اس تاویل کا بھی ہے کہ یہ نکاح ایک خاص وقت تک کیلئے ہو پس اس صورت میں یہ نکاح موقت ہوگا اور نکاح موقت متعہ کیطرح فاسد ہوتا ہے لہذا یہ بھی فاسد ہوگا۔ بہرحال شوہر کا قول ''تزوجت'' نکاح کے باب میں نص ہے مگر جب اس نے ''تزوجت'' کے بعد ''الیٰ شہر'' کہا تو لفظ ''تزوجت'' نکاح موقت کے بارے میں مفسر ہو گیا یعنی اب اسمیں صرف نکاح موقت کا احتمال ہے اور نکاح کا احتمال نہیں ہے لہذا اسکو نکاح موقت پر محمول کیا جائیگا۔ اور نکاح موقت فاسد ہونے میں چونکہ متعہ کا حکم رکھتا ہے اسلئے یہ نکاح موقت فاسد ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے لے دے کر ایک تو مثال بیان کی ہے لیکن وہ بھی مسامحت سے خالی نہیں اور مسامحت یہ ہیکہ مرد کے قول تزوجت الی شہر میں الی شہر خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے بلکہ یہ تزوجت کا متعلق ہے گویا تزوجت الیٰ شہر پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض کے کوئی معنی نہیں ہیں یعنی دو کلاموں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے۔ ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا، بہرحال جب یہ پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا تو یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ یہاں الی شہر (مفسر) تزوجت (نص) کے معارض ہے یعنی اس کلام کو نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

شارحؒ نے فاضل مصنف کے کلام کی توجیہ کرتے ہوئے خود ہی فرمایا کہ غالباً مصنف کی مراد یہ ہے کہ یہ کلام تزوجت الی شہر نکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے یعنی یہ کلام نکاح بھی ہوسکتا ہے اور متعہ بھی ہوسکتا ہے مگر الی شہر کی وجہ سے متعہ ہونے کا احتمال راجح ہے اور متعہ فاسد ہے۔

(نوٹ) نکاح موقت اور متعہ دونوں ایک حکم میں شریک ہیں یعنی دونوں کا حکم فساد ہے۔ نکاح موقت بھی فاسد ہوتا ہے اور متعہ بھی فاسد ہوتا ہے لیکن تعریف کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے یعنی متعہ کیلئے لفظ تمتع کا ذکر کرنا ضروری ہے مثلاً ایک شخص کسی عورت سے کہے ''اتمتع بک الیٰ شہر بالف'' اور نکاح موقت یہ ہے کہ الفاظ نکاح میں سے کسی لفظ کیساتھ مدت معینہ تک کیلئے نکاح منعقد کیا جائے۔ مثلاً یہ کہے ''تزوجت الی شہر'' یا ''نکحت الی شہر''۔

Marfat.com

احقر نے اشرف الہدایہ جلد چاہرم ص ۴۴ پر متعہ کے بارے میں تحرے کیا ہے کہ تمام ائمہ متعہ کی حرمت کے قائل ہیں سوائے امام مالکؒ کے، صاحب ہدایہ کے بیان کے مطابق امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں متعہ مباح تھا لہذا اس کی اباحت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کوئی ناسخ نہ آجائے اور ناسخ چونکہ ابتک آیا نہیں اسلئے متعہ مباح رہے گا لیکن صاحب ہدایہ نے امام مالکؒ کے مذہب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ متعہ کی حرمت پر صحابہ کا اجماع ہے لہذا وہ ناسخ بن جائیگا مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ حرمت متعہ پر صحابہ کے اجماع کو نقل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عباسؓ متعہ کے جواز کے قائل تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک بار حضرت علیؓ نے ابن عباسؓ سے کہا کیا آپکو معلوم نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن متعہ کو حرام کر دیا تھا، ابن عباسؓ نے یہ سن کر اپنے قول سے رجوع کر لیا اور جواز متعہ کے سلسلہ میں اپنے قول سے توبہ کی پس جب ابن عباسؓ بھی رجوع فرما چکے تو حرمت متعہ پر صحابہ کا اجماع ثابت ہو گیا۔

متعہ خیبر سے پہلے حلال تھا لیکن خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت اور متعہ کو حرام کیا گیا پھر فتح مکہ کے سال یوم اوطاس میں تین دن کے واسطے حلال کیا گیا پھر چوتھے دن قیامت تک کیلئے حرام کر دیا گیا اس موقع پر یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ صاحب ہدایہ نے امام مالک کے مذہب کو نقل کرنے میں غلطی کی ہے یا سہو ہو گیا کیونکہ مالکیہ کی کسی کتاب میں جواز متعہ کو بیان نہیں کیا گیا ہے علاوہ ازیں امام مالکؒ نے اپنی مؤطاء میں حضرت علیؓ کی ایک حدیث نقل کی ہے ان رسول اللہ ﷺ نہی عن متعۃ النساء وعن لحوم الحمر الاہلیہ من خیبر (عینی شرح ہدایہ) اور حضرت امام مالکؒ کی عادت ہیکہ وہ اپنی مؤطاء میں وہی حدیث نقل کرتے ہیں جو ان کا مذہب ہوتی ہے پس اس حدیث کو اپنی موطاء میں جگہ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ امام مالکؒ بھی حرمت متعہ کے قائل ہیں۔ (حبیب رحمر)

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ الْاَقْسَامِ الْاَرْبَعَةِ شَرَعَ فِيْ مُقَابِلَاتِهَا فَقَالَ وَاَمَّا الْخَفِيُّ فَمَا خَفِيَ مُرَادُهٗ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ لَا يَنَالُ اِلَّا بِالطَّلَبِ يَعْنِيْ اِنَّ الْخَفِيَّ اِسْمُ الْكَلَامِ خَفِيَ مُرَادُهٗ بِسَبَبِ عَارِضٍ نَشَأَ مِنْ غَيْرِ الصِّيْغَةِ اِذْ لَوْ كَانَ مَنْشُؤُهُ الصِّيْغَةَ لَكَانَ فِيْهِ خِفَاءٌ زَائِدٌ وَيُسَمّٰى بِالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ فَلَا يَكُوْنُ مُقَابِلًا لِلظَّاهِرِ الَّذِيْ فِيْهِ اَدْنٰى ظُهُوْرٍ فَاِنَّ كُلًّا مِنْ هٰؤُلَاءِ مُتَرَتِّبٌ فِي الْخَفَاءِ تَرَتُّبَ الْاَصْلِ فِي الظُّهُوْرِ فَاِذَا كَانَ فِي الظَّاهِرِ اَدْنٰى ظُهُوْرٍ فَلَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ فِي الْخَفِيِّ اَدْنٰى خَفَاءٍ وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ فَلَا يَنَالُ مُرَادُهٗ اِلَّا بِالطَّلَبِ فَصَارَ كَمَنْ اِخْتَفٰى فِي الْمَدِيْنَةِ بِنَوْعِ حِيْلَةٍ عَارِضَةٍ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيْرٍ لِلْبَاسٍ وَ هَيْأَةٍ ثُمَّ فِيْ قَوْلِهٖ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ مُسَامَحَةٌ وَالْاَظْهَرُ اَنْ يَّقُوْلَ بِعَارِضٍ مِنْ غَيْرِ الصِّيْغَةِ كَمَا فِيْ عِبَارَةِ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ الْحَلْوَانِيِّ وَقَوْلُهٗ لَا يَنَالُ اِلَّا بِالطَّلَبِ لَيْسَ قَيْدًا اِحْتِرَازِيًّا بَلْ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ وَتَاْكِيْدٌ لِلْخَفَاءِ.

ترجمہ:۔ پھر اقسام اربعہ سے فراغت کے بعد مصنفؒ نے ان کے مقابل اقسام کا ذکر شروع کیا چنانچہ فرمایا کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو (اور وہ) مراد صرف طلب اور جستجو سے حاصل ہو سکتی ہو یعنی خفی اس کلام کا نام ہے جس کی مراد ایسے عارض

Marfat.com

کے سبب پوشیدہ ہو جو صیغہ کے علاوہ سے پیدا ہوا ہو اسلئے کہ اگر خفاء کا منشاء صیغہ ہو تو اس میں خفاء زیادہ ہوگا اور اس کا نام مشکل اور مجمل ہوگا لہذا یہ اس ظاہر کا مقابل نہ ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ تمام اقسام خفاء میں اسی طرح ترتیب وار ہیں جس طرح کہ اصل اقسام ظہور میں ترتیب وار ہیں۔ پس جب ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہے.....تو ضروری ہے کہ خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہو اور اسی طرح (باقی اقسام میں) قیاس کیا جائے پس خفی کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہیں ہو سکتی لہذا یہ اس شخص کی طرح ہو گیا جو لباس اور ہیئت بدلے بغیر ایک قسم کے حیلہ عارضہ سے شہر میں چھپ گیا ہو، پھر مصنف کے قول بعارض غیر الصیغۃ میں مسامحت ہے اور اظہر یہ ہیکہ مصنفؒ بعارض من غیر الصیغۃ کہتے جیسا کہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں ہے اور مصنف کا قول لا ینال الا بالطلب قید احترازی نہیں ہے بلکہ بیان واقع اور تاکید خفاء کیلئے ہے۔

تشریح:۔ شارحؒ نے فرمایا کہ جب مصنف ظہور کی چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان کے مقابل خفاء کی چار قسموں کا بیان شروع فرما رہے ہیں ان کی ترتیب اسطرح ہے کہ خفی، ظاہر کا مقابل ہے، مشکل، نص کا مقابل ہے، مجمل، مفسر کا مقابل ہے، اور متشابہ، محکم کا مقابل ہے۔

ان اقسام اربعہ میں سے فاضل مصنف نے خفی کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد ایسے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو جو عارض صیغہ کے علاوہ کسی اور چیز سے پیدا ہوا ہو، یعنی نفس صیغہ اور لفظ کے مدلول میں کوئی خفا نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے خفاء پیدا ہوا ہو۔ اور دلیل اس کی یہ ہیکہ اگر خفاء کا منشاء صیغہ ہو یعنی نفس صیغہ سے خفاء پیدا ہوا ہو اور لفظ کے مدلول ہی میں خفاء ہو تو اس میں خفاء زائد ہوگا اور اسکا نام مشکل اور مجمل ہوگا۔ اور جب اس قسم میں خفاء زائد ہوگا اور اس کا نام خفی کے بجائے مشکل اور مجمل ہوگا تو یہ اس ظاہر کا مقابل نہ ہو سکے گا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ خفاء کی چاروں قسمیں اسی طرح ترتیب وار ہیں جس طرح ظہور کی قسمیں ترتیب وار ہیں یعنی جس طرح ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے، اور نص میں اس سے زائد ظہور ہوتا ہے اور مفسر میں نص سے زائد اور محکم میں مفسر سے زائد ظہور ہوتا ہے اسی طرح سب سے کم درجہ کا خفاء خفی میں ہوتا ہے پھر مشکل میں پھر مجمل میں پھر متشابہ میں کامل اور اعلیٰ درجہ کا خفاء ہوتا ہے پس جب ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہے تو اس کے مقابل خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہوگا۔ اور ادنیٰ درجہ کا خفاء وہی ہے جو صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے ہو پس ثابت ہو گیا کہ خفی میں صیغہ کے علاوہ دوسرے کسی عارض کی وجہ سے خفاء ہوتا ہے نفس صیغہ کی وجہ سے خفاء نہیں ہوتا ہے، اسیطرح دوسرے اقسام میں قیاس کیا جائیگا یعنی نص میں چونکہ ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اسلئے مشکل میں جو نص کا مقابل ہے خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوگا۔ اور مجمل جو مفسر کا مقابل ہے اس میں مشکل کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہوگا کیونکہ مفسر میں نص کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اور محکم میں چونکہ مفسر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اسلئے اس کے مقابل یعنی متشابہ میں مجمل کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہوگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ جب خفی کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے تو وہ بغیر طلب اور جستجو کے حاصل نہیں ہو سکتی ہے یعنی خفی کی مراد کو حاصل کرنے کیلئے اس کی جستجو کرنا ضروری ہے اور خفی کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کئے بغیر حیلہ، بہانہ کر کے شہر کے کسی حصہ میں چھپ گیا ہو تو ایسے شخص تک رسائی حاصل کرنے کیلئے اس کو طلب کرنا اور ڈھونڈنا ضروری ہے۔

Marfat.com

شارح نور الانوار ملا جیون علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مصنف کے قول بعارض غیر الصیغہ میں غیر صیغہ کو عارض کی صفت قرار دینے میں ایک گونہ مسامحت اور چوک ہے اس طور پر کہ بعارض غیر الصیغہ کی عبارت مشکل، مجمل اور متشابہ سے احتراز ہے یعنی عارض غیر صیغہ کی وجہ سے خفاء صرف خفی میں ہوتا ہے اب اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مشکل، مجمل اور متشابہ میں عارض غیر صیغہ کی وجہ سے خفاء نہیں آتا بلکہ صیغہ کی وجہ سے آتا ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے جیسا کہ آئندہ چل کر مشکل وغیرہ کی تعریف سے ظاہر ہو جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ زیادہ واضح بات یہ تھی کہ مصنفؒ بعارض من غیر الصیغہ فرماتے جیسا کہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں ہے اور مطلب یہ ہوتا کہ خفی میں خفاء عارض کی وجہ سے آیا ہے اور یہ عارض غیر صیغہ سے پیدا ہوا ہے اس صورت میں مصنف کا کلام مسامحت سے محفوظ ہو جاتا۔ لیکن مصنفؒ کی طرف سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ غیر الصیغہ، عارض کی صفت نہیں ہے بلکہ بدل ہے اور مطلب یہ ہے کہ خفی میں خفاء عارض یعنی غیر صیغہ کی وجہ سے آیا ہے، اس صورت میں کوئی مسامحت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول لا ینال الا بالطلب قید احترازی نہیں ہے بلکہ بیان واقع اور تاکید خفاء کیلئے ہے اسلئے کہ کوئی خفاء ایسا نہیں ہے جس کو بغیر طلب کے حاصل کیا جا سکتا ہو۔

وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيْهِ لِيَعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ اَوْ نُقْصَانٍ فِيْهِ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ اَیْ حُكْمُ الْخَفِیِّ النَّظَرُ فِيْهِ وَهُوَ الطَّلَبُ الْاَوَّلُ لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهُ لِاَجْلِ زِيَادَةِ الْمَعْنٰى فِيْهِ عَلَى الظَّاهِرِ اَوْ نُقْصَانِهِ فِيْهِ فَحِيْنَئِذٍ يَظْهَرُ الْمُرَادُ فَيُحْكَمُ فِي الزِّيَادَةِ عَلٰى حَسَبِ مَايُعْلَمُ مِنَ الظَّاهِرِ وَلَايُحْكَمُ فِي النُّقْصَانِ قَطُّ.

ترجمہ:۔ اور خفی کا حکم، خفی میں اس حد تک غور و فکر کرنا ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اسکا خفاء زیادتی معنی کی وجہ سے ہے یا نقصان معنی کی وجہ سے پس اس سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی یعنی نفی کا حکم اسمیں غور و فکر کرنا ہے اور یہ پہلی طلب ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا خفاء اس وجہ سے ہیکہ اسمیں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ معنی ہیں یا اسمیں کم معنی ہیں پس اس وقت کلام کی مراد ظاہر ہو جائیگی اور زیادتی کی صورت میں اسی کے مطابق حکم لگایا جائے گا جو ظاہر سے معلوم ہوگا۔ اور نقصان کی صورت میں حکم نہیں لگایا جائیگا۔

تشریح:۔ خفی کا حکم یہ ہیکہ اسمیں غور و فکر کیا جائے، اور یہ غور و فکر کرنا پہلی طلب ہے، اور غور و فکر اسلئے کیا جائے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ کلام کی مراد کس سبب سے پوشیدہ ہے آیا اسلئے ہیکہ خفی کے معنی ظاہر کے معنی سے زائد ہیں یا اس سبب سے ہیکہ اس کے معنی ظاہر کے معنی سے کم ہیں الحاصل اس طلب اور غور و فکر کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائیگی اور اس زیادتی معنی کی صورت میں خفی پر وہی حکم لگایا جائے گا جو حکم ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور نقصان معنی کی صورت میں خفی پر کوئی حکم نہیں لگایا جائیگا۔ جیسا کہ اگلی عبارت میں ان دونوں کی مثالیں مذکور ہیں۔

كَآيَةِ السَّرِقَةِ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ فَاِنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ وُجُوْبِ قَطْعِ الْيَدِ لِكُلِّ سَارِقٍ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاَنَّهُمَا اِخْتَصَّا بِاِسْمٍ اٰخَرَ غَيْرِ السَّارِقِ فِيْ عُرْفِ اَهْلِ اللِّسَانِ فَتَاَمَّلْنَا فَوَجَدْنَا اَنَّ اِخْتِصَاصَ الطَّرَّارِ بِاِسْمٍ اٰخَرَ لِاَجْلِ زِيَادَةِ مَعْنَى السَّرِقَةِ اِذِ السَّرِقَةُ هُوَ اَخْذُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ مُحْرَزٍ خَفِيَّةً وَهُوَ يَسْرِقُ مِمَّنْ هُوَ يَقْظَانُ قَاصِدٌ لِحِفْظِ

Marfat.com

الْمَالِ بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَفَتْرَةٍ تَعْتَرِيْهِ وَاخْتِصَاصُ النَّبَّاشِ بِهٖ لِاَجْلِ نُقْصَانِ مَعْنَى السَّرِقَةِ لِاَنَّهٗ يَسْرِقُ مِنَ الْمَوْتٰى الَّذِىْ هُوَ غَيْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَطْعِ اِلَى الطَّرَّارِ لِاَجْلِ الزِّيَادَةِ فِيْهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَلَمْ نَعْدَّ اِلَى النَّبَّاشِ لِاَجْلِ النُّقْصَانِ فِيْهِ وَلَوْ كَانَ الْقَبْرُ فِىْ بَيْتٍ مُقَفَّلٍ قِيْلَ لَايُقْطَعُ النَّبَّاشُ لِمَا ذَكَرْنَا وَقِيْلَ يُقْطَعُ لِوُجُوْدِ الْحِرْزِ بِالْمَكَانِ وَاِنْ لَمْ يُوْجَدْ بِالْحَافِظِ وَهٰذَا كُلُّهٗ عِنْدَنَا وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ وَالشَّافِعِىُّ يُقْطَعُ النَّبَّاشُ عَلٰى كُلِّ حَالٍ لِقَوْلِهٖ مَنْ نَبَشَ قَطَعْنَاهُ قُلْنَا هُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَى السِّيَاسَةِ لِمَا رُوِىَ عَنْهُ لَا قَطْعَ عَلَى الْمُخْتَفِىْ وَهُوَ النَّبَّاشُ بِلُغَةِ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ.

ترجمہ:۔جیسے آیت سرقہ، جیب کترے اور کفن چور کے باریمیں خفی ہے اسلئے کہ باری تعالٰی کا قول السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما ہو سارق کے ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے باریمیں ظاہر ہے اور جیب کترے اور کفن چور کے باریمیں خفی ہے۔اسلئے کہ یہ دونوں اہل زبان کے عرف میں سارق کے علاوہ دوسرے نام کیساتھ مخصوص ہیں چنانچہ ہم نے تامل کیا تو یہ پایا کہ جیب کترے کا دوسرے نام کیساتھ مخصوص ہونا سرقہ کے معنی کے زائد ہونے کی وجہ سے ہے کیوں کہ سرقہ نام ہے مال محترم محفوظ کا چپکے سے لے لینا، اور جیب کترا ایک گونہ غفلت اور سستی میں ڈال کر ایسے آدمی کا مال چوری کرتا ہے جو بیدار ہوتا ہے اور اپنے مال کی حفاظت کا قصد رکھتا ہے اور کفن چور کا دوسرے نام کیساتھ مخصوص ہونا اس وجہ سے ہیکہ اس میں سرقہ کے معنی کم ہیں کیونکہ یہ ایسے مردوں کا مال چوری کرتا ہے جو مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں پس ہم نے دلالت النص سے قطع ید کا حکم جیب کترے کی طرف اس وجہ سے متعدی کیا کہ اس میں معنی کی زیادتی ہے اور کفن چور کی طرف اسلئے متعدی نہیں کیا کہ اس میں معنی کی کمی ہے۔اور اگر قبر تالا بند کمرے میں ہو تو کہا گیا کہ مذکورہ دلیل کی وجہ سے کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، اور کہا گیا کہ کاٹا جائیگا اسلئے کہ مکان کے ذریعہ حفاظت موجود ہے اگر چہ محافظ کے ذریعہ حفاظت موجود نہیں ہے اور یہ تمام تفصیل ہمارے نزدیک ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ کفن چور کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائیگا اسلئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس نے کفن چوری کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے، ہم جواب دیں گے یہ حدیث سیاست پر محمول ہے کیونکہ آپ ﷺ سے مروی ہے کہ مختفی پر قطع نہیں ہے اور مدینہ والوں کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں۔

تشریح:۔سابق میں خفی کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کے ذریعہ یہ معلوم کیا جائے کہ اسکا خفاء ظاہر کی بہ نسبت معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا معنی کی کمی کی وجہ سے ہے اب اس عبارت میں اس کی ایک مثال ذکر کی گئی ہے، مثال کا حاصل یہ ہیکہ حق جل مجدہ نے چور کی سزاء بیان کرتے ہوئے فرمایا السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو ثبوت ملنے پر اس کا ایک ہاتھ (دایاں) کاٹ دو۔یہ آیت چور کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ اس آیت سے چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا بغیر تامل اور غور وفکر کے واضح ہو جاتا ہے۔اور چونکہ جس کلام کی مراد بغیر غور وفکر واضح ہو جاتی ہے اس کو ظاہر کہا جاتا ہے اسلئے یہ کلام السارق والسارقۃ الایۃ چور کے قطع ید کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہوگا لیکن یہ کلام طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے یعنی ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم پوشیدہ ہے اور یہ خفاء اور پوشیدگی ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو عارض خود ان دونوں میں موجود ہے اور وہ عارض یہ

Marfat.com

ہے کہ اہل زبان ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے ناموں کیساتھ خاص کرتے ہیں۔یعنی جیب کترے کو طرار اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں اگر جیب کترا اور کفن چور، چور ہی ہوتے تو ان دونوں کیلئے بھی سارق کا لفظ استعمال ہوتا۔طرار اور نباش کا لفظ استعمال نہ ہوتا پس جیب کترے کیلئے طرار اور کفن چور کیلئے نباش کے لفظ کا بولا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں سارق نہیں ہیں اور جب یہ دونوں سارق نہیں ہیں تو ان پر سارق کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہئے بہر حال ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے، پس اس خفاء کو دور کرنے کیلئے اور طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کیلئے ہم نے غور وفکر کیا۔غور وفکر کرنے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب جیب کترے کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی طرار اسلئے رکھا گیا کہ سرقہ کے معنی کی بہ نسبت طر کے معنی زائد ہیں۔کیونکہ سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال محترم ہو یعنی متقوم اور شرعاً قابل انتفاع ہو اور محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے کسی مسلمان کی شراب چوری کی تو اس چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔اسلئے کہ شراب اگر چہ مال متقوم ہے لیکن شرعاً قابل انتفاع نہیں ہے۔اور اگر کسی نے کھیت میں سے اناج چوری کرلیا درانحالیکہ کھیت میں کوئی محافظ نہیں ہے تو اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائیگا۔کیونکہ اس نے غیر محفوظ مال لیا ہے۔اور دس درہم سے کم چوری کرنے پر بھی قطع ید نہ ہوگا اسلئے کہ قطع ید اور سرقہ کیلئے کم از کم دس درہم کا ہونا ضروری ہے بہر حال سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لینا جو مال محترم ہو محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو اور طر کے معنی ہیں ایسے مال کو لینا جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر مالک کو غفلت اور سستی میں ڈال کر اس مال کو لے لیا ہو، کفن چور کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی نباش اسلئے تجویز کیا گیا کہ کفن چور میں سرقہ کے معنی ناقص ہیں۔اس طور پر کہ کفن چور، دفن کے بعد ان مردوں کا مال (کفن) چوری کرتا ہے۔جو اپنے مال کی حفاظت کا قصد نہیں رکھتے ہیں یعنی کفن چور، مال غیر محفوظ کو لیتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے اور مال غیر محفوظ کو لینا۔مال محفوظ لینے کی بہ نسبت چونکہ کمتر ہے اسلئے نباش کے معنی، سارق کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کمتر ہوں گے۔بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ طرار (جیب کترے) کے معنی سارق کے یعنی سے زائد ہیں اسمیں بطریق دلالت النص سارق کا حکم ثابت کردیا گیا، اور یہ کہا گیا کہ سرقہ کا حکم یعنی قطع ید جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرار میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔یعنی جب چھوٹے مجرم کی یہ سزاء ہے تو بڑے مجرم کی یہ سزاء بدرجہ اولیٰ ہوگی۔اور نباش میں سارق کے معنی چونکہ کم ہیں اسلئے یہ شبہ ہوگا کہ سارق کی سزاء یعنی قطع ید کا مستحق نباش ہے یا نہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ شبہ کیوجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا نباش کے حق میں حد سرقہ ساقط ہو جائے گی، اور نباش پر قطع ید کا حکم نہیں لگایا جائیگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ اگر قبر ایسے حجرے میں ہو جس میں تالا لگا دیا گیا ہو پھر اس قبر سے کفن چوری کرلیا گیا ہو تو بعض علماء نے فرمایا کہ اس صورت میں بھی نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔دلیل وہی ہے جو پہلے گذر چکی یعنی نباش میں سرقہ کے معنی کم پائے جاتے ہیں، دوسرے یہ کہ ہر آدمی زیارت قبر کیلئے اس حجرے میں داخل ہونے کی تاویل کرسکتا ہے لہذا یہ قبر بھی تالے میں ہونے کے باوجود محفوظ نہ ہوگی، اور بعض علماء نے فرمایا کہ نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا اسلئے کہ یہاں مکان کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود ہے اگر چہ محافظ کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود نہیں ہے پس یہ قبر سے کفن چوری کرنا مال محفوظ کو لینا ہے، پس جب اس صورت میں مال محفوظ کو لیا گیا تو نبش میں سرقہ کے معنی بغیر نقصان کے پائے گئے،

Marfat.com

اور جب اس صورت میں سرقہ کے معنی بغیر کمی کے موجود ہیں تو نباش پر سارق کا حکم یعنی قطع ید بھی جاری ہوگا، اور اس صورت میں نباش کا ہاتھ کاٹا جائیگا۔

وہذا کلہ عندنا سے شارح فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل یعنی کسی صورت میں بھی نباش کے ہاتھ نہ کاٹا جانا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مذہب ہے ورنہ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نباش کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائیگا۔ قبر تالا بند کمرے میں ہو یا ایسے کمرے میں ہو جس میں تالا نہ لگایا گیا ہو، ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے من نبش قطعناہ جس نے کفن چوری کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔ اور محلی شرح موطاء میں ابراہیم اور شعبی سے مروی ہے کہ ان دونوں نے فرمایا یقطع سارق امواتنا کسارق احیائنا ہمارے مردوں کی چوری کرنے والے کا ہاتھ اسی طرح کاٹا جائیگا جس طرح ہمارے زندوں کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اس سے بھی نباش کے ہاتھ کا کاٹا جانا ثابت ہوتا ہے، حجاج کہتے ہیں کہ میں نے عطاء سے نباش کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا یقطع اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور مصنف عبدالرزاق میں یہ بھی ہے کہ حضرت عمرؓ نے یمن میں مقیم اپنے عامل کو لکھا کہ ایسی قوم کے ہاتھ کاٹے جائیں جو قبروں کو کھود کر کفن چوری کرتے ہیں، اس فرمان سے بھی نباش کے ہاتھ کاٹا جانا ثابت ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ اوپر والی حدیث غیر مرفوع ہے اور بعض نے کہا کہ منکر ہے، اور منکر اور غیر مرفوع روایات سے استدلال کرنا کمزور ہوتا ہے لہذا اس روایت سے استدلال کرنا کمزور بلکہ غیر صحیح ہوگا، دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تمام آثار واقوال کو سیاست پر محمول کیا جائیگا۔ یعنی انتظامی مصلحت کے پیش نظر نباش کے قطع ید کا حکم دیا گیا ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے لاقطع علی المختفی اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی نباش کو کہتے ہیں یعنی نباش پر قطع ید نہیں ہے پس اس حدیث سے قطع ید کا نہ ہونا ثابت ہے۔ اب تطبیق کرنے کیلئے یہی کہا جائیگا۔ کہ قطع ید والی روایات سیاست پر محمول ہیں۔ واللہ اعلم

وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَالدَّاخِلُ فِيْ اَشْكَالِهٖ اَیْ الْكَلَامِ الْمُشْتَبَهُ فِيْ اَمْثَالِهٖ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيْبٍ اخْتَلَطَ بِبَلَدِ النَّاسِ بِتَغْيِيْرِ لِبَاسِهٖ وَهَيْأَتِهٖ فَفِيْهِ زِيَادَةُ خِفَاءٍ عَلَى الْخَفِيِّ فَيُقَابِلُ النَّصَّ الَّذِيْ فِيْهِ زِيَادَةُ ظُهُوْرٍ عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهٰذَا يُحْتَاجُ اِلَى النَّظَرَيْنِ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّاَمُّلِ عَلٰى مَا قَالَ۔

ترجمہ:۔ اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے جیسے بہت سے کلاموں میں گھل مل جائے یعنی وہ کلام جو اپنے جیسے کلاموں سے ملا جلا رہتا ہیں جیسے ایک پردیسی آدمی اپنا لباس اور ہیت بدل کر تمام لوگوں میں گھل مل جائے پس اسمیں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہے لہذا یہ اس نص کے مقابل ہوگا جسمیں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہے اسی زیادتی خفاء کی وجہ سے مشکل دو نظروں کا محتاج ہوگا طلب پھر تامل جیسا کہ خود مصنف نے بھی فرمایا ہے۔

تشریح:۔ چار مقابلات میں سے دوسرا مقابل مشکل ہے، مشکل وہ کلام ہے جو اپنے ہم مثل کلاموں میں گھل مل جائے جیسے ایک پردیسی آدمی اپنے لباس اور ہیت کو بدل کر لوگوں کیساتھ گھل مل کر رہنے لگے مثلاً ایک ہندوستانی مسلمان جو داڑھی نہیں رکھتا ہے پاکستان میں جا کر داڑھی رکھ لے اور پاکستانی لباس شلوار، کرتہ، ٹوپی پہن کر رہنے لگے اور انہیں کی زبان اور لب ولہجہ میں گفتگو کرنے لگے تو جلدی سے کسی کو اس کا ہندوستانی

Marfat.com

ہونا معلوم نہ ہو سکے گا الا یہ کہ اس سے معلوم کیا جائے پس مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہوگا، اور جب مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہے تو یہ نص کے مقابل ہوگا کیونکہ نص میں ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے چونکہ مشکل میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اسلئے مشکل دو نظروں کی طرف محتاج ہوگا ایک طلب دوم تامل یعنی پہلے یہ دریافت کریگا کہ یہ لفظ کن کن معنی کیلئے آتا ہے پھر یہ غور کریگا کہ یہ یہاں کون سے معنی مراد میں اہل اصول نے مشکل کی تعریف یہ کی ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جو متعدد معانی کا حتمال رکھتا ہو لیکن ان میں سے ایک معنی مراد ہوں مگر وہ معنی انہیں معانی متعددہ میں مل جل گیا ہو، پس اس ملنے جلنے کی وجہ سے وہ معنی مخفی ہو گیا۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُالْحَقِّيَّةِ فِيْمَا هُوَالْمُرَادُ ثُمَّ الْاِقْبَال عَلَى الطَّلَبِ وَالتَّاَمُّلِ فِيْهِ اِلٰى اَنْ يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ اَىْ حُكْمُ الْمُشْكِلِ اَوَّلًا هُوَ اِعْتِقَادُ الْحَقِيْقَةِ فِيْمَا كَانَ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمُجَرَّدِ سَمَاعِ الْكَلَامِ ثُمَّ الْاِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ اَىْ اَنَّهٗ لِاَىِّ مَعَانٍ يُسْتَعْمَلُ هٰذَا اللَّفْظُ ثُمَّ التَّاَمُّلُ فِيْهِ بِاَنَّهٗ اَىُّ مَعْنٰى يُرَادُ هٰهُنَا مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِىْ فَيَتَبَيَّنُ الْمُرَادُ۔

ترجمہ:۔اور مشکل کا حکم، اس کلام سے شارع کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے پھر طلب کی طرف متوجہ ہونا اور اس میں تامل کرنا یہاں تک کہ مراد ظاہر ہو جائے یعنی مشکل کا حکم یہ ہے کہ سنتے ہی سب سے پہلے اس کلام میں اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو، پھر طلب کی طرف توجہ ہو یعنی یہ کلام کس کس معنی میں مستعمل ہے پھر اس میں یہ تامل کرنا کہ اس جگہ معانی میں سے کون سے معنی مراد ہیں پس کلام کی مراد واضح ہو جائیگی۔

تشریح:۔مشکل کا حکم یہ ہے کہ سب سے پہلے کلام کے سنتے ہی اس بات کا اعتقاد ہو کہ اس کلام سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اس کے بعد طلب کی طرف متوجہ ہو یعنی یہ معلوم کرے کہ یہ لفظ کس کس معنی کیلئے مستعمل ہے پھر یہ غور کرے کہ اس جگہ کون سے معنی مراد ہیں پس اس طلب اور تامل کے بعد کلام کی مراد ظاہر ہو جائیگی۔

وَمِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ فَاِنَّ كَلِمَةَ اَنّٰى مُشْكِلَةٌ تَجِئُ تَارَةً بِمَعْنٰى مِنْ اَيْنَ كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنّٰى لَكِ هٰذَا اَىْ مِنْ اَيْنَ لَكِ هٰذَا الرِّزْقُ الْاٰتِىْ كُلَّ يَوْمٍ وَتَارَةً بِمَعْنٰى كَيْفَ كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنّٰى يَكُوْنُ لِىْ غُلَامٌ اَىْ كَيْفَ يَكُوْنُ لِىْ غُلَامٌ فَاشْتَبَهَ هٰهُنَا اَنَّهٗ بِاَىِّ مَعْنٰى هُوَ فَاِنْ كَانَ بِمَعْنٰى اَيْنَ يَكُوْنُ الْمَعْنٰى مِنْ اَىِّ مَكَانٍ شِئْتُمْ قُبُلًا اَوْ دُبُرًا فَتَحِلُّ اللِّوَاطَةُ بِامْرَاَتِهٖ وَاِنْ كَانَ بِمَعْنٰى كَيْفَ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى بِاَىِّ كَيْفِيَّةٍ شِئْتُمْ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ مُضْطَجِعًا فَيَدُلُّ عَلٰى تَعْمِيْمِ الْاَحْوَالِ دُوْنَ الْمَحَالِّ فَاِذَا تَاَمَّلْنَا فِىْ لَفْظِ الْحَرْثِ عَلِمْنَا اَنَّهٗ بِمَعْنٰى كَيْفَ لِاَنَّ الدُّبُرَ لَيْسَ بِمَوْضِعِ الْحَرْثِ بَلْ مَوْضِعِ الْفَرْثِ فَتَكُوْنُ اللِّوَاطَةُ مِنْ امْرَاَتِهٖ حَرَامًا لٰكِنْ حُرْمَتُهَا ظَنِّيَّةٌ حَتّٰى لَا يُكَفَّرُ مُسْتَحِلُّهَا وَهٰذِهِ اللِّوَاطَةُ هِىَ الْمَقِيْسَةُ عَلَى الْوَاطِىْ فِىْ حَالَةِ الْحَيْضِ لِعِلَّةِ الْاَذٰى دُوْنَ الَّتِىْ مِنَ الرِّجَالِ لِاَنَّ حُرْمَتَهَا قَطْعِيَّةٌ

Marfat.com

ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ عَلٰى مَا كَتَبْنَا كُلَّ ذٰلِكَ فِى التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِىْ فَمِثْلُ هٰذَا الْمُشْكِلِ يُمْكِنُ اَنْ يَّدْخُلَ فِى الْمُشْتَرَكِ الَّذِىْ رَجَحَ اَحَدُ مَعَانِيْهِ بِالتَّاوِيْلِ فَصَارَ مُؤَوَّلًا۔

ترجمہ :۔اور مشکل کی مثال باری تعالیٰ کا قول فاتوا حرثکم انیٰ شئتم ہے اسلئے کہ کلمہ انیٰ مشکل ہے کبھی من این کے معنی میں آتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول انی لک ہذا میں ہے یعنی ہر روز آنیوالا یہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے اور کبھی کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے انی یکون لی غلام میں ہے یعنی کس طرح مجھے بچہ ہوگا پس یہاں یہ اشتباہ ہوگیا کہ انی کس معنی میں ہے چنانچہ اگر وہ من این کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوں گے تم جس جگہ سے چاہو آؤ سامنے سے یا پیچھے سے اس معنی کی بنا پر اپنی بیوی کیساتھ لواطت حلال ہوگی۔اور اگر کیف کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ تم جس حالت سے بھی چاہو آؤ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا پہلو کے بل لیٹ کر یہ معنی احوال کے عموم پر دلالت کرتے ہیں مقامات کے عموم پر نہیں۔پس جب ہم نے لفظ حرث میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ انی کیف کے معنی میں ہے کیونکہ دبر کھیتی کرنے کی جگہ نہیں ہے بلکہ وہ پاخانے کی جگہ ہے لہذا اپنی بیوی کیساتھ وطی حرام ہوگی لیکن اس کی حرمت ظنی ہوگی چنانچہ اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائیگا۔اور یہ وہی لواطت ہے جس کو علت اذی کیوجہ سے وطی فی حالت الحیض پر قیاس کیا گیا ہے، نہ کہ وہ لواطت جو مردوں سے ہوتی ہے اسلئے کہ اس کی حرمت قطعی ہے کتاب، سنت اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ ہم نے اس کو پوری تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں لکھا ہے پس اس مشکل کی مثال ممکن ہے اس مشترک میں داخل ہو جسکے معانی میں سے ایک معنی راجح ہوگیا ہو پھر وہ مشترک، مؤول ہوگیا ہو۔

تشریح :۔شارح علیہ الرحمہ نے مشکل کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول فاتوا حرثکم انی شئتم ذکر کیا ہے اس طور پر کہ اس نطفہ کو جس سے اولاد پیدا ہوتی ہے بیج کیساتھ تشبیہ دی ہے اور عورتوں کے رحموں کو زمین کیساتھ تشبیہ دی ہے اور اولاد کو زمین سے پیدا ہونے والی اجناس کیساتھ تشبیہ دی اور حرث کے معنی کھیتی کے ہیں اور لفظ فاتوا کے ذریعہ کھیتی میں آنے کی اجازت دی ہے اور لفظ انی شئتم کے ذریعہ عموم پیدا کیا ہے مگر انی مشکل ہے اسلئے کہ لفظ انی من این کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے جیسے حضرت زکریا علیہ السلام نے مریم سے فرمایا تھا، انی لک ہذا یعنی ہر روز آنیوالا یہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے، اور کبھی کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے لڑکے کی بشارت کے وقت حضرت زکریا علیہ السلام کا قول انی یکون لی غلام یعنی میرے یہاں بچہ کسطرح ہوگا، پس انی شئتم میں یہ اشتباہ ہوگیا کہ یہاں انی کس معنی میں مستعمل ہے۔اگر من این کے معنی میں لیا جائے تو اس صورت میں مکان میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے من ای مکان شئتم یعنی آگے کے مکان سے آؤ یا پیچھے کے مکان سے آؤ، پس اس صورت میں اپنی بیوی کیساتھ لواطت کرنے کی حلت ثابت ہو جائیگی اور اگر کیف کے معنی میں لیا جائے تو احوال میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہون گے بایۃ کیفیۃ شئتم یعنی تم جس کیفیت کیساتھ چاہو آؤ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، کروٹ کیساتھ لیٹ کر۔

خلاصہ یہ کہ کلمہ انی ایک صورت میں تعمیم امکنہ پر دلالت کرتا ہے اور ایک صورت میں تعمیم احوال پر دلالت کرتا ہے اور تعمیم امکنہ کی صورت میں بیوی کے کیساتھ لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے اور تعمیم احوال کی صورت میں لواطت کی حلت ثابت نہیں ہوتی۔لیکن جب ہم نے لفظ ''حرث'' میں غور کیا تو معلوم ہوگیا کہ اس جگہ کلمہ ''انیٰ'' ''کیف'' کے معنی میں ہے اور آیت کا مقصد جماع کے احوال میں عموم پیدا کرنا

Marfat.com

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کا نام حرث رکھا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے ''نساؤکم حرث لکم'' یعنی مواضع حرث لکم پس اللہ جل شانہ نے عورتوں کو کھیتیوں کیساتھ تشبیہ دے کر اور اس نطفہ کو طلب نسل کیلئے جو رحم مادر میں ڈالا جاتا ہے بیج کیساتھ تشبیہ دیکر یہ ظاہر فرمادیا کہ مقصد اصلی طلب نسل ہے، نہ کہ قضائے شہوت، لہذا عورتوں کے پاس اس محل میں آؤ جس محل میں آنے سے یہ مقصد پورا ہوتا ہے یعنی محل حرث میں آؤ، اور اس کا تمہیں اختیار ہے کہ جسطرح چاہے آؤ کھڑے ہوکر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا پہلو پر لیٹ کر آؤ۔ اسکی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ یہود کا خیال یہ تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے فرج میں جماع کرے مگر فرج میں یہ جماع، دبر کیجانب سے ہوتو بچہ بھینگا پیدا ہوتا ہے، یہود کے اس خیال کی تغلیط کرنے کیلئے باری تعالیٰ نے فاتوا حرثکم انی شئتم آیت نازل فرمائی اور یہ فرمایا کہ فرج میں جماع جس کیفیت کیساتھ بھی ہو درست ہے اور یہود کا خیال غلط ہے اور رہا معاملہ دبر کا تو دبر محل حرث نہیں ہے بلکہ محل فرث اور پاخانے کی جگہ ہے پس جب دبر محل حرث نہیں ہے تو اس میں آنے کی اجازت بھی نہ ہوگی اور جب دبر میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو اپنی بیوی کے پاس دبر میں آنا یعنی اس سے لواطت کرنا حرام ہوگا لیکن اس کی حرمت ظنی ہوگی چنانچہ اسکو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا اور جس لواطت کو علت اذی کی وجہ سے وطی فی حالت الحیض پر قیاس کیا گیا ہے یہ وہی لواطت ہے اور وہ لواطت جو مردوں کیساتھ ہوتی ہو اسکی حرمت قطعی ہے کتاب، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے اس کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے، احقر نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل ''قوت الاخیار اول ۴۵، ۴۶ پر ذکر کردی ہے وہاں ملاحظہ فرمالیا جائے بہرحال جب دبر میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہ ہوگا، اور جب آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہیں ہے تو کلمہ انی این کے معنی میں بھی نہ ہوگا بلکہ کیف کے معنی میں ہوگا۔ بہرحال غور کرنے سے یہ بات ثابت ہوگی کہ کلمہ انی این کے معنی میں نہیں ہے بلکہ کیف کے معنی میں ہے۔

شارح کہتے ہے کہ اس قسم کا مشکل یعنی کلمہ انی ممکن ہے اس مشترک میں داخل ہو جس کے چند معانی میں سے ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوا اور وہ مشترک، مؤول ہوجائے یعنی مشکل ہونیکی ایک صورت یہ ہے کہ ایک کلمہ کے چند معنی ہوں مگر پھر تاویل کے ذریعہ ایک معنی کو ترجیح دیکر معمول بہا قرار دیدیا جائے پس تاویل کے بعد مشترک، مؤول ہوجائیگا۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْاشْكَالُ لِاَجْلِ اسْتِعَارَةٍ بَدِيْعَةٍ غَامِضَةٍ كَقَوْلِه تَعَالٰى قَوَارِيْرُ مِنْ فِضَّةٍ فِيْ وَصْفِ اَوَانِى الْجَنَّةِ فَاِنَّ فِيْه اشْكَالًا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْقَارُوْرَةَ لَايَكُوْنُ مِنَ الْفِضَّةِ بَلْ مِنَ الزُّجَاجِ فَاِذَا طَلَبْنَا وَجَدْنَا لِلْقَارُوْرَةِ صِفَتَيْنِ حَمِيْدَةٌ وَهِىَ الشَّفَافَةُ وَذَمِيْمَةٌ وَهِىَ السَّوَادُ وَوَجَدْنَا لِلْفِضَّةِ صِفَتَيْنِ حَمِيْدَةٌ وَهِىَ الْبَيَاضُ وَذَمِيْمَةٌ وَهِىَ عَدَمُ الصَّفَاءِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ اَوَانِىَ الْجَنَّةِ فِيْ صَفَاءِ الْقَارُوْرَةِ وَبَيَاضِ الْفِضَّةِ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ:۔ اور کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے اشتباہ ہوجاتا ہے جو بہت ہی نادر اور پوشیدہ ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول قواریرہ من فضۃ جنت کے برتنوں کے اوصاف کے بیان میں ہے پس اس میں اس اعتبار سے اشتباہ ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا ہے بلکہ شیشے کا ہوتا ہے پس جب ہم نے طلب کیا تو ہم نے قارورہ کیلئے دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ (اچھی صفت) شفاف ہونا (۲) ذمیمہ (بری صفت) سیاہ ہونا اور ہم نے چاندی کیلئے

Marfat.com

بھی دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ اور وہ سفید ہونا ہے (۲) ذمیمہ اور وہ شفاف نہ ہونا ہے۔ پس جب ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ جنت کے برتن صاف وشفاف ہونے میں قارورہ ہیں، اور سفید ہونے میں چاندی ہیں خوب غور کرلو۔

تشریح:۔ شارحؒ نے فرمایا کہ اشتباہ کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے ہوجاتا ہے جو استعارہ بہت نادر اور پوشیدہ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول قواریرہ من فضۃ میں جنت کے برتنوں کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں مگر اسمیں اشتباہ ہے اس طور پر کہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ قارورہ چاندی کا ہوتا ہے، حالانکہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشہ کا ہوتا ہے، پس جب ہم نے اس اشتباہ کو دور کرنے کیلئے غور وفکر کیا تو معلوم ہوا کہ قارورہ کی دو صفتیں ہیں ایک صفت تو اچھی ہے یعنی اس کا اس قدر صاف وشفاف ہونا کہ اندر کی چیز باہر سے نظر آجائے اور دوسری صفت بری ہے یعنی اس کا سیاہ ہونا اسیطرح چاندی کی دو صفتیں ہیں ایک اچھی صفت یعنی چاندی کا سفید ہونا اور دوسری صفت بری ہے یعنی اس کا صاف وسفید نہ ہونا۔ پس غور وفکر کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ اللہ جل جلالہ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف وشفاف ہونے میں قارورہ کیساتھ تشبیہ دی ہے اور سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے یعنی جنت کے برتن قارورہ کیطرح اس قدر صاف وشفاف ہیں کہ ان کے اندر کی چیز باہر سے نظر آجاتی ہے اور چاندی کی طرح سفید ہیں۔ بہرحال جب قرآن پاک کا منشاء یہ ہے تو اب یہ اشکال نہ ہوگا کہ قارورہ شیشہ کا ہوتا ہے نہ کہ چاندی کا حالانکہ قرآن پاک میں کہا گیا ہے قواریرہ من فضۃ یعنی قارورہ چاندی کا ہے۔

(فوائد) معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان اگر علاقہ تشبیہ کا ہو یعنی کسی وصف میں دونوں شریک ہوں تو یہ مجاز استعارہ کہلاتا ہے اور اگر تشبیہ کا علاقہ نہ ہو تو یہ مجاز مرسل کہلاتا ہے، اور یہاں بداعت کی وجہ یہ ہے کہ جنت کے برتنوں کیلئے ایک نادر صورت کو ثابت کیا گیا ہے اور نادر اسلئے ہیکہ وہ صورت دو متضاد چیزوں یعنی قارورہ (شیشہ) اور چاندی سے مرکب ہے یعنی ایک صورت شیشہ اور چاندی دونوں سے منتزع کرکے جنت کے برتنوں کیلئے ثابت کی گئی ہے۔ اناء بکسر الاول، برتن، جمع انیۃ۔ جمع الجمع اوانی۔ زجاج، شیشہ۔

وَاَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا ازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اِشْتِبَاهًا لَايُدْرَكُ بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوْعِ اِلَى الْاِسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّاَمُّلِ ازْدِحَامُ الْمَعَانِيْ عِبَارَةٌ عَنْ اِجْتِمَاعِهَا عَلَى اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ رُجْحَانٍ لِاَحَدِهَا كَمَا اِذَا انْسَدَّ بَابُ التَّرْجِيْحِ فِي الْمُشْتَرَكِ اَوْ يَكُوْنُ بِاعْتِبَارِ غَرَابَةِ اللَّفْظِ كَلَفْظِ الْهَلُوْعِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالَىٰ اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا فَاِنَّهٗ قَبْلَ بَيَانِهٖ تَعَالَىٰ كَانَ مُجْمَلًا لَمْ يُعْلَمْ مُرَادُهٗ اَصْلًا فَبَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ تَعَالَىٰ اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ اَلْآيَةَ فَهُوَ جِنْسٌ شَامِلٌ لِلْمُشْتَرَكِ وَالْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ فَخَرَجَ بِقَوْلِهٖ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اِشْتِبَاهًا اِلَىٰ آخِرِهٖ فَاِنَّ الْخَفِيَّ يُدْرَكُ بِمُجَرَّدِ الطَّلَبِ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُشْكِلُ بِالتَّاَمُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ بِخِلَافِ الْمُجْمَلِ فَاِنَّهٗ قَدْ يَحْتَاجُ اِلَىٰ ثَلٰثَةِ طَلَبَاتٍ اَلْاَوَّلُ اَلْاِسْتِفْسَارُ عَنِ الْمُجْمَلِ ثُمَّ الطَّلَبُ لِلْاَوْصَافِ بَعْدَهٗ ثُمَّ التَّاَمُّلِ لِلتَّعْيِيْنِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيْبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهٖ وَوَقَعَ فِيْ جُمْلَةٍ مِّنَ النَّاسِ لَايُوْقَفُ عَلَيْهِ

Marfat.com

الْاَبِالْاِسْتِفْسَارِعَنِ الْاَنَامِ فَفِيْهِ زِيَادَةُ خِفَاءٍ عَلَى الْمُشْكِلِ فَيُقَابِلُ الْمُفَسَّرَ الَّذِىْ فِيْهِ زِيَادَةُ ظُهُوْرٍ عَلَى النَّصِّ ثُمَّ لَمَّاعُلِمَ الْمُجْمَلُ بَعْدَ ثَلٰثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ الْمُتَشَابِهُ لِاَنَّهٗ لَايَجُوْزُطَلَبُهٗ وَلَاتُعْلَمُ حَقِيْقَتُهٗ بِاَىِّ طَلَبٍ كَانَ.

ترجمہ:۔مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی جمع ہو گئے ہوں اور مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ متکلم سے استفسار پھر طلب پھر تامل کی طرف رجوع کرنا پڑے، معانی کے ازدحام کا مطلب ان میں سے کسی معنی کو ترجیح دیئے بغیر لفظ میں تمام معانی کا اکٹھا ہونا ہے، جیسا کہ جب مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو یا یہ کہ ازدحام لفظ کی غرابت کے اعتبار سے ہو جیسے لفظ ھلوع باری تعالیٰ کے قول ''ان الانسان خلق ھلوعا اذا مسہ الشر جزوعا واذا مسہ الخیر منوعا'' میں مذکور ہے اسلئے کہ لفظ ھلوع باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول اذا مسہ الشر الایۃ سے بیان کر دیا، پس ما ازدحمت جنس ہے مشترک، خفی، مشکل کو شامل ہے پس مصنف کے قول واشتبہ المراد اشتباہا الی آخرہ سے سب نکل گئے کیونکہ خفی محض طلب سے اور مشترک اور مشکل طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں برخلاف مجمل کے کہ یہ تین طلب کا محتاج ہوتا ہے اول مجمل (بکسر المیم) سے استفسار کرنا پھر اس کے بعد اوصاف طلب کرنا پھر مراد متعین کرنے کیلئے تامل کرنا۔ پس مجمل اس پردیسی آدمی کی طرح ہے جو اپنے وطن سے نکل کر عام لوگوں میں آ گرا ہو اس پر واقفیت نہیں ہو سکتی مگر عام لوگوں سے پوچھ کر پس اس میں مشکل کی بہ نسبت خفاء زیادہ ہے لہذا یہ اس مفسر کے مقابل ہو گا جس میں نص کے مقابلہ میں ظہور زیادہ ہوتا ہے۔ پھر جب تین طلبوں کے بعد مجمل معلوم ہو گیا تو اس سے متشابہ نکل گیا اسلئے کہ متشابہ کا طلب کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

تشریح:۔مجمل: اجمل الامر سے ماخوذ ہے اور معنی ہے معاملہ کو مبہم کر دینا۔ مصنف منار کے مطابق مجمل کی تعریف یہ ہیکہ مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی کا ازدحام ہو یعنی بہت سے معنی جمع ہوں اور اس ازدحام کی وجہ سے متکلم کی مراد اس طرح مشتبہ ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ پہلے متکلم سے دریافت کرنا پڑے پھر طلب اور تامل کرنا پڑے۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ ازدحام معانی کا مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ میں وضع کے اعتبار سے بہت سے معانی اس طور پر جمع ہوں کہ ان میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہو، حاصل یہ کہ ازدحام معانی مجمل کی حقیقت میں داخل ہے مگر یہ ازدحام کبھی تو حقیقۃ ہوتا ہے جیسے ایک لفظ متعدد معانی کے درمیان مشترک ہو اور اس مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو اور یہ ازدحام کبھی تقدیراً ہوتا ہے جیسے لفظ غریب مثلاً ھلوع ہے کہ یہ لفظ عقلاً بہت سے معانی کا احتمال رکھتا ہے پس معانی کثیرہ کے احتمال رکھنے کی وجہ سے گویا اسمیں معانی کا ازدحام ہو گیا۔ اس آیت میں لفظ ھلوع باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اس کو بیان فرما دیا چنانچہ فرمایا کہ ھلوع کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ بے قرار ہو جاتا ہے اور جب اس کو بھلائی پہنچتی ہے تو وہ سراپا روک اور بخیل بن جاتا ہے۔ بہرحال ازدحام معانی، مجمل کی حقیقت میں داخل ہے خواہ حقیقۃ داخل ہو خواہ تقدیراً داخل ہو۔ بعض حضرات نے کہا کہ ازدحام معانی مجمل کی

Marfat.com

حقیقت میں داخل نہیں ہے یعنی از دحام معانی مجمل کیلئے شرط ہے مثلاً متکلم نے فی البدیہہ ایک اصطلاح مقرر کی اور لفظ استعمال کرلیا تو اس لفظ کے معنی اگر چہ لغۃً مفہوم نہیں مگر مخاطب کے نزدیک متکلم کے اس کلام کی مراد مبہم ہے لہذا یہ کلام بھی مجمل ہوگا اور متکلم سے استفسار کرنے کا محتاج ہوگا۔ان حضرات کے نزدیک مجمل کی تعریف یہ ہوگی اما المجمل ما اشتبہ المراد بہ اشتباہا الیٰ آخرہ۔اور ان حضرات کے نزدیک ما ازدحمت فیہ المعانی کا لفظ مجمل کی تعریف میں شامل نہ ہوگا۔ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے مجمل کی تین قسمیں ہوں گی ایک یہ کہ لفظ میں معانی کا ازدحام حقیقۃً ہو، دوم یہ کہ غرابت لفظ کی وجہ سے معانیکا ازدحام تقدیراً ہو، سوم یہ کہ متکلم اپنی مراد کو مبہم رکھے اگر چہ لفظ کے معنی لغۃً مفہوم ہوں۔

فاضل شارح نے مجمل کی تعریف میں قیود کے فوائد بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ''ما ازدحمت فیہ المعانی'' جنس کے مرتبہ میں ہے۔ مشترک، خفی اور مشکل سب کو شامل ہے اور ''واشتبہ المراد بہ اشتباہا الیٰ آخرہ'' فصل کے مرتبہ میں ہے اس سے خفی، مشترک، مشکل سب نکل گئے کیونکہ خفی، محض طلب سے معلوم ہو جاتا ہے، اور مشترک، اور مشکل طلب کے بعد تامل کے ذریعہ معلوم ہو جاتے ہیں اور رہا مجمل تو وہ تین طلبوں کا محتاج ہوتا ہے (۱) مجمل (بکسر المیم) سے استفسار کرنا (۲) اوصاف طلب کرنا (۳) تعیین مراد کیلئے تامل اور غور کرنا پس کلام مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پردیسی آدمی اپنے وطن سے نکل کر دوسری جگہ کے لوگوں کیساتھ گھل مل کر رہنے لگا ہو اور وہ دوسری جگہ بھی معلوم نہ ہو تو اس آدمی سے واقفیت حاصل کرنے کیلئے اولاً اس جگہ کے باریمیں استفسار کیا جائے گا پھر اس جگہ میں اس کو طلب اور تلاش کیا جائیگا۔پھر اس کے امثال یعنی اس کے ہم شکل لوگوں میں غور کیا جائیگا کہ ان میں سے کون سا ہے الغرض مجمل میں مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہے لہذا مجمل، اس مفسر کے مقابل ہوگا جسمیں نص کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے پھر تین طلب کے بعد جب مجمل معلوم ہو گیا تو اس کی تعریف سے متشابہ خارج ہو گیا کیونکہ متشابہ کی طلب ناجائز ہے اور اسکی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

محشیؒ نے فرمایا کہ مصنف کے ظاہر کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجمل، استفسار، طلب اور تامل تینوں کا محتاج ہوتا ہے۔حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ استفسار کے بعد اگر مجمل بکسر المیم کا بیان شافی نہ ہو تو مجمل بفتح المیم۔استفسار کے بعد طلب اور تامل کا بھی محتاج ہوگا اور اگر مجمل بکسر المیم کا بیان شافی ہو تو طلب و تامل کا محتاج نہ ہوگا پس مصنفؒ کے کلام کی تاویل میں یہ کہا جائے گا کہ مصنف کا کلام بل بالرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل اس صورت میں ہے جب کہ مجمل بکسر المیم کا بیان شافی نہ ہو۔واللہ اعلم

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيْمَا هُوَالْمُرَادُ وَالتَّوَقُّفُ فِيْهِ اِلٰى اَنْ يَتَبَيَّنَ بَيَانِ الْمُجْمَلِ سَوَاءٌ كَانَ بَيَاناً شَافِياً كَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ فِىْ قَوْلِه تَعَالٰى وَاَقِيْمُوْاالصَّلٰوةَ وَاٰتُوْا الزَّكٰوةَ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ فِى اللُّغَةِ الدُّعَاءُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَىْ دُعَاءٍ يُرَادُ فَاسْتَفْسَرْنَا فَبَيَّنَهَا النَّبِىُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَفْعَالِهٖ بَيَاناً شَافِياً مِنْ اَوَّلِهَا اِلٰى آخِرِهَا ثُمَّ طَلَبْنَا اَنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ عَلٰى اَىِّ مَعَانٍ تَشْمُلُ فَوَجَدْنَاهَا شَامِلَةً عَلَى الْقِيَامِ وَالْقُعُوْدِ وَالرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالتَّحْرِيْمَةِ وَالْقِرَاءَةِ وَالتَّسْبِيْحَاتِ وَالْاَذْكَارِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ بَعْضَهَا فَرْضٌ وَبَعْضَهَا وَاجِبٌ وَبَعْضَهَا سُنَّةٌ وَبَعْضُهَا مُسْتَحَبَّةٌ فَصَارَ مُفَسَّراً بَعْدَ اَنْ كَانَ مُجْمَلاً وَهٰكَذَا الزَّكٰوةُ

Marfat.com

مَعْنَاهَا فِی اللُّغَةِ النُّمَاءُ وَذٰلِکَ غَیْرُ مُرَادٍ فَبَیَّنَهَا النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ هَاتُوْا رُبُعَ عُشْرِ اَمْوَالِکُمْ وَقَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ لَیْسَ عَلَیْکَ فِی الذَّهَبِ شَیْئٌ حَتّٰی یَبْلُغَ عِشْرِیْنَ مِثْقَالاً وَلَیْسَ عَلَیْکَ فِی الْفِضَّةِ شَیْئٌ حَتّٰی یَبْلُغَ مِأَتَیْ دِرْهَمٍ وَهٰکَذَا قَالَ فِیْ بَابِ السَّوَائِمِ ثُمَّ طَلَبْنَا الْاَسْبَابَ وَالشُّرُوْطَ وَالْاَوْصَافَ وَالْعِلَلَ فَعَلِمْنَا اَنَّ مِلْکَ النِّصَابِ عِلَّةٌ وَحَوْلَانَ الْحَوْلِ شَرْطٌ وَهٰکَذَا الْقِیَاسُ.

ترجمہ:۔اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو اور اس میں توقف ہو یہاں تک کہ مجمل (بکسر المیم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے خواہ شافی ہو جیسے نماز اور زکوٰۃ۔ باری تعالیٰ کے قول ''اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ'' میں۔ اسلئے کہ صلاۃ کے معنی لغت میں دعاء کے ہیں اور یہ معلوم نہیں کہ کون سی دعاء مراد ہے پس ہم نے استفسار کیا تو نبی کریم ﷺ نے اپنے افعال سے اول تا آخر بیان شافی کیساتھ اس کو بیان کر دیا پھر ہم نے طلب کیا کہ یہ نماز کس کس معنی پر مشتمل ہے پس ہم نے اس کو قیام، قعود، رکوع، سجود، تحریمہ، قرات، تسبیحات اور اذکار پر مشتمل پایا پھر ہم نے غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ ان میں سے بعض فرض، بعض واجب، بعض سنت اور بعض مستحب ہیں۔ لہذا کلمہ صلاۃ جو مجمل تھا، مفسر بن گیا۔ اسیطرح زکوٰۃ ہے کہ اسکے لغوی معنی زیادہ ہونے کے ہیں حالانکہ یہ مراد نہیں ہے پس رسول اکرم ﷺ نے اسکو اپنے اس قول سے بیان کر دیا کہ تم لوگ اپنے اموال کا چالیسواں حصہ دو۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ تجھ پر سونے میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ بیس مثقال کو پہنچ جائے اور تجھ پر چاندی میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ دوسو درہم کو پہنچ جائے۔ اسی طرح آپ ﷺ نے چرنے پر اکتفاء کرنے والے جانوروں کے بارے میں فرمایا ہے پھر ہم نے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو طلب کیا تو ہمیں یہ معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا علت ہے اور سال کا گذرنا شرط ہے یہی قیاس دیگر امور میں ہے۔

تشریح:۔ ماتن نے کہا کہ مجمل کا حکم یہ ہیکہ اس کی مراد کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور عمل کرنیکے سلسلہ میں اسقدر۔ توقف ہو کہ مجمل (بکسر المیم) حکم کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے متکلم کا یہ بیان کبھی تو ایسا شافی ہوگا کہ اس کے بعد کوئی خفاء نہیں رہے گا اور کبھی متکلم کا یہ بیان غیر شافی ہوگا، ثانی کی مثال آئندہ آئے گی اور اول کی مثال باری تعالیٰ کے قول ''اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ'' میں ''صلاۃ'' اور ''زکوٰۃ'' ہے کیونکہ صلاۃ اور زکوٰۃ دونوں مجمل ہے۔ اسلئے کہ لغت میں صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں لیکن یہ معلوم نہیں کہ یہاں کون سی دعاء مراد ہے پس جب ہم نے اس کے بارے میں استفسار کیا تو رسول اکرم ﷺ نے اول تا آخر اس کی تشفی بخش وضاحت فرمادی۔ پھر ہم نے اس کی جستجو کی کہ صلاۃ کس کس معنی پر مشتمل ہے پس ہم نے دیکھا کہ صلاۃ۔ قیام، قعود، رکوع، سجود، تحریمہ، قرأت، تسبیحات اور اذکار پر مشتمل ہے اور رسول اکرم ﷺ نے ان تمام چیزوں کی پوری پوری رعایت کی ہے پھر جب ہم نے تامل اور غور وفکر کیا تو ہمیں معلوم ہوا کہ ان میں سے بعض فرض ہیں مثلاً قیام، رکوع، سجدہ، بعض واجب ہیں مثلاً قرأت فاتحہ اور بعض سنت ہیں مثلاً تسبیحات رکوع۔ اور بعض مستحب ہیں مثلاً قعدہ اخیرہ میں صلاۃ علی النبی کے بعد دعا۔ پس لفظ صلاۃ جو مجمل تھا رسول اکرم ﷺ کے وضاحت فرمانے کے بعد مفسر ہوگیا۔

صاحب نور الانوار کی مذکورہ تشریح پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ لفظ صلاۃ کی مراد جب رسول اکرم ﷺ کے بیان شافی سے معلوم ہوگئی تو

Marfat.com

اس کے بعد طلب اور پھر تامل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب ان کی ضرورت نہیں رہی تو اس جگہ ان کا ذکر کرنا بھی مناسب نہیں ہے۔ دوسری مثال زکوٰۃ ہے اس کے لغوی معنی نما اور زیادہ ہونے کے ہیں مگر یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ رسول اکرم ﷺ نے اپنے قول سے اسکی مکمل وضاحت فرمادی ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا ''ھاتوا ربع عشر اموالکم'' تم اپنے اموال کا چالیسواں حصہ اداء کرو۔ آپکے اس قول سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ میں چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے اور آپ نے فرمایا ''لیس علیک فی الذھب شئ حتی یبلغ عشرین مثقالاً ولیس علیک فی الفضۃ شئ حتی یبلغ مائتی درہم'' یعنی بیس مثقال سونے سے کم میں اور دوسو درہم چاندی سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سونے کا نصاب کم از کم بیس مثقال سونا ہے اور چاندی کا نصاب کم از کم دوسو درہم چاندی ہے۔ اسیطرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے ''لیس فی اقل من عشرین دینار أصدقۃ و فی عشرین دینار أنصف دینار'' بیس دینا (مثقال) سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے اور بیس دینار میں آدھا دینار یعنی چالیسواں حصہ واجب ہے۔ حضرت معاذؓ کو جب یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو آپ ﷺ نے فرمایا تھا ''فاذا بلغ الورق مائتی درہم فخذ منہ خمسۃ دراہم'' جب چاندی دوسو درہم کو پہنچ جائے تو اس میں سے پانچ درہم وصول کرنا۔ ان دونوں حدیثوں سے مقدار نصاب اور مقدار زکوٰۃ دونوں کا علم ہوتا ہے، اسی طرح آپ نے سوائم یعنی اکثر سال چر کر اکتفاء کرنیوالے جانوروں کے بارےمیں فرمایا ہے، چنانچہ بکریوں کی زکوٰۃ اور نصاب کے بارےمیں فرمایا ہے، ''فی کل اربعین شاۃ شاۃ ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے۔ رسول اکرم ﷺ کی اس وضاحت کے بعد ہم نے زکوٰۃ کے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو تلاش کیا تو معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا زکوٰۃ کے فرض ہونیکی علت ہے اور ادائے زکوٰۃ کا سبب باری تعالیٰ کا خطاب ''اتوا الزکوٰۃ'' ہے اور ادائے زکوٰۃ کے فرض ہونیکی شرط حولان حول ہے اور رہا نفس زکوٰۃ کا فرض ہونا تو اس کی شرط مزکی کا عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہونا ہے اسی طرح اور چیزوں کو قیاس کیا جائے مثلاً زکوٰۃ وصول کو نیوالے کیلئے ضروری ہیکہ وہ اوسط درجہ کا مال وصول کرے اعلیٰ درجہ کا مال وصول نہ کرے۔ آتوا الزکوٰۃ کی مراد بھی چونکہ رسول اللہ ﷺ کے بیان شافی سے معلوم ہوگئی ہے اسلئے یہاں بھی طلب کا ذکر کرنا مناسب نہیں تھا۔

اَوْلَمْ یَکُنِ الْبَیَانُ شَافِیًا کَالرِّبٰوا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّہٗ مُجْمَلٌ بَیَّنَہُ النَّبِیُّ عَلَیْہِ السَّلَامُ بِقَوْلِہِ اَلْحِنْطَۃُ بِالْحِنْطَۃِ وَالشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّھَبُ بِالذَّھَبِ وَالْفِضَّۃُ بِالْفِضَّۃِ مِثْلًا بِمِثْلٍ یَدًا بِیَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا ثُمَّ طَلَبْنَا الْاَوْصَافَ لِاَجْلِ ھٰذَا التَّحْرِیْمِ حَتّٰی یُعْلَمَ حَالُ مَابَقِیَ سِوَی الْاَشْیَاءِ السِّتَّۃِ فَعَلَّلَ بَعْضُھُمْ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَبَعْضُھُمْ بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِیَّۃِ وَبَعْضُھُمْ بِالْاَقْتِیَاتِ وَالْاِدِّخَارِ وَفَرَّعَ کُلُّ وَاحِدٍ مِنْھُمْ تَفْرِیْعًا عَلٰی حَسْبِ تَعْلِیْلِہٖ وَبِالْجُمْلَۃِ لَمْ یَکُنِ الْبَیَانُ شَافِیًا وَخَرَجَ مِنْ حَیِّزِ الْاِجْمَالِ اِلٰی حَیِّزِ الْاِشْکَالِ وَلِھٰذَا قَالَ عُمَرُؓ خَرَجَ النَّبِیُّ عَلَیْہِ السَّلَامُ عَنَّا وَلَمْ یُبَیِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبٰوا ھٰکَذَا قَالُوْا۔

ترجمہ:۔ یا بیان شافی نہ ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول ''وحرم الربوا'' میں ربوا ہے کیونکہ ربا مجمل ہے اسکو رسول اکرم ﷺ نے اپنے اس قول سے بیان فرمایا ہے گندم گندم کے عوض، جو جو کے عوض، کھجور، کھجور کے عوض، نمک، نمک کے عوض، سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض برابر،

Marfat.com

برابر ہاتھ در ہاتھ فروخت کرو، اور زیادتی ربا ہے پھر ہم نے اس تحریم کیلئے اوصاف تلاش کئے تا کہ ان چھ چیزوں کے علاوہ ماقی کا حال معلوم ہو سکے پس بعض نے قدر وجنس کو علت قرار دیا اور بعض نے طعم اور ثمنیت کو اور بعض نے اقتیات وادخار کو علت قرار دیا ہے اور ان حضرات میں سے ہر ایک نے اپنی تعلیل کے مطابق تفریع بیان کی ہے الغرض بیان شافی نہیں تھا۔ اور ربا اجمال کے مقام سے اشکال کے مقام کیطرف نکل گیا اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ رسول اکرم ﷺ ہمارے پاس سے تشریف لے گئے حالانکہ ہمارے سامنے ابواب ربا کو بیان نہیں فرمایا ایسا ہی علماء نے کہا ہے۔

تشریح :۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا تھا کہ کلام مجمل کی مراد متکلم کے بیان سے ظاہر ہو جاتی ہے مگر متکلم کا بیان کبھی شافی ہوتا ہے اور کبھی غیر شافی، بیان شافی کی مثال سابق میں زکوۃ اور صلاۃ گذر چکی ہے، اب یہاں بیان غیر شافی کی مثال ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ حق جل مجدہ کے قول ''حرم الربوا'' میں لفظ ربا مجمل ہے اور لفظ ربا مجمل اسلئے ہیکہ ربا کے معنی فضل اور زیادتی کے آتے ہیں اور ہر فضل اور زیادتی حرام نہیں ہے حتی کہ بیع کو فضل اور نفع حاصل کرنے کیلئے ہی مشروع کیا گیا ہے لہذا بیع کے ذریعہ جو فضل اور نفع حاصل ہوگا وہ حلال ہوگا بہر حال فضل حرام بھی ہوتا ہے اور حلال بھی ہوتا ہے مگر چونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ حرم الربوا میں جس فضل کو حرام کیا گیا ہے۔ وہ کون سا فضل ہے اس لئے ربا مجمل ہوگا۔ اور اس کی وضاحت رسول اکرم ﷺ نے اپنے اس قول سے فرمائی ہے ''الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذہب والفضۃ بالفضۃ مثلاً بمثل یداً بید والفضل ربوا'' یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اسکی ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہوا گر کسی جانب میں زیادتی ہو تو وہ ربا ہے اور شرعاً حرام ہے، اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا لہذا ہم نے ان چھ چیزوں میں فضل کے حرام ہونے کی علت اور سبب کو تلاش کیا تا کہ اس علت کے ذریعہ چھ چیزوں کے علاوہ کا بھی حال معلوم ہو جائے، پس علمائے احناف نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت قدر (کیل، وزن) اور جنس ہے یعنی اگر عوضین کے درمیان اتحاد قدر اور اتحاد جنس دونوں ہوں تو ربا اور فضل حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ علمائے شوافع نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت مطعومات میں طعمیت ہے اور اثمان میں ثمنیت ہے۔ یعنی اگر دونوں عوض مطعوم کے قبیل سے ہوں یا اثمان کے قبیل سے ہوں تو ربا حرام ہوگا ورنہ نہیں چنانچہ اگر لوہا لوہے کے عوض کمی، زیادتی کیساتھ بیچا گیا تو ان کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور مالکیہ نے کہا کہ ربا کے حرام ہونیکی علت نقدین میں نقدیت ہے اور غیر نقدین یعنی سونے چاندی کے علاوہ میں اقتیات اور ادخار ہے یعنی جو چیزیں ایسی ہوں جن کا ذخیرہ کیا جا سکتا ہو اور ان کو روزی بنایا جا سکتا ہو ان میں ربا حرام ہے اور نقدین، سونے چاندی میں ربا حرام ہے ان کے علاوہ میں ربا حرام نہیں ہے، ان حضرات میں سے ہر ایک نے اپنی بیان کردہ علت کے مطابق تفریعات بیان فرمائی ہیں الغرض رسول اکرم ﷺ کا بیان غیر شافی ہے البتہ ربا جو مجمل تھا رسول اللہ ﷺ کے اس بیان سے مجمل تو نہ رہا البتہ مشکل ضروری ہے اسی وجہ سے فاروق اعظمؓ نے فرمایا تھا کہ صاحب شریعت ﷺ دنیا سے تشریف لے گئے حالانکہ ربا سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ عمرؓ کے اس قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپکا ربا کے سلسلہ میں جو بیان ہے وہ غیر شافی ہے۔

وَاَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا انْقَطَعَ رَجَاءُ مَعْرِفَةِ الْمُرَادِ مِنْهُ وَلَا يُرْجَى بِدُوْهُ اَصْلًا فَهُوَ فِيْ غَايَةِ الْخَفَاءِ

Marfat.com

بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِيْ غَايَةِ الظُّهُوْرِ فَصَارَ كَرَجُلٍ مَفْقُوْدٍ عَنْ بَلَدِهٖ وَانْقَطَعَ اَثَرُهٗ وَانْقَضٰى اَقْرَانُهٗ وَجِيْرَانُهٗ.

ترجمہ :۔اور متشابہ ایسے کلام کا نام ہے جس کی مراد کے سمجھنے کی امید منقطع ہو چکی ہو اور اسکے ظاہر ہونے کی امید بالکل نہ ہو پس وہ آخری درجہ کے خفاء میں اسی طرح ہے جیسے محکم آخری درجہ کے ظہور میں ہے پس متشابہ اس شخص کے مانند ہے جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا ہو اور اس کا نشان منقطع ہو گیا ہو اور اس کے ہم عمر و ہمسایہ لوگ مر گئے ہوں۔

تشریح :۔متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم ہونے کی امید بالکل منقطع ہو گئی ہو اور اس کی مراد ظاہر ہونے کی کوئی امید نہ ہو اس امید کا منقطع ہونا خواہ عارضی ہو جیسے ایک کلام مجمل ہے مگر اسکی مراد بیان کرنے سے پہلے رسول اکرم ﷺ کی وفات ہو گئی تو یہ کلام مجمل ایسا تھا جس کی مراد معلوم ہونے کی امید تھی مگر اس عارض یعنی رسول اللہ ﷺ کی وفات کی وجہ سے یہ امید منقطع ہو گئی اور یا اس امید کا منقطع ہونا ذاتی ہو مثلاً کسی کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا خود رسول اکرم ﷺ سے منقول ہوا گرچہ عقل اس میں متردد ہو۔اور یا امید کا منقطع ہونا اسلئے ہو کہ انسان اسکے سمجھنے پر قادر نہ ہو جیسے مسئلہ تقدیر کہ انسان اسکے سمجھنے سے بالکل قاصر ہے خود ہادی عالم ﷺ کا ارشاد ہے اذا ذکر القدر فاسکتوا، جب مسئلہ تقدیر کا ذکر ہو تو تم خاموش رہو۔بہر حال جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے وہ کلام متشابہ کہلاتا ہے، پس کلام متشابہ میں اسی طرح آخری درجہ کا خفاء ہوتا ہے جسطرح محکم میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور متشابہ کی مثال اس آدمی کی سی ہے جو اپنے وطن سے غائب ہو گیا اور اس کے نشانات بالکل منقطع ہو گئے اور اس کے ہمسر اور ہمسایہ لوگ تمام کے تمام ختم ہو گئے پس جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید ختم ہو گئی اسیطرح کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بھی ختم ہو جاتی ہے۔

وَحُكْمُهٗ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ قَبْلَ الْاِصَابَةِ اَیْ اِعْتِقَادُ اَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ حَقٌّ وَاِنْ لَمْ نَعْلَمْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَاَمَّا بَعْدَ الْقِيٰمَةِ فَيَصِيْرُ مَكْشُوْفًا لِكُلِّ اَحَدٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَهٰذَا فِيْ حَقِّ الْاُمَّةِ وَاَمَّا فِيْ حَقِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ مَعْلُوْمًا وَالَّا تَبْطُلُ فَائِدَةُ التَّخَاطُبِ وَيَصِيْرُ التَّخَاطُبُ بِالْمُهْمَلِ كَالتَّكَلُّمِ بِالزَّنْجِيِّ مَعَ الْعَرَبِيِّ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّ الْعُلَمَاءَ الرَّاسِخِيْنَ اَيْضًا يَعْلَمُوْنَ تَاوِيْلَهٗ وَمَنْشَأُ الْخِلَافِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْوَقْفُ عَلٰى قَوْلِهٖ اِلَّا اللّٰهُ وَقَوْلُهٗ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى جَعَلَ اِتِّبَاعَ الْمُتَشَابِهَاتِ حَظَّ الزَّائِغِيْنَ فَيَكُوْنُ حَظُّ الرَّاسِخِيْنَ هُوَ التَّسْلِيْمُ وَالْاِنْقِيَادُ وَلِقِرَاءَةِ الْبَعْضِ الرَّاسِخُوْنَ بِدُوْنِ الْوَاوِ وَالْبَعْضِ وَيَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يُوْقَفُ عَلٰى قَوْلِهٖ اِلَّا اللّٰهُ بَلْ قَوْلُهٗ وَالرَّاسِخُوْنَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اَللّٰهُ وَيَقُوْلُوْنَ حَالٌ مِنْهُ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اِلَّا اللّٰهُ وَالْعُلَمَآءُ الرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ وَلٰكِنَّ هٰذَا نِزَاعٌ لَفْظِيٌّ لِاَنَّ مَنْ قَالَ يَعْلَمُ الرَّاسِخُوْنَ تَاوِيْلَهٗ يُرِيْدُوْنَ يَعْلَمُوْنَ تَاوِيْلَهُ الظَّنِّيَّ وَمَنْ قَالَ لَا يَعْلَمُ الرَّاسِخُوْنَ تَاوِيْلَهٗ يُرِيْدُوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ التَّاوِيْلَ الْحَقَّ الَّذِيْ يَجِبُ اَنْ يُّعْتَقَدَ عَلَيْهِ.

Marfat.com

ترجمہ :۔اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ متشابہ کی جو مراد ہے وہ حق ہے اگر چہ قیامت سے پہلے ہم کو اس کا علم نہیں ہو سکے گا اور قیامت کے بعد ان شاء اللہ ہر ایک کے سامنے اسکے معنی منکشف ہو جائیں گے اور یہ امت کے حق میں ہے اور رہا رسول اللہ ﷺ کے حق میں تو متشابہ معلوم المراد تھا ورنہ تخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا۔اور (العیاذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا مہمل کیساتھ تخاطب لازم آئے گا جیسے کسی عربی آدمی کیساتھ حبشی زبان میں گفتگو کرنا،اور یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ اور عامۃ المعتزلہ نے فرمایا کہ علمائے راسخین بھی متشابہ کی مراد جانتے ہیں اور اس اختلاف کا منشاء باری تعالیٰ کا قول ''ومایعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ'' ہے پس ہمارے نزدیک باری تعالیٰ کے قول ''الا اللہ'' پر وقف واجب ہے،اور الراسخون فی العلم جملہ مستانفہ ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کے اتباع کو زائغین کا حصہ قرار دیا ہے لہذا راسخین کا حصہ تسلیم وانقیاد ہوگا اور اسلئے بعض لوگوں نے ''الراسخون'' بغیر واو کے پڑھا ہے اور بعض نے ''ویقول الراسخون'' پڑھا ہے۔اور امام شافعیؒ کے نزدیک باری تعالیٰ کے قول الا اللہ پر وقف نہیں کیا جائیگا بلکہ والراسخون اللہ پر معطوف ہے اور یقولون الراسخون سے حال ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ متشابہات کی مراد اللہ اور راسخین فی العلم جانتے ہیں لیکن یہ اختلاف محض لفظی ہے اسلئے کہ جن حضرات نے یہ کہا کہ راسخین،متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں تو ان کی مراد یہ ہیکہ وہ اسکی ''انی'' مراد کو جانتے ہیں اور جنھوں نے کہا کہ راسخین اس کی مراد کو نہیں جانتے تو ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اس کی اس یقینی مراد کو نہیں جانتے جس پر اعتقاد واجب ہو۔

تشریح :۔ماتن علیہ الرحمہ نے متشابہ کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ متشابہ کا حکم یہ ہیکہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو یعنی ہو کہ متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا ارادہ فرمایا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگر چہ قیامت سے پہلے ہمیں اس کا علم نہ ہو سکے۔اور قیامت کے بعد تو متشابہ کے معنی ہر شخص کے سامنے ظاہر ہو جائیں گے۔یہاں اعتقاد سے اجمالی اعتقاد مراد ہے یعنی متشابہ کے معنی سمجھنے سے پہلے اس کی مراد پر اجمالاً اعتقاد رکھنا ضروری ہے اور معنی سمجھنے کے بعد تفصیلاً اعتقاد رکھنا ضروری ہے ایسا نہیں جیسا کہ مصنفؒ کی ظاہری عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے کے بعد اس کے حق ہونیکا اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ نے کہا کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ صحیح معنی سمجھنے کے بعد اس کا اعتقاد بالکل نہ ہو،حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔

شارح نورالانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک متشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے حق میں ہے یعنی یہ بات ہمارے نزدیک مسلم ہے کہ متشابہ کی یقینی طور پر مراد کسی امتی کو معلوم نہیں ہے اور رہا رسول ہاشمی ﷺ کا معاملہ سو آپکو متشابہات کی مراد معلوم تھی۔اسلئے کہ اگر رسول اکرم ﷺ کیلئے متشابہات کی مراد کا معلوم نہ ہونا تسلیم کرلیا جائے تو متشابہات کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کو مخاطب کرنیکا فائدہ باطل ہو جائیگا۔اور العیاذ باللہ مہمل کلام کیساتھ اللہ تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئیگا جیسے کسی آدمی کا عرب کے رہنے والے شخص کیساتھ حبشی زبان میں کلام کرنا یعنی جسطرح تکلم بالمہمل اور تکلم بالزنجی مع العربی باطل ہے اسیطرح نبی کے حق میں غیر معلوم المراد ہونے کی صورت میں متشابہات کیساتھ کلام کرنا بھی باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے نبی کے حق میں متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہوگا،اور جب نبی کے حق میں متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا باطل ہے تو معلوم المراد ہونا ثابت ہوگا،اس کی تائید صدیق اکبر کے اس قول سے بھی

Marfat.com

ہوتی ہے فی کل کتاب سرٌ وسرٌ فی القرآن ہذہ الحروف ہر کتاب میں کچھ راز کی بات ہوتی ہے اور قرآن میں اللہ اور رسول اللہ ﷺ میں راز کی بات یہ حروف یعنی مقطعات قرآن ہیں پس رسول ان حروف کا راز داں اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ رسول ان کی مراد سے واقف ہو۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہمارے نزدیک متشابہات کی مراد اگر چہ امت میں سے کسی کو معلوم نہیں ہیں نہ علمائے راسخین کو نہ علمائے غیر راسخین کو اور نہ عوام الناس کو لیکن نبی کو معلوم ہے۔ حضرت امام شافعیؒ اور عامۃ المعتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ نبی کے علاوہ افراد امت میں سے علمائے راسخین بھی متشابہات کی مراد سے واقف ہیں اور احناف وشوفع کے درمیان اختلاف کا منشاء قرآن پاک کی یہ آیت ہے" ھو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات ھنّ ام الکتاب واخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابة منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله ومایعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به". (ترجمہ) وہ ہی ہے جس نے اتاری تجھ پر کتاب اس میں بعض آیتیں ہیں محکم یعنی ان کے معنی واضح ہیں وہ اصل ہیں کتاب کی اور دوسری ہیں متشابہ یعنی جن کے معنی معلوم یا متعین نہیں سو جن کے دلوں میں کجی ہے وہ پیروی کرتے ہیں متشابہات کی گمراہی پھیلانے کی غرض سے اور مطلب معلوم کرنے کی وجہ سے اور ان کا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے اور مضبوط علم والے کہتے ہیں ہم اس پر یقین لائے۔ اس آیت میں ہمارے نزدیک الا اللہ پر وقف واجب ہے اور والراسخون فی العلم مستقل جملہ ہے۔ اللہ پر اس کا عطف نہیں ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ متشابہ کی مراد سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے۔ اور جو لوگ مضبوط علم والے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی مراد پر ایمان لائے یعنی متشابہات سے اللہ تعالیٰ نے جو بھی ارادہ فرمایا ہے اسپر ہمارا ایمان ہے اگر چہ اس کی مراد کا ہمیں علم نہ ہو الا اللہ پر وقف واجب ہونے اور راسخین فی العلم کو متشابہات کی مراد معلوم نہ ہونے کی ایک دلیل تو یہ ہیکہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کے اتباع کرنے اور ان کی مراد میں کھوج کرنے کو زائغین (مائلین الی الباطل) کا حصہ قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے" فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله" لہذا اس کے مقابلہ میں راسخین کا حصہ تسلیم اور انقیاد ہی ہوگا۔ اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ راسخین فی العلم، متشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور سر تسلیم خم کردیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض قراءتوں میں الراسخون بغیر واؤ کے ہے اور بعض قراتوں میں ویقول الراسخون ہے اور ان دونوں صورتوں میں الراسخون کا اللہ پر عطف نہیں ہوگا، اور جب اللہ پر الراسخون کا عطف نہیں ہے تو متشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین اللہ کیساتھ شریک بھی نہ ہوں گے پس اس سے بھی ثابت ہوا کہ راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض واقع ہوگا کہ متشابہات کی مراد رسول اکرم ﷺ کو بھی معلوم نہ ہو اسلئے کہ الا اللہ پر وقف واجب ہونے کی صورت میں متشابہات کی مراد کا معلوم ہونا اللہ کیساتھ خاص ہوگا۔ اور یہ اسکا تقاضہ کرتا ہیکہ متشابہات کی مراد اللہ کے علاوہ کسی کو معلوم نہ ہو نہ رسول اللہ ﷺ کو اور نہ راسخین فی العلم کو۔ حالانکہ یہ سابقہ بیان کے خلاف ہے کیوں کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ متشابہات کی مراد رسول اکرم ﷺ کو معلوم تھی ورنہ تخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا۔

اس کا جواب یہ ہیکہ باری تعالیٰ کے قول" ومایعلم تاویله الا اللہ" کے معنی میں" ومایعلم تاویله بدون الوحی الا اللہ" یعنی متشابہ کی مراد بغیر وحی کے سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے اور رسول اکرم ﷺ کو وحی کے ذریعہ متشابہ کی مراد معلوم تھی، پس اس صورت کے اندر آیت میں اللہ کا

Marfat.com

استثناء بھی درست ہوگا اور رسول اکرم ﷺ کا متشابہ کی مراد سے واقف ہونا بھی ثابت ہو جائیگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ الا اللہ پر وقف نہیں کیا جائیگا بلکہ الراسخون فی العلم اللہ پر معطوف ہے اور یقولون آمنا بہ الراسخون سے حال واقع ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ متشابہات کی مراد کوئی نہیں جانتا ہے سوائے خدا کے اور مضبوط علم والوں کے اس حال میں کہ وہ مضبوط علم والے کہتے ہیں کہ ہم متشابہ پر ایمان لائے یعنی متشابہ کی جو مراد ہے اس پر ہمارا ایمان بھی ہے۔

صاحب نورالانوارؒ نے فرمایا کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ الراسخون متشابہ کی مراد سے واقف نہیں ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ واقف ہیں یہ لفظی نزاع ہے کیونکہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین، متشابہات کی مراد سے واقف ہیں ان کا منشاء یہ ہے کہ راسخین، متشابہات کی ظنی مراد سے واقف ہیں اسلئے کہ صحابہ اور تابعین نے متشابہات قرآن کی جو تفسیریں کی ہیں وہ تمام تفسیریں ظنی ہیں اور اس بات کے احناف وشوافع سب قائل ہیں۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین، متشابہات کی مراد سے واقف نہیں ہیں ان کا منشاء یہ ہیکہ راسخین کو متشابہات کا ایسا علم یقینی حاصل نہیں ہے جسپر اعتقاد کرنا واجب ہو اور احناف وشوافع دونوں اس بات کے قائل ہیں۔

فَاِنْ قُلْتَ فَمَا فَائِدَةُ اِنْزَالِ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلٰى مَذْهَبِكُمْ قُلْتُ الْاِبْتِلَاءُ بِالْوُقُوْفِ وَالتَّسْلِيْمِ لِاَنَّ النَّاسَ عَلٰى ضَرْبَيْنِ ضَرْبٌ يَبْتَلُوْنَ بِالْجَهْلِ فَاِبْتِلَاؤُهُمْ اَنْ يَّتَعَلَّمُوْا الْعِلْمَ وَيَشْتَغِلُوْا بِالتَّحْصِيْلِ وَضَرْبٌ هُمْ عُلَمَاءُ فَاِبْتِلَاؤُهُمْ اَنْ لَّا يَتَفَكَّرُوْا فِيْ مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ وَمُسْتَوْدِعَاتِ اَسْرَارِهٖ فَاِنَّهَا سِرٌّ بَيْنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لَا يَعْلَمُهَا اَحَدٌ غَيْرَهٗ لِاَنَّ اِبْتِلَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ اِنَّمَا يَكُوْنُ عَلٰى خِلَافِ مُتَمَنَّاهُ وَعَكْسِ هَوَاهُ فَهَوَاءُ الْجَاهِلِ تَرْكُ التَّحْصِيْلِ وَالْخَوْضِ فَيَبْتَلٰى بِهٖ وَهَوَاءُ الْعَالِمِ اطِّلَاعُ كُلِّ شَيْءٍ فَيُبْتَلٰى بِتَرْكِهٖ.

ترجمہ:۔ پس اگر تو یہ اعتراض کرے کہ تمہارے مذہب کے مطابق متشابہات کو نازل کرنیکا فائدہ کیا ہے تو میں جواب دونگا کہ توقف اور تسلیم کی آزمائش میں لوگوں کو مبتلا کرنا ہے اسلئے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جو جہل میں مبتلا ہیں پس ان لوگوں کی آزمائش یہ ہیکہ وہ علم سیکھیں اور علم حاصل کرنے میں مشغول رہیں، اور ایک اہل علم ہیں ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات قرآن اور اسکے راز و نیاز کی باتوں میں تفکر نہ کریں کیونکہ متشابہات اللہ اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان راز کی باتیں ہیں ان کو اللہ اور رسول اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا ہے اسلئے کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور آرزو کے خلاف ہوتی ہے پس جاہل کی خواہش علم حاصل کرنے اور اسمیں غور وخوض کرنے کو ترک کرنا ہے، لہذا اسکو تحصیل علم کی آزمائش میں مبتلا کیا جاتا ہے اور عالم کی خواہش ہر چیز سے باخبر رہنا ہے لہذا اسکو ہمہ دانی کے جذبہ کو ترک کرنے کی آزمائش میں مبتلا کیا جاتا ہے۔

تشریح:۔ اس عبارت میں شارح نورالانوار ملا جیونؒ نے شوافع کی طرف سے احناف کے خلاف ایک اعتراض اور اسکے جواب کو نقل کیا ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ جب تمہارے نزدیک راسخین فی العلم کو متشابہات قرآن کی مراد کا علم نہیں ہے تو پھر متشابہات کو نازل کرنیکا کیا فائدہ ہے اسلئے کہ قرآن عمل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے اور عمل بغیر علم کے ممکن نہیں ہے اور بقول آپکے متشابہات کا علم راسخین کو بھی نہیں ہے اور جب راسخین کو

Marfat.com

متشابہات کی مراد کا علم نہیں ہے تو غیر راسخین کو بدرجہ اولیٰ نہیں ہوگا اور جب متشابہات کی مراد کا علم کسی کو نہیں ہے تو متشابہات پر عمل کرنا بھی ممکن نہ ہوگا، اور جب متشابہات پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے تو متشابہات کو نازل کرنیکا کیا فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متشابہات قرآن کو نازل کرنے کا فائدہ لوگوں کو توقف اور تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کرنا ہے۔

عاشقی چیست بگو بندۂ جاناں بودن دل بدست دیگر دادن وحیراں بودن

یعنی متشابہات قرآن کو لوگوں کے امتحان اور آزمائش کیلئے نازل کیا گیا ہے کیونکہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم جہلاء کی ہے ان کی آزمائش تو یہ ہے کہ وہ علم حاصل کریں اور علم سیکھنے میں مشغول رہیں اور دوسری قسم علماء کی ہے ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات اور اس کے راز و نیاز کی باتوں میں سر نہ کھپائیں اسلئے کہ متشابہات قرآن اللہ اور اسکے رسول کے درمیان راز کی باتیں ہیں انہیں اللہ اور رسول ﷺ کے سواء کوئی تیسرا نہیں جانتا۔ دونوں قسموں کی آزمائش اس طور پر ہوئی کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے پس جاہل کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ علم کی تحصیل اور اس میں غور و فکر کرنے کو ترک کر دیا جائے لہذا اس کو تحصیل علم اور اشتغال علم کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے اور عالم کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز سے مطلع رہے لہذا اس کو ہمہ دانی کے جذبہ کو ترک کرنیکی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے حاصل یہ ہے کہ متشابہات نازل فرما کر جہلاء کو تحصیل علم کی ترغیب دی گئی ہے اور علماء کو متشابہات میں غور و فکر کرنے سے روکا گیا ہے۔

ثُمَّ الْمُتَشَابِهُ عَلٰى نَوْعَيْنِ نَوْعٌ لَايُعْلَمُ مَعْنَاهُ اَصْلاً كَالْمُقَطَّعَاتِ فِيْ اَوَائِلِ السُّوَرِ مِثْلُ الٓمٓ حٰمٓ فَاِنَّهَا يُقْطَعُ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهَا عَنِ الْآخَرِ فِي التَّكَلُّمِ وَلَايُعْلَمُ مَعْنَاهُ لِاَنَّهُ لَمْ يُوْضَعْ فِيْ كَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنًى مَّا الْاَلْغَرَضِ التَّرْكِيْبِ ونَوْعٌ يُعْلَمُ مَعْنَاهُ لُغَةً لٰكِنْ لَايُعْلَمُ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ ظَاهِرَهُ يُخَالِفُ الْمُحْكَمَ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَدُاللّٰهِ وَوَجْهُ اللّٰهِ وَالرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى وَوُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَاَمْثَالُهٗ وَيُسَمّٰى هٰذِهٖ آيَاتُ الصِّفَاتِ وَقَدْ طَوَّلْنَا الْكَلَامَ فِيْ تَحْقِيْقِهَا وَتَاوِيلَاتِهَا فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيْ فَلْيُطَالَعْ ثَمَّهٗ.

ترجمہ:۔ پھر متشابہ کی دو قسمیں ہے ایک وہ ہے جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات مثلاً الٓمٓ حٰمٓ اسلئے کہ مقطعات کا ہر کلمہ دوسرے کلمہ سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے اور اسکے معنی معلوم نہیں ہوتے اسلئے کہ یہ حروف تہجی کلام عرب میں ترکیب کی غرض کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں اور ایک قسم وہ ہے جس کے لغوی معنی تو معلوم ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی مراد معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اس کے ظاہری معنی محکم کے خلاف ہوتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول "یداللہ، وجہ اللہ، الرحمٰن علی العرش استویٰ، وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ" اور ان جیسے دوسرے اقوال اور ان کو آیات صفات کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے اور ہم نے ان آیات کی تحقیق اور تاویلات کے سلسلہ میں تفسیر احمدی میں طویل کلام کیا ہے وہاں مطالعہ کرنا چاہئے۔

تشریح:۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ متشابہات کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو وہ ہے جسکے معنی بالکل معلوم نہ ہوں نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ

Marfat.com

مرادی معنی معلوم ہوں جیسے سورتوں کے شروع میں الٓمٓ ،حٰمٓ وغیرہ مقطعات ہیں کہ ان کے نہ لغوی معنی معلوم ہیں اور نہ مرادی معنی معلوم ہیں اور مقطعات کو مقطعات اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا ہر حرف دوسرے حرف سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے یعنی تکلم کے وقت ہر حرف دوسرے حرف سے الگ ہوتا ہے اگر چہ کتابت میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ سب کو ایک ساتھ لکھا جاتا ہے اور ان کے غیر معلوم المعنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام عرب میں ان حروف کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے تا کہ ان سے کلمات کی ترکیب دی جاسکے، اس مقصد کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے ان حروف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ کلمات کی ترکیب بھی ایک معنی ہے لہذا ان حروف کا ترکیب کلمات کیلئے موضوع ہونا درحقیقت معنی کیلئے موضوع ہونا ہے اور جب یہ حروف معنی کیلئے موضوع ہیں تو یہ کہنا کہ ان حروف کے معنی بالکل معلوم نہیں ہوتے کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی سے مراد وہ ہے جو لفظ سے مراد ہو یعنی معنی وہ کہلاتا ہے جو لفظ سے مراد ہوتا ہے، اور رہی ترکیب تو وہ لفظ سے مراد نہیں ہوتی بلکہ لفظ کیلئے ہوتی ہے یعنی حروف تہجی کی ترکیب سے لفظ اور کلمہ تیار ہوتا ہے ایسا نہیں کہ ''لفظ'' ترکیب پر دلالت کرتا ہے، اور جب ایسا ہے تو ترکیب کلمات کو معنی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، اور جب ترکیب ان حروف کے معنی نہیں ہیں تو ان حروف کا غیر معلوم المعنی ہونا ثابت ہوگیا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ متشابہات کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مراد ربانی معلوم نہ ہو۔ اور وجہ اسکی یہ ہیکہ متشابہ کے ظاہری معنی، محکم کے خلاف ہیں جیسے یداللہ اللہ کا ہاتھ اور وجہ اللہ اللہ کا چہرہ الرحمٰن علی العرش استویٰ رحمٰن عرش نشیں ہوگیا۔ ''وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ'' کچھ چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے۔ ان آیتوں میں لفظ ید، وجہ، اور استویٰ کے لغوی معنی (ہاتھ، چہرہ، بیٹھنا) تو معلوم ہیں لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں ہے کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنی محکم کیخلاف ہیں اسلئے کہ آیت لیس کمثلہ شئی (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے) اس بارے میں محکم ہیکہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے پس اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان متشابہات میں انسان کے ہاتھ کی طرح ہاتھ، انسان کے چہرے کیطرح چہرہ اور انسان کے بیٹھنے کی طرح بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ ان سے اللہ کی مراد کچھ اور ہے جس کا یقینی اور قطعی علم صرف خدا کو ہے ہمکو اس کا یقینی علم نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ ان آیات کو آیات صفات کہا جاتا ہے، اور ان آیات صفات کی تحقیق اور تاویل تفسیر احمدی میں تفصیل کیساتھ بیان کردی گئی ہے جس کا صحیح مقام تفسیر ہی کی کتابیں ہیں نہ کہ اصول فقہ کی۔

ولمّا فرغ المصنّف عن اقسام التقسیم الثانی شرع فی بیان اقسام التقسیم الثالث فقال امّا الحقیقۃ فاسمٌ لکل لفظٍ اریدبہ ماوضع لہٗ فاللفظ بمنزلۃ الجنس یتناول المہمل والمجاز وغیرھما وقولہ اریدبہ ما وضع لہ فصلٌ یخرجھما والمراد بالوضع تعیینہ للمعنی بحیث یدلّ علیہ من غیر قرینۃ فان کان ذلک التعیین من جھۃ واضع اللغۃ فوضعٌ لغویّ وان کان من الشارع فوضعٌ شرعیٌّ وان کان من قوم مخصوص فوضعٌ عرفیٌّ خاصّ والاّ فوضعٌ عامٌّ والمعتبر فی الحقیقۃ ھو الوضع بشتی من الاوضاع المذکورۃ وفی المجاز عدمہ فھما فی الحقیقۃ من عوارض الالفاظ وقد

Marfat.com

يُوْصَفُ بِهِمَا الْمَعَانِيُ وَالْاِسْتِعْمَالُ اِمَّا مَجَازاً اَوْ عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ خَطَاءِ الْعَوَامِ.

ترجمہ:۔اور جب مصنفؒ نے تقسیم ثانی کے اقسام سے فراغت پائی تو تقسیم ثالث کے اقسام کے بیان کو شروع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا معنی موضوع لہ مراد ہو پس لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو مہمل، مجاز وغیرہ کو شامل ہے، اور مصنفؒ کا قول ''اریدبہ ماوضع لہ'' فصل ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو خارج کر دیتا ہے اور وضع سے مراد لفظ کو معنی کیلئے اس طور پر متعین کرنا کہ لفظ اس معنی پر بغیر قرینہ کے دلالت کرے پس اگر یہ تعیین واضع لغت کی جانب سے ہو تو یہ وضع لغوی ہوگی اور اگر شارع کی جانب سے ہو تو وضع شرعی ہوگی اور اگر کسی مخصوص جماعت کی طرف سے ہو تو یہ وضع عرفی خاص ہوگی ورنہ وضع عرفی عام ہوگی۔اور حقیقت میں ان مذکورہ اوضاع میں سے کسی ایک وضع کا اعتبار کیا گیا ہے اور مجاز کیساتھ معانی اور استعمالات بھی متصف ہوتے ہیں مجاز کے طور پر یا اس بنا پر کہ یہ عوام کی خطاء کے قبیل سے ہے۔

تشریح:۔مصنفؒ جب تقسیم ثانی کے اقسام اور ان کے احکام سے فراغت پا چکے تو اب تیسری تقسیم کے اقسام اور ان کے احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں تیسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں۔(۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔

حقیقت، فعیلۃ کے وزن پر حق سے ماخوذ ہے۔حق، ثبت کے معنی میں ہے، حقیقت صفت ہے اور لفظ اس کا موصوف ہے یعنی اللفظ الحقیقۃ اور حقیقت میں تا نقل کیلئے ہے یعنی حقیقت کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کیا گیا ہے جو لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اس کو حقیقت اسلئے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی جگہ ثابت ہوتا ہے ادھر ادھر متجاوز نہیں ہوتا۔

فاضل مصنفؒ نے حقیقت کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنی مراد ہو جس کیلئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے حقیقت اور مجاز کی تعریف میں اریدکا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ استعمال حقیقت اور مجاز کے شرائط میں سے ہے یعنی لفظ وضع کے بعد اور استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے البتہ استعمال کے بعد اگر لفظ سے معنی موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ حقیقت ہوگا اور اگر معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ مجاز ہوگا۔بہر حال لفظ حقیقت یا مجاز اسی وقت ہوگا جبکہ لفظ مستعمل ہو استعمال سے پہلے لفظ نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے کہا کہ تعریف میں لفظ، جنس کے مرتبہ میں ہے، مہمل، مجاز اور معنی مستعمل فیہ سب کو شامل ہے۔اور مصنفؒ کا قول اریدبہ ماوضع لہ فصل کے مرتبہ میں ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو تعریف سے خارج کر دیتا ہے اس طور پر کہ مہمل تو کسی معنیٰ کیلئے موضوع نہیں ہوتا۔مجاز سے ماوضع لہ مراد نہیں ہوتا بلکہ غیر ماوضع لہ مراد ہوتا ہے پس اریدبہ ماوضع لہ کی قید سے دونوں خارج ہوگئے۔شارحؒ نے وضع کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وضع سے مراد یہ ہیکہ لفظ کسی معنی کیلئے اس طور پر متعین کیا جائے کہ وہ لفظ اس معنی پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کے یعنی معنی پر دلالت کرنے میں کسی قرینہ کا محتاج نہ ہو۔پھر اس وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔اسلئے کہ لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا واضع لغت کی جانب سے ہوگا یا واضع شرع کی جانب سے ہوگا یا کسی مخصوص جماعت کی جانب سے ہوگا اور یا عام لوگوں کی جانب سے ہوگا اگر اول ہے تو اس کو وضع لغوی کہا جائیگا۔جیسے انسان کی وضع حیوان ناطق

Marfat.com

کیلئے اور صلاۃ کی وضع دعا کیلئے ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ وضع شرعی ہے جیسے صلاۃ کی وضع ارکان مخصوصہ (نماز) کیلئے ہے اور اگر ثالث ہے تو وہ وضع عرفی خاص ہے جیسے نحویوں کے یہاں فعل کی وضع اس کلمہ کیلئے ہے جو مستقل معنی پر دلالت کرے اور کسی زمانہ کیساتھ مقترن ہو اور اگر رابع ہے تو وہ وضع عرفی عام ہے جیسے دابہ کی وضع چوپائے کیلئے ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ حقیقت کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ لفظ کسی معنی کیلئے چار وضعوں کے اعتبار سے موضوع ہو بلکہ ان میں سے کسی ایک وضع کا متحقق ہونا کافی ہے یعنی اگر لفظ کو مذکورہ اوضاع میں سے کسی ایک وضع کے اعتبار سے معنی کیلئے وضع کر دیا گیا تو وہ حقیقت کہلائیگا۔ اور حقیقت میں یہی معتبر ہے اور رہا مجاز تو اس میں فی الجملہ عدم وضع کا پایا جانا معتبر ہے یعنی مجاز ہونے کیلئے اتنا کافی ہے کہ لفظ کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہو یہ مطلب ہرگز نہیں کہ لفظ اگر چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع نہ ہو تو مجاز کہلائیگا۔ مثلاً لفظ صلاۃ دعا کے معنی میں حقیقت لغوی ہے اور ارکان مخصوصہ کے معنی میں مجاز لغوی ہے اور اہل شرع کے نزدیک ارکان مخصوصہ کے معنی میں حقیقت ہے اور دعا کے معنی میں مجاز ہے ملاحظہ فرمایئے لفظ صلاۃ کو ارکان مخصوصہ کے معنی میں اہل لغت کے نزدیک صرف اسلئے مجاز کہا گیا کہ وہ واضع لغت کی طرف سے ارکان مخصوصہ کے معنی میں موضوع نہیں ہے اگر چہ واضع شرع کیجانب سے ارکان مخصوصہ کیلئے موضوع ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ مجاز ہونے کیلئے کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا کافی ہے تمام اوضاع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا ضروری نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دراصل حقیقت اور مجاز الفاظ کے عوارض میں سے ہیں یعنی حقیقت اور مجاز دونوں لفظ کیساتھ متصف ہوتے ہیں۔ حتی کہ کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ حقیقی ہے یہ لفظ مجازی ہے اور کبھی حقیقت اور مجاز کیساتھ معنی اور استعمال بھی متصف ہوتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے یہ معنی حقیقی ہے یہ معنی مجازی ہے یہ استعمال حقیقی ہے یہ استعمال مجازی ہے۔

شارح نے کہا کہ حقیقت اور مجاز کیساتھ معنی اور استعمال کو متصف کرنا یا تو یہ مجازاً ہے اور یا یہ عوام کی غلطی سے ہے یعنی معنی اور استعمال کو حقیقت اور مجاز کیساتھ متصف کرنا یا مجازاً ہے اور یا یہ عوام کی غلطی سے ہے مجازاً تو اسلئے ہیکہ لفظ اور معنی کے درمیان بھی ایک گونہ مناسبت ہے اور لفظ اور استعمال کے درمیان بھی مناسبت ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے جس چیز کیساتھ لفظ کو متصف کیا جاتا تھا اسی کیساتھ معنی اور استعمال کو بھی متصف کر دیا جاتا ہے، محشیؒ نے کہا کہ اسکو عوام کی غلطی قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ جب علاقہ اور مناسبت موجود ہے تو یہ خطاء کیسے ہو سکتا ہے۔

وَحُكْمُهَا وُجُوْدُ مَا وُضِعَ لَهٗ خَاصًّا كَانَ اَوْعَامًّا فَاِنَّ الْحَقِيْقَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ جَمِيْعاً فَاِنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى يَاَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْا ارْكَعُوْا وَقَوْلَهٗ تَعَالٰى وَلَاتَقْرَبُوا الزِّنٰى خَاصٌّ بِاِعْتِبَارِ الْفِعْلِ وَهُوَالرُّكُوْعُ وَالزِّنَا وَعَامٌّ بِاِعْتِبَارِ الْفَاعِلِ وَهُمُ الْمُكَلَّفُوْنَ۔

ترجمہ:۔ حقیقت کا حکم معنی موضوع لہ کا ثابت ہونا ہے خواہ وہ خاص ہو یا عام ہو، کیوں کہ حقیقت خاص اور عام دونوں کیساتھ جمع ہوتی ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ''یاایھا الذین امنوا ارکعوا'' اور باری تعالیٰ کا قول ''ولاتقربوا الزنیٰ''، فعل یعنی رکوع اور زنا کے اعتبار سے خاص ہے اور

Marfat.com

فاعل یعنی مکلفین کے اعتبار سے عام ہے۔

تشریح:۔ ماتن علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ حقیقت کا حکم یہ ہے کہ اسکے معنی موضوع لہ کا ثبوت ہو معنی موضوع لہ خواہ خاص ہوں خواہ عام ہوں امر کی صورت میں ہوں یا نہی کی صورت میں ہوں کیونکہ حقیقت خاص کیساتھ بھی جمع ہوتی ہے اور عام کیساتھ بھی امر کی صورت میں بھی متحقق ہوتی ہے اور نہی کی صورت میں بھی جیسے باری تعالیٰ کے یہ دو قول ''یا ایھا الذین آمنوا ارکعوا'' اور ''ولا تقربوا الزنیٰ''، فعل یعنی رکوع اور زنا کے اعتبار سے خاص ہیں اور فاعل یعنی مکلف کے اعتبار سے عام ہیں اور معنی موضوع لہ یعنی حقیقت دونوں کیساتھ جمع ہے رکوع کے معنی موضوع لہ انحناء، جھکنے کے ہیں اور زنا کے معنی موضوع لہ ادخال فرج فی الفرج کے ہیں۔

وَاَمَّا الْمَجَازُ فَاسْمٌ لِمَا اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا اَیْ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَغَيْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاحْتُرِزَ بِهٖ عَنْ مِثْلِ اِسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْاَرْضِ فِى السَّمَآءِ مِمَّا لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَعَنِ الْهَزْلِ فَاِنَّهٗ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لٰكِنَّ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يَذْكُرْ قَيْدَ كَوْنِهٖ عِنْدَ قِيَامِ قَرِيْنَةٍ لِاَنَّ الْغَرَضَ هٰهُنَا بَيَانُ الْمَجَازِ بِحَسَبِ اِرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ تَمَّ بِهٖ وَالْقَرِيْنَةُ اِنَّمَا يُحْتَاجُ اِلَيْهَا لِاَجْلِ فَهْمِ السَّامِعِ وَهُوَ اَمْرٌ زَائِدٌ عَلٰى اَنَّهٗ سَيَاْتِىْ ذِكْرُهَا فِىْ آخِرِ بَحْثِ الْمَجَازِ۔

ترجمہ:۔ اور مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی موضوع لہ کے غیر کا ارادہ کیا گیا ہو اس مناسبت کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان پائی جاتی ہے یعنی مجاز نام ہے ہر اس لفظ کا جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں اس مناسبت کی وجہ سے جو معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان پائی جاتی ہے اور مناسبت کی قید سے لفظ ارض کو آسمان کے معنی میں دونوں کے درمیان مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے استعمال کرنے کے مثل سے احتراز کیا گیا ہے اور ہزل سے (بھی احتراز کیا گیا ہے) اسلئے کہ ہزل سے اگر چہ غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہوتی اور مصنفؒ نے ''کونہ عند قیام قرینۃ'' کی قید ذکر نہیں کی ہے اسلئے کہ یہاں متکلم کے ارادہ کے اعتبار سے مجاز کو بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود مذکرہ تعریف سے پورا ہو چکا ہے اور قرینہ کی طرف فہم سامع کیلئے احتیاج ہوتی ہے اور یہ ایک امر زائد ہے اس کا ذکر بحث مجاز کے آخر میں آئیگا۔

تشریح:۔ مجاز کی لغوی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ مجاز، مفعل کے وزن پر مصدر میمی ہے مگر فاعل کے معنی میں ہے جیسے مولیٰ: والی اسم فاعل کے معنی میں ہے اور جاز یجوز (تجاوز کرنے) سے ماخوذ ہے مجاز کو مجاز اسی لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ جب غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مکان اصلی یعنی معنی موضوع لہ سے تجاوز کر جاتا ہے اس تجاوز کرنے کی وجہ سے اس کو مجاز (تجاوز کرنے والا) کہا گیا ہے۔ حقیقت (ثابت) اور مجاز (متجاوز) کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے ''حب فلان حقیقۃ'' فلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل موضوع لہ یعنی دل میں ثابت ہے اور حب فلان مجاز یعنی فلان کی محبت اپنے محل موضوع لہ یعنی دل سے زبان کی طرف تجاوز کر گئی یعنی فلاں کی محبت صرف زبان پر ہے

Marfat.com

دل میں نہیں ہے۔

مجاز کی اصطلاحی تعریف خود مصنفؒ نے بیان کی ہے اور تعریف میں کلمہ ''تا'' سے مراد لفظ ہے اب تعریف یہ ہوگی کہ مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں اور معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت موجود ہو غیر ماوضع لہ کی قید لگا کر مجاز کی تعریف سے حقیقت کو خارج کر دیا گیا ہے اور مناسبت کی قید لگا کر ان تمام مثالوں کو خارج کر دیا گیا ہے جن مثالوں میں لفظ سے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت موجود نہیں ہے جیسے لفظ ارض (زمین) بول کر آسمان مراد لیا گیا ہو تو آسمان اگر چہ لفظ ارض کا غیر موضوع لہ ہے لیکن آسمان اور زمین کے درمیان کوئی مناسبت موجود نہیں ہے لہذا لفظ ارض سے آسمان مراد لینا مجاز نہ ہوگا اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل کی نسبت موجود ہے لہذا ارض کو آسمان کے معنی میں استعمال کرنا درست ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل غیر مشہور ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ مناسبت کی قید کے ذریعہ ہزل سے بھی احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ہزل کہتے ہیں کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہوں اور نہ مجازی معنی مراد ہوں بلکہ ان کے علاوہ اور کچھ مراد ہو یعنی تفریح طبع مراد ہو اور اس تفریح طبع اور معنی حقیقی کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہوتی، اس لئے ہزل (مزاق) مجاز ہونے سے خارج ہو جائیگا اس لئے کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے۔

شارحؒ نے فرمایا کہ فاضل مصنف نے مجاز کی تعریف میں ''عند قیام قرینۃ'' کی قید ذکر نہیں کی ہے اگر چہ مجاز کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہاں مجاز کو ارادہ متکلم کے اعتبار سے بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود تعریف کے مذکورہ الفاظ سے پورا ہو جاتا ہے متکلم قرینہ کا محتاج نہیں ہوتا البتہ سامع قرینہ کا محتاج ہوتا ہے اور سامع کا محتاج قرینہ ہونا ایک زائد بات ہے اس کا ذکر بحث مجاز کے آخر میں آئیگا وہیں ملاحظہ کیجئے۔

وَاَمَّا الْمَجَازُ بِالزِّيَادَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْئٌ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ اَيْضًا اَنَّهٗ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ هُوَ التَّشْبِيْهُ لَا التَّاكِيْدُ اَوِ الزِّيَادَةُ فَيَدْخُلُ فِى التَّعْرِيْفِ وَلٰكِنْ لَابُدَّ فِىْ تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ كِلَيْهِمَا مِنْ قَيْدِ الْحَيْثِيَّةِ اَىْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ اَوْ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِئَلَّا يَنْتَقِضَ التَّعْرِيْفَانِ طَرْدًا وَعَكْسًا فَاِنَّ لَفْظَ الصَّلٰوةِ فِى اللُّغَةِ لِلدُّعَاءِ وَفِى الشَّرْعِ لِلْاَرْكَانِ الْمَعْلُوْمَةِ فَهِىَ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ حَقِيْقَةٌ فِى الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِى الْاَرْكَانِ لِاَنَّهٗ غَيْرُمَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِى الْجُمْلَةِ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ حَقِيْقَةٌ فِى الْاَرْكَانِ لِاَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مَا وُضِعَ لَه وَمَجَازٌ فِى الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ غَيْرُمَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِى الْجُمْلَةِ۔

ترجمہ:۔اور مجاز بالزیادت جیسے باری تعالیٰ کا قول ''لیس کمثلہ شئی'' ہے اس پر بھی یہ صادق آتا ہے کہ اس سے غیر ماوضع لہ مراد ہے اسلئے کہ کاف کا موضوع لہ تشبیہ ہے تاکید یا زیادت نہیں ہے پس مجاز بالزیادت مجاز کی تعریف میں داخل ہو جائیگا۔لیکن حقیقت اور مجاز دونوں کی تعریف

Marfat.com

میں حیثیت کی قید کا ہونا ضروری ہے یعنی اس حیثیت سے کہ یہ موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ ہے تا کہ دونوں تعریفیں جامعیت اور مانعیت کے لحاظ سے نہ ٹوٹیں اس لئے کہ لفظ ''صلاۃ'' لغت میں دعا کیلئے ہے اور شریعت میں ارکان معلومہ کیلئے ہے پس لفظ ''صلاۃ'' لغت کی حیثیت سے دعاء میں حقیقت ہے کیونکہ اس پر صادق آتا ہے کہ لفظ ''صلاۃ'' دعاء کیلئے وضع کی گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے موضوع ہے۔۔۔اور ارکان معلومہ میں مجاز ہے اسلئے کہ ارکان معلومہ اس معنی کا غیر ہے جس کیلئے لفظ ''صلاۃ'' وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس کیلئے فی الجملہ موضوع نہیں ہے اور من حیث الشرع لفظ ''صلاۃ'' ارکان کے معنی میں حقیقت ہے اسلئے کہ ارکان معلوم لفظ 'صلاۃ' کے معنی موضوع لہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور دعاء میں مجاز ہے کیونکہ دعاء اس معنی کا غیر ہے جس کیلئے لفظ 'صلاۃ' وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ فی الجملہ غیر موضوع لہ ہے۔

تشریح :۔اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مجاز کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے اسلئے کہ مجاز کی مذکورہ تعریف مجاز بالزیادت جیسے ''لیس کمثلہ شئ'' پر صادق نہیں آتی ہے اور مجاز کی تعریف اس پر اس لئے صادق نہیں آتی کہ اس آیت میں کاف جو زائد ہے اس سے کوئی چیز مراد نہیں ہے نہ موضوع لہ مراد ہے اور نہ غیر موضوع لہ مراد ہے پس جب کاف سے غیر موضوع لہ مراد نہیں ہے تو یہ مجاز بھی نہ ہوگا حالانکہ مجاز بالزیادت کو سب نے مجاز مانا ہے بہر حال ثابت ہوگیا کہ مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز بالزیادت پر مجاز کی تعریف صادق آتی ہے اس طور پر کہ آیت میں کاف سے تاکید تشبیہ مراد ہے اور کاف کا موضوع لہ تشبیہ ہے اور رہا تاکید تشبیہ تو وہ اس کا غیر موضوع لہ ہے اور کسی لفظ سے اس کے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کرنا مجاز کہلاتا ہے لہذا یہاں کاف زائدہ جو تاکید کیلئے ہے یہ بھی مجاز ہوگا اور جب یہ مجاز ہے تو مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع ہوگئی لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت اور اتصال ہو اور تشبیہ اور تاکید کے درمیان کسی طرح کی کوئی مناسبت اور اتصال نہیں ہے لہذا ''کمثلہ'' کے کاف پر مجاز کی تعریف صادق نہیں آئیگی۔ واللہ اعلم

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز کی تعریفات کو جامع اور مانع کرنے کیلئے دونوں کی تعریفات میں حیثیت کی قید کا ذکر کرنا ضروری ہے یعنی یہ کہا جائے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہ ہے اور مجاز وہ لفظ ہے جو معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی غیر موضوع لہ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر حیثیت کی قید کو ملحوظ رکھا گیا تو دونوں تعریفیں نہ جامع رہیں گی اور نہ مانع رہیں گی اسلئے کہ لفظ ''صلاۃ'' اگر اصطلاح شرع میں دعاء کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ مجاز ہوگا کیونکہ اصطلاح شرع میں دعا کے معنی لفظ صلاۃ کا غیر موضوع لہ ہے لیکن اس پر حقیقت کی تعریف صادق آئے گی اس طور پر کہ دعاء کے معنی لفظ صلاۃ کا فی الجملہ موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع نہ رہے گی اور حقیقت کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی اور اسی لفظ صلاۃ کو شریعت کی اصطلاح میں اگر ارکان مخصوصہ کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ حقیقت ہوگا کیونکہ شریعت کی اصطلاح میں ارکان مخصوصہ لفظ صلاۃ کا موضوع لہ ہے لیکن اس پر مجاز کی تعریف صادق آئے گی کیونکہ ارکان مخصوصہ لفظ صلاۃ کا فی الجملہ غیر موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں حقیقت کی

Marfat.com

تعریف جامع اور مجاز کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی اور اگر دونوں تعریفوں میں حیثیت کی قید کو ملحوظ رکھا جائے تو دونوں تعریفیں جامع بھی ہوجائیں گی اور دخول غیر سے مانع بھی ہوجائیں گی۔ اس طور پر کہ لفظ ''صلاۃ'' لغت میں دعاء کیلئے وضع کیا گیا ہے اور شریعت میں ارکان مخصوصہ کیلئے وضع کیا گیا ہے پس من حیث اللغت دعاء کے معنی میں حقیقت ہے اس لئے کہ اس پر یہ صادق آتا ہے کہ لفظ صلاۃ دعاء کیلئے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور ارکان معلومہ کے معنی میں مجاز ہے اسلئے کہ من حیث اللغت ارکان معلومہ لفظ صلاۃ کا موضوع لہ نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس معنی کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کیلئے موضوع ہے اور لفظ صلاۃ اصطلاح شرع میں ارکان معلومہ میں حقیقت ہے کیونکہ ارکان معلومہ من حیث الشرع لفظ صلاۃ کا موضوع لہ ہے اس حیثیت سے کہ لفظ صلاۃ ارکان معلومہ ہی کیلئے موضوع ہے اسکے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور لفظ صلاۃ من حیث الشرع دعاء کیلئے مجاز ہے اسلئے کہ لفظ صلاۃ شریعت کی اصطلاح میں دعاء کے معنی میں موضوع نہیں ہے اس حیثیت سے وہ اس کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کیلئے موضوع ہے۔

(فوائد) عبارت میں طرد اور عکس دو لفظ مذکور ہیں طرد سے مراد تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا اور عکس سے مراد تعریف کا اپنے تمام افراد کو جامع ہونا ہے کیونکہ طرد اس کو کہتے ہیں کہ محدود (معرّف بفتح الراء) ان تمام افراد پر صادق آئے جن پر حد (معرف بکسر اللام) صادق آتی ہے اور اس کیلئے حد اور تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا لازم ہے اور عکس اسکو کہتے ہیں کہ حد ان تمام افراد پر صادق آئے جن پر محدود صادق آتا ہے اور اس کیلئے حد کا جامع ہونا لازم ہے پس ثابت ہوگیا کہ طرد سے مراد حد اور تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا ہے اور عکس سے مراد تعریف کا جامع ہونا ہے۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْدُ مَا اسْتُعِيْرَلَهُ خَاصًّا كَانَ اَوْعَاماً يَعْنِىْ اَنَّ الْمَجَازَ كَالْحَقِيْقَةِ فِىْ كَوْنِه خَاصاً وَعَاماً وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْمَجَازِ عَاماً اَنْ يَّعُمَّ جَمِيْعَ اَنْوَاعِ عَلَاقَاتِه جُمْلَةً فِىْ لَفْظٍ بِاَنْ يُّذْكَرَ اللَّفْظُ وَيُرَادُ بِه حَالِه وَمَحَلِّه وَمَاكَانَ عَلَيْه وَمَا يَؤُلُ اِلَيْه وَلَازِمُهٗ وَمَلْزُوْمُهٗ وَعِلَّتُهٗ وَمَعْلُوْلُهٗ وَنَحْوَ ذٰلِكَ بَلْ اَنْ يَّعُمَّ جَمِيْعَ اَفْرَادِ نَوْعٍ وَاحِدٍ كَمَا يُرَادُ بِالصَّاعِ جَمِيْعُ مَا يَحُلُّ فِيْه فَيَجُوْزُ ذٰلِكَ عِنْدَنَا.

ترجمہ:۔ اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ معنی جس کے لئے لفظ کو مجازاً استعمال کیا گیا ہے ثابت ہو خواہ وہ خاص ہو یا عام ہو یعنی مجاز۔ خاص اور عام ہونے میں حقیقت کی طرح ہے اور مجاز کے عام ہونے سے مراد یہ نہیں ہے کہ مجاز ایک لفظ میں اپنے تمام علاقات کے انواع کو عام ہو اس طور پر کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کا حال، اس کا محل، ما کان علیہ، ما یؤل الیہ، اس کا لازم اس کا ملزوم، اس کی علت اور اس کا معلول وغیرہ سب مراد ہوں بلکہ عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک نوع کے تمام افراد کو عام ہو جیسا کہ صاع سے وہ تمام چیزیں مراد لی جاتی ہیں جو صاع میں داخل ہوسکتی ہیں اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔

تشریح:۔ مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ معنی جس کیلئے لفظ کو مستعار لیا گیا ہے وہ ثابت ہو خواہ وہ معنی خاص ہو جیسے ''اولامستم النساء'' میں ''لمس'' سے مجازاً

Marfat.com

جماع مراد ہے اور یہ خاص ہے خواہ وہ معنی عام ہو جیسے حدیث ''لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین'' میں صاع کے مجازی معنی ''مافی الصاع'' (مظروف) مراد ہے اور ''مافی الصاع'' عام ہے کیونکہ ''مافی الصاع'' اناج اور اناج کے علاوہ ہر وہ چیز ہو سکتی ہے جس کو صاع کے ذریعہ خریدا اور بیچا جاتا ہے حاصل یہ کہ مجاز، خاص اور عام ہونے میں حقیقت کی طرح ہے یعنی جس طرح حقیقت، خاص و عام ہو سکتی ہے اسی طرح مجاز بھی خاص اور عام دونوں ہو سکتا ہے۔

شارحؒ نے فرمایا کہ مجاز کے عام ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ایک لفظ میں تمام انواع علاقات مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام کو عام ہو مثلاً ایک لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے حال اور محل کا علاقہ بھی مراد ہو۔ ما کان علیہ کا علاقہ بھی مراد ہو، مایؤل الیہ کا علاقہ بھی مراد ہو، لازم اور ملزوم، علت اور معلول اور ان کے علاوہ تمام علاقات مراد ہوں بلکہ مجاز کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ بول کر ایک نوع کے علاقہ کے تمام افراد مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام افراد کو عام ہو مثلاً لفظ صاع کے حقیقی معنی اس ظرف کے ہیں جس کے ذریعہ اشیاء کا اندازہ کیا جاتا ہے اور مجازی معنی اس مظروف کے ہیں جس کو صاع کے اندر ڈالا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے پس یہاں صاع (محل) بول کر ''مافی الصاع'' اور ''ما یحل فی الصاع'' (حال) مراد لیا گیا ہے اور ''مافی الصاع'' یعنی حال کے تمام افراد مراد ہیں یعنی اناج وغیرہ جو چیزیں بھی صاع میں داخل ہوں گی اور صاع کے ذریعہ ان کا اندازہ کیا جائیگا وہ سب مراد ہوں گی ملاحظہ ہو یہاں علاقہ تو ایک ہے یعنی حال اور محل کا لیکن اس کے افراد (گندم، جو، چاول، کھجور وغیرہ) بہت سے ہیں لہذا یہاں عموم افراد کے اعتبار سے ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مجاز کے اندر اس طرح کا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِیُّ لَاعُمُوْم لِلْمَجَازِ لِاَنَّهُ ضَرُوْرِیٌّ یُصَارُ اِلَیْهِ فِی الْکَلَامِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْحَقِیْقَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا وَتَرْتَفِعُ بِاِثْبَاتِ الْخُصُوْصِ فَلَا یَثْبُتُ الْعُمُوْمُ وَاِنَّا نَقُوْلُ اَنَّ عُمُوْمَ الْحَقِیْقَةِ لَمْ یَکُنْ لِکَوْنِهَا حَقِیْقَةً بَلْ لِدَلَالَةٍ زَائِدَةٍ عَلٰی تِلْکَ کَالْاَلِفِ وَاللَّامِ فِی الْمُفْرَدِ الْغَیْرِ الْمَعْهُوْدِ وَوُقُوْعِ النَّکِرَةِ فِیْ سِیَاقِ النَّفْیِ وَوَصْفِهَا بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَکَوْنِ الصِّیْغَةِ صِیْغَةَ جَمْعٍ اَوْکَوْنِ الْمَعْنٰی مَعْنَی الْجَمْعِ فَاِذَا وَجَدْتَّ هٰذِهِ الدَّلَالَاتِ فِی الْمَجَازِ یَکُوْنُ اَیْضاً عَامّاً اِذْ لَیْسَ کَوْنُ الْحَقِیْقَةِ شَرْطاً لِلْعُمُوْمِ اَوْکَوْنُ الْمَجَازِ مَانِعاً عَنْهُ وَکَیْفَ یُقَالُ اَنَّهُ ضَرُوْرِیٌّ وَقَدْ کَثُرَ ذٰلِکَ فِیْ کِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُنَزَّهٌ عَنِ الضَّرُوْرَةِ۔

ترجمہ:۔اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے کیونکہ مجاز ضرورت کے تحت ثابت ہوتا ہے کلام میں حقیقت متعذر ہونے کے وقت اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور ضرورت بقدر ضرورت مقدر ہوتی ہے اور اثبات خصوص سے چونکہ ضرورت مرتفع ہو جاتی ہے اسلئے عموم ثابت نہیں ہوگا۔اور ہم کہتے ہیں کہ عموم اس کے حقیقت ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس پر ایک زائد دلالت کی وجہ سے ہے جیسے مفرد غیر معہود میں الف لام یا نکرہ کا سیاق نفی میں واقع ہونا اور نکرہ کا صفت عامہ کیساتھ موصوف ہونا اور صیغہ کا جمع کا صیغہ ہونا یا معنی کا معنی جمع ہونا پس جب ان

Marfat.com

دلالتوں کو مجاز میں پائیگا تو مجاز بھی عام ہو جائے گا اس لئے کہ حقیقت کا ہونا عموم کیلئے شرط نہیں ہے یا مجاز کا ہونا عموم سے مانع نہیں ہے اور یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ مجاز ضروری ہے حالانکہ مجاز کتاب اللہ میں بکثرت ہے اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے پاک ہے۔

تشریح :۔ سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ مجاز جس طرح خاص ہو سکتا ہے اسی طرح عام بھی ہو سکتا ہے اور عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک نوع کے تمام افراد کو شامل ہو اور مجاز کے اندر اسطرح کا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مجاز کے اندر عموم جائز نہیں ہے یعنی مجاز خاص تو ہو سکتا ہے لیکن عام نہیں ہو سکتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت ہوتا ہے یعنی کلام میں جب حقیقت کا مراد لینا متعذر ہو جائے تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے بہر حال مجاز ضرورۃً ثابت ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت خصوص کو ثابت کرنے سے مرتفع ہو جاتی ہے یعنی ایک فرد میں مجاز کو ثابت کرنے سے بھی ضرورت پوری ہو جاتی ہے پس جب خصوص کو ثابت کرنے سے یعنی ایک فرد میں مجاز ثابت کرنے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو مجاز میں عموم ثابت نہ ہوگا اور مجاز تمام افراد کو عام نہ ہوگا ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سابق میں جو یہ کہا گیا ہے کہ حقیقت خاص بھی ہوتی ہے اور عام بھی ہوتی ہے تو حقیقت کے عام ہونیکا مطلب یہ نہیں ہے کہ حقیقت حقیقت ہونے کی وجہ سے عام ہوتی ہے اور عام ہونے میں حقیقت کو کوئی دخل ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو ہر حقیقت عام ہوتی حالانکہ ہر حقیقت عام نہیں ہوتی بلکہ بسا اوقات حقیقت خاص بھی ہوتی ہے۔ بہر حال حقیقت کا عام ہونا اسلئے نہیں کہ وہ حقیقت ہے بلکہ عموم پر ایک زائد چیز دلالت کرتی ہے اور اس زائد چیز کی دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت میں عموم پیدا ہوتا ہے مثلاً لفظ حقیقی اگر مفرد غیر معہود (غیر معین) ہو اور اس پر الف لام جنسی یا استغراقی داخل ہو تو اس لفظ حقیقی میں الف لام کیوجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور نفی کے تحت واقع ہو تو اس لفظ حقیقی میں نفی کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور وہ نکرہ صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو اس لفظ حقیقی میں صفت عامہ کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح لفظ حقیقی اگر جمع کا صیغہ ہو تو اس میں صیغہ جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے یا لفظ حقیقی میں جمع کے معنی ہوں مثلاً لفظ ''قوم'' اور ''رہط'' تو اس لفظ حقیقی میں معنی جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ حقیقت، حقیقت ہونیکی وجہ سے عام نہیں ہوتی ہے بلکہ مذکورہ دلالتوں کی وجہ سے عام ہوتی ہے پس اگر یہ دلالتیں مجاز کے اندر موجود ہوں تو مجاز بھی عام ہو جائے گا یعنی لفظ مجازی میں مذکورہ دلالتوں میں سے کوئی دلالت پائی گئی تو اس لفظ مجازی میں بھی عموم پیدا ہو جائیگا۔ کیونکہ نہ تو حقیقت، عموم کیلئے شرط ہے اور نہ مجاز عموم سے مانع ہے یعنی نہ تو عموم کیلئے لفظ کا حقیقی ہونا شرط ہے اور نہ یہ بات ہے کہ لفظ کا مجازی ہونا عموم سے مانع ہے بلکہ مذکورہ دلالتیں جہاں پائی جائیں گی وہیں عموم پیدا ہو جائے گا خواہ وہ لفظ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔

''کیف یقال انہ ضروری'' سے ماتن نے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مجاز کا ثبوت ضرورۃً کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ کتاب اللہ میں بکثرت مجاز موجود ہے اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے مبرا اور منزہ ہیں اس لئے کہ ضرورت عجز اور نقصان کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ عجز اور نقصان سے بالکل پاک ہیں حاصل یہ کہ کتاب اللہ میں مجاز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہے اور جب مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہے تو امام شافعیؒ کا ضرورت کو لیکر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ کتاب اللہ میں مجاز کی مثال باری تعالیٰ کے یہ اقوال ہیں ''انا

Marfat.com

لما طغی الماء حملنا کم فی الجاریۃ'' اور ''فوا جدا فیہا جدارا یرید ان ینقض'' پہلی آیت قصہ نوح کے بیان میں ہے اور لفظ ''طغی'' اسکا مصدر طغیان ہے اور طغیان (حد سے تجاوز کرنا) پانی کے اندر حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ طغیان کے حقیقی معنی ظلم اور گناہوں میں آگے بڑھنے کے ہیں اور یہاں آیت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ یہاں پانی کا بلند ہونا مراد ہے اور یہ طغیان کے مجازی معنی ہیں پس ثابت ہوگیا کہ قرآن پاک میں لفظ ''طغیٰ'' حقیقت میں مستعمل نہیں ہے بلکہ مجاز میں مستعمل ہے اور دوسری آیت موسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام کے قصہ میں مذکور ہے اور لفظ ''یرید'' جس کا مصدر ارادۃ ہے وہ جدار (دیوار) میں حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ ارادۃ کے حقیقی معنی چاہنے اور نیت کرنے کے ہیں لیکن یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ یہاں مشارفت اور قریب ہونے کے معنی مراد ہیں اور یہ مجازی معنی ہیں اور مطلب یہ ہے کہ موسیٰ اور خضر نے اس گاؤں میں ایک دیوار کو پایا جو گرنے کے قریب تھی۔ بہر حال اس آیت میں بھی لفظ ''ارادۃ'' مجازاً مستعمل ہے، ان دو موقعوں کے علاوہ اور بہت سے مواقع پر مجاز کا استعمال کیا گیا ہے جس کا احصاء اس مختصر کتاب میں ممکن نہیں ہے۔

لَا یُقَالُ اِنَّ الْمُقْتَضٰی وَاقِعٌ فِیْ الْقُرْآنِ کَثِیْرًا مَعَ اَنَّہٗ ضَرُوْرِیٌّ بِالْاِتِّفَاقِ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّہٗ مِنْ اَقْسَامِ الْاِسْتِدْلَالِ فَالضَّرُوْرَۃُ ثُمَّہٗ تَرْجِعُ اِلَی الْمُتَکَلِّمِ وَالْمَجَازُ مِنْ اَقْسَامِ اللَّفْظِ فَلَوْ کَانَ ضَرُوْرِیًّا لَکَانَتْ لِلضَّرُوْرَۃِ رَاجِعَۃً اِلَی الْمُتَکَلِّمِ وَالْمُتَکَلِّمُ ھُوَاللّٰہُ تَعَالٰی مُنَزَّہٌ عَنْھَا ھٰکَذَا قَالُوْا وَالْاِنْصَافُ اَنَّ الْمُتَکَلِّمَ یَتَلَفَّظُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِہٖ عَلَی الْحَقِیْقَۃِ لِرِعَایَۃِ بَلَاغَاتٍ وَمُنَاسَبَاتٍ لَمْ تَکُنْ فِی الْحَقِیْقَۃِ وَلٰکِنَّہٗ ضَرُوْرِیٌّ بِحَسْبِ السَّامِعِ بِمَعْنٰی اَنَّ السَّامِعَ لَابُدَّلَہٗ اَنْ یَّصْرِفَ اَوَّلًا اِلَی الْحَقِیْقَۃِ فَاِذَا لَمْ یَسْتَقِمْ حَمْلُہٗ عَلَیْھَا فَحِیْنَئِذٍ یَصْرِفُہٗ اِلَی الْمَجَازِ۔

ترجمہ:۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قرآن پاک میں مقتضی بکثرت واقع ہے باوجود یہ کہ وہ ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق ضروری ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ مقتضیٰ اقسام استدلال سے ہے لہذا وہاں ضرورت مستدل کی طرف لوٹے گی نہ کہ متکلم کی طرف اور مجاز لفظ کے اقسام سے ہے پس اگر یہ ضروری ہوتا تو ضرورت متکلم کی طرف لوٹتی اور متکلم اللہ ہے جو ضرورت سے پاک ہے، ایسا ہی علمائے کرام نے کہا ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم حقیقت پر قدرت رکھتے ہوئے مجاز کیساتھ اسلئے تلفظ کرتا ہے تا کہ ایسی بلاغتوں اور مناسبتوں کی رعایت ہو سکے جو حقیقت میں نہیں ہے لیکن یہ سامع کے اعتبار سے ضروری ہے بایں معنی کہ سامع کیلئے ضروری ہے کہ وہ اولاً کلام کو حقیقت کی طرف پھیرے پھر جب کلام کو حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو اس وقت اس کو مجاز کی طرف پھیرے۔

تشریح:۔ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے مجاز کو ضروری ہونے سے نکالنے کیلئے فرمایا کہ مجاز قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے اور قرآن پاک میں کسی چیز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ چیز ضرورۃً ثابت نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ضرورت سے پاک ہیں لیکن ہم اعتراضاً کہتے ہیں کہ مقتضیٰ (اقتضاء النص) بالاتفاق ضروری ہے مگر اس کے باوجود قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے مثلاً کفارہ ظہار کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''فتحریر رقبۃ'' ایک رقبہ کا آزاد کرنا۔ لیکن کلام کو شرعاً صحیح

Marfat.com

کرنے کیلئے نص اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ یہاں 'رقبہ' ایک رقبہ کا آزاد کرنا۔ لیکن کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے نص اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ یہاں رقبہ کے بعد مملوکہ کی قید ملحوظ ہو اس لئے کہ رقبہ مملوکہ کی آزادی تو واقع ہوسکتی ہے لیکن رقبہ غیر مملوکہ کی آزادی واقع نہیں ہوسکتی جیسا کہ حدیث 'لاعتق فیما لایملکہ ابن آدم' سے ثابت ہے پس آیت میں مملوکۃ کی قید مقتضیٰ ہے یعنی اقتضاء النص کے طور پر کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے ضرورۃً ثابت ہے۔ بہرحال مقتضیٰ ضرورۃً ثابت ہے اور قرآن پاک میں موجود ہے پس اسی طرح مجاز بھی ضروری ہونے کے باوجود قرآن پاک میں موجود ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقتضیٰ استدلال کے اقسام میں سے ہے لہذا مقتضی کی ضرورت مستدل (استدلال کرنیوالے) کی طرف لوٹے گی اور متکلم کی طرف نہیں لوٹے گی۔ اور مستدل، بندہ ہے اور متکلم اللہ ہے لہذا مقتضی (جو ضرورۃً ثابت ہے) کی احتیاج بندہ کو ہوگی نہ کہ اللہ کو۔ اور جب مقتضیٰ کی احتیاج بندے کو ہے اور اللہ کو اس کی کوئی احتیاج نہیں ہے تو قرآن پاک میں مقتضیٰ کے واقع ہونے کے باوجود اللہ تنزیہہ اور تقدیس ہرگز متاثر نہ ہوگی بلکہ اللہ تعالیٰ کا ضرورت سے منزہ اور پاک ہونا بہرصورت ثابت رہیگا۔ اور جب ایسا ہے تو مقتضیٰ کے قرآن پاک میں مذکور ہونے کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اور رہا مجاز تو وہ لفظ کے اقسام میں سے ہے لہذا مجاز اگر ضرورۃً ثابت ہوتا تو یہ ضرورت متکلم کی طرف لوٹتی اور متکلم ذات خداوندی ہے اور ذات خداوندی ضرورت سے مبرا اور منزہ ہے پس ثابت ہوا کہ مجاز ضروری نہیں ہے یعنی مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہے۔

شارحؒ نے کہا کہ علمائے کرام کی یہی تحقیق ہے لیکن میرے نزدیک انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم، حقیقت پر قدرت رکھنے کے باوجود مجاز کو اسلئے استعمال کرتا ہے تاکہ اس سے بلاغت کے قواعد اور کلمات کے باہمی روابط کی رعایت ہوسکے کیونکہ حقیقت میں یہ چیزیں مفقود ہوتی ہیں حاصل یہ ہے کہ متکلم کے اعتبار سے مجاز ضروری نہیں ہے البتہ مخاطب کے اعتبار سے ضروری ہے اس طور پر کہ مخاطب اور سامع کیلئے یہ بات لازم ہے کہ وہ کلام کو اولاً حقیقت کی طرف پھیرے اور حقیقت پر محمول کرنے کی کوشش کرے لیکن جب حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کو مجاز پر محمول کرے۔ پس مجاز بھی مقتضیٰ کی طرح سامع کے اعتبار سے ضروری ہوگا۔ اور متکلم (باری تعالیٰ) کے اعتبار سے ضروری نہ ہوگا اور جب مجاز اور مقتضیٰ باری تعالیٰ کے اعتبار سے ضروری نہیں ہیں تو ان کا قرآن پاک میں مذکور ہونا ہرگز غیر مناسب نہ ہوگا۔

وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثِ بْنِ عُمَرَؓ عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهُ اَىْ لِاَجْلِ اَنَّ الْمَجَازَ يَكُوْنُ عَامًّا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثٍ رَوَاهُ ابْنُ عُمَرَؓ عَنِ الرَّسُوْلِ ﷺ وَهُوَ قَوْلُهٗ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيْ كُلِّ مَا يَحُلُّ الصَّاعَ وَيُجَاوِرُهٗ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ لَيْسَتْ بِمُرَادَةٍ اِتِّفَاقًا اِذْ نَفْسُ الصَّاعِ الَّذِيْ يَكُوْنُ مِنَ الْخَشَبِ يَجُوْزُ بَيْعُهٗ بِالصَّاعَيْنِ فِي الشَّرِيْعَةِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ مَجَازًا عَمَّا يَحُلُّهٗ فَالشَّافِعِيُّ يُقَدِّرُ لَفْظَ الطَّعَامِ فَقَطْ اَىْ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ الْحَالَّ فِي الصَّاعِ بِالطَّعَامِ الْحَالِّ فِي

Marfat.com

الصَّاعَيْنِ لِاَنَّ الْمَجَازَ لَايَكُوْنُ اِلَّاخَاصًّا وَنَحْنُ نُقَدِّرُ كُلَّ مَا يَحُلُّ اَىْ لَا تَبِيْعُوْا الشَّئَ الْمُقَدَّرَ بِالصَّاعِ بِالشَّئِ الْمُقَدَّرِ بِالصَّاعَيْنِ سَوَاءٌ كَانَ طَعَامًا اَوْغَيْرَهٗ هٰذَا مَا قَالُوْا وَقَدْ اُعْتُرِضَ عَلَيْهِ فِى التَّلْوِيْحِ بِاَنَّ عَدَمَ الْقَوْلِ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اِفْتِرَاءٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ لَمْ نَجِدْهُ فِىْ كُتُبِهٖ وَاَمَّا تَقْدِيْرُ الطَّعَامِ فِى الْحَدِيْثِ فَبِنَاءً عَلٰى اَنَّ الطُّعْمَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ الرِّبٰوا عِنْدَهٗ فَلَا يَحْرُمُ التَّفَاضُلُ فِى الْجَصِّ وَالنُّوْرَةِ لِاَبِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْمَجَازَ لَايَعُمُّ.

ترجمہ:۔اوراسی لئے ہم نے ابن عمرؓ کی حدیث میں لفظ صاع کو ما یحلہ میں عام قرار دیا ہے یعنی اس وجہ سے کہ مجاز عام ہوتا ہے ہم نے اس حدیث میں جس کو ابن عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے اور وہ حدیث اللہ کے رسول ﷺ کا یہ قول ہے کہ ایک درہم دو درہم کے عوض نہ فروخت کرو اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت کرو۔ میں لفظ صاع کو ہر اس چیز میں عام قرار دیا ہے جو اس میں حلول کرتی ہے اور اس کے مجاور ہوتی ہے اس لئے کہ حقیقت بالاتفاق مراد نہیں ہے کیونکہ نفس صاع جو لکڑی کا ہوتا ہے شریعت میں اس کی بیع دو صاع کے عوض جائز ہے پس ضروری ہے کہ مجازاً ما یحلہ مراد ہو۔ حضرت امام شافعیؒ صرف لفظ طعام کو مقدر مانتے ہیں یعنی وہ طعام جو ایک صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اس کو اس طعام کے عوض فروخت نہ کرو جو دو صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک مجاز صرف خاص ہوتا ہے اور ہم کل ما یحل کو مقدر کرتے ہیں یعنی اس شئی کو جس کا اندازہ ایک صاع سے کیا گیا ہے اس شئی کے عوض فروخت نہ کرو جس کا اندازہ دو صاع سے کیا گیا ہے خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، علمائے کرام نے یہی کہا ہے لیکن اس پر تلویح میں اعتراض کیا گیا ہے کہ عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے، ہم نے اسکو ان کی کتابوں میں نہیں پایا، اور حدیث مذکور میں طعام کو مقدر ماننا اس بناء پر ہے کہ ان کے نزدیک طعم حرمت ربوا کی علت ہے پس گچ اور چونے میں تفاضل حرام نہ ہوگا اس بناء پر نہیں کہ مجاز عام نہیں ہوتا ہے۔

تشریح:۔سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ احناف کے نزدیک مجاز عام ہوتا ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ ابن عمرؓ کی حدیث ''لاتبیعوا الدرھم بالدرھمین و لا الصاع بالصاعین ''میں حقیقی معنی تو بالاتفاق مراد نہیں ہیں اسلئے کہ صاع کے حقیقی معنی اس ظرف اور برتن کے ہیں جو لکڑی کا ہوتا ہے اور اس ایک ظرف کا دو ظرفوں کے عوض بیچنا شرعاً جائز ہے حالانکہ حدیث میں ایک صاع کو دو صاع کے عوض بیچنا ناجائز قرار دیا گیا ہے لہذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حدیث میں صاع سے مراد ظرف نہیں ہے البتہ حدیث میں صاع کے مجازی معنی مراد ہیں اور صاع کے مجازی معنی مظروف یعنی اس شئی کے ہیں جو صاع میں داخل ہوتی ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے یہ مجاز معنی احناف کے نزدیک تو عام ہیں لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک خاص ہیں پس امام شافعیؒ کے نزدیک مجاز چونکہ صرف خاص ہوتا ہے اور عام نہیں ہوتا اسلئے وہ یہاں صاع سے مراد صرف اناج لیتے ہیں یعنی وہ اناج جو ایک صاع میں ہو اس کو اس اناج کے عوض فروخت مت کرو جو دو صاع میں ہو۔ اور احناف کے نزدیک مجاز چونکہ عام بھی ہوتا ہے اور یہاں حدیث میں بھی مجاز عام ہے اسلئے احناف نے حدیث میں صاع سے مراد ہر وہ چیز لی ہے جو صاع میں داخل ہوتی ہو اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہو خواہ وہ اناج ہو یا اناج کے علاوہ چونہ وغیرہ کوئی دوسری چیز ہو چنانچہ اس

Marfat.com

حدیث کی وجہ سے احناف کے نزدیک جس طرح ایک صاع بھراناج کا دوصاع بھراناج کے عوض بیچنا ناجائز ہے اسی طرح ایک صاع بھر چونہ کا دوصاع بھر چونہ کے عوض بیچنا بھی ناجائز ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ ماتن کے بیان پر تلویح میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ امام شافعیؒ کی طرف عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ کی کتابوں میں یہ مذہب کا عموم مجاز جائز نہیں ہے کسی جگہ نہیں دیکھا گیا اگر امام شافعیؒ کا یہ مذہب ہوتا تو ان کی کسی کتاب میں ضرور منقول ہوتا بہر حال عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا بالکل غلط ہے اور جب یہ غلط ہے تو یہ صحیح ہوگا کہ امام شافعیؒ بھی عموم مجاز کے قائل ہیں لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل ہیں تو حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام کیوں مراد لیا گیا ہے بلکہ 'کل ما یحل فی الصاع' یعنی ہر وہ چیز مراد لینی چاہئے تھی جو صاع میں حلول کر سکتی ہو، صاع میں داخل ہو سکتی ہو، اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہو خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام اسلئے مراد نہیں لیا گیا کہ امام شافعیؒ مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں بلکہ صاع سے طعام اسلئے مراد لیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک طعم علت ربوا ہے پس طعام میں چونکہ یہ علت موجود ہے اسلئے ایک صاع طعام کا دوصاع طعام کے عوض فروخت کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن جہاں یہ علت موجود نہیں ہے مثلاً گچ اور چونہ تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں تفاضل حرام نہیں ہوگا بلکہ ایک صاع چونے کا دوصاع چونے کے عوض بیچنا جائز ہوگا اور یہ چونہ وغیرہ حدیث 'لاتبیعوا' کے تحت داخل نہ ہوگا۔

صاح تلویح کے کلام کا حاصل یہ ہوا کہ ماتن کا یہ کہنا کہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں غلط ہے بقول محشی ماتن کی طرف سے یہ عذر بیان کیا جا سکتا ہے کہ متن میں 'وقال الشافعی' میں شافعی سے محمد بن ادریس الشافعی مراد نہیں ہیں بلکہ بعض اصحاب شافعی مراد ہیں۔ یعنی عموم مجاز کا قائل نہ ہونا بعض اصحاب شافعی کا مذہب ہے، حضرت امام شافعیؒ کا مذہب نہیں ہے۔ پس اس عذر کے بعد ماتن کی عبارت بے غبار ہو جائے گی اور اس پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

(فوائد) 'جص' گچ، عمارت کا چونہ یعنی وہ چونہ جس سے عمارت تعمیر کی جاتی ہے اور ''نورہ'' بفتح النون قلعی کا چونہ۔

وَالْحَقِيْقَةُ لَاتَسْقُطُ عَنِ الْمُسَمّٰى بِخِلَافِ الْمَجَازِ هٰذِهٖ عَلَامَةٌ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ اَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيَّ لَايَسْقُطُ وَلَايَنْتَفِيْ عَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْمَعْنَى الْمَجَازِيْ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يَّصْدُقَ عَلَيْهِ وَيَصِحُّ اَنْ يَّنْتَفِيَ عَنْهُ يَقُوْلُ لِلْاَبِ اَبٌ وَلَا يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اَنَّهٗ لَيْسَ بِاَبٍ بِخِلَافِ الْجَدِّ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يَّقُوْلَ اَنَّهٗ اَبٌ وَيَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَبٍ بِخِلَافِ الْجَدِّ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اِنَّهٗ اَبٌ وَيَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اَنَّهٗ لَيْسَ بِاَبٍ وَكَذَا الْهَيْكَلُ الْمَعْلُوْمُ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ عَلَيْهِ اِنَّهٗ اَسَدٌ وَلَايَنْفِيْ عَنْهُ بِاَنْ يُّقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَسَدٍ بِخِلَافِ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اِنَّهٗ اَسَدٌ وَاَنْ يُّقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَسَدٍ.

ترجمہ:۔ اور حقیقت، مصداق سے ساقط نہیں ہوتی برخلاف مجاز کے۔ یہ حقیقت اور مجاز کو پہچاننے کی علامت ہے اور مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی نہ

Marfat.com

ساقط ہوتے ہیں اور نہ اپنے مصداق سے الگ ہوتے ہیں برخلاف معنیٰ مجاز کے۔ کیونکہ یہ بھی درست ہے کہ مجاز اپنے مصداق پر صادق آئے اور یہ بھی درست ہے کہ اس سے الگ ہو جائے چنانچہ باپ کو باپ کہا جاتا ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ باپ نہیں ہے برخلاف جد کے اسلئے کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ باپ ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے اسی طرح ہیکل معلوم کے بارے میں یہ صحیح ہے کہ اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ شیر ہے اور اس سے اس کی نفی نہیں کی جاسکتی بایں طور کہ یہ کہا جائے کہ وہ شیر نہیں ہے برخلاف بہادر شخص کے اسلئے کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ شیر ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ شیر نہیں ہے۔

تشریح۔ مصنف نے فرمایا کہ حقیقت اور مجاز کے پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ معنی حقیقی اپنے مصداق اور مسمی سے کبھی جدا نہیں ہوتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ لفظ حقیقی کی اس کے معنی موضوع لہ سے نفی کرنا درست ہو اس کے برخلاف مجاز کو وہ اپنے مصداق سے جدا ہو جاتا ہے یعنی اس کا اپنے مصداق پر صادق آنا بھی درست ہے اور مصداق سے الگ ہونا بھی درست ہے چنانچہ لفظ 'اب' کے حقیقی معنی باپ کے ہیں اور اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کی طرف نسب منسوب ہے لہذا اس شخص کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہوگا کہ یہ شخص باپ ہے لیکن اس سے باپ کی نفی کرتے ہوئے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ یہ باپ نہیں ہے اور لفظ 'اب' کے مجاز معنی دادا کے ہیں یعنی دادا پر مجازاً لفظ 'اب' کا اطلاق ہوتا ہے لہذا دادا پر 'اب' کا اطلاق کرنا بھی درست ہے اور دادا سے 'اب' کی نفی کرنا بھی درست ہے یعنی دادا کے بارے میں یہ کہنا بھی درست ہے کہ وہ باپ ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے۔ اسی طرح لفظ 'اسد' کے حقیقی معنی ایک معلوم شکل یعنی شیر کے ہیں اور مجازی معنی بہادر آدمی کے ہیں لہذا لفظ 'اسد' کا شیر کے مصداق یعنی ہیکل معلوم پر اطلاق تو درست ہوگا یعنی یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یہ شیر ہے لیکن اسے اسد کی نفی کرنا درست نہ ہوگا یعنی یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ شیر نہیں ہے اور مجازی معنی یعنی بہادر آدمی پر بھی اس کا اطلاق درست ہے اور اس کی نفی کرنا بھی درست ہے یعنی رجل شجاع کے بارے میں یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ اسد (شیر) ہے اور یہ کہنا بھی صحیح کہ یہ اسد (شیر) نہیں ہے۔

وَمَتٰى اَمْكَنَ الْعَمَلُ بِهَا سَقَطَ الْمَجَازُ هٰذَا اَصْلٌ كَبِيْرٌ لَنَا يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيْرٌ مِّنَ الْاَحْكَامِ اَىْ مَادَامَ اَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْمَعْنَى الْحَقِيْقِىِّ سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِىُّ لِاَنَّهٗ مُسْتَعَارٌ وَالْمُسْتَعَارُ لَايُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَيَكُوْنَ الْعَقْدُ لِمَا يَنْعَقِدُ دُوْنَ الْعَزْمِ اَىْ يَكُوْنُ الْعَقْدُ الْمَذْكُوْرُ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰى مَا يَنْعَقِدُ وَهُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ لِاَنَّهٗ حَقِيْقَةُ هٰذَا اللَّفْظِ دُوْنَ مَعْنَى الْعَزْمِ حَتّٰى يَشْمَلَ الْغَمُوْسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيْعًا لِاَنَّهٗ مَجَازٌ وَالْمَجَازُ لَايُزَاحِمُ الْحَقِيْقَةَ وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْيَمِيْنَ ثَلٰثٌ لَغْوٌ وَغَمُوْسٌ وَمُنْعَقِدَةٌ فَاللَّغْوُ اَنْ يَّحْلِفَ عَلٰى فِعْلِ مَاضٍ كَاذِبًا ظَانًّا اَنَّهٗ حَقٌّ وَلَا اِثْمَ فِيْهِ وَلَا كَفَّارَةَ وَالْغَمُوْسُ اَنْ يَّحْلِفَ عَلٰى فِعْلِ مَاضٍ كَاذِبًا عَمْدًا وَفِيْهِ الْاِثْمُ دُوْنَ الْكَفَّارَةِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِىِّ فِيْهِ الْكَفَّارَةُ اَيْضًا وَالْمُنْعَقِدَةُ اَنْ يَّحْلِفَ عَلٰى فِعْلِ آتٍ فَاِنْ حَنِثَ فِيْهِ يَجِبُ الْاِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ جَمِيْعًا بِالْاِتِّفَاقِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى ذَكَرَ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةَ فِىْ الْمَوْضِعَيْنِ فَقَالَ فِىْ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ لَايُؤَاخِذُكُمُ

Marfat.com

اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّوَاخِذُکُمْ بِمَاکَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ وَقَالَ فِیْ سُوْرَۃِ الْمَائِدَۃِ عِوَضَہٗ وَلٰکِنْ یُّوَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاَیْمَانَ فَکَفَّارَتُہٗ اَلْآیَۃُ فَالشَّافِعِیُّ یَقُوْلُ بِاَنَّ قَوْلَہٗ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاَیْمَانَ مَعْنَاہُ وَمَعْنٰی بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ وَاحِدٌ فَیَشْمُلُ کِلَا الْآیَتَیْنِ الْغَمُوْسَ وَالْمُنْعَقِدَۃَ جَمِیْعًا وَالْمُوَاخَذَۃُ فِی الْمَائِدَۃِ مُقَیَّدَۃٌ بِالْکَفَّارَۃِ فَتَحْمِلُ عَلَیْھَا الْمُوَاخَذَۃُ الْمُطْلَقَۃُ الْمَذْکُوْرَۃُ فِی الْبَقَرَۃِ فَیَکُوْنُ الْاِثْمُ وَالْکَفَّارَۃُ فِیْ کِلَیْھِمَا فَیَطْبَقُ بَیْنَ الْآیَتَیْنِ بِھٰذَا النَّمَطِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ مَعْنَی الْعَزْمِ وَالْکَسْبِ مَجَازٌ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاَیْمَانَ وَالْحَقِیْقَۃُ ھُوَالْمُنْعَقِدَۃُ فَقَطْ فَآیَۃُ الْمَائِدَۃِ تَدُلُّ عَلٰی اَنَّ الْکَفَّارَۃَ فِی الْمُنْعَقِدَۃِ فَقَطْ بِخِلَافِ مَاکَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ فِی الْبَقَرَۃِ فَاِنَّہٗ عَامٌّ لِلْغَمُوْسِ وَالْمُنْعَقِدَۃِ جَمِیْعًا وَالْمُؤَاخَذَۃُ فِیْھَا مُطْلَقَۃٌ فَتُصْرَفُ اِلَی الْفَرْدِ الْکَامِلِ وَھُوَ الْمُؤَاخَذَۃُ الْاُخْرَوِیَّۃُ فَیَکُوْنُ الْاِثْمُ فِی الْغَمُوْسِ وَالْمُنْعَقِدَۃِ جَمِیْعًا ھٰذَا غَایَۃُ التَّحْرِیْرِفِیْ ھٰذَا الْمَقَامِ وَسَیَجِیْٓءُ ھٰذَا فِیْ بَحْثِ الْمُعَارَضَۃِ اَیْضًا اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی۔

ترجمہ:۔اور جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز ساقط ہو جائیگا یہ ہمارا ایک بڑا اُصول ہے جس پر بہت سے احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں یعنی جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجازی معنی ساقط رہیں گے کیونکہ مجازی معنی مستعار ہیں اور مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتا ہے پس 'عقد' کے معنی 'ماینعقد' کے ہوں گے عزم کے نہیں یعنی وہ عقد جو باری تعالیٰ کے قول 'ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان' میں مذکور ہے وہ ''ماینعقدہ'' پر محمول ہوگا اور وہ فقط یمین منعقدہ ہے اسلئے کہ اس لفظ کی حقیقت یہی ہے عزم کے معنی نہ ہونگے تا کہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہو اس لئے کہ عزم، مجازی معنی ہیں اور مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہوتا اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں۔یمین لغو، یمین غموس، یمین منعقدہ، یمین لغو یہ ہے کہ فعل ماضی پر حق گمان کر کے جھوٹی قسم کھائے اس میں نہ گناہ ہے اور نہ کفارہ ہے۔اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر عمدا جھوٹی قسم کھائے اس یمین میں ہمارے نزدیک گناہ ہے اور کفارہ نہیں۔اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں کفارہ بھی ہے۔اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ آنے والے فعل پر قسم کھائے پس اگر اس میں حانث ہوگیا تو بالاتفاق گناہ اور کفارہ واجب ہونگے۔اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہوں پر ذکر فرمایا ہے چنانچہ سورہ بقرہ میں فرمایا 'لایواخذکم باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم' اور سورہ مائدہ میں اس کے عوض میں فرمایا ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارہ الآیۃ' پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول 'بما عقدتم الایمان' کے معنی اور 'بما کسبت قلوبکم' کے معنی ایک ہیں دونوں آیتیں یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہیں اور مواخذہ سورہ مائدہ میں کفارہ کے ساتھ مقید ہے پس اسی مواخذہ مقیدہ پر اس مواخذہ مطلقہ کا حمل ہوگا جس کا ذکر سورہ بقرہ میں ہے لہذا دونوں قسموں میں گناہ اور کفارہ دونوں ہونگے اور اس طرح دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے گی اور ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول 'بما عقدتم الایمان' میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور معنی حقیقی صرف یمین منعقدہ ہے پس آیت مائدہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں ہے برخلاف آیت بقرہ 'بما کسبت قلوبکم' کے کہ وہ غموس اور منعقدہ دونوں کو عام ہے اور مواخذہ اس آیت میں مطلق ہے لہذا اس کو فرد کامل کی طرف پھیرا جائیگا اور وہ اخروی مواخذہ ہے پس غموس اور منعقدہ دونوں میں گناہ ہوگا۔

Marfat.com

اس مقام میں یہ آخری تحریری ہے اوران چیزوں کا تذکرہ انشاءاللہ معارضہ کی بحث میں آئیگا۔

تشریح:۔اس عبارت میں فاضل مصنفؒ نے ایک ایسا ضابطہ بیان فرمایا ہے جس پر بہت سے احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں ضابطہ یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا اس وقت تک معنی مجاز پر عمل نہیں کیا جائیگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معنی مجازی مستعار (عاریۃً لیا ہوا) ہوتا ہے اور معنی حقیقی اصل ہوتا ہے اور شئی مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتی یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مجاز خلیفہ ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور خلیفہ، اصل کے معارض اور مزاحم نہیں ہوتا یعنی اصل کی موجودگی میں خلیفہ پر عمل نہیں کیا جاتا اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول 'ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان' میں عقد کا لفظ یمین منعقدہ کیلئے حقیقت ہے اور عزم (دل سے پختہ ارادہ کرنے) کیلئے مجاز ہے، لہذا آیت میں عقد کا لفظ صرف یمین منعقدہ پر محمول ہوگا اور عزم (جو یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے) پر محمول نہ ہوگا اسلئے کہ مجاز حقیقت کے مزاحم نہیں ہوتا ہے اسکی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں (۱) یمین لغو (۲) یمین غموس (۳) یمین منعقدہ۔

یمین لغو یہ ہے کہ کسی فعل ماضی کو حق سمجھ کر جھوٹی قسم کھائے مثلاً متکلم یہ سمجھ کر کہ شاہد آگیا ہے یہ قسم کھائے کہ بخدا شاہد آگیا ہے حالانکہ واقع میں شاہد نہیں آیا، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ آدمی اس قسم میں نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ اس پر کفارۂ یمین واجب ہوتا ہے۔

اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصداً جھوٹی قسم کھائے مثلاً ایک شخص کو معلوم ہے کہ شاہد نہیں آیا مگر اس کے باوجود کہتا ہے کہ بخدا شاہد آگیا ہے اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ ہے مگر کفارہ واجب نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بھی واجب ہے۔

اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ کسی آئندہ کے فعل پر کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے مثلاً یہ کہے بخدا میں درس میں شریک ہوں گا یا بخدا میں غیر حاضری نہیں کروں گا۔اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص حانث ہوگیا تو بالاتفاق یہ شخص گنہگار بھی ہوگا اور اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے چنانچہ سورۂ بقرہ میں فرمایا ہے 'لایؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم' یعنی نہیں پکڑتا تم کو اللہ تمہاری بے ہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو ان قسموں پر جنکا تمہارے دلوں نے کسب اور عزم کیا ہے اور سورۂ مائدہ میں فرمایا ہے کہ 'ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ الآیۃ لیکن پکڑتا ہے اس قسم پر جس کو تم نے مضبوط باندھا، سو اس کا کفارہ۔ حضرت امام شافعیؒ نے ان دونوں آیتوں میں تطبیق پیدا کرتے ہوئے فرمایا کہ 'بما عقدتم الایمان' اور 'بما کسبت قلوبکم' دونوں کے معنی ایک ہیں اسلئے کہ 'کسبت' کے معنی میں 'عزمت وقصدت قلوبکم' کے ہیں اور عقد کے معنی بھی قصد اور عزم کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے 'عقدت علی قلبی بان اترک الہوی' یعنی میں نے خواہشات نفس کو چھوڑنے کا دل سے ارادہ کرلیا ہے بہرحال دونوں آیتوں میں کسب اور عقد کے معنی عزم اور ارادے کے ہیں۔اور عزم اور ارادہ یمین غموس میں بھی ہوتا ہے اور یمین منعقدہ میں بھی ہوتا ہے لہذا یہ دونوں آیتیں، یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہونگی۔لیکن سورۂ مائدہ میں مواخذہ کفارہ کیساتھ مقید ہے اور سورہ بقرہ میں مواخذہ مطلق ہے کفارہ کی قید کیساتھ مقید نہیں ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو آیتوں میں ایک ہی حکم مذکور ہو لیکن ایک آیت میں وہ حکم مطلق ہو اور ایک میں مقید ہو تو اس مطلق حکم کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے لہذا اسی قاعدہ کے تحت یہاں بھی سورۂ

Marfat.com

بقرہ میں مذکور مواخذہ مطلقہ کو اس مواخذہ مقیدہ بالکفارہ پر محمول کیا جائیگا جو سورہ مائدہ میں مذکور ہے یعنی جسطرح سورۂ مائدہ میں یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونے والے مواخذہ سے مراد کفارہ ہے اسی طرح سورۂ بقرہ میں بھی یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونیوالے مواخذہ سے کفارہ مراد ہوگا اور ان دونوں قسموں پر کفارہ واجب ہوگا۔ بہر حال امام شافعیؒ کا مذہب کہ یمین غموس پر بھی کفارہ واجب ہوتا ہے ثابت ہوگیا۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب اور یمین غموس میں کفارہ واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آیت مائدہ ''بما عقدتم الایمان'' میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور منعقدہ کے معنی حقیقی ہیں اور سابق میں گزر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کو مراد لیا جا سکتا ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اور یہاں آیت مائدہ میں حقیقت یعنی منعقدہ کا مراد لینا ممکن ہے لہذا آیت مائدہ میں صرف یمین منعقدہ مراد ہوگی اور آیت مائدہ میں بیان کردہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا دوسری ایمان میں واجب نہ ہوگا اور رہی آیت بقرہ 'بما کسبت قلوبکم' تو یہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو عام ہے کیونکہ کسب یعنی عزم اور ارادہ کے معنی دونوں میں پائے جاتے ہیں اور آیت بقرہ میں جس مواخذہ کا ذکر ہے وہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مواخذہ کا فرد کامل اخروی مواخذہ (گناہ) ہے لہذا آیت بقرہ میں اخروی مواخذہ مراد ہوگا اور آیت بقرہ چونکہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے اس لئے ان دونوں میں اُخروی مواخذہ اور گناہ لازم ہوگا، حاصل یہ کہ آیت مائدہ کی وجہ سے کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا اور یمین غموس میں واجب نہ ہوگا اور رہا گناہ تو وہ آیت بقرہ کی وجہ سے دونوں میں لازم ہوتا ہے۔ شارحؒ نے کہا کہ اس مقام میں یہ آخری تحقیق ہے البتہ ان چیزوں کا تذکرہ معارضہ کی بحث میں بھی انشاء اللہ ضرور آئے گا۔

(فوائد) ہماری اوپر کی تقریر سے واضح ہوگیا کہ 'بما عقدتم الایمان' میں عقد کے حقیقی معنی یمین منعقدہ کے ہیں اور اسی بنیاد پر ہم نے کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب کیا ہے لیکن ابن الملک نے اسی بات کو اس طرح کہا کہ عقد کے حقیقی معنی رسی باٹنے کے ہیں یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کیساتھ باندھ دینے کے ہیں۔ پھر مجازاً ان الفاظ کیلئے استعمال ہونے لگا جن میں سے بعض کو بعض کیساتھ حکم ثابت کرنے کیلئے مربوط کیا گیا ہو پھر مجاز المجاز کے طور پر اس ربط کے سبب یعنی عزم قلب کیلئے استعمال ہونے لگا یمین منعقدہ میں الفاظ کا ربط ہوتا ہے یعنی بعض الفاظ کو بعض کیساتھ قسم پوری کرنے کیلئے باندھا جاتا ہے مثلاً اگر یوں کہا کہ بخدا میں یہ کام کرونگا تو کام کرونگا کو 'بخدا' کیساتھ اسلئے مربوط کیا گیا ہے تاکہ مذکورہ کام کیا جائے بہر حال یمین منعقدہ 'بما عقدتم' کے حقیقی معنی نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی ہیں اور عزم اور ارادہ کے معنی مجاز المجاز ہے اور مجاز چونکہ مجاز المجاز کے مقابلہ میں حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے اسلئے یہاں مجاز المجاز کے مقابلہ میں حقیقت کا درجہ دے دیا گیا ہے اور یوں کہا گیا کہ یمین منعقدہ عقد کے حقیقی معنی ہیں اور آیت مائدہ میں صرف یمین منعقدہ ہی مراد ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری یمین مراد نہیں ہے۔

والنکاح للوطی دون العقد أی یکون النکاح المذکور فی قوله تعالیٰ ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء محمولا علی الوطی دون العقد فیشمل الوطی الحلال والحرام والوطی بملک الیمین أیضا لأن النکاح فی الأصل الضم وهو إنما یکون بالوطی والعقد إنما سمی نکاحا لأنه سبب الضم فمن حیث اللغة حقیقة النکاح الوطی والعقد مجاز ومن حیث الشرع بالعکس فالشافعی

Marfat.com

اس مقام میں یہ آخری تحریری ہے اوران چیزوں کا تذکرہ انشاءاللہ معارضہ کی بحث میں آئیگا۔

تشریح:۔اس عبارت میں فاضل مصنفؒ نے ایک ایسا ضابطہ بیان فرمایا ہے جس پر بہت سے احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں ضابطہ یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا اس وقت تک معنی مجاز پر عمل نہیں کیا جائیگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معنی مجازی مستعار (عاریۃ لیا ہوا) ہوتا ہے اور معنی حقیقی اصل ہوتا ہے اور شئی مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتی یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مجاز خلیفہ ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور خلیفہ، اصل کے معارض اور مزاحم نہیں ہوتا یعنی اصل کی موجودگی میں خلیفہ پر عمل نہیں کیا جاتا اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول 'ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان' میں عقد کا لفظ یمین منعقدہ کیلئے حقیقت ہے اور عزم (دل سے پختہ ارادہ کرنے) کیلئے مجاز ہے، لہذا آیت میں عقد کا لفظ صرف یمین منعقدہ پر محمول ہوگا اور عزم (جو یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے) پر محمول نہ ہوگا اسلئے کہ مجاز حقیقت کے مزاحم نہیں ہوتا ہے اسکی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں (۱) یمین لغو (۲) یمین غموس (۳) یمین منعقدہ۔

یمین لغو یہ ہے کہ کسی فعل ماضی کو حق سمجھ کر جھوٹی قسم کھائے مثلاً متکلم یہ سمجھ کر کہ شاہد آگیا ہے یہ قسم کھائے کہ بخدا شاہد آگیا ہے حالانکہ واقع میں شاہد نہیں آیا، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ آدمی اس قسم میں نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ اس پر کفارۂ یمین واجب ہوتا ہے۔

اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصداً جھوٹی قسم کھائے مثلاً ایک شخص کو معلوم ہے کہ شاہد نہیں آیا مگر اس کے باوجود کہتا ہے کہ بخدا شاہد آگیا ہے اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ ہے مگر کفارہ واجب نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بھی واجب ہے۔

اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ کسی آئندہ کے فعل پر کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے مثلاً یہ کہے بخدا میں درس میں شریک ہوں گا یا بخدا میں غیر حاضری نہیں کروں گا۔اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص حانث ہوگیا تو بالاتفاق یہ شخص گنہگار بھی ہوگا اور اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے چنانچہ سورۂ بقرہ میں فرمایا ہے 'لایؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم' یعنی نہیں پکڑتا تم کو اللہ تمہاری بے ہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو ان قسموں پر جنکا تمہارے دلوں نے کسب اور عزم کیا ہے اور سورۂ مائدہ میں فرمایا ہے کہ 'ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ الآیۃ لیکن پکڑتا ہے اس قسم پر جس کو تم نے مضبوط باندھا، سو اس کا کفارہ۔حضرت امام شافعیؒ نے ان دونوں آیتوں میں تطبیق پیدا کرتے ہوئے فرمایا کہ 'بما عقدتم الایمان' اور 'بما کسبت قلوبکم' دونوں کے معنی ایک ہیں اسلئے کہ 'کسبت' کے معنی میں 'عزمت وقصدت قلوبکم' کے ہیں اور عقد کے معنی بھی قصد اور عزم کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے 'عقدت علی قلبی بان اترک الہوی' یعنی میں نے خواہشات نفس کو چھوڑنے کا دل سے ارادہ کرلیا ہے بہرحال دونوں آیتوں میں کسب اور عقد کے معنی عزم اور ارادے کے ہیں۔اور عزم اور ارادہ یمین غموس میں بھی ہوتا ہے اور یمین منعقدہ میں بھی ہوتا ہے لہذا یہ دونوں آیتیں، یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہونگی۔لیکن سورۂ مائدہ میں مواخذہ کفارہ کیساتھ مقید ہے اور سورہ بقرہ میں مواخذہ مطلق ہے کفارہ کی قید کیساتھ مقید نہیں ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو آیتوں میں ایک ہی حکم مذکور ہو لیکن ایک آیت میں وہ حکم مطلق ہو اور ایک میں مقید ہو تو اس مطلق حکم کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے لہذا اسی قاعدہ کے تحت یہاں بھی سورۂ

Marfat.com

بقرہ میں مذکور مواخذہ مطلقہ کو اس مواخذہ مقیدہ بالکفارہ پر محمول کیا جائیگا جو سورہ مائدہ میں مذکور ہے یعنی جسطرح سورۂ مائدہ میں یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونے والے مواخذہ سے مراد کفارہ ہے اسی طرح سورۂ بقرہ میں بھی یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونیوالے مواخذہ سے کفارہ مراد ہوگا اور ان دونوں قسموں پر کفارہ واجب ہوگا۔ بہر حال امام شافعیؒ کا مذہب کہ یمین غموس پر بھی کفارہ واجب ہوتا ہے ثابت ہوگیا۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب اور یمین غموس میں کفارہ واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آیت مائدہ ''بما عقدتم الایمان'' میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور منعقدہ کے معنی حقیقی ہیں اور سابق میں گزر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کو مراد لیا جا سکتا ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اور یہاں آیت مائدہ میں حقیقت یعنی منعقدہ کا مراد لینا ممکن ہے لہذا آیت مائدہ میں صرف یمین منعقدہ مراد ہوگی اور آیت مائدہ میں بیان کردہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا دوسری ایمان میں واجب نہ ہوگا اور رہی آیت بقرہ 'بما کسبت قلوبکم' تو یہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو عام ہے کیونکہ کسب یعنی عزم اور ارادہ کے معنی دونوں میں پائے جاتے ہیں اور آیت بقرہ میں جس مواخذہ کا ذکر ہے وہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مواخذہ کا فرد کامل اخروی مواخذہ (گناہ) ہے لہذا آیت بقرہ میں اخروی مواخذہ مراد ہوگا اور آیت بقرہ چونکہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے اس لئے ان دونوں میں اُخروی مواخذہ اور گناہ لازم ہوگا، حاصل یہ کہ آیت مائدہ کی وجہ سے کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا اور یمین غموس میں واجب نہ ہوگا اور رہا گناہ تو وہ آیت بقرہ کی وجہ سے دونوں میں لازم ہوتا ہے۔ شارحؒ نے کہا کہ اس مقام میں یہ آخری تحقیق ہے البتہ ان چیزوں کا تذکرہ معارضہ کی بحث میں بھی انشاء اللہ ضرور آئے گا۔

(فوائد) ہماری اوپر کی تقریر سے واضح ہوگیا کہ 'بما عقدتم الایمان' میں عقد کے حقیقی معنی یمین منعقدہ کے ہیں اور اسی بنیاد پر ہم نے کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب کیا ہے لیکن ابن الملک نے اسی بات کو اس طرح کہا کہ عقد کے حقیقی معنی رسی باندھنے کے ہیں یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کیساتھ باندھ دینے کے ہیں۔ پھر مجازاً ان الفاظ کیلئے استعمال ہونے لگا جن میں سے بعض کو بعض کیساتھ حکم ثابت کرنے کیلئے مربوط کیا گیا ہو پھر مجاز المجاز کے طور پر اس ربط کے سبب یعنی عزم قلب کیلئے استعمال ہونے لگا یمین منعقدہ میں الفاظ کا ربط ہوتا ہے یعنی بعض الفاظ کو بعض کیساتھ قسم پوری کرنے کیلئے باندھا جاتا ہے مثلاً اگر یوں کہا کہ بخدا میں یہ کام کرونگا تو کام کرونگا کو 'بخدا' کیساتھ اسلئے مربوط کیا گیا ہے تاکہ مذکورہ کام کیا جائے بہر حال یمین منعقدہ 'بما عقدتم' کے حقیقی معنی نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی ہیں اور عزم اور ارادہ کے معنی مجاز المجاز ہے اور مجاز چونکہ مجاز المجاز کے مقابلہ میں حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے اسلئے یہاں مجاز المجاز کے مقابلہ میں حقیقت کا درجہ دے دیا گیا ہے اور یوں کہا گیا کہ یمین منعقدہ عقد کے حقیقی معنی ہیں اور آیت مائدہ میں صرف یمین منعقدہ ہی مراد ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری یمین مراد نہیں ہے۔

والنکاح للوطی دون العقد أی یکون النکاح المذکور فی قوله تعالی ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء محمولا علی الوطی دون العقد فیشمل الوطی الحلال والحرام والوطی بملک الیمین أیضا لأن النکاح فی الأصل الضم وهو إنما یکون بالوطی والعقد إنما سمی نکاحا لأنه سبب الضم فمن حیث اللغة حقیقة النکاح الوطی والعقد مجاز ومن حیث الشرع بالعکس فالشافعی

Marfat.com

حَمَلَ النِّكَاحَ هٰهُنَا عَلٰى مَعْنَاهُ الْمُتَعَارَفِ فَلَا يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا وَنَحْنُ نَحْمِلُهُ عَلٰى حَقِيْقَتِهِ اللُّغَوِيَّةِ فَنُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا۔

ترجمہ:۔اور نکاح وطی کیلئے ہے نہ کہ عقد کیلئے۔یعنی وہ نکاح جو باری تعالیٰ کے قول 'ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء'' میں مذکور ہے وہ وطی پر محمول ہوگا نہ کہ عقد پر۔لہذا لفظ نکاح، وطی حلال، وطی حرام اور وطی بملک یمین سب کو شامل ہوگا اسلئے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم (ملنے) کے ہیں اور ضم صرف وطی سے ہوتا ہے اور عقد کا نام نکاح اسلئے رکھا گیا کہ وہ ضم کا سبب ہے پس من حیث اللغت نکاح کی حقیقت وطی ہے اور عقد مجاز ہے اور من حیث الشرع برعکس ہے پس امام شافعی نے یہاں نکاح کو اس کے متعارف معنی (عقد) پر محمول کیا ہے لہذا امام شافعیؒ زنا حرمت مصاہرت ثابت نہیں کرتے اور ہم اس کو حقیقت لغوی پر محمول کرتے ہیں اسلئے ہم حرمت مصاہرت زنا سے ثابت کرتے ہیں۔

تشریح:۔مصنفؒ نے اس عبارت میں مذکورہ ضابطہ پر دوسرا تفریعی مسئلہ پیش کیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ آیت ''ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم'' میں لفظ نکاح سے وطی مراد ہے اور عقد نکاح مراد نہیں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ان عورتوں کو نکاح میں نہ لاؤ جن سے تمہارے آباء نے وطی کی ہے اور وطی، عام ہے حرام، حلال اور وطی بملک یمین سب کو شامل ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم (ملنے) کے ہیں اور ضم صرف وطی کی صورت میں ہوتا ہے تو گویا نکاح کے لغوی اور حقیقی معنی وطی کے ہوئے اور عقد نکاح کو نکاح اس لئے کہہ دیا جاتا ہے کہ عقد نکاح، ضم (ملنے) کا سبب ہے حاصل یہ کہ لغت کے اعتبار سے نکاح کے حقیقی معنی وطی کے ہیں اور عقد نکاح، نکاح کے مجازی معنی ہیں اور شریعت کے اعتبار سے اس کا برعکس ہے یعنی عقد نکاح، نکاح کی حقیقت ہے اور وطی مجاز ہے حضرت امام شافعیؒ نے شریعت کا اعتبار کرتے ہوئے آیت مذکورہ میں نکاح کو اس کے معنی متعارف یعنی عقد پر محمول کیا ہے اور اس صورت میں یہ مطلب ہے کہ جن عورتوں کیساتھ تمہارے آباء نے عقد نکاح کیا ہے تم ان کو اپنے نکاح میں نہ لاؤ۔یعنی امام شافعیؒ صرف عقد نکاح یعنی وطی حلال سے حرمت مصاہرت ثابت کرتے ہیں اور زنا سے ثابت نہیں کرتے ہیں اور ہم حنفیوں کے نزدیک آیت میں لفظ نکاح حقیقت لغویہ یعنی وطی پر محمول ہے لہذا مطلقاً وطی سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی وطی خواہ حلال ہو یعنی بصورت نکاح ہو یا وطی حرام ہو یعنی بصورت زنا ہو اور لفظ نکاح کو حقیقت لغویہ یعنی وطی پر محمول کرنے کی وجہ مذکورہ ضابطہ ہے یعنی جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لیکن یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مذکورہ آیت کے تحت بیان کردہ اصول سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹے کیلئے صرف باپ کی موطوءہ سے نکاح کرنا حرام ہے اور باپ کی منکوحہ غیر موطوءہ سے نکاح کرنا حلال ہے حالانکہ احناف کے نزدیک باپ کی منکوحہ غیر موطوءہ سے بھی نکاح کرنا حرام ہے اس کا جواب یہ ہے کہ باپ کی موطوءہ سے نکاح کی حرمت تو آیت 'ولا تنکحوا ما نکح آباءکم' سے ثابت ہے اور باپ کی منکوحہ غیر موطوءہ سے نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔(طحطاوی) فلا اشکال علیہ۔

وَيَسْتَحِيْلُ اجْتِمَاعُهُمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ مِنْ تَتِمَّةِ السَّابِقِ اَىْ يَسْتَحِيْلُ اجْتِمَاعُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِى وَالْمَعْنَى الْمَجَازِىْ حَالَ كَوْنِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بِاَنْ يَّكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا مُتَعَلَّقَ الْحُكْمِ كَاَنْ تَقُوْلَ لَا تَقْتُلِ الْاَسَدَ وَتُرِيْدُ السَّبُعَ وَالرَّجُلَ الشُّجَاعَ مَعًا وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ بِالنَّظْرِ اِلٰى هٰذَا الْاِسْتِعْمَالِ مَجَازًا وَقَدْ

Marfat.com

صَحَّحَهُ الشَّافِعِیُّ حَیْثُ یُمْکِنُ الْجَمْعُ بَیْنَهُمَا کَمَا فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ بِخِلَافِ مَا اِذَا لَمْ یُمْکِنْ کَالْوُجُوْبِ وَالْاِبَاحَةِ فِیْ الْاَمْرِ وَلَانِزَاعَ فِیْ جَوَازِ اِسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِیْ مَعْنٰی مَجَازِیٍّ تَکُوْنُ الْحَقِیْقَةُ مِنْ اَفْرَادِهٖ عَلٰی سَبِیْلِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ کَمَا سَیَأْتِیْ وَلَا فِیْ اِمْتِنَاعِ اِسْتِعْمَالِهٖ فِی الْمَعْنَی الْحَقِیْقِیِّ وَالْمَجَازِیِّ مَعًا بِحَیْثُ یَکُوْنُ اللَّفْظُ مُتَّصِفًا بِکَوْنِهٖ حَقِیْقَةً وَمَجَازًا مَعًا وَکَذَا لَانِزَاعَ فِیْ جَوَازِ اجْتِمَاعِهِمَا بِحَسْبِ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ اِیَّاهُمَا اَوْبِحَسْبِ التَّنَاوُلِ الظَّاهِرِیِّ بِشُبْهَةٍ مِنْ غَیْرِ الْاِرَادَةِ کَمَا سَیَاْتِیْ وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِیْ اِرَادَتِهِمَا مَعًا بِاسْتِقْلَالِهِمَا فَعِنْدَهٗ یَجُوْزُ وَعِنْدَنَا لَایَجُوْزُ فَقِیْلَ لِلْاِسْتِحَالَةِ الْعَقْلِیَّةِ وَقِیْلَ لِعَدَمِ الْعُرْفِ وَالْاِسْتِعْمَالِ۔

ترجمہ:۔اور حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع اس حال میں محال ہے کہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں۔ یہ سابق کا تتمہ ہے یعنی معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا اجتماع محال ہے اس حال میں کہ وہ دونوں معنی ایک ہی لفظ سے مراد ہوں بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حکم کا متعلق ہو جیسے تو ''لاتقتل الاسد'' کہے اور درندہ اور بہادر آدمی دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرے اگر چہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ مجاز ہے اور امام شافعیؒ نے اسکو ایسے مقام پر صحیح کہا ہے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن ہو جیسے اس مثال میں۔ برخلاف اس کے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو جیسے امر میں وجوب اور اباحت۔ اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ معنی مجازی میں لفظ کا استعمال عموم مجاز کے طور پر (اسطرح) جائز ہے کہ حقیقت بھی اس کے افراد میں سے ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ اور اس بات کے ممتنع ہونے میں بھی کوئی نزاع نہیں کہ لفظ کا استعمال معنی حقیقی اور معنی مجازی میں اس طور پر ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ ایک ساتھ متصف ہو اور اس بات میں بھی نزاع نہیں کہ دونوں کا اجتماع (اسطور پر) جائز ہے کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہو یا بلا ارادہ۔ محض شبہ کی وجہ سے ہو اس کا ظاہری تناول ہو جیسا کہ عنقریب آجائیگا۔ البتہ نزاع اس بات میں ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں مستقلاً ایک ساتھ مراد ہوں پس امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے کہا گیا کہ (یہ) استحالہ عقلیہ کی وجہ سے ہے اور کہا گیا کہ عدم عرف اور عدم استعمال کی وجہ سے ہے۔

تشریح:۔سابق میں حقیقت اور مجاز کی تعریفات اور ان کے احکام ذکر کئے گئے تھے اس عبارت میں تتمہ کے طور پر حقیقت اور مجاز سے متعلق ایک مختلف فیہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے متن میں ''یستحیل'' کا لفظ ''لا یجوز'' کے معنی میں ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک ساتھ اسطرح مراد لینا کہ دونوں میں سے ہر ایک کیساتھ مستقلا حکم متعلق ہو۔ اور دونوں کے مجموعے یا صرف کسی ایک کیساتھ حکم متعلق نہ ہو جائز ہے یا نہیں سو اس بارے میں صاحب نور الانوار نے کہا کہ احناف کے نزدیک یہ بات جائز نہیں ہے اور شوافع کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن ہو۔ اور اگر دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی دونوں کا جمع کرنا ناجائز ہوگا جیسے امر کے اندر وجوب اور اباحت دونوں کا جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی صیغہ امر سے وجوب اور اباحت دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز نہ ہوگا اور اگر دونوں معنی جمع ہو سکتے ہوں تو امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز ہے اور احناف کے نزدیک ناجائز ہے مثلا اگر کسی

Marfat.com

نے کہا 'لاتقتل الاسد' اور شیر اور بہادر آدمی دونوں کا ارادہ کیا تو یہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہوگا کیونکہ شیر اور بہادر آدمی دونوں عدم قتل میں جمع ہو سکتے ہیں اور احناف کے نزدیک ناجائز ہوگا کیونکہ احناف کے نزدیک معنی حقیقی اور مجازی دونوں کو جمع کرنا مطلقا ناجائز ہے خواہ دونوں کا جمع کرنا ممکن ہو یا ناممکن ہو۔

شارحؒ نے 'وان کان اللفظ بالنظر الخ' سے احناف پر وارد شدہ اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک لفظ بیک وقت دونوں معنی میں استعمال ہوگا تو یہ استعمال مجاز ہو جائے گا حقیقت نہ رہے گا کیونکہ لفظ صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے لہذا لفظ کا بیک وقت دونوں معنی میں استعمال غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا اور غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے پس جب غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے تو دونوں معنی مراد لینے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز کیسے لازم آئے گا صرف مجاز ہوگا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ اگر چہ مجاز ہے لیکن اس کے باوجود ہمارے نزدیک لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو بیک وقت مراد لینا ناجائز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے معنی مجازی میں استعمال کیا گیا ہو جس کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے ہمارا اور شوافع کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر چہ اس صورت میں بھی حقیقت ومجاز دونوں جمع ہو جاتے ہیں اس کی مثال آئندہ متن میں آرہی ہے اسی طرح یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ اگر کسی لفظ کو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں ایک ساتھ اس طرح استعمال کیا گیا ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں سے ایک ساتھ متصف ہو یعنی 'لفظ' حقیقی بھی ہو اور مجازی بھی ہو تو یہ ممتنع ہے یعنی بالاتفاق ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ لفظ جب صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے تو دونوں معنی میں اس لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں استعمال کو مجاز کہا جاتا ہے لہذا یہ استعمال صرف مجاز ہوگا اور جب وہ صرف مجاز ہے تو اس صورت میں لفظ کو حقیقت اور مجاز دونون کیساتھ کیسے متصف کیا جا سکتا ہے یعنی یہ بات بالکل ممکن نہیں ہے کہ لفظ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں بیک وقت مستعمل ہو اور حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ متصف ہو اور اسی طرح اس بات میں بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس اعتبار سے جمع ہو سکتے ہیں کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی لفظ ایک وقت میں حقیقت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور مجاز کا بھی احتمال رکتا ہے لہذا نفس احتمال میں دونون کا جمع ہونا جائز ہے۔ اور دونوں کا اس اعتبار سے جمع ہونا بھی جائز ہے کہ لفظ بغیر ارادے کے محض شبہ کی وجہ سے ظاہر طور پر دونوں کو شامل ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ متکلم نے لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ نہیں کیا مگر کسی شبہ کی وجہ سے ظاہری لفظ دونوں کو شامل ہے جیسا کہ اس کی مثال آجائیگی البتہ ہمارا اور شوافع کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ دونوں معنی ایک ساتھ مستقلاً مراد ہوں یعنی حقیقت کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو اور مجاز کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو پس امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے کہا کہ بعض حضرات نے فرمایا کہ اس اجتماع کے ناجائز ہونیکی علت استحالہ عقلیہ ہے یعنی یہ بات عقلا محال ہے اور عقلاً محال اس لئے ہے کہ معنی حقیقی اور مجاز میں جب دونوں مستقلا مراد ہونگے تو لفظ فقط حقیقت ہوگا یا فقط مجاز ہوگا یا نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا اور یا حقیقت اور مجاز دونوں ہوگا اور یہ چاروں احتمالات باطل ہیں اول کے دو احتمال تو اس لئے باطل ہیں کہ ان دونوں احتمالات میں

Marfat.com

ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح اس لئے ہے کہ لفظ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ دونوں میں سے ہر ایک میں مستعمل ہے لہذا اگر لفظ کو حقیقت قرار دینگے تو معنی موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنے پر اور اگر لفظ کو مجاز قرار دینگے تو معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے پر۔ بہر حال ان دونوں احتمالات میں ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا اول کے دونوں احتمالات باطل ہیں۔ اور تیسرا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ مستعمل حقیقت اور مجاز میں منحصر ہے یعنی لفظ مستعمل کی صرف یہ ہی دو قسمیں ہیں ان کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے اور جب ان دو کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو پس ثابت ہو گیا کہ یہ بھی باطل ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو اور چوتھا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ واحد حالت واحدہ میں اپنے معنی موضوع لہ میں بھی مستعمل ہو اور غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو یہ بات بالکل محال اور ناممکن ہے اور جب یہ محال ہے تو لفظ واحد کا حالت واحدہ میں حقیقت اور مجاز دونوں ہونا بھی محال اور ناممکن ہوگا بہر حال عقلا یہ چار احتمال نکلتے تھے۔ اور چاروں باطل ہیں لہذا جس سے یہ چار احتمال نکلتے تھے یعنی معنی حقیقی اور مجازی کا مستقلاً مراد ہونا یہ بھی باطل اور محال ہوگا اور بعض حضرات نے کہا کہ معنی حقیقی اور مجازی کا مستقلاً مراد ہونا عدم عرف اور عدم استعمال کی وجہ سے ناجائز ہے کیونکہ عرف اور اہل زبان کا استعمال اس بات پر شاہد ہے کہ لفظ جب بغیر قرینہ کے استعمال کیا جائے تو اس سے صرف معنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور اگر قرینہ ہو تو معنی غیر موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔

حاصل یہ کہ عرف سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ سے ایک وقت میں ایک ہی معنی مراد ہوسکتا ہے اگر حقیقی مراد ہوگا تو مجازی مراد نہیں ہوگا اور اگر مجازی مراد ہوگا تو حقیقی مراد نہیں ہوگا اور جب ایسا ہے تو بیک وقت دونوں کا مراد لینا ناجائز ہے۔

وَالْمُصَنِّفُ أَوْرَدَ فِيْ ذٰلِكَ تَمْثِيْلاً تَشْبِيْهاً لِلْمَعْقُوْلِ بِالْمَحْسُوْسِ فَقَالَ كَمَا اِسْتَحَالَ اَنْ يَّكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ يَعْنِيْ اَنَّ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ لِلشَّخْصِ وَالْمَجَازَ كَالثَّوْبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِيْقَةَ كَالثَّوْبِ الْمَمْلُوْكِ فَكَمَا اَنَّ اِسْتِعْمَالَ الثَّوْبِ الْوَاحِدِ فِيْ حَالَةٍ وَاحِدَةٍ بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيْعًا مُحَالٌ كَذٰلِكَ اِسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ بِطَرِيْقِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ مُحَالٌ وَالْوَضْعُ فِي الْمِثَالِ اَنْ يَّقُوْلَ كَمَا اِسْتَحَالَ اَنْ يَّلْبَسَ الثَّوْبَ الْوَاحِدَ اللَّابِسَانِ اَحَدُهُمَا بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ وَالْاٰخَرُ بِطَرِيْقِ الْعَارِيَةِ لِيَكُوْنَ اللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ وَالْمَعْنِيَّانِ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسَيْنِ وَالْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ بِمَنْزِلَةِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَلَا يُقَالُ اِنَّ الرَّاهِنَ اِذَا اِسْتَعَارَ الثَّوْبَ الْمَرْهُوْنَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَلَبِسَهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهُ لَبِسَهُ بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيْعًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ لُبْسَهُ هٰذَا لَيْسَ بِطَرِيْقِ الْعَارِيَةِ لِاَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ يَتَمَلَّكِ الثَّوْبَ حَتّٰى يُعِيْرَهُ الرَّاهِنُ وَلٰكِنَّهُ بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ لِاَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَانِعًا فَاِذَا اَزَالَهُ عَادَ حَقُّ الْمَالِكِ اِلٰى اَصْلِهٖ وَيُمْكِنُ اَنْ يَّكُوْنَ بِطَرِيْقِ

Marfat.com

الْعَارِيَةِ فَقَطْ لِاَنَّهُ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْمِلْكِ فِيْهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَغَيْرِهِ۔

ترجمہ:۔اور مصنفؒ اس بارے میں معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ دیکر ایک مثال لائے ہیں چنانچہ انہوں نے فرمایا جیسا کہ زمان واحد میں لابس واحد پر ثوب واحد کا ملکاً اور عاریۃً ہونا محال ہے یعنی لفظ معنی کیلئے ایسا ہے جیسا کہ لباس، شخص کیلئے، اور مجاز اس کپڑے کی طرح ہے جو مستعار لیا گیا ہو اور حقیقت ثوب مملوک کی طرح ہے پس جس طرح حالت واحدہ میں ثوب واحد کا استعمال بطریق ملک اور عاریہ ایک ساتھ محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا استعمال بطریق حقیقت اور مجاز محال ہے اور مثال میں یوں کہنا واضح ہوتا کہ جس طرح یہ محال ہے کہ ثوب واحد کو دو لابس پہنیں ان میں سے ایک بطریق ملک اور دوسرا بطریق عاریۃ تاکہ ''لفظ'' لباس کے درجہ میں ہو اور دونوں معنی دو پہننے والوں کے درجہ میں ہوں اور حقیقت اور مجاز ملک اور عاریہ کے مرتبہ میں ہوں اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب راہن نے ثوب مرہون کو مرتہن سے مستعار لیکر پہنا تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے بطریق ملک اور عاریہ دونوں طرح پہنا ہے اسلئے کہ ہم جواب دینگے کہ اس کا یہ پہننا عاریۃ کے طور پر نہیں ہے کیوں مرتہن ثوب مرہون کا مالک نہیں ہوا ہے یہاں تک کہ اس کپڑے کو راہن کو عاریۃً دے لیکن بطریق ملک ہے اسلئے کہ مرتہن کا حق مانع تھا پس جب مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا تو مالک کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور یہ بھی ممکن ہے کہ فقط بطریق عاریہ ہو کیونکہ اس میں ملک کا ثمرہ بیع، ہبہ وغیرہ ظاہر نہیں ہوتا۔

تشریح:۔فاضل مصنف نے سابق میں کہا تھا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا مستقلاً مراد لینا محال ہے اور یہ ایک معقول اور غیر محسوس چیز ہے اور معقول کو ذہن نشین کرانے کے لیے چونکہ محسوس کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے اس لیے مصنفؒ نے اس امر معقول کو محسوس کے ساتھ تشبیہ دیکر ایک تمثیل بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اسی طرح محال اور ناجائز ہے جس طرح کہ ایک زمانہ میں ایک کپڑے کا ایک آدمی کے لیے ملکاً اور رعاریۃً دونوں حیثیت سے پہننا محال ہے شارح کہتے ہیں کہ لفظ لباس کے درجہ میں ہے اور معنی لابس (آدمی) کے درجہ میں ہے اور مجاز، ثوب مستعار (عاریۃً لئے گئے کپڑے) کے درجہ میں ہے اور حقیقت ،ثوب مملوک (مملوکہ کپڑے) کے درجہ میں ہے پس جس طرح یہ بات محال ہے کہ ایک آدمی ایک وقت میں ایک کپڑا مالک ہونیکی حیثیت سے بھی استعمال کرے اور مستعیر ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے یعنی وہ کپڑا اس کا مملوک بھی ہو اور مستعار بھی ہو اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ بطریق حقیقت بھی مستعمل ہو اور بطریق مجاز بھی مستعمل ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ ماتنؒ کی ذکر کردہ مثال زیادہ واضح نہیں ہے کیونکہ لفظ، لباس کے مرتبہ میں ہے اور معنی لابس (پہننے والے) کے مرتبہ میں ہے اور معنی دو ہیں (۱) حقیقی (۲) مجازی۔اور جب معنی دو ہیں تو لابس دو ہوئے اور مطلب یہ ہوا کہ جسطرح ایک وقت میں ایک کپڑا کو دو لابسوں کا پہننا ایک کا عاریۃً اور ایک کا ملکاً محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق مجاز استعمال کرنا بھی محال ہے بہرحال جب مشبہ کی جانب میں لابس دو ہو گئے تو مشبہ بہ کی جانب میں بھی دو لابس مذکور ہونے چاہئیں حالانکہ مشبہ بہ کی جانب میں ایک لابس مذکور ہے پس وہ تشبیہ جو متن میں مذکور ہے درست نہیں ہے۔

Marfat.com

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ تشبیہ تمام اشیاء میں نہیں ہے بلکہ فقط نفس استعمال میں ہے یعنی جس طرح ایک لابس کا ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملکاً اور عاریۃً دونوں طرح استعمال کرنا محال ہے اسی طرح ایک لفظ کو ایک وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں طریقوں پر استعمال کرنا محال ہے قطع نظر اس سے کہ لابس ایک ہے یا دو ہیں۔

شارح کے بیان کے مطابق واضح مثال یہ ہے کہ مصنفؒ یوں کہتے کہ جس طرح ثوب واحد کو دو لابسوں کا ایک کا بطریق ملک اور ایک کا بطریق عاریہ پہننا محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق مجاز استعمال کرنا بھی محال ہے تا کہ لفظ لباس کے مرتبہ میں ہو جاتا اور دو معنی یعنی حقیقی اور مجازی دو لابسوں کے مرتبہ میں ہو جاتے اور حقیقت اور مجاز ملک اور عاریۃ کے مرتبہ میں ہو جاتے۔ یعنی معنی حقیقی لفظ کے لباس کو بطریق ملک پہننے والا ہوتا اور معنی مجازی لفظ کے لباس کو بطریق عاریہ پہننے والا ہوتا۔

- ولا یقال ان الراھن الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ایک شخص ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملک اور عاریہ کے طور پر نہیں پہن سکتا غلط ہے کیونکہ اگر راھن نے اپنا ثوب مرہون مرتہن سے عاریۃً لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ راہن نے اس کپڑے کو بطریق ملک اور بطریق عاریہ دونوں طرح زیب تن کیا ہے بطریق ملک تو اس لئے پہنا ہے کہ شئی مرہون، راہن ہی کی مملوک ہوتی ہے مرتہن کی مملوک نہیں ہوتی پس راہن کا بطریق ملک پہننا ثابت ہو گیا اور بطریق عاریہ اسلئے پہنا ہے کہ راہن، شئی مرہون میں تصرف کا مجاز نہیں ہوتا لیکن مستعار لیکر تصرف کی اجازت ہوتی ہے پس یہاں بھی چونکہ راہن نے مستعار لیکر ثوب مرہون کو پہنا ہے اسلئے عاریۃ پہننا بھی ثابت ہو گیا اور جب ثوب واحد کو ملکاً اور عاریۃً ایک ساتھ دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنیٰ حقیقی اور معنی مجازی دونوں طرح پہننا ممکن ہے۔ تو لفظ واحد سے معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اور لفظ کو بطریق حقیقت اور مجاز استعمال کرنا بھی ممکن اور درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ راہن کا اپنے ثوب مرہون کو پہننا بطریق عاریہ پہننا نہیں ہے بلکہ بطریق ملک پہننا ہے بطریق عاریہ پہننا تو اسلئے نہیں ہو سکتا کہ مرتہن، شئی مرہون کا مالک نہیں ہوتا ہے اور جب مرتہن، شئی مرہون کا مالک نہیں ہوتا تو مرتہن، راہن کو شئی مرہون عاریۃً دینے کا مجاز بھی نہ ہوگا اور جب مرتہن شئی مرہون کو عاریۃً نہیں دے سکتا تو راہن ثوب مرہون کو عاریۃً پہننے والا بھی نہ ہوگا۔ اور راہن، ثوب مرہون کو بطریق ملک پہننے والا اس لئے ہے کہ جب مرتہن ثوب مرہون کا مالک نہیں ہوا تو راہن اس کا مالک ہوگا کیونکہ اگر راہن بھی مالک نہ ہو تو شئی مرہون کا بغیر مالک کے پایا جانا لازم آئیگا۔ اور یہ باطل ہے بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ راہن، شئی مرہون کا مالک ہوتا ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ شئی مرہون کیساتھ مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور یہی مرتہن کا حق، اس بات سے مانع ہے کہ راہن شئی مرہون کو استعمال کرے لیکن جب مرتہن نے راہن کو شئی مرہون استعمال کرنے کی اجازت دیدی تو مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا اور جب مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا تو مالک یعنی راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور جب راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا تو راہن کا ثوب مرہون کو پہننا صرف بطریق ملک ہوگا اور بطریق عاریہ نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو ملک اور عاریہ کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

Marfat.com

صاحب نور الانوار نے دوسرا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ راہن کا ثوب مرہون کو پہننا صرف بطریق عاریہ ہو اور بطریق ملک نہ ہو کیونکہ شئ مرہون میں ملک کا ثمرہ ظاہر نہیں ہوتا ہے اس طور پر کہ مالک کو اپنی مملوکہ چیز کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا پورا پورا اختیار ہوتا ہے لیکن شئ مرہون کیساتھ چونکہ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اسلئے راہن کو اپنی مرہونہ شئ کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور ان تصرفات کا اختیار نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ راہن، شئ مرہونہ کا مالک نہ رہا اور جب راہن شئ مرہونہ اور ثوب مرہون کا مالک نہ رہا تو اس کا مرتہن سے ثوب مرہون لے کر پہننا صرف بطریق عاریہ ہوگا اور بطریق ملک نہ ہوگا اور جب ثوب مرہون کا پہننا صرف بطریق عاریہ ہے تو ملک اور عاریہ کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِیْ تَفْرِیْعَاتِ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ فَقَالَ حَتّٰی قُلْنَا اِنَّ الْوَصِیَّةَ لِلْمَوَالِیْ لَاتَتَنَاوَلُ مَوَالِیَ الْمَوَالِیْ وَاِذَا كَانَ لَهٗ مُعْتَقٌ وَاجِدٌ یَسْتَحِقُّ النِّصْفَ وَتَحْقِیْقُهٗ اَنَّ لَفْظَ الْمَوْلٰی مُشْتَرَكٌ بَیْنَ الْمُعْتِقِ بِلَاوَاسِطَةٍ وَالْمُعْتِقِ بِلَاوَاسِطَةٍ وَقَدْ یُطْلَقُ عَلٰی مُعْتِقِ الْمُعْتِقِ وَكَذَا مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ مَجَازاً فَاِذَا اَوْصٰی رَجُلٌ لِمَوَالِیْهِ وَلَهٗ مُعْتِقٌ وَمُعْتَقٌ جَمِیْعًا تَبْطُلُ الْوَصِیَّةُ مَا لَمْ یُبَیِّنْ اَحَدَهُمَا دَفْعًا لِلْاِشْتِرَاكِ وَاِنْ لَّمْ یَكُنْ لَّهٗ مُعْتِقٌ بِكَسْرِ التَّاءِ بَلْ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقُ الْمُعْتَقِ عَلٰی مَا هُوَ وَضْعُ مَسْأَلَةِ الْمَتْنِ یَسْتَحِقُّ الْمُعْتَقُ وَلَا یَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ لِاَنَّ الْمَوَالِیَ حَقِیْقَةٌ فِی الْمُعْتَقِ وَمَجَازٌ فِیْ مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ فَلَا یَجْتَمِعُ الْمَجَازُ مَعَ الْحَقِیْقَةِ فَاِنْ كَانَ لَهٗ مُعْتَقٌ وَاجِدٌ یَسْتَحِقُّ بِنِصْفِ الثُّلُثِ لِاَنَّ الْوَصِیَّةَ اِنَّمَا تَنْفُذُ فِی الثُّلُثِ وَاَقَلُّ الْجَمْعِ فِی الْوَصِیَّةِ اِثْنَانِ فَیَكُوْنُ النِّصْفُ الْبَاقِیْ مِنَ الثُّلُثِ مَرْدُوْداً اِلٰی وَرَثَةِ الْمُوْصِیْ وَلَا یَكُوْنُ لِمُعْتَقِ الْمُعْتَقِ شَیْءٌ اِلَّا اِذَا لَمْ یَكُنِ الْمُعْتَقُ بِلَاوَاسِطَةٍ فَحِیْنَئِذٍ یَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَا اَوْصٰی بِهٖ.

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے اس مسئلہ کی تفریعات کو شروع فرمایا چنانچہ کہا حتیٰ کہ ہم نے کہا کہ موالی کیلئے وصیت موالی کے موالی کو شامل نہیں ہوتی ہے اور جب اس کا ایک آزاد کردہ غلام ہو تو وہ آدھے کا مستحق ہوگا اور تحقیق اس کی یہ ہے کہ لفظ مولیٰ معتق بلا واسطہ اور معتق بلا واسطہ کے درمیان مشترک ہے اور کبھی اس کا اطلاق مجازاً معتق کے معتق اور ایسے ہی معتق کے معتق پر ہوتا ہے پس جب کسی آدمی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کیلئے معتق اور معتق دونوں ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی جب تک کہ دفع اشتراک کیلئے ان میں سے کسی ایک کو بیان نہ کرے اور اگر اس کیلئے معتق بکسر التاء نہ ہو بلکہ معتق اور معتق کا معتق ہو جیسا کہ متن کے مسئلہ کی وضع ہے تو معتق حقدار ہوگا اور معتق کا معتق حقدار نہ ہوگا کیونکہ موالی معتق میں حقیقت ہے اور معتق المعتق میں مجاز ہے پس مجاز حقیقت کیساتھ جمع نہ ہوگا اب اگر موصی کا ایک معتق ہو تو ایک تہائی کے آدھے کا حقدار ہوگا اسلئے کہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے اور وصیت میں اقل جمع دو ہیں پس ثلث کا نصف باقی موصی کے ورثاء کی طرف لوٹے گا اور معتق کے معتق کیلئے کچھ بھی نہ ہوگا مگر جب معتق بلا واسطہ نہ ہو تو اس وقت معتق کا معتق مال وصیت کا حقدار ہو جائے گا۔

Marfat.com

تشریح:۔ مصنفؒ نے سابق میں یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ ایک لفظ سے ایک وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے اب یہاں سے اسی اصول پر چار تفریعی مسئلے ذکر فرمارہے ہیں پہلے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت صرف موالی کو شامل ہوگی اور موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی اور اگر موصی (وصیت کرنیوالے) کیلئے صرف ایک معتق بفتح التاء ہو تو وہ مال وصیت یعنی تہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ لفظ مولیٰ معتق (بکسر التاء) بلا واسطہ اور معتق بفتح التاء بلا واسطہ کے درمیان مشترک ہے یعنی مولی اس کو بھی کہتے ہیں جو براہ راست آزاد کرنے والا ہو اور اس کو بھی کہتے ہیں جس کو براہ راست آزاد کیا گیا ہو۔ اور کبھی مجازاً معتق کے معتق (بکسر التاء) اور معتق کے معتق (بفتح التاء) پر بھی اطلاق ہوتا ہے یعنی آزاد کرنے والے کا جو آزاد کرنے والا ہے مجازاً اس کو بھی مولیٰ کہتے ہیں اور آزاد کردہ غلام نے اگر کسی کو آزاد کیا ہے تو مجازاً اس کو بھی مولیٰ کہتے ہیں۔ بہر حال اگر کسی نے اپنی موالی کیلئے وصیت کی اور موصی کیلئے معتق بکسر التاء اور معتق بفتح التاء دونوں ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی تا وقت یہ کہ موصی ان دونوں میں سے کسی ایک کو بیان نہ کردے پس جب موصی ان میں سے کسی ایک کو بیان کردیگا تو وصیت نافذ ہو جائے گی ورنہ بغیر بیان کئے وصیت نافذ نہ ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم جائز نہیں ہے یعنی لفظ مشترک سے بیک وقت اس کے تمام معنی کو مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا مذکورہ وصیت میں لفظ مولیٰ سے معتق بکسر التاء اور معتق بفتح التاء دونوں کا مراد لینا جائز نہ ہوگا اور جب دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے تو موصی پر کسی ایک کا متعین کرنا واجب ہوگا اور متعین نہ کرنے کی صورت میں وصیت باطل ہو جائے گی اور اگر موصی کیلئے معتق بکسر التاء بالکل نہ ہو بلکہ معتق اور معتق المعتق بفتح التاء دونوں ہوں جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے تو اس صورت میں معتق بلا واسطہ تو مال وصیت کا مستحق ہوگا لیکن معتق کا معتق مستحق نہ ہوگا کیونکہ لفظ مولیٰ معتق بلا واسطہ کیلئے حقیقت ہے اور معتق المعتق کیلئے مجاز ہے اور یہ بھی گذر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کا مراد لینا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لہذا یہاں چونکہ حقیقت یعنی معتق بلا واسطہ کو مراد لینا ممکن ہے اسلئے یہاں صرف معتق بلا واسطہ مراد ہوگا اور یہی وصیت کا مستحق ہوگا اور معتق کا معتق کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا اب اگر موصی کا صرف ایک معتق بفتح التاء ہو تو وہ مال وصیت یعنی ایک تہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا پورے مال کا مستحق نہ ہوگا اس لئے کہ وصیت موالی کیلئے کی گئی ہے اور موالی جمع ہے اور عام کی بحث کے آخر میں گذر چکا ہے کہ باب وصیت میں اقل جمع دو ہوتے ہیں پس مذکورہ مسئلہ میں وصیت چونکہ موالی جمع کیلئے کی گئی ہے اسلئے موصی لہ کم از کم دو ہوں گے اور دونوں برابر کے شریک ہوں گے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک مال وصیت (ثلث مال) کے آدھے کا مستحق ہوگا لیکن جب ایک ہی معتق ہے تو وہ اپنے نصف کا مستحق ہوگا اور دوسرا نصف موصی کے ورثاء کو دیدیا جائیگا ہاں اگر موصی کیلئے معتق بلا واسطہ نہ ہو تو معتق المعتق مال وصیت کا مستحق ہو جائیگا کیونکہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہوتا تو مجاز پر عمل کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

وَلَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ تَفْرِيْعٌ ثَانٍ وَعَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اَنَّ الْوَصِيَّةَ يَعْنِىْ لَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ مِنْ اَخَوَاتِهَا وَهِىَ الطِّلَاءُ وَنَقِيْعُ التَّمْرِ وَنَقِيْعُ الزَّبِيْبِ وَنَحْوُهٗ مِنْ سَائِرِ الْمُسْكِرَاتِ بِالْخَمْرِ مِنْ حَيْثُ الْحُرْمَةِ وَاِيْجَابِ الْحَدِّ فَاِنَّ فِى الْخَمْرِ يَجِبُ الْحَدُّ بِشُرْبِ قَطْرٍ مِنْهَا وَتَحْرُمُ قَطْرَةٌ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ اَنْ

Marfat.com

يَصِلَ إِلَى حَدَّ السُّكْرِ وَغَيْرُهَا لَا يَحْرُمُ وَلَا يَسْتَوْجِبُ الْحَدَّ مَا لَمْ يُسْكِرْ وَالْخَمْرُ هُوَ النِّيُّ مِنْ مَاءِ الْعِنَبِ إِذَا غَلَى وَاشْتَدَّ وَقَذَفَ بِالزَّبَدِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ نِيًّا بَلْ كَانَ مَطْبُوْخاً أَوْكَانَ مِنْ غَيْرِالْعِنَبِ كَالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةِ وَالْعَسَلِ وَالزَّبِيْبِ الْمُنْقَعِ فِي الْمَاءِ لَا يُسَمّٰى خَمْراً وَلَا يَاخُذُ حُكْمَهَا وَالشَّافِعِيُّ يُسَمِّيْ كُلَّهَا خَمْراً بِاعْتِبَارِ اَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ مُخَامَرَةِ الْعَقْلِ وَهُوَ يَعُمُّ الْكُلَّ۔

ترجمہ: اور غیر خمر، خمر سے لاحق نہیں ہوتا ہے یہ دوسری تفریع ہے اور اس کا عطف مصنف کے قول ان الوصیۃ پر ہے یعنی خمر کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزیں طلاء، نقیع تمر، نقیع زبیب اور اس کے علاوہ، حرمت اور حد واجب کرنے کے اعتبار سے خمر کیساتھ لاحق نہیں ہوتیں اس لئے کہ خمر میں اس کا ایک قطرہ پینے سے حد واجب ہوتی ہے اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے بغیر اس کے کہ وہ حد سکر تک پہنچے اور خمر کے علاوہ چیزیں جب تک نشہ آور نہ ہوں نہ حرام ہوتی ہیں اور نہ موجب حد ہوتی ہیں اور خمر انگور کا وہ کچا پانی ہے جو خوب جوش مارنے لگے اور شدت پیدا ہو جائے اور جھاگ پھینکنے لگے پس اگر پانی کچا نہ ہو بلکہ پکا ہوا ہو یا پانی انگور کے علاوہ چھوہارے، گندم، شہد یا خشک انگور کا ہو جس کو پانی میں بھگو دیا گیا ہو تو ان میں سے کسی کا نام خمر نہیں رکھا جائے گا اور نہ کوئی اس کا حکم لیگا اور امام شافعیؒ ان تمام کو خمر کیساتھ موسوم کرتے ہیں اس اعتبار سے کہ خمر، مخامرۃ العقل سے مشتق ہے اور یہ معنی سب کو شامل ہیں۔

تشریح:۔ طلاء، انگور کا وہ شیرہ جس کو اس قدر پکایا گیا ہو کہ اس کا دو تہائی سے کم ختم ہو کر ایک تہائی سے زیادہ رہ گیا ہو اور وہ نشہ آور ہو گیا ہو اس کا طلاء نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس کے بارے میں حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا "ما اشبہ ہذا بطلاء البعیر" یہ طلاء بعیر کے کس قدر مشابہ ہے اور طلاء بعیر، تارکول کے مانند ایک دوا ہوتی ہے جو درختوں سے بنائی جاتی ہے اور کھجلی والے اونٹوں کو ملی جاتی ہے پس چونکہ فاروق اعظم نے اس شیرہ انگور کے لئے طلاء بعیر کا لفظ استعمال فرمایا تھا اس لئے اس مخصوص شیرہ کا نام طلاء رکھ دیا گیا۔ نقیع تمر، بھگوئے ہوئے چھوہاروں کا نشہ آور پانی، نقیع زبیب بھگوئے ہوئے خشک انگور کا نشہ آور پانی یعنی اگر پانی میں چھوہارے یا خشک انگور ڈال کر چھوڑ دیا جائے اور وہ جوش مار کر جھاگ پھینکنے لگے تو اس میں نشہ پیدا ہو جاتا ہے اسی کو نقیع تمر اور نقیع زبیب کہا جاتا ہے۔ خمر یہ ہے کہ پانی میں تازہ انگور ڈال کر اس کو چھوڑ دیا گیا ہو اور آگ پر پکایا نہ گیا ہو بلکہ اسی طرح رکھے رکھے اس میں جوش پیدا ہو گیا ہو یعنی نیچے کی چیز اوپر آ گئی ہو پھر شدت جوش کی وجہ سے اسمیں نشہ پیدا ہو گیا ہو اور جھاگ پھینکنے لگا ہو۔ جھاگ پھینکنا حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک شرط ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جھاگ پھینکنا شرط نہیں ہے بلکہ شدت جوش ہی سے خمر ہو جاتی ہے حاصل یہ کہ خمر کیلئے اولا تو یہ ضروری ہے کہ وہ تازہ انگور کی ہو دوم یہ ضروری ہے کہ جس پانی میں انگور ڈالے گئے ہیں وہ پانی کچا ہو، انگور ڈال کر اس کو آگ پر پکایا نہ گیا ہو۔ سوم یہ ضروری ہے کہ اس پانی میں جوش پیدا ہو جائے اور امام صاحب کے نزدیک جھاگ پھینکنا بھی ضروری ہے چنانچہ اگر پانی میں تازہ انگور نہ بھگوئے گئے ہوں بلکہ خشک انگور بھگوئے گئے ہوں یا انگور کے علاوہ چھوہارے یا گندم یا شہد وغیرہ کوئی دوسری چیز بھگوئی گئی ہو تو وہ خمر نہ کہلائے گی اسی طرح اگر تازہ انگور پانی میں ڈال کر پکا لئے گئے ہوں تو وہ بھی خمر نہ کہلائے گی۔ بہر حال خمر کی حقیقت یہ ہے کہ انگور کا وہ کچا پانی جس میں جوش پیدا ہو کر نشہ پیدا ہو جائے اور وہ جھاگ پھینکنے لگے اس کے علاوہ تمام نشہ آور چیزوں کو مجازاً خمر کہا جاتا ہے

Marfat.com

حقیقۃً خمر نہیں کہا جاتا۔

اس تفصیل کے بعد تفریعی مسئلہ ملاحظہ ہو مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک اگر کسی نے خمر کا ایک قطرہ پی لیا تو یہ حرام کا مرتکب ہوگا اور اس پر حد شرب خمر واجب ہوگی خواہ ایک قطرہ کے پینے سے نشہ آیا ہو یا نشہ نہ آیا ہو اور خمر کے علاوہ دوسری مسکر چیزوں میں اس مقدار کا پینا حرام ہوگا اور اس مقدار کے پینے پر حد واجب ہوگی جس مقدار کے پینے سے نشہ آجائے چنانچہ اگر اتنی قلیل مقدار میں پی ہو کہ جس سے نشہ نہ آتا ہو تو اس مقدار کا پینا نہ حرام ہے اور نہ اس کے پینے پر حد واجب ہے لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تمام مسکرات کا حکم وہ ہی ہے جو حکم خمر کا ہے یعنی جس طرح خمر میں مقدار قلیل اور کثیر دونوں حرام ہیں اور ان کے پینے پر حد واجب ہوتی ہے اسی طرح تمام مسکرات میں مقدار قلیل اور کثیر دونوں کا پینا حرام ہے اور دونوں کے پینے پر حد واجب ہوتی ہے خواہ نشہ پیدا ہوا ہو یا نشہ پیدا نہ ہوا ہو۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ خمر مشتق ہے مخامرہ عقل سے اور اس کے معنی ہیں عقل کو چھپا دینا اور یہ معنی تمام مسکرات میں پائے جاتے ہیں لہذا تمام مسکرات کو خمر کہا جائیگا اور تمام مسکرات کا حکم ایک ہی ہوگا لیکن احناف کی طرف سے دلیل اور امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خمر کا لفظ انگور کے کچے پانی (جس میں جوش اور جھاگ پیدا ہو گیا ہو) پر حقیقۃً بولا جاتا ہے اور دوسری مسکر چیزوں پر مجازاً بولا جاتا ہے اور یہ ضابطہ گزر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کا جمع کرنا ناجائز ہے لہذا آیت انما الخمر والمیسر الآیہ جو حرمت خمر پر دلالت کرتی ہے اور حدیث من شرف الخمر فاجلدوہ جو وجوب حد پر دلالت کرتی ہے ان دونوں میں حقیقی خمر مراد ہے یعنی حقیقی خمر کا پینا مطلقاً حرام ہے خواہ اس کے پینے سے نشہ پیدا ہو یا نشہ پیدا نہ ہو اور اس [redacted] سے حد واجب ہو جاتی ہے اب اگر غیر خمر، یعنی مسکر چیزوں کو خمر کیساتھ لاحق کیا گیا اور غیر خمر یعنی مسکر چیزوں کا حکم وہی قرار دیا گیا جو حکم خمر کا ہے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ احناف کے نزدیک قطعاً درست نہیں ہے۔ اور سابق میں یہ ضابطہ گزر چکا ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا لہذا یہاں بھی حقیقت (خمر) پر عمل کرنا چونکہ ممکن ہے اسلئے مجاز، یعنی دوسری مسکر چیزوں کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا یعنی مسکر چیزوں کو خمر کیساتھ لاحق کر کے مسکر چیزوں پر وہ حکم نہیں لگایا جائے گا جو حکم خمر کا ہے۔

وَلَا يُزَادُ بَنُوْبَنِيْهِ فِي الْوَصِيَّةِ لِاَبْنَائِهٖ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيْعٌ ثَالِثٌ اَىْ اِذَا اَوْصٰى اَحَدٌ لِاَبْنَاءِ زَيْدٍ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنُوْبَنِيْنَ يَدْخُلُ فِي الْوَصِيَّةِ الْاَبْنَاءُ وَلَا يَدْخُلُ فِيْهِ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ لِاَنَّ لَفْظَ الْاِبْنِ حَقِيْقَةٌ فِي الْاِبْنِ وَمَجَازٌ فِيْ ابْنِ الْاِبْنِ فَلَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَقَالَا يَدْخُلُ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ اَيْضًا لِاَنَّ اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَيْهِمْ فَيَتَنَاوَلُهُمْ بِاِعْتِبَارِ الظَّاهِرِ۔

ترجمہ:۔ اور بیٹوں کو وصیت کرنیکی صورت میں پوتے مراد نہیں ہونگے یہ عبارت بھی سابق پر معطوف ہے اور تیسری تفریع ہے یعنی جب کوئی شخص زید کے بیٹوں کیلئے وصیت کرے اور زید کے بیٹے اور بیٹے کے بیٹے موجود ہوں تو اس وصیت میں صرف بیٹے داخل ہونگے اور بیٹے کے بیٹے اس میں داخل نہ ہونگے کیونکہ لفظ ابن بیٹے کے معنی میں حقیقت ہے اور بیٹے کے بیٹے کے معنی میں مجاز ہے پس مجاز، حقیقت کیساتھ جمع نہیں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس وصیت میں پوتے بھی داخل ہونگے کیونکہ لفظ ابن ان پر بھی بولا جاتا ہے لہذا یہ لفظ ظاہر کے اعتبار

Marfat.com

سے ان سب کو شامل ہوگا۔

تشریح :۔ یہ عبارت بھی سابق پر معطوف ہے اور مذکورہ ضابطہ پر تیسری تفریع ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر کسی نے ابنائے زید (زید کے بیٹوں) کیلئے کوئی وصیت کی اور زید کے بیٹے اور پوتے دونوں موجود ہیں تو اس وصیت میں صرف زید کے بیٹے داخل ہوں گے اور پوتے داخل نہ ہونگے کیونکہ لفظ ابن بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور پوتے کیلئے مجاز ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہوسکتے۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا پس یہاں بھی چونکہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اسلئے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا یعنی ابنائے زید سے صرف اس کے بیٹے مراد ہونگے اور پوتے مراد نہیں ہونگے صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ لفظ ابن بیٹے اور پوتے دونوں پر بولا جاتا ہے لہذا لفظ ابن عموم مجاز کے طور پر سب کو شامل ہوگا اور وصیت میں زید کے بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہونگے۔

وَلَا يُرَادُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ اَوْلَا مَسْتُمُ النِّسَاءَ عَطْفٌ عَلَىٰ مَا قَبْلَهُ وَتَفْرِيْعٌ رَابِعٌ وَذٰلِكَ لَانَّ لَامَسْتُمْ حَقِيْقَةٌ فِي اللَّمْسِ بِالْيَدِ وَمَجَازٌ فِي الْجِمَاعِ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُوْلُ اِنَّ كِلَيْهِمَا مُرَادٌ هٰهُنَا لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالَىٰ قَالَ اَوْلَا مَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَاِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فَالتَّيَمُّمُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْحَدَثِ فَيَكُوْنُ لَمْسُ النِّسَاءِ نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ وَاِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْجِمَاعِ فَالتَّيَمُّمُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْجَنَابَةِ فَيَحِلُّ تَيَمُّمُ الْجُنُبِ بِهٰذِهِ الْآيَةِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْمَجَازَ هٰهُنَا مُرَادٌ بِالْاِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ تُرَادَ الْحَقِيْقَةُ اَيْضًا لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَلَا يَكُوْنُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ حَتّٰى يَكُوْنَ التَّيَمُّمُ خَلْفًا عَنْهُ بَلْ اِنَّمَا هُوَ خَلَفٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ۔

ترجمہ :۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول ''اولامستم النساء'' میں لمس بالید مراد نہیں ہوگا یہ ماقبل پر معطوف ہے اور چوتھی تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ 'لامستم' لمس بالید میں حقیقت ہے اور جماع میں مجاز ہے پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دونوں مراد ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''ولامستم النساء فلم تجدوا ماء'' ''فیتمموا صعیدا طیبا'' پس اگر لمس بالید مراد ہو تو اس صورت میں تیمم حدث کی وجہ سے ہوگا اور لمس نساء ناقض وضو ہوگا اور اگر لمس بالجماع مراد ہو تو اس صورت میں تیمم جنابت کی وجہ سے ہوگا۔ پس اس آیت سے جنبی کا تیمم جائز ہو جائے گا اور ہم کہتے ہیں کہ اس جگہ ہمارے اور تمہارے درمیان بالاجماع مجاز مراد ہے لہذا حقیقت کا مراد لینا جائز نہ ہوگا کیونکہ دونوں کا اجتماع محال ہے پس لمس بالید ناقض وضو نہ ہوگا یہاں تک کہ تیمم اس کا خلیفہ ہو بلکہ تیمم صرف جنابت کا خلیفہ ہوگا۔

تشریح :۔ اس عبارت میں سابقہ ضابطہ (حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا ناجائز ہے) پر چوتھی تفریع مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ناقضِ وضو ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ لمسِ نساء بالید ناقضِ وضو ہے اور احناف کہتے ہیں کہ لمسِ نساء بالید ناقضِ وضو نہیں ہے دونوں حضرات کا مستدل یہ آیت ہے۔ ''اولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا'' لامستم یعنی ملامستہ ہاتھ سے چھونے کے معنی میں حقیقت ہے اور جماع اور وطی کے معنی میں مجاز ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کو بیک وقت

Marfat.com

مراد لینا چونکہ جائز ہے اس لیے یہاں دونوں مراد ہیں یعنی لمس بالید کی صورت میں حدثِ اصغر کی وجہ سے تیمم واجب ہوگا اور لمس بالید کا ناقضِ وضو ہونا ثابت ہوگا۔ اور جماع کی صورت میں حدثِ اکبر (جنابت) کی وجہ سے تیمم واجب ہوگا، اور اس آیت سے جنبی کے لئے تیمم کا جائز ہونا ثابت ہوگا۔ چنانچہ مروی ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ جنبی کے لیے تیمم کی اجازت نہیں دیتے تھے لیکن جب ابوموسیٰ اشعریؓ نے اس آیت سے جنبی کے لیے تیمم کے جواز پر استدلال کیا تو ابن مسعود نے اس استدلال کو قبول کیا اور دونوں حضرات جنبی کے لیے تیمم کے جواز پر اس آیت کے ذریعہ متفق ہو گئے۔ اور احناف کے نزدیک حقیقت اور مجاز کا بیک وقت مراد لینا چونکہ ناجائز ہے اس لیے یہاں دونوں معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک معنی مراد ہوگا۔ اور جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ہے یعنی احناف وشوافع دونوں اس پر متفق ہیں کہ آیت میں جماع مراد ہے پس جب جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ہیں تو احناف کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز سے بچنے کے لیے حقیقی معنی یعنی لمس بالید مراد نہ ہوگا۔۔۔۔ اور جب آیت میں لمس بالید مراد نہیں ہے تو لمس بالید ناقص وضو بھی نہ ہوگا اور جب لمس بالید ناقض وضو نہیں ہے تو تیمم اس کا خلیفہ اور قائم مقام بھی نہ ہوگا بلکہ تیمم صرف جنابت کا خلیفہ اور قائم مقام ہوگا۔

فَالْاَمْثِلَةُ الثَّلٰثَةُ الْاُوَلُ الْحَقِيْقَةُ فِيْهَا مُتَعَيَّنَةٌ فَلَا يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ وَالْمِثَالُ الْاَخِيْرُ الْمَجَازُ فِيْهِ مُتَعَيَّنٌ فَلَا يُصَارُ اِلَى الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِه لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ فِيْمَا سِوَى الْاَخِيْرِ وَالْمَجَازُ فِيْهِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْآخَرُ مُرَادًا اَىْ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِى فِى الْاَمْثِلَةِ الثَّلٰثَةِ الْاُوَلِ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِىْ فِى الْمِثَالِ الْاَخِيْرِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْمَعْنَى الْآخَرُ اَعْنِى الْمَجَازَ فِى الْاُوَلِ وَالْحَقِيْقَةَ فِى الْاَخِيْرِ مُرَادًا عَلٰى مَا حَرَّرْنَاهُ.

ترجمہ:۔ پس پہلی تین مثالوں میں حقیقت متعین ہے لہذا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اور آخری مثال میں مجاز متعین ہے لہذا حقیقت کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا یہی معنی ہیں مصنف کے اس قول کے کیونکہ اخیر کے سواء تمام مثالوں میں حقیقت متعین ہے اور اخیر میں مجاز مراد ہے لہذا دوسرا معنی مراد ہونے کیلئے باقی نہیں رہا یعنی معنی حقیقی پہلی تین مثالوں میں اور معنی مجازی آخری مثال میں مراد ہیں لہذا دوسرے معنی باقی نہ رہے یعنی پہلی مثالوں میں مجاز اور آخری مثال میں حقیقت مراد ہے جیسا کہ ہم نے تحریر کیا ہے۔

تشریح:۔ چاروں تفریعی مسئلوں کا خلاصہ کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ جمع بین الحقیقت والمجاز چونکہ ناجائز ہے اسلئے اول کی تین مثالوں میں صرف معنی حقیقی مراد ہوں گے اور معنی مجازی مراد نہ ہوں گے اور چوتھی مثال میں صرف مجازی معنی ہوں گے اور حقیقی مراد نہ ہونگے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنِ التَّفْرِيْعَاتِ شَرَعَ فِى رَدِّ اعْتِرَاضَاتٍ تَرِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ فَقَالَ وَفِى الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِى تَدْخُلُ الْفُرُوْعُ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهُ اَنْ يُّقَالَ اِذَا اسْتَاْمَنَ الْحَرْبِىُّ مِنَ الْاِمَامِ وَقَالَ آمِنُوْنَا عَلٰى اَبْنَائِنَا وَمَوَالِيْنَا يَدْخُلُ فِى الْاَبْنَاءِ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ وَفِى الْمَوَالِى مَوَالِىُ الْمَوَالِى مَعَ اَنَّ اَبْنَاءَ الْاَبْنَاءِ مَجَازٌ فِىْ لَفْظِ الْاِبْنِ وَمَوَالِىُ الْمَوَالِى مَجَازٌ فِى الْمَوَالِى فَيَلْزَمُ اجْتِمَاعُ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ فَاَجَابَ بِاَنَّهُ اِنَّمَا تَدْخُلُ الْفُرُوْعُ فِىْ هٰذَا الْاِسْتِيْمَانِ لِاَنَّ ظَاهِرَ الْاِسْمِ صَارَ شُبْهَةً فِى حَقْنِ الدَّمِ لَا اَنَّهُ

Marfat.com

حل فی الارادۃ فالارادۃ بالذات انما ھو للابناء والموالی بلا واسطۃ لکن لما کان لفظ الابناء یتناول ظاھرا لابناء الابناء فی قولہ تعالیٰ یابنی آدم وکذا لفظ الموالی یطلق عرفا علی موالی الموالی فلاجل الاحتیاط فی حفظ الدم یدخلون بلا ارادۃ۔

ترجمہ:۔اور جب مصنفؒ تفریعات سے فارغ ہو گئے تو ان اعتراضات کا جواب دینا شروع کر دیا جو اس قاعدہ پر وارد ہوتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ابناء اور موالی پر امن طلب کرنے کی صورت میں فروع داخل ہو جاتے ہیں۔ یہ سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ جب حربی امام سے امن طلب کرے اور یہ کہے آپ ہمیں ہمارے ابناء اور موالی پر امن دیں تو ابناء میں ابناء الابناء اور موالی میں موالی الموالی داخل ہو جاتے ہیں باوجودیکہ ابناء الابناء لفظ ابن میں مجاز ہے اور موالی الموالی لفظ موالی میں مجاز ہے پس حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا مصنفؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس امن طلب کرنے میں فروع داخل ہیں اسلئے کہ ظاہر اسم حفظ دم میں شبہ ہو گیا نہ یہ کہ وہ ارادے میں داخل ہیں پس بالذات ارادہ تو بلا واسطہ ابناء اور بلا واسطہ موالی کیلئے ہے لیکن چونکہ لفظ ابناء اللہ تعالیٰ کے قول یا بنی آدم میں بظاہر ابناء کے ابناء کو بھی شامل ہے اور اسی طرح عرف میں لفظ موالی، موالی کے موالی پر بولا جاتا ہے اسلئے احتیاطاً حفظ دم میں ابناء کے ابناء اور موالی کے موالی بلا ارادہ داخل رہیں گے۔

تشریح:۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے اس قاعدہ پر کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے چند اعتراضات اور انکے جوابات ذکر کئے ہیں۔

چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی خرابی نے امام المسلمین سے اپنے ابناء پر امن طلب کیا اور یوں کہا ''آمنونا علی ابنائنا'' ہم کو ہمارے ابناء پر امن دیدو، یا اپنے موالی کیلئے امن طلب کیا ور یہ کہا ''آمنونا علی موالینا'' ہمارے موالی کو امن دیدو تو اس امان میں ابناء اور ابناء الابناء دونوں داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح موالی اور موالی کے موالی دونوں داخل جاتے ہیں یعنی یہ امان دونوں کو حاصل ہو جاتا ہے حالانکہ لفظ ابناء، ابناء (بیٹوں) کیلئے حقیقت ہے اور ابناء الابناء (پوتوں) کیلئے مجاز ہے اسی طرح لفظ موالی، موالی (معتق بفتح التاء) کیلئے حقیقت ہے اور موالی کے موالی (معتق المعتق بفتح التاء) کیلئے مجاز ہے پس اس سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئیگا حالانکہ ان دونوں کا اجتماع احناف کے نزدیک ممنوع اور ناجائز ہے۔

اس کے دو جواب ہیں ایک جواب تو یہ ہے کہ حربی نے جب اپنے ابناء پر امان طلب کیا تو گویا اس نے نسل باقی رکھنے کیلئے امان طلب کیا اور نسل کی بقاء اس صورت میں ہے جب کہ ابناء اور ابناء الابناء دونوں کو امان دیا جائے پس یہاں ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز ابناء سے مطلقا فروع مراد ہونگے اور امان طلب کرنے والے کا مقصد یہ ہوگا کہ میرے فروع کو امان دیا جائے اور فروع کا لفظ بیٹوں اور پوتوں دونون کو شامل ہے لہذا اس امان میں بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہونگے گر دونوں کا امان میں داخل ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کے طریقہ پر نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کے طریقہ پر ہوگا عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقی معنی بھی ہو اور مجازی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جیسا کہ یہاں لفظ ابناء سے فروع مراد لئے گئے اور فروع کا ایک فرد ابناء (بیٹے) بھی ہیں اور ابناء الابناء (پوتے) بھی ہیں اسی طرح جب موالی پر امان طلب کیا گیا تو اس کا مقصد بھی موالی کی نسل کو باقی رکھنا ہے اور یہ مقصد اس وقت پورا ہو سکتا ہے

Marfat.com

جب کہ موالی اور موالی کے موالی دونوں کو امان حاصل ہو پس ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز یہاں بھی دونوں امان میں داخل ہوں گے اور امان دونوں کو حاصل ہوگا۔

دوسرا جواب جس کو مصنفؒ بذات خود بیان فرمارہے ہیں یہ ہے کہ مذکورہ امان، ابناء (بیٹوں) اور موالی (معتق غلاموں) کو تو بالذات اور بالارادہ شامل ہوگا مگر چونکہ لفظ ابناء بظاہر ابناء الابناء (پوتوں) کو بھی شامل ہے جیسا کہ ''یابنی آدم'' میں آدم کے پوتے بھی داخل ہیں اور موالی کا لفظ عرفاً موالی کے موالی پر بھی بولا جاتا ہے اسلئے ابناء الابناء اور موالی کے موالی کا اس امان میں داخل ہونا شبہۃً ثابت ہو جائے گا یعنی اس بات کا شبہ ہو جائے گا کہ شاید ابناء الابناء اور موالی کے موالی بھی اس امان میں داخل ہوں اور امان جس طرح بالارادہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح محض شبہ کی وجہ سے بلا ارادہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ امان کے ذریعہ آدمی کے خون کی حفاظت مقصود ہوتی ہے اور اصل یہ ہی ہے کہ خون محفوظ ہو بہر حال مذکورہ مسئلہ میں ابناء اور موالی تو امان میں بالارادہ ہیں اور ابناء الابناء اور موالی کے موالی بلا ارادہ محض شبہ کی وجہ سے احتیاطاً داخل ہیں اور سابق میں گزر چکا ہے حقیقت ومجاز کا اجتماع اس وقت ناجائز ہے جب کہ دونوں کا ارادہ کیا گیا ہو اور یہاں چونکہ دونوں کا ارادہ نہیں کیا گیا بلکہ فقط حقیقت یعنی بیٹوں کا ارادہ کیا گیا ہے اور مجاز یعنی پوتے بغیر ارادہ کے داخل ہو گئے ہیں اسلئے یہ صورت یعنی امان میں ابناء اور ابناء الابناء اور موالی، اور موالی کے موالی دونوں کا داخل ہونا ناجائز نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا۔

وَيَرِدُ عَلٰى هٰذَا الْجَوَابِ اِعْتِرَاضٌ وَهُوَ اَنَّهٗ يَنْبَغِى اَنْ يُعْتَبَرَ مِثْلُ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لِاَجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِى حِفْظِ الدَّمِ فَيُمَا اِذَا اِسْتَامَنَ عَلَى الْآبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فَيَدْخُلُ فِيْهِ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّ لَفْظَ الْآبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اَيْضًا يَتَنَاوَلُ بِظَاهِرِ الْاِسْمِ لِلْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ بِخِلَافِ الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْآبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ حَيْثُ لَا يَدْخُلُ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِاَنَّ ذَا بِطَرِيْقِ التَّبْعِيَّةِ فَيَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ يَعْنِىْ اِنَّ هٰذَا التَّنَاوُلَ الظَّاهِرِىَّ اِنَّمَا هُوَ بِطَرِيْقِ التَّبْعِيَّةِ لِلْمَذْكُوْرِ فَيَلِيْقُ هٰذَا بِاَبْنَاءِ الْاَبْنَاءِ وَمَوَالِى الْمَوَالِى لِاَنَّهُمْ فُرُوْعٌ فِى الْاِطْلَاقِ وَالْخِلْقَةِ جَمِيْعًا دُوْنَ الْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّهُمْ وَاِنْ كَانُوْا فُرُوْعًا لِلْآبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فِى اِطْلَاقِ اللَّفْظِ وَلٰكِنَّهُمْ اُصُوْلٌ فِى الْخِلْقَةِ فَكَيْفَ يَتَّبِعُوْنَهُمْ فِى اللَّفْظِ وَاِنَّمَا تَسْرِىُ الْكِتَابَةُ اِلٰى اَبِيْهِ فِيْمَا اِذَا اِشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ لِاَنَّهٗ دُخُوْلٌ بِالتَّبْعِيَّةِ لِاَنَّهٗ لَيْسَ هُنَا لَفْظٌ يَدْخُلُ فِيْهِ تَبَعًا بَلْ تَحْقِيْقًا لِلصِّلَةِ وَالْاِحْسَانِ فَاِنَّ الْحُرَّ اِذَا اِشْتَرَى اَبَاهُ يَكُوْنُ حُرًّا عَلَيْهِ بِحَقِّ الْاُبُوَّةِ فَاِذَا اِشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ يَصِيْرُ مُكَاتَبًا عَلَيْهِ لِيَتَحَقَّقَ صِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ عَلٰى حَسْبِ حَالِهٖ وَاَمَّا حُرْمَةُ نِكَاحِ الْجَدَّاتِ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ فَبِالْاِجْمَاعِ اَوْ دَلَالَةِ النَّصِّ اَوْ جَعْلِ الْاُمَّهَاتِ بِمَعْنَى الْاُصُوْلِ ثُمَّهٗ لِلْاِحْتِيَاطِ.

ترجمہ:۔اور اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حفظ دم میں احتیاط کی وجہ سے اس طرح کے شبہ کا اس صورت میں بھی

Marfat.com

اعتبار کیا جائے جب کہ آباء اور امہات پر امان طلب کیا ہو تو اس میں اجداد اور جدات بھی داخل ہو جائیں اس لئے کہ لفظ آباء اور لفظ امہات بھی بظاہر اجداد اور جدات کو شامل ہے پس مصنف نے اپنے اس قول سے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ برخلاف آباء اور امہات پر امان طلب کرنے کے کہ اجداد اور جدات داخل نہیں ہوتے اسلئے کہ یہ بطریق تبعیت ہے لہذا یہ فروع کے مناسب ہوگا نہ کہ اصول کے۔ یعنی یہ تناول ظاہری شئی مذکور کیلئے تابع ہونے کے طور پر ہے لہذا یہ ابناء الابناء اور موالی کے موالی کیلئے ہی مناسب ہے کیونکہ یہ اطلاق اور خلقت دونوں میں فروع ہیں نہ کہ اجداد اور جدات اسلئے کہ وہ اگرچہ اطلاق لفظ میں آباء اور امہات کے فروع ہیں لیکن خلقت میں اصول ہیں۔ پس لفظ میں یہ ان کے تابع کس طرح ہونگے اور کتابت اس کے باپ کی طرف سرایت کریگی اس صورت میں جبکہ مکاتب نے اپنے باپ کو خریدا ہو نہ اسلئے کہ یہ دخول بالتبع ہے کیونکہ یہاں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جس میں وہ تبعاً داخل ہو بلکہ یہ صلہ اور احسان کو ثابت کرنے کیلئے ہے اسلئے کہ حر نے جب اپنے باپ کو خریدا تو وہ اس پر بحق ابوت حر ہو جائے گا پس جب مکاتب نے اپنے باپ کو خریدا تو اس کا باپ اس پر مکاتب ہو جائے گا تا کہ ہر ایک کا صلہ اسکے حسب حال متحقق ہو اور باری تعالیٰ کے قول ''حرمت علیکم امہاتکم'' میں جدات کے نکاح کی حرمت اجماع یا دلالۃ النص سے ثابت ہے یا یہاں احتیاطاً امہات کو اصول کے معنی میں کر دیا گیا ہے۔

تشریح:۔ شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے کہا کہ سابق میں مذکور جواب پر ایک اعتراج وارد ہوتا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ابناء الابناء کو ابناء کے امان میں اور موالی الموالی کے امان میں شبہ کی وجہ سے احتیاطاً داخل کیا ہے پس اسی طرح جب آباء کیلئے امان طلب کیا جائے تو اس امان میں احتیاطاً مذکورہ شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے اجداد (دادا اور نانا) کو بھی داخل ہونا چاہیئے تھا اور امہات کیلئے امان طلب کرنے کی صورت میں جدات (دادی اور نانی) کو داخل ہونا چاہئے تھا کیونکہ لفظ آباء بظاہر اجداد کو اور لفظ امہات بظاہر جدات کو شامل ہوتا ہے حالانکہ آپ حضرات کے نزدیک اجداد، آباء کیلئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتے اور جدات، امہات کیلئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتیں۔

فاضل مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آباء کیلئے طلب کردہ امان میں اجداد کا داخل نہ ہونا اور مہات کیلئے طلب کردہ امان میں جدات کا داخل نہ ہونا اسلئے ہے کہ آباء کا ظاہری تناول اجداد پر اور امہات کا ظاہری تناول جدات پر تابع ہونے کے طور پر ہے لہذا آباء کیلئے طلب کردہ امان میں جداد کا داخل ہونا اور امہات کے لئے طلب کردہ امان میں جدات کا داخل ہونا بطریق تبعیت ہوگا یعنی اس دخول میں اجداد، آباء کے تابع ہونگے اور جدات، امہات کے تابع ہونگی۔ حالانکہ اجداد اور جدات اگرچہ اطلاق لفظ میں آباء اور امہات کے فروع اور تابع ہیں لیکن خلقت اور پیدائش میں اصول ہیں اور آباء اور امہات ان کے تابع ہیں۔ پس جب اجداد، جدات خلقت میں اصول ہیں تو وہ لفظ میں آباء اور امہات کے تابع کس طرح ہو سکتے ہیں یعنی اجداد و جدات کو آباء اور امہات کے تابع کرنے میں تابع کو اصل اور اصل کو تابع کرنا لازم آتا ہے اور یہ بات قطعاً غیر معقول ہے بہرحال اس غیر معقول بات سے بچنے کیلئے کہا گیا کہ آباء کے واسطے طلب کردہ امان میں اجداد داخل نہیں ہوں گے اور امہات کے واسطے طلب کردہ امان میں جدات داخل نہیں ہوں گی۔ اور رہے ابناء الابناء اور موالی الموالی تو وہ ابناء اور موالی کے اطلاق لفظ اور خلقت دونوں میں فروع اور تابع ہیں لہذا بطریق تبعیت ابناء کیلئے طلب کردہ امان میں ابناء الابناء کے داخل ہونے میں اور موالی

Marfat.com

کیلئے طلب کردہ امان میں موالی الموالی کے داخل ہونے میں کوئی خرابی نہیں ہے بہرحال جب ان دونوں مسئلوں میں اس قدر فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

''وانما تسری الکتابۃ الخ'' سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب مکاتب اپنے باپ کو خریدتا ہے تو وہ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب ہو جاتا ہے یعنی باپ اپنے بیٹے کا مکاتب ہو جاتا ہے پس اس صورت میں باپ جو اصل ہے وہ اپنے مکاتب بیٹے کا تابع ہو جاتا ہے اور اس میں بھی اصل کا تابع اور تابع کا اصل ہونا لازم آتا ہے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ یہ غیر معقول بات ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اس بات کا مکلف ہے کہ وہ اپنے والدین پر احسان اور صلہ رحمی کرے اور والدین کو بری حالت سے نکال کر اچھی حالت میں رکھنا یہ بھی ان کیساتھ حسن سلوک اور صلہ رحمی کرنا ہے پس یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اطلاق کی وجہ سے باپ، بیٹے کے تابع ہو کر مکاتب ہوگا بلکہ باپ کیساتھ احسان اور صلہ رحمی کو ثابت کرنے کیلئے حکما باپ کیطرف کتابت سرایت کی گئی یعنی باپ مکاتب ہو گیا اور جب ایسا ہے تو کتابت میں باپ کا بیٹے کے تابع ہونا لازم نہ آئے گا اسی صلہ رحمی کو متحقق کرنے کیلئے کہا گیا کہ اگر کسی آزاد آدمی نے اپنے باپ کو خریدا تو یہ بات اپنے بیٹے پر آزاد ہو جائیگا جیسا کہ حدیث میں ہے 'من ملک ذا رحم محرم عتق علیہ' پس اسی طرح جب مکاتب اپنے باپ کو خریدے گا تو وہ بھی اپنے بیٹے پر مکاتب ہو جائیگا یعنی ہر ایک آدمی کی طرف سے اس کے حال کے مطابق صلہ اور احسان متحقق ہوگا۔

''واما حرمۃ نکاح الجدات الخ'' سے بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آیت ''حرمت علیکم امہاتکم'' میں جدات، امہات میں داخل ہیں یعنی اس آیت سے جس طرح انسان پر اپنی امہات سے نکاح کرنا حرام ہے اسی طرح اپنی جدات سے نکاح کرنا بھی حرام ہے پس یہاں بھی اصول (جدات) فروع (امہات) کے تابع ہو گئے ہیں حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اصول کا تابع ہونا غیر معقول بات ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اجماع سے ثابت ہے یا دلالۃ النص سے ثابت ہے اور جب جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے تو نکاح کی حرمت میں جدات (اصول) کا فروع (امہات) کے تابع ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں عموم مجاز کے طور پر امہات سے اصول مراد ہیں یعنی انسان پر اس کے اصول سے نکاح کرنا حرام کر دیا گیا ہے اور اس کے اصول میں چونکہ امہات اور جدات دونوں ہیں اسلئے جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا اور جب جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا تو کوئی اشکال بھی واقع نہ ہوگا۔

وَإِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ وَالدُّخُوْلِ خَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِيْمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيْرُهُ اَنَّهُ إِذَا حَلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ حَقِيْقَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ اَنْ يَّكُوْنَ خَافِيًا وَمَجَازُهُ اَنْ يَّكُوْنَ مُتَنَعِّلًا وَقَدْ قُلْتُمْ اِنَّهُ يَحْنَثُ بِكَلَامِ الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَاَيْضًا اَنَّ حَقِيْقَةَ دَارِ فُلَانٍ اَنْ تَكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ لَهُ وَمَجَازُهُ اَنْ يَّكُوْنَ

Marfat.com

بِطَرِيْقِ الْاِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ لَهٗ وَقَدْ قُلْتُمْ اِنَّهٗ يَحْنَثُ بِكَلَامِ الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ۔

ترجمہ:۔اور حلف کا اطلاق ملک اور اجارہ گھر میں ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے پر ہوگا اس صورت میں جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا یہ دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے اسکی تقریر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا اسلئے کہ گھر میں وضع قدم کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ننگے پاؤں ہو اور اسکا مجاز یہ ہے کہ جوتے پہن کر ہو اور تم نے کہا کہ یہ شخص دونوں صورتوں میں حانث ہو جائیگا لہذا جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا اور دار فلاں کی حقیقت یہ ہے کہ بطریق ملک ہو اور اس کا مجاز یہ ہے کہ بطریق اجارہ اور بطریق عاریہ ہو حالانکہ تم نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں حانث ہو جائیگا پس دوسری وجہ سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا۔

تشریح:۔اس عبارت میں مذکورہ قاعدے (جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے) پر دوسرا اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی اور یہ کہا ''واللہ لا اضع قدمی فی دار خالد'' میں بخدا میں اپنا قدم خالد کے گھر میں نہیں رکھونگا پھر یہ شخص اگر خالد کے گھر میں ننگے پاؤں داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائیگا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائیگا حالانکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے اس طور پر کہ گھر میں قدم رکھنے کی حقیقت یہ ہے کہ ننگے پاؤں داخل ہو کیونکہ وضع الشئی فی الشئی کا مطلب یہ ہے کہ دوسری شئی پہلی شئی کیلئے بلا واسطہ ظرف ہو اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ دار کو قدم کیلئے بلا واسطہ ظرف بنایا جائے اور بلا واسطہ ظرف بنانا اس وقت متحقق ہوگا جب کہ ننگے پاؤں گھر میں داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کی حقیقت ہے اور جوتے پہن کر داخل ہونا یہ وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں کیونکہ جوتے پہن کر داخل ہونیوالے شخص سے اگر داخل ہونے کی نفی کی جائے اور یوں کہا جائے کہ یہ شخص دار خالد میں داخل نہیں ہوا اور اس نے دار خالد میں اپنا قدم نہیں رکھا تو درست ہے اور کسی معنی سے لفظ کی نفی کا صحیح ہونا اس معنی کے مجازی ہونے کی علامت ہے جیسا کہ مجاز کی شروع بحث میں گزر چکا ہے بہر حال جوتے پہن کر داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں پس آپ کے نزدیک چونکہ یہ شخص ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں طرح داخل ہونے سے حانث ہو جاتا ہے اسلئے آپ کے نزدیک بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے اسی مثال میں دوسری وجہ سوال یہ ہے کہ دار خالد کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کی ملک ہو اور خالد اس کا مالک ہو اور مجازی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کے پاس کرایہ کا ہو یا عاریۃ لیا ہوا ہو کیونکہ خالد کے مملوکہ گھر کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے یہ ہی حقیقت کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ خالد کا مملوکہ گھر دار خالد کی حقیقت اور کرایہ اور عاریہ کے گھر کے بارے میں یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے اور یہ مجاز ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ کرایہ اور عاریہ کا مکان دار خالد کے مجازی معنی ہیں اور آپ یہ فرما چکے ہیں کہ قسم کھانیوالا خالد کے مملوکہ مکان میں داخل ہوگا تو بھی حانث ہو جائے گا اور کرایہ اور عاریہ کے مکان میں داخل ہوگا تو بھی حانث ہو جائیگا اور یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے۔

Marfat.com

فَاَجَابَ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَقَعُ هٰذَا الْحَلَفُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ جَمِيْعًا وَكَذَا عَلَى الدُّخُوْلِ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِىْ قَوْلِهٖ لَايَضَعُ قَدَمَهٗ فِىْ دَارِ فُلَانٍ بِاِعْتِبَارِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ وَهُوَ الدُّخُوْلُ وَتِسْعَةُ السُّكْنٰى فَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهٖ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ لَا يَدْخُلُ وَهُوَ مَعْنًى مَجَازِىٌّ شَامِلٌ لِلدُّخُوْلِ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فَيَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ هٰذَا اِذَا لَمْ تَكُنْ لَهٗ نِيَّةٌ فَاِنْ كَانَتْ لَهٗ نِيَّةٌ فَعَلٰى مَا نَوٰى حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا مَاشِيًا اَوْ رَاكِبًا وَاِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ دُخُوْلٍ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّهٗ حَقِيْقَةٌ مَهْجُوْرَةٌ لَا تُعْمَلُ وَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهٖ فِىْ دَارِ فُلَانٍ فِىْ سُكْنٰى فُلَانٍ وَهُوَ مَعْنًى مَجَازِىٌّ شَامِلٌ لِلْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ فَيَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ لٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ ذُكِرَ فِى الْفَتَاوٰى اَنَّهٗ اِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الدَّارُ سُكْنٰى لِفُلَانٍ بَلْ كَانَتْ مُلْكًا غَاطِلَةً عَنِ السُّكُوْنَةِ يَحْنَثُ اَيْضًا اِلَّا اَنْ يُّقَالَ اِنَّ السُّكْنٰى اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ تَحْقِيْقًا اَوْ تَقْدِيْرًا۔

ترجمہ:۔پس مصنفؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ قسم اس کے قول ''لایضع قدمہ فی دارفلان'' میں ملک اور اجارہ دونوں پر واقع ہوگی اور اسی طرح دخول پر واقع ہوگی دخول خواہ ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر ہو عموم مجاز کے اعتبار سے اور وہ دخول اور رہائش کی نسبت ہے چنانچہ اس کے قول ''لایضع قدمہ'' سے ''لایدخل'' مراد ہوگا اور یہ مجازی معنی مطلقا دخول کو شامل ہیں خواہ ننگے پاؤں ہو خواہ جوتے پہن کر ہو پس وہ عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور یہ حکم اس وقت ہے جب کہ متکلم کی کوئی نیت نہ ہو پس اگر متکلم کی نیت ہو تو نیت کے مطابق حکم ہوگا ننگے پاؤں داخل ہونے کی نیت ہو یا جوتے پہن کر پیادہ پا داخل ہونے کی نیت ہو یا سوار ہو کر اور اگر اس نے فقط قدم رکھا بغیر داخل ہوئے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ حقیقت متروکہ ہے اس پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اور اس کے قول ''فی دارفلان'' سے مراد ''فی سکنی فلان'' ہوگا اور یہ مجازی معنی ملک، اجارہ اور عاریہ سب کو شامل ہے پس وہ عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فتاویٰ میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر یہ دارفلاں کا سکنیٰ نہ ہو بلکہ ایسی ملک ہو جو سکونت سے خالی ہو تو بھی حانث ہو جائے گا مگر اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ سکنی عام ہے تحقیقی ہو یا تقدیری ہو۔

تشریح:۔اس عبارت میں سابقہ اعتراض کا جواب مذکور ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ''واللہ لا اضع قدمی فی دار خالد'' کہنے کی صورت میں ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے یعنی قسم کھانیوالے کے قول ''لا اضع قدمی'' سے ''لا ادخل'' (میں فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہونگا) مراد ہے اور 'لا ادخل' ایسا مجازی معنی ہے جو ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں طرح داخل ہونے کو شامل ہے پس جب ''لا اضع قدمی'' سے ''لا ادخل'' مراد ہے اور 'لا ادخل' دونوں طرح داخل ہونے کو شامل ہے تو یہ شخص دونوں طرح داخل ہونے سے عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور جب دونوں طرح داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے تو ہم حنفیوں پر جمع بین الحقیقت والمجاز کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست

Marfat.com

نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ سابقہ حکم اس وقت ہے جب کہ قسم کھانے والے کی کوئی نیت نہ ہو اور اگر اس کی کوئی نیت ہو تو نیت کے مطابق حکم ہوگا چنانچہ اگر اس نے ننگے پاؤں داخل نہ ہونے کی نیت کی تو جوتے پہن کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر جوتے پہن کر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو ننگے پاؤں داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اسی طرح اگر پیادہ پا داخل نہ ہونے کی نیت کی تو سوار ہو کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر سوار ہو کر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو پیادہ پا داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر اس قسم کھانے والے نے صرف اپنے قدم اندر رکھے اور خود اندر داخل نہیں ہوا اس طور پر کہ دروازہ سے باہر لیٹ کر قدم گھر کے اندر داخل کئے اور باقی جسم گھر سے باہر رکھا تو اس صورت میں یہ شخص حانث نہ ہوگا کیونکہ صرف قدم کو اندر رکھنا اور باقی جسم کو باہر رکھنا یہ وضع قدم کی حقیقت ہے لیکن حقیقت مہجورہ ہے اور حقیقت مہجورہ (متروکہ) پر عمل نہیں کیا جاتا ہے لہذا اس پر بھی عمل نہ ہوگا اور ایسا کرنے سے قسم کھانیوالا شخص حانث نہ ہوگا اور یہ حقیقت مہجورہ اس لئے ہے کہ عرفاً وضع قدم سے صرف دخول سمجھا جاتا ہے اور قدم کا اندر اور جسم کا باہر رکھنا نہیں سمجھتا۔ یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ عموم مجاز کیلئے یہ شرط کہ حقیقت معنی مجازی کے افراد میں سے ایک فرد ہو اور جب حقیقت، معنی مجازی کا ایک فرد ہوتا ہے تو عموم مجاز مراد لینے کی وجہ سے اس صورت میں یعنی قدم اندر اور جسم باہر رکھنے کی صورت میں بھی حانث ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ حالف اس صورت میں حانث نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متن میں عموم مجاز سے اصطلاحی عموم مجاز مراد نہیں ہے بلکہ مجاز کا مطلق ہونا مراد ہے یعنی مجاز مطلق ہو کسی قید کیساتھ مقید نہ ہو اور جب ایسا ہے تو کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

سوال کی دوسری شق کا جواب یہ ہے کہ دار مملوکہ اور دار مستاجرہ اور مستعارہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا بھی عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے کیونکہ ''فی دار خالد'' سے ''فی سکنی خالد'' مراد ہے یعنی خالد کے دار مسکونہ میں داخل نہیں ہونگا اور یہ معنی مجازی ہے۔ دار مملوکہ، دار مستعارہ سب کو شامل ہے یعنی خالد جس گھر میں رہتا ہے وہ گھر اسکا مملوکہ ہو یا کرایہ کا ہو یا عاریۃً لیا ہوا ہو یہ کلام سب کو شامل ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ دار سے لذاتہا عداوت نہیں کی جاتی بلکہ اس میں رہنے والے کی وجہ سے اس سے عداوت کی جاتی ہے اسلئے دار خالد سے مراد سکنی خالد لیا گیا ہے اور ''سکنی خالد'' خالد کے ہر مسکونہ گھر کو شامل ہے لہذا حالف ان میں سے ہر ایک گھر میں داخل ہونے سے حانث ہو جائیگا مگر یہ عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور جب دار مملوکہ اور دار مستاجرہ اور مستعارہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے تو ہم پر جمع بین الحقیقت والمجاز کا سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوسکتا ہے وہ کہ کہ فتاوی قاضی خان میں مذکور ہے کہ وہ مکان جس میں قسم کھانے والا داخل ہوا ہے اگر وہ خالد کو مسکونہ اور رہائشی مکان نہ ہو بلکہ خالد کا مملوکہ مکان ہو مگر خالد اس میں رہائش نہ کرتا ہو بلکہ خالی پڑا ہوا ہو تو حالف اس میں داخل ہونے سے بھی حانث ہو جائیگا حالانکہ اس میں داخل ہونے سے حانث نہ ہونا چاہئے تھا کیونکہ یہ مکان 'سکنی خالد'' کے

Marfat.com

قبیل سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ''سکنی'' عام ہے تحقیقی ہو یعنی بالفعل اس میں رہتا ہو یا تقدیری ہو یعنی فی الحال اگر چہ اس میں نہ رہتا ہو لیکن اس میں رہنے کی پوری قدرت ہو پس خالد اپنے مذکورہ مکان میں اگر چہ فی الحال رہائش نہیں رکھتا ہے لیکن اس میں رہائش کرنے کی خالد کو پوری قدرت حاصل ہے حاصل یہ کہ یہاں سکنی تقدیری موجود ہے لہذا اس مکان میں داخل ہونے سے بھی حالف حانث ہو جائیگا یہ خیال رہے کہ یہ اعتراض صرف فتاوی قاضی خان کے بیان پر وارد ہوگا ورنہ شمس الائمہ کے نزدیک اس طرح کے مکان میں داخل ہونے سے حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ اس مکان سے خالد کے سکنی کی نسبت منقطع ہے حالانکہ حالف نے سکنی کو خالد کی طرف منسوب کیا ہے۔

وانما یحنث اذا قدم لیلا اونهارا فی قوله عبدهٔ حرٌّ یوم یقدم فلانٌ جواب سوال آخر تقریرهٔ انه اذا حلف احدٌ فقال عبدی حرٌّ یوم یقدم فلانٌ فالیوم حقیقةٌ فی النهار ومجازٌ فی اللیل وانتم جمعتم بینهما وقلتم بانه ان قدم فلانٌ لیلا اونهاراً یعتق العبدٌ.

ترجمہ:۔اور حالف اپنے قول ''عبدی حر یوم یقدم فلان'' میں حانث ہو جائیگا جب کہ فلاں شخص رات یا دن میں آئے یہ تیسرے سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی اور یہ کہا ''عبدی حر یوم یقدم فلان'' پس 'یوم' دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے اور تم نے ان دونوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ اگر فلاں رات یا دن میں آجائے تو غلام آزاد ہو جائیگا۔

تشریح:۔اس عبارت میں مذکورہ قاعدہ پر ایک تیسرا اعتراض ذکر کیا گیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے کہا کہ اگر آج فلاں شخص آجائے تو میرا غلام آزاد ہے پس غلام اگر آج دن میں آگیا تو بھی غلام آزاد ہو جائیگا اور اگر دن گزرنے کے بعد رات میں آیا تو بھی اس کا غلام آزاد ہو جائیگا حالانکہ لفظ یوم دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے پس احناف کے نزدیک دن اور رات دونوں وقتوں میں فلاں کے آنے سے غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کا ارتکاب کرنا ہے حالانکہ یہ تم حنفیوں کے نزدیک ناجائز ہے۔

(فوائد) یمین: شرعا اس مضبوط عقد کا نام ہے جسکے ذریعہ حالف کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے یمین میں تعلیق بھی داخل ہے کیونکہ تعلیق کہتے ہیں ایک جملہ کے مضمون کے حصول کا دوسرے کے مضمون کے حصول کیساتھ مربوط ہونا اور تعلیق میں حانث ہونا یہ ہے کہ جس چیز کو معلق کیا گیا ہے وہ واقع ہو جائے جیسے کسی نے کہا 'ان جاء خالد فعبدی حر'' اگر خالد آگیا تو میرا غلام آزاد ہے پس خالد کے آتے ہی غلام کی آزادی واقع ہو جائے گی بہر حال تعلیق بھی شرعا یمین ہوتی ہے۔

فاجاب بانه انما یحنث فی هذا المثال بالقدوم لیلا اونهارا لان المراد بالیوم الوقت وهو عام ای الوقت معنی مجازی شامل للنهار واللیل فیحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بین الحقیقة والمجاز وقیل هو مشترک بین النهار وبین مطلق الوقت فاُرید ههنا معنی الوقت وبالجملة لابد ههنا من بیان ضابطة یعرف بها انه فی ای موضع یراد به النهار وفی ای موضع

Marfat.com

يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ فَقِيْلَ إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مُمْتَدًّا يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ لِاَنَّهُ زَمَانٌ مُمْتَدٌّ يَصْلَحُ اَنْ يَّكُوْنَ مِعْيَاراً لِلْفِعْلِ وَاِنْ كَانَ غَيْرَ مُمْتَدٍّ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ الْمُطْلَقُ لِاَنَّهُ يَكْفِى لِذٰلِكَ الْفِعْلِ جُزْءٌ مِنَ الْوَقْتِ وَلٰكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِىْ اَنَّهُ اَىُّ فِعْلٍ يُعْتَبَرُ فِى هٰذَا الْبَابِ الْمُضَافِ اِلَيْهِ اَوِ الْعَامِلِ فَالضَّابِطَةُ اَنَّهُ اِذَا كَانَا مُمْتَدَّيْنِ مِثْلُ اَمْرُكَ بِيَدِكَ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ يُرَادُ بِالْيَوْمِ النَّهَارُ وَاِنْ كَانَا غَيْرَ مُمْتَدَّيْنِ مِثْلُ عَبْدِىْ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ يُرَادُ بِالْيَوْمِ الْوَقْتِ وَاِنْ كَانَ اَحَدُهُمَا مُمْتَدًّا دُوْنَ الْآخَرِ مِثْلُ اَمْرُكَ بِيَدِكَ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ اَوْ اَنْتِ طَالِقٌ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ فَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الْعَامِلُ دُوْنَ الْمُضَافِ اِلَيْهِ بِالْاِتِّفَاقِ.

ترجمہ:۔مصنفؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فلاں شخص اس مثال میں رات یا دن میں آنے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ یوم سے وقت مراد ہے اور وہ عام ہے یعنی وقت مجازی معنی ہے رات اور دن دونوں کو شامل ہے پس حالف عموم مجاز کے اعتبار سے حانث ہو جائے گا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے اور کہا گیا کہ یہ دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے پس یہاں وقت کے معنی مراد ہیں الحاصل یہاں ایک ایسے ضابطہ کا بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یوم سے کس جگہ دن مراد ہوتا ہے اور کس جگہ وقت مراد ہوتا ہے چنانچہ کہا گیا کہ جب فعل ممتد ہو تو یوم سے دن مراد ہوتا ہے اس لئے کہ دن بھی زمانہ ممتد ہے فعل کیلئے معیار بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر فعل غیر ممتد ہو تو یوم سے وقت مطلق مراد ہوتا ہے اسلئے کہ اس فعل کیلئے وقت کا ایک جز بھی کافی ہے لیکن اس بارے میں اختلاف کیا کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر ہے مضاف الیہ یا عامل۔پس ضابطہ یہ ہے کہ جب دونوں فعل ممتد ہوں جیسے ''امرک بیدک یوم یرکب زید'' تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں جیسے ''عبدی حر یوم یقدم فلان'' تو یوم سے وقت مراد ہوگا اور اگر ان دونوں میں سے ایک ممتد اور دوسرا غیر ممتد ہو جیسے ''امرک بیدک یوم یقدم فلان'' یا ''انت طالق یوم یرکب زید'' تو اس صورت میں بالاتفاق عامل معتبر ہوگا نہ کہ مضاف الیہ۔

تشریح:۔اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال ''عبدی حر یوم یقدم فلان'' میں یوم سے وقت مراد ہے اور وقت ایسے مجازی معنی ہیں جو رات و دن دونوں کو شامل ہیں لہذا رات یا دن کسی بھی وقت میں فلاں کے آنے سے حالف کے غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت المجاز کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کی وجہ سے ہوگا اور جب حالف کا حانث ہونا یعنی غلام کا رات و دن دونوں اوقات میں قدوم فلاں کی وجہ سے آزاد ہونا عموم مجاز کے اعتبار سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے نہیں ہے تو سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ لفظ یوم، دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے اور یہاں وقت کے معنی مراد ہیں یعنی یوم یقدم کے معنی ہیں ای وقت یقدم فلان یعنی فلاں آدمی جس وقت آئیگا میرا غلام آزاد ہو جائے گا اور وقت کا اطلاق دن اور رات ہر دو پر ہوتا ہے لہذا فلاں شخص رات میں یا دن میں جس وقت بھی آئے گا آزاد ہو جائے گا۔اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

اب یہاں ایک ایسا ضابطہ بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یوم سے دن کے معنی کب مراد ہوں گے اور مطلق وقت

Marfat.com

کے معنی کب مراد ہوں گے سو اس بارے میں بعض حضرات نے فرمایا کہ فعل اگر ممتد ہو (یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان کی جاسکتی ہو جیسے رکوب چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ''رکبت ہذہ الدابۃ یوما'' تو اس صورت میں یوم سے دن کے معنی مراد ہوں گے کیوں کہ دن ایسا ممتد زمانہ ہے جس کو فعل کیلئے معیار بنایا جاسکتا ہے پس فعل ممتد کیلئے معیار بنانے کے واسطے ضروری ہے کہ یوم سے دن مراد لیا جائے اور اگر فعل غیر ممتد ہو (یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان نہ کی جاسکتی ہو جیسے قدوم، وقوع طلاق، وقوع عتق) تو اس صورت میں یوم سے وقت مراد ہوگا کیوں کہ فعل غیر ممتد کیلئے وقت کا ایک جز کافی ہوتا ہے اس کیلئے طویل وقت درکار نہیں ہوتا۔ البتہ یہاں یہ اختلاف ہے کہ یوم کیساتھ دو فعل مذکور ہوتے ہیں ایک یوم کا مضاف الیہ اور دوم یوم کا عامل لہذا ان دونوں میں سے کس فعل کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ عامل اور مضاف الیہ جب دونوں فعل ممتد ہوں تو یوم سے مراد دن ہوگا جیسے کسی شخص نے اپنی بیوی سے ''امرک بیدک یوم یرکب زید'' کہا یعنی جس دن زید سوار ہوگا اس دن تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا اس مثال میں ''امر بالید'' اور ''رکوب زید'' دونوں فعل ممتد ہیں اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں تو یوم سے وقت مراد ہوگا جیسے ''عبدی حر یوم یقدم فلان'' میں حریت عبد اور قدوم فلاں دونوں غیر ممتد فعل ہیں۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک ممتد ہو اور دوسرا غیر ممتد ہو تو اس صورت میں بالاتفاق فعل عامل معتبر ہوگا اور مضاف الیہ معتبر نہیں ہوگا یعنی فعل عامل اگر ممتد ہو تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر فعل عامل غیر ممتد ہوا تو یوم سے وقت مراد ہوگا مضاف الیہ خواہ ممتد ہو یا غیر ممتد ہو جیسے شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ''امرک بیدک یوم یقدم فلان'' تو اس مثال میں عامل یعنی امر بالید چونکہ ممتد ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے دن مراد ہوگا اور ''انت طالق یوم یرکب زید'' میں عامل یعنی طلاق چونکہ فعل غیر ممتد ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا، پس اعتراض میں پیش کردہ مثال ''عبدی حر یوم یقدم فلان'' میں عامل یعنی حریت عبد چونکہ غیر ممتد فعل ہے اسلئے یہاں یوم سے وقت مراد ہوگا اور وقت کا اطلاق چونکہ شب و روز دونوں پر ہوتا ہے اسلئے فلاں دن میں آئے یا رات میں آئے بہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا، اور جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

بقول محشی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح نے اوپر کی سطروں میں فرمایا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر ہے مضاف الیہ یا عامل پس جب یہ اختلاف موجود ہے تو شارح کا بالاتفاق کہنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کسی بھی صورت میں مضاف الیہ کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ صرف عامل کا اعتبار ہوتا ہے اور اکثر کا خیال یہ ہے کہ جب دونوں فعل غیر ممتد ہوں تو مضاف الیہ کا اعتبار ہوتا ہے پس اسی اختلاف کا اعتبار کرتے ہوئے شارح نے سابق میں ''لکنہم اختلفوا فی انہ الخ'' فرمایا ہے لیکن جب دونوں فعل مختلف ہوں یعنی ایک ممتد اور دوسرا غیر ممتد ہو تو تمام حضرات نے صرف عامل کا اعتبار کیا ہے اور مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا اسی وجہ سے شارح نے آخر میں بالاتفاق کا لفظ ذکر کیا ہے۔

وَاِنَّمَا اُرِيْدَ النَّذْرُ وَالْيَمِيْنُ فِيْمَا اِذَا قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبَ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيْرُهٗ اَنْ يُّقَالَ اِذَا قَالَ شَخْصٌ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبَ وَنَوٰى بِهِ النَّذْرَ وَالْيَمِيْنَ اَوْنَوَى الْيَمِيْنَ فَقَطْ وَلَمْ يَخْطُرْ بِبَالِهِ النَّذْرُ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ نَذْرًا وَيَمِيْنًا مَعًا وَالنَّذْرُ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيُّ وَالْيَمِيْنُ مَعْنَاهُ الْمَجَازِيُّ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ

Marfat.com

والمجاز معا حتى قيل يلزم بفواته القضاء للنذر والكفارة لليمين ولهذا قيل انه ينبغي ان يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة ومحمد بخلاف ابي يوسف فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني وان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والايراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما۔

ترجمہ:۔اور نذر اور یمین دونوں اس صورت میں مراد ہوں گے جبکہ کسی نے کہا ''للہ علی صوم رجب'' یہ بھی ایک دوسرے سوال کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے ''للہ علی صوم رجب'' اور اس سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی۔اور اس کے دل میں نذر کا خیال بھی پیدا نہیں ہوا۔تو نذر اور یمین دونوں مراد ہوں گی نذر اس کے حقیقی معنی ہیں اور یمین اس کے مجازی معنی ہیں پس حقیقت ومجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا حتی کہ کہا گیا کہ صوم رجب کے فوت ہونے سے نذر کی وجہ سے قضاء اور یمین کی وجہ سے کفارہ لازم آئے گا اسی وجہ سے کہا گیا کہ مناسب یہ ہے کہ رجب کو بلا تنوین پڑھا جائے تا کہ اس سال کا رجب مراد ہو اور اس کا ثمرہ فوت ہونے کی صورت میں ظاہر ہو۔برخلاف اس صورت کے جبکہ عمر کا کوئی بھی رجب ہو تو اس کا ثمرہ نہیں ظاہر ہوگا مگر موت کیوقت فدیہ کی وصیت کرنے کی صورت میں اور یہ سوال امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ پر وارد ہوتا ہے برخلاف امام ابو یوسفؒ کے اسلئے کہ ان کے نزدیک پہلی صورت میں نذر اور دوسری صورت میں یمین ہے اور اگر کوئی نیت نہیں کی یا یمین کی نفی کیساتھ یا بغیر نفی کے نذر کی نیت کی تو یہ بالاتفاق نذر ہوگی۔اور اگر نذر کی نفی کیساتھ یمین کی نیت کی تو یہ بالاتفاق یمین ہوگی اور اعتراض پہلی دو صورتوں کی بناء پر طرفین کے مذہب پر ہے۔

تشریح:۔اس عبارت میں سابقہ قاعدہ پر چوتھا اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا ''للہ علی صوم رجب'' اور اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا فقط یمین کی نیت کی اور نذر کا اثبات یا نفیا خیال تک نہ آیا تو یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوگا یعنی اگر رجب میں روزے نہ رکھے تو نذر کی وجہ سے اس شخص پر ان روزوں کی قضاء واجب ہوگی اور یمین کی وجہ سے اس پر کفارہ یمین واجب ہوگا بہر حال مذکورہ دونوں صورتوں میں یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہے اور نذر اس کلام کے حقیقی معنی ہیں اس لئے کہ یہ کلام نذر کیلئے موضوع ہے اور اس کلام سے نذر کے معنی کا مراد ہونا نیت پر بھی موقوف نہیں ہے بلکہ اس کلام سے نذر کے معنی بغیر قرینہ کے مفہوم ہوتے ہیں اور یہ سب باتیں حقیقت ہونے کی علامت ہیں۔پس ثابت ہوگیا کہ نذر اس کلام کی حقیقت ہے اور یمین اس کلام کے مجازی معنی ہیں کیونکہ اس کلام سے یمین کا ثبوت قرینہ پر موقوف ہے اور کسی معنی کا قرینہ سے مفہوم ہونا اس کے مجاز ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہوگیا کہ یمین اس کلام کا مجازی معنی ہے بہر حال اس کلام کے متکلم نے جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی تو اس کلام سے نذر اور یمین دونوں مراد ہوئے اور دونوں مراد ہونے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا حالانکہ تم حنفیوں نے جمع بین الحقیقت والمجاز کو ناجائز قرار دیا ہے۔اسی وجہ سے کہا گیا

Marfat.com

کہ لفظ رجب کو بلا تنوین غیر منصرف پڑھنا مناسب ہے کیوں کہ جب رجب غیر منصرف ہوگا تو علم ہونے کی وجہ سے اسی سال کا رجب مراد ہوگا اور اسی سال کا رجب متعین ہے پس اگر اس متعین رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو اس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ یہ کلام چونکہ نذر ہے اسلئے اس پر ایک ماہ کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی کیونکہ نذر کے فوت ہونے سے قضاء واجب ہوتی ہے اور چونکہ یہ کلام یمین بھی ہے اسلئے اس پر کفارہ یمین بھی واجب ہوگا کیونکہ یمین کے خلاف کرنے سے کفارہ یمین واجب ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر رجب کو تنوین کیساتھ پڑھا گیا تو یہ منصرف ہوگا اور علم نہ ہونے کی وجہ سے غیر معین ہوگا یعنی زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے رکھنا ضروری ہوگا۔ اس کا ثمرہ صرف موت کے وقت ظاہر ہوگا اس طور پر کہ اگر زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو اس پر فدیہ اور کفارہ کی وصیت کرنا واجب ہوگا۔ یعنی نذر کی وجہ سے ایک ماہ کے روزوں کا فدیہ دینے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا اور یمین کی وجہ سے کفارہ، یمین ادا کرنے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا حضرت امام ابو یوسفؒ کے مذہب پر واقع نہ ہوگا اسلئے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ کلام پہلی صورت میں یعنی جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو صرف نذر ہوگا یعنی اس کلام کے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور دوسری صورت میں یعنی جب فقط یمین کی نیت کی ہو تو یہ کلام صرف یمین ہوگا یعنی اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور جب ایسا ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر متکلم نے اپنے اس کلام سے کوئی نیت نہ کی ہو یا نذر کی نیت کی ہو اور یمین نہ ہونے کی نیت کی ہو یا نذر کی نیت کی ہو اور اثباتا یا نفیاً یمین کی کوئی نیت نہ کی ہو تو ان تینوں صورتوں میں یہ کلام بالاتفاق نذر ہوگا اور یمین نہ ہوگا، چنانچہ رجب کے روزے نہ رکھنے کی صورت میں اس پر قضاء واجب ہوگی اور کفارہ یمین واجب نہ ہوگا اور اگر اس کلام سے یمین کی نیت کی ہو اور نذر نہ ہونے کی نیت کی ہو تو یہ کلام بالاتفاق یمین ہوگا چنانچہ رجب کے روزے نہ رکھنے کی صورت میں اس پر صرف کفارہ یمین واجب ہوگا۔ اور روزوں کی قضاء واجب نہ ہوگی۔ شارحؒ نے پھر وہی بات کہی کہ پہلی دو صورتوں (جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو یا صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا اثباتا یا نفیاً خیال بھی نہ ہو) میں جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا، ابو یوسفؒ کے مذہب پر واقع نہ ہوگا۔

فاجاب المصنفؒ بانہ انما اُرید النذرُ والیمینُ جمیعًا فی ھذہ الصورۃ لانہ نذرٌ بصیغتہ یمینٌ بموجبہ وتحریرہ انَّ قولہ للہ علیَّ صیغۃُ نذرٍ وھو معناہ الموضوعُ لہ وکان صومُ رجب مثلاً قبل النذر مباح الفعل والترک وبعد النذر صار الفعلُ واجبًا والترکُ حرامًا فیلزم من موجب ھذا النذر تحریمُ المباح الذی ھو الترکُ وتحریمُ الحلال یمینٌ لانَّ الرسولَ ﷺ قد حرَّم مارۃ او العسل علی نفسہ فسمی اللہ ذلک یمینا وقال لمْ تُحرِّمُ ما احلَّ اللہُ لک ثُمَّ قال قد فرض اللہُ لکمْ تحلۃَ ایمانکمْ فعلم انَّ تحریم الحلال یمینٌ فیکونُ الیمینُ موجبا للکلام لا مُرادا بطریق المجاز ولکنہ یرد علیہ انہ اذا کان موجبا ینبغی ان یُثبت بدون النیۃ لانَّ موجب الشئی لا یحتاج الی النیۃ الا

Marfat.com

اَنْ یُّقَالَ اِنَّـهَا كَالْحَقِيْقَةِ الْمَـهْجُوْرَةِ فَلِذَا يَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ وَقِيْلَ اِنَّ الْيَمِيْنَ هِىَ الْمُرَادَةُ مِنَ اللَّفْظِ وَالنَّذْرِ لَيْسَ بِمُرَادٍ بَلْ جَاءَ بِصِيْغَةِ اللَّفْظِ وَلٰكِنَّ هٰذَا اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا نَوَى الْيَمِيْنَ فَقَطْ وَاَمَّا اِذَا نَوَاهُمَا فَقَدْ دَخَلَ النَّذْرُ تَحْتَ الْاِرَادَةِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا اِلَيْهِ وَقِيْلَ اِنَّ قَوْلَهٗ لِلّٰهِ بِمَعْنَى وَاللّٰهِ صِيْغَةُ يَمِيْنٍ وَقَوْلُهٗ عَلَىَّ صِيْغَةُ نَذْرٍ فَلَا يَجْتَمِعَانِ فِىْ لَفْظٍ وَاحِدٍ.

ترجمہ:۔پس مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس صورت میں نذر اور یمین دونوں مراد ہیں کیوں یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے اور اس کی توضیح اس طرح ہے کہ اس کا قول للہ علی نذر کا صیغہ ہے، اور نذر اس کا معنی موضوع لہ ہے اور مثلاً نذر سے پہلے رجب کا روزہ مباح الفعل اور مباح الترک دونوں تھا اور نذر کے بعد فعل واجب اور ترک حرام ہو گیا پس اس نذر کے موجب سے اس مباح یعنی ترک فعل کا حرام کر دینا لازم آئے گا اور حلال کو حرام کرنا یمین ہے۔ اسلئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ماریہ قبطیہؓ کو یا شہد کو اپنی ذات پر حرام کر لیا تھا۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس کو یمین کیساتھ موسوم کیا اور فرمایا آپ اللہ کی حلال کردہ چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں۔ پھر فرمایا مقرر کر دیا ہے اللہ نے تمہارے لئے کھول ڈالنا تمہاری قسموں کا پس معلوم ہو گیا کہ حلال کو حرام کرنا یمین ہے پس یمین کلام کا موجب ہے مجاز کے طور پر مراد نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب یمین موجب ہے تو مناسب ہے کہ یمین بلا نیت ثابت ہو کیوں کہ شئی کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے مگر یہ کہ جواب دیا جائے کہ یمین حقیقت متروکہ کی طرح ہے لہذا یمین محتاج نیت ہو گی اور کہا گیا کہ لفظ سے یمین مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ یہ صیغہ لفظ سے آ گئی ہے لیکن یہ اس وقت درست ہو گا جب کہ فقط یمین کی نیت کی ہو اور جب دونوں کی نیت کی ہو تو نذر ارادہ کے تحت داخل ہو گی اگر چہ یہ ارادے کی محتاج نہیں ہے۔ اور کہا گیا کہ اس کا قول ''للہ'' ''واللہ'' کے معنی میں یمین کا صیغہ ہے اور اس کا قول ''علی'' نذر کا صیغہ ہے لہذا یہ دونوں لفظ واحد میں جمع نہیں ہو رہے ہیں۔

تشریح:۔ فاضل مصنفؒ نے مذکورہ اعتراض کے جواب میں فرمایا کہ مذکورہ کلام ''للہ علی صوم رجب'' سے نذر اور یمین دونوں مراد ہیں لیکن جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر نہیں، بلکہ اسلئے کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے، اور صیغہ کے اعتبار سے نذر اس وجہ سے ہے کہ اس کلام میں علی کا لفظ مذکور ہے اور ''علی'' کا لفظ ایجاب (کسی شئی کو واجب کرنے) کیلئے آتا ہے اور اپنی ذات پر کسی چیز کو واجب کرنے کا نام ہی نذر ہے پس ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور نذر اس کلام کا معنی موضوع لہ ہے اور یہ کلام اپنے موجب کے اعتبار سے یمین اسلئے ہے کہ ماہ رجب کا روزہ نذر سے پہلے مباح تھا یعنی روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں برابر تھا لیکن نذر کے بعد روزہ رکھنا واجب ہو گیا اور روزہ کو ترک کرنا حرام ہو گیا یعنی اس نذر سے ایک مباح یعنی ترک صوم کو حرام کرنا لازم آیا اور مباح اور حلال کو حرام کرنے کا نام ہی یمین ہے۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اپنے اوپر حضرت ماریہ قبطیہؓ یا شہد کو حرام کر لیا تھا پس اللہ تعالیٰ نے اس حلال اور مباح فعل کو حرام کرنے کا نام یمین رکھا اور یوں فرمایا جناب آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں جس کو اللہ نے آپ کیلئے حلال کیا ہے اور پھر فرمایا کہ اللہ نے تمہارے لئے یہ مقرر کیا ہے کہ تم کفارہ دیکر اپنی قسموں کو کھول ڈالو یعنی قسم کے خلاف عمل کرو اور کفارہ ادا کر دو اس

Marfat.com

سے بھی معلوم ہوا کہ حلال کو حرام کرنے کا نام یمین ہے یعنی مذکورہ نذر سے تحریم حلال لازم آتا ہے اور تحریم حلال کا نام یمین ہے لہذا مذکورہ کلام میں یمین، نذر کیلئے لازم ہوئی، اور لازم ہی کا دوسرا نام موجب ہے پس ثابت ہو گیا کہ یہ کلام اپنے موجب اور لازم کے اعتبار سے یمین ہے یعنی یمین اس کلام کا موجب ہے نہ کہ بطریق مجاز مراد یعنی اس کلام سے یمین کا اراہ موجب ہونے کی وجہ سے کیا گیا ہے نہ کہ مجازی معنی ہونے کی وجہ سے بہر حال یہ کلام جب اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر اور موجب کے اعتبار سے یمین ہے تو نذر اور یمین دونوں کو مراد لینے کی صورت میں اس اعتبار سے ان دونوں کا جمع ہونا لازم آئے گا۔

اور جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آئے گا اور جب ایسا ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔ البتہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ یمین جب اس کلام کا موجب ہے تو یمین بغیر نیت کے ثابت ہونی چاہیئے تھی کیونکہ شئی کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا حالانکہ یمین کا ثبوت بغیر نیت کے نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام کیلئے یمین حقیقت مہجورہ کے مانند ہے کیونکہ مباح چیز کو حرام کرنا اگرچہ اس کلام منذور بہ کیلئے لازم ہے یعنی مذکورہ نذر سے اگرچہ تحریم مباح لازم آتا ہے لیکن اس سے عادۃ یمین کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو سے یمین کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں یعنی جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو پر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا، اسی طرح عادۃً مذکورہ تحریم مباح پر بھی یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے اور جب مذکورہ تحریم مباح پر عادۃً یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا تو یہ یمین، حقیقت مہجورہ کے مانند ہوگئی یعنی جس طرح حقیقت مہجورہ کو عادۃً اور عرفاً چھوڑ دیا جاتا ہے اسی طرح اس یمین کو بھی چھوڑ دیا گیا ہے اور حقیقت مہجورہ پر عمل کرنے کیلئے چونکہ نیت کی ضرورت ہوتی ہے اسلئے اس یمین پر عمل کرنے کیلئے بھی نیت کی ضرورت ہوگی۔ لیکن یہ جواب بھی اعتراض سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ جب یمین کا ارادہ کیا گیا اور یمین معنی مجازی ہیں اور نذر جو مذکورہ کلام کے معنی حقیقی ہیں وہ بھی مراد ہیں تو پھر حقیقت ومجاز دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا لازم آیا حالانکہ یہ مذکورہ قاعدہ کے خلاف ہے پس جواب کے ذریعہ جس اعتراض سے فرار اختیار کیا تھا اسی پر قرار لازم آیا۔ شاید شارح نے ''الا ان یقال'' کے ذریعہ جواب کے اسی ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ بعض حضرات مثلاً صاحب توضیح نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ کلام ''للہ علی صوم رجب'' سے مراد یمین ہی ہے یعنی اس کلام سے صرف یمین کا ارادہ کیا گیا ہے اور رہی نذر تو وہ اس کلام سے مراد نہیں ہے بلکہ صیغہ الفظ یعنی نفس کلام سے ثابت ہوئی ہے پس جب اس کلام سے صرف یمین مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ نذر صیغہ لفظ کیساتھ آگئی ہے تو ارادہ میں دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آیا۔ اور جب ارادہ میں دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آیا تو یہ اجتماع ناجائز بھی نہ ہوگا کیوں کہ ارادہ ہی میں حقیقت ومجاز دونوں کا جمع ہونا ناجائز ہے اسی کے علاوہ ناجائز نہیں ہے مگر یہ جواب بھی جامع نہیں ہے کیونکہ یہ جواب اس وقت تو درست ہوگا جب کہ متکلم نے مذکورہ کلام سے صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا دل میں خیال بھی نہ آیا ہو، لیکن اگر متکلم نے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو اس وقت یمین کی طرح نذر بھی ارادہ کے تحت داخل ہوگی اگرچہ نذر محتاج ارادہ نہ ہو اور جب نذر اور یمین دونوں ارادے کے تحت داخل ہیں تو پھر وہی حقیقت ومجاز کا ارادے میں جمع کرنا لازم آیا لہذا یہ جواب بھی جامع اور حاذی نہ ہوگا۔

بعض حضرات مثلاً شمس الائمہ نے اصل اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ متکلم کا کلام للہ، واللہ، کے معنی میں یمین کا صیغہ ہے اور علی نذر کا

Marfat.com

صیغہ ہے پس نذر کا ارادہ ایک لفظ سے کیا گیا ہے اور یمین کا ارادہ دوسرے لفظ سے کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو ایک لفظ سے دونوں کا ارادہ کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دو لفظوں سے ارادہ کرنا لازم آیا حالانکہ ایک لفظ سے حقیقت ومجاز دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا ناجائز ہے دو لفظوں سے ناجائز نہیں ہے پس اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسألة النذر به توضيحا وتاييدا فان من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه والا فبين الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر۔

ترجمہ:۔ پس یہ کلام قریبی رشتہ دار کو خریدنے کے مانند ہے کیونکہ شراء اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے اعتاق ہے مسئلہ نذر کو شراء قریب کے ساتھ تشبیہ دینا اس کو واضح اور قوی کرنے کیلئے ہے کیوں کہ جس شخص نے اپنے قرابتدار کو خریدا تو یہ اپنے صیغہ کے لحاظ سے تملک ہوگا اسلئے کہ لفظ شراء مالک ہونے کیلئے موضوع ہے لیکن یہ اپنے موجب کے اعتبار سے تحریر واعتاق ہوگا کیونکہ ملک مع القرابت کا مقتضیٰ عتق ہے، نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو وہ مملوک اس پر آزاد ہو جائے گا ورنہ تو شراء اور اعتاق کے درمیان بظاہر منافات ہے۔

تشریح:۔ فاضل مصنف نے جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتراض کو دور کرنے کیلئے فرمایا تھا کہ "للہ علی صوم رجب" اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے اسی کی نظیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو خریدنا تو یہ صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہوگا کیونکہ لفظ شراء (خریدنا) مالک ہونے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہ صیغہ اپنے موجب کے اعتبار سے اعتاق (آزاد کرنا ہوگا کیونکہ ملک مع القرابت یعنی ذی رحم محرم کے مالک ہونے کا موجب اور مقتضی عتق (آزاد ہونا) ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو اس پر اس ذی رحم محرم کا آزاد ہونا ضروری اور لازم ہے جیسا کہ رسول ہاشمی سید الکونین ﷺ نے فرمایا ہے "من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ" حاصل یہ کہ شراء، ملک کی علت ہے اور ملک قریب، عتق کی علت ہے، پس ملک قریب کے واسطہ سے عتق کو شراء کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے اور یہ کہہ دیا گیا ہے کہ شراء قریب سے قریبی رشتہ دار آزاد ہو جاتا ہے ورنہ شراء اور عتق میں بظاہر منافات ہے اسلئے کہ شراء ملک کو ثابت کرتا ہے اور عتق ملک کو زائل کرتا ہے، اور مثبت اور مزیل کے درمیان منافات ظاہر ہے۔

ثم لما فرغ المص عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال

Marfat.com

وَالْمَحَلِّ وَاللَّازِمِ وَالْمَلْزُوْمِ وَغَيْرِهَا يُسَمّٰى مجازا مُرْسَلاً وَالْمُصَنِّفُ عَبَّرَ عَنْ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ كُلِّهَا بِقَوْلِهِ صُوْرَةً وَعَنْ عَلَاقَةِ الْاِسْتِعَارَةِ الْمُسَمَّاةِ بِالتَّشْبِيْهِ بِقَوْلِهِ مَعْنًى فَكَاَنَّهُ قَالَ وَطَرِيْقُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ بِعَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ اَوْ بِعَلَاقَةِ الْاِسْتِعَارَةِ الْاَوَّلُ هُوَ الصُّوْرِيُّ وَالثَّانِيْ هُوَ الْمَعْنَوِيُّ وَاَرَادَ بِالصُّوْرِيِّ اَنْ تَكُوْنَ صُوْرَةُ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ مُتَّصِلاً بِصُوْرَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ بِنَوْعِ مُجَاوَرَةٍ بِاَنْ يَّكُوْنَ سَبَبًا لَهُ اَوْ عِلَّةً اَوْ شَرْطًا اَوْ حَالاً اَوْ عَكْسَهَا وَبِالْمَعْنَوِيِّ اَنْ يَّكُوْنَا مُتَشَارِكَيْنِ فِيْ مَعْنًى وَاحِدٍ خَاصٍّ مَشْهُوْرٍ بِهِ فِي الْعُرْفِ.

ترجمہ :۔پھر مصنفؒ نے تفریعات کے بیان سے فارغ ہوکر مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو صوری ہو یا معنوی ہو اصولیوں کی اصطلاح میں استعارہ اور مجاز مترادف ہیں اور اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ ہو تو وہ اپنے تمام اقسام کیساتھ استعارہ کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔اور اگر اس میں تشبیہ کے علاوہ پچیس علاقوں مثلاً سببیت اور مسببیت ،حال اور محل،لازم اور ملزوم وغیرہ میں سے کوئی علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اپنے قول صورۃً سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ یعنی تشبیہ کو اپنے قول معنیً سے تعبیر کیا ہے۔گویا انہوں نے یہ کہا کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ موجود ہو خواہ مجاز مرسل کے علاقوں میں سے ہو خواہ استعارہ کا علاقہ ہو۔اول صوری ہے اور ثانی معنوی ہے اور صوری سے مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کیساتھ کسی طرح مجاورت کی وجہ سے متصل ہو بایں طور کے معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ یہ دونوں معانی کسی ایسے خاص معنی میں شریک ہوں جو عرف میں مشبہ بہ کیساتھ مشہور ہو۔

تشریح :۔شارحؒ نے فرمایا کہ جب مصنفؒ قاعدہ مذکورہ (جمع بین الحقیقت والمجاز کے عدم جواز) پر چار تفریعات اور اس قاعدے پر وارد شدہ چار اعتراضات کے جوابات بیان فرما چکے ہیں تو اب یہاں سے مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان صورۃً اتصال ہو یا معنیً اتصال ہو۔اور اہل اصول کی اصطلاح میں استعارہ اور مجاز دونوں مرادف ہیں یعنی دونوں کی تعریف ایک ہے اور اہل بلاغت کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے کیونکہ اہل بلاغت کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ موجود ہو تو وہ استعارہ کے نام کیساتھ موسوم ہوتا ہے خواہ استعارہ کی کوئی بھی قسم ہو اور اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی علاقہ ہو تو وہ مجاز مرسل کیساتھ موسوم ہوتا ہے۔

شارحؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو لفظ صورۃً سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ تشبیہ کو لفظ معنیً سے تعبیر کیا ہے گویا مصنفؒ نے یوں کہا ہے کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مجاز مرسل کے پچیس علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ موجود ہو یا استعارہ کا علاقہ یعنی علاقہ تشبیہ موجود ہو اول کو صوری اور ثانی کو معنوی کہتے ہیں۔

Marfat.com

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کیساتھ کسی طرح کی مجاورت کیوجہ سے متصل ہو اس طور پر کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنی حقیقی، معنی مجازی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو معنی مشبہ بہ میں دوسرے معانی اور اوصاف کے مقابلہ میں زیادہ مشہور ہو۔

(فوائد) عبارت میں چونکہ استعارہ باقسامہا کا لفظ آگیا ہے اسلئے استعارہ کی اقسام کا ذکر ضروری ہے چنانچہ عرض ہے کہ استعارہ کی چار قسمیں ہیں (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تصریحیہ (۳) استعارہ تخییلیہ (۴) استعارہ ترشیحیہ، استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کیساتھ دل میں تشبیہ دے کر مشبہ کے علاوہ تمام ارکان تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہو اور استعارہ تخییلیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ متروک کا کوئی لازم مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو ان دونوں کی مثال یہ ہے ''انشبت المنیۃ اظفارہا موت نے اپنے پنجے گاڑ دئے۔ اس مثال میں موت کو درندے کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ یعنی موت کے علاوہ باقی تمام ارکان تشبیہ (مشبہ بہ، وجہ شبہ، ادات تشبیہ) ترک کر دیئے گئے ہیں لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوگا اور اظفار (ناخن) جو مشبہ بہ یعنی درندے کیلئے لازم ہیں ان کو مشبہ یعنی موت کیلئے ثابت کر دیا گیا ہے لہذا یہ استعارہ تخییلیہ ہوگا اور استعارہ ترشیحیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ متروک کا کوئی مناسب مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو جیسے اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالہدیٰ فما ربحت تجارتہم'' میں منافقین کے استبدال ضلالت بالہدیٰ کو خرید وفروخت کرنے والوں کے معاملہ کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ کے علاوہ تمام ارکان تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہے مگر ربح اور تجارت جو مشبہ بہ متروک کے مناسبات میں سے ہیں ان کو مشبہ یعنی منافقین کے استبدال کیلئے ذکر کر دیا گیا ہے استعارہ تصریحیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کا ذکر کیا جائے اور مشبہ مراد لیا جائے جیسے رایت اسدا یرمی میں نے شیر کو تیر اندازی کرتے ہوئے دیکھا اس مثال میں مذکور اگرچہ مشبہ بہ یعنی اسد ہے مگر مراد مشبہ یعنی رجل شجاع ہے اور اس پر قرینہ لفظ یرمی ہے مجاز مرسل کے جن پچیس علاقوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کی تفصیل اس طرح ہے (۱) سبب کا اطلاق مسبب پر یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہو جیسے رعینا الغیث میں غیث (بارش) سبب ہے اور سبزہ اور گھاس اس کا مسبب ہے پس مثال میں سبب یعنی غیث ذکر کیا گیا ہے مگر مراد مسبب یعنی سبزہ لیا گیا ہے کیونکہ چرانے کی چیز سبزہ اور گھاس ہوتی ہے نہ کہ بارش (۲) مسبب کا اطلاق سبب پر یعنی مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہو جیسے امطرت السماء نباتا میں نبات مسبب ہے اور بارش اس کا سبب ہے پس اس مثال میں نبات مسبب بول کر بارش (سبب) مراد لیا گیا ہے اور جیسے انی اعصر خمرا میں خمر مسبب ہے اور انگور اس کا سبب ہے پس آیت میں خمر سے انگور مراد ہیں کیونکہ انگور نچوڑے جاتے ہیں نہ کہ خمر (۳) کل کا اطلاق جز پر یعنی کل بول کر جز مراد لیا گیا ہو جیسے آیت یجعلون اصابعہم فی آذانہم میں اصابع (کل) بول کر انامل (جز) مراد لیا گیا ہے (۴) جز کا اطلاق کل پر یعنی جز بول کر کل مراد لیا گیا ہو جیسے فتحریر رقبۃ میں رقبہ یعنی گردن جو غلام کا ایک جز ہے اس کو بول کر پورا غلام مراد لیا گیا ہے (۵) مقید کا اطلاق مطلق پر یعنی مقید بول کر مطلق مراد لیا گیا ہو جیسے مشفر جو اونٹ کے ہونٹ کیساتھ مقید اور مخصوص ہے اس سے مطلق ہونٹ مراد لیا گیا ہو خواہ وہ کسی کا بھی ہونٹ ہو (۶) مطلق کا اطلاق مقید پر یعنی مطلق بول کر مقید مراد لیا گیا ہو جیسے مطلق یوم سے یوم قیامت کا ارادہ کیا گیا ہو (۷) مضاف کو حذف کرنے کے بعد مضاف الیہ کو اس کی جگہ رکھ دینا

Marfat.com

جیسے واسئل القریۃ یعنی واسئل اہل القریۃ (۸) کسی چیز کو مایول کے اعتبار سے موسوم کر دینا یعنی جو چیز آئندہ زمانہ میں وقوع پذیر ہوگی زمانہ حال ہی میں اس کے ساتھ موسوم کر دیا جائے جیسے سال اول میں داخل شدہ طالب علم کو مایول کے اعتبار سے مولوی صاحب کہہ دیا جاتا ہے یا حج کی درخواست منظور ہوتے ہی کسی کو حاجی صاحب کہا جانے لگے (۹) کسی کو ماکان کے اعتبار سے موسوم کر دینا جیسے وآتوا الیتامیٰ اموالہم میں بالغ ہونے کے بعد بے باپ کے بچوں کو یتامیٰ کہا گیا ہے کیونکہ مال یتامیٰ ان کے بالغ ہونے کے بعد ان کے سپرد کیا جاتا ہے بالغ ہونے سے پہلے سپرد نہیں کیا جاتا حالانکہ وہ بالغ ہونے سے پہلے یتیم تھے بالغ ہونے کے بعد یتیم نہیں رہے لیکن بالغ ہونے کے بعد بھی ماکان کے اعتبار سے ان کو یتیم کہہ دیا گیا ہے (۱۰) محل کا اطلاق حال پر یعنی محل بول کر حال مراد لیا گیا ہو جیسے فلیدع نادیہ میں نادیہ (مجلس) یعنی محل بول کر حال یعنی اہل مجلس کا ارادہ کیا گیا ہے یا جیسے گلاس بول کر پانی مراد لیا جائے (۱۱) حال کا اطلاق محل پر یعنی حال بول کر محل مراد لیا گیا ہو جیسے واما الذین ابیضت وجوھہم ففی رحمۃ اللہ میں رحمت سے جنت مراد ہے کیونکہ جنت رحمت خداوندی کا محل ہے۔ (۱۲) شئی کے آلہ کا اطلاق شئی پر یعنی آلہ شئی، بول کر آلہ مراد لیا جائے جیسے واجعل لی لسان صدق فی الآخرین میں لسان (زبان) سے ذکر مراد ہے کیونکہ زبان ذکر کا آلہ ہے (۱۳) احد الضدین کا اطلاق آخر پر جیسے بصیر (بینا) کا لفظ اعمیٰ (نابینا) کیلئے بولا جائے یا اعمیٰ کا لفظ بصیر کیلئے بولا جائے (۱۴) زیادت جیسے لیس کمثلہ شئی میں کاف کا زیادہ ہونا مجاز مرسل کا علاقہ ہے (۱۵) نکرہ کا اطلاق کلام مثبت میں عموم کیلئے جیسے علمت نفس یعنی کل نفس (۱۶) مجاورت یعنی مجاورت کی وجہ سے ایک شئی کا دوسری شئی پر اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے جری المیزاب میں میزاب (پرنالہ) کا لفظ پانی کیلئے استعمال کیا گیا ہے (۱۷) احد البدلین کا اطلاق آخر پر جیسے فلان اکل الدم میں دم سے مراد دیت ہے پس اس مثال میں دم کا لفظ دیت کیلئے استعمال کیا گیا ہے حالانکہ دیت دم کا بدل ہے (۱۸) شئی معرف کا اطلاق، واحد منکر پر جیسے ولقد امر علی اللئیم لسبنی (میں ایسے کمینہ آدمی کے پاس سے گزر جاتا ہوں جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے) میں اللئیم معرف ہے مگر یہاں ایک غیر معین کمینہ آدمی مراد ہے (۱۹) حذف یعنی کسی بھی چیز کو حذف کر دینا مجاز مرسل ہے جیسے انما الاعمال بالنیات میں لفظ ثواب محذوف ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے انما ثواب الاعمال بالنیات (۲۰) حذف مضاف الیہ جیسے وعلم آدم الاسماء میں اسماء کا مضاف الیہ محذوف ہے اور الاسماء کا الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے، تقدیری عبارت یوں ہے وعلم آدم اسماء المسمیات اور جیسے واشتعل الراس شیبا میں اس کا مضاف الیہ محذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہے واستعل راسی شیبا (۲۱) ملزوم کا اطلاق لازم پر یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہو جیسے فرزدق کا شعر ہے۔

ساطلب بعد الدار عنکم لتقربوا وتسکب عیناى الدموع لتجمدا

اسی کو ایک اردو شاعر نے یوں کہا ہے

بعد خانہ کا ہوں طالب تا کہ ہو جاؤں قریب رو رہا ہوں اسلئے کہ شادمانی ہو نصیب

عربی شعر میں سکب دموع یعنی آنکھوں کا آنسو بہانا ملزوم ہے اور رنج وغم اس کا لازم ہے شاعر نے آنکھوں کا آنسو بہانا یعنی ملزوم بول کر رنج وغم یعنی اس کا لازم مراد لیا ہے (۲۲) لازم کا اطلاق ملزوم پر یعنی لازم بول کر ملزوم مراد لیا گیا ہو جیسے عورتوں سے جدا رہنے کیلئے ازار کا باندھنا لازم

Marfat.com

ہے اب اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے اپنا ازار باندھ لیا تو اس سے مراد یہ ہے کہ میں عورتوں سے الگ تھلگ ہو گیا پس اس مثال میں لازم یعنی شد ازار بول کر ملزوم یعنی عورتوں سے جدا رہنا مراد لیا گیا ہے (۲۳) خاص کا اطلاق عام پر یعنی خاص بول کر عام مراد لیا گیا ہو جیسے خذ من اموالہم صدقۃ میں خطاب خاص طور پر رسول اکرم ﷺ کو کیا گیا ہے لیکن مراد عام ہے یعنی ہر زمانہ کے حکام کو یہ خطاب ہے کہ زکوٰۃ وصول کرو (۲۴) عام کا اطلاق خاص پر یعنی عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہو جیسے کسی ایک آدمی کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے عمومی خطاب کیساتھ کہدیا جاتا ہے کہ آج کل لوگوں کو کیا ہو گیا کہ وہ فلاں فلاں غلطیاں کرتے ہیں اس خطاب میں اگرچہ عموم ہے لیکن مراد ایک مخصوص آدمی ہے پس اس مثال میں عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہے۔ مجاز سے یہ چوبیس علاقے ہیں اور ایک استعارہ کا علاقہ تشبیہ ہے کل ملا کر پچیس ہو گئے ہیں یہ خیال رہے کہ یہ تعداد استقراء کے ذریعہ بیان کی گئی ہے ورنہ اس میں کمی بیشی بھی ممکن ہے۔ (حبیل احمد عفی عنہ)

كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء ا نشر على غير ترتيب اللف فان الاول مثال للاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما مشتركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر يتصل بصورة السماء يعني السحاب فان العرف يسمي كل ما غلاك واظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به.

ترجمہ:۔جیسا کہ شجاع کو اسد اور مطر کو سماء کیساتھ موسوم کرنے میں مثال لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ہے اسلئے کہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے کیونکہ رجل شجاع اور شبیہ معلوم دونوں ایسے معنی لازم میں شریک ہیں جو مشہور ہیں اور شبیہ معلوم کیساتھ مخصوص ہیں اور وہ معنی شجاعت یعنی دلیری کے ہیں پس رجل کو اسد کیساتھ حیوانیت کے اعتبار سے موسوم نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ حیوانیت، اسد کیساتھ خاص نہیں ہے اور نہ ابخر (گندہ دہن) کو اسد کہا جائیگا۔ کیونکہ اسد کی گندہ دہنی مشہور نہیں ہے اور دوسری مثال اتصال صوری کی ہے کیونکہ صورت مطر صورت سماء یعنی ابر سے متصل ہے اسلئے کہ عرف ہر اس چیز کا جو تجھ سے اوپر اور تجھ پر سایہ فگن ہو سماء نام رکھتا ہے اور مطر کا نزول چونکہ ابر سے ہوتا ہے اسلئے وہ سماء یعنی ابر سے متصل ہے۔

تشریح:۔سابق میں کہا گیا تھا کہ مصنف نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال صوری کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور تشبیہ کے علاقہ کو اتصال معنوی کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اس عبارت میں لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ان دونوں کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں چنانچہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے حالانکہ متن میں اس کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے اور پہلی مثال اتصال معنوی کی اس طور پر ہے کہ رجل شجاع اور شبیہ معلوم (شیر) ایک ایسے معنی میں شریک ہیں جو معنی شبیہ معلوم (شیر) کیساتھ مختص اور لازم ہیں اور اس معنی کا شبیہ معلوم کے اندر پایا جانا مشہور بھی ہے اور وہ معنی شجاعت اور دلیری ہے یعنی دلیری کا شیر کے اندر پایا جانا عوام وخواص دونوں میں مشہور ہے اسی اشتراک معنی کی وجہ سے رجل شجاع کو استعارۃ اسد کیساتھ موسوم

Marfat.com

کر دیا جاتا ہے۔ حیوانات چونکہ شبیہ معلوم (شیر) کیساتھ مخصوص نہیں ہے اسلئے حیوانیت میں شریک ہونے کی وجہ سے رجل شجاع کو اسد نہیں کیا جائے گا اور گندہ دہن آدمی، گندہ ذہنی میں اگرچہ اسد کیساتھ شریک ہے لیکن اس کے باوجود گندہ دہن آدمی کو اسد کے نام کیساتھ موسوم نہیں کیا جائیگا کیونکہ گندہ ذہنی میں اسد مشہور نہیں ہے حالانکہ استعارہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ معنی جسمیں مستعار لہ (معنی مجازی) اور مستعار منہ (معنی حقیقی) دونوں شریک ہوں اس میں مستعار منہ (معنی حقیقی) مشہور ہوں اس متن میں دوسری مثال اتصال صوری کی ہے حالانکہ گزشتہ متن میں اس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے اور دوسری مثال اتصال صوری کی اس طور پر ہے کہ مطر (بارش) کی صورت سماء (بادل) کی صورت سے متصل ہے یہاں مثال میں سماء سے مراد بادل اسلئے لیا گیا ہے کہ عرف میں ہر اوپر والی اور سایہ فگن چیز کو سماء کہہ دیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اوپر ہوتا ہے اسلئے اس کو بھی سماء کہہ دیا گیا ہے جیسا کہ فرمان باری او کصیب من السماء میں سماء سے بادل مراد ہے بہرحال مثال میں سماء سے مراد بادل ہے اور مطر (بارش) کا نزول چونکہ بادل سے ہوتا ہے اسلئے مطر کا صورۃ اتصال، سماء (بادل) سے ہوا اور جب مطر کا صورۃ سماء (بادل) کیساتھ اتصال ہے تو اس اتصال صوری کی وجہ سے مجازاً مطر کو سماء (سحاب) کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَيَّنَ اَنَّ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ كَمَا وُجِدَا فِي الْحِسِّيَّاتِ وَالْمُحَاوَرَاتِ كَذٰلِكَ وُجِدَا فِي الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَقَالَ وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ الْاِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيْلِ نَظِيْرُ الصُّوْرَةِ يَعْنِي اَنَّ الْعَلَاقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِ الْاَوَّلِ سَبَبًا لِلثَّانِيْ اَوْ مُسَبَّبًا عَنْهُ اَوْ كَوْنِ الْاَوَّلِ عِلَّةً لِلثَّانِيْ اَوْ مَعْلُوْلًا لَهٗ نَظِيْرُ الْاِتِّصَالِ الصُّوْرِيِّ مِنَ الْحِسِّيَّاتِ فَاِنَّ الْمُسَبَّبَ يَتَّصِلُ بِالسَّبَبِ وَيُجَاوِرُهٗ صُوْرَةً وَكَذَا الْمَعْلُوْلُ يَتَّصِلُ بِالْعِلَّةِ وَيُجَاوِرُهَا كَالْمِلْكِ يَتَّصِلُ بِالشِّرَاءِ وَمِلْكُ الْمُتْعَةِ يَتَّصِلُ بِمِلْكِ الرَّقَبَةِ.

ترجمہ۔ پھر مصنفؒ نے بیان کیا کہ یہ دونوں قسمیں جسطرح حسیات اور محاورات میں موجود ہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی موجود ہیں چنانچہ فرمایا کہ ان دونوں قسموں میں سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی نظیر ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح تعلق کا ہونا کہ پہلی چیز دوسری کیلئے سبب ہو یا اس کا مسبب ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہو یا اس کا معلول ہو اتصال صوری حسی کی نظیر ہے اسلئے کہ مسبب صورۃ سبب کیساتھ متصل اور اس کا مجاور ہوتا ہے اور اسی طرح معلول علت کیساتھ متصل ہوتا ہے اور اس کے قریب ہوتا ہے جیسے ملک، شراء سے متصل ہے اور ملک متعہ، ملک رقبہ سے متصل ہے۔

تشریح:۔ شارحؒ نے فرمایا کہ اتصال کی مذکورہ دونوں قسمیں یعنی اتصال صوری اور اتصال معنوی جس طرح حسیات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی پائی جاتی ہیں کیونکہ مجاز کی بناء اتصال پر ہے اتصال خواہ صورۃ ہو خواہ معنی ہو اور یہ اتصال جس طرح حسیات میں موجود ہوتا ہے اسی طرح احکام شرع میں بھی موجود ہوتا ہے احکام شرع سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کریں جن پر ایسے فوائد شرعیہ مرتب ہوں جو شارع کے نزدیک معتبر ہوں۔ چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی مثال ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح کا تعلق اور علاقہ کہ پہلی چیز دوسری کیلئے سبب ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے

Marfat.com

مسبب ہو یا اسطرح کا تعلق اور علاقہ کہ پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے معلول ہو تو یہ اتصال صوری حسی کی نظیر ہے کیوں کہ مسبب، صورۃً سبب سے متصل اور قریب ہوتا ہے اسی طرح معلول بھی علت سے صورۃ متصل اور قریب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب اور مسبب کے درمیان اور علت اور معلول کے درمیان اتصال صوری کا پایا جانا ثابت ہو گیا جیسے شراء (خریدنا) ملک کیلئے علت ہے اور ملک، شراء سے متصل ہوتی ہے بایں طور کہ شراء تام کے فورا بعد مشتری کیلئے ملک مبیع ثابت ہو جاتی ہے اور جیسے ملک رقبہ، ملک متعہ کا سبب ہے اور ملک متعہ (مسبب) ملک رقبہ (سبب) سے متصل اور قریب ہے بایں طور کہ اگر کوئی شخص کسی باندی کے رقبہ (ذات) کا مالک ہو گیا تو وہ فوراً ہی اس کے متعہ کا مالک بھی ہو جائے گا۔

(فوائد) شریعت میں علت اس چیز کا نام ہے جس کو کسی حکم مطلوب کیلئے وضع کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی جگہ حکم متصور نہ ہو تو اس جگہ علت بھی مشروع نہ ہوگی پس علت کی طرف حکم کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں یعنی علت کی وجہ سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے اور علت اور حکم کے درمیان ایسا کوئی امر نہیں ہوتا جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو جیسے لفظ نکاح، افادہ ملک متعہ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اسی لفظ نکاح کی طرف ملک متعہ کا وجوب اور وجود دونوں منسوب ہیں یعنی نکاح کی وجہ سے شوہر کیلئے ملک متعہ موجود اور ثابت ہو گئی ہے اور عورت پر متعہ کا سپرد کرنا واجب ہو گیا ہے اور یہاں نکاح اور ملک متعہ کے درمیان ایسا کوئی امر بھی نہیں ہے جس کی طرف ملک متعہ کو منسوب کیا جاتا ہو بہر حال ثابت ہو گیا کہ نکاح ملک متعہ کی علت ہے اور سبب وہ ہے جو علت کی طرح مشروع نہ ہو بلکہ وہ مفضی الی الحکم ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسا امر ہوتا ہے جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے پس سبب کی طرف نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے جیسے شراء ملک متعہ کا سبب ہے کیونکہ شراء صرف ملک متعہ کی طرف مفضی اس کی طرف ملک متعہ کا وجود منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب منسوب ہوتا ہے بلکہ شراء اور ملک متعہ کے درمیان جو ملک رقبہ ہے اس کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ بعض صورتوں میں شراء متصور ہوتا ہے لیکن ملک متعہ متصور نہیں ہوتا مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو یہاں شراء موجود ہے لیکن مشتری کیلئے ملک متعہ کا حصول نہیں ہوگا۔ اور بعض صورتوں میں شراء بھی متصور ہوتا ہے اور ملک متعہ کا حصول بھی ہوتا ہے مثلاً کسی نے اجنبیہ باندی کو خرید لیا تو یہاں شراء کیساتھ باندی کا ملک متعہ بھی مشتری کیلئے حاصل ہو جائے گا اور یہ شان سبب کی ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ شراء ملک متعہ کا سبب ہے اور علت نہیں ہے۔

وَالاتِّصَالُ فِیْ مَعْنَی الْمَشْرُوْعِ کَیْفَ شُرِعَ نَظِیْرُ الْمَعْنٰی اَیُ الْعَلَاقَةُ فِی الْمَعْنَی الَّذِیْ شُرِعَ الْمَشْرُوْعُ لِاَجْلِهٖ حَالَ کَوْنِهٖ بِاَیَّةِ کَیْفِیَّةٍ شُرِعَ نَظِیْرُ الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِیِّ فِی الْمَحْسُوْسَاتِ کَالْاِتِّصَالِ بَیْنَ الْکَفَالَةِ وَالْحَوَالَةِ فِیْ کَوْنِهِمَا تَوْثِیْقًا لِلدَّیْنِ وَبَیْنَ الصَّدَقَةِ وَالْهِبَةِ فِیْ کَوْنِهِمَا تَمْلِیْکًا بِغَیْرِ عِوَضٍ وَامْتِثَالِهٖ.

ترجمہ:۔ اور اتصال معنی مشروع میں کہ وہ کس طرح مشروع ہوا اتصال معنوی کی مثال ہے یعنی علاقہ اس معنی میں جس کیلئے حکم مشروع ہوا ہے حال میں کہ وہ کس طرح مشروع ہوا محسوسات میں اتصال معنوی کی نظیر ہے جیسے کفالہ اور حوالہ کے درمیان اتصال۔ ان دونوں کے دین کا

Marfat.com

وثیقہ ہونے میں اور صدقہ اور ہبہ کے درمیان اتصال ان دونوں کے تملیک بغیر عوض ہونے میں اور اس کے امثال۔

تشریح:۔ فاضل مصنفؒ نے کہا کہ ایک عقد مشروع کا دوسرے عقد مشروع کیساتھ اتصال اس معنی میں جس کی وجہ سے مشروع کیا گیا ہے محسوسات میں اتصال معنوی کی مثال ہے یعنی جس معنی کی وجہ سے ایک حکم مشروع کیا گیا ہو اگر وہ معنی دوسرے مشروع میں بھی موجود ہوں تو ان دونوں عقود مشروعہ میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے استعارۃً اور مجازاً استعمال کیا جا سکتا ہے جیسے کفالہ اور حوالہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دین کی توثیق کرتا ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک عقد توثق ہے پس اس اتصال معنوی کی وجہ سے طرفین سے استعارہ جائز ہے یعنی کفالہ بول کر حوالہ مراد لینا اور حوالہ بول کر کفالہ مراد لینا استعارۃً دونوں جائز ہیں اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ کفالہ بشرط برأت اصیل حوالہ ہوتا ہے اور حوالہ بشرط عدم برأت اصیل کفالہ ہوتا ہے یعنی کفالہ میں اصل (مکفول عنہ) مطالبہ سے بری نہیں ہوتا بلکہ مکفول لہ کو جس طرح کفیل سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اسی طرح مکفول عنہ سے بھی مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور حوالہ میں اصیل (محیل، مدیون) مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے چنانچہ محتال لہ (قرض خواہ) کو صرف محتال علیہ (ضامن) سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور محیل سے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے پس اگر کفالہ میں اصیل یعنی مکفول عنہ کے بری ہونے کی شرط لگا دی گئی تو یہ کفالہ نہ رہے گا بلکہ استعارۃً حوالہ ہو جائیگا اور اگر حوالہ میں اصیل یعنی محیل کے بری نہ ہونے کی شرط لگا دی گئی تو یہ حوالہ نہ رہے گا بلکہ استعارۃً کفالہ ہو جائے گا۔ اسی طرح صدقہ اور ہبہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ دونوں میں سے ہر ایک بغیر عوض کے مالک بنانے کا ذریعہ ہے پس اس اتصال اور اشتراک کی وجہ سے لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے اور لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے استعارۃً استعمال کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی فقیر کو صدقہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز اس کو ہبہ کر دی تو یہ صدقہ ہوگا یعنی لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطی کیلئے اپنی دی ہوئی شئی واپس لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے اور اگر کسی مالدار کو ہبہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز اس کو صدقہ کر دی ہے تو یہ ہبہ ہوگا یعنی لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطی کو اپنی عطا کردہ شئی واپس لینے کا حق ہوگا کیونکہ ہبہ میں رجوع جائز ہے یعنی واہب اپنی شئی موہوب، موہوب لہ سے واپس لے سکتا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِکَ تَرَکَ الْمُصَنِّفُ تَفْصِیْلَ الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِیِّ وَذَکَرَ بَعْضَ اَنْوَاعِ الْاِتِّصَالِ الصُّوْرِیِّ لِیَبْتَنِیَ عَلَیْهِ الْفَرْقُ بَیْنَ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ فَقَالَ وَالْاَوَّلُ عَلٰی نَوْعَیْنِ اَیِ الْاِتِّصَالُ مِنْ حَیْثُ السَّبَبِیَّةِ وَالتَّعْلِیْلِ یَتَنَوَّعُ عَلٰی نَوْعَیْنِ لِاَنَّ السَّبَبِیَّةَ نَوْعٌ آخَرُ وَالتَّعْلِیْلُ نَوْعٌ آخَرُ وَلَمَّا کَانَ عَلَاقَةُ التَّعْلِیْلِ اَشْرَفُ مِنَ السَّبَبِیَّةِ قَدَّمَهَا حَیْثُ قَالَ اَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُکْمِ بِالْعِلَّةِ کَاِتِّصَالِ الْمِلْکِ بِالشِّرَاءِ وَاَنَّهُ یُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَیْنِ فَیَجُوْزُ اَنْ تُذْکَرَ الْعِلَّةُ وَیُرَادُ الْحُکْمُ وَاَنْ یُّذْکَرَ الْحُکْمُ وَتُرَادُ الْعِلَّةُ لِاَنَّ الْحُکْمَ یَحْتَاجُ اِلَی الْعِلَّةِ مِنْ حَیْثُ الثُّبُوْتِ وَالْعِلَّةُ مُحْتَاجَةٌ اِلَی الْحُکْمِ مِنْ حَیْثُ الشَّرْعِیَّةِ اِذْ لَمْ تُشْرَعِ الْعِلَّةُ اِلَّا لِلْحُکْمِ فَجَازَ الْاِفْتِقَارُ مِنَ الطَّرَفَیْنِ وَالْاَصْلُ فِی الْاِسْتِعَارَةِ اَنْ یُّذْکَرَ الْمُفْتَقَرُ اِلَیْهِ وَیُرَادُ الْمُفْتَقِرُ فَتَصِحُّ الْاِسْتِعَارَةُ مِنَ الْجَانِبَیْنِ۔

Marfat.com

ترجمہ :۔ پھر اسکے بعد مصنفؒ نے اتصال معنوی کی تفصیل کو ترک کر کے اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر کیا ہے تا کہ اس پر علت اور سبب کے درمیان فرق مبنی ہو سکے چنانچہ فرمایا اور اول دو قسموں پر مشتمل ہے یعنی سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے اتصال دو قسموں پر منقسم ہے اسلئے کہ سببیت علیحدہ قسم ہے اور تعلیل علیحدہ قسم ہے، اور تعلیل کا علاقہ چونکہ سببیت کے علاقہ سے اشرف ہے اسلئے مصنف نے اس کو مقدم کیا چنانچہ کہا ان میں سے ایک حکم کا علت سے متصل ہونا ہے جیسے ملک کا شراء سے متصل ہونا اور یہ اتصال طرفین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے پس یہ جائز ہوگا کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد ہو اور حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد ہو کیونکہ ثبوت کے لحاظ سے حکم، علت کا محتاج ہوتا ہے اور مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے اسلئے کہ علت، حکم ہی کیلئے مشروع کی جاتی ہے پس دونوں طرف سے محتاج ہونا آ گیا اور استعارہ میں اصل یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کیا جائے اور محتاج مراد لیا جائے پس استعارہ جانبین سے درست ہوگا۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے سابق میں اتصال کی دو قسمیں بیان کی تھیں اتصال صوری اور اتصال معنوی لیکن مصنفؒ نے اتصال معنوی کی تفصیل تو بالکلیہ ترک کر دی ہے البتہ اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاضل مصنفؒ علت اور سبب کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں اور یہ فرق اتصال صوری کی بعض قسموں پر مبنی ہے اسلئے اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر فرمایا تا کہ اس پر علت اور سبب کے درمیان فرق اور امتیاز کی بنیاد قائم ہو سکے۔

چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان جو اتصال صوری شرعی سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں اور دو قسمیں اسلئے ہیں کہ سببیت ایک علیحدہ قسم ہے اور تعلیل ایک علیحدہ قسم ہے، اور ان دونوں میں سے تعلیل کا علاقہ، سببیت کے علاقہ سے چونکہ اشرف ہے اس لئے تعلیل کا علاقہ پہلے ذکر کیا گیا اور سببیت کا علاقہ بعد میں ذکر کیا گیا۔ اور تعلیل کا علاقہ اشرف اسلئے ہے کہ حکم، علت کی طرف وجودا اور عدما دونوں طرح منسوب ہوتا ہے یعنی وجود علت کے وقت حکم موجود ہوگا اور علت معدوم ہونے کے وقت حکم معدوم ہوگا۔ اس کے برخلاف سبب ہے کہ حکم سبب کی طرف نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ عدماً منسوب ہوتا ہے بہر حال اس شرافت کی وجہ سے تعلیل کے علاقہ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ اتصال صوری کی مذکورہ دو قسموں میں سے ایک قسم یہ ہے کہ حکم، علت کیساتھ متصل ہو جیسا کہ ملک، شراء کیساتھ متصل ہوتی ہے اور ملک، شراء کا حکم ہے اسلئے کہ حکم اس اثر کو کہا جاتا ہے جو کسی شئی پر مرتب ہو اور علت وہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب ہو، پس شراء علت ہے کیونکہ شراء اس لئے موضوع ہے تا کہ اس پر ملک کا ترتب ہو سکے۔ بہر حال ملک کا شراء کیساتھ متصل ہونا حکم کا علت کیساتھ متصل ہونا ہے۔ فاضل مصنفؒ نے کہا کہ اس قسم میں استعارہ طرفین سے جائز ہے یعنی یہ بھی جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد لیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد لیجائے کیونکہ استعارہ میں قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کر کے محتاج مراد لیا جائے اور یہاں حکم اور علت دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ بھی ہے اور محتاج بھی ہے پس جب دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ ہے تو ہر ایک کو ذکر کر کے دوسرے کو مراد لیا جا سکتا ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ اور محتاج اسلئے ہے کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی حکم بغیر علت کے موجود اور ثابت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حکم، علت کا اثر ہوتا ہے اور اثر اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ حکم اپنے وجود

Marfat.com

اور ثبوت میں علت کا محتاج ہے، اور جب حکم اپنے وجود میں علت کا محتاج ہے تو حکم محتاج اور علت محتاج الیہ ہوئی۔ اور علت مشروع ہونے کے لحاظ سے حکم کی محتاج ہوتی ہے کیونکہ علت لذاتہا مطلوب اور مشروع نہیں ہوتی ہے بلکہ علت اسلئے مشروع ہوتی ہے تا کہ اس کے ذریعہ حکم ثابت کیا جاسکے چنانچہ جس جگہ حکم کا ثابت کرنا ممکن نہ ہو وہاں علت لغو اور بیکار ہوتی ہے مثلاً کسی نے آزاد آدمی کو خریدا تو یہ شراء لغو ہوگی کیونکہ یہاں حکم یعنی آزاد پر ملک کو ثابت کرنا ناممکن ہے بہر حال یہ بات معلوم ہوگئی کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے اور جب علت، حکم کی محتاج ہے تو علت محتاج ہوئی اور حکم محتاج الیہ ہوا۔

حاصل یہ ہے کہ علت اور حکم دونوں محتاج بھی ہیں اور محتاج الیہ بھی اور قاعدہ کے مطابق چونکہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے اسلئے ان میں سے ہر ایک کو ذکر کر کے دوسرے کا مراد لینا جائز ہوگا۔ اور اس قسم میں طرفین سے استعارہ جائز ہوگا۔

حتی اذا قال ان اشتریت عبدا فھو حر ونوی به الملک او قال ان ملکت عبدا فھو حر ونوی به الشراء یصدق فیھما دیانة تفریع لاستعارة العلة للحکم وعکسه فان الشراء علة والملک معلول والاصل فی الشراء ان لایشترط اجتماع الکل فی الملک والاصل فی الملک ان یشترط الاجتماع عرفا فان اشتری نصف عبد وباعه ثم اشتری النصف الآخر یعتق ھذا النصف فی صورة الشراء لا فی صورة الملک باعتبار المعنی الحقیقی فان قال اردت باحدھما الآخر یصدق فی الصورتین دیانة لصحة الاستعارة فیعتق نصف العبد الباقی فی صورة ما نوی الشراء بالملک ولم یعتق فی صورة ما نوی الملک بالشراء ولکن القاضی لا یصدقه فی ھذا الاخیر لانه نوی تخفیفا علیه فیصیر متھما فی ھذه النیة ھکذا قالوا واعترض علیه بان فی الصورة الاولی ایضا تخفیفا علیه لان الملک کان اعم من ان یکون بالشراء او بالھبة او بالوصیة او بالارث والشراء یختص بسبب معین منھا فینبغی ان لایصدق قضاء فی الاول ایضا ولکن ھذا لایرد علی المصنف لانه لم یتعرض لذکر القضاء وھذا کله اذا قال عبدا منکرا اما اذا قیل ھذا العبد فالملک والشراء سواء فی انه لا یشترط الاجتماع فیه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف فی الحاضر لغو وفی الغائب معتبر۔

ترجمہ:۔ حتی کہ جب کوئی ''ان اشتریت عبدا فھو حر'' کہے اور اس سے ملک کی نیت کرے یا ''ان ملکت عبدا فھو حر'' کہے اور اس سے شراء کی نیت کرے تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃ اسکی تصدیق کیا جائے گی۔ یہ علت کے استعارہ کی حکم کیلئے اور اس کے برعکس کی تفریع ہے کیونکہ شراء علت اور ملک معلول ہے اور شراء میں اصل یہ ہے کہ ملک میں کل کا اجتماع شرط نہیں ہے اور ملک میں اصل یہ ہے کہ عرفا کل کا اجتماع شرط ہے پس اگر آدھا غلام خرید لیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خرید لیا تو شراء کی صورت میں یہ نصف آزاد ہو جائے گا (اور) معنی حقیقی کے اعتبار

Marfat.com

سے ملک کی صورت میں آزاد نہ ہوگا۔ پس اگر اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کا ارادہ کیا ہے تو دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق کیجائے گی، کیونکہ استعارہ کرنا درست ہے پس غلام کا نصف باقی اس صورت میں آزاد ہو جائیگا جس صورت میں ملک سے شراء کی نیت کی ہو اور اس صورت میں آزاد نہ ہوگا جس صورت میں شراء سے ملک کی نیت کی ہو لیکن قاضی اس آخری صورت میں اس قائل کی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ اس نے اپنی ذات پر تخفف کرنے کا ارادہ کیا ہے لہذا وہ اس ارادے میں متہم ہو جائیگا علماء نے ایسا ہی کہا ہے مذکورہ قول پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ پہلی صورت میں بھی اس پر تخفیف کا الزام عائد ہوتا ہے کیونکہ ملک عام ہے اس سے کہ وہ شراء کے ذریعہ ہو یا ہبہ کے ذریعہ ہو یا وصیت یا میراث کے ذریعہ ہو، اور شراء اس کے ایک معین سبب کیساتھ مخصوص ہے لہذا مناسب ہے کہ پہلی صورت میں بھی قضاءً تصدیق نہ کیجائے لیکن یہ اعتراض مصنفؒ پر وارد نہ ہوگا کیونکہ مصنفؒ نے قضاء کا ذکر چھیڑا ہی نہیں ہے اور یہ سب اس وقت ہے جب کہ عبداً نکرہ کہے لیکن جب ''ہذا العبد'' کہے تو ملک اور شراء دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ اس میں اجتماع شرط نہیں ہے اسلئے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہیں اور وصف حاضر میں لغو اور غائب میں معتبر ہے۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ اتصال کی پہلی قسم یہ ہے کہ حکم علت کیساتھ متصل ہو جیسے ملک شراء سے متصل ہے اور اس قسم میں استعارہ طرفین سے جائز ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے ''ان اشتریت عبداً فہو حر'' کہہ کر ''ان ملکت عبداً فہو حر'' کا ارادہ کیا یا ''ان ملکت عبداً فہو حر'' کہہ کر ''ان اشتریت عبداً فہو حر'' کا ارادہ کیا تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃً قائل کی تصدیق کی جائے گی البتہ پہلی صورت میں قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی اور دوسری صورت میں قضاءً بھی تصدیق کی جائے گی حاصل یہ ہے کہ ملک سے شراء مراد لینے کی صورت میں دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح تصدیق اور شراء سے ملک مراد لینے کی صورت میں دیانۃً تصدیق کی جائے گی اور قضاءً تصدیق نہ ہوگی کیونکہ شراء علت ہے اور ملک معلول ہے اور شراء کے اندر اصل یہ ہے کہ شراء کی صورت میں شئی مشتری کے تمام اجزاء کا ایک وقت میں مشتری (خریدکنندہ) کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے کسی شئی کو متفرق طور پر تھوڑا تھوڑا خرید کیا یعنی ایک جز خرید کر فروخت کر دیا پھر دوسرا جز خرید کر بیچ دیا پھر تیسرا جز خریدا تو یہ کہا جائیگا کہ یہ شخص اس شئی کا مشتری ہے اور اس نے اس شئی کو خرید کیا ہے اور ملک کے اندر اصل یہ ہے کہ عرفاً شئی کے تمام اجزاء کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے چنانچہ اگر کوئی شخص ایک شئی کے ایک جزء کا مالک ہو گیا اور اس کو بیچ دیا پھر دوسرے جز کا مالک ہوا اور اسکو بھی بیچ دیا پھر تیسرے جز کا مالک ہوا تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ یہ شخص اس شئی کا مالک ہے۔

اسی ضابطہ کے تحت اگر کسی نے ''ان اشتریت عبداً فہو حر'' کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائیگا اسلئے کہ آزاد ہونے کی شرط یعنی غلام کو خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر پایا گیا۔ پس جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ آزاد ہو جائے گا جو حصہ تحقق شرط کے وقت اس کی ملک میں ہے اور جو حصہ پہلے ہی فروخت کرنے کی وجہ سے اس کی ملک سے نکل چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ صاحب شریعت ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے ''لاعتق فیما لایملکہ ابن آدم'' اور اگر ''ان ملکت عبداً فہو حر'' کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ نصف ثانی آزاد نہ ہوگا کیونکہ آزاد ہونے کی شرط یہ ہے کہ متکلم غلام کا مالک ہو، اور

Marfat.com

ملک کے اندر اصل یہ ہے کہ شئی مملوک کے تمام اجزاء مالک کی ملک میں جمع ہوں اور یہ شرط یعنی غلام کے تمام اجزاء کا ملک کے اندر جمع ہونا پایا نہیں گیا لہذا جب شرط نہیں پائی گئی تو غلام آزاد بھی نہ ہوگا۔ پس اگر ملک بول کر شراء کا ارادہ کیا یا شراء بول کر ملک کا ارادہ کیا تو دونوں صورتوں میں دیانۃً قائل کی تصدیق کی جائیگی کیونکہ استعارہ دونوں طرف سے جائز ہے پس جب ''ان ملکت'' سے ''ان اشتریت'' مراد لیا گیا تو تحقق شرط کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد ہو جائے گا اور جب ''ان اشتریت'' سے ''ان ملکت'' مراد لیا گیا تو شرط متحقق نہ ہونے کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ اس دوسری صورت میں یعنی جب ''ان اشتریت'' سے ''ان ملکت'' کا ارادہ کیا ہو تو قاضی اس کی تصدیق نہ کریگا یعنی اگر غلام نے قاضی کی عدالت میں یہ مقدمہ پیش کیا کہ اس شخص نے ''ان اشتریت عبداً فہو حر'' کہا تھا اور اس کے بعد اس نے میرا آدھا حصہ خرید کیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو تحقق شرط کی وجہ سے میرا نصف ثانی آزاد ہو جانا چاہیئے، اور یہ شخص کہتا ہے کہ میں نے ''ان اشتریت'' بول کر ''ان ملکت'' کا ارادہ کیا ہے اور ''ان ملکت' کی صورت میں عدم تحقق شرط کی وجہ سے میرا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا لہذا آپ فیصلہ فرمائیں پس اس صورت میں قاضی اس متکلم کی اس بات میں تصدیق نہیں کریگا کہ اس نے شراء بول کر ملک کا ارادہ کیا ہے بلکہ قاضی ''ان اشتریت'' کی بنیاد پر غلام کے نصف ثانی کے آزاد ہونے کا فیصلہ کر دیگا کیونکہ اس متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اپنے مفاد میں نیت کی ہے اس طور پر کہ اس نیت کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوگا اور عدم نیت کی صورت میں غلام کا نصف ثانی آزاد ہو جائیگا پس شراء سے ملک کی نیت کرنا سراسر متکلم کے مفاد میں ہے اور غلام کے نقصان میں ہے ور جب یہ نیت متکلم کے مفاد میں ہے تو اس نیت میں متکلم متہم بالکذب ہوگا اور جب متکلم اس نیت میں متہم بالکذب ہے تو قاضی اس نیت میں متکلم کی تصدیق نہ کریگا اس صورت میں قاضی کا تصدیق نہ کرنا اس وجہ سے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے استعارہ تو صحیح لیکن متہم بالکذب ہونے کی وجہ سے تصدیق نہیں کیجائے گی اس دلیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اگر متکلم نے ملک بول کر شراء مراد لیا تو قاضی متکلم کی تصدیق کریگا کیونکہ اس صورت میں متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت نہیں کی ہے بلکہ تغلیظ کی نیت کی ہے اس طور پر کہ ملک بول کر شراء مراد لینے کی صورت میں غلام کا ایک نصف آزاد ہو جاتا ہے اور اسمیں متکلم کا نقصان ہے اور ملک بول کر شراء مراد نہ لینے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور اس میں متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے۔ بہر حال متکلم جب اپنی اس نیت میں متہم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق کر لیگا اور ''ان ملکت'' پر ''ان اشتریت'' کا حکم جاری کر دیا جائے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ علماء کی تحقیق بھی یہی ہے البتہ بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ پہلی صورت میں یعنی جس صورت میں متکلم نے ''ان ملکت'' بول کر ''ان اشتریت'' کا ارادہ کیا ہو اس صورت میں بھی متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اس نیت میں بھی متکلم کا مفاد وابستہ ہے اس طور پر کہ ملک عام ہے شراء، ہبہ، وصیت، اور میراث تمام طریقوں سے متحقق ہو سکتی ہے یعنی ''ان ملکت'' کی صورت میں متکلم کا مالک ہونا اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ متکلم نے غلام خریدا ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ کسی نے متکلم کیلئے ہبہ کیا ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جبکہ متکلم کیلئے کسی نے غلام کی وصیت کی ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ متکلم کو غلام میراث میں ملا ہو اور شراء

Marfat.com

ان اسباب میں سے ایک معین سبب کیساتھ خاص ہے یعنی متکلم اگر ''ان ملکت'' بول کر شراء کی نیت نہ کرتا تو ہبہ وغیرہ تمام صورتوں میں مالک ہونے سے غلام آزاد ہو جاتا اور اس صورت میں غلام کا فائدہ اور متکلم کا نقصان ظاہر ہے اور جب متکلم نے ''ان ملکت'' سے شراء کی نیت کی تو غلام صرف شراء کی صورت میں آزاد ہوگا اور باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا اور اس میں سراسر متکلم کا فائدہ ہے اور جب اس میں متکلم کا فائدہ ہے تو متکلم اپنی اس نیت میں متہم ہوگا اور جب متکلم اس نیت میں متہم ہے تو قضاءً اس کی اس نیت کا اعتبار بھی نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ اس صورت میں اسکی نیت کا قضاءً اعتبار کرتے ہیں۔ صاحب نور الانوار نے جواب میں فرمایا کہ مصنف منار پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ مصنف منار نے دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق کئے جانے کا ذکر تو کیا ہے لیکن قضاءً تصدیق کئے جانے کا ذکر نہیں کیا ہے پس جب مصنف نے اس کو ذکر نہیں فرمایا تو مصنف پر اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔ ہاں صاحب منتخب الحسامی جنہوں نے اس کو ذکر کیا ہے کہ اگر ''ان ملکت'' سے ''ان شتریت'' کی نیت کی گئی تو قضاءً تصدیق کر لیجائے گی اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا مگر ان کی طرف سے جواب یہ ہوگا کہ احکام شرع میں عمومی اور اغلبی چیزوں کا اعتبار ہوتا ہے اور ملک کا اغلبی اور عمومی سبب شراء ہے اور جب شراء، دوسرے اسباب ملک کی بہ نسبت، عام اور اغلب سبب ہے تو متکلم ملک سے شراء مراد لینے کی صورت میں متہم بھی نہ ہوگا اور جب متکلم اپنی نیت میں متہم نہیں ہوا تو اس کی نیت کی قضاءً تصدیق بھی کی جائیگی۔

شارحؒ نے فرمایا کہ سابقہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ ''عبداً'' نکرہ ذکر کیا ہو اور یوں کہا ہو ''ان ملکت عبداً'' یا ''ان اشتریت عبداً'' لیکن اگر عبد کو معرفہ ذکر کیا ہو اور یوں کہا ہو ''ان ملکت ہذا العبد'' یا ''ان اشتریت ہذا العبد'' تو اجتماع کے شرط نہ ہونے میں ملک اور شراء دونوں برابر ہیں۔ یعنی ''ان ملکت ہذا العبد'' اور ''ان اشتریت ہذا العبد'' دونوں صورتوں میں غلام کے تمام اجزاء کا ملک کے اندر جمع ہونا شرط نہیں ہے لہذا غلام کا نصف ثانی دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائیگا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہیں اور اوصاف غائب میں معتبر ہوتے ہیں حاضر اور موجود میں معتبر نہیں ہوتے اور عبداً نکرہ چونکہ غائب ہے اسلئے اس میں تفرق اور اجتماع معتبر ہوگا، اور ہذا العبد معرفہ چونکہ حاضر اور موجود ہے اسلئے اس میں ان اوصاف کا اعتبار نہ ہوگا اور بہر صورت غلام کا نصف ثانی آزاد ہو جائیگا۔

(فوائد) دیانۃً تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ فیما بینہ وبین اللہ اس کا قول معتبر ہوگا یعنی جب متکلم مفتی سے مذکورہ واقعہ کا حکم دریافت کریگا تو مفتی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ صادر کریگا اور قضاءً تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ جب قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش ہوگا تو قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ صادر نہ کرے۔

وَالثَّانِیْ اِتِّصَالُ الْمُسَبَّبِ بِالسَّبَبِ اَلْمُرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا یَکُوْنُ عِلَّةً اُضِیْفَ اِلَیْهَا الْحُکْمُ وَفِی الْاِصْطِلَاحِ مَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا اِلَی الْحُکْمِ وَلَا یُضَافُ اِلَیْهِ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَلَا تُعْقَلُ فِیْهِ مَعَانِی الْعِلَلِ لٰکِنْ یَّتَخَلَّلُ بَیْنَهٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّةٌ یُضَافُ اِلَیْهَا کَمَا سَیَأْتِیْ۔

ترجمہ:۔ اور دوسری قسم مسبب کا سبب کیساتھ متصل ہونا ہے سبب سے مراد وہ چیز ہے جو ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم مضاف ہوا اور اصطلاح میں سبب وہ ہے جو حکم کی طرف جانے والی راہ ہو اس کی طرف نہ وجوب منسوب ہو اور نہ وجود منسوب ہو اور نہ اس میں علتوں کے معانی

Marfat.com

سمجھے جاتے ہوں، اور اس کے اور حکم کے درمیان ایسی علت ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔

تشریح :۔اتصال صوری شرعی کی دوسری قسم یہ ہے کہ مسبب، سبب کیساتھ متصل ہو شارحؒ نے فرمایا کہ سبب سے مراد وہ چیز ہے جو علت نہ ہو یعنی اس کی طرف حکم بلا واسطہ مضاف اور منسوب نہ ہوتا ہو۔ اور اصول فقہ کی اصطلاح میں سبب اس چیز کا نام ہے جو حکم کی طرف جانے والی راہ ہو یعنی سبب اس راہ کا نام ہے جو حکم کی طرف جاتی ہو اور اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہو اور نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہو، اور نہ ہی اس میں علتوں کے معانی مفہوم ہوتے ہوں البتہ اس راہ اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت موجود ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو۔ شارح علیہ الرحمہ نے وجوب کی قید لگا کر علت سے احتراز کیا ہے کیونکہ علت کی طرف وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور وجود کی قید لگا کر شرط سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ شرط کی طرف وجود حکم منسوب ہوتا ہے۔ اور رہا سبب تو اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہے۔

كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لِأَمَتِهِ أَنْتِ حُرَّةٌ يَزُوْلُ بِهِ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ زَوَالِهِ يَزُوْلُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ فَلَا يَحِلُّ الْوَطْئُ بَعْدَهُ إِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهٰكَذَا اِتِّصَالُ ثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِثُبُوْتِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ بِأَنْ يَقُوْلَ اشْتَرَيْتُ هٰذِهِ الْأَمَةَ فَيَثْبُتُ بِهِ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ ثُبُوْتِهِ يَثْبُتُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ.

ترجمہ :۔جیسا کہ ملک متعہ کے زوال کا ملک رقبہ کے زوال سے متصل ہونا اسلئے کہ جب کسی نے اپنی باندی سے ''انت حرۃ'' کہا تو اس سے ملک رقبہ زائل ہو جائیگی اور ملک رقبہ کے زوال کے واسطہ سے ملک متعہ زائل ہو جائے گی پس اس کے بعد بغیر نکاح کے وطی حلال نہ ہوگی۔ اسی طرح ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے بایں طور کہ کوئی کہے ''اشتریت ہذہ الامۃ'' تو اس سے ملک رقبہ کا ثبوت ہو جائیگا اور اس کے ثبوت کے واسطہ سے ملک متعہ کا ثبوت ہو جائے گا۔

تشریح :۔اس دوسری قسم کی مثال دیتے ہوئے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ زوال ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ سے متصل ہونا اتصال مسبب بالسبب کی مثال ہے اس طور پر کہ جب کسی نے اپنی مملوکہ باندی سے ''انت حرۃ'' کہا تو اس سے باندی کا رقبہ آزاد ہو جائیگا یعنی باندی کے رقبہ سے اس کے آقا کی ملک زائل ہو جائے گی اور ملک رقبہ کے زوال کے واسطہ سے اس کے متعہ سے بھی آقا کی ملک زائل ہو جائے گی حتی کہ اس باندی کیساتھ اس کے آقا کا وطی کرنا حلال نہ ہوگا الا یہ کہ آقا اس کیساتھ نکاح کر لے اس مثال میں ''انت حرۃ'' سبب ہے اور زوال ملک متعہ مسبب ہے اور سبب و مسبب (حکم) کے درمیان زوال ملک رقبہ ایک ایسی علت ہے جس کے واسطہ سے حکم یعنی زوال ملک متعہ، سبب یعنی ''انت حرۃ'' کی طرف منسوب ہے یعنی زوال ملک متعہ، زوال ملک رقبہ کی طرف تو بلا واسطہ مضاف ہے اور سبب (انت حرۃ) کی طرف زوال ملک رقبہ کے واسطہ سے مضاف ہے اور مسبب یعنی زوال ملک متعہ، زوال ملک رقبہ کے واسطہ سے سبب یعنی ''انت حرۃ'' سے متصل ہے اس طور پر کہ ''انت حرۃ'' کہتے ہی ملک رقبہ اور ملک متعہ زائل ہو جاتے ہیں۔ ماتن کی عبارت میں بزوال ملک الرقبہ سے مولیٰ کا قول ''انت حرۃ'' مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اتصال مسبب بالسبب کی مثال زوال ملک متعہ کا ''انت حرۃ'' کیساتھ متصل ہونا ہے مگر چونکہ یہ اتصال زوال ملک رقبہ کیواسطہ سے ہوتا ہے

Marfat.com

اسلئے ماتنؒ نے ''بزوال ملک الرقبۃ'' فرمادیا۔اسی طرح اتصال مسبب بالسبب کی مثال ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے اس طور پر کہ جب کسی نے کہا ''اشتریت ہذہ الامۃ'' اور باندی کے آقا نے کہا ''بعت'' تو اس عقد بیع سے مشتری کیلئے باندی کا ملک رقبہ ثبات ہو جائیگا اور ملک رقبہ کے واسطہ سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائیگا اس مثال میں عقد بیع سبب ہوگا اور ثبوت ملک متعہ مسبب ہوگا اور ان دونوں کے درمیان ثبوت ملک رقبہ ایسی علت ہوگی جس کے واسطہ سے ثبوت ملک متعہ، سبب یعنی عقد بیع کی طرف مضاف ہوگا اور مسبب (ثبوت ملک متعہ) سبب عقد بیع (سے متصل ہوگا یعنی بیع تام ہوتے ہی مشتری کیلئے باندی کا ملک متعہ ثابت ہو جائگا۔یہاں بھی ''ثبوت ملک الرقبہ'' سے مراد عقد بیع ہے مگر چونکہ ثبوت ملک متعہ کا عقد بیع کیساتھ اتصال ثبوت ملک رقبہ کے واسطہ سے ہوتا ہے اسلئے شارحؒ نے بھی عقد بیع کی بجائے ''ثبوت ملک الرقبۃ'' فرمادیا ہے۔

فَيَصِحُّ اِسْتِعَارَةُ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ حُرَّةٌ وَيُرِيْدُ بِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْتَقُوْلَ بِعْتُ نَفْسِیْ مِنْكَ وَتُرِيْدُ بِهِ النِّكَاحَ وَلَايَجُوْزُاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَيُرِيْدُ اَنْتِ حُرَّةٌ وَاَنْ يَّقُوْلَ نَكَحْتُكِ وَيُرِيْدُ بِعْتُكِ لِاَنَّ الْمُسَبَّبَ مُحْتَاجٌ اِلَى السَّبَبِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوْتِ وَالسَّبَبُ لَايَحْتَاجُ اِلَى الْمُسَبَّبِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ لِاَنَّ الْعِتَاقَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا لِاَجْلِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَ زَوَالُ مِلْكِ الْمُتْعَةِ اِنَّمَا حَصَلَ مَعَهٗ اِتِّفَاقاً فِیْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا شُرِعَ لِمِلْكِ الرَّقَبَةِ وَحِلُّ الْوَطْیِ اِنَّمَاحَصَلَ مَعَهٗ اِتِّفَاقاً فِیْ بَعْضِ الْاَحْوَالِ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يُّذْكَرَ الْمُسَبَّبُ وَيُرَادُ بِهِ السَّبَبُ اِلَّا اِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنِّیْ اَرَانِیْ اَعْصِرُ خَمْراً فَاِنَّ الْخَمْرَ لَايَكُوْنُ اِلَّا مِنَ الْعِنَبِ فَيَجِیْءُ الْاِفْتِقَارُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ.

ترجمہ:۔پس سبب کا استعارہ حکم کیلئے درست ہوتا ہے لیکن اس کا برعکس درست نہیں ہوتا ہے بایں طور کہ کوئی اپنی بیوی سے ''انت حرۃ'' کہہ کر'' انت طالق'' مراد لے یا کوئی عورت کہے ''بعت نفسی منک'' اور اس سے نکاح مراد لے اور ''انت طاق'' کہہ کر ''انت حرۃ'' مراد لینا اور ''نکحتک'' کہہ کر ''بعتک'' مراد لینا جائز نہیں ہے کیونکہ مسبب ثبوت کے لحاظ سے سبب کا محتاج ہوتا ہے اور سبب مشروع ہونے کے لحاظ سے مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ عتاق صرف زوال ملک رقبہ کی خاطر مشروع ہوا ہے اور اس کے ساتھ زوال ملک متعہ بعض اوقات میں اتفاقا حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح ''بیع'' صرف ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئی ہے اور اس کے ساتھ وطی کا حلال ہونا بعض اوقات میں اتفاقا حاصل ہو جاتا ہے پس جائز نہیں ہے کہ مسبب ذکر کیا جائے اور اس سے سبب مراد لیا جائے۔مگر جب کہ مسبب، سبب کیساتھ خاص ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول ''انی ارانی اعصر خمرا'' ہے اسلئے کہ شراب نہیں ہوتی مگر انگور سے پس جانبین سے احتیاج آئیگی۔

تشریح:۔مصنفؒ نے فرمایا کہ اتصال صوری کی اس دوسری قسم میں استعارہ صرف ایک طرف سے جائز ہے یعنی سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے لیکن حکم (مسبب) کا استعارہ سبب کیلئے جائز نہیں ہے۔حاصل یہ کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لیکن مسبب بول

Marfat.com

کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ''انت حرۃ'' کہا اور ''انت طالق'' مراد لیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ ''انت حرۃ'' جس کے ذریعہ ملک رقبہ زائل ہوتا ہے سبب ہے اور ''انت طالق'' جس کے ذریعہ ملک متعہ زائل ہوتا ہے مسبب ہے اور یہ بات گزر چکی ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لہذا ''انت حرۃ'' بول کر ''انت طالق'' مراد لینا جائز ہے اسی طرح اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد کو مخاطب کر کے کہا [بعت نفسی منک'' میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کر دیا اور اس سے نکاح مراد لیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ بیع جس کے ذریعہ ملک رقبہ ثابت ہوتا ہے سبب ہے اور نکاح جس کے ذریعہ ملک متعہ ثابت ہوتا ہے مسبب ہے۔ اور سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے۔ لہذا الفاظ بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی جائز ہوگا اور اگر کسی نے اپنی باندی سے ''انت طالق'' کہا اور ''انت حرۃ'' مراد لیا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ ''انت طالق'' جو زوال ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے مسبب ہے اور ''انت حرۃ'' جو زوال ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا ''انت طالق'' بول کر ''انت حرۃ'' مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی باندی کو مخاطب کرتے ہوئے کہے ''نکحتک'' میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا، اور ''بعتک'' مراد لے یعنی میں نے تجھ کو فروخت کیا تو جائز نہیں ہے اسلئے کہ نکاح جو ثبوت ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے مسبب ہے اور لفظ بیع جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا چونکہ جائز نہیں ہے اسلئے نکاح بول کر بیع مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا اور سبب بول کر مسبب مراد لینے کا جواز اور مسبب بول کر سبب مراد لینے کا عدم جواز اسلئے ہے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ مسبب، اثر ہے سبب کا اور سبب اس کا موثر ہے اور اثر اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہوگیا کہ مسبب محتاج ہے اور سبب محتاج الیہ ہے اور سابق میں یہ قاعدہ گزر چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے لہذا اس قاعدہ کی روشنی میں سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہوگا اور رہا سبب تو وہ اپنی مشروعیت میں مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب تو مشروع ہو لیکن مسبب مشروع نہ ہو مثلاً الفاظ عتاق صرف زوال ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئے ہیں اور ان کے ذریعہ ملک متعہ کا زوال اتفاقی امر ہے ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا چنانچہ اگر غلام کیلئے لفظ عتاق بولا گیا اور ''انت حر'' کہا گیا تو اس سورت میں زوال ملک رقبہ تو ہوگا لیکن زوال ملک متعہ نہیں ہوگا اور اگر باندی سے کہا گیا تو زوال ملک رقبہ اور زوال ملک متعہ دونوں ہوں گے پس ثابت ہوگیا کہ ''انت حر'' (سبب) جو زوال ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے مسبب (زوال ملک متعہ) کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے۔ اور جب سبب، مسبب کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے تو سبب، مسبب کی طرف محتاج نہ ہوگا۔ اسی طرح الفاظ بیع صرف ثبوت ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئے ہیں اور ثبوت ملک متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ایک اتفاقی امر ہے چنانچہ اگر مبیع باندی ہوئی تو ثبوت ملک رقبہ کیساتھ ثبوت ملک متعہ بھی ہو جائیگا اور اگر مبیع غلام ہوا تو صرف ملک رقبہ ثابت ہوگا اور ملک متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ثابت نہ ہوگا۔ بہرحال اس سے بھی ثابت ہوا کہ سبب (بیع) جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے مسبب (ثبوت ملک متعہ) کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب، مسبب کا محتاج نہ ہوگا اور جب سبب، مسبب کا محتاج نہیں ہے تو مسبب محتاج الیہ نہ ہوگا اور جب مسبب محتاج الیہ نہیں ہوا تو مسبب بول کر، سبب مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے اور مسبب چونکہ محتاج الیہ نہیں ہے اسلئے مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔

Marfat.com

بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لیکن اگر مسبب، سبب کیساتھ خاص ہو تو اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت میں سبب علت کے معنی میں ہوگا اور سبب اسی مسبب کیلئے مشروع ہوگا اور جب سبب علت کے معنی میں ہے تو مسبب معلول کے معنی میں ہوگا اور پہلے گزر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا جائز ہے لہذا مذکورہ صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہوگا۔ اس کی مثال سیدنا یوسف علیہ السلام کے قید خانہ کے ساتھی کا قول ''انی ارانی اعصر خمراً'' ہے یہاں خمر سے مراد عنب (انگور) ہے۔ اور عنب، خمر کا سبب ہے اور خمر اس کا مسبب ہے اور یہ مسبب ایسا ہے جو سبب کیساتھ خاص ہے کیونکہ خمر، عنب ہی سے تیار ہوتی ہے اور عنب کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نشہ آور مشروب تیار ہوتا ہے اس کو احناف کے نزدیک خمر نہیں کہا جاتا ہے پس جب اس مثال میں مسبب، سبب کیساتھ خاص ہے تو دونوں طرف سے احتیاج آئے گی یعنی سبب، مسبب کا محتاج ہوگا اور مسبب، سبب کا محتاج ہوگا۔ اور جب اس صورت میں سبب، مسبب کا محتاج ہے تو مسبب محتاج الیہ ہوگا اور محتاج الیہ بول کر چونکہ محتاج مراد لیا جاتا ہے اسلئے اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی درست ہوگا۔

وقال الشافعیؒ یجوز استعارۃ العتاق للطلاق وبالعکس لان کلاً منھما ینبنی علی السرایۃ واللزوم فیدخلان فی الاتصال المعنوی ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القید والعتاق موضوع لاثبات القوۃ فلا یتشابھان اصلاً۔

ترجمہ:۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ عتاق کا استعارہ طلاق کیلئے اور طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے دونوں جائز ہیں اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سرایت اور لزوم پر مبنی ہے لہذا یہ دونوں معنوی اتصال میں داخل ہونگے اور ہم احناف کہتے ہیں کہ طلاق رفع قید کیلئے موضوع ہے اور عتاق اثبات قوت کیلئے موضوع ہے پس یہ دونوں سرے سے باہم متشابہ نہ ہونگے۔

تشریح:۔ سابق میں علمائے احناف کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے لیکن مسبب کا استعارہ سبب کیلئے جائز نہیں ہے اور مثال میں فرمایا تھا کہ الفاظ عتاق (جو زوال ملک رقبہ کیلئے موضوع ہیں) کو طلاق (جو زوال ملک متعہ کیلئے موضوع ہے) کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے لیکن الفاظ طلاق کو عتاق کیلئے مستعار نہیں لیا جاسکتا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ عتاق کا استعارہ طلاق کیلئے اور طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے جائز ہے یعنی الفاظ عتاق بول کر طلاق مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور الفاظ طلاق بول کر عتاق مراد لیا جاسکتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک از قبیلہ اسقاط ہے یعنی عتاق کے ذریعہ ملک رقبہ کا اسقاط ہوتا ہے اور طلاق کے ذریعہ ملک متعہ کا اسقاط ہوتا ہے بہر حال دونوں کے ذریعہ اسقاط ہوتا ہے اور دونوں کی بنیاد سرایت اور لزوم پر ہے، سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعض شئی میں حکم ثابت ہونے کی وجہ سے کل شئی میں حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''وجہک طالق (تیرے چہرے کو طلاق ہے) تو یہ طلاق جس کو بیوی کے ایک حصہ یعنی چہرے میں ثابت کیا گیا ہے بیوی کے کل میں سرایت کر جائیگی اور کل پر طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح اگر غلام سے کہا ''وجہک حر'' (تیرا چہرہ آزاد ہے) تو یہ آزادی جس کو غلام کے ایک حصہ یعنی

Marfat.com

چہرے میں ثابت کیا گیا ہے پورے غلام میں ثابت ہو جائیگی اور پورے غلام پر آزادی واقع ہو جائیگی اور لزوم سے مراد فسخ کو قبول نہ کرنا ہے یعنی عتاق اور طلاق دونوں فسخ کو قبول نہیں کرتے ہیں اور دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں یعنی عتاق اور طلاق دونوں میں سے ہر ایک کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ بہر حال عتاق اور طلاق دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے یعنی دونوں ازالہ ملک، سرایت، لزوم اور تعلیق بالشرط کے معنی میں شریک ہیں اور جب ان دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لیا جا سکتا ہے جیسا کہ اسد اور شجاع کے درمیان اتصال معنوی موجود ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لیا جا سکتا ہے یعنی اسد بول کر شجاع اور شجاع بول کر اسد مراد لیا جا سکتا ہے۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے کیونکہ طلاق، قید نکاح کو ختم کرنے کیلئے وضع کی گئی ہے یعنی نکاح کی وجہ سے عورت پر کچھ قیود اور پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں مثلاً بغیر شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے باہر نکلنے پر پابندی لگ جاتی ہے۔ اسی طرح دوسرے کسی مرد کیساتھ نکاح نہیں کر سکتی ہے پس طلاق کے ذریعہ ان قیود کو ختم کر دیا جاتا ہے اور عتاق، قوت ثابت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی غلام کے اندر حکماً ضعف ہوتا ہے اس طور پر کہ وہ دوسرے کا مملوک ہوتا ہے اس کیلئے اپنی ذات پر بھی کسی طرح کی قدرت نہیں ہوتی حتی کہ وہ بغیر مولیٰ کی اجازت کے اپنے نکاح تک کا مجاز نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے کسی تصرف کا شرعاً اعتبار ہوتا ہے لیکن جب اس کو آزاد کر دیا جاتا ہے تو وہ مالک ہوتا ہے مملوک نہیں ہوتا ہے اور مذکورہ تمام تصرفات کا شرعاً مجاز ہوتا ہے پس اعتاق کے ذریعہ اس قوت کو ثابت کر دیا گیا جو قوت اعتاق سے پہلے ثابت نہیں تھی۔ بہر حال جب طلاق، قید نکاح کو ختم کرنے کیلئے موضوع ہے اور اعتاق، اثبات قوت کیلئے موضوع ہے تو ان دونوں کے درمیان کسی معنی میں اشتراک اور تشابہ نہیں ہوگا اور جب یہ دونوں باہم متشابہ اور کسی معنی میں مشترک نہیں ہیں تو ان کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی طرف سے اس جواب پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ شرعاً اور عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے کہ اعتاق، رقیت اور ملک زائل کرنے کیلئے ہے لہذا اعتاق ازالہ ملک کیلئے موضوع ہوگا نہ کہ اثبات قوت کیلئے پس اس صورت میں عتاق اور طلاق دونوں باہم متشابہ ہوں گے۔ کیونکہ ان دونوں میں ہر ایک ازالہ کیلئے ہے، طلاق، قید نکاح کے ازالہ کیلئے ہے اور عتاق ملک اور رقیت کے ازالہ کیلئے ہے، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عتاق، اثبات قوت کیلئے موضوع ہے تو بھی ہم کہیں گے کہ اثبات قوت، ازالہ ملک کو مستلزم ہے یعنی عتاق کے ذریعہ بلاشبہ غلام کے اندر قوت ثابت ہو جاتی ہے لیکن ملکیت اور رقیت جس کو ضعف حکمی کہا جاتا ہے وہ بھی زائل ہو جاتا ہے بہر حال ازالہ میں دونوں شریک ہیں اور جب طلاق اور عتاق دونوں ازالہ کے معنی میں شریک ہیں تو اتصال معنوی پایا گیا اور جب اتصال معنوی پایا گیا تو طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینا بھی درست ہو جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اتصال معنوی کیلئے کسی بھی معنی میں شریک ہونا کافی نہیں ہے بلکہ اس معنی میں شریک ہونا ضروری ہے جو معنی مشبہ بہ کیساتھ مختص ہو اور اس معنی کا مشبہ بہ میں پایا جانا مشہور ہو جیسے اہل عرب شجاع آدمی کو اسد اور بلید آدمی کو حمار کہتے ہیں کیوں کہ شجاعت اور

Marfat.com

بلادت ایسے معنی ہیں جو مشبہ بہ یعنی اسد اور حمار کیساتھ خاص ہیں اور مشہور ہیں، اور بزدل آدمی کو اسد اور ذکی آدمی کو حمار نہیں کہتے ہیں اگر چہ حیوانیت میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں شریک ہیں کیونکہ حیوانیت ایسے معنی نہیں ہیں جو مشبہ بہ کیساتھ خاص ہوں اور مشہور ہوں اسی طرح طلاق اور عتاق دونوں اگر چہ ازالہ کے معنی میں شریک ہیں لیکن یہ معنی دونوں میں سے کسی کیساتھ خاص اور مشہور نہیں ہیں بلکہ حیوانیت کی طرح دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی نہ ہوگا۔ اور جب ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا اتصال کو لے کر طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَلٰكِنْ يَّرِدُ عَلٰى اَصْلِ الْقَاعِدَةِ اَنَّ الْعِتَاقَ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِاِزَالَةِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِىْ كَانَتْ عَلٰى وَجْهِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِىْ كَانَتْ فِى النِّكَاحِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِىْ كَانَتْ مِنْ جِهَةِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِىْ كَانَتْ فِى النِّكَاحِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ يَكْفِىْ فِىْ هٰذَا كَوْنُهٗ سَبَبًا فِى الْجُمْلَةِ لَاكَوْنُهٗ سَبَبًا عَلٰى وَجْهٍ مَخْصُوْصٍ بِهٖ۔

ترجمہ:۔لیکن اصل قاعدہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عتاق تو صرف اس ملک متعہ کے ازالہ کا سبب ہے جو ملک یمین کے طور پر ہو۔ اس متعہ کی ملک کے ازالہ کا سبب نہیں ہے جو نکاح میں ہے اور اسی طرح بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملک یمین کے طور پر ہو نہ کہ اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب جو نکاح میں ہے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس مجاز میں اس کا فی الجملہ سبب ہونا کافی ہے۔ کسی خاص وجہ کی بناء پر اس کا سبب ہونا ضروری نہیں ہے۔

تشریح:۔شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ اصل قاعدہ پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا جا سکتا ہے اور اس کی مثال میں فرمایا کہ ''انت حرۃ'' (جو زوال ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے) بول کر ''انت طالق'' (جو زوال ملک متعہ) پر دلالت کرتا ہے مراد لینا جائز ہے کیوں کہ انت حرۃ یعنی لفظ عتاق، انت طالق یعنی زوال ملک متعہ کا سبب ہے۔ اسی طرح ''بعت نفسی منک'' بول کر نکاح مراد لینا جائز ہے کیونکہ ''بعت نفسی منک'' جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے ثبوت ملک متعہ کا جس پر لفظ نکاح دلالت کرتا ہے لیکن یہاں یہ اشکال ہے کہ لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے جو ملک یمین کے طور پر ہو اور جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو لفظ عتاق اس کے زوال کا سبب نہیں ہے۔ پس جب لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا سبب نہیں ہے جو نکاح کے طور پر ہو تو لفظ عتاق یعنی ''انت حرۃ'' سے انت طالق مراد لینا کیسے درست ہوگا، اسی طرح بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب نہ ہے جو ملک یمین کے طور پر ہو اور جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو بیع اس کے ثبوت کا سبب نہیں ہے اور جب بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں ہے جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو تو بیع سے نکاح مراد لینا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سببیت کے اعتبار سے جو مجاز ہے اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ معنی حقیقی، معنی مجازی معین مشخص کا سبب ہو بلکہ جنس معنی مجازی کا سبب ہونا بھی کافی ہے جیسے غیث (بارش) جنس نبات کا سبب ہے نبات خواہ بارش سے حاصل ہو یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو

Marfat.com

پس غیث بول کر جنس نبات مراد لیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہاں لفظ عتاق مطلقاً زوال ملک متعہ کا سبب ہے وہ ملک متعہ خواہ ملک یمین کے طور پر حاصل ہوئی ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو اسی طرح بیع، مطلقاً ثبوت ملک متعہ کا سبب ہے وہ ملک متعہ خواہ ملک یمین کے طور پر حاصل ہوئی ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔ بہر حال جب لفظ عتاق مطلقا زوال ملک متعہ کا سبب ہے تو اس ملک متعہ کے زوال کا سبب بھی یقیناً ہوگا جو ملک متعہ نکاح کے طور پر حاصل ہوتی ہے اور جب لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا بھی سبب ہے جو ملک متعہ نکاح کے طور پر حاصل ہوتی ہے تو لفظ عتاق بول کر طلاق مراد لینا بھی جائز ہوگا اسی طرح بیع جب مطلقا ثبوت ملک متعہ کا سبب ہے تو اس ملک متعہ کے ثبوت کا بھی سبب ہے جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو اور جب ایسا ہے تو بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی جائز ہوگا۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ شَرَعَ اَنْ يُبَيِّنَ اَنَّهُ فِيْ اَيِّ مَوْضِعٍ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ وَفِيْ اَيِّ مَوْضِعٍ يُتْرَكُ الْمَجَازُ فَقَالَ وَاِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً اَوْ مَهْجُوْرَةً صِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ يَعْنِيْ بِالْمُتَعَذِّرِ مَالَا يُمْكِنُ الْوُصُوْلُ اِلَيْهِ اِلَّا بِمَشَقَّةٍ وَبِالْمَهْجُوْرِ مَا يُمْكِنُ وُصُوْلُهُ اِلَّا اَنَّ النَّاسَ تَرَكُوْهُ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ مِثَالٌ لِلْمُتَعَذِّرَةِ اِذْ اَكْلُ النَّخْلَةِ نَفْسِهَا يَتَعَذَّرُ فَيُرَادُ الْمَجَازُ وَهُوَ ثَمَرُهَا فَاِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّجَرَةُ ذَاتَ ثَمَرٍ يُرَادُ بِهَا ثَمَنُهَا الْحَاصِلُ بِالْبَيْعِ وَلَوْ تَكَلَّفَ وَاَكَلَ مِنْ عَيْنِ النَّخْلَةِ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّ الْمُتَعَذِّرَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حُكْمٌ وَلَا يُقَالُ اِنَّ الْمَحْلُوْفَ عَلَيْهِ هُوَ عَدَمُ اَكْلِ النَّخْلَةِ وَهُوَ غَيْرُ مُتَعَذِّرٍ وَاِنَّمَا الْمُتَعَذِّرُ اَكْلُهَا لِاَنَّا نَقُوْلُ الْيَمِيْنُ اِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَّفْيِ يَكُوْنُ لِلْمَنْعِ فَمُوْجَبُ الْيَمِيْنِ اَنْ يَّصِيْرَ الْفِعْلُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ وَمَا لَا يَكُوْنُ مَاكُوْلًا لَا يَكُوْنُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ بَلْ قَبْلَهَا۔

ترجمہ:۔ پھر مجاز کے علاقوں کے بیان سے فارغ ہو کر مصنف نے اس بات کو بیان کرنا شروع کر دیا کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور کس جگہ مجاز کو ترک کیا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور جب حقیقت متعذر ہو یا مہجور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ متعذر سے مصنف کی مراد وہ چیز ہے جس تک بغیر مشقت کے پہنچنا ممکن نہ ہو اور مہجور سے مراد وہ ہے جس کا حصول ممکن ہو مگر لوگوں نے اسے چھوڑ دیا ہو جیسے جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہ کھائے گا (یہ) حقیقت متعذرہ کی مثال ہے اس لئے کہ بعینہ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے پس مجاز مراد ہوگا اور وہ اس کا پھل ہے پس اگر درخت پھل والا نہ ہو تو اس سے اس کی وہ قیمت مراد ہوگی جو بیچ کر حاصل ہوتی ہے اور اگر حالف نے تکلف کر کے بعینہ درخت کا کچھ حصہ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ متعذر کیساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جس پر قسم کھائی گئی ہے کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ متعذر نہیں ہے۔ متعذر تو اس کا کھانا ہے اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ جب قسم نفی پر داخل ہو تو نفی، منع اور نہی کیلئے ہوتی ہے، پس قسم کا مقتضا یہ ہے کہ "فعل"، قسم کی وجہ سے ممنوع ہو اور جو چیز ماکول نہ ہو وہ قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی بلکہ قسم کے پہلے سے ممنوع ہوتی ہے۔

تشریح:۔ شارحؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ مجاز کے علاقوں کے بیان سے فراغت پا کر اب اس بات کو ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ کس جگہ حقیقت کو ترک

Marfat.com

یا جاتا ہے اور کس جگہ مجاز کو ترک کیا جاتا ہے چنانچہ فرمایا کہ حقیقت اگر متعذرہ ہو یا مہجورہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا اور مجاز پر عمل ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ حقیقت متعذرہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو اور حقیقت مہجورہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف رسائی تو ممکن ہو لیکن لوگوں نے اس کو عملاً ترک کر دیا ہو۔ حقیقت متعذرہ کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا ''واللہ لا آکل من ہذہ النخلۃ'' خدا کی قسم میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اس مثال میں حقیقت یعنی بعینہٖ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے لہذا اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اگر وہ درخت پھلدار ہوا تو اس درخت کے پھل اس کے مجازی معنی ہوں گے اور اگر وہ درخت پھلدار نہ ہوا تو اس کی وہ قیمت جو بیع سے حاصل ہوتی ہے اس کے مجازی معنی ہوں گے یعنی پھل دار ہونے کی صورت میں حالف پھل کھا کر حانث ہوگا، اور پھل دار نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کھانے سے حانث ہوگا۔ لیکن اگر حالف نے تکلف کر کے عین درخت میں سے کچھ کھالیا یعنی اس کی لکڑی کھالی یا پتے کھالئے تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ یہ متعذر ہے اور متعذر کیساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کے ساتھ بھی حنث وغیرہ کا کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔

ولا یقال سے شارحؒ ایک اعتراض دفع کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں محلوف علیہ یعنی جس چیز پر قسم کھائی گئی ہے وہ نخلہ کے درخت کا نہ کھانا ہے کیونکہ حالف نے کہا ہے کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا اور درخت کا نہ کھانا غیر متعذر ہے متعذر تو اس کا کھانا ہے نہ کھانا متعذر نہیں ہے پس جب محلوف علیہ غیر متعذر ہے تو نخلہ سے اس کا پھل یا اس کی قیمت کیسے مراد لی جا سکتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قسم جب نفی پر داخل ہوتی ہے تو وہ نفی نہی کیلئے اور اپنے آپ کو فعل منفی سے روکنے کیلئے ہوتی ہے جیسے کسی نے ''واللہ لا اشرب الماء'' کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حالف اپنے آپ کو شرب ماء سے منع کرنا چاہتا ہے پس اس صورت میں یمین کا مقتضیٰ یہ ہوگا کہ فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع ہو جیسے شرب ماء قسم کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے ورنہ قسم سے پہلے ممنوع نہیں تھا اور جو چیز حساً اور عادۃً نہ کھائی جاتی ہو (جیسے عین درخت کو وہ نہ حساً کھایا جاتا ہے اور نہ عادۃً کھایا جاتا ہے) وہ قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہوتی ہے بہر حال ثابت ہو گیا کہ مثال مذکورہ ''واللہ لا آکل من ہذہ النخلۃ'' میں فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوا بلکہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے اور جب یہ فعل قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے تو اس میں تعذر معتبر ہوگا یعنی محلوف علیہ متعذر ہوگا اور جب محلوف علیہ متعذر ہے تو اس کو ترک کر دیا جائے گا اور مجاز یعنی درخت کے پھل یا اس کی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

او لا یضع قدمہ فی دار فلان مثال للمہجورۃ لان وضع القدم فی الدار خافیاً من خارج بدون ان یدخل فیہا ممکن لکن الناس ہجروہ فیراد بہ الدخول للعرف ولو وضع القدم فی الدار من غیر دخول لم یحنث لانہ مہجور۔

ترجمہ:۔ یا اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا یہ حقیقت مہجورہ کی مثال ہے کیونکہ گھر میں داخل ہوئے بغیر باہر سے ننگے پاؤں گھر میں رکھنا

Marfat.com

ممکن ہے لیکن لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے لہذا عرف کی وجہ سے اس سے دخول مراد ہوگا اور اگر کسی نے بغیر داخل ہوئے گھر میں قدم رکھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے حقیقت مہجورہ کی مثال میں فرمایا کہ اگر کسی نے کہا ''واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان'' بخدا میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو یہ کلام مطلقا دخول پر محمول ہوگا کیونکہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ بغیر مکان میں داخل ہوئے اپنا ننگا قدم باہر سے مکان میں داخل کر دے یعنی پورا جسم چوکھٹ سے باہر رہے اور صرف ننگا پاؤں چوکھٹ کے اندر داخل کر دے اور ایسا کرنا ممکن بھی ہے لیکن لوگوں کے عرف میں یہ معنی متروک ہیں یعنی عرف میں یہ معنی مراد نہیں ہوتے پس جب یہ معنی مہجور اور متروک ہیں تو اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور وضع قدم کے مجازی معنی دخول کے ہیں یعنی عرف مین وضع قدم سے دخول مراد ہوتا ہے دخول سوار ہو کر ہو یا پیادہ پا ہو ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر ہو۔ بہرحال جب اس کلام میں وضع قدم سے مطلقا دخول مراد ہے تو حالف مکان میں داخل ہونے سے حانث ہو جائے گا سوار کو داخل ہوا ہو یا پیادا پا داخل ہوا ہو ننگے پاؤں داخل ہوا ہو یا جوتے پہن کر داخل ہوا ہو اور اگر حالف مکان میں داخل تو نہ ہوا لیکن چوکھٹ سے باہر بیٹھ کر یا لیٹ کر ننگا پاؤں اندر رکھ دیا یعنی کلام کی حقیقت پر عمل کیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی مہجور ہیں اور معنی مہجور کیساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کیساتھ بھی حنث کا حکم متعلق نہیں ہے۔

وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً مُرْتَبِطٌ بِقَوْلِهٖ اَوْ مَهْجُوْرَةٌ اَیْ لَا یَلْزَمُ فِی الْمَصِیْرِ اِلَی الْمَجَازِ اَنْ تَكُوْنَ الْحَقِیْقَةُ مَهْجُوْرَةً عَادَةً بَلِ الْمَهْجُوْرُ شَرْعًا اَیْضًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً حَتّٰی یَنْصَرِفَ التَّوْكِیْلُ بِالْخُصُوْمَةِ اِلَی الْجَوَابِ مُطْلَقًا تَفْرِیْعٌ لَهٗ یَعْنِیْ اَنَّ وَكَّلَ اَحَدٌ رَجُلًا بِاَنْ یُّخَاصِمَ الْمُدَّعٰی عِنْدَ الْقَاضِیْ یَحْمِلُ عَلٰی مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ الْخُصُوْمَةَ هُوَ الْاِنْكَارُ فَقَطْ مُحِقًّا كَانَ الْمُدَّعٰی اَوْ مُبْطِلًا وَهُوَ حَرَامٌ شَرْعًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَنَازَعُوْا فَلَا بُدَّ اَنْ یُّصْرَفَ اِلَی الْجَوَابِ مُطْلَقًا بِالرَّدِّ وَالْاِقْرَارِ مَجَازًا مِنْ قَبِیْلِ اِطْلَاقِ الْخَاصِّ عَلَی الْعَامِّ فَلَوْ اَقَرَّ الْوَكِیْلُ عَلٰی مُوَكِّلِهٖ جَازَ عِنْدَهٗ خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِیِّ

ترجمہ :۔ اور مہجور شرعا، مہجور عادۃً کی طرح ہے یہ قول مصنف کے قول ''او مہجورۃ'' کیساتھ متعلق ہے یعنی مجاز کی طرف رجوع کرنے میں یہ لازم نہیں ہے کہ حقیقت عادۃً مہجورہ ہو بلکہ مہجور شرعا بھی مہجور عادۃً کی طرح ہے حتی کہ توکیل بالخصومت مطلقا جواب کی طرف راجع ہوگی (یہ) قاعدہ مذکورہ کیلئے تفریع ہے یعنی اگر کسی نے ایک آدمی کو اس بات کا وکیل کیا کہ وہ قاضی کے پاس مدعی سے مخاصمہ کرے تو اس کو مطلق جواب پر محمول کیا جائے گا اسلئے کہ خصومت فقط انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو اور یہ انکار شرعا حرام ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ''ولا تنازعوا'' جھگڑا مت کرو، پس ضروری ہے کہ وہ مجاز ا رد اور اقرار کیساتھ مطلقا جواب کی طرف راجع ہو (اور یہ) اطلاق خاص علی العام کے قبیل سے ہوگا پس اگر وکیل نے اپنے موکل پر اقرار کر لیا تو یہ ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے امام زفر اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

تشریح :۔ فاضل مصنف نے کہا کہ جو حقیقت شرعا مہجور اور متروک ہوتا اسکا حکم وہ ہی ہوتا ہے جو حقیقت مہجورہ عادۃ کا حکم ہے یعنی جس طرح

Marfat.com

حقیقت مہجورہ عادۃ کی صورت میں مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسی طرح حقیقت مہجورہ شرعا کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مجاز کی طرف رجوع کیا جانا صرف حقیقت مہجورہ عادۃً کی صورت میں نہیں ہے بلکہ حقیقت مہجورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا کیوں کہ جس چیز کو شریعت نے ترک کر دیا ہو مسلمان بھی اپنے دین اور عقل کی وجہ سے اس پر عمل کرنے سے گریز ہی کریگا۔

مصنفؒ نے اس قاعدہ پر دو تفریعی مسئلے ذکر کئے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلا خالد نے دوسرے شخص مثلا حامد پر ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا پھر مدعی علیہ یعنی حامد نے کسی کو قاضی کی عدالت میں مدعی کیساتھ خصومت کا وکیل کیا تو یہ توکیل بالخصومت مطلقا جواب پر محمول ہوگی حاصل یہ کہ خصومت تو صرف انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو یعنی خصومت تو صرف یہ ہے کہ وکیل، مدعی کی بات کا انکار کرتا رہے اور جھگڑا برقرار رکھے۔ حالانکہ یہ شرعاً حرام ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''ولا تنازعوا'' جھگڑا مت کرو، اور جو چیز حرام ہوتی ہے وہ شرعا مہجور ہوتی ہے پس ثابت ہوگیا کہ خصومت شرعاً مہجور ہے اور جب خصومت شرعاً مہجور ہے تو مجاز یعنی مطلقاً جواب کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی وکیل کو مطلقاً جواب کی اجازت ہوگی خواہ مدعی علیہ پر ایک ہزار روپیہ کا اقرار کرے خواہ اس کا انکار کرے۔

صاحب نورالانوار کہتے ہیں کہ خصومت بول کر مطلقا جواب مراد لینا یہ اطلاق خاص علی العام کے قبیل سے ہے کیونکہ خصومت خاص ہے صرف انکار کا نام ہے اور جواب عام ہے جو انکار اور اقرار دونوں کو شامل ہے۔ چنانچہ ایک وکیل نے اقرار کیا اور یہ کہا کہ میرے موکل نے واقعی مدعی سے ایک ہزار روپئے لئے ہیں تو مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے واجب ہو جائیں گے اسی طرح اگر مدعی نے وکیل بنایا اور وکیل نے اس کے دعوی کے باطل ہونے کا اقرار کیا تو یہ اقرار مدعی پر نافذ ہوگا یعنی مدعی ایک ہزار روپیہ کا مستحق نہ ہوگا۔ یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے لیکن امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وکیل کا اپنے موکل پر اقرار جائز نہیں ہے کیونکہ موکل نے اس کو خصومت اور جھگڑے کا وکیل کیا ہے اور اقرار کی وجہ سے مصالحت اور مسالمت ہوتی ہے لہذا اقرار اس کی ضد ہوگا جس کا اس کو وکیل کیا گیا تھا اور وکیل کو جس کام کا وکیل کیا جاتا ہے وہ اس کے خلاف کرنے کا مجاز نہیں ہوتا لہذا وکیل کا اپنے موکل پر اقرار کرنا درست نہ ہوگا۔

وَاِذَا حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَمْ يُقَيِّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ يَنْصَرِفُ وَتَفْرِيْعٌ ثَانٍ لَهٗ لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعاً قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيْرَنَا وَ لَمْ يُوَقِّرْ كَبِيْرَنَا وَلَمْ يُبَجِّلْ عَالِمِيْنَا فَلَيْسَ مِنَّا فَيُصْرَفُ اِلَى الْمَجَازِ اَىْ لَايُكَلِّمُ هٰذِهِ الذَّاتَ فَلَوْ كَلَّمَهٗ بَعْدَ مَا كَبُرَ يَحْنَثُ اَيْضاً۔

ترجمہ:۔ اور جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس بچہ سے گفتگو نہیں کریگا تو یہ قسم بچپن کے زمانہ سے مقید نہ ہوگی یہ عبارت مصنف کے قول ''ینصرف'' پر معطوف ہے اور قاعدہ مذکورہ کیلئے دوسری تفریع ہے کیونکہ بچہ سے قطع تعلق کرنا شرعا مہجور ہے اسلئے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا ہے جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہیں کیا، ہمارے بڑوں کی توقیر نہ کی اور ہمارے علماء کی تعظیم نہ کی وہ ہم میں سے نہیں ہے پس مذکورہ قسم مجاز کی طرف راجع ہوگی یعنی اس ذات سے کلام نہ کریگا پس اگر حالف نے اس سے اس کے بڑا ہونے کے بعد بات چیت کی تو بھی حانث ہو جائیگا۔

Marfat.com

تشریح :۔اس عبارت میں سابقہ قاعدہ (حقیقت مہجورہ شرعا حقیقت مہجورہ عادۃ کی طرح ہے) پر دوسرا تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے بچہ کو مخاطب کر کے کہا ''واللہ لا اکلم ہذا الصبی'' تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانہ کیساتھ مقید نہ ہوگی کیونکہ اس کلام کی حقیقت یعنی بچہ سے بچپن کے زمانہ میں کلاں نہ کرنا اور تعلق ترک کرنا شرعا مہجور ہے اور شرعا اسلئے مہجور ہے کہ ہادی عالم ﷺ نے فرمایا ہے ''من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا ولم یجل عالمینا فلیس منا'' جس نے چھوٹوں پر رحم بڑوں کی توقیر اور علماء کی تعظیم نہ کی وہ ہمارے طریق پر نہیں ہے۔اس حدیث میں ترک ترحم پر وعید ہے اور بچوں کیساتھ ترک کلام میں ترک ترحم ہے پس ثابت ہوا کہ بچوں کیساتھ ترک کلام پر وعید ہے اور جس چیز پر وعید ہوتی ہے اس کا کرنا حرام اور اس کو چھوڑنا واجب ہوتا ہے پس بچوں کیساتھ ترک کلام شرعا مہجور ہے اور جب بچوں کیساتھ ترک کلام شرعا مہجور ہے یعنی ''واللہ لا اکلم ہذا الصبی'' کلام کی حقیقت شرعا مہجور ہے تو اس کلام کے مجازی معنی کیطرف رجوع کیا جائیگا اور اس کلام کے مجازی معنی ہیں واللہ لا اکلم ہذہ الذات یعنی میں اس ذات سے کلام نہیں کرونگا اور یہ معنی مجازی اس لئے ہیں کہ صبی چونکہ ذات اور وصف صبا سے مرکب ہے اسلئے لفظ صبی بمنزل کل کے ہوگا اور ذات بمنزل جز کے ہے پس یہاں صبی یعنی کل بول کر ذات یعنی جز مراد لیا گیا ہے اور کل بول کر جز مراد لینا مجاز ہے۔لہذا یہاں صبی بول کر ذات مراد لینا مجاز ہوگا پس اس مثال میں چونکہ مجاز یعنی ذات مراد ہے اور حالف کی مراد یہ ہے کہ میں اس ذات سے کلام نہیں کرونگا تو اب یہ حالف اس شخص سے اس کے بچپن میں کلام کرے تب بھی حانث ہوگا جوانی میں کلام کرے تب بھی حانث ہوگا اور بڑھاپے میں کلام کرے تب بھی حانث ہوگا کیونکہ ذات ہر زمانہ میں موجود ہے۔

لا یُقال اذا حمل علی الذات یلزم ھجران الصبی مادام صبیًا وترک التوقیر اذا کبر ومھاجرۃ المؤمن فوق ثلثۃ ایام فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد یفضی الی ثلثۃ معاص لانا نقول المعتبر فی ھذا الباب ھو القصد وھذہ الثلثۃ انما تلزم التزاما وتبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر وانما قیل ھذا الصبی لانہ لو قال لا یکلم صبیًا بالتنکیر یقید بزمان صباہ لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف ح وھو داع الی الحلف لانہ قد یکون سفیھا یجب الاحتراز عنہ فیصار الی الاصل وان کان مھجورا شرعا۔

ترجمہ :۔یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب یہ قسم ذات پر محمول ہوگی تو بچہ کو بچپن کے زمانہ میں چھوڑنا بڑا ہونے کے بعد توقیر کو چھوڑنا اور مومن کو تین دن سے زیادہ چھوڑنا لازم آئے گا پس ایک خرابی سے بچنے کیلئے مجاز کا التزام تین معاصی کا سبب بنے گا اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اس باب میں قصد معتبر ہے اور یہ تینوں معصیتیں ذات کے تابع ہو کر لازم آتی ہیں قصدا لازم نہیں آتیں، لہذا ان کا اعتبار نہ ہوگا اور ''ہذا الصبی'' اسلئے کہا گیا ہے کہ اگر حالف ''لا یکلم صبیا'' نکرہ کیساتھ کہتا تو یہ قسم اس کے بچپن کے زمانے کیساتھ مقید ہوتی کیونکہ صبا کا وصف اس وقت مقصود بالحلف ہو چکا ہے اور وہ داعی الی الحلف ہے اسلئے کہ صبی کبھی ایسا بے سمجھ ہوتا ہے جس سے احتراز ضروری ہو جاتا ہے۔پس اصل ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ وہ مہجور شرعی ہو۔

Marfat.com

تشریح:۔شارحؒ نے فرمایا کہ اس دوسری تفریع پر اعتراض ہے وہ یہ کہ مثال مذکورہ میں آپ نے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف اسلئے رجوع کیا ہے کہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں ہجران صبی یعنی چھوٹوں پر ترک ترحم لازم آتا ہے حالانکہ یہ حرام اور گناہ ہے لیکن مجاز پر عمل کرنیکی صورت میں ذات مراد لینے کی صورت میں تین گناہوں کا ارتکاب کرنا لازم آتا ہے(۱)''ہٰذا الصبی''میں مشارالیہ جب تک بچہ ہے تو ہجران صبی یعنی ترک ترحم لازم آئے گا۔(۲)اور اس کے بڑے ہونے کے بعد ترک توقیر لازم آئیگا۔(۳)اور تین دن سے زیادہ ایک مومن کیساتھ سلام کلام ترک کرنا لازم آئیگا۔پس ایک معصیت سے بچنے کیلئے تین تین معاصی کا ارتکاب کرنا کون سی دانشمندی کی بات ہے پس بہتر یہی تھا کہ اس کلام کی حقیقت مراد لی جاتی اور مجاز کی طرف رجوع نہ کیا جاتا۔

۱۔کا جواب یہ ہے کہ اس باب میں یعنی قسم کے باب میں قصد اور ارادہ معتبر ہوتا ہے اور مذکورہ کلام میں صبی سے ذات مراد لینے کی صورت میں مذکورہ تینوں معاصی ذات کے تابع ہوکر لازم آتے ہیں قصداً لازم نہیں آتے اور جب ایسا ہے تو یہ معاصی معتبر نہ ہوں گے چنانچہ اگر حالف''لا اکلم ہذہ الذات'' کہتا تو وہ بالقصد کسی منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا اگرچہ اس سے ہجران لازم آتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مثال مذکور میں''ہٰذا الصبی''معرفہ ذکر کیا گیا ہے لیکن اگر حالف''واللہ اکلم صبیاً''نکرہ کیساتھ کہے تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانہ کیساتھ مقید ہوگی یعنی صرف بچپن کے زمانہ میں کلام کرنے سے حانث ہوگا اور اگر اس بچہ کے بڑا ہونے کے بعد حالف نے اس کیساتھ کلام کیا تو حالف حانث نہ ہوگا۔کیونکہ نکرہ کی صورت میں وصف صباء(بچپن)مقصود بالحلف ہوتا ہے یعنی کلام نہ کرنے کی قسم اس کے بچپن کی وجہ سے ہے پس جب وصف صبا مقصود بالحلف ہے تو نکرہ کی صورت میں وصف صبا کو لغو قرار دیکر مجازاً ذات مراد لینا بھی ممکن نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر''ہٰذا الصبی''کہا تو یہ وصف ضمنی ہوگا مقصود نہ ہوگا کیونکہ اشارہ کی صورت میں مشارالیہ کا وصف لغو ہوتا ہے اور ذات معتبر ہوتی ہے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکرہ کی صورت میں وصف صبا مقصود بالحلف ہے۔اور بچپن،کلام نہ کرنے کی قسم کا داعی بھی ہوتا ہے اسلئے کہ بچہ کبھی سفیہ اور ناسمجھ ہوتا ہے اور اس کے بے سمجھ ہونے کی وجہ سے اس سے احتراز کرنا ضروری ہوجاتا ہے پس نکرہ کی صورت میں چونکہ وصف صبا مقصود بالحلف ہے اسلئے اس کلام کو اس کی حقیقت کی طرف راجع کیا جائے گا یعنی اس کلام کی حقیقت پر عمل ہوگا اگرچہ یہ شرعاً مہجور ہے۔

وَاِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَارَفًا فَهِيَ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ خِلَافًا لَهُمَا يَعْنِيْ مَا ذَكَرْنَا سَابِقًا كَانَ فِي الْحَقِيْقَةِ الْمَهْجُوْرَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَهْجُوْرَةً بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ وَلٰكِنْ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارَفًا غَالِبَ الْاِسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَؒ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ فَقَطْ اَوْلٰى فِيْ رِوَايَةٍ وَعُمُوْمُ الْمَجَازِ فِيْ رِوَايَةٍ۔

ترجمہ:۔اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت ہی زیادہ بہتر ہے برخلاف صاحبینؒ کے یعنی جو کچھ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے وہ حقیقت مہجورہ سے متعلق تھا اور اگر وہ مہجورہ نہ ہو بلکہ عادۃً مستعملہ ہو لیکن مجاز متعارف،حقیقت کی بہ نسبت غالب الاستعمال ہو یا لفظ سے غالب الفہم ہو تو اس وقت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت میں فقط

Marfat.com

مجاز اولیٰ ہے اور ایک روایت میں عموم مجاز اولیٰ ہے۔

تشریح :۔شارحؒ نے فرمایا کہ سابق میں حقیقت مہجورہ کا بیان کیا گیا ہے اب یہاں سے حقیقت مستعملہ کا بیان شروع کیا جارہا ہے چنانچہ فرمایا کہ حقیقت اگر مہجورہ نہ ہو بلکہ مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ حقیقت اصل ہے اور اصل پر بلکہ مشقت پر عمل کرنا ممکن بھی ہے لہذا اصل کی موجودگی میں خلیفہ یعنی مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اور صاحبینؒ کے نزدیک انکی ایک روایت کے مطابق فقط مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ایک روایت کیمطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے مجاز متعارف کی تعریف میں اختلاف ہے۔چنانچہ مشائخ بلخ نے کہا کہ متعارف سے مراد تعامل ہے یعنی حقیقت بھی اگرچہ مستعمل ہے لیکن حقیقت کی بہ نسبت مجاز زیادہ مستعمل اور معمول بہ ہے۔اور مشائخ عراق نے کہا کہ متعارف سے مراد تبادر اور تفاہم ہے یعنی لفظ سے مجاز کی طرف ذہن جلد منتقل ہوتا ہے اور مجازی معنی لفظ سے زیادہ سمجھ میں آتے ہیں۔شارحؒ نے اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کیلئے غالب الاستعمال اور غالب فی الفہم کا لفظ ذکر فرمایا ہے۔

كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ اَوْلَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذَا الْفُرَاتِ فَاِنَّ حَقِيْقَةَ الْاَوَّلِ اَنْ يَّاْكُلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَهُوَ مُسْتَعْمَلَةٌ لِاَنَّهَا تُغْلٰى وَتُقْلٰى وَتُؤْكَلُ قَضْمًا وَلٰكِنَّ الْمَجَازَ وَهُوَ الْخُبْزُ غَالِبُ الْاِسْتِعْمَالِ فِى الْعَادَةِ فَعِنْدَهٗ اِنَّمَا يَحْنَثُ اِذَا اَكَلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ اِذَا اَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ اَوْ مِنْهُمَا بِاَنْ يُّرَادَ بَاطِنُهَا وَعَلٰى هٰذَا يَنْبَغِىْ اَنْ يَحْنَثَ بِالسَّوِيْقِ اَيْضًا وَلٰكِنْ لَمَّا كَانَ جِنْسًا آخَرَ فِى الْعُرْفِ لَمْ يُعْتَبَرْ

ترجمہ :۔جیسے کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا یا اس فرات سے نہیں پیئے گا چنانچہ اول کی حقیقت یہ ہے کہ وہ بعینہ گندم کھائے اور وہ مستعمل ہے کیونکہ اس کو ابال کر، بھون کر، چبا کر کھایا جاتا ہے لیکن مجاز، روٹی ہے، عادۃً وہی غالب الاستعمال ہے۔پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وقت حانث ہوگا جب وہ بعینہ گندم کھائے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس وقت حانث ہوگا جب وہ روٹی کھائے یا دونوں کے کھانے سے (حانث ہوجائیگا) بایں طور کہ اس کا اندرونی حصہ مراد ہو اور اس عموم مجاز کی بناء پر مناسب ہے کہ حالف ستو کھانے سے بھی حانث ہوجائے لیکن چونکہ ستو عرف میں دوسری جنس ہے اسلئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

تشریح :۔حقیقت مستعملہ کی مثال بیان کرتے ہوئے فاضل مصنفؒ نے کہا کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی ''واللہ لا آکل من ہذہ الحنطۃ'' یا ''واللہ لا اشرب من ہذا الفرات'' تو ان دونوں مثالوں میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق مجاز پر اور ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل ہوگا۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلے کلام یعنی ''واللہ لا آکل من ہذا الحنطۃ'' کی حقیقت یہ ہے کہ حالف عین گندم کھائے اور عین گندم کھایا بھی جاتا ہے یعنی اس حقیقت پر لوگوں کا عمل بھی موجود ہے چنانچہ لوگ عین گندم کو ابال کر، بھون کر، چبا کر کھاتے ہیں اور اس کلام کا مجاز گندم کی روٹی ہے اور گندم کی روٹی غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی۔غالب الاستعمال تو اسلئے ہے کہ عام طور پر لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور عین گندم کو چبا کر کھانا روٹی کھانے کے مقابلہ میں کم ہے اور غالب الفہم ہے اسلئے ہے کہ جب یہ

Marfat.com

کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم کھاتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور جو وغیرہ کی روٹی نہیں کھاتے ہیں۔ بہر حال روٹی کھانا مجاز متعارف ہے۔ پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ حقیقت مستعملہ اولیٰ ہے مجاز کے مقابلہ میں اسلئے اگر حالف نے عین گندم کھالیا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک حالف حانث ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق گندم کی روٹی کھانے سے حانث ہو جائے گا کیونکہ اس روایت کے مطابق صاحبینؒ کے نزدیک صرف مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری روایت کے مطابق عین گندم کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا اور گندم کی روٹی کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا کیوں کہ دوسری روایت کے مطابق صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اور عموم مجاز یہ ہے کہ ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقت ہو اور ایک فرد مجاز ہو۔ پس ''واللہ لاآکل من ہذہ الحنطۃ'' میں عموم مجاز کی بناء پر حنطہ یعنی گندم کا اندرونی حصہ مراد لیا جائے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں گندم کا اندرونی حصہ نہیں کھاؤں گا اور گندم کے اندرونی حصہ کا کھایا جانا اس وقت بھی متحقق ہو جاتا ہے جب اس کی روٹی کھائی جائے لہذا عموم مجاز مراد لینے کی بناء پر حالف دونوں صورتوں میں حانث ہو جائیگا۔

''وعلیٰ ہذا ینبغی الخ'' سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک جب ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک گندم کا ستو کھانے سے بھی حالف کو حانث ہو جانا چاہئے کیونکہ ستو بھی گندم کا اندرونی حصہ ہوتا ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ حالف گندم کا ستو کھانے سے حانث نہیں ہوتا ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ عرف میں گندم کا ستو دوسری [illegible] ہے یعنی گندم کا آٹا علیحدہ جنس ہے اور اسکا ستو علیحدہ جنس ہے اسی وجہ سے صاحبینؒ کے نزدیک گندم کا آٹا اس کے ستو کے عوض متفاضلا بیچنا جائز ہے پس جب گندم کا ستو اس کے آٹے کی جنس غیر ہے تو حنطہ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز اس کے ستو کو شامل نہ ہوگا اور جب حنطہ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز ستو کو شامل نہیں ہے تو عموم مجاز مراد لینے کے باوجود حالف گندم کا ستو کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ محلوف علیہ ستو کو شامل نہیں ہے۔

وحقیقۃ الثانی ان یشرب من الفرات بطریق الکرع وہی مستعملۃ کما ہو عادۃ اہل البوادی ولکن المجاز غالب الاستعمال وہو ان یشرب من غرف او اناء یتخذ فیہ الماء منہا فعندہ یحنث بالکرع فقط وعندہما بالاناء والغرف او بہما وبالکرع جمیعا ولو شرب من نہر منشعب من الفرات لا یحنث لانہ انقطع اسم الفرات عنہ بخلاف ما اذا قیل من ماء الفرات فانہ یحنث بالاتفاق وہذا کلہ اذا لم ینو فان نوی شیئا فعلی حسب ما نوی۔

ترجمہ:۔ اور دوسری صورت کی حقیقت یہ ہے کہ فرات سے منہ لگا کر پیئے اور یہ مستعمل ہے جیسا کہ جنگل میں رہنے والوں کی عادت ہے لیکن مجاز غالب الاستعمال ہے اور وہ یہ ہے کہ چلو سے پانی پیئے یا ایسے برتن سے جس میں فرات کا پانی رکھا جاتا ہے پس امام صاحبؒ کے نزدیک فقط منہ لگا کر پینے سے حانث ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک برتن اور چلو سے یا ان دونوں سے اور منہ لگا کر پینے سے اور اگر حالف نے ایسی نہر سے

Marfat.com

پانی پیا جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس سے فرات کا نام کٹ چکا ہے برخلاف اس صورت کے جب ''من ماء الفرات'' کہا جاتا۔ کیونکہ اس صورت میں حالف بالاتفاق حانث ہو جاتا ہے یہ تفصیل اس وقت ہے جب حالف نے نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے کوئی نیت کی تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔

تشریح:۔ شارحؒ نے فرمایا کہ دوسرے کلام یعنی ''واللہ لا اشرب من ہذا الفرات'' کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ حالف منہ لگا کر دریائے فرات سے پانی نہیں پیئے گا ''من ہذا الفرات'' میں ''من'' چونکہ ابتدائے غایت کیلئے ہے اسلئے یہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی پینے کی ابتداء دریائے فرات سے ہو اور یہ اس وقت متحقق ہوگا جب کہ پینے کیلئے چلو اور برتن وغیرہ کو واسطہ نہ بنایا گیا ہو بلکہ بغیر ان واسطوں کے دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی پیا گیا ہو بہر حال دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی پینا اس کلام کی حقیقت ہے اور دریا سے منہ لگا کر پینا مستعمل اور مروج بھی ہے جیسا کہ صحراء نشیں اور چرواہوں کی عادت ہے کہ وہ دریا سے منہ لگا کر پانی پی لیتے ہیں اور برتن یا چلو میں پانی لینے کی زحمت گوارا نہیں کرتے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ حالف چلو یا برتن میں لے کر دریائے فرات کا پانی نہیں پیئے گا یعنی چلو اور برتن میں لیکر پانی پینا اس کلام کے مجازی معنی ہیں اور یہ مجاز غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی ہے۔ غالب الاستعمال تو اس لئے ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہی ہے کہ وہ برتن یا چلو میں لے کر پانی پیتے ہیں اور غالب الفہم اسلئے ہے کہ جب یوں کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ دریائے فرات سے پیتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ وہ پانی پیتے ہیں جو دریائے فرات کی طرف منسوب ہو یعنی دریائے فرات کا پانی پیتے ہیں یہ ہرگز نہیں سمجھا جاتا کہ فرات سے منہ لگا کر پانی پیتے ہیں بہر حال چلو یا برتن وغیرہ میں پانی لے کر پینا اس کلام کا مجاز متعارف ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز متعارف کی بہ نسبت، حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا چونکہ زیادہ مناسب ہے، اس لئے اس صورت میں ان کے نزدیک اگر حالف دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی پیئے گا تو حانث ہوگا، اور اگر چلو یا برتن میں لے کر پیئے گا تو حانث نہ ہوگا اور صاحبینؒ کی ایک روایت کے مطابق چونکہ صرف مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے اس روایت کے مطابق چلو یا برتن میں لے کر پینے سے حالف حانث ہو جائیگا اور دریا سے منہ لگا کر پینے کی صورت میں حانث نہ ہوگا اور دوسری روایت کے مطابق چونکہ عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس لئے اس روایت کے مطابق حالف اگر چلو یا برتن میں لے کر پیئے گا تو بھی حانث ہو جائیگا اگر دریائے فرات سے منہ لگا کر پیئے گا تو بھی حانث ہو جائیگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ مذکورہ حالف نے اگر ایسی نہر سے پانی پیا جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس سے فرات کا نام منقطع ہو چکا ہے لہذا اس نہر سے پینے کو فرات سے پینا ہرگز نہیں کہا جائیگا اور جب اس نہر سے پینا فرات سے پینا نہیں ہے تو اس کے پینے سے حانث بھی نہ ہوگا ہاں اگر حالف ''من ہذا الفرات'' کی جگہ ''من ماء الفرات'' کہتا تو مذکورہ نہر سے پی کر بالاتفاق حانث ہو جاتا کیونکہ حالف کی مراد یہ ہے کہ پانی جو فرات کی طرف منسوب ہوگا یعنی اس نہر میں پانی کے منتقل ہونے سے اگرچہ فرات کا نام کٹ گیا ہے لیکن یہ پانی فرات ہی کا پانی ہے فرات ہی کی طرف منسوب ہے اور جب یہ پانی فرات کی طرف منسوب ہے تو حالف اس پانی کے پینے سے حانث ہو جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف اور تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے کسی ایک

Marfat.com

کی نیت کرلی ہو تو اس صورت میں اسکی نیت کے مطابق ہی حکم ہوگا اور اس میں کسی طرح کا کوئی اختلاف نہ ہوگا۔

وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى اَصْلٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ الْخِلَافِيَّةَ فِى التَّكَلُّمِ عِنْدَهٗ وَعِنْدَهُمَا فِى الْحُكْمِ يَعْنِىْ اَنَّ الْخِلَافَ الْمَذْكُوْرَ بَيْنَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَصَاحِبَيْهِ مَبْنِىٌّ عَلٰى اَصْلٍ آخَرَ مُخْتَلِفٌ فِيْمَا بَيْنَهُمْ وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ خِلْفٌ لِلْحَقِيْقَةِ عِنْدَهٗ فِى التَّكَلُّمِ وَعِنْدَهُمَا فِى الْحُكْمِ وَهٰذَا يَقْتَضِىْ بَسْطًا وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ خِلْفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ بِالْاِتِّفَاقِ وَلَابُدَّ فِى الْخِلْفِ اَنْ يَّتَصَوَّرَ وُجُوْدُ الْاَصْلِ وَلَمْ يُوْجَدْ لِعَارِضٍ وَهٰذَا بِالْاِتِّفَاقِ اَيْضًا لٰكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِىْ جِهَةِ الْخِلْفِيَّةِ فَعِنْدَهٗ الْمَجَازُ خِلْفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِى التَّكَلُّمِ اَىْ قَوْلُهٗ هٰذَا ابْنِىْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةُ خِلْفٌ عَنْ هٰذَا ابْنِىْ مُرَادًا بِهِ الْبُنُوَّةُ فَتَشْتَرِطُ صِحَّةُ التَّكَلُّمِ بِالْحَقِيْقَةِ مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ حَتّٰى يُجْعَلَ مَجَازًا عَنْهُ وَقِيْلَ فِىْ تَقْرِيْرِهٖ اَنَّ هٰذَا ابْنِىْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةُ خِلْفٌ عَنْ قَوْلِهٖ هٰذَا حُرٌّ وَالْاَوَّلُ اَوْلٰى لِاَنَّهٗ يَبْقَى الْاَصْلُ وَالْخِلْفُ عَلٰى حَالِهِمَا عَلَيْهِ بِخِلَافِ الثَّانِىْ فَاِنَّهٗ يَتَبَدَّلُ الْاَصْلُ بِاَصْلٍ آخَرَ وَبِالْجُمْلَةِ فَعِنْدَهٗ لَا بُدَّ لِصِحَّةِ الْمَجَازِ مِنْ اِسْتِقَامَةِ الْاَصْلِ مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ وَاِنْ لَمْ يَسْتَقِمِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِىْ فَيُصَارُ اِلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِىْ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خِلْفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِىْ الْحُكْمِ اَىْ حُكْمِ هٰذَا ابْنِىْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةُ خِلْفٌ عَنْ حُكْمِهٖ مُرَادًا بِهِ الْبُنُوَّةُ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يَسْتَقِيْمَ الْحُكْمُ الْحَقِيْقِىْ وَلَمْ يُعْمَلْ بِعَارِضٍ حَتّٰى يُصَارَ اِلَى الْمَجَازِ فَاِذَا كَانَتِ الْخِلْفِيَّةُ عِنْدَهٗ فِى التَّكَلُّمِ فَالتَّكَلُّمُ بِالْحَقِيْقَةِ اَوْلٰى لِاَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِاَجْلِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِىْ وَهُوَ مُسْتَعْمَلٌ فِى الْعَادَةِ غَيْرُ مَهْجُوْرٍ فِيْهَا فَاَيَّةُ ضَرُوْرَةٍ دَاعِيَةٌ اِلٰى صَيْرُوْرَتِهٖ مَجَازًا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَ خِلْفًا عَنْهُ فِى الْحُكْمِ وَلِلْحُكْمِ الْمَجَازُ رُجْحَانٌ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ اِمَّا بِاِعْتِبَارِ كَوْنِهٖ غَالِبَ الْاِسْتِعْمَالِ اَوْبِاِعْتِبَارِ كَوْنِهٖ عَامًّا شَامِلًا لِلْحَقِيْقَةِ اَيْضًا فَلَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ الْعَمَلُ بِالْمَجَازِ اَوْلٰى لِلضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ اِلَيْهِ۔

ترجمہ:۔اور یہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا تلفظ میں ہوا کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں۔یعنی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان مذکورہ اختلاف ایک دوسرے کلیہ پر مبنی ہے جس میں ان تینوں حضرات کا اختلاف ہے اور وہ کلیہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں اور یہ مسئلہ تفصیل چاہتا ہے اور وہ یہ کہ مجاز بالاتفاق حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور ضروری ہے کہ خلیفہ میں اس کے اصل کا وجود متصور ہو۔اور کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جاتا ہو یہ بھی بالاتفاق ہے لیکن یہ تینوں حضرات خلیفہ ہونے کی جہت میں مختلف ہیں چنانچہ امام صاحب کے نزدیک مجاز، حقیقت کا خلیفہ ہے تلفظ میں یعنی مولیٰ کا قول ''ہٰذا ابنی'' اور درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس ''ہٰذا ابنی'' کا جس سے بنوت مراد ہو پس عربیت کے لحاظ سے تکلم بالحقیقت کا صحیح ہونا شرط ہوگا تاکہ اس مجاز کو حقیقت کا خلیفہ بنایا جاسکے اور اس کلام کی تقریر میں کہا گیا کہ ''ہٰذا ابنی'' درانحالیکہ اس سے حریت مراد

Marfat.com

ہو خلیفہ ہے اس کے قول ''ہذا حر'' کا اور اول اولیٰ ہے اسلئے کہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں برخلاف ثانی کے کیونکہ اس صورت میں ایک اصل دوسری اصل سے بالکل بدل جاتی ہے الحاصل امام صاحب کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے عربیت کے لحاظ سے اصل کا درست ہونا ضروری ہے اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی ''ہذا ابنی'' کا حکم دراں حالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے. اس ہذا ابنی کے حکم کا جس سے بنوت مراد ہو پس مناسب ہے کہ حکم حقیقی درست ہو اور کسی عارض کی وجہ سے عمل نہ کیا جا سکتا ہو تا کہ مجاز کی طرف رجوع کیا جائے پس جب امام صاحب کے نزدیک تلفظ میں خلفیت ہے تو تکلم بالحقیقت ہی اولیٰ ہے کیونکہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور حقیقی معنی عادۃً مستعمل ہوتا ہے متروک نہیں ہوتا پس کون سی ضرورت داعی ہے کہ حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح ہوتی ہے یا تو اس اعتبار سے کہ مجاز کا استعمال بکثرت ہوتا ہے یا اس اعتبار سے کہ مجاز حقیقت کو بھی شامل ہوتا ہے لہذا ضرورت داعیہ کی وجہ سے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

تشریح :۔ سابق میں حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک روایت میں مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ایک روایت میں عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

مصنف منار کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز، حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مجاز، حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ خلیفہ میں اصل کے وجود کا متصور ہونا ضروری ہے کیونکہ خلیفہ ہونا ایک اضافی چیز ہے اور امور اضافیہ میں ایک کے تصور سے دوسرے کے وجود کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے جیسے باپ اور بیٹا امور اضافیہ میں سے ہیں کہ باپ کے تصور سے بیٹے کے وجود کا اور بیٹے کے تصور سے باپ کے وجود کا تصور ہو جاتا ہے اسی طرح خلیفہ میں یہ بات ضروری ہے کہ اصل کا وجود متصور ہو یعنی خلیفہ اسی وقت خلیفہ ہو سکتا ہے جب کہ اس کا اصل موجود ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس کو مراد نہ لیا جا سکتا ہو۔ بہر حال یہ بات بھی متفق علیہ ہے البتہ خلیفہ ہونے کی جہت میں اختلاف ہے چنانچہ بانی اصول فقہ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ مجاز، تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے یعنی حقیقت کا تکلم اصل ہوتا ہے اور مجاز کا تکلم اس کا خلیفہ اور فرع ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ''ہذا ابنی'' اور اس غلام کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہے اور غلام ایسی عمر کا ہے کہ اس عمر کا بچہ مولیٰ کا ہو سکتا ہے مثلاً مولیٰ کی عمر چالیس سال ہو اور غلام کی عمر پندرہ سال ہو پس اس کلام سے بنوت اور بیٹا ہونا مراد لینا تو حقیقت ہے اور حریت اور آزادی مراد لینا مجاز ہے مگر چونکہ غلام کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہے اسلئے اس کلام کی حقیقت کا مراد لینا تو متعذر ہے لیکن مجاز یعنی غلام کا آزاد ہونا مراد لیا جا سکتا ہے اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز چونکہ تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ میں اصل کے وجود کا

Marfat.com

متصور ہونا ضروری ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک عربیت یعنی ترکیب نحوی کے لحاظ سے حقیقت کے تکلم کا صحیح ہونا ضروری ہوگا یعنی اگر حقیقت کا تکلم ترکیب نحوی اور صرفی لحاظ سے درست ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس کو مراد نہ لیا جا سکتا ہو تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز (خلیفہ) کی طرف رجوع کیا جائیگا یعنی مجاز پر عمل ہوگا اور اگر عربیت یعنی نحو وصرف کے لحاظ سے حقیقت کا تکلم صحیح نہ ہو تو کلام لغو ہوگا اور مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کی جو شرط ہے یعنی عربیت کے لحاظ سے تکلم بالحقیقت کا صحیح ہونا وہ مفقود ہوگئی بہر حال مذکورہ کلام ہذا ابنی چونکہ عربیت اور نحو وصرف کے اعتبار سے درست ہے اور غلام کے معروف النسب ہونے کی وجہ سے حقیقی معنی کا مراد لینا متعذر ہے اسلئے حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کے مجاز (حریت) پر عمل ہوگا اور غلام آزاد ہو جائیگا۔

حاصل یہ کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک وہ ہذا ابنی جس سے حریت اور آزادی مراد ہے خلیفہ اور مجاز ہے اس ہذا ابنی کا جس سے بنوت اور بیٹا ہونا مراد ہے بعض حضرات علماء نے قول مذکور کی تقریریوں کی ہے کہ ہذا ابنی درانحالیکہ اس سے حریت اور آزادی مراد ہو ہذا احر کا خلیفہ ہے گویا ہذا احر اصل اور حقیقت ہے اور ہذا ابنی درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہے مجاز اور خلیفہ ہے خلاصہ یہ کہ تقریر اول کی بنا پر اصل اور حقیقت ہذا ابنی ہے بشرطیکہ اس سے بنوت مراد ہو اور تقریر ثانی کی بنا پر اصل اور حقیقت ہذا احر ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ مذکورہ دونوں قولوں میں سے پہلا قول زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا اسلئے کہ اصل حقیقت بھی ہذا ابنی ہے بشرطیکہ اس سے بنوت مراد ہو اور فرع مجاز بھی ہذا ابنی ہے بشرطیکہ اس سے حریت مراد ہو اس کے برخلاف دوسرا قول ہے کہ اس میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر باقی نہیں رہتے بلکہ ایک اصل دوسرے اصل سے بدل جاتی ہے یعنی ہذا ابنی ہذا احر سے بدل گیا ہے اور کسی کلام کا اپنی حالت پر باقی رہنا اور تغیر کا واقع نہ ہونا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تغیر واقع ہونے کے پس ثابت ہو گیا کہ قول مذکور ہذا ابنی کی تقریر اول زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تقریر ثانی کے۔

الحاصل حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے ضروری ہے کہ عربیت اور ترکیب نحوی کے لحاظ سے اصل درست اور ممکن ہو اب اس کے بعد اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں یعنی ان پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا صاحبینؒ نے فرمایا کہ مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی ہذا ابنی کا حکم درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس ہذا ابنی کے حکم کا جس سے بنوت مراد ہو۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے حکم ہی مقصود ہوتا ہے اور رہی عبارت تو وہ مقصود تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہے پس خلیفہ ہونے میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ اور بہتر ہے اسلئے مجاز کو حکم میں حقیقت کا خلیفہ قرار دیا گیا ہے اور تکلم میں خلیفہ قرار نہیں دیا گیا۔

لیکن حضرت امام صاحبؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں اور لفظ کا تکلم ہوتا ہے اس لئے تکلم میں مجاز کو حقیقت کا خلیفہ قرار دینا اولیٰ ہوگا۔

بہر حال صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے لہذا صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے ضروری ہوگا کہ حکم حقیقی ممکن ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جا سکتا ہو پس اگر حکم حقیقی ممکن ہو مگر عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ ہو سکتا ہو تو مجاز کی طرف

Marfat.com

رجوع کیا جائے گا جیسے سابقہ مثال ''ہذا ابنی'' میں حکم حقیقی یعنی بیٹا ہونا ممکن ہے کیونکہ پندرہ سال کا غلام چالیس سال کے مولیٰ سے پیدا ہوسکتا ہے لیکن چونکہ مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے غلام کا نسب مشہور ہے اسلئے اس عارض کی وجہ سے حکم حقیقی یعنی مولیٰ کا بیٹا ہونا مراد نہیں ہوسکتا اور جب حکم حقیقی پر عمل نہیں ہوسکتا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا اور غلام آزاد ہو جائے گا اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر حکم حقیقی پر عمل کرنا ممتنع ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع صحیح نہ ہوگا بلکہ کلام لغو ہو جائیگا کیونکہ مجاز کی طرف رجوع کے صحیح ہونے کی شرط (حکم حقیقی کا ممکن ہونا) مفقود ہوگئی ہے۔

شارح نے ''فاذا کانت الخلفیۃ عندہ فی التکلم الخ'' سے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اصل مسئلہ میں اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا چونکہ تکلم اور تلفظ میں ثابت ہو چکا ہے اس لئے ان کے نزدیک مجاز کی بہ نسبت حقیقت کا تلفظ ہی اولی ہوگا کیونکہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عادۃ مستعمل بھی ہے متروک نہیں ہے پس جب لفظ، معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عادۃ مستعمل بھی ہے متروک نہیں ہے تو کون سی ضرورت اس بات کی داعی ہوئی کہ معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے یعنی اس طرف کوئی ضرورت داعی نہیں ہے اور جب مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف رجوع نہ کیا جائیگا بلکہ حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا ہی اولیٰ اور بہتر ہوگا۔ صاحبینؒ نے فرمایا کہ مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح حاصل ہے اسلئے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے، رہی یہ بات کہ مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح کیوں حاصل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز کا استعمال حقیقت کی بہ نسبت زیادہ ہے یا مجاز ایسا عام معنی ہے جو حقیقت کو بھی شامل ہے پس اس ترجیح اور ضرورت داعیہ کی وجہ سے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے پہلی وجہ ترجیح کی وجہ سے صاحبینؒ نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری وجہ ترجیح کی وجہ سے فرمایا کہ عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

ویظھر الخلاف فی قولہ لعبدہ وھو اکبر سنا منہ ھذا ابنی اَی تظھر ثمرۃ الخلاف بین ابی حنیفۃؒ وصاحبیہؒ فی قول الرجل لعبدہ ھذا ابنی والحال ان العبد اکبر سنا من القائل حیث یعتق العبد عندہ لا عندھما فان عند ابی حنیفۃؒ ھذا الکلام صحیح بعبارتہ من حیث کونہ مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحکم ولیس معنی کونہ صحیحا استقامۃ العربیۃ فقط کما ظنہ علماؤنا لان اباحنیفۃؒ قال فی قول الرجل لعبدہ اعتقتک قبل ان تخلق او اخلق انہ کلام باطل لا یصح تکلمہ مع انہ بحسب العربیۃ صحیح ایضا بل معناہ ان یکون صحیحا بعبارتہ وتستتبع الترجمۃ المفہومۃ منہ لغۃ ایضا ولم یمتنع عقلا فقولہ اعتقتک قبل ان تخلق اواخلق لیس کذلک بخلاف قولہ ھذا ابنی لانہ صحیح مع ترجمتہ وانما الاستحالۃ جاءت من اجل ان المشار الیہ اکبر من القائل ولھذا لو قال العبد الاکبر منی ابنی لغا ھذا الکلام فاذا کان قولہ ھذا ابنی صحیحا من

Marfat.com

حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ وَالتَّرْجَمَةِ وَكَانَ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيْ مَحَالاً بِالنَّظْرِ اِلَى الْخَارِجِ صِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ لِئَلاَّ يَلْغُوْا الْكَلاَمُ وَهُوَ الْعِتْقُ مِنْ حِيْنِ مِلْكِه لِاَنَّ الْاِبْنَ يَكُوْنُ حَرًّا عَلَى الْاَبِ دَائِماً وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَتِ الْخَلْفِيَّةُ فِى الْحُكْمِ وَكَانَ اِمْكَانُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِى شَرْطاً لِصِحَّةِ الْمَجَازِ لُغَا هٰذَا الْكَلاَمُ لِاَنَّ الْبُنُوَّةَ مِنَ الْاَصْغَرِ سِنًّا لاَ يُمْكِنُ حَتّٰى يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ الَّذِىْ هُوَ الْعِتْقُ.

ترجمہ:۔اور یہ اختلاف مولیٰ کے اس قول ''ہذا ابنی'' میں جسے اس نے اپنے غلام ایسے سے کہا کہ جو عمر میں اس سے بڑا ہے ظاہر ہوگا یعنی امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا نتیجہ اس شخص کے قول میں ظاہر ہو جاتا ہے جو اپنے غلام کو ''ہذا ابنی'' کہتا ہے حالانکہ وہ غلام اس کہنے والے سے عمر میں بڑا ہے چنانچہ غلام امام صاحب کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ کلام اپنے مبتدا اور خبر اور اثبات حکم کیلئے موضوع ہونے کے لحاظ سے صحیح العبارت ہے اور کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے علماء نے گمان کر رکھا ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ نے آدمی کے اس قول کے بارے میں جسے وہ اپنے غلام سے کہتا ہے، تجھ کو میں نے تیری پیدائش سے پہلے یا اپنی پیدائش سے پہلے آزاد کر دیا ہے کہا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا صحیح نہیں ہے باوجود یکہ یہ کلام عربیت کے اعتبار سے درست بھی ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح العبارت ہوا اور اس کا ترجمہ جو لغۃ مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو اور عقلاً ممتنع نہ ہو پس قائل کا قول ''اعتقتک قبل ان اخلق او تخلق'' ایسا نہیں ہے برخلاف اس کے قول ''ہذا ابنی:'' کے اس لئے کہ وہ مع ترجمہ صحیح ہے اور استحالہ صرف اسلئے آیا ہے کہ مشار الیہ قائل سے بڑا ہے اسی وجہ سے اگر قائل نے ''العبد الاکبر منی ابنی'' کہا تو یہ کلام لغو ہو جائے گا پس جب اس کا قول ''ہذا ابنی'' عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے صحیح ہے اور امر خارج کے اعتبار سے حقیقی معنی محال ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا تا کہ کلام لغو نہ ہو اور مجازی معنی مالک ہونے کے وقت سے عتق کے ہیں اس لئے کہ بیٹا باپ پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک خلیفہ ہونا چونکہ حکم میں ہے اور صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے اسلئے یہ کلام لغو ہو جائے گا کیونکہ عمر میں چھوٹے سے بنوت ناممکن ہے حتی کہ محمول کیا جائے اس مجاز پر کہ وہ عتق ہے۔

تشریح:۔مصنف منار نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان مجاز کی جہت خلفیت میں جو اختلاف زیب قرطاس کیا گیا ہے اس کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ''ہذا ابنی'' یہ میرا بیٹا ہے حالانکہ غلام مشار الیہ، عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے یا عمر میں مولیٰ کے مساوی ہے تو اس صورت میں حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ غلام آزاد ہو جائیگا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اسلئے آزاد ہو جائیگا کہ ان کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے حقیقت کلام کے تکلم کا صحیح ہونا ضروری ہے اور مذکورہ کلام ''ہذا ابنی'' ترکیب نحوی یعنی مبتدا و خبر اور اثبات حکم کیلئے موضوع ہونے کے اعتبار سے بالکل درست ہے اور اس کا تلفظ بالکل صحیح ہے۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ تکلم بالحقیقت کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت اور ترکیب نحوی میں صحیح اور مستقیم ہونا نہیں ہے جیسا

Marfat.com

کہ ہمارے حنفی علماء کا خیال ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا میں نے تجھے تیری پیدائش سے پہلے ہی یا اپنی پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا ہے تو حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا درست نہیں ہے حالانکہ یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے پس عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہونے کے باوجود امام صاحبؒ کا اس کلام کو باطل اور لغو قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح العبارت ہو یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو۔ اور اس کا جو ترجمہ لغۃً مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو، عقلاً ممتنع اور ناممکن نہ ہو اور قائل کا مذکورہ کلام ''اعتقتک قبل ان تخلق'' یا ''قبل ان اخلق'' ایسا نہیں ہے یعنی یہ کلام اگرچہ صحیح العبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً ممتنع ہے بہرحال جب اس کلام میں مجاز کی طرف رجوع کرنے کی شرط مفقود ہوگئی تو یہ کلام لغو اور باطل ہوگا اور مجاز پر محمول نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف ''ہذا ابنی'' تو یہ عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے بھی درست ہے اور اس کا جو ترجمہ لغۃً مفہوم ہے وہ بھی درست ہے البتہ خارج کلام سے استحالہ آیا ہے کیونکہ عبد مشار الیہ قائل سے عمر میں بڑا ہے اور یہ بات محال ہے کہ بڑی عمر کا آدمی چھوٹی عمر کے انسان کا بیٹا ہو۔ بہرحال جب یہ کلام عربیت اور ترجمہ دونوں اعتبار سے درست ہے یعنی خلفیت مجاز کی شرط موجود ہے اور امر خارجؒ کے اعتبار سے معنی حقیقی کا مراد لینا محال ہے تو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جائیگا اور اس کلام کا مجاز یہ ہے کہ مولیٰ جب سے اس غلام کا مالک ہوا تھا اسی وقت سے یہ غلام آزاد شمار ہوگا کیونکہ بیٹا، باپ کے پاس ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور آزادی اور حریت اس کلام کا مجاز اسلئے ہے کہ بنوت (بیٹا ہونا) حریت کو مستلزم ہے پس یہاں ملزوم یعنی بنوت بول کر لازم یعنی آزادی مراد لی گئی ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے لہذا یہ کلام غلام کی آزادی کیلئے مجاز ہوگا۔

''ولہذا لو قال العبد الا کبر منی ابنی الخ'' سے شارحؒ نے فرمایا کہ کلام کو مجاز پر محمول کرنے کیلئے چونکہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ کلام صحیح العبارت ہو اور اس کا ترجمہ درست ہو، عقلاً ممتنع نہ ہو اسلئے اگر مولیٰ نے یوں کہا ''العبد الا کبر منی ابنی'' تو یہ کلام لغو ہو جائیگا کیونکہ یہ کلام اگرچہ صحیح العبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً ممتنع ہے اور ترجمہ عقلاً ممتنع اسلئے ہے کہ یہ بات ناممکن ہے کہ عمر کے اعتبار سے بڑا آدمی کسی کم عمر کے آدمی کا بیٹا ہو پس اس اس کلام میں چونکہ خلفیت مجاز کی شرط موجود نہیں ہے اس لئے یہ کلام مجاز پر محمول نہ ہوگا بلکہ لغو ہوگا۔ بہرحال ''ہذا ابنی'' کے ذریعہ امام صاحبؒ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے، اس لئے یہ کلام لغو ہو جائے گا کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ بڑی عمر کا آدمی کسی چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا ہو بہرحال جب اس کلام کا معنی حقیقی ناممکن ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک خلفیت مجاز کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو یہ کلام مجاز پر بھی محمول نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ لغو ہو جائے گا۔

لا یقال فینبغی ان یکون قولہ زید اسد لغوا لعدم امکان الحقیقۃ لانا لا نسلم انہ مجاز بل حقیقۃ بحذف حرف التشبیہ ای زید کالاسد واما قولہ رأیت اسدا یرمی فانہ وان کان مجازا لکن المتضمن بالحقیقۃ خبر الرؤیۃ لا کونہ اسدا حتی یلزم المحال قصدا وقیل یمکن کونہ اسدا بالمسخ ونحو

Marfat.com

بعیدٌ۔

ترجمہ:۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول ''زید اسد'' لغو ہونا چاہئے کیونکہ معنی حقیقی ممکن نہیں ہے اسلئے کہ ہم اسکو مجاز تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کیساتھ حقیقت کہتے ہیں یعنی ''زید کالاسد'' اور رہا اس کا قول ''رایت اسدا یرمی'' تو یہ اگرچہ مجاز ہے لیکن مقصود حقیقی رویت کی خبر ہے اس کا اسد ہونا نہیں ہے کہ قصد امحال لازم آئے اور کہا گیا کہ مسخ کے ذریعہ اس کا اسد ہونا ممکن ہے اور یہ بعید ہے۔

تشریح:۔ بعض حضرات نے صاحبینؒ کے قول پر یہ اعتراض کیا ہے کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق ''زید اسد'' لغو ہونا چاہئے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے حالانکہ ''زید اسد'' کے حقیقی معنی یعنی زید کا شیر ہونا ممکن نہیں ہے پس جب اس کلام کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کرنا بھی درست نہ ہونا چاہئے بلکہ یہ کلام لغو ہونا چاہیے فاضل شارح نے فرمایا کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کیونکہ ہمیں ''زید اسد'' کا مجاز ہونا ہی تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ کلام حرف تشبیہ حذف کرنے کیساتھ حقیقت ہے یعنی اصل عبارت ''زید کالاسد'' ہے اور ''زید کالاسد'' حقیقت ہے نہ کہ مجاز پس جب یہ کلام حقیقت ہے یعنی اصل عبارت ''زید کالاسد'' ہے اور ''زید کالاسد'' حقیقت ہے نہ کہ مجاز پس جب یہ کلام حقیقت ہے اور مجاز نہیں ہے تو مجاز کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے اور رہا قائل کا قول ''رایت اسدا یرمی'' تو یہ مجاز ہے یعنی اسد سے رجل شجاع مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ ''یرمی'' ہے کیونکہ تیر اندازی حقیقی اسد (شیر) سے ممکن نہیں ہے بلکہ رجل شجاع سے ممکن ہے پس لفظ ''یرمی'' کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ ''رایت اسدا یرمی'' میں مجاز مراد ہے اور صحت مجاز کی شرط (یعنی معنی حقیقی کا ممکن ہونا) بھی موجود ہے اس طور پر کہ اس کلام کا مقصود حقیقی رویت کی خبر دینا ہے، شئی مرئی کے اسد ہونے کی خبر دینا مقصود نہیں ہے اگر شئی مرئی کے اسد ہونے کی خبر دینا مقصود حقیقی ہوتا تو محال لازم آتا کیونکہ شئی مرئی یعنی رجل شجاع کا اسد ہونا محال اور ناممکن ہے اور اس صورت میں صحت مجاز کی شرط (معنی حقیقی کا ممکن ہونا) مفقود ہونے کی وجہ سے کلام لغو ہو جاتا لیکن چونکہ اس کلام کا مقصود حقیقی صرف رویت کی خبر دینا ہے اور صرف رویت ممکن ہے اسلئے مجاز کی طرف رجوع کرنا درست ہوگا اور مذکورہ کلام ''رایت اسدا یرمی'' لغو نہ ہوگا۔ بعض حضرات نے اس کلام کے حقیقی معنی کے امکان کو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ مثال مذکور میں رجل شجاع یعنی شئی مرئی کا شیر ہونا ممکن ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ رجل شجاع کو مسخ فرما کر شیر کر دے جیسا کہ پہلی امتوں میں لوگوں کو مسخ کیا گیا ہے اور جب معنی حقیقی ممکن ہیں تو صحت مجاز کی شرط پائے جانے کی وجہ سے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ صاحب نور الانوار نے ان حضرت کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات بعید از قیاس ہے کیونکہ مسخ و تبدیل امت محمدیہ میں کرامۃً ممنوع ہے۔

وَقَدْ تَتَعَذَّرُ الْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ مَعًا اِذَا كَانَ الْحُكْمُ مُمْتَنِعًا يَعْنِى قَدْ يَتَعَذَّرُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِىُّ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِىُّ مَعًا اِذَا كَانَ كِلَا الْحُكْمَيْنِ مُمْتَنِعًا فَيَلْغُوْ الْكَلَامُ حِيْنَئِذٍ بِالضَّرُوْرَةِ كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ لِامْرَاَتِهٖ هٰذِهٖ بِنْتِىْ وَهِىَ مَعْرُوْفَةُ النَّسَبِ وَتُوْلَدُ لِمِثْلِهٖ اَوْ اَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ حَتّٰى لَا تَقَعُ الْحُرْمَةُ بِذٰلِكَ اَبَدًا فَاِنَّهٗ اِذَا كَانَتِ الْاِمْرَاَةُ مَعْرُوْفَةَ النَّسَبِ اِسْتَحَالَ اَنْ تَكُوْنَ بِنْتَهٗ وَاِنْ كَانَتْ اَصْغَرَ سِنًّا مِنْهُ وَكَذَا اِذَا كَانَتْ اَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ فَاِنَّهٗ اِسْتَحَالَ اَنْ تَكُوْنَ بِنْتَهٗ اَبَدًا فَتَعَذَّرَ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِىُّ ظَاهِرٌ وَاَمَّا تَعَذُّرُ الْمَعْنَى

Marfat.com

الْمجازیْ فلانّہٗ لوْکان مجازًا لکانَ مِنْ قوْلِہ اَنْت طالقٌ وھُوَ باطلٌ لانَّ الطَّلاق یقْتضیْ سابقیَّۃ صحۃ النِّکاح والْبنتیَّۃ تقْتضِیْ انْ تکُوْن مُحرَّمۃ ابداً فلایقعُ بیْنہ وبیْنھا نکاحٌ ولاطلاق فاذا لمْ یکنْ مجازاً عنْہُ فلاَ تقعُ الْحُرْمۃُ بذلکَ الْقوْلِ اَبداً فیلْغُوالْکلاَمُ اِلاَّ اَنَّھُمْ قالُوْا اِذا اَصرَّعلی ذلکَ یفْرَقُ الْقاضیْ بیْنھُما لا لانَّ الْحُرْمۃَ تثْبُتُ بھذَا اللَّفْظ بلْ لاَنَّہ بالْاِصْرار صار ظالما یمْنعُ حقَّھا فیْ الْجماعِ فیجبُ التَّفْریقُ کما فی الْجبِّ والْعنَّۃ فقوْلُہٗ اوْ اکْبرُ سنًّا منْہ عطفٌ علی قوْلہ معْرُوْفۃُ النَّسب وقوْلہ وتُوْلدُ لمثْلہ حالٌ منْ قوْلہ معْرُوْفۃُ النَّسبِ یعْنیْ لاَبدَّ انْ تکُوْنَ معْرُوْفۃُ النَّسب حیْن کوْنِھا موْلُوْدۃً لمثْلِہ اوْ انْ تکُوْنَ اکْبرُ سنًّا منْہ حتّٰی تتعذَّرُ الْحقِیْقۃُ فلوْ فقدَ الشَّرْطانِ معا بانْ کانتْ مجْھُوْلۃَ النَّسبِ ولَمْ تکُنْ اکْبرُ سنًّا منْہُ یثْبُتُ نسبُھا منْہُ فَما قِیْلَ انَّ قوْلہ اَوْ اکْبرُ سنًّا منْہ عطْفٌ علی قوْلہ وتُوْلدُ لمثْلہ فتوھُّمٌ ساقِطٌ وقِیْلَ الْحُکْمُ فیْ مجْھُوْلِ النَّسب کذلک حتّٰی لا تحْرُمُ لانَّ الرُّجُوْعَ عنِ الْاِقْرار بالنَّسبِ صحِیْحٌ قبْلَ تصْدِیْقِ الْمُقرِّلہ اِیَّاہُ ولاَ یُمْکِنُ الْعملُ بمُوْجب ھذا اللَّفْظ قبْلَ تاکُّدِہ بالْقبُوْلِ۔

ترجمہ:۔اور حقیت اور مجاز دونوں متعذر ہو جاتے ہیں جبکہ حکم ممتنع ہو یعنی جب دونوں حکم ممتنع ہوں تو حقیقت ومجاز دونوں متعذر ہو جاتے ہیں پس اس وقت بالبداہت کلام لغو ہو جائیگا جیسے قائل کے اس قول میں کہ وہ اپنی بیوی کو ''ہذہ بنتی'' کہے حالانکہ وہ عورت معروف النسب ہے اور اس قائل جیسے مرد سے اس جیسی عورت کا تولد ہوسکتا ہے یا وہ عورت عمر میں اس مرد سے بڑی ہے حتی کہ اس قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہوگی کیونکہ جب عورت معروف النسب ہے تو اس قائل کی بیٹی ہونا محال ہے اگر چہ عمر میں اس سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو اسی طرح جب وہ عورت اس سے عمر میں بڑی ہو کیونکہ یہ بات محال ہے کہ وہ عورت اس کی بیٹی ہو پس معنی حقیقی کا متعذر ہونا ظاہر ہے اور رہا معنی مجازی کا متعذر ہونا تو اسلئے کہ اگر قول مذکور مجاز ہو تو ''انت طالق'' سے مجاز ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ طلاق صحت نکاح کی سبقت کا تقاضہ کرتا ہے اور بیٹی ہونا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے حرام ہو لہذا اس قائل اور عورت کے درمیان نہ نکاح واقع ہوگا اور نہ طلاق۔ پس جب ''قول مذکور'' ''انت طالق'' سے مجاز نہ ہوا تو اس قول سے کبھی حرمت واقع نہ ہوگی (بلکہ) یہ کلام لغو ہوگا مگر فقہاء نے کہا ہے کہ جب شوہر اس پر مصر ہو تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کردے گا اس وجہ سے نہیں کہ حرمت اس لفظ سے ثابت ہوتی ہے بلکہ اس لئے کہ شوہر اصرار کرنے کی وجہ سے ظالم ہوگیا ہے جماع میں عورت کے حق کو روکتا ہے لہذا تفریق واجب ہوگی جیسا کہ مقطوع الذکر اور عنین کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔ ماتن کا قول ''اکبر سنا منہ'' کا عطف ''معروفۃ النسب'' پر ہے اور ''تولد لمثلہ'' ''معروفۃ النسب سے حال ہے یعنی ضروری ہے کہ وہ عورت معروفۃ النسب ہو اس حال میں کہ وہ اس قائل جیسے مرد سے پیدا ہوسکتی ہو یا یہ کہ وہ اس مرد سے عمر میں بڑی ہو یہاں تک کہ حقیقت متعذر ہو جائے پس اگر دونوں شرطیں مفقود ہو جائیں اس طور پر کہ اس عورت کا نسب نامعلوم ہو اور وہ اس مرد سے عمر میں بھی بڑی نہ ہو تو اس عورت کا نسب اس قائل سے ثابت ہو جائیگا اور وہ

Marfat.com

جو کہا گیا ہے کہ ماتن کا قول ''اوا کبر سنا منہ'' اس کے قول ''وتولد لمثلہ'' پر معطوف ہے تو وہ وہم ہے ساقط الاعتبار ہے۔ اور کہا گیا کہ مجہول النسب میں بھی حکم ایسا ہی ہے حتی کہ وہ عورت حرام نہ ہوگی کیونکہ مقرلہ کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اور اس لفظ کے موجب پر اس کے موکد بالقبول ہونے سے پہلے عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنف منار نے فرمایا کہ اگر حقیقت اور مجاز دونوں کا حکم ممتنع ہو تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر ہو جاتا ہے اور جب معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہو تو اس صورت میں کلام لغو ہو جاتا ہے کیونکہ کلام، معنی کا فائدہ دینے کیلئے موضوع ہوتا ہے لیکن جب اس کے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہو گیا تو یہ کلام مفید معنی نہ رہا اور جب یہ کلام مفید معنی نہ رہا تو لغو ہو گیا بہر حال جب حقیقت اور مجاز دونوں کے حکم ممتنع ہوں تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا متعذر ہو گا اور کلام لغو ہو گا اس کی مثال بقول مصنف یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ''ہذہ بنتی'' اور اس عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے شخص سے مشہور ہے درانحالیکہ اس جیسی عورت قائل جیسے مرد سے پیدا بھی ہو سکتی ہے مثلاً عورت کی عمر پندرہ سال ہو اور قائل کی عمر چالیس سال ہو یا وہ عورت قائل سے عمر میں بڑی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام سے حرمت واقع نہ ہو گی اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے سے مشہور ہے تو اس عورت کا اس قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگر چہ یہ عورت عمر میں اس قائل سے چھوٹی ہو اسی طرح جب عورت عمر میں قائل سے بڑی ہو تو بھی اس عورت کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ ''ہذہ بنتی'' کے حقیقی معنی کا متعذر ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ عورت کے نسب کا قائل کے علاوہ دوسرے سے ثابت ہونا اور عورت کا عمر میں قائل سے بڑا ہونا دونوں چیزیں اس بات سے مانع ہیں کہ شرعاً قائل سے نسب ثابت ہو پس جب مذکورہ موانع کی وجہ سے قائل سے اس عورت کے نسب کا ثابت ہونا ممنوع ہے تو معنی حقیقی پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے اور رہا اس کلام کا معنی مجازی تو اس پر عمل کرنا اسلئے متعذر ہے کہ ''ہذہ بنتی'' سے اگر مجاز مراد ہو تو اسکلام کے مجازی معنی ''انت طالق'' کے ہوں گے کیونکہ ''ہذہ بنتی'' ''انت طالق'' کو مستلزم ہے اس طور پر کہ ''ہذہ بنتی'' بھی تحریم پر دال ہے اور ''انت طالق'' سے بھی تحریم ثابت ہوتی ہے لیکن قائل کی وسعت میں صرف وہ تحریم ہوتی ہے جو طلاق کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور رہی تحریم موبد جو بیٹی میں ثابت ہوتی ہے تو وہ قائل کی وسعت میں نہیں ہوتی لہذا قائل اگر اس کلام سے تحریم ثابت کرنا چاہے تو وہ تحریم بالطلاق ہو گی کیونکہ اس کی وسعت میں یہی ہے بہر حال یہ کلام یعنی ''ہذہ بنتی'' اگر مجاز ہو تو انت طالق سے مجاز ہو گا لیکن یہ مجاز بھی متعذر اور باطل ہے اسلئے کہ بنتیت (بیٹی ہونا) اور طلاق کے درمیان منافات ہے اس طور پر کہ طلاق تقاضہ کرتی ہے کہ پہلے سے نکاح درست ہو اور بنتیت (بیٹی ہونا) تقاضہ کرتی ہے کہ وہ عورت ہمیشہ کیلئے حرام ہو ان کے درمیان نہ نکاح ہو اور نہ طلاق۔ بہر حال جب طلاق صحت نکاح کے مقدم ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور بنتیت عدم صحت نکاح کا تقاضہ کرتی ہے تو ان دونوں کے درمیان منافات ثابت ہو گئی اور جن دو چیزوں کے درمیان منافات ہوتی ہے ان کے درمیان مجاز و استعارہ جاری نہیں ہوتا لہذا ''ہذہ بنتی'' اور ''انت طالق'' کے درمیان بھی مجاز جاری نہ ہو گا اور اس جگہ ''ہذہ بنتی'' سے مجازاً ''انت طالق'' مراد لینا درست نہ ہو گا اور جب ''ہذہ بنتی'' سے مجازاً ''انت طالق'' مراد

Marfat.com

لینا درست نہیں ہے تو ''ہذہ بنتی'' سے حرمت اور طلاق بھی واقع نہ ہوگی اور جب اس کلام سے طلاق اور حرمت واقع نہیں ہوئی تو یہ کلام لغو ہوگا۔ البتہ فقہاء نے کہا کہ اگر شوہر ''ہذہ بنتی'' پر مصر ہو تو اس صورت میں قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دیگا مگر یہ تفریق کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ حرمت اس لفظ (ہذہ بنتی) سے ثابت ہوتی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ شوہر اصرار کرنے کے سبب ظالم ہو گیا ہے کیونکہ شوہر جب ''ہذہ بنتی'' پر مصر ہوگا تو وہ اس کے ساتھ وطی کرنے سے باز رہیگا، اور جب شوہر وطی کرنے سے رک گیا تو اس کی یہ بیوی کالمعلقہ ہو جائیگی اس لئے کہ شوہر جب اس کیساتھ وطی نہیں کرتا تو وہ بیوی نہ رہی اور چونکہ یہ عورت دوسرے کیساتھ نکاح نہیں کر سکتی اسلئے اسکو مطلقہ بھی نہیں کہا جا سکتا ہے۔ بہر حال یہ عورت کالمعلقہ ہو گئی اور عورت کو معلقہ رکھنے والا شخص ظالم ہوتا ہے اور معلقہ عورت مظلومہ ہوتی ہے اور مظلومہ سے ظلم رفع کرنا واجب ہے لہذا قاضی اس عورت سے ظلم رفع کرنے کی خاطر ان دونوں کے درمیان تفریق کر دیگا۔ اور یہ تفریق اسی طرح واجب ہے جیسے مقطوع الذکر اور عنین میں واجب ہوتی ہے یعنی جس طرح مقطوع الذکر اور عنین جماع میں عورت کے حق کو روک کر ظالم شمار ہوتے ہیں اور قاضی عورت کی درخواست پر انکے ظلم کو رفع کرنے کیلئے تفریق کر دیتا ہے۔ اسی طرح ''ھذہ بنتی'' پر اصرار کرنے کی وجہ سے شوہر چونکہ ظالم ہے اسلئے اس صورت میں بھی تفریق واجب ہوگی ہاں مقطوع الذکر اور عنین کے درمیان اتنا فرق ہے کہ مقطوع الذکر کی بیوی نے تفریق کی درخواست گزاری تو قاضی فوراً تفریق کر دیگا کیونکہ مقطوع الذکر کو مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور عنین (جو جماع پر قدرت نہ رکھتا ہو) کی بیوی اگر تفریق کا مطالبہ کرے تو قاضی بغرض علاج اسکو ایک سال کی مہلت دیگا اس مدت میں اگر اس نے وطی کر لی تو فبہا ورنہ عنین اگر اسکو طلاق نہ دے تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دیگا۔

''فقولہ اوا کبر سنا منہ، الخ'' سے فاضل شارح متن کی عبارت کو نحوی انداز پر حل کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ ''اکبر سنا منہ'' کا عطف ''معروفۃ النسب'' پر ہے اور ''تولد المثلہ'' ''معروفۃ النسب'' سے حال ہے۔ اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ عورت جس کو ''ہذہ بنتی'' کہا گیا ہے مشہور نسب والی ہو درانحالیکہ اس جیسی عورت اس جیسے مرد سے پیدا ہو سکتی ہو یعنی عورت کی عمر قائل سے کم ہو یا یہ کہ وہ عورت اس مرد سے عمر میں بڑی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت پر عمل کرنا متعذر ہوگا پہلی صورت میں شہرت نسب کی وجہ سے اور دوسری صورت میں عورت کی عمر کے زائد ہونے کیوجہ سے۔ اور اگر یہ دونوں شرطیں مفقود ہو جائیں یعنی عورت کا نسب بھی معلوم نہ ہو اور وہ اس مرد (قائل) سے عمر میں بھی بڑی نہ ہو تو اس صورت میں اس عورت کا نسب اس مرد (قائل) سے ثابت ہو جائے گا اور قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دیگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ماتن کا قول ''اوا کبر سنا منہ'' ماتن کے قول ''وتولد المثلہ'' پر معطوف ہے غلط ہے اور نا قابل اعتبار ہے کیونکہ عورت جب معروفۃ النسب ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگر چہ یہ عورت عمر میں قائل سے چھوٹی ہو اور جب شہرت نسب کی وجہ سے عمر میں چھوٹی ہونے کے باوجود اسکا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے تو ''اوا کبر سنا منہ'' کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ معروفۃ النسب ہونے کیساتھ اگر وہ عمر میں بڑی ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے اسلئے کہ یہ مقصد عورت کے معروفۃ النسب ہونے سے حاصل ہو جاتا ہے عمر میں خواہ وہ بڑی ہو خواہ چھوٹی ہو۔

Marfat.com

شارحؒ نے فرمایا کہ بعض حضرات علماء کی رائے یہ ہے کہ جس طرح عورت کے معروفۃ النسب ہونے کی صورت میں ''ہذہ بنتی'' کہنے سے عورت کا نسب قائل سے ثابت نہیں ہوتا اسی طرح اگر عورت کا نسب نامعلوم ہو تو بھی عورت کا نسب قائل سے ثابت نہ ہوگا اور وہ عورت اس قائل پر حرام نہ ہوگی۔ کیونکہ مقرلہ کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اسلئے کہ یہ ہوسکتا ہے کہ مقرلہ یعنی عورت کے تصدیق کرنے سے پہلے شوہر اپنے قول ''ہذہ بنتی'' سے رجوع کرلے اور جب اقرار بالنسب سے رجوع کا احتمال ہے تو اس عورت کا اس قائل سے نسب ثابت نہ ہوگا اور رہی یہ بات کہ اس کلام (ہذہ بنتی) کے مقتضی پر عمل کر کے اس عورت کا نسب قائل سے ثابت کردیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک عورت قبول کر کے اس کو موکد نہ کردے اس وقت تک اس کلام کے مقتضیٰ پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے بہرحال جہالت نسب کی صورت میں بھی نسب ثابت نہ ہوگا اور عورت قائل پر حرام نہ ہوگی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ ذٰلِکَ فِیْ بَیَانِ قَرَائِنِ الْعَمَلِ بِالْمَجَازِ وَتَرْکِ الْحَقِیْقَةِ وَهِیَ خَمْسَةٌ عَلٰی مَا زَعَمَهٗ فَقَالَ وَالْحَقِیْقَةُ تُتْرَکُ بِدَلَالَةِ الْعَادَةِ کَالنَّذْرِ بِالصَّلٰوةِ وَالْحَجِّ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ فِی اللُّغَةِ الدُّعَاءُ کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْهِ وَقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ وَاِذَا کَانَ صَائِمًا فَلْیُصَلِّ اَیْ لِیَدْعُ ثُمَّ نُقِلَتْ اِلَی الْاَرْکَانِ الْمَعْلُوْمَةِ وَالْعِبَادَةِ الْمَعْهُوْدَةِ وَهُجِرَ مَعْنَاهُ الْاَوَّلُ فَاِنْ قَالَ اَحَدٌ لِلّٰهِ عَلَیَّ اَنْ اُصَلِّیَ تَجِبُ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ لَا الدُّعَاءُ وَکَذَا الْحَجُّ لُغَةً اَلْقَصْدُ مُطْلَقًا ثُمَّ نُقِلَ فِی الشَّرْعِ اِلَی الْمَنَاسِکِ الْمَعْهُوْدَةِ فِیْ مَکَّةَ فَلَوْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَیَّ اَنْ اَحُجَّ تَجِبُ عَلَیْهِ الْعِبَادَةُ الْمَعْهُوْدَةُ وَفِیْ حُکْمِهِمَا سَائِرُ الْاَلْفَاظِ الْمَنْقُوْلَةِ شَرْعًا اَوْ عُرْفًا عَامًّا وَخَاصًّا وَکَذَا قَوْلُهٗ لَا یَضَعُ قَدَمَهٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ عَلٰی مَامَرَّ۔

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے اس کے بعد ان قرائن کو بیان کرنا شروع کیا جن کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے اور وہ قرائن مصنف کے خیال کیمطابق پانچ ہیں چنانچہ فرمایا اور حقیقت متروک ہوتی ہے دلالت عادت کی وجہ سے جیسے نماز اور حج کی نذر، کیونکہ لغت میں صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ''یاایہاالذین آمنواصلواعلیہ'' اور حضور ﷺ کے قول ''واذا کان صائما فلیصل'' میں ہیں یعنی ''لیدع'' پر صلاۃ کو ارکان معلومہ اور عبادت معینہ کی طرف نقل کرلیا گیا اور اس کا پہلا معنی چھوڑ دیا گیا۔ پس اگر کوئی شخص ''للہ علی ان اصلی'' کہے تو اس پر نماز واجب ہوگی نہ کہ دعاء، اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقا قصد کے ہیں پھر شریعت میں اسکو ان مناسک معلومہ کی طرف نقل کرلیا گیا جو مکہ میں ہوتے ہیں۔ پس اگر کوئی شخص ''للہ علی ان احج'' کہے تو اس پر عبادت معلومہ واجب ہوگی اور ان دونوں کے حکم میں وہ تمام الفاظ داخل ہیں جو منقول شرعی یا عرفی عام اور خاص کہلاتے ہیں۔ اور اسی طرح قائل کا قول ''لایضع قدمہ فی دارفلان'' ہے جو گزر چکا۔

تشریح:۔ شارحؒ نے فرمایا کہ یہاں سے مصنفؒ ان قرائن اور مواضع کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ مصنفؒ کے خیال کے مطابق ان کی تعداد پانچ ہے (۱) دلالت عادت (۲) دلالت لفظ فی نفسہ (۳) دلالت سیاق نظم (۴) دلالت حال متکلم (۵) دلالت محل کلام۔

Marfat.com

پہلی قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت کبھی بلانیت متکلم محض دلالت عادت کی وجہ سے متروک ہو جاتی ہے اور مجاز پر عمل ہوتا ہے دلالت عادت کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ کے استعمال اور الفاظ سے معنی سمجھنے میں انسان کی جو عادت ہوتی ہے اس عادت کے دلالت کرنے کی وجہ سے بلانیت متکلم معنی حقیقی متروک ہو جاتے ہیں اور معنی مجازی پر عمل ہوتا ہے۔ اور دلالت عادت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام اسلئے موضوع ہوتا ہے تا کہ مخاطب کو سمجھایا جاسکے پس جب کلام عرفاً اور عادۃً کسی شئی کیلئے مستعمل ہو اور اس کو معنی لغوی سے نقل کرلیا گیا ہو تو استعمال کی اس عادت اور عرف کو ترجیح حاصل ہوگی اور اس کا معنی حقیقی (معنی لغوی) متروک ہوگا یہ خیال رہے کہ دلالت عادت کی وجہ سے حقیقت کا متروک ہونا اس صورت میں ہے جب کہ حقیقت مستعمل نہ ہو کیوں کہ حقیقت اگر مستعمل ہوگی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ نہ ہوگا دلالت عادت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صلاۃ اور حج کے نذر کی تو اس سے صلاۃ مخصوصہ (قیام، قرات، رکوع، سجود وغیرہ) اور شعائر معلومہ کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ کیونکہ لغت میں صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ''یاایہاالذین آمنوا صلوا علیہ'' میں اور رسول اکرم ﷺ کے قول ''واذا کان صائما فلیصل'' میں صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں پھر صلاۃ کے معنی ارکان معلومہ اور عبادت معینہ (نماز) کی طرف نقل کر لئے گئے اور لغوی معنی (دعاء) چھوڑ دیئے گئے حتی کہ جب لفظ صلاۃ بولا جاتا ہے تو اس سے معنی مجازی یعنی ارکان معلومہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے لغوی معنی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ پس اگر کسی نے ''للہ علی ان اصلی'' کہا تو اس پر نماز واجب ہوگی اور دعاء واجب نہ ہوگی یعنی عادت اور عرف کی دلالت سے معنی حقیقی (دعاء) متروک ہوں گے اور معنی مجازی (ارکان معلومہ) پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ اہل اسلام کی عادت یہ ہے کہ وہ عبادت معلومہ (نماز) کی نذر کرتے ہیں دعاء کی نذر نہیں کرتے۔

اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقاً قصد کے ہیں پھر شریعت میں اس کے معنی ان مناسک معہودہ کی طرف نقل کر لئے گئے جو مناسک مکہ میں ہوتے ہیں حتی کہ جب لفظ حج بولا جاتا ہے تو اس سے حج کی مخصوص عبادت مراد ہوتی ہے مطلقاً قصد کے معنی مراد نہیں ہوتے۔ چنانچہ اگر کسی نے ''للہ علی ان احج'' کہا تو اس پر عبادت معہودہ یعنی ارکان حج کا ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ اہل اسلام کی عادت یہ ہے کہ وہ عبادت معہودہ کی نذر کرتے ہیں اور قصد کی نذر نہیں کرتے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو حکم صلاۃ اور حج کا ہے وہی حکم ان تمام الفاظ کا ہے جو منقول شرعی یا عرفی کہلاتے ہیں یعنی صلاۃ اور حج کی طرح ان الفاظ کے حقیقی معنی متروک ہونگے اور مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اسی طرح سابق میں گزر چکا ہے کہ اگر کسی نے ''واللہ لا اضع فی دار فلان'' کہا تو اس کے حقیقی معنی (برہنہ پا قدم رکھنا) متروک ہونگے اور مجازی معنی (داخل ہونا) جو متعارف اور معتاد ہیں مراد ہونگے۔

وَبِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِیْ نَفْسِهٖ اَیْ بِاعْتِبَارِ مَاخَذِ اشْتِقَاقِهٖ وَمَادَّةِ حُرُوْفِهٖ لَا بِاعْتِبَارِ اِطْلَاقِهٖ بِاَنْ كَانَ اللَّفْظُ مَثَلًا مَوْضُوْعًا لِمَعْنًى فِیْهِ قُوَّةٌ فَیَخْرُجُ مَا وُجِدَ فِیْهِ ذٰلِكَ الْمَعْنٰی نَاقِصًا اَوْ لِمَعْنًى فِیْهِ نُقْصَانٌ

Marfat.com

وَضَعْفٌ فَيَخْرُجُ مَا وُجِدَ فِيْهِ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى زَائِداً وَيُسَمّٰى هٰذَا مُشَكَّكًا وَعَبَّرَ عَنْهُ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ بِكَوْنِ بَعْضِ الْاَفْرَادِ فِيْهِ زَائِدًا اَوْ نَاقِصًا۔

ترجمہ:۔اور دلالت لفظ فی نفسہ کی وجہ سے یعنی اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے نہ کہ اس کے مطلق ہونے کے اعتبار سے اس طور پر کہ لفظ مثلا ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص پائے جائیں گے خارج ہو جائے گا یا ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے پس جس میں یہ معنی زیادہ ہونگے خارج ہو جائیگا ایسے لفظ کو مشکک کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے صاحب توضیح نے اس کو اس طور پر تعبیر کیا ہے کہ اس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

تشریح:دوسری قسم بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ کبھی لفظ کے فی نفسہ دلالت کرنے کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے فی نفسہ دلالت کا مطلب یہ ہے کہ سیاق وسباق اور عادت کی طرف نظر کئے بغیر لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو پس اسی دلالت کی وجہ سے کبھی حقیقت متروک ہوتی ہے نہ اس اعتبار سے کہ وہ مطلق ہے مثلا ایک لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص ہونگے وہ خارج ہو جائیگا یا لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے اور جس میں یہ معنی زیادہ اور قوی ہوں گے وہ خارج ہو جائیگا۔ایسے لفظ کو مشکک کے نام کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے اسی کو صاحب توضیح نے اسطور پر کہا ہے کہ جس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

(فوائد)مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کیساتھ اور بعض افراد پر نقصان کیساتھ صادق آئے مثلا سفیدی ایک کلی ہے دودھ پر شدت اور زیادت کیساتھ صادق آتی ہے اور دانت پر ضعف اور نقصان کیساتھ صادق آتی ہے۔پس لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے اگر ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں قوت ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہو جائیگا جس میں یہ معنی ضعیف اور ناقص ہوں اگر چہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں اسی طرح اگر لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں ضعف ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہو جائیگا جس میں یہ معنی قوی اور زائد ہیں اگر چہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔

فَالْاَوَّلُ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ لَحْمًا فَلَا يَتَنَاوَلُ لَحْمَ السَّمَكِ وَقَوْلُهٗ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ فَاِنَّ لَفْظَ اللَّحْمِ لَا يَتَنَاوَلُ السَّمَكَ اِذْ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْاِلْتِحَامِ وَهُوَ الشِّدَّةُ وَلَا شِدَّةَ بِدُوْنِ الدَّمِ وَالسَّمَكُ لَا دَمَ فِيْهِ لِاَنَّ الدَّمَوِيَّ لَا يَسْكُنُ الْمَاءَ وَلَا يَعِيْشُ فِيْهِ فَلَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا الْحَلْفُ لَحْمَ السَّمَكِ وَاِنْ كَانَ اَطْلَقَ عَلَيْهِ فِي الْقُرْاٰنِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لِتَاْكُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَبِهٖ تَمَسَّكَ مَالِكٌ فِيْ اَنَّهٗ يَحْنَثُ بِاَكْلِ لَحْمِ السَّمَكِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ لَا يَحْنَثُ بِهٖ لِاَجْلِ مَاخَذِ اللَّفْظِ وَلِاَنَّ بَائِعَهٗ لَا يُسَمّٰى فِي الْعُرْفِ بَائِعَ اللَّحْمِ وَلَفْظُ مَمْلُوْكٍ فِيْ قَوْلِهٖ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ لِاَنَّهٗ مَا كَانَ مَمْلُوْكًا كَامِلًا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ يَدًا وَرَقَبَةً فَيَتَنَاوَلُ الْمُدَبَّرَ وَاُمَّ الْوَلَدِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ لِاَنَّهٗ

Marfat.com

مَمْلُوْكٌ رَقَبَةً حُرٌّ يَداً فَكَانَ نَاقِصاً فِيْ مَعْنَى الْمَمْلُوْكِيَّةِ.

ترجمہ:۔پس اول جیسے جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اور قائل کا یہ قول کہ یہ ہر مملوک آزاد ہے مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیونکہ لحم کا لفظ مچھلی کو شامل نہیں ہوتا تو اسلئے کہ وہ التحام سے ماخوذ ہے اور التحام شدت کے معنی میں ہے اور خون کے بغیر شدت نہیں ہوتی ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہوتا ہے کیونکہ خون والا جانور پانی میں نہ سکونت کر سکتا ہے اور نہ اس میں زندگی بسر کر سکتا ہے لہذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اگر چہ قرآن پاک میں باری تعالیٰ کے قول ''لتاکلوا منہ لحما طریا'' میں مچھلی کا گوشت پر اطلاق کیا گیا ہے اسی سے امام مالکؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ مذکورہ شخص مچھلی کے گوشت کھانے سے حانث ہو جائیگا۔اور ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص ماخذ لفظ کی وجہ سے اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا اور اس لئے کہ مچھلی کے بیچنے والے کو عرف میں بائع اللحم نہیں کہا جاتا ہے اور قائل کے قول ''کل مملوک لی حر'' میں لفظ مملوک ''مکاتب کو شامل نہ ہوگا اس لئے کہ مکاتب تمام وجوہ سے یداً اور رقبۃً کامل مملوک نہیں ہوتا ہے پس یہ مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا اور مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیونکہ مکاتب رقبۃً مملوک ہے اور یداً آزاد ہے لہذا کاتب مملوکیت کے معنی میں ناقص ہوگا۔

تشریح:۔سابق میں دلالت لفظ فی نفسہ کی دو صورتیں بیان کی ہیں ایک یہ کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں قوت ہو، دوم یہ کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان ہو۔

پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی ''واللہ لا آکل لحما'' میں گوشت نہیں کھاؤں گا۔تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی بشرطیکہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو چنانچہ اگر اس نے مچھلی کے گوشت کی بھی نیت کی ہو تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہوگی۔اسی طرح اگر کسی نے کہا ''کل مملوک لی حر'' میرا ہر مملوک آزاد ہے۔تو یہ قول مکاتب کو شامل نہ ہوگا دلیل یہ ہے کہ لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہیں ہوتا ہے اور لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو اس لئے شامل نہیں ہوتا کہ لحم، التحام سے ماخوذ ہے اور التحام کے معنی شدت کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے ''التحم الحرب''، یعنی اشتد الحرب، جنگ شدید ہوگئی۔پس گوشت میں چونکہ شدت ہوتی ہے اس لئے گوشت کو لحم کیساتھ موسوم کر دیا گیا حاصل یہ کہ لحم میں شدت کے معنی موجود ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ خون کے بغیر شدت نہیں ہوتی۔لہذا جن جانوروں میں خون ہوگا ان کے گوشت میں شدت ہوگی اور جن جانوروں میں خون نہیں ہوگا ان کے گوشت میں شدت نہ ہوگی۔اور مچھلی ایسا جانور ہے جس میں خون نہیں ہوتا اور رہا وہ جو مچھلی کے کاٹتے وقت بہتا ہے تو وہ خون نہیں ہے بلکہ سرخ پانی ہے جس پر مجازاً خون کا اطلاق کر دیا جاتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خون والا جانور پانی میں نہ سکونت کرتا ہے اور نہ زندگی بسر کرتا ہے اور رہی مچھلی تو وہ سکونت بھی پانی میں کرتی ہے اور اس کا گزر بسر بھی پانی میں ہوتا ہے۔بہر حال مچھلی کا پانی میں سکونت کرنا اور پانی میں زندگی بسر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ مچھلی دموی (خون والا) جانور نہیں ہے۔اور جب مچھلی خون والا جانور نہیں ہے، تو اس میں شدت بھی نہ ہوگی اور جب مچھلی میں شدت نہیں ہے تو مچھلی کا گوشت لحم کے لفظ سے خارج ہو جائیگا اور مذکورہ قسم ''واللہ لا آکل لحما'' مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اور یہ حالف مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمایئے کہ مچھلی کا گوشت بھی لحم کی حقیقت ہے لیکن لحم کے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے شدت کے معنی پر دلالت کرنے کی۔

Marfat.com

سے یہ حقیقت متروک ہے اور لحم نہ کھانے کی قسم کھانے والا شخص اس کے کھانے سے حانث نہیں ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مچھلی کا گوشت بیچنے والے کو عرف میں بائع اللحم نہیں کہا جاتا ہے اور ایمان (قسموں) کا دارومدار عرف پر ہے لہذا عرف کا اعتبار کرتے ہوئے حالف مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا اور حالف کی مذکورہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قرآن پاک میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے ''لتاکلوا منہ لحما طریا'' تاکہ تم دریا سے تازہ لحم کھاؤ اس جگہ لحم طری سے مراد مچھلی کا گوشت ہے اسی سے استدلال کرتے ہوئے حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ مذکورہ قسم کھانے والا شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائیگا کیونکہ مطلق لحم، مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ماخذ لفظ یعنی لحم کے حروف مادی شدت کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے چونکہ مچھلی کے گوشت پر دلالت نہیں کرتے ہیں اسلئے لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگا اور حالف اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا اور رہی آیت تو اس میں لحم کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے۔

دوسری مثال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے ''کل مملوک لی حر'' (میرا ہر مملوک آزاد ہے) کہا تو اس کا یہ کلام مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا لیکن مکاتب کو شامل نہ ہوگا۔ کیونکہ مدبر اور ام ولد، یداً اور رقبۃً تمام وجوہ سے مملوک ہوتے ہیں اور مکاتب تمام وجوہ سے مملوک نہیں ہوتا بلکہ رقبۃً مملوک ہوتا ہے۔ اور یداً یعنی تصرف کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے پس جب مدبر اور ام ولد تمام وجوہ سے مملوک ہیں تو قائل کا قول ''کل مملوک لی حر'' ان دونوں کو شامل ہوگا اور یہ دونوں آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب چونکہ یداً آزاد ہوتا ہے اسلئے مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہونگے اور جب مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہیں تو لفظ مملوک جو کمال مملوکیت اور قوت مملوکیت پر دلالت کرتا ہے مکاتب کو شامل نہ ہوگا اور اس کلام کی وجہ سے مکاتب آزاد نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمایئے کہ مکاتب بھی لفظ مملوک کی حقیقت ہے مگر چونکہ مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہیں اور مملوک کا لفظ کمال مملوکیت پر دلالت کرتا ہے اسلئے یہ حقیقت متروک ہوگئی یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جب مکاتب میں ملک ناقص اور مدبر اور ام ولد میں کامل ہوتی ہے تو مدبر اور ام ولد آزاد کرنے سے کفارہ اداء ہو جانا چاہیے اور مکاتب آزاد کرنے سے کفارہ اداء نہ ہونا چاہئے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی مدبر اور ام ولد سے کفارہ اداء نہیں ہوتا اور مکاتب سے کفارہ اداء ہو جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کفارہ کا مدار رقیت پر ہے اور رقیت ان دونوں میں ناقص ہے اور مکاتب میں کامل ہے پس مکاتب جس میں رقیت کامل ہے اس سے کفارہ اداء ہو جائے گا اور مدبر اور ام ولد جن میں رقیت ناقص ہے ان سے کفارہ اداء نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مدبر اور ام ولد میں رقیت ناقص اور مکاتب میں کامل کس طرح ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ جہت عتق تینوں میں ثابت ہے چنانچہ مدبر اور ام ولد مولیٰ کے مرنے سے آزاد ہو جاتے ہیں اور مکاتب بدل کتابت اداء کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے لیکن مدبر اور ام ولد میں جو جہت عتق ثابت ہے وہ کسی بھی حال میں مرتفع نہیں ہوسکتی ہے یعنی یہ دونوں مولیٰ کے مرنے سے بہر حال آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب میں جو جہت عتق ثابت ہے وہ مرتفع

Marfat.com

ہوسکتی ہے اس طور پر کہ اگر مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوگیا تو وہ حسب سابق رقیق ہوگا آزاد نہ ہوگا۔

(فوائد) مدبر وہ غلام ہے جس کو اس کے مولیٰ نے ''اذا مت فانت حر'' کہا ہو یعنی اگر میں مرگیا تو تو آزاد ہے۔ ام ولد وہ باندی ہے جس نے اپنے مولیٰ کے نطفہ سے بچہ جنا ہو اور مولیٰ نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ بھی کیا ہو ان دنوں کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں مولیٰ کے مرنے سے آزاد ہوجاتے ہیں۔ مکاتب وہ غلام ہے جس نے اپنے مولیٰ سے یہ معاملہ کیا کہ میں اپنی آزادی کے بدلے اس قدر مال ادا کرونگا پس مکاتب جب پورا مال ادا کردیگا تو آزاد ہوجائے گا اور اگر ایک پیسہ بھی اس کے ذمہ باقی رہا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔

وَالثَّانِیْ مَا ذَکَرَہٗ بِقَوْلِہٖ وَعَکْسُہُ الْحَلْفُ بِاَکْلِ الْفَاکِھَۃِ اَیْ عَکْسُ الْمَذْکُوْرِ مِنَ الْمِثَالَیْنِ مَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاْکُلُ الْفَاکِھَۃَ فَلَا یَتَنَاوَلُ الْعِنَبَ لِاَنَّ الْفَاکِھَۃَ اِسْمٌ لِمَا یَتَفَکَّہُ بِہٖ وَیَتَلَذَّذُ حَالَ کَوْنِہٖ زَائِدًا عَلٰی مَا یَقَعُ بِہٖ قَوَامُ الْبَدَنِ فَھُوَ مَوْضُوْعٌ لِلنُّقْصَانِ وَالْعِنَبُ وَالرُّطَبُ وَالرُّمَّانُ فِیْھَا کَمَالٌ لَیْسَ فِی الْفَاکِھَۃِ وَھُوَ اَنْ یَّکُوْنَ بِہٖ قَوَامُ الْبَدَنِ وَیَکْتَفِیْ بِھَا فِیْ بَعْضِ الْاَمْصَارِ لِلْغِذَاءِ فَلَا یَدْخُلُ فِی النَّاقِصِ وَاَمَّا اِدْخَالُ الطَّرَّارِ فِی السَّارِقِ وَاِنْ کَانَ فِیْہِ کَمَالٌ اَیْضًا مِنَ السَّارِقِ فَلِاَنَّ ذٰلِکَ الْکَمَالَ وَالزِّیَادَۃَ لَیْسَ بِمُغَیِّرٍ لِمَعْنَی الْاَصْلِ بَلْ مُکَمِّلٌ لَہٗ مِنْ قَبِیْلِ دَلَالَۃِ النَّصِّ فَیَشْتَمِلُہٗ کَاشْتِمَالِ اُفٍّ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَلَا تَقُلْ لَّھُمَا اُفٍّ لِلضَّرْبِ وَالشَّتْمِ بِخِلَافِ زِیَادَۃِ الْعِنَبِ فَاِنَّہٗ مُغَیِّرٌ لِمَعْنَی التَّفَکُّہِ وَمُضِرٌّ لَہٗ وَعِنْدَھُمَا یَحْنَثُ بِذٰلِکَ کُلِّہٖ لِاَنَّھَا مِنْ اَعَزِّ الْفَوَاکِہِ ھٰذَا اِذَا لَمْ یَنْوِ وَاَمَّا اِذَا نَوٰی ذٰلِکَ یَحْنَثُ اِتِّفَاقًا۔

ترجمہ:۔ اور دوسری صورت وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے ذکر کیا ہے اور اس کے برعکس میوہ کھانے کی قسم کھانا ہے یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کے برعکس وہ صورت ہے کہ کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا پس یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی کیونکہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت اور لذت مقصود ہوتی ہے اس حال میں کہ وہ اس اصل چیز سے زائد ہو جس سے بدن کا خمیر تیار ہوتا ہے پس فاکہہ نقصان کے معنی کیلئے موضوع ہے اور انگور، کھجور، اور انار میں کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں نہیں ہیں اور وہ یہ کہ ان چیزوں سے بدن کا قوام بنتا ہے اور بعض شہروں میں غذاء کیلئے ان پر اکتفاء کیا جاتا ہے لہذا انگور ناقص میں داخل نہیں ہے۔ اور رہا جیب کترے کو چور میں داخل کرنا تو اس میں اگرچہ چور کی بہ نسبت کمال کے معنی ہیں (لیکن) یہ کمال اور زیادتی اصل معنی میں تبدیلی کرنے والی نہیں ہے بلکہ اس کیلئے مکمل ہے دلالت النص کے قبیل سے ہے پس سارق، طرار کو اسی طرح شامل ہوگا جس طرح باری تعالیٰ کے قول ''ولا تقل لہما اف'' میں لفظ اُف، ضرب اور شتم کو شامل ہے برخلاف انگور کی زیادتی کے کیونکہ وہ تفکہ کے معنی بدل دینے والی ہے اور اس کیلئے نقصان دہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حالف ان تمام چیزوں کے کھانے سے حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ چیزیں نہایت ہی نایاب اور عمدہ فواکہ میں سے ہیں یہ اختلاف اس صورت میں جب کہ قسم کھانے والے نے نیت نہ کی ہو اور جب اس کی نیت کرلی ہو تو بالاتفاق حانث ہوجائیگا۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ دوسری صورت کی مثال بیان فرمارہے ہیں یعنی جب لفظ ایسے معنی کے لیے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان

Marfat.com

ہو تو اس سے وہ معانی خارج ہو جائیں گے جس میں قوت اور کمال ہو اسکی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھائی اور یوں کہا" واللہ لا آکل الفاکہۃ" تو یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی، اسی طرح کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگی یعنی حالف ان چیزوں کے کھانے سے حانث نہ ہوگا کیوں کہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت اور لذت مقصود ہوتی ہے اور بدن کا قوام اور غذاء مقصود نہیں ہوتی پس فاکہہ ان چیزوں سے زائد ہوگا جن سے انسان غذا حاصل کرتا ہے اور بدن کا قوام تیار کرتا ہے، اور جب ایسا ہے تو فاکہہ میں نقصان کے معنی ملحوظ ہوں گے اور انگور، کھجور اور انار (جن سے غذا حاصل کی جاتی ہے بلکہ بعض شہروں میں غذا کے لیے انہیں پر اکتفاء کیا جاتا ہے اور ان سے بدن کا قوام تیار ہوتا ہے) میں ایسے کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں موجود نہیں ہیں پس فاکہہ سے انگور وغیرہ وہ تمام چیزیں خارج ہو جائیں گی جن میں فاکہہ کے معنی کامل اور قوی ہیں اگرچہ یہ چیزیں بھی فاکہہ کی حقیقت ہیں بہر حال اس مثال میں بھی دلالتِ لفظ فی نفسہ کی وجہ سے حقیقت متروک ہوگئی ہے۔

''واما ادخال الطرار الخ'' سے ایک سوال کا جواب بیان کیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ آپکی مذکورہ تقریر سے یہ لازم آتا ہے کہ طرار (جیب کترا) سارق (چور) کے حکم میں داخل نہ ہو اور جیب کترے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے کیونکہ طرار کے معنی سارق کے معنی کی بہ نسبت زائد ہیں اس طور پر کہ سارق وہ ہے جو سوتے ہوئے آدمی کا مال چپکے سے اٹھاتا ہے اور طرار وہ ہے جو بیدار آدمی کا مال اس کو چکمہ دے کر حاصل کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ سارق کے معنی ناقص اور طرار کے معنی کامل ہیں اور جب ایسا ہے تو آپکی سابقہ تقریر کے مطابق سارق کا لفظ طرار کو شامل نہ ہونا چاہیے اور طرار کے ہاتھ کا کاٹا جانا واجب نہ ہونا چاہیے حالانکہ آپ کو کہتے ہیں کہ سارق کیطرح طرار کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طرار میں سارق کے معنی کی بہ نسبت اگرچہ معنی کی زیادتی اور معنی کا کمال ہے لیکن یہ زیادتی اور کمال اصل معنی یعنی سرقہ کے معنی میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کرنے والی نہیں ہے بلکہ اصل معنی کے لیے مکمل ہے اس طور پر کہ جب چپکے سے کسی کا محفوظ مال لینا جرم ہے تو کسی بیدار آدمی کو غفلت میں ڈال کر علانیہ طور سے اس کا مال لینا بدرجہ اولیٰ جرم ہوگا۔ پس جب طرار میں معنی کی زیادتی اور کمال سرقہ کے معنی میں تبدیلی پیدا نہیں کرتی بلکہ سرقہ کے معنی کے لیے مکمل ہے تو طرار میں سرقہ کا حکم دلالت النص کے ذریعہ ثابت ہوگا اس طور پر کہ سرقہ جس میں جرم کم ہے جب اس میں بذریعہ نصِ قرآن حد (قطعِ ید) واجب ہے تو یہ نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ طرار جو سارق کی بہ نسبت بڑا مجرم ہے اس پر بھی قطع ید واجب ہو۔ حاصل یہ کہ سارق پر قطعِ ید نص کے ذریعہ واجب ہوا ہے اور طرار پر دلالت النص کے ذریعہ واجب ہوا ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ والدین کے سامنے اُف کرنے کی حرمت ان کے ساتھ مار پیٹ اور گالم گلوچ کی حرمت کو شامل ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کے قول یعنی ''ولا تقل لہما اف'' سے یہ بات ثابت ہے کہ والدین کے سامنے اظہار ناگواری کرتے ہوئے کلمہ اف کا تکلم بھی ممنوع ہے بہر حال یہ بات تو عبارت النص سے ثابت ہے لیکن اس کے لازمی معنی ایلام اور والدین کو تکلیف دینے کے ہیں یعنی ماں باپ کو تکلیف مت دو اور ضرب وشتم میں کلمہ اف کہنے کی بہ نسبت زیادہ تکلیف ہے لہذا والدین کے ساتھ ضرب وشتم کا معاملہ کرنا بھی ممنوع اور حرام ہوگا مگر ضرب وشتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہوگی بہر حال جسطرح ضرب وشتم کے معنی کلمہ اف کے معنی کے لیے مغیر نہیں ہیں بلکہ اس کے لیے مکمل ہیں اور ضرب وشتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہے اسی طرح طرر (جیب کترنے) کے معنی سرقہ کے معنی کو تبدیل نہیں کرتے بلکہ اس کے لیے مکمل ہیں اور طرار پر

Marfat.com

قطع ید کا وجوب دلالت النص کے ذریعہ ثابت ہے اس کے برخلاف انگور، کھجور اور انار کہ ان کے معنی میں جو زیادتی ہے وہ تفکہ کے معنی کو بدل دینے والی ہے اور اس کے لیے نقصان دہ ہے اس طور پر کہ تفکہ کے معنی فرحت ولذت حاصل کرنے کے ہیں اور یہ امر زائد اور غیر مقصود ہے اور مذکورہ چیزوں سے غذاء حاصل کی جاتی ہے اور غذاء مقصود ہے پس ثابت ہوا کہ انگور وغیرہ کے معنی کی زیادتی تفکہ کے معنی کو تبدیل کر دیتی ہے اور جب انگور کے معنی کی زیادتی، تفکہ کے معنی کو تبدیل کرنے والی ہے تو فاکہہ کا لفظ انگور وغیرہ کو شامل نہ ہوگا اور فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے انگور وغیرہ کھانے کی صورت میں حانث نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ صاحبینؒ کے نزدیک فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانیوالا شخص انگور وغیرہ مذکورہ تمام چیزوں کے کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ کہ انگور، کھجور اور انار عمدہ قسم کے فواکہ میں سے ہیں اور جب یہ چیزیں عمدہ قسم کے فواکہ میں سے ہیں تو فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے ان چیزوں کے کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔ بعض حضرات نے کہا کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان مذکورہ اختلاف عصر اور زمانہ کا اختلاف ہے یعنی حضرت امام صاحبؒ کے زمانہ میں چونکہ انگور وغیرہ کو فواکہ میں سے شمار نہیں کیا جاتا تھا اس لیے انھوں نے اپنے زمانہ کے عرف کے مطابق فتوی دیدیا اور کہا کہ فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانیوالا شخص، انگور وغیرہ چیزوں کے کھانے سے حانث نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے زمانہ میں عرف چونکہ بدل گیا اور لوگ انگور وغیرہ کو فواکہ میں سے شمار کرنے لگے اس لیے ان حضرات نے اپنے زمانے کے عرف کے مطابق فتوی دیا اور یہ کہا کہ مذکورہ حالف، انگور وغیرہ کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

علامہ ملا جیونؒ نے فرمایا کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے مذکورہ چیزوں کی نیت کر لی تو ان چیزوں کے کھانے سے حالف بالاتفاق حانث ہو جائے گا۔

وبدلالة سياق النظم اى بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقوله طلق امراتى ان كنت رجلا حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذى قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة المشيئة وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى اعتدنا للظالمين نارا و حمل على التوبيخ.

ترجمہ:۔ اور سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے یعنی ایسے کلام کے لانے کی وجہ سے جو ایسے لفظی قرینہ کے ساتھ ہے جو اس کلام سے ملحق ہے خواہ وہ قرینہ کلام سے مقدم ہو یا موخر ہو جیسے قائل کا قول "طلق امراتی ان کنت رجلا" حتی کہ یہ کلام توکیل نہ ہو [illegible] کلام کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن اس کو "ان کنت رجلا" کے قرینہ سے ترک کر دیا گیا ہے اس لیے کہ یہ کلام ایسے موقع [illegible] جاتا ہے جب کہ یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام متصل ہے پس یہ کلام مجازاً زجر وتوبیخ کے لیے ہوگا اور اسی کے مثل باری تعالیٰ کا قول "فمن شاء

Marfat.com

فلیؤمن ومن شاء فلیکفر ان اعتدنا للظالمین نارا'' ہے چنانچہ ''مشیت اور ''فلیکفر'' کے حقیقی معنیٰ ''انا اعتدنا للظالمین نارا'' کے قرینہ سے متروک ہیں اور ''فلیکفر'' توبیخ کے معنیٰ پر محمول ہے۔

تشریح :۔جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے تیسرا موقع یہ ہے کہ کبھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے۔یعنی ایسا کلام لایا گیا ہو جس کے ساتھ لفظی قرینہ ملحق ہو خواہ وہ قرینہ مقدم ہو یا موخر ہو اور وہ قرینہ اس بات پر دال ہو کہ مذکورہ کلام کے حقیقی معنیٰ متروک اور غیر مراد ہیں۔مثلاً کسی نے ایک شخص کو مخاطب ہو کر کہا ''طلق امراتی ان کنت رجلا'' اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے اس کلام یعنی طلق امراتی کے حقیقی معنیٰ توکیل بالطلاق کے ہیں یعنی متکلم اس کلام کے ذریعہ مخاطب کو اپنی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا وکیل کرتا ہے لیکن یہ معنیٰ ''ان کنت رجلا'' کے قرینہ سے متروک ہیں اس طور پر کہ ''ان کنت رجلا'' ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب کہ یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام یعنی ''ان کنت رجلا'' متصل ہے پس یہ کلام مجازاً زجر وتوبیخ پر محمول ہوگا اور متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اگر تو مرد ہے اور اپنے اندر کچھ دم،خم رکھتا ہے تو میری بیوی کو طلاق دے کر دیکھ یعنی تو میری بیوی کو طلاق دینے پر قادر نہیں ہے اسلئے کہ انسان کا دوسرے کی بیوی کو طلاق دینا ناممکن ہے۔

بہرحال سیاقِ کلام یعنی ''ان کنت رجلا'' کی وجہ سے ''طلق امراتی'' کی حقیقت متروک ہے۔اور یہ کلام مجازاً زجر وتوبیخ پر محمول ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ''فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین نارا'' ہے کیوں کہ اس آیت میں ''انا اعتدنا للظالمین نارا'' قرینہ کی وجہ سے ''مشیت'' اور ''فلیکفر'' کے حقیقی معنیٰ متروک ہیں اس طور پر کہ اس جگہ ''مشیت'' کے حقیقی معنیٰ رفعِ اثم کے ہیں یعنی اگر ایمان نہ لایا تو کوئی گناہ نہیں ہے اور ''فلیکفر'' کے حقیقی معنیٰ وجوبِ کفر کے ہیں یعنی صیغہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کفر اختیار کرنا واجب ہے لیکن باری تعالیٰ کا قول ''انا اعتدنا للظالمین نارا'' اس بات پر قرینہ ہے کہ ایمان نہ لانے کی صورت میں گنہگار ہوگا اور کفر اختیار کرنا حرام ہے اس لیے کہ آیت میں ''ظالمین'' کے لیے جہنم کی وعید بیان کی گئی ہے اور ظالمین سے کفار مراد ہیں پس ثابت ہوا کہ ایمان نہ لانے اور کفر اختیار کرنے کی صورت میں انسان جہنم کا مستحق ہوگا اور یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ آیت میں ''مشیت'' اور ''فلیکفر'' کے حقیقی معنیٰ مراد نہیں ہیں ورنہ تو کفر اختیار کرنے پر جہنم کا مستحق نہ ہوتا بلکہ یہ مجازاً توبیخ پر محمول ہے یعنی کفر اختیار کرنے پر زجر وتوبیخ کیا گیا ہے۔

وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ اِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَقَصْدِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْاَخَصِّ مَجَازًا وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَى الْعُمُوْمِ بِحَقِيْقَتِهِ كَمَا فِيْ يَمِيْنِ الْفَوْرِ وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ فَارَتِ الْقِدْرُ اِذَا غَلَتْ وَاشْتَدَّتْ ثُمَّ سُمِّيَتْ بِهِ الْحَالَةُ الَّتِيْ لَا لُبْثَ فِيْهَا وَلَا رَيْثَ بِاعْتِبَارِ فَوَرَانِ الْغَضَبِ كَمَا اِذَا اَرَادَتِ امْرَأَةُ الْخُرُوْجَ فَقَالَ لَهَا الزَّوْجُ اِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَمَكَثَتْ سَاعَةً حَتّٰى سَكَنَ غَضَبُهُ ثُمَّ خَرَجَتْ لَا تَطْلُقُ فَاِنَّ حَقِيْقَةَ هٰذَا الْكَلَامِ اَنْ تَطْلُقَ فِيْ كُلِّ مَا خَرَجَتْ وَلٰكِنَّ مَعْنَى الْغَضَبِ الَّذِيْ حَدَثَ فِي الْمُتَكَلِّمِ وَقْتَ خُرُوْجِهَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ هِيَ هٰذِهِ الْخَرْجَةُ الْمُعَيَّنَةُ فَيُحْمَلُ الْكَلَامُ عَلَيْهَا مَجَازًا بِهٰذِهِ الْقَرِيْنَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُ

Marfat.com

الـرَّجُـلِ لِاَحَدٍ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِیْ فَقَالَ اِنْ تَغَدَّیْتُ فَعَبْدِیْ حُرٌّ فَاِنَّ حَقِیْقَتَهٗ اَنْ یَّعْتِقَ عَبْدُهٗ اَیْنَمَا تَغَدّٰی سَوَاءٌ کَانَ مع الـدَّاعِـیْ اَوْ وَحْدَهٗ فِیْ بَیْتِه وَ لـٰکِنَّ مَعْنَی التَّغَدِّیَةِ الَّذِیْ حَدَثَتْ فِی الْمُتَکَلِّم حَ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ الْـمُـرَادَ هُـوَ الْـغَدَاءُ الْمَدْعُوُّ اِلَیْه حَالَ کَوْنِه مع الدَّاعِیْ فَیُحْمَلُ عَلَیْه فَقَطْ حَتّٰی لَوْ تَغَدّٰی بَعْدَ ذٰلِکَ فِیْ بَیْتِه لَا یَحْنَثُ وَلَا یَعْتِقُ عَبْدُهٗ.

ترجمہ:۔اور ایسے معنی کے دلالت کرنے کی وجہ سے جو متکلم کی طرف راجع ہوتے ہیں اور اس کے قصد کے دلالت کرنے کیوجہ سے۔ پس ایسا کلام مجازاً اخص پر محمول ہوتا ہے اگر چہ لفظاً اپنے حقیقت کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہو جیسے یمین فور میں اور یہ ''فارتِ القدر'' سے ماخوذ ہے جب کہ دیگ میں خوب جوش آجائے پھر اس کے ساتھ اس حالت کا نام رکھ دیا گیا جس میں جوشِ غضب کا اعتبا کر کے کوئی ٹھہراؤ اور تاخیر نہیں ہوتی جیسے جب عورت نکلنے کا ارادہ کرے تو شوہر عورت سے کہے اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے پس عورت تھوڑی دیر کے لیے ٹھہر گئی یہاں تک کہ اس کا غصہ ختم ہو گیا پھر عورت نکل گئی تو اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔اس لیے کہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ باہر نکلنے پر طلاق واقع ہو لیکن غضب کے معنی جو اس کے خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مراد یہ ہی معینہ خروج ہے پس اس قرینہ کی وجہ سے اس کلا م کو مجازاً اسی معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا۔اور اسی کے مثل ایک شخص کا دوسرے آدمی سے یہ قول ہے کہ آؤ میرے ساتھ کھانا کھاؤ۔ پھر اس دوسرے آدمی نے کہا اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے وہ جہاں کہی بھی کھائے خواہ داعی کے ساتھ کھائے یا گھر میں تنہا کھائے لیکن تغدیہ کے جو معنی متکلم میں اس وقت پیدا ہوئے وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں وہی کھانا مراد ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے اس حال میں کہ وہ داعی کے ساتھ ہو پس یہ کلام صرف اسی معنی پر محمول ہوگا حتی کہ اگر اس نے اس کے بعد اپنے گھر میں کھالیا تو حانث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

تشریح:۔جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے چوتھا موقع یہ ہے کہ متکلم کے حال اور اس کے قصد کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے یعنی اگر متکلم میں ایسے معنی پیدا ہو جائیں جو ترکِ حقیقت پر دلالت کرتے ہوں اور یہ محسوس ہو جائے کہ متکلم کا مقصود حقیقت کو ترک کرنے کا ہے تو ایسی صورت میں بھی حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا اور وہ کلام مجازاً اخص پر محمول ہوگا اگر چہ حقیقت کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتا ہو یعنی کلام کی حقیقت کاملہ تو عموم ہے اور حقیقت قاصرہ خصوص ہے پس متکلم کے حال اور ارادہ کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کاملہ یعنی عموم کو ترک کر دیا جائے گا اور اس کو مجازاً حقیقت قاصرہ یعنی خصوص پر محمول کیا جائے گا۔بہر حال اس میں بھی ایک گونہ حقیقت کا متروک ہونا موجود ہے۔مصنفؒ نے اس کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ یمین فور لفظ فور اصل میں فارت القدر سے ماخوذ ہے یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ دیگ میں خوب جوش آجائے پھر جوش غضب کا اعتبار کر کے فور کے ساتھ اس حالت غضب کو موسوم کر دیا گیا جس میں ٹھہراؤ اور تاخیر نہ ہو۔غصہ کی حالت میں جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو یمین فور اسی لیے کہتے ہیں کہ متکلم سے اس کا صدور جوشِ غضب کی حالت میں ہوتا ہے بہر حال جو قسم غصہ کی حالت میں کھائی جاتی ہے اس کو یمین فور کہا جاتا ہے اور اسکا اطلاق اسی حالتِ غضب پر ہوتا ہے اس کے بعد کی حالتوں پر نہیں

Marfat.com

ہوتا مثلاً ایک عورت شوہر سے جھگڑ کر گھر سے نکلنے لگی تو شوہر نے اس سے کہا ''ان خرجت فانت طالق'' اگر تو نکلی تجھے طلاق ہے یہ سن کر عورت ٹھہر گئی، پھر جب شوہر کا غصہ ختم ہو گیا تو وہ گھر سے نکل کر چلی گئی پس ایسی صورت میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس کلام یعنی ''ان خرجت فانت طالق'' کے حقیقی معنی جس کو حقیقت کہا جاتا ہے عام ہیں اور مطلب یہ ہے کہ اس عورت پر ہر صورت میں طلاق واقع ہو خواہ یہ عورت اسی وقت شوہر کے غصہ کی حالت میں نکلے یا غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے۔ لیکن غضب کے معنی جو عورت کے خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متکلم کی مراد یہی خروجِ معین ہے یعنی متکلم کا غضب اس بات پر قرینہ ہے کہ متکلم، مطلقاً نکلنے سے منع نہیں کرنا چاہتا ہے بلکہ خاص طور پر اس وقت غضب میں نکلنے سے روکنا چاہتا ہے اور یہی اس کلام کی حقیقت قاصرہ ہے پس اس قرینہ غضب کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت کاملہ متروک ہوگی اور یہ کلام مجازاً حقیقت قاصرہ یعنی خروج معین پر محمول ہوگا۔ چنانچہ اگر یہ عورت اسی وقت نکل گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر غصہ ختم ہونے کے بعد نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ اسی کے مثل ایک دوسری مثال ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا ''تعال تغد معی'' آؤ میرے ساتھ کھاؤ، پھر اس دوسرے شخص یعنی مدعولہ نے کہا ''ان تغدیت فعبدی حر'' اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس کلام کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ وہ جہاں بھی کھائے اس کا غلام آزاد ہو جائے داعی کے ساتھ کھائے یا گھر میں تنہا کھائے یعنی حقیقی معنی کے اعتبار سے یہ کلام عموم پر دلالت کرتا ہے اور اسی کو حقیقت کاملہ کہتے ہیں۔ لیکن تغدیہ کے جو معنی اس وقت متکلم میں پیدا ہوئے ہیں وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں داعی کے ساتھ اسی کھانے کا تناول کرنا مراد ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے یعنی متکلم کا حال اور اس کا قصد اس بات پر قرینہ ہے کہ متکلم نے غلام کی آزادی مطلقاً کھانا کھانے پر معلق نہیں کی ہے بلکہ داعی کیساتھ اس کھانے کے تناول کرنے پر معلق کی ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے اور متکلم کا مقصد یہ ہے کہ اگر میں نے تیرے ساتھ اسی کھانے کو کھایا تو میرا غلام آزاد ہے یہ مخصوص حالت ہی اس کلام کی حقیقتِ قاصرہ ہے۔ بہر حال قرینہ کی وجہ سے اس کاملہ کی حقیقت کاملہ یعنی عموم کو ترک کر دیا جائے گا اور اس کو خصوص یعنی حقیقت قاصرہ پر محمول کیا جائے گا چنانچہ اگر اس متکلم نے داعی کیساتھ کھانا نہ کھایا بلکہ اسکے بعد اپنے گھر جا کر کھالیا تو یہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

وبدلالة محل الكلام وعدم صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلابد ان يحمل على المجاز كقوله انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لاتوجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان اكثر مايقع العمل منافي وقت خلو الذهن عن النية فلابد ان يحمل على المجاز اى ثواب الاعمال او حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر انه لايدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب والاخروي مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي فلايجوز ان يراد الدنيوي ايضا اما عندنا فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلايدل على ان جواز العمل

Marfat.com

مُوْقُوْفٌ عَلَى النِّيَّةِ فَلَا تَكُوْنُ النِّيَّةُ فَرْضاً فِى الْوُضُوْءِ عَلَى مَاقَالَ الشَّافِعِيُّ وَاَمَّا فِىْ سَائِرِ الْعِبَادَاتِ الْمَحْضَةِ فَالْمَقْصُوْدُ فِيْهَا الثَّوَابُ فَاِذَا خَلَتْ عَنِ الثَّوَابِ بِدُوْنِ النِّيَّةِ فَاتَ الْجَوَازُ اَيْضاً بِهٰذِهِ الْوَتِيْرَةِ لِاَنَّ النَّصَّ دَالٌّ عَلٰى فَوْتِ الْجَوَازِ۔

ترجمہ:۔اور محل کلام کی دلالت کی وجہ سے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ سے کیوں کہ ایسی ذات میں کذب لازم آتا ہے جو ذات کذب سے معصوم ہے لہذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا جیسے رسول اللہ ﷺ کا قول ''انما الاعمال بالنیات'' ہے کیوں کہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جوارح کے افعال بغیر نیت کے نہ پائے جائیں حالانکہ یہ معنی جھوٹ ہیں اسلئے کہ ہمارے اکثر اعمال ایسے وقت میں واقع ہو جاتے ہیں جب کہ ذہن نیت سے خالی ہوتا ہے پس اس حدیث کو مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کا ثواب یا اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے پس اگر ثواب مقدر ہو تو ظاہر ہے کہ یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ دنیا میں اعمال کا جواز نیت پر موقوف ہے اور اگر حکم مقدر ہو تو اسکی دو قسمیں ہیں دنیوی جیسے صحت اور فساد اور اخروی جیسے ثواب اور عقاب اور ہمارے اور شوافع کے نزدیک بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے لہذا یہ بات ناجائز ہے کہ دنیوی حکم بھی مراد ہو بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک تو اسلئے کہ اس صورت میں عموم مجاز لازم آتا ہے اور ہمارے نزدیک اسلئے کہ عموم مشترک لازم آتا ہے پس یہ حدیث اس پر دلالت نہیں کرتی کہ عمل کا جواز نیت پر موقوف ہے لہذا نیت وضو میں فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے اور تمام عبادات محضہ میں چونکہ ثواب مقصود ہے اسلئے جب یہ بغیر نیت کے ثواب سے خالی ہوں گی تو اس طور پر ان کا جواز بھی فوت ہو جائے گا نہ اس طور پر کہ نص جواز کے فوت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح:۔جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے اس عبارت میں ان میں سے پانچواں موقع مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے محل کلام سے مراد وہ محل ہے جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے اور محل کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محل اس کلام کے حقیقی معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں ایسی ذات (رسول اللہ ﷺ) کا کاذب ہونا لازم آتا ہے جو ذات کذب اور جھوٹ سے معصوم اور بری ہے لہذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا تاکہ ذات رسول کا کاذب ہونا لازم نہ آئے۔اس کی مثال حدیث ''انما الاعمال بالنیات'' ہے کیونکہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جوارح اور اعضاء کے افعال و اعمال نیتوں پر موقوف ہے.....یعنی بغیر نیت کے جوارح کے اعمال موجود نہیں ہوتے حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور جھوٹ ہے اس لئے کہ ہمارے بہت سے کام بغیر نیت بھی واقع ہو جاتے ہیں یعنی محل موجود ہو جاتا ہے اور ذہن نیت سے خالی ہوتا ہے پس اس حدیث کو حقیقی معنی پر محمول کرنے کی صورت میں چوں کہ الصادق المصدوق جناب رسول اللہ ﷺ کا (العیاذ باللہ) کاذب ہونا لازم آتا ہے اسلئے اس حدیث کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال سے پہلے مضاف یعنی لفظ ثواب مقدر ہے یا لفظ حکم مقدر ہے پہلی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے یعنی عمل پر ثواب کا ترتب کسی وقت ہوگا جب کہ نیت پائی جائے اور اگر نیت نہ پائی جائے تو ثواب کا ترتب نہیں ہوگا لیکن بغیر نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ

Marfat.com

لازم نہیں آتا کہ وہ عمل دنیا میں جائز اور موجود نہ ہو بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے ثواب تو مرتب نہ ہو لیکن عمل جائز اور موجود ہو۔ پس حدیث میں لفظ ثواب مقدر ماننے کی وجہ سے حدیث کا مطلب بھی درست ہو جائے گا اور ہادی عالم ﷺ کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔ دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیوی جیسے عمل کا جائز اور صحیح ہونا اور اس کا فاسد ہونا (۲) اخروی جیسے عمل پر ثواب یا عذاب کا مرتب ہونا۔ لیکن ہمارا اور شوافع کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہاں اخروی حکم مراد ہے اور حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب وعذاب نیتوں پر موقوف ہے پس جب ہمارے اور شوافع کے نزدیک بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے تو اس کیساتھ دنیوی حکم کا مراد لینا درست نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو اسلئے کہ حدیث میں مجازاً حکم الاعمال مراد لیا گیا ہے اور اخروی حکم بالاجماع مراد ہے۔ پس اگر دنیوی حکم بھی مراد لے لیا گیا تو معنی مجازی (حکم) عام ہو جائے گا اور عموم مجاز لازم آئے گا حالانکہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں لہذا ان کے نزدیک صرف حکم اخروی مراد ہوگا اور دنیوی حکم مراد نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک دنیوی حکم مراد لینا اسلئے ناجائز ہے کہ اگر اخروی حکم کیساتھ دنیوی حکم بھی مراد لیا گیا تو عموم مشترک لازم آئے گا حالانکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک باطل ہے پس احناف کے نزدیک بھی حدیث میں صرف اخروی حکم مراد ہوگا اور دنیوی حکم مراد نہ ہوگا۔

بہر حال جب دونوں کے نزدیک حدیث میں اخروی حکم مراد ہے اور دنیوی حکم مراد نہیں ہے تو حدیث کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب وعذب نیتوں پر موقوف ہے یعنی بغیر نیت کے اعمال پر اخروی حکم مرتب نہ ہوگا اور بغیر نیت کے اخروی حکم مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اعمال پر دنیوی حکم (صحت وفساد) بھی مرتب نہ ہو بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے حکم اخروی (ثواب وعذاب) تو مرتب نہ ہو لیکن دنیوی حکم مرتب ہو جائے یعنی عمل جائز اور موجود ہو جائے پس اس صورت میں بھی حدیث کا ترجمہ اور مطلب درست ہو جائے گا اور رسول اکرم ﷺ کا کاذب ہونا لازم نہ آئے گا۔ حاصل یہ کہ محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس حدیث کے حقیقی معنی متروک ہیں اور یہ حدیث مجازی معنی پر محمول ہے۔

صاحب نور الانوارؒ نے امام شافعیؒ کے خلاف ایک مسئلہ کا استنباط کرتے ہوئے فرمایا کہ جب عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ فرضیت نیت کے قائل ہیں کیوں کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ وضو پر ثواب مرتب نہ ہو اور ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وضو صحیح اور جائز نہ ہو بلکہ یہ ہوسکتا ہے کہ وضو جائز تو ہو لیکن اس پر ثواب مرتب نہ ہو اور جب یہ ہے تو وضو کیلئے نیت فرض نہ ہوگی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ عبادات محضہ (نماز، روزہ) اگر نیت سے خالی ہوں تو وہ باطل ہو جاتی ہیں لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان عبادات کی صحت اور جواز نیتوں پر موقوف ہے اور حدیث کے معنی یہ ہیں کہ اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے کیوں اگر عمل کا ثواب نیت پر موقوف کیا جائے جیسا کہ آپ نے فرمایا تو نیت کے فوت ہونے سے ان عبادات کا ثواب فوت ہونا چاہئے ان کی صحت اور جواز باطل نہ ہونا چاہئے یعنی بغیر نیت عبادت کرنے پر ثواب اگرچہ مرتب نہ ہو لیکن عبادت کا فریضہ ادا ہو جانا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے؛ بلا نیت عبادت باطل ہو جاتی ہے اور فریضہ ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا۔

Marfat.com

اسکا جواب یہ ہے کہ حدیث میں تو اعمال کا ثواب ہی نیتوں پر موقوف ہے اور ان کی صحت نیتوں پر موقوف نہیں ہے لیکن عبادات محضہ (نماز، روزہ) میں ثواب ہی مقصود ہوتا ہے پس جب نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادت ثواب سے خالی ہوگئی تو عبادت کا مقصود فوت ہوگیا اور جب عبادت کا مقصود فوت ہوگیا تو عبادت فوت ہوگئی کیوں کہ مقصود شی کے فوت ہونے سے شی فوت ہو جاتی ہے بہر حال نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادات محضہ کا جواز اور صحت کا فوت ہونا اس طریقہ پر ہے یہ بات نہیں ہے کہ ان کے جواز کے فوت ہونے پر نص یعنی حدیث دال ہے کیونکہ حدیث کے معنی صحت الاعمال بالنیات کے نہیں ہیں بلکہ ثواب الاعمال یا حکم الاعمال بالنیات کے ہیں۔

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَام رُفِعَ عَنْ اُمَّتِیَ الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ فَاِنَّ ظَاهِرَهُ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ لَايُوْجَدُ مِنْ اُمَّتِهٖ وَهُوَ كَذِبٌ بَاطِلٌ فَيُحْمَلُ عَلٰى اَنَّ حُكْمَهٗ فِي الْآخِرَةِ اَعْنِي الْمَاْثَمَ مَرْفُوْعٌ وَاَمَّا فِي الدُّنْيَا فَغُرْمُهٗ بَاقٍ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ اَلْبَتَّةَ وَكَذَا فِيْ فَسَادِ الصَّوْمِ بِالْاَكْلِ خَطَاءً وَفَسَادُ الصَّلٰوةِ بِالتَّكَلُّمِ خَطَاءً فَلَايَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ لِلشَّافِعِيِّ فِيْ بَقَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَتَمَّ الْاٰنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ عَلٰى اِسْتِقْرَاءِ الْمُصَنِّفِ وَفِيْهِ كَلَامٌ لَايَخْفٰى۔

ترجمہ:۔اور حضور ﷺ کا قول "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" ہے اسلئے کہ اس حدیث کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ کی امت سے خطاء اور نسیان کا وجود نہیں ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط اور باطل ہے پس اس حدیث کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس کا حکم آخرت میں ہے یعنی گناہ مرفوع ہے اور رہا دنیا میں تو اس کا تاوان حقوق العباد میں باقی ہے۔ اسی طرح خطأً کھانے کی وجہ سے روزہ فاسد ہونے میں اور خطاء بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہونے میں (خطاء کا حکم باقی ہے) پس امام شافعیؒ کیلئے بقائے صلاۃ اور بقائے صوم میں اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے مصنف کے استقراء کے مطابق مواضع خمسہ کا بیان تمام ہوا اور اس میں کلام ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح:۔محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہونے کی دوسری مثال یہ حدیث ہے "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" میری امت سے خطاء اور نسیان دونوں کو اٹھالیا گیا ہے خطاء میں فعل تو یاد ہوتا ہے مگر ارادہ نہیں ہوتا اور نسیان میں فعل یاد نہیں ہوتا البتہ ارادہ ہوتا ہے مثلاً روزہ دار کو اپنا روزہ دار ہونا تو یاد ہے لیکن کلی کرتے وقت بغیر ارادے کے پانی حلق میں چلا گیا تو یہ خطا کہلائے گا اور اگر روزہ دار کو اپنا روزہ دار ہونا یاد نہ ہو اور وہ بالارادہ کھا پی لے تو یہ نسیان ہوگا۔

بہر حال اس حدیث کے حقیقی معنی متروک ہیں کیوں کہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ میری امت میں خطاء اور نسیان موجود نہیں ہیں یعنی میری امت سے نہ خطاء کا صادر ہونا ممکن ہے اور نہ نسیان کا مگر چونکہ یہ دونوں چیزیں امت محمدیہ میں موجود ہیں اسلئے حدیث کے حقیقی معنی واقع کے خلاف اور جھوٹ ہوں گے اور حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں رسول اکرم ﷺ کا کاذب ہونا لازم آئے گا۔ پس رسول اللہ ﷺ کو کاذب ہونے سے بچانے کیلئے اس حدیث کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جائے گا اور مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا کہ خطاء اور نسیان آخرت میں مرفوع ہیں یعنی خطاء اور نسیان کی وجہ سے آخرت میں گنہگار نہ ہوگا اور رہا دنیا کا معاملہ تو دنیا میں خطاء مرفوع نہیں ہے بلکہ باقی

Marfat.com

سے یعنی حقوق العباد میں اس کا تاوان باقی ہے چنانچہ خطاء قتل کرنے کی وجہ سے قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح خطاء کھانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اور قضا واجب ہو جاتی ہے، اور خطاء بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اس کی قضاء واجب ہو جاتی ہے اور اگر آپ بھولنے کی حالت میں خطاء کھانے کو ناسیا کھانے پر قیاس کر کے یوں کہیں کہ جس طرح ناسیا کھانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح خطاء کھانے سے بھی فاسد نہ ہونا چاہئے تھا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حالت نسیان میں عذر قوی ہے اس میں بندے کا کوئی جرم نہیں ہے اور رہی خطاء تو اس میں ایک گونہ بندے کا جرم ہے اس طور پر کہ اگر بندہ احتیاط سے کام لیتا تو پانی حلق میں نہ جاتا پس اس فرق کیساتھ خطاء کھانے کو ناسیا کھانے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ بہر حال جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مذکورہ حدیث سے مواخذہ اخرویہ کا مرفوع ہونا مراد ہے تو حضرت امام شافعی کا خطاء بات کرنے اور خطاء کھانے کی وجہ سے بقائے صلاۃ اور بقائے صوم پر اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا یعنی اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعی کا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ خطاء بات کرنے سے نماز فاسد نہ ہوگی اور خطاء کھانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار نے فرمایا کہ مصنف کے تتبع اور استقراء کے مطابق جن پانچ مواقع کا وعدہ کیا گیا تھا ان کا بیان تمام ہوگیا۔ البتہ مصنف کا مذکورہ پانچ مواقع میں حقیقت کے متروک ہونے کو منحصر کرنا محل کلام اور محل اعتراض ہے جیسا کہ ظاہر ہے لیکن استقرائی حصر کیلئے یہ کلام مضر نہیں ہے۔

فوائد ۔ یہ جو کہا گیا ہے کہ خطاء کا اخروی حکم مرفوع ہے یعنی خطاء پر آخرت میں گناہ متحقق نہیں ہوتا اس پر اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ قتل خطاء میں گناہ متحقق ہے یعنی قتل خطاء پر آخرت میں مواخذہ ہوگا پس جب قتل خطاء پر آخرت میں مواخذہ ہوگا تو گناہ کہاں مرفوع ہوا اور جب گناہ مرفوع نہیں ہوا تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ خطاء کا اخروی حکم یعنی گناہ مرفوع ہے اس کا جواب یہ ہے کہ گناہ قتل خطاء میں نہیں ہے اور فقہاء جو کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص ترک احتیاط کی وجہ سے گنہگار ہے نہ کہ قتل خطاء کی وجہ سے اور خطاء قتل کرنے والا قتل کرنے میں اگرچہ خاطی ہے لیکن ترک احتیاط میں عامد ہے پس گناہ فعل عمدی یعنی ترک احتیاط میں متحقق ہوا نہ کہ فعل خطائی یعنی قتل میں اور جب ایسا ہے تو مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض جملة مبتدأة تتمة لقوله وبدلالة محل الكلام جئ بها ردا لزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحارم فى قوله تعالىٰ حرمت عليكم امهاتكم والخمر فى قوله تعالىٰ حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل اى نكاح امهاتكم وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقى الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقى المحل فيخرج المحل من ان

Marfat.com

يَكُوْنَ مُبَاحًا وَصَارَ الْعَيْنُ مَمْنُوْعًا وَالْعَبْدُ مَمْنُوْعًا عَنْهُ وَهٰذَا اَبْلَغُ الْوَجْهَيْنِ فِى الْمَنْعِ فَاِنَّ الْاَوَّلَ كَمَا يُقَالُ لِلطِّفْلِ لَاتَاْكُلِ الْخُبْزَ وَهُوَبَيْنَ يَدَيْهِ وَالثَّانِىْ كَمَا يُرْفَعُ الْخُبْزُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَيُقَالُ لَهٗ لَاتَاْكُلْ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ النَّفْىِ وَالنَّسْخِ وَهُوَ اَبْلَغُ مِنَ النَّهْىِ الْحَقِيْقِىْ عَلٰى مَامَرَّ تَقْرِيْرُهٗ وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّهٗ مُجْمَلٌ لِاَنَّ الْعَيْنَ لَايَكُوْنُ حَرَامًا فَلَابُدَّ مِنْ تَقْدِيْرِ الْفِعْلِ وَهُوَغَيْرُ مُعَيَّنٍ لِاسْتِوَاءِ جَمِيْعِ الْاَفْعَالِ فِيْهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ وَهُوَ خَلْفٌ مَنْشَؤُهٗ سُوْءُ الْفَهْمِ.

ترجمہ:۔اور وہ تحریم جس کی نسبت اعیان کی طرف ہو جیسے محارم اور شراب وہ ہمارے نزدیک حقیقت ہے بعض کا اختلاف ہے یہ مستقل جملہ مصنف کے قول ''وبدلالۃ محل الکلام'' کے تتمہ کے طور پر ہے اس کو بعض حضرات کے گمان کو رد کرنے کے واسطے لایا گیا ہے ان حضرات کا خیال ہے کہ جو تحریم عین کی طرف منسوب ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول ''حرمت علیکم امہاتکم'' میں محارم اور حضور ﷺ کے قول ''حرمت الخمر لعینہا'' میں خمر فعل یعنی نکاح امہات اور شرب خمر سے مجاز ہیں۔پس محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جائے گی کیوں کہ محل ایک عین ہے جو حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ حلال اور حرام ہونا فعل کے اوصاف میں سے ہیں پس ہم نے کہا کہ یہ حرمت اپنی حالت اور اپنی حقیقت پر قائم ہے اسلئے کہ ''حرمت علیکم امہاتکم'' حرمت نکاح امہاتکم سے زیادہ بلیغ اور موثر ہے اور یہ اسلئے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ایک قسم وہ جو فعل سے ملتی ہے پس عبد ممنوع اور فعل ممنوع عنہ ہوگا اور ایک قسم وہ جو محل سے ملتی ہے پس محل مباح ہونے سے خارج ہو جائے گا۔اور عین ممنوع اور عبد ممنوع عنہ ہوگا۔دو وجہوں میں سے منع کے باب میں یہ زیادہ بلیغ ہے اسلئے کہ اول جیسا کہ بچہ سے کہا جائے کہ ''روٹی مت کھا'' حالانکہ روٹی اس کے سامنے ہے اور ثانی جیسے اس کے سامنے سے روٹی اٹھالی جائے اور اس سے کہا جائے کہ مت کھا۔پس یہ صورت نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہے اور حقیقی نہی سے زیادہ بلیغ ہے جیسا کہ اس کا بیان گزر چکا۔اور بعض معتزلہ نے کہا کہ یہ مجمل ہے کیوں کہ عین حرام نہیں ہوتا پس فعل کا مقدر کرنا ضروری ہے حالانکہ وہ غیر معین ہے اس لئے کہ تمام افعال اس میں مساوی ہیں لہذا توقف واجب ہے اور یہ باطل ہے اس کا منشاء سوء فہم ہے۔

تشریح:۔بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ عبارت ''رفع عن امتی'' پر معطوف ہے اور مجاز کی مثال ہے۔صاحب نور الانوار نے ان کے اس خیال کو رد کرنے کیلئے فرمایا کہ یہ عبارت مستقل جملہ ہے سابقہ عبارت ''رفع عن امتی'' سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ عبارت مصنف کے قول ''بدلالۃ محل الکلام'' کا تتمہ اور تکملہ ہے، اور اس عبارت کا مقصد بعض حضرات کے گمان کو رد کرنا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ تحریم جس کی نسبت اعیان اور ذوات کی طرف ہوتی ہے۔(جیسے باری تعالیٰ کے قول ''حرمت علیکم امہاتکم'' میں تحریم ذوات امہات کی طرف منسوب ہے اور ''حرمت علیکم المیتۃ'' میں ذات میتہ کی طرف تحریم منسوب ہے اور صاحب شریعت مدنی آ ﷺ کے قول ''حرمت الخمر لعینہا'' میں تحریم عین خمر اور ذات خمر کی طرف منسوب ہے) ہمارے یعنی احناف کے نزدیک وہ تحریم حقیقت ہے یعنی ایسی صورت میں حقیقت متروک نہیں ہوتی بلکہ اس پر عمل ہوتا ہے بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ ایسی صورت میں محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے اور معنی مجازی مراد ہوتے ہیں اور بعض معتزلہ نے کہا کہ ایسی تحریم مجمل اور واجب التوقف ہوتی ہے۔جو حضرات ایسی تحریم میں جو اعیان کی طرف منسوب ہو محل کلام سے

Marfat.com

دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے اور مجاز پر عمل کرنے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ محل عین ہے اور عین حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ حلت اور حرمت فعل کے اوصاف میں سے ہیں نہ کہ ذات اور عین کے اوصاف میں سے ہے یعنی ذات شی اور عین شی حلال یا حرام نہیں ہوتی بلکہ فعل حلال یا حرام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ دونوں آیتوں ''حرمت علیکم امہاتکم'' ''حرمت علیکم المیتۃ'' اور حدیث ''حرمت الخمر لعینہا'' میں حقیقت متروک ہوگی اور ذات امہات، ذات میتہ اور ذات خمر مراد نہ ہوگی بلکہ یہ تینوں نصوص مجاز پر محمول ہوں گی۔ اور مجاز کی دو صورتیں ہیں یا تو ان تینوں نصوص میں مجاز بالحذف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ''حرمت علیکم نکاح امہاتکم''، ''حرمت علیکم اکل المیتۃ'' اور ''حرمت شرب الخمر لعینہا'' یعنی ذات امہات کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ نکاح امہات کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے، اسی طرح حدیث میں ذات خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ شرب خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے اور یا اس طور پر مجاز ہوگا کہ ان تینوں نصوص میں عین شی ذکر کر کے وہ فعل مراد لیا گیا ہے جو فعل اس عین کیساتھ متعلق ہوتا ہے مثلاً پہلی آیت میں امہات سے نکاح امہات، دوسری آیت میں میتہ سے اکل میتہ اور حدیث میں خمر سے شرب خمر مراد لیا گیا ہے۔ بہر حال جس کلام میں تحریم کی نسبت اعیان کی طرف ہو محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت متروک ہوگی اور اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے۔

ہماری طرف سے ان حضرات کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں اس طور پر کہ لفظ تحریم جو ان نصوص میں مذکور ہے اس کے لغوی اور حقیقی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور یہاں یہی معنی مراد ہیں یعنی تم سے تمہاری ماؤں کو روک دیا گیا، اور تم سے مردار کو روک دیا گیا اور شراب کو روک دیا گیا۔ پس تینوں نصوص میں لفظ تحریم اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے، اور اس لغوی معنی کیلئے حرمت لازم ہے اور حرمت کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ حرمت ہے جو فعل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں بندہ ممنوع اور فعل ممنوع عنہ ہوتا ہے یعنی بندے کو اس فعل حرام سے روکا جاتا ہے لیکن اس صورت میں محل (عین) فعل کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے (۲) دوم وہ ہے جو محل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں محل مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے یعنی اس میں فعل قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور عین (محل) ممنوع اور بندہ ممنوع عنہ ہوتا ہے یعنی عین کو بندے سے روک لیا جاتا ہے ان دونوں صورتوں میں سے یہ دوسری صورت منع کرنے اور روکنے میں زیادہ بلیغ اور موثر ہے اسلئے کہ پہلی صورت میں بندہ کو اگرچہ فعل سے روک دیا گیا ہے لیکن محل چوں کہ فعل قبول کرنے کیلئے باقی ہے اسلئے یہ روکنا نہی کے مرتبہ میں ہوگا اور دوسری صورت میں چوں کہ محل فعل قبول کرنے کیلئے باقی اور موجود نہیں ہے اس لئے اس صورت میں روکنا نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی موجود ہو اور اس سے کہا جائے ''لا تاکل الخبز'' روٹی مت کھا۔ اس مثال میں اگرچہ بندے کو روٹی کھانے سے منع کیا گیا ہے لیکن روٹی موجود ہے جس کو کھایا جا سکتا ہے پس یہاں منع کرنا نہی کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی موجود نہ ہو اور اس سے ''لا تاکل الخبز'' کہا جائے تو یہاں چونکہ محل (روٹی) موجود نہیں ہے اس لئے یہاں روکنا نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور یہ بات نہی کی بحث میں گزر چکی ہے کہ نفی اور نسخ بہ نسبت نہی کے ابلغ اور زیادہ موثر ہے لہذا مذکورہ دو صورتوں میں سے دوسری صورت ابلغ اور زیادہ موثر ہے پس مذکورہ تینوں نصوص میں ابلغ طریقہ اختیار کیا گیا اور حرمت کو بجائے

Marfat.com

فعل سے متصل کرنے کے محل سے متصل کیا گیا اور یہ فرمایا گیا کہ مائیں، مردار اور شراب، مباح ہونے سے ہی خارج ہیں۔ اس صورت میں مذکورہ تینوں نصوص اپنی حقیقت پر باقی رہی ہیں اور مجاز پر محمول کرنے کی چنداں ضرورت نہیں پڑتی۔ اور بعض معتزلہ جو اعیان کی طرف منسوب ہونے والی تحریم کو مجمل قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ عین چوں کہ بذات خود حرام نہیں ہوتا اسلئے کسی ایسے فعل کو مقدر کرنا ضروری ہوگا جس کے ساتھ تحریم متعلق ہو سکے اور وہ فعل متعین نہیں ہے کیوں کہ اس میں تمام افعال برابر ہیں یعنی کسی وجہ سے ترجیح کے نہ ہونے کی وجہ سے ہر فعل مقدر ہوسکتا ہے پس جب فعل مقدر ماننے کے سلسلہ میں تمام افعال برابر ہیں تو یہ تحریم مجمل ہوگی اور توقف کرنا واجب ہوگا یعنی جب تک مرجح نہ پایا جائے کسی فعل کو مقدر نہیں کیا جائے گا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ یہ قول باطل ہے اس کا منشاء بدفہمی ہے کیونکہ جب تحریم کو عین کی طرف منسوب کیا گیا ہو تو اسی مقام کے مناسب فعل مقدر کیا جائے گا مثلاً ''حرمت علیکم امہاتکم'' کے مناسب فعل نکاح ہے، ''حرمت علیکم المیتۃ'' کے مناسب فعل اکل ہے، اور ''حرمت الخمر'' کے مناسب فعل شرب ہے۔ بہر حال جب مقام کے مناسب فعل مقدر ہوگا تو تقدیر فعل کے سلسلہ میں تمام افعال برابر نہ ہوئے اور جب تمام افعال برابر نہیں ہیں تو یہ تحریم مجمل اور واجب التوقف بھی نہ ہوگی۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اَوْرَدَ بِذَيْلِهِمَا بَحْثَ حُرُوْفِ الْمَعَانِيْ فَقَالَ وَيَتَّصِلُ بِمَاذَكَرْنَا حُرُوْفُ الْمَعَانِيْ اَیْ يَتَّصِلُ بِالْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ حُرُوْفٌ لَهَا مَعَانٍ وَهِيَ الْحُرُوْفُ النَّحْوِيَّةُ الْعَامِلَةُ وَغَيْرُ الْعَامِلَةِ فَاِنَّ فِيْ اِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الظَّرْفِيَةِ تَكُوْنُ حَقِيْقَةً وَاِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى عَلٰى تَكُوْنُ مَجَازاً وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ وَاحْتَرَزَ بِهَا عَنْ حُرُوْفِ الْمَبَانِيْ اَعْنِيْ حُرُوْفَ الْهِجَاءِ الْمَوْضُوْعَةِ لِغَرَضِ التَّرْكِيْبِ لَا لِلْمَعْنٰى وَقَدْ ذَكَرَ هٰذَا الْبَحْثَ صَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيْ وَنَحْوُهٗ فِيْ خَاتِمَةِ الْكِتَابِ وَمَافَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ اِتِّبَاعًا لِلْجُمْهُوْرِ اَوْلٰى وَلٰكِنَّ اِطْلَاقَ الْحُرُوْفِ عَلٰى مَاذَكَرَ هٰهُنَا تَغْلِيْبٌ لِاَنَّ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ اَسْمَاءٌ۔

ترجمہ:۔ اور جب مصنفؒ حقیقت اور مجاز کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ان کے ذیل میں حروف معانی کی بحث کو لائے چنانچہ فرمایا کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس کے ساتھ حروف معانی کا تعلق ہے یعنی حقیقت اور مجاز کیساتھ ایسے چند حروف متعلق ہیں جن کے معنی ہوتے ہیں اور یہ حروف معانی، نحوی حروف ہوتے ہیں (جن میں سے بعض) عاملہ اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں اسلئے کہ حرف (فی) جب ظرفیت کے معنی میں ہوگا تو وہ حقیقت ہوگا اور اگر (علی) کے معنی میں ہو تو وہ مجاز ہوگا اسی پر دوسرے حروف کو قیاس کرلو۔ مصنفؒ نے معانی کی قید کے ذریعہ، حروف مبانی یعنی ان حروف تہجی سے احتراز کیا ہے جن کو ترکیب کی غرض کیلئے وضع کیا گیا ہے معنی کیلئے نہیں، اس حروف معانی کی بحث کو صاحب منتخب حسامی اور ان جیسے دوسرے مصنفین نے خاتمہ کتاب میں ذکر کیا ہے اور مصنف نے جمہور کے اتباع میں جو کچھ کیا ہے وہ زیادہ مناسب ہے لیکن ان کلمات پر جن کو مصنف نے اس جگہ ذکر کیا ہے حروف کا اطلاق تغلیب کے طور پر ہے کیوں کہ کلمات شرط اور ظرف اسماء ہیں۔

Marfat.com

تشریح :۔شارحؒ کہتے ہیں کہ فاضل مصنف جب حقیقت ومجاز کو بیان کر چکے تو اس کے بعد متصلا حروف معانی کو ذکر فرمایا ان حروف معانی کو نحوی حروف بھی کہا جاتا ہے ان میں سے بعض حروف عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف جر اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف عطف۔شارح کہتے ہیں کہ حقیقت ومجاز کی بحث کے بعد متصلا حروف معانی کو اسلئے ذکر کیا گیا ہے کہ حروف معانی کا حقیقت ومجاز کیساتھ خاص تعلق ہے اس طور پر کہ حروف معانی بھی حقیقت ومجاز کی طرف منقسم ہوتے ہیں مثلا حرف فی، جب ظرفیت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے ''زید فی الدار'' تو وہ حقیقت ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف فی، اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور جب حرف فی، علیٰ کے معنی میں ہوتا ہے جیسے ''لاصلبنکم فی جذوع النخل'' تو وہ مجاز ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف فی، اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی پر دوسرے حروف کو قیاس کر لیا جائے۔حاصل یہ کہ حروف معانی میں بھی چونکہ حقیقت ومجاز جاری ہوتا ہے اسلئے حقیقت ومجاز کی بحث کے بعد متصلا حروف معانی کی بحث ذکر کی گئی ہے۔

یہ واضح رہے کہ حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروف معانی (۲) حروف مبانی۔حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچاتے ہیں اور اسم وفعل کے مقابلہ میں آتے ہیں جیسے ''خرجت من البصرۃ الی الکوفۃ'' میں خروج کی ابتداء اور انتہاء حرف ''من'' اور ''الی'' سے مفہوم ہوتی ہے اگر یہ دونوں حروف نہ ہوتے تو خروج کی ابتداء اور انتہاء مفہوم نہ ہوتی۔حروف مبانی وہ ہیں جن سے کلمہ مرکب ہوتا ہے لیکن وہ خود کلمہ نہیں ہوتے جیسے زید میں ز، ی، د حروف مبانی ہیں کہ ان سے کلمہ زید مرکب ہے لیکن یہ حروف علیحدہ علیحدہ خود کلمہ نہیں ہے، انہیں کو حروف تہجی کہتے ہیں اسی کو شارح نے کہا کہ حروف مبانی یعنی حروف تہجی وہ حروف ہیں جن کی وضع ترکیب کیلئے ہوتی ہے معنی کیلئے نہیں ہوتی۔بہر حال مصنفؒ نے حروف کیساتھ معانی کی قید لگا کر انہیں حروف مبانی سے احتراز کیا ہے یعنی یہاں حروف معانی کا بیان ہوگا نہ کہ حروف مبانی کا۔

صاحب نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ صاحب منتخب حسامی اور کچھ دیگر مصنفین نے حروف معانی کی بحث خاتمہ کتاب میں ذکر کی ہے کیوں کہ حروف معانی کی بحث کا تعلق نحو سے ہے نہ کہ فقہ سے مگر چونکہ بعض احکام شرع اس کے ساتھ متعلق ہیں اسلئے فائدہ کی تکمیل کے پیش نظر اسکو خاتمہ میں ذکر کر دیا گیا ہے اور صاحب المنار کا خاتمہ سے پہلے ہی اس مقام پر حروف معانی کی بحث کا ذکر کرنا جمہور کی تقلید میں ہے اور یہ ہی زیادہ مناسب ہے۔

''ولکن اطلاق الحروف الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اس بحث کے تحت جن کلمات کا ذکر کیا گیا ہے ان سب پر حروف کا اطلاق درست نہیں ہے کیونکہ ان میں کلمات شرط اور کلمات ظرف بھی ہیں اور وہ اسماء ہوتے ہیں نہ کہ حروف۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث میں جن کلمات کو ذکر کیا گیا ہے ان میں زیادہ تر چوں کہ حروف ہیں اسلئے حروف کو اسماء پر غلبہ دیگر تمام کو حروف کہہ دیا گیا۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ حُرُوْفُ الْعَطْفِ اَكْثَرُهَا وُقُوْعًا قَدَّمَهَا وَقَالَ فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ الْعَطْفِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلْمُقَارَنَةِ وَلَاالتَّرْتِيْبِ يَعْنِىْ اَنَّ الْوَاوَلِمُطْلَقِ الشَّرْكَةِ فَاِنْ كَانَ فِىْ عَطْفِ الْمُفْرَدِ عَلَى الْمُفْرَدِ فَالشَّرْكَةُ ثَابِتَةٌ فِى الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ اَوْ بِهِ وَاِنْ كَانَ فِىْ عَطْفِ الْجُمَلِ فَالشَّرْكَةُ فِىْ مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُجُوْدِ

Marfat.com

وبالْجُمْلَةِ هُولَا يتعرَّضُ لِلْمُقَارَنَةِ كَمَازَعَمَهُ بعْضُ اَصْحابِنَا وَلَا لِلْتَّرْتِيْبِ كَمَازعمهُ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَاِذَا قِيْلَ جَاءَ نِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو يحْتَمِلُ اَنَّهُمَا جَاءَ اكَ مَعًا اَوْ تقَدَّمَ اَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ وَحُجَّةُ الشَّافِعِيِّ قَوْلُهٗ نَحْنُ نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ فِيْ قَوْلِه تَعَالى انَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِاللّٰه فَفَهِمَ النَّبِيُّ مِنْهُ التَّرْتِيْبَ وَقَوْلُهٗ تَعَالى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوا فَاِنَّ تَقْدِيْمَ الرُّكُوْعِ عَلَى السُّجُوْدِ وَاجِبٌ وَالْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ انَّ النَّبِيَّ ﷺ لَعَلَّهٗ فَهِمَ التَّرْتِيْبَ مِنْ وَحْيٍ غَيْرِ مَتْلُوٍّ وَاِنَّمَا اَحَالَ عَلَى الْآيَةِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ التَّقْدِيْمَ فِى الذِّكْرِ لَايَخْلُوْ عَنِ الْاِهْتِمَامِ وَالتَّرْجِيْحِ وَعَنِ الثَّانِيْ اَنَّهٗ مُعَارِضٌ لِقَوْلِه تَعَالى وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ خِطَابًا لِمَرْيَمَ فَاِنَّ تَقْدِيْمَ السُّجُوْدِ عَلَى الرُّكُوْعِ لَيْسَ بِفَرْضٍ بِالْاِجْمَاعِ۔

ترجمہ :۔پھر چونکہ ان حروف میں زیادہ تر حروف عطف کا وقوع ہوتا ہے اسلئے مصنف نے انہیں کو مقدم کیا اور کہا کہ واو، مقارنت اور ترتیب کے درپے ہوئے بغیر مطلق عطف کیلئے ہے یعنی واؤ مطلق شرکت کیلئے ہے پس اگر واو عطف مفرد علی المفرد میں ہو تو شرکت محکوم علیہ میں ہوگی یا محکوم بہ میں اور اگر جملوں کے عطف میں ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوگی۔الحاصل واو مقارنت کے درپے نہیں ہوتا ہے جیسا کہ ہمارے بعض احناف کا خیال ہے اور نہ ترتیب کے درپے ہوتا ہے جیسا کہ بعض شوافع کا خیال ہے پس جب ''جاءنی زید وعمرو'' کہا جائے تو یہ بھی احتمال ہے کہ تیرے پاس وہ دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کی آمد دوسرے پر مقدم ہو اور امام شافعیؒ کی دلیل باری تعالیٰ کے قول ''ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ'' کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا قول ''نحن نبدأ بما بدا اللہ'' ہے پس رسول اکرم ﷺ نے اس سے ترتیب کو سمجھا ہے۔اور باری تعالیٰ کا قول ''وارکعوا واسجدو'' ہے اسلئے کہ رکوع کی تقدیم، سجدہ پر واجب ہے۔پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے وحی غیر متلو سے ترتیب کو سمجھا ہو اور آیت کا حوالہ اسلئے پیش کیا ہو کہ تقدیم فی الذکر اہتمام اور ترجیح سے خالی نہیں ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور باری تعالیٰ کے قول ''واسجدی وارکعی'' کے معارض ہے جیسے حضرت مریم علیہا السلام کو خطاب کر کے کہا گیا ہے کیونکہ سجود کی تقدیم، رکوع پر بالاجماع فرض نہیں ہے۔

تشریح :۔شارح علیہ الرحمہ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہے کہ سابق میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں (۱) حروف عاملہ (۲) حروف غیر عاملہ۔پس مصنفؒ نے حروف عاملہ کے قوی ہونے کے باوجود حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کو ان پر مقدم کیوں فرمایا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کا وقوع حروف عاملہ کے مقابلہ میں زیادہ ہے لہذا کثرت وقوع کی وجہ سے حروف غیر عاملہ کو مقدم کیا گیا اور حروف غیر عاملہ کے وقوع زیادہ اسلئے ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور حروف عاملہ (حروف جر اور کلمات شرط) دونوں پر داخل نہیں ہوتے بلکہ حروف جر صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اور کلمات شرط صرف فعل پر داخل ہوتے ہیں۔رہا یہ سوال کہ واو کو دوسرے حروف عاطفہ مثلاً فا، ثم وغیرہ پر کیوں مقدم کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ واو کا مدلول مطلقاً دو چیزوں کو جمع کرنا ہے اس میں نہ مقارنت کی قید ہوتی ہے اور نہ ترتیب کی اور اسکے علاوہ دوسرے حروف عاطفہ کا مدلول مقارنت یا ترتیب وغیرہ کی

Marfat.com

قید کیساتھ مقید ہوتا ہے۔ پس چونکہ مطلق مقید پر مقدم ہوتا ہے اسلئے واو کو دوسرے حروف عاطفہ پر مقدم کر دیا گیا۔

بہر حال مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمہ واو مطلق عطف یعنی مطلق شرکت کیلئے آتا ہے اسکے معنی میں نہ مقارنت ملحوظ ہوتی ہے اور نہ ترتیب۔ مقارنت کا مطلب ہے دو چیزوں کا ایک زمانے میں جمع ہونا اور ترتیب کا مطلب ہے حرف عطف کے مابعد کا اسکے ماقبل سے زمانہ میں موخر ہونا۔ بہر حال واو کے ذریعہ اگر ایک مفرد کا دوسرے مفرد پر عطف کیا گیا ہو تو شرکت صرف محکوم علیہ میں ہوگی جیسے ''قام وقعد زید'' یعنی زید کھڑا ہوا اور بیٹھا، اس مثال میں زید (محکوم علیہ) پر قیام اور قعود دونوں کا حکم لگایا گیا ہے یا صرف محکوم بہ میں شرکت ثابت ہوگی جیسے ''قام زید وعمرو'' زید وعمرو کھڑے ہو گئے یعنی قیام (محکوم بہ) میں زید وعمرو دونوں شریک ہیں اور اگر واو کے ذریعہ ایک جملہ کا عطف دوسرے جملہ پر کیا گیا ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوگی جیسے ''قام زید وقعد عمرو'' میں صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ قیام زید اور قعود عمرو دنوں ثابت اور موجود ہیں۔ الحاصل ''واو'' نہ مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور نہ ترتیب پر۔ یہی مذہب احناف کا ہے اور یہی عام اہل لغت کا مذہب ہے اسی کے قائل سیبویہ، نحات بصرہ اور نحات کوفہ ہیں بعض علمائے احناف نے کہا کہ واو مقارنت کیلئے آتا ہے اور بعض شوافع کا خیال ہے کہ واو ترتیب کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ ''جاءنی زید وعمرو'' کے معنی یہ ہیں کہ زید وعمرو آنے میں شریک ہیں قطع نظر اس سے کہ دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور قطع نظر اس سے کہ زید پہلے اور عمرو بعد میں آیا ہو۔ حاصل یہ کہ احناف اور اہل لغت کے نزدیک یہ ترکیب صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زید وعمرو دونوں آئے ہیں اور بعض علمائے احناف کے نزدیک اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے کہ زید وعمرو دونوں ایک ساتھ آئے ہیں یعنی دونوں کی آمد کا ایک ہی زمانہ ہے، اور بعض شوافع کے نزدیک معنی یہ ہوں گے کہ زید پہلے آیا ہے اور عمرو اس کے بعد آیا ہے۔ شوافع کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے ''نحن نبدا بما بدا اللہ'' ہم سعی کا طواف اسی جگہ سے شروع کریں گے جہاں سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا ہے اور اس سے رسول اللہ ﷺ کی مراد ''ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ'' ہے یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ نے سعی کے بیان کا آغاز صفا سے کیا ہے اسی طرح ہم بھی سعی کا آغاز اور ابتداء صفا سے کریں گے۔ بعض شوافع کہتے ہیں کہ آنحضور ﷺ نے باری تعالیٰ کے اس قول سے یہ سمجھا کہ واو ترتیب کیلئے ہے چنانچہ واو اگر ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس طرح نہ فرماتے بلکہ یوں فرما دیتے ''نحن نبدا بالصفا'' ہم سعی کا آغاز صفا سے کریں گے لیکن ''نحن نبدا'' کے بعد ''بما بدا اللہ'' فرمانا اور اس کے بعد شہادت میں آیت ''ان الصفا'' پیش کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آنحضور ﷺ نے واو سے ترتیب کا استفادہ کیا ہے۔ اور آنحضور ﷺ چونکہ عرب وعجم میں اعلم اور افصح ہیں اسلئے آپکا واو کو ترتیب کیلئے سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ واو ترتیب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ''وارکعوا واسجدوا'' اس سے واضح ہوتا ہے کہ واو ترتیب کیلئے ہے کیوں کہ رکوع کی تقدیم سجود پر بالاتفاق واجب ہے پس رکوع کی تقدیم کا سجود پر واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں واو ترتیب کیلئے ہے اسلئے کہ اگر واو ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو رکوع کی تقدیم، سجود پر واجب نہ ہوتی۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما صحابہ کو یہ حکم فرماتے تھے کہ عمرہ حج سے پہلے کیا کرو۔ پس صحابہ نے ابن عباسؓ سے کہا ''لم تامرنا بالعمرۃ قبل الحج وقد قال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ'' آپ ہم کو حج سے پہلے عمرہ کا حکم کیوں فرماتے ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ''اتموا الحج اور العمرۃ للہ'' فرمایا ہے صحابہ فصحائے عرب میں سے ہیں اور انہوں

Marfat.com

نے یہ سمجھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج اور عمرہ کو واو کے ذریعہ ذکر کیا ہے اور واو ترتیب کیلئے ہے۔ علمائے احناف کی طرف سے پہلی دلیل کا جانب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ آنحضرت ﷺ نے سعی کے اندر ابتداء بالصفا کی ترتیب کو وحی غیر متلو سے سمجھا ہو یعنی بذریعہ وحی آپ کو اس بات کا علم ہو گیا ہو کہ سعی میں ابتداء بالصفا ضروری ہے اور مذکورہ آیت ''ان الصفا والمروۃ'' کا حوالہ اسلئے پیش کیا کہ کسی چیز کو وذکر میں مقدم کرنا با اہتمام وترجیح سے خالی نہیں ہے یعنی ترتیب تو آپ نے وحی غیر متلو سے سمجھی ہے نہیں کہ اس آیت سے اور حوالہ کے طور پر اس آیت کو اسلئے پیش کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے صفا کو مقدم ذکر کیا ہے اور کسی چیز کو مقدم ذکر کرنا اس کے اہم اور راجح ہونے کی علامت ہے پس گویا آپ نے یہ فرمایا کہ آیت میں صفا کا مقدم ہونا بھی وحی غیر متلو کی تائید کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو آیت میں مذکور واو کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور ''ارکعوا واسجدوا'' باری تعالیٰ کے قول ''واسجدی وارکعی'' کے معارض ہے جو حضرت مریمؑ کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے یعنی پہلی آیت میں رکوع کو سجود پر مقدم کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں وسجود کو رکوع پر مقدم کیا گیا ہے حالانکہ سجود کو رکوع پر مقدم کرنا بالاجماع فرض نہیں ہے پس معلوم ہو گیا کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں دو رکن یعنی رکوع اور سجود کا حکم کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ پہلے کس کو اداء کیا جائے گا اور بعد میں کس کو۔ اور رہی ترتیب تو اس کیلئے دوسری دلیل ہے یعنی تقدیم رکوع علی السجود کی ترتیب آیت ''وارکعوا واسجدوا'' سے ثابت نہیں ہے بلکہ دوسری دلیل سے ثابت ہے بہر حال اس آیت سے بھی واو کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کے سوال کرنے کے باوجود رئیس المفسرین حضرت ابن عباسؓ نے ان حضرات کو اسی کا حکم دیا کہ عمرہ پہلے اداء کیا جائے اور حج بعد میں۔ پس ابن عباسؓ کا یہ حکم فرمانا عدم ترتیب پر زیادہ دلالت کرتا ہے یعنی اس سے بھی یہ بات ثابت ہو گئی کہ واو ترتیب کیلئے نہیں ہے کیونکہ اگر واو ترتیب کیلئے ہوتا تو ''اتموا الحج والعمرۃ للہ'' کی وجہ سے تقدیم حج علی العمرہ کا حکم دیا جاتا حالانکہ اس کے خلاف کا حکم دیا گیا ہے۔

فوائد :۔ علمائے احناف کی دلیل کلام عرب کا تتبع ہے کیوں کہ اہل عرب کے کلام میں واو مطلق جمع کیلئے استعمال ہوا ہے ترتیب کیلئے استعمال نہیں ہوا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ واو اگر ترتیب کیلئے ہوتا تو اس جگہ واو استعمال نہ ہوتا جہاں ترتیب مطلوب نہیں ہوتی ہے جیسے ''تقاتل زید وعمرو'' زید وعمرو قتال کرتے ہیں اس مثال میں صرف زید وعمرو کے مقاتلہ کرنے کی خبر دینا مقصود ہے ترتیب بیان کرنا مقصود نہیں ہے پس ایسی جگہ واو کا استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واو ترتیب کیلئے نہیں ہے، تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واو کو ترتیب کیلئے مانا جائے تو آیت بقرہ ''وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطۃ'' رکوع:۶، اور آیت اعراف ''وقولوا حطۃ وادخلوا الباب سجدا'' رکوع:۲۰ کے درمیان تناقض واقع ہو جائے گا کیونکہ واو کی وجہ سے آیت بقرہ میں ''دخول باب سجدا'' مقدم اور قولہ حطۃ موخر ہوگا اور آیت اعراف میں اس کا برعکس ہوگا۔ حالانکہ دونوں جگہ واقعہ ایک ہے پس تناقض سے بچنے کیلئے یہی کہنا پڑے گا کہ واو ترتیب کیلئے نہیں ہے بلکہ بنو اسرائیل کو دونوں باتوں کا حکم دیا گیا ہے قطع نظر اس سے کہ مقدم کون ہے اور موخر کون ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ واو ترتیب کیلئے نہیں ہے۔

وَفِیْ قَوْلِہٖ لِغَیْرِ الْمَوْطُوْءَۃِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ یَرِدُ عَلَیْنَا وَھُوَ اَنَّہٗ اِذَا قَالَ اَحَدٌ لِاِمْرَأَتِہِ الْغَیْرِ الْمَوْطُوْءَۃِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعِنْدَ

Marfat.com

اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ تَقَعُ وَاحِدَةٌ وَعِنْدَهُمَا ثَلٰثٌ فَعُلِمَ اَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِیْبِ عِنْدَهٗ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ مُنْفَرِدًا وَلَمْ یَبْقَ الْمَحَلُّ لِلثَّانِیْ وَالثَّالِثِ وَلِلْمُقَارَنَةِ عِنْدَهُمَا فَیَقَعُ الْکُلُّ دَفْعَةً وَاحِدَةً وَالْمَحَلُّ یَقْبَلُهَا۔

ترجمہ :۔اور غیر موطوءۃ سے شوہر کے اس قول میں کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے، ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ہم حنفیوں پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی غیر موطوءۃ بیوی سے کہے کہ اگر تو گھر میں ڈال ہوئی تو تو مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ پس معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے چنانچہ پہلی طلاق تنہا واقع ہو جاتی ہے اور دوسری اور تیسری کیلئے محل باقی نہیں رہتا اور صاحبینؒ کے نزدیک واو مقارنت کیلئے ہے چنانچہ تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جاتی ہیں اور محل ان تینوں کو قبول کرتا ہے۔

تشریح :۔اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو احناف پر وارد ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہا'' ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق۔ یعنی تین طلاقوں کو دخول دار پر معلق کیا گیا اور تینوں کو حرف عطف واو کیساتھ ذکر کیا گیا تو اس صورت میں وجود شرط کے وقت حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے چنانچہ ترتیب کی وجہ سے جب پہلی طلاق واقع ہوئی تو وہ ایک ہی طلاق سے بائنہ ہوگئی کیوں کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی پس جب غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی تو وہ دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی اور جب وہ دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی تو اس پر دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی بہر حال پہلی طلاق کا واقع ہونا اور دوسری اور تیسری کا واقع نہ ہونا یہی ترتیب ہے جو واو سے مستفاد ہے پس ثابت ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے اسلئے کہ اگر واو ترتیب کیلئے نہ ہوتا بلکہ مطلقاً جمع کیلئے ہوتا تو وجود شرط کے وقت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ کلام سے تین طلاقیں واقع ہونی چاہئے تھیں۔ بہر حال اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے حالانکہ امام صاحبؒ واو کے معنی میں ترتیب کے قائل نہیں ہیں۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ واو مقارنت کیلئے ہے چنانچہ مذکورہ کلام سے ان کے نزدیک تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جاتی ہیں اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع بھی کی جاسکتی ہیں بہر حال مذکورہ کلام سے تین طلاقوں کا ایک ساتھ واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واو مقارنت کیلئے ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک واو مقارنت کیلئے نہیں آتا ہے۔

فَاَجَابَ بِاَنَّ فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ اِنَّمَا تَطْلُقُ وَاحِدَةٌ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ لِاَنَّ مُوْجَبَ هٰذَا الْکَلَامِ الْاِفْتِرَاقُ فَلَا یَتَغَیَّرُ بِالْوَاوِ وَقَالَا مُوْجَبُهُ الْاِجْتِمَاعُ فَلَا یَتَغَیَّرُ بِالْوَاوِ یَعْنِیْ اَنَّ هٰذَا التَّرْتِیْبَ عِنْدَهٗ وَالْمُقَارَنَةَ عِنْدَهُمَا لَمْ یَجِیْئٌ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنْ مُوْجَبِ الْکَلَامِ فَاِنَّ مُوْجَبَ الْکَلَامِ عِنْدَهُ الْاِفْتِرَاقُ اِذْ لَوْ لَمْ یَکُنْ کَذٰلِکَ لَقَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثَلٰثًا فَاِذَا لَمْ یَقُلْ ثَلٰثًا بَلْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ

Marfat.com

عُلِمَ اَنَّهٗ قَصَدَ الْاِفْتِرَاقَ فَيَقَعُ كُلٌّ مِنْهَا عَلٰى حِدَةٍ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ وَلَمْ يَبْقَ مَحَلٌّ لِلثَّانِيْ وَلِلثَّالِثِ وَعِنْدَهُمَا مُوْجَبُ الْكَلَامِ الْاِجْتِمَاعُ لِاَنَّهٗ لَوْلَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ لَمَّا عَلَّقَ الثَّلٰثَ كُلَّهٗ بِشَرْطٍ وَاحِدٍفَاِذَا عَلَّقَهٗ جُمْلَةً وَقَعَ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَقَدْ مَالَ فَخْرُالْاِسْلَامِ وَصَاحِبُ التَّقْوِيْمِ اِلٰى رُجْحَانِ قَوْلِهِمَا فِيْ وُقُوْعِ الثَّلٰثِ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا قَدَّمَ الشَّرْطَ وَاِنْ اَخَّرَهٗ بِاَنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَيَقَعُ الثَّلٰثُ اِتِّفَاقًا لِاَنَّهٗ وُجِدَ فِيْ آخِرِالْكَلَامِ مَايُغَيِّرُ اَوَّلَهٗ وَهُوَالشَّرْطُ فَتَوَقَّفَ الْاَوَّلُ عَلٰى آخِرِهٖ فَيَقَعْنَ جُمْلَةً.

ترجمہ:۔پس مصنفؒ نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ مذکورہ مثال میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ اس کلام کا مقتضیٰ طلاقوں کا الگ الگ ہونا ہے لہذا وہ واو کی وجہ سے متغیر نہ ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس کلام کا مقتضی طلاقوں کا اکٹھا ہونا ہے لہذا وہ واو کی وجہ سے متغیر نہ ہوگا یعنی یہ ترتیب جو امام صاحب کے نزدیک ہے اور مقارنت جو صاحبین کے نزدیک ہے وہ واو سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کے مقتضی کی وجہ سے آئی ہے کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک کلام کا موجب افتراق ہے اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو قائل یہ کہتا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں پس جب قائل نے ثلثا نہیں کہا بلکہ انت طالق وطلاق وطالق کہا تو معلوم ہوگیا کہ اس نے افتراق کا ارادہ کیا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ واقع ہوگی پس پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری کیلئے کوئی محل باقی نہیں رہا۔اور صاحبین کے نزدیک کلام کا موجب اجتماع ہے اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو قائل تینوں کو ایک شرط پر معلق نہ کرتا پس جب اس نے سب کو ایک ساتھ معلق کر دیا تو وہ سب ایک ساتھ واقع ہوں گی اور فخر الاسلام اور صاحب تقویم کا میلان وقوع ثلث میں صاحبین کے قول کے راجح ہونے کی طرف ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ قائل نے شرط کو مقدم کیا ہو اور اگر اس نے شرط کو موخر کیا بایں طور کہ ''انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار'' کہا تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی کیون کہ کلام کے آخری حصہ میں ایسی چیز پائی گئی جو کلام کے اول حصہ کو بدل دیتی ہے اور وہ شرط ہے پس کلام کا اول حصہ اس کے آخری حصہ پر معلق ہوگیا لہذا تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جائیں گے۔

تشریح:۔مذکورہ سوال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال ''ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق'' میں دخول دار کے وقت امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق کا واقع ہونا اور صاحبین کے نزدیک تین کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے بلکہ اسلئے ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس کلام کا موجب اور مقتضی افتراق ہے یعنی طلاقوں کے درمیان ترتیب واو سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ طلاقوں کو یکے بعد دیگرے ایسے طور پر ذکر کرنے سے پیدا ہوئی کہ طلاق اول بلاواسطہ شرط پر معلق ہے اور طلاق ثانی، طلاق اول کے واسطہ سے معلق ہے اور طلاق ثالث، طلاق اول اور طلاق ثانی کے واسطہ سے معلق ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس کلام کا مقتضی افتراق نہ ہوتا یعنی علیحدہ علیحدہ طلاقیں واقع کرنا نہ ہوتا تو قائل تینوں طلاقوں کو یکے بعد دیگرے الگ الگ ذکر نہ کرتا بلکہ تینوں کو ایک ساتھ ذکر کر کے یوں کہتا ''ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا'' پس جب قائل نے ثلثا (تین کا عدد) ذکر نہیں کیا بلکہ انت طالق وطالق وطالق کہا تو معلوم ہوگیا کہ قائل کا مقصود افتراق ہے یعنی قائل تینوں کو الگ الگ کر کے واقع کرنا چاہتا ہے۔بہر حال اس کلام کا موجب

Marfat.com

افتراق ہے اور افتراق کلمہ واو کی وجہ سے متغیر نہ ہوتا کیوں کہ واو مطلق جمع کیلئے ہے اور مطلق جمع افتراق میں بھی موجود ہے یعنی واو جو مطلق جمع کیلئے ہے اس کی وجہ سے افتراق زائل نہیں ہوگا یعنی چند چیزیں الگ الگ مذکور ہونے کے باوجود جمع ہوسکتی ہیں پس جب اس کلام کا مقتضی اور موجب افتراق ہے یعنی یکے بعد دیگرے الگ الگ تینوں کو ایک شرط پر معلق کیا گیا ہے تو یہ تینوں طلاقیں اسی انداز پر الگ الگ واقع ہوں گی جس انداز پر ان کو معلق کیا گیا ہے یعنی پہلی طلاق جو بلا واسطہ شرط پر معلق ہے وہ پہلے واقع ہوگی اور دوسری طلاق جو ایک واسطہ سے معلق ہے وہ اس کے بعد دوسرے نمبر پر واقع ہوگی اور تیسری طلاق جو دو واسطوں یعنی طلاق اول اور طلاق ثانی کے واسطے سے معلق ہے وہ تیسرے نمبر پر واقع ہوگی اور جب یہ طلاقیں الگ الگ واقع ہوئیں تو غیر مدخول بہا عورت پہلی طلاق پڑتے ہی بائنہ ہوگئی مگر چونکہ غیر مدخول بہا پر عدت واجب نہیں ہے اسلئے وہ پہلی طلاق کے بعد دوسری اور تیسری طلاق کے لئے محل باقی نہ رہے گی اور جب وہ پہلی طلاق کے بعد محل طلاق نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق اس پر واقع نہ ہوگی بلکہ یہ دونوں رائیگاں چلی جائیں گی۔ بہرحال امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق کا واقع ہونا اور بعد کی دو کا واقع نہ ہونا اسلئے نہیں کہ واو ترتیب کیلئے ہے بلکہ اسلئے ہے کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے اسی طرح صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاقیں اسلئے واقع نہیں ہوئیں کہ ان کے نزدیک واو مقارنت کیلئے بلکہ اس لئے واقع ہوئیں کہ ان کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے کیونکہ اگر اس کلام کا موجب اجتماع نہ ہوتا یعنی اگر ایک بار تینوں کو واقع کرنا مقصود نہ ہوتا تو قائل تینوں کو ایک شرط پر معلق نہ کرتا بلکہ علیحدہ علیحدہ شرطوں پر معلق کرتا پس تینوں طلاقوں کو ایک شرط پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور اس کلام کا موجب اجتماع ہے، اور اجتماع کلمہ واو کی وجہ سے متغیر نہیں ہوتا اسلئے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے اور مطلق جمع اجتماع میں متحقق ہے اس طور پر کہ جب تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی تو ان میں جمع کے معنی بھی متحقق ہوں گے۔ بہرحال صاحبین کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے یعنی قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع بھی کی جاسکتی ہیں لہذا اس کلام کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی اور تین طلاقوں کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہوگا کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے ہوگا کہ اس کلام کا موجب اجتماع ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور صاحب تقویم نے صاحبینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے اور تین طلاقیں واقع ہونے کا فتوی دیا ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ''ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق'' میں جس کو دخول دار پر معلق کیا گیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے بلکہ اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وجود شرط کے وقت اس سے طلاق واقع ہوجائے پس چونکہ جس کو معلق کیا گیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے اسلئے وہ وصف ترتیب کو بھی قبول نہ کرے گا کیوں کہ وصف، موصوف سے مقدم نہیں ہوتا ہے لہذا جب موصوف یعنی طلاق ہی موجود نہیں ہے تو ترتیب بھی موجود نہ ہوگی اور اعتبار اس وقت کا ہوگا جس وقت طلاق واقع ہوگی یعنی دخول دار کی حالت کا اعتبار ہوگا اور دخول دار کے وقت کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو وقوع طلاق کے متفرق ہونے کو ثابت کرے بلکہ جوں ہی عورت گھر میں داخل ہوگی اس پر معلق شدہ تینوں طلاقیں بیک وقت واقع ہوجائیں گی۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا سابقہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ شرط مقدم اور جزاء

Marfat.com

موخر ہو لیکن اگر شرط کو موخر کر دیا ہو اور یوں کہا ہو ''انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار'' تو اس صورت میں بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ اس صورت میں کلام کے آخر میں ایسی چیز پائی گئی جو کلام کے اول حصہ کو بدل دیتی ہے یعنی ''انت طالق وطالق وطالق'' کے بعد اگر ''ان دخلت الدار'' شرط نہ ہوتی تو اس سے فوری طور پر طلاق واقع ہو جاتی لیکن جب ''ان دخلت الدار'' کہہ دیا گیا تو اس نے اول کلام کے حکم کو بدل ڈالا اور طلاق منجز کو طلاق معلق کر دیا اور کلام کا اول، اس کے آخر پر موقوف ہو گیا یعنی شرط کا تکلم کرتے ہی تینوں طلاقیں معلق ہو گئیں اور جب تینوں طلاقیں معلق ہو گئیں تو شرط یعنی دخول دار کے پائے جاتے ہی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَاِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنَّمَا تَبِيْنُ بِوَاحِدَةٍ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ عَلٰى عُلَمَائِنَا وَهُوَ اَنْ يُّقَالَ اِذَا نَجَّزَ الطَّلَاقَ بِدُوْنِ الشَّرْطِ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعُلَمَاؤُنَا الثَّلٰثَةُ اِتَّفَقُوْا عَلٰى اَنَّهٗ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ هٰهُنَا فَفَهِمَ اَنَّهٗ لِلتَّرْتِيْبِ عِنْدَالْكُلِّ فَاَجَابَ بِاَنَّ فِىْ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةِ اِنَّمَا تَبِيْنُ بِوَاحِدَةٍ لِاَنَّ الْاَوَّلَ وَقَعَ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِالثَّانِىْ وَالثَّالِثِ فَسَقَطَتْ وِلَايَتُهٗ لِفَوْتِ مَحَلِّ التَّصَرُّفِ يَعْنِىْ مَاجَاءَ التَّرْتِيْبُ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنَ التَّكَلُّمِ اللِّسَانِىْ لِاَنَّ الْاِنْسَانَ لَايَقْدِرُ اَنْ يَّتَكَلَّمَ بِثَلٰثِ كَلِمَاتٍ دَفْعَةً وَاحِدَةً فَاِذَا تَكَلَّمَ بِالْاَوَّلِ وَوَقَعَ الْفَرَاغُ عَنْهُ لَمْ يَبْقَ الْمَحَلُّ لِلثَّانِىْ وَالثَّالِثِ بِدَلِيْلِ اَنَّهٗ لَوْ قَالَ بِلَاوَاوٍ اَنْتِ طَالِقٌ طَالِقٌ طَالِقٌ تَبِيْنُ بِالْاَوَّلِ بِالْاِتِّفَاقِ فَعُلِمَ اَنَّهٗ لَامَدْخَلَ لِلْوَاوِ فِيْهِ وَعِنْدَالشَّافِعِىِّ يَقَعُ الثَّلٰثُ فِيْمَا نَحْنُ فِيْهِ لِاَنَّ الْجَمْعَ بِحَرْفِ الْجَمْعِ كَالْجَمْعِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ۔

ترجمہ:۔اور جب غیر مدخول بہا سے ''انت طالق وطالق وطالق'' کہا تو وہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ یہ ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جو ہمارے علماء پر وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جب بغیر شرط کے غیر مدخول بہا کو کسی شخص نے فوری طلاق دی مثلاً یوں کہتا ہے ''انت طالق وطالق وطالق'' تو ہمارے تینوں علماء اس پر متفق ہیں کہ یہاں ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ واؤ تینوں کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے۔ پس مصنف نے یہ جواب دیا ہیکہ اس مسئلہ میں وہ عورت صرف ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ کیوں کہ پہلی طلاق، دوسری اور تیسری کے تکلم سے پہلے ہی واقع ہوگئی، پس محل تصرف کے فوت ہونے کی وجہ سے شوہر کی ولایت ساقط ہوگئی، یعنی واو سے ترتیب نہیں آئی بلکہ تکلم لسانی سے آئی ہے کیوں کہ انسان یکبارگی تین کلموں کے تلفظ پر قادر نہیں ہوتا۔ پس جب شوہر نے پہلے کلمہ کا تلفظ کیا اور اس سے فارغ ہو گیا تو دوسری اور تیسری کیلئے محل باقی نہ رہا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے بغیر واو کے ''انت طالق طالق طالق'' کہا تو غیر مدخول بہا عورت بالاتفاق پہلی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ پس معلوم ہو گیا کہ اس ترتیب میں واو کو کوئی دخل نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہمارے اس مسئلہ مین تین طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے کہ حرف جمع کے ذریعہ جو جمع ہوتی ہے وہ اس جمع کے مانند ہے جو لفظ جمع کے ذریعہ ہو۔

تشریح:۔اس عبارت میں بھی ایک دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے جو سوال ہمارے علمائے احناف پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو مخاطب کر کے ''انت طالق وطالق وطالق'' کہا اور کوئی شرط ذکر نہیں کی تو ہمارے تینوں بزرگ (ابوحنیفہ،

Marfat.com

اور صاحبین) اس بات پر متفق ہیں کہ اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور باقی دو رائیگاں ہو جائیں گی۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ واو تینوں حضرات کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے اور ترتیب کیساتھ وقوع کی وجہ سے غیر مدخول بہا عورت صرف پہلی طلاق سے بائنہ ہوگئی اور اس پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ محل باقی نہیں رہا اسلئے دوسری اور تیسری طلاق بیکار ہوگئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ بھی ترتیب واو سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ زبانی تلفظ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ انسان یکبارگی اور آنِ واحد میں تین کلمات کا تلفظ کرنے پر قادر نہیں ہے پس جب اس نے طلاق اول کا تلفظ کیا اور ''انت طالق'' کہا تو ثانی اور ثالث کے تلفظ سے پہلے ہی طلاق اول واقع ہوگئی اور وہ غیر مدخول بہا عورت ثانی اور ثالث کیلئے محل باقی نہ رہی، اور جب یہ عورت محل طلاق نہ رہی تو شوہر کی ولایت ساقط ہوگئی اور جب پہلی طلاق کے تلفظ سے فارغ ہوتے ہی شوہر کے ولایت ساقط ہوگئی تو اسکے دوسری اور تیسری طلاق کے تلفظ کرنے سے طلاق واقع نہ ہوگی، اور اس کی دلیل کہ ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں آتی ہے یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے ''انت طالق، طالق، طالق'' بغیر واو کے کہے تو وہ غیر مدخول بہا عورت بالاتفاق ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے۔ اس سے اچھی طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے، اس لئے کہ اگر ترتیب میں واو کو دخل ہوتا تو بغیر واؤ کی صورت میں بالترتیب طلاق واقع نہ ہوتی حالانکہ بغیر واو بھی طلاق بالترتیب واقع ہوئی ہے اور اسی ترتیب کے نتیجہ میں غیر مدخول بہا عورت طلاق اوّل سے بائنہ ہوتی ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترتیب میں واو کو کوئی دخل نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ غیر مدخول بہا عورت کو ''انت طالق وطالق وطالق'' کہنے کی صورت میں ہمارے نزدیک اگرچہ ایک طلاق واقع ہوتی ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہونگی اور ان کی دلیل یہ ہے کہ جو جمع حرف جمع یعنی واؤ کے ذریعہ ہوتی ہے وہ اس جمع کے مانند ہوتی ہے جو لفظ جمع اور صیغہ جمع کے ذریعہ ہو پس جس طرح لفظ جمع یعنی ''انت طالق ثلثا'' سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح حرف جمع یعنی واو کیساتھ ''انت طالق وطالق وطلاق'' کہنے سے بھی تین طلاقیں واقع ہونگی۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ واو حرف جمع نہیں ہے بلکہ واو مطلق عطف کیلئے ہے اور جب واؤ حرف جمع نہیں ہے تو تین طلاقوں کے وقوع پر اس سے استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے۔

وَاِذَا زَوَّجَ اَمَتَيْنِ مِنْ رَجُلٍ بِغَيْرِاِذْنِ مَوْلَاهُمَا وَبِغَيْرِاِذْنِ الزَّوْجِ ثُمَّ قَالَ الْمَوْلٰى هٰذِهِ حُرَّةٌ وَهٰذِهِ مُتَّصِلًا جَوَابُ سُؤَالِ آخَرَ عَلٰى عُلَمَائِنَا وَهُوَ اَنَّهُ اِذَا زَوَّجَ فُضُوْلِيٌّ اَمَتَيْنِ لِشَخْصٍ مِنْ رَجُلٍ آخَرَ سَوَاءٌ كَانَ بِعَقْدٍ اَوْ بِعَقْدَيْنِ بِغَيْرِاِذْنِ الزَّوْجِ وَبِغَيْرِاِذْنِ الْمَوْلٰى كِلَيْهِمَا فَقَالَ الْمَوْلٰى هٰذِهِ حُرَّةٌ وَهٰذِهِ بِكَلَامٍ مُتَّصِلٍ فَاِنَّهُ يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِالْاِتِّفَاقِ بَيْنَنَا فَعُلِمَ اَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيْبِ وَاِلَّا لَصَحَّ نِكَاحُهُمَا فَاَجَابَ بِاَنَّ فِىْ هٰذَا الْمِثَالِ اِنَّمَا يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِاَنَّ عِتْقَ الْاُوْلٰى يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فِىْ حَقِّ الثَّانِيَةِ فَبَطَلَ الثَّانِىْ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِعِتْقِهَا يَعْنِىْ اَنَّ هٰذَا التَّرْتِيْبَ اَيْضًا لَمْ يَجِئْ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنَ

Marfat.com

الْكَلَام لِاَنَّ نِكَاحَ الْاَمَتَيْنِ كَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰى اِجَازَةِ الْمَوْلٰى وَاِجَازَةِ الزَّوْجِ جَمِيْعًا فَاِذَا اَعْتَقَ الْمَوْلَى الْاُوْلٰى اَوَّلًا كَانَتِ الثَّانِيَةُ مَوْقُوْفَةً وَالْاُوْلٰى نَافِذَةً فَلَزِمَ اَنْ يَّتَوَقَّفَ نِكَاحُ الْاَمَةِ عَلَى الْحُرَّةِ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ كَمَا اَنَّ نِكَاحَهَا عَلَى الْحُرَّةِ غَيْرُ جَائِزٍ فَلَمْ يَبْقَ لِلثَّانِيَةِ مَحَلٌّ تَوَقُّفٍ اِلٰى اَنْ يَّتَكَلَّمَ بِعِتْقِهَا وَيَقُوْلُ وَهٰذِهِ وَهٰذَا كُلُّهُ اِذَا قَبِلَ فُضُوْلِى آخَرُ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِاَنَّ الْفُضُوْلِىَّ الْوَاحِدَ لَا يَتَوَلّٰى طَرَفَى النِّكَاحِ قِيْلَ اِذَا تَكَلَّمَ الْفُضُوْلِىُّ الْوَاحِدُ بِكَلَامَيْنِ بِاَنْ قَالَ زَوَّجْتُ فُلَانَةَ مِنْ فُلَانٍ وَقَبِلْتُ مِنْهُ يَتَوَقَّفُ وَلَا يَبْطُلُ وَقِيْلَ لَا حَاجَةَ اِلٰى قَوْلِهٖ بِغَيْرِ اِذْنِ الزَّوْجِ لِاَنَّ حُكْمَ الْمَسْأَلَةِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَلِهٰذَا لَمْ يُقَيِّدْهُ شَمْسُ الْاَئِمَّةِ بِهٰذَا الْقَيْدِ وَاِنْ اَعْتَقَهُمَا الْمَوْلٰى بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بِاَنْ قَالَ اَعْتَقْتُهُمَا لَا يَبْطُلُ نِكَاحُ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا لِعَدَمِ تَحَقُّقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْاَمَةِ وَاِنْ اَعْتَقَهُمَا بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ فَاَجَازَ الزَّوْجُ نِكَاحَهُمَا اَوْ وَاحِدَةً مِنْهُمَا جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْاُوْلٰى وَيَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ فَلَا تَلْحَقُهُ الْاِجَازَةُ هٰذَا اِذَا كَانَ النِّكَاحَانِ فِىْ عَقْدٍ وَاحِدٍ فَاَمَّا اِذَا كَانَا فِىْ عَقْدَيْنِ فَاِنْ كَانَ مَوْلَى الْاَمَتَيْنِ وَاحِدًا فَالْحُكْمُ كَمَا ذَكَرْنَا وَاِنْ كَانَا اِثْنَيْنِ فَاَعْتَقَتِ الْاَمَتَانِ عَلَى التَّعَاقُبِ فَالنِّكَاحَانِ مَوْقُوْفَانِ فَاَيُّهُمَا اَجَازَ الزَّوْجُ جَازَ وَاِنْ اَجَازَهُمَا مَعًا جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْاُوْلٰى.

ترجمہ:۔اور جب کسی شخص نے دو باندیوں کا کسی مرد سے نکاح ان کے مولیٰ اور شوہر کی اجازت کے بغیر کر دیا پھر مولیٰ نے ''ہذہ حرۃ ہذہ متصلاً'' کہہ دیا یہ ایک تیسرے سوال کا جواب ہے جو ہمارے علماء پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی فضولی نے کسی شخص کی دو باندیوں کی شادی کسی مرد سے کرادی خواہ ایک عقد سے خواہ دو عقدوں سے شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر پھر مولیٰ نے ''ہذہ حرۃ وہذہ کلام متصل'' کیساتھ کہا تو دوسری کا نکاح بالاتفاق ہمارے نزدیک باطل ہو جائے گا پس معلوم ہوا کہ واو ترتیب کیلئے ورنہ دونوں کا نکاح صحیح ہوتا ہے کہ پہلی کا عتق دوسری کے حق میں محلیت وقف کو باطل کر دیتا ہے لہذا دوسری باندی کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی دوسری کا نکاح باطل ہو گیا یعنی یہ ترتیب بھی واو کی وجہ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کی وجہ سے آئی ہے کیوں کہ دونوں باندیوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر دونوں کی اجازت پر موقوف تھا پس جب مولیٰ نے اولاً پہلی کو آزاد کر دیا تو دوسری موقوفہ ہو کر رہ گئی اور پہلی نافذ ہو گئی پس لازم آئے گا کہ باندی کا نکاح حرۃ پر موقوف رہے حالانکہ یہ ناجائز ہے جیسا کہ باندی کا نکاح حرہ پر ناجائز ہے پس دوسری کیلئے توقف کا محل ہی باقی نہ رہا یہاں تک کہ مولی اس کے عتق کا تکلم کرے اور وہذہ کہے اور یہ کل کا کل اس وقت ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے قبول کرے اس لئے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ جب ایک فضولی دو کلام کیساتھ کلام کرے مثلاً یوں کہے میں نے فلاں عورت کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور میں نے اس کی طرف سے اس عورت کو قبول کر لیا تو یہ نکاح موقوف ہوگا اور باطل نہیں ہوگا اور کہا گیا کہ مصنف کے قول ''بغیر اذن الزوج'' کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسئلہ کا حکم اس پر موقوف نہیں ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ نے اس کو اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا اور اگر ان دونوں کو مولیٰ نے ایک لفظ سے آزاد

Marfat.com

کر دیا بایں طور کہ کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں تو ان دونوں میں سے ایک کا نکاح بھی باطل نہ ہوگا کیوں کہ آزاد اور باندی کا جمع ہونا متحقق نہیں ہے اور اگر ان دونوں کو مولیٰ نے کلام مفصول کیساتھ آزاد کر دیا پھر شوہر نے دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دیدی تو پہلی آزاد کردہ باندی کا نکاح جائز ہوگا اور دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ پس دوسری کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یہ حکم اس صورت میں ہے جب دو نکاح ایک عقد میں ہوں اور جب دو نکاح دو عقدوں میں ہوں تو اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو حکم ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور اگر دو ہو اور دونوں باندیاں یکے بعد دیگرے آزاد ہوں تو دونوں نکاح موقوف ہوں گے، پس شوہر جس کے نکاح کی اجازت دیگا اسکا نکاح جائز ہوگا اور اگر دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دیدی تو پہلی آزادہ کردہ باندی کا نکاح جائز ہوگا۔

تشریح :۔ اس عبارت میں ایک تیسرے سوال کا جواب ہے جو سوال ہمارے حنفی بزرگوں پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر ایک فضولی ایک شخص کی دو باندیوں کا ان کی رضامندی سے کسی مرد کیساتھ نکاح کرادے خواہ دونوں کا نکاح ایک عقد میں ہو یا دو عقدوں اور یہ نکاح شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر ہو پھر مولیٰ باندیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ''ہذہ حرۃ وہذہ'' کلام متصل کیساتھ کہہ دے یعنی دونوں کلموں کے درمیان تلفظ میں فصل نہ کرے بلکہ دونوں کو ایک ساتھ کہہ دے تو اس صورت میں علماء احناف کا اتفاق ہے کہ دوسری باندی کا نکاح یعنی جس کو دوسرے ''ہذہ'' سے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح باطل ہو جائے گا کیوں کہ یہ دونوں باندیاں ترتیب کیساتھ آزاد ہوئیں ہیں اس طور پر کہ پہلے ''ہذہ حرۃ'' سے ایک آزاد ہوئی اور دوسرے ''ہذہ'' سے دوسری باندی اس کے بعد آزاد ہوئی ہے اور اس صورت میں نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے یعنی آزاد عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے اسلئے دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ ''ہذہ حرۃ وہذہ'' میں ''واو'' ترتیب کیلئے ہے کیوں کہ اگر واو ترتیب کیلئے نہ ہوتا اور یہ دونوں باندیاں ایک ساتھ آزاد ہو جاتیں اور بالترتیب یکے بعد دیگرے آزاد نہ ہوتیں تو ان دونوں کا نکاح درست ہو جاتا کیوں کہ اس صورت میں نکاح امۃ علی الحرۃ لازم نہ آتا بہرحال پہلی آزاد کردہ کے نکاح کا درست ہونا اور دوسری آزاد کردہ کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک بھی واو ترتیب کیلئے ہے حالانکہ سابق میں کہا گیا ہے کہ احناف کے نزدیک واو ترتیب کیلئے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بھی ترتیب واو سے نہیں آئی ہے بلکہ یہ ترتیب کلام سے پیدا ہوئی ہے اس طور پر کہ مذکورہ دو باندیوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر دونوں کی اجازت پر موقوف تھا لیکن جب مولیٰ نے ''ہذہ حرۃ'' کہا اور پہلی باندی کو آزاد کر دیا تو دوسری باندی کو آزاد کرنے سے پہلے یعنی ''وہذہ'' کا تلفظ کرنے سے پہلے مولیٰ کی طرف سے پہلی باندی کا نکاح نافذ ہو گیا اور دوسری باندی کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہا کیوں کہ وہ تا ہنوز باندی ہے اور مولیٰ نے اس کے نکاح کی اجازت نہیں دی ہے اور اس صورت میں نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا لازم آتا ہے یعنی نکاح میں حرۃ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ اسی طرح ناجائز ہے جس طرح نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے یعنی جس طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ناجائز ہے اسی طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا بھی ناجائز ہے اسلئے کہ اس موقوف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور فائدہ اس وجہ سے

Marfat.com

نہیں ہے کہ باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر اسلئے موقوف کیا جاتا ہے تا کہ مولیٰ کی اجازت کے وقت نکاح جائز ہو جائے مگر چونکہ حرہ پہلے نکاح میں موجود ہے اور حدیث ''لاتنکح الامۃ علی الحرۃ'' کی وجہ سے نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے اسلئے نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہوگا پس جب نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا ناجائز ہے تو دوسری باندی کی آزادی کے تلفظ سے پہلے یعنی ''وہذہ'' کہنے سے پہلے ہی دوسری باندی کیلئے محل توقف نہ رہا یعنی دوسری باندی اس کا محل نہ رہی کہ اس کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہو اور جب دوسری باندی محل توقف نہ رہی تو اس کی آزادی کے تلفظ سے پہلے ہی اس کا نکاح باطل ہو گیا بہرحال دوسری باندی کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر خادم نے بیان کیا ہے اس طور پر نہیں کہ واو ترتیب کیلئے جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے قبول کرے یعنی فضولی دو ہوں ایک وہ جو باندی کی طرف سے ایجاب کریگا اور یہ کہے گا کہ میں نے اس باندی کا نکاح فلاں سے کیا اور دوسرا وہ جو شوہر کی طرف سے قبول کرے گا اور یہ کہے گا کہ میں نے فلاں کی طرف سے اس نکاح کو قبول کیا اور وجہ اسکی یہ ہے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں (ایجاب وقبول) کا متولی نہیں ہوسکتا ہے اور جب ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہوسکتا تو دو فضولیوں کا ہونا ضروری ہوگا ایک کا ایجاب کیلئے اور ایک کا قبول کیلئے۔ بہرحال جب دو فضولی موجود ہوں اور ان میں سے ایک نے باندی کی طرف سے ایجاب کیا ہو اور دوسرے نے شوہر کی طرف سے قبول کیا ہو تو یہ نکاح مولیٰ اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائیگا۔ اور اگر فضولی صرف ایک ہو تو یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہ ہوگا بلکہ باطل ہوگا اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ایک فضولی بھی کافی ہے بشرطیکہ وہ دو کلام کیساتھ کلام کرے یعنی ایک کلام باندی کی طرف سے کرے اور ایک کلام شوہر کی طرف سے کرے مثلاً یوں کہے کہ میں نے فلاں باندی کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور پھر یوں کہے کہ میں نے فلاں مرد کی طرف سے اس عورت کا نکاح قبول کر لیا تو اس صورت میں بھی یہ نکاح مولیٰ اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا اور باطل نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ کہتے ہیں کہ متن میں ''بغیر اذن الزوج'' کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ مسئلہ کا حکم اس قول پر موقوف نہیں ہے چنانچہ اگر مذکورہ نکاح شوہر کی اجازت سے ہو اور مولیٰ کی بغیر اجازت کے ہو پھر مولیٰ ''ہذہ حرۃ وہذہ'' کیساتھ باندیوں کو آزاد کرے تو بھی دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا جیسا کہ اگر شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر نکاح ہو اور پھر مولیٰ ہذہ حرۃ وہذہ'' کہہ کر آزاد کرے تو دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جاتا ہے پس متن میں یہ قول اتفاقی ہوگا نہ کہ احترازی۔ یہی وجہ ہے کہ شمس الائمہ نے صورت مذکورہ کو اس قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر مولی نے دونوں باندیوں کو ایک لفظ سے آزاد کیا مثلاً یوں کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں تو ان میں سے کسی کا نکاح باطل نہ ہوگا کیونکہ ''ہذہ حرۃ وہذہ'' کے ذریعے آزاد کرنے کی صورت میں دوسری باندی کا نکاح اسلئے باطل ہوا تھا کہ اس صورت میں حرہ اور باندی کو جمع کرنا لازم آتا تھا یعنی نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا تھا اور دونوں کو ایکساتھ آزاد کرنیکی صورت میں حرہ اور باندی کا جمع ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا مولیٰ کی طرف سے دونوں کا نکاح نافذ ہو جائے گا اور یہ نکاح اگر شوہر کی اجازت کے بغیر ہوا تھا تو شوہر کو اختیار ہوگا کہ دونوں کے نکاح کی اجازت دے یا ان میں سے کسی ایک متعینہ کے نکاح کی اجازت دے۔

Marfat.com

شارح نور الانوار نے فرمایا کہ اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو الگ الگ کلام سے آزاد کیا مثلاً ایک طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ آزاد ہے پھر سکوت کرنے کے بعد دوسرے کلام سے دوسری کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ بھی آزاد ہے پھر شوہر نے ان دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دیدی تو اس صورت میں جس باندی کو پہلے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح درست ہو جائے گا اور دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں بھی نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے پس اس دوسری کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یعنی شوہر نے اگر دوسری باندی کے نکاح کی بھی اجازت دیدی تو چوں کہ نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے اسلئے یہ اجازت معتبر نہ ہوگی اور دوسری کا نکاح درست نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دونوں باندیوں کا نکاح ایک عقد میں ہوا اور اگر دو عقدوں میں ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو حکم ایسا ہی ہوگا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے یعنی لفظ واحد کیساتھ آزاد کرنے کی صورت میں دو لفظوں کیساتھ کلام موصول سے آزاد کرنے کی صورت میں اور کلام مفصول کیساتھ آزاد کرنے کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی یہاں بھی ہوگا (۲) اور اگر مولیٰ دو ہوں یعنی ہر باندی کا مولیٰ الگ ہو اور دونوں باندیاں یکے بعد دیگرے آزاد کی گئیں ہوں تو دونوں کا نکاح شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا لہٰذا شوہر ان میں سے جس کسی کے نکاح کی اجازت دے گا اس کا نکاح جائز ہوگا اور اگر اس نے دونوں کے نکاح کی ایکسا تھ اجازت دیدی تو نکاح امۃ علی الحرۃ سے بچنے کیلئے پہلے جو باندی آزاد ہوتی ہے اس کا نکاح درست ہو جائے گا اور جو باندی بعد میں آزاد ہوتی ہے اس کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ جب دونوں باندیوں کو ان کے آقاوں نے یکے بعد دیگرے آزاد کیا ہے تو جس باندی کو اس کے مولیٰ نے پہلے آزاد کیا ہے اس کی آزادی کے وقت چونکہ دوسری باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد نہیں کیا تھا اسلئے یہ نکاح امۃ علی الحرہ کا موقوف ہونا ہوگا اور پہلے گزر چکا ہے کہ نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے لہذا جو باندی پہلے آزاد ہوئی ہے اس کا نکاح درست ہوگا اور جو باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے مذکورہ خرابی کی وجہ سے اس کا نکاح باطل ہوگا۔

وَاِذَا زَوَّجَ رَجُلاً اُخْتَيْنِ فِيْ عَقْدَيْنِ بِغَيْرِاِذْنِ الزَّوْجِ فَبَلَغَهُ الْخَبَرُ فَقَالَ اَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ بَطَلاَ كَمَا اِذَا اَجَازَهُمَا مَعًا وَاِنْ اَجَازَهُمَا مُتَفَرِّقًا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ هٰذَا اَيْضاً جَوَابُ سُوَالِ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِذَا زَوَّجَ اَحَدٌ رَجُلاً اُخْتَيْنِ مَعًا فِيْ عَقْدَيْنِ فَبَلَغَ الزَّوْجَ خَبَرُ النِّكَاحِ فَاِنْ اَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مُوْصُوْلٍ وَقَالَ اَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ بَطَلَ النِّكَاحَانِ كَاَنَّهٗ اَجَازَهُمَا مَعًا فَهٰذَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ وَاِنْ اَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِلَاشُبْهَةٍ وَهٰذَا اِسْتِطْرَادِيٌّ لِلْاَوَّلِ فَاَجَابَ بِاَنَّ فِيْ هٰذِهِ الصُّوْرَةِ اِنَّمَا بَطَلَ النِّكَاحَانِ كِلَاهُمَا لِاَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ بَلْ لِاَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلٰى آخِرِهٖ اِذَا كَانَ فِيْ آخِرِهٖ مَايُغَيِّرُ اَوَّلَهٗ كَالشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ اِذَا تَاَخَّرَ فِي الْكَلَامِ يَكُوْنُ اَوَّلُ الْكَلَامِ مَوْقُوْفًا عَلَيْهِمَا لِاَنَّهُمَا مُغَيِّرَانِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا نِكَاحُ الْاُخْتِ الْاَخِيْرَةِ يُغَيِّرُ اَوَّلَهُمَا اِذْ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ بِسَبَبِ تَزْوِيْجِ الْاَخِيْرَةِ فَلِذَا تَوَقَّفَ اَوَّلُ الْكَلَامِ عَلٰى آخِرِهٖ فَلَاجَرَمَ

Marfat.com

يَقْتَرِنَانِ فِيْ الزَّمَانِ۔

ترجمہ :۔اور اگر کوئی شخص کسی آدمی کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں میں بغیر شوہر کی اجازت کے کرادے پھر شوہر کو خبر پہنچی پس اس نے ''اجزت نکاح ہٰذہ وہٰذہ'' کہا تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے جیسا کہ جب ایک ساتھ ان دونوں کی اجازت دی ہو اور اگر دونوں کی اجازت الگ الگ دی تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا، یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ہم حنفیوں پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے آدمی کا نکاح دو بہنوں سے ایک ساتھ دو عقدوں میں کرادیا پھر شوہر کو نکاح کی خبر پہنچی پس اگر شوہر نے کلام موصول کیساتھ ان دونوں کی اجازت دیدی اور کہا ''اجزت نکاح ہٰذہ وہٰذہ'' تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے گویا اس نے دونوں کی ایک ساتھ اجازت دی ہے پس یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے اور اگر شوہر نے کلام مفصول کیساتھ دونوں کی اجازت دی تو بلاشبہ دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا اور یہ اول کے تابع ہے مصنف نے یہ جواب دیا ہے کہ اس صورت میں دونوں نکاح باطل ہو گئے نہ اسلئے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے کہ کلام اول اس کے آخر پر موقوف ہوتا ہے جب کہ اس کے آخر میں کوئی ایسی چیز ہو جو اس کے اول کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء جب یہ دونوں کلام میں موخر ہوں تو کلام کا اول حصہ ان دونوں پر موقوف ہو جاتا ہے کیوں کہ یہ دونوں مغیر ہیں پس اسی طرح یہاں دوسری بہن کا نکاح ہے کہ یہ ان دونوں میں اسے اول کو بدل دیتا ہے کیونکہ دوسری کے نکاح کی وجہ سے دو بہنوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے پس چوں کہ کلام کا اول اس کے آخر پر موقوف ہوا اس لئے یہ دونوں زمانے میں مقترن ہوئے۔

تشریح :۔اس عبارت میں ایک چوتھے سوال مقدر کا جواب ہے جو علمائے احناف پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلا حامد کا دو بہنوں کیساتھ دو عقدوں میں شوہر (حامد) کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا اور پھر شوہر (حامد) کو اس نکاح کی اطلاع ہوئی پس شوہر نے اطلاع پا کر کلام موصول کیساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت دی اور یہ کہا ''اجزت نکاح ہٰذہ وہٰذہ'' یعنی میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی تو ان دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا جیسا کہ دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دینے سے یعنی ''اجزت نکاحہما'' کہنے سے دونوں کا نکاح باطل ہو جاتا ہے پس ''اجزت نکاح ہٰذہ وہٰذہ'' کی صورت میں جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ہٰذہ وہٰذہ میں واو مقارنت کیلئے ہے اور شوہر نے دونوں کے نکاح کی ایکساتھ اجازت دی ہے حالانکہ احناف کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے نہیں آتا ہے اور اگر شوہر نے کلام مفصول کیساتھ دو زمانوں میں دونوں کے نکاح کی اجازت دی مثلا ایک کی طرف اشارہ کر کے کہا ''اجزت ہٰذہ'' میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی پھر کچھ دیر کے سکوت کے بعد دوسری کی طرف اشارہ کر کے کہا ''اجزت ہٰذہ'' میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی پھر کچھ دیر کے سکوت کے دوسری کی طرف اشارہ کر کے کہا اجزت ھذہ میں نے اسکے نکاح کی اجازت دی تو پہلی کا نکاح درست اور دوسری کا باطل ہو جائے گا کیوں کہ شوہر نے جب پہلی کے نکاح کی اجازت دی تو اس وقت کوئی مزاحم اور مبطل موجود نہیں تھا لہٰذا اس کا نکاح درست ہو گیا اور جب دوسری کے نکاح کی اجازت دی تو مبطل یعنی جمع بین الاختین موجود ہے پس دوسری جس کی وجہ سے مبطل یعنی جمع بین الاختین لازم آیا اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

Marfat.com

فاضل شارح کہتے ہیں کہ متن میں متفرق طور سے اجازت کا حکم استطرادی ہے یعنی پہلے مسئلہ کی تبعیت میں اس کو ذکر کر دیا گیا ورنہ اس مسئلہ کو سوال میں کوئی دخل نہیں ہے سوال کا تعلق صرف پہلے مسئلہ یعنی کلام موصول کیساتھ اجازت دینے سے ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ سوال میں مذکور صورت میں دونوں کے نکاح کا باطل ہونا اسلئے نہیں ہے کہ ''ہذہ وہذہ'' میں واو مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے بلکہ اس لئے ہے کہ کلام کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز ہو جو کلام کے اول کو بدل دے تو ایسے کلام کا اول حصہ اس کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے جیسے شرط اور استثناء جب کسی کلام کے آخر میں ہوں جیسے ''انت طالق ان دخلت الدار'' ''جائنی القوم الا زید'' تو اس کلام کا اول اس کے آخر پر موقوف ہوگا کیونکہ شرط اور استثناء دونوں مغیر ہیں یعنی دونوں اول کلام کو متغیر کر دیتے ہیں پس اسی طرح یہاں ہے کہ شوہر کے کلام ''اجزت نکاح ہذہ وہذہ'' میں دوسری بہن کا نکاح پہلی کے نکاح کو صحت سے فساد کی طرف بدل دیتا ہے یعنی شوہر نے جب ''اجزت نکاح ہذہ'' کہا تو یہ نکاح جائز اور درست تھا لیکن جب اس نے ''وہذہ'' کہہ کر دوسری بہن کے نکاح کی اجازت دی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے وہ نکاح فاسد اور ناجائز ہو گیا، بہر حال دوسری بہن کا نکاح پہلی کے نکاح کو جواز سے عدم جواز کی طرف بدل دیتا ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ کلام کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز موجود ہو جو اول کلام کو بدل دیتی ہے تو اول کلام، آخر کلام پر موقوف ہوتا لہٰذا شوہر کے کلام ''اجزت ہذہ وہذہ'' میں اول کلام یعنی پہلی کے نکاح کی اجازت آخر کلام یعنی دوسری کے نکاح کی اجازت پر موقوف ہوگا اور موقوف اور موقوف علیہ کے وقوع کا زمانہ ایک ہوتا ہے یعنی جس زمانے میں موقوف علیہ کا وقوع ہوتا ہے اسی زمانے میں موقوف کا وقوع ہوتا ہے۔ پس اس قاعدے کے تحت پہلی کے نکاح کی اجازت (موقوف) اور دوسری کے نکاح کی اجازت (موقوف علیہ) مقترن ہوں گی یعنی دونوں کا زمانہ ایک ہوگا اور جب دونوں کے نکاح کی اجازت کا زمانہ ایک ہوا تو ایک ساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت سے چونکہ جمع بین الاختین لازم آتا ہے اسلئے دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ بہر حال دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر خادم نے بیان کیا ہے اور اس طور پر نہیں ہے کہ واو مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے۔

وَقَدْ تَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ هٰذَا بَيَانُ الْمَجَازِ فِيْ مَعْنَى الْوَاوِ كَمَا اَنَّ كَوْنَهَا لِلْعَطْفِ كَانَ بَيَانُ الْحَقِيْقَةِ كَقَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ حَتّٰى لَا يَعْتِقَ اِلَّا بِالْاَدَاءِ فَالْوَاوُ فِيْ قَوْلِهٖ وَاَنْتَ حُرٌّ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ اِذْ لَا يُحْسَنُ عَطْفُ الْخَبَرِ عَلَى الْاِنْشَاءِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْحَالِ وَالْحَالُ يَكُوْنُ شَرْطًا وَقَيْدًا لِلْعَامِلِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّتَوَقَّفَ الْعِتْقُ عَلَى اَدَاءِ الْاَلْفِ وَيَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّ الْحَالَ هُوَ قَوْلُهٗ وَاَنْتَ حُرٌّ لَا قَوْلُهٗ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَدَاءُ مَوْقُوْفًا عَلَى الْعِتْقِ لَا الْعِتْقُ مَوْقُوْفًا عَلَى الْاَدَاءِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ اَيْ كُنْ حُرًّا وَاَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْاَلْفِ وَبِاَنَّهٗ مِنْ قَبِيْلِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ اَيْ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا حَالَ كَوْنِكَ مُقَدِّرًا اَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِيْ حَالِ الْاَدَاءِ فَتَكُوْنُ الْحُرِّيَّةُ مَوْقُوْفَةً عَلَيْهِ وَبِاَنَّ الْجُمْلَةَ الْحَالِيَّةَ قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْاَمْرِ كَاَنَّهٗ قِيْلَ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَتَصِيْرُ حُرًّا وَبِاَنَّ الْحُرِّيَّةَ حَالُ الْاَدَاءِ وَالْحَالُ وَصْفٌ فِي الْمَعْنٰى وَالْوَصْفُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوْفِ فَالْحُرِّيَّةُ لَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْاَدَاءِ۔

Marfat.com

ترجمہ :۔اور واؤ کبھی حال کیلئے ہوتا ہے یہ واو کے معنی میں مجاز کا بیان ہے جیسا کہ واو کا عطف کیلئے ہونا حقیقت کا بیان تھا جیسے مولی کا اپنے غلام سے ''ادالی الفاً وانت حر'' کہنا یہاں تک کہ وہ غلام اداء کئے بغیر آزاد نہ ہوگا، پس اس کے قول ''وانت حر'' میں واو عطف کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ انشاء پر خبر کا عطف مستحسن نہیں ہے لہٰذا حال پر محمول کیا جائے گا۔اور حال عامل کیلئے شرط اور قید ہوتا ہے پس مناسب ہے کہ غلام کی آزادی ایک ہزار اداء کرنے پر موقوف ہو اور اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حال تو اس کا قول ''وانت حرٌ'' ہے نہ کہ اس کا قول ''ادالی الفا'' ہے لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اداء، آزادی پر موقوف ہو نہ کہ آزادی اداء پر موقوف ہو جواب دیا گیا ہے کہ یہ قول قلب کے قبیل سے ہے یعنی ''کن حرا وانت مولالا لف'' تم آزاد ہو جاؤ ایسی حالت میں کہ تم ہزار کے اداء کرنے والے ہو اور یہ کہ یہ قول حال مقدرہ کے قبیل سے ہے یعنی ''ادالی الفا حال کونک مقدرا ان الحریۃ فی الاداء'' تو مجھے ایک ہزار اداء کر ایسی حالت میں کہ تو فرض کرنے والا ہے کہ آزادی ادا کی حالت میں ہے، پس حریت اداء پر موقوف ہوگی اور یہ کہ جملہ حالیہ جواب امر کے قائم مقام ہے گویا کہا گیا ''ادا الی الفا فتصر حرا'' تو مجھے ایک ہزار اداء کر کہ تو آزاد ہو جائے گا اور یہ کہ حریت، حال اداء ہے اور حال معنی میں وصف ہوتا ہے اور وصف، موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے لہٰذا حریت اداء پر مقدم نہ ہوگی۔

تشریح :۔یہاں سے واو کے مجازی معنی کا بیان ہے یعنی واو کا عطف کیلئے ہونا واو کے حقیقی معنی ہیں اور واو کا حال کیلئے ہونا اس کے مجازی معنی ہیں اور ان دونوں کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ واو مطلقا عطف کیلئے ہے اور مطلق عطف کی ایک نوع عطف بطریق اجتماع ہے اور حال بھی اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوتا ہے لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ واو سے وہ حال مراد لیا جائے جو ذوالحال کیساتھ جمع ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس یہ ذکر مطلق اور ارادۂ مقید کے قبیل سے ہوگا یعنی مطلق عطف ذکر کیا گیا اور اس سے مقید یعنی عطف بطریق اجتماع جس کو حال کہتے ہیں مراد لیا گیا اور مطلق بول کر مقید مراد لینا مجاز ہے لہٰذا واو کا حال کیلئے ہونا بھی مجاز ہوگا دوسرا علاقہ یہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوتا ہے کیوں کہ حال درحقیقت ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور صفت اپنے موصوف کیساتھ جمع ہوتی ہے لہٰذا حال اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوگا اور یہ معنی واو کے حقیقی معنی کے مناسب ہیں کیوں کہ واو حقیقی معنی کے اعتبار سے مطلق جمع کیلئے ہوتا ہے پس واو کے حقیقی معنی اور مجازی معنی وصف جمع میں مشترک ہیں اور مجاز کیلئے اتنی مناسبت کافی ہے لہٰذا واو کا حال کیلئے ہونا واو کا مجازی معنی ہے۔

واو کے اس مجازی معنی کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا ''ادالی الفا وانت حر'' تو مجھے ایک ہزار اداء کردے دراں حالیکہ تو آزاد ہے۔اس صورت میں غلام اداء کئے بغیر آزاد نہ ہوگا یعنی پہلے ایک ہزار اداء کرے گا اور پھر آزاد ہوگا پس ''وانت حر'' کا واو عطف کیلئے نہیں ہے کیوں کہ اگر یہ واو عطف کیلئے ہو تو جملہ خبریہ ''انت حر'' کا جملہ انشائیہ (ادالی الفا) پر عطف کرنا لازم آئے گا حالانکہ جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا غیر مستحسن ہے بہرحال یہ واو عطف کیلئے نہیں ہے اور جب یہ واو عطف کیلئے نہیں ہے تو اس کو حال پر محمول کیا گیا اور حال ذوالحال کے عامل کیلئے چونکہ شرط اور قید ہوتا ہے اسلئے غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف ہوگی یعنی غلام اگر ایک ہزار اداء کرے گا تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہ ہوگا البتہ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ حال ''وانت حر'' ہے نہ کہ ''ادالی الفاً'' لہٰذا ''وانت حر'' شرط اور ''ادالی الفا'' جزا ہوگا اور جزا شرط پر موقوف ہوتی ہے نہ کہ شرط جزا پر، پس مناسب یہ ہوگا کہ ایک ہزار کی ادائیگی غلام کی آزادی پر موقوف ہو اور غلام کی آزادی، ایک ہزار کی

Marfat.com

ادائیگی پر موقوف نہ ہو حالانکہ حکم اس کے برعکس ہے یعنی غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف ہے۔ فاضل شارح نے اس کے چار جواب تحریر کئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ مذکورہ کلام میں قلب ہے یعنی واو اگرچہ بظاہر ''انت حر'' پر داخل ہے لیکن بحسب المعنی اداء پر داخل ہے اور اصل عبارت یوں ہے ''کن حرا وانت مودللالف'' یعنی تو آزاد ہو جا ایسی حالت میں تو ایک ہزار اداء کرنے والا ہو۔ پس جب عبارت میں قلب ہے اور واو دراصل اداء پر داخل ہے تو ایک ہزار کی ادائیگی شرط ہوگی، اور غلام کا آزاد ہونا جزاء ہوگا۔ اور آزادی، ایک ہزار اداء کرنے پر موقوف ہوگی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ قلب خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے لہٰذا اس قلب پر قرینہ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ متکلم کا مقصود اس قلب پر قرینہ ہے کیوں کہ اس کلام سے متکلم کا مقصود یہ ہے کہ اگر غلام ایک ہزار اداء کردے تو وہ آزاد ہے یعنی متکلم ایک ہزار کی ادائیگی کے بعد اس کو آزاد کرنا چاہتا ہے نہ کہ ادائیگی سے پہلے اور تعلیق اسی شخص کی طرف سے درست ہوتی ہے جس کی طرف سے تنجیز درست ہو یعنی جو شخص کسی چیز کو بغیر تعلیق کے نافذ کرنے کا مجاز ہوتا ہے وہی اسکو معلق کرنے کا بھی مجاز ہوتا ہے حالانکہ متکلم کی وسعت میں تنجیز اداء نہیں ہے یعنی متکلم بغیر تعلیق کے اگر غلام پر ایک ہزار کی ادائیگی لازم کرنا چاہے تو یہ اس کا مجاز نہیں ہے پس جب متکلم تنجیز اداء کا مجاز نہیں ہے تو وہ ایک ہزار کی ادائیگی کو غلام کی آزادی پر معلق کرنے کا مجاز کیسے ہوگا پس جب متکلم ایک ہزار کی ادائیگی کو غلام کی آزادی پر معلق کرنے کا مجاز نہین ہے تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے یہ کہا جائے گا کہ اس کلام میں قلب ہے اور غلام کی آزادی، ایک ہزار اداء کرنے پر معلق ہے کیونکہ مولی بغیر تعلیق کے بھی غلام کو آزاد کرسکتا ہے اور اس کی آزادی کو کسی چیز پر معلق بھی کرسکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قول اپنی اصل پر ہے اس میں قلب نہیں ہے لیکن ''وانت حر'' حال مقدرہ کے قبیل سے ہے یعنی متکلم کا مقصود فی الحال آزادی واقع کرنا نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے وقت آزادی واقع کرنا ہے جیسے ''فادخلوہا خالدین'' میں ''خالدین'' حال مقدرہ ہے اور خلود فی الحال نہیں ہے بلکہ دخول کے وقت ہے اور اس کلام کی اصل عبارت یوں ہے ''ادالی الفا حال کونک مقدرا ان الحریۃ فی حال الاداء'' تو مجھے ایک ہزار اداء کر ایسی حالت میں کہ تو مانتا ہے کہ آزادی اداء کی حالت میں ہے پس اس صورت میں بھی آزادی اداء پر موقوف ہوگی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جملہ حالیہ (وانت حر) جواب امر کے قائم مقام ہے گویا یوں کہا گیا کہ ''ادالی الفا فتصر حرا'' تو مجھے ایک ہزار اداء کردے تو تو آزاد ہو جائے گا۔ اس صورت میں بھی آزادی اداء کیساتھ متعلق ہوگی اور اداء پر موقوف ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے ''ان ادیت الی الفا فتصر حرا'' اگر تو مجھے ایک ہزار اداء کرے گا تو تو آزاد ہو جائیگا۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ حریت یعنی ''وانت حر'' اداء کا حال ہے اور حال معنی وصف ہوتا ہے پس حریت ''وصف اور اداء اس کا موصوف ہوگا اور وصف چوں کہ موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے اسلئے حریت اداء پر مقدم نہ ہوگی بلکہ اداء مقدم ہوگا اور حریت موخر ہوگی، اور جب ایسا ہے تو غلام ایک ہزار ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا۔

فوائد: متن میں مذکور مثال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے واو کے حالیہ ہونے پر دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ ''وانت حر'' کا واو عطف کیلئے نہیں ہوسکتا کیوں کہ عطف خبر علی الانشاء مستحسن نہیں ہے لہٰذا اس واؤ کو مجازاً حال پر محمول کیا جائے گا۔ معترض کہتا ہے کہ مجاز کی طرف اس وقت

Marfat.com

رجوع کیا جاتا ہے جب کہ حقیقت متعذر ہو اور عطف خبر علی الانشاء کا غیر مستحسن ہونا عطف یعنی معنی حقیقی کے متعذر ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ غیر مستحسن ہونے کے باوجود عطف جائز ہوسکتا ہے اور جب عطف جائز ہے تو واؤ کے معنی حقیقی متعذر نہ ہوئے اور جب معنی حقیقی متعذر نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیسے کیا جاسکتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس مثال میں اگر واو عطف کیلئے ہوتا تو غلام پر ایک ہزار روپیہ ابتداء واجب ہوتا اور ترجمہ یہ ہوتا کہ تو مجھے ایک ہزار اداء کر اور تو آزاد ہے حالانکہ غلام کے غلام رہتے ہوئے مولیٰ کیلئے اس پر کوئی رقم واجب نہیں ہوتی حتی کہ واؤ کو عطف کیلئے ماننے کی صورت میں یہ کلام لغو ہو جاتا پس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ اس واؤ کو حال پر محمول کیا جائے۔

وَقَدْ تَكُوْنُ لِعَطْفِ الْجُمْلَةِ هٰذَا يَصْلَحُ اَنْ تَكُوْنَ عَلَى الْحَقِيْقَةِ وَاِنَّمَا اَخَّرَهَا عَنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِى هِىَ مَجَازٌ لِيَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْمِثَالُ الْمُخْتَلِفُ فِيْهِ عَلٰى مَا سَيَاتِى وَيَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّ اَصْلَ الْعَطْفِ هُوَالْمُشَارَكَةُ فِىْ الْحُكْمِ لَمْ يُوْجَدْ هٰهُنَا وَاِنَّمَا هِىَ فِىْ مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُقُوْعِ فَلَاتَجِبُ بِهِ الْمُشَارِكَةُ فِى الْخَبَرِ كَقَوْلِهٖ هٰذِهٖ طَالِقٌ ثَلٰثًا وَهٰذِهٖ طَالِقٌ فَتَطْلُقُ الثَّانِيَةُ وَاحِدَةٌ فَقَطْ لِاَنَّ كُلًّا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ تَامَّةٌ لَاتَفْتَقِرُاِحْدٰهُمَا اِلَى الْاُخْرٰى وَالْعَطْفُ لَيْسَ اِلَّا لِمُجَرَّدِ سِيَاقَةِ الْكَلَامِ۔

ترجمہ:۔اور واو کبھی عطف جملہ کیلئے آتا ہے یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ واؤ حقیقت پر ہو اور اس کو اس حال کے بیان سے جو مجاز ہے صرف اسلئے موخر کیا ہے تا کہ اس پر مختلف فیہ مثال متفرع ہو چنانچہ عنقریب اس کا بیان آجائے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واو مجاز کیلئے ہو کیونکہ عطف کی اصل مشارکت فی الحکم ہے جو یہاں موجود نہیں ہے اور مشارکت صرف ثبوت اور وقوع میں ہے پس اس کے ذریعہ خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی جیسے اس کا قول ''ہذہ طالق ثلثا وہذہ طالق'' پس دوسری عورت فقط ایک طلاق سے مطلقہ ہوگی کیوں کہ ان دونوں جملوں میں سے ہر ایک پورا جملہ ہے ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور عطف صرف سیاق کلام کی وجہ سے ہے۔

تشریح:۔فاضل مصنفؒ نے کہا کہ واو کبھی عطف جملہ کیلئے ہوتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ واو کا عطف جملہ علی الجملہ کیلئے ہونا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ واو کے حقیقی معنی ہوں لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب یہ واو کے حقیقی معنی ہیں تو اس کو مجازی معنی یعنی واو حالیہ سے موخر کیوں کیا گیا ہے اس کو واو حالیہ سے پہلے ذکر کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واو کے عطف جملہ کیلئے ہونے کو اسلئے موخر کیا گیا ہے تا کہ اس پر ایک مختلف فیہ مثال متفرع ہو سکے جس کا ذکر ''طلقنی وذلک الف درہم'' عبارت میں آرہا ہے۔اور یہ بھی احتمال ہے کہ عطف جملہ کے معنی میں واؤ کا استعمال مجاز ہو اسلئے کہ عطف کی اصل اور حقیقت یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف حکم میں شریک ہوں حالانکہ عطف جملہ علی الجملہ میں مشارکت فی الحکم موجود نہیں ہوتی بلکہ صرف ثبوت او روقوع میں مشارکت ہوتی ہے پس جب عطف جملہ علی الجملہ میں عطف کی اصل اور حقیقت نہیں پائی جاتی تو عطف جملہ علی الجملہ کے معنی میں واو کا استعمال مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت بہر حال جو واؤ عطف جملہ کیلئے ہوتا ہے اس کے ذریعہ جملہ معطوفہ اور جملہ معطوفہ علیہا کے درمیان ثبوت اور وقوع میں

Marfat.com

تو مشارکت ہوتی ہے لیکن اس کے ذریعہ خبر میں مشارکت نہیں ہوتی چنانچہ اگر کسی نے اپنی دو بیویوں کی طرف اشارہ کر کے ''ہٰذہ طالق ثلثاً وہٰذہ طالق'' کہا تو پہلی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک جملہ تامہ ہے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب ہر ایک جملہ، پورا ہے تو عطف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور جب عطف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو پھر ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف کیوں کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو جملوں میں عطف صرف سیاق کلام کی وجہ سے کیا گیا ہے بہر حال مذکورہ مثال میں صرف اس بات میں شرکت ہے کہ دونوں جملے ثابت اور واقع ہیں یعنی ''ہٰذہ طالق ثلثاً'' بھی واقع ہے اور ''ہٰذہ طالق'' بھی واقع ہے پہلے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور ہے اسلئے پہلی عورت پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسرے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور نہیں ہے اسلئے دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی .....اگر متکلم کی غرض، خبر یعنی طالق ثلثاً میں مشارکت ہوتی تو وہ یوں کہتا ''ہٰذہ طالق ثلثاً وہٰذہ'' پس یہ عطف مفرد علی المفرد ہوتا اور شرکت خبر یعنی طالق ثلثاً میں ہوتی اور دونوں پر تین تین طلاقیں واقع ہو جاتیں پس قائل کا عطف مفرد علی المفرد کے طور پر ''ہٰذہ طالق ثلثاً وہٰذہ'' نہ کہنا بلکہ عطف جملہ علی الجملہ کے طور پر ''ہٰذہ طالق ثلثاً وہٰذہ طالق'' کہنا اور دوسرے جملہ میں عدد کا ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل دوسری عورت پر صرف ایک طلاق واقع کرنا چاہتا ہے اور پہلی پر تین واقع کرنا چاہتا ہے۔

وَكَذَا فِيْ قَوْلِهَا طَلِّقْنِيْ وَلَكَ اَلْفُ دِرْهَمٍ حَتّٰى اِذَا طَلَّقَهَا لَايَجِبُ شَيْءٌ لِلزَّوْجِ عَلَيْهَا عِنْدَاَبِيْ حَنِيْفَةَ رح لِاَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ اَلْفٌ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَاسَبَقَ وَلَيْسَ لِلْحَالِ حَتّٰى يَكُوْنَ شَرْطًا لِاَنَّ اَصْلَ الطَّلَاقِ اَنْ يَّكُوْنَ بِلَامَالٍ لِاَنَّهٗ اِنْ ذُكِرَ الْمَالُ سُمِّيَ خُلْعًا وَيَصِيْرُ يَمِيْنًا مِنْ جَانِبِهٖ وَلَيْسَ اَيْضًا مِنْ صِيَغِ الْوَعْدِ وَالنَّذْرِ حَتّٰى يَلْزَمَ عَلَيْهَا وَفَاؤُهٗ فَكَانَ لَغْوًا وَفِيْهِ تَاَمُّلٌ وَقَالَا اَنَّهَا لِلْحَالِ فَيَصِيْرُ شَرْطًا وَبَدَلًا فَيَجِبُ اَلْاَلْفُ يَعْنِيْ اَنَّ عِنْدَهُمَا هٰذِهِ الْوَاوُ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ كَمَا كَانَتْ عِنْدَهٗ بَلْ لِلْحَالِ وَالْحَالُ فِيْ مَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعَامِلِ فَيَصِيْرُ كَاَنَّهَا قَالَتْ طَلِّقْنِيْ وَالْحَالُ اَنَّ لَكَ اَلْفًا عَلَيَّ فَلَمَّا قَالَ طَلَّقْتُ كَانَ تَقْدِيْرُهٗ طَلَّقْتُ بِذٰلِكَ الشَّرْطِ فَكَانَ مُعَاوَضَةً فِيْ مَعْنَى الْخُلْعِ فَيَجِبُ الْاَلْفُ وَيَكُوْنُ الطَّلَاقُ بَائِنًا۔

ترجمہ:۔اور یہی حکم ہے عورت کے قول ''طلقنی ولک الف درہم'' میں ہے یہاں تک کہ شوہر جب اس کو طلاق دیدے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک شوہر کیلئے عورت پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔اسلئے کہ عورت کا قول ''ولک الف'' پہلے جملہ پر معطوف ہے اور وہ حال کیلئے نہیں ہے کہ شرط ہو جائے اسلئے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو کیوں کہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کہا جاتا ہے اور وہ شوہر کی جانب سے یمین ہو جاتا ہے اور وہ قول وعد و نذر کے الفاظ میں سے بھی نہیں ہے کہ اس عورت پر اس کا پورا کرنا ضروری ہو۔پس یہ قول لغو ہو گیا اور اس کے لغو ہونے میں تامل ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ واو حال کیلئے ہے لہٰذا یہ قول شرط اور بدل ہو جائے گا چنانچہ ایک ہزار واجب ہو جائے گا یعنی صاحبین کے نزدیک یہ واو عطف کیلئے نہیں ہے جیسا کہ امام صاحب کے نزدیک تھا بلکہ حال کیلئے ہے اور حال عامل کیلئے شرط کے معنی میں ہے۔پس یہ قول اس طرح ہو

Marfat.com

جائیگا گویا عورت نے کہا آپ مجھے طلاق دیدیجئے ایسی حالت میں کہ آپ کیلئے مجھ پر ایک ہزار لازم ہے پس جب شوہر نے کہا میں نے طلاق دی تو اسکی تقدیر ہوگی کہ میں نے اسی شرط کیساتھ طلاق دی لہٰذا یہ خلع کے معنی میں معاوضہ ہوگا اور ایک ہزار واجب ہوگا اور طلاق بائن ہوگی۔

تشریح:۔ مصنف منازؒ نے فرمایا کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا ''طلقنی ولک الف درہم'' تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں۔ تو اس میں حضرت امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے امام صاحبؒ اس مسئلہ میں جانب حقیقت یعنی عطف کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبینؒ جانب مجاز یعنی حال کا اعتبار کرتے ہیں۔ پس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک عورت کا یہ قول عطف جملہ علی الجملہ کے قبیلہ سے ہے چنانچہ شوہر نے اگر عورت کو طلاق دیدی تو عورت پر طلاق واقع ہوجائے گی، لیکن شوہر کیلئے عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ عورت کا قول ''ولک الف درہم'' اس کے قول ''طلقنی'' پر معطوف ہے اور یہاں معطوف علیہ انشاء اور معطوف خبر ہے لیکن یہ یعنی عطف خبر علی الانشاء اگرچہ غیر مستحسن ہے لیکن جائز ہے۔ بہرحال حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ واو عطف کیلئے ہے اور حال کیلئے نہیں ہے کہ الف درہم طلاق کیلئے شرط ہوجائے یعنی اگر واو حال کیلئے ہو تو الف درہم طلاق کیلئے شرط ہوگا اور عورت پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب ہوگا مگر چوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ واو حال کیلئے نہیں ہے بلکہ عطف کیلئے ہے اسلئے عورت پر شوہر کے طلاق دینے سے طلاق تو واقع ہوجائے گی لیکن اس پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب نہ ہوں گے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو کیوں کہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ طلاق کے نام سے اور طلاق کے باب میں خلع (معاوضہ) عوارض میں سے ہے اور وہ شوہر کی جانب سے یمین ہوجاتا ہے اسلئے کہ اس صورت میں شوہر طلاق کو عورت کے مال قبول کرنے پر معلق کرنیوالا ہوگا اور شرط پر معلق کرنیکا نام ہی یمین ہے پس مال ذکر کرنے کی صورت میں طلاق کا نام خلع ہوگا اور وہ شوہر کی جانب سے یمین ہوگا۔ بہرحال طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو اور خلع (عقد معاوضہ) اس کے عوارض میں سے ہے اور واؤ کی اصل عطف ہے اور اصل کو عوارض کی رعایت میں ترک نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ ضعیف کی رعایت میں قوی کو ترک کرنا باطل ہے لہٰذا یہاں عورت کے قول ''طلقنی ولک الف درہم'' میں اصل کی رعایت کرتے ہوئے واو عطف کیلئے ہوگا اور طلاق بلا مال ہوگی اور عورت کا قول ''ولک الف درہم'' لغو ہوگا، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت کے قول ''ولک الف درہم'' کو وعدے یا نذر کا صیغہ مان کر عورت پر ایک ہزار واجب کردیا جائے تو اس صورت میں یہ کلام لغو ہونے سے محفوظ ہوجائے گا لیکن اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ کلام وعدے اور نذر کے صیغوں میں سے بھی نہیں ہے کہ عورت پر اس وعدہ یا نذر کا پورا کرنا واجب ہو یعنی جب ''ولک الف درہم'' نہ وعد کا صیغہ ہے اور نہ نذر کا تو عورت پر اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا البتہ اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ ولک الف درہم اگرچہ وعد اور نذر کا صیغہ نہیں ہے لیکن عورت کی طرف سے شوہر کیلئے ایک ہزار کا اقرار ہے اور حضور ﷺ کے قول ''المرأ یوخذ باقرارہ'' کی وجہ سے انسان اپنے اقرار کے سبب ماخوذ ہوتا ہے لہٰذا عورت پر ایک ہزار درہم لازم ہونا چاہئے اور اس کا قول ''ولک الف درہم لغو نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ شوہر کے طلاق دینے کی وجہ سے عورت پر ایک ہزار واجب نہیں ہوگا اور رہا عورت کے اقرار کی وجہ سے واجب ہونا تو ہم اس کے منکر نہیں ہیں حضرت امام صاحبؒ کے مذہب پر ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی سے کہا ''احمل ہذا

Marfat.com

الطعام من موضع الی موضع آخر ولک الف'' یہ اناج ایک جگہ سے دوسری جگہ اٹھا کر لے چلو ایسی حالت میں کہ تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں، اس کلام میں واؤ حال کیلئے ہے پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے ''طلقنی ولک الف درہم'' میں بھی واو کو حال کے معنی پر محمول کر لیا جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلام مقیس علیہ، اجارہ ہے اور اجارہ کے مفہوم میں مال داخل ہے لہٰذا اجارہ بغیر مال ذکر کئے درست نہ ہوگا اور رہا مقیس یعنی طلاق تو اس کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہوتا ہے لہٰذا طلاق مال ذکر کئے بغیر بھی درست ہو جائے گی پس اس فرق کیساتھ قیاس درست نہ ہوگا بلکہ کلام مقیس علیہ میں واو حال کیلئے ہوگا اور کلام مقیس میں عطف کیلئے ہوگا۔ حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ مسئلہ میں واو عطف کیلئے نہیں ہے بلکہ حال کیلئے ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ حال عامل کیلئے شرط اور قید ہوتا ہے پس اب مذکورہ عبارت کے معنی یہ ہوں گے ''طلقنی والحال ان لک الفا علی'' تو مجھے طلاق دے ایسی حالت میں کہ مجھ پر تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں یعنی اس شرط کیساتھ کہ تیرے لئے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں مجھ کو طلاق دیدے پھر جب اس کے جواب میں شوہر نے ''طلقت کہا تو اس کی تقدیری عبارت یہ ہوگی ''طلقت بذالک الشرط'' یعنی میں نے اسی شرط کیساتھ طلاق دی لہٰذا یہ خلع کے معنی میں معاوضہ ہوگا کیوں کہ عورت کی طرف سے طلاق کا سوال بالعموم بطریق معاوضہ ہوتا ہے پس عورت کا قول ''طلقنی ولک الف درہم' خالعنی ولک الف درہم'' کے معنی میں ہوگا اور طلاق واقع کرنیکے بعد شوہر کیلئے عورت پر ایک ہزار واجب ہوگا، اور طلاق بائن واقع ہوگی جیسا کہ خلع میں طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

وَالْفَاءُ لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيْبِ اَیْ لِكَوْنِ الْمَعْطُوْفِ مَوْصُوْلاً بِالْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ مُتَعَقِّبًا لَهٗ بِلَامُهْلَةٍ فَيَتَرَاخَى الْمَعْطُوْفُ عَنِ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ بِزَمَانٍ وَاِنْ لَطُفَ اَیْ قَلَّ ذٰلِكَ الزَّمَانُ بِحَيْثُ لَايُدْرَكُ اِذْلَوْلَمْ يَكُنِ الزَّمَانُ فَاصِلاً اَصْلاً كَانَ مُقَارِنًا تُسْتَعْمَلُ فِيْهِ كَلِمَةُ مَعَ وَاِطْلَاقُ التَّرَاخِيْ هٰهُنَا بِالْمَعْنَى اللُّغَوِیْ لَا الْاِصْطِلَاحِیْ اَلَّذِیْ كَانَ مَدْلُوْلُ ثُمَّ فَاِذَا قَالَ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ اَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْاُوْلٰى بِلَاتَرَاخٍ فَاِنْ لَمْ تَدْخُلِ الدَّارَيْنِ اَوْدَخَلْتَ اِحْدٰهُمَا فَقَطْ اَوْدَخَلْتِ الْاُوْلٰى بَعْدَ الثَّانِيَةِ اَوْدَخَلْتِ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْاُوْلٰى بِتَرَاخٍ لَمْ تَطْلُقْ لِاَنَّهٗ لَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ۔

ترجمہ:۔ اور فاء وصل اور تعقیب کیلئے ہے یعنی اسلئے ہیکہ معطوف۔ معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہو پس معطوف معطوف علیہ سے زمانا متراخی ہوگا اگرچہ یہ زمانہ بہت ہی کم کیوں نہ ہو یعنی یہ زمانہ اس قدر کم ہو کہ اس کا ادراک نہ ہو سکے اسلئے کہ اگر زمانہ بالکل فاصل نہ رہا تو مقارن ہوگا جس میں کلمہ مع استعمال ہوتا ہے اور یہاں تراخی کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے ہے اس اصطلاحی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے جو ثم کا مدلول ہے۔ پس جب کوئی شخص (اپنی بیوی) کہے ''ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق'' تو شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلاتراخی داخل ہو پس اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک میں داخل ہوئی یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد تراخی کیساتھ داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ شرط موجود نہیں ہے۔

Marfat.com

تشریح :۔للوصل والتعقیب میں واو مع کے معنی میں ہے یعنی کلمہ فاء وصل مع التعقیب کیلئے موضوع ہے وصل کا مطلب تو یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں وقوع کے اعتبار سے اتصال ہو اور تعقیب کا مطلب یہ ہے کہ معطوف معطوف علیہ سے بغیر کسی مہلت کے مؤخر ہو بہر حال فاء کا مدلول یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہو۔ لہٰذا فاء کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف، معطوف علیہ سے زمانا موخر ہوگا اگر چہ یہ زمانہ اس قدر کم ہو جس کا ادراک نہ ہو سکے فاء کے مدلول میں تراخی ملحوظ رکھنے کی وجہ یہ ہیکہ اگر معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان زمانہ بالکل فاصل نہ رہا اور معطوف معطوف علیہ سے بالکل مؤخر نہ ہوا تو دونوں کا زمانہ مقارن ہوگا اور ان دونوں کے درمیان مقارنت ثابت ہوگی حالانکہ مقارنت، کلمہ مع کا مدلول ہے نہ کہ فاء کا پس کلمہ فاء کے مدلول اور کلمہ مع کے مدلول میں فرق کرنے کیلئے تراخی بلا مہلت کا عتبار کیا گیا ہے اور یہ کہا گیا کہ کلمہ فاء کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف، معطوف علیہ سے بغیر کسی مہلت کے زمانا متراخی ہوگا۔

''واطلاق التراخی الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معطوف کا معطوف علیہ سے متراخی ہونا ثم کا مدلول ہے نہ کہ فاء کا، لہٰذا فاء کا مدلول بیان کرتے ہوئے مصنفؒ کا ''فیتراخی المعطوف عن المعطوف علیہ'' کہنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تراخی کا اطلاق لغوی معنی (تاخیر بلا مہلت) کے اعتبار سے ہے اور ثم کا مدلول اصطلاحی معنی (مہلت کیساتھ تاخیر) ہیں اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا، کلمہ فاء کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''ان دخلت ہٰذہ الدار فہٰذہ الدار فانت طالق'' اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اس کے بعد اس گھر میں تو، تو مطلقہ ہے اس صورت میں مطلقہ ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلا تاخیر داخل ہو۔ پس اگر وہ عورت دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک گھر میں داخل ہو یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد تاخیر سے داخل ہوئی تو ان چاروں صورتوں میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ چاروں صورتوں میں شرط مفقود ہوگئی ہے۔

وَتستعمل فِی احکام العلل عَلٰی سَبِیْلِ الْحَقِیْقَةِ لِاَنَّ الْفَاءَ لِلتَّعْقِیْبِ وَالْاَحْکَامُ تُعَقِّبُ الْعِلَّلَ وَتَتَرَتَّبُ عَلَیْهَا بِالذَّاتِ وَاِنْ کَانَتْ مُقَارَنَةً لَهَا بِالزَّمَانِ فَاِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْکَ هٰذَا الْعَبْدَ بِکَذَا وَقَالَ الْاٰخَرُ فَهُوَ حُرٌّ یَکُوْنُ قَبُوْلًا لِلْبَیْعِ اَیْ قَبِلْتُ فَحَرَّرْتُ لِاَنَّهٗ رَتَّبَ الْاِعْتَاقَ عَلَی الْاِیْجَابِ وَلَا یَتَرَتَّبُ عَلَیْهِ الْاَبْعَدُ ثُبُوْتُ الْقَبُوْلِ بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَوْقَالَ هُوَ حُرٌّ اَوْ وَهُوَ حُرٌّ لَا یَکُوْنُ قَبُوْلًا لِلْبَیْعِ فَیَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ اِخْبَارًا عَنِ الْحُرِّیَّةِ الثَّابِتَةِ قَبْلَ الْاِیْجَابِ وَاَنْ یَّکُوْنَ اِنْشَاءً لِلْحُرِّیَّةِ بَعْدَ الْقَبُوْلِ فَلَا یَثْبُتُ الْقَبُوْلُ وَالْاِعْتَاقُ بِالشَّکِّ۔

ترجمہ :۔اور کلمہ فاء احکام علل میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے کیوں کہ فاء تعقیب کیلئے ہے اور احکام علل کے بعد آتے ہیں اور ان پر بالذات مرتب ہوتے ہیں اگر چہ احکام بالزمان علل کے مقارن ہیں پس جب کسی نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ اتنے کے عوض فروخت کیا اور

Marfat.com

دوسرے نے کہا تو وہ آزاد ہے تو یہ قول قبول بیع ہوگا یعنی میں نے قبول یا پھر آزاد کیا کیوں کہ اس نے ایجاب پر اعتاق کو مرتب کر رکھا ہے حالانکہ اعتاق ایجاب پر مرتب نہیں ہوتا ہے مگر بطریق اقتضاء ثبوت قبول کے بعد اور اگر اس نے ''ہوحر'' یا ''وہوحر'' کہا تو وہ قبول بیع نہ ہوگا پس یہ قول احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایجاب سے پہلے حریت ثابتہ کی خبر دینا ہو اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہ قبول کے بعد حریت کیلئے انشاء ہو لہٰذا قبول اور اعتاق شک کے ذریعہ ثابت نہیں ہوگا۔

تشریح :۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ فاء علتوں کے احکام پر بھی داخل ہوتا ہے یعنی علت کا جو حکم ہوتا ہے کلمہ فاء اس پر بھی داخل ہوتا ہے اور فاء کا یہ استعمال حقیقت ہوگا نہ کہ مجاز کیوں کہ کلمۂ فاء تعقیب کیلئے ہوتا ہے اور حکم، علت کے بعد آتا ہے اور بالذات علت پر مرتب ہوتا ہے اگر چہ احکام، علتوں کے زمانا مقارن ہوتے ہیں پس زمانے میں مقارنت کے باوجود چونکہ احکام، علتوں کے بعد آتے ہیں اور فاء بھی اپنے مدخول کے بعد ہونے پر دلالت کرتا ہے اسلئے احکام پر فاء کو داخل کیا جاسکتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دوسرے شخص سے کہا ''بعت منک ہٰذا العبد بکذا'' میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام اتنے مال کے عوض فروخت کر دیا، دوسرے شخص نے کہا ''فھوحر'' تو وہ آزاد ہے اس صورت میں دوسرے شخص کا قول ''فہوحر'' قبول بیع کے طور پر ہوگا یعنی اس نے پہلے بیع کو قبول کیا اور پھر غلام کو آزاد کر دیا دلیل اس کی یہ ہے کہ اس دوسرے شخص نے غلام کی آزادی کو بائع کے ایجاب پر مرتب کیا ہے۔ اور غلام کی آزادی بیع قبول کئے بغیر ایجاب پر مرتب نہیں ہوسکتی ہے۔ یعنی بیع قبول کئے بغیر غلام کو آزاد کرنا ممکن نہیں ہے پس اس دوسرے شخص کا ایجاب کے جواب میں فہوحر'' کہہ کر غلام مبیع کو آزاد کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس نے پہلے بیع کو قبول کیا ہے اور پھر غلام کو آزاد کیا ہے پس یہاں بیع کا قبول کرنا اقتضاء ثابت ہوگا اور اس دوسرے شخص کا ''فہوحر'' کہنا اقتضاءً بیع قبول کرنا ہوگا اور اگر اس دوسرے شخص نے ایجاب کے جواب میں ''ہوحر'' یا ''وہوحر'' کہا تو یہ قول بیع کا قبول کرنا شمار نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیوں کہ یہ قول اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس قول کے ذریعہ اس آزادی کی خبر دی گئی ہو جو ایجاب سے پہلے ہی ثابت ہے یعنی جب مولیٰ نے ''بعت منک ہٰذا العبد بکذا'' کہا تو اس دوسرے شخص نے کہا کہ وہ تو آزاد ہے یعنی وہ تو پہلے سے آزاد ہے لہٰذا اس کو فروخت کرنا کیسے درست ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا یہ قول، بیع قبول کرنیکے بعد حریت کیلئے انشاء ہو یعنی بیع قبول کرنے کے بعد وہ اس کو آزاد کرنا چاہتا ہو بہر حال پہلے احتمال کی بناء پر اس کا قول ''ہوحر'' یا ''وہوحر'' قبول بیع نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا، اور دوسرے احتمال کی بنا پر اس کا یہ قول قبول بیع بھی ہوگا اور غلام آزاد بھی ہو جائے گا پس اس قول کے قبول بیع ہونے اور غلام آزاد ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے نہ قبول ثابت ہوتا ہے اور نہ اعتاق ثابت ہوتا ہے لہٰذا ''ہوحر'' یا ''وہوحر'' کہنے سے نہ قبول بیع ثابت ہوگا اور نہ اعتاق ثابت ہوگا۔

وَقَدْ تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَلِ إِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدُوْمُ فَتَكُوْنُ مَوْجُوْدَةً بَعْدَ الْحُكْمِ كَمَا كَانَتْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ الْحُكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيْبُ الَّذِيْ كَانَ مَدْلُوْلُ الْفَاءِ وَاِنْ لَمْ يَشْتَرِطِ الدَّوَامَ فِي الْعِلَّةِ لَايَحْسُنُ دُخُوْلُ الْفَاءِ عَلَيْهَا فَاِنَّهَا تَتَقَدَّمُ الْحُكْمَ فَكَيْفَ تَكُوْنُ مَحَلَّ الْفَاءِ وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ فَاِنَّ اِتْيَانَ الْغَوْثِ وَاِنْ كَانَ آتِيًا لٰكِنْ ذَاتَهٗ دَائِمَةٌ تَبْقٰى اِلٰى مُدَّةٍ فَيَكُوْنُ سَابِقًا عَلَى الْبَشَارَةِ وَلَاحَقًّا عَنْهَا فَيَتَحَقَّقُ

Marfat.com

مَعْنَى التَّعْقِيْبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الْفَاءُ وَهٰذَا مِمَّا شَرَطَهُ فَخْرُ الْاِسْلَامِ اِحْتِيَالًا لِمَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ وَغَيْرُهُ اِنَّهَا اِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَّةِ اِذَا كَانَتْ عِلَّةً غَائِيَّةً لِيَكُوْنَ وُجُوْدُهَا مُؤَخَّرًا عَنِ الْمَعْلُوْلِ فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَالْكَلَامُ فِيْهِ طَوِيْلٌ ۔

ترجمہ:۔اور کبھی کلمہ فا علتوں پر داخل ہوتا ہے جب کہ علتیں اشیائے دائمہ کے قبیل سے ہوں پس علتیں حکم کے بعد اسی طرح موجود ہوں گی جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں لہذا وہ تعقیب جو فاء کا مدلول ہے حاصل ہو جائے گی اور اگر علت میں دوام شرط نہ ہو تو اس پر فاء کا دخول جائز نہ ہوگا کیوں کہ علتیں حکم سے پہلے ہوتی ہیں لہٰذا علت محل فاء کس طرح ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ''ابشر فقد اتاک الغوث'' بشارت ہو کہ تیرے پاس فریادرس پہنچ گیا کیوں کہ فریادرس کا آنا اگر چہ آنی ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی پس وہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور بشارت سے بعد بھی ہے لہٰذا تعقیب کے معنی متحقق ہوں گے اور اس پر کلمہ فاء داخل ہوگا اور یہ اس میں سے ہے جس کو فخر الاسلام نے شرط قرار دیا ہے تا کہ تعقیب کے معنی کا حیلہ ہو سکے اور صاحب توضیح اور ان کے علاوہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمہ فاء علت پر اس وقت داخل ہوتا ہے جب کہ علت غائی ہوتا کہ اس کا وجود معلول سے موخر ہو اور تعقیب کے معنی متحقق ہوں اور اس بارے میں کلام طویل ہے۔

تشریح:۔مصنفؒ نے کہا کہ کلمہ فاء کبھی علت پر داخل ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ علت ایسی چیز ہو جو دائمی ہو کیوں کہ علت جب دائمی ہوگی تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود تھی اسی طرح حکم کے بعد بھی موجود ہوگی، اور جب حکم کے بعد بھی علت موجود ہے تو تعقیب کے معنی جو فاء کا مدلول ہیں حاصل ہو جائیں گے اور علت کو فاء کا مدخول بنانا درست ہوگا اور اگر علت میں دوام کی شرط نہ ہو تو اس پر فاء کا داخل کرنا ناجائز ہوگا اسلئے کہ کلمہ فاء تعقیب کیلئے آتا ہے اور تعقیب کا تقاضہ یہ ہے کہ فاء کا مدخول موخر ہو حالانکہ علت کا اپنے حکم سے موخر ہونا محال ہے اسلئے کہ علت موثر ہوتی ہے اور حکم اس کا اثر ہوتا ہے اور موثر کا اپنے اثر سے مؤخر ہونا محال ہے لہذا علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا بھی محال ہوگا اور جب علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا محال ہے تو علت فاء کا مدخول کیسے ہو سکتی ہے۔اور علت پر فاء کا داخل ہونا ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے ''ابشر فقد اتاک لغوث'' بشارت ہو کہ ترے پاس فریادرس پہنچ گیا یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی شخص انتہائی ضیق میں ہو یا ظالم کی گرفت میں ہو اور پھر خلاصی کے آثار ظاہر ہو جائیں ان آثار کو دیکھ کر کہہ دیا جاتا ہے خوش ہو جا کیوں کہ فریادرس پہنچ گیا۔پس یہاں فریادرس کا آنا اگر چہ آنی ہے غیر دائم ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی اور جب اس کی ذات دائم ہے تو وہ یعنی غوث بشارت سے پہلے بھی موجود ہوگا اور بشارت کے بعد بھی موجود ہوگا۔پس غوث چونکہ بشارت سے پہلے بھی موجود ہے اسلئے اس کو بشارت کی علت قرار دینا درست ہوگا اور چونکہ بشارت کے بعد بھی موجود ہے اسلئے تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر کلمہ فاء کا داخل کرنا درست ہوگا۔

یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ فاء کا مدخول اتیان غوث ہے اور اتیان دائم نہیں ہے اور جو دائم ہے یعنی ذات غوث وہ فاء کا مدخول نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اتیان غوث سے مراد وجود غوث ہے اور وجود غوث دائم ہے لہٰذا فاء کا مدخول دائم ہوا۔اور جب فاء کا مدخول دائم

Marfat.com

ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

فاضل شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ فاء کا مدخول ہونے کیلئے علت کے دائمی ہونے کی شرط لگانا تا کہ تعقیب کے معنی پیدا ہوسکیں علامہ فخر الاسلامؒ کا مذہب ہے ورنہ صاحب توضیح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمہ فاء علت پر اس وقت داخل ہوسکتا ہے جب کہ علت، علت غائی ہو، کیوں کہ علت غائی وجود کے اعتبار سے معلول (حکم) سے موخر ہوتی ہے پس جب علت غائی کا وجود معلول سے مؤخر ہوتا ہے تو علت غائی کا معلول کے بعد آنا بھی متحقق ہو جائے گا اور جب علت غائی کا معلول کے بعد آنا متحقق ہے تو علت غائی پر فاء داخل کرنا بھی درست ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں بحث کافی طویل ہے۔

فوائد :۔ علت کی چار قسمیں ہیں (۱) علت فاعلی (۲) علت مادی (۳) علت صوری (۴) علت غائیہ، علت فاعلی وہ علت ہے جس سے فعل صادر ہوتا ہے۔ علت مادی وہ ہے جس سے شئی مرکب ہوتی ہے اور جس کے وجود سے شئی بالقوہ موجود ہوتی ہے علت صوری وہ ہے جو شئی کے وجود بالفعل کو ثابت کرتی ہے اور علت مادیہ کیساتھ قائم ہوتی ہے اور علت غائی وہ ہے جو فاعل کو فعل کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے مثلاً کرسی ہے کہ لکڑی اس کی علت مادی ہے، بڑھئی اس کی علت فاعلی ہے، اس کی شکل وصورت علت صوری ہے اور اس پر بیٹھنا اس کی علت غائی ہے۔ جمیل احمد۔

كَقَوْلِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ اَیْ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا لِاَنَّكَ حُرٌّ فَيَعْتِقُ فِي الْحَالِ فَالْحُرِّيَّةُ دَائِمَةُ الْوُجُوْدِ حَيْثُ كَانَتْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ الْاَدَاءِ وَتَبْقٰى بَعْدَهٗ اِلٰى مُدَّةٍ فَلَا تَتَوَقَّفُ عَلٰى اَدَاءِ الْاَلْفِ بَلْ يَكُوْنُ حُرًّا وَيَصِيْرُ الْاَلْفُ دَيْنًا عَلَيْهِ فَاِنْ قِيْلَ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ تَقْدِيْرُهٗ اِنْ اَدَّيْتَ فَاَنْتَ حُرٌّ فَيَصِيْرُ جَوَابًا لِلْاَمْرِ وَتَتَوَقَّفُ الْحُرِّيَّةُ عَلَى الْاَدَاءِ وَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ بِلَا تَكَلُّفٍ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْاَمْرَ اِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الْجَوَابَ بِتَقْدِيْرِ كَلِمَةِ اِنْ وَكَلِمَةُ اِنْ اِنَّمَا تَجْعَلُ الْمَاضِيَ وَالْجُمْلَةَ الْاِسْمِيَّةَ بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ اِذَا كَانَتْ ظَاهِرَةً اَمَّا اِذَا كَانَتْ مُقَدَّرَةً فَلَا تَجْعَلُهُمَا بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ فَلَا يُقَالُ اِئْتِنِيْ اُكْرِمْكَ اَوْ اَنْتَ مُكْرَمٌ۔

ترجمہ:۔ جیسے قائل کا قول ''ادالی الفا فانت حر'' یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا کردے اسلئے کہ تو آزاد ہے پس غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا پس حریت دائمۃ الوجود ہے چنانچہ وہ اداء سے پہلے بھی موجود تھی اور اس کے بعد بھی ایک مدت تک باقی رہے گی۔ پس یہ حریت ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا اور ایک ہزار اس پر قرض ہوگا۔ پس اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات کیوں جائز نہیں کہ اس کی تقدیر یہ ہو ''ان ادیت فانت حر'' تا کہ ''فانت حر'' امر کا جواب ہو جائے اور حریت اداء پر موقوف ہو جائے اور تعقیب کے معنی بلا تکلف متحقق ہو جائیں جواب دیا گیا کہ امر صرف کلمہ ان کی تقدیر کے ساتھ جواب کا مستحق ہوتا ہے اور کلمہ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں اس وقت کرتا ہے جب کہ وہ ظاہر ہو لیکن جب مقدر ہو تو وہ ان دونوں کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ ''ائتنی اکرمتک'' یا ''انت مکرم'' درست نہ ہوگا۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے علت پر فاء داخل ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا ''ادالی الفا فانت حر'' یعنی ''ادالی الفا لانک حر'' تو مجھے ایک ہزار اداء کر کیوں کہ تو آزاد ہے اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا۔ حریت یعنی غلام کی آزادی

Marfat.com

دائمۃ الوجود ہے وہ جس طرح ایک ہزار اداء کرنے سے پہلے موجود ہے اسی طرح اداء کرنے کے بعد بھی ایک مدت تک باقی رہے گی۔ بہر حال اس مثال میں انت حر علت ہے اور ادائے الف اس کا معلول ہے اور علت اپنے معلول پر موقوف نہیں ہوتی، لہٰذا حریت، ادائے الف پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا اور ایک ہزار اس آزاد شدہ غلام پر قرض ہوگا۔

اس پر اعتراض کیا گیا کہ مثال مذکورہ میں اگر انت حر کو جواب امر قرار دیدیا جائے اور ترجمہ یہ کیا جائے تو ایک ہزار اداء کر کہ تو آزاد ہو، اس صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی ''ان ادیت فانت حر'' یعنی اگر تو ایک ہزار اداء کرے گا تو آزاد ہوگا پس اس صورت میں حریت، ادائے الف پر موقوف ہو جائے گی اور تعقیب کے معنی بھی متحقق ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ''فانت حر'' کو جواب امر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ جواب امر صرف مستقبل ہوتا ہے اور امر جواب کا مستحق اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ کلمہ ان مقدر ہو اور کلمہ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں کرتا ہے لیکن کلمہ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں اسی صورت میں کرتا ہے جب کہ کلمہ ان ظاہر اور لفظوں میں موجود ہو اور جب کلمہ ان مقدر ہو تو وہ ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ ''ان تاتنی اکرمتک'' اور ''ان تاتنی فانت مکرم'' اگر تو میرے پاس آئے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا کہنا تو درست ہے لیکن ''اتنی اکرمتک'' اور ''اتنی فانت مکرم'' کہنا درست نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ''اتنی اکرمک'' کہنا واجب ہوگا۔ پس مثال مذکور ''ادالی الفافانت حر'' میں چونکہ کلمہ ان مقدر ہے نہ کہ ملفوظ اسلئے کلمہ ان ''فانت حر'' جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرے گا اور جب ''فانت حر'' مستقبل کے معنی میں نہیں ہے تو اس کو جواب امر قرار دینا بھی درست نہ ہوگا کیوں کہ جواب امر صرف مستقبل واقع ہو سکتا ہے ماضی اور جملہ اسمیہ جواب امر واقع نہیں ہو سکتا۔

یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ ''فانت حر'' میں فاء کو واو کے معنی میں لے لیا جائے اور جب فاء کو واو کے معنی میں لے لیا گیا تو تعقیب کے معنی ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فاء کو واو کے معنی میں لیا گیا تو واو عطف کیلئے ہوگا یا حال کیلئے پہلی صورت میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان خبر و انشاء میں اختلاف کی وجہ سے چوں کہ عطف مستحسن نہیں ہے اس لئے یہ واو عطف کیلئے نہ ہوگا اور دوسری صورت میں مجاز فی المجاز لازم آتا ہے کیونکہ فاء کو واو کے معنی میں کرنا ایک مجاز ہے اور پھر اس واو کو حال کیلئے قرار دینا دوسرا مجاز ہے حالانکہ مجاز فی المجاز ناجائز ہے بہر حال فاء کو واو کے معنی میں کرنے کی دو صورتیں تھیں اور وہ دونوں درست نہیں ہیں اسلئے یہاں فاء کو واو کے معنی میں کرنا درست نہیں ہوگا۔

وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى الْوَاوِ فِيْ قَوْلِه لَهٗ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فَدِرْهَمٌ حَتّٰى لَزِمَهٗ دِرْهَمَانِ بَيَانٌ لِلْمَعْنَى الْمَجَازِيْ فِي الْفَاءِ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيْقَتِهَا لِاَنَّ الْفَاءَ فِيْ قَوْلِه فَدِرْهَمٌ لَايُمْكِنُ اَنْ تَكُوْنَ لِلتَّعْقِيْبِ اِذِ التَّعْقِيْبُ اِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْاَعْرَاضِ دُوْنَ الْاَعْيَانِ وَالدِّرْهَمُ عَيْنٌ لَايَتَصَوَّرُ فِيْهِ التَّعْقِيْبُ اِلَّا بِسَبَبِ الْوُجُوْبِ فِي الذِّمَّةِ وَالْحَالُ اَنَّهٗ لَمْ يُبَاشِرْ سَبَبًا آخَرَ بَعْدَ التَّكَلُّمِ بِالدِّرْهَمِ حَتّٰى يَكُوْنَ وُجُوْبُ هٰذَا عَقِيْبَ الْاَوَّلِ فَلَابُدَّ اَنْ

Marfat.com

يَكُوْن بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمَانِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا لَمْ يَسْتَقِمْ مَعْنَى الْفَاءِ جُعِلَ تَاكِيْداً لِمَا قَبْلَهُ كَاَنَّهُ قِيْلَ فَهُوَ دِرْهَمٌ فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ۔

ترجمہ:۔اور کلمہ فا مقر کے قول ''لہ علی درہم فدرہم'' میں واو کے معنی میں مستعار ہے حتی کہ اس پر دو درہم لازم ہوں گے یہ کلمہ فا کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مجازی معنی کا بیان ہے۔کیوں کہ مقر کے قول فدرہم میں کلمہ فاء کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہوسکتی مگر ذمہ میں واجب ہونے کے سبب سے حالانکہ اس مقر نے تکلم بالدرہم کے بعد کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے یہاں تک کہ اس کا وجوب اول کے بعد ہو پس ضروری ہیکہ فاواو کے معنی میں ہو پس مقر پر دو درہم لازم ہوں گے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے چوں کہ فا کے معنی درست نہیں ہیں اسلئے اس کو ماقابل کی تاکید قرار دیا گیا گویا کہا گیا فہو درہم پس مقرر پر ایک درہم لازم ہوگا۔

تشریح:۔فا کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا ذکر کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ کلمہ فاواو کے معنی میں مستعار ہوتا ہے یعنی کلمہ فا کو مجازاً واو کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے شخص کیلئے اقرار کرتے ہوئے کہا ''لہ علی درہم فدرہم'' تو یہ فاواو کے معنی میں ہوگا اور مقر پر دو درہم لازم ہوں گے کیوں کہ اس کے قول ''فدرہم'' میں کلمہ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہوسکتی ہاں وجوب فی الذمہ کے سبب سے تعقیب ہوسکتی ہے یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ ایک سبب سے ایک درہم واجب ہوا ہو اور اس کے بعد دوسرے سبب سے ذمہ میں دوسرا درہم واجب ہوا ہو۔تو اسطرح تعقیب متحقق ہوسکتی ہے لیکن یہاں مقر نے چوں کہ تکلم بالدرہم کے علاوہ کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے کہ پہلے درہم کے بعد دوسرے درہم کا وجوب ہوا اسلئے یہاں کلمہ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہ ہوگا اور جب کلمہ فا کی حقیقت یعنی اس کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے تو اس فا کو مجازاً واو کے معنی میں لینا ضروری ہوگا، گویا اس نے کہا ''لہ علی درہم ودرہم'' اور جب کلمہ فاواو کے معنی میں ہے تو واو عطف کیلئے ہوگا اور عطف میں معطوف، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے لہٰذا دوسرا درہم، پہلے درہم کا غیر ہوگا اور مقر پر دو درہم لازم ہوں گے حضرت امام شافعیؒ کا خیال یہ ہے کہ جب فا کے حقیقی معنی درست نہیں ہیں تو اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیدیا جائے گا گویا اس نے یوں کہا ''لہ علی درہم فہو درہم'' اور تاکید کی صورت میں درہم ایک ہوگا نہ کہ دو لہٰذا اس مقر پر صرف ایک درہم واجب ہوگا لیکن ہم احناف کا مذہب راجح ہے اسلئے کہ امام شافعی کے قول کے مطابق ماتن کے کلام میں مبتدا یعنی ''ہو'' محذوف ہوگا اور احناف کے قول کے مطابق ماتن کے کلام میں مجاز ہوگا یعنی فا، مجازاً واو کے معنی میں ہوگا اور لفظ جب حذف اور مجاز کے درمیان دائر ہو تو اس کو مجاز پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے کیوں کہ مجاز میں ابہام کم ہوتا ہے اور حذف میں زیادہ ہوتا ہے اس طور پر کہ ابہام، مجاز میں صرف معانی کے اعتبار سے ہوتا ہے اور حذف میں لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے ہوتا ہے اور قلت ابہام بہتر ہے کثرت ابہام سے۔لہٰذا مجاز بہتر ہوگا حذف سے، دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ احناف کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ فدرہم تاسیس اور فائدہ جدیدہ پر محمول ہوگا اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ تاکید پر محمول ہوگا اور تاسیس، تاکید کی بہ نسبت اولیٰ ہے لہٰذا احناف کا قول بھی اولیٰ ہوگا۔

Marfat.com

وَثُمَّ لِلتَّرَاخِیْ بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ سَكَتَ ثُمَّ إِسْتَانَفَ فَإِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَكَأَنَّهُ سَكَتَ عَلٰى قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَبَعْدَ ذٰلِكَ قَالَ ثُمَّ طَالِقٌ وَهٰذَا هُوَالْكَامِلُ فِیْ التَّرَاخِیْ اَیْ فِیْ التَّكَلُّمِ وَالْحُكْمُ جَمِیْعًا وَهُوَمَذْهَبُ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ لِاَنَّ التَّرَاخِیَ فِیْ الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِی التَّكَلُّمِ مُمْتَنِعٌ فِی الْاِنْشَاءَاتِ فَلَمَّاكَانَ الْحُكْمُ مُتَرَاخِیًا كَانَ التَّكَلُّمُ مُتَرَاخِیًا تَقْدِیْرًا وَعِنْدَهُمَا التَّرَاخِیْ فِی الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِی التَّكَلُّمِ عَمَلًا بِاظَاهِرِ لِاَنَّ ظَاهِرَ اللَّفْظِ مَوْصُوْلٌ مَعَ الْاَوَّلِ وَالْعَطْفُ لَا یَصِحُّ مَعَ الْاِنْفِصَالِ فَكَانَ الْاَوْلٰی هُوَالتَّرَاخِیْ فِیْ الْحُكْمِ فَقَطْ۔

ترجمہ:۔اور ثم تراخی کیلئے ہے اس کے مرتبہ میں کہ اگر وہ سکوت کرے پھر شروع کرے پس جب کسی نے انت طالق ثم طالق کہا تو گویا اس نے اپنے قول انت طالق پر سکوت کیا اور اس کے بعد ثم طالق کہا یہی ہے تراخی میں کامل یعنی تکلم اور حکم دونوں میں اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے کیوں کہ حکم میں تراخی تکلم میں وصل کیساتھ انشاءات میں ممنوع ہے پس جب حکم متراخی ہوگا تو تقدیراً تکلم بھی متراخی ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ظاہر پر عمل کرتے ہوئے تکلم میں وصل کیساتھ حکم میں متراخی ہے کیوں کہ ظاہر لفظ اول کیساتھ موصول ہے اور انفصال کیساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے لہٰذا اولیٰ یہی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

تشریح:۔مصنفؒ حروف عطف میں سے کلمہ ثم کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کلمہ ثم تراخی کیلئے آتا ہے یعنی معطوف کا وجود معطوف علیہ سے کچھ دیر کے بعد ہوتا ہے جیسے ''جاءنی زید ثم عمرو'' کا مطلب یہ ہے کہ زید کی آمد کے کچھ دیر بعد عمرو کی آمد ہوئی ہے پس اگر کسی نے اپنی بیوی سے مخاطب ہوکر کہا ''انت طالق ثم طالق'' تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے ''انت طالق'' کہہ کر سکوت کیا پھر اس کے بعد ''ثم طالق'' کہا شارح کہتے ہیں کہ تراخی میں کامل درجہ یہی ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی ہو یعنی معطوف، معطوف علیہ سے تکلم میں بھی قدرے تاخیر سے ہو اور حکم میں بھی تاخیر سے ہو۔حضرت امام ابوحنیفہؒ کا یہی مذہب ہے کیوں کہ اگر تکلم میں وصل ہو اور حکم میں قدرے تاخیر ہو تو یہ انشائی کلام میں ممنوع ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں معلول (حکم) علت سے متخلف ہو جاتا ہے یعنی اس صورت میں علت تو پائی جائے گی لیکن حکم اس وقت نہیں پایا جائے گا حالانکہ یہ بات ناجائز ہے پس ثابت ہوگیا کہ کلمہ ثم حکم اور تکلم دونوں میں تراخی پر دلالت کرتا ہے لہٰذا جب حکم متراخی ہوگا تو تقدیراً تکلم بھی متراخی ہوگا اور ایسا ہوگا گویا معطوف علیہ کے تکلم کے بعد سکوت کیا اور پھر اس کے بعد معطوف کا تکلم کیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کلمہ ثم مطلق تراخی کیلئے موضوع ہے اور مطلق، فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے اور تراخی میں کامل یہ ہے کہ حکم اور تکلم دونوں میں تراخی ہو اسلئے کہ اگر حکم میں تراخی ہو اور تکلم میں تراخی نہ ہو تو اس صورت میں من وجہ تراخی ہوگی اور من وجہ تراخی نہیں ہوگی۔حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ کلمہ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوتی ہے اور تکلم میں تراخی نہیں ہوتی بلکہ تکلم میں وصل ہوتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں کا تکلم تو ساتھ ساتھ ہوتا ہے لیکن معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم سے قدرے توقف کیساتھ ثابت ہوتا ہے ان حضرات کی دلیل ظاہر لفظ پر عمل ہے کیونکہ بظاہر معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ سے ملا ہوا ہوتا ہے اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ انفصال کیساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے

Marfat.com

یعنی اگر معطوف علیہ کا تلفظ کرنے کے بعد سکوت کیا اور پھر تھوڑے سے وقفہ کے بعد معطوف کا تلفظ کیا تو یہ عطف درست نہیں ہوگا پس ثابت ہوگیا کہ لفظ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوتی ہے اور تکلم میں تراخی نہیں ہوتی۔

وَثَمَرَةُ هٰذَا الْخِلَافِ مَابَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ حَتّٰى اِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَعِنْدَهٗ يَقَعُ الْاَوَّلُ وَيَلْغُوْ مَابَعْدَهٗ لِاَنَّ التَّرَاخِيَ لَمَّاكَانَ فِي التَّكَلُّمِ فَكَاَنَّهٗ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَسَكَتَ عَلٰى هٰذَا الْقَدْرِ فَوَقَعَ هٰذَا الطَّلَاقُ وَلَمْ يَبْقَ مَحَلًّا لِمَا بَعْدَهٗ لِاَنَّهَا غَيْرُ مَوْطُوْءَةٍ فَيَلْغُوْ وَهٰذَا اِذَا اَخَّرَ الشَّرْطَ۔

ترجمہ :۔اور اس اختلاف کا ثمرہ وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا ہے حتی کہ جب کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے ''انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار'' کہا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہوجائے گی اور بعد والی طلاقیں لغو ہوجائیں گی کیوں کہ تراخی چونکہ تکلم میں ہوئی اسلئے گویا اس نے انت طالق کہا اور اسی مقدار پر سکوت کیا پس یہ طلاق ہوگئی اور اس کے مابعد کیلئے محل باقی نہیں رہا کیوں کہ عورت غیر مدخول بہا ہے لہٰذا بعد والی طلاقیں لغو ہوجائیں گی اور یہ حکم اس وقت ہے جب شرط موخر ہو۔

تشریح :۔شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے ''انت طالق ثم طلاق ثم طالق ان دخلت الدار'' کہا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہوجائیگی اور دوسری اور تیسری لغو ہوجائیگی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک کلمہ ثم تراخی فی التکلم پر بھی دلالت کرتا ہے اسلئے اس کا یہ کلام ایسا ہوگا گویا اس نے ''انت طالق'' کہہ کر سکوت کیا اور پھر ماقی کلام کا تلفظ کیا پس جب ''انت طالق'' کے بعد سکوت ہوگیا تو اس ''انت طالق'' کا شرط (ان دخلت الدار) کیساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا اور جب اس ''انت طالق'' کا شرط کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو اس کے ذریعہ فوری طور سے طلاق واقع ہوجائے گی اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اسلئے وہ اس ایک طلاق سے بائنہ ہوجائے گی اور اس پر عدت واجب نہ ہوگی اور غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے چوں کہ اس پر عدت واجب نہیں ہوئی اس لئے یہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی اور جب محل باقی نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوجائے گی شارح کہتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ شرط موخر ہو۔

وَلَوْ قَدَّمَ الشَّرْطَ بِاَنْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تَعَلَّقَ الْاَوَّلُ بِهٖ وَوَقَعَ الثَّانِيْ وَلَغَا الثَّالِثُ لِاَنَّ الْاَوَّلَ مُتَّصِلٌ بِالشَّرْطِ فَلَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ مُعَلَّقًا بِهٖ ثُمَّ لَمَّاسَكَتَ وَقَالَ طَالِقٌ وَقَعَ هٰذَا الثَّانِيْ فِي الْحَالِ ثُمَّ لَمَّا قَالَ طَالِقٌ لَغَاهٰذَا الثَّالِثُ لِعَدَمِ الْمَحَلِّ وَفَائِدَةُ تَعَلُّقِ الْاَوَّلِ اَنَّهٗ اِنْ مَلَكَهَا ثَانِيًا بِالنِّكَاحِ وَوُجِدَ الشَّرْطُ يَقَعُ الطَّلَاقُ حِيْنَئِذٍ بِالتَّعْلِيْقِ السَّابِقِ وَلَايُقَالُ اِذَا كَانَ التَّرَاخِيْ فِي التَّكَلُّمِ بَقِيَ قَوْلُهٗ طَالِقٌ بِلَامُبْتَدَأٍ فَكَيْفَ يَقَعُ لِاَنَّا نَقُوْلُ يُضْمَرُ الْمُبْتَدَأُ بِدَلَالَةِ الْعَطْفِ لِاَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ فَكَاَنَّهٗ قَالَ ثُمَّ اَنْتِ طَالِقٌ بِخِلَافِ الشَّرْطِ فَاِنَّهٗ زَائِدٌ لَايَحْتَاجُ اِلٰى تَقْدِيْرِهٖ۔

Marfat.com

ترجمہ:۔اور اگر شرط مقدم ہو اس طور پر کہ ''ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق'' کہے تو پہلی طلاق شرط پر معلق ہو جائے گی اور دوسری واقع ہوگی اور تیسری لغو ہو جائے گی کیوں کہ پہلی طلاق شرط سے متصل ہے لہذا ضروری ہے کہ وہ اس پر معلق ہو پھر جب اس نے سکوت کیا اور طالق کہا تو یہ دوسری فوراً واقع ہوگئی پھر جب طالق کہا تو یہ تیسری محل نہ رہنے کی وجہ سے لغو ہوگئی طلاق اول کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر وہ بذریعہ نکاح اس مطلقہ کا مالک ہو گیا اور شرط پائی گئی تو تعلیق سابق کی بنا پر اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ جب تراخی تکلم میں ہے تو اس کا قول طالق بلا مبتداء باقی رہا لہذا طلاق کس طرح واقع ہوگی اسلئے کہ ہم جواب دینگے کہ دلالت عطف کے سبب مبتدأ مقدر ہوگا کیوں کہ یہ ضروری ہے پس گویا اس نے ''ثم انت طالق'' کہا برخلاف شرط کے کیوں کہ یہ ایک زائد شی ہے اس کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔

تشریح:۔اگر شوہر نے شرط کو مقدم کیا اور یہ کہا ''ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق'' تو اس صورت میں حضرت امام صاحب کے نزدیک طلاق اول شرط پر معلق ہوگی اور طلاق ثانی فوراً واقع ہو جائے گی اور طلاق ثالث لغو ہو جائے گی۔ دلیل یہ ہے کہ طلاق اول شرط کیساتھ متصل ہے لہذا طلاق اول شرط پر بالیقین معلق ہوگی اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ تکلم میں تراخی ہے اسلئے یہ ایسا ہو گیا گویا متکلم نے ''فانت طالق'' کہہ کر سکوت کیا اور پھر ''طالق'' کہا تو یہ طلاق ثانی اسی وقت واقع ہو جائے گی کیونکہ طلاق اول، شرط پر معلق ہونے کی وجہ سے فی الحال واقع نہیں ہوئی اور جب طلاق اول واقع نہیں ہوئی تو طلاق ثانی کیلئے محل موجود ہے اور جب طلاق ثانی کیلئے محل موجود ہے تو طلاق ثانی واقع ہو جائے گی پھر جب تھوڑے سے توقف کے بعد اس نے طالق کہا تو یہ لغو ہو جائے گا کیونکہ طلاق ثانی کی وجہ سے غیر مدخول بہا عورت بلا عدت بائنہ ہوگئی ہے اور جب وہ طلاق ثانی کی وجہ سے بلا عدت بائنہ ہوگئی تو تیسری طلاق کیلئے محل نہ رہی پس محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے تیسری طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ لغو ہو جائے گی۔

''وفائدۃ تعلق الاول الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب عورت غیر مدخول بہا ہے اور طلاق ثانی سے بلا عدت کے بائنہ ہوگئی ہے تو محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے طلاق اول بھی لغو ہو جانی چاہئے اس کو شرط پر معلق کرنے سے کیا فائدہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اول کو شرط پر معلق کرنے سے فائدہ یہ ہے کہ اگر اسی شوہر نے دوبارہ اس عورت کیساتھ نکاح کیا اور پھر دخول دار کی شرط پائی گئی تو تعلیق سابق کی وجہ سے اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ بہر حال اس فائدے کے پیش نظر طلاق اول کو شرط پر معلق باقی رکھا گیا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب امام صاحب کے نزدیک تکلم میں تراخی ہوتی ہے اور ''ان دخلت الدار فانت طالق'' کے بعد سکوت پایا گیا تو اس کے بعد متکلم کا قول ''طالق'' بلا مبتداء کے رہا اور بغیر مبتداء کے صرف ''طالق'' سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہذا طلاق ثانی کیسے واقع ہوگی ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دلالت عطف کی وجہ سے مبتداء کا مقدر ماننا ضروری ہے اسلئے کہ دوسرا طالق پہلے طالق پر معطوف ہے اور معطوف علیہ سے پہلے جو عبارت مذکور ہوتی ہے اس کو معطوف سے پہلے بھی مقدر مانا جاتا ہے جیسے ''جاءنی زید وعمرو'' کی تقدیری عبارت یہ ہے ''جاءنی زید، جاءنی عمرو'' پس یہاں چونکہ معطوف علیہ یعنی طالق اول سے پہلے انت مبتداء ہے لہذا معطوف

Marfat.com

یعنی دوسرے طالق سے پہلے بھی انت مبتداء مقدر ہوگا گویا متکلم نے یوں کہا ''ان دخلت الدار فانت طالق ثم انت طالق'' پس جب طلاق ثانی بتقدیر مبتداء ''انت طالق'' ہے تو یہ کلام مفید ہوگا اور اس سے طلاق واقع ہو جائیگی لیکن اس پر اعتراض ہوگا کہ جس طرح لفظ ''انت'' مبتداء مقدر ہے اسی طرح شرط یعنی ''ان دخلت الدار'' کو بھی مقدر مان لیا جائے اور جب طلاق ثانی اور ثالث سے پہلے شرط مقدر ہوگی تو اول کی طرح ثانی اور ثالث بھی شرط پر معلق ہو جائیں گی اسکا جواب یہ ہے کہ شرط ایک زائد چیز ہے کلام اسکے بغیر بھی درست ہو جاتا ہے لہٰذا اس کو مقدر ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور بغیر مبتداء کے لفظ طالق چوں کہ غیر مفید ہے اسلئے اسکو مفید اور درست کرنے کیلئے مبتداء کو مقدر ماننا ضروری ہے۔

وَقَالَا يَتَعَلَّقْنَ جَمِيْعًا وَيَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيْبِ لِاَنَّ الْوَصْلَ فِيْ التَّكَلُّمِ مُتَحَقَّقٌ عِنْدَهُمَا وَلَافَصْلَ فِيْ الْعِبَارَةِ فَيَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالشَّرْطِ سَوَاءٌ قَدَّمَ الشَّرْطَ اَوْ اَخَّرَ وَلٰكِنَّ فِيْ وَقْتِ الْوُقُوْعِ يَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيْبِ فَاِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَقَعُ الثَّالِثُ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَقَعُ الْاَوَّلُ وَبَانَتْ بِهٖ وَلَايَقَعُ الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ وَاَمَّا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَؒ فَاِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا فَقَدْ عَلِمْتَ حَالَهَا وَاِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا فَاِنْ قَدَّمَ الْجَزَاءَ يَقَعُ الْاَوَّلُ وَالثَّانِيْ فِيْ الْحَالِ وَتَعَلَّقَ الثَّالِثُ بِالشَّرْطِ فَكَاَنَّهٗ سَكَتَ عَلَى الْاَوَّلَيْنِ ثُمَّ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَ الْاَوَّلُ بِالشَّرْطِ وَوَقَعَ الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ فِي الْحَالِ لِمَا قُلْنَا هٰكَذَا قِيْلَ۔

ترجمہ :۔صاحبینؒ نے کہا کہ یہ تینوں طلاقیں معلق ہوں گی اور حسب ترتیب واقع ہونگی اسلئے کہ صاحبین کے نزدیک وصل فی التکلم ثابت ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہے لہٰذا تمام طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا موخر ہو لیکن وقوع کے وقت حسب ترتیب واقع ہوں گی پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو تین واقع ہوں گی اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اول واقع ہوگی اور اس سے بائنہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری واقع نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اسکا حال تم کو معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو پس اگر جزاء مقدم ہو تو اول اور ثانی فی الحال واقع ہو جائیں گی اور ثالث شرط پر معلق ہوگی گویا اس نے اولین پر سکوت کیا پھر کہا ''انت طالق ان دخلت الدار'' اور اگر شرط مقدم ہو تو اول شرط پر معلق ہوگی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح :۔مذکورہ مختلف فیہ مسئلہ میں صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی اور وجود شرط کے وقت تینوں حسب ترتیب نازل ہوں گی دلیل یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک کلمہ ثم کی وجہ سے تکلم میں تراخی نہیں ہوتی ہے بلکہ تکلم میں وصل ہوتا ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہوتا پس جب صاحبینؒ کے نزدیک تکلم میں وصل ہے تو تمام طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا موخر ہو لیکن وجود شرط کے وقت ان کا نزول اسی ترتیب سے ہوگا جس ترتیب سے مذکور ہیں چنانچہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس پر تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ مدخول بہا عورتیں تین طلاقوں کا محل ہوتی ہے اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ غیر مدخول بہا عورت بلا عدت بائنہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری محل موجود نہ ہونے کی وجہ سے واقع نہ ہوں گی۔

Marfat.com

شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کا حکم بالتفصیل سابقہ متن میں معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو اور جزاء مقدم ہو یعنی یوں کہا ہو ''انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار'' تو پہلی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط پر معلق ہوگی گویا شوہر نے ''انت طالق ثم طالق'' کہہ کر سکوت کیا اور پھر ''انت طالق ان دخلت الدار'' کہا پس جب طلاق اول اور ثانی کے بعد سکوت پایا گیا تو ان دونوں کا شرط کیساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا بلکہ یہ دونوں فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق شرط پر معلق ہوگی حتی کہ اگر اس مدخول بہا کی عدت کے زمانے میں دخول دار کی شرط پائی گئی تو یہ تیسری طلاق بھی وجود شرط کے وقت واقع ہو جائے گی اور اگر شرط مقدم ہو اور یوں کہا ہو ''ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق'' تو طلاقِ اول شرط پر معلق ہو جائے گی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ دلیل پہلے گزر چکی ہے کہ طلاق اول پر امام صاحب کے نزدیک سکوت پایا گیا پھر ثانی اور ثالث کا تکلم کیا پس جب اول پر سکوت پایا گیا تو شرط کیساتھ صرف اول کا تعلق ہوا اور اول ہی شرط پر معلق ہوئی۔ دوسری اور تیسری کا شرط کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اور عورت مدخول بہا ہونے کی وجہ سے دو طلاقوں کا محل بھی ہے لہٰذا یہ دونوں طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ الحاصل علماء نے ایسا ہی کہا ہے۔

وَفِیْ قَوْلِهٖ فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِه ثُمَّ لِيَاْتِ بِالَّذِیْ هُوَخَيْرٌ بَيَانٌ لِلْمَجَازِ كَلِمَةُ ثُمَّ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيْقَتِهَا وَجَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَاَنَّ الشَّافِعِیَّ يَقُوْلُ بِجَوَازِ تَقْدِيْمِ الْكَفَّارَةِ بِالْمَالِ عَلَى الْحِنْثِ لِاَنَّهٗ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ فَرَاٰى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِه ثُمَّ لِيَاْتِ بِالَّذِیْ هُوَخَيْرٌ فَاِتْيَانُ الْخَيْرِ كِنَايَةٌ عَنِ الْحِنْثِ وَذَكَرَهَا بِلَفْظِ ثُمَّ بَعْدَ التَّكْفِيْرِ فَعُلِمَ اَنَّ تَقْدِيْمَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ جَائِزٌ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ اَنَّ لَفْظَ ثُمَّ فِیْ هٰذَا الْحَدِيْثِ۔

ترجمہ:۔ اور حضور ﷺ کی حدیث ''فلیکفر عن یمینہ ثم لیات بالذی ہو خیر'' میں کلمہ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا بیان ہے اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ قسم توڑنے پر کفارہ بالیہ کو مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں کیوں کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے جو شخص کسی کام پر قسم کھائے پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو اس کو چاہئے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ دیدے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو پس اتیان خیر قسم توڑنے سے کنایہ ہے اور اس کو لفظ ثم تکفیر کے بعد ذکر کیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ حانث پر کفارہ کو مقدم کرنا جائز ہے۔

تشریح:۔ فاضل مصنف نے کلمہ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اسکے مجازی معنی کو بیان کیا ہے اور یہ عبارت ایک سوال مقدر کا بھی جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ امام شافعیؒ کفارہ بالمال کو حانث ہونے پر مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں حالانکہ احناف اس کے قائل نہیں ہیں امام شافعیؒ کی دلیل یہ حدیث ہے ''من حلف علی یمین فرای غیر ہا خیرا منہا فلیکفر عن یمینہ ثم لیات بالذی ہو خیر'' یعنی اگر کسی شخص نے کسی کام پر قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو اس کو اپنی قسم کا کفارہ دینا چاہئے اور پھر وہ کام کرنا چاہئے جو اس سے بہتر ہو۔ ابوداود میں یہ روایت اس طرح ہے ''عن عبدالرحمن بن سمرہ قال قال لی النبی ﷺ یاعبدالرحمن بن سمرہ اذا حلفت علی یمین فرایت غ

Marfat.com

ھاخیراً منھا فکفر عن یمینک ثم ائت الذی ھو خیر ۔'' اے عبدالرحمان اگر تو کسی کام پر قسم کھائے پھر تو اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو تو اپنی یمین کا کفارہ دے پھر وہ کام کر جو بہتر ہو دونوں حدیثوں میں اتیان خیر سے کنایۃً حنث (قسم توڑنا) مراد ہے اور اس حانث ہونے کو تکفیر کے بعد کلمہ ثم کے ذریعہ ذکر کیا ہے لہٰذا اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ کفارہ کو حانث ہونے پر مقدم کرنا جائز ہے۔ حالانکہ یہ بات مسلک احناف کے خلاف ہے۔

اُسْتُعِیْرَ بِمَعْنَی الْوَاوِ عَمَلاً بِحَقِیْقَةِ الْاَمْرِ تَدُلُّ عَلَیْهِ الرِّوَایَةُ الْاُخْرٰی وَهِیَ قَوْلُهٗ فَلْیَاْتِ بِالَّذِیْ هُوَ خَیْرٌ ثُمَّ لِیُکَفِّرْ عَنْ یَمِیْنِهٖ فَاِنَّهٗ یَقْتَضِیْ تَقْدِیْمَ الْحِنْثِ عَلَی الْکَفَّارَةِ فَوَجَبَ التَّطْبِیْقُ بَیْنَهُمَا بِاَنْ یَّجْعَلَ ثُمَّ فِی الرِّوَایَةِ الْاُوْلٰی بِمَعْنَی الْوَاوِ فَیُفْهَمُ مِنْهُ وُجُوْبُ کِلَا الْاَمْرَیْنِ اَعْنِیْ الْکَفَّارَةَ وَالْحِنْثَ مِنْ غَیْرِ تَقْدِیْمِ اَحَدِهِمَا عَلَی الْآخَرِ ثُمَّ یُفْهَمُ التَّرْتِیْبُ وَهُوَ تَقْدِیْمُ الْحِنْثِ عَلَی الْکَفَّارَةِ مِنَ الرِّوَایَةِ الْاُخْرٰی وَلَمْ یُعْکَسْ لِاَنَّ تَقْدِیْمَ الْکَفَّارَةِ عَلَی الْحِنْثِ غَیْرُ وَاجِبٍ بِالْاِتِّفَاقِ غَایَتُهٗ اَنَّهٗ جَائِزٌ عِنْدَالشَّافِعِیِّ فَلَوْ عَمِلْنَا بِالرِّوَایَةِ الْاُوْلٰی یَلْزَمُ وُجُوْبُ تَقْدِیْمِ الْکَفَّارَةِ عَلَی الْحِنْثِ وَهُوَ خِلَافُ الْاِجْمَاعِ وَیَلْزَمُ تَخْصِیْصُ الْکَفَّارَةِ بِالْمَالِ مِنْ غَیْرِ مُرَجِّحٍ وَیَلْزَمُ اِلْغَاءُ الرِّوَایَةِ الْاُخْرٰی فَلِذَا عَمِلْنَا بِالرِّوَایَةِ الْاُخْرٰی وَجَعَلْنَا لَفْظَ ثُمَّ فِی الْاُوْلٰی بِمَعْنَی الْوَاوِ لِیَبْقَی الْاَمْرُ عَلٰی حَقِیْقَتِهٖ لِاَنَّ الْمَجَازَ فِی الْحَرْفِ خَیْرٌ مِنَ الْمَجَازِ فِی الْفِعْلِ بِحَمْلِ الْاَمْرِ عَلَی الْاِبَاحَةِ وَنَحْوِهَا۔

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس حدیث میں کلمہ ثم واو کے معنی میں مستعار ہے تا کہ حقیقت امر پر عمل ہو سکے اس پر دوسری روایت بھی دلالت کرتی ہے اور وہ حضور ﷺ کا قول ''فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ'' ہے کیوں کہ یہ حدیث کفارہ پر حانث ہونے کی تقدیم کا تقاضہ کرتی ہے لہذا دونوں کے درمیان تطبیق ضروری ہے اس طور پر کہ کلمہ ثم پہلی روایت میں واؤ کے معنی میں کر دیا جائے تا کہ اس سے دونوں امر یعنی کفارہ اور حنث کا بغیر ایک کی دوسرے پر تقدیم کے وجوب سمجھا جائے پھر دوسری روایت سے ترتیب یعنی کفارہ پر حانث ہونے کی تقدیم کو سمجھ لیا جائے اور اس کا برعکس نہیں کیا کیوں کہ حانث ہونے پر کفارہ کی تقدیم بالاتفاق واجب نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے پس اگر ہم پہلی روایت پر عمل کرتے تو حانث ہونے پر کفارہ کی تقدیم کا وجوب لازم آتا حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے اور بغیر کسی مرجح کے کفارہ بالمال کی تخصیص بھی لازم آتی اور دوسری روایت کو لغو کر دینا لازم آتا پس ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا اور پہلی روایت میں لفظ ثم کو واؤ کے معنی میں کر دیا تا کہ امر اپنی حقیقت پر باقی رہے کیوں کہ مجاز فی الحرف امر کو اباحت وغیرہ پر محمول کر کے مجاز فی الفعل سے بہتر ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے مذکورہ سوال اور امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حدیث میں کلمہ ثمہ واؤ کے معنی میں مستعار ہے اور ثم اور واو کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ واو مطلق عطف کیلئے آتا ہے اور ثم عطف مقید یعنی عطف مع التراخی کیلئے آتا ہے پس یہ اطلاق مقید اور ارادہ مطلق کے قبیل سے ہوگا یعنی مقید بول کر مطلق مراد لیا گیا ہے اور مقید بول کر مطلق مراد لینا مجاز ہے لہٰذا یہاں حدیث میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں

Marfat.com

مستعار لینا بھی مجاز ہوگا اور اس حدیث میں کلمہ ثم کو واو کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے تا کہ امر یعنی فلیکفر کی حقیقت (وجوب) پر عمل کیا جا سکے اسلئے کہ اگر ثم کو اس کی حقیقت پر باقی رکھا گیا اور اس کو واو کے معنی میں مستعار نہ لیا گیا تو فلیکفر، امر کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا کیوں کہ اگر فلیکفر، امر کو بھی اس کی حقیقت یعنی وجوب پر باقی رکھا گیا تو اس صورت میں تقدیم کفارہ علی الحنث کا وجوب ثابت ہوگا حالانکہ تقدیم کفارہ علی الحنث بالاجماع واجب نہیں ہے اگر چہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس حدیث پر عمل کرنے کیلئے امر کو مجازاً اباحت پر محمول کرنا پڑے گا حالانکہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کرنے کی بہ نسبت حرف میں مجاز کا ارتکاب کرنا زیادہ بہتر ہے لہٰذا کلمہ ثم کو واوَ کے معنی میں مستعار لینا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت امر کو اباحت پر محمول کرنے کے۔

بہر حال اس حدیث میں کلمہ ثم واوَ کے معنی میں مستعار ہے اور اس پر ایک دوسری روایت یعنی ''فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ'' بھی دلالت کرتی ہے، حاصل یہ ہے کہ حانث ہونے کی وجہ سے کفارہ ادا کرنے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں اور ان دونوں میں تعارض ہے اس طور پر کہ پہلی حدیث تقدیم کفارہ علی الحنث کا تقاضہ کرتی ہے اور دوسری حدیث تقدیم حنث علی الکفارہ کا تقاضہ کرتی ہے لہٰذا تعارض دور کرنے کیلئے ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنا واجب ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق کی صورت یہ ہے کہ پہلی روایت میں کلمہ ثم کو واوَ کے معنی میں لیا گیا ہے اور واوَ صرف مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے ترتیب کے معنی پر دلالت نہیں کرتا لہٰذا اس پہلی حدیث سے کفارہ اور حنث دونوں کا وجوب مفہوم ہوگا اس سے قطع نظر کہ مقدم کون ہے اور موخر کون ہے پھر دوسری روایت میں کلمہ ثم جو اپنی حقیقت پر ہے اس سے ترتیب مفہوم ہوگی یعنی تقدیم حنث علی الکفارہ کا وجوب ثابت ہوگا۔ اور اس صورت میں احناف کا مذہب ثابت ہوگا نہ کہ شوافع کا۔

لیکن اس پر شوافع کی طرف سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ تطبیق پیدا کرنے کیلئے اس کا برعکس کیوں نہیں کیا گیا یعنی اگر روایت اولی میں کلمہ ثم کو اس کی حقیقت پر رکھا جاتا اور روایت ثانیہ میں کلمہ ثم کو واوَ کے معنی میں مستعار لیا جاتا تو اس صورت میں شوافع کا مذہب یعنی تقدیم کفارہ علی الحنث ثابت ہو جاتا ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ امام شافعی کا مذہب ایسا کرنے سے بھی ثابت نہ ہوگا کیوں کہ اگر روایت ثانیہ میں کلمہ ثم کو واوَ کے معنی میں لیا جائے اور روایت اولیٰ میں ثم کو اس کی حقیقت پر باقی رکھا جائے تو اس صورت میں تقدیم کفارہ علی الحنث کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔ حالانکہ اس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اتنی بات ہے کہ امام شافعیؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ نے احناف کے مذہب کی ترجیح کو ثابت کرنے کیلئے فرمایا ہے کہ اگر ہم من دعن روایت اولیٰ پر عمل کریں تو چند خرابیاں لازم آئیں گی۔

(۱) تقدیم کفارہ علی الحنث کا وجوب لازم آئے گا حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔

(۲) روایت اولیٰ مطلق ہے اس سے کفارہ بالمال اور کفارہ بالصوم دونوں کی تقدیم علی الحنث ثابت ہوتی ہے حالانکہ امام شافعیؒ صرف کفارہ بالمال کی تقدیم علی الحنث کے جواز کے قائل ہیں اور کفارہ بالصوم کی تقدیم علی الحنث کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ پس بغیر مرجح کے کفارہ بالمال کی

Marfat.com

تخصیص لازم آئے گی حالانکہ یہ بھی درست نہیں ہے۔

(۳) پہلی روایت پر عمل کرنے کی صورت میں دوسری روایت کو بالکل لغو کر دینا لازم آئے گا۔

ان خرابیوں کی وجہ سے ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا اور پہلی روایت میں کلمہ ثم کو واو کے معنی میں قرار دیا اور ہم نے ایسا اسلئے کیا تا کہ امر (فلیکفر) اپنی حقیقت یعنی وجوب پر باقی رہے کیوں کہ حرف یعنی کلمہ ثم میں مجاز کا ارتکاب کرنا یعنی واو کے معنی میں لینا اس سے بہتر ہے کہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کیا جائے یعنی امر کو اباحت یا ندب کے معنی پر محمول کیا جائے۔

وَبَل لِاثْبَاتِ مَا بَعْدَهُ وَالاعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ عَلٰى سَبِيْلِ التَّدَارُكِ اَىْ تَدَارُكِ الْغَلَطِ بِمَعْنٰى اِنَّاغَلِطْنَا فِىْ تَكَلُّمِ مَا قَبْلَ بَلْ اِذْ لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْداً لَنَا وَاِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مَا بَعْدَهُ لَاانَّهُ خَطَاءٌ فِى الْوَاقِعِ وَنَفْسِ الْاَمْرِ فَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِىْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو كَانَ مَعْنَاهُ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ اِثْبَاتُ الْمَجِئِ لِعَمْرٍو لَا لِزَيْدٍ فَزَيْدٌ يَحْتَمِلُ مَجِيْئَهُ وَعَدَمَهُ فَاِذَا زِدْتَ عَلَيْهِ لَا فَتَقُوْلُ جَاءَنِىْ زَيْدٌ لَابَلْ عَمْرٌو كَانَ نَصًّا فِىْ نَفْىِ الْمَجِئِ عَنْ زَيْدٍ هٰذَا اِذَا جَاءَ فِى الْاِثْبَاتِ وَاِنْ جَاءَ فِى النَّفْىِ بِاَنْ يُّقَالَ مَاجَاءَنِىْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو فَقِيْلَ يَصْرِفُ النَّفْىَ اِلٰى عَمْرٍو وَقِيْلَ يَصْرِفُ الْاِثْبَاتَ اِلَيْهِ عَلٰى مَا عُرِفَ فِى النَّحْوِ۔

ترجمہ:۔اور کلمہ بل اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور ماقبل سے اعراض کرنے کیلئے تدارک کے طور پر آتا ہے یعنی غلطی کی تلافی کیلئے آتا ہے یعنی ہم نے کلمہ بل کے ماقبل کے تلفظ میں غلطی کی ہے اس لئے کہ وہ ہمارا مقصود نہیں ہے ہمارا مقصود تو بل کا مابعد ہے نہ یہ کہ وہ واقع اور نفس الامر میں خطاء تھی پس جب تو ''جاءنی زید بل عمرو'' کہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس عبارت سے مقصود مجیئت کا اثبات عمرو کیلئے ہے زید کیلئے نہیں ہے پس زید کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں پھر جب تو اس پر کلمہ لا زیادہ کر کے ''جاءنی زید لا بل عمرو'' کہے گا تو یہ ''لا'' زید سے مجیئت کی نفی میں نص ہوگا، یہ مذکورہ معنی اس وقت ہے جب کہ کلمہ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا بایں طور کہ کہا جائے ''ماجاءنی زید بل عمرو'' تو کہا گیا کہ نفی عمرو کی طرف منصرف ہوگی اور کہا گیا کہ نحو کے معروف طریقہ پر عمرو کی طرف اثبات منصرف ہوگا۔

تشریح:۔حروف عطف میں سے کلمہ بل کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمہ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن ہو اور اگر اعراض ممکن نہ ہو تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ متکلم نے کلمہ بل کے ماقبل کے تلفظ اور اظہار مقصود میں غلطی کی ہے کیوں کہ کلمہ بل سے پہلے جو بیان کیا گیا ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود بل کے بعد والا بیان ہے۔اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ کلمہ بل کا مقابل یعنی معطوف علیہ باطل اور نفس الامر میں غلط ہے بلکہ وہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے نہ اس کا اثبات مقصود ہے اور نہ اس کی نفی مقصود ہے۔ بہر حال غلطی کے تدارک کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ بل کے ماقابل یعنی معطوف علیہ کے بارے میں جو خبر دی گئی ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود کلمہ بل کے بعد یعنی معطوف کے بارے میں خبر دینا ہے چنانچہ اگر کسی نے ''جاءنی زید بل عمرو'' کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عبارت سے متکلم کا مقصود عمرو

Marfat.com

کے آنے کو ثابت کرنا ہے زید کے آنے کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے زید تو مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔ اور اگر کلمہ لا زیادہ کر کے ''جاءنی زید لا بل عمرو'' کہا گیا تو یہ ''لا'' کی زیادتی اس بارے میں نص ہوگی کہ زید نہیں آیا ہے بلکہ عمرو آیا ہے یعنی ''لا'' زیادہ کرنے کی صورت میں زید (معطوف علیہ) مسکوت عنہ کے درجہ میں نہیں ہوگا بلکہ اس کا نہ آنا منصوص اور متیقن ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اول (معطوف علیہ) سے اعراض اور ثانی (معطوف) کا اثبات اس صورت میں ہے جبکہ کلمہ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا مثلاً ''ماجاءنی زید بل عمرو'' کہا گیا تو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ اس صورت میں نفی معطوف یعنی عمرو کی طرف منصرف اور راجع ہو جائے گی اور معطوف علیہ یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور اس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو تو نہیں آیا لیکن زید کا نہ آنا اور آنا دونوں محتمل ہیں یعنی متکلم کا مقصود نہ زید کی آمد کو ثابت کرنا ہے اور نہ اس کی نفی کرنا ہے اور بعض حضرات علماء نے فرمایا ہے کہ عمرو یعنی معطوف کی طرف اثبات منصرف اور راجع ہوگا اور معطوف علیہ یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا۔ ان حضرات کے نزدیک اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو تو آیا ہے لیکن زید کا نہ آنا اور آنا دونوں محتمل ہیں متکلم نہ تو زید کیلئے آنا ثابت کرنا چاہتا ہے اور نہ آنے کی نفی کرنا چاہتا ہے۔

فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار اما في الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسئلة الطلاق اراد ان يضرب عن الواحدة الى الاثنتين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق لاجرم يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث.

ترجمہ:۔ چنانچہ جب کوئی شخص اپنی مدخول بہا بیوی سے ''انت طالق واحدة بل ثنتين'' کہے تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ شوہر اول کے ابطال کا مالک نہیں ہے لہٰذا کلمہ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہوں گی یہ ایک تفریعی مسئلہ ہے اس بات پر کہ کلمہ بل اپنے مقابل سے اعراض کیلئے آتا ہے یعنی اس کے ماقبل سے اعراض اسی صورت میں درست ہوتا ہے جب کہ بل کا ماقبل اعراض کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے لیکن انشاءات میں ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اول وثانی سب واقع ہوں گی پس مسئلہ طلاق میں شوہر نے واحدہ سے اثنین کی طرف اعراض کرنے کا ارادہ کیا ہے پس قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اول واقع نہ ہو بلکہ دوسری واقع ہو لیکن چونکہ طلاق سے اعراض درست نہیں ہے تو بلاشبہ اول وآخر سب پر عمل ہوگا اور تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

تشریح:۔ اس بات پر کہ کلمہ بل اعراض کیلئے آتا ہے مصنفؒ نے ایک تفریعی مسئلہ ذکر کیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی مدخول بہا بیوی سے کہا ''انت طالق واحدة بل ثنتين'' تو اس پر کلمہ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ کلمہ بل کے ماقبل جو طلاق ہے شوہر اس کو باطل کرنے اور اس سے اعراض کرنے کا مالک نہیں ہے اور اس کو باطل کرنے کا مالک اسلئے نہیں ہے کہ کلمہ بل کے مقابل

Marfat.com

سے اعراض اسی وقت درست ہوتا ہے جب کہ کلمہ بل کا ماقبل اعراض قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے کیوں کہ خبر صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا خبر میں کذب سے صدق کی طرف اعراض کیا جا سکتا ہے جیسے ''جاءنی زید بل عمرو'' میں ہے کہ زید کے بارے میں آنے کی جو خبر دی گئی ہے وہ غلط ہے بلکہ عمرو کا آنا صحیح ہے۔

اور رہا انشاءات میں تو یہ ممکن نہیں ہے کیوں کہ انشاء میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا حکم تکلم کرتے ہی بغیر کسی توقف کے واقع ہو جاتا ہے اور جب تکلم کرتے ہی انشاء کا حکم واقع ہو جاتا ہے تو اس سے اعراض ممکن نہ ہوگا پس مسئلہ طلاق میں چونکہ شوہر نے واحدہ سے اثنتین کی طرف اعراض کرنے کا ارادہ کیا ہے اسلئے قیاس یہی چاہتا ہے کہ اول یعنی کلمہ بل کے ماقبل کی طلاق واقع نہ ہو اور کلمہ بل کے مابعد کی دو طلاقیں واقع ہوں لیکن چونکہ طلاق انشاء کے قبیل سے ہے اسلئے اس سے اعراض کرنا درست نہیں ہے بلکہ اس سے اعراض متکلم کی قدرت ہی میں نہیں ہے اور جب طلاق سے اعراض درست نہیں ہے تو کلمہ بل سے پہلے جو ایک طلاق ہے وہ بھی واقع ہوگی اور کلمہ بل کے بعد جو دو طلاقیں ہیں وہ بھی واقع ہو جائیں گی اس طرح مذکورہ کلام سے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

فوائد :۔ مصنف نے متن میں موطوءَ کی قید اسلئے ذکر کی ہے کہ اگر شوہر نے یہ کلام غیر موطوءَ سے کیا ہو تو اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ جب شوہر نے غیر موطوءہ سے ''انت طالق واحدۃ'' کہا اور اس سے اعراض ممکن نہیں ہے تو یہ ایک طلاق واقع ہوگئی اور غیر موطوءہ بلا عدت کے بائنہ ہوگئی اور جب اس پر عدت نہیں ہے تو اب وہ کسی اور طلاق کا محل نہ رہی اور جب وہ طلاق کا محل نہ رہی تو کلمہ بل کے بعد کی دونوں طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

بِخِلَافِ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفٌ بَلْ اَلْفَانِ جَوَابٌ عَنْ قِيَاسِ زُفَرَ فَاِنَّهٗ يَقِيْسُ مَسْأَلَةَ الْاِقْرَارِ عَلٰى مَسْأَلَةِ الطَّلَاقِ فَيَقُوْلُ يَلْزَمُ هٰذَا الْمِثَالَ ثَلٰثَةُ آلَافٍ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّهٗ اِقْرَارٌ وَاِخْبَارٌ وَهُوَ يَحْتَمِلُ الْاِضْرَابَ وَتَدَارُكَ الْغَلَطِ فَيُعْمَلُ عَلٰى اَصْلِهٖ وَالطَّلَاقُ اِنْشَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّدَارُكَ فَجَاءَتْ فِيْهِ الضَّرُوْرَةُ الدَّاعِيَةُ اِلَى الْعَمَلِ بِهِمَا۔

ترجمہ:۔ برخلاف مقر کے قول ''لہ علی الف بل الفان'' کے، یہ امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے کیوں کہ وہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس مثال میں تین ہزار لازم ہوں گے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کلام اقرار و اخبار ہے جو اعراض اور غلطی کے تدارک کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس کی اصل پر عمل کیا جائے گا اور طلاق انشاء ہے تدارک کا احتمال نہیں رکھتی ہے پس اس میں ایسی ضرورت آپڑی جو دونوں جانب پر عمل کرنے کی داعی ہے۔

تشریح :۔ اس عبارت میں حضرت امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے کیوں کہ وہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس طرح ''انت طالق واحدہ بل ثنتین'' سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح ''لہ علی الف بل الفان'' سے بھی مقر پر تین ہزار واجب ہوں گے لیکن ہماری طرف سے اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ ''لہ علی الف بل الفان'' اقرار و اخبار ہے جو اعراض اور غلطی کی تلافی کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس

Marfat.com

کی اصل پر عمل کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ مقر نے ''لہ علی الف'' کہہ کر ایک ہزار کا اقرار کیا تھا مگر جب ''بل الفان'' کہا تو اس نے ''بل'' کے ماقبل یعنی ''الف'' سے اعراض کیا اور یہ باور کرایا کہ میں نے یہ غلط کہا ہے اور ''الفان'' کا اثبات کیا یعنیہ کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ مجھ پر دو ہزار ہیں اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی ''سنی ستون بل سبعون'' کہے یعنی میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر سال ہے اور رہی طلاق تو از قبیل انشاء ہے اعراض اور غلطی کی تلافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے لہٰذا طلاق میں ایسی ضرورت موجود ہے جو بل کے ماقبل او مابعد دونوں پر عمل کرنیکا تقاضہ کرتی ہے پس دونوں پر عمل کے نتیجہ میں تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَلٰكِنْ لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ اَیْ دَفْعِ تَوَهُّمِ نَاشٍ مِنَ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَقَوْلِكَ مَاجَاءَنِیْ زَیْدٌ فَاُوْهِمَ اَنَّ عَمْرًوا اَیْضاً لَمْ یَجِئْ لِمُنَاسَبَةٍ وَمُلَازَمَةٍ بَیْنَهُمَا فَاسْتَدْرَكَ بِقَوْلِكَ لٰكِنَّ عَمْرواً وَهِیَ اِنْ كَانَتْ مُخَفَّفَةً فَهِیَ عَاطِفَةٌ وَاِنْ كَانَتْ مُشَدَّدَةً فَهِیَ مُشَبِّهَةٌ مُشَارِكَةٌ لِلْعَاطِفَةِ فِی الْاِسْتِدْرَاكِ ثُمَّ اِنْ كَانَ عَطْفُ مُفْرَدٍ عَلٰی مُفْرَدٍ یَشْتَرِطُ وُقُوْعُهَا بَعْدَ النَّفْیِ وَاِنْ كَانَ عَطْفُ جُمْلَةٍ عَلٰی جُمْلَةٍ یَقَعُ بَعْدَ النَّفْیِ وَالْاِثْبَاتِ جَمِیْعًا غَیْرَ اَنَّ الْعَطْفَ اِنَّمَا یَصِحُّ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَاْنَفٌ یَعْنِیْ اَنَّ لٰكِنَّ وَاِنْ كَانَتْ لِلْعَطْفِ لٰكِنَّ الْعَطْفَ اِنَّمَا یَصِحُّ اِذَا كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا مُرْتَبِطًا وَنَعْنِیْ بِالْاِتِّسَاقِ اَنْ یَّكُوْنَ لٰكِنَّ مَوْصُوْلًا بِالْكَلَامِ السَّابِقِ وَلَا یَكُوْنُ نَفْیَ فِعْلٍ وَاِثْبَاتِهٖ بِعَیْنِهٖ بَلْ یَكُوْنُ النَّفْیُ رَاجِعًا اِلٰی شَیْءٍ وَالْاِثْبَاتُ اِلٰی شَیْءٍ آخَرَ وَاِنْ فُقِدَ اَحَدُ الشَّرْطَیْنِ فَحِیْنَئِذٍ یَكُوْنُ الْكَلَامُ مُسْتَاْنَفًا مُبْتَدَأً لَا مَعْطُوْفًا۔

ترجمہ:۔اور لکن نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس توہم کو دور کرنے کیلئے جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے جیسے تیرا قول ''ماجائنی زید'' اس سے وہم ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا ہے کیونکہ ان دونوں میں لگاؤ اور تعلق ہے پس تو نے اپنے قول ''لکن عمروا'' سے اس کی تلافی کر لی اور ''لکن'' اگر مخفف ہو تو عاطفہ ہے اور اگر مشدد ہو تو مشبہ بالفعل ہے استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے پھر اگر عطف مفرد علی المفرد ہو تو اس میں شرط یہ ہے کہ اس کا وقوع نفی کے بعد ہو اور اگر عطف جملہ علی الجملہ ہو تو وہ نفی اور اثبات دونوں کے بعد واقع ہوگا مگر یہ کہ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ کلام مربوط ہو ورنہ کلام مستانف ہوگا یعنی ''لکن'' اگر چہ عطف کیلئے ہے لیکن عطف اس وقت درست ہوگا جب کہ کلام موصول اور مربوط ہو اور اتساق سے ہماری مراد یہ ہے کہ کلمہ ''لکن'' کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور کسی فعل کی نفی اور اس کا اثبات بعینہ نہ ہو بلکہ نفی ایک شی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شی کی طرف اور اگر دونوں شرطوں میں سے ایک شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام مستانف ومبتدا ہوگا معطوف نہ ہوگا۔

تشریح:۔مصنفؒ نے فرمایا کہ حروف عاطفہ میں سے ایک ''لکن'' ہے اور کلمہ ''لکن'' نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی کلام سابق سے جو وہم پیدا ہوتا ہے اس کو دور کرنے کیلئے کلمہ ''لکن'' استعمال ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے ''ماجاءنی زید'' کہا تو اس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ شاید عمرو بھی نہ آیا ہو کیوں کہ زید وعمرو کے درمیان غایت درجہ تعلق اور لگاؤ ہے لہٰذا اس تعلق اور لگاؤ کا تقاضہ یہ ہے کہ جب زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہ آیا ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے ''لکن عمروا'' کہا جائے گا یعنی زید تو نہیں آیا البتہ عمرو آیا ہے اور عمرو کے بارے میں نہ آنے کا وہم غلط ہے۔

Marfat.com

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ کلمہ ''لکن'' اگر مخففہ ہو یعنی غیر مشددہ ہو تو یہ عاطفہ ہوگا، اور اگر مشددہ ہو تو یہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہوگا اور استدراک میں ''لکن'' عاطفہ کیساتھ شریک ہوگا۔ پھر کلمہ ''لکن'' کے ذریعے اگر عطف مفرد علی المفرد ہو تو اس صورت میں یہ شرط ہے کہ کلمہ ''لکن'' نفی کے بعد واقع ہو چنانچہ ''ضربت زیدا لکن عمروا'' کہنا درست نہ ہوگا البتہ ''ماضربت زیدا لکن عمرا'' کہنا درست ہوگا، اور اگر عطف جملہ علی الجملہ ہو تو کلمہ ''لکن'' نفی اور اثبات دونوں کے بعد واقع ہو سکتا ہے لیکن وہ جملہ جو ''لکن'' سے پہلے ہے اور وہ جملہ جو ''لکن'' کے بعد ہے دونوں نفی اور اثبات میں مختلف ہوں گے یعنی پہلا اگر مثبت ہے تو دوسرا جملہ منفی ہوگا اور پہلا اگر منفی ہے تو دوسرا جملہ مثبت ہوگا یہ اختلاف خواہ لفظوں میں ہو جیسے جاءنی زیدٌ لکن عمرو لم یجئ یا لفظوں میں نہ ہو بلکہ صرف معناً ہو جیسے سافر زیدٌ لکن عمرو حاضرٌ اس دوسری مثال میں اگرچہ دونوں جملے مثبت ہے لیکن معنیٰ کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے اس طور پر کہ زید کیلئے سفر کا اثبات ہے اور عمرو سے سفر کی نفی کی گئی ہے یعنی عمرو کیلئے اقامت کو ثابت کیا گیا ہے۔

ماتن علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کلمہ ''لکن'' کے ذریعہ عطف اس صورت میں درست ہوگا جب کہ کلام موصول ہو اور مربوط ہو یعنی کلمہ ''لکن'' کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور ''لکن'' کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی نہ ہو یعنی جس کی نفی کی گئی ہو بعینہ اس کا اثبات نہ ہو بلکہ نفی ایک شی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شی کی طرف راجع ہو اور اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہوگئی یعنی کلمہ ''لکن'' کلام سابق سے مربوط نہ ہو یا ''لکن'' کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی ہو تو اس صورت میں کلمہ ''لکن'' کا مابعد والا کلام معطوف نہ ہوگا بلکہ یہ کلام، مستانف اور مستقل ہوگا ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

وَلَمَّا كَانَ اَمْثِلَةُ الْاِتِّسَاقِ ظَاهِرَةً فِيْمَا بَيْنَ الْاُصُوْلِيِّيْنَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَذَكَرَ مِثَالَ عَدَمِ الْاِتِّسَاقِ خَاصَّةً فَقَالَ كَالَامَةِ اِذَا تَزَوَّجَتْ بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهُ بِمِائَةٍ وَخَمْسِيْنَ دِرْهَمًا اَنَّ هٰذَا فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ وَجُعِلَ لٰكِنْ مُبْتَدَأً لِاَنَّ هٰذَا نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتِهِ بِعَيْنِهٖ فَاِنَّ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ لَمَّا قَالَ الْمَوْلٰى اَوَّلًا لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ فَقَدْ قَلَعَ النِّكَاحُ عَنْ اَصْلِهٖ وَلَمْ يَبْقَ لَهٗ وَجْهُ صِحَّةٍ ثُمَّ لَمَّا قَالَ بَعْدَهٗ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهُ بِمِائَةٍ وَخَمْسِيْنَ يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ اِثْبَاتُ ذٰلِكَ الْفِعْلِ الْمَنْفِيِّ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّ الْمَهْرَ فِي النِّكَاحِ تَابِعٌ لَا اِعْتِبَارَ لَهٗ فَيَتَنَاقَضُ اَوَّلُ الْكَلَامِ بِآخِرِهٖ فَحَمَلْنَاهُ عَلٰى اِبْتِدَاءِ النِّكَاحِ بِمَهْرٍ آخَرَ وَفَسْخِ النِّكَاحِ الْاَوَّلِ الَّذِيْ عَقَدَتْهُ فَيَكُوْنُ لٰكِنْ لِلْاِسْتِيْنَافِ لَا لِلْعَطْفِ وَلَوْ قَالَ الْمَوْلٰى فِيْ جَوَابِهَا لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ بِمِائَةٍ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهُ بِمِائَةٍ وَخَمْسِيْنَ يَكُوْنُ هٰذَا بِعَيْنِهٖ مِثَالُ الْاِتِّسَاقِ فَيَبْقٰى اَصْلُ النِّكَاحِ وَيَكُوْنُ النَّفْيُ رَاجِعًا اِلٰى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْاِثْبَاتُ اِلٰى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْخَمْسِيْنَ فَلَا يَكُوْنُ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتِهٖ بِعَيْنِهٖ۔

ترجمہ:۔ چونکہ اتساق کی مثالیں اصولیین کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے مصنفؒ ان کے درپے نہ ہوئے اور عدم اتساق کی مثال کو خاص طور پر ذکر

Marfat.com

کیا چنانچہ فرمایا کہ جیسے باندی جب اپنی مولی کی اجازت کے بغیر ایک سو درہم کے عوض نکاح کرے پھر مولی کہے ''لا اجیز النکاح ولکن اجیز ہ مائۃ وخمسین درہما'' ومولی کا یہ قول فسخ نکاح ہوگا اور کلمہ ''لکن'' کو مبتداء کردینے کا موجب ہوگا کیونکہ یہ ایک ہی فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ہے اسلئے کہ اس مثال میں جب مولیٰ نے اولاً ''لا اجیز النکاح'' کہا تو نکاح کو اس کی جڑ سے اکھیڑ دیا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت باقی نہ رہی پھر جب اس کے بعد ''ولکن اجیز ہ بمائۃ وخمسین'' کہا تو بعینہ اس فعل منفی کا اثبات لازم آئے گا کیوں کہ نکاح میں مہر تابع ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے پس مولی کا اول کلام اس کے آخر کلام کے مناقض ہوگا لہٰذا ہم نے اس قول (ولکن اجیز النکاح) کو دوسرے مہر کے عوض ابتدائے نکاح پر محمول کیا اور اس پہلے نکاح کے فسخ پر محمول کیا جس کو اس عورت نے از خود کیا ہے پس کلمہ ''لکن'' استیناف کیلئے ہوگا عطف کیلئے نہ ہوگا، اور اگر مولی نے اس عورت کے جواب میں ''لا اجیز النکاح بمائۃ ولکن اجیز ہ بمائۃ وخمسین'' کہا تو یہ قول بعینہ اتساق کی مثال ہوگا لہٰذا اصل نکاح باقی رہ جائے گی اور نفی قید مائۃ کی طرف راجع ہوگی اور اثبات مائۃ وخمسین کی قید کی طرف راجع ہوگا پس ایک فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات نہ ہوگا۔

تشریح :۔ سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ اگر کلمہ ''لکن'' کے مابعد اور اس کے ماقبل کے درمیان اتساق ہو یعنی ''لکن'' کا مابعد کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور ''لکن'' کا مابعد اس کے ماقبل کے مناقض نہ ہو تو کلمہ ''لکن'' کے ذریعہ عطف کرنا درست ہوگا اور اگر یہ اتساق نہ ہوت تو عطف درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ ''لکن'' کے بعد سے از سر نو کلام کا آغاز ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اتساق کی مثالیں چونکہ اُصولیین کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے ان کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ صرف عدم اتساق کی مثال ذکر کی گئی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر باندی نے بغیر اپنے مولیٰ کی اجازت کے ایک سو درہم کے عوض نکاح کیا اس کے بعد مولیٰ نے کہا ''لا اجیز النکاح، ولکن اجیز ہ بمائۃ وخمسین درہما'' میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں ایک سو پچاس درہم کے عوض اس کی اجازت دیتا ہوں تو مولی کے اس قول کی وجہ سے باندی کا کیا ہوا نکاح فسخ ہوگیا اور کلمہ ''لکن'' سے از سر نو کلام ہوگا کیونکہ مولیٰ کے اس کلام میں جس فعل کی نفی کی گئی ہے بعینہ اسی کا اثبات کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس مثال میں اتساق موجود نہیں ہے اس طور پر کہ جب مولیٰ نے اولاً ''لا اجیز النکاح'' کہا تو اس نے نکاح کو سرے سے ختم کر ڈالا، اس کے صحیح ہونے کی کوئی صورت باقی نہیں رہی پھر جب مولیٰ نے ''ولکن اجیز ہ بمائۃ وخمسین'' کہا تو اس سے بعینہ اس فعل کا اثبات کیا گیا ہے جس کی پہلے نفی کی جا چکی ہے لہٰذا مولی کے کلام کا اول اس کے آخر کلام کا مناقض ہوگیا اور جب مولی کے کلام میں ''لکن'' کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض ہوگیا تو شرط اتساق نہ پائے جانے کی وجہ سے کلام متسق نہ رہا اور جب کلام متسق نہ رہا تو کلمہ ''لکن'' عطف کیلئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کیلئے ہوگا اور ''لکن'' کے بعد کا کلام یعنی ''ولکن اجیز ہ'' دوسرے مہر یعنی ایک سو پچاس درہم کے عوض از سر نو نکاح کرنے پر محمول ہوگا اور ''لکن'' سے پہلے کا کلام یعنی ''لا اجیز النکاح'' باندی کے منعقد کردہ نکاح کے فسخ کرنے پر محمول ہوگا۔

لیکن اس پر سوال ہوگا کہ مولی کے اس کلام میں بعینہ اس فعل کا اثبات نہیں ہے جس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ نکاح ثانی جس کی مولی نے اجازت دی ہے وہ ایک سو پچاس درہم مہر کیساتھ مقید ہے اور جس نکاح کو فسخ کیا گیا ہے وہ ایک سو درہم کے عوض منعقد کیا گیا تھا بہر حال جس نکاح کا اثبات ہے وہ اس نکاح کا غیر ہے جس کی نفی کی گئی ہے اور جب نکاح مثبت اور نکاح منفی کے درمیان تغایر ہے تو فعل منفی اور فعل مثبت

Marfat.com

دنوں ایک نہ ہوئے یعنی ''لکن'' کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض نہ رہا اور جب ''لکن'' کا مابعد، ماقبل کے مناقض نہ رہا تو شرط اتساق پائی گئی اور جب شرط اتساق پائی گئی تو ''لکن'' کو عطف کیلئے ہونا چاہئے نہ کہ استیناف کیلئے۔

اسکا جواب یہ ہوگا کہ مہر، نکاح میں تابع ہوتا ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ نکاح کے وقت اگر مہر ذکر نہ کیا جائے یا مہر کی نفی کر دی جائے تو دونوں صورتوں میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے اگر نکاح میں مہر کا اعتبار ہوتا تو ان دونوں صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوتا بہر حال جب نکاح میں مہر کا اعتبار نہیں ہے تو مولی کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اولا نکاح کی نفی کی ہے اور پھر ''لکن'' کے ذریعہ بعینہ اسکی اجازت دی ہے اور جب ایسا ہے تو فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک ہوئے یعنی ''لن'' کا مابعد اسکے ماقبل کا مناقض ہوا اور شرط اتساق مفقود ہوگئی، لہذا ''لکن'' عطف کیلئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کیلئے ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے باندی کے جواب میں یہ کہا ''لا اجیز النکاح بمائۃ ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین'' تو یہ قول بعینہ اتساق کی مثال ہوگا اور ''لکن'' عطف کیلئے ہوگا پس اس صورت میں اصل نکاح یعنی باندی کا منعقد کردہ نکاح باقی رہ جائیگا اور نفی کا تعلق ''مائۃ'' کی قید کیساتھ اور اثبات کا تعلق ''مائۃ وخمسین'' کی قید کیساتھ ہوگا یعنی مولیٰ باندی کے منعقد کردہ نکاح پر تو راضی ہے لیکن مقدر مہر پر راضی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو جس فعل کی نفی کی گئی ہے بعینہ اس فعل کا اثبات نہ ہوا یعنی ''لکن'' کا مابعد، اسکے ماقبل کا مناقض نہ رہا اور جب ''لکن'' کا مابعد، ماقبل کے مناقض نہیں ہے تو شرط اتساق موجود ہونے کی وجہ سے ''لکن'' کو عطف پر محمول کیا جائیگا اور استیناف پر محمول نہ ہوگا۔

وَاَوْ لِاَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ وَقَوْلُهٗ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا كَقَوْلِهٖ اَحَدُهُمَا حُرٌّ وَهٰذَا مُخْتَارُ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ وَفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنَ الْاُصُوْلِيِّيْنَ وَجَمَاعَةُ النَّحْوِيِّيْنَ اِلٰى اَنَّهَا مَوْضُوْعَةٌ لِلشَّكِّ وَهُوَ لَيْسَ بِسَدِيْدٍ لِاَنَّ الشَّكَّ لَيْسَ مَعْنًى مَقْصُوْدًا لِلْمُتَكَلِّمِ قَصَدَ تَفْهِيْمَهٗ لِلْمُخَاطَبِ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ الشَّكُّ مِنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَهُوَ الْخَبَرُ الْمَجْهُوْلُ وَلِذَا لَزِمَ مِنْهُ التَّخْيِيْرُ فِى الْاِنْشَاءِ وَلَوْسُلِّمَ اَنَّ الشَّكَّ مَقْصُوْدٌ فَقَدْ وُضِعَ لَهٗ لَفْظُ الشَّكِّ۔

ترجمہ:۔ اور کلمہ ''او'' مذکورین میں سے کسی ایک کیلئے آتا ہے اور قائل کا قول ''ہذا حر او ہذا'' ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کا قول ''احدہما حر'' یہ شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا پسندیدہ مذہب ہے اور اصولیوں اور نحویوں کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ کلمہ او شک کیلئے موضوع ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ شک متکلم کا ایسا معنی مقصود نہیں ہے جسے مخاطب کو سمجھانے کا ارادہ کیا ہو البتہ شک صرف محل کلام سے لازم آتا ہے اور وہ خبر مجہول ہے اسی وجہ سے اس سے انشاء میں تخییر لازم آتی ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ شک مقصود ہے تو اس کیلئے لفظ شک وضع کیا گیا ہے۔

تشریح:۔ حروف عطف میں سے کلمہ ''او'' کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کلمہ ''او'' معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ءایک کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ ''او'' اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف ان دونوں میں سے لاعلی التعیین کوئی ایک مراد ہے چنانچہ ''ہذا حر او ہذا'' کہنا ایسا ہے جیسا کہ ''احدہما حر'' یعنی جس طرح ''احدہما حر'' سے لاعلی التعیین ایک غلام کو آزاد کرنا مقصود ہے اسی طرح ''ہذا حر او ہذا'' کے ذریعہ بھی لاعلی التعیین ایک غلام آزاد ہوگا۔

Marfat.com

شارحؒ کہتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور شمس الائمہ کا پسندیدہ مذہب یہی ہے اور اہل اصول اور نحات کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ ''او'' خبر میں شک کیلئے آتا ہے اور انشاء ''امر'' میں تخییر اور اباحت کیلئے آتا ہے۔ تخییر اور اباحت میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں معطوف اور معطوف علیہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن تخییر میں دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ تخییر کی مثال ''اضرب زیدا او عمرا'' ہے کہ مخاطب کیلئے دونوں میں سے کسی ایک کو مارنے کا حق تو حاصل ہے لیکن دونوں کو مارنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اباحت کی مثال ''جالس الحسن او ابن سیرین'' ہے کہ مخاطب کو حسن اور ابن سیرین دونوں کی مجالست اختیار کرنے کا حق حاصل ہے بہر حال ان حضرات کے نزدیک کلمہ ''او'' خبر میں شک کیلئے آتا ہے یعنی متکلم، شک میں مبتلا ہوتا ہے متعین طریقہ پر احد الامرین سے واقف نہیں ہوتا۔ شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ یہ قول درست نہیں ہے یعنی کلمہ ''او'' کو خبر کے اندر شک کیلئے موضوع قرار دینا درست نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام، افہام، یعنی مخاطب کو سمجھانے کیلئے وضع کیا جاتا ہے اور شک ایسا معنی مقصود نہیں ہے جس کو سمجھانے کا ارادہ کیا جاتا ہو یعنی متکلم کے پیش نظر یہ بات ہرگز نہیں ہوتی کہ وہ اپنے کلام سے مخاطب کو اپنا شاک ہونا سمجھاتا ہو۔ پس جب کلام کی وضع، افہام کیلئے ہوتی ہے اور شک ایسا معنی نہیں ہے جس کا افہام مقصود ہو تو معلوم ہوا کہ کلمہ ''او'' شک کیلئے موضوع نہیں ہے البتہ محل کلام سے شک لازم آتا ہے یعنی خبر کے مجہول ہونے کی وجہ سے شک لازم آتا ہے مثلاً ''جاءنی زید او عمرو'' میں متکلم کا مقصود لاعلی التعیین ان دونوں میں سے ایک کی آمد کو بیان کرنا ہے مگر اس خبر کے زید و عمرو کے درمیان متردد ہونے کی وجہ سے سامع کیلئے شک پیدا ہو گیا الغرض شک محل کلام سے لازم آتا ہے اسلئے نہیں کہ کلمہ ''او'' شک کیلئے موضوع ہے چنانچہ کلمہ ''او'' اگر شک کیلئے موضوع ہوتا تو ہر جگہ شک کیلئے ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ انشاء میں کلمہ ''او'' تخییر کیلئے آتا ہے اور اباحت کیلئے آتا ہے۔ شک کیلئے نہیں آتا پس کلمہ ''او'' کا بعض مقامات پر مثلاً انشاء میں شک کیلئے نہ آنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ ''او'' شک کیلئے موضوع نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ اگر اس بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ شک ایسا معنی ہے جس کو سمجھانے کا متکلم ارادہ کرتا ہے یعنی متکلم مخاطب کو اس بات کی خبر دینا چاہتا ہے کہ مجھ کو احد الامرین کی تعیین میں شک ہے تو اس مقصد کو حاصل کرنے کیلئے لفظ شک موضوع ہے متکلم لفظ شک کے ذریعہ مخاطب کو یہ بات سمجھا سکتا تھا۔ کلمہ 'او' ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَهٰذَا الْكَلَامُ انْشَاءٌ يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ فَاُوْجِبَ التَّخْيِيْرُ عَلٰى اِحْتِمَالِ اَنَّهٗ بَيَانٌ يَعْنِىْ اَنَّ قَوْلَهٗ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا اِنْشَاءٌ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ وَضْعَهٗ لِاِيْجَادِ الْحُرِّيَّةِ بِهٰذَا اللَّفْظِ وَلٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ اِخْبَاراً عَنْ حُرِّيَّةٍ سَابِقَةٍ عَلٰى هٰذَا الْكَلَامِ لِاَجْلِ كَوْنِهٖ خَبَرًا مِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ وَلَمَّا كَانَ هُوَ ذَا جِهَتَيْنِ فَاَوْجَبَ التَّخْيِيْرُ اَىْ تَخْيِيْرُ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ اِنْشَاءً بَعْدَ ذٰلِكَ بِاَنْ يُّوْقِعَ الْعِتْقَ فِىْ اَيِّهِمَا شَاءَ وَيُعَيَّنَ اَنَّ هٰذَا كَانَ مُرَادًا لِىْ عَلٰى اِحْتِمَالِ اَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا التَّعْيِيْنُ بَيَانًا لِلْخَبَرِ الْمَجْهُوْلِ الصَّادِرِ عَنْهُ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ خَبَرًا وَجُعِلَ الْبَيَانُ اِنْشَاءً مِنْ وَّجْهٍ وَاِظْهَارًا مِنْ وَجْهٍ اَىْ كَمَا اَنَّ الْمُبَيَّنَ ذُوْ جِهَتَيْنِ فَكَذٰلِكَ الْبَيَانُ ذُوْ جِهَتَيْنِ اِنْشَاءٌ مِنْ وَجْهٍ كَاَنَّهٗ يُوْجِدُ الْعِتْقَ الْاٰنَ فِىْ وَقْتِ الْبَيَانِ فَتُشْتَرَطُ لَهٗ صَلَاحِيَةُ الْمَحَلِّ لِاَنَّ اِنْشَاءَ الْعِتْقِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا فِىْ مَحَلٍّ صَالِحٍ لَهٗ فَاِذَا مَاتَ اَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ الْبَيَانِ

Marfat.com

وَيَقُوْلُ اِنَّهٗ كَانَ مُرَادًا لِیْ لَمْ يُقْبَلْ لِاَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ مَحَلًّا لِاِيْجَادِ الْعِتْقِ وَتَعَيَّنَ الْحَيُّ لِلْعِتْقِ وَاظْهَارٌ مِنْ وَجْهٍ لِلْخَبَرِ الْمَجْهُوْلِ السَّابِقِ فَلِهٰذَا يُجْبَرُ عَلَيْهِ مِنْ جَانِبِ الْقَاضِیْ وَاِلَّا فَفِی الْاِنْشَاءِ لَا يُجْبَرُ الْقَاضِیْ بِاَنْ يَّعْتِقَ عَبْدَهُ الْبَتَّةَ فَالْحَاصِلُ اَنَّ جِهَةَ الْاِنْشَائِيَةِ وَالْخَبَرِيَّةِ قَدْ اُعْتُبِرَتْ فِیْ كُلٍّ مِنَ الْمُبَيَّنِ وَالْبَيَانِ بِوَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ اِحْتِيَاطًا فَفِی الْمُبَيَّنِ مِنْ حَيْثُ قَبُوْلِهِ التَّخْيِيْرَ وَالْبَيَانَ وَفِی الْبَيَانِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ فِیْ مَوْضِعِ التُّهْمَةِ وَغَيْرِهٖ فَاِنْ بَيَّنَ الْمَيِّتُ لَا يَصِحُّ لِلتُّهْمَةِ وَاِنْ بَيَّنَ عَبْدًا قِيْمَتُهٗ اَكْثَرُ مِنْ ثُلُثِ الْمَالِ فِیْ مَرَضِ مَوْتِهٖ يَصِحُّ لِعَدَمِ التُّهْمَةِ۔

ترجمہ:۔ یہ کلام انشاء ہے خبر کا احتمال رکھتا ہے پس تخییر واجب کردی گئی اس احتمال پر کہ بیان واقع ہو یعنی اس کا قول ''ہٰذا حر او ہٰذا'' شرعی اعتبار سے انشاء ہے کیوں کہ شریعت نے اس لفظ کے ذریعہ اس کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے لیکن یہ کلام اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت کی خبر دینا مقصود ہو جو اس کلام سے پہلے ہے اسلئے کہ یہ کلام لغوی اعتبار سے خبر ہے اور چونکہ یہ کلام دو حیثیتوں والا ہے اسلئے تخییر واجب کردی گئی یعنی اس کے بعد متکلم کی تخییر اس حیثیت سے کہ یہ کلام انشاء ہے اس طور پر کہ متکلم دونوں میں سے جس میں چاہے عتق واقع کرے اور معین کردے کہ یہی میرا مقصود ہے اس احتمال کیساتھ کہ یہ تعیین اس مجہول خبر کیلئے بیان ہے جو اس سے خبر ہونے کی حیثیت سے صادر ہوئی ہے اور بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار (خبر) قرار دیا گیا ہے یعنی جس طرح مبین ذو جہتین ہے اسی طرح بیان بھی ذو جہتین ہے (بیان) من وجہ انشاء ہے گویا متکلم بیان کے وقت عتق کو ایجاد کرتا ہے پس عتق کیلئے محل کی صلاحیت شرط ہے کیوں کہ انشاء عتق نہیں ہوگی مگر ایسے محل میں جو اس کی صلاحیت رکھتا ہو پس جب احد العبدین بیان سے پہلے وفات پا جائے اور متکلم کہے کہ وہی میرا مقصود تھا تو اس کا یہ بیان قبول نہ ہوگا۔

کیونکہ ایجاد عتق کیلئے محل باقی نہیں رہا اور جو غلام زندہ ہے وہ آزادی کیلئے متعین ہو جائیگا اور من وجہ غیر معلوم سابق خبر کیلئے اظہار (خبر) ہے پس اسی وجہ سے قاضی کی جانب سے اس پر جبر کیا جائے گا ورنہ انشاء میں قاضی یہ اجبار نہیں کریگا کہ متکلم اپنے کلام کو بالیقین آزاد کردے حاصل یہ ہے کہ انشاء اور خبر ہونے کی جہت کا مبین اور بیان دونوں میں سے ہر ایک میں دو مختلف وجہوں سے احتیاطا اعتبار کیا گیا ہے پس مبین میں اس حیثیت سے کہ وہ تخییر اور بیان کو قبول کرتا ہے اور بیان میں اس حیثیت سے کہ وہ تہمت وغیرہ کے مقام میں ہے پس اگر متکلم نے میت کو بیان کردیا تو تہمت کی وجہ سے صحیح نہیں ہوگا اور اگر ایسا غلام بیان کیا جو مرض وفات میں تہائی مال سے زیادہ ہو تو عدم تہمت کی وجہ سے یہ بیان صحیح ہوگا۔

تشریح:۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سابقہ کلام یعنی ''ہٰذا حر او ہٰذا'' شرعا تو انشاء ہے اور لغۃ خبر ہے شرعا انشاء تو اسلئے ہے کہ شریعت نے اس کلام کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے اور جو کلام ایجادشی کیلئے موضوع ہوتا ہے وہی انشاء ہوتا ہے لہٰذا یہ کلام انشاء ہوگا اور لغۃ خبر اسلئے ہے کہ اہل لغت نے اس کلام کو اخبار (خبر دینے کیلئے) وضع کیا ہے بہر حال یہ کلام ہے تو انشاء لیکن احتمال اس بات کا بھی رکھتا ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت اور آزادی کی خبر دی گئی ہو جو حریت اس کلام سے پہلے ہے یعنی مولیٰ پہلے غلام کو آزاد کر چکا پھر ''ہٰذا حر او ہٰذا'' کہہ کر اس کو آزاد کرنے کی خبر دی ہے۔

Marfat.com

الغرض یہ کلام ذو جہتین ہے یعنی انشاء بھی ہے اور خبر بھی ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ کلمہ ''او'' انشاء میں تخییر کیلئے ہوتا ہے لہٰذا اس کلام کے انشاء ہونے کی وجہ سے متکلم یعنی مولی کیلئے اختیار ثابت ہوگا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کرے اور متعین کر کے یہ کہے کہ میری مراد یہ غلام تھا اور یہ کلام خبر بھی ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ کلمہ ''او'' خبر میں احد المذکورین کیلئے ہوتا ہے یعنی کلمہ ''او'' کی وجہ سے خبر مجہول ہو جاتی ہے لہٰذا متکلم جب اس کلام کے انشاء ہونے کی وجہ سے ایک غلام کو متعین کرے گا تو یہ متعین کرنا اس خبر مجہول کا بیان بھی واقع ہوگا جو خبر متکلم سے صادر ہوئی ہے اس لئے کہ یہ کلام خبر ہے اور خبر مجہول بیان کا احتمال رکھتی ہے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ جس طرح کلام مبین (بفتح الیا) انشائیت اور خبریت کی وجہ سے ذو جہتین ہے اسی طرح جو کلام بیان واقع ہوگا یعنی مولی ایک غلام کی طرف اشارہ کر کے ''ہذا احر'' کہے گا تو یہ بیان (کلام مبین بکسر الیا) بھی ذو جہتین ہے یعنی من وجہ انشاء ہے اور من وجہ خبر ہے۔ پس چونکہ بیان (ہذا احر) من وجہ انشاء ہے اسلئے یہ ایسا ہوگا گویا مولیٰ اب بیان کے وقت اس غلام کو آزاد کرتا ہے اور جب کلام مبین ((بکسر الیا) یعنی بیان من وجہ انشاء ہے اور مولیٰ گویا اسی وقت غلام کو آزاد کرتا ہے تو آزادی کیلئے محل کا بیان کے وقت قابل عتق ہونا ضروری ہوگا کیونکہ عتق اسی محل میں واقع ہوتا ہے جو محل اسکو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو چنانچہ اگر بیان سے پہلے ہی ایک کلام مر گیا اور مولیٰ اس کے بارے میں یہ کہے کہ میری مراد یہی غلام تھا تو اس کا یہ بیان قبول نہ ہوگا کیوں کہ غلام میت ایجاد عتق کا محل نہیں رہا حالانکہ بیان کے وقت اس کا قابل عتق ہونا ضروری تھا پس جو غلام زندہ ہے وہ آزاد ہونے کیلئے متعین ہو جائے گا۔ اگر بیان من کل وجہ اخبار ہوتا تو حالت بیان میں صلاحیت محل کی شرط نہ ہوتی بلکہ ایجاب اول یعنی کلام مبین (بفتح الیاء) کے تلفظ کے وقت قیام محل اور صلاحیت محل کی شرط ہوتی لیکن حالت بیان میں صلاحیت محل کی شرط ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ بیان من کل وجہ اخبار نہیں ہے بلکہ من وجہ انشاء بھی ہے اور بیان یعنی کلام مبین (بکسر الیاء) چونکہ من وجہ اس خبر مجہول کیلئے اخبار ہے جو خبر مجہول بیان پر مقدم ہے اسلئے مولیٰ کو قاضی کی طرف سے مجبور کیا جائے گا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے ایک کو متعین کرے اگر یہ بیان من کل وجہ انشاء ہوتا تو قاضی، مولیٰ کو اس بات پر مجبور کرنے کا مجاز نہ ہوتا کہ وہ اپنے غلام کو بالیقین آزاد کرے کیوں کہ انشاء میں قاضی کو یہ حق حاصل نہیں ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مبین (بفتح الیاء) اور بیان (مبین بکسر الیاء) دونوں میں سے ہر ایک میں انشاء اور خبر ہونے کا اعتبار مختلف دو وجہوں سے احتیاط کے طور پر کیا گیا ہے چنانچہ مبین (بفتح الیاء) چونکہ تخییر کو قبول کرتا ہے اور مولی کیلئے تخییر ثابت کرتا ہے اسلئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا اور چونکہ بیان کو قبول کرتا ہے یعنی کلام مبین (بفتح الیاء) چونکہ تعیین بیان کا احتمال رکھتا ہے اسلئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا اور بیان (کلام مبین (بکسر الیاء) میں تہمت کی وجہ سے چونکہ مولیٰ کا قول قبول نہیں ہوتا اسلئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا اور چونکہ عدم تہمت کی وجہ سے اس کا قول قبول کر لیا جاتا ہے اسلئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا، پس اگر مولی غلام میت کو بیان کرے اور یہ کہے کہ میری مراد یہی غلام تھا تو چونکہ اس میں مولیٰ کا فائدہ ہے اسلئے تہمت کذب کی وجہ سے اس کا یہ قول قبول نہ ہوگا اور یہ بیان انشاء ہوگا، اور اگر اس نے مرض وفات کے وقت ایسا غلام بیان کیا جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہو تو یہ اظہار و بیان درست ہوگا اور یہ بیان خبر ہوگا کیونکہ یہاں کسی طرح کی کوئی تہمت نہیں ہے۔

Marfat.com

واللہ اعلم بالصواب

وَاِذَا دَخَلَتْ فِی الْوَکَالَةِ یَصِحُّ بِاَنْ یَّقُوْلَ وَکَّلْتُ هٰذَا اَوْهٰذَا فَاَیُّهُمَا تَصَرَّفَ صَحَّ وَلَایُشْتَرَطُ اِجْتِمَاعُهُمَا لِاَنَّ اَوْ فِیْ مَوْضَعِ الْاِنْشَاءِ لِلتَّخْیِیْرِ وَالتَّوْکِیْلُ اِنْشَاءٌ بِخِلَافِ الْبَیْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِنَّهٗ لَایَصِحُّ التَّرْدِیْدُ فِیْهِمَا بِاَنْ یَّقُوْلَ بِعْتُ هٰذَا اَوْهٰذَا اَوْبِعْتُ هٰذَا بِاَلْفٍ اَوْبِاَلْفَیْنِ وَاٰجَرْتُ هٰذَا اَوْهٰذَا اَوْ اٰجَرْتُ هٰذَا بِاَلْفٍ اَوْبِاَلْفَیْنِ لِبَقَاءِ الْمَعْقُوْدِ عَلَیْهِ اَوِ الْمَعْقُوْدِ بِهٖ مَجْهُوْلًا مَعْ عَدَمِ تَعَیُّنِ مَنْ لَّهُ الْخِیَارُ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ مَنْ لَّهُ الْخِیَارُ مَعْلُوْمًا فِیْ اِثْنَیْنِ اَوْثَلٰثَةٍ مُتَعَلِّقٌ بِالْبَیْعِ وَالْاِجَارَةِ اَیْ لَایَصِحُّ الْبَیْعُ وَالْاِجَارَةُ قَطُّ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ مَنْ لَّهُ الْخِیَارُ مَعْلُوْمًا بِاَنْ یَّقُوْلَ عَلٰی اَنَّ الْخِیَارَ فِیْ التَّعْیِیْنِ لِلْبَائِعِ اَوْ لِلْمُشْتَرِیْ اَوْلِلْاٰجِرِ اَوْلِلْمُسْتَاجِرِ وَیَکُوْنُ الْخِیَارُ وَاقِعًا فِیْ اِثْنَیْنِ اَوْثَلٰثَةٍ مِنَ الْمَبِیْعِ وَالثَّمَنِ وَمِنَ الْاُجْرَةِ وَالدَّارِ لَااَزْیَدُ مِنَ الثَّلٰثَةِ لِاَنَّ الثَّلٰثَةَ تَشْتَمِلُ عَلَی الْجَیِّدِ وَالْوَسْطِ وَالرَّدِیِّ وَالرَّابِعُ زَائِدٌ لَاحَاجَةَ اِلَیْهِ وَالْجَهَالَةُ غَیْرُ مُفْضِیَةٍ اِلَی الْمُنَازَعَةِ لِتَعَیُّنِ مَنْ لَّهُ الْخِیَارُ فَیَصِحُّ اِسْتِحْسَانًا اِلْحَاقًا لِهٰذَا الْخِیَارِ بِخِیَارِ الشَّرْطِ وَعِنْدَ زُفَرَ وَالشَّافِعِیِّ لَایَصِحُّ قِیَاسًا لِلْجَهَالَةِ.

ترجمہ :۔اور کلمہ ''او'' جب وکالت میں داخل ہوتو وکالت درست ہوگی مثلاً یوں کہے ''وکلت ہٰذا اوہٰذا'' پس ان دونوں میں سے جو بھی تصرف کرے گا اس کا تصرف صحیح ہوگا اور دونوں کا اکٹھا ہونا شرط نہیں ہے کیوں کہ کلمہ ''او'' انشاء کے مقام میں تخییر کے لئے ہوتا ہے۔اور توکیل انشاء ہے۔ برخلاف بیع اور اجارہ کے کیوں کہ ان دونوں میں تردید درست نہیں ہوتی ہے مثلاً کوئی کہے ''بعت ہٰذا اوہٰذا'' یا ''بعت ہٰذا بالف او بالفین'' یا ''آجرت ہٰذا اوہٰذا'' یا ''آجرت ہٰذا بالف او بالفین'' کیوں کہ معقود علیہ یا معقود بہ من لہ الخیار کے متعین نہ ہونے کے باوجود مجہول رہ جاتا ہے مگر یہ کہ من لہ الخیار دو یا تین میں معلوم ہو یہ عبارت بیع اور اجارہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی بیع اور اجارہ دونوں کبھی صحیح نہ ہوں گے مگر یہ کہ من لہ الخیار معلوم ہو مثلاً یوں کہے کہ تعیین میں خیار، بائع یا مشتری یا آجر یا مستاجر کیلئے ہے اور خیار، مبیع، ثمن، اُجرت اور دار میں سے دو یا تین میں واقع ہو، تین سے زیادہ میں نہ ہو کیوں کہ تین، اعلیٰ، اوسط اور ردی سب پر مشتمل ہے اور چوتھا زائد ہے اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اور من لہ الخیار کے متعین ہونے کی وجہ سے جہالت غیر مفضی الی المنازعہ ہے پس اس خیار کو خیار شرط کیساتھ لاحق کرتے ہوئے استحساناً درست ہے۔اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جہالت کی وجہ سے قیاساً صحیح نہیں ہے۔

تشریح :۔مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمہ ''او'' اگر وکالت کے باب میں ذکر کیا گیا تو وکالت درست ہوگی مثلاً کسی نے یوں کہا ''وکلت فلانا اوفلانا ببیع ہٰذا العبد'' میں نے فلاں یا فلاں کو اس غلام کے فروخت کرنے کا وکیل کیا تو یہ وکیل کرنا استحساناً درست ہوگا جیسا کہ ''وکلت احدہما ببیع ہٰذا العبد'' کہنے سے وکالت استحساناً درست ہو جاتی ہے چنانچہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی تصرف کرے گا اس کا تصرف درست ہو جائے گا یعنی دونوں میں سے جو بھی وکیل اس غلام کو فروخت کرے گا اس کا فروخت کرنا استحساناً درست ہوگا۔اور فروخت کرنے کیلئے دونوں وکیلوں کا جمع ہونا شرط نہ

Marfat.com

ہوگا۔ البتہ کلمہ ''او'' داخل کرنے کی صورت میں قیاساً وکالت درست نہیں ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ کلمہ ''او'' داخل کرنے کی وجہ سے مامور (وکیل) مجہول ہوجاتا ہے پس اس جہالت کی وجہ سے توکیل درست نہ ہوگی۔ اور وجہ استحسان یہ ہے کہ کلمہ ''او'' انشاء کے موقع پر تخییر کیلئے ہوتا ہے اور توکیل بھی از قبیل انشاء ہے اور تخییر، تعمیل حکم کیلئے مانع نہیں ہے کیوں کہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی موکل کے بیان کردہ تصرف کو انجام دیگا وہی موکل کے حکم کی تعمیل کرنے والا ہوگا۔ اور موکل کے حکم کی تعمیل کرنا ہی وکالت کا مقصد ہے۔ الحاصل جب کلمہ ''او'' کے داخل کرنے سے وکالت کا مقصد حاصل ہوجاتا ہے .....تو کلمہ ''او'' کے داخل کرنے سے وکالت بھی درست ہوجائے گی اور رہا مامور (وکیل) کا مجہول ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وکالت کی بنیاد توسع پر ہے لہٰذا مامور (وکیل) کا اس انداز پر مجہول ہونا مفضی الی المنازعہ نہ ہوگا بلکہ باب وکالت میں اس درجہ جہالت برداشت کرلی جائیگی بہرحال کلمہ ''او'' اگر باب وکالت میں داخل کیا گیا تو وکالت درست ہے لیکن بیع اور اجارہ کے باب میں اگر کلمہ او ذکر کیا گیا تو یہ دونوں درست نہ ہوں گے مثلاً کسی نے کہا ''بعت ہٰذا اوہٰذا'' میں نے اس کو فروخت کیا یا اسکو، تو معقود علیہ (مبیع) کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی، یا ''بعت ہٰذا بالف اور بالفین'' کہا تو معقود بہ (ثمن) کے مجہول ہونیکی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی، اسی طرح اگر ''آجرت ہٰذا اوہٰذا'' کہا تو معقود علیہ یعنی شئی مستاجر کے مجہول ہونے کی وجہ سے اور اگر ''آجرت ہٰذا بالف اوبالفین'' کہا تو معقود بہ یعنی اجرت کے مجہول ہونے کی وجہ سے اجارہ درست نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ باب بیع اور باب اجارہ میں کلمہ ''او'' داخل کرنے سے چونکہ معقود علیہ یا معقود بہ میں ایسی جہالت پیدا ہوجاتی ہے جو مفضی الی المنازعہ ہے اور من لہ الخیار متعین نہیں ہے اسلئے یہ بیع اور اجارہ درست نہ ہوں گے ہاں۔ اگر من لہ الخیار متعین اور معلوم ہو یعنی اگر عاقدین میں سے کسی ایک متعین عاقد کیلئے یا تین میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کا اختیار ہو تو اس صورت میں کلمہ ''او'' کے مذکور ہونے کے باوجود بیع اور اجارہ درست ہوجائیں گے مثلاً ایک شخص نے کہا ''بعت ہٰذا اوہٰذا'' یا ''بعت ہٰذا بالف او بالفین'' اور ایک کو متعین کرنے کا اختیار مشتری کو دیدیا یا بائع نے اپنے لئے اختیار لے لیا تو یہ بیع درست ہوجائے گی، اسی طرح اگر اجارہ میں شئی مستاجر کو کلمہ ''او'' کے ذریعہ ذکر کیا یا اجرت کو کلمہ ''او'' کے ذریعہ ذکر کیا اور من لہ الخیار کو متعین کردیا تو یہ اجارہ درست ہوجائے گا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ اگر مبیع، یا ثمن یا اجرت یا شئی مستاجر مثلاً مکان، دو یا تین کی تعداد میں کلمہ ''او'' کے ذریعہ مذکور ہوں تو من لہ الخیار کو ان میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ لیکن اگر تین سے زائد ہوں مثلاً یوں کہا ''بعت ہٰذا او ہٰذا او ہٰذا او ہٰذا'' اور مشتری کو اختیار دے دیا تو یہ بیع درست نہ ہوگی اور من لہ الخیار کو کسی ایک کے متعین کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ خیار تعیین کو خیار شرط کی طرح ضرورت کے پیش نظر مشروع کیا گیا ہے اور ضرورت تین سے پوری ہوجاتی ہے اس طور پر کہ تین میں اعلیٰ، اوسط، اور ردی تینوں آجاتے ہیں۔ اور رہا چوتھا تو وہ زائد ہے اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے بہرحال خیار تعیین کی صورت میں معقود علیہ یا معقود بہ اگرچہ مجہول ہوتا ہے لیکن من لہ الخیار کے متعین ہونے کی وجہ سے یہ جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں ہوتی اور جو جہالت مفضی الی المنازعہ نہ ہو وہ مفسد نہیں ہوتی ہے لہذا یہ جہالت بھی مفسد عقد نہ ہوگی۔

Marfat.com

ماتنؒ کہتے ہیں کہ خیار تعیین کی صورت میں عقد بیع اور عقد اجارہ دونوں استحساناً درست ہوں گے اور اس خیار تعیین کو خیار شرط کیساتھ لاحق کر دیا جائے گا یعنی ضرورت کی وجہ سے جس طرح خیار شرط مشروع ہے اسی طرح خیار تعیین بھی ضرورت کی وجہ سے مشروع کر دیا گیا البتہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ قیاس کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ معقود علیہ یا معقود بہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع اور اجارہ درست نہ ہوں گے۔

وَفِیْ الْمَهْرِ كَذٰلِكَ عِنْدَهُمَا اِنْ صَحَّ التَّخْيِيْرُ وَفِی النَّقْدَيْنِ يَجِبُ الْاَقَلُّ يَعْنِیْ اِذَا دَخَلَ اَوْ فِی الْمَهْرِ بِاَنْ يَّقُوْلَ تَزَوَّجْتُ عَلٰی هٰذَا اَوْهٰذَا فَاَيُّهُمَا اَعْطَاهَا صَحَّ عِنْدَهُمَا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ يَّصِحَّ التَّخْيِيْرُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ بِاَنْ يَّكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا ذَائِرًا بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ بِاخْتِلَافِ الْجِنْسِ اَوِالصِّفَةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ عَلٰی اَلْفِ دِرْهَمٍ اَوْ مِائَةِ دِيْنَارٍ اَوْ يَقُوْلُ عَلَی اَلْفٍ حَالَّةٍ اَوْاَلْفَيْنِ مُؤَجَّلَةٍ اَوْيَقُوْلُ عَلٰی هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ هٰذَا الْعَبْدِ فَاِنَّ كُلًّا مِنْ هٰؤُلَآءِ مُشْتَمِلٌ عَلٰی نَفْعٍ وَضَرَرٍ وَعُسْرٍ وَيُسْرٍ فَيَصِحُّ التَّخْيِيْرُ فَيُعْطِيْهَا مَاشَاءَ وَاِنْ لَّمْ يَصِحَّ التَّخْيِيْرُ بِاَنْ يَّكُوْنَ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ مِنَ النَّقْدَيْنِ مَثَلًا يَقُوْلُ تَزَوَّجْتُكِ عَلٰی اَلْفِ دِرْهَمٍ اَوْاَلْفَیْ دِرْهَمٍ يَجِبُ الْاَقَلُّ لَامُحَالَةَ اِذْ لَافَائِدَةَ لِلزَّوْجِ فِیْ هٰذَا الْاِخْتِيَارِ بَلْ نَفْعُهٗ فِیْ اِعْطَاءِ الْاَقَلِّ اَلْبَتَّةَ وَلَمْ يُعْتَبَرْ نَفْعُهَا فِیْ قَبُوْلِ الْكَثِيْرِ لِاَنَّ الْاَصْلَ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ وَالْمَالُ فِی النِّكَاحِ لَيْسَ اَمْرًا اَصْلِيًّا حَتّٰی تُعْتَبَرَ رِعَايَةُ الزِّيَادَةِ وَقَدْ فُهِمَ مِنْ هٰذَا التَّقْرِيْرِ اَنَّ قَيْدَ فِی النَّقْدَيْنِ اِتِّفَاقِیٌّ لِاَنَّهٗ اِذَا تَزَوَّجَ عَلٰی هٰذَا الْعَبْدِ اَوْهٰذَا الْعَبْدِ يَجِبُ عِنْدَهُمَا الْعَبْدُ الْاَقَلُّ قِيْمَةً هٰكَذَا قِيْلَ وَهٰذَا كُلُّهٗ عِنْدَهُمَا وَعِنْدَهٗ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ فِیْ كُلِّ مِّنْ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ لِاَنَّهٗ هُوَ الْمُوْجَبُ الْاَصْلِیُّ فِی النِّكَاحِ وَالْعُدُوْلُ عَنْهُ اِلَی الْمُسَمّٰی اِنَّمَا يَكُوْنُ عِنْدَ مَعْلُوْمِيَّةِ التَّسْمِيَةِ وَلَمْ تُوْجَدْ وَلٰكِنَّ فِیْ صُوْرَةِ الْاَلْفِ الْحَالَّةِ وَالْاَلْفَيْنِ اِلَّنَّسِيْئَةِ اِنْ كَانَ مَهْرُ الْمِثْلِ اَلْفَيْنِ اَوْاَكْثَرَ فَالْخِيَارُ لَهَا وَاِنْ كَانَ اَقَلَّ مِنْ اَلْفٍ فَالْخِيَارُ لِلزَّوْجِ يُعْطِيْهَا اَيَّهُمَا شَاءَ۔

ترجمہ:۔اور صاحبینؒ کے نزدیک مہر میں بھی ایسا ہی ہے اگر تخییر صحیح ہو اور نقدین میں اقل واجب ہوگا یعنی جب کلمہ ''او'' مہر کے باب میں داخل ہو مثلاً کوئی اس طور پر کہے ''تزوجت علی ہذا او ہذا'' پس ان دونوں میں سے جس کو دیدے گا صاحبین کے نزدیک صحیح ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تخییر اس طور پر صحیح ہو کہ اختلاف جنس یا اختلاف صفت کی وجہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہو مثلاً یوں کہے ''علی الف درہم او مائۃ دینار'' یا یوں کہے ''علی الف حالۃ او الفین موجلۃ'' یا یوں کہے ''علی ہذا العبد وہذا العبد'' ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال نفع، ضرر اور تنگی و آسانی پر مشتمل ہے لہٰذا تخییر صحیح ہوگی پس ان میں سے جو چاہے دے، اور اگر تخییر صحیح نہ ہو اس طور پر کہ ایک جنس کے نقدین قلیل و کثیر کے درمیان ہوں مثلاً یوں کہے ''تزوجتک علی الف درہم او الفی درہم'' تو اس صورت میں لامحالہ اقل واجب ہوگا کیونکہ اس اختیار میں شوہر کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اس کا نفع اقل کے دینے میں ہے اور کثیر کے قبول کرنے میں عورت کے نفع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ کیوں کہ اصل ذمہ کا

Marfat.com

بری ہونا ہے اور نکاح میں مال کوئی امر اصلی نہیں ہے کہ زیادتی کی رعایت کا اعتبار کیا جائے۔ اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آ گئی کہ فی النقدین کی قید اتفاقی ہے کیوں کہ جب کوئی شخص ''علی ہٰذا العبد اوہٰذا العبد'' کی شرط پر نکاح کرے تو صاحبین کے نزدیک وہی غلام واجب ہوگا جس کی قیمت کم ہو ایسا ہی کہا گیا ہے اور یہ سب باتیں صاحبین کے نزدیک ہیں، اور امام صاحب کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا ان تمام مذکورہ مسائل میں کیوں کہ نکاح میں موجب اصلی وہ ہی ہے اور اس سے مسمی کی طرف عدول اس وقت ہوتا ہے جب کہ تسمیہ معلوم ہو حالانکہ تسمیہ موجود نہیں ہے۔ البتہ ایک ہزار نقد اور دو ہزار ادھار کی صورت میں اگر مہر مثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو عورت کو خیار ہوگا اور اگر ایک ہزار سے کم ہو تو شوہر کو خیار ہوگا کہ وہ عورت کو ان دونوں میں سے جو چاہے دے۔

تشریح:۔ سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ کلمہ ''او'' اگر باب وکالت میں داخل ہو تو کلمہ ''او'' تخییر کیلئے ہوگا کیونکہ وکالت از قبیل انشاء ہے اور انشاء میں کلمہ ''او'' تخییر کیلئے آتا ہے، اسی طرح کلمہ ''او'' اگر مہر میں داخل کیا گیا تو صاحبینؒ کے نزدیک کلمہ ''او'' تخییر کیلئے ہوگا بشرطیکہ تخییر درست اور مفید ہو۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان کلمہ ''او'' داخل کیا گیا ہو وہ دونوں اختلاف جنس یا اختلاف صفت کی وجہ سے نفع اور ضرر، تنگی اور آسانی کے درمیان دائر ہوں، اختلاف جنس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً ان میں سے ایک دراہم کے قبیل سے ہو اور ایک دنانیر کے قبیلہ سے ہو مثلاً مرد یہ کہے ''تزوجت علی الف درہم او مائۃ دینار'' میں نے ایک ہزار درہم یا ایک سو دینار پر نکاح کیا، اور اختلاف صفت کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ایک نقد ہو اور ایک ادھار ہو اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً مرد کہے ''تزوجت علی الف حالۃ او الفین موجلۃ'' میں نے ایک ہزار درہم نقد یا دو ہزار درہم ادھار پر نکاح کیا یا ''تزوجت علی ہٰذا العبد اوہٰذا العبد'' کہے اور ان میں سے ایک غلام اوکس (کم قیمت کا) ہو اور ایک غلام ارفع (زیادہ قیمت کا) ہو بہر حال ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال چونکہ نفع اور ضرر، تنگی اور آسانی پر مشتمل ہے اسلئے ان مثالوں میں کلمہ ''او'' تخییر کیلئے ہوگا اور شوہر کو اختیار ہوگا کہ مذکورہ دونوں رقموں میں سے جونسی چاہے رقم عورت کو دیدے کیوں کہ یہاں کلمہ ''او'' ذکر کیا گیا ہے اور کلمہ ''او'' کا موجب تخییر ہے اور تخییر پر عمل کرنا ممکن بھی ہے لہٰذا تخییر کا قائل ہونا واجب ہوگا، اور اگر تخییر مفید اور درست نہ ہو اس طور پر کہ تخییر نقدین میں سے ایک جنس کے قلیل و کثیر کے درمیان ہو مثلاً مرد یہ کہے ''تزوجتک علی الف درہم اوالفی درہم'' یا ''تزوجتک علی الف دینار اوالفی دینار'' کہے یعنی میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم یا دو ہزار درہم پر نکاح کیا یا یہ کہے کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار دینار یا دو ہزار دینار پر نکاح کیا تو ان دونوں صورتوں میں شوہر کیلئے تخییر ثابت نہ ہوگی بلکہ جو رقم کم ہوگی شوہر پر وہی رقم واجب ہوگی۔ کیوں کہ ان صورتوں میں شوہر کو اختیار دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ شوہر کا فائدہ اس میں ہے کہ وہ عورت کو کم رقم اداء کرے۔ اور رہا یہ سوال کہ مقدار زائد کو قبول کرنے میں عورت کا نفع ہے لہٰذا عورت کے نفع کا اعتبار کرتے ہوئے شوہر کو اختیار دیدیا جاتا یعنی کم رقم دینے میں شوہر کا نفع ہے اور زائد رقم دینے میں عورت کا نفع ہے لہٰذا اس صورت میں بھی تخییر مفید اور درست ہے اور جب تخییر مفید ہے تو اس صورت میں بھی کلمہ ''او'' تخییر کیلئے ہونا چاہئے تھا، اور شوہر کیلئے اختیار ثابت ہونا چاہئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ شوہر ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے اور شوہر کم رقم اداء کرنے سے بھی سبکدوش ہو جاتا ہے لہٰذا شوہر پر کم رقم کا اداء کرنا واجب ہوگا، اور رہا عورت کے نفع کا اعتبار تو اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کے باب میں مال کوئی امر اصلی

Marfat.com

نہیں ہے کہ زیادہ رقم قبول کرنے میں عورت کے نفع کا اعتبار کیا جائے یعنی نکاح میں چونکہ مال امر اصلی نہیں ہوتا، اسلئے مال کی زیادتی کی رعایت معتبر نہ ہوگی۔

شارح علیہ رحمہ نے متن ''وفی النقدین یجب الاقل'' کی تشریح کرتے ہوئے ''من جنس واحد من النقدین'' کہہ کر ایک وہم کا ازالہ کیا ہے وہم یہ ہے کہ ''وفی النقدین یجب الاقل'' سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقا نقدین میں اقل واجب ہوگا خواہ کلمہ ''او'' کے ماقبل اور مابعد کی جنس ایک ہو یا دو ہوں، چنانچہ اگر مرد ''تزوجتک علی الف درہم او مائۃ دینار'' کہے تو اس پر ان دونوں میں سے جو اقل ہو وہ واجب ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں شوہر کو اختیار ہوتا ہے کہ ان دونوں رقموں میں سے جو چاہے ادا کرے جیسا کہ گزشتہ سطروں میں گزرا ہے۔ پس شارحؒ نے ''من جنس واحد'' کہہ کر واضح کر دیا کہ اگر دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً کلمہ ''او'' کے ماقبل اور مابعد صرف درہم مذکور ہو یا صرف دینار مذکور ہو اور اوصاف میں بھی دونوں مختلف نہ ہوں تو شوہر پر اقل واجب ہوگا اور شوہر کیلئے تخییر ثابت نہ ہوگی اور اگر دونوں کی جنس الگ الگ ہو یا جنس تو ایک ہو لیکن اوصاف میں مختلف ہوں تو شوہر پر اقل واجب نہ ہوگا بلکہ اس کیلئے تخییر ثابت ہوگی۔ بہر حال ''من جنس واحد'' کا لفظ زیادہ کرنے کے بعد مذکورہ وہم پیدا نہ ہوگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ متن میں ''وفی النقدین'' کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے کیوں کہ مقدار اقل واجب ہونے کا حکم نقدین (دراہم ودنانیر) کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ نقدین کے علاوہ بھی اگر ایک جنس کی دو چیزوں کے درمیان کلمہ ''او'' کے ذریعہ تردید کی گئی اور ان دونوں کی قیمتوں میں تفاوت ہوا تو صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی اقل ہی واجب ہوتا ہے اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہیں ہوتا مثلاً اگر کسی مرد نے کہا ''تزوجتک علی ہذا العبد وہذا العبد'' اور ان دونوں میں سے ایک غلام کم قیمت کا ہو اور ایک زیادہ قیمت کا ہو تو شوہر پر لامحالہ کم قیمت والا غلام واجب ہوگا، اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہ ہوگا۔ علماء نے صاحبینؒ کا مذہب یہی بیان کیا ہے شارحؒ کہتے ہیں کہ مہر کے اس مسئلہ میں اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ سب صاحبینؒ کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا یعنی مہر مثل اگر مقدار اقل سے کم ہو تو مقدار اقل واجب ہوگی اور اگر مقدار اکثر سے زائد ہو تو مقدار اکثر واجب ہوگی اور اگر دونوں کے درمیان ہو تو مہر مثل واجب ہوگا مثلاً ''علی ہذا العبد او ہذا العبد'' کہہ کر نکاح کیا حالانکہ ان میں سے ایک غلام اوکس، کم قیمت کا ہے اور ایک ارفع، زائد قیمت کا ہے تو امام صاحب کے نزدیک مہر مثل حکم ہوگا یعنی اگر مہر مثل اوکس سے کم ہو تو اوکس غلام واجب ہوگا کیونکہ شوہر، عورت کو مہر مثل سے زیادہ دینے پر راضی ہو گیا ہے اور اگر مہر مثل ارفع غلام سے زیادہ ہو تو شوہر پر ارفع غلام واجب ہوگا کیوں کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہو گئی ہے اور اگر مہر مثل دونوں کے درمیان ہو تو مہر مثل واجب ہوگا۔ ہاں اگر شوہر نے یہ کہا ہو کہ ''تزوجتک علی الف حالۃ الفین مؤجلۃ'' میں نے تجھ سے ایک ہزار نقد پر یا دو ہزار ادھار پر نکاح کیا تو اس صورت میں بھی اگر چہ مہر مثل حکم ہوگا لیکن اس صورت میں امام صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر مہر مثل دو ہزار یا دو ہزار سے زائد ہو تو عورت کو اختیار ہوگا جی چاہے ایک ہزار نقد لے لے اور جی چاہے دو ہزار ادھار لے لے کیوں کہ عورت بہر حال مہر مثل سے کم پر راضی ہے اور عورت چونکہ دونوں

Marfat.com

صورتوں میں شوہر پر تبرع کرنے والی ہے (ایک ہزار نقد لینے کی صورت میں مقدار میں تبرع کرنے والی ہے اور دو ہزار ادھار لینے کی صورت میں وصف یعنی نقد وصول نہ کرنے میں تبرع کرنیوالی ہے) اسلئے شوہر کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا۔

اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے کم ہو تو شوہر کیلئے اختیار ہوگا جی چاہے عورت کو ایک ہزار نقد ادا کرے اور جی چاہے دو ہزار ادھار ادا کرے کیوں کہ مرد بہر حال مہر مثل سے زائد دینے پر راضی ہوگیا ہے اور شوہر چونکہ دونوں صورتوں میں تبرع کرنیوالا ہے (ایک ہزار نقد دینے کی صورت میں وصف یعنی نقد دینے میں تبرع کرنے والا ہے اور دو ہزار ادھار دینے کی صورت میں مقدار یعنی ایک ہزار زائد دینے میں تبرع کرنوالا ہے) اسلئے عورت کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے زیادہ اور دو ہزار سے کم ہو تو عورت کیلئے مہر مثل واجب ہوگا۔

امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں موجب اصلی مہر مثل ہے کیونکہ مہر مثل ہی ملک بضع کے معادل اور مساوی ہوتا ہے ورنہ مہر مسمی ملک بضع سے کم بھی ہوسکتا ہے اور زیادہ بھی۔ بہر حال نکاح میں موجب اصلی تو مہر مثل ہے لیکن مہر مسمی کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کہ مہر مسمی معلوم اور معین ہو۔ حالانکہ کلمہ ''او'' ذکر کرنے کی وجہ سے مہر مسمی معلوم و معین نہیں ہوسکا پس جب مہر مسمی، معلوم و معین نہیں ہے تو موجب اصلی یعنی مہر مثل کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا اور کلمہ ''او'' ذکر کرنے کی صورت میں شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا یعنی مہر مثل کو حکم بنایا جائیگا۔

فوائد:۔ شارح کی عبارت میں تضاد ہے اس طور پر کہ شارح نے صاحبینؒ کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے ''علی ہذا العبد او ہذا العبد'' کہہ کر نکاح کیا تو شوہر کیلئے اختیار ثابت ہے بیوی کو جو بھی غلام دے گا مہر ادا ہو جائے گا۔ اور آخر میں چل کر کہا ''اذا تزوج علی ہذا العبد او ہذا العبد یجب عندہما الاقل قیمۃ'' یعنی شوہر پر اقل قیمت کا غلام واجب ہوگا اور اس کو اختیار نہ ہوگا اور یہ عین تضاد ہے کیونکہ مسئلہ ایک ہے اور حکم دو ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی مثال جس میں ''علی ہذا العبد او ہذا العبد'' کہنے کی وجہ سے شوہر کو اختیار دیا گیا ہے یہ شارح کا سہو ہے اور کم قیمت والے غلام کا واجب ہونا اور شوہر کو اختیار نہ دینا یہ درست ہے۔

وفی الکفارۃ یجب احد الاشیاء عندنا خلافا للبعض یعنی ان فی کل کفارۃ ردد فیہا بین الاشیاء بکلمۃ او کما فی کفارۃ الیمین من قولہ تعالی اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبۃ وکما فی کفارۃ حلق الرأس من عذر من قولہ تعالی ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک وکما فی کفارۃ جزاء الصید من قولہ تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذلک صیاما یجب عندنا احد الاشیاء علی سبیل الاباحۃ فلو ادی الکل لا یقع عن الکفارۃ الا واحد والباقی تبرع وان عطل الکل یعاقب علی واحد منہا بخلاف البعض وہم العراقیون والمعتزلۃ فان الکل واجب عندہم علی سبیل البدل فان فعل احدہا سقط وجوب باقیہا وان ادی الکل یقع الکل واجبا وان عطل الکل

Marfat.com

یُعَاقِبُ عَلَی الْجَمِیْعِ قُلْنَا هٰذَا خِلَافُ وَضْعِ اللُّغَةِ وَالشَّرْعِ فَلَا یُعْتَبَرُ.

ترجمہ:۔اور کفارہ میں ہمارے نزدیک بعض ائمہ کے برخلاف چند چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہوتی ہے یعنی ہر اس کفارہ میں جس میں چند چیزوں کے درمیان کلمہ ''او'' کے ذریعہ تردید واقع ہوتی ہے جیسا کہ کفارہ یمین میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''اطعام عشرة مساکین من اوسط ماتطعمون اہلیکم اوکسوتہم اوتحریر رقبة'' اور جیسے عذر کی وجہ سے حلق راس کے کفارہ میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''ففدیة من صیام اوصدقة اونسک'' اور جیسے کفارہ جزائے صید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''فجزاء مثل ماقتل من النعم یحکم بہ ذواعدل منکم ہدیا بالغ الکعبة اوکفارة طعام مساکین وعدل ذلک صیاما (ان تمام کفاروں میں) ہمارے نزدیک اباحت کے طور پر چند امور میں سے ایک واجب ہے پس اگر کسی نے تمام کو اداء کر دیا تو بھی وہ صرف ایک ہی کفارہ سے واقع ہوگا اور باقی تبرع ہوں گے اور اگر تمام امور کو چھوڑ دیا تو ان میں سے ایک پر سزا دی جائے گی۔اس کے برخلاف بعض علمائے اہل عراق وعمتزلہ کہ ان کے نزدیک علی سبیل البدل تمام امور واجب ہیں پس اگر ایک کو اداء کر لیا تو باقی امور کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر تمام کو اداء کر لیا تو تمام امور واجب ہو کر واقع ہوں گے اور اگر تمام کو چھوڑ دیا تو تمام پر سزاء دیجائے گی۔ہم جواب دینگے کہ یہ بات چونکہ لغت اور شرح کی وضع کے خلاف ہے اسلئے معتبر نہیں ہے۔

تشریح:۔مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ انشاء کے مقام میں کلمہ ''او'' چونکہ تخییر کیلئے آتا ہے اسلئے کفارات کے موقع پر کلمہ ''او'' کے ذریعہ جن چند چیزوں کو بیان کیا گیا ہے ہمارے نزدیک ان میں سے صرف ایک ہی چیز واجب ہوگی یعنی کفارہ ادا کرنیوالے کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ اداکر دے، اگر چہ بعض حضرات معتزلہ اور اہل عراق کا اختلاف ہے مثلاً کفارہ یمین میں خداوند قدوس کا ارشاد ہے ''لایواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بماعقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم اوکسوتہم او تحریر رقبة'' (پ۷رکوع ۱۲ مائدہ) یعنی نہیں پکڑتا تم کو اللہ تمہاری بیہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو اس پر جس قسم کو تم نے مضبوط باندھا ہے سو اس کا کفارہ کھانا دینا ہے دس محتاجوں کو اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی ہے ملاحظہ فرمایئے باری تعالیٰ نے کفارہ یمین میں کلمہ ''او'' کے ذریعہ تین چیزوں کو بیان کیا ہے (۱) دس مساکین کو کھانا دینا (۲) دس مساکین کو کپڑا پہنانا (۳) ایک غلام آزاد کرنا۔پس کفارہ اداء کرنے والا مذکورہ تینوں امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر سکتا ہے۔اسی طرح بحالت احرام عذر کی وجہ سے حلق راس کے کفارہ میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''فمن کان منکم مریضا اوبہ اذی من راسہ ففدیة من صیام اوصدقة اونسک'' (البقرہ رکوع ۲۴) پھر جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کو تکلیف ہو سر کی تو بدلہ دیوے روزے یا خیرات یا قربانی۔اگر حالت احرام میں عذر کی وجہ سے سر منڈا دیا تو کلمہ ''او'' کے ذریعہ باری تعالیٰ نے تین چیزوں کو ذکر کیا ہے (۱) تین دن کے روزے (۲) چھ مساکین پر خیرات کرنا اس طور پر کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور دے (۳) ایک بکری ذبح کرے لہٰذا یہاں بھی کفارہ اداء کرنے والا تینوں امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ اداء کرنے میں مختار ہے۔اسی طرح حالت احرام میں جانور قتل کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے اسکے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''یاایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء

Marfat.com

مثل ماقتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم هدیا بالغ الکعبة او کفارة طعام مساکین او عدل ذلک صیاما لیذوق وبال امره (مائدہ، رکوع:۱۳) اے ایمان والو! نہ مارو شکار جس وقت تم ہو احرام میں اور جو کوئی تم میں اس کو مارے جان کر تو اس پر بدلہ ہے اس مارے ہوئے کے برابر مویشی میں سے جو تجویز کریں دو آدمی معتبر تم میں سے اس طرح ہے کہ وہ جانور بدلے کا بطور نیاز پہنچایا جاوے کعبہ تک یا اس پر کفارہ ہے چند محتاجوں کو کھانا کھلانا یا اس کے برابر روزے تا کہ چکھے سزا اپنے کام کی۔ یعنی اگر کسی شخص نے حالت احرام میں کوئی جانور مار ڈالا تو دو عادل اور جانکار آدمی اس جانور کی قیمت کا اندازہ لگائیں گے اب اس قیمت میں اگر ہدی کا جانور مل سکتا ہو تو اس محرم کو تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے (۱) یا تو ہدی کا جانور (بکری، گائے، اونٹ) خرید کر سرزمین حرم میں ذبح کرے (۲) یا اس قیمت سے گندم یا دوسرا اناج خرید کر مساکین پر تقسیم کر دے اس طور پر کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع دوسرا اناج دیدے (۳) یا ایک مسکین کے گندم کے عوض ایک روزہ رکھ لے اور اگر اس قیمت میں ہدی کا جانور نہ آ سکتا ہو تو پھر محرم کو طعام مساکین اور روزوں کے درمیان اختیار ہوگا بہر حال جزائے صید کا کفارہ بھی کلمہ ''او'' کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے اور اسی ''او'' کی وجہ سے محرم کو مذکورہ تین چیزوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

الحاصل مذکورہ تینوں کفارات میں تین تین چیزیں کلمہ ''او'' کے ذریعہ بیان کی گئی ہے پس اسی کلمہ ''او'' کی وجہ سے ہمارے حنفی علماء کے نزدیک اباحت کے طور پر صرف ایک چیز واجب ہوگی اور اس ایک کو متعین کرنے میں کفارہ ادا کرنے والا مختار ہوگا مگر یہ تعین فعلا معتبر ہوگا نہ کہ قولا یعنی اگر قول سے کسی ایک چیز کو متعین کر دیا تو یہ تعین معتبر نہ ہوگا بلکہ اس کے علاوہ سے کفارہ ادا کرنا درست ہوگا ہاں اگر ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر دیا تو وہ متعین ہو جائے گا اب اس کو بدل کر دوسری چیز کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ بہر حال ہمارے نزدیک صرف ایک چیز واجب ہوتی ہے چنانچہ اگر اس نے تمام کو ادا کر دیا مثلاً قسم کا کفارہ دینے والے نے مساکین کو کھانا بھی کھلا دیا، کپڑے بھی پہنا دئے اور غلام بھی آزاد کر دیا تو کفارہ میں ایک ہی چیز ادا ہوگی اور اس کو ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا، اور بقیہ دو تبرع اور نفل کے طور پر ادا ہوں گے البتہ کفارہ میں ان تینوں میں سے ایک ادا ہوگا جو قیمت کے اعتبار سے اعلی ہو اور اس کے علاوہ بقیہ دو تبرع کے طور پر ادا ہوں گے۔ اور اگر اس نے تینوں کو ترک کر دیا کسی کو بھی ادا نہ کیا تو ان میں سے صرف ایک کے ترک پر سزا دی جائے گی کیوں کہ اس نے صرف ایک واجب میں خلل اندازی کی ہے البتہ سزا اس ایک کے ترک کرنے پر دی جائے گی جو ان میں سے قیمت کے اعتبار سے ادنی ہوگا۔ اہل عراق اور بعض معتزلہ نے فرمایا کہ کفارہ میں علی سبیل البدل تمام امور واجب ہیں یعنی مساکین کو کھانا دینا واجب ہے یا کپڑے پہنانا واجب ہے یا غلام آزاد کرنا واجب ہے البتہ اگر ان میں سے ایک کو ادا کر دیا تو باقی دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا جیسا کہ واجب علی الکفایہ، سب پر واجب ہوتا ہے لیکن بعض کے ادا کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں علی سبیل البدل واجب تو تمام امور ہیں لیکن کسی ایک کے ادا کرنے سے بقیہ دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر تمام کو ادا کر دیا تو وہ تمام کے ادا کرنے سے امتثال امر کرنے والا ہوگا اور تین واجبات کے ثواب کا مستحق ہوگا یعنی تینوں امور میں سے ہر امر کے ادا کرنے پر ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا اور اگر تینوں چیزیں ترک کر دی اور کسی کو ادا نہیں کیا تو وہ تینوں کو ترک کرنے پر

Marfat.com

تین سزاؤں کا مستحق ہوگا۔

ہماری طرف سے ان حضرات کے قول کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ مذہب وضع لغت اور وضع شرع دونوں کے خلاف ہے کیونکہ کلمہ ''او'' احد الاشیاء کیلئے آتا ہے تو کلمہ ''او'' احد الاشیاء کیلئے آتا ہے نہ کہ جمع کیلئے۔ پس جب کلمہ ''او'' احد الاشیاء کیلئے آتا ہے تو کلمہ ''او'' کے ذریعہ ذکر کردہ اشیاء میں سے صرف ایک شئ واجب ہوگی تمام اشیاء واجب نہ ہوں گی جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ علی سبیل البدل تمام اشیاء واجب ہیں۔

فوائد:۔ بقول محشی معتزلہ کے دو گروہ ہیں ایک مشاہیر معتزلہ کا دوسرا بعض معتزلہ کا۔ مشاہیر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفارہ میں تینوں چیزیں علی سبیل البدل واجب ہیں لیکن اگر تینوں کو ترک کر دیا تو صرف ایک کے ترک کرنے پر سزاء ہوگی باقی دو کے ترک کرنے پر سزاء نہ ہوگی اور اگر تینوں کو اداء کر دیا تو صرف ایک فعل پر ثواب دیا جائے گا باقی دو تبرع اور نفل کے طور پر اداء ہوں گے اور کفارہ اداء کرنے والے کو اختیار ہوگا وہ جس کو اداء کرے گا اسی سے کفاہ اداء ہو جائے گا۔ آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ہمارا مذہب بھی یہی ہے ہمارے اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے صرف لفظی فرق ہے کیوں کہ ہم بھی ''او'' کے ذریعہ بیان کردہ تینوں چیزوں میں سے ایک کے وجوب کے قائل ہیں اور وہ تمام کے وجوب کے قائل ہیں مگر علی سبیل البدل اور علی سبیل البدل میں بھی ایک ہی واجب ہوتا ہے اور بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ ''او'' کے ذریعہ جن چیزوں کو ذکر کیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک واجب ہے البتہ ایک کے اداء کرنے سے دوسری دو چیزوں کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا اور اگر تینوں کو اداء کر دیا تو تین واجبات کے ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر تینوں کو ترک کر دیا تو تین سزاؤں کا مستحق ہوگا ان حضرات کا مذہب ہمارے مذہب کے خلاف ہے کیوں کہ ہمارے نزدیک تمام کو اداء کرنے کی صورت میں ایک واجب کے ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور تمام کو ترک کرنے کی صورت میں صرف ایک واجب کو ترک کرنے پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے پس ہمارے اور بعض معتزلہ کے مذاہب میں واضح فرق ہے شارحؒ نے عجیب انداز اختیار کیا کہ معتزلہ کے دونوں فرقوں کے مذہب میں خلط ملط کر دیا چنانچہ مذہب نقل کرتے وقت تو مشاہیر معتزلہ کا مذہب بیان کیا اور کہا ''فان الکل واجب عندہم علی سبیل البدل'' اور احکام کی تفسیر کرتے وقت بعض معتزلہ کے مذہب کے مطابق تفسیر کر ڈالی چنانچہ کہا ''فان فعل احدہا سقط وجوب باقیہا وان ادی الکل یقع الکل واجبا وان عطل الکل یعاقب علی الجمیع''

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ حَقِيْقَةِ كَلِمَةِ اَوْشَرَعَ فِيْ مَجَازِهَا فَقَالَ وَفِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْيُصَلَّبُوْٓا لِلتَّخْيِيْرِ عِنْدَ مَالِكٍ وَعِنْدَنَا بِمَعْنٰى بَلْ تَمَامُ الْاٰيَةِ اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِى الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْيُصَلَّبُوْٓا اَوْتُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْيُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ نَقَلَ لِلْمُحَارِبِيْنَ وَلِسَاعِى الْفَسَادِ اَعْنِىْ قُطَّاعَ الطَّرِيْقِ اَرْبَعَةَ اَجْزِيَةٍ مِّنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَقَطْعِ الْاَيْدِىْ وَالْاَرْجُلِ مِنْ خِلَافٍ وَالنَّفْىِ مِنَ الْاَرْضِ بِطَرِيْقِ التَّرْدِيْدِ بِكَلِمَةِ اَوْ فَمَالِكٌ يَقُوْلُ اَنَّهَا عَلٰى حَالِهَا فَيُتَخَيَّرُ الْاِمَامُ بَيْنَهَا وَعِنْدَنَا بِمَعْنٰى بَلْ لِلْاِضْرَابِ عَنْ كَلَامٍ وَشُرُوْعٍ فِىْ آخَرَ لِاَنَّ جِنَايَاتِ قُطَّاعِ الطَّرِيْقِ كَانَتْ عَلٰى اَرْبَعَةِ اَنْوَاعٍ اَعْنِىْ اَخْذَ الْمَالِ فَقَطْ وَالْقَتْلَ فَقَطْ وَالْقَتْلَ وَاَخْذَ الْمَالِ

Marfat.com

جَمِيْعًا وَالتَّخْوِيْف فَقَطْ مِنْ غَيْرِ قَتْلٍ وَاَخْذِ مَالٍ فَقَابَلَ بِهٰذِهِ الْجِنَايَاتِ الْاَرْبَعِ الْاَخِيْرَةُ الْاَرْبَعُ وَلٰكِنَّ لَمْ يَذْكُرِ الْجِنَايَاتِ فِي النَّصِّ اِعْتِمَادًا عَلٰى فَهْمِ الْعَاقِلِيْنَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْجَزَاءَ اِنَّمَا يَكُوْنُ عَلٰى حَسَبِ الْجِنَايَةِ فَغِلَظُهَا بِغِلَظِهٖ وَخِفَّتُهَا بِخِفَّتِهٖ وَلَا يَلِيْقُ مِنَ الْحَكِيْمِ الْمُطْلَقِ اَنْ يُجَازِيَ اَغْلَظَ الْجِنَايَةِ بِاَخَفِّهَا اَوْ بِالْعَكْسِ فَكَانَ تَقْدِيْرُ عِبَارَةِ الْقُرْآنِ اَنْ يُقْتَلُوْا اِذَا قَتَلُوْا فَقَطْ بَلْ يُصَلَّبُوْا اِذَا ارْتَفَعَتِ الْمُحَارَبَةُ بِقَتْلِ النَّفْسِ وَاَخْذِ الْمَالِ بَلْ تُقْطَعُ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ اِذَا اَخَذُوْا الْمَالَ فَقَطْ بَلْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ اِذَا خَوَّفُوْا الطَّرِيْقَ وَقَدْ وَرَدَ هٰذَا الْبَيَانُ بِعَيْنِهٖ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ اَنَّهٗ وَادَعَ اَبَا بُرْدَةَ اَنْ لَا يُعِيْنَهٗ وَلَا يُعِيْنَ عَلَيْهِ فَجَاءَهٗ اُنَاسٌ يُرِيْدُوْنَ الْاِسْلَامَ فَقَطَعَ اَصْحَابُ اَبِيْ بُرْدَةَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ فَنَزَلَ جِبْرَئِيْلُ بِالْحَدِّ فِيْهِمْ اَنَّ مَنْ قَتَلَ وَاَخَذَ الْمَالَ صُلِّبَ وَمَنْ قَتَلَ وَلَمْ يَاْخُذِ الْمَالَ قُتِلَ وَمَنْ اَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ قُطِعَتْ يَدُهٗ وَرِجْلُهٗ مِنْ خِلَافٍ وَمَنْ اَفْرَدَ الْاِخَافَةَ نُفِيَ مِنَ الْاَرْضِ وَلٰكِنَّ حَمَلَ اَبُوْحَنِيْفَةَؒ قَوْلَهٗ مَنْ قَتَلَ وَاَخَذَ الْمَالَ صُلِّبَ عَلٰى اخْتِصَاصِ الصَّلْبِ بِهٰذِهِ الْحَالَةِ لَا اخْتِصَاصِ هٰذِهِ الْحَالَةِ بِالصَّلْبِ لَا يَجُوْزُ فِيْهَا غَيْرُهٗ بَلْ اَثْبَتَ لِلْاِمَامِ الْخِيَارَ فِي الْاَرْبَعَةِ اِنْ شَاءَ قَطَعَ ثُمَّ قَتَلَ اَوْ صَلَّبَ وَاِنْ شَاءَ قَتَلَ اَوْ صَلَّبَ مِنْ غَيْرِ قَطْعٍ لِاَنَّ الْجِنَايَةَ تَحْتَمِلُ الْاِتِّحَادَ وَالتَّعَدُّدَ فَتَرَاعٰى كِلْتَا الْجِهَتَيْنِ فِيْهِ وَالْمُرَادُ مِنَ النَّفْيِ لَيْسَ الْجَلَاءُ عَنِ الْوَطَنِ كَمَا يُوْهِمُهُ الظَّاهِرُ بَلِ النَّفْيُ عَنِ الظُّهُوْرِ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ بِاَنْ يُحْبَسُوْا حَتّٰى يَتُوْبُوْا۔

ترجمہ:۔ پھر کلمہ ''او'' کے حقیقی معنی سے فراغت کے بعد مصنفؒ نے اس کے مجازی معنی کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا اور باری تعالیٰ کے قول ''ان یقتلوا اویصلبوا'' میں (کلمہ او) امام مالکؒ کے نزدیک تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک ''بل'' کے معنی میں ہے پوری آیت اس طرح ہے ''انماجزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا اویصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف اوینفوامن الارض'' اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے محاربہ کرنے والوں اور فساد پھیلانیوالوں یعنی ڈاکوؤں کیلئے چار سزائیں یعنی قتل کرنا، سولی دینا، ہاتھ اور پیر کا مخالف جانب سے کاٹنا اور جلاوطن کرنا، بطریق تردید کلمہ ''او'' کے ذریعہ نقل کی ہیں۔ پس امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ ''او'' اپنی حالت پر ہے لہٰذا امام المسلمین کو ان چاروں کے درمیان اختیار ہوگا اور ہمارے نزدیک ''بل'' کے معنی میں ایک کلام سے اعراض کرنے کیلئے اور دوسرے کلام کو شروع کرنے کیلئے ہے کیوں کہ ڈاکوؤں کے جرم چار طریقہ پر تھے صرف مال لینا، صرف قتل کرنا، قتل کرنا اور مال لینا، صرف ڈرانا دھمکانا نہ قتل کرنا نہ مال لینا۔ پس ان چار جرائم کے مقابلہ میں چار سزائیں ذکر کی ہیں اور اہل عقل کے فہم پر بھروسہ کر کے نص میں ان جرائم کا ذکر نہیں کیا ہے اور یہ اسلئے ہے کہ سزاء جرم کے مطابق ہوتی ہے پس سزاء کا سخت ہونا جرم کے سخت ہونے پر ہے اور سزاء کا ہلکا ہونا جرم کے ہلکا ہونے پر ہے اور حکیم مطلق کیلئے مناسب نہیں ہے کہ وہ سخت ترین جرم کے بدلے ہلکی سزاء دے یا اس کے برعکس۔ پس عبارت قرآن کی تقدیر اس طرح ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے جب وہ صرف قتل کریں بلکہ ان کو سولی دیجائے جب کہ جنگ کا شعلہ قتل نفس اور اخذ مال کی وجہ سے بلند ہو جائے

Marfat.com

بلکہ ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں جب وہ صرف مال لیں بلکہ ان کو جلاوطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں ڈرائیں، دھمکائیں، اور بعینہ یہ بیان رسول اکرم ﷺ سے اس طور پر مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ابو بردہ سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ تو آپکی مدد کرے اور نہ آپکے مقابلہ میں آپ کے دشمنوں کی مدد کرے چنانچہ کچھ لوگ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادے سے آئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبریل علیہ السلام انکے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل کیا اور مال بھی چھینا اسکو سولی دیجائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں لیا اسکو قتل کیا جائے اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اسکے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹے جائیں اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا اسے جلاوطن کر دیا جائے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ نے قول من قتل واخذ المال صلب کو اس حالت کیساتھ صلب کے اختصاص پر محمول کیا ہے نہ کہ صلب کیساتھ اس حالت کے اختصاص پر اس طور پر کہ اس حالت میں غیر صلب جائز نہیں ہے بلکہ امام صاحبؒ نے امام المسلمین کیلئے ان چار چیزوں میں خیار ثابت کیا ہے۔ امام المسلمین اگر چاہے تو قطع کرے پھر قتل کر دے یا سولی دیدے اور اگر چاہے بغیر قطع کے قتل کر دے یا سولی دیدے کیونکہ جرم اتحاد اور تعدد دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس باب میں دونوں جہتوں کی رعایت کی جائیگی اور نفی سے مراد جلاوطن نہیں جیسا کہ ظاہر عبارت سے اسکا وہم ہوتا ہے بلکہ سرزمین پر کھلم کھلا رہنے سے اس طور پر علیحدہ رکھنا کہ انہیں محسوس کر دیا جائے تاکہ وہ توبہ کر لیں۔

تشریح:۔ شارحؒ نے فرمایا ہے کہ مصنفؒ کلمہ ''او'' کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اب اس کے مجازی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ''ان یقتلوا او یصلبوا الخ'' میں کلمہ ''او'' امام مالکؒ کے نزدیک اپنی حقیقت پر ہے یعنی تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک مجازاً ''بل'' کے معنی میں ہے پوری آیت اس طرح 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'' (سورہ مائدہ، رکوع:۵) یہی سزا ہے ان کی جو لڑائی کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے اور دوڑتے ہیں ملک میں فساد کرنے کو ان کو قتل کیا جائے یا سولی پر چڑھائے جائیں یا کاٹے جاویں ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف جانب سے یا دور کر دیئے جائیں اس جگہ سے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے محاربین اور ڈاکوؤں کی چار سزائیں کلمہ ''او'' کیساتھ ذکر کی ہیں اور وہ چار سزائیں یہ ہیں (۱) قتل کرنا (۲) سولی پر چڑھا کر ہلاک کر دینا (۳) دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹنا (۴) جلاوطن کرنا، حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہاں کلمہ ''او'' اپنی حقیقت پر ہے یعنی علی سبیل التخییر امور اربعہ میں سے ایک پر دلالت کرتا ہے پس امام مالکؒ کے نزدیک کلمہ ''او'' کے اپنی حقیقت پر ہونے کی وجہ سے امام المسلمین کو ان چاروں کے درمیان اختیار ہوگا۔ یعنی مذکورہ چاروں سزاؤں میں سے ڈاکو کو جو سزا چاہے دے سکتا ہے اس کو پورا اختیار ہے لیکن ہمارے نزدیک اس جگہ کلمہ ''او'' اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ مجازاً ''بل'' کے معنی میں ہے جیسا کہ ''او اشد قسوۃ'' میں کلمہ ''او'' ''بل'' کے معنی میں ہے اور کلمہ ''او'' اور ''بل'' کے درمیان مناسبت بھی موجود ہے اس طور پر کہ جس طرح ''بل'' کے ذریعہ کلام اول سے اعراض اور آخر کلام کیلئے اثبات ہوتا ہے اسی طرح کلمہ ''او'' کے ذریعہ اس تعیین سے اعراض ہوتا ہے جو کلام اول سے ثابت ہوتی ہے یعنی کلمہ ''او'' سے پہلے جو شی مذکور ہوتی ہے وہ کلمہ ''او'' مذکور ہونے سے پہلے متعین ہوتی ہے۔

لیکن جب کلمہ ''او'' ذکر کیا گیا تو اس کے ذریعہ تعیین سے اعراض ہو گیا اور غیر معین طور پر احد المذکورین کا اثبات ہو گیا۔ بہرحال جب

Marfat.com

کلمہ ''او'' اور ''بل'' کے درمیان مناسبت موجود ہے تو کلمہ ''او'' کو مجازاً ''بل'' کے معنی میں لینا درست ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ ڈاکوؤں کے احوال جرم چار طریقہ پر ہیں (۱) صرف مال چھیننا (۲) صرف قتل کرنا (۳) مال بھی چھیننا اور قتل بھی کرنا (۴) راستہ سے گذرنے والوں کو صرف ڈرانا دھمکانا نہ قتل کرنا اور نہ مال چھیننا۔ پس باری عزّ اسمہ نے ان چار جرائم کے مقابلہ میں چار سزائیں الگ الگ ذکر کی ہیں کیوں کہ سزاء جرم کے مطابق ہوتی ہے جرم اگر سخت ہوتا ہے تو اس کی سزاء بھی سخت ہوتی ہے اور جرم اگر ہلکا ہوتا ہے تو اس کی سزاء بھی ہلکی ہوتی ہے اور حکیم مطلق جناب باری تعالیٰ کے لئے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ سخت جرم کے بدلے ہلکی سزاء تجویز کرے اور ہلکے جرم کے بدلے سخت سزاء تجویز کرے اور جب ایسا ہے تو تخییر پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا کیوں کہ تخییر کی صورت میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ڈاکو نے اگر قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا تو امام المسلمین اسکو صرف جلاوطن کردے حالانکہ یہاں جرم صرف سخت ہے اور سزاء ہلکی ہے اسی طرح اگر ڈاکو نے صرف ڈرایا دھمکایا ہو تو امام المسلمین اس کو قتل کرا سکتا ہے حالانکہ یہاں جرم ہلکا اور سزاء سخت ہے اور یہ دونوں باتیں اس قاعدے کے خلاف ہیں کہ سزاء، جرم کے مطابق ہوتی ہے۔ لیکن یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ جرائم کا مقابلہ سزاوں سے کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ مقابلہ کا تقاضہ یہ ہے کہ آیت میں جرائم اور سزائیں دونوں کا ذکر ہو حالانکہ آیت میں سزائیں تو مذکور ہیں لیکن جرائم مذکور نہیں ہیں لہذا ان دونوں کے درمیان مقابلہ کرنا کیسے درست ہوگا۔ شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اہل عقل کی سمجھ پر اعتماد کر کے آیت میں جرائم کا ذکر نہیں کیا گیا یا یوں کہہ لیا جائے کہ ذکر عام ہے حقیقۃً ہو یا حکماً ہو آیت میں جرائم کا ذکر اگرچہ حقیقۃً نہیں ہے لیکن حکماً موجود ہے۔

بہرحال اس آیت میں تخییر ممکن نہیں ہے اور جب تخییر ممکن نہیں ہے تو کلمہ ''او'' کو مجازاً ''بل'' کے معنی پر محمول کیا جائے گا اور اس آیت کی تقدیری عبارت یہ ہوگی ''ان یقتلوا اذاقتلوافقط بل یصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیهم وارجلهم اذا اخذواالمال فقط بل نیفوامن الارض اذا خوفوا الطریق ''یعنی ڈاکوؤں کی سزا یہ ہے کہ ان کو قتل کردیا جائے جب وہ صرف قتل کریں بلکہ ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے جب وہ قتل بھی کریں اور مال بھی لوٹیں بلکہ ان کا دایاں ہاتھ بایاں پاؤں کاٹ دیا جائے جب وہ صرف مال لوٹیں بلکہ ان کو جلاوطن کردیا جائے جب وہ راستہ میں صرف ڈرائیں دھمکائیں۔

یہی مضمون رسول اللہ ﷺ سے اس طور پر مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ابو بردہ سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ تو آپکی مدد کرے اور نہ آپ کے مقابلے میں آپ کے دشمنوں کی مدد کرے چنانچہ ایک مرتبہ کچھ لوگ آپ ﷺ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادہ سے آئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبریل علیہ السلام ان کے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا اس کو سولی پر چڑھایا جائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں چھینا اس کو قتل کیا جائے اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اس کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹا جائے اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا اس کو جلاوطن کردیا جائے اس حدیث میں ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ ہر جرم کی سزاء علیحدہ ہے ایسا نہیں جیسا کہ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ امام المسلمین کو چاروں سزاوں کے درمیان اختیار ہے لیکن اس حدیث پر یہ اعتراض ہوگا کہ حدیث میں ''یریدون الاسلام'' کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ آنیوالے مسلمان نہیں تھے بلکہ غیر مسلم تھے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ

Marfat.com

آنیوالے غیر مسلم مستامن تھے یعنی امن طلب کر کے اسلام قبول کرنے کیلئے دارالاسلام میں داخل ہوئے اور غیر مسلم مستامن پر ڈاکہ ڈالنا موجب حد نہیں ہے لہٰذا قوم ابو بردہ کے ڈاکوؤں پر جنہوں نے غیر مسلم مستامنین پر ڈاکہ ڈالا ہے حد کس طرح واجب ہوگی۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں اسلام سے تعلم احکام اسلام مراد ہے یعنی آنیوالے حضرات مسلمان تھے اور آنے کا مقصد احکام اسلام سیکھنا تھا اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ''یریدون الاسلام'' کی جگہ ''یریدون رسول اللہ'' ہے یعنی وہ لوگ احکام سیکھنے کیلئے سردار دو جہاں کی خدمت میں حاضر ہونا چاہتے تھے پس اس صورت میں ڈاکہ زنی مسلمانوں پر ہوگی نہ کہ غیر مسلموں پر اور مسلمانوں پر ڈاکہ زنی چونکہ موجب حد ہے اسلئے حضرت جبرئیلؑ نے ابو بردہ کے ڈاکوؤں کی حد بیان فرمائی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آنیوالے حضرات غیر مسلم تھے لیکن جو شخص اسلام قبول کرنے کیلئے دارالاسلام میں داخل ہوتا ہے وہ ذمی کی طرح ہوتا ہے اور ذمی پر ڈاکہ زنی موجب حد ہے لہٰذا ان لوگوں پر ڈاکہ زنی کرنا بھی موجب حد ہوگا اسی وجہ سے جبریل علیہ السلام ابو بردہ کے ڈاکوؤں کے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے۔

''ولکن حمل ابوحنیفۃ قولہ من قتل الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ فروع میں امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ امام المسلمین کو اشیاء اربعہ کے درمیان اختیار ہے اور یہاں بیان مذہب احناف کے موقع پر گزشتہ سطروں میں گذرا ہے کہ ہر جرم کی سزاء علیحدہ ہے امام المسلمین کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ حالانکہ یہ تناقض ہے پس امام صاحبؒ کے قول میں تناقض لازم آیا۔

اسکا جواب یہ ہے کہ فروع میں جن اشیاء اربعہ کا ذکر ہے ان اشیاء اربعہ سے وہ چار سزائیں مراد نہیں ہیں جن کا آیت میں ذکر کیا گیا ہے ان میں حضرت امام صاحبؒ امام المسلمین کو کوئی اختیار نہیں دیتے ہیں بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشیاء اربعہ سے یہ مراد ہے کہ اگر ڈاکو کسی کو قتل بھی کر دے اور اس کا مال بھی چھین لے تو امام المسلمین اس ڈاکو کو چار سزاؤں میں سے کوئی ایک سزاء دے سکتا ہے (۱) یا تو دایاں ہاتھ بایاں پاؤں کاٹ کر اس کو قتل کر دے (۲) یا ہاتھ پاؤں کاٹ کر اس کو سولی دیدے (۳) یا بغیر قطع کے صرف قتل کر دے (۴) یا بغیر قطع کے صرف سولی دیدے گویا اس ایک جرم کی چار سزائیں ہیں حضرت امام صاحب نے امام المسلمین کیلئے ان چار میں خیار ثابت کیا ہے اور آیت میں بیان کردہ چار جرائم کی چار سزاؤں میں خیار ثابت نہیں کیا ہے اور جب ایسا ہے تو امام صاحب کے قول میں کوئی تناقض لازم نہ آئیگا۔ پس امام ابوحنیفہؒ سے حدیث کے جملہ ''من قتل واخذ المال صلب'' کو اس پر محمول کیا ہے کہ سولی دینا اس حالت کیساتھ خاص ہے یعنی ڈاکو کو سولی صرف اسی حالت میں دی جاسکتی ہے اس کے علاوہ بقیہ تین حالتوں میں سولی دینا جائز نہیں ہے اس پر محمول نہیں کیا کہ یہ حالت سولی دینے کیساتھ خاص ہے یعنی اس حالت میں صرف سولی ہی دی جاسکتی ہے اور کوئی سزا نہیں دی جاسکتی بلکہ اس حالت میں سولی کے علاوہ اور سزائیں بھی دی جاسکتی ہیں البتہ ان سزاؤں میں امام المسلمین کو اختیار ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ڈاکوؤں کا قتل کرنا اور مال چھیننا ایسا جرم ہے جو اتحاد اور تعدد دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی قتل کرنا اور مال چھیننا چونکہ دونوں ملکر ڈاکہ زنی ہے اسلئے یہ دونوں ایک جرم شمار ہوں گے اور مال چھیننا چونکہ الگ جرم ہے اور قتل کرنا الگ جرم ہے اسلئے یہ دونوں دو جرم شمار ہونگے۔ بہر حال یہ دونوں چونکہ دو جرم ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اسلئے امام المسلمین کو اختیار دیا گیا کہ وہ

Marfat.com

ان کو دو سزائیں دے اخذ مال کی وجہ سے ہاتھ پاؤں کاٹ دے اور قتل کی وجہ سے قتل کر دے یا سولی دیدے اور یہ دونوں مل کر چونکہ ایک جرم ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اسلئے امام المسلمین ان کو صرف ایک سزاء بھی دے سکتا ہے یعنی صرف قتل کر دے یا صرف سولی دیدے۔

اس پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ یہاں اتحاد کا شبہ موجود ہے لہٰذا قتل اور اخذ مال میں تعدد کا اعتبار کرنا اور دو جرم سمجھ کر دو سزائیں دینا شبہ کے ہوتے ہوئے حد قائم کرنا ہے حالانکہ شبہ کے ہوتے ہوئے حد قائم کرنا جائز نہیں ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اس مسئلہ میں صاحبین کا مذہب راجح ہے یعنی قتل اور اخذ مال دونوں کی سزاء صرف سولی پر چڑھانا ہے۔ آیت مذکورہ میں نفی من الارض کا لفظ آیا ہے اور نفی من الارض کے ظاہری معنی جلاوطن اور شہر بدر کرنے کے ہیں۔ خادم نے ترجمہ اور تشریح کے وقت یہی معنی ذکر کیا ہے اور فقہاء کی ایک جماعت بھی یہی معنی مراد لیتی ہے لیکن صاحب نور الانوار نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی رعایت کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت میں نفی سے مراد جلاوطن کرنا نہیں ہے بلکہ قید کرنا مراد ہے اور قید کرنے میں بھی جلاوطنی کے معنی پائے جاتے ہیں اس طور پر کہ جلاوطن کرنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں اور یہ مقصد قید کرنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے بلکہ قید کرنے سے یہ مقصد زیادہ حاصل ہوتا ہے کیوں کہ قید کرنے کی صورت میں تمام لوگ اس ڈاکو کے ڈاکہ زنی کرنے سے محفوظ ہو جائیں گے اور جلاوطن کرنے کی صورت میں ایک جگہ کے لوگ اگرچہ محفوظ ہو جائیں گے لیکن دوسری جگہ جہاں اس کو جلاوطن کیا گیا ہے وہاں کے لوگ محفوظ نہیں رہیں گے بلکہ وہ وہاں ڈاکہ زنی کرے گا بہر حال ڈرانے دھمکانے کی صورت میں ڈاکوؤں کو قید میں ڈالدیا جائے یہاں تک کہ وہ توبہ کریں اور ان کی حالتوں سے اندازہ ہو جائے کہ اب وہ اس جرم کا ارتکاب نہیں کریں گے یا قید خانہ میں مر جائیں۔

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ مِثَالٍ آخَرَ لِمَجَازِهَا عَلٰی مَذْهَبِ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ خَاصَّةً فَقَالَ وَقَالَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَدَابَّتِهٖ هٰذَا حُرٌّ وَهٰذَا اَنَّهٗ بَاطِلٌ لِاَنَّهٗ اِسْمٌ لِاَحَدِهِمَا غَیْرُ عَیْنٍ وَذٰلِکَ غَیْرُ مَحَلٍّ لِلْعِتْقِ لِاَنَّ حَقِیْقَةَ کَلِمَةِ اَوْ اَنْ یُّرَدَّدَ بَیْنَ شَیْئَیْنِ یَکُوْنُ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا صَالِحًا لِذٰلِکَ الْحُکْمِ عَلٰی سَبِیْلِ الْبَدَلِ حَتّٰی یُعَیِّنَ الْمُتَکَلِّمُ بَعْدَ ذٰلِکَ اَحَدَهُمَا وَهٰهُنَا الدَّابَّةُ غَیْرُ صَالِحَةٍ لِلْعِتْقِ فَاسْتَحَالَ الْحُکْمُ الْحَقِیْقِیُّ فَبَطَلَ الْکَلَامُ وَقِیْلَ اِنَّ هٰذَا اِذَا لَمْ یَنْوِ وَاِنْ نَوَی الْعَبْدَ خَاصَّةً یَعْتِقُ عِنْدَهُمَا عَلٰی مَا فِی الْمَبْسُوْطِ۔

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے خاص طور پر امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق کلمہ ''او'' کے مجازی معنی کی دوسری مثال کو بیان کرنا شروع کیا ہے چنانچہ فرمایا اور صاحبین نے کہا کہ جب مولیٰ اپنے غلام اور چوپائے سے کہے ''ہذا حرا وہذا'' تو یہ کلام باطل ہے کیونکہ یہ امر واحد غیر معین کا اسم ہے اور واحد غیر معین عتق کا محل نہیں ہے اسلئے کہ کلمہ ''او'' کی حقیقت یہ ہے کہ اس کو دو چیزوں کے درمیان دائر کیا جائے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک علی سبیل البدل اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہو یہاں تک کہ اس کے بعد متکلم ان دونوں میں سے ایک کو متعین کر دے اور یہاں چوپایہ عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس حکم حقیقی محال ہو گیا اور کلام باطل ہو گیا اور کہا گیا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب مولی نے نیت نہ کی ہو اور اگر خاص طور پر غلام کی نیت کی تو مبسوط کے بیان کے مطابق صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔

Marfat.com

تشریح:۔شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے خاص طور پر امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق کلمہ ''او'' کے مجازی معنی کی ایک اور مثال بیان فرمائی ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام اور چوپائے کی طرف اشارہ کر کے کہا ''ہذا احر او ہذا'' تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام لغو اور باطل ہوگا۔ کیوں کہ کلمہ ''او'' مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کیلئے آتا ہے اور مثال مذکور میں ایک غیر معین عتق کا محل نہیں ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ ''او'' کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسی دو چیزوں کے درمیان دائر ہو جن میں سے ہر ایک یکے بعد دیگرے اس حکم کی صلاحیت رکھتی ہو اور پھر اس کے بعد متکلم ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے یعنی کلمہ ''او'' جن دو چیزوں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کا ذکر کردہ حکم کی صلاحیت رکھنا ضروری ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے مثلاً ''جاءنی زید او بکر'' میں زید و بکر دونوں میں سے ہر ایک مجیت کی صلاحیت رکھتا ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کرے اور یہ کہہ دے کہ میری مراد زید ہے یا میری مراد بکر ہے۔ بہر حال کلمہ ''او'' کی حقیقت یہی ہے کہ وہ جن دو چیزوں کے درمیان واقع ہو علی سبیل البدل دونوں چیزیں مذکورہ حکم کی صلاحیت رکھتی ہوں اور مثال مذکور میں یہ بات موجود نہیں ہے کیوں کہ چوپایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور چوپایہ آزاد ہونے کی صلاحیت اسلئے نہیں رکھتا کہ آزادی، رقیت کی فرع ہے یعنی جہاں رقیت ہوتی ہے آزادی وہیں متحقق ہوتی ہے اور رقیت جزاء ہے کفر کی یعنی ابتداء کافر ہی رقیق ہو سکتا ہے مومن رقیق نہیں ہو سکتا اور چوپایہ کفر کیساتھ متصف نہیں ہوتا کیوں کہ مومن اور کافر ہونا اہل عقل کی صفات میں سے ہیں نہ کہ غیر اہل عقل کی صفات میں سے پس چوپایہ، کفر کیساتھ متصف نہیں ہوگا اور جب کفر کیساتھ متصف نہیں ہوگا تو چوپایہ رقیق بھی نہ ہوگا اور جب چوپایہ رقیق نہ ہوگا تو آزاد ہونیکی صلاحیت بھی نہ رکھے گا بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ احد المذکورین یعنی چوپایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور جب احد المذکورین یعنی چوپائے میں آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں ہے تو کلمہ ''او'' کا حقیقی حکم محال ہو گیا اور جب حقیقی حکم محال ہو گیا تو کلام لغو اور باطل ہو گیا۔ لہٰذا متکلم اگر خاص طور پر غلام کو آزاد کرنے کی نیت بھی کر لے تو صاحبینؒ کے نزدیک غلام آزاد نہ ہوگا۔ بعض حضرات علماء نے کہا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک کلام اس صورت میں باطل ہوگا کہ متکلم نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ اگر خاص طور پر غلام کی نیت کر لے تو صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا کیوں کہ اس صورت میں احد المذکورین کا مصداق غلام ہی ہوگا۔

وَعِنْدَهُ هُوَ كَذٰلِكَ لٰكِنْ عَلٰى اِحْتِمَالِ التَّعْيِيْنِ يَعْنِىْ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَؒ اَنَّ الْاَمْرَ كَذٰلِكَ فِى الْحَقِيْقَةِ وَنَفْسُ الْاَمْرِ عَلٰى مَا قُلْتُمْ لٰكِنَّهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ يَحْتَمِلُ التَّعَيُّنَ حَتّٰى لَزِمَهُ التَّعْيِيْنُ كَمَا فِىْ مَسْأَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بِاَنْ يُرَدِّدَ بَيْنَ الْعَبْدَيْنِ وَيَقُوْلُ هٰذَا حُرٌّ اَوْهٰذَا فَيُجْبِرُهُ الْقَاضِىْ عَلَى التَّعْيِيْنِ فَلَوْلَمْ يَكُنْ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ لَمَا اَجْبَرَهُ عَلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُحْتَمَلِ اَوْلٰى مِنَ الْاِهْدَارِ لِاَنَّ كَلَامَ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ يُصَحَّحُ حَتَّى الْاِمْكَانِ بِالْحَقِيْقَةِ اَوِالْمَجَازِ فَجَعَلَ مَا وُضِعَ لِحَقِيْقَتِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ وَاِنِ اسْتَحَالَتْ حَقِيْقَتُهٗ فَجَرٰى عَلٰى اَصْلِهِ الْمَذْكُوْرِ فِىْ قَوْلِهٖ لِلْاَكْبَرِ سِنًّا مِّنْهُ هٰذَا ابْنِىْ بِجَعْلِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ بَعْدَ اسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ وَهُمَا يُنْكِرَانِ الْاِسْتِعَارَةَ عِنْدَ اسْتِحَالَةِ الْحُكْمِ فَهُمَا جَرَيَا اَيْضًا عَلٰى

Marfat.com

اَصْلِهِمَا فِیْ ذٰلِکَ الْمِثَالِ فَیَبْطُلُ هٰهُنَا کَمَا بَطَلَ ثَمَّهٗ.

ترجمہ :۔اور امام صاحبؒ کے نزدیک بھی وہ ایسا ہی ہے لیکن تعیین کا احتمال ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ حقیقت اور نفس الامر میں معاملہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے کہا لیکن بر سبیل مجاز تعیین کا احتمال رکھتا ہے اسلئے اس کو تعیین لازم ہے جیسا کہ مسئلہ عبدین میں بایں طور کہ عبدین کے درمیان کلمہ تردید لائے اور کہے ''ہٰذا احراوہٰذا'' پس قاضی اس کو تعیین پر مجبور کرے گا پس اگر یہ کلام تعیین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو تعیین پر مجبور نہ کرتا اور محتمل پر عمل کرنا اولیٰ ہے ضائع کرنے سے کیوں کہ عاقل بالغ کا کلام حتی الامکان صحیح کہا جائے گا حقیقت پر عمل کر کے یا مجاز پر۔ پس امام صاحبؒ نے اس لفظ کو جو اپنی حقیقت کیلئے وضع کیا گیا تھا اس شئ سے مجاز قرار دیدیا جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اگر چہ اس کی حقیقت محال ہے پس امام صاحبؒ اپنے اس قاعدہ پر قائم رہے جو پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے سے زیادہ عمر والے کو ''ہٰذا ابنی'' کہے حقیقت کے محال ہونے کے بعد اس کو اس چیز سے مجاز قرار دیکر جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اور صاحبینؒ استحالہ حکم کے وقت استعارہ کا انکار کرتے ہیں پس صاحبینؒ بھی اس مثال میں اپنے قاعدہ پر قائم ہیں چنانچہ جس طرح وہاں کلام باطل ہو گیا یہاں بھی باطل ہو جائے گا۔

تشریح :۔جب کسی شخص نے اپنے غلام اور چوپائے کی طرف اشارہ کر کے ''ہٰذا احراوہٰذا'' کہا تو امام صاحبؒ کے نزدیک نفس الامر میں ویسا ہی معاملہ ہے جیسا کہ صاحبینؒ نے کہا یعنی کلمہ ''او'' واحد غیر معین کیلئے آتا ہے اور یہاں واحد غیر معین محل عتق نہیں ہے لیکن یہ کلام (غلام اور چوپائے کیلئے ''ہٰذا احروہٰذا'' کہنا) مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے یعنی مجازاً اس بات کا احتمال ہے کہ متعین طریقہ پر غلام مراد لے لیا جائے پس جب یہ کلام مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے تو اس کو تعیین لازم ہوگی یعنی متعینہ طور پر غلام آزاد ہو جائے گا جیسا کہ دو غلاموں کی طرف اشارہ کر کے ''ہٰذا احراوہٰذا'' کہا گیا تو قاضی اس قائل کو تعیین پر مجبور کرے گا یعنی اس بات پر مجبور کریگا کہ وہ ان دونوں غلاموں میں سے کسی ایک کو متعین کرے۔

ملاحظہ فرمایئے اگر یہ کلام تعیین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو اس بات پر مجبور نہ کرتا کہ وہ کسی ایک غلام کو متعین کرے بہر حال یہ کلام مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ کسی کلام کو ضائع کرنے سے بہتر یہ ہے کہ ایک محتمل شی پر عمل کر لیا جائے کیونکہ عاقل بالغ آدمی کے کلام کو حتی الامکان صحیح کرنے کی کوشش کی جانی چاہئے اور لغو ہونے سے بچانا چاہئے اب یہ کوشش خواہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں ہو خواہ مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں پس چونکہ یہاں کلمہ ''او'' کی حقیقت یعنی واحد غیر معین کیلئے ہونا محال اور متعذر ہے اسلئے حضرت امام اعظمؒ نے اس کو اس چیز کیلئے یعنی واحد معین کے لئے مجاز قرار دیدیا جس کا وہ کلام احتمال رکھتا ہے حاصل یہ کہ یہاں کلمہ ''او'' کی حقیقت پر عمل کرنا چونکہ متعذر ہے اسلئے یہاں کلمہ ''او'' کو مجازاً واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔ بہر حال حضرت امام صاحبؒ اس مثال میں بھی کلمہ ''او'' کو مجاز پر محمول کرتے ہیں اگر چہ صاحبینؒ مجاز پر محمول نہیں کرتے ہیں۔ حضرت امام صاحبؒ اور صاحبینؒ اپنی اپنی اس اصل پر قائم ہیں جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کہ اگر کسی نے اپنے سے زیادہ عمر والے اپنے غلام کو ''ہٰذا ابنی'' کہا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کی حقیقت یعنی ثبوت نسب اگر چہ محال اور متعذر ہے لیکن لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اور صاحبینؒ حقیقت کے متعذر ہونے

Marfat.com

کی صورت میں چونکہ استعارہ کرنے یعنی مجاز پر عمل کرنے کا انکار کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک یہ کلام (ہذا ابنی) باطل ہو جاتا ہے۔ پس صاحبینؒ کے نزدیک جس طرح مذکورہ "ہذا ابنی" کلام حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے باطل ہے اسی طرح غلام اور چوپائے کی طرف اشارہ کر کے "ہذا حر او ہذا" جو کلام کیا گیا ہے کلمہ "او" کی حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے وہ بھی باطل ہو جائے گا اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک جس طرح "ہذا ابنی" کی حقیقت متعذر ہونے کی وجہ سے اسکو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اسی طرح یہاں کلمہ "او" کی حقیقت (واحد غیر معین) متعذر ہونے کی وجہ سے اس کا مجاز یعنی واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازاً آخَرَ لَهَا فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ لِلْعُمُوْمِ فَتَصِيْرُ بِمَعْنَى وَاوِ الْعَطْفِ لَاعَيْنَهَا يَعْنِيْ كَمَا اَنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى اِثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْمَعْطُوْفِ وَالْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ كِلَيْهِمَا فَكَذٰلِكَ اَوْ فَتَكُوْنُ بِمَعْنَى الْوَاوِ لٰكِنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى الْاِجْتِمَاعِ وَالشُّمُوْلِ وَ اَوْ تَدُلُّ عَلَى اِنْفِرَادِ كُلٍّ مِّنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَلَا يَكُوْنُ عَيْنَهَا۔

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے کلمہ "واؤ" کے دوسرے مجازی معنی کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا اور کلمہ "او" عموم کیلئے مستعار ہوتا ہے پس وہ واو عاطفہ کے معنی میں ہو جاتا ہے بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوتا یعنی جس طرح کلمہ "واؤ" معطوف اور معطوف علیہ دونوں کیلئے اثبات حکم پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ "او" واؤ کے معنی میں ہو جاتا ہے لیکن واؤ عاطفہ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ "اَوْ" معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے لہٰذا کلمہ او بعینہ واؤ عاطفہ نہیں ہوگا۔

تشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ کلمہ "او" کے مجازی معنی اور بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کلمہ "او" عموم کا فائدہ دینے کیلئے مستعار ہے یعنی کلمہ او مجازاً افادہ عموم کیلئے مستعمل ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں او، واو کے معنی میں ہوگا لیکن بعینہ واو نہیں ہوگا حاصل یہ کہ جس طرح واؤ عاطفہ، معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے واسطے حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ او بھی کلام منفی میں دونوں کیلئے منفی حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے لیکن دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ واؤ عاطفہ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے یعنی کلمہ واؤ اگر کلام منفی میں داخل کیا گیا تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں کی اجتماعی طور سے نفی ہوگی اور اگر کلمہ او داخل کیا گیا تو دونوں کی نفی الگ الگ ہوگی مثلاً قرآن پاک میں ارشاد ہے "ولا تطع منہم آثما او کفورا" یہاں "او کفورا" کے معنی ہیں "ولا کفورا" لہٰذا دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کرے گا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا یعنی آثم کی اطاعت کرے گا تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا اور اگر کفور کی اطاعت کی تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا بہر حال حکم منفی یعنی عدم اطاعت دونوں کیلئے الگ الگ ثابت ہے اور اگر بجائے او کے واو ہوتا یعنی "ولا تطع منہم آثما وکفورا" تو اس صورت میں عدم اطاعت کا حکم دونوں کیلئے اجتماعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ یعنی دونوں کی اطاعت کرنے کی صورت میں منہی عنہ کا مرتکب ہوتا اور کسی ایک کی اطاعت کرنے سے منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا پس چونکہ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے اسلئے کلمہ او، بعینہ واو عاطفہ نہ ہوگا۔

وَذٰلِكَ اَیْ كَوْنُهَا مُسْتَعَارَةً بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذَا كَانَتْ فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ اَوْ مَوْضِعِ الْاِبَاحَةِ لِاَنَّهُمَا قَرِيْنَتَانِ لِهٰذَا الْمَجَازِ وَلَا يُصَارُ اِلَيْهِ اِلَّا بِقَرِيْنَةٍ كَقَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اُكَلِّمُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا حَتّٰى اِذَا كَلَّمَ

Marfat.com

اَحَدَهُمَا يَحْنَثُ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً مِثَالٌ لِوُقُوْعِهَا فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ وَالظَّاهِرُ اَنَّ قَوْلَهٗ حَتّٰى اِذَا كَلَّمَ تَفْرِيْعٌ لِكَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ وَقَوْلُهٗ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا تَفْرِيْعٌ لِعَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ يَعْنِيْ اِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيَعُمُّ الْحِنْثُ بِتَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا اَيَّهُمَا كَانَ اِذْ لَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا بِتَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا فَاِذَا تَكَلَّمَ بِاَحَدِهِمَا اِرْتَفَعَ الْيَمِيْنُ وَحَنِثَ بِهٖ ثُمَّ بِتَكَلُّمِ آخَرَ لَمْ يَتَعَلَّقْ حُكْمُ الْحِنْثِ وَاِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنَ الْوَاوِ فَلَوْ كَلَّمَهُمَا جَمِيْعًا لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ اِلَّا كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ وَاحِدَةٍ اِذْ هَتْكُ حُرْمَةِ اِسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَمْ يُوْجَدْ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَلَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْوَاوِ لَصَارَ بِمَنْزِلَةِ الْيَمِيْنَيْنِ فَتَجِبُ الْكَفَّارَةُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى حِدَةٍ وَقِيْلَ التَّفْرِيْعُ عَلَى الْعَكْسِ يَعْنِيْ اَنَّ قَوْلَهٗ حَتّٰى اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا يَحْنَثُ تَفْرِيْعٌ عَلٰى عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْوَاوِ لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا بِتَكَلُّمِ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ فَيَتَوَقَّفُ الْحِنْثُ عَلٰى اَنْ يَّتَكَلَّمَ بِكِلَيْهِمَا فَلَا يَحْنَثُ بِمُجَرَّدِ تَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا فَاِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنَ الْوَاوِ يَحْنَثُ بِتَكَلُّمِ اَيِّهِمَا كَانَ وَاِنَّ قَوْلَهٗ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذْ لَوْ تَكَلَّمَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ بِالْوَاوِ لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَلَمْ يَجِبْ اِلَّا كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ وَاِنْ كَلَّمَهُمَا جَمِيْعًا فَكَذٰلِكَ۔

ترجمہ:۔اور وہ یعنی کلمہ او کا واو کے معنی مستعار ہونا اسوقت ہوتا ہے جب کہ کلمہ او نفی کی جگہ میں یا اباحت کی جگہ میں ہو اسلئے کہ یہ دونوں اس مجاز کیلئے قرینہ ہیں اور مجاز کی طرف بغیر قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاتا ہے جیسے اسکا قول، بخدا میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کرونگا حتی کہ جب وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرلے تو حانث ہوجائے گا اور اگر دونوں سے بات کرلے تو بجز ایک مرتبہ کے حانث نہ ہوگا یہ کلمہ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اس کا قول حتی اذا کلم کلمہ او کے واو کے معنی میں ہونے پر متفرع ہے اور ولو کلمہما کلمہ او کے عین واو نہ ہونے پر متفرع ہے یعنی کلمہ او جب واو کے معنی میں ہے تو ان دونوں میں سے جس چاہے ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہوجائے گا اسلئے کہ اگر او، واؤ کے معنی میں نہ ہوتا تو وہ حانث نہ ہوتا مگر دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے پھر جب ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرلیتا تو یمین مرتفع ہوجاتی اور وہ اس کلام کی وجہ سے حانث ہوجاتا پھر دوسرے کیساتھ کلام کرنے سے حنث کا حکم متعلق نہ ہوتا۔اور کلمہ او چونکہ عین واو نہیں ہے اسلئے اگر وہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرلے تو صرف ایک مرتبہ حانث ہوگا اور اس پر ایک ہی قسم کا کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ اللہ کے اسم مبارک کی بے عزتی ایک ہی مرتبہ پائی گئی ہے اور اگر او، عین واؤ ہوتا تو دو قسم کے مرتبہ میں ہوتا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔اور کہا گیا کہ یہاں پر تفریع، مذکورہ تفریع کے برعکس ہے یعنی اس کا قول حتی اذا کلم احد ہما یحنث کلمہ او کے عین واو نہ ہونے پر تفریع ہے اسلئے کہ کلمہ او اگر عین واو ہوتا تو وہ حانث نہ ہوتا مگر مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ کلام کرنے سے پس حنث اس بات پر موقوف ہوگا کہ حالف دونوں سے کلام کرے لہٰذا ان دونوں میں سے محض ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا پس جب کلمہ او، عین واو نہیں ہے تو ان

Marfat.com

دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہو جائیگا اور اسکا قول ولو کلمہما لم یحنث الامرۃ واحدۃ کلمہ او کے واو کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے کیوں کہ اس مقام میں متکلم اگر واو کیساتھ کلام کرے تو صرف ایک ہی مرتبہ حانث ہوگا اور صرف ایک ہی کفارہ واجب ہوگا اگر چہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے پس ایسا ہی کلمہ او ہے۔

تشریح :۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ او، مجازاً واو کے معنی میں اس صورت میں استعمال ہوتا ہے جب کہ کلمہ او مقام نفی یا مقام اباحت میں واقع ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجاز کی طرف بغیر قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاتا اور یہ دونوں یعنی مقام نفی اور مقام اباحت اس بات پر قرینہ ہیں کہ کلمہ او، مجازاً واو کے معنی میں ہے مثلاً اگر کسی نے ''واللہ لا اکلم فلانا اوفلانا'' کہا، بخدا میں فلاں یا فلاں سے بات نہ کروں گا، تو حالف اگر ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرلے تو حانث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرلے تو صرف ایک بار حانث ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ ''یہ'' کلمہ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی مثال ہے اور پہلے دو باتیں بیان ہوئی ہیں ایک یہ کہ کلمہ او، واو عاطفہ کے معنی میں آتا ہے دوم یہ کہ کلمہ او بعینہ واو نہیں ہوتا ہے پس لف ونشر مرتب کے طور پر مصنف نے دو تعریفیں ذکر کی ہیں چنانچہ ''حتی اذا کلم'' سے اس بات پر تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ ''او'' ''واؤ'' کے معنی میں آتا ہے او ''ولو کلمہما'' سے اس بات پر تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ ''او'' عین واو نہیں ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ کلمہ ''او'' چونکہ ''واو'' کے معنی میں ہے اسلئے ان دونوں میں سے جس کسی سے کلام کرے گا حانث ہو جائے گا یعنی جب ایک سے کلام کرے گا تو حانث ہوگا اور جب دوسرے سے کلام کرے گا تو پھر دوبارہ حانث ہوگا اور اس پر دو کفارے واجب ہوں گے کیوں کہ اگر کلمہ ''او'' ''واؤ'' کے معنی میں نہ ہوتا تو حالف صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہو جاتا اور یمین مرتفع ہو جاتی پھر دوسرے کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوتا۔ اسلئے کہ کلمہ ''او'' احد المذکورین اور احد الامرین کیلئے آتا ہے نہ کہ امرین اور مذکورین دونوں کیلئے پس حنث کا عام ہونا یعنی دونوں میں سے ہر ایک کیساتھ علیحدہ علیحدہ کلام کرنے سے علیحدہ علیحدہ دو بار حانث ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ ''او'' ''واؤ'' کے معنی میں ہے اور کلمہ ''او'' چونکہ عین واؤ نہیں ہے اسلئے حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے گا تو وہ صرف ایک ہی بار حانث ہوگا یعنی ایک ہی بار حانث شمار کیا جائے گا اور اس پر صرف ایک یمین کا کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ حانث ہونا اور کفارہ کا واجب ہونا اللہ کے نام کی بے حرمتی کرنے سے ہوتا ہے اور اس صورت میں یعنی دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے سے اللہ کے نام کی بے عزتی صرف لیک مرتبہ ہوئی ہے لہٰذا یہ شخص ایک ہی مرتبہ حانث ہوگا اور اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اگر کلمہ ''او'' عین واؤ ہوتا تو اس کا یہ کلام یعنی ''واللہ لا اکلم فلانا اوفلانا'' دو یمین کے مرتبہ میں ہوتا ایک یمین ایک کیساتھ عدم تکلم پر ہوتی اور دوسری یمین دوسرے کیساتھ عدم تکلم پر ہوتی اور دونوں سے ایک ساتھ بات کرنیکی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے یعنی ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ کفارہ واجب ہوتا جیسا کہ ''واللہ لا اکلم فلانا وفلانا'' کی صورت میں دو یمین ہیں اور دونوں سے بات کرنے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے ہیں پس دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے کی صورت میں ایک بار حانث شمار ہونا اور ایک یمین کے کفارہ کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ ''او'' عین واؤ نہیں ہے۔

بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہاں پر تفریع، متن میں ذکر کردہ تفریع کے برعکس ہے یعنی مصنف کا قول ''حتی اذا کلم احدہما یحنث''

Marfat.com

کلمہ ''او'' کے عین واو نہ ہونے پر تفریع ہے حالانکہ متن میں اس عبارت کو واؤ کے معنی میں ہونے پر تفریع کہا گیا ہے بہر حال ان حضرات کے نزدیک یہ عبارت عین واؤ نہ ہونے پر اسلئے تفریع ہے کہ اگر کلمہ ''او'' عین واؤ ہوتا تو حالف صرف مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہوتا یعنی حانث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ حالف دونوں سے کلام کرے صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوتا جیسا کہ ''واللہ لا اکلم فلانا وفلانا'' کی صورت میں دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے سے حانث ہوتا ہے اور صرف ایک کیساتھ بات کرنے سے حانث نہیں ہوتا بہر حال کلمہ ''او'' چونکہ عین واؤ نہیں ہے اسلئے دونوں میں کسی ایک کیساتھ بات کرنے سے بھی حانث ہو جاتا ہے اور دونوں سے بات کرنے پر حانث ہونا موقوف نہیں ہے۔

اور مصنفؒ کا قول ''ولو کلمہما لم یحنث الا مرۃً واحدۃً'' کلمہ ''او'' کے ''واؤ'' کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے حالانکہ متن میں اس عبارت کو عین واؤ نہ ہونے پر تفریع کہا گیا ہے بہر حال ان حضرات کے نزدیک یہ عبارت کلمہ ''او'' کے ''واؤ'' کے معنی میں ہونے پر اسلئے متفرع ہے کہ اگر حالف اس مقام میں ''او'' کی بجائے ''واؤ'' کا تکلم کرتا تو دونوں سے بات کرنے کے باوجود حالف ایک بار حانث ہوتا اور اس پر ایک کفارہ واجب ہوتا اسی طرح کلمہ ''او'' کیساتھ تکلم کی صورت میں حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرے تو وہ ایک بار حانث ہوتا ہے اور اس پر ایک کفارہ واجب ہوتا ہے بہر حال اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ کلمہ ''او'' ''واؤ'' کے معنی میں ہے یہ بات ذہن نشین رہے کہ ان بعض حضرات کی متن کے برعکس بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ ''واؤ'' مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور متن میں بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ واو صرف عطف کیلئے آتا ہے اور مقارنت پر دلالت نہیں کرتا۔ اگر اس بات کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو مذکورہ مسائل کے درمیان تعارض واقع ہو جائے گا اور مسئلہ کا سمجھنا انتہائی دشوار ہو جائے گا۔ خدا کرے آپ بھی خادم کی طرح اس مسئلہ کو حل کرنے میں کامیاب ہوں۔ آمین (جمیل ۲۴/ رمضان جمعۃ الوداع ۱۴۱۰ھ)

وَلَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا فُلَانًا اَوْ فُلَانًا قَلَهُ اَنْ يُّكَلِّمَهُمَا مِثَالٌ لِوُقُوْعِهَا فِيْ مَوْضِعِ الْاِبَاحَةِ لِاَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْحَظْرِ اِبَاحَةٌ وَاِطْلَاقٌ وَالتَّفْرِيْعُ فِيْ قَوْلِهٖ فَلَهُ اَنْ يُّكَلِّمَهُمَا تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذْ لَوْ تَكَلَّمَ هٰهُنَا بِالْوَاوِ لَجَازَ لَهُ التَّكَلُّمُ بِهِمَا فَكَذَا فِيْ اَوْ وَ لَوْلَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَا يَحِلُّ التَّكَلُّمُ اِلَّا مِنْ وَاحِدٍ فَاِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا انْحَلَّتِ الْيَمِيْنُ ثُمَّ اِذَا تَكَلَّمَ بِالْآخَرِ تَجِبُ الْكَفَّارَةُ وَلَمْ يَذْكُرْ هٰهُنَا ثَمَرَةَ عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ وَقِيْلَ تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ فِيْ قَوْلِهٖ جَالِسِ الْفُقَهَاءَ اَوِ الْمُحَدِّثِيْنَ فَاِنَّهُ اِنْ تَكَلَّمَ بِالْوَاوِ تَجِبُ عَلَيْهِ مُجَالَسَتُهُمَا وَاِنْ تَكَلَّمَ بِاَوْ تُبَاحُ لَهُ مُجَالَسَتُهُمَا فَاَوْ تُفِيْدُ اِبَاحَةَ الْجَمْعِ وَالْوَاوُ تُوْجِبُهُ وَهٰذَا مِمَّا لَا يُعْرَفُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْاِبَاحَةِ وَالتَّخْيِيْرِ عَلٰى طَرِيْقِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْاُصُوْلِيِّيْنَ مَشْهُوْرٌ۔

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سوائے فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کرے گا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہے ''یہ'' کلمہ ''او'' کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال ہے کیوں کہ ممانعت سے استثناء، اباحت اور اطلاق ہے اور اس کے قول ''فلہ ان یکلمہما'' میں

Marfat.com

اس کے ''واؤ'' کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے اسلئے کہ حالف اگر اس جگہ واؤ کیساتھ کلام کرتا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا پس اسی طرح ''او'' میں ہے اور اگر کلمہ ''او'' ''واؤ'' کے معنی میں نہ ہوتا تو صرف ایک سے کلام کرنا جائز ہوتا پس جب وہ ایک سے کلام کرتا تو یمین منحل ہوجاتی پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو کفارہ واجب ہوجاتا اور یہاں مصنفؒ نے کلمہ ''او'' کے عین واو نہ ہونے کا ثمرہ ذکر نہیں کیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کا ثمرہ ''جالس الفقہاء اوالمحدثین'' میں ظاہر ہوگا کیوں کہ متکلم اگر واؤ کیساتھ کلام کرے تو اس پر دونوں کی مجالست واجب ہوگی اور اگر ''او'' کیساتھ کلام کرے تو اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہوگی پس کلمہ ''او'' اباحت جمع کا فائدہ دیتا ہے اور ''واؤ'' جمع کو واجب کرتا ہے اور یہ بات معروف نہیں ہے البتہ اہل عربیت اور اہل اصول کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق مشہور ہے۔

تشریح :۔کلمہ ''او'' کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے ان الفاظ کیساتھ قسم کھائی ''واللہ لا اکلم احداً الا فلاناً اوفلاناً'' بخدا میں کسی سے کلام نہیں کرونگا مگر فلاں سے یا فلاں سے تو اس حالف کیلئے ان دونوں سے جن کا استثناء کیا گیا ہے کلام کرنا جائز ہوگا یہ کلام کلمہ ''او'' کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال اسلئے ہے کہ یہاں کلام ممنوع اور منفی سے استثناء کیا گیا ہے اور ممنوع اور منفی کلام سے استثناء، اباحت ہوتا ہے لہٰذا یہ کلام مقام اباحت میں کلمہ ''او'' کے واقع ہونے کی مثال ہوگا اور مصنف کے قول ''فلہ ان یکلمہما'' میں اس بات پر تفریع ہے کہ کلمہ ''او'' ''واؤ'' کے معنی میں ہے کیوں کہ اگر یہاں بجائے ''او'' کے ''واؤ'' کیساتھ تکلم کرتا تو بھی جن دو کا استثناء کیا گیا ہے ان کیساتھ کلام کرنا جائز ہوتا۔ اسی طرح کلمہ ''او'' کا ''واؤ'' کے معنی میں ہونا ثابت ہوگیا۔ اور اگر کلمہ ''او'' ''واؤ'' کے معنی میں نہ ہوتا بلکہ اپنی حقیقت پر ہوتا یعنی احد المذکورین کیلئے ہوتا تو اس صورت میں صرف ایک کیساتھ کلام کرنا جائز ہوتا۔ اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یمین پوری ہوجاتی پھر اگر دوسرے کیساتھ کلام کرتا تو اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہوجاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں کیساتھ کلام کرنا جائز ہے اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یمین منحل نہیں ہوتی اور نہ دوسرے کیساتھ کلام کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے اور یہ سب باتیں اس کی دلیل ہیں کہ کلمہ ''او'' اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ ''واؤ'' کے معنی میں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے اس بات پر تفریع بیان نہیں فرمائی کہ کلمہ ''او'' عین واو نہیں ہوتا ہے البتہ دوسرے بعض حضرات نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ ''او'' کے عین واو نہ ہونے کا ثمرہ اس قول میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کرکے کہا ''جالس الفقہاء اوالمحدثین'' تو فقہاء کی ہم نشینی اختیار کرے یا محدثین کی۔ پس اس مثال میں اگر ''او'' کی جگہ ''واؤ'' ہوتا تو مخاطب پر فقہاء اور محدثین دونوں کی مجالست واجب ہوتی اور ''او'' کیساتھ کلام کرنے کی صورت میں اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہے حاصل یہ ہے کہ کلمہ ''او'' معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو جمع کرنے کی اباحت کا فائدہ دیتا ہے اور کلمہ ''واؤ'' دونوں کے جمع کرنے کو واجب کرتا ہے۔ بہرحال کلمہ ''او'' اور ''واؤ'' کے درمیان جب اس قدر فرق ہے تو کلمہ ''او'' عین واو کیسے ہوسکتا ہے یعنی کلمہ ''او'' عین واو نہیں ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ''او'' اور ''واؤ'' کے درمیان مذکورہ فرق عام طور سے مشہور نہیں ہے بلکہ کچھ خاص قسم کے لوگ ہی اس سے واقف ہیں اور اہل اصول اور اہل عربیت کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق کافی مشہور ہے یعنی اباحت میں دونوں کو جمع کیا جاسکتا ہے اور تخییر

Marfat.com

میں جمع نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازاً آخَرَ لَاوْ فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ اِذَا فَسَدَ الْعَطْفُ لِاخْتِلَافِ الْكَلَامِ وَيَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ يَعْنِيْ الْاَصْلُ فِيْ اَوْ اَنْ تَكُوْنَ لِلْعَطْفِ فَاِذَا لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَطْفُ بِاَنْ يَخْتَلِفَ الْكَلَامَانِ اِسْمًا وَفِعْلًا اَوْمَاضِيًا وَمُضَارِعًا اَوْ مُثْبَتًا وَمَنْفِيًّا اَوْشَيْئًا آخَرَ يُشَوِّشُ الْعَطْفَ وَيَمْنَعُهُ وَيَكُوْنُ اَوَّلُ الْكَلَامِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ تُضْرَبُ لَهُ غَايَةٌ فِيْمَا بَعْدَهَا فَحِ تَسْتَعَارُ كَلِمَةُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ فَعَدَمُ اِسْتِقَامَةِ الْعَطْفِ بِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ يَكْفِيْ لِخُرُوْجِ اَوْعَنْ مَعْنَاهَا وَلٰكِنَّ كَوْنَ السَّابِقِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ فِيْمَا بَعْدَهَا شَرْطٌ لِكَوْنِهَا بِمَعْنٰى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ لِاَنَّ حَتّٰى لِلْغَايَةِ يَنْتَهِيْ بِهَا الْمُغَيَّا كَمَا اَنَّ اَحَدَ الشَّيْئَيْنِ فِيْ اَوْ يَنْتَهِيْ بِوُجُوْدِ الْآخَرِ وَ اِلَّا اَنْ اِسْتِثْنَاءٌ فِيْ الْوَاقِعِ حُكْمُهُ مُخَالِفٌ مَا سَبَقَ فِيْ الْاَحْكَامِ كَمَا اَنَّ حُكْمَ الْمَعْطُوْفِ بِاَوْيُخَالِفُ حُكْمَ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ بِوُجُوْدِ اَحَدِهِمَا فَقَطْ فَيَتَحَقَّقُ بَيْنَ اَوْ وَبَيْنَ كُلٍّ مِّنْ حَتّٰى وَاِلَّا اَنْ مُنَاسَبَةٌ يَجُوْزُ اِسْتِعَارَتُهَا لَهُمَا لٰكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ حَتّٰى وَاِلَّا اَنْ اَنَّ حَتّٰى تَجِيْءُ بِمَعْنَى الْعَطْفِ اَيْضاً دُوْنَ اِلَّا اَنْ وَاَنَّ كَوْنَ الثَّانِيْ جُزْءً مِنَ الْاَوَّلِ عِنْدَهٗ شَرْطٌ فِيْ حَتّٰى دُوْنَ اِلَّا اَنْ وَسَيَجِيْءُ تَحْقِيْقُهُ فِيْ بَحْثِ حَتّٰى۔

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے کلمہ ''او'' کے ایک اور مجازی معنی کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا اور کلمہ ''او'' ''حتی'' یا ''الا ان'' کے معنی میں بھی مستعار ہوتا ہے اس وقت جب کہ اختلاف کلام کی وجہ سے عطف فاسد ہو جائے اور کلام بیان غایت کا احتمال رکھتا ہو یعنی کلمہ ''او'' میں اصل یہ ہے کہ وہ عطف کیلئے ہو پس جب عطف صحیح نہ ہو بایں طور کہ دو کلام اسم اور فعل کے اعتبار سے مختلف ہوں یا ماضی اور مضارع کے اعتبار سے یا مثبت اور منفی کے اعتبار سے یا کوئی اور چیز جو عطف کو پراگندہ کر دے اور اس کو روک دے اور اول کلام اس طور پر ممتد ہو کہ اس کیلئے کلمہ ''او'' کے مابعد کو غایت بنایا جا سکے پس اس وقت کلمہ ''او'' ''حتی'' یا ''الا ان'' کے معنی میں مستعار ہوگا اور کلامین کے اختلاف کی وجہ سے عطف کا صحیح نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ ''او'' اپنے حقیقی معنی سے خارج ہے لیکن کلام کے اول حصہ کا اس طور پر ممتد ہونا کہ کلمہ ''او'' کا مابعد غایت بننے کا احتمال رکھتا ہو کلمہ ''او'' کیلئے ''حتی'' یا ''الا ان'' کے معنی میں ہونے کی شرط ہے کیوں کہ کلمہ ''حتی'' غایت کیلئے ہے اس سے مغیا کی انتہا ہوتی ہے جیسا کہ کلمہ ''او'' میں دو چیزوں میں سے ایک دوسری چیز کے وجود سے منتہی ہوتی ہے اور ''الا ان'' درحقیقت استثناء ہے اس کا حکم احکام میں ماقبل کے مخالف ہے جیسا کہ کلمہ ''او'' کیساتھ معطوف کا حکم، معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہے فقط ان دونوں میں سے ایک کے وجود کیساتھ پس کلمہ ''او'' کے درمیان اور ''حتی'' اور ''الا ان'' میں سے ہر ایک کے درمیان مناسبت متحقق ہو جائے گی اور ان دونوں کیلئے کلمہ ''او'' کا مستعار کرنا جائز ہوگا لیکن ''حتی'' اور ''الا ان'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''حتی'' عطف کے معنی میں بھی آتا ہے نہ کہ ''الا ان'' اور ثانی کا اول کا جز ہونا عبدالقاہر کے نزدیک ''حتی'' میں شرط ہے نہ کہ ''الا ان'' میں اس کی تحقیق عنقریب ''حتی'' کی بحث میں آجائے گی۔

Marfat.com

تشریح :۔شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ کلمہ ''او'' کے ایک اور مجازی معنی ذکر فرمارہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگر اول کلام اور آخر کلام کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہ ہو اور آخر کلام اول کلام کیلئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمہ ''او'' مجازاً ''حتی'' یا ''الا ان'' کے معنی میں مستعمل ہوگا۔شارحؒ نے فرمایا کہ اصل اور حقیقت تو یہی ہے کہ کلمہ ''او'' عطف کیلئے ہوتا ہے لیکن اگر عطف درست نہ ہو اس طور پر کہ دو کلام مختلف ہوں مثلاً ایک اسم ہو اور ایک فعل ہو یا ایک ماضی ہو اور دوسرا مضارع ہو یا ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی ہو یا کوئی اور چیز ہو جو عطف کیلئے رکاوٹ ہو اور کلمہ ''او'' کا ماقبل اس طور پر ممتد ہو کہ کلمہ ''او'' کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو تو ایسی صورت میں کلمہ ''او'' مجازاً ''حتی'' یا ''الا ان'' کے معنی میں مستعمل ہوگا۔شارح کہتے ہیں کہ دو کلام کے اختلاف یعنی کلمہ ''او'' کے ماقبل اور مابعد کے مختلف ہونے کی وجہ عطف کا درست نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ او اپنے اصلی معنی یعنی عطف کے معنی سے خارج ہے البتہ حتی یا الا ان کے معنی میں ہونے کی شرط یہ ہے کہ کلمہ او کا مقابل اس طور پر ممتد ہو کہ اس کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو کیوں کہ کلمہ ''او'' کے حقیقی معنی (عطف) اور اسکے مجازی معنی کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے پس شارح نے مناسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ ''او'' کے حقیقی معنی (عطف) اور اسکے مجازی معنی یعنی ''حتی'' کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ کلمہ ''حتی'' غایت کیلئے آتا ہے یعنی ''حتی'' کا مابعد اسکے ماقبل کیلئے غایت ہوتا ہے اور ''حتی'' کا ماقبل مغیا ہوتا ہے اور غایت سے مغیا کی انتہا ہو جاتی ہے پس اسی طرح کلمہ ''او'' جب عطف کیلئے ہوتا ہے تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے وجود سے منتہی ہو جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ ''او'' کے حقیقی معنی (عطف) اور ''حتی'' کے درمیان مناسبت متحقق ہوگئی اور جب مناسبت متحقق ہوگئی تو کلمہ ''او'' کو ''حتی'' کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا اور کلمہ ''او'' کے حقیقی معنی اور ''الا ان'' کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ ''الا ان'' درحقیقت استثناء ہے ''الا ان'' کا مابعد احکام میں ''الا ان'' کے مقابل کے مخالف ہوتا ہے یعنی انمیں سے ایک موجود ہوتا ہے اور دوسرا غیر موجود ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ ''او'' اور ''الا ان'' کے درمیان مناسبت متحقق ہوگئی اور جب مناسبت متحقق ہوگئی تو کلمہ ''او'' کو ''الا ان'' کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا۔ہاں ''حتی'' اور ''الا ان'' کے درمیان دو طرح سے فرق ہے ایک تو یہ کہ کلمہ ''حتی'' غایت کے علاوہ عطف کے معنی میں بھی آتا ہے لیکن ''الا ان'' عطف کے معنی میں نہیں آتا ہے دوم یہ کہ شیخ عبدالقاہر کے نزدیک ''حتی'' میں یہ شرط ہے کہ ثانی (معطوف) اول یعنی معطوف علیہ کا جز ہو جیسے ''اکلت السمکۃ حتی راسہا'' میں ''السمکہ'' کا جز ہے یا جز تو نہ ہو البتہ غایت درجہ اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہو جیسے ''ضربنی السادات حتی عبیدہ ہم'' مجھے آقاؤں نے مارا حتی کہ ان کے غلاموں نے بھی۔اس مثال میں ''حتی'' کا مابعد حقیقۃً تو سادات کا جز نہیں ہے لیکن اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہے لیکن ''الا ان'' میں یہ شرط نہیں ہے۔شارح کہتے ہیں کہ اس کی پوری تفصیل ''حتی'' کی بحث میں آجائیگی۔

کَقَوْلِہٖ تَعَالٰی لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ اَوْیَتُوْبَ عَلَیْہِمْ اَوْ یُعَذِّبَہُمْ فَاِنَّ قَوْلَہٗ اَوْ یَتُوْبَ لَایَصْلُحُ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْطُوْفًا عَلٰی قَوْلِہٖ لَیْسَ لَکَ لِعَدَمِ اتِّسَاقِ النَّظْمِ وَلَا عَلٰی قَوْلِہٖ اَلْاَمْرِ اَوْشَیْءٌ وَھُوَ ظَاھِرٌ وَلٰکِنَّہٗ یَصْلُحُ قَوْلُہٗ لَیْسَ لَکَ اَنْ یَّمْتَدَّ اِلٰی غَایَۃِ التَّوْبَۃِ اَوِ التَّعْذِیْبِ فَیَکُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰی حَتّٰی اَوْاِلَّا اَنْ فَیَکُوْنُ

Marfat.com

اَلْمَعْنٰی لَیْسَ لَکَ مِنْ اَمْرِ الْکُفَّارِ شَیْءٌ فِیْ دُعَاءِ الشَّرِّ اَوْ طَلَبِ الشَّفَاعَةِ حَتّٰی یَتُوْبَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلَیْهِمْ فَاِنَّهٗ حِ یَکُوْنُ لَکَ طَلَبُ الشَّفَاعَةِ اَوْیُعَذِّبَهُمْ فَیَکُوْنُ لَکَ الدُّعَاءُ بِالشَّرِّ وَرُوِیَ اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ اِسْتَأْذَنَ اللّٰهَ اَنْ یَدْعُوَ عَلَیْهِمْ فَنَزَلَتْ وَقِیْلَ اَنَّهٗ لَمَّا شُجَّ وَجْهُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ یَوْمَ اُحُدٍ سَأَلَ اَصْحَابُهٗ اَنْ یَدْعُوَ عَلَیْهِمْ فَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَا بُعِثْتُ لَعَّانًا وَلٰکِنْ بُعِثْتُ دَاعِیًا اَللّٰهُمَّ اِهْدِ قَوْمِیْ فَاِنَّهُمْ لَایَعْلَمُوْنَ فَنَزَلَتْ وَنَهٰی اللّٰهُ عَنِ الدُّعَاءِ عَلَیْهِمْ اَوْسُؤَالِ الْهِدَایَةِ لَهُمْ وَهٰذَا مَاجَرٰی عَلَیْهِمُ الْاُصُوْلِیُّوْنَ وَقَدْ ذَکَرَصَاحِبُ الْکَشَّافِ اَنَّ قَوْلَهٗ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْهِمْ مَعْطُوْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ لِیَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا اَوْیَکْبِتَهُمْ وَقَوْلُهٗ لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ بَیْنَهُمَا وَالْمَعْنٰی اَنَّ اللّٰهَ مَالِکُ اَمْرِهِمْ فَاِمَّا اَنْ یُّهْلِکَهُمْ اَوْ یَهْزِمَهُمْ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْهِمْ اِنْ اَسْلَمُوْا اَوْیُعَذِّبَهُمْ اِنْ اَصَرُّوْا عَلَی الْکُفْرِ وَلَیْسَ لَکَ مِنْ اَمْرِهِمْ شَیْءٌ اِنَّمَا اَنْتَ عَبْدٌ مَبْعُوْثٌ لِاِنْذَارِهِمْ فَنَظَرُ الْاُصُوْلِیِّیْنَ اِنَّمَا هُوَ فِیْ مُجَرَّدِ قَوْلِهٖ لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ حَتّٰی مَنَعُوْا الْعَطْفَ عَلَیْهِ وَلَمْ یَلْتَفِتُوْا اِلٰی مَا سَبَقَ فَکِلَا الْاَمْرَیْنِ صَحِیْحٌ کَمَا تَرٰی۔

ترجمہ:۔جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے آپ کو کچھ اختیار نہیں یا تو اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائے یا ان کو عذاب میں ڈال دے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ''اویتوب'' باری تعالیٰ کے قول ''لیس لک'' پر معطوف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ کلام کا ربط نہیں ہے اور باری تعالیٰ کے قول ''الامر'' یا ''شیٔ'' پر بھی معطوف نہیں ہوسکتا ہے اور وہ ظاہر ہے لیکن باری تعالیٰ کا قول ''لیس لک'' غایت توبہ یا تعذیب تک ممتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا کلمہ ''او'' ''حتی'' یا ''الا ان'' کے معنی میں ہوگا اور معنی یہ ہوں گے اے نبی آپ کو کفار کے بارے میں بددعا کرنے یا شفاعت طلب کرنے میں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی طرف متوجہ ہوجائے پس اس وقت آپکو شفاعت طلب کرنے کا حق ہوگا یا اللہ ان کو عذاب دینے کا ارادہ کرلے تو آپ کیلئے بددعا کرنے کا حق حاصل ہوگا اور مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے کفار کے حق میں بددعا کرنے کی اجازت طلب کی چنانچہ یہ آیت نازل ہوئی اور کہا گیا کہ غزوہ احد کے موقع پر جب رسول اکرم ﷺ کا چہرہ مبارک زخمی ہوگیا تو آپ ﷺ کے صحابہ نے کفار کے حق میں بددعا کرنے کی درخواست کی پس آپ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھ کو لعنت بھیجنے والا مبعوث نہیں فرمایا ہے بلکہ داعی الی الخیر بنا کر مبعوث کیا ہے، خدایا میری قوم کو ہدایت فرما اسلئے کہ وہ جانتے نہیں ہے پس مذکورہ آیت نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں بددعا کرنے یا ہدایت کی درخواست کرنے سے منع فرمادیا یہ باتیں اصولیین کے طرز پر تھیں اور صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ''اویتوب علیھم'' باری تعالیٰ کے قول ''لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتھم'' پر معطوف ہے اور اس کا قول ''لیس لک من الامر شیٔ'' ان دونوں کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کفار کے تمام امور کا مالک ہے پس یا تو وہ ان کو ہلاک کرے گا یہ ان کو شکست دے گا یا ان پر متوجہ ہوگا اگر وہ اسلام قبول کرلیں یا ان کو عذاب دیگا اگر وہ کفر پر اڑے رہے اور آپکو ان کے معاملہ میں کوئی اختیار نہیں آپ تو ایک بندے ہیں جس کی بعثت ان کو ڈرانے کیلئے ہوئی ہے پس اصولیین کی نظر صرف باری تعالیٰ کے قول ''لیس لک من الامر شیٔ'' پر ہے حتی کہ انہوں نے اس

Marfat.com

پر عطف کو منع کر دیا ہے اور پہلے کلام کی طرف کوئی توجہ نہیں کی ہے بس دونوں باتیں صحیح ہیں جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔

تشریح:۔ سابق میں کہا گیا ہے کہ کلمہ ''او'' مجازاً ''حتی'' یا ''الا ان'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کی مثال میں باری تعالیٰ کا جو قول مذکور ہے اس کی پوری آیت اس طرح مذکور ہے ''وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون'' (ترجمہ) اور یہ تو اللہ نے تمہارے دل کی خوشی کی اور تا کہ تسکین ہو تمہارے دلوں کو اس سے اور مدد ہے صرف اللہ ہی کی طرف سے جو کہ زبردست ہے حکمت والا تا کہ ہلاک کرے بعضے کافروں کو یا ان کو ذلیل کرے تو پھر جاویں محروم ہو کر تیرا اختیار کچھ نہیں یا ان کو توبہ دیوے خدا تعالیٰ یا ان کو عذاب کرے کہ وہ ناحق پر ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ اس آیت میں ''یتوب'' ''لیس لک'' پر معطوف نہیں ہو سکتا ہے کیوں کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مناسبت اور ربط ضروری ہے حالانکہ دونوں کے درمیان یہاں کوئی ربط نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان اختلاف ہے اس طور پر کہ معطوف علیہ یعنی ''لیس لک'' ماضی ہے اور معطوف یعنی ''یتوب'' مضارع ہے یا معطوف علیہ یعنی ''لیس لک'' ماضی ہے اور معطوف یعنی ''یتوب'' مضارع ہے یا معطوف علیہ یعنی ''لیس لک'' منفی ہے اور معطوف یعنی ''یتوب'' مثبت ہے بہر حال دونوں کلاموں کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ ''یتوب علیھم'' کا عطف لفظ ''الامر'' پر بھی درست نہیں ہے اور ''شئ'' پر بھی درست نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں معطوف علیہ یعنی ''الامر'' یا ''شئ'' اسم ہوگا اور معطوف یعنی ''یتوب'' فعل ہوگا اور اسم و فعل کے اعتبار سے اختلاف کی وجہ سے بھی عطف درست نہیں ہوتا ہے لہٰذا ''یتوب علیھم'' نہ ''الامر'' پر معطوف ہوگا اور نہ ''شئ'' پر معطوف ہوگا۔ بہر حال جب ''یتوب علیھم'' کا عطف سابق میں مذکور تین چیزوں میں سے کسی پر درست نہیں ہے تو یہاں کلمہ ''او'' اپنی حقیقت پر نہ ہوگا یعنی عطف کیلئے نہ ہوگا مگر چونکہ کلمہ ''او'' کا ماقبل یعنی ''لیس لک'' (عدم اختیار) غایت توبہ یا غایت تعذیب تک ممتد ہو سکتا ہے اور کلمہ ''او'' کا مابعد یعنی توبہ یا تعذیب اس کیلئے غایت ہو سکتی ہے اسلئے یہاں کلمہ ''او'' مجازاً ''حتی'' یا ''الا ان'' کے معنی پر محمول ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اے نبی آپ کو کفار کے بارے میں بددعا کرنے یا شفاعت طلب کرنے کا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دے یعنی اگر اللہ نے ان کو توبہ کی توفیق دیدی تو آپ کو ان کیلئے شفاعت طلب کرنے کا حق حاصل ہوگا یا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو عذاب دینے کا ارادہ کرے اگر اللہ تعالیٰ نے ان کو عذاب دینے کا ارادہ کیا تو آپ کو ان کے بارے میں بددعا کرنے کا حق حاصل ہوگا روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اللہ تعالیٰ سے یہ درخواست کی کہ وہ آپ کو کفار کے حق میں بددعا کرنے کی اجازت عنایت فرمائے اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ غزوہ احد کے موقع پر جب آنحضرت ﷺ کا چہرہ زخمی ہو گیا تھا تو صحابہ کرامؓ نے آپ سے یہ عرض کیا تھا کہ آپ ان کفار کے حق میں بددعا فرمائیں اس پر آپ نے انہیں جواب میں فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے لعنت برسانے والا بنا کر مبعوث نہیں فرمایا ہے بلکہ ایک داعی الی الخیر بنا کر مبعوث فرمایا ہے اور پھر آپ نے ان کے حق میں دعا کرتے ہوئے فرمایا خدایا میری قوم کو ہدایت فرما کیوں کہ وہ میری بعثت اور اس کے مقاصد سے ناواقف ہے اسی موقع پر

Marfat.com

اس آیت کا نزول ہوا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں بد دعا کرنے یا ان کیلئے ہدایت کی دعا کرنے سے منع فرمایا اس آیت کے شان نزول میں اور بھی اقوال ہیں جن کو تفسیر کی کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ اس آیت سے متعلق ساری باتیں اصولیین کے طرز پر تھیں لیکن صاحب کشاف علامہ جار اللہ زمخشری نے اس آیت کے بارے میں فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ''اویتوب علیھم'' باری تعالیٰ کے قول ''لیقطع طرفا من الذین کفروا اویکبتھم'' پر معطوف ہے اور اس کا قول ''لیس لک من الامر شیٔ'' معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کفار کے تمام امور کا مالک ہے لہٰذا وہ ان کو یا تو ہلاک کر دے یا انہیں شکست دے یا ان پر توجہ فرمائے اگر وہ اسلام قبول کر لیں یا ان کو عذاب دے اگر وہ کفر پر اڑے رہیں اور دیکھو پیارے نبی آپ کو ان کفار کے معاملہ میں کوئی اختیار نہیں ہے آپ کی حیثیت تو صرف ایک بندے کی ہے، جس کی بعثت ان کفار کو ڈرانے کیلئے ہوتی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اصولیین کی نظر صرف قول ''لیس لک من الامر شیٔ'' پر ہے چنانچہ انہوں نے قول ''اویتوب علیھم'' کو قول ''لیس لک من الامر شی'' پر معطوف کرنے سے منع کر دیا ہے اور پہلے کلام یعنی ''لیقطع طرفا من الذین الآیۃ'' کی طرف قطعاً توجہ نہیں فرمائی حالانکہ دونوں باتیں درست ہیں یعنی اہل اصول نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے اور صاحب کشاف نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے جیسا کہ آپ کی نظروں کے سامنے ہے لیکن محشی اس پر معترض ہے اسلئے کہ ''لیقطع طرفا من الذین'' سے لیکر ''خائبین'' تک واقعہ بدر کا بیان ہے جیسا کہ مفسرین کی رائے ہے کیوں کہ اس میں کفار کی ایک جماعت کے قتل اور ایک جماعت کے رسوا اور ذلیل ہونے کا بیان ہے اور یہ دونوں باتیں غزوۂ بدر سے متعلق ہیں اور ''لیس لک من الامر شیٔ الآیۃ'' واقعہ احد سے متعلق ہے اور یہ دونوں واقعات مختلف ہیں اور جب دونوں واقعات مختلف ہیں تو ایک کا دوسرے پر عطف کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عطف کیلئے من وجہ اتحاد بھی ضروری ہے بہر حال صاحب کشاف کا ''اویتوب علیھم'' کو ''لیقطع طرفاً'' پر معطوف کرنا کیسے درست ہوگا۔

وَحَتّٰی لِلْغَایَۃِ کَاِلٰی یَعْنِیْ اَنَّ حَتّٰی وَاِنْ عُدَّتْ ھٰھُنَا فِیْ حُرُوْفِ الْعَطْفِ لٰکِنَّ الْاَصْلَ فِیْھَا مَعْنَی الْغَایَۃِ کَاِلٰی بِاَنْ یَّکُوْنَ مَا بَعْدَھَا جُزْءٌ لِمَا قَبْلَھَا کَمَا فِیْ اَکَلْتُ السَّمَکَۃَ حَتّٰی رَأْسِھَا اَوْ غَیْرُ جُزْءٍ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی ھِیَ حَتّٰی مَطْلَعِ الْفَجْرِ وَاَمَّا عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْقَرِیْنَۃِ فَالْاَکْثَرُ عَلٰی اَنَّ مَا بَعْدَھَا دَاخِلٌ فِیْمَا قَبْلَھَا وَسَیَأْتِیْ تَفْصِیْلُ اِلٰی فِیْ مَوْضِعِھَا وَتُسْتَعْمَلُ لِلْعَطْفِ مَعَ قِیَامِ مَعْنَی الْغَایَۃِ بِمُنَاسَبَۃِ اَنَّ الْمَعْطُوْفَ یُعَقِّبُ الْمَعْطُوْفَ عَلَیْہِ فِی الذِّکْرِ وَالْحُکْمِ کَمَا اَنَّ الْغَایَۃَ تُعَقِّبُ الْمُغَیَّا کَقَوْلِھِمُ اسْتَنَّتِ الْفِصَالُ حَتَّی الْقُرْعٰی اَلْفِصَالُ جَمْعُ فَصِیْلٍ وَھُوَ وَلَدُ النَّاقَۃِ وَالْاِسْتِنَانُ اَنْ یَرْفَعَ یَدَیْہِ وَیَطْرَحُھُمَا مَعًا فِیْ حَالَۃِ الْعَدْوِ وَالْقُرْعٰی جَمْعُ قَرِیْعٍ وَھُوَ الْفَصِیْلُ الَّذِیْ لَہٗ نَشْرٌ اَبْیَضُ لِلنَّاءِ فَھُوَ مَعْطُوْفٌ عَلَی الْفِصَالِ مَعَ قِیَامِ مَعْنَی الْغَایَۃِ لِاَنَّہٗ کَانَ اَرْذَلَ مِنَ الْفِصَالِ لَا یَتَوَقَّعُ الْاِسْتِنَانُ مِنْھَا وَھٰذَا مَثَلٌ یُضْرَبُ

Marfat.com

لِمَنِ يَتَكَلَّمُ مَعَ مَنْ لَايَنْبَغِيْ اَنْ يَّتَكَلَّمَ بَيْنَ يَدَيْه لِعُلُوِّ قَدْرِه وَهٰذَا كُلُّهٗ فِيْ الْاَسْمَاءِ.

ترجمہ :۔اور ''حتی'' ''الیٰ'' کی طرح غایت کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ ''حتی'' اگر چہ اس جگہ حروف عطف میں شمار کیا گیا ہے لیکن دراصل اس میں ''الیٰ'' کی طرف غایت کے معنی ہیں بایں طور کہ ''حتی'' کا مابعد ''حتی'' کے مقابل کے جز ہوتا ہے جیسے کہ اکلت السمک حتی رأسہا میں یا غیر جز ہوتا جیسے باری تعالیٰ کے قول ''ھی مطلع الفجر '' کے قول میں اور اطلاق اور عدم قرینہ کے وقت اکثر نحویوں کی رائے یہ ہے کہ ''حتی'' کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ ''الیٰ'' کی تفصیل عنقریب اس کے مقام پر آجائیگی اور کلمہ ''حتی'' غایت کے معنی کے قیام کیساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اس مناسبت کی وجہ سے کہ ذکر اور حکم میں معطوف، معطوف علیہ کے بعد آتا ہے جیسا کہ غایت، مغیا کے بعد آتی ہے۔ جیسے عربوں کا یہ قول اونٹ کے طاقتور بچوں نے جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی۔ الفصال، فصیل کی جمع ہے اور وہ اونٹ کا بچہ ہے اور استنان یہ ہے کہ بچہ دوڑتے وقت اپنے اگلے دونوں پیروں کو بلند کرے پھر ان کو ایک ساتھ ڈال دے اور القرعیٰ، قریع کی جمع ہے اور یہ وہ بچہ ہے جس کا چمڑا بیماری کی وجہ سے سفید ہو پس 'یہ' غایت کے معنی کیساتھ ساتھ الفصال پر معطوف ہے کیونکہ قرعی، فصال کی بہ نسبت کم مرتبہ ہیں ان سے کودنے کی توقع نہیں کی جاتی ہے اور یہ ایک کہاوت ہے جو اس شخص کے سامنے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے کلام کرتا ہے جس کے سامنے اس کی بلندی رتبہ کے سبب اس کیلئے کلام کرنا مناسب نہیں ہے اور یہ ساری باتیں اسماء میں ہیں۔

تشریح :۔فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ جس طرح کلمہ ''الیٰ'' غایت کیلئے آتا ہے اسی طرح کلمہ ''حتی'' بھی غایت کیلئے آتا ہے یعنی ''حتی'' کا شمار اگر چہ حروف عطف میں ہے لیکن اس میں غایت کے معنی حقیقی ہیں جیسا کہ ''الیٰ'' میں غایت کے معنی حقیقی ہیں اس طور پر کہ ''حتی'' کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہوتا ہے جیسے ''اکلت السمکۃ حتی راسہا'' میں ''راس'' 'سمک' کا جز ہے اور ''اکل سمک'' کی غایت اور انتہا 'راس سمک' ہے یعنی مچھلی کو تو کھایا ہی لیکن انتہا یہ ہے کہ اس کے سر کو بھی کھالیا یا ''حتی'' کا مابعد اس کے ماقبل کا جز نہیں ہوتا ہے جیسے ''ھی حتی مطلع الفجر '' میں ''طلوع فجر'' ہی (لیلۃ القدر) کا جز نہیں ہے یعنی لیلۃ القدر میں پوری رات امان رہتا ہے اور طلوع فجر چونکہ لیلۃ القدر کا جز نہیں ہے اسلئے یہ امان طلوع فجر سے پہلے ہی ختم ہو جاتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمہ ''حتی'' جب بغیر کسی قید اور قرینہ کے ہو تو اکثر نحویوں کی رائے یہ ہے کہ ''حتی'' کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ ''الیٰ'' کی تفصیل عنقریب اپنے مقام میں آئے گی اور بعض حضرات نے کہا کہ ''حتی'' کا مابعد ''حتی'' کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل نہیں ہوتا ہے اور مبرد کی رائے یہ ہے کہ اگر ''حتی'' کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہو تو مابعد، ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں۔ الغرض ''حتی'' کے حقیقی معنی غایت کے ہیں اور کبھی لفظ ''حتی'' غایت کیساتھ ساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے مگر یہ استعمال مجاز ہوگا اور معنی حقیقی (غایت) اور معنی مجازی (عطف) کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح ذکر اور حکم میں غایت، مغیا کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف، معطوف علیہ کے بعد آتا ہے لہٰذا اس مناسبت کی وجہ سے ''حتی'' کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کرنا درست ہوگا جیسے ''جاء نی القوم حتی زید'' پس زید یا تو قوم کا افضل آدمی ہے یا ارذل آدمی ہے۔ بہر حال اس میں غایت بننے کی صلاحیت موجود ہے اور مطلب یہ ہے کہ قوم آگئی حتی کہ زید جس کے

Marfat.com

افضل قوم یا ارذل قوم ہونے کی وجہ سے آنے کی توقع نہیں تھی وہ بھی آ گیا۔ پس یہاں ''حتی'' غایت کیساتھ ساتھ عطف کیلئے مستعمل ہے یعنی قوم بھی آ گئی اور زید بھی آ گیا۔

لیکن اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جب ''حتی'' کو غایت کے معنی کیساتھ ساتھ عطف کیلئے استعمال کیا جائے گا تو حقیقت اور مجاز یعنی غایت اور عطف کو جمع کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ''حتی'' کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کیا جائے گا تو غایت کے معنی بلا ارادہ پیدا ہو جاتے ہیں اور حقیقت ومجاز کو ارادہ میں جمع کرنا ممنوع اور ناجائز ہے۔ خود بخود جمع ہو جانا ناجائز نہیں ہے۔ غایت کے معنی کیساتھ ساتھ عطف کیلئے ہونے کی مثال عربوں کا یہ قول ہے ''استنت الفصال حتی القریٰ'' اونٹ کے طاقتور بچوں نے بے تحاشا جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی۔ اس مثال میں فصال، فصیل کی جمع ہے جس کے معنی اونٹ کے بچے کے ہیں اور استنان کے معنی ہیں بے تحاشا دوڑنے کے۔ اس طور پر کہ بچہ دوڑتے وقت اپنے اگلے دونوں پیروں کو بلند کرے پھر ان کو ایک ساتھ ڈال دے اور قرعیٰ، قریع کی جمع ہے جس کے معنی اس بچے کے ہیں جس کا چمڑا بیماری کی وجہ سے سفید ہو۔ اس مثال میں ''القرعیٰ'' ''الفصال'' پر معطوف ہے اور غایت کے معنی بھی موجود ہیں کیوں کہ قری (اونٹ کے کمزور بچے) فصال (اونٹ کے طاقتور بچوں) کی بہ نسبت کہتر اور کم رتبہ ہیں ان سے کودنے پھاندنے کی توقع نہیں کی جاتی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ عربوں کا یہ مقولہ ایک کہاوت ہے اس شخص کے سامنے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے کلام کرتا ہے جس کے سامنے اسکی بلندی رتبہ کی وجہ سے اس کیلئے کلام کرنا مناسب نہیں ہے ہماری دیہاتی زبان میں اسی مضمون کو اداء کرنے کیلئے یہ کہاوت کہی جاتی ہے ''چھاج تو بولے ہی مگر چھلنی بھی بولے جس میں ہیں ستر چھینک'' شارح کہتے ہیں کہ گزشتہ کی پوری تفصیل اسوقت ہے جب کہ کلمہ ''حتی'' اسماء پر داخل ہو۔

وَمَوَاضِعُهَا فِی الْاَفْعَالِ اَیْ بَیَانُ مَوَاضِعِ اسْتِعْمَالِ کَلِمَةِ حَتّٰی فِی الْاَفْعَالِ اَنْ تُجْعَلَ غَایَةً بِمَعْنٰی اِلٰی اَوْ غَایَةً هِیَ جُمْلَةٌ مُبْتَدَاةٌ فَالْاَوَّلُ کَقَوْلِهٖ سِرْتُ حَتّٰی اَدْخُلَهَا فَاِنَّ حَتّٰی مَعَ مَا بَعْدَهَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ سِرْتُ فَیَکُوْنُ مِنْ اَجْزَاءِ اَوَّلِ الْکَلَامِ کَمَا لَوْدَخَلَ اِلٰی کَانَ کَذٰلِکَ وَالثَّانِیْ کَقَوْلِهٖ خَرَجَتِ النِّسَاءُ حَتّٰی خَرَجَتْ هِنْدٌ فَاِنَّ هٰذِهٖ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ غَیْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَا قَبْلَهَا وَلَیْسَ لَهَا مَحَلٌّ مِنَ الْاِعْرَابِ کَمَا کَانَ لِلْاَوَّلِ۔

ترجمہ:۔ اور ''حتی'' کے مقامات افعال میں یعنی افعال میں کلمہ ''حتی'' کے استعمال کے مقامات کا بیان یہ ہے کہ ''حتی'' کو ''الی'' کے معنی میں غایت قرار دیا جائے یا ایسی غایت قرار دیا جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو پس اول جیسے ''سرت حتی ادخلہا'' اسلئے کہ ''حتی'' اپنے مابعد کیساتھ ''سرت'' سے متعلق ہے۔ پس وہ اول کلام کے اجزاء سے ہوگا جیسا کہ اگر ''الی'' داخل ہوتا تو ایسا ہی ہوتا اور دوسرے مقام جیسے اس کا قول ''خرجت النساء حتی خرجت ہند'' اسلئے کہ یہ ایسا جملہ ابتدائیہ ہے جو اپنے ماقبل سے متعلق نہیں ہے اور اس کیلئے کوئی محل اعراب نہیں ہے جیسا کہ پہلے مقام کیلئے تھا۔

Marfat.com

تشریح :۔مصنفؒ نے کہا کہ کلمہ ''حتی'' کو اگر افعال پر داخل کیا گیا تو اس کے دو مقام ہیں ایک مقام تو یہ ہے کہ ''حتی'' کو ''الی'' کے معنی میں غایت قرار دیا جائے دوسرا مقام یہ ہے کہ ''حتی'' کو ایسی غایت قرار دیا جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو یعنی پہلی صورت میں ''حتی'' اپنے مابعد کیساتھ مل کر اپنے ماقبل سے متعلق ہوگا اور اس کا مابعد اس کے ماقبل والے کلام کا جز ہوگا اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوگا۔ پہلے مقام کی مثال جیسے کسی نے کہا ''سرت حتی ادخلہا'' اس عبارت میں ''حتی ادخلہا'' ''سرت'' سے متعلق ہوگا۔اور ''حتی ادخلہا'' اول کلام یعنی ''سرت'' کے اجزاء میں سے ہوگا اس طور پر کہ ''سرت''، فعل اور فاعل سے مرکب ہے اور ''ادخل'' ''ان'' مقدرہ کی وجہ سے ''دخول'' مصدر کی تاویل میں ہو کر ''سرت'' کا مفعول بہ ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے ''سرت حتی دخولہا'' جیسا کہ اس مثال میں اگر ''حتی'' کی جگہ ''الی'' داخل ہوتا اور ''سرت الی دخولہا'' کہا جاتا تو ایسا ہی ہوتا یعنی ''الی'' اپنے مابعد سے مل کر ماقبل سے متعلق ہوتا اور اول کلام کے اجزاء میں سے ہوتا۔ دوسرے مقام کی مثال جیسے کسی نے کہا ''خرجت النساء حتی خرجت ہند'' اس مثال میں ''حتی خرجت ہند'' جملہ ابتدائیہ ہے ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور اس کیلئے کوئی محل اعراب نہیں ہے اس طور پر کہ یہ اپنے ماقبل کیلئے فاعل ہو یا مفعول ہو یا ان کے علاوہ اور کوئی معمول ہو۔ جیسا کہ مثال اول میں ''حتی ادخلہا'' کیلئے محل اعراب تھا اس طور پر کہ وہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے۔

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ اَنْ يَّحْتَمِلَ الصَّدْرُ الْاِمْتِدَادَ وَاَنْ يَّصْلُحَ الْآخِرُ دَلَالَةً عَلَى الْاِنْتِهَاءِ كَالسَّيْرِ يَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادَ اِلَى مُدَّةٍ مَدِيْدَةٍ وَالدُّخُوْلُ يَصْلُحُ لِلْاِنْتِهَاءِ اِلَيْهِ وَهٰكَذَا خُرُوْجُ النِّسَاءِ جُمْلَةٌ يَصْلُحُ اَنْ يَّمْتَدَّ اِلَى خُرُوْجِ هِنْدٍ لِاَنَّهَا تَكُوْنُ اَعْلٰى مِنْهُنَّ اَوْ خَادِمَةً لَهُنَّ وَهُوَ يَصْلُحُ لِلْاِنْتِهَاءِ اِلَيْهِ فَاِنْ وُجِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا تَكُوْنُ حَتّٰى لِلْغَايَةِ فِى الْفِعْلِ فَاِنْ لَمْ تَسْتَقِمْ فَلِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰى لَامِ كَىْ اَىْ فَاِنْ عَدَمَ الشَّرْطَانِ جَمِيْعًا اَوْ اَحَدُهُمَا فَتَكُوْنُ حَ بِمَعْنٰى لَامِ كَىْ لِاَجْلِ السَّبَبِيَّةِ فَيَكُوْنُ الْاَوَّلُ سَبَبًا وَالثَّانِىْ مُسَبَّبًا لِلْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْغَايَةِ وَالْمُجَازَاةِ لِاَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِىْ بِوُجُوْدِ الْجَزَاءِ كَمَا يَنْتَهِىْ الْمُغَيَّا بِوُجُوْدِ الْغَايَةِ فَاِنْ تَعَذَّرَ هٰذَا جُعِلَتْ مُسْتَعَارَةً لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ وَبَطَلَ مَعْنَى الْغَايَةِ اَىْ اِنْ تَعَذَّرَتِ السَّبَبِيَّةُ اَيْضًا تَكُوْنُ حَ لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ مَجَازًا وَلَا يُرَاعٰى حَ مَعْنَى الْغَايَةِ اَصْلًا وَهٰذِهِ اِسْتِعَارَةٌ اِخْتَرَعَهَا الْفُقَهَاءُ وَلَا نَظِيْرَ لَهَا فِىْ كَلَامِ الْعَرَبِ.

ترجمہ :۔اور غایت کی علامت یہ ہے کہ صدر کلام، ممتد ہونے کا احتمال رکھے اور آخر کلام انتہاء پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے، جیسے سیر ایک مدت دراز تک ممتد ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول، انتہاء سیر الی دخول کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح خروج نساء ایسا جملہ ہے جو خروج ہند تک ممتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ہندہ عورتوں سے اعلی یا ان کی خادمہ ہو سکتی ہے اور خروج ہند، اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج نساء، خروج ہند تک منتہی ہو پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ موجود ہوں تو ''حتی''، فعل میں غایت کیلئے ہوگا۔ پس اگر علامت درست نہ ہو تو حتی لام کے معنی میں مجازات کیلئے ہوگا پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ یا ان میں سے ایک شرط معدوم ہو تو اس وقت کلمہ ''حتی'' ''لام کی'' کے معنی میں

Marfat.com

سببیت کیلئے ہوگا پس اول سبب اور ثانی مسبب ہوگا کیونکہ غایت اور مجازات کے درمیان مناسبت موجود ہے اسلئے کہ فعل، وجود جزاء سے منتہی ہوتا ہے جیسا کہ مغیا وجود غایت سے منتہی ہوتا ہے پھر اگر کلمہ ''حتی'' کا مجازات کیلئے ہونا متعذر ہو جائے تو ''حتی'' کو محض عطف کیلئے مستعار کرلیا جائے گا اور غایت کے معنی باطل ہو جائیں گے یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس وقت کلمہ ''حتی'' مجازاً عطف محض کیلئے ہوگا اور اس وقت غایت کے معنی بالکل ملحوظ نہ ہوں گے اور یہ ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء کرام نے ایجاد کیا ہے کلام عرب میں اسکی کوئی نظیر نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے کہا کہ غایت کی دو علامتیں ہیں ایک یہ کہ اول کلام ممتد ہونے کا احتمال رکھتا ہو دوم یہ کہ آخر کلام انتہا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی اول کلام ایسا فعل ہو جو غایت تک ممتد اور دراز ہو سکتا ہو اور آخر کلام ایسا فعل ہو جس کو کرنے کے بعد اول کلام منتہی ہو جائے جیسے ''سرت حتی ادخلہا'' میں سیر ایک مدت دراز تک ممتد ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول بلدہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ''سیر'' ''دخول بلدہ'' پر منتہی ہو جائے۔ اسی طرح ''خرجت النساء حتی خرجت ہند'' میں ''خروج نساء'' ''خروج ہندہ'' تک ممتد اور دراز ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ ہندہ عورتوں میں اعلی ہوگی یا ان کی خادمہ اور ان میں ارزل ہوگی۔ پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں سے جو سب سے اعلیٰ تھی وہ بھی نکل آئی اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں جو سب سے ارزل اور گھٹیا تھی وہ بھی نکل آئی۔ پہلی صورت میں ترقی من الادنی الی الاعلی ہوگی اور دوسری صورت میں تنزل من الاعلیٰ الی الادنیٰ ہوگا۔ بہر حال ''خروج نساء'' میں ''خروج ہندہ'' تک ممتد اور دراز ہونے کی صلاحیت موجود ہے اور ''خروج ہندہ'' اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ''خروج نساء'' ''خروج ہندی'' پر منتہی ہو جائے۔ الغرض جب یہ دونوں شرطیں ایک ساتھ موجود ہوں تو کلمہ ''حتی'' فعل میں غایت کیلئے ہوگا یعنی کلمہ ''حتی'' فعل پر داخل ہوگا اور غایت کے معنی پر دلالت کرے گا اور اگر غایت کی بیان کردہ علامت درست نہ ہو تو کلمہ ''حتی'' ''لام کی'' کے معنی میں متجاوزات کیلئے ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر غایت کی دو دنوں شرطیں موجود نہ ہوں یا کوئی ایک شرط موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کلمہ ''حتی'' ''لام کی'' کے معنی میں سببیت کیلئے ہوگا یعنی کلام کا اول حصہ سبب ہوگا اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا کیونکہ غایت اور مجازات (سببیت) کے درمیان ایک گونہ مناسبت پائی جاتی ہے اس طور پر کہ وہ فعل جو سبب ہے جزاء اور مسبب کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ مغیا غایت کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے اور جب مناسبت موجود ہو تو غایت کے معنی درست نہ ہونے کی صورت میں کلمہ حتی کو مجازاً مجازات اور سببیت کیلئے مستعار لیا جا سکتا ہے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر کلمہ ''حتی'' کے مجازات کیلئے ہونا بھی متعذر ہو جائے یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس صورت میں کلمہ ''حتی'' مجازاً محض عطف کیلئے ہوگا اور اس کے حقیقی معنی، غایت کا بالکل لحاظ نہ کیا جائے گا اور اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان مناسبت یہ ہوگی کہ جس طرح غایت، مغیا کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف معطوف علیہ کے بعد آتا ہے پس اس صورت میں کلمہ ''حتی'' ''فا'' ''یا'' ''ثم'' کے معنی میں ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمہ ''حتی'' کا عطف محض کیلئے مستعار ہونا ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء کرام نے ایجاد کیا ہے کلام عرب میں اسطرح کے استعارہ کی کوئی مثال موجود نہیں ہے اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا کہ جب لغت عرب اور عرف میں کلمہ ''حتی'' عطف محض کیلئے مستعمل

Marfat.com

نہیں ہے تو فقہاء کیلئے کلمہ ''حتی'' کو عطف محض کیلئے مستعار لینے اور اس استعارہ پر احکام شرعیہ کو متفرع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلمہ ''حتی'' کو عطف محض کیلئے مستعار لینا امام محمدؒ سے منقول ہے اور لغت عرب کے سلسلہ میں امام محمدؒ کا قول سند ہوتا ہے لہٰذا اس استعارہ میں بھی امام محمدؒ کا قول سند ہوگا اور اس استعارہ پر احکام شرع کا متفرع کرنا درست ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ الفاظ سے معنی حاصل کرنے میں فقہاء کو نحات پر تقدم حاصل ہے لہٰذا فقہاء کے مقابلہ میں نحات کا اعتبار نہ ہوگا۔

ثُمَّ ذَكَرَ اَمْثِلَةَ كُلٍّ مِنَ الثَّلٰثَةِ مِنَ الْفِقْهِ فَقَالَ وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ الزِّيَادَاتِ اَىْ عَلٰى هٰذِهِ الْقَوَاعِدِ الثَّلٰثَةِ. اَلْاَمْثِلَةُ الْمَذْكُوْرَةُ فِى الزِّيَادَاتِ كَاِنْ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيْحَ فَعَبْدِىْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْغَايَةِ الَّتِىْ بِمَعْنٰى اِلٰى فَاِنَّ ضَرْبَ الْمُخَاطَبِ اَمْرٌ يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ مُمْتَدًّا اِلَى الصِّيَاحِ وَالصِّيَاحُ يَصْلُحُ اِنْتِهَاءً لَهٗ لِهَيَجَانِ الرَّحْمَةِ اَوْ لِحُدُوْثِ الْخَوْفِ مِنْ اَحَدٍ فَاِنْ تَرَكَ الضَّرْبَ قَبْلَ الصِّيَاحِ اَوْ لَمْ يَضْرِبْ اَصْلًا يَحْنَثُ.

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے ان تینوں قواعد میں سے ہر ایک کی مثال فقہ سے ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا اور اسی کے مطابق زیادات کے مسائل ہیں یعنی انہیں قواعد ثلثہ کے مطابق وہ مثالیں ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں جیسے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے تو میرا غلام آزاد ہے یہ اس غایت کی مثال ہے جو ''الی'' کے معنی میں ہے کیوں کہ مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو چیخنے تک ممتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور چیخنا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ ضرب کیلئے منتہی ہو جائے۔ رحمت کے جوش مارنے کی وجہ سے یا کسی سے خوف کی بناء پر پس اگر حالف چیخنے سے پہلے مارنا ترک کر دے یا بالکل نہ مارے تو وہ حانث ہو جائے گا۔

تشریح:۔ شارحؒ نے فرمایا کہ تینوں قواعد یعنی غایت بمعنی الی، مجازات، اور عطف محض کیلئے ''حتی'' کا آنا ان میں سے ہر ایک کی مثال فاضل مصنف نے فقہ سے پیش کی ہے چنانچہ مصنف نے کہا کہ انہیں قواعد ثلثہ کے مطابق وہ مسائل ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں۔ پس غایت ''حتی بمعنی ''الی'' کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مخاطب کر کے کہا ''ان لم اضربک حتی تصیح فعبدی حر'' اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخنے لگے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی میں تیرے چیخنے تک تجھ کو ماروں گا۔ اس مثال میں حالف نے عدم ضرب حتی الصیاح کو غلام کی آزادی کیلئے شرط قرار دیا ہے لہٰذا اگر حالف نے چیخنے سے پہلے ہی ضرب کو ترک کر دیا یا اس کو بالکل نہ مارا تو دونوں صورتوں میں چونکہ عدم ضرب حتی الصیاح کی شرط موجود ہے اسلئے ان دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائیگا۔ اور اس مثال میں غایت کی دونوں علامتیں چونکہ موجود ہیں اسلئے یہاں کلمہ ''حتی'' غایت کیلئے ''الی'' کے معنی میں ہوگا کیونکہ اول کلام یعنی مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو مخاطب کے چیخنے تک ممتد ہو سکتا ہے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ حالف مخاطب کے چیخنے تک اسکو برابر مارتا رہے اور چیخنا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کی وجہ سے مارنا منتہی اور ختم ہو جائے یا تو اسلئے کہ چیخنے کی وجہ سے مارنے والے کا دل رقیق ہو جائے گا اور چیخنے پر وہ مارنا ختم کر دے گا اور یا کسی کے ڈر کی وجہ سے مارنا ختم کر دے گا۔ بہر حال جب غایت کی دونوں علامتیں موجود نہیں تو یہاں ''حتی'' ''الی'' کے معنی میں غایت کیلئے ہوگا اور اس مثال میں ضرب مغیاء اور صیاح اس کی غایت ہوگی۔

Marfat.com

وَاِنْ لَمْ آتِکَ حَتّٰی تُغَدِّیَنِیْ فَعَبْدِیْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْمُجَازَاةِ لِاَنَّ الْاِتْیَانَ وَاِنْ صَلُحَ لِلْاِمْتِدَادِ بِحُدُوْثِ الْاَمْثَالِ لٰکِنَّ التَّغْدِیَةَ لَاتَصْلُحُ اِنْتِهَاءً لَهٗ لِاَنَّهَا اِحْسَانٌ وَهُوَ دَاعٍ لِزِیَادَةِ الْاِتْیَانِ لَاتَنْهٰی فَلَمْ یَصْلُحْ حَمْلُهٗ عَلَی الْغَایَةِ فَتَکُوْنُ بِمَعْنٰی لَامِ کَیْ اَیْ اِنْ لَمْ آتِکَ لِکَیْ تُغَدِّیَنِیْ فَاِنْ اَتَاهُ وَلَمْ یُغَدِّهٖ لَمْ یَحْنَثْ لِاَنَّهٗ اَتَاهُ لِلتَّغْدِیَةِ وَالتَّغْدِیَةُ فِعْلُ الْمُخَاطَبِ لَااِخْتِیَارَ فِیْهِ لِلْمُتَکَلِّمِ۔

ترجمہ:۔اگر میں تیرے پاس نہ آسکوں تا کہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلا دے تو میرا غلام آزاد ہے یہ مجازات کی مثال ہے اسلئے کہ اتیان اگر چہ حدوث امثال کی وجہ سے امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ وہ اتیان کیلئے منتہی ہو کیونکہ تغدیہ ایک احسان ہے جو اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہے پس وہ منتہی نہ ہوگا لہٰذا ''حتی'' کو غایت پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا بلکہ وہ لام کے معنی میں ہو جائیگا یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آوں تا کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے پس اگر متکلم مخاطب کے پاس آ گیا اور مخاطب نے متکلم کو کھانا نہیں کھلایا تو متکلم حانث نہ ہوگا اسلئے کہ متکلم، مخاطب کے پاس تغدیہ کیلئے آیا اور تغدیہ مخاطب کا فعل ہے متکلم کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

تشریح:۔مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے یہ کہا ''ان لم آتک حتی تغدینی فعبدی حر'' اگر میں تیرے پاس نہ آیا تا کہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ یہ مجازات اور سببیت کی مثال ہے یعنی اتیان سبب ہے اور تغدیہ اس کا مسبب ہے کیوں کہ اتیان (حرکت کرنا) حدوث امثال کی وجہ سے اگر چہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کیلئے منتہی ہو اور اتیان کو ختم کرنے والا ہو کیوں کہ کھانا ایک احسان ہے اور احسان، اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہوتا ہے بہر حال جب احسان یعنی تغدیہ اتیان کی زیادتی کا باعث ہے تو تغدیہ، اتیان کیلئے منتہی نہ ہوگا یعنی تغدیہ اتیان سے روکنے والا نہ ہوگا۔اور جب تغدیہ، اتیان کیلئے منتہی نہیں ہے تو غایت کی مذکورہ دو شرطوں میں سے دوسری شرط معدوم ہوگئی اور جب غایت کی ایک شرط معدوم ہوگئی تو کلمہ حتیٰ کو غایت کے معنی پر محمول کرنا درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ ''حتیٰ'' مجازا ''لام کے'' کے معنی میں مجازات کیلئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آوں تا کہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی تغدیہ کیلئے میں تیرے پاس ضرور آوں گا۔پس حالف نے غلام کی آزادی کیلئے تغدیہ کے واسطے نہ آنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ حالف اگر مخاطب کے پاس نہ آیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا اور اگر حالف مخاطب کے پاس آیا لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ حالف تو مخاطب کے پاس تغدیہ ہی کیلئے آیا تھا لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) مخاطب کا فعل ہے متکلم کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اسلئے یہی کہا جائیگا کہ غلام آزاد ہونے کی شرط یعنی عدم اتیان للتغدی موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں ہے تو حالف حانث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

وَاِنْ لَمْ آتِکَ حَتّٰی اتَغَدّٰی عِنْدَکَ فَعَبْدِیْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ لِعَدَمِ اسْتِقَامَةِ الْمَجَازَاةِ فَاِنَّ التَّغْدِیَةَ فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ فِعْلُ الْمُتَکَلِّمِ کَالْاِتْیَانِ وَالْاِنْسَانُ لَایُجَازِیْ نَفْسَهٗ فِی الْعَادَةِ وَلِهٰذَا قِیْلَ اَسْلَمْتُ کَیْ اُدْخَلَ الْجَنَّةَ بِصِیْغَةِ الْمَجْهُوْلِ لَابِصِیْغَةِ الْمَعْلُوْمِ فَتَعَیَّنَ اَنْ تُجْعَلَ اِسْتِعَارَةً لِلْعَطْفِ

Marfat.com

فَكَانَّهٗ قِيْلَ اِنْ لَمْ آتِكَ فَلَمْ اَتَغَدَّ عِنْدَكَ فَعَبْدِیْ حُرٌّ فَاِنْ لَمْ يَاتِ اَوْاَتَاهُ وَلَمْ يَتَغَدَّ اَوْاَتَاهُ وَتَغَدّٰى مُتَرَاخِيًا عَنِ الْاِتْيَانِ يَحْنَثُ لِاَنَّ الْاَقْرَبَ فِیْ هٰذِهِ الْاِسْتِعَارَةِ حَرْفُ الْفَاءِ فَاِذَا جُعِلَتْ بِمَعْنَى الْفَاءِ لَايَسْتَقِيْمُ التَّرَاخِیْ وَقِيْلَ كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اَنْسَبُ لِاَنَّ الْمُجَوِّزَ لِلْاِسْتِعَارَةِ الْاِتِّصَالُ وَهُوَ فِی الْوَاوِ اَكْثَرُ وَلٰكِنَّهُمْ يَتَكَلَّمُوْا فِیْ اَنَّهٗ لَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ قَوْلُهٗ اَتَغَدّٰى بِاِسْقَاطِ الْاَلِفِ لِيَكُوْنَ مَجْزُوْمًا مَعْطُوْفًا عَلٰى آتِكَ وَقِيْلَ لَابَأْسَ بِهٖ لِاَنَّ مَا قُلْنَا بَيَانُ حَاصِلِ الْمَعْنٰى لَابَيَانُ تَقْدِيْرِ الْاِعْرَابِ وَمَا يُتَوَهَّمُ اَنَّهٗ مَعْطُوْفٌ عَلَى النَّفْیِ دُوْنَ الْمَنْفِیِّ فَسَاقِطٌ لَاعِبْرَةَ بِهٖ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ:۔اور''ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر'' یہ عطف محض کی مثال ہے کیونکہ سبیت درست نہیں ہے اسلئے کہ اس مثال میں تغدیہ متکلم کا فعل ہے جیسا کہ اتیان اور انسان عادۃً خود اپنی ذات کو جزا نہیں دیتا ہے اسی وجہ سے ''اسلمت کی ادخل الجنۃ'' مجہول کے صیغہ کیساتھ کہا گیا ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کیساتھ پس یہ بات متعین ہوگئی کہ کلمہ ''حتی'' کو عطف کیلئے مستعار لیا گیا ہے گویا کہ کہا گیا ''ان لم آتک فلم اتغدی عندک فعبدی حر'' پس اگر متکلم مخاطب کے پاس نہ آیا یا اس کے پاس آیا اور کھانا نہیں کھایا یا اس کے پاس آیا اور آنے کے بعد دیر سے کھانا کھایا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ اس استعارہ میں حرف ''فا'' ہی اقرب ہے پس جب کلمہ ''حتی'' کو ''فا'' کے معنی میں کر دیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی۔ اور کہا گیا کہ ''حتی'' کا ''واؤ'' کے معنی میں ہونا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کرنے والا اتصال ہے اور وہ ''واؤ'' میں زیادہ ہے لیکن علماء اس بارے میں کلام کرتے ہیں کہ ضروری ہے کہ اس کا قول اتغدی الف گرا کر ہوتا کہ آتک پر معطوف ہو کر مجزوم ہو سکے اور کہا گیا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے وہ حاصل معنی کا بیان نہ کہ تقدیر اعراب کا بیان۔ اور یہ جو وہم کیا جاتا ہے کہ ''اتغدی'' ''نفی'' پر معطوف ہے نہ کہ ''منفی'' پر ایک گری ہوئی بات ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے خوب غور کر لو۔

تشریح:۔مصنفؒ نے کہا کہ اگر کسی نے کہا ''ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر'' اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس تغدی نہ کی تو میرا غلام آزاد ہے۔ تو یہ عطف محض کی مثال ہوگی یعنی اس مثال میں کلمہ ''حتی'' عطف محض کیلئے ہوگا اور عطف محض کیلئے اسلئے ہوگا کہ یہاں مجازات (سببیت) کے معنی درست نہیں ہیں اور مجازات کے معنی اسلئے درست نہیں ہیں کہ اس مثال میں تغدیہ بھی متکلم کا فعل ہے اور اتیان بھی متکلم کا فعل ہے اور انسان عادۃ خود اپنی ذات کو جزاء نہیں دے سکتا اسی لئے بعض حضرات نے کہا کہ ''اسلمت کی ادخل الجنۃ'' مجہول کے صیغہ کیساتھ ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کے ساتھ کیوں کہ معروف کی صورت میں اسلام اور دخول جنت دونوں متکلم کے فعل ہو جاتے اور متکلم کا اپنے اسلام پر خود اپنی ذات کو جزاء دینا لازم آتا اور معنی یہ ہوتے کہ میں اسلام لایا تا کہ جنت میں داخل ہوں حالانکہ یہ درست نہیں ہے اور مجہول کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا میں اسلام لایا تا کہ مجھ کو جنت میں داخل کیا جائے یعنی اس صورت میں اسلام متکلم کا فعل ہوگا اور اس پر جزاء دینا یعنی جنت میں داخل کرنا اللہ کا فعل ہوگا اور یہ بالکل درست ہے بہر حال مذکورہ مثال میں اتیان اور تغدی چونکہ دونوں متکلم کے فعل ہیں اور ''حتی'' کو مجازات پر محمول کرنے کی صورت میں انسان کا خود اپنی ذات کو جزاء دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے اسلئے یہاں کلمہ ''حتی'' کا عطف

Marfat.com

محض کیلئے استعمال ہونا متعین ہوگا اور گویا یوں کہا گیا ''ان لم آتک فلم اتغدی عندک فعبدی حر'' یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے ساتھ کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے۔ مراد یہ ہے کہ میں ضرور آوں گا اور پھر تغدی کروں گا پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدم اتیان اور اس کے بعد متصلا عدم تغدی ہے یعنی متکلم کا نہ آنا اور اس کے فورا بعد نہ کھانا حریت کی شرط ہے، چنانچہ اگر متکلم، مخاطب کے پاس آ گیا اور اس کے بعد متصلا تغدی بھی کرلی تو اس کی قسم پوری ہو جائیگی اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر متکلم نہ آیا یا آیا تو لیکن تغدی نہیں کی یا متکلم مخاطب کے پاس آیا اور پھر کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو ان تمام صورتوں میں متکلم حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائیگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر متکلم مخاطب کے پاس آیا اور کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو اس صورت میں متکلم اس لئے حانث ہوگا کہ اس میں استعارہ میں اقرب حرف ''فا'' ہے اور ''حتی'' کو ''فا'' کے معنی میں لینا اقرب اسلئے ہے کہ ''حتی'' غایت کیلئے آتا ہے اور ''فا'' تعقیب کیلئے آتا ہے اور تعقیب کے معنی غایت کے معنی سے قریب تر ہیں اس طور پر کہ جس طرح غایت، مغیا کے فورا بعد آتی ہے اسی طرح ''فا'' کا مابعد بھی اس کے ماقبل کے فورا بعد متحقق ہوتا ہے بہرحال ''حتی'' کو ''فا'' کے معنی میں لینا زیادہ قریب ہے اور جب یہاں ''حتی'' کو ''فا'' کے معنی میں لے لیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی بلکہ آنے کے بعد فورا بعد تغدی کرنا ضروری ہوگا چنانچہ اگر آنے کے بعد تغدی میں دیر ہوگئی تو شرط پائے جانے کی وجہ سے متکلم حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائیگا۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس جگہ ''حتی'' کو ''واؤ'' کے معنی میں لینا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کرنے والی چیز اتصال ہے اور اتصال ''واؤ'' کی صورت میں زیادہ ہے اس صورت میں عدم اتیان اور عدم تغدی حریت کیلئے شرط ہوں گے۔ چنانچہ اگر متکلم مخاطب کے پاس نہیں آیا یا مخاطب کے پاس آیا مگر تغدی نہیں کی تو شرط پائی گئی لہٰذا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ آیا اور کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو اس صورت میں شرط نہیں پائی گئی کیوں کہ دونوں فعل (اتیان اور تغدی) جن کے عدم کو شرط قرار دیا گیا تھا دونوں موجود ہیں لہٰذا اس صورت میں متکلم حانث ہو جائیگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ''اتغدیٰ'' کے ''الف'' کو گرا کر لکھنا اور پڑھنا ضروری ہے تا کہ ''اتغدیٰ'' ''منفی'' یعنی ''آتک'' پر معطوف ہو کر مجزوم بلم ہو سکے۔ اور بعض نے کہا کہ ''آتک'' پر معطوف ہونے کے باوجود الف کیساتھ پڑھنے لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ہم نے استعارہ سے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ دراصل حاصل معنی کا بیان ہے اعراب کی تقدیر و تعیین کا بیان نہیں ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ فقہاء وجوہ اعراب کی طرف توجہ نہیں کرتے ہیں ان کی نظر تو صرف کلام کے مقصد کیطرف ہوتی ہے اگرچہ اعراب کے اعتبار سے عبارت غلط ہی کیوں نہ ہو مثلا اگر کوئی شخص کسی مرد سے ''زنیت'' (بکسر التاء) کہ دے تو اس پر حد قذف واجب ہو جائیگی حالانکہ قاذف نے مرد کو خطاب کیا ہے اور صیغہ مؤنث کا استعمال کیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ تغدی میں حالت جزم میں حرف علت کا سلامت رہنا یہ بھی عرب کی ایک لغت ہے لہٰذا مجزوم ہونے کے باوجود ''اتغدیٰ'' کا الف ساقط نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ خیال کہ ''اتغدی'' نفی یعنی ''لم آتک'' پر معطوف ہے اور منفی یعنی ''آتک'' پر معطوف نہیں ہے تو انکا یہ خیال ساقط اور غیر معتبر ہے کیوں کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور تیرے پاس تغدی کروں تو میرا غلام

Marfat.com

آزاد ہے یعنی اگر اتیان معدوم ہو اور تیرے پاس تعدی موجود ہو تو میرا غلام آزاد ہے حالانکہ یہ معنی بالکل فاسد ہیں کیوں کہ بغیر آئے مخاطب کے پاس اس کی تعدی کیسے ممکن ہو سکتی ہے۔

وَمِنْهَا حُرُوْفُ الْجَرِّ وَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَاَنَّهٗ قَالَ اَوَّلًا مِنْهَا حُرُوْفُ الْعَطْفِ ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا عَطَفَ هٰذَا عَلَيْهِ فَالْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ فَاِيْمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ هُوَ الْمُلْصَقُ بِهٖ هٰذَا هُوَ اَصْلُهَا فِى اللُّغَةِ وَالْبَوَاقِىْ مَجَازٌ فِيْهَا وَتَصْحَبُ الْاَثْمَانَ حَتّٰى لَوْ قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنْ حِنْطَةٍ جَيِّدَةٍ يَكُوْنُ الْكُرُّ ثَمَنًا فَيَصِحُّ الْاِسْتِبْدَالُ بِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ مَدْخُوْلُ الْبَاءِ هُوَالثَّمَنُ كَانَ الْعَبْدُ مَبِيْعًا وَكُرُّالْحِنْطَةِ ثَمَنًا فَيَكُوْنُ الْبَيْعُ حَالًا وَيَصِحُّ اِسْتِبْدَالُ كُرِّالْحِنْطَةِ بِكُرِّالشَّعِيْرِ قَبْلَ الْقَبْضِ اِذْ يَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ فِى الثَّمَنِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْكَانَ مَبِيْعًا لَمْ يَجُزْ ذٰلِكَ بِخِلَافِ مَا اِذَا اَضَافَ الْعَقْدَ اِلَى الْكُرِّ بِاَنْ قَالَ اِشْتَرَيْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنْ حِنْطَةٍ بِهٰذَا الْعَبْدِ حَيْثُ يَكُوْنُ هٰذَا الْعَقْدُ عَقْدَ السَّلَمِ اِذِ الْعَبْدُ مُشَارٌ اِلَيْهِ مَوْجُوْدٌ فَيُسَلِّمُهٗ فِى الْمَجْلِسِ وَالْكُرُّغَيْرُ مُعَيَّنٍ فَيَكُوْنُ مَبِيْعًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ فَلَابُدَّ فِيْهِ اَنْ تُوْجَدَ شَرَائِطُ السَّلَمِ حَتّٰى يَصِحَّ فَلَايَجُوْزُ اِسْتِبْدَا لَهٗ اِذْ لَايَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ فِى الْمُسْلَمِ فِيْهِ۔

ترجمہ:۔اور حروف معانی کے قبیل سے حروف جر ہیں یہ کلام، کلام سابق کے مضمون پر معطوف ہے گویا مصنف نے اوّلاً یوں کہا حروف معانی کے قبیل سے حروف عطف ہیں پھر ان سے فارغ ہو کر ان حروف جر کو ان حروف عطف پر معطوف کیا پس ''با'' الصاق کیلئے ہے یعنی جس پر ''با'' داخل ہوگا وہ ملصق بہ ہوگا لغوی اعتبار سے الصاق ہی ''با'' کی اصل ہے اور باقی تمام معانی اس کے مجازی ہیں اور حرف ''با'' اثمان پر داخل ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی نے کہا ''اشتریت منک ہذا العبد بکر من حنطۃ جیدۃ'' تو کر ثمن ہوگا اور اس سے استبدال درست ہوگا کیوں کہ جب ''با'' کا مدخول ثمن ہوگا تو غلام مبیع اور گندم کا کر ثمن ہوگا لہذا مبیع حالاً ہو جائے گی اور گندم کے ایک کر کو جو کے ایک کر کے بدلے قبضہ کرنے سے پہلے بدلنا درست ہوگا کیوں کہ قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں استبدال جائز ہے اور اگر کر مبیع ہوتا تو یہ استبدال جائز نہ ہوتا۔ اس کے برخلاف جب متکلم، عقد کو کر کی طرف منسوب کرے بایں طور کہ ''اشتریت منک کرا من حنطۃ بہذا العبد'' کہے تو یہ عقد، عقد سلم ہوگا اسلئے کہ غلام مشار الیہ موجود ہے پس مشتری وہ غلام بائع کو اسی مجلس میں سپرد کر دے اور کر غیر معین ہے لہذا گندم کا کر مبیع غیر معین ہو جائے گا پس اس میں سلم کی تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوگا تا کہ سلم درست ہو سکے اور کر کا استبدال ناجائز ہوگا کیوں کہ مسلم فیہ میں استبدال جائز نہیں ہے۔

تشریح:۔سابق میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں (۱) حروف مبانی (۲) حروف معانی، پھر حروف معانی کی دو قسمیں بیان کی گئیں تھیں (۱) عاملہ (۲) غیر عاملہ۔ اب تک حروف معانی غیر عاملہ یعنی حروف عطف کا بیان تھا اور اب یہاں سے حروف معانی عاملہ یعنی حروف جر کا بیان شروع کیا جا رہا ہے پس متن کی یہ عبارت ''منہا حروف الجر'' سابقہ کلام کے مضمون پر معطوف ہے گویا پہلے کہا گیا تھا ''منہا حروف العطف'' اس

Marfat.com

سے فراغت کے بعد اس پر عطف کرتے ہوئے ''منہا حروف الجر'' کہا گیا ہے حروف جر کو حروف جر اسلئے کہا جاتا ہے کہ جر کے معنی کھینچنے کے ہیں اور یہ حروف بھی فعل کے معانی کو کھینچ کر اسم تک پہنچا دیتے ہیں۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ حروف جر میں سے ایک حرف ''باء'' ہے اور ''با'' الصاق کیلئے آتا ہے الصاق خواہ حقیقۃً ہو جیسے ''بہ داء'' خواہ مجازاً ہو جیسے ''مررت بزید'' الصاق کہتے ہیں ایک شی کا دوسری شی کیساتھ متعلق اور متصل ہونا بہر حال کلمہ ''با'' جس پر داخل ہوگا وہ ملصق بہ (جس کے ساتھ اتصال ہو) ہوگا اور طرف آخر ملصق (جس کا اتصال ہو) ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ الصاق کلمہ ''با'' کے حقیقی اور لغوی معنی ہیں اور اس کے علاوہ جس قدر معانی ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً ''(۱) با' کا استعانت کیلئے ہونا جیسے ''کتبت بالقلم'' (۲) ''با'' کا ظرفیت کے لئے ہونا جیسے ''صلیت بالمسجد'' (۳) تعلیل کیلئے ہونا جیسے باری تعالی کا قول ''انکم ظلمتم باتخاذکم العجل '' (۴) مقارنت کیلئے ہونا جیسے ''اشتریت الفرس بسرجہ'' (۵) قسم کیلئے ہونا جیسے ''باللہ لافعلن کذا'' (۶) تعدیہ کیلئے ہونا جیسے ''ذہب اللہ بنورہم'' (۷) مقابلہ کیلئے ہونا جیسے ''اشتریت العبد بالفرس'' (۸) زیارت کیلئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول ''ولاتلقوا بایدیکم الی التہلکۃ''۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمہ ''باء'' ثمن پر داخل ہوتا ہے لیکن جو ''باء'' ثمن پر داخل ہوتا ہے وہ ''باء'' مقابلہ کیلئے ہوتا ہے وہ ''باء'' مقابلہ کیلئے ہوتا ہے البتہ مقابلہ کیساتھ الصاق کے معنی بھی متحقق ہو جاتے ہیں اسی وجہ سے کہا گیا کہ مقابلہ بھی الصاق ہی کی طرف راجع ہے چنانچہ اگر کسی نے کہا ''اشتریت منک ہذا العبد بکر من حنطۃ جیدۃ'' میں نے تجھ سے ایک کر عمدہ گندم کے بدلے اس غلام کو خریدا تو گندم کا ایک کر ثمن اور غلام مبیع ہوگا کیوں کہ اس مثال میں کُر ''با'' کا مدخول ہے اور ''با'' کا مدخول ثمن ہوتا ہے لہٰذا گندم کا ایک کُر ثمن ہوگا اور جب گندم کا ایک کُر ثمن ہے تو طرف آخر یعنی غلام مبیع ہوگا اور یہ بیع حالی ہوگی یعنی سلم نہ ہوگی۔ اور مشتری ایک کُر گندم پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر ایک کُر جو کیساتھ اس کا تبادلہ کر لے یعنی ایک کُر گندم کے عوض ایک کُر جو لے لے تو یہ تبادلہ درست ہے کیوں کہ اس مثال میں ایک کُر گندم ثمن ہے اور ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبادلہ جائز ہے ہاں اگر ایک کُر گندم، مبیع ہوتا تو قبضہ سے پہلے اس کا تبادلہ جائز نہ ہوتا کیوں کہ مبیع پر قبضہ کئے بغیر اس کا تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر عقد کو گندم کے کُر کی طرف منسوب کیا جاتا اور یوں کہا جاتا ''اشتریت منک کرّ امن حنطۃ بہذا العبد'' میں نے تجھ سے ایک کُر گندم اس غلام کے بدلے میں خریدا تو یہ عقد، عقد سلم ہوتا، اور موجل کو معجّل کے عوض چند شرطوں کیساتھ فروخت کرنے کا نام سلم ہے۔ عقد سلم میں مبیع، مسلم فیہ کہلاتی ہے، ثمن، راس المال، بائع، مسلم الیہ، اور مشتری، رب السلم کہلاتا ہے پس اس عقد میں غلام، راس المال اور گندم کا ایک کُر مسلم فیہ ہوگا۔ اور راس المال یعنی غلام چونکہ مشار الیہ ہے اور موجود ہے اور راس المال کا مجلس عقد میں سپرد کرنا بھی ضروری ہے اسلئے رب السلم (مشتری) اس غلام کو مجلس ہی میں مسلم الیہ (بائع) کے حوالہ کر دے اور کُر غیر معین ہے لہٰذا مبیع (مسلم فیہ) غیر معین ہوگی اور غیر معین ہونے کی وجہ سے مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ہوگی بہر حال جب اس عقد میں راس المال اور مسلم فیہ دونوں موجود ہیں تو یہ عقد، عقد سلم ہوگا اور اس کو صحیح کرنے کیلئے کتب فقہ میں مذکور تمام شرائط سلم کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ اور گندم کا ایک کُر چونکہ مسلم فیہ ہے اور قبضہ کئے بغیر مسلم فیہ کا تبادلہ جائز نہیں

Marfat.com

ہے اسلئے اس صورت میں ایک کُر گندم کا تبادلہ جائز نہ ہوگا۔

(**فوائد**) ایک کُر، ساٹھ قفیز کا ہوتا ہے اور ایک قفیز، آٹھ مکوک کا ہوتا ہے اور ایک مکوک، ڈیڑھ صاع کا ہوتا ہے۔ اس حساب سے ایک قفیز بارہ صاع کا ہوگا اور ایک کُر سات سو بیس صاع کا ہوگا۔ اور ایک صاع موجودہ زمانے کے حساب سے تین کلو دو سو چھیاسٹھ گرام کا ہوتا ہے لہٰذا ایک مکوک چار کلو آٹھ سو بتانوے گرام کا ہوگا۔ اور ایک قفیز انتالیس کلو ایک سو بانوے گرام کا ہوگا اور ایک کُر تئیس کوئنٹل اکاون کلو پانچ سو بیس گرام کا ہوگا۔ (جمبل احمر)

فَلَوْ قَالَ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَعَبْدِیْ حُرٌّ یَقَعُ عَلَی الْحَقِّ اَیْ عَلَی الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ وَذٰلِکَ لِاَنَّ الْبَاءَ لَمَّا کَانَتْ لِلْاِلْصَاقِ کَانَ الْمَعْنٰی اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ خَبَرًا مُلْصَقًا بِقُدُوْمِ فُلَانٍ وَلَا یَکُوْنُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ اِلَّا اِذَا وَقَعَ قُدُوْمُ فُلَانٍ فَاِنْ اَخْبَرَ بِالْقُدُوْمِ خَبَرًا صَادِقًا یَحْنَثُ الْمُتَکَلِّمُ وَاِلَّا بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَاِنَّهٗ یَقَعُ عَلَی الصِّدْقِ، وَالْکِذْبِ مَعًا لِاَنَّ مُقْتَضَی الْخَبَرِ هُوَ الْاِطْلَاقُ وَلَا مُقْتَضٰی لِلْعُدُوْلِ عَنْهُ وَلَا یُقَالُ اَنَّ تَعَدِّیَةَ الْاِخْبَارِ لَا یَکُوْنُ اِلَّا بِالْبَاءِ فَیَکُوْنُ التَّقْدِیْرُ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِاَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَکَانَ کَالْاَوَّلِ لِاَنَّا نَقُوْلُ تَقْدِیْرُ الْبَاءِ لَا یَکْفِیْ اِلَّا لِسَلَاسَةِ الْمَعْنٰی دُوْنَ تَاْثِیْرَاتِهِ الْاُخَرِ.

ترجمہ:۔ پس اگر کسی نے کہا کہ اگر تو نے مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم حق پر واقع ہوگی یعنی ایسی خبر پر جو خارج میں بھی واقع ہو اور یہ اسلئے ہے کہ جب ''با'' الصاق کیلئے ہے تو معنی یہ ہوں گے اگر تو نے مجھے ایسی خبر دی جو فلاں کے قدوم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر قدوم کے ساتھ ملصق نہیں ہوگی مگر جب کہ فلاں کا قدوم خارج میں بھی واقع ہو پس اگر مخاطب نے فلاں کے قدوم کی سچی خبر دی تو متکلم حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے یہ کہا کہ اگر تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آ گیا کیوں کہ یہ صدق اور کذب دونوں پر واقع ہوگی کیوں کہ خبر کا مقتضی اطلاق ہے اور اس سے عدول کا کوئی مقتضی نہیں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار کا تعدیہ ''با'' کے بغیر نہیں ہوسکتا ہے پس تقدیری عبارت یوں ہوگی ''ان اخبرتنی بان فلانا قدم'' تو یہ کلام بھی پہلے کی طرح ہوگا اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ''با'' کو مقدر ماننا صرف معنی کی سلاست اور روانی کیلئے کافی ہے دوسری تاثیرات کیلئے نہیں۔

تشریح:۔ فاضل مصنف نے الصاق کے معنی پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے یہ کہا ''ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر'' یعنی اگر تو نے مجھ کو فلاں کی آمد کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم نفس الامری اور سچی خبر واقع ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وہ ''با'' جو قدوم پر داخل ہے الصاق کیلئے ہے اور الصاق کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اگر تو نے مجھے ایسی خبر دی جو فلان کے قدوم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر، فلاں کے قدوم سے اسی وقت ملصق ہوسکتی ہے جب کہ فلاں کا قدوم خارج میں بھی واقع ہو اور جب خبر کا الصاق، قدوم فلاں سے اسی وقت ہوسکتا ہے کہ جب کہ قدوم خارج میں بھی واقع ہو تو اب اگر مخاطب قدوم فلاں کی سچی اور واقع کے مطابق خبر دے تو

Marfat.com

متکلم اپنی اس قسم میں حانث ہوجائے گا اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا اور اگر جھوٹی خبر دے تو اس صورت میں چوں کہ خبر کا قدوم فلاں سے الصاق نہیں پایا جاتا اسلئے شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے متکلم حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ ہاں اگر متکلم نے ''ان اخبرتنی ان فلانا قدم فعبدی حر'' کہا تو اس صورت میں یہ قسم سچی اور جھوٹی دونوں خبروں پر واقع ہوگی یعنی مخاطب نے اگر فلاں کے آنے کی سچی خبر دی تو بھی متکلم حانث ہوجائیگا اور اگر جھوٹی خبر دی تو بھی حانث ہوجائے گا کیوں کہ ''با'' برائے الصاق نہ ہونے کی وجہ سے خبر مطلق ہے جو صدق اور کذب دونوں کا تقاضہ کرتی ہے یعنی غلام کی آزادی قدوم فلاں کے سلسلے میں مطلقا خبر دینے پر معلق ہے اور اس اطلاق سے عدول کرنیکا کوئی مقتضی (بکسر الالضاد) اور سبب بھی موجود نہیں ہے لہٰذا مخاطب کے جھوٹی یا سچی مطلقا خبر دینے سے متکلم حانث ہوجائے گا اور اس کا غلام آزاد ہوجائیگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار بغیر ''با'' کے متعدی نہیں ہوتا ہے یعنی اخبار اگر لازم ہو تو وہ مفعول کا تقاضہ نہیں کریگا اور اگر مفعول اول کی طرف متعدی ہو تو یہ باب افعال کی وجہ سے متعدی ہوگا اور اگر مفعول ثانی کی طرف متعدی ہو تو صرف ''با'' کیساتھ متعدی ہوگا۔ پس یہاں بھی چونکہ اخبر، مفعول ثانی یعنی ''ان فلان قدم'' کی طرف متعدی ہے اسلئے یہ بھی ''با'' کیساتھ متعدی ہوگا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی ''اخبرتنی بان فلان قدم'' اور جب یہاں بھی قدوم فلاں پر ''با'' داخل ہے تو یہ اور پہلا کلام دونوں یکساں ہوں گے اور پہلے کلام کی طرح یہاں بھی قسم سچی خبر پر واقع ہوگی یعنی صرف سچی خبر دینے سے متکلم حانث ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوگا بہرحال یہ اعتراض نہ کیا جائے کیوں کہ ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہوگا کہ اولاً تو ہمیں یہ بات ہی تسلیم نہیں کہ اخبار مفعول ثانی کی طرف صرف ''با'' کیساتھ متعدی ہوتا ہے بلکہ بلاواسطہ بھی متعدی ہوتا ہے اور ''با'' کیساتھ بھی متعدی ہوتا ہے پس بہت ممکن ہے کہ ''ان اخبرتنی ان فلانا قدم'' میں اخبر، اپنے مفعول ثانی ''ان فلان قدم'' کی طرف بلاواسطہ متعدی ہو اور جب مذکورہ مثال میں اخبار بلاواسطہ متعدی ہے تو ''با'' کو لے کر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ واقع نہ ہوگا اور اگر ہم یہ بات تسلیم کرلیں کہ اخبار مفعول ثانی کی طرف صرف ''با'' کیساتھ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے کہا ہے تو اس صورت میں جواب یہ ہوگا کہ ''با'' کو مقدر ماننا صرف معنی کی سلاست اور روانی کیلئے ہوتا ہے دوسری تاثیرات مثلاً خبر کو مطلق سے مقید کرنے کیلئے نہیں ہوتا اور جب تقدیر ''با'' سے خبر کا اطلاق (صادق ہو یا کاذب) تقیید (صرف خبر صادق) سے نہیں بدلتا تو اس صورت میں سچی یا جھوٹی مطلقا خبر دینے سے متکلم حانث ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ اِنْ خَرَجْتُ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاِذْنِیْ یَشْتَرِطُ تَکْرَارُ الْاِذْنِ لِکُلِّ خُرُوْجٍ لِاَنَّ مَعْنَاهُ اِنْ خَرَجْتُ مِنَ الدَّارِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اِلَّا خُرُوْجًا مُلْصَقًا بِاِذْنِیْ وَهُوَ نَکِرَةٌ مَوْصُوْفَةٌ فِی الْاِثْبَاتِ فَتَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ فَیَحْرُمُ مَاسِوَاهُ فَحَیْثُمَا تَخْرُجُ بِلَااِذْنِهٖ تَکُوْنُ طَالِقًا وَلَعَلَّهٗ فِیْمَا لَمْ تُوْجَدْ قَرِیْنَةُ یَمِیْنِ الْفَوْرِ اَوْ تَکُوْنُ رِعَایَةُ الْبَاءِ غَالِبَةً عَلَیْهَا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اِلَّا اَنْ آذَنَ لَکِ اَیْ یَقُوْلُ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا اَنْ آذَنَ لَکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَاِنَّهٗ لَایُشْتَرَطُ تَکْرَارُ الْاِذْنِ فِیْهِ لِکُلِّ خُرُوْجٍ بَلْ اِذَا وُجِدَ الْاِذْنُ مَرَّةً یَکْفِیْ لِعَدَمِ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْبَاءَ لَیْسَتْ بِمَوْجُوْدَةٍ فِیْهِ وَالْاِسْتِثْنَاءُ لَیْسَ بِمُسْتَقِیْمٍ لِاَنَّ الْاِذْنَ لَایُجَانِسُ الْخُرُوْجَ

Marfat.com

فَيَكُوْنُ بِمَعْنَى الْغَايَةِ وَالْغَايَةُ يَكْفِىْ وُجُوْدُهَا مَرَّةً فَتَرْتَفِعُ حُرْمَةُ الْخُرُوْجِ بِوُجُوْدِ الْاِذْنِ مَرَّةً وَيُعْتَرَضُ عَلَيْهِ بِاَنَّ تَقْدِيْرَ الْغَايَةِ تَكَلُّفٌ وَالْاَوْلٰى تَقْدِيْرُ الْبَاءِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اِلَّا خُرُوْجًا بِاَنْ آذَنَ لَكِ فَيَكُوْنُ مَا لَهٗ وَمَالُ قَوْلِهٖ اِلَّا بِاِذْنِىْ وَاحِداً فَيَشْتَرِطُ تَكْرَارُ الْاِذْنِ لِكُلِّ خُرُوْجٍ اَوْ يُقَالُ اِنَّ الْمُضَارِعَ مَعَ اَنْ بِتَاوِيْلِ الْمَصْدَرِ وَالْمَصْدَرُ قَدْ يَقَعُ حِيْنًا كَمَا يُقَالُ آتِيْكَ خُفُوْقَ النَّجْمِ اَىْ وَقْتَ خُفُوْقِهٖ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى لَاتَخْرُجُ وَقْتًا اِلَّا وَقْتَ الْاِذْنِ فَيَجِبُ لِكُلِّ خُرُوْجٍ اَلْاِذْنُ وَاُجِيْبَ عَنِ الْاَوَّلِ بِاَنَّ تَقْدِيْرَ قَوْلِهٖ اِلَّا خُرُوْجًا بِاَنْ آذَنَ لَكِ كَلَامٌ مُخْتَلٌّ لَايُعْرَفُ لَهٗ وَجْهُ صِحَّةٍ وَعَنِ الثَّانِىْ بِاَنَّهٗ يَحْنَثُ حِ اِنْ خَرَجَتْ مَرَّةً بِلَااِذْنٍ وَعَلَى التَّقْدِيْرِ الْاَوَّلِ لَايَحْنَثُ فَلَا يَحْنَثُ بِالشَّكِّ وَاَمَّا وُجُوْبُ الْاِذْنِ لِكُلِّ دُخُوْلٍ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِىِّ اِلَّا اَنْ يُّؤْذَنَ لَكُمْ فَمُسْتَفَادٌ مِنَ الْقَرِيْنَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَاللَّفْظِيَّةِ وَهِىَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى النَّبِىَّ الْاٰيَةَ۔

ترجمہ :۔اور اگر کسی نے کہا اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت سے تو ہر خروج کیلئے اذن کا تکرار شرط ہوگا۔اسلئے اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت کیساتھ ملصق ہو اور خروج اثبات میں نکرہ موصوفہ ہے لہٰذا عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور اس خروج ملصق باذنہ کا غیر حرام ہوگا پس جب بھی بغیر اس کی اجازت کے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع ہوگی اور ممکن ہے کہ یہ بات اس صورت میں ہو جب کہ یمین فور کا قرینہ موجود نہ ہو یا قرینہ پر ''با'' کی رعایت غالب ہو اس کے برخلاف اگر اس نے کہا مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں یعنی یہ کہے اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق ہے کیوں کہ اس میں متکلم ہر خروج کیلئے تکرار اذن کو شرط قرار نہیں دیتا ہے بلکہ جب اذن ایک دفعہ پایا گیا تو حانث نہ ہونے کیلئے کافی ہوگا۔کیونکہ اس کلام میں حرف ''با'' موجود نہیں ہے اور استثناء درست نہیں ہے کیونکہ اذن، خروج کی ہم جنس نہیں ہے لہٰذا کلمہ ''الا'' غایت کے معنی میں ہوگا اور غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے پس ایک مرتبہ اذن کے پائے جانے کی وجہ سے خروج کی حرمت مرتفع ہو جائے گی اور اس پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ غایت کا مقدر ماننا تکلف ہے اور اولی حرف ''باء'' کو مقدر ماننا ہے پس معنی یہ ہوں گے ''الا خروجا بان آذن لک'' پھر اس کلام کا اور اس کے قول ''الا باذنی'' کا مال ایک ہی ہوگا اور ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط ہوگا یا یہ کہا جائے کہ مضارع ان کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہے اور مصدر کبھی حین اور وقت واقع ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ''آتیک خفوق الخ'' یعنی ''وقت خفوقہ'' پس معنی یہ ہوں گے تو کسی وقت نہیں نکلے گی مگر اذن کے وقت لہٰذا ہر خروج کیلئے اذن واجب ہوگا اور پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس کے قول ''الا خروجا بان آذن لک'' کی تقدیر بگڑا ہوا کلام ہے اسکے درست ہونے کی صورت معلوم نہیں ہے اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ متکلم اس وقت حانث ہو جائے گا اگر عورت ایک مرتبہ بلا اذن نکل جائے اور تقدیر اول پر حانث نہیں ہوتا لہٰذا شک کی وجہ سے حانث نہ ہوگا اور رہا باری تعالیٰ کے قول ''لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم'' میں ہر دخول کیلئے اذن کا واجب ہونا تو وہ قرینہ عقلیہ اور لفظیہ دونوں سے مستفاد ہے اور قرینہ لفظیہ اللہ تعالیٰ کا قول ''ان ذلک یوذی النبی الآیۃ'' ہے۔

Marfat.com

تشریح:۔مصنفؒ نے الصاق کے معنی پر دوسری تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب کر کے یوں کہا ''ان خرجت من الدار الا باذنی فانت طالق'' اگر تو بغیر میری اجازت کے گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق واقع ہے'' پس اس عورت کے واسطے ہر بار نکلنے کیلئے شوہر سے اجازت لینا ضروری ہوگا کیوں کہ ''باذنی'' میں حرف ''باء'' الصاق کیلئے ہے لہٰذا اس کلام کا مطلب یہ ہوگا ''ان خرجت من الدار فانت طالق الاخروجا ملصقا باذنی'' اگر تو گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق ہے مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت کیساتھ ملصق ہو۔پس یہ خروج (خروجا) نکرہ ہے اور ملصقا باذنی کی صفت کیساتھ موصوف ہے اور کلام مثبت میں واقع ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ کلام مثبت میں نکرہ موصوفہ، عموم صفت کی وجہ سے عام ہوتا ہے یعنی جہاں بھی اس صفت کا تحقق ہوگا وہیں اس نکرہ موصوفہ کا تحقق ہوگا لہٰذا یہاں ہر وہ خروج مستثنیٰ ہوگا جو شوہر کی اجازت کیساتھ ملصق اور متصل ہو اور اس کے علاوہ ہر خروج حرام اور موجب طلاق ہوگا چنانچہ وہ عورت جب بھی شوہر کی اجازت کے بغیر نکلے گی اس پر طلاق واقع ہوگی اور جب اس کی اجازت سے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

''ولعلہ فیما لم یوجد الخ'' سے شارح کہتے ہیں کہ ہر خروج کیلئے اجازت کا تکرار اس وقت شرط ہے جب کہ یمین فور کا قرینہ موجود نہ ہو یا یمین فور کا قرینہ تو موجود ہو لیکن ''باء'' کی رعایت اس پر غالب ہو چنانچہ اگر یمین فور کا قرینہ موجود ہو اور ''باء'' کی رعایت اس پر غالب نہ ہو تو اس صورت میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط نہ ہوگا بلکہ کلام کو صرف معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا اس کی تفصیل یمین فور کے ذیل میں گزر چکی ہے لیکن اگر شوہر نے ''ان خرجت من الدار الا ان آذن لک فانت طالق'' کہا یعنی اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے اس صورت میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط نہیں ہے بلکہ حانث نہ ہونے کیلئے ایک مرتبہ اذن کا پایا جانا کافی ہے یعنی اگر عوت ایک بار اجازت لے کر نکلی اور پھر اس کے بعد بغیر اجازت کے نکلی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں ''باء'' جس کی وجہ سے ہر خروج کا اذن کیساتھ ملصق ہونا لازم آتا ہے موجود نہیں ہے اور الا کے ذریعہ استثناء بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا ضروری ہے حالانکہ یہاں اذن جس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے مستثنیٰ منہ یعنی خروج کے ہم جنس نہیں ہے پس جب یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے ہم جنس نہیں ہے تو ''الا'' کا استثناء کیلئے ہونا بھی درست نہ ہوگا بلکہ یہاں کلمہ ''الا'' مجازاً ''الی'' کے معنی میں غایت کیلئے ہوگا اور قسم کو پورا کرنے کیلئے غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے لہٰذا خروج کیلئے ایک دفعہ اجازت کا لینا تو ضروری ہوگا لیکن ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد خروج کی حرمت مرتفع ہو جائیگی یعنی ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد، بغیر اجازت گھر سے نکلنے پر طلاق واقع نہ ہوگی۔رہی یہ بات کہ استثناء اور غایت کے درمیان مناسبت کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ غایت اور استثناء دونوں کا مابعد ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اور دونوں کا ماقبل اپنے مابعد سے منتہی ہو جاتا ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے مجازاً ''الا'' کا غایت کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔

مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ اس جگہ استثناء متصل تو بلاشبہ درست نہیں ہے لیکن استثناء منقطع درست ہے اس طور پر کہ ''الا'' ''لکن'' کے معنی میں ہو کیوں کہ استثناء منقطع کیلئے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا یہاں جس طرح ''الا'' کو ''الی'' کے معنی میں لیا جا سکتا ہے اسی طرح ''الا'' کو ''لکن'' کے معنی میں بھی لیا جا سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو بغیر وجہ ترجیح کے ''الا'' کو ''الی'' کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے

Marfat.com

اور ''لکن'' کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا۔ شارح نے کہا کہ معترض کہتا ہے کہ ''الا'' کو غایت کے معنی لینا تکلف ہے کیوں کہ ''الا'' کو غایت کے معنی میں لینا قلیل الوقوع ہے زیادہ بہتر بات یہ تھی کہ ''باء'' کو مقدر مانا جاتا کیوں کہ کلمہ ''ان'' کے موقع پر ''باء'' کا حذف شائع اور ذائع ہے اور ''باء'' کو مقدر ماننے کی صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی ''الاخروجابان آذن لک'' یعنی ایسا نکلنا جو تجھ کو میرے اجازت دینے کیساتھ ملصق ہو اور اس صورت میں اس کلام کا اور پہلے کلام (الا باذنی) کا مآل ایک ہی ہوگا یعنی دونوں صورتوں میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط ہوگا۔ معترض کہتا ہے کہ یہ اعتراض یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ ''ان آذن'' میں مضارع ''ان'' کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہے اور مصدر کبھی ''حین'' اور ''وقت'' بھی واقع ہوتا ہے۔ یعنی مصدر کبھی وقت کے معنی پر بھی دلالت کرتا ہے جیسے ''آتیک خفوق النجم'' میں تیرے پاس ستارے کے غروب ہونے کے وقت آؤں گا۔ اس مثال میں خفوق مصدر ہے جو وقت کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح یہاں ''آذن'' جو ''ان'' کی وجہ سے مصدر ہو گیا وقت کے معنی پر دلالت کریگا اور اب اس کلام کا مطلب یہ ہوگا ''لاتخرج وقتا الا وقت الخروج'' یعنی شوہر نے کہا کہ تو کسی وقت بھی گھر سے نہ نکل مگر اجازت کے وقت۔ پس اس صورت میں بھی ہر خروج کیلئے اجازت لینا ضروری ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ قول اول کا جواب یہ ہے کہ ''الاخروجابان آذن لک'' تقدیر ''باء'' کے ساتھ کلام کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں ''باء'' کا مدخول حرف (کلمہ ان) ہوگا حالانکہ ''باء'' کا مدخول نہ فعل ہوتا ہے اور نہ حرف بلکہ ''باء'' کا مدخول اسم ہوتا ہے بہر حال کلمہ ''باء'' مقدر ماننے کی صورت میں چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اسلئے کلمہ ''باء'' کو مقدر ماننا درست نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ''باء'' کو مقدر ماننا بھی خلاف اصل ہے اور کلمہ ''الا'' میں مجاز یعنی ''الا'' کو ''الی'' کے معنی میں غایت کیلئے قرار دینا بھی خلاف اصل ہے لیکن مجاز، حذف کی بہ نسبت اہون ہے خاص طور پر اس وقت جب کہ حذف زیادہ ہو جیسا کہ یہاں ''باء'' کو محذوف ماننے کیساتھ لفظ خروج کو بھی محذوف ماننا پڑتا ہے پس جب مجاز، حذف کی بہ نسبت اہون ہے تو کلمہ ''الا'' کو ''الی'' کے معنی میں غایت کیلئے لینا بہتر ہوگا نہ کہ ''باء'' کو مقدر ماننا جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ جب مضارع ''آذن'' ''ان'' کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی پر دلالت کریگا تو اس وقت ایکبار اجازت لے کر نکلنے کے بعد اگر وہ دوبارہ بغیر اجازت نکلی تو متکلم حانث ہو جائے گا اور اس عورت پر طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس صورت میں ہر بار اجازت لینا ضروری تھا۔ اور تقدیر اول پر یعنی ''الا'' کو ''الی'' کے معنی میں لینے کی صورت میں ایک بار اجازت لے کر نکلنے کے بعد اگر وہ دوبارہ بغیر اجازت نکلی تو متکلم حانث نہ ہوگا اور اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں صرف ایک بار اجازت لینا ضروری تھا بہر حال ''الا ان آذن لک'' کلام کرنے سے متکلم ایک صورت میں حانث ہو جاتا ہے اور ایک صورت میں حانث نہیں ہوتا لہٰذا حانث ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے چونکہ حنث واقع نہیں ہوتا اسلئے اس صورت میں متکلم حانث نہ ہوگا اور جب عورت کے دوسری بار بغیر اجازت نکلنے سے متکلم حانث نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہاں مضارع ''ان'' کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی میں نہیں ہے بلکہ کلمہ ''الا'' ''الی'' کے معنی میں غایت کیلئے ہے۔

Marfat.com

لیکن اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر ''ان خرجت من الدار الا ان آذن لک فانت طالق'' میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط نہیں ہے تو پھر باری تعالیٰ کے قول ''لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم'' میں ہر دخول کیلئے تکرار اذن کیوں شرط قرار دیا گیا ہے حالانکہ دوسرے کے گھر میں ہر بار داخل ہونے کیلئے اجازت لینا شرط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیت نبی یا کسی دوسرے کے گھر میں ہر بار داخل ہونے کیلئے ہر بار اجازت لینے کا وجوب قرینہ عقلیہ اور قرینہ لفظیہ سے مستفاد ہے قرینہ عقلیہ تو یہ ہے کہ ہر عاقل آدمی اس بات کو جانتا ہے کہ دوسرے کے گھر میں بغیر اجازت داخل ہونا مذموم ہے اور قرینہ لفظیہ یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے آگے فرمایا ہے ''ان ذلک کان یوذی النبی'' یعنی بغیر اجازت نبی کے گھر میں داخل ہونا نبی ﷺ کو ایذاء دیتا ہے الغرض دونوں قرینے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ بغیر اجازت کسی کے گھر میں داخل ہونا درست نہیں ہے بلکہ ہر بار داخل ہونے کیلئے اجازت لینا ضروری ہے۔

وفی قولہ انت طالقٌ بمشیئۃ اللّٰہ تعالی بمعنی الشرط فیکون تقدیرہ انت طالقٌ ان شاء اللّٰہ تعالیٰ فلا یقع ولا یرید بھذا ان الباء بمعنی الشرط لانہ لم یرد فیہ استعمال بل معناہ ان الباء للالصاق علی اصلھا فیکون المعنی انت طالقٌ طلاقا ملصقا بمشیئۃ اللّٰہ ولا یکون ملصقا بھا الا ان یشاء اللّٰہ تعالی وھی لا تعلم قطعا فلا یقع الطلاق بہ ولکنہ اعترض علیہ بانہ لم لا یجوز ان تکون الباء للسببیۃ ویکون المعنی انت طالقٌ بسبب مشیئۃ اللّٰہ تعالی فیقع الطلاق کما فی قولہ بعلم اللّٰہ وقدرتہ وامرہ وحکمہ والجواب ان الاصل فی الطلاق الحظر فینبغی ان لا یقع امّا وقوعہ فی علم اللّٰہ تعالیٰ ونحوہ فلانہ لم یجئ بمعنی ان علم اللّٰہ فلا مساغ فیہ الا بجعلہ بمعنی السببیۃ ووقوع الطلاق بہ فتأمّل۔

ترجمہ:۔اور اس کے قول ''انت طالق بمشیۃ اللہ'' میں ''باء'' شرط کے معنی میں ہے پس اس کی تقدیر ''انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ'' ہوگی لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی۔ مصنفؒ اس سے یہ ارادہ نہیں کرتے کہ ''باء'' شرط کے معنی میں ہے کیوں کہ اس بارے میں کوئی استعمال وارد نہیں ہوا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ''باء'' اپنے اصلی معنی کے لحاظ سے الصاق کیلئے آتا ہے پس معنی ہوں گے ''انت طالق طلاقا ملصقا بمشیۃ اللہ'' اور اللہ کی مشیت کیساتھ ملصق نہیں ہوگا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہیں۔ اور مشیت کبھی معلوم نہ ہو سکے گی اسلئے اس سے طلاق بھی واقع نہ ہو سکے گی لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حرف ''باء'' کا سببیت کیلئے ہونا کیوں جائز نہیں ہے اور معنی یہ ہوں ''انت طالق بسبب مشیۃ اللہ، پس اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی جیسے باری تعالیٰ کے قول ''بعلم اللہ، بقدرت اللہ، بامر اللہ'' اور ''بحکم اللہ'' کی صورت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل ممانعت ہے لہٰذا یہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو رہا علم اللہ وغیرہ کی صورت میں طلاق کا واقع ہونا تو وہ اسلئے ہے کہ ان صورتوں میں حرف ''باء'' ''ان علم اللہ'' کے معنی میں نہیں آیا ہے لہٰذا اس میں کوئی گنجائش نہیں مگر یہ کہ اس کو سببیت کے معنی میں کر دیا جائے اور

Marfat.com

اس سے طلاق واقع ہو جائے خوب غور کرلو۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے الصاق کے معنی پر تفریع بیان کرتے ہوئے ایک مسئلہ اور ذکر فرمایا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ''انت طالق بمشیۃ اللہ'' کہا تو ''باء'' شرط کے معنی میں ہوگا، اور اس کلام کی تقدیری عبارت یوں ہوگی ''انت طالق ان شاء اللہ'' اور ''انت طالق ان شاء اللہ'' سے طلاق واقع نہیں ہوتی لہٰذا اس کلام سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ اس کلام سے مصنف کی مراد یہ ہرگز نہیں کہ اس کلام میں ''باء'' شرط یعنی ''ان'' کے معنی میں ہے کیوں کہ اس بارے میں کوئی استعمال وارد نہیں ہوا ہے بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ اصلی معنی کے لحاظ سے حرف ''باء'' الصاق ہی کیلئے ہے اور اس کلام کے معنی یہ ہیں ''انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیۃ اللہ'' یعنی تجھ پر ایسی طلاق واقع ہے جو اللہ کی مشیت کیساتھ ملصق ہو اور اللہ کی مشیت کیساتھ طلاق کا الصاق اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت موجود ہو اور مشیت باری کبھی معلوم نہ ہوسکے گی لہٰذا اس صورت میں طلاق بھی واقع نہ ہوسکے گی اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ کی مشیت، اس کی صفت قدیمہ ہے اور معلوم ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں اللہ کی مشیت کا طلاق کیساتھ متعلق ہونا مراد ہے اور یہ بات کبھی بھی معلوم نہ ہوسکے گی۔

صاحب نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ ہماری بیان کردہ سابقہ تاویل پر ایک اعتراض کیا گیا ہے وہ یہ کہ کلمہ ''باء'' کو الصاق کے واسطے لینے کی بجائے سببیت کیلئے کیوں نہ لے لیا گیا اگر ''باء'' کو سببیت کیلئے لے لیا جاتا تو فی الحال طلاق واقع ہو جاتی جیسا کہ ''انت طالق بعلم اللہ'' انت طالق بقدرت اللہ، انت طالق بامر اللہ'' اور ''انت طالق بحکم اللہ'' کہنے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل ممانعت ہے کیوں کہ صاحب شریعت ﷺ نے فرمایا ہے ''ابغض المباحات عند اللہ الطلاق'' اور یہ بات ظاہر ہے کہ اللہ کے نزدیک جو چیز مبغوض ہوگی وہ ممنوع بھی ہوگی۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ طلاق اصلاً ممنوع ہے اور جب طلاق میں ممانعت اصل ہے تو یہ ہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو اور یہی کوشش کرنی چاہئے کہ طلاق نہ پڑے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ ''باء'' الصاق کیلئے ہو لہٰذا ''باء'' کو الصاق کیلئے قرار دیا گیا ہے اور سببیت کیلئے قرار نہیں دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ ''بعلم اللہ، بقدرت اللہ'' وغیرہ صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے یہاں بھی ''باء'' کو الصاق کے واسطے مان کر طلاق واقع نہ کی جاتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں اگر ''باء'' کو الصاق کے واسطے لیا جاتا تو یہ کلام ''ان علم اللہ'' کے معنی میں ہوتا حالانکہ ''بعلم اللہ'' کا ''باء'' ''ان علم اللہ'' کے معنی میں نہیں آیا ہے اور جب ایسا ہے تو اب صرف یہی ایک صورت باقی رہی کہ اس ''باء'' کو سببیت کے معنی میں لیا جائے اور اس سے طلاق واقع کی جائے۔

وَقَالَ الشَّافِعِیُّ الْبَاءُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ لِلتَّبْعِیْضِ فَیَكُوْنُ الْمَعْنٰی وَامْسَحُوْا بَعْضَ رُؤُسِكُمْ وَالْبَعْضُ مُطْلَقٌ بَیْنَ اَنْ یَّكُوْنَ شَعْرًا اَوْ مَا فَوْقَهٗ حَتّٰی قَرِیْبَ الْكُلِّ فَعَلٰی اَیِّ بَعْضٍ یَمْسَحُ یَكُوْنُ آتِیًا بِالْمَامُوْرِ بِهٖ وَقَالَ مَالِكٌ اِنَّهَا صِلَةٌ اَیْ زَائِدَةٌ فَكَانَ الْمَعْنٰی وَامْسَحُوْا رُؤُسَكُمْ وَالظَّاهِرُ مِنْهُ الْكُلُّ فَیَكُوْنُ مَسْحُ كُلِّ الرَّأْسِ فَرْضًا وَلَیْسَ كَذٰلِكَ اَیْ لَیْسَ لِلتَّبْعِیْضِ وَالزِّیَادَةِ لِاَنَّ

Marfat.com

التَّبْعِيْضَ مَجَازٌ فَلَا يُصَارُ اِلَيْهِ وَلَوْكَانَ التَّبْعِيْضُ حَقِيْقَةً وَهُوَ مُوْجِبُ مِنْ لَزِمَ الْاِشْتِرَاكُ وَالتَّرَادُفُ وَكِلَاهُمَاخِلَافُ الْاَصْلِ وَكَذٰلِكَ الزِّيَادَةُ اَيْضًا خِلَافُ الْاَصْلِ بَلْ هِيَ لِلْاِلْصَاقِ حَقِيْقَةً عَلٰى اَصْلِ وَضْعِهَا وَاِنَّمَا جَاءَ التَّبْعِيْضُ فِيْ مَسْحِ الرَّأْسِ بِطَرِيْقٍ آخَرَ كَمَا قَالَ لٰكِنَّهَا اِذَا دَخَلَتْ فِيْ آلَةِ الْمَسْحِ كَانَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًا اِلٰى مَحَلِّه فَيَتَنَاوَلُ كُلَّهُ كَمَا اِذَا قِيْلَ مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِيْ فَالْحَائِطُ مَحَلُّ الْفِعْلِ وَمَفْعُوْلٌ لَهُ يُرَادُ بِه كُلُّهُ وَالْيَدُ آلَةٌ دَخَلَ عَلَيْهَا الْبَاءُ يُرَادُ بِهَا الْبَعْضُ اِذِ الْمُعْتَبَرُ فِيْ آلَةِ قَدْرِ مَا يَحْصُلُ بِه الْمَقْصُوْدُ وَاِذَا دَخَلَتْ فِيْ مَحَلِّ الْمَسْحِ بَقِيَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًا اِلَى الْآلَةِ كَمَا اِذَا قِيْلَ مَسَحْتُ بِالْحَائِطِ اَوْقِيْلَ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ فَحِ يَكُوْنُ الْمَسْحُ مُتَعَدِّيًا اِلَى الْآلَةِ فَكَاَنَّهُ قِيْلَ مَسَحْتُ الْيَدَ بِالْحَائِطِ فَيَشْبَهُ الْمَحَلَّ بِالْوَسَائِلِ فِيْ اَخْذِ بَعْضِه فَلَا يَقْتَضِيْ اِسْتِيْعَابُ الرَّأْسِ وَاِنَّمَا يَقْتَضِيْ اِلْصَاقَ الْآلَةِ بِالْمَحَلِّ وَذٰلِكَ لَايَسْتَوْجِبُ الْكُلَّ عَادَةً فَصَارَالْمُرَادُ بِه اَكْثَرَالْيَدِ وَذٰلِكَ مِقْدَارُثُلُثِ اَصَابِعَ لِاَنَّ الْاَصَابِعَ اَصْلٌ فِيْ الْيَدِ وَالْكَفُّ تَابِعٌ وَالثُّلُثُ اَكْثَرُهَا فَاُقِيْمَ مَقَامَ الْكُلِّ فَصَارَالتَّبْعِيْضُ مُرَادًا بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِيُّ مِنْ اَنَّ الْبَاءَ لِلتَّبْعِيْضِ هٰذَا اِحْدٰى رِوَايَتَيْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلرِّوَايَةِ الْاُخْرٰى وَهِيَ اَنَّهُ مُجْمَلٌ فِيْ حَقِّ الْمِقْدَارِ لِاَنَّهُ لَمْ يُعْلَمْ اَنَّ الْمُرَادَ كُلُّ الرَّأْسِ اَوْ بَعْضُهُ فَيَكُوْنُ فِعْلُ النَّبِيِّ ﷺ هُوَ اَنَّهُ مَسَحَ عَلٰى نَاصِيَتِه بَيَانًا لَهُ وَالنَّاصِيَةُ هِيَ مِقْدَارُ رُبُعِ الرَّأْسِ فَيَكُوْنُ مَسْحُ رُبُعِ الرَّأْسِ فَرْضًا سَوَاءٌ كَانَ بِثَلٰثِ اَصَابِعَ اَوْكُلِّهَا لِاَنَّ الْكَلَامَ فِيْهَا طَوِيْلٌ وَاِنَّمَا يَثْبُتُ اِسْتِيْعَابُ مَسْحِ الْوَجْهِ وَالْيَدِ فِيْ التَّيَمُّمِ لِقَوْلِه تَعَالٰى فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ لِاَنَّهُ خَلَفٌ عَنِ الْوُضُوْءِ فَيُعَامَلُ مُعَامَلَتِه فِي الْوَجْهِ وَالْيَدِ وَلِاَنَّهُ ثَبَتَ الْاِسْتِيْعَابُ فِيْهِ بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالٰى لِعَمَّارٍؓ يَكْفِيْكَ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلذِّرَاعَيْنِ وَالزِّيَادَةُ بِمِثْلِه جَائِزٌ.

ترجمہ:۔حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے قول ''وامسحوبرؤسکم'' میں ''باء'' تبعیض کیلئے ہے لہٰذا اس کے معنی ہوں گے ''وامسحوابعض رؤسکم'' اور بعض مطلق ہے ایک بال بھی ہوسکتا ہے یا اس سے زیادہ بھی کل کے قریب تک۔پس جس بعض پر بھی مسح کرے گا وہ مامور بہ پر عمل کرنیوالا ہوگا اور امام مالکؒ نے فرمایا حرف ''باء'' صلہ کا ہے یعنی زائدہ ہے گویا معنی یہ ہوئے ''وامسحوا رؤسکم'' اور ظاہر ہے کہ اس سے کل مراد ہے لہٰذا ان کے نزدیک پورے سر کا مسح فرض ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی حرف ''با'' نہ تبعیض کیلئے ہے اور نہ زائدہ ہے اسلئے کہ تبعیض، مجاز ہے اس کی طرف بلاضرورت رجوع نہیں کیا جائیگا اور اگر تبعیض کے معنی حقیقی ہوتے حالانکہ تبعیض ''من'' کا مقتضی ہے تو اشتراک اور ترادف دونوں لازم آئیں گے اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں، اسی طرح زیادت بھی خلاف اصل ہے بلکہ حرف ''باء'' اپنی اصل وضع پر الصاق کیلئے حقیقت ہے اور تبعیض، مسح رأس میں دوسری وجہ سے ہے جیسا کہ کہا لیکن جب وہ آلہ مسح پر داخل ہوگا تو فعل اپنے محل کی طرف

Marfat.com

متعدی ہوگا اور کل محل کو شامل ہوگا جیسا کہ جب کہا جائے ''مسحت الحائط بیدی'' پس ''حائط'' فعل مسح کا محل بھی ہے اور اس کا مفعول بھی اس سے کل مراد ہوتا ہے اور ''ید'' ایک آلہ ہے جس پر حرف ''باء'' داخل ہوا ہے اس سے بعض مراد ہوتا ہے کیوں کہ آلہ میں اتنی ہی مقدار معتبر ہوتی ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور ''باء'' جب محل مسح پر داخل ہو تو فعل مسح آلہ کی طرف متعدی ہو کر رہ جاتا ہے جیسا کہ جب کہا جائے ''مسحت بالحائط'' یا کہا جائے ''وامسحوا برؤسکم'' تو اس وقت فعل مسح آلہ کی طرف متعدی ہوگا گویا یوں کہا گیا ''مسحت الید بالحائط'' پس محل اپنے بعض کے لینے میں وسائل کے مشابہ ہو جائے گا لہٰذا فعل مسح پورے سر کے مسح کرنے کا مقتضی نہیں ہوگا البتہ آلہ کو محل کیساتھ ملصق کرنے کا مقتضی ہوگا اور یہ عادۃً کل کے وجوب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے لہٰذا اس سے اکثر ''ید'' مراد ہوگا اور وہ تین انگلیوں کی مقدار ہے۔ کیوں کہ ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اور ہتھیلی تابع ہے اور تین انگلیاں اکثر ہیں اسلئے ان کو کل کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے پس اس طریقہ پر تبعیض مراد ہوگئی نہ کہ اس طرح جیسا کہ امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ''باء'' تبعیض کیلئے ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے اور مصنفؒ دوسری روایت کے درپے نہیں ہوئے اور وہ روایت یہ ہے کہ قول باری ''وامسحوا برؤسکم'' مقدار کے بارے میں مجمل ہے اسلئے کہ معلوم نہیں کہ پورے سر کا مسح مراد ہے یا بعض کا مسح مراد ہے پس حضور ﷺ کا فعل کہ آپ ﷺ نے اپنے ناصیہ پر مسح کیا ہے اس کیلئے بیان ہوگا اور ناصیہ، چوتھائی سر کی مقدار ہے لہٰذا سر کا مسح فرض ہوگا خواہ تین انگلیوں سے یا تمام انگلیوں سے کیوں کہ اس میں کلام طویل ہے اور مسئلہ تیمم میں ''وجہ'' اور ''ید'' کے مسح کا استیعاب باری تعالیٰ کا قول ''فامسحوا بوجوہکم وایدیکم'' سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے لہٰذا ''وجہ'' اور ''ید'' میں اس کے ساتھ وضو جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اسلئے کہ اس بارے میں استیعاب حدیث مشہور سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضور ﷺ نے حضرت عمارؓ سے فرمایا تھا تجھ کو تیمم کیلئے دو ضرب کافی ہیں ایک چہرے کیلئے اور ایک ذراعین کیلئے اور اس قسم کی حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے۔

تشریح:۔ مسح راس کی مقدار میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق راس کا مسح فرض ہے خواہ ایک بال کا مسح کرے خواہ اس سے زائد کا۔ اور تینوں حضرات کی دلیل باری تعالیٰ کا قول ''وامسحوا برؤسکم'' ہے اس طور پر کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ''برؤسکم'' کا ''باء'' تبعیض کیلئے ہے لہٰذا آیت کے معنی ہوں گے ''امسحوا بعض رؤسکم'' اور ''بعض'' مطلق ہے اور بال بھی ہو سکتا ہے ایک بال سے زائد کل کے قریب تک بھی ہو سکتا ہے پس مسح کرنیوالا بعض کی جس مقدار پر بھی مسح کریگا وہ اللہ کے فرمودہ حکم پر عمل کرنیوالا ہوگا یعنی بعض کی ہر مقدار پر مسح کرنے سے نص قرآن پر عمل کرنیوالا شمار ہوگا پس معلوم ہوا کہ مطلق بعض کا مسح فرض ہے۔ حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ یہ ''باء'' صلہ کا ہے یعنی زائدہ ہے کیوں کہ فعل مسح بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے لہٰذا ''باء'' تاکید کے واسطے زیادہ کر دیا گیا ہے جیسا کہ ''ولاتلقوا بایدیکم الی التہلکۃ'' میں ''باء'' زائدہ ہے۔ بہرحال جب ''برؤسکم'' میں ''باء'' زائدہ ہے تو آیت کے معنی ہونگے ''وامسحوا رؤسکم'' اور بظاہر اس سے پورا سر مراد ہے کیوں کہ ''راس'' پورے سر کا نام ہے نہ کہ بعض سر کا۔ پس اس صورت میں پورے سر کا مسح کرنا فرض ہوگا جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب بیان کرتے ہوئے صاحب منار نے فرمایا کہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں یعنی ''باء'' نہ تبعیض کیلئے ہے اور نہ زیادت کیلئے کیوں کہ تبعیض، باء کے مجازی معنی ہیں اور

Marfat.com

بلاضرورت مجازی معنی کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا ہے اور یہاں تبعیض کے معنی مراد لینے کی چوں کہ کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے ''باء'' تبعیض کیلئے نہ ہوگا اور اگر تبعیض کو ''باء'' کے حقیقی معنی قرار دیئے جائیں تو اشتراک اور ترادف دونوں لازم آئیں گے۔ ترادف تو اس طور پر کہ تبعیض ''باء'' کے بھی معنی ہیں اور ''من'' کے بھی معنی ہیں اور دال متعدد اور مدلول متحد ہو اسی کو ترادف کہا جاتا ہے، اور اشتراک اس طور پر لازم آئے گا کہ ''باء'' کے حقیقی معنی الصاق کے بھی ہیں اور تبعیض کے بھی ہیں اور دال متحد اور مدلول متعدد ہو اسی کو اشتراک کہا جاتا ہے بہر حال تبعیض کے معنی کو ''باء'' کی حقیقت قرار دینے سے اشتراک اور ترادف لازم آتا ہے اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں اور زیادت بھی خلاف اصل ہے لہٰذا یہاں ''باء'' نہ تبعیض کیلئے ہوگا اور نہ زیادت کیلئے بلکہ وہ اپنی اصل وضع کے لحاظ سے الصاق کیلئے حقیقت ہوگا لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب تم حنفیوں کے نزدیک ''باء'' تبعیض کیلئے نہیں ہے بلکہ الصاق کیلئے ہے تو تمہارے نزدیک مسح رأس میں تبعیض کہاں سے آئی کیوں کہ تم بھی پورے سر کے مسح کی فرضیت کے قائل نہیں ہو بلکہ بعض یعنی ایک چوتھائی سر کے مسح کی فرضیت کے قائل ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسح رأس کے سلسلہ میں تبعیض کا آنا دوسری وجہ سے ہے جیسا کہ مصنفؒ نے خود فرمایا کہ حرف ''باء'' جب آلہ مسح مثلاً ''ید'' پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح اپنے محل یعنی ممسوح کی طرف متعدی ہوتا ہے اور پورے محل کو شامل ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے ''مسحت الحائط بیدی'' کہا تو حائط (دیوار) فعل مسح کا محل اور اس کا مفعول ہوگا اور فعل مسح چونکہ پوری دیوار کی طرف منسوب ہے اسلئے اس سے پوری دیوار کا مسح مراد ہوگا۔ اور ''ید'' (ہاتھ) جس پر ''باء'' داخل ہے وہ چونکہ آلہ ہے اسلئے اس کا بعض مراد ہوگا کیوں کہ آلہ غیر مقصود ہوتا ہے اور غیر مقصود چیز میں اتنی ہی مقدار مراد ہوتی ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے پس یہاں بھی آلہ یعنی ید کا کل مراد نہیں ہوگا بلکہ وہ بعض مراد ہوگا جس سے مقصود یعنی فعل مسح حاصل ہو جائے اب اس مقولہ کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے اپنے ہاتھ کے ایک حصہ سے پوری دیوار کا مسح کیا اور جب حرف ''باء'' محل مسح پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح آلہ کی طرف متعدی ہوتا ہے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا کیوں کہ اس صورت میں محل ''باء'' کا مجرور ہوگا اور آلہ فعل مسح کا مفعول بہ ہوگا مثلاً جب کسی نے ''مسحت بالحائط'' کہا تو گویا اس نے ''مسحت الید بالحائط'' کہا یعنی فعل مسح، آلہ کی طرف متعدی کیا گیا اور ''وامسحوا برؤسکم'' کی تقدیری عبارت ہوگی ''وامسحوا الایدی برؤسکم'' پس اس وقت محل مسح آلہ اور وسیلہ کے مشابہ ہو گیا یعنی جس طرح ''باء'' جب آلہ پر داخل ہوا ہے تو اس کا بعض مراد ہوتا ہے اسی طرح جب محل پر داخل ہوگا تو آلہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے محل کا بھی بعض مراد ہوگا اور جب اس صورت میں محل کا بعض مراد ہے تو فعل مسح، پورے سر کو گھیرنے کا تقاضہ نہیں کریگا بلکہ صرف اس بات کا تقاضہ کریگا کہ آلہ یعنی ''ید'' محل یعنی راس کیساتھ ملصق ہو جائے اور یہ الصاق عادۃً اس بات کو واجب نہیں کرتا کہ آلہ کا کل مراد ہو۔ کیوں کہ آلہ یعنی ہاتھ کی انگلیوں کے درمیان کے حصہ کا محل کیساتھ الصاق متعذر اور ناممکن ہے بہر حال جب آلہ یعنی ید کا عادۃً کل مراد نہیں ہوگا تو اسکا اکثر مراد ہوگا اور ہاتھ کا اکثر تین انگلیوں کی مقدار ہے کیوں کہ ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اور ہتھیلی تابع ہے یہی وجہ ہے کہ بغیر ہتھیلی کے پانچوں انگلیاں کاٹ دینے کی وجہ سے قاطع پر نصف دیت واجب ہوتی ہے جیسا کہ ہتھیلی کیساتھ کاٹ دینے کی وجہ سے نصف دیت واجب ہوگی ہے الغرض جب انگلیاں اصل اور ہتھیلی تابع ہے اور انگلیوں کا اکثر تین انگلیاں ہیں تو ان تین کو کل کے قائم مقام قرار دے کر تین انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت دی گئی اور ایک یا دو انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔

Marfat.com

پس ''وامسحوا برؤسکم'' میں فعل مسح چونکہ آلہ (ید) کی طرف متعدی ہے اور محل (رؤسکم) کیطرف متعدی نہیں ہے اسلئے سابقہ قاعدہ کے تحت اس طریقہ پر تبعیض (بعض راس) مراد ہوگی یہ بات نہیں جو امام شافعیؒ نے کہی ہے کہ آیت میں حرف ''باء'' تبعیض کیلئے ہے۔ فاضل شارح کہتے ہیں کہ تبعیض کے سلسلہ میں جو تقریر کی گئی ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے دوسری روایت کا فاضل مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے البتہ وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ''وامسحوا برؤسکم'' مقدار کے بارے میں مجمل ہے اسلئے کہ ''وامسحوا'' کے مفعول یعنی ''الایدی'' کو مقدر ماننا خلاف اصل ہے لہٰذا فعل ''وامسحوا'' کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائیگا اور معنی یہ ہوں گے ''اوجدوا مسح الراس'' یعنی مسح راس کو موجود کرو۔ اب معلوم نہیں کہ راس سے کل راس مراد ہے یا بعض راس مراد ہے اور جب یہ معلوم نہیں ہے تو آیت مقدار کے حق میں مجمل ہوگی اور اس مجمل کیلئے رسول اکرم ﷺ کا فعل کہ آپ نے اپنی ناصیہ پر مسح کیا ہے بیان تفسیر واقع ہوگا اور ناصیہ چونکہ سر کی چار جانبوں میں سے ایک جانب کا نام ہے اسلئے ناصیہ سے مراد سر کا ایک چوتھائی ہوگا اور چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہوگا خواہ تین انگلیوں سے ہو خواہ تمام انگلیوں سے ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ کی دوسری روایت میں چونکہ کافی بحث ہے اور بہت سے اعتراضات ہیں اسلئے ماتن علیہ الرحمہ نے اس سے تعرض نہیں کیا اور صرف ایک روایت بیان کرنے پر اکتفاء کیا۔

''وانما ثبت استیعاب مسح الوجہ الخ'' سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آیت تیمم ''فامسحوا بوجوھکم وایدیکم'' میں حرف ''باء'' محل پر داخل ہے اور فعل مسح آلہ کی طرف متعدی ہے اور تقدیری عبارت ''فامسحوا الایدی بوجوھکم وایدیکم'' ہے لہٰذا تمہارے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق مسئلہ تیمم میں ''وجہ'' اور ''ید'' کے مسح کا استیعاب نہ ہونا چاہئے حالانکہ آپ دونوں میں استیعاب کے قائل ہیں

اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً فامسحوا بوجوھکم وایدیکم الآیۃ'' یہ آیت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کیساتھ وہی معاملہ کیا جاتا ہے جو معاملہ اصل کیساتھ کیا جاتا ہے لہٰذا جس طرح وضو میں ''وجہ'' اور ''ید'' دونوں کا استیعاب ضروری ہے اسی طرح تیمم میں ان دونوں کے مسح کا استیعاب بھی ضروری ہوگا پس آیت تیمم میں حرف ''باء'' زائدہ ہوگا۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ موزوں پر مسح، غسل رجلین کا خلیفہ ہے حالانکہ غسل رجلین میں استیعاب شرط ہے اور مسح علی الخف میں شرط نہیں ہے پس یہاں خلیفہ نے اصل کا حکم کیوں نہیں لیا۔

اسکا جواب یہ ہے کہ مسح علی الخف، غسل رجلین کا بدل ہے نہ کہ خلیفہ۔ لہٰذا بدل کو خلیفہ پر قیاس نہ کیا جائے۔ بدل اور خلیفہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ بدل تو امکان مبدل منہ کیساتھ مشروع ہوتا ہے لیکن خلیفہ میں یہ بات نہیں ہے یعنی جب موزوں پر مسح کیا جاتا ہے اس وقت پیروں کا دھونا بھی ممکن ہے لیکن جس صورت میں تیمم مشروع ہوتا ہے اس وقت وضو کرنا ممکن نہیں ہے۔ مسئلہ تیمم میں ''وجہ'' اور ''ید'' کے مسح کے استیعاب کے شرط ہونے پر دوسری دلیل یہ ہے کہ حرف ''باء'' کے محل پر داخل ہونے کا تقاضہ تو یہی تھا کہ تیمم میں ''وجہ'' اور ''ید'' کے مسح کا استیعاب شرط نہ ہو

Marfat.com

لیکن حدیث عمار جو مشہور حدیث ہے اس سے ان دونوں اعضاء کے مسح کا استیعاب ثابت ہوتا ہے اور حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے۔

وعلى لِلْاِلْزَامِ فَقَوْلُهُ لَهُ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ يَكُوْنُ دَيْنًا اِلَّا اَنْ يَّتَّصِلَ بِهَا الْوَدِيْعَةُ لِاَنَّ حَقِيْقَةَ عَلٰى فِي اللُّغَةِ الْاِسْتِعْلَاءُ وَالْاِسْتِعْلَاءُ قَدْ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً نَحْوُ زَيْدٌ عَلَى السَّطْحِ وَقَدْ يَكُوْنُ حُكْمًا بِاَنْ يَلْزَمَ عَلٰى ذِمَّتِهِ مِثْلُ لَهُ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَكَاَنَّهُ يَعْلُوْهُ وَيَرْكَبُهُ فَيَجِبُ عَلَيْهِ فَاِنْ يَّصِلْ بِهَا لَفْظُ الْوَدِيْعَةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ لَهُ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ وَدِيْعَةً لَمْ تَخْرُجْ عَنْ مَعْنَى الْاِلْزَامِ وَلٰكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ حِفْظُهُ لَا اَدَاؤُهُ۔

ترجمہ:۔اور حرف ''علی'' لازم کرنے کیلئے آتا ہے پس اس کا قول ''لہ علی الف درہم'' دین ہوگا مگر یہ کہ اس سے ودیعت کا لفظ متصل ہو کیوں کہ لغت میں ''علی'' کی حقیقت اسعلاء ہے اور استعلاء کبھی حقیقۃً ہوتا ہے جیسے ''زید علی السطح'' اور کبھی حکماً ہوتا ہے بایں طور کہ کوئی شخص اپنے ذمہ کچھ لازم کرلے جیسے ''لہ علی الف درہم'' گویا ہزار درہم اس پر بلند ہیں اور اس پر سوار ہیں لہٰذا اس پر یہ واجب ہوں گے پس اگر لفظ ''ودیعت'' اس قول سے متصل ہو بایں طور کہ کہے ''لہ علی الف درہم ودیعۃ'' تو کلمہ ''علی'' الزام کے معنی سے خارج نہ ہوگا لیکن اس پر اسکی حفاظت واجب ہوگی نہ کہ اس کا اداء کرنا۔

تشریح:۔مصنفؒ نے کہا کہ کلمہ ''علی'' الزام کیلئے ہے۔مصنفؒ کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمہ ''علی'' کو بلا واسطہ الزام کیلئے وضع کیا گیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ''علی'' کے حقیقی معنی استعلاء کے ہیں یعنی اپنے آپکو اونچا اور بلند سمجھنے کے۔اور پھر استعلاء کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی یعنی ایک شی کا دوسری شی پر بلند ہونا جیسے ''زید علی السطح'' زید چھت پر چڑھا ہوا اور بلند ہے (۲) حکمی اس طور پر کہ کوئی شخص اپنے ذمہ کچھ لازم کرلے مثلاً ''لہ علی الف درہم'' اس کا مجھ پر ایک ہزار درہم لازم ہے گویا ایک ہزار درہم اس پر بلند اور اس پر سوار ہے۔اور جب ایسا ہے تو ایک ہزار درہم اس پر واجب ہوں گے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس قول کیساتھ اگر لفظ ''ودیعت'' متصل کیا گیا اور یوں کہا گیا ''لہ علی الف درہم ودیعۃ'' تو کلمہ ''علی'' الزام کے معنی سے تو خارج نہ ہوگا لیکن اس پر ان دراہم کی حفاظت کرنا واجب ہوگا اور ان کو اداء کرنا واجب نہ ہوگا کیوں کہ اس کا قول ''ودیعۃ'' ''علی الف درہم'' کیلئے بیان تغییر ہے اس طور پر کہ ''علی الف'' سے ایک ہزار درہم بطور دین ذمہ میں لازم ہوئے تھے اور انکا اداء کرنا لازم تھا اور لفظ ''ودیعۃ'' سے صرف ان کی حفاظت لازم ہوتی ہے پس چوں کہ لفظ ''ودیعت'' کی صورت میں چونکہ صرف حفاظت لازم ہوتی ہے ادائیگی لازم نہیں ہوتی اسلئے یہاں بھی ان دراہم کی حفاظت لازم ہوگی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔

فَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ بِاَنْ يَّقُوْلَ مَثَلًا بِعْتُ هٰذَا اَوْ آجَرْتُ هٰذَا اَوْ نَكَحْتُهَا عَلٰى اَلْفِ دِرْهَمٍ فَكَانَ بِمَعْنٰى بِاَلْفِ دِرْهَمٍ مَجَازًا لِاَنَّ الْبَاءَ لِلْاِلْصَاقِ وَعَلٰى لِلْاِلْزَامِ فَالْاِلْصَاقُ يُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ وَالْمُرَادُ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ مَا يَكُوْنُ الْعِوَضُ فِيْهِ اَصْلِيًّا وَلَا يَنْفَكُّ قَطُّ عَنِ

Marfat.com

الْعِوَض فَيَحْمل عَلى انَّ الْمُسَمّٰى عِوَضُهٗ۔

ترجمہ:۔پس اگر کلمہ ''علی'' معاوضات محضہ میں داخل ہوتو وہ ''باء'' کے معنی میں ہوگا مثلاً اس طور پر کہے ''بعت ہٰذا'' یا ''آجرت ہٰذا'' یا ''نکحتہا علی الف'' پس یہ مجازاً ''بالف درہم'' کے معنی میں ہوگا اسلئے کہ ''باء'' الصاق کیلئے ہے اور ''علی'' الزام کیلئے ہے پس الصاق، لزوم کے مناسب ہوگا اور معاوضات سے مراد وہ چیز ہے جس میں عوض اصلی ہو اور وہ عوض سے کبھی جدا نہ ہو لہٰذا اس بات پر محمول کیا جائیگا کہ مسمی اس کا عوض ہے۔

تشریح:۔مصنفؒ نے کہا کہ اگر کلمہ ''علیٰ'' معاوضات محضہ میں داخل ہوتو وہ ''باء'' کے معنی میں ہوگا محضہ کی قید لگا کر طلاق بالمال اور عتاق بالمال سے احتراز کیا گیا ہے اسلئے کہ معاوضات محضہ سے مراد وہ ہے جو اسقات کے معنی سے خالی ہو اور طلاق اور عتاق دونوں میں اسقات کے معنی موجود ہیں لہٰذا یہ دونوں معاوضات محضہ سے خارج ہوں گے، بہرحال اگر کلمہ ''علی'' معاوضہ میں استعمال ہوتو وہ ''باء'' کے معنی میں ہوگا مثلاً کسی نے کہا ''بعت ہٰذا العبد علی الف'' یا ''آجرت ہٰذا علی الف'' یا کہا ''نکحت ہٰذہ علیٰ الف'' ان تینوں صورتوں میں ''علی'' مجازاً ''باء'' کے معنی میں ہوگا اور مطلب ہوگا ''بالف'' یعنی میں نے ایک ہزار کے عوض فروخت کیا یا ایک ہزار کے عوض اجرت پر دیا یا ایک ہزار کے عوض اس سے نکاح کیا، کیوں کہ ''باء'' الصاق کیلئے آتا ہے اور ''علی'' الزام کیلئے آتا ہے اور الصاق، الزام کے مناسب ہے اس طور پر کہ جب ایک شی دوسری شی پر لازم ہوگی تو وہ اس کیساتھ ملصق بھی ہوگی پس معلوم ہوا کہ لزوم کیساتھ الصاق ضرور متحقق ہوگا بہرحال جب الزام اور الصاق یعنی ''باء'' اور ''علی'' کے معانی کے درمیان مناسبت موجود ہے تو مجازاً ''علی'' کو ''باء'' کے معنی میں لیا جاسکتا ہے۔

''والمراد من المعاوضات الخ'' سے سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معاوضہ محضہ وہ ہے جس کے مفہوم میں مال داخل ہو لہٰذا نکاح کو معاوضہ محضہ شمار کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ نکاح کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہے حالانکہ شارح نے معاوضہ محضہ کی مثال میں نکاح بھی ذکر کیا ہے اسی کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ معاوضات سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصلی ہو یعنی عارضی نہ ہو اور عوض کبھی اس سے جدا نہ ہوتا ہو۔اور نکاح میں یہ سب باتیں چونکہ موجود ہیں اسلئے نکاح بھی معاوضات میں سے ضرور شمار ہوگا۔الغرض کلمہ ''علیٰ'' جب معاوضات میں ''باء'' کے معنی میں ہوتا ہے تو ''علیٰ'' کا مدخول اسکا عوض ہوگا۔

وَكَذَا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا بِأَنْ تَقُوْلَ الْمَرْأَةُ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِيْ ثَلٰثًا عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ فَعِنْدَهُمَا هُوَ بِمَعْنَى بِأَلْفِ دِرْهَمٍ كَمَا كَانَ فِي الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِذَا دَخَلَهُ عِوَضٌ صَارَ فِيْ مَعْنَى الْمُعَاوَضَاتِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَصْلِ مِنْهَا فَإِنْ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ وَاحِدَةً يَجِبُ ثُلُثُ الْأَلْفِ لِأَنَّ أَجْزَاءَ الْعِوَضِ تَنْقَسِمُ عَلَى أَجْزَاءِ الْمُعَوَّضِ وَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ لِلشَّرْطِ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ فِي الْأَصْلِ وَإِنَّمَا الْعِوَضُ فِيْهِ عَارِضٌ فَلَمْ يَلْحَقْ بِهَا فَكَأَنَّهَا قَالَتْ عَلَى شَرْطِ أَلْفِ دِرْهَمٍ وَكَلِمَةُ عَلَى تُسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالَى يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا لِأَنَّ الْجَزَاءَ لَازِمٌ لِلشَّرْطِ فَيَكُوْنُ أَقْرَبُ إِلَى مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ مِنْ مَعْنَى الْبَاءِ فَإِنْ طَلَّقَهَا وَاحِدَةً

Marfat.com

لَایَجِبُ شَیٌٔ لِاَنَّ اَجْزَاءَ الشَّرْطِ لَا تَنْقَسِمُ عَلٰی اَجْزَاءِ الْمَشْرُوْطِ هٰکَذَا قَالُوْا۔

ترجمہ:۔اسی طرح جب کلمہ ''علیٰ'' طلاق کے باب میں مستعمل ہوتو صاحبین کے نزدیک (باء کے معنی میں ہوگا) اس طور پر کہ عورت اپنے شوہر سے کہے ''طلقنی ثلثاً علی الف درہم'' تو صاحبین کے نزدیک یہ ''بالف درہم'' کے معنی میں ہوگا جیسا کہ بیع اور اجارہ میں ہے کیوں کہ طلاق پر عوض داخل ہوتا ہے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہوجاتی ہے اگر چہ اصل میں معاوضات کے قبیل سے نہیں ہے چنانچہ اگر شوہر نے اسکو ایک طلاق دیدی تو ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہوگا۔اسلئے کہ عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوسکتے ہیں۔اور مذکورہ مثال میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''علیٰ'' شرط کیلئے ہوگا کیونکہ طلاق اصل میں معاوضات میں سے نہیں ہے اور عوض اس میں عارضی ہوتا ہے لہٰذا طلاق، معاوضات کیساتھ ملحق نہیں ہے گویا عورت نے کہا ''طلقنی ثلثاً علی شرط الف درہم'' اور کلمہ ''علیٰ'' شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''یبایعنک علی ان لایشرکن باللہ شیئاً '' کیونکہ جزاء، شرط کیلئے لازم ہے لہٰذا وہ ''باء'' کے معنی کی بہ نسبت حقیقی معنی سے زیادہ قریب ہوگا پس اگر شوہر نے عورت کو ایک طلاق دیدی تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے حضرات علماء نے یہی فرمایا ہے۔

تشریح:۔مصنفؒ نے فرمایا کہ جس طرح معاوضات میں کلمہ ''علیٰ'' ''باء'' کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی طرح اگر طلاق کے باب میں استعمال کیا گیا تو بھی صاحبین کے نزدیک ''باء'' کے معنی میں ہوگا مثلاً اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے کہے ''طلقنی ثلثاً علی الف درہم'' تو مجھ کو ایک ہزار درہم پر تین طلاقیں دیدے تو یہ کلام صاحبین کے نزدیک ''بالف درہم'' کے معنی میں ہوگا جیسا کہ بیع اور اجارہ میں کلمہ ''علیٰ'' ''باء'' کے معنی میں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ طلاق اگر چہ اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے لیکن جب اس پر عوض داخل ہوجاتا ہے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہوجاتی ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ کلمہ ''علیٰ'' جب معاوضات میں داخل ہوتا ہے تو وہ ''باء'' کے معنی میں ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی ''طلقنی ثلثاً علی الف درہم'' ''بالف درہم'' کے معنی میں ہوگا اور ایک ہزار درہم عوض اور تین طلاقیں اس کا معوض ہوں گی چنانچہ اس صورت میں اگر شوہر نے ایک طلاق دی تو شوہر کیلئے عورت پر ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہوجائے گا اور عورت پر ایک طلاق بائن واقع ہوجائیگی۔ایک تہائی تو اسلئے واجب ہوگا کہ ایک ہزار تین طلاقوں کا عوض ہے اور عوض کے اجزاء، معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں جیسا کہ اگر عورت ''طلقنی ثلثاً بالف'' کہتی اور شوہر اس کو ایک طلاق دیدیتا تو عورت پر شوہر کیلئے ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہوجاتا پس اسی طرح ''علی الف'' کہنے کی صورت میں عورت پر ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہوجائے گا اور طلاق بائن واقع ہوگی کہ یہ طلاق علی مال ہے اور طلاق علی مال سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے لہٰذا یہاں بھی ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔لیکن اس مثال میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ ''علیٰ'' شرط کیلئے ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ طلاق اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے کیوں کہ پہلے گزر چکا ہے کہ معاوضہ سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصل ہو، عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو۔حالانکہ طلاق میں عوض اصلی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور عوض طلاق سے جدا بھی ہوجاتا ہے چنانچہ طلاق جس طرح بالمال ہوتی ہے اسی طرح بلامال بھی ہوتی ہے۔بہرحال جب طلاق، اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے تو طلاق، معاوضات کیساتھ ملحق نہ ہوگی اور مثال مذکورہ میں ''علیٰ'' ''باء'' کے معنی میں معاوضہ کیلئے نہ ہوگا بلکہ ''علیٰ'' مجازاً شرط کیلئے ہوگا گویا عورت نے یوں کہا ''طلقنی ثلثاً علی شرط الف درہم'' مجھ

Marfat.com

کو تین طلاقیں دے ایک ہزار درہم کی شرط پر۔اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اس صورت میں ایک ہزار درہم شرط اور تین طلاقیں مشروط ہوں گی حالانکہ یہ غلط ہے کیوں کہ شوہر کسی چیز پر موقوف کئے بغیر تین طلاقیں واقع کرسکتا ہے اگر ایک ہزار درہم، تین طلاقوں کیلئے شرط ہوتا تو شوہر بغیر اسکے طلاقیں واقع کرنے پر قادر نہ ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام میں قلب ہے یعنی تین طلاقیں شرط ہیں اور ایک ہزار درہم مشروط ہے یعنی ایک ہزار کی ادائیگی کے لئے تین طلاقوں کا واقع کرنا شرط ہے۔ الغرض اس مثال میں کلمہ ''علیٰ'' شرط کیلئے ہے اور کلمہ ''علیٰ'' شرط کے معنی میں استعمال بھی ہوتا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے'' یبایعنک علی ان لایشرکن باللہ شیئاً'' وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ اللہ کیساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی۔اور مجاز کیلئے چوں کہ مناسبت ضروری ہے اسلئے شارح نے ''علیٰ'' کی حقیقت (استعلاء) اور مجاز (شرط) کے درمیان مناسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح مستعلی (بلندی چاہنے والا) مستعلیٰ علیہ (جس پر بلندی چاہی گئی ہو) کیلئے لازم ہوتا ہے اسی طرح جزاء شرط کیلئے لازم ہوتی ہے لہٰذا اس مناسبت کی وجہ سے ''علیٰ'' کو مجازاً شرط کیلئے استعمال کرلیا گیا۔ اس کو مختصراً یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ کلمہ ''علیٰ'' الزام کیلئے ہے اور جزاء الزام شرط کیلئے ہے پس ''علیٰ'' اور شرط کے درمیان لازم، ملزوم کا علاقہ پایا گیا۔لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ کلمہ ''علیٰ'' کا عوض کیلئے ''باء'' کے معنی میں ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا اور شرط کیلئے ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ امام صاحبؒ نے کہا تو امام صاحب کے نزدیک شرط کے معنی مراد لینے پر کیا وجہ ترجیح ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ شرط کے معنی کی بہ نسبت ''علیٰ'' کے حقیقی معنی سے زیادہ قریب ہیں۔اور مجاز میں اقرب الی الحقیقت کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا شرط کے معنی کو ''باء'' کے معنی پر ترجیح حاصل ہوگی۔ بہرحال مذکورہ مثال میں ''علیٰ'' شرط کے معنی میں ہے پس اگر شوہر نے اپنی اس بیوی کو ایک طلاق دیدی تو شوہر کیلئے بیوی پر کچھ واجب نہ ہوگا اور عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہوجائے گی عورت پر ایک ہزار میں سے کچھ مال واجب تو اسلئے نہیں ہوگا کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے ہیں لہٰذا صرف ایک طلاق دینے سے عورت پر ایک ہزار کا تہائی واجب نہ ہوگا اور طلاق رجعی اسلئے واقع ہوگی کہ شوہر نے صریح لفظ سے بلا مال طلاق واقع کی ہے اور یہ بات آپکو معلوم ہے کہ جو طلاق صریح لفظ سے دی جائے اور بلا عوض دی جائے اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا یہاں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ هٰذَا اَصْلُ وَضْعِهَا وَالْبَوَاقِيْ مِنَ الْمَعَانِيْ مَجَازٌ فِيْهَا فَاِذَا قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عَتَقَهُ فَاعْتَقَهُ لَهُ اَنْ يُعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا مِنْهُمْ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ كَلِمَةَ مِنْ لِلْعُمُوْمِ وَكَلِمَةَ مِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فَيَجِبُ اَنْ يُحْمَلَ عَلٰى بَعْضِ عَامٍ لِيَسْتَقِيْمَ الْعَمَلُ بِهِمَا لِلْمُخَاطَبِ اَنْ يُعْتِقَ مَنْ شَاءَ مِنْ اَيْ بِبَعْضِ عَامٍ فَيَبْقَى الْوَاحِدُ مِنْهُمْ وَعِنْدَهُمَا مِنْ لِلْبَيَانِ فَلَهُ اَنْ يُعْتِقَ كُلًّا مِنْهُمْ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ عَتَقَهُ فَاعْتَقَهُ فَاِنْ شَاءَ الْكُلَّ عَتَقُوْا جَمِيْعًا وَالْفَرْقُ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ مِثْلُ مَا مَرَّ فِيْ اَيِّ عَبِيْدِيْ ضَرَبْتَ لِاَنَّ الْمَشِيْئَةَ صِفَةٌ عَامَّةٌ فِيْهِ نُسِبَتْ اِلٰى كَلِمَةِ مَنْ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَاِنَّهُ نُسِبَتْ فِيْهِ الْمَشِيَّةُ اِلَى الْمُخَاطَبِ دُوْنَ مَنْ فَلَا يَعُمُّ وَلِاَنَّ الْعَمَلَ بِالتَّبْعِيْضِ اَيْضًا مُمْكِنٌ ثَمَّةَ

Marfat.com

فَاِنَّ کُلَّ عَبْدٍ بَعْضٍ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ غَیْرِہٖ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَاِنَّہٗ لَایُمْکِنُ التَّبْعِیْضُ فِیْہِ اِلَّا بِاِخْرَاجِ وَاحِدٍ مِنْھُمْ۔

ترجمہ:۔اور ''من'' تبعیض کیلئے آتا ہے یہ ''من'' کی اصل وضع ہے اور باقی اس کے دوسرے معانی مجازی ہیں پس جب کسی نے کسی سے خطاب کر کے کہا ''من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ'' تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مخاطب کیلئے جائز ہے کہ وہ سوائے ایک غلام کے سب کو آزاد کر دے اور یہ اسلئے کہ کلمہ ''من'' عموم کیلئے ہے اور کلمہ ''من'' تبعیض کیلئے ہے پس اس قول کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہے تا کہ دونوں پر عمل کرنا درست ہو لہٰذا مخاطب کیلئے جائز ہے کہ وہ جس بعض عام سے جس کو چاہے آزاد کر دے لیکن ان میں سے ایک باقی رہ جائیگا اور صاحبین کے نزدیک کلمہ ''من'' بیان کیلئے ہے لہٰذا مخاطب کیلئے ان میں سے ہر ایک کو آزاد کرنا جائز ہوگا جیسے اس کے قول ''من شاء من عبیدی عتقہ فاعتقہ'' میں (کلمہ من بیان کیلئے) ہے چنانچہ اگر تمام غلام چاہیں گے تو تمام آزاد ہو جائیں گے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہاں بھی وہی فرق ہے جو ''ای عبیدی ضربک'' میں گزر چکا ہے اسلئے کہ مشیت ایک عام صفت ہے جس میں کلمہ ''من'' کی طرف نسبت کی گئی ہے لہٰذا یہ قول عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا برخلاف ''من شئت'' کے کہ اس میں مشیت کو مخاطب کی طرف منسوب کیا گیا ہے نہ کہ کلمہ ''من'' کی طرف لہٰذا یہ قول عام نہ ہوگا اور اسلئے کہ وہاں تبعیض پر عمل کرنا بھی ممکن ہے کیوں کہ ہر غلام دوسرے غلاموں سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے برخلاف ''من شئت'' کے کہ اس میں تبعیض ممکن نہیں ہے مگر یہ کہ ان میں سے کسی ایک کو خارج کر دیا گیا ہے۔

تشریح:۔حروف جر میں سے کلمہ من ہے اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ من اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تبعیض کیلئے ہے اور اسکے علاوہ باقی تمام معانی مجازی ہیں۔اور جمہور اہل لغت نے کہا کہ من دراصل ابتدائے غایت کیلئے آتا ہے اور بعض کا خیال ہے کہ من تبیین کیلئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ من مذکورہ تمام معانی کے درمیان مشترک ہے فاضل مصنف نے اکثر فقہاء کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے کلمہ من کو تبعیض کیلئے قرار دیا ہے اور اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے کہا کہ 'من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ'' میرے غلاموں میں سے تو جس کو آزاد کرنا چاہے آزاد کر دے۔اس صورت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مخاطب (وکیل) کسی ایک غلام کے علاوہ باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلمہ من عموم کے لئے موضوع ہے اور کلمہ مِن تبعیض کیلئے موضوع ہے لہٰذا کلمہ مَن اور مِن دونوں پر عمل کرنے کیلئے اس کلام کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہوگا یعنی مخاطب غلاموں میں سے بعض کو آزاد کرنے کا وکیل ہوگا۔پس کلمہ مَن کی وجہ سے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ غلاموں میں سے جس جس کو چاہے آزاد کر دے لیکن کلمہ مِن کی وجہ سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی ایک غلام آزاد ہونے سے باقی رہ جائے۔چنانچہ اگر مخاطب (وکیل) نے یکے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تو آخری غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر سب کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو ایک کے علاوہ سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اور اس ایک کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا۔صاحبین نے فرمایا کہ مذکورہ مثال میں من عبیدی کا من بیان کیلئے ہے تبعیض کیلئے نہیں ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو میرے غلاموں کو آزاد کرنا چاہے تو آزاد کر دے چنانچہ اس صورت میں مخاطب (وکیل) کیلئے بلا استثناء تمام غلاموں کو آزاد کرنا چاہے تو آزاد کر دے چنانچہ اس صورت میں مخاطب (وکیل) کیلئے

Marfat.com

بلا استثناء تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا جیسے اگر مولیٰ نے یہ کہا من شاء من عبیدی عتقہ فاعتقہ، میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اس کو آزاد کردے اس صورت میں اگر تمام غلام آزادی چاہیں تو امام صاحب کے نزدیک بھی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، پس جس طرح یہاں من بیان کیلئے ہے اور تمام غلاموں کی آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جاتے ہیں اسی طرح متن کی مثال میں کلمہ من بیان کیلئے ہوگا اور مخاطب کے تمام غلاموں کی آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ الحاصل صاحبین کے نزدیک مذکورہ دونوں مثالوں کا حکم ایک ہے یعنی تمام غلاموں کا آزاد ہو جانا لیکن امام صاحب کے نزدیک دونوں میں فرق ہے یعنی متن کی مثال میں کم از کم ایک غلام کا آزاد ہوئے بغیر باقی رہنا ضروری ہے اور دوسری مثال من شاء الخ میں بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو سکتے ہیں رہی یہ بات کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وجہ فرق کیا ہے تو شارح نے فرمایا کہ ان دونوں مثالوں کے حکم میں وہی وجہ فرق ہے جو اس سے پہلے عام کی بحث میں ای عبیدی ضربک فھو حر اور ای عبیدی ضربتہ فھو حر کے درمیان بیان کر چکے ہیں یعنی پہلی مثال میں اگر مخاطب کو تمام غلاموں نے مارا تو بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری مثال میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہوں گے کیوں کہ پہلی مثال میں کلمہ ای نکرہ کو ضاربیت صفت عامہ کیساتھ موصوف کیا ہے لہٰذا عموم صفت کیوجہ سے ای عام ہو جائے گا اور عام ہونے کی وجہ سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری مثال میں ضرب چونکہ مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ ای کی طرف، اسلئے ای وصف سے الگ ہو گیا اور جب ای وصف سے الگ ہو گیا تو اس میں عموم نہ ہوگا اور جب اس صورت میں عموم باقی نہ رہا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہونگے یہ ہی فرق اس جگہ ہے کیوں کہ من شاء الخ یعنی دوسری مثال میں مشیت صفت عامہ ہے جس کی نسبت کلمہ من کی طرف کی گئی ہے لہذا یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا اور تمام غلاموں کے اپنی آزادی چاہنے سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور متن کی مثال من شئت میں مشیت چونکہ مخاطب کی طرف منسوب ہے اور کلمہ من کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ کلام عام نہ ہوگا اور جب یہ کلام عام نہیں ہے تو بلا استثنا تمام غلام آزاد نہ ہونگے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد نہ ہونا ضروری ہوگا دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ دوسری مثال یعنی من شاء من عبیدی الخ میں تمام غلاموں کے آزاد ہونے کے باوجود تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اگر تمام غلاموں نے بیک وقت اپنی آزاد چاہی تو ان میں سے ہر غلام، باقی دوسرے غلاموں سے قطع نظر کر کے ان میں کا بعض ہے پس جب اس صورت میں تمام غلام آزاد ہونے کے باوجود تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے تو اس صورت میں تمام غلاموں کے اپنی اپنی آزادی چاہنے سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور پہلی مثال یعنی من شئت من عبیدی الخ میں مخاطب کی مشیت چونکہ بیک وقت تمام غلاموں کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے اور مخاطب ایک ہی کلمہ سے تمام کی آزادی کو چاہ سکتا ہے اسلئے یہاں تبعیض پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا سوائے اس کے کہ ان میں سے ایک کو بغیر آزاد کئے چھوڑ دیا جائے لہذا اس مثال میں اگر مخاطب نے تمام کی آزادی کو بیک وقت چاہا ہو تو تبعیض پر عمل کرنے کیلئے سارے غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد ہوئے بغیر رہنا ضروری ہوگا۔

وَالی لانتہاء الغایۃ اَیْ لِانْتِہَاءِ الْمَسَافَۃِ اُطْلِقَ عَلَیْھَا الْغَایَۃُ اِطْلَاقاً لِلْجُزْءِ عَلٰی کُلِّ مَا قِیْلَ ثُمَّ بَیَّنَ قَاعِدَۃً اَنَّہٗ اَیْ مَوْضِعٍ تَدْخُلُ الْغَایَۃُ فِیْہِ وَاَیُّ مَوْضِعٍ لَاتَدْخُلُ فَقَالَ فَاِنْ کَانَتِ الْغَایَۃُ قَائِمَۃً بِنَفْسِھَا

Marfat.com

کقولہ من ھذہ الحائط الی ھذہ الحائط لاتدخل الغایتان. فی الاقرار فان الحائط غایۃ قائمۃ بنفسھا ای موجودۃ قبل التکلم غیر مفتقرۃ فی وجودھا الی المغیا فلا تدخلان فی المغیا واحترزنا بقولنا موجود قبل التکلم عن الاجال المضروبۃ للدیون والثمن فی قولہ بعت ھذا او اجلت الثمن الی شھر او اجرتہ الی رمضان او الی الغد ونحوہ فان کل ھذہ وان کانت قائمۃ بنفسھا ظاھرا لکنھا وجدت بعد التکلم واحترزبقولنا غیر مفتقرۃ فی وجودھا عن اللیل فانہ مفتقر فی وجودھا الی النھار واما دخول المسجد الاقصیٰ فی قولہ تعالیٰ سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ فبالاخبار المشھورۃ لا بالنص وان لم تکن قائمۃ بنفسھا فان کان صدر الکلام متناولا للغایۃ کان ذکرھا لاخراج ما وراءھا فتدخل کما فی المرافق فی قولہ تعالیٰ وایدیکم الی المرافق فانھا لیست قائمۃ بنفسھا وصدر الکلام وھو الایدی متناول لھا لانھا متناول الی الابط فیکون ذکرھا لاخراج ما وراءھا فتدخل بنفسھا فبطل ما قال زفر ان کل غایۃ لاتدخل تحت المغیا وتسمی ھذہ غایۃ الاسقاط ای غایۃ الغسل لاجل اسقاط ما وراءھا او غایۃ لفظ الاسقاط ای مسقطین الی المرافق فھی خارجۃ عن الاسقاط وینتقض ھذا بقولہ قرأت ھذا الکتاب الی باب القیاس فان باب القیاس خارج عن القراۃ وان کان الکتاب متناولا لہ عملا بالعرف وان لم یتناولھا او کان فیہ شک فذکرھا لمد الحکم الیھا فلا تدخل کاللیل فی الصوم فی قولہ تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل مثال لما لم یتناولھا الصدر فان الصوم لغۃ الامساک ساعۃ فذکر اللیل لاجل مد الصوم الی نفسہ فلا یدخل ھو تحت الصوم ومثال ما فیہ الشک مثل الاجال فی الایمان کما اذا حلف لایکلم الی رجب فان فی دخول رجب فیما قبلہ شکا فلا یدخل فی ظاھر الروایۃ عنہ وھو قولھما وفی روایۃ الحسن عنہ انہ یدخل لان اول الکلام کان للتابید فلا تخرج الغایۃ عما قبلھا وتسمی ھذہ غایۃ الامتداد لان الغایۃ مدت الحکم الی نفسھا وبقیت بنفسھا خارجۃ عنہ.

ترجمہ:۔اور کلمہ الی انتہاء غایت کیلئے موضوع ہے یعنی مسافت کی انتہاء بیان کرنے کیلئے آتا ہے۔مسافت پر غایت کا اطلاق اسی طرح کیا گیا ہے جس طرح جز کا اطلاق کل پر کیا جاتا ہے جیسا کہ بعض کا قول ہے پھر مصنف نے یہ قاعدہ بیان فرمایا کہ غایت کس مقام میں داخل ہوتی ہے اور کس مقام میں داخل نہیں ہوتی چنانچہ فرمایا اگر غایت بذات خود قائم ہو جیسے اس کا قول من ھذہ الحائط الی ھذہ الحائط تو دونوں غایتیں اقرار میں داخل نہ ہوں گی کیوں کہ حائط ایسی غایت ہے جو بذات خود قائم ہے یعنی وہ تکلم سے پہلے موجود ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے

Marfat.com

لہذا دونوں غایتیں مغیا میں داخل نہ ہونگی اور ہم نے اپنے قول موجود قبل التکلم کے ذریعہ ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو قائل کے قول بعت ھذا اواجلت الثمن الی شہر یا اجرتہ الی رمضان یا الی الغد وغیرہ میں دیون وثمن جیسے بیان کئے جاتے ہیں کیوں کہ ان میں سے ہر غایت اگر چہ بظاہر بذات خود موجود ہے لیکن تکلم کے بعد موجود ہوئی ہے اور ہمارے قول غیر مفتقرۃ فی وجودھا کے ذریعہ رات سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ رات اپنے وجود میں انکی محتاج ہے اور رہا باری تعالیٰ کے قول سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ، میں مسجد اقصیٰ کا داخل ہونا تو یہ احادیث مشہورہ سے ثابت ہے نص قرآن سے ثابت نہیں ہے اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو غایت کا ذکر ماسوائے غایت کو خارج کرنے کیلئے ہوگا لہذا غایت داخل ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول وایدیکم الی المرافق، میں مرافق ہے کیوں کہ مرافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ایدی مرافق کو شامل ہے اسلئے کہ ایدی، ابط تک شامل ہوتا ہے اسلئے غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے ہوگا اور غایت بذات خود داخل ہوگی، پس امام زفرؒ کا وہ قول کہ ہر غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے باطل ہو گیا اور اس غایت کا نام غایت اسقاط ہے یعنی یہ غایت غسل ہے اپنے ماسواء کو ساقط کرنے کیلئے ہے یا لفظ اسقاط کی غایت ہے یعنی مرافق تک غسل کو ساقط کرتے ہوئے پس یہ غایت اسقاط سے خارج ہوگی اور یہ قاعدہ اس کے قول قرات ہذا الکتاب الی باب القیاس، سے ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ باب قیاس عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے قرات سے خارج ہے اگر چہ کتاب اس کو شامل ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس میں شک ہو تو غایت کا ذکر حکم کو غایت تک کھینچنے کیلئے ہوگا لہذا غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ثم اتموا الصیام الی اللیل، میں لیل صوم میں داخل نہیں ہے یہ اس کی مثال ہے جہاں صدر کلام، غایت کو شامل نہیں ہے اسلئے کہ صوم لغت میں تھوڑی دیر تک رکنے کے معنی میں آتا ہے، پس لیل کا ذکر روزہ کو ذات لیل تک کھینچنے کیلئے ہوگا اور رات روزے میں داخل نہ ہوگی اور اس کی مثال جس میں شک ہے قسموں میں اوقات ہیں جیسے جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ رجب تک کلام نہ کریگا کیوں کہ رجب کے اپنے ماقبل میں داخل ہونے میں شک ہے لہذا ظاہر الروایہ میں جو امام سے منقول ہے رجب اپنے ماقبل میں داخل نہ ہوگا۔ یہ ہی صاحبین کا قول ہے اور امام صاحب سے حسن کی روایت میں یہ ہے کہ رجب ماقبل میں داخل ہوگا کیوں کہ صدر کلام تابید کیلئے ہے لہذا غایت اپنے ماقبل سے خارج نہ ہوگی اور اس غایت کا نام غایت امتداد ہے کیوں کہ غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے اور خود حکم سے خارج ہو کر باقی رہ گئی ہے۔

تشریح:۔ حروف جارہ میں سے ایک حرف الیٰ ہے، مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمہ الیٰ انتہا غایت کیلئے موضوع ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ غایت کے معنی خود نہایت اور انتہا کے آتے ہیں لہذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ کلمہ الی انتہاء کی انتہا کیلئے آتا ہے اور انتہاء کی انتہا کے کوئی معنی نہیں ہے شارح نے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں غایت سے مراد، مسافت ہے اور غایت کا اطلاق مسافت پر ایسا ہے جیسا کہ جزو کا اطلاق کل پر کیوں کہ مسافت کل ہے اور غایت یعنی مسافت کا جزو آخر اس کا ایک جز ہے پس جب یہاں غایت سے مسافت مراد ہے تو اب مطلب یہ ہوگا کہ کلمہ الی، مسافت اور دوری کی انتہا بیان کرنے کیلئے موضوع ہے اور یہ بات بالکل درست ہے اس کے بعد مصنفؒ نے یہ قاعدہ بیان فرمایا، کہ غایت کس مقام پر الی کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگی اور کس مقام پر داخل نہیں ہوگی اس بارے میں چار مذہب ہیں (۱) الی کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم

Marfat.com

میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہیں ہوگا (۳) اگر الی کا مابعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا ورنہ نہیں (۴) کلمہ الی کی دخول اور عدم دخول پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ اس کے مابعد کا دخول یا عدم دخول کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔ اسی چوتھے مذہب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر غایت بذات خود قائم ہو یعنی ماقبل کا جزو نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہو اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہ ہو۔۔۔۔۔۔۔۔ تو اس صورت میں غایت ابتداء اور غایت انتہا دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گی جیسے کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا لہ من هذه الحائط الی هذه الحائط، اس کیلئے اس دیوار سے لیکر اس دیوار تک ہے تو یہ دونوں غایتیں یعنی مبدا اور منتہی اقرار میں داخل نہ ہوں گے کیوں کہ کلمہ الی خود تو دخول اور عدم دخول پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن اگر غایت غیر مستقل اور مغیا کے تابع ہوتی تو مغیا کے حکم میں داخل ہو جاتی مگر جب یہاں غایت مستقل ہے اور دوسرا کوئی سبب موجود نہیں ہے تو دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوئی اور جب دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوئی تو غایت، مغیا کے حکم میں بھی داخل نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے موجودۃ قبل التکلم کی قید لگا کر ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو دیون اور ثمن کیلئے متعین ہوتے ہیں جیسا کہ ''بعت هذا او اجلت الثمن الی شهر'' میں شہر اور ''اجرته الی رمضان یا الی الغد'' میں رمضان اور غد ہے کیوں کہ ان میں سے ہر ایک غایت اگر چہ بظاہر بذات خود قائم ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے لیکن تکلم کے بعد موجود ہوئی ہے حالانکہ عدم دخول کیلئے غایت کا قبل التکلم موجود ہونا ضروری ہے اور غیر مفتقرۃ فی وجودھا کی قید لگا کر رات سے اور مرافق سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوتی ہے اور مرافق اپنے وجود میں ایدی کے محتاج ہیں۔ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج اسلئے ہے کہ رات وہ زمانہ کہلاتا ہے جس کی ابتداء غروب شمس سے ہوتی ہو، پس رات غروب شمس کی محتاج ہوئی اور غروب شمس دن کا محتاج ہے کیونکہ دن کے بغیر غروب ممکن نہیں ہوسکتا اور محتاج کا محتاج محتاج ہوتا ہے لہذا رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوئی اور مرفق ید کا محتاج اسلئے ہے کہ مرفق ید کے بغیر موجود نہیں ہوسکتا ہے لہذا مرفق بھی ید کا محتاج ہوا۔

واما دخول المسجد الاقصیٰ الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ باری تعالیٰ کے اس قول **سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ** میں غایت مکان ہے بذات خود قائم ہے تکلم سے پہلے موجود ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج بھی نہیں ہے لہذا سابقہ قاعدہ کے تحت مسجد اقصیٰ کو مغیا یعنی اسراء کے حکم میں داخل نہ ہونا چاہئے حالاں کہ مسجد اقصیٰ اسراء کے سفر میں داخل ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ رسول اکرم ﷺ لیلۃ اسریٰ کے موقع پر بیت المقدس میں داخل ہوئے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ کا مغیا یعنی اسراء میں داخل ہونا احادیث مشہورہ سے ثابت ہے نہ کہ نص قرآن سے اگر دخول مسجد اقصیٰ مذکورہ آیت سے ثابت ہوتا تو یقیناً سوال ہوتا لیکن جب احادیث سے ثابت ہے اور آیت سے ثابت نہیں ہے تو یہ سوال واقع نہ ہوگا اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ صدر کلام اور اول کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں، اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو تو غایت کا ذکر اس کے ماسواء کو حکم سے خارج کرنے کیلئے ہوگا اور غایت خود مغیا کے حکم میں داخل ہوگی جیسا کہ ایدیکم الی المرافق میں مرافق ہے کہ مرافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ایدی مرافق کو شامل ہے کیوں کہ ید کا اطلاق ابط (بغل) تک ہوتا ہے لہذا ید مرفق کو شامل ہوگا اور جب ید یعنی صدر کلام غایت

Marfat.com

(مرفق) کو شامل ہے تو قاعدے کے مطابق آیت میں غایت کا ذکر اس کے ماوراء کو مغیا کے حکم یعنی غسل سے خارج کرنے کیلئے ہوگا اور غایت خود مغیا کے حکم یعنی غسل میں داخل ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھوں کو اور مرافق کو دھویا جائے اور مرافق کے ماسوا بغل تک نہ دھویا جائے صاحب نور الانوار نے کہا کہ متن میں بیان کردہ قاعدے سے امام زفرؒ کا یہ قول کہ کوئی غایت، مغیا میں داخل نہیں ہوتی بلکہ ہر غایت مغیا سے خارج ہوتی ہے باطل ہو جائے گا اور یہ غایت جس کا ذکر ابھی ہوا ہے اس کو غایت اسقاط کہا جاتا ہے یعنی الی المرافق فاغسلوا سے متعلق ہے اور غسل کی غایت ہے لیکن اس سے مقصود ماوراء مرافق کو غسل کے حکم سے ساقط کرنا ہے۔ پس جب ماوراء مرافق غسل کے حکم سے ساقط ہو جائے گا تو خود مرافق غسل کے حکم میں داخل ہوں گے یا یوں کہا جائے کہ الی المرافق، لفظ اسقاط کی غایت ہے اور اسی سے متعلق ہے اس صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی۔

ایدیکم مسقطین الی المرافق، یعنی اپنے ہاتھوں کو دھوڈالو درانحالیکہ اوپر یعنی بغل سے مرافق، تک غسل کو ساقط کرنے والے ہو، پس اس صورت میں مرافق اسقاط سے خارج ہوں گے اور غسل کے تحت داخل ہوں گے، وینقض ھٰذا سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو تو غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوتی ہے لیکن اگر کسی نے قرات ہٰذا الکتاب الی باب القیاس، کہا تو باب قیاس قرات سے خارج ہوتا ہے قرات میں داخل نہیں ہوتا حالانکہ صدر کلام یعنی ھٰذا الکتاب، غایت یعنی باب القیاس کو شامل ہے اور یہ شامل ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ غایت یعنی باب القیاس قرات میں داخل ہو اس کا جواب یہ ہے کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو مغیا کے حکم میں غایت کے داخل ہونے کا قاعدہ اس وقت ہے جبکہ عدم دخول کی کوئی دوسری قوی دلیل موجود نہ ہو اور اگر عدم دخول کی کوئی دوسری قوی دلیل موجود ہو تو صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے کے باوجود غایت مغیا کے حکم میں داخل نہ ہوگی، پس یہاں قرات ہٰذا الکتاب الی باب القیاس، میں صدر کلام اگرچہ غایت کو شامل ہے لیکن عرف جو قوی دلیل ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باب القیاس قرات کے حکم میں داخل نہیں ہے حاصل یہ کہ عرف کی وجہ سے غایت یعنی باب القیاس قرات کے حکم میں داخل نہیں ہو سکا، اس جواب کے بعد ہمارے بیان کردہ قاعدہ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں کوئی شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تا کہ حکم کو کھینچ کر غایت تک لایا جا سکے یعنی غایت کے ماقبل کا حکم خود تو غایت تک پہنچ جائیگا لیکن غایت اس حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے اتموا الصیام الی اللیل اس مقام کی مثال ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہوتا ہے کیوں کہ صوم کے لغوی معنی مطلق امساک یعنی روکنے کے ہیں خواہ یہ روکنا تھوڑی دیر کیلئے ہو لہٰذا صوم یعنی صدر کلام، لیل یعنی غایت کو شامل نہ ہوگا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں روزہ نہیں رکھوں گا پھر روزے کی نیت کر لی اور تھوڑی دیر روزہ رکھ کر ہی افطار کر لیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ شرط یعنی مطلقاً امساک پایا گیا، پس اس آیت میں لیل کا ذکر روزے کو لیل کی ذات تک کھینچنے کیلئے ہے یعنی یہ بتلانے کیلئے ہے کہ روزہ رات شروع ہونے تک رہیگا لیکن صوم کے لیل کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے لیل خود روزے میں داخل نہ ہوگی شارح کہتے ہیں کہ صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس کی مثال وہ اوقات معینہ ہیں جو قسموں میں ہوتے ہیں مثلاً ایک آدمی نے قسم کھائی واللہ لا اکلم الی رجب، بخدا میں رجب تک بات نہیں کروں گا، اس مثال میں رجب کا اپنے ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے کیوں کہ صدر کلام (واللہ لا اکلم) مطلق ہے تابید کا تقاضہ نہیں کرتا

Marfat.com

ہے اور جب صدر کلام تابید کا تقاضہ نہیں کرتا تو یہ بات بھی نہ ہوگی کہ غایت (الی رجب) کا ذکر اسکے ماورا کو ساقط کرنے کیلئے ہو اور خود غایت ماقبل کے حکم میں داخل ہو اور جب ایسا ہے تو غایت یعنی الی رجب کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہر الروایہ کیمطابق غایت یعنی رجب ماقبل کے حکم یعنی عدم تکلم میں داخل نہ ہوگا اور اس قسم کا اطلاق صرف جمادی الثانی کے آخر تک ہوگا رجب کا مہینہ شروع ہونے کے بعد اس قسم کا اطلاق نہ ہوگا یہی صاحبین کا قول ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت حسن بن زیاد کی ہے اس روایت میں یہ ہے کہ اس صورت میں غایت یعنی الی رجب، اپنے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا اور اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ اول کلام یعنی واللہ لا اکلم تابید کیلئے ہے یعنی یہ قسم ہمیشہ کیلئے تھی لیکن جب غایت ذکر کردی گئی تو یہ غایت یعنی رجب ماوراء کو ساقط کرنے کیلئے ہوگا اور جب خود اپنے ماقبل کے حکم یعنی عدم تکلم میں داخل ہو جائے گا اس قول کے مطابق اس قسم کا اطلاق رجب کے آخر تک ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اس دوسری صورت کی غایت کو غایت امتداد کہتے ہیں یعنی اگر صدر کلام، غایت کو شامل نہ ہو یا شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس صورت میں غایت کا نام غایت امتداد ہوگا کیوں کہ اس صورت میں غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے اور وہ خود حکم سے خارج ہے۔

وَفِیْ لِلظَّرْفِیَّةِ وَهٰذَا هُوَاَصْلُ مَعْنَاهُ فِی اللُّغَةِ وَاتَّفَقَ اَصْحَابُنَا فِیْ هٰذَا الْقَدْرِ وَلٰكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِیْ حَذْفِهٖ وَاِثْبَاتِهٖ فِیْ ظَرْفِ الزَّمَانِ اَیْ فِیْ كَوْنِ مَا بَعْدَهٗ مِعْیَارًا مَا قَبْلَهٗ غَیْرَ فَاضِلٍ عَنْهُ اَوْ كَوْنِهٖ ظَرْفًا فَاضِلًا عَنْهُ فَقَالَا هُمَا سَوَاءٌ فِیْ اَنَّهٗ یَسْتَوْعِبُ جَمِیْعَ مَا بَعْدَهٗ فَاِنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا اَوْ فِیْ غَدٍ وَلَمْ یَنْوِ یَقَعُ فِیْ اَوَّلِ الْغَدِ وَاِنْ نَوٰی اٰخِرَ النَّهَارِ یُصَدَّقُ فِیْهِمَا دِیَانَةً لَا قَضَاءً لِاَنَّهٗ خِلَافُ الظَّاهِرِ فَاِنَّ الْاَصْلَ فِیْهِ اَنْ یَّسْتَوْعِبَ الطَّلَاقُ جَمِیْعَ الْغَدِ سَوَاءٌ كَانَ بِذِكْرٍ فِیْ اَوْ بِحَذْفِهٖ وَفَرَّقَ اَبُوْحَنِیْفَةَ بَیْنَهُمَا فِیْمَا اِذَا نَوٰی اٰخِرَ النَّهَارِ فَاِنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا وَلَمْ یَنْوِ یَقَعُ فِیْ اَوَّلِ النَّهَارِ وَاِنْ نَوٰی اٰخِرَ النَّهَارِ یُصَدَّقُ دِیَانَةً لَا قَضَاءً وَاِنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ غَدٍ یَقَعُ فِیْ اَوَّلِ النَّهَارِ اِنْ لَمْ یَنْوِ وَاِنْ نَوٰی اٰخِرَهٗ یُصَدَّقُ دِیَانَةً وَقَضَاءً لِاَنَّ ذِكْرَ فِیْ لَا یَقْتَضِی الْاِسْتِیْعَابَ عِنْدَهٗ وَنَظِیْرُ هٰذَا لَاَصُوْمَنَّ الدَّهْرَ وَفِی الدَّهْرِ فَاِنَّ الْاَوَّلَ یَقْتَضِی اِسْتِیْعَابَ الْعُمُرِ بِخِلَافِ الثَّانِیْ۔

ترجمہ:۔اور کلمہ فی ظرفیت کیلئے موضوع ہے اور لغت میں یہی اس کے اصلی معنی ہیں اور علماء احناف اس حد تک متفق ہیں لیکن انہوں نے ظرف زمان میں اس کو حذف کرنے اور ثابت کرنے میں اختلاف کیا ہے یعنی اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے معیار اور اس سے غیر زائد ہے یا اس کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے ظرف اور اس سے زائد ہے پس صاحبین نے فرمایا کہ حذف اور اثبات دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ وہ اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے چنانچہ اگر کسی نے انت طالق فی غد، یا انت طالق غدا کہا اور کوئی نیت نہ کی تو غد کے شروع حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر انکے آخری حصہ کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃ اس کی تصدیق کی جائے گی نہ کہ قضاء،

Marfat.com

اسلئے کہ یہ ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ اس میں اصل یہ ہے کہ طلاق غد کے تمام اجزاء کو گھیر لے خواہ کلمہ فی کے ذکر کیساتھ ہو یا اس کے حذف کیساتھ ہو اور امام ابوحنیفہؒ نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اس صورت میں جبکہ آخر نہار کی نیت کی ہو چنانچہ اگر انت طالق غدا کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو ان کے شروع حصہ میں طلاق واقع ہو جائیگی اور اگر ان کے آخری حصہ کی نیت کی تو دیانۃً تصدیق کی جائیگی نہ کہ قضاء، اور اگر انت طالق فی غد کہا تو اول نہار میں طلاق واقع ہو جائے گی، اگر نیت نہ کی ہو اور اگر آخر نہار کی نیت کی ہو تو دیانۃً اور قضاء دونوں طرح تصدیق کی جائے گی اسلئے کہ فی کا ذکر امام صاحبؒ کے نزدیک استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور اس کی نظیر لاصومنّ الدھر وفی الدھر ہے اسلئے کہ اول عمر کے استیعاب کو چاہتا ہے برخلاف ثانی کے۔

تشریح:۔ حروف جارہ میں سے ایک حرف فی ہے علمائے احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ کلمہ فی ظرفیت کیلئے موضوع ہے اور لغت میں یہی اس کے اصل معنی ہیں، البتہ کلمہ فی اگر ظرف زمان کے لئے استعمال کیا گیا ہو تو اس کو حذف کرنے اور حذف نہ کرنے کے باب میں اختلاف ہے اختلاف کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ بعض کے نزدیک کلمہ فی کا حذف کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں، فی کا حذف کرنا تو بالاتفاق جائز ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ ذکر فی اور حذف فی ان دونوں میں کون مدخول فی کے استیعاب کا تقاضہ کرتا ہے اور کون اسکا تقاضہ نہیں کرتا ہے یعنی کس صورت میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار اور اپنے ماقبل سے غیر زائد ہوگا اور کس صورت میں اسکا مابعد اس کے ماقبل کیلئے ظرف اور ماقبل سے زائد ہوگا چنانچہ حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ ذکر فی اور حذف فی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ فی اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے یعنی دونوں صورتوں میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کیلئے معیار ہوتا ہے اور فی کا مابعد ماقبل سے فاضل نہیں ہوتا ہے گویا صاحبین کے نزدیک غداً حذف فی کے ساتھ دونوں کے ایک معنی ہیں اور دونوں کا ایک حکم ہے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہا انت طالقٌ غداً یا انت طالقٌ فی غدٍ، اور شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں یعنی صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت غد کے تمام اجزاء میں مطلقہ ہو کر رہے گی یعنی طلاق غد کے تمام اجزاء کا استیعاب کر لے گی کیوں کہ نیت موجود نہ ہونے کی وجہ سے غد کے اول حصہ کا کوئی مزاحم نہیں ہے لہذا ترجیح بلا مرجح سے بچنے کیلئے غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہونے کا حکم دیا گیا اور اگر اس نے آخر نہار مثلاً عصر کے وقت کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃً اس کی نیت معتبر ہوگی لیکن قضاءً معتبر نہ ہوگی، دیانۃً تو اس لئے معتبر ہوگی کہ آخر نہار اس کے کلام کا محتمل ہے کیوں کہ غد کا ایک حصہ آخر نہار بھی ہے اور کلام کے محتمل کی نیت دیانۃً (فیما بینہ وبین اللہ) معتبر ہوتی ہے چنانچہ اس بارے میں اگر فتویٰ لیا گیا تو مفتی کو اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دینا لازم ہوگا اور قضاءً معتبر اسلئے نہیں ہوگی کہ آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا ہے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ فی مذکور ہو یا محذوف ہو بہر صورت طلاق غد کے تمام اجزاء کا استیعاب کر لیگی یعنی دونوں صورتوں میں بظاہر غد سے کل غد مراد ہے لہذا شوہر نے جب آخر نہار کی نیت کی تو گویا غد کے بعض اجزاء کو خاص کرنے کی نیت کی اور بعض اجزاء کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کی نیت قضاءً معتبر نہیں ہوتی یعنی اس بارے میں اگر شرعی قاضی سے رجوع کیا گیا تو قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ نہیں دیگا حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اس صورت میں جبکہ شوہر نے آخر نہار کی نیت کی ہو ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

Marfat.com

چنانچہ اگر شوہر نے حذف فی کیساتھ ''انت طالق غداً'' کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو مذکورہ دلیل کیوجہ سے اول نہار میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر نہار کی نیت کی تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی اسلئے کہ یہ اس کے کلام کا محتمل ہے اور چونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اسلئے قضاءً اس کی تصدیق نہ ہوگی اور اگر ذکر فی کیساتھ ''انت طالق فی غد'' کہا اور کوئی نیت نہ کی تو مذکورہ دلیل یعنی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اول نہار میں طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر آخر نہار کی نیت کی، اور قضاءً دونوں طرح اس کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک فی کا ذکر استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اسلئے کہ اس صورت میں ظرف، ظرف ہی رہے گا اور ظرف کے کسی ایک جز میں فعل کا واقع ہونا کافی ہے، لہذا اس صورت میں آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہوگا اور جب آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہے بلکہ ظاہر کی نیت کرنا ہے تو اس کی یہ نیت دیانۃً بھی معتبر ہوگی اور قضاءً بھی معتبر ہوگی، اس کی نظیر میں دو جملے پیش کئے جاتے ہیں ایک ''واللہ لاصومن الدھر'' بخدا میں زمانہ بھر روزہ رکھوں گا، دوم ''واللہ لاصومن فی الدھر'' بخدا میں زمانے میں روزہ رکھوں گا، پہلی مثال جس میں کلمہ فی محذوف ہے عمر کے استیعاب کو چاہتی ہے یعنی اس صورت میں زندگی بھر روزہ رکھنا ضروری ہوگا اور دوسری مثال میں کلمہ فی مذکور ہے استیعاب کو نہیں چاہتی ہے بلکہ تھوڑی دیر کا روزہ رکھنے سے بھی قسم پوری ہوجائے گی۔

وَاِذَا اُضِیْفَ اِلٰی مَکَانٍ بِاَنْ یَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مَکَّۃَ یَقَعُ حَالًا لِاَنَّ الْمَکَانَ لَایَصْلُحُ مُقَیِّدًا لِلطَّلَاقِ اِذِ الطَّلَاقُ یَقَعُ فِیْ الْاَمَاکِنِ کُلِّھَا فَیَلْغُوْ ذِکْرُ الْمَکَانِ اِلَّا اَنْ یَّضْمُرَ الْفِعْلَ. اَیِ الْمَصْدَرُ بِاَنْ یُّرَادَ فِیْ دُخُوْلِکِ مَکَّۃَ فَیَصِیْرُ بِمَعْنَی الشَّرْطِ فَکَاَنَّہٗ قِیْلَ حِیْنَ اِنْ دَخَلْتِ مَکَّۃَ فَاَنْتِ فَتُطَلَّقُ مَعَ الدُّخُوْلِ لَا بَعْدَ الدُّخُوْلِ کَمَا فِیْ حَقِیْقَۃِ الشَّرْطِ یُؤَیِّدُہٗ اَنَّہٗ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ مَعَ نِکَاحِکِ لَایَقَعُ الطَّلَاقُ وَاِنْ نَکَحَھَا وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ نَکَحْتُکِ یَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ النِّکَاحِ۔

ترجمہ:۔اور جب طلاق کسی مکان کی طرف منسوب ہو بایں طور کہ انت طالق فی مکۃ کہے تو فی الحال واقع ہوجائے گی اسلئے کہ مکان طلاق کیلئے مقید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ طلاق جب بھی واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہوگی مگر جبکہ فعل یعنی مصدر مقدر ہو اس طور پر کہ فی دخولک مکۃ مراد لیا جائے پس فی شرط کے معنی میں ہوجائے گا گویا اس وقت یوں کہا گیا ان دخلت مکۃ فانت طالق لہذا وہ عورت دخول کیساتھ ہی مطلقہ ہوجائیگی دخول کے بعد نہیں جیسا کہ حقیقت شرط میں ہے اس کی تائید یہ مسئلہ کرتا ہے کہ اگر کسی نے انت طالق مع نکاحک کہا تو طلاق واقع نہ ہوگی اگر چہ اس نے اس سے نکاح کرلیا اور ''انت طالق ان نکحتک'' تو نکاح کے بعد طلاق واقع ہوجائے گی۔

تشریح:۔فاضل مصنف نے کہا کہ اگر طلاق مکان کی طرف منسوب ہو مثلاً کوئی شخص انت طالق فی مکۃ کہے، تجھے مکہ میں طلاق ہے تو اس صورت میں طلاق فی الحال واقع ہوجائے گی کیونکہ اس مسئلہ میں مکہ ظرف ہے اور ظرفیت شئے اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شئی اول یعنی مظروف شئی ثانی یعنی ظرف کیساتھ مختص ہو پس مکہ کو ظرف بنانا اس بات کا تقاضا کرے گا کہ طلاق مکہ کیساتھ مختص ہو حالانکہ طلاق اس معنی کو قبول نہیں کرتی ہے یعنی طلاق کسی مکان کیساتھ مقید اور مختص ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے بلکہ طلاق جب بھی واقع ہوتی ہے تمام مکانات میں واقع

Marfat.com

ہوتی ہے اور جب طلاق کسی مکان کیساتھ مختص نہیں ہوتی تو مکان (مکہ) کا ذکر لغو ہو جائے گا اور انت طالق باقی رہ جائے گا، ہاں اگر مکان سے پہلے مصدر مقدر ہو اور فی مکہ سے فی دخولک مکہ مراد ہو تو اس صورت میں کلمہ فی شرط کے معنی میں ہو جائے گا متن میں فعل سے مصدر مراد ہے فعل نحوی مراد نہیں ہے، کیونکہ فی مصدر پر تو داخل ہو سکتا ہے لیکن فعل نحوی پر داخل نہیں ہو سکتا اور جب ایسا ہے تو فی کے بعد مقدر ہونیوالا کلمہ فعل نہیں ہوگا بلکہ مصدر ہوگا بہر حال مصدر مقدر ماننے کی صورت میں ایسا ہو گیا گویا یوں کہا گیا ''ان دخلت مکہ فانت طالق'' اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تجھ پر طلاق واقع ہے، پس یہاں کلمہ فی چونکہ شرط کے معنی میں ہے اور شرط محض نہیں ہے اسلئے دخول کیساتھ ساتھ طلاق واقع ہوگی دخول کے بعد واقع نہ ہوگی جیسا کہ حقیقت شرط اور شرط محض کی صورت میں دخول کے بعد واقع ہوتی ہے شارح نے معنی شرط اور حقیقت شرط میں فرق کیا ہے یعنی طلاق اگر حقیقت شرط پر معلق ہو تو شرط کے بعد واقع ہوگی اور اگر معنی شرط پر معلق ہو تو شرط کیساتھ ساتھ طلاق واقع ہوگی شرط کے بعد واقع نہ ہوگی چنانچہ شوہر اگر ''انت دخلت مکۃ فانت طالق'' کہے تو یہاں چونکہ حقیقت شرط پر طلاق معلق ہے اسلئے یہاں دخول مکہ کے بعد طلاق واقع ہوگی اور اگر انت طالق فی دخولک مکۃ کہے تو اس صورت میں چونکہ معنی شرط پر طلاق معلق ہے اسلئے دخول کیساتھ ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی، شارح کہتے ہیں کہ اس بات کی..... کہ حقیقت شرط میں شرط کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے اس مسئلہ سے تائید ہوتی ہے کہ اگر کسی نے کسی، اجنبیہ کو مخاطب کر کے کہا ''انت طالق مع نکاحک'' تو طلاق واقع نہ ہوگی اگر چہ یہ شخص اس عورت سے نکاح کر لے کیوں کہ اس صورت میں نکاح کیساتھ ساتھ طلاق واقع کی گئی ہے حالانکہ اس وقت وہ عورت غیر منکوحہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا محل نہیں ہے اور اگر انت طالق ان نکحتک کہا تو اس صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں طلاق کو حقیقت شرط پر معلق کیا گیا ہے۔

اسی طرح اگر انت طالق فی نکاحک کہا اور اس عورت سے نکاح کر لیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی جیسا کہ مع نکاحک کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی، پس اگر فی نکاحک میں ظرف، حقیقۃً شرط ہوتا تو نکاح کرنے کے بعد اس پر طلاق واقع ہو جاتی جیسا کہ ان نکحتک فانت طالق کہنے کی صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ظرف شرط کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور حقیقۃً شرط نہیں ہوتا۔

وَلَمَّا ذَكَرَ اَنَّ فِیْ لِلظَّرْفِیَّةِ اَوْرَدَ بِتَقْرِیْبِهٖ بَیَانَ بَاقِیْ اَسْمَاءِ الظُّرُوْفِ الْمُضَافَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ حُرُوْفَ جَرٍّ فَقَالَ وَمِنْهَا اَسْمَاءُ الظُّرُوْفِ فَمَعَ لِلْمُقَارَنَةِ اَیْ لِمُقَارَنَةِ مَا بَعْدَهَا لِمَا قَبْلَهَا فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً مَعَ وَاحِدَةٍ یَقَعُ ثِنْتَانِ سَوَاءٌ كَانَتْ مَوْطُوْءَةً اَوْلَا۔

ترجمہ:۔اور چونکہ مصنف نے ذکر کیا ہے کہ فی ظرفیت کیلئے آتا ہے اسلئے اس کے قریب میں باقی اسماء ظروف کا بیان لائے جو مضاف ہوتے ہیں اگر چہ وہ حروف جر نہیں ہیں چنانچہ فرمایا اور حروف معانی میں سے اسماء ظروف بھی ہیں، پس کلمہ مع مقارنت کیلئے ہے یعنی کلمہ مع اپنے مابعد کو اپنے ماقبل سے مقارن کرنے کیلئے موضوع ہے۔لہذا اگر کسی نے (اپنی بیوی سے) انت طالق واحدۃٌ مع واحدۃٍ یا معہا واحدٌ کہا تو دو طلاقیں واقع ہوں گی خواہ وہ بیوی موطوءۃٌ ہو یا غیر موطوءۃ ہو۔

Marfat.com

تشریح :۔شارحؒ نے فرمایا کہ سابق میں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ کلمہ فی ظرفیت کیلئے موضوع ہے پس مناسبت کے پیش نظر ان باقی اسمائے ظروف کو اس کے قریب میں ذکر کر دیا جو مضاف ہو کر استعمال ہوتے ہیں اگر چہ وہ حروف جر نہیں ہیں یعنی اسمائے ظروف اگر چہ حروف جر نہیں ہیں اور بحث ہے حروف جر کی لیکن اس کے باوجود فی ظرفیت کیساتھ مناسبت کی وجہ سے اس کے فوراً بعد اسماء ظروف کو ذکر کر دیا گیا اور فرمایا کہ حروف معانی میں سے اسمائے ظروف پر حروف کا اطلاق تغلیباً کیا گیا ہے جیسا کہ ابتدائے بحث میں گزر چکا ہے اسلئے ظروف میں سے ایک اسم ظرف کلمہ مع ہے جس کو اسلئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کا مقارن ہو، مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہا انت طالق واحدۃ مع واحدۃ یا انت طالق واحدۃ معہا واحدۃٌ تو ان دونوں صورتوں میں بلا ترتیب دو طلاقیں واقع ہوں گی بیوی خواہ مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا ہو۔

وَقَبْلَ لِلتَّقْدِيْمِ اَیْ لِکَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُقَدَّمًا عَلٰی مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ وَبَعْدَ لِلتَّاخِيْرِ اَیْ لِکَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُؤَخَّرًا عَمَّا اُضِيْفَ اِلَيْهِ وَحُکْمُهَا فِی الطَّلَاقِ ضِدُّ حُکْمِ قَبْلِ اَیْ فِیْ کُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِیْ لَفْظِ قَبْلِ طَلَاقٌ وَاحِدٌ يَقَعُ فِیْ لَفْظِ بَعْدِ طَلَاقَانِ وَفِیْ کُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِیْ لَفْظِ قَبْلِ طَلَاقَانِ يَقَعُ فِیْ لَفْظِ بَعْدِ طَلَاقٌ وَاحِدٌ عَلٰی مَا قَالَ وَاِذَا قُيِّدَتْ بِالْکِنَايَةِ کَانَتْ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا اَیْ اِذَا قُيِّدَ کُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْکِنَايَةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ اَوْ بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تَکُوْنُ الْقَبْلِيَّةُ اَوِالْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا فِی الْمَعْنٰی وَاِنْ کَانَتْ يَحْسَبُ التَّرْکِيْبِ النَّحْوِیِّ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِی الْاَوَّلِ طَلَاقَانِ وَفِی الثَّانِیْ طَلَاقٌ وَاحِدٌ لِاَنَّ مَعْنٰی الْاَوَّلِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً اَلَّتِیْ سَبَقَتْهَا وَاحِدَةٌ اُخْرٰی فَتَقَعَانِ مَعًا فِی الْحَالِ وَمَعْنٰی الثَّانِیْ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً اَلَّتِیْ سَتَجِیْءُ بَعْدَهَا اُخْرٰی فَتَقَعُ هٰذِهِ فِی الْحَالِ وَلَا يُعْلَمُ مَا سَيَجِیْءُ وَاِذَا لَمْ تُقَيَّدْ کَانَتْ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا اَیْ اِذَا لَمْ يُقَيَّدْ کُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْکِنَايَةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً اَوْ بَعْدَ وَاحِدَةٍ تَکُوْنُ الْقَبْلِيَّةُ وَالْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِی الْاَوَّلِ طَلَاقٌ وَفِیْ الثَّانِیْ طَلَاقَانِ لِاَنَّ مَعْنٰی الْاَوَّلِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً اَلَّتِیْ کَانَتْ قَبْلَ الْوَاحِدَةِ الْاُخْرٰی الْاٰتِيَةِ فَتَقَعُ الْاُوْلٰی وَلَا يُعْلَمُ حَالُ الْاٰتِيَةِ وَمَعْنٰی الثَّانِیْ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً اَلَّتِیْ کَانَتْ بَعْدَ الْوَاحِدَةِ الْاُخْرٰی الْمَاضِيَةِ فَتَقَعَانِ مَعًا وَهٰذَا کُلُّهٗ فِی الطَّلَاقِ وَاَمَّا فِی الْاِقْرَارِ فَيَلْزَمُ فِیْ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَیَّ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ قَبْلَ دِرْهَمٍ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ وَفِی الصُّوَرِ الْاُخَرِ يَلْزَمُهٗ دِرْهَمَانِ هٰکَذَا قَالُوْا۔

ترجمہ :۔اور کلمہ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی اس لئے موضوع ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز پر مقدم، ہو جس کی طرف اس کو مضاف کیا گیا ہے اور کلمہ بعد تاخیر کیلئے موضوع ہے یعنی اسلئے موضوع ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز سے مؤخر ہو جسکی طرف وہ مضاف ہے اور اس کا حکم طلاق کے باب میں قبل کے حکم کے برعکس ہے یعنی ہر اس جگہ میں جہاں لفظ قبل میں ایک طلاق واقع ہوگی وہاں لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور

Marfat.com

ہر اس جگہ میں جہاں لفظ قبل میں دو طلاقیں واقع ہوں گی وہاں لفظ بعد کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی جیسا کہ کہا گیا ہے اور جب ان الفاظ کو کنایہ کیساتھ مقید کیا گیا ہو تو یہ اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتے ہیں یعنی قبل اور بعد میں سے ہر ایک لفظ جب کنایہ کیساتھ مقید کیا گیا ہو، اس صورت پر کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ''انت طالق واحدۃً قبلہا واحدۃً یا بعدہا واحدۃ تو قبلیت یا بعدیت معنیٰ اپنے مابعد کیلئے صفت ہوگی۔

اگرچہ ترکیب نحوی کے اعتبار سے اپنے ماقبل کی صفت ہیں پس پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت کے معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو ایسی جس سے پہلے ایک اور ہو چکی ہے، لہذا دونوں فی الحال ایکہ ساتھ واقع ہو جائیں گی، اور دوسری صورت کے معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو، ایسی جس کے بعد ایک اور ہوگی لہذا فی الحال یہی ایک طلاق واقع ہوگی اور جو آئے گی اس کا علم نہیں ہے اور جب مقید نہ کیا گیا ہو تو یہ دونوں اپنے ماقبل کی صفت ہوتی ہے یعنی جب قبل اور بعد میں سے ہر ایک کنایہ کیساتھ مقید نہ کیا گیا ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق واحدۃ یا بعد واحدۃ تو قبلیت اور بعدیت اپنے ماقبل کی صفت ہوں گی چنانچہ پہلی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسری صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ پہلی مثال کے معنی ہیں تجھے ایک طلاق ہو ایسی جو ایک دوسری آنیوالی سے پہلے ہو، لہذا پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور آنے والی کا حال معلوم نہیں اور دوسری مثال کے معنی ہیں تجھے ایک طلاق واقع ہو، ایسی جو ایک دوسری گذری ہوئی طلاق کے بعد ہو لہذا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ سارے احکام طلاق کے سلسلہ میں ہیں، اور رہا اقرار میں تو ''لہ علی درھم واحد قبل درھم'' میں ایک درہم لازم ہوگا اور دوسری صورت میں دو درہم لازم ہوں گے علماء نے ایسا ہی لکھا ہے۔

تشریح:۔ اسمائے ظروف میں سے لفظ قبل اور لفظ بعد بھی ہیں، مصنفؒ نے فرمایا کہ لفظ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی لفظ قبل اسلئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا ماقبل اس کے مضاف الیہ پر مقدم ہو اور لفظ بعد تاخیر کیلئے موضوع ہے یعنی لفظ بعد اسلئے وضع کیا گیا ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کا ماقبل اس کے مضاف الیہ سے مؤخر ہے، طلاق کے باب میں لفظ بعد کا حکم لفظ قبل کے حکم کے برعکس ہوتا ہے یعنی جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوگی اور جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہے اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ مصنفؒ نے فرمایا اگر لفظ قبل اور بعد کو کنایہ یعنی ضمیر کے ساتھ مقید کر دیا گیا یعنی ان کا مضاف الیہ ضمیر کو بنایا گیا تو یہ دونوں ترکیب نحوی کے اعتبار سے اگرچہ اپنے ماقبل کی صفت واقع ہوتے ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے۔ مثلاً اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے خطاب کر کے کہا ''انت طالق واحدۃً قبلہا واحدۃٌ'' یا یوں کہا ''انت طالق واحدۃ بعدہا واحدۃٌ'' تو ان دونوں صورتوں میں لفظ قبل اور بعد معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے اور پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت یعنی انت طالق واحدۃً قبلہا واحدۃ کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس سے پہلے ایک اور واقع ہو چکی ہو۔

الحاصل انت طالق واحدۃ کے ذریعہ ایک طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے اور قبلہا واحدۃ کے ذریعہ ایک طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی ماضی میں واقع کی گئی ہے، لہذا جو طلاق انت طالق واحدۃ کے ذریعہ زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ بھی زمانہ حال یعنی زمانہ تکلم میں واقع

Marfat.com

ہوجائے گی، اور قبلھا واحدۃ کے ذریعہ جو طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی زمانہ ماضی میں واقع کی گئی ہے وہ بھی اس کیساتھ ساتھ زمانہ حال میں واقع ہوجائے گی کیوں کہ بقول صاحب ھدایہ ایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال ہوتا ہے یعنی جو طلاق زمانہ ماضی کی طرف نسبت کر کے دی گئی ہو وہ زمانہ حال میں واقع ہوتی ہے، لہذا یہ بھی پہلی کیساتھ ساتھ زمانہ حال میں واقع ہوگی، اور مذکورہ غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت انت طالق واحدۃ بعدھا واحدۃ کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس کے بعد ایک اور واقع ہو یعنی انت طالق واحدۃ کے ذریعہ ایک طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے اور بعدھا واحدۃ کے ذریعہ ایک طلاق اس کے بعد یعنی زمانہ آئندہ میں واقع کی گئی ہے۔

پس انت طالق واحدۃ کے ذریعہ جو طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ تو واقع ہوجائے گی لیکن بعدہا واحدۃ کے ذریعہ جو طلاق اس کے بعد واقع کی گئی ہے وہ واقع نہ ہوگی کیوں کہ غیر مدخول بہا عورت پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی اسلئے وہ ایک طلاق کے بعد دوسری طلاق کا محل نہ ہوگی، بلکہ انت طالق واحدۃ کے ذریعہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی، اس صورت میں ایک طلاق واقع ہونے کی یہ ہی وجہ بیان کرنا بہتر ہے جو خادم نے ذکر کی ہے ورنہ شارح کی بیان کردہ وجہ ولا یعلم ما یجئ میں مسامحت ہے بعض حضرات نے مذکورہ قاعدہ پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ جاءنی رجل وزید قبلہ میں لفظ قبل ضمیر کیساتھ مقید ہے یعنی ضمیر اس کا مضاف الیہ واقع ہے لیکن اس کے باوجود لفظ قبل اپنے ماقبل یعنی زید کی صفت واقع ہے اور مطلب یہ ہے کہ میرے پاس ایک ایسا آدمی آیا جس سے پہلے زید کی آمد ہوئی ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ اس صورت میں لفظ قبل اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ لفظ قبل کے بعد اسم ظاہر ہو اگرچہ وہ قبل کا مضاف الیہ نہ ہو اور مثال مذکور میں لفظ قبل کے بعد چوں کہ کوئی اسم ظاہر نہیں ہے اسلئے اس مثال کے ذریعہ اس قاعدہ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا فاضل مصنف نے دوسرا قاعدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر لفظ قبل اور بعد ضمیر کیساتھ مقید نہ ہوں یعنی ضمیر کی ظرف مضاف نہ ہوں تو وہ اپنے ماقبل کی صفت ہوں گے۔

مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے خطاب کر کے کہا انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ یا انت طالق واحدۃ بعد واحدۃ تو ان دونوں صورتوں میں قبلیت اور بعدیت اپنے ماقبل کی صفت ہوں گی اور پہلی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسری صورت میں دو واقع ہوں گی کیونکہ پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہے۔ جو ایک اور بعد میں آنیوالی ہے اس سے پہلے ہے۔ پس انت طالق واحدۃ کے ذریعہ فی الحال ایک طلاق واقع ہوجائے گی مگر چونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق کے بعد طلاق کا محل باقی نہیں رہتی اسلئے بعد میں آنیوالی طلاق لغو ہوجائے گی یہاں بھی ولا یعلم حال الآیۃ کا لفظ مسامحۃ مذکور ہے دوسری طلاق واقع نہ ہونے کی بہتر وجہ وہی ہے جو خادم نے ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایسی ایک طلاق واقع ہے جو ایک دوسری گزری ہوئی طلاق کے بعد ہو، یعنی تجھ پر ایک طلاق تو فی الحال واقع ہے اور ایک طلاق زمانہ ماضی میں واقع ہے۔

پس جو طلاق انت طالق واحدۃ کے ذریعہ فی الحال واقع کی گئی ہے وہ بھی فی الحال واقع ہوجائے گی اور جو طلاق زمانہ ماضی کی طرف

Marfat.com

منسوب کر کے دی گئی ہے وہ بھی اس کے ساتھ فی الحال واقع ہو جائے گی کیوں کہ ایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال ہوتا ہے، الغرض یہ دونوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی اور غیر مدخول بہا عورت پر چونکہ ایک ساتھ دو طلاقیں واقع کی جاسکتی ہیں اسلئے اس صورت میں مذکورہ غیر مدخول بہا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس قاعدہ پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ جاءنی رجل قبل زید غلامہ، میں لفظ قبل ضمیر کے ساتھ مقید نہیں ہے یعنی ضمیر کی طرف مضاف نہیں ہے بلکہ اسم ظاہر یعنی زید کی طرف مضاف ہے لہذا قبل کو اپنے ماقبل کی صفت ہونا چاہئے تھا حالانکہ اس مثال میں قبل مابعد کی صفت ہے نہ کہ ماقبل کی، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ لفظ قبل کے بعد مضاف الیہ کے علاوہ کوئی اسم ظاہر موجود نہ ہو حالانکہ یہاں مضاف الیہ کے علاوہ غلامہ اسم ظاہر موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال کو لیکر مذکورہ قاعدے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا صاحب نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ سارے احکام غیر مدخول بہا کی طلاق کے سلسلہ میں ہیں ورنہ اگر عورت مدخول بہا ہو تو مذکورہ چار صورتوں میں عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی لفظ قبل اور بعد خواہ اسم ظاہر کی طرف مضاف ہوں یا ضمیر کی طرف مضاف ہوں اسی طرح اگر لفظ قبل یا بعد طلاق کے علاوہ اقرار میں استعمال کیا گیا تو اس کے احکام اور ہیں بعینہ وہ احکام نہیں ہیں جو طلاق میں ذکر کئے گئے ہیں مثلاً اگر کسی نے کہا ''لہ علی درہم بعدہ درہم'' تو اس صورت میں مقر پر دو درہم لازم ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ اس کیلئے مجھ پر ایک درہم ہے اس کے بعد ایک درہم اور مجھ پر واجب ہوا۔ حالانکہ طلاق کے باب میں لفظ بعد کو اگر ضمیر کی طرف مضاف کیا گیا ہو تو اس صورت میں صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے جیسا کہ گزر چکا اسی طرح اگر لہ علی درہم قبلہ کہے یا لہ علی درہم بعد درہم، کہے۔۔۔۔۔ تو ان صورتوں میں بھی دو درہم واجب ہوں گے، ہاں اگر لہ علی درہم واحد قبل درہم کہا تو شارح نے کہا کہ اس صورت میں صرف ایک درہم لازم ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں طلاق بھی ایک ہی واقع ہوتی ہے اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ مجھ پر اس کیلئے ایک درہم ہے اس ایک درہم سے پہلے جو آئندہ واجب ہوگا لہذا جس درہم کا فی الحال اقرار کیا گیا ہے وہ تو واجب ہو جائے گا اور جس کے بارے میں یہ کہا کہ وہ آئندہ واجب ہوگا اس کا چون کہ حال معلوم نہیں ہے اسلئے وہ واجب نہ ہوگا، علامہ نبرودی کی رائے بھی یہی ہے لیکن صاحب تلویح نے کہا کہ اس صورت میں بھی دو درہم واجب ہوں گے جیسا کہ باقی تین صورتوں میں دو درہم واجب ہوتے ہیں اور لہ علی درہم واحد قبل درہم کا مطلب یہ ہے کہ اس کیلئے مجھ پر ایک درہم ہے فی الحال ایک درہم سے پہلے نہ کہ آئندہ زمانہ میں واجب ہونے والے درہم سے پہلے گویا دو درہموں کا زمانہ حال ہی میں آگے پیچھے کر کے اقرار کیا گیا ہے اور اس سے دو ہی درہم واجب ہوتے ہیں نہ کہ ایک، لہذا اس صورت میں بھی دو ہی درہم واجب ہوں گے، طلاق اور اقرار کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ چونکہ غیر مدخول بہا میں فرض کیا گیا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی، اس لئے جن صورتوں میں دو طلاقیں بالترتیب واقع کی جائیں گی ان صورتوں میں پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کے بعد محل طلاق نہ رہنے کی وجہ سے دوسری طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ لغو ہو جائے گی اور ذمہ پر دین واجب کرنے کیلئے چونکہ محل باقی ہے اسلئے ایک درہم واجب ہونے کے بعد دوسرا درہم بھی واجب ہو سکتا ہے۔

وَعِنْدَ لِلْحَضْرَتِ فَاِذَا قَالَ لِغَيْرِهٖ لَكَ عِنْدِیْ اَلْفُ دِرْهَمٍ كَانَ وَدِيْعَةً لِاَنَّ الْحَضْرَةَ تَدُلُّ عَلٰى

Marfat.com

الْحِفظِ دُوْنَ اللُّزُوْمِ لِاَنَّ عِنْدَ يَكُوْنُ لِلْقُرْبِ وَالْقُرْبُ الْمُتَيَقَّنُ هُوَ قُرْبُ الْاَمَانَةِ دُوْنَ الدَّيْنِ لِاَنَّهُ مُحْتَمَلٌ وَلِهٰذَا اِذَا وَصَلَ بِهِ لَفْظُ الدَّيْنِ بِاَنْ يَقُوْلَ لَكَ عِنْدِیْ اَلْفٌ دَيْناً يَكُوْنُ دَيْناً.

ترجمہ:۔اور لفظ عند موجودگی کیلئے موضوع ہے چنانچہ جب کسی نے دوسرے آدمی سے کہا'' لک عندے الف درہم تیرا میرے پاس ایک ہزار درہم ہے تو یہ ودیعت ہوگا کیونکہ کسی شئی کی موجودگی اس کی حفاظت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ اس کے لزوم پر کیوں کہ لفظ عند قرب کیلئے موضوع ہے اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے دین کا نہیں اسلئے کہ دین کا قرب محتمل ہے اسی وجہ سے جب قائل اس کے ساتھ لفظ دین کو ملا دے اور یہ کہے '' لک عندی الف دینا'' تو یہ دین ہوگا۔

تشریح:۔اسمائے ظروف میں سے ایک لفظ عند ہے، لفظ عند موجودگی بتانے کیلئے ہے خواہ، موجودگی حقیقۃً ہو جیسے زید عند عمرو یا حکما ہو جیسے ''عندی مال'' یہ اس وقت بھی کہا جا سکتا ہے جب کہ مال متکلم کی جیب میں نہ ہو بلکہ اس کے گھر پر ہو، بہر حال لفظ عند، موجودگی پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے آدمی کو مخاطب بنا کر کہا'' لک عندی الف درہم'' تیرا میرے پاس ایک ہزار درہم ہے تو یہ کلام ودیعت پر محمول ہوگا دین پر محمول نہ ہوگا کیوں کہ عند یعنی موجودگی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایک ہزار درہم میرے پاس محفوظ ہیں ان کے لازم ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ عند قرب کیلئے آتا ہے اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے نہ کہ دین کا، دین کا قرب محض محتمل ہوتا ہے پس جس چیز کا قرب یقینی ہے یعنی قرب امانت اس کلام کو اسی پر محمول کیا جائیگا نہ کہ اس کے علاوہ پر، اور چونکہ لفظ عند قرب دین کا احتمال رکھتا ہے اسلئے اگر اس کیساتھ لفظ دین ملا دیا گیا اور یوں کہا گیا، ''عندی الف دینا'' تو یہ کلام دین پر محمول ہوگا اور لفظ دینا اس قرب محتمل کی تفسیر واقع ہوگا۔

وَغَيْرُ يُسْتَعْمَلُ صِفَةً لِلنَّكِرَةِ وَيُسْتَعْمَلُ اِسْتِثْنَاءً لٰكِنَّ الْاِسْتِعْمَالَ الْاَوَّلَ اَصْلٌ فِيْهِ وَالثَّانِیْ تَبَعٌ فَهُوَ اَيْضًا دَاخِلٌ فِی الظُّرُوْفِ تَغْلِيْباً كَقَوْلِهٖ لَهُ عَلَیَّ دِرْهَمٌ غَيْرَ دَانِقٍ بِالرَّفْعِ فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمٌ لِاَنَّهُ حَ صِفَةٌ لِلدِّرْهَمِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰی لَهُ عَلَیَّ الدِّرْهَمُ الَّذِیْ مُغَايِرٌ لِلدَّانِقِ فَلَا يَسْتَثْنِیْ مِنْهُ شَيْئٌ فَيَلْزَمُ دِرْهَمٌ تَامٌّ وَلَوْ قَالَ بِالنَّصْبِ كَانَ اِسْتِثْنَاءً فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمٌ اِلَّا دَانِقًا وَهُوَ مِقْدَارُ سُدُسِ الدِّرْهَمِ وَسِوٰی مِثْلِ غَيْرٍ فِیْ كَوْنِهٖ صِفَةً وَاِسْتِثْنَاءً وَهُوَ ظَرْفٌ فِی الْحَقِيْقَةِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ اِعْرَابُهُ تَقْدِيْرِيًّا يُحَالُ عَلَی النِّيَّةِ وَلَعَلَّ الْقَاضِیْ لَا يُصَدِّقُهُ فِیْ صُوْرَةِ التَّخْفِيْفِ.

ترجمہ:۔اور لفظ غیر نکرہ کی صفت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن اس میں پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا تابع ہے، پس لفظ غیر بھی تغلیباً ظروف میں داخل ہے جیسے اس کا قول لہ علی درہم غیر دانق رفعہ کیساتھ، پس اس پر پورا ایک درہم لازم ہوگا کیوں کہ لفظ غیر اسوقت درہم کی صفت ہے لہذا معنی ہوں گے اس کا مجھ پر ایک ایسا درہم ہے جو دانق کا غیر ہے پس اس سے کوئی چیز مستثنی نہ ہوگی (بلکہ) اس پر پورا ایک درہم لازم ہوگا اور اگر نصب کیساتھ کہا تو وہ استثناء کے طور پر ہوگا اور اس پر ایک دانق کے علاوہ ایک درہم لازم ہوگا

Marfat.com

اور دانق ایک درہم کا چھٹا حصہ ہے اور لفظ سوی صفت اور استثناء ہونے میں غیر کا مثل ہے اور حقیقت میں ظرف ہے لیکن چونکہ اس کا اعراب تقدیری ہے اس لئے اس کو نیت پر محول کیا جائیگا اور ممکن ہے قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے۔

تشریح:۔لفظ غیر اگر چہ اسمائے ظروف میں سے نہیں ہے لیکن اس کو اسمائے ظروف کی بحث میں تغلیباً ذکر کر دیا گیا ہے مصنف نے فرمایا کہ لفظ غیر نکرہ کی صفت ہو کر بھی استعمال ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے لیکن پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا استعمال تابع ہے صفت ہو کر تو اس لئے استعمال ہوتا ہے، کہ لفظ غیر اسم صفتی ہے کیوں کہ اسم صفتی وہ ہوتا ہے جو ذات مبہم پر اس کی بعض صفات کے ساتھ دلالت کرے اور کلمہ غیر بمعنی مغیر ہے اور مغیر ذات مع التغیر کا نام ہے یعنی غیر ذات مع التغییر پر دلالت کرتا ہے لہذا غیر اسم صفتی ہوگا اور جب لفظ غیر اسم صفتی ہے تو اس کو صفت قرار دینا بھی درست ہوگا، رہی یہ بات کہ لفظ غیر نکرہ کی صفت کیوں واقع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ غیر خود نکرہ ہے بلکہ غالی قسم کا نکرہ ہے، چنانچہ لفظ غیر معرفہ کی طرف اضافۃ کے باوجود معرفہ نہیں ہوتا حالانکہ معرفہ کی طرف اضافت کرنے سے ہر نکرہ معرفہ ہو جاتا ہے پس لفظ غیر جب خود نکرہ ہے تو وہ نکرہ ہی کی صفت واقع ہوگا معرفہ کی صفت واقع نہ ہوگا اور لفظ غیر استثناء کیلئے اس لئے استعمال ہوتا ہے کہ لفظ غیر کلمہ الا کے مشابہ ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا مابعد حکم میں اپنے ماقبل کا مغایر ہوتا ہے، لہٰذا اس مشابہت کی وجہ سے لفظ غیر کو استثناء کے لئے استعمال کر لیا گیا۔

مثلاً ایک آدمی نے کہا ''لہ علی درہم غیر دانق'' اور غیر کو مرفوع پڑھا تو اس صورت میں مقر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا کیوں کہ اس وقت لفظ غیر، درہم کی صفت ہے اور اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ اس کا مجھ پر ایسا ایک درہم ہے جو دانق کا مغایر ہے یعنی وہ درہم نہیں جس کو دانق کہا جاتا ہے بلکہ اس کے علاوہ جو درہم ہے وہ مراد ہے لہذا اس صورت میں درہم کا کوئی حصہ مستثنیٰ نہ ہوگا بلکہ مقر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا، اور اگر مقر نے لفظ غیر کا نصب پڑھا تو اس صورت میں لفظ غیر استثناء کے طور پر استعمال ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ مجھ پر ایک دانق کم ایک درہم واجب ہے لہذا اس صورت میں مقر پر ایک دانق کم ایک درہم لازم ہوگا، دانق، نون کی فتح اور کسرہ دونوں کیساتھ منقول ہے اور درہم کے چھٹے حصہ کو دانق کہا جاتا ہے، مصنف کہتے ہیں کہ غیر کی طرح لفظ سوی بھی نکرہ کی صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، شارح نے کہا کہ لفظ سوی درحقیقت ظرف ہے، مثلاً کسی نے کہا ضربت خالداً سوا حامد، یعنی مکان حامد میں نے خالد کو مارا حامد کیجگہ مگر چونکہ سوی کا اعراب مقدر ہوتا ہے اسلئے اس کو نیت پر محول کیا جائے گا۔یعنی اگر متکلم نے کہا میں نے اسکو رفعہ کیساتھ پڑھا ہے تو یہ صفت کے طور پر استعمال ہوگا اور مقر پر پورا ایکدرہم لازم ہوگا، اور اگر اس نے کہا میں نے اس کو نصب کیساتھ پڑھا ہے تو یہ استثناء کے طور پر استعمال ہوگا اور اس پر ایک دانق کم ایک درہم لازم ہوگا ملاجیونؒ نے فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے یعنی اگر اس نے کہا کہ میں نے نصب کیساتھ پڑھا ہے اور استثناء کا ارادہ کیا ہے تو اس کے متہم ہونے کی وجہ سے قاضی اس کی تصدیق نہ کرے اور یہ کہہ کر رد کر دے کہ اس نے محض اپنے فائدہ کی وجہ سے ایسا کیا ہے۔

وَ مِنْهَا حُرُوْفُ الشَّرْطِ فَاِنْ اَصْلٌ فِيْهَا لِاَنَّهَا لَمْ تُسْتَعْمَلْ اِلَّا لِهٰذَا الْمَعْنٰى وَغَيْرُهَا تُسْتَعْمَلُ لِمَعَانٍ

Marfat.com

اُخرَ وَ لِهٰذَا غُلِّبَ اِنْ فَسُمِّیَ الْکُلُّ بِحَرْفِ الشَّرْطِ وَاِنْ کَانَ بَعْضُهَا اسْمًا وَاِنَّمَا تَدْخُلُ عَلٰی اَمْرٍ مَعْدُوْمٍ عَلٰی خَطَرِ الْوُجُوْدِ وَ لَیْسَ بِکَائِنٍ لَامُحَالَةَ فَلَا تُسْتَعْمَلُ فِیْمَا لَمْ یَکُنْ عَلٰی خَطَرِ الْوُجُوْدِ بَلْ مُحَالًا اِلَّا بِضَرْبٍ مِّنَ التَّاوِیْلِ لِاَنَّهٗ مَحَلٌّ لَوْ وَ لَا یُسْتَعْمَلُ عَلٰی اَمْرٍ کَائِنٍ لَا مُحَالَةَ اِلَّا بِالتَّاوِیْلِ لِاَنَّهٗ مَحَلٌّ اِذَا فَاِذَا قَالَ اِنْ لَمْ اُطَلِّقْکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ لَمْ تُطَلَّقْ حَتّٰی یَمُوْتَ اَحَدُهُمَا لِاَنَّ هٰذَا الشَّرْطَ لَا یُعْلَمُ قَطْعًا اِلَّا حِیْنَ مَوْتِ اَحَدِهِمَا فَاِنَّهٗ قَبْلَ الْمَوْتِ یُمْکِنُ فِیْ کُلِّ حِیْنٍ اَنْ یُطَلِّقَهَا فَاِذَا لَمْ یُطَلِّقْ وَ شَارَفَ مَوْتُ الزَّوْجِ تَطْلُقُ وَ تُحْرَمُ عَنِ الْمِیْرَاثِ اِنْ کَانَتْ غَیْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا بِخِلَافِ مَا اِذَا کَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا لِاَنَّ اِمْرَأَةَ الْفَارِ تَرِثُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَکَذَا اِذَا شَارَفَ مَوْتُ الْمَرْأَةِ تَطْلُقُ الْبَتَّةَ لِاَنَّهٗ تَحَقَّقَ الشَّرْطُ ح۔

ترجمہ :۔اور حروف معانی کے قبیل سے حروف شرط بھی ہیں، چنانچہ حرف ''ان'' حروف شرط میں اصل ہے کیوں کہ حرف ''ان'' حرف اسی معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اس کے علاوہ باقی حروف دوسرے معانی کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں اسی وجہ سے حرف ان کو غلبہ دیا گیا ہے چنانچہ تمام کو حرف شرط کیساتھ موسوم کیا گیا، اگر چہ ان میں سے بعض اسم ہیں اور حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا وجود متوقع ہو اور یقینی طور پر موجود نہ ہو لہذا حرف ان ایسی جگہ استعمال نہ ہوگا جس کا وجود متوقع نہ ہو بلکہ محال ہو مگر تاویل کر کے اسلئے کہ لو کا محل بھی ہے اور ایسی چیز میں بھی مستعمل نہ ہوگا جو یقینی طور پر موجود ہو مگر کسی قدر تاویل سے کیوں کہ یہی اذا کا محل ہے، چنانچہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''ان لم اطلقک فانت طالق'' تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، یہاں تک کہ ان میں سے کوئی ایک مرجائے اسلئے کہ یہ شرط یقینی طور پر معلوم نہ ہوگی مگر ان دونوں میں سے ایک کی موت کے وقت کیوں کہ موت سے پہلے ہر وقت میں یہ ممکن ہے کہ شوہر اس کو طلاق دیدے لیکن جب اس نے طلاق نہ دی اور شوہر کی موت کا وقت قریب آ گیا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ اگر غیر مدخول بہا ہو تو اس کو میراث سے محروم کر دیا جائیگا برخلاف اس صورت کے جب کہ وہ مدخول بہا ہو کیونکہ امراۃ فار دخول کے بعد وارث ہوتی ہے، ایس طرح جب عورت کی موت کا وقت قریب ہو تو وہ عورت ضرور مطلقہ ہو جائے گی کیونکہ اس وقت شرط متحقق ہو گئی۔

تشریح :۔مصنف نے فرمایا ہے کہ حروف معانی کی ایک قسم حروف شرط ہے اور حروف شرط میں حرف ان اصل ہے کیوں کہ حرف ''ان'' شرط کے معنی کیساتھ مختص ہے اور حرف شرط کے معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں مستعمل نہیں ہے اس کے برخلاف دوسرے کلمات شرط کہ وہ شرط کے علاوہ دوسرے معانی کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں، ان جو شرط کے معنی میں اصل ہے چونکہ وہ حرف ہے، اسلئے اس کی اصالت کی وجہ سے اس کو غلبہ دیگر تمام کلمات شرط کو حرف شرط کے ساتھ موسوم کر دیا گیا اگر چہ ان میں سے بعض کلمات شرط مثلاً اذا وغیرہ اسم ہیں، یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان حرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں استعمال نہیں ہوتا غلط ہے بلکہ کلمہ ان شرط کے علاوہ نافیہ بھی مستعمل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو حرف ہیں ایک حرف شرط اور دوسرا نافیہ، پس جو ان حرف شرط ہے وہ

Marfat.com

حرف شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال نہیں ہوتا، اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حروف شرط میں ان کے اصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان محض شرط کیلئے آتا ہے اس میں ظرفیت وغیرہ کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ اذا اور متیٰ میں شرط کیساتھ ظرفیت وغیرہ کا اعتبار بھی ہوتا ہے مصنف علیہ" نے فرمایا کہ حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا موجود ہونا متوقع ہو یعنی وہ امر معدوم ایسا ہو جو وجود اور عدم کے درمیان متردد ہو یعنی وہ موجود ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہو اور موجود نہ ہونیکا بھی احتمال رکھتا ہو اور اس کا نہ تو ممتنع پر داخل کرنا جائز ہے اور نہ متحقق الوقوع پر داخل کرنا جائز ہے اسی کو شارح نے کہا کہ اگر کوئی امر معدوم ایسا ہو جسکا کہ موجود ہونا متوقع نہ ہو بلکہ اس کا وجود ممتنع اور محال ہو تو اس پر حرف ''ان'' داخل نہیں کیا جائیگا الا یہ کہ اس میں تاویل کر کے اس کو محال ہونے سے نکال کر مشکوک کے درجہ میں اتار لیا گیا ہو اور محال اور ممتنع پر حرف ان اسلئے داخل نہیں کیا جاتا کہ محال اور ممتنع کلمہ ''لو'' کا محل ہے یعنی ایسے مقام میں کلمہ ''لو'' استعمال ہوتا ہے اور جو چیز یقینی طور پر موجود اور متحقق ہو اسپر بھی حرف ''ان'' داخل نہیں ہوتا الا یہ کہ اس میں تاویل کر کے اس کو متحقق الوقوع ہونے سے نکال کر مشکوک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو اور متحقق الوقوع پر حرف ''ان'' اس لئے داخل نہیں ہوتا کہ متحقق الوقوع اذا کا محل ہے یعنی اس پر کلمہ اذا داخل ہوتا ہے مصنفؒ نے حرف ان کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ''ان لم اطلقک فانت طالق'' اگر میں تجھ کو طلاق نہ دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے یعنی شوہر نے وقوع طلاق کو عدم تطلیق (طلاق نہ دینے) پر معلق کیا ہے تو اس عورت پر اس وقت طلاق واقع ہوگی جبکہ میاں بیوی میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب آجائے کیوں کہ عدم تطلیق (طلاق نہ دینے) کی شرط یقینی طور پر اسی وقت موجود ہوگی جبکہ ان میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب آگیا ہو اسلئے کہ موت سے پہلے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان موجود ہے اور جب موت سے پہلے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان موجود ہے، تو شرط (عدم تطلیق) نہ پائے جانے کی وجہ سے موت سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی لیکن جب شوہر نے زندگی بھر طلاق نہیں دی اور شوہر کی موت کا وقت اس قدر قریب ہوگیا کہ اس میں انت طالق کہنے کی گنجائش نہیں رہی بلکہ صرف اتنا وقت ہے کہ اس میں انت طالق کہہ سکتا ہے تو اب شرط یعنی عدم تطلیق کا پایا جانا متحقق ہوگیا اور جب شرط متحقق ہوگئی تو طلاق معلق بھی اس عورت پر واقع ہو جائے گی اب اگر وہ عورت غیر مدخول بہا ہوئی تو میراث سے بھی محروم ہو جائے گی کیوں کہ شوہر کی موت کے بعد مطلقہ بیوی مستحق میراث اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ عدت میں ہو حالانکہ غیر مدخول بہا مطلقہ پر عدت واجب نہیں ہوتی ہے اس کے برخلاف اگر وہ عورت مدخول بہا ہو تو وہ مرحوم شوہر کے مال میں میراث کی مستحق ہوگی کیوں کہ یہ عورت امراۃ فار ہے اور امراۃ فار اگر مدخول بہا ہو تو مرحوم شوہر کے مال میں میراث کی مستحق ہوتی ہے لہذا یہ بھی مستحق میراث ہوگی امراۃ فار وہ عورت ہے جسکا شوہر اپنے مرض وفات میں طلاق دیکر عورت کو میراث دینے سے فرار اختیار کرتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر عورت کی موت کا وقت قریب آگیا اور روح نکلنے سے پہلے انت طالق کی گنجائش بھی نہ رہی تو تحقق شرط (عدم تطلیق) کی وجہ سے اس پر ضرور طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَاِذَا عِنْدَ نُحَاةِ الْكُوْفَةِ تَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ فَيُجَازَى بِهَا مَرَّةً وَ لَا يُجَازَى بِهَا

Marfat.com

اُخرٰی یَعْنِیْ اَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَیْنَ الظَّرْفِ وَالشَّرْطِ فَتُسْتَعْمَلُ تَارَةً عَلٰی اِسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمَجَازَاةِ مِنْ جَعْلِ الْاَوَّلِ سَبَبًا وَالثَّانِیْ مُسَبَّبًا وَ مِنْ جَزْمِ الْمُضَارِعِ بَعْدَهَا وَ دُخُوْلِ الْفَاءِ فِیْ جَزَائِهَا وَتَارَةً عَلٰی اِسْتِعْمَالِ كَلِمَاتِ الظُّرُوْفِ مِنْ غَیْرِ جَزْمٍ وَ دُخُوْلِ فَاءٍ فِیْمَا بَعْدَهَا وَ اِنْ كَانَ الْمَذْكُوْرُ بَعْدَهَا كَلِمَتَیْنِ عَلَی الشَّرْطِ وَ الْجَزَاءِ مِثَالُ الْاَوَّلِ شِعْرٌ وَاسْتَغْنِ مَا اَغْنٰكَ رَبُّكَ بِالْغِنٰی وَ اِذَا تُصِبْكَ خَصَاصَةٌ فَتَحَمَّلْ وَمِثَالُ الثَّانِیْ شِعْرٌ وَاِذَا تَكُوْنُ كَرِیْهَةٌ اُدْعٰی لَهَا وَاِذَا یُحَاسُ الْحَیْسُ یُدْعٰی جُنْدَبُ وَاِذَا جُوْزِیَ بِهَا سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ كَاَنَّهَا حَرْفُ الشَّرْطِ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ مُشْتَرَكَةً بَیْنَ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ وَلَا عُمُوْمَ لِلْمُشْتَرَكِ فَتَعَیَّنَ عِنْدَ اِرَادَةِ اَحَدِ الْمَعْنَیَیْنِ بُطْلَانُ الْاٰخَرِ ضَرُوْرَةً۔

ترجمہ:۔اور کلمہ اذا نحات کوفہ کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کی یکساں صلاحیت رکھتا ہے پس کلمہ اذا کی وجہ سے کبھی جزاء لائی جائے گی اور کبھی نہیں لائی جائے گی۔یعنی کلمہ اذا ظرف اور شرط کے رمیان مشترک ہے لہذا کبھی وہ کلمات شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے یعنی اول کو سبب اور ثانی کو مسبب قرار دیا جاتا ہے اور اس کے بعد مضارع کو جزم اور اس کی جزاء پر فا داخل کیا جاتا ہے اور کبھی کلمات ظرف کی طرح استعمال ہوتا ہے یعنی اس کے بعد نہ مضارع پر جزم ہوگا اور نہ جزاء میں کلمہ فا داخل ہوگا اگر چہ اس کے بعد شرط و جزاء کے طور پر دو کلمے مذکور ہوں اول کی مثال، اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کیساتھ رہا کر جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت سے کام لے دوسرے کی مثال اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے اور جب کلمہ اذا کے ذریعہ جزاء ذکر کی جاتی ہے تو اس سے وقت کے معنی ساقط ہو جاتے ہیں گویا کلمہ اذا حرف شرط ہے یہ ہی قول ابو حنیفہ کا ہے کیوں کہ جب کلمہ اذا شرط اور ظرف کے درمیان مشترک ہے اور مشترک کیلئے عموم نہیں ہوتا تو دو معنی میں سے ایک کے مراد لینے سے دوسرے معنی کا بطلان بداہتہ متعین ہو گیا۔

تشریح:۔کلمات شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے لیکن اس کے بارے میں نحات کوفہ اور نحات بصرہ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ نحات کوفہ نے کہا کہ کلمہ اذا ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے کبھی اس کا استعمال کلمات شرط کی طرح ہوتا ہے اور کبھی کلمات ظرف کی طرح ہوتا ہے اگر کلمہ اذا شرط کیلئے مستعمل ہو تو اس کے تین اثر ہوں گے۔

(۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا۔

(۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا۔

(۳) اس کی جزاء پر فا داخل ہوگا اور اگر ظرف اور وقت کیلئے مستعمل ہو تو کلام کا نہ کوئی حصہ سبب ہوگا اور نہ مسبب ہوگا اور نہ اس کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا اور نہ اسکے بعد فا جزائیہ داخل ہوگا اگر چہ اذا ظرفیہ کے بعد دو کلمے شرط و جزاء کے طور پر مذکور ہوں اول کی مثال یعنی اگر ''اِذ'' ''اِن'' کے معنی میں شرط کیلئے ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہوگا

Marfat.com

واستغن ما اغنک ربک بالغنی واذا تصبک خصاصة فتحمل

اس شعر کے دوسرے مصرعے میں اذا، ان کے معنی میں شرط کیلئے ہے چنانچہ کلام کا پہلا حصہ (فقر، فاقہ کا لاحق ہونا)۔ سبب اور دوسرا حصہ (برداشت کرنا) مسبب ہے اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم بھی ہے اس طور پر کہ تصب اصاب یصیب سے ماخوذ ہے پس تصبک اصل میں تصیبک تھا لیکن جب ''اذا'' شرطیہ کی وجہ سے ''با'' ساکن ہوگیا تو ''یا'' اور ''با'' دو ساکن جمع ہوئے، پس التقائے ساکنین کو دور کرنے کیلئے یا حرف علت کو گرا دیا گیا اور تصبک باقی رہ گیا، اس شعر کا حاصل یہ ہے کہ تحمل، حا اور جیم دونوں کیساتھ پڑھا گیا ہے حا کی صورت میں..... اسکے معنی برداشت کرنے اور تحمل کرنے کے ہوں گے اور شعر کا ترجمہ یہ ہوگا، اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کیساتھ رہا کر جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت سے کام لے، اور جیم کی صورت میں اس کے تین معنی ہیں ایک معنی ہیں آراستہ اور خوبصورت ہونا اور دوسرے معنی ہیں حیاء کی وجہ سے مصیبت میں پگھلی ہوئی چربی کھانا، اور تیسرے معنی ہیں خوش خلقی ظاہر کرنا، پہلے معنی مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہوگا تو بتکلف زیب و زینت کے ذریعہ اپنی بے نیازی کا اظہار کر، تا کہ لوگ تیری خستہ حالت کو دیکھ کر تجھ سے نفرت نہ کرنے لگیں دوسرے معنی کیساتھ، ترجمہ ہوگا تو محتاجی اور مفلسی کے عیب سے بچنے کیلئے بچی کھچی پگھلی ہوئی چربی ہی پر اکتفاء کر، تیسرے معنی کیساتھ ترجمہ ہوگا سراپا خوش خلق بن جا تا کہ تیری محتاجی کی ذلت تیری خوش خلقی کی شہرت تلے دب جائے اور جب کلمہ اذا وقت کے معنی میں ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہوگا۔

واذا تکون کریهة ادعیٰ لها واذا یحاس الحیس یدعیٰ جندب

اس شعر میں تکون، ادعیٰ، یحاس، اور یدعی کا غیر مجزوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ اذا شرط کیلئے نہیں ہے بلکہ وقت اور ظرف کیلئے ہے اور ترجمہ یہ ہے اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جندب یعنی ایرے، غیر، نتھو خیرے کو بلایا جاتا ہے، مصنف نے کہا کہ جب ''اذا'' سے شرط کے معنی مراد ہوں تو وہ وقت کے معنی پر نہ مطابقۃً دلالت کریگا اور نہ تضمناً دلالت کریگا بلکہ یوں کہا جائیگا کہ کلمہ ''اذا'' حرف شرط ہے یہ ہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ جب کلمہ ''اذا'' ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے اور عموم مشترک جائز نہیں ہے تو دو معنی میں سے ایک معنی مراد لینے کی صورت میں دوسرے معنی خود بخود باطل اور ساقط ہو جائیں گے۔

وَعِنْدَ نُحَاةِ الْبَصْرَةِ هِيَ لِلْوَقْتِ حَقِيْقَةً فَقَطْ وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ سُقُوْطِ الْوَقْتِ عَنْهَا عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ مِثْلُ مَتٰى فَإِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا ذٰلِكَ بِحَالٍ وَإِذَا لَمْ يَسْقُطْ ذٰلِكَ عَنْ مَتٰى مَعَ لُزُوْمِ الْمَجَازَاةِ لَهَا فِيْ غَيْرِ مَوْضِعِ الْاِسْتِفْهَامِ فَالْاَوْلٰى اَنْ لَا يَسْقُطَ ذٰلِكَ عَنْ اِذَا مَعَ عَدَمِ لُزُوْمِ الْمَجَازَاةِ لَهَا وَهُوَ قَوْلُهُمَا اَيْ اَبِيْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٍ وَلٰكِنْ يَّرِدُ عَلَيْهِمَا اَنَّهُ اِذَا لَمْ يَسْقُطِ الْوَقْتُ عَنْهَا يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا لَمْ تُسْتَعْمَلْ اِلَّا فِي الْوَقْتِ الَّذِيْ هُوَ مَعْنٰى

Marfat.com

حَقِيْقِيٌّ لَهَا وَالشَّرْطُ اِنَّمَا لَزِمَ تُضَمُّناً مِنْ غَيْرِ اِرَادَةٍ كَالْمُبْتَدَأِ الْمُتَضَمِّنِ لِمَعْنَى الشَّرْطِ.

ترجمہ:۔اور کلمہ اذا نحات بصرہ کے نزدیک صرف وقت کیلئے حقیقت ہے اور کبھی علی سبیل المجاز متی کی طرح اس سے وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر شرط کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اسلئے کہ متی وقت کیلئے موضوع ہے اس سے وقت کے معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے اور جب غیر موضع استفہام میں متی سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے باوجودیکہ مجازات (شرط) اس کیلئے لازم ہے تو بدرجہ اولیٰ ''اذا'' سے وقت کے معنی باوجودیکہ شرط اس کے لئے لازم نہیں ہے ساقط نہ ہونگے اور یہ قول صاحبین یعنی ابو یوسف اور امام محمدؒ کا ہے لیکن صاحبینؒ پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ جب کلمہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو حقیقت ومجاز کو جمع کرنا لازم آئیگا اور جواب یہ ہے کہ کلمہ ''اذا'' استعمال نہیں ہوگا مگر اس وقت میں جو کلمہ ''اذا'' کے حقیقی معنی ہیں اور شرط کے معنی ضمنی طور پر بغیر ارادے کے لازم آتے ہیں جیسا کہ وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو۔

تشریح:۔نحات بصرہ نے کہا کہ کلمہ اذا کے حقیقی معنی صرف وقت کے ہیں البتہ کبھی کلمہ متی کی طرح وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر مجازاً اس کا استعمال شرط کیلئے بھی ہوتا ہے کیوں کہ کلمہ متی وقت کے معنی کیلئے موضوع ہے اور اس سے وقت کے معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے خواہ اس کا استعمال اخبار میں ہو یا استفہام میں، پس جب موقعہ استفہام کے علاوہ میں کلمہ متی کیلئے شرط کے معنی لازم ہوے کے باوجود اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو کلمہ اذا جس کیلئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنی بدرجہ اولیٰ ساقط نہیں ہوں گے۔

بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ اذا مجازاً شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے، صاحبینؒ کا یہی قول ہے لیکن صاحبینؒ کے اس قول پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ جب کلمہ اذا کو مجازاً شرط کیلئے استعمال کیا گیا اور اس کے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی اس سے ساقط نہیں ہوئے تو اس صورت میں حقیقت ومجاز کو جمع کرنا لازم آئیگا۔حالانکہ یہ ناجائز ہے صاحبین کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ کلمہ ''اذا'' صرف اپنے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور رہے شرط کے معنی تو وہ ضمنی طور پر بلا ارادہ لازم آتے ہیں اور حقیقت و مجاز کا جمع کرنا ارادہ میں تو واقعی ناجائز ہے لیکن مطلقاً ناجائز نہیں ہے پس یہاں بھی چونکہ غیر ارادی طور پر دونوں معنی کا اجتماع ہوا ہے اسلئے یہ اجتماع بھی ناجائز نہ ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ وہ مبتداء جو شرط کے معنی کو متضمن ہو جیسے ''الذی یاتینی فلہ درہم'' تو اسمیں مبتدا اور خبر کا ہونا تو اصل اور حقیقت ہے اور شرط وجزاء کا ہونا مجاز ہے اور یہ دونوں جمع ہیں لیکن شرط وجزاء کے معنی چونکہ غیر ارادی طور پر حاصل ہوئے ہیں اسلئے یہ اجتماع ناجائز نہ ہوگا۔

حَتّٰى اِذَا قَالَ لِامْرَاَتِهٖ اِذَا لَمْ اُطَلِّقْكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عِنْدَهٗ مَا لَمْ يَمُتْ اَحَدُهُمَا لِاَنَّهٗ عِنْدَهٗ بِمَنْزِلَةِ حَرْفِ الشَّرْطِ وَسَقَطَ مَعْنَى الْوَقْتِ.فَصَارَ كَاَنَّهٗ قَالَ اِنْ لَمْ اُطَلِّقْكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَفِيْهِ لَا يَقَعُ مَا لَمْ يَمُتْ اَحَدُهُمَا وَقَالَ يَقَعُ كَمَا فَرَغَ مِثْلُ مَتٰى لَمْ اُطَلِّقْكِ لِاَنَّهٗ عِنْدَهُمَا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَعْنَى الْوَقْتِ فَصَارَ الْمَعْنَى فِيْ زَمَانٍ لَمْ اُطَلِّقْكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَاِذَا فَرَغَ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ وُجِدَ زَمَانٌ لَمْ يُطَلِّقْهَا فِيْهِ فَيَقَعُ فِى الْحَالِ كَمَا فِيْ مَتٰى وَالدَّلِيْلُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِذَا شِئْتِ لَا يَتَقَيَّدُ

Marfat.com

بِالْمَجْلِسِ كَمَتٰى شِئْتِ وَالْجَوَابُ عَنْهُ اَنَّهٗ تَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِالْمَشِيَّةِ فَوَقَعَ الشَّكُّ فِيْ انْقِطَاعِهٖ فَلَا يَنْقَطِعُ وَفِيْمَا نَحْنُ فِيْهِ وَقَعَ الشَّكُّ فِي الْوُقُوْعِ فِيْ الْحَالِ فَلَا يَقَعُ بِالشَّكِّ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا لَمْ يَنْوِ شَيْئًا اَمَّا اِذَا نَوَى الْوَقْتَ اَوِ الشَّرْطَ فَهُوَ عَلٰى مَا نَوٰى وَاِذَا مَا مِثْلُ اِذَا لٰكِنَّهٗ فَلَمْ يَنْفَكَّ عَنْهُ مَعْنَى الْمَجَازَاةِ بِالْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ:۔حتیٰ کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہو تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ ان میں سے کوئی ایک مر نہ جائے اسلئے کہ انکے نزدیک کلمہ اذا حرف شرط کے مرتبہ میں ہے اور وقت کے معنی ساقط ہو چکے ہیں، پس یہ قول ایسا ہو گیا گویا اس نے ''ان لم اطلقک فانت طالق'' کہا اور اس قول میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے جب تک کہ زوجین میں سے کوئی ایک مر نہ جائے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی جیسے متیٰ لم اطلقک میں اسلئے کہ صاحبینؒ کے نزدیک کلمہ ''اذا'' سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے ہیں پس معنی یہ ہوں گے ایسے زمانہ میں جس میں، میں تجھ کو طلاق نہ دوں تجھ پر طلاق ہو، پس جب قائل اس کلام سے فارغ ہوا تو ایسا زمانہ پایا گیا جس میں طلاق نہیں دی ہے، لہذا فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ ''متیٰ'' کی صورت میں واقع ہو جاتی ہے دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص انت طالق اذا شئت کہے تو یہ قول مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا جیسا کہ متی شئت کی صورت میں، اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں طلاق مشیت کیساتھ متعلق ہے پس اس تعلق کے منقطع ہونے میں شک واقع ہو گیا لہذا وہ منقطع نہ ہوگا اور ہم جس مسئلہ میں بحث کر رہے ہیں اس میں وقوع طلاق میں فی الحال میں شک واقع ہو گیا، لہذا شک کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ قائل نے نیت نہ کی ہو لیکن جب اس نے وقت یا شرط کی نیت کر لی ہو تو قائل کی نیت کی مطابق حکم ہوگا اور کلمہ ''اذا ما''، ''اذا'' کی طرح ہے لیکن اس سے مجازات کے معنی بالاتفاق جدا نہیں ہوتے۔

تشریح:۔کلمہ اذا کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر اذا سے شرط کے معنی کا ارادہ کیا گیا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک وقت کے معنی ساقط ہو جائیں گے اور کلمہ اذا، ان کے معنی میں حرف شرط کیلئے ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنی ساقط نہ ہوں گے بلکہ کلمہ متی کی طرح کلمہ اذا شرط اور وقت دونوں معنیٰ میں مستعمل ہوگا، اسی اختلاف کو بیان کرنے کیلئے ایک تفریعی مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی سے کہا اذا لم اطلقک فانت طالق'' تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں کلمہ اذا سے وقت کے معنی، بالکل ساقط ہو گئے اور وہ صرف شرط کیلئے ہے اور اس مسئلہ میں جب کلمہ اذا صرف شرط کیلئے ہے تو اذا لم اطلقک فانت طالق کہنا ایسا ہے جیسا کہ ان لم اطلقک فانت طالق، کہنا اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان لم اطلقک فانت طالق کہنے سے اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک کہ زوجین میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب نہ ہو جائے، لہذا اذا لم اطلقک فانت طالق کہنے کی صورت میں بھی طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک اذا سے شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود چونکہ وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اسلئے اذا لم اطلقک فانت طالق متیٰ لم اطلقک فانت طالق کی طرح ہوگا اور متیٰ کی صورت میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے،

Marfat.com

لہذا اذا کی صورت میں بھی کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ صاحبین کے نزدیک متی اور اذا دونوں سے چونکہ وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اسلئے متی لم اطلقک اور اذا لم اطلقک دونوں صورتوں میں مطلب یہ ہوگا کہ جس وقت اور جس زمانہ میں، میں تجھ کو طلاق نہ دوں اس وقت میں تجھ پر طلاق ہے یعنی وقوع طلاق کو ایسے زمانہ پر معلق کیا گیا ہے جو زمانہ طلاق سے خالی ہو، پس قائل جوں ہی اس کلام سے فارغ ہوگا ایسا زمانہ موجود ہوگا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے اور جب کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق سے خالی زمانہ پایا گیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، شارح کہتے ہیں کہ صاحبین کے مذہب پر اس بات کی دلیل کہ کلمہ ''اذا'' کلمہ ''متی'' کے مانند ہے اور کلمہ ''ان'' کے مانند نہیں ہے، یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق اذا شئت کہا تو عورت کا یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ عورت نے اگر اس مجلس کے بعد بھی طلاق چاہی تو اسپر طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ انت طالق متی شئت کی صورت میں عورت کا اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ اسکو مجلس کے بعد بھی طلاق چاہنے کا اختیار رہتا ہے۔

اگر کلمہ اذا ان کے معنی میں ہوتا جیسا کہ حضرت امام اعظمؒ فرماتے ہیں تو عورت کا یہ اختیار مجلس کیساتھ مقید ہو جاتا جیسا کہ انت طالق ان شئت کیصورت میں عورت کا اختیار مجلس کیساتھ مقید ہو جاتا ہے پس اس مسئلہ میں کلمہ اذا کا متی کے مانند ہونا اس بات کی دلیل ہے کلمہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے بلکہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنی باقی رہتے ہیں، حضرت امام اعظم کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ انت طالق اذا شئت میں عورت کی مشیت اور اختیار کا مجلس کیساتھ مقید نہ ہونا اسوجہ سے نہیں ہے کہ کلمہ اذا متی کے معنی میں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے انت طالق اذا شئت کہا تو طلاق شئت کیساتھ یقینی طور پر متعلق ہوگئی ہے یعنی یقینی طور پر طلاق واقع کرنیکا اختیار حاصل ہوگیا ہے اب اس کے بعد کلمہ اذا کو اگر کلمہ ان پر محمول کیا گیا اور شرط کے معنی مراد لئے گئے تو مجلس برخواست ہونے کے بعد عورت کا یہ اختیار منقطع ہو جائے گا کیوں کہ ''انت طالق ان شئت'' مجلس کیساتھ مقید ہوتا ہے اور اس صورت میں مجلس کے بعد عورت کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اور اگر کلمہ اذا کو متی پر محمول کیا گیا اور وقت کے معنی مراد لئے گئے تو مجلس ختم ہونے کے بعد عورت کا اختیار منقطع نہیں ہوگا کیوں کہ انت طالق متی شئت مجلس کیساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ مجلس کے بعد بھی اختیار باقی رہتا ہے، بہر حال مجلس کے بعد عورت کا اختیار ایک صورت میں منقطع ہو جاتا ہے اور ایک صورت میں منقطع نہیں ہوتا، پس انت طالق اذا شئت کہنے سے جو اختیار عورت کو یقینی طور پر حاصل ہوا تھا مجلس ختم ہونے کے بعد اس اختیار کے منقطع ہونے میں شک پیدا ہوگیا ہے اور الیقین لا یزول بالشک کے قاعدے کی وجہ سے یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز یقینی طور پر حاصل ہو وہ شک کی وجہ سے منقطع نہیں ہوتی ہے لہذا یہاں بھی شک کیوجہ سے عورت کا اختیار منقطع نہ ہوگا۔

الغرض یہاں مجلس کے بعد عورت کا اختیار کا منقطع نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ کلمہ اذا، متی کے معنی میں وقت کیلئے جیسا کہ صاحبینؒ نے کہا ہے بلکہ اس وجہ سے ہے جو وجہ خادم نے ذکر کی ہے، اور ہمارے زیر بحث مسئلہ اذا لم اطلقک فانت طالق میں فی الحال طلاق کا واقع نہ ہونا اسلئے نہیں کہ کلمہ اذا، ان کے معنی میں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کلام کے ذریعہ فی الحال طلاق واقع ہونے میں شک واقع ہوگیا، اس طور پر کہ اگر کلمہ اذا کو ان کے معنی یعنی شرط پر محمول کیا گیا تو طلاق فی الحال واقع نہ ہوگی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوگی جیسا کہ ان لم اطلقک کی صورت میں فی

Marfat.com

الحال طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوتی ہے اور اگر کلمہ اذا کو وقت پر محمول کیا گیا تو اس کلام سے فارغ ہوتے ہی فوراً طلاق واقع ہوجائیگی۔

بہرحال جب ایسا ہے تو فی الحال طلاق کا واقع ہونا مشکوک ہوگیا اور شک کی وجہ سے چونکہ طلاق واقع نہیں ہوتی اسلئے کلمہ اذا کے ذریعہ فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوگی، پس آخری عمر میں طلاق کا واقع ہونا اس وجہ سے نہیں کہ کلمہ اذا، ان کے معنی میں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے جو وجہ خادم نے ذکر کی ہے، شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ سابقہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ قائل نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر اس نے ظرف یا شرط کی نیت کرلی ہو تو اسکی نیت کے مطابق حکم ہوگا کیوں کہ کلمہ اذا، دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا اگر شرط کی نیت کی تو آخری عمر میں طلاق واقع ہوگی، اور اگر ظرف اور وقت کی نیت کی تو فی الحال طلاق واقع ہوگی۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمہ اذا ما، استعمال اور حکم میں کلمہ اذا، کی طرح ہے، لیکن دونوں میں اتنا فرق ہے کہ صاحبین کے نزدیک اذا سے شرط کے معنی جدا بھی ہوجاتے ہیں، مگر اذا ما سے شرط کے معنی بالاتفاق جدا نہیں ہوتے۔

(فوائد) اس وقت خادم کے سامنے نور الانوار کے تین نسخے ہیں اور ایک نسخہ کشف الاسرار شرح المصنف، علی المنار کا ہے ان چاروں نسخوں میں عبارت ''اذا ما مثل اذا'' کو متن ظاہر کیا گیا ہے لیکن منار کا جو نسخہ اس وقت احقر کے سامنے ہے اس میں یہ عبارت موجود نہیں ہے لہذا منار کے اس نسخہ کے مطابق یہ عبارت متن نہیں ہوگی بلکہ نور الانوار شرح المنار کی عبارت ہوگی،، جمیل احمد عفرلہ

وَلَوْ لِلشَّرْطِ وَرُوِیَ عَنْهُمَا اَنَّهُ اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ لَوْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یَعْنِیْ اَنَّ لَوْ لَمْ یَبْقَ عَلٰی مَعْنَاهُ الْاَصْلِیِّ وَهُوَ مَعْنَی الْمَاضِیْ بِمَعْنٰی اَنَّ اِنْتِفَاءَ الْجُزْأِ فِی الْخَارِجِ فِیْ الزَّمَانِ الْمَاضِیْ بِاِنْتِفَاءِ الشَّرْطِ کَمَا هُوَ عِنْدَ اَهْلِ الْعَرَبِیَّةِ اَوْ اَنَّ اِنْتِفَاءَ الشَّرْطِ فِی الْمَاضِیْ لِاَجْلِ اِنْتِفَاءِ الْجَزَاءِ کَمَا هُوَ عِنْدَ اَرْبَابِ الْمَعْقُوْلِ بَلْ صَارَ بِمَعْنٰی اِنْ فِیْ حَقِّ الْاِسْتِقْبَالِ فِیْ عُرْفِ الْفُقَهَاءِ وَلَمْ یُرْوَ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ فِیْ هٰذَا الْبَابِ شَیْئٌ اَصْلًا۔

ترجمہ:۔اور کلمہ ''لو'' شرط کیلئے موضوع ہے اور صاحبینؒ سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے انت طالق لو دخلت الدار، کہے تو یہ ان دخلت الدار کے مرتبہ میں ہوگا یعنی کلمہ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا، اور لو کے معنی ماضی کے ہیں اس طور پر کہ جزاء کا انتفاء شرط کی وجہ سے زمانہ ماضی میں خارج میں منتفی ہونا ہے جیسا کہ ارباب معقول کے نزدیک ہے بلکہ فقہاء کے عرف میں استقبال کے حق میں کلمہ ان کے معنی میں ہوگیا ہے اور اس باب میں امام ابوحنیفہؒ سے کچھ بھی منقول نہیں ہے۔

تشریح:۔کلمہ ''لو'' بھی شرط کیلئے موضوع ہے لیکن یہ بات ضروری ہے کہ اس کا مدخول فعل ماضی ہو مثلاً تو۔کہے ''لو جئتنی لاکرمتک'' اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس مثال میں زمانہ ماضی میں مجئی کے منتفی ہونے کی وجہ سے اکرام منتفی ہوگیا، بہرحال کلمہ لو شرط کیلئے موضوع ہے اور اس کا مدخول فعل ماضی، ہوتا ہے، صاحبینؒ سے منقول ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق لو دخلت الدار کہا تو یہ ان دخلت الدار کے مرتبہ

Marfat.com

میں ہوگا حاصل یہ کہ کلمہ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا اور کلمہ لو کے اصلی معنیٰ میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ اہل عربیت نے کہا کہ کلمہ لو خارج میں انتفاء شرط کی وجہ سے انتفاء جزاء کیلئے آتا ہے اور ارباب معقول نے کہا کہ کلمہ لو، انتفاء جزاء کی وجہ سے انتفاء شرط کیلئے آتا ہے، دونوں کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ''لوکان فیہما الھۃ الا اللہ لفسدتا'' اہل عربیت کے مذہب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا، اگر زمین وآسمان میں چند خدا ہوتے تو زمین وآسمان کا نظام برباد ہو جاتا مگر چونکہ چند خدا نہیں ہیں اسلئے ان دونوں کا نظام بھی برباد نہیں ہوا یعنی تعدد الٰہ کے منتفی ہونے کی وجہ سے فساد منتفی ہوگیا، اور ارباب معقول کے مذہب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا کہ اگر زمین وآسمان میں چند خدا ہوتے تو ان کا نظام خراب ہو جاتا مگر چونکہ ان کا نظام خراب نہیں ہوا اسلئے معلوم ہوا کہ چند خدا بھی نہیں ہیں، یعنی فساد کے منتفی ہونے کی وجہ سے تعداد الٰہ کا انتفاء ہوا ہے، لیکن اہل اصول کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی مراد نہیں ہے اور جب دونوں مراد نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ کلمہ ''لو'' اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا بلکہ وہ کلمہ ان کے معنی میں ہوگیا جو مستقبل کیلئے استعمال ہوتا ہے یعنی جس طرح کلمہ ان ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے اسی طرح ''لو'' بھی اضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیگا اور جب ایسا ہے تو کلمہ ''لو'' پر وہ احکام جاری ہوں گے جو کلمہ ''ان'' پر جاری ہوتے ہیں۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ کلمہ ''لو'' کے باب میں چونکہ حضرت امام صاحبؒ سے کوئی بات منقول نہیں ہے اسلئے مذکورہ مسئلہ کو صاحبینؒ کے قول کیساتھ خاص کیا گیا ہے۔

وَكَيْفَ لِلسُّوَالِ عَنِ الْحَالِ فِيْ اَصْلِ وَضْعِ اللُّغَةِ تَقُوْلُ كَيْفَ زَيْدٌ اَیْ اَصَحِيْحٌ اَمْ سَقِيْمٌ فَاِنْ اِسْتَقَامَ اَیِ السُّوَالُ عَنِ الْحَالِ فَبِهَا وَاِلَّا بَطَلَ لَفْظُ كَيْفَ وَالْمُرَادُ بِاِسْتِقَامَةِ السُّوَالِ عَنْهَا اَنْ يَّكُوْنَ ذٰلِكَ الشَّیْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ اَنْ يَّكُوْنَ ثَمَّةَ سُوَالٌ اَوْلَا كَمَا فِي الطَّلَاقِ وَبِعَدَمِ اِسْتِقَامَةِ اَنْ لَا يَكُوْنَ ذٰلِكَ الشَّیْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ كَمَا فِي الْعِتَاقِ عَلٰى رَايِهٖ۔

ترجمہ:۔اور کلمہ کیف لغت میں حال دریافت کرنے کیلئے موضوع ہے مثلاً تو کہے ''کیف زید'' یعنی تندرست ہے یا بیمار ہے چنانچہ اگر حالت دریافت کرنا درست ہو تو فبہا ورنہ لفظ کیف باطل ہو جائے گا اور حالت دریافت کرنے کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی کیفیت اور حال والی ہو اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ وہاں سوال ہے یا نہیں جیسا کہ طلاق میں اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز کیفیت اور حال والی نہ ہو جیسا کہ امام صاحبؒ کی رائے کے مطابق عتاق میں۔

تشریح:۔متن میں حال سے مراد صفت اور حالت ہے نہ تو وہ مراد ہے جو ماضی اور مستقبل کے مقابل ہوتا ہے اور نہ حال نحوی مراد ہے اور نہ وہ مراد ہے جو ملکہ کے مقابل آتا ہے یعنی ''کیفیت غیر راسخہ'' اب مطلب یہ ہوگا کہ لفظ کیف لغت میں صفت اور حالت دریافت کرنے کیلئے موضوع ہے چنانچہ اگر کوئی کیف زید کہے یعنی زید کیسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تندرست ہے یا بیمار ہے، مصنف نے کہا کہ اگر حالت دریافت کرنا ہو تو فبہا ورنہ تو لفظ کیف بے کار ہو جائے گا۔

Marfat.com

شارح کہتے ہیں کہ دریافت کرنے کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ جس شی پر لفظ کیف داخل ہو وہ کیفیت اور حالت والی ہو اس سے قطع نظر کہ وہاں کوئی سوال ہے یا نہیں، جیسا کہ طلاق میں کیونکہ طلاق کیلئے کیفیت ہوتی ہے اس طور پر کہ وہ رجعی ہے یا بائن ہے اور اگر بائن ہے تو خفیفہ ہے یا غلیظہ ہے اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی جس پر لفظ کیف داخل ہے کیفیت اور حالت والی نہ ہو جیسا کہ امام صاحبؒ کے مذہب کے مطابق عتاق میں کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک عتاق کیلئے کوئی کیفیت نہیں ہے بلکہ مولیٰ کے قول انت حر کیف شئت میں امام صاحب کے نزدیک غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا۔

ثُمَّ بَيَّنَ كِلاَ الْمِثَالَيْنِ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِ فَقَالَ وَلِذٰلِكَ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ فِىْ قَوْلِهٖ اَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتَ اَنَّهٗ اِيْقَاعٌ مِثَالٌ لِبُطْلاَنِ لَفْظِ كَيْفَ فَاِنَّ الْعِتْقَ لَيْسَ ذَا حَالٍ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ وَكَوْنُهٗ مُدَبَّرًا اَوْ مُكَاتَبًا عَلٰى مَالٍ وَغَيْرَ مَالٍ عَوَارِضُ لَهٗ فَلاَ يُعْتَبَرُ فَيَلْغُوْ كَيْفَ شِئْتَ وَيَقَعُ الْعِتْقُ فِى الْحَالِ وَفِى الطَّلاَقِ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَيَبْقَى الْفَضْلُ فِى الْوَصْفِ وَالْقَدْرِ مُفَوَّضًا اِلَيْهَا بِشَرْطِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مِثَالٌ لِاسْتِقَامَةِ الْحَالِ فَاِنَّ الطَّلاَقَ ذُوْحَالٍ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَؒ مِنْ كَوْنِهٖ رَجْعِيًّا اَوْ بَائِنًا خَفِيْفَةً اَوْغَلِيْظَةً عَلٰى مَالٍ فَيَقَعُ نَفْسُ الطَّلاَقِ بِمُجَرَّدِ التَّكَلُّمِ بِقَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتِ وَيَكُوْنُ بَاقِى التَّفْوِيْضِ اِلَيْهَا فِىْ حَقِّ الْحَالِ الَّذِىْ هُوَ مَدْلُوْلُ كَيْفَ وَهُوَ فَضْلُ الْوَصْفِ اَعْنِىْ كَوْنِهٖ بَائِنًا وَالْقَدْرُ اَعْنِىْ كَوْنِهٖ ثَلٰثًا وَاثْنَيْنِ اِذَا وَافَقَ نِيَّةَ الزَّوْجِ، فَاِنِ اتَّفَقَ نِيَّتُهُمَا يَقَعُ مَا نَوَيَا وَاِنْ اخْتَلَفَ فَلاَ بُدَّ مِنْ اِعْتِبَارِ النِّيَّتَيْنِ فَاِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا فَبَقِىَ اَصْلُ الطَّلاَقِ الَّذِىْ هُوَ الرَّجْعِىُّ فَاِنْ نَوَتِ الثِّنْتَيْنِ وَنَوَاهُمَا اَيْضًا لاَيَقَعُ لِاَنَّهٗ عَدَدٌ مَحْضٌ لَيْسَ مَدْلُوْلاً لِلَّفْظِ وَاَمَّا الثَّلٰثُ فَاِنَّهٗ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ اَيْضًا مَدْلُوْلَ اللَّفْظِ لٰكِنَّهٗ وَاحِدٌ اِعْتِبَارِىٌّ بِمَا احْتَمَلَهُ اللَّفْظُ عِنْدَ وُجُوْدِ الدَّلِيْلِ وَالدَّلِيْلُ هٰهُنَا هُوَ لَفْظُ كَيْفَ وَاِنَّمَا احْتَاجَ اِلٰى مُوَافَقَةِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مَعَ اَنَّهٗ فَوَّضَ الْاَحْوَالَ بِيَدِهَا لِاَنَّ حَالَةَ مَشِيَّتِهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْبَيْنُوْنَةِ وَالْعَدَدِ مُحْتَاجَةٌ اِلَى النِّيَّةِ لِيَتَعَيَّنَ اَحَدُ مُحْتَمَلَيْهِ هٰذَا كُلُّهٗ اِذَا كَانَتْ مَدْخُوْلاً بِهَا فَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُوْلاً بِهَا تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَتَبِيْنُ بِهَا وَيَلْغُوْ قَوْلُهٗ كَيْفَ شِئْتِ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ۔

ترجمہ:۔ پھر مصنف نے دونوں مثالیں غیر مرتب طور پر بیان کیں، چنانچہ فرمایا اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے قائل کے قول انت حر کیف شئت میں فرمایا کہ یہ قول ایقاع ہے یہ لفظ ''کیف'' کے باطل ہونے کی مثال ہے کیوں کہ عتق امام صاحب کے نزدیک صاحب حالت و کیفیت نہیں ہے اور اس کا مدبر، مکاتب علی مال اور غیر مال ہونا اس کیلئے عوارض ہیں لہذا ان کا اعتبار نہ ہوگا اور کیف شئت لغو ہو جائیگا اور عتق فی الحال واقع ہو جائے گا اور طلاق میں ایک طلاق واقع ہوگی اور وصف اور قدر میں زیادتی عورت کے سپرد ہوگی، شوہر کی نیت کی شرط کیساتھ یہ مثال حالت درست ہونے کی ہے کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق صاحب حالت ہے یعنی اس کا رجعی ہونا یا بائن ہونا، خفیفہ ہونا یا غلیظہ ہونا مال پر ہونا

Marfat.com

یا غیر مال پر ہونا، پس انت طالق کیف شئت کے بولتے ہی نفس طلاق واقع ہو جائیگی اور عورت کی جانب تفویض طلاق باقی رہ جائیگی، اس حال کے حق میں جو کیف کا مدلول ہے اور وہ وصف کی زیادتی ہے یعنی اسکا بائن ہونا اور قدر کی زیادتی ہے یعنی اس کا تین اور دو ہونا جب کہ وہ شوہر کی نیت کے موافق ہو، پس اگر دونوں کی نیت موافق ہو جائے تو دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی اور اگر دونوں کی نیت مختلف ہو تو دونوں نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا، چنانچہ اگر دونوں متعارض ہیں تو دونوں ساقط ہو جائیں گی، اور وہی اصل طلاق: جو رجعی ہے باقی رہ جائے گی، پس اگر عورت نے دو کی نیت کی اور شوہر نے بھی دو کی نیت کی تو طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ دو کا عدد عدد محض ہے کسی لفظ کا مدلول نہیں ہے، اور تین اگر چہ یہ بھی کسی لفظ کا مدلول نہیں ہے لیکن واحد اعتباری ہے جسکا وجود دلیل کے وقت لفظ احتمال رکھتا ہے اور یہاں دلیل لفظ کیف ہے اور اسکے باوجود کہ شوہر نے تمام احوال عورت کے سپرد کر دیئے شوہر کی نیت کی موافقت کی ضرورت اسلئے پڑی کہ عورت کی حالت مشیت بینونۃ اور عدد کے درمیان مشترک ہے اور نیت کی محتاج ہے تا کہ احتمالوں میں سے ایک احتمال متعین ہو جائے اور یہ ساری باتیں اس وقت ہیں جبکہ عورت مدخول بھا ہو، چنانچہ اگر مدخول بہا نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اسکے ذریعہ بائنہ ہو جائے گی اور اس کا قول کیف شئت عدم فائدہ کی وجہ سے لغو ہو جائیگا۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے لفظ کیف کے ذریعہ حالت دریافت کرنے کے درست ہونے اور درست نہ ہونے کی دونوں مثالوں کو لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے انت حر کیف شئت کہا تو اس صورت میں حضرت امام صاحب کے نزدیک غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا اور لفظ کیف باطل ہو جائے گا کیوں کہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک عتق چونکہ صاحب کیفیت اور صاحب حال نہیں ہے اسلئے لفظ کیف لغو ہو جائے گا اور انت حر کی وجہ سے فوری آزاد واقع ہو جائے گی اور رہا یہ سوال کہ غلام کا مدبر ہونا، مکاتب ہونا، مال پر آزاد ہونا اور بغیر مال کے آزاد ہونا یہ تمام احوال موجود ہیں، لہذا عتق کو حالت اور کیفیت دالا قرار نہ دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام چیزیں عتق کے احوال واوصاف نہیں ہیں بلکہ اس کیلئے عوارض ہیں اور اوصاف وعوارض میں فرق یہ ہے کہ اوصاف سے مراد وہ احوال ہیں جو وقوع اصل کے بعد ثابت ہوں جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کے احوال مشیت کیساتھ متعلق ہوتے ہیں اور عوارض، وقوع اصل کیساتھ ساتھ ثابت ہوتے ہیں، پس عتق کیلئے تدبیر وغیرہ جن چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ چوں کہ عتق کیلئے عوارض ہیں اور عوارض، اوصاف واحوال کا غیر ہیں اسلئے عتق کے بارے میں یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ صاحب حال اور صاحب کیفیت نہیں ہے، بہر حال انت حر کیف شئت میں آزادی کا واقع ہونا یہ لفظ کیف کے باطل ہونے اور حال دریافت کرنے کے درست نہ ہونے کی مثال ہے اور حال دریافت کرنے کے درست ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق کیف شئت کہا تو ایک طلاق اسی وجہ واقع ہو جائے گیا اور وصف اور مقدار میں زیادتی عورت کی جانب مفوض ہوگی بشرطیکہ شوہر کی نیت موجود ہو کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک طلاق صاحب حالت اور صاحب کیفیت ہے اور کبھی رجعی ہوتی ہے اور کبھی بائن، پھر اسکی بینونت کبھی خفیفہ ہوتی ہے اور کبھی غلیظہ، پھر طلاق کبھی مال پر ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے، پاس نفس طلاق تو انت طالق کیف شعت کہتے ہی واقع ہو جائے گی اور باقی تمام احوال جو لفظ کیف کا مدلول ہیں عورت کے سپرد ہوں گے، ان احوال میں سے ایک وصف کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا بائن ہونا اور ایک مقدار کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا دو اور تین ہونا لیکن ان احوال کے سلسلہ میں عورت کا قول اسی

Marfat.com

وقت معتبر ہوگا جبکہ وہ شوہر کی نیت کے موافق ہو۔

چنانچہ اگر میاں بیوی دونوں کی نیت ایک دوسرے کے موافق ہو تو ان دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی اور اگر دونوں کی نیتوں میں اختلاف ہو تو دونوں کی نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا شوہر کی نیت کا اعتبار کرنا تو اسلئے ضروری ہوگا کہ ایقاع طلاق میں شوہر کی نیت اصل ہے اور بیوی کی نیت کا اعتبار کرنا اسلئے ضروری ہوگا کہ طلاق کے جملہ احوال اس کے سپرد ہیں۔

بہر حال اگر دونوں کی نیتیں متعارض ہوگئیں مثلاً عورت نے ایک بائن چاہی اور شوہر نے تین کا ارادہ کیا یا اس کے برعکس ہوگیا تو اس صورت میں دونوں کی نیتیں ساقط ہو جائیں گی اور اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی رہ جائے گی اور اگر عورت نے بھی اس کلام سے دو کی نیت کی اور شوہر نے بھی دو کی نیت کی تو نیتوں میں اتفاق کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی کیونکہ دو عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی، نہ لفظ (انت طالق) کا مدلول ہے اور نہ محتمل، پس دو جب نہ اس کلام کا مدلول ہے اور نہ محتمل ہے تو دو کی نیت سے دو طلاقیں بھی واقع نہ ہوں گی، اور رہیں تین طلاقیں تو وہ اگر چہ لفظ انت طالق کا مدلول نہیں ہے لیکن فرد حکمی ہے جیسا کہ جلد اول میں گزر چکا ہے اور جو دلیل کے وقت مذکورہ کلام یعنی انت طالق اس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور یہاں دلیل اور قرینہ لفظ کیف ہے جو مقدار کی زیادتی یعنی تین ہونے پر دلالت کرتا ہے پس جب تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور لفظ کیف کی وجہ سے کلام (انت طالق) اس کا احتمال بھی رکھتا ہے تو یہ اس کلام کا محتمل ہوا، اور کلام کے محتمل کی نیت کرنے سے چونکہ محتمل ثابت ہو جاتا ہے اسلئے زوجین کے تین کی نیت کرنے سے اس کلام کے ذریعہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی رہا یہ سوال کہ جب لفظ کیف کے ذریعہ طلاق کے تمام احوال عورت کے سپرد کر دیئے گئے تو شوہر کی نیت کی موافقت کی کیا ضرورت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو بلاشبہ درست ہے کہ طلاق کے تمام احوال عورت کے سپرد ہیں لیکن یہ حال بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے یعنی وہ حالت ایک بائن بھی ہو سکتی ہے اور تین طلاقیں بھی ہو سکتی ہے، پس جب عورت کی حالت مشیت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے تو ان میں سے ایک احتمال کو متعین کرنے کیلئے شوہر کی نیت کا پایا جانا ضروری ہوگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ یہ ساری باتیں یعنی انت طالق کیف شئت سے ایک طلاق کا فوراً واقع ہو جانا اور احوال و کیفیات کا عورت کے سپرد ہونا اس صورت میں ہے جبکہ عورت مدخول بہا ہو چنانچہ اگر عورت مدخول بہا نہ ہو تو اس پر ایک طلاق واقع ہوگی اور وہ اس کے ذریعہ بائنہ ہو جائیگی، اور اس کا قول کیف شئت لغو ہو جائیگا اس لئے کہ غیر مدخول بہا عورت عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا محل نہ رہی اور جب وہ طلاق کا محل نہ رہی تو طلاق کے احوال و کوائف کو اسکی مشیت پر معلق کرنا بھی بے فائدہ ہوگا۔

وَقَالَا مَا لَمْ يَقْبَلِ الْاِشَارَةَ فَحَالُهٗ وَوَصْفُهٗ بِمَنْزِلَةِ اَصْلِهٖ فَيَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِتَعَلُّقِهٖ يَعْنِيْ اَنَّ عِنْدَهُمَا كُلَّ مَا كَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ الْغَيْرِ الْمَحْسُوْسَةِ كَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَنَحْوِهِمَا فَالْحَالُ وَالْاَصْلُ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ اِذْ هُمَا غَيْرُ مَحْسُوْسَيْنِ فَلَا مَعْنٰى لِجَعْلِ اَحَدِهِمَا وَاقِعًا وَ الْاٰخَرِ مَوْقُوْفًا بَلْ يَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِالْمَشِيَّةِ كَمَا تَتَعَلَّقُ الْوَصْفُ بِهَا فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَاءْ وَ ذٰلِكَ لِئَلَّا يَلْزَمُ التَّرْجِيْحُ بِلَا مُرَجِّحٍ لَا

Marfat.com

لِاَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ مُمْتَنِعٌ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يَّقُوْمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ عَلٰى مَا ظَنُّوْ اَوْ بَنَوْا عَلَيْهِ النِّكَاتِ وَبِمَا حَرَّرْنَا انْدَفَعَ مَا قِيْلَ انَّ فِىْ كَلَامِ الْمُصَنِّ مُسَامَحَةَ الْقَلْبِ وَ الْاَوْلٰى اَنْ يَّقُوْلَ فَاَصْلُهٗ بِمَنْزِلَةِ حَالِهٖ وَوَصْفِهٖ فَيَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِتَعَلُّقِهٖ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّهٗ اِذَا جَعَلَ الْحَالَ وَالْاَصْلَ بِمَنْزِلَةِ الشَّئِ الْوَاحِدِ اَخَذَ كُلٌّ مِّنْهُمَا حُكْمَ الْاٰخَرِ وَ اَبُوْحَنِيْفَةَؒ يَقُوْلُ يَلْزَمُ مِنْ هٰذَا اِتِّبَاعُ الْاَصْلِ لِلْوَصْفِ وَهُوَ خِلَافُ الْقِيَاسِ فَلَا يُعْتَبَرُ.

ترجمہ :۔اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جو چیز اشارہ قبول نہ کرے اس کا حال اور اس کا وصف اسکی اصل کے درجہ میں ہے لہذا وصف کے تعلق سے اصل متعلق ہو جائیگا یعنی صاحبینؒ کے نزدیک ہر وہ چیز جو امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق وغیرہ اس کا حال اور اصل دونوں ایک شئی کے مرتبہ میں ہیں کیونکہ وہ دونوں غیر محسوس ہیں، پس ان میں سے ایک کو واقع اور دوسرے کو موقوف قرار دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں، بلکہ اصل کی مشیت پر معلق کیا جائے گا جیسا کہ وصف مشیت کیساتھ متعلق ہے لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے اور یہ اس وجہ سے ہے تا کہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے نہ اس وجہ سے کہ عرض کا قیام عرض کیساتھ ممتنع ہے، پس مناسب ہے کہ اصل اور وصف دونوں ایک ساتھ محل میں قائم ہوں اس کے مطابق جو فقہاء نے خیال کیا ہے اور جس پر انہوں نے بہت سے دقیق مسائل کی بنیاد رکھی ہے ہماری تقریر سے وہ اعتراض دور ہو گیا کہ مصنفؒ کے کلام میں قلب کی غلطی ہے اور اول یہ تھا کہ مصنفؒ یوں فرماتے ''فاصلہ بمنزلۃ حالہ ووصفہ فیتعلق الاصل بتعلقہ'' اور اس اعتراض کے دور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب حال اور اصل شئی واحدہ کے درجہ میں قرار دیئے گئے تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا، اور ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس سے اصل کو وصف کے تابع کرنا لازم آتا ہے اور یہ خلاف قیاس ہے لہذا یہ غیر معتبر ہے۔

تشریح :۔سابق میں گزر چکا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر لفظ کیف کے ذریعہ طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا تو طلاق کی کیفیت اور اس کا حال عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اور اصل طلاق اور نفس طلاق عورت کی مشیت پر معلق نہ ہوگی بلکہ نفس طلاق تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی لیکن صاحبینؒ نے فرمایا کہ ایسا نہیں بلکہ جس طرح وصف مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اس کے ساتھ ساتھ اصل بھی مشیت پر معلق ہوگا کیوں کہ جو چیز امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق، بیع، نکاح، وغیرہ تو اس کا حال اور اصل دونوں شئے واحد کے مرتبہ میں ہوتے ہیں اس لئے کہ جب حال اور اصل دونوں غیر محسوس ہیں تو اصل کے وجود کے غیر محسوس ہونے کی وجہ سے اس کی معرفت اس کے آثار اور اوصاف کے ذریعہ ہوگی اور جب اصل کی معرفت اس کے وصف کے ذریعہ ہوگی تو اصل کی معرفت اس کے وصف کی معرفت کی محتاج ہوئی اور وصف اصل کا محتاج ہوتا ہے لہذا جب وصف اور اصل دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے تو دونوں برابر ہوئے اور جب اصل اور وصف دونوں برابر ہیں تو ان میں سے ایک یعنی اصل طلاق کو واقع قرار دینے اور دوسرے یعنی وصف طلاق کو مشیت پر معلق کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں بلکہ جس طرح وصف طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اصل طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور جب اصل طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگئی تو بغیر عورت کی مشیت کے اصل طلاق اور نفس طلاق بھی واقع نہ ہوگی، اور عورت کی مشیت پر وصف طلاق کے معلق ہونے کی

Marfat.com

وجہ سے اصل طلاق کا معلق ہونا اس وجہ سے ہے تا کہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے کیوں کہ وصف اور اصل دونوں کے برابر ہونے کے باوجود اگر وصف کو معلق کیا گیا اور اصل کو معلق نہ کیا گیا تو خواہ مخواہ ترجیح بلا مرجح کا ارتکاب کرنا لازم آئیگا پس ترجیح بلا مرجح سے بچنے کیلئے اصل اور وصف دونوں کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا ہے، بعض حضرات نے صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عرض کا قیام عرض کیساتھ چونکہ ممتنع ہے اسلئے یہ بات نہیں ہوگی کہ طلاق اصل ہے اور اس کی کیفیت عرض اور حال ہے لہذا یہ عرض وحال اسکے ساتھ قائم ہوگا کیوں کہ طلاق بھی ایک عرض ہے اگر ایسا ہو تو عرض کا قیام عرض کیساتھ لازم آئیگا حالانکہ یہ ممتنع ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اصل طلاق اور وصف طلاق دونوں برابر ہیں لہذا مناسب بات یہی ہے کہ یہ دونوں ایک ساتھ محل یعنی عورت میں قائم ہوں اس خیال کے مطابق جس کا اظہار فقہاء کرام نے کیا ہے اور جس پر انہوں نے بہت سے دقیق مسائل کی بنیاد رکھی ہے۔

الغرض جب یہ دونوں برابر ہیں اور ایک ساتھ محل میں قائم ہوں گے تو ان میں سے جب ایک عورت کی مشیت پر معلق ہوگا تو دوسرا بھی معلق ہوگا،، یہ وجہ چونکہ متن کی عبارت کے مخالف ہے اس طور پر کہ متن میں دونوں کو برابر قرار نہیں دیا گیا بلکہ ایک کو اصل اور ایک کو وصف اور حال قرار دیا گیا ہے اسلئے شارح نے اس وجہ سے اعراض کیا اور یہ کہا کہ اصل اور وصف دونوں کی مشیت پر معلق ہونے کی یہ وجہ ہرگز نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض ممتنع ہے بلکہ وہ وجہ ہے جسکو پہلے بیان کیا گیا ہے۔

شارحؒ نے کہا کہ ہماری مذکورہ تقریر (کہ اصل اور حال دونوں برابر ہیں) سے وہ اعتراض دور ہوگیا کہ مصنف کے کلام میں قلب ہے اور بہتر یہ تھا کہ مصنفؒ یوں فرماتے کہ اس کی اصل اسکے حال اور وصف کے مرتبہ میں ہے لہذا وصف کے معلق ہونے سے اصل بھی معلق ہوگا یعنی اصل کو حال اور وصف پر قیاس کیا جاتا حالانکہ متن میں اس کا برعکس ہے اور یہ اعتراض اسلئے دور ہوگیا کہ جب حال اور اصل ایک شئے کے مرتبہ میں ہوگئے اور دونوں یکساں اور برابر ہیں تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا اب اصل کو وصف کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں یا وصف کو اصل کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں دونوں برابر ہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ صاحبینؒ کی تقریر کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر وصف طلاق کے مشیت پر معلق ہونے کی وجہ سے اصل طلاق کو معلق کیا گیا تو اس صورت میں اصل کا وصف کے تابع ہونا لازم آئیگا اور اصل کا وصف کے تابع ہونا چونکہ خلاف قیاس ہے اسلئے یہ ہرگز ہرگز معتبر نہ ہوگا۔ محشی نور الانوار نے صاحبینؒ کے مذہب کو راجح قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ احوال طلاق، طلاق کیلئے لازم ہیں اور طلاق ملزوم ہے اور شوہر نے طلاق کے تمام احوال کو عورت کی مشیت پر معلق کیا ہے، لہذا طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اسلئے کہ انت طالق کیف شئت کہنے کے بعد اگر طلاق کیفیت اور حال کے بغیر واقع ہو، تو یہ محال ہے کیوں کہ اس صورت میں ملزوم (طلاق) کا لازم (احوال) سے جدا ہونا لازم آئیگا اور اگر کیفیت اور حال کیساتھ واقع ہو تو یہ شوہر کے قول کے خلاف ہوگا کیونکہ شوہر نے تمام احوال کو عورت کی مشیت پر معلق کیا ہے فوری طور پر ان کو واقع نہیں کیا ہے۔

بہر حال جب یہ دونوں باتیں درست نہیں ہیں تو احوال طلاق کی طرح طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور رہا اصل یعنی طلاق کا

Marfat.com

معلق ہونے میں اپنے لازم یعنی احوال کے تابع ہونا تو یہ خلاف قیاس نہیں ہے بلکہ عین قیاس کے مطابق ہے، بہر حال بہتر قول صاحبین کا ہے نہ کہ استاد محترم حضرت امام ابوحنیفہ کا۔

وَكَمْ اِسْمٌ لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ كَمْ شِئْتِ لَمْ تَطْلُقْ مَا لَمْ تَشَا لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ اِسْمًا لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ هٰهُنَا عَدَدٌ حَتّٰى يُسْأَلَ عَنْهُ اَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ لِتَكُوْنَ اِسْتِفْهَامِيَّةً اَوْ خَبَرِيَّةً فَلَا بُدَّ اَنْ يُسْتَعَارَ بِمَعْنٰى اَيِّ عَدَدٍ شِئْتِ وَهُوَ تَمْلِيْكٌ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَاَنَّهٗ قَالَ اِنْ شِئْتِ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ وَاِنْ شِئْتِ مَا زَادَ فَمَا زَادَ عَلَيْهَا فَاِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلٰى حَسْبِ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَاِلَّا لَا۔

ترجمہ :۔اور لفظ کم اسم ہے عدد واقع کیلئے موضوع ہے، پس جب کسی نے انت طالق کم شئت کہا، تو وہ مطلقہ نہ ہوگی جب تک کہ نہ چاہے، کیونکہ کم جب اس عدد کا اسم ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے اور یہاں خارج میں کوئی ایسا عدد نہیں ہے جس کے بارے میں دریافت کیا جاسکے یا اسکے بارے میں خبر لی جاسکے تا کہ وہ استفہامیہ یا خبریہ ہو سکے۔

پس ضروری ہے کہ کم شئت کو ای عدد شئت کے معنی میں مستعار لیا جائے اور یہ قول تملیک ہے جو مجلس تطلیق پر موقوف ہے گویا کہ یہ کہا اگر تو نے ایک چاہی تو ایک واقع ہوا اور اگر زیادہ چاہی تو زیادہ ہو، چنانچہ اگر عورت نے مجلس میں چاہی تو شوہر کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں۔

تشریح :۔حروف معانی میں سے ایک لفظ کم ہے اور لفظ کم اس عدد کا نام ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے یعنی عدد واقعی اور خارجی، پر دلالت کرنے کیلئے لفظ کم کو وضع کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''انت طالق کم شئت'' تو اس عورت پر اس کی مشیت کے بعد ہی طلاق واقع ہوگی۔مشیت سے پہلے کوئی طلاق نہ ہوگی کیوں کہ کم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کم استفہامیہ (۲) کم خبریہ، اور پہلے گزر چکا ہے کہ کم اس عدد کا نام ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے، اور یہاں خارج میں ایسا کوئی عدد موجود نہیں ہے جس کے بارے میں دریافت کیا جائے اور یہ کم استفہامیہ ہو یا اس کے بارے میں خبر دی جائے اور یہ کم خبریہ ہو، حاصل یہ کہ یہاں نہ کم استفہامیہ ہوسکتا ہے اور نہ کم خبریہ ہوسکتا ہے اور یہاں جب کم، استفہامیہ اور خبریہ دونوں نہیں ہوسکتا ہے تو یہ کم مجازاً شرط کے معنی میں ہوگا اور سابقہ قول کا مطلب یہ ہوگا، انت طالق علی ای عدد شئت، پس قائل، اگر علی ای عدد شئت کی صراحت کر دیتا تو یہ شرط ہوتا لہذا جو کلام (کم شئت) اس کے معنی میں ہے وہ بھی شرط ہوگا اور وقوع طلاق عورت کے کسی عدد کو چاہنے پر معلق ہوگا گویا شوہر نے یہ کہا کہ اگر تو ایک طلاق چاہے تو تجھ پر ایک واقع ہو اور اگر زائد چاہے تو زائد واقع ہو لیکن یہ یاد رہے کہ عدد طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کرنے کے باوجود عورت کے فعل کا شوہر کی نیت کے موافق ہونا ضروری ہے یعنی عورت نے جس عدد کو واقع کرنا چاہا ہے شوہر نے اس کی نیت بھی کی ہو تو وہ عدد واقع ہوگا ورنہ نہیں۔شارحؒ نے کہا کہ شوہر کا یہ کلام تملیک ہے یعنی شوہر نے اس کلام کے ذریعہ عورت کو طلاق کا مالک کر دیا ہے اور تملیکات، مجلس

Marfat.com

کیساتھ مقید ہوتی ہے لہذا یہ کلام بھی مجلس کیساتھ مقید ہوگا یعنی اس کلام کے ذریعہ عورت کو صرف مجلس میں طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا مجلس کے بعد اختیار نہ ہوگا۔

وَحَيْثُ وَ اَيْنَ اِسْمَانِ لِلْمَكَانِ فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتِ اَوْ اَيْنَ شِئْتِ اَنَّهُ لَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَاءُ لِاَنَّهُمَا لِمَّا كَانَ لِلْمَكَانِ وَالطَّلَاقُ مِمَّا لَا يُخْتَصُّ بِالْمَكَانِ اَصْلًا فَيُحْمَلُ عَلٰى مَعْنٰى اَنْ شِئْتِ فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَاءُ وَتَتَوَقَّفُ مَشِيَّتُهَا عَلَى الْمَجْلِسِ بِخِلَافِ اِذَا وَمَتٰى لِاَنَّهُمَا لَمَّا جُعِلَا بِمَعْنٰى اِنْ وَ اَنْ يَقْتَصِرَ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَذَاهُمَا وَ اِذَا وَ مَتٰى يَدُلَّانِ عَلٰى عُمُوْمِ الزَّمَانِ وَ كُلِّيَتِهٖ فَلَا يَتَوَقَّفُ الْمَشِيَّةُ فِيْهِمَا عَلَى الْمَجْلِسِ وَاِنَّمَا لَمْ يُجْعَلَا بِمَعْنٰى اِذَا وَ مَتٰى لِاَنَّهُمَا اِذَا خُلِّصَا عَنْ مَعْنَى الْمَكَانِ فَالْاَقْرَبُ اِلَيْهِمَا هُوَ اَنَّ الدَّالَّةَ عَلٰى مُجَرَّدِ الشَّرْطِ وَلَا يُنَاسِبُ اَنْ يُجْعَلَ عُمُوْمُ الْمَكَانِ مُسْتَعَارًا مِنْ عُمُوْمِ الزَّمَانِ فَلِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْ كَيْفَ وَكَمْ وَحَيْثُ وَ اَيْنَ مُشَابَهَةٌ مِنْ مَّعْنَى الشَّرْطِ فَلِذٰلِكَ ذُكِرَتْ فِيْهَا۔

ترجمہ:۔اور حیث اور این دونوں مکان کے اسم ہیں پس جب کسی نے انت طالق حیث شئت یا این شئت کہا تو عورت جب تک نہ چاہے طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ یہ دونوں جب مکان کیلئے موضوع ہیں اور طلاق ان چیزوں میں سے ہے جو مکان کیساتھ مختص نہیں ہیں تو اس قول کو ان شئت کے معنی پر محمول کیا جائے گا لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے، اور اس عورت کی مشیت مجلس پر موقوف رہے گی برخلاف اذا اور متی کے، کیونکہ جب ان دونوں کو ان کے معنی میں قرار دیا گیا ہے اور وہ مجلس پر موقوف رہتا ہے تو یہ دونوں بھی ایسے ہی ہوں گے اور کلمہ اذا اور متی عموم زمانہ اور کلیت زمانہ پر دلالت کرتے ہیں لہذا ان دونوں میں مشیت مجلس پر موقوف نہ ہوگی اور حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی میں قرار نہیں دیا گیا ہے کیونکہ یہ دونوں جب مکان کے معنی سے خالی ہوں تو ان سے جو چیز زیادہ قریب ہے وہ کلمہ ان ہے جو محض شرط پر دلالت کرتا ہے اور یہ مناسب نہیں کہ عموم مکان کو عموم زمان سے مستعار قرار دیا جائے۔ پس کیف، کم، حیث اور این میں سے ہر ایک معنی شرط کے مشابہ ہے اور اسی وجہ سے ان کلمات کو حروف شرط کے بیان میں ذکر کیا گیا ہے۔

تشریح:۔مصنفؒ نے حیث اور این ان دو کلموں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ دونوں کلمے مکان کیلئے موضوع ہیں لیکن اگر کسی نے انت طالق حیث شئت یا این شئت کہا تو بغیر عورت کے چاہے طلاق واقع نہ ہوگی اور عورت کا یہ چاہنا مجلس کیساتھ خاص ہوگا یعنی اگر عورت نے مجلس کے بعد چاہا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ حیث اور این دونوں مکان کیلئے موضوع ہیں مگر طلاق چونکہ کسی مکان کیساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ جب بھی واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہوگی اسلئے ان دونوں کا اپنے حقیقی معنی یعنی مکان پر محمول کرنا متعذر ہوگیا ہے اور جب حقیقت متعذر ہوگئی تو مجازاً حرف شرط یعنی کلمہ ان پر محمول کیا جائیگا اور حیث شئت اور این شئت کے معنی ہونگے ان شئت اور انت طالق ان شئت کی صورت میں چونکہ طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوتی ہے اور عورت کی یہ مشیت مجلس کیساتھ خاص ہوتی ہے اسلئے انت طالق حیث شئت اور این شئت کی صورت میں بھی طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور عورت کی مشیت مجلس کیساتھ خاص ہوگی، مصنف نے فرمایا کہ حیث اور این اذا اور

Marfat.com

متی کے معنی میں نہیں ہیں کیونکہ اذا اور متی چونکہ زمانہ اور وقت کے عموم پر دلالت کرتے ہیں اسلئے ان دونوں میں عورت کی مشیت مجلس کیساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ مجلس کے بعد بھی عورت کو چاہنے کا اختیار باقی رہتا ہے پس اگر حیث اور این، اذا اور متی کے معنی میں ہوتے تو ان میں بھی عورت کی مشیت مجلس کیساتھ خاص نہ ہوتی حالانکہ حیث اور این میں عورت کی مشیت مجلس کیساتھ خاص ہے اس سے معلوم ہوا کہ حیث اور این، اذا اور متی کے معنی میں نہیں ہیں بلکہ کلمہ ان کے معنی میں ہیں، رہا یہ سوال کہ آخر حیث اور این کو اذا، اور متی کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا اور کلمہ ان کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب یا یہاں مکان کے معنی متعذر ہونے کی وجہ سے ان دونوں (حیث اور این) کو مکان کے معنی سے خالی کرلیا گیا، تو اس معنی پر محمول کیا جائے گا جو معنی ان دونوں سے زیادہ قریب ہے اور ان دونوں سے زیادہ قریب ان شرطیہ ہے اسلئے کہ کلمہ ان شرطیہ ہونے میں اذا اور متی کی بہ نسبت اصل ہے کیونکہ ان صرف شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں مستعمل نہیں ہوتا اس کے برخلاف اذا اور متی کے یہ دونوں کبھی شرط کیلئے استعمال ہوتے اور کبھی شرط کیلئے استعمال نہیں ہوتے۔ پس یہ دونوں مقید ہوں گے اور کلمہ ان مطلق ہوگا، اور مطلق مقید پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ مطلق، مقید ہی کا ایک جز ہوتا ہے اور جز کل پر مقدم ہوتا ہے، لہذا مطلق بھی مقید پر مقدم ہوگا اور جب مطلق مقید پر مقدم ہے تو حیث اور این کلمہ ان سے زیادہ قریب ہونگے نہ کہ اذا اور متی سے اور جب ایسا ہے تو حیث اور این کو کلمہ ان کے معنی پر محمول کرنا مناسب ہوگا اور اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا مناسب نہ ہوگا اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ عموم مکان جو حیث اور این میں ہے اس کو اس عموم زمان سے مستعار قرار دینا مناسب نہ ہوگا جو عموم زمان اذا اور متی میں ہے اور حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر مجازاً محمول نہ کرنے کی یہ بھی وجہ ہے کہ طلاق میں ممانعت اصل ہے اور ان دونوں کو اذا اور متی پر محمول کرنے کی صورت میں اباحت اصل ہو جاتی ہے اس طور پر کہ اگر ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول نہ کیا جائے بلکہ کلمہ ان کے معنی پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد عورت کیلئے طلاق چاہنا مباح نہ ہوگا اور اگر اذا اور متی کے معنی پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد بھی طلاق کا چاہنا مباح ہوگا

بہرحال جب حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں ممانعت کی اصالت اباحت کی اصالت سے تبدیل ہو جاتی ہے اور یہ درست نہیں ہے تو ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا فلکل واحد من کیف الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیف، کم، حیث اور این یہ چاروں حروف شرط میں سے نہیں ہیں، لہذا ان کو حروف شرط کے بیان میں کیوں ذکر کیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چاروں ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں اس طور پر کہ جس طرح کلمہ اذا شرطیہ ہونے کے باوجود ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح یہ چاروں ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ کیف حال پر دلالت کرتا ہے اور حال ظرف کے قائم مقام ہے اور کم کی تمیز کبھی ظرف واقع ہوتی ہے، اور حیث اور این بھی ظرف پر دلالت کرتے ہیں، پس چونکہ یہ چاروں کلمات ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں اسلئے ان چاروں کو حروف شرط کی بحث میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِکَ ذَکَرَ الْجَمْعَ فِیْ بَحْثِ حُرُوْفِ الْمَعَانِیْ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْوَاوَ وَالْیَاءَ وَالْاَلِفَ وَالتَّاءَ کُلَّهَا حُرُوْفٌ دَالَّةٌ عَلٰی مَعْنَی الْجَمْعِیَّةِ فَقَالَ اَلْجَمْعُ الْمَذْکُوْرُ بِعَلَامَةِ الذُّکُوْرِ عِنْدَنَا یَتَنَاوَلُ الذُّکُوْرَ

Marfat.com

وَالاناث عِنْدَ الاخْتِلاطِ وَ لا يَتناوَلُ الاناث الْمُنفرِدات لِاَنَّ تَنَاوُلَ الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ لِلْاِنَاثِ اِنَّمَا هُوَ التَّغْلِيْبُ وَالتَّغْلِيْبُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْاِخْتِلَاف دُوْنَ الْاِنَاثِ الْمُنْفَرِدَاتِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَنَاوَلُ الْاِنَاث عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ اَيْضًا لِاَنَّ كُلَّ عَلَامَةٍ مَخْصُوْصَةٍ لِمَعْنًى هُوَ حَقِيْقَتُهَا فَلَوْ تَنَاوَلَ الْاِنَاث لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَلَزِمَ التَّكْرَارُ فِيْ قَوْلِه اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ قُلْنَا نُزُوْلُ الآيَةِ فِيْ حَقِّهِنَّ لِتَطْيِيْبِ قُلُوْبِهِنَّ حَيْثُ قُلْنَ مَا بَالُنَا لَمْ نُذْكَرْ فِي الْقُرْآنِ صَرِيْحاً وَاِسْتِقْلَالاً فَنَزَلَتْ الآيَةُ فِيْ حَقِّهِنَّ لِاَجْلِ هٰذَا لَا اَنَّهُنَّ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ وَالتَّغْلِيْبُ بَابٌ وَاسِعٌ فِي الْقُرْآنِ۔

ترجمہ:۔پھراس کے بعدحروف معانی کی بحث میں جمع کا ذکراس اعتبار سے کیا کہ واواوریااور الف اورتا تمام ایسے حروف ہیں جو جمعیت کے معنی پر دلالت کرنیوالے ہیں چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک جمع مذکر، علامت ذکور کیساتھ اختلاط کیوقت ذکوروانا ث دونوں کوشامل ہوتی ہے اورتنہا اناث کوشامل نہیں ہوتی، کیونکہ جمع مذکر کا اناث کوشامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ سے ہےاور تغلیب کا تحقق اختلاط کیوقت ہوتا ہے نہ کہ تنہا اناث کے وقت، اورامام شافعیؒ کے نزدیک جمع مذکر اناث کو اختلاط کیساتھ بھی شامل نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ ہرعلامت ایسے معنی کیلئے خاص ہے جواس علامت کی حقیقت ہیں، پس اگر جمع مذکر اناث کوشامل ہوتو حقیقت اورمجاز کے درمیان جمع کرنالازم آئے گا، اور باری تعالیٰ کے قول ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئیگا، ہم جواب دیں گے کہ ان کے حق میں آیت کا نزول ان کے اطمینان قلب کیلئے ہے چنانچہ ان عورتوں نے کہا تھا کہ ہماری کیا حقیقت ہے کہ قرآن میں صریح اور مستقل طور پر ہمارا ذکر نہیں کیا جاتا تو یہ آیت ان کے حق میں اس وجہ سے اتری تھی، یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع مذکر میں داخل نہیں ہیں اورتغلیب قرآن میں ایک وسیع باب ہے۔

تشریح:۔ثم بعدذٰلک الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ہماری بحث حروف معانی کے بیان میں ہےاور جمع حروف معانی میں سے ہےنہیں اسلئے کہ جمع فعل کے قبیل سے ہوتی ہے یا اسم کے قبیل سے اوران میں سے ہرایک حروف کا غیر ہے پس ثابت ہوا کہ جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے تو جمع کوحروف معانی کی بحث میں کیوں ذکر کیا گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ حروف معانی میں سے نہیں ہے لیکن علامات جمع یعنی واواوریا، الف اورتاء ایسے حروف ہیں جو جمعیۃ کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، پس ان حروف جمع کا اعتبار کرتے ہوئے جمع کو حروف معانی کی بحث میں ذکر کردیا گیا چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک جمع مذکر سالم جو علامت ذکور کیساتھ مذکور ہوتی ہے مذکر اور مونث دونوں کوشامل ہوتی ہے بشرطیکہ مذکر اور مونث ملے جلے ہوں اور اگر تنہا مؤنث ہوں اور مذکر نہ ہوں تو جمع مذکر سالم ان کوشامل نہیں ہوتی کیونکہ جمع مذکر سالم کا اناث (عورتوں) کوشامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ سے ہے یعنی ذکور کو اناث پر غلبہ دینے کی وجہ سے ہےاور تغلیب کا تحقق اسی وقت ہوگا جبکہ ذکوروانا ث سب ملے جلے ہوں اور اگر ذکور کے بغیر صرف عورتیں ہوں تو اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوگا اور جب اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوا تو اس وقت صرف عورتوں پر جمع مذکر سالم کا اطلاق بھی نہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جمع مذکر سالم بعلامت ذکور اناث کو اس وقت بھی شامل نہیں ہوتی ہے جب کہ ذکوروانا ث سب ملے

Marfat.com

جلے ہوں ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر علامت ایسے معنی کیلئے خاص ہوتی ہے جو معنی اس علامت کی حقیقت ہوتا ہے اور جمع مذکر سالم کی جو علامت ہے اس کی حقیقت ذکور (مرد) ہیں اناث (عورتیں) اس کی حقیقت نہیں ہے، پس اگر جمع مذکر سالم ذکور کیساتھ اناث کو بھی شامل ہو تو اس صورت میں حقیقت (ذکور) اور مجاز (اناث) کا جمع ہونا لازم آئیگا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، نیز باری تعالیٰ کے قول ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئیگا اس طور پر کہ مسلمین بھی مسلمان عورتوں کو شامل ہے اور مسلمات میں بھی مسلمان عورتوں کا ذکر ہے اور تکرار بھی کوئی پسندیدہ امر نہیں ہے، ہماری طرف سے پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس کو تغلیب کے باب سے قرار دیا ہے اور تغلیب چونکہ واضع ہی کی طرف سے ہوتی ہے اسلئے تغلیب مجاز کے قبیل سے نہ ہوگی، اور جب تغلیب مجاز کے قبیل سے نہیں ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز بھی لازم نہ آئیگا، اور اگر تغلیب کو مجاز کے قبیل سے تسلیم کرلیا جائے تو یہ عموم مجاز ہوگا جس کا ایک فرد حقیقت ہوتا ہے اور ایک فرد مجاز ہوتا ہے اور عموم مجاز کی صورت میں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آتا ہے دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا نزول عورتوں کے حق میں ان کے اطمینان قلب اور تسلی کیلئے ہوا ہے کیوں کہ بعض ازواج مطہرات نے یہ کہا تھا کہ اللہ کے نزدیک ہماری کوئی حقیقت اور ویلیو نہیں ہے اسلئے کہ قرآن پاک میں صریح اور مستقل طور پر ہمارا کہیں ذکر نہیں کیا جاتا ہے اس وقت یہ آیت ان کے حق میں محض ان کی تسلی کیلئے اتری تھی یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع مذکر سالم میں داخل نہیں ہیں اور رہی تغلیب تو وہ قرآن پاک میں ایک وسیع باب ہے بہت سی جگہ اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وَاِنْ ذُكِرَ بِعَلَامَةِ التَّانِيْثِ يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ خَاصَّةً لِاَنَّ الرَّجُلَ لَا يَكُوْنُ تَبَعًا لِلْاُنْثٰى حَتّٰى يَدْخُلَ فِيْ تَغْلِيْبِ الْاُنْثٰى حَتّٰى قَالَ فِيْ السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ اٰمَنُوْنِيْ عَلٰى بَنِيَّ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَ بَنَاتٌ اَنَّ الْاَمَانَ يَتَنَاوَلُ الْفَرِيْقَيْنِ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَوْ قَالَ آمِنُوْنِيْ عَلٰى بَنَاتِيْ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ مِنْ اَوْلَادِهٖ لِاَنَّ الْجَمْعَ لِلْمُؤَنَّثِ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ عَلٰى سَبِيْلِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ قَالَ عَلٰى بَنِيَّ وَلَيْسَ لَهٗ سِوَى الْبَنَاتِ لَا يَثْبُتُ الْاَمَانُ لَهُنَّ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ اِنَّمَا يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِيْبًا دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ لِعَدَمِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ ذَكَرَ هٰذِهِ الْاَمْثِلَةَ عَلٰى سَبِيْلِ النَّشْرِ الْمُرَتَّبِ لَكَانَ اَوْلٰى وَاَخْصَرَ.

ترجمہ:۔ اگر جمع علامت تانیث کیساتھ مذکور ہو تو خاص طور پر اناث کو شامل ہوگی، کیونکہ مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ تغلیب انثی میں داخل ہوجائے، چنانچہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے جب کافر کہے "امنونی علی بنی" اور اسکے بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی تو اس صورت میں امان دونوں گروہوں کو شامل ہوگا اسلئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت ذکور اور اناث دونوں کو شامل ہوتی ہے اور اگر کہے "امنونی علی بناتی" تو اس صورت میں امان اس کی اولاد ذکور کو شامل نہ ہوگا، کیونکہ جمع مؤنث تغلیب کے طور پر ذکور کو شامل نہیں ہوتی ہے اور اگر کہا علی بنی اور اس کیلئے بیٹیوں کے علاوہ بچے نہ ہوں تو ان کیلئے امان ثابت نہ ہوگا اسلئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت تغلیب کے طور پر اناث کو شامل ہوتی ہے نہ کہ انفراد کے وقت، اسلئے کہ یہاں تغلیب نہیں ہے اور اگر مصنف ان مثالوں کو نشر مرتب کے طور پر ذکر کرتے تو یہ مناسب بھی ہوتا اور مختصر بھی ہوتا۔

Marfat.com

تشریح :۔مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر جمع کو علامت تانیث یعنی الف اور تاء کیساتھ ذکر کیا گیا ہو تو وہ جمع خاص طور پر عوتوں کو شامل ہوگی مردوں کو شامل نہ ہوگی، کیونکہ مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے اور جب مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا تو عورتوں کو مردوں پر غلبہ دیکر مردوں کو جمع مونث کے صیغہ میں بھی داخل نہیں کیا جائیگا، جمع کے سلسلہ میں تین قواعد ذکر کئے گئے (۱) جمع مذکر علامت ذکور کیساتھ اختلاط کے وقت ذکور واناث دونوں کو شامل ہوتی ہے۔(۲) جمع مذکر علامت ذکور کیساتھ تنہا اناث کو شامل نہیں ہوتی (۳) جمع علامت تانیث کیساتھ صرف اناث کو شامل ہوتی ہے، فاضل مصنف نے سیر کبیر کے حوالہ سے ان تینوں قواعد کی مثالوں کو لف ونشر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے چنانچہ پہلے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی کافر نے کہا ''امنونی علی بنی'' اور اسکی اولاد میں بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی ہوں تو یہ امان دونوں گروہوں کو شامل ہوگا، کیونکہ ذکور واناث اگر دونوں ملے جلے ہوں تو جمع مذکر دونوں کو شامل ہوتی ہے، پھر تیسرے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی کافر نے کہا ''امنونی علی بناتی'' تو یہ امان اس کی اولاد ذکور کو شامل نہ ہوگا بلکہ صرف اولاد اناث کو شامل ہوگا کیونکہ جمع مونث تغلیب کے طور پر ذکور کو شامل نہیں ہوتی ہے، پھر دوسرے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی کافر نے کہا ''امنونی علی بنی'' اور بنات کے سوا اسکے بچے نہ ہوں تو یہ امان بنات کیلئے ثابت نہ ہوگا کیونکہ جمع مذکر اختلاط کے وقت تو تغلیباً اناث کو شامل ہوتی ہے لیکن اگر اناث تنہا ہوں تو جمع مذکر ان کو شامل نہیں ہوتی۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر ان مثالوں کو بیان کردہ قواعد کی ترتیب کے مطابق ذکر کیا جاتا اور تیسری مثال کو دوسری مثال پر مقدم کیا جاتا تو یہ زیادہ مناسب ہوتا اور مختصر ہوتا یعنی مثالیں اس طرح ذکر کرتے، اذا قال امنونی علی بنی ولہ بنون وبنات ان الامان تناول الفریقین ولولم، یکن لہ سوی البنات، لایثبت الامان لھن ولوقال امنونی علی بناتی لایتناول الذکور من اولادہ۔

وَاَمَّا الصَّرِيْحُ فَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ ظُهُوْرًا بَيِّنًا حَقِيْقَةً كَانَ اَوْ مَجَازًا فِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ الصَّرِيْحَ وَالْكِنَايَةَ يَجْتَمِعُ مَعَ كُلٍّ مِنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ فَكَاَنَّهُمَا قِسْمَانِ مِنْهُمَا وَلَمَّا كَانَ ظُهُوْرُهٗ مِنْ وُجُوْهِ الْاِسْتِعْمَالِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى قَيْدٍ يُخْرَجُ بِهِ النَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ لِاَنَّ ظُهُوْرَهٗ مِنْ حَيْثُ الْاِسْتِعْمَالِ وَظُهُوْرُهُمَا بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْقَرَائِنِ كَقَوْلِهٖ اَنْتِ حُرٌّ وَاَنْتِ طَالِقٌ الظَّاهِرُ اَنَّهُمَا مِثَالَانِ لِلصَّرِيْحِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ فَاِنَّهُمَا حَقِيْقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيْ اِزَالَةِ الرِّقِّ وَالنِّكَاحِ صَرِيْحَانِ فِيْهِمَا وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَا مِثَالَيْنِ لِلْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ جِهَتَيْنِ لِاَنَّهُمَا مَجَازَانِ لُغَوِيَّانِ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَحَقِيْقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيْهِ هٰكَذَا قِيْلَ.

ترجمہ :۔صریح وہ لفظ ہے جس سے اسکی مراد بالکل ظاہر ہو خواہ وہ صریح حقیقی ہو یا مجازی ہو اسمیں اس بات پر تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ، دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کیساتھ جمع ہو جاتے ہیں گویا دونوں حقیقت ومجاز کی قسمیں ہیں، چونکہ صریح کا ظہور طریق استعمال کے قبیل سے ہے اسلئے کسی ایسی قید کی ضرورت نہیں ہے جس کے ذریعہ نص اور مفسر کو خارج کیا جائے کیونکہ صریح کا ظہور استعمال کے لحاظ سے ہے اور ان

Marfat.com

دونوں کا ظہور متکلم کے قصد اور قرائن سے ہے جیسے اس کا قول انت حرا اور انت طالق، بظاہر یہ دونوں مثالیں صریح حقیقی کی ہیں کیونکہ یہ دونوں مثالیں ازالہ قیمت اور ازالہ نکاح میں دو شرعی حقیقتیں ہیں اور دونوں صریح ہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ مذکورہ دونوں مثالیں حقیقت اور مجاز کی ہوں دو اعتبار سے کیوں کہ اس معنی میں یہ دونوں لغوی مجاز ہیں اور دو شرعی حقیقتیں ہیں ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے تقسیم ثالث کی دو قسموں حقیقت اور مجاز کی بحث سے فارغ ہو کر تیسری قسم یعنی صریح کی تعریف اور اس کا حکم ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی اور مراد بالکل ظاہر ہوں ان میں کسی طرح کا احتمال باقی نہ رہے بلکہ لفظ کے بولتے ہی اس کے معنی سمجھ میں آجائیں وہ لفظ صریح خواہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو، شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول حقیقۃً کان اور مجازاً میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کیساتھ جمع ہو جاتے ہیں یعنی صریح، حقیقی بھی ہو سکتا ہے اور مجاز بھی، گویا صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں یعنی حقیقت کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ اور مجاز کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ ولما کان ظہورہ من وجوہ الاستعمال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تعریف کیلئے جامع اور مانع ہونا ضروری ہے حالانکہ صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اسلئے کہ جس طرح صریح کے معنی میں ظہور ہوتا ہے اسی طرح تقسیم ثانی یعنی بیان کے جملہ اقسام نص، مفسر وغیرہ میں بھی ظہور معنی ہوتا ہے، لہذا صریح کی تعریف میں بیان کے اقسام (نص و مفسر وغیرہ) بھی داخل ہو گئے ہیں۔

پس تعریف کو دخول غیر سے مانع کرنے کیلئے صریح کی تعریف میں ایسی قید ذکر کرنی چاہئے تھی جس سے بیان کے اقسام نص مفسر وغیرہ صریح کی تعریف سے خارج ہو جاتے، اس کا جواب یہ ہے کہ صریح کا ظہور بطریق استعمال ہوتا ہے اور نص اور مفسر کا ظہور متکلم کے ارادے اور قرائن سے ہوتا ہے اور جب یہ فرق موجود ہے تو صریح کی تعریف میں کسی ایسی قید کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی جس کے ذریعہ نص وغیرہ کو صریح کی تعریف سے خارج کیا جائے۔ مصنفؒ نے صریح کی دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں (۱) مولیٰ کا قول اپنے غلام سے انت حر اور شوہر کا قول اپنی بیوی سے انت طالق، شارح کہتے ہیں کہ بظاہر یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں، صریح تو اس لئے ہیں کہ یہ دونوں اپنے اپنے معنی یعنی ازالۂ رقیت اور ازالہ نکاح میں ظاہر ہے.....اور حقیقی اسلئے ہیں کہ انت حر ازالہ رقیت میں حقیقت شرعیہ ہے اور انت طالق ازالہ نکاح میں حقیقت شرعیہ ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں دو اعتبار سے حقیقت و مجاز کی مثالیں ہوں یعنی یہ دونوں مذکورہ معانی (ازالہ رقیت اور ازالہ نکاح) میں لغۃً تو مجاز ہوں اور شرعاً حقیقت ہوں لہذا یہ دونوں صریح حقیقی کی بھی مثالیں ہو جائیں گی اور صریح مجازی کی بھی، بہر حال حضرات علماء نے جو کچھ کہا وہ کہہ دیا گیا ہے۔

وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰى اسْتَغْنٰى عَنِ الْعَزِيْمَةِ اَىْ لَا يَحْتَاجُ اِلٰى اَنْ يَّنْوِىَ الْمُتَكَلِّمُ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى مِنَ اللَّفْظِ فَاِنْ قَصَدَ اَنْ يَّقُوْلَ سُبْحَانَ اللّٰهِ فَجَرٰى عَلٰى لِسَانِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ يَقَعُ الطَّلَاقُ وَلَوْ لَمْ يَقْصِدْهُ وَهٰكَذَا قَوْلُهٗ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ.

ترجمہ:۔ اور صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم عین کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو یہاں تک کہ ارادہ اور نیت سے بے نیاز ہو یعنی

Marfat.com

اس بات کا محتاج نہیں ہوگا کہ متکلم لفظ سے اس معنی کا ارادہ کرے چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انت طالق جاری ہوگیا تو طلاق واقع ہوجاتی ہے اگر چہ اس کا قصد نہ کیا ہو اور ایسا ہی حکم اس کے قول بعت اور اشتریت کا ہے۔

تشریح:۔صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو اور ارادہ اور نیت کی ضرورت نہ پڑے یعنی حکم کو صریح کیساتھ متعلق کرنے کیلئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ متکلم اس لفظ صریح سے معنی کا ارادہ کرے بلکہ بغیر ارادے ہی کے حکم مرتب ہوجائے گا چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اسکی زبان پر انت طالق جاری ہوگیا تو اس سے قضاء طلاق واقع ہوجائے گی اگر چہ طلاق کا ارادہ نہیں کیا ہے، اسی طرح اگر بغیر ارادے کے بعت یا اشتریت کہا تو ان کا حکم بھی ثابت ہوجائے گا۔

وَاَمَّا الْكِنَايَةُ فَمَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهٖ وَلَا يُفْهَمُ اِلَّا بِقَرِيْنَةٍ حَقِيْقَةً كَانَ اَوْ مَجَازًا فِيْهِ تَنْبِيْهٌ اَيْضًا عَلٰى اَنَّ الْكِنَايَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ بِالْاِسْتِتَارِ هُوَ الْاِسْتِتَارُ بِحَسَبِ الْاِسْتِعْمَالِ وَلَا حَاجَةَ اِلٰى اِخْرَاجِ الْخَفِيِّ الْمُشْكِلِ لِاَنَّ خِفَاءَ هُمَا بِحَسَبِ مَانِعٍ آخَرَ فَلَوْ وَقَعَ الْخِفَاءُ فِى الصَّرِيْحِ اَوِ الظُّهُوْرُ فِى الْكِنَايَةِ بِعَوَارِضَ اُخَرَ لَا يُضُرُّ ذٰلِكَ فِىْ كَوْنِهٖ صَرِيْحًا اَوْ كِنَايَةً لِاَنَّ الْعَوَارِضَ الْاُخَرَ لَا تُعْتَبَرُ فَالْمَدَارُ فِيْهِمَا عَلَى الْاِسْتِعْمَالِ وَلِهٰذَا قَالُوْا اَنَّ الْحَقِيْقَةَ الْمَهْجُوْرَةَ كِنَايَةٌ وَالْمُسْتَعْمَلَةَ صَرِيْحَةٌ وَالْمَجَازَ الْمُتَعَارَفَ صَرِيْحٌ ..... وَغَيْرَ الْمُتَعَارَفِ كِنَايَةٌ مِثْلُ اَلْفَاظِ الضَّمِيْرِ كَهَاءِ الْكِنَايَةِ وَاَنَا وَاَنْتَ فَاِنَّ كُلَّهَا وُضِعَتْ لِيَسْتَعْمِلَهَا الْمُتَكَلِّمُ عَلٰى طَرِيْقِ الْاِسْتِتَارِ وَالْخِفَاءِ وَكَوْنُهٗ اَعْرَفَ الْمَعَارِفِ عِنْدَ النَّحْوِيِّيْنَ لَا يَضُرُّ بِكَوْنِهٖ كِنَايَةً لِاَنَّ ذٰلِكَ شَىْءٌ اٰخَرُ وَلِهٰذَا اَنْكَرَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلٰى مَنْ دَقَّ بَابَهٗ فَقَالَ مَنْ اَنْتَ فَقَالَ اَنَا اَنَا فَقَالَ اَنَا اَنَا اَىْ لِمَ تَقُوْلُ اَنَا اَنَابَلْ اُذْكُرْ اِسْمَكَ حَتّٰى اَفْهَمَ ثُمَّ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ مِثَالٌ لِلْكِنَايَةِ الْحَقِيْقِيَّةِ وَلَمْ يَذْكُرْ مِثَالَ الْكِنَايَةِ الْمَجَازِيَّةِ۔

ترجمہ:۔اور کنایہ وہ ہے جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور بغیر قرینہ کے نہ سمجھے جاتے ہوں خواہ وہ حقیقی ہوں یا مجازی اس میں بھی اس بات پر تنبیہ ہے کہ کنایہ، حقیقت ومجاز کیساتھ جمع ہوجاتا ہے اور استتار سے مراد وہ استتار ہے جو بحسب الاستعمال ہو اور خفی اور مشکل کے اخراج کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کا خفاء دوسرے معنی کی وجہ سے ہے، پس اگر دوسرے عوارض کی وجہ سے صریح میں خفاء واقع ہو اور کنایہ میں ظہور واقع ہو تو یہ اس کے صریح یا کنایہ ہونے میں مضر نہیں ہوگا کیونکہ دوسرے عوارض معتبر نہیں ہیں، لہذا ان دونوں میں مدار استعمال پر ہے اسی لئے فقہاء نے کہا کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعملہ صریح ہے، اور مجاز متعارف صریح ہے اور غیر متعارف کنایہ ہے جیسے الفاظ ضمیر مثلاً ہائے کنایہ انا اور انت کیوں کہ ان تمام کو اسی لئے وضع کیا گیا ہے تا کہ متکلم ان کو استتار اور خفاء کے طور پر استعمال کرے اور نحویوں کے نزدیک ضمیر کا اعرف المعارف ہونا اس کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے اسلئے کہ یہ اور بات ہے اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے اس شخص پر نکیر فرمائی جس نے آپ کے دروازہ کو کھٹکھٹایا چنانچہ آپ نے فرمایا تم کون ہو اس نے کہا انا (میں) آپ نے فرمایا انا انا (میں میں) یعنی تم انا انا کیوں بولتے ہو بلکہ اپنا نام ذکر

Marfat.com

کردو تا کہ میں سمجھ سکوں، پھر یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے اور کنایہ مجازیہ کی مثال ذکر نہیں کی گئی۔

تشریح :۔ تقسیم ثالث کی چوتھی قسم کنایہ ہے، کنایہ وہ لفظ ہے جسکی مراد پوشیدہ ہو۔۔۔۔اور بغیر قرینہ کے مفہوم نہ ہوتی ہو خواہ وہ کنایہ حقیقت ہو یا مجاز ہو، شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے حقیقۃ کان اور مجازاً سے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے کہ کنایہ حقیقت کیساتھ بھی جمع ہوسکتا ہے اور مجاز کے ساتھ بھی، والمراد بالاستتار سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ میں بھی چونکہ مراد پوشیدہ ہوتی ہے اسلئے یہ سب کنایہ کی تعریف میں داخل ہوجائیں گے اور کنایہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی، پس کنایہ کی تعریف کو دخول غیر سے مانع کرنے کیلئے ایسی قید ذکر کرنی چاہیئے تھی جس کے ذریعہ خفی وغیرہ کنایہ کی تعریف سے خارج ہوجاتے اسکا جواب یہ ہے کہ کنایہ میں پوشیدگی استعمال کے اعتبار سے ہوتی ہے اور خفی وغیرہ میں دوسرے مانع کی وجہ سے پوشیدگی ہوتی ہے جیسا کہ انکی تعریفات کے ذیل میں معلوم ہوچکا ہے۔

پس جب کنایہ خفی وغیرہ سے اس اعتبار سے ممتاز ہے تو کنایہ کی تعریف سے خفی وغیرہ کو خارج کرنے کیلئے کنایہ کی تعریف میں کسی قید کو ذکر کرنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں ہے، بعض حضرات نے کہا کہ اگر خفی وغیرہ کنایہ میں داخل ہوتے ہیں تو کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ خفی وغیرہ ایک تقسیم کے اقسام ہیں اور کنایہ دوسری تقسیم کے اقسام میں سے ہے اور ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام میں داخل ہوسکتے ہیں شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ اگر صریح میں خفاء اور کنایہ میں ظہور دوسرے عوارض کیوجہ سے واقع ہوگیا تو یہ الفاظ کے صریح اور کنایہ ہونے کیلئے مضر نہ ہوگا، یعنی اس کے باوجود صریح صریح رہے گا اور کنایہ کنایہ رہے گا۔ اس لئے کہ صریح اور کنایہ میں صرف استعمال معتبر ہے اور دوسرے عوارض غیر معتبر ہیں لہذا استعمال کے اعتبار سے اگر کوئی لفظ صریح ہو اور دوسرے عوارض کی وجہ سے اس میں خفاء پیدا ہوجائے تو یہ لفظ صریح ہی رہیگا خفاء پیدا ہونیکی وجہ سے کنایہ نہ ہوگا اسی طرح استعمال کے اعتبار سے اگر کوئی لفظ کنایہ ہو اور دوسرے عوارض کیوجہ سے اس میں ظہور پیدا ہوجائے تو وہ لفظ کنایہ ہی رہے گا، ظہور کے پیدا ہونے کی وجہ سے صریح نہ ہوگا، اسی لئے علماء نے کہا کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے کیونکہ حقیقت مہجورہ کی مراد مفہوم نہیں ہوتی ہے مگر یہ کہ حقیقت کے متروک ہونے کا قرینہ موجود ہو اور حقیقت مستعملہ صریحہ ہے کیونکہ حقیقت کے مستعمل ہونے کی وجہ سے اس کی مراد ظاہر اور واضح ہے اور مجاز متعارف کی مراد چونکہ ظاہر ہوتی ہے اسلئے مجاز متعارف صریح ہوگا، اور غیر متعارف کی مراد چونکہ پوشیدہ ہوتی ہے اسلئے مجاز غیر متعارف کنایہ ہوگا۔

مصنفؒ نے کنایہ کی مثال میں الفاظ ضمیر کا ذکر کیا ہے الفاظ ضمیر سے مراد ضمیر غائب جیسے ہو ضمیر مخاطب جیسے انت اور ضمیر متکلم جیسے انا ہے کیونکہ ان تمام کو اسی لئے وضع کیا گیا ہے تا کہ متکلم ان کو استتار اور خفاء کے طور پر استعمال کرسکے مثلاً اگر متکلم زید کے نام کی صراحت نہ کرنا چاہے تو وہ ھو کہدے گا چونکہ ضمائر میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے اسی لئے رسول اکرم ﷺ نے اس شخص پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا جس نے رسول اللہ ﷺ کے دروازے پر دستک دی، پھر جب آپ نے پوچھا کہ تم کون ہو تو اس نے کہا انا اللہ کے رسول میں ہوں، آپ ﷺ نے خفگی کے لب ولہجہ میں فرمایا انا انا یعنی انا انا کیا ہے تم کو اپنا نام ذکر کرنا چاہئے تا کہ میں سمجھ سکوں کہ آنیوالا کون ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ ضمائر کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے، لیکن یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ نحویوں کے نزدیک ضمیر اعرف المعارف ہوتی ہے یعنی ضمیر میں سب سے زیادہ تعریف ہوتی

Marfat.com

ہے پس جب ضمیر اعرف المعارف ہے تو ضمیر کنایہ کیسے ہوسکتی ہے کیونکہ کنایہ میں ابہام کا ہونا ضروری ہے اسکا جواب یہ ہے کہ ضمیر کا اعرف المعارف ہونا اسکے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے اسلئے کہ اسکا اعرف المعاف ہونا اور بات ہے یعنی ضمیر کے اعرف المعارف ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ ضمیر سے بذاتہ کسی غیر معین چیز کا ارادہ کرنا درست نہیں ہوگا، اسکے برخلاف دوسرے معارف کے ان سے غیر معین چیز کا ارادہ کرنا درست ہے۔

بہرحال اعرف المعارف ہونے کے باوجود ضمیر میں ایک گونہ ابہام ہوسکتا ہے اور جب اس میں ابہام ہوسکتا ہے تو ضمیر بلاشبہ کنایہ کی مثال ہوگی، شارح کہتے ہیں کہ بظاہر ضمیر کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے، اور رہا کنایہ مجازیہ تو اس کو اگرچہ مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن ہر مجاز غیر متعارف کنایہ مجازیہ کی مثال واقع ہوگا۔

وَحُكْمُهَا اَنْ لَا يَجِبَ الْعَمَلُ بِهَا اِلَّا بِالنِّيَّةِ اَىْ بِنِيَّةِ الْمُتَكَلِّمِ لِكَوْنِهَا مُسْتَتِرَةَ الْمُرَادِ فَلَا يَطْلُقُ فِىْ اَنْتِ بَائِنٌ مَا لَمْ يَنْوِ نِيَّتَهُ اَوْ لَمْ يَكُنْ شَىْءٌ قَائِمًا مَقَامَهَا كَدَلَالَةِ الْغَضَبِ اَوْ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ.

ترجمہ:۔اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر بغیر متکلم کی نیت کے عمل کرنا واجب نہ ہو کیونکہ کنایہ.....مستترۃ المراد ہوتا ہے پس انت بائن میں طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ متکلم طلاق کی نیت نہ کرلے یا کوئی ایسی چیز نہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو جیسے حالت غضب کی دلالت یا مذاکرہ طلاق کی دلالت۔

تشریح:۔مصنف نے فرمایا کہ کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر بغیر نیت عمل کرنا واجب نہ ہو یعنی لفظ کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہوگا جب کہ متکلم اس کی نیت کرے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے لہذا اس کو واضح اور واجب العمل کرنے کیلئے متکلم کی طرف سے نیت کا پایا جانا ضروری ہے اور اگر نیت نہ ہو تو اسکے قائم مقام کوئی چیز ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی دلھن سے انت بائن کہا تو محض اس کے تکلم سے طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ یا تو شوہر طلاق کی نیت کرے یا کوئی اس کا قائمقام موجود ہو مثلاً غضب یا مذاکرہ طلاق کی دلالت، پس نیت اور دلالت میں سے اگر کوئی چیز موجود ہوئی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَكِنَايَاتُ الطَّلَاقِ سُمِّيَتْ بِهَا مَجَازًا حَتّٰى كَانَتْ بَوَائِنَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اَنَّ الْكِنَايَةَ مَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ وَالْحَالُ اَنَّ اَلْفَاظَ الطَّلَاقِ الْبَائِنِ مِثْلُ قَوْلِهِ اَنْتِ بَائِنٌ وَبَتَّةٌ وَبَتْلَةٌ وَحَرَامٌ وَنَحْوُهَا كُلُّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِىْ وَاسْتُعْمِلَتْ فِيْهَا صَرَاحَةً فَكَيْفَ تُسَمُّوْنَهَا كِنَايَةً فَاَجَابَ بِاَنْ تَسْمِيَتَهَا كِنَايَةً اِنَّمَا هِىَ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ لِاَنَّ مَعْنٰى كُلِّ وَاحِدٍ مَعْلُوْمٌ لَا اِبْهَامَ فِيْهِ اِذْ مَعْنَى الْبَائِنِ وَاضِحٌ لٰكِنَّ لَا يُعْلَمُ مِنْ اَىِّ شَىْءٍ بَائِنٌ اَمِنَ الزَّوْجِ اَوْ مِنَ الْعَشِيْرَةِ اَوْ مِنَ الْمَالِ اَوِ الْجَمَالِ فَاِذَا نَوٰى اَنَّهَا بَائِنٌ عَنْ زَوَالِ الْاِبْهَامُ فَكَانَ عَامِلًا بِمُوْجَبِهِ وَلِذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا وَلَوْ كَانَتْ كِنَايَاتٌ حَقِيْقَةً لَكَانَتْ مِنْ قَبِيْلِ اَنْ يُّذْكَرَ اَنْتِ بَائِنٌ وَيُرَادُ بِهِ اَنْتِ طَالِقٌ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِىُّ.

Marfat.com

ترجمہ:۔اور کنایات طلاق کو مجازاً کنایات سے موسوم کیا گیا ہے یہاں تک وہ بوائن ہو گئے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالانکہ طلاق بائن کے الفاظ مثلاً انت بائن، بتۃ، بتلۃ، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے الفاظ ہیں جن کے معانی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً مستعمل ہیں پھر تم ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ کیسے موسوم کرتے ہو، پس مصنف نے جواب میں فرمایا کہ ان الفاظ کا کنایہ نام رکھنا بطریق مجاز ہے کیوں کہ ہر ایک کے معنی معلوم ہے اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے، اس لئے کہ بائن کے معنی واضح ہیں۔لیکن یہ معلوم نہیں کہ کون سی چیز سے بائن (جدا) ہے آیا شوہر سے جدا ہے خاندان سے یا مال یا جمال سے۔

پس جب اس نے نیت کی کہ وہ مجھ سے بائن ہے تو ابہام دور ہو گیا، پس وہ اس لفظ کے موجب پر عامل ہوگا اسی وجہ سے ان الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور اگر کنایات حقیقی ہوتے تو وہ اس قبیل سے ہوتے کہ انت بائن ذکر کیا جاتا اور انت طالق مراد لیا جاتا اور طلاق رجعی واقع ہوتی۔

تشریح:۔اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ احناف نے کہا کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالانکہ طلاق بائن کے الفاظ مثلاً انت بائن بتۃ، بتلۃ حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں چنانچہ بائن، بینونت سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا ہونے کے ہیں، حرام، حرمت سے ماخوذ ہے جس کے معنی منع کرنے کے ہیں، البتۃ، البت سے ماخوذ ہے جس کے معنی کاٹنے کے ہیں اور بتلۃ، بتل سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا کرنے اور کاٹنے کے ہیں۔بہر حال ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً مستعمل ہیں، پس جب ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں مستعمل بھی ہیں تو ان الفاظ کو کنایات طلاق قرار دینا کیسے درست ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کو کنایہ سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے مثلاً لفظ بائن کے معنی یعنی جدا کرنا اور جدا ہونا بالکل واضح ہیں اس میں کوئی ابہام نہیں ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ عورت کس سے جدا ہے، آیا شوہر سے جدا ہے یا خاندان سے جدا ہے یا مال سے جدا ہے یا جمال سے جدا ہے، پس اس ابہام کیوجہ سے یہ الفاظ کنایات حقیقیہ کے مشابہ ہو گئے اور اس مشابہت کی وجہ سے ان الفاظ کو کنایات کہا جانے لگا۔

چنانچہ اگر شوہر نے یہ نیت کی کہ وہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہو جائے گا اور شوہر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہوگا اور جب شوہر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہوا تو اس لفظ سے طلاق بائن واقع ہوگی اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایات طلاق ہوتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ شوہر نے انت بائن بول کر کنایۃً انت طالق مراد لیا ہے اور انت طالق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا انت بائن سے طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے حالانکہ اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ الفاظ حقیقۃً کنایات نہیں ہیں بلکہ ان کو مجازاً کنایات قرار دیدیا گیا ہے۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ الْكِنَايَةَ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرًا لَا مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَإِنَّ

Marfat.com

الْبَائِنَ وَاِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَاضِحاً لٰكِنَّ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيَّ وَاضِحاً لٰكِنَّ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهٖ مُسْتَتِرٌ وَهُوَ اَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ الزَّوْجِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٌ حَقِيْقَةٌ وَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّهَا كِنَايَاتٌ عَلٰى مَذْهَبِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ فَاِنَّ الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ اَنْ يَّذْكُرَ لَفْظٌ وَ يُرَادُ بِهٖ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهٗ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهٖ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهٖ كَمَا فِيْ طَوِيْلِ النِّجَادِ يُرَادُ بِهٖ طَوِيْلُ النِّجَادُ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهٖ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهٖ الَّذِيْ هُوَ طَوِيْلُ الْقَامَةِ وَ هٰهُنَا كَذٰلِكَ فَاِنَّ بَائِناً مَحْمُوْلٌ عَلٰى مَعْنَاهُ لٰكِنْ لِيَنْتَقِلَ مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهٖ وَ هُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَةِ الْبَيْنُوْنَةِ عِنْدَ النِّيَّةِ وَ هُوَ اَيْضاً لَا يَخْلُوْ مِنْ خَدْشَةٍ فَتَاَمَّلْ.

ترجمہ:۔اوراس پراعتراض کیا گیا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کے مرادی معنی پوشیدہ ہوں نہ کہ اس کے لغوی معنی اور یہاں ایسا ہی ہے اسلئے کہ لفظ بائن اگر چہ اسکے لغوی معنی واضح ہیں لیکن اس کے مرادی معنی پوشیدہ ہیں اور وہ یہ ہے کہ وہ عورت شوہر سے جدا ہے، پس یہ الفاظ حقیقۃ کنایات ہوئے اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں علمائے اصول کے مذہب کے مطابق نہیں کیونکہ علمائے بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اسکے معنی موضوع لہ مراد ہوں اسکی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس سے اسکے ملزوم کی طرف بھی منتقل ہوتا ہے جیسے طویل النجاد میں کہ اس سے طول نجاد مراد ہے اسکی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اسکے ملزوم کی طرف منتقل ہوتا ہے اور ملزوم دراز قامت ہوتا ہے اور ایسا ہی یہاں ہے اسلئے کہ لفظ بائن اپنے معنی پر محمول ہے لیکن اس سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہوسکتا ہے اور وہ نیت کے وقت طلاق بائن ہے وہ بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے خوب غور کرلو۔

تشریح:۔اس عبارت میں سابقہ جواب پر ایک اعتراض کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ طلاق کے الفاظ کنایات کو کنایہ کے نام سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت غلط ہے کیوں کہ کنایہ اس کو کہتے ہیں جسکی مراد پوشیدہ ہو اور اس کے لغوی معنی پوشیدہ نہ ہوں اور یہاں بالکل ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن کے لغوی معنی جدا ہونا اگر چہ واضح ہیں لیکن اس کی مراد یعنی شوہر سے جدا ہونا متعدد احتمالات رکھنے کی وجہ سے پوشیدہ ہے، پس جب ان الفاظ پر کنایہ کی تعریف صادق آئی تو یہ الفاظ حقیقی کنایات ہوئے نہ کہ مجازی، اسی وجہ سے حضرات علماء نے فرمایا کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں نہ کہ علمائے اصول کے مذہب کے مطابق کیونکہ علمائے بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کے معنی موضوع لہ، مراد لئے جائیں لیکن معنی موضوع لہ، کا مراد لینا اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس معنی موضوع لہ سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہوتا ہے جیسے طویل النجاد میں اس کے معنی موضوع لہ یعنی پرتلے کا دراز ہونا مراد ہے لیکن پرتلے دراز ہونے کا مراد ہونا اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ملزوم یعنی دراز قامت کی طرف منتقل ہوتا ہے یہاں بھی ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن سے اس کے معنی موضوع لہ یعنی بینونت مراد ہے لیکن اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس سے اس کے ملزوم یعنی بوقت نیت صفت بینونت کیساتھ طلاق کی طرف منتقل ہوتا ہے حاصل یہ ہے کہ طلاق کے الفاظ

Marfat.com

کنایات علماء بیان کے مذہب کے مطابق حقیقی کنایہ ہیں اگر چہ یہ بھی خدشات سے خالی نہیں ہے، اور مجازی کنایہ نہیں ہیں جیسا کہ آپ نے جواب میں ذکر کیا ہے ہماری طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ الفاظ چونکہ بینونت عن الزوج سے کنایہ ہیں اسلئے ان الفاظ سے بینونت کا واقع ہونا لازم ہوگا ایسا نہیں کہ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں اور ان الفاظ کے معنی طلاق کے معنی ہیں پس جب یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں ہیں اور ان الفاظ کے معنی طلاق کے معنی نہیں ہیں تو ان الفاظ کا کنایات عن الطلاق نام رکھنا مجازاً ہوگا نہ کہ حقیقۃً ، الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان الفاظ کو کنایہ عن الطلاق کہنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت۔

اِلَّا اِعْتَدِّیْ وَاسْتَبْرِیْ رَحِمَکِ وَاَنْتِ وَاحِدَۃٌ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِہ حَتّٰی کَانَتْ بَوَائِنَ یَعْنِیْ اَنَّ اَلْفَاظَ الْکِنَایَاتِ کُلَّھَا بَوَائِنُ اِلَّا ھٰذِہِ الْاَلْفَاظُ الثَّلٰثَۃُ فَاِنَّھَا رَجْعِیَّۃٌ لِاَجْلِ وُجُوْدِ لَفْظِ الطَّلَاقِ فِیْھَا تَقْدِیْرًا اَمَّا فِیْ قَوْلِہ اِعْتَدِّیْ فَلِاَنَّہٗ یَحْتَمِلُ اِعْتِدَادَ نِعْمَۃِ اللّٰہِ عَلَیْھَا وَ یَحْتَمِلُ اِعْتِدَادَ الْحَیْضِ لِلْفَرَاغِ عَنِ الْعِدَّۃِ فَاِذَا نَوٰی ھٰذَا یَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِیُّ فَاِنْ کَانَتْ مَدْخُوْلًا بِھَا یَثْبُتُ الطَّلَاقُ اِقْتِضَاءً کَاَنَّہٗ قَالَ اِعْتَدِّیْ لِاَنِّیْ طَلَّقْتُکِ اَوْ طَلِّقِیْ ثُمَّ اِعْتَدِّیْ اَوْ کُوْنِیْ طَالِقًا ثُمَّ اِعْتَدِّیْ فَیَقَعُ الطَّلَاقُ وَ تَجِبُ الْعِدَّۃُ وَاِنْ کَانَتْ غَیْرَ مَدْخُوْلٍ بِھَا فَحِیْ لَا عِدَّۃَ عَلَیْھَا اَصْلًا فَیَجِبُ اَنْ یَّجْعَلَ قَوْلَہٗ اِعْتَدِّیْ مُسْتَعَارًا عَنْ قَوْلِہ کُوْنِیْ طَالِقًا اَوْ طَلِّقِیْ فَقَدْ ذَکَرَ الْمُسَبَّبُ وَ اُرِیْدَ بِہِ السَّبَبُ وَ ھُوَ جَائِزٌ اِذَا کَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ وَالْاِعْتِدَادُ فِی الْاَصْلِ وَ بِالذَّاتِ مُخْتَصٌّ بِالطَّلَاقِ لِاَنَّھَا مَا شُرِعَتْ اِلَّا لِتَعَرُّفِ بَرَاءَۃِ الرَّحِمِ وَ اَمَّا فِی الْاَمَۃِ اِذَا اُعْتِقَتْ فَاِنَّمَا شُرِعَ عَلَیْھَا الْعِدَّۃُ تَشْبِیْھًا بِالطَّلَاقِ وَ فِی الْمَوْتِ اِنَّمَا شُرِعَتْ لِاَجْلِ الْحِدَادِ فَلَا یَکُوْنُ فِی الْوَاقِعِ مِنَ الْعِدَّۃِ وَ لِذَا شُرِعَتْ بِالْاَشْھُرِ دُوْنَ الْحَیْضِ۔

ترجمہ :۔مگر عدت شمار کر، اپنے رحم کو پاک کر لے تو ایک ہے یہ قول حتی کانت بوائن سے استثناء ہے یعنی الفاظ کنایات کل کے کل بائن ہے مگر یہ تین الفاظ اس لئے کہ یہ تینوں الفاظ رجعی ہیں کیونکہ ان میں تقدیرا لفظ طلاق موجود ہے بہر حال اس کے قول اعتدی میں تو اس لئے کہ وہ نعمت الٰہی کے شمار کرنے کا احتمال رکھتا ہے اور عدت سے فارغ ہونے کیلئے حیض شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے، پس جب شوہر اسکی نیت کرے گا تو طلاق رجعی واقع ہوگی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو اقتضاء طلاق ثابت ہوگی گویا اس نے یوں کہا تو عدت میں بیٹھ جا کیونکہ میں نے تجھے طلاق دیدی ہے یا تو اپنے آپ کو طلاق دیدے پھر عدت میں بیٹھ، یا تو مطلقہ بن جا پھر عدت میں بیٹھ، لہذا طلاق واقع ہوگی اور عدت واجب ہوگی اور اگر وہ مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر بالکل عدت نہیں ہے چنانچہ اس صورت میں واجب ہوگا کہ اس کے قول اعتدی کو اس کے قول کونی طالقا یا طلقی سے مستعار قرار دیا جائے پس مسبب ذکر کیا گیا اور اس سے سبب کا ارادہ کیا گیا اور یہ جائز ہے بشرطیکہ مسبب، سبب کیساتھ مختص ہوا اور اعتداد بالذات اور بالاصل طلاق کیساتھ مختص ہے کیونکہ اسکو مشروع نہیں کیا گیا مگر برأت رحم معلوم کرنے کیلئے اور باندی میں جب وہ آزاد ہوگئی تو اس پر عدت کو مشرع کیا گیا ہے، طلاق کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ سے، اور موت میں اس کی مشروعیت صرف سوگ منانے کی وجہ سے ہے، لہذا یہ

Marfat.com

واقعی عدت نہ ہوگی اسی لئے اس کو مہینوں کیساتھ مشروع کیا گیا ہے نہ کہ حیض کیساتھ۔

تشریح:۔سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ کے، چنانچہ تین لفظ (اعتدی، استبرئی رحمک، انت واحدۃ) سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور ان الفاظ ثلٰثہ سے طلاق رجعی واقع ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان الفاظ ثلٰثہ میں لفظ طلاق تقدیراً موجود ہوتا ہے اور لفظ طلاق سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے ان تینوں الفاظ کے ذریعہ بھی طلاق رجعی واقع ہوگی مثلاً لفظ اعتدی میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ شوہر کہتا ہے کہ اللہ نے تجھ پر جو انعامات نازل کئے ہیں تو ان کو شمار کر، اور دوسرے احتمال یہ ہے کہ تو عدت سے فارغ ہونے کیلئے حیض کی مدت شمار کر، پس جب شوہر مذکورہ دو احتمالوں میں سے دوسرے احتمال کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیونکہ دو صورتیں ہیں یا تو وہ عورت مدخول بہا ہوگی اور یا غیر مدخول بہا ہوگی، اگر عورت مدخول بہا ہو تو طلاق اقتضاء ثابت ہوگی اوس طور پر کہ شوہر نے عورت کو عدت گزارنے کا حکم دیا ہے اور عدت بغیر طلاق کے واجب نہیں ہوتی ہے لہذا عدت گزارنے کے حکم کو صحیح کرنے کیلئے اس سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی گویا شوہر نے کہا اعتدی لانی طلقتک، تو عدت گزار کیوں کہ میں تجھ کو طلاق دے چکا یا طلقی ثم اعتدی تو اپنے آپ کو طلاق دے کر عدت گزار یا کوئی طالقا ثم اعتدی تو مطلق ہو جا پھر عدت گزار بہر حال تینوں صورتوں میں اعتدی سے پہلے یا بعد میں لفظ طلاق مقدر ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا لفظ اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہوگی، اور مدخول بہا عورت پر عدت واجب ہوگی اور اگر وہ عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر عدت بالکل واجب نہ ہوگی اور شوہر کا قول اعتدی اس کے قول کونی طالقا یا طلقی سے مستعار ہوگا یعنی اعتدی کا لفظ مجازاً کونی طالقا یا طلقی کے معنی میں مستعمل ہوگا رہی یہ بات کہ انت طالق اور انت مطلقۃ سے مستعار کیوں نہیں لیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں دونوں کا صیغہ مختلف ہے یعنی اعتدی، امر ہے اور انت طالق اور مطلقۃ خبر ہے اس اختلاف کیوجہ سے اعتدی کو انت طالق اور انت مطلقۃ سے مستعار نہیں لیا گیا بلکہ کونی طالقا یا طلقی جو امر ہے اس ۔سے مستعار لیا گیا ہے اور یہاں وجہ استعارہ یہ ہے کہ عدت مسبب ہے اور طلاق اس کا سبب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلٰثۃ قروء سے مفہوم ہوتا ہے پس مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا یا سبب بول کر مسبب مراد لینا یہ ہی استعارہ ہے اور مجاز ہے،

الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ اعتدی کو کونی طالقا یا طلقی کے معنی میں مستعار لیا گیا ہے اور کونی طالقا اور طلقی چونکہ صریح لفظ ہیں اور صریح لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسلئے یہاں لفظ اعتدی سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے مگر چونکہ غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے جو بھی طلاق واقع ہوتی ہے وہ بائنہ ہی ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی غیر مدخول بہا عورت بائنہ ہو جائے گی، یہاں دو اعتراض ہیں ایک تو یہ کہ طلاق قبل الدخول وجوب عدت کا سبب ہے لہذا شارح کا مطلقا طلاق کو عدت کا سبب قرار دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق فی الجملہ عدت کا سبب ہے یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ میں نفس سببیت معتبر ہے۔محل استعارہ میں سببیت کا ہونا ضرور نہیں ہے، پس یہاں محل استعارہ یعنی غیر مدخول بہا میں طلاق اگر چہ عدت کا سبب نہیں ہے لیکن بہر حال دوسری جگہ یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ کیلئے اتنا کافی ہے۔

Marfat.com

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مسبب کا استعارہ سبب کیلئے یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا یہاں عدت بول کر طلاق مراد لینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب خود شارحؒ نے دیا ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے، بشرطیکہ مسبب سبب کیساتھ خاص ہو اور یہاں ایسا ہی ہے اس لئے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کیساتھ خاص ہے بالذات غیر طلاق میں عدت نہیں پائی جاتی ہے البتہ طبعًا او شبہۂ غیر طلاق میں عدت پائی جاتی ہے اور عدت طلاق کیساتھ اس لئے خاص ہے کہ عدت کی مشروعیت صرف اس غرض سے ہوتی ہے تاکہ رحم کا پاک ہونا معلوم ہوجائے وامافی الامۃ اذا اعتقت ، سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ کسی کی منکوحہ باندی جب آزاد ہوجائے تو اس کو خیار عتق حاصل ہوتا ہے یعنی اسکو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے نکاح کو باقی رکھے یا ختم کردے چنانچہ اگر اس باندی نے اپنے آپ کو اختیار کرلیا اور نکاح کو ختم کردیا تو اس پر عدت واجب ہوجاتی ہے، اسی طرح جب شوہر کا انتقال ہوجائے تو اس پر بھی عدت واجب ہوجاتی ہے دیکھئے یہاں بغیر طلاق کے عدت پائی گئی ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ عدت طلاق کیلئے خاص نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کیساتھ خاص ہوتی ہے اور تبعا اور مشابہۂ غیر طلاق میں بھی عدت پائی جاسکتی ہے، چنانچہ معتقہ باندی پر جو عدت واجب کی گئی ہے وہ بالاصل اور بالذات واجب نہیں کی گئی ہے بلکہ خیار عتق کو طلاق کے مشابہ قرار دیکر عدت واجب کی گئی ہے اور موت کی صورت میں جو عدت واجب ہوتی ہے وہ برات رحم کو معلوم کرنے کیلئے واجب نہیں ہوگی، بلکہ سوگ منانے کی غرض سے واجب ہوتی ہے، لہذا یہ واقع میں عدت نہ ہوگی یہی وجہ ہے کہ عدت موت مہینوں کی صورت میں مشروع ہوتی ہے اور حیض کی صورت میں مشروع نہیں ہوئی۔

وَاَمَّا فِیْ قَوْلِهٖ اِسْتَبْرِئْ رَحِمَكِ فَلِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ طَلَبُ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ لِاَجْلِ الْوَلَدِ اَوْ لِنِكَاحِ زَوْجٍ اٰخَرَ فَاِذَا نَوٰى هٰذَا يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِیُّ فَاِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا فَكَاَنَّهٗ قَالَ كُوْنِیْ طَالِقًا ثُمَّ اِسْتَبْرِئْ رَحِمَكِ وَاِنْ لَّمْ تَكُنْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَكُوْنُ قَوْلُهٗ اِسْتَبْرِئْ رَحِمَكِ مُسْتَعَارًا مِنْ قَوْلِهٖ كُوْنِیْ طَالِقًا عَلٰی نَحْوِ كُلُّ مَا مَرَّ فِیْ اِعْتَدِّیْ وَ اَمَّا اَنْتِ وَاحِدَةٌ فَلِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنْتِ وَاحِدَةٌ عِنْدَ قَوْمِكِ اَوْ عِنْدِیْ فِی الْجَمَالِ اَوِ الْمَالِ وَ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً فَاِذَا نَوٰى هٰذَا فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِیُّ وَلِهٰذَا قَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّهٗ اِنْ قُرِئَ وَاحِدَةٌ بِالرَّفْعِ لَمْ تَطْلُقْ قَطُّ لِاَنَّ مَعْنَاهَا مُنْفَرِدَةٌ عَنْ قَوْمِكِ وَاِنْ قُرِئَ وَاحِدَةً بِالنَّصْبِ يَقَعُ الطَّلَاقُ الْبَتَّةَ لِاَنَّ مَعْنَاهَا اَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً وَاِنْ قُرِئَ بِالْوَقْفِ فَحِ يُحْتَاجُ اِلَی النِّيَّةِ فَاِنْ نَوٰى تَقَعُ عِنْدَالشَّافِعِیِّ وَلٰكِنَّ الْاَصَحَّ اَنْ لَا اِعْتِبَارَ لِلْاِعْرَابِ لِاَنَّ الْعَوَامَّ لَا يُمَيِّزُوْنَ عَنْ وُجُوْهِ الْاِعْرَابِ فَعَلٰی كُلِّ حَالٍ يَحْتَاجُ اِلَی النِّيَّةِ اَمَّا فِی الْوَقْفِ وَالنَّصْبِ فَظَاهِرٌ اَنَّهٗ يَصِحُّ مَعْنَی الطَّلَاقِ بِالنِّيَّةِ وَاَمَّا فِی الرَّفْعِ فَلِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنْتِ ذَاتُ طَلْقَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ حُذِفَ الْمُضَافُ وَ اُقِيْمَ الْمُضَافُ اِلَيْهِ مَقَامَهٗ.

ترجمہ:۔اور بہرحال اس کے قول استبری رحمک میں تو یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ برات رحم کی طلب بچہ کیلئے ہو یا دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے

Marfat.com

ہو، پس جب شوہر نے اس کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہو جائے گی پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو گویا شوہر نے کہا تو مطلقہ بن جا پھر اپنے رحم کی پاکی طلب کر، اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اسکا قول استبریٔ رحمک اس کے قول کونی طالقا سے بالکل اسی طرح مستعار ہوگا جیسا کہ اعتدی میں گزر چکا اور انت واحدۃ تو اسکا احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی ہوں تو اپنی قوم کے پاس یکتا اور لاثانی ہے یا تو میرے نزدیک خوبصورتی یا مال میں یکتا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں تو مطلقہ ہو ایک طلاق سے، پس جب اس کی نیت کریگا تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائیگی اسی وجہ سے بعض حضرات نے کہا کہ اگر واحدۃ رفع کی ساتھ پڑھا گیا تو ہرگز طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس کے معنی ہیں تو اپنی قوم میں یکتا ہے اور اگر نصب کیساتھ پڑھا گیا تو ضرور طلاق واقع ہوگی کیونکہ اسکے معنی ہیں تو مطلقہ ہو ایک طلاق سے، اور اگر گیا تو اس وقت یہ لفظ محتاج نیت ہوگا، پس اگر نیت کی تو ہمارے نزدیک رجعی واقع ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، لیکن اصح یہ ہے کہ اعراب کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ عوام اعراب کے طریقوں میں امتیاز نہیں کر پاتے، لہذا ہر حال میں نیت کی ضرورت ہے وقف اور نصب کی حالت میں تو ظاہر ہے کہ طلاق کے معنی نیت ہی سے صحیح ہوتے ہیں اور رفع کی حالت میں اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس کے معنی انت ذات طلقۃٍ واحدۃ کے ہوں، پھر مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہو۔

تشریح:۔ ان الفاظ ثلٰثہ میں جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے دوسرا لفظ استبری رحمک ہے کیونکہ اس لفظ میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ پاکی رحم کی طلب بچہ کیلئے ہو یعنی شوہر نے یہ کہا کہ تو حیض کے ذریعہ اپنا رحم پاک کرتا کہ اس کے بعد میں جماع کروں اور پھر بچہ پیدا ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے تو اپنا رحم پاک کر، یعنی میں تجھ کو طلاق دے چکا لہذا حیض کے ذریعہ رحم پاک کرتا کہ دوسرے کیساتھ نکاح کر سکے، پس جب شوہر نے اس دوسرے احتمال کی نیت کی تو اس سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔

چنانچہ اگر عورت مدخول بہا ہو تو تقدیری عبارت یہ ہوگی گویا شوہر نے یوں کہا ''کونی طالقا ثم استبریٔ رحمک'' اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو اس کا قول استبریٔ رحمک اس کے قول کونی طالقا سے مستعار ہوگا جیسا کہ اعتدی میں گزر چکا ہے اور لفظ طلاق سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے اس لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی، تیسرا لفظ انت واحدۃ ہے یہ لفظ بھی چند احتمالات رکھتا ہے چنانچہ ایک احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں انت واحدۃ عندقومک تو اپنی قوم کی نزدیک یکتا اور لاجواب ہے یا یہ معنی ہیں انت واحدۃ عندی فی الجمال اوالمال تو میرے نزدیک خوبصورتی یا مال میں یکتائے روزگار ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی ہوں انت طالق طلقۃ واحدۃ تو ایک طلاق سے مطلقہ ہو، پس جب شوہر دوسرے احتمال کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں طلاق لفظ صریح موجود ہے اور لفظ صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی انہیں احتمالات کی وجہ سے بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ اگر واحدۃ کو مرفوع پڑھا گیا تو عورت پر بالکل طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں معنی ہوں گے کہ تو حسن و جمال میں اپنی قوم میں منفرد اور اکیلی ہے، پس اس صورت میں اسکے حسن و جمال کا بیان ہوگا اور حسن و جمال کے بیان سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہذا اس سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر اسکو منصوب پڑھا گیا تو طلاق واقع ہو جائیگی، کیونکہ اس صورت میں معنی ہونگے انت طالق طلقۃ واحدۃ، پس واحدہ کا موصوف چونکہ صریح

Marfat.com

طلاق ہے اسلئے اس سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی اور اگر اس کلمہ کو وقف کیساتھ پڑھا گیا تو اس صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا چنانچہ اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی تو ہمارے نزدیک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اعراب کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ عوام وجوہ اعراب میں امتیاز نہیں کر پاتے لہٰذا رفع، نصب، وقف، ہر صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا، وقف اور نصب کی صورت میں نیت کیساتھ طلاق کے معنی کا صحیح ہونا تو ظاہر ہے اور رفع کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں انت ذات طلقۃ واحدۃ پھر مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا ہو، بہتر بات یہ تھی کہ شارح یوں فرماتے کہ مضاف (ذات) اور مضاف الیہ (طلقۃ) کو حذف کر کے مضاف الیہ کی صفت یعنی واحدۃ کو ان کے قائمقام کر دیا گیا یا یوں کہتے کہ مضاف (ذات) کو حذف کر کے مضاف الیہ (طلقۃ) کو اس کے قائم مقام کیا گیا پھر موصوف (طلقۃ) کو حذف کر کے صفت (واحدۃ) کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا۔

وَالْاَصْلُ فِی الْکَلَامِ الصَّرِیْحُ فَفِی الْکِنَایَۃِ ضَرْبُ قُصُوْرٍ لِاَنَّهَا تُحْتَاجُ اِلَی النِّیَّۃِ اَوْ دَلَالَۃِ الْحَالِ بِخِلَافِ الصَّرِیْحِ وَیَظْهَرُ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِیْمَا یُدْرَاُ بِالشُّبُهَاتِ وَهُوَ الْحُدُوْدُ وَالْکَفَّارَاتُ فَاِنَّهَا لَا تَثْبُتُ بِالْکِنَایَۃِ کَمَا اِذَا اَقَرَّ عَلٰی نَفْسِهٖ بِاَنِّیْ جَامَعْتُ فُلَانَۃَ جِمَاعًا حَرَامًا لَا یَجِبُ عَلَیْهِ حَدُّ الزِّنَا وَکَذَا اِذَا قَالَ لِاٰخَرَ جَامَعْتَ فُلَانَۃَ لَا یَجِبُ عَلَیْهِ حَدُّ الْقَذْفِ مَا لَمْ یَقُلْ نَکَحْتَهَا اَوْ زَنَیْتَ بِهَا وَکَذَا اِذَا قَالَ لِاٰخَرَ زَنَیْتَ فَقَالَ صَدَقْتَ حَدَّ الزِّنَا لِاَنَّهٗ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَاهُ صَدَقْتَ قَبْلَ ذٰلِکَ فَلِمَ کَذَبْتَ الْاٰنَ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْاٰخَرُ هُوَ کَمَا قُلْتَ یُحَدُّ هٰذَا الْمُصَدِّقُ حَدَّ الْقَذْفِ لِاَنَّ کَافَ التَّشْبِیْهِ یُوْجِبُ الْعُمُوْمَ فِیْ جَمِیْعِ مَا وُصِفَ بِهٖ فَبَطَلَ کَوْنُهٗ کِنَایَۃً۔

ترجمہ:۔اور کلام میں اصل صریح ہے کیونکہ کنایہ میں کسی قدر قصور ہے اسلئے کہ کنایہ صریح کے برعکس نیت یا دلالت حال کی طرف محتاج ہوتا ہے اور یہ فرق ان چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے جو شبہات سے دور کر دی جاتی ہیں اور وہ حدود و کفارات ہیں اسلئے کہ وہ کنایات سے ثابت نہیں ہوتے جیسا کہ جب کسی شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا کہ میں نے فلاں عورت سے حرام طریقہ پر جماع کیا ہے تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی اور اسی طرح جب کسی سے کہا تو نے فلاں عورت سے جماع کیا ہے تو اس پر حد قذف واجب نہ ہوگی جب تک کہ یہ نہ کہے تو نے اس سے بدکاری کی یا تو نے اس سے زنا کیا اور اسی طرح جب ایک شخص نے دوسرے سے کہا تو نے زنا کیا ہے اس نے جواب میں کہا تو نے سچ کہا تو حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا قول یہ احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی ہیں تو نے اس سے پہلے سچ کہا تھا پھر اس وقت کیوں جھوٹ بولا اس کے برخلاف جب کوئی شخص کسی مرد کو زنا کی تہمت لگائے پھر کوئی تیسرا کہے وہ ایسا ہی ہے جیسا تو نے کہا تو اس مصدق پر حد قذف جاری کی جائی گی اسلئے کہ کاف تشبیہ ان چیزوں میں عموم واجب کرتا ہے جو اس کے ساتھ متصف ہوتی ہے لہذا اس کا کنایہ ہونا باطل ہو گیا۔

تشریح:۔مصنفؒ نے صریح اور کنایہ کی تعریف اور ان کے حکم بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ کلام میں صریح اصل ہوتا ہے اور کنایہ خلاف اصل

Marfat.com

ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کنایہ کی صورت میں مقصود کلام یعنی افہام میں ایک گونہ قصور ہوتا ہے کیوں کہ کنایہ مقصود کلام کو ثابت کرنے میں نیت یا دلالت حال کا محتاج ہوتا ہے اور صریح ان چیزوں کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ صریح اور کنایہ کے درمیان فرق ان حدود و کفارات میں ظاہر ہو جائیگا جو شبہات کی وجہ سے دور ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ صریح کلام سے حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں اور کنایہ سے یہ چیزیں ثابت نہیں ہوتیں، مثلاً جب کسی شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا اور یہ کہا کہ میں نے فلاں عورت سے حرام طریقہ پر جماع کیا ہے تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی کیوں کہ حد زنا واجب ہوتی ہے زنا کا اقرار کرنے سے اور لفظ جامعت زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ جماع سے مباشرت فاحشہ (برہنہ ہو کر بغیر دخول کے مستی مارنا مراد ہو) پس جب یہ احتمال ہے تو لفظ جماع زنا کے معنی میں صریح نہ ہوا بلکہ کنایہ ہوا اور کنایہ سے حد زنا چونکہ ثابت نہیں ہوتی اسلئے لفظ جامعت کے ذریعہ اقرار کرنے سے حد زنا واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے کو مخاطب کر کے کہا جامعت فلانۃ، تو نے فلاں اجنبی عورت سے جماع کیا ہے تو اس قائل پر حد قذف واجب نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ نکتھا (تو نے بدکاری کی) یا زنیت بہا (تو نے اس سے زنا کیا) نہ کہے، کیوں کہ حد قذف زنا کی تہمت لگانے سے واجب ہوتی ہے اور لفظ جماع سابقہ احتمال کی وجہ سے زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ کنائی ہے لہذا اس لفظ کے ذریعہ تہمت لگانے سے حد قذف واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو مخاطب کر کے لہا زنیت تو نے زنا کیا ہے مخاطب نے کہا صدقت تو نے سچ کہا تو اس صورت میں بھی مخاطب پر حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ لفظ صدقت میں جہاں یہ احتمال ہے کہ متکلم نے زنیت سچ کہا یعنی واقعی میں نے زنا کیا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی احتمال ہے کہ مخاطب نے متکلم سے یہ کہا ہو کہ تو اس سے پہلے تو بڑا سچ بولتا تھا لیکن اب کیا ہو گیا کہ تو جھوٹ بولنے لگا اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ مخاطب کی طرف سے زنا کا اعتراف نہیں ہوگا بلکہ اس کی تردید ہوگی۔

الغرض اس صورت میں بھی چونکہ صریح لفظ سے زنا کا اقرار نہیں کیا گیا اسلئے حد زنا واجب نہ ہوگی ہاں اگر ایک شخص مثلاً حامد نے دوسرے شخص مثلاً خالد کو زنا کی تہمت لگائی پھر تیسرے شخص مثلاً شاہد نے قاذف کی تصدیق کرتے ہوئے کہا ''ہو کما قلت'' وہ ایسا ہی ہے جیسا تو نے کہا تو اس صورت میں اس مصدق یعنی شاہد پر حد قذف جاری کی جائے گی کیوں کہ کما قلت کا کاف تشبیہ کیلئے ہے ارکاف تشبیہ ان تمام چیزوں میں عموم پیدا کرتا ہے جو اس سے متصف ہوتی ہیں پس گویا شاہد نے یہ کہا کہ واقعی اس نے زنا کیا ہے اور تو نے جو کچھ کہا وہ بالکل صحیح ہے اور جب ایسا ہے تو اس کا کنایہ ہونا باطل ہو گیا اور صریح ہونا ثابت ہو گیا اور کلام صریح سے چونکہ حد قذف واجب ہو جاتی ہے اسلئے اس صورت میں بھی ''ھو کما قلت'' کہنے سے شاہد پر حد قذف واجب ہو جائے گی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِی التَّقْسِیْمِ الرَّابِعِ فَقَالَ وَاَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِیْقَ الْكَلَامُ لَهٗ اِنَّمَا عَدَّ الْاِسْتِدْلَالَ مِنْ اَقْسَامِ النَّظْمِ تَسَامُحًا لِاَنَّهٗ فِعْلُ الْمُسْتَدِلِّ وَالَّذِیْ هُوَ مِنْ اَقْسَامِ الْكِتَابِ هُوَ ذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ وَ مَا ثَبَتَ بِهٖ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ الْاِسْتِدْلَالُ هُوَ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْاَثَرِ اِلَی الْمُؤَثِّرِ اَوْ بِالْعَكْسِ وَالْاَخِیْرُ هُوَ الْمُرَادُ هٰهُنَا وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْاٰنِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ یَّكُوْنَ

Marfat.com

نَصًّا اَوْ ظَاهِرًا اَوْ مُفَسَّرًا اَوْ خَاصًّا وَهٰذَا الاِطْلَاقُ شَائِعٌ فِیْ عُرْفِ الْفُقَهَاءِ مِنْ غَيْرِ نَكِيْرٍ وَ لِذَا جَاءَ فِی التَّعْرِيْفِ بِقَوْلِهٖ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ دُوْنَ مَا سِيْقَ النَّصُّ لَهٗ وَالْعَمَلُ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ اَعْنِی الْاِسْتِنْبَاطَ دُوْنَ عَمَلِ الْجَوَارِحِ فَيَصِيْرُ حَاصِلُ الْمَعْنٰی وَ اَمَّا اِنْتِقَالُ الذِّهْنِ مِنْ عِبَارَةِ الْقُرْاٰنِ اِلَی الْحُكْمِ فَهُوَ اِسْتِنْبَاطُ الْمُجْتَهِدِ مِنْ ظَاهِرِ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ وَالْمُرَادُ مِنْ هٰذَا السَّوْقِ اَعَمُّ مِمَّا يَكُوْنُ فِیْ النَّصِّ فَاِنَّ السَّوْقَ فِی النَّصِّ مَا يَكُوْنُ مَقْصُوْدًا اَصْلِيًّا وَفِیْ عِبَارَةِ النَّصِّ مَا كَانَ مَقْصُوْدًا اَصْلِيًّا اَوْ لَا فَاِذَا تَمَسَّكَ اَحَدٌ لِاِبَاحَةِ النِّكَاحِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ كَانَ عِبَارَةَ النَّصِّ وَ اِنْ لَمْ يَكُنْ نَصًّا فِيْهِ بَلْ ظَاهِرًا بِخِلَافِ الْعَدَدِ فَاِنَّهٗ نَصٌّ فِيْهِ۔

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے تقسیم رابع کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا بہرحال استدلال بعبارت النص تو اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کیلئے کلام لایا گیا ہے مصنفؒ نے استدلال کو اقسام نظم میں تسامحاً شمار کیا ہے کیونکہ استدلال، مستدل کا فعل ہے اور جو چیز اقسام کتاب سے ہو وہ ذات عبارت نص ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم ثابت بعبارت النص ہے اور استدلال اثر سے موثر کی طرف یا اس کے برعکس منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے آخری معنی ہی مراد ہیں، اور نص عبارت قرآن کو کہتے ہیں عام اس سے کہ وہ نص ہو یا ظاہر ہو یا مفسر ہو یا خاص ہو اور یہ اطلاق فقہائے کرام کے عرف میں بلانکیر شائع وذائع ہے اسی وجہ سے تعریف میں ''ماسیق الکلام لہ'' آیا ہے ماسیق النص لہ آیا اور عمل سے مجتہد کا عمل مراد ہے یعنی اصول سے مسائل فرعیہ کا استنباط کرنا اعضائے جسمانی کا عمل مراد نہیں ہے، پس حاصل معنی یہ ہوگا عبارت قرآن سے حکم کی طرف ذہن کا منتقل ہونا یہ مجتہد کا ماسیق الکلام لہ کے ظاہر سے استنباط کرنا ہے اور اس سوق سے مراد عام ہے کہ وہ سوق نص میں ہو کیوں کہ جو سوق نص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے اور جو عبارت النص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی اور غیر اصلی دونوں کو شامل ہوتا ہے چنانچہ جب کوئی شخص اباحت نکاح کیلئے باری تعالیٰ کے قول فانکحوا ماطاب لکم سے استدلال کرے تو یہ قول عبارت النص ہوگا اگرچہ اباحت نکاح کے سلسلہ میں یہ قول نص نہیں ہے بلکہ ظاہر ہے برخلاف عدد کے کہ اس کے بارے میں یہ قول نص ہے۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ نے تقسیم رابع کو بیان فرمایا ہے اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارت النص (۲) استدلال باشارت النص (۳) ثابت بدلالۃ النص (۴) ثابت باقتضاالنص استدلال بعبارۃ النص یعنی عبارت قرآن دلیل میں پیش کرنا اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کیلئے کلام لایا گیا ہو انما عدالاستدلال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ استدلال کو نظم کے اقسام میں شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ استدلال کی دو قسمیں ہیں (۱) اثر سے موثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے دھواں دیکھ کر ذہن کا آگ کی طرف منتقل ہوجانا اسی کو استدلال من المعلول الی العلت کہتے ہیں اسلئے کہ اس مثال میں دھواں معلول ہے اور آگ اسکی علت ہے اور معلول سے علت پر استدلال کیا گیا ہے (۲) موثر سے اثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے آگ دیکھ کر ذہن کا دھویں کی طرف منتقل ہوجانا اسی کا نام استدلال من العلۃ الی المعلول ہے کیونکہ اس صورت میں علت یعنی آگ سے معلول یعنی دھویں پر استدلال کیا گیا ہے یہاں دوسری قسم مراد ہے اسلئے کہ مجتہد کا مقصود

Marfat.com

ادلہ کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنا ہے اور یہ بات موثر یعنی دلیل سے اثر یعنی حکم کی طرف منتقل ہونے سے حاصل ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہاں استدلال کی دوسری قسم مراد ہے اور یہ مجتہد کا فعل ہے اور مجتہد کا فعل اقسام نظم میں سے نہیں ہے لہذا استدلال کو اقسام نظم میں شمار کرنا کیسے درست ہوگا اسی کو شارح نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے کہ مصنفؒ نے استدلال کو اقسام نظم میں تسامحاً شمار کیا ہے کیونکہ استدلال مجتہد کا فعل ہے اور وہ جو کتاب اللہ کے اقسام میں سے ہے وہ ذات عبارت النص ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم ہے جو عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے اور استدلال، اثر سے موثر کی طرف یا موثر سے اثر کیطرف منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے دوسرے معنی ہی مراد ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے استدلال کو مجازاً اقسام نظم میں شمار کیا ہے کیونکہ تقسیم رابع کی اقسام کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنے کیلئے استدلال نظم پر موقوف ہے۔

پس چونکہ مجتہد کا فعل بھی نظم کی طرف راجع ہے اس لئے اسکو مجاز انظم کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو ظاہر کی قسم ہوتا ہے بلکہ اس سے مراد عبارت قرآن اور لفظ قرآن ہے وہ لفظ قرآن خواہ نص کی صورت میں ہو خواہ ظاہر کی صورت میں ہو خواہ مفسر کی صورت میں ہو خواہ خاص کی صورت میں ہو، اور نص کا اطلاق لفظ قرآن پر فقہاء کی اصلاح میں شائع اور ذائع ہے اسپر کسی نے نکیر نہیں کی ہے چونکہ نص سے مراد لفظ قرآن ہے اسی لئے تعریف میں ماسیق الکلام لہ کہا گیا ہے اور ماسیق النص لہ نہیں کہا گیا ہے عمل سے مراد مجتہد کا عمل ہے یعنی اصول شریعہ سے مسائل فرعیہ کا استنباط کرنا اعضائے جسمانی کا عمل مراد نہیں ہے اب تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ لفظ قرآن سے حکم کی طرف ذہن کا منتقل ہونا وہ ماسیق الکلام لہ کے لفظ سے استنباط کرنے کا نام ہے شارح کہتے ہیں کہ ماسیق الکلام لہ میں جو سوق ہے یہ اس سے عام ہے جو نص میں ہوتا ہے کیوں کہ نص میں جو سوق ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے اور عبارت النص میں جو سوق ہے وہ صرف مقصود ہوتا ہے خواہ اصلی ہو خواہ غیر اصلی ہو، مثلاً اگر کسی نے نکاح کی اباحت پر باری تعالیٰ کے قول فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع سے استدلال کیا تو یہ قول عبارت النص کہلائے گا کیوں کہ اس قول سے اباحت نکاح کو بیان کرنا اگر چہ مقصود اصلی نہیں ہے لیکن بہر حال مقصود ہے اور یہ قول اباحت نکاح کے سلسلہ میں نص نہیں ہوگا بلکہ ظاہر ہوگا کیونکہ اس قول سے اباحت نکاح کو بیان کرنا مقصود اصلی نہیں ہے حالانکہ نص میں سوق کا مقصود اصلی ہونا ضروری ہے ہاں اس قول کے ذریعہ عدد نساء کو بیان کرنا چونکہ مقصود اصلی ہے اس لئے یہ قول عدد کے سلسلہ میں نص ہوگا۔

وَ اَمَّا الْاِسْتِدْلَال بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَل بِمَا ثَبَتَ بِنَظْمِهٖ لُغَةً لٰكِنَّهٗ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَ لَا سِيْقَ لَهٗ النَّصُّ وَ لَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَقَوْلُهٗ بِنَظْمِهٖ شَامِلٌ لِلْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَ لٰكِنْ تَخْرُجُ بِهٖ دَلَالَةُ النَّصِّ لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِثَابِتٍ بِالنَّظْمِ بَلْ بِمَعْنَى النَّظْمِ وَ قَوْلُهٗ لُغَةً يَخْرُجُ بِهِ الْمُقْتَضٰى لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِثَابِتٍ لُغَةً بَلْ شَرْعًا اَوْ عَقْلًا وَ قَوْلُهٗ لٰكِنَّهٗ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَلَا سِيْقَ لَهُ النَّصُّ تَخْرُجُ بِهِ الْعِبَارَةُ لِاَنَّهَا مَقْصُوْدَةٌ وَ مَسُوْقَةٌ وَ قَوْلُهٗ لَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ زِيَادَةُ تَاكِيْدٍ فِيْ اِخْرَاجِ الْعِبَارَةِ وَ تَوْضِيْحٌ لِلتَّعْرِيْفِ وَ اِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا اِلَيْهِ يَعْنِيْ اَنَّهٗ ظَاهِرٌ مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ كَمَا اِذَا رَاَى اِنْسَانٌ اِنْسَانًا بِقَصْدِ نَظْرِهٖ وَ مَعَ

Marfat.com

ذٰلِکَ یَرٰی مَنْ کَانَ عَنْ یَمِیْنِہٖ وَشِمَالِہٖ بِمُؤْقِ عَیْنِہٖ مِنْ غَیْرِ الْتِفَاتٍ وَقَصْدٍ فَالْاَوَّلُ بِمَنْزِلَۃِ الْعِبَارَۃِ وَالثَّانِیْ بِمَنْزِلَۃِ الْاِشَارَۃِ کَقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَ عَلَی الْمَوْلُوْدِ لَہٗ رِزْقُھُنَّ وَکِسْوَتُھُنَّ مِثَالٌ لِلْعِبَارَۃِ الْاِشَارَۃِ مَعًا وَضَمِیْرُھُنَّ رَاجِعٌ اِلَی الْوَالِدَاتِ الْمَذْکُوْرَۃِ وَقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ اَوْلَادَھُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ فَاِنْ کَانَ الْمُرَادُ بِہٖ اِیْجَابَ نَفَقَتِھَا وَکِسْوَتِھَا لِاَجْلِ اَنَّھَا زَوْجَتُہٗ وَ مَنْکُوْحَتُہٗ فَلَا مُضَایَقَۃَ فِیْہِ وَ اِنْ کَانَ لِاَجْلِ اَنَّھَا مُرْضِعَۃٌ لِوَلَدِہٖ یَحْمِلُ عَلٰی اَنَّھُنَّ مُطَلَّقَاتٌ مُنْقَضِیَتُہٗ عِدَّتُھُنَّ وَ عَلٰی کُلِّ تَقْدِیْرٍ سِیْقَ لِاِثْبَاتِ النَّفَقَۃِ وَفِیْہِ اِشَارَۃٌ اِلٰی اَنَّ النَّسَبَ اِلَی الْاٰبَاءِ لِاَنَّ الْمَعْنٰی وَ عَلَی الَّذِیْ وُلِدَ الْوَلَدُ لِاَجْلِہٖ رِزْقُ الْوَالِدَاتِ وَ کِسْوَتُھُنَّ فَالنِّسْبَۃُ اِلَیْہِ بِلَامِ الْاِخْتِصَاصِ یُعْرَفُ بِہٖ اَنَّ الْاَبَ ھُوَ الَّذِیْ اُخْتُصَّ بِھٰذِہِ النِّسْبَۃِ بِخِلَافِ لَفْظِ الْوَالِدِ وَالْاَبِ فَاِنَّہٗ لَا یَدُلُّ عَلٰی ھٰذَا الْمَعْنٰی اِذْ لَیْسَ فِیْہِ لَامُ الْاِخْتِصَاصِ وَکَذَا یُشِیْرُ ھٰذَا اِلٰی اَنَّ لِلْاَبِ حَقَّ التَّمَلُّکِ فِیْ مَالِ وَلَدِہٖ عِنْدَ الْحَاجَۃِ لِاَنَّہٗ مَمْلُوْکَۃٌ وَ اِلٰی اَنَّہٗ لَا یُشَارِکُ الْوَالِدَ اَحَدٌ فِیْ نَفَقَۃِ وَلَدٍ کَمَا لَا یُشَارِکُہٗ فِیْ ھٰذِہِ النِّسْبَۃِ اَحَدٌ عَلٰی مَا فَصَّلْنَا کُلَّ ذٰلِکَ فِی التَّفْسِیْرِ الْاَحْمَدِیْ۔

ترجمہ:۔اور استدلال باشارت النص وہ اس چیز پر عمل کرنا ہے جو نظم قرآن سے لغۃً ثابت ہو لیکن وہ چیز مقصود نہ ہو اور نہ اس کیلئے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو، پس ماتن کا قول بنظمہ عبارت اور اشارت دونوں کو شامل ہے لیکن اس سے دلالت النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ نظم سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ معنی نظم سے ثابت ہوتی ہے اور اس کا قول لغۃً اس سے مقتضی خارج ہو جاتا ہے کیوں وہ لغۃً ثابت نہیں ہوتا بلکہ شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول لکنہ غیر مقصود ولا سیق لہ، النص خارج ہو جاتی ہے کیونکہ وہ مقصود ہوتی ہے اور اس کے لئے نص لائی جاتی ہے اور اس کا قول لیس بظاہر من کل وجہ عبارت النص کو خارج کرنے میں زیادتی تاکید ہے اور تعریف کی توضیح ہے اگر چہ اس کی ضرورت نہ تھی یعنی وہ من وجہ ظاہر ہے نہ کہ من وجہ، جیسے جب ایک انسان نے دوسرے انسان کو اپنی سیدھی نظر سے دیکھا اور اس کیساتھ بغیر التفات اور بغیر قصد کے اپنے گوشہ چشم سے دائیں اور بائیں طرف کے لوگوں کو بھی دیکھتا ہے تو اول عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور ثانی، اشارت النص کے مرتبہ میں ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتھن، عبارت النص اور اشارت النص دونوں کی مثال ہے اور ھن ضمیر والدات کی طرف راجع ہے جو باری تعالیٰ کے قول والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین میں مذکور ہے پس اگر اس سے مراد اس کے نفقہ اور کسوہ کو واجب کرنا ہے اس بناء پر کہ وہ اس کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر اس بناء پر کہ وہ اس بچے کی مرضعہ ہے تو اس کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ والدات ایسی مطلقہ ہیں جن کی عدت گزر چکی ہے ہر صورت میں اس قول کو اثبات نفقہ کیلئے لایا گیا ہے اور اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ نسب آباء ہی کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ آیت کریمہ کے یہ معنی ہیں اور اس شخص پر جس کے لئے بچہ جنا گیا ہے والدات کا رزق اور ان کا کپڑا ہے پس لام اختصاص کیساتھ مولود لہ کیطرف نسبت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باپ ہی اس نسبت کیساتھ

Marfat.com

مخصوص ہے برخلاف لفظ والد اور لفظ اب کے کیوں کہ ان میں سے کوئی بھی اس معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے کہ ان میں سے کسی میں لام اختصاص نہیں ہے اور اسی طرح یہ اس بات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ ضرورت کے وقت باپ کیلئے اس کے بچہ کے مال میں مالک ہونے کا حق ہے کیوں کہ بچہ اس کا مملوک ہے اور اس طرف بھی مشیر ہے کہ کوئی شخص بھی والد کا اس کے بچہ کے نفقہ میں شریک نہیں ہے جیسا کہ کوئی شخص اس نسبت میں اسکا شریک نہیں ہے ہم نے یہ سب باتیں تفصیل کیساتھ تفسیر احمدی میں ذکر کردی ہیں۔

تشریح :۔ تقسیم رابع کی دوسری قسم استدلال باشارت النص ہے اور استدلال باشارت النص یعنی اشارۃ نص کو دلیل بنانا یہ ہے کہ جو چیز نص اور قرآن کے لفظ سے لغۃً ثابت اور مفہوم ہوا سپر عمل کیا جائے لیکن وہ ماثبت بنظم النص لغۃ مقصود نہ ہو اور نہ اس کیلئے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو فوائد قیود بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ مصنف کا قول بنظم عبارت النص اور اشارت النص دونوں کو شامل ہے کیونکہ دونوں میں ماثبت بنظم النص پر عمل ہوتا ہے البتہ اس لفظ سے دلالت النص خارج ہو جاتی ہے کیونکہ دلالت النص کا ثبوت نظم سے نہیں ہوتا ہے بلکہ معنی نظم سے ہوتا ہے اور لغۃ کی قید سے اقتضاء النص خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اقتضاء النص لغۃً ثابت نہیں ہوتا ہے اور ولئکہ غیر مقصود ولاسیق لہ، النص کی قید سے عبارت النص خارج ہو جاتا ہے کیونکہ عبارت النص مقصود بھی ہوتی ہے اور نص اس کیلئے لائی بھی جاتی ہے اور لیس بظاہر من کل وجہ کی قید عبارت النص کو خارج کرنے کیلئے مزید تاکید اور توضیح کیلئے ذکر کردی گئی ہے۔ اگر چہ اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی، مطلب یہ ہے کہ ماثبت بنظم النص لغۃ یعنی اشارت النص من وجہ ظاہر ہوتا ہے اور من وجہ ظاہر نہیں ہوتا اور رہا عبارت النص تو وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔

شارح نے عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال حسیات میں یہ ذکر فرمائی ہے کہ ایک آدمی نے بالقصد اور بالارادہ سیدھی نظر سے دوسرے آدمی کو دیکھا اس کیساتھ ساتھ بلا ارادہ گوشہ چشم سے دائیں اور بائیں طرف کے لوگ بھی نظر آ گئے تو اول یعنی بالارادہ دیکھنا عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور ثانی یعنی بلا ارادہ نظر آجانا اشارۃ النص کے مرتبہ میں ہے۔

مصنف نے احکام میں ان دونوں کی مثال میں باری تعالیٰ کا یہ قول ذکر کیا ہے وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن یعنی والدات کا نفقہ اور کسوہ مولود لہ، یعنی باپ پر واجب ہے آیت میں ھن ضمیر اس والدات کیطرف راجع ہے جو باری تعالیٰ کے قول والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین میں مذکور ہے شارح نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ اگر اس قول میں مرد پر عورت کے نفقہ اور کسوہ کو واجب کرنا مراد اسلئے ہو کہ یہ اس کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ مرد پر اسکی بیوی کا نفقہ اور کسوہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور اگر اس سے مرد پر عورت کے نفقہ اور کسوہ کو واجب کرنا مراد اسلئے ہو کہ وہ عورت اس کے بچہ کی انا اور دودھ پلانے والی ہے تو اس قول کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ عورتیں مطلقہ ہیں ان کی عدت گزر چکی ہے شوہر نے انکو اپنے بچہ کے دودھ پلانے کیلئے اجرت پر لیا ہے بہر حال والدات کا نفقہ اور کسوہ بیوی ہو نیکی وجہ سے ہو دونوں صورتوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول اثبات نفقہ کیلئے لایا گیا ہے، پس اثبات نفقہ کے سلسلہ میں یہ آیت عبارت النص کے طور پر ہوگی اور اس آیت کے ذریعہ بطریق اشارۃ النص یہ بات بھی ثابت ہے کہ اولاد کا نسب آباء کی طرف منسوب ہوتا ہے کیونکہ آیت کے معنی ہیں وعلی الذی ولد الولد، لاجلہ رزق الوالدات وکسوتھن، یعنی اس شخص پر جس کے لئے بچہ جنا گیا ہے یعنی باپ اس پر جننے والی کو کھلانا اور پہنانا واجب ہے

Marfat.com

اس آیت میں مولودلہ کیطرف نسبت لام اختصاص کے ذریعہ کی گئی ہے چنانچہ کہا گیا مولودلہ یعنی جس کیلئے جنا گیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باپ ہی اس نسبت کیساتھ مخصوص ہے اور نسب باپ ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے برخلاف لفظ والد چنانچہ باپ اگر قریش عرب میں سے ہو اور ماں عجمی ہو تو بچہ کفارۃ اور امامت کبریٰ میں قریشی شمار ہوگا رہا یہ اعتراض کہ ولکم نصف ماترک ازواجکم ان لم یکن لھن ولد میں بواسطہ لام یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اولاد ماں کیلئے ہوتی ہے اور ماں ہی کی طرف نسب منسوب ہوتا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ آیت میں لھن کا لام۔ اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ ملابست کیلئے ہے کیونکہ ماں کیلئے بالاجماع نسب ثابت نہیں ہوتا اس آیت سے بطریق اشارت النص یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ والد ہوتے وقت باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے بچہ کے مال کا مالک اور متصرف ہو کیونکہ مولودلہ، کا لام ملک اسپر دلالت کرتا ہے کہ بچہ باپ کا مملوک ہے مگر چونکہ حقیقت میں بچہ باپ کا مملوک نہیں ہوتا اس لئے دلیل پر بقدر امکان عمل کرنے کیلئے اسکا اثر اسمیں باقی رکھا گیا کہ باپ بوقت ضرورت اسکے مال کا مالک ہو جائے البتہ ضرورت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کاملہ جیسے زندہ رہنے کیلئے مطعوم ومشروب کی ضرورت ایسی ضرورت میں باپ بلاضمان اپنے بچہ کے مال میں تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے (۲) ناقصہ جیسے بیٹے کی باندی سے جماع کر کے اسکو ام ولد بنانا، ایسی ضرورت میں باپ بیٹے کی جاریہ میں ضمان کیساتھ تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے اسی طرح اس آیت سے بطریق اشارت النص یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اولاد کے نفقہ میں باپ کا کوئی شریک نہیں ہوتا ہے کیونکہ جب نسب میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے تو اسکے حکم یعنی انفاق علی الاولاد میں بھی شریک نہیں ہوگا شارح نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ ساری باتیں تفصیل کیساتھ تفسیر احمدی میں مذکور ہیں زیادہ لگن ہو تو اس کا مطالعہ کیجئے۔

وَهُمَا سَوَاءٌ فِيْ اِيْجَابِ الْحُكْمِ اِلَّا اَنَّ الْاَوَّلَ اَحَقُّ عِنْدَالتَّعَارُضِ يَعْنِيْ اَنَّ كُلًّا مِنَ الْعِبَارَةِ وَ الْاِشَارَةِ قَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لٰكِنْ تُرَجَّحُ الْعِبَارَةُ عَلَى الْاِشَارَةِ وَقْتَ التَّعَارُضِ مِثَالُهٗ قَوْلُهٗ فِيْ حَقِّ النِّسَاءِ اَنَّهُنَّ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِيْنٍ قُلْنَ وَ مَا نُقْصَانُ عَقْلِنَا وَ دِيْنِنَا قَالَ اَلَيْسَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرِّجَالِ قُلْنَ بَلٰى قَالَ تَقْعُدُ اِحْدٰكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا فِيْ قَعْرِ بَيْتِهَا لَا تَصُوْمُ وَلَا تُصَلِّيْ قُلْنَ بَلٰى قَالَ فَذَالِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِيْنِهَا فَالْحَدِيْثُ وَ اِنْ كَانَ مَسُوْقًا لِنُقْصَانِ دِيْنِهِنَّ لٰكِنَّهٗ يُفْهَمُ مِنْهُ اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ اَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا لِاَنَّ لَفْظَ الشَّطْرِ مَوْضُوْعٌ لِلنِّصْفِ فِيْ اَصْلِ اللُّغَةِ وَ بِهٖ تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِيْ اَنَّ اَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا وَ لٰكِنَّهٗ مُعَارَضٌ بِمَا رُوِيَ اَنَّهٗ قَالَ اَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلٰثَةُ اَيَّامٍ وَ لَيَالِيْهِنَّ وَاَكْثَرُهٗ عَشَرَةُ اَيَّامٍ لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى فَرُجِّحَتْ عَلَى الْاِشَارَةِ۔

ترجمہ:۔اور وہ دونوں ایجاب حکم میں برابر ہیں مگر تعارض کیوقت اول زیادہ حقدار ہے یعنی عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جاتی ہے اس کی مثال رسول اکرم ﷺ کی وہ حدیث ہے جو عورتوں کے حق میں مروی ہے کہ عورتیں عقل اور دین دونوں اعتبار سے ناقص ہیں، عورتوں نے

Marfat.com

کہا کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا کیا عورتوں کی شہادۃ مردوں کی نصف شہادت کے برابر نہیں ہے، عورتوں نے کہا ہاں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم میں سے ہر ایک اپنے آدھے زمانہ تک اپنے گھر کے اندر نہیں بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے نہ نماز پڑھتی ہے، عورتوں نے کہا ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا یہ ان کے نقصان دین کی وجہ سے ہے پس حدیث اگر چہ ان کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے لائی گئی ہے لیکن اس سے اشارۃً یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیونکہ شطر کا لفظ لغت میں نصف کیلئے موضوع ہے اور اسی لفظ سے امام شافعیؒ نے اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے لیکن یہ اس کے معارض ہے جو مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ اقل مدت حیض باکرہ اور ثیبہ کے تین دن اور تین رات ہے اور اکثر مدت حیض دس دن ہے اسلئے کہ یہ اس معنی میں عبارت النص ہے لہذا اسکو اشارت پر ترجیح دی جائیگی،

تشریح :۔ مصنفؒ نے کہا کہ عبارت النص اور اشارت النص اثبات حکم قطعاً میں دونوں برابر ہیں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی دلالت کرتا ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان، تعارض واقع ہو جائے تو عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ عبارت النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ مقصود بھی ہوتی ہے اور کلام اس کیلئے لایا بھی جاتا ہے اسکے برخلاف جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے نہ وہ مقصود ہوتی ہے اور نہ اس کیلئے کلام لایا جاتا ہے گویا عبارت النص سے ثابت شدہ چیز اقوی ہے اور اشارت النص سے ثابت شدہ چیز غیر اقوی ہے اور اقوی کو غیر اقوی پر چونکہ ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح حاصل ہوگی اسکی مثال یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے عورتوں کے حق میں فرمایا ہے کہ وہ عقل اور دین دونوں اعتبار سے ناقص ہوتی ہیں عورتوں کے اس سوال کرنے پر کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے، صاحب شریعت ﷺ نے فرمایا کہ دیکھو عورتوں کی گواہی مردوں کی نصف گواہی کے برابر ہوتی ہے، یہ تو ان کی عقل کے ناقص ہونے کی علامت ہے اور زندگی میں آدھے زمانہ تک نماز، روزہ کی اہل نہیں رہتیں یہ انکے دین کے ناقص ہونے کی علامت ہے اس حدیث کے بارے میں اگر چہ امام بیہقی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث کتب حدیث میں موجود نہیں ہے اور ابن جوزی نے کہا کہ یہ حدیث غیر معروف ہے اور امام نوویؒ نے کہا کہ یہ حدیث باطل ہے لیکن بہر حال حدیث ہے اور یہ حدیث عورتوں کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے لائی گئی ہے یعنی عورتوں کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے یہ حدیث عبارت النص ہے اور اس حدیث سے بطریق اشارت النص یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہے کیونکہ حدیث میں شطر کا لفظ ہے جس کے معنی نصف کے ہیں امام شافعیؒ نے اسی لفظ سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہے لیکن یہ حدیث ایک دوسری حدیث کے معارض ہے جسمیں اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اقل الحیض للجارية البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیھن واکثرہ عشرة ایام۔ یہ دوسری حدیث عبارت النص کے طور پر دلالت کرتی ہے کہ اکثر مدت حیض دس یوم ہے۔

الحاصل حدیث اول سے اشارت النص کے طور پر اکثر مدت حیض کا پندرہ دن ہونا ثابت ہوا اور عبارت النص کے طور پر اکثر مدت حیض کا دس دن ہونا ثابت ہوا اور عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا جو چیز عبارت النص سے ثابت ہوتی ہے یعنی اکثر

Marfat.com

مدت حیض کا دس دن ہونا وہ راجح ہوگا اور جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے یعنی اکثر مدت حیض کا پندرہ دن ہونا وہ مرجوح ہے۔

وَلِلاِشَارَةِ عُمُوْم كَمَا لِلْعِبَارَةِ لِاَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا ثَابِتٌ بِنَفْسِ النَّظْمِ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا خَاصًّا وَ اَنْ يَّكُوْنَ عَامًّا مَخْصُوْصَ الْبَعْضِ وَغَيْرَهٗ وَمِثَالُ الْاِشَارَةِ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ يُّقْتَلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتٌ فَاِنَّهٗ سِيْقَ لِعُلُوِّ دَرَجَاتِ الشُّهَدَاءِ وَلٰكِنَّهٗ يُفْهَمُ مِنْهُ اِشَارَةً اَنْ لَا يُصَلّٰى عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ حَيٌّ وَالْحَيُّ لَا يُصَلّٰى عَلَيْهِ ثُمَّ خُصَّ مِنْهُ حَمْزَةُ فَاِنَّهٗ صُلِّيَ عَلَيْهِ سَبْعِيْنَ صَلٰوةً وَهٰذَا كُلُّهٗ عَلٰى رَاْيِ الشَّافِعِيِّ وَ اَمَّا عَلٰى رَاْيِنَا فَمِثَالُهٗ مَا قِيْلَ اِنَّهٗ خُصَّ مِنْ عُمُوْمِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ الْاٰيَةَ وَطْيُ الْاَبِ جَارِيَةَ وَلَدِهٖ فَاِنَّهٗ لَا يَحِلُّ حَتّٰى وَجَبَتْ عَلَيْهِ قِيْمَتُهَا عَلٰى مَا عُرِفَ.

ترجمہ:۔اور اشارت النص کیلئے بھی ایسا ہی عموم ہے جیسا کہ عبارت النص کیلئے ہے اس لئے کہ انمیں سے ہر ایک نفس نظم سے ثابت ہے پس ان دونوں میں سے ہر ایک خاص وعام مخصوص البعض وغیرہ ہونیکا احتمال رکھتا ہے اور اشارہ مخصوص البعض کی مثال باری تعالیٰ کا قول ولاتقولوالمن یقتل فی سبیل اللہ اموات ہے کیونکہ یہ کلام شہداء کی بلندی درجات کیلئے لایا گیا ہے لیکن اس سے اشارۃ یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اسپر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیوں کہ وہ زندہ ہے اور زندہ پر نماز نہیں پڑھی جاتی ہے پھر اس سے حضرت حمزہؓ کو خاص کرلیا گیا کیونکہ ان پر ستر بار نماز پڑھی گئی۔ یہ تمام باتیں امام شافعیؒ کے رائے کے مطابق ہیں اور بہر حال ہماری رائے کے مطابق انکی مثال وہی قول ہے۔ جو کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے قول وعلی المولود لہ، الآیۃ کے عموم سے باپ کے اپنے بچہ کی جاریہ سے وطی کرنے کو خاص کیا گیا ہے کیونکہ وطی حلال نہیں، یہاں تک کہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہوجائے۔

تشریح:۔مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اشارت النص کیلئے بھی اسی طرح عموم ہوتا ہے جیسا کہ عبارت النص کیلئے ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں نفس نظم سے ثابت ہوتے ہیں اور نظم کے عوارض میں سے عموم وخصوص ہیں لہذا ان دونوں میں خصوص کا احتمال بھی ہوگا اور عموم کا بھی پھر عموم میں مخصوص البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا اور غیر مخصوص البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا۔

قاضی ابوزید کہتے ہیں کہ جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے اس میں عموم جاری نہیں ہوتا کیونکہ عموم اسمیں ہوتا ہے جس کیلئے کلام لایا گیا ہو حالانکہ اشارت النص ایسا نہیں ہے، پس جب انکے نزدیک اشارت النص میں عموم جاری نہیں ہوگا تو اس میں تخصیص بھی جاری نہ ہوگی کیوں کہ تخصیص عموم ہی کی فرع ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر کوئی چیز اشارت النص سے ثابت ہو اور عام ہو اور پھر اس سے بعض افراد کو خاص کرلیا گیا ہو تو اس کی مثال باری تعالیٰ کا قول ہے جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کردیئے گئے ان کو مردہ مت کہو یہ آیت عبارت النص کے اعتبار سے شہداء کے بلند مرتبہ ہونے پر دلالۃ کرتی ہے لیکن اشارت النص کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شہید پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیونکہ قرآن حکیم نے شہید کو زندہ قرار دیا ہے اور زندہ آدمی پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی، لہذا شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی، بہر حال اشارت النص سے ثابت شدہ یہ

Marfat.com

حکم عام ہے لیکن اس سے سید الشہداء عم رسول حضرت امیر حمزہؓ کو خاص کرلیا گیا کیونکہ ان پر ستر بار نماز جنازہ پڑھی گئی ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض کی یہ مثال حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق ہوگی کیونکہ انکے نزدیک تلوار سے چونکہ شہید کے تمام گناہوں کو مٹادیا ہے اس لئے شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی اور احنافؒ کے نزدیک اسکی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول وعلی المولود لہ سے بطریق اشارت النص یہ بات ثابت ہے کہ باپ کو اپنے بیٹے کے جملہ مال میں مالک اور متصرف ہونیکا حق حاصل ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا لیکن اس سے بیٹے کی باندی کو خاص کرلیا گیا، لہذا باپ کو بیٹے کی باندی میں وطی کے ذریعہ تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، چنانچہ باپ کیلئے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا اسوقت تک حلال نہیں ہوگا جب تک کہ باپ پر اس باندی کی قیمت واجب نہ ہوجائے۔

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا عَدَلَ هٰهُنَا عَنْ طَرِيْقِ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْلَ اَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَالْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ لٰكِنَّ هٰذِهٖ مُسَامَحَةٌ قَدِيْمَةٌ مِنْ فَخْرِ الْاِسْلَامِ حَيْثُ يَذْكُرُ تَارَةً الْاِسْتِدْلَالَ وَالْوُقُوْفَ وَهُوَ فِعْلُ الْمُجْتَهِدِ وَ تَارَةً الْعِبَارَةَ وَالْاِشَارَةَ وَهُوَ مِنْ اَقْسَامِ النَّظْمِ حَقِيْقَةً وَتَارَةً الثَّابِتَ بِالْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَهُوَ مِنْ صِفَاتِ الْحُكْمِ وَلَا ضَيْرَ فِيْهِ بَعْدَ وُضُوْحِ الْمَقْصُوْدِ وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ خَرَجَتْ مِنْ قَوْلِهٖ بِمَعْنَى النَّصِّ الْعِبَارَةُ وَالْاِشَارَةُ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهٖ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيَّ الْمَوْضُوْعَ لَهٗ بَلْ مَعْنَاهُ الْاِلْتِزَامِيُّ كَالْاِيْلَامِ مِنَ التَّافِيْفِ وَقَوْلُهٗ لُغَةً تَمْيِيْزٌ عَنْ مَعْنَى النَّصِّ وَيَخْرُجُ بِهِ الْاِقْتِضَاءُ وَالْمَحْذُوْفُ لِاَنَّهُمَا ثَابِتَانِ شَرْعًا اَوْ عَقْلًا وَ قَوْلُهٗ لَا اِجْتِهَادًا تَاكِيْدٌ لِقَوْلِهٖ لُغَةً وَ فِيْهِ رَدٌّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ دَلَالَةَ النَّصِّ هُوَ الْقِيَاسُ لٰكِنَّهٗ خَفِيٌّ وَالدَّلَالَةُ جَلِيٌّ وَكَيْفَ يَكُوْنُ هٰذَا وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ لَا يَقِفُ عَلَيْهِ اِلَّا الْمُجْتَهِدُ وَالدَّلَالَةُ قَطْعِيَّةٌ يَعْرِفُهَا كُلُّ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ وَاَيْضًا كَانَتْ هِيَ مَشْرُوْعَةً قَبْلَ شَرْعِ الْقِيَاسِ وَلَا يُنْكِرُهَا مُنْكِرُ وَالْقِيَاسِ۔

ترجمہ:۔اور ثابت بدلالت النص وہ چیز ہے جو معنی نص سے لغۃً ثابت ہوتی ہے نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے، یہاں مصنفؒ نے عبارت النص اور اشارت النص کے طریقہ سے عدول کیا ہے اور مناسب یہ تھا کہ یوں فرماتے اما الاستدلال بدلالۃ النص فالعمل بما ثبت لیکن یہ فخر الاسلام کی پرانی مسامحت ہے۔ چنانچہ وہ کبھی ذکر کرتے ہیں الاستدلال والوقوف، حالانکہ یہ مجتہد کے فعل ہیں اور کبھی العبارت والاشارت حالانکہ یہ دونوں حقیقۃً اقسام نظم سے ہیں اور کبھی الثابت بالعبارت والاشارت حالانکہ یہ حکم کی صفات میں سے ہے اور مقصود کی وضاحت کے بعد اس میں کوئی نقصان نہیں ہے اور ہر صورت میں مصنف کے قول بمعنی النص سے عبارت النص اور اشارت النص دونوں خارج ہوگئیں اور مصنف کے قول معنی النص سے اس کے معنی، لغوی موضوع مراد نہیں ہیں بلکہ معنی التزامی مراد ہیں جیسے تافیف سے ایذا پہونچانا اور اس کا قول لغۃً معنی نص سے تمیز ہے اس قید سے اقتضاء اور محذوف خارج ہوجاتے ہیں کیونکہ یہ دونوں شرعا یا عقلا ثابت ہیں اور اس کا قول لا اجتہاداً اس کے قول لغۃً کی تاکید ہے اور اسمیں ان لوگوں کی تردید ہے جنکا خیال ہے کہ دلالۃ النص قیاس ہے لیکن خفی ہے اور دلالت جلی ہے اور یہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ قیاس ظنی ہے اس پر سوائے

Marfat.com

مجتہد کے کوئی مطلع نہیں ہوسکتا ہے اور دلالت قطعی ہے اس کو ہر وہ شخص جانتا ہے جو صاحب زبان ہو، نیز دلالت قیاس شرع ہونے سے پہلے مشروع ہوئی ہے اور منکرین قیاس بھی اس کا انکار نہیں کرتے ہیں۔

تشریح:۔ تقسیم رابع کی تیسری قسم بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ ثابت بدلالۃ النص وہ چیز ہے جو معنی نص سے لغۃً ثابت ہوتی ہے نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے۔

شارح نے فرمایا کہ مصنفؒ نے دلالۃ النص کی تعریف میں وہ انداز اختیار نہیں فرمایا جو انداز عبارت النص اور اشارت النص کی تعریفوں میں اختیار کیا ہے، عبارت النص اور اشارت النص کی تعریفوں کے نہج پر یہاں، بھی فاضل مصنف، کو یوں کہنا چاہئے تھا اما الاستدلال بدلالۃ النص فالعمل بما ثبت یعنی دلالت النص سے استدلال کا مطلب اس چیز پر عمل کرنا ہے جو معنی نص سے ثابت ہو۔

لیکن یہ علامہ فخر الاسلام کی پرانی مسامحت ہے چنانچہ وہ کبھی استدلال اور وقوف کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ مجتہد کے افعال ہیں اور کبھی عبارت اور اشارت کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ دونوں حقیقۃً اقسام نظم سے ہیں اور کبھی الثابت بالعبارت اور الثابت بالاشارت کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ حکم کی صفات کے قبیل سے ہیں مصنف بالمنار بھی چونکہ علامہ موصوف کے مقلد ہیں اس لئے وہ بھی ان کے نقش قدم پر چلتے ہیں اور اس طرح کی مسامحتوں کا ارتکاب کرتے ہیں لیکن مقصود کی وضاحت ہوجانے کے بعد اس طرز کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ تعریف میں بمعنی النص کی قید فصل اول ہے جس کے ذریعہ دلالت النص کی تعریف سے عبارت النص اور اشارت النص کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کا ثبوت نفس نظم سے ہوتا ہے نہ کہ معنی نص سے ولیس المراد بہ معناہ اللغوی الموضوع لہ، سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معنی نص کی قید کے ذریعہ عبارت النص اور اشارت النص کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں اسی چیز پر عمل ہوتا ہے جو چیز معنی نص سے لغۃً ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت النص اور اشارت النص میں معنی سے مراد وہی لغوی معنی ہے، جس کے لئے لفظ موضوع ہوتا ہے اور دلالت النص کی تعریف میں معنی سے معنی لغوی موضوع لہ، مراد نہیں ہے بلکہ اس کے معنی التزامی مراد ہیں جیسے باری تعالیٰ کے قول ''ولا تقل لھما اف'' میں تافیف سے ایلام اور رنج پہونچانے کے معنی مراد ہیں کیونکہ تافیف کے معنی موضوع لہ، کلمہ اُف، کیساتھ تکلم کرنے کے ہیں اور اسکے التزامی معنی ایلام اور رنج دینے کے ہیں جو ضرب اور شتم وغیرہ سب کو شامل ہے پس جب دونوں جگہ معنی سے الگ الگ معنی مراد ہیں تو دلالت النص کی تعریف میں بمعنی النص لغۃ کی قید لگا کر عبارت النص اور اشارت النص کو تعریف سے خارج کرنا درست ہوگا، تعریف میں بمعنی النص لغۃ کی قید معنی النص کی تمیز اور فصل ثانی ہے اس کے ذریعہ مقتضیٰ اور محذوف کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کا ثبوت شرعی یا عقلی ہوتا ہے نہ کہ لغوی، اب تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ دلالت النص وہ ہے جو ایسے معنی سے ثابت ہو جو نص کے لغوی معنی ہوں اجتہادی معنی نہ ہوں یعنی اس کا فہم اور اس پر عمل، قیاس اور اجتہاد پر موقوف نہ ہو بلکہ اس کو ہر اہل لغت جانتا اور پہچانتا ہو۔

Marfat.com

شارح کہتے ہیں کہ لا اجتہاداً کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ مصنف کے قول لغۃً کی تاکید ہے اور اس قید کے ذریعہ ان لوگوں پر رد کیا گیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ دلالت النص قیاس ہے لیکن قیاس خفی ہوتا ہے اور دلالت النص اس کی بہ نسبت قیاس جلی ہے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دلالت النص میں حکم کا ثبوت معنی لازم کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے چنانچہ یہاں ایک تو اصل ہوا جیسے تافیف اور ایک فرع ہوا جیسے ضرب دشتم اور ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ والدین کی اذیت یعنی جس طرح اذیت والدین کی وجہ سے کلمہ اُف کہنے سے منع کیا گیا ہے اسی طرح اذیت والدین کیوجہ سے ضرب وشتم بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

بہرحال جب یہاں اصل، فرع اور علت مشترکہ سب موجود ہیں تو قیاس کے معنی متحقق ہوگئے اور چونکہ یہ بات ظاہر بھی ہے اس لئے دلالت النص کا نام قیاس جلی تجویز کیا گیا ہے اور قیاس محض میں چونکہ ایک گونہ خفاء ہوتا ہے اس لئے قیاس کو قیاس خفی کہا جائے گا ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ دلالت النص کو قیاس قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ حالانکہ دلالت النص اور قیاس کے درمیان فرق کرنے پر چار باتیں دلالت کرتی ہیں۔

(۱) قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے اور دلالت النص قطعی ہوتی ہے۔

(۲) قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہوسکتا ہے اور دلالت کو ہر وہ شخص جان سکتا ہے جو اہل زبان ہو اور لغت سے واقف ہو۔

(۳) دلالت النص، قیاس کے مشروع ہونے سے پہلے ہی مشروع ہے۔

(۴) منکرین قیاس بھی دلالت النص کا انکار نہیں کرتے ہیں، اگر دلالت النص قیاس ہی کا دوسرا نام ہوتا تو دونوں ظنی ہوتے یا دونوں قطعی ہوتے دونوں پر صرف مجتہد مطلع ہو پاتا، اور دونوں کی مشروعیت ایک ساتھ ہوتی اور منکرین قیاس اس کا بھی انکار کرتے لیکن ان دونوں کے درمیان فرق کا پایا جانا اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ دلالت النص قیاس کا دوسرا نام نہیں ہے بلکہ دلالت النص اور چیز ہے اور قیاس اور چیز ہے۔

كَالنَّهْيِ عَنِ التَّافِيْفِ يُوْقَفُ بِهٖ عَلٰى حُرْمَةِ الضَّرْبِ بِدُوْنِ الْاِجْتِهَادِ فِي الْمِثَالِ مُسَامَحَةٌ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَّقُوْلَ كَحُرْمَةِ الضَّرْبِ الَّذِيْ يُوْقَفُ عَلَيْهِ مِنَ النَّهْيِ عَنِ التَّافِيْفِ وَالْمَقْصُوْدُ وَاضِحٌ يَعْنِيْ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهُ اَلنَّهْيُ عَنِ التَّكَلُّمِ بِاُفٍّ فَقَطْ وَهُوَ ثَابِتٌ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَمَعْنَاهُ اللَّازِمُ الَّذِيْ هُوَ الْاِيْلَامُ دَلَالَةُ النَّصِّ وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ هُوَ حُرْمَةُ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاَمْثِلَةُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِيْ ذَكَرَهَا الْقَوْمُ مَذْكُوْرَةٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ۔

ترجمہ:۔ جیسے نہی عن التافیف سے اجتہاد کے بغیر ضرب کی حرمت پر واقفیت ہو جاتی ہے مثال مذکورہ میں مسامحت ہے بہتر یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہی عن التافیف سے ہوتا ہے اور مقصود واضح ہے یعنی باری تعالیٰ کے قول فلاتقل لہما اف کے معنی موضوع لہ ہیں صرف اف کہنے سے روکنا اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہیں اور اس کے التزامی معنی جو ایلام کے ہیں وہ دلالت النص ہیں اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرب وشتم کی حرمت ہے اور دیگر شرعی مثالیں جن کو قوم نے ذکر کیا ہے وہ بڑی بڑی کتابوں

Marfat.com

میں مذکور ہیں۔

تشریح:۔دلالت النص کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ جیسے والدین کے سامنے کلمہ اف کہنے سے روکنا بغیر اجتہاد کے اس سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ والدین کو مارنا، اور گالیاں دینا بھی حرام ہے کیونکہ آیت ''فلاتقل لهما اف '' کا مقصود والدین کو ایذا پہنچانے سے روکنا ہے، پس جب ایذاء والدین کی وجہ سے زبان سے کلمہ اف کہنا ممنوع ہے تو ضرب وشتم جس میں ایذا رسانی زیادہ ہے بدرجہ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسامحت ہے اس طور پر کہ نہی عن التافیف عبارت النص سے ثابت ہے نہ کہ دلالت النص سے اور جب نہی عن التافیف کا ثبوت دلالت النص نہیں ہے تو اس کو دلالت النص کی مثال پیش کرنا کیسے درست ہوگا، بہتر یہ تھا کہ فاضل مصنفؒ یوں فرماتے کحرمة الضرب الذی یوقف علیه من النهی عن التافیف یعنی جیسے اس ضرب کی حرمت جسکا علم نہی عن التاُفیف سے ہوتا ہے اس صورت میں ضرب وشتم کا حرام ہونا دلالت النص کی مثال ہوتا اور یہ درست تھا کیونکہ ضرب وشتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہے بہر حال مسامحت کے باوجود مقصود واضح ہے یعنی باری تعالیٰ کے قول فلاتقل لھما اُف کے معنی موضوع لہ صرف کلمہ اُف کہنے سے روکنا ہے اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہیں اور اس کے التزامی معنی یعنی ایلام اور رنج پہنچانے سے روکنا دلالت النص ہے اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرب وشتم کا حرام ہونا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دوسری شرعی مثالیں جن لوگوں نے ذکر کی ہیں وہ بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں مثلاً بعض حضرات نے دلالت النص کی وجہ سے لواطت میں حد زنا واجب کی ہے اور یہ کہا ہے کہ وہ زنا جو موجب حد ہے اس سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ محل حرام میں پانی بہا کر اپنی شہوت کو پورا کرنا ہے یعنی محل حرام میں پانی بہا کر شہوت پورا کرنے کی وجہ سے حد زنا واجب ہوتی ہے اور یہ معنی چونکہ لواطت میں بھی موجود ہیں اسلئے لواطت میں بھی حد زنا واجب ہوگی۔

وَالثَّابِتُ بِه كَالثَّابِتِ بِالاِشَارَةِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ يَعْنِى اَنَّ الدَّلَالَةَ اَيْضًا كَالاِشَارَةِ فِىْ كَوْنِهَا قَطْعِيَّةً لٰكِنَّ الْاِشَارَةَ اَوْلٰى عِنْدَالتَّعَارُضِ وَ مِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَاِنَّهٗ لَمَّا اَوْجَبَ الْكَفَّارَةَ عَلَى الْخَاطِئِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَ هُوَ اَدْنٰى حَالًا فَالْاَوْلٰى اَنْ يَجِبَ عَلَى الْعَامِدِ وَهُوَ اَعْلٰى حَالًا وَ بِهٰذَا تَمَسَّكَ الشَّافِعِىُّ فِىْ وُجُوْبِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْعَامِدِ وَ نَحْنُ نَقُوْلُ اَنَّهٗ يُعَارِضُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَ مَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا فَاِنَّهٗ يَدُلُّ بِاِشَارَةِ النَّصِّ عَلٰى اَنَّهٗ لَيْسَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ اِذِ الْجَزَاءُ اِسْمٌ لِلْكَافِىْ وَ اَيْضًا هُوَ كُلُّ الْمَذْكُوْرِ فَعُلِمَ اَنَّهٗ لَا جَزَاءَ لَهٗ سِوٰى جَهَنَّمَ وَلَا يُقَالُ لَوْكَانَ كَذٰلِكَ لَمَا وَجَبَ عَلَيْهِ الدِّيَةُ وَالْقِصَاصُ لِاَنَّا نَقُوْلُ ذٰلِكَ جَزَاءُ الْفِعْلِ وَاَمَّا جَزَاءُ الْفِعْلِ فَهُوَ الْكَفَّارَةُ فِى الْخَطَاءِ وَ جَهَنَّمُ فِى الْعَمْدِ وَ لَوْ سُلِّمَ ذٰلِكَ فَالْقِصَاصُ ثَبَتَ بِنَصٍّ اٰخَرَ.

Marfat.com

ترجمہ:۔اور دلالت النص سے ثابت شدہ چیز اشارت النص سے ثابت شدہ چیز کے مانند ہے مگر تعارض کے وقت یعنی قطعی الدلالت ہونے میں دلالت النص بھی اشارت النص کے برابر ہے لیکن تعارض کے وقت اشارت النص اولی ہے اور اس کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے جو کوئی کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کردے اس پر ایک مومنہ رقبہ کا آزاد کرنا واجب ہے پس جب باری تعالیٰ کے اس قول نے خاطی پر عبارت النص کے ذریعہ کفارہ واجب کیا ہے حالانکہ خاطی عامد کے مقابلہ میں ادنیٰ ہے تو عامد پر جو اعلیٰ حیثیت رکھتا ہے بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا اسی سے امام شافعیؒ نے عامد پر کفارہ واجب ہونے کے سلسلہ میں استدلال کیا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول ومن یقتل مومنا معتمداً فجزاہ جھنم خالدا فیھا ،اس کے معارض ہے اس لئے کہ یہ اشارت النص کے ذریعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ جزا کافی کا نام ہے نیز جزاء سے کل جزاء مراد ہے پس معلوم ہوگیا کہ قاتل عامد کیلئے جہنم کے، علاوہ کوئی جزاء نہیں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس پر دیت اور قصاص واجب نہ ہوتے کیونکہ ہم جواب دینگے کہ یہ محل کی جزاء ہے اور رہی فعل کی جزاء تو وہ قتل خطا میں کفارہ ہے اور قتل عمد میں جہنم ہے اور اگر اسکو تسلیم کرلیا جائے تو قصاص دوسری نص سے ثابت ہے۔

تشریح:۔مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ دلالت النص اور اشارت النص قطعی الدلالت ہونے میں دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح اشارت النص کی دلالت قطعی ہوتی ہے اسی طرح دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بھی قطعی ہوتا ہے البتہ اگر اشارت النص سے ثابت ہونے والی چیز اور دلالت النص سے ثابت ہونے والی چیز کے درمیان تعارض واقع ہوجائے تو اشارت النص پر عمل کرنا اولیٰ اور قابل ترجیح ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ اشارت النص میں نظم اور معنی دونوں موجود ہوتے ہیں اور دلالت النص میں صرف معنی لغوی معتبر ہوتا ہے لہذا اشارت النص اور دلالت النص میں معتبر دونوں معنی کے درمیان تقابل ہوگیا اور اشارت النص میں نظم چونکہ بغیر کسی معارضہ کے باقی رہ گئی اس لئے اشارت النص قابل ترجیح ہوگا ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ومن قتل مومنا خطاء فتحریر رقبۃ مومنۃ اس آیت میں عبارت النص سے خطاء قتل کرنے والے پر کفارہ واجب کیا گیا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے بطریق دلالت النص اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے قاتل عامد پر کفارہ واجب کیا ہے چنانچہ انہوں نے فرمایا ہے کہ خاطی جو معذور ہونے کی وجہ سے کم درجہ کا مجرم اور جانی ہے تو جب اس پر کفارہ واجب ہے تو قاتل عامد جو خاطی کی بہ نسبت بڑا مجرم اور بڑی جنایت کا مرتکب ہے تو اس پر بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا گویا امام شافعیؒ کے نزدیک قاتل خاطی پر کفارہ کا وجوب عبارت النص سے ثابت ہے لیکن احناف کی طرف سے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا یہ قول ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاہ جہنم خالدا فیھا امام شافعیؒ کے اس قول کے خلاف ہے اس لئے کہ یہ آیت عبارت النص کے طور پر اگرچہ، اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قاتل عامد کی سزا ہمیشہ ہمیش کیلئے دوزخ ہے لیکن اشارت النص کے طور پر اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ قاتل عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ آیت میں جزاء کا لفظ مذکور ہے اور جزاء نام ہے کافی کا، نیز جو جزاء مذکور ہے اس سے پوری جزاء مراد ہے نہ کہ بعض جزاء، پس اب مطلب یہ ہوگا کہ قاتل عامد کی پوری جزاء اور کل جزاء

Marfat.com

دوزخ ہے اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دوزخ کے علاوہ اسکی اور کوئی جزاء نہیں ہے اور جب دوزخ کے علاوہ قاتل عامد کی اور کوئی جزاء نہیں ہے تو قاتل عامد پر کفارہ بھی واجب نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمایئے کہ پہلی آیت سے بطریق دلالت النص قاتل عامد پر کفارہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور دوسری آیت سے بطریق اشارت النص قاتل عامد پر کفارہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض کیوقت اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، لہذا اشارت النص پر عمل کرتے ہوئے احناف نے کہا کہ قاتل عامد پر کفارہ واجب نہیں ہوگا بعض لوگوں نے مذہب احناف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اگر یہ بات درست ہے کہ دوزخ قاتل عامد کی کامل اور کافی جزاء ہے اور اسکے علاوہ اس کی کوئی اور جزاء نہیں ہے تو قاتل عامد پر دنیا میں دیت اور قصاص کیوں واجب ہوتے ہیں حالانکہ قاتل عامد پر قصاص واجب ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مثلا اگر باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کردے تو اس پر دیت واجب ہوتی ہے، بہرحال قاتل عامد پر دنیا میں دیت اور قصاص کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ دوزخ اس کی کافی اور کامل جزاء نہیں ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں جزاء سے مراد آخرت کی جزاء ہے اور مطلب یہ ہے قاتل عامد کیلئے آخرت میں کل جزاء دوزخ ہے پس اگر قاتل عامد پر جزاء دنیا بنا کر کفارہ واجب کردیا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں جزاء سے مراد تو کامل اور کافی جزاء ہے لیکن آیت میں جزاء کا ذکر کیا گیا ہے وہ فعل قتل کی جزاء ہے یعنی فعل قتل عمد کی کل جزاء دوزخ ہے اور فعل قتلِ خطاء کی کل جزاء کفارہ ہے اور رہی اور قصاص تو وہ فعل کی جزاء نہیں ہے بلکہ محل یعنی مقتول کی جزاء ہے، کیونکہ یہ اولیاء مقتول کا حق ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کا ثبوت دوزخ کے کامل اور کافی جزاء ہونے میں مضر نہ ہوگا، اور اگر تھوڑی دیر کیلئے معترض کی بات مان بھی لی جائے تو اسکا جواب یہ ہوگا کہ قصاص دوسری نص سے ثابت ہے چنانچہ ارشاد باری ہے وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف الآیۃ۔

وَهٰذَا اَصَحُّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَارَاتِ بِدَلَالَةِ النُّصُوْصِ دُوْنَ الْقِيَاسِ اَیْ لِاَجْلِ اَنَّ الدَّلَالَةَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّیٌّ يَصِحُّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَارَاتِ بِالْاَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِیْ وَهٰذَا اِذَا كَانَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ وَاَمَّا اِذَا كَانَ بِعِلَّةٍ مَنْصُوْصَةٍ فَهُوَ يُسَاوِیُ الدَّلَالَةَ فِی الْقَطْعِيَّةِ وَالْاِثْبَاتِ مِثَالُ اِثْبَاتِ الْحُدُوْدِ بِالدَّلَالَةِ اِثْبَاتُ حَدِّ الزِّنَا بِالرَّجْمِ عَلٰی غَيْرِ مَا غِرِ الَّذِیْ ثَبَتَ عَلَيْهِ الْعِبَارَةُ لِاَنَّ مَاعِزاً اِنَّمَا رُجِمَ لِاَنَّهٗ زَانٍ مُحْصَنٍ لَا لِاَنَّهٗ مَاعِزٌ اَوْ صَحَابِیٌّ فَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذٰلِكَ يُرْجَمُ وَلٰكِنْ ثَبَتَ الرَّجْمُ عَلٰی كُلِّ زَانٍ مُحْصَنٍ بِنَصٍّ اٰخَرَ اَيْضًا وَاِثْبَاتُ حَدِّ قَطْعِ الطَّرِيْقِ عَلٰی مَنْ كَانَ رِدْاً لَهُمْ بِدَلَالَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَيَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَاداً۔

ترجمہ:۔ اور اسی لئے حدود و کفارات کو دلالت نصوص سے ثابت کرنا درست ہے نہ کہ قیاس سے چونکہ دلالت قطعی اور قیاس ظنی ہے اس لئے

Marfat.com

حدود و کفارات کو اول سے ثابت کرنا درست ہے نہ کہ ثانی سے، اور یہ اس وقت ہے جبکہ قیاس کا ثبوت علت مستنبطہ سے ہوا اور جب اسکا ثبوت علت منصوصہ سے ہو تو وہ قطعی ہونے اور ثابت کرنے میں دلالت کا مساوی ہوگا حدود کو دلالت سے ثابت کرنے کی مثال حد زنا بالرجم کو اس ماعز کے علاوہ پر ثابت کرنا ہے جس پر عبارت نص سے حد زنا بالرجم ثابت ہوئی تھی کیونکہ ماعز کو صرف اس وجہ سے رجم کیا گیا تھا کہ وہ زانی محصن ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ ماعز یا صحابیؓ تھے لہذا ہر وہ شخص جو ایسا ہوگا اسے رجم کیا جائے گا اور دوسری نص سے بھی ہر زانی محصن پر رجم ثابت ہے اور رہزنی کی حد کو باری تعالیٰ کے قول ویسعون فی الارض فسادا کی دلالت سے اس شخص پر ثابت کرنا ہے جو رہزنوں کا مددگار ہو۔

تشریح:۔ مصنف نے فرمایا کہ قطعی الدلالت ہونے میں دلالت النص چونکہ اشارت النص کے برابر ہوتی ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے اسلیے دلالت النص کے ذریعہ حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست ہوگا کیونکہ قیاس ایسی دلیل ہے جسمیں شبہ ہوتا ہے اور شبہات کی وجہ سے حدود و کفارات ثابت نہیں ہوتے بلکہ ساقط ہو جاتے ہیں اور دلالت النص چونکہ ایسی قطعی دلیل ہے جسمیں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہوتا اس لئے اس کے ذریعہ حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں، اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ خبر واحد بھی ایسی دلیل ظنی ہے جسمیں شبہ ہوتا ہے حالانکہ خبر واحد سے حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں تو اسکا جواب یہ ہوگا کہ خبر واحد میں جو شبہ ہوتا ہے وہ اسکے ثبوت کے طریقہ میں ہوتا ہے نہ کہ اصل حدیث میں کیونکہ اصل میں وہ بلاشبہ اور بلاریب حدیث اور سنت رسول ہے اس کے برخلاف قیاس کہ اس کی اصل میں شبہ ہوتا ہے اس فرق کے بعد اعتراض کی گنجائش نہ رہے گی۔

شارح کہتے ہیں کہ قیاس اس صورت میں دلیل ظنی ہوتا ہے جب کہ اس کا ثبوت علت مستنبطہ سے ہو، اور جب اس کا ثبوت علت منصوصہ سے ہو تو وہ قطعی ہونے میں اور حدود و کفارات کو ثابت کرنے میں دلالت النص کے مساوی اور برابر ہوتا ہے جیسا کہ شروع کتاب میں گزر چکا ہے، دلالت النص کے ذریعہ حدود ثابت کرنے کی مثال حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر حد زنا یعنی رجم کو ثابت کرنا ہے حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر حد زنا (رجم) کا ثبوت بطریق عبارت النص ہے۔ اس طور پر کہ ماعز اسلمی ایک اجنبیہ عورت کیساتھ منہ کالا کرنے کے بعد دربار رسالت میں حاضر ہوئے اور اپنے جرم کا اعتراف کیا چار مرتبہ اعتراف جرم کرنے کے بعد آنحضرت ﷺ نے حرہ (سنلاخ زمین) میں لیجا کر رجم کرنیکا امر فرمایا اور آپ ﷺ کے حکم کے مطابق ان کو رجم کیا گیا۔

پس چونکہ یہ حدیث ماعز اسلمی کے بارے میں منصوص ہے اسلئے ماعز اسلمی پر حد زنا (رجم) کا اجراء اور اثبات عبارت النص سے ہوگا اور چونکہ ماعز اسلمی کو رجم ماعز ہونے یا صحابی رسول ہونے کی وجہ سے نہیں کیا گیا بلکہ محصن (شادی شدہ) زانی ہونے کی وجہ سے کیا گیا ہے، لہذا بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص بھی بحالت احصان زنا کریگا اسکو رجم کیا جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ دوسری نص سے بھی ہر زانی محصن پر رجم ثابت ہے اور وہ دسری نص یہ ہے الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالا من اللہ، یہ آیت اگرچہ منسوخ التلاوت ہے لیکن اس کا حکم باقی ہے، بہرحال ہر زانی محصن پر رجم کا ثبوت دلالت النص اور عبارت النص دونوں سے ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ایک حکم دو دلیلوں سے ثابت ہو سکتا ہے اسی طرح دلالت النص سے حد ثابت کرنے کی ایک مثال یہ

Marfat.com

ہے کہ باری تعالیٰ کا قول انما یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا بطریق عبارت النص محاربین پر رہزنی کی حد واجب کرتا ہے اور محاربہ کی صورت قتال اور لوٹ مار کرنا ہے اور اس کے لغوی معنی ہیں دشمن کو مغلوب کرنا اور ایسے طریقہ پر ڈرانا جس سے لوگوں کا سفر کرنا دشوار ہو جائے یہ معنی چونکہ ڈاکوؤں کی مدد کرنیوالوں میں بھی پائے جاتے ہیں اسلئے ڈاکوؤں کی مدد کرنے والوں پر بھی دلالت النص سے رہزنی کی حد واجب ہوگی۔

وَمِثَالُ اِثْبَاتِ الْكَفَّارَاتِ بِالدَّلَالَةِ اِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ عَلٰى امْرَأَةٍ وُطِئَتْ عَمْدًا فِيْ نَهَارِ رَمَضَانَ بِدَلَالَةِ نَصٍّ وَرَدَ فِي الْاَعْرَابِيِّ حِيْنَ جَامَعَ فِيْ رَمَضَانَ عَمْدًا وَ عَلٰى كُلِّ مَنْ يَّفْعَلُ الْجِمَاعَ سِوَاهُ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِفَسَادِ صَوْمِهٖ لَا لِاَنَّهٗ اَعْرَابِيٌّ مَخْصُوْصٌ اَوْ رَجُلٌ وَاِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ عَلٰى مَنْ اَكَلَ اَوْ شَرِبَ عَمْدًا بِدَلَالَةِ هٰذَا النَّصِّ الْوَارِدِ فِي الْجِمَاعِ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِاَجْلِ اَنَّهٗ اِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ لَا لِاَنَّهٗ جِمَاعٌ فَقَطْ فَكُلُّ مَا فِيْهِ اِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ مِنَ الْاَكْلِ وَالشُّرْبِ وَ الْوَطْيِ تَجِبُ فِيْهِ الْكَفَّارَةُ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْجِمَاعِ وَ الشَّافِعِيُّ اَنْكَرَ هٰذِهِ الدَّلَالَةَ وَ يَقُوْلُ لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ اِلَّا بِالْجِمَاعِ فَالْعِلَّةُ عِنْدَهٗ لَيْسَ اِفْسَادَ الصَّوْمِ بَلِ الْجِمَاعُ فَقَطْ وَهٰذَا قَالُوْا اَنَّ عَدَّ اَمْثَالِ هٰذِهِ الْاَحْكَامِ فِي الدَّلَالَةِ لَا يُحْسَنُ لِاَنَّ الشَّافِعِيَّ لَمْ يَعْرِفْ هٰذَا مَعَ اَنَّهٗ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ فَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يُعَدَّ فِي الْقِيَاسِ وَمِثْلُ هٰذَا كَثِيْرٌ لَنَا وَ لَهٗ.....

ترجمہ:۔اور دلالت النص سے کفارات ثابت کرنیکی مثال اس عورت پر کفارہ ثابت کرنا ہے جس سے رمضان کے دن میں وطی کی گئی ہو اس نص کی دلالت سے جو ایک اعرابی کے بارے میں وارد ہوئی تھی جبکہ اس نے رمضان میں عمداً جماع کیا تھا اور ہر اس شخص پر کفارہ ثابت کرنا ہے جو اس اعرابی کے سوا ہو اور اسی طرح جماع کرتا ہو کیونکہ اس پر کفارہ صرف اس وجہ سے واجب ہوا ہے کہ اس کا روزہ فاسد ہو گیا ہے نہ اسلئے کہ وہ ایک خاص اعرابی یا ایک مرد ہے اور کفارہ کو اس شخص پر ثابت کرنا جس نے عمداً کھایا پیا ہو اس نص کی دلالت کی وجہ سے جو جماع کے بارے میں وارد ہوئی ہے کیونکہ اس پر کفارہ صرف اسلئے واجب ہوا ہے کہ اسکا یہ فعل روزہ کو توڑنے کا باعث ہے نہ اسلئے کہ یہ فقط جماع ہے لہذا ہر وہ چیز جو روزہ توڑ دے، یعنی کھانا، پینا، اور وطی، اس میں کفارہ واجب ہوگا یہ حکم، جماع کیساتھ مخصوص نہیں ہے امام شافعی نے اس دلالت کا انکار فرمایا ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع سے واجب ہوتا ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت مفسد صوم ہونا نہیں ہے بلکہ صرف جماع کرنا ہے اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ ان جیسے احکام کو دلالت میں شمار کرنا مستحسن نہیں ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ اہل زبان ہونے کے باوجود اسکو پہچان نہ سکے مناسب یہی تھا کہ یہ مثال قیاس کے باب میں شمار کی جاتی، اس طرح کی بہت سی مثالیں جو ہمارے لئے بھی مفید ہیں اور ان کیلئے بھی۔

تشریح:۔شارح نے دلالت النص سے کفارات ثابت کرنے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک اعرابی جس نے رمضان المبارک کے

Marfat.com

دن میں اپنی بیوی سے جماع کیا، اور رسول اللہ ﷺ سے اس کا حکم دریافت کیا اس کے بارے میں نص یعنی حدیث وارد ہوئی ہے حدیث یہ ہے امام بخاریؒ روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ ہم لوگ آقائے مدینہ کی مجلس میں موجود تھے اچانک ایک مرد نے آکر کہا اللہ کے رسول میں مارا گیا آپ ﷺ نے فرمایا کیا ہوا اس نے کہا روزہ کی حالت میں بیوی کیساتھ جماع کر بیٹھا، مدنی آقا نے فرمایا تیرے پاس آزاد کرنے کیلئے غلام ہے اس نے کہا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کیا مسلسل دو ماہ روزہ رکھنے کی ہمت ہے اس نے کہا نہیں آپ ﷺ نے فرمایا کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی وسعت ہے اس نے کہا نہیں اللہ کے رسول نے اس سے کہا بیٹھ جاؤ تھوڑی دیر کے بعد آپ کی خدمت میں کھجوریں آئیں آپ نے فرمایا سوال کرنیوالا کہاں ہے اس نے کہا اللہ کے رسول میں حاضر ہوں آپ نے فرمایا انکو لیجا کر صدقہ کردو اس نے کہا اللہ کے رسول مجھ اور میرے بچوں سے زیادہ مستحق کون ہوگا حرمین ہمیں ہم سے زیادہ کوئی محتاج نہیں ہے اسکا یہ جملہ سن کر محبوب خدا ہنس پڑے اور فرمایا کہ اچھا یہ کھجوریں اپنے گھر والوں کو دیدو، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عمداً روزہ فاسد کرنیکی وجہ سے کفارہ (غلام آزاد کرنا یا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا) واجب ہوتا ہے، یہ حدیث چونکہ ایک اعرابی مرد کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس لئے عمداً جماع کرنیکی وجہ سے اس اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریق عبارت النص ثابت ہوگا اور اسکی بیوی پر کفارہ دلالت النص سے ثابت ہوگا کیونکہ اعرابی پر کفارہ اس لئے واجب نہیں کیا گیا کہ وہ اعرابی ہے یا مرد ہے۔

بلکہ اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کرنیکی جنایت کا ارتکاب کیا ہے لہذا یہ جنایت جس کیطرف سے بھی پائی جائے گی، کفارہ کا یہ حکم دلالۃ اسی کے حق میں ثابت ہوگا، پس وہ عورت جس سے اعرابی نے جماع کیا تھا اس کی طرف سے بھی چونکہ روزہ فاسد کرنے کی جنایت پائی گئی ہے اسلئے دلالۃ اسپر بھی کفارہ واجب ہوگا، بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریق عبارۃ النص ثابت ہوا ہے اور اسکی بیوی پر بطریق دلالت النص ثابت ہوا ہے اسی طرح ہر وہ شخص جو اس اعرابی کے علاوہ ہو اور رمضان کے دن میں عمداً جماع کا مرتکب ہو اس پر بھی بطریق دلالت النص کفارہ واجب ہوگا کیونکہ روزہ فاسد کرنیکی جنایت اس کے حق میں بھی متحقق ہے، اسی طرح اگر کسی شخص نے رمضان کے دن میں عمداً کھالیا یا پی لیا تو اس پر بھی کفارہ اس نص کی دلالت کی وجہ سے واجب ہوگا جو نص اعرابی کے جماع کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے کیونکہ اعرابی پر کفارہ کا وجوب اس لئے نہیں ہوا کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ اس لئے ہوا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کرنیکی جنایت کاملہ کا ارتکاب کیا ہے لہذا جس صورت میں بھی روزہ فاسد کرنے کی جنایت کاملہ کا تحقق ہوگا اسی صورت میں کفارہ واجب ہوگا خواہ کھا کر روزہ فاسد کیا گیا ہو یا پی کر، یا جماع کر کے فاسد کیا گیا ہو، حاصل یہ کہ کفارہ واجب ہونے کا حکم جماع کیساتھ مخصوص نہیں ہے۔

شارحؒ نے کہا کہ حضرت امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے چنانچہ ان کے نزدیک صرف جماع کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور کھانے اور پینے کی صورت میں واجب نہ ہوگا گویا امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت روزہ فاسد کرنا نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک جماع تام وجوب کفارہ کی، علت ہے چونکہ عورت کی جانب سے جماع تام نہیں پایا جاتا ہے اسلئے امام شافعیؒ کے نزدیک عورت پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

Marfat.com

بہر حال جب امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت صرف جماع تام ہے تو کھانے پینے کی صورت میں ان کے نزدیک کفارہ واجب نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ چوں کہ امام شافعیؒ نے اس جگہ دلالت النص کا انکار کیا ہے اسلئے اصولیین نے کہا ان جیسے احکام کو دلالت النص میں شمار کرنا مستحسن اور پسندیدہ نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ اہل زبان ہونے کے باوجود اس کو جان نہ سکے، اگر یہاں دلالۃ النص کا وجود ہوتا امام شافعی اس پر ضرور مطلع ہوتے، لہذا مناسب یہ ہی تھا کہ یہ مثال قیاس کے باب میں شمار کی جاتی۔

الغرض اس طرح کی مثالیں بہت ہیں جو ہمارے لئے بھی مفید ہیں اور ان کیلئے بھی مفید ہیں۔

وَالثَّابِتُ بِهِ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ لِاَنَّهُ لَا عُمُوْمَ لَهُ اِذَا الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَهٰذَا مَعْنًى لَازِمٌ لِلْمَوْضُوْعِ لَهُ لَا لِلَفْظِهِ وَلِاَنَّ الْعِلَّةَ كَالْاَذٰى مَثَلًا اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لِلْحُرْمَةِ لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ بِاَنْ يُّوْجَدَ الْاَذٰى لَمْ تُوْجَدِ الْحُرْمَةُ فَاَيْنَمَا وُجِدَتِ الْعِلَّةُ وُجِدَتِ الْحُرْمَةُ وَلَا يُسَمّٰى هٰذَا تَعْمِيْمًا۔

ترجمہ:۔ جو چیز دلالت سے ثابت ہوتی ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس کیلئے عموم نہیں ہے اسلئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ معنی موضوع لہ کیلئے لازم ہیں لفظ کیلئے نہیں اسلئے کہ علت مثلاً اذی جب اس حرمت کیلئے علت ہونا ثابت ہو جائے تو یہ غیر علت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گی اس طور پر کہ اذی پایا جائے اور حرمت نہ پائی جائے پس جہاں علت موجود ہوگی وہاں حرمت بھی موجود ہوگی اور اس کو تعمیم نہیں کہا جاتا ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے اس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تخصیص کا احتمال وہ چیز رکھتی ہے جس میں عموم ہو اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے اس کیلئے چونکہ عموم نہیں ہوتا اسلئے اسمیں تخصیص کا احتمال بھی نہیں ہوگا، دلیل اسکی یہ ہے کہ عموم وخصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ معنی یعنی جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے موضوع کیلئے لازم ہیں لفظ کیلئے نہیں، بہر حال جب یہ معنی موضوع کیلئے لازم ہیں اور لفظ کیلئے لازم نہیں ہیں تو اس معنی میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ علت مثلاً اذیت والدین کا جب تافیف ضرب وشتم کی حرمت کیلئے علت ہونا ثابت ہو جائے تو اسمیں غیر علت ہونے کا احتمال نہ ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ اذیت والدین موجود ہو اور حرمت موجود نہ ہو، پس جب اذیت والدین کا علت ہونا غیر علت کا احتمال نہیں رکھتا تو اسمیں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا کیونکہ تخصیص ایسی صورت میں ہو سکتی ہے جب علت غیر علت ہونے کا احتمال رکھے، حاصل یہ ہے کہ جہاں علت اذیت والدین پائی جائیگی وہاں حرمت بھی ہوگی اور اسکو تعمیم نہیں کہا جائیگا کیونکہ یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں جو عموم پر دال ہو۔

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ فَمَا لَا يَعْمَلُ النَّصُّ اِلَّا بِشَرْطٍ تَتَقَدَّمُهُ فَاِنَّ ذٰلِكَ اَمْرٌ اِقْتَضَاهُ النَّصُّ لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ فَصَارَ هٰذَا مُضَافًا اِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضٰى فَكَانَ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ فِيْ هٰذِهِ الْعِبَارَةِ تَوْجِيْهَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَّكُوْنَ الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ هُوَ الْمُقْتَضٰى اِسْمُ الْمَفْعُوْلِ

Marfat.com

وَالْاِقْتِضَاءُ مَصْدَرٌ عَلٰی مَعْنَاهُ وَ یَکُوْنُ الْمَعْنٰی وَ اَمَّا الْمُقْتَضٰی فَمَا لَمْ یَعْمَلِ النَّصُّ اِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِه عَلَی النَّصِّ فَاِنَّ ذٰلِکَ الْمُقْتَضٰی اَمْرٌ اِقْتَضَاءُ النَّصِّ بِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَه فَصَارَ هٰذَا اَی الْمُقْتَضٰی مُضَافًا اِلَی النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْاِقْتِضَاءِ فَحِیْنَئِذٍ یَکُوْنُ قَوْلُهُ الْمُقْتَضٰی بِمَعْنَی الْاِقْتِضَاءِ وَنُسْخَةُ تَقَدُّمِه بِالْاِضَافَةِ اَوْلٰی مِنْ تَقَدَّمَ بِالْمَاضِیْ وَیَکُوْنُ تَعْرِیْفًا لِلْمُقْتَضٰی لَا لِلْحُکْمِ الثَّابِتِ بِه فَیُخَالِفُ قَرِیْنَهُ اَعْنِیْ الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَثَانِیْهِمَا اَنْ یَّکُوْنَ الْاِقْتِضَاءُ بِمَعْنَی الْمُقْتَضٰی هُوَ تَعْرِیْفٌ لِلْحُکْمِ الثَّابِتِ بِالْمُقْتَضٰی لَا لِلْمُقْتَضٰی وَ قَوْلُهُ تَقَدَّمَ صِیْغَةُ فِعْلِ مَاضٍ وَالْمَعْنٰی ءِ اَمَّا الْحُکْمُ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَی النَّصِّ فَمَا لَمْ یَعْمَلِ النَّصُّ فِیْهِ اِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِ ذٰلِکَ الشَّرْطِ اَمْرٌ اِقْتَضَاهُ النَّصُّ لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ فَصَارَ هٰذَا اَی الْحُکْمُ الَّذِیْ نَحْنُ فِیْ تَعْرِیْفِه مُضَافًا اِلَی النَّصِّ الْمُقْتَضٰی بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضٰی فَاِنَّ النَّصَّ الْمُقْتَضٰی دَالٌّ عَلَی الْمُقْتَضٰی وَ هُوَ دَالٌّ عَلٰی حُکْمِه فَحِ یَکُوْنُ قَوْلُه فَاِنَّ ذٰلِکَ اَمْرٌ دَلِیْلًا لِقَوْلِه اِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمٍ وَیَکُوْنُ حَمْلُ قَوْلِه فَمَا لَمْ یَعْمَلِ النَّصُّ عَلٰی قَوْلِه وَ اَمَّا الثَّابِتُ بِوَاسِطَةِ قَوْلِه فَصَارَ هٰذَا وَ اِلَّا فَلَا اِرْتِبَاطَ بَیْنَهُمَا۔

ترجمہ:۔بہرحال جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہووہ یہ ہے کہ نص عمل نہیں کرتی ہے مگر ایسی شرط کیساتھ جو نص پر متقدم ہو کیونکہ مقتضی ایک ایسی شئی ہے جسکا نص سے تقاضہ کیا اس معنی کی صحت کیلئے جسکو نص شامل ہو لہذا یہ مقتضی کے واسطہ سے نص کی طرف مضاف ہوگا اور وہ حکم جو اقتضاء النص سے ثابت ہے اسکے مانند ہوگا جس نص سے ثابت ہوتا ہے، اس عبارت کی دو توجیہیں ہیں ایک توجیہ یہ ہے کہ جو چیز نص کے اقتضاء سے ثابت ہو وہ مقتضی اسم مفعول اور اقتضاء اپنے معنی میں مصدر ہو، اور عبارت کے معنی یہ ہوں، مقتضی وہ ہے کہ نص پر عمل نہ کیا جائے مگر اس شرط کیساتھ کہ وہ نص پر مقدم ہو کیونکہ وہ مقتضی ایک ایسی شئی ہے جسکا نص نے تقاضہ کیا اس چیز کی صحت کیلئے جسکو نص شامل ہو، پس یعنی مقتضی اقتضاء کے واسطہ سے نص کی طرف مضاف ہوگا پس اس وقت اسکا قول مقتضی اقتضاء کے معنی میں ہوگا اور اضافت کیساتھ تقدمہ کا نسخہ تقدم ماضی سے اولی ہے اور یہ مقتضی کی تعریف ہوگی نہ کہ اس حکم کی جو مقتضی سے ثابت ہوا۔

لہذا یہ اپنے قرین یعنی اس امر کے مخالف ہوگا جو دلالت النص سے ثابت ہے، دوسری توجیہ یہ ہے کہ اقتضاء مقتضی کے معنی میں ہو اور یہ اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضی سے ثابت ہے مقتضی کی تعریف نہ ہوگی اور اسکا قول تقدمہ فعل ماضی کا صیغہ ہوگا اور معنی ہونگے بہرحال وہ حکم جو مقتضی نص سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نص، عمل نہیں کرتی ہے مگر اس شرط کیساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضی ہے کیونکہ وہ شرط ایسا امر ہے جسکا نص نے تقاضہ کیا ہے اس چیز کی صحت کیلئے جسکو نص شامل ہے پس یہ حکم جسکی ہم تعریف کر رہے ہیں مقتضی کے واسطہ سے اس نص مقتضی کی طرف مضاف ہے کیونکہ نص مقتضی مقتضی پر دال ہے اور مقتضی اسکے حکم پر دال ہے پس اس وقت مصنف کا قول فان ذالک امر، مصنف کے قول الا بشرط تقدم کی دلیل ہوگا اور اسکا قول فما لم یعمل النص اسکے قول فصار هذا کے واسطہ سے اسکے قول واما الثابت پر محمول ہوگا اسکے درمیان

Marfat.com

ربط نہ ہوگا۔

تشریح:۔ تقسیم رابع کی چوتھی قسم بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہو یعنی مقتضیٰ (اسم مفعول) وہ چیز ہے کہ نص عمل نہیں کرتی مگر اس شرط کیساتھ کہ وہ چیز نص پر مقدم ہو۔ کیونکہ مقتضی (اسم مفعول) ایسی شئے ہے جسکے وجود کا نص اپنے معنی اور مفہوم کی صحت کیلئے تقاضہ کرتی ہے یعنی جب تک مقتضیٰ (اسم مفعول) موجود نہیں ہوگا اس وقت تک نص کا مفہوم درست نہیں ہوگا۔

پس یہ مقتضی، نص کی طرف اقتضاء کے واسطہ سے منسوب ہوگا، شارح نورالانوار کہتے ہیں کہ اس عبارت کو حل کرنے کیلئے دو توجیہیں کی گئی ہیں ایک توجیہہ تو یہ ہے کہ متن کی ابتدائی عبارت ''الثابت باقتضاء النص'' (جو چیز نص کے تقاضہ سے ثابت ہو) سے مراد مقتضیٰ اسم مفعول ہے اور اقتضاء النص میں جو لفظ اقتضاء ہے وہ مصدر ہے اور اپنے مصدری معنی پر محمول ہے اور بواسطہ المقتضیٰ میں جو لفظ مقتضیٰ بصیغہ اسم مفعول ہے وہ اقتضاء مصدر کے معنیٰ میں ہے اور بشرط تقدمہ میں لفظ اضافت کیساتھ ہے یعنی لفظ تقدم اس ضمیر کی طرف مضاف ہے جو ضمیر کلمہ ماء کی طرف راجع ہے بقول شارح تقدمہ کو اضافت کیساتھ پڑھنا زیادہ بہتر ہے، صیغہ ماضی کیساتھ پڑھنے کے مقابلہ میں، اب تعریف یہ ہوگی کہ مقضی (اسم مفعول) وہ چیز ہے کہ نص عمل نہیں کرتی مگر نص پر اس چیز کے مقدم ہونے کی شرط کیساتھ کیونکہ یہ مقتضی (اسم مفعول) ایسی شئی ہے جسکے وجود کا نص اپنے مفہوم کی صحت کیلئے تقاضہ کرتی ہے لہذا مقتضی (اسم مفعول) اقتضاء کے واسطہ سے نص کی طرف مضاف ہوگا اس صورت میں مقتضیٰ (اسم مفعول) کی تعریف ہوگی اور وہ حکم جو مقتضیٰ (اسم مفعول) سے ثابت ہے اسکی تعریف نہ ہوگی، لہذا یہ صورت اپنے قرین یعنی اس امر کے مخالف ہوگی جو دلالت النص میں اس حکم کی تعریف کی گئی ہے جو حکم دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اور یہاں اقتضاء النص میں نفس مقتضیٰ کی تعریف کی گئی ہے، بہرحال مذکورہ صورت میں اقتضاء النص کی تعریف دلالت النص کی تعریف کے مخالف ہوگی۔

دوسری توجیہہ یہ ہے کہ اما الثابت باقتضاء النص میں اقتضاء مقتضیٰ (اسم مفعول) کے معنی میں ہے اب اما الثابت باقتضاء النص کے معنی ہوں گے اما الثابت بمقتضیٰ النص یعنی وہ چیز جو مقتضیٰ نص سے ثابت ہوتی ہے۔ وہ حکم ہوتا ہے لہذا اس صورت میں اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضیٰ نص سے ثابت ہوتا ہے اور نفس مقتضیٰ کی تعریف نہ ہوگی، اور الا بشرط تقدمہ میں لفظ تقدم ماضی کا صیغہ ہے اب قسم رابع کی تعریف یہ ہوگی بہرحال وہ حکم جو مقتضاء نص سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نص نہیں عمل کرتی ہے مگر اس شرط کیساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضیٰ ہے کیونکہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کا نص اپنے مفہوم کی صحت کیلئے تقاضہ کرتی ہے غرض وہ حکم جسکی تعریف ہم کر رہے ہیں نص مقتضی کی طرف مقتضی (اسم مفعول) کے واسطہ سے منسوب ہے کیونکہ نص مقتضی، مقتضیٰ پر دلالت کرتی ہے اور مقتضی (اسم مفعول) اس کے حکم پر دلالت کرتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول فان ذلک امر الا بشرط تقدم کی دلیل ہے اور مصنف کا قول فما لم یعمل النص مصنف کے قول اما الثابت پر محمول ہے فصار ھذا کے واسطے سے اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو فما لم یعمل اور اما الثابت کے درمیان کوئی ربط نہ ہوگا۔

(فوائد) نورالانوار کے پیش نظر نسخہ میں فکان کا الثابت بالنص کی عبارت موجود نہیں ہے لیکن متن منار کے نسخہ میں چونکہ یہ عبارت موجود ہے اسلئے خادم نے بواسطۃ المقتضیٰ کے بعد متن میں اس عبارت کو شامل کر دیا ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ جو حکم اقتضاء النص سے ثابت ہوتا ہے وہ اس کے

Marfat.com

مانند ہوتا ہے جو نص سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ حکم ثابت ہوتا ہے مقتضیٰ (اسم مفعول) سے اور مقتضیٰ (اسم مفعول) ثابت ہوتا ہے نص سے اور نص، مقتضیٰ (اسم فاعل) ہے۔

وَعَلَامَتُهُ اَنْ يَّصِحَّ بِهِ الْمَذْكُوْرُ وَ لَا يُلْغٰى عِنْدَ ظُهُوْرِه بِخِلَافِ الْمَحْذُوْفِ يَعْنِى اَنَّ عَلَامَةَ الْمُقْتَضٰى اَنْ لَا يَتَغَيَّرُ الْمُقْتَضٰى عِنْدَ ظُهُوْرِه كَقَوْلِه اِنْ اَكَلْتُ فَعَبْدِىْ حُرٌّ فَاِذَا قُدِّرَ الْمُقْتَضٰى بِاَنْ يَّقُوْلَ اِنْ اَكَلْتُ طَعَاماً لَا يَتَغَيَّرُ بَاقِىْ الْكَلَامِ عَنْ سُنَّةٍ فِى اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى بِخِلَافِ الْمَحْذُوْفِ اِذَا قُدِّرَ اِنْقَطَعَ الْكَلَامُ عَنْ سُنَّةٍ كَمَا فِىْ قَوْلِه تَعَالٰى وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ فَاِذَا قُدِّرَ لَفْظُ الْاَهْلِ وَيُقَالُ وَاسْأَلْ اَهْلَ الْقَرْيَةِ يَتَحَوَّلُ السُّؤَالُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْاَهْلِ وَ يَتَغَيَّرُ اِعْرَابُ الْقَرْيَةِ مِنَ النَّصْبِ اِلَى الْجَرِّ وَ لٰكِنْ تَنْتَقِضُ الْقَاعِدَتَانِ بِقَوْلِه تَعَالٰى فَقُلْنَا اِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا فَاِنَّهُ اِنْ قُدِّرَ قَوْلُهُ فَضَرَبَ فَانْشَقَّ الْحَجَرُ فَانْفَجَرَتْ لَا يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ الْبَاقِىْ بِتَقْدِيْرِه مَعَ اَنَّهُ مَحْذُوْفٌ وَ بِقَوْلِه اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّىْ بِاَلْفٍ فَاِنَّهُ اِنْ قُدِّرَ الْبَيْعُ وَ يُقَالُ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّىْ وَ كُنْ وَكِيْلِىْ بِالْاِعْتَاقِ فَاِنَّهُ يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ حَيْثُ مَامُوْرًا بِاِعْتَاقِ عَبْدِ الْاٰمِرِ وَ يَكُوْنُ قَبْلَ ذٰلِكَ مَامُوْراً بِاِعْتَاقِ عَبْدِ الْمَامُوْرِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا اَنَّ الْمُقْتَضٰى شَرْعِىٌّ وَالْمَحْذُوْفُ لُغَوِىٌّ وَ اَمْثَالُهُ وَقِيْلَ اِنَّ الْمُقْتَضٰى وَالْمُقْتَضِى كِلَاهُمَا يُرَادَانِ فِى الْاِقْتِضَاءِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوْفِ فَاِنَّ الْمُرَادَ فِيْهِ الْمَحْذُوْفُ لَا غَيْرُ وَ بِالْجُمْلَةِ فَالْمَحْذُوْفُ فِىْ حُكْمِ الْمُقَدَّرِ لَا يَخْلُوْ عَنِ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَالدَّلَالَةِ وَالْاِقْتِضَاءِ وَلَيْسَ قِسْمًا خَارِجًا عَنِ الْاَرْبَعَةِ۔

ترجمہ:۔اور مقتضیٰ کی علامت یہ ہے کہ کلام مذکور اس سے درست ہو اور اس کے ظہور کے وقت لغو نہ ہو، برخلاف محذوف کے یعنی مقتضیٰ کی علامت یہ ہے کہ اس کے ظہور کے وقت مقتضیٰ متغیر نہ ہو، جیسے اس کا قول ان اکلت فعبدی حر پھر جب مقتضیٰ مقدر کرکے یوں کہے ان اکلت طعاما تو باقی کلام اپنے سابق طریق سے لفظ اور معنی میں نہیں بدلے گا برخلاف محذوف کے کہ جب وہ مقدر کیا جاتا ہے تو کلام اپنے سابق طریق سے منقطع ہو جاتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول واسال القریۃ میں پس جب لفظ اہل مقدر کرکے کہا جاتا ہے واسال اہل القریۃ تو سوال قریہ سے اہل قریہ کی طرف پھر جاتا ہے اور قریہ کا اعراب نصب سے جر کی طرف متغیر ہو جاتا ہے لیکن یہ دونوں قاعدے اللہ تعالیٰ کے قول فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا سے ٹوٹ جاتے ہیں اس لئے کہ اگر اسکا قول فضرب فانشق الحجر فانفجرت مقید کیا جائے تو بقیہ کلام اس کی تقدیر کیساتھ باوجود یہ کہ وہ محذوف ہے متغیر نہیں ہوتا ہے اور اس کے قول اعتق عبدک عنی بالف سے (بھی ٹوٹ جاتے ہیں) کیونکہ اگر بیع مقدر ہو اور یوں کہا جائے بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق تو اس وقت کلام بدل جاتا ہے باوجودیکہ یہ مقتضیٰ ہے کیوں کہ وہ اس وقت امر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہو جاتا ہے حالانکہ وہ اس سے پہلے مامور کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ شرعی ہوتا ہے اور محذوف لغوی ہوتا ہے اور اسکے امثال اور کہا گیا کہ مقتضی، اور مقتضی دونوں اقتضاء میں مراد ہوتے ہیں

Marfat.com

برخلاف محذوف کے کہ اسمیں فقط محذوف مراد ہوتا ہے پس محذوف جو مقدر کے حکم میں ہے وہ عبارت، اشارت، دلالت اور اقتضاء سے خالی نہیں ہوتا ہے اور یہ کوئی ایسی قسم نہیں ہے جو چار سے خارج ہو۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرتے ہوئے بیان فرمایا کہ مقتضیٰ کی علامت یہ ہے کہ جب اسکو عبارت میں ظاہر کردیا جائے تو اس سے مقتضی (اسم فاعل) یعنی کلام مذکور متغیر نہ ہو نہ لفظوں میں اور نہ معنی میں جیسے کسی نے ان اکلت فعبدی حر کہا، اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے، پس اگر یہاں مقتضی (اسم مفعول) یعنی طعاما کو ظاہر کردیا جائے اور یوں کہا جائے ان اکلت طعاما فعبدی حر تو باقی کلام یعنی فعبدی حر، نہ لفظوں میں متغیر ہوتا ہے اور نہ معنی میں اس کے برخلاف محذوف کہ جب اس کو عبارت میں ظاہر کیا جاتا ہے تو کلام مذکور اپنے سابق طریق سے بدل جاتا ہے۔ جیسے برادران یوسف کے واقعہ میں واسال القریہ ہے کہ یہاں لفظ اہل محذوف ہے پس جب لفظ اہل کو لفظوں میں ظاہر کیا جائے اور یوں کہا جائے واسال اہل القریۃ تو اس صورت میں لفظوں کے اعتبار سے تو یہ تغیر ہوگیا کہ قریۃ ظہور اہل سے پہلے مغعولیت کی وجہ سے منصوب تھا اور ظہور کے بعد اضافت کیوجہ سے مجرور ہوگیا اور معنی کے اعتبار سے یہ تغیر ہوگیا کہ ظہور اہل سے پہلے سوال قریہ سے تھا اور ظہور کے بعد اہل قریہ سے ہوگیا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ کہتے ہیں کہ مقتضیٰ اور محذوف کے بارے میں جو دو قاعدے ذکر کئے گئے ہیں۔ (۱) ظہور مقتضی کے وقت تغیر واقع نہیں ہوتا (۲) ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہوجاتا ہے) ان دونوں پر نقض وارد ہوتا ہے تاعدہ ثانیہ پر باری تعالیٰ کے قول فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عیناً، سے نقض وارد ہوتا ہے اس طور پر یہاں فضرب فانشق الحجر عبارت محذوف ہے لیکن جب اس محذوف عبارت کو ظاہر کر کے یوں کہا جائے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فضرب فانشق الحجر، فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا، تو اسکی وجہ سے کلام میں کسی طرح کا کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا بلکہ کلام لفظا و معنی دونوں اعتبار سے اپنے سابق طریق پر باقی رہتا ہے، بہر حال اس آیت سے معلوم ہوا کہ محذوف کو لفظوں میں ظاہر کرنے کے باوجود کلام میں تغیر واقع نہیں ہوتا ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہوجاتا ہے، پہلے قاعدے پر اسطرح نقص وارد ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا اعتق عبدک عنی بالف، اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میری جانب سے آزاد کردے، یہ کلام بیع کا تقاضہ کرتا ہے اب اگر بیع کو عبارت میں ظاہر کر کے یوں کہا جائے بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق اپنے غلام کو میرے ہاتھ ایک ہزار کے عوض فروخت کر اور میری طرف سے آزاد کرنے کا وکیل ہوجا، تو یہ کلام بدل جاتا ہے حالانکہ وہ مقتضیٰ ہے اور کلام اس طور پر بدل جاتا ہے کہ مخاطب ظہور مقتضیٰ سے پہلے اپنا غلام آزاد کرنے پر مامور تھا اور ظہور مقتضیٰ کے بعد امر یعنی متکلم کے غلام کو آزاد کرنے پر مامور ہوگیا۔ ملاحظہ فرمایئے یہ مثال مقتضیٰ کی ہے مگر اس کے باوجود ظہور کے بعد کلام متغیر ہوجاتا ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ ظہور مقتضیٰ کے وقت کلام متغیر نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق کرنے کے سلسلہ میں بیان کردہ دونوں قاعدوں پر چونکہ نقض وارد ہوتا ہے اس لئے بعض حضرات نے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ شرعاً ثابت ہوتا ہے اور محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے بعض حضرات نے کہا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ اور مقتضی دونوں اقتضاء میں مقصود ہوتے ہیں اور حذف کی

Marfat.com

صورت میں صرف محذوف مقصود ہوتا ہے اور جو صراحۃً مذکور ہو وہ مقصود نہیں ہوتا جیسے واسال القریہ میں صرف اہل مقصود ہے اور قریہ مقصود نہیں ہے وبالجملۃ فالمحذوف سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ محذوف جب مقتضیٰ سے خارج ہے اور مقتضیٰ کے علاوہ ایک چیز ہے تو مذکورہ چار قسموں کے علاوہ پانچویں قسم بھی پائی گئی حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے اور ملفوظ کی چار قسمیں ہیں (۱) عبارت النص (۲) اشارت النص (۳) دلالت النص (۴) اقتضاء النص، پس جب محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے تو محذوف بھی مذکورہ چار قسموں میں سے کسی ایک قسم میں داخل ہوگا اور جب محذوف کسی ایک قسم میں داخل ہے تو یہ مذکورہ چار قسموں سے خارج کوئی پانچویں قسم نہ ہوگا۔

وَمِثَالُهُ الْاَمْرُ بِالتَّحْرِيْرِ لِلتَّكْفِيْرِ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ وَالظَّاهِرُ اَنَّ الْاَمْرَ بِالتَّحْرِيْرِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَاِنَّهُ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ الْغَيْرِ الْمَذْكُوْرِ فَكَاَنَّهُ قَالَ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مَمْلُوْكَةٍ لَكُمْ فَاِنَّ اِعْتَاقَ الْحُرِّ وَعَبْدِالْغَيْرِ لَا يَصِحُّ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُقْتَضٍ وَ مَمْلُوْكَةٍ لَكُمْ مُقْتَضٰى وَ حُكْمُهُ وَهُوَ الْمِلْكُ ثَابِتٌ بِالْمُقْتَضٰى وَقِيْلَ الْمُرَادُ بِهِ قَوْلُهُ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِاَلْفٍ فَاِنَّهُ يَقْتَضِى بِمَعْنَى الْبَيْعِ فَكَاَنَّهُ قَالَ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّيْ وَكُنْ وَكِيْلِيْ بِالْاِعْتَاقِ فَلَمَّا ثَبَتَ الْبَيْعُ اِقْتِضَاءً فَلَا يَشْتَرِطُ فِيْهِ شَرَائِطُ نَفْسِهٖ فَيَسْتَغْنِيْ عَنِ الْاِيْجَابِ وَالْقَبُوْلِ وَلَا يَجْرِيْ فِيْهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ وَ الْعَيْبِ وَالشَّرْطِ بَلْ يَشْتَرِطُ فِيْهِ شَرَائِطُ الْاِعْتَاقِ مِنْ كَوْنِ الْاٰمِرِ مُكَلَّفًا اَهْلًا لِلْاِعْتَاقِ فَلَا يَصِحُّ مِنَ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُوْنِ وَعَلٰى هٰذَا يَقُوْلُ اَبُوْيُوْسُفَ لَوْ قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِغَيْرِ ذِكْرِ الْاَلْفِ فَاِنَّهُ يَقْتَضِى الْهِبَةَ كَمَا اَنَّ الْاَوَّلَ اِقْتَضَى الْبَيْعَ وَيَسْتَغْنِيْ هٰذِهِ الْهِبَةُ عَنِ الْقَبْضِ كَمَا يَسْتَغْنِيْ الْبَيْعُ عَنِ الْاِيْجَابِ وَالْقَبُوْلِ بَلْ اَوْلٰى لِاَنَّ الْقَبْضَ شَرْطٌ وَالْاِيْجَابُ وَالْقَبُوْلُ رُكْنٌ فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّكْنُ السُّقُوْطَ فَالشَّرْطُ اَوْلٰى وَلٰكِنْ نَقُوْلُ اِنَّ الْاِيْجَابَ وَالْقَبُوْلَ فِى الْبَيْعِ مِمَّا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ كَمَا فِى التَّعَاطِيْ بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِى الْهِبَةِ فَاِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ بِحَالٍ۔

ترجمہ:۔اور اس کی مثال ادائے کفارہ کیلئے تحریر کا حکم ہے جو ملک کا مقتضی ہے حالانکہ اسکو ذکر نہیں کیا اور ظاہر یہ ہے کہ تحریر کا حکم باری تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ ہے کیونکہ یہ ملک غیر کا مقتضی ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا فتحریر رقبۃ مملوکۃ لکم اسلئے کہ حر اور عبد غیر کا اعتاق درست نہیں ہے پس تحریر رقبہ مقتضی ہے اور مملوکۃ لکم مقتضیٰ ہے اور اس کا حکم یعنی ملک اس مقتضیٰ سے ثابت ہے جو مقتضی، مقتضی سے ثابت ہے اور کہا گیا کہ اس سے مراد قائل کا قول اعتق عبدک عنی بالف ہے اسلئے کہ امر بالاعتاق بیع کے معنی کا مقتضی ہے گویا قائل نے یوں کہا بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق پس چونکہ بیع اقتضاء ثابت ہوئی اس لئے اس میں خود اس کے شرائط نہ ہوں گے چنانچہ وہ ایجاب وقبول سے مستغنی ہوگی اور اسمیں خیار رویت، خیار عیب اور خیار شرط کے احکام جاری نہ ہوں گے بلکہ اس میں اعتاق کے شرائط یعنی امر کا مکلف ہونا اور اعتاق کا اہل ہونا ضروری ہوں گے لہذا

Marfat.com

صبی اور مجنون سے صحیح نہیں ہوگا اسی بناء پر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر قائل نے الف کا ذکر کئے بغیر اعتق عبدک عنی کہا تو اسکا یہ قول ہبہ کا مقتضی ہوگا جیسا کہ پہلا قول بیع کا مقتضی ہے اور یہ ہبہ قبضہ سے مستغنی ہوگا جیسا کہ بیع، ایجاب وقبول سے مستغنی ہے بلکہ بیع ہبہ سے اولیٰ ہے کیونکہ قبضہ شرط ہے اور ایجاب وقبول رکن ہیں لہذا جب رکن سقوط کا احتمال رکھتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ احتمال رکھے گی لیکن ہم جواب دینگے کہ بیع میں ایجاب وقبول ان چیزوں میں سے ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسا کہ بیع تعاطی میں، برخلاف قبضہ فی الہبہ کے کیونکہ یہ کسی حال میں بھی سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مقتضی (اسم فاعل) کی مثال کفارہ ادا کرنے کیلئے رقبہ آزاد کرنیکا امر ہے اور یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے حالانکہ ملک مذکور نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ مثال کا نصوص میں سے ہونا چونکہ زیادہ بہتر ہے اسلئے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد باری تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ ہے یعنی خداوند قدوس نے کفارہ ادا کرنے کیلئے رقبہ آزاد کرنے کا حکم فرمایا ہے اور یہ امر بالتحریر اس ملک کا تقاضہ کرتا ہے جو ملک عبارت میں مذکور نہیں ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا فتحریر رقبۃ مملوکۃ لکم اور امر بالتحریر ملک کا تقاضہ اسلئے کرتا ہے کہ نہ تو آزاد آدمی کو آزاد کرنا درست ہے اور نہ دوسرے کے مملوک کو آزاد کرنا درست ہے پس آیت میں فتحریر رقبۃ مقتضی (بالکسر) اور مملوکۃ لکم مقتضی (بالفتح) ہوگا اور اسکا حکم یعنی ملک مقتضی (بالفتح) یعنی مملوکۃ لکم سے ثابت ہے اور مقتضی (بالفتح) یعنی امر بالتحریر سے ثابت ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد قائل کا قول اعتق عبدک عنی بالف عن کفارۃ یمینی ہے یعنی میرے کفارہ یمین سے میری طرف سے ایک ہزار کے عوض اپنے غلام کو آزاد کردے پس قائل کا قول اعتق عبدک عنی بالف بیع کے معنی کا تقاضہ کرتا ہے اسلئے کہ حضور ﷺ کے قول لاعتق فیما لایملک کی وجہ سے امر بالاعتاق اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مامور پہلے بیع کے ذریعہ امر کو اپنے غلام کا مالک کردے اور پھر اس کی طرف سے وکیل ہو کر اس غلام کو آزاد کردے گویا قائل نے یوں کہا "بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق" پس اگر مخاطب نے اس غلام کو آزاد کردیا تو یہ اعتاق آمر کی طرف سے ہوگا اور اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا اور آمر کیلئے غلام کی ولاء ہوگی اور آمر پر ایک ہزار واجب ہوگا۔ اس مثال میں امر بالاعتاق مقتضی (بالکسر) اور معنی بیع مقتضی (بالفتح) ہے الغرض اس کلام سے بیع کا، ثبوت اقتضاء اور عتق کے تابع ہو کر ہوا ہے اور جو چیز اقتضاء اور تبعا ثابت ہوتی ہے اس میں وہ شرطیں ملحوظ نہیں ہوتیں جو شرطیں اس چیز میں ملحوظ ہوتی ہیں جو چیز قصداً اور اصلاً ثابت ہوتی ہے لہذا اس جگہ بیع جو اقتضاء اور تبعاً ثابت ہے اس میں اصل بیع کی شرطیں ملحوظ نہ ہوں گی اور جب اصل بیع کی شرطیں ملحوظ نہیں ہیں تو یہ بیع ایجاب وقبول سے بھی مستغنی ہوگی اور اسمیں خیار رویت خیار عیب اور خیار شرط وغیرہ بھی جاری نہ ہوں گے بلکہ مقتضی (بالکسر) یعنی اعتاق کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوگا مثلاً آمر کا مکلف ہونا اور اعتاق کا اہل ہونا۔ پس نابالغ اور مجنوں چونکہ دونوں اعتاق کے اہل نہیں ہیں اسلئے ان کی طرف سے اعتاق درست نہ ہوگا، بہرحال اس جگہ بیع، مقتضی یعنی اعتاق کی شرطوں سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ اپنی شرطوں سے اور ایسا اس لئے ہوا تا کہ اس جگہ بیع کا اعتاق کے تابع ہونا ظاہر ہو جائے چونکہ جو چیز اقتضا اور تبعا ثابت ہوتی ہے اس میں اس کی اصل کی شرطیں ملحوظ نہیں ہوتیں اسلئے حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب بنا کر اعتق عبدک عنی کہا اور الف کا ذکر نہیں کیا تو اس صورت میں بھی اگر مخاطب نے غلام آزاد کردیا تو آمر کی

Marfat.com

طرف سے کفارہ ادا ہو جائے گا اور غلام کی ولا آمر کیلئے ہوگی، کیونکہ آمر کا یہ کلام ھبہ کا تقاضہ کرتا ہے جیسا کہ کلام اول بیع کا تقاضہ کرتا ہے گویا قائل نے یوں کہا ھب لی عبدک ثم کن وکیلی بالاعتاق، اپنا غلام میرے لئے ہبہ کر پھر اسکو آزاد کرنے کا وکیل ہو جا، پس یہاں بھی یہ اقتضائے ہبہ، قبضہ سے مستغنی ہو جائے گا جیسا کہ بیع ایجاب وقبول سے مستغنی ہو جاتی ہے بلکہ ہبہ قبضہ سے بدرجہ اولیٰ مستغنی ہو جائے گا کیونکہ ہبہ کیلئے قبضہ شرط ہے اور بیع کیلئے ایجاب قبول رکن ہیں پس جب رکن ساقط ہو سکتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ آمر نے غلام موہوب پر قبضہ نہیں کیا لیکن اسکے باجود اگر مخاطب نے غلام کو آزاد کر دیا تو آمر اس غلام کا مالک ہوگا اور آمر کی طرف سے غلام آزاد ہو جائے گا امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ بیع میں ایجاب وقبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسا کہ بیع تعاطی (بغیر ایجاب وقبول کے لین دین) میں ایجاب وقبول ساقط ہو جاتے ہیں لیکن ہبہ میں قبضہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے، پس جب ہبہ میں قبضہ وسقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو ہبہ کیلئے ہر حال میں قبضہ شرط ہوگا اور اس جگہ چونکہ قبضہ نہیں پایا گیا اسلئے یہ ہبہ درست نہ ہوگا اور جب ہبہ درست نہیں ہوا تو آمر، غلام کا مالک بھی نہ ہوگا اور جب آمر، غلام کا مالک نہیں ہوا تو یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد نہ ہوگا اور آمر کا کفارہ ادا نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوگا اور اسکی ولاء مامور ہی کیلئے ہوگی۔

وَالثَّابِتُ مِنْهُ كَالثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ الَّا عِنْدَالْمُعَارَضَةِ اَیْ هُمَا سَوَاءٌ فِیْ اِیْجَابِ الْحُكْمِ الْقَطْعِیِّ اِلَّا اَنَّهُ یَتَرَجَّحُ الدَّلَالَةُ عَلَی الْاِقْتِضَاءِ عِنْدَالْمُعَارَضَةِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ لِعَائِشَةَؓ حُتِّیْهِ ثُمَّ اقْرُصِیْهِ ثُمَّ اغْسِلِیْهِ بِالْمَاءِ فَاِنَّهُ یَدُلُّ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ عَلٰی اَنْ لَایَجُوْزُ غَسْلُ النَّجَسِ بِغَیْرِ الْمَاءِ مِنَ الْمَائِعَاتِ لِاَنَّهُ لَمَّا اَوْجَبَ الْغَسْلَ بِالْمَاءِ فَیَقْتَضِیْ صِحَّتُهُ اَنْ لَا یَجُوْزَ بِغَیْرِ الْمَاءِ وَلٰكِنَّهُ بِعَیْنِهٖ یَدُلُّ بِدَلَالَةِ النَّصِّ عَلٰی اَنَّهُ یَجُوْزُ غَسْلُهُ بِالْمَائِعَاتِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْمَعْنٰی الْمَاخُوْذَ مِنْهُ الَّذِیْ یَعْرِفُهُ كُلُّ اَحَدٍ هُوَ التَّطْهِیْرُ وَ ذٰلِكَ یَحْصُلُ بِهِمَا جَمِیْعًا اَلَا تَرٰی اَنَّ مَنْ اَلْقٰی الثَّوْبَ النَّجِسَ لَا یُؤْخَذُ بِاسْتِعْمَالِ الْمَاءِ فِیْهِ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ وَهُوَ اِزَالَةُ النَّجَاسَةِ حَاصِلٌ عَلٰی كُلِّ حَالٍ فَتَرَجَّحَتِ الدَّلَالَةُ عَلَی الْاِقْتِضَاءِ وَمَا قِیْلَ مِنْ اَنَّ مِثَالَهُ لَمْ یُوْجَدْ فِی النُّصُوْصِ فَاِنَّمَا هُوَ مِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ۔

ترجمہ:۔ اور اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کی طرح ہوتی ہے جو دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کیوقت یعنی حکم قطعی کے واجب کرنے میں دونوں مساوی ہیں مگر تعارض کے وقت دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی تعارض کی مثال حضرت عائشہؓ سے آنحضرت ﷺ کا یہ قول ہے نجس کپڑے کو رگڑ لو پھر اسے انگلیوں سے مسل دو اس کے بعد اسے پانی سے دھو؛ الو یہ حدیث اقتضاء النص سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجس کپڑے کو دھونا جائز نہیں ہے کیونکہ جب پانی دھونا واجب قرار دیا گیا تو اس کی صحت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ سے دھونا جائز نہ ہو لیکن بعینہ یہ حدیث دلالت النص سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ سیال چیزوں سے اس کا دھونا جائز ہے اور یہ اس لئے کہ وہ معنی جو اس سے ماخوذ ہیں وہی ہیں جس کو ہر آدمی جانتا ہے یعنی تطہیر اور تطہیر دونوں سے

Marfat.com

حاصل ہو جاتی ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی شخص نے ناپاک کپڑا پانی میں ڈالدیا تو اس سے اس پانی کو استعمال کرنے پر باز پرس نہیں کی جاتی ہے کیوں کہ مقصود نجاست زائل کرنا ہے اور وہ بہر حال حاصل ہے لہذا دلالت اقتضاء پر راجح ہوگی اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ ان دونوں کے تعارض کی مثال نصوص میں موجود نہیں ہے تو وہ تتبع اور تحقیق کی کمی کی وجہ سے ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہوتی ہے اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے قطعیت میں دونوں برابر ہیں یعنی دلالت النص اور اقتضاء النص حکم قطعی کو واجب اور ثابت کرنے میں دونوں برابر ہیں البتہ اگر دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح حاصل ہوگی یعنی دلالت النص سے جو چیز ثابت ہوگی اس پر عمل ہوگا اور جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہوگی اسکو ترک کر دیا جائے گا ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ حدیث ہے جسمیں صدیقہ عائشہؓ سے خطاب فرمایا ہے حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء یعنی عائشہ، نجس کپڑے کو رگڑ دو پھر اسے انگلیوں سے مسل دو پھر اسے پانی دھو ڈالو، اس حدیث میں چونکہ ماء (پانی) کا لفظ مذکور ہے اسلئے یہ حدیث بطریق اقتضاء النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال اور بہنے والی چیزوں سے نجس کپڑے کو دھونا جائز نہ ہو کیونکہ جب پانی سے دھونا واجب کر دیا گیا تو اس حکم کا صحیح ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے دھونا جائز نہ ہو کیونکہ دھونا جسکو ہر آدمی جانتا ہے اس سے تطہیر (پاک کرنا) مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد یعنی تطہیر جس طرح پانی سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی حاصل ہوتا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑا پانی میں ڈال دیا تو اس سے اس پر مواخذہ نہیں کیا جاتا کیونکہ مقصود نجاست کو زائل کرنا ہے اور وہ ہر حال میں حاصل ہے خواہ کپڑے کو پانی سے دھویا جائے خواہ کپڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے خواہ دوسری پاک سیال چیز سے دھویا جائے۔

بہر حال اس حدیث کا مقتضی اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے تطہیر جائز نہ ہو اور اس حدیث کی دلالت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ دوسری سیال چیزوں سے بھی تطہیر جائز ہو اور پہلے گزر چکا ہے کہ تعارض کی صورت میں دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا یہاں بھی دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور پانی اور پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجس کپڑے کو دھونا جائز ہوگا شارح کہتے ہیں کہ یہ جو بعض حضرات نے کہا ہے کہ دلالت النص اور اقتضاء النص کے درمیان تعارض کی مثال نصوص میں موجود نہیں ہے سو وہ ان کے قلت تتبع کیوجہ سے ہے ورنہ سابق میں نص حدیث سے مثال بیان کی گئی ہے لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان حضرات کا مقصد یہ ہے کہ دو نص کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے اور شارح نے جو مثال بیان کی ہے وہ ایک ہی نص کے اقتضاء اور دلالت کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ہے۔

وَلَا عُمُوْمَ لَهٗ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَالْمُقْتَضٰى مَعْنًى لَا لَفْظٌ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجْرِيْ فِيْهِ الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ لِاَنَّهٗ عِنْدَهٗ كَالْمَحْذُوْفِ الَّذِيْ يُقَدَّرُ وَهٰذَا اَصْلٌ كَبِيْرٌ مُخْتَلِفٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيْرٌ مِنَ الْاَحْكَامِ وَلَا يُقَالُ اِنَّ قَوْلَهٗ اَعْتِقْ عَبِيْدَكَ عَنِّيْ يَقْتَضِيْ

Marfat.com

الْبَيْعَ وَهُوَ عَامٌ لِلْعَبِيْدِ كُلِّهِمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّهُ فِيْ مَعْنٰى بِعْ عَبِيْدَكَ عَنِّيْ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِيْ بِاِعْتَاقِهِمْ فَالْعَبِيْدُ مَذْكُوْرٌ صَرِيْحٌ فِي الْعِبَارَةِ وَلِهٰذَا يَكُوْنُ عَامًا۔

ترجمہ :۔اور ہمارے نزدیک اقتضاء کیلئے عموم نہیں ہے اسلئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ معنی ہے نہ کہ لفظ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم اور خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک مقتضیٰ محذوف کیطرح ہے جو مقدر ہوتا ہے اور ایک بڑی بنیادی چیز ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اس پر بہت سے احکام متفرع ہوتے ہیں اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے اور وہ تمام غلاموں کو عام ہے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ بع عبیدک عنی ثم کن وکیلی باعتاقہم کے معنی میں ہے، پس عبید عبارت میں صراحۃً مذکور ہے لہذا وہ عام ہوگا۔

تشریح :۔مصنف نے فرمایا کہ جو چیز اقتضا النص سے ثابت ہو یعنی مقتضیٰ ہمارے نزدیک اسمیں نہ عموم جاری ہوتا ہے اور نہ خصوص اور دلیل یہ ہے کہ عموم وخصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ لفظ نہیں ہے نہ حقیقۃً اور نہ تقدیراً، پس جب مقتضیٰ لفظ نہیں ہے اور عموم وخصوص الفاظ میں جاری ہوتے ہیں تو مقتضیٰ میں نہ عموم جاری ہوگا اور نہ خصوص جاری ہوگا ور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم وخصوص دونوں جاری ہوتے ہیں کیونکہ انکے نزدیک مقتضیٰ محذوف کی طرح ہے اور محذوف لفظوں میں مقدر ہوتا ہے یعنی محذوف بھی ملفوظ ہوتا ہے اور جب محذوف ملفوظ ہوتا ہے اور مقتضیٰ محذوف کی طرح ہے تو اسمیں عموم وخصوص جاری ہوگا ہمارے مذہب پر اعتراض کرتے ہوئے بعض حضرات نے کہا کہ قائل کا قول اعتق عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے یعنی بیع اس کلام کا مقتضیٰ ہے حالانکہ یہ مقتضیٰ تمام غلاموں کو شامل ہے اس سے معلوم ہوا کہ مقتضیٰ میں بھی عموم جاری ہوتا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ مذکورہ کلام بع عبیدک عنی ثم کن وکیلی باعتاقہم کے معنی میں ہے اور عبید عبارت میں صراحۃً مذکور ہے پس لفظ عبید صیغہ عام کے صراحۃً مذکور ہونے کی وجہ سے اسمیں عموم پیدا ہوا ہے ورنہ مقتضیٰ میں عموم وخصوص جاری نہیں ہوتے۔

حَتّٰى اِذَا قَالَ اِنْ اَكَلْتُ فَعَبْدِيْ حُرٌّ وَنَوٰى طَعَامًا دُوْنَ طَعَامٍ لَا يُصَدَّقُ عِنْدَنَا لَا دِيَانَةً وَلَا قَضَاءً لِاَنَّ طَعَامًا اِنَّمَا يَنْشَأُ مِنْ اِقْتِضَاءِ الْاَكْلِ لِاَنَّهُ لَا يَكُوْنُ بِدُوْنِ الْمَاكُوْلِ فَلَا يَكُوْنُ عَامًا فَلَا يَقْبَلُ التَّخْصِيْصَ وَاَمَّا جِنْئُهُ بِكُلِّ طَعَامٍ فَاِنَّمَا هُوَ بِوُجُوْدِ مَاهِيَّةِ الْاَكْلِ لَا لِاَنَّ الطَّعَامَ عَامٌّ وَاِنْ قَالَ اِنْ اَكَلْتُ طَعَامًا اَوْلَا اَكُلُ اَكْلًا يَحْنَثُ بِكُلِّ طَعَامٍ وَيُصَدَّقُ فِيْ نِيَّةِ التَّخْصِيْصِ لِاَنَّهُ مَلْفُوْظٌ حَ وَلٰكِنَّ اِيْرَادَ هٰذَا الْمِثَالِ عَلٰى قَوْلِ مَنْ يَشْتَرِطُ فِي الْمُقْتَضٰى اَنْ يَّكُوْنَ شَرْعِيًّا مُشْكِلٌ لِاَنَّهُ عَقْلِيٌّ وَالْاَوْلٰى اَنْ يُّقَالَ اَنَّ الْمُقْتَضٰى مَا يَكُوْنُ شَرْعِيًّا اَوْعَقْلِيًّا وَالْمَحْذُوْفُ مَايَكُوْنُ لُغَوِيًّا۔

ترجمہ :۔حتی کہ جب کسی نے ان اکلت فعبدی حر کہا اور کسی خاص قسم کے طعام کی نیت کی تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائیگی نہ دیانتاً نہ قضاءً، کیونکہ طعام اکل کے اقتضاء سے پیدا ہوتا ہے اسلئے کہ اکل بغیر ماکول کے نہیں ہوتا ہے لہذا طعام عام نہ ہوگا اور تخصیص کو قبول نہ کریگا اور بہرحال ہر طعام سے اسکا حانث ہونا تو وہ ماہیت اکل کے پائے جانے کی وجہ سے ہے نہ کہ اس لئے کہ طعام عام ہے اور اگر اس نے ان اکلت

Marfat.com

طعاماً یا لا اکل اکلا کہا تو وہ ہر طعام سے حانث ہو جائے گا اور تخصیص کی نیت میں اسکی تصدیق بھی کی جائیگی کیونکہ وہ اس وقت ملفوظ ہے لیکن مذکورہ مثال کو ان لوگوں کے قول کے مطابق لانا جو مقتضیٰ میں شرعی ہونے کی شرط لاتے ہیں مشکل ہے کیونکہ مذکورہ مثال عقلی ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مقتضیٰ وہ ہے جو شرعی یا عقلی ہو اور محذوف وہ ہے جو لغوی ہو۔

تشریح:۔ مقتضیٰ میں عموم اور خصوص کے جاری ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ مین یہ اختلاف گزر چکا کہ ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جاری ہوتے ہیں، اسی اختلاف پر متفرع کرتے ہوئے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے ان اکلت فعبدی حر کہا، اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے کہا اور کسی خاص قسم کے کھانے کی نیت کی تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائے گی نہ دیانۃً نہ قضاء اور امام شافعیؒ کے نزدیک دیانۃً تصدیق کی جائے گی ہماری دلیل یہ ہیکہ اکلت کے بعد لفظ طعاماً اکل کے اقتضاء سے پیدا ہوتا ہے اس طور پر کہ اکل بغیر ماکول کے ممکن نہیں ہے پس طعام کا لفظ اس کلام کا مقتضیٰ ہوا، اور ہمارے نزدیک مقتضی میں عموم جاری نہیں ہوتا ہے لہذا طعام عام نہ ہوگا اور جب طعام عام نہ ہوگا تو قابل تخصیص بھی نہ ہوگا اور جب طعام قابل تخصیص نہیں ہے تو تخصیص کی نیت نہ دیانۃً معتبر ہوگی اور نہ قضاء معتبر ہوگی لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب طعام عام نہیں ہے تو قسم کھانے والا ہر طعام کے کھانے سے حانث کیوں ہو جاتا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ ماہیت اکل چونکہ ہر طعام کی صورت میں موجود ہے اسلئے وہ ہر طعام کے کھانے سے، حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا ہر طعام کے کھانے سے اس کا حانث ہونا اسلئے نہیں ہے کہ طعام عام ہے حضرت امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ طعام جو، ان اکلت کا مقتضی ہے وہ ان کے نزدیک عام ہے کیونکہ طعام ان اکلت (شرط کے) سیاق میں نکرہ ہے اور وہ معنی کے اعتبار سے سیاق نفی میں ہے کیونکہ ان اکلت کے معنی میں لا اکل طعاماً بہر حال جس طرح، نکرہ سیاق نفی میں عام ہوتا ہے اسی طرح سیاق شرط میں بھی عام ہوتا ہے، پس جب یہاں نکرہ یعنی طعام عام ہے تو اس میں تخصیص کی نیت کرنا بھی درست ہوگا مگر چونکہ تخصیص کی نیت خلاف ظاہر کی نیت ہے اور خلاف ظاہر کی نیت صرف دیانۃً معتبر ہوتی ہے قضاءً معتبر نہیں ہوگی، اسلئے اس کی یہ نیت بھی دیانۃً معتبر ہوگی اور قضاءً اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے ان اکلت طعاماً یا لا اکل اکلا کہا تو وہ بالاتفاق ہر طعام کے کھانے سے حانث ہو جائیگا اور اگر کسی، خاص طعام کی نیت کی تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ طعام اس وقت لفظوں میں مذکور ہے اور ملفوظ میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لہذا لفظ طعام عام ہوگا اور جب لفظ طعام عام ہوگا تو قابل تخصیص بھی ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ جو لوگ مقتضیٰ میں شرعی ہونے کی شرط لگاتے ہیں ان کے نزدیک اس کلام کو مثال میں ذکر کرنا دشوار ہے کیوں کہ یہ کلام عقلی ہے اسلئے کہ طعام کی طرف اکل کے محتاج ہونے کو وہ شخص بھی جانتا ہے جو شریعت سے ناواقف ہو، زیادہ مناسب یہ تھا کہ یہ کہا جاتا کہ مقتضیٰ وہ ہے جو شرعی ہو یا عقلی ہو اور محذوف وہ ہے جو لغوی ہو، اس صورت میں اس کلام کو مقتضی کی مثلا میں پیش کرنا درست ہو جاتا لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عقلی میں حجج شرعیہ میں سے ایک حجت ہے لہذا جو چیز عقل سے ثابت ہوگی وہ بھی شرعی ہوگی اور جب ایسا ہے تو اس کلام کو مقضی کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ وَنَوَى ثَلَثًا لَا يَصِحُّ تَفْرِيعٌ آخَرُ عَلَى عَدَمِ كَوْنِ الْمُقْتَضَى

Marfat.com

عَامًا وَ ذٰلِکَ لِاَنَّ قَوْلَهٗ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ طَلَّقْتُکِ خَبَرٌ وَ هُوَ لَا یَصِحُّ اِلَّا اَنْ یَسْبِقَ عَلَیْهِ طَلَاقٌ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِیَکُوْنَ هٰذَا خَبَرًا عَنْهُ وَ لَمْ یَسْبِقِ الطَّلَاقُ مِنْهُ فِی الْوَاقِعِ فَلِضَرُوْرَةِ تَصْحِیْحِ الْکَلَامِ وَصِدْقِهٖ قَدَّرْنَا اَنَّ الزَّوْجَ قَدْ طَلَّقَهَا قَبْلَ ذٰلِکَ وَهٰذَا اِخْتِیَارٌ مِنْهُ فَکَاَنَّهٗ قَالَ فِی الْاَوَّلِ اَنْتِ طَالِقٌ لِاَنِّیْ طَلَّقْتُکِ قَبْلَ هٰذَا وَ الطَّلَاقُ الْمَفْهُوْمُ بِحَسَبِ اللُّغَةِ فِیْ ضِمْنِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ هُوَ الطَّلَاقُ الَّذِیْ وَ هُوَ وَصْفُ الْمَرْاَةِ لَا التَّطْلِیْقُ الَّذِیْ هُوَ فِعْلُ الزَّوْجِ فَلَا یَکُوْنُ هٰذَا اِلَّا اِقْتِضَاءً فَلَا تَصِحُّ فِیْهِ نِیَّةُ الثَّلٰثِ وَالْاِثْنَیْنِ وَ اَمَّا قَوْلُهٗ طَلَّقْتُکِ فَهُوَ وَ اِنْ کَانَ دَالًّا عَلَی التَّطْلِیْقِ الَّذِیْ هُوَ فِعْلُ الْمُتَکَلِّمِ لٰکِنَّهٗ دَالٌّ عَلٰی مَصْدَرٍ مَاضٍ لَا عَلٰی مَصْدَرٍ حَادِثٍ فِی الْحَالِ فَالْمَصْدَرُ الْحَادِثُ لَا یَثْبُتُ اِلَّا اِقْتِضَاءً مِنَ الشَّرْعِ فَلَمْ تَصِحَّ فِیْهِ نِیَّةُ اِثْنَیْنِ وَ الثَّلٰثِ وَ قَالَ الشَّافِعِیُّ یَقَعُ مَا نَوٰی مِنَ الثَّلٰثِ وَالْاِثْنَیْنِ لِاَنَّهٗ یَدُلُّ عَلَی الطَّلَاقِ فَتَعْمَلُ نِیَّتُهٗ فِیْهِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ طَلِّقِیْ نَفْسَکِ وَ اَنْتِ بَائِنٌ عَلٰی اِخْتِلَافِ التَّخْرِیْجِ یَعْنِیْ تَخْرِیْجُ طَلِّقِیْ نَفْسَکِ فِیْ صِحَّةِ الثَّلٰثِ عَلٰی حِدَةٍ وَ تَخْرِیْجُ اَنْتِ بَائِنٌ فِیْهَا عَلٰی حِدَةٍ اَمَّا تَخْرِیْجُ طَلِّقِیْ نَفْسَکِ فَهُوَ اَنَّهٗ اَمْرٌ یَدُلُّ عَلَی الْمَصْدَرِ لُغَةً وَهُوَ لَفْظُ فَرْدٍ یَقَعُ عَلَی الْوَاحِدِ وَ یَحْتَمِلُ الثَّلٰثَ عِنْدَ النِّیَّةِ فَهُوَ لَیْسَ بِمُقْتَضٰی حَتّٰی لَمْ یَجْرِ فِیْهِ الْعُمُوْمُ وَاَمَّا تَخْرِیْجُ اَنْتِ بَائِنٌ فَهُوَ اَنَّ الْبَیْنُوْنَةَ نَوْعَانِ غَلِیْظَةٌ وَخَفِیْفَةٌ فَاِذَا نَوَی الْغَلِیْظَةَ وَهُوَ الثَّلٰثُ فَقَدْ نَوٰی اَحَدَ مُحْتَمِلَیْهِ. فَتَصِحُّ وَلَا یَکُوْنُ هٰذَا مِنَ الْعُمُوْمِ فِیْ شَیْءٍ وَ لَا یَتَصَوَّرُ مِثْلُ هٰذَا فِیْ طَلِّقِیْ نَفْسَکِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ اِنَّمَا یَشْتَمِلُ عَلَی الْاَفْرَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَیْنِ وَالثَّلٰثَةِ لَا عَلٰی نَوْعَیِ الْغَلِیْظَةِ وَالْخَفِیْفَةِ عُرْفًا وَ قِیْلَ مَعْنٰی قَوْلِهٖ عَلٰی اِخْتِلَافِ التَّخْرِیْجِ اَنَّ تَخْرِیْجَنَا عَلٰی حِدَةٍ وَ تَخْرِیْجُ الشَّافِعِیِّ عَلٰی حِدَةٍ فَتَخْرِیْجُنَا هُوَ مَا بَیَّنَّا وَتَخْرِیْجُ الشَّافِعِیِّ هُوَ اَنَّ کُلَّ ذٰلِکَ مُقْتَضٰی وَیَجْرِیْ فِیْهِ الْعُمُوْمُ فَتَصِحُّ فِیْهِ نِیَّةُ الثَّلٰثِ.

ترجمہ:۔اسی طرح جب کسی نے انت طالق یاطلقتک کہااور تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی، یہ مقتضیٰ کے عام ہونے پر دوسری تفریع ہے کیونکہ اس کا قول انت طالق یاطلقتک خبر ہے اور یہ صحیح نہ ہوگا مگر یہ کہ شوہر کی جانب سے اس پر طلاق سابق ہوجائے تا کہ یہ کلام اس طلاق کی خبر ہوسکے حالانکہ شوہر کی طرف سے واقع میں پہلی طلاق نہیں گذری ہے پس کلام کو صحیح اور صادق قرار دینے کی ضرورت کے پیش نظر ہم نے یہ مقدر کرلیا کہ شوہر نے اسکو اس سے پہلے ہی طلاق دیدی ہے اور یہ کلام اس کی طرف سے خبر دینے کیلئے ہے گویا اس نے پہلی ہی صورت میں یوں کہا تجھ پر طلاق واقع ہے اس لئے کہ میں تجھ کو اس سے پہلے ہی طلاق دے چکا اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے جو طلاق مفہوم ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے وہ تطلیق مفہوم نہیں جو شوہر کا فعل ہے پس شوہر کی طرف سے تطلیق کا ثبوت نہیں ہوگا مگر اقتضاءً لہذا اس قول میں تین یا دو کی نیت صحیح نہ ہوگی اور اس کا قول طلقتک اگرچہ اس تطلیق پر دلالت کرتا ہے نہ کہ موجودہ تصور حانث پر، پس مصدر حادث نہیں

Marfat.com

ثابت ہوگا، مگر اقتضاء شرع سے لہذا اس میں دو اور تین کی نیت درست نہ ہوگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دو یا تین جسکی بھی نیت کریگا واقع ہو جائیگی کیونکہ یہ کلام طلاق پر دلالت کرتا ہے لہذا اسمیں اسکی نیت عامل ہوگی برخلاف اس کے قول طلقی نفسک اور انت بائن کے تخریج کے اختلاف کیساتھ یعنی تین طلاقوں کی صحت میں طلقی نفسک کی تخریج علیحدہ ہے اور انت بائن کی تخریج علیحدہ ہے بہرحال طلقی نفسک کی تخریج سو وہ ایسا امر ہے جو لغۃ مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر لفظ فرد ہے جو واحد پر واقع ہوتا ہے اور نیت کے وقت تین کا احتمال رکھتا ہے لہذا یہ مقتضیٰ نہیں ہے کہ اسمیں عموم جاری نہ ہو اور انت بائن کی تخریج یہ ہے کہ بینونت کی دو قسمیں غلیظہ اور خفیفہ، پس جب اس نے غلیظہ یعنی تین کی نیت کی تو اس نے اس کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک کی نیت کی لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی اور یہ عموم کے قبیل سے نہیں ہے اور اس کے مثل طلقی نفسک میں متصور نہیں ہے کیوں کہ لفظ طلاق ایک، دو، تین افراد پر مشتمل ہوتا ہے غلیظہ اور خفیفہ دو قسموں پر عرفاً مشتمل نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ اس کے قول علی الاختلاف التخریج کے معنی یہ ہیں کہ ہماری تخریج علیحدہ ہے اور امام شافعی کی تخریج علیحدہ ہے۔

پس ہماری تخریج وہ ہے جس کو ہم نے بیان کیا اور امام شافعی کی تخریج یہ ہے کہ مذکورہ تمام اقوال مقتضیٰ ہیں اور ان میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا ان میں تین کی نیت صحیح ہوگی۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے مقتضی کے عام نہ ہونے پر ایک اور تفریع بیان کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق کہا یا طلقتک کہا اور تین طلاقوں کی نیت کرلی تو اس کی یہ نیت درست نہ ہوگی اور عورت پر تین طلاقیں واقع نہ ہونگی دلیل اسکی یہ ہے کہ شوہر کا قول انت طالق اور طلقتک خبر ہیں، یعنی انت طالق میں عورت کے وصف طلاق کیساتھ متصرف ہونے کی خبر دی گئی ہے اور طلقتک میں شوہر کے عورت کے طلاق دینے کی خبر دی گئی ہے اور خبر تقاضہ کرتی ہے سبقت مخبر عنہ کا یعنی خبر اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مخبر عنہ (جس کے بارے میں خبر دی جارہی ہے) اس سے پہلے ہو پس انت طالق یا طلقتک جو خبر ہے اس کیلئے ضروری ہے کہ شوہر کی طرف سے اس سے پہلے طلاق ہوتا کہ یہ کلام (انت طالق یا طلقتک) طلاق سابق کی خبر ہو سکے حالانکہ اس سے پہلے شوہر کی طرف سے نفس الامر میں کوئی طلاق واقع نہیں ہوئی ہے، پس ایک عاقل بالغ مسلمان کے کلام کو صحیح اور برمحل قرار دینے کی ضرورت کے پیش نظر ہم نے یہ فرض کرلیا کہ شوہر نے اس کلام (انت طالق یا طلقتک) سے پہلے ہی اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے اور یہ کلام شوہر کی طرف سے محض خبر دینے کیلئے ہے گویا اس نے پہلی صورت میں یوں کہا انت طالق لانی طلقتک قبل ھذا تو مطلقہ ہے اس لئے کہ میں نے تجھے اس سے پہلے طلاق دیدی ہے اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے جو طلاق مفہوم ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے یعنی مطلقہ ہونا اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے وہ تطلیق مفہوم نہیں ہے جو شوہر کا فعل ہے بلکہ وہ تطلیق جو شوہر کا فعل ہے وہ اقتضاء ثابت ہے بہرحال انت طالق کہنے کی صورت میں تطلیق جو شوہر کا فعل ہے مقتضی ہوا اور مقتضی میں عموم وخصوص جاری نہیں ہوتا لہذا دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا درست نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ دوسرا کلام یعنی طلقتک اگرچہ اس تطلیق پر دلالت کرتا ہے جو متکلم کا فعل ہے لیکن وہ مصدر ماضی پر دلالت کرتا ہے زمانہ حال میں مصدر حادث پر دلالت نہیں کرتا ہے اور طلاق زمانہ حال میں مصدر حادث سے واقع ہوتی ہے نہ کہ مصدر ماضی سے، پس متکلم کے کلام کو صحیح کرنے کیلئے یہ کہا گیا، کہ مصدر حادث اقتضاء شرعاً ثابت ہے نہ کہ لغۃً بہرحال اس کلام

Marfat.com

میں بھی تطلیق مصدر حادث مقتضیٰ ہوا اور ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں چونکہ عموم وخصوص جاری نہیں ہوتے اس لئے اس کلام میں بھی دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا درست نہ ہوگا حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں دو یا تین جس کی بھی نیت کرے گا وہی واقع ہوگی کیوں کہ یہ دونوں کلام طلاق پر دلالت کرتے ہیں اور تطلیق کا ثبوت اقتضاء ہوتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم وخصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لہذا ان دونوں کلاموں میں اسکی نیت عامل ہوگی یعنی جو بھی نیت کریگا اس کا اعتبار ہوگا اور اسی کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ انت اور طلقتک میں اگر چہ تین کی نیت درست نہیں ہے لیکن اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک یا انت بائن کہا تو تین کی نیت کرنا درست ہوگا اگر چہ دونون کی تخریج علیحدہ علیحدہ ہے یعنی تین کی نیت کے صحیح ہونے میں طلقی نفسک کی تخریج علیحدہ ہے اور انت بائن کی تخریج علیحدہ ہے..... چنانچہ طلقی نفسک کی تخریج یہ ہے کہ یہ کلام خبر نہیں ہے بلکہ تفویض ہے یعنی اس کلام کے ذریعہ طلاق کا معاملہ عورت کے سپرد کیا گیا ہے اور یہ کلام لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اقتضاءً اور جب ایسا ہے تو طلاق مصدر مقتضیٰ نہیں ہوگا اور جب مقتضی نہیں ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ اسمیں عموم نہیں ہوگا اور لغۃً ثابت شدہ مصدر کے بارے میں بحث امر میں گذر چکا ہے کہ اسکا ایک فرد حقیقی مراد ہوتا ہے لیکن فرد حکمی کی نیت کے وقت فرد حکمی مراد ہوتا ہے پس طلقی نفسک کے ذریعہ تین طلاقوں کی نیت سے تین طلاقوں کا واقع ہونا اسلئے ہے کہ تین طلاقوں کا مجموعہ مصدر طلاق کا فرد حکمی ہے اور مصدر سے حفرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہذا اس کلام سے بھی تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہوگا اور انت بائن کی تخریج یہ ہے کہ بینونت کی دو قسمیں ہیں (۱) بینونت غلیظہ (۲) بینونت خفیفہ، پس جب اس نے بینونت غلیظہ یعنی تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کی نیت کی اور کلام کے محتمل کی نیت کرنا درست ہوتا ہے لہذا اس کلام سے بینونت غلیظہ یعنی تین کی نیت کرنا بھی درست ہوگا اور یہ تین طلاقوں کی نیت کرنا عموم کے قبیل سے نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ انت بائن کی یہ تخریج طلقی نفسک میں کیونکہ لفظ طلاق چند افراد ایک، دو، اور تین پر مشتمل ہوتا ہے غلیظہ اور خفیفہ کی دونوں قسموں کو عرفا شامل نہیں ہوتا ہے اور انت بائن، ان دونوں قسموں پر مشتمل ہوتا ہے اور افراد طلاق ایک، دو، تین پر مشتمل نہیں ہوتا ہے بعض حضرات نے فرمایا کہ مصنف کے قول علی اختلاف التخریج کا مطلب یہ ہے کہ ہم حنفیوں اور شوافع کی تخریج علیحدہ علیحدہ ہے ہماری تخریج تو وہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے یعنی طلقی نفسک کا لغۃً مصدر پر دلالت کرنا اور مصدر کا فرد حکمی یعنی تین طلاقوں کا احتمال رکھنا اور انت بائن کا غلیظہ اور خفیفہ دو قسموں پر مشتمل ہونا، اور امام شافعیؒ کی تخریج یہ ہے کہ وہ تمام اقوال (انت طالق، طلقتک، طلقی نفسک، انت بائن) جو اوپر مذکور ہوئے مقتضیٰ ہیں اور انکے نزدیک مقتضی میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا ان تمام صورتوں میں تین کی نیت کرنا درست ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تَمَسُّكَاتُ اَبِی حَنِيْفَةَ مُنْحَصِرَةً فِی الْاَرْبَعِ اَعْنِی الْعِبَارَةَ وَالْاِشَارَةَ وَالدَّلَالَةَ وَ الْاِقْتِضَاءَ وَكَانَ مَنْ سِوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَتَمَسَّكُوْنَ بِوُجُوْهٍ اُخَرَ اَيْضًا سِوٰى هٰذِهِ اَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ فَصْلًا بَعْدَ ذٰلِكَ لِتَحْقِيْقِهَا وَ بَيَانِ فَسَادِهَا فَقَالَ فَصْلُ التَّخْصِيْصُ عَلَى الشَّيْءِ بِاِسْمِهِ الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوْصِ عِنْدَ الْبَعْضِ هٰذَا وَجْهٌ اَوَّلٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ اَيِ الْحُكْمُ عَلَى الْعِلْمِ يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهِ عَنْ غَيْرِهِ عِنْدَ

Marfat.com

الْبَعْضِ وَالْمُرَادُ بِالْعِلْمِ هٰهُنَا هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُ عَلَى الذَّاتِ دُوْنَ الصِّفَةِ سَوَاءٌ كَانَ عَلَمًا اَوْ اِسْمَ جِنْسٍ وَ بِالْبَعْضِ هُوَ بَعْضُ الْاَشْعَرِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ وَيُسَمّٰى هٰذَا مَفْهُوْمَ اللَّقَبِ عِنْدَهُمْ وَالْاَصْلُ فِيْهِ اَنَّ مَا يُفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ اِمَّا اَنْ يُفْهَمَ مِنْ صَرِيْحِ اللَّفْظِ وَ هُوَ الْمَنْطُوْقُ اَوْ لَا وَ هُوَ الْمَفْهُوْمُ وَ الْمَفْهُوْمُ نَوْعَانِ مَفْهُوْمُ مُوَافِقَةٍ وَهُوَ اَنْ يُفْهَمَ مِنَ اللَّفْظِ حَالُ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ عَلٰى وَفْقِ الْمَنْطُوْقِ وَ مَفْهُوْمُ مُخَالِفَةٍ وَ هُوَ اَنْ يُفْهَمَ مِنْهُ حَالُهُ خِلَافُ مَا فُهِمَ مِنَ الْمَنْطُوْقِ وَ هُوَ اِنْ فُهِمَ مِنْ اِسْمِ الْعِلْمِ سُمِّيَ مَفْهُوْمُ اللَّقَبِ وَاِنْ فُهِمَ مِنَ الشَّرْطِ اَوِ الْوَصْفِ سُمِّيَ مَفْهُوْمُ الشَّرْطِ اَوِ الْوَصْفِ عَلٰى مَا سَيَأْتِيْ وَلٰكِنَّهُمْ اِشْتَرَطُوْا اَنْ لَا تَظْهَرَ اَوْلَوِيَّةُ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ اَوْ مُسَاوَاتُهُ لِلْمَنْطُوْقِ وَلَا يَخْرُجُ مُخْرَجَ الْعَادَةِ وَلَا يَكُوْنُ لِسُوَالٍ اَوْ حَادِثَةٍ وَلَا لِلْكَشْفِ اَوْ مَدْحٍ اَوْ ذَمٍّ وَ لَا يُفِيْدُ فَائِدَةً اُخْرٰى فَحِ يَتَعَيَّنُ النَّفْيُ عَمَّا عَدَاهُ.

ترجمہ:۔ پھر جب امام ابوحنیفہؒ کے استدلالات چار یعنی عبارت، اشارت، دلالت اور اقتضاء میں منحصر ہیں حالانکہ امام صاحب کے علاوہ دوسرے علماء ان دلائل کے علاوہ دوسری وجوہ سے بھی استدلال کرتے ہیں تو مصنفؒ ان استدلالات کے بعد ان دلائل کی تحقیق اور ان کی خرابی کے بیان کیلئے ایک مستقل فصل لائے چنانچہ فرمایا فصل کسی شئی کی اس کے علم کیساتھ صراحت کرنا بعض علماء کے نزدیک خصوصیت پر دلالت کرتا ہے دلائل فاسدہ میں سے یہ پہلی دلیل ہے یعنی بعض علماء کے نزدیک علم پر حکم کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم غیر سے منفی ہے، یہاں علَم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر دال ہو صفت پر نہیں، خواہ علم ہو یا اسم جنس اور بعض سے مراد بعض اشعریہ اور حنابلہ ہیں ان کے نزدیک یہ مفہوم لقب سے موسوم ہے اور اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے وہ یا تو صریح لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اور وہ منطوق ہے یا نہیں اور وہ مفہوم ہے اور مفہوم کی دو قسمیں ہیں، مفہوم موافقت اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو، اور مفہوم مخالفت اور وہ یہ ہے کہ منطوق کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو اور اگر وہ اسم علم سے مفہوم ہو تو اس کا نام مفہوم لقب ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اسے مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے چنانچہ عنقریب آجائے گا لیکن اشعریہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ مسکوت عنہ کا اولیٰ ہونا یا منطوق کے مساوی ہونا ظاہر نہ ہو اور کلام عادت کے موقع پر استعمال نہ ہوا ہو اور سوال یا حادثہ کیلئے نہ ہو اور کشف یا مدح، ذم کیلئے نہ ہو اور دوسرے کسی فائدہ کیلئے مفید نہ ہو پس اس وقت اس کے ماعدا سے نفی متعین ہوگی۔

تشریح:۔ شارحؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے استدلالات کو عبارت النص اور اشارت النص اور اقتضاء النص چار میں منحصر فرمایا ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک استدلالات صرف چار ہیں اور امام صاحب کے علاوہ دوسرے علماء ان چار کے علاوہ بھی دوسرے دلائل سے استدلال کرتے ہیں انہیں دوسرے دلائل کا نام وجوہ فاسدہ ہے فاضل مصنف نے ان دلائل کی تحقیق اور ان کے فساد کو بیان کرنے کیلئے مستقل ایک فصل ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ وجوہ فاسدہ میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شئی کو اس کے علم کیساتھ صراحت کیساتھ ذکر کیا گیا تو بعض علماء کے نزدیک یہ خصوصیت پر دلالت کرے گا یعنی اگر علم پر کوئی حکم لگایا گیا تو وہ حکم اس کے علاوہ سے منفی ہوگا۔

Marfat.com

شارح کہتے ہیں کہ متن میں سے علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرتا ہو خواہ وہ علم ہو خواہ اسم جنس ہو اور متن میں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور حنابلہ ہیں اور ان حضرات کے نزدیک علم پر حکم لگانے کا نام مفہوم لقب ہے شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیوں کہ یا تو وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم ہوگی یعنی لفظ محل نطق میں اس پر دلالت کریگا اور یا وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم نہ ہوگی بلکہ لفظ اس پر بغیر محل نطق کے دلالت کرے گا اول کو منطوق اور ثانی کو مفہوم کہتے ہیں پھر منطوق کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) غیر صریح لفظ کے مدلول مطابقی اور مدلول تضمنی کو منطوق صریح اور مدلول التزامی کو منطوق غیر صریح کہتے ہیں اسی طرح مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) مفہوم مخالف (۲) مفہوم موافق، مفہوم موافق یہ ہے کہ لفظ سے اثبات اور نفی میں منطوق کے موافق مسکوت عنہ، کا حال مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ بھی مثبت ہو اور منطوق اگر منفی ہو تو مسکوت عنہ بھی منفی ہو، اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ منطوق کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ، منفی ہو اور اگر منطوق منفی ہو تو مسکوت عنہ مثبت ہو پھر یہ مفہوم اگر اسم علم سے سمجھا گیا تو اس کو مفہوم لقب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح اگر مذکورہ مفہوم اسم عدد سے مفہوم ہو تو اس کا نام مفہوم عدد ہوگا یعنی جو حکم عدد معین مذکور کیلئے ثابت ہوگا وہ اس سے زائد عدد سے منفی ہوگا اور اگر یہ مفہوم غایت سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم غایت ہوگا یعنی جو حکم غایت کیلئے لئے ثابت کیا گیا ہو وہ حکم ماوراء غایت سے منفی ہوگا اور اگر یہ مفہوم تقدیم ماحقہ التاخیر سے سمجھا گیا ہو تو اسکا نام مفہوم حصر ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اشعریہ کے نزدیک مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ مسکوت عنہ نہ تو منطوق سے اولیٰ ہو اور نہ منطوق کے برابر ہو اسلئے کہ اگر مسکوت عنہ، منطوق سے اولیٰ، یا منطوق کے برابر ہو تو دلالت النص یا قیاس کے ذریعہ مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہوگا نہ کہ مخالف اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ کلام عادت کے موقع پر نہ بولا گیا ہو، کیونکہ اگر کلام عادت کے طور پر بولا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ''وربائبکم الائی فی حجورکم'' میں ''فی حجورکم'' کی قید عادت کے طور پر ذکر کی گئی ہے یعنی ربائب عادۃً موجودہ شوہر کی پرورش میں ہوتی ہیں لہذا یہ قید اسکے علاوہ کو منطوق کے حکم سے خارج کرنے کیلئے نہیں ہوگی یعنی ربائب تمہاری پرورش میں ہوں یا تمہاری پرورش میں نہ ہوں دونوں صورتوں میں ان سے نکاح کرنا حرام ہے بشرطیکہ ان کی ماں سے دخول کرلیا ہو اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ کلام کسی سوال کے جواب میں نہ ہو یا کسی حادثہ کے رونما ہونے پر نہ ہو، کیونکہ اگر کلام کسی سوال کے جواب میں واقع ہو یا کسی حادثہ کے بیان کیلئے ہو تو اس مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا مثلاً کسی نے سوال کیا ۔کیا زیور میں زکوۃ ہے مفتی صاحب نے جواب میں کہا کہ ہاں زیور میں زکوۃ واجب ہے مفہوم مخالف کا اعتبار کرتے ہوئے اسکا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوگا کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوۃ نہیں ہے یا مثلاً زیور کے سلسلہ میں کسی حادثہ کے وقوع پذیر ہونے پر یہ کہہ دیا گیا کہ زیور میں زکوۃ واجب ہے، تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوۃ واجب نہیں ہے، اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ جو علم صراحۃً ذکر کیا گیا ہے وہ کشف اور ایضاح کیلئے نہ ہو اور مدح اور ذم کیلئے نہ بھی ہو اور تلذذ وغیرہ کسی دوسرے فائدہ کیلئے بھی مفید نہ ہو، بہرحال جب مذکورہ تمام شرطیں متحقق ہو جائیگی تو اس وقت مفہوم مخالف معتبر ہوگا اور مذکور کے ماعدا کی نفی متعین ہوگی۔

Marfat.com

كَقَوْلِهِ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ فَالْمَاءُ الْاَوَّلُ الْغُسْلُ وَالْمَاءُ الثَّانِيْ الْمَنِيُّ وَ لَمَّا كَانَ مَعْنَاهُ الْغُسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ فَهِمَ الْاَنْصَارُ عَدَمَ وُجُوْبِ الْاِغْتِسَالِ بِالْاِكْسَالِ لِعَدَمِ الْمَاءِ وَهُوَ اِخْرَاجُ الذَّكَرِ قَبْلَ الْاِنْزَالِ وَهُمْ كَانُوْا اَهْلَ اللِّسَانِ فَلَوْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ لَمَّا فَهِمُوْا ذٰلِكَ وَ نَحْنُ لَا نُسَلِّمُ اَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ اَيْ عَلَى التَّنْفِيْ عَمَّا عَدَاهُ وَ اِلَّا يَلْزَمُ الْكُفْرُ وَالْكَذِبُ فِيْ قَوْلِهِ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ لِاَنَّهُ يَلْزَمُ اَنْ لَا يَكُوْنَ غَيْرُ مُحَمَّدٍ رَسُوْلًا وَ ذٰلِكَ كُفْرٌ وَ كِذْبٌ سَوَاءٌ كَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ اَوْ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ رَدٌّ عَلٰى مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَ قَالَ اِنْ كَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ نَحْوُ قَوْلِهٖ خَمْسٌ مِنَ الْفَوَاسِقِ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ الْحِدَاءَةُ وَالْغُرَابُ وَالْكَلْبُ الْعَقُوْرُ وَ الْحَيَّةُ وَالْعَقْرَبُ فَحِ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ الْبَتَّةَ وَاِلَّا لَبَطَلَ فَائِدَةُ الْعَدَدِ وَعِنْدَنَا وَجْهُ التَّخْصِيْصِ بِهٖ زِيَادَةُ اِهْتِمَامِهٖ وَالْاِعْتِنَاءُ بِشَانِهٖ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ وَلٰكِنْ اَفْتَى الْمُتَاَخِّرُوْنَ بِاَنَّهُ فِي الرِّوَايَاتِ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ دُوْنَ الْمُخَاطَبَاتِ كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْهِدَايَةِ اَنَّ قَوْلَهٗ فِي الْكِتَابِ جَازَ الْوُضُوْءُ مِنَ الْجَانِبِ الْاٰخَرِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّهُ يَتَنَجَّسُ مَوْضِعُ الْوُقُوْعِ وَمِثْلُ هٰذَا فِيْ كِتَابِهٖ كَثِيْرٌ وَ مَا يُوْهِمُهٗ كَلَامُهُمْ مِنَ النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ فِيْ بَعْضِ الْاِسْتِدْلَالَاتِ فَكُلُّ ذٰلِكَ مُؤَوَّلٌ بِتَاوِيْلَاتٍ فَتَنَبَّهْ لَهٗ لِاَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ نَفْيًا اَوْ اِثْبَاتًا اَيْ لَا يَدُلُّ عَلَى الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ اَصْلًا فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ مِنْ حَيْثُ النَّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ فَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِيْ زَيْدٌ فَقَدْ سَكَتَ عَنْ عَمْرٍو فَلَا يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهٖ وَاِثْبَاتِهٖ وَفَائِدَةُ التَّخْصِيْصِ اَنْ يَّتَاَمَّلَ الْمُسْتَنْبِطُوْنَ فِيْهِ فَيَثْبُتُوْنَ الْحُكْمَ فِيْ غَيْرِهٖ بِالْقِيَاسِ وَيَنَالُوْنَ دَرَجَةَ الْاِجْتِهَادِ.

ترجمہ :۔ جیسے حضور ﷺ کا قول الماء من الماء ہے، پس ماء اول سے غسل مراد ہے اور ماء ثانی سے منی مراد ہے چونکہ اس حدیث کے معنی ہیں کہ منی نکلنے سے غسل کرنا واجب ہے اسلئے انصار نے یہ سمجھا کہ جماع بدون الانزال کی صورت میں غسل کرنا واجب نہیں ہے کیوں کہ منی خارج نہیں ہوئی ہے اکسال کے معنی ہیں انزال سے پہلے ذکر کو باہر کر لینا یہ حضرات اہل زبان تھے پس اگر تنصیص علی الشی ماعدا کی نفی پر دلالت نہ کرتی تو یہ حضرات حدیث کا مذکورہ مطلب نہ سمجھتے اور ہمارے نزدیک یہ اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے ورنہ تو قائل کے قول محمد رسول اللہ ﷺ میں کفر اور کذب لازم آئیگا اسلئے کہ اس قول سے لازم آئیگا کہ محمد ﷺ کے علاوہ کوئی رسول نہ ہو، اور یہ کفر و کذب ہے یہ اسم علم کی صراحت خواہ عدد کیساتھ مقرون ہو یا عدد کیساتھ مقرون نہ ہو اس میں ان لوگوں پر رد ہے جنہوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر اسم علم کی صراحت عدد کیساتھ مقرون ہو جیسے آنحضرت ﷺ کا یہ قول ہے فواسق میں سے پانچ ایسے جانور ہیں جن کو حل اور حرم ہر جگہ میں قتل کیا جاتا ہے چیل، چوہا، کاٹ کھانیوالا کتا، سانپ اور بچھو پس اس وقت یہ یقیناً اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کریگا ورنہ عدد کا فائدہ باطل ہو جائے گا اور ہمارے نزدیک عدد کیساتھ خصوصیت کیوجہ عدد کی اہمیت کو بڑھانا اور اسکی شان کی طرف توجہ دینا ہے لیکن متاخرین نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ تنصیص علی

Marfat.com

الشی روایات فقیہہ میں اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن مخاطبات میں نہیں جیسا کہ صاحب ہدایہ نے کہا کہ اس کا قول کتاب میں جازا لوضومن جانب الآخر اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ موضع وقوع نجس ہو جائے گا ایسی مثال ان کی کتاب میں بہت ہے اور وہ جو بعض استدلالات میں ان کا کلام اس کے ماعدا سے نفی کا وہم پیدا کرتا ہے سو وہ تاویلات کیساتھ مودل ہیں اس پر متنبہ ہو جاؤ کیوں کہ نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی لہذا نفی یا اثبات کا حکم کس طرح واجب کریگا یعنی تنصیص علی الشئ مسکوت عنہ پر بالکل دلالت نہیں کرتی ہے لہذا نفی اور اثبات کے اعتبار سے حکم کس طرح واجب کریگا پس جب تو نے جاءنی زید کہا تو نے عمرو کے بارے میں سکوت کیا لہذا یہ اسکی نفی اور اثبات پر دلالت نہیں کریگا اور تخصیص کا فائدہ یہ ہے کہ مجتہدین اسمیں غور وخوض کریں پھر اسکے علاوہ میں قیاس کے ذریعہ حکم ثابت کریں اور اجتہاد کے درجہ کو حاصل کریں۔

تشریح :۔ وجوہ فاسدہ میں پہلی وجہ یہ تھی کہ اگر اسم علم یا اسم جنس پر کوئی حکم صراحۃً لگا دیا گیا ہو تو مفہوم مخالف یعنی اس کے ماعدا سے حکم کی نفی ہو جائیگی اسکی مثال رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے کہ الماء من الماء اس حدیث میں پہلے ماء سے غسل اور دوسرے ماء سے خروج منی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ غسل خروج منی سے واجب ہوتا ہے اس حدیث میں ماء ثانی یعنی خروج منی پر غسل کا حکم لگا دیا گیا ہے اور انصار مدینہ نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ اکسال یعنی ادخال بدون الانزال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوگا۔

ملاحظہ فرمایئے کہ انصار مدینہ اہل زبان ہیں عربی زبان کے رازدان ہیں اس کے باوجود انہوں نے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا اور یہ سمجھا کہ منطوق یعنی خروج منی پر غسل کا جو حکم لگایا گیا ہے مفہوم مخالف یعنی عدم خروج منی پر وجوب غسل کا یہ حکم نہیں ہوگا اگر اسم علم یا اسم جنس پر حکم کا لگایا جانا اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت نہ کرتا تو انصار مدینہ اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہ سمجھتے لیکن ہمارے نزدیک اسم علم یا اسم جنس پر صراحت کیساتھ حکم کا لگایا جانا اس اسم علم یا اسم جنس کے ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر اسم علم یا اسم جنس پر صراحت کیساتھ حکم کا لگایا جانا اس کے ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت کرے جیسا کہ اشعریہ اور حنابلہ کہتے ہیں تو قائل کے قول محمد رسول اللہ ﷺ میں کفر اور کذب لازم آئیگا اس طور پر کہ محمد اسم علم پر بصراحت رسول اللہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے پس مفہوم مخالف کا اعتبار کرتے کی صورت میں اور محمد کے ماعدا سے رسول اللہ ہونے کی نفی کا اعتبار کرنے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ محمد کے علاوہ کوئی شخص رسول نہیں ہے حالانکہ یہ بات خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جھوٹ ہے اور قرآن وحدیث کے خلاف ہونے کیوجہ سے ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے، مصنفؒ نے فرمایا کہ اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ہمارے نزدیک ماعدا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے خواہ یہ عدد کیساتھ مقرون ہو یا عدد کیساتھ مقرون نہ ہو اس عبارت میں ان لوگوں کے قول کی تردید ہے جنہوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر عدد کیساتھ مقرون ہو تو یہ نفی ماعدا پر بالیقین دلالت کریگا جیسے اس حدیث میں ہے خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحدأۃ والغارۃ والکلب العقور والحیۃ والعقرب، فواسق میں سے پانچ جانور ایسے ہیں جنکو حل اور حرم ہر جگہ قتل کیا جاسکتا ہے (۱) چیل (۲) چوہا (۳) کھاٹ کھانیوالا کتا (۴) سانپ (۵) بچھو، اس صورت میں نفی ماعدا پر اسلئے دلالت کریگا کہ اگر اس صورت میں نفی ماعدا پر دلالت نہ کرے تو عدد کا ذکر لاحاصل اور بے سود ہوگا لیکن ہماری طرف سے یہ جواب ہوگا کہ عدد کا ذکر نفی ماعدا پر دلالت کرنے کیلئے نہیں ہے بلکہ عدد کو خاص طور پر ذکر کرنے کی وجہ سے عدد کی اہمیت کو بڑھانا اور اسکی شان کی طرف توجہ دینا ہے ولکن فی

Marfat.com

المتاخرون سے ایک وہم کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک اسم علم یا اسم جنس کی صراحت نفی ماعدا پر دلالت کرتی ہے اس سے وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ روایات فقہیہ اور نصوص شرعیہ میں عام ہے اسی وہم کا ازالہ کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ متاخرین کا فتویٰ ہوتا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کی صراحت روایات فقہیہ میں تو نفی ماعدا پر دلالت کرتی ہے لیکن نصوص شرعیہ میں نہیں، مثلاً صاحب ھدایہ نے کہا کہ عذیر عظیم وہ بڑا تالاب ہے جسکی دو طرفوں میں سے ایک طرف کو حرکت دینے سے دوسری طرف متحرک نہ ہو چنانچہ اگر ایسے تالاب کی ایک طرف میں نجاست گر جائے تو دوسری جانب کے پانی سے وضوء کرنا جائز ہے جاز الوضو من جانب الآخر کی صراحت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس جانب میں نجاست گری ہے وہ جانب ناپاک ہے اس سے وضوء کرنا جائز نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ روایات فقیہہ میں اسم علم یا اسم جنس، کی صراحت ماعدا کی نفی پر دلالت کرتی ہے ورنہ تو صاحب ھدایہ اس طرف اشارہ کیوں فرماتے اس طرح کی مثالیں ان کی کتاب میں بہت ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض استدلالات میں ہمارے علماء کی عبارتوں سے یہ وہم ضرور ہوتا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کیساتھ صراحت ماعدا کی نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن اس قسم کی ساری عبادتیں مؤول ہیں مصنفؒ نے اپنے مذہب پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی ہے اور جب نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی تو غیر منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم کس طرح لگایا جاسکتا ہے یعنی اسم علم یا اسم جنس کی صراحت کرنا جب سرے سے مسکوت عنہ، یعنی غیر منصوص پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اس مسکوت عنہ، پر نفی یا اثبات کے لحاظ سے حکم کس طرح لگایا جاسکتا ہے چنانچہ جب تم نے کہا کہ مرے پاس زید آیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تم عمرو کے بارے میں خاموش ہو، پس تمہاری یہ خاموشی عمرو کے آنے پر دلالت نہیں کرتی ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب اسم علم یا اسم جنس کی صراحت نفی ماعدا پر دلالت نہیں کرتی تو پھر تخصیص یعنی اسم علم یا اسم جنس کو خصوصیت کیساتھ ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اسطرح کی تخصیص سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ مجتہدین حضرات اس مقام میں غور وخوض کریں، اور پھر دوسرے مواقع میں اس مقام پر قیاس کر کے حکم لگائیں اور اجتہاد کا بلند مرتبہ حاصل کریں۔

ثُمَّ اَجَابَ عَنْ اِسْتِدْلَالِهِمْ بِفَهْمِ الْاَنْصَارِ فَقَالَ وَالْاِسْتِدْلَالُ مِنْهُمْ بِحَرْفِ الْاِسْتِغْرَاقِ اَیِ الْاِسْتِدْلَالُ مِنَ الْاَنْصَارِ عَلٰی عَدَمِ وُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِکْسَالِ اِنَّمَا کَانَ بِحَرْفِ اللَّامِ الَّذِیْ هُوَ لِلْاِسْتِغْرَاقِ عِنْدَ عَدَمِ دَلَالَةِ الْعَهْدِ فَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی اَنَّ جَمِیْعَ اَفْرَادِ الْغُسْلِ مِنَ الْمَنِیِّ لَا بِوَاسِطَةِ اَنَّ التَّنْصِیْصَ بِالشَّیْئِ یَدُلُّ عَلَی النَّفْیِ عَمَّا عَدَاهُ وَیَرِدُ عَلَیْنَا حَ اَنَّ الْحَدِیْثَ قَدْ دَلَّ عَلٰی عَدَمِ وُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِکْسَالِ سَوَاءٌ کَانَ بِاللَّامِ اَوْ بِالتَّنْصِیْصِ فَمِنْ اَیْنَ قُلْتُمْ بِوُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِکْسَالِ فَاَجَابَ وَقَالَ وَعِنْدَنَا هُوَ کَذٰلِکَ فِیْمَا یَتَعَلَّقُ بِعَیْنِ الْمَاءِ غَیْرَ اَنَّ الْمَاءَ یَثْبُتُ مَرَّةً عِیَانًا وَطَوْرًا دَلَالَةً یَعْنِیْ اَنَّ عِنْدَنَا الْحَصْرَ اَیْضًا ثَابِتٌ فِی الْغُسْلِ الَّذِیْ یَتَعَلَّقُ بِالْمَنِیِّ اَیْ جَمِیْعِ الْغُسْلِ الَّذِیْ یَتَعَلَّقُ بِالشَّهْوَةِ مُنْحَصِرٌ فِی الْمَاءِ فَلَا یَضُرُّ خُرُوْجُ الْغُسْلِ بِالْحَیْضِ وَالنِّفَاسِ لِاَنَّ وُجُوْبَهٗ لَا یَتَعَلَّقُ بِالشَّهْوَةِ وَلٰکِنَّ الْمَاءَ عَلٰی نَوْعَیْنِ مَرَّةً یَکُوْنُ عِیَانًا بِاَنْ یُنْزِلَ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ فِی النَّوْمِ اَوِ الْیَقْظَةِ بِالْوَطْیِ اَوْ بِغَیْرِهٖ

Marfat.com

وَمَرَّةً يَكُوْنُ دَلَالَةً بِاَنْ يُّقَامَ دَلِيْلُهٗ وَهُوَ اِلْتِقَاءُ الْخِتَانَيْنِ مَقَامَهٗ لِاَنَّهٗ سَبَبُ نُزُوْلِ الْمَاءِ وَنَفْسُهٗ تُغَيِّبُ عَنْ بَصَرِهٖ وَ لَعَلَّهٗ لَمْ يُشْعِرْ بِهٖ لِقِلَّتِهٖ فَاَقَمْنَا السَّبَبَ وَ اَوْجَبْنَا الْغُسْلَ عَلَيْهِ بِمُجَرَّدِ الْاِلْتِقَاءِ اِحْتِيَاطًا.

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے مفہوم لقب کے قائلین کی اس دلیل کا جواب دیا جس میں فہم انصار سے استدلال کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا کہ انصار کا استدلال حرف استغراق سے ہے یعنی انصار کی طرف سے اکسال کی صورت میں عدم وجوب غسل پر استدلال حرف لام کی وجہ سے ہے جو عہد کے موجود نہ ہونے کی صورت میں استغراق کیلئے ہوتا ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ غسل کے تمام افراد منی سے ہیں نہ تنصیص بالشی یدل علی النفی عما عداہ کے واسطہ سے اس وقت ہم احناف پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ حدیث نے اکساں کی صورت میں عدم وجوب غسل پر دلالت کی ہے خواہ لام کی وجہ سے ہو یا تنصیص کی وجہ سے پھر تم اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل کہاں سے ہو گئے۔ پس مصنف نے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا اور ہمارے نزدیک یہ ہی حکم اس چیز میں ہے جس کا تعلق عین ماء سے ہو مگر یہ کہ ماء کبھی عیاناً ثابت ہوتا ہے اور کبھی دلالۃً یعنی ہمارے نزدیک بھی اس غسل میں حضرت ثابت ہے جس کا تعلق منی سے ہے یعنی تمام افراد غسل جن کا تعلق شہوت سے ہے وہ ماء میں منحصر ہیں لہذا ان افراد غسل سے غسل حیض ونفاس کا نکل جانا مضر نہیں ہے لیکن منی کی دو قسمیں ہیں کبھی عیاناً ہوتی ہے اس طور پر کہ نیند یا بیداری میں وطی یا غیر وطی سے نفس الامر میں نازل ہوتی ہے اور کبھی دلالۃً ہوتی ہے اس طور پر کہ منی کی دلیل یعنی التقاء ختانین کو اس کے قائم مقام کر دیا جائے کیوں کہ وہی سبب انزال ہے اور نفس ذکر آنکھ سے غائب ہو جاتا ہے اور ممکن ہے کہ قلت منی کی وجہ سے انسان انزال کا احساس نہ کر سکا ہو، پس ہم نے سبب کو مسبب کے قائمقام کر دیا ہے اور ایسے شخص پر محض التقاء ختانین کیوجہ سے احتیاطاً غسل کو واجب قرار دیا ہے۔

تشریح:۔ جو حضرات مفہوم مخالف کی ایک قسم یعنی مفہوم لقب کے قائل ہیں ان کی طرف سے پیش کردہ دلیل یعنی الماء من الماء سے انصار کا یہ سمجھنا کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے) کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ انصار مدینہ نے اکسال کی صورت میں عدم وجوب غسل پر اس سے استدلال نہیں کیا، کہ اسم علم یا اسم جنس کی صراحت اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ انہوں نے الماء کے لام استغراق سے استدلال کیا ہے اس طور پر کہ الماء کا لام استغراق کیلئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ غسل کے تمام افراد خروج منی سے واجب ہوں گے یعنی جب منی کا خروج ہوگا تو غسل واجب ہوگا.....اور جب منی کا خروج نہیں ہوگا تو غسل بھی واجب نہ ہوگا لہذا ثابت ہو گیا کہ اکسال یعنی ادخال بدون، الانزال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا، البتہ احناف پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مذکورہ حدیث الماء من الماء سے اس بات کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہے خواہ یہ عدم وجوب غسل لام استغراق کی وجہ سے ہو یا اسم جنس پر صراحت کیساتھ حکم لگانے کی وجہ سے ہو اور جب ایسا ہے تو احناف اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل کہاں سے ہو گئے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکور الماء من الماء منسوخ ہے یعنی ابتدائے اسلام میں وجوب غسل کیلئے منی کا نکلنا ضروری تھا، اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا تھا لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا ادخال کے بعد غسل واجب کر دیا گیا خواہ منی نکلے یا نہ نکلے لیکن اگر اس حدیث کو منسوخ قرار نہ دیا جائے بلکہ علی حالہ باقی رکھا جائے جو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہم حنفیون کے نزدیک بھی وجوب غسل منی کیساتھ متعلق ہے یعنی ہمارے نزدیک بھی

Marfat.com

غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں منحصر ہیں یعنی ہمارے نزدیک بھی غسل کا وجوب صرف منی سے ہوگا یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ حیض اور نفاس کی وجہ سے جو غسل واجب ہوتا ہے وہ تو اس سے خارج ہے کیوں کہ وہ منی کی وجہ سے، واجب نہیں ہوتا پس غسل کے تمام افراد کو منی میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ حیض ونفاس کی وجہ سے غسل کے وجوب کا تعلق شہوت سے نہیں ہے لہذا حیض ونفاس کے غسل کا نکل جانا مضر نہیں ہوگا کیونکہ۔۔۔ منی میں ان افراد غسل کو منحصر کیا گیا ہے جن کا تعلق شہوت، سے ہے بہر حال غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت کے ہے منی میں منحصر ہیں اور منی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو بالکل ظاہر باہر ہوتی ہے یعنی نیند یا بیداری کی حالت میں وطی یا غیر وطی سے انسان کو انزال ہوتا ہے ار منی خارج ہوتی ہے دوم یہ کہ منی کا خروج ظاہر باہر تو نہیں ہوتا لیکن دلالۃً ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ منی کا خروج تو نہ ہو مگر اس کی دلیل یعنی التقائے ختانین ہو، پس اس التقائے ختانین کو خروج منی کے قائمقام قرار دیکر التقائے ختانین پر وہ حکم لگا دیا گیا جو حکم خروج منی پر لگتا ہے یعنی غسل کا واجب ہونا، اور وجہ اسکی یہ ہے کہ التقائے ختانین پر وہ حکم لگا دیا گیا جو حکم خروج منی پر لگتا ہے یعنی غسل کا واجب ہونا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ التقائے ختانین خروج منی کا سبب ہے اور التقائے ختانین کے وقت ذکر چونکہ آنکھ سے اوجھل ہو جاتا ہے اسلئے ممکن ہے کہ منی کی قلت کی وجہ سے انسان انزال کا احساس نہ کر سکا ہو، بہر حال ہم نے یہاں سبب (انتقائے ختانین) کو مسبب (خروج منی) کے قائم مقام کر دیا ہے اور ایسے شخص پر محض التقائے ختانین کی وجہ سے احتیاطاً غسل واجب کر دیا ہے حاصل یہ ہے کہ اکسال کی صورت میں بھی غسل خروج منی سے واجب ہوا ہے لیکن اس صورت میں خروج منی دلالۃً موجود ہے نہ کہ عیاناً۔

وَالْحُكْمُ إِذَا أُضِيفَ إِلَى مُسَمًّى هٰذَا اِبْتِدَاءُ وَجْهٍ ثَانٍ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَهُوَ يَتَضَمَّنُ مَفْهُوْمَ الْوَصْفِ وَالشَّرْطِ يَعْنِي اَنَّ الْحُكْمَ إِذَا اُسْنِدَ اِلٰى شَيْءٍ مَوْصُوْفٍ بِوَصْفٍ خَاصٍ اَوْعُلِّقَ بِشَرْطٍ كَانَ دَلِيْلًا عَلٰى نَفِيِهٖ اَيْ كَانَ كُلٌّ مِّنَ الْوَصْفِ وَالتَّعْلِيْقِ دَالًا عَلٰى نَفْيِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ اَوِ الشَّرْطِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ حَتّٰى لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْاَمَةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرَّةِ وَنِكَاحَ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِفَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فِي النَّصِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ اَيْ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ زِيَادَةَ وَقُدْرَةَ اَنْ يَّنْكِحَ الْحَرَائِرَ الْمُؤْمِنَاتِ لِاَجْلِ زِيَادَةِ مَهْرِهِنَّ وَنَفَقَتِهِنَّ فِيْ مَعَاشِهِنَّ فَلْيَنْكِحْ مَمْلُوْكَةً مِنْ مَمْلُوْكَاتِ اَيْمَانِكُمْ اَيْ اَيْمَانِ اِخْوَانِكُمْ اِذْ لَا يَجُوْزُ نِكَاحُ اَمَةِ اَصْلًا مِنْ اِمَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ فَاللّٰهُ تَعَالٰى قَدْ نَصَّ عَلٰى اَنَّهٗ اِنْ لَّمْ يَسْتَطِعِ الْحُرَّةَ فَلْيَنْكِحْ اَمَةً ثُمَّ قَيَّدَ الْاَمَةَ بِالْمُؤْمِنَةِ فَلَوْ عَمِلْنَا بِالْوَصْفِ وَالشَّرْطِ جَمِيْعًا حَكَمْنَا اَنَّ طَوْلَ الْحُرَّةِ مَانِعٌ لِلْاَمَةِ وَاَنَّ الْاَمَةَ الْكِتَابِيَّةَ اَيْضًا لَا يَجُوْزُ نِكَاحُهَا لِلْمُؤْمِنِ مَالَمْ تَصِرْ مُؤْمِنَةً وَعِنْدَنَا جَازَ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ وَالْمُؤْمِنَةِ عَلٰى طَوْلِ الْحُرَّةِ وَعَدَمِهٖ جَمِيْعًا وَحَاصِلُهٗ اَيْ حَاصِلُ مَا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ شَيْئَانِ الْاَوَّلُ اَنَّهُ اَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ فِيْ كَوْنِهٖ مُوْجِبًا

Marfat.com

لِلْحُكْمِ عِنْدَ وُجُوْدِهٖ غَيْرَ مُوْجِبٍ عِنْدَ عَدَمِهٖ اَلَا تَرٰى اَنَّ مَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً فَكَاَنَّهٗ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ كُنْتِ رَاكِبَةً فَكَمَا اَنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلَى الرُّكُوْبِ فِيْ صُوْرَةِ الشَّرْطِ فَكَذَا فِيْ صُوْرَةِ الْوَصْفِ وَالثَّانِيْ اَنَّهٗ اِعْتَبَرَ التَّعْلِيْقُ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ فَفِيْ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَلسَّبَبُ هُوَ اَنْتِ طَالِقٌ وَالْحُكْمُ هُوَ وُقُوْعُ الطَّلَاقِ وَالتَّعْلِيْقُ بِالشَّرْطِ اَعْنِيْ دُخُوْلَ الدَّارِ اِنَّمَا عَمِلَ فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ.....فَاِنَّهٗ قَدْ وُجِدَ حِسًّا وَّلَا مِرَاءَ لَهٗ فَلَا يُعَلَّقُ عَلَيْهِ اِلَّا وُقُوْعُ الطَّلَاقِ فَيَكُوْنُ عَدَمُ الْحُكْمِ لِاَجْلِ عَدَمِ الشَّرْطِ عَدَمًا شَرْعِيًّا لَا عَدَمًا اَصْلِيًّا عَلٰى مَا قُلْنَا فَيَنْتَفِي الْحُكْمُ بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ ضَرُوْرَةً وَيَكُوْنُ هٰذَا التَّعْلِيْقُ نَظِيْرَ التَّعْلِيْقِ الْحِسِّيِّ كَتَعْلِيْقِ الْقِنْدِيْلِ بِالْحَبْلِ فَاِنَّهٗ لَا يُؤَثِّرُ فِيْ اِزَالَةِ ثِقْلِهٖ وَاِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِيْ اِزَالَةِ سُقُوْطِهٖ وَتَصِحُّ تَعْدِيَةُ هٰذَا الْحُكْمِ الْعَدَمِ اِلٰى غَيْرِهٖ وَنَحْنُ نُخَالِفُهٗ فِيْ جَمِيْعِ هٰذَا.

ترجمہ :۔اور حکم جب مسمی کی طرف مضاف ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ کی ابتداء ہے اور یہ مفہوم وصف اور مفہوم شرط کو متضمن ہے یعنی حکم جب ایسی شئی کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص کیساتھ موصوف ہو یا کسی شرط پر معلق ہو تو یہ اسکی نفی پر دال ہوگا یعنی وصف اور تعلیق میں ہر ایک اس وقت جبکہ وصف، یا شرط معدوم ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک حکم کی نفی پر دلالت کریگا حتی کہ حرہ کیساتھ نکاح کی قدرت رکھتے ہوئے باندی سے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا ہے اور کتابیہ باندی سے بھی نکاح جائز نہیں ہے کیونکہ شرط اور وصف جو نص میں مذکور ہیں فوت ہو جاتے ہیں اور وہ نص باری تعالیٰ کا قول **ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات** ہے یعنی جو شخص تم میں سے زائد مال اور مؤمنہ آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ رکھے اسلئے کہ انکے مہر اور انکے گذران کے اخراجات زیادہ ہوتے ہیں تو اسکو اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں میں سے کسی ایک سے نکاح کر لینا چاہئے، ایمانکم سے مراد ایمان اخوانکم ہے اسلئے کہ تمہاری اپنی مومنہ باندیوں میں سے کسی بھی باندی سے نکاح بالکل درست نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے اسکی تصریح فرمادی ہے کہ اگر حرہ سے نکاح کرنے پر قادر نہ ہو تو باندی سے نکاح کرلے پھر باندی کو مومنہ کی قید کیساتھ مقید کیا ہے، لہذا اگر ہم وصف اور شرط دونوں پر عمل کریں تو یہ حکم لگائیں گے کہ حرہ کیساتھ نکاح پر قدرت نکاح امت کیلئے مانع ہے اور کسی مومن کیلئے کتابیہ باندی سے بھی اس وقت تک نکاح کرنا جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ مومنہ نہ ہو اور ہمارے نزدیک امت کتابیہ اور امت مومنہ دونوں سے نکاح کرنا جائز ہے خواہ حرہ سے نکاح کی قدرت ہو یا نہ ہو۔

حضرت امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ دو چیزیں ہیں ایک تو یہ کہ انہوں نے وصف کو شرط کیساتھ ملحق کر دیا اس بات میں کہ وہ اپنی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور عدم موجودگی میں حکم کا موجب نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے انت طالق راکبۃ کہا تو گویا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃ کہا پس جس طرح طلاق شرط کی صورت میں رکوب پر موقوف ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی رکوب پر موقوف ہے دوم یہ کہ انہوں نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل اعتبار کیا ہے نہ کہ سبب میں۔ پس ان دخلت الدار فانت طالق میں سبب

Marfat.com

انت طالق ہے اور حکم وقوع طلاق ہے اور تعلیق بالشرط یعنی دخول دار منع حکم میں عامل ہے سبب میں نہیں کیونکہ سبب حسا پایا گیا ہے جس کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے لہذا وقوع طلاق ہی شرط پر معلق ہوگا پس عدم شرط کیوجہ سے عدم حکم عدم شرعی ہوگا نہ کہ عدم اصلی جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے، پس شرط کے منتفی ہونے سے حکم بداہتہً منتفی ہوگا اور یہ تعلیق، حسی تعلیق کی نظیر ہوگی جیسے قندیل کو رسی سے معلق کرنا، کیونکہ یہ قندیل کے ثقل کو زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اسکے سقوط کے ازالے میں مؤثر ہے اور اس حکم عدم کو غیر کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے اور ہم ان ساری باتوں میں امام شافعیؒ کے خلاف ہیں۔

تشریح:۔اس عبارت میں وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ فاسد کا بیان ہے یہ دوسری وجہ فاسد مفہوم وصف اور مفہوم شرط کو متضمن ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ حکم جب کسی ایسی چیز کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص کیساتھ موصوف ہو یا کسی شرط پر معلق ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ وصف اور تعلیق اس بات پر دلالت کرینگے کہ وصف اور شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائیگا یعنی اگر وصف یا شرط موجود ہوگا اور اگر منتفی ہوں گے تو حکم منتفی ہوگا مثلاً باری تعالیٰ کے قول **ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات** میں باندی کیساتھ نکاح کو عدم طول حرۃ کی شرط پر معلق کیا گیا ہے یعنی اگر آزاد عورت کیساتھ نکاح کی قدرت نہ ہو تو باندی کیساتھ نکاح کرلے پھر باندی کو مؤمنہ کی قید کیساتھ مقید کیا ہے یہ بھی خیال رہے کہ آیت میں ایمانکم سے مراد ایمان اخوانکم ہے یعنی اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں سے نکاح کرے اسلئے کہ اپنی باندی کیساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اپنی مملوکہ باندی بغیر نکاح کے حلال ہوتی ہے لہذا اس سے نکاح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے بہرحال اس آیت میں مفہوم وصف بھی ہے اور مفہوم شرط بھی ہے۔ پس اگر ہم مفہوم شرط اور مفہوم وصف پر عمل کریں، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو یہ حکم لگائیں گے کہ آزاد عورت کیساتھ نکاح پر قدرت رکھتے ہوئے باندی کیساتھ نکاح کرنا ممنوع ہے اور مومن کیلئے کتابیہ باندی سے اس وقت تک نکاح کرنا ممنوع ہے جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائے حاصل یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کیساتھ جواز نکاح کیلئے عدم طول حرہ ضروری ہے نیز باندی کا مسلمان ہونا ضروری ہے اور ہمارے نزدیک کتابیہ باندی اور مؤمنہ باندی دونوں کیساتھ نکاح جائز ہے طول حرہ کی صورت میں بھی جائز ہے اور عدم طول حرہ کی صورت میں بھی جائز ہے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ دو چیزیں ہیں ایک یہ کہ امام شافعیؒ نے وصف کو شرط کیساتھ لاحق کیا ہے یعنی جسطرح شرط کی موجودگی میں حکم واجب ہوتا ہے اور اسکی عدم موجودگی میں حکم منتفی ہوتا ہے اسی طرح وصف کی موجودگی میں حکم واجب ہوگا اور اس کی عدم موجودگی میں حکم منتفی ہوگا مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃ تو گویا اس نے انت طالق ان کنتِ راکبۃ کہا یعنی جس طرح شرط کی صورت میں طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ طالق کی ضمیر سے حال ہے لہذا اس کو صفت کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حال معنی کے اعتبار سے وصف ہی ہوتا ہے اور یہاں وصف سے وصف نحوی مراد نہیں ہے بلکہ قائم بالغیر کے معنی مراد ہیں خواہ وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو دوسری چیز یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل شمار کیا ہے منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا یعنی تعلیق بالشرط کی وجہ سے حکم ثابت ہونے سے اس

Marfat.com

وقت تک رک جاتا ہے جب تک کہ شرط متحقق نہ ہو جائے لیکن سبب موجود رہتا ہے مثلاً اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو اس کلام میں انت طالق سبب ہے اور قوع طلاق حکم ہے اور تعلیق بالشرط یعنی دخول دار، منع حکم میں عامل ہے یعنی اگر تعلیق نہ ہوتی تو وقوع طلاق کا حکم فی الحال ثابت ہو جاتا لیکن تعلیق بالشرط نے وقوع طلاق کے حکم کو اس وقت تک کیلئے روک دیا جب تک کہ شرط متحقق نہ ہو اور یہ تعلیق بالشرط منع سبب میں عامل نہیں ہے کیونکہ سبب یعنی انت طالق حسا موجود ہے جسکو کسی طرح رد نہیں کیا جا سکتا ہے لہذا شرط پر وقوع طلاق ہی معلق ہوگا اور شرط کے نہ ہونے سے حکم یعنی وقوع طلاق کا نہ ہونا عدم شرعی ہوگا جو بطریق مفہوم مخالف ثابت ہوگا اور عدم اصلی نہ ہوگا کیونکہ عدم اصلی سبب کے نہ ہونے سے ہوتا ہے حالانکہ یہاں سبب موجود ہے، پس شرط کے منتفی ہونے سے حکم بداہتہ منتفی ہو جائے گا اور یہ تعلیق تعلیق حسی کی نظیر ہوگی مثلاً قندیل کو رسی سے لٹکا دینا کہ اس رسی کی وجہ سے قندیل کا بھاری پن جو گرنے کا سبب ہے وہ زائل نہیں ہوتا بلکہ گرنا جو بھاری پن کا حکم ہے وہ زائل ہو جاتا ہے۔

ملاحظہ فرمایئے کہ یہ تعلیق حسی منع حکم میں مؤثر ہے لیکن منع سبب میں مؤثر نہیں ہے اسی طرح مذکورہ تعلیق بالشرط منع حکم میں عامل ہوگی اور منع سبب میں عامل نہ ہوگی، شارح نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ اس حکم یعنی عدم حکم بعد الشرط غیر کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے اسکی تفصیل آئندہ آئیگی۔ فانتظروا انی معکم من المنتظرین، شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ تمام باتوں میں احناف امام شافعیؒ کی مخالفت کرتے ہیں چنانچہ احناف کے مذہب کا بیان آئندہ آئیگا۔

حَتّٰی اَبْطَلَ تَعْلِیْقَ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْکِ تَفْرِیْعٌ لِمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ الشَّافِعِیُّ اَیْ اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِیَّةٍ اِنْ نَکَحْتُکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَوْ اِنْ مَلَکْتُکِ فَاَنْتِ حُرَّةٌ یَبْطُلُ هٰذَا الْکَلَامُ عِنْدَهٗ لِاَنَّهٗ قَدْ وَجَبَ السَّبَبُ وَهُوَ قَوْلُهٗ اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ حُرَّةٌ وَلَمْ یَتَّصِلْ وَلَمْ یُصَادِفِ الْمَحَلَّ فَیَلْغُوْ فَصَارَ کَمَا اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِیَّةٍ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ:۔ حتی کہ امام شافعیؒ نے طلاق اور عتاق کے ملک پر معلق کرنے کو باطل کر دیا ہے یہ امام شافعیؒ کے مذہب پر ایک تفریعی مسئلہ ہے یعنی جب کسی اجنبیہ سے کہا ان نکحتک فانت طالق یا ان ملکتک فانت حرۃ تو ان کے نزدیک یہ کلام باطل ہو جائے گا اسلئے کہ سبب یعنی انت طالق اور انت حرۃ تو پایا گیا لیکن وہ محل سے متصل اور ملاقی نہیں ہے لہذا یہ کلام لغو ہو جائے گا اور یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ کسی اجنبیہ سے کہا، ان دخلت الدار فانت طالق اور یہ بالاتفاق باطل ہے۔

تشریح:۔ اس عبارت میں امام شافعیؒ کے مذہب پر ایک تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر طلاق کو ملک نکاح پر معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا، ان نکحتک فانت طالق، اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھ پر طلاق واقع ہے یا عتاق کو ملک یمین پر معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا ان ملکتک فانت حرۃ اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو تو آزاد ہے امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں کلام باطل ہو جائیگا کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق بالشرط نبوت حکم کیلئے مانع ہوتا ہے وجود سبب کیلئے مانع نہیں ہوتا، پس یہاں سبب یعنی انت طالق اور انت حرۃ پایا گیا لیکن وہ کسی محل سے متصل اور ملاقی نہیں ہوا، اسلئے کہ فانت طالق کے تکلم کے وقت وہ عورت منکوحہ نہیں ہے اور فانت حرۃ کے تکلم کے وقت قائل کی مملوکہ نہیں ہے

Marfat.com

بہر حال جب سبب پایا گیا تو یہ سبب یعنی انت طالق اور انت حرۃ لغو ہو جائے گا چنانچہ اگر قائل نے اس اجنبیہ عورت سے نکاح کیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر قائل نے اس عورت کو خرید لیا تو وہ آزاد نہ ہوگی اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ کسی اجنبیہ عورت سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو یہ کلام بالاتفاق باطل ہو جائے گا چنانچہ اگر اس قائل نے اس اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ تَفْرِيْعٌ اٰخَرُ لَهٗ اَیْ اِذَا حَلَفَ وَاللّٰهِ لَا اَفْعَلُ كَذَا وَلَمْ يَحْنَثْ بَعْدُ وَكَفَّرَ بِالْمَالِ يَصِحُّ عِنْدَهٗ وَيُعْتَبَرُ بِهَا بَعْدَ الْحِنْثِ لِاَنَّهٗ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ وَهُوَ الْيَمِيْنُ اِذْ عِنْدَهُ الْيَمِيْنُ سَبَبٌ لِلْكَفَّارَةِ وَالْحِنْثُ شَرْطٌ لَهَا وَالتَّعْلِيْقُ بِالشَّرْطِ مُقَدَّرٌ فَكَاَنَّهٗ قَالَ الْحَالِفُ اِنْ حَنِثْتُ فَعَلَیَّ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ فَاِذَا وُجِدَ السَّبَبُ يَصِحُّ الْحُكْمُ مُرَتَّبًا عَلَيْهِ وَعِنْدَنَا الْيَمِيْنُ سَبَبٌ لِلْبِرِّ وَاِنَّمَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ بَعْدَ الْحِنْثِ فَكَانَ الْحِنْثُ سَبَبًا لَهَا وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَالِ لِاَنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ يَنْفَكُّ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِيْهِ عَلٰى زَعْمِهٖ كَالثَّمَنِ الْمُؤَجَّلِ يَثْبُتُ نَفْسُ وُجُوْبِهٖ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ وَلَا يَثْبُتُ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ اِلَّا عِنْدَ حُلُوْلِ الْاَجَلِ فَفِی الْكَفَّارَةِ الْمَالِيَّةِ اَيْضًا يُمْكِنُ اَنْ يَّثْبُتَ نَفْسُ الْوُجُوْبِ بِالْحَلْفِ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ يَكُوْنُ بَعْدَ حِنْثِهٖ بِخِلَافِ الْبَدَنِيِّ فَاِنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ لَا يَنْفَكُّ عَنْهُ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ فَيَكُوْنَانِ مَعًا بَعْدَ الْحِنْثِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ هٰذَا الْفَرْقُ سَاقِطٌ لِاَنَّ ذَاتَ الْمَالِ اِنَّمَا تُقْصَدُ فِیْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَاَمَّا فِیْ حُقُوْقِ اللّٰهِ فَالْمَقْصُوْدُ هُوَ الْاَدَاءُ فَيَكُوْنُ كَالْبَدَنِیِّ لَا يَنْفَكُّ فِيْهِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ۔

ترجمہ:۔اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کو جائز قرار دیا ہے یہ امام شافعیؒ کیلئے دوسری تفریع ہے یعنی جب کسی نے قسم کھائی واللہ لا افعل کذا بخدا میں ایسا نہیں کروں گا اور ابھی تک حانث نہیں ہوا اور کفارہ بالمال ادا کر دیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہوگا اور حانث ہونے کے بعد کفارہ کا اعتبار کیا جائیگا۔ اسلئے کہ سبب یعنی یمین موجود ہے کیونکہ انکے نزدیک یہی کفارہ کا سبب ہے اور حانث ہونا کفارہ کیلئے شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حالف نے یوں کہا کہ اگر میں حانث ہو گیا تو مجھ پر کفارہ یمین ہے پس سبب موجود ہوگا تو اس پر حکم کا مرتب ہونا بھی درست ہوگا اور ہمارے نزدیک یمین قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حانث ہونے کے بعد ہوتا ہے لہذا حانث ہونا کفارہ کا سبب ہوا مصنفؒ نے کفارہ کو مال کی ساتھ مقید کیا ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ کے خیال کے مطابق مال میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا ہوتا ہے جیسے ثمن موجل کہ اسکا نفس وجوب محض ذمہ دار ہونے سے ثابت ہوتا ہے، وجوب ادا ثابت نہیں ہوگا مگر مدت معینہ آنے کے بعد پس کفارہ مالیہ میں بھی یہ ممکن ہے کہ نفس وجوب حلف سے ثابت ہو اور وجوب ادا حنث کے بعد ہو، برخلاف کفارہ بدنیہ کے کیونکہ اسمیں نفس وجوب سے واجب ادا جدا نہیں ہوتا ہے چنانچہ حنث کے بعد دونوں کا ظہور ایک ساتھ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ فرق ساقط الاعتبار ہے کیونکہ حقوق العباد میں نفس مال ہی مقصود ہوتا ہے اور حقوق اللہ میں ادا مقصود ہے لہذا کفارہ مالیہ کفارہ بدنیہ کی طرح ہوگا اس میں بھی نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا نہ ہوگا۔

Marfat.com

تشریح :۔ حضرت امام شافعیؒ کے مذہب پر دوسری تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی واللہ لا افعل کذا، بخدا میں ایسا نہیں کرونگا اور حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ بالمال ادا کر دیا یا دس مساکین کو کھانا کھلا دیا، یا دس مساکین کو کپڑا پہنا دیا تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ کفارہ معتبر ہوگا اور حانث ہونے کے بعد کفارہ کا اعادہ واجب نہ ہوگا دلیل یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک کفارہ کا سبب یمین ہے یعنی یمین منعقد ہوتے ہی کفارہ کا نفس وجوب ثابت ہو جاتا ہے اور کفارہ کیلئے حانث ہونا شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حالف نے یوں کہا ان حنثت فعلی کفارہ یمین، اگر میں حانث ہوا تو مجھ پر کفارہ یمین لازم ہے پس جب کفارہ کے نفس وجوب کا سبب یعنی یمین موجود ہے اگر چہ وجوب اداء کا سبب یعنی حنث موجود نہیں ہے تو اس پر حکم کا مرتب ہونا یعنی کفارہ کا ادا کرنا بھی درست ہوگا جیسا کہ نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے اور حولان حول اس کیلئے شرط ہے، پس اگر کسی نے حولان حول سے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر دی تو اس کی یہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور حولان حول کے بعد اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ احناف کے نزدیک یمین کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حنث کے بعد ہوتا ہے لہذا کفارہ کا سبب حانث ہونا ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ سبب سے پہلے مسبب متحقق نہیں ہوتا جیسا کہ نماز وقت پر مقدم نہیں ہو سکتی ہے لہذا سبب یعنی حنث سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا کس طرح جائز ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کفارہ کو مال کیساتھ مقید کیا ہے یعنی کفارہ بالمال کو حنث پر مقدم کرنا جائز ہے لیکن کفارہ بدنیہ (روزوں) کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مال میں نفس وجوب، وجوب اداء سے جدا ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے ایک ماہ کے ادھار پر اپنا غلام فروخت کیا تو ثمن موجل کا نفس وجوب تو عقد بیع کے وقت ہی مشتری کے ذمہ ثابت ہو جائے گا لیکن وجوب ادا ایک ماہ کی مدت پوری ہونے کے بعد ثابت ہوگا ملاحظہ فرمایئے کہ یہاں مال کا نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا ہو گیا ہے اسی طرح کفارہ مالیہ میں بھی نفس وجوب تو قسم سے ثابت ہو جائیگا لیکن اسکا وجوب ادا حانث ہونے کے بعد ثابت ہوگا، اسکے برخلاف کفارہ بدنیہ کہ اس میں نفس وجوب، وجوب اداء سے جدا نہیں ہوتا ہے لہذا کفارہ بدنیہ کا نفس وجوب اور وجوب اداء دونوں حانث ہونے کے بعد ایک ساتھ ثابت ہونگے الغرض جب کفارہ بدنیہ میں نفس وجوب، وجوب اداء سے جدا نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں کا ثبوت حنث کے بعد ہوتا ہے تو کفارہ بدنیہ کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اور کفارہ مالیہ میں چونکہ نفس وجوب، وجوب اداء سے جدا ہو جاتا ہے اسلئے کفارہ مالیہ کو حنث پر مقدم کرنا جائز ہوگا ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ کفارہ مالیہ اور کفارہ بدنیہ میں جو فرق کیا گیا ہے وہ فرق غیر معتبر ہے کیونکہ حقوق العباد میں تو عین مال مقصود ہوتا ہے لیکن حقوق اللہ میں اداء کرنا مقصود ہوتا ہے کیونکہ مال فی نفسہ عبادت نہیں ہوتا بلکہ عبادت وہ فعل ہوتا ہے جس کو بندہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کیلئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے پس جب حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہے تو مال بھی بدنی عبادت کے مانند ہوگا یعنی نفس وجوب، وجوب اداء سے جدا نہ ہوگا اور وجوب ادا کفارہ حنث سے ثابت ہوتا ہے لہذا حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کا ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فانت

Marfat.com

طَالِقٌ فَكَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ فَحِيْنَ يُوْجَدُ دُخُوْلُ الدَّارِ يُوْجَدُ التَّكَلُّمُ بِقَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ لِاَنَّ الْاِيْجَابَ لَا يُوْجَدُ اِلَّا بِرُكْنِهِ وَلَا يَثْبُتُ اِلَّا فِيْ مَحَلِّهِ وَهٰهُنَا وَاِنْ وُجِدَ الرُّكْنُ وَهُوَ اَنْتِ طَالِقٌ لٰكِنْ لَمْ يُوْجَدِ الْمَحَلُّ لِاَنَّ الشَّرْطَ حَالَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَحَلِّ فَيَبْقٰى غَيْرَ مُضَافٍ اِلَيْهِ اَيْ غَيْرَ مُتَّصِلٍ بِالْمَحَلِّ وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا فَاِذَا كَانَ كَذَالِكَ اِنْعَكَسَ حَالُ التَّفْرِيْعَاتِ فَيَصِحُّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ فِيْمَا اِذَا قَالَ اِنْ نَكَحْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَوْ اِنْ مَلَكْتُكِ فَاَنْتِ حُرٌّ لِاَنَّهُ لَمْ يُوْجَدْ قَوْلُهُ اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ حُرٌّ حَتّٰى يَحْتَاجَ اِلَى الْمَحَلِّ فَاِذَا وُجِدَ النِّكَاحُ وَالْمِلْكُ فَحِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ مَحَلًّا لِوُرُوْدِ قَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ حُرٌّ فَلَا بَأْسَ بِهٖ لِوُقُوْعِهٖ فِيْ مَحَلِّهٖ وَبَطَلَ التَّكْفِيْرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْيَمِيْنَ لَا يَنْعَقِدُ اِلَّا لِلْبِرِّ فَكَيْفَ يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْحِنْثِ فَلَا يَصِحُّ التَّقْدِيْمُ عَلَى السَّبَبِ وَصَحَّ اَنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ عِنْدَنَا لَيْسَ لِعَدَمِ السَّبَبِ فَلَا يَكُوْنُ عَدَمًا شَرْعِيًّا بَلْ عَدَمًا اَصْلِيًّا لَا يُتَعَدّٰى اِلٰى غَيْرِهٖ وَبِهٰذَا هُوَ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ وَاِلَّا فَلَا يَخْفٰى اَنَّ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ فِيْ قَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ لَوْ طَلَّقَ بِطَلَاقٍ اٰخَرَ يَقَعُ بِالْاِتِّفَاقِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ فَتَقَرَّرَ اَنَّ الشَّرْطَ فِي التَّعْلِيْقَاتِ يَدْخُلُ فِي السَّبَبِ وَالْحُكْمُ جَمِيْعًا لِاَنَّهَا مِنْ قَبِيْلِ الْاِسْقَاطَاتِ فَتَقْبَلُ التَّعْلِيْقَ بِكَمَالِهٖ بِخِلَافِ الْبَيْعِ فَاِنَّهُ مِنْ قَبِيْلِ الْاِثْبَاتَاتِ وَلَا يَقْبَلُ التَّعْلِيْقَ اِذْ بِهٖ يَصِيْرُ قِمَارًا فَاِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ خِيَارُ الشَّرْطِ يَكُوْنُ مَانِعًا لِلْحُكْمِ فَقَطْ دُوْنَ السَّبَبِ لِيَقِلَّ اَثَرُ الشَّرْطِ حَتَّى الْاِمْكَانِ.

ترجمہ:۔اور ہمارے نزدیک معلق بالشرط سبب نہ ہوگا یعنی حقیقۃً سبب نہ ہوگا اگر چہ صورۃً ہو چنانچہ جب کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو گویا اس نے دخول دار سے پہلے انت طالق کا تکلم ہی نہیں کیا پس جب دخول دار موجود ہوگا تو انت طالق کا بولنا بھی موجود ہوگا کیونکہ ایجاب موجود نہیں ہوتا مگر اپنے رکن کیساتھ اور ایجاب ثابت نہیں ہوتا مگر اپنے محل میں اور یہاں اگر چہ رکن یعنی انت طالق پایا گیا لیکن محل نہیں پایا گیا، اسلئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان شرط حائل ہوگئی ہے لیکن وہ اس کی طرف مضاف نہ ہوگا یعنی ایجاب محل سے متصل نہ ہوگا اور محل سے متصل ہوئے بغیر ایجاب سبب نہ ہوگا، پس جب ایسا ہے تو تمام فروعی مسائل کا حال برعکس ہو جائے گا چنانچہ اس صورت میں جب کہ ''ان نکحتک فانت طالق یا ان ملکتک فانت حر'' کہا تو طلاق اور عتاق کو معلق کرنا درست ہوگا کیونکہ بوقت تعلیق انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا یہاں تک کہ وہ محل کا محتاج ہو، پس جب نکاح اور ملک کا وجود ہوگا تو اس وقت انت طالق اور انت حر کے وارد ہونے کا محل ہوگا لہذا اس کے محل میں واقع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور حانث ہونے سے پہلے تکفیر بالمال بھی باطل ہوگی کیوں کہ قسم منعقد نہیں ہوتی مگر قسم پوری ہونے کیلئے لہذا قسم حنث کیلئے سبب کیسے ہو سکتی ہے لہذا کفارہ بالمال کو سبب پر مقدم کرنا درست نہ ہوگا اور یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم سبب کی وجہ سے ہے لہذا یہ عدم، عدم شرعی نہ ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا جو غیر کی طرف متعدی نہ ہوگا ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان یہ ہی ثمرہ

Marfat.com

اختلاف ہے ورنہ تو یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس کے قول انت طالق ان دخلت الدار میں دخول دار سے پہلے اگر قائل نے دوسری طلاق دی تو وہ ہمارے اور انکے نزدیک بالاتفاق واقع ہو جائیگی، پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیقات میں شرط، سبب اور حکم دونوں میں داخل ہوتی ہے کیوں کہ تعلیقات اسقاطات کے قبیل سے ہیں چنانچہ وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کرتی ہے برخلاف بیع کے کیوں کہ وہ اثباتات کے قبیل سے ہے اور وہ تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے اسلئے کہ بیع تعلیق کی وجہ سے قمار (جوابازی) ہو جائے گی، پس جب اس پر خیار شرط داخل ہوتا ہے تو وہ فقط حکم کیلئے مانع ہوتا ہے نہ کہ سبب کیلئے تا کہ حتی الامکان شرط کا اثر کم رہے۔

تشریح :۔ جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ تعلیق کے وقت حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک سبب ہوتی ہے جیسا کہ اب تک بیان کیا گیا ہے لیکن احناف کے نزدیک حقیقۃً سبب نہیں ہوتی اگر چہ صورۃً سبب ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو احناف کے نزدیک گویا اس نے دخول دار (شرط) سے پہلے انت طالق کا تکلم ہی نہیں کیا پس جب دخول دار موجود ہوگا اس وقت انت طالق کا بولنا بھی موجود ہوگا کیونکہ ایجاب کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک رکن یعنی کلام کا اسکے اہل سے صادر ہونا دوم محل، چنانچہ اگر کسی نابالغ نے بیع کا ایجاب کیا تو رکن موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ ایجاب درست نہ ہوگا اور آزاد کی بیع محل بیع موجود نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی اسلئے کہ محل بیع مال متقوم ہوتا ہے اور آزاد مال نہیں ہوتا، بہر حال ایجاب کے درست ہونے کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک رکن کا موجود ہونا دوم محل کا موجود ہونا اور جب ایسا ہے تو ایجاب نہ اپنے رکن کے بغیر پایا جائے گا اور نہ اپنے محل کے بغیر ثابت ہوگا اور یہاں تعلیق کے وقت ایجاب کا رکن یعنی انت طالق کا اسکے اہل سے صادر ہونا اگر چہ موجود ہے لیکن محل طلاق موجود نہیں ہے اور محل طلاق اسلئے موجود نہیں ہے کہ ایجاب اور محل کے درمیان دخول دار کی شرط حائل ہوگئی ہے اور جب شرط حائل ہوگئی تو ایجاب (انت طالق کا تلفظ) محل کیساتھ متصل نہ رہا اور محل سے متصل ہوئے بغیر ایجاب سبب نہیں ہو سکتا ہے۔

پس ثابت ہوگیا کہ جو چیز معلق بالشرط ہوگی وہ حقیقۃً سبب نہ ہوگی اور جب ایسا ہے یعنی معلق بالشرط سبب نہیں ہے تو تمام فروعی مسائل جو امام شافعیؒ کی طرف سے ذکر کئے گئے ہیں ان کا حکم برعکس ہو جائیگا چنانچہ طلاق اور عتق کو اس صورت میں ملک پر معلق کرنا درست ہوگا، جب کوئی شخص اجنبیہ عورت سے، ان نکحتک فانت طالق کہے اور کسی دوسرے کے غلام سے ان ملکتک فانت حر کہے کیونکہ بوقت تعلیق انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا اور جب تعلیق کے وقت انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا تو تعلیق کے وقت اس کو محل کی ضرورت بھی نہ ہوگی لیکن جب نکاح اور ملک جو شرط ہیں وہ پائے گئے تو اسوقت یعنی منکوحہ عورت اور مملوک اس کے قول انت طالق اور انت حر کے وارد ہونے کا محل ہو جائیں گے اور جب یہ محل ہو گئے تو اس وقت انت طالق اور انت حر اپنے محل میں واقع ہو سکتے ہیں اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے یعنی شوہر نے اس اجنبیہ سے نکاح کے بعد گویا انت طالق کہا اور غلام کے مالک ہونے کے بعد گویا انت حر کہا اور اس صورت میں طلاق اور عتاق واقع ہو جاتے ہیں، دوسری تفریع کا ذکر کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ اگر حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال ادا کر دیا تو وہ باطل ہو جائے گا اس لئے کہ یمین صرف پوری ہونے کیلئے منعقد ہوتی ہے اور جب یمین حانث ہونے کیلئے منعقد نہیں ہوتی تو یمین حانث ہونے کا سبب کیسے ہوگی؟ اور جب یمین حنث کا سبب نہیں ہے تو یمین کفارہ کا سبب بھی نہ ہوگی اور جب یمین کفارہ کا سبب نہیں ہے تو حانث ہونا کفارہ کا سبب ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ مسبب کو سبب پر

Marfat.com

مقدم کرنا جائز نہیں ہے لہذا کفارہ مالیہ ہو یا بدنیہ کسی کو بھی حنث پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اگر کفارہ کو حنث پر مقدم کر دیا گیا تو شرعا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم سبب کی وجہ سے ہے لہٰذا یہ عدم، عدم شرعی نہ ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا جو قیاس کے ذریعہ دوسرے کی طرف متعدی نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان ثمرۂ اختلاف یہی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے وجہ سے عدم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم، عدم سبب کیوجہ سے عدم اصلی ہے ورنہ تو ہمارے اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اسلئے کہ ہم اور وہ اس بات پر متفق ہیں کہ وجود شرط سے مشروط موجود ہوگا اور وجود شرط سے پہلے معلق بالشرط معدوم ہوگا چنانچہ اگر کسی نے انت طالق ان دخلت الدار کہا تو دخول دار کے بعد بالاتفاق طلاق واقع ہو جائیگی اور دخولدار سے پہلے وواقع نہ ہوگی اور اگر دخول دار سے پہلے کوئی دوسری طلاق دیدی تو محل کے موجود ہونے کی وجہ سے بالاتفاق دوسری طلاق واقع ہو جائیگی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ شرط تعلیقات کے اندر یعنی ان چیزوں میں جو تعلیق بالشرط کو قبول کرتی ہیں جیسے طلاق اور عتاق سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہیں یعنی شرط، سبب اور حکم دونوں کیلئے مانع ہوتی ہے اور وجہ یہ ہے کہ تعلیقات یعنی طلاق اور عتاق وغیرہ اسقاطات کے قبیل سے ہیں لہذا وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کریگی اور پورے طور پر تعلیق یہ ہے کہ سبب اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوں پس ثابت ہوگیا کہ تعلیقات یعنی طلاق وغیرہ میں شرط سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوگی اس کے برخلاف بیع ہے کہ بیع کے اندر شرط خیار، صرف حکم یعنی ملک پر داخل ہوتی ہے اور سبب پر داخل نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع اثباتات کے قبیل سے ہے چنانچہ بیع کے ذریعہ مشتری کیلئے ملک ثابت ہو جاتی ہے اور بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے اسلئے کہ تعلیق کی وجہ سے بیع قمار ہو جاتی ہے حالانکہ قمار (جوابازی) حرام ہے پس جب بیع پر شرط خیار داخل ہوگی تو وہ صرف حکم کیلئے مانع ہوگی اور سبب کیلئے مانع نہ ہوگی تاکہ حتی المکان شرط کا اثر کم سے کم رہے کیونکہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ شرط خیار کیساتھ بیع جائز نہ ہو جیسا کہ دوسری شرطوں کیساتھ بیع جائز نہیں ہوتی ہے مگر شریعت اسلام نے شرط خیار کو ضرورۃً جائز قرار دیدیا ہے لہذا اس کا اعتبار بقدر ضرورت ہی ہوگا اور ضرورت اس سے پوری ہو جاتی ہے کہ شرط خیاء صرف حکم بیع یعنی ملک کیلئے نافع ہو اور سبب یعنی عقد بیع کیلئے مانع نہ ہو لہذا شرط خیار کو حکم بیع کیلئے مانع قرار دیا گیا ہے اور سبب یعنی عقد بیع کیلئے مانع قرار نہیں دیا گیا ہے۔

وَقَدْ يُقَرَّرُ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ بِعُنْوَانٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ اِنَّ الْكَلَامَ هُوَ الْجَزَاءُ وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهٗ فَكَاَنَّهٗ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ وَقْتِ دُخُوْلِكِ الدَّارَ فَهٰذَا الْقَيْدُ يُفِيْدُ حَصْرَ الطَّلَاقِ فِيْهِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ وَاَبُوْ حَنِيْفَةَؒ يَقُوْلُ اِنَّ الشَّرْطَ وَالْجَزَاءَ كِلَاهُمَا بِمَنْزِلَةِ كَلَامٍ وَاحِدٍ يَدُلُّ عَلٰى وُقُوْعِ الطَّلَاقِ حِيْنَ الشَّرْطِ وَسَاكِتٌ عَنْ سَائِرِ التَّقَادِيْرِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْمَعْقُوْلِ وَ لَمْ يَذْكُرِ الْمُصَنِّفُ جَوَابًا عَنِ الْوَصْفِ اِمَّا لِاَنَّ الْجَوَابَ عَنِ الشَّرْطِ جَوَابٌ عَنْهُ وَاِمَّا لِوُضُوْحِهٖ وَشُهْرَتِهٖ وَهُوَ اَنَّ لِلْوَصْفِ دَرَجَاتٍ ثَلٰثًا اَدْنَاهَا اَنْ يَّكُوْنَ اِتِّفَاقِيًّا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَرَبَآئِبُكُمُ الَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ وَ اَوْسَطُهَا

Marfat.com

ان یکون بمعنی الشرط کقولہ تعالیٰ مِنْ فَتَیَاتِکُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاَعْلاَھَا اَنْ یَّکُوْنَ بِمَعْنَی الْعِلَّۃِ کَقَوْلِہٖ اَلسَّارِقُ وَالزَّانِیْ وَلاَ اَثَرَ لِانْتِفَاءِ الْعِلَّۃِ فِیْ اِنْتِفَاءِ الْحُکْمِ فَمَا دُوْنَہٗ اَوْلٰی۔

ترجمہ:۔ ہمارے اوران کے درمیان دوسرے عنوان سے بھی اختلاف بیان کیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام درحقیقت جزا ہے اور شرط اس کیلئے ایک قید ہے گویا اس نے یوں کہا انت طالق فی وقت دخولک الدار پس یہ قید دخول دار میں طلاق کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے اور یہ ہی اہل عربیت کا مذہب ہے اور ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ شرط و جزا دونوں ایسے ایک کلام کے مرتبہ میں ہیں جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور وہ تمام تقاریر سے ساکت ہوتا ہے لہذا وہ حصر پر دلالت نہیں کرے گا یہ ہی اہل معقول کا مذہب ہے اور مصنف نے وصف کے متعلق جواب نہیں دیا ہے یا تو اسلئے کہ شرط کے بارے میں جو جواب ہے وہی وصف کے بارے میں ہے اور یا اسلئے کہ وصف کے بارے میں جواب واضح اور مشہور ہے اور وہ یہ کہ وصف کے تین درجے ہیں ان میں ادنی درجہ یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول وربائکم اللاتی فی حجورکم اور اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول من فتیاتکم المومنات اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ علت کے معنی میں ہو جیسے السارق اور الزانی اور حکم کے منتفی ہونے میں علت کے منتفی ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے لہذا جو ادنی درجہ کا وصف ہے وہ حکم کے منتفی ہونے میں بدرجہ اولیٰ موثر نہ ہوگا۔

تشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ احناف وشوافع کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف کو دوسرے عنوان سے بھی بیان کیا جاتا ہے وہ یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جملہ شرطیہ میں کلام صرف جزاء ہے یعنی حکم جزاء کے اندر ہوتا ہے اور رہی شرط تو وہ اس کیلئے ظرف یا حال کے مرتبہ میں قید ہوتی ہے لہذا ان دخلت الدار فانت طالق کے معنی ہوں گے انت طالق فی وقت دخولک الدار یعنی تیرے گھر میں داخل ہوتے وقت تجھ کو طلاق ہے، پس یہ قید اس بات کا فائدہ دیگی کہ طلاق اسی وقت میں منحصر ہو اور اس قید یعنی شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائے یہ ہی مذہب اہل عربیت کا ہے محشی کہتے ہیں کہ اس قول کو اہل عربیت کی طرف منسوب کرنا اہل عربیت پر افتراء ہے کیونکہ اہل عربیت کے نزدیک حکم شرط اور جزاء کے درمیان ہوتا ہے اور دونوں کا مجموعہ کلام ہوتا ہے انمیں سے کوئی ایک کلام نہیں ہوتا وہ اسکے ہرگز قائل نہیں ہیں کہ کلام صرف جزاء ہے اور شرط اس کیلئے قید ہے یہ درحقیقت صاحب مفتاح کا مذہب ہے جسکو اہل عربیت کی طرف منسوب کر دیا گیا، حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزاء دونوں کا مجموعہ ایک کلام ہے جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور تمام تقادیر سے خاموش ہوتا ہے پس یہ کلام طلاق کو کسی ایک وقت میں منحصر کرنے پر دلالت نہیں کریگا یہ ہی مذہب اہل معقول یعنی مناطقہ کا ہے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ احناف وشوافع کے درمیان شرط اور وصف دو چیزوں میں اختلاف تھا لیکن مصنف نے، شرط سے متعلق جواب تو دیا ہے مگر وصف سے متعلق جواب نہیں دیا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ تو یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے وصف کو شرط کیساتھ لاحق کیا ہے لہذا جو جواب شرط سے متعلق ہے وہی جواب وصف سے متعلق ہوگا دوسری وجہ یہ ہے کہ وصف سے متعلق جواب واضح اور مشہور ہے لہذا اشہرت کی وجہ سے اسکو ترک کر دیا گیا اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کا وصف کو شرط کیساتھ ملحق کرنا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ وصف کے تین

Marfat.com

درجے ہیں۔(۱) ادنی درجہ تو یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو احترازی نہ ہو بلکہ عادت کے طور پر اس کو ذکر کر دیا گیا ہو جیسے وربائکم اللاتی فی حجورکم میں حجور کی قید اتفاقی ہے چنانچہ ربیبہ شوہر پر حرام ہے بشرطیکہ شوہر نے اپنی بیوی یعنی ربیبہ کی ماں کیساتھ دخول کرلیا ہو وہ ربیبہ خواہ شوہر کی پرورش میں ہو یا نہ پس یہاں حجر زوج کی قید عادت کے طور پر ہے یعنی لوگوں کی عادت ایسی ہی ہے کہ ربائبکم کو ان کی ماں کیساتھ اپنے پاس رکھتے ہیں، کسی کو خارج کرنے کیلئے یہ قید ذکر نہیں کی گئی ہے۔

(۲) وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول من فتیاتکم المومنات یعنی من فتیاتکم ان کانت مومنۃ۔

(۳) وصف کا اعلی درجہ یہ ہے کہ وہ علت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی حکم میں موثر ہوتا ہے جیسے السارق، اور الزانی کہ وصف سرقہ وجوب قطع میں موثر ہے اور وصف زنا وجوب جلد میں موثر ہے دراصل قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم کسی مشتق پر مرتب ہو تو اس مشتق کا ماخذ اس حکم کی علت ہوتا ہے پس قطع ید کا حکم چونکہ سارق، مشتق، پر مرتب ہے اس لئے اس کا ماخذ اشتقان یعنی وصف سرقہ اس حکم کی علت ہوگا اسی طرح جلد یعنی کوڑے کا حکم چونکہ زانی مشتق پر مرتب ہے اسلئے اس کا ماخذ اشتقاق یعنی وصف زنا اس حکم کی علت ہوگا، شارحؒ کہتے ہیں کہ وصف کا جو اعلیٰ درجہ ہے یعنی علت اسکے انتفاء کو حکم کے انتفاء میں کوئی دخل نہیں ہے۔ یعنی انتفاء علت انتفاء حکم کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس حکم کیلئے اس علت کے علاوہ کوئی دوسری علت ہو، پس جب اعلیٰ درجہ کے وصف کا انتفاء، انتفاء حکم میں موثر نہیں ہے تو ادنی درجہ اور اوسط درجہ کے وصف کا انتفاء، انتفاء حکم میں بدرجہ اولیٰ موثر نہ ہوگا بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ وصف اپنے ماعدا سے حکم کی نفی نہیں کرتا ہے۔

وَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ هٰذَا وَجْهٌ ثَالِثٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَالْمُطْلَقُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُوْنَ الصِّفَاتِ لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالْاِثْبَاتِ وَالْمُقَيَّدُ وَهُوَ الْمُتَعَرِّضُ وَلِلذَّاتِ مَعَ صِفَةٍ مِنْهَا فَاِذَا اُوْرِدَا فِيْ مَسْاَلَةٍ شَرْعِيَّةٍ فَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ اَىْ يُرَادُ بِهِ الْمُقَيَّدُ وَاِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَتَيْنِ عِنْدَالشَّافِعِيِّ وَيَعْلَمُ مِنْهُ اَنَّهَا اِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَهُ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى وَنَظِيْرُهُ لَمْ يَذْكُرْ فِي الْمَتْنِ وَهُوَ آيَةُ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ فَاِنَّهَا حَادِثَةٌ وَاحِدَةٌ ذُكِرَ فِيْهَا ثَلٰثُ اَحْكَامٍ مِنَ التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَالْاِطْعَامِ وَقَيَّدَ الْاَوَّلُ وَالثَّانِيْ بِقَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا وَلَمْ يُقَيِّدِ الْاِطْعَامُ بِهِ فَالشَّافِعِيُّ يَحْمِلُ الْاِطْعَامَ عَلَى التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَيُقَيِّدُهُ بِقَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا اَيْضاً۔

ترجمہ:۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے یہ وجوہ فاسدہ میں سے تیسری وجہ فاسد ہے اور مطلق وہ ہے جو ذات کے درپے ہوتا ہے صفات کے نہیں نہ نفی کیساتھ نہ اثبات کیساتھ، اور مقید وہ ہے جو ذات کے درپے ہوتا ہے اسکی کسی صفت کیساتھ، پس جب یہ دونوں کسی شرعی مسئلہ میں وارد ہوں تو مطلق مقید پر محمول ہوگا یعنی مطلق سے بھی مقید مراد ہوگا، اگرچہ دنوں دو حادثوں میں ہوں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر وہ دونوں کسی ایک حادثہ میں ہوں تو امام شافعیؒ کے نزدیک بدرجہ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا اور اسکی نظیر متن میں مذکور نہیں ہے اور وہ کفارہ ظہار

Marfat.com

کی آیت ہے کیونکہ یہ ایک حادثہ ہے اسمیں تین احکام مذکور ہیں، تحریر، روزہ، کھانا کھلانا، اول اور ثانی کو، من قبل ان۔ تماسا کی قید کیساتھ مقید کیا گیا ہے اور طعام کو اسکے ساتھ مقید نہیں کیا گیا، امام شافعیؒ اطعام کو تحریر اور صیام پر محمول کرتے ہیں اور اسکو بھی من قبل ان۔ تماسا کی قید کیساتھ مقید کرتے ہیں۔

تشریح:۔ تیسری وجہ فاسد یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے مطلق وہ ہے جو صرف ذات پر دلالت کرتا ہو صفات پر نہیں جیسے رقبہ اور مقید وہ ہے جو ذات، مع الصفات پر دلالت کرتا ہو جیسے رقبہ مؤمنہ، پس اگر مطلق اور مقید دونوں ایک شرعی مسئلہ میں وارد ہوں تو مطلق مقید پر محمول ہوگا اور مطلق سے مقید ہی مراد ہوگا اگرچہ دونوں دو حادثوں میں مذکور ہوں شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنف کے قول سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر مطلق اور مقید دونوں کسی ایک حادثہ میں مذکور ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا مطلق اور مقید کے ایک حادثہ میں مذکور ہونے کی مثال ماتن نے تو ذکر نہیں کی ہے لیکن شارح نے ذکر کی ہے اور وہ مثال کفارہ ظہار کی آیت ہے حق تعالیٰ نے فرمایا ہے، **والذین یظاھرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة من قبل ان یتما ساذالکم توعظون به والله بما تعملون خبری فمن لم یجده فصیام شھرین متتابعین من قبل ان یتما سا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ذلک لتومنوا بالله ورسوله وتلک حدود الله وللکافرین عذاب الیم**، ملاحظہ ہو یہاں کفارہ ظہار کا ایک واقعہ ہے اس میں تین احکام مذکور ہیں (۱) رقبہ کا آزد کرنا (۲) دو ماہ کے مسلسل روزہ رکھنا (۳) ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا، ان تین احکام میں سے پہلے اور دوسرے حکم کو من قبل ان۔ تماسا کی قید کیساتھ مقید کیا ہے، لیکن تیسرا حکم یعنی اطعام اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا گیا بلکہ اسکو مطلق رکھا گیا ہے، پس امام شافعیؒ اس مطلق یعنی اطعام کو بھی اول کے دو حکموں پر محمول کرتے ہیں اور تحریر رقبہ اور صیام کی طرف اطعام کو بھی من قبل ان۔ تماسا کی قید کیساتھ مقید کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک اگر اطعام کے درمیان شوہر نے وطی کرلی تو اطعام کا اعادہ کرنا واجب ہوگا۔

وَنَظِيْرُ مَا وَرَدَا فِيْ حَادِثَتَيْنِ هُوَ قَوْلُهُ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ فَإِنَّ كَفَّارَةَ الْقَتْلِ حَادِثَةٌ وَرَدَ فِيْهَا الْمُقَيَّدُ وَهُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَكَفَّارَةَ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ حَادِثَةٌ أُخْرٰى وَرَدَ فِيْهَا الْمُطْلَقُ وَهُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ إِنَّ قَيْدَ الْإِيْمَانِ مُرَادٌ هٰهُنَا أَيْضًا لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيْمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِيْ مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوْصِ فَكَأَنَّهُ قَالَ فِيْ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ إِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً وَيُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ مُؤْمِنَةً لَا يَجُوْزُ فِيْ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِنَاءً عَلٰى مَا مَضٰى مِنْ أَصْلِهِ أَنَّ الشَّرْطَ وَالْوَصْفَ كِلَاهُمَا يُوْجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِمَا وَإِذَا ثَبَتَ هٰذَا فِي الْمَنْصُوْصِ وَهُوَ عَدَمٌ شَرْعِيٌّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ سَائِرُ الْكَفَّارَاتِ بِطَرِيْقِ الْقِيَاسِ لِاشْتِرَاكِهَا فِيْ كَوْنِهَا كَفَّارَةً وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِ وَفِيْ نَظِيْرِهَا مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ وَعِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ لَا بِطَرِيْقِ الْقِيَاسِ وَهُوَ مَعْرُوْفٌ۔

Marfat.com

ترجمہ:۔اور اس کی نظیر کہ وہ دونوں دو حادثوں میں وارد ہوں مصنف کا یہ قول ہے جیسے کفارہ قتل اور دیگر تمام کفارات ہیں اسلئے کہ کفارہ قتل ایک حادثہ ہے اس میں مقید یعنی باری تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ مومنۃ وارد ہوا ہے اور کفارہ ظہار اور یمین دوسرا حادثہ ہے جسمیں مطلق یعنی باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبۃ وارد ہوا ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید یہاں بھی مراد ہے کیوں کہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائمقام ہوتا ہے لہذا یہ وصف زائد اپنی عدم موجودگی میں منصوص کے اندر حکم کی نفی کو ثابت کریگا گویا اللہ تعالیٰ نے کفارہ قتل میں فتحریر رقبۃ ان کانت مومنہ فرمایا ہے اور اس سے یہ مفہوم ہوا کہ اگر رقبہ مومنہ نہ ہو تو وہ کفارہ قتل میں جائز نہیں ہے اس قاعدہ کی بناء پر جو گزر چکا ہے کہ شرط، وصف دونوں اپنی عدم موجودگی میں حکم کی نفی کو ثابت کرتے ہیں اور جب یہ منصوص میں ثابت ہو گیا حالانکہ وہ عدم شرعی ہے تو بطریق قیاس اس پر تمام کفارات محمول کئے جائینگے کیونکہ کفارہ ہونے میں سب مشترک ہیں اور مصنفؒ کے قول کے یہی معنی ہیں اور اسکی نظیر میں کفارات ہیں کیونکہ یہ سب ایک ہی جنس کے ہیں اور بعض اصحاب شافعیؒ کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول تو ہوتا ہے لیکن بطریق قیاس نہیں حالانکہ وہ مشہور ہے۔

تشریح:۔شارح فرماتے ہیں کہ مطلق اور مقید اگر دو حادثوں میں مذکور ہوں تو اس کی مثال کفارہ قتل اور دیگر کفارات ہیں اس لئے کہ کفارہ قتل ایک حادثہ اور واقعہ ہے اور اس میں حکم مقید مذکور ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ومن قتل مومنا خطاء فتحریر رقبۃ مومنۃ دیکھئے اس آیت میں رقبہ، مؤمنہ کی قید کیساتھ مقید ہے اور کفارہ، ظہار اور کفارہ، یمین دوسرا حادثہ ہے اس میں لفظ رقبہ مطلق مذکور ہے چنانچہ کفارہ ظہار میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا، اور کفارہ یمین میں فرمایا ہے اوتحریر رقبۃ، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید جو کفارہ قتل میں مذکور ہے وہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی مراد ہوگی یعنی کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے اسلئے کہ کفارہ قتل میں ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائمقام ہوتا ہے پس جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے مشروط یعنی حکم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائے گا۔

پس یہاں منصوص یعنی کفارہ قتل کی آیت میں بھی وصف ایمان کے منتفی ہونے سے کفارہ کا حکم منتفی ہو جائے گا گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا فتحریر رقبۃ ان کانت مومنۃ، اور اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ رقبہ اگر مومنہ نہ ہو تو وہ کفارہ قتل میں جائز نہ ہوگا اور اس کی بنیاد امام شافعی کے بیان کردہ اسی قاعدہ پر ہے کہ شرط اور وصف اگر منتفی ہو جائیں تو حکم منتفی ہو جاتا ہے شارح کہتے ہیں کہ جب شرط اور وصف کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا منصوص یعنی کفارہ قتل میں ثابت ہو گیا حالانکہ یہ عدم، عدم شرعی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا تو بطریق قیاس اس پر تمام کفارات کو محمول کیا جائے گا یعنی مطلق کو مقید پر محمول کیا جائیگا اور قیاس کی علت یہ ہے کہ تمام کفارات، کفارہ ہونے میں شریک ہیں مصنف کے قول وفی نظیرہا من الکفارات لانہا من جنس واحد کے یہی معنی ہیں، امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول تو ہوتا ہے لیکن قیاس کے طور پر نہیں حالانکہ وہ مشہور ہے۔

ثُمَّ اُعْتُرِضَ عَلَى الشَّافِعِيِّ اَنَّكُمْ كَمَا حَمَلْتُمُ الْيَمِيْنَ عَلَى الْقَتْلِ فِيْ حَقِّ قَيْدِ الْاِيْمَانِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تَحْمِلَهُ الْقَتْلُ عَلَى الْيَمِيْنِ فِيْ حَقِّ اِطْعَامِ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ وَتُثْبِتُوا فِيْهِ الطَّعَامَ اَيْضاً فَاَجَابَ عَنْهُ

Marfat.com

بِقَوْلِه وَالطَّعَام فِی الْیَمِیْنِ لَمْ یَثْبُتْ فِی الْقَتْلِ لِاَنَّ التَّفَاوُت ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعَلَمِ وَهُوَ لَا یُوْجِبُ اِلَّا الْوُجُوْدَ اِذْ لَفْظُ عَشَرَة مَسَاكِیْنَ اِسْمُ عَلَمٍ مِنْ اَسْمَاءِ عَدَدٍ وَهُوَ لَا یُوْجِبُ اِلَّا الْوُجُوْدَ الْحُكْم عِنْدَ وُجُوْدِه وَلَا یَنْفِیْ عِنْدَ نَفْیِه فَاِذَا لَمْ یُوْجِبِ النَّفْیَ فِی الْاَصْلِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْیَمِیْنِ فَكَیْفَ یُعَدّٰی اِلَی الْفَرْعِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْفِ فَاِنَّهٗ یُوْجِبُ النَّفْیَ عِنْدَ نَفْیِه عَلٰی اَصْلِه عَلٰی مَا مَهَّدْنَا وَاِنَّمَا قَیَّدَ الطَّعَامَ بِالْیَمِیْنِ لِاَنَّ طَعَامَ الظِّهَارِ وَهُوَ اِطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْكِیْنًا ثَابِتٌ فِی الْقَتْلِ فِیْ رِوَایَةٍ عَنِ الشَّافِعِی عَلٰی مَا قِیْلَ.

ترجمہ :۔ پھر امام شافعیؒ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ تم نے قید ایمان کے حق میں جس طرح یمین کو قتل پر محمول کیا ہے اسی طرح مناسب ہے کہ تم دس مساکین کو کھانا کھلانے کے حق میں قتل کو یمین پر محمول کرو اور قتل میں بھی اطعام ثابت کرو پس مصنف نے امام شافعیؒ کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے کہ طعام جو یمین میں ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیونکہ اسم علم سے تفاوت ثابت ہے اور یہ نہیں واجب کرتا مگر وجود کو کیونکہ لفظ عشرۃ مساکین اسمائے عدد کا ایک اسم علم ہے اور یہ اپنے وجود کے وقت صرف وجود حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی نہیں کرتا ہے، پس جب اصل یعنی کفارہ یمین میں نفی کو واجب نہیں کیا تو فرع یعنی کفارہ قتل کی طرف اس کو متعدی کیسے کیا جا سکتا ہے برخلاف وصف کے کیونکہ یہ اپنے عدم وجود کیوقت اصل کے مطابق نفی کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے مصنف نے طعام کو یمین کیا تھ اسلئے مقید کیا ہے کہ طعام ظہار یعنی ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا، امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطلق قتل میں ثابت ہے چنانچہ بعض کا یہی قول ہے۔

تشریح :۔ یہاں سے حضرت امام شافعیؒ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ قید ایمان کے حق میں جس طرح تم شوافع نے کفارہ یمین کو کفارہ قتل پر محمول کیا ہے اور کفارہ قتل کی طرح کفارہ یمین میں بھی رقبہ کیلئے مومنہ ہونے کو ضروری قرار دیا گیا ہے اسی طرح دس مساکین کو کھانا کھلانے کے حق میں کفارہ قتل کو کفارہ یمین پر محمول کرنا چاہئے تھا اور یوں کہنا چاہئے تھا کہ جس طرح دس مساکین کو کھانا کھلانا کفارہ یمین میں کافی ہے اسی طرح کفارہ قتل میں بھی دس مساکین کو کھانا کھلانا کافی ہونا چاہیئے تھا حالانکہ کفارہ قتل میں دس مساکین کو کھانا کھلانا آپکے نزدیک بھی ناکافی ہے اسکا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ یمین میں جو طعام ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیونکہ کفارہ قتل اور کفارہ یمین کے درمیان اسم علم کے ذریعہ تفاوت ثابت ہے اور یہ اسم علم صرف کے حکم کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ عشرۃ مساکین کا لفظ اسم عدد میں سے ایک اسم علم ہے اور یہ اسم علم اپنے وجود کے وقت کفارۂ یمین کو تو ثابت کرتا ہے لیکن اپنے وجود کی نفی کے وقت کفارہ یمین کی نفی نہیں کرتا ہے یعنی دس مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارہ یمین ادا ہو جاتا ہے لیکن دس مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارہ یمین کا منتفی ہونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ حالف دس مساکین کو کپڑا پہنا دے یا غلام آزاد کر دے ان دونوں صورتوں میں طعام عشرۃ مساکین کے منتفی ہونے کے باوجود کفارہ یمین منتفی نہیں ہوتا۔

پس جب اصل یعنی کفارہ یمین میں اطعام عشرۃ مساکین کے منتفی ہونے سے حکم یعنی کفارہ یمین منتفی نہیں ہوا تو اس کی فرع یعنی کفارہ

Marfat.com

قتل میں یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ اطعام عشرۃ مساکین کے منتفی ہونے سے کفارہ قتل منتفی ہوجائے اسکے برخلاف وصف مؤمنہ کہ وہ اپنی اصل کے مطابق اپنے وجود کے وقت وجود حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنف نے طعام کو یمین کیساتھ اسلئے مقید کرلیا ہے کہ طعام ظہار یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطابق قتل میں بھی ثابت ہے جیسا کہ بعض کا یہ ہی قول ہے اور جب ایسا ہے تو طعام ظہار کو لے کر امام شافعیؒ پر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

وعندنا لایُحمَلُ المُطلَقُ علی المُقیَّدِ وَاِنْ کانا فِیْ حادِثَةٍ واحِدَةٍ لا مَکانَ العَمَلِ بِهِمَا اِذْ لا تَضادَّ وَلا تَنافِیْ بَیْنَهُمَا فَیَکُوْنُ فِی الظِّهارِ الصِّیَامُ وَالتَّحْرِیْرُ قَبْلَ التَّمَاسِ وَالطَّعَامُ اَعَمُّ مِنْ اَنْ یَّکُوْنَ قَبْلَ التَّمَاسِ اَوْ بَعْدَهٗ وَاِذَا کَانَ ذٰلِکَ فِیْ حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَفِی الْحَادِثَتَیْنِ بِالطَّرِیْقِ الْاَوْلٰی فَیُحْکَمُ فِی الْقَتْلِ بِاعْتَاقِ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَفِیْ غَیْرِهٖ بِاِعْتَاقِ رَقَبَةٍ اَعَمَّ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَا فِیْ حُکْمٍ وَاحِدٍ مِثْلَ صَوْمِ کَفَّارَةِ الْیَمِیْنِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ فَاِنَّ قِرَاءَةَ الْعَامَّةِ مُطْلَقَةٌ وَقِرَأَةَ اِبْنِ مَسْعُوْدٍ فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ مُقَیَّدَةٌ بِالتَّتَابُعِ وَالْقِرَأَتَانِ بِمَنْزِلَةِ الْاٰیَتَیْنِ فِیْ حَقِّ الْمُعَامَلَةِ فَیَجِبُ هٰهُنَا اَنْ یُّقَیَّدَ قِرَأَةُ الْعَامَّةِ اَیْضًا بِالتَّتَابُعِ لِاَنَّ الْحُکْمَ وَهُوَ الصَّوْمُ لَا یَقْبَلُ وَصْفَیْنِ مُتَضَادَّیْنِ فَاِذَا ثَبَتَ تَقْیِیْدُهٗ بَطَلَ اِطْلَاقُهٗ وَالشَّافِعِیُّ اِنَّمَا لَمْ یَحْمِلْ هٰذَا الْمُطْلَقَ عَلَی الْمُقَیَّدِ مَعَ اَنَّهٗ قَاعِدَةٌ مُسْتَمِرَّةٌ لَهٗ لِاَنَّهٗ لَا یَعْمَلُ بِالْقِرَأَةِ الْغَیْرِ الْمُتَوَاتِرَةِ مَشْهُوْرَةً اَوْ اٰحَادًا فَالْمِثَالُ الْمُتَّفَقُ عَلٰی قَبُوْلِهٖ هُوَ قَوْلُهٗ لِاَعْرَابِیٍّ جَامَعَ اِمْرَأَتَهٗ فِیْ نَهَارِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا صُمْ شَهْرَیْنِ وَفِیْ رِوَایَةٍ صُمْ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ۔

ترجمہ:۔ ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا ہے اگر چہ یہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں اسلئے کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ دونوں کے درمیان تضاد اور تنافی نہیں ہے، پس ظہار میں صوم اور تحریر دونوں تماس سے پہلے ہونگے اور طعام عام ہے خواہ تماس سے پہلے ہو، یا اس کے بعد ہو اور جب یہ ایک حادثہ میں ہوتا ہے تو دو حادثوں میں بدرجہ اولیٰ ہوگا، پس قتل میں رقبہ مومنہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائے گا اور غیر قتل میں عام رقبہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائیگا مگر یہ کہ دونوں ایک حکم میں ہوں جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام، میں کفارہ یمین کا صوم اسلئے کہ قرأت عامہ مطلق ہے اور عبداللہ بن مسعود کی قراءت فصیام ثلثۃ ایام متتابعات تتابع کیساتھ مقید ہے اور معاملہ کے باب میں دو قرأتیں دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں پس یہاں واجب ہے کہ قرات عامہ کو تتابع کیساتھ مقید کردیا جائے، کیونکہ حکم یعنی صوم دو دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے پس جب اسکی تقیید ثابت ہوگئی تو اسکا اطلاق باطل ہوگیا اور امام شافعیؒ نے اس مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے باوجودیکہ انکا دائمی اصل ہے اسلئے کہ وہ قرأت غیر متواترہ مشہورہ ہو یا احاد ہو پر عمل نہیں کرتے ہیں پس وہ مثال جسکے مقبول پر ہونے پر اتفاق ہے حضور ﷺ کا وہ قول ہے جو ایک اعرابی سے متعلق ہے جس نے رمضان کے دن میں جان بوجھ کر اپنی بیوی سے جماع کیا تھا فرمایا کہ دو ماہ کے روزے رکھو اور ایک روایت میں دو ماہ کے مسلسل روزے رکھو۔

Marfat.com

تشریح :۔ فاضل مصنف نے احناف کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا اگرچہ مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ میں مذکور ہوں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ مطلق اور مقید کے درمیان چونکہ تضاد اور تنافی نہیں ہے اسلئے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور جب مطلق اور مقید دنوں پر عمل کرنا ممکن ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کیا ضرورت ہے اور جب مطلق مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا تو کفارہ ظہار میں روزہ اور غلام کی آزادی تماس (جماع) سے پہلے واجب ہونگے کیونکہ یہ دونوں، من قبل ان یتماسا کی قید کیساتھ مقید ہیں اور طعام (ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا) عام ہوگا تمام (جماع) سے پہلے ہو یا بعد میں ہو کیونکہ اطعام من قبل ان یتماسا کی قید کیساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے لہذا اسکو اسکے اطلاق پر جاری رکھا جائیگا شارح کہتے ہیں کہ جب احنافؒ کے نزدیک ایک حادثہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا۔

تو دو حادثوں میں بدرجہ اولیٰ محمول نہیں کیا جائیگا پس کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائیگا اور کفارہ قتل کے علاوہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مطلقا رقبہ کے آزاد کرنیکا حکم دیا جائے گا خواہ وہ مؤمنہ ہو یا غیر مؤمنہ ہو اگر مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ اور ایک حکم میں مذکور ہوں تو اس صورت میں احناف کے نزدیک مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن لم یجد فصیام ثلٰثۃ ایام میں کفارہ یمین کے روزے کیونکہ قرأت عامہ متواترہ تتابع کی قید سے مطلق ہے اور ابن مسعودؓ کی قرات فصیام ثلٰثۃ ایام متتابعات، تتابع کی قید کیساتھ مقید ہے اور دو قراتین معاملے کے حق میں دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں گویا یہ دو آیتیں ہیں ایک آیت میں تتابع کا لفظ مذکور ہے اور ایک آیت میں تتابع کا لفظ مذکور نہیں ہے پس دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کیلئے مطلق کو مقید پر محمل کرنا واجب ہوگا اور یہ کہا جائیگا کہ قرأت عامہ میں تتابع کی قید کیساتھ مقید ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ روزہ کا حکم اطلاق اور تقیید و متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا جب اسکی تتابع کی قید کیساتھ تقیید ثابت ہو جائیگی تو اسکا اطلاق باطل ہو جائیگا ورنہ تو اجتماع متضادین لازم آئیگا، اسلئے کہ مقید اس بات کا تقاضہ کریگا کہ مطلق حکم شرعی نہ ہو اور مطلق اسپر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم شرعی ہے، پس اگر مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا گیا تو ایک ہی چیز یعنی مطلق کے حکم شرعی ہونے اور نہ ہونے کی وجہ سے اجتماع متضادین لازم آئیگا۔

حضرت امام شافعیؒ جن کا دائمی اصول یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے انکے نزدیک اس جگہ مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور وجہ اسکی یہ ہے کہ وہ قرات غیر متواترہ کا اعتبار نہیں کرتے ہیں خواہ وہ مشہور ہو یا احاد کے قبیل سے ہو کیونکہ عدم تواتر کی وجہ سے قرأت غیر متواترہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہوتی اور نہ سنت رسول ہوتی اس لئے کہ اس کو قرانیت کے طور پر روایت کیا گیا ہے نہ کی سنیت کے طور پر اور جب ایسا ہے تو کفارہ یمین میں روزہ انکے نزدیک تتابع کی قید کیساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ ان کے نزدیک مطلقاً تین روزے رکھنا ادائے کفارہ کیلئے کافی ہوگا خواہ تتابع کیساتھ رکھے یا بغیر تتابع کے رکھے بہر حال کفارہ یمین کے روزوں میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال ہمارے نزدیک تو ہو جائیگی لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک نہ ہوگی، البتہ دونوں حضرات کے نزدیک متفق علیہ مثال یہ ہے کہ جب ایک اعرابی نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی کیساتھ جماع کیا تو اسکے کفارہ کیلئے علمبردار دو جہاں ﷺ نے فرمایا صم شہرین اور ایک روایت میں ہے صم شہرین متتابعین، اس جگہ دونوں حضرات روایت مطلقہ کو

Marfat.com

روایت مقیدہ بالتتابع پر محمول کرتے ہیں۔

وَح یَرِدُ عَلَیْنَا اَنَّکُمْ اِذَا قَرَّرْتُمْ اَنَّهٗ یَجِبُ الْعَمَلُ بِالْحَمْلِ فِی الْحَادِثَةِ الْوَاحِدَة وَالْحُکْمِ الْوَاحِدِ فَفِیْ قَوْلِه اَدُّوْا عَنْ کُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ وَقَوْلِهٖ اَدُّوْا عَنْ کُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ یَنْبَغِیْ اَنْ یُّحْمَلَ الْمُطْلَقُ عَلَی الْمُقَیَّدِ اِذِ الْحَادِثَةُ وَاحِدَةٌ وَهُوَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَالْحُکْمُ وَاحِدٌ وَهُوَ اَدَاءُ الصَّاعِ اَوْ نِصْفِه فَاَجَابَ بِقَوْلِهٖ وَفِیْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَرَدَ النَّصَّانِ فِی السَّبَبِ وَلَامُزَاحَمَةَ فِی الْاَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ بَیْنَهُمَا یَعْنِیْ اَنَّ مَا قُلْنَا اِنَّهٗ یُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَی الْمُقَیَّدِ فِی الْحَادِثَةِ الْوَاحِدَة وَالْحُکْمِ الْوَاحِدِ اِنَّمَا هُوَ اِذَا وَرَدَا فِی الْحُکْمِ الْمُتَضَادِّ وَاَمَّا اِذَا وَرَدَا فِی الْاَسْبَابِ اَوِ الشُّرُوْطِ فَلَا مُضَایَقَةَ فِیْهِ وَلَا تَضَادَّ فَیُمْکِنُ اَنْ یَّکُوْنَ الْمُطْلَقُ سَبَباً بِاِطْلَاقِه وَالْمُقَیَّدُ سَبَبًا بِتَقْیِیْدِه فَالْحَاصِلُ اَنَّ فِیْ اِتِّحَادِ الْحُکْمِ وَالْحَادِثَةِ یَجِبُ الْحَمْلُ بِالْاِتِّفَاقِ وَفِیْ تَعَدُّدِهِمَا یَجِبُ الْحَمْلُ بِالْاِتِّفَاقِ وَفِیْمَا سِوَاهُمَا اِخْتِلَافٌ وَتَحْقِیْقُ ذٰلِکَ فِی التَّوْضِیْح۔

ترجمہ:۔اوراس وقت ہم پرایک اعتراض وارد ہوگا کہ جب تم نے یہ ثابت کردیا کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں حمل مطلق علی المقید پر عمل کرنا واجب ہے تو حدیث رسول ادوا عن کل حروعبد اور حدیث عن کل حروعبد من المسلمین، میں بھی یہی مناسب ہونا چاہئیے کہ مطلق مقید پر محمول ہو کیونکہ حادثہ یعنی صدقۃ الفطر ایک ہے اور حکم یعنی ایک صاع یا نصف صاع ادا کرنا بھی ایک ہے، پس مصنف نے اپنے اس قول سے جواب دیا کہ صدقۃ الفطر میں جو دو نص وارد ہوئی ہیں وہ سبب کے اندر ہے اور اسباب میں مزاحمت نہیں ہوتی ہے، لہذا دونوں کو جمع کرنا واجب ہوا یعنی ہم نے جو کہا کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے یہ اس وقت ہے جب کہ دونوں متضاد حکم میں وارد ہوں اور جب اسباب یا شروط میں وارد ہوں تو اسمیں کوئی مضائقہ نہیں اور کوئی تضاد نہیں پس ممکن ہے کہ مطلق اپنے اطلاق کیساتھ ایک سبب ہو اور مقید اپنی تقید کیساتھ ایک سبب ہو خلاصہ کلام یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی صورت میں حمل مذکور بالاتفاق واجب ہے اور انکے متعدد ہونے کی صورت میں حمل بالاتفاق واجب نہیں ہے، ان دونوں صورتوں کے علاوہ میں اختلاف ہے اسکی مزید تحقیق توضیح میں ہے۔

تشریح:۔اس عبارت میں احناف پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تم حنفیوں نے اس بات کو ثابت کیا ہے کہ مطلق اور مقید اگر ایک حادثہ اور ایک حکم میں مذکور ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہے، پس حضور ﷺ کی حدیث ادوا عن کل حروعبد، اور دوسری حدیث ادوا عن کل حروعبد من المسلمین میں بھی یہی مناسب تھا کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے کیونکہ دونوں، حدیثوں میں حادثہ ایک ہے یعنی صدقۃ الفطر اور حکم بھی ایک ہے یعنی ایک صاع یا نصف صاع کا ادا کرنا اور پہلی حدیث مطلق ہے اور دوسری حدیث مسلمان ہونے کیساتھ مقید ہے پہلی حدیث کے اطلاق کا تقاضہ یہ ہے کہ مولیٰ پر اس کے ہر غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہو غلام خواہ مسلمان ہو خواہ کافر ہو، اور دوسری حدیث کی تقید کا تقاضہ یہ ہے کہ مولیٰ پر صرف مسلمان غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہو اور کافر غلام کا صدقۃ الفطر واجب نہ ہو، احناف کے نزدیک چونکہ مولیٰ پر کافر غلام کا صدقۃ الفطر بھی واجب ہوتا ہے اسلئے معلوم ہوا کہ احناف نے حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول نہیں کیا ہے کیونکہ اگر احناف حدیث مطلق

Marfat.com

کو حدیث مقید پر محمول کرتے تو احناف کے نزدیک مولیٰ پر صرف مسلمان غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہوتا اور کافر کا واجب نہ ہوگا پس احناف کے نزدیک مولیٰ پر کافر، غلام کا صدقۃ الفطر کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ احناف نے حدیث مطلق پر عمل کیا ہے اور اس کو حدیث مقید پر محمول نہیں کیا ہے حالانکہ حادثہ اور حکم کے ایک ہونے کی وجہ سے مطلق کو مقید پر محمول کرنا چاہیئے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ صدقۃ الفطر میں جو دو نص وارد ہوئی ہیں وہ اسباب کے اندر ہیں اور اسباب میں تضاد اور تزاحم نہیں ہوتا کیونکہ ایک شئی کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں پس جب اسباب میں تضاد اور تزاحم نہیں ہوتا، تو دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی حدیث مطلق اور حدیث مقید دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا حاصل یہ ہے کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا اس وقت واجب ہوگا جب کہ نص مطلق اور نص مقید دونوں کسی ایک حکم متضاد میں وارد ہوں لیکن اگر اسباب یا شروط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ اور تضاد نہیں ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ عمل کرنا واجب ہوگا مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، پس مسئلہ مذکورہ میں صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب رأس ہے اور یہ رأس پہلی حدیث میں مطلق ہے اور دوسری حدیث میں اسلام کی قید کیساتھ مقید ہے لہذا مطلق اپنے اطلاق کیساتھ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہوگا اور مقید اپنی تقیید کیساتھ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہوگا یعنی پہلی حدیث کی وجہ سے مطلق رأس سبب ہوگا خواہ کافر ہو خواہ مسلمان ہو اور دوسری حدیث کی وجہ سے صرف راس مسلم سبب ہوگا اور ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے دونوں اپنی اپنی جگہ درست ہیں اور جب دونوں درست ہیں اور انمیں کوئی تضاد نہیں ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا بالاتفاق واجب ہے اور انکے الگ الگ ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا بالاتفاق واجب نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ باقی صورتوں میں اختلاف ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اسکی مزید تحقیق توضیح میں ہے جسکا خلاصہ محشی کے بیان کے مطابق اسی طرح ہے کہ نص مطلق اور نص مقید کے وارد ہونے کی پانچ صورتیں ہیں (۱) دونوں حکم کے علاوہ مثلاً سبب میں وارد ہوں (۲) ایک حادثہ اور ایک حکم میں وارد ہوں (۳) ایک حکم اور دو حادثوں میں وارد ہوں (۴) ایک حادثہ اور دو مختلف حکموں میں وارد ہوں (۵) دو حادثوں اور دو مختلف حکموں میں وارد ہوں، پہلی صورت میں ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک محمول ہوگا اسکی مثال شرح میں گذر چکی ہے اسی کی طرف مصنفؒ نے اپنے قول وفی صدقۃ الفطر سے اشارہ کیا ہے دوسری صورت میں مطلق، مقید پر بالاتفاق محمول ہوگا اسکی مثال بھی شرح میں گزر چکی ہے اسکی طرف مصنفؒ نے اپنے قول الا ان یکونا فی حکم واحد سے اشارہ کیا ہے، تیسری صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہے لیکن ہمارے نزدیک اس صورت میں مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول وان کانا فی حادثتین، عند الشافعیؒ سے اشارہ کیا ہے، اور چوتھی صورت میں مطلق مقید پر امام شافعیؒ کے نزدیک محمول ہوگا نہ کہ ہمارے نزدیک اسکی طرف شارحؒ نے اپنے قول ویعلم منہ انہا ان کانا فی حادثۃ واحدۃ سے اشارہ کیا ہے اور پانچویں صورت میں مطلق کو مقید پر بالاتفاق محمول نہیں کیا جائیگا اسکی مثال تقیید الصیام بالتتابع فی کفارۃ القتل واطلاق الاطعام فی کفارۃ الظہار کے ذریعہ بیان کی گئی ہے۔

Marfat.com

ثُمَّ شرَحَ فِی جَوَابِ الشَّافِعِیِّ فَقَالَ وَلَانُسَلِّمُ اَنَّ القَیْدَ بِمَعْنَی الشَّرْطِ لِاَنَّ الْوَصْفَ قَدْ یَکُوْنُ اِتِّفَاقِیًّا وَقَدْ یَکُوْنُ بِمَعْنَی الْعِلَّةِ وَقَدْ یَکُوْنُ لِلْکَشْفِ اَوْ لِلْمَدْحِ اَوِ الذَّمِّ وَلَئِنْ کَانَ فَلَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ یُوْجِبُ النَّفْیَ لِاَنَّ الْمُتَنَازَعَ فِیْهِ هُوَ الشَّرْطُ النَّحْوِیُّ الَّذِیْ تَدْخُلُ عَلَیْهِ الْاَدَوَاتُ وَلَا تَاثِیْرَ لِنَفْسِهٖ فِیْ نَفْیِ الْحُکْمِ لِاَنَّ نَفْیَ الْحُکْمِ نَفْیٌ اَصْلِیٌّ لَا شَرْعِیٌّ عَلٰی مَا قَدَّمْنَا وَلَئِنْ کَانَ فَاِنَّمَا یَصِحُّ الْاِسْتِدْلَالُ بِهٖ عَلٰی غَیْرِهٖ اِنْ صَحَّتِ الْمُمَاثِلَةُ وَلَیْسَ کَذٰلِکَ فَاِنَّ الْقَتْلَ مِنْ اَعْظَمِ الْکَبَائِرِ یَعْنِیْ لَوْ سَلَّمْنَا نَفْیَ الْحُکْمِ فِی الْاَصْلِ الْمَنْصُوْصِ لٰکِنْ لَا نُسَلِّمُ الْمُسَاوَاةَ بَیْنَهٗ وَبَیْنَ الْمَسْکُوْتِ حَتّٰی یُحْمَلَ عَلَیْهِ فَاِنَّ الْقَتْلَ مِنْ اَعْظَمِ الْکَبَائِرِ فَیُمْکِنُ اَنْ تُشْتَرَطَ فِیْهِ الرَّقَبَةُ الْمُؤْمِنَةُ بِخِلَافِ الظِّهَارِ وَالْیَمِیْنِ فَاِنَّهُمَا صَغِیْرَتَانِ یُمْکِنُ جَبْرُهُمَا بِالرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ تَکُوْنَ کَافِرَةً اَوْ مُؤْمِنَةً وَاَیْضًا تَوْزِیْعُ کُلٍّ مِنْهُمَا مُخْتَلِفٌ فَاِنَّ فِی الْقَتْلِ حُکِمَ اَوَّلًا بِالتَّحْرِیْرِ ثُمَّ بِالصِّیَامِ فِیْ شَهْرَیْنِ وَ فِی الظِّهَارِ حُکِمَ اَوَّلًا بِالتَّحْرِیْرِ ثُمَّ بِالصِّیَامِ فِیْ شَهْرَیْنِ ثُمَّ بِاِطْعَامِ سِتِّیْنَ مِسْکِیْنًا وَفِی الْیَمِیْنِ خُیِّرَ اَوَّلًا بَیْنَ اِطْعَامِ عَشَرَةٍ اَوْ کِسْوَتِهِمْ اَوْ تَحْرِیْرِ رَقَبَةٍ ثُمَّ اِنْ لَمْ یَتَیَسَّرْ هٰؤُلَاءِ فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ فَاللّٰهُ تَعَالٰی الْعَالِمُ بِمَصَالِحِ الْعِبَادِ وَحِکْمَتِهِمْ قَدْ حَکَمَ بِمَاشَاءَ فِیْ کُلِّ جِنَایَةٍ عَلٰی حَالِهَا فَلَا یَنْبَغِیْ لَنَا اَنْ نَتَعَرَّضَ لِشَیْئٍ مِنْهَا اَوْ نَحْمِلَ نَصَّ اَحَدٍ مِنْهَا عَلَی الْاٰخَرِ بِالْاِطْلَاقِ وَالتَّقْیِیْدِ فَاِنَّ فِیْهِ تَضْیِیْعَ الْاَسْرَارِ الَّتِیْ اُوْدِعَهَا فِیْهِ.

ترجمہ:۔ پھر مصنف نے امام شافعیؒ کا جواب دینا شروع کیا چنانچہ کہا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنی میں ہے اسلئے کہ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی کشف یا مدح یا ذم کیلئے ہوتا ہے اور اگر قید شرط کے معنی میں ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شرط حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے اسلئے کہ متنازعہ فیہ وہ شرط نحوی ہے جس پر ادوات داخل ہوتے ہیں اور اسکی نفی کو حکم کی نفی میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی اصلی ہے نہ کہ شرعی، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے اور اگر یہ بھی ہو تو اس قید سے اسکے غیر پر استدلال کرنا صحیح ہوگا اگر مماثلت صحیح ..... ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ قتل اعظم کبائر سے ہے یعنی اگر ہم اصل منصوص میں حکم کی نفی تسلیم بھی کر لیں لیکن ہم اسکے اور مسکوت عنہ کے درمیان مساوات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں یہاں تک کہ مسکوت عنہ، منصوص پر محمول ہو جائے کیونکہ قتل اعظم کبائر سے ہے اسلئے ممکن ہے کہ اسمیں رقبہ مؤمنہ شرط ہو، برخلاف ظہار اور یمین کے کیونکہ یہ دونوں چھوٹے جرم ہیں، ان دونوں کی تلافی رقبہ مطلقہ سے ممکن ہے عام اس سے کہ وہ مؤمنہ ہو یا کافرہ ہو، نیز منصوص اور مسکوت میں سے ہر ایک کی تقسیم مختلف ہے اسلئے کہ کفارہ قتل میں اولا تحریر کا حکم ہوا پھر دو ماہ کے اندر روزوں کا اور کفارہ ظہار میں اولا تحریر کا حکم ہوا، پھر دو ماہ کے روزوں کا، پھر ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے کا، اور کفارہ یمین میں اولا دس مساکین کو کھانا کھلانے، کپڑا پہنانے رقبہ آزاد کرنے کے، درمیان اختیار دیا گیا ہے پھر اگر یہ چیزیں میسر نہ ہوں تو تین دن کے روزے ہیں پس اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے مصالح اور ان کے حکم کا عالم ہے اس نے اپنی مشیت سے ہر جرم کا حکم اسکی حیثیت کے مطابق لگایا ہے لہذا ہمارے لئے مناسب نہیں کہ ہم ان

Marfat.com

میں سے کسی چیز سے تعارض کریں یا انمیں سے کسی ایک کی، نص کو دوسرے پر اطلاق اور تقیید کیساتھ محمول کریں کیونکہ اسمیں ان تمام امور کو ضائع کر دینا ہے جن کو اسمیں ودیعت رکھا گیا ہے۔

تشریح:۔ تیسری وجہ فاسد کے سلسلہ میں امام شافعیؒ نے دلیل بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ قید ایمان شرط کے معنی میں ہے لہذا جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائے اسی طرح قید کے فوت ہونے سے حکم منتفی ہو جائے گا فاضلِ مصنفؒ نے اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے کیونکہ قید ایمان ایک وصف ہے اور وصف کبھی تو اتفاقی ہوتا ہے جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم میں حجر زوج اتفاقی وصف ہے اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے، السارق اور الزانی میں سرقہ اور زنا علت کے معنی میں ہیں اور کبھی کشف کیلئے ہوتا ہے جیسے الجسم الطویل العریض العمیق میں طویل، عریض اور عمیق جسم کے معنی کی وضاحت اور کشف کیلئے مذکور ہیں اور کبھی وصف مدح کیلئے ہوتا جیسے اللہ الرحمن الرحیم میں، الرحمٰن اور الرحیم اللہ کی مدح کیلئے ذکر کئے جاتے ہیں اور وصف کبھی ذم کیلئے ہوتا ہے جیسے الشیطان الرجیم میں رجیم شیطان کے ذم کیلئے مذکور ہے اور مذکورہ تمام صورتون میں وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے اور جب مذکورہ صورتوں میں وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے تو یہ وصف یعنی قید شرط کے معنی میں کیسے ہوگی، مصنف نے ذرا بڑھ کر کہا کہ اگر ہم یہ بات تسلیم کرلیں کہ قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے تو ہم اس کو تسلیم نہن کرتے کہ شرط کے انتفاء سے حکم منتفی ہو جاتا ہے کیونکہ متنازع فیہ وہ شرط نحوی ہے جس پر ادوات داخل ہوتے ہیں اس شرط کی نفی کا حکم کی نفی میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی اصلی نفی ہوتی ہے نہ کہ شرعی نفی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ بات بھی تسلیم کرلیں کہ شرط کی نفی سے حکم کی نفی ہو جاتی ہے تو مقید کے ذریعہ مطلق پر استدلال کرنا اسی وقت درست ہوگا جبکہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود ہو۔ حالانکہ مذکورہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود نہیں ہے کیونکہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے حاصل یہ کہ اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کرلیں کہ اصل منصوص یعنی کفارہ قتل میں قید ایمان کی نفی سے حکم یعنی کفارہ منتفی ہو جاتا ہے یعنی رقبہ کافرہ سے کفارۂ قتل ادا نہیں ہوگا تو بھی اس کو کفارہ یمین اور ظہار کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ کفارہ قتل اور مسکوت یعنی یمین وظہار کے کفارہ کے درمیان مماثلت نہیں ہے اور جب ان کے درمیان مماثلت اور مساوات موجود نہیں ہے تو مسکوت یعنی یمین وظہار کے کفارہ کو کفارۂ قتل پر محمول نہیں کیا جائیگا کیونکہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر محمول کرنے کیلئے دونوں کے درمیان مماثلت اور مساوات کا موجود ہونا ضروری ہے لہذا قتل جو اعظم کبائر میں سے ہے اس کیلئے رقبہ مؤمنہ کی شرط لگانا ممکن ہے کیونکہ جنایت کے غلیظ ہونے سے کفارہ بھی غلیظ ہو جاتا ہے، پس قتل جو غلیظ جنایت ہے اس کا کفارہ بھی غلیظ رکھا گیا یعنی رقبہ کو مؤمنہ کی قید کیساتھ مقید کیا گیا اور ظہار اور یمین چونکہ چھوٹے جرم ہیں اس لئے ان کی تلافی کیلئے سزا بھی ہلکی مقرر کی گئی یعنی مطلقا رقبہ کا آزاد کرنا خواہ مومن ہو خواہ کافر ہو، اس جواب پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کفارہ قتل خطاء میں واجب ہوتا ہے نہ کہ قتل عمد، میں اور قتل خطاء کبائر میں نہیں ہے لہذا مصنف کا قتل کو اعظم کبائر میں سے شمار کرنے کیسے، درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کا یہ جواب الزام علی الخصم کے قبیل سے ہے گویا مصنفؒ نے اپنے خصم شوافع کو مخاطب کر کے کہا کہ تمہارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب ہے اور قتل عمد اعظم کبائر میں سے ہے کفارات میں ایک کو دوسرے پر محمول نہ کرنیکا دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل منصوص یعنی کفارہ قتل اور

Marfat.com

مسکوت یعنی ظہار اور یمین کے کفار ہمیں سے ہر ایک کی تقسیم مختلف ہے چنانچہ کفارہ قتل میں اولاً تو رقبہ آزاد کرنیکا حکم دیا گیا پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا اور کفارہ ظہار میں اولاً رقبہ آزاد کرنے کا پھر دو ماہ کے روزوں کا اور پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا اور کفارہ یمین میں اولا تو تین چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا (۱) دس مساکین کو کھانا کھلانا (۲) دس مساکین کو کو کپڑا پہنانا (۳) رقبہ آزاد کرنا پھر اگر یہ تینوں چیزیں میسر نہ ہوں تو تین دن کے روزوں کا حکم دیا گیا ہے بہر حال اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے تمام مصالح اور حکمتوں سے پورے طور پر آگاہ ہیں اس نے اپنی مشیت سے ہر جرم کا اس کی حیثیت و نوعیت کے مطابق ہی حکم لگایا ہے لہذا ہمارے لیے یہ بات ہرگز مناسب نہیں ہے کہ ہم ان چیزوں میں سے کسی چیز سے تعارض کریں یا انمیں سے ایک کی نص کو دوسرے کی نص پر اطلاق اور تقیید کیساتھ محمول کریں کیونکہ ایسا کرنے سے وہ تمام رموز و اسرار ضائع ہو جائیں گے جن کو اسکے اندر اللہ تعالیٰ نے ودیعت فرمایا ہے بہر حال جب ایسا ہے تو ظہار و یمین کے کفارہ یعنی رقبہ مطلقہ کو قتل کے کفارے یعنی رقبہ مؤمنہ پر محمول کرنا درست نہ ہوگا۔

فَاَمَّا قَیْدُ الْاِسَامَةِ وَالْعَدَالَةِ فَلَمْ یُوْجِبِ النَّفْیَ جَوَابٌ عَمَّا یَرِدُ عَلَیْنَا مِنَ النَّقْضَیْنِ وَ هُوَ اَنَّکُمْ قُلْتُمْ اِذَا وَرَدَ الْاِطْلَاقُ وَالْقَیْدُ فِی السَّبَبِ لَا یُحْمَلُ اَحَدُهُمَا عَلَی الْآخَرِ وَهٰهُنَا وَرَدَ قَوْلُهٗ فِیْ خَمْسٍ مِنَ الْاِبِلِ شَاةٌ قَوْلُهٗ فِیْ خَمْسٍ مِنَ الْاِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ فِی الْاَسْبَابِ لِاَنَّ الْاِبِلَ سَبَبُ الزَّکٰوةِ وَالْاَوَّلُ مُطْلَقٌ وَالثَّانِیْ مُقَیَّدٌ بِالْاِسَامَةِ وَقَدْ حَمَلْتُمُ الْمُطْلَقَ هٰهُنَا عَلَی الْمُقَیَّدِ حَتّٰی قُلْتُمْ لَا تَجِبُ الزَّکٰوةُ فِیْ غَیْرِ السَّائِمَةِ وَاَیْضًا قُلْتُمْ اِذَا کَانَتِ الْحَادِثَةُ مُخْتَلِفَةً لَا یُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَی الْمُقَیَّدِ وَقَدْ حَمَلْتُمْ قَوْلَهٗ تَعَالٰی وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِجَالِکُمْ عَلٰی قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْکُمْ حَتّٰی شَرَطْتُمُ الْعَدَالَةَ فِی الْاِشْهَادِ مُطْلَقًا مَعَ اَنَّ الْاَوَّلَ وَارِدٌ فِیْ حَادِثَةِ الدَّیْنِ وَالثَّانِیْ فِیْ بَابِ الرَّجْعَةِ فِی الطَّلَاقِ فَاَجَابَ اَنَّ قَیْدَ الْاِسَامَةِ فِی الْمَسْاَلَةِ الْاُوْلٰی وَقَیْدَ الْعَدَالَةِ فِی الْمَسْاَلَةِ الثَّانِیَةِ لَمْ یُوْجِبِ النَّفْیَ عَمَّا عَدَاهُ کَمَا فَهِمْتُمْ لٰکِنَّ السُّنَّةَ الْمَعْرُوْفَةَ فِیْ اِبْطَالِ الزَّکٰوةِ عَنِ الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ اَوْجَبَتْ نَسْخَ الْاِطْلَاقِ یَعْنِیْ اَنَّمَا عَمِلْنَا فِی الْمَسْاَلَةِ الْاُوْلٰی بِالسُّنَّةِ الثَّالِثَةِ الدَّالَّةِ عَلٰی نَفْیِ الزَّکٰوةِ عَنْ غَیْرِ السَّائِمَةِ وَهُوَ قَوْلُهٗ لَا زَکٰوةَ فِی الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ وَالْعُلُوْفَةِ لِاَنَّ هٰذِهِ الثَّلٰثَةَ کُلَّهَا غَیْرُ السَّائِمَةِ وَمَا عَمِلْنَا بِحَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَی الْمُقَیَّدِ۔

ترجمہ:۔اور رہی اسامت اور عدالت کی قید تو یہ حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے یہ ان دو نقضوں کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ تم نے کہا کہ جب اطلاق و تقیید سبب میں وارد ہوں تو ان میں سے ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جاتا ہے اور یہاں حضور ﷺ کا قول فی خمس من الابل شاۃ اور حضور ﷺ کا قول فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ اسباب میں وارد ہے کیونکہ ابل زکوۃ کا سبب ہے اور پہلی حدیث مطلق ہے اور دوسری حدیث اسامۃ کی قید کیساتھ مقید ہے اور تم نے یہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے حتی کہ تم نے کہا کہ غیر سائمہ میں زکوۃ

Marfat.com

واجب نہ ہوگی، نیز تم نے کہا کہ جب حادثہ مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا حالانکہ تم نے باری تعالیٰ کے قول واستشہد واشہیدین من رجالکم کو باری تعالیٰ کے قول واشھدوا ذوی عدل منکم پر محمول کیا ہے حتی کہ تم نے مطلقا اشہاد میں عدالت کی شرط لگادی ہے حالانکہ پہلا قول دین کے حادثہ میں وارد ہوا ہے اور دوسرا قول رجعت فی الطلاق کے باب میں وارد ہوا ہے پس مصنف نے جواب دیا ہے کہ پہلے مسئلہ میں اسامۃ کی قید اور دوسرے مسئلہ میں عدالت کی قید اس کے ماعدا سے حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے جیسا کہ تم نے سمجھا ہے لیکن وہ حدیث جوز کوٰۃ کو عوامل اور.....، حوامل سے باطل کرنے میں مشہور ہے اس نے اطلاق کے نسخ کو واجب کیا ہے یعنی ہم نے مسئلہ اولیٰ میں اس تیسری حدیث پر عمل کیا ہے جو غیر سائمہ سے زکوٰۃ کی نفی پر دلالت کرتی ہے اور وہ حدیث یہ ہے ان جانوروں میں زکوٰۃ نہیں ہے جو کھیتی کے کام میں آئے ہوں اور جو بوجھ لادنے کیلئے ہوں اور جو محض چارہ کھاتے ہوں کیونکہ یہ تینوں غیر سائمہ ہیں ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا عمل نہیں کیا ہے اور فاسق کی خبر میں تحقیق کا حکم اطلاق کے نسق کا موجب ہوا ہے یعنی اسی طرح ہم نے دوسرے مسئلہ میں اس تیسری نص پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر میں تحقیق کے باب میں وارد ہوئی ہے اور وہ نص یہ ہے اے ایمان والو اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لیکر آئے تو تم توقف اور تحقیق سے کام لو، پس چونکہ فاسق کی خبر واجب التوقف ہے اسلئے مخبر میں عدالت شرط قرار دی گئی اور ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنیکا عمل نہیں کیا ہے۔

تشریح:۔اس عبارت میں ہم حنفیوں پر وارد کردہ دو اعتراض اور ان کے جواب مذکور ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ احناف اس بات کے قائل ہیں کہ جب مطلق اور مقید سبب میں وارد ہوں تو انمیں سے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مطلق اور مقید سبب میں مذکور ہیں مگر اس کے باوجود تم نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے مثلاً ترمذی میں باب صدقہ کے سلسلہ میں رسول اکرم ﷺ کا ایک تفصیلی خط ہے جس کا ایک جزیہ ہے فی خمس من الابل شاۃ یعنی ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری ہے اور ایک دوسری حدیث میں حاکم نے فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ کے الفاظ ذکر کئے ہیں یعنی پر پانچ چرنے والے اونٹوں میں ایک بکری ہے یہ دونوں حدیثیں اسباب میں مذکور ہیں کیونکہ یہ دونوں حدیثیں اونٹوں کے بارے میں ہیں اور اونٹ زکوٰۃ کا سبب ہیں اور پہلی حدیث مطلق ہے اس میں سائمہ ہونے کی قید نہیں ہے اور دوسری حدیث سائمہ ہونے کی قید کیساتھ مقید ہے حالانکہ اس جگہ تم حنفی حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول کرتے ہو اور یہ کہتے ہو کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ اگر حادثہ الگ الگ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے حالانکہ آپ حضرات ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں مثلاً حادثہ دین میں باری تعالیٰ کا قول واستشہد وشہیدین من رجالکم مطلق ہے عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اور رجعت فی الطلاق کے باب میں باری تعالیٰ کا قول واشہدوا ذوی عدل منکم مقید ہے شاہدین کا لفظ عدالت کی قید کیساتھ مقید ہے اور تم لوگ مطلقاً گواہی میں عدالت کی شرط لگاتے ہو لہذا اس سے بھی ثابت ہوا کہ حادثہ کے مختلف ہونے کے باوجود آپ حضرات نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور ہر گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے ان اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں سائمہ ہونے کی قید اور دوسرے مسئلہ میں عادل ہونے کی قید کے انتفاء کے وقت حکم کی نفی واجب نہیں ہوتی ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عوامل (جو جانور کھیتی کے کام میں آتے ہوں) حوامل (جو جانور بوجھ لادنے کیلئے ہوں) علوفہ (جو جانور محض چارہ کھاتے ہوں میں زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ایک

Marfat.com

تیسیر حدیث سے ثابت ہوتا ہے اور یہ تیسری حدیث ابل کے اطلاق کو منسوخ کر دیتی ہے حاصل یہ کہ پہلے مسئلہ میں غیر سائمہ سے زکوٰۃ ساقط ہونے پر سابقہ دونوں حدیثوں کے علاوہ ایک تیسری حدیث دلالت کرتی ہے اور یہ تیسری حدیث یہ ہے لازکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ اور یہ تینوں جانور غیر سائمہ ہیں گویا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے پس ہم نے زکوٰۃ ابل کو سائمہ کی قید کیساتھ اس حدیث سے مقید کیا ہے نہ یہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور جب ایسا ہے تو مطلق کو مقید کرنے کا اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا اسی طرح دوسرے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے دوسرے مسئلہ میں سابقہ دونوں آیتوں کے علاوہ ایک تیسری آیت پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر میں توقف اور تحقیق کے بارے میں وارد ہوئی ہے چنانچہ ارشاد ہے یاایھاالذین آمنوان جاء کم فاسق بنباء فتبینوا ،پس چونکہ فاسق کی خبر واجب التوقف اور واجب التحقیق ہے اسلئے مخبر (خبر دینے والے) میں عدالت شرط قرار دی گئی۔

غرض ہم نے اس مسئلہ میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ اس تیسرے آیت کی وجہ سے گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے اور جب ایسا ہے تو ہم پر مطلق کو مقید پر محمول کرنیکا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَقِيْلَ اَنَّ الْقُرْاٰنَ فِى النَّظْمِ هٰذَا وَجْهٌ رَابِعٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ ذَهَبَ اِلَيْهِ مَالِكٌ وَهُوَ اَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ بِحَرْفِ الْوَاوِ يُوْجِبُ الْقُرْاٰنَ فِى الْحُكْمِ اَىْ الْاِشْتِرَاكَ فِيْهِ لِاَنَّ رِعَايَةَ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْجُمَلِ شَرْطٌ فَلَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِىِّ لِاقْتِرَانِهَا بِالصَّلٰوةِ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ فَهُمَا جُمْلَتَانِ كَامِلَتَانِ عُطِفَتْ اِحْدٰهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى بِالْوَاوِ فَيَقْتَضِى التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا وَعِنْدَنَا اَيْضًا لَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِىِّ لٰكِنْ لَا لِاَجْلِ الْعَطْفِ بَلْ لِقَوْلِهٖ لَا زَكٰوةَ فِىْ مَالِ الصَّبِىِّ وَاعْتَبَرُوْا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ اَىْ قَاسَ هٰؤُلَاءِ الْقَائِلُوْنَ الْجُمْلَةَ الْكَامِلَةَ الْمَعْطُوْفَةَ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ طَالِقٌ بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ الْمَعْطُوْفَةِ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ فَاِنَّهُمَا يَشْتَرِكَانِ فِى الْخَبَرِ لَا مُحَالَةَ فَكَذَا الْاُوْلَيَانِ وَقُلْنَا اِنَّ عَطْفَ الْجُمْلَةِ عَلَى الْجُمْلَةِ لَا يُوْجِبُ الشَّرِكَةَ اِنَّمَا وَجَبَتْ فِى الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا اِلٰى مَاتَتِمُّ بِهٖ وَهُوَ الْخَبَرُ فَاِنَّ هِنْدًا كَانَ مُحْتَاجًا اِلٰى طَالِقٍ فَلِهٰذَا جَاءَتِ الشَّرِكَةُ بِخِلَافِ الْكَامِلَةِ الْمَعْطُوْفَةِ فَاِنَّهَا تَامَّةٌ فَاِذَا تَمَّتْ بِنَفْسِهَا لَا تَجِبُ الشَّرِكَةُ اِلَّا فِيْمَا تَفْتَقِرُ اِلَيْهِ كَالتَّعْلِيْقِ فِىْ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِىْ حُرٌّ فَاِنَّ الْجُمْلَةَ الْاَخِيْرَةَ وَاِنْ كَانَتْ تَامَّةً اِيْقَاعًا لٰكِنَّهَا نَاقِصَةٌ تَعْلِيْقًا فَصَارَتْ مُشْتَرِكَةً مَعَهَا فِى التَّعْلِيْقِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَزَيْنَبُ طَالِقٌ فَاِنَّهُ لَا يُعَلَّقُ طَلَاقُ زَيْنَبَ اِذْ لَوْ كَانَ غَرَضُهُ التَّعْلِيْقَ لَقَالَ وَ زَيْنَبُ بِدُوْنِ ذِكْرِ الْخَبَرِ لِاَنَّ خَبَرَ كِلْتَا الْجُمْلَتَيْنِ وَاحِدٌ فَاِذَا اَعَادَهُ عُلِمَ اَنَّ غَرَضَهُ التَّنْجِيْزُ۔

Marfat.com

ترجمہ:۔اور کہا گیا ہے کہ قران فی النظم یہ دجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ ہے امام مالک کا مذہب یہ ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ حرف واؤ سے دو کلاموں کو جمع کرنا اشتراک فی الحکم کو واجب کرتا ہے کیونکہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا شرط ہے لہذا نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ زکوٰۃ باری تعالیٰ کے قول اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوۃ من صلوٰۃ سے متصل ہے یہ دونوں پورے دو جملے ہیں انمیں سے ایک کو دوسرے پر واؤ کے ذریعہ معطوف کیا گیا ہے پس یہ دونوں کے درمیان برابری کا تقاضہ کریگا اور ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ نابالغ بچہ پر واجب نہیں ہوتی ہے لیکن اس کی وجہ عطف نہیں ہے بلکہ رسول اللہ ﷺ کا قول لازکوۃ فی مال الصبی ہے اور ان لوگوں نے جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے یعنی ان حضرات نے جملہ کاملہ معطوفہ علی الجملۃ الکاملہ جیسے زینب طالق وہندہ طالق کو جملہ ناقصہ معطوفہ علی الجملۃ الکاملۃ جیسے زینب طالق وہند پر قیاس کرلیا ہے کیونکہ یہ دونوں جملے خبر میں شریک ہیں جیسا کہ پہلے دو جملے، اور ہم نے کہا کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت کو واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ شرکت صرف جملہ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے کیونکہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جسکے ذریعہ وہ تام ہوتا ہے یعنی خبر اسلئے کہ ہند، طالق کا محتاج ہے اسی وجہ سے شرکت آئی برخلاف جملہ کاملہ معطوفہ کے اسلئے کہ وہ تامہ ہے پس جب وہ خود تام ہوگیا تو شرکت ثابت نہ ہوگی، مگر اس چیز میں جسکی طرف جملہ تامہ محتاج ہو جیسے ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر میں تعلیق ہے اسلئے کہ جملہ اخیرہ اگر چہ ایقاعاً تام ہے لیکن تعلیقاً ناقص ہے، پس یہ پہلے جملہ کیساتھ تعلیق میں مشترک ہوگیا ہے برخلاف اسکے قول ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق کے کیونکہ یہاں زینب کی طلاق معلق نہیں ہے اسلئے کہ اگر قائل کی غرض تعلیق ہوئی تو وہ بغیر ذکر خبر کے زینب کہا کیونکہ دونوں جملوں کی خبر ایک ہے پس جب وہ خبر کو دوبارہ لایا تو معلوم ہوگیا کہ اسکی غرض تنجیر ہے۔

تشریح:۔وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ فاسد جسکے امام مالکؒ قائل ہیں یہ ہے کہ اگر دو کلاموں کو واؤ کے ذریعہ جمع کردیا جائے تو یہ اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے کہ یہ دونوں کلام حکم کے اندر شریک ہیں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مناسبت اسی وقت متحقق ہوگی جبکہ وہ جملے حکم کے اندر شریک ہوں اسلئے قران فی النظم کو اشتراک فی الحکم کا موجب قرار دیا گیا ہے اور جب قران فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے تو نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ باری تعالیٰ کے قول اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوۃ میں زکوٰۃ نماز سے متصل ہے اور یہ دونوں جملے یعنی اقیموا الصلوٰۃ اور اتوا الزکوۃ کامل اور پورے ہیں لہذا انمیں سے ایک کا دوسرے پر واؤ کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے اور یہ عطف اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں کا حکم برابر ہو لہذا جس طرح نابالغ بچہ پر نماز واجب نہیں ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی تا کہ قران فی النظم کی وجہ سے دونوں کا حکم یکساں ہوجائے، نابالغ بچہ پر ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہے لیکن اسکا سبب عطف اور قران فی النظم نہیں ہے بلکہ رسول اکرم ﷺ کا قول الزکوۃ فی مال الصبی ہے یعنی بچہ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

مصنفؒ نے قران فی النظم سے اشتراک فی الحکم ثابت کرنے پر امام مالکؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ان حضرات مالکیہ نے اس جملہ کاملہ کو دوسرے جملہ کامل پر مطوف ہو، مثلاً زینب طالق وہین طالق کو اس جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جو جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق وہندہ، حاصل قیاس یہ ہے کہ اگر جملہ ناقصہ کسی جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق وہندہ تو یہ دونوں جملے بالاتفاق خبر میں شریک ہوتے

Marfat.com

ہیں یعنی طالق میں زینب اور ہند دونوں شریک ہیں لہذا دونوں مطلقہ ہوں گی اسی پر قیاس کرتے ہوئے حضرات مالکیہؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی جملہ کاملہ کسی دوسرے جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق ہند طالق تو بھی یہ دونوں جملے خبر میں شریک ہونگے اور زینب اور ہند دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت فی الحکم کو ثابت نہیں کرتا ہے کیونکہ شرکت صرف جملہ ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے اسلئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہوتا ہے چنانچہ زینب طالق ہند میں ند کا لفظ طالق کا محتاج ہے، پس اسی احتیاج کی وجہ سے معطوف اور معطوف الیہ کے درمیان شرکت آئی ہے اسکے برخلاف جملہ کاملہ معطوفہ علی الکاملۃ کے وہ خود تام ہوتا ہے اپنے تام ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا ہے لہذا جب وہ خود ہی تام ہے اور خبر کا محتاج نہیں ہے تو اس میں شرکت ثابت نہ ہوگی الغرض ان حضرات کا جملہ تامہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے لہذا جملہ تامہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا اور قران فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت نہیں کریگا ہاں اگر جملہ تامہ بھی کسی چیز کی طرف محتاج ہو تو اس چیز میں جملہ تامہ بھی شریک ہوگا مثلاً تعلیق بالشرط چنانچہ اگر کسی نے، ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر کہا تو دخول دار کے بعد بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی اور غلام آزاد، ہو جائے گا کیوں کہ دوسرا جملہ اگر چہ واقع کرنے کے لحاظ سے تام ہے لیکن تعلیق کے لحاظ سے ناقص ہے، اس لئے کہ دلالت حال سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قائل کا مقصد فوری طور سے غلام کو آزاد کرنا نہیں ہے بلکہ دخول دار پر معلق کرنا ہے بہر حال دوسرا جملہ چونکہ تعلیق کے لحاظ سے ناقص ہے اسلئے وہ تعلق میں پہلے جملے کے ساتھ شریک ہوگا اور دونوں جملے دخول دار کی شرط پر معلق ہونگے اسکے برخلاف اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق کہا تو زینب کی طلاق شرط پر معلق نہ ہوگی اسلئے کہ اگر قائل کا مقصد زینب کی طلاق کو معلق کرنا ہوتا تو صرف زینب کہتا اور خبر کو ذکر نہ کرتا کیونکہ دونوں جملوں کی خبر ایک ہے لیکن جب قائل نے خبر کو دوبارہ ذکر کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قائل کا مقصد زینب کی طلاق کو معلق کرنا نہیں ہے بلکہ اس پر طلاق منجز واقع کرنا مقصود ہے۔

وَالْعَامِ اِذَا خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ هٰذَا وَجْهٌ خَامِسٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ اَوْرَدَهُ عَلٰى خِلَافِ طَرْزِ السَّابِقِ حَيْثُ اَوْرَدَ مَذْهَبَهُ اِصَالَةً وَالْمَذْهَبُ الْفَاسِدَةُ تَبَعًا وَتَفْصِيْلُهُ اَنَّ صِيْغَةَ الْعَامِ اِذَا اُوْرِدَتْ فِيْ حَقِّ شَخْصٍ خَاصٍ فِيْ نَصٍّ اَوْ قَوْلِ الصَّحَابَةِ فَاِنْ كَانَتْ كَلَامًا مُبْتَدَاً فَلَا خِلَافَ فِيْ اَنَّهَا عَامَّةٌ لِجَمِيْعِ اَفْرَادِهَا وَلَا تَخْتَصُّ بِسَبَبٍ خَاصٍّ وَرَدَتْ فِيْهِ وَاَمَّا اِذَا لَمْ تَكُنْ كَذٰلِكَ بَلْ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَمَا رُوِيَ اَنَّ مَاعِزًا زَنٰى فَرَجَمَ اَوْ سَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَسَجَدَ فَاِنَّ قَوْلَهُ رَجَمَ وَسَجَدَ عَامٌّ صَالِحٌ فِيْ نَفْسِهِ لِكُلِّ رَجْمٍ وَكُلِّ سُجُوْدٍ وَقَعَ مَوْقِعَ الْجَزَاءِ اَوْ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وَلَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ بِاَنْ يَّقُوْلَ مَنْ دُعِيَ اِلَى الْغَدَاءِ اِنْ تَغَدَّيْتُ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَاِنَّهُ وَقَعَ فِيْ مَوْضِعِ الْجَوَابِ وَلَمْ يَزِدْ عَلٰى قَدْرِهِ اَوْ لَمْ يَسْتَقِلْ بِنَفْسِهِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ وَلَمْ يَزِدْ فَهُوَ قَيْدٌ لِلْجَوَابِ اَيْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وَلَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًا بِنَفْسِهِ بِاَنْ قَالَ شَخْصٌ لِاٰخَرَ اَلَيْسَ لِيْ عَلَيْكَ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَقَالَ بَلٰى اَوْ قَالَ اَكَانَ لِيْ عَلَيْكَ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَقَالَ نَعَمْ لِاَنَّهُ اِنْ كَانَ مُسْتَقِلًا بِنَفْسِهِ بِاَنْ يَّقُوْلَ لَكَ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَهُوَ اِقْرَارٌ مُبْتَدَاٌ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيْهِ

Marfat.com

يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ اَیْ يَخْتَصُّ الْعَامُّ فِیْ هٰذِهِ الصُّوَرِ الثَّلٰثِ بِسَبَبِ الْوُرُوْدِ اِتِّفَاقًا وَلَا يَحْتَمِلُ اِبْتِدَاءَ الْكَلَامِ قَطُّ۔

ترجمہ :۔اور صیغہ عام جب جزاء کے موقعہ پر استعمال ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے پانچویں وجہ فاسد ہے مصنفؒ اسکو اپنے سابقہ طرز بیان کے خلاف لائے ہیں چنانچہ اپنا مذہب اصالۃً لائے ہیں اور مذہب فاسد تبعاً لائے ہیں اسکی تفصیل یہ ہے کہ صیغہ عام جب کسی نص یا صحابہ کے قول میں کسی خاص شخص کے بارے میں لایا جاتا ہے پس اگر وہ کلام مبتدا ہو تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ صیغہ اپنے جمیع افراد کو شامل ہو اور اس سبب کی ساتھ خاص نہیں ہے جس میں وہ وارد ہوا ہے اور جب وہ کلام ایسا نہ ہو بلکہ جزاء کے موقعہ پر استعمال ہو جیسا کہ مروی ہے کہ ماعزؓ نے زنا کیا تو اسکو رجم دیا گیا یا رسول اللہ ﷺ سے سہو ہو گیا تو آپ نے سجدہ کیا کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا قول رجم اور سجد عام ہے فی نفسہ ہر رجم، اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور جزاء کے موقعہ پر واقع ہوا ہے یا جواب کے موقع پر استعمال ہو اور اس پر زیادتی نہ ہو اس طور پر کہ جس شخص کو غداء کی دعوت دی گئی ہو وہ کہے ان تغدیت فعبدی حر۔ کیونکہ یہ کلام جواب کے موقعہ پر استعمال ہوا ہے اور جواب کی مقدار پر زیادہ نہیں ہوا یا بنفسہ مستقل نہ ہو یہ جملہ اسکے قول ولم یزد پر معطوف ہے، پس یہ جواب کی قید ہے یعنی جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہے اور بنفسہ مستقل نہیں ہے، مثلا ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا کیا میرا ایک ہزار درہم تمہارے ذمہ نہیں ہے اس نے کہا، ہاں یا پہلے شخص نے کہا کیا میرا تجھ پر ایک ہزار درہم تھا اس نے کہا ہاں کیوں کہ اگر کلام بنفسہ مستقل ہو، بایں طور کہ کہے کہ تیرا مجھ پر ایک ہزار درہم ہے تو یہ از سر نو اقرار ہوگا جو ہمارے بحث سے خارج ہو تو ان تینوں صورتوں میں عام بالاتفاق سبب ورود کیساتھ مختص ہوگا اور ابتداء کلام ہونیکا بالکل احتمال نہ رکھے گا۔

تشریح :۔اس عبارت میں پانچویں وجہ فاسد مذکور ہے لیکن یہ مصنف کے سابقہ طرز بیان کے خلاف ہے اس لئے کہ اس وجہ کے بیان میں مصنف کا طرز یہ ہے کہ اپنے مذہب کو اصالۃً پیش کیا ہے، اور وجہ فاسد کو تبعا پیش کیا ہے حالانکہ سابق میں مصنف نے وجہ فاسد کو اصالۃً اور اپنے مذہب کو تبعاً ذکر کیا ہے بہر حال اس وجہ کی تفصیل یہ ہے کہ صیغہ عام اگر کسی نص یا صحابیؓ کے قول میں کسی مخصوص آدمی کے بارے میں وارد ہو تو اس کی کئی صورتیں ہیں (۱) یہ کہ اگر وہ صیغہ کلام نو یعنی از سر نو کلام ہو تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہیکہ وہ صیغہ اپنے جمیع افراد کو شامل ہوگا اور اس سبب کیساتھ مخصوص نہ ہوگا جس کے بارے میں وہ وارد ہوا ہے (۲) اور اگر کلام نو نہ ہو بلکہ جزاء کے طور پر استعمال ہوا ہو یہاں جزاء سے نحوی جزاء مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ چیز مراد ہے جو اپنے سابق پر مرتب ہو جیسا کہ جزاء شرط پر مرتب ہوتی ہے جزاء کے طور پر استعمال ہونے کی مثال ان ماعزا زنی فرجم یا سہی رسول اللہ ﷺ فسجد پہلا واقعہ تو ماعز اسلمی کے زنا کا ہے جو مشہور ہے اور دوسرے واقعہ کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ اللہ کے رسول ﷺ نے رباعی نماز میں دو رکعت پڑھ کر سلام پھر دیا، ذوالیدین صحابیؓ نے کھڑے ہو کر کہا "اللہ کے رسول آپ نے نماز میں قصر فرمایا ہے یا نسیان ہو گیا، آپ ﷺ نے فرمایا، کل ذلک لم یکن، ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا، ذوالیدین نے کہا قد کان بعض ذلک" کچھ تو ضرور ہوا ہے صحابہ نے ذوالیدین کی تصدیق کی تو اللہ کے رسول نے نماز کو پورا فرمایا اور سجدہ سہو کیا یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب نماز کے دوران بات کرنے کی اجازت تھی، بہر حال پہلے واقعہ میں لفظ رجم، اور دوسرے واقعہ میں لفظ سجد عام ہے فی نفسہ ہر رجم اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور بقرینہ فاجزاء

Marfat.com

کے طور پر استعمال ہوا ہے (۳) یا وہ صیغہ عام جواب کے موقعہ پر استعمال ہوا ہو لیکن جواب سے زیادہ نہ ہو، مثلاً ایک شخص کو صبح کے کھانے کی دعوت دی گئی اس نے جواب میں کہا ''ان تغدیت فعبدی'' حر یہاں ان تغدیت فعبدی حر جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہے لیکن مقدار جواب سے زائد نہیں ہے (۴) یا صیغہ عام جواب کے طور پر استعمال ہوا ہے اور بنفسہ مستقل نہ ہو یہ عبارت ولم یزد پر معطوف ہے اور جواب کیلئے قید ہے یعنی صیغہ عام جواب کے طور پر استعمال ہوا ہو اور بنفسہ مستقل نہ ہو مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا الیس لی علیک الف درہم اس نے جواب میں کہا ''بلی'' یا ایک شخص نے دوسرے سے کہا اکان لی علیک الف درہم، اس نے جواب میں کہا نعم، جواب کے غیر مستقل ہونیکی قید اسلئے لگائی ہے کہ اگر وہ جواب بنفسہ مستقل ہوا مثلاً یوں کہا لک علی الف درہم تو یہ از سر نو اقرار ہوگا جب، ہماری بحث سے خارج ہے مصنفؒ کہتے ہیں کہ آخر کی تین صورتوں میں یعنی جب صیغہ عام جزاء کے طور پر استعمال ہو یا جواب کے طور پر استعمال ہوا اور جواب سے زائد نہ ہو یا جواب کے طور پر استعمال ہوا اور وہ مستقل بنفسہ نہ ہو تو ان تینوں صورتوں میں صیغہ عام بالاتفاق سبب ورود کیساتھ مختص ہوگا اور ابتدائے کلام کا احتمال نہ رکھے گا یعنی، سبب نزول پر منحصر ہوگا اور دوسرے کی طرف متعدی نہ ہوگا بلکہ سبب نزول کے علاوہ میں حکم کا ثبوت قیاس سے ہوگا، دلالت النص سے یا نص آخر سے ہوگا، ان تینوں صورتوں میں سبب ورود کیساتھ خاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں فا جزائیہ، ماقبل سے متعلق ہوتا ہے لہذا صیغہ عام جو جزاء کے طور پر استعمال ہوا ہے وہ بھی ماقبل کیساتھ متعلق اور مخصوص ہوگا اور دوسری صورت میں جواب چونکہ سوال پر مبنی ہوتا ہے اسلئے یہ جواب اسی سوال کیساتھ متعلق اور مخصوص ہوگا اور تیسری صورت میں جواب چونکہ غیر مستقل ہے اسلئے اس کا اپنے ماقبل کیساتھ مربوط ہونا ضروری ہے لہذا اس صورت میں بھی صیغہ عام یعنی جواب غیر مستقل اپنے ماقبل کیساتھ مخصوص ہوگا۔

وَاِنْ زَادَ عَلٰى قَدْرِ الْجَوَابِ بِاَنْ يَّقُوْلَ الْمَدْعُوُّ اِلَى الْغَدَاءِ اِنْ تَغَدَّيْتُ الْيَوْمَ فَعَبْدِىْ حُرٌّ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ الْمُتَنَازَعُ فِيْهِ فَعِنْدَنَا لَايَخْتَصُّ بِالسَّبَبِ وَيَصِيْرُ مُبْتَدِأً حَتّٰى لَا تَلْغُوا الزِّيَادَةَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ وَهُوَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِىُّ وَزُفَرُ فَعِنْدَهُمْ مُخْتَصٌّ بِسَبَبِهٖ اَيْضًا فَاِنَّ تَغَدّٰى فِىْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ مَعَ غَيْرِ الدَّاعِىْ اَوْ وَحْدَهٗ لَا يَعْتِقُ عَبْدُهٗ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ فِيْهِ الْغَاءُ الْقَيْدِ الزَّائِدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ اَلْيَوْمَ فَيَنْبَغِىْ اَنْ لَايَخْتَصَّ بِسَبَبِهٖ بَلْ اَيْنَمَا تَغَدّٰى اَوْ حَيْثُمَا تَغَدّٰى فِىْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ مَعَ الدَّاعِىْ اَوْ وَحْدَهٗ اَوْ مَعَ غَيْرِهٖ يَحْنَثُ اَلْبَتَّةَ اِحْتِرَازًا عَنِ الْغَاءِ الْكَلَامِ وَلٰكِنْ فِىْ اِطْلَاقِ الْعَامِ عَلٰى هٰذِهِ الصِّيَغِ نَوْعُ مُسَامَحَةٍ فَقِيْلَ اِنَّهٗ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا وَرَدَ تَحْتَهٗ صَالِحٌ لِكُلِّ رَحْمٍ سَوَاءٌ كَانَ لِلزِّنَا اَوْ لِغَيْرِهٖ وَكَذَا لِكُلِّ وُجُوْدٍ اَعَمَّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ لِلسَّهْوِ اَوْ لِغَيْرِهٖ وَكَذَا لِكُلِّ اَلْفٍ مِنْ جِنْسِ هٰذَا الْمَالِ اَوْ مِنْ غَيْرِهٖ وَكَذَا لِكُلِّ غَدَاءٍ مَدْعُوًّا وَغَيْرُهٗ وَقِيْلَ اَنَّهٗ اُرِيْدَ بِالْعَامِ هٰهُنَا الْمُطْلَقُ كَمَا هُوَ رَاْىُ الشَّافِعِىِّ لَا الْمُصْطَلَحُ عَلَيْهِ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ:۔اور اگر صیغہ عام قدر جواب سے زائد ہو بایں طور کہ جس شخص کو صبح کے کھانے کی طرف بلایا گیا ہو وہ کہے ان تغدیت الیوم فعبدی حر تو یہ چوتھی قسم مختلف فیہ ہے ہمارے نزدیک سبب کیساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ کلام نو ہو جائے گا یہاں تک کہ زیادتی لغو نہ ہوگی بعض کا اختلاف ہے وہ امام

Marfat.com

مالک امام شافعیؒ اور امام زفرؒ ہیں چنانچہ ان کے نزدیک عام اپنے سبب کیساتھ بھی مخصوص ہوگا پس اگر اس مدعو نے غیر داعی کیساتھ یا تنہا، غدائیہ کھایا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ اس صورت میں قید زائد کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اور وہ قید زائد اس کا قول الیوم ہے لہذا یہ ہی مناسب ہے کہ الغائے کلام سے بچنے کیلئے عام اپنے سبب کیساتھ خاص نہ ہو بلکہ مدعو اس دن جہاں کہیں بھی اور جسطرح بھی غدائیہ کھائے گا خواہ داعی کیساتھ یا تنہا یا غیر داعی کیساتھ تو وہ ضرور حانث ہوگا لیکن ان صیغوں پر عام کا اطلاق کرنے میں ایک گونہ مسامحت ہے، پس کہا گیا کہ عام اس سے قطع نظر جو اس کے ماتحت وارد ہوا ہے ہر رجم کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ زنا کیلئے ہو یا غیر زنا کیلئے ہو اسی طرح ہر سجود کیلئے عام ہے خواہ سہو کیلئے ہو خواہ غیر سہو کیلئے اسی طرح ہر الف کیلئے عام ہے اس مال کی جنس سے ہو یا اس کے علاوہ کی اسی طرح ہر غداء کیلئے عام ہے خواہ مدعو الیہ ہو یا غیر مدعو الیہ ہو اور کہا گیا کہ اس جگہ عام سے مراد مطلق ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کی رائے ہے نہ کہ اصطلاحی عام خوب غور کرو۔

تشریح:۔ یہاں سے علی الاطلاق پانچویں صورت اور متن کے اعتبار سے چوتھی صورت ذکر کی گئی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ صیغہ عام اگر جواب کے موقع پر ظاہر ہو اور مقدار جواب سے زائد ہو مثلاً ایک شخص نے کسی کو صبح کے کھانے کی دعوت دی اس نے جواب میں کہا ان تغدیت الیوم فعبدی حر، ملاحظہ فرمایئے کہ ''ان تغدیت الیوم فعبدی حر'' جواب کے موقعہ پر ظاہر ہوا ہے اور لفظ الیوم جواب کی مقدار سے زائد ہے متن کے اعتبار سے یہ چوتھی قسم ہی مختلف فیہ ہے چنانچہ ہم حنفیوں کے نزدیک اس صورت میں صیغہ عام اپنے سبب کیساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ یہ از سر نو کلام شمار ہوگا اور علی سبیل العموم مفید حکم ہوگا اور الیوم کی زیادتی لغو نہ ہوگی البتہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس صورت میں صیغہ عام اپنے سبب کیساتھ مخصوص ہوگا چنانچہ اگر مدعو نے اس دن میں داعی کیساتھ غدائیہ کھایا تو وہ حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اس دن میں غیر داعی کیساتھ کھایا یا تنہا کھایا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا ہم حنیفہؒ کہتے ہیں کہ عام کو اسکے سبب کیساتھ خاص کرنے کی صورت میں الیوم کی قید زائد کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اس طور پر کہ اگر مدعو نے اسی دن میں غیر داعی کیساتھ کھایا یا تنہا کھایا تو ان حضرات کے نزدیک مدعو حانث نہیں ہوتا حالانکہ الیوم میں غدائیہ کھانا پایا گیا الغرض اس اختصاص بالسبب کی صورت میں قید زائد (الیوم) کا لغو کر دینا لازم آیا لہذا مناسب یہ ہی ہے کہ کلام کو لغو سے بچانے کیلئے عام اپنے سبب کیساتھ خاص نہ ہو بلکہ جہاں کہیں بھی اور جس طرح بھی اس دن میں غدائیہ کھایا خواہ داعی کے ساتھ خواہ تنہا خواہ غیر داعی کیساتھ مدعو بہر صورت حانث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا ولکن فی اطلاق العام علی ھذہ الصیغ الخ سے شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ کا مذکورہ صیغوں (رجم سجد بلی، نعم اور ان تغدیت) پر عام کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ صیغے الفاظ عموم میں سے نہیں ہیں بعض حضرات نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ وہ حادثہ جس کے تحت یہ لفظ وارد ہوا ہے اس سے قطع نظر یہ لفظ مثلاً لفظ رجم ہر رجم کو شامل ہے خواہ وہ رجم زنا کی وجہ سے ہو یا زنا کے علاوہ ردت اور افساد فی الارض کی وجہ سے ہو اسی طرح لفظ سجد ہر سجود کو عام ہے خواہ سہو کا سجدہ ہو خواہ اس کے علاوہ تلاوت کا سجدہ ہو، اسی طرح لفظ الف ہر الف کو عام ہے خواہ وہ اس مال کی جنس سے ہو یا اس کے غیر کی جنس سے ہو اسی طرح ان تغدیت ہر طرح کی غدا کو شامل ہوگا خواہ وہ مدعو الیہ (جس کی طرف دعوت دی گئی) ہو خواہ غیر مدعو الیہ ہو، دوسرے بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا

Marfat.com

خیال ہے اور مذکورہ صیغے اگر چہ اصطلاحی عام نہیں ہے لیکن مطلق ہیں یعنی کسی قید کیساتھ مقید نہیں ہیں شارح نے قائل سے ایک تیسرے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے یہاں عام سے مراد یہ ہے کہ وہ صیغہ خاص العین نہ ہو خواہ مطلق ہو جیسے فعل خواہ عام اصطلاحی ہو۔

وَقِيْلَ الْكَلَامُ الْمَذْكُوْرُ لِلْمَدْحِ اَوِ الذَّمِّ لَا عُمُوْمَ لَهٗ وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ عَامًّا وَهٰذَا هُوَ الْوَجْهُ السَّادِسُ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ فَلَا يَكُوْنُ عِنْدَهُمْ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ مِمَّا يَسْتَدِلُّ بِهٖ عَلٰى حَالِ كُلِّ بَرٍّ وَّ فَاجِرٍ بَلْ عَلٰى مَنْ نَزَلَ فِيْ حَقِّهِمْ فَقَطْ وَالْبَاقِيْ يُقَاسُ عَلَيْهِمْ اَوْ يَثْبُتُ بِنَصٍّ اٰخَرَ وَعِنْدَنَا هٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَى الْعُمُوْمِ فَلَا يُنَافِيْهِ دَلَالَتُهٗ عَلَى الْمَدْحِ وَالذَّمِّ اَيْضًا فَحِ يَجُوْزُ اَنْ يُّتَمَسَّكَ بِعُمُوْمِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ الْاٰيَةَ عَلٰى وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ فِيْ حُلِّى النِّسَاءِ وَاِنْ كَانَ وَارِدًا فِيْ قَوْمٍ مَخْصُوْصٍ كَنَزُوا الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَيَكُوْنُ اِطْلَاقُ صِيْغَةِ الْمُذَكَّرِ اَعْنِى الَّذِيْنَ عَلَيْهِنَّ تَغْلِيْبًا كَمَا حَرَّرْنٰهُ فِيْ التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيْ۔

ترجمہ :۔اور کہا گیا ہے کہ جو کلام مدح یا مذمت کیلئے ذکر کیا گیا ہو اس کیلئے عموم نہیں ہوتا ہے اگر چہ لفظ عام ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے چھٹی وجہ فاسد ہے لہذا انکے نزدیک باری تعالیٰ کے قول ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم سے ہر نیکوکار اور ہر بدکار کے حال پر استدلال نہیں کیا جائیگا بلکہ اس سے صرف انہی لوگوں پر استدلال کیا جائیگا جنکے حق میں یہ کلام نازل ہوا اور باقی لوگوں کو ان پر قیاس کرلیا جائے گا یا دوسری نص سے ثابت ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ فاسد ہے اسلئے کہ یہ لفظ عموم پر دلالت کرنیوالا ہے پس اسکی دلالت مدح یا ذم پر بھی اس کے منافی نہ ہوگی چنانچہ اس صورت میں قول باری تعالیٰ والذین یکنزون الذہب والفضۃ الآیہ کے عموم سے عورتوں کے زیورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا جائز ہے اگر چہ یہ کلام ایسی مخصوص قوم کے بارے میں وارد ہوا ہے جنہوں نے سونے چاندی کا ذخیرہ کر رکھا تھا اور مذکر یعنی الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہوگا جیسا کہ میں نے اس کو تفسیر احمدی میں لکھا ہے۔

تشریح :۔وجوہ فاسدہ میں سے چھٹی وجہ فاسد یہ ہے کہ اگر کوئی کلام مدح کیلئے مذکور ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول ان الابرار لفی نعیم، نیکوکاروں کی مدح کیلئے مذکور ہے یا کوئی کلام ذم کیلئے مذکور ہو جیسے ان الفجار لفی جحیم بدکاروں کی مذمت کیلئے مذکور ہے تو ایسی صورت میں اس کلام کیلئے عموم نہ ہوگا اگر چہ لفظ عام ہو بلکہ ان لوگوں کیساتھ مخصوص ہوگا جن کے بارے میں یہ کلام نازل ہوا ہے لہذا اس وجہ فاسد کے قائلین بعض شوافع کے نزدیک ان الابرار لفی نعیم سے ہر نیکوکار کے حال پر اور ان الفجار لفی جحیم سے ہر بدکار کے حال پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف انہی لوگوں کے حال پر استدلال کیا جائیگا جن کے حق میں یہ کلام نازل ہوا ہے البتہ باقی نیکوکار اور بدکار لوگوں کو ان پر قیاس کرلیا جائے گا یا ان کا مقام کسی دوسری نص سے ثابت کیا جائے گا، ہمارے نزدیک یہ وجہ فاسد ہے کیوں کہ لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے اور جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اور اسکے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو تو حقیقت پر عمل کرنا واجب ہوگا لہذا یہاں بھی حقیقت یعنی لفظ کے عموم پر عمل کرنا واجب ہے اور مدح اور ذم پر دلالت چونکہ عموم کے منافی بھی نہیں ہے اس لئے بھی یہ کلام اپنے عموم پر دلالت

Marfat.com

کریگا پس جب وہ کلام جو مدح اور ذم کیلئے مذکور ہو عام ہے تو باری تعالیٰ کے قول والذین یکنزون الذہب والفضۃ کے عموم سے عورتوں کے زیورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا جائز ہوگا اگر چہ یہ آیت ایسی مخصوص قوم کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنہوں نے چاندی اور سونے کی ذخیرہ کر رکھا تھا اور اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے یہ آیت پوری اس طرح ہے ''والذین یکنزون الذہب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم'' لغت میں کنز کے معنی دفینہ کے ہیں لیکن یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ زکوٰۃ نہ دینا مراد ہے اور اس پر قرینہ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ ہے کیونکہ نفقہ مفروضہ سے مراد زکوٰۃ ہے اور وعید مال مدفون پر نہیں ہے بلکہ اس مال پر ہے جسکی زکوٰۃ نہ دی گئی ہو خواہ وہ مدفون ہو یا غیر مدفون ہو ویکون اطلاق صیغۃ الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت میں الذین کا صیغہ مذکر ہے پس اس میں عورتیں کیسے داخل ہو جائیں گی اس کا جواب یہ ہے کہ مذکر الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہے جیسا کہ تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

وقِیْلَ الْجَمْعُ الْمُضَافُ إِلَى الْجُمَاعَةِ هٰذَا وَجْهٌ سَابِقٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ فَإِنَّ عِنْدَهُمْ إِذَا وَقَعَتْ مُقَابَلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ حُكْمُهُ حُكْمُ حَقِيْقَةِ الْجَمَاعَةِ فِيْ حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ اَیْ لَا بُدَّ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الْجَمْعِ الْاَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنَ اَفْرَادِ الثَّانِيْ فَفِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً لَابُدَّ فِيْ كُلِّ مَالٍ مِنَ السَّوَائِمِ وَالنُّقُوْدِ وَالْعُرُوْضِ لِكُلِّ اَحَدٍ مِنَ الْاَغْنِيَاءِ اَنْ تَجِبَ الصَّدَقَةُ وَنَحْنُ نَقُوْلُ لَا تَجِبُ الصَّدَقَةُ فِيْ كُلِّ دِرْهَمٍ وَ دِيْنَارٍ بِالْاِجْمَاعِ مَعَ اَنَّهُمَا مِنْ اَفْرَادِ الْاَمْوَالِ فَلَا تَجِبُ فِيْ كُلِّ اَنْوَاعِهَا اَيْضًا عَلٰى مَا ذُكِرَ فِي الْعَضُدِيْ وَعِنْدَنَا يَقْتَضِيْ مُقَابَلَةُ الْاٰحَادِ بِالْاٰحَادِ حَتّٰى اِذَا قَالَ لِامْرَاَتَيْهِ اِذْ وَلَدْتُمَا وَلَدَيْنِ فَاَنْتُمَا طَالِقَتَانِ فَوَلَدَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدًا طَلُقَتَا وَلَا يَلْزَمُ اَنْ تَلِدَ كُلُّ امْرَاَةٍ وَلَدَيْنِ كَمَا قَالَ زُفَرُ وَالشَّافِعِيُّ وَاِطْلَاقُ الْجَمْعِ عَلَيْهِمَا مُسَامَحَةٌ بِاِعْتِبَارِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ وَنَحْوُهُ لَبِسُوْا ثِيَابَهُمْ وَ رَكِبُوْا دَوَابَّهُمْ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ اَلْاٰيَةَ عَلٰى مَا تَقَرَّرَ فِي الْفِقْهِ۔

ترجمہ:۔اور کہا گیا کہ جمع کا صیغہ جو جماعت کی طرف مضاف ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ ہے کیونکہ انکے نزدیک جب جمع کا مقابلہ جمع سے ہوگا تو اسکا حکم ہر ایک کے حق میں حقیقت جماعت کا حکم ہوگا یعنی جمع اول کے افراد میں سے ہر فرد کیلئے جمع ثانی کے افراد میں سے ہر فرد کا ہونا ضروری ہے پس باری تعالیٰ کے قول خذ من اموالہم صدقۃ میں غنی کے ہر فرد کے ہر مال میں صدقہ کا واجب ہونا ضروری ہے خواہ وہ مال سوائم سے ہو یا نقود سے یا عروض سے اور ہم کہتے ہیں کہ بالاجماع ہر درہم اور ہر دینار میں صدقہ واجب نہیں ہوتا ہے باوجودیکہ یہ دونوں افراد اموال میں سے ہیں لہذا اموال کے جمیع انواع میں بھی صدقہ واجب نہ ہوگا جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے اور ہمارے نزدیک احاد کا احاد سے مقابلہ کا تقاضہ کرتا ہے حتی کہ جب کسی نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ جب تم دونوں دو بچے جنو تو تم دونوں کو طلاق ہو، پس ان میں سے ہر ایک نے ایک بچہ جنا تو وہ دونوں مطلقہ ہو جائیں گی، اور یہ لازم نہ ہوگا کہ ہر ایک دو دو بچے جنے جیسا کہ امام زفر اور امام شافعیؒ نے کہا ہے اور دو پر جمع کا اطلاق مافوق الواحد کے اعتبار سے مسامحت ہے اس کی مثال لبسوا ثیابہم، رکبوا دوابہم اور باری تعالیٰ کا قول فاغسلوا وجوہکم ہے جیسا کہ فقہ میں ثابت ہو چکا ہے

Marfat.com

تشریح :۔ وجوہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک اگر صیغہ جمع کا مقابلہ صیغہ جمع سے کیا گیا تو ایک جمع کے تمام افراد میں سے ہر ہر فرد دوسری جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد کیلئے ثابت ہوگا مثلا باری تعالیٰ نے فرمایا ہے خذ من اموالہم صدقۃ اس آیت میں اموال صیغہ جمع، ہم ضمیر جمع کی طرف مضاف اور منسوب ہے لہذا مذکورہ وجہ فاسد کے تحت غنی کے ہر فرد کے ہر مال میں زکوٰۃ کا واجب ہونا ضروری ہے مال سوائم کے قبیل سے ہو یا نقود کے قبیل سے ہو یا عروض کے قبیل سے ہو لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر سب کا اجماع ہے کہ ہر دینار اور ہر درہم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حالانکہ درہم و دینار دونوں مال کے افراد میں سے ہیں لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اموال کے تمام انواع میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے اور جب ایسا ہے تو اضافت جمع الی الجمع کی صورت میں ایک جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد دوسری جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد کیلئے ثابت نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ احاد، احاد کے مقابل ہوں یعنی اگر ایک جمع کو دوسری جمع کی طرف منسوب کیا گیا تو ایک جمع کا ایک فرد دوسری جمع کے ایک فرد کیلئے ثابت ہوگا یعنی انقسام احاد علی الاحاد ہوگا مثلا کسی نے اپنی دو بیویوں کو خطاب کر کے کہا اذا ولدتما ولدین فانتما طالقتان اس مثال میں تولید ولدین کو امراءتین کی طرف منسوب کیا گیا ہے پس انقسام احاد علی الاحاد کے تحت مطلب یہ ہوگا کہ جب تو نے ایک بچہ جنا تو تجھ کو طلاق، اور جب تو نے ایک بچہ جنا تو تجھ کو طلاق چنانچہ جب دونوں نے ایک ایک بچہ جنا تو شرط متحقق ہونے کی وجہ سے جزاء یعنی طلاق متحقق ہو جائیگی اور وقوع طلاق کیلئے ہر ایک کا دو بچے جننا ضروری نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعی اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے الطلاق الجمع علیہما الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ولدتما اور ولدین دونوں تثنیہ کے صیغے ہیں اور بحث ہے اضافت جمع الی الجمع کی، لہذا ان دونوں پر جمع کا اطلاق کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مافوق الواحد کا اعتبار کرتے ہوئے ان دونوں پر مسامحۃً جمع کا اطلاق کر دیا گیا ہے درحقیقت مقابلہ جمع بالجمع کی مثال میں یہ اقوال ہیں لبسوا ثیابہم، انہوں نے اپنا اپنا کپڑا پہن لیا، رکبوا دوابہم وہ سب اپنی اپنی سواری پر سوار ہو گئے فاغسلوا وجوھکم تم سب اپنا اپنا چہرہ دھولو اسی انقسام احاد علی الاحاد کی وجہ سے کہا گیا ہے کہ فاغسلوا ایدیکم اور ارجلکم میں ایک ایک ہاتھ اور ایک ایک پیر کا دھونا تو عبارت النص سے ثابت ہوگ اور دوسرے ہاتھ اور دوسرے پاؤں کا دھونا دلالت النص یا اجماع سے ثابت ہوگا (طحطاوی)

وَقِيْلَ الْاَمْرُ بِالشَّيْئِ هٰذَا وَجْهٌ ثَامِنٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَفِيْهِ اِخْتِلَافٌ كَثِيْرٌ فَقِيْلَ لَا حُكْمَ لِلْاَمْرِ وَالنَّهْيِ فِيْ ضِدَّيْهِمَا اَصْلًا وَقِيْلَ لَهٗ حُكْمٌ فِيْهِ وَهُوَ اَنَّ الْاَمْرَ بِالشَّيْئِ يَقْتَضِى النَّهْىَ عَنْ ضِدِّهٖ اَوِ النَّهْيِ عَنِ الشَّيْئِ يَكُوْنُ اَمْرًا بِضِدِّهٖ فَيَدُلُّ الْاَمْرُ عَلٰى تَحْرِيْمِ ضِدِّهٖ وَالنَّهْىُ عَلٰى وُجُوْبِ ضِدِّهٖ فَاِنْ كَانَ لَهٗ ضِدٌّ وَاحِدٌ فَبِهَا وَاِنْ كَانَتْ لَهٗ اَضْدَادٌ كَثِيْرَةٌ فَفِى الْاَمْرِ يَحْرُمُ جَمِيْعُ اَضْدَادِهٖ وَفِى النَّهْيِ يَكْفِىْ لَهُ الْاِتْيَانُ بِوَاحِدٍ مِنَ الْاَضْدَادِ غَيْرِ مُعَيَّنٍ وَهٰذَا هُوَ مُخْتَارُ الْجَصَّاصِ وَعِنْدَنَا الْاَمْرُ بِالشَّيْئِ يَقْتَضِى كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ وَالنَّهْىُ عَنِ الشَّيْئِ يَقْتَضِى اَنْ يَّكُوْنَ ضِدُّهٗ فِىْ مَعْنَى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ ۔ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الشَّيْئَ فِىْ نَفْسِهٖ لَا يَدُلُّ عَلٰى ضِدِّهٖ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ الْحُكْمُ فِى الضِّدِّ ضَرُوْرَةَ الْاِمْتِثَالِ فَتَكْفِى الدَّرَجَةُ

Marfat.com

الْاَدْنٰی فِیْ ذٰلِکَ وَھِیَ الْکَرَاھَۃُ فِی الْاَوَّلِ لِاَنَّھَا دُوْنَ التَّحْرِیْمِ وَالسُّنَّۃِ الْوَاجِبَۃِ فِی الثَّانِیْ لِاَنَّھَا دُوْنَ الْفَرْضِ وَلَیْسَ الْمُرَادُ بِالْاِقْتِضَاءِ الْمُصْطَلِحَ السَّابِقَ بِجَعْلِ غَیْرِ الْمَنْطُوْقِ مَنْطُوْقًا لِتَصْحِیْحِ الْمَنْطُوْقِ بَلْ اِثْبَاتَ اَمْرٍ لَازِمٍ فَقَطْ وَھٰذَا اِذَا لَمْ یَلْزَمْ مِنَ الْاِشْتِغَالِ بِالضِّدِّ تَفْوِیْتُ الْمَامُوْرِ بِہٖ فَاِنْ لَزِمَ مِنْہُ ذٰلِکَ یَکُوْنُ حَرَامًا بِالْاِتِّفَاقِ وَھٰذَا مَعْنٰی مَا قَالَ وَفَائِدَۃُ ھٰذَا الْاَصْلِ اَنَّ التَّحْرِیْمَ لَمَّا لَمْ یَکُنْ مَقْصُوْدًا بِالْاَمْرِ لَمْ یُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَیْثُ یَفُوْتُ الْاَمْرَ فَاِذَا لَمْ یُفَوِّتْہُ کَانَ مَکْرُوْھًا کَالْاَمْرِ بِالْقِیَامِ یَعْنِی اِلَی الرَّکْعَۃِ الثَّانِیَۃِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاُوْلٰی اَوِ الثَّالِثَۃِ بَعْدَ فَرَاغِ التَّشَھُّدِ لِاَنَّہٗ نَھٰی عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰی اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلَاتُہٗ بِنَفْسِ الْقُعُوْدِ وَلٰکِنَّہٗ یُکْرَہُ لِاَنَّ نَفْسَ الْقُعُوْدِ وَھُوَ قُعُوْدُ مِقْدَارِ تَسْبِیْحَۃٍ لَا یَفُوْتُ الْقِیَامَ فَیُکْرَہُ وَاِنْ مَکَثَ کَثِیْرًا بِحَیْثُ ذَھَبَ اَوَانُّ الْقِیَامَ یَفْسُدُ الصَّلٰوۃُ وَمِنْ ھٰھُنَا ظَھَرَ اَنَّ الْاِشْتِغَالَ بِالضِّدِّ فِی الْوَقْتِ الْمُوَسَّعِ لِلصَّلٰوۃِ لَا یَحْرُمُ وَفِی الْوَقْتِ الْمُضَیَّقِ لَھَا یَحْرُمُ وَاِنْ کَانَ ذٰلِکَ الضِّدُّ فِیْ نَفْسِہٖ عِبَادَۃً مَقْصُوْدَۃً اَوْ اَمْرًا مُبَاحًا۔

ترجمہ:۔اور کہا گیا کہ امر بالشئی یہ وجوہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ ہے اور اسمیں بہت اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ امر اور نہی کا حکم ان کے خلاف میں بالکل نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ انکے خلاف میں حکم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امر بالشئی اپنی ضد سے نہی کا تقاضہ کرتا ہے اور نہی عن الشئی اس کی ضد کا حکم ہوتا ہے، پس امر اپنی ضد کی تحریم پر دلالت کریگا اور نہی اپنی ضد کے وجوب پر دلالت کریگی چنانچہ اگر اس کی ایک ضد ہو تو فبھا اور اگر اضداد کثیرہ ہوں تو امر میں اس کے جمیع اضداد حرام ہوں گے اور نہی میں اسکے اضداد میں سے ایک غیر معین ضد پر عمل کرنا کافی ہوگا یہ امام جصاص کا اختیار کردہ قول ہے اور ہمارے نزدیک امر بالشئی اپنے مخالف کی کراہت کو چاہتا ہے اور نہی عن الشئی اس بات کو چاہتی ہے کہ اس کی ضد سنت موکدہ کے معنی میں ہو، اور یہ اسلئے کہ شئی فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ امتثال کے پیش نظر ضد میں حکم کو لازم کرتی ہے جسمیں ادنیٰ درجہ کافی ہے اور وہ اول میں کراہت ہے اس لئے کہ کراہت تحریم سے کم درجہ ہے اور ثانی میں سنت موکدہ ہے کیونکہ وہ فرض سے کم درجہ ہے اور متن میں جو اقتضاء ہے اس سے سابقہ اصطلاحی اقتضاء تصحیح منطوق کیلئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا مراد نہیں ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مراد ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کر دینا لازم نہ آئے چنانچہ اگر اس سے یہ لازم آیا تو وہ بالاتفاق حرام ہوگا یہ ہی مطلب ہے مصنف کے اس قول کا کہ اس قاعدہ کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم چونکہ امر سے مقصود نہیں ہوتی اسلئے اس کا اعتبار صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ امر کو فوت کر دے، پس جب اس کو فوت نہیں کیا تو مکروہ ہوگا جیسے امر بالقیام یعنی رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے یا تشہد کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے قیام کا امر قصداً نہی عن القعود نہیں ہے حتی کہ جب مصلی بیٹھ گیا پھر کھڑا ہو گیا تو نفس قعود سے اسکی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن مکروہ ہونگی کیونکہ نفس قعود یعنی ایک تسبیح کی مقدار قعود کرنا قیام کو فوت نہیں کرتا ہے لہذا وہ مکروہ ہوگا اور اگر زیادہ ٹھہر گیا کہ قیام کا وقت ہی ختم ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور یہاں سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ نماز کے موسع وقت میں ضد کیساتھ مشغول ہونا حرام نہیں اور اسکے

Marfat.com

تنگ وقت میں حرام ہے اگر چہ وہ ضد فی نفسہ عبادت مقصودہ یا امر مباح ہو۔

تشریح:۔وجوہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ فاسد میں اختلاف بہت ہے چنانچہ امام غزالی اور امام الحرمین وغیرہ نے کہا کہ امر و نہی کا حکم ان کی ضد میں نہیں ہوتا ہے یعنی ان حضرات کے نزدیک امر بالشئی اس کی ضد سے نہی کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور نہی عن الشئی اس کی ضد کے مامور بہ ہونے کا تقاضہ نہیں کرتی ہے اور بعض حضرا نے کہا کہ امر و نہی دونوں میں سے ہر ایک کیلئے اس کی ضد میں حکم ہوتا ہے چنانچہ امر بالشئی اپنی ضد کی نہی کا تقاجہ کرتا ہے اور نہی عن الشئی اپنی ضد کے مامور بہ ہونے کا تقاضہ کرتی ہے یعنی امر بالشئی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی ضد حرام ہے اور نہی عن الشئی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کی ضد واجب ہے پس اگر امر و نہی میں سے ہر ایک کیلئے ایک ہی ضد ہو جیسے امر بالایمان کی ضد کفر ہے اور نہی عن الکفر کی ضد ایمان ہے تو فبھا یعنی امر کی صورت میں اسکی ضد واحد مامور بہ اور واجب ہوگی اور اگر بہت سے اضداد ہوں مثلا امر بالقیام کی ضد رکوع، سجود، اور قعود ہے اور نہی عن شرب خمر کی ضد شرب ماء شرب لبن اور شرب نبیذ وغیرہ ہے تو امر کی صورت میں اسکی تمام اضداد حرام ہو جائیں گی مثلاً اگر قیام کا امر کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ رکوع، سجود، اور قعود سب حرام ہیں اور نہی کی صورت میں اس کی اضداد میں سے کسی ایک غیر معین کو بجالانا کافی ہوگا مثلاً اگر شرب خمر سے منع یا گیا تو اسکا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کی تمام اضداد کا شرب ضروری ہے بلکہ اضداد میں سے کسی ایک کا شرب کر لینا بھی کافی ہوگا امام جصاص کا مذہب مختار یہی ہے مصنفؒ نے فرمایا کہ اس سلسلہ میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر بالشئی اپنی ضد کی کراہت کو مستلزم ہے اور نہی عن الشئی اپنی ضد کے سنت مؤکدہ ہونے کو مستلزم ہے یعنی امر بالشئی کی صورت میں اس شئی کی ضد مکروہ ہوگی اور نہی عن الشئی کی صورت میں شئی کی ضد سنت مؤکدہ ہوگی، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شئی فی نفسہ، ضد پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ صرف امتثال اور تعمیل حکم کے پیش نظر حکم کو ضد میں لازم قرار دیتی ہے جس میں ادنی درجہ کافی ہے اور امر کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے اور کراہت ادنی درجہ اسلئے ہے کہ کراہت، تحریم سے کم تر ہوتی ہے اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کا ادنی درجہ سنت موکدہ ہے کیونکہ سنت مؤکدہ فرض سے کم رتبہ ہے (لیس المراد بالاقتضاء سے شارح فرماتے ہیں کہ متن میں جو اقتضاء ہے اس سے سابقہ اصطلاحی اقتضاء یعنی منطوق کو صحیح کرنے کیلئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا مراد نہیں ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مراد ہے شارح کہتے ہیں کہ مامور بہ کی ضد کا مکروہ ہونا اس صورت میں ہے جب کہ ضد کیساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا لازم نہ آتا ہو چنانچہ اگر مامور بہ کی ضد کیساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا لازم آتا ہو تو مامور بہ کو فوت کرنا اور اس کی ضد کیساتھ مشغول ہونا بالاتفاق حرام ہوگا۔

اسی بات کو مصنف نے اسطرح ذکر کیا ہے کہ مذکورہ اصل (کہ امر بالشئی اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے) کا فائدہ یہ ہے کہ امر سے چونکہ تحریم مقصود نہیں ہوتی ..... یعنی امر بالشئی اسکی ضد کی تحریم کیلئے وضع نہیں ہوتا ہے اسلئے امر کی ضد میں اسی صورت میں تحریم معتبر ہوگی جبکہ اسکی ضد میں مشغول ہونا مامور بہ کو فوت کر دیتا ہو لہذا جس صوت میں مامور بہ فوت نہ ہو اس صورت میں امر کی ضد پر عمل کرنا مکروہ ہوگا مثلا رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے قیام کا امر یا تشہد سے فراغت کے بعد تیسری رکعت کیلئے قیام کا امر قصداً نہی عن القعود نہ ہوگا چنانچہ اگر مصلی نے قعود کیا اور پھر کچھ تاخیر کے بعد قیام کیا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی البتہ مکروہ ہوگی کیونکہ نفس قعود یعنی ایک تسبیح کی

Marfat.com

مقدار بیٹھنا قیام کو فوت نہیں کرتا ہے اور جب نفس قعود قیام کو فوت نہیں کرتا ہے تو نفس قعود مکروہ ہوگا اور اگر قعود اسقدر طویل ہوگیا کہ قیام کا وقت ہی جاتا رہا تو نماز فاسد ہوجائیگی، اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ نماز کے کشادہ وقت میں اگر کوئی شخص اس نماز کے علاوہ دوسری کسی عبارت یا امر مباح میں مشغول ہوگیا تو یہ حرام نہ ہوگا کیونکہ یہ مشغول ہونا نماز کو فوت نہ کریگا، اور اگر نماز کے تنگ وقت میں کسی دوسری عبادت یا کسی امر مباح میں مشغول ہوگیا تو یہ مشغول ہونا حرام ہوگا کیونکہ اس صورت میں مشغولیت نماز کو فوت کردے گی۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى اَصْلِ اَنَّ النَّهْيَ تَقْتَضِى اَنْ يَّكُوْنَ ضِدُّهٗ فِىْ مَعْنٰى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَمَّا نُهِيَ الْمُحْرِمُ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ وَلَا بُدَّ اَنْ يَلْبَسَ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ الْعَوْرَةَ وَاَدْنٰى مَا تَكُوْنُ بِهِ الْكِفَايَةُ هُوَ الْاِزَارُ وَالرِّدَاءُ لَزِمَ اَنْ لَا يُتْرَكَا كَمَا لَمْ تُتْرَكِ السُّنَّةُ الْمُؤَكَّدَةُ وَاِلَّا فَالسُّنَّةُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ هُوَ مَا كَانَ مَرْوِيًّا عَنِ الرَّسُوْلِ قَوْلًا اَوْ فِعْلًا لَا مَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ قُلْنَا وَتَفْرِيْعٌ عَلٰى اَصْلِ اَنَّ الْاَمْرَ يَقْتَضِى كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللُّفِّ يَعْنِى لِاَجْلِ هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ خَاصَّةً اَنَّ مَنْ سَجَدَ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ لَمْ تَفْسُدْ صَلَاتُهٗ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ بِالنَّهْيِ وَاِنَّمَا الْمَامُوْرُ بِهٖ فِعْلُ السُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ طَاهِرٍ فَاِذَا اَعَادَهَا عَلٰى مَكَانٍ طَاهِرٍ جَازَ عِنْدَهٗ فَالْاِشْتِغَالُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ يَكُوْنُ مَكْرُوْهًا عِنْدَهٗ لَا مُفْسِدًا لِلصَّلٰوةِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُفَوِّتِ الْمَامُوْرَ بِهٖ حِيْنَ اَعَادَهَا وَقَالَا السَّاجِدُ عَلَى النَّجِسِ بِمَنْزِلَةِ الْحَامِلِ لَهٗ اَىْ لِلنَّجِسِ لِاَنَّهٗ اِذَا سَجَدَ عَلَى النَّجِسِ اَخَذَ وَجْهُهٗ صِفَةَ النَّجِسِ لِاَجْلِ الْمُجَاوَرَةِ فَلَمْ تُوْجَدِ الطَّهَارَةُ فِىْ بَعْضِ اَجْزَاءِ الصَّلٰوةِ وَالتَّطْهِيْرُ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ دَائِمٌ فَيُصَيِّرُ ضِدُّهٗ مُفَوِّتًا لِلْفَرْضِ كَمَا فِى الصَّوْمِ فَكَمَا اَنَّ الْكَفَّ عَنْ قَضَاءِ الشَّهْوَةِ فَرْضٌ فِى الصَّوْمِ وَالصَّوْمُ يَفُوْتُ بِالْاَكْلِ فِىْ جُزْءٍ مِّنْ وَقْتِهٖ فَكَذٰلِكَ الْكَفُّ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ فِى الصَّلٰوةِ وَهُوَ يَفُوْتُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ فَتَفْسُدُ.

ترجمہ:۔اسی لئے ہم نے کہا کہ محرم کو چونکہ سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کردیا گیا اس لئے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا یہ اس اصل پر تفریع ہے کہ اس بات کو چاہتی ہے کہ اسکی ضد سنت موکدہ کے معنی میں ہو اور یہ اس لئے کہ محرم کو چونکہ سلے ہوئے کپڑے کے پہننے سے روک دیا گیا ہے اور یہ ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز پہنے جس سے وہ ستر چھپا سکے اور اس کا ادنی درجہ جس سے کفایت ہوسکے تہبند اور چادر ہے لہذا لازم ہوگیا کہ انکو ترک نہ کیا جائے جیسا کہ سنت موکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا ہے ورنہ سنت اصطلاحی وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ سے قولاً یا فعلاً مروی ہو نہ کہ وہ جو عقل سے ثابت ہو اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس جملہ کا عطف قلنا پر ہے اور لف ونشر غیر مرتب کے طور پر اس اصل پر تفریع ہے کہ امر اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس قاعدے کی وجہ سے خاص طور پر امام ابو یوسف نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس

Marfat.com

کی نماز فاسد نہ ہوگی کیوں کہ وہ نہی سے مقصود نہیں ہے البتہ مامور بہ پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے چنانچہ جب وہ شخص پاک جگہ پر سجدہ کا اعادہ کر لے گا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسکی نماز جائز ہو جائیگی، پس ناپاک جگہ پر سجدہ کیساتھ مشغول ہونا ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ ہے مفسد صلوٰۃ نہیں ہے کیونکہ اعادہ کے وقت وہ مفوت مامور بہ نہیں رہا اور طرفین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنیوالا حامل نجاست کے مرتبہ میں ہے کیونکہ جب وہ نجس پر سجدہ کر لیگا تو مجاورت کی وجہ سے اس کا چہرہ نجس کی صفت اختیار کر لیگا لہذا نماز کے بعد اجزاء میں طہارت نہ پائی گئی اور حمل نجاست سے تطہیر ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کی ضد مفوت للفرض ہوگی جیسا کہ روزے میں، پس جس طرح صوم میں قضائے شہوت سے رکنا فرض ہے اور روزہ اپنے وقت کے کسی جز میں اکل سے فوت ہو جاتا ہے اسی طرح نماز میں حمل نجاست سے رکنا فرض ہے اور یہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فوت ہو جاتا ہے لہذا نماز فاسد ہو جائے گی۔

تشریح :۔ احناف کے مذہب کے مطابق دو اصول بیان کئے گئے تھے (۱) امر بالشی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اسکی ضد مکروہ ہو (۲) نہی عن الشئی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت موکدہ ہو۔ لف ونشر غیر مرتب کے طور پر دوسرے اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ ''محرم'' کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے چنانچہ بخاری میں عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ ایک آدمی نے رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ محرم کون کون سے کپڑے پہن سکتا ہے آپ نے فرمایا کرتہ مت پہنو عمامہ نہ باندھو پائجامہ نہ پہنو ٹوپی نہ پہنو، موزے نہ پہنو، ہاں اگر کسی کے پاس جوتے نہ ہوں تو موزے پہن سکتا ہے لیکن موزے ٹخنوں کے نیچے سے کٹے ہوئے ہوں بہر حال محرم کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے لہذا بغیر سلے ہوئے کپڑے یعنی تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا اور دلیل اسکی یہ ہے کہ جب محرم کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا ہے حالانکہ ستر عورت کیلئے کچھ نہ کچھ پہننا ضروری ہے اور ستر عورت کیلئے تہبند اور چادر کافی ہو جاتے ہیں، تو اس سے یہ بات لازم آئی کہ حالت احرام میں ان دونوں کپڑوں کو ترک نہیں کیا جائیگا، جیسا کہ سنت مؤکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا ہے، الغرض نہی عن الشئی اس امر کی مقتضی ہے کہ اس کی ضد سنت موکدہ کی طرح ہو یہ مطلب نہیں کہ اس کی ضد بعینہٖ سنت مؤکدہ ہو ورنہ یہ خلاف حقیقت ہوگا کیونکہ اصطلاحی سنت تو وہی ہے جو جناب رسول اللہ ﷺ سے قولاً یا فعلاً یا تقریراً مروی ہو وہ نہیں جو محض عقل سے ثابت ہو، اور پہلے اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ اس قاعدے کی وجہ سے کہ امر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ و فرمایا کہ اگر کسی شخص نے ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اسکی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا نہی سے مقصود نہیں ہے بلکہ صرف پاک جگہ پر سجدہ کرنا مامور بہ ہے چنانچہ اگر مصلی نے ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد پاک جگہ پر اس کا اعادہ کر لیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسکی نماز جائز ہو جائیگی۔

الحاصل ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک مکروہ ہے مفسد صلوٰۃ نہیں ہے کیونکہ جب اس نے پاک جگہ پر سجدہ کا اعادہ کر لیا تو اب یہ مفوت مامور بہ نہ رہا، اور جب مفوت مامور بہ نہ رہا تو مامور بہ کی ضد حرام نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی، اور طرفینؒ نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنیوالا ایسا ہے جیسا کہ حامل نجس کیوں کہ جب مصلی نجس پر سجدہ کرے گا تو اس کا چہرہ نجس کی صحبت اور ہمسائیگی کے سبب سے نجس کی صفت قبول کریگا لہذا اس بناء پر نماز کے بعض اجزاء میں طہارت موجود نہ رہے گی اور حمل نجاست سے تطہیر ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کی ضد یعنی ناپاک

Marfat.com

جگہ پر سجدہ کرنا فرض یعنی تطہیر عن حمل النجاست، کو فوت کرنے والا ہوگا اور جب ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا فرض کو فوت کر دیتا ہے تو ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا حرام ہوگا اور اسکی وجہ سے نماز فاسد ہو جائیگی، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ روزے میں قضاء شہوت سے رکنا فرض ہے اور روزہ اپنے وقت کے کسی جز میں کھانے سے فوت ہو جاتا ہے، اسی طرح نماز میں حمل نجاست سے رکنا فرض ہے اور یہ رکنا ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فوت ہو گیا، لہذا اس فرض کے فوت ہونے سے نماز فاسد ہو جائیگی۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ اَقْسَامِ الْكِتَابِ بِلَوَاحِقِهَا اَوْرَدَ بَعْدَهَا بَعْضَ مَا ثَبَتَ مِنَ الْكِتَابِ مِنَ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ اِقْتِدَاءً لِفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّذْكُرَهَا ثُمَّ بَابِ الْقِيَاسِ فِيْ جُمْلَةِ بَحْثِ الْاَحْكَامِ الْآتِيَةِ كَمَا فَعَلَ ذٰلِكَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ فَقَالَ فَصْلٌ اَلْمَشْرُوْعَاتُ عَلٰى نَوْعَيْنِ عَزِيْمَةٍ يَعْنِيْ اَنَّ الْاَحْكَامَ الْمَشْرُوْعَةَ الَّتِيْ شَرَعَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى لِعِبَادِهٖ عَلٰى نَوْعَيْنِ اَحَدُهُمَا الْعَزِيْمَةُ وَالثَّانِيْ الرُّخْصَةُ فَالْعَزِيْمَةُ وَهِيَ اِسْمٌ لِمَا هُوَ اَصْلٌ مِنْهَا غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ يَعْنِيْ لَمْ يَكُنْ شَرْعُهَا بِاِعْتِبَارِ الْعَوَارِضِ كَمَا كَانَ شَرْعُ الْاِفْطَارِ بِاِعْتِبَارِ الْمَرَضِ بَلْ يَكُوْنُ حُكْمًا اَصْلِيًّا مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِبْتِدَاءً سَوَاءٌ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْفِعْلِ كَالْمَامُوْرَاتِ اَوْ مُتَعَلِّقًا بِالتَّرْكِ كَالْمُحَرَّمَاتِ۔

ترجمہ:۔اور جب مصنفؒ اقسام کتاب اوران کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس کے بعد فخر الاسلام کی اقتداء کرتے ہوئے ان احکام شرعیہ کو لائے جن کا ثبوت کتاب سے ہوا ہے حالانکہ مناسب یہ تھا کہ وہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد جملہ بحث الاحکام میں ذکر کرتے جیسا کہ اس کو صاحب توضیح نے کیا ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا فصل احکام مشروعہ دو قسموں پر منقسم ہیں، عزیمت یعنی وہ احکام مشروعہ جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کیلئے مشروع کیا ہے دو قسموں پر مشتمل ہیں عزیمت، اور رخصت پس عزیمت اس چیز کا نام ہے جو احکام مشروعہ میں سے اصل ہے عوارض کیساتھ متعلق نہیں ہے یعنی اس کو عوارض کے اعتبار سے مشروع نہیں کیا ہے جیسا کہ افطار مرض کے اعتبار سے مشروع کیا گیا ہے بلکہ شروع ہی سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم اصلی ہو خواہ فعل سے متعلق ہو جیسے مامورات یا ترک فعل سے متعلق ہو جیسے محرمات۔

تشریح:۔شارح کہتے ہیں کہ جب مصنفؒ کتاب اللہ کے اقسام اوران کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب فخر الاسلام کی اتباع میں بعض ان احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کا ثبوت کتاب اللہ سے ہوا ہے شارح کہتے ہیں کہ مناسب بات تو یہ تھی کہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد بحث الاحکام کے تحت ذکر کیا جاتا جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے، بہر حال ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ احکام جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کیلئے مشروع کیا ہے ان کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت، عزیمت اسکا نام ہے جو احکام میں اصل ہو اور عوارض کیساتھ متعلق نہ ہو، یعنی اس کو کسی عارض کی وجہ سے مشروع نہ کیا گیا ہو جیسا کہ رمضان میں مرض کی وجہ سے افطار کو مشروع کیا گیا ہے پس رمضان میں مرض کی وجہ سے افطار کا مشروع ہونا عزیمت نہیں ہوگا بلکہ رخصت ہوگا، بہر حال عزیمت وہ ہے جو ابتداء ہی سے اللہ کی جانب سے حکم اصلی ہو خواہ اس کا تعلق فعل سے ہو جیسے مامورات خواہ اس کا تعلق ترک فعل سے ہو جیسے محرمات۔

Marfat.com

(فوائد) عزیمت کی اور بھی چند تعریفیں ہیں (۱) عزیمت وہ حکم ہے جو ایسے طور پر ثابت ہو جس میں دلیل شرعی کی مخالفت نہ ہو (۲) عزیمت وہ ہے جس کی دلیل مانع سے سلامت ہو (۳) عزیمت وہ ہے جو بندون پر اللہ کے واجب کرنے سے لازم ہو جیسے عبادات خمسہ ہر ایک میں عزیمت کی تعریف کے برخلاف رخصت کی تعریف ہوگی۔

وَهِيَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ لِاَنَّهَا لَا تَخْلُوْ مِنْ اَنْ يُّكَفَّرَ جَاحِدُهَا اَوْ لَا اَلْاَوَّلُ هُوَ الْفَرْضُ وَالثَّانِيْ لَا يَخْلُوْا إِمَّا اَنْ يُّعَاقَبَ بِتَرْكِهِ اَوْلَا اَلْاَوَّلُ هُوَ الْوَاجِبُ وَالثَّانِيْ لَا يَخْلُوْ إِمَّا اَنْ يَّسْتَحِقَّ تَارِكُهُ الْمَلَامَةَ اَوْ لَا فَالْاَوَّلُ هُوَ السُّنَّةُ وَالثَّانِيْ هُوَ النَّفْلُ وَالْحَرَامُ دَاخِلٌ فِي الْفَرْضِ بِاِعْتِبَارِ التَّرْكِ وَكَذَا الْمَكْرُوْهُ فِي الْوَاجِبِ وَالْمُبَاحُ مِمَّا لَيْسَ بِمَشْرُوْعٍ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ قُلْنَا فَالْاَوَّلُ فَرِيْضَةٌ وَهِيَ مَا لَا يَحْتَمِلُ زِيَادَةً وَلَا نُقْصَانًا ثَبَتَتْ بِدَلِيْلٍ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ فَاِعْدَادُ الرَّكَعَاتِ وَالصِّيَامَاتِ وَكَيْفِيَّتُهُمَا كُلُّهَا مُتَعَيَّنٌ بِتَعْيِيْنٍ لَا اِزْدِيَادَ فِيْهِ وَلَا نُقْصَانَ وَثَابِتٌ بِمَقْطُوْعٍ لَا يَحْتَمِلُ الشُّبْهَةَ وَلَا يُقَالُ اَنَّهُ يَتَنَاوَلُ بَعْضَ الْمُبَاحَاتِ وَالنَّوَافِلِ الثَّابِتَتَيْنِ كَذٰلِكَ لِاَنَّ كَلِمَةَ مَا عِبَارَةٌ عَنْ عَزِيْمَةٍ مَعْهُوْدَةٍ لَمْ يَتَنَاوَلْهَا قَطُّ كَالْاِيْمَانِ وَالْاَرْكَانِ الْاَرْبَعَةِ وَهِيَ الصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالصَّوْمُ وَالْحَجُّ۔

ترجمہ:۔اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں اسلئے کہ وہ دو حال سے خالی نہیں اس کا منکر کافر ہوگا یا نہیں اول تو فرض ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں اسکے ترک کی وجہ سے سزا دی جائے گی یا نہیں اول واجب ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں اس کا تارک مستحق ملامت ہوگا یا نہیں اول سنت ہے اور ثانی نفل ہے اور حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے اور اس ی طرح مکروہ واجب میں اور مباح اس قبیل سے ہے جو ہمارے بتلائے ہوئے معنی کے اعتبار سے مشروع نہیں ہے پس پہلی قسم فرض ہے یہ وہ حکم مشروع ہے جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور ایسی دلیل سے ثابت ہو جسمیں شبہ نہ ہو چنانچہ رکعتوں اور روزوں کی تعداد اور انکی کیفیت اپنے طور پر متعین ہے جسمیں نہ زیادتی ہے اور نہ کمی ہے اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہے جسمیں شبہ کا احتمال نہیں ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مذکورہ تعریف ایسے بعض مباحات اور نوافل کو شامل ہے جو اسی طرح ثابت ہیں کیونکہ کلمہ ''ما'' سے ایسی عزیمت معہودہ مراد ہے جو ان کو شامل نہیں ہے جیسے ایمان اور ارکان اربعہ یعنی نماز، زکوۃ، روزہ اور حج۔

تشریح:۔مصنفؒ نے کہا کہ عزیمت کی چار قسمیں ہیں (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل، ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ عزیمت دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس کا منکر کافر ہوگا اور یا اس کا منکر کافر نہ ہوگا پہلی صورت فرض کہلاتی ہے اور دوسری صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکے ترک کرنیوالے کو عذاب ہوگا اور یا عذاب نہ ہوگا ان میں سے پہلی صورت واجب ہے اور دوسری صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا تارک ملامت کا مستحق ہوگا اور یا ملامت کا مستحق نہیں ہوگا اول کو سنت اور ثانی کو نفل کہتے ہیں۔

''والحرام داخل فی الفرض الخ'' سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ عزیمت کو مذکورہ چار چیزوں میں منحصر کرنا باطل ہے کیوں کہ اس حصر سے حرام، مکروہ اور مباح خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ یہ تینوں عزیمت میں داخل ہیں۔

Marfat.com

اس کا جواب یہ ہے کہ حرم، فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس طور پر کہ حرام کا ترک کرنا اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو وہ ترک فرض ہوگا جیسا کہ شرب خمر کو ترک کرنا اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو وہ ترک واجب ہوگا جیسا کہ شطرنج کیساتھ کھیلنے کو ترک کرنا واجب ہے بہر حال حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس صورت میں فرض سے مراد عام ہوگا خواہ اس کا کرنا فرض ہو خواہ اس کا ترک کرنا فرض ہو اور رہا مکروہ تو اس کی دو قسمیں ہیں مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی تو واجب میں داخل ہے اسلئے کہ مکروہ تحریمی کا ترک کرنا واجب ہے جیسا کہ گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے اس صورت میں واجب سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اسکا کرنا واجب ہو خواہ اس کا ترک کرنا واجب ہو اور مکروہ تنزیہی، سنت میں داخل ہوگا اسلئے کہ مکروہ تنزیہی کا ترک کرنا بھی سنت ہے اس صورت میں سنت سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اس کا کرنا سنت ہو خواہ اس کا ترک کرنا سنت ہو۔ مباح کے بارے میں بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ وہ نفل میں داخل ہے کیونکہ تقسیم مذکور کے مطابق نفل وہ ہے جس کا منکر کافر نہ ہو اور اس کا تارک نہ معذب ہو اور نہ مستحق ملامت ہو نفل کی یہ تعریف چونکہ مباح پر بھی صادق آتی ہے اسلئے مباح نفل میں داخل ہوگا بہر حال جب حرام، فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہے اور مباح نفل میں داخل ہے تو عزیمت کو مذکورہ چار قسموں میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے مباح کو نفل میں داخل نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے فرمایا ہے کہ ہم نے فصل کے شروع میں مشروع کی جو تعریف بیان کی ہے وہ تعریف مباح پر صادق نہیں آتی لہٰذا مباح، مشروع کے قبیل سے نہ ہوگا اور جب مباح، مشروع کے قبیل سے نہیں ہے تو مشروع کی قسم عزیمت کے قبیل سے بھی نہ ہوگا اور جب مباح عزیمت کے قبیل سے نہیں ہے تو مباح اگر عزیمت کی اقسام اربعہ سے خارج ہو گیا تو اسمیں کوئی مضائقہ نہیں ہے مذکورہ چار قسموں میں سے پہلی قسم فرض ہے فرض وہ حکم ہے جسمیں زیادتی اور کمی کا احتمال نہ ہو اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جسمیں کسی طرح کا کوئی شک وشبہ نہ ہو مثلاً نماز میں رکعتوں کی تعداد اور روزوں کی تعداد اور انکی کیفیات یہ سب چیزیں اس طور پر متعین ہیں کہ انمیں زیادتی کا احتمال ہے اور نہ کمی کا اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہیں جسمیں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

علامہ ابن العابدین نے فرمایا ہے کہ دلائل سمعیہ چار ہیں (۱) قطع الثبوت، قطعی الدلالت، جیسے نصوص قرآن یعنی مفسر، محکم اور وہ سنت متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو (۲) قطعی الثبوت، ظنی الدلالت جیسے آیات مؤولہ (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلالت جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم قطعی ہو (۴) ظنی الثبوت، ظنی الدلالت جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم ظنی ہو، پس اول سے فرض اور حرام ثابت ہوتا ہے اور ثانی اور ثالث سے واجب اور مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے اور رابع سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔

''ولا یقال انہ یتناول بعض المباحات الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ تعریف کی بنا پر فرض ایسے بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہو جاتا ہے جن کا ثبوت اسی قسم کی دلیل سے ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فرض کی تعریف میں کلمہ ''ما'' سے مراد ہو حکم مشروع ہے جو ان بعض مباحات اور نوافل کو شامل نہیں ہے فاضل مصنفؒ نے فرض کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسے ایمان اور ارکان اربعہ یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔

Marfat.com

وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عِلْمًا وَتَصْدِيْقًا بِالْقَلْبِ قِيْلَ هُمَا مُتَرَادِفَانِ وَالْاَصَحُّ اَنَّ التَّصْدِيْقَ مَا يَعْتَقِدُ فِيْهِ بِالْاِخْتِيَارِ الْقَصْدِىْ وَهُوَ اَخَصُّ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِىْ اِذْ قَدْ يَحْصُلُ بِلَا اِخْتِيَارٍ وَلَا يُصَدَّقُ بِهٖ كَمَا كَانَ لِلْكُفَّارِ الَّذِيْنَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَ هُمْ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ فَفِى الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ وَهُوَ اَدَاؤُهَا بِالْبَدَنِ وَفِىْ الْمَالِيَّةِ اِعْطَاؤُهَا اَوْ اِنَابَةٌ وَكِيْلٍ لَهَا حَتّٰى يُكَفَّرَ جَاحِدُهٗ اَىْ يُنْسَبُ اِلَى الْكُفْرِ مُنْكِرُهٗ تَفْرِيْعٌ عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّصْدِيْقِ وَيُفَسَّقُ تَارِكُهٗ بِلَا عُذْرٍ تَفْرِيْعٌ عَلَى الْعَمَلِ بِالْبَدَنِ وَاحْتَرَزَ بِهٖ عَنِ التَّرْكِ بِعُذْرِ الْاِكْرَاهِ اَوْ بِعُذْرِ الرُّخْصَةِ فَاِنَّهٗ لَا يُفَسَّقُ ح۔

ترجمہ:۔اور فرض کا حکم دل سے یقین اور اعتقاء کا لازم ہونا ہے کہا گیا کہ یہ دونوں مترادف ہیں اور اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس میں اختیار قصدی سے اعتقاد رکھا جاتا ہے اور یہ علم قطعی سے اخص ہے اسلئے کہ علم قطعی کبھی بلا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اور اسکی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ ان کفار کیلئے جو رسول اللہ کو اس طرح پہچانتے ہیں جس طرح اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں۔اور جوارح سے عمل کرنا لازم ہے پس عبادت بدنیہ میں بدن سے ادائے عبادت لازم ہے اور عبادت مالیہ بذات خود مال کو عطاء کرنا یا اس کیلئے قائم مقام کرنا لازم ہے حتی کہ اس کا منکر کافر ہوگا یعنی اس کے منکر کو کفر کی طرح منسوب کیا جائے گا یہ تفریع علم وتصدیق کی بنا پر ہے اور اس کے بلا عذر تارک کو فاسق کہا جائے گا یہ تفریع عمل بالبدن کی بنا پر ہے اس کے ذریعہ اس ترک سے احتراز ہے جو اکراہ یا رخصت کے عذر سے ہو کیونکہ اس وقت اس کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔

تشریح:۔مصنفؒ نے فرمایا کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کے حق ہونے کا یقین اور اعتقاد ہو۔بعض علماء کا خیال ہے کہ علم اور تصدیق دونوں مترادف ہیں لہذا ''علماء'' کے بعد ''تصدیقا'' کا لفظ عطف تفسیری ہوگا لیکن اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جسمیں اختیار قصدی سے اعتقاد ہو اور یہ چیز علم قطعی سے خاص ہے کیونکہ علم قطع بالاختیار بھی حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ کفار اہل کتاب کو علم قطعی حاصل تھا لیکن تصدیق حاصل نہ تھی ارشاد باری ہے ''الذین آتیھم الکتاب یعرفونہ کما یعرفون ابنآءہم'' یعنی جن کو ہم نے کتاب دی ہے وہ رسول اکرم ﷺ کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں بہر حال فرض کا حکم دل سے اسکے حق ہونے کے یقین اور اعتقاد کا لازم ہونا ہے اور جوارح سے اس پر عمل کرنا لازم ہے چنانچہ عبادت بدنیہ میں اعضائے بدن سے ادائے عبادت لازم ہے اور عبادت مالیہ میں بذات خود مال کو دینا یا اس کیلئے قائم مقام کرنا لازم ہے حتی کہ اس کا منکر کافر ہوگا یہ علم وتصدیق کی بنا پر تفریع ہے اور بلا عذر اسکے ترک کرنے والے کو فاسق کہا جائیگا یہ عمل بالبدن کی بنا پر تفریع ہے اور بلا عذر کی قید کی ذریعہ اس ترک سے احتراز کیا گیا ہے جو ترک اکراہ یا رخصت کے عذر سے ہو کیونکہ اس ترک کی وجہ سے تارک کو فاسق نہیں کہا جاتا ہے۔

وَالثَّانِىْ وَاجِبٌ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ كَالْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ وَالْمُجْمَلِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْاَضْحِيَّةِ فَاِنَّهُمَا ثَبَتَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِىْ فِيْهِ شُبْهَةٌ فَيَكُوْنَانِ وَاجِبَيْنِ وَحُكْمُهٗ اللُّزُوْمُ عَمَلًا لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِيْنِ فَهُوَ مِثْلُ الْفَرْضِ فِى الْعَمَلِ دُوْنَ الْعِلْمِ حَتّٰى لَا يُكَفَّرَ جَاحِدُهٗ

Marfat.com

لِعَدَمِ الْعِلْمِ وَيُفَسَّقُ تَارِكُهُ إِذَا اسْتَخَفَّ بِإِخْبَارِ الْآحَادِ بِأَنْ لَايَرَىٰ الْعَمَلَ بِهَا وَاجِبًا لَا أَنْ يَتَهَاوَنَ بِهَا فَإِنَّ التَّهَاوُنَ بِالشَّرِيْعَةِ كُفْرٌ وَإِنَّمَا خُصَّ أَخْبَارُ الْآحَادِ بِالذِّكْرِ اِعْتِبَاراً لِلْغَالِبِ لَا لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِإِخْبَارِ الْآحَادِ فَأَمَّا مُتَأَوَّلًا فَلَا اَیْ فَأَمَّا تَرْكُ الْعَمَلِ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ بِطَرِيْقِ التَّأْوِيْلِ بِأَنْ يَّقُوْلَ هٰذَا الْخَبَرُ ضَعِيْفٌ اَوْغَرِيْبٌ اَوْ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ فَلَا يُفَسَّقُ فِيْهِ لِأَنَّ هٰذَا لَيْسَ لِلْهَوٰى وَالشَّهْوَةِ بَلْ مِمَّا تَوَارَثَ بِهِ الْعُلَمَاءُ لِأَجْلِ الدِّقَّةِ وَالْفَطَانَةِ.

ترجمہ:۔دوسری قسم واجب ہے یہ وہ حکم مشروع ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شبہ ہو جیسے عام مخصوص البعض، مجمل اور خبر واحد مثلاً صدقۃ الفطر اور قربانی کیونکہ یہ دونوں اس خبر واحد سے ثابت ہوئے ہیں جس میں شبہ ہے لہذا یہ دونوں واجب ہوں گے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے اس پر یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہے چنانچہ واجب عمل میں فرض کی طرح ہے نہ کہ علم میں۔حتی کہ عدم علم و یقین کی وجہ سے اس کا منکر کافر نہ ہوگا اور اس کا تارک فاسق ہوگا جب کہ وہ اخبار احاد کا استخفاف کرے بایں طور کہ وہ اخبار احاد پر عمل کو واجب نہ سمجھے نہ یہ کہ ان کی اہانت کرے کیونکہ شریعت کی تحقیر کفر ہے اور خاص طور پر اخبار احاد کو ذکر کیا گیا غلبہ اور کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے نہ اسلئے کہ واجب بغیر اخبار احاد کے ثابت نہیں ہوتا ہے بہر حال اگر وہ تاویل کرتا ہو تو فاسق نہیں کہا جائے گا یعنی اگر اخبار احاد پر ترک عمل تاویل کے طور پر ہو مثلاً کہے کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں فاسق نہیں ہوگا کیونکہ یہ تاویل خواہشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ اس خاص طریقہ کے قبیل سے ہے جو علماء کو دقت نظر اور ذہانت کے سبب ورثہ میں ملا ہے۔

تشریح:۔عزیمت کی مذکورہ چار قسموں مین سے دوسری قسم واجب ہے واجب وہ حکم مشروع ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس دلیل کے ثبوت میں شبہ ہو مثلاً عام مخصوص البعض، مجمل اور خبر واحد ایسی دلیلیں ہیں جن کے ثبوت میں شبہ ہوتا ہے اور واجب کی مثال صدقۃ الفطر اور قربانی کرنا ہے کیونکہ یہ دونوں چیزوں ایسی دلیل سے ثابت ہیں جس میں شبہ ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں واجب ہوں گے۔مصنفؒ نے فرمایا کہ واجب کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو لازم ہوتا ہے لیکن یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہین ہوتا حاصل یہ کہ واجب عمل میں فرض کے مانند ہوتا ہے لیکن یقین اور اعتقاد میں فرض کے مانند نہیں ہوتا ہے اسی عدم علم اور یقین کی وجہ سے واجب کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔البتہ اگر کوئی شخص اخبار احاد کا استخفاف کر کے یعنی ان پر عمل کو واجب نہ سمجھ کر عمل کو ترک کر دے تو اس صورت میں یہ شخص فاسق قرار پائے گا اور اگر کوئی شخص اخبار احاد کی اہانت کرے اور ان پر عمل کو ترک کر دے تو یہ شخص کافر ہوگا کیونکہ شریعت کی اہانت کفر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں خاص طور پر اخبار احاد کا ذکر محض اسلئے ہے کہ عام طور پر واجب کا ثبوت اخبار احاد سے ہوتا ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اخبار احاد کے علاوہ سے واجب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے مصنفؒ نے کہا کہ واجب کا تارک فاسق اس وقت ہوگا جب کہ اخبار احاد پر عمل کو کسی تاویل کی بنیاد پر ترک نہ کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی تاویل کی بنیاد پر عمل کو ترک کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں ترک عمل کرنے والا فاسق نہ ہوگا کیونکہ اس کی یہ تاویل خواہشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے

Marfat.com

بلکہ اس دقت نظر اور ذہانت کی وجہ سے ہے جو علماء کو ورثہ میں ملی ہے۔

وَالثَّالِثُ سُنَّةٌ وَهِيَ الطَّرِيْقَةُ الْمَسْلُوْكَةُ فِي الدِّيْنِ وَحُكْمُهَا اَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِاِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ اِفْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوْبٍ فَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ اَنْ يُطَالَبَ عَنِ النَّفْلِ وَبِقَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ اِفْتِرَاضٍ وَ لَا وُجُوْبٍ عَنِ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ وَكَانَ يَنْبَغِي اَنْ يَّذْكُرَ هٰذِهِ الْقُيُوْدَاتِ فِي التَّعْرِيْفِ اِلَّا اَنَّهُ اِكْتَفٰى عَنْهَا بِالْحُكْمِ وَلٰكِنْ قَالُوْا اِنَّ هٰذَا التَّعْرِيْفَ وَالْحُكْمَ لَا يَصْدُقَانِ اِلَّا عَلٰى سُنَّةِ الْهُدٰى وَالتَّقْسِيْمُ الْآتِيْ اِنَّمَا هُوَ لِمُطْلَقِ السُّنَّةِ اِلَّا اَنَّ السُّنَّةَ تَقَعُ عَلٰى طَرِيْقَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَغَيْرِهِ يَعْنِي الصَّحَابَةَ يُقَالُ سُنَّةُ اَبِيْ بَكْرٍ وَعُمَرَ وَ سُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ مُطْلَقُهَا طَرِيْقَةُ النَّبِيِّ ﷺ يَعْنِيْ اِذَا يُطْلَقُ لَفْظُ السُّنَّةِ بِلَا قَرِيْنَةٍ لَا يُطْلَقُ عَلٰى طَرِيْقَةِ الصَّحَابَةِ كَمَا رُوِيَ اَنَّ سَعِيْدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ مَا دُوْنَ الثُّلُثِ مِنَ الدِّيَةِ لَا يُنَصَّفُ وَهُوَ السُّنَّةُ اَرَادَ بِهَا سُنَّةَ النَّبِيِّ ﷺ وَهِيَ اَنَّ الدِّيَةَ اِذَا لَمْ تَبْلُغْ ثُلُثًا فَالرَّجُلُ وَالْاُنْثٰى فِيْهِ سَوَاءٌ وَاِذَا بَلَغَ الثُّلُثَ فَصَاعِدًا يُؤْخَذُ لِلْمَرْأَةِ نِصْفُ مَا يُؤْخَذُ لِلرَّجُلِ.وَاِذَا اُرِيْدَتْ سُنَّةُ غَيْرِ النَّبِيِّ ﷺ يُقَالُ هٰذِهِ سُنَّةُ الشَّيْخَيْنِ اَوْ سُنَّةُ اَبِيْ بَكْرٍ وَنَحْوِهِ وَهِيَ نَوْعَانِ اَيْ مُطْلَقُ السُّنَّةِ لَا الَّتِيْ مَضٰى تَعْرِيْفُهَا وَحُكْمُهَا عَلٰى نَوْعَيْنِ اَلْاَوَّلُ سُنَّةُ الْهُدٰى وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ اِسَاءَةً اَيْ جَزَاءَ اِسَاءَةٍ كَاللَّوْمِ وَالْعِتَابِ اَوْ سُمِّيَ جَزَاءُ الْاِسَاءَةِ اِسَاءَةً كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا كَالْجَمَاعَةِ وَالْاَذَانِ وَالْاِقَامَةِ فَاِنَّ هٰؤُلَاءِ كُلَّهَا مِنْ جُمْلَةِ شَعَائِرِ الدِّيْنِ وَاَعْلَامِ الْاِسْلَامِ وَلِهٰذَا قَالُوْا اِذَا اَصَرَّ اَهْلُ مِصْرٍ عَلٰى تَرْكِهَا يُقَاتَلُوْا بِالسِّلَاحِ مِنْ جَانِبِ الْاِمَامِ وَقَدْ وَرَدَتْ فِيْ كُلٍّ مِنْهَا آثَارٌ لَا تُحْصٰى وَالثَّانِيْ الزَّوَائِدُ وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ اِسَاءَةً كَسَيْرِ النَّبِيِّ ﷺ فِيْ لِبَاسِهِ وَقُعُوْدِهِ وَقِيَامِهِ فَاِنَّ هٰؤُلَاءِ كُلَّهَا لَا تَصْدُرُ مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلٰى وَجْهِ الْعِبَادَةِ وَقَصْدِ الْقُرْبَةِ بَلْ عَلٰى سَبِيْلِ الْعَادَةِ فَاِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَلْبَسُ جُبَّةً حَمْرَاءَ وَخَضْرَاءَ وَبَيْضَاءَ طَوِيْلَ الْكُمَّيْنِ وَرُبَّمَا يَلْبَسُ عِمَامَةً سَوْدَاءَ وَحَمْرَاءَ وَكَانَ مِقْدَارُهَا سَبْعَةَ اَذْرُعٍ اَوْ اِثْنَا عَشَرَ ذِرَاعًا اَوْ اَقَلَّ اَوْ اَكْثَرَ وَكَانَ يَقْعُدُ مُحْتَبِيًا تَارَةً وَمُرَبِّعًا لِلْعُذْرِ وَعَلٰى هَيْئَةِ التَّشَهُّدِ اَكْثَرَ فَهٰذَا كُلُّهَا مِنْ سُنَنِ الزَّوَائِدِ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهَا وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهَا وَهُوَ فِيْ مَعْنَى الْمُسْتَحَبِّ اِلَّا اَنَّ الْمُسْتَحَبَّ مَا اَحَبَّهُ الْعُلَمَاءُ وَهٰذَا مَا اِعْتَادَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ۔

ترجمہ:۔تیسری قسم سنت ہے اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور بغیر وجوب کے اسکے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے مصنف کے قول ''ان یطالب'' کی قید کے ذریعہ نفل سے احتراز کیا گیا ہے اور اسکے قول ''من غیر افتراض ولا وجوب'' کے ذریعہ فرض اور واجب سے احتراز کیا گیا ہے ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا مناسب تھا مگر یہ کہ حکم پر اکتفاء کرلیا ہے لیکن علماء نے کہا کہ یہ تعریف

Marfat.com

اور حکم دونوں صادق نہیں آتے مگر سنت ہدی پر اور آئندہ آنے والی تقسیم مطلق سنت کی ہے مگر یہ کہ سنت، نبی اور غیر نبی یعنی صحابہ کے طریق پر واقع ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے سنت ابی بکر وعمر اور سنت خلفاء راشدین اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مطلق سنت رسول اللہ ﷺ کے طریقہ کا نام ہے یعنی جب بغیر قرینہ کے لفظ سنت بولا جاتا ہے تو صحابہ کے طریقہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ روایت کیا گیا ہے کہ سعید بن مسیّب نے کہا کہ تہائی دیت سے کم کی تنصیف نہیں ہوتی ہے اور یہی سنت ہے اس سے سنت نبی مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ دیت، جب ایک تہائی کو نہ پہنچے تو مرد اور عورت اس میں برابر ہیں اور جب تہائی یا زائد کو پہنچ جائے تو عورت کیلئے اس کا نصف لیا جائے گا جو مرد کیلئے لیا جاتا ہے اور جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو کہا جاتا ہے ''ہذہ سنۃ الشیخین'' یا ''ہذہ سنۃ ابی بکر'' اور سنت کی دو قسمیں ہیں یعنی مطلق سنت کی اس سنت کی نہیں جسکی تعریف اور اس کا حکم گزر گیا پہلی قسم سنت ہدی ہے اور اس کا تارک اساءت کا مستحق ہوگا یعنی اساءت کی سزاء کا مستحق ہوگا جیسے ملامت اور عتاب یا جزاء اساءت کا اساءت نام رکھ دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے ''جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا'' جیسے جماعت، اذان اور اقامت یہ ساری چیزیں شعائر دین اور خصائص اسلام میں سے ہیں اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ جب کسی جگہ کے باشندے سنت ہدی کے ترک پر اصرار کریں تو امام کی جانب سے مسلح ہو کر ان سے جہاد کیا جائیگا۔ مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار احادیث وارد ہیں دوسری قسم سنن زوائد ہیں اور اس کا تارک مستحق اساءت نہیں ہوتا ہے مثلاً حضور ﷺ کے وہ اخلاق وعادات جو لباس، قعود اور قیام کی حالتوں میں صادر ہوتے ہیں کیونکہ یہ ساری چیزیں آپ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوئی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں چنانچہ آنحضرت ﷺ سرخ جبہ زیب تن فرماتے تھے، کبھی سبز اور کبھی سفید، دونوں آستین لمبی ہوتی تھیں اور آپ ﷺ کبھی سیاہ عمامہ باندھتے کبھی سرخ اور اس کی مقدار سات ذراع ہوتی یا بارہ یا کم وبیش اور آپ ﷺ کبھی حبو بنا کر بیٹھتے اور کبھی چہار زانو ہو کر البتہ تشہد کی ہیئت پر زیادہ تر بیٹھتے۔ یہ ساری چیزیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں اور ان کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور وہ مستحب کے معنی میں ہے مگر یہ کہ مستحب وہ ہے جسکو علماء دین نے پسند کیا ہو اور یہ وہ چیز ہے جس کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

تشریح:۔ عزیمت کی تیسری قسم سنت ہے اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور فرض واجب کے علاوہ ہو فرض اور واجب کے علاوہ کی قید اس قرینہ کی بنا پر لگائی گئی ہے کہ سنت، فرض اور واجب کے مقابل ہوتی ہے لہذا سنت میں جو طریقہ رائج ہوگا وہ فرض اور واجب کے طریقہ کے علاوہ ہوگا طریقہ مسلوکہ (رائج کردہ) سے مراد وہ عمدہ طریقہ ہے جسکو سردار دو جہاں ﷺ نے اختیار کیا ہو یا آپ ﷺ کے صحابہ نے اختیار کیا ہو۔ سنت کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کو قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے یعنی سنت کو قائم کرنے کا مطالبہ تو کیا جاتا ہے لیکن فرض اور واجب کی طرح مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے اور مطالبہ کئے جانے کی دلیل باری تعالیٰ کا قول ''ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا'' ہے یعنی رسول جو چیز تمہارے سامنے پیش کرے اسے قبول کرو اور جس سے منع کرے اس سے باز رہو۔

شارحؒ نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنفؒ نے ''ان یطالب'' کی قید لگا کر نفل سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ نفل قائم کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے اور ''من غیر افتراض ولا وجوب'' کی قید لگا کر فرض اور واجب سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ سنت کا مطالبہ، فرض اور

Marfat.com

واجب کے مطالبہ کی طرح نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا چاہیئے لیکن وہاں ذکر نہ کر کے حکم پر اکتفاء کرلیا گیا۔

شارح نے ''ولکن قالوا ان ہذا التعریف الخ'' سے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے وہم یہ ہوا ہے کہ مذکور تعریف اور حکم مطلق سنت کے ہیں اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مذکورہ تعریف اور حکم کا مصداق صرف سنت ہدی (سنت موکدہ) ہے کیوں کہ سنت ہدیٰ ہی دین میں رائج طریقہ ہے اور اسی کو قائم کرنیکا مطالبہ کیا جاتا ہے اور رہیں سنن زوائد تو وہ عادت کے طور پر رائج ہوتی ہیں نہ کہ عبادت کے طور پر ''والتقسیم الآتی انما ہو لمطلق السنۃ'' سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب مذکورہ تعریف اور حکم صرف سنت ہدی پر صادق آتے ہیں تو اس سنت کو سنن ہدی اور سنن زوائد کی طرف منقسم کرنا کیسے درست ہوگا اسکا جواب یہ ہے کہ آنے والی تقسیم سنت ہدی کی تقسیم نہیں ہے بلکہ مطلق سنت کی تقسیم ہے۔

''الا ان السنۃ تقع الخ'' سے فاضل مصنف احناف وشوافع کے درمیان ایک اختلاف ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سنت کی مذکورہ تعریف اور حکم میں احناف وشوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر ہوسکتا ہے یا نہیں؟ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر نہیں ہوتا ہے یعنی بلا قرینہ کے مطلق سنت کا اطلاق صحابہ کے طریقہ پر نہیں ہوتا اور احناف کے نزدیک سنت کا اطلاق جس طرح نبی کے طریقہ پر ہوتا ہے اسی طرح غیر نبی یعنی صحابہ کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے ''من سن سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر من عمل بہا'' جس شخص نے کوئی اچھا طریقہ رائج کیا اس کیلئے اس کا اجر ہوگا اور جو اس پر عمل کرے گا اس کا اجر بھی اس لئے ہوگا۔ یہاں حدیث میں کلمہ ''من'' تمام لوگوں کو عام ہے لہذا نبی یا غیر نبی جو بھی اچھا طریقہ رائج کریگا اس کیلئے یہ اجر ہوگا اور اسکے رائج کردہ طریقہ کو سنت کہا جائے گا حضرت امام شافعیؒ کی دلیل سے پہلے دیت کے سلسلہ میں یہ مسئلہ ذہن نشیں فرمالیں کہ ہم حنفیوں کے نزدیک عورت کی دیت، مطلقاً مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے یعنی جس جگہ مرد کی پوری دیت واجب ہوتی ہے اس جگہ عورت کی نصف دیت واجب ہوگی اور جس جگہ مرد کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے وہاں عورت کی دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی دیت سے کم میں عورت اور مرد دونوں برابر ہیں یعنی جو دیت مرد کی ہے وہی دیت عورت کی ہے لیکن ایک تہائی اور اس سے زائد میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوگی حضرت امام شافعیؒ نے اپنے مذہب کی تائید میں یہ روایت ذکر کی ہے کہ سعید بن المسیب نے کہا کہ ایک تہائی دیت سے کم کی تنصیف نہیں ہوتی ہے اور یہ سنت ہے اور یہاں سعید بن المسیب کی مراد سنت سے سنت نبی ﷺ ہے اس سے معلوم ہوا کہ لفظ سنت جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے سنت نبی مراد ہوتی ہے غیر نبی کی سنت مراد نہیں ہوتی چنانچہ جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو اس کو اضافت کیساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے ہذہ سنۃ الشیخین ہذہ سنۃ ابی بکر غیرہ۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سعید بن المسیب کی اس روایت میں سنت سے مراد سنت نبی نہیں ہے بلکہ زید بن ثابتؓ کی سنت مراد ہے یعنی زید بن ثابت فرمایا کرتے تھے کہ جب دیت ثلث تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہوتے ہیں۔ طحاوی اور ہدایہ میں یہی مذکور ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے ہمارا مذہب ثابت ہوگا کہ سنت کا اطلاق نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے اور غیر نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ مطلق سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) سنن ہدی (۲)) سنن زوائد سنت ہدیٰ وہ ہے جس کا تارک اساءت کی سزاء کا

Marfat.com

مستحق ہوتا ہے یعنی ملامت اور زجر وتوبیخ کا مستحق ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے اس کا مرتبہ گھٹ جاتا ہے یہاں متن میں اساءت سے پہلے لفظ جزاء محذوف ہے یا جزاء اساءت کو اساءت کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ''جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا'' میں جزاء سیئۃ کو سیئۃ کیساتھ موسوم کر دیا گیا سنت ہدیٰ کی مثال جماعت، اذان اور اقامت ہے کیونکہ یہ ساری چیزیں شعائر دین اور خصائص اسلام مین سے ہیں یہی وجہ ہے کہ علماء دین نے تصریح کر دی ہے کہ جب کسی ملک کے باشندے سنت ہدی کے ترک کر دینے پر اصرار کریں تو امام المسلمین کی جانب سے ان لوگوں کیساتھ باضابطہ مسلح ہو کر جہاد کیا جائے گا مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار احادیث وآثار وارد ہیں جس کا جی چاہے حدیث کی کتابوں میں دیکھ لے اور سنن زوائد وہ ہیں جن کا تارک سزء کی اساءت کا مستحق نہ ہو مثلاً رسول اکرم ﷺ کے وہ اخلاق وعادات جو آپ ﷺ سے لباس اور قعود وقیام کی حالتوں میں صادر ہوئے ہیں کیونکہ یہ تمام چیزیں آپ ﷺ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوئی ہیں بلکہ عادت کے طورپ صادر ہوئی ہیں چنانچہ رسول اکرم ﷺ جبہ زیب تن فرماتے تھے تو وہ کبھی سرخ دھاریوں والا ہوتا، کبھی بالکل سبز اور کبھی بالکل سفید بھی ہوتا البتہ دونوں آستینیں لمبی ہوتی تھیں اور بسا اوقات سر مبارک پر عمامہ باندھتے تو عمامہ کبھی سیاہ ہوتا کبھی سرخ دھاریوں والا ہوتا نیز اس کی لمبائی کبھی سات ہاتھ کی ہوتی کبھی بارہ ہاتھ کی اور کبھی اس سے کم وبیش ہوتی اسی طرح کبھی آپ حبوا بنا کر بیٹھتے یعنی سرین کے بل پنڈلیون کو کھڑا کر کے اور پیٹھ اور پنڈلیوں کو کپڑے سے لپیٹ کر قعود فرماتے اور کبھی عذر کی بناء پر چار زانو ہو کر بیٹھتے لیکن اکثر تشہد کی ہیئت پر قعود فرماتے تھے غرض یہ ساری باتیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں انکے کرنے پر آدمی کو ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر کوئی سزا نہ ہوگی مستحب کے معنی بھی یہی ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ مستحب وہ ہے جس کو علمائے دین نے پسند فرمایا ہو اور سنن زوائد وہ ہیں جن کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

(فوائد) ماتن علیہ الرحمہ نے پہلی قسم کیلئے مفرد کا لفظ سنت ذکر کیا ہے اور دوسری قسم کیلئے سنن زوائد جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے اس سے سنت ہدی کی قلت اا اور سنن زوائد کی کثرت کو بیان کرنا مقصود ہے۔

وَالرَّابِعُ النَّفْلُ وَهُوَ مَا يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ ۔ عَرَّفَهُ بِحُكْمِهٖ اِتِّبَاعًا لِلسَّلَفِ وَفِىْ ذِكْرِ نَفْىِ الْعِقَابِ دُوْنَ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَدْرِىْ حَالَ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ وَالزَّائِدُ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَفْلٌ لِهٰذَا الْمَعْنٰى اَنَّهٗ يُثَابُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ وَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ يُخَالِفُ مَا ذَكَرَ الْفُقَهَاءُ اَنَّهٗ لَوْ صَلّٰى اَرْبَعًا وَقَعَدَ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ تَمَّ فَرْضُهٗ وَاَسَاءَ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاَسَاءَةَ لَيْسَتْ بِاِعْتِبَارِ نَفْسِ الرَّكْعَتَيْنِ بَلْ لِتَاخِيْرِ السَّلَامِ وَاِخْتِلَاطِ النَّفْلِ بِالْفَرْضِ وَقَالَ الشَّافِعِىُّ لَمَّا شَرَعَ النَّفْلَ عَلٰى هٰذَا الْوَصْفِ وَجَبَ اَنْ يَّبْقٰى كَذٰلِكَ يَعْنِىْ اَنَّهٗ لَا يَلْزَمُ فِىْ حَالِ الْبَقَاءِ كَمَا كَانَ لَمْ يَلْزَمْ قَبْلَ الْاِبْتِدَاءِ فَاِنْ شَرَعَ فِى النَّفْلِ لَا يَلْزَمُ اِتْمَامُهٗ وَلَوْ اَفْسَدَهٗ لَا يَلْزَمُ قَضَاؤُهٗ سَوَاءٌ كَانَ صَوْمًا اَوْ صَلٰوةً قُلْنَا اَنَّ مَا اَدَّاهُ وَجَبَتْ صِيَانَتُهٗ وَلَا سَبِيْلَ اِلَيْهَا اِلَّا بِاِلْزَامِ الْبَاقِىْ لِاَنَّ الصَّلٰوةَ وَالصَّوْمَ مِمَّا لَمْ يُعْهَدْ حُكْمُهٗ اِلَّا اِذَا كَانَ تَامًّا بِكَوْنِهٖ شُفْعًا اَوْ صَوْمَ يَوْمٍ فَاِنْ اَدّٰى بَعْضَ الصَّلٰوةِ اَوِ الصَّوْمِ فَعَلَيْهِ اَنْ يُّتِمَّهٗ

Marfat.com

وَاِلَّا یَلْزَمُ اِبْطَالُ عَمَلِہٖ وَھُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَکُمْ وَاِنْ اَفْسَدَہٗ یَجِبُ اَنْ یَّقْضِیَہٗ لِتَکُوْنَ فِیْہِ صِیَانَۃٌ وَلَا یُقَالُ لَیْسَ فِیْہِ اِبْطَالُ الْعَمَلِ بَلْ امْتِنَاعٌ عَنْہُ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الْاَجْزَاءَ الْمُؤَدِّیَۃَ لَمَا کَانَ لَہٗ عَرْضَۃٌ اَنْ تَصِیْرَ عِبَادَۃً بَعْدَ التَّمَامِ وَلَمْ یُتِمَّھَا فَکَاَنَّہٗ اِبْطَلَھَا وَھُوَ کَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰہِ تَسْمِیَۃً لَا فِعْلًا اَیِ الشُّرُوْعَ مَقِیْسٌ عَلَی النَّذْرِ لِاَنَّ النَّذْرَ صَارَ لِلّٰہِ تَعَالٰی مِنْ حَیْثُ الذِّکْرِ لَا مِنْ حَیْثُ الْفِعْلِ بِاَنْ قَالَ لِلّٰہِ عَلَیَّ اَنْ اُصَلِّیَ رَکْعَتَیْنِ ثُمَّ وَجَبَ لِصِیَانَتِہٖ اِبْتِدَاءَ الْفِعْلِ اَیْ ثُمَّ وَجَبَ لِصِیَانَۃِ ھٰذَا الذِّکْرِ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ بِاِجْمَاعٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ فَاِذَا وَجَبَ لِتَعْظِیْمِ ذِکْرِ اسْمِ اللّٰہِ تَعَالٰی اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فِی النَّذْرِ بِالْاِتِّفَاقِ فَلَاَن یَّجِبَ لِصِیَانَۃِ اِبْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاءُہٗ اَوْلٰی بِالْاِھْتِمَامِ وَالدَّوَامِ لِاَنَّ الدَّوَامَ اَسْھَلُ مِنَ الْاِبْتِدَاءِ فِی الْیُسْرِ وَالْفِعْلِ اَوْلٰی مِنَ التَّسْمِیَۃِ فِی الْاِھْتِمَامِ۔

ترجمہ:۔اور چوتھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم مشروع ہے جس کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائے گا اور اسکو ترک کرنے پر عذاب نہ ہوگا مصنف نے سلف کا اتباع کرتے ہوئے نفل کی تعریف اس کے حکم سے کی ہے اور ذم اور عتاب کو چھوڑ کر رعقاب، کی نفی کے ذکر میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ ذم اور عتاب کا حال معلوم نہیں ہے اس معنی کے اعتبار سے مسافر کیلئے دو رکعتوں سے زائد نفل ہے یعنی اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اس کے مخالف ہے جو فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں اور دو رکعت پر بیٹھ گیا تو اس کا فرض پورا ہو جائے گا اور وہ گنہگار ہوگا اسلئے کہ یہ گنہگار ہونا دو رکعتوں کے پڑھنے کے سبب سے نہیں ہے بلکہ سلام کی تاخیر کی وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیساتھ خلط ملط کر دینے کی وجہ سے ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفل کو جب اس صفت پر شروع کیا جائے تو واجب ہے کہ وہ اخیر تک ایسا ہی باقی رہے یعنی نفل بقاء کی حالت میں لازم نہیں ہوتا ہے جیسا کہ شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا پس اگر کسی شخص نے نفل شروع کر دیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے فاسد کر دیا تو اس کی قضاء لازم نہ ہوگی خواہ یہ نفل روزہ ہو یا نماز ہو ہم کہیں گے کہ اس نے جو کچھ اداء کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے اور اس کی راہ یہی ہے کہ باقی کو لازم کر دیا جائے اسلئے کہ نماز اور روزہ اس قبیل سے ہے جس کا حکم مفید نہیں ہوگا مگر جب کہ وہ تام ہو اس کے شفعہ ہونے کی وجہ سے یا ایک دن کا روزہ ہونے کی وجہ سے پس اگر اس نے نماز یا روزے کے ایک حصہ کو اداء کیا تو اس پر اس کا پورا کرنا واجب ہے ورنہ اپنے عمل کو باطل کر دینا لازم آئے گا۔اور یہ حرام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے کئے ہوئے کام ضائع نہ کرو اور اگر اس کو فاسد کر دیا تو اس کی قضاء کرنا واجب ہے تا کہ اس صورت میں اس کے عمل کی حفاظت ہو سکے اور یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس میں عمل کا باطل کرنا نہیں ہے بلکہ اس سے رکنا ہے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ وہ اجزاء جو اداء کئے جا چکے ہیں جب کہ وہ اس کیلئے ایک ایسی قوت بن گئے ہیں جو تمام ہونے کے بعد عبادت ہو جائے (لیکن اس کے باوجود) اس نے اجزاء کو پورا نہیں کیا تو گویا اس نے انکو ضائع کر دیا اور وہ نذر کی طرح ہے جو محض ذکر کرنے سے اللہ کیلئے ہو گئی نہ کہ فعل سے یعنی شروع فی النفل کا مسئلہ، مسئلہ انذر پر قیاس کیا گیا ہے کیونکہ نذر اللہ کیلئے ذکر قولی سے ہو گئی ہے نہ کہ فعل سے بایں طور کہ قائل نے کہا مجھ پر واجب ہے کہ میں اللہ کیلئے دو رکعت پڑھوں پھر اسکی حفاظت

Marfat.com

کیلئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا یعنی پھر ہمارے اور تمہارے درمیان اتفاق سے اس ذکر کی حفاظت کیلئے فعل کا شرع کرنا واجب ہوا پس جب اللہ تعالیٰ کے اسم پاک کی تعظیم کرنے کیلئے نذر میں فعل کا شروع کرنا واجب ہوا تو ابتدائے فعل کی حفاظت کیلئے اہتمام اور دوام کے لحاظ سے اسکی بقاء کا واجب ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا اسلئے کہ دوام آسانی میں سہل تر ہے اور اہتمام میں فعل، ذکر سے اولیٰ ہے۔

تشریح :۔عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم مشروع ہے جس کے کرنے پر آدمی کو ثواب ملتا ہے اور نہ کرنے پر عذاب نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے نفل کی تعریف اسکے حکم سے کی ہے یعنی نفل کا جو حکم تھا اسی کو نفل کی تعریف میں پیش کر دیا ہے اور مصنف نے ایسا اسلاف کی اتباع میں کیا ہے۔شارح کہتے ہیں کہ متن میں ترک نفل پر عقاب کی نفی کی گئی ہے اور ذم اور عتاب کی نفی نہیں کی گئی ہے اس سے اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ذم اور عتاب کی حالت معلوم نہیں ہے یعنی یہ معلوم نہیں کہ ترک نفل پر ذم اور عتاب ہوگا یا نہیں پس اس کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ان کی نفی نہیں کی گئی اور صرف عتاب کی نفی کر دی گئی۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ نفل کی مذکورہ تعریف (کہ اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا) کی وجہ سے مسافر کا رباعی نماز پر میں دو رکعت کے بجائے چار رکعت پڑھنے کی صورت میں دو رکعت نفل شمار ہوں گی یعنی اگر مسافر نے بجائے دو رکعت کے چار رکعت اداء کیں تو مذکورہ تعریف کے مطابق دو رکعت نفل ہوں گی۔اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ دو رکعت سے زائد کو نفل کہنا فقہاء کی ان تمام تصریحات کے خلاف ہے جن میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی مسافر چار رکعت نماز پڑھے اور دو رکعت پر قعود کر لے تو اسکا فرض اداء ہو جائے گا لیکن وہ گنہگار ہوگا گنہگار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ دو رکعت نفل نہیں ہیں اگر یہ دو رکعت نفل ہوتیں تو یہ مسافر گنہگار نہ ہوگا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس مسافر کا گنہگار ہونا ان دو رکعتوں کے پڑھنے کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ سلام کرنے میں جو تاخیر ہوئی ہے اس تاخیر کی وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیساتھ خلط ملط کر دینے کی وجہ سے ہے۔

''وقال الشافعی لما شرع الخ'' سے مصنفؒ نے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے اختلاف یہ ہے کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہوتا ہے یا نہیں۔اس بارے میں حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفل جس صفت کیساتھ شروع کیا جاتا ہے آخر تک اسی صفت پر باقی رہتا ہے یعنی نفل جس طرح شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا اسی طرح شروع کرنے کے بعد حالت ابقاء میں بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ بقائے شئی ابتداء کے مخالف نہیں ہوتی ہے لہذا اگر کسی نے نفل کو شروع کر دیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر شروع کرنے کے بعد اس کو فاسد کر دیا تو اس پر اس کی قضاء لازم نہ ہوگی۔یہ نفل خواہ روزہ ہو خواہ نماز ہو۔حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے یعنی شروع کرنے سے پہلے نفل اگرچہ غیر لازم ہوتا ہے لیکن شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ نفل اداء کرنے والے نے نفل کا جو حصہ اداء کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے تاکہ ابطال عمل لازم نہ آئے اور اسکی حفاظت کی راہ یہی ہے کہ نفل کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو لازم قرار دیا جائے کیونکہ نماز اور روزہ ایسی عبادتیں ہیں جو اس وقت تک مفید حکم نہیں ہو سکتی ہیں جب تک کہ وہ تام نہ ہو جائے یعنی اگر نماز ہے تو وہ شفعہ (جفت) ہو جائے اور اگر روزہ ہے تو پورے ایک دن کا ہو جائے پس اگر اس نے روزے یا نماز کا ایک حصہ اداء کر لیا تو اس پر باقی کا اداء کرنا

Marfat.com

بھی واجب ہوگا ورنہ تو عمل کو باطل کرنا لازم آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ کے قول ''لاتبطلوا اعمالکم'' کی وجہ سے عمل کو باطل کرنا حرام ہے اور اگر شروع کرنے کے بعد نفل کو فاسد کر دیا تو اسکی حفاظت کے پیش نظر اس کی قضاء کرنا واجب ہوگا۔

''ولا یقال لیس فیہ'' سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں ابطال عمل لازم نہیں آتا ہے بلکہ امتناع عن العمل (عمل سے رک جانا) لازم آتا ہے اور حرام ابطال عمل ہے نہ کہ امتناع عن العمل۔ لہذا نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہئیے اور اس کی قضاء واجب نہ ہونا چاہئیے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ نفل کے وہ اجزاء جو اداء کئے جا چکے ہیں وہ اس کیلئے ایک ایسی قوت بن گئے ہیں جو تمام ہو جانے کے بعد عبادت ہو جائے لیکن اس کے باوجود اس نے ان اجزاء کو پورا نہیں کیا تو یہ ایسا ہو گیا گویا اس نے ان کو ضائع کر دیا ہے اور جب ایسا ہے تو نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے اس کا ابطال لازم آئے گا اور ابطال حرام ہے لہذا اس کی حفاظت کیلئے اور اس کو باطل کرنے سے محفوظ رکھنے کیلئے بقیہ حصہ کا پورا کرنا لازم ہوگا اور فاسد کرنے کی صورت میں اسکی قضاء واجب ہوگی۔ احناف کی طرف سے شروع فی النفل کو نذر پر قیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے اللہ کیلئے نذر کی مثلاً یوں کہا ''للہ علی ان اصلی رکعتین'' مجھ پر اللہ کے واسطے دو رکعت پڑھنا لازم ہے تو یہاں اگرچہ فعل موجود نہیں ہے لیکن اس کے باوجود صرف ذکر قولی اور تعیین لسانی سے اس نذر کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے یعنی اس ذکر قولی اور تعیین لسانی کی حفاظت کے خاطر فعل منذور کا شروع کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس پر ہمارا اور آپکا اتفاق ہے پس جب نذر میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ذکر کی عظمت کو برقرار رکھنے کیلئے بالاتفاق فعل کا شروع کرنا واجب ہے تو شروع فی النفل میں ابتدائے فعل کی حفاظت کے خاطر اسکا باقی رکھنا بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا کیونکہ دوام ابتداء سے آسان ہے اور اہتمام میں فعل، ذکر سے اولیٰ ہے۔

وَرُخْصَةٌ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ عَزِيْمَةٌ وَلَمْ يُعَرِّفْهَا لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِمُشْتَرِكَةٍ مَعْنًى وَلَيْسَ لَهَا حَقِيْقَةٌ مُتَّحِدَةٌ تُوْجَدُ فِىْ جَمِيْعِ اَنْوَاعِهَا عَلَى السَّوِيَّةِ بَلْ قَسَّمَهَا اَوَّلًا اِلَى الْاَنْوَاعِ ثُمَّ عَرَّفَ كُلَّ نَوْعٍ عَلٰى حِدَةٍ وَتَقْسِيْمُهَا بِاعْتِبَارِ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اِسْمُ الرُّخْصَةِ فَقَالَ وَهِىَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَحَدُهُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ اَحَدُهُمَا اَتَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَتَفْصِيْلُهٗ اِنَّ الرُّخْصَةَ الْحَقِيْقِيَّةَ هِىَ الَّتِىْ تَبْقٰى عَزِيْمَتُهٗ مَعْمُوْلَةً فَكُلَّمَا كَانَتِ الْعَزِيْمَةُ ثَابِتَةً كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَيْضًا فِىْ مُقَابَلَتِهَا حَقِيْقَةً فَفِى الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ لَمَّا كَانَتِ الْعَزِيْمَةُ مَوْجُوْدَةً مَعْمُوْلَةً فِى الشَّرِيْعَةِ كَانَتِ الرُّخْصَةُ فِىْ مُقَابَلَتِهَا اَيْضًا حَقِيْقَةً ثَابِتَةً ثُمَّ فِى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا كَانَتِ الْعَزِيْمَةُ مَوْجُوْدَةً مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَيْضًا حَقِيْقَةً مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِىْ فَاِنَّ الْعَزِيْمَةَ فِيْهِ مَوْجُوْدَةٌ مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ فَلَا تَكُوْنُ الرُّخْصَةُ اَحَقَّ اَيْضًا وَفِى الْقِسْمَيْنِ الْاٰخِرَيْنِ لَمَّا فَاتَتِ الْعَزِيْمَةُ مِنَ الْبَيْنِ وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُوْدَةً كَانَتِ الرُّخْصَةُ فِىْ مُقَابَلَتِهَا مَجَازًا بِمَعْنٰى اَنَّ اِطْلَاقَ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِمَا مَجَازًا اِذْ هِىَ صَارَتْ

Marfat.com

بِمَنْزِلَةِ الْعَزِيْمَةِ قَائِمَةً مَقَامَهَا ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا فَاتَتِ الْعَزِيْمَةُ مِنْ تَمَامِ الْعَالَمِ وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُوْدَةً فِيْ شَئٍ مِنَ الْمَوَادِّ كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَتَمَّ الْمَجَازِ لَاشِبْهَ لَهٗ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَصْلاً بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِيْ فَاِنَّهٗ لَمَّا وُجِدَتِ الْعَزِيْمَةُ فِيْ بَعْضِ الْمَوَادِّ كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَنْقَصَ فِيْ مَجَازِيَّتِهَا۔

ترجمہ:۔اور دوسری قسم رخصت ہے اس کا عطف عزیمت پر ہے مصنف نے اس کی تعریف اسلئے نہیں کی کہ وہ کسی ایسے معنی کو شامل نہیں ہے جس کے بہت سے افراد ہوں اور نہ اس کیلئے کوئی ایسی حقیقت متحدہ ہے جو اسکے تمام انواع میں مساویانہ طور پر پائی جائے بلکہ اس کو اولاً اقسام کی طرف منقسم کر دیا ہے۔ پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے اور اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق کیا جائے چنانچہ فرمایا اور رخصت کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں از قسم حقیقت ہیں ان مین سے ایک زیادہ قوی ہے دوسرے سے اور دو قسمیں از قسم مجاز ہیں ان میں سے ایک زیادہ کامل ہے دوسرے سے اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے جس کی عزیمت معمول ہو کر باقی رہتی ہے پس جب عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر ثابت ہوگی پس پہلی دو قسموں میں چونکہ عزیمت شریعت میں معمول ہو کر موجود ہوئی تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر ثابت ہوگی پھر ان میں سے قسم اول میں چونکہ عزیمت تمام وجوہ سے موجو ہے تو رخصت بھی تمام وجوہ سے حقیقت ہوگی برخلاف قسم ثانی کے اسلئے کہ عزیمت اس میں من وجہ موجود ہے اور من وجہ موجو نہیں ہے لہذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد والی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی اور موجود نہیں ہے اسلئے اس کے مقابلہ میں رخصت مجاز ہوگی یعنی رخصت کا اطلاق ان دونوں پر ماجازاً ہوگا کیونکہ یہ رخصت عزیمت کے مرتبہ میں اس کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں عزیمت چونکہ پوری دنیا سے غائب ہے اور کسی مادے میں موجود نہیں ہے اسلئے رخصت اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ برخلاف دوسری قسم کے کیوں کہ جب عزیمت بعض مادوں میں موجود ہے تو رخصت بھی اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

تشریح:۔شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت ''ورخصۃ'' میں رخصت کا عطف، عزیمت پر ہے اور رخصت وہ حکم مشروع ہے جسمیں مشکل امر کو عذر کی وجہ سے آسان کیا گیا ہو شارحؒ نے فرمایا کہ ماتنؒ نے رخصت کی تعریف کئے بغیر اس کی تقسیم شروع کر دی ہے حالانکہ پہلے کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے اور پھر اسکی تقسیم کیجاتی ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی، اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو اور ہر معنی کیلئے واضع بھی الگ الگ ہو جیسے لفظ عین، کہ آنکھ، سونا، پانی کا چشمہ، اور بہت سے معانی کیلئے موضوع ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی واحد کلی کیلئے موضوع ہو جسکے بہت سے افراد ہوں مگر ان سب کی حقیقت ایک ہو جیسے انسان کہ وہ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور حیوان ناطق کے بہت سے افراد ہیں اور ان سب کی حقیقت ایک ہے۔ پس تعریف ایسی چیز کی کی جاتی ہے جو مشترک معنوی ہو اور اس کیلئے ایسی حقیقت متحدہ ہو جو اس کے تمام اقسام میں مساویانہ طور پر پائی جاتی ہو اور رخصت نہ تو مشترک معنوی ہے اور نہ اس کیلئے ایسی حقیقت متحدہ موجود ہے جو رخصت کے تمام اقسام میں پائی جاتی ہو اور جب ایسا ہے تو اس کی تعریف کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے مصنف منار نے اولا رخصت کی تقسیم کی ہے اور پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

Marfat.com

''وتقسیمہا باعتبار ما الخ'' سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب رخصت کیلئے ایسی حقیقت موجود نہیں ہے جو اس کی تمام انواع میں پائی جاتی ہو تو رخصت کو اس کی تمام انواع کی طرف منقسم کرنا کیسے درست ہوگا۔

اسکا جواب یہ ہے کہ رخصت کی یہ تقسیم صرف اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے خواہ وہ حقیقت ہو خواہ مجاز ہو یعنی رخصت کی جملہ اقسام پر چونکہ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے اسلئے رخصت کو ان اقسام کی طرف سے منقسم کر دیا گیا جیسا کہ مشترک لفظی کو اسی اعتبار سے منقسم کیا جاتا ہے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصت کی دو قسمیں ہیں (۱) رخصت حقیقیہ (۲) رخصت مجازیہ، پھر انمیں سے ہر ایک کی پھر دو دو قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصت حقیقیہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ قوی ہوتی ہے اور رخصت مجازیہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ کامل ہوتی ہے۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے جس کی عزیمت قابل عمل ہو کر باقی رہتی ہے چنانچہ جب بھی عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر رہے گی پس پہلی دو قسموں میں چونکہ عزیمت معمول فی الشریعت ہو کر موجود ہوتی ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر رہے گی پھر ان دونوں میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت اپنے تمام اعتبارات کیساتھ موجود ہے اسلئے رخصت بھی تمام اعتبارات سے حقیقت بن کر رہی اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اسمیں عزیمت بعض اعتبارات سے موجود ہے اور بعض اعتبارات سے موجود نہیں ہے لہذا اس کے مقابلہ میں رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد کی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی ہے اور وہ موجود نہیں ہے اسلئے اسکے مقابلہ میں رخصت مجاز ہوگی یعنی ان پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوگا کیونکہ یہ رخصت، عزیمت کے مرتبہ میں ہے اور عزیمت کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت پوری دنیا سے غائب ہے اور کسی مادے میں موجود نہیں ہے اس لئے یہ رخصت اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اس میں عزیمت بعض مادوں میں موجود ہے لہذا یہ رخصت اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

اَمَّا اَحَقُّ نَوْعَیِ الْحَقِیْقَةِ فَمَا اسْتَبِیْحَ اَیْ عُوْمِلَ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فِیْ سُقُوْطِ الْمُؤَاخَذَةِ لَا اَنَّهٗ یَصِیْرُ مُبَاحًا فِیْ نَفْسِهٖ مَعَ قِیَامِ الْمُحَرِّمُ وَقِیَامِ حُکْمِهٖ جَمِیْعًا وَهُوَ الْحُرْمَةُ فَلَمَّا کَانَ الْمُحَرِّمُ وَ الْحُرْمَةُ کِلَاهُمَا مَوْجُوْدَیْنِ فَالْاِحْتِیَاطُ وَالْعَزِیْمَةُ فِی الْکَفِّ عَنْهُ وَمَعَ ذٰلِکَ یُرَخَّصُ فِیْ مُبَاشَرَةِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ فَکَانَ هُوَ اَحَقُّ بِاِطْلَاقِ اسْمِ الرُّخْصَةِ عَلَیْهِ مِنَ الْوُجُوْهِ الْبَاقِیَّةِ کَالْمُکْرَهِ عَلٰی اِجْرَاءِ کَلِمَةِ الْکُفْرِ اَیْ کَتَرَخُّصِ مَنْ اُکْرِهَ عَلٰی اِجْرَاءِ کَلِمَةِ الْکُفْرِ بِمَا یَخَافُ عَلٰی نَفْسِهٖ اَوْ عَلٰی عُضْوٍ مِنْ اَعْضَائِهٖ لَا بِمَا دُوْنَهٗ فَاِنَّهٗ رُخِّصَ لَهٗ اِجْرَاؤُهَا عَلَی اللِّسَانِ بِشَرْطِ اَنْ یَّکُوْنَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنًّا بِالْاِیْمَانِ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ لِلشِّرْکِ وَهُوَ حُدُوْثُ الْعَالَمِ وَالنُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلَیْهِ وَالْحُرْمَةُ کِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ بِلَا رَیْبٍ وَ مَعَ ذٰلِکَ یُرَخَّصُ لَهٗ لِاَنَّ حَقَّهٗ فِیْ نَفْسِهٖ یَفُوْتُ عِنْدَ الْاِمْتِنَاعِ صُوْرَةً وَمَعْنًی اَمَّا صُوْرَةً فَبِتَخْرِیْبِ الْبُنْیَةِ وَاَمَّا

Marfat.com

مَعْنٰی فَبِزُهُوْقِ الرُّوْحِ وَفِی الْاِقْدَامِ عَلَیْهَا لَا یَفُوْتُ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰی مَعْنٰی لِاَنَّ التَّصْدِیْقَ بَاقٍ۔

ترجمہ:۔رخصت حقیقیہ کی پہلی قسم جوقوی ترین ہے وہ ہے جس کو مباح سمجھا جاتا ہے یعنی جس کے ساتھ مواخذہ کے ساقط ہونے میں مباح کی طرح معاملہ کیا جاتا ہے یہ بات نہیں کہ وہ فی نفسہ مباح ہو جاتا ہے محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود پس چونکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے احتیاط اور عزیمت اس سے رکنے میں ہے اسکے باوجود طرف مقابل کے کرنے کی اجازت دی جاتی ہے پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں لفظ رخصت کے اس پر اطلاق میں زیادہ حقدار ہے جیسے وہ شخص جسکو کلمہ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو یعنی جیسے اس شخص کا رخصت پر عامل ہونا جسکو کلمہ کفر کے جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اس سبب سے کہ وہ اپنی جان پر یا کسی عضو پر اندیشہ کرتا ہے نہ کہ عضو سے کم پر کیونکہ اسکو زبان پر کلمہ کفر جاری کرنے کی اجازت دی گئی ہے اس شرط کیساتھ کہ اس کا دل ایمان سے مطمئن ہو باوجودیکہ محرم شرک یعنی حدوث عالم اور وہ نصوص جو اس پر دلالت کرتی ہیں اور حرمت دونوں بلاریب موجود ہیں اسکے باوجود اسکو اجازت دی گئی ہے اسلئے کہ امتناع کے وقت اسکا حق فی نفسہ فوت ہو جاتا ہے صورۃً بھی اور معنیً بھی بہرحال صورۃً تو اسلئے کہ اسکا اصل ڈھانچہ ہی بگڑ جاتا ہے اور معنیً اسلئے کہ اس کی جان ختم ہو جاتی ہے اور کلمہ کفر جاری کرنے پر اللہ کا حق معنیً فوت نہیں ہوتا ہے کیوں کہ تصدیق باقی ہے۔

تشریح:۔رخصت حقیقیہ کی پہلی قسم جو احق اور اقویٰ ہے وہ ہے جس کیساتھ محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود مواخذہ ساقط ہونے کے حق میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے یعنی جس طرح مباح کے ارتکاب پر مواخذہ نہیں ہوتا ہے اسی طرح رخصت حقیقیہ کی اس قسم کے ارتکاب پر بھی مواخذہ نہ ہوگا۔ یہ بات نہیں کہ وہ قسم فی نفسہ مباح ہو جاتی ہے کیونکہ عدم مواخذہ اباحت کو مستلزم نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے گناہ کا اعتراف کیا اور اللہ نے اس کو معاف کر دیا تو اس گناہ پر مواخذہ نہ ہوگا لیکن مواخذہ نہ ہونے سے اس گناہ کا مباح ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح یہ قسم، محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود فی نفسہ مباح نہیں ہوتی بلکہ اس کیساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائیگا یعنی اسکے ارتکاب پر مواخذہ نہ ہوگا۔ بہرحال اس قسم اول میں جب محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں تو احتیاط اور عزیمت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس سے روکا جائے یعنی اس کا ارتکاب نہ کیا جائے لیکن اس کے باوجود عزیمت کی طرف مقابل پر عمل کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جائے۔ اس قسم کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا اور جان یا کوئی عضو تلف کر دینے کی دھمکی دیدی گئی تو اس کو زبان سے کلمہ کفر کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ اسکے دل میں ایمان موجود ہو حالانکہ یہاں محرم شرک یعنی حدوث عالم اور کفر کی حرمت پر دلالت کرنے والی نصوص اور حرمت دونوں موجود ہیں پس اسکے باوجود اسکو اسکی رخصت دی گئی ہے یعنی اگر کلمہ کفر زبان سے کہہ لیا تو اس پر موخذہ نہ ہوگا اور دلیل اسکی یہ ہے کہ اگر یہ شخص کلمہ کفر کہنے سے رک گیا تو اس کا حق صورۃً بھی فوت ہو جائے گا اور معنیً بھی فوت ہو جائیگا یعنی جب یہ شخص کلمہ کفر کہنے سے رک گیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو اس کا نفس صورۃً اور معنیً دونوں طرح تلف ہو گیا۔ صورۃً تو اسلئے کہ اس کی فطرت یعنی اصل ڈھانچہ ہی بگڑ جاتا ہے اور معنیً اسلئے کہ اسکی جان ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ کلمہ کفر کہنے سے اللہ کا حق فوت نہیں ہوتا ہے کیونکہ رکن اصلی یعنی تصدیق جس کا تعلق قلب سے ہے وہ باقی رہتا ہے۔ پس کلمہ کفر کہنے سے رک جانا عزیمت ہے حتی کہ اگر

Marfat.com

اس شخص نے صبر کیا اور قتل ہو گیا تو ماجور ہوگا اور اگر ہلاکت سے بچنے کیلئے کلمہ کفر زبان سے کہہ لیا تو اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔

(فوائد) اکراہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ملجئی (۲) غیر ملجئی۔ اول تو وہ ہے کہ کسی کو جان یا کوئی عضو تلف کرنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالقتل، اکراہ بقطع الید۔ دوم وہ ہے کہ کسی کو اس سے کم کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالحبس، اکراہ بالضرب، اکراہ باتلاف المال، شریعت اسلام نے پہلی قسم کی وجہ سے رخصت دی ہے نہ کہ دوسری قسم کی وجہ سے۔

وَاِفطَارُهٗ فِیْ رَمَضَانَ اَیْ اِذَا اُکْرِهَ الصَّائِمُ بِمَا فِیْهِ اِلْجَاءٌ عَلٰی اِفْطَارِهٖ فِیْ رَمَضَانَ یُبَاحُ لَهُ الْاِفْطَارُ مَعَ اَنَّ الْمُحَرَّمَ وَهُوَ شُهُوْدُ رَمَضَانَ وَالْحُرْمَةُ کِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ لِاَنَّ حَقَّهٗ یَفُوْتُ رَأْسًا وَ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰی بَاقٍ بِالْخَلَفِ

ترجمہ:۔ اور رمضان میں مکرہ کا افطار کرنا یعنی جب صائم کو ایسی چیز سے مجبور کیا گیا جسمیں صائم کو رمضان میں افطار کرنے پر مجبور کرنا ہوتا ہے تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہو جاتا ہے باوجودیکہ محرم یعنی شہود شہر اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے کہ صائم کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ کا حق خلیفہ (قضاء) کیساتھ باقی رہتا ہے۔

تشریح:۔ رخصت کی اس قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر رمضان میں روزے دار کو ورہ افطار کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہوگا حالانکہ افطار کا محرم یعنی شہود شہر رمضان اور حرمت دونوں موجود ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ افطار نہ کرنے کی صورت میں روزے دار کا حق تو بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور افطار کرنے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا حق قضاء کے طور پر باقی رہتا ہے لہذا عزیمت اگرچہ روزہ افطار نہ کرنا ہے لیکن اس کو روزہ افطار کرنے کی رخصت دے دی گئی ہے۔

وَاِتلَافُهٗ مَالَ الْغَیْرِ اَیْ اِذَا اُکْرِهَ عَلٰی اِتْلَافِ مَالِ الْغَیْرِ رُخِّصَ لَهٗ ذٰلِکَ مَعَ اَنَّ الْمُحَرَّمَ وَ الْحُرْمَةَ کِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ لِاَنَّ حَقَّهٗ یَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ الْمَالِکِ بَاقٍ بِالضَّمَانِ۔

ترجمہ:۔ اور اسکا دوسرے کے مال کو تلف کرنا یعنی جب دوسرے کے مال کو تلف کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اس کیلئے اسکی رخصت ہوگی باوجودیہ کہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے۔

تشریح:۔ تیسری مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو دوسرے کا مال تلف کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے مال تلف کرنے کی اجازت ہوگی حالانکہ یہاں محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں دلیل یہ ہے کہ مال تلف نہ کرنے کی صورت میں مکرہ کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور مال تلف کرنے کی صورت میں مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے لہذا عزیمت اگرچہ مال کا تلف نہ کرنا ہے لیکن مال تلف کرنے کی اجازت بھی حاصل ہوگی۔

وَتَرْکُ الْخَائِفِ عَلٰی نَفْسِهِ الْاَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ عَطْفٌ عَلَی الْمُکْرَهِ اَیْ اِذَا تَرَکَ الْخَائِفُ عَلٰی نَفْسِهِ الْاَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ لِلسُّلْطَانِ الْجَائِرِ جَازَ لَهٗ ذٰلِکَ مَعَ اَنَّ الْمُحَرَّمَ وَهُوَ الْوَعِیْدُ عَلٰی تَرْکِ الْاَمْرِ مَعَ

Marfat.com

مُوجَبِه قَائِمٌ لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى بَاقٍ بِاِعْتِقَادِ حُرْمَةِ التَّرْكِ۔

ترجمہ :۔اور اپنی جان پر خوف کرنے والے کا امر بالمعروف کو ترک کرنا یہ مکرہ پر معطوف ہے یعنی جب کوئی شخص اپنی جان کے خوف سے ظالم بادشاہ کے سامنے امر بالمعروف چھوڑ دے تو اس کیلئے ایسا کرنا جائز ہے باوجودیکہ محرم یعنی ترک امر پر وعید اس کے موجب کیساتھ موجود ہے اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق حرمت ترک کے اعتقاد کیساتھ باقی رہتا ہے۔

تشریح :۔شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت مکرہ پر معطوف ہے اور یہ بھی رخصت حقیقیہ کی قسم اول کی مثال ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے ظالم بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے خوف سے اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو یہ اس کیلئے جائز ہوگا حالانکہ یہاں محرم یعنی امر بالمعروف ترک کرنے پر وعید بھی موجود ہے اور اس کا موجب یعنی حرمت بھی موجود ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس شخص نے اگر امر بالمعروف کو ترک نہ کیا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جائیگا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا اور اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو اللہ تعالیٰ کا حق باقی رہتا ہے اس طور پر کہ اس کو ترک امر کی حرمت کا اعتقاد ہے۔

وَجِنَايَتُهٗ عَلَى الْاِحْرَامِ اَیْ وَكَجِنَايَةِ الْمُكْرَهِ عَلٰى اِحْرَامِهٖ يُبَاحُ لَهٗ مَا اُكْرِهَ عَلَيْهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَحُكْمِهٖ جَمِيْعًا لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللّٰهُ تَعَالٰى بَاقٍ بِاَدَاءِ الْغُرْمِ وَلَايَخْلُوْ هٰذَا اللَّفْظُ عَنْ اِنْتِشَارٍ وَلَوْ اَرْجَعَ ضَمِيْرَهٗ اِلَى الْخَائِفِ يَخْرُجُ عَنِ الْاِنْتِشَارِ قَلِيْلًا وَلَوْ قَدَّمَهٗ عَلٰى قَوْلِهٖ وَتَرْكَ الْخَائِفِ فِى الذِّكْرِ لَكَانَ اَوْلٰى بِاتِّصَالِ اَمْثِلَةِ الْمُكْرَهِ كُلِّهَا۔

ترجمہ :۔اور اسکا احرام پر جنایت کرنا یعنی جیسے مکرہ کا اپنے احرام پر جنایت کا ارتکاب کرنا اس کیلئے وہ چیز مباح ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے باوجودیکہ محرم اور اسکے حکم دونوں موجود ہیں اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق تاوان کی ادائیگی کی صورت میں باقی ہے اور یہ لفظ انتشار سے خالی نہیں ہے اور اگر اس کی ضمیر خائف کی طرف راجع کر دی جائے تو کسی قدر انتشار سے نکل جائے گا اور اگر مصنف اس کو اپنے قول ''وترک الخائف'' پر ذکر میں مقدم کرتے تو مکرہ کی تمام مثالوں کے متصل ہونے کے سبب زیادہ مناسب ہوتا۔

تشریح :۔مصنف نے ایک مثال اور بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر محرم کو حالت احرام میں کسی جنایت کا ارتکاب پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے اس جنایت کا ارتکاب کرنا درست اور جائز ہوگا حالانکہ محرم یعنی احرام اور اس کا حکم یعنی جنایت فی الاحرام کی حرمت دونوں موجود ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جنایت کا ارتکاب نہ کرنے کی صورت میں اس کا حق بالکل فوت ہو جائے گا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا اور جنایت کا ارتکاب کرنے کی صورت میں بصورت تاوان اللہ کا حق باقی رہتا ہے لہذا جنایت کا ارتکاب نہ کرنا اگرچہ عزیمت ہے لیکن جنایت کا ارتکاب کرنے کی رخصت بھی اس کو حاصل ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ جنایتہ کی ضمیر مکرہ کی طرف راجع ہے اور جنایۃ علی الاحرام، مکرہ کے مقامات میں سے ہے اور ''وترک الخائف علی نفسہ'' متعلق اور متعلق کے درمیان واقع ہے اور یہ انتشار فی الفہم ہے اگر جنایتہ کی ضمیر خائف کی طرف راجع کر دی جاتی تو یہ کلام قدر

Marfat.com

انتشار سے نکل جاتا اور اگر جنایۃ علی الاحرام کو ترک الخائف پر مقدم کر دیا جاتا تو مکرہ کی مثالوں کیساتھ متصل ہونے کی وجہ سے زیادہ مناسب ہوتا۔

وَتَنَاوُلُ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ اَیْ كَتَنَاوُلِ الشَّخْصِ الْمُضْطَرِّ بِالْمَخْمَصَةِ حَيْثُ يُرَخَّصُ لَهٗ تَنَاوُلُ طَعَامِ الْغَيْرِ لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ بِالْمَوْتِ عَاجِلاً وَحَقُّ الْمَالِكِ مَرْعِيٌّ بِالضَّمَانِ بَعْدَهٗ مَعَ اَنَّ الْمُحَرَّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ مَعًا۔

ترجمہ:۔اور مضطر کا دوسرے کا مال لے لینا یعنی جیسے بھوک سے مجبور آدمی کا کسی دوسرے کے مال پر قبضہ کرنا چنانچہ اس کیلئے دوسرے کا مال لے لینا جائز ہے کیونکہ اس کا حق موت عاجل کی صورت میں فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق اسکے بعد بھی ضمان کی صورت میں ملحوظ ہے باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔

تشریح:۔رخصت حقیقیہ کی اسی قسم کی ایک اور مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اس قدر بھوک میں مبتلا ہو کہ نہ کھانے کی صورت میں مرجانے کا اندیشہ ہو تو اب اگر وہ جان بچانے کیلئے بقدر ضرورت کسی دوسرے کا مال غصب کر کے یا چوری کر کے کھالے تو یہ اس کیلئے جائز ہے کیونکہ نہ کھانے کی صورت میں موت عاجل سے اس کا حق فوت ہو جائے گا اور مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے پس یہاں بھی محرم یعنی ملک غیر اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن اس کے باوجود رخصت پر عمل کرنا جائز ہوگا۔

وَحُكْمُهٗ اَیْ حُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ الْاَوَّلِ مِنَ الرُّخْصَةِ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى حَتّٰى لَوْ صَبَرَ وَقُتِلَ فِیْ صُوْرَةِ الْاِكْرَاهِ كَانَ شَهِيْدًا لِاَنَّهٗ بَذَلَ نَفْسَهٗ لِاِقَامَةِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَكَذَا لَوْ اَمَرَ بِالْمَعْرُوْفِ فِیْ صُوْرَةِ الْخَوْفِ اَوْ لَمْ يَتَنَاوَلْ مَالَ الْغَيْرِ وَمَاتَ لَمْ يَمُتْ آثِمًا بَلْ شَهِيْدًا وَاِنْ عَمِلَ بِالرُّخْصَةِ اَيْضًا يَجُوْزُ لَهٗ عَلٰى مَا حَرَّرْتُ۔

ترجمہ:۔اور اس کا حکم یعنی رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے حتی کہ اگر مکرہ صبر کر لے اور صورت اکراہ میں قتل ہو جائے تو وہ شہید ہوگا کیونکہ اس نے حق اللہ کی اقامت کے خاطر اپنی جان قربان کر دی اسی طرح اگر مکرہ نے صورت خوف میں امر بالمعروف کیا یا مال غیر نہ لیا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہیں مریگا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ اس کیلئے جائز ہوگا جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں۔

تشریح:۔مصنفؒ نے فرمایا کہ رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے چنانچہ اگر مکرہ صبر کر لے یعنی کلمہ کفر کو زبان سے نہ کہے اور قتل ہو جائے تو یہ شہید ہوگا کیونکہ اس نے اللہ کے حق کے خاطر اپنی جان قربان کر دی ہے اسی طرح مکرہ اگر جان کے خوف کے باوجود امر بالمعروف کرے یا غیر کا مال نہ کھائے اور مر جائے تو یہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ بھی اس کیلئے جائز ہے جیسا کہ تفصیل کیساتھ لکھا جا چکا ہے۔

وَالثَّانِیْ مَا اسْتُبِيْحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لٰكِنَّ الْحُكْمَ تَرَاخٰى عَنْهُ فَهُوَ اَدْوَنُ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّهٗ مِنْ حَيْثُ

Marfat.com

اَنَّ السَّبَبَ قَائِمٌ فَهُوَ مِنَ الرُّخَصِ الْحَقِيْقِيَّةِ وَ مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْحُكْمَ تَرَاخٰى عَنْهُ كَانَ غَيْرَ اَحَقَّ كَالْمُسَافِرِ اَىْ كَاِفْطَارِ الْمُسَافِرِ يُرَخَّصُ لَهُ فَاِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ مَوْجُوْدٌ فِىْ حَقِّهٖ لٰكِنَّ حُكْمَهُ وَهُوَ وُجُوْبُ اَدَاءِ الصَّوْمِ تَرَاخٰى عَنْهُ اِلٰى اِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ۔

ترجمہ:۔رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ سبب کے قیام کے باجود اس کو مباح سمجھا جائے لیکن حکم اس سے موخر ہوگا پس یہ قسم پہلی قسم کی بہ نسبت ادنیٰ ہے اسلئے کہ اس حیثیت سے کہ سبب قائم ہے تو وہ رخصت حقیقیہ ہے اور اس حیثیت سے کہ حکم اس سے موخر ہے تو غیر حقیقی ہے جیسے مسافر یعنی جیسے مسافر کا مفطر ہونا مسافر کیلئے جائز ہے کیونکہ سبب یعنی وجود رمضان اس کے حق میں موجود ہے لیکن اس کا حکم یعنی ادائے صوم کا واجب ہونا ایام اخر کی گنتی پانے تک اس سے مؤخر ہے۔

تشریح:۔رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ سبب محرم کے قیام کے باوجود اس کو مباح سمجھا جائے لیکن حکم اس سے موخر ہو جاتا ہے شارح کہتے ہیں کہ یہ دوسری قسم پہلی قسم سے ادنی ہے کیونکہ سبب محرم چونکہ موجود ہے اسلئے یہ رخصت حقیقیہ ہے اور حکم چونکہ موخر ہو گیا اسلئے وہ غیر احق ہے جیسے رمضان کے مہینہ میں مسافر کیلئے افطار کرنے کی اجازت ہے حالانکہ افطار کا سبب محرم یعنی وجود رمضان اس کے حق میں بھی موجود ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''فمن شد منکم الشہر فلیصمہ'' کا مخاطب جس طرح مقیم ہے اسی طرح مسافر ہے لیکن اس کا حکم یعنی ادائے صوم کا واجب ہونا ''عدۃ من ایام اخر'' تک مؤخر ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ''فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام اخر'' مسافر کے حق میں چونکہ ادائے صوم کا واجب ہونا ''عدۃ من ایام اخر'' تک موخر ہے اسلئے اگر مسافر رمضان میں مر گیا یا رمضان ختم ہوتے ہیں مر گیا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جیسا کہ رمضان سے پہلے مر جانے کی صورت میں کوئی چیز واجب نہیں ہوتی ہے۔

وَحُكْمُهُ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى لِكَمَالِ سَبَبِهٖ وَهُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ حَتّٰى كَانَ الصَّوْمُ فِى السَّفَرِ اَفْضَلُ مِنَ الْاِفْطَارِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِىِّ اَلْاِفْطَارُ اَفْضَلُ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اُولٰئِكَ الْعُصَاةُ اُولٰئِكَ الْعُصَاةُ وَ قَوْلِهٖ لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِى السَّفَرِ قُلْنَا كَانَ ذٰلِكَ مَحْمُوْلًا عَلٰى حَالَةِ الْجِهَادِ وَلِتَرَدُّدٍ فِى الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيْمَةُ تُؤَدِّىْ مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ وَجْهٍ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِكَمَالِ سَبَبِهٖ فَهُوَ دَلِيْلٌ ثَانٍ لِكَوْنِ الْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى وَذٰلِكَ لِاَنَّ الرُّخْصَةَ اِنَّمَا هِىَ لِلْيُسْرِ وَالْيُسْرُ كَمَا يَكُوْنُ فِى الْاِفْطَارِ وَهُوَ اَيْضًا كَذٰلِكَ يَكُوْنُ فِى الصَّوْمِ لِاَجْلِ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَ شِرْكَتِهٖ مَعَ سَائِرِ النَّاسِ فَاِنَّ الْبَلِيَّةَ اِذَا عَمَّتْ طَابَتْ فَمَا ظَنُّكَ بِالْعِبَادَةِ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ يَعْسُرُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ فِى الْاِقَامَةِ اِذَا رَاٰى سَائِرَ النَّاسِ يُفْطِرُوْنَ وَمَا اَحْسَنَ هٰذِهِ الدِّقَّةَ لِلْحَنَفِيَّةِ وَلَقَدْ جَرَّبْنَاهَا مِرَارًا اِلَّا اَنْ يُّضْعِفَهُ الصَّوْمُ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهٖ اَلْاَخْذُ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى يَعْنِى اَنَّ عِنْدَنَا الْعَزِيْمَةُ اَوْلٰى فِىْ كُلِّ حِيْنٍ اِلَّا اَنْ يُّضْعِفَهُ الصَّوْمُ فَحِيْنَئِذٍ اَلْفِطْرُ اَوْلٰى بِالْاِتِّفَاقِ كَمَا اِذَا كَانَ مَعَهُ الْجِهَادُ اَوْ مَشَاغِلُ اُخَرُ فَاِنْ صَامَ وَ مَاتَ يَمُوْتُ آثِمًا۔

Marfat.com

ترجمہ:۔اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس کا سبب کامل ہے اور وہ وجودِ رمضان ہے حتی کہ ہمارے نزدیک سفر میں روزہ افطار سے افضل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے یہ لوگ جو حالت سفر میں روزہ رکھنے والے ہیں نافرمان ہیں اور حالت سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے ہم نے کہا کہ یہ حالت جہاد پر محمول ہے اور اس وجہ سے بھی کہ رخصت میں تردد ہے لہذا عزیمت من وجہ رخصت کے معنی کو بھی اداء کرتی ہے یہ عبارت ''لکمال سببہ'' پر معطوف ہے اور عزیمت کے اولیٰ ہونے پر دوسری دلیل ہے اسلئے کہ رخصت آسانی کیلئے ہوتی ہے اور آسانی جس طرح افطار میں ہوتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اسی طرح تمام لوگوں کیساتھ شرکت اور مسلمانوں کی موافقت کیوجہ سے روزے میں بھی ہوتی ہے کیونکہ مصیب جب عام ہوتی ہے تو بھلی معلوم ہونے لگتی ہے تو بھلی معلوم ہونے لگتی ہے اب تمہارا عبادت کے بارے میں کیا خیال ہے پھر اس کے بعد اس پر حالت اقامت میں روزہ رکھنا دشوار ہو جائے گا جب وہ دیکھے گا کہ لوگ افطار کر رہے ہیں حنفیہ کی یہ دقت نظر کس قدر لائق تحسین ہے ہم نے اس کو بارہا آزمایا ہے مگر یہ کہ اس کو روزہ کمزور کردے یہ عبارت ''الاخذ بالعزیمۃ اولیٰ'' سے مستثنیٰ ہے یعنی ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے مگر یہ کہ اس کو روزہ کمزور کردے پس اس وقت بالاتفاق افطار کرنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ جب جہاد یا دوسرے امور اسکے ساتھ متعلق ہوں لہذا اگر اس نے روزہ رکھا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا۔

تشریح:۔اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ رخصت کی بہ نسبت عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ سبب یعنی وجود رمضان مسافر کے حق میں بھی کامل ہے یہی وجہ ہے کہ احناف کے نزدیک سفر میں افطار کی بہ نسبت روزہ رکھنا افضل ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حالت سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں فرمایا ہے کہ اولئک العصاۃ اولئک العصاۃ، یہ لوگ نافرمان ہیں یہ لوگ نافرمان ہیں اور ایک دوسری حدیث میں فرمایا ہے ''لیس من البر الصیام فی السفر'' حالت سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے۔ ہماری طرف سے ان حدیثوں کا واجب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں جہاد کی حالت پر محمول ہے یعنی جہاد کی حالت میں روزہ رکھنے کی بہ نسبت افطار کرنا ہی افضل ہے۔

مصنفؒ نے عزیمت کے اولیٰ ہونے کی دوسری دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رخصت میں تردد ہے اور عزیمت من وجہ رخصت کے معنی بھی ادا کرتی ہے حاصل یہ کہ رخصت آسانی کیلئے ہوتی ہے اور آسانی جسطرح افطار کرنے میں ہوتی ہے اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی آسانی ہوتی ہے کیونکہ روزہ رکھنے میں عام مسلمانوں کی موافقت ہوتی ہے اور تمام لوگوں کی شرکت ہوتی ہے اور یہ بات آپکو بھی معلوم ہے کہ مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو بھلی معلوم ہونے لگتی ہے اب آپ عبادت کے بارے میں خیال کرو کہ جب یہ عام ہوگی تو کتنی بھلی معلوم ہوگی الغرض حالت سفر میں روزہ رکھنا مسافر پر آسان ہوگا دشوار نہ ہوگا اور اگر اس نے روزہ نہ رکھا بلکہ مقیم ہو کر روزے کی قضاء کی تو یہ اسپر دشوار ہوگا کیونکہ جب یہ دیکھے گا کہ تمام لوگ کھا پی رہے ہیں اور یہ تنہا روزے سے ہے تو یہ اسپر گراں ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ حنفیہ کی بیان کردہ یہ دقت نظر کس قدر لائق تحسین اور قابل تعریف ہے ہم نے اس کا بارہا تجربہ کیا ہے۔ مصنف نے یک استثنائی صورت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے لیکن اگر روزہ اس کو اس قدر کمزور

Marfat.com

کردے کہ روزے کی وجہ سے اس کی جان ہی خطرہ میں پڑ جائے یا جہاد وغیرہ کوئی اہم اور ضروری کام فوت ہو جائے تو ایسی صورت میں بالاتفاق مسافر کیلئے افطار کرنا اولیٰ ہوگا چنانچہ اگر یہ شخص روزہ رکھ کر کمزور ہو گیا اور مر گیا تو یہ گنہگار ہو کر مرے گا۔

وَاَمَّا اتَمُّ نَوْعَيِ الْمَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْاَصْرِ وَالْاَغْلَالِ اَیْ سَقَطَ عَنَّا وَلَمْ يُشْرَعْ فِیْ حَقِّنَا مَا كَانَ فِی الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ مِنَ الْمِحَنِ الشَّاقَّةِ وَالْاَعْمَالِ الثَّقِيْلَةِ وَالْاِصْرُ هُوَ الشِّدَّةُ وَالْاَغْلَالُ جَمْعُ غُلٍّ اَیِ الْمَوَاثِيْقُ الْاَزِمَّةُ كَالْغُلِّ وَالْاَظْهَرُ اَنَّهُمَا جَمِيْعًا كِنَايَةٌ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّاقَّةِ وَاِنْ خَصَّ الْمُفَسِّرُوْنَ الْبَعْضَ بِالْاِصْرِ وَالْبَعْضَ بِالْاَغْلَالِ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَطْعِ الْاَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ وَقَرْضِ مَوَاضِعِ النَّجَاسَةِ وَقَتْلِ النَّفْسِ بِالتَّوْبَةِ وَعَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ فِیْ غَيْرِ الْمَسْجِدِ وَعَدَمِ التَّطْهِيْرِ بِالتَّيَمُّمِ وَحُرْمَةِ اَكْلِ الصَّائِمِ بَعْدَ النَّوْمِ وَحُرْمَةِ الْوَطْیِ فِیْ لَيَالِیْ رَمَضَانَ وَمَنْعِ الطَّيِّبَاتِ عَنْهُمْ بِالذُّنُوْبِ وَكَوْنِ الزَّكٰوةِ رُبُعَ الْمَالِ وَعَدَمِ صَلَاحِيَّةِ الزَّكٰوةِ وَالْغَنَائِمِ لِشَیْءٍ اِلَّا لِلْحَرْقِ بِالنَّارِ الْمُنَزَّلَةِ مِنَ السَّمَاءِ وَمُجَازَاةِ حَسَنَةٍ بِحَسَنَةٍ لَا بِعَشْرٍ وَكِتَابَةِ ذَنْبِ اللَّيْلِ بِالصُّبْحِ عَلٰی الْبَابِ وَوُجُوْبُ خَمْسِيْنَ صَلٰوةً فِیْ كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَحُرْمَةِ الْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَعَدَمِ مُخَالَطَةِ الْحَائِضَاتِ فِیْ اَيَّامِهَا وَتَحْرِيْمِ الشُّحُوْمِ وَالْعُرُوْقِ فِی اللَّحْمِ وَتَحْرِيْمِ السَّبْتِ وَفَرْضِيَّةِ الصَّلٰوةِ فِی اللَّيْلِ وَاَمْثَالُ ذٰلِكَ كَثِيْرٌ فَرُفِعَ كُلُّ هٰذَا عَنْ اُمَّتِنَا تَخْفِيْفًا وَتَكْرِيْمًا فَسُمِّیَ ذٰلِكَ رُخْصَةً مَجَازًا لِاَنَّ الْاَصْلَ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا لَنَا قَطُّ وَلَوْ عَمِلْنَا بِهٖ اَحْيَانًا اَثِمْنَا وَعُوْتِبْنَا وَكَانَ الْقِيَاسُ فِیْ ذٰلِكَ اَنْ يُّسَمّٰی نَسْخًا وَاِنَّمَا سَمَّيْنَاهُ رُخْصَةً مَجَازًا مَحْضًا۔

ترجمہ:۔رخصت مجاز کی دو قسموں میں سے اتم یعنی پہلی قسم وہ اصر اور اغلال ہے جو ہم سے اٹھالیا گیا ہے یعنی ہم سے ساقط ہو گیا اور ہمارے حق میں کوئی ایسا حکم مشروع نہیں ہوا جو پہلی شریعتوں میں سخت ترین تکالیف اور نا قابل برداشت اعمال کے قبیل سے تھا، اصر کے معنی شدت کے ہیں اور اغلال، غل کی جمع ہے یعنی وہ معاہدے مراد ہیں جو طوق کی طرح لازم ہوں اور اظہر یہ ہے کہ یہ دونوں احکام شاقہ سے کنایہ ہیں اگر چہ مفسرین نے بعض کو اصر اور بعض کو اغلال کے ساتھ خاص کیا ہے اور یہ جیسے خطاء کرنے والے اعضاء کو قطع کرنا، نجاست کی جگہوں کو کاٹ دینا، توبہ کے بدلے نفس کو قتل کر دینا، مسجد کے علاوہ میں نماز کا جائز نہ ہونا، تیمم سے طہارت کا حاصل ہونا، سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانا حرام ہونا، رمضان کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا، گناہوں کے سبب سے ان سے پاکیزہ چیزوں کو روک لینا، مال کی چوتھائی کا زکوٰۃ ہونا، زکوٰۃ اور غنائم کا کسی چیز کی صلاحیت نہ رکھنا مگر اس آگ سے جلنے کی جو آسمان سے اترتی ہو، ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے۔ رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا، دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا، عفو عن القصاص کا حرام ہونا، ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا، گوشت میں مخلوط چربیوں اور رگوں کی تحریم، ہفتہ کے دن مچھلی کے شکار کا حرام ہونا، رات میں نماز کی فرضیت اور ان کے علاوہ بہت سے احکام ہیں جو ہمارے امت سے تخفیف اور تکریم کے پیش نظر اٹھالئے گئے پس اس قسم کا نام رخصت مجاز رکھا گیا ہے کیونکہ اصل حکم

Marfat.com

ہمارے لئے ابھی مشروع نہ رہا اور اگر ہم نے اس پر بھی عمل کیا تو گنہگار اور معتوب ہوں اس میں قیاس یہ تھا کہ اس کا نام نسخ ہوتا لیکن ہم نے محض مجاز کے طور پر اس کو رخصت کے نام سے موسوم کر دیا ہے۔

تشریح:۔ مطلق رخصت کی تیسری قسم اور رخصت مجازیہ کی پہلی قسم جو مجاز ہونے میں کامل ترین ہے وہ احکام شاقہ ہیں جو پہلی امتوں میں مشروع تھے لیکن رسول اکرم ﷺ کی امت سے ساقط ہو گئے مثلاً (۱) خطاء کرنیوالے اعضاء کو قطع کر دینا (۲) نجاست کی جگہوں کو کتر دینا (۳) توبہ کے بدلے نفس کو قتل کر دینا (۴) مسجد کے علاوہ دوسری جگہون میں نماز کا جائز نہ ہونا (۵) تیمّم سے طہارت کا حاصل نہ ہونا (۶) سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانے کا حرام ہونا (۷) رمضان کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا (۸) گناہوں کے سبب سے اچھی اور پاکیزہ چیزوں کو روک لینا (۹) زکوٰۃ میں چوتھائی مال کا فرض ہونا (۱۰) مال زکوٰۃ اور مال غنیمت کو اس آگ سے جلد دینا جو آگ آسمان سے اتری ہو (۱۱) ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے (۱۲) رات کے گناہ کا صبح کیوقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا (۱۳) دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا (۱۴) قصاص معاف کر دینے کا حرام ہونا (۱۵) ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا (۱۶) گوشت میں مخلوط چربیوں اور رگوں کا حرام ہونا (۱۷) ہفتہ کے دن مچھلی کا شکار کرنے کا حرام ہونا (۱۸) رات میں تہجد نماز کا فرض ہونا اور ان جیسے بہت سے احکام ہیں یہ تمام احکام اس امت سے تکریم اور تخفیف کے پیش نظر ساقط کر دیئے گئے ہیں مصنف کہتے ہیں کہ اس قسم کا نام رخصت مجاز رکھ دیا گیا ہے کیونکہ اصل حکم ہمارے لئے اب بھی مشروع نہیں ہے چنانچہ اگر ہم نے ان پر کبھی عمل کیا تو گنہگار ہوں گے اور عنداللہ معتوب ہوں گے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس قسم کا نام نسخ ہوتا لیکن محض مجاز کے طور پر اس کو رخصت کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهٖ مَشْرُوْعًا فِي الْجُمْلَةِ اَیْ فِیْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ سِوٰی مَوْضِعِ الرُّخْصَةِ فَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ فِیْ مَوْضِعِ الرُّخْصَةِ كَانَ مِنْ قِسْمِ الْمَجَازِ وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ بَقِیَ فِیْ مَوْضِعٍ آخَرَ كَانَ اَنْقَصَ فِی الْمَجَازِيَّةِ فَيَكُوْنُ شَبِيْهًا بِالْقِسْمِ الْاَوَّلِ كَقَصْرِ الصَّلٰوةِ فِی السَّفَرِ فِيْهِ مُسَامَحَةٌ وَالْاَوْلٰی اَنْ يُّقَالَ كَسُقُوْطِ اِكْمَالِ الصَّلٰوةِ فِی السَّفَرِ لِيُوَافِقَ قَرِيْنَهٗ وَيُطَابِقَ اَصْلَهٗ لٰكِنَّهٗ عَبَّرَ بِالْحَاصِلِ تَخْفِيْفًا فَهُوَ عِنْدَنَا رُخْصَةُ اِسْقَاطٍ لَا يَجُوْزُ الْعَمَلُ بِعَزِيْمَتِهَا وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ رُخْصَةُ تَرْفِيْهٍ وَالْاَوْلٰی الْاِكْمَالُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا عَلَّقَ الْقَصْرَ بِالْخَوْفِ وَنَفٰی فِيْهِ الْجُنَاحَ فَعُلِمَ اَنَّ الْاَوْلٰی هُوَ الْكَمَالُ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّهٗ لَمَّا نَزَلَتِ الْآيَةُ قَالَ عُمَرُ رضی اللہ عنہ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ مَا بَالُنَا نَقْصُرُ وَنَحْنُ آمِنُوْنَ فَقَالَ ﷺ هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ تَعَالٰی بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَهٗ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالصَّدَقَةُ بِمَا لَا يُحْتَمَلُ التَّمْلِيْكَ اِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ عَنْ جِهَةِ الْعِبَادِ كَوَلِیِّ الْقِصَاصِ اِذَا عَفَا عَنِ الْجِنَايَةِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَاِنْ كَانَ الْمُتَصَدَّقُ مِمَّنْ لَا تَلْزَمُ طَاعَتُهٗ فَمِمَّنْ تَلْزَمُ طَاعَتُهٗ وَهُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی اَوْلٰی بِاَنْ لَا

Marfat.com

يُرَدَّ وَ اَمَّا نَفْيُ الْجُنَاحِ عَنْهُمْ فَاِنَّمَا هُوَ لِتَطْيِيْبِ اَنْفُسِهِمْ لِاَنَّهُمْ كَانُوْا مَظَنَّةَ اَنْ يَّخْطُرُوْا بِبَالِهِمْ اَنْ عَلَيْهِمْ جُنَاحًا فِي الْقَصْرِ وَ بِهٖ عُلِمَ اَنَّ قَيْدَ الْخَوْفِ اَيْضًا اِتِّفَاقِيٌّ لَا مَوْقُوْفًا عَلَيْهِ الْقَصْرُ۔

ترجمہ:۔ چوتھی قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ بعض مواضع میں پس اس لحاظ سے کہ یہ موضع رخصت میں باقی نہیں ہے مجاز کی قسم سے ہے اور اس لحاظ سے کہ یہ دوسرے موضع میں باقی ہے مجازیت میں ناقص ہے لہذا یہ قسم، قسم اول کے مشابہ ہوگی جیسے حالت سفر میں نماز قصر کرنا اس تمثیل میں مسامحت ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے جیسے حالت سفر میں نماز کو پورا کرنا ساقط ہے تا کہ یہ اپنے قرین کے موافق ہو جائے اور اپنی اصل کے مطابق ہو جائے لیکن مصنفؒ نے تخفیفاً کلام کا خلاصہ بیان کر دیا پس قصر صلاۃ ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اسکی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے اور اولیٰ اکمال صلاۃ ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے اور جب تم سفر کرو ملک میں تو تم پر گناہ نہیں کہ کچھ کم کر دو نماز میں سے اگر تم کو ڈر ہو کہ ستائیں گے تم کو کافر (اسمیں) قصر کو خوف پر معلق کیا ہے اور اس میں گناہ کی نفی ہے لہذا معلوم ہوا کہ اولیٰ اکمال ہی ہے قصر نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ جب آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ نے بارگاہ نبوی میں عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ہمارا حال ایسا کیوں ہے کہ ہم قصر کر رہے ہیں حالانکہ ہم بالکل مامون و محفوظ ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یہ قصر ایک صدقہ ہے جسے اللہ نے تمہیں بخشا ہے لہذا تم اس کو قبول کرو، آپ ﷺ نے قصر کو صدقہ کے نام سے موسوم کیا اور ایسی چیز کا صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھتی ہو اسقاط محض ہوتا ہے جو بندوں کی طرف سے رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے ولی قصاص جب جرم معاف کر دیتا ہے تو رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اگر چہ صدقہ کرنیوالا ان لوگوں میں سے ہو جسکی اطاعت لازم نہیں ہوتی پس جس ذات کی اطاعت لازم ہوتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ وہ اس بات کا مستحق ہے کہ اسکا صدقہ رد نہ کیا جائے اور رہی ان سے جناح (گناہ) کی نفی تو وہ ان کو مطمئن کرنے کیلئے ہے کیونکہ ان کا خیال تھا کہ قصر کرنے میں وہ گنہگار ہونگے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خوف کی قید اتفاقی ہے اس پر قصر موقوف نہیں ہے۔

تشریح:۔ مطلقاً رخصت کی چوتھی قسم اور رخصت مجازیہ کی دوسری قسم جو پہلی قسم کے مقابلہ میں گھٹیا اور ناقص ہے یہ ہے کہ فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہو جاتی ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ میں مشروع ہے پس چونکہ یہ قسم موضع رخصت میں باقی نہیں ہے اسلئے یہ مجاز کی قسم سے ہوگی اور چونکہ یہ دوسرے موضع میں باقی ہے اسلئے یہ مجازیت میں ناقص ہوگی بہر حال یہ قسم پہلی قسم کے مشابہ ہے اس کی مثال جیسے حالت سفر میں نماز کا قصر کرنا، شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسامحت ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنفؒ یوں فرماتے ''کسقوط اکمال الصلوٰۃ فی السفر'' یعنی جیسے حالت سفر میں نماز کو پورا کرنے کا ساقط ہونا اس صورت میں یہ قول اپنے قرین یعنی بعد آنے والے قول ''وسقوط حرمۃ الخمر'' کے موافق ہو جائے گا اور اپنی اصل کے بھی مطابق ہو جائیگا۔ لیکن مصنفؒ نے تخفیف کے پیش نظر کلام کا خلاصہ ذکر کر دیا۔ بہر حال ہمارے نزدیک قصر صلاۃ رخصت اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصت ترفیہ (آسانی کیلئے رخصت) ہے اور اولیٰ اکمال یعنی نماز کو پورا کرنا ہے حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک مسافر کیلئے وقت دو رکعت کا سبب ہے نہ کہ چار کا لہذا مسافر پر دو رکعت فرض ہوں گی نہ کہ

Marfat.com

چار۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وقت چار رکعت کا سبب ہے لیکن اس کو مشقت دور کرنے اور آسانی حاصل کرنے کیلئے قصر کی رخصت دیدی گئی ہے جیسے مسافر کے حق میں رمضان کے دن میں روزہ فرض ہے لیکن افطار کی رخصت دی گئی ہے لہذا ان کے نزدیک رخصت پر عمل کر کے قصر کرنا بھی جائز ہوگا لیکن عزیمت پر عمل کر کے اکمال زیادہ بہتر ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے ''واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا ''اس آیت میں قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے اور گناہ کی نفی کی گئی ہے یعنی قصر کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکمال ہی اولیٰ ہے قصر اولیٰ نہیں ہے۔

ہمارے طرف سے جواب یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ جب ہم مامون ومحفوظ ہیں تو قصر کیوں کریں گویا حضرت عمرؓ نے یہ سمجھا کہ قصر اسی وقت مشروع ہے جب کہ خوف ہو اور جب ہم کو امن حاصل ہوگیا اور کوئی خوف نہ رہا تو اب قصر کی کیا ضرورت ہے اس پر اللہ کے رسول نے فرمایا کہ قصر ایک صدقہ ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطاء کیا ہے لہذا اس کو قبول کرو، دیکھئے اللہ کے رسول نے قصر کا نام صدقہ رکھا اور ایسی چیز کا صدقہ جس میں تملیک کا احتمال نہ ہو اسقاط ہوتا ہے بندوں کی جانب سے رد کرنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے اولیائے مقتول اگر قصاص کو معاف کردیں تو قاتل اسکو رد کرنے کا مجاز نہ ہوگا پس جب صدقہ رد کا احتمال اس وقت نہیں رکھتا جب کہ صدقہ کرنیوالا ایسا ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہے یعنی بندہ تو جس ذات کی اطاعت لازم ہے یعنی اللہ وہ اس بات کا زیادہ حقدار ہے کہ اس کا صدقہ رد نہ کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قصر جو اللہ کی طرف سے عطاء کردہ صدقہ ہے اس کو قبول کرنا لازم اور رد کرنا حرام ہے۔

اور رہی آیت میں جناح کی نفی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں بعض حضرات کا خیال یہ تھا کہ قصر کرنے میں جناح اور گناہ ہے پس اللہ نے ان کو مطمئن کرنے کیلئے کہا کہ قصر میں کوئی گناہ نہیں ہے اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ آیت میں خوف کی قید، اتفاقی ہے ایسی قید نہیں ہے جس پر قصر موقوف ہو۔

وَسُقُوْطُ حُرْمَةِ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ فِيْ حَقِّ الْمُضْطَرِّ وَالْمُكْرَهِ فَاِنَّ حُرْمَتَهُمَا لَمْ تَبْقَ وَقْتَ الْاِضْطِرَارِ وَالْاِكْرَاهِ اَصْلاً وَاِنْ بَقِيَتْ فِيْ حَقِّ غَيْرِهِمَا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهٖ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فِيْ جَمِيْعِ الْاَحْوَالِ اِلَّا حَالَ الضَّرُوْرَةِ فَاِنْ لَمْ يَاْكُلِ الْمَيْتَةَ اَوْ لَمْ يَشْرَبِ الْخَمْرَ وَمَاتَ يَمُوْتُ اٰثِمًا بِخِلَافِ الْاَكْرَاهِ عَلٰى كَلِمَةِ الْكُفْرِ فَاِنَّهٗ وَاِنْ ذُكِرَ فِيْهِ الْاِسْتِثْنَاءُ اَيْضًا بِقَوْلِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ اِسْتِثْنَاءً مِنَ الْحُرْمَةِ بَلْ مِنَ الْغَضَبِ اَوِ الْعَذَابِ اِذِ التَّقْدِيْرُ مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَفِيْ رِوَايَةٍ عَنْ اَبِيْ يُوْسُفَ وَالشَّافِعِيِّ اَنَّهٗ لَا تَسْقُطُ الْحُرْمَةُ وَلٰكِنْ لَا يُؤَاخَذُ بِهَا كَمَا

Marfat.com

فِی الْاِکْرَاہ عَلَی الْکُفْرِ فَھُوَ مِنْ قَبِیْلِ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی فَمَنُ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّ لَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَیْہِ اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَحِیْمٌ دَلَّ اِطْلَاقُ الْمَغْفِرَۃِ عَلٰی قِیَامِ الْحُرْمَۃِ وَالْجَوَابُ اَنَّ اِطْلَاقَ الْمَغْفِرَۃِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ الْاِضْطِرَارَ الْمُرَخَّصَ لِلتَّنَاوُلِ یَکُوْنُ بِالْاِجْتِہَادِ وَ عَلٰی اَنْ یَّقَعَ التَّنَاوُلُ زَائِداً عَلٰی قَدْرِ الْحَاجَۃِ لِاَنَّ مَنِ ابْتُلِیَ بِھٰذِہِ الْمَخْمَصَۃِ تُعْسَرُ عَلَیْہِ رِعَایَۃُ قَدْرِ الْحَاجَۃِ وَ فَائِدَۃُ الْخِلَافِ تَظْھَرُ فِیْمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاْکُلُ حَرَامًا فَشَرِبَ خَمْرًا حَالَ الْاِضْطِرَارِ فَعِنْدَھُمَا یَحْنَثُ وَعِنْدَنَا لَا۔

ترجمہ :۔شراب اور مردار کی حرمت کا مضطر اور مکرہ کے حق میں ساقط ہو جانا اسلئے کہ ان دونوں کی حرمت اضطرار اور اکراہ کے وقت بالکل باقی نہیں رہی اگر چہ ان دونوں کے علاوہ کے حق میں باقی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اور واضح کر چکا ہے جو کچھ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب مجبور ہو جاؤ اسکے کھانے پر اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ''الا ما اضطررتم الیہ'' اس کے قول ''ما حرم علیکم'' سے استثناء ہے گویا یوں کہا گیا اور اللہ نے تمہارے لئے وہ ساری چیزیں واضح کر دی ہیں جن کو اس نے تم پر حرام کیا ہے تمام حالات میں سوائے حالت ضرورت کے۔ پس اگر اس نے مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا برخلاف کلمہ کفر پر اکراہ کے اسلئے کہ اس میں بھی اگر چہ استثناء کا ذکر ''الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان'' کے ذریعہ آ چکا ہے لیکن وہ حرمت سے استثناء نہیں بلکہ غضب یا عذاب سے استثناء ہے کیونکہ تقدیر عبارت اس طرح ہے جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا ان پر اللہ کی طرف سے غضب ہے اور ان کے لئے عذاب عظیم ہے مگر وہ جس کو مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی ایک روایت میں یہ ہے کہ حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن اس پر مواخذہ نہیں ہوگا جیسا کہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں۔ پس یہ قسم اول کے قبیل سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو اسپر کوئی گناہ نہیں ہے بے شک اللہ بڑا بخشنے والا نہایت مہربان ہے (اس آیت میں) مغفرت کے اطلاق نے قیام حرمت پر دلالت کی ہے اور جواب یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ اضطرار جو تناول کی رخصت دینے والا ہے وہ اجتہاد سے حاصل ہوتا ہے اور بہت ممکن ہے کہ تناول ضرورت سے زائد ہو جائے اسلئے کہ جو شخص اسطرح کی بھوک میں مبتلا ہوتا ہے اس پر قدر ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ حرام نہیں کھائے گا پھر اس نے اضطرار کی حالت میں شراب پی تو امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا اور ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا۔

تشریح :۔رخصت کی چوتھی قسم کی ایک اور مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ شرب اور مردار کی حرمت اگر چہ غیر مضطر اور غیر مکرہ کے حق میں موجود ہے لیکن مضطر اور مکرہ کے حق میں ساقط ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم'' میں ''ما لا ما اضطررتم ما حرم علیکم'' سے مستثنیٰ ہے گویا یوں کہا گیا کہ تمہارے لئے وہ ساری چیزیں جو تمام احوال میں حرام ہیں واضح کر کے بیان کر دی ہیں سوائے ضرورت کے حالت کے یعنی شراب اور مردار وغیرہ تمام احوال میں حرام ہیں لیکن اضطرار اور کا اکراہ کی حالت میں حرام نہیں ہے چنانچہ اگر کسی مضطر یا مکرہ نے مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی تو بھوک کی تاب نہ لا کر مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر مریگا اس کے برخلاف اگر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا

Marfat.com

گیا لیکن اس نے کلمہ کفر نہ کہا بلکہ مرگیا تو وہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا کیونکہ یہاں بھی اگر چہ استثناء مذکور ہے چنانچہ کہا گیا ہے ''الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان''، لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے کہ اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کا کہنا مباح ہو بلکہ یہ استثناء غضب یا عذاب سے ہے اسلئے کہ تقدیری عبارت اسطرح ہے ''من کفر باللہ من بعد ایمانہ فعلیھم غضب من اللہ ولھم عذاب عظیم الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان ''یعنی جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا تو ان پر غضب ہے اور بڑا عذاب ہے لیکن اگر کسی کو مجبور کیا گیا اور اس کا دل مطمئن رہا تو اس پر غضب اور عذاب نہ ہوگا الغرض کلمہ کفر کہنے کی حرمت تو اکراہ کی صورت میں بھی باقی ہے لیکن اگر کہہ لیا تو مواخذہ نہ ہوگا اور چونکہ حرمت اکراہ کے وقت بھی موجود ہے اسلئے اگر مکرہ نے کفر کا کلمہ نہ کہا اور مرگیا تو گنہگار ہو کر نہیں مرے گا بلکہ ماجور ہو کر مرے گا۔ مردار اور شراب کے بارے میں امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی ایک روایت میں یہ ہے کہ اضطرار اور اکراہ کے وقت ان کی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے البتہ ان کو کھا پی لینے کی صورت میں مواخذہ نہ ہوگا۔ جیسا کہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں ہے پس ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال رخصت کی قسم اول کے قبیل سے ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم ''اس آیت میں مغفرت کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شراب وغیرہ کی حرمت اضطرار کے وقت بھی موجود ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت میں مغفرت کا لفظ اسلئے ذکر نہیں کیا گیا ہے کہ مردار اور شراب وغیرہ کی حرمت اضطرار کے وقت بھی موجود ہے بلکہ اس وجہ سے ذکر کیا گیا ہے کہ اضطرار جسکی وجہ سے ان چیزوں کی رخصت ثابت ہوئی ہے یہ اجتہاد سے حاصل ہے اور اسمیں اس بات کا کافی امکان ہے کہ تناول (کھانا) ضرورت سے زیادہ ہو کیونکہ جو شخص بھوک کی شدت میں مبتلا ہوتا ہے اسپر قدر ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے لہذا اگر ضرورت سے زائد کھالیا گیا تو اس کے بارے میں فرمایا گیا ہے ''ان اللہ غفور رحیم''

شارحؒ کہتے ہیں کہ ہم حنفیوں اور ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلافؒ کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے قسم کھائی ''واللہ لا آکل حراما'' بخدا میں حرام نہیں کھاؤں گا۔ پھر اس نے ضرورت اضطرار میں شراب پی لی تو امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شخص حانث ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک اضطرار کے وقت بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک اضطرار کے وقت حرمت ساقط ہو گئی ہے لہذا یہ شخص حرام کو کھانے والا نہ ہوگا۔

وَسُقُوْطُ غَسْلِ الرِّجْلِ فِیْ مُدَّةِ الْمَسْحِ فَاِنَّ اِسْتِتَارَ الْقَدَمِ بِالْخُفِّ یَمْنَعُ سِرَایَةَ الْحَدَثِ اِلَیْهِ وَ قَدْ کَانَ طَاهِراً وَ مَا حَلَّ فَوْقَ الْخُفِّ فَقَدْ زَالَ بِالْمَسْحِ فَلَا یُشْرَعُ الْغَسْلُ فِیْ هٰذِهِ الْمُدَّةِ وَ اِنْ بَقِیَ فِیْ حَقِّ غَیْرِ اللَّابِسِ وَ هٰذَا عَلٰی رِوَایَةِ الْاُصُوْلِیِّیْنَ وَ اَمَّا صَاحِبُ الْهِدَایَةِ فَقَدْ قَالَ اِنْ نَزَعَ الْخُفَّ فِی الْمُدَّةِ وَغَسَلَ الرِّجْلَ یَکُوْنُ مَا جُوْزَا۔

ترجمہ:۔ اور مدت مسح میں غسل رجل کا ساقط ہو جانا اسلئے کہ پیر کا موزے میں ڈھکے رہنا اسکی طرف حدث کے سرایت کرنے کو روکتا ہے حالانکہ وہ طاہر تھا اور جو کچھ موزے کے اوپر لگا وہ مسح سے زائل ہو گیا لہذا اس مدت میں غسل رجل مشروع نہ ہوگا اگر چہ یہ حکم غیر لابس کے حق میں

Marfat.com

باقی ہے یہ اصولیین کی روایت کی بناء پر ہے اور رہے صاحب ہدایہ تو انہوں نے کہا کہ اگر مدت مسح میں موزہ نکال کر پیر دھوڈالا تو وہ ماجور ہوگا۔

تشریح:۔ یہ بھی قسم رابع کی مثال ہے جسکی تشریح ترجمہ سے واضح ہے۔

وَلَمَّا فرغ عَنْ بَيَانِ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ ذَكَرَ بَعْدَهَا بَيَانَ اَسْبَابِهَا بِهٰذَا التَّقْرِيْبِ اِقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَكَانَ الْاَوْلٰى اَنْ يَّذْكُرَهَا بَعْدَ الْقِيَاسِ فِيْ بَحْثِ الْاَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَهُ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ فَقَالَ فَصْلٌ الْاَمْرُ وَالنَّهْيُ بِاَقْسَامِهَا مِنْ كَوْنِ الْاَمْرِ مُوَقَّتًا اَوْ مُطْلَقًا مُوَسَّعًا اَوْ مُضَيَّقًا وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ اَوِ الْحِسِّيَّةِ اَوْ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ وَنَحْوِ ذٰلِكَ لِطَلَبِ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ الْمُرَادُ بِالْاَحْكَامِ الْمَحْكُوْمُ بِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ وَغَيْرِهَا لَا نَفْسُ الْاَحْكَامِ وَبِالطَّلَبِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ لِفِعْلٍ اَوْ لِكَفٍّ وَلَهَا اَسْبَابٌ تُضَافُ اِلَيْهَا اَيْ عِلَلٌ شَرْعِيَّةٌ تَنْسُبُ الْاَحْكَامُ اِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ وَاِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيْقِيُّ فِي الْاَشْيَاءِ كُلِّهَا هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْ حُدُوْثِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتِ وَمِلْكِ الْمَالِ وَاَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالرَّاْسِ الَّذِيْ يَمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَالْبَيْتِ وَالْاَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيْقًا اَوْ تَقْدِيْرًا وَالصَّلٰوةِ وَتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِالتَّعَاطِيْ هٰذِهٖ كُلُّهَا اَسْبَابٌ.

ترجمہ:۔ اور جب مصنف احکام مشروعہ کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اس کے بعد اس موقع کی مناسبت سے ان کے اسباب کو ذکر کردیا تاکہ فخر الاسلام کی پیروی ہو حالانکہ زیادہ مناسب یہ تھا کہ وہ ان اسباب کو قیاس کے بعد اسباب وعلل کی بحث میں لاتے جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ''فصل'' امر ونہی دونوں اپنے اقسام کیساتھ یعنی امر کا موقت ہونا یا مطلق موسع ہونا یا مضیق ہونا اور نہی کا امور شرعیہ یا امور حسیہ سے ہونا یا قبیح لعینہ یا لغیرہ ہونا اور ان کے علاوہ۔ احکام مشروعہ کی طلب کیلئے ہیں احکام سے مراد وہ عبادات ہیں جن کا شرع میں حکم کیا گیا ہے نفس احکام مراد نہیں ہیں اور طلب سے عام مراد ہے کسی چیز کے کرنے کیلئے ہو یا روکنے کیلئے ہو اور ان احکام کیلئے اسباب ہیں جنکی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی ایسی شرعی علتیں ہیں جن کی طرف بظاہر احکام منسوب ہوتے اگر چہ تمام چیزوں میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں جیسے عالم کا حادث ہونا، وقت کا ہونا، مال کا مالک ہونا، ماہ رمضان کے دنوں کا ہونا، اس شخص کا ہونا جس کا بار اٹھاتا ہو اور جس کی پرورش کرتا ہو، بیت اللہ کا ہونا، ارض نامیہ بالخارج تحقیقاً کا ہونا یا تقدیراً کا ہونا، نماز کا ہونا، اور بقائے مقدور کا لین دین سے متعلق ہونا یہ تمام اسباب ہیں۔

تشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف، احکام مشروعہ سے فراغت کے بعد انکے اسباب کو ذکر کرنا چاہتے ہیں اس ترتیب میں صرف علامہ فخر الاسلام کی پیروی مطلوب ہے ورنہ صاحب توضیح وغیرہ نے ان اسباب کو قیاس کے بعد اسباب وعلل کی بحث میں ذکر کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا کہ امر ونہی اپنی جملہ اقسام کیساتھ احکام مشروعہ کی طلب کیلئے ہیں امر کے اقسام مثلاً امر کا موقت ہونا، مطلق ہونا، موسع ہونا، مضیق ہونا اور نہی کے اقسام مثلاً امور شرعیہ سے ہونا، امور حسیہ سے ہونا، قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ ہونا وغیرہ وغیرہ، ان تمام اقسام کیساتھ امر ونہی احکام مشروعہ کی طلب کیلئے آتے ہیں۔

Marfat.com

شارح کہتے ہیں کہ احکام سے نفس احکام مراد نہیں ہیں بلکہ وہ عبادات مراد ہیں جن کا شریعت میں حکم کیا گیا ہے اور طلب سے مراد بھی عام ہے کسی چیز کے کرنے کیلئے بھی ہوسکتی ہے اور کسی چیز سے روکنے کیلئے بھی ہوسکتی ہے مصنف کہتے ہیں کہ ان احکام کے بہت سے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی بہت سے ایسے شرعی اسباب وعلل ہیں جن کی طرف یہ احکام بظاہر منسوب ہوتے ہیں اگرچہ ساری چیزوں میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں۔

مذکورہ اسباب کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ (۱) عالم کا حادث ہونا (۲) وقت کا ہونا (۳) مال کا مالک ہونا (۴) ماہ رمضان کے دنوں کا موجود ہونا (۵) اس شخص کا ہونا جس کا بار اٹھاتا ہو اور جس کی پرورش کرتا ہو (۶) بیت اللہ کا ہونا (۷) پیداوار کے سلسلہ میں زمین کا حقیقۃً نامی ہونا یا تقدیراً نامیہ ہونا (۸) نماز کا ہونا (۹) بقائے زندگی کا معاملہ سے متعلق ہونا۔ یہ سب اسباب ہیں ان کے مسببات اور احکام کو اگلی سطروں میں بیان ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ بَعْدَهَا فِیْ بَیَانِ الْمُسَبَّبَاتِ عَلٰی طَرِیْقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ فَقَالَ لِلْاِیْمَانِ هٰذَا مُسَبَّبٌ لِحُدُوْثِ الْعَالَمِ فَاِنَّ الْاِیْمَانَ بِالصَّانِعِ لَا یَجِبُ اِلَّا لِحُدُوْثِ الْعَالَمِ اِذْ لَوْ لَمْ یَکُنْ حَادِثًا لَمَا احْتَجْنَا اِلَی الصَّانِعِ کَمَا قَالَ اَعْرَابِیٌّ اَلْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَی الْبَعِیْرِ وَآثَارُ الْاَقْدَامِ عَلَی الْمَسِیْرِ فَسَمَاءٌ ذَاتُ اَبْرَاجٍ وَ اَرْضٌ ذَاتُ فِجَاجٍ کَیْفَ لَا تَدُلُّ عَلَی اللَّطِیْفِ الْخَبِیْرِ وَالصَّلٰوةَ هٰذَا مُتَعَلِّقٌ بِالْوَقْتِ فَاِنَّ الْوَقْتَ سَبَبُ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ بِاِیْجَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی فِیْ هٰذَا الْوَقْتِ وَالْاِیْجَابُ غَیْبٌ عَنَّا فَاُقِیْمَ الْوَقْتُ مَقَامَهٗ وَالزَّکٰوةَ هٰذَا نَاظِرٌ اِلٰی مِلْکِ الْمَالِ فَاِنَّ الْمَالَ النَّامِیَ الْحَوْلِیَّ الَّذِیْ هُوَ زَائِدٌ عَلٰی قَدْرِ الْحَاجَةِ سَبَبُ وُجُوْبِهَا وَالصَّوْمَ هٰذَا مُتَعَلِّقٌ بِاَیَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ فَاِنَّ وُجُوْبَ الصَّوْمِ بِسَبَبِ شَهْرِ رَمَضَانَ بِدَلِیْلِ اِضَافَتِهٖ اِلَیْهِ وَتَکَرُّرِهٖ بِتَکَرُّرِهٖ لٰکِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی اَخْرَجَ اللَّیَالِیَ عَنْ مَحَلِّیَّةِ الصَّوْمِ فَتَعَیَّنَ لَهُ النَّهَارُ وَصَدَقَةَ الْفِطْرِ هٰذَا نَاظِرٌ اِلَی الرَّأْسِ الَّذِیْ یَمُوْنُهٗ وَ یَلِیْ عَلَیْهِ فَاِنَّهٗ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ هٰذِهِ الصَّدَقَةِ وَالْاَصْلُ فِیْ ذٰلِکَ هُوَ رَأْسُهٗ فَاِنَّهٗ یَمُوْنُهٗ وَیَلِیْ عَلَیْهِ ثُمَّ اَوْلَادُهُ الصِّغَارُ وَ عَبِیْدُهٗ فَاِنَّهٗ یَمُوْنُهُمْ وَیَلِیْ عَلَیْهِمْ بِخِلَافِ الزَّوْجَةِ وَالْاَوْلَادِ الْکِبَارِ فَاِنَّهٗ لَا یَلِیْ عَلَیْهِمْ وَالْحَجَّ نَاظِرٌ اِلَی الْبَیْتِ فَاِنَّهٗ سَبَبُ وُجُوْبِ الْحَجِّ وَ لِهٰذَا لَمْ یَتَکَرَّرْ فِی الْعُمُرِ لِاَنَّ الْبَیْتَ وَاحِدٌ وَالْوَقْتُ شَرْطُهٗ وَ ظَرْفُهٗ وَالْعُشْرَ هٰذَا نَاظِرٌ اِلَی الْاَرْضِ النَّامِیَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِیْقًا فَاِنَّهٗ اِذَا حَدَثَ الْخَارِجُ مِنَ الْاَرْضِ تَحْقِیْقًا یَجِبُ الْعُشْرُ وَ سَقَطَ اِذَا اصْطَلَمَتِ الزَّرْعَ آفَةٌ وَیَتَکَرَّرُ الْوُجُوْبُ بِتَکَرُّرِ النَّمَاءِ وَالْخَرَاجَ هٰذَا نَاظِرٌ اِلٰی قَوْلِهٖ اَوْ تَقْدِیْرًا فَاِنَّ الْاَرْضَ النَّامِیَةَ بِالْخَارِجِ تَقْدِیْرًا بِالتَّمَکُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ سَبَبٌ لِلْخَرَاجِ سَوَاءٌ زَرَعَهَا اَوْ عَطَّلَهَا وَ هُوَ الْاَلْیَقُ بِحَالِ الْکَافِرِ الْمُتَوَغِّلِ فِی الدُّنْیَا وَالطَّهَارَةَ هٰذَا نَاظِرٌ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاِنَّ شَرْعِیَّةَ الصَّلٰوةِ سَبَبُ وُجُوْبِ الطَّهَارَةِ

Marfat.com

الْحقِيْقِيَّة وَالْحكْمِيَّةِ وَالصُّغرىٰ وَالْكُبرىٰ كَمَا اَنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لَهَا وَالْمَعَامِلاتِ هٰذَا نَاظِرٌ اِلَىٰ تَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ فَاِنَّهٗ لَمَّا حَكَمَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِبَقَاءِ الْعَالَمِ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ مَعْلُوْمٌ اَنَّهٗ لَا يَبْقٰى مَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ مُعَامَلَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا مَعَاشُهُمْ مِنَ الْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ وَنِكَاحٌ يَكُوْنُ مُبْقِيًا لِهٰذَا الْجِنْسِ بِالتَّوَالُدِ عُلِمَ اَنَّ تَعَلُّقَ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِالتَّعَاطِىْ هُوَ سَبَبُ الْمَعَامِلَاتِ وَ شَرْعِيَّتِهَا وَهٰذَا مُخْتَصٌّ بِالْاِنْسَانِ بِخِلَافِ الْحَيَوَانَاتِ فَاِنَّهُمْ يَبْقُوْنَ اِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِدُوْنِ مُعَامَلَةٍ وَنِكَاحٍ لِاَنَّ خَلْقَتَهُمْ كَذٰلِكَ وَلَا يَتَعَلَّقُ بِاَفْعَالِهِمْ اَمْرٌ اَوْ نَهْىٌ۔

ترجمہ وتشریح :۔شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اسباب ذکر کرنے کے بعد حسب ترتیب انکے مسببات اور احکام کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا ایمان، حدوث عالم کا مسبب ہے اور حدوث عالم اس کا سبب ہے کیونکہ خدائے کارساز پر ایمان لانا صرف حدوث عالم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اسلئے کہ اگر حادث نہ ہوتو ہم قادر مطلق کے محتاج نہ ہوتے جیسا کہ عرب کے ایک دیہاتی کا مقولہ ہے جب راستہ میں پڑی ہوئی مینگنی اونٹ کا پتہ دیتی ہے اور نشانہائے قدم مسافر کا پتہ دیتے ہیں تو یہ برجوں والا آسمان اور دروں والی زمین لطیف وخبر خالق برحق کا پتہ کیسے نہیں دے گی۔ بہرحال حدوث عالم، ایمان کا سبب ہے اور ایمان اس کا مسبب ہے۔نماز، وقت کا مسبب ہے اسلئے کہ وقت اللہ کے واجب کرنے سے وجوب صلاۃ کا سبب ہے حاصل یہ کہ حقیقۃً واجب کرنے والا اللہ ہے لیکن یہ ایجاب چونکہ ہم سے غیب ہے اسلئے وقت کو اس کے قائم مقام قرار دیکر وقت کو وجوب صلاۃ کا سبب قرار دیدیا گیا۔زکوٰۃ، یہ ملک مال کا مسبب ہے کیونکہ مال جو بڑھنے والا ہو اور اس پر سال گزر چکا ہو، اور ضرورت سے زائد ہو تو ایسے مال کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے، روزہ، یہ وجود رمضان کی طرف منسوب ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صوم رمضان (رمضان کا روزہ) اور روزے کا تکرار رمضان کے تکرار سے ہوتا ہے مگر چونکہ اللہ تعالیٰ نے راتوں کو صوم کا محل بننے سے خارج کر دیا ہے اسلئے روزے کیلئے دن ہی متعین ہونگے۔صدقۃ الفطر، یہ اس شخص کا مسبب ہے جس کی یہ شخص پرورش کرتا ہے اور جس کا بار برداشت کرتا ہے کیونکہ یہ راس صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہے اور اصل اس میں خود صدقۃ الفطر دینے والے کا راس ہے اسلئے کہ وہ اس کا ذمہ دار اور کفیل ہوتا ہے برخلاف بیوی اور بالغ اولاد کے کیونکہ متصدق ان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔حج، یہ بیت اللہ کا مسبب ہے کیونکہ بیت اللہ وجوب حج کا سبب ہے یہی وجہ ہے کہ حج زندگی میں مکرر نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ بیت اللہ ایک ہے اور وقت حج کا سبب نہیں ہے بلکہ شرط اور ظرف ہے۔عشر، یہ ارض نامیہ تحقیقا کا مسبب ہے کیونکہ وہ زمین جس میں پیداوار کی قوت نمو تحقیقا ہو یعنی حقیقۃً پیداوار ہوتی ہو وہ عشر واجب ہونیکا سبب ہے چنانچہ جب زمین سے پیداوار تحقیقا ہوگی تو عشر (دسواں حصہ) واجب ہوگا اور اگر کھیتی کو کسی آسمانی آفت نے برباد کر دیا تو عشر ساقط ہو جائیگا اور عشر کا وجوب پیداور سے تکرار سے مکرر ہوگا۔خراج، یہ ارض نامیہ تقدیراً کا مسبب ہے، کیونکہ زمین میں تقدیراً قوت نمو کا ہونا خراج واجب ہونے کا سبب ہے خواہ زمین میں کھیتی کرے یا اس کو یونہی بیکار چھوڑے رکھے۔شارحؒ کہتے ہیں کہ خراج کافر کے مال کے زیادہ مناسب ہے جو دنیا میں گھسا رہتا ہے۔طہارت، نماز کا مسبب ہے کیونکہ نماز کی مشروعیت وجوب طہارت کا سبب ہے خواہ یہ طہارت حقیقیہ ہو یا حکمیہ ہو، صغری ہو یا کبری ہو جیسا

Marfat.com

کہ وقت نماز کا سبب ہے۔ معاملات، یہ تعلق البقائے المقدور کا مسبب ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کیلئے عالم کو باقی رکھنے کا فیصلہ کرلیا ہے اور یہ حقیقت بھی معلوم ہے کہ عالم اس وقت تک باقی نہیں رہ سکتا جب تک کہ لوگوں میں ایسا باہمی لین دین نہ ہو جس سے ذرائع زندگی بیع وغیرہ مہیا اور میسر ہوں اور ایسا رشتہ ازدواج نہ ہو جو بذریعہ توالد وتناسل اس جنس انسانی کا ذریعہ ہو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بقائے مقدور کا تعلق بالتعاطی ہی معاملات اور انکی مشروعیت کا سبب ہے اور یہ چیز انسان کیساتھ مخصوص ہے برخلاف حیوانات کے کیونکہ وہ قیامت کے دن تک کسی طرح کے معاملہ اور نکاح کے بغیر ہی باقی رہیں گے اسلئے کہ ان کی فطرت ایسی ہی واقع ہوئی ہے غرض ان حیوانات کے افعال سے امر یا نہی کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

وَقَدْ تَمَّ اللَّفُّ وَالنَّشْرُ الْمُرَتَّبُ بَيْنَ اَسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَمُسَبَّبَاتِهَا وَبَقِيَتِ الْعُقُوْبَاتُ وَ شِبْهُهَا فَبَيَّنَهَا بِقَوْلِهٖ وَاَسْبَابُ الْعُقُوْبَاتِ وَالْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ مَا نَسِبَتْ اِلَيْهِ مِنْ قَتْلٍ وَ زِنًا وَسَرِقَةٍ وَاَمْرٍ دَائِرٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ فَالْعُقُوْبَاتُ اَعَمُّ مِنَ الْحُدُوْدِ لِاَنَّهٗ يَشْمُلُ الْقِصَاصَ اَيْضًا وَالْكَفَّارَةُ نَوْعٌ آخَرُ فَسَبَبُ الْقِصَاصِ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ وَ سَبَبُ حَدِّ الزِّنَا هُوَالزِّنَا وَ سَبَبُ قَطْعِ الْيَدِ هُوَ السَّرِقَةُ يُقَالُ حَدُّ السَّرِقَةِ وَسَبَبُ الْكَفَّارَةِ هُوَ اَمْرٌ دَائِرٌ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ دَائِرَةً بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوْبَةِ فَسَبَبُهَا لَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ اَمْرًا دَائِرًا بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ لِتَكُوْنَ الْعِبَادَةُ مُضَافَةً اِلٰى صِفَةِ الْاِبَاحَةِ وَالْعُقُوْبَةُ مُضَافَةً اِلٰى صِفَةِ الْحَظْرِ كَالْقَتْلِ خَطَاءً فَاِنَّهٗ مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ رَمْيٌ اِلٰى صَيْدٍ وَهُوَ مُبَاحٌ وَمِنْ حَيْثُ تَرْكُ التَّثَبُّتِ مَحْظُوْرٌ لِاَنَّهٗ قَدْ اَصَابَ آدَمِيًّا وَ اَتْلَفَهٗ فَتَجِبُ فِيْهِ الْكَفَّارَةُ وَالْاِفْطَارُ عَمَدًا فِيْ رَمَضَانَ فَاِنَّهٗ مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ اِتِّصَالِ مَا هُوَ مَمْلُوْكٌ لِمَالِكِهٖ وَ مَحْظُوْرٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ جِنَايَةٌ عَلَى الصَّوْمِ الْمَشْرُوْعِ فَيَصْلُحُ اَنْ يَّكُوْنَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَاِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بَيَانُ كُلِّيَةٍ لِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ بَعْدَ بَيَانِ تَفْصِيْلِهٖ لِيُعْلَمَ مِنْهُ مَا لَمْ يُعْلَمْ قَبْلَهٗ اَىْ اِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا لِلْحُكْمِ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهٖ بِهٖ فَالْمَنْسُوْبُ اِلَيْهِ وَالْمُتَعَلَّقُ بِهٖ يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْمَنْسُوْبِ وَالْمُتَعَلِّقِ اَلْبَتَّةَ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِيْ اِضَافَةِ شَيْءٍ اِلٰى شَيْءٍ وَ تَعَلُّقِهٖ بِهٖ اَنْ يَّكُوْنَ مُسَبَّبًا لَهٗ وَ حَادِثًا بِهٖ كَمَا يُقَالُ كَسْبُ فُلَانٍ وَحَ يَرِدُ عَلَيْنَا اَنَّكُمْ رُبَمَا اَضَفْتُمْ اِلَى الشَّرْطِ فَكَيْفَ يَطَّرِدُ هٰذَا فَقَالَ وَاِنَّمَا يُضَافُ اِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَ حُجَّةِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّ الْفِطْرَ وَ هُوَ يَوْمُ الْعِيْدِ شَرْطٌ لِلصَّدَقَةِ وَالسَّبَبُ هُوَ الرَّأْسُ الَّذِيْ يَمُوْنُهٗ وَ يَلِيْ عَلَيْهِ وَالصَّدَقَةُ تُضَافُ اِلَيْهِمَا جَمِيْعًا۔

ترجمہ وتشریح:۔شارح کہتے ہیں کہ عبادات کے اسباب اور ان کے مسببات کا بیان لف ونشر مرتب کے طور پر پورا ہو چکا، البتہ عقوبات اور انکے مشابہ چیزیں باقی رہ گئیں چنانچہ مصنف نے ان کو بیان کرنے کیلئے کہا کہ عقوبات، حدود اور کفارات کے اسباب وہ چیزیں ہیں جن کی

Marfat.com

طرف یہ چیزیں منسوب ہوتی ہیں جیسے قتل، زنا، سرقہ، اور ایسا کوئی امر جو ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہو شارح کہتے ہیں۔ کہ عقوبات، حدود سے عام ہیں کیونکہ یہ قصاص کو بھی شامل ہوتی ہیں اور کفارہ ایک دوسری قسم ہے حاصل یہ کہ قتل عمد قصاص کا سبب ہے اور زنا حد زنا کا سبب ہے، اور قطع ید کا سبب سرقہ ہے چنانچہ کہا جاتا ہے حد السرقۃ۔ اور کفارہ کا سبب ایسا امر ہے جو ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ چونکہ عبادت، اور عقوبت کے درمیان دائر ہے پس اس کا سبب بھی ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہوگا تا کہ عبادت صفت اباحت کی طرف منسوب ہو اور عقوبت صفت ممانعت کی طرف مضاف ہو جیسے قتل خطا کیونکہ یہ صورت کے لحاظ سے شکار کی طرف تیر پھینکنے کا نام ہے جو مباح اور ترک احتیاط کے اعتبار سے ممنوع ہے کیونکہ اس کے احتیا نہ کرنے کی وجہ سے تیر آدمی کو لگ گیا اور اس کی ہلاکت کا سبب ہوا لہذا اس صورت مین کفارہ واجب ہوگا اور رمضان میں عمداً افطار کرنا، یہ اس لحاظ سے مباح ہے کہ مالک (مفطر) سے اس کی مملوکہ چیز متصل ہوتی ہے اور اس لحاظ سے ممنوع ہے کہ افطار کرنا صوم مشروع کے رہتے ہوئے ایک جرم ہے لہذا یہ افطار کفارے کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ سبب کے تفصیلی بیان کے بعد سبب کو پہچاننے کیلئے ایک عام قاعدہ بیان کیا گیا ہے تا کہ غیر معلوم بات معلوم ہو جائے یعنی کسی شئی کا کسی حکم کیلئے سبب ہونا صرف اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ حکم اسکی طرف منسوب ہو اور اس سے متعلق ہو چنانچہ جو چیز منسوب الیہ اور متعلق بہ ہوگی وہ منسوب اور متعلق کیلئے سبب ہوگی۔ کیونکہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف مضاف ہونے اور ایک شئی کے دوسری شئی سے متعلق ہونے میں قاعدہ یہ ہے کہ شئی مضاف، مضاف الیہ کیلئے مسبب ہوتی ہے اور مضاف الیہ کی وجہ سے وجود میں آتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ''کسب فلان'' یہاں ہم پر ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ بسا اوقات احناف نے شرط کی طرف بھی اضافت کی ہے لہذا مذکورہ قاعدہ (کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے) کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کی طرف جو چیز مضاف ہوتی ہے وہ مجاز کے طور پر ہے جیسے صدقہ فطر اور حج اسلام، کیونکہ فطر یوم عید ہے جو صدقہ کیلئے شرط ہے اور سبب وہ سر ہے جس کا متصدق کفیل اور ذمہ دار ہوتا ہے اور صدقہ ان دونوں کی طرف منسوب ہے اسی طرح مسلمان ہونا حج کیلئے شرط ہے اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اور حج ان دونوں کی طرف مضاف ہوتا ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم والحمدللہ رب العالمین وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمدولی آلہ واصحابہ اجمعین.

﴿جبل احمر﴾ ۲ رذی الحجہ ۱۴۱۰ھ یوم سہ شنبہ

Marfat.com

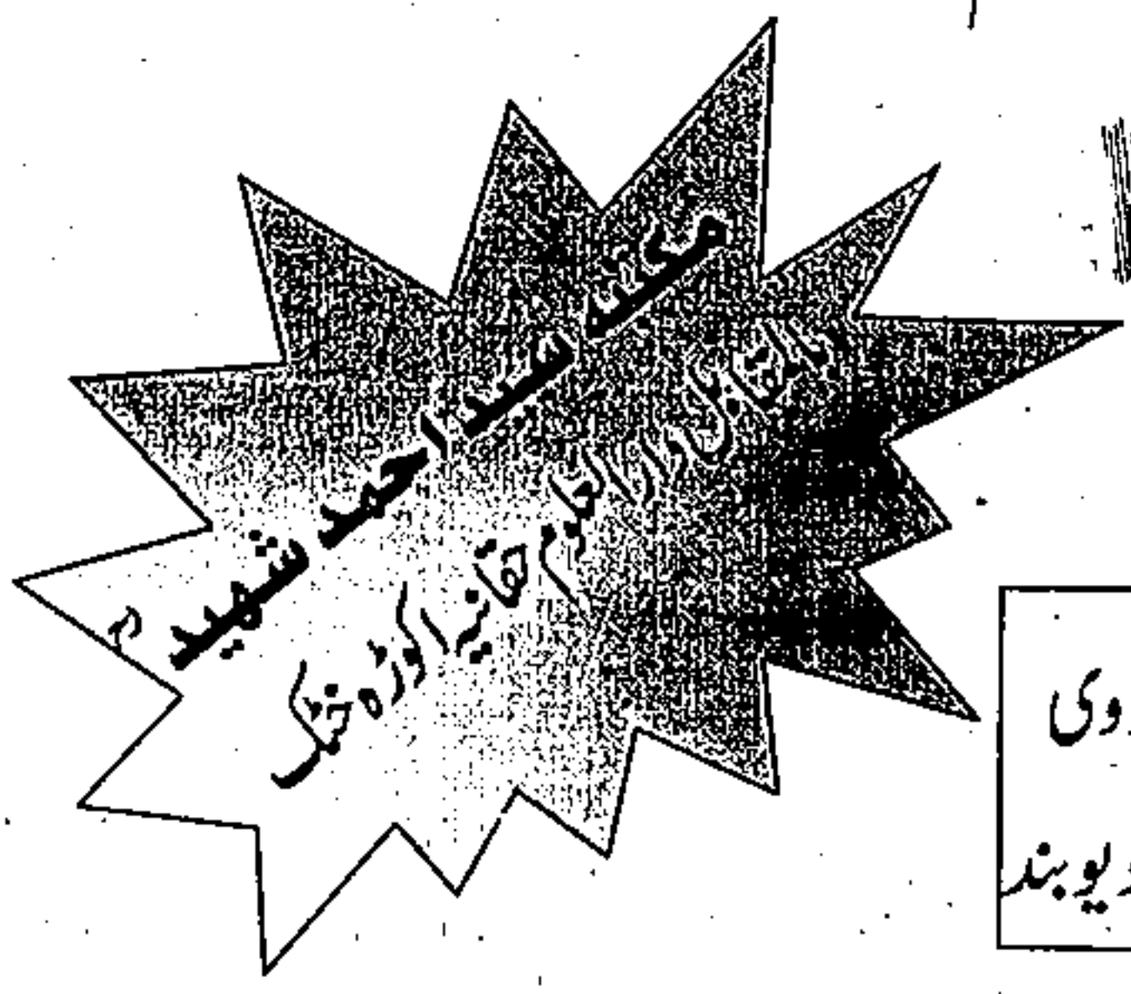
مَنْ يُرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

قوت الاخیار

شرح اُردو

نور الانوار

حصّہ سوم



تالیف:۔ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذِ حدیث وتفسیر دار العلوم (وقف) دیوبند

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿باب اقسام السنۃ﴾

ولما فرغ عن بیان اقسام الکتاب شرع فی بیان اقسام السنۃ فقال باب اقسام السنۃ السنۃ تطلق علی قول الرسول ﷺ وفعله وسکوته وعلی اقوال الصحابۃ وافعالهم والحدیث یطلق علی قول الرسول ﷺ خاصۃ ولکن ینبغی ان یکون المراد بالسنۃ ههنا هو هذا فقط لان المصنف ذکر افعال النبیؐ خاصۃ ولکن ینبغی ان یکون المراد بالسنۃ ههنا هو هذا فقط لان المصنف ذکر افعال النبیؐ وافعال الصحابۃؓ واقوالهم بعد هذا الباب فی فصل آخر ☆☆☆

حضرت مصنفؒ اقسام الکتاب سے فراغت کے بعد اقسام السنۃ کا بیان شروع فرمارہے ہیں، ظاہر ہے کہ کتاب اللہ کے بعد سنت رسول اللہ ﷺ کا ہی مقام ہے، قرآن وسنت سے اسی ترتیب کے ساتھ ثابت ہوا ہے، قال ﷺ خیر الکلام کلام اللہ وخیر الہدی ھدی محمد، (اوکما قال ﷺ) مشکوۃ باب نمبر (۱) ﴿اعتصام بالسنۃ﴾۔

السنۃ:۔ لغوی معنیٰ طریقہ، عادت اور فقہاء کی اصطلاح میں عبادات نافلہ (فرض کے ماسواء) اور اہل اصول کے نزدیک (جو کہ اس جگہ مقصود بیان بھی ہے) یہ ہے کہ تطلق علی قول الرسول ﷺ الخ حدیث اور سنت میں یہ فرق ہوگا کہ آپ ﷺ کے قول پر ہی حدیث کا اطلاق ہوسکتا ہے اور سنت کا اطلاق آپکے اقوال، افعال اور آپ ﷺ کی تقریر نیز حضرات صحابہؓ کے اقوال وافعال پر بھی آتا ہے۔

مصنفؒ نے علی العموم السنۃ فرمایا ہے بخلاف دوسرے بعض حضرات نے تخصیص کے ساتھ سنت رسول اللہ ﷺ کو بیان کیا ہے چنانچہ صاحب حسامیؒ اور اصول الشاشیؒ نے اسی طرح عبارت بیان کی ہے، البتہ صاحب منارؒ نے ابتداءً عموم کے بعد جو بیان شروع فرمایا ہے وہ دلالت کرتا ہے، تخصیص پر ہی کیونکہ حضراتِ صحابہؓ کے اقوال وافعال پر جو کلام کیا ہے وہ آخر میں ایک مستقل فصل کے تحت بیان فرمایا ہے۔

(فائدہ) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصولی طور پر تو علی الاطلاق ہی ہونا چاہئے تھا، جیسا کہ صاحب منارؒ نے اختیار کیا، کیونکہ اس قسم ثانی میں جبکہ ان سے بھی بحث کی گئی ہے، اور اھل اصول نے اس امر کی تصریح فرمائی ہے کہ حضرات صحابہؓ کے اقوال وافعال بھی حجت ہیں (جیسا کہ مفصلا کلام اپنے مقام پر آرہا ہے انشاء اللہ تعالیٰ)..... اس اسلوب بیان سے یہ نوع اکمل ہوجائے گی۔

(فائدہ) حضرات محدثینؒ کے نزدیک سنت، خبر اور حدیث ہر سہ کے ایک ہی معنی ہیں، کیونکہ آپکے افعال، اقوال اور سکوت پر ان میں

Marfat.com

سے ہر ایک کا اطلاق ہوتا ہے، یعنی ان کو سنت، خبر اور حدیث سے تعبیر کرتے ہیں حضرات محدثینؒ۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حدیث کا اطلاق صرف حدیث مرفوع اور موقوف پر ہی ہوتا ہے، اور جبکہ مقطوع ہو تو اسپر اثر کا اطلاق ہوتا ہے، بعض حضرات فرماتے ہیں حدیث اور خبر کے درمیان بھی فرق ہے، اگر حضور ﷺ یا صحابہؓ اور تابعینؒ سے مروی ہے تو وہ حدیث اور جس میں گذشتہ زمانہ اور سلاطین کے حالات مذکور ہوں وہ خبر ہے (شرح حسامی المنامی صفحہ "۱۲۵" جلد نمبر "۱")

الاقسام التی سبق ذکرها فی بحث الکتاب من الخاص العام والامر والنهی وغیر ذلک کلها ثابة فی السنة فیعلم حالها بالمقایسة علیه وهذا الباب لبیان ماتخص به السنن ولم یوجد فی الکتاب قط وذلک اربعة اقسام ای اربع تقسیمات وتحت کل تقسیم اقسام متعددة وهذا علی طبق اصول الفقه لااصول الحدیث اشتراکا فی بعض الاسامی والقواعد۔☆☆☆

(ترجمہ وتشریح):۔الاقسام الخ بحث اول کتاب اللہ کے تحت جو اقسام خاص، عام، امر، نہی وغیرہ بیان کی گئی ہیں، وہ سب "سنت" کی بحث سے بھی تعلق رکھتی ہیں، یعنی جس طرح کتاب اللہ کلام کی دو قسمیں ہیں۔(۱) خاص (۲) عام، اسی طرح سنت سے جو کلام، عبارت آئی ہے۔اسمیں بھی یہ دو اقسام ہوں گی، و دیگر اقسام وتقسیمات بھی اسی طرح ہیں لہذا ان تمام اقسام وانواع کا حال، مذکورہ اقسام وتفصیلات پر قیاس کیا جائے گا۔

مصنفؒ نے اسی وجہ سے اس جگہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں جانی کیونکہ سنت فرع ہے کتاب اللہ کی فی بیان تلک الاقسام، نامی، حسامی۔

(فائدہ) البتہ اس اقسام وانواع کا تعلق صرف سنت قولیہ سے ہوگا فعلیہ اور سکوتیہ سے نہیں، ﴿قمر الاقمار، نامی صفحہ نمبر (۱۲) جلد نمبر (۱)﴾

وہذا الخ اس باب میں صرف ان امور کے بیان کے ساتھ مخصوص ہے جو کہ سنتوں کے ساتھ خاص ہیں اور کتاب اللہ میں وہ امور کی حالت میں نہیں پائے جاتے اور اس مخصوص بیان کی کل چار اقسام (بنیادی طور پر) ہیں۔اقسام سے مراد چار تقسیمات اور ہر تقسیم کے تحت متعدد اقسام داخل ہیں۔اور اس باب کے تحت جو بیان ہوگا۔اصول فقہ کے طریق پر ہوگا۔اصول حدیث کے مطابق نہ ہوگا۔اس لئے کہ بعض مقامات میں ہر دو اصولوں کے درمیان قدرے اختلاف ہے، جسکا حال اس موقع پر آئے گا۔البتہ بعض اسماء اور قواعد میں اشتراک ضرور ہوگا۔

ولم یوجد الخ مثلاً کیفیت اتصال، انقطاع کی بحث، محل خبر، کیفیت سماع، ضبط حدیث اور کیفیت تبلیغ کے مباحث، کہ یہ مباحث کتاب اللہ میں بالکل نہیں پائے جاتے، (نامی)

التقسیم الاول فی کیفیة الاتصال بنا من رسول الله ای کیف یتصل بنا هذا الحدیث منه بطریق المتواتر اوغیره وهو اما ان یکون کاملا کالمتواتر وهو الخبر الذی رواه قوم لایحصی عددهم ولا یتوهم تواطؤهم علی الکذب لکثرتهم وتباین اماکنهم وعدالتهم ولم یشترط فیه تعین عدد کما

Marfat.com

قیل انها سبعة وقیل اربعون وقیل سبعون بل کل مایحصل به العام الضروری فهو من امارة التواتر ویدوم هذا الخد فیکون اٰخره کاوله واوله کآخره دار:۔ مطه کطرفیه یعنی یستوی فیه جمیع الازمنة من اول ماانشاء ذلک الخبر الی اٰخر مابلغ الی هذا الناقل فالاول هو زمان ظهور الخبر والاٰخر هوزمان کل ناقل یتصوره اٰخرافلولم یکن فی الاول کذلک کان احاد الاصل فسمی مشهورا ان انتشر فی الاوسط والآخر ولو لم یکن فی الاوسط اوالاٰخر کذلک کان منقطعا کتقل القرآن والصلوة الخمس مثال لمطلق المتواتر دون متواتر السنة لان فی وجود السنة لان فی وجود السنة المتواترة اختلافا قیل لم یوجد منها شئی قیل انما الاعمال بالنیات وقیل البینة علی المدعی والیمین علی من انکر وانه یوجب علم الیقین کالعیان علما ضروریا لاکما بقول المعتزلة انه یوجب علم طمانیة یرجح جانب الصدق ولایفید الیقین ولاکما یقوله اقوام انه یوجب علما استدلالیا ینشأ من ملاحظة المقدمات لاضروریا وذلک لان وجودمکة وبغداد اوضح واجلی من ان یقام علیه دلیل ینزی الشک فی اثباته ویحتاج فی دفعة الی مقدمات غامضة ظنیة اویکون اتصالا فیه شبهة صورة ای من حیث عدم تواتره فی القرن الاول وان لم یبق ذلک معنی کالمشهور وهوماکان من الآحاد فی الاصل ای فی القرن الاول وهو قرن الصحابہؓ ثم انتشر حتی ینقله قوم لایتوهم تواطؤهم علی الکذب وهو القرن الثانی ومن بعدهم یعنی قرن التابعین وتبع التابعین ولا اعتبار للشهرة بعد ذلک فان عامة اخبار الاحاد قد اشتهرت فی هذا الزمان فلم یبق شئی منها آحادا ☆☆☆

(ترجمہ وتشریح):۔الاول،اس بحث میں مصنفؒ اس امر کی تفصیل بیان کریں گے کہ آپ ﷺ سے ہم تک کس کیفیت کے ساتھ یہ حدیث (ارشادات نبوی ﷺ) پہونچے ہیں،تواتر اًیا اسکے علاوہ جن،جن طرق سے وہ اتصال قائم ہے،اسکی تین قسمیں ہیں (۱) کامل (۲) مشہور (۳) خبرواحد۔جنکی تفصیل یہ ہے،قسم اول کہ اسمیں اتصال کامل درجہ کا ہومثلاً متواتر کاف تمثیل سے اشارہ کہ اسکے علاوہ بھی دوسری شکل ممکن ہے مثلاً آپ ﷺ کی زبان مبارک سے بالمشافہ سن لینا ایک بڑی تعداد کا) اسکی تعریف یہ ہے''ہوالخبر الذی الخ وہ خبر جسکے روایت کرنے والے اسقدر ہوں کہ انکی تعداد شمار کرنا دشوار ہو،اور ظاہر ہے کہ اتنی بڑی تعداد کا کسی جھوٹ امر پر اتفاق کر لینا امر محال ہے کہ ان کی تعداد زائد ہے اوران راویوں کے اماکن بھی مختلف یہ سب کسطرح کذب پر اتفاق کر سکتے ہیں اورایک جماعت کے نزدیک اس میں کوئی مخصوص تعداد نہیں ہے البتہ بعض حضرات کے نزدیک سات اور بعض کے نزدیک چالیس اور بعض کے نزدیک ستر۔اس تعدادِ خاص سے بلاتر ہوکر اسقدر کافی ہے کہ جس قدر روات سے علمی ضروری حاصل ہوسکتا ہے پس یہی تواتر کی علامت میں سے ایک علامت ہے۔

Marfat.com

ویدوم الخ :۔اور متواتر کی یہ تعریف دائمی ہے کہ ہر زمانہ میں تواتر کے لئے یہی معیار ہوگا، کہ جب یہ خبر جاری ہوگی آخر زمانہ تک اسی انداز سے اسکی روایت ہوتی رہی۔

فالاول :۔یعنی وہ زمانہ کہ جس زمانہ میں اس خبر کا ظہور ہوا تھا اور الآخر وہ زمانہ کہ اس روایت کا نقل کرنے والا جس زمانہ میں نقل کرتا ہے، اس وقت بھی اسی طرح اس کی روایت جاری ہے (اسکے برخلاف) اگر اول زمانہ میں اس حد پر وہ روایت نہیں کی گئی۔تو وہ روایت آحاد الاصل میں شمار کی گئی ہے، اور اسکو خبر مشہور سے موسوم کیا گیا ہے جبکہ وہ درمیانی مدت اور آخر زمانہ میں خوب پھیل چکی ہو۔اور اگر اوسط زمانہ اور آخر زمانہ میں بھی اس معیار پر روایت نہیں کی گئی تو اس کو منقطع سے تعبیر کردیں گے (یعنی اول زمانہ میں وہ حد تواتر پر تھی بعد کے زمانہ میں یہ درجہ ختم ہوگیا)۔

کنقل القرآن الخ :۔یہ مثال مطلق متواتر کی ہے، سنت متواترہ کی نہیں، اس وجہ سے کہ اسمیں اختلاف ہے ایک جماعت کی رائے ہے کہ سنت متواترہ کیلئے کوئی مثال نہیں اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ انما الاعمال الخ اسکی مثال ہے۔تیسری جماعت کی رائے ہے کہ یہ ارشاد ''البینۃ علی المدعی الخ'' سنت متواترہ کی مثال ہے،

وانہ الخ :۔اس درجہ کی روایت علم الیقین کا فائدہ دیتی ہے کہ جس طرح عینی طور پر دیکھنا علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے، معتزلہ اسکے برخلاف کہتے ہیں ان کے نزدیک صرف طمانیت کے درجہ میں علم ہوگا۔یقین کا نہیں، نیز ایک اور جماعت ہے، جو کہ یہ کہتی ہے کہ اس سے علم استدلال حاصل ہوگا۔ضروری علم نہیں۔

وذلک الخ :۔یعنی تواتر سے علم الیقین کا حاصل ہونا، اس وجہ سے ہوتا ہے کہ (مثلاً، مکۃ المکرمہ، بغداد وغیرہ) شہروں کا وجود (جو کہ خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے) خوب واضح اور روشن ہے بالمقابل اس سے کہ اس کو دلائل سے ثابت کیا جائے، تاکہ شک وشبہ ختم ہوجائے اور ظاہر ہے کہ دلائل کے قائم کرنے میں مقدماتِ عارضہ، خلیہ کو ترتیب دینا ہوگا، تاکہ شک وشبہ باقی نہ رہے.....اول صورت تواتر کی شکل میں ان کا وجود معلوم ہونا ہے اور ثانی صورت دلائل کی صورت میں تاہم اول ہی اوضح ہے۔

اویکون :۔دوسری صورت اتصال کی وہ ہے کہ جسمیں صورتاً ایک درجہ میں شبہ ہوگیا (کہ اتصال ہے یا نہیں) وہ اس وجہ سے کہ اول زمانہ میں وہ روایت حد تواتر کو نہ پہونچی تھی، اور اول زمانہ سے مراد دور صحابہؓ ہے، مثلاً خبر مشہور، اور خبر مشہور وہ ہے کہ دور صحابہؓ میں وہ روایت آحاد فی الاصل کے قبیلہ میں سے تھی، اسکے بعد وہ پھیل گئی، حتی کہ اسکو ایک بڑی جماعت نے نقل در نقل کیا ہے کہ اس جماعت کا کذب پر اتفاق ہونا ممکن نہیں ہے اور یہ شہرت قرن ثانی اور اسکے بعد کے اقران میں اسکو حاصل ہوتی ہے، یعنی تابعین اور تبع تابعین کے دور میں، اور انکے بعد اگر شہرت ہوئی ہے، تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ اس زمانہ میں بہت سی خبر احاد مشہور ہوچکی ہیں، تو اس کا اگر اعتبار کرلیا گیا تو کوئی خبر واحد، خبر واحد نہ رہے گی۔

(فوائد) قال صورۃً یعنی یہ شبہ معنوی طور پر نہیں اسلئے کہ ایک بڑی جماعت نے اسکو قبول کرلیا اور نقل کیا ہے۔المشہور ماخوذ ہے، شہ

Marfat.com

یشہر شہراً وشہرۃً فاشتہر، یعنی جو واضح ہو جائے، انسانوں کے درمیان پھیل جائے (شرح حسامی)

والصلوۃ الخمس نیز تعداد رکعات، مقدار زکوۃ بھی اسی کی مثالیں ہیں، ''ثم انتشر'' مصنفؒ نے اشتہر کے بالمقابل اس جگہ انتشر کا لفظ اس وجہ سے (غالباً) استعمال کیا ہے کہ مشہور جو کہ اصطلاحی معنی میں ہے، اور تعریف کے موقع پر لغوی معنی بیان کرنے تھے اسی وجہ سے فرق کر دیا ہے تا کہ تعریف الشئی بنفسہ نہ ہو جائے۔

وانه يوجب علم طمانينة اى اطمينان يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالىٰ ولايكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمى المتواتر فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على مامر اويكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى لانه لم يشتهر فى قرن من القرون الثلثة التى شهدٌ بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل يرويه الواحد اوالاثنان فصاعدا انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد ولاعبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعنى فى القرون الثلثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلاعبرة بعد ذلك باى قدر كان لان كلها سواء فى ان لايخرجه عن الآحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالىٰ فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذ ارجعوا اليهم لعلهم يحذرون اى فهلاخرج من كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا فى الدين اى تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء ويسير وفي آفاق العالم لاخذالعلم ولينذر واقوامهم الباقية فى البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاموال عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الغرقة لعلهم يحذرون ايض فضمير ليتفقهوا لينذرو اورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالىٰ اوجب الانذار على الطائفة وهى اسم والواحد والاثنين فصاعد اواوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فيثبت ان خبر الواحد موجب العمل وفى الاية توجيه اٰخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها وح لاتكون مماتحت فيه على مابينت ذلك فى التفسير الاحمدى ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالىٰ واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولاتكتمونه فقد اوجب على كل من اوتى علم الكتاب بيان ووحظه للناس ولافائدة منه الاقبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل۔☆☆☆

(**ترجمہ وتشریح**) :۔ وانہ الخ اور خبر مشہور کے ذریعہ ایسا علم حاصل ہوتا ہے، جس میں مخاطب (سامع) کو طمانیت، اطمینان ہو جاتا ہے

Marfat.com

جس کا درجہ یقین کے قریب ہے اور ظن غالب سے فوقیت رکھتا ہے، اس کا مرتبہ خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے زیادہ، چنانچہ خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادہ کرنا جائز ہے، مثلاً کتاب اللہ میں مطلق ہے لہذا خبر مشہور سے اس کو مقید کر دیا جائے، جیسا کہ احنافؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کی قرأت کیوجہ سے کفارہ یمین کے روزوں کو تسلسل کی قید کے ساتھ مقید کر دیا ہے وغیر ذلک۔

(فائدہ):۔ طمانیۃ:۔ اس کو طمانیت سے تعبیر اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ تسکین النفس الیہ (یعنی) نفس اس سے سکون پالیتا ہے، شبہات وغیرہ ختم ہو جاتے ہیں (نوادر صفحہ نمبر "۲۷۸")

ولا یکفر الخ:۔ اگر کوئی شخص خبر مشہور کا انکار کرتا ہے تو وہ کافر نہ ہوگا البتہ وہ گمراہ ہوگا۔ قول اصح کے مطابق اور امام ابوبکر جصاصؒ فرماتے ہیں کہ خبر مشہور متواتر کی اقسام میں سے ایک قسم ہے (ان کے نزدیک متواتر کی دو قسمیں ہیں) لہذا اس سے بھی علم الیقین کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے، اور اس کا منکر مثل خبر متواتر کے کافر ہو جاتا ہے، جسکی تفصیل القرآن کی تعریف کے ذیل میں گذر چکی ہے، او یکون الخ تیسری قسم کا بیان ہے، یعنی وہ خبر اس نوع کی ہے کہ اسکے اتصال میں صورتاً اور معناً دونوں اعتبار سے شبہ ہو، کیونکہ اس خبر کو خیر القرون کے کسی قرن میں جو کہ تین ہیں اور انکی شہادت آپ ﷺ نے دی ہے، وہ، مشہور نہیں ہوئی۔

کخبر واحد الخ اور خبر واحد وہ روایت ہے کہ اسکے راوی ایک یا دو ہوں یا اس سے زائد، اس کے برخلاف بعض کی رائے (حیائی، معتزلہ کی) ہے کہ دو کی روایت قابل قبول ہو سکتی ہے، ایک کی نہیں اور اسکو خبر واحد کہتے ہیں، مصنفؒ نے اس قول پر رد کرتے ہوئے یہ ارشاد فرمایا، اور جبکہ وہ مشہور اور متواتر سے کم رتبہ پر ہے، تو اس میں کسی خاص تعداد کا اعتبار نہ ہوگا۔ کہ اب وہ تعداد ایک ہو یا اس سے زائد، سب کا درجہ برابر ہے اور اب وہ ہر حال میں خبر واحد ہی رہے گی، اور یہ خبر واحد عمل کو ثابت کرتی ہے، (البتہ) اس سے علم الیقین کا درجہ حاصل نہیں ہوگا اور ظاہر ہے کہ خبر واحد اور مشہور و متواتر کے درمیان فرق ضرور ہوگا، اگر چہ خبر واحد کا راوی عادل ہے۔ ولی ہے تاہم حکماً اس کا درجہ یہی ہے۔

بالکتاب الخ:۔ جار مجرور سے ملکر یوجب سے متعلق ہوتا ہے۔ یعنی خبر واحد کے ذریعہ جو امر ثابت ہوتا ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اس کا ثبوت کتاب اللہ بھی ہے۔ سنت سے اور اجماع و قیاس سے بھی ہر چار دلائل اس پر شاہد ہیں کہ خبر واحد سے جو ثابت شدہ ہو اس پر عمل کرنا لازم ہے، اس پر دلائل ملاحظہ ہوں۔

قال تعالیٰ فلولا نفر من کل الخ۔ ای فھلا الخ کہ یہ جماعت قلیلہ اپنے گھروں سے جائے اور علماء کرام کے پاس حاضر ہو اور آفاق عالم میں سیاحت برائے علم کرے حصول علم کی غرض سے اور بعد فراغت حاصل کر لینے علم کے، اس قوم کو خدا سے ڈرائے، جو اپنے اپنے گھروں میں باقی رہ گئے تھے ترتیب معاش اور اہل و عیال کی حفاظت اور اموال کی دیکھ بھال کی وجہ سے، کیونکہ اگر سب ہی آجاتے تو کفار اس سب کو نقصان پہونچا دیتے۔

فضمیر الخ:۔ لیتفقھوا اور لینذروا اور رجعوا کی ضمیریں الطائفہ کی جانب راجع ہیں۔ اور الیھم، لعلھم کی ضمیریں الفرقہ کی جانب راجع ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے الطائفہ پر واجب کر دیا حصول علم کے بعد انذار (ڈرانا) اور طائفہ کا اطلاق واحد، اثنین اور اس سے زائد

Marfat.com

افراد پر بھی ہوتا ہے، نیز جماعت (الفرقۃ) پر بھی واجب کر دیا ہے کہ اس طائفہ کے قول کو قبول کریں اور اسکے مطابق عمل کریں، یہی دلیل ہے کہ خبر واحد موجب للعمل (یعنی خبر واحد عمل کیلئے موجب ہے)۔

وفی الآیۃ الخ اس آیت سے ایک اور بھی توجیہہ ممکن ہے، یعنی ان تمام ضمائر کو مذکورہ صورت سے بالکل برعکس کر دی جائے، اب اس صورت میں خبر واحد کا موجب للعمل ہونا اس سے ثابت نہ ہوگا،

ویمکن الخ :۔ کتاب اللہ سے مراد اس آیت کی جانب بھی اشارہ کرنا ممکن ہوسکتا ہے، قال تعالیٰ واذ اخذ اللہ الخ یعنی اس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر صاحب علم پر واجب ہے کہ وہ کتاب اللہ کو بیان کرے اور لوگوں کو وعظ و نصیحت (امر بالمعروف و نہی عن المنکر) کرے اور اس کا فائدہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ لوگ اسکو قبول کریں ثابت ہوا کہ خبر واحد حجت ہے عمل کیلئے ..... واللہ اعلم بالصواب۔

(فائدہ) یوجب الخ خبر واحد سے عمل کا وجوب ثابت ہوگا بشرطیکہ راوی مسلمان ہو عادل ہو، ضبط حدیث اور اسکے عمل میں کوئی فتور نہ ہو اور اس خبر واحد کی سند میں آپ ﷺ تک اتصال موجود ہو، (اصول الشاشی وغیرہ)

والسنة وهی انه ﷺ قبل خبر بريرة فی الصدقة حتی قال فی جوابها لک صدقة ولنا هدية وخبر سلمان فی الهدية حتی اخذها واکلها وايض بعث عليا ؓ ومعاذ ؓ الی اليمن بالقضاء ودحية الکلبی الی قيصر روم برسالة کتاب يدعوه الی الاسلام فلولم يکن اخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلک وهذه الاخبار وان کانت احادا لکن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلايلزم اثبات اخبار الآحاد باخبار الآحاد وقع فی بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفا علی اللکتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فيما بينهم واحتج ابوبکر ؓ علی الانصار بقوله الأيمة من قريش تقبلوه من غير نکير وهکذا اجمعوا علی قبول خبر الآحاد فی طهارة الماء ونجاسة والمعقول هو ان المتواتر والمشهور لايوجد ان فی کل حادثة فلورد خبر الواحد فيها لتعطلت الحکام وقيل لاعمل الاعن علم بالنص وهو قوله تعالیٰ ولاتقف مالیس لک به علم ای لاتتبع مالا علم لک فالعلم لازم للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا کان کذلک فلايوجب العمل لانه لايوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم نشر علی ترتيب اللف ای لايوجب العلم لانتفاء لازمة وهوالعلم اويوجب العلم لثبوت ملزوم وهوالعمل والجواب ان النص محمول علی شهادة الزور او المعنی لاتتبع مالیس لک به علم بوجه مابدليل وقوع النکرة فی سياق النفی ☆☆☆

(ترجمہ وتشریح) :۔ بالسنۃ الخ :۔ سنت بھی اس پر شاہد ہے کہ خبر واحد موجب للعمل، چنانچہ خود آپ ﷺ نے صدقہ کے حق میں حضرت

Marfat.com

بریرہؓ کی خبر (جو کہ خبر واحد ہی ہے) کو قبول فرمالیا تھا۔ اور قبول کرتے ہوئے جواباً ارشاد فرمایا لک صدقۃ الخ۔ نیز حضرت سلمانؓ کی خبر (واحد) کو قبول فرمالیا تھا ھدیۃ کے متعلق یہاں تک کہ آپ ﷺ نے اسکو لیا اور تناول فرمالیا (۳) آپ ﷺ نے حضرت علیؓ اور حضرت معاذؓ کو یمن روانہ فرمایا اور حضرت دحیہ کلبیؓ کو قیصر روم کی جانب اپنی تحریر مبارک دیکر دعوت اسلام کی غرض سے اگر خبر احاد موجب للعمل نہ ہوسکتی تھیں تو آپ ﷺ نے بذات خود ایسا کیوں کیا؟ وھذا الخ اور یہ اخبار اگر چہ (ابتداءً) خبر واحد تھیں، لیکن جب امت نے ان کو قبول کرلیا، تو یہ خبر مشہور کے مثل (بمنزلہ) ہوگئی ہیں، لہذا اب ان کو ثابت کرنے کیلئے اخبار آحاد کے ساتھ ثابت کرنا لازم نہ ہوگا، یعنی اخبار آحاد کا قابل حجت ہونا ثابت کیا جائے اسکی کوئی ضرورت نہیں، جب وہ خبر واحد ہے اور اس کا خبر واحد ہونا ثابت ہو چکا تو اسمیں شان حجیت بھی ثابت ہوگئی مزید ضرورت نہ ہوگی۔

وبالاجماع الخ :۔ اس کا عطف الکتاب والسنۃ پر ہے، یعنی حضرات صحابہؓ نے خبر آحاد سے آپس میں استدلال کیا، گویا کہ صحابہؓ کا اس پر اجماع ہوگیا..... جب کہ کسی صحابیؓ نے اس پر اعتراض نہیں کیا، مثلاً حضرت ابوبکر صدیقؓ نے انصار پر حجت قائم کی آپ ﷺ کے اس ارشاد سے، ''الائمۃ من قریش'' چنانچہ تمام حضرات نے اسکو قبول کیا اور کوئی نکیر نہیں کی۔ اسی طرح حضرات صحابہؓ نے اجماع کیا، خبر آحاد کو پانی کے پاک اور نجس ہونے کے متعلق۔

والمعقول الخ قیاس کا اقتضاء بس یہی ہے کہ خبر واحد موجب للعمل ہو، کیونکہ ہر معاملہ اور ضرورت میں خبر متواتر یا خبر مشہور کا ہونا ممکن نہیں (اور نہ ثابت ہیں) لہذا خبر واحد کو اگر رد کر دیا جائے اور ان سے عمل کا اثبات نہ کیا جائے گا۔ تو بکثرت احکامات مشروعہ معطل ہو جائیں گے، ..... یہ مذہب جمہور امت کا ہے۔

وقیل الخ ابن داؤد اور بعض اہل حدیث کی یہ رائے ہے کہ عمل کا وجوب (خبر واحد سے نہ ہوگا) اس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ نص سے علم الیقین حاصل نہ ہو جائے، اس بات سے استدلال کرتے ہیں قال تعالیٰ ''ولا تقف الخ''، یعنی جب تک تجھ کو علم یقین حاصل نہ ہو جائے اسوقت تک اتباع نہ کر، کیونکہ علم، عمل کو لازم کرتا ہے اور عمل ملزوم برائے علم ہے اور جب تک یہ صورت نہ پائی جائے تو عمل کے لئے وہ موجب نہ ہوگا، چونکہ عمل کیلئے جو چیز لازم (علم) ہے وہ جب تک نہ پائی جائے گی تو عمل کا ثبوت نہ ہوگا۔

والجواب الخ شارحؒ جواباً ارشاد فرماتے ہیں کہ جس نص سے استدلال کیا گیا ہے اسکا محل شہادت زور ہے، او المعنی الخ یا اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی نوع کا علم جب تک حاصل نہ ہو اس وقت تک اتباع نہ کر، اور یہ معنی اور مفہوم جو لیا گیا ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ علم نکرہ ہے جو کہ نفی کے تحت آیا ہے اور یہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

لہذا علم سے مراد ہے کہ کوئی راجح صورت نہیں پائی جارہی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں عمل کیسے کیا جائیگا۔

ثم لما کان خبر الواحد لم تبلغ روایۃ حد التواتر والشھرۃ فلا بد ان یعرف حال راویہ بانہ اما معروف اومجھول والمعروف اما معروف بالفقہ او بالعدالۃ والمجھول علی خمسۃ انواع فاشتغل ببیانہ وقال الراوی ان عرف بالفقہ والتقدیم فی الاجتھاد کالخلفاء الراشدین والعبادلۃ وھو جمع عبدل

Marfat.com

مرخم عبداللہ والمراد بهم عبداللہ بن مسعودؓ وعبداللہ بن عمرؓ وعبداللہ بن عباسؓ وقیل عبداللہ ابن زبیر ولیحق بهم زید بن ثابت وابی بن کعب و معاذ بن جبل وعائشةؓ و ابو موسی الاشعری کان حدیثه حجة یترك به القیاس خلافا لمالکؒ فانه قال القیاس مقدم علی خبر الواحد خالفه لما روی ان اباهریرة لما روی من حمل جنازة فلیتوضؤا قال له ابن عباس ایلزمنا الوضوء من حمل عیدان یابسة ونحن نقول ان الخبر یقین باصله وانما الشبهة فی طریق وصوله والقیاس مشکوك باصله ووصفه فلایعارض الخبر قط☆☆☆

(ترجمہ وتشریح) :۔خبر واحد کہ اسکے رواۃ (راوی کی جمع) حد تواتر اور حد شہرت تک نہ پہونچ سکے، تو یہ ضروری امر ہے کہ اس روایت کے راوی کا حال کس نوع کا ہے، یعنی وہ راوی معروف الحال ہے یا مجہول الحال، معروف بالفقہ ہے، یا معروف العدالۃ ہے؟ اور مجہول کی کل پانچ اقسام ہیں چنانچہ مصنفؒ راوی کی اقسام کو بیان فرماتے ہوئے.....وقال فرمادیا۔

والراوی الخ :۔اگر راوی فقیہ ہے اور اجتہادی صلاحیت کی وجہ سے اسکو حق تقدم حاصل ہے، تو اسکی روایت کردہ حدیث حجت ہے اور اسکے خلاف اگر قیاس ہوگا تو قیاس کو ترک کردیا جائیگا خلافا لمالکؒ کیونکہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک خبر واحد سے قیاس مقدم ہے اگر قیاس خبر واحد کے خلاف ہو، دلیل یہ روایت ہے، ''ان اباہریرہؓ الخ'' (ترجمہ) حضرت ابوہریرہؓ نے یہ روایت بیان کی کہ ''من حمل جنازۃ'' جو شخص جنازہ اٹھائے وہ وضوء کرے، حضرت ابن عباسؓ نے اس روایت کو سنکر یہ ارشاد فرمایا ''ایلزمنا الوضوء الخ'' کیا ہم پر وضوء لازم ہوجائے گا دو خشک لکڑیوں کے اٹھانیکی وجہ سے؟.....احناف کی جانب سے اسکا جواب دیا گیا کہ خبر واحد اپنی اصل کے ساتھ تو یقینی ہے، کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے اور خبر واحد میں جو شبہ بیان کیا ہے وہ نفس خبر میں نہیں بلکہ اسکے طریق وصول میں، بخلاف قیاس کے کہ وہ اپنی اصل سے ہی مشکوک ہے اور اپنی صفت کے اعتبار سے بھی، (ممکن ہے کہ مجتہد سے قیاس کرنے میں نسیان، چوک وغیرہ ہوگئی ہو) اور جب کہ قیاس میں اس قدر ضعف ہے، تو وہ خبر واحد کے ساتھ کسی بھی وقت مقابلہ نہیں کرسکتا ہے۔ بلکہ خبر واحد کو راجح قرار دیا جائے گا قیاس کے مقابلہ میں۔

کالخلفاء الراشدین الخ :۔جن رواۃ میں فقہ معلوم ہو اور بوجہ اجتہاد کے ان کو حق تقدم دیا گیا ہے، مثلاً حضرات خلفاء راشدین اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، نیز ان حضرات کے ساتھ زید بن ثابتؓ، ابی بن کعبؓ، معاذ بن جبلؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت موسیٰ اشعریؓ وغیرہم۔

(فائدہ):۔جب ان حضرات کی روایت کردہ روایت ثابت ہوجائے گی تو اس پر عمل کرنا ادنیٰ ہوگا۔ مگر ادنیٰ سے مراد یہ نہیں کہ قیاس پر بھی عمل کیا جاسکتا ہے، چونکہ یہ درست نہیں اہل علم نے اسکی تصریح کردی ہے کہ واجب ہوگا، عمل کرنا خبر واحد پر۔ چنانچہ حضرات صحابہؓ کے احوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ قیاس اور اپنی ذاتی آراء کو خبر واحد کے سامنے آجانے کے بعد بالکل ترک کردیتے تھے اور خبر واحد پر عمل کرتے تھے جسکی مثالیں احادیث کتب میں بکثرت موجود ہیں۔

Marfat.com

وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابى هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم ينزل الا بالضرورة وهى انه لوعمل بالحديث لانسدباب الراى ومن كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالىٰ فاعتبروا يا اولىٰ الابصار والراوى فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم فلعل الراوى نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واخطأ ولم يدرك مراد رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث ويعمل بالقياسُ وهذا ليس ازدراء بابى هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا لنكتة فى هذا المقام فتنبه كحديث المصراة هى فى اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة البيع ليحلب المشترى بعدذلک فيغتربكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهرالخطاء بعد ذلک فلا يحلب الاقليلا وحديثه هوما روى ابوهريرة ان النبىؐ قال لاتصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلک فهو بخير النظرين بعدان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من ثمر معناه ان ابتلى المشترى بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان غضبها وردها وردصاعا من تمر عوض اللبن الذى اكل فى يوم اول فان هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدر بالمثل فى المثلى وبالقيمة فى ذوات القيم فضمان اللبن المشروب ينبغى ان يكون باللبن اوبالقيمة ولوكان بالتمر فينبغى ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لانه يجب صاع من التمر البتة قل اللبن اواكثر فذهب مالک والشافعىؒ الى ظاهر الحديث ابن ابى ليلى وابويوسفؒ الى انه تردقيمة اللبن وابوحنيفةؒ الى انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشهاد يمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقة والعدالة مذهب عيسى ابن ايان وتابعه اكثر المتاخرين واما عندالكرخىؒ ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرلتقدم الحديث على القياس بل خبر كل راوٍ عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمرؓ حديث حمل بن مالک فى الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شئى فيه اما حديث الوضوء على من قهقه فى الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبراء كجابر وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس.☆☆☆

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اوراگرراوی کی عدالت اورضبط روایت معروف ہے،(البتہ) فقہ معروف نہیں (یعنی راوی فقیہہ نہیں) جیسے حضرت

Marfat.com

انسؓ حضرت ابو ہریرہؓ۔ اگر اس نوع کے راوی کی روایت کردہ خبر واحد قیاس کے مطابق ہے، تو اس پر عمل کیا جائیگا، اور قیاس کے خلاف ہے، تو بغیر ضرورت کے ترک نہیں کیا جائیگا جب ضرورت اس پر مجبور کرے گی تو خبر واحد کو ترک کر دیں گے (کسی تاویل اور توجیہ کے ساتھ) اس ضرورت کی تشریح شارحؒ کے کلام میں موجود ہے۔

وھی الخ یعنی ضرورت کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر خبر واحد پر عمل کیا تو اجتہاد (قیاس) کا دروازہ بالکل بند ہو جائے گا..... جو کہ کسی بھی طرح مطلوب نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "فاعتبروا یا اولی الابصار" کے قطعی مخالف ہے کہ اس آیت میں قیاس کرنے کا امر ہے، (فاعتبروا ای قیسوا)

والراوی الخ لہذا ترک کرنے کے وقت یہ بات پیش نظر ہوگی کہ اس خبر واحد کا روای فقیہ نہیں ہے، اور وہ روای (جس نے اس خبر واحد کی روایت کی ہے) اس بات میں معروف ہے کہ روایت بالمعنی کرتا ہے، شاید کہ اس روایت کو اس نے بالمعنی نقل کیا اپنی فہم کے اعتبار سے اور (فی الواقع) اس سے خطاء ہوگئی، جس سے کہ وہ آپ ﷺ کی مراد کو نہ سمجھ کر اپنے الفاظ (عبارت) سے ادا نہ کر سکا، جسکی وجہ سے وہ قیاس کے مخالف ہوگئی، من کل وجہ (علماء نے یہ ایک اصول بیان کیا ہے نقل صحیح اور عقل سلیم میں تخالف نہیں) لہذا مجبوراً خبر واحد کو (عمل کیلئے) ترک کر دیا گیا..... اس شبہ کے پیدا ہو جانیکی وجہ سے کہ متن حدیث شاید بدل گیا اگر چہ اتصال میں کوئی شبہ نہیں اور اب قیاس پر عمل کر لیا جائے گا۔

(تنبیہ) یہ تفصیل جسمیں ضرورت کی تشریح کی گئی ہے معاذ اللہ حضرت ابو ہریرہؓ کی جانب حقارت اور استخفاف کو منسوب نہیں کیا گیا بلکہ ایک نکتہ کا بیان کرنا پیش نظر ہے،

کحدیث الخ (1) بیان مذکورہ کیلئے ایک روایت بطور نظیر کے بیان فرماتے ہیں وہ حدیث یہ ہے، "عن ابی ہریرہؓ ..... لاتصروا الابل والغنم الخ" رواہ المسلم اور یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے، من کل وجہ کیونکہ عبارت (متن) حدیث سے معلوم ہوا کہ مشتری جب اس بکری وغیرہ کو واپس کرے تو اسکے دودھ کے عوض (جو کہ اس نے استعمال کیا ہے) ایک صاع تمر بھی ادا کر دے، حالانکہ ضمان العدوانات الخ ضمان کی ادائیگی ابواب بیع میں ہو یا ناحق تعدی کی وجہ سے لازم ہو جائیں تو وہ مثل کے اصول کے ساتھ مقدر ہیں یعنی اگر مثلی ہے تو اسکے مثل اور اگر غیر مثلی ہے، تو قیمت، لہذا استعمال کردہ دودھ کا ضمان یا تو دودھ ہی اسکے مطابق دیا جائے یا اسکی قیمت، البتہ اگر تمر (خشک کھجوریں سے ادائیگی مقصود ہے) تو دودھ کا اندازہ کر کے اس کے حساب سے کم یا زائد جسطرح بھی حساب کے مطابق ہو ادا کر دے۔

وان کان مجہولا ای فی روایۃ الحدیث والعدالۃ لا فی النسب بان لم یعرف الا بحدیث او حدیثین کوابصۃ بن معبد فحالہ لایخل عن خمسۃ اقسام فان روی عنہ السلف او اختلفوا فیہ او سکتوا عن

(1) المصرات اسم مفعول لغوی معنی حیوان کو روکر دینا کہ دودھ نہ نکالا جائے چند یوم جبکہ اس کو فروخت کرنے کا ارادہ کیا ہو، تا کہ خریدار جب اسکا دودھ نکالے تو کثیر ظاہر ہو، اور وہ زائد قیمت پر خرید لے تو اسمیں ایک طرح سے مشتری کو کثرت لبن کا دھوکہ دیا گیا ہے، اسلام الحق غفرلہٗ ۱۲/

Marfat.com

الطعن صار كالمعروف فی کل من الاقسام الثلثة لان روایة السلف شاهدة بصحة والسکوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا یقبل واما المختلف فیه فاوردوا فی مثاله ما روی ان ابن مسعودؓ سئل عمن تزوج امرأة ولم یسم لها حتی مات عنها فاجتهد شهر او قال بعد ذلک ماسمعت من رسول الله شیأ ولکن اجتهد برأیی فان اصبت فمن الله وان اخطاء ت فمنی ومن الشیطان اری لها مهر مثل لسائها لاوکس ولاشطط فقام معقل ابن سنان وقال اشهد ان رسول الله قضیٰ فی بردع بنت واشق مثل قضائک فسرابن مسعود سرور الم یرمثله قط لموافقة قضائه رسول الله ورده علیؓ وقال مانصغ بقول اعرابی بوال علی عقبیه وحسبها المیراث ولامهرلها لمخالفة رأیه وهوان المقصود علیه عاد الیها مسلما فلا تستوجب بمقابلته عوضا کما لوطلقها قبل الدخول ولم یسم لها مهرا فعلیؓ عمل ههنا بالرأی والقیاس وقدمه علی خبر الواحد ونحن عملنا بحدیث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء کعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار کالمعروف بالعدالة وهو مؤکد بالقیاس ایض وهوان الموت یؤکد مهر المثل کما یؤکد المسمی☆☆☆

(ترجمہ وتشریح) :۔اوراگر روای روایت حدیث، عدالت حال میں مجہول ہو (اگر چہ معلوم النسب ہو) بایں صورت کہ اس سے صرف ایک یا دو حدیثیں مروی ہوں، (اور اسکے علاوہ اسکو نہ جانا گیا ہو) جیسا کہ حضرت وابصہ بن سعیدؓ۔اس طرح کے راوی کی پانچ شکلیں ہوں گی، (۱) اس روای سے سلف نے روایت نقل کی ہے، (۲) یا اسلاف نے اختلاف کیا ہے، کہ بعض حضرات نے قبول کی اور بعض نے قبول نہ کی، (۳) یا یہ کہ اسلاف کے سامنے جب اس کی روایت آئی تو ان حضرات نے کوئی طعن (اشکال) نہیں کیا بلکہ سکوت کرلیا تو ان ہر سہ صورت میں وہ راوی مثل معروف بالعدالۃ کے ہوجائے گا۔اس کی روایت کو مثل تفصیل بالا درجہ حاصل ہوگا۔

فان وافق الخ لان الخ :۔اس وجہ سے کہ حضرات سلف کا روایت کرنا اسکی روایت پر شہادت دینا ہے، اور طعن نہ کرنا، سکوت کرلینا قائم مقام قبول کرلینے کے ہے، کیونکہ حضرات اسلاف ایسے مقام پر کہ نکیر کرنا ضروری ہوتا ہے، سکوت نہیں کرتے اور اسلاف نے اگر اختلاف کیا ہو (جو کہ قسم دوم ہے) اسکی مثال یہ ہے، روی ان ابن مسعودؓ الخ یعنی حضرت ابن مسعودؓ نے (اس واقعہ میں) معقل بن سنانؓ کی روایت قبول کرلی ای قولہ قضیٰ الخ برخلاف اسکے حضرت علیؓ نے اس کو رد کرتے ہوئے ارشاد فرمایا "مانصغی بقول اعرابی الخ"۔

لمخالفة رایه الخ :۔یعنی حضرت علیؓ کی رائے (قیاس) چونکہ اس کے مخالف ہے، اس وجہ سے مہر واجب نہ ہوگا، قیاس کی تقریر یہ ہے ،وهوان الخ کہ معقود علیہ (فرج منکوحہ) اس عورت منکوحہ کو طلاق قبل الدخول کی صورت میں سالم (جوں کی توں) واپس مل گئی کہ اسمیں کوئی نقص پیدا نہیں ہوا۔لہذا اسکے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں دیا جاسکے گا، جس طرح طلاق قبل الدخول میں اس عورت کو مہر نہیں دیا جاتا جس کا مہر بوقت نکاح طے شدہ نہ ہو،

Marfat.com

حضرت علیؓ نے اس موقع پر رائے اور قیاس پر عمل کیا اور اسکو خبر واحد پر مقدم کیا اور احنافؒ نے خبر واحد پر عمل کیا، یعنی حدیث معقل بن سنانؓ پر اس وجہ سے کہ ثقہ فقہاء کرام نے جب ان سے روایت لی ہے، چنانچہ حضرت علقمہ، مسروق اور حسن رحمہم اللہ تعالیٰ اس سے روایت کے ناقل (روای) ہیں تو اب یہ راوی معروف بالعدالۃ ہو گئے، وھو الخ احناف فرماتے ہیں کہ دوسرے قیاس سے اسکی مزید تائید بھی ہوتی ہے، وہ یہ کہ موت مہر مثل کو مؤکد کر دیتا ہے، جس طرح مہر طے شدہ مؤکد ہوتا ہے۔

(فائدہ) ماروی کما رواہ الترمذیؒ..... مشکوۃ کتاب النکاح، اُریٰ مجہول یعنی میں گمان کرتا ہوں۔

لا وکس ولا شطط نہ کم اور نہ زائد۔ فسُر خوش ہوئے آخر یہ خوشی کیوں نہ ہوتی کہ آپ ﷺ کے فیصلہ کے ساتھ ان کا فیصلہ موافقت کر گیا۔ بوَال علی عقبیہ اھل عرب کی یہ عادت تھی کہ وہ ایڑیوں کو کھڑا کر کے اس پر پیشاب کرتے تھے اسی جگہ جہاں کے بیٹھے ہوتے۔

فذھب مالک الخ :۔ حضرت امام مالکؒ اور حضرت امام شافعیؒ ظاہر حدیث کے مطابق حکم فرماتے ہیں اور امام ابن ابی لیلیٰؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں دودھ کہ قیمت کی (حساب کے مطابق) ادائیگی کرے، اور امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ مشتری کو اس بکری وغیرہ کے واپس کرنے کا حق ہی نہیں البتہ بائع سے اس قدر ثمن میں سے واپس لے سکتا ہے، جس قدر اس نے دھوکہ سے ثمن زائد وصول کر لیا..... بعض شراح نے اسی طرح بیان کیا ہے۔ کیونکہ یہ عیب نہیں کہ وجہ سے مشتری کو خیار عیب حاصل ہو۔

ثم ھذا الخ یہ فرق جو بیان کیا گیا ہے کہ راوی معروف بالفقہ کی روایت کا درجہ قبول ایک نوع کا ہے اور معروف بالعدالۃ (بلا فقہ) کا دوسری نوع کا ہے اسکے قائل عیسیٰ بن ربانؒ اور بکثرت علماء متاخرینؒ۔ اور امام ابو الحسن الکرخیؒ اور ایک جماعت علماء احنافؒ کے نزدیک یہ ہے کہ راوی کا فقیہ ہونا قیاس پر روایت (حدیث) کو مقدم ہونے کیلئے شرط نہیں۔ بلکہ ہر عادل راوی کی روایت قیاس پر مقدم ہوتی ہے، البتہ (یہ شرط ہے کہ) وہ روایت کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حمل بن مالکؓ کی حدیث فی الجنین کو قبول فرمایا۔ اور غرہ واجب فرمایا جنین کے ضائع ہونے میں، حالانکہ یہ قیاس کے خلاف ہے، کیونکہ قیاس کا اقتضاء تو یہ تھا (اور ہے) کہ اگر ہو جنین زندہ پیدا ہوا تھا تو کامل دیت واجب ہو، اور اگر وہ مردہ تھا۔

واما حدیث الوضوع الخ متن مذکور ان وافق الخ کا تقاضا یہ تھا کہ الوضوء علی من الخ والی حدیث قابل قبول نہ ہونی چاہئے تھی، کیونکہ خلاف قیاس ہے مگر اسکے باوجود کہ وہ خلاف قیاس ہے پھر قابل قبول ہے، حضرات فقہاء احناف کے نزدیک؟ شارح جواباً فرماتے ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ اس روایت کے راوی کبار صحابہؓ کی ایک بڑی جماعت ہے، مثل حضرت جابرؓ، حضرت انسؓ (وغیرہ) اس وجہ سے اسکو قیاس پر مقدم کیا گیا ہے۔

(فائدہ):۔ الجنین :۔ بفتح الجیم جو بچہ کہ شکم مادر میں ہو اور ہر وہ شئی جو کہ پوشیدہ ہو۔ یعنی اگر کسی کی ضرب وغیرہ سے ایک حاملہ عورت کا بچہ (جنین) ضائع ہو جائے تو اسپر غرہ واجب ہے۔ (غرہ کی دیت جسکی مقدار یہ ہے)۔

وان لم یظھر من السلف إلا الرد کان مستنکراً فلا یقبل وھذا ھو القسم الرابع من المجھول ومثالہ

Marfat.com

ماروت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة ورده عمرؓ وقال لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فانى سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمرؓ بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعاً على ان الحديث مستنكر ولكن قيل اراد عمرؓ بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعى بجامع الاحتباس وقيل بين السنة هو بنفسه واراد بالكتاب قوله تعالىٰ ولاتخرجوهن من بيوتهن فى باب السكنى وقوله تعالىٰ وللمطلقات متاع بالمعروف فى باب النفقة وان لم يظهر هذا هوالقسم الخامس من المجهول اى ان لم يظهر حديثه فى السلف فلم يقابل برد ولاقبول يجوز العمل به ولا يجب شرط ان لم يكن مخالفا للقياس وفائدة اضافة الحكم الى الحديث دون القياس ان لايتمكن الخصم فيه ما يتمكن فى القياس من منع هذا الحكم۔

(ترجمہ وتشریح):۔مذکورہ اقسام خمسہ کی قسم رابع اوراگر اسلاف نے اس کورد کردیا ہے،تو یہ ردکردینا غیر معروف ہوتا ہے،لہذا اس راوی کی روایت کوقبول نہ کیا جائے گا۔مثلاً فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے۔

ان زوجها الخ مشکوۃ۔ فلا یقبل یعنی اگر وہ روایت قیاس کے خلاف ہے تو اس پر عمل کرنا واجب نہیں، کیونکہ اسلاف (صحابہؓ) کا اس روایت کورد کرنا،اس امر کی دلیل ہے کہ اس روایت میں اس راوی پر اشکال ہوا ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت (مذکورہ) کو ردفرمایا تھا اور کہا تھا ''لاندع کتاب ربنا الخ'' اور حضرت عمرؓ نے یہ ارشاد نبوی نقل فرمایا ''فانی سمعت الخ'' اور یہ تمام کلام حضرات صحابہؓ کی موجودگی میں فرمایا، جس پر کسی نے نکیر نہیں کی، گویا کہ تمام صحابہؓ نے اس حدیث (غیر معروف) پر سب نے اجماع کرلیا کہ وہ قابل قبول نہیں۔

ولکن الخ بعض صحابہؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے کتاب اللہ وسنت سے مراد لیا ہے حاملہ بتوتہ اور طلاق رجعی والی معتدہ پر قیاس کرتے ہوئے یہ اشارہ فرمایا ہے، یعنی جس طرح احتباس جو کہ سبب وجوب نفقہ ہوتا ہے، حاملہ بتوتہ اور معتدہ عن طلاق رجعی ان دونوں میں موجود ہے، اسی طرح مطلقہ ثلاث میں احتباس پایا جاتا ہے لہذا احتباس اس سب کے درمیان مشترک ہے لہذا اسکے حق میں بھی نفقہ واجب ہونا ضروری ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس طرح قیاس فرمایا اور اس روایت کو رد کیا ایک قول حضرت امام طحاوی حنفیؒ کا بھی ہے وہ فرماتے ہیں کہ سنت سے مراد تو خود حضرت عمرؓ اور کتاب اللہ سے مراد یہ آیت قال تعالیٰ ''ولاتخرجوھن الخ'' اور یہ آیت قال تعالیٰ والمطلقات الخ ہے۔

وان لم الخ :۔ پانچویں قسم:۔ حضرات اسلاف کے درمیان اسکا قبول ورد ظاہر نہ ہوسکا، تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس خبر واحد پر عمل کرنا جائز ہے البتہ واجب نہیں بشرطیکہ قیاس کے مخالف نہ ہو۔

وفائدۃ الخ اشبہ ہوتا ہے کہ جب وہ خبر واحد حدیث قیاس کے مخالف نہیں، بلکہ قیاس سے بھی اسی طرح حکم ثابت ہوتا ہے مگر اسکے

Marfat.com

باوجود حکم اضافت اسی خبر واحد (قسم خامس) کی جانب ہوگی۔ قیاس کی جانب نہیں کیوں؟ اور اسمیں کیا فائدہ ہے۔؟

جواب! ایسی صورت میں حکم کی اضافت حدیث کی جانب کرنے میں فائدہ یہ ہے کہ فریق مخالف۔

﴿شرائط راوی﴾

ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوى شرع فى شرائطه فقال وانما جعل الخبر حجة لشرائط فى الراوى وهى اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل وهو نورفى بدن الآدمى يضئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس اى نوريضئ بسبب ذلك النور طريق يبتدى بذلك الطريق من مكان ينتهى الى ذلك المكان درك الحواس مثلاً لو نظر احدا الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدى منه طريق الى انه لابدله من صانع ذى علم وحكمة فمبتدأ العقول هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول واماذا كان معقولا صرفا فانما يبتدئ به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فللقلب عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان فى الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق بالشمس اوالسراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل والحواس الظاهرة اوالباطنة والشرط الكامل منه اى الشرط فى باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبى والمعتوة والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف فى امور انفسهم ففى امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبى فيه اذلا خلل فى تحمله لكونه مميزاً اولا فى روايته لكونه عاقلاً ☆☆☆

(ترجمہ وتشریح):۔راوی کی اقسام (خمسہ) سے فراغت کے بعد شرائط (برائے) راوی کو بیان کرتے ہیں۔

فقال وانما الخ خبر واحد کے حجت ہونے کے لئے اسکے راوی میں چند شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، اور شرائط سے مراد صفات ہیں، کہ راوی ان صفات سے متصف ہونا چاہئے، وہ صفات چار ہیں (۱) صاحب عقل ہو (۲) صاحب ضبط ہو (۳) صاحب عدالت ہو (۴) مسلمان ہو، جنکی تفصیل ملاحظہ ہو۔

العقل الخ عقل کامل ہونا کیوں ضروری ہے؟ کیونکہ خبر وہ کلام ہے جسکی وضع معنی ظاہر کرنے کی غرض سے ہوتی ہے، اور اس کا اعتبار

Marfat.com

بغیر عقل کے ہو نہیں سکتا، عقل کی تعریف:۔ عقل وہ ایک خاص قسم کا نور ہے جسکو انسان کے بدن (سر یا قلب) میں موجود ہے، جسکے ذریعہ راستہ روشن ہو جاتا ہے، وہ راستہ ایسا ہوتا ہے کہ جسکے ذریعہ کھل جاتا ہے۔

مثلاً اگر کوئی شخص کسی بلند تعمیر کو دیکھے، تو نگاہ کی گہرائی اسکی بناء کا ادراک کر لیتی ہے، اسکے بعد نور عقل کے ذریعہ ایک ایسی راہ سامنے آتی ہے، کہ وہ معلوم کر لیتا ہے کہ اس عمارت کا کوئی کاریگر ضرور ہے، جو کہ ذی علم بھی ہے اور صاحب حکمت بھی، اس سے معلوم ہوا کہ عقول کا حواس (خمسہ) کا نہیں ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہوگا جب کہ وہ امور اس نوع کے ہوں کہ محسوس سے معقول کی طرف انتقال ہونا ممکن ہے اور اگر وہ اشیاء اس نوع کی ہوں کہ ان میں صرف معقولیت ہی ہو۔ تو اس نور عقل کے ذریعہ طریق علم روشن ہوتے ہیں، جس سے کہ وہ ادراک علم کر سکے، جب انسان کو یہ نورانیت حاصل ہو جاتی ہے، تو قلب پر مطلوب آشکارا ہو جاتا ہے جسکا ادراک غور و فکر کے ذریعہ قلب کر لیتا ہے،

مصنفؒ نے اس عبارت سے اس حقیقت پر تنبیہ فرمائی ہے کہ قلب مدرک ہے اور عقل اسکا آلہ جس سے کہ وہ اہل اسلام کے طریق کو معلوم کر لیتا ہے، پس قلب کیلئے ایک باطنی آنکھ کا ہونا ثابت ہو گیا، جس کے ذریعہ اشیاء کا ادراک ہوتا ہے۔ (البتہ اس ادراک کو) عقل کے ذریعہ روشنی ملتی ہے اسکے بعد ادراک ہوگا، جیسا کہ ظاہر میں آنکھ ادراک کرتی ہے (مگر) سورج یا چراغ کی روشنی ہو جانے کے بعد۔ حکماء کی رائے اسکے خلاف ہے وہ فرماتے ہیں (اصل) مدرک نفس ناطقہ ہے، جو کہ عقل اور حواس ظاہرہ یا حواس باطنہ کے واسطہ سے ادراک کرتی ہے، اور شرط مذکورہ میں کامل عقل کا ہونا ضروری ہے، یعنی عاقل، بالغ کی عقل چنانچہ بچہ، اور دیوانہ کی عقل قاصر ہے (ناقص) وہ معتبر نہیں، اس وجہ سے کہ شرعاً یہ اپنے نفس میں تصرف کے اہل (مخاطب) نہیں، مکلف نہیں تو امر دینی میں بدرجہ اولیٰ البتہ اگر سماع تو اس حدیث کا بلوغ سے قبل ہوا تھا، مگر اب اسکی روایت بعد بلوغ ہو رہی ہے، تو بچہ کا قول معتبر ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اب اس کے تحمل میں کوئی نقص نہیں اس وجہ سے کہ اب وہ ممیز ہے اور صاحب عقل ہے۔

والضبط هو سماع الكلام كما يحق سماعه اى سماعا مثل سماع شئى يحق سماعه يعنى من اوله الى آخره بتمام الكلمات ولهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثير اما يجى السامع فى سماع مجلس الوعظ بعد ان مضى شئى من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم لملازدحام حق يردد والكلام الماضى بعد حضوره فمثل هذا السماع لايكون حجة فى باب الحديث بل يكون تبركا كما يوتى بالصبيان فى مجلس الوعظ تبركا لهم ثم فهمه بمعناه الذى اربع به لغويا كان اوشرعيا لان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهور له الضمير فى حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اى ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده وهى العمل بموجبه ببدنه ومراقبة بمذاكرته اى مع مذاكرته حال كونه مستقرا على اساءة الظن بنفسه بان لايعتمد على

Marfat.com

نفسه بالقوة الحافظة بل يقول انى اذا تركته نسية وهذا كله الى حين ادائه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص اٰخر كذلک واحد كان اوجماعة فح تفرغ ذمته عندالله تعالىٰ وتشتغل به ذمته انسان اٰخر يؤديه الى احد وهكذا الى يوم التناد او الى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القراٰن لانه لم يشترط لنقله فهمه بمعناه لانه ماثبت فى الاصل الاباية الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فى نفسه معجز يتعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه ولانه محفوظ عن التغيير ومسنون عن التبديل قال الله تعالىٰ انا نحن نزلنا الذكروانا له لحافظون فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه۔☆☆☆

(**ترجمہ وتشریح**) :۔ الضبط الخ :۔ اسمیں چند امور کی رعایت کرنا ہے (۱) کامل توجہ کے ساتھ متکلم سے کلام کا سننا (۲) اس کا سمجھنا (۳) اس کلام کو محفوظ رکھنا (۴) اسکی حدود حفظ کی رعایت کے ساتھ (متکلم کے طریقہ پر) قائم وثابت رہنا۔ (فائدہ) ضبط کی شرط اس وجہ سے ہے کہ اسکے بغیر اسکا صدق ممکن نہیں ..... امور اربعہ کی تشریح قال الشارحؒ ای سماعا الخ یعنی سماع کما یحق سماعہ کا مطلب یہ ہے کہ کلام کو اول سے آخر تک سنے، تمام کلمات اور کلمات کی ہیئت ترکیبیہ کو بھی سنے، وانما قال ذلک مصنفؒ نے حق سماع کی قید اس وجہ سے لگائی ہے کہ بسا اوقات مجلس وعظ میں سامع حاضر ہوتے ہیں، قدرے حصہ وعظ وکلام گذر جانے کے بعد، اور ان کا وہ ابتدائی کلام ان کے سماع میں نہیں آتا، اب کثرت بھیڑ کی وجہ سے معلم اس کے بعد میں آنے والے کو نہیں بتلا سکتا تو اس طرح کا کلام اور سماع حدیث کے باب میں حجت کے قابل نہیں، یہ تو ایک تبرک کی حیثیت سے شرکت ہوگئی ..... جب مکمل طور پر کلام کو سنا تو اس کے بعد کلام کے مفہوم کو سمجھ لیا گیا۔

من حیث اللغت یا من حیث الشرع، فقط حفظ الفاظ پر اقتصاء کرنا کافی نہ ہوگا کیونکہ یہ سماع کامل نہیں بلکہ اسکو تو سماع صوت (صرف آواز کا سن لینا) ہے اور ظاہر ہے کہ آواز کا سن لینا فہم کیلئے مفید نہ ہوگا، فہم کے بعد پوری انسانی قوت کے ساتھ اس کلام کو محفوظ کرے،

حفظہ اور لہ متن کی عبارت میں کلمات، کی ضمیریں کلام مسموع کی جانب راجع ہیں، الجھود (مصدر میمی ہے) الجہد کے معنی مین، لغوی معنی طاقت، ایک مرتبہ حفظ کرنے کے بعد (کافی نہ ہوگا بلکہ) اس کلام کے حفظ پر، اس کی محافظت پر اسکی حدود کی رعایت کرتے ہوئے ثابت و قائم رہے، (تاکہ کلام محفوظ رہے) حدود کی محافظت کا مطلب یہ ہے کہ اس کلام سے جو ثابت ہوا اسپر اپنی ذات سے عمل کرے، اور اسپر نگاہ رکھے کہ برابر اسکا مذاکرہ (تکرار حفظ تکلم) کرتا رہے یہ خیال کرتے ہوئے کہ ایسا نہ کرنے پر میں بھول سکتا ہوں لہذا اسکو اپنے نفس پر اعتماد نہ ہونا چاہئے اور اس کلام کو اسی طرح دوسرے تک پہونچا دے، ایک شخص کو یا ایک جماعت کو، اب وہ عنداللہ اپنی ذمہ داری فارغ ہو چکا، اور اب اسکی ذمہ داری دوسرے شخص پر آگئی، حتی کہ یہی صورت اور طریقہ کار قیامت تک یا اس وقت تک کہ جب تک کتب احادیث کی تالیفات شروع ہوں (جیسا کہ فی زماننا یہ سلسلہ شروع ہو چکا، لہذا اس شرائط میں بعض اجزاء درجہ شرط سے نکل چکے) البتہ یہ شرائط مذکورہ (فہم وغیرہ) قرآن کریم کیلئے نہیں ہیں، اسوجہ سے کہ اس میں کلمات قرآن کو نقل کرنے کیلئے فہم شرط نہیں۔ اس وجہ سے کہ قرآن کریم ابتداء ہی میں ضبط تام کے بعد نقل ہوا ہے

Marfat.com

اور نفس کلام سے بھی بہت سے احکامات متعلق ہیں جو اس پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن کریم کے کلمات کا نقل کرنا بلا فہم کے بھی درست ہے، چنانچہ حالت جنابت وغیرہ میں تلاوت کلام پاک جائز نہیں، نیز اس وجہ سے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کی حفاظت کی ذمہ داری خاص طور پر بذات خود لی ہے، قال تعالیٰ ''انا نحن نزلنا الذکر الخ'' لہذا قرآن کریم نقل کرنا جائز ہے، اس شخص کیلئے بھی جو اسکے معنی بھی نہ سمجھتا ہو! (مشکوٰۃ الانوار)

والعدالة وهي الاستقامة في الدين وهو يتفاوت الى درجات متفاوتة بالافراط والتعصب والمعتبر ههنا كما لها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوىٰ والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او امر على صغيرة سقطت عدالته وان لم يصر على صغيرة بل يلم بها احيانا لم يسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء متعذر في حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفي الكبائر اختلاف فعن ابن عمرؓ انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وحقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحام وروى ابوهريرةؓ مع ذلك اكل الربوا وعليؓ اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة والسحر وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار ماتحته كبير وباعتبار ما فوقه صغير دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع ولكن هذا لايكفي لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود والقصاص مالم يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن الخصم فيه لايكفي ههنا ايضاً۔☆☆☆

(ترجمہ وتشریح) :۔ والعدالۃ الخ یعنی دین میں استقامت اختیار کرنا اور استقامت کے درجات مختلف ہیں کہ جسقدر استقامت دین پر مستحکم اور قوت کے ساتھ قائم ہوگا، اسی درجہ کا وہ اعلیٰ درجہ کا عادل ہوگا اور روایت حدیث کے باب میں جس عدالت کا اعتبار کیا گیا ہے کہ اسکی عدالت کامل ہو وہ یہ ہے کہ اسکا رجحان دین کی جانب ہو اور اس کی عقل بھی اور نفسانی خواہشات اور شہوات رانی سے دور رہتا ہے، لہذا اگر وہ کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرے گا یا کسی صغیرہ پر اصرار کرے گا تو اسکی عدالت ختم ہو جائے گی، البتہ اگر کبھی کسی صغیرہ گناہ میں پڑ گیا تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔ اس کی وجہ سے کہ ہر گناہ سے (دائمی طور پر بچنا) حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی خصوصیات میں سے ہے اور عوام الناس کے حق میں یہ امر دشوار ہے۔

Marfat.com

والاصرار الخ اصرار کے معنی کسی کام کو بار بار کرنا، اسپر جماؤ کر لینا، لہذا صغائر پر اصرار کرنا اسکو کبیرہ کے درجہ میں پہنچا دیتا ہے لہذا اصرار علی الصغائر سے پرہیز کرنا واجب ہے۔ اور گناہ کبائر میں (کہ وہ کس قدر ہیں اور کون سے ہیں) اختلاف ہے حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ سات ہیں، الاشراک الخ حضرت ابو ہریرہؓ سے ان سات کے ساتھ نمبر آٹھ سود کھانا اور حضرت علیؓ نے ان کے ساتھ (۹) چوری کرنا (۱۰) شراب پینا اور بعض حضرات نے اور بھی چند امور کو اسمیں شمار کیا ہے۔

الزنا الخ ایک دوسری جماعت کی یہ رائے ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ یہ دونوں امر اضافی ہیں، یعنی ہر گناہ اس گناہ کے بالمقابل جو کہ اسکے تحت ہے۔ وہ کبیرہ ہے، اپنے سے اوپر کے بالمقابل وہ صغیرہ ہے اور اگر تفصیل اس باب میں دیکھنا ہو تو راقم الحروف کی شرح مشکوٰۃ (تشریحات علی المشکوٰۃ اردو) کا ملاحظہ کریں۔

دون القاصر الخ :۔ اس عبارت کا تعلق ماقبل کی عبارت سے یعنی والعدالۃ وہی الاستقامۃ فی الدین دون القاصر الخ۔ یعنی عدالۃ کامل درجہ کی معتبر ہے روایت حدیث میں عدالت قاصرہ کافی نہیں، اور عدالت قاصرہ وہ ہے کہ جو ایک مسلمان میں اسکی ظاہری حالت سے نظر آتی ہو۔ کیونکہ ظاہری امر تو یہی ہے کہ ہر مسلمان جسکی عقل میں اعتدال ہو وہ جھوٹ سے پرہیز کریگا اور اجتناب کرے گا لیکن روایت حدیث میں یہ کافی نہ ہوگا اس وجہ سے کہ اس ظاہر کے ایک دوسرا ظاہر بھی مخالف ہے اور وہ انسان کا ہوئ نفس میں مبتلاء ہو جانا۔ لہذا صرف ظاہر سے عادل ہونا من وجہ ہوگا۔ من کل وجہ نہیں، البتہ اسمیں نوع کی عدالت حدود وقصاص کے علاوہ دوسرے امور میں کفایت کر جائے گی، بشرطیکہ فریق ثانی اعتراض نہ کردے اور عدم اعتماد ظاہر کردے، شاہد پر، لہذا اب ان کی شہادت ان معاملات میں معتبر نہ ہوگی جبکہ روایت حدیث کا معاملہ ایک عظیم معاملہ ہے اس میں کافی احتیاط کی ضرورت ہے، اس وجہ سے اہل اصول نے راوی کی عدالت میں کافی احتیاط کو پیش نظر رکھا ہے۔

والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالىٰ كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع فى قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا قال الله تعالىٰ يعرفونه كما يعرفون ابناء هم وحصول هذا المعنىٰ للكفار ممنوع ولو سلم فكفرهم باعتبار امارات الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بدل من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبراً هو والاسماء هى المشتقات من الرحمٰن الرحيم والعليم والقدير والصفات هى مبادى المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اى الشرط فى الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل ماجاء به محمد ﷺ فهو حق وان الله تعالىٰ مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبى ﷺ يكتفى بالايمان الاجمالى حيث قال لاعرابى شهد بهلال رمضان اتشهد ان لااله الا الله وان

Marfat.com

محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال لجارية اين الله قالت فى السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ لابد من الوصف على التفصيل حق اذا بلغت المرأة فاستوصف الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وجعل ذلك ردة منها وفيه حرج عظيم لايخفى ولهذا لايقبل خبر الكافر والفاسق والصبى والمعتوه والذى اشدت غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود فى القذف والمرأة والعبد فتقبل روايتهم فى الحديث لوجود الشرائط وان لم يقبل شهادتهم فى المعاملات هكذا قيل۔☆☆☆

(**ترجمہ وتشریح**) :۔ الاسلام الخ یعنی قلب سے تصدیق کرتا ہو اور زبان سے اقرار کرتا ہو ذات باری تعالیٰ کا۔ کما ھو الخ التصدیق یعنی اختیاری طور پر مخبر کی جانب صدق کی نسبت کرنا اور یہ قید اس وجہ سے لگائی گئی ہے، کہ اذعان (قلبی اقرار) کی کیفیت کبھی کافر کے قلب میں بھی پائی جاتی ہے ضرورتاً مگر اس پر ایمان کا اطلاق نہیں ہوسکتا، جیسا کہ باری تعالیٰ نے خبر دی ہے قال تعالیٰ ''یعرفونہ الخ'' اور اختیاری تصدیق کفار کے حق میں پائی نہیں جاتی، اور اگر اسکو تسلیم کر بھی لیا جائے تو کفار کا کفر علامت انکار کی بنیاد پر بھی قائم ہے۔ اور احکام کے اجراء کے لئے اقرار باللسان شرط ہے یا یہ کہ وہ رکن کا درجہ رکھتا ہے، جس طرح تصدیق رکن ایمانی ہے،

باسماۂ الخ باللہ سے یہ بدل ہے اور دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس جگہ الواقع مقدر تسلیم کیا جائے اور اسکے متعلق اسکو گردانا جائے بعد ترکیب یہ ھو کی خبر ہو جائے گی، الاسماء جو کہ ذات باری تعالیٰ کی صفات پر دلالت کرتے ہیں مثلاً الرحمن الرحیم، العلیم، القدیر وغیرہم الصفات پر مشتقات العلم والقدرۃ (وغیرھا) کے مبادی ہیں۔

وقبول احکامہ الخ اس کی ترکیب میں بھی دو احتمال ہیں (۱) بحالت رفع جب کہ اسکا عطف الاقرار پر ہو۔ (۲) بحالت جر جبکہ اس کا عطف باسماۂ پر ہو۔ شرائع، شریعت کی جمع، شریعت وہ احکامات ہیں جنکا مکلف اہل ایمان کو بتایا جاتا ہے۔ (۲) نیز شریعت کی تعریف یہ بھی کی گئی ہے الثابتۃ بالدلائل القطعیۃ۔ یعنی جو امور دلائل قطعیہ سے ثابت شدہ ہوں۔

والشرط فیہ الخ :۔ البیان پر الف لام، مضاف الیہ کے قائم مقام ہے، اسلام (مسلمان ہونے) میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ شرائع (۱) اسلام کا بیان، اظہار کرے مثلاً اس طرح اقرار کرے، کل ما جاء بہ الخ ہر وہ امر جسکو آپ ﷺ لائے ہیں وہ برحق ہے اور حق تعالیٰ اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم اور ثابت اور حق ہے۔

---

(۱) یہ شرط اس وقت ہے جبکہ اسمیں کوئی علامت مسلمان ہونے کی اس شخص میں نظر آرہی ہو، لہذا جب علامت واضح طور پر ثابت ہے مثلاً نماز کے لئے حاضر ہوتا ہے، تو اب یہ شرط نہ رہے گی،

Marfat.com

چونکہ آپ ﷺ کی سنت یہ رہی ہے کہ ایمان اجمالی پر اکتفی فرماتے تھے چنانچہ ایک اعرابی جس وقت حاضر خدمت ہوئے اور انھوں نے ہلال رمضان کی شہادت دی، تو آپ ﷺ نے سوال فرمایا کیا تو اس کلمہ شہادت ''ان لا الہ الخ'' کا اقرار کرتا ہے؟ اعرابی نے جواب دیا نعم، (جی ہاں میں اقرار کرتا ہوں) پس آپ ﷺ نے اس کی شہادت کو قبول کیا اور روزہ کا حکم (اعلان) فرمادیا، دوسرا واقعہ۔ آپ ﷺ نے ایک باندی سے دریافت فرمایا اَین اللہ؟ اللہ کہاں ہے؟ جواب دیا، آسمان میں۔ سوال فرمایا مَن اَنَا؟ میں کون ہوں؟ جواب دیا آپ ﷺ اللہ کے رسول ہیں اسکے بعد آپ ﷺ نے اس باندی کے مالک سے فرمایا اسکو تو آزاد کردے، یہ مؤمن ہے بعض مشائخ کی یہ رائے ہے کہ تفصیلاً بیان کرے صفات کا۔ مگر جمہور علماء اسکے خلاف نہیں ہیں کہ اس میں عظیم حرج ہے۔

ولھذا الخ یہی وجہ ہے کہ کافر، فاسق بچہ اور دیوانہ دائمی کی خبر (واحد) کو قبول نہیں کیا جاتا ہے، مصنفؒ کی یہ عبارت شرائط مذکورہ کی فرع ہے، الاسلام کے بالمقابل الکافر، العدالۃ کے بالمقابل (الفاسق) اور کمال عقل کے بالمقابل الصبی اور المعتوہ اور الضبط کے بالمقابل والذی اشتدت غفلتہ (جسکی غفلت حد سے بڑھ گئی ہو)۔

البتہ اعمیٰ محدود فی القذف، عورت، غلام کی خبر واحد قابل قبول ہے، اس وجہ سے کہ شرائط موجود ہیں، اگرچہ معاملات میں ان کی شرائط معتبر نہیں، یہی بعض حضرات کی رائے ہے۔

(فائدہ):۔ بدعتی اور جن کے عقائد باطل ہوں انکی خبر فی الحدیث معتبر ہے یا نہیں ایک قول ہے کہ ان کی خبر اصلاً قابل قبول نہیں، دوسرا قول ہے کہ جو جماعت کذب کو مباح قرار دیتی ہو اسکی خبر فی الحدیث معتبر نہیں مثلاً شیعہ کی وہ جماعت جو کہ غلو کی حد تک پہونچی ہوئی ہے

﴿دوسری تقسیم﴾

والتقسیم الثانی فی الانقطاع ای عدم اتصال الحدیث بنا من رسول اللہ ﷺ وھو نوعان ظاھر وباطن اما الظاھر فالمرسل من الاخبار بان لایذکر الراوی الوسائط التی بینہ وبین رسول اللہ ﷺ بل یقول قال الرسول ﷺ کذا ھو اربعۃ اقسام لانہ اما ان یرسلہ الصحابی او یرسلہ القرآن الثانی والثالث اویرسلہ من دونھم مرسل من وجہ دون وجہ وھو ان کان من الصحابی فمقبول بالاجماع لان غالب حالہ ان یسمع بنفسہ منہ ﷺ وان کان یحتمل ان یسمع من صحابی آخر ولم یکن ھو بنفسہ حاضراً فان ارسل الصحابی یقول قال رسول اللہ ﷺ کذا اوان اسند یقول سمعت رسول اللہ ﷺ اوحدثنی رسول اللہ کذا ومن القرن الثانی والثالث کذلک عندنا ای مقبول عند الحنفیۃ بان یقول التابعی اوتبع التابعی قال رسول اللہ کذا وعند الشافعیؒ لایقبل لانہ اذا جھلت صفات الراوی لم یکن الحدیث حجۃ فاذا جھلت صفاتہ وذاتہ فبالطریق الاولیٰ الا اذا تاید بجھۃ قطعیۃ

Marfat.com

اوقیاس صحیح اوتلقته الامة بالقبول اوثبت اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان کلامنا فی ارسال من لواسنده الی شخص اٰخر یقبل ولایظن به الکذب فلان لایظن به الکذب علی رسول الله ﷺ اولی بل هو فوق المسند لان العدل اذا تضح له طریق الاسناد یقول بلاوسوسة قال کذا واذا لم یتضح له ذلک یذکر اسماء الراوی لیحمله ماتحمل ومنه ویفرع ذمته من ذلک و ارسال من دون هؤلاء بان یقول من بعد القرن الثانی والثالث قال النبی ﷺ کذا مقبول کذلک عند الکرخی خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم یشهد النبی ﷺ بعد التهم فلا یقبل والذی ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة کحدیث لانکاح الابولی رواه اسرائیل بن یونس مسنداً اوشبعة مرسلاً فیغلب اسناده علی ارسال وقیل لایقبل لان الاسناد کالتعدیل والارسال کالجرح واذا اجتمع الجرح والتعدیل یغلب الجرح۔☆☆☆

(**ترجمہ وتشریح**) :۔سنت کی قسم اول اتصال سے متعلق اور دوسری حدیث کا اتصال کا ثابت نہ ہونا یعنی آپ ﷺ سے ہم تک سند متصل نہیں ہے، جسکی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن یعنی یہ انقطاع ظاہراً ہو یا یہ انقطاع فی السند باطناً ہو، ہر ایک کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

اما الظاھر الخ :۔مرسل من الاخبار، یعنی راوی اپنے اور آپ ﷺ کے درمیان کے واسطوں کو حذف کردے اور درمیانی واسطوں کو ترک کر کے اس طرح روایت کرتا ہو" قال الرسول ﷺ کذا۔ الوسائط :۔واسطہ کی جمع (درمیان، درمیانی) اس پر الف لام برائے جنس ہے خواہ درمیان سند سے کسی صحابیؓ کو حذف کر دیا ہو جو کہ اس خبر کے اصل سامع (راوی) تھے یا اور کسی راوی کو،

وھو الخ اس ارسال کی چار اقسام ہیں، (۱) کسی صحابیؓ کو حذف کیا ہو (۲) قرن ثانی (تابعی) کے راوی کو ترک کیا ہو (۳) قرن ثالث (تبع تابعی) کے راوی کو حذف کیا ہو (۴) یا ان کے علاوہ اور کسی کو ترک کر دیا ہو۔

وھو ان کان الخ :۔اگر ارسال نوع اول ہے، یعنی صحابیؓ سے تو بالاتفاق قابل قبول ہے، اس وجہ سے غالب یہی ہے کہ ان صحابیؓ نے بذات خود آپ ﷺ سے سماعت کی ہوگی، اگر چہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ ان صحابیؓ نے خود تو آپ ﷺ سے سماعت نہیں کی بلکہ دوسری صحابیؓ سامع ہیں، لہذا اگر صحابیؓ نے ارسال کیا اور یہ کہا قال رسول اللہ ﷺ الخ اور یا اس طرح اسناد کرے سمعت رسول اللہ ﷺ کذا۔ یا اس طرح روایت کرے، حدثنی رسول اللہ کذا۔ ہر صورت قابل قبول ہے،

ومن القرن الثانی الخ :۔اور قسم ثانی وثالث بھی احنافؒ کے نزدیک مثل قسم اول کے قابل قبول ہے، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قابل قبول نہیں، دلیل یہ ہے کہ جب راوی کی صفات نامعلوم ہوں تو وہ حدیث حجت نہیں، اور اس صورت میں تو ذات اور صفات دونوں ہی نامعلوم ہیں، تو اب بدرجہ اولیٰ قابل قبول نہ ہوگی، البتہ ان امور میں سے اگر کوئی امر پایا گیا تو قابل قبول ہوگی، (۱) اسکی تائید کسی حجت قطعی سے ہو رہی ہو۔ (۲) قیاس صحیح سے تائید ہو۔ (۳) امت نے اس کو قبول کیا ہو۔ (۴) یا کسی دوسری صورت سے اسکا اتصال ثابت شدہ ہو۔

Marfat.com

ونحن نقول الخ :۔ ہماری گفتگو اس راوی کے ارسال سے متعلق ہے کہ اگر وہ اس خبر کی اسناد کسی دوسرے راوی (دوسری سند) سے نقل کرے تو وہ قابل ہو جائے گی، کہ اس شخص کی جانب سے کذب کا گمان نہیں ہو سکتا اور جب اس شخص پر کذب کا گمان جا ہی نہیں سکتا تو بدرجہ اولیٰ یہ امر ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ شخص آپ ﷺ پر کذب کس طرح بول سکتا ہے اور کذب کے ساتھ کس طرح یہ کہہ سکتا ہے، قال رسول اللہ ﷺ الخ بلکہ یہ صورت تو سند سے اولیٰ درجہ پر ہوگی۔

لان العدل الخ :۔ اس وجہ سے کہ عدالت نے جب اسکے طریق اسناد کو واضح کر دیا تو اب وہ بلا وسوسہ کے یہ کہہ سکتا ہے قال رسول اللہ ﷺ کذا، اور اگر اسکے لئے عدالت واضح نہیں ہوئی تو راوی کے اسماء کو ذکر کرے گا۔ تا کہ راوی کا عدل برداشت کر لے اس امر کو جس کو اس راوی کی طرف سے اس عدل نے برداشت کیا ہے، اور وہ اپنے ذمہ سے بری ہو جائے، وارسال الخ اور قرن ثانی و ثالث کے روایت کنندہ اس طرح روایت کریں، قال النبی ﷺ کذا۔ یہ بھی امام کرخیؒ کے نزدیک قابل قبول ہے، ابن ابانؒ اسکے خلاف ہیں، کیونکہ قرن ثالث کے بعد والا زمانہ فسق کا زمانہ ہے، آپ ﷺ نے قرن ثالث کے بعد والوں کی عدالت کی شہادت نہیں دی۔ لہذا قابل قبول نہ ہوگی۔

والذی ارسل الخ :۔ اور اگر من وجہ مرسل ہو اور من وجہ مسند ہو تو؟ عامۃ المشائخ کے نزدیک وہ روایت بھی قابل قبول ہے، مثل اس حدیث ''لانکاح الخ'' کہ اس روایت کو اسرائیل بن یونس نے مسنداً روایت کیا ہے، اور شعبہ نے مرسلاً لہذا اسکے ارسال پر اس کا مسند ہونا غالب ہو گیا اور بعض حضرات فرماتے ہیں، یہ بھی قابل قبول نہیں کیونکہ اسناد کا ہونا تو مثل تعدیل کے ہے اور ارسال ہونا مثل اس میں جرح کے ہو جانے کے ہے، اور جب یہ دونوں امر جمع ہو جائیں تو تعدیل غالب آجائیگی جرح پر۔

واما الباطن فنوعان بان یکون الاتصال فیه ظاهرا و لکن وقع الخلل بوجه اخر وهو فقد شرائط الراوی او مخالفته لدلیل فوقه فان کان لنقصان فی الناقل فهو علی ما ذکرنا من عدم قبول خبر الکافر والفاسق والصبی والمغفل وان کان بالعرض خالف الکتاب کحدیث لا صلوٰة الا بفاتحة الکتاب یخالف لعموم قوله فاقرؤا ماتیسر من القرآن وکحدیث من مس ذکره فلیتوضأ یخالف قوله تعالیٰ فیه رجال یحبون ان یتطهروا لانه فی مدح قوم یستنجون بالماء وفیه مس الذکر او السنة المعروفة کحدیث القضاء بشاهد ویمین یخالف قوله ﷺ البینة علی المدعی والیمین علی من انکر وهو مشهور او الحادثة المشهورة کحدیث الجهر بالتسمیة فی الصلوة الذی رواه ابوهریرةؓ فان حادثة الصلوة مشهورة مستمرة کان یحضرها الوف من الرجال ولم یسمع التسمیة الا ابوهریرة وهذا شئی عجیب اواعرض عنه الایمة من الصدر الاول یعنی ان الصحابة اذا تکلموا فیما بینهم بالرای ولم یلتفتوا الی الحدیث کان ذلک دلیل انقطاعه مثل ماروی ان الصحابة اختلفوا فیما بینهم فی وجوب الزکوٰة علی الصبی بالرأی ولم یلتفتوا الی قوله ﷺ ابتغوا فی مال

Marfat.com

الیتامیٰ خیرا کیلا تاکلہ الصدقة فعلم انه غیر ثابت او مؤول بتاویل ان المراد بالصدقة النفقة علیه کما قال ﷺ نفقة المرأ علی نفسه صدقة کان مردوداً منقطعاً ایضاً جواب ان ای یکون الخبر فی کل منَ هذه المواضع الاربعة مردوداً کما فی النوع الاول۔☆☆☆

(ترجمہ وتشریح) :۔انقطاع کی دوسری قسم الباطن، یعنی انقطاع باطنی، جسکی دو قسمیں ہیں، یہ انقطاع بایں صورت ہو کہ ظاہراً تو اس میں اتصال سند موجود ہے، لیکن کسی دوسری وجہ سے اس میں انقطاع آ گیا، مثلاً راوی میں شرائط موجود نہیں (جن کا ذکر ہو چکا) یا اس خبر کے مخالف ہو، کسی ایسی دلیل سے جو کہ اس سے فوقیت رکھتی ہو، درجہ میں، پس اگر یہ خلل کسی ایسے نقصان کی وجہ سے ہو کہ ناقل میں ہے، تو اس کا حکم عدم قبول میں وہی ہے، جو کہ ماقبل میں مذکور ہو چکا، جس طرح کافر، فاسق، بچہ اور غافل کی روایت قابل قبول نہیں، ایسے ناقل کی بھی روایت قابل قبول نہیں، اور اگر یہ نقصان اصول حدیث پر عرض کرنے کی صورت میں ظاہر ہوا، تو اسکی چار صورتیں ہیں۔ (۱) کتاب اللہ کے خلاف ہو، (۲) سنت معروفہ کے خلاف ہو، (۳) حدیث مشہورہ کے خلاف ہو (۴) یا صدر اول کے ائمہ نے اس سے اعراض کر لیا ہو، تو ان چاروں صورتوں میں وہ خبر مردود ہو جائیگی، قابل قبول نہ ہوگی، جنکی مثالیں شارح نے بیان کی ہیں، (۱) اول کی مثال حدیث لاصلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب، جو کہ فاقرؤا ما تیسر من القرآن کے عموم کے خلاف ہے اور حدیث من مس ذکرہ الخ کہ خلاف ہے اس آیت فیہ رجال یحبون الخ کے کیونکہ اس میں اس جماعت کی تعریف کی گئی ہے، جو کہ پانی سے استنجاء کرتی ہے، جسمیں مس ذکر کا پایا جانا ظاہر ہے، صورت ثانی کی مثال، یہ حدیث القضاء بشاہد ویمین مخالف ہے، اس حدیث معروف البینۃ علی المدعی الخ کے، مثال صورت ثالثہ۔ نماز میں جہراً پڑھنا جس کو حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے، اور یہ ان واقعات کے خلاف ہے جو کہ نماز کے باب میں بہت مشہور ہیں اور آپ ﷺ کی خدمت میں ہمیشہ حاضر خدمت رہتے، کہ ان حضرات نے جہراً تسمیہ کو نہیں سنا (جیسا کہ احادیث سے ظاہر ہے کہ کسی نے روایت نہیں کیا) البتہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں جو کہ واقعہ عجیبہ ہے،

صورت چہارم! حضرات صحابہؓ کا اعراض کر لینا، چنانچہ حضرات صحابہؓ نے بچہ پر اس کے مال میں زکوۃ فرض ہونے پر گفتگو کی اور اختلاف رائے ہوا تو ان حضرات نے اس روایت قال ﷺ ابتغوا فی مال الیتامیٰ الخ" کی جانب التفات نہیں فرمایا بایں وجہ کہ یہ روایت یا تو ثابت نہیں اور اگر ثابت ہے تو کسی تاویل کے ساتھ مؤول ہے۔

یعنی اسمیں اشارہ کیا گیا ہے، صدقہ سے نفقہ کا، کیونکہ ایک روایت میں ہے، قال علیہ السلام نفقۃ المرأ علی نفسہ صدقۃ ..... جس سے ثابت ہوا کہ نفقہ پر صدقہ کا اطلاق خود ارشاد نبوی ﷺ سے ثابت ہے، لہذا اس روایت میں بھی یہی مراد ہے۔

والتقسیم الثالث فی بیان محل الخبر الذی جعل الخبر فیه حجة وهو اما حقوق الله تعالیٰ وهو نوعان العقوبات وغیرها واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام مافیه الزام محض او لاالزام فیه اصلاً اوفیه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسیم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان یکون خبر الرسول او اصحابه اوعامة الخلق من اهل السوق وهی من المسامحات المشهورة

Marfat.com

لجمهور السلف اقتداء بفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالىٰ يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات او العقوبات اودائرة بينهما اومؤنة مع احدهما ولكن قيل بلاشرط عدد لان الصحابة قبلوا حديث اذا التقى الختانان من عائشةؓ وحدها وقيل بشرط عدد لان النبیؐ لم يقبل خبر ذى اليدين فى عدم تمام صلاته مالم ينضم اليه خبر غيره خلافا للكرخیؒ فى العقوبات فانه لايقبل فيها خبر الواحد ولايثبت الحدود منه لان فى اتصاله الى الرسولؐ شبهة والحدود وتندرئ بها واما اثباتها بالبينات عند القاضى فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالىٰ فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وامثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانماتثبت اسبابها والحدود ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد فى الديون والاعيان المبيعة والمرتهنة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين ويتلفظ بقوله اشهد وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة فح يقبل خبر الواحد عندالقاضى فى المعاملات التى فيها الزام على مدعىٰ عليه۔☆☆☆

(ترجمہ وتشریح) :۔جو تقسیم کہ خاص طور پر سنت رسول کے ساتھ تعلق رکھتی ہے (جسکا بیان جاری ہے) اسکی یہ تیسری قسم ہے، محل خبر کے بیان میں، وہ محل کہ اس میں خبر کو حجت کا مقام دیا گیا ہے، اسکی دو قسمیں ہیں، (۱) حقوق اللہ (۲) حقوق العباد۔اول قسم کی دو قسمیں ہیں (۱) عقوبات (سزائیں حدود وغیرہ) (۲) عبادات۔قسم ثانی حقوق العباد کی تین اقسام ہیں (۱) جس میں صرف الزام ہو (۲) اصلاً الزام ہی نہ ہو۔ (۳) من وجہ الزام اور من وجہ عدم الزام۔کل یہ پانچ اقسام ہو جاتی ہیں۔

اور یہ تقسیم مطلقاً خبر واحد کے حق میں ہے خبر رسول ﷺ، خبر صحابیؓ اور عامۃ الناس یعنی جملہ اخبار کیلئے یہی تقسیم حاصل ہوگی، شارح فرماتے ہیں علامہ فخر الاسلام کی اقتداء میں جمہور سلف سے یہ منجملہ اور مسامحات کے ایک تسامح یہ بھی ہے، اس وجہ سے کہ اس جگہ صرف بحث اس سنت سے ہے جو کہ فقہ کیلئے حجت ہے، اور اسکا تعلق سنت رسول ﷺ اور سنت صحابہؓ سے ہے فقط۔

فان الخ :۔اگر محل خبر کا تعلق حقوق اللہ سے ہے، تو خبر واحد اس میں حجت ہوگی، خواہ وہ عبادات سے متعلق ہو یا عقوبات سے، یا وہ ہر دو کے درمیان دائر ہو، یا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ ہو۔البتہ ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس میں تعداد کی کوئی شرط نہیں اور دوسری جماعت تعداد کی قید سے مشروط کرتی ہے، اول کی دلیل اس حدیث ''اذا التقی الختانان الخ'' کو حضرات صحابہؓ نے فقط حضرت عائشہؓ سے قبول کر لیا تھا، کہ اسکی راوی فقط حضرت عائشہؓ ہی ہیں۔دلیل برائے قول ثانی، ذی الیدین کے قول کو آپ ﷺ نے قبول نہیں فرمایا تھا جبکہ ان صحابیؓ نے عدم تمام صلاۃ کی خبر دی، اس وقت قبول فرمایا ہے کہ آپ ﷺ نے دوسرے صحابہؓ سے اس کی تائید کرالی، علامہ کرخیؒ عقوبات میں اختلاف کرتے ہیں کہ وہ

Marfat.com

خبر واحد سے ان کو ثابت ہونا تسلیم نہیں کرتے ، کیونکہ خبر واحد کے اتصال الی الرسول ﷺ میں قدرے شبہ ہو جاتا ہے اور حدود شبہات سے ختم ہو جاتے ہیں،

ایک سوال کا جواب ، قاضی کی عدالت میں حدود کا ثابت ہو جانا گواہوں کے ذریعہ؟ تو یہ چونکہ خلاف القیاس ثابت ہے، وہ نص یہ ہے قال تعالیٰ ''فاستشھدوا الخ'' نیز اسکے علاوہ اور بھی مثالیں ہیں، دوسرا جواب، حدود تو کتاب اللہ سے ثابت ہیں، اور قاضی کی عدالت میں انکا ثبوت ان کے اسباب کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔

وان کان الخ اور اگر محل خبر حقوق العباد ہو، اور وہ اس نوع میں سے ہو کہ اسمیں الزام ہے من کل وجہ تو اس خبر میں وہی تمام شرائط مطلوب ہوں گی، جو کہ اخبار نبویہؐ میں معتبر تسلیم کی گئی ہیں، یعنی عاقل ہونا، عادل ہونا وغیرہ۔ مثلاً کسی شخص کے ذمہ کسی حق کو ثابت کرنا، حق دیون ،اعیان مبیعہ، اعیان مرتہنہ، اعیان مغصوبہ، مع العدد، یعنی ان شرائط مذکورہ کے ساتھ مزید یہ بھی ہوں گی تعداد اور لفظ شہادت نیز ولایت اور کم از کم نصاب دو ہے اور لفظ شہادت مثلاً شاہد یہ کہے انی شاہدٌ الخ۔ ولایت کہ اس کو اپنے نفس پر ولایت حاصل ہو، غلام نہ ہو، یہ کل سات شرطیں ہوتی ہیں، جب سب جمع ہو جائیں گی، تب قاضی کی عدالت میں خبر واحد قابل قبول ہوگی، اور یہ تفصیل معاملات سے متعلق ہے، وہ معاملات کہ جن میں مدعیٰ علیہ پر مدعی کے حق کو ثابت و لازم کرتا ہے، اور اس مدعی کے دعویٰ کو اس محل میں خبر واحد سے تعبیر کیا گیا ہے۔

وان کان لاالزام فیه اصلا کخبرالوکالة والمضاربة والرسالة فی الهدایاونحوها بان یقول وکلک فلان اوضاربک فی هذا اواهدی الیک هذا الشئی هدیة فانه لاالزام فیه علی احد بل یختار بین ان یقبل الوکالة والمضاربة والهدیة وبین ان لایقبل یثبت باخبار الاحاد بشرط التمییز دون العدالة یعنی یشترط ان یکون المخبر ممیزا صبیاکان اوبالغاً حراً کان او عبداً مسلما کان اوکافراً عادلاً کان اوفاسقاً فیجوز لمن اخبره بالوکالة والمضاربة ان یتصرف فیه ویباشره لان الانسان قلما یحدرجلا مستجمعاً للشرائط یبعثه الی وکیل اوغلامه بالخبر فلو شرطت فیه الشروط لتعطلت المصالح فی العالم ولان الخبر غیر یلزم فی الواقع فلاتعتبر فیه شرائط الالزام والنبیؐ کان یقبل خبر الهدیة من البر والفاجر وان کان فیه إلزام من وجه دون وجه کخبر عزل الوکیل وحجر الماذون فانه من حیث ان لموکل والمولی یتصرف فی حق نفسه بالعزل والحجر کمایتصرف بالتوکیل والاذن فلاالزام فیه اصلا ومن حیث ان التصرف یقتصر علی الوکیل والعبد بعد العزل والحجر وتلزمه العهدة فی ذلک ففیه الزام ضرر علی الوکیل والعبد فلهذا یشترط فیه احد شطری الشهادة عند ابی حنیفةؒ یعنی العدد او العدالة ای لابدان یکون المخبر اثنین اوواحد اعدلا رعایة لشبه الجانبین اذلو کان الزاما محضاً لشترط فیه کلاهما ولولم یکن الزاما اصلا ما شرط فیه

Marfat.com

شئی منهما فوفزنا حظا من الجانبين فيه وعندهما لايشترط فيه شئی بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا اورسولا من الموكل والمولىٰ لم تشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل۔☆☆☆

(**ترجمہ وتشریح**) :۔وان کان الخ :۔اوراگرمحل خبر (یعنی جس امر سے متعلق خبر دی گئی، وہ ہے کہ اس میں کسی پر کسی شئی (حق) کا الزام اصلاً نہیں ہے، تو اخبار آحاد ثابت ہو جاتی ہیں، اس شرط کہ ساتھ کی خبر دینے والا باتمیز ہو خواہ وہ بچہ ہو یا بالغ، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا حربی کافر، اوراس میں عادل ہونا شرط نہیں، لہذا عادل ہو یا فاسق، ہر ایک کی خبر قابل قبول ہوگی،

کخبر الوکالۃ الخ :۔شارح اسکی مثال دیتے ہیں، مثلاً وکالۃ کی خبر دینا عقد مضاربت کی خبر دینا، ھدایا میں پیغام پہونچانا اوراس طرح دوسرے امور، چنانچہ ایک شخص اس طرح خبر پہونچائے، کہ فلاں شخص نے تجھ کو وکیل بنادیا، فلاں نے اس میں تجھ سے عقد مضاربت کرلیا، فلاں شخص نے تجھ کو یہ ہدیہ دیا ہے، یہ امور ایسے ہیں کہ کسی شخص پر ان میں قطعی طور پر لازم کردینا نہیں بلکہ مخبر الیہ کو اختیار ہے، کہ وہ قبول کرے وکالت وغیرہ (اورامور مذکورہ میں سے کسی کو) یا قبول نہ کرے، فیجوز الخ :۔شارحؒ ان شرائط اور عدم شرائط کے معتبر اور عدم معتبر ہونے کے بعد یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مخبر الیہ کے لئے جائز ہے کہ وہ ایسے مخبر کی خبر (واحد) کو قبول کرلے، وکالت وغیرہ معاملات میں اور قبول کرنے کے بعد تصرف کرلے، کیونکہ بہت کم ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ ایسا شخص ملے جو کہ تمام شرائط سے متصف ہو، تب وہ اپنے وکیل، مضارب کے پاس اس کے نتیجہ سے خبر دے، اگران شرائط کو لازم قرار دیں گے، (ان امور میں) تو دنیا کی بے شمار مصالح فوت ہو جائیں گی۔

ولان الخ :۔دوسری ایک وجہ ان شرائط کے لازمی نہ ہونے کی یہ ہے کہ واقع میں یہ خبر غیر لازم ہے تو ایسی خبر میں شرائط الزام کا اعتبار کیسے ہوگا، اوراحادیث سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ ہدیہ کی خبر میں مؤمن اور فاجر کی خبر کو قبول فرمالیتے تھے۔

وان کان الخ :۔اوراگر وہ محل خبر اس نوع سے ہو کہ من وجہ اس میں الزام ہو اور من وجہ اسمیں الزام نہ ہو، تو ایسی صورت میں حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک اسمیں ایک شرط کا ہونا شہادت کی دو شرطوں میں سے لازمی ہے، یعنی تعداد (دو) یا عدالت ہو، تاکہ ہر دو جانب کی رعایت ہو جائے کہ ایک اعتبار سے مشابہ ہے، الزام والی نوع سے اور دوسرے اعتبار سے مشابہ ہے، غیر الزام والی نوع سے، حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اس نوع میں بھی کوئی شرط نہیں۔

مثالیں :۔وکیل کو وکالت سے معزول کرنے کی خبر.....عبد ماذون پر حجر (پابندی) کی خبر، ان میں دو اعتبارات ہیں۔

فانہ الخ :۔ایک اعتبار اور حیثیت تو یہ ہے کہ مؤکل اور مولیٰ تصرف کرتا ہے، اپنے ذاتی حق میں وکیل کو معزول کرکے، اور غلام پر حجر (پابندی) عائد کرکے تو اس میں اصلاً کسی دوسرے پر الزام نہیں اور دوسری حیثیت اس میں یہ ہے کہ تصرف (بعد العزل والحجر) کا اقتصار (وکیل) اور غلام پر عائد ہوگا۔اور ذمہ داری اس وقت ان پر عائد ہوگی، تو اس صورت میں نقصان کا الزام آتا ہے وکیل اور غلام پر۔لہذا دونوں مشکلیں اس میں موجود ہیں، اسی وجہ سے ہر دو جانب کا اعتبار کرلیا گیا۔

Marfat.com

حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک! حضرات صاحبینؒ اسکے خلاف انکے نزدیک ہر مخبر کی خبر (مثل قسم ثانی کے) قابل قبول ہوگی۔ وھذا الخ اور یہ اختلاف حضرت امام اعظمؒ اور حضرات صاحبینؒ کے درمیان اس وقت ہے جبکہ مخبر فضولی ہے (کہ اسکو خبر دینے پر مامور نہیں کیا گیا تھا) اور اگر وہ مخبر وکیل یا قاصد کی حیثیت سے خبر دینے آیا ہے، تو اب بالاتفاق اس میں وہ شرائط ضروری نہیں۔ اس وجہ سے کہ وکیل اور قاصد کا کلام ایسا ہی ہے جیسا کہ خود موکل اور مرسل کا۔

والتقسيم الرابع فى بيان نفس الخبر وهذا التقسيم ايض لمطلق خبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسولؐ اذ الادلة القطعية قائمة على عصمة عن الكذب وسائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث الفانى لايكون الٰها بالبداهة وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقف وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع الاخير المقصود ههنا اطراف ثلثة طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث اولاً وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلک من اوله الىٰ آخره وطرف الاداء بان يلتفيه الى الآخر لتفريع ذمته وفى كل طرف منهما عزيمة ورخصته فالاول طرف السماع وذلک اما ان يكون عزيمة وهو امايكون من جنس الاسماع اى يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهة اومغايبة بان تقرأ على المحدث من كتاب اوحفظ وهو يسمع ثم تقول له اهو كما قرأت عليک فيقول هو نعم وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية فى ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يقرأ عليک المحدث بنفسه من كتاب اوحفظ وانت تسمعه وقيل هذا احسن لانه كان وظيفة النبى ﷺ والجواب انه معلم الامة وكان مامونا عن الخطاء والنسيان فالاحتياط فى حقنا هو الاول اويكتب اليک كتابا على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان ابن الى فلان ثم يسمى ويثنىٰ ويذكر فيه حدثنى فلان عن فلان آه اى الى ان يتصل بالرسول ﷺ ويذكر بعد ذلک متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغک كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى فهذا من الغائب كالخطاب من الحاضر فى جواز الرواية وكک الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى بهذا الحديث فلان بن فلان آه فاذا بلغک رسالتى هذه فارو عنى بهذا الحديث فيكونان اى الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة اى بالبينة ان هذا كتاب فلان اورسول فلان على ماعرف فى كتاب القاضى فهذا اربعة اقسام للعزيمة فى طرف السماع والاولان اكملان من الاخيرين۔☆☆☆

Marfat.com

(ترجمہ وتشریح) :۔اقسام سنت کی قسم رابع !نفس خبر کی بحث میں !اور اس نوع کا تعلق بھی مطلقا خبر واحد کے ساتھ ہے کہ وہ خبر رسول اللہ ﷺ ہو یا اور دوسری اخبار (فائدہ) نفس خبر سے مراد ہے کہ جس میں اتصال، عدم اتصال اور محل خبر وغیرہ امور سے کوئی تعرض نہ ہو۔

وھواخ :۔خبر کی چار اقسام ہیں (۱) جس خبر میں علم کا احاطہ ہو سچائی کیساتھ (۲) جس میں کذب کا احاطہ ہو (۳) دونوں احتمال برابر درجہ کیساتھ ہوں کہ سچائی کا بھی اور کذب کا بھی احتمال ہو (۴) سچائی کے احتمال کو غلبہ ہو یا جھوٹ کے احتمال کو غلبہ ہو اول نوع کی مثال خبر رسول اللہ ﷺ، کیونکہ دلائل قطعیہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ آپ ﷺ تمام گناہوں اور جھوٹ سے معصوم ہیں۔لہذا قطعی طور پر آپ ﷺ کی خبر سچی ہے۔

مثال برائے دوم :۔فرعون کا دعویٰ ربوبیت، کیونکہ جو شئی (مخلوق) حادث، فانی ہو وہ اللہ ہو ہی نہیں سکتا بداھتاً، مثال برائے سوم :۔فاسق کی خبر، اس اعتبار سے کہ وہ مسلمان ہے، صدق کا احتمال ہے اس کی خبر میں اور فسق کی وجہ سے کذب کا احتمال ہے، لہذا اس خبر کو موقوف کردیا جائیگا وجوباً۔مثال برائے چہارم، عادل شخص کی خبر کہ جسمیں تمام شرائط جمع ہوں، اور اس مقام پر اس نوع ہی کو بیان کرنا مقصود ہے اور اس نوع رابع کی تین جانبیں ہونگی (۱) طرف السماع :۔کہ محدث سے حدیث کو اولاً سماعت کرے (۲) طرف الحفظ :۔سماعت کے بعد اس حدیث کو اول سے آخر تک یاد کرے (۳) طرف الاداء :۔اس سماعت کی ہوئی اور محفوظ کی ہوئی حدیث کو دوسروں کو پہنچادے، تاکہ وہ اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوجائے۔اور ان میں عزیمت اور رخصت دونوں درجے ہیں۔

فالاول الخ :۔یعنی صورت اول طرف السماع کی ہے۔اور اس کا درجہ عزیمت (اعلیٰ اور اصل) ہو جو کہ جنس السماع میں سے ہو شاگرد اپنے شیخ (محدث) کو متن حدیث سنائے، کتاب میں دیکھ کر، یا حفظ سے اور یہ سماعت بالمشافہہ ہو یا غائبانہ ہو، شیخ کو سنا کر شاگرد دریافت کرے گا اسی طرح ہے کہ جس طرح میں نے قرأت کی ہے؟ اسکے بعد شیخ تصدیق کرے یہ صورت بہت ہی احتیاط کو لئے ہوئے ہے، اس وجہ سے کہ شاگرد جب خود قرأت کرے گا تو اسکو ضبط کرنے میں زیادہ توجہ ہوگی اس وجہ سے کہ اس شاگرد کو خود اپنے لئے عمل کرنا ہے اور محدث دوسرے کیلئے کرے گا اور ظاہر ہے کہ جو اپنے لئے کام کرتا ہے اسکی توجہ اس طرف زائد ہوتی ہے۔

(فائدہ) :۔باللعجب کہ فی زماننا شیخ (استاذ) کو تلامذہ پر زیادہ توجہ ہوتی ہے اور تلامذہ کو اپنے لئے کوئی خاص توجہ نہیں ہوتی۔.....دوسری نوعیت یہ ہے کہ شیخ تلمیذ پر قرأت کرے، کتاب میں دیکھ کر یا حفظ سے اور تلمیذ سماعت کرتا ہو۔بعض علماء کی رائے ہے کہ یہ صورت زیادہ بہتر ہے، اس وجہ سے کہ آپ ﷺ کا طریقہ اسی طرح تھا۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ تو امت کیلئے معلم تھے اور آپ ﷺ خطاء ونسیان سے محفوظ، لہذا ہمارے لئے اول صورت زیادہ مناسب ہے۔

اویکتب الخ :۔یا یہ صورت ہو کہ شیخ تیرے لئے تحریری صورت میں (احادیث کو) قلم بند کردے اور یہ کتاب اس صورت سے ہو کہ بسم اللہ سے قبل یہ لکھے من فلان بن فلان الی فلان بن فلان۔اسکے بعد بسم اللہ اور ثناء تحریر کرے اور اس تحریر میں اسکے بعد یہ لکھا جائے حدثنی فلان عن فلان الخ اور سند کو آخر تک پہونچادے اور سند کے بعد متن حدیث تحریر کردے، اور یہ بھی لکھ دے کہ جب یہ میری کتاب تیرے پاس پہونچے، اور

Marfat.com

تو اسکو سمجھ لے، تو اسکے بعد میری جانب سے اسکو روایت کرسکتا ہے، اسکو (من الغائب کالخطاب من الحاضر) جو کہ روایت کی ایک جائز صورت ہے۔

وکذالک الخ :۔ اور اسی طرح قاصد کے ذریعہ روایت حدیث کو منتقل کرنا مثلاً شیخ اپنے قاصد سے یہ کہے کہ بلغ الخ میری جانب سے فلاں شخص پر حدیث پہونچادے کہ اس حدیث مجھ سے فلاں بن فلاں الخ نے روایت (حدثنی) کی ہے۔ لہذا جب تیرے پاس یہ حدیث قاصد کی معرفت پہونچ جائے تو تجھ کو اجازت ہے کہ تو اس حدیث کو میری طرف سے روایت کردے اب یہ دونوں صورتیں یعنی کتاب اور رسالت (تحریر اور قاصد) کے ذریعہ جو روایت پہونچی ہو وہ قابل حجت ہے، بشرطیکہ یہ دونوں چیزیں شہادت کے ذریعہ سے ثابت ہوں، اور شاہد یہ شہادت دیں کہ یہ تحریر فلاں کی ہے یا یہ قاصد فلاں کا ہے، جسکی مکمل تفصیل کتاب ادب القاضی میں موجود ہے یہ عزیمت کے درجہ کی کل چار اقسام اور صورتیں ہوتی ہیں۔ طرف سماع سے متعلق، اول دو اکمل (زیادہ کامل) بعد کی دو صورتوں کے بالمقابل۔

(فائدہ):۔ وقیل ھذا احسن الخ عامۃ المحدثین اسی کے قائل ہیں۔ مامونا الخ یعنی حضرات انبیاء علیہم السلام احکامات کی رسالت میں محفوظ ہیں۔ فہمۃ اس سے معلوم ہوا کہ روایت حدیث کیلئے اولاً اسکو سمجھ لینا ضروری ہے اور یہ فہم لفظ اور معنی دونوں کا ہونا چاہئے، اس وجہ سے کہ جب تک وہ الفاظ حدیث کو سمجھے گا نہیں تو اس وقت تک کس طرح ان الفاظ کو بیان کرسکتا ہے، حدیث کے معنی کے سمجھنے کی بابت تفصیل گذر چکی۔

فحدث الخ حضرات جمہور محدثین کے نزدیک یہ جملہ شیخ کی جانب سے ادا ہونا شرط نہیں، اجازت حدیث کیلئے قول اصح کے مطابق، اس وجہ سے کہ کتاب کیلئے صراحتاً اجازت ضروری نہیں بلکہ معنیً اجازت اسمیں خود پائی گئی جب کہ وہ قید کتابت میں آگئی۔ اذا الخ اکثر علماء کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ البینۃ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ماعرف الخ ایک قاضی کی تحریر دوسرے قاضی کے پاس جب پہونچے تو اسمیں بھی یہی حکم ہے۔

اویکون رخصة وهو الذی لااسماع فیه ای لم یکن مذاکرة الکلام فیما بین لاغیباولامشافهة کالاجازة بان یقول المحدث لغیره اجزت لک ان تروی عنی هذا الکتاب الذی حدثنی فلان عن فلان اه والمناولة بان یعطی الشیخ کتاب سماعه بیده الی المستفید ویقول هذا کتاب سماعی من شیخ فلان اجزت لک ان تروی عنی هذافهو لایصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة لابدمنها فی کل حال والمجاز له ان کان عالما به ای بمافی الکتاب قبل الاجازة تصح الاجازة والافلا یعنی اذا اجزنا بکتاب المشکوٰة مثلا لاحد فان کان ذلک الشخص عالما بکتاب المشکوة قبل ذلک بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشروح اونحو ذلک ولکن لم یکن له سند صحیح یتصل بالمصنف فح تصح اجازتنا له وان لم یکن کذلک بل یعتمد علی ان یطالع بعد الاجازة ویعلم الناس کما فی زماننا لم یکن تلک الاجازة حجة بل اجازة بترك والثانی طرف

Marfat.com

الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب ولذا لم يجمع ابوحنيفةؒ كتابا فى الحديث ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب وكان ذلك سببا لطعن المتعصبين القاصرين الى يوم الدين ولم يفهموا ورعه وتقواه ولا عمله وهداه والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر سماعه ومجلس ودرسه وماجرى فيه يكون حجة والافلا فى ان لم يتذكر ذلك فلايكون حجة عند ابى حنيفةؒ سواء كان خط اوخطه غيره وعندهما وعند الشافعىؒ يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعندانسؓ يجوز الاعتماد على الخط ان كان فى يده اوفى يد امينه ولايجوز ان كان فى يد غيره لانه لايؤمن عن التغير وعن محمدؒ يجوز العمل بالخط وان لم يكن فى يده فذهب اليه رخصة تيسيراً على القياس۔☆☆☆

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اویکون الخ دوسری نوعیت رخصت کی ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ اس میں اسماع نہ ہو، یعنی کلام کا مذاکرہ نہ غائبانہ ہو اور نہ بالمشافہہ (شیخ کے سامنے حاضر ہو سامنے موجود ہو) جس کی ایک صورت اجازت کا دینا ہے بایں صورت کہ شیخ (محدث) دوسرے شخص (جسکو اجازت دیتا ہے) یہ کہے اجزت لک ان تروی عنی الخ میری جانب سے تجھ کو اجازت ہے کہ تو میری جانب سے روایت کر سکتا ہے، الخ۔

دوسری صورت مناولہ ہے جسکی صورت یہ ہوتی ہے، کہ شیخ اپنی وہ کتاب استفادہ کنندہ کو دے جسمیں اپنے شیخ سے حدیث کی سماعت کی ہو اور یہ کہے ہذا کتاب الخ یہ اجازت ہر حال میں ضروری امر ہے تیسری صورت المجازلہ کی ہے بشرط یہ کہ اجازت سے قبل اس کتاب کا وہ عالم ہو اسکے بغیر اجازت درست نہیں۔ مثلاً ایک شخص کو مشکوٰۃ کی اجازت دی، اگر یہ شخص مشکوٰۃ کا عالم ہے جسکو اس نے ذاتی قوت سے مطالعہ کیا ہو۔ شروحات کی مدد سے یا اور کسی طرح اسکا یہ عالم تھا لیکن اسکے پاس اسکی سند صحیح نہ تھی، جس سے کہ مصؒ (صاحب مشکوٰۃ) کے ساتھ اتصال قائم ہو جائے تو ایسی صورت میں اجازت دینا اس شخص کو درست ہے اور اگر یہ صورت نہیں بلکہ وہ اجازت کے بعد مطالعہ کرے گا، لوگوں کو سکھلائے گا، (جیسا کہ فی زمانا ہوتا ہے) تو یہ اجازت حجت نہ ہوگی۔ بلکہ یہ اجازت قابل ترک ہے، والثانی طرف الخ دوسری قسم جانب حفظ میں (بھی) دو درجے ہیں عزیمت اور رخصت، اسکا درجہ، عزیمت یہ ہے کہ سماع کے وقت سے حدیث (مسموع) کو محفوظ کرے، یہاں تک کہ اسکو دوسرے تک پہونچا دے اور کتاب (محض) پر اعتماد نہ کرے، اسی وجہ سے حضرت امام اعظمؒ نے حدیث میں کسی کتاب کو تالیف نہیں فرمایا اور محض کتاب پر اعتماد کرتے ہوئے روایت حدیث کرنے کو جائز نہیں قرار دیا اور یہ جمع نہ کرنا اہل تعصب اور کوتاہ نظر کیلئے سبب طعن (اعتراض) امام صاحبؒ کے حق میں بن گیا حالانکہ ان کی احتیاط اور تقویٰ کو یہ لوگ سمجھ نہ سکے اور اس نوع کا درجہ رخصت یہ ہے کہ کتاب پر اعتماد کرنا، پس اگر راوی کتاب میں نظر کرے، بیان اور روایت کے وقت مگر اسکے ساتھ سماع اور مجلس درس کا اہتمام بھی کرتا ہے، تو یہ روایت قابل حجت ہوگی، ورنہ نہیں ہوگی۔ امام اعظمؒ کے نزدیک عام ہے کہ خود اسکی تحریر ہے یا دوسرے کی اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس شخص کو روایت کرنا جائز نہیں ہے اور عمل کرنا اس پر واجب بھی، یعنی قابل حجت ہے اور انسؓ کے نزدیک تحریر پر اعتماد کرنا اسوقت درست ہوگا۔ جبکہ

Marfat.com

وہ اس کے قبضہ میں ہو۔ یا اسکے اپنے امین کے قبضہ میں ہو اور اگر کسی دوسرے کے قبضہ میں ہو تو درست نہیں۔ اس وجہ سے تغیر کا اندیشہ ہے اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ بہر صورت تحریر پر اعتماد کرنا جائز اور عمل کرنا لازم۔ اسمیں انسانوں پر بہت ہی سہولت ہے۔

والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يودى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه اى بلفظ اخر يودى معنى الحديث وهذا صحيح عند العامة لان الصحابةؓ كانوا يقولون قال كذا اوقريباً منه اونحوامنه وعندالبعض لايجوز ذلك لانه ﷺ مخصوص بجوامع الكلم فلايؤمن فى النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان والحق هو التفصيل الذى ذكره المصنفؒ بقوله فان كان محكما لايحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر فى وجوه اللغة اذلا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص اوحقيقة يحتمل المجاز فلايجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد فلايقع الخلل فى نقله بمعناه مثلاً قوله ﷺ من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرأة ايضاً فيقع الخلل فى الاحكام وماكان من جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا تحته معان جمة كقوله ﷺ الغرم بالغنم والخراج بالضمان والعجماء جبار او المشكل والمشترك اوالمجمل لايجوز نقله بالمعنى للكل اى لالمجتهد ولالغيره اما فى جوامع الكلم فلانه ﷺ لماكان مخصوصا به فلا يقدر احد على نقله واما فى المشكل والمشترك فلانه انما ينقله بتاويل مخصوص لايكون حجة على غيره واما فى المجمل فلعدم الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل۔☆☆☆

(ترجمہ وتشریح):۔ والثالث الخ:۔ تیسری نوع طرف الاداء، اسمیں بھی درجہ عزیمت اور رخصت دونوں ہیں۔ عزیمت کا درجہ اس طرح پر ہے کہ راوی ان الفاظ کے ساتھ ہی ادائیگی کردے جن الفاظ کی سماعت اپنے شیخ سے کی ہے اور انہیں معنی کے ساتھ اور رخصت کا درجہ یہ ہے کہ اس روایت کے معنی کو دوسرے الفاظ کے ساتھ اداء کردے اور یہ عامۃ المحدثینؒ کے نزدیک صحیح ہے اس وجہ سے کہ حضرات صحابہؓ روایت حدیث کے ساتھ یہ فرماتے قال رسول اللہ ﷺ کذا اوقریبا منہ اونحوا منہ۔

اور بعض حضرات کے نزدیک یہ درست نہیں، اس وجہ سے کہ آپ ﷺ کی ذات جوامع الکلم کے ساتھ مخصوص ہے۔ لہذا جب حدیث کو دوسرے الفاظ کے ساتھ منتقل کریں گے، تو معنی میں کمی اور زیادتی سے حفاظت دشوار ہوگی، قول فیصل (حق) یہ ہے کہ جسکو مصنفؒ نے فان کان الخ سے بیان فرمایا ہے، (۱) اگر وہ محکم ہے، معنی پر دلالت کرنے میں، جس میں غیر کا احتمال ہی نہیں تو اس شخص کے لئے جائز ہے جو کہ لغت (عرب) کی اقسام وجوہات پر بصیرت رکھتا ہو، کیونکہ اس شخص پر حدیث کے معنی مشتبہ نہیں ہونگے جس سے کہ نقصان یا زیادتی لازم آجائے۔ (۲) اور اگر معنی پر دلالت کرنے میں ظاہر ہے جسمیں غیر کا احتمال ہے بایں صورت کہ وہ کلام عموم پر مشتمل ہو جس میں تخصیص کا احتمال ہو یا وہ

Marfat.com

کلام حقیقت پر مشتمل ہو کہ اسمیں مجاز کا احتمال ہو۔تب مجتہد کے علاوہ دوسروں کو روایت بالمعنی نقل کرنا جائز نہیں، اس وجہ سے کہ مجتہد تو اس روایت کے معنی (مفہوم، مراد) سے واقف ہے لہذا اسکے نقل کرنے میں کوئی خلل کا اندیشہ نہیں، مثال قال علیہ السلام ''من بدل دینہ فاقتلواہ'' اسمیں کلمہ من عام ہے، اسمیں سے عورت کو خاص کر کے (جدا کرنا ہوگا) لہذا اگر کوئی شخص اس حدیث کو روایت بالمعنی کے طور پر اس طرح نقل کردے، کل من الخ تو اس میں عورت بھی شامل ہوگی، حالانکہ اس سے احکام میں خلل واقع ہو جائے گا۔(اس وجہ سے کہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا) (۳) اور جو کلام ''جوامع الکلم'' میں سے ہو۔بایں صورت کہ لفظ بہت مختصر ہو اور اسکے تحت معنی بے شمار ہوں، مثلاً ارشاد نبوی ﷺ ہے ''الغرم بالغنم والخراج بالضمان الخ'' لہذا اس میں بھی روایت بالمعنی جائز نہیں۔

اوالمشکل الخ اور اگر کلام مشکل، مشترک، مجمل کی اقسام میں سے ہو، تو اس طرح کے کلام (اقسام اربعہ میں سے) کو روایت بالمعنی کے طور پر نقل کرنا کسی کے لئے بھی درست نہیں۔اس وجہ سے کہ جب جوامع الکلم آپ ﷺ کے ساتھ مخصوص ہیں تو دوسرا قادر ہی نہیں کہ ان کو منتقل کر سکے، اور مجمل میں چونکہ واقفیت ہوتی نہیں، اسکے معنی پر کہ جب تک دریافت نہ کرلیا جائے متکلم کی جانب سے اور مشترک اور مشکل میں اس وجہ سے کہ ایک مجتہد اپنے اجتہاد کی بنیاد پر مخصوص تاویل کے ساتھ اسکو بیان کرے گا جو کہ دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا۔

(فوائد) یشمل اس وجہ سے کہ لفظ کل عموم میں نص ہے اور اس جگہ مراد ہے نہیں، جمۃ ماخوذ ہے (الجمو) سے معنی بکثرت کسی شئی کا ہونا۔الغرم غین پر ضمہ تاوان، ضمان، الغنم غین پر ضمہ، غنیمت، نفع الخراج خاء پر فتح جو شئی کسی چیز سے برآمد ہو۔بالضمان میں باء برائے سبب ہے، العجباء عین پر فتح جو کہ کلام پر قادر نہ ہو اور اس جگہ مراد چوپائے ہیں، الجبار جیم پر ضمہ۔معنی لاشئی فیہ۔یعنی کوئی تاوان اور کوئی ضمان نہیں اسمیں۔

لما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع شرع فى بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوى او من غيره فقال والمروى عنه اذا انكر الرواية فان كان إنكار جاحد بان يقول كذبت على ومارويت لک هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقا وان كان انكار متوقف بان قال لااذكرانى رويت لک هذا الحديث الاعرفه ففيه خلاف فعند الكرخىؒ واحمد بن حنبلؒ يسقط العمل به وعند الشافعىؒ ومالکؒ لايسقط اوعمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلافه بيقين سقط العمل به لانه ان خالفه للوقوف على نسخة اوموضوعيته فقد سقط الاحتجاج به وان خالف لقلة المبالاة اولغفلته فقد سقطت عدالته لمثاله ماروت عائشةؓ انه قال ﷺ ايما امرأة نكحت بلااذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلااذن وليها وانما قال خلاف بيقين احترازاعما اذا كان محتملا للمعنيين فعمل باحدهما على ماسيأتى وان كان قبل الرواية اولم يعرف تاريخه لم يكن جرحا اما على الاول فلان الظاهر انه كان ذلک مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على الثانى فلان الحديث حجة باصله ووقوع الشک فى سقوط لجهل التاريخ لايسقط قط وتعيين الراوى بعض محتملاته بان كان مشتركا

Marfat.com

فعمل بتاويل منه لايمنع العمل به للتاويل الآخر كماروى ابن عمر انهؓ قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا فهذايحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان واوله ابن عمر الراوى بتفرق الابدان كما هو قول الشافعیؒ وهذا لاينافى ان نعمل نحن بتفرق الاقوال والامتناع اى امتناع الراوى عن العمل به مثل العمل بخلافه اى بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر انهؓ كان يرفع يديه عند الركوع وعندرفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمرؓ عشر سنين فلم اره رفع يديه الافى تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابى بخلاف يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهراً لايحتمل الخفاء عليهم من ههنا شروع فى الطعن من غير الراوى ومثاله ماروى عبادة بن الصامت انهؓ قال البكر جلد مائة وتغريب عام فيتمسک به الشافعیؒ ويجعل النفى الى عام جزأ من الحد ونحن نقول ان عمرؓ نفى رجلاً فارتد ولحق بالروم فحلف ان لاينفى احدا ابداً فلو كان النفى حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفى منه كان سياسة لاحد اوحديث الحدود كان ظاهراً لايحتمل الخفاء على الخفاء الذين نصبوا الاقامة الحدود واحترز به عماكان يحتمل الخفاء عليهم فانه لايوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة فى الصلوة رواه زيد بن خالد الجهنى وابو موسىٰ الاشعرى لم يعمل به وذلک لايوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التى تحتمل الخفاء على ابى موسىى الاشعرى.☆☆☆

(ترجمہ وتشریح) :۔سنن کی اقسام اربعہ سے فراغت کے بعد مصنفؒ طعن کا بیان شروع کرتے ہیں جو کہ حدیث میں ملحق ہے، راوی یا غیر راوی کی جانب سے۔

والمروی عنہ الخ :۔جس راوی سے ایک روایت مروی (منقول) ہے، وہ راوی اس روایت کا انکار کرتا ہو۔یا خود اس راوی کا عمل اسکے خلاف ہو (روایت کردینے کے بعد) تو اب اس روایت کا عمل ساقط ہوجائے گا۔انکار کی تفصیل :۔اگر انکار کی نوعیت یہ ہو کذبت علی یا یہ کہے ماردیت لک ھذا ۔تو بالاتفاق اس حدیث (منکر) پر عمل نہیں ہوگا۔ساقط ہوجائے گا۔اس انکار کو جاہد یعنی جھٹلا کر انکار کرنا

دوسری نوعیت انکار کی، انکار متوقف ہے، جسکی صورت یہ ہے کہ وہ بیان دے، لا اذکر انی الخ مجھکو تو یاد نہیں کہ میں نے یہ حدیث تجھ سے روایت کی ہو۔یا یہ کہے ''لا اعرفہ'' میں اسکو نہیں پہچانتا، اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

حضرت امام کرخیؒ اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اس کا عمل ساقط ہوجائے گا۔اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عمل ساقط نہ ہوگا۔

او عمل الخ یعنی باوجود روایت کرنے کے راوی کا عمل اسکے خلاف ہے، اگر یہ عمل کا خلاف بالیقین ہے، تو عمل ساقط ہوجائے گا

Marfat.com

۔اور اگر عمل کا خلاف اس وجہ سے ہے کہ راوی کو واقفیت ہو چکی کہ وہ روایت منسوخ ہوگئی یا وہ روایت موضوع ہے، تو فقط اس سے حجت قائم کرنا ساقط ہوگا۔اور اگر عمل کا خلاف اس وجہ سے ہے کہ اس کے ساتھ رغبت کم ہے، یا غفلت کی وجہ سے ہے، تو اس کی عدالت ختم ہو جائے گی اس وجہ سے کہ اب یہ امر ظاہر ہو چکا کہ وہ فاسق ہے، مغفل ہے، جس کی روایت کا کوئی اعتبار نہیں۔

مثالہ الخ حضرت عائشہؓ راوی ہیں قال علیہ السلام ''ایما امراۃ الخ'' حالانکہ خود حضرت عائشہؓ نے اپنے بھائی عبدالرحمنؓ کی صاحبزادی کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کر دیا۔

مصنفؒ نے متن میں فرمایا خلاف بیقین اس سے احتراز کرتے ہوئے اسکی قید لگائی گئی ہے کہ اگر وہ کلام دو معنوں کا احتمال رکھتا ہو اور ان میں سے ایک پر عمل کرلیا (تو ظاہر ہے کہ دوسرے معنی کی رد سے اختلاف ہوگا) مزید تفصیل عنقریب آرہی ہے۔انشاءاللہ

وان کان الخ اور اگر عمل کا اختلاف، روایت لئے جانے سے قبل ہوا ہے، یا تاریخ کا علم نہیں، کہ عمل روایت کے بعد ہوا ہے یا پہلے، تو کوئی نقصان نہیں۔(اور وہ حدیث حجت ہوگی)۔

صورت اول میں کہ روایت سے قبل عمل خلاف ہوا تھا.....تو یہ امر بالکل ظاہر ہے بایں وجہ کہ ان کا مذہب روایت سے قبل وہ تھا۔ مگر جب روایت آگئی، تو حدیث کی وجہ سے اسکو ترک کر دیا، اور ثانی صورت میں حدیث کی حجیت اس وجہ سے قائم رہے گی کہ حدیث تو اصالتاً حجت ہے، اب تاریخ نہ معلوم ہونے کی صورت میں ایک درجہ میں شک وارد ہو گیا ہے، ظاہر ہے کہ محض شک سے عمل بالحدیث کیسے ساقط ہو جائیگا

وتعین الخ :۔اگر حدیث کے راوی (صحابیؓ) کی جانب سے ایک مشترک (معنی حدیث) میں سے ایک (تاویل کرتے ہوئے) معنی محتمل کی تعیین کر دی گئی ہو تو ہم اس پر (بھی) عمل کریں گے۔اس پر عمل کرنا دوسری تاویل کیلئے مانع نہیں ہوگا۔بلکہ اس پر بھی عمل کیا جاسکتا ہے، اس وجہ سے کہ صرف راوی کا قول حجت نہیں۔مثال ترمذی کی ایک روایت ہے، حضرت ابن عمرؓ اس کے راوی ہیں، قال علیہ السلام المتبایعان الخ اس حدیث میں دو احتمال ہیں، (۱) اقوال کا تفرق (۲) ہر دو متعاقدین کا تفرق۔حضرت ابن عمرؓ جو کہ اس روایت کے راوی ہیں۔تاویل فرماتے ہیں کہ دونوں کا متفرق ہو جانا (جدا جدا ہو جانا) حضرت امام شافعیؒ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔احنافؒ کے نزدیک تفرق اقوال مراد ہے، لہذا اس میں کوئی منافات اور تضاد نہیں۔

والامتناع الخ :۔اور خود راوی کا اس کے مطابق عمل کرنے سے باز رہنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اسکے خلاف پر عمل کرنا۔لہذا اس صورت میں بھی یہ حدیث حجیت سے نکل جائے گی۔مثال حضرت ابن عمرؓ راوی ہیں کہ آپ علیہ السلام کان یرفع الخ کا یہ عمل تھا۔اور حضرت مجاہدؒ سے سند صحیح کیساتھ روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ۲۰ سال تک حضرت ابن عمرؓ کی صحبت میں قیام کیا آپ علیہ السلام تکبیر تحریمہ کے وقت ہی رفع یدین کرتے تھے، لہذا اس روایت کے مطابق عمل نہ کرنا دلیل ہے، کہ وہ روایت منسوخ ہو چکی۔

وعمل الصحابیؓ الخ :۔اور اگر صحابیؓ کا عمل حدیث کے موجب کے خلاف ہے تو طعن کو لازم کر دے گا جبکہ حدیث ظاہر ہو اور حضرات صحابہؓ پر اسکے خفی ہونے کا احتمال نہ ہو۔مصنفؒ اس جگہ طعن کی بحث شروع فرماتے ہیں۔

Marfat.com

مثال! حضرت عبادہؓ کی ایک روایت ہے قال ﷺ البکر بالبکر الخ، حضرت امام شافعیؒ نے اس روایت کی بنیا پر جلاوطنی کو حد کا جز قرار دے دیا ہے، احنافؒ کا کہنا ہے اور استدلال ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو جلاوطن کر دیا تھا وہ شخص مرتد ہو گیا اور روم میں قیام پزیر ہو گیا تھا تو اسکے بعد حضرتؓ نے قسم کھالی تھی۔ کہ ''اب کبھی جلاوطنی نہیں کرونگا'' ظاہر ہے کہ اگر جلاوطنی کرنا حد کا جز ہوتا تو وہ قسم کیوں کھاتے؟

اس سے ظاہر اور ثابت ہے کہ جلاوطنی کرنا سیاستاً ہے حداً نہیں۔ جس قدر احادیث حدود ہیں، وہ ظاہر ہیں، جسمیں خفاء کا کوئی احتمال نہیں (بالخصوص حضرات خلفاء عظامؓ پر) کہ ان حضرات نے حدود کو قائم کیا بہ متن کی عبارت مذکورہ ''اذا کان الحدیث ظاہراً'' کی جانب اشارہ ہے کہ جو احادیث حضرات صحابہؓ کیلئے ایسی ہوں کہ وہ خفی ہو سکتی ہیں۔ تو حضرات صحابہؓ کا اسکے خلاف عمل کرنا، ثابت نہیں کرے گا جرح کو اس حدیث خفی میں۔

کحدیث وجوب الخ :۔ اس حدیث کے راوی (جس میں قہقہہ سے وضوء کے وجوب کو بیان کیا گیا ہے) زید بن خالد جہنیؓ ہیں، حالانکہ ابوموسیٰ اشعریؓ نے اس پر عمل نہیں کیا، چنانچہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا عمل نہ کرنا تو ان صحابیؓ (زید) پر جرح کو ثابت نہیں کرتا، اس وجہ سے کہ یہ عمل (نماز میں قہقہہ کا ہونا) نادر عمل میں سے ہے، کہ احتمال ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ پر وہ خفی ہو۔ (ف) امام طحاویؒ نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا عمل وجوب وضوء کا ہے۔

والطعن المبهم من ايمة الحديث لايجرح الراوى عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر اونحوهما فيعمل به الااذاوقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل لامختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض دون بعض ومع ذلك يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد اخلوا الدين كثيراً ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هولاء القاصرين حتى لايقبل الطعن بالتدليس وهو فى اللغة كتمان عيب السلعة عن المشترى وفى اصطلاح المحدثين كتمان التفصيل فى الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان آه ولايقبل حدثنا فلان قال اخبرنا فلان آه لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوى شيخه بالكنية لابالاسم اويذكره بصفة غير مشهورة حتى لايعرف بين الناس ولايطعنوا عليه كما يقول سفيان الثورى حدثنى ابوسعيد وهو كنية للحسن البصرى والكلبى جميعا ووقع فى بعض النسخ ههنا قوله والارسال تبعاً لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايض على ماقدمنا وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهوامر مشروع من اصحاب الجهاد لايصلح جرحا والمزاح وهو لايصلح جرحا لان النبىؐ كان بمازح كثيرا ولكن لايقول الاحقا كما قال لعجوزة ان العجائز لاتدخل

Marfat.com

الجنة فلما دلت تبكى قال اخبروها بقوله تعالىٰ انا انشاناهن انشاء فجعلناهن ابكاراً عربا وحداثة السن اى صغره كما يقول سفيان الثورى لابى حنيفةؒ مايقول هذا الشاب الحديث السن عندى وذلک لان كثيرا من الصحابةؓ كانوا يروون فى حداثة سنهم بشرط الاتقان عندالتحمل والعدالة عند الاداء عدم الاعتياد بالرواية فان ابابكرؓ لم يكن معتادا بالرواية مع ان احدالم يعادله فى الضبط والاتقان واستكثار مسائل الفقه كما طعن بذلک بعض المحدثين على اصحابنا فان ذلک دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسفؒ يحفظ عشرين الف حديث من الموضوع فما ظنک بالصحيح۔☆☆☆

(ترجمہ وتشریح) :۔والطعن الخ اگر ائمہ حدیث کی جانب سے مبہم طعن ہے تو راوی کی عدالت پر جرح ثابت نہیں کرے گا مثلاً یہ کہا جائے ہذا الحدیث مجروح منکر یا اسکے ہمشکل ۔اور جب اس پر اسی طعن کا اثر نہیں ہوا۔تو اس کے مطابق عمل کیا جائے گا اور اس طعن کا احناف کے نزدیک کوئی (خاص) اعتبار کی وجہ سے نہیں کیا گیا کہ مسلمان میں عدالت اصل ہے، ظاہر ہے کہ مبہم اعتراض قابل التفات نہیں ہوا کرتا۔

الا الخ :۔البتہ اگر واضح طور پر اعتراض (طعن) کیا گیا ہے اور وہ متفق علیہ جرح بھی ہے، جسمیں کسی کا اختلاف نہ ہو۔(وہ امر نہ ہو) کہ بعض کے نزدیک وہ امر قابل طعن ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ۔(باجود اس نوعیت کے) وہ قابل جرح ہوگا بشرطیکہ ایسے شخص کی جانب سے وہ طعن ہو، کہ وہ نصیحت فی الدین ،لامر الدین میں مشہور ومعروف ہو اور اس میں تعصب نہ پایا جاتا ہو، ایک ہلکی اور معمولی امر کو بھی (بعض حضرات) بڑی چیز شمار کرتے ہیں اس نوع کے حضرات دین کے بکثرت امور کو نقصان پہونچاتے ہیں۔اور مکروہ اشیاء کو حرام، مندوب کو فرض کا درجہ دینے لگتے ہیں، اس طرح کے کوتاہ نظر لوگوں کی جرح کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

حتی الخ :۔لایقبل الا الجرح المتفق علیہ الخ کی یہ فرع ہے، یعنی حتی کہ طعن، تلبیس اور ارسال (وغیرہم) جیسی وجوہات سے بھی اگر طعن کیا جائیگا تو وہ قابل قبول ہونگی۔

التدلیس :۔مشتری سے عیب کو نہ بتلانا۔چھپا دینا اور محدثین کی اصطلاح میں اسناد میں تفصیل کو پوشیدہ رکھنا، مثلاً یہ کہنا حدثنا عن الخ اور یہ صورت اختیار نہ کرنا، حدثنا فلان الخ عدم قبول کی وجہ یہ ہے کہ اس تدلیس کے ساتھ روایت زیادہ سے زیادہ ارسال کا وہم پیدا کرتی ہے اور جب کہ ارسال ہی موجب طعن نہیں تو تدلیس بدرجہ اولیٰ موجب تدلیس نہیں۔

التلبیس :۔راوی اپنے شیخ کو کنیت کے ساتھ بیان کرے، نام نہ بیان کرے، ایسی صفت کے ساتھ ذکر کرے۔جو کہ لوگوں کے درمیان معروف نہ ہو۔اور اس پر طعن بھی نہ ہوا ہو۔مثلاً حضرت سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں۔حدثنی ابوسعیدؒ، یہ حضرت حسن بصریؒ کی کنیت ہے نیز کلبیؒ کی بھی کنیت ہے اور منار کے بعض نسخوں میں اس مقام پر والارسال الخ موجود ہے علامہ فخر الاسلام کی اتباع کرتے ہوئے، حالانکہ یہ وجوہات طعن میں سے نہیں جس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی۔

Marfat.com

ورکض الدابۃ الخ :۔اس کو بھی بعض حضرات نے اسباب طعن میں شمار کیا ہے چنانچہ حضرت امام محمدؒ پر بعض ہم عصر حضرات نے اس سے طعن لگایا ہے، حالانکہ یہ ایک امر مشروع ہے۔اہل جہاد کیلئے جسکو اسباب طعن میں داخل کرنا درست نہیں۔ والمزاح بلکہ باہم خوش طبعی کرنا۔اس کو بھی اسباب جرح میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔اس وجہ سے کہ آپ ﷺ بکثرت مزاح فرماتے تھے۔البتہ آپ ﷺ مزاح میں کلمہ حق کے علاوہ اور کچھ نہیں فرماتے تھے۔جیسا کہ آپ ﷺ نے ایک بوڑھی عورت کیلئے فرمایا کہ بوڑھی عورتیں جنت میں داخل نہ ہونگی، جب وہ رونے لگی تو آپ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ''انا نشانا الخ''۔

وحداثۃ السن الخ :۔اور کم عمری کو بھی اسباب طعن میں داخل نہ کیا جائے گا کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کم عمر بچہ خوب حفظ بھی رکھتا ہے اور اسمیں عدالت بھی ہوتی ہے۔چنانچہ ازراہ تعجب سفیان ثوریؒ حضرت امام اعظمؒ کی بابت ارشاد فرماتے ہیں، مایقول ھذا الشاب الخ۔حضرات صحابہؓ کی بڑی تعداد اپنی کم عمری میں روایت کرتے تھے اس شرط کے ساتھ تحمل کے وقت اتقان ہو اور ادائیگی (بیان حدیث) کے وقت عدالت ہو۔

وعدم الخ :۔تعداد کی کثرت کا نہ ہونا موجب طعن میں داخل نہیں۔چنانچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی روایتوں کی تعداد کثیر نہیں۔حالانکہ آپؓ کے بالمقابل اتقان اور ضبط میں کوئی ایک بھی نہیں ہوگا۔

واستکثار الخ :۔کثرت مسائل کا استنباط کرنا بھی اسباب طعن میں داخل نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے احناف پر یہ اعتراض کیا ہے ،اس وجہ سے کہ کثرت مسائل کا استنباط کرنا، تو دلیل ذہن کے قوی ہونے کی، اور ذہن میں جودۃ ہونے کی۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کے بیس ہزار احادیث موضوع حفظ یاد تھیں، اور احادیث صحیحہ کس قدر یاد ہوں گی؟ اندازہ کرلیا جائے،

﴿بحث تعارض﴾

ولما فرغ المصنفؒ عن بیان اقسام السنۃ شرع فی بحث المعارضۃ المشترکۃ بین الکتاب والسنۃ تبعاً لفخر الاسلام وکان ینبغی ان یدرجھا فی بحث معارضۃ العقلیات فی باب الترجیح کما فعلہ صاحب التوضیح فقال فصل وقد یقع التعارض بین الحجج فیما بیننا لجھلنا بالناسخ والمنسوخ والافلا تعارض فی نفس الامر کان احدھما یکون منسوخا والأخر نسخا وکیف یقع التعارض فی کلامہ تعالیٰ ذلک من امارات العجز اللّٰہ تعالیٰ عن ذلک علوا کبیراً فلابد من بیانہ ای بیان التعارض فرکن المعارضۃ تقابل الحجتین علی السواء لامزیۃ لاحدھما علی الآخر فی الذات والصفۃ فلایکون بین المفسّر والمحکم مثلاً ولابین العبارۃ والاشارۃ الامعارضۃ صوریۃ لان احدھما اولی من الآخر باعتبار الوصف ولا یکون بین المشھور والآحاد من الحدیث ولابین الخاص والعام المخصوص البعض من الکتاب معارضۃ اصلا لان احدھما اولیٰ من الآخر

Marfat.com

باعتبار الذات فی حکمین متضادین بان یکون فی احدهما الحل وفی الآخر الحرمة مثلا والا فلاتعارض وهذا القید انما ذکر فی الرکن تبعا وضمنا والافهوداخل فی الشرط علی ماقال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحکم فان النکاح یوجب الحل فی الزوجة والحرمة فی امها ولایسمی هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وکذا الخمر کان حلالافی ابتداء الاسلام ثم حرم ولایسمی هذا تعارضا لعدم اتحادالوقت وکذا لم یکن الحکم متضادا لایسمی معارضة ایضا وهو ظاهر وقیل لابد من قید اتحاد النسبة ایضا لان الحل فی المنکوحة بالنسبة الی الزوج والحرمة بالنسبة الی غیره لایسمی تعارضا ایض وحکمها بین الآیتین المصیرالی السنة لان الآیتین اذا تعارضتاتسا قطتا فلابد للعمل من المصیر الی مابعده وهو السنة ولایمکن المصیر الی الآیة الثالثة لانه یفضی الی الترجیح بکثرة الادلة وذلک لایجوزومثاله قوله تعالیٰ فاقرؤا ماتیسر من القرآن مع قوله تعالیٰ واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه یوجب القرأة علی المقتدی والثانی بخصوصه ینفیه وقدوردا فی الصلوة جمیعا فتسا قطا فیصاد الی حدیث بعده وهو قوله ﷺ من کان له امام فقرأة الامام قرأة له.☆☆☆

﴿تعارض کا بیان﴾

سنت کی اقسام سے فراغت کے بعد کتاب وسنت کے درمیان اگر تعارض ہو جائے (جو کہ مشترک بحث ہر دو کیلئے) تو کیا کرنا ہوگا۔اسکی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں شارحؒ کی رائے ہے کہ یہ بحث معارضہ عقلیات فی باب الترجیح کے تحت آنا چاہئے تھا۔

(فصل):۔تعارض کی وجہ؟ کبھی (یہ) تعارض قرآن وسنت کی حجتوں کے درمیان اس وجہ سے ہوجاتا ہے کہ ہم کو ناسخ اور منسوخ کا حال معلوم نہیں ہوتا ورنہ فی نفسہ کوئی تعارض نہیں ہوتا۔اس وجہ سے کہ ہر دو دلائل میں ایک ناسخ، دوسرا منسوخ، ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں تعارض ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کہ یہ باری تعالیٰ کے عاجز ہونے کی علامت ہوگا (حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلندتر، بالاتر ہے)

اب جب کہ اہل نظر ناسخ اور منسوخ کے درمیان فرق نہ کر سکے، تو بظاہر تعارض ہو جانا امر لازمی ہے، اس وجہ سے تعارض کا بیان کر دینا ضروری ہے قولہ الخ:۔باہم تعارض ہونے کے لئے رکن اعلیٰ یہ ہے کہ ہر دو دلائل کا باہم تقابل ہو کہ وہ دونوں دلائل برابر کے درجہ کے ہوں، کسی ایک کو، دوسرے پر ذات، صفات میں بڑھاوا نہ ہو، چنانچہ مفسر اور محکم، عبارت النص اور اشارۃ النص کے درمیان (مثلاً) تقابل نہ پائے جانے کی وجہ سے تعارض نہیں ہوسکتا۔البتہ صورتاً معارضہ ہوسکتا ہے، اس وجہ سے کہ ان مثالوں میں یہ ہے کہ من حیث الوصف ایک اول درجہ رکھتا ہے، ثانی کے بالمقابل۔(محکم افضل ہے مفسر سے) اور اسی طرح خبر مشہور اور خبر واحد کے درمیان معارضہ نہیں ہوسکتا۔خاص اور عام (المخصوص البعض من

Marfat.com

الکتاب) کے مابین تعارض نہیں ہوسکتا۔اس وجہ سے کہ ان میں ایک اعلیٰ دوسرے کے بالمقابل من حیث الذات۔لہذا جب برابری کا درجہ نہ ہوا تو تعارض نہ ہوگا۔کہ اگر ان میں تعارض ہوا (بظاہر) تو وہ قابل التفات نہ ہوگا۔بلکہ جو اعلیٰ مرتبہ کی دلیل ہوگی وہ راجح ہوگی۔

فی حکمین الخ :۔اور یہ تقابل ایسے دو حکموں کے درمیان ہو کہ ایک دوسرے کی بالمقابل ہو۔بایں صورت کہ ان دونوں میں سے ایک حلال اور دوسرے میں حرمت (مثلاً) اور اگر یہ نہ ہو تو کوئی تعارض نہ ہوگا۔اور مصنفؒ نے یہ قید جو بیان کی ہے رکن کے ساتھ تبعاً اور ضمناً بیان کی ہے اس وجہ سے کہ علماء کی تصریح کے مطابق یہ شرط کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔

وشرطہا الخ :۔اور اس تعارض کی (ایک) شرط یہ ہے کہ محل اور وقت میں اتحاد ہو، حکم کے تضاد کے ساتھ، لہذا اگر دونوں کا تعلق دو محل کے ساتھ ہے تو کوئی تعارض نہیں ہوگا۔اسی طرح اگر دو علیحدہ علیحدہ وقت کے ساتھ دلائل (باہم متعارض نظر آتے ہیں تو وہ) دراصل تعارض ہے نہیں۔ایک کا تعلق ایک وقت اور ایک محل کے ساتھ ہوگا اور دوسرے کا تعلق دوسرے کے ساتھ (مثال) زوجہ سے وطی کو نکاح حلال کرتا ہے اور زوجہ کی والدہ میں حرام۔یعنی ایک عورت سے نکاح کیا۔تو اس عقد نکاح نے ..... منکوحہ سے وطی کو حلال کر دیا مگر اس کی والدہ (خوش دامن صاحبہ) سے وطی کو حرام کر دیا۔لہذا اس کو تعارض سے تعبیر اس وجہ سے نہیں کر سکتے کہ یہ اتحاد محل نہیں۔زوجہ کا محل دیگر اور ساس (زوجہ کی والدہ کا) محل دیگر اسی طرح شراب ابتداء اسلام میں حلال تھی۔کہ اس حلت کا تعلق ایک زمانہ سے ہے اور حرمت (والی نص کا تعلق) دوسرے زمانہ سے ہے، لہذا اسکو بھی تعارض نہیں کہا جا سکتا اور اسی طرح اگر حکم متضاد نہ ہوں تو اسکو بھی تعارض سے موسوم نہیں کیا جا سکتا۔

بعض حضرات کی رائے ہے اتحاد نسبت بھی ہونا ضروری ہے، تعارض ثابت کرنے کیلئے، چنانچہ منکوحہ میں حلت زوج کی جانب نسبت کے اعتبار سے ہے، دوسرے کی جانب نہیں، لہذا اس کو بھی تعارض نہیں کہہ سکتے۔

وحکمہا الخ :۔اس تعارض کا حکم یہ ہے کہ جب دو آیتوں میں تعارض ہو گیا تو سنت کی جانب رخ کرنا ہوگا۔اس وجہ سے کہ اس صورت میں ہر دو آیت پر عمل ممکن نہیں رہا۔اور جب تعارض ہوا تو دونوں ہی ساقط ہوں گی لہذا عمل کیلئے سنت پر نظر کرنا ہوگی، کہ اسکا درجہ اسکے بعد ہے، کسی تیسری آیت کی جانب رجوع کرنا ممکن نہیں۔اس وجہ سے کہ اس صورت میں کثرت دلائل کی وجہ سے ترجیح دینا لازم آجائے گا۔جو کہ درست نہیں (جیسا کہ دو اور دو سے زائد شاہد برابر کا درجہ رکھتے ہیں)۔

مثال! قال تعالیٰ فاقرؤا ما الخ۔اسکے بالمقابل دوسری آیت قال تعالیٰ ''واذا قرأ القرآن الخ'' وارد ہوئی۔لہذا تعارض ہو گیا، کہ اول آیت علی العموم مقتدی پر قرأت کو ثابت کرتی ہے اور ثانی خاص صورت میں اسکی نفی کرتی ہے، حالانکہ حضرات مفسرین کی تصریح کے مطابق ہر دو آیت نماز کے لئے ہیں۔اس وجہ سے اب ضرورت ہوئی سنت کی جانب متوجہ ہونے کی۔اس میں ہے قال علیہ السلام من کان لہ الخ جس سے ثابت ہو گیا کہ مقتدی قرأت نہ کرے۔

وبین السنتین المصیر الی اقوال الصحابةؓ او القیاس فکذا ذکر فخر الاسلام بکلمة او فلا یفہم الترتیب بینہما وقیل اقوال الصحابةؓ مقدمة علی القیاس سواء کان فیما یدرک بالقیاس اولا وقیل

Marfat.com

القیاس مقدم مطلقا وقیل فی التطبیق ان اقوال الصحابةؓ مقدمة فیما لایدرك بالقیاس والقیاس مقدم فیما یدرك به ومثاله ماروی ان النبی ﷺ صلوٰة الکسوف رکعتین کل رکعة برکوع وسجدتین وروت عائشةؓ انهٗ صلاها باربع رکوعات واربع سجدات فیتعارف ان یصار الی القیاس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة وعند العجز یجب تقریر الاصول ای اذا عجز عن المصیر بان تعارضت السنتان واقوال الصحابةؓ والقیاس ایضا او لم یوجد دلیل بعده فح یجب تقریر الاصول ای تقریر کل شئی علی اصله وابقاء ماکان علی ما کان کمافی سور الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقریر الاصول فانه روی انهٗ نهی عن لحوم الحمر الاهلیة فی یوم خیبر وامر بالقاء قدور طبخ فیها لحرمها وروی غالب ابن فهو انه قال الرسول الله ﷺ لم یبق من مالی الاحمیرات فقال کل من سمین مالک فاباح لحومها فلما وقع التعارض فی لحومها لزم الاشتباه فی سورها لانه متولد منها وایض روی جابر انه ﷺ سئل انتوضأ بماء هو فضالة الحمر قال نعم وروی انسؓ انه ﷺ نهی عن الحمر الاهلیة وقال انها رجس هذا یدل علی نجاسة سورها والقیاسان ایض متعارضان لانه لایمکن الحاقه بالعرق لیکون طاهر القلة الضرورة فیه وکثرتها فی العرق ولایمکن الحاقه باللبن وکذا لایمکن الحاقه بسور الکلب لیکون نجسا لکون الضرورة فی الحمار دون الکلب ولایمکن الحاقه بسور الهرة لیکون طاهرا لوجود الضرورة فی الهرة اکثر مما یکون فی الحمار فلما تعارض هذا کله وانسد باب الترجیح وجب تقریر کل واحد من التوضی والماء علی اصله فقیل ان الماء عرف طاهرا فی الاصل فلا یتجنس فوجب استعمال الطاهر والتوضی به والآدمی لماکان فی الاصل محدثا بقی کذلک ولم یزل به الحدث للتعارض فوجب ضم التیمم الیه الایقال ان الماء کان فی الاصل مطهر انما الاحتیاج الی ضم التیمم لانا نقول لو ابقینا الماء مطهر الغات اصل الآدمی وهو الحدث فلم یکن تقریر الاصول بل تقریر الماء فقط ولایقال ان المبیح والمحرم اذا تعارضا ترجح المحرم فیجب ان یترجح المحرم ولایفضی الی الشک لانا نقول ان هذا الترجیح کان للاحتیاط والاحتیاط ههنا فی فعله مشکوکا لیتوضاء به یتیمم وسمی ای سور الحمار مشکوکا لهذا ای لاجل التعارض لان یعنی به الجهل ای لایعنی به ان حکمه مجهول لیکون من قبیل لا ادری بل حکمه معلوم وهو وجوب التوضی وضم التیمم الیه۔☆☆☆

(ترجمہ وتشریح) :۔وبین السنتین الخ :۔اور اگر دو سنتوں (روایتوں) میں تعارض ہو جائے تو حضرات صحابہؓ یا قیاس کی جانب نظر کی

Marfat.com

جائے۔علامہ فخر الاسلامؒ نے اسی طرح او کیساتھ یہ بیان فرمایا ہے اور یہ ترتیب سمجھ سے باہر ہے،اس وجہ سے کہ او تو اختیار کو ثابت کرتا ہے،یعنی خواہ صحابیؓ کے قول کی جانب توجہ کرے یا قیاس کی جانب،اور بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ قیاس سے اقوال صحابہؓ مقدم ہوں گے،خواہ قول صحابیؓ قیاس کے ساتھ ادراک شدہ ہو یا نہ ہو۔

تیسرا قول ہے کہ قیاس ہر حال میں مقدم ہے،ایک قول ان اقوال کے درمیان موافقت پیدا کرتا ہے،وہ یہ ہیکہ حضرات صحابہؓ کے وہ اقوال مقدم ہوں گے،(قیاس پر)جنکو قیاس کے ذریعہ ادراک (دریافت) کرنا ممکن نہ ہو۔اور جن امور میں قیاس سے استنباط ممکن ہے،ان میں قیاس مقدم ہے۔

(فائدہ):۔چونکہ حضرات صحابہؓ کے وہ اقوال جن میں قیاس کو دخل نہیں وہ تو (گویا کہ) آپ ﷺ سے اخذ کردہ ہیں اور جو قیاس کے ساتھ حاصل شدہ ہوں تو یہ اجتہاد ہے اور ایک مجتہد دوسرے اجتہاد کا پابند نہیں ہوتا۔مزید تفصیل انشاءاللہ دوسرے مقام پر ملاحظہ ہو!

مثال!امام نسائیؒ نے نعمان بن بشیرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے سورج گرہن کی دو رکعتیں ادا کیں اور ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے،اسکے برخلاف حضرت عائشہؓ کی روایت ہے (مشکوٰۃ عن البخاریؒ۔مسلمؒ) آپ نے نماز کسوف ادا کی۔اور اسمیں چار رکوع اور چار سجدے کئے۔ان دونوں روایتوں میں تعارض ہوگیا۔اس وجہ سے قیاس کی جانب متوجہ ہوئے اور دیگر تمام نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے دو رکوع اور چار سجدے دو رکعات میں تسلیم کئے،اور عند الفجر الخ جبکہ دو حدیثوں،اقوال صحابہؓ اور قیاس میں (بھی) ہو جائے (تو اس وقت عاجز ہونا لازم آگیا) اور اسکے بعد نہ کوئی دلیل پائی جارہی ہے،تو ایسی حالت میں ہر ایک کو اپنی،اپنی اصل پر برقرار رکھا جائے گا۔اور جو جس نوعیت سے وارد ہے،اسی پر رہنے دیا جائے گا۔ کمافی سور الحمار الخ چنانچہ اس کی مثال حمار کا پس خوردہ ہے کہ اس کی نجاست وطہارت کے دلائل میں تعارض وارد ہے،تو اسکو اسکی اصل پر قائم رکھا گیا۔نہ اس پر نجس ہونے کا حکم اور نہ طاہر ہونے کا۔اسکی تفصیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے نہی فرمائی لحوم الحمر الاہلیۃ سے،غزوہ خیبر کے موقع پر۔اور جس ہانڈی میں وہ گوشت پکایا جارہا تھا۔اس کو ضائع کردینے کا امر فرمایا (ترمذیؒ عن جابرؓ) اور ایک دوسری روایت غالب ابن فہرؓ کی ہے۔''انہ قال لرسول اللہ ﷺ الخ''،جس سے اسکے لحم (گوشت) کا مباح ہونا معلوم ہوا۔ الاحمیرات:۔حمارۃ کی جمع (گدھا) لہذا ان میں تعارض وارد ہوا۔تو اسکے پس خوردہ میں اشتباہ پیدا ہوگیا۔اس وجہ سے کہ جب گوشت میں تعارض ہے تو اس کے پس خوردہ میں بھی کیونکہ لعاب دہن گوشت سے ہی پیدا ہوتا ہے۔نیز ایک روایت حضرت جابرؓ کی ہے (رواہ البیہقی) کہ آپ ﷺ سے سوال کیا گیا کہ سور حمار سے وضوء کرنے کا کیا حکم ہے؟ تو آپ ﷺ نے اس کی اجازت دے دی۔اسکے برخلاف حضرت انسؓ کی روایت ہے،آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا،جس سے نجس ہونا معلوم ہوا۔اسی طرح دونوں قیاس بھی اس باب میں متعارض ہوگئے۔(۱) اگر اسکے پس خوردہ کو پسینہ کے ساتھ لاحق کردیں تو وہ ظاہر ہے مگر یہ ممکن نہیں اس وجہ سے کہ اسکے،پس خوردہ میں ضرورت،بہت قلیل الوقوع (نادر الوقوع) ہے کہ اگر کثیر الوقوع ہو جاتا تو اباحت کا حکم ضرورتاً ہو جاتا ہے۔اور نہ اسکو اسکے دودھ کے ساتھ لاحق کیا جاسکتا۔کہ وہ نجس ہے تو اسکو بھی نجس قرار دے دیا جائے۔

اور یہ اس وجہ سے الحاق نہیں ہوسکتا کہ دودھ کے بالمقابل اسکے سور میں ضرورت پیش آسکتی ہے اور ضرورت کا اقتضاء یہ ہے کہ وہ اسکے

Marfat.com

ساتھ لاحق نہ ہو..... نیز نہ اسکو سور کلب کے ساتھ لاحق کیا جاسکتا، جس سے کہ اس پر نجاست کا حکم وارد ہو سکے۔ اس وجہ سے کہ حمار میں حرمت ہے، کلب (کتا) میں نہیں۔ نیز نہ اسکو بلی کے سور میں لاحق کیا جاسکتا۔ جس سے کہ وہ طاہر کا حکم لے سکے اس وجہ سے کہ بلی میں ضرورت زائد ہوتی ہے، حمار کے بالمقابل جب ان تمام میں تعارض واقع ہو گیا، تو ترجیح کی کوئی صورت باقی نہ رہی لہذا ہر ایک کا حکم اپنی اصل پر باقی رہا۔

فقیل الخ :۔ فاء برائے تفصیل۔ یعنی اب اس کا یہ حکم ہوا کہ پانی تو اصلاً پاک ہے جو کہ ناپاک نہ ہوا حمار کے پس خوردہ کیساتھ اختلاط کے باوجود۔ لہذا اس کا استعمال کرنا واجب ہوگا۔ اور اس سے وضوء کرنا ہوگا اور انسان جب کہ حالت حدث میں تھا، تو وہ حدث کی حالت ہی میں رہا۔ کہ اس سور حمار سے وضوء کرنا حدث کو زائل نہیں کرے گا حکماً، فقیہاً۔ کہ وہ تعارض کی وجہ سے اس ازالہ حدث کی صلاحیت نہیں آئے گی۔ اس وجہ سے وضوء اور تیمّم دونوں کو شامل کرنا ہوگا۔ (سوال) جب کہ من حیث الاصل پانی مطہر ہے تو تیمّم اسکے ساتھ کیوں؟ اصل پر حکم رکھتے ہوئے؟ (جواب) جیسا کہ تقریر گذشتہ میں واضح کر دیا گیا ہے کہ ہر ایک کو اپنی اصل پر برقرار رکھنا ہوگا، اب اگر پانی کو مطہر قرار دیا جائے، تو انسان جو کہ اس وقت حالت حدث میں تھا۔ اور اسکی اصل اسوقت یہ تھی۔ تو وہ اصل ختم ہو جاتی (کما ہو ظاہرٌ) لہذا اس صورت میں فقط پانی کا اپنی اصل پر قائم رہنا ہوتا۔ نہ کہ دونوں اشیاء پانی اور انسان۔

(سوال) جب کہ مباح اور حرام دونوں میں تعارض ہو جائے تو مقدم کو ترجیح دیتے ہیں؟ پھر کیا وجہ ہے کہ شک والی نوع نکالی گئی؟ (جواب) یہ ترجیح احتیاط کی وجہ سے ہوا کرتی ہے اور اس باب میں احتیاط کی صورت یہی ہے کہ اس کو مشکوک قرار دیا جائے اور وضوء و تیمّم دونوں کا حکم جاری ہو۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں سور کو ماء مشکوک سے تعبیر کرتے ہیں۔ بوجہ تعارض کے، اس نام سے موسوم کرنا اس معنی کو نہیں کہ اس کا حکم مجہول ہے اور یہ کہا جائے کہ چونکہ اسکا حکم لا ادری کے قبیل سے ہوا..... ایسا نہیں..... بلکہ اس کا حکم تو معلوم ہے اور وہ یہ ہے کہ وضوء کرنا واجب ہے، اور اسکے ساتھ تیمّم ملانا بھی واجب۔

واما اذا وقع المتعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه الا العمل بالحال وهوليس بحجة عندنا وانما يصار اليه فى سور الحمار للضرورة بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهاده قلبه يعنى يحرى قلبه الى احد القياسين الذى اطمأن اليه بنور الفراسة التى اعطاها الله لكل مؤمن وعندالشافعىؒ لاتشترط شهادة القلب ولهذا كان له فى كل مسئالة قولان اواكثر فى زمان واحد بخلاف ايمتناع فانه ماترى عنهم روايتان فى مسألة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ لبعمل بالاخير فقط فلهذا دارالفتوى بينهما هكذا قيل ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقيته التى حكمها التساقط فلان شرع فى بيان معارضة صورية حكمها الترجيح او التوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اماان يكون من قبل الحجة بان لم يعتد لابان كان احدهما مشهوراً اوالآخر آحاداً اويكون احدهما نصا

Marfat.com

والآخر ظاهر فيترجح الاعلى على الادنى وقد مرمثالة مرة اومن قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كايتى اليمين فى سورة البقرة والمائدة فانه تعالى قال فى سورة البقرة لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يواخذ كم بماكسب قلوبكم فقوله بماكسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان فى الغموس مواخذه وقال فى سورة المائدة لايؤخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يواخذكم بماعقدتم الايمان فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس هينا داخل فى اللغو فيفهم ان لامؤاخذة فى الغموس فلما تعارضت الآيتان فى حق الغموس مواخذة اخروية وهى الاثم لامواخذة دنيوية وهى الكفارة وقدحررت فيما سبق باطول من هذا۔

(**ترجمہ وتشریح**):۔ واما الخ:۔اوراگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہوجائے،تو اس تعارض کی وجہ سے وہ دونوں قیاس ساقط نہ ہوں گے تاکہ واجب ہو عمل کرنا اصل پر اور وجہ اس ترک نہ کرنے کی یہ ہے کہ قیاس کے بعد کوئی دلیل (شرعی ہے یا نہیں) تاکہ عمل کیلئے اس جانب رخ کیا جاسکے،قیاس کے بعد حال (اصل) باقی رہ جاتا ہے۔مگر وہ حجت نہیں احناف کے نزدیک البتہ اصل پر جو سور حمار میں عمل کیا گیا ہے،وہ بوجہ ضرورت (مجبوری) کے کیا گیا ہے۔

بل الخ:۔اور جب ان متعارض قیاسوں کو ترک کرنہیں سکتے تو اب یہ ہوگا کہ مجتہد ان دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کرلے،جس پر قلب کی شہادت ہو۔یعنی تحری کرے اور جس پر قلب کا اطمینان ہو جو کہ فراست ایمانی سے حاصل ہوتا ہے۔اس پر عمل کرلے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک شہادت قلب کی شرط نہیں ہے،یہی وجہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے (اکثر مسائل میں) دو قول ملتے ہیں،یا دو اقوال سے بھی زائد ایک ہی وقت میں۔

بخلاف الخ:۔البتہ ایمہ احناف سے اگر کسی مسئلہ میں دو روایتیں منقول ہیں تو وہ ایک وقت کی نہیں بلکہ مختلف اوقات کے اعتبار سے ایسا ہوا ہے،لیکن تاریخ تقدیم وتاخیر کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے فتویٰ ہر دو روایت پر جاری ہوتا ہے (اگر تاخیر وتقدیم معلوم ہوجاتی تو ظاہر ہے کہ بعد والی روایت پر عمل ہوتا ہے،چنانچہ جہاں یہ تعریف ہوگئی اسی پر عمل کیا گیا)۔

واما الخ:۔یہ بیان تو اس معارضہ کا ہے جو کہ معارضہ حقیقۃ تھا۔اب دوسرا بیان تعارض صوری کا ہے،جس کا حکم یہ ہے کہ ہر دو میں ایک کو ترجیح دی جائے یا دونوں میں موافقت پیدا کردی جائے تاکہ تعارض ختم ہوجائے۔

فقال الخ:۔تعارض سے بچاؤ اور باہر آنیکی چند صورتیں اور شکلیں ہیں۔(۱) دلیل اور حجت کی جانب سے ہو،بایں صورت کہ وہ دونوں برابر کے درجہ کی نہ ہوں،(بلکہ) ایک اعلیٰ ہو اور دوسری ادنیٰ درجہ کی مثلاً ایک خبر مشہور اور دوسری خبر واحد یا ایک نص ہو اور دوسری ظاہری تو اعلیٰ کو ترجیح دی جائے گی،جنکی مثالیں متعدد مرتبہ گذر چکی ہیں۔

اومن قبل الخ:۔(۲) یا وہ متعارض رفع کرنا حکم کی جانب سے ہو۔بایں صورت کہ ان میں سے ایک کا تعلق حکم دنیا سے ہو اور دوسرے

Marfat.com

کا حکم اخروی سے، مثلاً دو آیتیں قسم سے متعلق ایک سورہ بقرہ اور دوسری سورہ مائدہ کی، سورہ بقرہ کی آیت قال تعالیٰ ''لا یؤاخذکم اللہ الخ'' اس آیت میں کلمہ بما کسبت، یمین غموس اور یمین منعقدہ ہر دو کو شامل ہے، جس سے ثابت ہوا کہ یمین غموس میں مواخذہ ہے اور مائدہ کی آیت ''لا یؤاخذکم الخ'' ایمین بما عقدتم سے مراد صرف یمین منعقدہ ہے اور اسجگہ یمین غموس لغو میں داخل ہے، جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یمین غموس میں مواخذہ نہ ہوگا۔ لہذا اب ان دونوں آیتوں میں تعارض معلوم ہوا یمین غموس کی بابت، تو رفع تعارض کی صورت یہ نکلتی ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت کو مواخذہ اخروی پر اور سورہ مائدہ کی آیت کو مواخذہ دنیوی پر حمل کیا جائے اور اب یہ معلوم ہوا کہ یمین غموس میں مواخذہ اخروی یعنی گناہ ہوتا ہے اور دنیوی مواخذہ یعنی کفارہ ہے، ماقبل ایک بیان کے تحت تفصیل کلام گذر چکا ہے۔

اومن قبل الحال بان یحمل احدهما علی حالة والآخر علی حالة کما فی قوله تعالیٰ یطهرن بالتخفیف والتشدید فان فی قوله تعالیٰ ولا تقربوهن حتی یطهرن قرأ بعضهم یطهرن بالتخفیف ای لاتقربوا الحائضات حتی یطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن اولا وقرأ بعضهم یطهرن بالتشدید ای لا تقربوهن حتی یغسلن فتعارض بین القراء تین وهما بمنزلة ایتین فوجب التطبیق بینهما بان تحمل قراءة التخفیف علی اماذا انقطع لعشرة ایام اذلا یحتمل الحیض المزید علی هذا فمجرد انقطاع الدم حَ یحل الوطی وتحمل قراءة التشدید علی ماذا انقطع لاقل من عشرة ایام اذ یحتمل عود الدم فلا یوکد انقطاعه الا ان یغتسل او یمضی علیها وقت صلوة کاملة لیحکم بطهارتها ولکن یرد علیه ان قوله تعالیٰ فاذا تطهرن فاتوهن بعد ذلک لیس الا بالتشدید فهویؤکد جهة الاغتسال علی التقدیرین الا ان یقال یدل علی استحباب الغسل دون الوجوب اویحمل تطهرن حَ علی طهرن کتبین بمعنی بان او من قبل اختلاف الزمان صریحا فانه اذا علم التاریخ فلابد ان یکون المتاخر ناسخا للمتقدم کقوله تعالیٰ واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن نزلت بعد الآیة التی فی سورة البقرة والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه الآیة تدل علی ان عدة متوفی الزوج اربعة اشهروعشر سواء کانت حاملة اولا والآیة الاولی تدل علی ان عدة الحامل وضع الحمل سواء کانت مطلقة اومتوفی الزوج فبینهما عموم وخصوص من وجه فتعارض بینهما فی المادة الاجتماعیة وهی الحامل المتوفی عنها زوجها فعلیؓ یقول تعتد بابعد الاجلین احتیاطا ای ان کان وضع الحمل من قریب تعتد اربعة اشهروعشر او ان کان وضع الحمل من بعید تعتد به العدم العلم بالتاریخ وابن مسعودؓ یقول تعتد بوضع الحمل وقال محتجا علی علی من شاء باهلته ان سورة النساء القصری اعنی سورة الطلاق

Marfat.com

التی فیها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التی فی سورة البقر فلما علم التاریخ کان قوله واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن ناسخا لقوله والذین یتوفون منکم فی قدر ماتناولاه فیعمل به وهکذا قال عمرؓ لو وضعت وزوجها علی سریر لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذابوحنیفةؒ والشافعیؒ جمیعاً۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اومن الخ :۔(۳) ایک صورت رفع تعارض کی حالت کی جانب سے ہے، بایں صورت کہ ان دونوں کو مختلف احوال پر محمول کرلیا جائے ،اب کوئی تعارض نہ رہے گا۔مثلاً اس آیت میں قال تعالیٰ ''حتی یطهرن الخ'' ایک قرأت تخفیف کے ساتھ اور دوسری قرأت تشدید کے ساتھ ہے، تخفیف والی صورت میں غسل کی قید نہیں اور تشدید والی صورت میں غسل کی قید ہے، لہذا دو قرأتوں کے درمیان تعارض ہوا۔(اور اب یہ) دو آیتوں کے درجہ میں ہے۔لہذا دونوں کے درمیان موفقت لازم ہے، چنانچہ فقہاء کرام نے یہ صورت بیان کی ہے کہ اگر دم حیض پر دس یوم مکمل ہوکر بند ہوا ہے، تو اب وطی کرنا حلال ہوجائے گا اور تشدید والی قرأت اس حالت پر محمول ہوگی۔جبکہ حیض دس یوم سے کم زمانہ میں بند ہوجائے تو غسل ہونا ضروری ہے، یا وقت نماز گزر جانا۔فاذا تطهرن الخ میں قرأت بالتشدید ہی ہے، لہذا اس سے غسل والی صورت کو موکد کردینا معلوم ہوتا ہے (اور یہ حکم دونوں حالتوں میں ہوگا) جواب! اسکو امر استحباب پر حمل کرلیا جائے نہ کہ وجوب پر۔نیز یہ جواب بھی ممکن ہے کہ تطہرن کو طہرن کے معنی پر حمل کرلیا جائے، کہ جس طرح تبین کو بان کے معنی میں لیا جاسکتا ہے۔

اوالخ :۔یہ شکل چہارم ہے، ایک صورت رفع تعارض کی یہ ہے کہ اختلاف زمان (جب کہ صراحتاً ہو) پر اسکو محمول کرلیا جائے چنانچہ تاریخ معلوم ہے تو موخر والی دلیل ناسخ ہوگی، مقدم والی نص (دلیل) کے حق میں۔مثال۔قال تعالیٰ واولات الخ یہ آیت سورہ بقرہ والی آیت ،والذین الخ کے بعد نازل ہوئی، کہ یہ آیت تو ہر حالت میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت چار ماہ دس یوم ہر حالت میں حاملہ ہو یا غیر حاملہ۔اور پہلی آیت حاملہ کیلئے وضع حمل مدت ہے اور غیر حاملہ کیلئے وہی چار ماہ دس یوم، (اور مدت حاملہ کی معلق ہے کہ وہ عدت طلاق ہو یا وفات) ان دونوں آیتوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی گئی۔

حضرت علیؓ اس وجہ سے ارشاد فرماتے ہیں کہ ابعد الاجلین کی رعایت پیش نظر رہے یعنی اگر وضع حمل قریب زمانہ میں ہے تو چار ماہ دس یوم اور اگر وضع حمل بعید زمانہ میں ہے، تو وضع حمل، اس وجہ سے کہ ان آیات کی تاریخ نزول معلوم نہیں۔

حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ وہ وضع حمل سے عدت پوری کرے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں اس امر پر مباہلہ کرنے کیلئے تیار ہوں کہ سورہ الطلاق والی آیت بعد میں نازل ہوئی سورہ بقرہ والی سورت سے، لہذا جب تاریخ معلوم ہوگئی، تو یہ آیت واولات الخ ناسخ ہوئی۔چنانچہ حضرت عمرؓ بھی اسی طرح ارشاد فرماتے ہیں۔آپؓ کا مقولہ ہے کہ اگر زوجہ متوفی عنہا زوجہا نے بچہ اس وقت بھی جن دیا کہ اسکا شوہر ابھی تخت غسل پر ہی ہے، تو اسکی عدت پوری ہوگئی، اور اب اس صورت کیلئے نکاح ثانی کرنا حلال ہوجائے گا، حضرت امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ دونوں حضرات نے اسی قول کو اختیار فرمایا۔

Marfat.com

اودلالة عطف على قوله صريحا اى من قبل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر والمبيح فانهما اذا اجتمعا فى يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح وذلک لان الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واجتماعا ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ماذا عملنا بالمبيح لانه ح يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة اوالحرمة وقد طولت الكلام فيه فى تفسير الاحمدى.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اودلالۃ الخ :۔ماقبل میں قسم چہارم من قبل اختلاف الزمان کا یہ جزودوم ہے، یہ اختلاف زمان صراحتاً ہوگا (جسکی تفصیل گزر چکی) یادلالتہ ہوگا۔اس عبارت کا عطف صراحتاً پر ہے۔

کالحاضر الخ :۔غیر مباح اور مباح جب جمع ہوں تو غیر مباح پر عمل کیا جائیگا اور اسکو مباح سے مؤخر کردیا جائیگا۔اور یہ مؤخر کرنا دلالتہً ہوگا۔وذالک اس اجمال کی تفصیل یہ ہے اشیاء میں اصل مباح ہونا ہے۔لہذا اگر محرم پر عمل کیا تو وہ نص جو کہ مبیح (اباحت بیان کرنے والی) ہے تو وہ اباحت اصلیہ کے موافق ہوجائے گی۔اوراب دونوں جمع ہوں گی، اسکے بعد نص جو کہ حرمت کو ثابت کرنے والی ہے۔وہ ناسخ ہوگی، اباحتین کے حق میں (بیک وقت) جو کہ امر منقول ہے، اسکے برخلاف اگر مبیح پر عمل کیا جائے، تو اس صورت میں فقط اباحت اصلیہ کے ہی حق میں وہ نص محرم ناسخ ہوگی، جو کہ امر غیر معقول (غیر مناسب) ہے۔

(فائدہ) حاصل اسکا یہ ہوا کہ جب اشیاء میں اصل اباحت ہے (جسکو اباحت اصلیہ سے تعبیر کرتے ہیں) اور ایک شئی کو مباح ثابت کرتی ہے۔تو یہ دو اعتبار سے مباح معلوم ہوئی (۱) ایک اباحت اصلیہ کی بنیاد سے اور ایک (۲) دلیل اباحت کے ذریعہ، اب اسی شئی کو دوسری دلیل غیر مباح ہونا ثابت کرتی ہے جب کہ یہ دونوں امر اس شئی پر جمع ہوگئے تو غیر مباح بیان کرنے والی دلیل پر عمل کرتے ہوئے اس کو مؤخر تسلیم کرلیں گے۔اب یہ دلیل اباحت کو منسوخ کردی گئی اور اس صورت کو اختیار کرنے میں یہ ہوگا کہ اباحت اصلیہ نیز مباح ثابت کرنے والی دلیل دونوں ہی کیلئے وہ ناسخ ہوجائیگی اور اگر اسکے برخلاف دلیل مبیح کو اختیار کرتے ہیں تو نص محرم فقط اباحت اصلیہ کے حق میں ناسخ ہوگی۔اوراب اس طرح توضیح مفہوم ہوگی اباحت اصلیہ کو تو اس نص نے منسوخ کردیا جس سے حرام ہونا معلوم ہورہا ہے، اسکے بعد دوسری نص (دلیل) وارد ہوئی ہے، جو کہ اس شئی کو (دوسری مرتبہ) مباح کرتی ہے۔دلالتہً مذکورہ بلا تفصیل سے یہ بخوبی معلوم ہوگیا ہے کہ اسکو ترجیح دینا (یعنی نص محرم کو مؤخر تسلیم کرنا) کسی صراحت شدہ دلیل کی بنیاد پر نہیں بلکہ دلالتاً یہ تقدیم وتاخیر تسلیم کرلی گئی۔

ثم الخ :۔دلیل غیر مبیح کو مؤخر تسلیم کرنا۔ایک بڑا اصول ہے، جسکی بنیاد پر احنافؒ کے نزدیک بکثرت مسائل فقہیہ، فروعیہ مستنبط

Marfat.com

ہوئے ہیں وہذا الخ اور اس امر کو تسلیم کرنا ان حضرات کے قول کے مطابق ہے، جو یہ فرماتے ہیں کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے، اسکے برخلاف بعض حضرات (ان میں سے بعض معتزلہ بھی ہیں) یہ فرماتے ہیں کہ اشیاء میں اصل حرمت ہے، تیسرا قول اس باب میں یہ ہے کہ توقف بہتر ہے، دلیل کی بنیاد پر تسلیم کرنا ہوگا۔ اباحت اور حرمت دونوں کے حق میں۔ تفصیلی بحث تفسیر احمدی میں ملاحظہ کیجئے۔

والمثبت اولى من المنافى هذه قاعدة مستقلة لاتعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل من النافى عندالكرخي وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوى والمراد بالمثبت مايثبت امر عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافى ماينفى الامر الزائد ويبقيه على الاصل ولما وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان ووقع الاختلاف فى عمل اصحابنا ايضا فقى بعض المواضع يعملون بالمثبت وفى بعضها بالنافى اشارالمصنف الى قاعدة فى ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفى ان كان من جنس مايعرف بدليلة بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولايكون مبنيا على الاستصحاب الذى ليس بحجة او كان مما يشتبيه حاله لكن عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة يعنى كان النفى فى نفسه ممايحتمل ان يكون مستفادا من الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى علم انه اعتمد على الدليل ولم ينبه على صرف ظاهر الحال ففى هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لايكون الا بالدليل فاذا كان النفى ايضا بالدليل كان مثله فيتعارض بينهما ويحتاج بعد ذلك الى دفعه فجاء حَ مذهب ابن ابان والا فلا اى ان لم يكن النفى من جنس مايعرف بدليله ولامما عرف الراوى اعتمد على الدليل بل بناه على الظاهر الحال الماضية فلايكون مثل الاثبات فى معارضة بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل فجاء حَ مذهب الكرخىؒ۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ والمثبت الخ مصنفؒ نے اس جگہ ایک قاعدہ بیان فرمایا ہے جو کہ اپنی حیثیت میں مستقل ہے، جس کا ماقبل کی انواع سے کوئی تعلق نہیں اور چونکہ تعارض کی بحث ہے اس مناسبت سے اس جگہ اس کا بیان ضروری تھا کہ جب مثبت اور نافی دونوں طرح کی نص جمع ہوں اور انمیں تعارض ہو جائے تو مثبت کو مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ (اس وجہ سے کہ زیادہ علم پر مشتمل ہوتی ہے) یہ حضرت امام کرخیؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے اصحاب کا یہ مذہب ہے، اور حضرت ابن ابانؒ کے نزدیک دونوں برابر کا درجہ رکھتے ہیں۔ البتہ اسکے بعد کہ انمیں برابر کا درجہ ہے تو راوی کی حالت کے اعتبار سے ترجیح دی جائے گی اور اگر اس صورت سے ترجیح کی صورت یہ ثابت ہو تو مجتہد دوسری دلیل کی جانب توجہ کرے۔ کذا فی قمر الاقمار

المراد الخ :۔ مثبت (جو کہ نافی کے بالمقابل مذکور ہوا) سے مراد وہ دلیل ہے جو کہ کسی امر عارض کو ثابت کرے اور وہ امر زائد ہو۔ گزشتہ

Marfat.com

دلیل سے اس کا ثبوت نہ ہوتا ہو۔اور نافی سے مراد وہ دلیل (عبارت) ہے جو کہ کسی امر زائد کی نفی کرے اور اسکو (زائد شئی سے نفی کرنے کے بعد) اس کو اصل پر باقی رکھے، چونکہ امام کرخیؒ اور علامہ ابن ابانؒ کے مابین اختلاف قائم ہو جانے کی وجہ سے ہمارے ائمہ کے درمیان بھی اختلاف ثابت ہو جاتا ہے کہ کس پر عمل کو اختیار کریں؟

بعض مسائل میں مثبت پر عمل کو اختیار کیا۔اور بعض مسائل میں نافی پر۔حضرت مصنفؒ نے ایک قاعدہ کلیہ کی جانب اپنی اس عبارت والاصل الخ سے اشارہ فرمایا ہے جس سے کہ اختلاف کی صورت ختم ہو جائے۔مثبت اور نافی کے درمیان ایک قاعدہ یہ ہے کہ اگر نفی ایسی جنس سے ہو کہ وہ دلیل سے معلوم کی جاسکتی ہے، بایں صورت کہ وہ نفی کسی دلیل پر مبنی ہو اور کسی علامت ظاہرہ پر مبنی ہو۔اور ایسی شئی پر مبنی نہ ہو کہ وہ حجت (دلیل) کے قبیلہ سے نہ ہو۔

اوکان الخ یا وہ ایسی نوع سے تعلق رکھے کہ اسکی حالت مشتبہ ہو۔لیکن یہ حقیقت معلوم ہو جائے کہ راوی نے معروف دلیل پر اعتماد کیا ہے، تو ان دونوں صورتوں میں وہ نفی اثبات کے مثل ہوگی..... یعنی الخ یعنی ہو نفی اپنی حیثیت میں (فی نفسہ) اس نوع سے تعلق رکھتی ہو کہ وہ نفی کسی دلیل سے مستفاد ہو اور یہ بھی احتمال ہو کہ وہ استصحاب پر مبنی ہو.....لیکن جب راوی کی حالت پر غور وفکر کیا گیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ راوی نے دلیل کی بنیاد پر ہی اعتماد کیا ہے۔

محض ظاہری حالت پر نہیں تو ان دونوں صورتوں میں اس نفی کا درجہ (حکم) مثل اثبات کے ہو جائے۔اس وجہ سے کہ اثبات بغیر دلیل کے نہیں ہوا کرتا۔اور جب نفی بھی دلیل سے ثابت ہوئی تو دونوں کی ایک ہی حالت ہو گئی۔لہذا جب ان دونوں میں تعارض ہو گیا تو اب ضرورت ہوگی کہ کسی صورت سے تعارض کو دور کیا جائے اور اس وقت ابن ابانؒ کے مذہب کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔والا الخ اور اگر نفی اس جنس سے نہ ہو بلکہ اسکی بنیاد حالت ظاہرہ پر ہی ہو تو اسکو اثبات کے مثل نہیں قرار دیا جائے گا۔بلکہ اب اثبات اولیٰ ہوگا۔اس وجہ سے کہ وہ نفی بغیر دلیل کے ہے، لہذا اس وقت امام کرخیؒ کے مذہب پر عمل ہوا۔

فنحن محتاج ح الی ثلثلة امثلة مثالین لکون النفی معارضا الاثبات ومثال لکون الاثبات اولی منه علی مابینها المصنّ بتمامها لکن اوردها علی غیر ترتیب اللف فجاء اولا بمثال قوله والا فلافقال فالنفی فی حدیث بریرةؓ وهی التی کانت مکاتبة لعائشةؓ وکانت فی نکاح عبد فلما ادت بدل الکتابة قال لها رسول الله ﷺ ملکت بضعک فاختاری ولکن اختلف فی انه حین خیر هاً هل بقی زوجها عبدا الم صارحرا فقیل انه کان عبدا علی حاله وهو مختار الشافعیؒ حیث لایثبت الخیار للمعتقة الا اذا کان زوجها عبدا وقیل قد صار حرا وهو مختار ابی حنیفةؒ حیث یثبت الخیار للمعتقة سواء کان زوجها عبدا اوحرا فالحریة وان کانت اصلیة فی دارالاسلام والعبودیة عارضة ولکن لما اتفقت الرواة علی ان زوجها کان عبدا فی الحقیقة وانما وقع الاختلاف فی الحریة

Marfat.com

العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة و مبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضي فخبر البقى وهو ماروى انها اعتقت وزوجها عبد ممالايعرف الابظاهر الحال وهو انه كان عبدا فى الاصل فالظاهر انه بقى كذلك وليست للعبد علامة ودليل يعرف بها ويميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ماروى انها اعتقت وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لاشك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا الى دليل فاصحابناؒ ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفى حديث ميمونةؓ مثال لكون النفى من جنس مايعرف بدليله وذلك ان النبىؐ كان محرما فتزوج ميمونةؓ بنفسه ولكنهم اختلفوا فى انه هل بقى على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه الشافعىؒ حيث لايحل النكاح فى الاحرام كمالا يحل الوطى بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح وبه اخذ ابوحنيفةؒ حيث يحل النكاح للمحرم وان حرم الوطى فالاحرام وان كان عارضا فى بنى آدم والحل اصلا لكنه لما انقضت الرواة انهؓ كان احرم الوطى فالاحرام وان كان عارضا فى بنى آدم والحل اصلا لكنه لماانقضت الرواة انهؓ كان احرم البتة وانما الاختلاف فى ابقائه ونقضه كان خبرالاحرام نافيا للحل الطارى عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارضى فخبر النفى فى باب حديث ميمونةؓ وهو ماروى انهؓ تزوج وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هياة المحرم من ليس غير المخيط وعدم تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات وهو ماروى انهؓ تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذ الا شك انه قدر اى عليه لباس المحلين وزيهم فلما تعارض الخبر ان على السواء احتج الى ترجيح احدهما بحال الراوى وجعل رواية ابن عباسؓ وهو انهؓ تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهوانهؓ تزوجها وهو حلال لانه لايعدله فى الضبط الاتقان فصار خبر النفى ههنا معمولاً بهذا الوتيرة۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ان مباحث کی مثالیں جنکی مجموعی تعداد تین ہیں درکار ہیں۔دومثالیں معارضاً لاثبات کیلئے اورایک مثال الاثبات اولیٰ منہ کیلئے چنانچہ مصنفؒ نے ان مثالوں کو بیان کیا مگر ماقبل کے بیان کی ترتیب کے خلاف مثال اول آخری صورت والا فلا سے متعلق ہے، فالنفی الخ:۔حضرت بریرہؓ والی حدیث میں نفی (کا وارد ہونا) اس نوع سے تعلق رکھتا ہے کہ وہ کسی دلیل پر موقوف نہیں بلکہ.....ظاہری حالت کی بنیاد پر اسکو معلوم کیا گیا ہے، (جو کہ اقسام ثلثہ مذکورہ میں تیسری قسم چونکہ آخری قسم ہے والا فلا سے اسی کو بیان فرمایا ہے)۔

وھی الخ:۔اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت بریرہؓ حضرت عائشہؓ کی مکاتبہ تھیں اور حضرت بریرہؓ ایک غلام کے نکاح میں (بھی)

Marfat.com

تھیں۔جب انھوں نے بدل کتابت ادا کردیا تو (اب چونکہ یہ آزاد ہوچکی تھیں) آپ ﷺ نے ان سے ارشاد فرمایا ملکت الخ تو اپنی فرج کی مالک ہوگئی۔۔لہذا تجھ کو اختیار ہے، خواہ اپنے اس شوہر کے نکاح میں رہ جائے یا اس کو ختم کردے (اس کو خیار عتق سے تعبیر کیا گیا ہے) اسکے بعد یہ اختلاف ہوجاتا ہے، کہ جس وقت آپ ﷺ نے ان کو یہ خیار دیا تھا، ان کا شوہر غلام تھا یا وہ بھی آزاد ہوچکا تھا؟

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ آزاد نہ ہوئے تھے، کہ امام شافعیؒ کے نزدیک معتقہ (منکوحہ) کو اختیار نہیں ہوتا جب کہ اس کا شوہر آزاد ہو۔بلکہ اس وقت ہوگا جب کہ وہ غلام ہو۔اور امام اعظمؒ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ شوہر آزاد ہوچکے تھے، حضرت امام صاحبؒ کی نزدیک ہر حال میں معتقہ (منکوحہ) کو خیار عتق ہوگا۔

فالحریۃ الخ :۔یہ امر تو مسلم ہے کہ حریت دارالاسلام میں اصلی درجہ رکھتی ہے اور غلامیت ایک عارضی صورت ہوتی ہے، لیکن حضرت بریرہؓ کے شوہر والے باب میں یہ امر (اسقدر) تو متفق علیہ ہے کہ فی الحقیقت ان کے شوہر غلام تھے۔

البتہ حریت عارضہ (جو کہ غلامیت کے بعد ہوتی ہے) میں روایات مختلف ہیں۔چنانچہ عبودیت۔الی خبر نافی ہے حریت عارضہ (کے ثابت کرنے کے لئے) اور زوج کے حق میں باقی رکھنے والی۔اور حریت کی خبر (اسکا عطف خبر العبودیت پر ہے) مثبت ہے اور امر عارضی کے حق میں، لہذا یہ معلوم ہوگیا کہ خبر النفی (اور خبر النفی وہ روایت ہے کہ جس میں مروی ہے، انہا اعتقت الخ) مما لا یعرف الا بظاہر الحال..... کے قبیل سے ہے، اور اس مقام پر ظاہر حال سے مراد ہے کہ وہ شوہر اصلاً غلام (تو) تھے۔لہذا اس حالت ظاہرہ کا تقاضا یہی ہے کہ وہ حضرت بریرہؓ کی آزادگی کے وقت بھی غلام ہی رہے ہوں گے اور عبد کیلئے (اس میں) کوئی علامت بھی نہیں اور نہ کوئی دلیل جس سے کہ اس میں کوئی تمیز ہوسکے اور حر کو غلام سے ممتاز کیا جائے۔

فلم یعارض الخ پس اثبات والی خبر نفی والی خبر کی معارض نہیں (اور مثبت والی روایت یہ ہے کہ انہا اعتقت روجہا حر) معارض ہونے کی وجہ اور دلیل یہ ہے کہ جن صاحب نے حریت کی خبر دی۔بلاشک وہ راوی واقف ہے اخبار اور سماع سے لہذا ان کا علم دلیل پر مستند ہورہے، احنافؒ نے اس مقام پر مثبت پر عمل کیا اور خیار عتق کو ثابت کیا ہے، اس باندی آزاد شدہ کیلئے، اس وقت (بھی) جب کہ اسکا شوہر آزاد ہو۔وفی حدیث میمونہؓ الخ یہ مثال ہے، اس صورت کی جب کہ نفی من جنس مایعرف بدلیلہ کے قبیلہ سے ہو۔وذالک اسکی تفصیل یہ ہے کہ حضرت نبی اقدس ﷺ نے حالت احرام میں حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا۔البتہ یہ امر مختلف فیہ ہے کہ بوقت نکاح آپ ﷺ حالت احرام پر تھے یا نہیں؟ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ آپ ﷺ حالت احرام پر نہ تھے، چونکہ ان کے نزدیک حالت احرام میں نکاح کرنا حرام ہے، کہ جس طرح بالاتفاق وطی کرنا حالت احرام میں حلال نہیں۔

حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک یہ مختار ہے کہ آپ ﷺ بوقت نکاح حالت احرام میں تھے، (اور) احنافؒ کے نزدیک حالت احرام میں نکاح کرنا جائز ہے، اگرچہ وطی کرنا حرام ہے۔

فالاحرام الخ :۔حالت احرام اگرچہ ایک عارضی ہے، انسان کیلئے اور حلال ہونا (بغیر احرام کی حالت) اصل حالت ہے مگر جب کہ

Marfat.com

تمام روایتیں اس پر متفق ہیں کہ بلاشبہ آپ ﷺ محرم تھے، اختلاف اگر ہے تو یہ ہے کہ بوقت نکاح بھی حالت احرام تھی یا نہیں؟ احرام والی خبر نافی اور حلال والی خبر مثبت۔ پس خبر النفی اس باب میں (جس میں ہے کہ آپ ﷺ نے نکاح کیا حالت احرام میں) مایعرف بدلیلہ کے قبیلہ سے ہے، حالت احرام یہ ہے کہ بغیر سلائی شدہ لباس (چادریں) استعمال کرنا، ناخن، بال نہ کاٹنا، جو کہ دلیل سے مستند ہے۔

پس اسکے معارض اثبات والی روایت ہوئی (جسمیں ہے انہ تزوج الخ) اس وجہ سے کہ جن صاحب نے اسکی خبر دی ہے، بلاشبہ انہوں نے آپ ﷺ پر وہ لباس دیکھا ہوگا جو کہ غیر محرم استعمال کرتے ہیں۔ لہذا جب ان دونوں میں مساویانہ انداز میں متعارض ہوگیا، تو حالت راوی کی بنیاد پر ترجیح دی جائے گی، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت (جسمیں ہے کہ آپ ﷺ نے حالت احرام میں نکاح کیا) مقدم ہوگی یزید بن الاصمؓ کی روایت سے (جسمیں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے نکاح کیا حالت غیر احرام میں) اور اسکی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت یزید بن الاصمؓ کے درمیان ضبط حدیث اور اتقان جیسے امور میں برابر کا درجہ نہیں ہوسکتا، بلکہ حضرت ابن عباسؓ کا مرتبہ ان امور میں خاص طور پر بڑھا ہوا ہے۔ لہذا خبر النفی قابل عمل ہو جائیگی۔ اس صورت کے پیش نظر۔

وطهارة الماء وحل الطعام من جنس مايعرف بدليله مثال لكوالراوى مما اعتمد على دليل المعرفة وفى العبارة مسامحة والاولى ان يقول وطهارة المامور حل الطعام من جنس ماتشبه حاله لكن اذاعرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة يكون من جنس مايعرف بدليله وبيانه ان الاصل فى الماء الطهارة وفى الطعام الحل فاذا تعارض مخبر ان فيه فيقول احدهما انه نجس اوحرام فلاشك انه خبر مثبت للامر العارضى مااخبربه قائله الا بالدليل ثم جاء آخر يقول انه طاهر اوحلال فلابد من ان ينفحص من حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفى بلادليل فح كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو انه الجديد او الغسيل بحيث لايشك فى طهارته ولم يفارقه منذ القى الماء فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فح كان هذا النفى من جنس مايعرف بذليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحال والطهارة وقد بالغنا فى تحقيق الامثله ح بما لامزيد عليه ثم يقول المصنفؒ والترجيح لايقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والانوثة والحرية يعنى اذا كان فى احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفى الآخر قلتها اوكان راوى احدهما مذكرا والآخر مؤنثا او راوى احدهما حرا والاخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذه الزية لان المعتبر فى هذا الباب العدالة وهى لاتختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشةؓ كانت افضل من اكثر الرجال وبلالاكان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة

Marfat.com

فضل من الكثيرة العارضية وفى قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الا يترجح على عدد بعد ان كان فى درجة الاحاد واما ان كان فى جانب واحد وفى جانب اثنان يترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمدؒ فى مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ وطھارۃ الخ:۔ یہ مثال اس جنس سے تعلق رکھتی ہے جسکو دلیل سے معلوم کیا جائے، شارحؒ کی رائے ہے کہ متن کی عبارت میں تسامح (چوک) ہے مناسب یہ عبارت تھی، وطہارت الماء وحل الطعام الخ۔

وبیانہ الخ:۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے پانی میں اصل طہارت ہے اور طعام میں حلت لہذا جب دونوں خبروں میں تعارض ہو جائے، کہ ایک نص یہ بیان کرتی ہے کہ پانی نجس اور طعام حرام ہے اور دوسری نص طہارت اور حلت کو ثابت کرے تو بلا شبہ یہ خبر امر عارضی کو ثابت کرنے والی ہے، اور اس خبر کے راوی نے بغیر دلیل کے خبر نہیں دی۔ لہذا اسکے بالمقابل جو دوسری خبر ہے، اس میں غور وفکر کرنا ضروری امر ہے۔

فان الخ:۔ اگر تفتیش کے بعد معلوم ہوا کہ خبر ثانی کے راوی کی خبر محض اس بنیاد پر ہے کہ اصل اس شئی میں طہارت اور حلت ہے، تو اس راوی کی خبر قابل قبول نہ ہوگی، اس وجہ سے بلا دلیل کے اس نے نفی کی ہے، اس امر کی جو کہ اس شئی میں عارض ہوتی ہے (اور جو کہ سبب بنا ہے زیر بحث آنے کا) لہذا اس وقت وہ نص مقدم اور قابل قبول ہوگی جس خبر سے نجاست اور حرمت کا ثبوت (خبر) ہو اس وجہ سے کہ یہ خبر اس امر عارضی کو ثابت کرنے والی ہے، وان کان الخ اور اگر دوسری خبر دلیل کے ساتھ ہو، تو اب یہ نفی من جنس مایعرف بدلیلہ کے قبیل سے ہے۔

وھوالخ:۔ مثلاً پانی جاری چشمہ سے لیا گیا تو، یا وہ دردہ والی حوض سے وہ پانی لیا گیا ہو اور خود ہی اس پانی کو پاک برتن میں ڈالا ہو۔ یا وہ پانی دھوئی گئی ہو کہ دھونے والے کو کوئی اسمیں شبہ نہ ہوا اور وہ اس سے جدا نہ ہوا ہو۔ جب سے اس میں پانی ڈالا گیا جس سے کہ غیر طہارت کا وہم جائے۔

کالنجاسۃ الخ:۔ مثلاً ایک شئی کی نجاست اور حرمت والی خبروں میں تعارض ہو جائے تو اصل کے مطابق عمل کرنا ضروری ہوگا اور وہ اصل حلال ہونا (ہے اشیاء میں) اور پاک ہونا ہے، مثالوں کی تحقیق میں کافی حد تک ہم نے اہتمام کیا ہے، اسکے بعد مزید ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

والترجیح الخ:۔ دو خبروں کے درمیان سے کسی ایک خبر کو راویوں کی زائد تعداد، مذکر اور مؤنث کی فضلیت کی بنیاد پر ترجیح کا دیا جانا نہ کہ۔ کہ ایک خبر کے راویوں کی تعداد زائد ہوں یا ایک روایت کے راوی مذکر ہیں دوسری روایت مؤنث سے ہے، تو یہ وجہ ترجیح نہیں ہو سکتی۔

لان الخ:۔ اس وجہ سے کہ اس باب میں اصل اعتبار عدالت کا ہے اور عدالت کثرت رواۃ وغیرہ پر موقوف ہوا نہیں کرتی، چنانچہ حضرت عائشہؓ کتنے مردوں سے زیادہ فضیلت رکھتی ہے، حضرت بلال حبشیؓ کتنے آزاد انسانوں سے فضیلت رکھتے ہیں اسی طرح ایک چھوٹی جماعت جو کہ عدالت کی صفت سے متصف ہو۔ وہ افضل ہوگی، ایسی جماعت سے جو کہ بڑی جماعت تو ہے مگر غیر عادل ہے (معصیت کی وجہ

Marfat.com

سے) مصنفؒ نے فضل عدد الرواۃ سے اشارہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی خبر، خبر واحد کے درجہ پر ہو، تو اب تعدد رواۃ وجہ فضیلت نہیں ہوگی۔ البتہ اگر ایک خبر (واحد) میں فقط ایک ہی راوی ہو اور دوسری میں دو ہوں۔ تو یہ روایت قابل ترجیح ہوگی۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ (مطلقا) ہی کثرت رواۃ سبب ترجیح ہوگا، اور استدلال ہے، حضرت امام محمدؒ کے اس مذہب (قول) سے جسکو امام محمد نے پانی کے مسائل میں بیان فرمایا ہے، (کذا فی کتاب الاستحسان من المبسوط) لیکن مشائخ احنافؒ نے حضرت امام محمدؒ کے اس قول کو استحسانا ترک کر دیا ہے!

واذا کانت فی احد الخبرین زیادة فان کان الراوی واحدا یوخذ بالمثبت للزیادة کمافی الخبر المروی فی التحالف وهو ماروی ابن مسعودؓ انه اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وتراد وفی روایة اخری عنه لم یذکر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزیادة وقلنا لایجری التحالف الاعند قیام السلعة فکان حذف القید من بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوی فیجعل کالخبرین ویعمل بهما کماهو مذهبنا فی ان المطلق لایحمل علی المقید فی حکمین کما روی انهٗ نهی عن بیع الطعام قبل القبض وروی انهٗ نهی عن بیع مالم یقبض فلم یقید بالطعام فقلنا لایجوز بیع العروض قبل القبض کمالا یجوز بیع الطعام قبله۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ واذا الخ :۔ اگر دو خبروں میں سے ایک خبر کے الفاظ دوسری خبر کے بالمقابل زائد ہوں تو اگر ایک (ہی) راوی .....اس زیادتی کو بیان کرے، اور وہ مثبت ہو تو اس زیادتی کو قبول کر لیا جائیگا۔ جیسا کہ تحالف والے مسئلہ میں روایت شدہ کو مع اسکی زیادتی کے ساتھ قبول کیا گیا ہے، وہ روایت حضرت ابن مسعودؓ کی ہے انه اذا اختلفت الخ دوسری روایت حضرت ابن مسعودؓ ہی سے ہے جس میں والسلعة قائمة نہیں ہے، لہذا زیادتی کو ثابت کرنے والی روایت کو اختیار کر لیا گیا اور احناف نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ مدعی اور مدعیٰ علیہ سے قسم اسی وقت لی جائے گی جبکہ سامان (جس پر دعویٰ ہے) موجود ہو۔

فکان الخ :۔ اور بعض رواۃ نے جو قید کو حذف کر دیا وہ قلت ضبط کی وجہ رہ گیا ہوگا واذا الخ :۔ اور اگر راوی ہی اختلاف (کیساتھ بیان) کرے، تو اب ان مختلف عبارات والی روایت کو دو آیتوں کے حکم میں تسلیم کیا جائے گا، اور ان دونوں پر عمل کیا جائیگا، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ احناف کا مذہب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا دو حکم میں۔ مثال! ایک روایت ہے، انه صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع الخ اور دوسری روایت یہ ہے انه علیہ السلام نھی عن بیع الخ..... کہ اول روایت مقید ہے، طعام کے ساتھ اور دوسری روایت میں قید نہیں، لہذا احناف کے نزدیک یہ ہے کہ قبضہ سے قبل سامان کی بیع جائز نہیں، جس طرح طعام (غلہ) کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں۔

Marfat.com

﴿اقسام بیان﴾

ولما فرغ المصنف عن بیان المعارضة المشترکة بین الکتاب والسنة شرع فی تحقیق اقسام البیان المشترکة بینهما فقال فصل وهذه الحجج یعنی الکتاب والسنة باقسامها تحتمل البیان ای تحتمل ان بینهما المتکلم بنوع بیان من الاقسام الخمسه المعلومة بالاستقراء وهو اما ان یکون بیان تقریر وهو توکید الکلام بما یقطع احتمال المجاز والخصوص فالاول مثل قوله تعالیٰ ولا طائر یطیر بجناحیه فان طائر یحتمل المجاز بالسرعة فی السیر کما یقال للبرید طائر فقوله یطیر بجناحیه یقطع هذا الاحتمال ویؤکد الحقیقة والثانی مثل قوله تعالیٰ فسجد الملائکة کلهم اجمعون فان الملائکة جمع شامل لجمیع الملائکة ولکن یحتمل الخصوص فازیل بقوله کلهم اجمعون هذا الاحتمال واکد العموم اوبیان تفسیر کبیان المجمل والمشترک کقوله تعالیٰ واقیموا الصلوة واٰتوا الزکوٰة فلحقه البیان بالسنة القولیة والفعلیة والمشترک کقوله تعالیٰ ثلثة قرؤ فان قرء لفظ مشترک بین الطهارة والحیض بینه النبیؐ بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حیضان فانه یدل علی ان عدة الحرة ثلثة اطهار وانهما یصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتکلمین لایصح بیان المجمل والمشترک الاموصولا لان المقصود من الخطاب ایجاب العمل وذا موقوف علی فهم المعنی الموقوف علی البیان فلو جازتا خیر البیان لادی الی تکلیف المحال ونحن نقول یفید الابتلاء باعتقاد الحقیقة فی الحال مع انتظار البیان للعمل ولاباس فیه لان تاخیر البیان من وقت الحاجة لایصح واما عن الخطاب فیصح وربما یؤیدنا قوله تعالیٰ فاذا قرءناه فاتبع قرآنه ثم ان علینا بیانه فان ثم للتراخی وهو یدل علی ان مطلق البیان یجوز ان یکون متراخیا لکن خصصنا عنه بیان التغییر لماسیاتی فبقی بیان التقریر والتفسیر علی حاله یصح موصولا ومفصولا۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔کتاب وسنت کی مشترک بحث تعارض سے فراغت کے بعد (اسی طرح) مشترکہ بحث اقسام بیان کی تفصیلات بیان کرنا چاہتے ہیں۔

فصل! الحج سے مراد قرآن سنت ہیں، اور کلمہ جمع کثرت انواع واقسام کے پیش نظر مصنفؒ لائے ہیں۔قرآن وسنت کی جسقدر خاص وعام وغیرہ اقسام ہیں انمیں بیان کا احتمال ہے کہ متکلم اپنے کلام کی غرض اور مراد کو بیان کرے، جسکی پانچ اقسام ہیں (۱) بیان تقریری (۲) بیان

Marfat.com

تفسیر (۳) بیان تغییر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت۔ جن کو استقراء طریقہ سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ ملاحظہ ہو۔

وھو الخ قسم اول بیان تقریر، وہ یہ ہے کہ خود متکلم کلام کو مؤکد کردے، اس طرح کی عبارت سے کہ وہ عبارت مجاز یا تخصیص کے احتمال کو ختم کردے قطع مجاز کی مثال قال تعالیٰ ولا طائر یطیر الخ، چونکہ طائر سے احتمال تھا کہ اس کو مجازاً سرعت سیر کیلئے استعمال کیا ہو (یقال للبرید طائر) تو جب اسکے بعد یہ عبارت یطیر بجناحیہ لائی گئی تو اس احتمال کو ختم کردیا اور حقیقت پر حمل کئے جانے کو مؤکد کردیا گیا۔

تخصیص کی مثال:۔ قال تعالیٰ فسجد الملائکۃ الخ جو کہ اسم جمع ہونے کی وجہ سے تمام ملائکہ پر حمل ہوگا، اس کے باوجود خصوص کا احتمال ہوسکتا ہے (کہ بعض ملائکہ مراد ہوں) تو اس عبارت کلھم اجمعون الخ نے اس احتمال کو ختم کردیا اور عموم کو مؤکد کردیا۔

او بیان الخ :۔ دوسری نوع بیان تفسیر، مجمل اور مشترک کا تفسیر کرنا، مجمل کی تفسیر کی مثال قال تعالیٰ واقیموا الصلوۃ الخ سنت قولیہ اور سنت فعلیہ کے ذریعہ ہے جو بیان نماز کے ارکان وافعال اور زکوٰۃ کی مقدار وغیرہ سے متعلق ثابت شدہ ہے، اسکو بیان تفسیری کے طور پر اسکے ساتھ لاحق کردیا گیا ہے، مشترک کی تفسیر کی مثال! قال تعالیٰ ثلثۃ قروء الخ لفظ قروء مشترک ہے، طہر اور حیض کے درمیان نبی اکرم ﷺ نے اس ارشاد طلاق الامۃ ثنتان الخ کے ذریعہ تفسیر فرمادی کہ یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ آزادی کی عدت تین حیض ہے نہ کہ تین طہر۔

وانما الخ :۔ بیان تقریری اور بیان تفسیری ہر دو صحیح ہونگے، خواہ یہ بیان کلام وصل کے ساتھ وارد ہو یا کلام فصل کیساتھ، یعنی جن کا یہ بیان ہے، اسی کلام کیساتھ متصلاً آئے یا منفصلاً اور بعض متکلم حضرات کی رائے ہے کہ بیان برائے مجمل اور بیان برائے مشترک اسی وقت درست ہوگا، جبکہ متصلاً ہو اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ خطاب سے مقصود ایجاب عمل ہے اور عمل کا ایجاب موقوف ہے، اس معنی کے سمجھنے پر جو کہ بیان سے معلوم ہوں گے، لہذا تاخیر بیان کو اگر جائز تسلیم کرلیا گیا تو تکلیف محال لازم آتی ہے۔

ونحن نقول الخ :۔ ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک کلام محتاج بیان ہے اس وقت بھی مفید ہے کہ اس نوع کے کلام سے خطاب کا فائدہ یہ ہے کہ فی الحال حقیقت امر کا اعتقاد کرنا لازم ہوگا۔ البتہ اس اعتقاد کے ساتھ بیان کا انتظار برائے عمل ہوگا اور اس میں کوئی مذائقہ نہیں، کیونکہ ضرورت کے وقت بیان کو مؤخر کرنا، درست نہیں (اسوجہ سے کہ اسمیں غیر معلوم امر پر مکلف بنانا لازم آتا ہے) البتہ خطاب سے تاخیر درست ہے۔ ہماری تائید اس آیت سے ہوتی ہے قال تعالیٰ فاذا قراءناہ الخ کہ اس آیت میں جو کہ تراخی کے کیلئے موضوع ہے وہ دلالت کرتی ہے، مطلق بیان پر، اور جائز معلوم ہوتا ہے کہ بیان تراخی کے ساتھ ہوسکتا ہے۔

البتہ ہم نے بیان تغییر کو اس سے جدا کردیا اور اسکا تعلق صرف بیان تقریر اور بیان تفسیر سے رہ جاتا ہے کہ وہ متصلاً ہو یا منفصلاً۔

او بیان تغییر کالتعلیق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر فی الذکر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بیان مغیر لماقبله من التنجیز الی التعلیق اذ لولم یکن قوله ان دخلت الدار یقع الطلاق فی الحال وباتیان الشرط بعده صار مطلقا بخلاف الشرط المقدم فانه لیس کذلک فی راینا وهکذا الاستثناء فی مثل قوله علی الف الامائة غیر وجوب المائة عن ذمته ولولم یکن قوله

Marfat.com

الامانة لكان الواجب عليه الفابتمامه وانما يصح ذلک موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لايفيد معنى بدون ماقبله فيجب ان يكون موصولابه ولانهٗ قال من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذى هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا ايضاً بان يقول الان ان شاء الله تعالىٰ ويبطل اليمين وروى عن ابن عباس انه يصح مفصولا ايضا لماروى انهٗ قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالىٰ وهذا النقل غير صحيح وعندنا وروى انه قال ابوجعفر بن منصور الدوانقى الذى كان من الخلفاء العباسية لابى حنيفةؒ لم خالفت جدى فى عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفةؒ لوصح ذلک بارك الله فى بيعتک اى يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتک فتحير الدوا نقى وسكت۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔تیسری قسم بیان تغییر ہے،اس کا مفہوم یہ ہے کہ لفظ کے ظاہر سے جو معنی معلوم ہوتے ہیں اس میں تغییر اور تبدیلی کر دینا، مثلاً شرط کے ساتھ معلق کر دینا،استثناء کر دینا۔

فان الخ:۔متکلم کے کلام میں شرط موَخر مذکور ہو تو یہ تغیر پیدا کرنے والا کلام (بیان) ہے اپنے ماقبل کلام کے حق میں۔کہ اب جب تک شرط نہ پائی جائے گی کلام نافذ نہ ہوگا،مثلاً۔''انت طالقٌ ان دخلت الدار'' اگر اس عبارت میں ان دخلت الدار نہ ہوتا تو فی الحال طلاق واقع ہو جاتی،اب جب کہ اس میں شرط آ گئی تو کلام معلق ہو گیا،البتہ اگر شرط مقدم ہو تو اب یہ حکم نہیں،کہ وہ کلام تبدیل کر دیگا۔وہکذا الخ جسطرح شرط تغیر کر دیتی ہے،اسی طرح استثناء بھی تغیر وتبدیل کر دیتا ہے،مثال ''لہ علی الف الا مائۃ'' اس استثناء نے اس مقر کے ذمہ سے سو کی رقم کے وجوب کو تبدیل کر دیا۔اور اگر الاماۃ کلام میں نہ آتا تو اس پر ایک ہزار (۱۰۰۰) کی کل رقم واجب ہو جاتی۔لہذا مستثنیٰ نے ایک سو (۱۰۰) کی رقم کو گھٹا دیا۔

وانما الخ:۔اور یہ بیان تغییر صرف بحالت وصل ہی ہو سکتا ہے اس وجہ سے کہ شرط اور استثناء دونوں غیر مستقل کلام ہیں۔بغیر ماقبل کلام کے اپنے معنیٰ کا فائدہ نہیں دیتے،لہذا ضروری ہے کہ وہ کلام کیساتھ متصلا ہو ولانہ ﷺ الخ اس حدیث سے بھی دلالۃً اسکی جانب اشارہ ہے، فرمایا من خلف الخ اس حدیث میں کفارہ کے ذریعہ قسم سے نکل جانے کی صورت بیان فرمائی ہے،اگر استثناء تراخی (عن الکلام) کی صورت میں بھی جائز ہوتا تو استثناء بھی قسم سے نکل جانے کی لئے (مثل کفارہ کے) ذریعہ ہو جائیگا۔مثلاً اس طرح سے متکلم ادا کرے،انشاء اللہ جس سے کہ یمین باطل ہو جائے،حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ بیان تغییر بالفصل بھی جائز ہے،اس دلیل کی بنیاد پر قال علیہ السلام لاغذون قریشاً الخ اور ایک سال کے بعد انشاء اللہ'' فرمایا،احنافؒ کے نزدیک یہ نص صحیح نہیں ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے اسکی روایت کرنا غیر ثابت ہے چنانچہ اس سلسلہ میں ایک واقعہ بھی ہے۔

حضرت امام اعظمؒ سے ابو جعفر بن منصور الدوانقی نے جو کہ اس وقت کے خلفاء عباسیہ میں سے ہوئے ہیں۔سوال کیا کہ آپؒ ہمارے

Marfat.com

جدامجد (ابن عباسؓ) سے استثناء بالتراخی کے باب میں کیوں اختلاف کرتے ہیں۔؟

حضرت امام اعظمؒ نے جواب دیا اگر یہ صحیح تسلیم کرلیا جائے تو آپ کی بیعت میں اللہ تعالیٰ برکت دے، کہ بکثرت انسان آپکے سامنے توبیعت کرلیں اور اسکے بعد (اس وقت مثلاً) انشاءاللہ کہدیں تو آپکی بیعت ختم ہوجائے گی، اس جواب کو سن کر الدوانقی متحیر ہوا اور چپ رہا۔

واختلفت فی خصوص العموم فعندنا لایقع متراخیا وعند الشافعیؒ یجوز ذلک هذا الاختلاف فی تخصیص یکون ابتداءً واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه یجوز ان یخص مرة ثانیة بالمتراخی اتفاقا وهو مبنی علی ان تخصیص العام عندنا بیان تغییر فلاجرم یتقید بشرط الوصل وعنده بیان تقریر فیصح موصولا ومفصولا وهذا معنی ما قال وهذا بناء علی ان العموم مثلا الخصوص عندنا فی ایجاب الحکم قطعا وبعد الخصوص لایبقی القطع فکان تغییر ای التخصیص بیان تغییر من القطع الی الاحتمال فیتقید بشرط الوصل وعنده لیس بتغییربل هوتقریر الظنیة التی کانت له قبل التخصیص فیصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصیص العام لایصح متراخیا ورد علینا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالیٰ امر اولا بنی اسرائیل ببقرة عامة حین طلبوا ان یعلموا قاتل اخیهم فقال الله یامرکم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا ان یعلموا انها بای کمیة وکیفیة ولون بینها الله تعالیٰ بالتفصیل علی مانطق به التنزیل فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخیا فاشار الی جوابه بقوله وبیان بقرة بنی اسرائیل من قبیل تقیید المطلق لامن قبیل تخصیص العام لان قوله بقرة نکرة فی موضع الاثبات وهو خاصة وضعت لفردواحد لکنها مطلقة بحسب الاوصاف فکان نسخا فلذلک صح متراخیا لان النسخ لایکون الامتراخیا الثانی ان قوله تعالیٰ خطا بالنوحؑ فاسلک فیها من کل زوجین اثنین واهلک ای ادخل فی السفینة من کل جنس من الحیوان زوجین اثنین ذکرا وانثیٰ وادخل اهلک ایضا فیها فالاهل عام متناول لکل اولاده ثم خص منه کنعان ابن نوح بقوله انه لیس من اهلک فقد خص العام متراخیا ههنا ایضا فاجاب بقوله والاهل لم یتناول الابن لان اهل النبی من کان تابعه فی الدین والتقاوة لامن کان ذا نسب منه فلم یکن الابن الکافر اهلا له☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ واختلف الخ :۔عموم کی تخصیص میں اختلاف ہے، احنافؒ کے نزدیک (ابتداءً) تراخی کے ساتھ تخصیص جائز نہیں اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے،

البتہ اگر عام کی تخصیص ایک مرتبہ بالوصل ہوگئی، تو اب بالتراخی دوسری مرتبہ تخصیص بالاتفاق جائز ہے، وھو الخ اور حضرات ائمہ کا یہ

Marfat.com

اختلاف دراصل اس امر پر مبنی ہے کہ احناف کے نزدیک عام کی تخصیص بیان تغییر ہے لہذا ضروری ہے کہ وصل کلام کی شرط لگائی جائے اور حضرات امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیان تقریر ہے جو کہ ہر دو صورت میں درست ہوسکتا ہے بالفصل ہو یا بالوصل، چنانچہ مصنفؒ نے وھذا بناء الخ سے اسی کو بیان کیا ہے جسکی توضیح شارحؒ نے بیان کی ہے۔

متن کی عبارت وھذا الخ کا ترجمہ:۔ یہ اختلاف اس امر پر مبنی ہے کہ احنافؒ کے نزدیک عام، مثل خاص ہی کے ہوتا ہے قطعی ہونے میں برائے ایجاب حکم اور تخصیص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہتی۔ لہذا وہ تخصیص بیان تغییری ہوگیا، کہ اس نے قطعیت کے مقام سے نکالدیا ،اور احتمال کے درجہ کی جانب منتقل کردیا، اسوجہ سے اس کو وصل کی قید کے ساتھ مقید کردیا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک وہ بیان تغییری ہی نہیں ہے، بلکہ وہ تقریری ہے (مگر) ظنی ہے جو کہ عموم سے قبل تخصیص ہو۔ لہذا دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

ولما تقرر الخ احناف کا یہ مسلک کہ تخصیص العام بالتراخی جائز نہیں (اس کے ثبوت کے بعد) احناف پر تین سوال وارد ہوئے ہیں۔

الاول الخ اللہ تعالیٰ نے قوم بنی اسرائیل ایک عام بقرہ کے ذبحہ کرنے کا حکم فرمایا تھا، یہ امر اسوقت ہوا تھا، جبکہ انہوں نے ان کے بھائی کے قاتل کے حال کو دریافت کرنے کا سوال پیش کیا تھا، ذبحہ بقرہ کے امر پر قوم بنی اسرائیل نے قصد کیا کہ اس بقرہ کا رنگ وغیرہ کیسا ہے؟ تو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں خبر دیا اس متعلق تفصیلات کی۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس مقام پر عام کو خاص کیا گیا ہے اور یہ تخصیص بقرہ میں بالتراخی ہوگی.....؟ مصنفؒ جواب دیتے ہیں ہوئے فرماتے ہیں وبیان بقرۃ بنی اسرائیل الخ کہ یہ بیان ملخص کو مقید کرنے کے قبیلہ سے ہے کہ عام کی تخصیص ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ بقرۃ مقام اثبات میں نکرہ واقع ہے جو کہ ''خاص ہوتا ہے'' فرد واحد کیلئے موضوع ہوتا ہے لیکن اسکے باوجود وہ اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہے، (یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اوصاف کی تفصیلات کا سوال کیا)

اب اسی بیان کو نسخ کا درجہ دیا جائے گا۔ اور یہی وجہ ہے کہ یہ بیان بالتراخی جائز ہے، کیونکہ نسخ تو بالتراخی ہی ہوا کرتا ہے۔

الثانی:۔ سوال ثانی کی تقریر! اللہ تعالیٰ نے حضرت نوحؑ سے خطاب فرماتے ہوئے، ارشاد فرمایا ''فاسلک فیھا الخ'' یعنی اپنی معیت میں کشتی میں حیوان کی ہر جنس سے ایک جوڑا اور اپنے اہل کو داخل کیجئے، سوار کیجئے! پس اہل تو عام ہے جو تمام اولاد پر اطلاق کرتا ہے، اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے کنعان کو اس سے خاص کردیا، (جدا کردیا) اس ارشاد سے ''لیس انہ من اھلک'' جو کہ بالتراخی ہوا۔

جواب! والاھل الخ:۔ یعنی لفظ اہل ابن پر صادق آتا ہے (نبیؑ کے حق میں) اس وجہ سے کہ نبیؑ کے اہل میں ہر وہ شخص ہوتے ہیں جو کہ دین میں تابع ہوں، نہ کہ وہ جو کہ نسب سے تعلق رکھتے ہوں، لہذا کافر بیٹا نبیؑ کے اہل میں داخل نہیں۔

لانه خص بقوله تعالىٰ انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا ولكن يرد عليه انه استثنىٰ ابنه اولا بقوله واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل فى النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء ولكن نوحاً لم يتفطن له لغاية شفقته عليه حتى سأل من الله تعالىٰ وقال رب ان ابنى من اهلى وان قوله تعالىٰ انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما عامة لكل

Marfat.com

معبود سواه فقال عبدالله ابن الزبعرى اليس ان عيسىؑ وعزيرؑ والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون فى النار فنزل قوله تعالىٰ ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئک عنها مبعدون فخص كلمة مابهذه الآية متراخيا فاجاب بقوله وقوله تعالىٰ انكم تعبدون من دون الله لم يتناول عيسىؑ لا انه خص بقوله تعالىٰ ان الذين سبقت منا الحسنىٰ لان كلمة مالذوات غير العقلاء وعيسىؑ ونحوه لم يدخل فى عموم كلمة مالكن ابن الزبعرى انما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال له النبىؐ ما اجهلک بلسان قومک اما علمت ان مالغير العقلاء ومن للعقلاء.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ لانہ الخ یہ صورت نہیں کہ اس آیت ''انہ لیس من اھلک'' سے اس میں تخصیص پیدا کردی گئی..... بلکہ اصلاً جب وہ حضرت نوحؑ کی اولاد میں داخل نہیں۔ (اس قاعدہ کی رو سے جو کہ مذکور ہوا)

ولکن یرد علیہ الخ :۔ مصنفؒ کے جواب مذکورہ پر ایک اعتراض ہوسکتا ہے، جسکی تقریر یہ ہے، باری تعالیٰ نے اولاً حضرت نوحؑ کے بیٹے کو اس قول ''واھلک الا من سبق علیہ القول'' سے مستثناء کردیا تھا، مگر حضرت نوحؑ نے غایت درجہ شفقت کی وجہ سے اپنے بیٹے کے حق میں دعاء کی ،اب قابل توجہ یہ امر ہے کہ جب آپؑ کا یہ بیٹا آپؑ کے اہل میں داخل نہیں تھا اور نسب کا اعتبار اس میں نہیں تھا۔ تو پھر استثناء کیوں کیا؟

(فائدہ) شارح نے اس جواب پر اشکال کے ذریعہ یہ ظاہر کرنے کی کوشش فرمائی ہے کہ وہ جواب مانع (عن الاعتراض) نہیں ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الثالث! تیسرے سوال کی تقریر:۔ قال تعالیٰ ''انکم وماتعبدون من دون اللہ الخ'' اس میں کلمہ ما عام ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کے ماسواء سب ہی (باطل) معبودوں پر صادق آتا ہے جس پر عبداللہ ابن الزبعری نے سوال کیا کہ یہ حضرات بھی جہنم کی آگ میں عذاب دیئے جائیں گے؟ اس سوال کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔ ''ان الذین سبقت لھم منا الخ'' لہذا اس آیت نے بالتراخی کلمہ ما کے عموم کو خاص بنادیا۔؟

جواب دیتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں قولہ تعالیٰ ''انکم الخ'' کہ یہ آیت حضرت عیسیٰؑ (حضرت عزیرؑ اور ملائکہ) کو اصلاً شامل ہی نہیں کرتی اور جب اس میں یہ حضرات شامل ہی نہیں تو اس آیت ''ان الذین سبقت الخ'' سے تخصیص کرنا لازم نہیں آئے گا۔ اس وجہ سے کہ کلمہ ما (برائے عموم ہے) غیر ذی عقل کیلئے اور حضرت عیسیٰؑ (وغیرہم) تو ذوی العقول ہیں۔ کس طرح داخل ہوسکتے ہیں۔؟

البتہ ابن الزبعری کا سوال کرنا تو تعنت اور عناد کی وجہ سے تھا، یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے اسکے حق میں ارشاد فرمایا ''ما اجھلک بلسان قومک'' کہ اس نے یہ بھی فرق نہیں کیا کہ ما غیر عقلاء کیلئے اور من عقلاء کیلئے آتا ہے۔

ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط فى بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل بحث الاستثناء فقال والاستثناء يمنع التكلم بحكم بقدر المستثنى

Marfat.com

متعلق بالتكلم كا نه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنىٰ مع حكمه يعنى كانه لم يتكلم بقدر المستثنىٰ اصلا فجعل تكلما بالباقى بعده اى بعدالاستثناء فاذا قال له علىٰ الف درهم الامائة فكانه قال له على تسع مائة فقدر المائة كانه لم يتكلم به ولم يحكم عليه كماكان فى التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط وعند الشافعىؒ يمنع الحكم بطريق المعارضة يعنى ان المستثنىٰ قد حكم عليه اولافى الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان على الف درهم الامائة فانها ليست على فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدته تظهر فيما اذا استثنىٰ خلاف جنسه كقوله لفلان على الف درهم الاثوبا فعندنا لايصح الاستثناء لانه لايصح بيانا وعنده يصح فيقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بحسب الامكان والامكان ههنا فى نفى مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن خدشة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى هذا دليل للشافعىؒ على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لان النفى والاثبات يتعارضان معا ولان قوله لااله الا الله للتوحيد ومعناه النفى والاثبات فلو كان تكلما بالباقى لكان نفيا لغيره لااثباتا له لان المعنىٰ ﷺ لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله لا اثباتا لله الذى هو المقصود وبخلاف مالو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى ﷺ لااله الله فانه موجود ولنا قوله تعالىٰ فلبث فيهم الف سنة الاخمسين عاما اى لبث نوح فى القوم الف سنة الاخمسين عاما الذى كان قبل الدعوة او خمسين عاما الذى عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا فى الخبر والقصة وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب يكون لا فى الاخبار فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعىؒ ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الإستثناء كماقالوا انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔بیان تغیر کی دو قسمیں ہیں (۱) شرط (۲) اور استثناء (جسکی تفصیل معلوم ہو چکی) شرط کا بیان بالتفصیل ''وجوہ فاسدہ'' کی بحث کے تحت گذر چکا، لہذا اس مقام پر مزید ذکر نہیں کیا گیا اور اب استثناء کی بحث شروع کرتے ہوئے فرماتے ہیں والاستثناء الخ بقدر المستثنیٰ کا تعلق ہے، المتکلم کے ساتھ، اب اس عبارت کا مطلب یہ ہوگا جب متکلم کے کلام میں استثناء آ گیا تو، یہ مستثنیٰ کی مقدار کے مطابق مع اس کے حکم کے اسکو تکلم سے خارج کر دیتا ہے، گویا کہ متکلم نے بقدر مستثنیٰ زبان سے اصلاً نکالا ہی نہیں اور استثناء کے بعد جو کلام باقی رہ جاتا ہے اسی کو وہ کلام

Marfat.com

کرنے والا شمار ہوگا۔

مثال! ایک شخص نے دوسرے کیلئے اقرار کرتے ہوئے کہا ''علی الف درھم الا مائۃ'' تو اسکا مطلب یہ ہوا کہ اس مقر نے صرف ۹۰۰ دراہم ہی کا اقرار کیا ہے اور ۱۰۰ دراہم کی بقدر جو کہ مستثنیٰ ہیں کلام میں داخل ہی نہیں اور اب نہ اس پر حکم آئے گا اور یہ بالکل کلام مشروط کے مثل ہو جاتا ہے گویا کہ جزاء کا تکلم ہی نہیں کیا جب تک کہ شرط کا وجود نہ ہو جائے .....یعنی کلام کرنا اور نہ کرنا ہر دو برابر ہونگے، ان پر کوئی حکم جاری نہ ہوگا۔

وعند الشافعیؒ الخ :۔حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حکم نفی بوجہ تعارض لاحق ہونے کی وجہ سے ہوگا کہ ابتداءً تو مستثنیٰ کلام سابق میں داخل ہے، (حکماً) البتہ بعدہ معارضہ کی وجہ سے حکم سے خارج ہو جائیگا، گویا کہ اس مقر کے قول کی اصل اس طرح ہو جائیگی ''لفلان علی الف درھم'' صدر کلام تو اس کو ثابت کرتا ہے اور استثناء اسکی نفی کرتا ہے۔ لہذا انمیں تعارض پایا گیا جو کہ ساقط ہونے کا سبب بن گیا۔

وقیل الخ :۔اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے؟ بعض حضرات نے فرمایا کہ اس اختلاف کا ثمرہ اس وقت نظر آئے گا جب کہ مستثنیٰ کی جنس اور ماقبل کی جنس مختلف ہو مثلاً ''لفلان علی الخ'' احنافؒ کے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہوا اس وجہ سے کہ یہ بیان نہیں ہو سکتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ استثناء معتبر ہے۔ لہذا ایک ہزار کی رقم سے کپڑا کی قیمت کی بقدر کم کر دیا جائے گا اس وجہ سے استثناء کا عمل اس دلیل کے مثل ہے جب کہ کسی دلیل میں متعارض پیدا ہو جائے اور اس وجہ سے کہ استثناء کا عمل اس دلیل کے مثل ہے جب کہ کسی دلیل میں متعارض پیدا ہو جائے اور اسکا اعتبار کیا جاتا ہے امکان بھر تک .....اور اس صورت مذکورہ میں یہ ممکن ہے کہ قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے اس کی نفی کر دی جائے، صاحب نور الانوارؒ کی رائے ہے کہ اس میں خدشہ پایا جاتا ہے۔

لاجماع الخ :۔حضرت امام شافعیؒ کی دلیل ہے اس امر پر کہ استثناء کا عمل بطریق معارضہ ہوتا ہے، تقریر استدلال یہ ہے کہ علماء لغت کا اس پر اجماع ہے کہ نفی سے استثناء کرنا، اثبات ہوتا ہے اور اثبات سے استثناء کرنا نفی ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک استثناء کا عمل بطریق معارضہ اس وجہ سے ہے کہ (۱) نفی اور اثبات ایک ساتھ ہی دونوں معارض ہو گئے ایک جگہ ایک دوسرے کے بالمقابل آ گئے اور (۲) ایک وجہ یہ بھی کہ یہ کلمہ لا الہ الا اللہ کلمہ توحید ہے کہ اس میں نفی بھی ہے اور اثبات بھی .....غیر اللہ کی نفی اور اللہ تعالیٰ کے معبود ہونے کا اثبات لہذا اگر استثناء (اس کلمہ توحید میں) کرنا باقی کلام ہی کا تکلم کرنا ہو سکتا ہے۔ تو اس کلمہ میں فقط غیر اللہ کی نفی کرنا تو ہوگا، ذات باری تعالیٰ کا اثبات نہ ہوگا اس وجہ سے کہ اس طرح پر اس کلام کے معنی یہ ہوں گے ''لا الہ غیر اللہ'' تو اب غیر اللہ کی نفی کرنا تو ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ کا اثبات جو کہ اصل مقصود ہے۔ اس کلام سے حاصل نہ ہوگا۔ البتہ اگر اس کو بطریق معارضہ تسلیم کر لیا جاتا ہے تو اب یہ معنی ہوں گے ''لا الہ الا اللہ فانہ موجود''۔

احناف کی دلیل! قال تعالیٰ فلبث فیھم الف الخ یعنی حضرت نوحؑ نے اپنی قوم کے درمیان ایک ہزار سال تک رہے مگر پچاس سال وہ جو کہ دعوت کے زمانہ سے قبل کے ہیں یا ۵۰ سال وہ جب کہ زندہ رہے قوم کے درمیان طوفان سے غرق ہو جانے کے بعد لہذا اگر ہم اس

Marfat.com

کو بطریق معارضہ تسلیم کرتے ہیں تو اس قصہ اور خبر میں کذب لازم آتا ہے، حالانکہ حکم کا ساقط ہونا بطریق معارضہ ایجاب میں تو ہوسکتا ہے، اخبار میں نہیں ہوسکتا۔

فعلمنا الخ :۔ لہذا اس استدلال سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ استثناء کا عمل معارضہ والی صورت نہیں رکھتا جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ کا خیال ہے ولان الخ دوسرا استدلال احناف کا یہ ہے کہ اہل لغت فرماتے ہیں کہ استثناء استخراج ہے اور استثناء کے بعد جو کلام باقی ہے اسی کا تکلم کیا ہے جیسا کہ علماء لغت فرماتے ہیں کہ استثناء کرنا نفی ہے، اثبات اور اثبات سے نفی ہے۔

(فائدہ) ایجاب یعنی کلام انشاء میں۔ استخراج باب استفعال ہے یعنی متکلم استثناء کے ذریعہ اپنے کلام سابق سے مطالبہ کرتا ہے کہ مستثنیٰ کو خارج کردیا جائے اور اس استخراج کے بعد بالباقی وہ باقی کلام کو کلام گردانتا ہے۔

فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انهٗ تكلم بالباقى بوضعه واثبات ونفى باشارته فجعلنا ماذهبنا اليه عبارة وما ذهب وهو اليه اشارة ولم يكن عكسه وذلك لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنىٰ منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية ليست بمرادة من المغيا فجعلناه فى هذا عبارة لانه المقصود علا ان حكم للمستثنىٰ منه ينتهى بمابعده كما ان الغاية ينتهى بها المغيا فجعلناه فى هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفى غير الله واما وجود الله تعالىٰ فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالىٰ ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب فى تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح فتامل فيه۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ فلما الخ :۔ اہل لغت کے دو قول ہوجانے کی وجہ سے (کہ ایک امام شافعیؒ اور دوسرا قول احنافؒ پیش کرتے ہیں) تعارض ہوجاتا ہے۔ لہذا ان دونوں اقوال کے درمیان احنافؒ موافقت پیدا کرتے ہیں، متکلم نے جب استثناء کیا تو باقی کلام کہ تکلم کرنا تو من حیث الوضع ہوگیا اور اثبات ونفی من حیث الاشارہ ہوگیا، یعنی احنافؒ نے جو اختیار کیا ہے وہ تو عبارۃ النص کے حکم میں ہے اور امام شافعیؒ نے جو مراد لیا ہے وہ اشارۃ النص کے مثل ہے اور اسکا عکس کرنا ممکن نہیں۔

وذلک الخ :۔ اور یہ عکس والی صورت کیوں ممکن نہیں؟ اس کی دلیل لان الخ سے شارح فرماتے ہیں۔ استثناء، مستثنیٰ منہ کے حق میں بمنزلہ غایت کے ہے اور یہ اس طرح معلوم ہوا کہ..... استثناء کرنا دلالت کرتا ہے اس امر پر کہ مستثنیٰ کی مقدار متکلم کی جانب سے دراصل صدر کلام میں شامل ہی نہ تھی، جس طرح غایت، مغیار کے تحت متکلم کی مراد میں شامل نہیں ہوا کرتی، لہذا ہم نے اس کو عبارت النص کا درجہ دے دیا کیونکہ وہ اصل غرض ہے متکلم کی۔

علا الخ :۔ اس دلیل کے ساتھ ایک اور بھی دلیل ہے غایت اور مغیاء پر قیاس کرنے کی کہ مستثنیٰ منہ کا حکم پورا ہوجاتا ہے اس پر جو کہ

Marfat.com

اسکے بعد ہے جس طرح غایت نہی ہو جاتی ہے، مغیاء کے ساتھ لہذا ہم نے اس کو اشارۃ النص کا درجہ دیا، چونکہ وہ مقصود بالذات نہیں۔

واما الخ :۔ حضرت امام شافعیؒ کے استدلال بالکلمۃ التوحید کا جواب! غیر اللہ کی نفی کرنا ہی اس کلام سے مقصود ہے، اثبات نہیں اس وجہ سے کہ کفار عرب (وغیرہ) اللہ تعالیٰ کے وجود کے تو وہ مقر ہیں، جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ مشرکین اللہ تعالیٰ کے ساتھ دوسرے معبودوں کے اثبات کرنے کے قائل ہیں۔ قرآن مجید میں اس کو اس طرح بیان فرمایا ہے قال تعالیٰ ''ولئن سالتھم من الخ'' اس مسئلہ میں حضرت امام اعظمؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے مذاہب کی تفصیلی بحث صاحب توضیح نے اختیار کی ہے۔

﴿استثناء کی اقسام﴾

وھونوعان متصل وھو الاصل ومنفصل وھو مالا یصح استخراجه من الصدر بان یکون علی خلاف جنس ماسبق وھذا یسمی منقطعا فی عرف النحاۃ واطلاق الاستثناء علیه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولکن فی الحقیقة کلام مستقل وھذا معنی قوله فجعل مبتداء قال الله تعالی فانھم عدولی الارب العالمین حکایة عن قوله ابراھیم لقومه ای ان ھذہ الاصنام التی تعبدونھم انھم عدولی الارب العالمین ای لکن رب العالمین فانه لیس بعد ولی فانه تعالی لیس داخلافی الاصنام فیکون کلاما مبتداء ویحتمل ان یکون القوم عبدوالله تعالیٰ مع الاصنام والمعنی فانه کل ما عبدتموہ عدولی الا رب العالمین فیکون متصلا ھکذا قیلہ والاستثناء متی تعقب کلمات معطوفة بعضھما علی بعض بان یقول لزید علی الف ولعمرو علی الف ولبکر علی الف الا مائة ینصرف الی الجمیع کالشرط عند الشافعیؒ فیکون استثناء المائة من کل الف من الالوف عند الشافعیؒ کما یکون مثل ھذا فی الشرط بان یقول عند طالق وزینب طالق وعمرۃ طالق ان دخلت الدار فیکون طلاق دل من الزوجة معلقا بدخول الدار وھذا لان کلامن الاستثناء والشرط بیان تغییر فینبغی ان یکون حکمھا متحدا وعندنا ینصرف الاستثناء الی لما یلیه بخلاف الشرط لانه مبدل. لان الاستثناء یخرج الکلام من ان یکون عاملا فی الجمیع فینبغی ان لایصح لکن لضرورۃ عدم استقلاله یتعلق بماقبله وھی تندفع بصرفه الی الاخیرۃ بخلاف الشرط فانه لایخرج اصل الحکم من ان یکون عاملا وانما یتبدل به الحکم من التنجیز الی التعلیق فیصلح ان یکون متعلق لجمیع ماسبق لوجود شرکة العطف ولکن لایخفی علیک انه عد الشرط والاستثناء فیما قبل ھذا من بیان التغییر وھھنا عد الشرط من التبدیل ولا مضایقة فیه بعد

Marfat.com

حصول المقصود ۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ وھو الخ :۔ استثناء کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک پر حقیقت کا اطلاق ہوتا ہے، (۲) دوسری نوع پر مجاز کا یا اول کو متصل اور دوم کو منفصل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اول اصل (یا حقیقی) ہے استثناء میں اور دوم کہ جسکا استخراج صدر کلام سے درست نہ ہو، بایں صورت کہ ماقبل کلام کی جنس کے خلاف ہو، علماء نحو کی اصطلاح میں اس کو مستثنیٰ منقطع سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس پر استثناء کا اطلاق مجازی ہے حرف استثناء کی رعایت کی وجہ سے، لیکن یہ مستقل کلام کی حیثیت رکھتا ہے، مصنفؒ کی عبارت فجعل مبتداء کے یہی معنی ہیں، یعنی منفصل مبتداء ہے، سابق کلام سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ قال اللہ تعالیٰ ''فانہم عدو لی الا الخ'' باری تعالیٰ اس آیت میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے کلام کو حکایۃً فرمارہے رہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم سے یہ فرمایا تھا کہ وہ بت جنکی تم پوجا کرتے ہو وہ سب ہی میرے دشمن ہیں، لیکن رب العالمین، میرا دشمن نہیں، اصنام میں رب العالمین داخل نہیں یہ واضح ہے لہذا یہ کلام جو کہ الا رب العالمین ہے مستقل کلام کی حیثیت سے مبتداء ہے، اس امر کا احتمال ہے کہ بتوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی پوجا (عبادت) بھی کرتے ہوں تو اس صورت میں اس ارشاد کا مفہوم پر ہوگا۔

فان کل الخ :۔ کہ اللہ تعالیٰ کے ماسواء جن چیزوں کی تم عبادت کرتے ہو وہ سب ہی میرے دشمن ہیں اس مفہوم کو بعض مفسرین نے اختیار کیا ہے، اس تفسیر کی رو سے یہ استثناء متصل ہوگا اور پہلی تفسیر کی بنیاد پر منقطع۔ والاستثناء الخ اور اگر استثناء کلمات معطوفہ کے بعد آئے بایں صورت کہ ان کلمات کا عطف ایک دوسرے پر ہو رہا ہے (یعنی چند کلمات ہیں اور وہ سب عطف کیساتھ لائے گئے ہیں) تو اس استثناء کو تمام کلمات معطوفہ پر عائد کیا جائے گا (یعنی ان تمام کلمات سے استثناء کرنا مقصود ہوگا) یہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ہے، مثال! ایک شخص نے زید کیلئے کہا علی الف اور عمر کیلئے کہا وعلی الف اور بکر کیلئے کہا علی الف الا مائۃ لہذا حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان تمام الاف میں سے مائۃ کا استثناء ہے اور آپ اسکو شرط پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح کلام مشروط اس طرح عطف کے ساتھ وارد ہو، تو یہی صورت ہوتی ہے کہ جملہ کلمات معطوفہ کے ساتھ اس شرط کا تعلق ہوتا ہے، مثلاً ہندٌ طالقٌ وزینبٌ الخ اس مثال میں جملہ زوجات پر طلاق، دخول دار پر موقوف ہے۔

وھذا الخ حضرت امام شافعیؒ نے جو استثناء کو شرط کے مثل قرار دیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ہی بیان تغیر ہیں لہذا مناسب یہی ہے کہ دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہو۔

وعندنا الخ :۔ احنافؒ کے نزدیک اس صورت میں استثناء کا تعلق (من حیث الحکم) صرف اس کلمہ سے ہوگا جو کہ اسکے قریب ہے، بخلاف شرط کے کہ وہ تو چونکہ کلام سابق کو تبدیل کر دیتی ہے، اس وجہ سے اس کا تعلق تمام معطوفہ کلمات کے ساتھ ہی ہوگا (اور دلیل) یہ ہے کہ استثناء کلام کو اس نوعیت سے باہر کر دیتا ہے کہ وہ تمام کلام پر عمل کر سکے، لہذا مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ استثناء کا تعلق تمام معطوفہ کلمات کے ساتھ نہ ہو۔ البتہ جس وقت استثناء مستقل نہ ہو تو اب سب کے ساتھ اس کا تعلق ہو سکتا ہے۔ لہذا اس ضرورت کی وجہ سے اس کو جملہ اخیرہ (تمام خبروں) کی جانب منصرف کر دیا جائے گا، کیونکہ قرب اور اتصال پایا جا رہا ہے۔ بخلاف الخ چونکہ شرط میں یہ نوعیت نہیں کہ شرط اصل حکم سے خارج کر دے بلکہ اسکا اصل حکم برقرار رہتا ہے، یعنی وہ بدستور عامل رہتی ہے، اگر شرط کے داخل آنے سے تبدیلی واقع ہوتی ہے تو (صرف یہ آتی

Marfat.com

ہے کہ) وہ حکم کو تبدیل کردے یعنی فی الفور اسکا حکم نافذ نہ ہونے دے بلکہ شرط کے متحقق ہونے تک اس کو معلق کردے، اب اس وضاحت کے بعد یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ شرط میں یہ صلاحیت ہے کہ اسکا تعلق ماسبق کے تمام کلمات (معطوفہ) کے ساتھ ہو، کیونکہ عطف کی وجہ سے مشارکت تو پائی جارہی ہے اور وہ بدستور قائم ہے شرط نے اس کو ختم نہیں کیا ولکن الخ ایک وہم کو دور کرتے ہوئے تنبیہ فرماتے ہیں کہ ماقبل بحث کے ذیل میں مصنفؒ نے شرط اور استثناء کو بیان تغییر کی اقسام میں شمار کیا ہے اور اس مقام پر بیان تبدیل میں شمار کرارہے ہیں .....اس تعارض میں کوئی نقصان نہیں اس وجہ سے کہ حصول مقصود کے بعد اگر ایسا ہو جائے، تو کوئی مضائقہ نہیں۔ یعنی اس جگہ اس کو مبدل لغوی معنیٰ کے اعتبار سے تسلیم کیا گیا ہے، اصطلاحی بیان تبدیل مراد نہیں لہذا کوئی تناقض نہیں پایا گیا۔

او بيان ضرورة عطف على قوله بيان تغيير اى البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يصح بما لم يوضع له اى السكوت اذ موضوع البيان فى حكم المنطوق او الكلام المقدر السكوت عنه يكون فى حكم المنطوق كقوله تعالىٰ وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة فى وراثة الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقى فكانه قال فلامه الثلث ولابيه الباقى او ثبت بدلالة حال المتكلم اى حال الساكت بلسان الحال لابلسان المقال كسكوت صاحب الشرع عند امر يعانيه عن التغيير يعنى ان الرسولؐ اذا ارىٰ امر ايباشرونه يعاملونه كالمضاربات والشركات اورای شيئا يباع فى السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح فسكوته اقيم مقام الامر بالاباحة وفى حكمه سكوت الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما كماروى ان امة ابقت وتزوجت رجلا فولدت اولاد اثم جاء مولاها ورفع هذه القضية الى عمرؓ فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى عن الاولاد ياخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع ولد المغرور لاتضمن بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور من الناس وهو حرام كسكوت المولى حين رآى عبده يبيع ويشترى فانه يسير اذ ناله فى التجارة عندنا لانه لو لم يكن مازونا يتضرر الناس به ودفع الغرور عنهم واجب وقال زفرؒ لايكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لايكون حجة اوثبت ضرورة كثرة الكلام اى كثرة استعماله او طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله على مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكان قال له على مائة ودرهم ودرهم وانما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون

Marfat.com

به ان الكل دراهم وهذا فيما يثبت فى الذمة فى اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له على مائة وثوب فلان الثوب لايثبت فى الذمة الا فى السلم فلايكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل فى تفسيره وقال الشافعىؒ المرجع اليه فى تفسير المائة فى جميع المواضع فيجب فى المثال الاول ايضا درهم ومن المائة مابينه وقد ذكرنا فرقه.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ اوائح بیان تغییر پر اس عبارت کا عطف ہے، منجملہ اقسام بیان میں سے ایک قسم بیان ضرورت بھی ہے یعنی وہ بیان جو کہ ضرورت کے وقت متکلم جاری کرے، بیان ضرورت میں یہ اضافت الشئ الی سببہ کے قبیل سے ہے، بخلاف دیگر اقسام بیان کے کہ ان میں اضافت العام الی الخاص کی نوع میں سے ہے، اس کی تعریف یہ ہے کہ جس موقع پر متکلم کا سکوت کرنا موضوع نہ ہو (مناسب نہ ہو) اس مقام پر وہ سکوت نہ کرے، بلکہ بقدر ضرورت کلام جاری رکھے، کیونکہ اصل موضوع بیان کے لئے کلام کرنا ہے، سکوت کرنا نہیں۔ لہذا اگر سکوت کیا تو اس موضوع لہ کے خلاف ہوا۔ بیان ضروری کی دو صورتیں ہیں (۱) وہ بیان منطوق کے حکم میں ہو گویا وہ کلام جس کو مسکوت عنہ سے مقدر تسلیم کرلیا ہے؟ منطوق کے حکم میں ہو۔ (۲) دوسری قسم یہ ہے کہ متکلم کہ حالت ساکنہ دلالت کرتی ہو کہ بیان ضروری (مکمل ہو چکا ہے) اگر ضرورت ہوتی تو متکلم خاموش نہ ہوتا، گویا یہ دلالت زبان حال سے ہو رہی ہے۔

(فائدہ) ھو میں دو احتمال ہیں جیسا کہ شارح نے اپنی عبارت سے اشارہ کردیا ہے (۱) بیان۔ (۲) یا کلام متن میں حال سے مراد زبان حال ہے، زبان قال نہیں (واللہ اعلم بالصواب)۔

صورت اول کی مثال:۔ قال تعالیٰ وورثہ الخ اس آیت میں صدر کلام والدین کی وراثت کو بغیر کسی خاص حصہ مقدار کے (مع الشرکت) ثابت کیا، اس کے بعد والدہ کا حصہ ثلث خاص کر بیان کردیا تو اسکو بیان ضروری کہا جائیگا۔ اس وجہ سے کہ اس کے علاوہ جو باقی رہا، والد اس کا حقدار ہوگا اور گویا کہ عبارت اس طرح ہوئی ''فلامہ الثلث ولابیہ الباقی''

کسکوت الخ یہ مثال ہے قسم دوم کی! یعنی صاحب الشرع ﷺ نے جب کسی امر اور معاملہ کو ملاحظہ فرمایا کہ یہ لوگ بازار وغیرہ میں معاملات کرتے ہیں مثلاً مضاربت، مشارکت یا اور عقود بیع وغیرہ اور امور کو باوجود ملاحظہ کرنے کے ان پر انکار نہیں فرمایا بلکہ آپ ﷺ اس پر خاموش رہے تو معلوم ہوا کہ وہ عمل مباح ہے، لہذا آپ ﷺ کا سکوت قائم مقام اباحت کے ہوا، اور حضرات صحابہؓ کے سکوت کا حکم بھی یہی ہے، اس شرط کے ساتھ کہ انکو انکار پر قدرت ہو (اور وہ اسکے باوجود سکوت کریں، تو معلوم ہوا کہ یہ مباح ہے)۔

وکون الخ اسکا عطف علی القدرت پر ہے یعنی بشرط یہ کہ وہ افعال مسلمانوں کے افعال میں سے ہوں کہ جن پر باوجود قدرت ہونے کے تردید نہ کی ہو وہ مباح ہونیکی دلیل ہے، لہذا اگر کافر کے افعال پر سکوت ہو، تو یہ سکوت حجت نہ ہوگا اور دلیل اباحت نہ ہوگی۔

کماردی الخ:۔ اس واقعہ میں حضرت عمرؓ نے منافع بالامتہ پر ضمان کے وجوب سے سکوت فرمایا اور اسی طرح باندی کے ولد کے منافع کے ضمان سے بھی سکوت کیا اور یہ حضرات صحابہؓ کی موجودگی میں سب کچھ ہوا۔ یہ سکوت کرنا دلیل ہے اس امر کی کہ تمام صحابہؓ کا اجماع ہوگیا اس پر

Marfat.com

کہ ولد مغرور کے منافع کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔اور ضائع ہونے کی صورت میں ضمان ہوگا۔

اوالخ :۔ایک صورت یہ بیان کی ہے کہ ضرورتاً اس کو بیان تسلیم کیا جائے تا کہ انسانوں سے ضرر نقصان کو دفع کیا جائے جو کہ حرام ہے مثلاً ایک مالک نے دیکھا کہ اسکا غلام خرید وفروخت کرتا ہے وہ چپ رہا۔لہذا اس وقت کا یہ چپ ہو جانا احنافؒ کے نزدیک اس غلام کے حق میں اجازت ہو جائیگی ،اس وجہ سے کہ اگر ایسی حالت میں اسکو اجازت پر حمل نہ کریں گے تو اس سے لوگوں کو نقصان ،ضرر ہوگا، جب کہ ضرر کو دفع کرنا واجب (بھی) ہے،حضرت امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ عبد ماذون نہ ہوگا اس وجہ سے کہ سکوت میں دو احتمال ہیں (۱) رضامندی (۲) یا ناراضگی کیوجہ سے بھی ہوسکتا ہے اور جس چیز میں احتمال پیدا ہو گیا وہ حجت نہیں ہوا کرتا۔

اوثبت الخ :۔ایک صورت (دلالتہ بیان کی یہ ہے کہ) کثرت کلام، کثرت استعمال یا طول عبارت ہونے کہ وجہ سے اس کو ضرورتاً بیان تسلیم کرلیا جائے کہ وہ عبارت مراد کلام پر دلالت کرتی ہے،مثلاً ایک شخص نے اقرار کیا "علیَّ مائتہ ودرہم" لہذا اس عبارت میں عطف کے ساتھ درہم کا لانا بیان ہے،اس وجہ سے کہ المائتہ سے مراد بھی دراہم ہی ہیں اور اس کی اصل عبارت اس طرح ہوگی "لہ علیَّ مائتہ درہم ودرہم" اور اول عبارت سے جو مائتہ کی تمیز کو حذف کیا گیا،طول کلام سے بچنے کی وجہ سے یا کثرت استعمال کی وجہ سے چنانچہ اس طرح کلام کرتے ہیں "مائتہ وعشرۃ دراہم" اور مراد اس سے دراہم ہی ہیں اگر چہ مائتہ کے بعد دراہم نہیں لایا گیا اور اس طرح سے بکثرت معاملات میں مستعمل ہے۔

مثلاً مکیلات ،موزونات ہیں ۔البتہ اگر اس طرح کہے "لہ علیَّ مائتہ وثوب" اس میں ثوب بیان اول ثابت نہ ہوگا۔البتہ عقد سلم میں ہوگا۔اور جب اس کو بیان برائے مائتہ تسلیم نہیں کیا گیا ہے تو متکلم سے سوال، کیا جائے گا تا کہ وہ اس کی تفسیر کرے،حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تمام اس طرح کے مواقع میں متکلم سے رجوع کر کے اس کی تفسیر معلوم کی جائے گی،خواہ وہ کثیر الاستعمال ہو یا نہ ہو۔

وقد ذکرنا الخ :۔احنافؒ کے نزدیک ان دونوں میں فرق کیا ہے۔اس کی تفصیل معلوم ہو چکی،یعنی کثیر الاستعمال ہونا دلالت حال ہے ،اس کی بیان پر۔لہذا ضرورت نہیں ہوگی ،مراجعت الی المتکلم کی۔

او بیان عطف علی قوله بیان ضرورة وهو النسخ فی اللغة قال الله تعالیٰ واذا بدلنا آیة مکان آیة ثم قال ماننسخ من آیة او ننسها فعلم انها واحد ومعنی بیان التبدیل انه بیان من وجه وتبدیل من وجه علی ماقال وهو بیان لمدة الحکم المطلق الذی کان معلوم عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء فی حق البشر یعنی ان الله تعالیٰ اباح الخمر مثلاً فی اول الاسلام وکان فی علمه ان یحرمها بعد مدة البتة ولکن لم یقل منا انی ابیح الخمر الی مدة معینة بل اطلق الاباحة فکان فی زعمنا انه تبقی هذه الاباحة الی یوم القیامة ثم لما جاء التحریم بعد ذلک مفاجاة فکان تبدیلا فی حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بیانا محضا فی حق صاحب الشرع لمیعاد الاباحة الذی کان فی علمه فکونه بیانا فی حق الله تعالیٰ وکونه تبدیلا فی حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان

Marfat.com

انسانا فانه بیان لموته المقدرة فی علم الله تعالیٰ وتبدیل فی حق الناس لانهم یظنون انه لولم یقتل لعاش الی مدة اخریٰ فقد قطع القاتل علیه اجله ولهذا یجب علیه القصاص والدیة فی الدنیا والعقاب فی الآخرة وهو جائز عندنا بالنص الذی تلونا قبل ذلک خلافا للیهود لعنهم الله تعلیٰ فانهم یقولون تلزم منه سفاهة الله تعالیٰ والجهل بعواقب الامور وهو لایصلح للالوهیة وعرضهم من ذلک ان لاتنسخ شریعة موسیٰ ؑ بشریعة احد ویکون دینه مؤبد او نحن نقول ان الله تعالیٰ حکیم یعلم مصالح العباد وحوائجهم فیحکم کل یوم علی حسب علمه ومصلحته کالطبیب یحکم للمریض بشرب دواء واکل غذاء الیوم ثم هذا بخلاف ذلک فانه لایحکم بسفاهته بل هوعاقل حاذق یعطی کل یوم علی حسب مایجد مزاجه فیه لم یقل من المریض انی ابدلک غذاء ودواء آخر وقد صح ان فی شریعة اٰدم ؑ کان نکاح الجزء اعنی حوا حلالاً وکذا نکاح الاخوات للاخ حلالاً ثم نسخ فی شریعة نوح ؑ۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اوبیان تبدیل الخ :۔بیان ضرورت پرعطف ہے بیان تبدیل کے دوسرے معنی نسخ کردینا اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''واذا بدلنا آیۃ الخ'' اس کے بعد یہ ہے ''مانسخ من آیۃ الخ'' معلوم ہوگیا کہ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے، بیان تبدیل کے معنی ہیں من وجہٍ بیان ہے اور من وجہ تبدیل علماء کی تشریح کے مطابق اور نسخ کے معنی ہیں حکم مطلق کی مدت جسکا نزول سے قبل ہی اللہ تعالیٰ کو علم ہے کا بیان کرنا، البتہ ابتداءً نزول کے وقت اس کو علی الاطلاق بیان کیا، کسی خاص مدت کے ساتھ مقید نہ کرتے ہوئے نازل کیا، لہذا یہ انسانوں کے خیال کے مطابق (فی زعمنا) بظاہر اس کا بقاء معلوم ہوا کہ یہ قیامت تک ہی باقی رہے گا۔مگر جب نسخ آگیا تو ثم الخ اس کے بعد جب تحریم اچانک طور پر نازل ہوئی تو ہمارے اعتبار سے وہ تبدیل ہوگئی۔کیونکہ اباحت سے بدل کر اس کو حرام کردیا گیا (حالانکہ) یہ صاحب شرع کے نزدیک وہ محض بیان کرنا ہے ،اس اباحت کی مدت کو اجسکا علم پہلے سے حق تعالیٰ کو ہے الحاصل اللہ تعالیٰ کے حق میں وہ بیان اور بندوں کے حق میں وہ تبدیل۔اس کی مثال کسی شخص کا قتل ہوجانا ہے، یہ قتل اس اجل معلوم کا اظہار و بیان جو کہ علم باری تعالیٰ میں پہلے سے تھا۔البتہ انسانوں کے حق میں یہ تبدیل ہے کہ حیات ظاہرہ کہ موت سے تبدیل کردیا، انسانوں کا گمان تھا کہ اگر وہ قتل نہ کرتا تو ابھی کچھ اور مدت زندگی گذارتا۔لہذا قاتل پر اسی ظاہری امر کی وجہ سے (اور قتل وقتال سے معاشرہ کو بچانے کی غرض سے قال تعالیٰ حیاتا لاولی الالباب) قصاص لازم ہے قتل عمد میں اور دیت ہے غیر عمد میں اور یہ دنیا کی سزا ہے اور آخرت میں عذاب ہے کہ یہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب ہے، فسق وفجور ہے۔

وھوالخ :۔تمام مسلمانوں کے نزدیک نسخ جائز ہے، جسکا ثبوت آیت بالا سے ہے، یہود بے بہبود کے نزدیک جائز نہیں، لعنہم اللہ تعالیٰ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر نسخ تسلیم کرتے ہیں تو باری تعالیٰ سے سفاہت وجہل بعواقب الامر لازم آتا ہے، جو کہ شان الٰہ کے خلاف ہے (فہم وفراست سے کور بصری کی یہ دلیل ہے) اسی بنیاد پر شریعت موسیٰ ؑ کو وہ منسوخ نہیں تسلیم کرتے!

Marfat.com

وعن تقول الخ :۔اہل اسلام اسکے رد میں یہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے، بندوں کی مصالح اور حوائج کو خوب جانتا ہے، لہذا باری تعالیٰ اپنی حکمت و مصلحت کے مطابق ہر روز حکم نازل کرے، اس کو یہ حق ہے،

کہ جس طرح ایک طبیب مریض کا علاج کرتا ہے اور وہ ہر روز دواء وغذاء میں تبدیلی کرتا ہے، یہ تبدیلی اسکے ماہر فن کی دلیل ہے، کہ وہ اپنے زیر علاج مریض کے مزاج وطبیعت کی رعایت کرتا ہے، اسکو کوئی سفیہ اور جہل پر محمول نہیں کرتا، چنانچہ حضرت آدمؑ کی شریعت میں جزء سے نکاح کرنا حلال تھا، کہ حضرت حواء کا نکاح حضرت آدمؑ سے ہوا، جب کہ وہ جزء تھیں اور اسی طرح بہن بھائی کا نکاح جائز تھا جو کہ حضرت نوحؑ کی شریعت منسوخ ہوا۔ کیا یہود اس حقیقت کا انکار کردیں گے؟

ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم فى نفسه بان يكون امرا ممكنا عمليا ولايكون واجبا لزاته كالايمان ولامتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لاينسخ فى ين من الاديان ولايقبل النسخ ولم يلتحق به مايناف النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لاينسخ قبل ذلک الوقت البتة وبعده لايطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا فى نظيره تمتعوا فى داركم ثلثة ايام خطا بالقوم صالحٌ وتزرعون سبع سنين دابا حكاية عن قول يوسفؑ كل ذلک غلط لانه من الاخبار والقصص والاولىٰ فى نظيره قوله تعالىٰ فاعفوا واصفحوا حتى ياتى الله بامره وقوله تعالىٰ فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفهن الموت اويجعل الله لهن سبيلا ونحوه او تابيد ثبت نصا اودلالة عطف على قوله توقيت فانه اذا الحقه تابيد ثبت نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التى قبض عليها رسول الله ﷺ لايقبل النسخ لان التابيد الصريح ينافى النسخ وكذا لانبى بعد نبينا فلا ينسخ ماقبض عليه هوء وقد ذكروا فى نظير التابيد الصريح قوله تعالىٰ فى حق الفريقين خالدين فيها ابدا و اورد عليه بانه يمكن ان يراد به المكث الطويل واجيب بان ذلک فيما اذا اكتفى بقوله خالدين كمافى حق العصاة واما اذا قرن بقوله ابداً فانه صار محكما فى التابيد الحقيقى والكل غلط لانه فى الاخبار دون الاحكام والاولىٰ فى نظيره قوله تعالىٰ فى المحدود فى القذف ولاتقبلوا الهم شهادة ابدا فانه لاينسخ۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ ومحلہ الخ :۔اور محل نسخ (یعنی کسی شئی پر نسخ وارد ہونا) حکم شرعی (کی حیثیت رکھتا ہے) جس میں دونوں احتمال نہیں کہ نسخ وارد ہوسکتا ہے، بایں طور کہ وہ عقلی اعتبار سے ممکن ہے، (مگر اس کے باوجود) من جانب اللہ وہ نہ ہو اور جب عمل کہا گیا تو عقلی کی نفی ہوگئی اور اس وجہ سے کہ حکم عقلی میں نسخ کا احتمال نہیں ہوا کرتا، ایمان بالتوحید ایک امر عقلی ہے جس میں نسخ کا کوئی احتمال نہیں۔

واجبالذاته الخ :۔اس کا عطف ہے امراً ممکنا عملیا پر یعنی ایک شئی عملاً تو امر ممکن اور ذات کے اعتبار سے واجب ہے (کہ وہ نفس الامر

Marfat.com

میں حسن لذاتہ ہے) مثلاً ایمان اولا الخ ماقبل پر عطف ہے، یعنی وہ شئ من حیث الذات ممنوع نہ ہو، مثل کفر کے وہ ایسی شئ کہ اپنی ذات کی حیثیت سے قطعی امر ممنوع ہے۔ الحاصل یہ کہ ایمان کا وجوب اور کفر کی حرمت میں نسخ کا کوئی احتمال نہیں، جسکا نسخ کسی بھی دین میں ثابت نہیں۔

ولم الخ :۔ اسکا عطف یحتمل الوجود پر ہوا ہے، یعنی جس شئ پر نسخ وارد ہوا ہے، اسکے حکم کے ساتھ اس شئ کو لاحق نہیں کیا جائے گا جو کہ نسخ کے منافی ہے، بوجہ موقت ہو جانے کے، اس وجہ سے کہ جب ایک شئ ایک خاص مدت کیلئے مشروع ہوتی ہے تو اس وقت سے قبل وہ کیسے منسوخ ہو سکتی ہے اور جب اسکا وہ مقررہ وقت ختم ہو گیا تو وہ حکم خود بخود ہی باقی نہ رہے گا، لہذا اس پر نسخ کا اطلاق نہ ہوگا اور نہ اس کو نسخ کے ساتھ لاحق کیا جائے گا۔

وقد قالوا الخ :۔ علماء اس امر موقت کی یہ مثال بیان کرتے ہیں (۱) حضرت صالحؑ کی قوم کو خطاب یہ خطاب ہے قال تعالیٰ ''تمتعوا فی دارکم ثلثۃ ایام''۔ (۲) حضرت یوسفؑ کے قول کو باری تعالیٰ نقل فرماتے ہیں ''وتزرعون سبع سنین دأبا'' شارحؒ فرماتے ہیں کل ذلک الخ ان کو اس امر موقت کی مثال میں پیش کرنا غلط ہے، اس وجہ سے کہ یہ اخبار اور واقعات ہیں، البتہ اس باب میں اسکو بطور مثال پیش کرنا زیادہ مناسب ہے، قال تعالیٰ فاعفوا واصفحوا حتی یاتی اللہ بامرہ'' (۳) قال تعالیٰ فامسکوہن فی البیوت الخ ونحو ذلک۔

اوتابید الخ :۔ توقیت پر معطوف ہے یا وہ محکم دائمی ہو اور اس کا دائمی (الی قیام الدنیا) ہونا یا تو صراحتاً نص سے ثابت ہو یا دلالتہ ثابت ہو کالشرائع الخ وہ امور شرعی کہ آپ ﷺ کی وفات تک باقی تھے کہ اس کو منسوخ نہیں کیا گیا اور وہ اسی طرح برقرار ہے، اب نسخ کو قبول نہیں کریں گے، تا قیامت، اس وجہ سے کہ تابید الصریح، نسخ کے منافی اور خلاف ہے، تابید الصریح کی نظیر میں علماء نے یہ مثال بیان فرمائی ہے قال تعالیٰ خالدین فیہا ابداً'' یہ اہل ایمان اور اہل کفر دونوں ہی کیلئے فرمایا ہے۔

ایک شبہ! بہت ممکن ہے کہ خالدین الخ سے مراد زمانہ دراز تک قیام مراد ہو؟ جواب! یہ احتمال اس وقت تو قرین قیاس ہو سکتا تھا، جبکہ صرف خالدین پر اکتفاء فرماتے، چنانچہ گناہ گار لوگوں کے حق میں یہی ہے اور جبکہ اس کیساتھ ابدا فرمادیا ہے تو اب یہ محکم فی التابید الحقیقی ہو چکا (یعنی جس میں نسخ کا کوئی احتمال نہیں) مگر شارح فرماتے ہیں کہ یہ مثال (اور اس پر اعتراض وجواب ہی) غلط ہے اس وجہ سے کہ یہ تو اخبار کے قبیلہ سے ہے احکام میں سے نہیں، ان کی مثال میں یہ پیش کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔ قال تعالیٰ ''ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابداً'' یہ حکم ان لوگوں کے حق میں ہے کہ جن پر حد قذف جاری ہو گئی ہو۔ لہذا یہ حکم منسوخ نہیں ہو سکتا۔ (مشکوۃ الانوار)

وشرط التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل یعنی لابد بعد وصول الامر الی المکلف من زمان قلیل یتمکن فیہ من اعتقاد ذلک الامر حتی یقبل النسخ بعدہ ولا یشترط فیہ فصل زمان یتمکن فیہ من فعل ذلک الامر خلاف للمعتزلۃ فان عندھم لابد من زمان التمکن من الفعل حتی یقبل النسخ ولنا ان النبیؑ امر بخمسین صلوٰۃ فی لیلۃ المعراج ثم نسخ مازاد علی الخمس فی ساعۃ ولم یتمکن احد من النبیؑ والامۃ من فعلھا وانما یتمکن النبیؑ من اعتقادھا فقط

Marfat.com

وانه امام الامة فيكفى اعتقاده من اعتقادهم فكانهم اعتقدوها جميعا ثم نسخت لما ان حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لايحتاج الىٰ وجود التبع البتة وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلابد ان يتمكن من الفعل البتة.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ وشرطہ الخ :۔نسخ کی شرط! اہل سنت والجماعت کے نزدیک (کم ازکم) اس قدر وقت ہو کہ اقلب میں اعتقاد ہو سکے، فعل پر تمکن ضروری نہیں، معتزلہ کے نزدیک کم ازکم فعل پر قادر ہونا نسخ سے قبل ضروری ہے۔نزول امر کے بعد جب قلب میں اعتقاد کا زمانہ حاصل ہو گیا تو اب فصل زمانہ کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

اہل سنت والجماعت کی دلیل :۔ان النبی ﷺ الخ معراج میں پچاس وقت کی نمازوں کا حکم ہوا اور اس کے بعد پانچ کے علاوہ ۴۵ کو منسوخ کر دیا گیا (چند بار عرض کرنے کے بعد) فی ساعۃ اور یہ نسخ اسی وقت ہوا، زمین پر تشریف لانے سے قبل ہی، نہ آپ ﷺ کو اور نہ اُمت کو اس کے عمل پر تمکن حاصل ہوا بلکہ فقط آپ ﷺ کو اس کے اعتقاد پر ہی تمکن حاصل ہوا اور آپ ﷺ امت کے امام ہیں۔لہذا آپ ﷺ کا اعتقاد کر لینا، امت کے حق میں کافی ہوگا۔لہذا اس تقریر سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

لما الخ :۔اور یہ اختلاف اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان دراصل اس وجہ سے ہوا ہے کہ ہمارے نزدیک نسخ کا حکم عمل قلب کیلئے مدت حکم کا بیان کرنا ہے من حیث الاصل۔کیونکہ وہ محل اعتقاد ہے۔اور بدن کے عمل کیلئے تبعاً، اس وجہ سے کہ قلب کا کسی امر پر جب اعتقاد جازم ہوگا، اسی وقت وہ اعضاء وجوارح سے عمل میں آئے گا۔لہذا جب اصل میں موجود ہو گیا، تو ضروری نہیں، کہ لازمی طور پر اسکے توابع میں بھی پایا جائے، اسکے برخلاف معتزلہ کے نزدیک نسخ کا حکم ہے عمل بدن کی مدت کو بیان کرنا۔لہذا ان کے نزدیک اس قدر مدت کا حاصل ضروری ہے۔

ثم شرع فی بیان ان اية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لافقال والقياس لايصلح ناسخا اى كل من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابةؓ تركوا العملَ بالراى لاجل الكتاب والسنة حتى قال علىؓ لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكنى رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولكذا الاجماع فى معنى الكتاب والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا فى زمان واحد يعمل المجتهد بايما شاء بشهادة قلبه وان كانا فى زمانين يعمل المجتهد باخر القياس الرجوع اليه ولكن لايسمى ذلك نسخا فى الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعىؒ يجوز نسخ الكتاب والسنة بالرأى والانماطى منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لايصلح ناسخا لشئى من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولايعرف بالراى انتهاء الحسن وقال فخرالاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم

Marfat.com

تتبدل تلک المصلحة فینعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة یجوز نسخ الکتاب بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذکورون فی الکتاب وسقط نصیبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد فی زمان ابی بکرؓ قلنا کان ذلک من قبیل انتهاء الحکم بانتهاء العلة وقیل نسخ ذلک بحدیث رواه عمرؓ فی خلافة ابی بکرؓ واجمعوا علی صحته ولکن نسی الحدیث من القلوب۔

ترجمہ وتشریح:۔ والقیاس الخ:۔ قیاس جلی اور خفی ہر دو ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے خواہ اسکا تعلق کسی سے ہو۔

لان الخ:۔ دلیل یہ ہے کہ حضرات صحابہؓ نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے بالمقابل رائے، قیاس کو ترک کر دیا تھا۔ حتی کہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے ''لوکان الدین الخ'' اور اسی طرح اجماع بھی (کتاب وسنت کے معنیٰ میں) ہے اور قیاس کا ناسخ نہ ہونا بایں وجہ ہے کہ جب قیاس جمع ہو جائیں گے تو تعارض ہوگا، اور جب ایک وقت میں تعارض ہوا تو ہر مجتہد کو یہ اختیار ہے کہ وہ کسی بھی قیاس پر عمل کر لے کہ جس پر اسکا قلب شہادت دے اور اگر دو وقت میں ایسا ہو تو آخری قیاس پر عمل کریگا، البتہ اس کو اصطلاحاً نسخ سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ حضرات شوافع میں سے ابن شریحؒ کی رائے ہے کہ کتاب وسنت کو قیاس سے نسخ کرنا جائز ہے اور اصحاب شوافع میں سے ابوالقاسم الاتماطیؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ قیاس جو کہ کتاب اللہ سے مستفاد ہو وہ ناسخ ہو سکتا ہے، کتاب اللہ کیلئے۔ وکذا الاجماع الخ:۔ اور یہی حکم ہے اجماع کا کہ وہ جمہور علماء کے نزدیک ناسخ نہیں ہو سکتا۔ خواہ وہ دلائل اربعہ میں سے کسی سے بھی متعلق ہو۔ ولانه الخ:۔ کیونکہ اجماع (بھی) متعدد قیاسات، آراء کا اجتماع ہے اور یہ ظاہر ہے کہ انتہاء حسن کو رائے اور قیاس سے معلوم نہیں کیا جا سکتا کہ امت اپنی رائے قیاس سے کسی حکم کی مدت کو معلوم کر لے اور معلوم کر کے اس کو منسوخ کر دے، اگر چہ اہل اصول کے نزدیک اجماع امت کو ایک اعلیٰ ترین مقام حاصل ہے اور یہ ایک بنیادی اصل کا درجہ رکھتا ہے (جسکی تفصیل عنقریب آرہی ہے) مگر اس کے باوجود کسی شرعی حکم کے حق میں ناسخ نہیں ہو سکتا۔

فخر الاسلام علامہ بزدویؒ فرماتے ہیں کہ اجماع کا اجماع کے ذریعہ منسوخ کر دینا جائز ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ حضرت بزدوی فخر الاسلامؒ کی اس عبارت کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اجماع نے ایک مصلحت کو اختیار کیا اس کے بعد وہ مصلحت تبدیل ہو گئی، لہذا اس طور پر (دوسری مرتبہ اجماع اسپر منعقد ہو گیا) جو کہ ناسخ ہو گیا۔

اور بعض معتزلہ کے نزدیک کتاب اللہ کا نسخ کر دینا اجماع کے ساتھ جائز ہے۔ لان الخ چنانچہ مؤلفۃ القلوب جن کا بیان کتاب اللہ میں ہے اور ان کو بالاجماع (حضرت ابوبکرؓ کے دور خلافت میں) زکوٰۃ کے مصرف سے خارج کر دیا گیا تھا۔

قلنا الخ:۔ جواب! یہ خارج کرنا (دراصل) انتہاء حکم کا انتہاء علت کے قبیل سے تعلق رکھتا ہے۔ یعنی جب اس حکم کی علت کا وقت تمام ہو گیا تو ظاہر ہے کہ اس حکم کے انتہاء کا وقت بھی آ گیا تھا۔

وقیل الخ:۔ بعض حضرات نے یہ بھی جواباً فرمایا ہے کہ مؤلفۃ القلوب خارج کرنا اس حدیث کی بنیاد پر ہے جسکے راوی حضرت عمرؓ ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کے دور میں انہوں نے اسکو بیان فرمایا، جسکی صحت پر تمام صحابہؓ نے اجماع کر لیا تھا۔ لیکن وہ روایت ان کے قلوب سے بھلا

Marfat.com

دی گئی۔

وانما یجوز النسخ بالکتاب والسنة متفقا ومختلفا فیجوز نسخ الکتاب بالکتاب والسنة وکذا یجوز نسخ السنة بالسنة والکتاب فنهی اربع صور عندنا خلافا للشافعیؒ فی المختلف یجوز عنده الکتاب بالکتاب والسنة بالسنة تمسکا بانه لوجاز نسخ الکتاب بالسنة لیقول الطاعنون ان الرسولؐ اول ماکذب الله فکیف یومن بالله بتبلیغه ولاجاز نسخ السنة بالکتاب لیقول الطاعنون بان الله تعالیٰ کذب رسوله فکیف تصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن لامفر عنه فی المتفق ایضا وهو صادر من السفهاء الجاهلین فلایعبأبه وتمسک الشافعیؒ ایضا فی عدم جواز نسخ الکتاب بالسنة بقولهؐ اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله تعالیٰ فما وافقه فاقبلوه والافردوه فکیف ینسخ بها وفی عدم جواز نسخ السنة بالکتاب بقوله تعالیٰ لیبین للناس مانزل الیهم فلو نسخت السنة به لم یصلح بیانا له قلنا لما کان النسخ بیان مدة الحکم المطلق جاز ان یبین الله مدة کلام رسوله مدة کلامه به فمثال نسخ الکتاب بالکتاب نسخ أیات العفو والصفح بآیات القتال ونسخ السنة بالسنة قولهؐ انی کنت نهیتکم عن زیارة القبور فزوروها ونسخ السنة بالاتفاق ثم نسخ بقوله تعالیٰ فول وجهک شطر المسجد الحرام ونسخ الکتاب بالسنة مثل قوله تعالیٰ لایحل لک النساء من بعد ای بعد التسع نسخ بما روت عائشةؓ ان النبیؐ اخبرها بان الله تعالیٰ اباح له من النساء ما شاءوقیل هو منسوخ بالایة التی قبلها فی التلاوة اعنی قوله تعالیٰ انا احللنا لک ازواجک اللاتی آتیت اجورهن الآیة فانه سیق للمنة باحلال الازواج الکثیرة له او قوله تعالیٰ ترجی من تشاء منهن وتؤوی الیک من تشاء وهکذا کل ما اورد فی نظیر نسخ الکتاب بالسنه فقد وجدنا فیه نسخ الکتاب بالکتاب بقطع النظر عن السنة علی ما حررت فی التفسیر الاحمدی۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ وانما الخ:۔ ماقبل میں ان دواقسام کا بیان ہو چکا جو کہ ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں اوراب دواقسام وہ ہیں جو کہ ناسخ ہوسکتی ہیں۔ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ سے نسخ جائز ہے، کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ سے اور سنت سے اور اسی طرح جائز ہے سنت کا نسخ، سنت سے اور کتاب اللہ سے۔ یہ کل چار قسمیں ہوتی ہیں۔ احنافؒ کے نزدیک اور حضرت امام شافعیؒ مختلف والی شکل میں احناف سے اختلاف رکھتے ہیں، ان کے نزدیک کتاب للہ کا نسخ، کتاب اللہ سے اور سنت کا نسخ سنت سے ہوسکتا ہے۔ اسکے برخلاف نہیں اور استدلال اس دلیل سے کرتے ہیں، اگر کتاب اللہ کا نسخ سنت سے ہوگا تو طعنہ کرنے والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اول رسول ﷺ نے جب اللہ تعالیٰ پر جھوٹ کی

Marfat.com

نسبت کردی ہے، اللہ کو جھٹلا دیا ہے، تو اس کی تبلیغ پر کیسے ایمان لایا جائے، اور اگر سنت کا نسخ کتاب اللہ سے ہوسکتا ہے تو طعنہ زن لوگ یہ کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولؐ کی جب تکذیب کردی ہے، تو اب ہم اس کے قول کی تصدیق کیسے کریں۔؟

قلنا الخ :۔ جواب! اس طرح کے اعتراض کرنے والوں کے اعتراضات سے کہاں تک بچا جاسکتا ہے کیونکہ اس نوع کے اعتراضات تو اتفاقی صورت میں بھی سفہاء اور جہلاء کی جماعت کی جانب سے ہونگے (جیسا کہ چند کی طرف اشارہ گذر چکا) لہذا انکا کوئی اعتبار نہیں ہوسکتا۔

دوسرا استدلال! حضرت امام شافعیؒ کا ایک اور استدلال ہے۔ قال علیہ السلام ''اذا روی لکم عنی حدیث الخ۔ اس ارشاد رسولؐ کے ہوتے ہوئے کتاب اللہ کا نسخ سنت سے کیسے ہوسکتا ہے؟ اور سنت کا نسخ، کتاب اللہ سے نہیں ہوسکتا، استدلال یہ ہے قال تعالیٰ لتبین للناس ما نزل الیہم الخ، لہذا اگر سنت کو کتاب اللہ سے منسوخ کردیں گے تو پھر سنت کتاب اللہ کیلئے کس طرح بیان ہوسکتا ہے، جواب! جب کہ نسخ کی یہ تعریف ہے کہ وہ حکم شرعی کی مدت کا بیان ہے..... تو اب یہ جائز ہے کہ اس مدت کا بیان منجانب اللہ کتاب اللہ کے ذریعہ سے ہو..... کہ اللہ تعالیٰ (کتاب اللہ میں) اپنے رسولؐ کی کلام کی مدت کو بیان کرے یا اللہ کا رسول ﷺ اپنے رب کے کلام کی مدت کو بیان (سنت کے ذریعہ) کردے۔

فمثال الخ :۔ کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ کے ذریعہ (۱) عفو اور درگذر کی آیات کا منسوخ ہوجانا آیات قتال وجہاد کے ذریعہ، (۲) سنت کا نسخ سنت کے ذریعہ۔ قال ﷺ انی کنت الخ۔ (۳) سنت کا نسخ کتاب اللہ کے ذریعہ۔ آپ ﷺ کا بیت المقدس کی جانب متوجہ ہونا۔ نماز کی حالت میں جبکہ آپ ﷺ مدینۃ المنورۃ تشریف لائے، یہ بالاتفاق سنت ہی سے ثابت شدہ ہے، اس کے بعد اسکو منسوخ کردیا گیا۔ اس آیت سے قال تعالیٰ ''فول وجھک الخ''۔ (۴) کتاب اللہ کا نسخ، سنت کے ذریعہ، قال تعالیٰ ''لایحل لک النساء الخ'' آپ کا ارشاد حضرت عائشہؓ نقل فرماتی ہیں، قال النبی ﷺ بان اللہ تعالیٰ الخ'' جس میں علی الاطلاق نکاح جسقدر تعداد ہو آپ کیلئے جائز (مباح) ثابت ہوتی ہے، مگر آیات بالا سے اسکا نسخ ثابت ہوگیا۔ ایک قول ہے کہ اس کا نسخ اس آیت سے ہے جس کی تلاوت منسوخ ہوچکی ''انا احللنا لک الخ'' اس آیت میں بیان کرنا ہے کہ آپ ﷺ پر کس قدر اللہ تعالیٰ کا فضل واحسان ہے کہ بکثرت ازواج سے نکاح کرنا مباح ہے اور یہ آیت بھی ممکن ہے قال تعالیٰ ''ترجی من تشاء الخ'' اسی طرح بکثرت ایسی مثالیں ہیں کہ جنکو علماء نے کتاب اللہ کا نسخ سنت سے ہونے کے ذیل میں بہت سی مثالیں بیان کی ہیں۔ حالانکہ وہ منسوخ ہیں کتاب اللہ ہی کے ذریعہ سے قطع نظر کرتے ہوئے سنت سے اس کا نسخ ثابت ہے یا نہیں۔ جسکی تفصیل تفسیر احمدی میں قلم بند ہے۔

Marfat.com

﴿منسوخ کی اقسام﴾

ولما فرغ عن بیان اقسام الناسخ شرع فی بیان اقسام المنسوخ من الکتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحکم جمیعا وهو مانسخ من القرآن فی حیوة الرسولؐ بالانساء کما روی ان سورة الاحزاب کانت تعدل سورة البقرة فی ضمن ثلث مائة اٰیة والان بقیت علی مافی المصاحف فی ضمن سبعین اٰیة وکماروی ان سورة الطلاق کانت تعدل سورة البقرة والآن بقیت علی ما فی المصاحف فی ضمن اثنی عشر اٰیة والحکم دون التلاوة مثل قوله تعالیٰ لکم دینکم ولی دین ونحوه قدر سبعین اٰیة کلها منسوخة بآیات القتال وقیل مائة وعشرون آیة فی باب عدم القتال منسوخة بآیات القتال وسوی آیات عدم القتال عشرون آیة منسوخة التلاوة علی رأی صاحب الاتقان وعندی انها زائدة علیٰ عشرین الیٰ اربعین او اکثر وعلم هذا کله فرض علی الذی یعمل بالقرآن لیمیز الناسخ من المنسوخ ویعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بینت کل ذلک بالتفصیل فی التفسیر الاحمدی بمالا یتصور المزید علیه فی کتب ابی حنیفةؒ وان بینه الشافعیة باطول منه فی کتبهم والتلاوة دون الحکم مثل قوله تعالیٰ الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من الله والله عزیز حکیم ومثل قرأة ابن مسعودؓ فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام متتابعات بزیادة متتابعات وقوله فاقطعوا ایمانهما مکان قوله ایدیهما ونسخ وصف فی الحکم بان ینسخ عمومه واطلاقه ویبقی اصله وذلک مثل الزیادة علی النص کزیادة مسح الخفین علی غسل الرجلین الثابت بالکتاب فان الکتاب یقتضی ان یکون الغسل هو الوظیفة للرجلین سواء کان متخففا اولا والحدیث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم یکن لابس الخفین فالان صار الغسل بعض الوظیفة فانها نسخ عندنا وعندالشافعیؒ تخصیص وبیان فلا یجوز عندنا الابالخبر المتواتر او المشهور کسائر النسخ وعنده یجوز بخبر الواحد والقیاس کباقی البیان حتی اثبت زیادة النفی علی الجلد والخبر الواحد وهو قولهؓ البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام فانه خبر واحد یجوز الزیادة به علی الکتاب الدال علی الجلد فقط عنده زیادة قید الایمان فی کفارة الیمین والظهار بالقیاس علی کفارة القتل المقید بالایمان فانه یجوز الزیادة به علی نص الکتاب الدال علی الاطلاق ومثل هذا کثیر بیننا وبینه۔☆☆☆

Marfat.com

ترجمہ وتشریح:۔ناسخ کی اقسام سے فراغت کے بعد کتاب اللہ سے منسوخ ہونے کی اقسام کا بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں

والمنسوخ الخ:۔منسوخ کی چند اقسام ہیں (۱) تلاوت اور حکم دونوں منسوخ اور یہ وہ صورت ہے جو کہ قرآن کریم میں سے آپ ﷺ کی حیات مقدس میں منسوخ ہوئی ہیں، کہ باری تعالیٰ نے آپ ﷺ سے اس کو بھلا دیا۔ چنانچہ مروی ہے کہ سورۃ احزاب، سورۃ بقرۃ کے برابر تھی ۳۰۰ آیات کے ضمن میں اور اس وقت یہ سورۃ تقریباً ۷۰ آیات کے برابر ہے۔

دوسری مثال سورۃ طلاق (بھی) سورۃ بقرۃ کے برابر تھی، اور اب جو کہ مصاحف میں ہے ۱۲ آیات کے برابر ہے، (۲) دوسری نوع حکم منسوخ ہو جائے تلاوت منسوخ نہ ہو، مثلاً قال تعالیٰ ''لکم دینکم ولی دین'' (اور اس کے مثل تقریباً وہ آیات ایسی ہیں) جو کہ آیات قتال سے منسوخ ہے، (البتہ تلاوت منسوخ نہیں) اور بعض حضرات کے نزدیک ۲۰ آیات جن میں عدم قتال کا حکم ہے وہ ان آیات سے منسوخ جن میں قتال وجہاد کا حکم نازل ہوا، صاحب اتقان علامہ سیوطیؒ کے نزدیک عدم قتال والی آیات کے علاوہ ۲۰ آیات ایسی ہیں جو کہ منسوخ التلاوۃ ہیں، صاحب نور الانوارؒ کے نزدیک ۲۰ آیات سے زائد چالیس یا اور اس سے بھی زائد ہیں۔ اس بیان سے (ایک بات یہ) معلوم ہوئی کہ ان تمام آیات کا اور تفصیل کا معلوم ہونا ضروری (فرض) اور لازمی ہے، کہ ہر اس شخص پر جو کہ قرآن کریم پر عمل کرنا چاہتا ہے (کہ کون آیت منسوخ ہے کس کا حکم منسوخ ہے) تا کہ ناسخ اور منسوخ میں تمیز کر سکے اور ناسخ پر عمل کرے، منسوخ پر نہ کرے، جسکی تفصیل تفسیر احمدی میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے اور وہ بحث اسقدر ہے کہ اس سے زائد طویل بحث بیان نہیں ہو سکتی۔

والتلاوت الخ:۔(۳) تیسری قسم منسوخ کی، تلاوت کا منسوخ ہونا اور حکم کا باقی رہنا، مثال قال تعالیٰ ''الشیخ الخ'' دوسری مثال، حضرت ابن مسعودؓ کی قرأت کا منسوخ ہونا ''فمن لم یجد الخ'' کہ اس قرأت میں متتابعات زائد ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ کا قول ''فاقطعوا ایمانہم'' اور معمول بہا مصاحف میں اس کی جگہ ''ایدیہما'' ہے۔

ونسخ الخ:۔(۴) چوتھی صورت (نوع) ہے حکم میں کسی وصف کو منسوخ کر دینا بایں صورت کہ اس کے عموم کو منسوخ کر دیا جائے، اس کے اطلاق کو منسوخ کر دیا جائے اور اس کی اصل کو برقرار رکھا جائے مثال نص پر زیادتی کرنا، چنانچہ مسح الخفین کی زیادتی غسل رجلین پر جو کہ کتاب اللہ سے ثابت شدہ ہے، کتاب اللہ کا تقاضہ تو یہ ہے کہ غسل رجلین وظیفہ ہے، خواہ خفین پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو، اور حدیث مشہور اس کے اطلاق کو منسوخ کرتی ہے کہ حدیث سے یہ ثابت ہے کہ غسل مخصوص ہے جبکہ خفین نہ ہوں، لہذا اب غسل رجلین کا وظیفہ نہ رہا بلکہ بعض ہوا۔ کہ بحالت خفین غسل نہ ہوگا، یہ صورت بھی احنافؒ کے نزدیک نسخ ہے اور شوافعؒ کے نزدیک یہ تخصیص اور بیان ہے۔

پس ہمارے نزدیک یہ نسخ خبر متواتر یا خبر مشہور سے جائز ہے مثل دیگر انواع نسخ کے اور شوافعؒ کے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے بھی نسخ درست ہے مثل دیگر بیان کے!

حتی اثبت الخ:۔یہاں تک کہ حضرت امام شافعیؒ نے جلاوطن کر دینا (ایک سال تک کیلئے) کوڑوں کی سزاء (حد) کے ساتھ خبر واحد کے ذریعہ ثابت کیا ہے اور وہ خبر واحد یہ ہے قال ﷺ ''البکر بالبکر الخ'' یہ خبر واحد ہے اسکے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے اور زیادتی کرنا

Marfat.com

ایمان کی قید کا کفارہ یمین میں اور کفارہ ظہار میں قیاس کے ذریعہ سے بھی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور یہ قیاس کفارہ قتل پر کیا ہے، کیونکہ اسمیں ایمان کی قید کے ساتھ بیان ہوا ہے اور ان کے علاوہ اور بھی بکثرت مثالیں ہیں، احنافؒ اور شوافعؒ کے درمیان۔

وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمة التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه وجوب العمل والاطلاق فجاز ان ينسخ احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لايتعلق بنظمها احكام ولايزاد على الخبر المشهور يخبر آخر فى عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ وانما الخ:۔ اس تقسیم کو صرف کتاب اللہ کے ساتھ ہی مخصوص کیا ہے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق نظم قرآن کی تلاوت اور جواز صلوٰۃ سے ہے اور کتاب (اللہ) کے معنی کیساتھ وجوب عمل اور اسکے مطلق ہونے کے ساتھ تعلق ہے لہذا یہ جائز ہے کہ ایک کو منسوخ کردیا جائے دوسرے کو منسوخ نہ کیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ دونوں کو ہی منسوخ کردیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کے اطلاق کو منسوخ قرار دیدیا جائے البتہ اس کی ذات کو منسوخ نہ کیا جائے، یہ سب صورتیں تو کتاب اللہ کیساتھ ہیں۔ اس کے برخلاف سنت میں چونکہ اس کی نظم (عبارت) کیساتھ احکامات کا تعلق نہیں (مثل جواز صلوٰۃ وغیرہ کے) اور نہ ہی خبر مشہور پر کسی دوسری خبر کے ذریعہ شریعت کی اصطلاح میں زیادتی نہیں کی جاسکتی، تو اس تقسیم کو سنت میں جاری نہیں کیا جاسکتا۔

(فائدہ) حدیث غیر متلو ہے لہذا اس کی تلاوت کے نسخ کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بخلاف کتاب اللہ کے کہ وہ متلو ہے، جس کی تلاوت باقاعدہ (نصا) مشروع ہے اور اس کے ساتھ احکامات متعددہ متعلق ہیں۔ لہذا اس پر نسخ کا حکم وارد ہوسکتا ہے۔

﴿بحث افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم﴾

ولما فرغ عن تقسيم البيان شرع فى بيان السنة الفعلية اقتداءً بفخر الاسلام وكان ينبغى ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل افعال النبى ﷺ سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب واجب وفرض وانما استثنى الزلة لان الباب لبيان اقتداء الامة به و الزلة ليست مما يقتدى به وهى اسم لفعل حرام وقع فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصده للحرام ابتداء ولايستقر عليه بعد الوقوع كمثل من احنى فى الطريق فخر منه ثم قام عاجلا فما كان من قصد موسىؑ بالضرب تاديب القبطى فقضى عليه بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يبق عليه بل ندوم وقال هذا من عمل الشيطان ولكن هذا التقسيم بالنسبة الينا والاففى حقهؐ لم يكن شئى واجبا اصطلاحيا لانه ما ثبت بدليل فيه شبهته وكانت الدلائل كلها قطعية فى حقه ثم

Marfat.com

انهم اختلفوا فی اقتداء افعال لم تصدر عنه سهوا ولم تكن له طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبیؐ على اى وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه مالم يقم دليل المنع وقال الكرخیؒ يعتقد فيه الاباحة ليتقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمصنّ ترك هذا كله وبين ماهو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ماعلمنا من افعاله ﷺ واقعا على جهة من الوجوب اوالندب او الاباحة نقتدى به فى ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وماكان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحاله يكون مباحا لنا ومالم نعلم على اية جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلابد ان يكون مباحاً.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔بیان کی اقسام کے بعد علامہ فخر الاسلامؒ کی اقتداء کرتے ہوئے سنت فعلیہ یعنی افعال نبوی ﷺ کی بحث شروع کرتے ہوئے فرماتے ہیں (حالانکہ مناسب یہ تھا کہ اس بحث کو سنت قولیہ کیساتھ ہی بیان فرماتے جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے۔نورالانوار) افعال النبی الخ :۔آپ ﷺ کے افعال چار اقسام پر منقسم ہیں۔(۱) مباح (۲) مستحب (۳) واجب (۴) اور فرض اور الزلۃ کا استثناء اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ یہ باب امت کیلئے ہے تا کہ وہ آپ ﷺ کے افعال کی اقتداء کریں اور جو ازلات ہیں ان میں اقتداء نہیں۔

وهی الخ :۔فعل حرام (یعنی صغائر، خلاف اولیٰ) پر اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔

(فائدہ)! آپ ﷺ سے اگر کوئی خلاف اولیٰ امر صادر ہوگیا (جسکو لغزش، اجتہادی سے موسوم کیا جاسکتا ہے) جس پر بذریعہ وحی تنبیہ ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ اقتداء سے خارج ہوگا یہ مقام بہت ہی نازک ہے، علماء کرام نے اس مقام پر نہایت حزم واحتیاط سے کام لیا ہے اور لینے کی تاکید کی ہے، بعض لوگ اس مقام پر منہ کے بل گر پڑے ہیں۔علمی محاسبہ (ادارہ سے بہت جلد یہ کتاب شائع ہونے والی ہے۔) وغیرہ کتب میں اس بحث کو ملاحظہ کیجئے۔اسلام غفرلہ۔۱۲

وقع الخ :۔اس لغزش، خلاف اولیٰ فعل میں پڑجانا دراصل اس قصد وارادہ سے نہ ہوا تھا، وہ فعل حرام ہے بلکہ فعل مباح جان کر اسمیں ابتلاء ہوگیا۔اور جب یہ معلوم ہوگیا کہ اسمیں لغزش ہوگئی، یہ فعل خلاف اولیٰ ہے تو اس پر استقرار نہیں رہا۔بلکہ فوراہی اس کو ترک کردیا۔

(فائدہ)! اس لغزش (زلات) پر معصیت کا اطلاق مجازا ہوا۔اس وجہ سے کہ معصیت کی تعریف تو یہ ہے "اسم لفعل حرام یکون نفسہ مقصودا بدون قصدہ مخالفۃ الامر" اس کو مختصر عبارت میں "وقوع المکلف فی امر غیر مشروع فی ضمن ارتکاب امر مشروع" ظاہر ہے کہ دونوں میں بڑا فرق ہے لہذا اس پر معصیت کا اطلاق اصلاً نہیں ہوسکتا البتہ مجازاً ہوسکتا ہے، اسی وجہ سے غالباً شارح نے ابتداءً کی قید سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ جب فاعل سے ابتداء بلا قصد اس طرح فعل صادر ہوگیا اور تنبیہ کے بعد فوراً اس سے برطرف ہوجائے تو اسکو معصیت سے تعبیر کرنا بدرجہ اولیٰ

Marfat.com

،درست نہ ہوگا۔اسلام غفرلہ مشکوۃ الانوار۔۱۲

تکمیل الخ :۔شارحؒ حتی سے مثال دے کر،اس زلۃ کو بیان فرماتے ہیں جیسا کہ ایک شخص راستہ میں لغزش کھا کر گر گیا،اس کے بعد فی الفور وہ کھڑا ہو گیا۔اس گرنے والے کا ظاہر ہے کہ گرنے کا قصد نہیں کیا تھا اور نہ وہ اس پر قائم رہا،چنانچہ حضرت موسیٰؑ کا قبطی کو مارنا تادیباً تھا پس وہ مر گیا،حالانکہ آپؑ کا اس کو قتل کرنے کا کوئی قصد نہیں تھا اور نہ آپؑ اس پر قائم رہے بلکہ اس پر آپؑ کو ندامت ہوئی اور فرمایا ''ہذا من عمل الشیطان ولکن الخ'' شارحؒ اس تفصیل کے بعد استدرا کا فرماتے ہیں کہ یہ تقسیم ہمارے اعتبار سے ہے،کیونکہ آپ ﷺ کے لئے کوئی شئی اس طرح سے اصطلاح واجب نہیں ہوئی تھی۔کیونکہ اصطلاحی وجوب کے معنی (تعریف) یہ ہے کہ ما ثبت بدلیل فیہ مشبہۃ حالانکہ نبی ﷺ کے حق میں ہر دلیل قطعی ہوتی ہے حضرات انبیاء کرامؑ کے حق میں۔

ثم اعلم الخ :۔اسکے بعد علماء کا اسمیں اختلاف ہے کہ جو افعال آپ ﷺ سے سہواً صادر نہ ہوئے ہوں اور نہ وہ فعل طبعی ہو اور نہ وہ آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہوں۔تو انکے علاوہ جو افعال آپ سے صادر ہوں ان پر عمل کرنا اور انکی اقتداء کرنا (فی الفور) کیا حکم رکھتا ہے؟

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان میں توقف کرنا واجب ہے،جب یہ ظاہر ہو جائے کہ آپ ﷺ کا یہ فعل کس نوعیت کا ہے،اباحتاً ہے ،وجوباً ہے،یا استحباباً ہے،جب یہ ظاہر ہو جائے اس وقت عمل واقتداء کرے اور دوسرا قول ہے کہ جب تک دلیل مانع نہ آجائے اس وقت تک تو اقتداء کرنا واجب ضروری ہے،تیسرا قول امام کرخیؒ کا ہے،وہ فرماتے ہیں کہ ان افعال میں اباحت کا اعتقاد رکھنا ہوگا۔البتہ جب اس پر دلیل وجوب یا دلیل استحباب دلالت کرے گی تو اب وہ اسی درجہ میں ہوگا مصنفؒ نے ان اقوال کو ترک کرتے ہوئے فقط اسی قول کو اختیار فرمایا جو کہ ان کے نزدیک مختار ہے وہ یہ ہے۔

والصحیح عندنا الخ :۔قول صحیح یہ ہے کہ ہمارے نزدیک آپ ﷺ کے جو افعال معلوم ہوں،اور وہ جس نوعیت کے ہوں (واجب،مستحب یا مباح) اس اعتبار سے ہم ان کی اقتداء کریں۔اور جب دلیل خصوص ثابت ہو جائے،تو اب ان افعال مخصوصہ کی اقتداء نہ کریں گے،لہذا جو افعال آپ ﷺ پر واجب (فرض) ہیں وہ ہم پر بھی واجب (فرض) ہیں اور جو آپ پر مستحب ہیں وہ ہم پر بھی اور جو آپ ﷺ پر واجب (فرض) ہیں وہ ہم پر بھی واجب (فرض) ہیں اور جو آپ پر مستحب ہیں وہ ہم پر بھی اور جو آپ ﷺ کیلئے مباح ہیں ہوامت کے حق میں بھی مباح ہونگے۔ البتہ اگر کوئی علامت اس نوع پر دلالت کرنے والی نہیں تو اس کو اباحت کے درجہ میں رکھتے ہوئے (کہ وہ ادنیٰ درجہ ہے) اس پر عمل کریں گے۔

﴿وحی کی اقسام﴾

ولما فرغ عن تقسیم السنۃ فی حقنا شرع فی تقسیمها فی حقه وفی بیان طریقته فی اظهار احکام الشرع بالوحی فقال والوحی نوعان ظاهر وباطن فظاهر ثلثة انواع الاول ماثبت بلسان الملک وهو جبریلؑ فوقع فی سمعه بعد علمه بالمبلغ ای سمع النبیؐ بعد علم النبیؐ بانه جبریلؑ

Marfat.com

باية قاطعة تنافى الشک والاشتباه فى انه جبرئيل اولا وهو الذى انزل عليه بلسان الروح الامين يعنى القرآن الذى قال الله تعالىٰ فى حقه قل نزله روح القدس من ربک بالحق والثانى مابينه بقوله او ثبت عنده ﷺ باشارة الملک من غير بيان بالكلام كما قال ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ماابينه بقوله اوتبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالىٰ بان اراه بنور من عنده وهذا هو المسمىٰ بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا وان كان الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامهٗ لايحتمل الا الصواب ولم يذكر ماكان بالهاتف لانه لم يكن من شانهٖ او لم تثبت به احكام الشرع وكذا لم يذكر ما كان فى المنام لانه كان فى ابتداء النبوة لم تثبت به احكام لشرع۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔امت کے اعتبار سے تقسیم مذکور سے فراغت کے بعد وحی کے ذریعہ احکام شرع کا بیان واظہار کتنی اقسام پر ہے، ان کا بیان ہے۔

الوحی نوعان الخ :۔وحی کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن۔ ظاہر کی تین اقسام ہیں ۔(۱) جو فرشتہ کی زبان کے ذریعہ آئے اور فرشتہ سے مراد حضرت جبرئیلؑ ہیں۔یعنی آپ ﷺ کی سماع میں اس طرح پر آنا کہ یہ وحی لانے والا فرشتہ ہے، اس کا یقین ہو جائے، کسی قسم کا شک وغیرہ باقی نہ رہے، وہوالذی الخ یہی مطلب ہے اس کا جسکو باری تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے۔قال تعالیٰ ''قل نزلہ روح القدس الخ'' قسم ثانی وہ کلام ہے جسکو نبی ﷺ نے اپنے کلام سے یا نبی ﷺ کے نزدیک ثابت ہو جائے کہ فرشتہ کے اشارہ سے، (جس میں کلام کی صورت نہ پائی جائے) یہ وحی آئی ہے، چنانچہ اسی کی طرف اشارہ ہے، قال علیہ السلام ان روح القدس نفث فی الخ۔

(فائدہ) اس صورت میں بھی یہ لازم ہے کہ نبی ﷺ کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ مبلغ فرشتہ (جبرئیلؑ) ہے۔

قسم ثالث! وہ کلام جسکو نبیؑ اپنے کلام میں بیان کرے یا قلب پر ظاہر ہو جائے بلاشبہ کہ یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے الہام ہے۔ (اور اسمیں کوئی شبہ نہ ہو) بایں طور کہ اللہ تعالیٰ ایک خاص نور کے ذریعہ آپ ﷺ کو دکھلائے، اسی کو الہام سے موسوم کیا گیا ہے اور الہام والی صورت میں اولیاء کرام بھی شریک ہیں، البتہ فرق یہ ہے کہ حضرات انبیاء کرام کے الہام میں خطاء کا احتمال نہیں اور اولیاء کے الہام میں خطاء اور صحت دونوں کا احتمال ہے اور نہ اس سے احکام شرع ثابت ہو سکتے ہیں اور اسی طرح ان سے بھی احکام ثابت نہ ہوں گے، جو کہ ابتداء نبوت میں بحالت نوم آپ ﷺ کو دکھلائے گئے۔

والباطن ماينال بالاجتهاد بالتامل فى الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة فى الحكم المنصوص ويقيس عليه مالم يعلم حاله بالنص كما كان شان سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون هذا من حظهٖ كان الله تعالىٰ قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فكل ما تكلمه

Marfat.com

لابد ان یکون ثابتا بالوحی والاجتهاد ولیس کذلک فلایکون هذا شانه والجواب ان المراد بهذا الوحی هو القرآن دون کل ما تکلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده لیس بوحی بل هو وحی باطن باعتبار المال والقرار علیه وعندنا هو مامور بانتظار الوحی فیما لم یوح الیه ای اذا نزلت الحادثة بین یدیه یجب علیه ان ینتظر الوحی اولا لجوابها الی ثلثة ایام او الی ان یخاف فوت الغرض ثم العمل بالرأی بعد انقضاء مدة الانتظار فان کان اصاب فی الرأی لم ینزل الوحی علیه فی تلک الحادثة وان کان اخطأ فی الرأی ینزل الوحی للتنبیه علی الخطاء وما تقرر علی الخطاء قط بخلاف سائر المجتهدین فانهم ان اخطأ یبقی خطاؤهم الی یوم القیمة.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ الباطن الخ :۔ قسم دوم وحی کی ظنی ہے اور وہ ہے کہ جسکو بذریعہ اجتہاد احکام منصوصہ میں غور وتامل کے بعد استنباط کرے ، یہ نوع وحی کی باطنی نوع ہے اور اجتہاد کی صورت یہ ہوگی کہ حکم منصوص میں علت کا (اولاً) استنباط ہوا سکے بعد اس پر قیاس کرتے ہوئے اس مسئلہ کا حکم معلوم کرلیا جائے ، جس کا نص میں بیان نہ ہو۔ یہی طریقہ تمام حضرات اہل اجتہاد کا ہے۔

بعض حضرات (معتزلہ اور بعض اشعری) فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کیلئے اجتہاد نہیں ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں ''وما ینطق عن الخ'' لہذا اس سے ثابت ہوا کہ آپ ﷺ جس کلام سے تکلم کردینا ظاہر ہے کہ وہ ثابت بالوحی ہوگا اور اجتہاد کو وحی نہیں کہا جاسکتا۔ لہذا اجتہاد نبی ﷺ کی شان میں سے نہیں۔

الجواب الخ :۔ قرآن کریم کی اس آیت سے مراد قرآن ہے، ہر کلام مراد نہیں اور اگر یہ بھی تسلیم کرلیں کہ اس سے عموم مراد ہے تو ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ آپ ﷺ کا اجتہاد وحی نہیں۔ بلکہ وہ وحی ظنی ہے، نتیجہ اور مآل کے اعتبار سے اور آپ ﷺ کی تقریر بھی دلالت کرتی ہے۔

وعندنا الخ :۔ احناف کے نزدیک آپ ﷺ وحی کیلئے مامور ہیں۔ کہ جب آپ ﷺ کے سامنے کوئی واقعہ، حادثہ پیش آجائے اور اس باب میں کوئی وحی ابھی تک نازل نہ ہوئی ہو۔ تو آپ ﷺ پر واجب ہے کہ وحی کا انتظار تین یوم تک کریں یا اس قدر وقت تک کہ غرض فوت نہ ہو اور اسکے بعد جب انتظار کی مدت گذر جائے تو رائے (اجتہاد) پر عمل کرسکتے ہیں اور اجتہاد کے بعد اگر رائے درست ہوگئی تو اب اس پر وحی نازل نہ ہوگی اور اگر خطاء ہوگئی تو وحی کا نزول ہوگا، تاکہ خطاء پر تنبیہ ہوجائے، آپ ﷺ کا خطاء پر کبھی قرار نہیں رہا، بلکہ آپ ﷺ کو تنبیہ کردیا گیا۔ بخلاف تمام اہل اجتہاد (غیر انبیٰ) کے اگر ان حضرات سے کسی اجتہادی مسئلہ میں خطاء ہوگئی تو وہ قیامت تک باقی رہ سکتی ہے۔

وهذا معنی قوله الا انه معصوم عن القرار علی الخطاء بخلاف مایکون من غیره من البیان بالرأی من مجتهدی الامة فانهم یقررون علی الخطاء ولایعصمون عن القرار علیه ونظائره کثیرة فی کتب الاصول منها انه لما اسر اساری بدروهم سبعون نفرا من الکفار فشاور النبی اصحابه فی حقهم فتکلم کل منهم برأیه فقال ابوبکرؓ هم قومک واهلک خذ منهم فداء ینفعنا وخلهم احرارا

Marfat.com

العلهم يوفقون بالاسلام بعد ذلک وقالؓ مکن نفسک من قتل عباس ومکن علیا من قتل عقیل ومکنی من قتل فلان لیقتل کل واحد منا قریبه فقالؐ ان الله لیلین قلوب رجال کالماء ویشدد قلوب رجال کالحجارة مثلک یاابوبکرؓ کمثل ابراهیم حیث قال فمن تبعنی فانه منی ومن عصانی فانک غفور رحیم ومثلک یا عمرؓ کمثل نوحؑ حیث قال رب لاتذر علی الارض من الکافرین دیارا ثم استقررأیهؐ علی رأی ابی بکرؓ فامر باخذ الفداء وقال تستشهدون فی احد بعده فقالوا قبلنا فلما اخذوا الفداء نزل علیه قوله تعالیٰ ماکان لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا و الله یرید الآخرة والله عزیز حکیم لولاکتاب من الله سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم فکلوا مما غنمتم حلالا طیبا واتقوا الله ان الله غفور رحیم فبکی رسول اللهﷺ وبکی الصحابةؓ کلهم وقالؐ لو نزل العذاب مانجی احدمنا الا عمرؓ ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأی عمرؓ وان النبیؐ اخطاء حین عمل برأی ابی بکرؓ لکنه لم یتترر علی الخطاء بل تنبه علیه بانزال الآیات وامضی الحکم علی الفداء وامر باکله ولم یامر برد الفداء وحرمته وهذا هو الفرق بین نزول النص بخلاف الرأی بین ظهوره بخلافه فان فی الاول لایتقص الرأی بالنص وفی الثانی ینقص به.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔وھذا الخ:۔اس عبارت ''انہ معصوم عن الخ'' کا یہی مطلب ہے بخلاف اس بیان کے جو کہ نبی ﷺ کے علاوہ کی جانب سے ہو (اجتہاد اور رائے کیساتھ) یعنی مجتہد بیان کرے، تو اس میں احتمال ہے کہ یہ حضرات خطاء پر برقرار رہ سکتے ہیں اور یہ حضرات اس سے معصوم نہیں۔

چنانچہ ان کی مثالیں کتب اصول میں بکثرت ہیں۔(۱) ستر قیدی بدر میں جب مشرکین کے لائے گئے، تو آپ ﷺ نے حضرات صحابہؓ سے مشورہ فرمایا۔لہذا ہر ایک نے اپنی رائے کا اظہار کیا حضرت ابوبکر صدیقؓ نے یہ رائے دی کہ یہ لوگ آپ ﷺ کی قوم کے ہیں اور آپ ﷺ کی اہل میں سے ہیں، لہذا آپ ﷺ ان سے فدیہ لیکر ان کو چھوڑ دیں۔امید ہے کہ یہ لوگ اسلام قبول کرلیں۔حضرت عمرؓ نے یہ مشورہ دیا کہ ہر ایک اپنے اقرب کو قتل کرے، اسکے بعد آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ بعض لوگوں کے قلوب تو اللہ تعالیٰ نے پانی کی طرح نرم بنائے اور بعض لوگوں کے قلوب مثل پتھر کے سخت، اے ابوبکر تیری مثال تو حضرت ابراہیمؑ کے مثل ہے، اور اسی طرح حضرت ابراہیمؑ نے فرمایا ''فمن تبعنی فانہ منی الخ'' اور اے عمرؓ تیری مثال، مثل حضرت نوحؑ کے ہے کہ حضرت نوحؑ نے فرمایا تھا ''رب لاتذر الخ'' اسکے بعد آپ ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے کے مطابق فیصلہ دیا۔اور فدیہ کے وصول کرنے کا حکم صادر فرمایا اور یہ فرمایا تستشہدون فی احد الخ کہ تم اس تعداد کے مطابق غزوہ احد میں شہید ہونگے، حضرات صحابہؓ نے فرمایا ہم نے اس کو قبول کیا۔(لہذا ایسا ہی ہوا) جب فدیہ لیکر ان قیدیوں کو آزاد کردیا گیا یہ

Marfat.com

آیت نازل ہوئی قال تعالیٰ ''ماکان لنبی ان یکون لہ الخ'' اس آیت کے نزول پر آپ ﷺ روئے اور حضرات صحابہؓ بھی روئے اور ارشاد فرمایا کہ اگر عذاب نازل ہو جاتا تو عمرؓ و معاذ بن سعدؓ کے علاوہ (نیز آپکے علاوہ..... ملاحظہ سیرت مصطفیٰ ﷺ) سب ہی نجات نہ پاتے، جس سے یہ ظاہر ہوا کہ حق، حضرت عمرؓ کی رائے کے مطابق ہی تھا اور آپ ﷺ سے اس باب میں خطاء ہوگئی کہ حضرت ابوبکرؓ کی رائے کی مطابق عمل کیا۔ لیکن اس خطاء پر برقرار نہیں رہے بلکہ اس پر تنبیہ کر دیا گیا۔.....اور فدیہ کے حکم کو باقی رکھتے ہوئے اس مال فدیہ کے حلال ہونے کو بیان فرما دیا، فدیہ کے واپس کرنے کا حکم نہیں دیا گیا، اور نہ اس کے حرام ہونے کا اس سے نزول نص کے درمیان جو فرق ہے وہ واضح ہو گیا۔ کہ نص اور اجتہاد میں کیا فرق ہے نیز ظاہر وحی (نص) اور باطن وحی میں کیا فرق ہے وہ بھی ظاہر ہے پس اول (یعنی رائے کے خلاف نص کے نزول) کی صورت میں، نص کے ذریعہ رائے (اجتہاد) کو توڑا نہیں جائے گا۔ بلکہ وہ باقی رہے گا، (جیسا کہ فدیہ کا حکم برقرار رہا) اور دوسری صورت (رائے کے خلاف نص کے ظاہر) میں رائے کو ختم کر دیا جاتا ہے اور ظاہر نص سے جو ثابت اور معلوم ہوتا ہے اس کو نافذ کر دیا جاتا ہے۔

(فائدہ) اس سے معلوم ہوا کہ اجتہادی حکم مستقل ہوتا ہے، اگر اس میں خطاء کا ہونا ظاہر ہو جائے، یعنی دو امر مباح میں سے جب ایک مباح صورت کو بذریعہ اجتہاد اختیار کیا تو اس کا حکم قائم رہے گا، اور جو مال رائے و اجتہاد سے حاصل کردہ ہو۔ وہ حلال اور طیب ہے.....اگر اس وقعہ اور آیت سے نازل شدہ میں غور و فکر کیا جائے تو بہت سے اصول حاصل ہوں گے۔

وهذا كالالهام اى الفرق بين اجتهاد النبى ﷺ وغيره من المجتهدين كالفرق بين الهام النبىؑ وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة فى حقه وان لم يكن فى حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحى يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء حجة فى حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذ اخذنا بقولهم بطريق الآدب.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ وھذا الخ:۔ اور یہ فرق اجتہاد نبیؑ اور غیر نبیؑ (جب کہ امت کے اہل اجتہاد کی جانب سے ہو) مثل فرق الہام کے ہے یعنی جس طرح الہام نبیؑ اور غیر نبیؑ کے الہام میں فرق ہوتا ہے، اسی طرح اس اجتہاد میں بھی۔

فانہ الخ:۔ الہام النبی ﷺ ان کی ذات کیلئے حجت قطعی ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ وحی کی اقسام میں داخل ہے (جیسا کہ اقسام وحی کے معلوم ہو چکا) اور وہ ایسا ہے جو کہ ہوگی، تمام امت کیلئے اگر چہ امت کے حق میں اس الہام کو یہ صفت (قطعی) حاصل نہ ہو اور اولیاء کا الہام صرف انہیں کے حق میں حجت ہوگا بشرط یہ کہ وہ شریعت کے موافق ہو اور وہ دوسروں کے لئے متعدی نہ ہوگا البتہ ادباً ان کے الہام کو اختیار کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔

(فائدہ) اکثر علماء کی رائے تو یہی ہے کہ ولی اپنے الہام کی جانب دوسروں کو دعوت نہ دے اور نہ مجتہد کو اسکے اجتہاد پر عمل سے روکے، اگر چہ کسی ولی کو یہ معلوم ہو جائے بذریعہ الہام کہ فلاں اجتہادی مسئلہ میں خطاء ہوگئی ہو۔ (قمر الاقمار)

ثم شرع بحث شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم تلزم علينا

Marfat.com

مطلقا وقال بعضهم لاتلزمنا قط والمختار هو ماذكره المصنّ بقوله وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت فى التورات والانجيل فقط لاتلزمنا لانهم حرفوا التوراته والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما بهواء انفسهم فلم يتيقن انما من عندالله تعالىٰ وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لاتفعلوا مثل ذلك اودلالة بان ذلك كان جزاء ظلمهم رد به يحرم علينا العمل به وهذا اصل كبير لابى حنيفةؒ يتفرع عليه اكثر الاحكام الفقهية فمثال مالم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالىٰ وكتبنا عليهم فيها اى على اليهود فى التوراته ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا كله باق علينا وهكذا قوله تعالىٰ ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اى بين ناقة صالحؑ وقومه يستدل به على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وهكذا قوله تعالىٰ ائنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء فى حق قوم لوط يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعالىٰ فبظلم من الذين هاد واحرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالىٰ وعلى الذين هاد واحرمنا كل ذى ظفر ومن البقرو الغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التى تلزمنا انما تلزمنا على انها شريعة لرسولنا لاعلىؑ انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت فى كتابنا بلاانكار صارت جزء من فهداهم اقتده.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اس بحث کے بعد آپ ﷺ سے قبل کی شرائع سے متعلق بحث شروع فرماتے ہیں کہ یہ شرائع سنت کیساتھ ملحق ہیں۔

وجہ الحاق کیا ہے؟ جب کہ آپ ﷺ کی بعثت کے وقت تک جو حصہ سابقہ شرائع میں سے باقی ہے، تو وہ آپ ﷺ کی شریعت ہی کا حصہ ہوگیا، اب گویا کہ وہ آپ ﷺ کی شریعت کیساتھ ملحق ہوا اور وہ آپ ﷺ کی سنت کیساتھ ملحق ہے، (حاشیہ شرح حسامی صفحہ نمبر ۴۶۲، جلد نمبر ۱)

(فائدہ) اس مقام پر ہر دو اختلاف ہیں (۱) کہ آپ ﷺ بعثت سے قبل کسی نبی ﷺ کی شریعت پر پابند تھے یا نہیں، ایک جماعت کی رائے ہے کہ نہیں یہ رائے ہے حضرت حسن بصریؒ اور متکلمین کی ایک جماعت کی۔اس کے برخلاف دوسرا قول ہے کہ ان کے نزدیک آپ ﷺ پابند تھے۔ اب سوال ہے کہ کس شریعت کے پابند تھے؟

(۱) بعض کے نزدیک حضرت نوحؑ کی شریعت کے۔(۲) دوسرا قول حضرت ابراہیمؑ کی شریعت کے۔(۳) اور تیسرا قول ہے کہ حضرت موسیٰؑ کی شریعت کے۔(۴) قول چہارم ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی شریعت کے پابند تھے، تیسری جماعت کی رائے ہے کہ اس باب میں توقف کرنا اولیٰ ہے۔یہ رائے امام غزالیؒ اور عبدالجبارؒ وغیرہ کی، یہ ایک اختلافی مسئلہ کی تفصیل ہے۔

Marfat.com

دوسرا مسئلہ اختلافی ! آپ ﷺ کی بعثت کے بعد آپ ﷺ کا سابقہ شرائع (باقی ماندہ) پر عمل کرنا کیسا ہے؟ اسکا حکم کیا ہے؟ احناف کے اکثر مشائخ اور حضرات شوافع نیز متکلمین کی ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ جب تک کوئی دلیل ناسخ نہ آجائے (سابقہ شریعت سے متعلق کل کیلئے یا بعض کیلئے) اس وقت تک اس پر عمل کرنا ہے اور یہ قاعدہ ہر نبیؑ اور اسکی امت کیلئے ہے سابقہ شرائع کے حق میں، اسکے برخلاف متکلمین کی اکثر علماء کی رائے اور بعض احنافؒ وشوافعؒ کے مشائخ کی یہ رائے ہے کہ سابقہ شریعت پر عمل کرنا نہیں ہوگا الا یہ کہ کوئی حصہ اسمیں ایسا ہو جو کہ نسخ کے لائق نہیں اور وہ منسوخ نہیں ہوسکتا اور نہ وہ موقت ہوسکتا ہے۔ لہذا جب تک کوئی دلیل ایسی نہ ہو جو کہ اس سابقہ شریعت (کے کل جزء) پر باقی رہنے کیلئے دلالت نہ کرے اسوقت تک اس پر عمل کرنا درست نہ ہوگا۔ (شرح حسامی جلد نمبر:۱، صفحہ نمبر:۴۶۲ وغیرہ)

والمختار الخ :۔ صاحب منارؒ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اور آپ ﷺ نے ماقبل کی شرائع میں سے جس امر کو بیان فرمایا ہے تو اس پر عمل کرنا ہمارے لئے لازم ہے بغیر کسی انکار کے البتہ اگر قرآن کریم یا آپ ﷺ نے اس کو نہیں بیان کیا بلکہ وہ توریت یا انجیل میں مذکور ہے تو اس پر عمل کرنا لازم نہ ہوگا، اس وجہ سے بکثرت مقامات پر یہود ونصاریٰ توریت وانجیل میں تحریف وتبدیلی کردی ہے۔ لہذا ان کا بالیقین من عند اللہ رہنا نہ رہا اور اسی طرح اس پر عمل بھی نہ ہوگا، جب کہ اللہ تعالیٰ نے ایک امر کو بیان کیا اور اسکے بعد صراحتاً اس سے روکدیا کہ اس طرح تم عمل نہ کرنا یا یہ بات عدم عمل کی دلالتہً معلوم ہو۔ لہذا اب اس پر عمل کرنا ہمارے لئے حرام ہوگا۔ یہ امام اعظمؒ کے نزدیک ایک بڑا (اور رہنما) اصول ہے جس سے بکثرت فروعات کا استنباط ہوسکتا ہے۔ اس تفصیل کے معلوم ہونے کے بعد یہ حقیقت بھی معلوم ہونا ضروری ہے کہ جن سابقہ شرائع پر عمل کرنا ہمارے حق میں لازم ہے وہ اس اعتبار سے ہے کہ وہ آپ ﷺ کی شریعت (میں داخل، اس کا جزء ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ وہ سابقہ انبیاء کرام علیہم السلام کی شرائع ہیں، کیونکہ جب ہماری کتاب (قرآن مجید) میں ان کو بلا کسی انکار کے بیان کیا ہے، تو اب وہ ہمارے دین (شریعت محمدی ﷺ) کا ہی جزء ہوگیا، چنانچہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں ''اولئک الذی الخ'' یہ خطاب ہے آپ ﷺ کو!

(فائدہ) یہ صراحتاً اسپر دلالت ہے کہ آپ ﷺ کو ان امور پر عمل کرنا ہے جنکی ہدایت آپ ﷺ سے قبل حضرات انبیاء کرام کو دی گئی لہذا آپ ﷺ بھی اسپر عمل کریں البتہ جن امور کو بیان نہیں کیا یا بیان کے بعد منع کردیا گیا یا ان پر بعد میں دلیل ناسخ وارد ہوگئی۔ تو ان پر عمل نہ ہوگا۔

فمثال الخ :۔ اس صورت کی مثال کہ نقل قصہ کے بعد کوئی انکار نہیں فرمایا گیا قال تعالیٰ ''وکتبنا علیھم فیھا ای الخ'' لہذا یہ سب ہی امور امت محمدیہ ﷺ کے حق میں مامور بہ ہیں (دوسری مثال (۲) قال تعالیٰ ''ونبئھم ان الماء الخ'' اس سے ثابت ہوا کہ پانی کی تقسیم جائز ہے (۳) تیسری مثال قال تعالیٰ ''انکم لتاتون الخ'' لہذا یہ آیت بھی لواطت کے فعل کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح ان امور کی مثالیں ہیں جن کے نقل کرنے کے بعد انکار کیا گیا ہے کہ وہ ہمارے حق میں یہ حکم نہیں رکھتی (۱) قال تعالیٰ ''وعلی الذین ھادوا الخ'' (۲) قال تعالیٰ ''فبظلم من الذین الخ''

ان آیات سے معلوم ہوا کہ ان پر اشیاء کی حرمت بوجہ ظلم وسرکشی کے تھی۔ لہذا اب وہ حرمت باقی نہیں۔

(فائدہ) اللہ تعالیٰ کے ارشاد فبظلم الخ سے اس کی صراحت ہے کہ ان پر انکی حرمت ایسی نہیں ہے کہ جو اب بھی باقی ہو۔ وہ بطور سزاء کے اور کفران

Marfat.com

نعمت کے حلت کو اخذ کرلیا گیا تھا۔

کل ذی ظفر اونٹ، بطخ، شتر مرغ کہ یہ حیوانات وہ ہیں کہ ان کی انگلیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ ملی جلی ہوتی رہی ہیں۔

﴿تقلید صحابہ رضی اللہ عنہم﴾

ثم شرع فی بیان تقلید الصحابةؓ الحاقا بابحاث السنة فقال تقلید الصحابی واجب یترك به القیاس ای قیاس التابعین ومن بعدهم لان قیاس الصحابیؓ لایترك بقول صحابی اخر لاحتمال السماع من الرسول ﷺ بل هوالظاهر فی حقه وان لم یسند الیه ولئن سلم انه لیس مسموعا منه بل هو رایه فرأی الصحابی اقوی من رأی غیرهم لانهم شاهدوا احوال التنزیل وامرار الشریعة فلهم مزیة علی غیرهم وقال الکرخیؒ لایجب تقلیده الا فیما لایدرك بالقیاس لانه ح یتعین جهة السماع منه بخلاف ما اذا کان مدرکا بالقیاس لانه یحتمل ان یکون هو رأیه واخطأفیه فلا یکون حجة علی غیرم وقال الشافعیؒ لایقلد احدمنهم سواء کان مدرکا بالقیاس اولا لان الصحابة کان یخالف بعضهم بعضا ولیس احدهم اولی من الآخر فتعین البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقلید فیما لایعقل بالقیاس یعنی ان ابا حنیفةؒ وصاحبیه کلهم متفقون بتقلد الصحابیؓ کما فی اقل الحیض فان العقل قاصر بدرکه فعملنا جمیعا بما قالت عائشةؓ اقل الحیض للجاریه البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیها والکثره عشرة وشراء ماباع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القیاس یقتضی جوازه ولکنا قلنا بهرمته جمیعا علا بقول عائشةؓ لتلک المرأة وقد باعت بستمأته بعد ماشرت بثمان مأته من زید بن ارقم بئس ما شریت واشتریت ابلغی زید بن ارقم بان الله تعالیٰ ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ﷺ ان لم یتب واختلف عملهم فی غیره ای عمل اصحابنا فی غیره مالایدرك بالقیاس وهو مَا یدرك بالقیاس فانه ح بعضهم یعملون بالقیاس وبعضهم یعملون بقول الصحابی کما فی اعلام قدر رأس المال فان ابا حنیفةؒ یشترط اعلام قدر راس المال فی السلم وان کان مشارالیه عملا بقول ابن عمرؓ وابویوسفؒ ومحمدؒ لم یشترطا عملا بالرأی لان الاشارة ابلغ فی التعریف من التسمیة وهی کفایة فلا یحتاج الی التسمیة۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔سنت کی بحث کیساتھ حضرات صحابہؓ کی (سنت، قول وفعل کی) تقلید کو لاحق کرتے ہوئے اسکی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

(فائدہ) جبکہ یہ ثابت شدہ ہو کہ فلاں صحابیؓ رسول اللہ ﷺ ہے، تو یہ ایک نا قابل انکار ہے، کہ ان صحابیؓ نے ضرور اس باب میں جسکو وہ قولاً یا فعلاً

Marfat.com

اختیار کئے ہوئے ہیں، آپ ﷺ سے صراحتاً یا دلالتہً، اشارۃً ضرور بالضرور علم رکھتے ہوں گے۔ لہذا من وجہ یہ بھی سنت رسول ﷺ سے ہوتی، اس وجہ سے اس کو سنت رسول کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔.....اب گویا کہ ماقبل کی بحث کا یہ تکملہ اور تتمہ ہے۔

فقال الخ :۔ صحابیؓ کی تقلید کرنا واجب ہے، صحابیؓ کے قول کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائیگا، قیاس سے مراد تابعین کا قیاس ہے اور جو حضرات تابعین کے اہل الرائے حضرات کی رائے اور قیاس پر وہ اس میں داخل ہے اس وجہ سے کہ ایک صحابیؓ کے قول، رائے کو دوسرے صحابیؓ کے قول اور اجتہاد (رائے) کی وجہ سے ترک نہ کیا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ احتمال قوی ہے کہ اس باب میں صحابیؓ نے آپ ﷺ سے ضرور کوئی ارشاد سنا ہوگا۔ جسکی وجہ سے صحابیؓ نے یہ رائے اختیار کی ہے اگر چہ اس میں سند نہ ہو۔ بخلاف تابعی اور غیر تابعی کے، ظاہر ہے کہ وہ انکی اپنی رائے اور انکا اجتہاد و قیاس ہے۔ اور اگر اس کو بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ان صحابیؓ نے اس اپنے قول میں آپ ﷺ سے کچھ نہیں سنا، بلکہ وہ تو محض ان کی اپنی ذاتی رائے اور قیاس ہی ہے،.....تب بھی یہ کہا جائے گا کہ صحابیؓ کی رائے زیادہ قوی ہے، غیر صحابہؓ کی رائے کے بالمقابل۔ کیونکہ حضرات صحابہؓ نے قرآن کریم کے نزول کے احوال کا مشاہدہ کیا ہے اور اسرار شریعت، اسباب نزول کو بہت قریب سے معلوم کیا ہے، (آپ ﷺ کی صحبت بابرکت میں رہ کر) لہذا ان حضرات کو غیر صحابہؓ پر ترجیح ہوگی۔ یہ قول علامہ فخر الاسلامؒ صاحب منارؒ، صاحب حسامیؒ کا مختار اور حضرت امام مالکؒ امام شافعیؒ کا قول قدیم اور حضرت امام محمدؒ کا مذہب یہی ہے (شرح حسامی، ج:۱، ص:۴۶۶)

وقال الکرخیؒ الخ :۔ اس کے برخلاف علامہ کرخیؒ کے نزدیک یہ ہے کہ صحابہؓ کی تقلید واجب نہیں، البتہ ان مسائل میں جن میں قیاس سے استنباط نہ ہو سکے (جس کی مثال (۱) حضرت انسل کا قول حیض کم از کم مدت تین یوم اور اکثر مدت دس یوم (۲) حضرت عائشہؓ کا قول کہ بچہ والدہ کے پیٹ (رحم) میں دو سال سے زائد نہیں رہ سکتا (حاشیہ شرح حسامی، ج "۱"، ص "۴۶۷")

کیونکہ اب یہ جہت متعین ہو جائیگی کہ صحابیؓ نے ضرور اس کو آپ ﷺ سے سنا ہے۔ اگر قیاس کو دخل ہو سکتا تو ضرور اس کا ادراک ہو جاتا۔ نیز یہ بھی ہے کہ صحابیؓ عادل ہوتا ہے اور وہ بغیر دلیل کے عمل کر سکتا نہیں۔ اب جب کہ قیاس کی نفی، ہوگئی تو سماع عن النبی ﷺ رائے ہوا اور ان سے اسمیں خطاء ممکن ہے لہذا دوسرے کے حق میں وہ کیسے حجت ہوگی، قاضی ابوزید کا یہی قول ہے۔

قال الشافعیؒ :۔ حضرت امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ مدرک بالقیاس ہو یا نہ وہ بہر صورت صحابہؓ کی تقلید واجب نہیں ہے، اس وجہ سے کہ خود حضرات صحابہؓ کا باہم اختلاف ہوتا تھا۔ اور ان سے کوئی ایک دوسرے کے بالمقابل اولویت اور فوقیت نہیں رکھتا، لہذا تقلید ختم ہوگئی۔

وقد اتفق الخ :۔ جو شئی کہ قیاس کے ادراک سے باہر ہے اسپر تو صحابہؓ کی تقلید پر احنافؒ کا اتفاق ہے کہ واجب ہے چنانچہ حیض کی اقل مدت میں یہی ہے کیونکہ عقل کا ادراک کرنا اس باب میں امر مشکل ہے لہذا ہم سب کا اسی پر عمل ہے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ نے بیان فرمایا ہے۔ اقل الحیض الخ :۔ دوسری مثال وشراء مابع الخ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ بائع نے ایک شئی دس درہم کی فروخت کی کہ زید نے اس کو خرید کیا۔ ابھی زید نے اسکا ثمن اداء بھی نہ کیا تھا، کہ بائع نے ہی اس زید سے اسی شئی کو ۹ درہم میں خرید کر لیا (یعنی جس ثمن سے بائع نے فروخت کیا مشتری سے پھر اسی شئی کو اس ثمن سے کم پر خرید کر لیا اس سے قبل کہ مشتر زید ثمن ادا کرے) یہ بھی عائشہؓ کے قول کی بنیاد پر ہے، باوجود یہ کہ قیاس تو

Marfat.com

﴿باب الاجماع﴾

ولما فرغ عن اقسام السنة شرع فی بیان الاجماع فقال باب الاجماع وهو فی اللغة الاتفاق وفی الشریعة اتفاق مجتهدین صالحین من امة محمدﷺ فی عصر واحد علی امر قولی او فعلی رکن الاجماع نوعان عزیمة وهو التکلم منهم بما یوجب الاتفاق ای اتفاق الکل علی الحکم بان یقولوا اجنا علی هذا ان کان ذلک الشئی من باب القول او شروعهم فی الفعل ان کان من بابه ای کان ذلک الشئی من باب الفعل کما اذا شرع اهل الاجتهاد جمیعا فی المضاربة او المزارعة او الشرکة کان ذلک اجماعا منهم علی شرعیتها ورخصة وهو ان یتکلم او یفعل البعض دون البعض ای یتفق بعضهم علی قول او فعل وسکت الباقون منهم ولا یردون علیهم بعد مضی مدة التامل وهی ثلثة ایام او مجلس العلم ویسمی هذا اجماعا سکونیا وهو مقبول عندنا وفیه خلاف الشافعیؒ لان السکوت کما یکون للموافقة یکون للمهابة ولایدل علی الرضا کما روی عن ابن عباسؓ انه خالف عمرؓ فی مسألة العول فقیل له هلا اظهرت حجتک علی عمرؓ فقال کان رجال مهیبا فهبته ومنعتنی درته والجواب ان هذا غیر صحیح لان عمرؓ کان اشداً انقیاد الاستماع الحق من غیره حتی کان یقول لاخیر فیکم مالم تقولوا ولاخیرلی مالم اسمع وکیف یظن فی حق الصحابة التقصیر فی امور الدین والسکوت عن الحق فی موضع الحاجة وقد قالؑ الساکت عن الحق شیطان اخرس ۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔بحث دوم سنت سے فراغت کے بعد تیسری بحث ''اجماع'' کی شروع فرماتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں۔

الاجماع الخ :۔لغوی معنی اتفاق کرنا۔اور شرعی اصطلاحی معنی آپﷺ کے صالح اہل اجتہاد کا ایک وقت (عصر واحد) میں کسی ایک قول یا ایک فعل پر اتفاق کر لینا۔

(فائدہ) لغوی معنی عزم کرنا ،اتفاق کرنا ،دونوں آتے ہیں ،عزم کے معنی پختگی یعنی کسی امر پر پختگی اختیار کرنا۔الاتفاق یعنی قولاً ،فعلاً ،اعتقاداً ،اشتراک کر لینا۔اور اہل اجتہاد کی قید لازمی ہے اس وجہ سے کہ جن میں اجتہاد کی صلاحیت نہ ہو ان کے اتفاق کا کوئی اعتبار نہیں۔اس پر الف لام برائے استغراق ہے اس سے احتراز کرنا ہے بعض کے اتفاق سے ،کہ اجماع میں یہ کافی نہ ہوگا اور امت محمدیہﷺ کی قید سے ماضی کی شرائع کے اتفاق واشتراک کی نفی کرتا ہے ،عصر واحد سے اشارہ کرنا ہے کہ اجماع کیلئے تمام زمانوں کے اہل اجتہاد کا اتفاق کرنا ضروری نہیں ، بلکہ جس وقت وہ واقعہ ،حادثہ پیش آیا اور اس سے متعلق جو حکم اخذ کیا ،اس پر تمام کا اتفاق ہو گیا جس قدر اس وقت اہل اجتہاد تھے۔

Marfat.com

علی امر :۔یعنی وہ امر فعلی ہو یا قولی یا اعتقادی، کتاب وسنت سے اسکا حکم ظاہر نہیں، ثابت نہیں، ایسے امر پر اجماع منعقد ہو جائے

(شرح حسامی، ج''۱''، ص''۳۶۹'')

ورکن الخ :۔جس پر اجماع قائم ہوگا۔اسکی دو قسمیں ہیں، (۱) عزیمت یعنی اہل اجتہاد کا اتفاق کر لینا کسی حکم پر جس میں اتفاق ثابت ہو جائے اور اس طرح بیان دیں ''اجمعنا علیٰ ہذا'' اگر اس کا تعلق قول سے ہے، یعنی وہ شئی قول کے باب میں سے ہے اور اگر افعال کے قبیلہ سے ہے تو اہل اجتہاد کا اتفاقاً اس پر عمل شروع کر دینا، چنانچہ عقد مضاربت، مزارعت، مشارکت، اسی صورت میں داخل ہے کہ اہل اجتہاد کا اس پر عمل اجماعی طور پر ہو گیا لہذا ان کا ثبوت اجماع سے ہے۔(۲) دوسری قسم رخصت بعض حضرات کا اس پر اتفاق قولاً کر لینا (اگر وہ امر قولی ہے) یا عمل میں شروع کر دینا اگر وہ امر فعلی ہے، بعض حضرات اس پر سکوت کر لیں، (جب کہ انکو اس کی اطلاع پہونچے ایک جماعت نے اس باب میں یہ قول یا فعل اختیار کیا ہے) اور تامل اور غور وفکر کی مدت گزر جانے کے بعد تک ان کا رد کرنا ثابت اور ظاہر نہ ہوا اور یہ مدت تین یوم ہے اور کم از کم اہل علم کی مجلس کی مدت ہے اور اس اجماع کا نام ''اجماع سکوتی'' ہے جو کہ احناف کے نزدیک معتبر اور مقبول ہے، امام شافعیؒ اس میں اختلاف کرتے ہیں کیونکہ سکوت جس طرح موافقت میں ہو سکتا ہے، بڑوں کے مہیبہ کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے جو کہ رضامندی پر دلالت نہیں کرتا، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے اختلاف کیا مسئلہ عول میں تو حضرت ابن عباسؓ سے کسی نے عرض کیا کہ آپ نے عمرؓ پر اپنی حجت کو کیوں ظاہر نہ کیا؟ جواب دیا کہ وہ ایک بارعب شخص ہیں، ان کے درہ نے مجھ کو باز رکھا۔اس تقریر کا جواب! حضرت ابن عباسؓ کا یہ فرمانا کہ کس طرح درست ہوگا۔؟ حالانکہ حضرت عمرؓ کے حق کو قبول کرنے میں دوسروں سے بہت زیادہ انقیاد کرتے تھے، اور ان کا تو یہ مقولہ ہے ''لا خیر فیکم الخ'' لہذا یہ کس طرح گمان کر لیا جائے کہ حضرات صحابہؓ دین کے معاملات میں تقصیر کریں، اور سکوت کریں، حالانکہ آپکا ﷺ کا ارشاد ہے ''الساکت عن الحق شیطان اخرس''۔

واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى ولا فسق صفة لقوله مجتهدا كانه قال اهل الاجماع من كان مجتهدا كان صالحا الا فيما يستغني عن الراى فانه لايشترط فيه اهل الاجتهاد بل لابد فيه من اتفاق الكل من الخواص العوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنفل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوٰة و استقراض الخبر والاسحام وقال ابوبكر الباقلانى ان الاجتهاد ليس بشرط فى المسائل الاجتهادية ايضا ويكفى قول العوام فى انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لايشترط يعنى قال بعضهم لااجماع الا للصحابة لان النبىؐ مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول فى علم الشريعة وانعقاد الاحكام وقال بعضهم لااجماع الالعترته اى نسله واهل قرابته لانهؐ قال انى تركت

Marfat.com

فیکم ما ان تمسکتم به لن تضلوا کتاب الله وعترتی وعندنا شئی من ذلک لیس بشرط بل یکفی المجتهدون الصالحون فیه وما ذکرتم انما یدل علی فضلهم لا علی ان اجماعهم حجة دون غیرهم وکذا اهل المدینة او انقراض العصر ای کذلک لایشترط فیه کون اهل الاجماع اهل المدینة او انقراض عصرهم قال مالکؒ یشترط فیه کونهم من اهل المدینة لانهٗ قال ان المدینة تنفی خبثها کما ینفی الکیر خبث الحدید والخطاء ایض خبث فیکون منفیا عنها والجواب ان ذلک لفضلهم ولا یکون دلیلا علی ان اجماعهم حجة لاغیر وقال الشافعیؒ یشترط فیه القراض العصر وموت جمیع المجتدین فلا یکون اجماعهم حجة ما لم یموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لایثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة علی حجیة الاجماع لاتفصیل بین ان یموتوا اولم یموتوا .☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔وہ حضرات جن پر اجماع منعقد ہوتا ہے وہ حضرات ہیں کہ وہ مجتہد ہوں اور صالح ہوں (مگر وہ مسائل واحکام کہ انمیں اجتہاد کی ضرورت ہی نہ ہوں) اور ان حضرات میں نہ ہوئی پرستی ہو، یعنی وہ اہل بدعت نہ ہوں، اور نہ انمیں فسق ہو، مجتہد کی صفت ہے اور گویا کہ مصنفؒ نے اس طرح کہا ہے ''اہل الاجماع الخ''

الا فیما الخ :۔یعنی وہ احکامات جو کہ نصوص سے سراحتاً ثابت شدہ ہیں اور ان میں اجتہاد رائے کی ضرورت ہی نہیں وہ اہل اجتہاد کے اجتہاد سے خارج اور مستثنیٰ ہیں۔اور اس نوع کے مسائل واحکام میں اجماع شرط نہیں بلکہ ان میں عوام وخواص کل کا اتفاق کرنا ضروری ہے۔

حتی الخ :۔یہاں تک کہ اگر ان میں سے کوئی ایک شخص (عوام یا خواص میں سے) اس منصوص حکم میں اختلاف کرے تو وہ اجماع سے نکل جائے گا۔ایسا نہیں ..... کیونکہ اسکو اجماع کی ضرورت ہی نہیں اور اختلاف کرے گا۔وہ کافر ہوگا بخلاف اجتہادیہ مسائل میں اگر اجماع سے کوئی ایک اختلاف کرے گا وہ کافر تو نہ ہوگا۔البتہ اس کو خلاف کہنا زیادہ مناسب ہے (وکذا قال صاحب الهدیة فی جلد الثالث)

کنقل الخ :۔یہ وہ مسائل ہیں کہ جن میں اختلاف کرنا کفر ہے۔

وقال الخ :۔ابوبکر باقلانیؒ فرماتے ہیں کہ مسائل اجتہادیہ میں بھی اجتہاد شرط نہیں بلکہ عوام کا قول بھی اجماع منعقد کرنے کیلئے کافی ہوجائے گا۔الجواب شارحؒ جمہور علماء کی جانب سے الباقلانیؒ جواباً ارشاد فرماتے ہیں کہ عوام تو مثل چوپاؤں کے ہیں۔ان پر تو لازم ہے کہ وہ اہل اجتہاد کی تقلید کریں اور جن امور میں ان پر تقلید کرنا واجب ہے۔ان مسائل میں انکا اختلاف معتبر نہ ہوگا۔

وقیل یشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابلی حنیفةؒ یعنی اذا اختلف اهل عصر فی مسالة وماتوا علیه ثم یرید من بعدهم ان یجمعوا علی قوله واحد منها قیل لایجوز ذلک الاجماع عند ابی حنیفةؒ ولیس کذلک فی الصحیح بل الصحیح انه ینعقد عنده اجماع متأخر

Marfat.com

ويرتفع الخلاف السابق من البين ونظيره مسألة بيع ام الولد فانه عند عمرؓ لايجوز وعندعلیؓ يجوز ثم ذلک اجمعوا على عدم جواز بيعها فان قضى القاضى بجواز بيعها لاينفذ عند محمدؒ لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند ابى حنيفةؒ فى رواية الكرخىؒ عنه لاجل الاختلاف السابق وابويوسفؒ فى رواية معه وفى رواية مع محمدؒ والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر يعنى فى حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة فى قولهؐ لا تجتمع امتى على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقولهؐ يد الله على الجماعة فمن شذ شذ فى النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل فى النار.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اور بعض علماء کی رائے ہے کہ اجماع لاحق کیلئے (یہ) شرط ہے کہ اختلاف سابق نہ پایا جائے، حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک یعنی یہ شرط امام صاحبؒ کے نزدیک ہے۔

یعنی الخ :۔اگر اھل عصر اہل اجتہاد کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہوگیا اور اسی اختلاف کے ہوتے ہوئے ان حضرات کی وفات ہوگئی، تو اسکے بعد اگر علماء وقت یہ ارادہ کریں کہ ان میں سے کسی ایک کے قول پر اجماع منعقد کرلیں، تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اب یہ اجماع معتبر نہ ہوگا۔اس وجہ سے کہ اجماع لاحق کی شرط معدوم ہے۔

جس کا ذکر متن میں ہے، ولیس الخ حالانکہ یہ نسبت حضرت امام صاحبؒ کی جانب قول اصح کے مطابق ثابت شدہ نہیں، بلکہ قول اصح تو یہ ہے کہ متاخرین کا یہ اجماع معتبر ہوگا اور درمیان سے اختلاف ختم ہوجائے گا اور اس کی نظیر ام ولد کی بیع کا مسئلہ ہے، حضرت عمرؓ کے نزدیک جائز نہیں۔اور حضرت علیؓ کے نزدیک جائز ہے بعد میں حضرات علماء متاخرین مجتہدین کا اس پر اجماع منعقد ہوگیا کہ اس کی بیع ناجائز ہے۔

پس اگر کسی قاضی نے اب جواز کا فیصلہ صادر کردیا تو وہ نافذ نہ ہوگا۔حضرت امام محمدؒ کے نزدیک اس وجہ سے کہ اجماع لاحق کے خلاف ہوا۔حضرت امام کرخیؒ راوی ہیں کہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہے اس وجہ سے کہ سابق اختلاف تو موجود ہے اور حضرت امام ابو یوسفؒ ایک روایت میں حضرت امام صاحبؒ کے ساتھ اور ایک روایت ہے کہ امام محمدؒ کے ساتھ ہیں۔

والشرط الخ :۔اور کل اہل اجتہاد کا اجماع کرنا شرط ہے اور اگر ان میں سے ایک کا اختلاف ہوگیا، تو یہ اختلاف ایسا ہی مانع ہے، اجماع کے انعقاد کیلئے جیسا کہ اکثر اہل اجتہاد کا اختلاف کرنا۔لان الخ اس وجہ سے کہ ارشاد نبوی ﷺ ''لاتجمع امتی علی الضلالۃ الخ'' میں لفظ (الامۃ) کل کے مفہوم پر مشتمل ہے، پس احتمال ہے کہ مخالف کے ساتھ صواب (صحت) ہو یعنی جب کسی نے اختلاف کردیا تو یہ بھی احتمال ہے کہ اس مخالف کا قول ہی صحیح ہو۔اور بعض معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ اکثر علماء کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوسکتا ہے، کیونکہ حق جماعت کے ساتھ ہے

Marfat.com

اسکے جواز کو ثابت کرتا ہے مگر تمام احناف اسکے حرام ہونے پر متفق ہیں، چونکہ حضرت عائشہؓ نے ایک عورت کے حق میں یہ فرمایا تھا جب کہ اس طرح سے عقد کیا بئس ماشریت الخ اور زید بن ارقمؓ کے لئے یہ خبر دی جائے ''ابلغی زید بن ارقمؓ الخ''۔

واختلف الخ :۔ البتہ احناف کا اس صورت میں اختلاف ہے جبکہ کوئی مسئلہ ایسا ہو کہ اس میں قیاس سے ادراک ہوسکتا ہے، تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ قیاس پر عمل ہوگا۔ صحابیؓ کے قول کی تقلید واجب نہیں اور دوسری جماعت کے نزدیک تقلید واجب ہے (مثال) چنانچہ راس المال کی مقدار کا بیان کر دینا۔ خبر دینا، حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک عقد سلم میں یہ شرط اگر چہ وہ مشار الیہ ہو (یعنی اس مال سلم کو اشارہ سے بتلا دیا گیا ہو) حضرت امام صاحبؒ حضرت ابن عمرؓ کے قول پر عمل کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں، حضرات صاحبینؒ اس کی شرط نہیں لگاتے، جب کہ اشارہ سے اس کو متعین کر دیا گیا، کیونکہ اشارہ کر دینا کسی شئی کی جانب زیادہ معروف کر دیتا ہے، اس کی زبانی مقدار بیان کرنے کے بالمقابل، لہذا یہ اشارہ کر دینا کافی ہو جائے گا۔ تسمیہ (مقدار) کا بیان کرنا ضروری نہ ہوگا اور حضرات صاحبینؒ کا یہ قول قیاس کے مطابق ہے۔

(فائدہ) بیع سلم وہ عقد ہے کہ جس میں ثمن نقد ادا کرنا ہوتا ہے اور مال ایک مقررہ مدت کے بعد۔

والاجیر المشترک کالنقصاد اذا ضاع الثوب فی یده فانهما یضمنانه لما ضاع فی یده فیما یمکن الاحتراز عنه کالسرقة ونحوها تقلید العلیؓ حیث ضمن الخیاط صیانة لاموال الناس وقال ابوحنیفةؒ انه امین فلایضمن کالاجیرالخاص لما ضاع فی یده فهو اخذ بالرأی واما فی ما لا یمکن الاحتراز عنه کالحریق الغالب فلا یضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذکور بین العلماء فی وجوب التقلید وعدمه فی کل ما ثبت عنهم من غیر خلاف بینهم ومن غیر ان یثبت ان ذلک بلغ غیرقائله فسکت مسلما له یعنی فی کل ماقال صحابی قولا ولم یبلغ غیره من الصحابة فح اختلف العلماء فی تقلیده بعضهم یقلدونه وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابیا آخر فانه لایخلوا ما ان یسکت هذا الآخر مسلما له اوخالفه فان سکت کان اجماعا فیجب تقلید الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه کان ذلک بمنزلة خلاف المجتهدین فللمقلد ان یعمل بایهما شاء ولا یتعدی الی الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المرکب من هذین الخلافین علی بطلان القول الثالث هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ دوسری مثال والا اجیر الخ اجیر مشترک مثل دھوبی کے، اگر اس سے کپڑا ضائع ہو جائے تو حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اس کے ہاتھ سے ضائع ہوا ہے۔ اس صورت کے پیش نظر کہ یہ ممکن تھا کہ نقصان نہ ہوتا جیسے کہ سرقہ وغیرہ ہے، اس میں یہ حضرات حضرت علیؓ کی تقلید کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک درزی کو ضامن بنایا تھا اور اس میں دراصل انسانوں کے مال کی حفاظت مقصود ہے (فائدہ) جس طرح چوری کرنے میں ضمان آتا ہے سارق پر (جب کہ وہ مال موجود نہ رہے) اسی طرح اس ضائع کرنے میں بھی اس کو ضامن بنا

Marfat.com

دیا گیا، اگر ضمان واجب نہ ہوگا تو یہ لوگ بہت غفلت کریں گے، کوئی حفاظت وغیرہ نہ کرینگے،

وقال الخ :۔ اسکے برخلاف حضرت امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ اجیر مشترک امین ہے۔ لہذا وہ ضامن نہ ہوگا جس طرح اجیر خاص سے اگر ضائع ہو جائے وہ ضامن نہیں ہوتا۔ اس جگہ حضرت امام صاحبؒ نے قیاس پر عمل کیا۔

(فائدہ) فیما یمکن الخ یہ ضمان اجیر مشترک پر اس وقت ہے حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جب وہ شئی ایسی ہو کہ اس کی حفاظت ممکن تھی، کہ وہ ضائع نہ ہو سکے، البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ اس سے بچاؤ ممکن نہ تھا، مثلاً اکثر و بیشتر آگ لگ جانے سے کوئی شئی جل ہی جاتی ہے وہ شئی جل گئی تب اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ بالاتفاق۔

وھذا الخ :۔ یہ مذکورہ اختلاف تقلید کے وجوب اور عدم وجوب سے متعلق ہے، اس صورت میں ہے جب کہ حضرات صحابہؓ سے وہ ثابت شدہ ہو۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہ ہو ان حضرات صحابہؓ کے درمیان اور اگر ایک صحابیؓ کا قول، دوسرے صحابیؓ کو پہونچا جب ان غیر قائل دوسرے صحابیؓ کے پاس یہ قول صحابیؓ پہونچا دوسرے صاحبؒ نے اس قول کو تسلیم کرتے ہوئے سکوت کیا ہو یا اس کی مخالفت کی۔ لہذا اگر سکوت ہوا تو یہ اجماع میں داخل، لہذا بالاجماع اسکی تقلید کرنا واجب ہے اور اگر دوسرے صحابیؓ نے اس کی مخالفت کی تو اب یہ مخالفت کرنا مجتہدین کے اختلاف کرنے کے مثل ہوگا۔ لہذا مقلد کو اختیار ہے کہ وہ جس مجتہد کی اتباع کرے، شق ثالث کی جانب متعدی نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ شق ثالث باطل ہوگئی اس اجماع سے جو کہ مرکب ہے ان دونوں خلافوں سے کہ اس اجماع سے قول ثالث باطل ہو چکا۔

(فائدہ) متن کی عبارت ما ثبت الخ۔ یعنی ہر وہ حکم جو کہ صحابیؓ کے قول سے ثابت ہوا ہو، من غیر خلاف بینہم یعنی خود حضرات صحابہؓ کا کوئی اس باب میں اختلاف ہوا نہ ہو۔

ان ذلک الخ :۔ یعنی قول صحابیؓ غیر قائلہ یعنی اس قول کے قائل صحابیؓ کے علاوہ دوسرے صحابیؓ جنکا یہ قول نہیں، سکت یعنی جن دوسرے صحابیؓ کے سامنے یہ قول پہونچا ہے۔

﴿تابعی کی تقلید؟﴾

واما التابعی فان ظهرت فتواه فی زمن الصحابة کشریح کان مثلهم عن البعض وهو الاصح فیجب تقلیده کما روی ان علیاً تحاکم ابی شریح القاضی فی ایام خلافته فی درعه وقال درعی عرفتها مع هذا الیهودی فقال شریح للیهود ما تقول قال درعی وفی یدی فطلب شاهدین من علی بابنه الحسن وقنبر مولاه یشهدا عند الشریح فقال شریح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لک لانه صار معتقا واما شهادة ابنک لک فال اجیزها لک وکان من مذهب علیؓ انه یجوز شهادة الابن للاب وخالفه شریح فی ذلک فلم ینکره علیؓ فسلم الدرع للیهودی فقال الیهودی امیر المؤمنین

Marfat.com

مشی مع الی قاضیه فقضی علیه فرضی به صدقت والله انها لدرعک واسلم الیهودی فسلم الدرع علیؓ للیهودی ووهبه فرس وکان معه حتی استشهد فی حرب صفین وهکذا مسروق کان تابعیا خالف ابن عباسؓ فی مسألة النذر بذبح الولد فان ابن عباسؓ یقول من نذر بذبح الولد یلزمه مأته ابل قیاسا عل دیة النفس فال مسروق لا بل یلزمه ذبح شاة استدلا لابفداء اسمعیلؑ فلم ینکره احد فصار اجماعا وروی عن ابی حنیفةؒ انی لا اقلد التابعی لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابیؓ انما یقبل لاحتمال السماع واصابة رأیهم ببرکة صحبة النبیؐ وهو مفقود فی التابعی وهو مختار شمس الائمة وهذا کله ان ظهرت فتواه فی ضمن الصحابةؓ وان لم تظهر فتواه ولم یزحمهم فی الرأی کان مثل سائر ایمة الفتوی لایصح تقلیده۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔واما تابعی الخ :۔اگر تابعیؒ کا فتویٰ حضرات صحابہؓ کے زمانہ میں ظاہر ہوا تو ان کا فتویٰ بعض علماء کے نزدیک مثل حضرات صحابہؓ کے فتویٰ کے تقلید کرنا واجب ہے اور یہی قول اصح ہے چنانچہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنا فیصلہ حضرت شریح قاضیؒ کے پاس پہونچایا اور یہ واقعہ خود اپنے دور خلافت میں پیش آیا۔جب یہ مقدمہ شریحؒ کے پاس آیا تو یہودی سے دریافت کیا کہ اس درعہ کی بابت کیا بیان دیتا ہے؟اس یہودی نے جواب دیا کہ یہ درعہ میرے قبضہ میں ہے۔حضرت شریحؒ نے حضرت علیؓ سے دو گواہ طلب کئے چنانچہ حضرت علیؓ نے ایک گواہ اپنے صاحبزادے، حضرت حسنؓ کو پیش کیا اور دوسرا گواہ اپنے غلام عنبر کو، قاضی صاحبؒ نے فرمایا کہ آپؓ کے غلام کی شہادت تو معتبر ہے کہ آزاد شدہ ہونیکی وجہ سے البتہ آپکے صاحبزادے کی شہادت، آپؓ کے حق میں جائز نہ ہوگی۔حالانکہ حضرت علیؓ کا یہ مذہب تھا کہ باپ کے حق میں ولد کی شہادت معتبر ہے شریحؒ نے اس مسئلہ میں حضرت علیؓ سے اختلاف کیا، حضرت علیؓ نے کوئی انکار نہ کرتے ہوئے اس کو تسلیم کرلیا اور وہ درعہ یہودی کے حوالہ کردی، اس کے بعد یہودی نے اسلام قبول کرلیا اور یہ کہا کہ یہ درعہ تو آپؓ ہی کی ہے اور اپنا ایک گھوڑا بھی ہبہ کیا، اور جنگ صفین میں حضرت علیؓ کے ساتھ لشکر میں تھا، شہید ہوگیا۔

دوسرا واقعہ:۔حضرت مسروقؒ تابعی ہیں۔انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس مسئلہ میں اختلاف کیا کہ اگر کوئی شخص اپنے ولد کے ذبح کرنے کی نذر مان لے تو اس پر ۱۰۰ اونٹ لازم ہیں اور یہ دیت نفس پر قیاس کرتے ہیں اس کے خلاف مسروقؒ کا فتویٰ یہ تھا کہ فقط ایک بکری کا ذبح کرنا لازم ہے اور انکا استدلال ہے حضرت اسمٰعیلؑ کے فدیہ پر۔لہذا کسی صحابیؓ نے بھی اختلاف نہ کیا۔اور اجماع ہوگیا حضرت امام اعظمؒ کا یہ قول مروی ہے "انی لا اقلد التابعی لانہم رجال ونحن رجال" کیونکہ صحابیؓ کے قول کو تو اس وجہ سے قبول کرنا ہوگا کہ اسمیں یہ احتمال ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ سے سنا ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ صحابیؓ کی رائے آپ ﷺ کی صحبت کی برکت سے صحت کو پہونچ گئی ہو۔اور یہ دونوں باتیں تابعیؒ میں موجود نہیں اور یہی قول مختار ہے شمس الائمہ رحمۃ اللہ علیہ کا۔

وھذا الخ :۔اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب کہ حضرات صحابہؓ کے زمانہ میں تابعی کا فتویٰ سامنے آگیا ہو۔اور اگر صحابہؓ کے سامنے

Marfat.com

ظاہر نہ ہوا ہو تو اب ان کی رائے اگر حضرات صحابہؓ کی رائے کے ساتھ مزاحم نہ ہو تو اب کی رائے مثل دیگر ائمہ فتویٰ کی رائے کے ہوگا کہ ایسی صورت میں تقلید درست نہ ہوگی، ہر مجتہد اپنی رائے میں مستقل ہوگا۔

بحمداللہ دوسری بحث ''سنت'' کی تمام ہوئی۔

۲۶/ رجب المرجب ۱۴۰۰ھ

مطابق ۱۰/ جون ۱۹۸۰ء یوم چہار شنبہ

اسلام الحق مظاہری غفرلہ

Marfat.com

قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينهاصاحب التوضيح بما لا يتصور الزيد عليه وعندى ان هذا الاصل هو المنشأه لانحصار المذاهب فى الاربعة بطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة فى زمان واحد فينبغى ان يكون مذهب الشافعىؒ واحمد بن حنبلؒ باطلاحين اختلاف ابو حنيفةؒ مع مالكؒ فى زمان واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون فى زمان واحد ام لا فكيف لايعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعىؒ واحمد بن حنبلؒ والجواب عنه صعب وقد بالغت فى تحقيقة فى التفسير الاحمدى وبذلت جهدى وطاقتى فيه ولم يسبقنى الى مثله احد فطالعه ان شئت۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اورامت کا جب کسی مسئلہ میں کسی بھی زمانہ میں متعدد اقوال پر اختلاف ہوگیا ہو۔تو ان میں سے اجماع ہوگا۔اس امر پر کہ اسکے علاوہ باطل ہے اوران کے بعد والوں کیلئے (بعد میں) یہ جائز نہ ہوگا کہ دوسرا قول نکالا جائے (اوراختلاف کے بعد اجماع شدہ مسئلہ پر بعد میں اختلاف کرتے ہوئے نیا قول پیدا کرنا جائز نہ ہوگا) مثلاً وہ عورت کہ جسکا شوہر انتقال کر جائے اور وہ عورت (زوجہ) حاملہ ہو.....تو اسمیں یہ اختلاف ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک حاملہ عورت کی عدت کے مطابق ہی عدت گذارے گی۔

دوسرا قول ہے کہ ابعد الاجلین کو اختیار کرنا ہوگا یعنی جس میں وقت زیادہ ہو اور وفات کی عدت ابعد الاجلین نہ ہو تو یہ عدت گذارنا جائز نہ ہوگا۔

(فائدہ) یعنی جب کسی مسئلہ میں دو یا اس سے زائد اقوال ہیں اور وہ مسئلہ مختلف فیہ ہے تو اس اختلاف نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اب ان اقوال کے علاوہ باطل ہے کہ اب مزید کوئی قول آخر پیدا کیا جائے.....متن کی اس عبارت سے عموم معلوم ہوتا ہے، اسی وجہ سے حضرت شارحؒ نے ایک عصر فرمایا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ حضرات صحابہؓ کے دور کے ساتھ مخصوص ہے کہ بعد میں قول جدید (آخر) پیدا کرنا باطل ہے کہ ان حضرات صحابہؓ کا اگر اختلاف کسی مسئلہ میں ہے اور اسمیں دو (یا تین قول) ہیں تو اسکے علاوہ تیسرے (یا چوتھے) قول پر علماء کے اجماع کے مطابق بطلان کا حکم ہوگا۔حضرات صحابہؓ کے علاوہ تمام امت کیلئے یہ نہیں ہے۔

ولكن الخ :۔اور حضرت شارحؒ فرماتے ہیں کہ حق یہی ہے کہ تیسرا (یا چوتھا) قول باطل ہے علی الاطلاق تمام امت کے لئے اور اس اجماع کا نام ''اجماع مرکب'' رکھا گیا ہے، اس وجہ سے کہ یہ اجماع ظاہر ہوا ہے، دو مختلف اقوال سے۔

وهوالخ :۔اور اجماع مرکب کی چند اقسام ہیں، ایک نوع وہ ہے جسکا نام رکھا گیا ہے ''عدم القائل بالفصل''، فصل کا کوئی قائل نہیں ہے ۔صاحب توضیح نے اسکو خوب مفصل طریقہ سے بیان فرمایا ہے کہ اس سے زائد بیان اسکے باب میں نہیں کیا جا سکتا۔

وعندى الخ :۔حضرت شارحؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ اصل کہ امت کا جب اختلاف ہوا ہو الخ۔مذاہب اربعہ میں انحصار قائم کرنے کیلئے ہے اور اسی حد تک ہے اور اسکے علاوہ اور کوئی جدید قول (مذہب خامس) پیدا کرنا باطل ہے۔

Marfat.com

ولکن الخ :۔ایک شبہ اور اسکا ازالہ۔اس پر یہ شبہ اور اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر اس اختلاف سے مراد ایک زمانہ کا اختلاف بالمشافہہ مراد ہے تو یہ باطل ہوگا۔کیونکہ اس صورت میں تو مذہب شافعیؒ اور مذہب امام حمد بن حنبلؒ باطل ہونا لازم آجائے گا۔

جس وقت کہ حضرت امام اعظمؒ اختلاف فرماتے ہیں ایک زمانہ میں امام مالکؒ کے ساتھ اور اختلاف سے مراد عموم ہے کہ خواہ وہ ایک زمانہ میں ہو یا ایک زمانہ میں نہ ہو۔تو ہمارے اختلاف کا اعتبار کیسے نہ ہوگا۔جس طرح کہ حضرت امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا اختلاف معتبر ہے۔؟

جواب !اس کا جواب دشوار ترین ہے جسکو بہت تفصیل کے ساتھ میں نے تفسیر احمدی میں حل کیا ہے،اور اس انداز سے کہ کسی دوسرے نے حل نہیں کیا۔اس کا مطالعہ کیجئے۔

Marfat.com

﴿باب القیاس﴾

ولما فرغ المصنفؒ عن بحث الاجماع شرع فی بحث القیاس فقال باب القیاس القیاس فی اللغة التقدیر وفی الشرع تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلة وانما فسر بهذا التفسیر لانه اقرب الی اللغة بقلة التغییر وما یتوهم انه لایشمل القیاس بین المعدومین کقیاس عدیم العقد لسبب الجنون علی عدیم العقل بسبب الصغر لانه لایطلق علیه الفرع والاصل فباطل لانا لانسلم لایطلق الاصل والفرع علی المعدوم وقیل هو تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع وهو باطل لان حکم الاصل قائم به لایعدی منه وانما یعدی مثله ولذا قیل هو ابانة مثل حکم احد المذکورین بمثل علته فی الآخر فاختیر لفظ الابانة لان القیاس مظهر لامثبت وزید لفظ المثل لان المعدی هو مثل الحکم لاعین الحکم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ینکرکون القیاس حجة لان الله تعالیٰ قال ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شئی فلا یحتاج الی القیاس ولان النبیﷺ قال لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتی کثرت فیهم اولاد السبایا فقاسوا مالم یکن بما قد کان فضلوا واضلوا ولان القیاس فی اصله شبهة اذلا یعلم ان هذا هو علة للحکم والجواب عن الاول ان القیاس کاشف عما فی الکتاب ولایکون مبایتاله وعن الثانی ان قیاس بنی اسرائیل لم یکن الا للتعنت والعناد وقیاسنا لاظهار الحکم وعن الثالث ان شبهة العلة فی القیاس لاتنافی العمل وانما تنافی العلم وذلک جائز۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا اور شرعاً اندازہ کرنا فرع کا اصل کے ساتھ حکم اور علت میں اور حضرت مصنفؒ کی یہ تفسیر قدرے تغیر کے ساتھ لغوی معنی سے بہت قریب ہے۔

وما الخ:۔ایک یہ وہم پیدا (شبہ اور اعتراض) ہوتا ہے کہ یہ قیاس کی تعریف قیاس بین المعدومین کو شامل نہیں۔جیسا کہ قیاس کرنا، اس شخص کے حکم کا جو کہ جنون کی وجہ سے معدوم العقل ہے۔اس پر جو کہ صغر کی وجہ سے معدوم العقل ہے۔

(فائدہ) مطلب یہ ہے کہ معدوم العقل بسبب صغر مقیس علیہ اور معدوم العقل بسبب جنون مقیس، یہ صورت ہوئی قیاس کی، اس نوع کی جو کہ بین المعدومین ہے، کہ مقیس علیہ و مقیس ہر دو میں عدم ہے اور اس نوع کا تعریف مذکورہ سے خارج ہونے کی دلیل بظاہر یہ ہے کہ اسکا اطلاق نہ اصل پر ہوتا ہے اور نہ فرع پر، فباطل، شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ وہم اور شبہ نہیں پیدا ہوتا، بلکہ یہ باطل ہے اور یہ قابل تسلیم ہی نہیں کہ معدوم (والی صورت) پر فرع اور اصل سے اطلاق نہیں ہوتا۔

Marfat.com

وقیل الخ :۔اور بعض حضرات قیاس کی یہ تعریف بھی کرتے ہیں ''ہو تعدیۃ الخ'' اصل سے فرع کی جانب حکم کا متعدی کرنا، (مگر) یہ تعریف باطل ہے، اس وجہ سے کہ اصل کا حکم تو اصل کے ساتھ ہی قائم ہوتا ہے، اس سے متعدی نہیں ہوا کرتا۔ البتہ حکم جو فرع کی جانب متعدی ہوا کرتا ہے وہ اصل کے مثل کیلئے ہوا کرتا ہے (اور دونوں میں فرق ہے، یعنی اصل سے متعدی ہونا، اور اصل کے مثل پر حکم متعدی ہونا)۔

اسی وجہ سے (کہ یہ تعریف باطل ہے) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ قیاس کی تعریف یہ ہوگی۔

ابانۃ الخ :۔یعنی قیاس یہ ہے کہ احد المذکورین کے حکم کے مثل ظاہر کرنا اس علت کے مثل جو کہ ان ہر دو میں سے کسی ایک میں وہ علت موجود ہے۔

فاختیر الخ :۔اس عبارت میں لفظ ابانۃ کو اختیار کرنا اس وجہ سے ہے کہ قیاس مثبت نہیں ہے بلکہ مظہر ہے اور لفظ مثل کا اضافہ اس امر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ جو حکم متعدی ہوا ہے وہ حکم (اصل) کے مثل ہے، نہ کہ عین (اصل) حکم۔

وانہ الخ :۔اور قیاس نقلاً وعقلاً حجت (شرعیہ) ہے مصنفؒ کو یہ اس وجہ سے بیان کرنا پڑا کہ بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ قیاس حجت نہیں ہے اور یہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ قال تعالیٰ ونزلنا علیک الکتاب الخ جبکہ یہ کتاب (اللہ) ہر شئی کو بیان کرتی ہے تو اب قیاس کی ضرورت نہ رہی۔؟ اور دوسری دلیل یہ ارشاد نبوی ﷺ ہے ''لم یزل امر بنی اسرائیل الخ'' اور تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ایک مشتبہ امر ہے، یقینی نہیں کیونکہ یقین کے ساتھ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ علت حکم کیلئے ہے۔

الجواب :۔دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ قیاس کتاب اللہ میں جو مذکور ہے، اس کو واضح کرنے والا ہے۔ لہذا یہ اس کے خلاف اور اس کی ضد نہ ہوگا، دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قوم بنی اسرائیل کا قیاس درحقیقت از روئے تعنت تھا۔ اور عناد کی بنیاد پر تھا۔ اور اس امت محمد یہ ﷺ کا قیاس کرنا حکم کو ظاہر کرنے کے لئے ہے، تیسری دلیل کا جواب! قیاس میں علت کا شبہ ہونا (اور یقینی نہ ہونا) عمل کے منافی نہیں ہے بلکہ وہ تو علم یقینی کے منافی ہوگا۔ اور یہ صورت جائز ہے کہ عمل تو ہو جائے اسکے باوجود کہ علم یقینی نہ پایا جائے۔

اما النقل فقوله تعالىٰ فاعتبروا يا اولى الابصار لان الاعتبار ردالشئى الى نظيره فكانه قال قيسوا الشئى على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس الفروع الشرعية على الاصل فيكون اثبات حجية القياس به ثابتا بالنص وحديث معاذ معروف وهو ماروى ان النبى ﷺ حين بعث معاذ الى اليمن قال له بما تقضى يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله ﷺ قال فان لم تجد قال اجتهد برأى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالىٰ ما فرضنا فى الكتاب من شئى فكل شئى فى القرآن فكيف يقال فان لم يجد فى كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجد ان لا يقتضى عدم كونه في الكتاب۔☆☆☆

Marfat.com

چنانچہ ارشاد نبوی ﷺ ہے "ید اللہ علی الجماعۃ الخ" جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے، یعنی نصرت ہے، جو شخص جماعت سے نکل گیا وہ جہنم میں داخل ہو گیا۔

الجواب! اس جواب یہ دیا گیا کہ اس ارشاد کا مفہوم یہ ہے کہ اجماع کے متحقق ہو جانے کے بعد جو شخص جماعت سے باہر ہوگا اور اس میں اختلاف ڈالے گا وہ داخل نار ہوگا۔ شذ یعنی منفرد ہوا، شذ داخل ہوا۔ ید اللہ یعنی اللہ تعالیٰ کی مدد و نصرت۔

وحکمه فی الاصل ان یثبت المراد به شرعا علی سبیل الیقین یعنی ان الاجماع فی الامور الشرعیة فی الاصل یفید الیقین والقطعیة فیکفر جاحده وان کان فی بعض المواضع بسبب العارض لایفید القطع کالاجماع السکوتی لقوله تعالیٰ وکذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس وصفهم بالوسطیة وهی العدالة فیکون اجماعهم حجة وکذا قوله تعالیٰ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ماتولیٰ فجعلت مخالفة المؤمنین مثل مخالفة الرسول فیکون اجماعهم کخبر الرسول حجة قطعیة وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع لیس بحجة لان کل واحد منهم یحتمل ان یکون مخطئاً فکذا الجمیع ولایدرون قوة الحبل المؤلف من الشعرات وامثاله.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اور اس اجماع کا حکم اصل وضع میں یہ ہے کہ اس سے جو مراد ہوگی وہ یقین کے ساتھ ثابت شدہ ہوگی، عندالشرع، اور وہ مراد ہی مشروع ہوگی اور یہ اجماع شرعی امور میں یقین اور قطعیت کا فائدہ دے گا پس جو اس کا انکار کرے گا وہ کافر ہوگا۔

فیکفر جاحدہ الخ :۔علماء بخارا اور بلخ کے نزدیک اجماع کا منکر کافر ہے، یہی وجہ ہے وہ روافض کے کفر کی وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت کے منکر ہیں باوجود یہ کہ اجماع سے ثابت ہے۔

ابن العربیؒ کی رائے یہ ہے کہ جب تک اجماع سے خلاف کرنے والا کتاب وسنت سے استدلال کرتا ہے، اگرچہ اس کی تاویل وغیرہ فاسد ہو.....تو اب اگر یہ ضروریات دین جیسی چیز میں اجماع کا منکر ہے تو وہ بلاشبہ کافر ہے (مثلاً نماز کی رکعات وغیرہ) اور اگر وہ امر اس نوع میں داخل نہیں تو اس کے منکر کو کافر نہ کہا جائے گا۔

وان کان الخ :۔اگرچہ بعض مواضع میں عوارض کی وجہ سے قطعیت کا فائدہ (وہ اجماع) نہ دے، مثل اجماع سکوتی کے۔ لقولہ تعالیٰ الخ یہ دلیل ہے اس بات کی اجماع یقین کا فائدہ دیتا ہے، آیت کا مطلب اور اسی طرح ہم نے بنادیا تم کو معتدل امت، تاکہ تم تمام انسانوں پر گواہ بنو۔ باری تعالیٰ نے اس آیت میں اس امت کی صفت بیان فرمائی ہے۔

وسطیت الخ سے جسکا مطلب ہے کہ اس میں عدالت ہے۔ لہذا امت کا اجماع حجت ہوا، دوسری دلیل! قال تعالیٰ کنتم خیر امۃ الخ اور خیریت، اس امت کے دین کامل ہونے کی وجہ سے ہے لہذا اس امت کا اجماع حجت ہے، تیسری دلیل! قال تعالیٰ ومن الخ اور جو شخص رسول ﷺ سے جھگڑتا (اختلاف کرتا) ہے۔ ہدایت اسکے لئے ظاہر ہو جانے کے باوجود اور وہ شخص مؤمنوں کے راستہ کے خلاف چلتا ہے۔

Marfat.com

اس آیت میں اہل ایمان سے مخالفت کو رسولؐ کی مخالفت کے مثل قرار دیا گیا ہے، پس اہل ایمان کا اجماع مانند رسول اللہ ﷺ کی خبر کے حجت قطعیہ ہے۔

وقد الخ :۔ بعض معتزلہ اور روافض گمراہ ہو گئے کہ ان کی یہ رائے ہے کہ اجماع حجت نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے خطاء کرنے کا احتمال ہے اور جب ہر ایک خطاء کر سکتا ہے تو سب ہی خطاء کر سکتے ہیں۔

حضرت شارحؒ جواباً ارشاد فرماتے ہیں کہ ان ناواقف لوگوں کو بٹی ہوئی رسی کی قوت کا ادراک نہیں ہے۔

ثم انهم اختلفوا فی ان الاجماع هل يشترط فی انعقاده ان يكون له داع مقدم عليه من دليل ظنی او ينعقد فجأة بلادليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لايشترط له الداعی والاصح المختار انه لابدله من داع على ما قال المصؒ والداعی قديكون من اخبار الاحاد اوالقياس اما اخبار الآحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعی اليه قولهؑ لا يبيعوا الطعام قبل القبض واما القياس فكا جماعهم اشارة الى ان الداعی قد يكون من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالىٰ حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لايجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة والمشهورة لايحتاج الى الاجماع ثم بين المصؒ انه لا بد لنقل الاجماع ايضا من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر علیؓ نقله على كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالىٰ وفرضية الصلوٰة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الآحاد كقول عبيدة السلمانی اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت فی عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحديث المشهور اذلا فرق بينه وبين المتواتر الابعدم اشتهاره فی قرن الصحابة وهذا لم يستقم ههنا لان الاجماع لم يكن فی زمن الرسولؑ وانما يكون فی زمن الصحابة فبعده ليس الآحاد اومتواتر۔

ترجمہ وتشریح :۔ اس تفصیل کے بعد اہل علم کا اسمیں اختلاف ہے کہ اجماع کے انعقاد کیلئے یہ شرط ہے کہ کوئی ایسا سبب ہو جو کہ اجماع کے انعقاد سے قبل اسکا داعی ہو اور وہ داعی دلیل ظنی ہو یا کوئی ایسی شرط نہیں (بلکہ) بغیر کسی دلیل کے متوجہ کرنے کے وہ الہام کے ذریعہ فوری طور پر اہل اجتہاد کو من جانب اللہ توفیق اجماع عطاء ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان میں ایک خاص قسم کا علم (ضروری) پیدا فرما دیتے ہیں اور صحیح کے اختیار کی ان سب کو توفیق عطاء فرما دیتے ہیں۔ لہذا اس میں یہ دونوں قول ہیں۔ ایک قول شرط نہیں اجماع کیلئے کسی داعی کے موجود ہونے کی اور دوسرا قول

Marfat.com

ہے کہ کسی سبب داعی کا ہونا ضروری ہے اور یہ قول اصح ہے۔ چونکہ مصنفؒ اسی کو بیان فرماتے ہیں والداع الخ اور اجماع کے انعقاد کیلئے یہ داعی بھی تو خبر واحد کی اقسام میں سے کوخبر واحد کی قسم ہوگی یا قیاس اسکا مقتضاء یعنی داعی ہوگا۔

واما الخ :۔ اخبار آحاد کی نظیر، چنانچہ حضرات علماء کرام کا اس پر اجماع ہے کہ قبضہ سے قبل طعام کی بیع جائز نہیں اور ایک ارشاد نبوی ﷺ اس کی جانب داعی ہے ''لاتبیعوا الخ'' قبضہ سے قبل طعام کی بیع نہ کرو! (مشکوٰۃ، و بخاری و مسلم)

واما القیاس الخ :۔ قیاس کے داعی ہونے کی نظیر، علماء کرام کا اجماع کرنا چاول میں ربوٰی کی حرمت پر اور اس کے لئے داعی اشیاء ستہ پر قیاس کرنا ہے، وقولہ قد یکون الخ میں مصنفؒ نے اس امر کی جانب اشارہ فرمایا کہ اس کا داعی کبھی کتاب اللہ سے بھی ممکن ہے چنانچہ علماء کا اجماع کر لینا، جدات اور بنات البنات کی حرمت پر اس آیت ''حرمت علیکم الخ'' کیوجہ سے۔

(فائدہ) جدہ کی جمع جدات، دادی، پردادی آخر تک اسی حکم میں ہے، بنت کی جمع بنات، اور لڑکی، لڑکی بنات البنات ہوئی اور یہ بھی آخر تک داخل ہے اور بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ میں جب کوئی امر موجود ہے تو اب یہ اجماع کیلئے داعی ہو۔ درست نہیں، جیسا کہ صاحب توضیح کی یہ رائے ہے اور اس جماعت کی رائے ہے کہ عرفاً یہ اجماع لغو ہے۔ واذا انتقل الخ :۔ مصنفؒ اس سے یہ بیان فرماتے ہیں کہ اجماع کا منتقل ہونا ایک زمانہ کے اہل اجماع سے دوسرے قرن کے اہل اجماع کی جانب لازمی اور ضروری ہے فرماتے ہیں کہ جب حضرات صحابہؓ کا اجماع ہماری جانب منتقل ہوگیا اور یہ انتقال ہر قرن کے اجماع کے ذریعہ ہوا ہو، (اور ہر زمانہ کے اہل اجماع نے اس پر اجماع کیا ہو) تو اس کا حکم حدیث متواتر کے مانند ہوگا اور وہ حکم عمل ہر دو کے حق میں موجب ہوگا اور یہ ایجاب قطعی ہوگا۔ چنانچہ قرآن کریم کے کتاب اللہ ہونے اور نماز کی فرضیت (وغیرھما) پر اجماع جو کہ زمانہ سلف سے آج تک منتقل ہو رہا ہے۔ اسکی نظیر ہے اور اگر یہ انتقال بذریعہ افراد ہے تو خبر واحد کے حکم میں ہے یہ عمل کو ثابت کرتا ہے، یقین قطعی کو نہیں، جیسا کہ خبر آحاد کا حکم ہے کقولہ عبیدۃ الخ اور چنانچہ عبیدہ سلمانی کا قول ہے کہ حضرات صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہو چکا تھا کہ نماز ظہر سے قبل کی چار رکعت سنتوں پر اہتمام کے ساتھ محافظت کرنا اور بہن کی عدت کے زمانہ میں اس کی دوسری بہن سے نکاح کرنا اور خلوت صحیحہ سے مہر کا مؤکد ہو جانا۔ اب اسکے ناقل ایک فرد ہے یعنی عبیدہؒ سلمانی، اور ان امور ثلثہ کو حدیث مشہورہ کے ساتھ تمثیل کرنے کے لئے کوئی کوشش نہیں کی گئی، کیونکہ خبر مشہور اور خبر متواتر کے درمیان کوئی فرق نہیں، مگر چونکہ قرن صحابہؓ میں وہ مشہور نہ ہوئی تھی اور اس مقام پر یہ مستقیم نہیں ہے۔ کیونکہ آپ ﷺ کے زمانہ میں اجماع نہیں ہوتا بلکہ اجماع تو حضرات صحابہؓ کے زمانہ میں ہوتا ہے اور حضرات صحابہؓ کے بعد آحاد اور متواتر کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں ہوا کرتی جسکی تفصیل اقسام سنہ کی بحث میں گزر چکی ہے۔

ثم هو على مراتب اى الاجماع فى نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب فى القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابه نصا مثال ان يقولوا اجمعنا على كذا فانه مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابى بكرؓ ثم الذى نص البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتى ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة

Marfat.com

القطیعه ثم اجماع من بعدهم ای بعد الصحابة من اهل کل عصر علی حکم لم یظهر فیه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور یفید الطمانیة دون الیقین ثم اجماعهم علی قوله سبقهم فیه مخالف یعنی اختلفوا اولا علی قولین ثم اجمع من بعدهم علی قول واحد فهذا دون الکل فهو بمنزلة خبر الواحد یوجب العمل دون العلم ویکون مقدما علی القیاس کخبر الواحد ☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اس تفصیل کے بعد (اس اجماع کا حکم اور درجہ کیا ہوگا) اس امر کی تفصیل بیان فرماتے ہیں کہ اجماع کے چند مراتب ہیں۔یعنی فی نفسہ اجماع کے چند مراتب ہیں من حیث القوۃ والضعف اور من حیث الیقین والظن اور اس وقت اجماع کے منتقل ہونے (اور نہ ہونے) سے کوئی بحث کا تعلق نہ ہوگا..... بلکہ یہ بیان محض نفس اجماع سے متعلق ہو، خواہ وہ منتقل شدہ ہو یا غیر منتقل۔

فالاقوی الخ:۔زیادہ قوی وہ اجماع ہے۔جو کہ منصوص حضرات صحابہؓ کا اجماع ہو۔مثلاً اس طرح فرمائیں کہ ''ہم سب نے اجماع کیا ہے'' اس امر پر۔تو اس نوع کا اجماع فائدہ دینے میں (من حیث القوۃ) آیت کے مانند ہے اور خبر متواتر کے مثل ہے، چنانچہ اس کا منکر کافر ہوجائے گا۔اور اسمیں سے ایک مثال اس نوع کے اجماع کی، حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت پر حضرات صحابہؓ کا اجماع کرنا ہے، اسکے بعد دوسرا درجہ اس اجماع کا ہے کہ بعض حضرات صحابہؓ نے صراحتاً ارشاد فرمایا اور بعض نے سکوت فرلیا۔اسکو اجماع سکوتی سے موسوم کیا گیا ہے اس کا منکر کافر نہیں۔اگر چہ اس نوع کا اجماع دلائل قطعیہ میں داخل ہے۔

(تیسری نوع) اجماع صحابہؓ کے بعد ہر قرن (دور) کے اہل اجماع کا اجماع کرنا ہے، کسی حکم (مسئلہ) پر۔(جبکہ) اس مسئلہ میں حضرات صحابہؓ کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو۔اس نوع کا درجہ خبر مشہور کے مثل ہے جو کہ طمانیت کا فائدہ دیتا ہے یقین قطعی کا نہیں۔

(قسم چہارم) حضرات صحابہؓ کے اختلاف کے باوجود اس مسئلہ پر بعد کے اہل اجماع کا اجماع کرلینا، یعنی اولاً تو دو قول تھے۔اسکے بعد ایک قول پر اجماع کرلیا۔اس نوع کا درجہ سب سے کم ہے۔پس وہ خبر واحد کے درجہ میں ہے اور (اس کا حکم یہ ہے کہ وہ) عمل کو ثابت کرتا ہے، علم یقینی اور قطعی کو نہیں اور اسکو قیاس سے مقدم رکھا جائیگا جس طرح خبر واحد، قیاس سے مقدم ہوتی ہے۔

والامة اذا اختلفوا فی مسألة فی ای عصر کان علی اقوال کان اجماعا منهم علی ان ماعداها باطل ولا یجوز لمن بعدهم احداث قول اٰخر کما فی الحامل المتوفی عنها زوجها قیل تعتد بعدة الحامل وقیل بابعد الاجلین ولایجوز ان تعتد بعدة الوفاة اذا لم تکن ابعد الاجلین وقیل هذا فی الصحابة خاصة ای بطلان القول الثالث فی الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا علی قولین کان اجماع علی بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولکن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق یجری فی اختلاف کل عصر وهذا یسمی اجماعا مرکبا لانه نشأ من اختلاف قولین وهو اقسام

Marfat.com

ترجمہ وتشریح :۔قیاس کا از روئے نقل (نص) حجت شرعیہ ہونا.....اس آیت سے ثابت ہے قال تعالیٰ فاعتبروا الخ اعتبار کے معنی میں کسی شئی کا اس کی نظیر پر رد کرنا، پیش کرنا تو گویا کہ اس کا مفہوم یہ ہوا ''قیسوا الشئی علی نظیرہ'' ایک شئی کو قیاس کیا جائے اس کی مثل شئی پر اور لفظ اعتبار ہر نوع کے قیاس کو شامل ہے، خواہ وہ قیاس المثلات علی المثلات ہو یا قیاس لفرع الشرعیہ علی الاصل ہو۔لہذا اس آیت اور تشریح آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قیاس حجت شرعیہ ہے اور وہ نص سے ثابت بھی ہے، دوسری دلیل کہ قیاس حجت شرعیہ ہے نقلا، نصا یہ ہے وحدیث معاذ الخ اس حدیث کو امام احمدؒ اور دوسرے حضرات نے روایت فرمایا ہے، (مشکوٰۃ، ص، باب میں موجود ہے)

اور یہ حدیث معروف ہے کہ جس وقت حضرت معاذؓ کو آپ ﷺ نے یمن کی جانب (گورنر) امر بنا کر روانہ فرمایا تھا، تو اس وقت آپ ﷺ نے سوال فرمایا، اے معاذؓ فیصلہ کس سے کرو گے؟ جواب میں فرمایا کتاب اللہ سے، آپ ﷺ نے پھر سوال فرمایا اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم موجود نہ ہو؟ جواب دیا سنت رسول اللہ ﷺ سے فیصلہ دونگا، آپ ﷺ نے سوال فرمایا اگر سنت رسول ﷺ میں حکم نہ پاؤ؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد کروں گا۔

آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''الحمد للہ الذی الخ'' اللہ تعالی کی تعریف ہے ہر نوع کی کہ اسی نے اپنے رسول ﷺ کے قاصد کو اس امر کی توفیق عنایت فرمائی جس سے کہ اسکا رسول ﷺ راضی ہے، اگر قیاس حجت شرعیہ نہ ہوتی تو آپ ﷺ ضرور اس پر انکار فرماتے اور اس پر حمد نہ کرتے۔

ویقال الخ :۔ایک شبہ اور اس کا جواب! کوئی صاحب یہ اعتراض نہ کریں کہ یہ حدیث اس آیت کے خلاف ہوگی۔قال تعالیٰ ''مافرطنا فی الکتاب الخ''، یعنی قرآن کریم میں کوئی شئی نہیں چھوڑی گئی،

لہذا معلوم ہوا کہ ہر شئی قرآن کریم میں موجود ہے.....اور اس حدیث میں یہ ہے کہ اگر کسی شئی کا حکم قرآن کریم میں موجود نہ ہو تو یہ کیسے کہنا درست ہوا؟ لانا نقول۔جواب! اگر کسی امر کا وجدان کتاب اللہ میں کسی کو نہ ہوسکا، تو یہ دلیل عدم وجود کی نہیں ہوسکتی، ممکن ہے کہ موجود ہو اور وجدان نہ ہوسکا۔

واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالىٰ فاعتبروا يا اولى الابصار وهو وارد فى قضية عقوبات الكفار كما سيأتى فمعناه وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اى العقوبات بالقتل والجلاء باسباب تقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء فيصير حاصل المعنى قيسوا يا اولى الابصار احوالكم باحوال هذه الكفار وتاملوا بانكم تتصد والعداوة الرسول وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلى اولئك الكفار به وهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعى نظير هذا التامل فكما ان العداوة علة والعقوبة حكم يتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولى الابصار فكذلك العلة الشريعة علة والحرمة

Marfat.com

حکم فیتعدی من المقیس علیه الی المقیس فتکون حجیة القیاس ﷺ بالدلیل المعقول والحاصل ان قوله تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار لو اجری علی عمومه من کل رد الشئی الی نظیره وان کان واقعا فی حق العقوبات خاصة کان اثبات حجیة القیاس به نقلا ای ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتامل فی العقوبات لو روده فیها کان اثبات حجیة القیاس به عقلاً ای ثابتا بدلالة النص لا بالقیاس والا یلزم الدور۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔قیاس کا حجت ہونا نقلا اور عقلاً قابل تسلیم ہے۔اس سے قبل قیاس کا نقلا حجت ہونا جسکی تفصیل گذر چکی ہے اور اب قیاس کے معقول ہونے کا بیان ہے، فہوالخ :۔جو کہ مکلفین پر (بقدر ہمت واستعداد).....واجب ہے اور اس آیت سے ثابت ہے قال تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار الخ۔یہ آیت کفار (سابقین) کے حق میں نازل ہوئی ہے، کفار کے مستحق عقوبات کے معاملہ میں جسکی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

فمعناہ الخ :۔اعتبار کی معنی تامل کرنا، نظر وفکر کرنا ان امور میں کہ حق میں عقوبات کے مستحق ہوئے ہیں، جن اسباب کی وجہ سے وہ لائق سزاء ہیں (اور وہ اسباب) ان کفار سے نقل کیے گئے ہیں۔

من الخ :۔جس کا بیان شارحؒ اس عبارت سے فرمارہے ہیں۔یعنی خصوصیت کیساتھ وہ اسباب دو ہیں، (۱) عداوت (۲) رسول ﷺ کی تکذیب۔

لتکف الخ :۔اور یہ حکم تامل کا اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ اہل ایمان ان اسباب کو معلوم کر کے خود کو ان اسباب سے بچالیں تا کہ ان اسباب پر جو جزاء (یعنی سزاء) مرتب ہونے والی ہے اس سزاء (وجزاء) سے حفاظت ہو سکے، فیصیر الخ :۔جسکا خلاصہ یہ ہے۔اے اہل بصیرت (اہل ایمان) اپنے احوال کو ان کفار کے احوال پر قیاس کرلو۔اور غور وفکر کرلو۔کہ اگر تمہاری جانب سے (بھی) عداوت رسول اور تکذیب رسول ﷺ والی صورت پیش آگئی تو تم لوگ بھی کفار کی طرح قتل وغیرہ جیسی سزاء کے مستحق ہو جاؤ گے۔یہ وہ مفہوم اور معنی ہیں جو کہ آیت بالا سے بطور عبارت النص ثابت ہوتے ہیں۔

والقیاس الخ :۔اس تامل کی نظیر قیاس شرعی ہے۔پس جس طرح عداوت علت اور عقوبت (سزا) حکم ہے، پس یہ حکم متعدی ہوگا کفار معہودین سے ہر ایک اہل بصیرت (یعنی اہل ایمان) کی حالت کی جانب (کہ جن کی حالت ان کفار کے مثل ہوگی) پس اسی طرح علت شرعیہ علت ہے اور حرمت حکم ہے، جو کہ مقیس علیہ سے متعدی ہوا کرتا ہے۔

مقیس کی جانب لہذا (اس تفصیل کے پیش نظر) قیاس کا حجیت ہونا ایک امر معقولی ہو گیا اور وہ دلیل عقلی سے ثابت ہو گیا ہے

والحاصل الخ :۔اس تفصیل کا ماحصل یہ ہوتا ہے کہ آیت بلا ''فاعتبروا الخ'' کو اگر اسکے عموم پر جاری کیا جائے (اور وہ عموم یہ ہے کل رد الشئی الی نظیرہ الخ) تو اس آیت سے قیاس کا حجت شرعی ثابت ہونا من حیث النقل ہو جائے گا اور اگر اس آیت کو خاص کیا جائے ''تامل فی

Marfat.com

العقوبات'' کے ساتھ ہی (اس وجہ سے کہ یہ آیت اس باب میں وارد ہوئی ہے جیسا کہ سیاق وسباق سے ظاہر بھی ہے) تب اس آیت سے قیاس کا حجت ہونا، من حیث العقل ثابت ہوگا۔ یعنی دلالت النص سے اسکا اثبات ہوگا۔

لایقاس الخ :۔ یعنی یہ اثبات قیاس سے نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اگر بالقیاس تسلیم کرلیا جائے گا تو دور، تسلسل لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔

وكذلك التامل فى حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهوان يتامل مثلا فى حقيقة الاسد وهو الهيكل المعلوم فى غاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الشركة فى الشجاعة والقياس نظيره اى القياس الشرعى نظير كل واحد من التأمل فى العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتامل فى حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها فيكون اثبات حجية القياس عقلا بدلالة الاجماع لابالقياس ليلزم الدور.

ترجمہ وتشریح :۔ اور اسی نوع سے تأمل کرنا ہے، حقائق لغت میں (جو کہ) استعارہ کیساتھ استعمال کئے جاتے ہیں۔ حقائق لغوی کے علاوہ میں (اور وہ استعارۃً استعمال کرنا) مشہور بھی ہے۔

مصنفؒ نے قیاس کے حجت شرعی ہونے کی دلیل عقلی کو دوسرے انداز سے بیان فرمایا ہے اس کے بعد اس تأمل کرنے کی ایک مثال بھی بیان فرمارہے ہیں۔

عبارت متن بالا۔ وکذلک الخ کا مطلب یہ ہوا کہ جو الفاظ اپنے موضوع لہ معنیٰ کے علاوہ استعارۃً دوسرے معنیٰ میں استعمال ہونے لگے تو اس میں بھی تأمل کرنے کی یہی صورت ہے جو اوپر بیان ہوئی ہے۔ مثال اسد (شیر) کی حقیقت ہے ایک معلوم شکل وصورت جو کہ ہمت اور جرأت میں غایت درجہ رکھتا ہے اور بہادری میں بہت معروف ہے چنانچہ لفظ اسد (جسکی حقیقت موضوعہ تو یہ ہے مگر وہ) مرد بہادر کیلئے استعارۃً استعمال کیا جاتا ہے اس وجہ سے کہ اسد اور مرد بہادر دونوں میں شجاعت میں شرکت ہے یعنی اس وصف میں دونوں شریک ہیں اس وصف میں مشارکت کی وجہ سے لفظ اسد کو مجازاً ''زید کالاسد'' استعمال کرتے ہیں۔

والقیاس الخ :۔ اور قیاس شرعی بھی ان دونوں کے مماثل ہے یعنی ''التأمل فی العقوبات الخ'' اور (۲) ''التأمل فی حقائق اللغۃ الخ'' پس قیاس کا حجت ہونا ایک ثابت شدہ امر ہے، من حیث العقل اجماع کے دلالت سے نہ کہ قیاس سے جس سے کہ تسلسل لازم آجائے۔

وبيانه اى بيان القياس فى كونه رد الشئى الى نظيره ثابت فى قولهٗ الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلاً بمثل وقوله مثلا بمثل وقوله الحنطة يروى بالرفع اى بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اى بيعوا الحنطة بالحنطة

Marfat.com

مکیل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق كانه قيل بيعوا الحنطة الحنطة حال كونهما متماثلتين والاحوال شروط والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التى هى شرعا فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لاوجوب نفس البيع والاد بالمثل القدر يعنى الكيل فى المكيلات والوزن فى الموزونات بدليل ما ذكرفى حديث اخر كيلا بكيل واراد بالفضل فى قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اوراس امر کی تفصیل کہ قیاس کا مفہوم لاردہ الشئ الی نظیرہ'' آپ ﷺ کے اس ارشاد میں ثابت ہے''الحنطۃ بالحنطۃ الخ'' ویروی الخ یعنی حدیث ایک روایت میں کیلا بکیلا وزنا بوزن کے متن کے ساتھ مروی ہے،مثلاً بمثل کی جگہ میں اور حدیث کے متن میں آپ ﷺ کا ارشاد''الحنطۃ'' رفع کی حالت سے بھی مروی ہے،اسوقت اسکا مطلب یہ ہوگا،بیع الحنطہ بالحنطۃ مثل بمثل اور نیز نصب سے مروی ہے،تواب اسکا مطلب یہ ہوگا،بیعوا الحنطۃ بالحنطۃ الخ اور الحنطۃ کا کیل کرنا درست ہوگا۔کہ وہ مکیل ہے جو کہ اسکی جنس کے بالمقابل لایا گیا ہے،یعنی یہ فرمایا الحنطۃ بالحنطۃ اور مثلاً بمثل الحنطۃ سے حال وارد ہے،تو گویا کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہوااور آپؐ کا ارشاد اس طرح سے ہے''**بيعوا الحنطة الحنطة** حال كونهما مما ثلتين''۔

والاحوال الخ :۔اور حال بمنزلہ شرط کے ہوتا ہے اور امر ایجاب کو ثابت کرتا ہے اور بیع مباح ہے لہذا امر کو منصرف کیا جائیگا حال کی جانب جو کہ شرط ہے (اور امر کو نفس بیع کی جانب منصرف نہیں کیا جائے گا) لہذا اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حنطۃ بالحنطۃ بیع ہوتی ہے تو وہ اس شرط کیساتھ کہ وہ برابر برابر ہوں اور دونوں میں مماثلت جاری ہو۔نہ کہ عقد بیع واجب ہے اور حدیث پاک میں المثل سے القدر ہے یعنی کیلی اشیاء میں کیل اور وزنی اشیاء میں وزن کا ہونا۔

بدلیل الخ :۔اور المثل سے یہ مفہوم جو لیا گیا ہے وہ ایک دوسری حدیث سے استدلال کرتے ہوئے لیا گیا ہے،جس میں صراحتا کیلا بکیل وارد ہے۔

واراد الخ :۔اور حدیث بالا میں الفضل ربوا سے مراد مقدار سے زائد ہونا لیا گیا ہے اور نفس فضل مراد نہیں ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ اشیاء کیلی اور وزنی ہوں اور کیل اور وزن کی حد تک پہونچ جائیں۔چنانچہ اس بنیاد پر یہ جائز ہے کہ ایک مشت برابر طعام کی بیع دو مشت برابر کے عوض میں اور یہ جواز نصف صاع تک ہے (اسوجہ سے کہ یہ مقدار سے کم ہے جو کہ درجہ عفو میں ہے)۔

فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما فى القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر يعنى حيثما فاتت التسوية تثبت الحرمة هذا حكم النص والداعى اليه اى العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية فى القدر بين هذه الاموال يقتضى ان تكون امثالا

Marfat.com

متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلاً بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير اولم يوجد القدر كما فى العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لانسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لابد ان تكون فى الوصف ايضا وهو الجودة والردأة فاجاب بقوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله ﷺ جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اى كون الداعى الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لابمجرد الرأى فالمراد بهذا الحكم الثانى غيرما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعى اعنى وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعاً ۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔پس (اس) نص (حدیث) کا حکم دو متماثل اشیاء کے درمیان قدری اشیاء میں واجب ہے کہ وہ برابر برابر ہوں۔ تم الحرمۃ الخ :۔اور جب امر کا حکم فوت ہو جائے گا تو اس وقت حرمت پائی جائے گی یعنی جبکہ ان اشیاء میں برابر، برابر نہ ہوا ہو جو کہ واجب ہے، تو حرمت ثابت ہو جائیگی یہ وجوب التسویہ نص (مذکورہ) کا حکم ہے، اور اسی حکم کی جانب نص داعی (بھی) ہے۔یعنی علیت جو کہ وجوب التسویہ القدر اور جنس پر۔

لان الخ :۔مصنفؒ وجوب التسویہ اور جنس دونوں کو علت باعثہ کا درجہ کیوں دیا گیا ہے اسکی وجہ اور دلیل بیان فرماتے ہیں جسکا ماحصل یہ ہے! ان اموال (ستہ) میں جنکا بیان حدیث مذکورہ میں ہے اور اسی پر قیاس کرلیا جائے گا (دوسرے اموال کو) کیل اور وزن میں برابری کا واجب ہونا (جواز بیع کیلئے) اس پر مقتضی ہے کہ وہ اموال ایک دوسرے کے ہم مثل اور برابر، برابر ہوں اور یہ مماثلت اور برابری بغیر کیل، وزن اور جنس کے حاصل نہیں ہوسکتی، اس وجہ سے کہ مماثلت دو طرح سے ہوسکتی ہے، (۱) صورتاً (۲) معناً۔لہذا کیل اور وزن مماثلت صوریہ کو اور جنسی مماثلت معنوی کو ظاہر کریں گے، الجنس پر آپ ﷺ کا یہ ارشاد والحنطۃ بالحنطۃ دلالت کرتا ہے اور القدر پر مثلاً بمثلٍ دلالت کرتا ہے۔

فان الخ :۔حضرت شارحؒ علت حرمت کے نہ ہونے کی صورت میں کیا حکم شرعی ہے اسکو بطور فرع کے بیان فرماتے ہیں نیز بطور نتیجہ کے بھی ممکن ہے، یعنی اگر ہم جنس سے بیع نہیں کی جارہی ہے بلکہ گیہوں کی بیع جو کے عوض میں یا وہ شئی کیلی اور وزنی سے تعلق نہیں رکھتی، بلکہ عددی اشیاء میں سے ہے، تب ان ہر دو صورتوں میں برابری شرط نہیں ہے اور زیادہ ہو جانے میں ربوٰ کا حکم ظاہر نہ ہوگا

ایک اعتراض اور اسکا جواب! تقریر اعتراض یہ ہے کہ جس طرح مماثلت قدر اور جنس سے ثابت ہوتی ہے تو اسی طرح وصف کے ذریعہ بھی ہوتی ہے مثلاً اشیاء کا عمدہ اور گھٹیا ہونا تو پھر فقط ان دو ہی صورتوں میں اسکو منحصر کیا گیا ہے؟

مصنفؒ جواباً ارشاد فرماتے ہیں۔ وسقطت الخ یعنی جودۃ (عمدہ، بڑھیا، کھرا) کی قیمت کا اعتبار دراصل نص سے ہی ساقط شدہ ہے

Marfat.com

اور نص یہ ارشاد نبوی ﷺ ہے ''جید ہا ورد یہا سواءً ''۔

ھذا حکم الخ :۔اور یہ حکم نص کہ برابری واجب ہے الخ اشارہ النص سے ثابت ہے محض قیاس اور اجتہاد سے ہی نہیں۔

فالمراد الخ :۔مصنفؒ کی اس عبارت ''ہذا حکم النص'' حکم سے ثانی کو بیان کرتا ہے، جو کہ ماقبل بیان میں حکم اول کے علاوہ ہے کیونکہ حکم اول تو شرعی ہے، یعنی وجوب التسویۃ الخ اور یہ حکم ثانی مدلول النص کے معنی میں ہے جو کہ حکم اور علت دونوں کو شامل ہے۔

ووجدنا الارز وغیرہ امثالا متساویۃ فکان الفضل علی المماثلۃ فیھما فضلا خالیا عن العوض فی عقد البیع مثل حکم النص بلاتفاوت فلزمنا اثباتہ ای اثبات حکم النص وھو وجوب المساواۃ وحرمۃ الربوا فیما عدا الاشیاء الستۃ من الارز وغیرہ من المکیلات والموزونات سواء کان مطعوما او غیر مطعوم بشرط وجود القدر والجنس علی طریق الاعتبار المامور بہ فی قولہ تعالیٰ فاعتبروا وھو نظیر المثلات ای ھذا القیاس الشرعی نظیر اعتبار العقوبات النازلۃ بالکفار فان اللہ تعالیٰ قال ھو الذی اخرج الذین کفروا من اھل الکتاب من دیارھم لاول الحشر ما ظننتم ان یخرجوا وظنوا انھم ما نعتھم حصونھم من اللہ فأتھم اللہ من حیث لم یحتسبوا وقذف فی قلوبھم الرعب یخربون بیوتھم بایدیھم وایدی المومنین فاعتبروا یا اولی الابصار والمراد باھل الکتاب یھود بنی النضیر حیث عاھدوا رسول اللہ ﷺ ان لا یکونوا مخاصمین علیہ حین قدم المدینۃ فنقضوا العھد فی وقعۃ احد فامرھمؐ بالخروج من المدینۃ فاستمھلوا عشرۃ ایام وطلبوا الصلح فابیٰؐ علیھم الا الجلاء فاخرجھم اللہ من المدینۃ لاول الحشر والآخراج حال کونکم یاایھا المسلمون ما ظننتم ان یخرجوا وظنوا ای الیھود انھم ما نعتھم حصونھم من اللہ فأتھم اللہ ای عذابہ وحکمہ بالجلاء من حیث لم یحتسبوا ذلک وقذف ای القی اللہ فی قلوبھم الرعب حال کونھم یخربون بیوتھم بایدیھم وایدی المؤمنین لحاجتھم الی الخشب والحجارۃ فحملوا اثقالھم ھذہ علی حمال کثیرۃ وخرجوا منھا واستوطنوا الخیبر ثم اخرجھم عمرؓ من خیبر الی الشام ھذا لتفسیر الآیۃ فالاخراج من الدیار عقوبۃ کالقتل حیث سوی بینھما فی قولہ ولوانا کتبنا علیھم ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم مافعلوہ الاقلیل منھم والکفر یصلح داعیا الیہ وھوا جلاء عمرؓ ایاھم من خیبر الی الشام وقیل ھو حشرھم یوم القیٰمۃ ثم دعانا الی الاعتبار فی قولہ فاعتبروا بالتامل فی معنی النص للعمل بہ فیما لانص فیہ فتعتبر احوالنا باحوالھم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقیا عن مثل ما نزل بھم.☆☆☆

Marfat.com

ترجمہ وتشریح :۔اور پایا ہم نے چاول اور اسکے علاوہ کیلی، وزنی اشیاء کو (جنس اور قدر کے اعتبار سے) مماثل اور متساوی۔لہذا (مذکورہ تفصیلات کی بنیاد پر) ان اشیاء مماثل اور متساوی میں زیادتی جو کہ کسی عوض سے خالی ہو عقد بیع میں اس کا حکم اسی طرح سے ہوگا۔جو اشیاء ستہ (جن کا بیان حدیث بالا میں ہے) کا گذر چکا، بلا کسی فرق کے، چونکہ جب علت میں مشارکت پائی گئی تو اسکے اثبات کو ہم نے لازم کر دیا، یعنی جو کہ نص میں ہے، اسکو ثابت قرار دیدیا گیا اور وہ حکم ہے مساوات کا واجب ہونا اور ربوٰ کا حرام ہونا جیسے ان اشیاء ستہ کے علاوہ، چاول اور دیگر کیلی، وزنی اشیاء میں عام ہے کہ وہ مطعومات میں سے ہوں یا غیر مطعومات میں سے، بشرطیکہ ان میں کیلی اور وزنی ہونا مع الجنس پایا جائے۔(اور یہ)

فاعتبروا الخ :۔ارشاد خداوندی میں جس کا امر دیا گیا ہے اس بنیاد پر اسکو معتبر تسلیم کیا گیا ہے، وھو الخ اور یہ قیاس شرعی، کفار کے حق میں عقوبات نازلہ پر اعتبار کرنے (کا جو حکم اس آیت میں دیا گیا ہے) اس کی (ایک) نظیر ہے۔

فان الخ :۔(ترجمہ آیت شریفہ) وہی ہے جس نے نکالدیا ان کو جو منکر ہوئے کتاب والوں میں ان کے گھروں سے پہلے ہی اجتماع پر لشکر کے، تم نہ انکل کرتے تھے کہ نکلیں گے اور وہ خیال رکھتے تھے کہ ان کو بچالیں گے انکے قلعے اللہ کے ہاتھ سے پھر پہنچا ان پر اللہ جہاں سے ان کو خیال نہ تھا اور ڈالدی ان کے دلوں میں دھاک، اجاڑنے لگے، اپنے گھر اپنے ہاتھوں اور مسلمانوں کے ہاتھوں، سو عبرت پکڑو اے آنکھ والو!۔

(فائدہ) دوسرا اہم اصول اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ جو لوگ اجتہاد شرعی کی صلاحیت رکھتے ہیں اگر انکا اجتہاد کسی مسئلے میں مختلف ہو جائے ایک فریق جائز قرار دے اور دوسرا ناجائز تو عنداللہ یہ دونوں حکم درست اور جائز ہوتے ہیں ان میں سے گناہ و معصیت نہیں کہہ سکتے، اور اسلیئے اس پر نہی عن المنکر کا قانون جاری نہیں ہوتا، کیونکہ ان میں سے کوئی جانب بھی منکر شرعی نہیں اور ولیخزی الفاسقین میں درختوں کے کاٹنے یا جلانے والوں کے عمل کی توجیہ بیان کی گئی ہے کہ وہ بھی فساد میں داخل نہیں بلکہ کفار کو ذلیل کرنے کے قصد سے موجب ثواب ہے۔

فکذلک ھھنا ای فی القیاس الشرعی فتتامل فی علة النص وتعدیھا الی الفرع لتثبت حکم النص فیه الاصول فی الاصل معلولة دفع لمن توھم انه لایلزم ان یکون النص معلولا حتی یعدی الی الفرع بالقیاس یعنی ان الاصل فی کل اصل من الکتاب والسنة والاجماع ان یکون معلولا بعلة توجد فی الفرع وان کان یحتمل ان لا یکون معلولا او یکون معلولا بعلة قاصرة لاتوجد فی الفرع الا انه لاینبغی ان یکتفی بھذا القدر بل لابد فی ذلک من دلالة التمییز ای دلیل یدل علی ان ھذہ ھی العِلة لاغیر کما یعلم فی قولهٗ الحنطة بالحنطة من المقابل ومن قوله مثلا بمثل کون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلک من قیام الدلیل علی انه للحال شاھد ای علی ان ھذا النص فی الحال معلول مع قطع النظر عن کون الاصول فی الاصل معلولة فقوله للحال معناہ فی الحال وقوله شاھد کونه به معلولا لانه ان کان معلولا بعلة جامعة کان شاھدا علی حکم الفرع والحاصل ان ھھنا ثلثة امور الاول ان الاصل فی کل نص ان یکون معلولا

Marfat.com

والثانی ان لابد من دلیل مستقل یدل علی ان هذا النص فی الحال معلول بقطع النظر عن ذلک الاصل والثالث ان لابد من دلیل یمیز العلة من غیرها ویبین ان هذا هو العلة دون ماعداه فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلابد ان یکون القیاس حجة.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔پس اسی طرح پر ہے،اس مقام میں یعنی قیاس شرعی میں پس غور فکر کیا جائے علت نص اور نص کے متعدی ہونے میں فرع کی جانب تا کہ نص کا حکم ثابت ہو جائے فرع میں۔

والاصول الخ:۔مصنفؒ ایک وہم کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ یہ لازم نہیں (معلوم) ہوتا کہ نص کی علت کے ساتھ معلول ہو،جس سے کہ اس نص کا حکم قیاس کے ذریعہ کسی فرع تک پہونچ سکے؟ ردوہم کرتے ہوئے،حضرت مصنفؒ فرماتے ہیں والاصول فی الاصل معلولۃ یعنی نص خواہ وہ کتاب اللہ سے ہو یا سنت یا اجماع سے،سب ہی کسی نہ کسی علت کے ساتھ (ضرور) معلول ہونگی۔(اور وہ علت) فرع میں پائی جائے گی۔

اگر چہ اس امر کا (بھی) احتمال (ضرور) ہے کہ وہ کسی علت سے معلول نہ ہو۔(بایں وجہ کہ وہ امر تعبدی کی حیثیت رکھتا ہے،جس میں بظاہر کسی علت کی ضرورت نہیں ہوا کرتی) یا یہ کہ وہ علت قاصرہ کے ساتھ معلول ہو۔اور وہ علت (چونکہ قاصرہ ہے اس وجہ سے) فرع میں نہ پائی جارہی ہو۔

الا انہ الخ:۔مگر قیاس میں (یہ بھی) ضروری ہے کہ کوئی ایسی دلیل بھی پائی جائے جو کہ اس پر دلالت کرے کہ یہ ہے وہ علت اور اسکے علاوہ کوئی دوسری شئی علت نہیں ہوسکتی،یعنی صرف عقلاً علت کے ساتھ معلول ہونا تسلیم کرلیا گیا۔

اور اسی بنیاد پر نص میں بلا کسی دلیل اور دلالت کے معلول بعلت کا فیصلہ کردیا گیا،تو قیاس کے ذریعہ اس نص کو فروعات کی جانب،متعدی کرنے کے لئے اسی قدر کافی نہ ہوگا۔بلکہ نص میں علت کو معلوم بھی کیا جائے گا اور یہ علم کسی نہ کسی دلیل اور دلالت کے ذریعہ ہی حاصل ہوسکتا ہے کہ اس نص میں ''فلاں'' امر علت ہے تا کہ دوسروں سے امتیاز ہو جائے جیسا کہ اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم الحنطۃ بالحنطۃ الخ میں ''قدالی مع الجنس'' علت ہے،ولابد الخ اور اس امتیاز سے بھی قبل ضروری ہے کہ کوئی دلیل اس پر بھی پائی جارہی ہو کہ یہ نص (جس سے علت کا استخراج مقصود ہے) فی الحال معلول ہے اور اس وقت اس قاعدہ الاصل فی الاصل معلولۃ سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ ضروری قرار دیا جائے گا کہ وہ نص فی الحال معلول ہے! عبارت للحال فی الحال کے معنی میں ہے،عبارت شاہد سے مراد کونہ معلولاً ہے،اس وجہ سے کہ جب وہ کسی علت جامعہ سے معلول ہوگیا تو وہ حکم فرع کے حق میں شاہد ہوگیا۔

الحاصل الخ:۔اس قاعدہ اور اصل کا خلاصہ یہ ہے کہ قیاس کے حجیت ہونے میں تین امور ہیں (۱) قانون ہے کہ ہر نص علت کے ساتھ معلول ہوگی۔(۲) اس قانون سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ لازم ہے کہ یہ نص جس سے استخراج مقصود ہے،فی الحال معلول ہے اس پر کوئی مستقل دلیل ہونا ضروری ہے۔(۳) یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی دلیل ہونا چاہئے تا کہ وہ ایک علت کو ممتاز کردے اسکے غیر سے اور اس کی وضاحت

Marfat.com

کردے کہ یہی ہے وہ علت اسکے علاوہ اور کوئی نہیں ہے لہذا جب یہ تینوں امور پائے جائیں گے تو اب قیاس کا حجت شرعی ہونا ضروری طور پر ثابت ہوجائے گا۔(مشکوٰۃ الانوار)

ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فلابد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان لايكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء فى حكمه داخل على المقصود المعنى ان لايكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون

النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص اخر ولاشك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔جب کہ مصنفؒ قیاس کا حجت شرعی ہونا دلائل کے ساتھ ثابت کر چکے تو اب قیاس کی لغوی تشریح فرماتے ہیں اور اس کے بعد شرعاً، اصطلاحاً اس کی تفسیر فرمائیں گے، حضرت مصنفؒ ارشاد فرماتے ہیں..... کہ قیاس کیلئے لغوی، شرعی تفسیر ہے، جس کی تفصیل گزر چکی، اور قیاس کیلئے شرط رکن اور حکم اور مخالفین قیاس کا رد ہے، لہذا اب ان چاروں امور کا بیان ہوگا، (۱) فشرطہ الخ یعنی قیاس کرنا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ نص جس پر قیاس کرنا پیش نظر ہو، اپنے حکم (مخصوص) میں خاص نہ ہو، کہ اس تخصیص پر دوسری نص ظاہر دلالت کرتی ہو..... چونکہ جب وہ نص اپنے وارد ہونے میں تخصیص کو لئے ہوئے ہے، تو اب اس سے حکم جزائے عام کیسے استنباط کیا جاسکتا ہے، کہ اس کو مقیس علیہ بنالیا جائے، متن کی عبارت الاصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور بحکمہ میں باء داخل ہے، مقصود پر نہ کہ مقصود علیہ (یعنی مقیس علیہ) پر۔ تخصیص کا مطلب یہ ہوا کہ وہ نص مقیس علیہ حضرت خزیمہؓ کے مثل نہ ہو (جس کی تفصیل آرہی ہے، انشاء اللہ) یہ مثال ہے مقصود علیہ کی اس کا حکم (یعنی فرد واحد کی شہادت کا قبول ہونا) دوسری نص (سے بھی ثابت ہے اور وہ دوسری نص یہ ارشاد نبوی ﷺ ہے ''من شہد لہ خزیمۃ فہو حسبہ'')

اذ لو کان الخ :۔مصنفؒ نے یہ شرط جو بیان کی ہے، ''ان لا یکون الخ'' اسکی دلیل شارحؒ بیان کرتے ہیں۔یعنی اگر نص کا حکم مقصود ہوجائے مقیس علیہ پر نص کے ذریعہ سے تو پھر فروعات کا قیاس کرنا اس نص پر کیسے ہوسکتا ہے، اس وجہ سے کہ قصر ایک طرح سے حصر کردینا ہے۔

ولا یجوز الخ :۔اور متن میں الاصل سے یہ مراد لینا، ''النص الدال علی حکم المقیس علیہ'' درست نہ ہوگا اور بحکمہ میں باء مع کے معنی میں ہوسکتی ہے۔اذ الخ اور لا یجوز پر استدلاً۔اب یہ معنی ہوں گے، ''ان لا یکون النص الدال علی حکم المقیس علیہ مخصوصا مع حکمہ بنص آخر'' اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ نص آخر وہ نص ہے جو کہ دلالت کرتی ہے مقیس علیہ کے حکم پر۔

کشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقولهؐ من شهد له خزيمة فهو حسبه ولاينبغى ان يقاس

Marfat.com

علیه من هو اعلی حالا منه کالخلفاء الراشدین اذتبطل حَ کرامة اختصاصه بهذا الحکم وقصت ماروی ان النبی ﷺ اشتری ناقة من اعرابی واوفاه الثمن فانکر الاعرابی استیفاء ه وقال هلم شهیدا فقال من یشهدلی ولم یحضرنی احدٌ فقال خزیمة انا اشهد یارسول الله ﷺ انک اوفیت الاعرابی ثمن الناقة فقالؑ کیف تشهدلی ولم یحضرنی فقال یا رسول اللهﷺ انا نصدقک فیما تاتینا به من خبر السماء افلا نصدقک فیما تخبربه من اداء ثمن الناقة فقال ﷺ من شهد له خزیمة فهو حسبه فجعلت شهادته کشهادة رجلین کرامة وتفضیلا علی غیره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد فی حق العامة فلا یقاس علیه غیره وان لایکون معدولا به عن القیاس ای لایکون الاصل مخالفا للقیاس اذلو کان هو بنفسه مخالفا للقیاس فیکف یقاس علیه غیره کبقاء الصوم مع الاکل والشرب ناسیا فانه مخالف للقیاس اذا لقیاس یقتضی فساد الصوم به وانما ابقیناه لقولهﷺ للذی اکل ناسیا تم علی صومک فانما اطعمک الله وسقاك الله فلایقاس علیه الخاطئی والمکره کما قاسهما الشافعیؒ وان یتعدی الحکم الشرعی الثابت بالنص بعینه الی فرع هو نظیره ولا نص فیه هذا الشرط والکان واحد التسمیة لکنه یتضمن شروطا اربعة احدها کون الحکم شرعیا لالغویا والثانی تعدیته بعینه فلایتغیر والثالث کون الفرع نظیر اللاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص فی الفرع وقد فرع المصنفؒ علی کل من هذه الاربعة تفریعاً علی ماسیأتی وهذا هو رای جمهور الاصولیین اقتداء بفخرالاسلام وقد ابتدع بعض الشارحین فقال انه یتضمن ست شروط الاربعة منها هی المذکورة والاثنان التعدیة وکون الحکم الشرعی ثابتا بالنص لافرعا لشئی آخر وهذا وان کان مما یستقیم لکن لیست له ثمرة صحیحة۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔مثال! حضرت خزیمہؓ کی تنہاء شہادت کا معتبر ہونا جو کہ آپ ﷺ کے اس ارشاد ''من شہدلہ خزیمۃ فہوحسبہ'' (جس شخص کے حق میں صرف خزیمہؓ شہادت دیں تو بس اسی شخص کیلئے کافی ہے۔اسلام غفرلہ) کی وجہ سے مخصوص ہے اور اس تخصیص کے بعد یہ مناسب نہ ہوگا کہ حضرت خزیمہؓ پر قیاس کرلیا جائے ان حضرات صحابہؓ کو جو کہ ان سے اعلیٰ مرتبہ رکھتے ہوں مثلاً حضرات خلفاء راشدین اس وجہ سے کہ اگر قیاس کرلیا جاتا ہے تو حضرت خزیمہؓ کی کرامت کا مخصوص ہونا باطل ہوجائیگا، اس حکم کے ساتھ کہ قیاس کرلیں۔

وقصبۃ الخ :۔حضرت شارحؒ حضرت خزیمہؓ کے واقعہ کو بیان فرماتے ہیں، کہ آپ ﷺ نے ایک اونٹنی خرید فرمائی ایک اعرابیؓ سے اور آپ ﷺ نے اس اونٹنی کا ثمن پورا ادا فرمادیا اس بائع اعرابی نے اس ادائیگی تمام کا انکار کردیا، اور اس اعرابی نے سوال کیا کہ کون آپ ﷺ کا شاہد ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب کہ اس وقت کوئی موجود نہ تھا تو کون شہادت دے گا؟ حضرت خزیمہؓ نے ارشاد فرمایا کہ میں شہادت

Marfat.com

دوں گا۔

اے اللہ کے رسول ﷺ! کہ آپ ﷺ نے اعرابی کو اونٹنی کا ثمن ادا کر دیا ہے، آپ ﷺ نے خزیمہؓ سے دریافت فرمایا، اے خزیمہؓ! جب کہ تو حاضر نہ تھا تو کیسے میرے حق میں شہادت دے گا؟

حضرت خزیمہؓ نے جواباً فرمایا۔ اے اللہ کے رسول ﷺ! ہم لوگ (جبکہ) آپ ﷺ کی تصدیق کرتے ہیں جو خبریں آسمانی آپ ﷺ ہم کو سناتے ہیں تو پھر کیا ہم اعرابی کے اونٹنی کے ثمن کی ادائیگی کی تصدیق نہیں کر سکتے؟ یعنی بلاشبہ کر سکتے ہیں۔

اس پر آپ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا ''من شہد لہ خزیمۃ الخ'' اسکے بعد حضرت خزیمہؓ کی شہادت دو مردوں کے برابر قرار دی گئی، کرامتاً فضلاً علی غیرہ'' باوجود اسکے کہ نصوص سے یہ امر ثابت شدہ ہے کہ سب ہی کیلئے تعداد شرط ہے۔ لہذا حضرت خزیمہؓ پر دوسروں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

وان لا یکون الخ :۔ ماقبل پر اسکا عطف ہے، یعنی اور اصل کا حکم قیاس کے مخالف نہ ہوگا۔ یعنی ایک شرط یہ بھی ہے اس وجہ سے کہ اگر حکم اصل قیاس کے مخالف ہو تو (ظاہر ہے) کہ اس پر دوسرے کو کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے، جسکی مثال مصنفؒ دیتے ہیں کبقاء الصوم مع الخ، چنانچہ یہ قیاس کے مخالف ہے کہ اکل وشرب نسیان کے ساتھ روزہ باقی رہ جاتا ہے اور قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اکل وشرب مع النسیان مفسد صوم ہوتا۔ لیکن اس کے باوجود اس کو باقی رکھنا آپ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے باقی رکھا گیا ہے کہ آپ ﷺ نے اس شخص کیلئے ارشاد فرمایا، جس نے نسیاناً کھالیا تھا ''تم علی صومک الخ'' (اپنے روزہ پر قائم رہ، پس اللہ تعالیٰ نے تجھکو کھلایا اور سیراب کیا ہے ۱۲ منہ) اب اس پر خطاء کنندہ اور مکرہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ نے ان دونوں کو اس پر قیاس کر لیا ہے۔ وان کان الخ :۔ ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو حکم شرعی نص سے ثابت ہونے والا ہے وہ متعدی ہو سکتا ہے، فرع کی جانب بلا کسی تغیر وتبدل کے اور وہ علت کے پائے جانے میں اس کے ساتھ مشترک بھی ہو اور اس فرع میں کوئی دوسری نص وارد نہ ہوئی ہو۔ متن کی اس عبارت میں اگرچہ ایک ہی شرط بیان کی گئی ہے مگر وہ چار امور (شرائط) کو متضمن ہے۔ (۱) کہ وہ حکم شرعی ہو۔ لغوی نہ ہو۔ (۲) اس کا متعدی ہونا بعینہ ہو بلا کسی تغیر وتبدل کے متعدی ہو سکتا ہے۔ (۳) فرع کا اصل کی نظیر ہونا یعنی علت موجودہ میں مشترک ہوں، اصل اور فرع ہر دو، اصل سے کم درجہ پر نہ ہو۔ (۴) اس فرع (مقیس) میں کوئی نص وارد شدہ نہ ہو۔

حضرت مصنفؒ نے ان چار پر متعدد فروعات بیان کی ہیں، جو کہ آئندہ آرہی ہیں، یہ جمہور اہل اصول کی رائے ہے، علامہ فخر الاسلامؒ کی اقتداء میں اور بعض شراح نے ایک اختراع کرتے ہوئے چھ شرائط پر اس عبارت متن کو متضمن قرار دیا ہے، ان مذکورہ چار کے علاوہ دو یہ ہیں (۱) تعدیہ ہونا۔ (۲) اور حکم شرعی نص سے ثابت ہو فرعا لشئی آخر نہ ہو، صاحب نور الانوارؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ یہ درست ہے مگر اس کیلئے ثمرہ صحیح نہیں ہے۔

فلا یستقیم التعلیل لاثبات اسم الزنا للواطۃ لان لیس بحکم شرعی تفریع علی اول الشرط وھو کون الحکم شرعیا فان الشافعیؒ یقول الزنا سفح ماء محرم فی محل مشتھی محرم وھذا

Marfat.com

المعنى موجود فى اللواطة بل هى فوقه فى الحرمة والشهوة وتضيع الماء فيجرى عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابويوسفؒ ومحمدؒ وهذا يسمى قياسا فى اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى للواطة اسم الزنا وبين ان يجرى عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس فى اللغة دون الثانى والمجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعىؒ فانهم يعطون اسم الخمر لكل مايخامر العقل وقد قال لهم واحد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه الماء فينبغى ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا انه يتجرجر اى يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا يتحرك فينبغى ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔مصنفؒ نے شرط اول کی فرع بیان کی ہے،شرط اول ہے''کون الحکم شرعیاً''لواطت کیلئے اسم زنا ثابت کرنے کیلئے تعلیل درست نہیں ہے۔اس وجہ سے کہ لواطت کیلئے اسم زنا ثابت کرنا حکم شرعی نہیں اور قیاس اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ حکم شرعی پایا جائے ۔حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔الزنا کی تعریف یہ ہے کہ محل مشتہیٰ حرام میں پانی کا ضائع کرنا جو کہ حرام ہے اور لواطت میں بھی یہی معنیٰ موجو دہیں، بلکہ لواطت زنا والی حرمت سے بھی اونچے درجہ کی حرمت کو لئے ہوئے ہے(اور اسی طرح) شہوت اور پانی کے ضائع کرنے میں (لہذا جب لواطت زنا سے، فائق ہوئی تو بدرجہ اولیٰ اسم زنا کا اطلاق لواطت پر آجائیگا)اور حکم زنا،لوطی پر نافذ ہوجائیگا،

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ بھی اسی طرف مائل ہوئے ہیں اور اس کو موسوم کیا گیا ہے۔قیاس فی اللغت سے۔احنافؒ کے نزدیک قیاس فی اللغت جائز نہیں۔صاحب نورالانوارؒ فرماتے ہیں لکنہ الخ کہ فرق ہے لواطت پر اسم زناء کا اطلاق کیا جائے اور اس کے درمیان کہ اس پر حکم زناء کا جاری کیا جائے صرف یعنی جو حکم زناء کا ہے،صرف (وہی) حکم لواطت پر بھی جاری ہو یہ ایک دوسری چیز ہے اور فعل لواطت کو فعل زنا (پر قیاس کرتے ہوئے) اسم زنا سے اس کو موسوم کیا جائے۔ان دونوں میں فرق ہے،اشتراک علت کی وجہ سے۔پس اول تو قیاس فی اللغت ہے (اور) ثانی ''اجراء احکام الزنا'' قیاس فی اللغت نہیں۔اکثر اصحاب شوافعؒ قیاس فی اللغۃ کے جواز کے قائل ہیں۔پس یہ حضرات ''کل ما یخمر العقل'' (ہر وہ شئی جو کہ عقل کو ڈھانپ دے۔۱۲،اسلام غفرلہ) پر اسم خمر کا اطلاق کرتے ہیں کہ وہ بھی خمر ہی سے موسوم ہے اور خمر ہی کے احکام کا ان پر اجراء ہوگا۔

ایک پرلطف مکالمہ بعض احنافؒ کا بعض شوافعؒ سے!ایک حنفی نے بعض شوافع سے سوال کیا کہ تم لوگ قارورہ (وہ ظرف جسمیں شراب، پانی رکھا جاتا ہے اور خاص معنی شیشی۔۱۲/) کے اسم سے کیوں موسوم کرتے ہو؟ جواب دیا!اس وجہ سے کہ قارورہ (شیشی) میں پانی ٹھہرتا ہے قرار پکڑتا ہے،اس پر حنفی نے یہ کہا کہ پانی بھی تو آپ کے پیٹ میں ٹھہراؤ کئے ہوئے ہے۔لہذا اس کو قارورہ کے اسم سے کیوں موسوم نہیں کرتے؟

دوسرا سوال!حنفی نے سوال کیا۔کہ جرجیر (جَرَ جَرْ بجرجرۃ یعنی تحرک،حرکت کرنا،گڑگڑ کرنا،الجرجیر۔ایک قسم کی ترکاری جو پانی میں

Marfat.com

پیدا ہوتی ہے۔۱۲/) کو جرجیر سے کیوں موسوم کرتے ہو؟ جواب دیا کہ چونکہ وہ زمین پر حرکت کرتا ہے، اس پر حنفی نے کہا پھر تو آپ کی داڑھی بھی حرکت کرتی ہے، اسکو بھی جرجیر سے موسوم کیا جائے، اس پر وہ متحیر ہو گیا اور خاموش ہو گیا۔

ولا لصحة ظهار الذمی تفریع علی الشرط الثانی ای لایستقیم التعلیل لصحة ظهار الذمی کما علله الشافعیؒ فیقول انه یصح طلاقه فیصح ظهاره کالمسلم اذلم یوجد الشرط الثانی وهو تعدیة الحکم بعینه لکونه ای لکون هذا التعلیل تغییر اللحرمة المتناهیة بالکفارة فی الاصل وهو المسلم الی اطلاقها فی الفرع عن الغایة لان ظهار المسلم ینتهی بالکفارة وظهار الذمی یکون موبدا اذ لیس هو اهلا للکفارة التی هی دائرة بین العبادة والعقوبة وقیل هو اهل للتحریر ولکن لیس اهلا لتحریر الذی یخلفه الصوم۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ یہ شرط ثانی پر فرع کی گئی ہے، شرط ثانی ہے ''تعدیۃ حکم الاصل الخ'' ذمی کے ظہار کو صحیح قرار دینے کے لئے جو علت (حضرات شوافعؒ نے بیان کی ہے وہ) درست نہیں ہے۔

فرماتے ہیں کہ ذمی کی طلاق جس طرح درست ہے اسی طرح ظہار بھی صحیح ہے، مثل مسلمان کے، کہ مسلمان کا ظہار جس طرح درست ہے (کیونکہ ذمی مکلف ہے) اذلم یوجد الخ یہ دلیل ہے تعلیل کے عدم صحیح ہونے کی، یعنی جب کہ شرط ثانی نہ پائی گئی ہو (تعدیۃ الخ)

لکونہ الخ:۔ تعلیل کے عدم صحت (جو کہ شرط ثانی کے نہ پائے جانے کی صورت میں تعلیل مستقیم نہ رہے گی) کیوجہ سے ذمی کے ظہار کی صحت نہ ہونے کی وجہ لکونہ الخ مصنفؒ ارشاد فرمارہے ہیں۔ یعنی ظہار جب پایا جائے شوہر کی جانب سے اپنی منکوحہ کے حق میں تو اس کا مقتضی ہے کہ زوجہ حرام ہو جائے تاوقتیکہ شوہر کفارہ ظہار ادا نہ کردے،.....اور شرط ثانی یہ ہے کہ اصل کا حکم متعدی ہو بعینہ فرع کی جانب کہ کسی قسم کا تغییر نہ ہونے پائے.....مگر جب کہ ذمی کے کفارہ کو اگر درست تسلیم کرلیا جائے گا۔ تو شرط ثانی کے خلاف کرنا لازم آتا ہے۔

بایں وجہ کہ ظہار تو کفارہ تک منتہی ہوگا، جب مسلمان کفارہ ظہار ادا کرے گا تو حرمت بدل جائے گی اور زوجہ حلال ہو جائے گی بخلاف ظہار ذمی کہ وہ دائمی رہے گا، اس وجہ سے کہ ذمی (بوجہ کافر ہونے کے) کفارہ کا اہل نہیں ہوسکتا۔ کہ وہ کفارہ ظہار عبادت اور سزاء کے درمیان دائر ہے، (ایک نوعیت میں وہ عبادت ہے تو دوسری نوعیت سے وہ سزاء ہے) لہذا اگر ذمی کے کفارہ کو درست تسلیم کرلیا گیا بعینہ اصل کا حکم فرع کی جانب متعدی نہیں ہوسکتا، کہ اس باب میں اصل (مقیس علیہ) مسلمان ہے اور فرع (مقیس) ذمی ہے اور مسلمان کے ظہار اور کفارہ (ذمی) کے ظہار میں فرق معلوم ہو گیا، کہ مسلمان کا ظہار ختم ہو جائے گا، کفارہ کے ادا کرنے سے، مگر ذمی کا ظہار ختم نہ ہوگا کفارہ سے بھی، کیونکہ کفارہ عبادت میں بھی شمار ہوتا ہے، جو کہ کفر کے ساتھ معتبر نہیں ہے، لہذا کفارہ ذمی قابل اعتبار نہیں ہوسکتا.....خوب غور کیجئے.....بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ذمی آزاد تو کرسکتا ہے، (اہل تحریر میں داخل ہے) لیکن تحریر کی اہلیت نہیں رکھتا کہ جس تحریر کا نائب (بدل) روزہ ہے یعنی کفارہ ظہار میں آزاد نہ کرسکنے کی صورت میں اسکا بدل روزہ قرار دے دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ ذمی (کافر) میں اس کی اہلیت نہیں ہے۔

Marfat.com

(فائدہ) عبارت ہذا میں خالص ترجمہ قدرے غور کے بعد مذکورہ بالا تشریح سے اخذ ہو سکتا ہے۔

ولا لتعدية الحكم من الناسى فى الفطر الى المكره والخاطئى لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظير اللاصل فان الشافعىؒ يقول لما عذر الناسى مع كونه عامدا فى نفس الفعل فلا يعذر الخاطئى والمكره وهما ليسا بعامدين فى نفس الفعل اولىٰ ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطى والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئى يذكر الصوم ولكنه يقصر فى الاحتياط فى المضمضة حتى دخل الماء فى حلقه والمكره اكرهه الانسان والجأه اليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسى فيفسد صومهما وقد فرعناهما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس ولا ضير فيه فان اكثر المسائل يتفرع على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى مافيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لايكون النص فى الفرع وههنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود فى رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغى ان تقاس على رقبة كفارة القتل وتقيد بالإيمان مثلها كما فعله الشافعىؒ لانه لايحتاج الى القياس مع وجود النص وهذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا كما هوداب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيُها على انه لو لم يكن النص موجود المثبت بالقياس ايضا۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔شرط ثالث ''کون الفرع الخ'' پر یہ تفریع ہے، تعلیل برقرار نہیں رہ سکتی (اس وقت کہ) ناسی فی الغلط والے حکم کو متعدی کیا جائے مکرہ اور خاطی کی جانب کہ جو حکم ناسی فی الفطر کا ہے اسی حکم کو متعدی کر دیا جائے افطار بالا کراہ والی صورت میں اور افطار بالخطاء والی صورت میں (حالانکہ) ناسی کا عذر اور ہے اور ان دونوں کا عذر دوسرا ہے اور جب کہ مقیس علیہ (اصل) اور مقیس (فرع) دونوں کی ایک نوعیت نہیں ہے، دونوں میں مماثلت نہیں ہے، تو پھر یہ قیاس کیسے درست ہو سکتا ہے کہ تیسری شرط کے خلاف ہونا لازم آئے گا۔ اگر عدم مماثلت کی صورت میں حکم ایک ہی کر دیا جائے گا، چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان ہر سہ کا حکم ایک ہی ہے

لما الخ :۔اس وجہ سے کہ ناسی کا عذر مسلم ہے، باوجود یہ کہ نفس فعل (یعنی اکل وشرب) میں وہ عامد ہے اور خاطی ومکرہ دونوں ہی نفس فعل میں عامد نہیں ہیں تو بدرجہ اولیٰ روزہ خطاء اور اکراہ سے افطار نہ ہوگا۔ ونحن نقول الخ ناسی اور ان دونوں کے اعذار میں تفاوت ہے۔ یکساں نہیں ہیں، جسکی تفصیل یہ ہے..... کہ نسیان غیر اختیاری طور پر واقع ہوتا ہے جو کہ صاحب حق کی جانب منسوب ہوگا۔ یعنی حق تعالیٰ شانہ کی جانب اور خاطی اور مکرہ کا فعل اختیاری ہے صاحب حق کی جانب سے منسوب نہ ہوگا۔ کہ خاطی کو روزہ یاد ہے، البتہ وہ احتیاط میں کوتاہی کرتا ہے

Marfat.com

(مثلاً) بوقت مضمضمہ، یہاں تک کہ پانی اسکے حلق میں داخل ہوجاتا ہے اور مکرہ کہ اس پر ایک انسان نے اکراہ کیا اور افطار پر اسکو مجبور کردیا ،ظاہر ہے کہ ان دونوں کا عذر ناسی فی الافطار کے عذر کے مماثل نہیں ہے،(جو کہ شرط ثالث کے خلاف ہوگیا، کہ مقیس علیہ اور مقیس دونوں میں مماثل ہوں) پس خاطی اور مکرہ دونوں کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

ولایشترط الخ :۔ یہ شرط رابع پر تفریع ہے..... کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنے کے لئے ایمان شرط نہیں ہے، اسوجہ سے کہ ایمان کی شرط لگانے میں حکم کا متعدی کرنا لازم آتا ہے، ایسے امر میں کہ جس میں نص وارد ہوئی ہے اور یہ تعدیہ نص کو متغیر کرکے ہوگا۔

(فائدہ) جب کہ شرط رابع ہے کہ فرع میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو اس وقت اسکے لئے قیاس کی ضرورت ہوگی اور جب کہ نص وارد شدہ ہے، تو پھر اس کی ضرورت نہ ہوگی۔

اب اس شرط رابع کے خلاف کرنا لازم آتا ہے ایمان کے ساتھ مشروط کرنا کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنے کے لئے کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے، چنانچہ حضرت امام شافعیؒ نے اسی طرح فرمایا ہے کہ کفارہ قتل میں جب کہ نص سے ایمان کی قید کے ساتھ بیان ہوا ہے، اور ان مذکورہ بالا دونوں میں وہ قید نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق ہے تو ان دونوں کو قیاس کرلیا کفارہ قتل پر۔

حالانکہ نص وارد ہوجانے کی صورت میں قیاس کی ضرورت نہیں باقی رہ جاتی۔

وھذا الخ :۔ اور یہ قیاس کا معتبر نہ ہونا جب کہ فرع کیلئے حکم نص وارد شدہ ہے، اس وقت ہے جبکہ وہ قیاس نص فرع کے مخالف ہو، اور اگر وہ قیاس نص کے موافق ہے، تو اب اس قیاس کے (اختیار کرنے میں کوئی حرج نہ ہوگا اور اس کے) ذریعہ حکم ثابت کرنے میں کوئی نقصان نہ ہوگا، بایں صورت کہ نص اور قیاس دونوں ہی سے حکم ثابت کردیا جائے گا۔

چنانچہ صاحب ہدایہؒ کا یہی طریقہ ہے کہ وہ ہر حکم عقل ونقل دونوں سے ہی استدلال کرتے ہیں۔ اس امر پر متنبہ کرنے کے لئے اگر نص ثابت کرنے والی نہ بھی ہو تب سب حکم قیاس سے ثابت ہوسکتا ہے۔

والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة كان هذا شرطا سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه سوى انه تعدى الى الفرع نعم

وانما خصصنا القليل من قوله لاتبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان لايتغير حكم الاصل بعد التعليل وفى قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربوا فى القليل والكثير واقصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب باانا انما خصصنا القليل من هذا النص لان استثناء حالة التساوى دل على عموم صدره فى الاحوال ولن يثبت

Marfat.com

ذلک الافی الکثیر یعنی ان المساواة مصدر و قد وقع مستثنیٰ من الطعام فی الظاهر ولا یصلح ان یکون مستثنیٰ منه فی الحقیقة فلابد من تاویل فی احدهما فالشافعیؒ یاول فی المستثنیٰ ویقول معناه لاتبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساوٍ فالطعام المساوی بالمساوی صار حلالا وما سواه کله یبقی حراما فبیع الحفنة بالحفنة وکذا بالحفنتین داخل تحت الحرمة بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواة الاحوال ثلثة وهی المساواة والمفاضلة والمجازفة وکلها احوال الکثیر فتحمل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقلیل غیر متعرض به اصلالافی المستثنیٰ ولا فی المستثنیٰ منه فبقی علی الاصل الذی هو الاباحة فیجوز بیع الحفنة بالحفنة وکذا بالحفنتین لایقال ان القلة ایضا حال فتبقی فی المستثنیٰ منه فتکون حراما لانا نقول انها حال بعید غیر متداول فی العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التی للکثیر فلایراد بالمستثنیٰ منه الاحوال الکثیر لاالقلیل فصار التغییر بالنص ای بدلالة النص حال کونه مصاحبا للتعلیل لابه ای بالتعلیل کما ظننتم۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔مصنفؒ نے اس جگہ شرط الرابع اس وجہ سے فرمایا کہ گذشتہ عبارات میں شرائط اربعہ جو کہ ضمنا بیان ہوئی ہیں کہ ان کا تعلق شرط ثالث تھا ان سے ممتاز ہو جائے اور معلوم ہو جائے کہ قیاس کی شرائط کی یہ شرط رابع ہے، اب یہ شرط سابع ہو جائے گی اس اعتبار سے کہ شرط ثالث متضمن ہے، چار شرطوں کو اور اس کے علاوہ یہ تیسری کل مجموعہ سات ہو جاتی ہیں، ان یبقی حکم الخ :۔یعنی حکم نص میں کسی قسم کا تغییر نہ ہو۔وہ اسی معنی پر قائم رہے، جس معنی پر وہ قیاس کرنے سے قبل تھا اور متعدی الی الفرع کے علاوہ وہ معنیٰ ہوں گے۔یہاں تک شرائط قیاس کا بیان ختم ہو گیا۔

وانما الخ :۔ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے، تقریر سوال یہ ہے کہ جب کہ قیاس کے معتبر ہونے میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد متغیر نہ ہو۔اور آپ ﷺ کے اس ارشاد ''لاتبیعوا الطعام بالطعام الخ'' میں جب کہ احنافؒ نے حرمت ربویٰ کی علت قدر مع الجنس ہونا تسلیم کیا ہے اور اس پر قیاس کر کے احنافؒ نے اس حکم کو متعدی کیا ہے، علاوہ مطعومات کے بھی.....تو پھر اے احنافؒ! تم نے قلیل مقدار کو کیوں خاص کر لیا نص میں سے، جب کہ وہ نص دلالت کرتی ہے، حرمت ربویٰ پر بہر صورت عام ہے کہ قلیل مقدار ہو یا کثیر مقدار مگر تم نے اس نص کو کثیر مقدار پر ہی قصر کر لیا ہے جو کہ تخصیص ہے (نص میں تغییر ہے)؟

جواب! ہم نے جو تخصیص کی ہے وہ اسی نص سے کی ہے قال ''الاسواء بسواء'' جب کہ آپ ﷺ نے کلام میں استثناء فرمایا ہے (اور) استثناء کرنا تساوی کی حالت میں دلالت کرتا ہے، صدر کلام کے عام ہونے پر تمام احوال میں اور یہ تساوی ثابت نہیں ہو سکتی مگر کثیر مقدار میں۔یعنی المساواة مصدر ہے اور وہ واقع ہوا ہے، الطعام سے مستثنیٰ ظاہر میں اور حقیقتاً مستثنیٰ منہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔لہذا ان دونوں میں سے

Marfat.com

ایک میں تاویل کرنا ضروری ہوگا۔

اب حضرت امام شافعیؒ تاویل کرتے ہیں مستثنیٰ میں اور اسکے معنیٰ تاویل کے بعد یہ فرماتے ہیں ''لاتبیعوا الخ'' کہ قلیل اور کثیر سب ہی میں مساوات ہونا لازم ہے حلت کے لئے اور (اشیاء میں) حرمت اصل ہے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک۔ ونحن الخ اسکے برخلاف احنافؒ نے تاویل کی مستثنیٰ منہ میں اور احنافؒ عبارت کو اس طرح مقدر تسلیم کرتے ہیں۔ ''لاتبیعوا الخ'' اور حالات کی تین شکلیں ہیں۔ (۱) المساوات (۲) المفاضلۃ زیادتی (۳) المجازفۃ اندازہ اور یہ سب ہی شکلیں کثیر والی صورت کی ہیں۔ لہذا کثیر مقدار میں مساوات والی شکل حلال کی اور مجازفۃ اور مفاضلہ والی شکلیں حرام کی ہوں گی اور قلیل والی صورت پر کوئی تعارض نہیں کیا اصلا یعنی نہ مستثنیٰ میں اور نہ مستثنیٰ منہ میں۔ لہذا نص (مقیس علیہ) اپنی اصل پر قائم ہے، یعنی اباحت پر۔ لہذا ایک مشت طعام کی بیع دو مشت طعام (ہم جنس میں) جائز ہے۔

لایقال الخ :۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قلت بھی ایک حالت ہے، جو کہ عموم احوال میں ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ منہ میں داخل ہے لہذا یہ حالت بھی حرمت میں داخل ہونا ضروری ہے؟

جواب! یہ قلت والی حالت ہے، جو کہ عرف میں مروج نہیں اور مساوات میں اقرب وہ حالت کثیرہ ہے لہذا مستثنیٰ منہ میں احوال کثیرہ ہی مراد ہو سکتی ہیں نہ کہ قلیل والی حالت۔

فصار الخ :۔ اس تفصیل سے یہ نتیجہ معلوم ہوا کہ تغیر اگر پایا گیا ہے، تو وہ بھی نص سے ہی ثابت شدہ ہے، یعنی نص سے دلالۃ یہ تغیر معلوم ہوا ہے، درانحالیکہ وہ تغیر تعلیل کیلئے اسکے ساتھ ہے (اور یہ صورت نہیں کہ) تغیر اس تعلیل سے ہو گیا۔ جیسا کہ معترضین حضرات گمان کرتے ہیں۔

وانما سقط حق الفقیر فی الصورۃ جواب سئوال آخر تقریرہ ان الشرع اوجب الشاۃ فی زکوٰۃ السوائم حیث قال فی خمس من الابل شاۃ وانتم عللتم صلاحیتھا للفقیر بانھا مال صالح للحوائج وکل ما کان کذلک یجوز ادأ فیجوز اداء القیمۃ ایضا الیہ فابطلتم قید الشاۃ المفہومۃ من النص صریحا فاجاب بانہ انما سقط حق الفقیر فی صورۃ الشاۃ وتعدی الی القیمۃ بالنص لا بالتعلیل لانہ تعالیٰ وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم فی قولہ تعالیٰ وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا وقسم لکل واحد منھم طرق المعاش فاعطی الاغنیاء من الزراعۃ والتجارۃ والکسب ثم اوجب مالا مسمی علی الاغنیاء لنفسہ تقع فی کف الفقیر ثم امر بانجاز المواعید من ذلک المسمی الذی اخذہ بقولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیۃ وبقولہ خذھا من اغنیائھم وردھا الی فقرائھم وانما فعل کذلک لئلا یتوھم احد ان اللہ لم یرزق الفقراء ولم یوف بعھدہ فی حقھم بل رزقھم الاغنیاء ولھذا قیل ان اللام فی قولہ للفقراء الامام

Marfat.com

العاقبة لالام التمليک لان الله تعالیٰ هو يملکها وياخذها ثم يعطيها الفقرآء من عند نفسه کما يعطی الاغنياء کذلک۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔مصنفؒ ایک اور سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں، تقریر سوال یہ ہے کہ شریعت نے سوائم میں زکواۃ فرض کی ہے چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا، ''فی خمس من الخ'' (اور) اس میں بکری کو واجب کیا ہے، احنافؒ نے علت بیان کی کہ بکری مال ہے، جو کہ فقیر کی ضرورتوں کیلئے مفید ہے اور مناسب ہے۔لہذا (اس علت پر قیاس کرتے ہوئے احنافؒ فرماتے ہیں کہ) ہر وہ شئی جو اس نوعیت کی (اس میں یہ علت صلاح للحوائج) پائی جائے، وہ شئی زکوٰۃ میں ادا کی جاسکتی ہے۔پس قیمت بھی زکوٰۃ میں فقیر کو دیجا سکتی ہے،

اے احنافؒ تم نے بکری کی قید کو اٹھا دیا (باطل کر دیا) جو کہ نص سے صراحتاً مفہوم ہو رہی ہے.....جو کہ خلاف نص ظاہر کے ہے؟

جواباً یہ عبارت وانما سقط الخ بیان فرمائی ہے، یعنی صورتاً حق فقیر (بکری میں) ساقط ہوا ہے نہ کہ حقیقتاً اور اس کو تعدی کر دیا ہے قیمت کی جانب۔

بالنص الخ :۔اور یہ تعدی صورتاً (بھی) نص سے ثابت شدہ ہے، کہ نص سے دلالتہً یہ تعدی مفہوم ہوتی ہے، تعلیلاً نہیں، کہ اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے فقیر کو رزق پہونچانے کا، بلکہ تمام عالم کو چنانچہ اس آیت میں ہے ''وما من دابۃٍ الخ'' اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کیلئے معاش کی شکلوں کو تقسیم فرما دیا ہے، کہ اغنیاء کو زراعت، تجارت اور کسب کی صورت میں عطاء فرمایا ہے، ثم الخ اور جن نصوص میں زکوٰۃ واجب قرار دیگئی ہے وہ درحقیقت حق تعالیٰ شانہ نے اپنا حق بیان اور فرض کیا ہے، مالداروں کے ذمہ (اور) مال مسمی کو واجب کیا۔ہے اور وہ مال مسمی (مثلاً سوائم میں) بکری ہے، جس کو اولاً اللہ تعالیٰ اپنے دست حق میں لیتے ہیں، چنانچہ بعض کا مقولہ ہے ''الصدقۃ الخ'' صدقہ فقیر کے ہاتھ میں جانے سے قبل رحمٰن کے ہاتھ میں پہونچتا ہے (اسکے بعد فقیر کے ہاتھ میں آتا ہے)۔

ثم الخ :۔اغنیاء پر واجب قرار دینے کے بعد اللہ تعالیٰ نے اغنیاء کو حکم فرمایا ہے وعدوں کو پورا کرنے کے لئے ان اموال مسمی کے ذریعہ جو مال اغنیاء سے لیا گیا ہے اور وہ امر اس ارشاد میں ہے ''انما الصدقات للفقرآء الخ'' اور وہ امر اس ارشاد نبوی ﷺ میں ہے ''خذہا من اغنیائہم الخ'' اور اللہ تعالیٰ نے یہ صورت اور یہ حکم اس وجہ سے دیا ہے، تاکہ کوئی بندہ یہ وہم نہ کرے کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کو رزق نہیں دیا اور اپنے وعدہ کو پورا نہیں فرمایا غرباء، فقراء کے حق میں (صرف) اغنیاء ہی کو رزق عطاء فرمایا ہے۔

ولہذا الخ :۔چونکہ زکوٰۃ حق اللہ ہے مثل نماز اور روزہ کے، حق فقیر نہیں تو اس حقیقت کے پیش نظر بعض علماء فرماتے ہیں کہ للفقراء الخ میں لام ''لام العاقبۃ'' ہے اور لام تملیک نہیں، اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ ہی درحقیقت ان اموال زکوٰۃ کا مالک ہوتا ہے، اور ان کو لیتا ہے اسکے بعد فقراء کو عطاء فرماتے ہیں اپنی ذات سے کہ جس طرح اغنیاء کو عطاء فرماتے ہیں۔☆☆☆

وذلک لايحتمله مع اختلاف المواعيد ای ذلک المسمی الذی هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وکثرتها فان المواعيد الخبر والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لاتوفی الابالادام فکان اذنا بالاستبدال دلالة بان تستبدل الشاة بالنقدين فيقضی منهما کل

Marfat.com

حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنابه اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الآخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوٰة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذهى فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلى للفقراء على الزكوٰة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلا فلم تبق الا الزكوٰة فكلفت هى مرجع كل الحوائج۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں (فقراء) سے جو وعدے کئے ہیں، ان کی تعداد اور انواع واقسام بکثرت ہیں لہذا اختلاف مواعید کے ساتھ وعدوں کو پورا کرنا، صرف ایک مال مسمی (بکری) سے خلاف احتمال ہے کہ مواعید میں مثلاً روٹی، سالن، لکڑی، لباس (وغیرہم) ضروریات ہیں اور بکری سے صرف سالن کی ضرورت ہی پوری ہوسکتی ہے۔لہذا دلالۃً اللہ تعالیٰ کی جانب سے اجازت ہوگئی تبدیلی کر دینے کی (کہ بکری کا بدل یعنی اس کی قیمت دیدی جائے) کہ سونے اور چاندی (دینار و درہم) کے ذریعہ (بھی ادائیگی زکوٰۃ ہوسکتی ہے تاکہ) فقراء اپنی تمام ضروریات پورا کرلیں۔

اعتراض الخ :۔ایک اعتراض یہ بھی اس مذکورہ بالا تفصیل پر ہوسکتا ہے کہ فقراء اور مساکین کی روزی (رزق) صرف بکری ہی پر تو منحصر نہیں ہے کہ اس کے علاوہ اور کچھ ان کو منجانب اللہ عطاء نہ ہوگا، اس وجہ سے اس استدلال کی اجازت دے دی جائے ..... حالانکہ ..... اللہ تعالیٰ نے ان کیلئے مختلف صورتوں سے جملہ حوائج اور اشیاء ضروریہ کی تکمیل کے راستے مقرر فرمادیئے ہیں مثلاً (صدقۃ الفطر کے ذریعہ گیہوں وغیرہ) اور کفارہ یمین کے ذریعہ کپڑا اور مال غنیمت کے پانچویں حصہ (خمس) سے دیگر اجناس ان کو عطاء کی گئیں ہیں؟

واجیب الخ :۔شارحؒ نے اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے ..... زکوٰۃ ایک ایسا فریضہ ہے جو کہ مسلمانوں کے ہر شہر میں ادا کیا جاتا ہے، کوئی شہر ایسا نہیں ہوگا جس میں اس کی ادائیگی نہ ہوتی ہو، جس طرح نماز، اس وجہ سے کہ زکوٰۃ فرض ہے اور زکوٰۃ کا مصرف حقیقی فقراء اور مساکین ہی ہیں، بخلاف مال غنیمت کے کہ وہ بہت ہی کم واقع ہونے والا ہے، مسلمانوں کے درمیان اور اگر وہ حاصل بھی ہوجائے تو بہت ہی کم اسکی تقسیم عمل میں آئیگی ..... اور اسی طرح کفارہ کی نوعیت ہے کہ بہت ممکن ہے کہ ایک زمانہ دراز تک کوئی شخص بھی حانث نہ ہو اور اسی طرح یہ بھی امکان ہے کہ عشری زمین میں کاشت نہ کی جائے اور یہی صورت ہوسکتی ہے کہ صدقۃ الفطر کوئی اداء نہ کرے کہ اصلاً اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں آئے گا (کہ کوئی عامل وصول کرنے کیلئے آئے جس طرح زکوٰۃ سوائم میں بالخصوص عامل ہوتا ہے، دارالاسلام میں) ان تمام تفصیلات کے بعد صرف زکوٰۃ ہی باقی رہ جاتی ہے جملہ ضروریات کیلئے کہ فقراء اس سے اپنی ضروریات کی تکمیل کرلیں۔

Marfat.com

وركنه ماجعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لايقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات الحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقى هو الله تعالىٰ وانما اختلفوا فى ان ذلك المعنى علم على الحكم فى الفرع فقط ام فى الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشايخ العراق لان النص دليل قطعى واضافة الحكم اليه فى الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف فى الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه مالم يكن لها تاثير فى الاصل كيف توثر فى الفرع مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما صيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغة كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔قیاس کیلئے امور اربعہ میں سے دوسرا امر رکن قیاس ہے اب اسکی تفصیل شروع فرماتے ہیں۔قیاس کا رکن وہ شئی ہے کہ اس کو حکم نص پر علم بنادیا گیا ہو۔

مصنفؒ نے اپنی عبارت میں ماجعل الخ سے جو معنی بیان کئے ہیں درحقیقت جامع معنی ہیں (اور) اسکو علت سے موسوم کیا گیا ہے اور اس کو رکن اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ اسپر قیاس کا مدار ہے، اس کے بغیر قیاس قائم ہی نہ رہے گا، اور اس کا نام رکھا ہے علم اس وجہ سے کہ شریعت کی علتیں، حکم شریعت کیلئے علامت اور معرفات ہیں اور حکم پر علامتہ کا درجہ رکھتی ہے، چونکہ موجب اصلی تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

وانما الخ :۔اہل اصول میں اس پر اختلاف ہے کہ یہ مذکورہ معنیٰ صرف فرع کیلئے ہی حکم شرعی پر علامت ہیں، یا اصل میں بھی علامت کا درجہ اس معنیٰ کو حاصل ہوگا؟ امر ظاہر تو قول اول ہی ہے اور مشائخ عراق نے اسی قول کو اختیار فرمایا ہے اس وجہ سے کہ نص دلیل قطعی ہوتی ہے اور حکم شرعی کی اضافت کرنا نص کی جانب اصل (مقیس علیہ) میں اولیٰ ہے، اس سے کہ اس کی اضافت کی جائے، علت کی جانب (البتہ) حکم کی اضافت فرع میں علت کی جانب کرنا بوجہ ضرورت کے ہے، کیونکہ اس میں کوئی نص نہیں پائی گئی، اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ حکم اصل (مقیس علیہ) اور حکم فرع دونوں کی اضافت علت کی جانب ہوگی، اس وجہ سے کہ جب علت کی کوئی تاثیر اصل میں نہیں پائی گئی، تو وہ اپنا اثر فرع میں کیسے ڈال سکتی ہے،

مما اشتمل الخ :۔شارحؒ نے اشارہ فرمایا کہ یہ عبارت حال ہے علما سے، یعنی ماجعل علما حال کون ذلک العلم الخ۔یعنی جس شئی کو علم قرار دیا ہے وہ اس وقت ہے جب کہ وہ شئی ایسی ہو کہ اس پر نص کی شمولیت ہوسکتی ہے۔(یا شمولیت پائی جاتی ہے)

اما الخ :۔اشتمال کی تفصیل ..... یا تو یہ اشتمال صیغہ کی صورت میں ہو جیسا کہ ربوٰی والی نص شامل ہے، کیل اور جنس پر۔یا یہ شمولیت بغیر صیغہ کے ہو جیسا کہ بیع آبق کی نہی (ترمذی کی روایت ہے عن حکیم بن حزم رضی اللہ عنہ قال نہانی رسول اللہ ﷺ ان ابیع مالیس

Marfat.com

عندی۔۱۲/اسلام غفرلہ)والی نص شامل ہے،اس علت پر کہ بائع عاجز ہوتا ہے اس کے سپرد کرنے سے۔

وجعل الفرع نظير اله اى للاصل فى حكمه لوجوده فيه اى وجود ذلک المعنىٰ فى الفرع ويفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع فى بيان ان ذلک المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لاينفک عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوٰة فى الذهب والفضة لاينفک عنهما لانهما خلقا فى الاصل على معنى الثمنية وهى مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون فى حلى النساء الزكوٰة لعلة الثمنية والشافعىؒ يعلل حرمة الربوا بها وهى غير متعدية الى شئى والوصف العارض كالانفجار فى قولهؑ فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء فى المستحاضة وهى عارضة للدم اذلا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فاينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء واسما عطف على قوله وصفا ومقابل له اى يجوز ان يكون ذلک المعنى اسما كالدم فى عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاذان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اور فرع کو اسکے حکم میں اصل (مقیس علیہ) کے مماثل کر دیا گیا ہے،اس وجہ سے کہ یہ فرع (مقیس) میں موجود ہے ہیں (جسکی بنیاد پر قیاس کیا گیا ہے) اس مقام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قیاس کے ارکان چار ہیں (۱) اصل ''مقیس علیہ'' (۲) فرع ''مقیس'' (۳) علت ''جسکی بنیاد پر قیاس ہوتا ہے،یعنی مدار قیاس'' (۴) حکم یعنی مقیس علیہ ''اصل'' کا حکم۔اگر چہ رکن اعظم علت ہے اور یہ رکن اعظم اس وجہ سے ہے کہ اگر علت اصل اور فرع میں ایک نہ ہوگی تو قیاس کا وجود نہ ہوگا.....اسکے بعد مصنفؒ اس معنی (یعنی علت الجامعہ) کی مختلف صلاحیتوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

وھواخ:۔ سے اسی کا بیان ہے!ہو یعنی المعنی الذی جعل علما علی حکم النص .....وہ معنیٰ اصل (مقیس علیہ) کیلئے وصف لازم کی حیثیت سے ہوں یا وصف عارضی کی حیثیت سے (دونوں صورتیں) جائز ہیں۔ثمنیت وصف لازم ہے جو کہ کسی بھی حالت میں ان سے جدا نہیں ہوسکتی۔کیونکہ ان ہر دو کی خلقت اصل میں ثمنیت کے معنی ہی کیلئے ہوتی ہے.....اور وہ ثمنیت مشترک ہے سونے اور چاندی کے ڈھلے (بنے) ہوئے سکوں میں اور ان کے ٹکڑوں اور زیوروں میں لہذا عورتوں کے زیور میں زکوٰۃ اس (علت کی) وجہ سے ہوگی کہ اسمیں ثمنیت موجود ہے ،حضرت امام شافعیؒ حرمت ربوٰی کی علت (حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اثمان مع الجنس علت ربوٰی ہے تفصیل گذر چکی ہے۔۱۲منہ) بیان کرتے ہیں،ثمنیت کے ساتھ حالانکہ ثمنیت کی (دوسری) شئی کی جانب متعدی ہونے والی نہیں ہے۔

Marfat.com

الوصف العارض الخ :۔یعنی وہ وصف جو کہ اصل (مقیس علیہ) سے جدا ہو سکے مثلاً الانفجار آپ ﷺ کے اس ارشاد ''فانہا دم عرق الخ'' میں۔انفجار علت ہے مستحاضہ عورت کیلئے وضوء کے واجب ہونے میں اور وہ علت عارض ہے خون کے لئے۔(کہ غیر منفک نہیں ہے) اس وجہ سے کہ دم عرق ہر ایک ہی معنی والا ہی ہو،لہذا یہ انفجار دم جہاں پایا جائے عام ہے کہ وہ مستحاضہ کیلئے یا غیر مستحاضہ کیلئے سبیلین کے علاوہ میں.....وضوء اس دم سائل سے واجب ہو جائیگا۔

واسماء الخ :۔اسکا عطف وصفاً پر ہے یعنی جائز ہے کہ یہ معنیٰ من حیث الاسم (یعنی اسم جنس) ہوں،جیسا کہ مثال مذکورہ میں الدم جو کہ اسم موضوع ہے،اسم مشتق نہیں اور اس ارشاد نبوی ﷺ ''فانہا دم الخ'' میں اگر لفظ دم کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ اسم کی مثال ہوگی اور اگر اس میں انفجار کے معنی کا اعتبار ہوا ہے تو یہ مثال ہوگی وصف عارض کیلئے۔

وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض والوصف الجلى هو ما يفهمه كل احد كالطواف لسور الهرة فى قولهؐ انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفى هو مايفهم بعض دون بعض كما فى علة الربوا عندنا القدر والجنس وعن الشافعىؒ الطعم فى المطعومات والثمنية فى الاثمان وعند مالكؒ الاقتيات والاذخام وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له اى يجوز ان يكون ذلك المعنىٰ حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روى ان امرأة جاء ت الى رسول الله ﷺ فقالت ان ابى قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة فتجزى ان احج عنه فقال ﷺ ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيت اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبى ﷺ الحج على عين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهوعبارة عن حق ثابت فى الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعى وفردا وعددا الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما لاشبهة فى انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لاشك فى انه قسم للوصف واما الجلى والخفى وكذا الفرد والعدد فقد اورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم نجد له مثالاً الا فى قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا فى عرفهم سواء كان وصفا او اسما او حكما على ما سياتى وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔الجلاء :۔یعنی صراحتاً نص میں موجود ہونا۔اور خفی اسکی ضد،مصنفؒ کی عبارت سے ظاہر یہ ہے کہ یہ تقسیم بھی وصف ہی کی ہے،جیسا کہ لازم اور عارض دونوں ماقبل میں بیان کی گئیں ہیں۔

Marfat.com

فالوصف الخ :۔وصف جلی وہ ہے جو کہ ہر شخص کی سمجھ میں آجائے جیسا کہ سورہرہ میں طواف وصف جلی ہے جس کا بیان اس ارشاد نبوی ﷺ ''انہا من الخ'' میں ہے اور وصف خفی وہ ہے جو کہ بعض لوگوں کو سمجھ میں آئے اور بعض کی سمجھ میں نہ آئے ۔جیسا کہ ربوٰی کی علت میں ۔ احنافؒ کے نزدیک القدر مع الجنس اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مطعومات میں طعم اور اثمان میں ثمنیت اور حضرت امام مالکؒ کے نزدیک صلاحیت قوت اور ذخیرہ بنا کر رکھنے والی اشیاء (اور اثمان میں ثمنیت)

وحکما الخ :۔اسکا عطف وصفا پر ہو رہا ہے ۔یعنی جائز ہے کہ ہوں یہ معنیٰ باعتبار حکم شرعی کے جو کہ جامع ہو اصل اور فرع کے درمیان ۔ جیسا کہ روایت ہے کہ ایک عورت آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا کہ میرے والدے حج کو پالیا (یعنی انپر حج فرض ہو گیا ہے) اور وہ بوڑھے ہیں ۔سواری پر بیٹھ (بھی) نہیں سکتے ہیں، کیا یہ جائز ہے کہ میں ان کی جانب سے حج ادا کردوں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا! تیرا خیال کیا ہے کہ اگر تیرے والد کے ذمہ قرض ہوتا، کیا تو اسکو ادا (نہ) کرتی ؟ کیا وہ تیری جانب سے ادائیگی قابل قبول نہ ہوتی ؟ اس عورت نے جواب دیا۔ بیشک ادا کرتی اور وہ قابل قبول بھی ہوتی ۔آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا! پس اللہ تعالیٰ کا قرضہ زیادہ حقدار ہے کہ اسکو قبول کرلیا جائے ،آپ ﷺ نے اس ارشاد میں حج کو بندوں کے دین (قرض) پر قیاس فرمایا ہے..... کہ ان دونوں کے درمیان جامع معنیٰ ہیں ۔دین اور دین کا مطلب ہے ''حق ثابت فی الذمۃ'' یعنی وہ حق جو کہ کسی کے ذمہ میں ثابت ہو اور واجب الاداء بھی ہو۔اور (یہ) وجوب حکم شرعی ہے۔

فردا الخ :۔بظاہر یہی ہے کہ یہ بھی تقسیم وصف کیلئے ہو۔ فالوصف الخ :۔یعنی وصف فرد جو کہ چند اجزاء سے مرکب نہ ہو۔جیسا کہ منفرد طور پر علت کا ہونا کیل اور وزن کے ساتھ یا منفرد طور پر جنس ہونا حرمت نساء کیلئے۔

(فائدہ) چنانچہ یہ جائز نہیں کہ ایک صاع گیہوں کی بیع کیجائے ایک صاع گیہوں ادھار کے عوض النساء تاخیر کرنا، ادھار کرنا۔

والوصف العددا الخ :۔یعنی وہ وصف جو کہ چند امور سے مرکب ہو، جیسا کہ قدر مع الجنس علت ہے زیادتی کے حرام ہونے کے لئے۔

الحاصل الخ :۔خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مصنفؒ کی عبارت اسما اور حکما یہ دونوں بلاشبہ وصف کیلئے مقابل ہیں اور مصنفؒ کی عبارت لازماً وعارضاً دونوں وصف کی قسمیں ہیں بلاشبہ۔اور الجلی اور الخفی اور اسی طرح الفرد اور العدد تو ان امور کو مصنفؒ نے بیان کیا ہے برائے مقابلہ اور ازروئے تداخل ۔اور ظاہراً یہی ہے کہ یہ بھی وصف کی اقسام ہیں کیونکہ ہم ان میں سے ہر ایک کیلئے کوئی مثال بجز قسم وصف کے نہیں پائی گئی (لہذا یہ دلیل ہے اس امر کی کہ یہ بھی اقسام ہیں وصف کی ۔اور تحقیق کہ موسوم کیا گیا ہے اہل اصول کے طرف میں اس اسم سے ''المعنی الجامع الوصف'' اور یہ علی الاطلاق اس اسم سے موسوم کیا گیا ہے عام ہے کہ وہ معنیٰ من حیث الوصف ہو یا من حیث الاسم یا من حیث الحکم ہو، چنانچہ اسکی تفصیل بہت جلد متن میں آرہی ہے یہ حضرت فخر الاسلامؒ بیان کردہ تفصیل ہے اور دوسرے حضرات ان کی اتباع کرنے والے ہیں۔

ویجوز فی النص وغیرہ اذا کان ثابتا بہ ای یجوز ان یکون ذلک المعنیٰ منصوصا فی النص کالطواف فی سورالھرۃ وان یکون فی غیرالنص ولکن ثابتا بہ کالامثلۃ التی مرت الآن ثم شرع فی بیان مایعلم بہ ان ھذا لوصف وصف دون غیرہ فقال ودلالۃ کون الوصف علۃ صلاحہ

Marfat.com

وعدالته فان الوصف فی القیاس بمنزلة الشاهد فی الدعوی فکما یشترط فی الشاهد للقبول ان یکون صالحاً وعادلاً فکذا فی الوصف وکما ان فی الشاهد لایجوز العمل قبل الصلاح ولا یجب قبل العدالة فکذا فی الوصف ثم بین معنی الصلاح والعدالة علی غیر ترتیب اللف فبدأ اولاً بذکر العدالة بقوله بظهور اثره فی جنس الحکم العلل به ای بان ظهر اثر للوصف فی جنس الحکم المعلل به من خارج قبل القیاس وان ظهر اثره فی عین ذلک الحکم المعلل به منه فبالطریق الاولیٰ وجملة ترتقی الی اربعة انواع الاول ان یظهر اثر عین ذلک الوصف فی عین ذلک الحکم وهو متفق علیه کاثر عین الطواف فی عین سور الهرة والثانی ان یظهر اثر عین ذلک الحکم وهو متفق علیه کاثر عین الطواف فی عین سور الهرة والثانی ان یظهر اثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وهو الذی ذکره المصنفؒ کالصغر ظهر تاثیره فی جنس حکم النکاح وهو ولایة المال للولی فکذا فی ولایة النکاح والثالث ان یوثر جنسه فی عین ذلک الحکم کاسقاط قضاء الصلوة والمتکثرة بعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والحیض تاثیرا فی عین اسقاط الصلوة والرابع ماظهر اثر جنسه فی جنس ذلک الحکم کاسقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثیراً فی جنس سقوط الصلوٰة وهو سقوط الرکعتین وهذه الاقسام کلها مقبولة وقد اطال الکلام فیها صاحب التوضیح۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اور جائز ہے کہ یہ معنی نص میں منصوص ہوں (یعنی صراحتاً مذکور ہوں) جیسا کہ طواف کو بیان کر دیا ہے سورہرہ میں اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ معنی نص کے علاوہ میں موجود ہوں، لیکن نص سے ثابت ہو، جیسا کہ ابھی ان کی مثالیں گذر چکی ہیں، اس بیان کے بعد مصنفؒ ان امور کو بیان کرتے ہیں جن کے ذریعہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ وصف ہے اور اس کے علاوہ نہیں۔

ودلالۃ الخ :۔اور دلالت ہونا، وصف کے علت ہونے کی کہ وہ علت اسکی صلاحیت رکھتی ہے اور وہ علت عادل ہونے کی، چونکہ وصف قیاس میں بمنزلہ شاہد فی الدعویٰ کے ہے، لہذا جسطرح شاہد کی شہادت قبول کرنے کیلئے کہ وہ شاہد صالح ہو اور عادل ہو، پس اسی طرح وصف میں بھی یہ شرط (کے درجہ میں) ہے اور جس طرح شاہد میں صلاح کی تحقیق سے قبل عمل کرنا درست نہیں اور نہ عمل کرنا واجب ہے، عدالت کے ثابت ہونے سے قبل پس یہی نوعیت ہے وصف میں بھی، اس قاعدہ کو بیان کرنے کے بعد مصنفؒ وصف کی صلاح اور عدالت کے معنیٰ کو بیان کرتے ہیں اور یہ بیان اجمالی بیان مذکورہ کی ترتیب کے خلاف ہے، مصنفؒ نے ابتداءً عدالت کے ذکر کو بیان فرمایا ہے۔

بظهور اثره الخ :۔یعنی وصف کا اثر معلل بہ کے جنس حکم میں ظاہر ہو جائے (اور یہ ظہور) قیاس سے قبل خارج سے ہونا چاہئے اور اگر ظاہر ہو جائے وصف کا اثر معلل بہ کے عین اسی حکم ہی میں ظاہر ہو جائے۔تو بدرجہ اولیٰ اس علت وصف میں صلاحیت ہے علت ہونے کی۔

Marfat.com

اسمیں چار شکلیں حاصل ہوتی ہیں ۔(۱)اس عین وصف ہی کا اثر ظاہر ہو جائے اس معلل کی ذات ہی میں اسکا حکم اس میں کوئی اختلاف نہیں جیسا کہ عین طواف کا اثر عین سورہ ہرہ میں ۔(۲)اس معلل بہ کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو ۔یہ وہ صورت ہے جسکو مصنفؒ نے متن میں بیان فرمایا ہے،جیسا کہ الصغر یہ ایک علت ہے،اس کا اثر ظاہر ہے جنس حکم نکاح میں اور وہ جنس ولی کو مال کی ولایت کا حاصل ہونا ہے ،پس اسی طرح اسکا اثر ظاہر ہوگا نکاح کی ولایت میں ۔(۳)اس وصف کی جنس کا اثر معلل بہ کے حکم کی عین میں ظاہر ہو جیسا کہ اغماء کے عذر کیوجہ سے جو کہ زیادہ وقت تک جاری رہے،نماز کی قضاء کا اس سے ساقط ہو جانا اغماء ایک قسم ہے وصف کی اور علت ہے قضاء کے ساقط کرنے کے لئے ،پس جنس اغماء میں جنون بھی ہے،اور حیض مؤثر ہے،عین اسقاط نماز میں ۔(۴)اس وصف کے جنس کا اثر ظاہر ہو اس معلل بہ کے حکم کی جنس میں،جیسا کہ نماز کا ساقط کرنا حائضہ سے،پس حیض کی جنس کیلئے (اور وہ جنس حیض میں سے ہے) سفر کی مشقت کا ہونا جو کہ مؤثر ہے جنس سقوط نماز کے لئے اور جنس سقوط نماز (یعنی) ساقط ہو جانا،دو رکعت کا حالت سفر میں،یہ وہ اقسام (اربعہ) ہیں جو کہ بالاتفاق قابل قبول ہیں اور اس مقام پر صاحب توضیح نے کافی طویل بحث کی ہے۔

ثم ذكر بيان الصلاح فقال وتعنى بصلاح الوصف صلايمته وهى ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبى ﷺ والصحابة والتابعون ولا تكون تابية عنها كتعليلنا بالصغر فى ولاية المناكح جمع منكح بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واُختلف فى علة ولاية النكاح فعند الشافعىؒ هى البكارة وعندنا هى الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكريجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى عليها اتفاقا والثيب البالغة لايولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعىؒ والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعىؒ لاعندنا فعندنا للصغر تاثير فى ولاية النكاح لما يتصل به من العجز اذا الصغيره عاجزة عن التصرف فى نفسها وما لها ولاتهتدى اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره فى ولاية المال بالاتفاق فكذا فى ولاية النكاح.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔مصنفؒ نے دوسری قید صلاح کو بیان کیا ہے وصف کے صلاح سے مراد ہے،وصف کا حکم کے موافق ہونا اور وہ موافقت یہ ہے کہ وہ وصف اس علت کے موافق ہو جو کہ آپ ﷺ سے اور اسلاف سے منقول ہو بایں وجہ کہ اس مجتہد کی علت موافق ہو جائے اس علت کے جسکو استنباط کیا ہے آپ ﷺ نے اور صحابہؓ اور تابعین نے اور مجتہد کی وہ علت ان حضرات کی علت سے دور ہٹی ہوئی نہ ہو،جیسا کہ ہماری علت بیان کرنا صغر کے ساتھ نکاح کی ولایت میں۔

المناکح الخ :۔جمع منکح (بالفتح) کی،جو کہ نکاح کے معنی میں ہے اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ وہ منکوحہ کی جمع ہے اور یہ قول ضعیف

Marfat.com

ہے، نکاح کی ولایت کی علت میں اختلاف ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک علت بکارۃ ہے اور احنافؒ کے نزدیک الصغر ہے اور ان ہر دو علتوں کے درمیان جو کہ مختلف فیہ ہے ،عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، یعنی صغیرہ باکرہ بھی ہوسکتی ہے اور ثیبہ بھی ،اور اسی طرح باکرہ صغیرہ بھی ہوسکتی ہے اور وہ بالغہ بھی ہوسکتی ہے ۔لہذا جو باکرہ نابالغہ ہے تو اس پر بالاتفاق ولایت ولی کی ہوگی اور ثیبہ بالغہ پر بالاتفاق ولایت نہ ہوگی اور ثیبہ نابالغہ پر احنافؒ کے نزدیک ولایت ہوگی ۔حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نہ ہوگی اور باکرہ بالغہ پر امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت ہوگی ،احنافؒ کے نزدیک نہ ہوگی ،حاصل یہ ہوا کہ احنافؒ کے نزدیک صغر کا اثر ہے، ولایت نکاح میں اور امام شافعیؒ کے نزدیک باکرہ ہونا اسمیں مؤثر ہے۔

ولما الخ :۔صغر کو علت قرار دینا احنافؒ کے نزدیک اس وجہ سے ہے کہ صغر سنی میں عاجز ہونا (لڑکی کا) متصل ہے، چونکہ صغیرہ عاجز ہوتی ہے اپنی ذات اور اپنے مال میں تصرف کرنے سے اور وہ اس جانب کوئی راستہ نہیں پاسکتی.....اور صغر کا اثر ظاہر ہے بالاتفاق ولایت مال میں اور جب ولایت برائے مال میں اس کا اثر سب ہی کے نزدیک ظاہر ہے (تو احنافؒ کے نزدیک) ولایت برائے نکاح میں بھی اثر ظاہر ہونا (قابل تسلیم ہے)

فانه ای الصغر مؤثر فی اثبات الولایة مثل تاثیر الطواف فی طهارة سورة الهرة لما یتصل به من الضرورة والحرج فی کثرة المزاولة والمجئی فالحاصل ان وصف الصغر الذی نقول به فی ولایة النکاح موافق لوصف الطواف الذی قال به النبیﷺ فی سور الهرة فی کونها مفضیا الی الحرج والضرورة فکما ان الطواف فی الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فکذا الصغر فی النکاح صار ضرورة لازمة لولایة النکاح دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعدالته ای دلیل کون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمی بالمؤثریة دون الاطراد وهو المسمی بالطرادیة ومعنی الاطرادیة دوران الحکم مع الوصف وجودا او عدما او وجودا فقط وانما قال ذلک لانهم اختلفوا فی معناه فقیل وجود الحکم عند وجوده وعدمه عند عدمه وقیل وجوده عند وجوده ولا یشترط عدمه عند عدمه وعلی کل تقدیر لیس هو بحجة عندنا مالم یظهر تاثیره لان الوجود قد یکون اتفاقیا کما فی وجود الحکم عند الشرط لایدل علی کونه علة وانعدم لادخل له فی علیة شئی بالبداهة ولظهوره لم یتعرض له.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔پس (نتیجہ یہ حاصل ہوا کہ) ولایت کو ثابت کرنے میں صغر مؤثر ہے جس طرح طواف مؤثر ہے سورہرہ کے طاہر ہونے میں ۔اس وجہ سے کہ طواف کے ساتھ (بھی) ضرورت اور حرج کا اتصال ہے کثرت استعمال کی صورت میں اور بکثرت گھر میں آنے، جانے کی وجہ سے فالحاصل الخ :۔اس تفصیل کا ماحصل یہ ہوا کہ صغر والا وصف، جسکو ہم نے ولایت نکاح کے ثابت کرنے والا تسلیم کیا ہے، وہ اسی وصف

Marfat.com

طواف کے موافق ہے، جسکو آپ ﷺ نے سورہرہ میں بیان فرمایا ہے (اور وہ موافقت اس اعتبار سے ہے کہ) دونوں مفضی الی الحرج ہیں اور ضرورت کو متضمن ہیں، پس جس طرح ہرہ میں طواف ضرورت لازمہ بن گئی ہے، سور کی طہارت کیلئے، پس اسی طرح نکاح میں صغر بھی ولایت نکاح کیلئے ضرورت لازمہ ہے۔

دون الخ :۔ اس عبارت کا تعلق عبارت بالاصلاحہ وعدالتہ سے ہے اب عبارت اس طرح ہوگی، الی دلیل کون الوصف الخ، وھو الخ :۔ یعنی لایدل الاطراد علی علیۃ الوصف، اطراد علت وصف پر دلالت نہیں کرتا۔ اور اطراد کے معنیٰ ہیں حکم کا دوران وصف کے ساتھ یعنی عام ہے کہ وصف حکم کیلئے موافق ہو یا نہ ہو۔ حاصل یہ ہوا کہ دوران حکم مع وصف جسکو اطراد سے موسوم کیا گیا ہے علیت کیلئے مؤثر نہیں، اطراد ہو یا نہ ہو اس کے وجود اور عدم دونوں صورتیں برابر ہیں۔

وجوداً الخ :۔ مصنفؒ نے یہ عبارت اس وجہ سے بیان فرمائی ہے کہ اہل اصول کا اسکے معنیٰ میں اختلاف ہے، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وصف کے موجود ہونے کے وقت حکم کا موجود ہونا اور وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا ..... یہ معنی ہیں اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وصف کا موجود ہونا، حکم کے موجود ہونے کے وقت اور وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا شرط نہیں ہے، ہر صورت میں احنافؒ کے نزدیک (اور بعض شافعیہؒ مثلاً امام غزالیؒ کے نزدیک) وہ حجت نہیں جب تک کہ اس وصف کی تاثیر ظاہر نہ ہو جائے اور یہ اثر کا ظہور دلیل شرعی سے ہونا لابدی ہے۔

لان الخ :۔ کیونکہ حکم کا موجود ہونا وصف کے موجود ہونے کی صورت میں کبھی اتفاقیہ ہوتا ہے جیسا کہ شرط کے وقت حکم کا موجود ہونا۔ لہذا یہ معلوم ہو گیا کہ ..... پس یہ امر دلالت نہیں کرتا کہ وصف کے موجود ہونے کے وقت حکم موجود ہوگا اور عدم وجود کے وقت حکم بھی موجود نہ ہوگا، کسی شئی کی علت ہونے کے لئے اسکو (عدم کو) کوئی دخل نہیں ہے بداہتاً۔

لظھورہ :۔ اس وجہ سے کہ عدم کی حالت ظاہر ہے، چنانچہ مصنفؒ نے اس کے بیان کی ضرورت نہیں سمجھی۔

ومثله التعليل بالنفی ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته للدلیل التعلیل بالنفی ووقع فی بعض النسخ قوله ومن جنسه لان استقصاء العدم لایمنع الوجود من وجه آخر لان الحکم قد یثبت بعلل شتی فلا یلزم من انتفاء علة ما انتفاء جمیع العلل من الدنیا حتی یکون نفی العدم دالا علی نفی الحکم کقول الشافعیؒ فی النکاح ای فی انعقاد النکاح بشهادة النساء مع الرجال انه لیس بمال وکل ماهو لیس بمال لاینعقد بشهادة النساء مع الرجال فلابد فی اثباته من ان یکونا رجلین دون رجل وامرأتین وعندنا لیس لعدم المالیة تاثیر فی عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هی کونه ممالا یسقط بشبهة لا کونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما یندرئ بالشبهات فانه لایثبت بشهادة النساء قط وایض هو ادنیٰ درجة من المال بدلیل ثبوته بالهزل الذی لایثبت

Marfat.com

به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفى اى لايقبل التعليل بالنفى فى حال من الاحوال الا فى حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه له كقوله محمدؒ فى لد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت فى يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولدلان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل محمدؒ ههنا بالنفى بان علة الضمان فى هذه الصورة ليست الا الغصب فبا نتفاء به ينتفى الضمان ضرورة وهكذا قوله فى المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لاخمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست الايجاب المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا.

ترجمہ وتشریح:۔اور بعض نسخوں میں ''ومن جنسہ'' پایا جاتا ہے۔یعنی اطراد کے مثل (یا اطراد کی جنس میں سے) دلیل کی صلاحیت نہ رکھے میں ''التعلیل بالنفی'' بھی ہے اور التعلیل بالنفی کا مطلب ہے ''حکم کی نفی پر علت کی نفی کرنا'' اس میں یہ صلاحیت کیوں نہیں ہے؟ لان الخ سے مصنفؒ اسکا جواب دینا چاہتے ہیں۔فرماتے ہیں !استقصاء عدم نہیں منع کرتا۔(اس امر سے کہ) حکم کا وجود دوسری نوعیت سے (بھی) نہ پایا جائے ..... بہت ممکن ہے کہ ایک نوعیت سے تو موجود نہ ہو بلکہ دوسری نوعیت سے اسکا وجود ہو جائے ....استقصاء، معنیٰ تلاش وجستجو کرنا اور کوشش بلیغ کرنا کسی شئی کے حصول میں۔اب اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ باوجود علت کو تلاش کرنے کے وہ پائی نہ گئی .....اور یہ نہ پایا جانا ایک نوعیت سے نہیں ہوا.....ایسا نہیں کہ من کل وجہ ہی علت معدوم ہونے کا فیصلہ ہو جائیگا (کما مر) کیونکہ ایک حکم بعض مرتبہ مختلف علتوں کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔لہذا یہ لازم نہ آئے گا کہ ایک علت کے نہ پائے جانے سے تمام ہی علتیں نہ پائی جائیں دنیا میں جو کہ علت کی نفی صلہ کی نفی پر دلالت کرے۔مثال کقول الشافعیؒ الخ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عورتوں کی شہادت سے نکاح منعقد نہ ہوگا، جب کہ عورتوں کی شہادت مردوں کے ساتھ پائی جائے ،اس وجہ سے کہ نکاح مال نہیں ہے ''ہر وہ عقد جو کہ مال کی نوع سے نہ ہو وہ مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت سے منعقد نہ ہوگا''۔لہذا عقد نکاح کے اثبات کے لئے دو مرد ہونا ضروری ہے،ایک مرد اور دو عورتیں نہیں .....اسکے برخلاف احنافؒ کا مذہب یہ ہے لیس لعدم مالیت نہ ہونے کی وجہ سے اسمیں (التعلیل بالنفی) یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ عقد نکاح کے عدم کیلئے مؤثر ہو عورتوں کی شہادت کیساتھ..... بلکہ نکاح کا انعقاد ہوگا ،اور اس علت (مالیت) کے معدوم ہونے سے کوئی اثر نہ ہوگا، بلکہ عورتوں کی شہادت معتبر ہوگی۔

لان الخ :۔کیونکہ عقد نکاح میں عورتوں کی شہادت کا معتبر ہونا اس علت کی بنیاد پر ہے ''کونہ مالا یسقط بشبہۃ'' عقد نکاح (باوجود یکہ حقوق العباد سے تعلق رکھتا ہے ان امور (حقوق) میں سے نہیں ہے کہ وہ کسی شبہ کیوجہ سے ساقط ہو سکے۔

لاکونہ مالاً الخ اس میں یہ بنا نہیں کہ عقد نکاح میں مالیت معدوم ہے،جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ ارشاد فرماتے ہیں۔

بخلاف الخ :۔حدود اور قصاص میں اس کے خلاف ہے،یعنی یہ شبہات سے ٹل جاتے ہیں،ساقط ہو جاتے ہیں۔لہذا عورتوں کی

Marfat.com

شہادت سے کسی بھی صورت میں ثابت نہ ہونگے۔

وایضا الخ :۔اور نیز عقد نکاح مال سے درجۂ (ایک حیثیت میں) ادنیٰ نوعیت رکھتا ہے اور وہ اس دلیل سے کہ عقد نکاح ثابت ہوجاتا ہے، ہزل (مذاق) کے ساتھ بھی بخلاف مال کے کہ وہ ہزل کی صورت میں لازم نہیں ہوسکتا اور جب کہ عورتوں کی شہادت سے مال ثابت ہوسکتا ہے، تو بدرجہ اولیٰ نکاح ثابت ہوسکتا ہے۔

الا الخ :۔مصنفؒ نے یہ استثناء مفرغ بیان کیا ہے، ماقبل کی عبارت ومثلہ الخ سے اب عبارت اس طرح ہوگی لایقبل التعلیل بالنفی فی حال من الاحوال الا فی حال کون السبب معیناً تعلیل بالنفی کسی بھی حال میں قابل قبول نہ ہوگی، مگر اس حال میں کہ سبب معین ہو۔

فان الخ :۔پس اگر سبب معین معدوم ہوجائے تو دوسری بناء سے حکم کا وجود ممتنع ہوجائیگا اس وجہ سے کہ اب حکم کے وجود کیلئے کوئی درجہ نہیں ہے، مثلاً حضرت امام محمدؒ کا قول! غصب کردہ (حاملہ) باندی کے بچہ سے متعلق حضرت امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ بچہ اور باندی ہلاک ہوگیا تو غاصب پر ضمان نہ ہوگا۔ بچہ باندی کا ہوگا۔ کیونکہ غصب باندی پر واقع ہوا ہے نہ کہ بچہ پر، چونکہ حضرت امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں علت بیان فرمائی ہے، نفی کیساتھ..... یعنی التعلیل بالنفی ..... کیونکہ اس باندی کے غصب میں ضمان کی علت غصب (کے علاوہ اور کوئی علت نہیں ہے) ہی متعین نہیں ہے اور جب حضرت امام محمدؒ کے قول میں غصب والی علت (بچہ میں) منتفی ہوگئی۔ تو ضمان ولد بھی ضرورتاً ختم ہوگیا۔

وھکذا قولہ الخ :۔اور یہی تفصیل ہے حضرت امام محمدؒ کے قول کی انکی اشیاء میں جو کہ سمندر سے نکالی گئیں ہیں مثلاً موتی، عنبر (وغیرہما) کہ ان میں خمس نہیں ہے اس وجہ سے کہ مسلمانوں نے اس کے حاصل کرنے کے لئے لشکر کشی نہیں کی ہے، کیونکہ مال غنیمت میں خمس کا وجوب اسی علت کی وجہ سے ہے کہ مسلمانوں کی لشکر کشی پائی جائے جو کہ معین ہے اور وہ علت اس جگہ معدوم ہے۔

﴿استصحاب الحال﴾

والاحتجاج باستصحاب الحال عطف علی التعلیل بالنفی ای مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال فی عدم صلاحیته للدلیل ومعناه طلب صحبة الحال للماضی بان یحکم علی الحال بمثل ما حکم فی الماضی وحاصله ابقاء ماکان علی ماکان بمجرد انه لم یوجد له دلیل مزیل وهو حجة عند الشافعیؒ استدلالاً ببقاء الشرائع بعد وفاتهؐ وعندنا هو لیس بحجته لان المثبت لیس بمبق فلا یلزم ان یکون الدلیل الذی اوجبه ابتداء فی الزمان الماضی مبقیاله فی زمان الحال لان البقاء عرض حادث غیر الوجود ولابدله من سبب علی حدة واما بقاء الشرائع فلقیام الادلة علی کونه خاتم النبیین ولایبعث بعده احد ینسخها لا بمجرد استصحاب الحال وذلک الاستصحاب بالحال یتحقق فی کل حکم عرف وجوبه بدلیل ثم وقع الشک فی زواله

Marfat.com

من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عندالشافعيؒ اى حجة ملزمة على الخصم وعندنا لايكون حجة موجبة ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اس عبارت کا عطف تعلیل بالنفی پر ہے،یعنی جونوعیت اطراد کی (بیان ہوئی) ہے،اسکے مثل استصحاب حال سے حجت قائم کرنا ہے کہ وہ بھی احتجاج کی صلاحیت نہیں رکھتا دلیل کیلئے۔استصحاب کے معنیٰ ہیں،(باب استفعال سے) ماضی کیساتھ حال کی صحبت کا طلب کرنا،بایں وجہ کہ جوحکم ماضی میں کیا گیا ہے،اسی کے مثل حال پر بھی جاری کیا جائے،اور ماحصل اسکا یہ ہے کہ جس نوعیت پر ہے اسی پر حکم باقی رکھنا محض اسوجہ سے کہ اس کوزائل کرنے والی کوئی دلیل نہیں پائی گئی،اور حضرت امام شافعیؒ پر حجت ہے،ان کے نزدیک استصحاب حال سے حجت معتبر ہے اس سے استدلال کرتے ہوئے کہ آپ ﷺ کی وفات کے بعد احکامات شرائع باقی ہیں احنافؒ کے نزدیک حجت نہیں۔

لان الخ:۔اوراس کے حجت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ المثبت لیس بمبق''یعنی جوامر مثبت ہے یہ لازم نہیں کہ وہ باقی رہنے والا بھی ہو کہ جس دلیل نے ابتداءً زمانہ ماضی میں حکم کوثابت کیا ہے تو وہ دلیل زمانہ حال میں بھی باقی رہنے والی ہو،کیونکہ بقاءعرض حادث ہے وجود کے علاوہ میں جسکے لئے جداگانہ سبب کا پایا جانا ضروری ہے (لہٰ یعنی بقاء کیلئے)

واما الخ:۔اوراس حقیقت کا جواب کہ آپ ﷺ کے وصال کے بعد احکامات شرائع باقی ہیں۔؟ تو درحقیقت ان کا بقاءان دلائل کی بنیاد پر ہے،جوآپ ﷺ کے خاتم الانبیاء ہونے پر دلالت کرتی اور ثابت کرتی ہیں (اوراس حقیقت کوثابت کرتی ہیں کہ) آپ ﷺ کے بعد کوئی نبیؑ مبعوث ہونے والا نہیں جوان احکامات کومنسوخ کردے۔

لامجرد الخ:۔ان احکامات کا بقاءنص استصحاب حال کی وجہ سے (کہ اس سے استدلال کرتے ہوئے اوراسکو مستقل حجت کا درجہ دیتے ہوئے) تسلیم کرتے ہوں ایسا نہیں ہے۔

وذلک الخ:۔اور یہ استصحاب حال متحقق ہوتا ہے،ہراس حکم میں،جسکا ثبوت کسی دلیل شرعی سے معلوم ہو چکا ہو۔اسکے بعد اسکے ختم ہونے میں شک واقع ہو چکا ہو۔علاوہ اسکے کہ اسکے بقاء اورعدم بقاء پر کوئی دلیل قائم ہو،غور وفکر اوراس میں اجتہاد کرنے کیساتھ پس ہوگا استصحاب حال بقاء کے حق میں اس وجود حکم پر موجب حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک۔موجبا۔یعنی بالمقابل پر وہ حجت ہوگی جوکہ حکم کولازم کرنے والی ہو۔

احنافؒ کے نزدیک وہ حجت موجبہ نہیں ہوگی۔البتہ حجت دافعہ ہوگی تا کہ اس پر جوالزام آنے والا ہے اس کودفعہ کرسکے۔

وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا فى الشفص اذا بيع من الدار وطلب الشريک الشفعة فانكر الشترى مالک الطالب فى مافى يده اى فى السهم الاخر الذى فى يده ويقول انه بالاعادة عندك ان القول قولهٗ اى قول المشترى ولا تجب الشفعة الا ببينة لان الشفيع يتمسک

Marfat.com

بالاصل وبان الید دلیل الملک ظاهر او الظاهر یصلح لدفع الغیر لاالزام الشفعة علی المشتری فی الباقی وقال الشافعیؒ تجب بغیر البینة لان الظاهر عنده یصلح للدفع والا لزام جمیعا فیاخذ الشفعة من المشتری جبرا وانما وضع المسئلة فی الشقص لیتحقق فیه خلاف الشافعیؒ اذهو لایقول بالشفعة فی الجوار وعلی هذا قلنا فی المفقود انه حی فی مال نفسه فلایقسم ماله بین ورثته ومیت فی مال غیره فلا یرث من مال مورثه لان حیاته باستصحاب الحال وهو یصلح دافعا لورثته لاملزما علی مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر کثیرة مذکورة فی الفقه.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔مصنفؒ اس مذکورہ اختلاف احنافؒ وشوافعؒ کے درمیان استصحاب حال کا حجت ہونے اور نہ ہونے سے ثمرہ اختلاف کیا ہوگا۔؟اس کو بیان فرمارہے ہیں۔حتی قلنا الخ

(مسئلہ)!ایک مکان مشترکہ میں سے ایک حصہ دار نے اپنا حصہ بیع کردیا،شریک ثانی نے حق شفعہ کا مطالبہ کیا،مشتری نے حق شفعہ کے طالب کے حق ملکیت ہی کا انکار کردیا اس حصہ میں کہ جو اس کے قبضہ میں ہے جس کی وجہ سے اس کو شریک ہونے کا دعویٰ ہے،مشتری نے یہ کہا کہ آپ کے قبضہ میں تو یہ عاریۃ ہے ملکا نہیں،اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا اور حق شفعہ ثابت نہ ہوگا،الا یہ کہ شہادت کے ساتھ وہ حق ملکیت ثابت کردے اور اس پر حق شفعہ ثابت ہوجائے،کیونکہ شفیع استدلال کرتا ہے اصل کے ساتھ اور قبضہ ملک ظاہر کے حق میں تو دلیل ہوسکتی ہے اور ظاہری حالت غیر کو دفع کرسکتی ہے۔البتہ مشتری پر باقی حصہ میں شفعہ کو لازم نہیں کرسکتی۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں بغیر شہادت ہی کے حق شفعہ ثابت ہوجائے گا،اس وجہ سے کہ ظاہری حالت حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک دفع اور الزام ہر دو کیلئے اس میں صلاحیت ہے۔لہذا جبراً مشتری سے حق شفعہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔

وانما الخ:۔صورت مسئلہ حصہ سے اس وجہ سے بنائی گئی ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کا اختلاف اس صورت میں متحقق ہوسکتا ہے،کیونکہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جوار کی وجہ سے حق شفعہ ہے ہی نہیں۔

وعلی الخ:۔اور اس بنیاد پر استصحاب حال حجت نہیں۔احنافؒ فرماتے ہیں اس شخص کے متعلق جو شخص لاپتہ ہے وہ اپنے ذاتی مال کے حق میں تو زندہ (کے حکم میں) ہے لہذا اس کے مال کو ورثہ کے حق میں تقسیم نہیں کیا جائے گا،اور دوسرے کے مال میں وہ حکما میت ہے لہذا وہ اپنے مورث کے مال میں سے حصہ نہیں پائے گا،اس وجہ سے کہ اسکی حیات استصحاب حال سے ثابت ہورہی ہے،جو کہ اس کے ورثاء کو دفع کرنے کی صلاحیت تو رکھتا ہے البتہ اپنے مورث پر وہ لازم نہیں کرسکتا۔اس نوع کے بکثرت مسائل ہیں جو کہ فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

Marfat.com

﴿تعارض الاشباہ﴾

والاحتجاج بتعارض الاشباہ عطف علیٰ ما قبلہ ای ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباہ فی عدم صلاحیتہ الدلیل وھو عبارۃ عن تنافی امرین کل واحد منھما مما یمکن ان یلحق بہ المتنازع فیہ کقول زفرؒ فی عدم وجوب غسل المرافق ان من الغایات ما یدخل فی المغیا کقولھم قرأت الکتاب من اولہ الی آخرہ ومنھا مالایدخل کقولہ تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل فلاتدخل المرافق فی وجوب غسل الید بالشک لان الشک لا یثبت شیاء اصلا وھذا عمل بغیر دلیل ای ھذا الاحتجاج الذی احتج بہ زفرؒ عمل بغیر دلیل فیکون فاسد الان الشک امر حادث فلا بدلہ من دلیلہ فان قال دلیلہ تعارض الاشیاہ قلنا ھو ایضا حادث لابدلہ من دلیل فان قال دلیلہ دخول بعض الغایات مع عدم دخول بعضھما قلنا لہ ھل تعلم ان المتنازع فیہ من ای القبل فان قال اعلم فقد زال الشک وجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجھلہ وعدم الدلیل معہ وھو لایکون حجۃ علینا والاحتجاج بما لایستقل الابوصف یقع بہ الفرق عطف علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیتہ للدلیل التمسک بالامر الجامع الذی لایستقل بنفسہ فی اثبات الحکم الا بانضمام وصف یقع بہ الفرق بین الاصل والفرع حیث لم یوجد ھو فی الفرع کقولھم فی مس الذکر ای قول الشافعیؒ فی جعل مس الذکر ناقضا للوضوء انہ مس الفرج فکان حدثا کما اذا مسہ وھو یبول فھذا قیاس فاسد لانہ ان لم یعتبر فی المقیس علیہ قید البول کان قیاس المس علی نفسہ وھو خلف وان اعتبر فیہ ذلک القید یکون فارقا بین الاصل والفرج اذفی الاصل الناقض ھو البول ولم یوجد فی الفرع وقد عارض ھذا القیاس الحنفیۃ معارضۃ الفاسد بالفاسد فقالوا ان اللہ تعالیٰ مدح المستنجیین بالماء فی قولہ فیہ رجال یحبون ان یتطھروا ولا شک ان فیہ مس الفرج فلوکان حدثا لما مدحھم بہ وھذا کما ترٰی۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اس عبارت کا عطف التعلیل بالنفی پر ہے یعنی احتجاج بتعارض الاشباہ بھی عدم صلاحیت میں اطراد کے مثل ہے اور احتجاج بتعارض الاشباہ کا مطلب اور مفہوم یہ ہے کہ ایسے دو امر جن میں تنافی موجود ہے اور ہر ایک کو متنازع فیہ کے ساتھ ملحق کر دیا جائے جیسا کہ غسل ید میں مرافق متنازع فیہ ہے اور یہ غسل کے حکم میں داخل ہو سکتا ہے، اس میں اس طرح کا تشابہ ہے، چنانچہ حضرت امام زفرؒ عدم وجوب کے قائل ہیں کہ مغیا میں غایات داخل نہیں ہوا کرتیں اور دوسری مثال جو مغیا کے حکم داخل نہیں ہوتی یہ ہے قال تعالیٰ ''ثم اتموا الخ'' اور جب یہ

Marfat.com

نوعیت ہوگئی تو شک پایا گیا، اور شک سے وجوب کا حکم نہیں ثابت ہوا کرتا، حضرت امام زفرؒ کا یہ عمل (اور احتجاج) بغیر دلیل کے ہے، پس وہ فائدہ ہے اس وجہ سے کہ شک ایک امر حادث ہے جسپر دلیل قائم کرنا ضروری ہے فان الخ اور اگر یہ کہا جائے کہ شک کی دلیل ہے ''تعارض الاشباہ'' تو قلنا الخ ہماری جانب سے یہ جواب ہوگا کہ وہ خود امر حادث ہے، جس پر دلیل قائم کرنا ضروری ہے، فان الخ :۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ تعارض الاشباہ کی دلیل ہے ''دخول بعض الغایات مع عدم دخول بعضہا'' (یعنی غایات کا بعض حصہ داخل ہوتا ہے باوجود یہ کہ بعض حصہ داخل نہ ہو) تو اس پر یہ جواب احناف کی جانب سے سوال کیا جائے گا کہ ''کیا آپ کو معلوم ہے کہ متنازع فیہ کس نوع میں سے ہے'' بعض غایات داخل ہونے والوں میں سے ہے یا خارج شدہ میں سے؟ اس پر اگر جواب دیا جائے گا کہ ''معلوم ہے'' شک زائل ہوسکتا ہے اور یقین حاصل ہوجائیگا..... اور اگر یہ جواب ملا کہ ''معلوم نہیں'' تو اس کے عدم علم کا اقرار کرلیا گیا، عدم علم کا اقرار کرلینا عدم دلیل معہ کا اقرار کرلینا ہے اب ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ احنافؒ پر حجت نہیں ہوسکتا۔

الاحتجاج الخ :۔ اس کا عطف بھی التعلیل بالنفی پر ہے، یعنی جس طرح اطراد صلاحیت نہیں رکھتا اسی طرح احتجاج بما لا یستقل الخ بھی صلاحیت نہیں رکھتا دلیل کیلئے کہ اس سے تمسک کیا جاسکے، والاحتجاج الخ کا مطلب یہ ہے کہ جو امر جامع جس کی اپنی ذاتی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہے حکم کے اثبات کی بلکہ کسی وصف کے انضمام کیوجہ سے کہ اس وجہ سے اصل (مقیس علیہ) اور فرع (مقیس) کے درمیان فرق واقع ہوسکتا ہے اس طور پر کہ وہ وصف فرع میں موجود نہ ہو۔ تو اس سے تمسک کرنا احناف کے نزدیک معتبر نہ ہوگا۔

کقولہم الخ :۔ شوافع حضرات کا قول ہے کہ مس ذکر سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے اس کی نظیر ہے، انہ الخ :۔ کیونکہ..... مس ذکر فرج ہے، جو کہ حدیث ہے جیسا کہ پیشاب کرتے ہوئے مس ذکر کرتا ہے، یہ قیاس فاسدہ ہے اور دلیل فساد یہ ہے کہ اگر مقیس علیہ میں بول کی قید کا اعتبار نہ ہو تو باطل ہوگا اور اگر اس میں اس قید کا اعتبار کیا گیا تب اصل اور فرع دونوں کے درمیان فرق کرنا ہوگا، کہ اصل میں ناقض وضوء یعنی پیشاب کرنا، جو کہ فرع (مقیس، مس ذکر فقط) میں موجود نہیں۔

وقد عارض الخ :۔ احنافؒ نے اس قیاس کا معارضہ اس طرح پر فرمایا ہے ''معارضۃ الفاسد بالفاسد'' فاسد کیساتھ فاسد کا معارضہ۔ پس حضرات مشائخ احنافؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پانی سے استنجاء کرنے والوں کی مدح فرمائی ہے، اس ارشاد میں ''فیہ رجال یحبون ان یتطھروا'' اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ استنجاء بالماء میں مس ذکر ہوتا ہے۔ لہذا یہ اگر حدث ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ ارشاد میں ان کی مدح کیوں فرماتے؟

وھذا ما تری الخ :۔ یہ ہے وہ استدلال جو کہ ناقص اور ناتمام ہے، جسکو تم نے دیکھ لیا ہے۔

والاحتجاج بالوصف المختلف فیہ عطف ھی ماقبلہ ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیتہ الدلیل الاحتجاج بالوصف الذی اختلف فی کونہ علۃ فانہ ایضا فاسد کقولہم فی الکتابۃ الحالۃ ای الشافعیۃ فی عدم جواز الکتابۃ الحالۃ انھا عقد لایمنع من التکفیر ای من اعتاق ھذا العبد

Marfat.com

المکاتب بالتکفیر فکان فاسدا کالکتابة بالخمر فان هذا القیاس غیرتام لان فساد الکتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لالعدم منعها من التکفیر والکتابة عندنا لاتمنع من التکفیر مطلقا سواء کانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدلیل علی ان الکتابة المؤجلة تمنع من التکفیر حتی تکون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التکفیر والاحتجاج بما لاشک فی فساده عطف علی ما قبله ای مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بوصف لایشک فی فساده بل هو بدیهی کقولهم ای الشافعیة فی وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوٰة بثلث آیات الثلث ناقص العدد عن السبعة ای عن سورة الفاتحة فلا یتادی به الصلوة کما دون الآیة لایتادی به الصلوٰة لاجل ذلک فان هذا القیاس بدیهی الفساد اذلا اثر للنقصان عن السبعة فی فساد الصلوٰة وانما لم تجز بما دون آلایة لانه لا یسمی قرانا فی العرف وان سمی به فی اللغة.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اس کا عطف بھی ماقبل کی عبارت التعلیل بالنفی پر ہورہا ہے یعنی عدم صلاحیت برائے دلیل میں ''الاحتجاج بالوصف المختلف'' اطراد کے مشابہ ہے یعنی اس وصف کا جس میں اختلاف ہوگیا ہو کہ وہ علت ہے یا نہیں ''اسکے ذریعہ احتجاج بھی فاسد ہے، مثلاً حضرات شافعیہؒ کا قول ہے، کہ کتابت حالی'' جائز نہیں ہے اور اسکا مطلب یہ ہے کہ عقد کتابت میں یہ شرط لگادیجائے کہ بدل کتابت نقد دیجائے۔

انھا الخ :۔یہ عقد (کتابت) بھی ایک نوع کا عقد ہی ہے، جو کہ کفارہ میں اس مکاتب غلام کو آزاد کرنے کیلئے مانع نہیں ہے، کہ اس مکاتب حالی کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہے، حالانکہ جو عقد کتابت صحیحہ ہو اسی مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے اس سے ثابت ہوا کہ کتابت حالی عقد فاسد ہے اگر فاسد نہ ہوتی تو پھر اس کا آزاد کرنا درست نہ ہوتا، یہ کتابت بالخمر کے مثل ہے، چونکہ یہ قیاس تام نہیں ہے (جسکو حضرات شوافعؒ نے کیا ہے) اس وجہ سے کہ کتابت بالخمر والی صورت میں عقد کتابت کا فاسد ہونا خمر کی وجہ سے ہے (کہ وہ مال متقوم نہیں ہے جسمیں عوض کی صلاحیت نہیں ہے) نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ کفارہ میں آزاد نہیں ہوسکتا ہے۔

والکتابة الخ :۔احنافؒ کے مسلک کی تفصیل.....احنافؒ کے نزدیک عقد کتابت علی الاطلاق کفارہ کیلئے مانع نہیں ہے، عام ہے کہ وہ عقد کتابت حالی ہو یا مؤجل ہو۔لہذا ذہن مقابل پر یہ لازم ہے کہ وہ دلیل قائم کرے کہ کتابت مؤجلہ کفارہ کے حق میں مانع ہے، یہاں تک کہ کتابت حالی فاسدہ ہوجائے، عدم منع من التکفیر کی وجہ سے۔

والاحتجاج الخ :۔اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے۔یعنی اطراد کے مثل ہے عدم صلاحیت میں ''الاحتجاج بمالاشک فی فسادہ'' کہ اس سے احتجاج بھی باطل ہے۔بلکہ اس کا باطل ہونا تو ایک امر بدیہی ہے (چونکہ اسکے فاسد ہونے میں کوئی شک ہی نہیں ہے) مثال حضرات شافعیہؒ فرماتے ہیں کہ نماز میں فاتحہ واجب ہے اور تین آیات سے نماز جائز نہیں ہوتی۔

الثلث الخ :۔ناقص عدد ہے، سبعہ سے، سبعہ سے مراد فاتحۃ الکتاب ہے، لہذا تین آیات سے نماز کی ادائیگی ممکن نہیں۔جس طرح

Marfat.com

کہ ایک آیت سے کم سے نماز ادا نہیں ہوسکتی۔

کیونکہ فاتحہ سے کم ہے۔ پس اس قیاس کا فاسد ہونا بدیہی امر ہے کہ اس کے فاسد ہونے میں کسی دلیل کی ضرورت نہیں اور کوئی شک ہے نہیں۔ کیونکہ فاتحہ سے کم مقدار ہونا فساد نماز کیلئے کوئی مؤثر نہیں ہے،

وانما الخ :۔ اور اس کا جواب کہ ایک آیت سے کم میں نماز درست نہیں ہوتی (احنافؒ کے نزدیک بھی) تو اسکی دراصل وجہ ہے کہ ایک آیت سے کم پر قرآن کا اطلاق نہیں ہوسکتا، عرفاً اگر چہ لغۃً اس پر اسم قرآن کا اطلاق ہوسکتا ہے۔

والاحتجاج بلادليل عطف ماقبله اى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاج بلادليل لاجل النفى بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شک فى جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضى عدم وجدانه الحكم فى علمه وان ادعى انه غير ثابت فى نفس الامر لعدم وجدانى الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل هو جائز لقوله تعالىٰ قل لااجد فيما اوحى الى محرما الآية فانه تعالىٰ علم نبيهٗ الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم حرمته وقيل جائز فى الشرعيات دون العقليات لان مدعى النفى والاثبات فى العقليات مدعى حقيقة الوجود والعدم فلا بدله من دليل ولا يكفى عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلک وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا فى النفى ولا فى الاثبات لقوله تعالىٰ وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارىٰ تلک امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ۔امر النبىٓ بطلب الحجة والبرهان على النفى والاثبات جميعا هذا ما عندى فى حل هذا المقام۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ اس کا عطف بھی ماقبل کی عبارت پر ہے یعنی جسطرح اطراد احتجاج میں باطل ہے اسی طرح ''احتجاج بلا دلیل' بھی باطل الاحتجاج ہے کہ اس سے حجت قائم کرنا معتبر نہیں، کیونکہ مجتہد نے نفی کردی اور اس نے خوب تلاش اور غور وفکر کرنے کے بعد یہ واضح کردیا کہ ''یہ حکم ثابت نہیں ہے'' اس وجہ سے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، پس اگر مجتہد نے دعویٰ کردیا کہ استدلال کرنے والے کے ذھن میں ثابت شدہ نہیں ہے تو اسکے جواز میں کوئی شک نہ ہوگا، کیونکہ مستدل کا ذھن میں دلیل کا نہ پانا اس امر کا مقتضی ہے کہ مستدل کے علم میں اسکا حکم موجود نہیں ہے اور اگر مجتہد نے یہ دعویٰ کردی اکہ یہ حکم نفس الامر ہی میں ثابت شدہ نہیں کہ اسپر کوئی دلیل پائی نہیں گئی؟ تو اس شکل میں علماء کا اختلاف ہے ایک قول ہے کہ جائز ہے جیسا کہ اس آیت میں اسکا ثبوت ملتا ہے، قال تعالیٰ ''قل لا اجد الخ'' کہ اس میں حق تعالیٰ شانہ اپنے ہی نبی ﷺ کو اس امر کی تعلیم دی ہے کہ ''والاحتجاج بہ اجد'' دلیل ہے اسکے حرام نہ ہونے پر، دوسری جماعت کی رائے ہے کہ احکامات شرعیہ میں تو جواز ہوگا البتہ عقلی امور میں نہیں۔ اسوجہ سے کہ عقلیات میں نفی اور اثبات کا مدعی درحقیقت مدعی ہے۔ حقیقۃ اس وجود اور عدم کا۔ لہذا اس کے لئے دلیل کا ہونا ضروری ہے اور عدم دلیل کافی نہ ہوگا۔

Marfat.com

بخلاف الخ :۔ چونکہ شرعی امور کا مدار عقل پر نہیں ہے، بلکہ نقل پر ہے اس وجہ سے احکامات شرعیہ مثل عقلیات کے نہیں ہیں اور حضرات علماء جمہورؒ کے نزدیک عدم دلیل حجت نہیں ۔کسی بھی صورت میں ،نہ نفی میں اور نہ اثبات میں ،جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے قال تعالیٰ ''وقالوا لن یدخل الجنة الخ '' برہان کا مطالبہ کیجئے نفی اور اثبات ہر دو صورتوں پر، صاحب نور الانوار شارح المنار ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل وہ ہے جو کہ میرے نزدیک اس مقام کے مناسب ہے۔

ولما فرغ عن بیان التعلیلات الصحیحة والفاسدة شرع فی بیان ما یوتی التعلیل لاجله صحیحا وفاسدا فقال وجملة مایعل له اربعة الا ان الصحیح عندنا هو الرابع علی ما سیاتی وقال بعض الشارحین انه بیان لحکم القیاس بعد الفراغ من شرطه ورکنه وهو خطاء فاحش بل بیان حکمه الذی سیجئی فیما بعد فی قوله وحکمه الاصابة بغالب الرأی وهذا بیان ماثبت بالتعلیل الاول اثبات الموجب اووصفه ای اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا وللثانی اثبات الشرط اووصفه ای اثبات ان شرائط الحکم او وصفه هذا والثالث اثبات الحکم او وصفه ای اثبات ان هذا حکم مشروع اووصفه فلا بد ههنا من امثلة ست وقد بینها بالترتیب فقال کالجنسیة لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات ان الجنسیة وحدها موجبة لحرمة النساء مما لاینبغی ان یثبت بالرأی والتعلیل وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل وهی النسیة ینبغی ان تحرم بشبهة العلة اعنی الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم فی زکوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزکوة ووصفها وهو السوم مما لا ینبغی ان یتکلم فیه ویثبت بالتعلیل وانما اثبتناه بقوله فی خمس من الابل السائمة شاة وعند مالک لاتشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالیٰ خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزکیهم

ترجمہ وتشریح :۔تعلیات صحیحہ اور فاسدہ کے بیان سے فراغت کے بعد اب اسکا بیان فرماتے ہیں کہ کس وجہ سے تعلیل صحیح ہوتی ہے اور کس وجہ سے فاسد، فقال الخ اور وہ شئی جسکے لئے علت معلوم کی جاتی اور قیاس کے ذریعہ علت کا استنباط کیا جائے وہ کل چار اشیاء (ممکن) ہیں۔ البتہ احنافؒ کے نزدیک فقط ایک نوع ''قسم رابع'' درست ہے جسکا بیان عنقریب آرہا ہے، بعض شراح منارؒ کی یہ رائے ہے کہ قیاس کی شرط اور ارکان سے فراغت کے بعد حکم قیاس کا بیان مصنفؒ شروع فرمارہے ہیں صاحب نور الانوارؒ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ رائے قطعی غلط ہے، کیونکہ قیاس کے حکم کا بیان اس کے وحکمہ الاصابۃ الخ سے مصنفؒ آئندہ بیان کررہے ہیں (بلکہ یہ بیان تو) ماثبت بالتعلیل کا ہے۔

الاول الخ :۔اشیاء اربعہ میں اول شئی ''اثبات الموجب یا اثبات وصفہ'' ہے وصفہ کی ضمیر راجع ہے الموجب کی جانب، یعنی موجب

Marfat.com

حرمت کو ثابت کرنا ہے کہ وہ موجب یہ ہے، الثانی دوسری چیز! حکم شرط یا حکم کا وصف یہ ہے، الثالث، تیسری شئی حکم مشروع کو ثابت کرنا کہ وہ یہ ہے یا حکم کے وصف کو ثابت کرنا۔ کہ وہ یہ ہے، چھ مثالیں اس مقام کی مناسبت سے ضروری ہیں جنکو مصنفؒ نے ترتیب کے ساتھ بیان فرمایا ہے فقال الخ، مثال اول! جو کہ اثبات موجب کی ہے! کالجنسیۃ الخ :۔ ادھار بیع کی حرمت کیلئے (موجب) جنسیت ہے یعنی بائع ومشتری ہم جنس کے ساتھ بیع وشراء کریں اور ادھار کریں تو یہ حرام ہے اور اس میں موجب حرمت کا جنسیت کا پایا جانا ہے، فاثبات الخ یہ ثابت کرنا کہ فقط جنسیت ہی موجب ہے حرمت النساء کے حق میں.....؟ یہ درست اور مناسب نہیں کہ اس کو صرف رائے اور تعلیل سے ثابت کیا جاسکے کہ یہ قیاس بلا اصل کے ہوگا، کیونکہ کوئی ایسی اصل (مقیس علیہ) نہیں ہے کہ اس پر قیاس کیا جاسکے۔

وانھا الخ :۔ احنافؒ فرماتے ہیں کہ (بلکہ) ہم نے تو اسکو اشارۃ النص سے ثابت کیا ہے اور اشارۃ النص سے ثابت کرنا ایسا ہی ہے (حکماً جیسا کہ نص سے صراحتاً ثابت کرتا ہے) لان الخ اور وہ اشارۃ النص یہ ہے کہ ربوٰی ہونا فضل کا جب کہ حرام ہے قدر اور جنس دونوں کے مجموعہ کے ساتھ، لہذا فضل کے مشابہ (صورت شئی) کو جو کہ ادھار ہے، مناسب ہے کہ حرام کر دیا جائے علت کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یعنی فقط جنس یا فقط قدر ہی ہونا اور مشابہت اس نوع پر ہے ''وھو الفضل الخالی عن العوض فان فی نسیۃ شبھۃ الفضل وھی الحال فی احد الجانبین لان النقد خیر من النسیۃ'' یعنی عوض سے خالی ہونا زیادتی کا (یہ ربوٰی کی حقیقت ہے) اور ادھار میں فضل کی مشابہت پائی گئی، وہ مشابہت اس طرح پر کہ دوطرفوں سے ایک جانب حلول کر جانا اور یہ ایک مسلم امر ہے، کہ ادھار سے نقد افضل ہے۔ لہذا فضل پایا گیا۔ البتہ یہ خلاف جنس کی صورت میں مباح ہے کہ فضل تو ہوا لیکن جنس کے ساتھ نہیں، وصفۃ الخ جانوروں کی زکوٰۃ ان جانوروں کا سائم ہونا۔ یہ مثال ثانی ہے وصف موجب کی۔ ایسی اشیاء میں سے ہے کہ جسمیں کلام کرنا مناسب نہیں (اس وجہ سے کہ کوئی ایسی اصل موجود نہیں جس پر اسکو قیاس کیا جاسکے) اور تعلیل کیساتھ ثابت کیا جاسکے اور احنافؒ نے جو سائمہ والے وصف کو ثابت کیا ہے وہ آپ ﷺ کے اس قول سے کیا ہے ''فی خمس من الابل السائمۃ الخ'' اور حضرت امام مالکؒ کے نزدیک سائمہ کی شرط ہی نہیں ہے، مطلق انعام پر زکوٰۃ واجب ہے اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے علی الاطلاق ارشاد فرمایا ہے ''خذ من اموالھم الخ'' یعنی انکے اموال میں سے زکوٰۃ لیجئے، زکوٰۃ لیکر ان کو پاک اور انکا تزکیہ کیجئے۔

وبھا الشھود فی النکاح مثال شرط فان الشھود شرط فی النکاح ولا ینبغی ان یتکلم فیہ بالرأی والعلۃ وانما نثبتہ بقولہ ﷺ لانکاح الا بشھود وقال مالکؒ لایشترط فیہ الا شھاد بل الاعلان لقولہ اعلنوا النکاح ولو بالدف وشرطت العدالۃ والذکورۃ فیھا ای فی شھود النکاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشھود شرط والعدالۃ والذکورۃ وصفہ ولا ینبغی ان یتکلم فیہ بالتعلیل بل نقول اطلاق قولہ ﷺ لا نکاح الا بولی وشاھدی عدل ولکونہ لیس بمال کما تقلناہ سابقا والبتیراء تصغیر بتراء التی تانیث الابترو المراد بہ الصلوۃ برکعۃ واحدۃ وھو مثال للحکم ای اثبات ان ھذہ الصلوٰۃ مشروعۃ ام لا ولا ینبغی ان یتکلم فیہ بالرای والعلۃ وانما اثبتنا عدم مشروعۃ بھا بما

Marfat.com

روی انہٗ نھی عن البتیراء و الشافعیؒ یجوزھا عملا لقولہٗ اذا خشی احدکم الصبح فلیوتر برکعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحکم فان الوتر حکم مشروع وصفته کونه واجبا او سنة ولایتکلم فیه بالرأی فاثبتنا وجوبه بقولہٗ ان اللہ تعالیٰ زادکم صلوٰة الاوھی الوتر والشافعیؒ یقول انھا سنة لقولہٗ لا الا ان تطوع حین سال الاعرابی بقوله ھل علی غیرھن۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ یہ شرط کی مثال ہے، نکاح میں گواہوں کا ہونا شرط ہے اور مناسب نہیں ہے کہ اس شرط کو ثابت کرنے میں کوئی کلام رائے، قیاس سے کیا جائے، احنافؒ نے اس کو ثابت کیا ہے، آپ ﷺ کے اس ارشاد ''لانکاح الا بشھود'' (مشکوٰۃ میں ہے۔۱۲/) سے، حضرت امام مالکؒ کے نزدیک شہود شرط نہیں بلکہ اعلان شرط ہے، اس ارشاد کی وجہ سے قالؑ ''اعلنوا النکاح ولو بالدف'' (راقم الحروف کا ایک رسالہ ''والدف فی النکاح'' ہے تفصیلات کیلئے ملاحظہ کیجئے۔۱۲ اسلام غفرلہ)

''وشرط العدالة الخ'' نکاح کے شہود میں عدالت اور مذکر ہونے کی شرط۔ یہ مثال ہے وصف شرط کو ثابت کرنے کی شہود شرط نکاح ہے اور عدالت اور مذکر ہونا اسکی وصف ہے، تعلیل کے ساتھ اس میں کلام کرنا مناسب نہیں؟ بلکہ احنافؒ نے یہ فرمایا ہے کہ آپ ﷺ نے علی الاطلاق یہ فرمایا ''لانکاح الا بشھود'' جو کہ عدالت اور مذکر ہونے کی شرط پر دلالت نہیں کرتا، حضرت امام شافعیؒ اس کی شرط لگاتے ہیں، اس ارشاد نبوی ﷺ کی وجہ سے ''لانکاح الا بولی وشاہدی عدل'' ولکونہ الخ :۔ اسکا بیان ماقبل میں تعلیلات فاسدہ کے تحت گذر چکا ہے۔

والبتیراء الخ :۔ بتراء کا تصغیر ہے اور وہ الابتر مذکر کا مؤنث ہے اور اس سے مراد ایک رکعت نماز اور یہ مثال ہے حکم کی۔ یعنی اس نماز کا حکم ثابت شدہ ہے یا نہیں؟ مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ اسمیں کوئی کلام کیا جائے قیاس اور علت کے ساتھ اور جو احنافؒ نے اسکی عدم مشروعیت کو ثابت کیا ہے، وہ اس روایت سے ہے کہ ''آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے، بتیراء سے۔ اور حضرت امام شافعیؒ اسکو جائز فرماتے ہیں۔ اس ارشاد نبوی ﷺ پر عمل کرتے ہوئے اذا خشی احدکم الخ''

وصفة الوتر الخ :۔ یہ صفت حکم کی مثال ہے، وتر کا حکم مشروع ہے اور وتر کے حکم کا وصف واجب یا سنت ہونا (جو اسکا وصف ہے) ایسا امر ہے کہ اس میں قیاس سے کلام کرنا مناسب نہیں ہے، پس احنافؒ نے اسکے وجوب کو اس ارشاد نبی ﷺ سے ثابت فرمایا ہے، ''ان اللہ تعالیٰ زادکم صلوٰة الا وھی الوتر'' یعنی اللہ تعالیٰ نے تم پر ایک نماز کو (نماز پنجگانہ پر) زائد کیا ہے خبردار۔! وہ نماز وتر ہے، اور حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ نماز سنت ہے، اس ارشاد پاک ﷺ کی وجہ سے ''لا الا ان تطوع'' ایک اعرابیؓ نے آپ ﷺ سے دریافت فرمایا کہ ہل علی غیرہن، کیا ان فرائض خمسہ کے علاوہ اور بھی مجھ پر واجب ہے؟ اس پر آپ ﷺ نے وہ جواب (لا الخ) عنایت فرمایا تھا۔

والرابع من جملة مایعلل له تعدیة حکم النص الی مالا نص فیه لیثبت فیه ای الحکم فی مالا نص فیه بغالب الرأی دون القطع والیقین فالتعدیة حکم لازم عندنا لا یصح القیاس بدونه والتعلیل یساویه فی الوجود جائز عند الشافعیؒ لانه یجوز التعلیل بالعلة القاصرة کالتعلیل

Marfat.com

بالثمنية فی الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان لمية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية موقوفة على صحتها فی نفسها فلو توقف صحتها فی نفسها على صحة تعديتها لزم الدور والجواب ان صحتها فی نفسها لاتتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها فی الفرع فلا دور والدليل لنا ان دليل الشرع لابد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لايفيد العلم قطعا لايفيد العمل ايضا فی المنصوص عليه لانه ،ثابت بالنص فلافائدة له الاثبوت الحكم فی الفرع وهو معنى التعديه والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيهاباطل يعنى ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالراى وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولاية للعبد فيه وانما هو الى الشارع واما لوثبت سبب او شرط او حكم من النص او اجماع واردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شک ان ذلک فی الحكم جائز بالاتفاق اذله وضع القياس واما فی السبب والشرط فلا يجوز عندالعامة ويجوز عند فخرالاسلام مثلاً اذا قسنا اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنفؒ تابعا لفخر الاسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدة والا فالمراد ادبه البطلان مطلقا ابتداء وتعدية فلم يبق الا الرابع يعنى لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما نص فيه۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔چوتھی شئی جس کے لئے تعلیل کی جاتی ہے۔

تعدیۃ الخ :۔نص کے حکم کو متعدی کرنا ایسے امر کی جانب جس میں کوئی نص وارد شدہ نہیں ہے تا کہ اس میں حکم ثابت ہو جائے (اور یہ حکم کا ثبوت) غلبہ ظن کے ساتھ ہوگا یقین اور قطعیت کے ساتھ نہ ہوگا۔پس تعدیہ کرنا احنافؒ کے نزدیک قیاس کیلئے حکم لازمی ہے اسکے بغیر قیاس (ہی) درست نہ ہوگا، اور تعلیل وجود میں حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قیاس کے مساوی ہے اور جب یہ معلوم ہوگیا کہ قیاس تعدیہ کے بغیر درست نہ ہوگا تو یہ بھی درست نہ ہوگا کہ بغیر تعدیہ کے تعلیل درست نہ ہو۔کہ اب یہ لازم وملزوم کے درجہ میں ہے

جائز عندالشافعیؒ الخ :۔اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قیاس کیلئے تعدیہ لازم نہیں بلکہ جائز (غیر لازم) ہے اس وجہ سے کہ تعلیل علت قاصرہ کے ساتھ معتبر ہے۔

مثال! جیسا کہ سونے اور چاندی میں حرمت ربوٰ کیلئے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کرنا ،اس وجہ سے کہ یہ ثمنیت ان دونوں سے متعدی نہیں ہوسکتی ۔کیونکہ ان کے علاوہ کسی اور شئی کو ثمن کی حیثیت میں پیدا نہیں فرمایا۔پس حاصل یہ ہوا کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیل حکم کو ثمنیت کو بیان کرنے کے لئے ہے صرف تعلیل تعدیہ پر موقوف نہیں ہے۔اس وجہ سے کہ تعدیہ کی صحت (بالاجماع) موقوف ہے، جو صحت علت پر فی نفسہ لہذا اگر صحت علت کو موقوف کر دیا جائے فی نفسہ اسکے متعدی ہونے کی صحت پر تو تسلسل اور دور لازم آجائیگا؟

Marfat.com

الجواب! علت کی صحت فی نفسہ موقوف ہی نہیں ہے اسکے متعدی ہونے کی صحت پر۔ بلکہ وہ تو موقوف ہے علت کے موجود ہونے پر فرع (مقیس) میں، لہذا اس تصریح کے بعد دور لازم نہیں آئے گا۔

والدلیل لنا الخ :۔ احنافؒ کی جانب سے یہ دلیل ہے کہ شرعی دلیل کا ایسا ہونا ضروری ہے کہ وہ علم (ویقین) کیلئے موجب ہو سکے یا عمل کے لئے موجب بن سکے اور تعلیل جو کہ صفت قاصرہ کے ساتھ متصف ہو..... علم قطعی کا فائدہ نہیں دے سکتی اور نہ وہ عمل کا فائدہ دے سکتی ہے، منصوص علیہ میں۔ اس وجہ سے کہ عمل منصوص علیہ میں نص سے ثابت شدہ ہے۔ لہذا تعلیل کے لئے وہ مفید نہ ہوگی۔ البتہ فرع (مقیس) میں حکم کو ثابت کرنے کے لئے مفید ہوگی، اور تعدیہ سے مراد بھی یہی ہے ھو یعنی حکم کا اثبات کرنا فرع میں!

والتعلیل الخ :۔ اول کی تینوں اقسام کیلئے (یعنی اثبات سبب (۲) اثبات شرط (۳) اثبات حکم ابتداء بالقیاس اور اسی طرح اس کی نفی کرنا) باطل ہے، اس وجہ سے کہ بندہ کو ان میں کوئی اختیار نہیں حاصل ہے، بلکہ وہ تو شارع کے اختیار میں ہے۔

واما الخ :۔ البتہ اگر ثابت ہو جائے نص سے یا اجماع سے حکم شرعی کیلئے (کوئی) سبب یا شرط یا حکم اور (اس اثبات کے بعد) ہم نے یہ ارادہ کیا کہ اسکو دوسری جانب متعدی کریں تو تعدیہ کے حکم میں جائز ہے، بالاتفاق، کیونکہ اسی تعدیہ حکم کیلئے قیاس کی وضع کی گئی ہے البتہ سبب اور شرط دونوں میں اکثر مشائخؒ کے نزدیک جائز نہیں یہ تعدیہ کرنا، اور علامہ فخر الاسلامؒ کے نزدیک یہ جائز ہے۔

مثلا الخ :۔ جبکہ ہم نے لواطت کو زنا، پر قیاس کیا اس میں کہ زنا، سبب ہے حد کیلئے (چونکہ زنا اور لواطت کے درمیان وصف مشترک ہے، جس سے کہ لواطت کو بھی حد کیلئے سبب بنا دینا ممکن ہو یہ علامہ فخر الاسلامؒ کے نزدیک جائز ہے اور اکثر مشائخؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

فان الخ :۔ صاحب منارؒ بظاہر علامہ فخر الاسلامؒ کی اس میں اتباع کئے ہوئے ہیں۔ لہذا اگر ان کی اس اتباع کو تسلیم کر لیا جائے تو اس عبارت ''کونہ باطلا الخ'' کے معنی ہوں گے کہ وہ ابتداءً باطل ہے تعدیہ نہیں اور اگر یہ اتباع نہ تسلیم کی جائے تو اب اس کا مطلب ہوگا کہ وہ علی الاطلاق باطل ہے، ابتداءً اور تعدیۃً دونوں صورتوں میں۔

فلم یبق الخ :۔ اس تفصیل کے بعد کہ اول تین جب کہ باطل قرار دیدی گئی ہیں۔ تو اب صرف چوتھی شئی باقی رہ جاتی ہے کہ وہ رابع ''حکم النص کا متعدی کرنا ایسے امر کی جانب جس میں کوئی نص وارد نہیں ہوتی ہے۔

Marfat.com

مَنْ يُرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

قوت الاخیار

شرح اُردو

نور الانوار

حصّہ چہارم

مکتبہ سید احمد شہیدؒ
بالمقابل دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک

تالیف:۔ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استاذِ حدیث وتفسیر دارالعلوم (وقف) دیوبند

Marfat.com

﴿فقہائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت﴾

جو استحسان امام صاحب سے منقول ہے فقہائے حنفیہ نے اس کے قواعد مرتب کئے ہیں اور جس قدر اجتہاد بالاستحسان کے ذریعہ امام صاحب سے فروعات منقول ہیں، ان کیلئے ضوابط وضع کئے ہیں ان کی تعریف اور ضوابط سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے استحسانات نص وقیاس سے خروج پر مبنی نہیں تھے بلکہ نص وقیاس سے تمسک پر مبنی تھے۔

امام صاحب کے استحسان کی حقیقت صرف یہ ہے ''جہاں کہیں علت قیاس کی تعمیم نصوص، اجماع اور مصالح شرعیہ کے منافی یا خلاف ہو، وہاں اسکی تعمیم کو روک دیا جائے اور اگر علل شرعیہ میں تعارض پیدا ہو جائے تو جو علت تاثیر کے لحاظ سے قوی تر ہو، اس کا اعتبار کیا جائے گو وہ ظاہر اور جلی نہ ہو۔

استحسان کی مختلف تعریفات !امام صاحب اور ان کے اصحاب جس استحسان سے اخذ کرتے ہیں اس کی تعریف میں فقہا سے مختلف اقوال مروی ہیں، چنانچہ بعض نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے ''کسی مقام پر موجب قیاس سے زیادہ قوی قیاس کی طرف عدول کرنے کا نام استحسان ہے، مگر یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ استحسان کے بعض انواع وہ ہیں جنمیں نہ صرف قیاس کی طرف عدول ہوتا ہے، بلکہ نص یا اجماع سے اخذ کیا جاتا ہے لہذا ہماری نظر میں سب سے بہتر تعریف وہ ہے جو ابوالحسن الکرخی نے کی ہے،

''مجتہد کسی مسئلے میں اس کے نظائر کے مطابق حکم نہ لگائے بلکہ کسی قوی تر سبب کی بناء پر ان نظائر کے خلاف فتویٰ دے۔''

استحسان کی یہ حقیقت تو علمائے حنفیہ کے نزدیک ہے، فقہائے مالکیہ بھی اس کی تعریف میں مختلف ہیں چنانچہ ابن العربی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں ''استثناء اور ترخیص کے طور پر کسی معارضہ کے سبب دلیل کے بعض مقتضیات کو ترک کرنے کا نام ہے استحسان ہے اور اسکی چار قسمیں ہیں۔

(۱) عرف کے مقابلے میں دلیل کو ترک کرنا۔ (۲) اجماع کی وجہ سے ترک دلیل۔ (۳) مصلحت عامہ کی وجہ سے دلیل کو چھوڑ دینا۔ (۴) تیسیر وتوسیع اور رفع مشقت کیلئے دلیل کے مطابق حکم لگانا، مگر ابن الانباری اس کی تعریف کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں

امام مالکؒ استحسان کو مانتے تھے، مگر اس کا وہ مطلب نہیں ہے جو ابن العربی بیان کرتے ہیں۔ بلکہ کسی مقام پر قیاس کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئی کی رعایت کرنے کا نام استحسان ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ استدلال مرسل (مصلحت عامہ) کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے، مثلاً ایک شخص خیار کے ساتھ کچھ سامان خرید کرتا ہے اور فوت ہو جاتا ہے اور اس کے ورثاء بیع کے امضاء اور رد میں اختلاف کرتے ہیں، تو اشہب کہتے ہیں کہ قیاس کی رو سے بیع فسخ ہونی چاہئے مگر ہم استحسان کی رو سے کہیں گے کہ رد کرنے والوں کا حصہ بائع قبول کرنے سے انکار کرے اور امضاء کرنے والے اسے قبول کرلیں تو بیع کا امضاء کیا جائے گا۔

ابن رشد نے استحسان کی جو تعریف کی ہے، وہ بھی تقریباً اسی قسم کی ہے وہ لکھتے ہیں ''جو استحسان اکثر استعمال ہوتا ہے حتیٰ کہ قیاس سے

Marfat.com

بھی اس نے عموم حاصل کرلیا ہے، اسکا مفہوم یہ ہے کہ جب قیاس میں غلو اور مبالغہ لازم آئے تو بعض صورتوں میں کسی خصوصی معنی کے پیش نظر قیاس کو نظر انداز کردینے کا نام استحسان ہے۔

یہ دونوں تعریفیں غائت اور مقصد کے لحاظ سے ایک ہی ہیں یعنی فقہیہ جزئیات پر بحث کے وقت اطراد قیاس کا پابند نہ رہے، بلکہ کسی مسئلہ جزئیہ میں مصلحت یا امر حسن کی رو سے قیاس کو ترک کردے بشرطیکہ وہ مصلحت کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو۔

اس توجیہ سے یہ دونوں تعریفیں استحسان کی اس تعریف کے مطابق ہوجاتی ہیں جو بعض علماء مالکیہ نے کی ہیں کہ ''استحسان اس دلیل کا نام ہے جو مجتہد کے دل میں پیدا ہوتی ہے مگر وہ اسے الفاظ کا جامہ پہنانے سے قاصر رہتا ہے اور اس کا اظہار نہیں کرسکتا۔

استحسان کے اقسام !علمائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی دو قسمیں ہیں۔(۱) الستحسان قیاسی، جب کسی مسئلہ میں دو وصف پائے جائیں اور وہ دونوں دو متبائن قیاسوں کے مقتضی ہوں، ایک قیاس ظاہر ہو..... جسے قیاس اصلاحی کہا جاتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہو تو ظاہر قیاس کے مقابلہ میں اس خفی قیاس کا نام استحسان ہے۔

یعنی جس مسئلے کے حکم پر فقیہ غور وفکر کرتا ہے، اس پر وہ دونوں قیاس منطبق ہوسکتے ہیں، مگر ایک قیاس جلی اور ظاہر ہے اور دوسرا خفی، مگر اس مسئلے میں ایسی دلیل موجود ہو جو خفی کے ساتھ اسکے الحاق کی مقتضی ہو جس کے نظائر مطرد نہیں ہیں۔اس بناء پر شمس الائمہ استحسان کی اس نوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

استحسان دراصل دو قیاسوں کے جمع ہونے کا نام ہے، ایک جلی ہوتا ہے، مگر اثر کے لحاظ سے کمزور ہوتا ہے، اور دوسرا قیاس خفی ہے مگر اثر کے لحاظ سے قوی تر ہوتا ہے، اس دوسری قسم کے قیاس کا نام استحسان ہے، پس یہاں خفاء وظہور کے لحاظ سے ترجیح نہیں ہوتی، بلکہ قوۃ تاثیر کی بناء پر ترجیح دی جاتی ہے۔

استحسان کی دوسری قسم اور اس کے اقسام سہ گانہ !استحسان کی دوسری قسم یہ ہے کہ استحسان کا سبب علت خفیہ نہ ہو بلکہ مصادر شریعت یا ضروریات دین میں سے کوئی چیز قیاس سے معارض ہو اور وہ استحسان کا باعث بنے۔

اس صورت میں قیاس سے معارض کوئی اثر یا اجماع اور رفاہِ عامہ کے قبیل سے کوئی چیز ہوگی، جس کی عدم رعایت سے لوگ زحمت اور تکلیف میں مبتلا ہوتے ہیں، لہذا اس استحسان کی تین قسمیں ہیں۔(۱) اگر اسکا اثر نبوی ﷺ ہوگا تو اسے استحسان سنت کہا جائیگا (۲) دوسری صورت میں استحسان اجماع ہوگا۔(۳) تیسری صورت میں اسکا نام استحسان ضرورت رکھا جائیگا۔

استحسان سنت !اگر سنت سے کوئی چیز خلاف قیاس ثابت ہوجائے، جس سے قیاس کا نظر انداز کرنا ضروری ہو تو اسے استحسان سنت کہا جائے گا، جیسا کہ کسی روزے دار کا بھولے سے کھا پی لینا۔

قیاس یہ چاہتا تھا کہ روزہ فاسد ہوجائے، مگر امام صاحبؒ روایت کی بناء پر قیاس کو رد کرتے ہیں اور روزے کی صحت کا حکم لگاتے ہیں جیسا کہ ان سے مروی ہیں۔

Marfat.com

استحسان اجماع !اس استحسان کی صورت یہ ہے کہ کسی مسئلہ پر قیاس کے مقتضی کے خلاف اجماع ہو جائے جیسے عقد استصناع کی صحت پر اجماع ہو چکا ہے اور ہر دور میں اس پر عمل رہا ہے، حالانکہ قیاس کی رو سے یہ عقد فاسد ہونا چاہئے تھا کیونکہ محل عقد معدوم ہے مگر یہاں قیاس کو چھوڑ کر اجماع سے اخذ کیا جاتا ہے اور مذکورہ عقد کو صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔

استحسان ضرورت !اس کی صورت یہ ہے کہ کسی ضرورت عامہ کی بناء پر مجتہد قیاس کے ترک پر مجبور ہو جائے مثلاً حوض اور کنوئیں کی تطہیر کا مسئلہ ہے کہ قیاس کی رو سے ان کی تطہیر ممکن نہیں، جیسے کہ صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں۔

حوض یا کنوئیں کو پاک کرنے کیلئے اس پر پانی ڈالنا ناممکن ہے، اسطرح جو پانی حوض کے اندر ہے یا کنوئیں کے سوت سے نکلتا ہے وہ بھی نجاست کیساتھ متصل ہونے سے نجس ہوتا رہے گا اور ڈول بھی نجس پانی میں چلا جانے کے بعد نجس ہو جائے گا۔ لہذا قیاس کی رو سے ان کی طہارت کسی صورت میں ممکن نہیں مگر ضرورت عامہ کے تحت فقہاء قیاس کو نظر انداز کر دیا اور استحسان کی بناء پر طہارت کا فتویٰ دیدیا، کیونکہ ضرورت کسی خطاب شرعی کے ساقط ہونے میں اثر قرار دی جاسکتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے تطہیر کیلئے مختلف تعداد میں ڈول کھینچنے کی مقدار معین کی ہے، جیسا کہ کتب فقہ حنفی میں مذکور ہے۔ نیز یہاں ایک دلیل شرعی یا اصل کلی کی بناء پر قیاس کو ترک کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ لوگوں کی سہولت کے لئے بعض محظورات کو ساقط کر دیا جائے۔

یہ ہے استحسان کی حقیقت جو اصول فقہ کی کتابوں میں بیان کی جاتی ہے، اور اسے انہوں نے فروع ماثورہ سے مستنبط کیا ہے اور دوسرے فروع پر منطبق کیا ہے۔

لہذا ہم اس کے قواعد کو منضبط اور صحیح تسلیم کرتے ہیں، بلاشبہ قیاس سے معارض جو دلیلیں انہوں نے بیان کی ہیں، وہ امام صاحبؒ کے پیش نظر تھیں وہ ان کے باعث اپنے قیاسات کو ترک کر دیا کرتے تھے، چنانچہ ہم بتا چکے ہیں کہ امام صاحبؒ جب قیاس کو لوگوں کے تعامل یا سنت ماثورہ کے مطابق نہ پاتے تو اسے ترک کر دیتے تھے اور اپنے فقہائے شہر کی اتباع میں شدت سے کام لیتے تھے اور علماء نے ان اسباب کے پیش نظر علل مطردہ کے ترک کا نام استحسان رکھدیا ہے جسے امام صاحبؒ اپنے استنباط کیلئے اصل قرار دیتے تھے، مگر انہوں نے نہ اسے منضبط کر کے اس کی تعریف کی اور نہ اسکے اقسام و موازین وضع کئے۔

استحسان کی دو مثالیں !مثلاً قبل اس کے کہ مشتری مبیع کو اپنے قبضہ میں لے اس کے اور بائع کے درمیان قبل اسکے کہ وہ زر قیمت پر قبضہ کر لے، مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری سے اس زائد ثمن پر حلف لیا جائے جسکا بائع مدعی ہے، کیونکہ اس مقدار زائد کا بائع مدعی ہے اور مشتری منکر اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مدعی ثبوت پیش کرے ورنہ منکر سے حلف لیا جائے گا اور بائع چونکہ مدعی ہے اسلئے قیاس اور قاعدہ عامہ کے مطابق اس سے حلف لینا جائز نہیں ہے مگر استحسان کے رو سے دونوں سے حلف لیا جائے گا، کیونکہ ایک طرح سے دونوں مدعی بھی ہیں، اور منکر بھی بائع زائد ثمن کا مدعی ہے اور مشتری استحقاق قبض اور اقرار کردہ قیمت کے واجب التسلیم ہونے کا مدعی ہے اور بائع اس استحقاق کا انکار کرتا ہے لہذا دونوں مدعی بھی ہیں اور منکر بھی پس ان دونوں سے حلف لیا جائے گا۔ اگر دونوں میں

Marfat.com

سے کسی کے پاس ثبوت نہ ہو، لیکن جب قبضہ کے بعد اختلاف پیدا ہو تو اس صورت میں بھی استحساناً دونوں سے حلف لیا جائے گا۔ مگر استحسان قیاس کی رو سے نہیں بلکہ مندرجہ ذیل اثر نبوی ﷺ کی بناء پر ''اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ''یعنی جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور سامان موجود ہو، تو دونوں حلف لیں اور سودہ واپس کر لیں۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ قبل از قبض استحسان سے کام لینا علت خفیہ کی بناء پر تھا کیونکہ یہ حکم ان تمام عقود کی جانب متعدی ہوتا ہے جن میں قبل از قبض اختلاف پیدا ہو جائے گو وہ اختلاف کسی ایک فریق اور دوسرے کے ورثاء کے مابین کیوں نہ ہو، کیونکہ جس استحسان کی اساس علت خفیہ پر ہو وہ عموم علت کے مطابق متعدی ہوگا۔ جیسا کہ ہم قیاس کی بحث میں اشارہ کر چکے ہیں، لیکن چونکہ بعد از قبض استحسان سے فتویٰ دینا اثر نبوی ﷺ کی بناء پر ہے لہذا وہ صرف بیع تک محدود ہوگا اور وہ بھی اس حالت میں کہ خود فریقین کے مابین اختلاف ہو۔

(۲) **شکاری پرندے کا جھوٹا پانی** !استحسان کی اس نوع کی مثالوں میں شکاری پرندے کے جھوٹے پانی کا مسئلہ ہے قیاس کی رو سے ان کا جھوٹا پانی نجس ہونا چاہئے، کیونکہ شکاری پرند جیسے گدھ، چیل، وغیر غیر معقول اور نجس ہونے میں درندوں کے مشابہ ہیں اور درندوں کا جھوٹا نجس ہوتا ہے۔

مگر قیاس خفی کی رو سے اس میں بھی استحسان سے کام لیا جاتا ہے اور اسکی صورت یہ ہے کہ درندوں کے جھوٹے پانی کا نجس ہونا لعاب کی آمیزش کی وجہ سے ہے اور لعاب کا تعلق گوشت سے ہوتا ہے لہذا گوشت کے نجس ہونے کی وجہ سے لعاب بھی نجس ہوگا، مگر درندہ صفت پرند منقار سے پیتے ہیں، ان کا لعاب پانی میں مخلوط نہیں ہوتا، لہذا ان کے پینے سے نجس نہیں ہوگا گو احتیاط کی رو سے کراہت کا فتویٰ دیا جاتا ہے، بلاشبہ یہ استحسان قیاس خفی کی بناء پر ہے، کیونکہ زیر بحث مسئلہ میں وہ تاثیر کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے۔ (ماخوذ از امام ابوحنیفہؒ، تالیف محمد ابوزہرہؒ ص: ۵۵۰ تا ۵۵۸ (مطبوعہ پاکستان) اس کے بعد اصل کتاب ملاحظہ کیجئے۔

﴿استحسان کی بحث﴾

ولما كان هذا تارة على سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى بيانه بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فيبين نظير كل واحد ويقول كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يابى جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم وزن معلوم الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يامر انسانا مثلا بان يخرز له خفا بكذا او بين صفته ومقداره ولم

Marfat.com

یذکر له اجلافان القیاس یقتضی ان لا یجوز لانه بیع المعدوم ولکنا ترکنا واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فیه وان ذکرله اجلا یکون سلما وتطهیر الاوانی مثال للاستحسان بالضرورة فان القیاس یقتضی عدم تطهرها اذا تنجست لانه لایمکن عصرها حتی تخرج منها النجاسة لکنا استحسنا فی تطهیرها لضرورة الابتلاء بها والحرج فی تنجسها وطهارة صور سباع الطیر مثال للاستحسان بالقیاس الخفی فان القیاس الجلی یقتضی نجاسة لان لحمه حرام والسور متولد منه کسور سباع البهائم لکنا استحسنا لطهارته بالقیاس الخفی وهو انه انما تاکل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحی والمیت بخلاف سباع البهائم لانها تاکل بلسانها فیختلط لعا بها النجس بالماء.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ھذا الخ :۔یعنی تعدیہ کرنا، القیاس الجلی یعنی وہ قیاس جوکہ ظاہر امر سے ادراک ہو سکے۔

(فائدہ) تعدیہ بعض مرتبہ قیاس جلی پر ہوگا اور کبھی استحسان کی شکل سے ۔لہذا اب مصنفؒ نے اس بحث کو شروع فرمایا ہے، ھو یعنی استحسان، استحسان کی تعریف! (استحسان سے متعلق قدرے تفصیل جلد اول مقدمہ کتاب ہذا میں لکھی جا چکی ہے ملاحظہ کیجئے ۔۱۲/ اسلام غفرلہ) ھو الدلیل الذی الخ استحسان وہ دلیل ہے جوکہ قیاس جلی کا تقاضہ کرے، الاثر یعنی النص ،یعنی استحسان ہوتا ہے نص (کتاب اللہ یا سنت رسول ﷺ) سے ہوتا اور کبھی اجماع یا ضرورت یا قیاس خفی سے ہوتا ہے ،اس سے معلوم ہوا کہ ۔استحسان ان امور میں منحصر ہے ۔(۱) نص (۲) اجماع (۳) ضرورت (۴) قیاس خفی۔ ان القیاس الجلی الخ :۔یعنی قیاس جلی تو ایک شئی کا مقتضی ہے،، کہ اسکے: ریعہ سے یہ امر ثابت ہو مگر اس کے بالمقابل نص، اجماع، ضرورت یا قیاس خفی اس شئی کے خلاف کا اقتضاء کرے، تو قیاس جلی کے اقتضاء کو ترک کر دیا جائیگا اور استحسان کی طرف عمل کو منتقل کر دیا جائے کہ جو اس سے ثابت ہوتا ہوگا۔ وہ ثابت تسلیم کر لیا جائیگا، اسکے بعد مصنفؒ ہر ایک کی مثال بیان کرتے ہیں کالسلم الخ یہ مثال استحسان بالاثر سے متعلق ہے، السلم عقد سلم وہ عقد ہے جسمیں ثمن نقد (عاجل) دیا جائے اور مبیع (مسلم فیہ) ایک وقت خاص (جوکہ بائع اور مشتری کے درمیان طے ہو جائے) میں دیا جائے اور مبیع اجل بعاجل مختصر عبارت ہے، اسکی تعریف میں قیاس جلی سے یہ ناجائز معلوم ہوتی ہے۔ اسجہ سے کہ وہ بیع المعدوم ہے، کیونکہ بیع میں مبیع کا موجود ہونا اور ملکیت میں ہونا لازم ہے۔ جسکو وہ مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر بھی ہو، اسکے باوجود وہ اثر (نص) سے جائز قرار دی گئی ہے وہ نص یہ ارشاد نبوی ﷺ ہے ''من اسلم منکم الخ'' یعنی جو شخص عقد سلم کرے تم لوگوں میں سے، تو اسکے لئے یہ ہے کہ وہ کیل معلوم وزن معلوم میں مدت معلوم تک کیلئے کر لے، دوسری مثال بالاجماع یعنی اجماع قیاس جلی کے خلاف پر منعقد ہو گیا ہے۔

الاستصناع الخ :۔اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص موزہ بنانے والے سے موزہ بنوائے، ہکذا مثلاً دس درہم کے عوض اور اس میں اس کی صفت اور اس کی مقدار بیان کر دی جائے، وقت کی تعیین نہ کی گئی ہو۔ قیاس جلی تو اس کو ناجائز تسلیم کرتا ہے، اسجہ سے کہ وہ بیع معدوم ہے مگر

Marfat.com

اس قیاس کو احنافؒ نے ترک کر دیا ہے اور اس کو اجماع سے استحسانا جائز قرار دیا ہے، کیونکہ آپ ﷺ کے زمانہ سے آج تک انسانوں کا اس پر عمل جاری ہے اور اسپر آج تک نکیر نہیں کی گئی، اگر مدت کا بیان بھی کر دیا گیا تو اب وہ عقد سلم ہو جائے گا۔

ونظیر الاوانی مثال سوم۔ استحسان بالضرورت یعنی قیاس کو ترک کر دیا جائے جبکہ کوئی ضرورت داعی ہو اس کے ترک کرنے پر تو اسکو استحسان بالضرورت سے تعبیر کیا گیا ہے ''الضرورت تبیح'' اسی قاعدہ کی جانب اشارہ کرتی ہے الاوانی، آنیۃ کی جمع برتن، فان القیاس الخ جب برتن نجس ہو گئے تو قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ وہ نجس ہی رہیں گے پاک نہ ہوں گے اسوجہ سے کہ انکو نچوڑنا ممکن نہیں جس سے کہ نجاست نکل جائے مگر ضرورتاً اسی کو از روئے استحسان پاک تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ عام ابتلاء اسمیں پیش آتا ہے اور اس کو نجس ہی رہنے دینے میں حرج لازم آئے گا، لانہ الخ جبکہ نجس برتن سے پانی لگا (دھونے کیلئے) تو اول ملاقات میں ہی وہ پانی ناپاک ہو جائیگا، اب ظاہر ہے کہ وہ پاک کس طرح پر ہوگا.....؟ اگر اسکو نچوڑ دیا جاتا تو وہ ناپاک پانی نکل جاتا بعدہ دوسری مرتبہ پاک پاک پانی ڈالا جاتا، وقس علی ھذا۔ حتی کہ وہ پاک ہو جاتا (جسکی مقدار سہولت کے پیش نظر تین مرتبہ مستنبط ہے) جس طرح کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔

(فائدہ) جب کہ کپڑا وغیرہ کو نچوڑا جا سکتا ہے اور برتن وغیرہ بہت سی اشیاء ہیں کہ جن کو نچوڑا نہیں جا سکتا تھا.....اور ضرورت مجبور کرتی ہے کہ ان کو پاک کرنا ہے لہذا ممکن صورت سے اسکو پاک کرنا مشروع ہوا۔

وطہارت الخ :۔ یہ مثال استحسان بالقیاس الخفی کی ہے! سباع طیر کے سور کا پاک ہونا۔ قیاس جلی کا یہ تقاضا ہے کہ وہ ناپاک ہو اسوجہ سے اسکا گوشت حرام ہے اور سور (جو کہ لعاب دہن سے آلودہ ہو کہ گویا کہ وہ سور ہے) اس سے پیدا شدہ ہے۔ لیکن ہم نے اس کی طہارت کیلئے قیاس خفی کے ساتھ استحسان کیا ہے اور اس استحسان (کی تقریر یہ ہے) کہ طیر (پرندہ) چونچ سے کھاتا ہے، جو کہ پاک ہڈی ہے، زندہ اور میت دونوں کی پاک ہوتی ہے بخلاف سباع البہائم کے! جو کہ اسکا سور نجس ہے کیونکہ وہ اپنی زبان سے کھاتا ہے لہذا اس کا نجس لعاب پانی کیساتھ آلودہ ہو جاتا ہے۔

ثم لاخفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه فى تقديم القياس الجلى على الخفى وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الاخر فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها لابدور انها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى اذ اقوى اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلة كثيرة منها سور سباع الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه قوى الاثر ولذا يقدم على القياس كما حررت وفى هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس خارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابى حنيفةؒ فى انه يعمل بما سوى الادلة

Marfat.com

الاربعة. ☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ تم الخ :۔اس تفصیل کے بعد یہ معلوم ہوجانا بھی ضروری ہے،اول کی تین اقسام (استحسان بالاثر والاجماع والضرورت) کو قیاس جلی پر تقدم کا درجہ حاصل رہے گا اور قیاس جلی کا قیاس خفی پر یا قیاس خفی کا قیاس جلی پر تقدم وتاخر ہونے میں اشتباہ ہے لہذا مصنفؒ نے یہ قصد فرمایا ہے کہ ایک ضابطہ (اصول) بیان کردیا جائے تا کہ اس قاعدہ کے ذریعہ ایک کا دوسرے پر مقدم ہونا معلوم کیا جاسکے۔اسکی تشریح یہ ہے، ولما صارت الخ جبکہ احنافؒ کے نزدیک اپنے سبب کے اثر کیوجہ سے علت (تسلیم کی گئی) ہے (اور وہ) اپنے دوران حکم کے ساتھ علت نہیں ہوتی ہے (کہ بدوران الحکم مع العلۃ الخ جسکی تفصیل گذر چکی ہے۔جیسے کہ حضرات شوافع اسکے قائل ہیں تو احنافؒ نے قیاس پر جسکا اثر کمزور ہوچکا ہے اگر چہ وہ جلی قیاس ہے) استحسان کو مقدم کردیا ہے، جو قیاس خفی ہے جس وقت کہ قیاس خفی کا اثر قوی ہو۔اس وجہ سے کہ اصلی مدار تاثیر کے قوی ہونے اور ضعیف ہونے پر ہے نہ کہ ظاہر ہونے اور خفی ہونے پر پس دنیا ایک ظاہر ہے اور آخرت باطنی ہے لیکن اسکے باوجود آخرت کو دنیا پر ترجیح دی گئی ہے، اسکے اثر قوی کیوجہ سے کہ وہ دائمی ہے اور اسمیں پاکیزگی ہے اسکے برخلاف دنیا کہ اس میں حدوث اور ناپاکیزگی ہے اور اسکی بکثرت مثالیں ہیں مثلاً سور سباع الطیر جسکا بیان گذر چکا ہے اسوجہ سے کہ اس میں استحسان قوی الاثر ہے جس کی وجہ سے قیاس جلی پر اس کو مقدم کردیا گیا ہے، جیسا کہ صاحب نور الانوار نے اس کو بیان فرمادیا ہے مصنفؒ نے اس عبارت میں ''والقیاس الخفی'' سے اس امر کی جانب بھی اشارہ فرمادیا ہے کہ استحسان پر عمل کرنا شرعی دلائل اربعہ سے خارج نہیں ہے بلکہ وہ بھی درحقیقت قیاس ہی کی ایک قسم ہے اور اقوی ہے اب احنافؒ پر یہ طعن کرنا درست نہیں ہوسکتا کہ وہ تو ایک پانچویں قسم پر بھی عمل کرتے ہیں۔

وقد منا القیاس لصحة اثره الباطن علی الاستحسان الذی ظهر اثره وخفی فساده کما اذا تلی آیة السجدة فی صلاته فانه یرکع بها قیاسا و فی الاستحسان لایجزئه الاصل فی هذا انه ان قرأ آیة السجدة یسجد لها ثم یقوم فیقرأ ما بقی ویرکع اذا جاء اوان الرکوع وان رکع فی موضع آیة السجدة وینوی التداخل بین رکوع الصلوة وسجدة التلاوة کما هو المعروف بین الحفاظ یجوز قیاسا لااستحسانا وجه القیاس ان الرکوع والسجود متشابهان فی الخضوع ولهذا اطلق الرکوع علی السجود فی قوله تعالیٰ وخر راکعا وانابلاوجه الاستحسان ان بالسجود وهو غایة التعظیم والرکوع دونه ولهذا لاینوب عنه فی الصلوة فکذا فی سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره ولکن خفی فساده وهو ان السجود فی التلاوة لم یشرع قربة مقصودة بنفسها وانما المقصود التواضع والرکوع فی الصلوة یعمل هذا العمل لاخارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقیاس المستترة صحته وقلنا یجوز اقامة الرکوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الرکوع فیها مقصود علی حدة والسجود علی حدة فلا ینوب احدهما عن الآخر.☆☆☆

Marfat.com

ترجمہ وتشریح :۔اس عبارت کا عطف مصنفؒ کی عبارت ماقبل قد منا پر ہے القیاس یعنی قیاس جلی اور قیاس جلی کو ہم نے استحسان پر مقدم کیا ہے بوجہ اس کے اثر باطن صحیح ہونے کی وجہ سے (اگر چہ من حیث الظاہر اسکا اثر فاسد ہی ہو) الذی الخ :۔اس سے مراد وہ قیاس جلی ہے جسکا اثر ظاہر ہو چکا ہو اور اسکا فساد پوشیدہ ہو گیا ہو۔ (کہ اگر گہری نظر نہ رکھنے والا اس کو دیکھتا ہے، تو اسکا اثر صحیح نظر آتا ہے اور جب اہل نظر اور صاحب تحقیق اس پر نظر وفکر کے ساتھ غور کرتا ہے تو اس کا اثر فاسد ہوتا ہے مثلاً اذا الخ اگر کسی شخص نے آیت سجدہ نماز کی حالت میں تلاوت کی، وہ شخص اس کیلئے رکوع کر سکتا ہے، سجدہ پر قیاس کرتے ہوئے (البتہ) استحسان اس کو جائز نہیں قرار دیتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ اس جگہ استحسان کو چھوڑ دیا گیا قیاس جلی کو مقدم کر دیا گیا۔اس مسئلہ میں اصل یہ ہے، اگر ایک شخص نے آیت سجدہ تلاوت کی اور اسکے بعد (فوراً) اگر سجدہ تلاوت کر لیا اسکے بعد کھڑے ہو کر بقیہ تلاوت کو مکمل کر لیا اور تلاوت کی تکمیل کے بعد رکوع کر لے جب اسکا وقت آجائے۔ وان الرکوع رکوع کا وقت کہ قیام کے بعد رکوع کا وقت ہوتا ہے اور اگر آیت سجدہ پر ہی رکوع کر لیا اور تداخل کی نیت کر لی گئی نماز والے رکوع اور سجدہ تلاوت کے درمیان جیسا کہ حفاظ کے مابین معروف صورت ہے تو یہ قیاساً جائز ہے، استحساناً نہیں۔ وجہ القیاس الخ :۔وجہ قیاس یہ ہے کہ رکوع اور سجود صورتاً ایک دوسرے کے مشابہ ہیں خضوع میں اسی وجہ سے اس آیت ''وخر راکعا واناب'' میں سجود پر رکوع کا اطلاق ہوا ہے اور وجہ استحسان یہ ہے، کہ ہم کو سجود کا حکم دیا گیا ہے'' قال تعالی فاسجدوا للہ واعبدوا الخ'' اور سجدہ تعظیم کی انتہائی صورت ہے اور رکوع اس سے کم ہے، یہی وجہ ہے کہ نماز میں رکوع، سجدہ کا بدل نہیں ہو سکتا۔لہذا یہی سجدہ تلاوت میں فساد خفی ہے تو قیاس کا اثر قوی الباطن ہو گیا۔ وھو الخ :۔اثر ظاہر اور فساد خفی ہ۔اس کی تفصیل یہ ہے، تلاوت میں سجدہ فی نفسہ قربت مقصودہ ہو کر مشروع نہیں ہوا ہے، (کہ اصل اسمیں غرض تواضع ہے اور مشرکین کا رد کرنا ہے کہ انہوں نے تکبر کرتے ہوئے تواضع اختیار نہیں کی) اور نماز میں رکوع میں یہ عمل (تواضع) پایا جاتا ہے، نماز سے خارج میں رکوع سجدہ کا بدل نہیں ہو سکتا تو وہ خارج نماز معتبر بھی نہ ہوگا سجدہ تلاوت میں کہ اس وقت عمل تواضع اس میں موجود نہیں ہے، اسی وجہ سے استحسان پر عمل ترک کر دیا گیا بلکہ قیاس جلی پر عمل کیا گیا کہ اس کی صحت مشہور ہے (جس کی وجہ سے اس کو مقدم کیا گیا) اور احنافؒ نے یہ فرمایا کہ رکوع سجدہ تلاوت کے (نماز کی حالت میں) قائم مقام ہو سکتا ہے، برخلاف نماز کے کہ رکوع نماز میں ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اس وجہ سے نفس نماز کے سجدہ صلوتیہ کے بدل میں نہیں ہو سکتا۔کہ سجدہ بھی ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے، لہذا کوئی بھی ایک دوسرے کا بدل نہیں ہو سکتا اگر بدل ہونا تسلیم کیا گیا ہے تو وہ فقط سجدہ تلاوت کا ہوگا کہ اسکی حیثیت جداگانہ اور مستقل نہیں ہے کہ اصل میں سجدہ تلاوت کی غرض تواضع کرنا ہے اور وہ رکوع سے بھی (نماز ہی کی حالت میں) حاصل ہے (مشکوۃ الانوار)

ثم المستحسن بالقیاس الخفی فصح تعدیته الی غیره لانه احد القیاسین غایته انه خفی یقابل الجلی بخلاف الاقسام الآخر یعنی مایکون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القیاس من کل وجه الا تری ان الاختلاف فی الثمن قبل قبض المبیع لا یوجب یمین البائع ، قیاسا ویوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا فی الثمن بدون قبض المبیع بان قال البائع بعتها بالفین وقال المشتری اشتریتها بالف فالقیاس ان لایحلف البائع لان المشتری لایدعی علیه شئیا حتی

Marfat.com

یکون ھو منکرا فینبغی ان یسلم المبیع الی المشتری ویحلفه علی انکار الزیادة ولکن الاستحسان ان یتحالفا لان المشتری ینکره فیکونان مدعیین من وجه ومنکرین من وجه فیجب الحلف علیهما واذا تحالفا نسخ القاضی البیع وهذا حکم ای تحالفهما جمیعا من حیث القیاس الخفی حکم معقول یتعدی الی الوارثین بان مات البائع والمشتری جمیعا واختلف وارثاهما فی الثمن قبل قبض المبیع علی الوجه الذی قلنا یتحالفان ویفسخ القاضی البیع کما کان هذا فی المورثین او الاجارة ای یتعدی حکم البیع الی الاجارة بان اختلف الموجر والمستاجر فی مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار یتحالف کل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة یحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم یجب یمین البائع الا بالاثر فلم تصح تعدیته یعنی اذا اختلف البائع والمشتری فی مقدار الثمن بعد قبض المشتری المبیع فحیٔ کان القیاس من کل الوجوه ان یحلف المشتری فقط لانه ینکر زیادة الثمن الذی یدعیه البائع ولایدعی علی البائع شیئا لان المبیع سالم فی یده ولکن الاثر وهو قولهٗ اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة بعینها تحالفا وترادا یقتضی وجوب التحالف علی کل حال لانه مطلق عن قبض المبیع وعدمه فلما کان هذا غیر معقول المعنی فلا یتعدی الی الوارثین اذا اختلفا بعدموت المورثین الا عند محمدؒ ولا الی الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استیفاء المعقود علی ما عرف فی الفقه مفصلاً۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔جبکہ استحسان کے ذریعہ حکم کا استنباط کرنا درست ثابت ہوگیا ہے،تواب وہ حکم جو کہ قیاس خفی (استحسان) کے ذریعہ مستنبط کیا گیا ہواسکو متعدی کرنا دوسری فرع میں جائز ہے،(جب کہ اسی طرح کی علت دوسری فرع میں پائی جارہی ہو) اسوجہ سے کہ قیاس کی دو اقسام میں سے ایک قیاس یہ بھی ہے،جسکا غایت درجہ یہ ہے کہ وہ خفی ہے جو کہ قیاس جلی کے بالمقابل ہے،اس کے برخلاف دوسری اقسام (ہر سہ اول یعنی بالاثر،بالاجماع،بالضرورت) اس وجہ سے (قسم چہارم اوران ہر سہ کے درمیان فرق ہے کہ) یہ اقسام ثلثہ قیاس سے من کل وجہ ہٹی ہوئی ہیں،مخالف ہیں۔

الا تری الخ :۔چنانچہ اس مثال فقہی پر توجہ کیجئے !اگر بائع اور مشتری کے درمیان مبیع پر قبضہ ہونے سے قبل ثمن (کی مقدار،کم وزائد) میں اختلاف ہونے لگے،تو قیاسا تو بائع پر قسم لازم نہ ہوگی اوراستحسانا بائع پر قسم لازم آجائے گی،.....فانہ سے صاحب شرحؒ اسکی وضاحت کرتے ہیں.....کہ بائع کا کہنا تو یہ ہے کہ دو ہزار درہم ثمن ہے اور مشتری کا کہنا ہے کہ ایک ہزار.....اب قیاس یہ ہے کہ بائع قسم نہ کھائے گا اسوجہ سے کہ بائع پر مدعی کا دعویٰ نہیں ہے کسی شئی کیلئے،جس سے کہ بائع کو منکر قرار دیکر حالف قرار دیدیا جائے پس مناسب یہی ہے کہ بائع مشتری کو مبیع حوالہ کردے اور مشتری سے قسم کھلائے بائع،کہ زیادتی ثمن کا وہ انکار کرتا ہے.....البتہ استحسان یہ ہے کہ دونوں ہی قسم

Marfat.com

کھائیں، اسوجہ سے کہ بائع نے مشتری پر دعویٰ کیا ہے اور کم ثمن پر مبیع کے حوالہ کرنے کو ثابت کرتا ہے (اپنے دعویٰ کے ذریعہ) جسکا بائع انکار کرتا ہے اور بائع ثمن کی زیادہ مقدار کا دعویٰ کرتا ہے، جسکا مشتری منکر ہے، لہذا دونوں ہی مدعی ہوگئے من وجہ اور دونوں ہی منکر ہوگئے، من وجہ۔ لہذا دونوں پر قسم واجب ہوگی، اور اس کے بعد قاضی بیع کو فسخ کردیگا۔

وھذا الخ :۔ اور یہ دونوں پر قسم کے لازم ہونے کا حکم قیاس خفی (استحسان) کی بنیاد پر ہے جو کہ حکم معقول ہے (اور وہ) وارثین کی جانب بھی متعدی ہوگا۔ (مثلاً) بائع اور مشتری دونوں ہی انتقال کرجائیں اب دونوں ہی کے ورثاء میں مبیع پر قبضہ سے قبل ثمن کی مقدار میں اختلاف ہوجائے، مذکورہ بالا صورت کے مطابق۔ تو اس مسئلہ میں بھی دونوں ہی قسم کھائیں گے اور اس کے بعد قاضی بیع کو فسخ کردیگا اور یہ فسخ کرنا ایسا ہی ہوگا جیسا کہ اصل مورثین کے حق میں فسخ کرنا۔

اوالاجارۃ الخ :۔ اسی طرح اس حکم کو متعدی کیا جائے گا۔ اجارہ والے مسئلہ میں متاجر دار پر قبضہ سے پہلے موجر اور متاجر کے درمیان اختلاف ہوجائے مقدار اجرت پر، تو دونوں پر قسم آئے گی اور قاضی اس کے بعد اجارہ کو فسخ کردے گا نقصان کو دور کرنے کی وجہ سے اور عقد اجارہ میں فسخ جاری ہونا ممکن ہے، فامابعد الخ :۔ البتہ مبیع پر قبضہ کے بعد اگر یہ اختلاف ہوجائے، تو قسم بائع پر اثر کے ساتھ ثابت ہے اس کے علاوہ نہیں، لہذا اس کا متعدی کرنا درست نہ ہوگا کہ ورثاء اور اجارہ والے مسائل پر اس کو منتقل کردیں اب قیاس تو ہر اعتبار سے خواہ وہ جلی ہو یا خفی اس کا مقتضی ہے کہ مشتری فقط قسم کھائے۔ اس وجہ سے کہ وہ زیادتی ثمن کا منکر ہے اور وہ بائع پر کسی شئی کا مدعی نہیں ہے۔ لیکن نص اس کے برخلاف لازم کرتا ہے، کہ دونوں ہی پر قسم آئے اور وہ نص (اثر) یہ ہے قال ﷺ "اذا اختلف المتبایعان الخ" اب چونکہ یہ نص مطلق ہے۔ جسمیں مبیع پر قبض کرنے اور نہ کرنے کی کوئی قید نہیں اس وجہ سے یہ نص ہر دو صورت پر محمول ہوگی اور جب یہ تحالف قبضہ کے بعد والی صورت پر ہے اور نص سے ثابت شدہ ہے، عقل، قیاس کے خلاف ہے تو اسکو متعدی نہیں کیا جائے گا۔ وارثین وغیرہ کی صورتوں کی جانب، جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔

﴿اجتہاد کے مباحث۔ شرائط اجتہاد﴾

ثم لما كان القياس والاستحسان لايحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون ح فقال وشرط الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية و وجوهه التى قلنا من الخاص والعام والامر والنهى وسائر الاقسام السابقة ولكن لايشترط علم جميع مافى الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط وهى منه وذلك قدر خمس مائة آية التى الفتها وجمعتها انا فى التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورفى اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر مايتعلق به الاحكام اعنى ثلث الآف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع اقتداء

Marfat.com

بالسلف ولانه لایتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما یحتاج الیه لان یعلم المسائل الاجماعیة فلا یجتهد فیها بنفسه بخلاف الکتاب والسنة فان لکل مجتهد تاویلا علی حدة فی المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القیاس فانه عین الاجتهاد وعلیه مدار الفقه ولهذا بین حکمه علی وجه یتضمن بیان حکم القیاس الموعدد فیما سبق.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔چونکہ قیاس اور استحسان دونوں ہی اجتہاد کے بغیر ممکن نہیں اس وجہ سے انکے بعد اجتہاد کی شرط، اجتہاد کا حکم بیان کیا جاتا ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ قیاس اور استحسان کی اہلیت اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ یہ امور پائے جائیں۔فقال!

وشرط الخ :۔اجتہاد کی (ایک) شرط یہ ہے کہ مجتہد کتاب اللہ کے علم کا ماہر ہو لغوی، شرعی معانی کے اعتبار سے (بھی) اور جو اقسام وانواع معلوم ہو چکی ہیں (گذشتہ بیان میں) ان پر بھی اس کو عبور اور کمال حاصل ہو۔التی قلنا مثلا خاص، عام وغیرہ سب ہی سے واقف ہو البتہ اس میں یہ شرط نہیں کہ تمام ہی کتاب اللہ پر اسکو ملکہ حاصل ہو بلکہ ان آیات میں احکامات مذکور ہیں۔اور جن سے احکامات مستنبط ہوتے ہیں، اور ان کی مقدار ۵۰۰ پانچ صد آیات ہیں۔جنکو تفسیرات احمدیہ میں جمع کیا گیا ہے۔(۲) وعلم الخ :۔اور علم سنت کا وہ عالم ہو مع اس کی جملہ اقسام وانواع کیساتھ، جنکا بیان سنت کی اقسام کے تحت ہو چکا ہے مع جملہ اقسام کتاب اللہ کے اور سنت کے؛ اس علم سے مراد بھی فقط اسی قدر مراد ہے جن میں احکامات مذکور ہیں اور وہ تین ہزار احادیث ہیں نہ کہ تمام۔وان الخ اور تیسری شرط ہے کہ مجتہد قیاس کی تمام شکلوں کو مع طریقوں کے جانتا ہو۔اور قیاس کی شرائط کا ابھی قریب میں ذکر ہو چکا۔

ولم یذکر الخ :۔مصنفؒ نے اجماع کا تذکرہ نہیں کیا ہے، اسلاف کی اقتداء کرتے ہو ذکر نہیں کیا کہ وہ حضرات اسکا ذکر نہیں کرتے ہیں اور اسوجہ سے بھی اسکا تذکرہ نہیں کیا گیا کہ مجتہدین کا اختلاف (استنباط مسائل میں) کا فائدہ اجماع کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔

وانما الخ :۔مگر اسکا مطلب یہ نہیں کہ مجتہد مسائل اجماعیہ سے واقف نہ ہو.....اور اسکی ضرورت نہیں ..... بلکہ مجتہد ان سے واقف ہونے کا (بھی) محتاج ہوتا ہے، تا کہ وہ اپنی ذات کیساتھ ان مسائل اجماعیہ میں اجتہاد نہ کرے۔

وبخلاف الخ :۔چونکہ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ مین ہر مجتہد کی جداگانہ تاویل ہوا کرتی ہے، (مشترک، مجمل اور اس کے مثل اقسام میں) اس بناء پر ان نصوص کا ماہر ہونا ضروری ہے، اسکے برخلاف قیاس کہ وہ تو عین اجتہاد ہے اور قیاس پر فقہ کا مدار (بھی) ہے کہ فقہ میں اکثر مسائل (فرعیہ) قیاسی ہیں۔اسی وجہ سے کہ اجتہاد کا حکم مصنفؒ نے بیان فرمادیا ہے اور یہ اجتہاد کا حکم اس انداز سے بیان فرمایا جس سے کہ قیاس مذکورہ بالا کا حکم بھی اس میں متضمن ہو جائے۔

فقال وحکمه الاصابة بغالب الرأی ای حکم الاجتهاد لذکره قریبا ای حکم القیاس لذکره فی الاجمال اصابة الحق بغالب الرأی دون الیقین حتی قلنا ان المجتهد یخطئی ویصیب والحق فی موضع الخلاف واحد ولکن لایعلم ذلک الواحد بالیقین فلهذا قلنا بحقیة المذاهب الاربعة

Marfat.com

وهذا مما يعلم باثر ابن مسعود فی المفوضة وهی التی مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعودؓ عنها فقال اجتهد فيها برأی ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمنی ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها الاوكس ولا شطط وكان ذلک بمحضرمن الصحابة ولم ينكر عليه احدمنهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء فقالت المعتزلة كل مصيب والحق فی موضع الخلاف متعدد ای فی علم الله تعالیٰ وهذ اَبَاطل لان منهم من يعتقد حرمة شئی ومنهم من يعتقد حله وكيف يجتمعان فی الواقع وفی نفس الامر وقد روی هذا ای كون كل مجتهد مصيبا عن ابی حنيفةؒ ايضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما غرضه ان كلهم مصيب فی العمل دون الواقع على ماعرف فی مقدمة البزدوی مفصلا وهذا الاختلاف فی السقليات دون العقليات ای فی الاحكام الفقهية دن العقائد الدينية فان المخطی فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولايشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا فی بعض المسائل ولا يقول احدمنهما بتضليل الآخر لان ذلک ليس فی امهات المسائل التی عليها مدار الدين وايضاً لم يقل احدمنهما بالتعصب والعداوة وذكر فی بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو فی المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطی فيه معاتب والله اعلم.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اجتہاد کا حکم.....اجتہاد کا حکم۔کہ جس کا بیان مصنفؒ نے قریب مین کیا یا قیاس کا حکم، جس کا اجمال میں تذکرہ کیا گیا ہے یہ ہے کہ حق کا حصول ہے ظن غالب کے ساتھ یعنی مجتہد اجتہاد کے ذریعہ جو حق تلاش کرتا ہے اور غور وفکر کے بعد وہ ایک رائے قائم کرتا ہے تو وہ قطعی کے درجہ میں نہیں ہوا کرتی بلکہ ظن غالب کی بنیاد پر اس کو حق کا ادراک قرار دیا جاتا ہے۔اسی وجہ سے احنافؒ کا کہنا ہے کہ مجتہد سے خطاء کا بھی امکان ہے اور صحت کا بھی اور حق (اس مجتہد فیہ مسئلہ میں جس میں کہ اہل اجتہاد نے اختلاف کیا ہے) ایک ہی کی جانب ہوگا۔لیکن چونکہ کوئی تعین کے ساتھ یہ نہیں جانتا کہ حق یہ ہے اور خطاء یہ ہے۔

فلھذا الخ :۔پس اسی بنیاد پر ہم نے مذاہب اربعہ کی حقیقت میں یہ کہا ہے کہ ''مجتہد خطاء بھی کرتا ہے اور صحت کو بھی معلوم کرتا ہے'' وہ قول دراصل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے ایک قول سے لیا گیا ہے.....اس کی تفصیل یہ ہے ایک مفوضہ عورت کے متعلق حضرت ابن مسعودؓ سے دریافت کیا گیا کہ اس کا شوہر انتقال کر گیا تھا اور اس نے اپنی زوجہ سے وطی ابھی تک نہیں کی تھی اور نہ اس کا مہر بوقت عقد مقرر ہوا تھا کہ اب اسکا مہر کیا ہے؟ اس پر ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں اجتہاد کرونگا اپنی رائے سے، اگر صحت کو پالیا تو وہ من جانب اللہ ہے اور اگر میں خطاء کھا گیا تو وہ میری ذات کیوجہ سے ہے اور شیطان کی طرف سے ہے (اور) فرمایا! میری رائے ہے کہ اسکے لئے مہر مثلی ہوگا۔نہ کمی ہوگی اور نہ زیادتی

Marfat.com

اور یہ فیصلہ حضرات صحابہؓ کے دور، موجودگی میں دیا، جس پر کسی نے رد نہیں کیا۔ لہذا اجتہاد پر اجماع ہو گیا ہے کہ اجتہاد میں خطاء کا احتمال ہے۔

المفوضہ کی تفصیل گذر چکی۔ وقالت المعتزلۃ الخ معتزلہ اور بعض اشاعرہ کی یہ رائے ہے کہ مجتہد صحت پر ہے، (خطاء اس سے نہیں ہوتی) اور محل اختلاف میں حق بہت سے ہوا کرتے ہیں۔ (لہذا کسی مجتہد کیساتھ کوئی حق ہے اور کسی مجتہد کیساتھ کوئی حق ہے) جو کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے۔

ھذا الخ :۔ یہ معتزلہ کا خیال باطل ہے اور دلیل ابطال یہ ہے کہ بعض مجتہدین کے نزدیک ایک شئی حلال ہے تو بعض مجتہدین اس کی حرمت کو فرماتے ہیں تو یہ ایک ہی شئی میں دونوں امر کیسے جمع ہو سکتے ہیں۔

وقد روی الخ :۔ نیز حضرات امام اعظمؒ سے بھی یہ مروی ہے کہ ہر مجتہد صحت کو پاتا ہے اسوجہ سے حضرت امام اعظمؒ کی جانب اعتزال کی نسبت کرنے لگے، حالانکہ یہ نسبت اعتزال باطل ہے البتہ حضرت امام صاحبؒ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ عمل میں دلیل پر نظر کرتے ہوئے کلہم مصیب البتہ فی الواقع یہ نہیں ہے کہ سب ہی صحت پر ہیں (اور خطاء کا احتمال نہیں) جس کی تفصیل مقدمہ بزودی میں مذکور ہے۔

وھذا الاختلاف الخ :۔ اور یہ احنافؒ اور اعتزال کا اختلاف نقلیات میں ہے، عقلیات میں نہیں ہے اور نقلیات سے مراد احکام فقہی اور عقلیات سے مراد عقائد دینیہ۔ یعنی مسائل کلامیہ، جنکا ادراک عقل کے ساتھ ہوتا ہے، اور انکا اعتقاد کیا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ ان میں خطاء کرنے والا کافر ہے مثلاً یہودی نصاریٰ یا وہ گمراہ ہے مثلاً روافض، خوارج، معتزلہ وغیرہم ایک شبہ اور اس کا جواب! اشاعرہ اور ماتریدی بھی تو بعض مسائل (کلامیہ) میں اختلاف کرتے ہیں۔ مگر اسکے باوجود ایک دوسرے کو گمراہ نہیں کہا جاتا۔

تو پھر خوارج وغیرہ کو مضل میں کیوں شمار کیا جاتا ہے؟ جواب! ان میں یہ اختلاف بنیادی مسائل میں نہیں پیش آیا ہے کہ جن پر دین کا مدار ہے، نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان دونوں جماعتوں میں.....اختلاف تعصب اور عداوت کیوجہ سے نہیں ہوا ہے بلکہ احقاق۔

وذکر الخ :۔ اور بعض کتب میں بیان کیا گیا ہے کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان یہ اختلاف مسائل اجتہادیہ سے متعلق ہے کتاب وسنت کی تاویلات میں نہیں، پس کتاب وسنت کی تاویل میں بالاجماع حق ایک ہی ہے اور مخطی ان کی تاویل میں مستحق عتاب ہوگا۔ (اگر اخلاص کیساتھ تاویل کی گئی اور پھر خطاء ہو گئی تو انشاء اللہ بندہ خدا کے عتاب سے محفوظ رہے گا)۔ واللہ اعلم

ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئاً ابتداء وانتهاء عندالبعض يعنى فى ترتيب المقدمات واستخراج النتجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطئى انتهاء لانه الى بما كلف به فى ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطاء فى آخرالامر وعاقبة الحال فكان معذور ابل ماجورا لان المخطئى له اجرو المصيب له اجران وقد وقعت فى زمان داؤد وسليمان حادثة رعى الغنم حرث قوم فحكم داؤد بشئى واخطأ فيه وسليمان بشئى آخر واضاف فيه فيقول الله تعالىٰ حكاية عنها ففهمناها سليمان وكلام اتيناه حكما وعلما

Marfat.com

ای ففهمنا تلک الفتوی سلیمان اٰخر الامر وکل واحد من داود وسلیمان وکلا اٰتیناه حکما وعلما فی ابتداء المقدمات فعلم مِن قوله ففهمناها ان المجتهد یخطئی ویصیب.ب ومن قوله وکلا اتیناه انها مصیبان فی ابتداء المقدمات وان اخطاء داؤد فی اٰخر الکلام والقصة مع الاستدلال مذکورة فی الکتب فطالعها ان شئت ولهٰذا ای ولاجل ان المجتهد یخطئی ویصیب قلنا لایجوز تخصیص العلة وهو ان یقوله کانت علتی حقة مؤثرة لکن تخلف الحکم عنها لمانع لانه یودی الی تصویب کل مجتهد اذلا یعجز مجتهدها عن هٰذا القول فیکون کل منهم مصیبا فی استنباط العلة خلافا البعض کمشائخ العراف والکرخی فانهم جوزوا تخصیص العلة والمستنبط لان العلة امارة علی الحکم فجاز ان یجعل امارة فی بعض المواضع دون البعض وانما قیدت العلة بالمستنبط لان العلة المنصوصة ذهب الی تخصیصها کثیر من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع ومع ذالک لایجلد ولایقطع فی بعض المواضع لمانع وذالک ای بیان تخصیص العلة ان یقول کانت علتی توجب ذالک لکنه لم یجب مع قیامها لمانع فصار المحل الذی لم یثبت الحکم فیه مخصوصا من العلة بهذا الدلیل وعندنا عدم الحکم بناء علی عدم العلة بان یقول لم توجد فی محل الخلاف العلة لانها لم تصلح کونها علة مع قیام المانع فان قیل علی هذا ایضا یلزم تصویب کل مجتهد اذلا یعجز احد عن ان یقول لم تکن العلة موجودة ههنا اجیب بان فی بیان المانع یلزم التناقض اذادعیٰ اولاً صحة العلة ثم بعد ورود النص اذا دعی المانع فلا یقبل اصلا بخلاف بیان عدم وجودالدلیل اذلا یلزم فیه التناقض فلهٰذا یقبل۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اس قاعدہ مذکورہ کے بعد یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض حضرات مثلاً شیخ ابو منصور ماتریدی وغیرہ فرماتے ہیں کہ مجتہد جب خطاء کرتا ہے تو وہ ابتداءً وانتہاءً ہر حال میں خطاء پر ہوتا ہے یعنی مقدمات کو ترتیب دینے اور مسائل استخراج کے یعنی ہر حالت میں اور دوسرا قول مختار یہ ہے (جس کے قائل فخر الاسلامؒ اور یہی مذہب ہے مشائخ سمرقند کا) کہ مجتہد ابتداء صحت پر ہے اور انتہاءً خطاء پر اس وجہ سے کہ ابتداءً تو اس نے اپنی وسعت کی بقدر مقدمات کی ترتیب دیکر اس میں اپنی کوشش کو صرف کر دیا۔اگر چہ نتیجہ اور انجام کار میں اس سے خطاء ہوگئی لہذا اب اس کو خطاء پر کہا جائے گا۔اور اب وہ معذور بھی ہے اور ایک درجہ ماجور بھی ہے،(کیونکہ) صحت کی صورت میں دو اجر ہیں۔

چنانچہ حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمانؑ کے زمانہ میں ایک واقعہ پیش آیا۔بکریوں نے ایک قوم کی کاشت کو چرلیا۔برباد کر دیا،حضرات داؤدؑ نے ایک فیصلہ فرمایا (اور وہ یہ تھا کہ جب تک کہ دوسری مرتبہ کاشت تیار کر دیں بکریوں والے اس وقت وہ بکریاں صاحب کاشت کے حوالہ کر دیں تا کہ وہ اس سے نفع اٹھائے) اسکو اللہ تعالیٰ از روئے بیان واقعہ ارشاد فرماتے ہیں۔ففهمناها الخ اس آیت میں وکلا آتیناہ الخ سے معلوم ہوا

Marfat.com

کہ ابتداءتو دونوں ہی صواب پر تھے۔مقدمات کی ترتیب میں،اگر چہ آخر الامر حضرت داودؑ سے خطاء ہوگئی۔یہ واقعہ استدلال کے ساتھ کتب میں مذکور ہے۔

لا یجوز الخ :۔ہمارے نزدیک (جب یہ مسلم ہوگیا کہ مجتہد خطاء اور صواب دونوں حال پر ہوسکتا ہے علت کا خاص کرنا جائز نہیں) اور وہ صورت یہ ہے کہ مجتہد یہ کہے کہ میری علت حق ہے جو کہ فرع (مقیس) میں مؤثر (موجود) ہے لیکن حکم اس سے مختلف ہوگیا ہے کسی مانع کیوجہ سے ۔اور یہ اس وجہ سے کہنا جائز نہیں کہ ہر مجتہد کا یہ قول ہر مجتہد کے صواب پر دلالت کرتا ہے (اور اسکو ثابت کرتا ہے کہ کوئی مجتہد خاطی نہیں ہوسکتا) بعض مشائخ جیسا کہ مشائخ عراق، امام کرخیؒ) اس کو جائز فرماتے ہیں۔اسوجہ سے کہ علت علامت ہے حکم کیلئے۔پس یہ جائز ہے کہ بعض مقامات میں علامت بنادیجائے اور بعض میں نہیں اور مصنفؒ نے (شارح) علت مستنبط کی قید اس وجہ سے لگائی ہے کہ جو علت منصوصہ ہے اس کو خاص کرنے کے حق میں اکثر فقہائے کرام کی رائے جواز کی ہے چنانچہ زنا اور سرقہ علت ہے کوڑوں کی سزاء اور قطع ید کیلئے اسکے باوجود بعض صوتوں میں نہ کوڑوں کی سزاء جاری ہوگی اور نہ قطع ید کسی مانع کیوجہ سے مثلاً اقرار سے رجوع کرلے حد کے اجراء سے قبل۔۔جس سے کہ حد کا اجراء نہ ہوسکے گا۔

ذالک الخ :۔یعنی یہ تخصیص علت کا بیان، معلل کی جانب سے اس طرح پر واقع ہو۔ کانت الخ :۔یعنی یہ میری علت اس حکم کو ثابت کرتی ہے مگر اسکے موجود ہونے کے باوجود وہ حکم کو ثابت نہیں کریگی، کیونکہ مانع موجود ہے (پس وہ مقام جسمیں حکم ثابت نہ ہوا) وہ اس دلیل کی وجہ سے مخصوص من العلت بن گیا۔لہذا یعنی المانع۔

وعندنا الخ :۔ہمارے نزدیک عدم حکم ہوتا ہے عدم علت پر لہذا مجتہد اسکی توجیہ اس طرح اسکی توضیح کرے کہ محل خلاف میں علت نہیں پائی گئی۔کیونکہ وہ علت کے مانع کے پیش آجانے کہ وجہ سے اب علت بننے کے قابل نہ رہی۔

ایک سوال! اس بیان مذکورہ پر بھی تو یہ لازم آسکتاہ کہ ہر مجتہد صحت پر قائم رہتا ہے اس وجہ سے کہ کوئی مجتہد (اس سے عاجز نہیں ہوگا کہ وہ یہ کہدے اس مقام پر علت نہیں پائی گئی۔)

جواب! جب کہ مانع کا اظہار کردیا مجتہد نے تو اب اس قول میں تناقض پیدا ہوجائے گا جب کہ ابتداءتو اس نے علت کی صحت کا دعویٰ کردیا تو اب اس کے قول کو اصلا قبول نہیں کیا جائے گا (کیونکہ تناقض پیدا ہوگیا) اس کے برخلاف اگر دلیل کے عدم وجود پر بیان کردیا گیا تو چونکہ اس وقت تناقض لازم نہیں آئیگا۔لہذا مجتہد کے قول کو تسلیم کرلیا جائے گا۔

وبیان ذالک فی الصوم اذا صب الماء فی حلقه بالاکراه او فی النوم یفسد الصوم لفوات رکنه وهو الامساك ویلزم علیه الناسی فانه لایفسد صومه مع فوات رکنه حقیقة فیجیب عن هذا النقض کل واحد منا ومن جوز تخصیص العلة علی طبق رایه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حکم هذا التعلیل ثمه لمانع وهو الاثر یعنی قوله تم علی صومان فانما اطعمک الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحکم لعدم العلة فکانه لم یفطر لان فعل الناسی منسوب الی صاحب الشرع فسقط

Marfat.com

عنه معنى الجناية وتبقى الصوم لبقاء ركنه لالمانع مع فوات ركنه كمازعم مجوز تخصيص العلة فجعلنا ماجعله الخصم مانعا للحكم دليلا على عدم العلة ويبنى على هذا اى على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهى خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لاينعقد البيع شرعا وان وجد صورة ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقعد شرعا لوجود المحل ولكنه لايتم مالم يوجد رضاء المالک وعد هٰذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأ من فخرالاسلام لان التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة وان لم تعتبر شرعا ولهٰذا عدل صاحب التوضيح الى ان جملة مايوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه هٰذا الاعتراض ومانع يمنع ابتداء ابتداء الحكم كخيار الشرط فى البيع فانه وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدأ الحكم وهو الملک الخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الروية فانه لايمنع ثبوت الملک ولكنه لم يتم معه ولهذا يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضا ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار المعيب فانه لايمنع ثبوت الملک ولاتمامه حتى يتمكن المشترى من التصرف فى المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء ولكنه يمنع لزومه لان له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما. ☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ وبیان ذلک الخ :۔یعنی اس مذکورہ بالا اجمال کا بیان (بیان تخصیص علت عندہم وعدم حکم بناء ہے عدم علت پر ہمارے نزدیک) اس صورت میں موجود ہے۔

الصائم الخ :۔اگر کسی روزہ دار کے منہ میں جبر کے ساتھ یا حالت نیند میں پانی پہونچ گیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا چونکہ اس کا رکن فوت ہو چکا اور وہ (اصل) رکن امساک ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ناسی کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ یہاں بھی رکن صوم فوت ہوگیا

جواب:۔یہ جواب ہر ایسے حضرات کی جانب سے ہے جو حضرات تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں فرمایا کہ اس تعلیل کا حکم اس مسئلہ ناسی والے کے حکم میں ممتنع ہے اور وہ مانع بہ نص ہے قالہ علیہ السلام تم علی صومک الخ اور یہ ارشاد علت کو باقی رکھنے کے ساتھ ہے۔ہم نے یہ کہا کہ (جواب دیا) ناسی میں چونکہ حکم ممتنع ہے علت کے مفہوم کی وجہ سے (اور وہ علت رکن کا فوت ہونا ہے) گویا کہ اس ناسی نے افطار ہی نہیں کیا ۔اس وجہ سے کہ ناسی کا فعل منسوب ہوتا ہے صاحب شرع اللہ تعالیٰ کی جانب۔لہذا اس سے قصور کے معنیٰ ساقط ہوگئے۔اور روزہ بحالہ باقی رہا رکن کے باقی رہنے کیوجہ سے۔نہ کہ کسی مانع کیوجہ سے باوجود اسکے رکن کے فوت ہونے کے بھی، جیسا کہ ان حضرات کی رائے ہے جو علت کی تخصیص کے جواز کے قائل ہیں۔ہمارے نزدیک وہی امر بطلان ہے عدم علت پر جسکو ان حضرات نے حکم کیلئے مانع قرار دیا ہے۔اور اس تخصیص

Marfat.com

علت کی بحث پر موانع کی تقسیم کو قائم کرتے ہوئے اس کی پانچ اقسام ہونگی۔یعنی مانع کی پانچ اقسام ہیں۔

(۱) مانع یمنع اعتقاد الخ انعقاد علت کے لئے مانع ہو۔مثلاً بیع کرنا، آزاد کرنا، چونکہ شرعاً یہ بیع منعقد نہ ہوئی اگر چہ صورت پائی گئی۔

(۲) ومانع یمنع الخ وہ مانع جو کہ علت کے تمام ہونے پر مانع ہے، مثلاً دوسرے کے غلام کو بغیر مالک کی اجازت کے فروخت کردینا۔شرعاتو یہ بیع محل بیع ہونے کی وجہ سے منعقد ہو جائے گی مگر جب تک مالک کی رضامندی نہ پائی جائے گی اس وقت تک بیع تام نہ ہوگی۔

وعد ہذین الخ ان دونوں اقسام کو ان اقسام مانع میں شمار کیا ہے، دراصل یہ چوک ہوگئی ہے علامہ فخر الاسلامؒ سے۔البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ صورتاً علت پائی گئی ہے ان دونوں مثالوں میں اگر چہ اس کا اعتبار نہیں ہے۔

(۳) ومانع الخ وہ مانع جو کہ ابتداء حکم کو منع کرتا ہے مثلاً خیار شرط بیع میں۔علت یعنی بیع مکمل طور پر پائی جاتی ہے، لیکن حکم بیع ابتداء نہیں پایا جاتا۔اور حکم اس مثال میں ملک کا متحقق ہونا ہے اور یہ خیار شرط کی وجہ سے نہیں پایا گیا۔

(۴) ولم ومانع الخ تمام حکم کو روک دیتا ہے اور وہ مانع ہے مثلاً خیار رویت۔کہ خیار رویت ابتداء حکم کو تو روکتا نہیں۔البتہ اس خیار کی وجہ سے تمام نہیں ہوتا۔یہی وجہ ہے کہ جس کو خیار حاصل ہے وہ بغیر قاضی کے فیصلہ اور بغیر رضامندی کے عقد کو فسخ کرسکتا ہے۔

(۵) ومانع الخ لزوم حکم کو مانع ہوتا ہے مثلاً خیار عیب۔اس خیار کی وجہ سے ثبوت ملک اور تمام عقد تو ہو جاتا ہے لزوم عقد کیلئے مانع ہو جاتا ہے۔خیار مشتری مبیع میں تصرف کرنے کا اختیار رکھتا ہے اور بغیر قضاء قاضی یا بغیر رضامندی کے فسخ کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔اور جبکہ مشتری کو رد اور فسخ کا اختیار ہوتا ہے تو وہ بیع لازم نہیں ہوگی۔

ثم لما فرغ المصنفؒ عن بیان شرط القیاس ورکنه وحکمه شرع فی بیان دفعه فقال ثم العلل نوعان طردیة ومؤثرة وعلی کل قسم ضروب من الدفع فان الطردیة للشافعیة ونحن ندفعها علی وجه یلجئهم الی القول بالتاثیر والموثرة لنا و تدفعها الشافعیة ثم نجیبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علماً آخر وتصرف فیه بتغییر بعض القواعد و ازدیادها علی ما تبین ان شاء الله تعالی.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔قیاس کی شرائط، رکن اور حکم سے فراغت کے بعد آداب مناظرہ بیان فرماتے ہیں۔دفعہ یعنی اعتراض، ضروب جمع ہے ضرب کی اقسام۔طردیۃ یعنی وہ علتیں جو عقل سے مستنبط ہوں۔علتوں کی دو قسمیں ہیں (۱) طردیہ (۲) مؤثرہ۔اور ہر قسم پر مختلف اقسام کے اعتراضات ہیں۔طردیہ والی علت کی قسم حضرات شافعیہ کیلئے ہے اور احناف اس پر اعتراض اس انداز سے کرتے ہیں جس سے کہ حضرات شافعیہ کو قول بالتاثیر کی جانب مجبور کردیا جاتا ہے کہ وہ اس کو اختیار کرلیں۔ہمارے نزدیک علت مؤثرہ ہے، جس پر حضرات شافعیہ اعتراض کرتے ہیں جن کا جواب ہماری جانب سے دیا جاتا ہے، یہ بحث مناظرہ اور محاورہ کی بنیاد ہے اور علم مناظرہ اسی سے اخذ کیا گیا ہے کہ یہ اصولی بحث ہیں اور اسکو مستقل علم بنادیا گیا ہے اور علم مناظرہ میں چند قواعد کو متغیر کیا گیا ہے اور بعض قواعد کا اضافہ۔جسکا بیان عنقریب انشاءاللہ آرہا ہے۔

Marfat.com

اما الطردية فوجوده دفعها اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام مايلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية فى صوم رمضان فاوردوا العلة الطردية وهى الفرضية للتعيين اذا فيما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء الكفاره والصلوة الخمس ونحن ندفعه بموجب علته فنقول عندنا لايصح الابتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اى سلمنا ان التعيين ضرورى للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد قصدا وتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق فى حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الاعن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدى هو المعتبر عندنا كما فى القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول لانسلم ان التعيين القصدى معتبر ولانسلم ان علته التعيين القصدى فى القضاء والكفارة هى مجرد الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالتوحد فى المكان يصاب بمطلق اسمه ولم يذكر هذ الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحى لايبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان اقسام المدعى عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا بقبله قط۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔احنافؒ کے نزدیک علت طردیہ تسلیم نہیں۔اگر تسلیم کرلیا جائے تو اس پر اعتراضات کی چار وجوہات ہیں۔القول بموجب الخ (۱) معترض کا قول استدلال کرنے والے کے موجب علت پر ہے۔ہوالخ سے اس قول بموجب الخ کی تعریف ہے یعنی تسلیم کرنا اس امر کو، جسکو مستدل (معلل) اپنی تعلیل کے ذریعہ ثابت کرتا ہے باوجودیہ کہ متنازع فیہ کے حکم میں اختلاف ہے اور فریق ثانی کے پاس اس کے خلاف پر ثبوت بھی ہے۔اب اسمیں دو شکلیں ہیں۔(۱) معلل (فریق اول) فریق ثانی (جو کہ اس کے خلاف کرتا ہے) کی مراد سے غافل ہے۔(۲) یا فریق ثانی، فریق اول کی مراد سے غافل ہے۔تو ایسی صورت میں معلل (فریق اول) پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنی مراد کو واضح کردے اور جب وہ اس کو بیان کردے گا تو اب مخالف پر اسکے علاوہ اور کوئی چارہ نہ ہوگا کہ وہ اپنے مخالف کی جانب رجوع کرے، یلزمہ ماخوذ ہے الزام سے، بتعلیلہ یلزمہ سے متعلق ہے۔

کقولہم :۔یعنی حضرات شافعیہ کا قول۔شوافع کا یہ مذہب ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے جب تک نیت تعیین نہ پائی جائے گی اس وقت تک فرض کی ادائیگی نہ ہوسکے گی۔اور اس طرح نیت کرے بصوم الخ اور اس پر یہ حضرات علت طردیہ قائم کرتے ہیں۔اور وہ علت یہ ہے کہ فرضیت (دراصل) تعیین کیلئے ہے اور جس مقام پر فرضیت پائی گئی تو لازماً تعیین (خود بخود) ثابت ہوگئی۔جیسا کہ صوم قضاء اور صوم کفارہ اور نماز پنجگانہ۔احنافؒ نے اسکا دفع کیا ہے ''بموجب علت'' کے قول سے۔

فنقول الخ :۔اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک صوم رمضان بغیر تعیین نیت کے درست نہیں۔البتہ احنافؒ کے نزدیک

Marfat.com

مطلق نیت اس تعیین کیلئے کافی ہو جاتی ہے۔حاصل یہ ہوا کہ تعیین کی دو قسمیں ہیں۔(۱) تعیین بندوں کی جانب ہو۔(۲) شارعؑ کی جانب سے۔ اور یہ رمضان کے روزے کیلئے نیت کا اطلاق ہے شارع کی جانب سے تعیین کرنے کے حکم میں ہے۔چنانچہ یہ فرمایا ہے ''جبکہ شعبان کا مہینہ گذر گیا تو رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ ہی نہیں۔

فان قال الخ:۔ایک شبہ! ہمارے نزدیک تو تعیین قصدی معتبر ہے جیسا کہ قضاء اور کفارہ میں محض تعیین مطلق نہیں؟ فنقول الخ جواب! ہم اس کو ہی تسلیم نہیں کرتے کہ تعیین قصدی معتبر ہے اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ قضاء اور کفارہ کے روزوں میں محض فرضیت تعیین قصدی کی علت ہے بلکہ اس کے ساتھ ایک اور وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ رمضان کے مہینہ کے علاوہ قضاء کا وقت اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اور انواع کے روزے بھی رکھے جاسکتے ہیں۔تعیین بالقصد کے ذریعہ انکو باز رکھتا ہے اسکی تفصیل گذر چکی۔بخلاف ماہ رمضان کے کہ پس وہ تو متعین ہے ہی۔جیسا کہ منفرد فی المکان کہ ایک کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے تو محض اسم سے ہی اس کو پالیا جاسکتا ہے (اور اگر متعدد ہوں تو پھر کوئی وصف خاص، علامت ممتاز بھی ہونا معلوم کرنے کیلئے ضروری ہے) اہل مناظرہ نے اس اعتراض کا ذکر نہیں فرمایا ہے، ہذا یعنی قول بموجب العلۃ۔اس وجہ سے کہ یہ اعتراض ایک سطحی (کمزور) ہے۔وقت اور تعیین وقت کے بعد باقی نہیں رہ سکتا۔اس وجہ سے اہل مناظرہ کے نزدیک مدعی کا دریافت کرنا اور طلب کے بعد بیان کرنا واجب ہے، پس مناظر اس کو ہرگز قبول نہ کرے گا۔

والممانعة وهی عدم قبول السائل مقدمات دلیل المعلل کلها اوبعضها بالتعیین والتفصیل وهی اربعة بالاستقراء لانها اما ان تکون فی نفس الوصف ای لانسلم ان هذا الوصف الذی تدعیه وصفا علة بل العلة شئی اٰخر کقول الشافعیؒ فی کفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلاتکون واجبة فی الاکل والشرب ایضا بدلیل انه لوجامع ناسیا لایفسد صومه لعدم الافطار اوفی صلاحیته للحکم مع وجوده ای لا نسلم ان هٰذا الوصف صالح للحکم مع کونه موجودا کقول الشافعیؒ فی اثبات الولایة علی البکر انها باکرة جاهلة بامر النکاح لعدم الممارسة بالرجال فیقول علیها فتقول لانسلم ان وصف البکارة صالح لهٰذ الحکم لانه لم یظهر له تاثیر فی موضع اٰخر بل الصالح له هو الصغر.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔وجہ ثانی، معلل کے دلیل کے مقدمات کو قبول نہ کرنا، بعض یا کل تعیین اور تفصیل کے ساتھ۔اس کو الممانعۃ سے تعبیر کیا گیا ہے۔اور یہ چار اقسام ہیں۔لانہا الخ سے مصنفؒ نے ان چار اقسام کو بیان کیا ہے۔(۱) قسم اول:۔ممانعت نفس وصف میں ہو۔یعنی فریق ثانی یہ تسلیم نہ کرے کہ فریق اول (مدعی) جس وصف کے علت ہونے کا دعویٰ کرے، اس کو تسلیم نہ کرے بلکہ فریق ثانی یہ بیان کرے کہ جس وصف کو تم علت قرار دیتے ہو۔وہ علت ہے بلکہ دوسری شئی (اسمیں) علت ہوسکتی ہے۔مثال حضرت امام شافعیؒ کا قول ہے کہ کفارہ افطار میں (وہ) کفارہ سزا ہے جو کہ جماع کے ساتھ ہی متعلق ہے۔لہذا وہ کفارہ اکل وشرب کی صورت میں واجب نہ ہوگا۔احنافؒ (فریق ثانی) نے یہ فرمایا ہے

Marfat.com

کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ اصل میں علت جماع ہے بلکہ علت یہ ہے عمداً افطار کرنا اور یہ علت اکل وشرب میں بھی موجود ہے اور اس کی دلیل ہے کہ اگر نسیاناً جماع ہو گیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اس وجہ سے کہ افطار نہیں پایا گیا۔

(۲) اوفی صلاحیۃ الخ:۔ یا یہ ممانعت وصف کی صلاحیت سے متعلق ہو حکم کیلئے، باوجود اس علت کے موجود ہونے کے۔ یعنی فریق ثانی اس امر کو تسلیم نہیں کرتا کہ (مدعی جس وصف کے حق میں مدعی ہوں) وہ وصف حکم کیلئے صلاحیت رکھتا ہے، باوجود یہ کہ وہ موجود ہے، مثال۔ شوافع کے نزدیک باکرہ پر حق ولایت ہے ولی کو، اس وجہ سے کہ وہ باکرہ ہونے کی وجہ سے امر نکاح میں ناواقف ہوتی ہے۔ مردوں کے ساتھ واسطہ نہیں پڑتا ہے۔ لہذا اس پر ولایت قائم کر دی جائے گی۔ احنافؒ اسپر یہ کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وصف بکارۃ اس حکم میں صلاحیت رکھتی ہے۔ اس وجہ سے کہ اس وصف بکارۃ کے لئے کوئی اثر ثابت نہیں کسی دوسرے موقع پر۔ جس سے کہ اس کو مؤثر تسلیم کیا جا سکے (لہذا معلوم ہوا کہ مدعی کے بیان کردہ وصف میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ حکم کیلئے علت ہو سکے) بلکہ اس میں ولایت کو ثابت کرنے والی علت (جو ہو سکتی ہے) وہ صغر ہے۔ اب وہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ اس وجہ سے کہ یہ ایسی علت ہے جو کہ اس کے علاوہ دوسرے مواقع میں مؤثر ہے۔ اور اس کا مؤثر ہونا بالاتفاق مسلم ہے مثلاً صغیر کے مال میں ولایت کا ہونا۔

اوفی نفس الحکم ای لانسلم ان هذا الحکم حکم بل الحکم شئی اٰخر کقول الشافعیؒ فی مسح الراس انه رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه کغسل الوجه فنقول لانسلم ان المسنون فی الوضوء التثلیث بل الاکمال بعد تمام الفرض ففی الوجه لما استوعب الفرض صیرا الی التثلیث وفی الراس لما لم یستوعب الفرض الراس صیرالی الاکمال فیکون هو السنة دون التثلیث اوفی نسبة الی الوصفُ ای لانسلم ان هذا الحکم منسوب الیٰ هذا الوصف بل الیٰ وصف اٰخر مثل ان نقول فی المسئلة المذکورة لا نسلم ان التثلیث فی الغسل مضاف الی الرکنیة بدلیل الانتقاض بالقیام والقرأة فانهما رکنان فی الصلوة ولایسن تثلیثهما وبالمضمضة والاستنشاق حیث یسن تثلیثهما بلارکنیة وفساد الوضع وهو کون الوصف فی نفسه بحیث یکون ابیاعن الحکم ومقتضیا لضده ولم یذکره اهل المناظره ویمکن درجه فیما قالوا انه لایتم التقریب کتعلیلهم ای تعلیل الشافعیة لایجاب الفرقة باسلام احد الزوجین فانهم قالوا اذا اسلم احدالزوجین الکافرین تقع الغرقة بینهما بمجرد الاسلام ان کانت غیر مدخول بها وبعد مضی ثلث حیض ان کانت مدخول بها ولایحتاج الی ان یعرض الاسلام علی الاخر ونحن نقول هذا فی وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعالها فینبغی ان یعرض الاسلام علی الأخر فان اسلم بقی النکاح بینهما والاتضاف الفرقة الیٰ اباء الأخر وهو معنی معقول صحیح وهذا ای فساد الوضع

Marfat.com

من اقوی الاعتراضات اذلا یستطیع المعلل فیها من الجواب بخلاف المناقضه فانه یلجأ فیها الی القول بالتاثیر وبیان الفرق ولهذا قدم علیها وهو بمنزلة فساد الاداء فی الشهادة فانه اذا فسد الاداء فی الشهادة بنوع مخالفة للدعوی لایحتاج بعد ذلک الیٰ ان یتفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه. ☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔قسم ثالث ۳۔یا ممانعت ہوئی ہو نفس حکم میں۔یعنی فریق ثانی یہ تسلیم نہ کرے کہ حکم وہ ہے جس کو فریق اول نے بیان کیا ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسری شئی حکم ہے، مثال:۔حضرات شوافعؒ فرماتے ہیں کہ وضوء میں مسح رکن ہے۔لہذا غسل وجہ کے مثل اسمیں بھی تین مرتبہ مسنون ہے (مسح کرنا) احنافؒ اسکو تسلیم نہیں کرتے۔وضوء میں تثلیث مسنون ہے بلکہ فرض کے مکمل ہونے کے بعد اکمال وضوء (اکمال فرض) ہے۔پس چہرہ میں جب کہ فرض تمام وجہ کا استیعاب کرنا ہے تو اسکے بعد اکمال کیلئے تثلیث مسنون کردی گئی ہے اور مسح رأس میں جب کہ تمام سر کا مسح کرنا (استیعاب) فرض نہیں ہے۔احنافؒ وشوافعؒ کے نزدیک تو اسمیں تمام سر کا استیعاب کرلینا مسنون کردیا گیا ہے، تثلیث نہیں۔

(۴) اوفی نسبته الی الوصف الخ یا یہ ممانعت حکم نسبت وصف کی جانب کئے جانے میں ہے۔یعنی احنافؒ اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اصل (مقیس علیہ) کا حکم جو کہ منسوب ہے اس وصف کی جانب جسکو مدعی نے تسلیم کرتے ہوئے منسوب کیا ہے۔بلکہ ہمارے نزدیک تو اسکے علاوہ دوسرا وصف ہے، مثال۔مسئلہ مذکورہ میں ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ تثلیث غسل اعضاء میں مضاف ہے رکنیت کی جانب۔اور ہماری دلیل تسلیم نہ کرنے کی یہ ہے کہ نماز میں قیام اور قرأت رکن ہیں اور ان دونوں میں تثلیث مسنون نہیں۔(لہذا رکنیت کی جانب مسنون کی اضافت کرنا ناقابل تسلیم ہے) اور دوسری دلیل ہے کہ مضمضہ اور استنشاق باوجود رکن نہ ہونے کے ان دونوں میں تثلیث مسنون ہے۔

وفساد الوضع الخ:۔دفع علل کی اقسام مذکورہ میں سے یہ قسم ثالث ہے اور اس کا عطف دفعہ پر ہو رہا ہے۔وضع علت کا فساد۔اور فساد الوضع کا مطلب یہ ہے کہ فی نفسہ وصف اس طرح کی نوعیت رکھتا ہے کہ وہ قیاس کرنے والے کے بیان کردہ حکم سے دور رہنے اور اسکی ضد کو مقتضی ہو۔یعنی اقتضاء اس کے خلاف پر دلالت ہو۔اہل مناظرہ نے اس نوع کو بیان ہی نہیں فرمایا ہے۔اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نوع (فساد الوضع) کو اہل مناظرہ کی بیان کردہ اس نوع ''انه لایتم التقریب'' میں درج کردیں۔التقریب کے معنی ہیں دلیل کو اس انداز سے لانا کہ وہ مدعی کیلئے مستلزم ہو۔

کتعلیهم الخ:۔جیسا کہ حضرات شافعیہؒ فرماتے ہیں زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے تفریق ثابت ہوجائے گی، تو محض قبول اسلام ہی زوجین کے درمیان سبب ہے تفریق کا۔اگر وہ غیر مدخول بہا ہے تو عدت سے قبل ہی اور اگر مدخول بہا ہے تب تین حیض گذرنے پر اور اس صورت میں (شوافعؒ کے نزدیک) قبول نہ کرنے والے پر اسلام پیش کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔

ونحن الخ:۔احنافؒ یہ فرماتے ہیں کہ یہ سبب بیان کرنا تفریق کا اپنی اصل کے اعتبار سے فاسد ہے، کیونکہ اسلام تو حقوق کی حفاظت کرنے والا ہے نہ کہ حقوق کو ضائع کرنے والا۔لہذا مناسب یہی ہے کہ نہ قبول کرنے والے پر اولاً اسلام پیش کیا جائے۔اگر قبول کرلیا تو نکاح

Marfat.com

باقی ہے اور اگر قبول نہیں کیا تو یہ انکار سبب ہوگا تفریق کا اور یہ عقل کے مطابق ہے۔

لہذا الخ یعنی یہ نوع ''فساد الوضع'' اعتراضات میں سے سب سے زیادہ قوی نوع ہے اس وجہ سے کہ معلل اس کا جواب نہیں دے سکتا ۔جب تک کہ دوسری علت کی جانب منتقل نہ ہو جائے ۔اس کے برخلاف ''المناقضہ'' تو اس نوع میں یہ ممکن ہے کہ یہ کہہ دیا جائے کہ درپیش متنازع فیہ مسئلہ اور اصل کے درمیان فرق ہے اور قول بالتاثیر کی جانب چونکہ مجبور ہے اس وجہ سے اس کو اختیار کرلیا ہے (یعنی فرق بھی ہے اور ضروری بھی ہے) اسی وجہ سے کہ فساد وضع تو اقویٰ ہے اسکو المناقضہ پر مقدم کیا گیا ہے۔ہوالخ اور فساد وضع تساوالاداء کے درجہ میں ہے ،شہادت کے حق میں، کیونکہ شہادت میں جب مخالف دعویٰ کوئی وجہ پائی جائے مدعی (وغیرہ کی جانب سے) تو فساد ادائی شہادت پائی گئی اور اب اس کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی نہ کہ شاہد کی علامت اور اہلیت وغیرہ کی تحقیقات کی جائے۔

والمناقضة وهى تخلف الحكم عن الوصف الذى ادعى كونه علة ويعبر عن هذا فى علم المناظرة بالنقض واما المناقضه فهى مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعىؒ فى الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا فى النية اى لا يفترقان فى النية فاذا كانت النية فرضا فى التيمم بالاتفاق فتكون فى الوضوء كذالك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه ايضا طهارة للصلوة فينبغى ان تفرض النية فيه فلا بدح ان يلجى الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقة وازالة النجس حقيقى وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة لنجس حكمى وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول فى جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج الجنس امر معقول لان البدن كله تتنجس بخروج البول والمنى بسواء ولكن لما كان المنى اقل اخراجا وجب الغسل فيه لتمام البدن بلاحرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا وفى غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لاجرم يقتصر على الاعضاء الاربعة التى هى اصول البدن فى الحدود وقوع الاثام منه دفعا للحرج فالاقتصاد على الاعضاء الأربعة غير معقول واما نجاسة البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث فى نفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية.☆☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔المناقضہ ،جسکو علم مناظرہ میں ''نقض'' سے بھی تعبیر کیا گیا ہے اور اہل مناظرہ کے نزدیک مناظرہ اور منع دونوں ہم معنی اور الفاظ مترادفہ میں سے ہیں۔مناقضہ کی تعریف یہ ہے۔حکم کا وصف سے خلاف ظاہر ہونا۔(حالانکہ) اس وصف کے حق میں معلل (مجتہد، قیاس کرنے والا) نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ (وصف) علت ہے،مثلاً حضرت امام شافعیؒ کا ارشاد وضوء اور تیمم کے حق میں کہ وہ دونوں طہارت ہیں، تو پھر نیت کے حکم میں مختلف کیسے ہو سکتے ہیں؟ یعنی دونوں میں نیت فرض ہوگی۔فانہ الخ اب یہ غسل ثوب ،اور غسل بدن سے دعویٰ ٹوٹ جاتا

Marfat.com

ہے۔ کہ یہ بھی تو نماز کیلئے دونوں ہی طہارت ہیں تو پھر مناسب تو یہی ہوگا کہ ان میں بھی نیت فرض ہو۔ حالانکہ حضرات شوافع ان میں نیت فرض نہیں قرار دیتے۔

فلابدالخ:۔ لہذا اب یہ فریق (حضرات شوافع) اس امر کا ہی سہارا لیکر یہ جواب دینے کی کوشش کرے گا کہ وضوء اور غسل ثوب میں فرق ہے اور حکم میں اس علت کی تاثیر کا بیان کرنا۔ بان الخ اور اس بیان کی صورت یہ ہے۔ کپڑا کا دھونا (پاک کرنا) طہارت حقیقی ہے اور نجاست حقیقی کا ازالہ کرنا ہے جو کہ امر معقول ہے، جس میں نیت کی کوئی ضرورت نہیں کہ یہ عمل تعبداً نہیں ہوا بخلاف عمل وضو پس وہ طہارت ہے نجس حکمی کیلئے، جو کہ (بظاہر) خلاف عقل ہے (امر تعبدی ہے) لہذا نیت کی ضرورت پیش آئے گی۔ مثل تیمم کے۔ فنقول الخ احنافؒ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے۔ نجاست کے (بدن) سے خارج ہونے کے بعد طہارت کا زائل ہو جانا ایک امر معقول ہے۔ اس وجہ سے کہ پیشاب اور منی کے خارج ہونے کے بعد تمام بدن نجس ہو جاتا ہے برابر کے درجہ میں۔ لیکن منی کا خروج کم پیش آتا ہے تو اس میں تمام جسم کا غسل واجب قرار دیدیا گیا کہ اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، اور پیشاب کے خروج میں، جب کہ وہ کثرت سے خارج ہوتا ہے اور تمام بدن کے غسل میں حرج ہوتا ہی ہے تو اسمیں چار اعضاء پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ جو کہ انسانی اعضاء میں اصول بدن کا درجہ رکھتے ہیں اور ان سے گناہ کا وقوع بکثرت ہوتا ہے لہذا یہ چار اعضاء پر اکتفاء کرنا غیر معقول ہے اور بدن کا نجس ہونا اور اس نجاست کا پانی کے ذریعہ زائل کرنا یک امر معقول ہے چونکہ خلقتا پانی ہے ہی ازالہ نجاست کیلئے۔ قال تعالیٰ ''وانزلنا من السماء ماء طھورا'' لہذا اس میں تو نیت کی ضرورت نہیں ہے اس کے برخلاف مٹی، کہ فی نفسہ اس میں بدن کو خاک آلودہ کرنا ہے (اور) وہ اپنی طبیعت میں پاک کرنے کا آلہ نہیں ہے۔ لہذا اس میں نیت کی ضرورت ہوگی۔

واما الموثرة فليس للسائل فيها بعدالممانعة الاالمعارضة فيه اشارة الى انه تجرى فيها الممانعة وما قبلها اعنى القول بموجب العلة ولا يجرى فيها مابعدها لانها لاتحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ماظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هولاء الثلثة لاتحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ماظهر اثره بالكتاب ما قلنا فى الخارج من غير السبيلين اونجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة فى السبيلين بقوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط ومثال ماظهر اثره بالسنة ما قلنا فى سور سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سور الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقولهؐ انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ماظهره اثره بالاجماع ما قلنا بانه لايقطع يد السارق فى المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجراً لامتلئاً بالاجماع وفى تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان الفساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا۔

Marfat.com

ترجمہ وتشریح:۔اور بہر حال مؤثرہ.....میں سائل کیلئے ممانعت کے بعد معارضہ کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں رہتی، فیہ یعنی بعد الممانعت مصنفؒ نے اس کا اشارہ کیا ہے کہ علت مؤثرہ میں ممانعت جاری ہوتی ہے اور القول بموجب العلۃ میں جاری ہوتی ہے، علت مؤثرہ میں جاری نہیں ہوتا۔فساد وضع اور مناقضہ کیونکہ علت مؤثرہ (یعنی وہ علت جو کہ نص، کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے ثابت شدہ ہو) میں یہ احتمال نہیں ہے کہ اسمیں مناقضہ اور فساد وضع پائی جائے اسمیں بعد ہر ایک علت مؤثرہ کی مثال بیان فرماتے ہیں۔

اسکے بعد ہر ایک علت مؤثرہ کی مثال بیان فرماتے ہیں۔

اما الخ کتاب اللہ سے اس کا اثر ہونا ثابت ہے۔مسئلہ، جو شئی سبیلین کے علاوہ کسی اور بدن کے حصہ سے نکلتی ہے، وہ نجس ہے اور وہ ناقض وضوء ہے۔یہ احنافؒ کا مذہب ہے (کمافی الفقہ) فان الخ اگر کوئی ہم سے دریافت کرے کہ اثر کا بیان کیا جائے؟ تو ہم یہ اثر بیان کریں گے، ظہر تاثیر الخ سبیلین سے جو شئی خارج ہوتی ہے تو اس کا مؤثر ہونا نجس ہونے کے لئے وہ حادث ہے اس آیت سے ظاہر ہوا ہے۔قال تعالیٰ ''او جاء احد کم من الغائط الخ'' اور جو سنت سے ثابت شدہ ہے۔اسکی مثال اس مسئلہ میں ہے جو کہ احناف نے سواکن البیوت (حشرات الارض) کے سور میں فرمایا ہے کہ وہ نجس نہیں ہے اور اس کو سور ہرہ پر قیاس کیا گیا ہے۔علت طواف کو پیش نظر رکھتے ہوئے۔اگر اس کی تفصیل طلب کی جائے گی تو ہم اس طرح بیان کریں گے کہ اس کے مؤثر ہونے کی دلیل مثبت آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے ''انھا من الطوافین علیکم'' (مشکوٰۃ شریف)

اجماع سے جس کا مؤثر ہونا ثابت شدہ اس کی مثال۔چور کا تیسری مرتبہ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔اس وجہ سے کہ تیسری مرتبہ میں قطع ید کی صورت میں جنس منفعت کا ضائع کر دینا لازم آتا ہے اور اسکے مؤثر ہونے کی وضاحت اس طرح ہو سکتی ہے کہ چوری کی سزا حد (قطع ید) زجراً مشروع ہوئی ہے، نہ کہ منفعت کو ضائع کرنے کیلئے۔اور یہ بالاجماع ہے اور ظاہر ہے کہ جنس منفعت کو فوت کرنے میں ضائع کرنا لازم آتا ہے۔

ثم الخ اس تفصیل کے بعد معلوم ہونا بھی ضروری ہے کہ علت مؤثرہ پر فساد وضع متوجہ نہیں ہو سکتا۔کسی بھی صورت میں۔

واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما ياتى وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض اٰخر منها والمجموع يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصورى عليها ودفعه كما نقول فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه اى على هٰذا التعليل بالنقض من جانب الشافعیؒ ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اى ندفع هٰذا النقض بالطريقين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل بادٍ لان تحت كل جلدة دما فازا زالت الجلدة ظهر الدم فى مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان فى العروق وانتقل الى

Marfat.com

فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى ثم ندفعه ثانياً بعدم المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذالک الموضع فانه يجب اولا غسل ذالک الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر على الاربعة دفعا للحرج فيه اى بسبب وجوب غسل ذلک الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لايتجزأ فلما وجب غسل ذالک الموضع وجب غسل سائر البدن البتة وهناك لم يجب غسل ذلک الموضع فالعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد الخروج.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔البتہ مناقضہ علت مؤثرہ پر صورتاً متوجہ ہوسکتا ہے، حقیقۃ متوجہ نہیں ہوتا چنانچہ مصنفؒ نے اسی جانب اس عبارت لکنہ اذا الخ سے اشارہ فرمایا ہے مناقضہ پر رفع اور نصب دونوں جائز ہیں اگر تصور کو مجہول لیا جائے تو مرفوع اور اگر معروف تو منصوب ہوگا اب مفعول ہوگا اور اول صورت میں نائب فاعل ۔اور اگر مناقضہ کو فاعل تسلیم کریں گے تو لکنہ کی ضمیر ضمیر شان ہوگی، التصور کسی شئی کا از خود تصور قائم کرنا۔اگر علت مؤثرہ پر مناقضہ کا تصور کیا جاسکتا ہے تو معلل مستدل کی جانب سے اسکو چار طرح سے دفع کیا جاسکتا ہے اور وہ چار وجوہ یہ ہیں ۔(۱) الدفع بالوصف (۲) الدفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) الدفع بالحکم (۴) الدفع بالغرض۔انکی تفصیل انشاءاللہ عنقریب آرہی ہے۔

الدفع بالوصف کا مطلب یہ ہے کہ مادہ تخلف میں وصف علت مستحق نہیں ہوتی (اس وجہ سے اس مناقضہ کا دفع کردیا جائیگا) دوم الدفع بالمعنی الخ یعنی جو معنی وصف سے ثابت ہونے والے ہیں دلالۃً (اور اس معنی کو علت وصف میں ایک گونہ دخل ہے) اس معنی کا تحقق نہ ہوسکے۔تو اس وجہ سے اس مناقضہ کے تصور کو دفع کردیا جائے گا۔اس وجہ سے کہ اس معنیٰ کے بغیر وہ علت ہی نہیں ہوسکتی لہذا علت کا معدوم ہونا پایا گیا۔سوم الدفع بالحکم یعنی مادہ نقض میں حکم کے موجود ہونے کی وجہ سے اس مناقضہ مذکورہ کو دفع کردیا جائے گا چہارم الدفع بالغرض یعنی ایسی غرض جو کہ علت سے مطلوب ہے اسکا وجود مادہ نقض میں موجود ہے۔لہذا اس سے اس کا دفع کرنا ہوگا۔

ولیس الخ ایک شبہ کا ازالہ کرنا ہے۔وہ یہ کہ ہر نقض کو مذکورہ چاروں وجوہات سے (بیک وقت) دفع کیا جائیگا۔ایسا نہیں ہے، بلکہ بعض نقض کو بعض وجوہ سے دفع کرنا ہوگا۔البتہ یہ کل چار وجوہات ہیں جن کے ذریعہ سے دفع کیا جاسکتا ہے۔

کما تقول الخ مصنفؒ اب مثالیں بیان کرتے ہیں۔احنافؒ کے نزدیک سبیلین کے علاوہ بدن کے کسی حصہ سے جو شئی نکلتی ہے وہ نجس اور ناقض وضوء ہے، جس طرح پیشاب ناقض وضوء ہے پس اس پر شافعیہ کی جانب سے نقض کے ساتھ اعتراض ہوا ہے اور وہ اس صورت میں کہ اگر وہ خارج از بدن ہو مگر بدن سے تجاوز نہ کرے (وہ بہنے نہ پائے) بلکہ مخرج ہی پر رہ جائے تو باوجود نجس ہونے کے ناقض وضوء نہیں ہے۔(لہذا مستدل کی علت میں نقض ہوگیا) آخر کیوں؟

فندفعہ الخ احناف اعتراض کو دفع کریں گے اولاً تو وصف کے ساتھ یعنی چار وجوہات میں سے صورت اول ہے، یعنی مادہ تخلف میں

Marfat.com

وصف کا تحقق نہیں ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ اور حقیقت وہ تجاوز عن المخرج نہ ہونے والی شئی خارج کی صفت سے متصف نہیں ہے بلکہ وہ تو ظاہر ہونے والی شئی ہے۔ اس وجہ سے کہ ہر جلد (کھال) کے نیچے خون موجود ہے، پس جب جلد (کھال) زائل ہو جاتی ہے تو اپنی جگہ پر خون ظاہر ہونے لگتا ہے۔ بخلاف دم سائل کے کہ وہ ہر رگ میں ہوتا ہے اور وہ منتقل ہو کر کھال کے اوپر گر جاتا ہے اور وہ اپنی جگہ سے نکل (تجاوز کر) گیا، ثم المنی الخ اور اسکے بعد دوسری صورت اس وارد کے دفع کرنے کی وجوہات اربعہ مذکورہ میں سے وجہ ثانیہ بالمعنی الخ ہے۔ لہذا اس صورت سے دفعیہ کیا جائیگا۔

ونقول الخ اور ہم یہ جواب دیں گے (دفعا) اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ وصف خروج پایا گیا ہے۔ المعنی الثابت بالخروج نہیں پایا گیا دلالۃً اور وہ معنی الثابت بالوصف یہ ہے کہ جس جگہ سے نجاست نکلی ہے، اس جگہ کو پاک کرنا کہ اولا اس جگہ کو پاک کرنا واجب ہے اسکے بعد تمام بدن کا پاک کرنا۔ لیکن صرف چار اعضاء پر اکتفاء کرلیا گیا ہے، حرج کو دفع کرنے کی وجہ سے۔ فیہ، یعنی اس مخرج نجس کو پاک کرنے کے وجوب کیوجہ سے وہ ''وصف'' حجت بن گیا ہے اس اعتبار سے کہ بدن میں تطہیر واجب ہے اس سبب سے کہ وہ نجس بدن سے نکلی ہے اور وہ وجوب تطہیر میں علیحدہ علیحدہ نہیں کی جاسکتی۔ پس جب کہ اس مقام کو پاک کرنا واجب ہوگیا تو گویا کہ تمام بدن کا پاک کرنا واجب ہوگیا۔

وہناک الخ اور جس بدن کے حصہ سے نجاست کا خروج نہیں ہوا ہے وہ ناپاک نہیں ہوا۔ لہذا اس کا غسل بالاجماع واجب نہیں۔ اب حلت کے معدوم ہونے سے حکم معدوم ہوگیا۔ اور گویا کہ خروج نہیں پایا گیا۔

ویورد علیه صاحب الجرح السائل عطف علی قوله فیورد علیه ماذا لم یسل یعنی یورد علینا من جانب الشافعیؒ فی المثال المذکور بطریق النقض ایراد ان الاول دفعناہ بطریقین والثانی هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن ولیس بحدث ینقض الوضوء مادام الوقت باقیا فندفعه بالحکم ای فدفعه بطریقین الاول بوجود الحکم وعدم تخلفه ببیان انه حدث موجب للتطهیر بعد خروج الوقت یعنی لا نسلم انه لیس بحدث بل هو حدث لکن تاخر حکمه الیٰ مابعد خروج الوقت وبالغرض ای ندفعه ثانیا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسویة بین الدم والبول وذالک حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوالقیام الوقت فی صورة سلسل البول فکذا هذا یعنی الدم کان حدثا فاذا لزم صار عفو الیساوی البول المقیس علیه فصار مجموع وقوع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع فی المعارضة الواردة علی العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهی اقامة الدلیل علیٰ خلاف ما قال الدلیل علیه الخصم فان کان هو ذالک الدلیل الاول بعینه فهوالنوع الاول والافهو النوع الثانی فالنوع الاول معارضة فیها مناقضة وهی القلب فی اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حیث انه یدل علی نقیض مدعی المعلل یسمی معارضة ومن حیث ان دلیله لم یصلح دلیلا له بل صار دلیلا

Marfat.com

للخصم يسمى مناقضة لخلل فى الدليل ولكن لمعارضة اصل فيه والنقض ضمنى لان النقض القصدى لايرد على الدليل المؤثر ولذالک سمى معارضة فيها المناقضة ولم يسم مناقضة فيها المعارضة. ☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ ویوردالخ فیوردعلیہ ماذاالخ پراس کا عطف ہے علیہ تعلیل مذکوران الاول دفعناہ الخ الثانی الخ یعنی وہ زخم والا شخص جسکا خون برابر رہتا ہے وہ خون نجس ہے جو کہ بدن سے نکلتا ہے حالانکہ وہ ناقض وضوء نہیں جب تک کہ وقت نماز باقی ہے۔ کمافی الفقہ تو اس پر شوافع کی جانب سے اعتراض ہوتا ہے احنافؒ پر کہ باوجود نجس ہونے کے ناقض وضوء کیوں نہیں۔؟

فندفعہ الخ تو احنافؒ کی جانب سے اس کا دفع اقسام اربعہ میں سے قسم ثالث ''بالحکم'' کے ذریعہ کیا جائے گا۔ یعنی دوطریق پر اس کا دفع ہوسکتا ہے۔ اولاً یہ کہ مادہ نقض میں اور تخلف میں حکم کا موجود ہونا اور حکم کا تخلف نہ کرنا۔ بیان الخ اور اس اجمال کا بیان یہ ہے۔ یعنی ہم تسلیم ہی نہیں کرتے معترض کی یہ بات کہ وہ حادث یعنی، ناقض وضو نہیں۔ بلکہ وہ حدث ہے لیکن اس کا حکم ناقض وضو مؤخر ہے خروج وقت کے بعد تک کیلئے وبالغرض اور دوسری صورت دفع اعتراض کی ''غرضی'' ہے۔ یعنی علت سے جو غرض ہے وہ موجود ہے متخلف نہیں اور وہ حاصل ہے۔ فان الخ اس کی تفصیل یہ ہے ہماری غرض پیشاب اور خون کے درمیان برابری کرنا ہے اور یہ حاصل ہے، پیشاب حدث ہے پس جب پیشاب ہمیشہ آتا رہے تو وہ درجہ عفو میں آجاتا ہے، اسی طرح خون کا بھی حکم ہے خون کو پیشاب پر قیاس کرلیا گیا ہے۔ فصار الخ پس وقوع نقض کی مجموعی تعداد چار ہیں۔ دفع نقض کے بعد علت مؤثرہ پر جو معارضہ وارد ہوتا ہے اسکا بیان شروع فرمارہے ہیں۔

واما المعارضہ الخ:۔ معارضہ کی تعریف یہ ہے کہ ایک فریق نے جو دلیل قائم کی ہے اسی کے خلاف فریق ثانی کی جانب سے اس دلیل پر دوسری دلیل قائم کردے۔ اگر وہ دلیل بعینہ دلیل اول ہے تو یہ قسم اول اور اگر بعینہ دلیل اول نہیں تو یہ نوع ثانی ہے۔

فالنوع الاول الخ:۔ وہ معارضہ جسکی اس میں مناقضہ ہے اور وہ اہل اصول اور اہل مناظرہ کی اصطلاح میں ''القلب'' ہے۔ اس اعتبار سے کہ مدعی معلل کے دعویٰ کے ٹوٹ جانے پر دلالت کرتی ہے تو اس کو معارضہ سے موسوم کیا گیا اور اس اعتبار سے کہ دراصل وہ مدعی کی دلیل نہیں۔ بلکہ درحقیقت وہ دلیل فریق ثانی کی ہے تو اس کو مناقضہ سے موسوم کردیا گیا ہے دلیل میں قصور کی وجہ سے لیکن اس میں معارضہ اصل ہے اور نقض ضمناً ہے جو کہ معارضہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ اور وجہ اصل قرار دینے کی یہ ہے کہ نقض قصدی ہے دلیل مؤثر پر وارد نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے اس کو موسوم کیا گیا ہے معارضہ فیہا المناقضہ اور یہ نام نہیں رکھا گیا مناقضہ فیہا معارضہ۔

وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب القصعة اى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لايتحقق الا اذا جعل الوصف فى القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لاالوصف المحض الذى لايقبله كقولهم اى الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مأته فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعنى ان الاسلام ليس بشرط للاحصان فكما ان

Marfat.com

المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذ الكفار فجعل جلد المأته علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو فى الواقع حكم شرعى وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان اوثيبا عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اى لانسلم ان الجلد علة للرجم فى المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذى هو رجم ثيبهم وفيها مناقضة لدليلهم بانه لايصلح علة والمخلص منه يعنى ان من اراد ان لايرد على علته القلب فى المال فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشئى دليلا على شئى وذالك الشئى يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والاخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا لمخلص لاينفع ههنا للشافعىؒ اذلا مساواة بينها لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذالك وينفعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذلو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الأخر ولاضير فيه۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اور قلب کی دو قسمیں ہیں۔(۱) علت کو حکم اور حکم کو علت بنا دینا۔علت کو وصف سے تبدیل کر دینا قلب ماخوذ ہے قلب القصعہ سے، یعنی پیالہ کو الٹ دینا۔اوپر کا حصہ نیچے اور نیچے کا حصہ اوپر کر دیا جائے (القصعہ، پیالہ) چونکہ علت اعلیٰ ہے اور حکم اسفل۔اور قلب کی یہ نوع (اول) متحقق نہیں ہو سکتی مگر اس وقت جبکہ قیاس میں وصف کو حکم شرعی بنا دیا جائے اور وہ انقلاب کو قبول کر سکے، نہ کہ محض وصف جو کہ انقلاب قبول نہیں کر سکتا۔مثال !شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ کفار کی جنس پر حد زنا جاری کی جائے گی کہ کفار جو کہ غیر شادی شدہ ہیں، اس پر سو کوڑے اور شادی شدہ پر رجم جاری ہوگا، جس طرح مسلمانوں پر یہ حد جاری کی جاتی ہے، حاصل یہ ہوا کہ مسلمان ہونا شرط نہیں احصان کیلئے۔لہذا شافعیہ حضرات نے جلد مائۃ کو علت قرار دیا ہے ثیب کے حق میں رجم کو جاری کرنے کیلئے مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے، حالانکہ جلد مائۃ حکم شرعی ہے فی الواقع۔احنافؒ کے نزدیک چونکہ اسلام احصان کیلئے شرط ہے، اور کفار پر کوڑوں کی حد ہے شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ تو اسپر احنافؒ نے قلب کے ساتھ شافعیہ حضرات کا معارضہ کیا اور یہ کہا المسلمون الخ احنافؒ کے نزدیک یہ قابل تسلیم نہیں ہے کہ مسلمانوں کے حق میں رجم کیلئے جلد علت ہے، بلکہ رجم ہی علت ہے جلد کیلئے مسلمانوں کے حق میں لہذا یہ معارضہ ہے، اس کو معارضہ اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ معارضہ معلل کے اس مدعی کے خلاف پر دلالت کرتا ہے جس کو وہ کفارہ کے ثیب پر رجم کو کہتے ہیں، اور اس معارضہ میں شوافع حضرات کی دلیل کا مناقضہ ثابت ہوتا ہے کہ جلد میں علت ہونے کی صلاحیت ہی نہیں، مناقضہ یعنی اس سے مراد معلل کی دلیل کا باطل قرار دینا ہے، یہ مراد نہیں کہ دلیل سے حکم خلاف کرنے والا ہے۔(قمر الاقمار)

Marfat.com

والمخلص الخ مذکورہ بالا معارضہ سے بچاؤ کی صورت یہ ہے (اور مخلص سے مراد کیا ہے، شارح اشارہ کرتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں کہ اس کے معنی ہیں کہ جو شخص یہ خیال کرے کہ اسکی علت پر آئندہ چلکر قلب وارد ہی نہ ہو تو اس کی صورت ابتداء میں یہ ہوسکتی ان یخرج الکلام الخ یعنی کلام کو استدلال کے مقام پر نکالا جائے، چونکہ یہ امر ممکن ہے کہ ایک ہی شخص کسی ایک شئی پر دلیل ہو اور یہی شئی اس پر دلیل بھی ہو، مثلا آگ دھویں کے ساتھ ہو تو آگ دلیل دھواں پر اور دھواں دلیل ہے آگ پر۔ بخلاف علیت کے کہ وہ چونکہ متعین کرتی ہے ان میں سے ایک علت ہو تو دوسری معلول۔ تو علیت کو قلب دے گا مگر یہ مخلص اس مسئلہ میں حضرات شافعیہ کو فائدہ نہیں دے گا، اس وجہ سے کہ رجم اور جلد میں مساوات نہیں ہے کیونکہ رجم ایک سخت سزا ہے اور اس کے چند شرائط ہیں اور جلد میں یہ صورت نہیں ہے۔ البتہ یہ مخلص احناف کو نفع دے گی۔ ایک اعتراض! روزہ عبادت ہے جو کہ نذر سے لازم ہو جاتی ہے۔ پس وہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جاتی ہے۔ اگر فریق مقابل اس میں قلب جاری کر دے اور اس طرح بیان کرے کہ روزہ لازم ہو جاتا ہے نذر سے، کیونکہ وہ لازم ہو جاتا ہے شروع کر دینے سے، تو ہماری جانب سے یہ جواب دیا جائیگا کہ ان دونوں کے درمیان (یعنی نذر کیوجہ سے لازم ہو جانے اور شروع کر دینے کیوجہ سے لازم ہو جانے میں) مساوات ہے لہذا ہر ایک دوسرے سے استدلال کرنا ممکن ہے، جس میں کوئی نقصان نہیں ہے۔

والثانی قلب الوصف شاهدا علی الخصم بعد ان کان شاهدا له ای للخصم فهو کقلب الجراب بجعل ظهره بطنا و بطنه ظهرا فان ظهر الوصف کا ف الیک والوجه الی الخصم فان قلب بعده فصار ظهره الیه ووجهه الیک فهو معارضة من حیث انه یدل علی خلاف مدعی الخصم وفیه مناقضة من حیث ان دلیله لم یدل علی مدعاه ،هذا هو الذی یسمیه اهل المناظرة بالقب ویجری فی کثیر من الاحیان فی المغالطة العامة الورود کما بینوه فی کتبهم کقولهم فی صوم رمضان انه صوم فرض فلا یتادی الا بتعیین النیة کصوم القضاء فجعلت الفرضیة علة للتعیین فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضیة دلیل علی عدم التعیین فقلنا لما کان صوما فرضا استغنی عن تعیین النیة بعد تعیینه کصوم القضاء انما یحتاج الی تعیین واحد فقط لا زائد فیه فهذا کذالک لکنه انما یتعین بالشروع وهذا تعین قبله من جانب الشارع حیث قال اذا نسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء فی انه لا یحتاج الیٰ تعیین بعد تعین لکن الرمضان لما کان معینا قبل الشروع فلا یحتاج الی تعیین العبد وصوم القضاء لما لم یکن متعینا قبل الشروع احتاج الی تعیین العبد مرة وقد تقلب العلة من وجه اٰخر غیر الوجهین المذکورین وهو ضعیف کقولهم ای الشافعیة فی حق النوافل حیث لا تلزم بالشروع ولا تقضی بالافساد وعندهم هذا عبادة لا یمضی فاسدها ای اذا فسدت بنفسها من غیر افساد بظهور الحدث

Marfat.com

من المصلی لایجب اتمامها وهٰذا بخلاف الحج فانه اذا فسد یجب فیه المضی والقضاء بعده فلا یلزم بالشروع کالوضوء فانه لما لم یمض فی فاسده لم یلزم بالشروع۔☆

ترجمہ وتشریح:۔قلب کی قسم ثانی! جسکو معلل نے علت بنایا ہے اسکو وصف بنادینا (اس طرح پر کہ) فریق مقابل جو کہ اس سے استدلال کرنے والا ہے۔ (اور اس کو معلل بہ قرار دینے والا ہے) کے نقصان پر شاہد کردینا (دلیل مضر ثابت کردینا۔ حالانکہ وہ) اس کے حق میں مفید دلیل کی حیثیت سے تھی وہ علی الخصم یعنی علی ضرر المستدل لہ لام برائے نفع یعنی مفید للخصم (قمر الاقمار، نور الانوار) الجراب فتحہ اور کسرہ برجیم۔

توشہ دان

فہو کقلب الخ یعنی اس قلب (نوع ثانی) کے قلب جراب کے مثل خیال کرلیا جائے، کہ اسکے ظاہری حصہ کو باطنی اور باطنی حصہ کو ظاہر کردیا جائے۔ چنانچہ اس قلب میں وصف کا ظاہری حصہ آپ کی جانب اور اس (وصف) کی وجہ فریق مقابل کی جانب (قلب سے قبل) تھا تو اب قلب کے بعد اسکے برعکس ہوگا پس یہ قلب معارضہ ہے اس نوعیت سے کہ فریق مقابل کے مدعیٰ کے خلاف پر دلالت کرتا ہے اور اسمیں مناقضہ اس حیثیت سے کہ فریق مقابل کی دلیل اسکے مدعیٰ کے خلاف پر دلالت کرتا ہے اور اس میں مناقضہ اس حیثیت سے ہے کہ فریق مقابل کی دلیل اسکے مدعیٰ پر دلالت نہیں کرتی۔ یہ قسم وہ ہے جس کا اہل مناظرہ نے ''المعارضہ بالقلب'' نام تجویز کیا ہے، اور بسا اوقات وہ ''المغالطۃ العامۃ الورود'' میں جاری ہوتا ہے۔ چنانچہ اہل مناظرہ نے اس کو اپنی کتب (فن مناظرہ) میں بیان کیا ہے۔ المغالطہ۔ قیاس فاسد۔ اور المغالطۃ العامۃ الخ کے معنی یہ ہیں۔ وہ قیاس (فاسدہ) جس کا وارد ہونا ہر مدعی پر عام ہو۔ قلب کی نوع ثانی کی مثال مصنفؒ نے کقولہم الخ سے بیان کی ہے۔

مسئلہ:۔ حضرات شافعیہ کے نزدیک رمضان کا روزہ (فرض ہے) بغیر نیت کی تعیین کے ادا نہیں ہوگا۔ مثل صوم قضاء کے۔ لہذا فرضیت تعیین کیلئے علت تسلیم کی گئی ہے۔ احنافؒ نے اس کا معارضہ قلب کے ساتھ کیا۔ اور فرضیت کو دلیل بنایا ہے عدم تعیین ثابت کرنے کیلئے اور احنافؒ نے یہ کہا جبکہ روزہ فرض ہے تو وہ نیت کی تعیین سے مستغنی ہے، جبکہ شریعت کی جانب سے وہ متعین ہے مثل صوم قضاء کے یعنی وہ تعیین کا محتاج ہے، تعیین نیت کے بعد کسی دوسری کی ضرورت نہیں۔ لیکن صوم قضاء روزہ شروع کردینے سے متعین ہوجاتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے ''اذا نسلخ الخ'' رمضان اور قضاء دونوں روزوں کے درمیان مساوات ہے۔ اس معنی کہ ایک تعیین کے بعد دوسری تعیین کی ضرورت نہیں۔ البتہ جب کہ رمضان کا روزہ شروع کرنے سے قبل ہی متعین ہے، تو بندہ کی تعیین کی ضرورت اب باقی نہیں رہ جاتی، اور قضاء کا روزہ جب کہ شروع کرنے سے قبل متعین نہیں ہوتا تو اب اس میں بندہ کی تعیین کی ایک مرتبہ ضرورت ہے۔

وقد تقلب الخ:۔ ان مذکورہ دونوں شکلوں کے علاوہ ایک صورت.....قلب علت بھی ہے اور وہ ضعیف ہے۔

مسئلہ! حضرات شافعیہ کے نزدیک نوافل شروع کرنے سے نہ لازم ہوتے ہیں اور فاسد کردینے سے قضاء بھی نہیں آتی اور احنافؒ کے نزدیک یہ نوافل عبادت میں اگر خود بخود اس میں فساد آگیا تو انکا پورا کرنا واجب (فرض، لازم) نہیں ہوگا۔ مثلاً نماز کی حالت میں حدث واقع ہوگیا۔ البتہ نفل حج میں اس کے خلاف ہے کہ اگر وہ فاسد ہوگیا تو ارکان حج میں عمل کو جاری رکھنا واجب ہے اور بعدہٗ اس کی قضاء بھی واجب

Marfat.com

ہے، پس شروع کر دینے سے نوافل لازم نہیں ہوتے مثل وضوء کے، چونکہ فاسد ہو جانے کی صورت میں جبکہ اس پر عمل جاری کرنا لازم نہیں ہوتا۔ تو وہ شروع کر دینے سے لازم بھی نہیں ہوگا، اس کا جواب آئندہ ملاحظہ کیجئے۔

فیقال لهم لما كان كذالک وجب ان يستوى فيه اى فى النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوىٰ عملها فى الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذى جعله الشافعیؒ دليلا على عدم اللزوم بالشروع فى النفل وهو عدم الامضاء فى الفساد وجعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الخصم اعنى اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففى الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفى النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمىٰ هذا عكسا اى شبيها بالعكس لاعكسه حقيقا لان العكس الحقيقى هو رد الشئى على سننه الاول كما يقال فى قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما يلزم بالنذر لايلزم بالشروع كا لوضوء وهو يصلح للترجيح على ما سيأتى لان ما يطرد وينعكس اولىٰ مايطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشئى علىٰ خلاف سننه الاول كان داخلا فى القلب شبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام.☆

ترجمہ وتشریح :۔پس حضرات شافعیہ سے کہا جائے گا کہ جب نفلی عبادت میں فساد کی صورت میں عمل کو جاری رکھنا ضروری نہیں ہے۔ (جیسا کہ گذر چکا) تو واجب ہو گیا کہ نفل میں نذر اور شروع کرنے کا عمل برابر ہو۔یعنی نذر اور شروع کر دینے سے لازم ہو جائے کہ جس طرح وضوء میں عدم لزوم برابر ہے۔حضرات شافعیہ نے وصف یعنی عدم الامضاء فی الفساد کو دلیل بنایا ہے۔عدم لزوم بالشروع فی النفل میں۔احنافؒ نے اس وصف کو علت تسلیم کیا ہے۔اس وجہ سے کہ نذر اور شروع کرنا دونوں برابر ہیں۔اور اس سے لازم آتا ہے لازم کرنا شروع فی النفل کے ساتھ۔لہذا اس حیثیت سے وہ قلب ہو گیا اور یہ قلب ضعیف ہے۔اور ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فریق مقابل کے (مقابلہ میں) صریح نقیض نہیں لایا ہے۔یعنی لازم ہونا شروع کر دینے سے۔بلکہ اس مساوات کو لائے جو کہ لازم ہے نقیض خصم کیلئے۔اس وجہ سے کہ استواء ثابت ہونے اور زائل ہونے کے اعتبار سے مختلف ہے، چنانچہ وضوء میں اس اعتبار سے کہ شروع کرنے سے وہ لازم ہونے والی نہیں ہے اور نذر کر لینے سے اور نفل میں اس حیثیت سے کہ لازم ہو جاتا ہے شروع کر دینے سے بھی اور نذر کرنے سے بھی۔اور اس قلب کا نام ہے ''عکس''، یعنی عکس کے مشابہ نہ کہ حقیقی عکس۔اس وجہ سے کہ عکس حقیقی کی تعریف ہے ''رد الشئی علی سننہ اولیٰ''، یعنی کسی شئی کو اس کے سابقہ طریقوں پر واپس کر دیا جائے، مثلاً احنافؒ کے قول میں یہ امر ''مایلزم بالنذر یلزم بالشروع''، جسکی مثال حج ہو سکتی ہے اور ''مایلزم بالنذر لا یلزم بالشروع''، جس کی مثال وضوء ہو سکتی ہے۔یہ عکس حقیقی ترجیح کے لائق ہے، جسکی تفصیل انشاء اللہ آرہی ہے۔ہو یصلح الخ کی دلیل کہ جو شئی مطرد اور منعکس ہو سکتی ہے، وہ شئی اولویت کا درجہ

Marfat.com

رکھتی ہے۔اس شئی کے بالمقابل کہ وہ مطرد ہوسکتی ہے، مگر عکس نہیں ہوسکتی۔

وہذا الخ:۔اور یہ عکس جب کہ سابقہ طریقوں کیخلاف پر واپس کردینا ہے تو اسکو قلب کی اس نوع میں داخل کردیا جائیگا جو کہ عکس کے شبیہ ہے اور اس کو علامہ فخر الاسلامؒ کی اتباع کرتے ہوئے عکس میں شمار کیا گیا ہے۔

الثانی المعارضة الخالصة عن معنی المناقضة ویسمی هذا فی عرف المناظرة معارضة بالغیر وهی نوعان احدهما المعارضة فی حکم الفرع بان یقول المعترض لنا دلیل یدل علی خلاف حکمک فی المقیس وله خمسة اقسام کلها صحیحة مستعملة فی علم الاصول علی ما قال وهو صحیح سواء عارضه بضد ذلک الحکم بلازیادة وهذا هوالقسم الاول منها وذالک بان یذکر علة دالة علی نقیض حکم المعلول صریحا بلازیادة وهذا هو القسم الاول منها وذالک بان یذکر علة دالة علی نقیض حکم المعلول صریحا بلا زیادة وهذا هو القسم الاول منها وذالک بان یذکر علة دلالة علی نقیض حکم المعلل صریحا بلا زیادة ونقصان نظیره ما اذا قال الشافعیؒ رکن فی الوضوء فلیسن تثلیثه کالغسل فتقول المسح فی الراس مسح فلا یسن تثلیث کمسح الخف اوبزیادة هی تفسیره وهذا هو القسم الثانی منها ونظیره ان تقول فی المثال المذکور وقت المعارضة ان المسخ رکن فی الوضوء فلا یسن تثلیثه بعد اکماله فقولنا بعد اکماله زیادة علی قدر المعارضة ولکنه تفسیر للمقصود ولکن یشکل ان هذا لمثال لیس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثانی من القلب علی قیاس ماقلنا فی مسالة صوم رمضان بعد تعینه ولم ار مثلا لهذ القسم من المعارضة الخالصة.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔دوسری قسم معارضہ خالصہ ہے یعنی مناقضہ کے معنی سے خالی ہو اور اہل مناظرہ نے اسکو ''معارضہ بالغیر'' سے معروف کیا ہے اور اسکی دو قسمیں ہیں۔(۱) المعارضہ فی حکم الانواع (۲) المعارضہ فی علۃ الاصل۔قسم اول کی صورت یہ ہے کہ معترض اس طرح کہے کہ ''ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جو کہ اس حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے جو حکم آپ نے مقیس میں بیان کیا ہے۔اور اس مناقضہ فی حکم انواع کی پانچ اقسام ہیں اور وہ تمام اقسام صحیح ہیں اور اصول فقہ میں استعمال ہیں۔وہوالخ یہ معارضہ فی حکم انواع صحیح ہے۔برابر ہے کہ اس حکم کے خلاف ثابت ہو جسکو مقیس میں معلل نے بیان کیا ہے بغیر حکم اول میں زیادتی کئے ہوئے۔منہا یعنی من المعارضہ فی الحکم انواع۔وذالک یعنی یہ معارضہ لان الخ علت خصم سے کوئی سروکار نہ کرتے ہوئے معلل نے جو حکم بیان کیا ہے اس کے بالمقابل حکم پر دلالت کرنے والی کوئی دلیل ذکر کیجائے اور وہ ذکر صراحۃً ہو، جس میں کسی قسم کی زیادتی اور نقصان نہ ہوا ہو۔مثال حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مسح کرنا رکن وضوء ہے لہذا دیگر ارکان کے مثل تثلیث مسنون ہے، جس پر احنافؒ نے اسکے بالمقابل یہ فرمایا سر کا مسح مثل مسح علی الخف کے تثلیث کو قبول نہیں کرسکتا۔

Marfat.com

او بزیادۃ الخ:۔اقسام خمسہ میں سے دوسری قسم ! کچھ زیادتی کرتے ہوئے ،مثال مسئلہ مذکورہ ''مسح راس'' میں معارضہ کے وقت احنافؒ فرماتے ہیں کہ مسح رکن فی الوضوء ہے۔لہذا اس کے اکمال کے بعد تثلیث مسنون نہیں ۔احنافؒ کا یہ قول ''بعد اکمالہ'' مقدار معارضہ پر زیادتی کرنا ہے۔لیکن یہ زیادتی مقصود کی تفسیر ہے۔البتہ اسپر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ یہ مثال معارضہ خالصہ کی بنیاد ہوگی۔بلکہ قلب کی قسم ثانی کیلئے ہوسکتی ہے۔جن کی تفصیل ..... گزشتہ بحث میں مسئلہ صوم رمضان بعد تعینہ کے تحت گذر چکی ہے۔اس نوع معارضہ خالصہ کی کوئی مثال معلوم نہیں ہوتی ،لہذا مقسم یعنی ما کان المعارضہ بزیادۃ ہی التغیر جس کا ذکر ماقبل متن میں ہوا ہے۔

او تغییر عطف علی قولہ تفسیر ای زیادۃ ھی تغیر وقد بینہ بقولہ وفیہ نفی لما لم یثبتہ الاول واثبات لما لم ینفعہ الاول لکن تحتہ معارضۃ للاول فھو حال عن قولہ تغییر وقید لہ فیکون مشتملا علی القسم الثالث والرابع وھٰذا ھو الحق وقد فھم بعض الشارحین ان قولہ اوتغییر قسم ثالث وقولہ اوفیہ نفی لما لم یثبتہ الاول اواثبات لما لم ینفہ الاول بکلمۃ الاولیٰ او دون الواو وکل منھا قسم رابع وھٰذ خطاء فاحش نشاء من تحریف الواو الیٰ او فنظیر القسم الثالث قولنا فی الیتیمۃ انھا صغیرۃ یولی علیھا بولایۃ النکاح کالتی لھا اب فقال الشافعیؒ ھٰذہ صغیرۃ فلا یولی علیھا بولایۃ الاخوۃ قیاسا علی المال اذلا ولایۃ للاخ علی مال الصغیرۃ بلاتفاق فھٰذہ معارضۃ بزیادۃ ھی تغییر وھی قولنا بولایۃ الاخوۃ وفیہ نفی لما لم یثبتہ الاول لانا ما اثبتنا فی التعلیل ولایۃ الاخوۃ بل مطلق الولایۃ حتی ینفی المعارض ایاھا ولکن تحتہ معارضۃ للاول لانہ اذا انتفت ولایۃ الاخوۃ انتفیٰ سائرھا اذلا قائلؒ بالفصل بین الاخ وغیرہ ونظیر القسم الرابع قولنا ان الکافر یملک شراء العبد المسلم لانہ یملک بیعہ فیملک شراء ہ کالقسم فعارضہ اصحاب الشافعیؒ وقالوا ان الکافر لما ملک بیعہ وجب ان یستوی فیہ ابتداء الملک وبقاء ہ کالمسلم لکنہ لایملک القرار علیہ شرعاً بل یجبر علی اخراجہ عن ملکہ فکذا لک لایملک ابتداء ملکہ ففی ھذہ المعارضۃ زیادۃ ھی تغییر وھو قولہ وجب ان یستوی وفیہ اثبات الاستواء بین الابتداء والبقاء ظھرت المفارقۃ بین البیع والشراء فیصح البیع دون الشراء لانہ یوجب الملک ابتداء فیتصل بموضع النزاع من ھٰذ الوجہ۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ماقبل کی عبارت تفسیر پر عطف ہے،تغییر کے معنی اس جگہ ہیں زیادتی کرنا۔اور مصنفؒ اسکی تفصیل وفیہ الخ سے بیان فرمارہے ہیں۔واو حالیہ ہے تغییر ذوالحال ہے تغییر کیلئے قید ہے،پس یہ قول قسم ثالث اور قسم رابع کو بھی شامل ہے اور یہی زیادتی بہتر ہے اور بعض شراح نے اس طرح بیان فرمایا ہے کہ تغییر قسم ثالث اور وفیہ الخ

Marfat.com

او اثبات طالع الخ کلمہ او کے ساتھ قسم رابع ۔صاحب نورانوار ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ مطلب بیان کرنا واضح ترین غلطی ہے جو کہ کلمہ واو کی تحریف کر کے او کہہ دینے کہ وجہ سے یہ غلطی ہوئی ہے۔(ترجمہ متن عبارت) یا تغییر حکم اول کی (یعنی زیادتی کرنا) اس طرح پر کہ اس تغییر میں اول مستدل نے اس کو ثابت نہیں کیا۔یا اس تغییر میں ایسی شئی کا اثبات ہو کہ اول مستدل نے اس کی نفی نہ کی ہو لیکن اول کیلئے اس کے تحت معارضہ ہے۔

فنظیر القسم الثالث الخ قسم ثالث کی نظیر احناف کا وہ قول جو کہ نابالغ یتیم بچی میں ہے کہ اس پر ولایت نکاح والد وغیرہ کو حاصل ہے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مال پر قیاس کرتے ہوئے ولایت اخوۃ اس پر قائم نہیں ہے،جس طرح نابالغہ کے مال پر بالاتفاق بھائی کی قائم نہیں ہے۔

(فائدہ) احنافؒ نے بولایۃ النکاح کے پیش نظر ولایت کو تسلیم کیا ہے،اور شوافع نے بولایۃ الاخوۃ کو اختیار کیا اور قیاس مذکورہ کے پیش نظر اسکی نفی کردی۔پس یہ تغیر یعنی زیادتی کے ساتھ معارضہ ہے اور وہ تغیر احنافؒ کا قول بولایۃ الاخوۃ،اسمیں نفی کردی گئی ہے اس حکم کو جسکو اول مستدل نے ثابت نہیں کیا۔کیونکہ احنافؒ نے تعلیل میں ولایۃ الاخوۃ کو پیش نظر نہیں رکھا بلکہ علی الاطلاق ولایت کو اختیار کیا (اور اس کو علت قرار دیا ہے) یہاں تک کہ معارض نے ولایت کی نفی کردی لیکن اس کے تحت اول مستدل کیلئے معارضہ ہے۔اس وجہ سے کہ جب ولایت اخوت منتفی ہوگئی تو تمام کی ولایت منتفی ہو جائیگی اسوجہ سے کہ بھائی اور اسکے علاوہ کے درمیان فصل (فرق) کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔

ونظیرہ الخ قسم رابع کی نظیر! احنافؒ کا مذہب ہے کہ کافر کسی مسلمان غلام کو خرید کر اس کا مالک ہو جاتا ہے۔اس وجہ سے کہ کافر عبد مسلم کی بیع کا مالک ہے تو وہ اس کو خریدنے کا بھی مالک ہوگا۔جس طرح مسلمان کسی غلام کو بیع اور خریدنے کا مالک ہے۔حضرات شوافعؒ نے اس کا معارضہ کیا اور فرمایا۔چونکہ کافر کی ملکیت عبد مسلم پر شرعاً مستقل برقرار نہیں رہے گی بلکہ اس پر جبر کیا جائیگا کہ وہ اس کو اپنی ملکیت سے نکالدے۔اسکی پیش نظر۔مسلمان اور کافر کی ملکیت عبد مسلم پر برابر نہیں ہونا چاہئے۔اور مذکورہ بالا صورت میں کہ کافر شراء عبد مسلم کا مالک ہے،مسلمان اور کافر کی ملکیت کا برابر ہونا لازم آتا ہے ابتداء ملک اور بقاء ملک میں (حالانکہ قرار ملک شرعاً اس کی مسلم نہیں تو) اس وجہ سے عبد مسلم کی ملک ابتداء بھی قابل تسلیم نہیں۔

ففی ہذہ الخ اس معارضہ میں الگ زیادتی ہے اور وہ قول وجب ان یستوی الخ میں اس امر کا اثبات ہے جسکی اول مستدل نے نفی نہیں کی۔لانا الخ جب کہ احنافؒ نے ابتداءً اور بقاء کے درمیان برابری کی نفی کی ہی نہیں تعلیل میں (فی تعلیل متعلق ہے.....سے) تاکہ فریق مقابل کو اسکے ثابت کرنے کا موقع حاصل ہو سکے۔بلکہ احنافؒ نے بیع اور شراء کے درمیان برابری کو ثابت کیا ہے لیکن اس کے اول مستدل کیلئے معارضہ ہے کیونکہ اگر ابتداء اور بقاء کے درمیان استواء کیا جائے گا تو بیع اور شراء کے درمیان مفارقت ہو جائے گی پس بغیر شراء کے بھی بیع درست ہو جائے گی۔اس وجہ سے کہ شراء ابتداء ملک کو ثابت کرتی ہے۔پس اس بناء پر مقام نزاع میں یہ قول متصل ہوگا۔

او فی حکم غیر الاول لکن فیه نفی الاول عطف علی قوله بضد ذالک الحکم ای لم یعارضه بضد

Marfat.com

الحکم بل یعارضه فی حکم اٰخر غیر الاولیٰ لکن فیه نفی الاول وهٰذا هو القسم الخامس منها نظیره ماقال ابوحنیفةؒ فی المرأة التی فعی الیها زوجها ای اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج اٰخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حیا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحیح لقیام النکاح بینهما فان عارضه الخصم بان الثانی صاحب فراش فاسد فیستوجب به النسب کما لو تزوجت امرأة بغیر شهود وولدت منه یثبت النسب منه وان کان الفراش فاسدا فهٰذه المعارضة لم تکن لنفی النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثانی لکن فیه نفی الاول لانه اذا ثبت من الثانی ینتفی عن الاول بل لاثبات النسب من الثانی لکن فیه نفی الاول لانه اذا ثبت من الثانی ینتفی عن الاول لعدم تصور النسب من شخصین فیحتاج حینئذ الی الترجیح فتقول الاول صاحب فراش فاسد والصحیح اولیٰ من الفاسد فیعارضه الخصم بان الثانی حاضر والماء ماءه وهو اولیٰ من الغائب فیظهرح فقه المسئلة وهو ان الملک والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد یوجب الشبهة والصحیح یوجب الحقیقة والحقیقة اولیٰ من الشبهة.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔بضدذالک الحکم پراس کا عطف ہے۔اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ معارضہ نہ کرے۔فریق مقابل حکم اول کی ضد کیساتھ بلکہ اول کے علاوہ دوسرے حکم معارضہ کرے۔لیکن اس میں (یعنی جس میں معارضہ کے ساتھ حکم ثابت ہوا ہے) اول کی نفی کرتا ہے۔یہ قسم خامس ہے معارضہ کی اقسام میں سے۔

نظیرہ :۔اس کی نظیر، احنافؒ کا مذہب ہے اس عورت کے حق میں جسکے شوہر کے انتقال کی خبر معروف ہوچکی ہو، اس نے دوسرے شخص سے نکاح کرلیا ہو اور اس عورت سے ایک بچہ کی ولادت ہوگئی اس کے بعد زوج اول زندہ آگیا تو یہ بچہ زوج اول کا ہے اس وجہ سے کہ وہ زوج اول صاحب فراش ہے (مالک ہے) صحیح ہے۔کہ ان دونوں کے درمیان نکاح قائم ہے۔اسکے برخلاف اگر فریق مقابل اس کا معارضہ کرے بایں طور کہ شوہر ثانی صاحب فراش فاسد ہے، جو کہ نسب کے حق میں واجب کرنے والا ہے۔اسکی مثال اس نوع کی ہے کہ ایک شخص بغیر گواہوں کے نکاح کرے اور اس شخص سے بچہ کی ولادت ہوجائے تو اس شخص سے ہی نسب ثابت ہوگا لیکن اس میں اول کی نفی کرتا ہے اس وجہ سے کہ جب ثانی سے ثابت ہوچکا تو اول کی نفی (خود بخود) ہوجائیگی، کیونکہ دو شخصوں سے نسب ثابت نہیں ہوسکتا۔لہذا ایسی صورت میں ترجیح کی ضرورت پیش آئیگی۔احنافؒ نے اس پر یہ جواب دیا کہ اول صاحب فراش اور صحیح ہے۔اور ثانی صاحب فراش اور فاسد ہے۔صحیح مقدم ہوگا فاسد پر۔فریق ثانی نے اس کا معارضہ کیا بایں طور پر کہ ثانی حاضر ہے اور پانی (منی) اسی کا ہے جو کہ غائب سے مقدم ہوکرتا ہے۔ایسی حالت میں مسئلہ (ہذا) کی فقہی نوعیت ظاہر ہے اور وہ یہ ہے کہ ملک نکاح اور فراش کی صحت زیادہ حقدار ہے (نسب کو ثابت کرنے کے حق میں) حاضر ہونے اور پانی (منی) کے بالمقابل کیونکہ فاسد شبہ کو ثابت کرتا ہے اور صحیح حقیقت کو ثابت کرتا ہے، ظاہر ہے کہ شبہ کے بالمقابل حقیقت مقدم ہوتی ہے۔

Marfat.com

والثانی فی علة الاصل ای النوع الثانی من المعارضة الخالصة المعارضة فی علة المقیس علیه بان یقول عندی دلیل یدل علی ان العلة فی المقیس علیه شئی أخر لم یوجد فی الفرع وهی ثلثة اقسام کلها باطلة علی ماقال وذالک باطل سواء کانت بمعنی لایتعدی هٰذا هو القسم الاول کما اذا عللنا فی بیع الحدید بانه موزون قوبل بجنسه فلا یجوز بیعه متفاضلا کالذهب والفضة وفیعارضه المسائل بان العلة عندنا فی الاصل هی الثمنیة وتلک لاتتعدی الیٰ فرع مجمع علیه وهو الارز والدغن او مختلف فیه ای یتعدی الیٰ فرع مختلف فیه وهو القسم الثالث مثاله ومالو عارض السائل فی المسئلة المذکورة بان العلة فی الاصل هو الطعم ولم یوجد فی الجص وهو یتعدی الی فرع مختلف فیه اعنی الفواکه وما دون الکیل وهٰذه الاقسام کلها باطلة لان الوصف الذی یدعیه السائل لا ینافی الوصف الذی یدعیه المعلل اذالحکم یثبت بعلل شتی فان لم یکن وصفه متعدیا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعلیل التعدیه وان کان متعدیا کانت المعارضة ایضا فاسدة لانها لاتعلق لها بالمتنازع فیه الا انه تفید عدم ذالک العلة فیه وهو لا یوجب عدم الحکم۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔معارضہ خالصہ کی قسم دوم (جوکہ) اصل (مقیس علیہ) کی علت میں ہو۔بایں صورت کہ فریق مقابل یہ دعویٰ کرے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جوکہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ (اصل) میں ایسی علت ہے جوکہ (بیان کردہ علت کے علاوہ ہے اور وہ علت) فرع میں موجود نہیں۔اس کی تین اقسام ہیں جوکہ سب ہی باطل ہیں۔جنکے باطل ہونے کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

سواءالخ :۔قسم اول! عام ہے کہ وہ معارضہ (خالصہ) معنی کے ساتھ ہو جوکہ متعدی نہ ہو (فرع یعنی مقیس کی جانب اصلاً) جسکی مثال یہ ہے! احنافؒ نے بیع حدید میں یہ علت بیان کی ہے کہ وہ وزنی (اشیاء میں سے ہے) جس کا مقابلہ اس جنس کے ساتھ ہوگا، لہذا اس کی بیع متفاضلا جائز نہ ہوگی، سونے اور چاندی کے مثل۔اس کے بالمقابل (فریق مقابل) نے معارضہ کیا اور یہ کہا کہ ہمارے نزدیک مقیس علیہ (اصل) میں اس کے علاوہ دوسری علت ہے اور وہ ثمنیت ہے جوکہ حدید کی جانب متعدی نہیں ہوسکتی۔

اوالخ :۔معارضہ خالصہ کی قسم دوم! وہ معارضہ جوکہ فرع (مقیس) کی جانب متعدی ہوسکتا ہے۔اور وہ فرع متفق علیہ ہے۔مثال: ۔احنافؒ نے جص کی بیع مع الجنس میں حرمت کی جو علت بیان کی ہے وہ کیل کے ساتھ بیان کی ہے۔(لہذا متفاضلا حرام ہے) مثل گیہوں اور جو کے۔اس کے بالمقابل مالکیہ حضرات نے معارضہ کیا بایں طور کہ اصل (مقیس علیہ) میں وہ علت نہیں جسکو احناف نے بیان کیا ہے۔بلکہ وہ علت

Marfat.com

ہے (جس کو مالکیہ نے بیان فرمایا ہے وہ) قوت اور ذخیرہ ہونے کی صلاحیت کے ساتھ اور وہ جص میں معدوم ہے۔ اگر چہ وہ علت جو کہ معدوم ہے ایسی فرع کی جانب متعدی ہوسکتی ہے جو متفق علیہ ہے اور وہ شئی ہے چاول اور.....

اوالخ:۔ تیسری قسم! مختلف فیہ فرع کی جانب متعدی ہونا۔ مثال حضرات شافعیہ نے مسئلہ مذکورہ میں معارضہ اس طرح پر کیا ہے مقیس علیہ (اصل) میں علت طعم ہے (کیل مع الجنس نہیں) اور یہ علت جص میں نہیں ہے اور یہ علت (طعم) مختلف فیہ فرع کی جانب متعدی ہے۔ یعنی فواکہ (پھل میوے) میں اور اس شئی میں جو کہ کیل کی مقدار سے کم ہو (یعنی نصف صاع، چنانچہ ایک حفنہ کی بیع دو حفنہ کے بالعوض جائز ہے کما مر) یہ فرع ہے کہ جس میں شوافع کے نزدیک ربوٰ ہے۔

وہذہ الاقسام الخ:۔ یہ ہر سہ اقسام باطل ہیں۔ اور باطل ہونے کی دلیل یہ ہے۔ لان الخ چونکہ وصف جس کا سائل نے دعویٰ کیا ہے (متعدی ہو یا غیر متعدی) جو کہ معلل کے دعویٰ کو وہ وصف کے منافی نہیں ہے کیونکہ حکم متعدد اور متفرق علتوں سے ثابت ہوتا ہے پس اگر مسائل کا وصف متعدی نہ ہو تو اس وقت معارضہ کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔ اس وجہ سے کہ تعلیل سے مقصود اصلی متعدی کرنا ہے اور اگر وہ وصف متعدی ہے تو اس وقت بھی وہ معارضہ فاسد ہی ہوگا۔ اس وجہ سے کہ معارضہ کا تعلق متنازع فیہ کیساتھ نہ ہوگا۔ البتہ یہ معارضہ اس علت میں جسکی ابتداء معارض (مد مقابل بالمعارضہ) نے کی ہے کوئی فائدہ نہیں دیگا اور فرع میں اس علت کا معدوم ہونا عدم حکم کو ثابت نہیں کرتا۔

وکل کلام صحیح فی الاصل ای فی اصل وضعه وجوهره ولکن یذکر علی سبیل المفارقة التی هی باطلة عند اهل الاصول فاذکره علی سبیل الممانعة لیخرج عن حیز الفساد الیٰ حیز الصحة ویکون مقبولا باصله ووصفه معا وانما تذکر هٰذه القاعدة ههنا لان المعارضة فی علة الاصل هی المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتی السائل بعلة یقع بها الفرق بین الاصل والفرع وهو فاسد عند الاکثر فاذا اتیٰ السائل بکلام لطیف مقبول فی ضمن هٰذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان یذکر ذالک الکلام بعینه فی ضمن الممانعه لیکون ذالک الکلام مقبولا بمادته وهیأته معا مثاله ماقال الشافعیؒ فی اعتاق الراهن العبد المرهون انه لاینفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن یلاقی حق المرتهن بابطال فکان باطلا کالبیع فمن جوزمنا المفارقة قال فی جوابه ان الاعتاق لیس کالبیع لان البیع یحتمل الفسخ والعتق لایحتمله فلا یصح القیاس وهٰذا الفرق هو المعارضة فی علة الاصل لان قائله یقول ان علة عدم جواز البیع هی کونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهٰذ السوال وان کان مقبولا فی نفسه لکنه لما جاء به السائل علی سبیل المفارقة لایقبل منه فکان حقه ان تورده نحن علی سبیل الممانعة فنقول لانسلم ان الاعتاق کالبیع فان حکم البیع التوقف علی اجازة المرتهن فیما یجوز فسخه لا الابطال وانت فی الاعتاق تبطل اصلا مالا یجوز فسخه

Marfat.com

بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لاينفذ اعتاقه عندك۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اور ہر کلام جو کہ اصل وضع اور اپنے جوہر میں صحیح ہوتا ہے لیکن اہل طرد اسکو مقام اعتراض میں ذکر کرتے ہیں کہ یہ ذکر بطریق مفارقت ہوتا ہے۔ یہ ذکر بطریق مفارقت (حالانکہ) اہل اصول کے نزدیک باطل ہے مگر تم اس کلام کو علی سبیل المفارقت ذکر کرو۔ تا کہ وہ کلام فساد سے نکل جائے اور صحت میں داخل ہو جائے جس سے کہ وہ اپنی اصل اور وضع کے ساتھ ساتھ مقبول ہو۔

وانما الخ:۔اور یہ قاعدہ اس مقام پر ذکر کیا گیا؟ اس وجہ سے کہ معارضہ علت اصل میں اہل اصول کے نزدیک مفارقت کے نام سے موسوم ہے۔ وجہ تسمیہ بالمفارقت ۔اور اس نام سے موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فریق معترض ایسی علت کو لاتا ہے جس سے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق ہو جائے ۔ حالانکہ وہ مفارقت اکثر اصولیین کے نزدیک فاسد ہے۔ پس جب کہ سائل کلام لطیف جو کہ مقبول بھی ہو اس مفارقت فاسدہ کے ضمن میں بیان کرے تو یہ امر بھی ضروری ہے کہ اس کلام کو بعینہ ممانعت کے ضمن میں ذکر کیا جائے تا کہ یہ کلام اپنے مادہ اور ہیئت دونوں ہی کے ساتھ مقبول ہو جائے ،مثال ۔راہن کا غلام مرہون کو آزاد کر دینا جو کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔(اس کی یہ آزادگی نافذ نہ ہوگی) اس وجہ سے کہ راہن کا آزاد کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو کہ حق مرتہن کو باطل کر دینے کے ساتھ لاحق ہونے والا ہے،تو وہ قول اعتاق بھی باطل ہے مثل بیع کے ۔ کہ وہ بھی باطل ہے،فمن الخ احنافؒ میں جو مفارقت کے جواز کے قائل ہیں وہ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اعتاق اور بیع دونوں برابر نہیں ۔ کیونکہ بیع میں فسخ کا احتمال ہے اعتاق میں فسخ کا احتمال نہیں ۔لہذا یہ قیاس معتبر نہ ہوگا۔ یہ فرق جو مثالا بیان ہوا ہے وہی معارضہ ہے علت اصل میں ۔اسوجہ سے کہ معارضہ کے قائل کا یہ قول ہے کہ بیع کے عدم جواز کی علت یہ ہے کہ بیع کے وقوع کے بعد بھی فسخ کا احتمال لئے ہوئے ہے۔ پس یہ اعتراض فی نفسہ اگر چہ مقبول ہے،مگر جب کہ اس کو معترض نے علی سبیل المفارقت بیان کیا ہے تو وہ مقبول نہیں ہے پس اس اعتراض کا حق یہ ہے کہ ہم اس سوال کو علی سبیل الممانعت لائیں اور اس کے بعد یہ کہا جائیگا کہ اعتاق مثل بیع کے نہیں ہے اور وہ فرق اس طرح پر ظاہر ہوگا کہ بیع تو موقوف ہوتی ہے مرتہن کی اجازت پر اس وجہ سے کہ اسمیں فسخ جائز ہے نہ کہ بیع کا باطل قرار دینا۔ حالانکہ تم اعتاق میں کلام کو باطل کرتے ہو کہ یہ اعتاق ایسا امر ہے جسمیں فسخ جائز نہیں ہے ثبوت اعتاق کے بعد۔ چنانچہ مرتہن اگر اس کو جائز کرنا چاہے گا بھی تو اب وہ جائز نہیں ہوگا۔

ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع فى بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح اى ترجيح احد المعارضين على الأخر بحيث تندفع المعارضة فان لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان يتات له فللسائل ان يعارضه بترجيح اٰخر وهذا هو حكم المعارضة فى القياس واما المعارضة فى التقليات قد مضىٰ بيانها وهوعبارة عن فضل احد المثلين على الأخر وصفا اى بيان فضل احد المثلين والا يكون تعريفا للرجحان لاللترجيح ومعنىٰ قوله وصفا ان لايكون ذالك الشئى الذى يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم

Marfat.com

بنفسه ولهذا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح شهادة العادل على قياس يعارضه بقياس اٰخر ثالث يويده لانه يصير كان فى جانب قياسا وفى جانب قياسين وكذا الحديث لايترجح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده والكتاب لايترجح على اٰية ليعارضه باٰية ثالثة تويده وانما يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الاستحصان الصحيح الاثر مقدما على القياس الجلى الفاسد الاثر والحديث الذى هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب الذى هو محكم قطعى مقدما على ماهو ظنى۔

ترجمہ وتشریح:۔معارضہ سے فراغت کے بعد معارضہ کے دفعہ کے بیان کوشروع کرتے ہوئے فرمایا۔واذا الخ جب کہ معارضہ قائم ہوگیا تو اس معارضہ کودور کرنے کی صورت ترجیح اختیار کرنی چاہئے کہ معارضین میں سے ایک کواختیار کرلینا اس انداز سے کہ معارضہ ختم ہوجائے ،پس اگر مجیب (معلل اول۔فریق اول) ترجیح کواختیار نہ کرسکے گا تو وہ مجیب منقطع ہوجائے گا۔پس وہ مناظرہ سے عاجز رہ کرایک طرف ہو چکا۔اوراگرترجیح کواختیار کرلیا مجیب نے تواب سائل (معترض۔فریق ثانی) کوحق ہوگا کہ وہ دوسری ترجیح کواختیار کرلے۔یہ قیاس کی صورت میں معارضہ کاحکم ہےاورنصوص شرعیہ میں معارضہ کابیان (مفصلا) گذر چکا۔وہوالخ اورترجیح کے معنی (تعریف) دوہم مثل میں سے ایک کے فضل کو بیان کرنا من حیث الوصف اوراگر یہ صورت نہیں ہےتو رجحان کیلئے تعریف کرنا ہوگا ترجیح کیلئے نہیں۔ترجیح۔کے معنی یہ ہیں کہ وہ شئی مستقلا بنفسہ نہ ہوجس کوکسی دلیل کی وجہ سے ترجیح دی گئی ہو۔بلکہ وہ کسی ذات کیلئے وصف ہو۔اسی وجہ سے کہ فضل اوررجحان من حیث الوصف ہوتا ہے، عادل کی شہادت کوفاسق کی شہادت پرترجیح دینا ہوتا ہےاورچارافراد کی شہادت کودوافراد کی شہادت پرترجیح نہیں دی جائے گی۔حتی الخ چنانچہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پرترجیح نہیں دی جائے گی جب کہ کسی تیسرے قیاس سے اس کا معارضہ ہورہا ہےاوروہ اس کی موافقت کرتا ہو۔اس وجہ سے کہ ایک جانب توایک قیاس ہوگا اورگویا کہ دوسری جانب دو قیاس ہونگے اوریہی حکم حدیث میں ہے کہ ایک حدیث کودوسری حدیث پرترجیح نہیں دی جائے گی۔جب کہ تیسری حدیث اس کے حق میں موید ہو۔اورکتاب (کی آیت میں بھی یہی حکم ہے کہ) ایک آیت کودوسری آیت پرترجیح نہیں دی جائیگی جب کہ تیسری آیات اسکے حق میں موید ہو بلکہ اصل ترجیح کی بنیاد ان ہرسہ اقسام قیاس،حدیث،کتاب اللہ میں سے بسبب قوت کے ایک کوترجیح دی جائے گی۔(کہ جس وقت دوقیاس وغیرہ ذالک میں معارضہ ہو چکا ہو) جسکی دلیل میں قوت زائد ہوگی۔پس صحیح الاثر استحصان مقدم ہوگا قیاس جلی فاسدالاثر پر۔حدیث مشہور مقدم ہوگی خبرواحد پراورکتاب اللہ کی آیت جوکہ محکم قطعی ہوگی وہ مقدم ہوگی اس پرجوکہ ظنی ہے۔

وكذا صاحب الجراحات لايترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه اٰخر جراحات متعددة ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوىٰ من الاٰخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والاٰخر جز رقبته

Marfat.com

كان القاتل هو الجاز اذلا يتصورالانسان بدون الرقبة يتصور بدون اليد وكذا الشفيعان فى الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء فى استحقاق الشفعة ولاينرجح احدهما على الاخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللاخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الاخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعيؒ يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة فى الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذالك ليتاتى فيه خلاف الشافعيؒ.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اوراسی طرح کہ ایک دلیل پر دو دلیلوں کو جس طرح ترجیح نہیں دی جائے گی اگر ایک شخص پر صرف ایک ہی زخم آیا ہے اور دوسرا شخص بہت سے زخم والا ہے،تو یہ دونوں برابر ہیں۔(من حیث الحکم) زخم کم والے پر زائد زخم والے کو ترجیح نہیں دی جائیگی۔

(فائدہ) زخم سے مراد وہ زخم ہے جو کہ قتل کی صلاحیت رکھتا ہے۔بہا یعنی وہ تمام زخم بھی قتل کی صلاحیت رکھتے ہیں۔یعنی وہ ان زخموں کی وجہ سے مرگیا تو اب دیت کا حکم بہر دو صورت برابر ہے۔بخلاف الخ البتہ اگر (مثلا) کسی شخص کا ہاتھ کاٹ دیا گیا اور دوسرے کا گلا کاٹ دیا گیا،تو ان دونوں زخموں میں سے ایک زخم زیادہ قوی ہے کہ موت کی نسبت اس کی ہی جانب ہوئی۔جیسا کہ مثال مذکورہ میں جاز قاتل ہے اس وجہ سے کہ بغیر رقبہ (گردن) انسان کا تصور نہیں ہوسکتا۔اور بغیر ید (ہاتھ) کے تصور کیا جاسکتا ہے۔

وکذا الخ اگر کسی مشترک شئی میں دو حصہ دار ہیں اور انمیں سے ایک کا حصہ کم اور دوسرے کا زائد ہے۔تو اس کے باوجود حق شئی میں دونوں کا حق مشترک ہے (زائد والے کو ترجیح نہیں دی جائے گی)۔صورتھا الخ ایک مکان مشترک ہے تین افراد کے درمیان۔ایک شخص کیلئے اس میں حق ملکیت چھٹا حصہ اور دوسرے کا نصف اور تیسرے کا ایک تہائی تو نصف والے حصہ دار نے اگر مکان کو فروخت کردیا (یعنی اپنے حصہ کو) اور باقی دونوں شرکاء نے حق شفعہ کا مطالبہ کردیا۔

تا کہ اب یہ مکان دونوں کے درمیان نصف،نصف مشترک ہوجائے۔اسمیں برابر حق شفعہ کی تقسیم ہوگی اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مبیع (صورت مذکورہ والی) کو تین تہائی پر تقسیم کیا جائے گا۔کیونکہ شفعہ ملکیت کے حقوق اور منافع سے تعلق رکھتی ہے۔لہذا ملکیت کی بقدر ہی اس کو تقسیم کیا جائے گا۔

وانما الخ اور مسئلہ مذکورہ پڑوس کے حق میں بھی اسی طرح سے قرار دیا گیا ہے کہ پڑوسی بھی حق شفعہ میں برابر کے حقدار ہوں گے۔ اگر چہ ایک پڑوسی کا جوار (پڑوس) کم ہو اور دوسرے کا پڑوس زائد ہو۔اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک پڑوس کا حق جوار ہی نہیں ہے۔

الشقص ۔کسرہ کے ساتھ ۔حصہ،جائداد مشترکہ میں حق ۔الشائع ،غیر تقسیم شدہ،بسہمین میں باء برائے سبب ہے۔متفاوتین ۔یعنی مشترک جائداد میں سہام کسی کے کم اور کسی کے زائد ہیں۔

Marfat.com

وما یقع به الترجیح ای ترجیح احد القیاسین علی الأخر اربعة بقوة الاثر کالاستحضان فی معارضة القیاس والاثر فی الاستحصان اقوی فیترجح علیه فان قیل فعلیٰ هذا یلزم ان یکون الشاهد الاعدل راجحا علی العادل لان اثره اقویٰ اجیب بانا لانسلم ان العدالة تختلف بالزیادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن مخطورات الدین بالاحتراز عن الکبائر وعدم الاصرار علی الصغائر وهو امر مضبوط لایتعد وانما الاختلاف فی التقویٰ وبقوة ثباته ای ثبوت الوصف علی الحکم المشهور به یکون وصفه الزم للحکم المتعلق به من وصف القیاس الأخر کقولنا فی صوم رمضان انه متعین من جانب الله تعالیٰ فلا یجب التعیین علی العبد فی النیة اولیٰ من قولهم صوم فرض فیجب تعیین النیة فیه کصوم القضاء لان هذا ای وصف الفرضیة الذی اورده الشافعیؒ مخصوص فی الصوم بخلاف التعیین الذی اوردناه فقد تعدیٰ الی الودائع والغصوب ورد المبیع فی البیع الفاسد ای اذا رد الودیعة الی المالک والمغصوب الیه اورد المبیع الفاسد الی البائع باای جهة کانت یخرج عن العهدة ولا یشترط تعیین الدفع من حیث کونه ودیعة او غصبا اوبیعا فاسدا لانه متعین لایحتمل الرد بجهة اخری فیکون ثبات التعیین علی حکمه اقوی من ثبات الفرضیة علی حکما وقیل علیه ان هذا انما یرد لو کان تعلیل الخصم بمجرد الفرضیة اما اذا کان تعلیله هو الصوم الفرض فلایناسب بمقابلة ایراد مسئلة ردالودیعة المغصوب والبیع الفاسد.

ترجمہ وتشریح :۔اور جن امور کیوجہ سے ایک قیاس پر دوسرے قیاس کو ترجیح دی جاسکتی ہے چار امور ہیں، بقوۃ الاثر۔یعنی اثر میں زائد قوت والا ہونا۔کہ اسمیں صفت مؤثر زائد موجود ہو مثلا استحصان ،قیاس کے مقابلہ میں، کیونکہ استحصان میں اثر زیادہ قوی ہے۔لہذا قیاس پر استحصان کو ترجیح دی جائے گی۔فان قیل الخ اس امر سے تو یہ لازم آتا ہے کہ اعدل شاہد راجح ہوگا فقط عادل شاہد کے بالمقابل۔اس وجہ سے کہ اعدل کا اثر زیادہ قوی ہوتا ہے؟ اجیب، جواب !زائد اور کم وصف عدالت میں کوئی فرق نہیں ہے۔اس وجہ سے کہ عدالت کی تعریف ہے الامر جاری عن الخ۔دینی ممنوعات (یعنی جن امور سے شریعت نے پرہیز کرنے کو کہا ہے) سے اجتناب کرنا کبائر سے پرہیز کرتے ہوئے اور گناہ صغیرہ پر اصرار نہ کرنا۔عدالت ایک امر مظبوط (محفوظ) ہے جو کہ متعدد انواع پر مشتمل نہیں ہوسکتی جسمیں بعض کا، بعض پر کوئی درجہ فوقیت ہو۔البتہ تقوی میں درجات مختلف ہیں۔(۱) متقی (۲) الاتقی۔متقی کا اطلاق اس شخص پر ہوگا جو کہ فقط منہیات سے پرہیز کرلے اور اتقی، وہ شخص جو کہ منہیات اور مباحات سے پرہیز کرے جس سے کہ منہیات میں مبتلا نہ ہوجائے۔

بقوۃ الخ :۔ترجیح کی دوسری صورت۔اثبات وصف کی قوت کے ساتھ، یعنی مشہود بہ حکم پر وصف کا اثبات قوی ہو۔اور اس کی صورت اس طرح پر ہوگی کہ دو قیاس ہوں، انمیں سے ایک قیاس کا وصف متعلق بہ حکم کیلئے دوسرے قیاس کے وصف کے بالمقابل الزم ہو من حیث القیاس

Marfat.com

الآخر کا تعلق الزم کے ساتھ ہے۔

(فائدہ) ظاہر ہے کہ جب وصف اثبات زائد ہو اور حکم کیلئے الزم بھی تو اسکی قوت زائد ہوگی (جسکو ترجیح دیجائے گی) مثال! رمضان کا روزہ جو کہ متعین ہے اللہ تعالیٰ کی جانب سے، لہذا بندہ پر نیت میں تعیین کرنا واجب نہیں۔ (احنافؒ کا اس عبارت کیساتھ فرمانا زائد قوی اور بہتر ہے) حضرات شافعیہؒ کے اس قول سے کہ روزہ رمضان فرض ہے، لہذا تعیین واجب ہے، رمضان کے روزے میں جس طرح صوم قضاء میں تعیین نیت واجب ہے۔

لان الخ :۔ اولیٰ ہونے کی دلیل۔ کیونکہ وصف فرضیت جسکو حضرات شافعیہ نے بیان کیا ہے مخصوص ہے فقط روزہ کے حق میں جو کہ دوسرے متعینہ فرضوں کی جانب متعدی نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ صرف وصف فرضیت کے ذریعہ دوسرے فرضوں میں تعین کو ثابت نہیں کرسکتی۔ بخلاف تعیین کے جس کو احناف نے بیان کیا ہے۔ کیونکہ تعیین (کے کلمہ) کا ایک اثر ہے جو کہ تمام فرائض میں اثر رکھتا ہے۔ پس کلمہ تعیین جو کہ متعدی ہوتا ہے ودائع اور غصوب اور بیع فاسد میں مبیعات کے روکنے کی صورتوں میں۔ یعنی جب کہ ودیعت کو مالک اور شئ مغصوبہ کو غاصب اور مبیع کو بائع کی جانب (بیع فاسدہ میں) واپس لوٹا دیا جائے خواہ وہ کسی بھی شکل سے ہو، تو وہ شخص اپنی ذمہ داری سے بری ہوجائیگا۔ بری ہونے کیلئے تعیین شرط نہیں ہے کہ ودیعت وغیرہ کی صفت سے متصف کرنا ہو۔ اس وجہ سے کہ امانت (مودع) مغصوب اور مبیع (بیع فاسد کی صورت) خود بخود ہی متعین ہیں، جس میں کسی دوسری جہت کا احتمال روکنے کے لئے نہیں ہوسکتا۔ لہذا یہ امر ثابت ہو چکا کہ ثبات التعیین علی حکمہ زیادہ قوی ہے ثبات الفرضیۃ علی حکمہا سے۔

وقیل الخ ! مذکورہ تقریر پر اعتراض! احنافؒ کا یہ فرمانا کہ کلمہ تعیین زیادہ قوی ہے۔ اس وقت ہوسکتا ہے جب کہ فریق بالمقابل کی تعلیل محض فرضیت کے ساتھ ہو۔ اور اگر فریق ثانی کی تعلیل صوم الفرض سے بھی ہو تو اس کے بالمقابل امثلہ مذکورہ یعنی ودیعت شئ مغصوب اور بیع فاسد کی واپسی کا بیان کرنا مناسب نہ ہوگا۔ اور وجہ مناسب نہ ہونے کی ظاہر ہے اور وہ یہ ہے کہ احناف نے جو یہ بات کہی ہے کہ ہماری علت زیادہ قوی ہے حضرات شافعیہ کی علت کے بالمقابل اور وہ اثبت اور الزم بھی ہے (اسی جگہ اسی حقیقت کو بیان کرنا مقصود بھی ہے فقط) اور جب کہ فریق مقابل کی علت ''صوم فرض'' قرار دی گئی ہو تو اس وقت ہمارا مقصود حاصل نہ ہوگا اور جب وہ مقصود حاصل نہ ہو تو پھر اس کا بیان کرنا کیا ضروری لہذا ترک کردینا مناسب ہوگا۔

وبكثرة اصوله اى اذا شهد لقياس واحد اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول يترجح هذا على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولايكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة اوجه الشبه لشى فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا فى مسح الراس انه مسح فلايسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعىؒ انه ركن فيسن تثليثه فانه لااصل له الا الغسل وبالعدم عندم الاعدم وهو العكس اى اذا كان وصف يطرده ينعكس كان

Marfat.com

اولیٰ من وصف یطرد ولا ینعکس فالاطراد ح هو الوجود عند الوجود فقط والانعکاس هو العدم عند العدم مثل قولنا فی مسح الراس انه مسح فلایسن تکراره فانه ینعکس الی قولنا مالایکون مسحا فیسن تکراره کغسل الوجه وغیره بخلاف قول الشافعیؒ انه رکن فلیس تکراره فلانه لاینعکس الی قوله ماليس برکن لا یسن تکراره فان المضمضة والاستنشاق لیس برکن ومع ذالک لیس تکراره۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔تیسری وجہ ترجیح! جب کہ اصول بکثرت ہوں (کسی ایک قیاس کے ساتھ) یعنی اگر ایک قیاس کیلئے تو صرف ایک اصول ہو اور دوسرے قیاس کیلئے دو یا چند اصول ہوں تو اول کے بالمقابل اسی کو ترجیح دی جائے گی۔اصل سے مراد مقیس علیہ ہے۔

ولا یکون الخ :۔اور یہ ترجیح (بکثرت اصولہ) اولہ قیاسیہ بکثرت یا ایک شئی کی بکثرت وجوہات، شبہ کے قبیل سے نہیں ہے (بلکہ وہ اور شئی اور یہ اور، دونوں کی حقیقتیں جدا جدا ہیں) کیونکہ یہ دونوں انواع فاسدہ میں سے ہیں۔اس کے برخلاف کثرت اصول (والی نوع) اقسام صحیحہ میں سے ہے۔احنافؒ کا قول سر کے مسح سے متعلق اس کی مثال ہے اور وہ قول یہ ہے کہ سر کا مسح، مسح ہے۔لہذا اسمیں تثلیث (تین مرتبہ مسح کرنا) مسنون نہیں ہوسکتی۔اس وجہ سے کہ مسح راس کی اصل (مقیس علیہ) مسح علی الخف اور مسح علی الجبیرہ اور تیمم (یہ تینوں اشیاء) ہیں بخلاف حضرات شافعیہ کے کہ ان حضرات کا قول ہے کہ وہ رکن ہے۔لہذا اس میں بھی مثل دوسرے اعضاء کے تثلیث مسنون ہے۔جب کہ اس قول کی کوئی اصل (مقیس علیہ) نہیں کہ یہ قیاس بلا اصل ہے۔الا الخ البتہ اگر اس کی اصل ہے تو غسل ہے۔اور یہ ایک ہی اصل ہے۔احنافؒ کے قیاس کی دو اصل ہیں۔اس وجہ سے اس کو ترجیح ہوگی۔

وبالعدم الخ :۔وجہ ترجیح کی صورت چہارم! وصف مؤثر کے نہ ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا۔جس کو عکس کہتے ہیں۔یعنی جس وقت کوئی وصف مطرد ہو اور منعکس تو ایسی حالت میں وصف مطرد کا ہونا۔زیادہ بہتر ہوگا۔وصف منعکس سے۔کیونکہ اطراد فقط (درحقیقت) وجود حکم ہے۔وجود صفت کیوجہ سے اور انعکاس (دراصل) عدم حکم ہے عدم کے وقت۔مثال! احنافؒ کا یہ قول (اس باب میں واضح مثال ہے) کہ مسح راس، چونکہ مسح ہے، لہذا اس میں تکرار مسنون نہیں۔اس قول کو اگر منعکس کیا جائیگا تو عبارت یہ ہوگی۔مالا یکون الخ جو ممسوح نہ ہوگا تو اسمیں تکرار مسنون ہے جیسا کہ چہرہ اور ہاتھ وغیرہ اعضاء میں بخلاف الخ اسکے برخلاف حضرات شافعیہ کا یہ قول کہ مسح رکن ہے۔لہذا اسمیں تکرار مسنون ہے۔کیونکہ مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں، مگر اسکے باوجود انمیں تکرار مسنون ہے۔اس سے ثابت ہوگیا کہ حضرات شوافع کے قول کا انعکاس نہیں ہوسکتا۔

(فائدہ) الجبیرہ! وہ پٹی جو کہ ہڈی ٹوٹ جانے پر باندھی جائے۔پلاسٹر بھی اس میں داخل ہے۔

ثم اراد ان یبین حکم تعارض الترجیحین فقال واذا تعارض ضربا ترجیح کما تعارض اصل القیاسین کان الرجحان فی الذات احق منه فی الحال ای من لارجحان الحاصل فی الحال لان الحال قائمه بالذات تابعة لها فی الوجود ولا ظهور للتابع فی مقابلة المتبوع فیتقطع حق المالک

Marfat.com

بالطبخ والشئی تقریع علی القاعدة المذکورة وذالک بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه یقطع عندنا حق المالک عن الشاة ویضمن قیمتها للمالک لانه تعارض ههنا ضربا ترجیح فانه ان نظر الی ان اصل الشاة کان للمالک ینبغی ان یاخذها المالک ویضمنه النقصان وان نظر الیٰ ان الطبخ والشئی کانا من الغاصب ینبغی ان یاخذها الغاصب ویضمن القیمة ولکن رعایة هذا الجانب اقویٰ من رعایة المالک لان الصنعة قائمة بذاتها من کل وجه والعین هالکة من وجه فحق المالک فی العین ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب فی الصنعة ثابت من کل وجه فکان الصنعة بمنزلة الذات والعین بمنزلة الوصف وان کان الامر فی ظاهر الحال بالعکس اذ کانت الشاة اصلا والصنعة وصفا عی ما ذهب الیه الشافعیؒ و اشارالیه المصنفؒ بقوله وقال الشافعیؒ صاحب الاصل وهو المالک احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فحریٰ الشافعیؒ علی ظاهره وجرینا علی الدقة.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اس تفصیل کے بعد مصنفؒ اس امر کو بیان کرتے ہیں کہ جب وجہ ترجیح کی دو اقسام میں تعارض ہو جائے تو۔اس وقت کیا حکم ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے۔واذا الخ اور جب کہ ترجیح کی دو اقسام تعارض کرنے لگیں۔(جسطرح دو قیاسوں کی اصل نے تعارض کیا) تو اس وقت فی الذات کو راجح قرار دیا جائے گا فی الحال کے بالمقابل۔اس وجہ سے کہ حال ذات کے ساتھ قائم ہے، جو کہ ذات کے تابع ہوتا ہے وجود میں۔اور یہ حقیقت واضح ہے کہ متبوع کے مقابلہ میں تابع کو ظاہر ہونے کا کوئی موقع نہیں ہوا کرتا۔

فیقطع الخ:۔قاعدہ مذکورہ پر ایک مثال بطور فرع کے بیان فرمارہے ہیں وذالک الخ۔اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کی بکری غصب کر کے ذبح کرلیا اور اسکو تیار کرلیا۔شوربا وغیرہ بنالیا تو اب اس بکری سے مالک کا حق ختم ہوگیا۔اور غاصب پر اس زندہ بکری کی قیمت کا ضمان واجب (ثابت ولازم) ہو جائے گا۔چونکہ اب وجہ ترجیح کی دو اقسام میں تعارض ہو چکا ہے۔یعنی اگر اصل شاۃ کی جانب نظر کی جائے جو کہ غاصب کی جانب سے ہو چکا ہے۔تو یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غاصب اس بکری کو لے اور اس پر قیمت کا ضمان ہو جائے لیکن یہ رعایت زائد قوی ہے مالک کی رعایت کرنے سے۔لان الخ جس کی دلیل یہ ہے چونکہ غاصب کا عمل بذاتہ قائم ہے من کل وجہ عین (بکری) میں مالک کا حق ثابت ہے، اور من وجہ ختم ہوگیا۔(بایں صورت کہ ذبح ہونے اور تیار ہو جانے کے بعد اس پر، اسم شاۃ'' کا اطلاق اب نہیں ہو سکتا) کہ اب اس پر دوسری حقیقت کا اطلاق ہوگا) البتہ غاصب کا حق صنعت (تیار شدہ بکری) میں من کل وجہ ثابت ہے، اب صنعت بمنزلہ ذات کے ہے اور عین بمنزلہ وصف کے ہوگیا۔حالانکہ حقیقت حال اس کے برعکس ہے کیونکہ شاۃ اصل ہے اور صنعت وصف ہے۔چنانچہ حضرات شافعیہؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے جسکی جانب خود حضرت مصنفؒ نے بھی اس عبارت وقال الشافعیؒ الخ سے اشارہ فرمایا ہے، صاحب اصل یعنی بکری کا مالک زیادہ حقدار ہے، غاصب کے بالمقابل، کیونکہ صنعت مصنوع کے ساتھ قائم ہے اور مصنوع کے تابع بھی ہوتی ہے۔پس حضرات شافعیہؒ نے ظاہر

Marfat.com

حقیقت پر حکم جاری کیا ہے اور احنافؒ نے امر دقیق کو اختیار کیا ہے۔

ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع فى الفاسدة فقال والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعىؒ فمثال غلبة الاشباه قول الشافعىؒ ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهى جواز اعطاء الزكوة كل منهما للاخر وحل نكاح حليلة كل منهما للاخر وقبول شهادة كل منهما للاخر فيكون الحاقة بابن العم اولىٰ فلايعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس اٰخر وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم فى حرمة الربوا اولىٰ من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لايتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص الخاص راجح عنده على العام فينبغى ان يكون ههنا ايض كذالك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعىؒ ان الطعم وحده اولثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذى قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح للتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوىٰ فى التاثير من علة ذات جزء واحد۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ترجیحات صحیحہ سے فراغت کے بعد ترجیحات فاسدہ کا بیان فرماتے ہوئے تحریر کرتے ہیں۔والترجیح الخ (۱) اشیاء کے غلبہ کیوجہ سے ترجیح دینا۔(۲) وصف عموم کی وجہ سے ترجیح دینا۔(۳) قلت اوصاف کی وجہ سے ترجیح دینا۔احنافؒ کے نزدیک یہ ہر سہ اقسام وجہ ترجیح کی فاسدہ ہیں۔اور حضرت امام شافعیؒ نے ان تینوں اقسام کو صحیح فرمایا ہے۔ہر قسم کی وضاحت۔ایک فرع کو ایک شئی سے شباہت ہو اور دوسری اصل (مقیس علیہ) میں دو یا زائد سے مشابہت ہو۔اور بالعموم کا مطلب یہ ہے کہ وصف خاص کے بالمقابل وصف عام کو ترجیح دی جائے۔

قلۃ الاوصاف الخ سے مراد ہے کہ کثرت اوصاف کے بالمقابل اوصاف کی قلت کو ترجیح دی جائے۔مثالیں! غلبہ اشباہ کی مثال حضرات شافعیہ کے قول کے مطابق، بھائی مشابہ ہے فقط والد اور ولد کے من حیث المحرمیت اور ابن العم مشابہ ہے بکثرت وجوہات سے اور وہ وجوہ کثیرہ یہ ہیں۔ہر ایک کا، دوسرے کو زکوٰۃ دے سکنا، کہ وہ جائز ہے اور فسخ نکاح کے بعد ایک کی زوجہ سے دوسرے کا نکاح کا جائز ہونا۔ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں قابل قبول ہونا۔پس اخ کا ابن عم کیساتھ بہتر ہوگا، لہذا اخ (بھائی) پر آزادگی لازم نہ ہوگی۔یعنی اگر بھائی، بھائی کا مالک ہوگیا تو اس پر آزادگی نافذ نہ ہوگی۔احنافؒ کے نزدیک یہ نوع یعنی اگر بھائی بھائی کا مالک ہوگیا تو اس پر آزادگی نافذ ہوگی۔احنافؒ کے نزدیک یہ نوع (ترجیح بغلبہ اشباہ) بمنزلہ اس ترجیح کے ہے جو کہ دو قیاسوں میں سے ایک قیاس کو ترجیح دیجائے کسی دوسرے قیاس کیساتھ۔جس کا باطل ہونا (ماقبل میں) معلوم ہو چکا ہے۔دوسری وجہ فاسدہ کی مثال! حضرات شافعیہ کے نزدیک حرمت ربوٰ کیلئے ''وصف طعم'' اولیٰ ہے، (راجح

Marfat.com

ہے) قدر اور جنس کے بالمقابل۔اس وجہ سے کہ یہ وصف (طعم) عام ہے، قلیل کے حق میں (بھی ہوتا) ہے۔یعنی ایک حفنہ والی مقدار میں بھی یہ وصف ہوگا اور کثیر مقدار میں بھی اور وہ مقدار کثیر کیل ہے، اور کیل کیساتھ تعلیل کرنا۔(کما قالہ الاحنافؒ) کثیر مقدار والی صورت میں ہی ہوسکتا ہے۔

وہذا الخ:۔احنافؒ کے نزدیک یہ وجہ ترجیح باطل ہے، اس وجہ سے کہ حضرات شافعیہ کے نزدیک جب کہ تعلیل علت قاصرہ کے ساتھ جائز ہے تو پھر خصوص پر عموم کیلئے کوئی وجہ ترجیح نہ ہوگی۔اور وصف (یعنی علت) بمنزلہ نص کے ہے اور نص میں حضرات شافعیہ کے نزدیک خاص کو راجح تسلیم کیا گیا ہے عام کے بالمقابل لہذا اس مقام پر بھی یہی مناسب ہوگا کہ وصف خاص اولیٰ ہو۔

تیسری وجہ فاسد کی مثال! حضرات شافعیہ کا قول، طعم فقط یا ثمنیت فقط قلیل ہے۔لہذا اسی کو فضیلت دی جائیگی۔قدر و جنس پر (علت ربو تسلیم کئے جانے میں) جس کو احنافؒ نے قرار دیا ہے کہ وہ دونوں مجتمع حالت میں علت ہیں احنافؒ کے نزدیک۔احنافؒ کے نزدیک یہ وجہ ترجیح باطل ہے اس وجہ سے کہ ترجیح تاثیر کیلئے ہوا کرتی ہے قلت تاثیر میں کثرت کیلئے نہیں۔چنانچہ ایسا بسا اوقات ہوتا ہے کہ ایک ایسی علت جو کہ دو اجزاء سے مرکب ہو تاثیر میں زیادہ قوی ہوتی ہے، اس علت سے جو کہ فقط ایک جزء ہی پر مشتمل ہو اصل مدار اثر کی قوت کا ہے، کثرت وقلت کا نہیں۔

واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع بحث فی انتقال المعلل الی الكلام اٰخر بعد الزامه ای اذا ثبت دفع العلل الطردية والموثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غاية ان يلجی الی الانتقال ای غاية المعلل ان يضطر الی الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الی علة اخریٰ لاثبات الاولی كما اذا علل فی الصبی المودع مالا انه اذا ستهلک الوديعة لايضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لانسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الی علة اخریٰ يثبت بها العلة الاولیٰ اعنی التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الیٰ حكم اٰخر بالعلة الاولیٰ كما اذا علل اعلیٰ جواز اعتاق المكاتب الذی لمْ يود شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او العجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الی الكفارة فان قال الخصم انا قائل ايضا بموجبه اذ عندی عقد الكتابة لايمنع الصرف الی الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن فی الرق بسبب هذا العقد اذا العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فح ينتقل المعلل من حكم الیٰ حكم اٰخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لايوجب نقصانا مانعاً من الرق اذلو كان كذالک لما جاز نسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية

Marfat.com

من وجه لاتحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولیٰ اعنی احتمل الکتابة لفسخ الحکم الاخر وهو عدم ایجاب نقصان مانع من الرق.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔مصنف معلل کا دوسرے کلام کی جانب منتقل ہونا اور اسکی اقسام کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

واذا الخ:۔اس تفصیل کے مطابق جو ماقبل میں بیان کی جاچکی ہے۔(جس میں اعتراضات ہیں) اوران اعتراضات سے فریق مقابل کے بیانات کا رد کیا جاچکا ہے اس تفصیل کے بعد جب علل طردیہ اور مؤثرہ کا دفعیہ ہو چکا ہے یا فقط علل طردیہ کا دفعیہ ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اب اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مجبوراً معلل (فریق مقابل) انتقال الیٰ کلام الآخر کو اختیار کرلے اور اس انتقال کی چار اقسام ہیں۔

(فائدہ) اودفع الخ بعض علماء کے قول سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ فقط ایک نوع علل طردیہ کا دفعیہ بھی اس پر مجبور کرتا ہے کہ انتقال الیٰ کلام الآخر کو معلل اختیار کرے اقسام اربعہ کی تفصیل یہ ہے۔

لانہ الخ:۔(۱) معلل یا تو ایک علت سے دوسری علت کی جانب منتقل ہوگا تا کہ وہ علت اول کو ثابت کردے، مثال۔امانت اگر کسی بچہ کے پاس رکھی گئی ہو اور وہ امانت مال ہو اور بچہ وہ مال ہلاک کردے تو بچہ پر ضمان واجب نہ ہوگا۔اس کی علت معلل نے ہر بچہ کے حق میں بیان کی ہے کہ وہ بچہ مودع کی جانب سے ہی اس مال کے ہلاک کرنے پر مسلط ہو گیا ہے۔

فان الخ:۔اگر کوئی معترض یہ اعتراض کرے کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ بچہ مودع کی جانب سے ہلاک کرنے پر مسلط ہوا ہے، بلکہ بچہ تو حفاظت کیلئے اس کی جانب سے مامور ہے۔اس اعتراض کے بعد معلل اب دوسری علت کی جانب منتقل ہوگا، تا کہ وہ اس علت ثانی کے ذریعہ اول علت کو ثابت کردے (اور اول علت جو کہ مذکور ہو چکی ہے (التسلیط علی الاستہلاک البتہ)۔

(فائدہ) دوسری علت یہ ہوسکتی ہے بچہ جب کہ قاصر العقل ہے، غیر مکلف ہے۔جسکو ہلاکت کی کوئی پرواہ نہیں ہوسکی، اسکے باوجود امین کا امانت بچہ کے پاس رکھنا، اسپر دلالت کرتا ہے کہ امین کو ہلاکت پر کوئی خیال نہیں ہے اور وہ خود ہی راضی ہے کہ اگر ہلاک ہو جائے تو مذائقہ نہیں،

اوالخ:۔قسم دوم! ایک حکم سے دوسرے حکم کی جانب متوجہ ہو جائے علت اول کیساتھ۔مثلاً اگر عبد مکاتب نے بدل کتابت ادا نہ کیا تھا اور اس مکاتب کو کفارہ میں آزاد کردیا گیا تو یہ جائز ہے جس کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ عقد کتابت، نسخ کو قبول کرسکتا ہے، اقالہ کے ذریعہ یا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں۔اس طرح کا عقد مانع نہیں ہوسکتا کہ اسکو کفارہ کی جانب تبدیل کردیں۔البتہ اگر مانع اس تصرف میں یہ وجہ (علت) ہوسکتی ہے کہ عبد مکاتب میں رقیت میں تمکن مالک کو ناقص حاصل ہے، اس عقد کتابت کی وجہ سے، اس وجہ سے کہ عقد کتابت کے بعد کو استحقاق حاصل ہو چکا ہے۔اس وقت معلل ایک حکم سے، دوسرے حکم کی جانب منتقل ہوگا۔علت مذکورہ کیساتھ (علت مذکورہ یہ ہے الکتابۃ عقد الخ) اور وہ یہ کہنے پر مجبور ہوگا کہ یہ عقد کتابت اس نقصان کو ثابت نہیں کریگا جو کہ رقیت کیلئے مانع ہوسکے، چونکہ اگر یہ عقد اس درجہ کا مانع ہوتا اور تصرف نہ کرنے دے، تو پھر اس کا فسخ کردینا کیوں جائز ہے؟ کیونکہ نقصان فی التمکن تو ثابت ہوتی ہے من وجہ حریت کے ثابت ہونے سے اور من وجہ حریت فسخ کا احتمال نہیں رکھتی لہذا اس کلام ثانی سے معلل نے اول علت ہی کو ثابت کردیا ہے اور وہ یہ ہے ''احتمال الکتابۃ

Marfat.com

الخ''

او ینتقل الیٰ حکم اٰخر وعلة اخریٰ کما فی المسئلة المذکورة بعینها اذا قال السائل ان عندی هٰذا العقد لایمنع من التکفیر بل المانع نقصان الرق یقول المعلل هٰذا عقد معاملة بین العباد کسائر العقود فوجب ان لایوجب نقصانا فی الرق مثله فهٰذا انتقال الیٰ حکم اٰخر وعلة اخریٰ کما تریٰ اوتنتقل من علة الیٰ علة لاثبات الحکم الاول لا لاثبات العلة الاولیٰ ولم یوجد له نظیر فی المسائل الشرعیه ولهٰذا قال وهٰذا لوجوه صحیحة الا الرابع لان الانتقال انما جوز لیکون مقاطع البحث فی مجلس المناظرة ولا یتم ذالک فی الرابع لان العلل غیر متناهیة فی نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الی العلل لاجل الحکم الاول بعینه لتسلسل الیٰ مالا تناهی ثم اورد علیٰ هٰذا ان ابراهیمؑ قد انتقل الیٰ علة اخریٰ لاثبات الحکم الاول حیث حاجه نمرود اللعین لاثبات الاله فقال ابراهیمؑ ربی الذی یحیی ویمیت قال نمرود انا احیی وامیت فامر باطلاق احد المسجونین وقتل الاخر فانتقل ابراهیم لاثبات الاله الی علة اخریٰ وقال فان الله یأتی بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت نمرود وسکت فاجاب المصنّف عنه بقوله ومحابة الخلیلؑ من اللعین لیست من هٰذا القبیل لان الحجة الاولیٰ کانت لاذمة حقة ولکن لایفهم اللعین مرادها فساغ الخلیلؑ ان یقول هٰذا لیس باحیاء واماتة بل اطلاق وقتل وعلیک ان تمیت الحی بنبض الروح من غیر اٰلة وتحیی الموتی باعادة الحیوة فیهم الا انه انتقل دفعاً للاشتبا من الجهال فانهم کانوا اصحاب الظواهر لا یتأملون فی حقائق المعانی الدقیقة فضم الیها الحجة الظاهرة بلااشتباه لینقطع مجلس المناظرة ویعترفون بالعجز.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔تیسری قسم !معلل ایک سے دوسرے حکم اور دوسری علت کی جانب متوجہ ہو۔اسکی مثال بعینہ مسئلہ مذکورہ میں موجود ہے۔

اذا قال الخ :۔اگر سائل یہ بیان کرے کہ میرے نزدیک یہ عقد کتابت کفارہ میں آزاد کرنے کے حق میں مانع نہیں ہے بلکہ اگر مانع ہے تو رقیت میں نقصان کا ہو جانا ہے تو اس پر جو معلل ہوگا یہ کہے گا کہ یہ عقد کتابت معاملہ ہے بندوں کے درمیان مثل دیگر تمام عقود کے۔لہذا یہ ثابت ہوتا ہے (اس حقیقت سے) کہ اس نوع کا عقد رقیت میں نقصان ثابت نہیں کرے گا۔یہ جواب دراصل قسم ثالث ''انتقال الی الحکم آخر الخ'' سے دیا گیا ہے۔

اوالخ :۔قسم رابع !ایک علت سے دوسری علت کی جانب منتقل ہونا اول حکم کو ثابت کرنے کیلئے۔اس نوع کیلئے کوئی نظیر فقہی مسائل

Marfat.com

میں نہیں ملتی۔ چنانچہ اس کے پیش نظر مصنفؒ نے فرمایا۔ وہذہ الوجوہ الخ کہ قسم رابع کے علاوہ اول، دوم اور سوم تینوں اقسام درست ہیں، کیونکہ معلل اپنے مقصود کے اثبات میں ہے مشغول ہوا ہے اس کے علاوہ اور کسی جانب متوجہ نہیں ہوا۔ (ان اقسام ثلثہ کے ذریعہ) ظاہر ہے کہ حسب ضرورت دوسرے کلام کی جانب متوجہ ہونا غیر مناسب نہیں ہوسکتا۔ اثبات امر کیلئے معلل کا یہی کام ہے کہ وہ معترض کے سامنے ہر ممکن اثبات کرنے۔

لان الخ :۔ قسم رابع کے غیر درست ہونے کی دلیل اور وجہ! دراصل انتقال اس لئے جائز قرار دیا گیا تا کہ بحث مجلس مناظرہ منقطع ہو جائے۔ اور یہ قسم رابع سے حاصل نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ علتوں کا سلسلہ تو لامتناہی ہے۔ (جو ختم نہیں ہوسکتا) نفس الامر کے اعتبار سے۔ پس اگر علتوں کی جانب انتقال کو بھی جائز تسلیم کرلیا جائے۔ حکم اول بعینہ کے اثبات کیلئے تو یہ صورت لامتناہی سلسلہ کی جانب رخ اختیار کرلے گا۔

ثم الخ :۔ اس پر ایک اعتراض ہے، جسکی تقریر یہ ہے! حضرت ابراہیمؑ حکم اول کو ثابت کرنے کیلئے دوسری علت کی جانب متوجہ ہوئے تھے۔ جس وقت نمرود نے حضرت ابراہیمؑ سے مناظرہ کیا تھا۔ (اس پر تا قیامت لعنت ہو) حضرت ابراہیمؑ نے ارشاد فرمایا نمرود پر رد کرتے ہوئے کہ میرا رب تو وہ ہے جو کہ زندگی عطا کرتا ہے اور موت طاری کرتا ہے، نمرود نے جواب دیا کہ یہ قدرت تو مجھ کو بھی حاصل ہے اور ایک قیدی کو آزاد کرنے کا حکم دیا اور ایک قیدی کو قتل کرادیا۔ اس کے بعد حضرت ابراہیمؑ دوسری علت کی جانب منتقل اور متوجہ ہوئے۔ اپنے مقصود کو ثابت کرنے کیلئے اور ارشاد فرمایا ''فان اللہ یاتی الخ'' اس کو سنکر نمرود حیران و پریشان ہوگیا۔ کوئی جواب بن نہ آیا۔ اور خاموش رہ گیا۔ حضرت مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا۔ ومحاجتہ الخ حضرت ابراہیمؑ کا لعین نمرود کے ساتھ مناظرہ کرنا اس شکل (رابع فاسدہ) میں داخل ہے ہی نہیں۔ اس وجہ سے کہ حضرت ابراہیمؑ نے جو اول حجت قائم فرمائی ہے وہ تو لازمہ ہے اور ہر نوع کے نقص وغیرہ سے محفوظ ہے۔ ثابت شدہ حجت ہے، مگر نمرود اس حجت کی مراد سمجھ نہ سکا۔ جب حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے نمرود مردود کی فہم کی اس حالت کو دیکھا تو دوسرا طریقہ اختیار فرمایا (اور نہیں فرمایا کہ جسکو اے نمرود تو نے حیات اور موت قرار دیا ہے وہ موت وحیات نہیں ہے) بلکہ وہ آزاد کرنا اور قتل کرنا ہے، اور موت کی حقیقت تو یہ ہے کہ کسی زندہ شخص سے بغیر آلہ کی مدد کے اس کی روح کو قبض کرلے اور مردہ کو زندہ کرنا یہ ہے کہ اس میں حیات کو لوٹا دے۔

الا الخ :۔ اس جواب اور بیان حقیقت سے قصداً اعراض کرتے ہوئے جہلاء کے اشتباہ کو دفع کرنے کی جانب متوجہ ہوئے کہ یہ جہلاء اہل ظاہر ہیں دقیق معنیٰ میں غور وفکر نہیں کریں گے۔ لہذا حجت ظاہر کو اختیار فرمایا۔ جس میں کوئی اشتباہ نہیں ہوسکتا۔ تا کہ مجلس مناظرہ ختم ہو جائے اور یہ اپنے عجز کا اعتراف کرلیں۔

ثم لما فرغ المصنفؒ عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع فى الثانى فقال فصل ثم جملة ماثبت بالحجج التى سبق ذكرها على باب القياس يعنى الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه

Marfat.com

لایثبت شیئا وانما هو للتعدیة ولو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية و بما يتعلق به الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذى يعلم من التوضيح فى ضبطها ان الحكم مفتقرالى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو اللّٰه تعالىٰ والمحكوم عليه هو المكلف ولمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرها والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفريضة والعزيمة والرخصة فعلىٰ هذا التحقيق الأحكام هى صفات الفعل وقد. مضىٰ ذكرها بعد بحث الكتاب فى العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعنى المحكوم به ومبحث المحكوم عليه ياتى بعده فى بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لايخلو تقسيم القدماء عن مسامحة.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔دلائل اربعہ سے فراغت کے بعد حضرت مصنفؒ ان دلائل سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں۔ان کی بحث کا آغاز کرتے ہیں۔شارحؒ کی یہ رائے ہے کہ علم اصول فقہ کا موضوع ان دو اجزاء سے مرکب ہے(۱) دلائل (۲) احکام۔اول جز سے فراغت کے بعد ثانی جز کا آغاز فرمارہے ہیں۔

فصل:۔جن دلائل اور حجتوں کا ذکر ماقبل میں گذر چکا۔یعنی کتاب اللہ اور سنت اور اجماع ان سے جو ثابت ہوتا ہے وہ کل دو چیزیں ہیں (۱) احکام (۲) اور جو اشیاء احکام کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔مثلاً حکم کی علت، حکم کیلئے شرائط، حکم کے اسباب، احکام کی علت وغیرہ۔

وانما الخ:۔دلائل ماسبق میں قیاس کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔اس وجہ سے کہ قیاس سے (مستقلاً) کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔بلکہ یہ تعدیہ کے لئے ثابت ہوتا ہے (کہ ایک معلوم حکم پر قیاس کیا جاتا ہے، جو کہ دوسرے حکم کیلئے متعدی ہوتا ہے۔) اور اگر ثبوت سے مراد معنی اعم لئے گئے ہوں تو یہ ممکن ہے کہ حجتوں کے دلائل اربعہ مراد ہوں اور احکام سے مراد احکام تکلیفیہ ہوں گے۔اور جن امور کا تعلق ان احکام سے ہے وہ احکام وضعیہ ہیں۔علماء نے ان قواعد کو منتشر طریقہ سے بیان فرمایا ہے اور کتاب ''توضیح'' سے ضبط احکام میں جو امور معلوم ہوئے ہیں وہ یہ ہیں کہ حکم کیلئے حاکم کا ہونا اور محکوم علیہ نیز محکوم بہ کا ہونا لازمی ہے۔پس حاکم تو اللہ تعالیٰ اور محکوم علیہ بندہ مکلف اور محکوم بہ وہ افعال جو کہ بندوں سے ادا ہوتے ہیں۔مثلاً عبادات، عقوبات وغیرہ وغیرہ۔

اور احکام فعل مکلف کی صفات ہیں۔یعنی بندہ مکلف جن احکام کا پابند ہے وہ فرض یا واجب وغیرہ کی صفات سے متصف ہیں لہذا اس تحقیق کی بناء پر احکام وہ صفات فعل ہیں جن کا بیان کتاب اللہ کی بحث ''عزیمت ورخصت'' کے تحت گذر چکا ہے۔اور یہ بحث فعل مکلف یعنی محکوم بہ کی بحث ہے۔اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

شارحؒ کی رائے ہے کہ ان تمام مباحث وتفصیلات کے بعد یہ اور قابل ذکر ہے کہ قدیم علماء اہل اصول سے اس باب میں ضرور تسامح

Marfat.com

فی القسیم ہوا ہے۔

اما الاحکام فاربعة یعنی المحکوم به الذی هو عبارة عن فعل المکلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالیٰ خالصة وهو مایتعلق به نفع العام کحرمة البیت فان نفعه عام للناس باتخاذهم ایاه قبلة وکحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الی الله تعالیٰ تعظیما والافالله تعالیٰ عن ان ینتفع بشئی فلایجوز ان یکون حقاًله بهذا الوجه ولابجهة التخلیق ولان الکل سواء فی ذالک والثانی حقوق العباد خالصة وهو ما یتعلق به مصلحة خاصة کحرمة مال الغیر ولهذا یباح باباحة المالک والثالث ما اجتمعا فیه وحق الله غالب کحد القذف فان فیه حق الله تعالیٰ من حیث انه جزاء هتک حرمة العفیف الصالح و حق العبادین حیث ازالة عار القذوف ولکن حق الله غالب حتی لایجری فیه الارث والعفو وعند الشافعیؒ حق العبد فیه غالب فتنعکس الاحکام والرابع ما اجتمعا فیه وحق العبد غالب کالقصاص فان فیه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لو لوقوع الجنایة علی نفسه وهو غالب لجریان الارث وصحة الاعتیاض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔احکام۔یعنی محکوم بہ کی چار قسمیں ہیں۔(۱) خالص حقوق اللہ تعالیٰ (۲) خالص حقوق العباد (۳) جن میں دونوں موجود ہوں۔یعنی حقوق اللہ اور حقوق العباد البتہ حق اللہ کا غلبہ ہو۔مثلا حد قذف (۴) جس میں دونوں موجود ہوں البتہ حق العبد کا غلبہ ہو۔مثلاً قصاص۔اول نوع کی تشریح! خالص حق اللہ یعنی وہ امور جسمیں عام نفع ہو، نفس کا تزکیہ، قلب میں تقویٰ، جو کہ اخروی زندگی کو کامل بنا دیتا ہے۔مثال بیت اللہ کی حرمت وعزت کرنا، کہ اسمیں انسانوں کا عام نفع ہے کہ اس کو قبلہ بنالیا جائے کہ کائنات درجہ کی توجہ الی اللہ ہوگی۔دوسری مثال:۔زنا کا حرام ہونا کہ اس سے بھی عام انسانوں کو نفع ہے تا کہ لوگوں کے نسب سالم اور محفوظ رہیں۔اور اسکی نسبت اللہ تعالیٰ تعالیٰ کی جانب کی گئی یعنی اس کو حق اللہ سے تعبیر کیا گیا یہ تعظیماً ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کو نفع کسی شئی سے پہونچے، اس کی ذات اس سے پاک وبرتر ہے، اس اعتبار سے اس کو حق اللہ نہیں کہا جائیگا۔(کہ اللہ تعالیٰ کو اس سے کوئی نفع ہو رہا ہے) اور نہ بوجہ مخلوق ہونے کے، کیونکہ مخلوق ہونے میں تو ہر شئی برابر ہے، دوسری نوع خالص حق العبد، یعنی وہ امور جن سے بندہ کی دنیوی مصالح خاص طور سے متعلق ہوں۔مثلاً:۔غیر کے مال کا حرام ہونا۔البتہ جب مالک اسکو مباح کردے تو اب وہ حلال ہوگا۔تیسری نوع جس میں حق العبد اور حق اللہ دونوں جمع ہوں البتہ حق اللہ کا غلبہ ہو، مثلا حد قذف، اس اعتبار سے کہ پاکدامن عورت (مرد) کی حرمت کو برباد کرنا، ضائع کرنا ہے۔حق اللہ ہے، اور جس پر تہمت لگائی گئی ہے۔اس سے اس الزام اور عار کو دور کرنا ہے، اس اعتبار سے یہ حق العبد ہے۔البتہ غلبہ حق اللہ کو ہے کیونکہ سبب وجوب اس حد کا عزت وآبرو پر حملہ کرنا ہے۔اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی، کیونکہ بندہ کا حق غالب نہیں ہے۔اور وراثت بندوں کے حقوق میں ہے۔لہذا جس پر تہمت تھی اگر وہ مرجائے تو اس

Marfat.com

کے وارث کو حد قذف کے مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا۔ تفصیلات کیلئے فقہ کی کتب کا مطالعہ کریں اور نہ معاف کیا جاسکتا ہے۔ یعنی جس پر تہمت لگائی گئی، جب یہ قاضی کی عدالت میں ثابت ہو جائے، تو اب اس کو معاف کرنے کا حق نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حق العبد کا غلبہ ہے۔ لہذا اب فقہی احکام اس کے برعکس ہوں گے کہ وراثت جاری ہوگی۔ معاف کرنے کا بھی حق ہوگا۔ قسم رابع! جس میں حق العبد کا غلبہ ہے مثلاً قصاص اس میں حق اللہ ہے اس اعتبار سے کہ عالم کو فساد سے پاک وصاف کرنا ہے اور حق العبد اس بناء پر ہے کہ اس کی ذات پر یہ قصور واقع ہوا ہے۔ جو کہ غالب ہے۔ اس اعتبار کی وجہ سے اس میں وراثت جاری ہوگی اور اس کے عوض میں مال لیکر مصالحت کرنا بھی درست ہوگا۔ اور معاف کر دینا بھی اس کو جائز ہے۔

وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة لايشوبها معنى العقوبة والمونة كالايمان وفروعه وهى الصلوة والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لاتصح بدونه وهو صحيح بدونها وهى اى العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعنى ان فى مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لاان فى كل منهما هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هى الفروع الباقية اونقول الزوائد فى الايمان هى تكرار الشهادة والاصل فى الفروع الصلوٰة لانها عماد الدين ثم الزكوة ملحقة بها لان نعمة المال فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما بينها اصول ولواحق وحَ الزوائد هى نوافل العبادات وسننها وعقوبات كاملة فى كونها زاجرة كالحدود وهى حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هى القصاص فى حقه وهذا قاصر منه ولهذا يجرى به الصبى۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ اللہ تعالیٰ کے حقوق آٹھ اقسام پر مشتمل ہیں۔ (۱) عبادات خالصہ، اس میں عقوبت اور مشقت نہیں پائی جاتی، مثال ایمان اور اسکی فروعات، اور فروعات ایمان، نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج ہے اور یہ فروعات ایمان اس وجہ سے ہیں کہ بغیر ایمان کے یہ معتبر ہی نہیں ہوتے اور ایمان بغیر فروعات کے درست ہے۔ اور عبادات کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) اصول (۲) لواحق (۳) زوائد یعنی ایمان مجموعی حیثیت سے اور اس کی فروعات تین اقسام پر مشتمل ہیں۔ ہر ایک کی تین تین اقسام ہیں۔ ایمان اسکی اصل تصدیق (بالقلب) ہے۔ ظاہر ہے کہ قلب کے ساتھ تصدیق ہونا ایک مستحکم اصل ہے جو کہ ساقط ہونے کا احتمال ہی نہیں رکھتی۔ اس کے ساتھ جو شئی لاحق ہے۔ وہ اقرار ہے۔ جو کہ فی الواقعہ ترجمان قلب ہے، مافی الضمیر کو ادا کرتا ہے اور تیسری نوع، زوائد کی ہے، جو کہ باقی فروعات ہیں، یا یہ کہ زوائد سے مراد کلمہ شہادت کا مکرر ادا کرنا۔ فروعات میں اصل نماز ہے، چونکہ اس کو عماد الدین (دین کا ستون) قرار دیا گیا ہے، اس کے بعد زکوٰۃ اس کے ساتھ لاحق ہے کیونکہ مال والی نعمت، بدن کی نعمت کی فرع ہے۔ اس کے بعد زکوٰۃ بھی ملحق ہے، اس وجہ سے کہ اس کی مشروعیت نفس پر قہر اور اس کے تزکیہ کرنے کی وجہ سے ہوئی

Marfat.com

ہے اس کے بعد جہاد اور حج ہے۔ یہ فروعات جن میں اصول اور لواحقات موجود ہیں اور اب ان میں زوائد امور نوافل عبادات اور سنن ہیں۔

عقوبات الخ :۔ عقوباتِ کی دو قسمیں ہیں۔(۱) کاملہ (۲) قاصرہ یعنی عقوبات کا زجر وتنبیہ میں کامل ہونا۔ مثلا حدود، حد زنا، حد شرب، حد قذف، حد سرقہ، دوسری نوع کی مثال میراث سے محروم کر دینا کہ مورث کو وارث نے قتل کر دیا ہو۔ اب اسکا قاصرہ ہونا اس طرح پر کہ کامل تو اس سے قصاص لیتا ہے اور اس کے بالمقابل یہ محروم عن الوراثت کر دیا جائے، اس وجہ سے کہ اس کا اجراء بچہ کے حق میں بھی ہو سکتا ہے۔

(فائدہ) اسمیں قدرے تفصیل ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تو محروم ہوگا۔ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک محروم نہ ہوگا۔ قال فی الھدیۃ ''والصبی لیس من اھل العقوبۃ'' یعنی بچہ اہل عقوبت میں سے نہیں، اس وجہ سے بچہ محروم نہ ہوگا۔

وحقوق دائرة بينهما اى بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اى المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها فى اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا شرط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن بمونة وينفق عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما مانهم بالنفقة والولاية وجب ان يمونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومونة فيها معنى العبادة كالعشر فانه فى نفسه مونة للارض التى يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه واحالها بيد اٰخر ولكن فيها معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الزكوة ولايجب الاعلى المسلم فحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب ومونة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه فى نفسه مونة للارض التى يزرعها ولااسترادها السلطان منه واحمالها بيد اٰخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذه الاخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شئى منه حتى يجب عليه اداء ه بل استبقاء ه الله تعالىٰ لاجل نفسه وتوالى اخذه وقسمته من كان خليفة فى الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغى ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالىٰ لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منهٗ عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا لمعادن فانما سم لما خلقه الله فى الارض من الذهب والفضة فينبغى ان يكون كله لله تعالىٰ ولكن الله تعالىٰ احل للواجد او للمالك اربعة اخماسه منةً منه وفضلا۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ چوتھی قسم ان حقوق کی ہے جو کہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہیں کہ دونوں جہتوں کو شامل ہے، مثلا کفارات، کہ

Marfat.com

ان میں عبادت کے معنی اور مفہوم موجود ہے۔ بایں صورت کہ روزہ، غلام کو آزاد کرنے، فقراء کو کھانا کھلانے، کپڑا دینے سے ادا ہوتے ہیں۔ اور عقوبت کا مفہوم اس حیثیت سے کہ یہ ابتداء تو لازم ہوتی نہیں۔ بلکہ ایسے افعال کے صادر ہونے سے جو کہ بندوں پر حرام ہیں لازم ہوتی ہے۔

پانچویں نوع عبادت جس میں مشقت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ المونۃ کے معنی محنت، مشقت، بھاری پن، بوجھ کے آتے ہیں۔ مثلا صدقہ فطر، کہ اصل تو اس میں عبادت ہے کہ زکوۃ کے ساتھ لاحق ہے کہ جس طرح کہ زکوٰۃ مالی عبادت ہے اسی طرح یہ بھی اور اسمیں بھی غنی ہونا شرط لگایا گیا ہے البتہ اس میں مونت کے معنی موجود ہیں، کہ اسکے سبب وجوب ہونے میں راس الغیر کو دخل ہے، کہ ایک شخص پر واجب ہے یہ فطرہ ہر اس انسان کا جو کہ اسکی ولایت میں داخل ہو، چنانچہ ہر اس شخص کی جانب سے ادا کرنا واجب ہے جس پر اسکی ولایت ہو اور اس پر یہ نفقہ کرتا ہے، مثلا اپنی ذات، اپنی نابالغ اولاد، اپنے غلام جب کہ یہ ان کا نفقہ اور ولایت کے اعتبار سے ذمہ دار ہے تو صدقہ فطر کے اعتبار سے بھی یہ ذمہ دار ہے تا کہ بلاء کا دفیعہ ہو۔

چھٹی قسم! مؤنت جسمیں عبادت کا مفہوم اور معنی موجود ہوں۔ مثلا عشر کہ یہ فی نفسہ زمین کیلئے مؤنت ہے کہ جسکی وہ کاشت کرتا ہے۔ اگر یہ عشر کی ادائیگی نہیں کرے گا تو بادشاہ، امیر وقت اس کو لیکر دوسرے کے قبضہ میں دے دیگا۔ البتہ اس میں عبادت کے معنی موجود ہیں اس طرح سے کہ یہ زکوٰۃ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور مسلمان پر ہی واجب ہے، پس مسلمانوں کے فعل مزارعت کو حلال اور طیب پر حمل کیا گیا ہے۔

ساتویں قسم مؤنت جسمیں عقوبت کے معنیٰ موجود ہوں۔ مثلاً خراج۔ کہ فی نفسہ ادا کرنے والے پر یہ بوجھ ہوتا ہے زمین کیلئے۔ یعنی زمین میں مصروف ہونا کس قدر مشقت کا کام ہے۔ اس کے بعد پھر پیداوار میں سے ایک حصہ نکالدینا۔ اگر زراعت نہیں کرے گا تو واپس لے کر بادشاہ دوسرے کے قبضہ میں دیدے گا۔ البتہ اس میں عقوبت (سزا) کے معنی موجود ہیں۔ اسطرح پر کہ یہ کفار پر واجب ہے جو کہ دنیا کی زراعت میں مشغول ہو گئے اور آخرت کو پس پشت ڈالدیا۔

قسم ہشتم! وہ حق جو کہ بذات خود ہی قائم ہے نہ اس میں نوع عبادت اور نہ اس میں نوع عقوبت اور نہ اسمیں نوع مؤنت ہو بلکہ اسکی حیثیت ہی مستقل جداگانہ ہو۔ اور نہ بندہ پر لازم ہو کہ بندہ پر اسکی ادائیگی واجب ہو رہی ہو۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر اسکو اپنی ذات کیلئے برقرار رکھا ہے۔ اور اسکی وصولی، اسکی تقسیم اپنے خلیفہ کے سپرد فرمادی ہے کہ سلطان وقت اسکو وصول کرے۔ اور اسکو صرف کردے، مثلاً مال غنیمت سے خمس لینا اور معادن سے وصول کرنا، جہاد کرنا حق اللہ ہے۔ لہذا جو کچھ بھی مال اس میں حاصل ہو وہ سب ہی اللہ تعالیٰ کے لئے ہو۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے صرف پانچواں حصہ لیا ہے اور اسی طرح تمام معادن اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے اس میں سے صرف پانچواں حصہ لیا ہے، باقی مالک یا جس کو وہ حاصل ہوا ہے۔ اسی کو اپنے فضل وکرم سے عطا کردیا۔

وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اى جنسها سواء كان حقالله او للعبد لا المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله

Marfat.com

تعالیٰ ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفاء عن التصديق فی احكام الدنيا بان يقوم الاقرار مقامه فی حق ترتب احكامه كما فی المكره على الاسلام اجرى الاقطار مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابرين فی حق الصغير خلفاً عن ادائه ای اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجرى عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت تبيعة اهل الدار خلفا عن تبيعة الابوين فی اثبات الاسلام فی الصبى الذی سباه اهل الاسلام واخرجواه الیٰ دارهم يحكم عليه بالاسلام فی الاسلام فی الصلوة عليه بحكم التبيعة وليس هذا خلفا عن خلف بل كل ذالك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذالك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذ القدر بلاخلاف۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اور حقوق العباد مثلاً ایسے مال کا بدل جو کہ ضائع ہو چکا ہو یا غصب کردہ ہو یا انکے علاوہ اور دوسری صورت سے مثلاً دیت ملک بیع، ثمن، ملک نکاح وغیرہ یہ حقوق یعنی جنس حقوق خود وہ حق اللہ ہو یا حق العبد ہو صرف حقوق العباد ہی نہ ہوں، انکی تقسیم دو اقسام پر منقسم ہوگی۔(۱) اصل (۲) نائب۔اور اصل کا قائم مقام جب کہ اصل کی ادائیگی دشوار ہو۔

فالایمان الخ:۔ایمان اس کی اصل تصدیق کرنا قلب سے اور اقرار کرنا زبان سے عنداللہ معتبر ہے، اس کے بعد صرف اقرار کرنا ہی اصل ہے، تصدیق کا قائم مقام ہے، احکام دنیا کے حق میں، کہ اقرار کرلینا کافی ہوگا۔اور اس پر ایمان کے ہی احکام کا ترتب ہو جائے گا، جس طرح ایک مجبور شخص کیلئے صرف اقرار کو تصدیق اور اقرار دونوں کا مجموعہ تسلیم کرلیا گیا ہے اگر چہ تصدیق اسکی جانب سے معدوم ہے کیونکہ اسلام کے قبول کرنے پر مجبور کردیا گیا تو اس نے اقرار کرلیا حالانکہ تصدیق پائی نہ گئی۔

ثم الخ:۔والدین میں سے کوئی ایک اگر تصدیق واقرار کرے تو یہ نابالغ اولاد کے حق میں بحیثیت نائب اور خلیفہ ہونے کے ادائیگی معتبر ہو جائیگی اور وہ نابالغ بچہ مسلمان ہوگا اور اب اس پر اسلام کے احکام جاری ہوں گے، میراث، نماز جنازہ، وغیرہ سب ہی احکام اس پر نافذ ہونگے۔

ثم صارت الخ:۔جو بچہ کو اہل دارالاسلام کے تابع ہونے کی وجہ سے مسلمان ہوگا۔یہ اہل اسلام کے قائم مقام ہوگا والدین کے تابع ہونے کے، تاکہ بچہ پر اسلام کو ثابت کرنا ہو سکے۔

ولیس الخ:۔اور یہ تابع ہونا اہل دارالاسلام کے ایسی صورت نہیں ہے کہ ایک خلیفہ اور نائب ہونے کی جانب سے دوسرے خلف اور نائب کو تسلیم کرلیا گیا ہے۔یعنی والدین جو کہ نابالغ اولاد کی جانب سے خلف اور قائم مقامی تسلیم کی گئی ہے۔(وہ تو چونکہ اس مشکل میں پائی نہ گئی تو اس کے بدل میں اہل دارالاسلام کو والدین کے قائم مقام تسلیم کرتے ہوئے) انکے تابع کردیا گیا۔بلکہ ہر ایک ہی (مستقلا) نابالغ کی جانب سے ادائیگی من جانب صغیر خلف کا حکم رکھتی ہے۔البتہ بعض پر بعض مرتب ہے۔اول بعض سے مراد اہل دارالاسلام ہیں اور ثانی سے والدین مراد

Marfat.com

ہیں۔ جب ثانی موجود نہیں تو اسکی عدم موجودگی میں اول یعنی اہل دار کو خلف تسلیم کرلیا گیا حکماً۔ اور یہی تفصیل ہے طہارت بالماء میں کہ وہ اصل ہے اور تیمم اسکا نائب اور اس حد تک میں کوئی اختلاف نہیں۔

ثم هذا لخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعندالشافعيؒ ضروری لايرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلايجوز بتيمم واحد صلاتان مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم أخر .ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنامطلق بقوله لكن الخلافة بين الماء والتراب فی قول ابی حنيفةؒ وابی يوسفؒ لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فيتمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء وعندمحمدؒ ورفرؒ بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لابين الموثرين لان الله تعالىٰ امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتبتنى عليه اى على هذه الاختلاف الذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضيين لانه يجوز عندالشيخين فان التراب وان كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالاخر ايهما كان ولايجوز عند محمدؒ ورفر لان التيمم لماكان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضی فلايجوز الاقتداء بالاضعف.

ترجمہ وتشریح:۔ اس تفصیل کے بعد یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ یہ خلف (قائم مقام جس کی تفصیل گزر چکی) احنافؒ کے نزدیک کامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تیمم سے حدث مرتفع ہوگیا اور اب اس سے نماز مباح ہوگئی جب تک پانی موجود نہ ہو۔ اور وقت سے پہلے بھی جائز ہے اور جس قدر فرائض اس سے ادا کرنا ہو کر سکتے ہیں، مثل وضوء کے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ضروری ہے، حدث اصالۃً مرتفع نہیں ہوگا۔ لیکن ضرورت کی حد تک نماز مباح ہو جائے گی لہذا ایک تیمم سے دو نمازیں مباح نہ ہونگی، بلکہ ہر فرض نماز کیلئے تیمم کرنا ہوگا۔

لکن الخ:۔ مصنفؒ بطور استدراک کے ایک اختلاف بین الاحنافؒ کو بیان کرتے ہیں۔ حضرت امام اعظمؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ خلافت پانی اور مٹی کے درمیان ہے یعنی پانی کا خلف ہے مٹی، اسوجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ''فان لم الخ'' جس میں مٹی کو پانی کا خلف بنا دیا گیا ہے اور امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ خلافت وضوء اور تیمم کے درمیان قائم ہے۔ یعنی وضوء کا خلف تیمم ہے۔ اسوجہ سے کہ یہ دونوں (وضوء اور تیمم) پانی اور مٹی سے حاصل ہوتے ہیں۔ یہ خلافت دونوں مؤثرین کے درمیان نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اولاً حکم دیا ہے وضوء کا۔ قال اللہ تعالیٰ ''فاغسلوا الخ'' اس کے بعد حکم دیا گیا تیمم کا جب کہ وضوء سے بندہ عاجز ہو۔ اس اختلاف (بین الشیخین ومحمدؒ وزفرؒ) پر امامت کا مسئلہ متنوع ہوگا۔ امام تیمم کرنے والا ہو اور مقتدی وضوء کرنے والے تو شیخین کے نزدیک یہ امامت جائز ہے اس وجہ سے کہ مٹی اگرچہ پانی کا خلف ہے لیکن تیمم وضوء کا خلف نہیں۔ بلکہ دونوں ہی برابر کا درجہ رکھتے ہیں لہذا ایک دوسرے کی اقتداء کرسکتا ہے جو بھی ان دونوں میں سے

Marfat.com

امام بن جائے۔ حضرت امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ اقتداء کرسکتا ہے جو بھی ان دونوں میں سے امام بن جائے۔ حضرت امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ اقتداء درست نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ تیمّم ان حضرات کے نزدیک وضوء کا خلف ہے تو متوضی کا بھی خلف ہوگا، لہذا اضعف کی اقتداء درست نہ ہوگی۔

(فائدہ) نماز جنازہ میں کوئی اختلاف نہیں، بلا اختلاف اقتداء جائز ہے۔ (۲) شیخین کے نزدیک یہ اقتداء اس شرط کیساتھ جائز ہے کہ وضو کرنے والے پانی نہ رکھتے ہوں اور اگر ان وضوء کرنے والے کے پاس پانی موجود ہے (زائد) تو اب تیمم کرنے والے امام کو یہ پانی دیں۔ کذا فی التلویح۔

والخلافة لاتثبت الا بالنص او دلالته فلاتثبت بالرای کما لایثبت الاصل به وشرطه ای شرط کونه خلفا عدم الاصل فی الحال علی احتمال الوجود لیصیر السبب منعقد اللاصل اولا فیصح الخلف اما اذا لم یحتمل الاصل الوجود فلا تصح الخلف عنه وکذا اذا کان الاصل موجودا بنفسه فلایصح الخلف ایضا وتظهر هذه ای ثمرة احتمال الاصل للوجود فی یمین الغموس والحلف علی مس السماء فان فی یمین الغموس لاتجب الکفارة اذلا یتصور البر الذی هو الاصل فان زمان الماضی قد فات عن الخلف ولاقدرة له علیه وفی الخلف علی مس السماء یتصور البر ویمکن لان الانبیاء والملائکة یمسونه وللاولیاء ایضا ممکن بخرق العادة ولکن العجز ظاهر فی الحال فتجب الکفارة له۔

ترجمہ وتشریح:۔ خلافت کا ثبوت یا تو صراحتاً نص سے ثابت ہوگا یا دلالت النص سے، قیاس سے ثابت ہونا معتبر نہ ہوگا۔ جس طرح اصل بھی قیاس سے ثابت نہیں ہوتا۔ نص سے ہی ثابت ہوتا ہے، نائب اور خلف ہونے کی شرط یہ ہے کہ فی الحال اصل کا تحقق نہ ہو البتہ اس کے موجود ہونے کا احتمال ہو۔ تاکہ اصل کو منعقد کرنے کیلئے سبب ہو جائے تاکہ خلف ہونا درست ہو سکے، کیونکہ ابتداءً کسی شئی کا اصل ہونا، اسکا خلف لازمی ہے اور جب کہ اصل کے موجود ہونے کا احتمال ہی نہیں تب اس کے خلف ہونے کا بھی کوئی جواز نہیں۔ اور اسی طرح اگر بذات خود اصل موجود ہے (فی الحال) تو اس کا خلف بھی نہیں ہوسکتا۔ اس اصل کے موجود ہونے کا احتمال ہونے کی صورت میں ثمرہ ''یمین غموس'' اور قسم کھالینا کہ آسمان کو مس کروں گا والی صورتوں میں ظاہر ہوگا۔ جس کی تشریح یہ ہے کہ یمین غموس میں کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اصل سے بری ہونا ممکن ہی نہیں۔ کہ قسم کھانے والے سے زمانہ ماضی ختم ہو چکا جس پر اس کو قدرت نہیں۔

(فائدہ) کفارہ جو کہ خلف ہے قسم سے بری ہونے کیلئے یہ یمین غموس کا تعلق چونکہ گذشتہ زمانہ سے تعلق رکھتا ہے اور اب وہ حالف سے نکل چکا۔

وفی التلویح:۔ آسمان کو مس کرنے کی قسم کھانا۔ اس میں بری ہونے کا تصور ہے کہ حضرات انبیاء کرام اور ملائیکہ کیلئے مس کرنا ممکن ہے، نیز اولیاء عظام سے بھی کرامۃً ہوسکتا ہے۔ البتہ فی الحال ظاہر عاجز ہونا معلوم ہو چکا۔ لہذا فی الفور کفارہ واجب ہوگا۔ جو کہ خلف ہے۔

Marfat.com

واما القسم الثانی من التقسیم المذکور فی اول الفصل وهو مایتعلق به الاحکام فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقیقی وهو ما یکون طریقا الی الحکم ای منفیا الیه فی الجملة بخلاف العلامة فانها دالة علیه لا مفضیة الیه من غیر ان یضاف الیه وجوب الحکم کما یضاف ذالک الی العلة ولا وجود کما یضاف ذالک الی الشرط ولا یعقل فیه معانی العلل بوجه من الوجوه بحیث لایکون له تاثیر فی وجود الحکم اصلا لابواسطة ولا بغیر واسطة اذلو کان کذالک لم یکن سببا حقیقیا وسببا له شبهة لعلة لاسببا حقیقیا علی ماسیاتی کدلالة انسان علی مال انسان اونفسه لیسرقه او لیقتله فانها سبب حقیقی للسرقة والقتل لانها تفضی الیه من غیر ان تکون موجبة او موجودة له ولاتاثیر لها فی فعل السرقة اصلا لکن نخلل بین الدلالة وبین السرقة علة غیر مضافة الی الدلالة وهو فعل السارق المختار وقصده اذلا یلزم ان من دله احد علی فعل سوء یفعله المدلول البتة بل لعل الله یوفقه علی ترکه مع دلالته فان وقع منه السرقة او القتل لایضمن الدال شیئا لانه صاحب سبب محض لاصاحب علة وعلی هذا فینبغی ان لایضمن من سعی الی سلطان ظالم فی حق احد بغیر حق حتی غرمه مالا لانه صاحب سبب محض لکن افتی المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعی الباطل وکثرة السعاة فیه واما المحرم الدال علی صید فانما ضمن قیمته لانه ترک الامان الملتزم باحرامه یفعل الدلالة کالمودع اذدل الساری علی الودیعة یضمن لکونه تارکا للحفظ الملتزم۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔جس تقسیم کا ذکر فصل کے شروع میں ہو چکا ہے۔اس کی دوسری قسم !اور اس قسم ثانی کا تعلق احکام کیساتھ ہے۔وہ چار ہیں۔(۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت۔وھوالخ مسبب (اقسام اربعہ میں سے اول قسم) کی چار قسمیں ہیں (۱) سبب حقیقی (جسمیں علت کا کوئی احتمال ہے ہی نہیں) وہ سبب ہے کہ جو کہ حکم کی جانب پہونچا دے کہ جب سبب موجود ہوگا تو اس کا حکم لازما پایا جائے گا۔اس کے برخلاف علامت کے کہ وہ حکم پر دلالت کرتا ہے (فقط) حکم کی جانب لیجانے والا نہیں۔(البتہ) اس کی جانب حکم کے وجوب کی اضافت نہ ہوگی ۔جس طرح وجوب حکم کی اضافت علت کی جانب ہوا کرتی ہے اور نہ ہی وجود حکم کی اضافت اسکی جانب ہوا کرتی ہے۔جس طرح وجود حکم کی اضافت شرط کی جانب ہوا کرتی ہے اور نہ اسمیں سبب علت کے معنی مفہوم ہوتے ہیں۔وجوہ علت میں سے کسی وجوہ کے ساتھ۔یعنی علت کی جس قدر بھی وجوہات ہیں ان میں سے کسی ایک وجہ کا بھی اس میں مفہوم نہیں پایا جاتا۔بایں صورت کہ اس کیلئے نہ کوئی تاثیر ہو اصلا حکم کے موجود ہونے میں بالواسطہ اور نہ بلاواسطہ۔چونکہ اگر علت کا مفہوم پایا جائے گا تو اب وہ سبب حقیقی نہ رہے گا۔بلکہ اب وہ ایسا سبب ہوگا، جس میں علت کا مشابہ ہونا پایا جائے گا یا ایسا سبب ہوگا جس میں علت کے معنی ہوں گے۔لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت واقع ہے کہ جسکی اضافت سبب کی

Marfat.com

جانب نہیں ہوگی ۔اس وجہ سے کہ اگر یہ علت سبب کی جانب مضاف ہو اور حکم کی اضافت اس علت کی جانب ہو تو سبب علت کی علت ہو جائے گی ۔اور وہ سبب حقیقی نہ رہے گا۔جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے ۔مثال کسی انسان کا دلالت کرنا کسی شخص پر تا کہ اس کو قتل کردے اور مال پر دلالت کرنا تا کہ اس کو چوری کرلے۔تو یہ دلالت سبب حقیقی ہوا قتل کرنے اور چوری کرنے کیلئے ۔اس وجہ سے کہ یہی دلالت مفضی ہوئی قتل اور چوری کے موجود ہونے کیلئے ۔اس وجہ سے کہ البتہ یہ قتل اور سرقہ کے لئے نہ موجب ہے اور موجد ہے اور نہ اس دلالت کیلئے کوئی تاثیر ہے اصلا فعل سرقہ اور فعل قتل میں، البتہ دلالت اور سرقہ کے درمیان واقع ہوئی ،ایسی علت کے طور پر کہ دلالت کی جانب اسکی اضافت نہیں کی گئی ہے۔ بلکہ وہ فعل سارق کا ہے جو کہ مختار ہے (اس فعل کرنے اور نہ کرنے میں) اور اس کا قصد کرنے والا ہے اس وجہ سے کہ جس نے کسی برے فعل پر دلالت کی ہو وہ مدلول اس فعل کو کرے ہی گا۔ بلکہ بہت ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توفیق دیدے کہ باوجود دلالت کے وہ اس کو اختیار نہ کرے۔لہذا اگر اس مدلول نے اس فعل کو اختیار کر ہی لیا تو اب دلالت کرنے والے پر کچھ بھی ضمان لازم نہ آئے گا۔اس وجہ سے کہ یہ دلالت کرنے والا محض سبب تو ہے صاحب علت نہیں ۔اسی قاعدہ کی بنیاد پر کوئی ضمان اس شخص پر بھی واجب نہ ہوگا جس نے بادشاہ ظالم (یا امیر) کے پاس کسی کی شکایت لگائی ہو ناحق طور پر کہ یہاں تک کہ اس ظالم بادشاہ نے اسپر کوئی تاوان لگا دیا۔ چونکہ یہ شکایت لگانے والا محض سبب تو ضرور رہتا ہے، صاحب علت نہیں البتہ علماء متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ اس پر ضمان لازم ہوگا۔کہ فساد زمانہ کی وجہ سے بکثرت اس طرح کے واقعات ہوں گے۔

واما المحرم الخ :۔ایک شبہ اور اسکا جواب ۔تقریر شبہ یہ ہے کہ حالت احرام میں اگر کوئی کسی شکار پر دلالت کردے اور غیر محرم اس کا شکار کرلے تو وہ شکار حرام ہوگا؟ اور اسکا ضمان آئے گا۔ایسا کیوں؟ جواب لانہ الخ اس وجہ سے کہ محرم پر یہ لازم تھا کہ احرام کے زمانہ میں مامون رہے اب جیسا کہ دلالت کردی گئی تو یہ امان ختم ہوگیا۔ایک واجب ولازم شئی کا خود اس نے ترک کیا ہے۔دلالت کے ذریعہ۔اس کے اس فعل کی نظیر اس امین کی ہے کہ خود اس نے دلالت کردی ہو مال امانت پر چور نے اس کو چرالیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔اس وجہ سے کہ اس پر اسکی حفاظت واجب لازم تھی ۔دلالت سے وہ باقی نہ رہی اس وجہ سے ضمان لازم ہوگیا۔

فان اضيف العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اى الى السبب صار للسبب حكم العلل فى وجوب الضمان عليه لان الحكم ح مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة هذا هو القسم الثانى من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لاتضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف مايتلف بوطيها فى حالة السوق والفور وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والفور لان الدابة لا اختيار لها فى فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص

Marfat.com

والیمین باللہ تعالیٰ بان یقول واللہ لافعلن کذا اولا افعل کذا اوبالطلاق والعتاق بان یقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر یسمی سببا مجازا للکفارۃ والجزاء وھذا ھو القسم الثالث من السبب وانما کان سببا مجازیا الن الیمین شرعت للبر والبر لایکون قط طریقا الی اللکفارۃ فی الیمین باللہ والی الجزاء فی الیمین بغیر اللہ لانہ مانع من الحنث وبدون الحنث لاتجب الکفارۃ ولا ینزل الجزاء ولکن لماکان یحتمل ان یفضی الی الحکم عند زوال المانع سمی سببا مجازا باعتبار مایول الیہ وعند الشافعیؒ الیمین باللہ والمعلق بالشرط سبب حقیقی للکفارۃ والجزاء فی الحال ولکن الحکم تاخر الی زمان الحنث ووجود الشرط کما مر فی الوجوہ الفاسدۃ ولکن لہ شبہۃ الحقیقۃ ای لیس ھو بمجازخالص بل مجازیشبہ الحقیقۃ وعند زفرؒ مجاز محض خال عن شبہۃ الحقیقۃ فمذھبنا بین الافراط الذی ذھب الیہ الشافعیؒ والتفریط الذی ذھب الیہ زفرؒ۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اگر سبب اور حکم کے درمیان واقع ہونے والی علت کی اضافت سبب کی جانب کردی جائے تو ایسی صورت میں سبب کیلئے علتوں کا حکم ہوگا۔سبب پر ضمان کے وجوب ہونے میں اس وجہ سے کہ اس وقت حکم کی اضافت علت کی جانب ہوگی اور علت سبب کی جانب مضاف ہوگی۔لہذا سبب علت کی علت بن جائے گی،یعنی اس سبب میں علت کے معنیٰ ہوں گے۔یہ سبب کی دوسری قسم ہے۔

وفیہ الخ:۔مصنفؒ کی اس عبارت ''فان اضیف الخ'' میں یہ فائدہ پیش نظر ہے کہ علۃ لاتضاف الی سبب سے احتراز کرنا مقصود ہے۔(ترجمہ)''وہ علت جسکی اضافت سبب کی جانب نہیں ہوا کرتی'' مثال سوق الدابہ اور قود الدابہ۔ان ہر دو میں سے ہر ایک سبب ہے ضائع ہونے کا۔السوق بالفتح جانور کے پیچھے رہ کر اس کو ہنکانا۔القود بالفتح جانوروں کے آگے رہ کر اس کو کھینچنا۔بوطیہا۔پاؤں سے کچلنا،پائمال کرنا،روندنا، مایتلف الخ یعنی جو مال یا نفس حیوان کے پاؤں سے کچل کر ہلاک اور ضائع ہوگیا۔خواہ یہ بحالت سوق ہو یا بحالت قود ہوا ہو۔دونوں ہی سبب ہوں گے اس ہلاکت کے،فی حالۃ الخ جار با مجرور متعلق ہونگے مایتلف کے۔وقد الخ ان میں سے ہر ایک (سوق اور قود) کے درمیان اور تلف کے درمیان جو شئی واقع ہوئی ہے وہ شئی اس ہلاکت کی علت ہے اور وہ جو کہ علت ہے ضائع ہونے اور ہلاک ہونے کیلئے وہ دابہ کا فعل ہے۔البتہ اس فعل دابہ کی اضافت سوق اور قود کی جانب ہو رہی ہے۔کیونکہ فی نفسہ دابہ کا اپنا کوئی اختیار نہیں ہے اپنے فعل میں لازمی طور پر یہ فعل اسی ہوگا۔جبکہ کوئی اس دابہ کا سائق ہو یا قائد ہو۔اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ صورت مذکورہ میں علت حکم کیلئے صالح نہیں ہے،جب یہ صورت ہے تو اس ہلاکت کو مضاف کرنا پڑے گا علت کی علت کی جانب،اس صورت میں کہ بذل محل کی جانب رجوع ہوسکتا ہے اور وہ صورت ہے کہ دیت کا ضمان اور ہلاک ہونے کی صورت میں ہلاک شدہ کی قیمت دیت کا ضمان ایک سو اونٹ یا ایک ہزار دینار یا دس ہزار راہم۔وھو ضمان الخ یہ ضمیر فیہا مرجع کی جانب راجع ہے۔

واما الخ:۔اور اس شئی میں قتل کی جزا کی جانب مطالبہ رجوع ہوتا ہے۔تو اب تلف کی اضافت علت کی علت کی جانب نہ ہوگی لہذا

Marfat.com

اس صورت میں میراث سے نہ محروم ہوگا اور نہ اس پر کفارہ واجب ہوگا اور نہ اس پر قصاص واجب ہوگا۔ یعنی وہ سائق اور قائد ان تمام چیزوں سے بری رہیگا۔ کیونکہ یہ دونوں فعل قتل کے بذات خود کرنے والے نہیں بلکہ ہلاکت اور نفس کا ضائع ہونا تو دابہ سے ہوا ہے، دراصل مباشر بالقتل دابہ ہے خود سائق اور قائد نہیں۔

والیمین الخ :۔ اگر ایک شخص اس طرح قسم کھائے واللہ الخ یا وہ اس طرح طلاق یا آزاد کرے۔ ''ان دخلت الخ'' تو ان امور کو سبب مجازی سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کفارہ یمین اور شرط کی جزاء کیلئے۔ یہ سبب کی تیسری قسم ہے اور اسکو سبب مجازی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ قسم کی مشروعیت بری ہونے کیلئے ہے۔ یعنی جس شئی سے پرہیز کرنے کی قسم کھائی ہے اس سے وہ بری ہو جائے۔ لہذا یہ بری ہونا کفارہ کیلئے قسم میں راستہ نہ ہوگا۔ اور اسی طرح یمین فی غیر اللہ میں جزاء کا راستہ نہ ہوگا۔ یعنی قسم کھانے کی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ جب اس قسم کے خلاف کرے گا تب کفارہ واجب ہوگا۔ ایسے ہی شرط والی صورت میں جزاء کا متحقق ہونا۔ کیونکہ قسم کھانا تو حانث ہونے سے روکتا ہے۔ اور بغیر حانث ہونے کے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اور جزاء کا حکم اس پر عائد ہوگا۔ اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ یہ سبب نہیں کفارہ کے وجوب اور جزاء کے لائق ہونے کیلئے لیکن اس میں احتمال ہے اس امر کا کہ یہ قسم اور کلام شرطیہ حکم کفارہ اور جزاء کی جانب پہونچا دے (مانع کے زوال ہو جانے کے وقت) اس اعتبار سے اس کو مجازی سبب سے موسوم کیا جاتا ہے مایؤل کے اعتبار سے۔ وعند الشافعیؒ الخ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک الیمین باللہ اور معلق بالشرط کفارہ اور جزاء کیلئے فی الحال سبب حقیقی ہیں۔ البتہ حکم کو مؤخر کر دیا جائے گا حانث ہونے اور جزاء کے پائے جانے تک، جسکی تفصیل وجوہ فاسدہ کے تحت گزر چکی۔

ولکن الخ :۔ البتہ اسکو حقیقت سے مشابہت حاصل ہے، خالص سبب مجازی نہیں بلکہ سبب حقیقی کے مشابہ ہے۔ حضرت امام زفرؒ کے نزدیک خالص سبب مجازی ہے۔ مشابہت سے بالکل خالی ہے۔ احنافؒ کا مذہب افراط اور تفریط سے خالی ہے بلکہ ان کے درمیان ہے۔

وثمرة الخلاف بيننا وبين زفرؒ هي ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده و صورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقتها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج اخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفرؒ لان عنده لم يوجد قوله انت طالق وقت التعليق الا مجازا محضا ليس له شبهة الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى ببقائه لانه يمين ومحلها ذمة الحالف وهي موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه ح قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلابد له من محل موجودا كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله انت طالق وهذا معنى قوله لان قدر ما وجد من الشبهة لايبقى الا في محله كالحقيقة لاتستغني عن المحل فاذا كان المحل بطل والحاصل ان الشبهة تجرى مجرى

Marfat.com

الحقیقة عندهم فی طلب المحل فی اکثر المواضع احتیاطا کامغصوب فان الاصل فیه الرد ثم الضمان الی القیمة او المثل بعد الهلاك ولکن مع وجود المغصوب للغصب شبهة ایجاب القیمة حق صح الا براء عن القیمة والرهن والکفالة بها حال قیام العین ولولم یکن لها ثبوت بوجه مالها صحت هٰذه الاحکام فکذا الایجاب فی عین حال التعلیق شبهة التنجیز فی اقتضاء المحل فعند فوات المحل یبطل و زفرؒ لم یتنبه لهٰذ التدقیق وقاس المسالة المذکورة علی ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبیة بالملک بان قال ان نکحتک فانت طالق فان المحل لیس بموجود ابتداء مع انه یقع الطلاق بعد وجود الشرط فلا یبقی انتهاء فی المتنازع فیه اولیٰ بان یقع الطلاق ح فاجاب عنه المصنفؒ بقوله بخلاف تعلیق الطلاق بالملک فی المطلقة ثلثا لان ذالک الشرط فی حکم العلل یعنی ان الشرط وهو نکاح فی حکم العلة للطلاق لانه علة لصحة الطلاق وهو علة لوقوع الطلاق فکان هو علة العلة فصار التعلیق بشرط هو فی حکم العلل معارضا لهٰذه الشبهة السابقة علیه وهی شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببیة للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضی وجود المحلیة وشبهة التعلیق بماله حکم العلة تقتضی عدم المحلیة لان الحکم لایوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لاحتیاج ههنا الی المحل۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اس اختلاف کا ثمرہ ایک مثال سے بیان فرماتے ہیں۔حتی الخ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی زوجہ کو معلق طلاق دی۔قال ''ان دخلت الخ'' اس کے بعد فوراً نافذ ہونے والی تین طلاقیں بھی دے ڈالیں۔اب اس مطلقہ نے زوج ثانی سے نکاح کرلیا۔ دخول کے بعد طلاق ہوگئی اور اس کے بعد زوج اول کے پاس واپس لوٹ آئی، نکاح ہوگیا۔اس نکاح کے بعد دخول دار پایا گیا۔احنافؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ تنجیز نے تعلیق کو باطل کردیا۔حضرت امام زفرؒ کے نزدیک طلاق واقع ہوجائیگی۔کیونکہ انکے نزدیک انت طالق تعلیق حقیقی طور پر نہیں پائی گی صرف مجازا پائی گئی ہے۔جسکو حقیقت سے بھی کوئی شبہ نہیں۔جو کہ محل کو فی الحال طلب نہیں کرتی جس سے کہ اسکے باقی رہنے سے وہ باقی رہ سکے (بلکہ صرف احتمال بھی کافی ہے) اس وجہ سے کہ وہ یمین ہے اور اسکا محل حالف کے ذمہ ہے جو کہ موجود ہے۔لہذا جب نکاح ثانی کے بعد شرط پائی گئی۔(کہ احتمال کا اب تحقق ہوگیا) تو گویا کہ اسی وقت زوج نے یہ کہا ''انت طالق'' اور اب فوراً طلاق واقع ہوگی۔

وعندنا الخ:۔جب کہ زوج کا قول ''انت طالق'' تعلیق کے وقت مجازاً موجود تھا (اور وہ مجاز حقیقت کے مشابہ ہے) تو ضروری ہے کہ اس قول کیلئے محل مثل حقیقت کے ہی موجود ہو۔اور جب محل فوت ہوگیا تین طلاق کی وجہ سے تو اب اس کا قول ''انت طالق الخ'' بھی نہ رہا۔یہ معنی ہیں اس عبارت ''لان قدر ما الخ'' کے جس کا ماحصل یہ ہے۔کسی شئی کا کسی کے مشابہ ہونا حقیقت ہی کے قائم مقام ہوتا ہے احناف کے

Marfat.com

نزدیک اکثر مقامات میں طلب محل کے حکم میں احتیاطا جس کی نظیر فقہ میں مال مغصوب ہے کہ اسمیں اصل تو واپس کرنا عین مال مغصوب ہی کا ادا کرنا ہے (جو کہ اداء حقیقی ہے) اور اگر وہ مال ہلاک ہوگیا ہے تو اس مال کی قیمت یا اس کا ہم مثل (اگر وہ مثلی اشیاء میں سے ہے) ادا کرنا ہوگا۔ لیکن غاصب کے ہاتھ میں جبکہ مغصوب مال موجود ہے تو اس غصب میں قیمت کا واجب ہونا (اس اصل کے) مشابہ ہوگا۔ چنانچہ مال مغصوبہ ناصب کے ہاتھ میں ہو اور مالک اس کی قیمت لے کر غاصب کو بری کردے تو یہ بری کردینا درست ہو جائیگا۔ (اور یہ بری کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ قیمت کی ادائیگی اصل کے مشابہ ہے۔ لہذا دونوں کا حکم اس اعتبار سے ایک ہی ہوگا۔) اور اسی طرح قیمت کے ساتھ رہن رکھدینا، کفالت کرلینا، یہ سب درست ہے۔ باوجود مال مغصوبہ کے موجود ہونے کے اور اگر اس قیمت کیلئے کسی نوع کا کوئی ثبوت نہ ہو۔ البتہ یہ احکامات (رہن غیرہ والے) درست نہ ہوں گے۔

فلذا الخ :۔ جس طرح عین مغصوبہ کے مشابہ قیمت کو ثابت کیا اور تسلیم کیا گیا ہے۔ پس اسی طرح تعلیق کی حالت میں ایجاب (یعنی نت طالق.....تنجیز کے مشابہ ہے۔ محل کے اقتضاء میں اور جب محل وقوع تین طلاقوں کے واقع ہونے سے فوت ہو چکا تو اب وہ تعلیق ختم ہوگئی۔ یعنی تعلیق کے حالت میں بھی (انت طالق) کیلئے نافذ ہونے کا بھی شبہ ہے اور وہ محل کا مقتضی ہے۔

حضرت امام زفرؒ اس دقیق امر کی جانب متنبہ نہیں ہوئے اور ان کا قیاس اس مسئلہ میں اس صورت مسئلہ پر ہے کہ ایک شخص نے مطلقہ ثلث کو یا کسی اجنبیہ عورت کو اس شرط کے ساتھ طلاق دی کہ اگر تو میرے نکاح میں آگئی تو تجھ کو طلاق ''ان نکحتک الخ'' جس وقت اس شخص نے اس عورت کو یہ کہا (اور تعلیق کی) تو اس کے حق میں وہ محل طلاق نہیں ہے لیکن اس کے باوجود جب وہ اس عورت سے نکاح کرلیگا تو اسی وقت اس پر طلاق (گزشتہ قول کے مطابق) واقع ہو جائے گی۔ جب اس میں یہ طلاق واقع ہوسکتی ہے (کہ باوجود قول شرط کے وقت وہ محل طلاق بھی نہ تھی) تو صورت زیر بحث میں بدرجہ اولیٰ طلاق واقع ہونی چاہئے۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں انتہاء کے اعتبار سے تو محل باقی ہے۔

توضیح عبارت :۔ اوالاجنبیۃ الخ بحالت جر جس کا عطف المطلقہ پر ہے، فلان اسمیں لام برائے ابتداء ہے اور کلمہ ان مصدریہ ہے، مع انہ الخ یعنی جب کہ ابتداء محل طلاق ہی نہ تھا اسکے باوجود شرط کے پائے جائے پر طلاق واقع ہوسکتی ہے اور یہ تعلیق ملک کے قائم ہونے سے قبل بھی معتبر ہوگئی۔ تو صورت زیر بحث میں ابتداء تو محل وقوع تھا۔ (یعنی جس وقت تعلیق کی گئی تھی) البتہ بعد میں جب کہ فی الفور طلاق واقع ہونے والی جب تین طلاقیں واقع ہوگئی تھیں اور اس کے وقوع کی وجہ سے محل طلاق اب ختم ہوگیا۔ مگر نکاح ثانی کرنے کے بعد وہ زوجہ سابقہ اب پھر منکوحہ ہوگئی تو سابقہ تعلیق کو بدرجہ اولیٰ شرط پائی جانے والی صورت میں جاری ہونی چاہئے۔ یہ تقریر ہے حضرت امام زفرؒ کی۔

فاجاب الخ :۔ حضرت مصنفؒ اس کا جواب دیتے ہیں۔ بخلاف تعلیق الخ یعنی احناف نے جو زیر بحث مسئلہ میں وقوع اور عدم وقوع کا حکم بیان کیا ہے۔ اسپر اس مسئلہ کو (ان نکحتک الخ) قیاس نہیں کیا جاسکتا.....عدم قیاس کی دلیل یہ ہے۔ کہ یہ نکاح کی شرط (ان نکحتک الخ) علتوں کے حکم میں ہے۔ یعنی نکاح والی شرط طلاق کیلئے علت کا حکم ہے بایں وجہ کہ نکاح علت ہے تعلیق کے درست ہونے کیلئے اور تعلیق علت ہے طلاق کے واقع ہونے کیلئے۔ لہذا وہ علت کی علت ہوئی اب یہ تعلیق شرط کے ساتھ ہوئی۔ (اور) وہ شرط علل کے حکم میں مانع ہے اس شبہ سابقہ

Marfat.com

کیلئے اس شرط پر اور وہ شبہ سابقہ مشابہ ہے شرط کے ثابت ہونے سے قبل معلق کیلئے جزاء کے واقع ہونے کے اور مسببیت کے ثابت ہونے کے۔

الحاصل الخ :۔ یعنی اس تفصیل کا ماحصل یہ ہے کہ شرط سے قبل جزاء کے واقع ہونے کا شبہ محلیت کے وجود کا مقتضی ہے اور جو ایسی تعلیق کے مشابہ ہو کہ وہ تعلیق علت کے حکم میں ہے۔ وہ تعلیق عدم محلیت کا مقتضی ہے۔ اس وجہ سے کہ علت سے قبل حکم نہیں پایا جاتا۔ بلکہ علت کے بعد ہی حکم موجود ہوتا ہے۔ اب جبکہ یہ دونوں ہی شبہتان ایک دوسرے کے معارض ہو گئے تو دونوں ہی ساقط ہو گئے، ان کا اعتبار نہ ہوگا، اسی وجہ سے اس مقام پر محل کی ضرورت ہی نہ رہی۔ یعنی ان نکحتک الخ والی صورت میں۔

والایجاب المضاف سبب للحال مقابل للایجاب المعلق یعنی ان الایجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق یکون سببا فی حال وجود الشرط والایجاب المضاف الی الوقت بان یقول انت طالق غدا سبب للحال لکن تاخر حکمه الی الغد وهو من اقسام العلل فی الحقیقة وانما یعد سببا باعتبار الاضافة فیمکن ان یکون هذا هو القسم الرابع للسبب ویمکن ان یکون الرابع هو قوله وسبب له شبهة المال کماذکرنا فی الیمین بالطلاق والعتاق وهو السبب الحقیقی وسبب فی معنی العلة وسبب مجازی لان الایجاب المضاف من اقسام العلة فی الحقیقة والسبب الذی له شبهة العلة هو سبب المجازی بعینه

ترجمہ وتشریح :۔ والایجاب الخ :۔ وہ ایجاب (ایجاب طلاق ہو یا ایجاب عتاق) جو کہ مضاف ہو وہ سبب ہے فی الحال۔ یہ نوع ایجاب معلق کے بالمقابل ہے یعنی جو ایجاب کسی شرط کے ساتھ معلق ہے۔ (مثلا ان دخلت الدار الخ) تو جب وہ شرط پائی جائے گی اسی وقت وہ سبب ہوگا طلاق کے واقع ہونے کا فی الحال (یعنی جسوقت متکلم نے یہ کلام کیا) سبب نہ ہوگا۔ اور اگر اس ایجاب کی، اضافت وقت کی جانب ہے (مثلا یہ کہا انت طالق غدا) تو یہ سبب فی الحال ہوگا البتہ اس کے حکم غدا کے آنے تک مؤخر کر دیا جائیگا۔ اس وجہ سے کہ مانع اس صورت میں کوئی ہے نہیں بخلاف شرط والی صورت میں تو وہ شرط ہی مانع تھی فی الحال سبب بننے کیلئے، وہو الخ اور یہ ایجاب مضاف حقیقت میں علل کی اقسام میں سے ایک قسم ہے، البتہ اس کو سبب میں جو شمار کیا گیا ہے، اضافت کی بنا پر کیا گیا ہے۔ یعنی چونکہ اس ایجاب کی اضافت کسی وقت کے ساتھ ہوتی ہے، اس بنیاد پر اسکو سبب میں شمار کر لیا گیا۔ پس یہ بھی ممکن ہے کہ اس نوع کو سبب کی قسم رابع شمار کر لیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ قسم رابع یہ عبارت وسبب له شبهة العلل الخ یعنی اسباب کی اقسام میں ایک سبب وہ ہے جو کہ علل کے مشابہ ہو جس کی تفصیل اور بیان مع امثلہ گذر چکا ہے۔ یمین بالطلاق والعتاق کے بیان کے تحت۔ اور ماقبل بیان میں اس کو سبب مجازی سے موسوم کیا گیا ہے، ومن الخ قسم ثالث کو رابع اور قسم رابع کو ثالث میں شمار کرنا، ایک اختلاف کی طرف بھی اشارہ کرنا ہے، چنانچہ بعض حضرات کی رائے ہے کہ سبب کی تین ہی اقسام ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) جو سبب کہ علت کے معنی میں ہو (۳) سبب مجازی۔ اور یہ تین اقسام اس وجہ سے تسلیم کرتے ہیں کہ ایجاب مضاف فی الواقع علت کی اقسام میں داخل ہے، مستقل اسباب کی اقسام میں سے نہیں اور وہ سبب جو کہ علت کے مشابہ ہے وہ بعینہ سبب مجازی ہے۔

Marfat.com

والثانی العلة وهو ما یضاف الیه الحکم ابتداء ای بلاواسطة احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو یعم العلل الموضوعة کالبیع والنکاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعیة الحقیقیة تتم بثلثة اوصاف احدهما ان تکون علة اسما بان تکون موضوعة للحکم ویضاف الحکم الیها ابتداءً والثانی ان تکون علة معنی بان تکون موثرة فی الحکم والثالث ان تکون حکما بحیث یثبت الحکم بعد وجودها من غیر تراخ فاذا وجدت بهذه الاوصاف الثلثة فی شئی واحد کان علة کاملة تامة والافناقصة فباعتبار استکمال هذا الاوصاف وعده ینبغی ان تکون الاقسام سبعة بهذه الوتیرة الاول مایکون اسماو معنی وحکما وهو الجامع للاوصاف والثانی ما یکون اسما لا معنی ولا حکما والثالث مایکون معنی لا اسما ولاحکما والرابع مایکون حکما لااسما ولا معنی فهذه الثلثة مایوجد فیها وصف وبعدم وصفات والخامس مایکون اسما ولا معنی ولاحکما والسادس مایکون اسما وحکما لامعنی والسابع ما یکون معنی وحکما لااسما فهذه الثلثة مایوجد فیها وصفان ویعدم وصف لکن المصنفؒ لم یذکر ماهو معنی لااسما ولاحکما وماهو حکما لا اسما لامعنی وذکر عوضها علة فی حیز الاسباب ووصفا له شبیة العلل کما استطع علیه فی اثناء الکلام اذا عرفت هذا فلان نشرع علی ما قسمه المصنفؒ فنقول الاول علة اسما ومعنی وحکما کالبیع المطلق للملک ای العاری عن خیار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملک والملک مضاف الیه ومعنی لانه یوثر فیه وهو مشروع لاجله وحکما لایثبت الملک عند وجوده بلا تراخ والثانی علة اسما لاحکما ولامعنی کالایجاب المعلق بالشرط وهو الذی ادخل فیما سبق فی السبب المجازی مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له فی الشرع ویضاف الحکم الیه عند وجود الشرط ولیس علة حکما لان حکمه یتاخر الی وجود الشرط ولا معنی اذ لا تاثیر له فیه قبل وجود الشرط ومن هذ القبیل الیمین بالله تعالیٰ للکفارة علی ما قله.

ترجمہ وتشریح:۔احکام کی بحث سے متعلق دوسری قسم یعنی ان امور کا بیان جس کا تعلق احکام سے ہے،علت ہے،علت وہ شئی ہے جس کی جانب ابتداءً حکم کے وجوب کی اضافت ہو۔وجوب الحکم سے اشارہ کرنا ہے کہ شرط کے ساتھ جو امر ہوگا وہ اس سے خارج ہے کیونکہ وہ شروط ہونے کی وجہ سے مشروط واجب ہے۔ابتداءً سے اشارہ ہے کہ بغیر کسی واسطہ کے وجوب ہوگا۔نیز احتراز کرنا ہے سبب،علامت اور علت سے اور علت نام ہے علل موضوعہ اور علل مستنبطہ بالاجتہاد دونوں کیلئے۔علل موضوعہ کی مثالیں بیع علت ہے حکم ملک ثابت کرنے کیلئے اور نکاح علت ہے

Marfat.com

ملک بضعہ کو ثابت کرنے کیلئے۔ دوسری نوع کی مثال۔ احنافؒ کے نزدیک قدر مع الجنس ہے علت حرمت ربوٰ کو ثابت کرنے کے لئے اور یہ علت اجتہاد کے ذریعہ مستنبط ہے (جس کی تفصیل دوسرے مقام پر گذر چکی)

وہوالخ :۔ علت کی کل سات اقسام ہیں۔ سات اقسام پر منقسم کیوں ہے؟ اس وجہ سے کہ علل شرعیہ (حقیقۃ) تین اوصاف سے کامل ہوتی ہیں۔ (۱) من حیث الاسم وہ علت ہے جو کہ حکم کیلئے موضوع ہو اور ابتداءً ہی انکی جانب حکم کی اضافت کی گئی ہو۔ (۲) معنوی طور پر وہ علت ہو بایں صورت کہ حکم میں اسکی تاثیر ہو کہ عقلاً حکم ثابت ہے۔ (۳) علت من حیث الحکم ہو، بایں طور کہ حکم ثابت ہو جائے بغیر کسی تاثیر کے اس علت کے موجود ہونے کے فوراً بعد ہی۔ جب ایک شئی میں تینوں اوصاف موجود ہوں تو وہ علت تامہ ہے اور اگر یہ اوصاف نہ ہوں بلکہ کوئی ہو اور کوئی نہ ہو تو وہ علت ناقصہ ہے۔

فاعتبار الخ :۔ یہ اوصاف (ثلثہ) مکمل طور پر موجود ہوں یا مکمل طور پر موجود نہ ہوں۔ ان ہر دو شکلوں کے اعتبار کے پیش نظر سات اقسام حاصل ہونگی۔ جنکی تفصیل یہ ہے۔ الاول الخ :۔ (۱) وہ علت جو کہ من حیث الاسم، من حیث المعنی اور من حیث الحکم ہر سہ اوصاف سے جامع ہو۔ (۲) وہ علت جو کہ فقط اسم کے اعتبار سے ہو معنوی اور حکم کے اعتبار سے نہ ہو۔ (۳) وہ علت جو کہ فقط من حیث المعنی ہو اور نہ من حیث الاسم ہو اور نہ من حیث الحکم ہو۔ (۴) وہ علت جو کہ فقط من حیث الحکم ہو نہ اسما ہو نہ معنی ہو۔ یہ تین اقسام از ''۲'' تا ''۴'' ایسی ہیں کہ انمیں ایک ہی وصف موجود ہے، وہ معدوم ہیں۔ (۵) وہ علت جو اسما اور معنی ہو، حکما نہ ہو۔ (۶) وہ علت جو من حیث الاسم ہو اور من حیث الحکم ہو معنی نہ ہو۔ (۷) وہ علت جو من حیث المعنی اور من حیث الحکم ہو، من حیث الاسم نہ ہو۔ یہ تینوں اقسام از ''۵'' تا ''۷'' وہ ہیں جن میں دو وصف ہونگے اور ایک نہیں ہے۔

ولکن المصنف الخ :۔ حضرت مصنفؒ نے ان دو اقسام کو بیان نہیں کیا۔ (۱) وہ علت جو معنا ہے اسما و حکما نہیں۔ (۲) وہ علت جو حکما ہے اسما اور معنا نہ ہو۔ (البتہ) ان دونوں کے عوض میں اس علت کو بیان کیا ہے جو کہ اسباب کی جگہ میں ہے اور اسی وصف کو بیان کیا ہے کہ جس میں علل کا شبہ ہے۔ جیسا کہ عنقریب بحث کے دوران معلوم ہو جائے گا۔ اس تقسیم کے معلوم ہو جانے کے بعد جس کو حضرت شارحؒ نے از روئے اجمال بیان کیا ہے۔ اب خود حضرت مصنفؒ نے علت کی اقسام جو متن میں بیان کی ہیں۔ ان کو بیان فرما رہے ہیں۔

الاول الخ :۔ (۱) وہ علت جس میں تینوں وصف ہوں مثلاً بیع مطلق ملکیت کو ثابت کرنے کے لئے، یعنی وہ ایسی بیع ہو کہ خیار شرط سے خالی ہو۔ بیع مطلق کو بیع کامل بھی کہتے ہیں۔ فانہ الخ اوصاف ثلثہ کی تفصیل و تشریح، بیع مطلق ملکیت کو ثابت کرنے کیلئے علت ہے من حیث الاسم اس وجہ سے کہ بیع کی وضع ہوتی ہے ملکیت کو ثابت کرنے کیلئے اور ملکیت کی اضافت بھی بیع کی جانب ہوتی ہے اور معنا یعنی بیع علت ملکیت ثابت کرنے کیلئے من حیث المعنی، اس وجہ سے کہ بیع ملکیت کیلئے مؤثر ہے۔ اس کا ایک خاص اثر ہے۔ اور بیع کی مشروعیت عند الشرع اسی غرض سے ہوئی ہے۔ وحکما یعنی بیع علت ہے ملکیت ثابت کرنے کیلئے من حیث الحکم، اس وجہ سے کہ جب بیع پائی گئی تو بغیر کسی تاخیر کے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے مشتری کیلئے۔ اس بیع کا حکم متحقق ہو جاتا ہے۔

والثانی الخ :۔ علت کی دوسری قسم (اقسام سبعہ میں سے) جو صرف من حیث الاسم ہو حکما اور معنا نہ ہو۔ مثلاً وہ ایجاب جو کسی شرط کے

Marfat.com

ساتھ معلق ہو۔ یہ وہ قسم ہے جس کو مصنفؒ نے ماقبل میں سبب مجازی میں داخل کر دیا ہے، مثال انت طالق الخ اس عبارت میں قائل کا قول انت طالق علت ہے۔ من حیث الاسم، اس وجہ سے طلاق واقع ہو جاتی ہے، اس کلام سے اور شرعا یہ طلاق ہی کیلئے موضوع بھی ہے اور جب شرط پائی جائیگی اس وقت طلاق کے وقوع کی اضافت اسی جانب ہوگی اور یہ علت حکما نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس کا حکم (طلاق کے وقوع کا) مؤخر ہوگا جب تک شرط پائی جائے گی۔ اور یہ علت نہ معنی ہے اس وجہ سے کہ طلاق کے وقوع میں اسکی کوئی تاثیر بھی نہیں ہے کہ جب تک کہ شرط موجود نہ ہو۔ اور اسی قبیلہ میں ہے یمین باللہ کفارہ کے ثابت کرنے کیلئے یعنی وہ بھی علت ہے من حیث الاسم فقط نہ حکما اور نہ معنا۔ اس تفصیل کے مطابق جیسا کہ علماء نے فرمایا ہے۔

والثالث علة اسما ومعنى لاحكما كالبيع بشرط الخيار لان ثبوت الملك متاخر الى اسقاط الخيار لانه هو المؤثر فى ثبوت الحكم لاحكما لان ثبوت الملك متاخر الى اسقاط الخيار والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك لاحكما لتراخى الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له مثل قوله انت طالق غداً وهو الذى سبق فى اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لاحكما لتاخره الى زمان اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضى الحول مثال رابع له فانه ايضا علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلاواسطة ومعنى لانه مؤثر فى وجوب الزكوة اذا الغناء يوجب الاحسان وهو يحصل بالنصاب لاحكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضا علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه موثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لاحكما لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل وهى معدومة الان والمعدوم لايصلح ان يكون محلا للملك فلايكون علة حكما۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ اقسام سبعہ میں سے علت کی تیسری قسم، وہ علت ہے جو اسما اور معنی ہو، حکما نہ ہو، مثلاً بیع خیار شرط کیساتھ۔ یہ بیع ملکیت ثابت کرنے کیلئے علت ہے من حیث الاسم، اس وجہ سے کہ بیع ملکیت ثابت کرنے کیلئے موضوع ہے اور یہ علت معنا اس وجہ سے ہے کہ حکم کے ثابت کرنے میں یہ بیع اپنا اثر رکھتی ہے۔ (البتہ) یہ علت حکما نہیں اس وجہ سے کہ جب تک خیار شرط ساقط نہ ہوگا، اس وقت تک اس بیع کا حکم مؤخر رہے گا۔ (یا مدت خیار ختم ہو جانے تک) قسم ثالث کی دوسری مثال بیع موقوف کی ہے۔ بیع موقوف وہ بیع ہے کہ دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، اب جب تک مالک اس بیع کو منظور نہ کر لے گا، اس وقت تک یہ بیع موقوف (معلق) رہے گی۔ پس یہ بیع بھی اسما اور معنا علت ہے ملکیت ثابت کرنے کے لئے، حکما نہیں، اس وجہ سے کہ جب تک مالک اجازت (منظوری) نہ دے گا اس وقت تک اسکا حکم

Marfat.com

مؤخر رہے گا۔ (اور ملک سے مراد اس صورت میں ملک کامل ہے، ملک موقوف البتہ عقد موقوف ہی کے وقت حاصل ہو جاتی ہے) اس قسم ثالث کی تیسری مثال والایجاب الخ ہے۔ مثلاً زوج کا قول انت طالق غدا جس کی تفصیل اقسام سبب کے تحت معلوم ہو چکی ہے۔ یہ بھی اسما اور معنا علت ہے۔ اس وجہ سے کہ طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ البتہ حکما نہیں ہے۔ کیونکہ وقوع طلاق مؤخر رہتی ہے، جب تک کہ وہ وقت نہ آجائے، جسکی جانب طلاق کی اضافت کی گئی ہے۔ مثال رابع، نصاب الزکوۃ الخ یہ بھی اسما اور معنا علت ہے اس وجہ سے کہ نصاب زکوۃ وجوب زکوۃ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بغیر کسی واسطہ کے وجوب زکوۃ کی اضافت بھی نصاب ہی کی جانب کی گئی ہے۔ (یہ تشریح ہوئی اسما کی) اور معنا کی تشریح و دلیل یہ ہے کہ نصاب وجوب زکوۃ میں ایک تاثیر رکھتا ہے، کیونکہ غنی احسان کو ثابت کرتا ہے، اور غنا، غیر نصاب کے ثابت نہیں لہذا معلوم ہو گیا کہ غناء کی تاثیر ہے البتہ یہ علت نہیں من حیث الحکم، اس وجہ سے زکوۃ کی ادائیگی سال تمام ہو جانے پر ہے جو کہ بمنزلہ شرط کے ہے) پانچویں مثال وعقد الاجارہ الخ عقد اجارہ بھی منافع کے حقوق (مثل ملک کے) کو ثابت کرنے کیلئے یہ علت ہے اسما، اس وجہ سے کہ عقد اجارہ وضع کیا گیا ہے حقوق منافع کو ثابت کرنے کیلئے، اور حکم کی اضافت بھی اسی عقد کی جانب ہوا کرتی ہے اور معنا علت اس وجہ سے ہے کہ یہ عقد حقوق منافع ثابت کرنے کیلئے مؤثر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ استعمال کرنے سے قبل اجرت کا ادا کر دینا جائز ہے، البتہ یہ علت حکما نہیں ہے، اس وجہ سے کہ عقد اجارہ کا حکم ہے حقوق منافع کا مالک ہو جانا (مدت اجارہ تک) جو کہ قدرے قدرے حاصل ہوتا ہے، یہاں تک کہ مدت اجارہ ختم ہو جائے اور یہ منافع اس وقت معدوم ہے اور جو شئی معدوم ہو وہ ملکیت کو ثابت کرنے کیلئے صالح نہیں، لہذا عقد اجارہ علت من حیث الحکم نہیں ہو سکتی۔

(فائدہ) جملہ امثلہ مجرور ہیں کہ ان کا عطف ہوا ہے عبارت "کالبیع بشرط الخیار" پر جو کہ مجرور ہے۔

والرابع علة في حيز الاسباب يعني لها شبه بالاسباب فهو تفسير لما قبله وذكر المصنفؒ له ثلثة امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطته فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبهها بالاسباب ومرض الموت فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب وربما يقال انه داخل في العلة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثرا في الحجر لا حكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا والتزكية عند ابى حنيفةؒ فانها علة للشهادة وهي علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصاروا كما لو اثنوا على الشهود عليه خيراً بان قالوا هو حصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما للرجم فيكون مثالا لقسم تركه المصنفؒ ثم قال وكذا كل ما

Marfat.com

هو علة العلة فی کونها مشابهة للاسباب فی کونها مشابهة للاسباب نهی ذوجهتین ولذا ذکرها فی السبب والعلة حیزیاً۔

ترجمہ وتشریح :۔اقسام سبعہ میں سے قسم رابع، وہ علت جو کہ اسباب کے درجہ میں ہو یعنی اس کو اسباب کے ساتھ مشابہت حاصل ہو، ماقبل میں اس کا ذکر گزر چکا ہے یہ عبارت اس کی ہی تفسیر ہے، مصنفؒ نے اس کی تین مثالیں بیان کی ہیں۔

(۱) شراء القریب الخ :۔کسی قریب (یعنی ذی رحم محرم غلام کو) خریدنا۔ یہ خریداری علت ہے ملکیت ثابت کرنے کے لئے، اور قریب میں ملکیت اس کی آزادگی کے حق میں علت ہے، پس یہ آزادگی اول علت کی جانب (یعنی قریب کو خرید لینا) اضافت ہوگی ثانی علت کے واسطہ سے لہذا اس اعتبار سے کہ وہ علت کی علت ہے تو اسکو علت کا درجہ دیا جائے گا۔ اور اس اعتبار سے کہ دونوں (شراء قریب اور آزادگی) کے درمیان واسطہ ہے تو وہ اسباب کے مشابہ ہوگیا، البتہ حکم علت کے اعتبار سے وہ سبب ہی ہے۔ دوسری مثال ومرض الموت الخ پس یہ مرض موت علت ہے مال میں وارثوں کے حق میں متعلق ہونے کے، ثابت کرنے کے لئے، اور اس تعلق کا ثابت ہو جانا، علت ہوا مریض کے تبرعات کرنے سے روکنے میں۔ کہ وہ ایک ثلث سے زائد میں کوئی وصیت وغیرہ نہیں کر سکتا۔ لہذا یہ مرض وفات بھی شراء قریب کے ہم مثل ہوگیا۔

(فائدہ) تبرع میں صدقہ، ہبہ، وصیت سب داخل ہیں۔

وربما الخ :۔بعض اوقات یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کو اس علت میں داخل کیا جائے جو کہ اسما اور معنا علت ہو۔ حکما علت نہ ہو، کیونکہ یہ علت ہے اسما اس اعتبار سے کہ مریض پر تبرعات سے جو (بندش) کرنا ثابت کرتا ہے، کہ حکم کی اضافت مرض وفات کی جانب ہے (حکم سے مراد حجر وبندش کا واقع ہونا) اور معنا اس وجہ سے کہ حجر مذکور کیلئے یہ موثر ہے البتہ حکما علت نہیں، اس وجہ سے کہ حجر ثابت نہ ہوگا بشرطیکہ موت اس مرض میں متحقق ہو جائے۔

تیسری مثال والتزکیۃ الخ :۔زناء کے گواہوں کا تزکیہ امام اعظمؒ کے نزدیک۔ قسم رابع کی اقسام کی تیسری مثال۔ فانہ الخ کیونکہ تزکیہ قبول شہادت کیلئے علت ہے اور وہ علت ہے رجم کے ثابت ہونے کیلئے۔ پس تزکیہ علت کی علت ہے، مثال شراء قریب کے (کہ وہ بھی علت کی علت ہے) اگر تزکیہ کرنے والے، رجم ہو جانے کے بعد رجوع کر لیں تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک دیت کا ضمان لازم آئے گا ان تزکیہ کرنے والوں پر اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ضمان نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ ان تزکیہ کرنے والوں نے گواہوں کی تعریف کی ہے خیر کے ساتھ، ان سے حد کے واجب ہونے اور ثابت ہونے کا کوئی تعلق نہیں۔ ان تزکیہ کرنے والوں کا یہ تعریف کرنا ایسا ہوگیا، جیسا کہ مشہود علیہ کی تعریف کر دی ہو۔ اور تعریف کی صورت یہ ہے کہ انہوں نے یہ کہا ہو "ہو حصن" اس کے بعد انہوں نے رجوع کر لیا ہو۔ پس اسطرح شاہدوں کے حق میں ہے، بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ علت ہے معنا، نہ اسما اور نہ حکما رجم کو ثابت کرنے کیلئے۔ لہذا اب اس نوع کی مثال ہوگی جسکو مصنف نے ترک کر دیا ہو۔ اور یہی نوعیت ہے اس صورت میں جو علت کی علت ہو۔ اسکے مشابہ ہونے میں۔ پس وہ دوسری صورت کو لئے ہوئے ہے۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے دونوں جگہ اس کا بیان کر دیا۔

Marfat.com

والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفى العلة التى ركبت من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل وليس بسبب محض غير موثر فى المعلول والا لكان الجزاء الآخر هو العلة لامجموعهما وربما يقال انه علة معنى لااسما ولا حكما فيكون مثالا ثانيا لقسم تركه المصنفؒ ولكن بقىٰ قسم اخر تركه المصنفؒ بلاذكر فى البين وهو علة حكما لااسما ولا معنى وربما يقال انه داخل فى قسم شرط الذى فى حكم العلل كحفر البير وشق الزق والسادس علة معنى حكما لااسما كاخر وصفى العلة فانه هو المؤثر فى الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذالك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق ولكن الموثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزاء خيرا بان اشترىٰ قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزء اخيرا بان اشترىٰ عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه اواخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما كما نقلنا۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اوراقسام سبعہ میں سے پانچویں قسم وصف ہے، جسمیں علل کی مشابہت ہے، مثلاً دو وصفوں میں سے ایک وصف جو کہ دو وصفوں سے مرکب ہو۔ چنانچہ ربوٰ کے لئے قدر اور جنس دو وصف ہیں۔ دونوں کو ترتیب دیکر یہ ایک وصف کے مثل ہے۔ لہذا ان میں سے ایک وصف علل کے مشابہ ہے، پس ان ہر دو کے مجموعہ کو اسما، معنا اور حکما علت کہا جائے گا اور ہر ایک جداگانہ صورت میں علل کے مشابہ ہوگا جو کہ سبب محض نہیں، جس کا کوئی اثر معلول میں نہ ہو ورنہ جزء آخر (ان ہر دو میں) علت ہوگا، نہ کہ ہر دو کا مجموعہ۔ اور بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ ان ہر دو اوصاف مرکبہ میں سے ایک وصف علت ہے معنا نہ کہ اسما اور نہ حکما۔ پس یہ اس صورت میں دوسری مثال ہوگی اس نوع کی جس کو مصنفؒ نے ترک کر دیا ہے، اس کے علاوہ ایک دوسری قسم اور ہے جس کا ذکر نہیں کیا اور وہ علت ہے حکما اور علت نہیں اسما اور نہ معنا، اور بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ یہ (یعنی ان ماہو علت حکما لا اسما ولا معنا) نوع شرط والی قسم میں داخل ہے، جو کہ علل کے حکم میں ہے۔ مثلاً کنواں کھودنا، مشک پھاڑنا۔

والسادس الخ:۔اقسام سبعہ میں سے چھٹی قسم وہ علت جو معنا اور حکما ہو، اسما نہ ہو، جیسا کہ علت کے دو وصفوں میں سے دوسرا وصف (من حیث الوجود) چونکہ وہ مؤثر ہوتا ہے حکم میں اور اس وصف کے ساتھ متصل ہونے سے حکم پایا جاتا ہے، لیکن وہ علت حکم کے لئے موضوع نہیں بلکہ حکم کیلئے کل ہی مجموعہ وضع کیا گیا ہے، مثلاً قرابت محرمہ، برائے نکاح اور ملک یہ دونوں ہی آزادگی کیلئے موضوع ہیں لیکن درحقیقت مؤثر فقط جزء آخر ہی ہے یعنی ملک کا ثابت ہو جانا۔ فان کان الخ اگر کسی شخص نے اپنے محرم رشتہ دار کو خرید لیا.....تو جزء اخیر کا ملک میں ہونا پایا گیا۔ اب یہ ملک مؤثر ہے اس قریب محرم کی آزادگی میں.....اور اگر کسی مجہول النسب غلام کو خرید لیا، اس کے بعد اس مشتری نے دعوی کیا کہ یہ اس کا بیٹا ہے یا اس کا بھائی ہے، تو اب یہ قرابت (جزء اخیر) مؤثر ہے آزادگی میں کہ اسکی آزادگی ثابت کر دے گی۔ اور اس جزء اخیر کے بالمقابل وہ وصف

Marfat.com

اول ہے، جو کہ معنا علت (کو ثابت کرتا) ہے اس وجہ سے کہ فی الجملہ مؤثر ہے اور علت نہیں معنا اور نہ حکما جیسا کہ ماقبل میں اشارہ کر چکے ہیں۔یعنی اشارہ ہے اس عبارت ''وربما یقال ازعلۃ الخ''۔

والسابع علة اسما وحكما لامعنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه فى الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان الموثر فى ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة وهى تقديرة وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بموثره فيه وانما الموثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذر اوكان النوم المخصوص سببا لخروجه غالبا اقيم مقامه ودارالحكم عليه والان تمت اقسام العلة وقد علمت ما فى بيانها من المسامحات الناشية من فخر الاسلام والخلف توابع له ثم يقول المصنفؒ وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانها معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذى كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التى تقارن الفعل ولاتتقدمه وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية فى حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلابد ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم واما الاستطاعة فهى مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء عدت علة شرعيةؒ او عقلية وهى اما تمثيل اوتنظير والتى تتقدم على الفعل هى بمعنى سلامة الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعى.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اقسام سبعہ کی ساتویں قسم، وہ علت جو اسما اور حکما ہو معنا نہ ہو، مثلاً سفر کی حالت رخصت کیلئے اور نیند حدث کیلئے۔کیونکہ سفر علت ہے رخصت کیلئے من حیث الاسم اس وجہ سے کہ رخصت کی اضافت شریعت میں سفر ہی کی جانب ہوتی ہے۔ چنانچہ مقولہ ہے یہ ''القصر رخصۃ للسفر'' اور حکما علت ہے۔اس وجہ سے کہ رخصت نفس سفر سے ہی ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ سفر متصل ہو۔البتہ معنا نہیں، اس وجہ سے کہ رخصت کو ثابت کرنے میں نفس سفر نہیں بلکہ مشقت ہے۔البتہ وہ مشقت تقدیری ہے، کیونکہ اس رخصت کی مشروعیت اصل اسی وجہ سے ہے کہ مسافر سے مشقت کو دور کیا جائے۔اب چونکہ انسانوں کی حالتیں متفاوت ہوا کرتی ہیں اسی اعتبار سے مشقتیں بھی متفرق ہونگی اس وجہ سے سفر کو مشقت کی جگہ قائم مقام کے طور پر قرار دیدیا گیا۔یہی تفصیل ہے اس نوم میں جو کہ ناقض وضوء ہے وہ علت ہے حدث کیلئے من حیث الاسم کیونکہ حدث کی اضافت نوم کی جانب ہوا کرتی ہے اور حکما اس وجہ سے ہے کہ نوم کے وقت حدث ثابت ہو جاتا ہے البتہ معنا نہیں۔اس وجہ سے کہ نوم حدث میں موثر نہیں، کہ اصل موثر نجس کا خروج کرنا ہے، مگر چونکہ اس کی حقیقت پر مطلع ہونا دشوار امر تھا (یعنی حقیقت متعذ تھی) اور مخصوص نوم

Marfat.com

نجاست کے خروج کا سبب ہے اغلب طور پر، تو نوم مخصوص کو اس کے ہی قائم مقام کر دیا ہے اور نوم پر ہی نقض وضوء کے حکم کو دائر کر دیا۔

والان الخ علت کی اقسام سے فراغت ہوگئی اور ان اقسام کے بیان میں جو مصنفؒ سے چوک ہوئی ہے وہ بھی آپ حضرات پر آشکارا ہوگئی ہے.....اس کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں ولیس الخ علت تامہ (جس میں تمام ارکان ثلاثہ جمع ہوں، جسکو علت حقیقیہ سے موسوم کیا گیا ہے) کی صفات میں سے یہ نہیں ہے کہ وہ من حیث الزمان حکم پر مقدم ہو بلکہ واجب یہ ہے کہ علت اور معلول دونوں ہی متصل اور مقترن ہوں۔ مثلاً استطاعت مع الفعل، علت کی قسم اول کا حکم یہ ہے جو کہ متن میں مذکور ہوا۔ ایک جماعت کی یہ بھی رائے ہے کہ علت حقیقیہ کا مقدم کرنا جائز ہے، معلول پر من حیث الزمان، اس وجہ سے کہ شرعی زمان جواہر کے حکم میں ہے جو کہ بقاء کے ساتھ متصف ہے۔ لہذا جب وہ باقی ہے ہی تو علت کے بعد حکم ثابت ہوتا ہی ہے۔ بخلاف علل عقلیہ کے کہ یہ علل تو اپنے معلول کے ساتھ بلا تفاق مقارن ہیں (کہ یہ اعراض کے قبیلہ میں سے ہے) مثال انگوٹھی کے حرکت کرنے کے ساتھ انگلی کا حرکت کرنا، البتہ استطاعت، پس یہ فعل کے ساتھ یقیناً فعل سے مقدم نہ ہوگی۔ خواہ اس کو علت شرعیہ میں شمار کیا جائے یا علت عقلیہ میں اس کا شمار ہو۔ وہی الخ استطاعت کی اب دو حیثیتیں ہوگئی ہیں۔ (۱) تمثیل (۲) تنظیر۔ استطاعت جو کہ فعل پر مقدم ہو، اس کا مفہوم ہے آلات اور اسباب کا سالم ہونا، اور اس پر تکلیف شرعی کا مدار ہوتا ہے۔

وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة والسبب ولم يميز في اقسامه الاتية بين الداعي والدليل فربما اتفق فيها حال الداعي وربما اتفق فيها حال الدليل على ما ستعلم وذالك اى قيام الداعي والدليل اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب لقولهٗ من كان يومن بالله واليوم الآخر فلايسقين ماء ه زرع غيره ولما كان ذالك امرا مخفيا لايقف عليه كل احد مالم يكن الحمل ثقلا اقيم حدوث الملك واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل هذا الحدث ودليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يقين بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او مشتراه من يد محرمها ونحوه ولكن لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد وغيره اى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول في ثبوت النسب فهنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داع الى الدخول۔ ☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ سبب داعی اور دلیل، مدعو اور مدلول کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ داعی مثلاً وطی کے دواعی لمس، بوس وکنار وغیرہ الدلیل ھوالذی یحصل من العلم بہ العلم بشئ اخر یعنی دلیل وہ شئ ہے کہ ایک شئ معلوم کے ذریعہ دوسری نامعلوم شئ کا علم حاصل کرنا۔ مثال سفر دلیل ہے مشقت کی۔ ہذا الخ یہ متن کا بیان مسائل علت اور مسائل سبب کا تکملہ وتتمہ ہے۔ اس قائم مقامی کی اقسام میں جس کا بیان داعی

Marfat.com

ور دلیل کے درمیان آنے والا ہے ممیز نہیں ہے۔ پس بسا اوقات ان اقسام میں داعی کی حالت کا اتفاق ہوگا اور کبھی دلیل کی حالت کا، جسکی تفصیل آئندہ معلوم ہو جائے گی۔

وذالک الخ :۔اس دلیل اور داعی کا قائم مقام ہو جانا۔ یا ضرورت کو پورا کرنے کی غرض سے ہوتا ہے یا حقیقت (اور اصل) سے واقف ہونے میں عجز ہے، اسکی وجہ سے یہ اختیار کرنا پڑتا ہے، چنانچہ استبراء میں یہی ہے یعنی جس وقت باندی سے استبراء رحم کو اختیار کرنا ہوتا ہے وطی کے دواعی سے احتیاط کرنا اور وطی سے پرہیز کرنا، جس میں غرض نقصان سے بچاؤ کی پیش نظر ہوتی ہے کہ اگر باندی خرید لی گئی اور استبراء نہ کرایا گیا تو سابق مالک کے پانی کے ساتھ جدید مالک کے پانی کا مشغول ہونا لازم آئے گا، جس میں ضرر ظاہر ہے اس وجہ سے یہ احتراز و احتیاط واجب ہوگی لقولہ ﷺ الخ ''جو شخص آخرت کے دن پر اور اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی کو سیراب نہ کرے'' اب جب کہ ہر شخص واقف نہیں ہو سکتا کہ سابق مالک کا پانی باندی کے رحم میں موجود ہے یا نہیں۔ کیونکہ رحم حاملہ بھاری ہوگا تو ہر ایک معلوم کر سکتا ہے والا لا تو جدید ملکیت اور مالکانہ قبضہ ہو جانے پر اسی کو قائم مقام کر دیا گیا کہ جس طرح حمل کے معلوم ہونے کی صورت میں وطی کرنا ناجائز ہوتا اب اسی طرح محض ملکیت ثابت ہو جانے پر بھی یہی حکم ہو جائے گا۔ اور اس جدید ملکیت کو دلیل بنا دیا جائے گا کہ گویا کہ حمل ہی کے ساتھ (بالیقین) مشغول ہونا مسلم ہو گیا، خواہ حمل ہو یا نہ ہو۔ اگرچہ بعض مواقع میں یقیناً مشغول ہونا بھی نہ پایا جائے گا، مثلاً باندی باکرہ ہے یا باندی کو خرید کیا اس کے محرم سے یا سابق مالک اس قابل ہی نہ تھا کہ وہ وطی کر سکتا۔ اس کے باوجود اس یقین کا اب کوئی اعتبار نہ ہوگا اور ہر حال میں استبراء کا وجوب ہوگا جیسا کہ ملکیت اور قبضہ متحقق ہو چکا ہے۔ وغیرہ الخ یعنی استبراء کے علاوہ مثلاً خلوت صحیحہ جو کہ دخول (وطی) کے قائم مقام ہے مہر کے وجوب کے حق میں۔ اور عدت کے حکم میں۔ اور نسب کے ثابت کرنے کیلئے نکاح قائم مقام ہے دخول کے حق میں۔ پس ان مثالوں سے واضح ہو چکا کہ داعی قائم مقام کر دیا گیا ہے مدعو کے کیونکہ خلوت اور نکاح داعی ہیں وطی کی جانب۔

(فائدہ) جس طرح وطی سے مہر واجب ہو جاتا ہے اسی طرح خلوت صحیحہ سے کامل مہر واجب ہوگا، طلاق کے بعد عدت کا واجب ہونا وطی اور خلوت دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے۔

للاحتياط كما فى تحريم الدواعى الى الوطن من النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام الوطى فى الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا مثال لاقامة الداعى مقام المدعوا ولدفع الحرج كما فى السفر والطهر هذان مثالان لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل دالا عليها وان لم يكن ثمه مشقة اصلا فيدار امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان كان الباعث عليها فى نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالى عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطى وان لم تكن له حاجة اليه فى القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة فى مشروعية الطلاق فيه لان الطلاق لم يشرع الافى زمان

Marfat.com

كان محتاجا الى الوطى فيه ولهذا لم يشرع فى وقت الحيض والطهر الذى وطيها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان فى الضرورة والعجز لايمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفى دفع الحرج يمكن ذالك مع وقوع مشقة كما فى السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لايخلو عن تاثير له فى المسبب والدليل قد يخلو عن ذالك فتكون فائدتُه العلم بالمدلول لاغير ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة فى قول الرجل لامراته ان كنت تحبينى فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لايوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔یا یہ قائم مقام احتیاط کیوجہ سے کی گئی ہے، چنانچہ جواز وطی کی جانب داعی ہیں۔مثلاً دیکھنا، بوسہ لینا۔مس بالید کرنا، استبراء کے زمانہ میں انکو وطی کے قائم مقام کردیا گیا ہے۔لہذا جس طرح وطی کرنا حرام اسی طرح یہ امور داعی بھی حرام ہیں اور حرمت مصاہرہ کو ثابت کرتی ہے اسی طرح یہ امور بھی حرمت مصاہرت کو ثابت کرتے ہیں اور حالت احرام میں جس طرح وطی کرنا حرام ہے اسی طرح ان امور کو بھی حرام قرار دیا گیا ہے نیز ظہار اور اعتکاف میں بھی وطی اور دواعی وطی دونوں حرام ہیں۔یہ بھی مثالیں ہیں داعی کو مدعو کے قائم مقام کردینے کی۔

اولدفع الحرج الخ یہ دونوں مثالیں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کردینے کی دی گئی ہیں کہ سفر میں مشقت کی جگہ سفر کو قائم مقام کردیا گیا ہے، اور سفر مشقت پر دلالت کرتا ہے اگر چہ اس سفر میں (کسی کو یا کسی وقت میں) مشقت نہ پائی جائیگی، مگر اسکے باوجود سفر کی رخصت کا حکم اس سفر پر ہی دائر ہوگا، کہ نماز کا قصر ہونا اور روزہ کے افطار کی رخصت کا حاصل ہونا۔حالانکہ اصل وجہ ان امور میں رخصت کے حاصل ہونے کی وہ مشقت ہی ہے۔اسی طرح وہ طہر جو کہ جماع سے خالی ہے۔دلیل ہے کہ وطی کی ضرورت ہے اگر چہ قلب میں کوئی حاجت کا وجود نہ ہو۔لیکن طہر کو ہی حاجت کے قائم مقام کردیا گیا ہے، طلاق کی مشروعیت کے حق میں طہر کے باب میں۔اس وجہ سے کہ طلاق کی مشروعیت ایسے زمانہ میں ہوئی ہے کہ وہ زمانہ وطی کی ضرورت اور تقاضے کا ہو (یعنی جس طہر میں وطی نہ کی گئی ہو اس وقت طلاق دینا مشروع ہے، اسکے خلاف طلاق دینا بدعت، مکروہ ہے) یعنی حالت حیض یا اس طہر میں کہ وطی کرلی گئی تھی طلاق مشروع نہیں ہے.....اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ حرج سے بچاؤ کرانا ہے۔

والفرق الخ :۔ضرورت اور حرج میں کیا فرق ہے؟ شارحؒ اس فرق کی تشریح اسطرح کرتے ہیں کہ ضرورت اور عاجز ہونے میں حقیقت حال پر اصلا واقفیت حاصل نہیں ہوسکتی۔اور دفع حرج میں واقفیت ممکن ہے باوجود مشقت کے واقع ہونے کے، مثلاً کہ ایک شخص کو سفر میں یہ ممکن ہے کہ مشقت کا ادراک ہوجائے، انسانوں کے حالات کے اعتبار سے کہ ایک شخص کو مشقت ہوگی اور دوسرے شخص کو نہ ہو، تو اب یہ معلوم کرنا سہل ہے کہ کس کو مشقت ہوگی اور کس کو نہ ہوگی۔سبب اور دلیل میں فرق کیا ہے؟ سبب کے لئے یہ لازمی ہے کہ مسبب میں اس کا اثر

Marfat.com

ہو۔اور دلیل میں یہ امکان ہے کہ وہ مدلول میں مؤثر نہ ہو۔پس دلیل کا فائدہ ہوگا کہ دلیل کے ذریعہ مدلول کا علم ہو جائے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔لہذا دونوں میں واضح فرق ہے،اسی وجہ سے علیحدہ علیحدہ ہر دو کو بیان کیا ہے۔

ومن جملۃ الخ :۔مدلول کے قائم مقام دلیل کو رکھ دینا۔ایک مثال یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ایک شخص نے اپنی زوجہ سے یہ کہا ''ان کنت الخ'' زوجہ نے جواباً یہ کہا ''احبک'' تو طلاق وقع ہو جائے گی،اس مسئلہ میں محبت کا خبر دیدینا ہی قائم مقام محبت کے ہے۔اگر چہ قلب میں محبت ہو یا نہ ہو۔ ہر حالت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔کیونکہ یہ معلوم ہونا ایک امر دشوار ہے کہ قلب میں محبت ہے واقعۃً یا نہیں ہے۔اب صرف اس اخبار کو اصل کا درجہ دیدیا گیا کیونکہ محبت ایک باطنی امر ہے،البتہ یہ خبر دینا (جو کہ قائم مقام ہے) فقط مجلس ہی پر موقوف ہے کیونکہ یہ اختیار دیئے جانے کے مشابہ ہے اور اختیار صرف مجلس پر ہی موقوف ہوا کرتا ہے۔

والثالث الشرط وهو مايتعلق به الوجود دون الوجوب احتراز به عن العنة وينبغى ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء هكذا قيل وهو خمسة بالاستقراء الاول شرط محض لايكون له تاثير فى الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثانى شرط هو فى حكم العلل فى حق اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البير فى الطريق فانه شرط لتلف مايتلف بالسقوط فيه لان العلة فى الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البير ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشروط والمشى سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذى هوالشرط مقام العلة فى حق الضمان اذا حفر افى غير ملكه واما ان حفر فى ملكه او القى الانسان نفسه عمدا فى البير فحينئذ لاضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان مافيه اذالزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هى كونه مانعا لايصلح ان يضاف الحكم اليه اذهو امر جبلى للشئى خلق عليه فاضيف الى لشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا لتلف مافيه ولنقصان الخرق ايضا۔

ترجمہ وتشریح :۔والثالث الخ احکام کی بحث ثانی (مما یتعلق بہ الاحکام) کی تیسری قسم شرط ہے،شرط سے مراد ہے ''ہر وہ شئی کہ جس پر کسی شئی کے موجود ہونے کا تعلق اس سے وابستہ ہو'' اس سے وجوب شئی کا تعلق نہ ہو۔اس قید ''دون الوجوب'' احتراز کرنا ہے علت سے کیونکہ علت سے وجوب شئی کا تعلق ہوا کرتا ہے۔(جسکی تفصیل گذر چکی) شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس تعریف میں یہ جملہ اور بھی زائد کر دیا جائے ''ویکون خارجا عن ماھیتہ'' تا کہ اس قید سے جزء شئی نکل جائے،اس وجہ سے کہ کسی شئی کا جزء وہ ہوتا ہے کہ کل کا وجود اس سے متعلق ہوتا ہے، ہکذا قیل ،شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے تعریف میں اس کو زائد کیا ہے۔

Marfat.com

(فائدہ) اس تعریف سے علت اور شرط کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے فافہم۔

وھو خمسۃ الخ :۔ دلیل استقرائی کے ساتھ اس کی پانچ اقسام ہیں۔(۱) شرط محض، اس نوع کی حکم میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی بلکہ اس شر (قسم اول) پر علت کا منعقد ہونا موقوف ہوا کرتا ہے، مثال ان دخلت الدار فانت طالق اس میں طلاق کے واقع ہونے کی نسبت دخول دار ک جانب ہے، تو اس پر وقوع طلاق موقوف ہے، متعلق ہے، وقوع طلاق ہونے میں کوئی مؤثر نہیں ہے۔

والثانی الخ :۔ ایسی شرط جو کہ علل کے حکم میں ہو۔ کہ شرط کی جانب حکم کی اضافت ہونے کے حق میں اور اس کے ہلاک پر ضمان واجب ہونے کے حق میں، مثال راستہ میں کنواں کھودنا اس کنویں میں گر جانے سے کسی جان کا ہلاک ہونا۔ اس کیلئے شرط ہے کنویں کی کھدائی سوال یہ علت مستقلا کیوں نہیں، شرط کیوں ہے؟ اس کا جواب شارح لان الخ سے اس طرح دیتے ہیں کہ حقیقت میں علت وہ ثقل ہے۔ اس و سے کہ ثقیل طبیعت میلان کرتی ہے اسفل کی جانب مگر چونکہ ارض (کھدائی نہ ہونے سے قبل) مانع بنی ہوئی تھی اور رکاوٹ ڈالنے والی تھی گر سے، نیز پکڑے ہوئے تھی، جب کنویں کی کھدائی کی گئی تو یہ مانع ختم ہو گیا جو کہ شرط کے درجہ میں ہے، اور شئی محض سبب کا درجہ رکھتی ہے اسکے علت نہیں۔ پس حفر بیر کو جو کہ شرط ہے علت کی جگہ رکھ دیا گیا ضمان کے حق میں، جب کہ یہ حفر بیر دوسرے کی ملکیت میں ہوا ہو۔ اور اگر اپنی ملکیت میں ہوئی ہے اور اسی طرح خود بخود کسی شخص نے اپنے نفس کو کنوئیں میں ڈال دیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں ضمان حافر پر نہ ہوگا۔ مشک پھاڑ دینا، یہ شرط ہے اس شئی کے ضائع ہو جانے کیلئے جو شئی اس میں موجود تھی جب پھاڑ دیا گیا تو رکاوٹ اور مانع اس شئی کے ہلاک ہونے باقی نہ رہا اس اعتبار سے وہ شرط کے درجہ میں ہے اور علت اس کا مانع ہونا ہے۔ لہذا یہ اس کیلئے مناسب نہیں کہ حکم کی اضافت اس جانب ہو سکے اس وجہ سے کہ اس کا مانع ہونا ایک امر جبلی ہے جس پر اسکی تخلیق ہوئی ہے۔ لہذا حکم کی اضافت شرط کی جانب کر دی گئی اور صاحب شرط ضامن ہوگ اس مال کے ضائع ہونے کا اور مشک کے خراب ہونے کا۔

والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذى يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لايكون ذالك الفعل منسوبا الى ذالك الشرط ويكون ذالك الشرط سابقا على ذالك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعى كحفر البير فانه فى حكم العلل وعما اذا كان ذالك الفعل منسوبا الى ذالك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طير انه منسوب الى الفتح فانه ايضا فى حكم العمل عند محمد حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار فى قوله انت طالق ان دخلت الدار اذهو مؤثر عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض داخل فى القسم الاول كما اذا حل قيد عبد فابق فانه شرط للاباق اذا لقيد كان مانعا فازالته شرط ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذلا يلزم ان يكون كل مايحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا احل على الاباق فهو فى

Marfat.com

حکم الاسباب فلهذا لا یضمن الحال قیمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حیث یضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق بامره فکانه غصبه بلاستعمال بخلاف ما اذا کانت الواسطة المتغللة مضافة الی السبب فانه یضمن صاحب السبب کسوق الدابة وقودها اذا فعل الدابة وهو التلف مضاف الی السائق والقائد فیضمنا ماتلف بها ☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اور تیسری قسم شرط کی وہ ہے جس کیلئے اسباب کا حکم ہو اور یہ وہ شرط ہے کہ اس شرط اور مشروط کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل واقع ہو (اور) یہ فعل اس شرط کی جانب منسوب نہ ہو۔اور یہ شرط اس فعل سے پہلے واقع ہورہی ہو۔مختار کی قید سے طبعی فعل خارج کرنا ہے،مثال حفر بیر۔یعنی کنویں کی کھدائی،یہ مثال اس فعل کی ہے جو کہ شرط اور مشروط کے درمیان واقع ہو۔کہ اس کنویں میں کوئی شخص گر جائے۔یہ گر جانا فعل طبعی ہے خلقی ہے،یعنی ایک ثقیل شئی نیچے کی جانب گر جاتی ہے۔پس یہ شرط (مذکورہ صورت کیساتھ) علل کے حکم میں ہے۔وعما کا عطف ماقبل کے عما اذا تخلل الخ پر ہورہا ہے اور اگر یہ فعل اس شرط کی جانب منسوب ہو تو بھی علل کے حکم میں ہے۔مثلا پرندہ کے پنجرہ کے دروازہ کو کھولدینا،تاکہ وہ اڑ جائے،تو امام محمدؒ کے نزدیک دروازہ کھولنے والا ضامن ہوگا پرندہ کی قیمت کا۔حضرات شیخینؒ کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ پرندہ کا اڑنا لوازم فتح میں سے نہیں ہے۔وعما اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے اگر علت سے پہلے شرط نہ ہو،تو یہ شرط محض کے درجہ میں ہے جو کہ قسم اول میں داخل ہے،مثلا شوہر کا قول ''انت طالق الخ'' میں دخول دار شرط ضروری ہے مگر سابق نہیں بلکہ انت طالق کے بعد واقع ہوتی ہے۔کما الخ یہ مثال ہے کہ شرط میں سببیت کے معنی ہونے کی وجہ سے سبب کے حکم میں ہے،مقید غلام کی بندش کھولدی گئی،جس سے کہ وہ بھاگ گیا۔پس معلوم ہوا کہ یہ بندش کا کھولدینا غلام کے بھاگنے کیلئے شرط ہے۔کیونکہ قید مانع بنی ہوئی تھی غلام کے بھاگنے کیلئے،اس کا زائل ہونا شرط ہے لیکن اس شرط اور مشروط (اباق) کے درمیان فاعل مختار کا فعل ہے اور وہ فاعل مختار غلام ہے،جسکی نسبت شرط کی جانب نہیں ہوگی۔کیونکہ یہ امر لازم نہیں ہے کہ ہر قید کے اٹھ جانے سے یہ ضروری ہے کہ مقید بھاگ ہی جائے گا۔حالانکہ اس اباق سے قبل قید کا اٹھ جانا متحقق ہو چکا جو کہ اسباب کے حکم میں ہے ،اسی وجہ سے قید اٹھانے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوتا۔البتہ اگر کسی شخص نے غلام کو بھاگنے کا امر کیا ہو تو وہ آمر قیمت کا ضامن ہوگا۔اگرچہ اسمیں فاعل مختار (غلام) کا فعل درمیان میں واقع ہوا ہے۔ضامن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بھاگنے کا امر اسکا اپنا استعمال کرنا ہے لہذا جب اسکے امر سے غلام بھاگا ہے تو گویا کہ اس آمر نے اس غلام کو غصب کرلیا ہے (بذات خود) استعمال کے ذریعہ بخلاف اس صورت کے کہ واسطہ جو کہ درمیان میں واقع ہوا ہے اسکی اضافت سبب کی جانب ہو۔تو اب صاحب سبب ضامن ہوگا۔چنانچہ دابہ (سواری،جانور) کے سوق اور قود میں اس وجہ سے کہ دابہ کا فعل کہ اس نے کسی شئی کو ہلاک کردیا ہو،اور وہ منسوب ہوتا ہے سائق اور قائد کی جانب۔لہذا جو شئی انکی وجہ سے ضائع ہوگی وہ ضامن ہونگے۔

والرابع شرط اسما لاحکما کاول الشرطین فی حکم تعلق بهما کقوله لامراته ان دخلت هذه الدار

Marfat.com

فانت طالق فان دخول الدار الذی یوجد اولا یکون شرط اسما لاحکما اذالحکم مضاف الی اٰخر الشرطین وجودا فهو شرطه اسما وحکما من جمیع الوجوه فلو وجد الشرطان فی الملک بان بقیت منکوحة له عند وجودهما فلاشک انه ینزل الجزاء وان لم یوجد انی الملک اووجد الاول فی الملک دون الثانی فلا انه لاینزل الجزاء وان وجد الثانی فی الملک دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولی ثم تزوجها فدخلت الدار الثانیة ینزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار علی آخر الشرطین والملک وانما یحتاج الیه فی وقت التعلیق وفی وقت نزول الجزاء واما فی بین ذالک فلا وعند زفرؒ لاتطلق لانه یقیس الشرط الآخر علی الاول اذلو کان الاول یوجد فی الملک دون الآخر لاتطلق فکذا عکسه۔

ترجمہ وتشریح:۔شرط کی قسم رابع۔وہ ہے کہ شرط ہو اسما، حکما نہ ہو۔یعنی صورت کے اعتبار سے تو شرط ہو کہ اس میں شرط کے الفاظ اور اس کا صیغہ پایا جارہا ہے یا یہ کہ اس صیغہ کی دلالت شرط پر ہونے کی وجہ سے اسکو اسما شرط قرار دیا گیا ہو۔اور حکما نہیں کہ وہ شرط اس نوع کی نہیں جس کے متصل مشروط ہو۔اب یہ شرط مجازا شرط سے موسوم ہوگی۔جیسا کہ دو شرطوں میں سے پہلی شرط، دونوں شرطوں کیساتھ تعلق (قائم) ہونے کے حکم میں ہے۔مثلا زوج کا قول اپنی زوجہ کیلئے ''ان دخلت الدار الخ'' اس میں دو شرطیں ہیں۔اول شرط ہذہ 'لدار اور دوسری شرط فہذا الدار، پس دخول دار جو کہ اولا پائی گئی ہے وہ شرط اسما ہے، حکما نہیں، اس وجہ سے حکم (یعنی طلاق کے واقع ہونے کی) کی اضافت دونوں شرطوں میں سے آخر شرط کی جانب مضاف ہے من حیث الوجود جو کہ اس کی شرط ہے من حیث الاسم بھی اور من حیث الحکم بھی تمام وجوہات میں سے۔پس اگر ملک کے موجود رہتے ہوئے (کہ زوجہ منکوحہ ہو) دونوں شرطیں نہ پائی جاتیں تو بلاشبہ جزاء واقع ہو جائے گی اور اگر ملک کی صورت میں دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یا اول شرط پائی جائے دوسری شرط نہ موجود ہو۔بایں صورت کہ زوج نے منکوحہ کو بائنہ کر دیا اس کے بعد وہ زوجہ دار اولی میں داخل ہوئی ۔اس کے بعد اس سے نکاح کر لیا۔بعد ازاں دوسرے مکان میں داخل ہوگئی، جزاء واقع ہوگئی۔یعنی طلاق واقع ہو جائے گی۔احنافؒ کے نزدیک اس وجہ سے کہ حکم کا مدار دونوں شرطوں میں سے آخری شرط پر ہے اور ملک نکاح اس حکم کیلئے ضروری ہوتی ہے تعلیق کے وقت اور جزاء کے ثابت ہونے کے وقت، اور ان دونوں کے مابین ملک نکاح ضروری نہیں۔حضرت امام زفرؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔اس وجہ سے آخری شرط کو اول شرط پر قیاس کیا جائے گا۔کیونکہ اول شرط اگر ملک (نکاح) میں پائی جائے اور دوسری شرط ملک نکاح میں نہ پائی جائے یا اس کے برعکس ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

والخامس شرط هو کالعلامة الخالصة کالاحصان فی الزنا شرط للرجم فی معنی العلامة وقد عدوا هذا تارة فی الشرط وتارة فی العلامة علی ماسیجئی ولذا لم یعد صاحب التوضیح من هذه الاقسام ثم انهم بینوا ضابطة یعرف بها الفرق بین الشرط ومافی معناه علی ماقال انما یعرف

Marfat.com

الشرط بصيغته كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لاينفك عن معنى الشرط قط اودلالته وهى الوصف الذى يكون فى معنى الشرط كقوله المراة التى اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف فى النكرة اى لامراة الغير المعينة بالاشارة لاالنكرة النحوية اذهى معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج فى المنكرة وهو معتبر فى الغائب يصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امراة فهى طالق ولو وقع فى المعين بان يقول هذه الامراة التى اتزوج فهى طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف فى الحاضر لغو اذالاشارة ابلغ فى التعريف من الوصف فكانه قال هذه المراة طالق فيلغوا فى الاجنبية ونص الشرط يجمع الوجهين اى المعين وغير المعين حتى لوقال ان تزوجت امراة فهى طالق اوان تزوجت هذه المراة فهى طالق يقع الطلاق بالتزوج فى الصورتين۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔شرط کی پانچویں قسم!وہ شرط ہے جو کہ خالص علامت کے مثل ہو(کہ اسکے ساتھ وجود کا کوئی تعلق نہ ہو۔جس سے کہ وہ شرط کے درجہ میں ہو اور نہ وہ علت کے درجہ میں ہو،جس سے وجوب ثابت ہو سکے بلکہ وہ علامت کا کام دے کہ اسکے ذریعہ حکم کے وجود کو معلوم کیا جا سکے)مثلاً زنا میں احصان ،جو کہ رجم کیلئے شرط ہے لیکن علامت کے معنی میں ہے جس کو علماء بعض مرتبہ علامت میں شمار کرتے ہیں اور بعض اوقات شرط میں جسکی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔یہی وجہ ہے کہ صاحب توضیح نے اس نوع کو شرط کی اقسام میں شمار نہیں کیا ہے،اس کے بعد علماء نے ایک ضابطہ اور قاعدہ بیان فرمایا ہے جس سے کہ شرط کے معنی میں جو شئی ہو،انکے درمیان فرق معلوم ہو جائے ،چنانچہ علماء نے بیان فرمایا ہے کہ شرط کو معلوم کیا جا سکتا ہے شرط کے صیغہ''لفظ'' سے مثلاً حروف شرط میں قائل کا قول ان دخلت الدار فانت طالق'' عبارت بالا میں انما کلمہ حصر ہے جس سے تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ صیغہ شرط،شرط کے معنی سے جدا نہیں ہو سکتے۔(اور شرط کے معنی میں شرط کے موجود ہونے پر حکم کا موجود ہونا)

اودلالته الخ یہ وہ وصف ہے جو کہ شرط کے معنی میں ہو۔اوالخ یعنی یا کلام دلالت کرے تعلیق پر،کہ اس کلام کی دلالت سے یہ معلوم ہو کہ شرط کا مفہوم اس کلام میں موجود ہے۔مثال۔ایک شخص نے غیر معینہ عورت کیلئے یہ کہا''جس عورت سے میں نکاح کروں اس کو تین طلاق'' اس شخص کا یہ کلام دلالتہ شرط کے معنی میں ہے(اس وجہ سے کہ تعلیق کا مفہوم اس کلام میں ہے) کیونکہ وصف نکاح واقع ہوا ہے نکرہ میں (جو کہ غیر معینہ عورت ہے)اور یہ قاعدہ ہے کہ جب وصف تزوج نکرہ میں داخل ہو جو کہ غائب ہوا کرتا ہے وہ دلالتہ شرط کے مفہوم کی صلاحیت رکھتا ہے، اب گویا کہ قائل مذکور نے وہ کلام اس طرح ادا کیا تھا۔ان تزوجت امراۃ فھی طالق''اور اگر وصف تزوج معین میں واقع ہو مثلاً اس طرح سے کہا جائے''ھذہ المراۃ التی الخ'' یہ عورت کہ اس سے اگر میں نکاح کروں پس وہ طلاق والی ہے،تو اب یہ کلام شرط کے مفہوم پر دلالت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔اس وجہ سے کہ وصف تزوج حاضر میں لغو ہوتا ہے،اس وجہ سے کہ اشارہ کرنا زیادہ بلیغ اور بہتر ہوتا ہے معروف کرنے کیلئے وصف کے بالمقابل،اب اس کلام کا مطلب یہ ہوا کہ قائل نے اس طرح کہا ہے''ھذہ المراۃ طالق'' کہ یہ کلام ایک اجنبیہ کے حق میں لغو ہوگا،جبکہ

Marfat.com

وہ اس کی ابھی منکوحہ ہی نہیں (اور شرط کے معنی پر دال نہیں) تو یہ طلاق دینا بیکار ہونا ہی ہے۔

ونص الشرط الخ:۔ اور اگر شرط صراحتہ پائی گئی (اور اس صورت سے ہو کہ دونوں صورتوں پر دلالت کرے) تو معین اور غیر معین دونوں صورتوں کو جمع کر دے گی، چنانچہ اگر کسی شخص نے کہا ''ان تزوجت امراۃ الخ غیر معینہ والی صورت یا اس طرح کہا ''ان تزوجت الخ''، معین والی صورت۔ تو ان دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ جو عبارت واضح اور صراحتا ہوگی وہ اپنے معنیٰ پر دلالت کرے گی۔ یعنی جب صراحتہ شرط پائی گئی تو اس کا حکم مرتب ہوگا۔

والرابع العلامة وهي ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله مايعرف الوجود احتراز عن السبب اذهو مفض لا معرف وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان فى باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزانى حرا مسلما مكفا وطى بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط فى سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هى الاسلام والوطى بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لاشرطا لان الزنا اذ تحقق لايتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده اذلو وجد الاحصان بعد الزنا لايثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة و سبب ظاهر فعلم انه عبارة عن حال فى الزانى يصير به الزنا فى تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط مايتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذالزنا لايوجب الرجم بدونه كالسرقة لاتوجب القطع بدون النصاب۔

ترجمہ وتشریح:۔ بحث احکام کی قسم ثانی (مایتعلق بہ الاحکام) کی قسم چہارم! العلامۃ الخ علامۃ وہ شئی ہے کہ اس کے ذریعہ کسی شئی کے وجود کو معلوم کیا جاتا ہے۔ (البتہ) اس شئی (علامت) کے ساتھ نہ وجوب کا تعلق ہوتا ہے اور نہ وجوب کا۔ الوجود یعنی حکم کے موجود ہونے کا۔ یہ کی ضمیر راجع ہے ما کی جانب، مصنف کی عبارت مایعرف الوجود سبب سے بچاؤ کرنے کی وجہ لائی گئی ہے۔ اس وجہ سے کہ سبب حکم کیلئے ذریعہ بنتی ہے معرف نہیں۔ مصنفؒ کی عبارت من غیر ان یتعلق بہ وجوب علت سے بچاؤ کی غرض سے لائی گئی ہے۔ اور عبارت ولا جود شرط سے نکالنے کیلئے ہے۔ کالاحصان الخ زنا کے باب میں رجم ثابت کرنے کیلئے زانی کا محصن ہونا علامت کا درجہ رکھتا ہے رجم کے حکم کیلئے، محصن کی تعریف ھو عبارۃ عن الخ یعنی وہ زانی آزاد، مسلمان، مکلف اور شادی شدہ ہو۔ جس نے ایک مرتبہ وطی بھی کر لی ہو، مکلف یعنی عاقل، بالغ ہونا، جو کہ تمام احکام میں شرط ہے۔ آزاد ہونا۔ سزاء کو کامل کرنے کیلئے ہے اور خاص شرط محصن کیلئے مسلمان ہونا ہے۔ ٹھہنا یعنی احصان کی خصوصی شرط میں اور وطی کرنا نکاح صحیحہ کیساتھ۔ وانما الخ محصن ہونا علامت ہے، شرط نہیں، اس وجہ سے کہ زنا جب متحقق ہو گیا تو اب اس زنا کا انعقاد موقوف نہ ہوگا کسی اور علت کے رجم کو ثابت کرنے کے حق میں اس احصان پر جو کہ زنا کے بعد حادث ہوا ہو۔ کیونکہ زنا کے بعد احصان کے حادث ہونے کی صورت میں

Marfat.com

رجم کا حکم موجود نہ ہوگا اور احصان کو علت اور سبب کا درجہ نہ دیا جانا ظاہر ہے (یعنی چونکہ احصان رجم کیلئے موثر نہیں اور نہ رجم کی جانب مفضی ہے)

فتعلم الخ :۔اس تفصیل وتوضیح سے یہ معلوم ہوگیا کہ زانی کا محصن ہونا، زانی کی حالت کو بیان کرنا ہے کہ جس وقت وہ زنا کرے اس وقت وہ حالت احصان پر ہو، جس سے کہ رجم ثابت ہو سکے، اور یہ علامت کے مفہوم کو لئے ہوئے ہے، یہ تفصیل بعض متاخرین علماء کے نزدیک ہے۔اور اکثر متاخرین علماء کے نزدیک جو قول مختار ہے وہ یہ ہے کہ احصان شرط ہے رجم کے وجوب کو ثابت کرنے کیلئے کیونکہ شرط کی تعریف یہ ہے کہ ''اس پر حکم کا موجود ہونا موقوف ہوتا ہے'' اور اس مقام پر احصان بھی اس درجہ میں ہے کیونکہ محض زنا رجم کو ثابت نہیں کرتا جب تک زانی محصن نہ ہو۔جس طرح محض چوری قطع ید کو ثابت نہیں کرتی جب تک اسکا نصاب نہ ہو۔

حتی لایضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة لا شرطا يعنى اذا رجع شهدة الاحصان بعد الرجم لايضمنون دية المرجوم بحال اى سواء رجعوا وحدهم اومع شهودالزنا ايضا لانه علامة لايتعلق بها وجوب ولا وجود ولايجوز اضافة الحكم اليه بخلاف مااذ اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهودالشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشائخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدى منهم وهو مختار فخرالاسلام وعند شمس الائمة لاضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لاتصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط فلايجوز اضافة الحكم اليه لان شهود العلة وهى الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذلا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔مصنفؒ اس امر کی فرع بیان کرتے ہیں کہ محصن ہونا علامت ہے، شرط نہیں۔تاکہ مسئلہ واضح ہو جائے، حتی الخ احصان کے گواہوں نے رجم کے بعد اگر رجوع کرلیا تو وہ ضامن نہ ہوں گے۔بحال۔یعنی یہ رجوع کرنا کسی بھی حالت میں ہو۔یعنی صرف احصان کے ہی گواہوں نے رجوع کیا ہو یا اصل زناء کے گواہوں کے رجوع کرنے کے ساتھ ان گواہوں نے بھی رجوع کرلیا ہو، بہر دو صورت دیت کا ضمان احصان کے گواہوں پر نہ ہوگا۔کیونکہ احصان کا درجہ علامت کا ہے، جس پر حکم موقوف نہیں ہوا کرتا، نہ وجوباً اور نہ وجوداً۔اور نہ اس کی جانب (علت) حکم کی اضافت ہوا کرتی ہے۔بخلاف اس صورت کے کہ شرط اور علت کے گواہ اگر جمع ہو جائیں بایں طور کہ ان دونوں نے شہادت دی کہ زوج نے طلاق کو اس مشروط کلام کے ساتھ معلق کیا تھا ''ان دخلت الدار الخ'' اور دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ زوجہ داخل ہوگئی، یعنی شرط

Marfat.com

پائی گئی۔یعنی دونوں جگہ دو دو افراد نے شہادت دی ہے۔اس کے بعد صرف شرط کے گواہوں نے رجوع عن الشہادت کرلیا ہے تو بعض مشائخ کے نزدیک یہ گواہ ضامن ہونگے۔اس وجہ سے کہ شرط میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ علت کے قائم مقام بن جائے۔اس وقت جبکہ حکم کی اضافت علت کی جانب نہیں ہوسکتی کیونکہ حکم کے موجود ہونے کا تعلق اس شرط کے ساتھ ہے اور یہ ثابت ہوگیا کہ تعدی ان گواہوں کی جانب سے ہوئی ہے۔یہ قول فخر الاسلامؒ کا مختار ہے۔علامہ شمس الائمہؒ کے نزدیک ان گواہوں پر ضمان نہ ہوگا،ان کا قیاس احصان کے گواہوں پر ہے۔

وان الخ :۔اور اگر قسم اور شرط کے سب ہی گواہوں نے اجتماعی صورت میں شہادت سے رجوع کرلیا تو ضمان صرف یمین کے گواہوں پر ہوگا۔اس وجہ سے کہ یہ گواہ صاحب علت ہیں،اور نقصان وہلاکت کی اضافت شرط کے گواہوں کی جانب نہیں ہوسکے گی،حالانکہ یہ گواہ موجود ہیں رجوع کرنے میں،وعند زفرؒ الخ بخلاف حضرت امام زفرؒ کے کہ اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کرلیا ہے تو وہ مرجوم کی دیت کے ضامن ہونگے۔اس وجہ سے کہ امام زفرؒ کے نزدیک احصان شرط ہے۔الجواب:۔احصان علامت ہے،شرط نہیں اور جب وہ علامت ہے تو وہ قائم مقامی کی صلاحیت نہیں رکھتی۔اور اگر ہم اس کو شرط ہونا تسلیم بھی کرلیں تو پھر بھی اس کی جانب حکم کی اضافت کرنا جائز نہیں۔اس وجہ سے کہ علت کے گواہ (اور علت زنا ہے رجم کے حکم کیلئے) اضافت کیلئے صالح ہے،یعنی حکم کی اضافت اس جانب ہوسکتی ہے،جب وہ اضافت کی صلاحیت رکھتا ہے تو اب وہ شرط کیلئے معتبر نہ رہا،یعنی اب وہ شرط نہیں بن سکتا،کیونکہ جب اصل پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے تو نائب کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔لہذا اس سے معلوم ہوگیا کہ احصان علامت ہی ہے شرط نہیں ہے۔

ولما فرغ عن بيان متعلقات الاحكام شرع فى بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم ان اهلية لاتكون بدون العقل فلذا بدا بذكر العقل فقال فصل فى بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذلايضم الخطاب بدونه وخطاب من لايفهم قبيح وقد مرتفسيره فى السنة وانه خلق متفاوتا فالاكثر منهم عقلا الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرسانيق والنساء وفى كل نوع منهم ودرجات متفاوتة فقد يوازى الف منهم بواحد وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا فى اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لاعبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فلم العبرة دون العقل فلايفهم حسن شئى وقبحه وايجابه وتحريمه به ولايصح ايمان صبى عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعىؒ واحتجوا بقوله تعالىٰ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه على القطع والثبات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها والعلل العقلية موجبة بذاتها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع مالم يدركه العقل مثل روية الله تعالىٰ وعذاب القبر والميزان

Marfat.com

والصراط وعامة احوال الاخرة وتمسكوا فی ذالک بقصة ابراهيم حيث قال لابيه انی اراك وقومک فی ضلال مبين وكان هذ القول بالعقل قبل الوحی لانه قال اراك ولم يقل اوحی الی.

ترجمہ وتشریح:۔ ﴿اہلیت کی بحث﴾

متعلقات احکام کی بحث سے فراغت کے بعد محکوم علیہ جس کو مکلّف سے تعبیر کرتے ہیں کی بحث شروع فرمارہے ہیں، اور یہ ایک معروف حقیقت ہے کہ عقل کے بغیر اہلیت نہیں ہوا کرتی، اس وجہ سے عقل کی بحث سے ہی ابتداء کی گئی۔

فصل:۔ اہلیت کے بیان میں۔ اور عقل معتبر ہے اہلیت کو ثابت کرنے کیلئے۔ کیونکہ بغیر عقل کے خطاب (فرمان اور احکام) سمجھ میں نہیں آسکتا، اور جو شخص خطاب کو نہیں سمجھ سکتا وہ قبیح اور ناقص ہے۔ سنت کی بحث کے ضمن میں عقل کی تفسیر معلوم ہو چکی، لہذا اعادہ کی ضرورت نہ رہی، عقل اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق ہے جو کہ انسان کے اندر متفاوت درجہ رکھتی ہے قوت اور ضعف کے اعتبار سے۔

انسانوں میں سے حضرات انبیاء کرام کی عقل سب سے اکمل ہے۔ اس کے بعد اولیاء کرام کی، اس کے بعد علماء حکماء کی، اس کے بعد عوام اور امراء، اسکے بعد دہقانی (اعرابی) کی اور اس کے بعد عورتوں کی۔ اور ان میں سے ہر ایک کی عقلوں کے درجات بھی متفاوت ہیں، چنانچہ بعض عاقل ایسے ہوتے ہیں کہ ایک عقلمند، ایک ہزار عقلاء کا مقابلہ کرتا ہے اور بہت سی مرتبہ (اس کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ) ایک کم عمر بچہ اپنی عقل سے درپیش معاملہ سے نکل آتا ہے کہ اسکے بالمقابل بڑی عمر کا شخص اس سے عاجز رہ جاتا ہے، البتہ شریعت نے اعتدال عقل کو مدار تکلیف تسلیم کیا ہے، علماء کا عقل کے اعتبار اور عدم اعتبار میں اختلاف ہے، جسکی تفصیل مصنفؒ فرماتے ہوئے ارقام کرتے ہیں۔ فقالت الخ متکلمین اشعریہ فرماتے ہیں بغیر سماع کے عقل کا کوئی اعتبار نہیں۔ یعنی احکام کی معرفت کیلئے عقل کیساتھ شارع سے مشروعہ احکام کی سماعت ضروری ہے اور جب کوئی امر مشروعہ ہے اور وہ شارع سے مسموع ہے تو اب اس کا اعتبار ہوگا، بغیر عقل کے بھی۔ اس عبارت متن کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شئی کے حسن اور قبیح ہونے اور واجب یا حرام ہونے کو عقل سے ہی سمجھنا کافی نہ ہوگا۔ کہ اگر عقل کسی شئی کے حسن کو تسلیم نہ کرے، قباحت کو تسلیم نہ کرے، حرمت یا وجوب کو نہ سمجھ سکے، تو اس کو کالعدم قرار دیدیا جائیگا، ایسا نہیں اگر کوئی امر مشروع ہے، شارع سے مسموع ہے تو اب اس کا اعتبار ہوگا خواہ کسی کی عقل اسکو قبول کرتی ہو یا قبول نہ کرتی ہو۔ یہ کہا جائیگا کہ اسکی عقل میں ضرور قصور ہے جو اس کے فہم سے قاصر ہے، عقلمند بچہ (جو کہ ابھی نابالغ ہے) کا ایمان صحیح نہیں، اس وجہ سے کہ شارع نے اسکو مکلف نہیں کیا۔ یہ حضرت امام شافعیؒ کا قول ہے اور اس آیت ''وما کنا معذبین'' سے استدلال کرتے ہیں۔

دوسرا قول! معتزلہ کی رائے ہے کہ عقل کا درجہ علت موجبہ کا ہے، جسکو عقل حسن قرار دے وہ ثابت اور جسکو عقل قبیح قرار دیدے وہ حرام (غیر مباح) اور یہ حکم قطعی ہے اور ثابت شدہ ہے۔ اس وجہ سے کہ عقل علل شرعیہ پر فوقیت رکھتی ہے، کیونکہ علل شرعیہ محض علامات ونشانات ہیں، فی نفسہ واجب کرنے والی اور ثابت کرنے والی نہیں ہوا کرتیں۔ اب اسکا حاصل یہ ہوا کہ (عقائد میں سے) جس امر کو عقل ادراک نہ کرسکتی ہو وہ

Marfat.com

لیل شرعی سے ثابت نہیں ہوسکتی۔ (معتزلہ کے نزدیک) مثلاً رویت باری تعالیٰ ،عذاب قبر، یوم الحساب میں میزان عمل ، پل صراط اور آخرت کے وہ عام حالات جنکی نصوص میں خبر دی گئی ہے اور انکی دلیل حضرت ابراہیمؑ کے قصہ میں جو آپؑ کا یہ ارشاد ہے۔''انی اراک وقومک الخ'' حضرت ابراہیمؑ نے یہ ارشاد محض عقل سے ہی فرمایا تھا۔اس وقت تک وحی نازل نہیں ہوئی تھی۔اس وجہ سے کہ اگر وحی کی بنیاد پر فرماتے تو اس طرح رماتے اوحی الی۔اگر عقل حجت نہ ہوتی تو پھر حضرت ابراہیمؑ کا یہ ارشاد کیسے درست ہوسکتا تھا، جب کہ حجت ہے اور موجب ہے تب ہی اسکو رست تسلیم کیا گیا۔اور قرآن کریم میں باری تعالیٰ نے اس کو نقل فرمایا ہے۔

قالوا لاعذر لمن عقل فی الوقف عن الطلب وترك الایمان والصبی العاقل مکلف بالایمان لاجل عقله وان لم یرد علیه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشاء علی شاهق الجبل اذا لم یعتقد ایمانا ولا کفرا کان من اهل النار لوجوب الایمان بمجردالعقل واما فی الشرائع فمعذور حق تقوم علیه الحجة وهذا مروی عن ابی حنیفةؒ وعن الشیخ ابی منصورؒ ایض وح لافرق بیننا وبین المعتزلة الا فی التخرج وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولکن الصحیح من قول الشیخ ابی منصور ومذهب ابی حنیفةؒ ماذکره المص بقوله نحن نقول فی الذی لم تبلغه الدعوة انه غیر مکلف بمجرد العقل فاذا لم یعتقد ایمانا ولا کفرا کان معذورا اذا لم یصادف مدة یتمکن فیها من التامل والاستدلال واذا اعانه الله تعالیٰ بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم یمکن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة فی تنبیه القلب عن لزم الغفلة والنظر فی الآیات الظاهرة ولیس علی حد الامهال دلیل یعتمد علیه لانه یختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل یهتدی فی زمان قلیل انی مالا یهتدی غیره فیفوض تقدیره الی الله تعالیٰ وقیل انه مقدر بثلثة ایام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعیف.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اور معتزلہ فرماتے ہیں کہ وہ شخص جو کہ عقل رکھتا ہے (خواہ چھوٹا ہو یا بڑا) طلب حق کے واقف ہونے کیلئے اور ایمان کے ترک کرنے کی۔تو یہ شخص معذور نہیں۔یعنی جب وہ اس امر کو بذریعہ عقل ادراک کرتا ہے کہ حق کی طلب کرنا ضروری ہے اور وہ ایمان جیسی دولت کو ترک کئے ہوئے ہے، تو ایسا شخص مکلف ہے، معذور نہیں۔اور عقلمند بچہ ایمان کا مکلف ہے، اپنی عقل کی وجہ سے اگر چہ اس پر سماع وارد نہ ہوئی ہو۔یعنی وہ ایمان کے امر کو سن نہیں سکا۔جب کہ عقل اس کے پاس ہے، تو تکلیف کیلئے یہ کافی ہے اور وہ شخص جس کو دعوت ایمان نہ پہونچی ہو۔ مثلاً وہ پہاڑ کی چوٹی پر پرورش پا رہا ہو۔اگر اس شخص نے ایمان اور کفر کا اعتقاد ہی نہ رکھا ہو، تب بھی اہل جہنم میں سے ہے، اس وجہ سے کہ محض عقل کے ساتھ ایمان کا حاصل کرنا واجب ہے، البتہ احکام شرعیہ میں یہ شخص معذور ہوگا۔یہاں تک کہ اس شخص پر حجت قائم ہوگی۔(کہ عقل ہوتے ہوئے ایمان کو حاصل کیوں نہ کیا) حضرت امام اعظمؒ اور شیخ ابو منصور ماتریدیؒ سے یہ تفصیل مروی ہے۔

Marfat.com

اس مقام پر احنافؒ اور معتزلہ کے درمیان کوئی اختلاف نہ رہا۔ البتہ تخریج وتفریع میں ضرور اختلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک عقل موجب ہے احکام شرعیہ کے لئے۔ اور احنافؒ اور اشاعرہ کے نزدیک معرف ہے، موجب نہیں کہ اصل کے اعتبار سے تو موجب احکام کی شرع ہے اور عقل کے ذریعہ اس کا ادراک ہوتا ہے، یہ قول مروی کی بنیاد پر تشریح وتفصیل تھی، اب حضرت امام اعظمؒ کا مذہب اور شیخ ابو منصورؒ کا قول صحیح وہ ہے اس کو مصنفؒ اس عبارت ونحن نقول الخ سے بیان فرماتے ہیں۔ یعنی احنافؒ اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کو ایمان کی دعوت نہ پہونچی ہو وہ محض عقل کی بنیاد پر غیر مکلف ہے اگر وہ شخص نہ ایمان کا اعتقاد رکھتا ہو اور نہ کفر کا تو یہ شخص معذور ہوگا، اس وجہ سے کہ یہ شخص اس زمانہ کو نہ پاسکا کہ وہ قادر ہوتا اس وقت میں غور وفکر کرنے اور دلائل کے معلوم کرنے پر (البتہ) جب کہ اللہ تعالیٰ نے اسکی مدد کی تجربہ کے ساتھ اور اسکو مہلت دی گئی تا کہ وہ انجام کار کو معلوم کر سکے، اور اس کے باوجود اس نے ایمان کو حاصل نہ کیا تو وہ اب معذور نہ ہوگا۔ اگر چہ انہیں کے پاس ایمان کی دعوت نہ پہونچی ہو۔ اس وجہ سے کہ مہلت کا حاصل ہونا اور غور فکر کے زمانہ کا مل جانا یہ قائم مقام دعوت وتبلیغ کے ہے کہ وہ اس مدت میں خداوند قدوس کی ظاہر وباہر آیات میں نظر وفکر کرے اور غافل قلب کو بیدار کر سکے اور اس مہلت کی تعداد کس قدر ہے، کتنا وقت اس کیلئے ہے؟ کوئی دلیل اس باب میں منقول نہیں، جس پر اعتماد ہو، اس وجہ سے کہ یہ افراد کے اعتبار سے مختلف ہوا کرتی ہیں۔ اس وجہ سے بعض عقلمند بہت کم مدت میں ہدایت حاصل کر لیتے ہیں کہ وہ دوسرا شخص اس قلیل مدت میں نہ پاسکے گا، لہٰذا اس کی مدت اور مقدار وقت کو باری تعالیٰ پر سونپ دیا جائے گا کہ وہ ذات بخوبی جانتی ہے کہ کون شخص کس قدر وقت میں ہدایت پاسکتا ہے۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ تین یوم کی مدت، مہلت کا وقت ہے۔ قیاس کرتے ہوئے مرتد کی مہلت کی مدت پر۔ مگر یہ قول ضعیف ہے۔

وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبى العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله رفع القلم عن ثلث عن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع فى بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهى بناء على قيام الذمة اى اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهى عبارة عن العهد الذى عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلىٰ شهدنا فلما اقررنا بربوبية يوم الميثاق وقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا ولآدمى يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء علىٰ ذالك العهد الماضى وما دام لم يولد كان جزء من الام يعتق بعتقها ويدخل فى

Marfat.com

البیع تبعا لها ولم تکن ذمة صالحة لان یجب علیه الحق من نفقة الارقاب وثمن المبیع الذی اشتراه الولی له وان کانت صالحة لما یجب من العتق والارث والوصیة والنسب واذا ولد کانت صالحة لم یجب له وعلیه غیر ان الوجوب غیر مقصود بنفسه وانما المقصود اداءه فلما لم یتصور ذالک فی حق الصبی فجاز ان یبطل الوجوب لعدم حکمه۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اور متکلمین اشاعرہ کے نزدیک یہ ہے کہ (وہ شخص جس کو دعوت ایمان نہ پہونچی ہو اور اس کو مہلت بھی ملی ہو، مگر اس کے باوجود) اعتقاد کے حاصل کرنے میں غفلت اختیار کی ہو، یہاں تک کہ وہ مرگیا، یا کفر، شرک کا وہ معتقد ہے، دعوت ایمان اس کو پہونچی نہیں تو یہ معذور ہوگا (بخلاف احنافؒ کے کہ دونوں صورتوں میں اب وہ معذور نہیں) اس وجہ سے کہ علماء اشاعرہ کے نزدیک اصل اعتبار سماع کا ہے اور وہ اس شخص کے حق میں پایا نہیں گیا، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایسے شخص کو قتل کردیا ہے تو وہ قاتل ضامن ہوگا، اس وجہ سے کہ اس کا کفر معاف ہے۔ احنافؒ کے نزدیک قاتل ضامن نہ ہوگا، اگر چہ ایسے شخص کا قتل کرنا دعوت ایمان دینے سے قبل حرام ہے، علماء اشاعرہ کے نزدیک عاقل بچہ کا ایمان صحیح نہ ہوگا، اور احنافؒ کے نزدیک صحیح ہوگا، اگر چہ وہ نابالغ ہونے کی وجہ سے مکلف نہیں ہے۔اس وجہ سے کہ وجوب کا حکم خطاب کی صورت میں ہے اور وہ اس بچہ سے ابھی ساقط ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ﷺ ہے ''رفع القلم عن ثلث الخ''، تین قسم کے افراد سے قلم مرفوع ہے۔(۱) بچہ سے جب کہ وہ نابالغ ہو۔(۲) دیوانہ سے جب تک وہ صحت مند نہ ہوجائے۔(۳) سونے والے سے جب تک وہ بیدار نہ ہوجائے۔

ولما فرغ الخ :۔عقل کے بیان سے فراغت کے بعد اہلیت کے بیان کو شروع کرتے ہیں کہ اہلیت عقل پر موقوف ہے۔

اہلیت کی اقسام دو ہیں۔(۱) وجوب کی اہلیت (۲) ادائیگی کی اہلیت۔اہلیت وجوب وہ ہے کہ اس پر ذمہ کا قائم بنی ہو۔یعنی نفس وجوب کی اہلیت ثابت نہ ہوگی مگر اس وقت جبکہ ایسا ذمہ پایا جائے جو کہ صالح ہو وجوب احکام کیلئے (کہ وہ احکام بندہ کے حق میں مفید ونفع بخش ہونگے) اور اس کے حق میں مضر ہوں گے، لہذا ضرر سے بچانے کیلئے اس کو حکم دیا گیا، الذمہ کی تعریف وتفسیر۔لغوی معنی العہد اس وجہ سے کہ اس کا توڑ دینا مذموم ہے۔اور شرعا اس کی تعریف یہ ہے۔''وھی عبارة عن العھد الخ''ایک تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ ذمہ شرعا نفس انسانی اور رقبہ انسانی ہے جس پر ذمہ داری کا بوجھ ہوتا ہے، جو کہ تسمیہ للمحل باسم الحال کے قبیلہ میں سے ہے، یعنی حال سے محل مراد ہے۔

یوم میثاق سے مراد وہ دن ہے جب کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کی تمام ذریت کو انکی پشت سے چیونٹی کی صورت میں پیدا فرمایا تھا اور اس وقت یہ اقرار لیا تھا ''الست بربکم الخ'' لہذا جب ہم نے یوم میثاق میں باری تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کرلیا ہے تو گویا کہ تمام ہی احکام مشروعہ کا جو کہ ہمارے حق میں مفید اور نفع بخش ہیں، ان کا اقرار کرلیا اور انکو تسلیم کرلیا ہے۔والادمی الخ اور انسان جس وقت پیدا ہوتا ہے اس حالت میں کہ اس کا نفس صلاحیت رکھتا ہے وجوب کی ہر اس امر کیلئے جو کہ اس کے حق میں مفید ہے اور ہر اس امر کی جس سے بچاؤ ضروری ہے اور یہ صلاحیت درحقیقت بنی ہے اس عہد پر جو کہ بندہ اور اسکے رب کے درمیان زمانہ گذشتہ (یوم میثاق) میں ہو چکا ہے اور جب بچہ پیدا نہ ہوگا اس وقت تک وہ اہل ہ کا جز ہوگا، والدہ کی آزادگی کے ساتھ وہ جز بھی آزاد ہے اور وہ والدہ کی بیع کے ساتھ تبعا داخل ہے اور اس کا نفس ذمہ داری کے حق میں صالح

Marfat.com

نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ اقارب کا نفقہ اور بیع کی قیمت جسکو بچہ کیلئے خرید کیا ہے، واجب ہونا اسکے حق میں نقصان دہ ثابت ہوگا۔ اگرچہ وہ نفس صلاحیت رکھتا ہے ایسی شئی کیلئے جو اس کے حق میں نفع بخش ہوگی وہ اسکو قبول کرلے مثلاً آزادگی، وراثت کا حق، وصیت کا حق، نسب کا ثبوت (البتہ) جب بچہ پیدا ہو جائے تو اس وقت وہ ہر دو کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی جو اسکے حق میں مفید ہو۔ اور جو اسکے حق میں نقصان دہ ہو، وغیرہ والخ مگر فی نفسہ وجوب مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ اصل مقصود تو وجوب شدہ کی ادائیگی ہے، پس جبکہ بچہ کے حق میں یہ تصور نہیں ہوسکتا کہ وہ واجب شدہ امر کی اپنے اختیار سے ادا کرسکے، کیونکہ وہ عاجز ہے، تو اب یہ جائز ہے کہ وجوب کو باطل کردیا جائے کیونکہ اس کا حکم پایا نہیں گیا (حکم سے مراد ادائیگی)۔

(فائدہ) احکام کی ادائیگی واجب ہے اس وقت جب کہ مسلمان ہو، اس وجہ سے کہ آخرت میں اجر وثواب ایمان پر موقوف ہے اور اسی طرح سے عذاب سے نجات ایمان پر ہے۔ لہذا جب کہ کفر کی حالت میں عمل کرنا اس کیلئے کوئی فائدہ بخش نہ ہوگا تو اسکی ادائیگی واجب نہیں۔ ھٰذا قیل

فما کان من حقوق العباد من الغرم کضمان الملتفات والعوض کثمن المبیع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه ویکون اداء ولیه کادائه وکان الوجوب غیرخال عن حکمه وما کان عقوبة او جزاء لم یجب علیه ینبغی ان یراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والایلام دون الحدود حرمان المیراث لیکون مقابلا لحقوق الله تعالی خارجه عنها واما ضربه عند اساءة الادب فمن باب التادیب لا من انواع الجزاء وحقوق الله تعالی تجب متی صح النزول بحکمه کالعشر والخروج فانها فی الاصل من المؤن ومعنی العبادة العقوبة تابع فیهما وانما المقصود منهما المال واداء الولی فی ذالک کادائه ومتی بطل النزول بحکمه لاتجب کالعبادات الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولایتصور ذالک فی الصبی والمقصود من العقوبات هو المواخذة بالفعل وهو لا یصلح لذالک۔

ترجمہ وتشریح:۔ فما کان الخ:۔ اس جگہ سے مصنف تفصیل بیان کریں گے کہ کون سے احکام بچہ پر لازم ہو جاتے ہیں، مثلاً تاوان ضائع اور کون سے احکام لازم نہیں ہونگے، حقوق العباد جو بھی ہوں، وہ بچہ پر لازم ہو جاتے ہیں مثلاً تاوان ضائع شدہ اموال کے ضمان، عوض (مثلاً مبیع کی ثمن) زوجہ کا نفقہ، اقارب (والدین وغیرہ) کا نفقہ، اور ان حقوق کی ولی کے ذریعہ ادائیگی وہی حکم رکھتی ہے جو کہ خود اسکی ادائیگی کا حکم ہے۔ ان حقوق کا وجوب اس کے حکم سے خالی نہیں۔ یعنی یہ کہ ادائیگی واجب نہ ہو، بلکہ واجب ہے ان حقوق کی ادائیگی کرنا، ولی جسطرح دوسرے امور میں بچہ کا نائب ہوا کرتا ہے اسی طرح ان امور میں بھی ہوگا، اور جو امور سزا یا جزاء سے تعلق رکھتے ہوں وہ بچہ پر واجب نہ ہونگے اور اس جگہ عقوبت سے مراد قصاص ہے اور جزاء سے مراد وہ فعل جو کہ بچہ سے صادر ہو، مثلاً ضرب اور ایلام (مارنا، اذیت دینا) حدود اور میراث سے محروم کرنا اس جگہ مراد نہیں تاکہ حقوق اللہ کے بالمقابل ہو جائیں، البتہ بچہ کو مارنا بے ادبی کرنے کی وجہ سے تو وہ دراصل جزاء کے قبیلہ میں سے نہیں، بلکہ تادیب کی

Marfat.com

غرض سے ہے۔

وحقوق اللہ تعالیٰ الخ اللہ تعالیٰ کے حقوق بچہ پر واجب ہونگے جب کہ بچہ کا قول صحیح ہوگا اسکی ادائیگی کے حق میں، مثل عشر اور خراج کے، اس وجہ سے کہ یہ دونوں (عشر اور خراج) زمین کی مشقت سے تعلق رکھتی ہیں، اور عبادت کے معنی (عشر میں) اور سزاء کے معنی (خراج میں) تابع میں اور اصل مقصود ان دونوں کے وجوب سے مال ہے۔ ولی کا ادا کر دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ خود بچہ کا ادا کر دینا۔ اور جب بچہ کا قول اس کے حکم سے باطل ہوگا (کہ ادائیگی کا حکم عائد نہ ہوگا) تو بچہ پر حقوق اللہ واجب نہ ہونگے، مثلاً خالص عبادات اور خالص عقوبات، اس وجہ سے کہ عبادت سے مقصود فعل ادا ہے، جس کا تصور بچہ سے ممکن نہیں، اور سزاء سے مقصود فعل پر مواخذہ کرنا اور گرفت کرنا ہے۔ اور بچہ اس لائق ہے نہیں کہ اس سے مواخذہ کیا جا سکے۔

والنوع الثانی اهلية اداء وهی نوعان قاصرة تبتنی علی القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهی بالعقل وقدرة العمل به وهی بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كما لها بكما لها وقصورها بقصورها فالانسان فی اول احواله عديم القدرتين ولكن له استعدادهما فتحصلان له شيئا فشيا الی ان يبلغ كالصبی العاقل فان بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكامل والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتنی عليها ای علی الاهلية القاصرة صحة الاداء علی معنی انه لوادی يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتنی علی القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويبتنی عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فی الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف ولما لم يكن ادراك كما له الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذی يعتدل عنده العقل فی الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ دوسری قسم! ادائیگی کی اہلیت کا ہونا۔ کہ جب اسکی ادائیگی کرے تو وہ شرعاً عبادت شمار ہو سکے، اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اداء قاصرہ (۲) اداء کاملہ۔ ادائے قاصرہ مبنی ہے قدرت قاصرہ پر، من بیانیہ یعنی عقل قاصر ہو اور بدن قاصر ہو اسکی تفسیر یہ ہے کہ ادائیگی کا تعلق دو قدرتوں سے ہے، فہم خطاب کی قدرت اور اس قدرت کا تعلق عقل کے ساتھ ہے اور دوسری قدرت عمل فہم خطاب کے ساتھ، جس کا تعلق بدن کیساتھ ہے جب ان دونوں قدرتوں کیساتھ عامل کی قدرت متحقق ہو جائے تو اگر یہ ہر دو قدرتیں کامل ہیں تو ادائیگی بھی کامل اور اگر قاصر ہیں تو ادائیگی بھی قاصر ہوگی۔ پس انسان اپنی حالتوں میں سے اول حالت میں ان دونوں قدرتوں سے محروم ہوتا ہے، البتہ اس میں ان دونوں کی استعداد و صلاحیت ہوتی ہے کہ قدرے، قدرے وہ دونوں اسکو حاصل ہوتی رہتی ہیں۔ یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے، مثلاً عقلمند بچہ ہے ابتداء اس کا بدن قاصر ہوتا ہے، اگرچہ اس کی عقل کے کامل ہونے کا احتمال ہے اور مثلاً بالغ دیوانہ شخص، کہ اسکی عقل قاصر ہے اگرچہ اس کا بدن کامل ہے

Marfat.com

اور ادائیگی صحیح ہونا موقوف ہے اہلیت قاصرہ پر، یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس شخص نے ادا کر دیا تو وہ صحیح ہو جائے گا۔ اگر چہ اس پر واجب نہ تھا ،نہ بچہ پر اور نہ دیوانہ پر۔

دوسری نوع کاملہ:۔ قدرت کاملہ پر وہ مبنی ہوتی ہے کہ عقل کامل ہو اور بدن بھی کامل ہو اور اسی پر ادائیگی کا واجب ہونا بھی موقوف ہے اور خطاب کا متوجہ ہونا بھی کیونکہ کمال سے قبل ادائیگی کا لازم کر دینا جرح اور ضرر کا سبب ہوگا۔ جو کہ شرعاً ممنوع ہے۔

ولما الخ:۔ یہ کیسے معلوم ہوگا کہ عقل اور بدن کامل ہو گیا ہے؟ اس کا معلوم ہونا اور ادراک کرنا عظیم تجربہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے لہذا شارع نے بلوغ کو جو کہ شرع کے نزدیک اغلب احوال میں عقل کو معتدل بنا دیتا ہے، عقل کے اعتدال کے قائم مقام بنا دیا ہے اور یہ بندوں پر آسانی وسہولت کی وجہ سے کیا گیا ہے، چنانچہ شریعت مطہرہ کے نزدیک بلوغ عقل کو کامل بنا دیتی ہے اور بدن کو بھی، جس سے کہ اس کے ذمہ ادائیگی واجب ہو جاتی ہے کیونکہ خطاب شارع اسکی جانب متوجہ ہو گیا، اور اب یہ مخاطب بن گیا ہے اور اب اوامر یا نواہی کا بجالانا اس کے ذمہ لازم اور واجب ہے۔

والاحکام منقسمة فی هذالباب ای باب ابتناء صحة الاداء علی الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التی ذكرت عن قريب الی ستة اقسام اشار المصنفؒ اليها علی الترتيب فقال فحق الله تعالیٰ ان كان حسنا لايحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبی بلالزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصحته لان علياًؓ افتخر بذالک وقال شعر سبقتكم الی الاسلام طرا ۔۔ غلاما مابلغت اوان حلم. وعند الشافعیؒ لا يصح ايمانه قبل البلوغ فی حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولاتبين منه امراته المشركة لانه ضرر وان صح فی حق احكامه الاخرة لانه محض نفع فی حقه وانما قلنا بلالزوم اداء لانه لواستوصف الصبی ولم يصف الاسلام بعد ماعقل لم تبن امراته ولولزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وان كان قبيحا لايحتمل غيره كالكفر لايجعل عفوا وهذا هو القسم الثانی والمراد بالكفر هو الردة يعنی لوارتد الصبی تعتبر ردته عند ابی حنيفةؒ ومحمدؒ فی احكام الدنيا والآخرة حتی تبين منه امراته ولايرث من اقاربه المسلمين ولكن لايقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولوقتله احد بهدر دمه لايجب عليه شئی كالمرتد وعند ابی يوسفؒ والشافعیؒ لاتصح ردته فی احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا. ☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ اس باب (یعنی ان احکامات کی ادائیگی کا صحیح ہونا مبنی ہے اہلیت قاصرہ پر نہ کہ کاملہ پر) میں کہ جس کی تفصیل قریب ہی میں گذر چکی ہے۔ احکام کی تقسیم چھ اقسام پر کی گئی ہے، جنکو مصنفؒ نے ترتیب کے ساتھ بیان کیا ہے۔

Marfat.com

قسم اول حق اللہ تعالیٰ الخ :۔ حق اللہ تعالیٰ اگر حسن ہے، جسمیں دوسری شق کا احتمال ہی نہیں (کہ کسی وقت اسکا حسن ختم ہوجائے) تو بچہ کا قول صحت و ثابت کردے گا۔ البتہ ادائیگی اس کے ذمہ لازم نہ ہوگی، مثلاً ایمان کہ ہر حالت میں حسن ہی کامل ہے، غیر حسن کا نہ احتمال نہ حسن سے ساقط ہونے کا کسی وقت بھی امکان ہے۔ لہذا بچہ ایمان کا اقرار کرلے گا تو وہ معتبر ہوگا، کیونکہ حضرت علیؓ نے اس پر فخر کیا (ترجمہ) میں نے بچپن میں اسلام کی جانب تم لوگوں سے سبقت کی، جس وقت کہ میں بچہ تھا، بالغ نہ ہوا تھا اور بلوغ کے زمانہ کو نہ پایا تھا۔

وعند الشافعی الخ :۔ حضرت امام شافعی کے نزدیک بچہ مسلمان ہوجانے کے باوجود اپنے کافر والد کے مال کا وارث ہوگا اور اسکی مشرکہ زوجہ اس سے علیحدہ نہ ہوگی۔ کیونکہ احکام دنیا میں ایمان کی صحت اگر تسلیم کرلی گئی تو اس کے حق میں مضر ہوگا۔ اگرچہ اخروی احکام میں اس کا ایمان معتبر ہے۔ اس وجہ سے کہ اخروی اعتبار سے صحت کو تسلیم کرلینا اس بچہ کے حق میں مفید ہی مفید ہے۔

وانما قلنا بلا لزوم الخ :۔ بلا لزوم ادا کیوں کہا؟ اسکی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بچہ سے اسلام کی تعریف اور حقیقت کو معلوم کیا گیا، اور وہ بیان نہ کرسکا عاقل ہونے کے بعد، تو اس قید کا فائدہ یہ ہوگا، کہ اس نابالغ بچہ کی زوجہ بائنہ (یعنی علیحدہ) نہ ہوگی اور اگر ادائیگی کو لازم قرار دے دیا جائے گا تو اس کی زوجہ اس سے علیحدہ ہوجائے گی اور وہ اس کے حق میں مضر ہوگا۔

وان کان الخ :۔ قسم دوم! اور حق اللہ تعالیٰ اگر قبیح ہو اور غیر قبیح کا اس میں احتمال ہی نہ ہو تو وہ معاف نہ ہوگا، مثلاً کفر، اور اس جگہ کفر سے مراد مرتد ہوجانا ہے بچہ کا۔ یعنی اگر بچہ مرتد ہوگیا تو یہ ارتداد حضرت امام اعظم اور امام محمدؒ کے نزدیک معتبر ہوگا۔ دنیوی احکام میں اور اخروی احکام میں بھی۔ چنانچہ اسکی زوجہ اس سے بائنہ ہوجائے گی۔ اور اپنے اقارب مسلمانوں کی میراث کا وہ حقدار نہ ہوگا۔ البتہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس وجہ سے کہ ہوش سے قبل اس کی جانب سے محاربہ نہیں پایا گیا۔ اور اگر کسی نے اسکو قتل کردیا تو اب اس کا خون ہدر ہوگا، یعنی دیت وغیرہ قاتل پر نہ آئے گی۔ اور نہ اس پر کوئی شئی واجب ہوگی۔ جس طرح مرتد (بالغ) شخص کو قتل کردینے کی صورت میں کچھ واجب نہیں ہوتا اور حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام شافعی کے نزدیک احکام دنیوی میں اس کا ارتداد معتبر نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ ارتداد کے معتبر ہونے میں بچہ کا ضرر ہی ضرر ہے اور اس کے ایمان کی صحت کا حکم جو ہم نے لگایا ہے، چونکہ اس میں اس کا نفع ہی نفع ہے۔

وماهو دائر بين الامرين اى بين كونه حسنا فى زمان وقبيحا فى زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح منه الاداء من غير لزوم عهدة وضمان فان شرع فيه لايجب اتمامه والمضى فيه وان افسده لايجب عليه القضاء وفى صحة هذا الاداء بلالزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداء ما فلا يشق ذالك بعد البلوغ وما كان من غير حق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اى مباشرة الصبى من غير رضاء الولى واذنه وهذا هو القسم الرابع وفى الضرر المحض الذى لايشوبه نفع دنياوى كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه ولكن

Marfat.com

قال شمس الائمة ان طلاق الصبی واقع اذا دعت الیه حاجة الاتری انه اذا اسلمت امراته یعرض علیه الاسلام فان ابی فرق بینهما وهو طلاق عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ واذا ارتد وقعت الفرقة بینه وبین امراته وهو طلاق عند محمد واذا کان مجبوبا فخاصمته امراته وطلبت التفریق کان ذالک طلاقا عند البعض فعلم ان حکم الطلاق ثابت فی حقه عن الحاجة وهذا هو القسم الخامس منه۔

ترجمہ وتشریح :۔تیسری قسم!وہ حقوق اللہ تعالیٰ جو کہ ان دونوں (حسن وقبیح) کے درمیان دائر ہوں۔یعنی ایک وقت وہ حسن ہو اور دوسرے وقت میں قبیح ،مثلاً نماز اور اسکے مثل دیگر عبادات ،چنانچہ اس حق اللہ کا عاقل بچہ سے ادا ء ہونا معتبر ہے۔البتہ اس پر لازم نہیں اور نہ ضمان لازم ہے۔لہذا اگر اس نے اس کو شروع کر دیا تو اس پر مکمل کرنا واجب نہیں۔اگر اس نے اسکو توڑ دیا تو اس پر قضاء واجب نہ ہوگی اور بغیر لزوم کے ادائیگی کا معتبر ہو جانا اسکے حق میں مفید ہی مفید ہے کہ بلوغ تک اسکو ادا ء کرنے کی عادت ہو جائیگی اور بلوغ کے بعد کسی قسم کی مشقت نہ ہوگی۔

وما کان الخ قسم رابع!اور جو حقوق ،حقوق اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہوں یعنی حقوق العباد ہوں اگر وہ اس کے حق میں مفید ہی مفید ہوں ، تو ان امور کا اختیار کر لینا درست ہو جائے گا ،مثلاً ہبہ کا قبول کر لینا ،صدقہ کا قبول کر لینا ،ولی کی رضامندی کے بغیر بھی یہ قبول معتبر ہے۔

(قسم پنجم) اگر بچہ کے حق میں وہ امر محض مضر ہی مضر ہے تو قطعاً باطل ہو جائے گا وہ تصرف معتبر نہ ہوگا ،مثلاً زوجہ کو طلاق دینا ،وصیت کرنا ،آزاد کرنا ،صدقہ دینا ،ہبہ کرنا ،قرض دینا چونکہ ان امور میں بچہ کا ضرر ہے جسکو وہ نہیں جانتا ،چنانچہ ان تمام امور میں بغیر کسی قسم کے منافع (کے جو کہ اس بچہ کی جانب لوٹنے والا ہو) ضرر ہی ہے کہ ملکیت زائل ہو رہی ہے ،البتہ حضرت شمس الائمہؒ فرماتے ہیں کہ اگر بچہ کی ضرورت کی وجہ سے طلاق دیدے (جو کہ اس کو درپیش ہے) تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔چنانچہ اگر اس بچہ کی زوجہ اسلام قبول کر لے تو اس کے اس شوہر (بچہ) پر اسلام پیش کیا جائے گا۔پس اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے تو دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے گی جو کہ امام محمدؒ کے نزدیک طلاق ہے ،اگر یہ بچہ شوہر مقطوع الذکر اور اسکی زوجہ تفریق کا مطالبہ کرتی ہے تو یہ تفریق بعض مشائخ کے نزدیک طلاق ہوگی ان مثالوں سے معلوم ہو گیا کہ ضرورت کے وقت اس عاقل بچہ کے حق میں طلاق ثابت ہے۔

ثم القسم السادس هو قوله وفی الدائر بینهما ای بین النفع والضرر کالبیع ونحوه یملکه برای الولی فان البیع ونحوه من المعاملات ان کان رابحا کان نفعا،ان خاسرا کان ضررا وایضا هو سالب وجالب فلابد ان ینضم الیه رای الولی حتی تترجح جهة النفع فیلتحق بالبالغ فینفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب کما ینفذ من البالغ عند ابی حنیفةؒ خلافا لهما فانه لایکون کالبالغ عندهما فلاینفذ بالغبن الفاحش وان باشر البیع بالغبن الفاحش مع الولی فعن ابی حنیفةؒ روایتان فی روایة ینفذ وفی روایة لاینفذ وهذا کله عندنا وقال الشافعیؒ کل منفعة یمکن تحصیلها له بمباشرة ولیه لا تعتبر عبارته ای عبارة الصبی فیه کالاسلام والبیع فانه یصیر مسلما باسلام

Marfat.com

ابیه ویتولی الولی بیع ماله وشرائه فتعتبر فیه عبارة ولیه فقط ومالا یمکن تحصیله بمباشرة ولیه تعتبر عبارته فیه کالوصیة فانه لایتولاه الولی ههنا تعتبر عبارته فی الوصیة باعمال البرلانه یستغنی عن المال بعد الموت وعندنا هی باطلة لانها ضرر محض وازالة الملک بطریق التبرع سواء کانت بالبرا غیره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختیار احدالابوین وذالک فیما اذا وقعت الفرقة بین ابویه وطلعت الام عن حق الحضانة الی سبع سنین فبعد ذالک یتخیر الولد عنده یختار ایهما شاء لان النبیؐ خیر غلاما بین الابوین وهٰذه المنفعة مما لا یمکن ان تحصل بمباشرة الولی فتعتبر عبارته فیه وعندنا لیس کذا لک بل یقیم الابن عند الاب لیتاب بأداب الشریعة والبنت عند الام لتعلم احکام الحیض وتخییر النبیﷺ له کان لاجل دعائه بالانظر فوفق الاختیار الا نفع له.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔قسم ہشتم!اور جوحق اس نوع کا ہو کہ نفع اور ضرر کے درمیان ہو۔مثلاً بیع اور اس کے ہم مثل۔تو وہ عاقل بچہ ولی کی رائے کے ساتھ مالک ہے،یعنی اگر اس کے ولی نے اس کو اجازت دیدی ہے تو ان امور کو کرسکتا ہے اور اب وہ معتبر ہوں گے کیونکہ نقصان اور ضرر کا جو احتمال ہے وہ ولی کی رائے واجازت کے حاصل ہو جانے پر ختم ہوں گے چنانچہ بیع اور اس طرح دیگر معاملات اگر وہ نفع والے ہونگے تو وہ اس کے حق میں مفید ہونگے اور اگر نقصان کے ساتھ ہیں تو مضر ہوں گے اور نیز یہ بیع سالب بھی ہے بیع کے حق میں (کہ وہ اس کے ہاتھ سے جانے والی ہے)اور جالب بھی ہے (کہ ثمن حاصل کرنے کا ذریعہ ہے)لہذا ضروری ہے کہ ولی کی رائے کو اسمیں شامل کردیا جائے۔یہاں تک کہ نفع بخش صورت کو راجح قرار دیا جائے گا اور اب اس بچہ کو بالغ کے حکم میں لاحق کردیا جائے گا اور اب اس کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ بھی نافذ ہوگا ۔اجانب کے ساتھ،جس طرح بالغ کا تصرف نافذ اور معتبر ہوتا ہے۔یہ تفصیل ہے حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک۔حضرات صاحبینؒ کا اسمیں اختلاف ہے کہ وہ بچہ ان حضرات کے نزدیک مثل بالغ نہ ہوگا اور اس بچہ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ معتبر نہ ہوگا اور اگر ولی کے ساتھ ملکر اس بچہ نے غبن فاحش کے ساتھ تصرف کیا ہے تو امام اعظمؒ سے اس صورت میں دو روایتیں ہیں۔ایک روایت میں ہے کہ نافذ ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ نافذ نہ ہوگا۔یہ تمام بحث وتفسیر احنافؒ کے مذہب کے مطابق ہے۔

وقال الشافعیؒ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ہر وہ امر جس میں بچہ کو نفع کا حاصل ہونا ممکن ہے اس کے ولی کے اختیار کرنے کی صورت میں تو اس وقت بچہ کا قول معتبر نہ ہوگا۔مثلاً اسلام اور بیع کہ اگر اس کا والد مسلمان ہوگیا تو وہ خود بھی مسلمان ہو جائے گا۔اور بیع وشراء میں اس کا ولی بااختیار ہوتا ہے۔لہذا اسی کا تصرف کافی ہوگا فقط بچہ کے تصرف کی ضرورت نہ ہوگی اور وہ حقوق جن کا حاصل ہونا ممکن نہیں ولی کے اختیار کرنے سے بلکہ خود اس بچہ کے تصرف کی ضرورت ہوگی۔تو ان امور میں اس بچہ کی عبارت (قول اور تصرف) کا اعتبار ہوگا،مثلاً وصیت کیونکہ وصیت میں ولی اس کا نائب نہیں ہوسکتا،لہذا اس بچہ کے قول کا اعتبار ہوگا،نیک اعمال میں،اس وجہ سے کہ بچہ مرنے کے بعد مال سے مستغنی ہوا کرتا

Marfat.com

ہے، احنافؒ کے نزدیک وصیت کرنا اس بچہ کا باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ اسمیں اس کا خالص ضرر ہی ہے اور وصیت کے ذریعہ بصورت تبرع ملکیت کا ختم کرنا ہے، عام ہے کہ وہ برکی صورت سے ہو یا غیر برکی صورت۔ اور عام ہے کہ اس کا انتقال بلوغ کے بعد ہو یا بلوغ سے قبل۔ دوسری مثال ۔والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ رہنے کو اختیار کرنا، جب کہ والدین کے درمیان طلاق وغیرہ کی وجہ سے تفریق ہوگئی۔ اور والدہ حق پرورش سے محروم ہوگئی سات سال کی عمر کے بعد تو بچہ جس کو اختیار کرلے گا وہ معتبر ہوگا۔ یہ دوسری مثال اس نوع کی ہے کہ ولی کے اختیار کرنے سے بچہ کو نفع حاصل نہ ہوگا۔ بلکہ اس کو خود اختیار اور تصرف کرنا ضروری ہوگا۔ اس مسئلہ میں بھی احنافؒ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ بچہ کا یہ اختیار کرنے کا بھی حق نہیں، بلکہ بچہ باپ کے ساتھ ہی رہ سکتا ہے، کیونکہ شرعی آداب والد کے ساتھ ہی رہ کر حاصل کرسکتا ہے اور لڑکی والدہ کے ساتھ رہے گی، تاکہ حیض کے احکام حاصل کرسکے، (البتہ بالغ ہوجانے کے بعد بچہ کو اختیار ہے)۔

وتحییر الخ حضرت امام شافعیؒ جس دلیل سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ایک موقع پر اختیار دیا تھا۔ (کذا فی المشکوٰۃ) تو وہ آپ ﷺ کی دعا کی وجہ سے اختیار نفع بخش ثابت ہوا اور آپ ﷺ کا دعا کرنا زیادہ فوقیت رکھتا ہے اسکے اختیار کرنے سے اور ظاہر ہے کہ آپ ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے کی دعا سے یہ امر ممکن نہیں۔

(فائدہ) شارحؒ نے جو جواب اس استدلال کا دیا ہے، اسکے علاوہ علماء شارحین حدیث نے اور بھی جوابات دیئے ہیں۔

ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع فى بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوى وهو ماثبت من قبل صاحب الشرع بلااختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده ياتى المكتسب الذى ضد السماوى وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه واذا عرفت هذا افالأن يذكر انواع السماوى فيقول وهو الصغر انما ذكره فى الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بداخل فى ماهية الانسان ولان آدم خلق شابا غير صبى فكان الصبا عارضا فى اولاده وهو فى اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبى لا يعرض الاسلام على ابويه بل يوخر الى ان يعقل الصبى بنفسه فيعرض عليه واذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امراته ولافائدة فى تاخيرى العرض لان الجنون لانهاية له فيلزم الاضرار بامراة مسلمة تكون تحت كافر وذالا يجوز لكنه اذا عقل اى صارعا قلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعنى القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به مايحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالىٰ كالعبادات والكفارات فانها تحتمل السقوط

Marfat.com

بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولاتسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المرتبة على المومنين عن وقوع الفرقة بينه وبين : وجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الارث بينه وبين اقاربه المسلمين۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اہلیت کے بیان سے فراغت کے بعدان امور کا بیان شروع فرمارہے ہیں کہ جو اہلیت پر معترض ہوسکتے ہیں اور اہلیت کیلئے مانع اور رکاوٹ بن سکتے ہیں جس سے کہ اہلیت اپنی حالت پر برقرار نہ رہ سکے، مثلاً موت کہ یہ وجوب کی اہلیت کو زائل کردیتی ہے اور نیند کہ یہ ادائیگی کی اہلیت کو ختم کردیتی ہے، جب تک کہ مکلف حالت نوم پر ہوگا۔الاعتراض۔یعنی کسی شئی کے درمیان حائل ہوجانا، والامور الخ اہلیت پر جو امور درپیش آسکتے ہیں انکی دو قسمیں ہیں۔(۱) سماوی (۲) سماوی کی ضد۔

وہوالخ سماوی وہ امر (حادثہ) ہے جو کہ شارع کی جانب سے پیش آئے اور اس میں بندہ کو کوئی اختیار نہ ہو وہ گیارہ ہیں۔(۱) صغر (۲) جنون (۳) فطور عقل (۴) نسیان (۵) نوم (۶) بے ہوشی (۷) غلام ہونا (۸) مرض (۹) حیض (۱۰) نفاس (۱۱) موت۔

وبعدہ الخ اور اس سماوی قسم اول کے بعد وہ جو کہ بندہ کے اختیار سے ہوا ہو جس کو اکتساب اور اختیار کرنے والے کو مکتسب سے موسوم کیا گیا ہے اور یہ سماوی کی ضد ہے، جو کہ سات ہیں۔(۱) جہالت (۲) نشہ (۳) مذاق (۴) سفر (۵) حماقت (۶) خطاء (۷) اکراہ یعنی جبر۔جب کہ ان کا جمالی ذکر معلوم ہو چکا تو اب امور سماوی کی ابتداء تفصیل ملاحظہ ہو۔

الصغر :۔صغر کا امور معترضہ میں کیوں ذکر کیا گیا حالانکہ یہ امر اصل خلقت کے اعتبار سے ہی انسان پر طاری ہوتی ہے؟ جواب! چونکہ صغر ماہیت انسانی میں یہ داخل نہیں۔چنانچہ حضرت آدم کی پیدائش جوانی کی حالت میں ہوئی تھی، بغیر صغر سنی کے، تو اس سے معلوم ہوا کہ صغر سنی حضرت آدم کے اولاد میں ایک عارضی شئی ہے، اسی بناء پر اس کو امور عارضہ میں ذکر کیا ہے۔وہوالخ اور صغر سنی اول حالت میں مثل جنون کے ہے۔یعنی جسطرح مجنون ادائیگی کی اہلیت نہیں رکھتا۔بچہ نادان بھی اہلیت نہیں رکھتا۔شارحؒ ارشاد فرماتے ہیں کہ بلکہ جنون سے بھی اسکی حالت کم تر ہے۔چنانچہ اگر بچہ، نادان کی زوجہ مسلمان ہوجائے تو اسلام اس کے والدین پر پیش نہیں کیا جائے گا۔بلکہ اسلام کے عرض کو اس بچہ کے عاقل ہونے تک موخر کردیا جائے گا۔اور جب وہ دانا ہوجائیگا اس وقت اس پر اسلام پیش کیا جائے گا۔اس کے برخلاف اگر مجنون کی زوجہ اسلام قبول کرلے گی تو اب اسلام اس کے والدین (اولیاء) پر پیش ہوگا۔پس اگر ان میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرلیگا۔تو اس مجنون کے اسلام کا بھی حکم صادر ہوجائیگا۔من حیث التبع اور اگر دونوں نے انکار کردیا تو اب مجنون اور اسکی زوجہ کے درمیان تفریق کردی جائے گی۔اس وجہ سے کہ اسلام کے پیش کرنے کو مؤخر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ جنون کی کوئی انتہاء نہیں ہے۔(پیش نہ کرنے اور تاخیر کرنے میں) زوجہ مسلمہ کو نقصان دینا ہے، کہ وہ ایک کافر کے تحت رہیگی، حالانکہ یہ بالکل ناجائز ہے۔

لکنہ الخ :۔البتہ وہ بچہ جب عاقل ہوگیا تو ایک درجہ (نوع) کی اہلیت اداء کو اس نے حاصل کرلیا ہے، یعنی اہلیت قاصرہ نہ کہ کاملہ اس وجہ سے کہ ابھی صغر تو باقی ہے جو کہ اسکے حق میں عذر ہے (جسکی تفصیل گذر چکی) لہذا اس وقت جو احکام ساقط ہوسکتے ہیں وہ ساقط ہوجائیں

Marfat.com

ے یعنی بالغ سے بحالت جنون ساقط ہونے کی طرف اشارہ ہے، مثلاً حقوق اللہ تعالیٰ، عبادات، حدود، کفارات کہ یہ اوامر ساقط ہونے کا بوجہ عذر کے احتمال رکھتے ہیں اور فی نفسہ نسخ وتبدیل کا بھی احتمال ہے۔ البتہ اس سے ایمان کی فرضیت ساقط نہ ہوگی۔ پس جس وقت اس نے اس کی ادائیگی کردی وہ ادائیگی شمار ہوگی۔ اور بعد میں اعادہ لازم نہ ہوگا، اور جس قدر احکامات اہل ایمان پر مرتب ہونے والے ہیں وہ سب ہی جاری ہونگے ،مثلاً اسکی زوجہ مشرکہ سے تفریق ہونا، مشرکہ زوجہ کی میراث سے محروم ہونا اور اسکے اقارب مسلمین اور اسکے درمیان وراثت قائم ہونا۔

ووضع عنه الزام الاداء اى رفع عن الصبى الزام اداء الايمان فلولم يقر فى اوان الصبا اولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا او جملة الامر ان توضع عنه العهدة اى خلص الامر الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه ان تسقط عنه عهدة مايحتمل العفو يعنى ماسوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لوفعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة وله مالاعهدة فيه اى جاز للصبى مالاضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقد مر هذا فى بيان الاهلية ثم قوله فلايحرم عن الميراث بالقتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعنى لوقتل الصبى مورثه عمدا اوخطاء لايحرم عن ميراثه لانه عقوبة وعهدة لايستحقها الصبى واورد عليه انه اذا كان كذالك فلاينبغى ان يحرم عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذا لكفر والرق ينافى اهلية الميراث من المسلم الحر والمجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة تحل بالدماغ بهيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف فى اعضاء ه وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط لاضمان الملتقات ونفقة الاقارب والدية كما فى الصبى بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المعناو غير مشروع فى حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثه فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذلا حرج فى قضاء القليل وهذا فى الجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن واما فى الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا فعند ابى يوسفؒ هو بمنزلة الصباحتى لو افاق قبل مضى الشهر فى الصوم او قبل تمام يوم وليلة فى الصلوة لايجب عليه القضاء وعندمحمدؒ هوبمنزلة العارضى فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس.

ترجمہ وتشریح:۔ اور اس بچہ سے اداء ایمان کے لازم کئے جانے کو دور (ساقط) کردیا جائیگا یعنی اس پر ایمان کا اقرار کرنا لازم نہ ہوگا لہذا اگر اس بچہ، نادان نے بچپن کے زمانہ میں اقرار نہیں کیا یا بلوغ کے بعد کلمہ شہادت کا اعادہ نہیں کیا، تو وہ مرتد نہ ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس بچہ کو ذمہ داری سے بری قرار دیا جائے گا۔ جس قدر احکامات عفو کو محتمل ہیں علاوہ ارتداد کے وہ سب ہی اس

Marfat.com

کے ذمہ سے ساقط ہوں گے، مثلاً عبادات عقوبات۔ البتہ ارتداد درجہ عفو میں نہ ہوگا۔ اور اگر ان افعال میں سے کسی فعل کو ادا کر دیا تو وہ ادئیگی قابل قبول ہوگی، حالانکہ نہ اس پر ذمہ داری تھی اور نہ اس سے مطالبہ تھا۔

ولہ الخ اور جس قدر امور اس کے حق میں نفع بخش ہوں، نقصان دہ نہ ہوں انکو اختیار کر سکتا ہے، مثلاً ہدیہ، صدقہ کا قبول کرنا اور اسکے مثل ہر وہ امر کہ جس میں اس کا نفع ہی ہو، جسکی تفصیل اہلیت کی بحث کے تحت گذر چکی ہے۔

فلا یحرم الخ :۔ بعض فروعات کو بطور تفسیر بیان فرماتے ہیں۔ احنافؒ کے نزدیک اگر بچہ نے عمداً یا خطاء اپنے کسی مورث کو قتل کر دیا تو یہ بچہ نادان قاتل میراث سے محروم نہ ہوگا۔ (جبکہ بالغ محروم ہو جاتا ہے) اس وجہ سے کہ میراث سے محروم کرنا سزاء ہے۔ اور بچہ نادان اس کا مستحق وذمہ دار قرار نہیں دیا گیا۔ (کما مر آنفا) ایک سوال! اس پر ایک اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ جب بچہ میراث سے محروم نہیں ہو سکتا، تو یہ بھی مناسب نہیں کہ کفر اور رقیت کیوجہ سے وہ میراث سے محروم ہو؟ مصنفؒ نے اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا، بخلاف الکفر الخ اسکے برخلاف کفر اور رقیت کیوجہ سے محروم عن المیراث قرار دیا جانا۔ اس وجہ سے ہے کہ ان دونوں وجوہات کی وجہ سے میراث سے محروم کرنا جزاء نہیں ہے بلکہ اہلیت قائم نہ ہونے کی وجہ سے، کیونکہ کفر اور رقیت (غلامیت) ایک مسلمان اور ایک آزاد کی میراث پانے کی اہلیت کے منافی ہے، یعنی کافر اہل نہیں کہ ایک مسلمان کی میراث کا مستحق قرار دیا جائے، اور اسی طرح ایک غلام اہل نہیں کہ وہ کسی آزاد کا وارث بن سکے۔ کافر مثل مردہ کے ہوتا ہے وہ میراث کا مالک کیسے بن سکتا ہے اور غلام مالک ہو ہی نہیں سکتا۔ لہذا وہ اس کے مالک کی جانب منتقل ہوگا، جو کہ دوسرے کیلئے باعث ضرر ہے۔

والجنون الخ :۔ الصغر پر اس کا عطف ہے، امور معترضہ میں سے دوسری قسم ہے، جنون وہ ایک ایسی آفت ہے جو کہ اس کے دماغ پر آپڑتی ہے جس سے کہ اس کو عقل کے خلاف اعمال پر ابھارتی اور آمادہ کرتی ہے، حالانکہ اس کے اعضاء میں کسی قسم کا ضعف نہیں ہوتا۔ یعنی یہ آفت ضعف جسمانی کیوجہ سے نہیں آتی اس کے بغیر بھی آسکتی ہے۔ اس حالت کیوجہ سے وہ عبادات جنکے ساقط ہونے کا احتمال ہے، ساقط ہو جائیں گی۔ اور جو چیزیں اس سے ہلاک ہو جائیں گی۔ ان کا ضمان اس دیوانہ پر نہ ہوگا۔ اور نہ اقارب کا نفقہ واجب ہوگا، اور نہ دیت واجب ہوگی کہ جس طرح بچہ نادان پر ان چیزوں کا وجوب نہیں ہوتا، اور اسی طرح طلاق، آزادگی اور اس کے مثل ہر وہ امر جو کہ اس کے حق میں نقصان دہ ہو اور وہ مشروع نہ ہو، اس کے حق، وہ بھی معتبر نہ ہوں گے۔

ولکنہ الخ :۔ اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ جنون میں امتداد ہو۔ اور اگر اس میں امتداد نہیں بلکہ قلیل مدت کیلئے جنون لاحق ہوتا ہے تو اب اس دیوانہ کو نائم کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا۔ علمائے احنافؒ ثلثہ کے نزدیک۔ لہذا اس پر افاقہ کے بعد (مثل نائم کے) عبادات کی قضاء بھی واجب ہے، اس وجہ سے کہ قلیل کی قضاء میں کوئی حرج اس پر نہ ہوگا، اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ جنون عارضی ہو بایں صورت کہ وہ جب بالغ ہوا تھا تو عاقل تھا۔ بلوغ کے بعد دیوانہ ہو گیا، اور جو جنون اصلی ہو، یعنی بوقت بلوغ ہی وہ دیوانہ تھا، تو حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ بچہ کے حکم میں ہے لہذا اگر وہ ایک ماہ سے قبل صحت یاب ہو گیا روزہ کے حکم میں اور ایک دن رات سے قبل صحت یاب ہو گیا، نماز کے

Marfat.com

باب میں تو اسپر قضاء واجب نہیں، اور امام محمدؒ کے نزدیک اب یہ جنون عارض کے حکم میں ہے لہذا اس پر قضا واجب ہے، اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اختلاف اس کے برعکس ہے، یعنی حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قضاء واجب ہے اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک قضاء واجب نہیں۔

ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتنى عليه وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذالك امر غير مضبوط بين ضابطة بالجرح فى كل العبادات فقال وحد الامتداد فى الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمدؒ يعنى مالم تصر الصلوة ستا لايسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لوجن قبل الزوال ثم افاق فى اليوم الثانى بعد الزوال لاقضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء مالم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل فى حد التكرار وفى الصوم باستغراق الشهر حتى لوافاق فى جزء من الشهر ليلا ونهارا يجب عليه القضاء فى ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلوانى انه لوكان مفضيا فى اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقى الشهر لايجب عليه القضاء وهو الصحيح لان اليل لايصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولا افاق فى يوم من رمضان فلوكان قبل الزوال يلزمه القضاء ولوكان بعده لايلزمه فى الصحيح وفى الزكوة باستغراق الحول يلزمه القضاء لانها لاتدخل فى حد التكرار مالم تدخل السنة الثانية.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اس کے بعد مصنفؒ امتداد کی مقدار اور اسکی حد کو بیان کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں، کیونکہ اس پر قضاء اور عدم قضاء کا حکم موقوف ہے چونکہ امتداد کی حد کا کوئی ضابطہ، قاعدہ کلیہ مقرر نہیں اس وجہ سے ہر عبارت کیلئے جداگانہ تفصیل ہے۔

وحد الامتداد الخ :۔نماز کے احکام میں امتداد جنون ایک یوم اور ایک شب سے زائد ہو جانا ہے یعنی امام محمدؒ کے نزدیک ایک دن اور ایک رات کا اعتبار نماز کے حساب سے ہے یعنی جب تک چھ نمازیں نہ ہونگی اس وقت تک امتداد کی حد سے خارج ہے اور وہ قلیل میں داخل ہے لہذا یہ جنون عارضی ہوگا، نماز اس سے ساقط نہ ہوگی، اور حضرات شیخین کے نزدیک اوقات کے اعتبار سے ایک دن ورات سے زائد ہونا معتبر ہے یعنی اگر کوئی شخص زوال سے قبل دیوانہ ہوگیا، اور دوسرے دن زوال کے بعد صحت یاب ہوا تو اب اس شخص پر قضاء واجب نہ ہوگی، حضرات شیخین کے نزدیک اس وجہ سے کہ اس صورت میں ایک دن ورات سے زائد ہو چکا ساعات کے اعتبار سے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک قضاء واجب ہے جب تک کہ یہ جنون وقت عصر تک نہ چلا جائے، اور اس پر چھ نمازون کا وقت گذر جائے اور تکرار کی حد میں آجائے، یعنی چھ نمازوں کے اوقات گذر جانے کے بعد اب دوسری نماز کا وقت پھر اس حالت میں داخل ہوگیا، یہ تفصیل نماز کے باب میں ہے۔

وفی الصوم الخ :۔روزہ کے حق میں ایک ماہ کا گذر جانا ہے، حتی کہ اگر ایک ماہ کے درمیان افاقہ ہوگیا جو کہ رات یا دن کے کسی بھی جز میں ظاہر روایت (مفتیٰ بہ) کے مطابق قضاء واجب ہوگی، اور امام شمس الائمہ حلوانیؒ سے ایک روایت ہے کہ اگر رمضان کی کسی رات کے اول جز

Marfat.com

میں اس کو افاقہ ہو گیا، لیکن صبح جنون کی حالت میں کی، اس کے بعد باقی ماندہ مہینہ جنون ہی کی حالت میں گزرا، تو اس پر قضاء واجب نہ ہوگی، اور وہ قول صحیح ہے، اس وجہ سے کہ رات میں روزہ نہیں رکھا جاتا۔ لہذا رات میں افاقہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ رات میں افاقہ اور جنون دونوں ہی برابر ہیں۔ اور اگر رمضان کے کسی جز میں افاقہ ہوا۔ پس اگر یہ افاقہ زوال سے قبل ہوا (جس سے کہ روزہ کی نیت کر سکتا ہے) تو اب اس پر قضاء واجب ہو جائے گی۔ اور اگر زوال کے بعد ہوا (کہ نیت کرنے کا وقت گذر چکا تھا) تو اب قول صحیح کے مطابق قضاء لازم نہ ہوگی، چونکہ نیت کا وقت گذر چکا، تیسری تفسیر امتداد کی زکوٰۃ کے باب میں ہے۔ وفی الزکوٰۃ الخ اور زکوٰۃ کے باب میں ایک سال (حولان حول) جنون کے ساتھ گذر جانا معتبر ہے۔ اس وجہ سے کہ زکوٰۃ حد تکرار میں داخل نہ ہوگی، جب تک کہ دوسرا سال داخل نہ ہو جائے۔

(فائدہ) یہ حضرت امام محمدؒ کے نزدیک ہے یعنی تمام سال کا ہونا۔

وابو یوسفؒ اقام اکثر الحول مقام الکل تیسیرا ودفعا للحرج فی حق المکلف والعته بعد البلوغ عطف علی ماقبله وهو آفة توجب خللا فی العقل فیصیر صاحبه مختلط الکلام یشبه بعض کلامه بکلام العقلاء وبعضه بکلام المجانین فهوایضا کالصبا فی وجود اصل العقل وتمکن الخلل علی ما قال وهو کالصبا مع العقل فی کل الاحکام حتی لایمنع صحة القول والفعل فیصح عباداته واسلامه وتوکله ببیع مال غیره واعتاق عبده ویصح منه قبول الهبة کما یصح من الصبی لکنه یمنع العهدة فلایصح طلاق امراته ولااعتاق بعده اصلا ولابیعه ولاشراءه بدون اذن الولی ولا یطالب فی الوکالة بتسلیم المبیع ولایرد علیه بالعیب ولا یومر بالخصومة ثم اورد علیه انه اذا کان کذالک فینبغی ان لایواخذ المعتوه بضمان ما استهلکه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلکه من الاموال فلیس بعهدة وکونه صبیا اوعبدا اومعتوها لاینافی عصمة المحل یعنی ان ضمان المال لیس بطریق العهدة بل بطریق جبر ما فوتهٗ من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل کون المستهلک صبیا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما یجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف علی کمال العقل۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اکثر سال کا حصہ قائم مقام کل (تمام) سال کے ہے، مکلف کی سہولت اور مکلف سے حرج دفع کرنے کی غرض سے، والعتہ فطور عقل ہونا بلوغ کے بعد اس عبارت کا عطف ماقبل کی عبارت والصغر پر ہے، فطور عقل کا مطلب ہے کہ وہ آفت جو کہ عقل میں خلل کو ثابت کر دے، جس کی وجہ سے اس شخص کے کلام میں خلط ملط ہونے لگے، کہ اس شخص کا بعض حصہ کلام عاقل کے مشابہ ہو جائے اور بعض حصہ دیوانوں کے مثل ہو۔ پس ایسا شخص بھی مثل بچہ کے ہے اصل عقل کے موجود ہونے میں اور خلل کے واقع ہونے میں اس قول کے مطابق جس کو بعض علماء نے اختیار فرمایا ہے اور وہ شخص کل احکام میں مثل عقلمند بچہ کے ہے۔ چنانچہ اس شخص کے قول و فعل

Marfat.com

کی صحت کو یہ کیفیت مانع نہ ہوگی ،لہذا اس شخص کی عبادات ،اسلام ،مال کی فروختگی کیلئے دوسرے کو وکیل بنانا اسکے مال فروخت کرنے اور دوسرے کے غلام کو آزاد کرنا سب درست ہیں اور اسی طرح سے ہبہ قبول کرنا اس شخص سے بھی درست ہے جیسا کہ عقلمند بچہ سے یہ سب امور درست ہیں، البتہ یہ کیفیت لزوم (ذمہ داری) کو مانع ہے۔اس وجہ سے کہ ایسے شخص کی ذمہ داری (ناقص ہونے کی وجہ سے) جزاء کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اور نہ مکلف گردانا جاسکتا ہے۔پس اپنی زوجہ کو طلاق دینا اور اپنے غلام کو آزاد کرنا اصلا درست نہ ہوگا، یعنی نافذ نہ ہوگا اصلا۔ولی کی اجازت اور ولی کی بلا اجازت کسی بھی صورت میں معتبر نہ ہوگا۔اور خرید وفروخت کرنا ولی کی اجازت کے بغیر معتبر نہ ہوگا۔اور اگر یہ کسی دوسرے شخص کا وکیل برائے بیع ہے تو اس سے مبیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا اور نہ مبیع میں عیب کی وجہ سے اس شخص پر اس کی واپسی کی جاسکے گی اور نہ اس شخص سے (بحیثیت وکیل کے) معاملہ کرنے ،دعویٰ کرنے کا مطالبہ کیا جاسکے، اس تفصیل کے بعد ایک اشکال واردہ کا جواب دینا مقصود ہے، اشکال یہ ہے کہ جب یہ ذمہ داری سے بری ہوتا ہے تو اگر اس شخص سے کچھ نقصان ہو جائے تو ضمان کے مطالبہ کو بھی اس کے مال میں سے بری کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا؟

جواب واما ضمان الخ :۔جس مال کو ایسے شخص نے ہلاک کر دیا ہے اس پر ضمان ذمہ دار ہونے کے اعتبار سے لازم نہیں ہوتا، بلکہ ایک ایسے شخص کے محفوظ مال میں جو نقصان ہو گیا ہے اس کو پورا کرنا مقصود ہے اور کسی شخص کا مال محفوظ ہونا ختم نہ ہوگا، اگر چہ ہلاک کرنے والا بچہ ہے یا کم عقل شخص، بلکہ مال کی حفاظت ہر حالت میں برقرار رہتی ہے، قطع نظر اس بات سے کہ اسکو نقصان پہونچانے والا کون ہے، بخلاف حقوق اللہ تعالیٰ (مثلاً زنا وغیرہ) پس ان امور (حقوق) میں جزاء کا وجوب بطور جزاء کے ہے، بطور محل کے نہیں (اور جس شخص کی عقل میں فطور ہے وہ غیر مکلف ہے البتہ جزاء کی صلاحیت اس میں موجود ہے۔لہذا جزاء حقوق اللہ میں رعایت ہوگی، اور جزاء افعال کمال عقل پر موقوف ہے۔

ویوضع عنه الخطاب کالصبی حتی لاتجب علیه العبادات ولاتثبت فی حق العقوبات ویولی علیه کما یولی علی الصبی نظرا له وشفقة علیه ولا یولی علی غیره بالانکاح والتادیب وحفظ اموال الیتامی کما ان الصبی کذلک والنسیان عطف علی ماقبله وهو جهل ضروری بما کان یعلمه لابافة مع علمه بامور کثیرة فبقوله لابافة یخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو لا ینافی الوجوب فی حق الله تعالیٰ فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسیهما بل یلزمه القضا لکنه اذا کان غالبا کما فی الصوم والتسمیة فی الذبیحة وسلام الناسی یکون عفوا ففی الصوم یمیل النفس بالطبع الی الاکل والشرب فاوجب ذالک نسیانا فیعفی ولا یفسد صومه به وفی الذبیحة یوجب الذبح هیبة وخوفا یتنفر الطبع عنه وتتغیر حالته فتکثر الغفلة عن التسمیة فیعفی النسیان فیه عندنا وفی سلام الناسی تشبیه العقدة الاولی بالثانیة غالبا فیسلم بالنسیان فیعفی مالم یتکلم فیه وانما قید بقوله اذا کان غالبا لیخرج السلام والکلام فی الصلوة ناسیا لانه

Marfat.com

لایغلب فیها ذالک اذ حالة الصلوة وهیاتها مذکرة لهذا النسیان فلا یعفی عندنا.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اور مثل بچہ کے اس شخص سے (کہ جس کی عقل میں فطور آ گیا ہے) خطاب ہٹ جائے گا، یعنی اوامر ونواہی میں یہ مخاطب نہ ہوگا، چنانچہ اس شخص پر نہ عبادات واجب ہونگی اور عقوبات بھی اس پر ثابت نہ ہونگی اور جس طرح بچہ پر ولی ہوتا ہے اسی طرح اس شخص پر بھی ولی مقرر ہوگا، اس کے مفاد پر نظر رکھنے کیوجہ سے اور اس پر شفقت کرتے ہوئے اور یہ شخص کسی دوسرے کا ولی نہیں بن سکتا ہے نکاح کرنے، تادیب کرنے، یتیموں کی مال حفاظت کرنے میں کہ جسطرح ایک بچہ ان امور کا متولی نہیں بن سکتا۔

والنسیان الخ:۔الصغر پر اس کا عطف ہے، گیارہ قسم کے عوارضات میں سے یہ چوتھی قسم ہے نسیان ایک قسم کی جہالت ہے جو کہ ضروری (درجہ میں) ہے، اس میں کہ جسکو وہ جانتا تھا اور یہ نسیان کسی آفت کی وجہ سے نہیں، حالانکہ اس کے علاوہ بکثرت چیزوں کا اسکو علم ہوتا ہے، یعنی جس وقت کسی شئی میں اسکو نسیان ہوتا ہے اس وقت اور دیگر بہت سی چیزیں اس کے علم اور حفظ میں ہوتی ہیں۔متن کی عبارت لا بآفۃ سے جنون کو خارج کرنا اور شارح کی عبارت مع علمہ سے نوم اور اغماء کو خارج کرنا ہے، اور نسیان حق اللہ کے وجوب کیلئے رکاوٹ نہیں اور نہ منافی ہے، لہذا اگر نماز یا روزہ کو وہ بھول گیا تو اس سے ساقط نہ ہونگے بلکہ انکی قضاء لازم ہوگی، البتہ اگر کسی شخص کو نسیان اکثر وبیشتر پیش آتا ہے تو وہ معاف ہوگا مثلاً روزہ میں، نسیان ہوگیا اور کھالیا یا پی لیا، اور ذبح میں تسمیہ بھول گیا، دو رکعت پر نسیانا سلام پھیر دیا چونکہ روزہ میں طبیعت کے تقاضہ کی وجہ سے نفس کھانے اور پینے کی جانب میلان کرتا ہے، جسکی وجہ سے نسیان پیدا ہو جاتا ہے۔لہذا (اس امر ضروری کی وجہ سے) وہ معاف ہے اور اس کا روزہ فاسد نہیں ہوا کرتا، ذبح میں تسمیہ کا بھول جانا۔اسوجہ سے کہ ذبح کرنا ہیبت اور خوف کو پیدا کر دیتا ہے، جس سے کہ طبیعت ذبح سے ہی نفرت کرنے لگتی ہے جس سے کہ ذبح کرنے والے کی حالت میں تغیر ہو جاتا ہے اور یہ غفلت کو بکثرت پیدا کر دیتی ہے جسکے نتیجہ میں تسمیہ میں بھول ہو جاتی ہے۔لہذا نسیان فی التسمیہ ذبح کے وقت معاف ہے، احنافؒ کے نزدیک (بخلاف حضرت امام شافعیؒ کے، جسکی تفصیل کسی موقع پر گذر چکی) دوسری رکعت میں نسیان جبکہ قعدہ اولی دوسرے قعدہ کے مشابہ ہوتا ہے، اکثر امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے (کہ سلام کے علاوہ تمام کیفیت مثل ثانی قعدہ کے ہے) اس وجہ سے نسیان کے ساتھ سلام پھیر دینا معاف ہے جب تک کہ اس نماز میں سلام کے بعد کلام نہ کیا ہو، اور غالبا کی قید سے قعدہ کی حالت کے علاوہ نماز کے دوسرے ارکان میں نسیانا سلام پھیرنے کو خارج کرنا ہے اس وجہ سے کہ تشہد کی حالت میں اکثر یہ نسیان پیش آجاتا ہے، کیونکہ یہ حالت تشہد اس کو یاد نہیں دلاتی۔بخلاف دوسرے ارکان کے کہ وہ اس کو یاد دلاتے ہیں کہ سلام پھیرنے کا یہ محل نہیں۔اس وجہ سے ان جگہوں پر اگر یہ نسیان (سلام کا) واقع ہوگیا تو وہ معاف نہیں

لایجعل عذرا فی حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسیا یجب علیه الضمان والنوم عطف علی ماقبله وهو عجز عن استعمال القدرة تعریف بالحکم والاثر وحده الصحیح انه فترة طبعیة تحدث للانسان بلااختیار فاوجب تاخیر الخطاب ولا یمنع الوجوب فیثبت علیه نفس الوجوب لاجل الوقت ولایثبت علیه وجوب الاداء لعدم الخطاب فی حقه فان انتبه فی الوقت یودی والا یقضی

Marfat.com

وینا فی الاختیار حتی بطلت عبارته فی الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم اوارتد فی النوم لا یثبت حکم شئی منه ولم یتعلق بقراته وکلامه وقهقهته فی الصلوة حکم فاذا قرأ النائم فی صلوته لم تصح قرأته ولایعتد قیامه ورکوعه وسجوده لصدورها لاعن اختیار وکذا اذا تکلم فی الصلوة لم تفسد صلاته لانه لیس بکلام حقیقة واذا قهقة فی الصلوة لایکون حدثا ناقضا للوضوء.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اورنسیان حقوق العباد میں عذر نہیں ہے۔پس اگر نسیانا کسی کے مال کو ضائع کر دیا تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا، والنوم الخ:۔الصغر پر اس کا عطف ہے اور یہ پانچواں عارضہ ہے،نوم ایک قسم کا عاجز ہو جانا ہے قدرت کے استعمال کرنے سے متن کی یہ تعریف حکم اور اثر کے اعتبار سے ہے،اور صحیح تعریف یہ ہے انہ الخ نوم ایک طبعی فطرت ہے جو کہ انسان پر بغیر اختیار کے حادث ہوتی ہے۔فترۃ یعنی سستی ،کاہلی،نوم خطاب کے موخر ہونے کو ثابت کرتا ہے وجوب کیلئے مانع نہیں،لہذا اس پر جو حالت نوم میں ہے نفس وجوب تو ثابت ہو جائیگا وقت کی وجہ سے (البتہ اس وقت) ادائیگی واجب نہ ہوگی اس وجہ سے کہ اس حالت میں اسکے حق میں خطاب موجود نہیں۔پس اگر وہ وقت میں بیدار ہو گیا تو ادا کر دیگا،اور اگر وقت گذرنے کے بعد بیدار ہوا ہے تو قضاء ادا کرے گا،اور نوم اختیار کے منافی ہے۔اس وجہ سے کہ حالت نوم میں رائے معطل ہو جاتی ہے کیونکہ قوی مدرکہ اس وقت بیکار ہیں جس کے ذریعہ رائے اختیار کر سکے اور جب تک رائے کی صلاحیت نہ ہو اس وقت تک اختیار بندہ کا ختم رہتا ہے کیونکہ رائے کا مدار امتیاز کرنے پر ہے کہ کیا درست ہے اور کیا غیر درست،نفع بخش کیا ہے اور مضر کیا ہے اور جب وہ موجود نہیں تو اختیار بھی نہ رہے گا،چنانچہ طلاق اور عتاق اور اسلام کا اقرار اور مرتد ہونا ان سب امور میں اس کا قول معتبر نہ رہے گا۔بلکہ باطل ہوگا، پس اگر حالت نوم میں طلاق دی،آزاد کر دیا یا اسلام قبول کیا،مرتد ہو گیا،تو یہ سب معتبر نہ ہونگے اور اس پر احکام نافذ نہ ہونگے۔

ولم یتعلق الخ:۔اور نائم نماز کی حالت میں قرآن کریم کی تلاوت کرے تو اس کی قرأت معتبر نہ ہوگی،اور نائم کا قیام،رکوع،سجود کا اعتبار نہ ہوگا،اس وجہ سے کہ یہ افعال بغیر اختیار کے صادر ہوتے ہیں اور اسی طرح اگر نائم نماز میں کلام کر لے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس وجہ سے کہ یہ حقیقۃ کلام ہے ہی نہیں،اور اگر نائم نے نماز میں قہقہہ لگا دیا تو یہ مفسد ناقض وضوء نہ ہوگا۔

والاغماء عطف علی قوله ماقبله ولما کان مشتبها بالجنون عرفه للامتیاز فقال وهو ضرب مرض وفوت قوه یضعف القوی ولایزیل الجی ای العقل بخلاف الجنون فانه یزیله وهو کالنوم حتی بطلت عبارته بل اشد منه ای بل الاغماء اشد من النوم فی فوت الاختیار فکان حدثا بکل حال ای سواء کان مضطجعا او متکئا او قائما او قاعدا اوراکعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لاینقض الا اذا کان مضطجعا او متکئا اومستندا لا ما اذا کان قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا وقد یحتمل الامتداد وان کان الاصل فیه عدم الامتداد فان لم یمتد الحق بالنوم فی وجوب قضاء الصلوة وان

Marfat.com

امتد فیلحق بالجنون فیسقط به الاداء کما فی الصلوة اذا زاد علی یوم ولیلة باعتبار الصلوة عند محمدؒ وباعتبار الساعات عندهما کما بینا فی الجنون وعندالشافعیؒ اذا اغمی علیه وقت صلوة کاملة لایجب القضاء ولکنا استحسنا بالفرق بین الامتداد وعدمه لان عمار بن یاسرؓ اغمی علیه یوما ولیلة فقضی الصلوة وابن عمرؓ اغمی علیه اکثر من یوم ولیلة فلم یقض الصلوه وامتداده فی الصوم نادر فلا یعتبر حتی لو اغمی علیه فی جمیع الشهر ثم افاق بعد مضیة یلزمه القضاء واذا کان امتداده فی الصوم فادرا ففی الزکوة اولی ان یندرا استغراقه الحول۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح ۔الاغماء ماقبل پرعطف ہےاور یہ چھٹا عارضہ ہے، چونکہ یہ جنون کے مشابہ ہے، امتیاز کی وجہ سے اسکی تعریف یہ بیان کی ہے۔اغماء ایک قسم کا مرض ہےاور قوت کا فوت ہوجانا جس سے کہ قوی کمزور ہوجاتے ہیں، اور عقل کو زائل نہیں کرتی بخلاف جنون کے کہ وہ عقل کو زائل کردیتی ہے۔اور اغماء نوم سے بھی زیادہ بھاری ہے۔اختیار کو ضائع کرنے میں، جو کہ ہر حالت میں حادث ہے خواہ وہ لیٹا ہوا ہو، تکیہ لگائے ہوئے ہو، بیٹھا ہوا ہو، کھڑا ہوا ہو، راکع ہو، ساجد کی حالت میں ہو، یعنی ان احوال میں سے کسی بھی حالت میں اگر اغماء طاری ہوجائے تو نماز کیلئے حادث ہوگا، بخلاف نوم کے کہ وہ ناقض اس وقت ہے جب کہ چت لیٹ رہا ہو یا تشہد، رکوع یا تکیہ لگائے ہوئے ہو یا کسی شئی سے سہارا لگائے ہوئے ہو اور اگر بحالت قیام، قعود تشہد، رکوع وسجود نوم آجائے تو ناقض نہیں، یہ اغماء اور نوم کے درمیان فرق ظاہر کرنے کی مثال دی گئی ہے اور اغماء میں امتداد کا احتمال ہے اگرچہ اصل اس میں امتداد کا نہ ہونا ہے لہذا اگر امتداد نہ پایا گیا تو نوم کے ساتھ وہ الحق ہوگا، اور امتداد متحقق ہوگیا تو جنون کے ساتھ الحق ہوگا، اول صورت میں نماز کی قضاء واجب ہےاور دوسری صورت میں واجب نہیں، فیسقط بہ الخ لہذا امتداد کی صورت میں نماز کی ادائیگی اس کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گی، جس طرح نماز میں سقوط کا حکم ہےاور امتداد یعنی ایک دن، رات سے زائد ہوجائے، امام محمدؒ کے نزدیک نماز کے اعتبار کے ساتھ اور حضرات شیخین کے نزدیک اوقات کے اعتبار سے۔(جسکی تفصیل گذشتہ اوراق میں گذر چکی)۔

(فائدہ) جب ادائیگی اس کے ذمہ سے ساقط ہوچکی تو اب قضاء بھی نہ آئے گی، کیونکہ وجوب سے اصل مقصود ادائیگی ہے اور جب مقصود ادائیگی ہےاور جب مقصود ہی ختم ہوجائے تو وجوب خود بخود ختم ہوجائے گا، جسکے نتیجہ میں وجوب ساقط ہوجاتا ہےاور قضاء کا حکم مبنی ہوا کرتا ہے وجوب پر۔ جب وجوب باقی نہیں تو قضاء کس طرح باقی ہوگی۔فافہم۔

اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جب اس شخص پر اغماء طاری ہوگئی کامل نماز کے وقت تک تو اب اس پر اس کی قضاء واجب نہیں (بخلاف نوم کے کہ اس میں ایسا نہیں اور اغماء ونوم کے درمیان فرق یہ ہے کہ نوم اپنے اختیار کے ساتھ ہےاور اغماء میں اپنا اختیار نہیں ہوا کرتا) یہ مذہب شافعی قیاس کے مطابق ہے، مگر احنافؒ نے از روئے استحسان امتداد اور عدم امتداد کے درمیان فرق کیا ہےاور دلیل یہ ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ ایک رات، دن بیہوشی طاری ہوئی، تو افاقہ کے بعد انکی قضاء کی، اور ابن عمرؓ پر ایک دن، رات سے زائد بیہوشی طاری رہی تو انہوں نے قضا نہیں کی۔

Marfat.com

اور اغماء کا امتداد روزہ میں نادر ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور اگر کوئی شخص تمام ماہ بیہوش رہا، اس کے بعد اسکو افاقہ ہوگیا تو اس پر روزہ کی قضاء لازم ہوگی، اور جب کہ روزہ میں بے بیہوش رہا اس کے بعد اسکو افاقہ ہوگیا تو اس پر روزہ کی قضاء لازم ہوگی، اور جبکہ روزہ میں امتداد نادر ہے تو زکوۃ میں امتداد بدرجہ اولیٰ نادر ہے کہ ایک سال تک اس پر بے ہوشی برقرار ہے۔

والرق عطف علی ماقبله وهو عجز حكمي اى بحكم الشرع وهو عاجز لايقدره علی التصرفات وان كان بحسب الحس اقوى واجسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالىٰ فجعلهم الله تعالىٰ عبيد عبيده وهذا فى الاصل اى اصل اوضعته وابتدائه اذالرقية لايقع وابتداءً الا على الكفار ثم بعد ذالك وان اسلم بقى عليه و على اولاده ولاينفك عنه مالم يعتق كالخراج لايثبت ابتداء الاعلى الكافر ثم بعد ذالك ان اشترىٰ المسلم ارض خراج بقى الخراج على حاله ولايتغير واليه اشار بقوله لكنه فى البقاء صار من الامور الحكمية اى صار فى البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال اى بسبب هذا الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة فى الاصل خرقة القصاب التى يمسح بها وسومة يده

ترجمہ وتشریح:۔الرق اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے اور یہ عوارضات میں سے ساتویں قسم ہے، رقیت، حکمی عجز ہے یعنی شرعی حکم کیوجہ سے رقیق (غلام) میں عاجزی آئی ہے کہ غلام عاجز ہونے کی وجہ سے تصرف پر قادر نہیں ہوتا، اگر چہ حس کے اعتبار سے زیادہ قوی ہو، اور جسمانیت کے اعتبار سے آزاد کے بالمقابل زیادہ مضبوط ہو اور کفر پر (ایک قسم کی) جزاء ہے اس وجہ سے کفار نے اللہ کی عبادت سے اعراض کیا جس کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے غلام بنادیا۔اور کفر کی پاداش (جزاء) اصل وضع اور اپنی ابتداء (اصل) کے اعتبار سے ہے کیونکہ رقیت صرف کفار ہی پر ابتداء میں واقع ہوتی ہے اس کے بعد اگر چہ وہ مسلمان ہوجائے اس پر برقرار رہ جاتی ہے اور اسکی اولاد پر بھی، جب تک اس کو آزادگی نہ حاصل ہوگی وہ باقی رہے گی، جس طرح خراج کفار پر ابتداء میں ثابت ہوتا ہے اسکے بعد اگر اس خراجی زمین کو مسلمان خرید لے تو بھی خراج اسی طرح قائم رہے گا اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہ ہوگا۔مصنفؒ اسکی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

لکنہ الخ:۔البتہ یہ رقیت کا باقی رہنا امور حکمی میں سے ہوگا یعنی شرعی احکام میں سے ایک امر ہوگا اور اب جزاء کے معنی کی رعایت نہ رہے گی اور اس رقیت کیوجہ سے انسان ہوجاتا ہے تملک کیلئے اور ابتذال کیلئے نشانہ کی حیثیت میں ہوجاتا ہے یعنی وہ غلام مملوک اور متبذل ہونے کی وجہ سے محل برائے ملکیت ہوجاتا ہے، جس وقت بھی اس کو خرید وفروخت کیا جاسکتا ہے۔

العرضہ بالضم، وہ شئی جو کہ درمیان میں پڑی ہوئی ہوتی ہے کہ ہر شخص اس کی جانب متوجہ ہوسکے اور اپنی جانب لانے کی کوشش کرے۔والا بتذال محفوظ کی ضد یعنی غیر محفوظ شئی، اور اصل وضع میں عرضہ وہ کپڑا کا ٹکڑا ہوتا ہے جو قصاب کے پاس رہتا ہے جس سے وہ ہاتھوں

Marfat.com

کی چکناہٹ کو صاف کرتے ہیں، چونکہ یہ کپڑا درمیان میں پڑا رہتا ہے کوئی بھی اسکو اٹھا کر صاف کرنے لگتا ہے۔

وهو وصف لايتجزأ ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالىٰ فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملک اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزى زوالا وثبوتا فان الرجل لوباع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملک له فى النصف الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق كالعتق الذى هوضده فانه ايضا لايقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية من الشهادة والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اى عند ابى يوسف ومحمدؒ ايضا لايتجزء لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلايخلوا اما ان يثبت العتق فى الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر ولم يثبت العتق وهٰذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزى العتق وفى بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزى العتق وتحريره لايخلوا عن تمهل وقال ابوحنيفةؒ انه ازالة الملک وهو متجزى لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ماقلتم وذالک لان العتق لايتصرف الافيما هو خالص حقه وحقه هو الملک القابل للتجزى دون الرق او العتق الذى هو حق الله تعالىٰ ولكن بازالة الملک يزول الرق وبزوالة يثبت الحق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملک۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اور رق (ایک ایسی نوع کا وصف ہے کہ) وہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا کہ اس کے اجزاء نہیں کئے جاسکتے۔نہ ثبوت کے اعتبار سے اور نہ زوال کے اعتبار سے،اس وجہ سے کہ رق کفر کا اثر اور اسکی جزاء ہے جو کہ تقسیم کے لائق نہیں کہ وہ اجزاء اجزاء ہو سکے (حواشی حسامی) شارحؒ اس کی وجہ میں یہ تقریر کرتے ہیں کہ یہ حق اللہ تعالیٰ ہے،لہذا یہ درست نہ ہوگا،اسکی صفت اس طرح بیان کی جائے انہ مرقوق البعض دون البعض یعنی بعض وہ غلام ہے اور بعض نہیں، بلکہ یا تو وہ کل غلام ہے نہیں تو تمام ہی آزاد ہے،بخلاف ملک لزوم کے کہ اس کے لئے ثابت ہوتی ہے چونکہ وہ حق العبد ہے اس وجہ سے کہ اسکی صفت اجزاء کیساتھ بیان کی جاسکتی ہے زوال اور اثبات ہر دو اعتبار سے۔مثال اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو فروخت کیا دو شخصوں کو تو بالا جماع جائز ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کی ملکیت نصف ،نصف حصہ میں ثابت ہو جائے گی، یہ مثال ہے اثباتا کی اور اگر کسی شخص نے اپنے نصف غلام کو فروخت کیا تو باقی نصف اسکی اپنی ملکیت میں باقی رہے گی بالا جماع۔وہوالخ اور ملک کا تعلق ہر شئی کے ساتھ ہوتا ہے جو کہ عام ہے رق سے یعنی ملک کا تعلق صرف رق سے ہی نہیں، یہی وجہ ہے کہ انسان کے علاوہ ملکیت کے ساتھ عروض وغیرہ کی بھی صفت بیان کی جاسکتی ہے بخلاف رق کے کہ وہ زیادہ عام نہیں اس کا مصداق صرف انسان ہی ہوسکتا ہے غیر انسان (عروض وغیرہ) کو رق سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔تو معلوم ہوا کہ لفظ ملک عام ہے بلکہ زیادہ عمومیت رکھتا ہے اور رق خاص ہے۔

Marfat.com

(فائدہ) محمد بن سلمہ کے رائے ہے کہ اثباتا بھی رق اجزائیت کو قبول کرسکتا ہے، چنانچہ امام نے اگر کسی علاقہ کو فتح کیا اور یہ مناسب جانا کہ ماخوذ شدہ کفار کے نصف، نصف کو غلام بنایا جائے (اور نصف آخر کو آزاد ہی رہنے دیا جائے) تو یہ امر نافذ ہو جائیگا، مگر اول قول (جس کو صاحب متن نے بیان کیا ہے) ہی اصح ہے وہو مذہب اصحابنا جمیعا (شرع جامی)

کالعتق الخ :۔ یعنی جس طرح عتق (آزادگی) کی صفت اجزائیت کیساتھ بیان نہیں کی جاسکتی۔ جو کہ رق کی ضد ہے۔ العتق ہو قوۃ الخ وہ قوت حکمیہ ہے، جسکے ذریعہ انسان مالک بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور شہادت کی ولایت، قضاء اور اسکے مثل امور کی اہلیت رکھتا ہے۔

وکذا الاعتاق الخ :۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک آزاد کرنا بھی اجزائیت کو قبول نہیں کرتا اس وجہ سے کہ اعتاق کے معنی ہیں عتق کو ثابت کرنا جو کہ اعتاق کا اثر ہے، پس اگر اعتاق تو اجزائیت کو قبول کرسکتا ہے جسکے نتیجہ میں بعض غلام (مثلا نصف) آزاد ہوسکتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ فلا تخلوا سے ان ہر دو احوال کو بیان کیا ہے۔ (۱) یا تو کل میں آزادگی ثابت ہو جائے گی، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ بغیر موثر کے اثر ثابت ہوا (کیونکہ آزاد کرنے والے نے تو فقط نصف ہی آزاد کیا ہے نہ کہ کل)۔ (۲) دوسری صورت یہ ہوگی کہ کسی بھی جز میں عتق ثابت نہ تسلیم کیا جائے تو اب لازم آتا ہے کہ موثر کا کوئی اثر نہیں ہوا وہ بغیر اثر کے رہ گیا۔ حالانکہ یہ بھی درست نہیں یا پھر بعض غلام میں عتق کو ثابت تسلیم کرلیا جائے، اس کو تسلیم کرنے میں لازم آتا ہے، عتق کی تقسیم کو تسلیم کرلینا حالانکہ یہ بھی درست نہیں، ان دونوں صورتوں کی جانب مصنفؒ نے اس عبارت متن لکلا الخ سے اشارہ کیا ہے، شارحؒ نے اس متن کی تفسیر وتشریح فلا تخلوا سے بیان کردی ہے۔

وفی الخ :۔ بعض منار کے نسخوں میں او تجزی الخ والی عبارت نہیں ہے۔ وتحریرہ الخ اسکا آزاد کرنا کمزوری سے خالی نہیں۔ یعنی اس طرح آزاد کرنا ایک ناقص درجہ کی بات ہے چونکہ ایک اعتبار سے وہ آزادگی اس حصہ میں ہوتی ہے۔ اور ایک اعتبار سے ثابت نہیں ہوتی، اب ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں وہ آزادگی تمہل کو لئے ہوئے ہیں۔

وقال الخ :۔ حضرت امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ اعتاق کے معنی ہیں ملکیت کو زائل کرنا یا عتق کو ثابت کرنا، اور ازالہ ملک تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اسقاط رق نہیں ہے کما قال ابو یوسفؒ ومحمدؒ۔ وذالک الخ اور امام اعظمؒ نے جو تقریر فرمائی ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنے والا اپنی ملکیت میں (اپنے حق میں) تصرف کررہا ہے جو کہ اس کا حق ملک ہے اور وہ اجزائیت کو قبول کرنے کی اہلیت رکھتا ہے نہ کہ وہ رقیت یا عتق جو کہ حق اللہ تعالیٰ۔ ظاہر ہے کہ اس میں وہ تصرف نہیں کرسکتا، البتہ ملک کے ازالہ سے رقیت زائل ہو جائے گی، اور جب رقیت زائل ہوگئی تو اس کے بعد عتق ثابت ہوگا، بواسطہ یعنی ازالہ ملک کے واسطہ اور ذریعہ سے، کشرا الخ جس طرح کسی قریب محرم کو خرید کر لینا ذریعہ اور واسطہ ہے اسکی آزادگی کا۔

والرق ینافی فی مالکیة المال لقیام المملوکیة فیه حال کونه مالا فلا تجتمعان لان المالکیة سمة القدرة والمملوکیة سمة العجز وقیل فیه بحث لانه لم لا یجوز ان یجتمعا فیه من جهتین مختلفتین، فالمملوکیة تکون فیه من جهة المالیة والمالکیة من جهة الآدمیة حتی لا یملک العبد والمکاتب السری ای لاخذ بالسریة وهی الامة التی بوأتها واعددتها للوطی وان اذن لهما المولی

Marfat.com

بذالک وانما خص المکاتب بالذکر مع ان المدبر ایضا کذالک لانه صار احق بمکاسبه یدافیوهم ذالک جواز التسری فازال الوهم بذکره ولا تصح منهما حجة الاسلام حتی لوحجا یقع نفلا وان کان باذن المولی لان منافعهما فیماسوی الصلوة والصیام تبقی للمولی ولاتکون لهما قدرة علی ادائه بخلاف الفقیر اذا حج ثم استغنی حیث یقع ما ادی عن الفرض لان ملک المال لیس بشرط للدالة وانما شرط للتمکن عن الاداء ولاینافی مالکیة غیر المال کالنکاح والدم فانه مالک للنکاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولاسبیل له الی التسری فتعین النکاح ونکنه موقوف علی رضاء المولی لان المهر یتعلق برقبته فیباع فیه وفی ذالک اضرار للمولی فلا بد من رضائه وکذا هو مالک لدمه لانه محتاج الی البقاء ولا بقاء الابه ولهذا لایملک المولی اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه فی ذالک مثل الحر.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔اور رق مال کی ملکیت کے منافی ہے بایں وجہ کہ مملوکیت قائم ہے اس غلام (رقیق) میں اس وجہ سے کہ وہ رقیق (خود) مال ہے۔لہذا دونوں مالکیت ومملوکیت ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتیں۔کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں کیونکہ مالکیت قدرت کی علامت ہے اور مملوکیت عاجز ہونے کی علامت،اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے۔لانہ الخ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیوں جائز نہیں کہ اس (رقیق) میں مالکیت اور مملوکیت دونوں جمع ہوں ''مختلف اعتبارات سے اور دو اعتبارات یہ ہیں کہ رقیق میں مملوکیت ہو مالیت کی جہت سے (کہ وہ کسی دوسرے کا مال ہے) اور مالکیت ہو آدمیت کی جہت سے (چنانچہ مکاتب من وجہ آزاد ہے اور من وجہ مملوک ہے) جواب! اسکا جواب دیا گیا۔کہ مالکیت قدرت پر موقوف ہے اور مملوکیت عجز کو لئے ہوئے ہے اب ظاہر ہے کہ ایک شئی عاجز بھی ہو اور قادر بھی، یہ دونوں کس طرح جمع ہوسکتے ہیں جو کہ ایک دوسرے کی ضد ہے،اس جواب کے علاوہ ایک جواب ہے جسکو صاحب التحقیق نے اختیار کیا ہے کہ ''یہ حکم اجماعی ہے''

حتی الخ:۔اس کا تعلق ماقبل کی عبارت متن سے ہے، جب کہ رقیق میں مالکیت اور مملوکیت دونوں جمع نہیں ہوسکتیں تو عبد اور مکاتب تسری کے مالک نہیں ہوسکتے۔تسری کے معنی ہیں سریت حاصل کرنا۔سریۃ وہ باندی ہے جسکو تم نے جگہ دی ہو اور اسکو وطی کیلئے حاصل کیا ہو اگرچہ عبد اور مکاتب کو اس امر کی ان کا مالک اجازت دیدے۔وانما الخ مصنفؒ نے متن میں مکاتب کو خصوصیت کے ساتھ اس وجہ سے ذکر کیا ہے (حالانکہ مدبر کا بھی حکم یہی ہے) کہ مکاتب اپنی کسب کردہ آمدنی کا زیادہ حقدار ہوتا ہے من حیث الید (من حیث الید کا مطلب یہ ہے کہ من کل وجہ یہ اس کا مالک نہیں ہوا بلکہ جب آزاد ہو جائیگا اس وقت کلی طور پر مالک ہوگا۔البتہ اس وقت تو من حیث القبضہ مالک ہے) اور یہ من حیث الید (آزاد ہونا، مالک ہو جانا) ایک وہم پیدا کرتا ہے تسری کے جواز کی، لہذا خصوصیت کے ساتھ مکاتب کے ذکر سے اس وہم کو دور کیا گیا ہے۔

ولاتصح الخ:۔اور فرض حج بھی ان دونوں سے اداء نہ ہوگا۔اگرچہ مالک کی اجازت سے ہوا ہو، بلکہ وہ نفلی حج ہوگا۔اسوجہ سے نماز اور

Marfat.com

روزہ کے علاوہ تمام امور کے منافع جوان دونوں (غلام، مکاتب) سے حاصل شدہ ہیں، وہ مولیٰ (مالک) کیلئے ہوتے ہیں، اوران دونوں کو اس وقت ادا کرنے کی قدرت ہے نہیں، بخلاف فقیر کے کہ اگر اس نے حج کیا اور اس کے بعد وہ مالدار ہو چکا، تو یہ ادائیگی زمانہ فقر کے معتبر ہو جائے گی، اس وجہ سے کہ فی نفسہ مال کا مالک ہونا شرط نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ ادائیگی زمانہ فقر کی معتبر ہو جائے۔ اس وجہ سے کہ فی نفسہ مال کا مالک ہونا شرط نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ ادائیگی پر قادر ہو۔ فقیر چونکہ قادر ہے اور غلام و مکاتب، مدبر قادر نہیں کما مر

ولاینافی الخ :۔ البتہ غیر مال کے منافی نہیں رقیق ہونا، مثلاً نکاح کا حق اس کو ہے، کیونکہ فرج کی شہوت کا پورا کرنا فرض ہے اور اسکو تسری کی اجازت نہیں تو اب نکاح والی صورت اس تقاضے کو پورا کرنے کیلئے متعین ہوگئی، اور مالک کی اجازت پر موقوف ہے، کیونکہ مہر کا تعلق اس غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا، اور ادائیگی کیلئے یہ غلام فروخت کیا جا سکتا ہے جس میں مالک کا نقصان ہے اس وجہ سے ضرری ہے مالک کی اجازت کا ہونا اور اسی طرح یہ اپنے دم کا مالک ہے اس وجہ سے کہ بقاء کیلئے یہ ضروری ہے اور دم کے ساتھ ہی بقاء (حیات) ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مالک غلام کے دم کو ضائع کرنے کا مالک نہیں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ غلام اگر قصاص کا اقرار کر لے تو یہ اقرار معتبر ہوگا۔ اس وجہ سے کہ دم کے معاملہ میں غلام مثل آزاد کے ہے۔

وینافی کمال الحال فی اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لاتقبل ان يجب عليه دين مالم يتعلق او لم يكاتب ولاولاية له على احد بالنكاح ولايحل له من النساء مثل ماحل للحرفان للحر ان تحل اربع نساء وللرقيق نصف ذالك وانه اى الرق لايؤثر فى عصمة الدم اى اذالة عصمة الدم بل دمه معصوم كماكان دم الحر معصوما لان العصمة الموثمة بالايمان اى من كان مومنا يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والمقومة بداره اى العصمة التى توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل من المسلمين فى دارالاسلام فانه لايجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم فى دارالحرب ولم يها جر الى دار الاسلام فانه لايجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقضاص اذ ليس له الا العصمة الموثمة دون المقومة والعبد فيه اى فى كل واحد من العصمتين كالحر اما فى الايمان فظاهر واما فى الاحراز فى دارالاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا فى دا الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيه اما بالاسلام او بقبول الذمة

ترجمہ وتشریح :۔ اور رق کامل درجہ کی حالت کے منافی ہے جو کہ انسان کی شرافت و کرامت کی اہلیت میں ہے، یعنی انسان کی شرافت و کرامت جس درجہ کامل بصورت آزاد ہوا کرتی ہے رقیت میں وہ درجہ کمال نہیں رہتا، کیونکہ رقیت ایک نوع کی ذلت ہے اور حر میں کمال شرف ہے جو کہ ایک دوسرے کے منافی ہے، لہذا جمع نہیں ہو سکتے۔ کالذمۃ الخ یعنی رقیق کا ذمہ ناقص ہوتا ہے جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہوگا، اس

Marfat.com

وقت تک اس پر دین کا وجوب قبول نہ ہوگا اور نہ رقیق کسی کا نکاح میں ولی ہوگا۔اور مثل آزاد کے رقیق کیلئے عورتیں حلال نہ ہونگی۔آزاد کیلئے چار حلال ہیں اور رقیق کیلئے اس کا نصف اور رق خون کے محفوظ ہونے میں موثر نہ ہوگی، یعنی رقیت سے اس کے دم کی حفاظت زائل نہ ہوگی۔ بلکہ بدستور اس کا دم محفوظ رہے گا جس طرح ایک آزاد کا ہوتا ہے، کیونکہ دم کی حفاظت ایمان کے ساتھ ہے۔لہذا جو شخص مومن ہوگا اس کے قاتل کو گنہگار ثابت کردیگا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

والمقومۃ الخ :۔اس کا عطف الموثمہ پر ہے، یعنی دم کی حفاظت جو کہ رقیت کو واجب کردیتی ہے وہ ثابت ہوجاتی ہے دارالاسلام میں، لہذا جو شخص مسلمانوں میں سے دارالاسلام میں قتل کردیا گیا تو اسکی دیت واجب ہوجاتی ہے اور قصاص اس کے قاتل پر۔ بخلاف اس شخص کے جو دارالحرب میں ایمان لایا اور اس نے دارالاسلام کی جانب ہجرت نہیں کی، تو اس کے قاتل پر کفارہ کے علاوہ اور کچھ واجب نہ ہوگا، نہ دیت اور نہ قصاص کیونکہ اس مسلمان کیلئے جس نے ابھی تک ہجرت نہیں کی تھی عصمت موثمہ تو ہے، عصمت مقومہ نہیں ہے اور عبد ان دونوں عصمتوں میں مثل آزاد کے ہے۔ایمان میں یہ مماثلت تو ظاہر ہے، البتہ دارالاسلام میں احتراز کے اعتبار سے اس وجہ سے کہ وہ تابع ہے مالک کے جب مالک دارالاسلام میں محفوظ ہوگا تو اس کا غلام بھی محفوظ ہوگا۔اور یہ محفوظ ہونا مالک کا یا تو اس کے مسلمان ہونے کی وجہ سے یا ذمہ کی وجہ سے یعنی وہ ذمی ہے کہ اسلام قبول نہیں کیا ذمی بنکر رہنا قبول کرلیا۔

وانما یوثر فی قیمته ای انما یوثر الرق فی نقصان قیمته حتی اذا بلغت قیمة عشرة الاف درهم ینبغی ان ینقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبة عن مرتبة الحر ولهذا ای لکون العبد مثل الحر فی العصمة یقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجدت المساواة فی المعنی الاصلی الذی یبتنی علیه القصاص والکرامات الاخر صفة زائدة فی الحر لایتعلق بها القصاص کما یجری ذالک فیما بین الذکر والانثی وان کان ینتقص بدل دمها عن بدل دم الذکر وعند الشافعیؒ لایقتل الحر بالعبد لعدم اهلیة الکرامات الانسانیة فامتنع القصاص لعدم المساواة وصح امان الماذون عطف علی قوله یقتل ای ولاجل کون العبد مثل الحر فی العصمة صح الماذون بالقتال لا لماذون فی التجارة لکفار لانه لمااذنه المولیٰ بالقتال صار شریکا فی الغنیمة فالامان تصرف فی حق نفسه قصدا ثم یکون فی حق غیره ضمنا وانما قید بالماذون لان فی امان المحجور خلافا فعند ابی حنیفةؒ لایصح لانه لاحق له فی الجهاد حتی یکون مسقطا حق نفسه وعند محمدؒ والشافعیؒ یصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدین ولعله فیه یکون مصلحة للمسلمین۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اور رق ہونا اسکی قیمت میں اثر انداز ہوگا یعنی اگر کسی رقیق کی رقیت دس ہزار دراہم تک ہوجائے گی، تو مناسب ہے کہ اس میں سے ایک درہم ہی کم کردیا جائے، تاکہ غلام کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے کم ہی رہے۔دس ہزار دیت میں ایک انسان کی قیمت لگائی گئی ہے

Marfat.com

اب اگر کوئی غلام مقتول ہے تو اس کی دیت اصل اسکی قیمت ہے مگر یہ قیمت اصل دیت سے زائد نہ ہوگی بلکہ ایک درہم کم ہی رہے گی یعنی ایک درہم کم دس ہزار جب کہ اس مقتول غلام کی قیمت دس ہزار یا اس سے زائد تھی۔

ولہذا الخ:۔اور جب کہ غلام آزد کے مثل ہے حفاظت میں (کہ دونوں کا درجہ برابر ہے) تو اگر آزاد شخص نے کسی غلام کو قتل کر دیا تو احنافؒ کے نزدیک اس آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائے گا اس وجہ سے کہ معنوی اعتبار سے دونوں کے نفوس برابر ہیں، اور شرافت و کرامت یہ آزاد میں صفت زوائد میں سے ہے، ان پر قصاص کا مدار نہیں، قصاص کا مدار نفس انسان میں برابری ہے کہ ایمان نے انکو برابر بنا دیا ہے۔ جس طرح قصاص مذکر اور مؤنث میں جاری ہوتا ہے اگر چہ مؤنث کے دم کا بدلہ کم ہے مذکر کے دم کے بالمقابل۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد غلام کے عوض میں قتل نہیں کیا جائے گا، اس وجہ سے کہ کرامات انسانیہ کی اہلیت اس میں معدوم ہیں۔ لہذا مساوات کی وجہ سے قصاص ممتنع ہو گیا۔

وصح الخ:۔اس کا عطف یقتل پر ہے، یعنی جس طرح عبد، آزاد کے مثل ہے دم کی حفاظت میں، اسی طرح امن دینے میں بھی عبد مثل آزاد کے ہے، اگر کسی عبد نے امن دیدیا حربی کو تو وہ امن دینا صحیح ہو جائیگا (مگر وہ عبد جو ماذون بالقتال ہو) عبد ماذون فی التجارہ نہ ہو اس وجہ سے کہ جب اسکے مالک نے اسکو اجازت قتال دیدی ہے تو اب وہ عبد مال غنیمت میں شریک ہو گیا۔ لہذا امان دینا اپنے حق (غنیمت میں) تصرف کرنا ہوا۔ ارادۃً اور دوسروں کے حق میں (غانمین) میں تصرف کرنا ہوا ضمنا، عبد ماذون کی قید اس وجہ سے ہے کہ عبد محجور میں اختلاف ہے، حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک درست نہیں، اس وجہ سے کہ اسکو جہاد میں کوئی حق ہی نہیں۔ جس سے کہ اس کو یہ حق حاصل ہو جائے کہ وہ اپنے حق کو ساقط کر دے (یعنی جب کسی حربی کو امن دیگا تو مال غنیمت میں جو حصہ حاصل ہونے والا تھا وہ اب ختم ہو جائیگا) اور حضرت امام محمد و حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک امن دینا درست ہے، اس وجہ سے کہ وہ بھی مسلمان ہے اور اس پر بھی دین کی نصرت کرنا واجب ہے اور جب اہل جہاد میں سے اس کا ہونا ثابت ہو گیا تو امن دینا بھی درست ہوگا، اس وجہ سے شاید امن دینا مسلمانوں کے حق میں مفید اور مصلحت ہے۔

واقراره بالحدود والقصاص اى صح اقرار العبد الماذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملا قيا حق نفسه الذى هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق الضمن وبالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع فى المستهلكة ولاضمان عليه لانه لايجتمع مع القطع ويرد المال فى القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله فى الماذون وفى المحجور اختلاف اى ان اقرالعبد المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولاضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابى حنيفةؒ يقطع ويرد وعند ابى يوسفؒ يقطع ولايرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمدؒ لايقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق دلائل الكل فى كتب الفقه۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔واقرارہ الخ:۔اور عبد ماذون کا اقرار کرنا اپنے نفس کے حق میں ایسے امور سے متعلق کہ جن سے اس پر حدود و قصاص

Marfat.com

واجب ہو جاتے ہیں تو یہ درست ہے اگر چہ اس اقرار میں مجور بھی شریک ہو۔اس وجہ سے کہ عبد ماذون کا اقرار اپنی ذات کے حق میں وابستہ ہوگا، (اور حق نفسہ سے مراد دم ہے) اگر چہ اس اقرار سے ضمنا مالک کی مالیت کو ضائع کرنا ہے، وبالسرقۃ الخ اس عبارت کا عطف وبالحدود الخ پر ہوا ہے، یعنی اگر کسی عبد ماذون نے چوری کی اور وہ مال ہلاک ہو گیا یا موجود ہے تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کا قطع کرنا ثابت ہو جائیگا البتہ ہلاک والی صورت میں اس غلام پر ضمان واجب نہ ہوگا اس وجہ سے کہ ضمان اور قطع ید دونوں جمع نہیں ہونگے اور اگر مال موجود ہے تو مالک کو وہ دیدیا جائیگا، وفی الخ چونکہ پہلی تفصیل عبد ماذون سے متعلق تھی اب عبد مجور سے متعلق تفصیل ملاحظہ ہو۔اس میں اختلاف ہے کہ اگر عبد مجور نے چوری کرلی اور اس کا اقرار کرلیا۔اگر مال موجود نہیں ہے تو قطع ید ہوگا ضمان نہ ہوگا اور اگر مال موجود ہے اور اس کی تصدیق اس کے مالک نے کردی ہے تو قطع ید ہوگا اور مال واپس کردیا جائیگا۔اور اگر غلام کے مالک نے اسکی تکذیب کردی تو اب اس صورت میں اختلاف ہے، حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک قطع ید ہوگا، اور مال واپس کرنا ہوگا۔حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قطع ید ہوگا مال واپس نہ ہوگا، البتہ اس غلام کی آزادگی کے بعد مال کا ضمان اسپر ہو جائیگا اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک نہ قطع ید ہوگا اور نہ مال کی واپسی کا حکم ہوگا، بلکہ آزادی کے بعد اس قدر مال کا ضمان اس پر آجائے گا، گویا کہ یہ بمنزلہ اقرار کے ہوا، دلائل فقہی کتب فقہ میں موجود ہے۔

والمرض عطف على ماقبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لاينافى اهلية الحكم والعبارة ان يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقة وسائر ما يتعلق بعبارته ولكنه لماكان سبب الموت وانه اى والحال ان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلى قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اى خلافة الوارث والغرماء فى ماله كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون دن اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى حق الغريم والوارث ويكون المريض معجورا من قدر الدين الذى هو حق الغريم ومن الثلثين الذى هو حق الوارث ولكن لامطلقا بل اذا تصل بالموت ويموت من ذالك المرض فح يظهر كونه محجورا ولكن يكون مستندا الى اوله اى يقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لايوثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولايوثر فيهما لايتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل منها فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذالموت مشكوك فى الحال وليس فى صحة هذا التصرف فى الحال ضرر باحد فينبغى ان يصح ح.☆☆☆

Marfat.com

ترجمہ وتشریح :۔والمرض کا عطف علی الصغر پر ہے۔مرض کی تعریف وہ ایک حالت ہے جو کہ بدن پر آتی ہے جسکی وجہ سے طبیعت کا اعتدال ختم ہو جاتا ہے دانہ الخ اور مرض منافی ہے حکم کی اہلیت کے حق میں یعنی وجوب حکم کیلئے مریض اہل ہوتا ہے مرض کے آنے سے وہ ختم نہیں ہوتی ،اور اسی طرح مقاصد کی ادائیگی اپنے کلام (عبارت) کے ذریعہ کرسکتا ہے، چنانچہ مریض کا نکاح اور اپنی زوجہ کو طلاق دینا اور ہر وہ کام جس کا تعلق اسکی عبارت کیساتھ وابستہ ہے، سب ہی معتبر ہونگے ۔ولکنہ الخ البتہ جب مرض سبب ہو تو ؟ دانہ الخ درانحالیکہ موت عجز خالص ہے تو اس صورت میں مرض بھی سبب عجز میں سے ہوگا، لہذا عبادات کی مشروعیت مریض پر قدرت ممکنہ کے اعتبار سے ہوگی ،اگر قیام پر قادر نہیں تو بحالت قعود نماز پڑھے گا اور اگر قعود پر بھی قدرت نہیں تو (چت یا کروٹ سے) لیٹ کر نماز پڑھیگا، اور جب کہ موت علت خلافت ہو یعنی میت کے مال میں قرض خواہ کے حق کے متعلق ہونے کیلئے اس کے مال کے ساتھ، یعنی مریض کے مال کے ساتھ انکے حقوق وابستہ ہو جائیں گے، اور اس وابستگی کا سبب مرض ہوگا، لہذا مرض ایک سبب بن جائے گا۔مریض پر حجر کرنے کیلئے منجملہ اسباب میں سے ۔اور یہ سبب اسی مقدار میں ہوگا، جس قدر اسکے حق کا تعلق اسکے مال کیساتھ ہوا ہے اور اب مریض مجور ہو جائیگا۔قرض خواہ کے قرضہ کی تعداد کے مطابق (خواہ وہ جس قدر بھی ہو) اور ورثاء کے حق کی مقدار جو کہ دو ثلث ہے۔لیکن یہ سب علی الاطلاق نہ ہوگا۔بلکہ اس وقت ہوگا جب کہ اس مرض ہی میں موت واقع ہوگئی ہو۔جس کا ظہور موت کے وقت ہوگا۔البتہ اس حجر کا اطلاق (اسناد) ہوگا موت سے قبل اول مرض پر، یعنی یہ حکم لگایا جائیگا کہ اس حجر کا تعلق اس مرنے والے پر ابتداء مرض سے ہے۔حتی الخ اور یہ مرض موثر نہ ہوگا ان اشیا (ان امور) میں جن کے ساتھ قرض خواہ اور ورثاء کا حق نہ ہو۔مثلا نکاح، مہر مثل، کیونکہ یہ حوائج اصلیہ میں شامل وداخل ہیں اور انکا حق حوائج اصلیہ سے جو چیزیں زائد ہوا کرتی ہیں انکے ساتھ ہوا کرتا ہے۔

حتی الخ :۔اس عبارت کا تعلق بقدر ما یتعلق بہ کے ساتھ ہے۔اب عبارت کا مفہوم یہ ہوگا۔انما الخ یعنی مرض موثر ہوگا ان اشیاء کے ساتھ کہ جن میں دوسروں کے حقوق کا تعلق ہے اور موثر نہ ہوگا۔فیصح الخ جب ان امور (نکاح وغیرہ) میں مرض کا کوئی اثر نہیں ہے تو فی الحال بھی اس مریض کا تصرف کرنا جن میں فسخ کا احتمال ہے، مثلا ہبہ اور عتق محایاۃ درست ہو جائے گا۔اس وجہ سے کہ ان امور میں وہ مجور نہیں ہے، اور جب حجر نہیں تو تصرف درست ہے۔

المحاباۃ الخ :۔اصل قیمت سے کم میں بیع کر دینا، لغوی معنی کم کر دینا۔اور درست کیوں ہے اس وجہ سے کہ موت یقینی تو ہے نہیں فی الحال۔بلکہ مشکوک ہے اور فی الحال تصرف کرنے میں مریض کی جانب سے دوسروں کا کوئی نقصان نہیں ہے۔لہذا مناسب یہی ہے کہ اب یہ تصرف جائز اور معتبر ہو۔

ثم ينقص ان احتيج اليه اى الى النقص عنه تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم اووارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث وحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكامات المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى فى

Marfat.com

قیمته للغرماء والورثة واما ان كان فی المال وفاء بالدين اوهو يخرج من الثلث ينفذ العتق فی الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لاينفذ فی الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذالک جوزتم اعتاق الراهن عبدا مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن فی اليد دون الرقبة اذفی الرقبة بقی حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنی عليه۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ثم الخ:۔اس کے بعد اگر ضرورت ہوگی تو ان (ہبہ اور عقد محابات) کو توڑ سکتا ہے۔ومالخ اور جو اشیاء فسخ کا احتمال نہیں رکھتیں ان کو موت کے ساتھ معلق کر دیا جائے گا اور وہ معلق مدبر ہے، مثل اعتاق کے جب کہ قرض خواہ کے یا وارث کے حق پر واقع ہو جائے یعنی ان دونوں میں سے اگر کسی کا حق ختم ہوتا ہے تو جسطرح معتق کو سعی کر کے ادائیگی کرنا ہوگی اسطرح مدبر بھی کرے گا۔مدبر اس غلام کو کہا جاتا ہے جسکو مالک نے اپنے مرنے کے بعد آزاد ہونے کو معلق کر دیا ہو۔اذا وقع الخ بایں صورت کی ایک شخص اسقدر مقروض ہے کہ اس کو آزاد کرنے کا حق اس وجہ سے نہیں کہ قرض خواہ کے قرضہ کی ادائیگی اس غلام کو فروخت کر کے کرنا لازم تھا۔یا مالک نے غلام کو آزاد کر دیا جب کہ ایک تہائی مال کے حساب سے زائد قیمت اس غلام کی ہوتی ہے۔(حالانکہ بحالت مرض ایک تہائی سے زائد کا تصرف کرنا اسکو جائز نہیں تھا) تو اس صورت میں اس آزاد شدہ غلام کو مثل مدبر کے قرار دیدیا جائیگا کہ موت سے قبل جو حکم مدبر بنانیکا ہے وہی حکم اس غلام کا بھی ہوگا۔لہذا یہ آزاد شدہ غلام جملہ ان احکامات میں جنکا تعلق حریت سے ہے (مثلاً شرافت) تو وہ مثل آزاد ہی کے ہوگا۔اور موت کے بعد وہ غلام آزاد ہوگا اور سعی کرے گا قرض خواہوں اور ورثاء کیلئے اپنی قیمت میں۔

واما الخ :۔البتہ اگر اس مریض کے پاس قرضہ کی مقدار کے برابر مال ہے یا وہ غلام ایک ثلث سے زائد نہیں ہوتا ہے تو فی الحال ہی اس پر آزادگی کامل کا حکم جاری ہو جائیگا، کیونکہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق وابستہ نہیں ہے۔بخلاف الخ۔یہ ایک سوال مقدرہ کا جواب ہے، علماء احنافؒ کے نزدیک اگر غلام کی آزادگی ایسی صورت میں واقع ہو جائے کہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق متعلق ہو تو وہ آزادگی ایسی صورت میں واقع ہو جائے کہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق متعلق ہو تو وہ آزادگی فوراً نافذ نہیں ہوا کرتی مگر اس کے باوجود احنافؒ نے جائز قرار دیا ہے۔اگر راہن نے عبد مرہون کو آزاد کر دیا ہو جب کہ اسکے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے؟ مصنفؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ مرتہن کا حق ید سے تعلق رکھتا ہے اور آزادگی کی صحت رقبہ پر مبنی ہے۔اس جواب سے دونوں کے حق میں واضح فرق ہو گیا۔لہذا آزادگی بھی معتبر ہوگی۔

والحيض والنفاس معطوف على ماقبله ذكرهما بعد المرض لاتصالهما به من حيث كونهما عذرا وهما لايعدمان الاهلية الوجوب ولااهلية الاداء فكان ينبغی ان لاتسقط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفی فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل وقد جعلت الطهارة عنهما شرط لصحة الصوم نصا بخلافا لقياس اذا الصوم يتادى بالحدث والجنابة

Marfat.com

فینبغی ان یتادی بالحیض والنفاس لولا النص وقد تقرر من ھھنا ان لاتودی الصلوۃ والصوم فی حالۃ الحیض والنفاس فاذا لابد ان یفرق بین قضائھما وھو ان شرط الطھارۃ فیہ خلاف القیاس فلم یتعد الی القضاء مع انہ لاحرجٌ فی قضائہ اذ قضاء صوم عشرۃ ایام فی ما بین احد عشر شھرا مما لا یضیق وان فرض ان یستوعب النفاس شھر رمضان کاملۃ مع انہ نادر لایناط بہ احکام الشرع ایضا لاحرج فیہ اذا قضاء صوم شھر واحد فی احدعشر شھرا مما لا حرج فیہ بخلاف الصلوۃ فان فی قضاء صلوۃ عشرۃ ایام فی کل عشرین یوما مما یفضی الی الحرج غالبا فلھذا العفی۔ ☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔والحیض الخ:۔کا عطف بھی ماقبل پر ہے اور اقسام معترضہ میں سے یہ دو اعذار معترضہ ہیں، اور ان ہر دو کا بیان مرض کے بعد آیا ہے چونکہ اس کے ساتھ انکو ایک گونہ اتصال ہے اور یہ بھی دونوں عذر میں اتصال رکھتے ہیں، حیض اور نفاس اہلیت کو معدوم نہیں کرتے۔ نہ اہلیت وجوب کو اور نہ اہلیت ادائیگی کو ختم کرتے ہیں۔ پس مناسب یہ تھا کہ نہ نماز ساقط ہوتی اور نہ روزے۔ لیکن نماز کیلئے طہارت چونکہ شرط ہے اور شرط کے فوت ہوجانے میں ادائیگی (مشروط) بھی فوت ہوجاتا ہے (اسوجہ سے نماز فوت ہوگئی) یہ وہ قیاس ہے جو کہ نقل کے موافق ہے اور روزہ کی صحت کیلئے حیض اور نفاس سے پاک ہونا شرط قرار دیدیا ہے جو کہ نص سے ثابت ہے، خلاف قیاس ہے، جب کہ حالت حدث وجنایت میں روزہ کی ادائیگی ہوسکتی ہے، تو مناسب تھا کہ حیض ونفاس کی حالت میں بھی روزہ درست ہوجاتا، اگر نص نہ ہوتی۔ (مگر نص سے یہ امر) ثابت ہے اور مذکورہ تفصیل سے یہ ثابت ہوگیا کہ نماز اور روزہ حالت حیض اور نفاس میں ادا نہ ہونگے۔ اور جب یہ معلوم ہوگیا تو اب لازمی طور پر ان ہر دو کے درمیان فرق ہونا چاہئے قضاء کے حکم میں۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ روزہ میں طہارت کا ہونا شرط ہے خلاف قیاس فلم الخ۔ لہذا قضاء میں یہ حکم متعدی نہ ہوگا۔ کہ قضاء کے وقت بھی طہارت کو شرط قرار دیا جائے کیونکہ جب کوئی حکم نص سے خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے تو اسکو اسی میں حصر رکھتے ہیں، نص سے کوئی حرج نہ ہوگا۔ کیونکہ گیارہ ماہ میں دس یوم کی قضاء دشوار نہ ہوگی اور اگر یہ بھی تسلیم کرلیا جائے کہ ایک ماہ تک نفاس کی حالت جاری رہے تو گیارہ ماہ میں ایک ماہ کے روزوں کی قضا بھی ممکن ہے (حالانکہ یہ نادر ہے) جس پر شرع کے احکام کا مدار نہیں ہوا کرتا بخلاف الخ البتہ نماز میں طہارت شرط ہوگی قضاء کیلئے۔ اور ہر ماہ دس یوم کی قضاء عورت کے حق میں حرج لائے گی، اس وجہ سے اس کو معاف کردیا گیا اور اس کے ذمہ سے ساقط کردیا گیا ہے۔

والموت عطف علی ماقبلہ وھواٰخر الامور المعترضۃ السماویۃ وانہ ینافی الاھلیۃ فی احکام الدنیا مما فیہ تکلیف حتی بطلت الزکوۃ وسائر القرب عنہ وانما خص الزکوٰۃ اولا دفعا لوھم من یتوھم انھا عبارۃ الیہ لاتتعلق بفعل المیت فیودھا الولی کما زعم الشافعیؒ وذالک لانھا عبادۃ لابدلھا من الاختیار والمقصود منھا الاداء دون المال فھی تساوی الصلوۃ والصوم فی البطلان

Marfat.com

وانما بقی علیه المأثم لاغیر فان شاء الله عفا عنه بفضله وکرمه وان شاء عذبه بعدله وحکمته وهذا هو حال حق الله تعالیٰ واما حق العباد فلایخلوا اما ان یکون حقا للغیر علیه اوحقا له علی الغیر واشار الی الاول بقوله وما شرع علیه لحاجة غیره فان کان حقا متعلقا بالعین یبقی ببقائه کالمرهون یتعلق به حق المرتهن والمستاجر یتعلق به حق المستاجر والمبیع یتعلق به حق المشتری والودیعة یتعلق بها حق المودع فان هذه الاعیان یاخذها صاحب الحق اولا من غیر ان تدخل فی التركة وتقسم علی الغرماء او الورثه وان کان دینا لم یبق بمجرد الذمة حتی یضم الیها ای الی الذمة مال او ما یؤکد به الذمم وهو ذمة الکفیل یعنی مالم یترك مالا اوکفیلا من حضوره لایبقی دینه فی الدنیا فلایطالبه من اولاده وانما یاخذ فی الآخرة.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔والموت کا عطف بھی ماقبل پر ہے۔اور پیش آمدہ امور معترضہ سماویہ میں سے گیارہویں قسم اور آخری صورت ہے۔اور موت دنیوی احکامات کی اہلیت کے منافی ہے ان احکام میں جن کے ساتھ تکلیف شرعی ذمہ داری، کا تعلق ہے۔چنانچہ زکوٰۃ اور جملہ عبادات (جوکہ ذریعہ قرب الٰہی ہوتی ہیں) باطل ہوجاتی ہیں۔اوراس جگہ باطل ہونے سے مراد ساقط ہوجانا ہے۔اورزکوٰۃ کوخصوصیت کے ساتھ اس وجہ سے ذکر کیا ہے کہ (دراصل اس ذکر سے) وہم کودور کرنا ہے۔کہ بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ زکوٰۃ چونکہ مالی عبادت ہے، فعل میت کا اس سے کوئی تعلق نہیں، لہذا اولی اسکوادا کرسکتا ہے، حضرت امام شافعیؒ کا یہی خیال ہے اوراس وہم کودفع کرنا اس وجہ سے ہے کہ زکوٰۃ بھی عبادت ہے مثل نماز اور روزہ کے اوراس کیلئے بھی اختیار ضروری امر ہے اوراصل مقصود زکوۃ سے ادائیگی ہے مال نہیں، لہذا زکوٰۃ نماز اور روزہ کے برابر ہی ہے ذمہ سے ساقط ہوجانے میں۔(البتہ اگر مرنے سے قبل وصیت کردی تھی تو اب اسکے ثلث مال میں سے انکا فدیہ دیدے اورزکوٰۃ کی ادائیگی کردے) اورزندگی میں جوفرائض باقی رہ گئے تھے انکا گناہ اس کے ذمہ باقی رہے گا اور کچھ نہیں۔پس اللہ تعالیٰ اگر چاہیں گے معاف کردیں گے اپنے فضل وکرم کے ساتھ اوراگر عذاب دینا چاہیں گے، عذاب دیدیں گے۔اپنے عدل اوراپنی حکمت کے ساتھ۔یہ تفصیل حق اللہ تعالیٰ میں ہے۔اورحقوق العباد کی۔دوصورتیں ہیں۔یا تو اس کے ذمہ سے دوسروں کا حق ہے یا اس کا حق دوسروں کے ذمہ ہے، حضرت مصنفؒ نے اول صورت کا اس عبارت میں بیان فرمایا ہے۔وما شرع علیہ الخ اوروہ امور جوکہ غیر کی ضرورت کی وجہ سے اس پر مشروع ہوئی ہے۔پس اگر وہ ایسی صورت ہے کہ حق کا تعلق عین کے ساتھ ہے (میت کے فعل کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے) تو عین کی بقاء کیساتھ اس کا بھی حق رہے گا۔مثلا مال مرہون ہے اس کے ساتھ مرتہن کے حق کا تعلق قائم ہوتا ہے اوروہ شئی جسکو کرایہ پرلیا ہے، اسکے ساتھ مستاجر کا حق وابستہ ہے اورشئی مبیع اس کے ساتھ مشتری کا حق وابستہ ہوتا ہے مال ودیعت کہ اسکے ساتھ رکھنے والے (مالک) کا حق وابستہ ہوتا ہے۔پس ان اعیان کوان اشیاء کا حقدار (مالک) ابتداء ہی حاصل کرے گا۔(اور) ورثاء قرض خواہوں کا حق تقسیم اس میں داخل نہ ہوگا۔

وان کان الخ:۔اوراگر وہ دین ہے تو یہ دین محض اس میت کے ذمہ باقی نہ رہے گا۔بلکہ اس کے مال کے ساتھ یہ حق شمولیت اختیار

Marfat.com

کرلے گا۔(اگر مال موجود ہے) یا اس کے ساتھ مل جائیگا جس سے ذمہ موکد ہو جاتے ہیں۔مثلاً کفیل کے ذمہ ہوگا۔اگر مرنے والے نے کفیل چھوڑا ہے۔اگر یہ نہیں ہے تو اب دنیا میں اسکی اولاد سے مطالبہ نہیں کیا جاسکتا۔بلکہ آخرت میں وصول کرلے گا۔

ولهذا اى لاجل انه لم يبق فى ذمته دين قال ابو حنيفةؒ ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لاتصح اذ لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هى ضم الذمة الى الذمة فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تنضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال اوكفيل من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه ﷺ وبخلاف اما اذا تبرع بقاء دينه انسان بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو برى لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب به فى الآخرة بخلاف العبد المحجور الذى يقربالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح ولم يكن العبد مطالبة به قبل العتق لان ذمته فى حقه كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا فى الجملة اذيتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب، فى الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يوخذ الكفيل به فى الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به فى الحال لوجود المانع فى حقه وزواله فى حق الكفيل۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ولہذا الخ:۔اسی وجہ سے کہ میت کے ذمہ دین باقی نہیں رہا۔حضرت امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ مفلس میت کے دین کی کفالت باقی نہیں رہتی۔کیونکہ کفالت کے معنی ہیں۔''مطالبہ میں ذمہ کے ساتھ دوسرے ذمہ کو شامل کردینا'' پس جب کہ میت کیلئے ذمہ معتبرہ باقی نہ رہا (کہ اس کے پاس مال نہیں ہے) تو کفیل کا ذمہ اس کے ساتھ کیسے شامل ہوسکتا ہے۔بخلاف اس صورت کہ حالت زندگی میں کفالت ہوچکی تھی یا اس کا مال ہے تو اب چونکہ اس کا ذمہ کامل ہوگا۔لہذا اس وقت (یعنی مرنے کے بعد) کفیل کا کفالت کرنا درست ہوجائیگا۔مرنے والے کی جانب سے۔البتہ اگر کوئی شخص ازروئے احسان میت کے قرضہ کی ادائیگی بغیر کفالت کے کرلے تو اب یہ درست ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک کفالت میت مفلس کی جانب سے درست ہے،اس وجہ سے کہ موت دین سے بری کرنے والی نہیں ہے شریعت کی جانب سے (کیونکہ) اگر میت دین سے بری ہوجایا کرتی تو تبرعاً دینے والے سے ہرگز حلال نہ ہوتا (حالانکہ لینا حلال ہے، جو دلیل ہے اس امر کی کہ موت دین سے شرعاً بری نہیں کرتی) اور دوسری دلیل عدم بری کی یہ ہے کہ قیامت کے دن اس سے مطالبہ ہوگا۔اگر وہ بری ہوچکا تھا تو آخرت میں اس سے مطالبہ نہ کیا جاتا۔

بخلاف العبد الخ :۔اس کے برخلاف اگر عبد مجور جو کہ دین کا اپنے ذمہ اقرار کرتا ہو اور پھر اس کے بعد اسکی جانب سے کوئی کفالت کرلے تو یہ کفالت درست ہوجائیگی،اگرچہ اس غلام کی آزادگی سے قبل مطالبہ کرنے کا مقرلہ کو حق نہ ہوگا۔سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کفالت کیوں درست ہے؟ جواب لان الخ اس وجہ سے کہ اس غلام کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے اسکی حیات اور عقل کیوجہ سے اور فی الجملہ مطالبہ بھی اسکے ذمہ

Marfat.com

ثابت ہوتا ہے بایں صورت کہ اس کا مالک اسکی تصدیق کردے۔ یا اسکو آزاد کردے تو اسی وقت اس سے مطالبہ کرلیا جائیگا اور جب اس سے مطالبہ کیا جانا درست ہے تو اسکی جانب سے کفالت کرنا بھی درست ہے البتہ کفیل سے دین (جس کا اس غلام نے اقرار کرلیا ہے) مطالبہ فی الحال ہی کیا جائے گا۔ اگر اصیل سے (جو کہ عبد مجور ہے) فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا (بلکہ اس سے اسکی آزادگی کے بعد) کیونکہ اس غلام کے حق میں تو مطالبہ کرنے سے مانع موجود ہے یعنی غلام ہونا اور کفیل کے حق میں وہ مانع نہیں پایا جارہا ہے۔ لہذا فی الحال مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔

واشار الى الثانى بقوله وان كان حقاله اي المشروع حقا للميت بقى له ماتقضى به الحاجة ولذالك قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس لا براء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من الحق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان روحه يتشفى بغنائهم ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له فيصرف الى من يتصل نسبا اى قرابة او سببا اى زوجية او دينا بلا نسب اوسبب يعنى يوضع فى بيت المال تقضى به حوائج المسلمين ولهذا اى ولان الموت لاينافى الحاجة بقيت الكتابة بعد الموت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقى المكاتب حيا يودى الكتابة الى ورثته لاحتياج المولى الى الولاه وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال واف لبدل الكتابه وبقى المولى حيا يودى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون مابقى عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال الكتابة ويعتق هو فى آخر جزء من اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغى لاولاده ان يكسبوا لايفاء ويوده الى المولى۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ واشارالخ:۔ ماقبل میں حق العباد کی دو قسمیں مذکور ہوئی ہیں انمیں سے قسم اول کی تفصیل ختم کرنے کے بعد قسم ثانی کی ابتداء کرتے ہوئے اشارہ فرمایا کہ اگر میت کا وہ حق جو کہ اس کیلئے مشروع ہے تو وہ حق اسکے لئے باقی رہیگا۔ جب تک میت کی حاجت پوری ہو۔ اسی وجہ سے میت کی تجہیز کو مقدم رکھا گیا ہے۔ یعنی جس قدر حقوق ہیں ان میں سے سب سے مقدم حق یہ ہوگا کہ اسکی تجہیز وتکفین کی جائے۔ اس کے بعد دین وغیرہ کی ادائیگی ہوگی۔ اس وجہ سے کہ تمام ضروریات میں سے تجہیز کی ضرورت زیادہ قوی ہے۔ تجہیز کے بعد اس کے دیون ہیر کیونکہ بری الزمہ ہونے کیلئے اسکی ضرورت زیادہ اہم ہے، بخلاف وصیت کے کہ وہ تو ایک احسان ہے۔ اس کے بعد میت کی، کی ہوئی وصیتیں ہیں جو کہ اس کے ایک ثلث میں سے ادا کی جائیگی، کیونکہ ورثاء کے حق کے مقابلہ میں یہ حق زیادہ قوی ہے۔ اور صرف ورثاء کا حق دو ثلث کا ہے۔ اس کے بعد میراث تقسیم ہوگی اور یہ میراث میت کی جانب سے خلافت کے طور پر ہے۔ جس میں میت کے نفع کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ کیونکہ میت کی روح شفاء حاصل کرتی ہے ورثاء کی عطایا سے، بہت ممکن ہے کہ (مال میراث حاصل کر کے انکی) معاش بہتر ہوسکے گی تو وہ دعاء اور صدقہ کا میت

Marfat.com

کیلئے اہتمام کریں گے۔فیصرف الخ پس یہ مال میراث تقسیم کی جائے گی ان پر جو کہ قرابت (نسبی) میں زیادہ قرابت رکھتے ہونگے یا کسی سبب کی وجہ سے، مثلاً (زوجیت) یا مذہب کے اعتبار سے بغیر کسی سبب کے ہو یا بغیر کسی نسب کے، یعنی اگر نسبی یا سببی قرابت موجود نہیں تو اب یہ مال بیت المال میں جمع کر دیا جائیگا۔اور اس سے مسلمانوں کی ضروریات کو پورا کیا جائے گا۔اسی وجہ سے کہ موت حاجت کے منافی نہیں ہے مالک کی وفات کے بعد بھی کتابت باقی رہے گی۔اور مکاتب کے انتقال کے بعد مال بقدر وفاء اس کا نائب ہوگا۔پس اگر مالک مرجائے اور مکاتب زندہ ہے تو بدل کتابت اسکے ورثاء کو اداء کردے، کیونکہ مولیٰ کو اس ولاء کی اور بدل کتابت دونوں کی ضرورت ہے اور اسی طرح اگر مکاتب مرجائے اور بقدر وفا مال چھوڑ گیا ہے تو اسکی ادائیگی ورثاء کو کردی جائے۔اگر مالک انتقال کر گیا ہو اور اگر مالک زندہ ہے تو مالک وصول کرلے گا۔

وفاء یعنی مال کی وہ مقدار جو کہ بدل کتابت کی بقدر ہے، کیونکہ مکاتب کو آزادگی کی ضرورت ہے، تاکہ بدل کتابت کی بقدر ادائیگی کے بعد جو مال باقی بچ گیا وہ اس کے وارثوں کو بدل دیا جائے۔اور کتابت کے زمانہ میں جو غلام خرید کردہ تھے اور اسکی وہ اولاد جو اس زمانہ میں پیدا ہوئی وہ سب آزاد ہو جائیں۔اور یہ مکاتب میت اپنی زندگی کے آخری سانس میں آزاد کا حکم حاصل کرلے گا۔

وانما قلنا الخ وفاء کی قید اس وجہ سے ہے کہ اس قدر مال ترکہ میں اس مکاتب نے نہیں چھوڑا تو اب یہ مناسب نہ ہوگا کہ اسکی اولاد وفاء کی بقدر مال کسب کر کے اسکے مالک کو ادا کردیں۔تفصیل کیلئے کتب فقہ کی مراجعت کی جائے۔

وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا تغسل المراة زوجها فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لايغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا لاتكون العدة عليه بعدها وقال الشافعىؒ يغسلها زوجها كما تغسل هى زوجها لقولهؑ لعائشةؓ لومت لغسلتك والجواب ان معنى لغسلتك لقمت باسباب غسلك ومالا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تقضى به الحاجة يعنى بقى للميت ماتقضى به الحاجة ومالا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام وقع مبتدا وخبرا انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو تشفى الصدور للاولياء بدفع شرالقاتل ووقعت الجناية على اوليائه من وجه لاتنتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔وقلنا کا عطف بقیت پر ہے، یعنی اسی وجہ سے کہا ہم نے کہ زوجہ (جس کا شوہر انتقال کر جائے) اپنی عدت کے زمانہ میں اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے۔اس وجہ سے کہ عدت میں زوج کی ملکیت باقی رہتی ہے اور مالک کو غسل (میت) کی ضرورت ہے، اس کے برخلاف اگر زوجہ کا انتقال ہو جائے تو اس کا شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا۔کیونکہ وہ مملوکہ ہے اور موت سے مملوکیت کی اہلیت ختم ہو جاتی ہے کہ

Marfat.com

اب زوج مثل اجنبی کے ہوگیا۔پس اب اسکو زوجہ میتہ کی جانب نظر کرنا جائز نہیں۔(یہ ایک قول ہے اور فقہاء احناف کا دوسرا قول جواز کا بھی ہے اور اسی قول پر فتویٰ ہے البتہ ہاتھ لگانا درست نہیں) اور یہی وجہ ہے کہ زوج پر عدت واجب نہیں۔حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا شوہر اپنی زوجہ کو غسل دے سکتا ہے کہ جس طرح زوجہ اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے استدلال اس ارشاد نبوی ﷺ سے ہے حضرت عائشہؓ سے آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تیرا انتقال ہوگیا تو میں تجھ کو غسل دونگا۔'' الجواب اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ تیرے غسل کے اسباب (انتظام) میں کھڑا ہونگا۔

ومالا یصلح الخ :۔اس عبارت کی ترکیب میں دو احتمال ہیں۔(۱) کہ اس کا عطف ''ماتقضی بہ الحاجۃ'' پر ہو۔اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''ما لا یصلح لحاجۃ'' مبتداء ہو اور کالقصاص اسکی خبر اور اس بیان کو ماتقضی بہ الحاجۃ کے قریب میں اور قصاص ان امور میں سے ہے کہ وہ (لا یصلح لحاجتہ) اپنی حاجت کیلئے صلاحیت نہ رکھتی ہو۔اس وجہ سے کہ قصاص کی مشروعیت دراصل اس غرض سے ہوئی کہ مقتول کے اولیاء کے قلب کو تشفی ہوجائے کہ قاتل کا شر ختم ہو چکا اور قاتل کے اولیاء پر جنایت واقع ہوتی ہے من وجہ یعنی ایک حیثیت سے اور وہ یہ ہے کہ مقتول کے اولیاء اسکی زندگی میں اس سے نفع حاصل کرتے (اور قتل کی وجہ سے وہ ختم ہوگیا) پس ہم نے ابتداء وارثوں کیلئے قصاص کو واجب کردیا ہے یہ نہیں کہ اولامیت کیلئے ثابت ہو اور اس کے بعد انکی جانب منتقل ہو مثل دوسرے حقوق کے کہ دوسرے حقوق اسی طرح منتقل ہوتے ہیں۔

والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته فكانت الجناية واقعة فى حقه من وجه فيصح عفوا المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفوا لوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابوحنيفةؒ ان القصاص غير موروث اى لايثبت على وجه تجرى فيه السهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك ثارهم ونكن لما كان بمعنى واحدا لايحتمل التجزى ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الانكاح للاخوة ولهذا الواستو فى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان احد الكبيرين غائبا فانه لايجوز للحاضر ان يستوفى لان احتمال العفو الغائب راجح واحتمال توهم العفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثه بطريق الارث لابطريق الابتداء وثمرة الخلاف تظهر فيها اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البتة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند حضوره لان الكل مستقل فى هذا الباب ولايقضى بالقصاص لاحد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا لايحتاج الى عادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينصب خصما فلا تجب اعادتها۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔اور سبب میت کیلئے منعقد ہوگیا، اس وجہ سے کہ وہ اسکی زندگی کو ہلاک کرنے والا ہے۔لہذا من وجہ (اس حیثیت سے کہ وہ ہلاک کرنے والا ہے) اس کے حق میں جنایت واقع ہوگئی مجروح (اگر معاف کردے موت واقع ہونے سے قبل) تو یہ معافی درست ہوجائے

Marfat.com

گی۔اس وجہ سے کہ مؤنث (یعنی مجروح جو کہ مرگیا) کیلئے سبب (اصالتاً) منعقد ہوا ہے اور درست ہوگا معاف کرنا وارث کا بھی مجروح کی موت سے قبل (اس وجہ سے کہ نفس واجب کے اعتبار سے حق وارث کیلئے ہوتا ہے۔(کیونکہ جنایت وغیرہ کا وجوب موت پر ہوگا اور اسکو ورثاء ہی وصول کریں گے) حضرت امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ قصاص موروث نہیں ہے، یعنی قصاص اس انداز پر ثابت نہیں ہوا کرتا کہ جس میں سہام ورثہ جاری ہوسکیں۔ بلکہ ابتداء ورثہ کیلئے ثابت ہوتا ہے۔ بایں وجہ کہ ہم نے ماقبل میں بیان کردی ہے کہ اس کے وجوب کی غرض ورثاء کے قلب کو تشفی دینا مقصود ہے۔البتہ جب کہ قصاص معنوی اعتبار سے ایک ہی ہے جو کہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا (اور اس پر تقسیم جاری نہیں کی جاسکتی) تو اب یہ قصاص گویا کہ ہر وارث کے لئے بطریق کامل ثابت ہوگا۔یعنی ہر وارث کا حق کامل قصاص کا ہوگا۔جس طرح نکاح کرنے کی ولایت بھائیوں کو حاصل ہوتی ہے علی سبیل الکمال جبکہ کمال قصاص کا حق ہر ایک کیلئے تحقق ہو چکا تو اب اگر بڑے بھائی نے اس حق کو وصول کرلیا اس سے قبل کہ چھوٹا بھائی مانع ہو تو یہ وصول کرلینا جائز ہے۔البتہ اگر دو بھائی مانع ہوں تو ایک بھائی کے غیر حاضری کے وقت حاضر کو یہ جائز نہیں کہ وہ وصول کرسکے، کیونکہ احتمال ہے اس بات کا کہ غائب بھائی معاف کردے اور معافی کو ترجیح ہے اور یہ احتمال ایک نادر ہے کہ بالغ ہونے کے بعد صغیر معاف کردے۔ لہذا اس شکل کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

وعندہما الخ :۔اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک قصاص کا ثبوت بطریق ارث ہوتا ہے۔از روئے ابتداء کے نہیں۔یعنی ابتداء یہ حق مقتول کا ہے اور اس سے منتقل ہوکر ورثاء کو ملتا ہے۔

اس اختلاف کا نتیجہ اور فائدہ! جس وقت بعض وارث غائب ہوں اور بعض حاضر اور قصاص پر شہادت قائم کردی تو اس صورت میں حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک غائب ورثاء کا حق ضروری ہوگا انکی حاضری کے وقت کہ شہادت کا اعادہ کیا جائے۔اس وجہ سے کہ اس باب میں ہر ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے (جس کی تفصیل گذر چکی) اور جب تک سبب جمع نہ ہوجائیں اس وقت تک قاضی کسی کے حق میں فیصلہ نہ دیگا۔اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جب کہ قصاص بطریق وراثت ان تک پہونچا ہے تو اب غائب ورثاء جس وقت حاضر ہوکر مطالبہ کریں گے تو شہادت کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔اس وجہ سے کہ ایک وارث بھی متعین ہوسکتا ہے، مطالبہ کرنے کیلئے میت کی جانب سے۔لہذا شہادت کے اعادہ کی ضرورت ہی نہیں ہوگی۔گویا کہ ایک وارث نے میت کی جانب سے (میت کے حق کو) ثابت کردیا۔اور جب قصاص شہادت سے ثابت ہو چکا تو اب کیا ضرورت باقی رہے گی کہ شہادت کا اعادہ کیا جائے۔کیونکہ ہر ایک مستقل نہیں اس میں بلکہ یہ حق سب کی جانب حسب وراثت انکو پہونچے گا مثل اور حق میراث کے۔

واذا انقلب ای القصاص مالا بالصلح او یعفوا لبعض صار مورثا فیکون حکمه حکم الاموال حتی تقضی دیونه منه وتنفذ وصایاه وینتصب احد الورثة خصما عن المیت فلا یحتاج الی اعادة البینة لان الدیة خلف قد یفارق الاصل فی الاحکام کالتیمم فارق الوضوء فی اشتراط النیة ووجب القصاص للزوجین کما فی الدیة فینبغی ان تقتص المراة من الزوج والزوج من المرأة ولکن عنده

Marfat.com

ابتداء وعندهما بطريق الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالكؒ لايرث الزوج والزوجة من ديه لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به ولنا انه امرت بتوريث امراة اشيم الضبالي من عقل زوجها اشيم وله اى للميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان القبر للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الصغير او يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم وما تلقاه من ثواب اوعقاب بواسطة الطاعات والمعاصي كلها يجده الميت في القبر ويدركه كالحي۔

ترجمہ وتشریح:۔ اور جب کہ قصاص صلح کے ذریعہ مال میں تبدیل ہوجائے یا بعض وارث کے معاف کرنے کی وجہ سے مال میں منتقل ہوجائے تو اب یہ (مثل) مال مورثہ کے ہوجائیگا لہذا اب اس کا حکم مثل دوسرے اموال کے ہوگا۔ چنانچہ اب اس مال دیت میں سے قرضہ کی ادائیگی نیت کی جانب سے کی جاسکتی ہے۔ اور میت کی وصایا بھی اس میں نافذ ہوسکتی ہیں۔ اور ایک وارث بھی مدعی بن سکتا ہے میت کی جانب سے اور اب شہادت کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے، اور خلیفہ کبھی احکام میں اصل سے جداگانہ صورت رکھتا ہے، مثل تیمم کے کہ وہ وضوء کا خلیفہ ہے مگر احکام میں فرق ہے کہ تیمم میں نیت شرط ہے وضوء میں نہیں (احنافؒ کے نزدیک)۔

وجب الخ:۔ اور قصاص زوجین کیلئے واجب ہے جس طرح دیت میں، پس مناسب ہے کہ زوجہ وصول کرلے زوج مقتول کی جانب سے اور زوج زوجہ مقتولہ کی جانب سے۔ البتہ یہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک ابتداء ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک بطور وراثت کے کہ جس طرح زوجین کیلئے دیت کا استحقاق ثابت ہوتا ہے اور بطریق ارث، اور حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ زوج اور زوجہ دونوں ہی دیت میں سے وارث نہیں ہونگے۔ اس وجہ سے کہ دیت کا وجوب (ثبوت) موت کے بعد ہوگا اور موت سے زوجیت ختم ہوجاتی ہے۔ (لہذا استحقاق ختم ہوچکا)۔

ولنا الخ:۔ احنافؒ کی دلیل حضور اقدس ﷺ کا ارشاد کہ آپ ﷺ نے اشیم ضبائیؓ کی زوجہ کیلئے اشیمؓ کی دیت میں سے وارثت کا حکم فرمایا۔ (عقل، دیت) اور میت کیلئے اخروی احکامات میں زندوں کے حکم کے مثل ہے۔ اس وجہ سے کہ میت کی قبر.....اس کے حق میں ایسی ہے جیسا کہ گود بچہ کے حق میں ہوتی ہے۔ لہد کے معنی گود اور پالنا دونوں ہوسکتے ہیں۔ ثانی قریب تر ہے۔

فما الخ:۔ پس جب کہ ایسا ہے تو جو حق میت کا دوسروں پر لازم ہے اور جو دوسروں کا حق میت پر ہے من برائے بیان یعنی خواہ وہ حقوق مالیہ ہوں یا حقوق بالنفس وعرض ہوں اور یا امور ثواب میں سے جو اس میت کے ملنے والے ہیں عبادت وطاعت کے واسطے سے اور جو گناہ وسزا اسکو ملنے والی ہے گناہوں کے واسطہ سے وہ سب ہی میت کی قبر میں پہونچتے ہیں، میت قبر میں مثل زندہ کے ادراک کرتا ہے.....لہذا میت اور زندہ دونوں کا حکم اخروی امور میں برابر کردیا گیا ہے۔

واذا فرغنا عن الامور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المكتسبة فقوله ومكتسب عطف على قوله سماوي وهو ماكان لاختيار العبد مدخل في حصوله وهذ انواع الاول الجهل

Marfat.com

الذی ھو ضد العلم وانما عد من الامور المعترضة مع کونه اصلا فی الانسان لکونه خارجا عن حقیقة الانسان اولانه لما کان قادر اعلیٰ ازالته باکتساب العلم جعل ترکه اکتسابا للجھل واختیارا له وھو انواع الجھل باطل لایصلح عذرا فی الاخرة کجھل الکافر بعد وضوح الدلائل علی وحدانیة اللہ تعالیٰ ورسالة الرسل لایصلح عذرا فی الآخرة وان کان یصلح عذرا فی الدنیا لدفع عذاب القتل اذا القتل اذا قبل لذمة وجھل صاحب الھویٰ فی صفات اللہ واحکام الآخرة کجھل المعتزلة بانکار الصفات وعذاب القبر والروٴیة والشفاعة وجھل الباغی باطاعة الامام الحق متمسکا بدلیل فاسد حتی یضمن مال العادل ونفسه اذا تلفه اذا لم یکن له منعة لانه یمکن الزامه بالدلیل والجبر علی الضمان واما اذا کان له منعة فلایوخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة کما لایوخذ اھل الحرب بعد الاسلام۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔واذا الخ:۔عوارض سماویہ کی تفصیلات سے فراغت کے بعد عوارض کسبی کی بحث شروع فرمارہے ہیں۔ومکتسب الخ اس کا عطف سماوی پر ہیں۔ومکتسب الخ اس کا عطف سماوی پر ہے۔اور یہ وہ امور ہیں جن میں بندہ کو اختیار ہوتا ہے اوران میں بندہ کا دخل ہوا کرتا ہے کہ وہ اپنے ارادہ واختیار سے ان امور کو کرتا ہے۔اسکی چند اقسام ہیں۔(۱) جہالت، جو کہ علم کی ضد ہے، باوجود یہ کہ جہالت انسان اصلا (خلقتہ) ہوتی ہے اسکو امور عارضہ میں شمار کیا ہے۔اس وجہ سے کہ یہ جہل انسان کی حقیقت سے خارج ہے یا اس وجہ سے کہ امور عارضہ میں شمار کیا گیا کہ انسان قادر ہے کہ اکتساب علم کے ذریعہ جہل کی بھی چند اقسام ہیں۔(۱) جہل باطل جو کہ آخرت میں قطعی عذر نہ ہوگا۔جیسا کہ کافر کا جہل ہے کہ اللہ تعالیٰ وحدانیت اور رسولوں کی رسالت پر جبکہ دلائل واضح ہو چکے ہیں تو اب یہ جہل آخرت میں عذر قابل قبول نہ ہوگا۔اگر چہ دنیا میں عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ کافر کا جہل دنیا کے عذاب یعنی قتل سے ذمی ہو جانے کے بعد بچاؤ ہو جائیگا۔اس سے معلوم ہوا کہ متن میں فی الاخرہ کی قید احترازی ہے۔

وجھل صاحب الھویٰ الخ جہل کی قسم ثانی! اہل بدعت کا صفات باری تعالیٰ اور آخرت کے احکام میں جاہل ہونا۔چنانچہ معتزلہ کی جہالت اسی نوع کی ہے۔کہ معتزلہ صفات باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں۔اور عذاب قبر کے منکر ہیں، رویت باری تعالیٰ اور شفاعت کے بھی یہ قائل نہیں۔

وجھل الباغی الخ :۔تیسری قسم کی جہالت باغی کا امام کی اطاعت سے جاہل ہونا کہ وہ باغی فاسد دلیل سے استدلال کرتے ہیں۔حتی الخ چونکہ یہ جہالت معتبر نہیں ہے اس وجہ سے اگر باغی نے کسی عادل (یعنی امام کی اطاعت کرنے والے) مال یا نفس کو ہلاک کر دیا ہے تو وہ باغی ضامن ہوگا۔جب کہ اس باغی کے ساتھ لشکر نہ ہو۔اس وجہ سے کہ اب باغی پر الزام کر دینا دلیل کے ساتھ اور جبر کرنا ضمان کے لازم کرنے پر ممکن ہے۔اور حقوق کا مطالبہ کرنا ممکن ہے اور اگر اس کے ساتھ لشکر ہے تو بغاوت سے توبہ کے بعد ہلاک کردہ چیزوں کا ضمان وصول نہ کیا جائیگا

Marfat.com

(توبہ کے بعد کہا کہ اب وصول کرنا چونکہ ممکن ہوگیا ہے اور توبہ سے قبل یہ ممکن ہی نہیں ہوتا کہ لڑائی ہونے کا قوی امکان ہے) جس طرح اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد کوئی ضمان وصول نہیں کیا جاتا۔

وجهل من خالف فی اجتهاده الکتاب کجهل الشافعیؒ فی حل متروك التسمیة عامدا قیاسا علی متروك التسمیة ناسیا فانه مخالف لقوله تعالی ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه والسنة المشهورة کالفتوی ببیع امهات الاولاد ونحوه فالجهل یفتوی بیع امهاتِ الجهل من داود الاصفهان وتابعیه حیث ذهبوا الی جواز بیعها لحدیث جابر کنانبیع امهات الاولاد علی عهد رسول اللهﷺ وهو مخالف للحدیث المشهورة اعنی قولهٗ لامراة ولدت من سیدهاللحدیث المشهور وهو قولهٗ البینة علی المدعی والیمین علی من انکر واول من قضی به معاویة وقد نقلنا کل هذا علی نحو ما قال اسلافنا وان لنا لم نجتر علیه والثانی الجهل فی موضوع الاجتهاد الصحیح او فی موضع الشبهة وانه یصلح عذر او شبهة دائرة للحدود والکفارة کالمحتجم الصائم اذا افطر عمدا بعد الحجامة علی ظن انها فطرته ای ان الجماعة فطرت الصوم حیث لا تلزمه الکفاره لانه جهل فی موضع الاجتهاد والصحیح لان عند الاوزاعی الحجامة تفطر الصوم لقولهٗ افطر الحاجم والمحجوم ولکن قال شیخ الاسلام لولم یستفت فقیها ولم یبلغه الحدیث اوبلغه وعرف تاویله تجب علیه الکفارة لان ظنه حصل فی غیر موضعه واما اذا ستفتی فقیها یعتمد علی فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا الاتجب الکفارة.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ وجہل الخ جہل کی قسم رابع! اس شخص کا جہل کہ جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ (یا اجماع قطعی) کے خلاف کیا ہو۔ مثال حضرت امام شافعیؒ کا جہل (احنافؒ کی تقریر کے اعتبار سے) قصداً تسمیہ ترک ہوجانے کے باوجود حلال قرار دیتے ہیں قیاس کرتے ہوئے نسیانا متروک التسمیہ پر۔ پس حضرت امام شافعیؒ کا یہ قیاس اس آیت کے مخالف ہے، قال اللہ تعالیٰ ولاتاکلوا الخ سنت مشہورہ کے خلاف کرنا اپنے اجتہاد میں (اور سنت متواترہ کے مخالف کرنا بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہے) مثال فتویٰ دیدینا امہات اولاد کی بیع کے جواز پر۔ جو کہ سنت مشہورہ کے مخالف ہے اور اس طرح کے امور جنکی سنت مشہورہ میں مخالفت ثابت ہے اس کے باجود اس کے خلاف فتویٰ دیدینا۔ اس جہل کو اختیار کیا ہے داود اصفہانی اور انکے اتباع نے کہ یہ حضرات ام ولد کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ حدیث مشہورہ کے مخالف ہے اور وہ حدیث یہ ہے۔ قال ﷺ لامراۃ الخ حدیث کا ترجمہ:۔ آپ نے اس عورت کے حق میں ارشاد فرمایا تھا کہ جس نے اپنے مالک سے بچہ جنا وہ اسکے مرنے کے بعد آزاد ہوگی۔

والجہل فی نحوہ الخ:۔ متن ونحوہ جو عبارت لائی گئی ہے اس کا اشارہ اس جانب ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے (مثلا فتویٰ دیا ہے کہ)

Marfat.com

ایک گواہ اور مدعی کی قسم (جس کو دوسری شہادت کے قائم مقام قرار دیتے ہیں) قاضی فیصلہ دے سکتا ہے۔اس فتویٰ میں حضرت امام شافعیؒ نے سنت مشہورہ کے خلاف کیا ہے اور وہ یہ ہے قال ﷺ البینۃ علی المدعی الخ یعنی بینہ مدعی پر اور قسم منکر پر۔اول الخ:۔ پہلا وہ شخص کہ جس نے مدعی کی قسم پر فیصلہ کیا وہ حضرت معاویہؓ ہیں۔شارحؒ فرماتے ہیں وقد الخ کہ ہم نے مذکورہ بالا جو تفصیل بیان کی ہے، وہ دراصل ہم نے اپنے اسلاف کی اتباع میں نقل کردی ہے اگر چہ ہم اس پر جرات نہیں کرسکتے تھے۔کہ اس طرح سے بیان کرنا ہمارے منصب سے خارج اور بالاتر ہے۔

(فائدہ) حضرت شارحؒ دراصل اشارہ فرمارہے ہین کہ نص قطعی اور نص مفسر کے مخالف اجتہاد تاویل کیلئے قابل قبول نہیں ہے اور مذکورہ مثالیں جن امور کی بیان کرنا تھیں وہ اس کے مطابق نہیں۔اس وجہ سے کہ یہ مثالیں نہ مخالف ہیں کتاب اللہ کے یعنی نص قطعی کے اس وجہ سے کہ دلا تا کلوا الخ یہ قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے۔(تفصیل گذشتہ مباحث کے تحت گذر چکی)

والثانی الخ:۔ جہل کی اقسام میں سے دوسری قسم! اجتہاد صحیح کے مواقع میں جہل واقع ہوگیا ہے یا مشابہ مقام میں جہل واقع ہوا ہے، جو کہ عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔الا اجتہاد الصحیح۔یعنی اجتہاد کی تمام شرائط موجود ہوں اور کتاب اللہ وسنت اور اجماع کے مخالف نہ ہو۔یعنی جہل ان مواقع میں متحقق ہوگیا جن میں اجتہاد صحیح ہوا ہے۔الشبہ یعنی وہ مواقع جو کہ باطل ہوں اور صحیح کے ساتھ مشابہت رکھتا ہو اور شبہ حد اور کفارہ کو دور کردیتا ہے، ختم کرادیتا ہے، مثال، روزہ دار کا سینگی لگوانا۔جب کہ سینگی لگوانے کے بعد قصداً روزہ افطار کردیا اس گمان پر کہ سینگی سے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔تو ایسی صورت میں کفارہ لازم نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ اجتہاد صحیح کے موقع میں یہ قیاس واقع ہوا ہے جو کہ جہل ہے اس وجہ سے کہ حضرت امام اوزاعی کے نزدیک سینگی سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، استدلال یہ ہے قال علیہ السلام افطر الحاجم الخ سینگی لگانے اور لگوانے والے دونوں نے روزہ توڑ دیا ہے مگر شیخ الاسلام خواہرزادہؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس شخص نے کسی فقیہ سے فتویٰ طلب کیا اور نہ اس کو حدیث مذکورہ کا علم ہے یا وہ حدیث اس کو معلوم ہے اور اس کو تاویل بھی معلوم ہے تب اس پر کفارہ واجب ہوگا اس وجہ سے کہ یہ اس کا گمان (ظن) غیر محل میں پایا گیا اور اس شخص نے کسی ایسے فقیہ سے فتویٰ طلب کیا کہ اسکے فتویٰ پر وہ اعتماد کرتا ہے اور اس نے اسکو فساد کا فتویٰ دیدیا اور اب اس نے قصداً روزہ توڑ دیا ہے تو اب اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔

وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لاتلزمه لانه ظن فى موضع الشبهة اذا الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الأخر واما اذا ظن انها لم تحل له فانه يجب الحد ح بخلاف جارية ولده فانها تحل بكل حال سواء ظن انها تحل له اولاد بخلاف جارية اخيه فانها لاتحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل فى دارالحرب من مسلم لم يهاجر الينا بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لولم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لايجب قضاء ها لان دارالحرب ليست بمحل لشهرة الاحكام بخلاف الذمى اذا اسلم فى دارالاسلام فان جهله بالشرائع لايكون عذر اذ ربما يمكنه

Marfat.com

السوال عن احکام الاسلام فیجب علیه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ وکمن الخ :۔ یہ دوسری مثال ہے برائے شبہ کہ شبہ حدود وقصاص کو دور کر دیتا۔ ہے (ترجمہ) مثلاً ایک شخص نے اپنے والد کی باندی سے وطی کر لی (زنا کر لیا) اس گمان سے کہ وہ باندی اس پر حلال ہے تو اب حد اس پر لازم نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ ظن پایا گیا مقام شبہ میں۔ چونکہ آباء اور ابناء کے درمیان ایک دوسرے کی ملکیتیں اتصال رکھتی ہیں۔ لہذا یہ شبہ ہو جاتا ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھا سکتا ہے۔ بس یہی صورت مذکورہ مثال میں ہے۔ البتہ اگر وہ یہ گمان کرتا ہے کہ وہ میرے لئے حلال نہیں، تو اب اس پر حد واجب ہو جائے گی اس کے برخلاف اپنے لڑکے (اولاد) کی باندی سے اگر زنا کر لیا (تو اس پر حد بہر دو صورت واجب نہ ہوگی، خواہ یہ گمان کرے کہ وہ حلال ہے یا گمان کرے کہ حلال نہیں۔ اس وجہ سے کہ ولد کی باندی والد کیلئے ہر حالت میں حلال ہے چونکہ حدیث نبوی میں ارشاد نبوی ﷺ ہے ''انت ومالک لابیک'' اس کی تفصیلی بحث گذر چکی۔ بخلاف الخ اور بھائی کی باندی ہر حالت میں حرام ہے خواہ وہ گمان کرے کہ حلال ہے یا گمان کرے کہ حرام ہے، لہذا حد ساقط نہ ہوگی، بھائی کی باندی سے اگر اس نے زنا کر لیا (اور یہ گمان کرتے ہوئے کہ وہ تو حلال ہے) اس وجہ سے کہ عادۃ بھائی بھائی کی املاک جدا جدا حیثیت رکھتی ہیں۔

والثالث الخ :۔ جہل کی تیسری قسم اس مسلمان کی جہالت ہے جو کہ دار الحرب میں مسلمان ہوا ہو اور اس نے ہجرت نہ کی ہو دار الاسلام کی جانب (اور وہ مسلمان) عبادات اور شرعی احکامات سے ناواقف ہے تو یہ جہل اس شخص کا عذر ہے۔ چنانچہ اگر اس شخص نے جب تک اس کو سائل کی دعوت نہ پہونچی ہو، نماز اور روزہ ادا نہیں کیا تو اس پر ان کی قضاء واجب نہ ہوگی، کیونکہ دار الحرب ایسی جگہ نہیں کہ اس جگہ احکام اسلام مشہور ہوں اور شہرت کی وجہ سے وہ احکام حاصل کر لے، بخلاف ذمی کے کہ وہ دار الاسلام میں اسلام قبول کرتا ہے تو اس کا احکام شرعی سے ناواقف ہونا عذر نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ اس شخص کیلئے احکام اسلام کا معلوم کر لینا ممکن ہے۔ لہذا اس پر واجب ہے نماز اور روزہ کی قضاء جس وقت سے کہ اس نے اسلام قبول کیا ہے۔

ویلحق به ای بجهل من اسلم فی دار الحرب فی کونه عذرا بجهل الشفیع بالبیع فانه اذا لم یعلم بالبیع فسکوته عن طلب الشفعة یکون عذرا لایبطلها وبعد ما علم به لایکون سکوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق او بالخیار فانه یکون عذرا بالسکوت یعنی اذا اعتقت الامة المنکوحة یثبت لها الخیار بین ان تبقی تحت تصرف الزوج اولم یبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق وبان الشرع اعطاها الخیار کان جهلها عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسئالة الخیار یکون لها الخیار الان لان المولی یستبد بالاعتاق او بمسالة الخیار یکون لها الخیار الان لان المولی یستبد بالاعتاق ولعله لم یخبرها به ولانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ المعرفة احکام الشرع التی من جملتها الخیار وجهل البکر بالنکاح الولی فانه یکون ایضا عذرا فی السکوت یعنی اذا زوج

Marfat.com

الصغير او الصغيرة غير الاب او الجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لايكون عذرا لان الدار دارالسلام والمانع من التعلم معدوم فلايعذر هذا الجهل وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والماذون اذا لم يعلما بالاطلاق اى بالوكالة والاذن وضده اى بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا لجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى فى الصورة الاولىٰ لانهما لم يعلما بامرهما وتنفذ تصرفهما عليهما فى الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ویلحق الخ:۔اورلاحق کیا گیا ہے اس شخص کے جہل کے ساتھ، جس نے دارالحرب میں اسلام قبول کیا ہے تو اس کا جہل عذر ہے۔(ایسے ہی) شفیع کا جہل (بھی ہے) جو کہ بیع کے ساتھ حق ثابت ہوجاتا ہے۔یعنی ایک مکان فروخت ہوا جس پر حق شفع ایک شخص کو پہونچتا تھا۔مگر شفیع کو بوقت بیع معلوم نہ ہوا جس سے کہ وہ مطالبہ کرتا، عدم علم کیوجہ سے وہ خاموش رہا۔جب اس کو معلوم ہوا تو اس نے مطالبہ کردیا، پس یہ عدم علم بالبیع اس کے حق میں قابل قبول عذر ہے۔وہ سکوت عن الطلب اس کے حق کو باطل نہ کرے گا اور جب علم ہوگیا تو اب یہ سکوت عذر نہیں ہے۔بلکہ اس سکوت سے حق شفعہ باطل ہوجائے گا،وجہل الخ یعنی اگر کوئی منکوحہ باندی آزاد ہوگئی تو اس کیلئے خیار عتق ثابت ہوجائیگا کہ وہ زوج کے نکاح میں رہے یا نہ رہے۔پس اگر اس کو اعتاق کی خبر نہ پہونچی ہو یا اس کو یہ معلوم نہیں کہ شریعت نے تجھکو اختیار دیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں اس باندی آزاد شدہ کا جہل عذر ہوگا۔جب اس کو اعتاق کا علم ہوا ہو یا خیار کے مسئلہ کا علم ہوا ہو تو اب اس کو خیار حاصل ہوگا،اور یہ جہل کا عذر اس وجہ سے قبول ہوگا کہ اعتاق میں مالک منفرد ہے اور ممکن ہے کہ مالک نے باندی کو اس آزادگی کی خبر نہ دی ہو۔اور مسئلہ کا علم بھی عذر اس وجہ سے تسلیم کیا گیا ہے کہ باندی مالک کی خدمت میں مشغول ومصروف رہتی ہے، جسکو وجہ سے احکامات معلوم کرنے کیلئے فارغ نہیں رہتی اور انہیں احکام میں سے خیار کا حکم بھی ہے۔

جہل الخ:۔یعنی اگر باپ یا دادا کے علاوہ ولی نے نابالغ لڑکی یا لڑکے کا نکاح کردیا تو یہ نکاح درست ہوجائے گا اور بلوغ کے بعد ان کو خیار حاصل ہوگا۔پس اگر نکاح کی خبر ان کو نہ پہنچی ہو تو یہ عدم علم (خبر کا نہ پہونچنا) عذر ہوگا جب تک کہ انکو علم نہ ہوجائے اور اگر ان کو نکاح کا تو علم ہوچکا تھا مگر خیار بلوغ کا علم نہیں تھا کہ شریعت نے انکو یہ خیار دیا ہے، تو یہ جہل عذر نہ ہوگا اس وجہ سے کہ یہ ملک دارالاسلام ہے اور علم کے حاصل کرنے میں کوئی رکاوٹ ہے نہیں کہ وہ آزاد ہیں۔لہذا یہ جہل قابل قبول نہ ہوگا۔

وجہل الخ:۔یعنی اگر وکیل کو وکالت یا عزل وکالت کا علم نہ ہو تو جب تک علم نہ ہوگا وکیل کا تصرف اور عدم تصرف برابر اور یہ جہل عذر ہوگا۔اسی طرح عبد ماذون کو اجازت تصرف یا پابندی کا علم نہ ہوا ہو تو یہ عدم علم (جہل) عذر ہوگا۔پس اگر وکالت کا علم ابھی نہیں ہوا تھا اور تصرف علم سے قبل کیا تو وہ تصرف موکل پر معتبر نہ ہوگا اور دوسری صورت میں (کہ معزول کرنے اور پابندی لگادینے کی خبر نہ پہونچی ہو تو) دونوں کا

Marfat.com

تصرف معتبر ہوگا۔اس وجہ سے کہ ان کو معلوم ہی نہیں ہوا اور عدم علم انکے حق میں عذر ہے۔

والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اى حصل من شرب، شئى منه كشرب الدواء المسكر مثل البيخ والافيون على راى المتقدمين دون المتاخرين وشرب المكره والمضطر اى شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر لعطش اياه فهو كالاغماء يعنى يجعل مانعا فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذالك وان كان من محظورا اى حصل من شرب شئى مجرم كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافى الخطاب بالاجماع لانه قوله تعالى لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا فى حال السكر فهو المطلوب انه لاينافى الخطاب وان كان فى حال السحر فهو فاسد اذ يصير المعنى اذ سكرتم فلاتقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذ جننت فلا تفعل كذا و هو اضافة الخطاب الى حال مناف له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته فى الطلا ق والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجرا له عن ارتكاب المنهى عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذرا له فى ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لايحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لايحد لان الرجوع منه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف مالواقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف او القصاص فانه لايصلح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيواخذ بالحد و القصاص وبخلاف ما اذا زنى فى حال سكره وثبت من غير اقرار فيه يحد صاحبا۔

ترجمہ وتشریح:۔یہ دوسری قسم ہے۔والسکر اس کا عطف جہل پر ہے۔سکر اگر مباح شئی کے اتصال سے ہوجائے،مثلاً مسکر دوا کے پینے سے،مثل اجوائن اور افیون کے،متقدمین کے رائے کے مطابق (جس میں متاخرین کا اختلاف ہے) یا مسکر کا پینا قتل یا عضو جسم کے کاٹنے کی دھمکی کے ساتھ پلائی گئی ہو یا بحالت اضطراری میں پائی گئی ہو تو یہ سکر مثل اغماء کے ہے۔یعنی یہ سکر تصرف سے مانع ہوجائے گا۔لہذا طلاق کی صحت اور عتاق کی صحت (نیز) تمام ہی تصرفات کی صحت کے حق میں مانع ہوگا۔جس طرح اغماء کی حالت میں یہ تصرفات معتبر نہیں،اسی طرح بحالت سکر یہ تصرفات معتبر نہ ہونگے۔السکر ،وہ ایک نوع کی غفلت ہے، جو کہ بعض مشروبات اور ماکولات کے استعمال کرنے کی وجہ سے پیدا ہوجاتی ہے۔جسکو لغت اردو میں نشہ کی حالت سے موسوم کیا گیا ہے۔

(فوائد) بکثرت علماء کرام نے اجوائن کو اشیاء مباح میں علی الاطلاق شمار کیا ہے اور درمختار میں اجوائن اور افیون دونوں کے کھانے کو حرام بیان کیا ہے۔فلیرجع الی المطولات۔

Marfat.com

اور اگر سکر حرام شئی سے ہوا ہے مثلاً شراب اور ہر مسکر شئی کہ وہ جو بھی ہو تو یہ نشہ بالا جماع خطاب کے منافی نہیں ہے۔ یعنی اس حالت میں بھی وہ اوامر و نواہی کا مخاطب ہے۔ لان الخ یہ دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''لاتقربوا الصلوۃ الخ'' اگر یہ خطاب حالت سکر میں ہے تو مطلوب اس جگہ اسی کو ثابت کرنا اور بیان کرنا ہے کہ یہ حالت خطاب کے حق میں منافی نہیں اور اگر حالت بیداری میں ہے تو فاسد ہے کیونکہ اس وقت اس کے معنیٰ یہ ہونگے۔ ''اذا الخ'' جب تم نشہ کرو تو نماز کے قریب نہ جانا'' یہ تو اس کے مثل ہو گیا کہ کسی نے عاقل سے کہا کہ جب تو جنون کی حالت میں ہو تو یہ کلام نہ کرنا۔ تو اب یہ ہوگا کہ خطاب کی اضافت ایسی حالت کی جانب ہوگی جو کہ خطاب کے منافی ہے جو کہ جائز نہیں ہے اور اس پر احکام شرع (سب ہی) لازم ہونگے اور اس کا قول طلاق، عتاق، بیع و شراء اور ہر قسم کے اقرار میں معتبر ہوگا تا کہ اس پر تنبیہ ہو کہ اس نے ایسی حرکت کا ارتکاب کیوں کیا ہے جس سے (بوجہ حرام ہونے کے) وہ منع کیا گیا ہے اور اس پر تنبیہ ہے کہ جو نشہ حرام کیا گیا ہے تو وہ احکام شرع کے باطل کرنے میں اس کے لئے عذر نہ ہوگا۔ البتہ مرتد ہونے اور حدود خالصہ کے اقرار میں حکم لازم نہ ہوگا۔ پس اگر حالت نشہ میں مرتد ہو گیا (نعوذ باللہ) اور کوئی ایسا کلام کر لیا جو کہ کفریہ کلمہ ہے تو اس پر کفر کا حکم جاری نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ مرتد ہونے کا مطلب ہے تبدیل کر دینا اعتقاد کا (کہ اس جگہ دوسرا اعتقاد قلب میں لے آئے) اور بحالت نشہ وہ اس کا معتقد ہوا ہی نہیں کیونکہ اس نے بلا قصد یہ کلام کیا ہے اور اگر اسی طرح کسی حد کا اقرار کر لیا ہے جو کہ خالصۃً اللہ تعالیٰ کا حق ہے، مثلاً حد شراب، حد زنا، تو اس پر حد کا حکم جاری نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اس سے رجوع کر لینا صحیح ہوتا ہے اور نشہ رجوع کر لینے کی دلیل ہے بایں طور کہ نشہ کی حالت میں انسان ایک قول و فعل پر برقرار رہتا ہی نہیں۔ البتہ اگر غیر خالص حدود کا اقرار کر لیتا ہے بحالت نشہ مثلاً حد قذف، قصاص کا تو اب رجوع کرنا انمیں صحیح نہیں ہوا کرتا، کیونکہ صاحب حق جو کہ مدعی ہے وہ اس کی تکذیب کرتا ہے لہذا حد قذف اور قصاص کا حکم اس پر جاری ہو جائے گا۔ البتہ اگر بحالت نشہ زنا کیا اور بغیر اقرار کے حالت نشہ میں اس کا ثبوت ہو گیا تو بیداری کے بعد اس پر حد زنا جاری ہوگی۔

والهزل عطف على ماقبله وهو ان يراد بالشئى مالم يوضع له ولا مما يصلح له اللفظ استعارة يعنى لايكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقى او المجازى بل يكون لغوا محضا ولكن العبارة لاتخلو عن تمحل والاولى ان يقول ومالا يصلح له بتاخير كلمة لاليكون معطوفا على قوله مالم يوضع له او ان يقول ولاصلح له بحذف كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشئى ماوضع له او ما يصلح له اللفظ استعارة ،انه ينافى اختيار الحكم والرضاء به ولاينافى الرضاء بالمباشره يعنى ان الهازل لايختار الحكم ولايرضى به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اذاالتلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولاراض للحكم فصار الهزل بمعنى خيار الشرط ابدا فى البيع لعدم الرضاء بحكم البيع لابعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لايفسده.☆☆☆

Marfat.com

ترجمہ وتشریح :۔والہزل کا عطف ماقبل پر ہے، یہ تیسری قسم ہے کسی عوارضات کی۔ ہزل وہ صورت ہے کہ ایک شئی سے ارادہ ایسی چیز کا کیا جائے کہ وہ اس کے لئے موضوع نہیں ہے اور نہ ارادہ کیا جائے اس شی کا جو کہ اس شئی کیلئے وہ لفظ صلاحیت رکھتا ہو استعارۃ یعنی وہ لفظ جو متکلم نے استعمال کیا ہے اس معنی پر نہ تو وہ حقیقی طور پر محمول ہوسکتا ہو اور نہ مجازی طور پر۔ بلکہ وہ تو محض لعب کے انداز میں کہا گیا ہو۔ حضرت شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ عبارت چوک سے خالی نہیں۔ یعنی حضرت مصنفؒ کو اس متن کی عبارت ولا الخ میں چوک ضرور ہوئی ہے۔ زیادہ مناسب یہ عبارت ہے۔ وما یصلح لہ الخ کہ کلمہ لا کو ما سے موخر کیا جاتا۔ تا کہ اس کا عطف مالم یوضع لہ پر ہوسکتا۔ یا یہ عبارت ہو ولا صلح لہ کہ کلمہ ما کو حذف کر دیا جائے تا کہ اس کا عطف لم یوضع لہ پر ہو سکے۔

وہو الخ :۔اور ہزل جد (حقیقت) کی ضد ہے، جد کی تعریف یہ ہے کہ ان یراد بالشئی الخ یعنی کسی شئی کے ساتھ اسی چیز کا ارادہ کیا گیا کہ جس کیلئے وہ موضوع ہے یا وہ لفظ اس کیلئے صلاحیت رکھتا ہے اس مراد پر دلالت کرنے کی جس کا متکلم نے اس لفظ سے ارادہ کیا ہے۔ وانہ الخ اور ہزل منافی ہوتا ہے حکم کے اختیار میں اور حکم کے ساتھ رضامندی میں۔ اور رضا بالمباشرت کے منافی نہیں۔ یعنی ہزل کرنے والا (مذاق کرنے والا) اس لئے نہیں اس کلام کو کرتا ہے کہ اس کو جو حکم ہو وہ نافذ ہو جائے اور نہ وہ اس کے حکم پر رضامند ہوتا ہے۔ البتہ وہ تو صرف نفس تصرف پر راضی ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ متکلم نے تلفظ تو رضاء اور اختیار کے ساتھ ہی کیا ہے لیکن جس وقت وہ لفظ استعمال کر رہا تھا نہ تو وہ اسکے حکم کا قصد کئے ہوئے تھا۔ اور نہ اس پر راضی تھا کہ اسکا حکم جاری ہو پس ہزل خیار شرط دائمی کے مثل ہو گیا بیع میں۔ اس وجہ سے کہ حکم بیع پر (خیار شرط کی صورت میں) رضامندی نہیں ہوئی اور نہ ہی یہ بات ہے کہ نفس بیع کی رضامندی نہیں (کہ رضامندی کے ساتھ نفس بیع ہوتی ہے) اس درمیانی نوعیت کے پیش نظر ہزل اور خیار شرط فی البیع دونوں کو ایک دوسرے کے مثل کہا گیا ہے۔ البتہ ہزل اور خیار شرط دونوں میں فرق ہے اس اعتبار سے کہ ہزل بیع کو فاسد کر دیتا ہے اور خیار شرط بیع کو فاسد نہیں کرتا۔

وشرطه ای شرط الهزل ان یکون صریحا مشروطا باللسان بان یذکر العاقد ان قبل العقد انهما یهزلان فی العقد ولا یثبت ذالک بدلالة الحال فقط الا انه لم یشترط ذکره فی العقد بخلاف خیار الشرط لان غرضهما من البیع هازلا ان یعتقد الناس ذالک بیعا ولیس بیع فی الحقیقة وهذا لایحصل بذکره فی العقد واما خیار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البیع لیس ماقابل معلقا بالخیار وذالک انما یحصل بذکره فی عین العقد والتلجیة کالهزل فلاینافی الاهلیة وهی فی اللغة ماخوذة من الالجاء ای الاضرار وحاصلها ان یلجی شئی الی ان یاتی امرا باطنا بخلاف ظاهرة فیظهر بحضور الخلق انهما یعقد ان البیع بینهما لاجل مصلحة دعت الیه ولم یکن فی الواقع بینهما بیع والهزل اعم منها ولکن الحکم فیهما سواء فی انه لاینافی الاهلیة ثم اعلم ان مبنی هذا الهزل علی ان یتفق العاقد ان فی السران یظهر العقد بحضور الناس ولاعقد بینهما فی

Marfat.com

الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لايخلو عن اربع حالات بينهما فى كل عقد وقد بينهما المصنف بالتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع اى اتفقا فى السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرق المجلس ثم جاء او اتفقا على البناء اى انهما كانا يبن على تلك الموضعة والهزل يفسد البيع ولايوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضاء حتى لوكان المبيع عبدا فاعتقه المشترى بعد القبض لاينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا نفى الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اى على انهما اعراضا عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔وشرط الخ:۔اور ہزل کی شرط یہ ہے کہ وہ صراحۃ ہو،اس شرط کے ساتھ کہ وہ زبان کے ساتھ متحقق ہو۔بایں صورت کہ ہردو عقد غور سے قبل ہی اس کا ذکر کردیں کہ وہ عقد میں مذاق کررہے ہیں۔اور فقط دلالت حال سے ہزل ثابت نہ ہوگا۔مگر عقد میں ہزل کا ذکر کرنا شرط نہیں،اس کے برخلاف خیار شرط کا عقد میں تذکرہ کردینا ضروری ہے،کیونکہ ہردو متعاقدین کی غرض بیع کے کرنے سے ہزل کرنے کی ہے کہ لوگ اسکو دیکھ کر یہ یقین کرلیں گے (فی الواقع) یہ بیع کی ہے۔حالانکہ فی الحقیقت وہ بیع نہیں ہے اور یہ غرض جس کا ابھی ذکر ہوا ہے عقد میں ذکر کرنے سے حاصل نہیں ہوگا۔البتہ خیار شرط سے غرض لوگوں کو اس امر کی اطلاع دینا ہے کہ یہ بیع قطعی نہیں ہے،بلکہ خیار کے ساتھ متعلق ہے اور یہ اعلان والی غرض خیار سے بغیر تذکرہ کئے ہوئے حاصل نہ ہوگی کہ عین عقد میں اس کا تذکرہ ہونا ضروری ہے۔

والتلجیۃ الخ:۔تلجیہ مثل ہزل کے ہے جو کہ اہلیت کے منافی نہیں ہے۔تلجیہ کے لغوی معنی جو کہ ماخوذہ الالجاء سے،الاضطرار (جبراً ظلما کسی کو کسی کام پر لگانا) یعنی اکراہ کے ساتھ کرانا۔تلجیہ کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص کسی شئی کو اختیار کرے،اس انداز سے کہ ظاہر باطن کے خلاف ہو،مثلاً لوگوں کے سامنے عقد بیع کو ظاہر کریں،اور ان متعاقدین کا یہ یقین قلب میں ہے کہ یہ بیع آپس میں کسی مصلحت کی وجہ سے ہوئی ہے جس مصلحت نے اس بیع پر ان دونوں کو مجبور کیا ہے،حالانکہ فی الواقع ان دونوں میں بیع منعقد نہیں ہوتی ہے۔ہزل زیادہ عام ہے تلجیہ سے،البتہ حکم دونوں کا برابر ہے اس امر میں کہ یہ دونوں ہی اہلیت کے منافی نہیں۔

ثم الخ:۔اس ہزل کا مبنی کہ جسکی تفصیل یہ گذری ہے اس پر ہے کہ ہردو متعاقدین سرا اس پر اتفاق کرلیں کہ عقد کا اظہار تو لوگوں کے درمیان کریں گے اور حقیقۃ یہ عقد نہ ہوگا۔لہذا اس گفتگو کے بعد عقد لوگوں کے سامنے تو کرلیا اور عقد بالہزل کے بعد عوام الناس سب متفرق ہو گئے تو اب صورت مسئلہ کیکل چار شکلیں،چار حالات پر مرتب ہونگی (ان دونوں کے درمیان ہر عقد میں) حضرت مصنفؒ انکو بالتفصیل بیان فرماتے ہیں۔

فان الخ:۔(۱) اگر دونوں نے سرا اتفاق کرلیا اصل بیع میں ہزل پر کہ لوگوں کے درمیان تو بیع ظاہر کردیں گے لیکن اصلا بیع نہ ہوگی

Marfat.com

۔اس بات کو طے کرنے کے بعد عقد کر لیا گیا اور مجلس کے متفرق ہو جانے کے بعد دونوں اس بنیاد پر متفق ہیں کہ یہ بیع ہزلا تھی تو بیع فاسد ہو جائیگی اور یہ بیع ملک کو ثابت نہ کرے گی اگر چہ اس عقد کے ساتھ قبضہ بھی ہو جائے اور اس وجہ سے کہ اس عقد میں رضامندی نہیں پائی گئی۔ چنانچہ اگر مبیع غلام ہے اور مشتری نے اس کو آزاد کر دیا قبضہ کے بعد تو یہ آزادگی نافذ نہ ہوگی، کہ جس طرح بیع خیار شرط کے ساتھ کی گئی ہو۔اور دائمی خیار ہو۔ چونکہ یہ ثبوت ملک کیلئے مانع ہے حالانکہ وہ بیع (خیار شرط) کے ساتھ والی صحیح بھی ہے اور جب اس میں ملک متحقق نہیں ہوتی تو بیع فاسد میں بدرجہ اولیٰ ملکیت ثابت نہ ہوگی (جیسا کہ معلوم ہو چکا بیع بالہزل بیع فاسد ہے) اور اگر دونوں نے اس پر اتفاق کر لیا کہ سابقہ جو بات طے ہوئی تھی اس سے اعراض کرتے ہیں اور اب یہ عقد تو واقعی ہے تو اب یہ بیع صحیح ہو جائے گی اور ہزل باطل ہو جائیگا اور اگر دونوں کا بوقت عقد کوئی خیال حاضر نہیں تھا کہ وہ اسی ہزل پر قائم ہیں یا حقیقی عقد کر رہے ہیں بلکہ دونوں ہی ان ہر دو امروں سے خالی الذہن ہیں (یہ تیسری شکل ہوئی)۔اوالخ چوتھی شکل! یا دونوں متعاقدین کے درمیان اختلاف ہو گیا ہزل والی بناء پر برقرار رہنے اور اس سے اعراض کرنے میں کہ ایک کا تو یہ کہنا ہے کہ یہ عقد سابقہ معاہدہ کے مطابق ہے اور دوسرا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اب تو یہ عقد قطعی طور پر ہوا ہے (اب کیا حکم ہوگا) مصنفؒ فرماتے ہیں فالعقد الخ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک عقد صحیح ہو گیا، حضرات صاحبین اس کے خلاف ہیں، حضرت امام صاحب نے صحت ایجاب کو اولیٰ قرار دیا ہے، کیونکہ عقود میں صحت اصل ہے لہذا اس عقد کو بھی اصل (صحت) پر محمول کیا جائیگا جب تک کوئی تغیر پیدا کرنے والی صورت نہ آجائے۔ وہوالخ اور یہ استدلال کہ کوئی اس عقد میں تغیر کرنے والی صورت نہیں ہے اس وجہ سے صحت پر حمل کیا ہے وہ اس وقت میں ہے جب کہ دونوں کا اس پر اتفاق ہو گیا۔ ہو کہ بوقت عقد خالی الذہن تھے، یعنی تیسری شکل کا یہ حکم ہے۔ البتہ قسم چہارم۔ کہ اختلاف ہو گیا دونوں متعاقدین کے درمیان تو اعراض کا دعویٰ کرنے والا اصل سے استدلال کرنے والا ہے لہذا اس کے دعویٰ کو اول درجہ دیا جائیگا۔

وہما الخ:۔اور حضرات صاحبینؒ نے سابقہ معاہدہ کے پیش نظر (اسی کا اعتبار کیا) کیونکہ عقد کا وجود اسی سابقہ معاملہ کے مطابق ہونا ظاہر ہے۔ لہذا خالی الذہن والی صورت میں تو مواضعہ (معاہدہ پر قائم رہنا) اصل ہے اور اختلاف والی صورت میں (جو کہ قسم رابع ہے) اس کے قول کو راجح قرار دیا جائیگا جو کہ مواضعہ پر عقد کو قائم رکھنا چاہتا ہے۔ یہ چار شکلیں جنکی تفصیل معلوم ہوئی اصل بیع میں مواضعہ کی صورت ہے۔

وان کان الخ:۔اور اگر یہ ہزل کا معاہدہ مقدار ثمن کیلئے ہوا ہے کہ دونوں عاقدین یہ بات طے کرتے ہیں کہ بیع تو ہمارے..... درمیان قطعی ہو گئی البتہ مقدار ثمن میں ہم یہ معاہدہ کرتے ہیں کہ لوگوں کے درمیان تو یہ ظاہر کریں گے کہ ثمن اس شئی کا دو ہزار ہے اور فی الواقع جو ثمن ہوگا وہ ایک ہزار ہوگا اسکی بھی چار شکلیں ہوں گی۔

وان اتفقا علی انه لم یحضرهما شئی او اختلفا فالهزل بالهزل باطل والتسمیة صحیحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذی هزلا به باطل فیکون الثمن عنده الفین وعندهما الف بناء علی ماتقدم من اصله واصلهما وان اتفقا علی البناء علی المواضعه فالثمن الفان عنده لانه لوجعل الثمن الفا یکون قبول الالف الذی هو غیر داخل فی البیع شرطا لقبول الآخر فیفسد

Marfat.com

البیع بمنزلة مالوجمع بین حر وعبد فلا بل ان یکون الثمن الفین لیصح العقد عندهما الثمن الف لان غرضه من ذکر الالف هذ لاهو المقابلة بالمبیع فکان ذکره والسکوت عنه سواء کما فی النکاح وهو روایة عن ابی حنیفةؒ ایضا وان کان ذالک فی الجنس بان یواضعا علی ان ینعقد بحضور الخلق علی مأة دینار والعقد بیننا وبینکم علی ماية درهم فالبیع جائز علی کل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا علی الاعراض اوالبناء او علی انه لم بحضور الخلق علی مأة دینار والعقد بیننا وبینکم علی مأة درهم فالبیع جائز علی کل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا علی الاعراض او البناء اوعلی انه لم یحضرهما شئی اواختلفا فی البناء والاعراض استحسانا وذالک لان البیع لا یصح بلاتسمیة والبدل وهما جدا فی اصل العقد فلا بد من التصحیح وذالک بالانعقاد بما سمیا وهذا بالاتفاق بین ابی حنیفة وصاحبیهؒ ☆☆☆

ترجمہ اوتشریح:۔دوسری نوع کی چار اقسام یہ ہیں وان الخ پہلی شکل۔اگر اعراض پر دونوں کا اتفاق ہوگیا تو ثمن دو ہزار ہی ہوگا اس وجہ سے کہ جب دونوں نے معاہدہ اور ہزل سے اعراض کرلیا ہے تو اعتبار مقررہ ثمن کا ہی ہوگا۔چونکہ یہ نوع ظاہر ہے اس وجہ سے بعض منار کے نسخوں میں یہ قسم مذکور ہی نہیں ہے۔

دوسری صورت اگر اس پر دونوں کا اتفاق ہوگیا کہ بوقت عقد خالی الذہن تھے۔تیسری صورت یا دونوں میں اختلاف ہوگیا کہ ایک تو معاہدہ کو قائم رکھنا چاہتا ہے اور دوسرا اعراض کو تو ہزل باطل ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک تسمیہ صحیح ہوگا۔اور حضرات صاحبین کے نزدیک معاہدہ کا اعتبار ہوگا اور ایک ہزار واجب ہونگے جس پر ہزل کا معاہدہ تھا وہ باطل ہے،حضرت امام صاحب کے نزدیک ثمن دو ہزار اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ثمن ایک ہزار اور حضرت امام اعظمؒ اور حضرات صاحبینؒ کی اصل گذر چکی۔وان الخ اور اگر دونوں کا اتفاق ہے سابقہ معاہدہ پر ہی تو امام صاحب کے نزدیک ثمن دو ہزار ہوگا۔اس وجہ سے کہ اگر ثمن ایک ہزار تسلیم کرلیں گے تو ایک ہزار کا قبول کرنا (جو کہ بیع میں داخل نہیں) قبول آخر کیلئے شرط ہوجائیگا تو اس صورت میں بیع فاسد ہوجائے گی اور اب یہ بیع اسکے مثل ہوجائے گی کہ اگر جمع کردیں آزاد اور حر کے درمیان تو ضروری ہے کہ ثمن دو ہزار ہی ہوتا کہ عقد درست ہوجائے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ثمن ایک ہزار ہوگا اس وجہ سے کہ ایک ہزار کا ذکر کردینا از روئے ہزل (مذاق) تھا۔پس اسکا ذکر اور عدم ذکر دونوں ہی برابر ہیں،جیسا کہ نکاح میں۔اگر دو ہزار مہر کا آپس میں معاہدہ کیا ہزلا اور اصل مہر ایک ہزار ہے تو سابقہ معاہدہ پر اتفاق والی صورت میں مہر ایک ہزار ہی ہوگا۔حضرت امام صاحبؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے حضرات صاحبینؒ کے مطابق۔

وان کان ذالک الخ:۔اور اگر یہ ہزل جنس میں ہے بایں صورت کہ دونوں نے معاہدہ کرلیا کہ لوگوں کے درمیان سو دینار پر عقد کریں گے اور واقعی عقد سو دراہم پر ہوگا۔تو عقد ہر حالت میں درست ہوجائے گا۔جو سابقہ بیان میں چار شکلیں بیان کی گئی ہیں وہ مراد ہیں۔برابر ہے کہ یہ اتفاق علی الاعراض والی صورت ہو یا سابق معاہدہ کے باقی رہنے والی صورت ہو یا یہ کہ بوقت عقد دونوں نے کسی بھی صورت کا استحضار

Marfat.com

نہیں کیا کہ وہ خالی الذہن تھے یا اختلاف ہو گیا اعراض اور معاہدہ برقرار رہتے ہیں۔ اور یہ حکم از روئے استحسان ہے۔

وذالک الخ :۔ اور جواز اس وجہ سے ہے کہ بدل کے ذکر کئے بغیر بیع درست ہی نہیں ہوا کرتی۔ اور دونوں بائع و مشتری اصل عقد میں تو حقیقت پر قائم ہیں کہ دونوں کی غرض عقد کرنا تو ہے لہذا ضروری ہے کہ یہ عقد صحت پر قائم ہو جائے۔ اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بیع کا منعقد ہونا تسلیم کیا جائے اس ثمن پر جس کو دونوں نے متعین کیا اور بیان کیا ہے۔ یہ احنافؒ کے درمیان بالاتفاق ہے۔

وجه الفرق لهما بين المواضعة فى القدر والمواضعة فى الجنس حيث اعتبر البيع فى الاول منعقدا بالف وفى الثانى بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد ممكن فى الاول اذ يبقى من المسمى مايصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب له من جهة العبد فلا يفسد البيع بخلاف الثانى اذلو اعتبرت المواضعة بعدم المسمى ويوجبّ خلوالعقد عن الثمن فى البيع وهو يفسد البيع فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان فى الذمى لامال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذالک صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن حدالنكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان يواضعا على ان ينكحها ويطلقها اويعتقها بحضور الناس وليس فى الواقع كذالک والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امراته اوعبده ان يعلق طلاقها اوعتاقه علانية ولايكون فى الواقع كذالک وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففى هذه الصورة فى كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذا الصور العفو عن القصاص والندب نحوه۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ایک فرق ہے قدر اور جنس میں.....؟ کہ یہ حضرات اعتبار کرتے ہیں اول (قدر ثمن) میں ایک ہزار ثمن پر بیع کے منعقد ہونے کو اور ثانی میں اسی پر جسکو دونوں نے بیان کیا ہے۔ ان الخ وجہ فرق یہ ہے کہ اول میں حقیقت کے ساتھ معاہدہ پر عمل کرنا اصل عقد میں ممکن ہے، اس وجہ سے کہ مسمی میں سے اس قدر باقی رہ جاتی ہے جو کہ ثمن ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی وہ باقی ماندہ ثمن ایک ہزار ہے اور ہزار ثانی کے قبول کرنے کی شرط لگانا اگر چہ شرط ہے لیکن بندہ کی جانب سے اس کا مطالبہ نہیں لہذا بیع فاسد نہ ہوگی۔ بخلاف ثانی کے کہ اگر اس میں سابقہ معاہدہ کا اعتبار ہوا عدم مسمیٰ کے ساتھ تو ثابت ہوگا عقد ثمن کے بغیر، اور یہ بیع ہی کو فاسد کر دیتا ہے، پس اس وجہ سے تسمیہ واجب ہوا اور معاہدہ پر عمل کا اعتبار نہیں۔

وان كان الخ :۔ اور اگر ہزل (مذاق) ایسے امور میں ہے کہ جسمیں مال نہیں ہوا کرتا۔ مثلاً طلاق عتاق، یمین، پس وہ معاملہ ثابت ہو جائیگا اور ان پر ہزل کرنا باطل ہوگا۔ چنانچہ حدیث شریف میں ارشاد نبوی ﷺ ہے۔ ثلث الخ (ترجمہ حدیث) تین چیزیں ہیں ان

Marfat.com

میں حقیقت، حقیقت ہے اور انکا ہزل (مزاق) بھی حقیقت ہے۔(۱) نکاح (۲) طلاق (۳) یمین۔اور بعض روایات میں تین اس طرح ہیں۔(۱) نکاح (۲) عتاق (۳) یمین۔صورت مسئلہ! دو شخص آپس میں معاہدہ کرلیں کہ فلانیہ عورت سے نکاح کرنا ہے۔فلاں غلام کو آزاد کرنا ہے،فلانیہ عورت کو طلاق دینا ہے لوگوں کے سامنے،حالانکہ واقعتہً ایسا نہیں کرتا یعنی نہ طلاق دینا اور نہ نکاح کرنا اور نہ آزاد کرنا،تو ان تمام صورتوں میں عقد منعقد ہو جائیگا۔یعنی طلاق واقع ہوگئی،نکاح منعقد ہو گیا اور غلام آزاد ہو چکا۔

المراد بالیمین الخ :۔یعنی ایک شخص اپنی زوجہ یا اپنے غلام یا باندی سے یہ معاہدہ کرتا ہے کہ لوگوں کے سامنے تو طلاق وعتاق کو معلق کرتا ہے حالانکہ واقعتہً وہ تعلیق نہیں ہے (کہ نہ تو طلاق دینا عرض ہے اور نہ آزاد کرنا) تو بھی طلاق اور اعتاق کا انعقاد ہو جائیگا ولیس الخ مذکورہ حدیث میں یمین سے مراد وہ ہے جس کی تفصیل یہ بیان ہوئی اور اس جگہ یمین سے مراد باللہ تعالیٰ نہیں ہے کیونکہ اس میں تو اس نوع کے معاہدہ کا کوئی تصور ہی نہیں ہوسکتا۔

ویلحق الخ :۔اور اگر ہزلاً قصاص کو معاف کردیا تو فی الواقع بھی قصاص معاف ہو جائے گا،اور نذر اور اس طرح کے دوسرے امور مثلاً رجعت وغیرہ سب ہی منعقد ہونگے اور ہزل باطل رہے گا۔

وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان يقول لها ان انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او العرض وعدم حضور شئى منهما او اختلفا فيه وان هزلا فى 'لقدر بان يزوجها علانية بالفين ويكون المهر فى الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لايثبت مع الهزل والفرق لابى حنيفةؒ بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين فى البيع والالف فى النكاح انه لولم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يوثر فى فسادالبيع ولايوثر فى فساد النكاح لافى اصل العقد ولافى الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئى او اختلفا فالنكاح جائز بالف فى رواية محمد عن ابى حنيفةؒ وقيل بالفين فى رواية ابى يوسفؒ عنه وجه المراد الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر فى النكاح تابع فلايجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهرؒ مقصود بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيصه ايضا مقصودا فيرجح جانب التسمية على الهزل۔

ترجمہ وتشریح :۔وان الخ :۔اور اگر وہ معاملہ ایسا ہے کہ اس میں مال تبعاً ہے اور اس میں ہزل کیا گیا مثلاً نکاح کیونکہ اس میں مہر اصل

Marfat.com

مقصود نہیں ہوا کرتا، بلکہ ابتغاء بضع مقصود ہے لہذا ہزل اصل نکاح عقد کے ساتھ ہوا اور اسکی صورت یہ ہے کہ عورت سے کسی نے کہا کہ لوگوں کے سامنے تو میں تجھ سے نکاح کرونگا لیکن واقعتہً وہ نکاح نہ ہوگا۔ تو یہ عقد نکاح لازم ہوگا اور ہزل باطل اور اس میں چاروں شکلیں برابر ہیں یعنی ہر شکل میں ایک ہی حکم ہے۔

وان الخ:۔ اور اگر ہزل مقدار مہر پر ہوا کہ علانیہ دو ہزار اور واقعی ایک ہزار تو بعد میں اعراض پر اتفاق ہوگیا تو مہر دو ہزار ہوگا ائمہ ثلثؒ کے نزدیک اس وجہ سے کہ ہر دو کو اختیار ہے ہزل سے اعراض کرنے میں اور اگر دونوں کا اتفاق ہے معاہدہ پر قائم رہنے میں تو بھی بالاتفاق مہر ایک ہزار ہوگا۔ اس وجہ سے کہ دو ہزار کا ذکر از روئے ہزل تھا۔ اور ہزل کے ساتھ مال لازم نہیں ہوا کرتا کسی کے ذمہ۔ حضرت امام صاحب کے نزدیک بیع اور نکاح میں فرق یہ ہے کہ بیع میں تو دو ہزار اور نکاح میں ایک ہزار ثابت ہوتے ہیں۔ اس شکل میں فرق یہ ہے کہ اگر ثمن دو ہزار نہ ہوگا تو شرط فاسد پائی جائے گی (اور وہ شرط فاسد یہ ہے کہ ہزار ثانی کا قبول کرنا شرط کے درجہ ہو جائے گا) جو کہ بیع کے فساد میں موثر نہیں نہ اصل عقد (نکاح) میں اور نہ مہر میں اور اگر ہر دو کا اتفاق ہوگیا کہ وہ بوقت نکاح خالی الذہن تھے (معاہدہ سابقہ سے) یا اختلاف ہوگیا دونوں کے درمیان اعراض اور معاہدہ پر قائم رہنے میں، تو نکاح جائز ہو جائیگا ایک ہزار مہر کے ساتھ۔ یہ ایک روایت ہے حضرت امام محمدؒ کی حضرت امام صاحبؒ سے اور حضرت امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق دو ہزار مہر ہوگا، روایت ثانیہ کی وجہ سے بیع پر قیاس کرتے ہوئے اور پہلی روایت کے مطابق دو ہزار مہر ہوگا، روایت ثانیہ کی وجہ سے بیع پر قیاس کرتے ہوئے اور پہلی روایت کی وجہ خلاف قیاس استحسانا ہے (اس استحسان کی تقریر یہ ہے کہ) نکاح میں مہر تابع ہوا کرتا ہے۔ لہذا ہزل پر جانب تسمیہ کو ترجیح دینا جائز نہیں۔ کیونکہ اگر ترجیح دیں گے تو مہر ہی مقصود بالذات ہوگا۔ اس عقد سے حالانکہ مہر اصل نہیں وہ تو تابع ہے، اصل مقصود تو نکاح ہے، بخلاف بیع کے کہ اس میں تو ثمن مفقود ہوا کرتا ہے۔ لہذا بیع کا صحیح قرار دینا بھی مقصود ہی ہوگا، لہذا ہزل پر جانب تسمیہ کو راجح قرار دیا جائیگا۔

وان كان فى الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر فى الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ماسميا وان اتفقا على البناء اواتفقا على انه لم يحضرهما شئى او اختلفا يجب مهر المثل فى الصور الثلث اما فى الاولى فبالاجماع لانهما قصد الهزل بالمسمى والمال لايجب به وما كان مهرا فى الواقع لم يذكر فى العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لايصح بدون الثمن فيجب المسمى واما فى الاخرتين ففى رواية محمد عن ابى حنيفةؒ يجب مهر المثل لما ذكرنا وفى رواية ابى يوسفؒ عنه يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما فى البيع وان كان المال فيه مقصود اكالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان المال مقصود فى كل واحد من هذه الامور لانه لايجب بدون الذكروا التسمية فان هزلا باصله بان تواضعا على ان يعقد هذه العقود بحضور الناس ويكون فى الواقع هولاء واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد والطلاق

Marfat.com

واقع والمال لازم عندهما.☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔وان الخ:۔اوراگر ہزل جنس مہر میں ہوا ہے بایں صورت کہ معاہدہ ہوادنانیر پراور حقیقی مہر دراہم ہیں۔پس اگراعراض پراتفاق ہوگیاتو مہر وہ ہوگا جس کا ذکراورتعین بوقت نکاح ہوا تھااوراگر دونوں کا اتفاق ہوا کہ سابقہ معاہدہ قائم ہے یااس پراتفاق ہوگیا کہ دونوں خالی الذھن تھے بوقت عقد یادونوں نے اختلاف کیا کہ ایک نے بیان دیا کہ سابقہ معاہدہ برقرار ہےاوردوسرے نے بیان دیا کہ وہ معاہدہ ختم ہو چکاتو (ان ہرسہ صورت میں) مہر مثل واجب ہوگا پس اول صورت میں بالاجماع، کیونکہ دونوں نے ہزل کا قصد کیا ہے،مقدار مقررہ میں اور مال ہزل کیساتھ واجب نہیں ہوا کرتا (کیونکہ مال رضامندی سے واجب اورلازم ہوا کرتا ہےاوروہ ہزل کی صورت میں معدوم ہے) اور جو واقعی مہر اندرونی طور پرایک ہزار طے ہوا تھابوقت عقداس کا تذکرہ نہیں ہوا۔اب گویا کہ بغیر مہر ہی کے نکاح ہوا۔لہذا مہر مثلی واجب ہوگا۔البتہ بیع میں اس کے خلاف ہے، کیونکہ بیع بغیر ثمن ذکر کیے ہوئے درست ہی نہیں ہوا کرتی۔لہذا اس میں مسمیٰ ہی واجب ہوگا۔(جسکی تفصیل معلوم ہوچکی) اوراس کے علاوہ باقی دوصورتیں جو کہ آخری ہیں تو حضرت امام صاحبؒ سے امام محمدؒ کی روایت کے مطابق مہر مثل واجب ہوگا اسی بناء پر جو کہ گذر چکی اور حضرت امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق امام صاحب سے ہی جانب جد کوراجح قرار دیں گے۔جس طرح بیع میں حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔

وان الخ:۔اوراگر وہ عقداس نوع کا ہے کہ اس میں مال مقصود ہے مثلاً خلع، عتق بشرط مال اور صلح عن دم العمد، پس چونکہ ان ہرسہ میں مال مقصود ہوا کرتا ہے، کیونکہ مال واجب نہیں ہوا کرتا بغیر تذکرہ کیے ہوئے اور بغیر تعین کے، پس اگر دونوں نے ہزل کیا ہے اصل عقد میں بایں طور کہ دونوں نے معاہدہ کیا کہ لوگوں کے سامنے تو یہ عقد خلع وغیرہ کا کرلیں اور واقعی یہ ہزل ہے عقد نہیں۔تو بعد العقد دونوں کا اتفاق ہے کہ ہزل قائم ہے،تو طلاق واقع ہوجائیگی اور حضرات صاحبین کے نزدیک مال لازم ہوجائیگا۔

ثم اختلف نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لايؤثر فى الخلع عندهما ولا تختلف الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذالک لان الخلع لايحتمل خيار الشرط ولهذا لو شرط الخيار لها فى الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلها وعنده لايقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدره اولجنسه لان الهزل فى معنى خيار الشرط وقد نص فى خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لايقع ولايجب المال الا ان شاءت المرأة فح تجب المال عليها للزوج وان اعرضا اى الزوجان عن المواضعة واتفقا على ان العقد فح تجب المال عليها للزوج وان اعرضا اى الزوجان عن المواضعة واتفقا على ان

Marfat.com

العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق وجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضها وذكر في بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا ومالها ان في غير صورة البناء وقوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرهما بشئ ولم يتعرضه الشارحون ☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ ثم الخ :۔ اس کے بعد متن منار کی عبارت میں نسخوں کا اختلاف ہے، بعض نسخوں میں حضرات صاحبینؒ کے مذہب مذکورہ بیان کرنے کے بعد یہ عبارت ہے۔ لان الخ یعنی اس قول کی دلیل اور وجہ یہ ہے کہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک خلع میں چونکہ ہزل کا اثر نہیں ہوا کرتا (بلکہ بہر صورت بدل خلع واجب ہی ہوگا اور طلاق بشرط مال خلع ہی نہیں ہے) اور حالات کا بھی کوئی اثر نہیں ہوگا کہ بناء یا اعراض یا اختلافی صورت میں حکم خلع مختلف ہو جائے (ایسا نہیں بلکہ ہر سہ صورتوں میں حکم ایک ہی ہوگا یعنی مال لازم ہوگا۔ وذالک الخ اور اس کی وجہ کہ حکم سب صورتوں میں برابر ہے یہ ہے کہ خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی کہ خیار شرط کی وجہ سے رد ہو سکے، یا اس میں تراخی ہو سکے، یہی وجہ ہے کہ اگر زوجہ کیلئے خیار کی شرط لگا دی خلع میں تو بھی مال واجب ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور خیار باطل ہوگا اور جب خلع خیار کا متحمل نہیں ہے تو وہ ہزل کو بھی متحمل نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ ہزل خیار کے درجہ میں ہے اب برابر ہے کہ معاہدہ سابقہ پر وہ قائم ہوں یا اعراض عن المعاہدہ پر متفق ہوں یا خالی الذہن ہوں بوقت عقد یا دونوں کا اختلاف ہو گیا (شکل رابع) سب صورتوں میں ہزل باطل، طلاق واقع اور مال لازم ہو جائیگا، حضرات صاحبینؒ کی اصل کے مطابق جو کہ اول بیان میں گذر چکی یعنی کوئی اثر نہیں اس خیار وغیرہ کا۔

وعندہ الخ :۔ اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی (کیونکہ حقیقت اور ہزل دونوں ہی طلاق میں برابر ہوا کرتی ہیں۔ جیسا کہ حدیث مذکورہ میں معلوم ہو چکا۔ اگرچہ دونوں برابر ہیں لیکن اسکے باوجود ہزل سے مال واجب نہیں ہوا کرتا، اور خلع اگرچہ طلاق ہے لیکن خلع طلاق بعوض مال کے ہے اور جب مال ہزل سے واجب ہوتا نہیں تو شرط نہیں متحقق نہ ہوگی اور جب شرط نہ پائی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ بلکہ طلاق کا وقوع موقوف ہوگا مال کے اختیار کرنے پر عام ہے کہ دونوں نے ہزل کیا اصل عقد یا ہزل کیا مقدار مال میں یا ہزل کیا جنس مال (دینار و دراہم) میں۔ کیونکہ ہزل خیار شرط کے معنی میں ہوا کرتا ہے (یعنی ہزل اور خیار شرط من وجہ) ہم معنی ہیں (جیسا کہ ابتداء اس کی تفصیل گذر چکی ہے) اور زوجہ کی جانب سے یہ واضح ہو چکا کہ خیار شرط میں طلاق واقع نہ ہوگی اور نہ مال واجب ہوگا (جب تک خیار ساقط نہ ہو جائے مثل عقد بیع کے) البتہ اگر زوجہ چاہے گی تو زوجہ پر مال واجب ہو جائیگا زوج کیلئے۔ اور اگر دونوں نے معاہدہ ہزل سے اعراض کر لیا اور دونوں کا اتفاق ہے کہ عقد آپس میں حقیقی طور پر ہوا ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اب بالاتفاق (بین الاحنافؒ) مال لازم ہو جائے گا، حضرات صاحبینؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ہزل اصلا ہی باطل ہے جو کہ خلع میں کوئی اثر انداز نہیں ہوا کرتا اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس وجہ سے کہ ہزل باطل ہو چکا دونوں کے اعراض کرنے کی وجہ سے یہ تفصیل تھی ایک نسخہ کے اعتبار سے اب دوسرے نسخہ کی عبارت ملاحظہ ہو۔ وان اختلفا

Marfat.com

الخ اور اگر دونوں نے اختلاف کیا اعراض اور قائم رہنے پر تو اعراض والے مدعی کا قول معتبر ہوگا۔ اور دونوں نے سکوت کیا کوئی دعویٰ وانکار نہیں کیا تو اب بالاتفاق مال لازم ہو جائے گا۔ اب اس نسخہ ثانیہ کی عبارت کا نتیجہ یہ ہوا کہ صورت انکار کے علاوہ میں حضرت امام صاحب اور حضرات صاحبین کا قول ایک ہی ہے اس حکم میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائیگا اور سکوت کرنے کا یہ مطلب ہے کہ بظاہر دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بوقت عقد کوئی صورت حاضر فی الذہن نہ تھی بلکہ دونوں ہی خالی الذھن تھے۔ حضرت صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ شراح حضرات سکوت کے درپے نہیں ہوئے کہ انہوں نے اس سے کیا مراد لی ہے جسکی کوئی وضاحت نہیں کی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وان كان ذالك في القدر بان يواضعا على ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بناءهما على المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لا يوثر في الخلع عندهما وان كان موثرا في المال ولكن المال تابع فيه ولا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص في ماقيل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه ولا يقال لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويوثر الهزل فيه مع انه لا يوثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق عنه اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وقع الطلاق ووجوب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولى مما مر واما عنده فلوجحان جانب الحد ولم يذكر ما اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل

ترجمہ وتشریح ۔ وان الخ۔ اور اگر یہ ہزل مقدار میں کیا۔ بایں صورت کہ دونوں نے معاہدہ کر لیا کہ لوگوں کے سامنے تو دو ہزار بیان کریں گے اور واقع میں ایک ہزار بدل خلع ہوگا۔ تو اب اگر عقد کے بعد دونوں معاہدہ کے قائم رہنے پر متفق ہیں مجالست کے بعد، تو حضرات صاحبین کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور کل مال لازم ہو جائیگا جیسا کہ ماقبل میں معلوم ہو چکا کہ حضرات صاحبین کے نزدیک خلع میں ہزل موثر نہیں ہے، اگرچہ مال میں موثر ہے لیکن خلع میں مال تابع ہے اس وجہ سے اس موقع پر کوئی اثر ہزل کا نہ ہوگا۔ ایک سوال! ماقبل میں یہ تصریح کر دی گئی کہ خلع میں مال مقصود ہوا کرتا ہے اور اب اس جگہ اس کو تابع قرار دیا گیا کیوں؟ اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ خلع میں مال تابع ہے لیکن یہ امر بھی لازم نہیں آتا کہ خلع کا حکم تبرع کے حکم کے مانند ہو (کہ جس طرح تابع میں ہزل اثر نہیں کرتا یعنی مال میں جیسا کہ اصل یعنی خلع

Marfat.com

میں اثر نہیں کرتا مثل نکاح کے، کہ نکاح میں مہر (مال) تابع ہے اور اس میں ہزل کا اثر ہے۔ حالانکہ نکاح میں ہزل کا کوئی اثر نہیں۔

لانا نقول الخ :۔ شارح جواب دیتے ہیں کہ خلع میں مال اگر چہ متعاقدین کیلئے مقصود ہے لیکن طلاق کیلئے تابع ہے ثبوت کے حق میں، اور نکاح میں مال اگر چہ تابع ہے متعاقدین کے مقصود کی نسبت کے اعتبار سے لیکن ثبوت میں وہ بھی اصل ہے۔ کیونکہ مہر بغیر ذکر کے بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

وعندہ الخ :۔ اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک واجب ہوگا مال بایں صورت کہ زوجہ کے اختیار کے ساتھ طلاق کا نقض ہوگا پس جب تک عورت تمام کو قبول نہ کریگی تو طلاق واقع نہ ہوگی اس وقت بھی جبکہ دونوں کا معاہدہ سابقہ پر قائم رہنے پر اتفاق ہو جائے اور اگر (اس اختیار کے ساتھ) دونوں کا اتفاق ہو گیا (خالی الذھن ہونے پر) تو اب بالاتفاق مال واجب ولازم ہو جائیگا زوجہ کے ذمہ اور طلاق واقع ہو جائیگی ،حضرات صاحبینؒ کے نزدیک تو بالکل ظاہر ہے بلکہ اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ۔ اور حضرت امام صاحب کے نزدیک جانب جد (حقیقت) کو راجح قرار دیا جائے گا۔

حضرت مصنفؒ نے باقی صورت ثالثہ ورابعہ اذا اتفقا الخ اور اختلفا الخ کو بیان نہیں فرمایا اس وجہ سے کہ ان میں سے پہلی صورت کا حکم تو بالکل ظاہر ہے اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ جس نے اعراض کا دعوی کیا ہے اسکا قول معتبر ہوگا۔ حضرت امام صاحب کے نزدیک چونکہ حقیقت والی جانب راجح ہے اور اعراض میں اسی کا دعویٰ ہوا اس وجہ سے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ خلع میں ہزل اصلا ہی باطل ہے اس وجہ سے اس کا کوئی اثر نہ ہوگا اور نہ کوئی اعتبار ہوگا۔ ہکذا قیل یہی قول ہے بعض مشائخ کا بیان کیا ہوا۔

وان كان فى الجنس بان تواضعا على ان يذكر فى العقد مأة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرهما شئى او اختلفا بطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هوالشرط فى العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئى وجب المسمى وقع الطلاق لرجحان جانب الجدوان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض لكونه هو الاصل وهذا كله فى الانشاءات وان كان ذالك اى الهزل والاقرار بهما يحتمل الفسخ كالبيع بان يواضعا على ان يقرابا لبيع بحضور الناس ولم يكن فى الواقع اقرار مالا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يوضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن بينهما اقرار فالهزل يبطله لان الاقرار محتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به كيف يصير حقا والهزل فى الردة كفرا اى اذا تلفظ بالفاظ الكفر هزلا يصير كافرا ويرد عليه انه كيف يكون كافرا مع انه لم يعتقد به فاجاب بقوله لابما هزل به اى ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن بعين الهزل لكونه استخفافا

Marfat.com

بالدین وھوکفر لقولہ تعالیٰ قل باللہ واٰیاتہ ورسولہ کنتم تستھزون لاتعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ وان الخ اوراگر ہزل جنس میں ہے بایں صورت کہ دونوں نے معاہدہ کرلیا کہ عقد میں لوگوں کے سامنے سودر ینار کا تذکرہ کریں گے اور واقعی آپسی بدل سودراہم ہونگے ،حضرات صاحبینؒ کے نزدیک بوقت عقد جو جنس بیان کی گئی وہ واجب ہوگی ہر صورت میں ۔اورامام صاحب کے نزدیک اگر اعراض پر دونوں متفق ہیں تو مسمیٰ واجب ہوگا کیونکہ اعراض سے ہزل باطل ہو چکا اوراب حقیقت باقی ہے اوراگر معاہدہ ہزل پر دونوں کا اتفاق ہے تو طلاق موقوف رہے گی زوجہ کے قبول کرنے پر کہ وہ مسمی کو منظور کرلے اس وجہ سے کہ اس کا قبول کرنا عقد میں شرط ہے اوراگر دونوں کا اتفاق اسپر ہے کہ دونوں ہی خالی الذھن تھے بوقت عقد تو جانب حقیقت کو راجح قرار دیتے ہوئے مسمی کو واجب قرار دیدیا جائیگا اورطلاق واقع ہوجائے اوراگر دونوں نے اختلاف کیا ہے تو اعراض کے مدعی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہ اصل ہے بایں وجہ کہ جانب حقیقت ہی اصل ہے۔

وان کان الخ :۔اوراگر ہزل ایسے قرار میں ہے کہ جو کہ فسخ کا محتمل ہے مثلاً بیع ،جسکی صورت یہ ہے کہ دوافراد نے معاہدہ کرلیا کہ لوگوں کے سامنے تو عقد کرلیں گے اورفی الواقع عقد نہ ہوگا اورایسا اقرار کہ وہ فسخ کا قبول کرنے والا ہی نہیں مثلاً نکاح ،طلاق بایں صورت کہ دونوں نے معاہدہ کرلیا کہ لوگوں کے سامنے طلاق دیدیں گے ،نکاح کرلیں گے اورفی الواقع ایسا نہ ہوگا ،تو یہ ہزل اقرار کو باطل کردیگا (یعنی ان ہر دو قسم کے اقراروں کو) اس وجہ سے کہ اقرار میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے اور مخبر عنہ جبکہ باطل ہوگا تو اس کی جانب سے جو خبر دیجارہی ہے وہ حق کیسے ہوسکتی ہے (اس وجہ سے ہزل اقرار کو باطل کردیگا) اورردت میں ہزل کرنا کفر ہے۔یعنی اگر کسی شخص نے ازروئے ہزل کلمات کفریہ کو زبان سے جاری کردیئے تو وہ کافر ہوجائیگا۔شبہ اور جواب۔سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ جبکہ اسکا عقیدہ نہیں بدلا تو وہ کافر کیسے ہوسکتا ہے۔

جواب:۔یہ کفر اس لفظ کی وجہ سے نہیں ہوا جس سے کہ بغیر عقیدہ کے ہزل کیا بلکہ عین ہزل (یعنی نفس ہزل) سے یہ کفر کا حکم عائد ہوا ہے اس وجہ سے کہ ہزل کلمات کفر زبان سے جاری کرنا دین کا استخفاف ہے اوردین کا استخفاف کفر ہے لقولہ تعالیٰ قل باللہ الخ

والسفہ عطف ماقبلہ وھو فی اللغۃ الخفۃ وفی الاصطلاح ماعرفہ المصنفؒ بقولہ وھو العمل بخلاف موجب الشرع وان کان اصلہ مشروعا وھو السرف والتبذیر ای تجاوزا الحد وتفریق المال اسرافا وذالک لایوجب خللاً فی الاھلیۃ ولا یمنع شیئا من احکام الشرع من الوجوب لہ وعلیہ فیکون مطالبا بالاحکام کلھا ویمنع مالہ عنہ ای مال السفیہ عن السفیہ فی اول ما یبلغ بالنص وھو قولہ تعالیٰ ولاتوتوا السفہاء اموالکم التی جعل اللہ لکم قیاما و فی الآیۃ توجیھان احدھما ان تکون المعنی علی ظاھرہ ای لا توتوا یا ایھا الاولیاء السفہاء من الازواج والاولاد اموالکم التی جعل اللہ لکم فیھا قیاما لانھم یضیعونھا بلاتدبیر ثم تحتاجون الیہ لاجل نفقاتھم ولایوتونکم

Marfat.com

وحینئذ لایکون الآیة عما نحن فیه والثانی ان یکون معنی اموالکم اموالهم وانما ضیفت الیهم لاجل القیام بتدبیرها وحینئذ یکون تمسکا لما نحن فیه ای لاتوتوا السفهاء اموالهم التی جعل الله لکم فیها تدبیرها وقیامها ویدل علی هذا المعنی قوله فیما بعده فان انستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم ولهذا قال ابو یوسفؒ ومحمدؒ انه لا یدفع الیه المال مالم یونس منه الرشد لاجل هذا الایة وقال ابو حنیفةؒ اذا بلغ خمسا وعشرین سنة یدفع الیه المال وان لم یونس منه الرشد لانه یصیر المرء فی هذه المدة جدا او ادنی مدة البلوغ اثنتی عشر سنة وادنی مدة الحمل ستة اشهر فیصیر حبا واذا ضوعف ذالک یصیر جدا فلا یفید منع المال بعده وهذا القدر ای عدم اعطائه المال مما اجمعوا علیه ولکنهم اختلفوا فی امر زائد علیه وهو کونه محجورا عن التصرفات فعنده لایکون محجورا ☆☆☆

ترجمہ وتشریح قسم رابع السفہ الخ اسکا عطف الجہل پر ہے، لغوی معنی عقل کا خفیف ہونا، ہلکا ہونا، کمزور ہونا اور اصطلاحاوہ تعریف ہے جسکو مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے سفاہت، موجب شرع کے خلاف عمل کرنا اگرچہ اس عمل کی اصل مشروع ہے اور یہ ہے کہ اسراف کرنا، حد سے زائد مال خرچ کرنا۔ السرف یعنی مال کے خرچ میں خوب زیادتی کرنا کیونکہ یہ شریعت اور عقل کے مقتضی کے خلاف ہے، اس وجہ سے تعریف میں اس کا ذکر آیا ہے اور یہ اسراف وتبذیر اہلیت میں نقص وخلل کو ثابت نہیں کرتی اور نہ احکام شرع میں سے کسی حکم کے نافذ ہونے کو روکتی ہے یعنی جن کے وجوب سے اس کیلئے نافع ہوگا یا اس پر نقصان ہوگا۔ پس اس شخص سے تمام ہی احکام کا مطالبہ ہوگا۔ اور بلوغ کی ابتداء کے وقت سفیہ سے اس کا مال روک لیا جائیگا بوجہ نص کے قال اللہ تعالیٰ ولا تؤتوا الخ اور اس آیت میں مفسرینؒ نے دو توجیہ بات بیان کی ہیں۔ (۱) اس آیت کے معنی کو اس کے ظاہر میں رکھا جائے، یعنی اے سفہاء کے اولیاء (وہ سفہاء خواہ ازواج میں سے ہوں یا اولاد میں سے) اپنے ذاتی اموال انکو نہ دو کہ جن اموال میں اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے قیام واستحکام کو رکھا ہے کیونکہ وہ ان مال کو بغیر تدبیر کے خرچ کریں گے، اس کے بعد تم کو اس مال کی ضرورت پیش آئیگی یعنی ان پر خرچ کرنے کی، تو وہ تمکو دے نہ سکیں گے، اس معنی کی صورت میں یہ آیت ہمارے قول کے مطابق نہ ہوگی کہ سفیہ کا مال اسکو نہ دو۔ والثانی دوسری توجیہ آیت بالا کے متعلق مفسرین نے یہ بیان کی ہے اموالکم کے معنی اموالہم ہے اور اس صورت میں اولیاء کی جانب سفہاء کے اموال کی اضافت کرنا اس غرض سے ہے کہ اولیاء کی تدبیر اس مال میں چونکہ جاری ہوتی ہے لہذا یہ تدبیر اسی طرح کہ جس طرح کے اپنے اموال میں ہوا کرتی ہے یعنی انکے اموال کو اپنے اموال کے مثل خیال کرتے ہوئے تصرف کیا جائے۔ فیدل علی ہذا الخ اور اس تفسیر پر مابعد کی آیت فان الخ دلالت کرتی ہے چنانچہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اجب تک رشد اس نوع بالغ میں نہ آجائے اس وقت تک اسکا مال اسکے سپرد کیا ہی نہ جائیگا، خواہ اسکی عمر جس قدر بھی ہو جائے اور حضرت امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ۲۵ سال کی عمر میں دیدیا جائے اگرچہ رشد نہیں نہ آئے اس وجہ سے کہ اس وقت میں وہ دادا کی حیثیت میں آسکتا ہے جسکی صورت یہ ہے کہ ۱۲ سال کی عمر میں وہ بالغ ہوا اور اسکی شادی

Marfat.com

ہوگئی اور ۶ ماہ بعد بچہ کی ولادت بھی ہوگئی چنانچہ یہ بارہ سال اور چھ ماہ کی مدت میں والد بن گیا اور اس کے لڑکے کا نکاح ۱۲ سال میں بالغ ہونے پر ہوا اور اسکے بعد بھی چھ ماہ بعد بچہ کی ولادت ہوگئی گویا کہ ۲۵ سال کی عمر میں دادا بن سکتا ہے۔ پس اب مال کو روکے رکھنے سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ شرط متحقق ہونیکا اب کوئی امکان نہیں ہے۔ وہذا الخ اس درجہ تک مال نہ دیا جائے۔ سب حضرات کا اتفاق ہے۔ البتہ اختلاف اس سے زائد دوسری بات پر۔ وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک یہ مال کا نہ دینا حجر نہیں اور وہ سفیہ مجور نہ ہوگا اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک یہ سفیہ مجور ہے چنانچہ مصنفؒ نے آئندہ عبارت سے اسی جانب اشارہ کیا ہے۔

وعندهما يكون محجورا على ما اشار اليه بقوله وانه لايوجب الحجر اصلا عند ابى حنيفةؒ اى سواء كان فتى تصرف لايبطله الهزل كالنكاح والعتاق اوفى تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجاره فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده فلايصح بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يسرف ماله بهذا الطريق فيكون كلا على المسلمين ويحتاج لنفقته الى بيت المال ☆☆☆

ترجمہ وتشریح ۔ وانہ الخ :۔ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک سفاہت حجر کو قطعاً ثابت نہیں کرتا۔ اصلا کی تفسیر حضرت شارحؒ بیان فرماتے ہیں سواء الخ عام ہے اسکہ وہ ایسے تصرف میں ہو جسکو ہزل باطل نہیں کرتا۔ مثلاً نکاح، عتاق یا تصرف میں ہو کہ ہزل اسکو باطل کردے مثلاً بیع، اجارہ کیونکہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک عاقل بالغ پر حجر مشروع نہیں ہے اور اسی طرح حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ان صورتوں میں کہ جن کو ہزل باطل نہیں کردیتا ہے مثلاً طلاق، عتاق، نکاح وغیرہم، اس پر حجر کا حکم نہ ہوگا البتہ وہ امور جن کو ہزل باطل کردیتا ہے اس پر حجر کا حکم ہوگا کہ ایسے امور سفیہ کے مقاد پر نظر کرنا ہے مثل بچہ اور دیوانہ کے کہ یہ دونوں مجموعہ ہیں۔ لہذا سفیہ کا بیع کرنا، اجارہ پر دینا، ہبہ کرنا اور دوسرے تمام تصرفات درست نہ ہونگے۔ کیونکہ وہ اپنے مال کو اسرف وتبذیر کے ساتھ خرچ کریگا (جسکے نتیجہ میں) وہ سفیہ آئندہ مسلمانوں پر بار و بوجھ ہوگا کہ مسلمانوں کو (یا بیت المال سے جو کہ مسلمانوں ہی کا حق ہے) اسکے اخراجات اٹھانے ہونگے۔ کلا بالفتح بار، بوجھ ہونا اور اب بیت المال سے (یا مسلمانوں سے جبکہ بیت المال نہ ہو) نفقہ کی ضرورت پیش آئے گی۔

والسفر عطف على ماقبله وهو الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد السير وادناه ثلثة ايام وانه لاينافى الاهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة اولم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضربه الصوم والى مالايضر فمتعلق الرخصة ليس نفس المرض بل ما يضر به الصوم فيوثر السفر فى قصر ذوات الاربع وفى تاخير وجوب الصوم الى عشرة من ايام اخر لافتى استاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة فينبغى ان يصح الافطار فى يوم سافر ايضا فاجاب بان السفر لما

Marfat.com

کان من الامور المختارۃ الحاصلۃ باختیار العبد ولم یکن موجبا ضرورۃ لازمۃ مستدعیۃ الی الافطار کالمرض فقیل انہ اذا اصبح صائما وھو مسافرا ومقیم فسافر لایباح لہ الفطر لانہ تقرر الوجوب علیہ بالشروع ولا ضرورۃ لہ تدعوہ الی الفطار بخلاف المریض اذا نوی الصوم وتحمل علی نفسہ مشقۃ المرض ثم اراد ان یفطر حل لہ ذالک وکذا اذا کان صحیحا من اول النھارنا ویا للصوم ثم مرض حل لہ الفطر لانہ امر سماوی لااختیار للعبد فیہ والمرخص للفطر موجود فصار عذرا مبیحا للفطر۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ والسفر الخ:۔ اسکا عطف الجہل پر ہے اور یہ کسبی اعذار کی قسم پنجم ہے۔ تعریف اس مقروض کا مقام اقامت سے باہر نکل جانا سفر (سیر) کے قصد کیساتھ سفر کی کم از کم مدت تین یوم ہے اور سفر اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے اس وجہ سے کہ عقل اور قدرت بدنیہ دونوں باقی رہتی ہے البتہ یہ اسکے نفس سے علی الاطلاق تخفیف کا سبب ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ سفر اسباب مشقت میں سے ایک سبب ہے، مطلقا کی تشریح یہ ہے کہ عام ہے کہ سفر میں مشقت پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ اب نفس سفر ہی قائم مقام مشقت کے ہوگیا ہے۔ (جسکی تفصیل گذر چکی) بخلاف مرض کے کہ وہ مختلف نوع کا ہوا کرتا ہے۔ بعض مرض روزہ کیلئے مضر ہوتا ہے اور بعض مرض نہیں ہوتا لہذا مرض میں رخصت کا تعلق نفس مرض سے نہیں ہوگا۔ بلکہ جو مرض روزہ کو ضرر دیگا وہ تخفیف کا سبب قرار دیا جائیگا (جسکا اندازہ طبیب حاذق کی رائے یا تجربہ یا غلبہ ظن ہے) فیوثر الخ لہذا سفر کا یہ اثر ہوگا کہ چار رکعت والی نماز میں قصر ہے۔ اور روزہ کے وجوب میں تاخیر ہوگی اور یہ تاخیر دوسرے زمانہ تک کیلئے البتہ سفر کا اکثر نہ ہوگا کہ نفس روزہ کو ہی کو ساقط کردے۔ لکنہ الخ ایک سوال متخیلہ کا جواب دینا مقصود ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب سفر کو قائم مقام مشقت کے تسلیم کرلیا گیا تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس دن سفر شروع کردے اور وہ روزہ دار ہے تو اب سفر شروع کرنے کے وقت افطار کرسکتا ہے جواب نہیں۔ کہ یہ سفر اس وقت موجب بنے گا جبکہ ایسے امور میں سے ہو جو کہ بندہ کے اختیار سے حاصل ہونے والے ہوں۔ اس میں سفر نہ کیا ہو اور سفر موجب نہیں اس ضرورت لازمہ کا جو کہ افطار کیلئے مجبور کرنے والا ہو بلکہ اس رخصت کے باوجود وہ اگر روزہ رکھ لے تو روزہ رکھنا درست ہوگا۔

(فائدہ) البتہ مناسب اس وقت جبکہ نفس پر ضرر کا اندیشہ ہے تو افطار اولیٰ ہوگا (یعنی روزہ نہ رکھا جائے۔ اس جگہ یہ مطلب نہیں کہ روزہ دار روزہ توڑ دے) جسکی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ (۲) نماز کے حق میں اختیار نہ ہوگا احنافؒ کے نزدیک جسکی تفصیل گذر چکی کہ اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے۔ کالمرض یعنی جس طرح مرض کی حالت جب کہ وہ زیادہ ہے تو اب لازمی طور پر روزہ افطار کرنا ہوگا۔ ورنہ ہلاکت نفس کا گناہ ہوگا۔ اب یہ مرض افطار کیلئے مجبور کرنے والا ہے۔

فقیل الخ:۔ پس بعض حضرات کا قول ہے کہ اگر ایک شخص نے صبح اس حالت میں کی کہ وہ روزہ دار ہے اور یہ شخص مسافر ہے یا مقیم اب اسکے بعد اس نے سفر کو اختیار کرلیا تو اس کے لئے افطار مباح نہ ہوگا۔ کیونکہ جب اس نے روزہ کی ابتداء کردی تو وجوب اب اس پر مقرر ہوچکا (تخفیف وغیرہ کا حکم شروع کرنے سے قبل کا ہے) اور نہ کوئی ضرورت ایسی ہے جو کہ اس کو مجبور کرتی ہو افطار کیلئے بخلاف مرض البتہ مرض کا حکم اس

Marfat.com

کے برخلاف ہے اگر روزہ کی نیت کرلی اور نفس پر مشقت کو ڈالدیا۔اب اس نے ارادہ کیا کہ مرض کی شدت کی وجہ سے افطار کردے تو یہ مباح ہے اور اسی طرح اگر ایک شخص ابتداء دن میں تندرست تھا اور اس نے روزہ کی بھی نیت کرلی تھی اس کے بعد اب وہ بیمار ہوگیا تو اس کیلئے بھی افطار کرنا حلال ہے،اس وجہ سے کہ مرض ایک حکم سماوی ہے جس میں بندہ کو کوئی اختیار نہیں ہے اور افطار کی رخصت دینے والا عذر وسبب موجود ہے لہذا وہ عذر افطار کے حق میں مباح کرنے والا ہوگیا۔

ولو افطر المسافر فی الصورتین المذکورتین کان قیام السفر المبیح شبهة فلا تجب الکفارة وان افطر المقیم الذی نوی الصوم فی بیته ثم سافر لاتسقط عنه الکفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فی حال صحته تسقط به الکفارة لان المرض امر سماوی لا اختیار فیه للعبد فکانه افطر فی حال المرض واحکام السفر ای الرخصة التی تتعلق بها احکام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبیؐ فانه کان یرخص المسافر حین یخرج من عمران المصر وان لم یتم السفر علة بعد لان السفر انما یکون علة تامة اذ امضی ثلثة ایام بالمیسرة فکان القیاس قبله ان لاتثبت الرخصة بمجرده ولکن تثبت تلک بالسنة تحقیقا للرخصة فی حق الجمیع اذلو توقف الترخص علی تمام العلة لم یثبت الترفیة فی حق الکل فیفوت الغرض المطلوب.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ ولوافطر الخ:۔اور اگر مسافر نے مذکورہ ہر دو صورتوں میں روزہ کو افطار کردیا (اصبح صائما الخ اصبح صائما وہو مقیم الخ) تو یہ سفر کے مشابہ ہوجائیگا۔لہذا کفارہ واجب نہ ہوگا۔اور اگر مقیم نے حالت اقامت میں افطار کردیا کہ اس نے اپنے گھر روزہ کی نیت کرلی تھی ،اس کے بعد سفر اختیار کیا تو اب افطار کرنے کی وجہ سے کفارہ جو واجب ہو چکا تھا وہ ساقط نہ ہوگا۔اس کے برخلاف اگر افطار کیا حالت مرض میں اور افطار کے بعد بیمار ہو چکا تو اس کے ذمہ سے کفارہ ساقط ہوجائے گا کیونکہ مرض ایک امر سماوی ہے جس میں بندہ کو اختیار نہیں ہے گویا کہ اس نے حالت مرض ہی میں افطار کیا تھا۔

والاحکام الخ:۔یعنی جو رخصت کہ سفر کے ساتھ احکام میں متعلق ہے ثابت ہوجائیگی نفس سفر سے ہی اور اس کا ثبوت سنت مشہورہ سے ہے،وہ یہ ہے،عن النبی ﷺ الخ آپ مسافر کو رخصت دیا کرتے تھے جبکہ وہ بستی کی آبادی سے باہر نکل آتا۔وان الخ اگر چہ خروج کے بعد اس نے علت کو مکمل نہ کیا ہو۔کیونکہ سفر علت تامہ اس وقت ہوگی جب کہ تین دن کا سفر ہوجائے۔تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے قبل رخصت کا حکم نہ ہونا چاہئے تھا کہ محض سفر شروع کردینے سے یہ رخصت ثابت ہوجائے لیکن یہ رخصت ثابت ہے سنت مشہورہ سے تاکہ کل مدت میں رخصت محقق ہوجائے۔کیونکہ اگر رخصت کو تمام علت پر موقوف کردیا جائے تو کل مدت سفر کے حق میں سہولت وراحت ثابت نہ ہوگی اور اس رخصت سے جو مقصود مطلوب ہے وہ فوت ہوجائے گا۔

والخطاء عطف علی ما قبله وهو فی اللغة ضد الصواب وفی الاصطلاح وقوع الشئی علی خلاف

Marfat.com

ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلو اخطاء المجتهد فى الفتوى بعد استفراغ الواسع لايكون اثما بل يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة فى دفع العقوبة حتى لاياثم الخاطئى ولايواخذ بحد اوقصاص فان رفت اليه غير امراته فظنها انها امراته فوطها لايحد ولايصير اثما كاثم الزنا وان راى شبها من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لايكون اثما اثم العمد ولايجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا فى حقوق العباد حتى يجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطأ ووجبت به الدية اذا قتل انسانا خطا لان كلها من حقوق العباد وبدل المحل لاجزاء الفعل وصح طلاقه اى طلاق الخاطئى كما اذا اراد ان يقول لامراته اقعدى فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعىؒ لايقع قياسا على النائم ولقولهؐ رفع عن امتى الخطاء والنسيان ونحن نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطئى المختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لاحكم الدنيا بدليل وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اى بيع الخاطئى كما اذا اراد احداث يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان يصدق الخصم بان صدور الايجاب منك كان خطا اذلو لم يصدقه ☆☆☆

ترجمہ وتشریح ۔والخطاء کا عطف الجہل پر ہے۔اور یہ قسم سادس ہے اقسام مذکورہ میں سے،،خطاء ضد ہے صواب کی۔اصطلاحی معنی ارادہ کے خلاف کسی شئ میں واقع ہو جانا،اور یہ ایسا عذر ہے جو کہ حق اللہ تعالیٰ کے ساقط ہونے کیلئے قابل قبول ہے۔بشرطیکہ اجتہاد سے یہ خطاء ہو جائے لہذا جو مجتہد اجتہاد میں باوجود پوری کوشش کے خطاء کر جائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ اجتہاد پر ایک اجر اس کو حاصل ہوگا۔اور (وہ خطاء) شبہ کے درجہ میں ہوگی سزا کے دفع کرنے میں۔چنانچہ خطاء،کنندہ،نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ حد اور نہ قصاص اس سے لیا جاتا ہے۔ایک فرع ہے کہ اگر زوجہ کے علاوہ غیر زوجہ شب زفاف (پہلی رات) میں اس کے پاس بھیج دیگئی اور اس نے گمان کیا کہ وہ اس کی زوجہ ہے اس نے اس سے وطی کر لی تو اس پر حد آئے گی۔اور نہ وہ گنہگار ہوگا مثل زنا کرنے والے کے (۲) اگر کسی شخص نے دور سے ایک شبیہ دیکھی اور اس نے گمان کیا کہ وہ صید (شکار) ہے اس نے اس کی جانب تیر پھینک دیا شکار کرنے کی غرض سے اور اسکو قتل کر دیا۔حالانکہ وہ انسان تھا تو یہ شخص گنہگار نہ ہوگا اور گناہ جو کہ عمد کا ہوتا ہے اور نہ اس پر قصاص واجب ہوگا

ولم يجعل الخ ۔اور خطا کا مدحقوق العباد میں عذر تسلیم نہیں کیا گیا۔چنانچہ خطاء اگر کسی انسان کے مال کو ضائع کر دیا تو اس عدوان کا ضمان واجب ہوگا۔اور خطاء سے دیت بھی واجب ہوگی۔اگر خطاء کسی انسان کو قتل کر ڈالا۔اس وجہ سے کہ سب ہی امور حقوق العباد میں سے ہیں۔اور محل کا بدل ہے فعل کی جزاء نہیں۔چنانچہ اگر ایک جماعت نے کسی شخص کے مال کو ضائع کیا ہے تو اس کا ضمان سب ہی پر ہوگا۔اور یہ جزاء

Marfat.com

فعل ہوتی تو سب پر ہی کامل، کامل وجوب ہوتا۔

وصح الخ۔ اور خاطی کی طلاق درست ہو جائے گی۔ مثلاً ایک شخص اپنی زوجہ کو یہ کہنا چاہ رہا تھا کہ اقعدی (بیٹھ جا) لیکن خطاء یہ کہہ دیا انت طالق تو احنافؒ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائیگی اور حضرت امام شافعیؒ نائم پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور دوسری دلیل حضرت امام شافعیؒ کی یہ حدیث ہے قال رسول اللہ ﷺ رفع عن امتی الخ ونحن نقول الخ احنافؒ کا جواب یہ ہے کہ نائم اور خاطی میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ نائم عدیم الاختیار ہے اور خاطی مختار ہے (اس دلیل سے کہ عاقل ہے، بالغ ہے، بیدار ہے مجبور نہیں) اور حدیث بالا کا جواب یہ ہے کہ مراد اس حدیث سے حکم اخروی اس سے اٹھالئے گئے ہیں۔ نہ کہ دنیوی احکام۔ اس دلیل سے کہ سب ہی کے نزدیک دیت اور کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ باوجود خطاء کے۔ المختار مقصر ایک گونہ محدود اختیار یعنی خاطی کا ایک حد تک اختیار باقی ہوتا ہے۔ لہذا اسکو با اختیار قرار دیدیا گیا۔

وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اى بيع الخاطى كما اذا اراد احد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان يصدق الخصم بان صدور الايجاب منك كان خطاء اذلو لم يصدق فى ذالك يكون حكمه كحكم العامد ويكون بيعه كبيع المكره يعنى ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لكانه اختيارى فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو عطف على ما قبله وبه تمام الامور المعترضة المكتسبة وهو حمل الانسان على مايكره ولا يريد الانسان مباشرته لولا اكرهه وهو اى الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجى اى الاكراه الملجى مايخاف على نفسه اوعضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك اولا قطعن يدك فح ينعدم رضاه ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضاء لا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد او الحبس مديدة او بالضرب الذى لايخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره خ ولكن لايرضى به اولا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو ان يهم بحبس ابيه اوابنه اوزوجته اونحوه فان الرضاء والاختيار كلاهما باق ☆☆☆

ترجمہ وتشریح ویجب الخ۔ اور جب اس کا اختیار تسلیم ہو چکا تو خاطی کی بیع ثابت ہوگی مثلاً ایک شخص کا ارادہ یہ کلام زبان سے نکالنے کا تھا الحمد للہ لیکن اس کی زبان پر یہ جاری ہو گیا "بعت منک کذا" مخاطب نے جواب دیدیا قبلت۔ یہ مطلب ہے اس عبارت "اذا صدقہ خصمہ" کا یعنی فریق ثانی نے اسکی تصدیق کر دی اور بیع کے ایجاب کو قبول کر لیا اور دوسرا قول اس عبارت کے معنی میں یہ ہے کہ فریق ثانی تصدیق کر دے کہ ایجاب فریق اول سے خطاء ہو گیا ہے۔ لہذا اگر فریق ثانی نے اسکی تصدیق نہیں کی، بلکہ اس کا دعویٰ تو یہ ہے کہ خطاء یہ ایجاب نہیں ہوا ہے تو

Marfat.com

اب اسکا حکم مثل اس کے ہوگا جس نے عمداً قصداً ایجاب کیا ہوا اور اب اس بیع کا حکم بیع مکرہ کے حکم کے مثل ہو، یعنی یہ بیع فاسد منعقد ہوگی۔ اس وجہ سے کہ کلام چونکہ اختیاری طور پر جاری ہوا۔ اس وجہ سے بیع تو منعقد ہو جائے گی لیکن رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے یہ عقد فاسد ہوگا۔

والاکراہ الخ :۔ اس کا عطف الجہل پر ہے۔ اور کسی امور معترضہ کی یہ آخری قسم ہے۔ اکراہ یہ ہے کہ ایک شخص کو مجبور کرنا کسی ایسے کام پر جسکا وہ ارادہ نہیں کرتا کہ اس کام کو کرے اگر اس پر جبر نہ کیا جاتا۔ یعنی اگر اس پر جبر نہ ہوتا تو وہ اس کام کو نہ کرتا۔ وہو الخ اور اکراہ کی تین قسمیں ہیں۔ لانہ الخ دلیل حصر کے ذریعہ ان اقسام ثلثہ کو بیان کرتے ہیں۔ (۱) اکراہ ملجی یعنی رضامندی معدوم اور اختیار فاسد ہو جائے جسکو اکراہ ملجی سے موسوم کیا گیا ہے۔ الجاء سے ماخوف ہے یعنی قطعی مجبور ہو گیا ناچار کر دینا بما الخ کہ اسکو خوف دلایا گیا ہے نفس کے ہلاک کرنے یا اسکے کسی عضو کے ضائع کرنے کے ساتھ مثلاً یہ کہا کہ اگر تو نے اس کام کو نہ کیا تو میں تجھکو قتل کر ڈالوں گا یا تیرا ہاتھ کاٹ دونگا۔ اس وقت اس کا اختیار ختم ہو گیا اور اسکی رضامندی معدوم ہو گئی۔ (۲) رضامندی معدوم اور اختیار فاسد نہ ہوا ہو۔ یہ اکراہ کرنا قید کی دھمکی یا طویل مدت تک حبس کرنے یا ایسی ضرب کی دھمکی دیکر اکراہ کیا کہ اس میں جان کے ہلاک ہونے کا اندیشہ نہیں ہے۔ اس صورت میں اس کا اختیار باقی رہ جاتا ہے لیکن وہ اس پر راضی نہیں ہے کہ یہ کام کرے۔

اولا یعدم الخ :۔ نہ تو رضامندی معدوم ہوئی ورنہ اختیار فاسد ہوا ہے اور اسکی صورت یہ ہے کہ وہ اندیشہ کرتا ہے کہ اس کے والد، ولد، یا زوجہ وغیرہ کو قید کر لیگا۔ تو اس صورت میں اختیار اور رضامندی دونوں باقی ہیں۔ یہم ماخوذ ہے اہمام سے کسی کو غمزدہ کر دینا، بے آرام بنا دینا۔

والاکراہ بجملتہ ای بجمیع ھذہ الاقسام لاینافی الخطاب والاھلیۃ لبقاء العقل والبلوغ الذی علیہ مدار الخطاب والاھلیۃ وانہ متردین فرض وحظر واباحۃ ورخصۃ یعنی ان الاکراہ ای العمل بہ منقسم الی ھذہ الاقسام الاربعۃ ففی بعض المقام العمل بہ فرض کاکل المیتۃ اذا اکرہ علیہ بما یوجب الالجاء فانہ یفترض علیہ ذالک ولو صبر حتی یموت عوقب علیہ لانہ القی نفسہ الی التھلکۃ وفی بعضہ العمل بہ مباح کالافطار فی الصوم فانہ اذا اکرہ علیہ یرخص لہ ذالک بشرط ان یکون القلب مطمئنا بالتصدیق والاکراہ ملجا والفرق بین الاباحۃ والرخصۃ ان فی الرخصۃ لایباح ذالک الفعل بان ترفع الحرمۃ بل یعامل معاملۃ المباح ھی رفع الاثم وفی الاباحۃ ترتفع الحرمۃ وقیل لاحاجۃ الی ذکر الاباحۃ لدخولھا فی الفرض والرخصۃ فافطار لصائم المکرہ ان کان مسافرا ففرض وان کان مقیما فرخصۃ ولم یوجد مایساوی الاقدام والامتناع فیہ فی الاثم والثواب حتی یکون مباحا ولا ینا فی الاختیار ای لاینافی الاخیتار اختیار المکرہ لکن الاختیار فاسد فاذا عارضہ اختیار صحیح وھو اختیار المکرہ بالکسر وجب ترجیح الصحیح علی الفاسد ان امکن کما فی الاکراہ علی القتل واتلاف المال حیث لایصلح المکرہ بالفتح ان یکون الۃ

Marfat.com

للمکرہ بالکسر فیضاف الفعل الی المکرہ بالکسر ویلزمہ حکمہ۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔ والاکراہ الخ اوراکراہ کی یہ جملہ اقسام خطاب اوراہلیت کے منافی ہیں۔ چونکہ عقل اور بلوغ دونوں باقی ہین جن پر خطاب کامداراوراہلیت کامقام ہے۔ وانہ الخ اوراکراہ پرعمل کرنامتردہے ان چاراقسام کے درمیان (۱) فرض (۲) ناجائز (۳) اباحت (۴) رخصت۔ ففی الخ بعض حالات میں عمل کرنا اسکے مطابق کہ جسکے کرنے پراکراہ کیا گیاہے فرض ہے۔ مثلا ایک شخص کومردار کے کھانے پرمجبورکیا گیا جان کے ہلاک کرنے یاعضوء کے ہلاک کرنے کی دھمکی کے ساتھ تواب اس مجبور پرفرض ہے کہ وہ اسکوکھا۔ لے اوراگراس نے صبر کرلیااوروہ مرگیا توچونکہ اس نے اپنے نفس کوہلاکت میں ڈالدیااس وجہ سے گنہگار ہوگا (قال تعالیٰ لاتلقوا ایدکم الخ)۔ (۲) اوربعض مواقع میں عمل کرناحرام ہے۔ مثلا زنا۔ قتل نفس جوکہ بے قصور ہے تویہ عمل کرناحرام ہے (خواہ یہ اکراہ ملجی ہو)۔ (۳) اوربعض مواقع میں اس پرعمل کرنامباح ہے مثلا روزہ میں افطارکرنا کہ ایک شخص پرجب اکراہ کیا گیا کہ وہ افطارکرلے تواس کیلئے مباح ہے اب افطارکرنا۔ (۴) بعض مواقع میں عمل کرنارخصت کا درجہ ہے، مثلا زبان سے کلمہ کفرجاری کرنا۔ جب کہ ایک شخص پراس کیلئے جبرکیا گیاہوتواسکی رخصت دی گئی ہے بشرطیکہ تصدیق قلبی پرقلب مطمئن ہے اوراکراہ الجائی ہو۔

والفرق الخ :۔ رخصت اوراباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں وہ فعل مباح نہ ہوگا بایں طور کہ حرمت اس فعل کی ختم ہوجائے گی بلکہ گناہ کے رفع میں اس کے ساتھ وہ معاملہ ہوگا جوکہ کسی مباح فعل میں ہوا کرتا ہے اوراباحت والی شکل میں حرمت ہی ختم ہوجاتی ہے اوربعض مشائخ کی رائے ہے کہ مستقل طورپراباحت کے ذکرکی ضرورت نہیں رہ جاتی کیونکہ اباحت فرض اوررخصت میں داخل ہے، کیونکہ اگر اباحت سے مراداباحت فعل مع الاثم ہے صبرکرنے میں تووہ فرض ہے، اوراگراباحت سے مرادبغیرگناہ کے ہے صبرکرنے میں تووہ رخصت ہے ،مجبورروزہ دارکاافطارکرنا (بوجہ اکراہ کے) اگروہ مسافر ہے، تویہ افطارفرض ہوگااوراگرمقیم ہے توافطاررخصت کے درجہ میں ہوگا۔

ولم یوجد الخ :۔ اورکوئی شئی ایسی نہیں پائی گئی جوکہ اقدام علی الفعل اورامتناع عن الفعل میں برابرہواثم (گناہ) اورثواب میں کہ ایک شئی مباح ہواوراختیارکے منافی نہ ہو۔ یعنی مکرہ کے اختیارکے منافی نہ ہواکراہ۔ لیکن مکرہ کااکراہ فاسد ہے۔ لہذا جب اختیارصحیح عارض ہوجائے اوراختیارصحیح ،مکرہ (بالکسر) کااختیار ہے تو فاسد پرصحیح اختیارکوترجیح دی جائے گی اگر یہ ترجیح دینا ممکن ہو۔ مثلا اکراہ کرنا کسی کے قتل پر، مال کے ضائع کرنے پرجبکہ مکرہ صلاحیت رکھتاہو (مکرہ) بالکسر کے آلہ کاربننے کی، تواب فعل کی اضافت مکرہ (بالکسر) کی جانب ہوگی۔ اوراس کاحکم اسی اکراہ کرنے والے پرلازم ہوگا۔

والاای وان لم یکن نسبۃ الفعل الی المکرہ بالکسر کما فی الاقوال وفی بعض الافعال بقی منسوبا الی الاختیار الفاسد وھو اختیار المکرہ بالفتح فجعل المکرہ مواخذا بفعلہ ثم فرع علی ھذا بقولہ ففی الاقوال لایصلح المکرہ ان یکون الۃ لغیرہ لان التکلم بلسان الغیر لایتصور فاقتصر علیہ ای حکم القول علی المکرہ بالفتح فان کان القول مما لا ینفسخ ولا یتوقف علی الرضاء لم یبطل

Marfat.com

بالمكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفي القولي فيه والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضاء فلو اكره بها احد وتكلم بها لم يبطل بالكره وتنفذ على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمله ويتوقف على الرضاء فلو اكره كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر ههنا ايضا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضاء فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت دلالتها على عدمه اى عدم ثبوت المخبر بها لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا بوجود المخبر بها ولا يجوز ان يحتمل مجازا عن شئ لانه لا يقصد المجاز مع قيام دليل الكذب وهو الاكراه ☆☆☆

ترجمہ وتشریح ۔والا الخ یعنی اگر فعل کی نسبت مکرہ کی جانب نہیں ہوسکتی مثل اقوال اور بعض افعال کے۔(مثلاً اکل وشرب) تو اب یہ فعل منسوب رہے گا فاسد کی جانب ہی اور وہ اختیار مکرہ ہے اور اس مکرہ ہی کو اس فعل پر ماخوذ کیا جائیگا اور اسی سے ضمان وغیرہ لیا جائیگا۔

ثم الخ ۔اس کے بعد مصنفؒ نے اس قاعدہ پر فرع کو قائم کیا ہے اس عبارت ففی الاقوال الخ سے۔پس اقوال میں مکرہ (بالفتح) غیر کا آلہ نہیں بن سکتا۔کیونکہ دوسرے کی زبان سے کلام کرنا تصور کے بھی خلاف ہے۔لہذا حکم کا اقتصار صرف مکرہ (بالفتح) پر ہی ہوگا۔اگر وہ کلام ایسا ہے جو کہ فسخ نہیں ہوسکتا اور نہ وہ کلام موقوف ہوتا ہے رضامندی پر (بلکہ بغیر رضامندی ہی کے نافذ ہوجاتا ہے) تو وہ کلام اکراہ سے باطل نہ ہوگا۔(اور وہ نافذ ہوجائے گا) مثلاً طلاق، عتاق، نکاح، رجعت، تدبیر، دم عمد کو معاف کرنا، یمین، نذر، ظہار، ایلاء، فی قولی، اسلام قبول کرنا یہ وہ تصرفات ہیں کہ ان تمام میں فسخ کا احتمال نہیں ہے اور نہ یہ رضامندی پر موقوف ہوتے ہیں، اور اگر کوئی شخص انمیں سے کسی کیلئے مجبور کیا گیا اور کلام کرلیا تو وہ اکراہ سے باطل نہ ہوگا اور مکرہ پر جاری ونافذ ہونگے۔اپنی زوجہ کو طلاق دی تو واقع ہوجائے گی، رجعت کی تو وہ رجعت ثابت ہوجائے گی۔وقس علی ہذا فی البواقی۔فقط یعنی مکرہ سے کوئی اسکا تعلق نہ ہوگا صرف مکرہ سے ہی اسکا تعلق ہوگا۔

والا الخ ۔اور اگر اس نے ایسا کلام کیا ہے جسمیں فسخ کا احتمال رہے یا وہ رضامندی پر موقوف ہوتا ہے مثلاً بیع، اجارہ وغیرہما تو انمیں بھی مکرہ (جو کہ فعل کرنے والا ہے) پر اقتصار ہوگا مگر عدم رضامندی کیوجہ سے وہ فاسد ہوجائیگا۔لہذا اس بیع اور اجارہ کا حکم فاسد کا ہوگا اور اکراہ کے ختم کے بعد اگر اسکو جائز قرار دیدیا تو اب وہ عقد صحیح ہوجائیگا۔اس وجہ سے اجازت سے مفسد ختم ہوگیا اور دوسری قسم کے اقرار درست نہ ہونگے اکراہ کے ساتھ۔کیونکہ اقرار کی صحت کا اعتماد کیا جاتا ہے مخبر بہا کے قیام پر۔اور مخبر بہا کے عدم ثبوت پر دلیل قائم ہے۔کیونکہ متکلم بالاقرار نے جو کلام (اقرار) کیا ہے وہ اپنی جان بچانے کی غرض سے کیا ہے نہ کہ مخبر بہا کے وجود کی وجہ سے اور یہ بھی جائز نہیں کہ اقرار کو مجاز پر تسلیم کرلیا جائے (کہ وہ کسی شئی سے مجاز ہے) اس وجہ سے کہ دلیل کذب (یعنی اس جگہ اکراہ ہے) کے ہوتے ہوئے مجاز کا قصد نہیں ہوسکتا۔والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة للغير كالاكل والوطي والثاني

Marfat.com

فیقتصر علی المکرہ لان الاکل بفم الغیر لایتصور وکذا الوطی بآلۃ الغیر لایتصور فاذا اکرہ الانسان ان یاکل فی الصوم یفسد صومہ لاکل ولا یفسد صوم الامر ان کان صائما وکذا لو اکرہ ان یاکل مال غیرہ یاثم الاکل دون الامر ولکنہم اختلفوا فی حق الضمان فقیل یجب الضمان علی المکرہ دون الآمر وان کان المکرہ یصلح آلۃ للامر من حیث الاتلاف لان منفعۃ الاکل حصلت لہ وقیل لو اکرہ علی اکل مال نفسہ فان کان جائعا لایجب علی الامر شئی لان منفعۃ رجعت الی الاکل وان کان شبعانا تجب علی قیمتہ لان منفعتہ لم ترجع الی الاکل ولو اکرہ علی اکل مال الغیر یجب الضمان علی المکرہ سواء کان جائعا او شبعان لانہ من قبیل الاکراہ علی اتلاف مالہ فیجب الضمان وکذا اذا اکرہ انسان ان یطأ فان کان مع غیر امراتہ فیجب علیہ الحد ویکون اثما ولا ینتقل حکم الفعل الی الآمر علی ما سیاتی وان کان مع امراتہ فی الصوم او فی الاعتکاف او الاحرام او الحیض فینبغی ان یکون ھذا ایضا مقتصرا علی الفاعل ویاثم ھو واجب وما یجب من القضاء والکفارۃ والضمان فی مالہ وما رأیت روایۃ علی انہ یرجع بہ علی المکرہ الآمر ام لا۔

ترجمہ وتشریح ۔والافعال الخ ۔اقوال پر اکراہ کی تفصیل کے بعد افعال پر اکراہ کی تفصیل ہے ۔افعال کی دو قسمیں ہیں ۔(۱) مثل اقوال کے افعال انمیں مکرہ دوسروں کا آلہ نہیں بن سکتا مثل اکل وشرب وطی اور زنا کے ۔لہذا حکم مکرہ پر بھی عائد ہوگا ۔کیونکہ اکل وشرب دوسرے کے منہ سے ممکن نہیں اور ایسے ہی وطی کرنا بھی دوسرے کے آلہ سے ممکن نہیں لہذا اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں کھانے پر مجبور کیا گیا تو آکل کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور آمر (اکراہ کرنے والے کا) روزہ نہیں ٹوٹے گا ۔اگر وہ اکراہ کرنے والا روزہ دار ہے اور اسی طرح اگر دوسرے کے مال کو کھانے پر مجبور کیا گیا تو کھانے والا گنہگار ہوگا آمر نہ ہوگا ۔والخ ۔البتہ حق ضمان میں اختلاف ہے علماء ومشائخ کے درمیان ۔بعض حضرات کی رائے ہے کہ مکرہ پر ضمان ہوگا آمر پر نہیں ۔

وان کان الخ ۔اگر چہ مکرہ (بالفتح) آمر (مکرہ) کا آلہ بن سکتا ہے ہلاک کرنے کیلئے ۔تب ضمان واجب نہ ہوگا ۔کیونکہ کھانے کا نفع مکرہ کو حاصل ہوا ہے آمر کو نہیں ۔اور دوسرا قول ہے کہ اگر اپنے ذاتی مال کے کھانے پر اکراہ کیا ہے ۔تو اگر وہ مکرہ بھوک سے تھا تو آمر پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کھانے کا نفع خود اسی کو پہنچا ہے ۔اور اگر مکرہ شکم پر تھا تو اب آمر پر قیمت واجب ہوگی ۔کیونکہ آکل کو اس کا نفع حاصل نہیں ہوا ۔اور اگر اکراہ دوسرے کے مال کو کھانے پر ہوا تھا تو اب مکرہ (آمر) پر ضمان واجب ہوگا ۔کھانے والا بھوک کی حالت میں تھا یا شکم سیر تھا ۔کیونکہ یہ اکراہ تھا مال کے ضائع کرنے پر ۔لہذا ضمان واجب ہوگا ۔

وکذا الخ ۔یہی تفصیل وطی کے مسئلہ میں ہے ۔اگر اکراہ ہوا دوسرے کی عورت سے وطی کرنے پر تو وطی کرنے والے پر حد آئے گی اور وہ گنہگار ہوگا اور آمر کی جانب یہ فعل منتقل نہ ہوگا ۔تفصیل عنقریب آرہی ہے اور اگر اکراہ ہوا اس کی زوجہ ہی کے ساتھ روزہ کی حالت

Marfat.com

،اعتکاف کی حالت،حیض کی حالت میں۔تو اب یہی مناسب ہے کہ اس کا حکم صرف فاعل پر ہو۔اور وہ ہی گنہگار ہوگا اور جن امور سے قضاء اور کفارہ واجب ہوتا ہے وہ واجب اسی پر ہو۔اور ضمان کا وجوب وطی کرنے والے کے مال میں ہی ہو۔اور شارحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے کوئی روایت ایسی نہیں دیکھی کہ بعد میں مکرہ آمر سے نقصان کا مطالبہ کرے یا نہ کرے۔

والثانی ای القسم الثانی من الافعال ما یصلح المکرہ فیہ ان یکون آلۃ لغیرہ کاتلاف النفس والمال فانہ یمکن للانسان ان یاخذ آخر ویلقیہ علی مال احد لیتلفہ او نفس احد لیقتلہ فیجب القصاص علی المکرہ بالکسر ان کان القتل عمدا بالسیف لانہ ھو الثانی الفاعل الحقیقی آلۃ لہ کالسکین ھذا عند ابی حنیفۃؒ وقال محمدؒ وزفرؒ یجب علی المکرہ لانہ ھو الفاعل الحقیقی وان کان الآخر آمرا وقال الشافعیؒ یجب علیھما اما المکرہ فلکونہ آفراً و اما المکرہ فلکونہ فاعلا وقال ابویوسفؒ لایجب علیھما لکون الشبھۃ درایۃ لہٗ عنھما وکذا الدیۃ علی عاقلۃ المکرہ ان کان القتل خطاء وکذا الکفارۃ ایض تجب علیہ۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔والثانی الخ:۔افعال کی دوسری قسم۔ان افعال میں مکرہ (بالفتح) دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے۔مثلاً مال کا ضائع کرنا،مال کو ہلاک کرنا۔پس انسان کیلئے یہ ممکن ہے کہ مال کوئی ایک شخص لے اور دوسرے کے مال پر اسکو ڈالدے تا کہ اسکو ہلاک کردے یا نفس پر ڈالدے تا کہ وہ اسکو قتل کردے پس واجب ہوگا مکرہ پر قصاص اگر قتل نفس عمداً ہوا ہے تلوار سے،اس وجہ سے کہ وہ قتل ہے اور مکرہ آلہ قتل کے مثل ہے جیسے چھری کہ آلہ ہوتی ہے یہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ وامام زفرؒ فرماتے ہیں کہ مکرہ پر اسکا وجوب ہوگا۔کیونکہ اصل فاعل وہی ہے اگر چہ دوسرا شخص آمر ہے۔حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر قصاص ہے۔ایک آمر ہونے کی وجہ سے اور دوسرا فاعل ہونے کہ وجہ سے۔حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دونوں پر واجب نہیں۔اس وجہ سے کہ شبہ پیدا ہو گیا جو کہ قصاص کو دور کرتا ہے دونوں سے۔اور یہی حکم ہے آمر کی عاقلہ پر دیت کا اگر قتل خطاء ہوا ہے۔اور اسی طرح کفارہ واجب ہوگا آمر پر۔

ثم لما قسم المصنفؒ الاکراہ اولا الی فرض وحظر واباحۃ ورخصۃ فالان یقسم حرمۃ المکرہ بہ الی الاقسام الاربعۃ بعنوان آخر وان کان مال انقسیمین واحدا فقال والحرث ما انواع حرمۃ لاتنکشف ولاتدخلھا رخصۃ کالزنا بالمرأۃ فانہ لایجعل بعد الاکراہ قط اذفیہ فساد الفراش وضیاع النسب لان ولد الزنا ھالک حکما اذ لا تجب علی الام نفقتہ ولایجب علی الزانی تادیبہ وانفاقہ فھو داخل فی الاکراہ الخطر وقیل ھذا فی زنا الرجل بالاکراہ واما اذا کانت المراۃ مکرھۃ بالزنا یرخص لنا فی ذالک اذ لیس فی التمکین معنی قتل الولد الذی ھو المانع من الترخص فی جانب الرجل لان نسب الولد عنھا لاینقطع ولھذا سقط الاثم عنھا وقتل المسلم فان حرمتہ لاتنکشف لان

Marfat.com

دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو والمكره عليه فى ذالك سواء فلا ينبغى للمكره ان يتلف النفس احد اوعضوه لاجل سلامة نفسه وعضوه فصار الاكراه فى حكم العدم فكانه قتله بلااكراه فيحرم.☆☆☆

ترجمہ وتشریح:۔ ثم الخ:۔اولا مصنفؒ نے اکراہ سے عمل کی چار قسمیں فرض، حرام، اباحت اور رخصت بیان کی ہیں۔اس کے بعد مکرہ بہ (جس شئی کو بالاکراہ کرنے کیلئے مجبور کیا گیا) کی چار اقسام بیان فرمارہے ہیں۔اس تقسیم ثانی کا عنوان دوسرا ہے اگر چہ مال دونوں تقسیموں کا ایک ہی ہے۔

والحرمات الخ:۔حرام شدہ امور کی چند اقسام ہیں۔(۱) حرمت جس کی حرمت نہ ختم ہوگی اور نہ وہ رخصت میں داخل ہوگی۔مثلاً کسی عورت کیساتھ زنا کرنا۔پس زنا کرنا اکراہ کے عذر کے ساتھ حلال نہ ہوگا۔کسی بھی وقت۔کیونکہ اس میں فراش کا فاسد ہونا اور نسب کا ضائع ہونا ہے۔اس وجہ سے کہ ولد الزنا وحکما ہلاک ہوگیا ہے۔اس وجہ سے کہ والدہ پر تو اسکا نفقہ واجب نہ ہوگا اور نہ زانی پر نفقہ اٹھانا اور تادیب کرنا۔پس یہ اکراہ حرام میں داخل ہے اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ حرمت کا باقی رہنا اکراہ کے ساتھ مرد سے زنا کرنے میں بھی ہے۔البتہ جس عورت پر زنا کیلئے جبر کیا گیا ہے تو اب اس عورت کیلئے وہ رخصت کے تحت داخل ہو جائے گا۔کیونکہ زناء پر قدرت دینے میں قتل ولد کے معنی نہیں پائے جارہے ہیں اور اصل مانع رخصت میں داخل کرنے سے یہی سبب مرد کی جانب میں کیونکہ ولد کے نسب کا عورت سے انقطاع نہیں ہوا کرتا۔یہی وجہ ہے کہ عورت سے زناء کا گناہ ساقط ہو جائے گا۔

وقتل المسلم الخ:۔دوسری نظیر جسکی حرمت نہ ختم ہو! (وہ) مسلمان کو ناحق قتل کرنا ہے اس وجہ سے کہ رخصت کی دلیل نفس یا جان کے ہلاک ہونے کا یقین ہو جاتا ہے اور مکرہ اور مکرہ الیہ دونوں برابر ہیں کہ دونوں کا قتل ہی حرام ہے، لہذا مکرہ پر یہ مناسب نہیں کہ اپنی جان بچانے کی غرض سے کسی کو قتل کردے یا کسی کے بدن کے حصہ کو ضائع کردے پس یہ اکراہ عدم اکراہ کے حکم میں ہوگا۔گویا کہ اس نے بغیر اکراہ کے قتل کرڈالا۔لہذا یہ حرام ہوگا۔

وحرمة تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره وتصيير حال الاستعمال فهو داخل فى الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انها تثبت بالنص حالة الاختيار لاحالة الاضطرار قال الله تعالىٰ وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المخمصة والاكراه مستثناء عن ذالك وحرمة لاتحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص فى حالة الاكراه باجرائها فهو داخل فى قسم الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط ليذر الاكراه وان احتملت الرخصة ايض كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئى جاز

Marfat.com

له ان يفعل ذالک ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا داخل فی قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انها اما داخلة فی الفرض او فی الرخصة ولهذا ای لاجل ان الحرمة لم تسقط فی القسم الثالث والرابع اذا صبر فی هذين القسمين حتی قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالیٰ ولاقامة الشرع۔☆☆☆

ترجمہ وتشریح :۔وحرمتہ الخ :۔ایک نوع ایسی حرمت کی ہے جس میں حرمت کے ساقط ہونے کا احتمال ہے۔اصلا یعنی اصل کے اعتبار سے،اکراہ کے عذر کے ساتھ بھی اور بغیر اکراہ کے بھی (اب) وہ استعمالا حلال ہوگا۔اور یہ قسم داخل ہے اکراہ الفرض میں۔یعنی بوجہ اکراہ کے اس پر عمل کرنا فرض ہو جاتا ہے مثلا خمر (شراب) کی حرمت،مردار کی حرمت،خنزیر کے گوشت کی حرمت،پس ان اشیاء کی حرمت نص سے ثابت ہے اختیاری حالت میں اور البتہ اضطراری حالت میں انکی حرمت باقی نہیں رہتی۔قال اللہ تعالیٰ وقد فصل لکم ما حرم علیکم الخ لہذا مخمصہ اور اکراہ کی حالت اس سے مستثناء ہیں.....یعنی ان دونوں حالتوں میں یہ اشیاء حرام نہیں ہیں۔

(۳) وحرمتہ الخ :۔ایسی حرمت،جو کہ ساقط ہونیکا احتمال نہیں رکھتی۔لیکن اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ رخصت کے تحت داخل ہو جائے۔مثلا کلمہ کفریہ کا زبان سے جاری کرنا۔پس یہ اجراء بہت قبیح ہے اپنی ذات میں اور اس کی حرمت ساقط ہونے والی نہیں ہے۔لیکن حالت اکراہ میں کلمہ کفریہ کا اجراء رخصت میں داخل ہو جاتا ہے۔

(۴) حرمتہ الخ :۔وہ حرمت کہ اس میں سے حرمت کے ساقط ہونے کا احتمال ہے۔لیکن وہ حرمت اکراہ کے عذر سے ساقط نہ ہوگی۔اگر چہ رخصت کے تحت داخل ہونے کا احتمال ہے۔مثلا دوسرے کے مال کو کھالینا۔پس اسکی حرمت نص سے ثابت ہے اور اجازت کے وقت اس کے حرمت ساقط ہو سکتی ہے۔لیکن اکراہ کے ساتھ حرمت ساقط نہ ہوگی بلکہ بدستور حرمت قائم رہے گی۔اور غیر کے مال کو لینے میں رخصت ہوگی شر سے بچنے کی غرض سے اور اسکے ساتھ اباحت والا معاملہ ہوگا۔

فاذا الخ :۔اگر اس شخص پر اکراہ الجائی کیا گیا۔کسی کے مال کے قبضہ کرنے کیلئے تو مکرہ پر جائز ہے دوسرے کے مال کو لینا۔اور جب اکراہ ختم ہو جائیگا تو اسپر واجب ہوگا ضمان کہ وہ ضمان ادا کردے قیمت کی صورت میں اسوجہ سے کہ غیر کا مال (ہر حالت میں) محفوظ ہوا کرتا ہے۔پس یہ بھی رخصت والی نوع کے تحت داخل ہوگی۔

ولم الخ :۔اباحت والی قسم کو اس جگہ مصنفؒ نے (اس جدید عنوان سے) بیان نہیں کیا ہے جسکی وجہ ماقبل میں ہم نے بیان کردی یا تو وہ فرض والی نوع میں داخل ہے یا رخصت والی نوع میں۔

ولہذا الخ :۔اور اسی وجہ سے کہ قسم ثالث اور قسم رابع میں یہ احتمال نہیں کہ ان سے حرمت ساقط ہو جائے گی۔اگر کسی شخص نے ان ہر دو اقسام (ثلث ورابع) میں جبر کرلیا یہاں تک کہ وہ مامور (مکرہ) قتل ہو گیا تو وہ شہید ہو جائے گا۔کیونکہ اس نے اپنی جان کو اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز کیلئے ہلاک کردیا۔اور اس نے شریعت مطہرہ کو قائم کرنیکی غرض سے اپنی جان کی بازی لگادی ہے۔

Marfat.com

﴿خاتمة الکتاب﴾

اللهم ادخلنی فی زمرة الشهداء واسلکنی فی عدة السعداء یوما لاینفع مال ولا بنون ولا ینجی باس ولا حصون بحرمة نبینا وشفینا محمدﷺ وعلی اٰله واصحابه واهل بیته وازواجه وذریاته وسلم یقول العبد المفتقر الی الله الغنی الشیخ احمد المدعو بشیخ جیون ابن ابی سعید بن عبید الله بن عبدالرزاق بن خاصة خد الحنفی المکی الصاطی ثم الهندی اللکهنوی قد فرغت من تسوید نورالانوار فی شرح المنار بسابع شهر جمادی الاولی ۱۱۰۵ھ الف ماية وخمس من هجرة النبیﷺ فی الحرم الشریف للمدینة المنورة والبلدة المطهرة وکان ابتداء ه من غرة شهر المولد من الربیع الاول من السنة المذکورة فی مدة کان عمری ثمانیة وخمسین سنة والمرجو من جناب الله تعالیٰ ببرکة رسوله ﷺ ان یجعله خالصا لوجه الکریم وینفع به المبتدئین وسائر المسلمین الطابین ذوی الخلق العظیم والاشفاق العمیم ربنا افتح بیننا وبین قومنا بالحق وانت خیرالفاتحین۔

﴿خاتمة الشرح﴾

اے خدا! مجھکو بھی شہداء کی جماعت اور سعداء کی گنتی میں شمار فرمادیجئے گا، جس دن کہ نہ مال نفع دے گا اور نہ اولاد کام آئے گی۔ اور نہ کوئی جنگ (طاقت وقوت) بچا سکے گی۔ اور نہ کوئی قلعہ حفاظت کر سکے گا۔ اے خدا! ہماری اس دعا کو ہمارے، نبی اور ہمارے شفیع محمدﷺ وآلہ واصحابہ واہل بیتہ وازواجہ وذریاتہ کی حرمت کے طفیل بندہ راقم الحروف (جو کہ حق تعالیٰ شانہ الغنی کا محتاج بندہ ہے) ۔شیخ احمد المعروف شیخ جیون بن ابی سعید بن عبید اللہ بن عبدالرزاق بن خاصہ خدا الحنفی المکی الصالحی ثم الہندی الکھنوی، عرض کرتا ہے کہ نورالانوار شرح منار کی تسوید سے ۷/ جمادی الاولیٰ ۱۱۰۵ھ نبویﷺ کو حرم شریف مدینہ منورہ، شہر مطہرہ میں فراغت پائی۔ جس کی ابتداء مبارک ماہ ربیع الاول ۱۱۰۵ھ میں ہوئی تھی۔ جس وقت اس کتاب کی تالیف سے فراغت ہوئی اس وقت ۵۸ سال کی عمر ہے۔

جناب باری تعالیٰ سے رسالت مآبﷺ کی برکت اور طفیل سے امید کرتا ہوں کہ اس تالیف کو خالصتہً اپنی ذات کریم کیلئے بنادے۔ اور اس کے ذریعہ مبتدیوں اور با اخلاق اور عام احسان والے تمام ہی اہل طلب مسلمانوں کو اس سے نفع بخش۔

ربنا افتح بیننا وبین قومنا بالحق وانت خیر الفاتحین۔ اٰمین

﴿تمت﴾

اسلام الحق الاسعدی المظاہری غفرلہ

۱۶/ رمضان المبارک ۱۴۰۰ھ

Marfat.com

جدید

قوت الاخیار

شرح اردو

نور الانوار

مکتبہ سید احمد شہید

بالمقابل دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک

Phone/fax: 0923-630964, 0300-4572899

Rs: 550