

# ایضاً اللہ کے

اُردو ترجمہ

# حسنا امی

شاح

مولانا محمد جمال بلند شہری مدظلہ

مکتبہ رحمانیہ

اقرا سنٹر، عرفی سٹریٹ، اڈو بازار، لاہور  
فون: 042-37224228-37355743





ایضاً الحسب

اردو ترجمہ

حسب امی



# ایضاً الحسب

اُردو ترجمہ

# حسب الحسب

مباح

مولانا محمد جمال بلند شہری مدظلہ



مکتبہ رحمانیہ

اقرا ستر عرقی سٹریٹ اُردو بازار لاہور  
فون: 042-37224228-37355743



مکتب رحمانیہ

نام کتاب: انصاح الخبیث اور ربر کھٹنا جینی

مؤلف: مولانا محمد جمال بلند شہری مدظلہ

ناشر: مکتب رحمانیہ

مطبع: لعل سار پرنٹرز لاہور

### ضروری وضاحت

ایک مسلمان جان بوجھ کر قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دیگر دینی کتابوں میں غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا بھول کر ہونے والی غلطیوں کی تصحیح و اصلاح کے لیے بھی ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم چونکہ یہ سب کام انسانوں کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لیے پھر بھی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر ایسی کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو سکے نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



درود ابراهیمی

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ  
مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى  
آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَبِيدٌ مَّجِيدٌ

اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ  
مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى  
آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَبِيدٌ مَّجِيدٌ



## تعارف صاحب حسامی

نام و نسب اور سکونت:

محمد نام، ابو عبد اللہ کنیت، حسام الدین لقب، والد کا نام محمد اور دادا کا نام عمر ہے۔ اگرچہ ان کی شہرت ”حسام الدین“ کے لقب سے ہے تاہم انہیں ”ابن ابی المناقب“ کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے۔ انھیں (فتح الف و سکون خاء و کسر سین) کی طرف منسوب ہیں جو فرغانہ کا ایک شہر ہے اور نہر شاس کے کنارے واقع ہے۔ جس کے متعلق صاحب انساب نے لکھا ہے ”کانت من انزه بلادها واحسنها“

شیخ کامل، امام فاضل عالم فروع و اصول، ماہر جدل و خلاف تھے محمد بن عمرو نو جا با ذی محمد بن محمد بخاری فخر الدین محمد بن احمد بن الیاس ماہر غنی وغیرہ نے آپ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی ہے۔

تصانیف:

آپ کی کتاب منتخب حسامی اصول فقہ کی بہترین و معتبر اور مقبول و متداول کتاب ہے اس کے علاوہ جیز الاسلام امام غزالی کی متحول کی تردید میں جو امام اعظم کی تشبیح پر مشتمل ہے آپ نے ایک نفیس رسالہ چھ فصول میں لکھا ہے جس میں امام غزالی کا ایک ایک قول لے کر مدلل تردید کی ہے اور امام صاحب کے مناقب جلیلہ بھی ذکر کیے ہیں۔

شروح حسامی:

اکابر علماء و محققین فضلاء نے ان کی شروح لکھی ہیں جن میں امیر کاتب عمید بن امیر عمرو بن عمیر غازی کی تبیین جو موصوف نے ۷۱۶ھ میں سفر حج کے موقع پر لکھی تھی اور عبدالعزیز بخاری کی تحقیق زیادہ مشہور ہیں۔

وفات:

آپ نے بروز دوشنبہ ۲۳ یا ۲۴ ذیقعدہ ۶۳۴ھ بمطابق ۱۲۴۲ء میں وفات پائی اور قاضی خاں کے قریب مقبرہ القضاہ میں مدفون ہوئے۔

## فہرست حواشی و شروح کتاب منتخب حسامی

نمبر شمار	شرح	مصنف	سن وفات
(۱)	الوانی شرح منتخب	شیخ حسام الدین حسین بن علی صغنائی	بعد ۷۱۱ھ
(۲)	التحقیق =	شیخ عبدالعزیز بن احمد بخاری	۷۳۰ھ

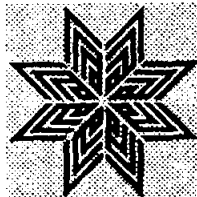
۵۷۵۸	شیخ قوام ابن امیر کاتب بن امیر عمر و اتقانی حنفی	(۳) التبیین =
۵۷۱۰	امام حافظ الدین عبداللہ بن احمد نسفی	(۴) شرح منتخب (مختصر)
=	==	(۵) = (مطول)
۵۷۲۲	شیخ احمد بن عثمان ترکمانی	(۶) تعلیق بر منتخب
	مولانا معین الدین عمرانی دہلوی	(۷) حاشیہ حسائی
	مولانا بרכת اللہ بن محمد احمد اللہ بن محمد نعمت اللہ لکھنوی	(۸) تعلیم العالی فی تشریح الحسائی
	شیخ ابو محمد عبدالحق بن محمد امیر بن خواجہ شمس الدین دہلوی	(۹) النامی شرح حسائی
	مولانا فیض الحسن بن مولانا فخر الحسن گنگوہی	(۱۰) التعلیق الحامی علی الحسائی



# مسنوات

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین
۱۰۸	حقیقت مجبور ہونے کی صورت میں رجوع الی الجواز	۴	مقدمہ
	مجاز کے حقیقت کا خلیفہ ہونے میں امام صاحب اور	۶	تقریظ
۱۱۲	صاحبین کا اختلاف	۱۶	خطبہ الکتاب
۱۱۳	حقیقت کو مجاز کی طرف پھرنے کے پانچ قرائن	۱۹	اصول شرع کے چار میں منحصر ہو سکی دلیل
۱۲۱	صرت کی تعریف اور اس کا حکم		قیاس کو مستطب من ہذہ الاصول کے ساتھ مقید
۱۲۳	کنایہ اور اس کا حکم	۲۰	کرنے کی وجہ
	احکام تقیم پر اتفاق ہونے کے طریقوں کی معرفت اور اسکے	۲۳	قرآن کی تعریف مع فوائد قیود
۱۳۱	اقسام عبارۃ النص اشارۃ النص لالیۃ النص اقتضاء النص	۲۶	قرآن کی تقسیم
۱۳۹	مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق	۲۸	معرفت احکام کے اعتبار سے تقیم و معنی کی قسمیں
۱۴۳	وجوہ فاسدہ خمسہ اور انکی وجہ فساد	۳۰	خاص کی تعریف اور فوائد قیود
۱۶۶	مطلق کے سلسلے میں احناف پر اعتراضات اور انکے جوابات	۳۳	عام کی تعریف اور فوائد قیود
۱۶۹	وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی قسم	۳۵	خاص و عام کا حکم اور اختلاف مذاہب
۱۷۳	وجوہ فاسدہ میں سے پانچویں قسم	۴۰	مشترک و منسول کی تعریف اور فوائد قیود اور انکا حکم
۱۷۶	فصل فی الامر	۴۵	تقیم کی دوسری تقسیم اور اسکے اقسام کا بیان
۱۸۰	امر کا موجب و موجب ہے	۴۸	مفسر کی تعریف اور فوائد قیود اور اس کا حکم
۱۸۲	امر کا موجب نہ حکم رہے اور نہ احتمال	۵۲	اقسام اربعہ میں تعارض کے وقت فرق اور انکا حکم
۱۸۵	امر مطلق ادا کو واجب نہیں کرتا	۵۸	تقسیم ثانی کی اقسام کا بیان
۱۸۸	امر مقید بالوقت کی اقسام	۶۵	لفظ کی تقسیم ثالث باعتبار استعمال کے
۱۹۰	کل وقت اداء کا سبب نہیں ہوتا	۶۷	حقیقت کی تعریف اور فوائد قیود
۱۹۳	سبب ضرورۃ کل وقت سے جز کی طرف منتقل ہوتی ہے	۶۸	مجاز کی تعریف اور فوائد قیود
۱۹۷	امر مقید بالوقت کی دوسری قسم	۷۱	اتصال الحکم بالعلت اور طرفین سے استعارہ کا بیان
۲۰۱	مریض اور مسافر کے حکم میں فرق		امام شافعی کے نزدیک سبب و مسبب میں بھی طرفین
۲۰۶	امر مقید بالوقت کی تیسری قسم اور اس کا حکم	۸۰	سے استعارہ جائز ہے
۲۰۹	واجب بالا امر اور اسکے احکام	۸۳	حقیقت و مجاز کا حکم
۲۱۱	قضاء اور اداء کا سبب واحد ہوتا ہے	۸۵	احناف کے نزدیک مجاز میں بھی عموم مجاز ہوتا ہے
۲۱۳	اداء محض کی اقسام	۸۸	حقیقت و مجاز کا اجتماع حال ہے
۲۱۷	اداء و قضاء کی اقسام اور وضاحتی نقشہ	۱۰۲	عمل بالحقیت اگر ممکن ہو تو مجاز ساقط ہو گا

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین
۳۳۰	صحابی راوی کے اقسام	۲۲۳	۱۔ اہل قضاء کی اقسام سبہ حقوق العباد میں
۳۳۲	راوی مجہول کی اقسام خمسہ	۲۳۳	۲۔ اہل واجب کے لئے قدرۃ میسرہ کا بقا لازم نہیں
۳۳۷	خبر مند کے جملہ اقسام کا خلاصہ	۲۳۶	۳۔ عوم فدویہ کے درمیان مماثلت
۳۴۱	طعن مبہم اور اس کا حکم	۲۴۱	۴۔ باوجود بہ میں صفت حسن کا بیان اور اسکے اقسام
۳۴۲	فصل معارضہ اور اس کے حکم میں	۲۴۶	۵۔ باوجود بہ حسن بعینہ وغیرہ کا حکم
۳۴۳	دو آیتوں اور دو سنتوں میں معارضہ کا حکم	۲۴۷	۶۔ فصل نبی اور اس کے اقسام میں
۳۴۸	دو قیاسوں کے درمیان معارضہ کا حکم	۲۵۲	۷۔ فعل حسی کی تعریف
۳۵۰	خبر نقلی اور خبر اثبات کے درمیان معارضہ کا حکم	۲۵۵	۸۔ لایۃ الظہار، امام شافعی کی طرف سے مصنف کا جواب
۳۵۷	عد و رواۃ کے اعتبار سے ترجیح کا بیان	۲۶۳	۹۔ مشروع باصلہ غیر مشروع بوضفہ کی پانچویں مثال
۳۶۰	بیان تقریر و بیان تغیر	۲۶۶	۱۰۔ بغیر نبود کے نکاح کا عدم لزوم
۳۶۳	استثناء کی کیفیت میں اختلاف	۲۶۶	۱۱۔ امام شافعی کے نزدیک حرمت صہارت صرف نکاح ہے
۳۶۹	استثناء کی دو قسمیں	۲۷۱	۱۲۔ امر اور نہی ضد میں ان دونوں کی تاثیر
۳۷۱	بیان ضرورت اور اس کی اقسام اربعہ	۲۷۵	۱۳۔ اسباب، اشکبہ کا بیان
۳۷۷	بیان جمیدیل اور اسکی ابحاث خمسہ	۲۸۱	۱۴۔ اضافت اشکی الی اشکی سبب کی دلیل ہے
۳۸۱	جو از نوح کی شرطیں اور ان میں اختلاف	۲۸۳	۱۵۔ عزیمت اور رخصت اور ان کے اقسام
۳۸۲	قیاس جمہور کے نزدیک اولہ اربعہ میں سے کسی کا ناسخ نہیں	۲۸۷	۱۶۔ سنت نے لغوی اور اصطلاحی معنی
۳۸۶	زیادتی علی انض امام صاحب کے نزدیک نسخ ہے	۲۹۲	۱۷۔ رخصت کی اقسام اربعہ
۳۹۰	بخلاف امام شافعی کے	۲۹۶	۱۸۔ رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم کا حکم
۳۹۵	نبی ﷺ کے افعال کی تقسیم	۳۰۷	۱۹۔ باب بیان اقسام السنۃ
۳۹۶	شرائع ماضیہ کا سنت محمد ﷺ کیساتھ اتصال	۳۰۹	۲۰۔ اصول شرع اور اس کے تقسیم
۴۰۲	اصحاب رسول ﷺ کی متابعت کا بیان	۳۱۲	۲۱۔ مسند کے اقسام
	متوقع سوالات	۳۱۴	۲۲۔ خبر متواتر، خبر مشہور، خبر واحد کی تعریف
		۳۲۱	۲۳۔ خبر واحد پر عمل کرنیکی خبر میں چار شرطیں
		۳۲۵	۲۴۔ معاملات میں شرط مذکورہ ضروری نہیں



## مقدمہ

### علوم شرعیہ میں اصول فقہ کی اہمیت

علوم شرعیہ میں فقہ اور اصول کی اہمیت کسی صاحب علم پر پوشیدہ نہیں ہے، علم فقہ کے ذریعہ حلال و حرام، جائز و ناجائز، صواب و ناصواب کا علم حاصل ہوتا ہے جن کو مسائل شرعیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ مسائل شرعیہ جن اصول و ضوابط کے تحت قرآن و سنت سے مستنبط کئے جاتے ہیں اس علم کو اصول فقہ کہا جاتا ہے، تمام مسائل و احکام کا سرچشمہ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ ہیں، کوئی مسئلہ اور کوئی حکم شرعی ان دونوں مبارک چشموں کے دائرہ سے باہر نہیں ہو سکتا لیکن ان سے مسائل کے استخراج و استنباط کیلئے ایسے اصول و ضوابط کی ضرورت تھی کہ جن کے تحت کسی بھی چیز کا شرعی حکم معلوم کیا جانا ممکن ہو اور کوئی بھی جدید سے جدید واقعہ شریعت کے دائرہ سے باہر نہ ہونے پائے اور اس کا شرعی حکم قرآن و سنت کی روشنی میں باسانی معلوم ہو سکے۔

علماء متقدمین نے اس موضوع پر پوری جانفشانی اور قدرت کی جانب سے عطا کردہ صلاحیتوں کے ساتھ پھر پورا کیا اور فن اصول فقہ کو ایک منضبط اور مرتب علم کی صورت میں مدون کیا آج بلاشبہ اور بلا تکلف یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ دین اسلام اپنے دامن میں ایسے اصول و ضوابط کا پیش بہا سرمایہ محفوظ رکھے ہوئے ہے کہ جنکی روشنی میں قیامت تک پیش آنیوالے واقعات اور حوادث کا شرعی حکم معلوم کیا جاسکتا ہے۔ منتخب الحسامی اصول فقہ کی کتاب ہے، کسی بھی فن کو شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں سے واقف ہونا ضروری ہوتا ہے تاکہ علی وجہ البصیرت ابتداء ہو سکے (۱) فن کی تعریف (۲) فن کی غرض و غایت (۳) فن کا موضوع (۴) فن کا حکم (۵) فن کا مرتبہ (۶) فن کی تدوین (۷) صاحب کتاب کے حالات۔

تعریف کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے، غرض و غایت کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ عیب اور بیکار چرکی طلب کا اعتراض وارد نہ ہو، موضوع کی معرفت اسلئے ضروری ہے کہ ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے حکم کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ اس فن کے مرتبہ کی حیثیت معلوم ہو سکے یعنی معلوم ہو سکے کہ اس فن کا سیکھنا فرض ہے یا واجب یا مستحب یا مباح یا حرام وغیرہ، مرتبہ کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ اس فن کے پڑھنے والوں کے دلوں میں اس فن کی اہمیت قائم ہو تدوین کی معرفت اسلئے ضروری ہے تاکہ مدون کا علم ہو جائے اور فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہو جائے، اور صاحب کتاب کے حالات جاننا اسلئے ضروری ہیں کہ صنف کے مقام و مرتبہ اور اس کی تصنیف کی حیثیت کا اندازہ لگایا جاسکے اسلئے کہ جس درجہ کا حکم ہوتا ہے اسی درجہ کا اس کا کلام ہوتا ہے چنانچہ مقولہ شہور ہے ”کلام المملوک ملوک الکلام“

**تعریف:** ما یبین بہ حقیقۃ الشئی کو کہتے ہیں، **غرض:** ما یصدر العمل عن الفاعل لاجلہ کو کہتے ہیں، **موضوع:** ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ کا نام ہے۔

اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقی، دونوں کی تشریح ذریعہ نظر کتاب کے شروع میں ملاحظہ فرمائی جائے۔

اصول فقہ کے موضوع میں تین اقوال ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل و احکام کا مجموعہ، تیسرا قول پسندیدہ ہے اس قول پر حیثیت کے فرق کی وجہ سے تعدد موضوع کا اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

**حکم:** چونکہ اسلئے اس کا حاصل کرنا فرض علی الکفایہ ہو گا۔

**مرتبہ:** پانچویں چیز علم کا مرتبہ ہے، اس سلسلہ میں یہ بات ذہن نشین رہے کہ جس علم کا مرتبہ دریافت کرنا ہو اس کا موضوع دیکھ لیا جائے

جس رتبہ کا موضوع ہو گا اسی رتبہ کا علم ہو گا، اس ضابطہ کی روشنی میں معلوم ہوا کہ اصول فقہ کا موضوع کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع، قیاس نیز احکام ہیں یہ سب چیزیں دینی اعتبار سے بلند مرتبہ ہیں۔

**تدوین:** پچھی چیز اس علم کی تدوین ہے فقہائے مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہادی مسائل استنباط کا بغیر اصول و ضوابط کے ناممکن ہے صحابہ کرام جلاء قلبی اور فضیلت صحبت نبوی کے باعث اس فن سے متعلق تھے، نیز عہد صحابہ میں جہاں دیگر علوم کی تدوین نہیں ہوئی تھی وہیں اصول فقہ کی تدوین نے بھی صنعت کی صورت اختیار نہیں کی تھی، عہد صحابہ کے بعد علم نے صنعت کی صورت اختیار کی تو اس فن کی تدوین بھی صنعت کے پیرایہ میں کی گئی۔ امام ابو حنیفہ جو کہ علم فقہ کے مدون اول ہیں تدوین فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصول فقہ کی بنیاد رکھی ہوگی چنانچہ ان کے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد نے اصول فقہ میں کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے، اصول فقہ میں پہلی تعریف امام شافعی متوفی ۲۰۳ھ کا وہ رسالہ ہے کہ جس میں آپ نے اوامر اور انوائی، بیان و خبر، نسخ و غیرہ کے متعلق چند مباحث لکھے تھے، یہ کتاب دراصل آپ کی کتاب الام کا مقدمہ ہے جو کہ اصول فقہ میں سنگ بنیاد سمجھا جاتا ہے، دوسری صدی کے آخر اور تیسری صدی کے شروع میں شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی متوفی ۲۳۲ھ نے اصول فقہ میں دو کتابیں نہایت عمدہ تصنیف کیں ایک کتاب البجل اور دوسری ماخذ شرع، چوتھی صدی ہجری میں شیخ احمد بن حسین معروف بابن برہان فارسی متوفی ۳۵۰ھ نے ”کتاب الذخیرہ“ اور ابو بکر جصاص احمد بن علی غنی متوفی ۳۷۰ھ نے ”کتاب الاصول“ تصنیف کی پانچویں صدی میں اس فن پر علماء نے بہت کام کیا اور دس کتابیں نہایت عمدہ وجود میں آئیں ان میں ایک ”کتاب الاونار“ قاضی ابو زید عبد اللہ بن عرقنی ۳۳۰ھ کی اصول بزدوی عظیم الشان کتاب ہے۔ مزید دت نے خوارزم میں مجبوی کی حالت میں کتاب الملاء کرائی تھی رہائی کے بعد فرغانہ میں مکمل فرمائی۔

چھٹی صدی کی تصانیف میں ”الاصول“ شیخ ابو بکر محمد بن حسین ارسانیدی معروف بقاضی القضاۃ حنفی متوفی ۵۱۲ھ کی عمدہ تصنیف ہے۔ ساتویں صدی کی تصانیف میں ”احکام الاحکام“ شیخ ابو الحسن علی بن ابو علی معروف بسیف الدین آمدی متوفی ۶۳۱ھ کی تصنیف ہے، ساتویں صدی ہجری ہی کی تصنیف منتخب الحسامی ہے۔

حسنا منتخب الحسامی کا نام محمد بن محمد بن عمر بکنیت ابو عبد اللہ، لقب حسام الدین انجیکشی، ہیں جو کہ اسیکھت فرغانہ کا ایک مشہور اور خوبصورت شہر تھا جس کے متعلق حسنا انساب نے لکھا ہے ”کانت من انزہ بلادھا واحسنھا“ منتخب الحسامی آپ کی بہترین اور عمدہ کتاب ہے، اس کے علاوہ امام عزالی کی ”مخولی“ کی تردید میں جو کہ امام اعظم کی تفسیح پر مشتمل ہے آپ نے ایک عمدہ رسالہ چھ فصلوں پر مشتمل لکھا ہے جس میں امام غزالی کے ایک قول کو لیکر مدلل رد کیا ہے اور امام صاحب کے مناقب جلیلہ بھی ذکر کئے ہیں۔

### ایضاح الحسامی اور اسکی خصوصیات

(۱) زیر نظر کتاب میں حسامی کی تسہیل و تشریح کرتے وقت اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ زیر بحث مسائل کو ایک مسلسل مضمون کی شکل میں لکھنے کی بجائے متن کے ہر جز کی الگ الگ تشریح کی جائے تاکہ پڑھنے والے کو معلوم ہو سکے کہ یہ کس عبارت کی تشریح ہے۔

(۲) ایسے مباحث سے حتی الامکان گریز کیا گیا ہے کہ جن کا ترمیمی تعلق نہیں ہے اور جس بحث کو تعلق بعید ہونے کے باوجود اہم اور مفید سمجھا گیا ہے اس کو حاشیہ پر فائدہ کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے تاکہ ذہین طلبہ اس سے استفادہ کر سکیں۔

(۳) موقوفہ ہونے جہاں ضروری سمجھا گیا ہے اقسام کے توحیقی نقشے بھی دیدیے گئے ہیں تاکہ ایک ہی نظر میں پوری بحث کا خلاصہ ذہن نشین ہو جائے۔

(۴) ہر جلد کے آخر میں متوقع اور ممکنہ سوالات دیدیے گئے ہیں اور ان کے جوابات کی مع صفحہ نشاندہی کر دی گئی ہے تاکہ امتحان کی تیاری کے لئے سہولت ہو۔

# حضرت مولانا ریاست علی صاحب مدظلہ العالی

## استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوَةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی زَسُوْلِهِ مُحَمَّدٍ وَعَلٰی اٰلِهِ وَصَحْبِهِ اَجْمَعِیْنَ  
اَمَّا بَعْدُ: رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا:

تُرکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتُم بهما، کتاب اللہ وسنة رسولہ (رواہ فی الموطا مرسلًا)  
میں تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں جب تک تم ان دونوں کو مضبوطی سے سنبھالے رہو گے ہرگز گمراہی میں مبتلا  
نہ ہو گے، ایک کتاب اللہ اور دوسرے سنت رسول ﷺ،  
اسی کے ساتھ آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ کتاب و سنت کی تصریحات میں کوئی حکم نہ ملے تو امت کے فقہاء و عابدین کو  
جمع کر کے مشورہ کیا جائے۔ حضرت علیؓ سے روایت ہے۔

عن علی قال قلت یا رسول اللہ ان نزل بنا امر لیس فیہ بیان امر ولا نہی فما لنا منی، قال شاوروا الفقہاء  
والعابدین ولا تمضوا فیہ رای خاصة (رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجاله رجال صحیح)  
حضرت علی سے روایت ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے ایسا معاملہ آتا ہے جس میں امر اور نہی کی وضاحت نہ ہو  
آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں، فرمایا کہ اس معاملہ میں فقہاء اور عابدین سے مشورہ کرو اور انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو۔

چنانچہ الحمد للہ، امت مسلمہ روز اول ہی سے ان دونوں بنیادوں کو مضبوطی کے ساتھ تھامے ہوئے ہے اور خدا کا شکر ہے کہ ان  
کی برکت سے امت مسلمہ کا سوا اہم عقلم گمراہی سے محفوظ ہے، خلافت راشدہ کے بالکل ابتدا میں یعنی حضرت ابو بکر صدیق کے عہد میں جب  
اس طرح کا کوئی مسئلہ پیش آتا تو پہلے حضرت ابو بکر، صحابہ کرام سے ملتے اور کتاب و سنت کی تصریحات میں کوئی حکم مل جاتا تو اس کو  
نافذ فرمادیتے، اور اگر تصریحات میں حکم نہ ملتا تو فقہاء صحابہ کو جمع کرتے اور ان کے مشورہ سے جو بات ملے ہوتی اس کو قبول کر لیتے،

پھر خلافت راشدہ اور بعد کے زمانوں میں فتوحات کی کثرت ہوئی، نئے نئے ممالک اور نئی نئی قومیں اسلام کے دائرہ  
میں داخل ہوئیں اور ایسے نئے مسائل پیش آئے جن کا حکم کتاب و سنت کی تصریحات میں نہیں تھا تو قرون اولیٰ کے مجتہدین کرام  
نے کتاب و سنت کے چراغ ضیاء باری کی روشنی میں رسول پاک ﷺ کی ہدایت کے مطابق اجتہاد کا کام کیا اور اس طرح ایک طویل زمانہ  
تک علوم کا ذخیرہ جمع ہوتا رہا۔

دو صدیوں کے بعد وہ وقت آیا جس میں ائمہ کرام کے اصول استنباط کو مدون کرنے کی ضرورت پیش آئی تو امت کے عبقری  
دماغوں نے شب و روز یا ماہ و سال کی محنت سے نہیں، صدیوں محنت کر کے وہ فن مرتب کر دیا جسے اہل علم اصول فقہ کے نام سے یاد  
کرتے ہیں، اصول فقہ مجتہدین کرام کے طریق استنباط سے بحث کرنے والے اس فن کا نام ہے جس کے حسن کو گھمانے اور جس کی محنت  
کو یقینی بنانے کے لئے امت کے قابل صداقتار عالی دماغ انسانوں نے صدیوں محنت کی ہے اور بالآخر اس فن کو لوہج کمال تک پہنچا کر اتنا  
کامل و مکمل کر دیا ہے کہ اب اس پر اضافہ کی ضرورت نہیں۔

نیز یہ کہ اس ترقی پذیر دنیا میں جب تک نئے مسائل وجود میں آتے رہیں گے اس وقت تک اس فن کی ضرورت سے انکار  
نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہے ماضی سے کہیں زیادہ مستقبل کیلئے اس فن کی شدید ضرورت ہے۔

اسی لئے جب مدارس عربیہ کا نصاب تعلیم مرتب کیا گیا تو مدارس عربیہ کے مقصد تاسیس کے پیش نظر اس فن کی ایک سے زائد کتابوں کو شامل نصاب کیا گیا، ان مدارس کا مقصد تاسیس ایسے علماء ربانی کو پیدا کرنا ہے جو ہر میدان میں مسلمانوں کی مذہبی ضروریات کی تکمیل کر سکیں، استنباط احکام چونکہ ہر دور کی ضرورت ہے اسلئے نصاب تعلیم میں اس فن پر پوری توجہ کا صرف کرنا ضروری تھا اسی لئے نصاب میں ایسی کتابوں کو لیا گیا ہے جو اس فن کے لوح کمال پر پہنچنے کے بعد تصنیف کی گئی ہیں۔

شیخ حسام الدین حنفی (المتوفی ۶۳۳ھ) کی کتاب الحسامی ساتویں صدی ہجری کی تصنیف ہے اس میں حضرت مصنف نے یہ کمال کیا ہے کہ نہایت مختصر عبارت میں فن کی تمام فطری اور منطوقی بحثوں کو سمیٹ لیا ہے، اختصار و سلیس اس دور کی خصوصیت بھی ہے۔ اختصار کے سبب کتاب کی شرح و توضیح کی ضرورت ہوتی ہے چنانچہ اس کتاب کی ہر علمی زبان میں متعدد شرح لکھی گئی ہیں لیکن علمی کاموں کو کسی بھی مرحلہ پر اختتام پذیر نہیں کہا جاسکتا، معنویات کی دنیا میں یہ دور گزرتا ہے جس سے ہمیشہ باوجود ناخوردہ کشید کیا جاتا ہے۔

گماں مبر کہ بہ پلایاں رسید کار مغال

ہزار بادۂ ناخوردہ در رگ تاک است

چنانچہ دارالعلوم دیوبند کے موقر استاد صدیق محترم جناب مولانا محمد جمال صاحب بلند شہری زید مجد ہم سے حسامی کا درس متعلق ہوا، اور فطری ذہانت کے ساتھ کئی سال تک کتاب کے زیر درس رہنے کے بعد خدا نے موصوف کو فن کے ساتھ مشکلات کتاب کے حل کرنے میں خصوصی ملکہ عطا فرمادیا تو احباب نے ان سے کتاب کی شرح لکھنے کی فرمائش کی، فرمائش کرنے والوں میں راقم الحروف بھی شامل ہے۔

خدا کا فضل و کرم ہے کہ اس طرح حسامی کی ایک کامیاب شرح وجود میں آئی جو ایضاح الحسامی کے نام سے زیور طبع سے آراستہ ہو رہی ہے، دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب مندرجہ ذیل خصوصیات کی حامل ہے۔

- ۱ طلبہ کی ضرورت کے پیش نظر عبارت کے حل پر زور دیا گیا ہے۔
- ۲ عبارت کے حل کے ساتھ کوشش کی گئی ہے کہ طلبہ میں فنی ذوق پیدا ہو تاکہ وہ فن کے بنیادی مقصد کے مطابق اسلام کی خدمت کر سکیں۔
- ۳ اس کے لئے موصوف نے متن کے اجزاء کا تجزیہ کر کے پہلے ہر جز کو الگ الگ واضح کیا ہے پھر زیر بحث مسئلہ کی پوری وضاحت کے لئے ایک مسلسل مضمون تحریر فرمایا ہے۔
- ۴ طلبہ کے فائدے کیلئے موضوع سے دور کا تعلق رکھنے والے مسائل کو شرح کے بجائے حاشیہ پر دیا ہے۔
- ۵ مبسوط مسائل کو ذہن نشین کرنے کیلئے توضیحی نقشے مرتب کر دیئے ہیں۔
- ۶ بعض مقامات پر تسہیل کی غرض سے مسائل کو سوال و جواب کی صورت میں حل کیا گیا ہے۔
- ۷ ہر جلد کے آخر میں مکہ و حالات مرتب کر کے شریک اشاعت کئے گئے ہیں تاکہ یاد کرنے میں سہولت ہو۔

دعاء ہے کہ پروردگار عالم مصنف محترم زید مجد ہم کی اس علمی کاوش کو علمی دنیا میں قبول عام عطا فرمائے اور اپنی بارگاہ میں حسن قبول کی دولت سے نوازے اور مزید علمی خدمات کی توفیق ارزانی کرے، آمین

ریاست بجنوری غفرلہ

خادمہ نند۔ بیس دارالعلوم دیوبند

۷ / محرم ۱۳۱۶ھ



## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَمَّا بَعْدُ حَمْدُ اللّٰهِ عَلٰی نَوَالِہِ وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی رَسُوْلِہِ مُحَمَّدٍ وَآلِہِ

**ترجمہ** اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر حمد اور اس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی آل پر (نزل رحمت) کی طلب کے بعد  
**تشریح** مصنف علیہ الرحمۃ نے قرآن کی اتباع نیز عمل بر حدیث اور اسلاف و اخلاف کے طریقہ کی اقتدار کرتے ہوئے اپنی کتاب کو تسمیہ اور تحمید سے شروع فرمایا ہے۔ اس شبہ کا جواب کہ ابتداء یا تو تسمیہ سے ہوگی یا تحمید سے، دونوں سے ممکن نہیں ہے حالانکہ حدیث شریف میں دونوں سے ابتداء کا ذکر ہے، یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) اضافی (۳) عربی۔ ابتداء حقیقی: کسی چیز کو سب سے پہلے ذکر کرنا، ابتداء اضافی: کسی شے کو کسی سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے بھی کوئی شے مذکور ہو، ابتداء عربی: جو مقصد سے پہلے ہو خواہ غیر مقصد کے بعد ہی کیوں نہ ہو، پس ابتداء بالتسمیہ ابتداء حقیقی پر محمول ہے اور ابتداء بالتحمید ابتداء اضافی پر یا دونوں؛ ابتداء عربی پر محمول ہیں اسلئے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصد پر مقدم ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ بِاَمْتَبَسْتَرُکَا یَا مَتِیْمَا اِسْمِ فَاعِلِ مَقْدَرِکے متعلق ہے اور تمبر کا ابتدائی مقدر کی ضمیر مستتر سے حال ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ ابتدائی التصنیف متبرک کا بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اللہما، باری تعالیٰ کا اسم علم ہے، مختار مذہب یہ ہے کہ اللہ علم مشتق نہیں ہے اور یہی قول خلیل نحوی، سیبویہ اور جہو کا ہے، اس لئے کہ اگر علم مشتق ہو تو اس کے معنی کلی ہوں گے تو اس صورت میں کلمہ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مفید توحید نہ ہوگا اور جو حضرات اللہ کو مشتق مانتے ہیں ان کے نزدیک مشتق ہنہ میں اختلاف ہے بعض حضرات اَلْہَا یَا لَہُ (ذ) اَلْوٰہِہَا وَا لَہَا وَا لُوٰہِہَا سے مشتق مانتے ہیں اس کے معنی میں بندگی کرنا، ابن عباس رضی فی قرآۃ بھی یہی ہے۔ اور بعض حضرات (س) اَلِہَا یَا لَہُ اَلْہَا بمعنی امتیر ہونا سے مشتق مانتے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت کو معلوم کرنے سے عقول حیران ہیں اور بعض حضرات لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ بَرُوْزِ نِ فَعَالٍ مَا لُوْکَا بِمَعْنٰی مَعْبُوْدِہِے، قاضی بیضاوی کے نزدیک یہ اسم و مفعول ہے جس پر علیہ غالب آگئی ہے، بعض حضرات کے نزدیک علم و مفعول ہے جو کہ قائم مقام علم ذاتی کے ہے خلیل نحوی اور ابن کيسان وغیر ہما سے ایسا ہی منقول ہے، یہی وجہ ہے کہ حمد کی نسبت اللہ کی طرف درست ہے اسلئے کہ جب لفظ علم ذاتی کے قائم مقام ہے تو جمیع صفات کمالیہ کا جامع ہوگا لہذا حمد کی اللہ کی جانب منافی اس کے تمام اسماء اور صفات کی جانب اضافت ہوگی، اس امر کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ایمان کو اسی اسم کے ساتھ خاص کیا گیا ہے جیسا کہ آپ

نے فرمایا ہے۔ اُمِرْتُ اَنْ اَتَابِلَ حَتَّى يَقُولُوا كَا لِهَ اَلَا اللهُ، حالانکہ خدا کی جمیع صفات پر ایمان لانا ضروری ہے لیکن چوں کہ یہ لفظ علم ذاتی کے قائم مقام ہے اسلئے اپنی تمام صفات کمالیہ کا جامع ہوگا اور اللہ پر ایمان لانا گویا کہ اس کی تمام صفات پر ایمان لانا ہوگا۔

رَحْمَتِنَ الرَّحِيمِ، نَدْمَانٌ اور نَدِيمٌ کے وزن پر مبالغہ کے صیغے ہیں، رحمن کو رحیم پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ رحمن اللہ کے ساتھ خاص ہے، اس کا اطلاق غیر اللہ پر جائز نہیں ہے، رحمن بہ نسبت رحم کے عام ہے، رحمن کا اطلاق کافر مومن دنیا و آخرت سب پر ہوتا ہے اور رحیم کا اطلاق آخرت اور رحمن کے ساتھ خاص ہے۔

اَمَّا: حرف شرط ہے جو کہ متضمنِ معنی شرط ہے، اَمَّا کی اصل ہنما کن میں شئی ہے جیسا کہ اَمَّا زیدٌ منطلق کی اصل ہنما کن میں شئی زید منطلق ہے، جملہ شرطیہ کو حذف کئے اَمَّا کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے جیسا کہ اَفْعَلٌ واحد متکلم کو حذف کر کے نَعْم کو اس کے قائم مقام کر دیتے ہیں مثلاً کسی نے کہا اَفْعَلٌ كَذَا تو اس کے جواب میں اَفْعَلٌ كَذَا کہنے کی بجائے نعم کہتے ہیں اور کلمہ اَمَّا چونکہ متضمنِ معنی شرط ہے اس لئے اس کے جواب میں قائلانا ضروری ہوتا ہے نیز اَمَّا متضمنِ معنی ابتداء بھی ہے اس لئے اس کے بعد ہمیشہ اسم واقع ہوتا ہے اس لئے کہ اصل تو یہ ہے کہ مبتدا خود اسم ہو اگر ایسا نہیں ہو سکتا تو کم از کم اس کے بعد متصلاً اسم ہونا چاہیے۔

اَمَّا کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) اَمَّا در اصل اِن مَاتھا نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا اور اَمَّا تریدید سے فرق کرنے کے لئے ہمزہ کے کسرہ کو فتح سے بدل دیا اَمَّا ہو گیا (۲) اَمَّا کی اصل ہنما تھی اَو میم اول میں قلب مکانی کیا ہما ہو ا اس کے بعد میم کا میم میں ادغام کر دیا ہنما ہو ا اس کے بعد ا کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل دیا اَمَّا ہو گیا (۳) اَمَّا کی اصل مَما تھی ہمزہ اور میم اول کے درمیان قلب مکانی کر کے میم کا میم میں ادغام کر دیا اَمَّا ہو گیا (۴) اپنی اصل پر ہے واضح نے اسی طرح واضح کیا ہے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اَمَّا کا استعمال ابتداء حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا تھا اور اللہ تعالیٰ کے قول وَآتَيْنَاكَ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ میں یہی کلمہ مراد ہے قاضی شریح اور امام شیبی بھی اسی طرف گئے ہیں۔ بَعْدُ: یہ ظروفِ مانیہ میں سے ہے اس کی تین حالتیں ہیں (۱) اس کا مضاف الیہ یا تو مذکور ہوگا یا محذوف، اگر محذوف ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا بیا نسیا ہوگا یا محذوف منوی پہلی دونوں صورتوں میں یہ کلمہ عرب ہے اور تیسری صورت میں مبنی بر ضم ہوگا۔ اَمَّا بَعْدُ میں کلمہ اَمَّا عامل ہے کلمہ اَمَّا چونکہ خود فعل نہیں ہے بلکہ قائم مقام فعل ہے جو کہ عامل ضعیف ہے جس کی وجہ سے یہ صرف ظرف ہی میں عمل کر سکتا ہے لان بجزنی الظروف مالا بجزنی غیر ہا۔

حَمْدٌ: هُوَ الشَّاءُ عَلَى الْحَبِيبِ اَلَا حَبِيبًا رَجِي مِنْ قَعْمَةٍ اَوْ غَيْرِهَا حمد کے لغوی اور اصطلاحی معنی حمد، مدح اور شکر کے درمیان فرق اور باہمی نسبت، یہ ایسے امور ہیں کہ ان سے ایک مبتدی طالب علم بھی واقف ہوتا ہے لہذا ہم اس کی تفصیل بیان کر کے قارئین کے قیمتی وقت کو ضائع نہیں کریں گے۔

نَوَالٍ بِخَبَشٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ: صلوة لغت میں دعا کو کہتے ہیں جب اس کی اضافت اللہ کی طرف ہوتی ہے تو نزول رحمت مراد ہوتی ہے یہاں طلب رحمت مراد ہے، صلوة چونکہ نزول کے معنی کو مستفہم ہے اسی لئے اس کے صلہ میں علی کا استعمال ہوتا ہے۔ صلوة تبعا غیر نبی پر بھی بھیجی جاسکتی ہے اہل انبیاء کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ درود ماثورہ اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ائمة اہل بیتہم وعلی آل ائمة اہل بیتہم انک حبیڈ وحبیبہ

رسول، فحول کے وزن پر مفعول کے معنی میں ہے، رسول اس کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے نئی کتاب اور نئی شریعت عطا فرمائی ہو اور کتاب معجزات کو جامع ہو، نبی وہ ہے کہ جس کی جانب وحی کی گئی ہو خواہ اس پر کتاب نازل کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔

محمد: محمد اور احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسماء گرامی ہیں، تورات میں آپ کا نام محمد اور انجیل میں احمد ہے، محمد اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کے معنی تعریف کیا ہوا۔ احمد اسم تفضیل کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں سب سے زیادہ تعریف کرنے والا۔

الہی: اس کے معنی ذریت اور اہل بیت کے ہیں اور آل نبی سے مراد وہ لوگ ہیں جو مومن متقی ہوں گے کما قال علیہ السلام: کل مؤمن تقی کھو آلی اس کی اصل بعض حضرات کے نزدیک اہل ہے اس لئے کہ اس کی تصغیر اہل ہے اور قاعدہ ہے کہ تصغیر ہر شے کو اس کی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے، اصل کی بار کو خلاف قیاس ہمزہ سے اور آمن کے قاعدہ سے ہمزہ کو الف سے بدل دیا اس طرح آل ہو گیا۔

اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کی اصل اول ہے داؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ الف سے بدل گیا۔ آل اور اہل میں فرق یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشراف کے لئے ہوتا ہے شرافت خواہ دنیوی ہو یا اخروی جیسے آل فرعون اور آل محمد، دوسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے بولا جاتا ہے اور اہل کا لفظ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے بولا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک آل محمد سے وہ لوگ مراد ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت میں ان کے لئے خمس مقرر ہے اور روافض کے نزدیک آل محمد سے فاطمہ، علی، حسن، حسین مراد ہیں، اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک آپ کی ازواج اور اولاد مراد ہیں۔

فَاتِ اَصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلَاثَةُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَاجْتِمَاعِ الْاُمَّةِ  
وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هَذِهِ الْاَصُوْلِ

ترجمہ

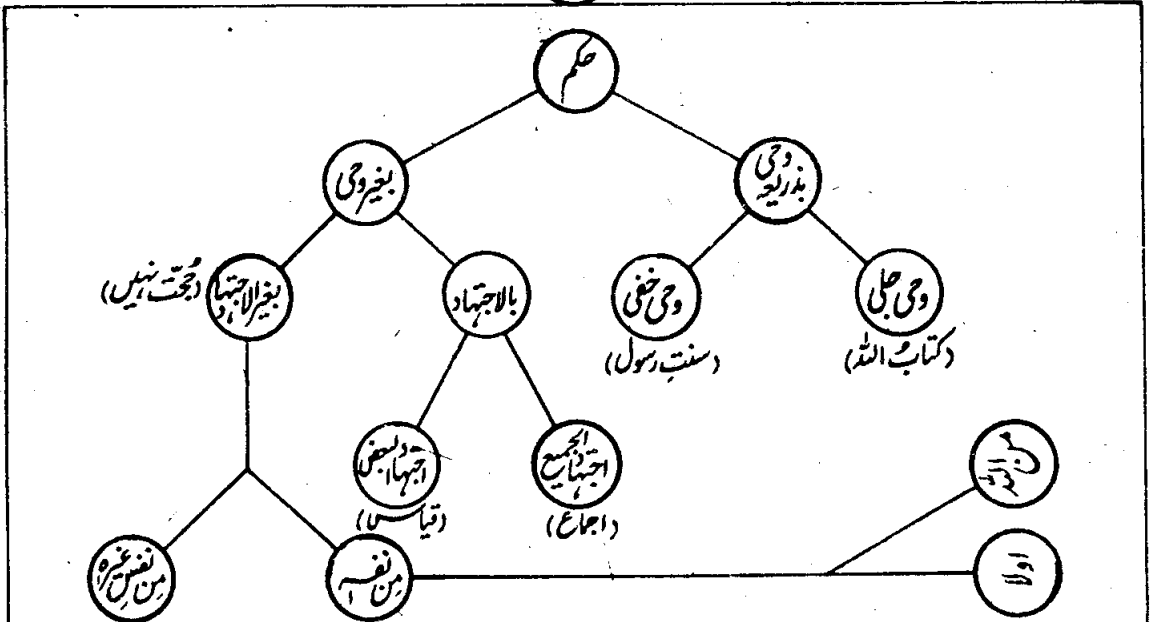
تشریح

(حمد و صلوة کے بعد معلوم ہو کہ بلاشبہ شریعت کے اصول تین ہیں، کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع امت، اور چوتھا اصول وہ قیاس ہے جو اپنی تین اصولوں سے مستنبط ہو۔

اصول اصل کی جمع ہے، الاصل ما یبقی علیہ غیرہ کیناں الجدار علی الاساس، اور یہاں اصل سے مراد اللہ تعالیٰ ہے، اور شرع کے معنی لغت میں اظہار کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ شرع لکم من الدین ما وصی بہم فوہما اور کبھی راستہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے کقولہ تعالیٰ لیسک جعلنا منکم شرعنا و منہاجا اور اصطلاح میں دین و ملت کو کہتے ہیں مطلب یہ ہوگا کہ اولہ الدین ثلاثہ،

مصنف علیہ الرحمہ نے اصول الشرع کہا ہے اصول الفقہ نہیں کہا حالانکہ حسامی اصول الفقہ کی کتاب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دین فقہ سے عام ہے چوں کہ دین احکام اعتقادیہ اور احکام عملیہ دونوں کو شامل ہے اور فقہ صرف احکام عملیہ ہی کو شامل ہے اگر مصنف اصول الفقہ فرماتے تو علم کلام اس سے خارج ہو جاتا، اس لئے کہ علم کلام میں صرف احکام اعتقادیہ سے بحث ہوتی ہے حالانکہ علم کلام کے بھی یہی اصول ہیں، لہذا مصنف نے ایسا لفظ استعمال کیا جو علم کلام اور علم فقہ دونوں کو شامل ہو اور وہ لفظ شرع ہے، شرع کے لغوی معنی کو لے کر یہ اعتراض ہوگا کہ شرع کے لغوی معنی اظہار کے ہیں لہذا اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا اظہار کے تین اصول ہیں حالانکہ یہ تینوں اصول اثبات کے دلائل ہیں نہ کہ اظہار احکام کے کیوں کہ اصولی اثبات احکام کے دلائل سے بحث کرتا ہے نہ کہ اظہار احکام کے دلائل سے، اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دلائل کو اظہار احکام کے دلائل قرار دینا اثبات احکام کے دلائل ہونے کے منافی نہیں ہے یعنی مذکورہ تینوں اصول اظہار کے بھی ہو سکتے ہیں اور اثبات کے بھی، کیوں کہ دلیل سے جس طرح حکم ثابت ہوتا ہے اسی طرح ظاہر بھی ہوتا ہے یا یہ کہا جائے کہ شرع مصدر بمعنی اسم فاعل ہے جس طرح عدل بمعنی عادل ہے اب مطلب ہوگا اصول اشرار ثلاثہ اور اشرار میں الف لام عہد کا ہوگا اور مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے اس وقت اصول کی اضافت شرع بمعنی اشرار کی طرف مضاف کی تعظیم کے لئے ہوگی جیسا کہ بیت اللہ اور ناقۃ اللہ میں اضافت مضاف کی تعظیم کے لئے ہے اب ترجمہ ہوگا وہ اصول جن کو اشرار علیہ السلام نے دلیل قرار دیا ہے، یا یہ جواب دیا جائے کہ شرع مصدر نہیں ہے بلکہ دین کے معنی میں اسم جامد ہے اور الف لام عہد کا ہے جس سے ہمارے نبی مراد ہیں پس اب مطلب ہوگا کہ ہمارے نبی کے دین کے تین اصول ہیں۔

دلیل تخصیص۔ اصول شرع کے چار میں منحصر ہونے کی دلیل حصر یہ ہے کہ حکم یا توجہی سے ثابت ہوگا یا غیر توجہی سے، اگر توجہی سے ثابت ہوگا تو توجہی جلی ہوگی یا خفی، اگر جلی ہے تو کتاب اللہ اور اگر خفی ہے تو سنت، اور اگر حکم غیر توجہی سے ثابت ہو تو بذریعہ اجتہاد ہے یا بغیر اجتہاد کے، اگر اجتہاد سے ثابت ہے تو اجتہاد اجماع ہے یا بعض، اگر اجتہاد اجماع ہے تو اجماع اور اگر اجتہاد بعض ہے تو قیاس، اور اگر حکم بغیر اجتہاد ثابت ہے تو وہ حجت نہیں، اس طرح عقلی طور پر اصول شرع کی چار ہی قسمیں نکلتی ہیں۔



اگر حکم بغیر اجتہاد ثابت ہوا ہے تو غیر معتبر ہے اس لئے کہ وہ یا تو خود اس کا قول ہوگا یا اس کے غیر کا، اگر خود اس کی جانب سے ہے تو اس میں احتمال ہے کہ ممکن ہے کہ منجانب اللہ ہو یا نہ ہو اور محتمل قابل حجت نہیں ہوتا اور اگر اس کے غیر کا قول ہے تو تقلید ہے اور تقلید قبول قول ایضاً دلیل کو کہتے ہیں لہذا یہ شریعت میں حجت نہیں ہے۔

المکتاب: یہ نکتہ سے بدل یا بیان ہے، کتاب سے مراد بعض کتاب ہے جس کی تعداد پانچسو آیتیں ہیں جو احکامی آیتیں کہلاتی ہیں باقی قصص و امثال، پند و نصائح ہیں، بدل اور بیان کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا اصول شریعت تین ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت، بعض حضرات نے کتاب سے پورا قرآن مراد لیا ہے کیوں کہ شریعت کی دو اصل ہیں ایک ظاہری اور دوسری باطنی، مذکورہ پانچسو آیات میں احکام ظاہری بیان کئے گئے ہیں اور قصص و امثال پر مشتمل آیات میں احکام باطنی بیان کئے گئے ہیں، اسی طرح سنت سے پورا ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ وہ تین ہزار احادیث مراد ہیں جو کہ احکام شرع کی اساس ہیں۔ اجماع امت سے اُمت محمدیہ کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے اُمت محمدیہ کی شرافت اور کرامت نیز خصوصیت کے طور پر ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے لفظ امت کا اصناف ذکر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اجماع صحابہ یا اہل مدینہ یا عترۃ الرسول کے ساتھ خاص نہیں ہے اور یہی صحیح مذہب ہے اگرچہ بعض حضرات نے اہل صحابی کا نجوم نبایم اقتدیم اہدیم، قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے صحابہ کا اجماع مراد لیا ہے اور بعض حضرات نے صرف اہل مدینہ کا اجماع مقبر مانا ہے اس لئے کہ آپ صلعم نے فرمایا ہے

اِنَّ الْمَدِيْنَةَ تَنْتَقِيْ خُبْرًا كَمَا تَنْتَقِي الْكَبِيْرُ خُبْرًا الْحَدِيْدُ يَعْنِيْ مَدِيْنَةَ اِيْنِيْ بَاشَدُوْل

کے خبث کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح بھٹی لوہے کے میل کو دور کر دیتی ہے اور بعض حضرات صرف خاندان

رسالت کا اجماع معتبر جانتے ہیں اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "ان فی قسرتکم فیکم الثقلین لمن قتلوا ان تمسکتہما کتاب اللہ تعالیٰ وعترتی" یعنی میں نے تمہارے اندر دو چیزیں چھوڑی ہیں اگر تم ان کو مضبوطی سے تھامے رہو گے تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے، کتاب اللہ اور میرے اہل بیت، بہر حال جمہور کے نزدیک صالح مجتہدین کا ہونا کافی ہے خواہ وہ صحابہ سے ہوں یا اہل مدینہ یا خاندان رسالت کے بزرگ ہوں۔

فالاصل الرابع القیاس فی قیاس چوں کہ اصول ثلثہ کی طرح من کل الوجوه اصل نہیں ہے بلکہ من وجہ اصل اور من وجہ فرع ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمہ نے اس کو اصول ثلثہ سے الگ ذکر کیا ہے اور لفظ اصل کا اضافہ کر کے ان حضرات پر رد کیا ہے جو قیاس کو اصل ہی نہیں مانتے اور لفظ رابع کا اضافہ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ قیاس کا درجہ اصول ثلثہ کے بعد ہے اور قیاس بھی وہی معتبر ہوگا جو اصول ثلثہ مذکورہ سے مستنبط ہو۔

مصنف علیہ الرحمہ نے قیاس کو المستنبط من ہذہ الاصول کی قید کے ساتھ مقید کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس سے مراد مطلق قیاس نہیں ہے بلکہ قیاس شرعی مراد ہے، دراصل قیاس کی چار قسمیں ہیں: قیاس شرعی، قیاس لغوی، قیاس شہبی، قیاس عقلی۔ قیاس شرعی وہ قیاس ہے جو کتاب اللہ یا سنت رسول یا اجماع سے مستنبط ہو، قیاس لغوی وہ قیاس ہے کہ جس میں کسی شے کے اسم کو دوسری شے کے لئے کسی علت مشترکہ کی وجہ سے منتقل کر دیا جائے جیسے اسم خمر کو مخامرة العقل کی علت مشترکہ کی وجہ سے تمام دیگر مسکرات کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے، خمر دراصل لغت میں صرف انگور سے بنی ہوئی شراب کو کہتے ہیں دیگر اشیا سے بنی ہوئی شراب لغت خمر نہیں ہے مگر اس وجہ سے کہ مخامرة العقل کے معنی جس طرح خمر کے اندر پائے جلتے ہیں دیگر مسکرات میں بھی پائے جاتے ہیں اسی علت مشترکہ کی وجہ سے دیگر مسکرات کو خمر پر قیاس کرتے ہوئے خمر کہتے ہیں، مثلاً قارورہ پیشاب کو کہتے ہیں قیاساً اس شہبی کو بھی قارورہ کہتے ہیں جس میں قارورہ (پیشاب) ہوتا ہے اثبات اللغۃ بالقیاس کا یہی مطلب ہے۔ قیاس شہبی وہ ہے کہ جس میں مشکلاتی الصورۃ کی علت مشترکہ کی وجہ سے ایک شے کا حکم دوسری شے کو دیدیا جائے مثلاً مشکلت صوری کی وجہ سے قعدۃ اخیرہ کا حکم قعدۃ اولیٰ کو دیدیا جائے اور یہ کہا جائے کہ قعدۃ اولیٰ اور آخرہ صورۃ ایک جیسے ہیں لہذا جس طرح قعدۃ اخیرہ فرض ہے قعدۃ اولیٰ بھی فرض ہوگا یا اس کا عکس، قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جن کے 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 کو تسلیم کرنا ضروری ہے، الحاصل مصنف علیہ الرحمہ نے المستنبط من ہذہ الاصول کی قید کا اضافہ کر کے قیاس شرعی کے علاوہ تمام قیاسوں کو خارج کر دیا۔

قیاس شرعی چوں کہ کتاب، سنت اور اجماع سے مستنبط ہوتا ہے اس لئے ہر ایک کی مثال پیش کرنا ضروری ہے، قیاس مستنبط من الکتاب کی مثال: خروج نجاست من غیر سبیلین سے وضو کا ٹوٹنا ہے کیوں کہ خروج نجاست

من غیر سیبیلین سے نفقہ و ضوک کو خروج نجاست من السبیلین پر قیاس کیا گیا ہے جو کہ کتاب اللہ سے ثابت ہے کہما قال اللہ تعالیٰ «أَوْ جَارَ أَحَدٍ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ» خروج نجاست من البدن، مقیس اور مقیس علیہ دونوں میں مشترک ہے، بعض حضرات نے قیاس مستنبط من الکتاب کی مثال میں حرمت لواطت کو پیش کیا ہے جو کہ اعتراض سے خالی نہیں ہے اس لئے کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس منصوص نہ ہو حالانکہ حرمت لواطت مع الرجال والنساء دونوں منصوص ہیں، حرمت لواطت مع الرجال اللہ تعالیٰ کے قول «أَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ» سے صراحتاً ثابت ہے اور لواطت بالنساء اس حدیث سے ثابت ہے جس کو امام ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم «لَا يَنْظُرُ اللَّهُ عَنَ وَجِلٍ إِلَى رَجُلٍ أَلَى رَجُلًا أَوْ امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا» قیاس مستنبط من السنۃ کی مثال اشیاء بستہ مذکورہ فی الحدیث پر قیاس کرتے ہوئے علت مشترکہ قدر و جنس کی وجہ سے چوسنے، لوسہ، تانبہ، پتیل وغیرہ میں ربوہ کی حرمت کو ثابت کرنا ہے حدیث سے اشیاء بستہ میں ربوہ کی حرمت ثابت ہے، حدیث یہ ہے کہ «الْمَجْنُطَةُ بِالْمَجْنُطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالرَّحْلُ بِالرَّحْلِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ سِوَا رِبْوَةٍ» والفضل ربوہ، خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء بستہ میں ربوہ کی حرمت تو حدیث سے ثابت ہے اور چوسنے وغیرہ میں ربوہ کی حرمت قیاس سے ثابت ہے، قیاس مستنبط من السنۃ کی دوسری مثال سورہہ پرہہ پر قیاس کرتے ہوئے سانپ، بچھو، چوہے وغیرہ کے جھوٹے کی عدم نجاست کو ثابت کرنا ہے، بی کے جھوٹے کی عدم نجاست تو خود حدیث سے ثابت ہے کہما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم «سُورَةُ الْهَرَّةِ لَيْسَتْ نَجَسًا لِأَنَّهَا مِنَ الطَّوَائِفِ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَائِفَاتُ» سورہہ کے عدم نجاست کی علت اس کا طواف ہونا ہے اور یہی علت چوہے، سانپ وغیرہ میں بھی موجود ہے لہذا عدم نجاست کا حکم ان کے جھوٹے پر بھی لگا دیا۔

قیاس مستنبط من الاجماع کی مثال ہشے مغضوب کے منافع کی قیمت نہ لگانا ہے (یعنی منافع مغضوب کو غیر متقوم قرار دینا ہے) ولد مغرور کے منافع کے سقوط پر قیاس کرتے ہوئے جو کہ اجماع سے ثابت ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی کوئی شے غصب کر لے اور اس سے استفادہ کرے مثلاً کسی نے کسی شخص کی کتاب غصب کر لی اور اس سے چند روز استفادہ بھی کیا تو اس استفادے کا کوئی عوض مالک کو نہیں دیا جائے گا اس لئے کہ منافع متقوم نہیں ہوتے، اس مسئلہ کو ولد مغرور کے منافع کے غیر متقوم ہونے پر قیاس کیا ہے جو کہ اجماع سے ثابت ہے، ولد مغرور کی صورت یہ ہے کہ ایک عورت نے کسی سے یہ کہا کہ میں آزاد ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے اس شخص نے اس عورت کے قول پر اعتماد کرتے ہوئے اس سے نکاح کر لیا اس عورت سے لڑکا پیدا ہوا اور وہ بڑا بھی ہو گیا اس سے کسب کے ذریعہ منافع بھی حاصل ہوتے اس کے بعد ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ یہ عورت میری باندی ہے جو کہ چند سال پہلے فرار ہو گئی تھی لہذا یہ باندی مجھے واپس دینا چاہئے وہ باندی واپس دے دی، اسی قسم کا ایک واقعہ دو صحابہ میں بھی پیش آیا تھا صحابہ نے باندی واپس دلا دی

اور ولد کی قیمت دلائی، لڑکا مغرور کو دے دیا مگر اس لڑکے نے جو کیا یا اس سے جو منافع بدنی حاصل ہوئے تھے اس کا کچھ عوض نہیں دلوایا اور یہ فیصلہ اجلاہ صحابہ کے روبرو ہوا تھا کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا جس کی وجہ سے اجماع ہو گیا، اسی پر قیاس کرتے ہوئے منافع منصوبہ کا بھی کوئی عوض واجب نہیں ہوتا، مغرور کے معنی فریب خوردہ کے ہیں چوں کہ اس عورت نے اس شخص کو دھوکہ دے کر شادی کر لی تھی اسی وجہ سے اس کو مغرور کہتے ہیں اور جو بچہ پیدا ہوا ہے اس کو ولد مغرور کہتے ہیں یعنی فریب خوردہ کا بچہ، اسی کی دوسری مثال زانی کے لئے ام مزنیہ کی حرمت کا ام امہ موطورہ کی حرمت پر قیاس ہے اور علت مشترکہ جزئیت ہے ام امہ موطورہ کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اسی پر قیاس کر کے ام مزنیہ کی حرمت کو ثابت کیا ہے یعنی ام امہ موطورہ کی حرمت واطی کے لئے اجماع سے ثابت ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے زانی کے لئے ام مزنیہ کی حرمت ثابت ہوگی۔

أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنْزَلُ عَلَى السَّرُّوْلِ الْمَكْتُوبِ فِي الْمَصَاحِفِ  
الْمَنْقُولِ عَنْهَا نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبُهَاتٍ۔

**ترجمہ** بہر حال کتاب تو وہ، وہ قرآن ہے جو ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے اور جو مصحف میں لکھا ہوا ہے اور جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔

**تشریح** اَمَّا الْكِتَابُ میں اَمَّا تفصیل کے لئے ہے یعنی ما قبل میں اصول اربعہ کو اجمالاً بیان کیا تھا اب یہاں سے ان کی تفصیل شروع فرما رہے ہیں، کتاب اللہ چوں کہ وحی جلی اور من کل الوجہ اصل ہے اس لئے سب سے پہلے کتاب اللہ کی تفصیل بیان فرماتے ہیں۔ اَلْكِتَابُ پَرَالْفِ لام عہد خارجی کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جس کا ذکر سابق میں ہو چکا ہے اور وہ پانچ سو آیتیں ہیں، کتاب کے معنی لغت میں جمع کرنے کے ہیں کتبت الخیل کے معنی گھوڑوں کو جمع کرنے کے ہیں، کتاب بمعنی اکتوب ہے جیسا کہ شراب بمعنی مشروب اور خلق بمعنی مخلوق ہے، لیکن عرف اور شریعت کی اصطلاح میں کتاب سے کتاب اللہ مراد ہوتا ہے جیسا کہ نحویین کی اصطلاح میں جب مطلق کتاب بولا جاتا ہے تو کتاب سیویہ مراد ہوتی ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں مطلق کتاب سے امام محمد کی مسوط مراد ہوتی ہے۔

القرآن۔ لفظ قرآن میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ قرآن کتاب اللہ کا علم مشہور ہو، دوم یہ کہ مصدر ہو، اول احتمال کی صورت میں یہ اعتراض واقع ہوگا کہ قرآن اگر علم ہے تو عثمان کے مانند علمیت اور الف نون زائد تان کی وجہ سے غیر منصرف ہونا چاہئے حالانکہ قرآن کریم میں منصرف ذکر کیا گیا ہے "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا" میں قرآن منصرف ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن اہم جنس ہے الف لام کی وجہ سے النجم کے مانند علم ہو گیا ہے



جنسیتِ اصلی کی وجہ سے علمیتِ مضمحل ہو گئی ہے جس کی وجہ سے قرآن کو منصرف رکھا گیا ہے۔ المنزل بہ زار کی تخفیف اور تشدید دونوں کا احتمال ہے اگر بالتخفیف ہے تو باب افعال سے ہوگا جس کے معنے میں یکبارگی نازل ہونا، قرآن چوں کہ لایح محفوظ سے سار دنیا کی طرف یکبارگی اترتا ہے اس لئے بالتخفیف پڑھنا درست ہے اور اگر بالتشدید ہو تو باب تفعیل سے ہوگا جس کے معنے میں بتدریج اترنا، چوں کہ قرآن کا نزول سار دنیا سے دنیا کی طرف بتدریج ۲۳ سال میں ہوا ہے اس لئے تشدید کے ساتھ پڑھنا بھی درست ہے۔

المکتوبہ در مکتوبہ یعنی مثبت ہے اس لئے کہ مکتوبہ در حقیقت نقوش ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ و معانی، البتہ یہ دونوں مصحف میں مثبت ہوتے ہیں لہذا یہ اعتراض کرنا کہ قرآن نظم و معنی کا نام ہے اور یہ دونوں مکتوبہ فی المصحف نہیں ہوتے تو گویا قرآن مکتوبہ ہیں ہوتا اور جب قرآن مکتوبہ نہیں ہوتا تو المکتوبہ فی المصحف کو قرآن کی صفت قرار دینا درست نہیں ہوگا۔

المصاحف: مصحف کی جمع ہے ما یجعل فیہ الاوراق المکتوبہ، المصاحف میں الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود قرار سببہ میں یعنی قرار سببہ کا مصحف مراد ہے، قرار سببہ یہ ہے تافع المدنی، ابن کشیر عبد اللہ المکی، حمزہ کوفی، کسائی کوفی، ابو عمر بصری، ابن عامر دمشقی، عاصم کوفی، المکتوبہ فی المصاحف کی قید سے آیات منسوخۃ التلاوت جیسے "الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِذَا زَنِيَا فَاذْجَبُوهُمَا نِكَاحًا لَا تَمْنُ الشُّدُّ وَالشُّدُّ عَزِيْرٌ حَكِيْمٌ" اور ابی بن کعب کی وہ قرأت خارج ہو گئی جو مصاحف میں مکتوبہ نہیں ہے "فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ مُّتَنَبِّهَاتٍ" اور وحی غیر متلو بھی خارج ہو گئی،

متواتر: متواتر وہ ہے کہ جس کے روایات ہر زمانہ میں اس قدر کثیر ہوں کہ ان کا کذب پر متفق ہونا عرفاً اور عادتاً محال ہو، متواتر اور مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے خبر واحد سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

فالقرآن المنزل علی الرسول الخ سے مصنف علیہ الرحمہ کتاب کی تعریف کرنا چاہتے ہیں، بطور تمہید یہ بات سمجھنا ضروری ہے کہ تعریف کی تین قسمیں ہیں (۱) تعریف لفظی (۲) تعریف رسمی (۳) تعریف حقیقی، تعریف لفظی یہ ہے کہ کسی غیر معروف لفظ کو معروف اور مشہور لفظ سے تعبیر کر دینا مثلاً غضنفر کو اسد سے تعبیر کرنا اور عقار کی تعبیر خر سے کرنا، ابو حفص کا تعارف عمر بن خطاب سے کرنا، تعریف رسمی وہ ہے کہ جس میں شے کے لوازم مخصوصہ کو ذکر کیا جائے جیسے انسان کی تعریف میں ضاحک منتصب القامۃ عریض الاظفار وغیرہ کو ذکر کیا جائے، تعریف حقیقی وہ ہے جو شے کی حقیقت اور ماہیت کو ظاہر کر دے اس کی شرط یہ ہے کہ شے کی تمام ذاتیات کو ذکر کر دیا جائے اور عوارضات سے احتراز کیا جائے جیسا کہ انسان کی تعریف میں ہو جسم نام حساس متحرک بالارادہ ناطق کہا جائے۔

اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ کتاب کی تعریف لفظ قرآن کے ساتھ تعریف لفظی ہے کیوں کہ قرآن کا لفظ یہ نسبت کتاب کے زیادہ مشہور ہے اور المنزل علی الرسول الخ سے کتاب کی تعریف حقیقی کی گئی ہے یہاں پر کتاب کی تعریف لفظی پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ایک احتمال کی بنا پر قرآن مصدر ہے اور مصدر کا حمل ذات پر درست نہیں ہوتا حالانکہ مذکورہ تعریف میں قرآن کا حمل کتاب پر ہو رہا ہے اس لئے کہ کتاب معرّف اور قرآن معرّف ہے اور معرّف معرّف پر محمول ہوتا ہے لہذا قرآن مصدر کا حمل کتاب پر (جو ذات ہے) ہو رہا ہے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قرآن مصدر اسم مفعول کے معنے میں ہے اور مصدر اسم مفعول کے معنے میں بکثرت استعمال ہوتا ہے جیسے کتاب بمعنے مکتوب، شراب بمعنے مشروب، خلق بمعنے مخلوق وغیرہ، لہذا اب مصدر کا حمل ذات پر لازم نہیں آئے گا، اگر قرآن ہمزہ ہو باب (ف) سے قرء یقرأ قرء وقرآنا مصدر ہے اور مقرؤ اسم مفعول کے معنے میں ہے اور اگر غیر ہمزہ ہے تو قرن یقرن دن قرآنا ملنا سے قرآن مصدر، مقرون اسم مفعول کے معنے میں ہے، پہلی صورت میں قرآن کو قرآن اس لئے کہتے ہیں کہ قرآن پاک پڑھا جاتا ہے، اور دوسری صورت میں قرآن کو قرآن اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی آیات آپس میں ٹی ہوتی ہیں۔

حد حقیقی کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کی حد کے تمام اجزاء جنس و فصول جمع کر دیئے جائیں اور اس کی تمام ذاتیات کا اس طرح ذکر کر دیا جائے کہ کوئی ذات باقی نہ رہے اور یہ کہ اعم کو انحصار پر مقدم کیا جائے نیز جنس قریب کے ہوتے ہوئے جنس بعید کو ذکر نہ کیا جائے اور الفاظ اجنبیہ اور مجازیہ بعیدہ اور شتر کہ مترددہ سے بھی احتراز کیا جائے۔

قرآن اگر علم ہو جیسا کہ مشہور ہے تو یہ المکتاب کی تعریف لفظی ہوگی اور اگر قرآن مصدر بمعنے المقروء یا بمعنے مقرون ہو تو اس صورت میں القرآن کتاب کے لئے جنس ہے اور اس کا مابعد فصل ہے، القرآن کو مصدر بمعنی اسم مفعول ماننے کی صورت میں المکتاب معرّف اور القرآن بلاشبہ تک معرّف ہے۔

فوائد قیود کی تفصیل، القرآن کتاب کے لئے جنس ہے کتاب اللہ اور غیر کتاب اللہ سب کو شامل ہے اس لئے کہ سب ہی کتابیں پڑھی جاتی ہیں اور سب ہی کتابیں مقرون و متصل ہیں، المنسئل فصل اول ہے اس قید سے کتب غیر سماویہ خارج ہو گئیں مگر کتب سماویہ توریت، انجیل وغیرہ ابھی داخل ہیں، علی الرسول فصل ثانی ہے اس میں الف لام عہد کا ہے اور مہمود محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں لہذا اس قید کی وجہ سے قرآن کریم کے علاوہ تمام کتب سماویہ خارج ہو گئیں، المکتوب فی المصاحف فصل ثالث ہے اس قید کی وجہ سے وحی غیر مستویہ حدیث اور وحی فسوخ التلاوة جیسے الشیخوخۃ اذ انیانا فرجوا ہما الخ سے احتراز ہو گیا اس لئے کہ یہ دونوں مکتوب فی المصاحف نہیں ہیں (ابتداء آپ نے کتابت حدیث سے منع فرمادیا تھا) المصاحف میں اگر الف لام جنسی

ہو تو مطلق قرآن مراد ہوگا جس میں قرآء شاذہ اور مشہورہ داخل رہے گی اور المنقول عنہ نقلاً متواتراً فصل ابع ہوگی اس قید سے قرآء شاذہ اور مشہورہ خارج ہو جائے گی، شاذہ کی مثال قضاء رمضان کے سلسلہ میں حضرت اُبی بن کعبؓ کی قرآء فیحدۃ من ایام اخر متتابعات، میں لفظ متابعات بطریق آحاد منقول ہے جس کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے، قرآء مشہورہ کی مثال حدسہ قر کے سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت فاقطعوا ایماہما میں لفظ ایماہما، اور کفارۃ یمن کے سلسلہ میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات میں لفظ متابعات بطریق شہرت منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے اور اگر المصاحف میں الف لام عہد کا ہو اور جہود مصاحف قرار سب سے ہوں تو اس صورت میں مصنف کا قول منقول عنہ نقلاً متواتراً زائد محض تاکید کے لئے ہوگا اس لئے کہ مصاحف سبعہ قرآء متواترہ ہی ہے۔

بلاشبہ، یہ جمہور کے نزدیک نقلاً متواتراً کی تاکید ہے اس لئے کہ منقول متواتر بلاشبہ ہی ہوتا ہے لہذا بلاشبہ کہنا محض تاکید ہے اور امام خصاف کے نزدیک بلاشبہ فصل خاص ہے اس سے قرآء مشہورہ خارج ہوگئی اس لئے کہ قرآء مشہورہ امام خصاف کے نزدیک متواتر تو ہوتی ہے مگر بلاشبہ نہیں ہوتی لہذا بلاشبہ کی قید سے قرآء مشہورہ خارج ہوگئی۔

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا فِي قَوْلِ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ الصَّحِيحُ  
مِنْ مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ، إِذْ لَأَنْتَ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ دُكْنًا لِأَزْمَا  
فِي حَقِّ جَوَازِ الصَّلَاةِ خَاصَّةً.

**ترجمہ** عامۃ العلماء کے قول کے مطابق قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا صحیح مذہب ہے لیکن امام ابوحنیفہ نے خاص طور پر جواز صلوات کے حق میں نظم قرآن کو دکن لازم قرار نہیں دیا۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ تعریف قرآن سے فارغ ہونے کے بعد قرآن کی تقسیم کو بیان کرنا چاہتے ہیں مگر تمہید کے طور پر اول یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ قرآن کس چیز کا نام ہے، نظم سے مصنف کی مراد عبارات اور معنی سے ان عبارتوں کے دلوات مراد ہیں، مصنف علیہ الرحمہ نے لفظ کی بجائے نظم کو سور ادبی سے بچنے کے لئے اختیار کیا ہے اس لئے کہ لفظ کے معنی پھینکنے اور نظم کے معنی موتی پروونے کے ہیں، بہر حال قرآن کس چیز کا نام ہے اس بارے میں تین قول ہیں (۱) فقط نظم کا نام قرآن ہے (۲) فقط معنی کا نام قرآن ہے (۳) نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام قرآن ہے، بقول مصنف عامۃ العلماء اور جمہور علماء اسی کے قائل ہیں

اور امام ابوحنیفہؒ کا بھی صحیح مذہب یہی ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ مصنف نے قرآن کی تعریف میں تین صفات ذکر کی ہیں (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب فی المصاحف (۳) المنقول عنہ نقلًا متواترًا اور یہ تینوں انزال، کتابت اور نقل الفاظ کی صفت تو واقع ہوتے ہیں لیکن معنی کی صفت واقع نہیں ہوتے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن فقط نظم کا نام ہے نہ کہ معنی کا، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا»، یعنی ہم نے قرآن پاک کو عربی زبان میں نازل کیا ہے اور عربیت اور غیر عربیت کا تعلق الفاظ کے ساتھ ہے نہ کہ معنی کے ساتھ، اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے، دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأت قرآن فرض ہے اور حضرت امام صاحب نے عربی زبان پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرآءت کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ فارسی زبان میں قرأت کرنے سے قرآن کے معنی تو باقی رہ سکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں رہ سکتے، لہذا اس سے ثابت ہو گیا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے الفاظ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، امام صاحب کے مذکورہ قول کی بنا پر بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن فقط معنی کا نام ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے اس کا وہم کو دور کرنے کے لئے صاحب حسامی نے کہا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے «وَإِنَّ لَفِي زُجْرِ الْاُولَئِينَ»، فرمایا ہے یعنی قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے، قرآن کا پہلی کتابوں میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے اس لئے کہ پہلی کتابیں غیر عربی میں تھی اس لئے قرآن پاک پہلی کتابوں میں معنی کے اعتبار سے موجود ہو سکتا ہے، بہر حال اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے، تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں قولوں کی دلیلیں ہیں اس لئے کہ قول اول کے دلائل سے نظم کا قرآن اور قول ثانی کے دلائل سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا ہے لہذا دونوں قولوں کے دلائل سے قرآن کا نظم و معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا۔ سوال: امام صاحب کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ الفاظ صحت صلوٰۃ کے حق میں رکن غیر لازم ہیں حالانکہ جو چیز رکن ہوتی ہے وہ لازم ضرور ہوتی ہے یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شے رکن بھی ہو اور غیر لازم بھی؟ جواب: بعض اوقات رکن غیر لازم بھی ہوتا ہے جیسے اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے مگر لازم نہیں ہے اس لئے کہ بعض اوقات ضرورۃً مثلاً اگر اہل کفر کے وقت اقرار باللسان ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی الفاظ کا لزوم رکنیت کے باوجود قسط ہو گیا ہے مصنف علیہ الرحمہ نے الا ان سے امام صاحب کے جواز صلوٰۃ فی الفارسیۃ کے قول سے پیدا شدہ وہم کو دوسرے طریقہ سے دفع کیا ہے اس دفع کا خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب کا مذہب اور عقیدہ یہ نہیں ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے بلکہ صرف جواز صلوٰۃ کے حق میں الفاظ کے لزوم کو ضروری قرار نہیں دیتے ہیں ورنہ دیگر تمام

مسائل میں امام صاحب الفاظ اور معنی دونوں کو قرآن قرار دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ امام صاحب جنسی اور حاض کے لئے فارسی زبان میں قرآن کو جائز قرار دیتے ہیں اور فارسی زبان کے قرآن کو بغیر طہارت کے چھونا جائز قرار دیتے ہیں اس لئے کہ فارسی زبان کا قرآن درحقیقت قرآن نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے خاصہ کے لفظ سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، اس کے علاوہ امام صاحب نے علماء جمہور کے مذہب کی جانب رجوع فرمایا تھا جیسا کہ نوح ابن مریم نے ذکر کیا ہے اور عام محققین کا فتویٰ بھی اسی قول پر ہے نیز درمختار میں ہے کہ امام صاحب نے مجاہدین کے قول کی جانب رجوع فرمایا تھا اور اسی پر فتویٰ ہے۔

نظم کے رکن غیر لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں چوں کہ معنی مقصود ہوتے ہیں اور الفاظ غیر مقصود ہوتے ہیں اس لئے نماز اور غیر نماز میں نظم کا معنی سہولت اور آسانی پر ہے، نماز میں تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "فَأَقْرَأْ مَا تَشَاءُ مِنَ الْقُرْآنِ" یعنی قرآن میں جو عبارت آسان ہو اس کو پڑھو، یہی وجہ ہے کہ قرأت قرآن ہمارے نزدیک مقتدی سے ساقط ہو جاتی ہے اور خوف فوت رکعت کے وقت مخالفین کے یہاں بھی مقتدی سے قرأت ساقط ہو جاتی ہے، غیر نماز میں بھی قرآن کا معنی سہولت پر ہے اس لئے کہ قرآن کا نزول اولاً فصیح اللغۃ ہونے کی وجہ سے لغت قریش پر ہوا لیکن جب غیر قریشیوں کے لئے لغت قریش میں قرأت دشوار ہو گئی تو آپ کی دعا کے نتیجے میں تخفیف نازل ہوئی اور عرب کی تمام لغات میں قرآن کی اجازت ہو گئی، چنانچہ یہ اجازت ہو گئی کہ خواہ لغت قریش میں تلاوت کرے یا اپنی لغت میں تلاوت کرے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آپ صلعم نے ارشاد فرمایا: "أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ" جب قریش کو یہ اجازت ہے کہ اپنی لغت پر قدرت کے باوجود لغت اپنی وغیرہ میں تلاوت کر سکتے ہیں تو عجمی کو بھی اس بات کی اجازت ہے کہ وہ نماز میں عربی لغت کو چھوڑ کر فارسی زبان میں قرأت کرے، رہی یہ بات کہ فارسی کے علاوہ دوسری زبانوں میں بھی قرأت کی اجازت ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں صحیح قول یہی ہے کہ جواز صلوٰۃ کے لئے فارسی کے علاوہ میں قرأت جائز نہیں ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ جائز ہے۔

وَأَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى مَعْرِفَةِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ أَرْبَعَةٌ  
الْأُولَى فِي وُجُوهِ النَّظْمِ صَيِّغَةً وَلُغَةً وَهِيَ أَرْبَعَةٌ.

ترجمہ اور معرفت احکام شرع کے لئے مستدل جس شی کی طرف رجوع کرے اس نظم و معنی کی چار تقسیمیں ہیں اول تقسیم صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے اور وہ چار تقسیمیں ہیں۔

## تشریح

تن میں اقسام سے مراد تقسیمات، میں اس لئے کہ قرآن کی صرف چار ہی قسمیں نہیں ہیں بلکہ چار سے زائد ہیں لہذا مصنف کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ نظم اور معنی یعنی قرآن کی چار تقسیمات ہیں۔

اول تقسیم کے تحت چار اقسام ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤل۔ دوسری تقسیم کے تحت بھی چار اقسام ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) حکم، اور چار ان کے مقابل ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) مشابہ 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 بعبارة النص (۲) استدلال بشارة النص (۳) استدلال بدلالة النص (۴) استدلال باقتضار النص، مذکورہ تمام اقسام میں ہیں لیکن یہ تمام اقسام آپس میں متباہن نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں البتہ ہر تقسیم کے اقسام آپس میں متباہن ہیں اور ان کے اقسام متداخل، تقسیم اول باعتبار وضع کے ہے اور تقسیم ثانی باعتبار اظہار بیان کے اور تقسیم ثالث باعتبار استعمال کے اور چوتھی تقسیم احکام نظم پر واقفیت حاصل کرنے کے طریقوں کے اعتبار سے ہے۔

الغرض عبارت میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں اور جو احکام قرآن پاک کے جس حصہ سے ثابت ہیں اسکی چار قسمیں ہیں مصنف علیہ الرحمہ نے فیما یرجح الی معرفة احکام الشرع کی قید لگا کر مقسم ہونے سے قرآن پاک کے اس حصہ کو خارج کر دیا جس کا تعلق مواظبا، امثال اور قصص سے ہے اس لئے کہ مذکورہ چاروں تقسیمات قرآن پاک کے اس حصہ سے متعلق نہیں ہیں بلکہ ان تقسیمات کا تعلق قرآن کے اس حصہ سے ہے جس کا تعلق احکام سے ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ قرآن مجید کا وہ حصہ جس کا تعلق احکام شرع سے ہے اس کی چار تقسیمیں ہیں۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے اقسام النظم والیٰ فیما یرجح الی معرفة احکام الشرع یا اقسام المعنیٰ نہیں فرمایا؟ جواب: نشأ تقسیم یعنی مقسم کو متعین کرنے کے لئے ایسا کیا ہے کہ تقسیمات اربعہ کا مقسم وہ لفظ ہے جو معنی پر دلالت کرے فقط لفظ یا فقط معنی مقسم نہیں ہے یعنی مذکورہ تقسیمات میں نظم اور معنی دونوں کو دخل ہے۔

فخر الاسلام علیہ الرحمہ نے تقسیمات اربعہ کو مختلف عبارتوں سے بیان فرمایا ہے جس کی وجہ سے بعض حضرات کو یہ شبہ ہو گیا ہے کہ اول میں تقسیمات لفظ کے اعتبار سے ہیں اور چوتھی تقسیم معنی کے اعتبار سے ہے حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے بلکہ چاروں تقسیمات لفظ اور معنی ہی کے اعتبار سے ہیں اور بعض نے یہ کہہ لیا ہے کہ دلالت اور اقتضار معنی کی قسمیں ہیں اور باقی اٹھارہ قسمیں لفظ کی، صحیح بات یہ ہے کہ تمام اقسام میں لفظ کے ساتھ معنی کی رعایت ضرور کی ہے۔

دلیل چہر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں بحث یا تو معنی سے ہوگی یہ تقسیم رابع ہے یا لفظ سے بحث ہوگی یہ بحث اگر استعمال کے اعتبار سے ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے یا دلالت کے اعتبار سے ہوگی اگر یہ دلالت ظہور و خفاء کے اعتبار سے ہے تو تقسیم ثانی ہے ورنہ تو تقسیم اول ہے۔

دلیل حصہ کا خلاصہ: اگر لفظ کی تقسیم باعتبار وضع ہے تو یہ تقسیم اول ہے اور اگر تقسیم لفظ کے اپنے معنی میں استعمال کے اعتبار سے ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے اور اگر تقسیم معنی پر ظاہر الدلالة یا ضمنی الدلالة ہونے کے اعتبار سے ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے، اور اگر معرفت احکام کے طریقوں کے اعتبار سے ہے تو یہ تقسیم رابع ہے۔

الاول نے وجوہ النظم صیغۃ ولغة: وجوہ سے مراد اقسام ہیں، صیغہ اس ہیئت کو کہتے ہیں جو علم صرف کے اصول پر حرکات و سکنات کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے اور لغت لفظ موضوع کو کہتے ہیں، لغت اگرچہ ہیئت اور مادہ دونوں پر مشتمل ہے مگر یہاں چونکہ ہیئت کے بالمقابل ذکر کیا ہے اس لئے مادہ مراد ہے اور صیغہ اور لغت کے مجموعہ سے اس مقام پر وضع مراد ہے لہذا اب مصنف کے کلام کے معنی ہوئے تقسیم اول کلام کے اقسام میں باعتبار وضع کے، یعنی کلام معنی واحد کے لئے وضع کیا گیا ہے یا کثیر کے لئے قطع نظر کرتے ہوئے اس کلام کے استعمال اور دلالت سے یعنی اس بات کا اعتبار نہیں ہوگا کہ اس کلام کا استعمال کتنے معنی میں ہے یا اس کی دلالت کتنے معنی پر ہے۔

سوال: مصنف نے صیغہ کو لغت پر کیوں مقدم کیا ہے؟ جواب: اس لئے کہ معنی کے عموم اور خصوص کا تعلق زیادہ تر صیغہ کے ساتھ ہے رُجُل اور رِجَال میں جو فرق ہے وہ صرف صیغہ کی وجہ سے ہے ورنہ مادہ دونوں کا ایک ہی ہے، اور اقسام باعتبار معنی یعنی کے چار ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول، دلیل حصہ یہ ہے کہ لفظ باعتبار وضع واحد معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد معنی پر، اگر اول ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ معنی افراد سے عاری ہوگا یا افراد کے درمیان مشترک ہوگا اول خاص ہے جیسے زید اور دوسرا عام ہے جیسے مسلمان اور اگر لفظ ایک سے زائد معنی پر دلالت کرتا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں ان میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوں گے یا نہیں، اگر اول ہے تو اس کو مؤول کہتے ہیں جیسے قرور اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں جیسے جاریدہ بغیر قرینہ کے۔

الْمَخَاصِصُ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَكُلُّ إِسْمٍ وَضِعَ لِمَسْمُومٍ مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ،

ترجمہ: خاص ہر وہ لفظ ہے جو افراد کے طور پر کسی ایک معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر وہ اسم ہے جو افراد کے طور پر شخص معین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ تقسیم اول کی اقسام اربعہ میں سے ہر ایک کی تعریف بیان فرما رہے ہیں، اول خاص کی تعریف بیان کی ہے، خاص کی تعریف پانچ کلموں پر مشتمل ہے کل لفظ بمنزلہ

جنس ہے جو کہ الفاظ موضوعہ اور مہملہ دونوں کو شامل ہے، وضع بمعنی کی قید سے مہملات خارج ہو گئے۔ اس لئے کہ مہملات کسی معنی کے لئے موضوع نہیں ہوتے یہ فصل اول ہے جو خاص کی تعریف سے مہملات کو خارج کرتی ہے اس لئے کہ معنی سے بظاہر جنس معنی مراد ہیں لہذا وضع کا لفظ ہر اس لفظ کو شامل ہوگا جو معنی واحد کے لئے وضع کیا گیا ہو یا کثیر کے لئے، لہذا مشترک اور عام ابھی خاص کی تعریف میں داخل ہیں، معلوم فصل ثانی ہے اگر معلوم سے معلوم المراد کا ارادہ کیا جائے تو مشترک خارج ہو جائے گا اس لئے کہ مشترک معلوم المراد نہیں ہوتا، اسی طرح مؤل بھی خارج ہو جائے گا اس لئے کہ مؤل مشترک ہی کی قسم ہے اگرچہ تاویل کے ذریعہ مشترک کے چند معنی میں سے ایک معنی متعین ہو جاتے ہیں اور اگر معلوم سے معلوم البیان مراد ہے تو مشترک خاص میں داخل رہے گا اس لئے کہ مشترک بھی معلوم البیان ہوتا ہے اسلئے کہ مشترک کے معنی ظاہر اور مفہوم ہوتے ہیں، علی الافراد یہ فصل ثالث ہے اس سے مشترک اور عام دونوں خارج ہوں گے کیوں کہ ان دونوں کی دلالت علی الافراد نہیں ہوتی، بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگر معنی سے معنی واحد مراد لئے جائیں تو مشترک معنی کی قید ہی سے خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا جیسا کہ معنی کی تنکیر سے اسی کی طرف اشارہ ہوتا ہے اسی اشارہ کی وجہ سے مصنف نے معنی کے ساتھ واحد کی قید کا اضافہ نہیں کیا یعنی وضع بمعنی واحد نہیں کہا۔

اب سوال پیدا ہوگا کہ جب معنی کی قید سے مشترک خارج ہو گیا تو معلوم کی قید بے فائدہ رہے گی، اس کا جواب یہ ہے کہ معلوم کی قید سے مجمل سے اجتناب سے احتراز ہو جائے گا اس لئے کہ مجمل عند السامع معلوم المراد نہیں ہوتا اگرچہ متکلم (داصح) کے نزدیک معلوم المراد ہوتا ہے اور علی الافراد یہ فصل رابع ہے مصنف کے نزدیک اس قید سے عام خارج ہو جائے گا اس لئے کہ عام کی دلالت علی الافراد نہیں ہوتی بلکہ علی السبیل الاشتمال ہوتی ہے، وکل اسم اخذ یہ خاص کی دوسری تعریف ہے، سوال پیدا ہوتا ہے کہ مصنف نے خاص کی دوسری تعریف کس مقصد کے لئے کی ہے؟ جواب: اس کے دو جواب ہیں، پہلا جواب: خاص کی چوں کہ تین قسمیں ہیں خصوصاً بجنس، خصوصاً النوع، خصوصاً العین، مصنف علیہ الرحمہ کے نزدیک چوں کہ خصوصاً العین خصوصاً صیرت میں کاہل ہے اس لئے کہ اس میں مطلقاً کسی طرح کی شہرت نہیں ہوتی جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ پہلی تعریف چوں کہ خصوصاً کی اقسام ثلاثہ کو شامل تھی اس لئے مصنف نے وکل اسم وضع الخ سے خاص کی دوسری ایسی تعریف کی ہے جو صرف خصوصاً العین کو شامل ہے۔

دوسرا جواب: تخصیص چوں کہ اعیان خارجیہ اور امور ذہنیہ دونوں میں جاری ہوتی ہیں لہذا مصنف نے خاص کی دو تعریف کر کے تخصیص کی دونوں قسموں کو بیان فرمادیا، پہلی تعریف امور ذہنیہ کی تخصیص پر مشتمل ہے اور دوسری تعریف اعیان خارجیہ مشخصہ کی تخصیص پر مشتمل ہے، پہلی تعریف میں معنی سے



امور ذہنیہ مراد ہونگے جیسے علم، جبل، بغل وغیرہ، اور دوسری تعریف میں مسما سے اعیان مخصوصہ مراد ہونگے جیسے زید عمیر، بکر وغیرہ، خلاصہ یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے خاص کی دوسری تعریف کے اسبات کی طرف اشارہ کر دیا کہ تخصیص معانی اور سمیات دونوں میں جاری ہوتی ہے بخلاف عموم کے کہ یہ صرف معانی میں جاری ہوتا ہے۔ مصنف کی بیان کردہ دوسری تعریف کا سمجھنا چونکہ خاص کی تقسیم پر موقوف ہے اسلئے خاص کی تقسیم بھی اجالا تخریر کیجاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خصوص جو لفظ خاص سے مفہوم ہوتا ہے اسکی تین قسمیں ہیں (۱) خصوص الجنس (۲) خصوص النوع (۳) خصوص العین، خصوص الجنس یعنی منسے کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کے مصداق متعدد ہوں جیسے انسان، خصوص النوع یعنی منسے کے اعتبار سے اسکی نوع خاص ہو اگرچہ اس کے مصداق متعدد ہوں جیسے رجل، خصوص العین یعنی شخص معین ہو جیسے راشد، یہ تیسری قسم اخص انخاص کہلاتی ہے۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں قدیمے اختلاف ہے اور وجہ اختلاف یہ ہے کہ اصولیین اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں اور مناطقہ حقائق اشارے، کیونکہ اہل اصول کا مقصد احکام کی معرفت ہوتا ہے اور مناطقہ کا مقصد حقائق کی معرفت ہوتا ہے لہذا اصولیین کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہوگی کہ جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جنکی غرض مختلف ہو جیسے انسان کے تحت مرد اور عورت دونوں داخل ہیں ہر ایک کی غرض الگ الگ ہے، مرد کی پیدائش کا مقصد امامت اور حکمرانی ہے اور عورت کی پیدائش کا مقصد نسل پیدا کرنا اور امور خانہ داری ہے، اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو کہ جن کی غرض ایک ہو جیسے رجل کہ اس کے تمام افراد کی غرض واحد ہے اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جنکی حقیقت الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو کہ جنکی حقیقت الگ ہو، اسی اختلاف کی وجہ سے کبھی ایسا ہوگا کہ مناطقہ کے نزدیک ایک چیز نوع ہے مگر اصولیین کے یہاں وہی چیز جنس ہے مثلاً انسان مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اور اہل اصول کے نزدیک جنس ہے، مصنف نے دوسری تعریف میں کلام کہا ہے کل لفظ نہیں کہا جیسا کہ پہلی تعریف میں کل لفظ کہا ہے، اکی کیا وجہ ہے؟ جواب: اسلئے کہ دوسری تعریف میں کسی سے ذات معین مراد ہے اور ذات معین پر صرف نام ہی دلالت کر سکتا ہے اکی لے کلام کہا ہے، پہلی تعریف میں معنی معلوم کہا ہے اور معنی معلوم پر جس طرح کم دلالت کرتا ہے اس طرح فعل اور حرف بھی دلالت کرتے ہیں (خاص کی دوسری تعریف کے فوائد فیود) خاص کی دوسری تعریف میں اسے معلوم کی قید سے خصوص الجنس اور خصوص النوع اور عام خارج ہو گئے پہلے دو کا تو اخراج ظاہر ہے عام اسلئے خارج ہو گیا کہ مسلمان کی وضع شخص معین کیلئے نہیں ہے بلکہ افراد کثیرہ کیلئے ہے البتہ مشترک بھی خاص کی تعریف میں داخل ہے اسلئے کہ مشترک کی وضع بھی واضح کے نزدیک معین معنی کیلئے ہوتی ہے مگر چونکہ سامع کے نزدیک معین معنی کیلئے نہیں ہوتی بلکہ علی سبیل البدیلت کثیر معنی پر دلالت کرتا ہے جس کی وجہ سے مشترک کو خاص کی تعریف سے نکالنا ضروری ہے اکی وجہ سے مصنف نے علی الاغراض کی قید کا اضافہ کے مشترک کو خاص کی تعریف سے خارج کر دیا،

وَالْعَامَّةُ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظَمُ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ لَفْظًا أَوْ مَعْنَى

ترجمہ: اور عام ہر وہ لفظ ہے جو اپنے افراد کو مجموعی حیثیت سے شامل ہو، یہ شمول لفظی ہو یا معنوی،  
**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ خاص کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد عام کی تعریف شروع فرما رہے ہیں  
 عام کو خاص سے مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ خاص عام کے لئے بمنزلہ جز کے ہوتا ہے اور جس پر  
 کل پر مقدم ہوتا ہے لہذا خاص کو عام پر مقدم کیا ہے۔

سوال: عام کی تعریف میں کل لفظ مہمل اور موضوع دونوں کو شامل ہے اور تعریف میں اس کے بعد کوئی  
 ایسی قید نہیں ہے جس سے لفظ مہمل خارج ہو جائے، جواب: کل لفظ سے مراد کل لفظ موضوع ہی ہے اس لئے کہ  
 خاص اور عام کا جو مقسم ہے وہ لفظ موضوع ہی ہے جس کی طرف مصنف نے خاص کی تعریف میں وضع کیا  
 لفظ اضافہ کر کے اشارہ بھی کر دیا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے عام کی جو تعریف کی ہے وہ چار کلمات پر  
 مشتمل ہے ان میں کل لفظ بمنزلہ جنس ہے باقی بمنزلہ فصول ہیں۔

فوائد قیود: یتبظم یہ فصل اول ہے اس قید سے خاص اور مشترک خارج ہو گئے، خاص کا خارج ہونا تو  
 ظاہر ہے کیوں کہ خاص مجموعہ کو شامل نہیں ہوتا، اور مشترک اس لئے خارج ہو گیا کہ مشترک چند معنی پر مشتمل  
 نہیں ہوتا بلکہ چند معنی کا محتمل ہوتا ہے جیسے لفظ جاریہ چند معنی پر مشتمل نہیں ہے بلکہ علیٰ سبیل البدلیت  
 چند معنی کا احتمال ہے، مجموعی طور پر تمام معنی مراد نہیں لے سکتے، جمعاً، یہ فصل ثانی ہے اس سے تشبیہ  
 خارج ہو گیا اس لئے کہ تشبیہ بھی دیگر اعداد مثلاً باء، الف و غیرہ کی طرح خاص میں داخل ہے، مصنف نے  
 نے جمعا کو نکرہ لاکر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ عام کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا ضروری نہیں ہے  
 یعنی استغراق شرط نہیں ہے بلکہ چند افراد پر مشتمل ہونا کافی ہے جیسے اقلوا المشرکین میں المشرکین عام ہے  
 حالانکہ تمام مشرکین کو قتل کا حکم شامل نہیں ہے بلکہ بچے، بوڑھے، راہب، اہل ذمہ، مرہض قتل  
 کے حکم سے خارج ہیں۔

مشائخ عراق اور اکثر اصحاب شافعی کے نزدیک عام کے لئے استغراق شرط ہے، اختلاف کا ثمرہ عام  
 خص منہ البعض کی صورت میں ظاہر ہوگا، اصحاب شافعی وغیرہ کے نزدیک عام خص منہ البعض قابل استدلال  
 نہیں ہے اس لئے کہ تخصیص کی وجہ سے ان کے نزدیک عام کا استغراق ختم ہو جاتا ہے اور ہمارے مشائخ  
 ماوراء النہر کے نزدیک عام خص منہ البعض قابل استدلال ہے اس لئے کہ تخصیص کے بعد بھی جمعیت باقی  
 رہتی ہے جو کہ عموم کے لئے کافی ہے البتہ اگر اس قدر تخصیص ہو جائے کہ عام کے تحت تین افراد بھی باقی  
 نہ رہیں تو اس صورت میں عام قابل استدلال نہیں رہے گا اس لئے کہ جمعیت کے لئے کم از کم تین افراد

کا باقی رہنا ضروری ہے، اسمیات، یہ فصل ثنالت ہے اس قید کے ذریعہ معانی کو عام کی تعریف سے خارج کرنا مقصود ہے اس لئے کہ ہمارے مشائخ متاخرین کے نزدیک معانی میں عموم جاری نہیں ہوتا بلکہ محسوسات اور مشخصات میں جاری ہوتا ہے۔

لفظاً او معنی: یہ عام کی تعریف میں داخل نہیں ہے من اسمیات پر تعریف پوری ہوگئی، لفظاً او معنیٰ منتظم کی تفسیر ہے یعنی عام اپنے اسمیات کو لفظاً یا معنیٰ شامل ہو، انتظام لفظی یہ ہے کہ صیغہ ہی عموم و شمول پر دلالت کرے جیسا کہ جمع کے صیغے، مسلموں، رجال، وغیرہ اپنے صیغہ کی وجہ سے عموم و شمول پر دلالت کرتے ہیں، اور انتظام معنوی کا مطلب یہ ہے کہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے عموم و شمول پر دلالت نہ کرے بلکہ معنیٰ کے اعتبار سے دلالت کرے جیسے کہ من، ما، قوم، رہط، یہ الفاظ اپنے معنیٰ کے اعتبار سے عموم و شمول پر دلالت کرتے ہیں۔

سوال: نکرہ تحت النفی بھی عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے مارأیت رجلاً میں نے کسکا مرد کو نہیں دیکھا اس میں عموم ہے جیسا کہ قوم نے اس کی صراحت کی ہے حالانکہ اس پر عام کی تعریف صادق نہیں آتی اس لئے کہ مارأیت رجلاً اسمیات کے مجموعہ کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ رجلاً اپنے صیغہ کے اعتبار سے جمعیت پر دلالت نہیں کرتا، جواب: اگر نکرہ منفیہ عام کی تعریف سے خارج ہے تو کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ ہمارا کلام حقیقی عام کی تعریف میں ہے اور نکرہ منفیہ کا عموم مجازی ہے اور اگر نکرہ منفیہ کے عموم کو حقیقی تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی عام کی تعریف دخول غیر سے مانع رہے گی کیوں کہ عام کی مذکورہ تعریف اس عموم کو بیان کرنے کے لئے ہے جو کہ صیغہ اور لغت کے اعتبار سے ہونہ کہ مطلق عموم کو بیان کرنے کے لئے اور نکرہ منفیہ کا عموم صیغہ کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ضرورہ ہے۔

وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا تَنَاوَلَهُ قَطْعًا وَيَقِينًا كَالْخَاصِّ فِيمَا تَنَاوَلَهُ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ إِلَّا إِذَا الْحَقُّهُ  
مُخَصَّصٌ مَعْلُومٌ أَوْ مَجْهُولٌ كَأَيَّةِ السِّجَافِ فِي السَّبْعِ فَعَيْنُهُ يُوجِبُ  
الْحُكْمَ عَلَى تَجَوُّزِ أَنْ يَطَّلَهُ الْخُصُوصُ فِيهِ بِتَعْلِيلِهِ أَوْ بِتَفْسِيرِهِ

ترجمہ اور عام کا حکم یہ ہے کہ عام اپنے جن افراد پر مشتمل ہے ان کے لئے حکم کو قطعی اور حتمی طور پر ثابت کرتا ہے جیسا کہ خاص اپنے اس فرد کے لئے کہ جس پر وہ مشتمل ہے (یقینی طور پر) حکم کو ثابت کرتا ہے یہی ہمارا بھی مذہب ہے، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے مگر جبکہ عام کو مخصوص معلوم

یا مجہول لاحق ہو جائے جیسا کہ وہ تخصیص جو آیت ربوا کے ذریعہ بیح میں ثابت ہے، پس اس وقت عام اس احتمال کے ساتھ حکم کو ثابت کرے گا کہ عام میں تخصیص ظاہر ہو جائے مخصوص معلوم کی علت بیان کرنے کی وجہ سے یا مخصوص مجہول کی تفسیر کرنے کی وجہ سے۔

### تشریح

مصنف علیہ الرحمہ خاص اور عام کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد ان دونوں کا حکم بیان فرماتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ خاص کے مانند عام بھی اپنے تمام افراد کے لئے حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرتا ہے، سوال، مصنف نے عام کے حکم کو خاص کے حکم کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے فرمایا حکم کا خاص اس صورت میں عام کا حکم مشبہ اور خاص کا حکم مشبہ بہ ہے اس کے برعکس یعنی عام کے حکم کو مشبہ بہ اور خاص کے حکم کو مشبہ قرار کیوں نہیں دیا اس میں کیا مصلحت ہے؟ جواب: اختصار کے علاوہ یہ مصلحت بھی ہے کہ عام کے حکم کو صراحتہ بیان کرنا تھا اس لئے کہ عام کے حکم میں اختلاف ہے اور خاص کے حکم میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف نے عام کے حکم کو صراحتہ بیان فرمایا اور خاص کے حکم کی طرف اشارہ فرمادیا، مصنف کی بیان کردہ تعریف پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس میں تعریف الٹے بنفہم لازم آرہی ہے اس لئے کہ مصنف نے حکم کی تعریف میں حکم ہی کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا و حکمہ انہ یوجب حکم، جواب: اول حکم سے لغوی معنی یعنی اثر مراد ہیں اور دوسرے حکم سے اصطلاحی معنی مراد ہیں لہذا اب کوئی شبہ باقی نہیں رہا، اب ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ حکم کو اپنے ان افراد کے لئے ثابت کریگا جن افراد پر عام مشتعل ہوگا، توضیح العبارة: عام کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے، مصنف علیہ الرحمہ اپنے قول یوجب حکم فیاقینا ولہ قطعاً سے اس اختلاف کو بیان کرنا چاہتے ہیں، اختلاف یہ ہے (۱) احناف کے نزدیک عام کا حکم بھی خاص کے حکم کی مانند قطعی ہوتا ہے یعنی عام بھی مفید یقین اور لازم العمل ہوتا ہے (۲) امام شافعی اور ان کے ہمیناؤں کے نزدیک عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک عام کے موجب پر عمل کرنا تو واجب ہے مگر عام کے عموم کو یقینی سمجھنا واجب نہیں ہے، چوں کہ شوافع کے نزدیک عام مفید ظن ہوتا ہے اس لئے ان کے نزدیک کتاب اللہ کے حکم عام کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ خاص کرنا جائز ہے جس طرح کہ دیگر احکام ظنیہ کو خاص کرنا جائز ہے، ہمارے نزدیک کتاب اللہ کے حکم عام کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ خاص کرنا جائز نہیں ہے، احناف کی دلیل یہ ہے کہ عام کے ذریعہ خاص کو منسوخ کرنا بالاتفاق جائز ہے حالانکہ نسخ کا منسوخ کے مساوی یا اقویٰ ہونا ضروری ہے، عام کا خاص کے لئے نسخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام کم از کم خاص کے مساوی ہے اور خاص بالاتفاق جمہور قطعی ہے لہذا عام بھی قطعی ہوگا، عام کے ذریعہ خاص کو منسوخ کرنے کی مثال حدیث عربینہ جو کہ خاص ہے، استتر ہوا من البول فان عامتہ عذاب القبر منہ سے منسوخ کرنا ہے، حدیث عربینہ میں آپ صلعم نے اونٹوں کے پیشاب کو پینے کی اجازت دی ہے، پوری

تفصیل کتب احادیث میں مذکور ہے، اور استنفر ہوا میں البول کے ذریعہ پیشاب سے دور رہنے اور بچنے کی تاکید فرمائی ہے حالانکہ یہ حدیث عام ہے۔

شواہح کی دلیل: عام کے مفید ظن ہونے پر شواہح کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہوتا کہ جو تخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو اور تخصیص کے بعد عام بالاتفاق ظنی ہو جاتا ہے لہذا عام مفید ظن ہوگا، اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا پیدا کردہ احتمال بلا دلیل ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمہ نے یوجب الحکم کہہ کر عامۃ الاشاعرہ کے مذہب کو رد کیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ عام اپنے افراد کے لئے وجوب ثابت نہیں کرتا اس لئے کہ عام مجمل ہوتا ہے اور مجمل اس لئے ہوتا ہے کہ عام مثلاً جمع کے اعداد مختلف ہیں کیوں کہ جمع قلت کی صورت میں تین سے دس تک ہر عدد مراد لیا جاسکتا ہے یعنی جمع قلت سے تین بھی مراد لے سکتے ہیں اور چار بھی اور پانچ بھی غرضیکہ دس تک کسی بھی عدد کو مراد لے سکتے ہیں اور جمع کثرت کی صورت میں دس سے الی مالا تہایتہ کوئی بھی عدد مراد لے سکتے ہیں چوں کہ کسی بھی عدد کو کسی عدد پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے لہذا وہ عام مجمل ہوگا اور کسی خاص عدد کے لئے موجب ہوگا بلکہ جب تک کسی عدد معین پر دلیل قائم نہ ہو جائے توقف ضروری ہوگا نہ اس کا اعتقاد ضروری ہوگا اور نہ اس پر عمل لازم ہوگا، احناف کی جانب سے اشاعرہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو اس عام کو کل پر محمول کیا جائے گا، اس صورت میں بعض کی بعض پر ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی اور اجمال بھی ختم ہو جائے گا۔

فیما یتناولہ سے مصنف علیہ الرحمہ نے تلخی اور جہائی پر رد کیا ہے اس لئے کہ یہ حضرات عام کو اگر جمع کا صیغہ ہو تو تین پر محمول کرتے ہیں اور اگر واحد کا صیغہ ہو تو ایک مراد لیتے ہیں اس لئے کہ مذکورہ دونوں عدد متیقن ہیں ان کے علاوہ تمام عدد کا شامل ہونا مشکوک ہے لہذا مذکورہ دونوں عدد دونوں کے علاوہ کو مراد لینا قیام دلیل پر موقوف رہے گا جس عدد پر دلیل قائم ہوگی وہی مراد ہوگا، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کو خالی مان لینا یعنی اس سے کوئی معنی مراد نہ لینا یہ لغویات ہے لہذا عام اگر واحد کا صیغہ ہو اور اس سے ایک مراد ہو اور اگر جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع یعنی تین مراد ہوں تو یہ متیقن ہے اس کے علاوہ صیغہ واحد کی صورت میں ایک سے زیادہ مراد لینا اور جمع کی صورت میں تین سے زیادہ مراد لینا مشکوک ہوگا اس لئے کہ اقل مافوق الاقل میں داخل ہے مثلاً ایک دو میں داخل ہے مگر مافوق الاقل اقل میں داخل نہیں ہوتا مثلاً دو ایک میں داخل نہیں ہے اور جو چیز یقینی ہوتی ہے اس کو مراد لینا اولیٰ ہوتا ہے اسی طرح جمع کی صورت میں اقل جمع یقینی ہے لہذا تین کا عدد مراد لینا اولیٰ ہوگا، اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ نے مذکورہ دلیل سے لغت کو قیاس اور عقل سے ثابت کیا ہے جو کہ بالاتفاق جائز نہیں ہے۔

مصنف اپنے قول قطعاً و یقیناً سے امام شافعیؒ اور ان کے ہمنواؤں پر رد کرنا چاہتے ہیں اس لئے کہ امام

شافعیؒ اور ان کے بہنوؤں کے نزدیک عام کا حکم ظنی ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک عام کا حکم قطعی الدلائل اور یقینی ہوتا ہے۔

الا اذا حقه خصوص معلوم او مجہول: اب تک عام غیر مخصوص منہ البعض کا بیان تھا الا اذا سے عام مخصوص منہ البعض کا حکم بیان فرما رہے ہیں، ہمارے نزدیک عام اگرچہ مفید یقین اور قطعی الدلائل ہوتا ہے لیکن اگر اس کو کوئی تخصیص معلوم یا مجہول لاحق ہو جائے یعنی اس میں تخصیص کر لی جائے تو ہمارے نزدیک بھی قطعی نہیں رہے گا بلکہ ظنی ہو جائے گا، عام مخصوص منہ البعض میں چار مذاہب ہیں پہلا مذہب جمہور علماء کا ہے اور مصنفؒ کے نزدیک بھی وہی پسندیدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض قطعی نہیں رہتا بلکہ ظنی ہو جاتا ہے اور مفید یقین بھی نہیں رہتا البتہ اس پر عمل کرنا واجب اور اس سے استدلال کرنا درست ہوتا ہے خواہ تخصیص معلوم ہو یا مجہول، دوسرا مذہب امام کرنی اور عیسے ابن ابان کا ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض کی حجت بالکل ساقط ہو جاتی ہے نہ یقین کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ظن کا اور نہ اس پر عمل کرنا واجب اور نہ استدلال کرنا درست، تخصیص خواہ معلوم ہو یا مجہول، تیسرا مذہب یہ ہے کہ عام جس طرح قبل التخصیص مفید یقین ہوتا ہے اسی طرح بعد التخصیص بھی مفید یقین رہے گا تخصیص خواہ معلوم ہو یا مجہول چوتھا مذہب یہ ہے کہ اگر تخصیص معلوم ہو تو عام مخصوص منہ البعض باقی افراد میں اسی طرح قطعی اور مفید یقین رہے گا جس طرح قبل التخصیص تھا اور اگر تخصیص مجہول ہو تو عام مخصوص منہ البعض بالکل حجتہ نہیں رہے گا نہ یقینی اور نہ ظنی۔

مصنف علیہ الرحمہ نے مذاہب اربعہ میں سے صرف مذہب مختار کا ذکر فرمایا ہے، مذہب مختار کی تشریح سے پہلے بطور تمہید ایک بات سمجھنا ضروری ہے کہ اصطلاح فقہ میں تخصیص کسے کہتے ہیں؟ تخصیص کہتے ہیں عام کو اس کے بعض افراد پر کلام مستقل متصل کے ذریعہ محصور کر دینا، اور کلام مستقل وہ ہے جو مفید حکم ہو اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہ ہو اور متصل کا مطلب یہ ہے کہ عام اور تخصیص کا تلفظ ایک ساتھ کیا جائے اور اگر دونوں کا تلفظ الگ الگ کیا گیا تو یہ تخصیص اصطلاحی نہیں ہوگی بلکہ نسخ ہوگا۔

اس تمہید کے بعد سمجھنا چاہئے کہ اگر عام میں تخصیص کی گئی خواہ تخصیص معلوم ہو یا مجہول تو وہ عام موجب حکم ہوگا یعنی اس کے باقی افراد پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر اس میں مزید تخصیص کا احتمال ہوگا اس لئے کہ مخصوص یعنی جن افراد کو حاصل کیا گیا ہے ان کی تخصیص کی کوئی علت ضرور ہوگی لہذا اگر وہ علت عام کے دیگر افراد میں بھی پائی جاتی ہے تو ان افراد کو بھی عام کے حکم سے خاص کر لیا مثلاً علیہ السلام نے فرمایا ہے فاقتلوا المشرکین یہ حدیث عام ہے اس لئے کہ مطلقاً مشرکین کو قتل کرنے کا حکم فرمایا ہے اس میں کسی قسم کی تخصیص نہیں ہے، دوسری حدیث میں فرمایا ولا تقتلوا اهل الذمۃ یعنی مشرکین کو قتل کرو اور اہل ذمہ کو قتل نہ کرو، دوسری

حدیث سے پہلی حدیث کی تخصیص فرماتے ہوئے پہلی حدیث کے حکم عام (قتل) سے ذمیوں کو خارج فرمادیا، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم کی تخصیص اپنے قول اِنْ اُحْدَ مِنْ الْمُشْرِكِیْنَ اسْتِجَارَکَ فَاجْزُہُ کے ذریعہ کی ہے، فاقتلوا المشرکین میں الف لام استغراق کا ہے جس کی وجہ سے عموم ہے یعنی جس مشرک کو بھی پاؤ خواہ ہندھی ہو یا ہندی، ایرانی ہو یا ترکستانی، جوان ہو یا بوڑھا، مرد ہو یا عورت، دوسری آیت نے اس میں تخصیص کی اور اس مشرک کو قتل کے حکم سے خارج کر دیا جو پناہ طلب کرے، حدیث میں ذمی کو اور آیت میں مستامن کو قتل کے حکم عام سے خاص کر لیا گیا ہے اور اس خاص کرنے کی علت عجز عن الحرب ہے جب مستامن اور ذمی نے مسلمانوں کی بالادستی تسلیم کر لی تو یہ شخص مسلمانوں سے جنگ کرنے سے عاجز ہو گیا، اسی عجز کی وجہ سے اس کو معاف کر دیا گیا معلوم ہوا کہ عدم قتل کی علت عجز عن الحرب ہے لہذا اگر یہی علت مشرکین کے دیگر افراد میں پائی جائے تو ان کو بھی قتل کیا جائے گا مثلاً مشرک عورتوں، بچوں، بوڑھوں، اندھوں، مریموں، راہبوں وغیرہ کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب مخصوص معلوم کی علت معلوم ہوگی تو عام کے باقی افراد میں بھی اسی علت کے پائے جانے کا احتمال موجود ہے لہذا عام کے باقی افراد کا حکم قطعی نہ رہے گا بلکہ ظنی ہو جائے گا، مصنف کی عبارت علیٰ تجوز ان ینظر المخصوص فیہ بتعلیلہ کا یہی مطلب ہے اور اگر وہ مخصوص جس کو عام کے افراد سے خاص کیا گیا ہے مجہول ہے تو شارع علیہ السلام اس کی تفسیر بیان فرمائیں گے اور تفسیر کے بعد وہ مخصوص جو اب تک مجہول تھا معلوم ہو جائے گا اور تخصیص کا احتمال بھی رکھے گا جیسا کہ مخصوص معلوم تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اس مخصوص مجہول کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول واصل اللہ البیع و حرم الربوا میں ہے، ربوا کو اصل اللہ البیع کے عموم سے خاص کر لیا گیا ہے اس لئے کہ اصل اللہ البیع، بیع مع الربوا اور خالی عن الربوا دونوں کو عام ہے، مطلب یہ ہے کہ تمام بیوع حلال ہیں مگر بیع ربوا حلال نہیں ہے اور لغت میں ربوا کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں اور یہ معلوم نہیں کہ ربوا سے کونسی زیادتی مراد ہے کیوں کہ بیع بھی تو زیادتی اور نفع کے لئے مشروع ہوتی ہے اگر مطلق زیادتی حرام ہو تو باب بیع مسدود ہو جائے گا حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجارت کی ترغیب دی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ربوا کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ چھ چیزوں (گندم، جو، نمک، تیر، سونا، چاندی) کو اگر ہم جنس کے ساتھ کمی زیادتی کے ساتھ بیچا جائے تو ربوا حرام ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر سے پہلے یہ مخصوص مجہول کی مثال تھی مگر تفسیر کے بعد مخصوص معلوم کی مثال ہوئی، اشیاء رستہ میں غور کر کے امام ابو حنیفہ نے قدر اور جنس کو علت قرار دیا ہے لہذا اگر یہ علت اشیاء رستہ کے علاوہ کسی میں بھی پائی جائے گی تو اس میں بھی بیع بالتفاضل حرام ہوگی یہی وجہ ہے کہ ہمارے یہاں چاول کو چاول اور چونے کو چونے، مکئی کو مکئی علیٰ ہذا القیاس تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا حرام ہے۔

مذہب مختار کی دلیل؛ مذہب مختار جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے یہ ہے کہ عام مخصوص منہ بعض قطعی الدلالت اور مفید یقین نہیں ہوتا البتہ اس پر عمل کرنا واجب اور اس سے استدلال کرنا درست ہوتا ہے خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہوتا ہے اور صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہوتا ہے، حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ اس لئے ہوتا ہے کہ جس طرح مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، اور مخصوص صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ اس لئے ہوتا ہے کہ جس طرح ناسخ کا صیغہ مستقل اور تام ہوتا ہے اسی طرح مخصوص کا صیغہ بھی مستقل تام ہوتا ہے یعنی جس طرح ناسخ مفہوم کے اعتبار سے مستقل ہوتا ہے یعنی اپنے معنی کے سمجھنے میں دوسرے کا محتاج نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی اپنے معنی سمجھنے میں دوسرے کا محتاج نہیں ہوتا مثلاً اللہ تعالیٰ کے قول اهل اللہ ابیح و حرم الربوا میں حرم مخصوص ہے اگر اس کو صدر کلام یعنی اهل اللہ ابیح سے جدا بھی کر لیں تب بھی اس کے معنی مکمل اور مفہوم میں اسی طرح اگر ناسخ کو منسوخ سے الگ کر لیا جائے تو بھی ناسخ کے معنی مکمل اور مفہوم ہوتے ہیں، فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ يَوْمَئِذٍ يَسُرُّونَ يَوْمَئِذٍ يَسُرُّونَ اور اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاَجْرُهُ يَوْمَئِذٍ يَسُرُّونَ یہ ناسخ ہے اگر ناسخ کو منسوخ سے الگ کر دیا جائے تب بھی اسکے معنی مفہوم اور مکمل ہیں، بہر حال جب مخصوص استثناء اور ناسخ دونوں کے مشابہ ہے تو دونوں کی مشابہت کی رعایت کرنی ضروری ہوگی لہذا اگر مخصوص معلوم ہو تو استثناء کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی اسی طرح قطعی الدلالت رہے جس طرح قبل اختصاص قطعی الدلالت تھا کیوں کہ مستثنیٰ اگر معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ اپنے باقی افراد میں علیٰ حالہ قطعی الدلالت رہتا ہے اسی طرح جب مخصوص معلوم ہو تو عام بھی اپنے تمام افراد میں قطعی الدلالت رہے گا، اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام قابل استدلال ہی نہ رہے اس لئے کہ ناسخ مستقل ہوتا ہے اور ہر ناسخ علت کو قبول کرتا ہے یعنی محل ہوتا ہے کیوں کہ احکام شرعیہ میں اہل یہ ہے کہ وہ محل ہوں، بہر حال جب ہر مستقل علت کو قبول کرتا ہے تو ناسخ بھی مستقل ہونے کی وجہ سے علت کو قبول کرے گا اور مخصوص چوں کہ صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے اس لئے مخصوص بھی علت کو قبول کرے گا اور جب مخصوص علت کو قبول کرے گا یعنی علت کی وجہ سے تخصیص ہوگی تو یہ نہ معلوم ہو سکے گا کہ علت کی وجہ سے عام کے تحت کتنے افراد باقی رہے اور کتنے افراد خارج ہوئے اور جب یہ معلوم نہ ہو سکے گا تو مخصوص مجہول ہو جائے گا اور مخصوص کی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی، یعنی مخصوص کے مجہول ہونے کی وجہ سے عام بھی مجہول ہو جائے گا اور مجہول سے استدلال کرنا ساقط ہوتا ہے لہذا تخصیص کے بعد عام سے استدلال کرنا ساقط ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ مخصوص معلوم کا استثناء کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام تخصیص



کے بعد بھی قطعی الدلالتہ رہے اور ناسخ کے ساتھ مشابہ ہونے کا یہ تقاضہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد قابل استدلال بھی نہ رہے پس ہم نے دونوں مشابہت پر عمل کرتے ہوئے عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور کہا کہ عام مخصوص کے بعد قطعی الدلالتہ تو نہ رہے گا البتہ اس سے استدلال کرنا درست ہوگا اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اور اگر مخصوص مجہول ہو تو استثناء کی مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام سے استدلال درست نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت مستثنیٰ میں موثر ہوتی ہے یعنی مستثنیٰ کے مجہول ہونے سے مستثنیٰ منہ بھی مجہول ہو جاتا ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے پس اسی طرح مخصوص کے مجہول ہونے سے عام جو کہ مخصوص منہ ہے وہ بھی مجہول ہو جائے گا اور مجہول مفید حکم نہیں ہوتا لہذا تخصیص کے بعد عام بھی مفید حکم نہ ہوگا اور اس سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا، اور ناسخ کے ساتھ مشابہت اس بات کی مقتضی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کی قطعیت علیٰ حالہ باقی رہے کیوں کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح مخصوص مجہول بھی ساقط ہو جائے گا اور علیٰ حالہ اپنی قطعیت پر باقی رہے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ تخصیص 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 علیٰ حالہ قطعی الدلالتہ رہے، پس ہم نے دونوں کی مشابہت پر عمل کیا اور عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ عام تخصیص کے بعد قطعی الدلالتہ تو نہیں رہتا البتہ اس سے استدلال کرنا درست ہے۔

وَالْمُشْتَرِكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَا فِيهِ مَعَانٍ أَوْ أَسْمَاءٍ كَالْعَلَى سَبِيلِ الْإِنْتِظَامِ  
وَحَاكِمِ التَّوَقُّفِ فِيهِ بِشَرْطِ التَّامُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وَجُوهِهِ

**ترجمہ** اور مشترک وہ لفظ ہے جس میں چند معانی یا چند اسماء شریک ہوں (لیکن یہ اشتراک علی سبیل الانتظام نہ ہو) بلکہ علی سبیل البدلیتہ ہو) اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ تاویل اور غور و فکر کی شرط کے ساتھ اس میں توقف کیا جائے تاکہ اس کا کوئی ایک معنی راجح ہو جائے۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ تقسیم اول کی (جو کہ لفظ کی باعتبار وضع کے ہے) قسم ثالث کو بیان فرما رہے ہیں اور وہ مشترک ہے، مصنف نے مشترک کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا والمشترک ہو اشتراک فیہ معان او اسماء لعلی سبیل الانتظام، اس تعریف میں لفظ تام بمنزلہ جنس ہے جس سے لفظ جمع مراد ہے جو کہ خاص، عام اور مشترک سب کو شامل ہے اور باقی قیود فصول ہیں۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے مشترک کی تعریف میں اشتراک کا لفظ استعمال کیا ہے جس سے تعریف اشیٰ بنفسہ لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے؟ جواب: اشتراک سے مراد اشتراک لغوی ہے اور مشترک سے مراد مشترک اصطلاحی ہے اس تغایر کی وجہ سے اب کوئی اعتراض باقی نہیں رہا، اشتراک سے لغوی مراد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کی یہ تقسیم معنی لغوی کے اعتبار سے ہے جب مقسم باعتبار وضع لغت مراد ہوگا تو اقسام کا اعتبار بھی اسی حیثیت سے ہوگا، اشتراک کے معنی یہ ہیں کہ لفظ کے چند معانی میں سے ہر ایک کے علی السو یہ مراد ہونے کا احتمال ہو، اشتراک کے معانی کی اس تفصیل کے بعد مشترک کی تعریف سے خاص خارج ہو گیا اس لئے کہ خاص میں چند معانی کا احتمال نہیں ہوتا بلکہ وہ تو ایک معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے، اور مصنف کے قول لاعلیٰ سبیل الانتظام کی قید سے عام خارج ہو گیا اس لئے کہ عام میں اشتراک علی سبیل الشمول ہوتا ہے اور مشترک میں اشتراک علی سبیل البدلیتہ ہوتا ہے۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے مشترک کی تعریف میں معان او اسام کے درمیان آو حرف تردید استعمال کیا ہے جو کہ تعریفات میں ناپسندیدہ ہے۔ جواب: یہاں آو تردید کے لئے نہیں ہے بلکہ تقسیم کے لئے ہے اور تقسیم بھی حد کی نہیں بلکہ محدود کی ہے اس لئے کہ مشترک دو قسم کا ہوتا ہے ایک مشترک وہ ہوتا ہے جس میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسا کہ لفظ نہل سیرابی اور تشنگی دونوں معانی کے درمیان مشترک ہے اور لفظ قرور طہر اور حیض کے معنی کے درمیان مشترک ہے، دوسری قسم وہ ہے کہ چند مسیات یعنی اعیان خارجیہ کے درمیان اشتراک ہوتا ہے جیسا کہ لفظ عین کہ اس میں چند اعیان خارجیہ مشترک ہیں اس لئے کہ لفظ عین سوچ گھٹنہ، سونا، چشمہ وغیرہ کے درمیان مشترک ہے جو کہ اعیان خارجیہ ہیں نہ کہ امور ذہنیہ۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے مشترک کی تعریف میں معان او اسام کے الفاظ استعمال کئے ہیں جو کہ جمع کے صیغے ہیں اور اقل جمع میں کم از کم تین افراد کا ہونا ضروری ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ مشترک وہ ہے جو کم از کم تین معانی میں مشترک ہو جیسا کہ عام میں کم از کم تین معانی ہونا ضروری ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ جو لفظ دو معانی کے درمیان مشترک ہوتا ہے وہ بھی مشترک ہوتا ہے جیسا کہ لفظ قرور کہ یہ حیض اور طہر دو معانی کے درمیان شریک ہونے کے باوجود بالاتفاق مشترک ہے؟ جواب: جمع سے ما فوق الواحد مراد ہے!

سوال: جب جمع سے ما فوق الواحد مراد ہے تو پھر مصنف نے تشبیہ کی بجائے جمع کا صیغہ کیوں استعمال کیا ہے؟ جواب: مصنف نے چوں کہ عام کی تعریف میں جمعا من المسیات فرمایا تھا یہاں بھی جمع کا صیغہ استعمال کیا تاکہ دونوں تعریفوں کے درمیان یکسانیت ہو جائے۔

و حکمہ التوقف فیہ، مصنف مشترک کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد اس کا حکم بیان فرما رہے ہیں مشترک کا حکم یہ ہے کہ کسی ایک معنی پر اعتقاد نہ رکھا جائے بلکہ اعتقاد یہ ہونا چاہئے کہ شارع کی جو بھی مراد ہے وہ

حق ہے اور مشترک معنی میں غور کرے تاکہ کوئی ایک معنی راجح ہو جائیں اس لئے کہ لفظ ہر ایک معنی کا مساوی طور پر احتمال رکھتا ہے اور ان میں سے صرف ایک ہی معنی مراد میں لہذا تاہل ضروری ہے جیسا کہ ہمارے علماء نے لفظ قروہ کے معنی میں جو حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے غور کر کے حیض کے معنی متعین کر دیئے ہیں اور حیض کے معنی بچند وجہ متعین ہوئے ہیں (۱) ایک وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں قروہ جمع کے صیغہ کے ساتھ وارد ہوا ہے اور جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے اگر قروہ سے طہر مراد لیا جائے تو ایک صورت میں تین پورے نہیں ہوتے، دوسری وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں ثلثہ کا لفظ وارد ہوا ہے جو کہ لفظ خاص ہے اس کا مصداق محض تین ہے تین سے کم و بیش پر ثلثہ کا اطلاق درست نہیں ہے اگر قروہ سے طہر مراد لیا جائے تو یا تو تین سے زیادہ یا کم ہوتا ہے اس لئے کہ حالت حیض میں طلاق دینا بدعت اور ممنوع ہے لہذا صحیح طریقہ یہ ہے کہ حالت طہر میں طلاق دی جائے، تو جب طلاق حالت طہر میں دی جائے گی تو طلاق جس طہر میں واقع ہوئی ہے وہ عدت میں شمار ہوگا یا نہیں، اگر شمار نہیں ہوتا بلکہ اس کے علاوہ تین طہر ضروری ہیں تو عدت تین طہر سے زائد ہوگی اور اگر شمار ہوتا ہے تو تین طہر پورے نہیں ہوتے بلکہ دو اور تیسرے کا بعض ہوگا، تیسری وجہ یہ ہے کہ قروہ باعتبار لغت جمع اور احتمال کے معنی پر دلالت کرتا ہے کہا جاتا ہے قرء النساء فی الحوض، پانی حوض میں جمع ہو گیا اور کہا جاتا ہے قسرو العسرج زخم بہنے لگا اور یہ دونوں معانی حیض میں متصور ہیں اس لئے کہ حیض دم کو کہتے ہیں يقال تحیضت المرأة عورت کے حیض کا خون جاری ہو گیا، دم حیض چول کہ ایام طہر میں رحم کے اندر جمع ہوتا ہے اور ایام حیض میں جاری ہو جاتا ہے لہذا قروہ پر حیض کے معنی صادق آتے ہیں نہ کہ طہر کے اندر، مذکورہ وجہ کی بنا پر ہمارے علماء نے قروہ سے حیض کے معنی مراد لئے ہیں۔

وَالْمَأْوَلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمَشْتَرِكِ بَعْضُ وَجُوهِهِ بِغَالِبِ التَّرَاجِي  
وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى إِحْتِمَالِ الْغَلَطِ

اور مؤول وہ لفظ مشترک ہے جس کے کوئی ایک معنی ظن غالب کے ذریعہ راجح ہو گئے ہوں اور اس کا حکم یہ ہے کہ احتمال خطا کے ساتھ اس پر عمل واجب ہو۔

یہ تقسیم اول کی قسم راجح کا بیان ہے یعنی لفظ کی وضع کے اعتبار سے چوتھی قسم مؤول ہے مؤول آل یقول سے ماخوذ ہے اس کے معنی رجوع کرنے کے ہیں، مجتہد جب چند معانی میں سے ایک معنی کو متعین کر دیتا ہے تو وہ گویا کہ تمام معانی سے ایک معنی کی طرف رجوع کرتا ہے، مؤول تاویل سے پہلے مشترک ہوتا ہے تاویل کے بعد مؤول کہلاتا ہے، مصنف نے مؤول کی تعریف میں من المشترك

ترجمہ

تشریح



نفس صیغہ میں غور و فکر کر کے ترجیح کی مثال بھی قرور کے لفظ میں غور کرنا ہے یعنی اگر قرور کے لغوی معنی میں غور کیا جائے تو تب بھی حیض ہی کے معنی کو ترجیح ہوتی ہے اس لئے کہ لغت میں قرور کے معنی جمع اور انتقال کے ہیں اور جمع و انتقال حیض میں ہوتا ہے نہ کہ طہر میں، طہر میں صرف جمع کے معنی ہوتے ہیں حالت طہر میں دم حیض جمع ہوتا ہے اور حالت حیض میں جمع بھی ہوتا ہے اور خارج بھی ہوتا ہے۔

لفظ مشترک سیاق و سباق میں غور کرنے سے بھی ترجیح حاصل ہوتی ہے، سیاق اس قرینہ لفظیہ کو کہتے ہیں جو لفظ مشترک کے بعد واقع ہو، اور سباق اس قرینہ لفظیہ کو کہتے ہیں جو مشترک سے پہلے واقع ہو، سباق میں غور کر کے ترجیح کی مثال یہ ہے ثلثہ قرور میں قرور لفظ مشترک ہے ثلثہ جو کہ قرور سے پہلے واقع ہے اس میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرور سے حیض مراد ہے اس لئے کہ ثلثہ لفظ خاص ہے جس کا اطلاق تین پر ہو گا نہ تین سے کم پر اور نہ زیادہ پر اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ قرور سے مراد حیض لیا جائے اس لئے کہ اگر قرور سے مراد طہر لیا جائے تو ثلثہ کا مصداق پورا نہیں ہوگا اس لئے کہ طہر مراد لینے کی صورت میں یا تو تین سے زیادہ ہوں گے یا کم۔

سیاق میں غور کر کے ترجیح کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول **مُحِلُّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ** ہے اس آیت میں **مُحِلُّ** لفظ مشترک ہے کیوں کہ **مُحِلُّ** سے بھی مشتق ہو سکتا ہے جس کے معنی حلال ہونے کے ہیں اور **حلول** سے بھی مشتق ہو سکتا ہے

جس کے معنی دخول کے ہیں مگر جب لفظ **رَفَثٌ** میں جو کہ **مُحِلُّ** کے بعد واقع ہے غور کیا تو معلوم ہوا کہ **مُحِلُّ** سے مشتق ہے نہ کہ **حلول** سے اس لئے کہ اس وقت یہ معنی ہوں گے کہ جماع روزہ کی رات میں **حلول** (داخل) کر دیا گیا ہے ظاہر ہے کہ اس کا کوئی مقصد نہیں ہے البتہ جماع روزہ کی رات میں حلال کیا گیا ہے یہ معنی صحیح ہیں، اسی کی دوسری مثال اللہ تعالیٰ کا قول **أَحَلَّنَا إِذَا نُمِتْنَا** ہے اس آیت میں **أَحَلَّنَا** لفظ مشترک ہے **حلول** اور **مُحِلُّ** دونوں سے مشتق ہو سکتا ہے مگر بعد میں لفظ **دَارٌ** واقع ہے جو کہ اس بات کا قرینہ ہے کہ **أَحَلَّنَا** **حلول** سے مشتق ہے نہ کہ **مُحِلُّ** سے، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو جنت میں داخل کیا یہ معنی صحیح ہیں اور اگر **مُحِلُّ** سے مشتق مانا جائے تو مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو جنت میں حلال کیا ہے ظاہر ہے کہ اس کا کوئی مطلب نہیں ہے۔

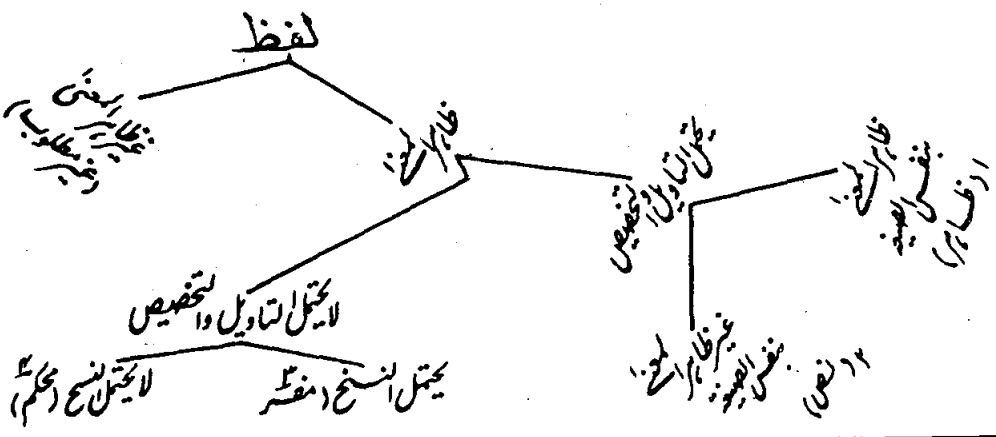
وحکمہ العمل اور مول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل و ترجیح کے بعد جو معنی مستحسن ہوں اس پر عمل واجب ہے مگر خطا کا احتمال ہے اس لئے کہ ترجیح ظن غالب یا قیاس سے ہوتی ہے اور یہ دونوں امر ظنی ہیں جن میں خطا کا احتمال ہے یا خبر واحد سے ترجیح ہوتی ہے تو خبر واحد میں بھی خطا و صواب کا احتمال ہے اس لئے کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے یہی وجہ ہے کہ مول موجب عمل تو ہے مگر موجب علم و اعتقاد نہیں اسی وجہ سے

مول کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِي فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِذَلِكَ لِلنَّظْمِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ الظَّاهِرُ وَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ الصِّيغَةِ،

**ترجمہ** اسی نظم کی دوسری تقسیم بیان و ظہور کے اقسام میں ہے اور وہ چار ہیں، قسم اول ظاہر اور وہ لفظ ہے جس کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر ہو جائے۔

**تشریح** یہاں بھی قسم یعنی تقسیم ہے جیسا کہ مصنف کی عبارت اقسام النظم والمعنى میں اقسام سے مراد تقیسات ہیں حاصل اس کا یہ ہے وہ نظم جس کا تقسیم اول میں ذکر کیا گیا ہے اس کی دوسری تقسیم ظہور معنی کے اعتبار سے ہے یعنی اگر معنی ظاہر ہیں تو اس کا ظہور کس طرح کا ہوگا سو قافیہ یا غیر سو قافیہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہے یا نہیں تاکہ ساری کو ظہور کی نوعیت کا علم ہو جائے بہر حال ظہور معنی کے اعتبار سے اس نظم کی جو معنی پر دلالت کرتا ہے چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم، دلیل حصر اس طرح ہے، لفظ ظاہر المعنی ہوگا یا نہیں اگر ظاہر المعنی ہو تو دو حال سے خالی نہیں، تاویل و تخصیص کا احتمال رکھے گا یا نہیں اگر احتمال رکھتا ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں معنی کا ظہور نفس صیغہ سے ہوگا یا فقط نفس صیغہ سے معنی ظاہر نہ ہوں گے اگر معنی کا ظہور نفس صیغہ سے ہے تو یہ ظاہر ہے، اور فقط صیغہ سے ظہور نہیں ہوتا بلکہ کوئی لفظ اس کو بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے تو وہ نص ہے اور اگر وہ معنی تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اب صانع کے زمانہ میں احتمال نسخ ہوگا یا نہیں اول مفسر ہے اور ثانی محکم ہے، تو فیہی نقشہ حسب ذیل ہے۔



یہ اقسام اربعہ مفہوم اور حیثیت کے اعتبار سے مختلف ہیں لیکن وجود کے اعتبار سے آپس میں متداخل ہیں یہ چاروں اقسام بعض بعض سے اعلیٰ و ادنیٰ ہیں اور ادنیٰ اعلیٰ کے اندر داخل ہے جس کی وجہ سے کوئی تباین حقیقی نہیں ہے البتہ تباین اعتباری ہے بخلاف تقسیم اول کی اقسام خاص، عام، مشترک، مؤل کے درمیان تباین حقیقی ہے یہی وجہ ہے کہ مصنف نے تقسیم اول کے مقابلات کا ذکر نہیں کیا ہے اور ثانی تقسیم کے مقابلات حقیقی، مشکل، مجمل، تشابہ کا ذکر کیا ہے۔

متاخرین کے نزدیک تقسیم ثانی کے اقسام کے درمیان بھی تباین ہے اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک ظاہر میں عدم مسوق کی قید ہے اور نص میں نہیں ہے اور نص میں احتمال تاویل و تفصیص کی شرط ہے اور مفسر میں نہیں ہے اور مفسر میں احتمال نسخ کی شرط ہے محکم میں شرط نہیں ہے، مذکورہ شرائط کے عدم اور وجود کی وجہ سے ان اقسام کے درمیان بھی متاخرین کے نزدیک تباین حقیقی ہے اس بات کا خیال رہے کہ تقسیم ثانی اور اربع کلام سے متعلق ہیں اور تقسیم اول اور ثالث کلمہ سے متعلق ہیں۔

الظاہر وہو ناظر المراد منہ، سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے ظاہر کی تعریف ظاہر سے کی ہے جو کہ تعریف اشئی بنفہ ہے جو کہ مستتر دور ہے اور باطل ہے لہذا مذکورہ تعریف بھی باطل ہے؟ جواب: اول ظاہر سے ظاہر اصطلاحی مراد ہے اور دوسرے ظاہر سے ظاہر لغوی مراد ہے لہذا دونوں میں تغایر ہو گیا جس کی وجہ سے تعریف اشئی بنفہ کا اعتراض بھی ختم ہو گیا،

ظاہر کی تعریف کا خلاصہ یہ ہے اگر سامع اہل زبان ہو تو نفس صیغہ کو سن کر مراد کو سمجھ لے اس میں غور و فکر یا کسی قرینے کی ضرورت نہ پڑے، بنفس الصیغہ کی قید سے حقیقی، مشکل، مجمل، تشابہ خارج ہو گئے اس لئے کہ ان چاروں کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی کی مراد طلب سے ظاہر ہوتی ہے اور مشکل کی مراد طلب کے بعد تامل سے ظاہر ہوتی ہے اور مجمل کی مراد مجمل کے بیان سے ظاہر ہوتی ہے اور تشابہ کی مراد اس دنیا میں ظہور کی کوئی امید نہیں ہے نیز نفس صیغہ کی قید کے ذریعہ ظاہر کی تعریف سے نص، مفسر اور محکم بھی خارج ہو گئے، نص تو اس لئے خارج ہو گئی کہ اس کے معنی کا ظہور نفس صیغہ سے نہیں ہوتا بلکہ مسوق وغیرہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور مفسر اور محکم اس لئے خارج ہو جاتے ہیں کہ ان دونوں میں معنی کا ظہور صرف صیغہ سے نہیں ہوتا بلکہ ان میں ایسے لفظی اور عقلی قرائن کی بھی ضرورت ہوتی ہے جو مفسر کے اندر تاویل و تفصیص کا اور محکم کے اندر نسخ کا دروازہ بند کر دیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر اور نص میں فرق قصد اور عدم قصد کا ہے ظاہر کے معنی نفس صیغہ سے بلا قصد مفہوم ہو جاتے ہیں اور نص کی مراد و معنی نفس صیغہ سے ظاہر نہیں ہوتے بلکہ بالقصد کلام کو اس معنی کو بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے کسی لفظ کے معنی کا ظاہر ہونا ایک بات ہے اور اس معنی کے لئے کلام کو لانا یہ دوسری

بات ہے مثلاً جارنی ایقوم کا مقصد مجیۃ قوم کو بیان کرنا ہے اور زایت فلاناً صین جار القوم میں متکلم کا مقصد ویت فلان کو بیان کرنا ہے گو ظاہر کلام سے قوم کی مجیۃ بھی مفہوم ہو رہی ہے اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ کہیں زید و بکر کھڑے ہوں اور صرف زید کو دیکھنا مقصود ہو مگر بکر بھی نظر آ رہا ہو تو زید کو قصد ادیکھنا بمنزلہ نص ہے اور بکر کا بلا قصد نظر آنا بمنزلہ ظاہر کے ہے۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا اَزْدَادَ وَضُومًا عَلٰی الظَّاهِرِ يَبْعَعْنِي فِي الْمَتَكَلِمِ نَعْوُ  
قَوْلِي تَعَالَى فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنْ النِّسَاءِ مَثْنِي وَثَلْثَ الْاَيَةِ  
فَاِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْاِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِاِنَّهُ سِيَقُ  
الْكَلَامِ كَالْجَلْبِ،

**ترجمہ** اور قسم ثانی نص ہے اور وہ وہ کلام ہے جو ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظاہر ہو کسی ایسے معنی کے سبب سے جو متکلم میں موجود ہوں جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول۔ سو نکاح کرو تم ان عورتوں سے جو تم کو پسند ہوں، اللہ تعالیٰ کا یہ قول اباحتہ نکاح کے بارے میں ظاہر ہے اور بیان عدد کے بارے میں نص ہے اسلئے کہ کلام بیان عدد ہی کے لئے لایا گیا ہے۔

**تشریح** تقسیم اول میں جس نظم کا ذکر ہوا ہے اسی نظم کی تقسیم ثانی کی قسم ثانی ہے، نص، نصصت الدایۃ سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی جانور کو اس کے معتاد رفتار سے زیادہ رفتار پر آمادہ کیا جاتے، مجلس عروس (شادی کی مجلس) کو بھی نص کہتے ہیں اس لئے کہ دوسری مجلسوں کے مقابل میں اس میں زیادہ اہتمام اور تکلف کا ظہور ہوتا ہے لہذا نص کی تعریف یہ ہوگی، نص وہ لفظ ہے جس میں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہو مگر یہ ظہور صیغہ کے علاوہ کسی ایسے سبب سے ہو جو متکلم کی جانب سے پایا گیا ہو یعنی نفس صیغہ سے متکلم کی مراد ظاہر نہ ہو بلکہ اس کلام کے ساتھ سیاق و سباق میں کوئی ایسا لفظی قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ متکلم کا مقصد اس کلام کے تکلم سے فلان معنی مراد لینا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو معنی متکلم کے ذہن میں ہیں وہ پوشیدہ ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ متکلم کے دل کی بات سامع کو قرینہ کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتی لہذا اس امر باطن کو ظاہر کرنے کے لئے کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

ظاہر اور نص کی مثال ذکر کرتے ہوئے مصنف نے اللہ تعالیٰ کا قول۔ فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي وَثَلْثَ وَرَبَاعٍ ذکر فرمائی ہے کیوں کہ یہ آیت اباحتہ نکاح میں ظاہر ہے اس لئے کہ فَاَنْكِحُوا اگرچہ امر کا صیغہ ہے اور امر بالعموم وجوب پر دلالت کرتا ہے لیکن یہاں وجوب کے لئے نہیں ہے لہذا امر کا ادنیٰ درجہ



اباحتہ مراد ہوگا پس چوں کہ آیت میں فانکحوا کے سنتے ہی سامع کو اباحتہ نکاح کا علم ہو جاتا ہے کسی قرینہ کی ضرورت پیش نہیں آتی لہذا یہ کلام اباحتہ نکاح کے بارے میں ظاہر ہوگا۔

سوال: جب یہ آیت اباحتہ نکاح کے بارے میں ظاہر ہے تو پھر اباحتہ نکاح کو بیان کرنے کے لئے مصنف نے اباحتہ کی بجائے اطلاق کا لفظ کیوں اختیار کیا ہے؟ جواب: اس لئے کہ نکاح میں اصل مانعت ہے اس لئے کہ عورت نکاح کی وجہ سے بہت سے امور میں پابند ہو جاتی ہے گویا اس میں ایک قسم کی رقیت پیدا ہو جاتی ہے حالانکہ عورت اپنی ذات کے اعتبار سے حرہ ہے جو کہ رقیت کے منافی ہے مگر توالد و تناسل اور بقارہ عالم کی ضرورت کے پیش نظر نکاح کو جائز قرار دیا ہے لہذا مصنف نے لفظ اطلاق لا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نکاح میں اصل مانعت و حرمت ہے اور اس کا جواز بمنزلہ رفع قید کے ہے، فانکحوا مطاب لکم الخ آیت اباحتہ نکاح کے بارے میں ظاہر مگر بیان عدد کے بارے میں نص ہے، اس لئے کہ یہ آیت بیان عدد ہی کے لئے لائی گئی ہے اور اس کا قرینہ مثنی و ثلث و رباع ہے اس لئے کہ امر جب مقید پر داخل ہوتا ہے تو مقصد قید کو ثابت کرنا ہوتا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں بیئوا سواہ بسواہ میں امر چوں کہ سواہ بسواہ کی قید کے ساتھ مقید ہے اس لئے یہاں اباحتہ یا وجوب بیع کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ بیع میں مساوات کو بیان کرنا مقصود ہے، الغرض مذکورہ آیت اباحتہ نکاح میں ظاہر اور بیان عدد میں نص ہے، سوال: فانکحوا مطاب لکم میں آسے مراد نساء ہے جو کہ ذوی العقول ہیں اور ما کا استعمال غیر ذوی العقول کے لئے ہوتا ہے لہذا مذکورہ آیت میں ما کا استعمال درست نہ ہونا چاہئے؟ جواب: ما غیر ذوی العقول کے ساتھ جب خاص ہوتا ہے جب اس سے مراد ذات ہو اور اگر اسے مراد صفات ہوں تو ما غیر ذوی العقول کے ساتھ خاص نہیں رہتا آیت میں ما سے صفات مراد ہیں تقدیر عبارت یہ ہے فانکحوا المتصفۃ بآتی صفتہ کانت کبرا کانت اوتیبتا جمیلتہ کانت اوتیبتا، دوسرا جواب: یہ ہے کہ عورت کو قلت عقل کی وجہ سے غیر ذوی العقول کے درجہ میں لیا ہے لہذا ما کا استعمال درست ہے۔

وَالْمَفْسُورُ هُوَ مَا زَادَ وَضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى فِيهِ إِحْتِمَالٌ  
التَّخْصِصِ وَالْتَاوِيلِ نَقُولُهُ تَعَالَى نَسَجَدُ الْمَلَائِكَةَ كُلَّهُمْ أَجْمَعُونَ،

اور مفسر وہ (کلام) ہے جس میں نص سے بھی زیادہ وضاحت ہو اور اس میں تخصیص و تاویل  
ترجمہ کا احتمال باقی نہ رہے جیسے فسجدوا للملائکۃ کلہم اجمعون میں (جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے  
تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا)

**تشریح**

المفسر (من) فسرًا کھولنا، واضح کرنا، تفسیر کشف التام الذی لاشبہتہ فیہ۔ تفسیر اور تاویل میں فرق یہ ہے کہ تفسیر چند محتمل معنی میں سے بعض کو دلیل قطعی کے ذریعہ راجح قرار دینا اور یہ کہ بیان، مشکم کی جانب سے ہو، اور تاویل یہ ہے کہ دلیل ظنی (مثلاً خبر واحد اور قیاس) کے ذریعہ بعض معانی کو راجح قرار دینا، اول احتمال، سہو و غلطی کے بغیر یقین کا فائدہ دیتا ہے اور ثانی مفید یقین نہیں ہوتا، بلکہ اس میں غلطی اور سہو کا احتمال ہوتا ہے، کذا فی التلوخ۔

مفسر تقسیم ثانی کی قسم ثالث ہے، مفسر وہ کلام ہے جو وضاحت میں نص سے زیادہ ہو اور اس قدر واضح ہو کہ اگر عام ہے تو اس میں تخصیص کا احتمال نہ ہے اور اگر خاص ہے تو اس میں تاویل کا احتمال نہ ہے اس سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ نص اور ظاہر میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہوتا ہے، فال مصنف نے مفسر کی مثال میں اللہ تعالیٰ کے قول، فسجد الملائکۃ کلہم اجموعاً، کو پیش کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ فسجد، ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بارے میں ظاہر ہے اور تعظیم آدم علیہ السلام کے بارے میں نص ہے اس لئے کہ یہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے سجود ملائکہ پر دلالت کرتا ہے اور تعظیم آدم علیہ السلام کے بارے میں نص ہے اس لئے کہ یہ کلام آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بارے میں لایا گیا ہے البتہ یہ کلام یعنی فسجد الملائکۃ تخصیص و تاویل کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظ ملائکہ عام ہے تمام فرشتوں کو شامل ہے مگر یہ احتمال موجود ہے کہ جمع کا صیغہ بول کر بعض ملائکہ مراد ہوں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول وَاِذْ قَالَتْ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ صبری علیہ السلام مراد ہیں اس صورت میں لفظ ملائکہ عام مخصوص منہ البعض ہوگا، فسجد الملائکۃ میں اگرچہ ملائکہ عام ہے اور تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن یہ احتمال بدستور موجود ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو اور بعض نے نہ کیا ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول وَاِذْ قَالَتْ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ میں ملائکہ سے حضرت جبرئیل علیہ السلام مراد ہیں لیکن کلمہ کے ذریعہ اس احتمال تخصیص کو ختم کر دیا اب احتمال باقی نہیں رہا کہ شاید ملائکہ سے بعض ملائکہ مراد ہوں لیکن ابھی یہ احتمال موجود ہے کہ تمام ملائکہ نے سجدہ کیا مگر متفرق طور پر کیا ہو اجتماعی طور پر نہ کیا ہو مگر اجموعاً کا اضاذ فرما کر اس احتمال کو بھی ختم کر دیا لہذا اب ملائکہ کا لفظ مفسر ہو گیا مذکورہ دونوں قیدوں کے بعد اب تخصیص کا احتمال باقی رہا اور نہ تاویل کا۔

سوال، آیت مذکورہ دونوں قیدوں کے باوجود مفسر نہیں اس لئے کہ آیت میں فسجد الملائکۃ میں الا لم یسئ کے ذریعہ استثناء کیا گیا ہے اور استثناء میں ایک گونہ تخصیص ہوتی ہے اس لئے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے حاصل کر لیا جاتا ہے لہذا تخصیص کا احتمال موجود ہے اور جس کلام میں تخصیص کا احتمال ہو وہ کلام مفسر نہیں ہوتا لہذا آیت مذکورہ مفسر کی مثال نہیں ہوگی؟ جواب، استثناء تخصیص نہیں ہے اس لئے کہ تخصیص کلام مستقل تمام متصرف کے ذریعہ ہوتی ہے اور استثناء کلام تام نہیں ہوتا لہذا تخصیص بھی نہیں ہوگی دوسرا جواب:

مفسر کی دو قسمیں ہیں مفسر من وجہ اور مفسر من جمیع الوجوه، لہذا یہ مفسر من بعض الوجوه کے قبیل سے ہے اس لئے کہ اب بھی اس بات کا احتمال موجود ہے کہ جمیع ملائکہ نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا یا صاف بنا کر سجدہ کیا، تیسرا جواب: وہ احتمال منافی تفسیر ہوتا ہے جو احتمال اس مقصد کے منافی ہو جس مقصد کے لئے کلام لایا گیا ہے فسجدہ الملائکہ تعظیم آدم علیہ السلام کے لئے لایا گیا ہے اور تعظیم آدم بہر صورت موجود ہے سجدہ خواہ حلقہ بنا کر کیا ہو یا صاف بنا کر، لہذا مذکورہ احتمال منافی تفسیر نہیں اور جب منافی تفسیر نہیں تو مذکورہ آیت کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا بھی درست ہے۔

سوال: فسجدہ الملائکہ کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مذکورہ آیت از قبیل اخبار ہے اس لئے کہ اس آیت میں آدم علیہ السلام کے مسجود ملائکہ اور غیر مسجود ابلیس ہونے کی خبر دی گئی ہے اور اخبار میں نسخ نہیں ہوتا لہذا یہ مثال محکم کی ہے اس کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مفسر میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے اور اخبار میں نسخ نہیں ہوتا ورنہ تو کذب باری تعالیٰ لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ اس سے بڑی ہے۔

جواب: مذکورہ آیت اپنی اصل کے اعتبار سے از قبیل احکام ہے از قبیل اخبار نہیں ہے کیوں کہ اس آیت میں اصل کے اعتبار سے احتمال نسخ ہے اس لئے کہ جب آدم علیہ السلام کے لئے ملائکہ کو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تو اس وقت اس میں یہ احتمال تھا کہ سجدہ کرنے سے پہلے اس کلمہ کو منسوخ کر دیا جائے اور نسخ کا احتمال احکام میں ہوتا ہے نہ کہ اخبار میں، لہذا یہ آیت از قبیل احکام ہے گو ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد از قبیل اخبار ہو گئی ہے۔

مذکورہ مثال میں چوں کہ بہت سے اعتراضات و شبہات ہیں اس لئے صاحب توضیح کے نزدیک مفسر کی بہترین مثال اللہ تعالیٰ کا قول "فانت کوالمشركين" کا "ف" ہے لفظ "مشركين" میں تخصیص کا احتمال تھا کہ ممکن ہے کہ بعض مشرکین مراد ہوں مگر "ف" کے ذریعہ تخصیص کے احتمال کو ختم کر دیا گیا نیز یہ آیت از قبیل احکام بھی ہے اور اس میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے مفسر میں اگرچہ تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا مگر نسخ کا احتمال ہوتا ہے اور یہ احتمال نسخ بھی صاحب شریعت کی حیوۃ تک ہی رہتا ہے دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد نسخ کا احتمال ختم ہوتا ہے اس لئے کہ نسخ وحی کے ذریعہ ہوتا ہے اور وفات کی وجہ سے وحی کا سلسلہ بھی منقطع ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے نسخ کا احتمال بھی ختم ہو کر مفسر بھی محکم بن جاتا ہے۔



وَحُكْمُهُ الْإِجَابُ قَطْعًا بِلَا اِحْتِمَالٍ تَخْصِيصٍ وَلَا تَأْوِيلٍ إِلَّا  
 أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النِّسْخَ فَإِذَا زَادَ قُوَّةً وَأَحْكَمَ الْمُرَادَ بِهِ عَنِ  
 التَّبْدِيلِ سَمِيَ مُحْكَمًا،

**ترجمہ** اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ تخصیص و تاویل کے احتمال کے بغیر اس کا حکم قطعی طور پر ثابت ہو مگر مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے پس جب مفسر کی قوت میں اضافہ ہو جائے اور تبدیل اور نسخ سے اس کی مراد کو حکم اور متمنع کر دیا گیا ہو تو اس کا نام حکم ہوگا۔

**تشریح** مصنف مفسر کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد اس کا حکم بیان فرماتا ہے میں کہ مفسر کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوگا وہ قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوگا یعنی اس پر اعتقاد رکھنا بھی واجب ہوگا اور عمل کرنا بھی لازم ہوگا اس میں نہ تخصیص کا احتمال ہوگا اور نہ تاویل کا احتمال ہوگا البتہ نسخ ہونے کا احتمال ضرور ہوگا مگر یہ احتمال بھی شارع علیہ السلام کی زندگی تک ہوتا ہے جیسا کہ ابھی گذر چکا ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے تقسیم ثانی کی چوتھی قسم یعنی حکم کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جس کلام کی مراد مفسر کی بہ نسبت زیادہ قوی اور حکم ہو اور نسخ کا احتمال بھی اس میں نہ رہا ہو تو اس کا نام حکم ہوگا اور نسخ کا احتمال نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کلام کی ذات میں ایسے معنی موجود ہوں جو نسخ کے احتمال کو ختم کر دیں جیسے آیات توحید اور آیات صفات یا عقلاً نسخ و تبدیل کا احتمال نہ ہو جیسے وجود صانع اور حدوث عالم اور اخبارات ان میں بھی نسخ و تبدیل کا احتمال نہیں ہوتا اس کو حکم لعینہ کہتے ہیں اور اگر آپ کی وفات کی وجہ سے احتمال نسخ و تبدیل کا ختم ہو جائے تو یہ حکم لغیرہ ہے۔

سوال، مصنف نے نص اور مفسر کی تعریف میں ما از داد و ضوحاً فرمایا ہے اور حکم کی تعریف میں ما از داد قوۃ فرمایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب، مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نص میں ظاہر کی بہ نسبت اور مفسر میں نص کی بہ نسبت وضاحت زیادہ ہوتی ہے لیکن حکم ظہور اور وضوح میں مفسر ہی کے مرتبہ میں ہوتا ہے اور مفسر ظہور کے انتہائی مرتبہ میں ہوتا ہے اس سے زیادہ ظہور کا امکان نہیں ہوتا، البتہ حکم میں مفسر کی بہ نسبت قوت زیادہ ہوتی ہے چنانچہ حکم نسخ کو قبول نہیں کرتا حالانکہ مفسر نسخ کو قبول کرتا ہے پس چوں کہ مفسر اور حکم ظہور و وضوح میں ایک ہی مرتبہ میں ہیں اور قوت میں مفسر کی بہ نسبت حکم بڑھا ہوا ہے اس لئے فاضل مصنف نے حکم کی تعریف میں وضوحاً کی بجائے از داد قوۃ کا لفظ ذکر فرمایا ہے۔

حکم لعینہ کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "إِنَّ الشَّرَّ يَكُونُ شَيْءٌ عَظِيمٌ" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی "الجهادُ ما مضى من بعثني الله تعالى إلى أن يقال أخزبه الأمة الرجال (ابوداؤد) چوں کہ علم خداوندی

ہر شے کو محیط ہے اور حدیث میں تابید کی قید کی وجہ سے جہاد کا تاقیامت جاری رہنا یہ دونوں ایسی چیزیں ہیں کہ جن میں احتمال نسخ نہیں ہے۔

اگر کوئی شبہ کرے کہ مصنف نے صرف مفسر کا حکم بیان فرمایا ہے اور باقی تین قسموں میں ظاہر، نص اور محکم کا حکم بیان نہیں فرمایا آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مفسر کا حکم بیان کرنے کے بعد محکم کا حکم بیان کرنے کی ضرورت اس لئے باقی نہ رہی کہ محکم مرتبہ اور قوت میں مفسر سے بڑھا ہوا ہے لہذا جب مفسر یقین اور قطعیت پر دلالت کرتا ہے تو محکم بدرجہ اولیٰ قطعیت پر دلالت کرے گا مطلب یہ ہے کہ جب محکم کا حکم مفسر کا حکم بیان کرنے سے معلوم ہو گیا تو اب محکم کا حکم بیان کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی، رہا ظاہر اور نص کا حکم تو ان دونوں کے حکم پر مصنف کی اگلی عبارت ائنا لکل فی وجہ ثبوت ما انتظمہ یقیناً دلالت کر رہی ہے مگر چونکہ ان دونوں کے مفید یقین ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمہ نے صراحت کے ساتھ ان دونوں کا حکم بیان نہیں فرمایا۔

سوال: احکم کا صلہ مصنف نے عن ذکر کیا ہے حالانکہ احکم کا صلہ من اور عن نہیں آتا؟ جواب: احکم امتنع کے معنی کو شامل ہے اور امتنع کا صلہ عن آتا ہے اسی وجہ سے احکم کا صلہ عن ذکر کیا ہے۔

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِي مَوْجِبِ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ عِنْدَ التَّعَارُضِ أَقَا  
الْكُلِّ فَيُوجِبُ ثُبُوتَ مَا انْتَضَمَ يَقِينًا.

ترجمہ: ان اقسام کے موجب میں تعارض کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا، بہر حال تمام اقسام اس چیز کے ثبوت کو یقین کے درجہ میں واجب کرتی ہیں جس چیز کو وہ اقسام شامل ہیں۔

تشریح: مصنف نے اس عبارت میں دو باتوں کا ذکر کیا ہے (۱) تعارض کے وقت ان اقسام اربعہ کے درمیان تفاوت (۲) مذکورہ اقساموں کا حکم۔

مفسر اور محکم کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ ان دونوں کا حکم قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے یعنی ان دونوں سے جو حکم ثابت ہوگا وہ مفید یقین ہوگا اور ان کے موجب پر عمل کرنا بھی ضروری ہوگا نیز ان کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا بھی لازم ہے، رہے ظاہر اور نص تو ان کے حکم کے مفید یقین ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن کرخی، ابوبکر جصاص، قاضی امام ابو زید اور عامر السخری کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کا حکم بھی محکم اور مفسر کی طرح قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے اور شیخ اور ان کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ ان کا حکم قطعی اور یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا

بھی احتمال ہوتا ہے البتہ ان کے حکم پر عمل کرنا واجب اور ان کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا لازم ہوتا ہے، مصنف کے نزدیک اول مذہب راجح ہے یعنی چاروں اقسام حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرنے میں برابر ہیں ایسا نہیں کہ ان میں سے بعض حکم یقینی طور پر ثابت کرتے ہوں اور بعض ظنی طور پر ثابت کرتے ہوں، اب یہاں ایک سوال پیدا ہوگا کہ جب مذکورہ چاروں قسمیں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرنے میں برابر ہیں تو پھر ان کے احکام اور موجبات میں کیا فرق ہے؟ اس سوال کا جواب مصنف انما لظہر التفاوت الخ سے دے رہے ہیں، جو اب کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اقسام اربعہ اگرچہ حکم قطعی اور یقینی ثابت کرنے میں برابر ہیں مگر ان کے آپس میں تقابل اور تعارض کے وقت ادنیٰ پر اعلیٰ کو ترجیح حاصل ہوگی لہذا اگر ظاہر اور نص میں تعارض ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا اور اگر نص اور مفسر میں تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل کیا جائے گا اسی طرح اگر مفسر اور حکم میں تعارض واقع ہو تو حکم پر عمل کیا جائے گا یعنی اگر ایک قسم میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری قسم میں حکم کی نفی ہو تو ایسی صورت میں اعلیٰ پر عمل کیا جائے گا اور ادنیٰ کو ترک کر دیا جائے گا۔

سوال: تعارض تو دو متساوی القوتہ محتوں میں واقع ہوتا ہے اگر مجتہین قوت میں مساوی نہ ہوں تو تعارض واقع نہیں ہو سکتا مثلاً تعارض جب واقع ہوگا کہ جب دونوں حجت ظاہر یا دونوں نص یا دونوں مفسر یا دونوں متواتر یا دونوں مشہور ہوں علیٰ ہذا القیاس اگر ایک حجت ظاہر اور دوسری نص ہو تو تعارض نہ ہوگا اسی طرح خبر واحد اور نص کتاب اللہ میں بھی تعارض نہ ہوگا کمانی قولہ تعالیٰ حتیٰ شئک زواجاً غیرہ یہ آیت اس بات میں کہ عورت اپنا نکاح خود کرنے میں اختیار رکھتی ہے ظاہر ہے اسلئے کہ تکلیف مؤنث کا صیغہ ہے اس میں نکاح کرنے کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے اور علیہ السلام کا قول لا نکاح الا بولی سابق آیت متعارض ہے اس لئے کہ یہ حدیث عورت کے اختیار نکاح کی نفی کرتی ہے مگر خبر واحد نص کتاب اللہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی لہذا خبر واحد میں تاویل کی جائے گی اور اس کو نفی کمال پر محمول کیا جائے گا۔ اور مذکورہ چاروں قسمیں متساوی نہیں ہیں بلکہ بعض اعلیٰ اور بعض ادنیٰ ہیں؟

جواب: یہاں تعارض سے مراد تعارض صوری ہے نہ کہ تعارض حقیقی، تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ اثبات اور نفی کے اعتبار سے تعارض واقع ہو تعارض صوری کے لئے مجتہین کا مساوی ہونا شرط نہیں ہے البتہ تعارض حقیقی کے لئے مجتہین کا مساوی ہونا ضروری ہے اور وہ یہاں مراد نہیں ہے۔

ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ كَاتِبًا لِّتَعْلَمُوا أَنَّ اللہ تعالیٰ کے قول فَا نَحْوُ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ثَلَاثَةٌ وَرُبَاعٌ سے ہے پہلی آیت چار عورتوں سے زائد کے حلال ہونے میں ظاہر ہے اس لئے کہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ محرمات کے علاوہ مطلقاً محلات حلال ہیں خواہ چار ہوں یا چار سے زائد، اور دوسری آیت چار عورتوں سے زیادہ کی حرمت ثابت کرنے کے بارے

میں نفل ہے کیوں کہ یہ آیت عد کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے اور آیت میں آخری عدد چار ہے لہذا اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بیک وقت چار عورتوں سے زیادہ سے نکاح حلال نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ پہلی آیت چار عورتوں سے زائد کی حلت کو بیان کرنے میں ظاہر ہے دوسری آیت بیک وقت چار عورتوں سے زائد سے نکاح کی حرمت کو بیان کرنے میں نفل ہے لہذا نفل کو ظاہر پر ترجیح دیکھنے کی اور ظاہر کو بھی نفل کے موافق یعنی پر محمول کیا جائے گا۔

ظاہر اور نفل کے درمیان تعارض کی دوسری مثال یہ ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا ہے اشربوا من ابوالابل والابل والباہنہ، اس حدیث میں عزیں کو ان کی بیماری کے پیش نظر اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پینے کا حکم فرمایا ہے لہذا یہ حدیث سبب شفا کے بارے میں نفل ہے اور اسی حدیث سے اونٹوں کا پیشاب پینے کی اجازت بھی معلوم ہو رہی ہے لہذا یہ حدیث شرب بول ابل کے بارے میں ظاہر ہے اور علیہ السلام کا قول "استنہ ہوا من ابول ابول فان عامتہ عذاب القبر منہ" یہ حدیث پیشاب سے احتراز کرنے کے بارے میں نفل ہے اس لئے کہ اس حدیث کا مقصد ہی پیشاب سے بچنے کی تاکید کرنا ہے اس لئے کہ نہ بچنے کی صورت میں عذاب قبر کی وعید ہے لہذا پہلی حدیث پر دوسری حدیث کو ترجیح ہوگی کیوں کہ شرب بول ابل کی اجازت ظاہر سے ثابت ہو رہی ہے اور حرمت ومانعت نفل سے ثابت ہو رہی ہے اور نفل و ظاہر میں جب تعارض ہوتا ہے تو نفل کو ترجیح ہوتی ہے لہذا شرب بول ابل حلال نہ ہوگا۔

نفل اور مفسر میں تعارض کی مثال وہ حدیث ہے جس میں آپ نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا "استحاضتہ توفضاً لوقت کل صلوة" مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے یہ حدیث مفسر ہے اس لئے کہ اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے، دوسری حدیث جس کو امام ترمذی نے عدی بن ثابت سے روایت کیا ہے یہ ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا ہے "تدع الصلوۃ ایاماً اقراہا التی کانت تحض فیہا تغتسل وتوضا عند کل صلوة وتصوم" پہلی حدیث ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرنے کے بارے میں مفسر ہے مطلب یہ ہے کہ پہلی حدیث نے ہر نماز کے وقت کے لئے مستحاضہ پر وضو کو ضروری قرار دیا ہے اور حدیث اس بارے میں مفسر ہے اس لئے کہ حدیث میں وقت کا لفظ صراحتاً مذکور ہے جس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے اور دوسری حدیث میں ہر نماز کے لئے وضو کو ضروری قرار دیا گیا ہے لہذا اس حدیث کی رو سے اگر مستحاضہ نے ظہر کی نماز وضو کر کے پڑھی اور پھر اسی وقت میں فجر کی نماز قضا کرنا چاہے تو اس کے لئے دوسرا وضو کرنا ہوگا، امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے اور پہلی حدیث کی رو سے نیا وضو کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اسی وضو سے ظہر کے وقت میں نفل، سنت، قضا وغیرہ جو پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے، امام شافعیؒ کا مذہب نفل سے ثابت ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب مفسر سے ثابت ہے اور نفل اور مفسر میں جب تعارض

واقع ہوتا ہے تو مفسر کو ترجیح ہوتی ہے اس لئے کہ مفسر نص سے قوت میں زیادہ ہے، ایک روایت میں لعل صلوة کا لفظ ہے اس میں بھی تاویل کا احتمال ہے اس لئے کہ لام بمعنی وقت بھی آتا ہے جیسا کہ بولا جاتا ہے انا آتیک لصلوة الظهر، میں تیرے پاس ظہر کی نماز کے وقت آیا، مفسر اور محکم میں تعارض واقع ہونے کی مثال، ان دونوں آیتوں میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) وَاَشْهَدُوا ذُوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ (۲) وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اِذَا، ان دونوں آیتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ پہلی آیت محد و دین فی القذف یعنی ان لوگوں کے بارے میں ہے جن کو حد قذف لگی ہو تو بے کے بعد قبول شہادت کے بارے میں مفسر ہے اس لئے کہ محد و دنی القذف تو بے کے بعد شہادت کا اہل ہو جاتا ہے لہذا محد و دنی القذف کی شہادت قبول ہوگی اور دوسری آیت محد و دنی القذف کی شہادت قبول نہ کرنے کے بارے میں محکم ہے اس لئے کہ اس میں صراحتہ ادا کی قید ہے لہذا محکم کو مفسر پر ترجیح ہوگی اور محد و دنی القذف کی شہادت قبول نہ ہوگی۔

وَلِهٰذِهِ الْاَسْمَاءِ اَضْدَادٌ تَقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيٌّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ بَعِيْثٌ لَا يَنْالُ اِلَّا بِطَلْبٍ كَايْتِ السَّرْقَةِ فَاِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِي حَقِّ الطَّرَارِ وَالنَّبَاشِ لِاِخْتِصَاصِهَا بِاِسْمِ اٰخَرَ يَعْرِفَانِ بِهَا وَعُكْمُهُ النَّظْرُ فَيُرِي لِيَعْلَمَانَ اِخْتِفَاءَ كَا لِمَزِيَّتِهِ اَوْ نَقْصَانٍ فَيُظْهِرُ الْمُرَادَ مِنْهُ،

**ترجمہ** اور ان اقسام (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کی ضدیں ہیں جو ان کے مقابل ہیں، پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ کلام ہے کہ جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے مخفی ہو اس طور پر کہ معمولی طلبتہ جستجو سے مراد حاصل ہو جائے جیسا کہ آیت سرقہ میں کیوں کہ یہ آیت سرقہ طرار اور نباش (جیب کترے اور کفن چور) کے حق میں مخفی ہے کیوں کہ یہ دونوں دوسرے ناموں کے ساتھ مخصوص ہیں اور انہی ناموں سے یہ مشہور ہیں، اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس کا خفاء معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا نقصان کی وجہ سے، پس اس پر غور کرنے سے مراد معلوم ہو جائے گی۔

**تشریح** سوال، مصنف علیہ الرحمہ نے تقسیم ثانی کی اقسام کی اضداد کو خاص طور پر بیان کیا ہے اس کے علاوہ کسی تقسیم کی اقسام کی اضداد کو بیان نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اس لئے کہ مقابل اور اضداد کا بیان تو صحیح معنی کے لئے ہوتا ہے کیوں کہ شے کی معرفت اس کی ضد سے بخوبی حاصل ہوتی ہے جیسا کہ نیکی کی معرفت بدی سے روشنی کی تاریکی سے دن کی رات سے،



تقسیم ثانی کی اقسام اربعہ آپس میں متضاد نہیں ہیں کیوں کہ ہر ایک میں ظہور ہے گو ظہور کے مراتب آپس میں متفاوت ہیں اسی وجہ سے ان کے مقابلات کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی، بخلاف بقیہ تقییمات ثلثہ کے کہ ان کی اقسام آپس میں خود ہی متضاد ہیں لہذا ان کی اضداد کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

مصنف کے قول اضداد تقابلیہا میں ضد سے مراد وہ ہے جو کسی شے کے مقابل ہو اور اس کے ساتھ ایک محل اور ایک زمانہ میں ایک جہت سے جمع نہ ہو سکتی ہو، تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تقابل متناہیین یعنی نفی اور اثبات کا تقابل جیسے انسان اور لا انسان (۲) تقابل متعنائین جیسے اب اور ابن کا تقابل (۳) تقابل ضدین، جیسے سواد اور بیاض کا تقابل یعنی دونوں وجودی ہوں اور ایک محل میں ان کا اجتماع ممکن ہو (۴) عدم و ملکہ جیسے عدم البصر اور اعمیٰ کا تقابل اور حرکت و سکون کے درمیان تقابل، اور فقہاء کی اصطلاح میں ضد کا اطلاق تقابل کی چاروں قسموں پر درست ہے۔

اس مختصر تمہید کے بعد معلوم ہو کہ تقسیم ثانی کی چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے لئے چار ضدیں (خفی، مشکل، مجمل، متشابہ) ہیں یعنی جس طرح مذکورہ اقسام اصل ظہور کے متحقق ہونے کے بعد مراتب ظہور میں متفاوت ہیں اسی طرح ان کے اضداد بھی اصل خفاء کے متحقق ہونے کے بعد مراتب خفاء میں متفاوت ہیں، خفی میں چوں کہ ادنیٰ درجہ کا خفاء ہوتا ہے لہذا یہ ظاہر کی ضد ہو گا جس کے اندر ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں چوں کہ خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے لہذا اس کا مقابل نص ہو گا جس کے اندر ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور مجمل میں چوں کہ مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے لہذا اس کا مقابل مفسر ہو گا جس کے اندر بہ نسبت نص زیادہ ظہور ہوتا ہے اور متشابہ کے اندر بہ نسبت مجمل کے زیادہ خفاء ہوتا ہے لہذا اس کا مقابل محکم ہو گا جس کے اندر سب سے زیادہ ظہور ہوتا ہے، بہر حال ظاہر کی ضد خفی ہے۔

خفی کی تعریف: خفی وہ کلام ہے کہ جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے مخفی ہو گئی ہو، خفاء کا منشا نفس صیغہ نہ ہو بلکہ صیغہ تو لغت کے اعتبار سے ظاہر المراد ہو، مثلاً یہ کہ معنی کی کمی یا زیادتی کی وجہ سے خفاء پیدا ہو گیا ہو مثلاً آیت سرتہ السارق والسارقہ میں سرتہ اور سارق کے معنی لغت کے اعتبار سے ظاہر ہیں اس میں کسی قسم کا کوئی خفاء نہیں ہے مگر یہی معنی طرار اور نباش کے حق میں مخفی ہیں کیوں کہ طرار اور نباش کو سارق نہیں کہتے بلکہ ان کا عرف عام میں مستقل نام ہے، طرار جبب کترے کو اور نباش کفن چور کو کہتے ہیں، مصنف کا قول بعارض بغیر الصیغۃ قید احترازی ہے اس سے خفی کے علاوہ دیگر تینوں قسمیں خارج ہو گئیں۔

سوال: خفی ظاہر کی ضد ہے اور ظاہر میں ظہور نفس صیغہ کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا خفی میں خفاء بھی نفس صیغہ کی وجہ سے ہونا چاہئے نہ کہ خفاء کسی عارض کی وجہ سے تاکہ تقابل درست ہو جائے؟

جواب: خفی چوں کہ ظاہر کا مقابل ہے اور ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے لہذا خفی میں بھی ادنیٰ درجہ کا خفا ضروری ہے تاکہ تقابل درست ہو جائے، اگر خفی کا خفا نفس صیغہ کی وجہ سے ہو یعنی لفظ کے مدلول ہی میں خفا ہو تو اس کا خفا زیادہ ہوگا تو اس کا نام مشکل یا محمل ہوگا تو اس صورت میں خفی ظاہر کا مقابل نہ رہے گا اس لئے کہ ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور خفی میں ادنیٰ درجہ سے زیادہ خفا ہوگا لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفا ضروری ہوگا جو نفس صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پیدا ہوا ہو۔

مصنف نے خفی کی مثال میں آیت سرقہ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كونهن لفظ صیغہ کے علاوہ آیت میں تین لفظ ہیں، سارق یہ (من) سے اسم فاعل ہے جس کے معنی چور کے ہیں یہ لفظ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے بالکل ظاہر ہے اس میں کسی قسم کا خفا نہیں ہے اہل لسان سنتے ہی اس کے معنی کو سمجھ لے گا مزید کسی غور و فکر کی ضرورت نہ ہوگی اسی طرح دوسرا لفظ قطع ہے (ف) قطعاً کا ٹنا، یہ لفظ بھی اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے ظاہر ہے کسی تامل کے بغیر اہل لسان اس کے معنی کو سمجھ لے گا، تیسرا لفظ ایدي ہے یہ يد کی جمع ہے اس کے معنی بھی ظاہر اور واضح ہیں البتہ سارق کا لفظ ایسے سارق کے بارے میں خفی ہے جس کا عرف میں کوئی دوسرا نام بھی ہو مثلاً طرار اور نباش ان دونوں کے معنی میں چوری کا مفہوم داخل ہے عرف میں ان کا دوسرا نام بھی ہے، طرار کو عرف میں جیب کترا، گرہ کٹ، پاکٹ مار بھی کہتے ہیں نیز نباش کو کفن چور کہتے ہیں طرار اور نباش کے معنی میں خفا ان کے معنی میں زیادتی اور نقصان نیز عرف عام میں ان کا دوسرا نام ہونے کی وجہ سے آیا ہے طرار کا یہ مخصوص نام، طرار میں سرقہ کے معنی کی زیادتی، اور نباش کا یہ مخصوص نام سرقہ کے معنی میں نقصان کی وجہ سے ہوا ہے، طرار چوں کہ اپنے ہاتھ کی صفائی کے ذریعہ ایسے شخص کے مال کو لے لیتا ہے جو موجود بھی ہے اور بیدار بھی اور اپنے مال کی حفاظت کا ارادہ بھی کئے ہوئے ہے مگر گرہ کٹ پھر بھی اپنی مال ہنرمندی اور ہاتھ کی صفائی سے مال چرا لیتا ہے لہذا طرار کے اندر سارق سے زیادہ سرقہ کے معنی پائے جاتے ہیں اس لئے کہ سارق مالک کی غیر حاضری یا نوم و غفلت سے فائدہ اٹھا کر مال محفوظ کو چرا لیتا ہے لہذا طرار سرقہ کے معنی میں سارق سے بڑھا ہوا ہے اور نباش (کفن چور) کے اندر سرقہ کے معنی میں بہ نسبت سارق کے نقصان ہے کیوں کہ سارق مال کو اس وقت لیتا ہے جب محافظ کی حفاظت کسی عارضی مثلاً (نوم یا غیر موجودگی) کی وجہ سے منقطع ہو جاتی ہے بخلاف نباش کے کہ نباش مال غیر محفوظ کو چراتا ہے کیوں کہ میت اپنے کفن کی حفاظت کی قدرت نہیں رکھتی لہذا نباش کے معنی میں سارق کے معنی کے اعتبار سے نقصان ہے، طرار کے معنی میں چوں کہ سرقہ کے معنی بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں لہذا طرار پر دلالت کرنے کی وجہ سے قطع یہ جو کہ سارق کی حد سے جاری کر دی جائے گی، جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے قول **وَأَن تَقُولُوا لَهَا قَتْلٌ** کی دلالت کی وجہ سے ضرب و شتم بھی حرام ہوگی اس لئے

کہ جب اُف کہنا حرام ہے تو ضرب و شتم میں تواف سے بھی زیادہ اذیت کے معنی پائے جاتے ہیں لہذا اُف کی طرح ضرب و شتم بھی حرام ہوگی اور نباش میں چوں کہ سرقہ کے معنی میں نقصان ہے جس کی وجہ سے سرقہ کے معنی میں شبہ پیدا ہو گیا لہذا انباش پر حد سرقہ بھی واجب نہ ہوگی اس لئے کہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے الحدودُ تند برء بالشبہات شبہ کی وجہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

وحکمہ النظر فیہ الخفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کیا جائے اور یہ غور و فکر کرنا پہلی طلب ہے اور غور و فکر اس لئے کیا جائے گا تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ کلام کی مراد کس وجہ سے پوشیدہ ہے آیا اس لئے کہ خفی کے معنی ظاہر کے معنی سے زیادہ ہیں یا اس لئے کہ اس کے معنی ظاہر کے معنی سے کم ہیں بہر حال اس غور و طلب کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور معنی کی زیادتی کی صورت میں وہی حکم لگایا جائے گا جو ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور معنی کے نقصان کی صورت میں خفی پر ظاہر کا حکم نہیں لگایا جائے گا جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے نباش میں چوں کہ معنی کا نقصان ہے لہذا اس پر سابق کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

وَضِدُّ النَّصِّ الْمَشْكَلُ وَهُوَ مَا لَا يَبَيِّنُ الْمُرَادَ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّمَلُّقِ فِيهِ بَعْدَ التَّلَبِّ لِدُخُولِهِ فِي أَشْكَالِهِ وَحُكْمُهُ التَّمَلُّقُ فِيهِ بَعْدَ التَّلَبِّ

**ترجمہ** اور نص کی ضد مشکل ہے اور مشکل وہ کلام ہے کہ جس کی مراد طلب کے بعد تامل کے بغیر حاصل نہ ہو سکے کیونکہ وہ اپنے ہم شکلوں میں داخل ہو گیا ہے اور مشکل کا حکم طلب کے بعد اس میں غور و فکر کرنا ہے۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ نص کے مقابل مشکل کا ذکر فرما رہے ہیں، مشکل اشکل اللشے سے ماخوذ ہے اس کے معنی ہیں اپنے ہم شکلوں میں داخل ہو گیا جیسا کہ احرّم کے معنی احرام میں داخل ہوا، اشتی موسم سرما میں داخل ہوا، فقہاء کی اصطلاح میں مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد طلب اور تامل کے بغیر حاصل نہ ہو سکے اس کی وجہ یہ ہے کہ مشکل کے مرادی معنی دیگر معنی کے ساتھ ملے رہتے ہیں اسی اشتباہ معنی کی وجہ سے معنی مرادی کا پتہ لگانے کے لئے طلب اور تامل کی ضرورت پیش آتی ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگی کہ مشکل کا خفاء خفی کے خفاء سے زائد ہوتا ہے کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ خفی کی مراد معلوم کرنے کے لئے صرف طلب کافی ہوتی ہے اور مشکل کی مراد معلوم کرنے کے لئے طلب کے بعد تامل کی بھی ضرورت پڑتی ہے، خفی کی حسی مثال اس طرح دی جاسکتی ہے کہ اگر کسی کا لڑکا گم ہو گیا اور اپنی ہیئت اور صورت تبدیل کئے بغیر کہیں چھپ گیا تو اس لڑکے کو دریافت کرنے کے لئے صرف طلب کافی ہے طلب کے بعد تامل کی ضرورت نہیں ہوتی، اور مشکل کی حسی مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص اپنا لباس اور ہیئت

تبدیل کر کے اپنے ہم شکلوں میں شامل ہو گیا تو اس آدمی کو دریافت کرنے کے لئے پہلے تو اس کی تلاش کرنا پڑے گا کہ کہاں ہے اس کے بعد اس کو ہم شکلوں سے ممتاز کرنے کے لئے تامل بھی کرنا پڑے گا، فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ مشکل کا حکم یہ ہے کہ سامع اولاً مشکل کے تمام معنی کو معلوم کرے اور ان معنی میں غور و فکر کر کے یہ متعین کرے کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں۔

مصنف نے مشکل کی مثال میں اللہ تعالیٰ کے قول **نَسَاءُ كَمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَاتُوا حَرِّكُمْ** اُنْثَى شَتْمٌ كَوْذَرُ فرمایا ہے آیت میں اُنْثَى کے معنی سامع کے لئے مشکل ہو گئے کیوں کہ اُنْثَى بمعنی اِن بھی آتا ہے جیسا کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بے موسمی پھل دیکھ کر فرمایا تھا اُنْثَى لَکْ ہذا یہ بے موسمی پھل تیرے پاس کہاں سے آئے ہیں، اور اُنْثَى بمعنی کیف بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اُنْثَى یَکُونُ لِی وَلَدٌ میرے اس بڑھاپے میں بچہ کیسے ہو سکتا ہے لہذا آیت **نَسَاءُ کَمْ حَرَّتْ لَکُمْ** میں اُنْثَى کے معنی میں اشکال پیدا ہو گیا کہ آیا اُنْثَى اِن کے معنی میں ہے یا کیف کے معنی میں ہے اگر اُنْثَى بمعنی اِن لیا جائے تو یہ عموم مکان کا تقاضہ کرتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ چاہے بیوی کی قبل میں آئے یا دبر میں، اس سے بیوی کے ساتھ لواطت کی حلت معلوم ہوتی ہے اور اگر اُنْثَى بمعنی کیف لیا جائے تو یہ عموم احوال کا تقاضہ کرے گا یعنی اپنی عورتوں کے پاس آؤ جس حالت میں چاہو خواہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا لیٹ کر، اول تو ہم نے ان کے معنی دریافت کئے اس کے بعد قرآن میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ میں اُنْثَى بمعنی کیف ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے حرث کا لفظ فرمایا ہے اور حرث کھیت کو کہتے ہیں جس میں پیداوار ہوتی ہے اور پیداوار کی جگہ قبل ہے نہ کہ دبر، اس لئے کہ بچہ قبل سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ دبر سے، دبر موضع حرث نہیں بلکہ موضع فرث (گندی) ہے دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے **فَا تَوَسَّوْا مِنْ حَيْثُ اَمَرَکُمُ اللّٰہُ** اگر اُنْثَى سے عموم موضع مراد ہوتا تو من حیث امرکم اللہ فرمانے کی ضرورت نہیں تھی، صاحب توضیح نے فرمایا ہے کہ کبھی معنی میں خفاء اور عموم کی وجہ سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول **وَ اِنَّ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا** میں ہے اس لئے کہ جنبی پر ظاہر بدن کا دھونا فرض ہے باطن بدن کا دھونا ضروری نہیں ہے پس منہ کے حکم کے بارے میں اشکال واقع ہوا کیوں کہ منہ من وجہ باطن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر روزہ دار نے منہ کا تھوک نکل لیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا کیوں کہ باہر سے اگر کوئی چیز منہ کے اندر داخل ہوتی ہے تو روزہ ٹوٹتا ہے ورنہ تو نہیں، اگر اندر سے اندر کوئی چیز پیٹ میں داخل ہوگی تو روزہ فاسد نہیں ہوتا لہذا منہ کا تھوک نکلنے سے روزہ فاسد نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ منہ باطن بدن میں داخل ہے اور منہ میں وجہ ظاہر بدن کا حکم رکھتا ہے چنانچہ روزہ دار نے اگر کوئی چیز باہر سے منہ میں داخل کی اور اس کو حلق سے نیچے نہیں اتارا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا پس اگر منہ باطن بدن ہوتا تو

تو ایسا کرنے سے روزہ فاسد ہو جاتا کیوں کہ باہر سے اندر جانے کی صورت میں روزہ فاسد ہو جاتا ہے مگر روزہ کا فاسد نہ ہونا یہ اس بات کی علامت ہے کہ منہ کو باطن بدن کا حکم حاصل نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ جب منہ کی دو جہتیں ہیں یعنی من و جہ ظاہر بدن اور من و جہ باطن بدن تو اشکال پیدا ہو گیا کہ منہ کو ظاہر بدن کا حکم دیا جائے یا باطن بدن کا حکم دیا جائے پس غور و فکر کرنے کے بعد دونوں جہتوں پر عمل کرنے کے لئے کہا گیا کہ منہ طہارت کبریٰ (غسل جنابت) میں ظاہر بدن کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ غسل میں کلی کرنا فرض ہے اور طہارت صغریٰ (وضو) میں ظاہر بدن کے حکم میں ہے چنانچہ حدث اصغر میں کلی کرنا فرض نہیں ہے اس کا برعکس اس لئے نہیں کہ حدث اکبر کے لئے فاعلہرؤا تشدید کے ساتھ ہے جو کہ مبالغہ کو چاہتا ہے اور مبالغہ کلی کرنے میں ہے اور حدث اصغر میں مبالغہ کا صیغہ استعمال نہیں ہوا بلکہ فاعلہرؤا جو حکم وارد ہوا ہے لہذا وضو میں کلی کو فرض قرار نہیں دیا۔

وَضِدَّ الْمَفْسِرِ الْمُجْمَلِ وَهُوَ مَا اَزْدَحَمَتْ فِيهِ الْمَعَانِي فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اِشْتِبَاهًا لَا يَدْرُكُ إِلَّا بَيَانٌ مِنْ جِهَةِ الْمُجْمَلِ كَايَةِ الرَّبْوِ وَحُكْمَهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ عَلَى اِعْتِقَادِ حَقِيقَةِ الْمُرَادِ بِهِ اِلَى اَنْ يَأْتِيَ الْبَيَانُ

**ترجمہ** مفسر کی ضد مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے کہ جس میں بہت سے معانی جمع ہو جائیں جس کی وجہ سے مراد اس قدر مشتبہ ہو جائے کہ بیان مجمل کے بغیر حاصل نہ ہو سکے جیسے آیت ربوا اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد کے ساتھ اس پر عمل کے سلسلہ میں توقف کیا جائے یہاں تک کہ مشکلم کی طرف سے اس کے پاس بیان آجائے۔

**تشریح** مجمل اجمل سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب لوگوں پر معاملہ مشتبہ ہو جائے، مجمل کو مفسر کی ضد اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ جس طرح ظہور کی جانب میں مفسر میں نسخ کے علاوہ کوئی احتمال باقی نہیں رہتا ہے اسی طرح جانب خفا میں مجمل کے اندر بیان کے احتمال کے علاوہ کوئی احتمال باقی نہیں رہتا۔ ہر حال مجمل مفسر کی ضد ہے اور مجمل وہ کلام ہے کہ جس میں چند معانی کا ازدحام ہو جائے جس کی وجہ سے مراد اس قدر مخفی ہو کہ بیان مجمل کے بغیر حاصل نہ ہو سکے، مشترک میں بھی معانی کا ازدحام ہوتا ہے مگر مجمل اور مشترک میں فرق یہ ہے کہ مشترک میں معنی کا ازدحام اور توارداصل وضع کے اعتبار سے ہوتا ہے اور مجمل میں عام ہے خواہ اصل وضع کے اعتبار سے ہو یا غرابت لفظیاً ابہام مشکلم کی وجہ سے ہو، اور یہ اس لئے کہ مجمل کی تین قسمیں ہیں (۱) اول وہ ہے کہ جس کا اجمل غرابت لفظی کی وجہ سے ہو کہ اس کے

لغوی معنی ہی معلوم نہ ہوں جیسا کہ لفظ ہلوع جو کہ اللہ تعالیٰ کے قول اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا میں واقع ہے ہلوع کے لغوی معنی معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اس میں ایسا اجمال پیدا ہو گیا کہ جو متکلم کی جانب سے بیان کے بغیر زائل نہیں ہو سکتا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا اِذَا امْسَمَهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَاِذَا امْسَمَهُ الْخَيْرُ مَمْنُوْعًا کہ ہلوع کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو ضرر لاحق ہو تو بے قرار ہو جائے اور بھلائی پہنچے تو سر پانچیل بن جائے۔

دوسری قسم وہ ہے کہ جس کے لغوی معنی تو معلوم ہیں مگر متکلم نے لغوی معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے اور جس معنی کا ارادہ کیا ہے وہ معلوم نہیں ہیں گویا کہ خود متکلم نے ابہام پیدا کر دی ہے جیسا کہ لفظ صلوة، زکوٰۃ اور ربوا، ان تینوں لفظوں کے لغوی معنی تو معلوم ہیں، صلوة کے لغوی معنی دعا کے ہیں، زکوٰۃ کے لغوی معنی نمو اور بڑھنے کے ہیں اور ربوا کے معنی مطلقاً زیادتی کے ہیں مگر یہ تینوں معنی مراد نہیں ہیں اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے قول اَصْلَ الشَّرِّ الْبَيْعُ وَحَرَمُ الْرِبْوَا میں مطلقاً زیادتی حرام ہو تو ہر قسم کی بیع حرام اور ممنوع ہو جائے گی حالانکہ بیع کی مشروعیت ہی نفع کمانے اور زیادتی حاصل کرنے کے لئے ہے لہذا ربوا کے مراد ہی معنی پر طلب اور تامل کے ذریعہ واقفیت حاصل کرنا ممکن نہیں ہوگا اس لئے کہ سماج کو یہ معلوم نہیں ہے کہ کونسی زیادتی حرام قرار دی گئی ہے لہذا بیان متکلم کی ضرورت ہوگی چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معنی مراد ہی کو بیان کرنے کے لئے ارشاد فرمایا: الْحَنْظَةُ بِالْحَنْظَةِ وَالْمَشْعِرَةُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالتَّمْلِيحُ بِالْمَلِيحِ وَالتَّمْلِيحُ بِالذَّهَبِ وَالتَّمْلِيحُ بِالذَّهَبِ وَالتَّمْلِيحُ بِالذَّهَبِ مَثَلٌ يَدَّ اَبِيْدًا وَالفَضْلُ رِبْوَا یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہونے چاہئے اور دونوں پر مجلس عقد پر قبضہ ہونا ضروری ہے اگر کسی جانب میں زیادتی ہو تو وہ شرعاً ربوا ہوگا، ان چھ چیزوں کا حاصل تو حدیث کے ذریعہ معلوم ہوگا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا اسی لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ رسول اللہ دنیا سے تشریف لے گئے حالانکہ ربوا سے متعلق قسلی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان ربوا کے بارے میں غیر شافی ہے لہذا مذکورہ اشیاء ستمہ میں ربوا کا حکم مٹل ہوگا اور ان کے علاوہ میں مشکل ہوگا اور مشکل میں چوں کہ طلب اور تامل کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے علماء مجتہدین نے غور و فکر کے بعد ربوا کی علت معلوم کی، چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ ربوا کی علت قدر و جنس ہے اور شوائع نے فرمایا کہ مطعومات میں طعمیت اور اثمان میں شمئیت ہے اور مالیکہ نے کہا کہ ربوا کی علت نقدین میں شمئیت اور غیر نقدین میں ذخیرہ کی صلاحیت اور خوراک بننے کی صلاحیت کا ہونا ہے۔

جمل کی تیسری قسم یہ ہے کہ لغوی معنی معلوم ہیں مگر معنی متعدد ہیں اور مراد ان میں سے ایک ہیں مگر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے کوئی ایک معنی راجح نہیں ہیں جیسا کہ کسی شخص نے اپنے موالی کے لئے وصیت

کی حالاں کہ اس کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں اور آزاد کندہ موالی بھی، یعنی اس شخص کے وہ موالی بھی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے اور ایسے موالی بھی ہیں جنہوں نے اس کو آزاد کیا ہے، موالی مولیٰ کی جمع ہے آقا کو بھی کہتے ہیں اور غلام کو بھی کہتے ہیں کسی ایک کی تعیین کے لئے قرینہ بھی نہیں ہے لہذا موالی کی مراد معلوم کرنے کے لئے متکلم کی جانب رجوع کرنا ضروری ہوگا، اول قسم میں اجمال کی وجہ غرابت ہے اور دوسری قسم میں متکلم کے مبہم رکھنے کی وجہ سے اجمال ہے اور تیسری قسم میں باعتبار وضع ازحام معنی کی وجہ سے اجمال ہے۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی عبارت از دحمت فیہ المعانی میں معانی جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے جس سے اس بات کا شبہ پیدا ہوتا ہے کہ از دحام کم از کم تین معانی کا ہونا چاہئے جو کہ اقل جمع ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اگر لفظ دو معنی میں بھی مشترک ہو تب بھی مجمل ہو سکتا ہے جبکہ اس میں ترجیح کی کوئی صورت نہ ہو، مصنف کی بیان کردہ مجمل کی تعریف میں وہو ما از دحمت فیہ المعانی بمنزلہ جنس ہے اس لئے کہ خفی، مشترک اور مشکل بھی مجمل کی مذکورہ تعریف میں داخل ہیں کیوں کہ ان تینوں کے اندر بھی معانی کا ازحام ہوتا ہے، ولایدرک الا بیان من جہت المتکلم یہ فصل ہے اس قید سے خفی، مشکل اور مشترک خارج ہو گئے اس لئے کہ ان کی مراد کبھی طلب اور تامل سے بھی معلوم ہو جاتی ہے بخلاف مجمل کے کہ اس میں مجمل کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوتا ہے اگر مجمل کی جانب سے بیان شانی کافی اور قطعی ہو تو مجمل مفسر ہو جاتا ہے جیسا کہ صلوات، زکوٰۃ اگرچہ مجمل تھے مگر شارع نے ان کا شانی کافی بیان فرما دیا اب اس میں کوئی خفا باقی نہیں ہے لہذا مجمل مفسر ہو گیا، اور اگر بیان قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو تو وہ مؤول ہو جاتا ہے جیسا کہ مقدار المسح علیہ الراس کا بیان ہے اللہ تعالیٰ کا قول *وَأَسْحُوا بُرُءُكُمْ مَسْحَ كِ فِرْضِیْتِ* پر دلالت کرتا ہے مقدار مسح کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اقل ما یطلق علیہ اسم المسح ولو شعرة، جس پر مسح کا اطلاق ہو سکے اگرچہ ایک ہی بال کیوں نہ ہو وہ مقدار فرض ہے امام مالک نے فرمایا کہ پورے سر کا مسح فرض ہے اور احناف کے نزدیک ربع راس کا مسح فرض ہے اس لئے کہ اقل مقدار آپ صلعم سے ثابت نہیں ہے اسی طرح پورے سر کا مسح بھی مراد لینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ آپ صلعم نے مقدار ناصیہ پر مسح فرمایا ہے اگر پورے سر کا مسح فرض ہوتا تو آپ ترک نہ فرماتے لہذا ان دونوں کے درمیان یعنی اقل اور استیعاب کی درمیانی مقدار متعین ہو گئی اور وہ مجمل ہے اس لئے کہ درمیانی مقدار میں ثلث و ربع وغیرہا کا احتمال موجود ہے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل کے ذریعہ اس اجمال کا بیان فرمایا اس طرح کہ آپ نے سر کے مقدم حصہ پر مسح فرمایا اور سر کا مقدم حصہ مقدار ربع راس ہے، اور اگر مجمل کا بیان قطعی یا ظنی نہ ہو تو اس صورت میں مجمل اجمال سے نکل کر مشکل میں داخل ہو جائے گا لہذا اطلب اور تامل ضروری ہوگی جیسا کہ ربوا، اس کی تفصیل سابق میں گذر چکی ہے اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس بات کا اعتقاد رکھے کہ

مجمل کی اس سے جو کچھ مراد ہے وہ حتیٰ ہے اور عمل کے سلسلہ میں اس وقت تک توقف کیا جائے جب تک کہ مجمل مجمل کی مراد کو بیان نہ کر دے۔

وَصِدُّ الْمَحْكَمِ الْمُتَشَابِهِ وَهُوَ مَا لَا طَرِيقَ لِدَرْكِهِ أَصْلًا حَتَّى  
سَقَطَ طَلَبُهُ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ أَبَدًا عَلَىٰ اِعْتِقَادِ حَقِيقَةِ الْمُرَادِ بِهِ

**ترجمہ** اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور تشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم کرنے کا بالکل کوئی طریقہ نہ ہوتے۔  
کہ اس کی مراد کی طلب بھی ساقط ہوگئی ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کے  
اعتقاد کے ساتھ اس کے بارے میں ہمیشہ کے لئے توقف ہوگا۔

**تشریح** جیسا کہ محکم ظہور اور قوت میں انتہا کو پہنچا ہوا ہوتا ہے حتیٰ کہ محکم میں نسخ کا بھی احتمال نہیں ہوتا  
اسی طرح تشابہ خفا میں انتہا کو پہنچا ہوا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کے بیان کرنے کی امید بھی  
منقطع ہو جاتی ہے اسی وجہ سے محکم کی ضد تشابہ کو قرار دیا ہے، تشابہ کی مثال اس شخص کی سی ہے جو اپنے  
وطن سے غائب ہو کہ کہیں روپوش ہو گیا اور اس کے نشانات بالکل منقطع ہو گئے اور اس کے ہم عصر اور ہمسایہ  
سب کے سب ختم ہو گئے پس جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہوگئی اسی طرح کلام تشابہ  
کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بھی منقطع ہو جاتی ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں تشابہ وہ ہے کہ جس کی مراد کے معلوم ہونے کی کوئی صورت باقی نہ ہو یہاں تک کہ  
ہمت سے اس کے حکم کو طلب کرنے کا حکم بھی ساقط ہو گیا ہو، تشابہ کی دو قسمیں ہیں تشابہ اللفظ، اور  
تشابہ المعنی، تشابہ اللفظ وہ ہے کہ جس سے کچھ بھی مفہوم نہ ہو نہ لغوی معنی اور نہ مرادی معنی جیسا  
حروف مقطعات، تشابہ المعنی وہ ہے کہ اس کے لغوی معنی تو معلوم ہیں مگر ان کا ارادہ کرنا اور مراد  
لینا محال ہو جیسا کہ لفظ استواء اللہ تعالیٰ کے قول **أَلَمْ نُنزِلْ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ** اور اسی طرح **يُذِ اللّٰهُ تَعَالَىٰ**  
کے قول **يُذِ اللّٰهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** وغیرہ، ان کے ظاہر معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جسم  
اور مثل سے پاک ہے۔

تشابہ کی تعریف میں وہ بالاطریق لدرکہ اصلاً بمنزل جنس ہے اور حتیٰ سَقَطَ طَلَبُهُ فَضَّلَ ہے اس قید سے  
خفی، مشکل اور مجمل خارج ہو گئے۔

وحکمہ التوقف فیہ الخ تشابہ کا حکم عمل کے سلسلہ میں یہ ہے کہ توقف ضروری ہے البتہ اس کی مراد کے  
حق ہونے کا اعتقاد رکھنا واجب ہے یعنی اس بات کا اعتقاد ہو کہ تشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا



ارادہ کیا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ ہماری عقلوں کی رسائی وہاں تک نہیں ہے لیکن قیامت کے بعد انشاء اللہ اس کی مراد ہر شخص کو معلوم ہو جائے گی البتہ نبی کو مشابہہ کی مراد دنیا میں بھی معلوم تھی مگر چوں کہ اس سے کوئی شرعی حکم متعلق نہیں ہوتا اس لئے امت کو بتانا ضروری نہیں ہوتا اگر مشابہہ کی مراد نبی کو بھی معلوم نہ ہو تو مخاطب بے فائدہ ہو جائے گا اور یہ مخاطب بالہمل کہلائے گا جیسا کہ ہندی کا عربی کے ساتھ کلام کرنا، امام شافعی اور عامۃ المعتزلہ فرماتے ہیں کہ انبیاء کے علاوہ امت میں سے راسخین فی العلم بھی مشابہہ کی مراد کو جانتے ہیں، اختلاف کا منشا اللہ تعالیٰ کا قول وَمَا يَعْلَمُ تَمَّ وَيْلًا اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ لَيَقُولُنَّ آمَنَّا بِهِ، ہمارے نزدیک اِلَّا اللّٰهُ پر وقف کرنا ضروری ہے جیسا کہ عبد اللہ ابن مسعود اور ابی اور ابن عباس کی قرآن ہے اور الراسخون فی العلم مبتدأ ہے اور ليقولون آمنا به اس کی خبر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مشابہات کی اتباع کو زانغین کا حصہ قرار دیا ہے لہذا راسخین کا حصہ تسلیم اور انقیاد ہوگا اس کے علاوہ ایک قراۃ الراسخون بغیر واؤ کے بھی مقول ہے اور امام شافعی کے نزدیک وقف اِلَّا اللّٰهُ پر نہیں ہے بلکہ والراسخون کا عطف اِلَّا اللّٰهُ پر ہے اور ليقولون، الراسخون سے حال ہے لہذا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ اور الراسخون فی العلم مشابہہ کی مراد کو جانتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ فریقین کے درمیان نزاع لفظی ہے اس لئے کہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ الراسخون فی العلم بھی مشابہہ کی مراد کو جانتے ہیں وہ یہ نہیں کہتے کہ اس کی حقیقی مراد کو جانتے ہیں اور اس کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ الراسخون فی العلم مشابہہ کی مراد سے واقف نہیں ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ حقیقی مراد سے واقف نہیں ہیں۔

سوال: جب مشابہہ کی حقیقی مراد انبیاء کے علاوہ کسی کو معلوم نہیں ہے تو امت کے حق میں مشابہات کو نازل کرنے سے کیا فائدہ ہے؟ جواب: توقف اور تسلیم کے بارے میں آزمائش مطلوب ہے اس لئے کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں ایک تو وہ جو جاہل ہوتے ہیں ان کی آزمائش یہ ہے کہ ان کو علم حاصل کرنے کے لئے کہا جائے دوسری قسم علماء کی ہے ان کی آزمائش یہ ہے کہ ان سے یہ کہا جائے کہ مشابہت میں غور و فکر نہ کریں اس لئے کہ ہر شخص کی آزمائش اس کی خواہش کے خلاف میں ہوتی ہے جاہل کی خواہش ترک علم اور عدم الخوض فی الاسرار ہوتی ہے لہذا جاہل کی آزمائش تحصیل علم کا حکم دے کر ہوگی اور عالم کی خواہش ہر شے کا علم حاصل کرنا اور مشابہات القرآن کے اسرار میں غور و خوض کرنا ہے لہذا عالم کی آزمائش ترک تحصیل علم اور عدم خوض فی الاسرار میں ہوگی۔

وَالْقِسْمُ الثَّلَاثُ فِي وُجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ النَّظْمِ وَجَرِيَانِهِ فِي بَابِ  
الْبَيَانِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيحُ وَالْكَنَائِيَةُ،

**ترجمہ** اور تیسری قسم اس نظم کے استعمال اور اس لفظ کے معنی میں جاری ہونے کے طریقوں میں ہے اور وہ (اقسام) چار ہیں، حقیقت اور مجاز، صریح اور کنایہ۔

**تشریح** تقیبات اربعوں سے یہ تیسری تقسیم کا بیان ہے اس تقسیم میں یہ بیان کیا جائے گا کہ لفظ کا استعمال معنی میں کس طرح ہوا ہے آیا لفظ کا استعمال معنی موضوع لاء میں ہوا ہے یا غیر موضوع لاء میں، اور آیا صراحت کے ساتھ استعمال ہوا ہے یا بطور اشارہ کے، یہ کل چار قسمیں ہیں، دلیل صہر یہ ہے، لفظ اپنے معنی موضوع لاء میں مستعمل ہوگا یا غیر موضوع لاء میں اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہا جاتا ہے پھر لفظ واضح معنی میں جاری ہوگا یا غیر واضح معنی میں اگر اول ہے تو اس کو صریح اور اگر ثانی ہے تو اس کو کنایہ کہنا جائے گا، مصنف حسامی نے فی وجوہ استعمال ذلك النظم کے بعد وجریانہ فی باب البیان کا اضافہ فخر الاسلام کی اتباع میں کیا ہے ورنہ صاحب منار اور دیگر حضرات مصنفین نے اس عبارت کا اضافہ نہیں کیا ہے، اس عبارت کے اضافہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس عبارت کا اضافہ نہ کیا جائے تو اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ ان چاروں قسموں کے درمیان تباین نہیں ہے بلکہ صریح اور کنایہ حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین کا پایا جانا ضروری ہے پس اس اشکال سے بچنے کے لئے فخر الاسلام نے اور ان کے اتباع میں صاحب حسامی نے وجریانہ فی باب البیان کا اضافہ کر دیا اور یہ فرمایا کہ یہ چاروں ایک تقسیم کے اقسام نہیں ہیں بلکہ دو تقسیم کے اقسام ہیں ایک استعمال کے اعتبار سے اور دوسری جریان لفظ کے اعتبار سے پہلی تقسیم کے تحت دو اقسام ہیں ایک حقیقت اور دوسری مجاز، اور دوسری تقسیم کے تحت بھی دو قسمیں ہیں ایک صریح اور دوسری کنایہ۔

الغرض استعمال کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں حقیقت اور مجاز، اور لفظ کے اپنے معنی میں جاری ہونے کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ، جب مذکورہ چاروں قسمیں دو تقسیموں کی ہیں تو صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں البتہ اس صورت میں تقیبات چار کی بجائے پانچ ہو جائیں گی تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ تقیبات کا چار میں صہر استقراری ہے عقلی نہیں ہے لہذا استقراری چیسز میں زیادتی ہو سکتی ہے۔

مذکورہ تفصیل کو سوال و جواب کی صورت میں اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے۔ سوال: مصنف

حسامی کو وا لقسیم الثالث فی وجہ استعمال ذلک المنظم کہنے کے بعد و جریانہ فی باب البیان کہنے کی کیا ضرورت پیش آئی ہے جبکہ پہلی عبارت ہی سے اقسام اربعہ کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے اس لئے کہ استعمال کی چار صورتیں ہیں، لفظ کا استعمال معنی موضوع لائے میں ہوگا یا غیر موضوع لائے میں استعمال انکشاف اور صراحت کے ساتھ ہوگا یا غیر واضح اور کنایہ کے طور پر؟

جواب: بعض حضرات کو یہ وہم ہوا کہ اس تقسیم سے صرف دو قسمیں حاصل ہوتی ہیں اور وہ حقیقت اور مجاز ہیں اب یہی صریح اور کنایہ تو یہ دونوں حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں کیوں کہ حقیقت صریح و کنایہ کے ساتھ اسی طرح مجاز بھی صریح و کنایہ کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے کیوں کہ لفظ موضوع لائے میں استعمال ہونے کے ساتھ ساتھ صریح بھی ہو سکتا ہے اسی طرح لفظ معنی مجازی میں استعمال ہونے کے ساتھ کنایہ بھی ہو سکتا ہے لہذا ان اقسام اربعہ میں تباہی اور تضاد نہیں ہے بلکہ تداخل ہے حالانکہ تقسیم ثانی کے اقسام کے علاوہ بغیر تقسیمات ثلث کے اقسام میں تباہی اور تضاد ضروری ہے اسی وہم کو دور کرنے کے لئے مصنف نے فخر الاسلام کی اتباع کرتے ہوئے و جریانہ فی باب البیان کا اضافہ فرمایا کہ اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ تقسیم ثالث میں بھی چار اقسام ہیں، حقیقت اور مجاز باعتبار استعمال کے صریح اور کنایہ باعتبار جریانہ کے، اول دو قسمیں مستحکم کی نسبت سے ہیں اس لئے کہ استعمال مستحکم کی صفت ہے دوسری قسمیں لفظ کی نسبت سے ہیں اس لئے کہ جریانہ لفظ کی صفت ہے۔

صاحب توضیح نے فرمایا ہے کہ و جریانہ فی باب البیان کے اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے اب رہا یہ اعتراض کہ صریح اور کنایہ کا حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام آپس میں جمع نہیں ہوتے بلکہ ان کے درمیان تباہی کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کی قسم نہیں ہیں بلکہ لفظ کی قسمیں ہیں، یعنی لفظ کے استعمال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں حقیقت اور مجاز، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ، اور یہ بات مسلم ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباہی کا پایا جانا تو شرط ہے اقسام اور مقسم کے درمیان تباہی کا پایا جانا شرط نہیں ہے پس چوں کہ حقیقت اور مجاز، صریح اور کنایہ کے لئے مقسم کی حیثیت رکھتے ہیں اور صریح اور کنایہ ان کے اقسام ہیں اس لئے صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے اقسام کے درمیان عدم تباہی کے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباہی ذاتی شرط نہیں ہے، بلکہ تباہی اعتباری بھی کافی ہے اور مذکورہ اقسام اربعہ کے درمیان تباہی اعتباری موجود ہے اس طور پر کہ حقیقت کے اندر معنی موضوع لائے میں لفظ کا استعمال معتبر ہے،

قطع نظر اس سے کہ معنی موضوع لہ واضح ہیں یا مستور ہیں، اور مجاز میں معنی غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے قطع نظر اس سے کہ معنی غیر موضوع لہ واضح ہیں یا مستور، اور صریح میں معنی کا واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ ہیں یا غیر موضوع لہ، اور کنایہ میں معنی کا مستور اور غیر واضح ہونا معتبر ہے قطع نظر اس سے کہ وہ معنی موضوع لہ ہیں یا غیر موضوع لہ، پس ان حضرات کے نزدیک ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان چوں کہ تباین ذاتی شرط نہیں ہے اس لئے حقیقت اور مجاز کے ساتھ صریح اور کنایہ کے جمع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ اس اجتماع کے باوجود تباین اعتباری موجود ہے اور یہی تباین کافی ہے۔

فَالْحَقِيقَةُ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ،

ترجمہ: پس حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے موضوع لہ معنی کا ارادہ کیا گیا ہو۔  
**تشریح** حقیقہ بروزن فعلی حق الئے سے ماخوذ ہے، بعض کے نزدیک بمعنی فاعل ہے اور بعض کے نزدیک بمعنی مفعول ہے ثابت رہنے والا یا ثابت شدہ، حقیقت کو حقیقت اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ اپنے موضوع لہ پر ثابت رہتی ہے (نض) حقاً مصدر ہے بمعنی ثابت رہنا، حقیقہ میں تار و صفت سے اسمیت کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے ہے جیسا کہ ذبیحہ میں تار اسمیت کے لئے ہے بمعنی مذبوحتہ، تار تائینث کے لئے نہیں ہے اس لئے کہ لفظ حقیقہ بولا جاتا ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے حقیقت کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حقیقت اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنی مراد ہوں جس کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے، حقیقت اور مجاز کی تعریف میں کلمہ لفظ ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے عوارض میں سے ہیں یعنی یہ دونوں لفظ کی صفت ہیں نہ کہ معنی کی، چنانچہ کہا جاتا ہے یہ لفظ حقیقی ہے یا یہ لفظ مجازی ہے کبھی کبھار معنی یا استعمال کی صفت بھی واقع ہوتی ہے مگر یا تو مجاز ہوتی ہے یا پھر خطا عام ہے۔

حقیقت اور مجاز چوں کہ کلمہ اور کلام دونوں کی صفت واقع ہوتے ہیں اس لئے مصنف نے بجائے کلمہ یا کلام کے کلمہ لفظ استعمال کیا ہے کیوں کہ اگر کلمہ استعمال کرتے تو کلام خارج ہو جاتا اور اگر کلام استعمال کرتے تو کلمہ خارج ہو جاتا، لفظ استعمال کیا جو کہ کلمہ اور کلام دونوں کو شامل ہے۔

حقیقت کی تعریف میں اسم لکل لفظ بمنزلہ جنس ہے جو کہ موضوع اور مہمل، مجاز اور حقیقت سب کو شامل ہے اس کے بعد مصنف کا قول اُرِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ بمنزلہ فصل ہے اس قید سے حقیقت کے علاوہ سب سے

احتراز ہو گیا، وضع، لفظ کا معنے کے لئے اس طرح متعین کرنا ہے کہ بغیر کسی قرینے کے معنے موضوع لہ پر دلالت ہو جائے، وضع اگر وضع لغت کی طرف سے ہے تو حقیقۃ لغویہ ہے جیسا کہ انسان کی وضع حیوان ناطق کے لئے اور اسد کی وضع حیوان مفترس کے لئے، اور اگر وضع شارع کی طرف سے ہے تو حقیقۃ شرعیہ ہے جیسا کہ صلوات کی وضع عبادت مخصوصہ کے لئے، اور اگر وضع عرف خاص اور جماعت مخصوصہ ہے تو حقیقۃ عرفیہ خاصہ ہے جیسا کہ نوحین کی اصطلاح میں نعل کی وضع ایسے کلمہ کے لئے کہ جس کے معنی مستقل ہوں اور تینوں زمانوں میں سے کوئی ایک زمانہ اس میں پایا جائے، یا جوہر اور عرض کی وضع متکلمین کے نزدیک ایک مخصوص معنے کے لئے، اور اگر وضع عرف عام ہو جیسا کہ دابہ کی وضع ذوات القوائم الاربع کے لئے تو یہ حقیقۃ عرفیہ عامہ ہے۔

ممکن ہے کہ ایک لفظ ایک فریق کے نزدیک حقیقۃ لغویہ ہو مگر وہی لفظ دوسرے فریق کے نزدیک مجاز لغوی ہو مثلاً لفظ صلوات اہل لغت کے نزدیک دعاء کے معنے میں حقیقۃ لغویہ ہے مگر یہی لفظ اسی معنی میں شارع کے نزدیک مجاز لغوی ہے، یہ خیال رہے کہ حقیقت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ لفظ کسی معنے کے لئے چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع ہو بلکہ ان میں سے کسی ایک وضع کا متحقق ہونا کافی ہے یعنی اگر لفظ مذکورہ وضع میں سے کسی ایک وضع میں بھی معنے کے لئے وضع کیا گیا ہو تو وہ حقیقت کہلائے گا اور مجاز میں فی الجملہ عدم وضع کافی ہے یعنی مجاز کے لئے اتنا کافی ہے کہ لفظ کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہو یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع نہ ہو تب ہی مجاز کہلائے گا۔

وَالْمَجَازُ سَمٌّ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضَعَهُ لَمْ يَلِ تَصَالٍ بَيْنَهُمَا مَعْنَى  
كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشَّجَاعِ اَسْدًا وَاللَّيْلِ حِمَاً اَوْ ذَاتَا كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الْمَطْرِ  
سَمَاءً وَالْاِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ،

**ترجمہ** اور مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے معنے غیر موضوع لہ کا ان کے درمیان کسی معنوی مناسبت کی وجہ سے ارادہ کیا گیا ہو جیسا کہ بہادر کو اسد کہنا اور احمق کو گدھا کہنا یا صوری مناسبت کی وجہ سے جیسا کہ بارش کو بادل کہنے میں اور اتصال سببی اسی قبیل سے ہے۔

**تشریح** مجاز دراصل مفعول کے وزن پر بخوڑ مصدر میسی بمعنے اسم ناعل نہ کہ بمعنے ظرف جیسے مولی وال کے معنے میں ہے واو متحرک ناقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل گیا مجاز ہو گیا، تجاوز کرنے والا، مجاز کو مجاز اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ جب لفظ معنے غیر موضوع لہ میں استعمال

ہوتا ہے تو گویا وہ اپنے مقام سے تجاوز کرتا ہے اور حقیقت کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے معنی ثابت اور قائم کے ہیں، لفظ جب اپنے موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے تو گویا کہ وہ اپنی جگہ ثابت اور قائم رہتا ہے، حقیقت اور مجاز کے لغوی معنی ہی کا خیال کرتے ہوئے عرف میں بولا جاتا ہے (حُبُّ فِلاں حقیقت) فلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل (دل) میں قائم ہے، حُبُّ فِلاں مجاز فلاں کی محبت اپنے محل موضوع لہ میں نہیں بلکہ زبان کی طرف تجاوز کر گئی ہے یعنی فلاں کی محبت صرف زبانی ہے دلی نہیں ہے۔ مصنف نے مجاز کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مجاز ہر وہ لفظ ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا ہو ان دونوں کے درمیان کسی علاقہ صوری یا معنوی کی وجہ سے، غیر واضح لہ کی قید سے حقیقت کو مجاز کی تعریف سے خارج کر دیا گیا ہے اور معنی موضوع لہ اور غیر موضوع کے درمیان مناسبت کی قید لگا کر ان تمام مثالوں کو مجاز سے خارج کر دیا گیا ہے جن مثالوں میں معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا ہے، مگر دونوں معنی کے درمیان کوئی علاقہ موجود نہیں ہے جیسے لفظ ارض بول کر سمار مراد لینا، سمار اگرچہ لفظ ارض کے لئے غیر موضوع لہ ہے مگر چونکہ ارض اور سمار کے درمیان کوئی علاقہ موجود نہیں ہے اس لئے ارض بول کر سمار مراد لینا مجاز نہ ہوگا، اگر کوئی کہے کہ ارض و سمار کے درمیان تقابل تضاد کا علاقہ موجود ہے اس لئے کہ مجاز مرسل کے یکس علاقوں میں سے ایک تقابل و تضاد کا علاقہ بھی ہے اور ارض اور سمار کے درمیان بلندی اور پستی کے اعتبار سے تقابل اور تضاد کا علاقہ موجود ہے لہذا ارض بول کر سمار مراد لینا مجاز ہونا چاہئے۔ جواب: علاقہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہونے کے ساتھ مشہور بھی ہو، اگر علاقہ مشبہ بہ کے ساتھ خاص نہیں ہوگا تب بھی وہ علاقہ مجاز کے لئے کافی نہیں ہوگا مثلاً کسی کو حیوان بول کر اسد مراد لیا جائے اس لئے کہ انسان اور اسد کے درمیان اگرچہ حیوانیت کا علاقہ ہے مگر حیوانیت اسد کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دیگر حیوانوں میں بھی پائی جاتی ہے اسی طرح رجل انخر گندہ دہن) بول کر اسد مراد لینا بھی مجاز نہ ہوگا اس لئے رجل انخر بول کر اسد مراد لینا اگرچہ معنی غیر موضوع لہ ہیں مگر گندہ دہن اگرچہ اسد کے ساتھ خاص ہے مگر مشہور نہیں ہے اگرچہ اسد گندہ دہن ہوتا ہے مگر عام لوگ اس کی اس صفت سے واقف نہیں ہیں بخلاف اسد بول کر رجل شجاع مراد لینا، یہ مجاز ہے اس لئے کہ اسد کے معنی موضوع لہ کو ترک کر کے (جو کہ حیوان مفترس ہیں) غیر موضوع لہ یعنی شجاعت کا ارادہ کیا گیا ہے اور شجاعت اسد کے ساتھ خاص بھی ہے اور مشہور بھی۔

مصنف کے قول لا اتصال مینہا کی قید سے ہزل اور مرتجل بھی مجاز سے خارج ہو گئے ہزل تو اس لئے خارج ہو گیا کہ ہزل میں لفظ کے نہ تو حقیقی معنی مراد ہوتے ہیں اور نہ مجازی معنی بلکہ تفریح طبع مقصود ہوتی ہے، نیز اسی قید کے ذریعہ مرتجل بھی خارج ہو گیا اس لئے کہ مرتجل اس لفظ کو کہتے ہیں کہ جس کو جدید وضع

کے ذریعہ کسی دوسرے معنی کے لئے وضع کر لیا گیا ہو یہ دوسرے معنی اول معنی کے اعتبار سے اگرچہ غیر موضوع نہ ہیں مگر جدید وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہیں اسی وجہ سے مرتجل کو حقیقت کے اقسام سے شمار کیا گیا ہے۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان اتصال کا پایا جانا ضروری ہے اور اتصال کی دو قسمیں ہیں (۱) اتصال صوری (۲) اتصال معنوی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان تشبیہ کا علاقہ ہو تو اس کو استعارہ کہا جاتا ہے جیسے زید اسد میں تشبیہ کا علاقہ ہے اور اگر تشبیہ کے علاوہ اور کوئی علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے مجاز مرسل کے بعض حضرات نے محسوس اور بعض نے چوبیس اور بعض نے نو اور بعض نے پانچ علاقے بیان کئے ہیں مگر فاضل مصنف نے صرف دو (۱) اتصال صوری اور اتصال معنوی میں منحصر کر دیا ہے اس طور پر کہ مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو ذاتاً (صورت) سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ تشبیہ کو معنی سے تعبیر کیا ہے گویا مصنف نے یہ کہا ہے کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مجاز مرسل کے علاقوں میں سے کوئی علاقہ یا استعارہ کا علاقہ تشبیہ موجود ہو اول کو اتصال صوری اور ثانی کو اتصال معنوی کہیں گے، اتصال صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کے ساتھ کسی طرح کی مجاورت سے متصل ہو، اس طور پر کہ معنی مجازی حقیقی معنی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنی حقیقی معنی مجازی کے لئے سبب یا علت یا شرط وغیرہ ہو مصنف کے قول والا اتصال سبباً من ہذا القبیل سے یہی مراد ہے یعنی سبب اور سبب علت اور معلول کے درمیان جو اتصال ہوتا ہے وہ اتصال صوری کہلاتا ہے۔

اتصال معنوی کی مثال: اسد بول کر رحل شجاع مراد لینا، اسد اور رحل شجاع صورت میں تو ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہیں البتہ معنی یعنی شجاعت میں آپس میں مشابہت رکھتے ہیں اسی طرح بے وقوف آدمی اور حمار میں کوئی صوری مناسبت نہیں مگر مناسبت معنوی میں دونوں شریک ہیں اس لئے کہ حمار بے وقوف بھی ہوتا ہے اور اس کی حماقت عوام میں مشہور بھی ہے، حمار کی بے وقوفی کے قصے عوام میں خوب مشہور ہیں مثلاً یہ کہ حمار دھوپ میں بہت تیز چلتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اپنے سایہ کو اپنا حریف سمجھتا ہے اور اس خیال سے کہ کہیں میرا حریف مجھ سے آگے نہ نکل جائے خود بھی خوب تیز چلتا ہے اور یہ بھی مشہور ہے کہ گدھا برسات میں جب کہ چاروں طرف سبزہ ہی سبزہ ہوتا ہے دُبلا ہوجاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ گدھا جنگل میں پرتا پرتا جب دور نکل جاتا ہے اور پیچھے کو مڑ کر دیکھتا ہے تو اس کو گھاس کافی نظر آتی ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ میں نے کچھ نہیں کھائی اور اسی فکر اور غم میں دُبلا ہوجاتا ہے۔

اور اتصال صوری کی مثال سمار بول کر بارش مراد لینا، سمار اور مطر میں مجاورت اور بسببیت کا علاقہ ہے، بارش چوں کہ اوپر سے آتی ہے اور سمار بھی ہر اس شے کو کہتے ہیں جو اوپر ہو لہذا دونوں میں مجاورت اور مصہابت کا علاقہ موجود ہے، اس کے علاوہ سمار (بادل) بارش کا سبب بھی ہے اس طرح ان دونوں کے درمیان سبب اور سبب کا علاقہ بھی ہے جو کہ اتصال صوری کی قسم ہے کسی عربی شاعر نے مندرجہ ذیل شعر میں اتصال صوری کا استعمال کیا ہے۔

اِذَا نَزَلَ السَّمَارُ بَارِضٌ قَوْمٌ ۖ رَعِيْنَاهُ وَانْكَانُوا غَضَابًا،  
ترجمہ: اور جب کسی قوم کی زمین میں بارش ہو جاتی ہے ۖ تو ہم اس قوم کی گھاس کو انکی ناراضگی کے باوجود پڑھتے ہیں اور ان کی ذرہ برابر پرواہ نہیں کرتے۔

اس شعر میں سمار بول کر مطر مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ دونوں کے درمیان مجاورت اور بسببیت کا علاقہ پایا جاتا ہے۔

سوال: مجاز کی تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ مجاز بالزیادہ چوں کہ تاکید کے لئے ہوتا ہے جیسے میں کلمہ شئی میں کاف زائدہ تاکید کے لئے ہے اور کوئی معنی مراد نہیں ہیں جو کہ غیر موضوع لہوں اس پر مجاز کی تعریف صادق نہیں آتی حالانکہ یہ بالاتفاق مجاز ہے؟

جواب: کاف زائدہ للتاکید بھی مجاز ہے اس لئے کہ کاف کی اہل وضع تشبیہ کے لئے ہے نہ کہ تاکید کے لئے لہذا تشبیہ کے علاوہ جو معنی بھی ہوں گے وہ مجازی ہی ہوں گے۔

وَهُوَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا اتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمَلِكِ بِالشَّرَاءِ  
وَالْآخَرُ يُوْجِبُ الِاسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرْفَيْنِ لِإِنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تَشْرَعْ  
إِلَّا بِحُكْمِهَا وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِعِلَّةٍ فَاسْتَوْحَى الْإِتِّصَالَ  
فَعَمَّتِ الِاسْتِعَارَةُ،

ترجمہ: اور اتصال سببی کی دو قسمیں ہیں (۱) حکم کا اتصال علت کے ساتھ جیسا کہ ملک، شراہ کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور یہ (۲) اتصال حکم بالعلتہ استعارہ کو دونوں طرفوں سے واجب (ثابت) کرتا ہے کیوں کہ علت مشروع نہیں کی گئی مگر اس کے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت ہی سے، پس اتصال برابر ہو گیا اور استعارہ طرفین سے عام ہو گیا۔

تشریح: مصنف کی عبارت الاتصال سبب میں سبب سے مراد سبب لغوی ہے اور سبب کے لغوی معنی مقصود تک پہنچانے کا ذریعہ، طریقہ، راستہ ہیں، اسی وجہ سے رستی کو سبب کہتے ہیں



کیوں کہ کنویں سے پانی نکلانے کا ذریعہ ہوتی ہے، راستہ کو بھی سبب کہتے ہیں کیوں کہ منزل تک پہنچانے کا ذریعہ ہوتا ہے، سبب کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے علت پر بھی صحیح ہے اس لئے کہ علت بھی معلول تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتی ہے یعنی جس طرح سبب مفضی الی السبب ہوتا ہے اسی طرح علت بھی مفضی الی المعلول ہوتی ہے، اتصال سببی اتصال صوری کے قبیل سے ہے نہ کہ اتصال معنوی کے قبیل سے، اتصال سببی کے صوری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معلول کا اتصال علت کے ساتھ اور سبب کا اتصال سبب کے ساتھ صورتہ ہوتا ہے سبب اور مسبب اور علت اور معلول چوں کہ کسی معنی میں شریک نہیں ہوتے اس لئے ان کے درمیان جو اتصال ہے وہ اتصال معنوی کے قبیل سے نہیں ہوگا، مصنف نے اتصال معنوی کا تو ذکر ہی نہیں کیا ہے اور اتصال صوری کی پچیس قسموں میں سے صرف دو قسموں (۱) اتصال بین العلة والمعلول (۲) اتصال بین السبب والمسبب کو ذکر کیا ہے کیوں کہ بہت سے اختلافی مسائل کی بنیاد ان ہی دونوں کے فرق پر موقوف ہے اس لئے ان ہی دونوں کو بطور خاص ذکر کیا ہے، چنانچہ اتصال سببی کی تقسیم کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کی دو قسمیں ہیں (۱) معلول کا اتصال علت کے ساتھ (۲) سبب کا اتصال سبب کے ساتھ۔

علت اور سبب میں فرق یہ ہے کہ حکم (معلول) علت کی طرف وجوداً اور عدماً منسوب ہوتا ہے یعنی اگر علت موجود ہو تو حکم بھی موجود ہوتا ہے اور اگر علت معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہوتا ہے مگر سبب اور مسبب کے درمیان اس قسم کی نسبت نہیں ہوتی یعنی مسبب سبب کی طرف نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ عدماً، اتصال حکم بالعلت کی مثال بلک کا اتصال شرار کے ساتھ ہے بلک شرار کا حکم ہے اس لئے کہ بلک شرار پر مرتب ہوتی ہے لہذا شرار علت اور بلک اس کا حکم ہوگا۔

مصنف نے کہا ہے کہ اتصال کی اس قسم میں استعارہ دونوں طرفوں سے جائز ہے یعنی علت بول کر معلول اور معلول بول کر علت مراد لے سکتے ہیں اس لئے کہ استعارہ میں قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کر کے محتاج مراد لیا جاتا ہے اس لئے کہ محتاج الیہ ملزوم اور محتاج لازم ہوتا ہے اور استعارہ اسی کا نام ہے ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے لہذا یہاں حکم (معلول) اور علت دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی اس لئے کہ حکم اپنے وجود و ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی حکم (معلول) علت کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا اور علت مشروع ہونے کے اعتبار سے حکم کی محتاج ہوتی ہے کیوں کہ علت لذاتہا مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اس لئے مطلوب ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ حکم ثابت کیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ جس جگہ حکم کا اثبات ممکن نہ ہو اس جگہ علت لغو اور بیکار ہوتی ہے مثلاً جہاں ملک متصور نہ ہو وہاں بیع بھی لغو ہوتی ہے مثلاً اگر کسی نے آزاد انسان کو خریدنا تو یہ بیع لغو ہوگی اس لئے کہ آزاد انسان پر

ملک کا ثبوت ممکن نہیں ہے اسکی طرح محرمات میں ملک متعہ متصور نہیں ہے لہذا ملک متعہ کا سبب یعنی نکاح بھی لغو ہوگا،

الغرض علت بذات خود تو مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اس کے ذریعہ حکم کا اثبات مطلوب ہوتا ہے چنانچہ جہاں علت مفید حکم نہ ہو اس جگہ علت بھی لغو ہوگی، اس سے معلوم ہو گیا کہ علت اپنے وجود میں بحیثیت علت کے حکم (معلول) کی محتاج ہوگی اس طرح علت اور معلول آپس میں ایک دوسرے کے محتاج اور محتاج الیہ ہوں گے لہذا ان میں سے ایک بول کر دوسرا مراد لیا جاسکتا ہے مثلاً بشر اہ بول کر ملک اور ملک بول کر بشر مراد لینا جائز ہے۔

وَلِهَذَا قُلْنَا فِيمَنْ قَالَ إِنْ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرَيْتُ نِصْفَ  
عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَيْتُ النِّصْفَ الْأَخْرَبِ عَيْتُ هَذَا النِّصْفُ الْأَخْرَبِ  
وَلَوْ قَالَ إِنْ مَلَكَتُ لَا يَعْتِقُ مَا لَمْ يَجْمَعْ الْكُلَّ فِي مِلْكِهِ فَإِنْ عَنَى  
بِأَحَدِهِمَا الْأَخْرَبِ تَعْمَلُ بِنَيْتِهِ فِي مَوْضِعَيْنِ لَكِنْ فِيهِمَا تَخْفِيفٌ عَلَيْهِ  
لَا يُصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ دِيَانَةً،

**ترجمہ** اور اسکی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا إِنْ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ پھر اس نے نصف عبد خرید لیا اور فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف بھی خرید لیا یہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا اور اگر کہا ان ملکیت (فہو حر) تو آزاد نہیں ہوگا جب تک کہ پورا غلام اس کی ملکیت میں جمع نہ ہو پس اگر ایک سے دوسرے کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا لیکن جس صورت میں اس کا فائدہ ہو تو قضاہ اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور دیاثہ اس کی تصدیق کی جائے گی۔

**تشریح** جیسا کہ اسبق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان اتصال معنوی یا صوری ضروری ہے ورنہ تو معنی مجازی مراد لینا صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ اسد اور جسل شجاع کے درمیان شجاعت کا علاقہ معنوی موجود ہے اور مطر اور سمار کے درمیان علاقہ صوری پایا جاتا ہے، سمار اور مطر کے درمیان اگرچہ معنوی اتصال نہیں ہے مگر صوری اتصال موجود ہے اس لئے کہ وہ دونوں مجاورت اور سببیت کا علاقہ ہے، اتصال صوری کی مصنف نے دو قسمیں بیان فرمائی ہیں اتصال الحکم بالعلۃ اور اتصال المسبب بالسبب، اتصال الحکم بالعلۃ کی صورت میں استعارہ طرفین سے جائز ہے جیسا کہ اسبق میں مفصلاً مذکور ہو چکا ہے، ولہذا قلنا سے مصنف جواز استعارہ من الطرفين پر تفریح فرمایا ہے

ہیں، اگر کسی شخص نے ان اشتریت عبداً فرجہ کر کہا اور اس کے بعد اس نے نصف عبد خرید اور فروخت کر دیا اس کے بعد اسی عبد کا نصف آخر خرید تو یہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ شرعاً کل پایا گیا اگرچہ متفرق صورت میں پایا گیا ہے اور شرعاً کل کے متحقق ہونے کے لئے پورے عبد کا ملک میں مجتمع رہنا شرط نہیں ہے، اگر کسی نے متفرق قسطوں میں ایک غلام خرید تو عرف میں یہ کہنا درست ہے کہ اس نے غلام خرید ہے، غلام یہ ہے کہ نصف آخر کی خریداری کے وقت مکمل غلام کی خریداری کی شرط پائی گئی مگر اس وقت اس کی ملکیت نصف ہی پر ہے لہذا یہی نصف آزاد ہو جائے گا یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے کیوں کہ وہ تجزی اعتاق کے قائل ہیں لیکن صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا البتہ اپنی نصف قیمت کے لئے کسب ضروری ہوگا۔ مسئلہ کی مذکورہ صورت اس وقت ہے جبکہ عبد کو نکرہ بولا ہو اور اگر معرف بولا ہو تو دونوں کے نزدیک دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ مسئلہ کی چار صورتیں اور ان کا حکم ذیل میں درج ہے۔

(۱) ان اشتریت عبداً فہو حرٌ عبدانکرہ، امام صاحب کے نزدیک نصف آخر آزاد ہوگا صاحبین کے نزدیک

پورا غلام آزاد ہوگا۔

کوئی حصہ آزاد نہیں ہوگا۔

نصف آخر بہر صورت آزاد ہوگا۔

(۲) ان ملک عبداً فہو حر

(۳) ان اشتریت ہذا العبد فہو حر

(۴) ان ملک ہذا العبد فہو حر

بعد کی دونوں صورتوں میں نصف آخر آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہے اور وصف کا اعتبار غائب غیر متعین میں ہوتا ہے حاضر اور معین میں نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ان دخلت داراً فعبدی حر کہا (دار کو نکرہ بولا) تو مطلقاً کسی دار میں داخل ہونے سے اس کا غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ آباد گھر میں داخل ہونے کی صورت میں آزاد ہوگا اور اگر اس طرح کہا ان دخلت ہذہ الدار فعبدی حر تو اس صورت میں دار مشارالہ میں داخل ہونے سے اس کا غلام آزاد ہو جائے گا خواہ وہ گھر آباد ہو یا غیر آباد۔

اگر کسی نے ان ملک عبداً فہو حر (نکرہ) کہا اور نصف عبد کا مالک ہو گیا اس کے بعد اس کو بیچ دیا یہ نصف آخر قیاساً آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ حالف نے ملک مطلق کہا ہے اور اجتماع کی شرط نہیں لگائی اور ملک مطلق پائی گئی لہذا نصف آخر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ ان اشتریت عبداً کی صورت میں آزاد ہو جاتا ہے اور استحساناً نصف آخر آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ متکلم نے ملک مطلق بولی ہے لہذا۔ المطلق اذا اطلق یراد بالغرہ الکامل کے قاعدہ سے کمال ملک مراد ہوگی اور کمال ملک اجتماع کی صورت میں ہوگی اور ضعف اجتماع پائی نہیں گئی لہذا نصف آخر آزاد نہ ہوگا جیسا کہ اگر کوئی کہے وائتد بالملک الف درہم قطعاً لال کہ متفرق طور پر

وہ اس سے بھی کہیں زیادہ کا مالک ہوا ہوگا مگر اجتماع کے طور پر بیک وقت چوں کہ ہزار درہم کا مالک نہیں ہوا اس لئے اس کا مالک الف درہم قط کہنا درست ہے اور مطلق کبھی عرف و عادت کے ذریعہ متعین ہو جاتا ہے جیسا کہ مطلق درہم سے عرف و عادت کی وجہ سے نقد بلد متعین ہو جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص بظاہر علی الف درہم کہے تو درہم سے درہم بلدی عرف کی وجہ سے مراد ہوں گے لہذا مذکورہ مسئلہ میں ملک مطلق عرف و عادت کی وجہ سے اجتماع سے مفید اور مقصد ہوگی اور اگر کسی نے ان اشتریت عبد افہو حر کہا اور نصف عبد خرید لیا پھر بیع دیا پھر باقی بھی خرید لیا تو نصف آخر آزاد ہو جائے گا، بخلاف ملک کے اس لئے کہ ملکیت میں اجتماع کی صفت زوال ملک کے بعد متحقق نہیں ہوتی یعنی اگر کوئی نصف عبد کا مالک ہوا اور اس کو بیع وغیرہ کے ذریعہ اپنی ملکیت سے خارج کر دیا اس کے بعد نصف آخر کا مالک ہو گیا تو یہ کہنا کہ وہ پورے غلام کا مالک ہے درست نہیں ہے بخلاف اگر کسی نے نصف غلام خریدا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد دوسرا نصف خریدا تو یہ کہنا درست ہے کہ فلاں نے پورا غلام خریدا اس لئے کہ شرہاء کے لئے بقا ملک شرط نہیں ہے بخلاف ملک کے لئے بقا ملک شرط ہے مثلاً اگر کسی نے ان اشتریت عبد افامراتہ طالق، پھر اس نے غیر کے لئے غلام خریدتا تب بھی حانت ہو جائے گا یعنی اس کی عورت مطلق ہو جائے گی اس لئے کہ شرہاء کے لئے ملکیت شرط نہیں ہے۔

ولو قال ان ملک عبد افہو حر، اور اگر کسی شخص نے ان ملک عبد افہو حر کہا تو جب تک پورا غلام اسی کی ملکیت میں داخل نہ ہو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا اور مذکورہ صورت میں پورا غلام بیک وقت ملکیت میں داخل نہیں ہوا کیوں کہ اولاً نصف عبد خریدا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد نصف آخر خریدا تو یہ نصف آزاد نہ ہوگا اسلئے کہ پورے غلام کی ملکیت میں اجتماع نہیں پایا گیا جو کہ آزادی کی شرط ہے، اور اگر کسی نے کہا کہ میں نے اشتریت بول کر ملک مراد لیا تھا تاکہ اجتماع کی شرط نہ پائے جانے کی صورت میں نصف غلام آزاد نہ ہو یا کہا میں نے ملک بول کر اشتریت مراد لیا تھا تاکہ اجتماع شرط نہ ہو اور نصف غلام آزاد ہو جائے بہر حال دونوں صورتوں میں اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا اور دونوں صورتوں میں استعارہ صحیح ہونے کی وجہ سے دیانتہ تصدیق کی جائے گی البتہ جس صورت میں متکلم کا فائدہ اور غلام کا نقصان ہوگا تو دیانتہ بینہ و بین اللہ تو تصدیق کی جائے گی مگر قضائہ تصدیق نہیں کی جائے گی مثلاً اگر کوئی شخص کہے کہ میری اشتریت سے ملک تھی تو دیانتہ اگرچہ تصدیق کی جائے گی مگر قضائہ تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ اس صورت میں آزادی کے لئے وصف اجتماع کی ضرورت ہوگی اور اجتماع کا تحقق نہیں ہوا لہذا نصف آخر آزاد بھی نہیں ہوگا جس کی وجہ سے متکلم کا فائدہ اور غلام کا نقصان ہوگا جو کہ محسب ہمت ہے اور قضائہ تصدیق نہ کیا جانا عمل ہمت کی وجہ سے ہوگا نہ کہ استعارہ کی عدم صحت کی وجہ سے۔

خلاصہ یہ کہ مذکورہ صورت میں اگر کسی فقیر سے قوی طلب کیا تو طرفین سے استعارہ درست ہونے کی وجہ سے ہانوی کے صحیح ہونے کا فتویٰ دے گا مگر قاضی تہمت کذب کی وجہ سے تصدیق نہیں کرے گا، جس طرح کہ کسی عالم سے معلوم کیا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ سو درہم تھے وہ میں نے ادا کر دیئے کیا میں قرض سے بڑی ہو گیا فقیر مذکورہ صورت میں برات کا فتویٰ دیکھا لیکن قاضی برات کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جب تک کہ ادائے دین پر مینہ قائم نہ کر دے۔

سوال: بلکہ بول کر شرار مراد لینے میں بھی متکلم کے لئے تخفیف اور مقام تہمت ہے کیوں کہ ملک، شرار، ہبہ، وصیت، ارث، غرضیکہ بہت سے اسباب سے حاصل ہوتی ہے شرار ان میں سے ایک ہے اگر متکلم ملک بول کر شرار مراد نہ لیتا تو جس طریقے سے بھی ملک حاصل ہوتی غلام آزاد ہو جاتا مگر جبکہ ملک سے شرار مراد لیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ملک شرار کے ذریعہ حاصل ہو تو غلام آزاد ہو ورنہ نہ ہو اگر بلکہ بول کر ملک ہی مراد ہوتی تو جس طریقے سے بھی ملک حاصل ہوتی غلام آزاد ہو جاتا اس سے معلوم ہوا کہ ملک سے شرار مراد لینے میں بھی متکلم کا فائدہ اور غلام کا نقصان ہے لہذا اس صورت میں بھی قضاہ تصدیق نہیں ہوتی چاہئے؟

مذکورہ اعتراض مصنف حسامی کی عبارت پر ہوتا ہے اس لئے کہ مصنف نے لایصدق فی القضاہ ویصدق دیانہ کہا ہے مگر صاحب منار کی عبارت پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ منار کی عبارت میں لایصدق فی القضاہ نہیں ہے صاحب منار نے تصدیق وعدم تصدیق قضاہ سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ مگر صاحب حسامی کی جانب سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ احکام شرع میں عمومی اور اعلیٰ چیزوں کا اعتبار ہوتا ہے اور ملک کا اعلیٰ اور عمومی سبب شرار ہی ہے لہذا ملک سے شرار مراد ہونے کی صورت میں متہم بالکذب نہ ہوگا، اور جب متکلم ملک سے شرار مراد لینے میں متہم نہیں ہیں تو قضاہ تصدیق کیا جانا بھی درست ہے۔

سوال: بقول آپ کے اگر علت اور معلول کی صورت میں استعارہ طرفین سے صحیح ہے تو احوال اور اباحت کے لفظ سے نکاح درست ہونا چاہئے کیوں کہ نکاح حلت اور اباحت کے لئے علت ہے اور یہ دونوں معلول ہیں حالانکہ اس سے نکاح درست نہیں ہوتا؟

جواب: ہمیں آپ کی بات تسلیم نہیں کہ نکاح حلت اور اباحت کی علت ہے بلکہ نکاح تنیک منافع بضع کی علت ہے اس سے معلوم ہوا کہ حلت اور اباحت نکاح کے لئے معلول ہی نہیں ہیں کہ اس پر معلول بول کر علت مراد لینے کے صحیح نہ ہونے کا اعتراض وارد ہو یعنی جب احوال اور اباحت نکاح کے معلول ہی نہیں تو اگر احوال اور اباحت بول کر نکاح مراد لینا درست نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے البتہ اگر احوال

اور اباحت نکاح کے معلول ہوتے اور پھر احلال اور اباحت بول کر نکاح مراد لینا صحیح نہ ہوتا تو اعتراض کی بات تھی۔

مذکورہ جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر نکاح ملک منافع بضع کی علت ہے اباحت و احلال کی نہیں ہے تو پھر اعارہ اور اجارہ کے لفظ سے نکاح درست ہونا چاہئے۔ یعنی اگر کوئی عورت کسی مرد سے اجرت لک نفسی یا اعرت لک نفسی کہے تو نکاح صحیح ہونا چاہئے اس لئے کہ بقول آپ کے نکاح ملک منافع بضع کی علت ہے اور ملک منافع بضع نکاح کے لئے معلول ہیں اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جس طرح علت بول کر معلول مراد لیا جاسکتا ہے اسی طرح معلول بول کر علت مراد لینا بھی درست ہے جب کہ مقام ہمت نہ ہو، اجارہ اور اعارہ ان دونوں میں منافع حاصل ہوتے ہیں اجارہ میں نفع بالعرض حاصل ہوتا ہے اور اعارہ میں نفع بغیر عرض حاصل ہوتا ہے۔

جواب: استعارہ کی حقیقت طرہ بول کر لازم مراد لینا ہے اور اجارہ اور اعارہ یہ دونوں ملک انتفاع بضع کو مستلزم نہیں ہیں کیوں کہ نکاح کے لئے تو ملک انتفاع بالبضع لازم ہے جب بھی نکاح متحقق ہوگا ملکیت انتفاع بالبضع بھی ضرور ثابت ہوگی ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ نکاح تو ثابت ہو اور انتفاع بضع کی ملکیت حاصل نہ ہو بخلاف اعارہ اور اجارہ کے کہ ان کے لئے ملک انتفاع بالبضع لازم نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں تو انتفاع بالبضع ممکن ہی نہیں ہے مثلاً اگر کسی شخص نے کوئی شے مثلاً چھری، کتاب، قلم وغیرہ عاریت یا اجرت پر لیا تو بضع سے انتفاع کا تصور ہی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مذکورہ اشیاء کے بضع ہی نہیں ہوتی، اور اگر نکاح کا تصور ممکن ہو مثلاً کسی عورت کو کسی کام کیلئے اجرت یا عاریت پر لیا اس صورت میں اگرچہ عورت کے بضع ہے مگر اس سے انتفاع حلال نہیں ہے۔

سوال: ملک اور شرار میں علت اور معلول کا اتصال نہیں ہے اس لئے کہ مطلق ملک عام ہے اس ملک سے جو بذریعہ شرار حاصل ہوتی ہے لہذا ملک شرار کی معلول اور شرار ملک کی علت نہ ہوگی؟

جواب: شرار ملک خاص کے لئے علت ہے اور خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے لہذا استعارہ طرفین سے درست ہوگا، خلاصہ جواب: حکم یعنی معلول کا علت کے ساتھ خاص ہونا ضروری نہیں ہے کیوں کہ ایک معلول کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں شرط صرف اس قدر ہے کہ حکم ایسی شے کا محتاج ہوتا ہے کہ جس میں علت بننے کی صلاحیت ہو جیسا کہ عرب اثم کو خمر کے لئے مستعار لیتے ہوئے بولتے ہیں شربت الاثم حنظل عقل، اس مقولہ میں اثم سے مراد خمر ہے حالانکہ اثم خمر ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے دیگر اشیاء میں بھی اثم ہوتا ہے۔



وَالثَّانِي اتِّصَالُ الْفُرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ وَوَضِعَتْ لَهُ  
كَاتِّصَالِ زَوَالِ مَلِكِ الْمُتَعْتَبِ بِالْفَاظِ الْعَتِقِ تَبَعًا لِزَوَالِ  
مَلِكِ الرَّقَبَةِ،

**ترجمہ** اور اتصال سببی کی دوسری قسم فرع کا اس چیز کے ساتھ متصل ہونا ہے جو سبب محض ہے ایسی  
علت نہیں ہے جو فرع کے لئے وضع کی گئی ہو جیسے زوال ملک رقبہ کے تابع ہو کر ملک  
متعہ کا زوال الفاظ عتق کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔

**تشریح** اتصال سببی جو کہ اتصال صوری کے قبیل سے ہے اس کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں فسرع  
(حکم) کا اتصال سبب محض کے ساتھ ہو اور سبب محض وہ ہے جس میں علیت کا شائبہ بھی نہ ہو  
بلکہ محض مفضی الی الحکم ہو اور وجوب حکم اور وجود حکم اس کی طرف مضاف نہ ہو، اگر حکم کا اتصال سبب محض  
کے ساتھ نہ ہو بلکہ ایسے سبب کے ساتھ ہو کہ جس میں علیت کا شائبہ ہو تو طرفین سے استعارہ صحیح ہوگا۔

سوال: مصنف نے سبب کے ساتھ لفظ "محض" کا اضافہ کیوں فرمایا؟

جواب: سبب کا اطلاق چوں کہ لغتاً جس طرح سبب پر ہوتا ہے اسی طرح علت پر بھی ہوتا ہے اس لئے  
یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ سبب سے مراد عام ہے خواہ علت ہو یا غیر علت ہو اس شبہ کو مصنف نے "محض" کا  
اضافہ فرما کر دور کر دیا، سبب کے علت پر اطلاق کی وجہ یہ ہے کہ سبب مفضی الی الحکم ہوتا ہے اور افضاء  
کے معنی علت میں سبب سے زیادہ ہوتے ہیں کیوں کہ علت موجب حکم ہوتی ہے اور سبب صرف مفضی  
الے الحکم ہوتا ہے اس لئے مصنف نے "محض" کا اضافہ کر کے علت سے احتراز کیا ہے کیوں کہ سبب محض  
حکم (سبب) کے لئے موجب لذاتہ نہیں ہوتا اور علت حکم کے لئے موجب لذاتہ ہوتی ہے  
یعنی علت حکم کو بلا واسطہ ثابت کرتی ہے اور سبب حکم بالواسطہ ثابت کرتا ہے۔

سبب کی شرط یہ ہے کہ حکم سبب کی طرف بلا واسطہ مضاف نہ ہو نہ یہ کہ بالواسطہ بھی مضاف نہ ہو یعنی  
عدۃ العلت بھی نہ ہو، حاصل یہ ہے کہ سبب حکم کے لئے علت العلت تو ہو سکتا ہے مگر علت نہیں ہو سکتا  
مصنف علیہ الرحمہ نے سبب محض کی جو مثال پیش کی ہے اس میں حکم سبب کی طرف تو مضاف نہیں ہے مگر  
حکم کی علت کی طرف مضاف ہے اس لئے کہ انت حرۃ زوال ملک رقبہ کے لئے علت ہے اور زوال  
ملک متعہ کے لئے سبب ہے کیوں کہ انت حرۃ کی وضع زوال ملک رقبہ کے لئے ہے اور زوال ملک بضعہ  
ضمنی طور پر ہوتی ہے مذکورہ مثال میں انت حرۃ زوال ملک رقبہ کے لئے علت ہے مگر زوال ملک متعہ  
کے لئے علت العلت ہے یعنی علت مضافہ تو ہے علت موضوعہ نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف نے

لیس بعدۃ موضوعتہ کی قید لگائی ہے لیکن اگر آپ غور کریں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ لیس بعدۃ موضوعتہ لہ عبارت نانے کے بعد محض کی قید ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی اس لئے کہ جو سبب حکم کے لئے علت موضوعہ نہ ہو وہ سبب محض ہی ہوتا ہے۔

اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے انت حرۃ یا حرکتک یا اعتقک کہا تو ان الفاظ کے ذریعہ ملک رقبہ بالذات یعنی بلا واسطہ زائل ہوگی اور ملک متعہ بواسطہ زوال ملک رقبہ زائل ہوگی یہاں تک کہ آزاد کردہ باندی سے استمتاع بغیر نکاح حلال نہیں رہے گا لہذا انت حرۃ اور اس جیسے الفاظ زوال ملک متعہ کے لئے سبب ہیں علت نہیں ہیں اس لئے کہ زوال ملک متعہ اور اس کے سبب (انت حرۃ) کے درمیان زوال ملک رقبہ کا واسطہ ہے۔

وَلَا تَنْبَغِي مَوْجِبَ اسْتِعَارَةِ الْأَصْلِ لِلْفُرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحَكْمِ دُونَ عَكْسِهِ لِأَنَّ اتِّصَالَ الْفُرْعِ بِالْأَصْلِ فِي حَقِّ الْأَصْلِ فِي حُكْمِهِ الْعَدَمِ لَا اسْتِعْنَاءَ عَنِ الْفُرْعِ وَهُوَ نَظِيرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عَطِفَتْ (إِلَى) اسْتِعْنَاءِ عَنِ

**ترجمہ** اور اتصال کی یہ دوسری قسم فرع کے لئے اصل کے استعارہ کو اور حکم کے لئے سبب کے استعارہ کو ثابت کرتی ہے اس کے برعکس کو ثابت نہیں کرتی کیوں کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ (اصل مراد لینے کے حق میں) معدوم کے حکم میں ہے کیوں کہ اصل فرع سے مستغنی ہے۔

**تشریح** مصنف کا قول والسبب للحکم عطف تفسیری ہے سابقہ جملے اور اس جملہ کا ایک ہی مطلب ہے، مصنف کا مقصد اس عطف تفسیری سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ سبب کو اصل اور حکم کو فرع بھی کہتے ہیں اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جب معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان اگر اتصال سبب اور سبب کا ہو تو استعارہ صرف ایک طرف سے جائز ہے قسم اول کے مانند دونوں طرف سے جائز نہیں ہے یعنی اصل (سبب) کا استعارہ حکم (سبب) کے لئے جائز ہے لیکن اس کا عکس جائز نہیں ہے یعنی سبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے انت حرۃ کہا اور انت طالب مراد لیا تو جائز ہے کیوں کہ انت حرۃ زوال ملک متعہ کے لئے سبب ہے اور زوال ملک متعہ سبب ہے جس کی تعبیر انت طالب سے ہو سکتی ہے لہذا انت طالب ازالہ ملک متعہ کے قائم مقام ہے اس طریقہ سے انت حرۃ سبب اور انت طالب سبب ہوگا اور سبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہے لہذا انت حرۃ بول کر انت طالب مراد لینا صحیح ہے اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے انت حرۃ کہے اور انت طالب مراد لے تو طلاق واقع



ہو جائے گی، لیکن اگر کسی نے اپنی باندی سے انتہا طالق کہا اور انتہا حرۃ مراد لیا تو یہ صحیح نہ ہوگا اور باندی آزاد نہ ہوگی، کیوں کہ انتہا طالق بول کر انتہا حرۃ مراد لینا یہ مسبب بول کر سبب مراد لینا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

ردال: آپ نے فرمایا کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے حالانکہ اتنی آزائی اُغصہ خمر میں خمر بول کر عنب مراد لیا گیا ہے حالانکہ خمر مسبب اور عنب اس کا سبب ہے اس لئے کہ خمر اسی کو کہا جاتا ہے جو عنب سے کشیدگی جاتی ہے اس کے علاوہ دیگر مسکرات کو خمر نہیں کہا جاتا؟

جواب: اگر مسبب ایسا ہو کہ سبب کے ساتھ خاص ہو تو ایسی صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لیا جاسکتا ہے کیوں کہ اس صورت میں سبب علت کے معنے میں ہوگا اور سبب معلول کے معنے میں یعنی خمر کا حصول عنب ہی سے ہوگا اور انگور جو کہ سبب ہے اسی مسبب (خمر) کے لئے مشروع ہوگا، خمر دراصل مار العنب ہی کو کہتے ہیں لہذا مار العنب بغیر عنب کے نہیں پایا جاسکتا اور کوئی عنب مار العنب کے بغیر نہیں پایا جاتا، عنب اور خمر میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے محتاج بھی اور محتاج الیہ بھی، اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک بول کر دوسرا مراد لینا مجازاً درست ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح سبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے اسی طرح مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح بیوی سے خطاب کرتے ہوئے انتہا حرۃ کہہ کر انتہا طالق مراد لینا صحیح ہے اسی طرح باندی کو مخاطب کرتے ہوئے انتہا طالق بول کر انتہا حرۃ مراد لینا بھی درست ہے لہذا پہلی صورت میں جس طرح بیوی مطلقہ ہو جائے گی اسی طرح دوسری صورت میں باندی آزاد ہو جائے گی، امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان اتصال معنوی موجود ہے اس طریقہ پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اسقاط کے قبیل سے ہے یعنی عتاق کے ذریعہ ملک قبضہ اسقاط ہو جاتی ہے اور طلاق کے ذریعہ ملک متعہ اسقاط ہوتی ہے اور دونوں کے اندر سرایت اور لزوم کے معنے بھی موجود ہیں سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعض شے میں حکم ثابت ہونے سے کل شے میں حکم ثابت ہو جائے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی کے ایک حصہ کو مثلاً چہرہ کو یا نصف حصہ کو طلاق دی تو یہ طلاق بیوی کے کل میں سرایت کر جائے گی اور کل پر طلاق واقع ہوگی، اگر اسی طرح غلام کے چہرے یا اس کی گردن پر آزادی واقع کی تو یہ آزادی پورے غلام میں سرایت کر جائے گی، اور لزوم سے مراد یہ ہے کہ فسخ کو قبول نہ کرے یعنی طلاق اور عتاق دونوں فسخ کو قبول نہیں کرتے یعنی اگر کوئی شخص طلاق یا عتاق کے بعد رجوع کرنا چاہے تو رجوع نہیں کر سکتا، اسی طرح دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں یعنی یہ دونوں ہی شرط پر معلق ہو سکتے ہیں۔

الحاصل دونوں میں اتصالی معنوی موجود ہے اور جب ان دونوں میں اتصالی معنوی موجود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے مستعار لینا بھی جائز ہے جیسا کہ اسد اور جل شجاع کے درمیان اتصالی معنوی (شجاعت) موجود ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے مستعاً لینا درست ہے۔

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان اتصالی معنوی نہیں ہے کیوں کہ طلاق، نکاح کی وجہ سے جو پابندیاں عائد ہوتی ہیں ان کو زائل کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے اور عتاق قوت حریت کو ثابت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی رقیق کی وجہ سے غلام بہت سے امور پر قادر نہیں ہوتا حتیٰ کہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنے نکاح کا بھی مجاز نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے کسی فعل کا شرعاً کوئی اعتبار ہوتا ہے، عتاق کے بعد غلام کو مذکورہ تمام باتوں پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ طلاق، قید نکاحی کو زائل کرنے کے لئے موضوع ہے اور عتاق اثبات قوت حریت کیلئے موضوع ہے لہذا ان دونوں کے درمیان کوئی ایسا معنوی اشتراک نہیں ہے جس کی وجہ سے اتصالی معنوی ثابت ہو سکے،

امام شافعیؒ کی جانب سے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ شرعاً اور عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے کہ عتاق ازالہ رقیق کے لئے موضوع ہے نہ کہ اثبات قوت کے لئے، اور اگر بالفرض تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عتاق اثبات قوت حریت کے لئے موضوع ہے تب بھی ہم یہ کہیں گے کہ اثبات قوت ازالہ رقیق کو مستلزم ہے اس طریقہ سے طلاق اور عتاق ازالہ میں مشترک ہیں تو اس صورت میں بھی اتصالی معنوی پایا گیا جو کہ طرفین سے استعارہ کے جواز کے لئے کافی ہے۔

احناف کی جانب سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اتصالی معنوی کے لئے مطلقاً کسی بھی معنی میں اشتراک کافی نہیں ہے بلکہ ایسے معنی میں اشتراک ضروری ہے جو مشبہ بہ کے ساتھ حاصل ہوں اور وہ معنی مشبہ بہ میں مشبہ سے اشہر بھی ہوں اور یہاں طلاق اور عتاق اگرچہ ازالہ کے معنی میں مشترک ہے لیکن یہ معنی دونوں میں سے کسی کے ساتھ حاصل نہیں ہیں اور نہ اشہر بلکہ دونوں میں مساوی طور پر پائے جاتے ہیں اور جب ایسا ہے تو طلاق اور عتاق کے درمیان اتصالی معنوی نہیں ہے لہذا امام شافعیؒ کا استدلال بھی درست نہیں ہے۔

لان اتصالی الفرع : سے مصنف مذہب احناف کی دلیل تحریر فرما رہے ہیں، مذہب احناف جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے یہ ہے کہ سبب بول کر سبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر سبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ معنی مجازی مراد لینے کے لئے معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان

اتصال ضروری ہے یہ اتصال سبب بول کر سبب مراد لینے کے حق میں تو موجود ہے اس لئے کہ سبب اپنے وجود میں سبب کا محتاج ہے کیوں کہ سبب سبب کا اثر ہوتا ہے اور اثر مؤثر کا محتاج ہوتا ہے اس طریقے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سبب محتاج الیہ ہے اور سبب محتاج ہے اور محتاج لازم اور محتاج الیہ ملزوم ہوتا ہے، جب سبب کا محتاج الیہ (ملزوم) ہونا اور سبب کا محتاج (لازم) ہونا ثابت ہو گیا تو ملزوم (سبب) بول کر لازم (سبب) مراد لینا صحیح ہوگا اور استعارہ کی یہی حقیقت ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے۔

مگر یہ اتصال سبب بول کر سبب مراد لینے کے حق میں محدود ہے اس لئے کہ سبب اپنی مشروعیت میں سبب کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ سبب سبب سے مستغنی ہوتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب موجود ہو مگر سبب موجود نہ ہو جیسا کہ عقاق ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے اور زوال ملک متعہ سبب ہے اگر مولیٰ اپنے غلام سے انت حر کہے تو سبب (انت حر) تو موجود ہوگا مگر سبب (زوال ملک متعہ) موجود نہیں ہوگا کیوں کہ غلام کے متعہ نہیں ہوتی، مطلب یہ ہوا کہ سبب اپنے وجود میں سبب کا محتاج نہیں ہے تو سبب اس کا محتاج الیہ نہ ہوا اور محتاج الیہ ملزوم اور محتاج لازم ہوتا ہے لہذا ملزوم سبب اور سبب اس کا لازم نہ ہوا حالانکہ استعارہ میں ملزوم بول کر لازم ہی مراد ہوتا ہے لہذا سبب کو سبب کے لئے مستعار لینا بھی صحیح نہیں ہوگا، اور احناف کا یہی دعویٰ تھا کہ سبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے۔

مصنف نے اس کی نظیر کو بیان کرتے ہوئے فرمایا و ہذہ نظیر جملۃ الناقصۃ الی نظیر کا خلاصہ یہ ہے کہ جب جملہ ناقصہ کا عطف جملہ تامہ پر کیا جائے مثلاً یوں کہا جائے ہند طالق و زینب، پہلا جملہ جو کہ معطوف علیہ ہے بتدار اور خبر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے تامہ ہے اور دوسرا جملہ یعنی معطوف چون کہ خبر کا محتاج ہے اس لئے ناقصہ ہے، لیکن واو عطف کے واسطے سے دوسرا جملہ اولیٰ جملہ سے متعلق ہے تاکہ جملہ اولیٰ کا حکم جملہ ثانیہ کے لئے ثابت ہو جائے ورنہ تو جملہ ثانیہ غیر مفید اور لغو ہے گا اس کے لئے ضروری ہے کہ جملہ اولیٰ اپنی خبر کے اثبات میں توقف کرے جلدی نہ کرے تاکہ جملہ ناقصہ کلام غیر مفید اور لغو ہونے سے محفوظ رہ سکے، اس بات کا خیال رہے کہ اول جملہ کا توقف دوسرے جملہ کو مفید بنانے کے لئے ہے نہ کہ جملہ غیر تام ہونے کی وجہ سے۔

بہر حال جس طرح یہاں توقف ایک جانب یعنی جملہ ناقصہ کے اعتبار سے ثابت ہے اور دوسری جانب یعنی جملہ تامہ کے اعتبار سے ثابت نہیں ہے اسی طرح سبب اور سبب کے درمیان جو اتصال ہے وہ بھی ایک جانب یعنی سبب کی جانب سے ثابت اور معتبر ہے اور دوسری یعنی سبب کی

کی جانب سے غیر ثابت اور غیر معتبر ہے۔  
 غیر کی نسبت سے غیر تمام اور اپنی نسبت سے تمام ہونے کی مثال منصوص علیہ میں حکم کی نسبت  
 علت کی جانب کرنا فرع (مقیس) کی نسبت سے ہے تاکہ حکم کا تعدیہ فرع کی جانب صحیح ہو سکے ورنہ تو منصوص  
 علیہ (مقیس علیہ) میں علت کی جانب حکم کی نسبت کرنے کی حاجت نہیں ہوتی کیوں کہ منصوص علیہ (مقیس علیہ)  
 میں نص موجود ہوتی ہے اور نص کی موجودگی میں علت کی جانب حکم کی نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ  
 نص علت سے قوی ہوتی ہے لیکن فرع کی جانب نسبت کی ضرورت کے پیش نظر منصوص علیہ میں بھی علت  
 کی جانب نسبت کی جاتی ہے تاکہ حکم کا تعدیہ فرع کی جانب ہو سکے مثلاً اللہ تعالیٰ کے قول "أَوْجَارُ أَحَدٍ"  
 مِنْكُمْ مِنَ الْخَالِطِہِ میں نقض طہارت کی علت خروج نجاست کو قرار دیا گیا ہے تاکہ تمام بدن سے خروج  
 نجاست کی وجہ سے نقض طہارت کا حکم لگایا جاسکے ورنہ تو سبیلین سے خروج نجاست کی وجہ سے  
 نقض طہارت کے لئے علت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ سبیلین کے بارے میں نص موجود  
 ہے مگر پھول کہ غیر سبیلین سے خروج نجاست پر بھی نقض طہارت کا حکم لگانا ہے اس لئے منصوص علیہ  
 میں علت تلاش کرنے کی ضرورت پیش آئی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ منصوص علیہ میں علت کی جانب حکم کی اضافت فرع (مقیس) کی نسبت سے ہے اور  
 عدم اضافت منصوص علیہ کی خود اپنی نسبت سے ہے جس طرح کہ جملہ تائید جملہ ناقصہ کی نسبت سے موقوف ہونے ہے  
 اور خود اپنی نسبت کے اعتبار سے موقوف نہیں ہوتا لہذا دونوں ایک دوسرے کی نظیر ہیں۔

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وَجُودُ مَا أُرِيدُ بِهِ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حَكْمُ  
 الْحَقِيقَةِ وَبِهَذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ لَا تَبِيعُوا  
 الدَّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا يَحْتَلُهُ وَيَجَاوِرُهُ۔

**ترجمہ** اور مجاز کا حکم اس معنی کا ثابت ہونا ہے جو معنی مجازی لفظ سے مراد ہوں وہ مجاز خاص ہو  
 یا عام ہو جیسا کہ حقیقت کا حکم ہے اسی وجہ سے ہم نے لفظ "صاع" کو جو کہ ابن عمرؓ  
 کی حدیث لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین میں واقع ہے اس شے کے لئے عام قرار دیا  
 ہے جو صاع میں سما سکے۔ اور اس کے ساتھ مجاور ہو سکے۔

**تشریح** مصنف "حقیقت اور مجازی تعریف اور تشریح سے فارغ ہونے کے بعد ان دونوں کا  
 حکم بیان فرما رہے ہیں مجاز کا حکم اختصار کے پیش نظر صراحتہ اور حقیقت کا حکم اشارۃً

ذکر فرمایا ہے۔

مجاز کا حکم۔ ہر اس معنی کا ثبوت ہے جو مجاز سے مراد ہوں جیسا کہ حقیقت کا بھی یہی حکم ہے مصنف نے مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم کے ساتھ تشبیہ دیکر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جس طرح حقیقت میں عموم اور خصوص ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی عموم اور خصوص ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح لفظ حقیقی اگر خاص ہے تو اس کے معنی بھی خاص ہوں گے اور اگر عام ہے تو اس کے معنی بھی عام ہوں گے اسی طرح لفظ مجازی اگر خاص ہے تو اس کے معنی بھی خاص ہوں گے اور اگر عام ہے تو اس کے معنی بھی عام ہوں گے۔

مجاز خاص کی مثال اسد ہے یہ لفظ خود بھی خاص ہے اور اس کے معنی مجازی یعنی رجل شجاع وہ بھی خاص ہیں، دوسری مثال اللہ تعالیٰ کا قول "أَوْلَا سْتَمُّ الْبَنَاتِ" ملامت نسائے مجازاً جماع مراد ہے اور یہ خاص ہے، مجاز عام کی مثال حدیث ابن عمر میں لفظ صاع ہے صاع سے مراد وہ ہے جو صاع سے ناپی جاتی ہے اور وہ ہر اس شے کو عام ہے جو صاع میں سلا سکے خواہ گندم ہو یا جو یا چا دل یا شکر، اسی طرح خواہ مطعوم ہو جیسا کہ گندم وغیرہ یا غیر مطعوم ہو جیسا کہ چونہ وغیرہ، کلام کی چول کہ دو قبیل ہیں حقیقت اور مجاز، لہذا مجاز عموم اور احکام میں حقیقت کے مثل ہوگا البتہ تعارض کے وقت حقیقت مجاز سے ادلی ہوگی۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ جس طرح حقیقت میں عموم جاری ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی عموم جاری ہوتا ہے تو ہم نے لفظ صاع کو جو کہ حدیث ابن عمر میں واقع ہے اس شے کے لئے عام قرار دے دیا جو صاع میں سما سکے یا صاع سے ناپی جاسکے اس لئے کہ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ حدیث میں مذکور صاع سے حقیقی صاع (پیمانہ) مراد نہیں ہے کیوں کہ ایک صاع (پیمانہ) کو دو صاعوں (پیمانوں) کے عوض فروخت کرنا کسی کے نزدیک منہج نہیں ہے۔ لہذا صاع کے مجازی معنی (ایکل فی الصاع) خود بخود مستعین ہو گئے اس لئے کہ لفظ کے حقیقی اور مجازی معنی دونوں مراد نہ ہوں یہ صحیح نہیں ہے، صاع کے حقیقی اور مجازی معنی میں حال اور محل کا علاقہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" میں مسجد (محل) بول کر ایقام فی المسجد (صلوٰۃ) حال مراد ہے مطلب یہ ہے کہ نماز میں ستر کو چھپاؤ اس کے علاوہ حدیث میں واقع لفظ صاع پر الف لام استعنائی بھی داخل ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایکل فی الصاع مطعوم کے قبیل سے ہو یا غیر مطعوم کے قبیل سے اسی طرح اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ تفاعل کی حرمت کی علت شے کا قبیل ہونا ہے اس لئے کہ جب صاع سے مراد ایضاً یہ مراد ہو تو تقدیر عبارت یہ ہوگی لا تَبِيعُوا مَا يُصَاعُ بِالْقَبَائِعِ بِمَا يُصَاعُ بِالْقَبَائِعِ، مصنف کے بایضاً کے

ساتھ مایجاورہ کے اضافہ فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کا مقصد صراحہ حقیقی (ظرف ہوتا ہے) اور صراحہ مجازی (مظروف) کے درمیان علاقہ کی تفصیل کی طرف اشارہ کرنا ہے صراحہ حقیقی اور مجازی کے درمیان جس طرح حال اور محل کا علاقہ ہے اسی طرح مجاورت کا علاقہ بھی ہے اس لئے کہ جو شے حال ہوتی ہے وہ محل سے مجاور اور متصل بھی ہوتی ہے۔

وَأَبَى الشَّافِعِيُّ ذَلِكَ وَقَالَ لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّ الضَّرْفَ وَرَبِّي يُصَادَرُ إِلَيْهِ تَوْسِيعَةً لِلْكَلَامِ وَهَذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُودٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى يَتَعَالَى عَنِ الْعِجْزِ وَالضَّرْفُ وَرَبِّيَاتٍ ،

**ترجمہ** اور امام شافعی نے اس عموم کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مجاز کے لئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ مجاز ضرورہ ثابت ہوتا ہے اس کی طرف کلام میں وسعت پیدا کرنے کے لئے رجوع کیا جاتا ہے اور یہ قول باطل ہے اس لئے کہ مجاز کتاب اللہ میں موجود ہے اور اللہ تعالیٰ عجز اور ضرورتوں سے پاک ہے۔

**تشریح** الجہل مجاز حقیقت کی طرح خاص بھی ہوتا ہے اور عام بھی اسی عموم مجاز کی وجہ سے احناف کے نزدیک جس طرح ربوا (سود) مطعومات میں جاری ہوتا ہے اسی طرح غیر مطعومات میں بھی جاری ہوتا ہے جس طرح گندم کو گندم کے عوض تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا ربوا ہے اسی طرح چوئے کو چوئے کے عوض تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا ربوا ہے۔ فاجہل مصنف نے فرمایا کہ امام شافعی در عموم مجاز کا انکار کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک مجاز خاص تو ہوتا ہے مگر عام نہیں ہوتا اور حدیث ابن عمر میں ماخول فی الصراح سے صرف مطعومات مراد لیتے ہیں ہر وہ شے مراد نہیں ہے جس کو صراح کے ذریعہ ناپنا جاتا ہو سلا

۱۰ فائدہ: مصنف علیہ الرحمہ نے اگرچہ عموم مجاز کے انکار کی نسبت امام شافعی کی جانب کی ہے مگر اس میں تسامح ہے اسلئے احناف کی بعض کتابوں میں انکار کی نسبت بعض اصحاب شوافع کی طرف کی گئی ہے اور اسی کے بعد الملک قائل بھی ہیں حالانکہ یہ دونوں ہی باتیں درست نہیں ہیں صحیح بات یہ ہے کہ امام شافعی عموم مجاز کے قائل ہیں اور اس مسئلہ میں امام شافعی کا مذہب احناف کے مطابق ہے جیسا کہ صاحب افامتہ الانوار نے ابن نجیم سے نقل کیا ہے، صاحب توجیح فرماتے ہیں کہ عدم عموم مجاز کا قول میں نے کتب شافعیہ میں نہیں پایا، اب رہی یہ بات کہ امام شافعی و ماخول فی الصراح کو مطعوم کے ساتھ کیوں خاص کرتے۔

مصنف علیہ الرحمہ امام شافعیؒ کے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں و ہذا باطلٌ اور بطلان کی دلیل یہ بیان فرما رہے ہیں کہ مجاز کتاب اللہ میں بکثرت واقع ہے حالانکہ کتاب اللہ فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ مراتب میں واقع ہے اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ مجاز کتاب اللہ میں عجزاً اور ضرورتاً استعمال ہوا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ حقیقی معنی پر قادر نہیں تھا جس کی وجہ سے مجازی معنی مجبوراً استعمال کرنے پڑے حالانکہ اللہ تعالیٰ عجز اور ضرورت سے پاک ہے بلکہ یہ بات واضح ہے کہ وہ حضرات کہ جو اہل لغت ہیں اور مقصود کو حقیقت کے ذریعہ بیان کرنے پر قادر ہیں اس کے باوجود مقصود کو مجاز کے ذریعہ بیان کرنا پسند کرتے ہیں اور یہ پسندیدگی حاجت اور ضرورت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ لوگ مجاز کے ذریعہ مقصود ظاہر کرنے کو بہ نسبت حقیقت کے زیادہ پسند کرتے ہیں اس سے امام شافعیؒ کے اس قول کا فساد ظاہر ہو گیا کہ مجاز کا ثبوت ضرورتاً ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے بھی قرآن مجید میں بکثرت مجاز استعمال فرمایا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول وَأَخْفِضْ نَهْمًا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ میں جناح کا لفظ مجازی معنی میں مستعمل ہوا ہے اس لئے کہ ذل (فروتنی) کے لئے بازو نہیں ہوتے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول يَا أَرْضُ ابْلُغِي بَارَكَ وَيَا سَمَاءُ اْقْلِعِي میں ابلعی کے مجازی معنی (جذب) مراد ہیں کیوں کہ ابلاغ کے حقیقی معنی نکلنے کے ہیں اور نکلنا وہاں ممکن اور منظور ہو سکتا ہے جہاں حلق ہو اور زمین کے حلق نہیں ہوتا لہذا نکلنے کے معنی بھی منظور نہیں ہو سکتے بلکہ مجازی معنی یعنی جذب کرنا مراد ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ میں مجاز مراد ہے کیوں کہ آیت میں جریان کی نسبت نہر کی طرف کی گئی ہے حالانکہ جریان نہر

ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تخصیص عموم مجاز سے انکار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ چونکہ ان کے یہاں ربو کی علت طعم ہے اسی وجہ سے غیر مطبوع میں تقاضل کو حرام نہیں کہتے۔ مگر چونکہ مصنف نے عموم مجاز سے انکار کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کی ہے اسی لئے ان کی دلیل ذکر فرمائی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام میں اہل حقیقت ہے اس لئے کہ الفاظ کی وضع معانی پر دلالت کرنے اور افادہ اور استفادہ کی غرض سے ہے اور افادہ اور استفادہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ جب لفظ کے معنی موضوع لازمہ لئے جائیں اسلئے کہ معنی مجازی تو ابہام اور احتمال پیدا کرتے ہیں جس کی وجہ سے افادہ اور استفادہ میں دشواری ہوتی ہے، اب رہا یہ سوال کہ جب مجاز سے ابہام و تغہیم نیز افادہ و استفادہ میں خلل واقع ہوتا ہے تو معنی مجازی مراد لینا کیوں درست ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ کلام میں وسعت اور سہولت کے پیش نظر مجاز کو درست قرار دیا گیا ہے جیسا کہ رخصت کو احکام میں وسعت اور سہولت کے پیش نظر جائز رکھا گیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ مجاز کو ضرورتاً ثابت مانتے ہیں۔

کے لئے نہیں ہوتا بلکہ پانی کے لئے ہوتا ہے۔ لہ

وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِحْالَةُ اِجْتِمَاعِهِمَا مُرَادِيْنِ بِلَفْظٍ  
وَاحِدٍ كَمَا اسْتِحْالَ اَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلٰى الْمَلْبَسِ  
مِلْكَا وَعَارِيَةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ

**ترجمہ** حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے اس حال میں کہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں جس طرح یہ بات محال ہے کہ ایک کپڑا، پہننے والے کے بدن پر ایک ہی وقت میں ملکا اور عاریتہ دونوں طریقوں سے ہو۔

**تشریح** حقیقت اور مجاز کی تعریف اور ان کے درمیان اتصال کی تفصیل کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مصنف حقیقت اور مجاز کا حکم بیان فرما رہے ہیں، حقیقت اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ لفظ واحد سے ان واحد میں دونوں حقیقت و مجاز کو قصداً جمع کرنا محال ہے جیسا کہ ایک

لہ فائدہ۔ احناف کی جانب سے مذکورہ جواب اس امر پر مبنی ہے کہ ضرورت سے متکلم کی ضرورت مراد لی جائے، یعنی متکلم اپنی ضرورت اور مجبوری کے پیش نظر مجاز کا استعمال کرتا ہے جو کہ بدہمی البطلان ہے اس لئے کہ قرآن کریم کا متکلم خداوند قدوس ہے اگر مجاز کو متکلم کی ضرورت قرار دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کو عاجز اور محتاج تسلیم کرنا ہوگا اور اگر ضرورت سے مخاطب کی ضرورت مراد لی جائے اور یہ کہا جائے کہ مخاطب حقیقی معنی کے درست نہ ہونے کی وجہ سے مجازی معنی مراد لیتا ہے اور یہ ضرورت لفظ کو مجازی معنی پر محمول کرنے کی وجہ سے پوری ہو جاتی ہے اس کے بعد مجاز میں عموم کا اعتبار کرنا یہ امر زائد ہے لہذا اس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس تقریر کی رو سے متن میں پیش کردہ جواب درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عموم بھی معنی حقیقی میں داخل ہے اس لئے کہ عموم دلیل لفظ ہی سے ثابت ہے اس لئے کہ لفظ محلی باللام ہونے کی وجہ سے عموم پر دلالت کرتا ہے لہذا عموم اس معنی کے اعتبار سے معنی حقیقی میں داخل ہوگا اگرچہ اس اعتبار سے کہ معنی غیر موضوع لہذا کا قصد کیا گیا ہے مجاز ہے۔

ام شافعی کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ مقتضی کا ثبوت احناف کے نزدیک ضرورۃً ثابت ہوتا ہے اور احناف نے مقتضی میں عموم سے انکار کیا ہے پھر کیا وجہ ہے کہ مجاز میں احناف عموم کے قائل ہیں حالانکہ مجاز بھی ضرورۃً ثابت ہوتا ہے نیز مقتضی بھی قرآن مجید میں موجود ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فخر بزرگتہ، ای تحریر رقیبہ



کپڑا ایک ہی وقت میں ایک ہی شخص کے لئے بطور ملک اور عاریت دونوں طرح ثابت ہونا محال ہے دونوں کے یکجا جمع ہونے کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت وہ ہے کہ جو اپنے موضوع و مقام میں مستقر اور مستحل ہو، اور مجاز وہ ہے جو اپنے موضع اور مقام سے متجاوز ہو یہ بات ممکن نہیں ہے کہ شے اپنے مقام میں مستقر بھی ہو اور مقام سے متجاوز بھی ہو کیوں کہ شے واحد کا آن واحد میں دو مکانات میں ہونا محال ہے۔

سوال: فاضل مصنف نے حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے استحال کے ساتھ مرادین کی قید کیوں لگائی ہے؟

جواب: اس لئے کہ اس قید سے حقیقت اور مجاز کے اجتماع کا احتمال خارج ہو گیا کیوں کہ حقیقت اور مجاز کے اجتماع کا احتمال محال نہیں ہے البتہ دونوں کا بالقصد جمع کرنا محال ہے۔  
مرادین کی قید سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کے ایسے معنی مجازی مراد لئے گئے ہوں کہ جن کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو تو بالاتفاق جائز ہے اگرچہ اس صورت میں بھی جمع بین الحقیقۃ والجماز لازم آتا ہے کیوں کہ اس صورت میں مراد تو معنی مجازی ہیں لیکن معنی حقیقی تبعاً مفہوم ہیں مقصود نہیں ہیں مطلب یہ ہے کہ مرادین کی قید سے عموم مجاز سے بھی احتراز ہو گیا اس لئے کہ عموم مجاز میں معنی مجازی کا بالقصد ارادہ کیا جاتا ہے اور معنی حقیقی بلا قصد و بلا ارادہ معنی مجازی میں عموم مجاز کا ایک فرد ہونے کی وجہ سے شامل ہو جاتے ہیں لہذا اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے لہذا مجازی معنی کا ارادہ بالقصد اور اجمالاً ہے اور حقیقی معنی ضمناً اور تبعاً ہیں۔

مملوکہ، رقبہ کے بعد مملو کہ بطور مقتضی ماننا ضروری ہے تاکہ تحریر رقبہ کے معنی درست ہو جائیں اس لئے کہ مطلق رقبہ مراد لینا کہ جس میں رقبہ حرہ بھی شامل ہے درست نہیں ہے اسی طرح مجاز میں بھی عموم درست نہ ہونا چاہئے،  
جواب: قرآن مجید میں جو ضرورت مقتضی واقع ہے یہ کلام اور سماع کی طرف راجح ہے اس لئے کہ یہ مقتضی شرعاً کلام کی تصریح کے لئے ثابت ہوتا ہے تاکہ کلام میں ایسا غلط واقع نہ ہو جو سماع کے لئے کلام کے سمجھنے میں دشواری پیدا کر دے اور ضرورت فی الجماز مشکلم کی طرف راجح ہوتی ہے اس لئے کہ مجاز کا ثبوت طریق تکلم میں وسعت پیدا کرنے کے لئے ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مصنف نے مجاز کو استعمال نظم کے اقسام میں ذکر کیا ہے جو کہ مشکلم کی طرف راجح ہے اور مقتضی کو وقوف علی المراد کی اقسام میں ذکر کیا ہے جو کہ سماع کا حصہ ہے جب یہ بات ہے تو یہ بات بھی جائز ہے کہ مقتضی قرآن میں پایا جائے بخلاف مجاز کے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مخالف کا استدلال درست نہیں ہے۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے محال ہونے کے لئے بلفظ واحد کی قید کیوں لگائی ہے؟

جواب: اس لئے کہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع دو لفظوں سے محال نہیں ہے مثلاً کسی شخص نے قتلتُ اسداً دو مرتبہ کہا ایک مرتبہ اسد حقیقی مراد لیا اور دوسری مرتبہ اسد کے معنی مجازی یعنی رجل شجاع مراد لیا اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے استحالہ اس صورت میں ہے جب کہ ایک ہی لفظ سے دونوں معنی کا ارادہ کیا جائے مثلاً ایک مرتبہ قتلتُ اسداً کہے اور اسد کے حقیقی معنی (دزدہ) لے اور معنی مجازی یعنی رجل شجاع بھی مراد لے تو یہ جائز نہیں ہے۔

کما استحال ان یكون الثوب الواحد الخ حقیقی اور مجازی معنی کا اجتماع چوں کہ عقلی شے ہے لہذا مصنف مزید وضاحت کے لئے ایک محسوس مثال پیش فرما رہے ہیں حقیقت اور مجاز کے استحالہ کی مثال ایسی ہے جیسا کہ ایک شخص کا ایک ہی وقت میں ایک ہی کپڑے کو بیکاً اور عاریتاً دونوں طریقوں سے پہننا محال ہے اس تشبیہ میں لفظ لباس کے درجہ میں ہے اور معنی لابس (آدمی) کے درجہ میں ہے اور ثوب استعار کے درجہ میں ہے اور حقیقت ثوب مملوک کے درجہ میں ہے بس جس طرح یہ محال کہ ایک آدمی ایک وقت میں ایک کپڑے کا مالک ہونے کی حیثیت سے استعمال کرے اور مستعیر ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک لفظ ایک وقت میں بطریق حقیقت بھی استعمال اور بطریق مجاز بھی استعمال ہو، حقیقت اور مجاز کے استحالہ کی تشبیہ ثوب واحد کے ساتھ یہ نظیر ہے مثال

فائدہ: آں واحد میں لفظ واحد سے معنی حقیقی اور مجازی کے ارادہ کرنے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، ہمارے اصحاب اور عامہ اہل ادب اور اصحاب شافعی میں سے اہل تحقیق اور عامہ متکلمین کے نزدیک اجتماع جائز نہیں ہے اور امام شافعی اور ان کے عام اصحاب نیز جانی اور عبد الجبار معتزلی حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے جو از کے قائل ہیں بشرطیکہ اجتماع عقلاً محال نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے قول اُولئِم النساء میں لمس بالید جو کہ لمس کے حقیقی معنی ہیں اور جماع جو کہ لمس کے مجازی معنی ہیں مراد لئے جاسکتے ہیں اس لئے کہ دونوں معنی کا اجتماع عقلاً محال نہیں ہے اور اگر حقیقت اور مجاز کا اجتماع عقلاً محال ہو تو یہ حضرات بھی اجتماع کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ صیغہ امر افعُل یہ وجوب میں حقیقت اور تہدید میں مجاز ہے اس لئے کہ حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں فعل مامو بہ ہوگا جس کے فعل پر فاعل مستحق اجر و ثواب ہوگا اور معنی مجازی لینے کی صورت میں فعل ممنوع ہوگا اور اس کے ارتکاب پر عذاب کا مستحق ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول اَعْمَلُوا شَرًّا میں دونوں معنی کا اجتماع محال ہے۔

نہیں ہے لہذا اگر کسی قسم کا اس میں مناقشہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ نظیر کا من کل الوجوه مطابق ہونا ضروری نہیں ہے بخلاف مثال کے کہ اس کا مثل لڑکے مطابق ہونا ضروری ہے۔

وَلِهَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ كَلِمَاتٌ عَرَبِيًّا لِأَوْلَادِ عَلَيْهِ أَوْصِي بِثُلْثِ مَالِهِ لِمَوْلَاهِ وَلَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِي مَرْدُودًا إِلَى الْوَرِثَةِ وَلَا يَكُونُ لِمَوْلَى مُوَلَاةً لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ أَرِيدَتْ بِهَذَا اللَّفْظِ قَبْطَلِ الْمَجَازِ

**ترجمہ** اور اسی وجہ سے امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا ہے، اگر کسی عربی نے (کہ جس کا کوئی معتق نہ ہو) اپنے ثلث مال کی اپنے موالی کے لئے وصیت کی چاہ یہ ہے کہ اس کا آزاد کردہ غلام ایک ہی ہے تو یہ آزاد کردہ غلام نصف ثلث کا مستحق ہوگا اور باقی نصف ثلث موہی (وصیت کرنے والے کے ورثہ کے لئے) لوٹا دیا جائے گا اور موہی کے آزاد کردہ کے آزاد کردہ کے لئے کچھ نہ ملے گا کیونکہ اس لفظ (موالی) سے حقیقی معنی کا ارادہ کر لیا گیا ہے لہذا اب مجازی معنی کا ارادہ باطل ہوگا۔

**تشریح** اور اسی وجہ سے حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے محال ہونے کی وجہ سے امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی عربی نے کہ اس کا کوئی معتق نہیں ہے اپنے موالی (آزاد کردہ غلاموں) کے لئے ثلث مال کی وصیت کی اور آزاد کردہ ایک ہی ہو تو غلام کو نصف ثلث ملے گا اور باقی نصف موہی کے ورثہ کو لوٹا دیا جائے گا، لا ولا علیہ کی قید یہ عربی کی تاکید ہے، مطلب یہ ہے کہ موہی ایسا عرب ہو کہ اس کا کوئی معتق (آزاد کنندہ) نہ ہو، عربی چوں کہ مشرک اور اہل کتاب دونوں قسم کے ہوتے ہیں اگر لا ولا علیہ کی قید نہ لگائی جائے تو عربی میں اہل کتاب اور مشرک دونوں شامل رہیں گے لا ولا علیہ کی قید سے عربی اہل کتاب کو خارج کر دیا کیوں کہ ان کا معتق ہو سکتا ہے اور یہاں ایسا موہی مراد ہے کہ جس کا کوئی معتق نہ ہو اور ایسا موہی عربی مشرک ہی ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کے لئے ولا عتاق ثابت نہیں ہوتی اور نہ عربی کے لئے ولا مولات ہوتی ہے اول تو اس لئے نہیں ہوتی کہ ولا کے لئے رقیبت شرط ہے اور عربی مشرک پر رقیبت طاری نہیں ہوتی اس لئے کہ ان کا حکم ابوالسیف اوالاسلام ہے کیونکہ مرتد کی طرح ان کا کفر غلیظ اور شدید ہوتا ہے لہذا اسلام میں ان کے لئے وہی صورتیں ہیں یا تو اسلام یا تلوار بخلاف عربی اہل کتاب کے کہ ان کے لئے تیسری صورت یعنی قیدی بنانے کی ہے جب عربی مشرک پر رقیبت طاری نہیں ہوتی تو ظاہر ہے کہ ان کا کوئی معتق (آزاد کنندہ) بھی نہیں ہوگا اور جب ان کا کوئی معتق (آزاد

کنندہ) نہیں ہوگا تو پھر یہ مستحق (آزادہ کردہ) بھی نہیں ہوگا تو ان پر ولا بھی ثابت نہیں ہوگا۔  
 عربیاً لا ولا علیہ کی قید کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ اگر موہمی کے لئے موالی اعلیٰ یعنی آزاد کنندہ اور موالی  
 اسفل یعنی آزاد کردہ بھی ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی اس لئے کہ لفظ موالی مشترک ہے اس کا  
 اطلاق مستحق (آزاد کنندہ) اور مستحق (آزاد کردہ) دونوں پر ہوتا ہے اگر موہمی زندہ ہے تو اس سے موالی کا مصداق  
 معلوم کیا جائے گا کہ اس کی لفظ موالی سے مستحق مراد ہے یا مستحق اور اگر موہمی زندہ نہیں ہے تو مولے کا  
 مصداق متعین نہ ہونے کی وجہ سے وصیت باطل ہو جائے گی، مشترک میں چوں کہ عموم نہیں ہوتا اس  
 لئے مستحق اور مستحق دونوں مراد نہیں ہو سکتے اور ایک متعین نہیں لہذا وصیت ہی باطل ہوگی، جب مصنف  
 نے لا ولا علیہ کی قید لگا دی تو یہ بات متعین ہو گئی ہے کہ اس کا کوئی مستحق (آزاد کنندہ) نہیں ہے تاکہ  
 وصیت درست ہو جائے۔

ولا مستحق واحد کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر آزاد کردہ غلام ایک سے زیادہ ہوں تو وہ ثلث کے  
 مستحق ہوں گے، بچے ہونے کو وراثہ کی طرف لوٹانے کی ضرورت نہیں ہوگی اور اگر موہمی کے چند آزاد  
 کردہ غلام ہوں اور آزاد کردہ غلاموں کے بھی غلام ہوں تو موہمی کے آزاد کردہ غلام وصیت کے ثلث مال  
 کے مستحق ہوں گے اور آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کو کچھ نہ ملے گا اس لئے کہ لفظ موالی  
 کا استعمال موہمی کے آزاد کردہ غلاموں میں حقیقت ہے اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ غلاموں میں مجاز ہے  
 دونوں مراد لینے کی صورت میں حقیقت اور مجاز کے درمیان اجتماع لازم آئے گا جو کہ متعذر ہے لہذا حقیقی  
 معنی مراد لینا اولیٰ ہوگا البتہ اگر موہمی کے لئے موالی (آزاد کردہ) نہ ہوں تو موالی الموالی کے لئے ثلث مال  
 ملے گا کیوں کہ اس وقت مجاز متعین ہوگا اور اگر موہمی کا آزاد کردہ غلام صرف ایک ہو تو نصف ثلث اس  
 ایک غلام کو ملے گا اور باقی نصف ثلث وراثہ کو لوٹا دیا جائے گا۔



وَلَمَّا عَثَبَهُمُ الْآمَانُ فِيمَا إِذَا اسْتَأْمَنُوا عَلَىٰ آبَائِهِمْ وَمَوَالِيهِمْ  
لَكَ اسْمُ الْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوعَ لَكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ  
بِهِ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيقَةِ فَبَقِيَ مَجْرَدُ الْإِسْمِ شَبَهًا فِي حَقْنِ الدَّمِ وَ  
صَارَ كَالِإِشَارَةِ إِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرُ إِلَىٰ نَفْسِهِ يَثْبُتُ بِهَا الْآمَانُ  
بِصُورَةِ الْمَسْأَلَةِ وَلَنْ تَكُنْ ذَلِكَ حَقِيقَةً،

**ترجمہ** اور بہر حال اس صورت میں جبکہ اہل حرب نے اپنے ابناء اور موالی پر امان طلب کی تو امان انکی ابناء الابناء اور موالی الموالی کو بھی شامل ہو جائیگی کیوں کہ ابناء اور موالی کے اسماء عرفا فروع (ابناء الابناء اور موالی الموالی) کو بھی شامل ہوتے ہیں لیکن اس شمول پر حقیقت کے مجاز پر مقدم ہونے کی وجہ سے عمل باطل ہو گیا ہے سو اسیم حفاظت دم میں محض شبہ ہو کر رہ گیا اور یہ (بقا شرکت آسسی) اشارہ کے مانند ہو گئی جب کہ کافر کو اشارہ سے اپنی طرف (حالت حرب میں) بلایا اس اشارہ سے صورت مصالحت کی وجہ سے امان ثابت ہو جائے گا۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ وانما عمہم سے اس سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں جو شوافع کی جانب سے اخاف پر کیا جاتا ہے۔

سوال :- یہ ہے کہ اے احناف آپ بھی بعض صورتوں میں جمع بین الحقیقت والمجاز کرتے ہیں حالانکہ یہ آپ کے یہاں جائز نہیں ہے مثلاً اس صورت میں جب کہ اہل حرب نے اپنے ابناء اور موالی کے لئے امان طلب کی اور اس طرح کہا آمینونا علی ابناءنا و موالینا تو اس صورت میں امان میں ابناء الابناء اور موالی الموالی بھی ابناء اور موالی کے ضمن میں امان میں شامل ہو جائیں گے حالانکہ ابناء الابناء لفظ ابن کے لئے اور موالی الموالی لفظ مولیٰ کے لئے مجاز ہیں لہذا مذکورہ صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا جو کہ آپ کے یہاں ناجائز ہے۔

جواب :- ابناء الابناء اور موالی الموالی لفظ ابن اور مولیٰ کے لئے مجاز ہونے کی وجہ سے امن میں شامل نہیں ہوتے جیسا کہ آپ کو وہم ہو ہے بلکہ عرفا شامل ہوتے ہیں کیوں کہ ابن الابن جد کی طرف عرفاً منسوب ہوتا ہے جیسا کہ جب بنو ہاشم بولا جاتا ہے تو اس میں بیٹے پوتے نیچے تک عرفاً سب شامل ہو جاتے ہیں اسی طرح بنو اسرائیل اور بنو تمیم وغیرہ میں بھی عرفاً نیچے تک تمام ابناء اور ابناء الابناء سب داخل ہیں قرآن کریم میں بھی یا بنی آدم فرمایا گیا ہے جس سے سب ہی انسان مراد ہیں مگر اس تناول ظاہری اور عرفی پر عمل اس وجہ سے نہیں ہو سکا کہ حربی نے معنی حقیقی کا ارادہ کیا ہے اور حقیقت ارادے میں

مجاز پر مقدم ہوتی ہے لہذا اس تناول ظاہری اور عرفی کے باوجود ابناء الابناء اور موالی الموالی کو امان حاصل نہیں ہوگا مگر چونکہ شرکت اسمی کی وجہ سے ابناء الابناء اور موالی الموالی کی جان کی امان کے سلسلہ میں شبہ پیدا ہو گیا لہذا اس شبہ کے فائدہ کی وجہ سے ابناء الابناء اور موالی الموالی کو بھی امان حاصل ہو گیا نہ کہ حقیقت اور مجاز کے اجتماع کی وجہ سے، فقہ کا مشہور قاعدہ الحمد و تشذیر بالمشبہات کی رو سے فائدہ مجرم کو ہوتا ہے نیز اس قاعدہ کی روح بھی جانوں کو قتل سے محفوظ کرنا ہے اس کے علاوہ آپ صلعم نے فرمایا ہے الآدمی بنیان الرب ملعون من ہدم بنیان الرب، اسی وجہ سے ہم نے احتیاطاً اور استحساناً موالی الموالی اور ابناء الابناء کو امان میں شامل کر دیا کیوں کہ حفاظت دمار کے لئے شبہ کافی ہوتا ہے اور یہ شبہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر کسی حربی کافر کو کسی مسلمان نے اشارہ سے اپنی طرف بلایا اور زبان سے انزل ان کنت رجلاً کہا یعنی اگر تو بہادر ہے تو نیچے اتر، مگر یہ کلمات کافر حربی نے نہیں سنے اور وہ اتر آیا تو اس کافر کو امان حاصل ہوگا اگرچہ کافر کو اترنے کا اشارہ کرنا حقیقتاً امان نہیں ہے بلکہ اس میں امان کا شبہ ہے لہذا اس شبہ کا فائدہ کافر کو ہوگا اور وہ کافر مومن ہو جائے گا، مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ فروع کے لئے امان کا ثبوت حقیقت اور مجاز کے اجتماع کی وجہ سے نہیں جیسا کہ مخالف گمان کرتے بلکہ شرکت اسمی کی وجہ سے جو شبہ پیدا ہوا ہے اس کی وجہ سے امان ثابت ہوا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جہاں شبہ کا فائدہ ممکن نہیں ہے وہاں معنی مجازی کے لئے حکم ثابت نہ ہوگا مثلاً کسی شخص نے بنی فلاں کے لئے وصیت کی تو یہ وصیت امام صاحب کے نزدیک صرف فلاں کے ابناء کے لئے ہوگی ابناء الابناء معنی مجازی ہونے کی وجہ سے اس وصیت میں شامل نہ ہوں گے کیوں کہ مجاز حقیقت کا مزاجم نہیں ہو سکتا حالانکہ شرکت اسمی کا شبہ یہاں بھی موجود ہے کیوں کہ وصیت کا ثبوت شبہ سے نہیں ہوتا۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ابناء الابناء اس وصیت میں شریک ہوں گے مگر شرکت کی وجہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں بلکہ عموم مجاز ہے جو کہ بالاتفاق درست ہے جیسا کہ لا اکل الحنظلہ کہنے کی صورت میں نفس گندم اور گندم سے بنی ہوئی کوئی بھی شے کھانے سے حانت ہو جاتا ہے حالانکہ حنظلہ کے حقیقی معنی گندم کے دانہ کے ہیں باقی گندم سے بنی ہوئی اشیاء مجازاً گندم کہلاتی ہیں، عموم مجاز میں مقصود تو معنی مجازی ہی ہوتے ہیں مگر چونکہ حقیقت بھی معنی مجازی کا ایک فرد ہو جاتی ہے اس لئے وہ بھی معنی مجازی میں شامل ہو جاتی ہے۔



وَأَمَّا تَرْكُ فِي الْإِسْتِمَانِ عَلَى الْأَبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ إِعْتِبَارَ الصُّورَةِ  
 فِي الْأَجْدَادِ وَالْجَدَاتِ لِأَنَّ إِعْتِبَارَ الصُّورَةِ لِثَبُوتِ الْحُكْمِ فِي  
 مَحَلِّ آخِرٍ يَكُونُ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ وَذَلِكَ إِسْمًا يَلِيقُ بِالْفُرُوعِ  
 دُونَ الْأَصُولِ،

**ترجمہ** بہر حال آباء اور امہات کے لئے امان طلب کرنے کی صورت میں اجداد و جدات میں صورت  
 (شہ) کا اعتبار ترک کر دیا گیا ہے کیوں کہ محل آخر میں حکم کے لئے شہ کا ثبوت بطریق  
 تبعیت ہوتا ہے اور یہ (بطریق تبعیت کا اعتبار) فروع کے مناسب ہے نہ کہ اصول کے۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ جواب پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض  
 یہ ہے کہ حفاظت دم کے سلسلہ میں آپ نے شہ اسمی کا اعتبار کیا ہے اور استیمان علی  
 الابناء والموالی میں ابنار الابناء اور موالی الموالی کو تبعیت کی وجہ سے امن میں داخل کیا ہے لیکن استیمان  
 علی الآباء والامہات کی صورت میں جب کہ حربی نے کہا: آموننا علی آبائنا و امہاتنا شہ اسمی کا اعتبار نہیں  
 کیا ہے کیوں کہ مذکورہ صورت میں اجداد اور جدات کے لئے امن ثابت نہ ہوگا حالانکہ اب اور ام کا  
 لفظ صورتہ اجداد اور جدات کو شامل ہے، اس اعتراض کا جواب مصنف نے انما ترک سے دیا ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ سے حقیقی معنی مراد لینے کے بعد محل آخر میں حکم کا ثبوت بطریق تبعیت  
 ہوتا ہے یعنی جب لفظ کے حقیقی معنی کا ارادہ کر لیا گیا اور اس کے لئے حکم ثابت ہو گیا تو اب محل آخر  
 میں حکم کا ثبوت ہونے کے لئے اس محل آخر کا حقیقی معنی کے تابع ہونا ضروری ہے ورنہ تو محل آخر  
 کے لئے حقیقی معنی کا حکم ثابت نہ ہوگا مثلاً کسی حربی نے کہا آموننا علی ابنائنا، ابنار کا اطلاق ابن اور  
 ابن الابن دونوں پر ہوتا ہے فرق یہ ہے کہ ابن پر اطلاق حقیقہ ہوتا ہے اور ابن الابن پر مجازاً اور تبعاً  
 ہوتا ہے جب کسی حربی نے ابنار کے لئے امان طلب کیا تو ابنار اور ابنار الابناء کے لئے امان ثابت ہوگا۔  
 کیوں کہ دونوں میں صورتہ الشہہ یعنی شرکت اسمی پائی جاتی ہے نیز شرکت اسمی کے علاوہ معنی مجازی یعنی  
 ابنار الابناء میں تبعیت پائی جاتی ہے کیوں کہ ابن الابن ابن کے تابع ہوتا ہے تو گویا کہ ابنار الابناء اطلاق  
 اور خلقت (پیدائش) میں ابنار کی فروع اور توابع ہیں بخلاف اس صورت کے کہ جس کو معترض نے اعتراض  
 میں پیش کیا ہے کیوں کہ اس صورت میں فروع فی الاطلاق اور شرکت اسمی تو پائی جاتی ہے کیوں کہ ام کا  
 اطلاق جدات پر اور آباء کا اطلاق آباء الاباء پر ہوتا ہے مگر جدات اور آباء الاباء خلقتہ امہات اور آباء کی  
 فروع اور توابع نہیں ہیں بلکہ اصول ہیں لہذا ثبوت حکم کی دوسری شرط یعنی فرع فی الخلقتہ نہ پائے جانے

کی وجہ سے صورتہ الشبہ یعنی فرع فی الاطلاق کا اعتبار بھی ترک کر دیا گیا ہے جس کی وجہ سے جدات اور آباء الآباء کے لئے امان ثابت نہ ہوگا اور اگر اس صورت میں بھی جدات اور آباء الآباء کے لئے امان ثابت کی جائے تو اصل کا فرع کے تابع ہونا لازم آئے گا اور یہ بات غیر معقول ہے البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے۔

سوال: مکاتب جب اپنے غلام باپ کو خریدتا ہے تو وہ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب ہو جاتا ہے یعنی باپ اپنے مکاتب بیٹے کا مکاتب بن جاتا ہے پس اس صورت میں بھی باپ جو کہ اصل تھا وہ تابع ہو گیا اور بیٹا جو تابع تھا وہ اصل ہو گیا اور بقول آپ کے یہ غیر معقول بات ہے لہذا یہ بھی درست نہ ہونا چاہئے حالانکہ تمام فقہاء کے نزدیک یہ بات درست ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اس بات کا مکلف ہے کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ صلہ رحمی اور احسان کا معاملہ کرے والدین کو بری حالت سے اچھی حالت کی طرف نکالنا یہ بھی صلہ رحمی ہے اور یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اطلاق کی وجہ سے باپ بیٹے کے تابع ہو کر مکاتب ہو اور ہو بلکہ صلہ رحمی کو ثابت کرنے کے لئے حکماً باپ کی طرف کتابت سرایت کر گئی اور جب ایسا ہے تو کتابت میں باپ کا بیٹے کے تابع ہونا لازم نہیں آتا۔

سہ فائدہ: سابق اعتراض کے جواب پر اگر یہ اعتراض وارد کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے قول جرمتم علیکم امہاتکم کی وجہ سے حرمت ام کے ساتھ حرمت ام الام بھی ثابت ہوتی ہے معلوم ہوا کہ جدات امہات میں داخل ہیں کیوں کہ نکاح جدات کی حرمت بھی اسی آیت سے ثابت ہے لہذا اصول کے لئے فروع کے تابع ہو کر حکم ثابت ہو گیا لہذا مسئلہ مذکورہ میں بھی اصول کے لئے فروع کے تابع ہو کر وہی امان کا حکم ثابت ہونا چاہئے جو فروع کے لئے ثابت ہوا ہے۔

جواب: جدات کی حرمت امہات کے تابع ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اجماع سے ثابت ہوتا ہے یا دلالت انصاف سے ثابت ہے یا بطور عموم مجاز امہات سے یہاں احتیاطاً اصول مراد ہیں جس کی وجہ سے جدات بھی امہات میں داخل ہو گئیں ہیں مطلب یہ ہے کہ اس آیت کے ذریعہ اصول سے نکاح کرنا حرام قرار دیا گیا ہے اور اس کے اصول میں چونکہ امہات اور جدات دونوں ہیں اس لئے جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آتا لہذا کوئی اشکال بھی واقع نہیں ہوگا۔

جدات سے نکاح کی حرمت چونکہ اجماع سے ثابت ہے مذکورہ آیت سے ثابت نہیں ہے اور فیما بین فیہ میں اجماع نہیں ہے لہذا مسئلہ استیمان کو مسئلہ حرمت پر قیاس کر کے ثابت نہیں کر سکتے اس لئے کہ جو حکم عباد کی جانب سے اجماع کے طور پر ثابت ہو اس میں قیاس جاری نہیں ہو سکتا مثلاً اگر کوئی کسی سے کہے کہ میرا یہ غلام اس کی-



فَإِنْ قِيلَ قَدْ قَالُوا فِيمَنْ حَلَفَ لَا يُضَعُّ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ  
إِنَّهُ يَفْعَعُ عَلَى الْمَلِكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْإِبَارَةِ جَمِيعًا وَيَحْنُثُ إِذَا  
دَخَلَ هَارَ كَيْبًا أَوْ مَا شِئَا وَكَذَلِكَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيمَنْ قَالَ  
لِلَّهِ عَلَى أَنْ أَصُومَ رَجَبًا وَنَوَيْتُ بِهِ الْيَمِينَ كَانَ نَذْرًا وَيَمِينًا  
وَفِيهِ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ،

**ترجمہ** پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ احناف نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے کہ جس نے لایضع قدمہ فی دار فلان کہا کہ دار سے دار مملو کہ، مستعارہ، مستاجرہ ہر قسم کا دار مراد ہوگا اور جب حالف اس شخص کے گھر میں سوار ہو کر یا پیدل چل کر یا برہنہ پایا جوتے ہیں کہ داخل ہوگا تو حانت ہو جائے گا اور اسی طرح امام ابو حنیفہ اور امام محمد نے اس شخص کے بارے میں کہ جس نے لئ علی ان اصوم رجباً کہا اور اپنے اس قول سے یمین کی نیت کی تو یہ قول نذر اور یمین ہوگا اور اس میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا۔

**تشریح** ماقبل کے اعتراض کی طرح یہ بھی امام شافعی کی جانب سے احناف کے اس اصول پر کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان بالقصد اجتماع جائز نہیں ہے وارد ہوتا ہے اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے لایضع قدمہ فی دار فلان کہا اور کسی خاص گھر کی طرف اشارہ نہیں کیا اور نہ کسی خاص گھر کی نیت کی تو یہ حالف جب بھی داخل ہوگا اور جس حالت میں بھی داخل ہوگا حانت ہو جائے گا حالانکہ اس میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے اس لئے کہ دار فلان کے حقیقی معنی فلان کا دار مملو کہ ہے اور دار مستعارہ یا دار مستاجرہ مجازی معنی ہیں اسی طرح لایضع قدمہ کے حقیقی معنی ننگے پیر رکھنا ہے اور مجازی معنی سوار ہو کر یا جوتے ہیں کہ داخل ہونا ہے اور اے احناف تم ہر حال میں خواہ معنی حقیقی ہوں یا معنی مجازی ہر حال میں حانت مانتے ہو یہ اجتماع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں تو اور کیا ہے؟  
اعتراض کا خلاصہ مذکورہ اصل پر شواہح کی جانب سے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آ رہا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے لئ علی

سہر کشی اور ترمذ کی وجہ سے فروخت کر دے تو اس شخص (وکیل) کے لئے موکل کے دوسرے غلام کو اگرچہ بد خلقی اور سہر کشی میں اول غلام سے بڑھا ہوا ہو فروخت کرنا جائز نہیں ہے لہذا حرمت جدات پر جو کہ اجماع سے ثابت ہے ان آباء الآباء والجدات کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

ان اہوم رجباً کہا اور یمین (حلف) کی نیت کی تو اس حال پر روزہ نہ رکھنے کی صورت میں قضا اور کفارہ لازم آئے گا قضا تو نذر ہونے کی وجہ سے اور کفارہ یمین ہونے کی وجہ سے، لہذا علی صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اس لئے کہ علی نذر کا صیغہ ہے جو کہ حقیقی معنی میں اور یمین مجازی معنی میں دلیل یہ ہے کہ حقیقی معنی بغیر کسی قرینہ کے ثابت ہو جاتے ہیں اور مجازی معنی کے لئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے اور یہاں قرینہ نیت ہے یمین کے معنی چونکہ نیت سے ثابت ہوئے ہیں جو کہ مجاز ہونے کی علامت ہے اور نذر کے معنی بغیر نیت صرف صیغہ سے ثابت ہوئے ہیں جو کہ حقیقت ہونے کی علامت ہے مذکورہ تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لہذا علی کے نذر حقیقی معنی میں اور یمین مجازی معنی میں اور اسے احناف تم روزہ نہ رکھنے کی صورت میں اس حال پر قضا کو واجب کہتے ہیں جو کہ حقیقی معنی (نذر) مراد لینے کی علامت ہے اور کفارہ کو بھی واجب کہتے ہیں جو کہ یمین ہونے کی علامت ہے اور اسی کا نام جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جو کہ آپ کے یہاں ناجائز ہے۔ سہ

سہ فائدہ بہ مذکورہ مسئلہ کی کل چھ صورتیں نکلتی ہیں۔

- |   |  |
|---|--|
| ۱ نذر اور یمین دونوں کی نیت کی                | عند الطرفین نذر و یمین وعند ابی یوسف نذر   |
| ۲ دونوں کی نیت نہیں کی                        | نذر بالاتفاق                               |
| ۳ نذر کی نیت کی یمین کا خیال بھی نہیں آیا     | " " "                                      |
| ۴ یمین کی نیت کی اور نذر کا خیال بھی نہیں آیا | نذر و یمین عندہما (طرفین) وعندہ یوں یمیناً |
| ۵ نذر کی نیت کی اور یمین کی نیتی کی           | نذر بالاتفاق                               |
| ۶ یمین کی نیت کی اور نذر کی نیتی کی           | یمین بالاتفاق                              |

اول اور چوتھی صورت پر امام شافعی کا اعتراض ہے کہ ان دونوں صورتوں میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے مذکورہ دونوں صورتوں میں نذر حقیقت ہے اور یمین مجاز ہے اس لئے کہ دونوں کے موجب اور مقتضی الگ الگ ہیں نذر کا موجب مندور کو حتی الوسع پورا کرنا ہے اور پورا نہ کرنے کی صورت میں قضا کرنا ہے اس پر کفارہ نہیں ہے اور یمین کا موجب محافظت علی البر (قسم پوری کرنا) اور فوت ہونے کی صورت میں کفارہ کا وجوب ہے نہ کہ قضا کرنا، احناف کا یہ اختلاف ذات کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے مذکورہ کلام نذر کے لئے حقیقت ہے اس لئے کہ نذر کے ثبوت کے لئے کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ محض صیغہ ہی سے ثابت ہو جاتی ہے اور یمین کے لئے مجاز ہے اس لئے کہ مذکورہ عبارت سے یمین کا ثبوت قرینہ یعنی نیت سے ہوگا جو کہ مجاز کی علامت ہے۔

فائدہ جلیلہ: مصنف علیہ الرحمہ نے رجب کو نکرہ ذکر کیا ہے جیسا کہ منوں ذکر کرنے سے ظاہر ہے لہذا عمر میں کسی =

قُلْنَا وَضَعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُولِ وَإِضَافَةً الدَّارِ مِرَادُ بِهَا  
نَسَبُهُ السُّكْنَى فَاعْتَبَرُ عَمُومُ الْمَجَازِ وَهُوَ نَظِيرُ مَا لَوْ قَالَ عَبْدُكَ هَذَا يَوْمٌ يَقْدَمُ  
فُلَانٌ فَقَدْ مَرَّ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا عَتَقَ لِأَنَّ الْيَوْمَ مَتَى قَرَنَ بِفِعْلِ لَا يَمْتَدُّ حَبْلٌ  
عَلَى مُطْلَقِ الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ

**ترجمہ** ہم جواب دیں گے کہ وضع قدم دخول سے مجاز ہے اور دار کی اضافت اس سے سکنی کی نسبت  
مراد ہے پس عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا اور وہ اس کی نظیر ہے کہ اگر کسی نے کہا عبدہ حریم  
یقدم فلان، پس فلان رات یا دن میں آگیا تو غلام آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ یوم جب فعل غیر تمتد کے ساتھ  
مقترن ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جائے گا پھر وقت میں رات اور دن دونوں داخل ہوتے ہیں۔  
**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے پہلے اعتراض کا جو کہ امام شافعیؒ کی جانب سے قائل تھا وہ تھا  
حلف سے کیا گیا تھا جواب دے رہے ہیں۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ وضع القدم سے عرفاً دخول دار مراد ہے اور یہ اطلاق السبب (وضع القدم)  
علی السبب (دخول) کے قبیل سے ہے وضع القدم بعینہ مراد نہیں ہے، اگر کسی شخص نے قدم گھر میں  
رکھا اور خود داخل نہ ہوا تو حانت نہ ہوگا کیوں کہ حالف کا مقصد گھر میں داخل ہونے سے باز رہنا ہے  
اور حالف کا قول لا یضع قدمہ فی دار فلان، لایدخل فی دار فلان کے قائم مقام ہے اور دخول عام ہے خواہ  
سنگے پیر ہو یا جوتے پہن کر، سوار ہو کر ہو یا پیدل، لہذا عموم حنث عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ حقیقت  
اور مجاز کے اجتماع کی وجہ سے۔

اس جواب پر امام شافعیؒ کی جانب سے یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ حقیقت کے عموم مجاز ہونے  
کے لئے حقیقت کا مجاز کے افراد میں سے ایک فرد ہونا ضروری ہے لہذا محض وضع القدم بغیر دخول سے  
بھی حانت ہونا چاہئے اس لئے کہ یہ اس کلام کی حقیقت ہے۔

= بھی رجب کا روزہ واجب ہوگا اور ثرہ آخر عمر میں قنارہ اور کفارہ کی وصیت کی صورت میں ظاہر ہوگا اس لئے کہ  
صوم واجب کا فوت آخر عمر میں متحقق ہوگا اور فخر الاسلام نے رجب کو غیر منوں یعنی غیر منصرف ذکر کیا ہے اس لئے  
کہ رجب سے یمن کے بعد متعملاً آنے والا رجب مراد ہوگا، رجب کے متعین ہونے کی وجہ سے اس کے اندر غیر  
منصرف کی دو علامتیں پائی جائیں گی ایک علمیت اور دوسری عدل، لہذا رجب غیر منصرف ہوگا اور یمن کے بعد  
متعملاً آنے والے رجب کے روزے فوت ہونے کی صورت میں قنارہ اور کفارہ لازم ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کے تمام افراد کا خواہ مستعمل ہوں یا مجبورہ مجاز کے افراد سے ہونا شرط نہیں ہے بلکہ مستعمل ہونا شرط ہے اور یہ معنی مستعمل نہیں ہیں بلکہ مجبور ہیں کیوں کہ لایضیح قدمہ فی دار فلان بول کر عدم دخول دار مراد ہوتا ہے نہ وضع القدم بعینہ۔

واضافۃ الذاریہ البہانہ اسکے سے مصنف دوسرے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جو کہ شوافع کی جانب سے انہیں علی الملک والعاریۃ والاجارۃ جیٹھا سے کیا گیا تھا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ دار فلان سے مراد دار مسکونہ لفلان ہے نہ کہ دار مملوکہ اس لئے کہ گھر میں داخل نہ ہونے پر قسم کھانے پر آمادہ کرنے والی شے فلان سے ناراضگی ہے نہ کہ دار کا مملوکہ ہونا کیوں کہ دار سے بالذات کوئی دشمنی نہیں ہوتی لہذا دار مسکونہ مملوکہ اور غیر مملوکہ دونوں کو عام ہے اگر یہ شخص فلان کے دار مملوکہ میں جو کہ اس کا مسکونہ بھی ہے داخل ہو گیا تو حانت ہو جائے گا اور یہ حانت ہونا سکونت کی وجہ سے ہے نہ کہ وجود ملکیت کی وجہ سے یہی وجہ ہے کہ اگر حالف فلان کے ایسے گھر میں داخل ہو کہ جو مملوکہ تو ہے مگر مسکونہ نہیں ہے تو حانت نہ ہوگا لہذا عموم حنت نسبت سکنت کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی وجہ سے۔

سوال: فتاویٰ قاضی خان اور فتاویٰ ظہیر یہ میں ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلان کے گھر میں داخل نہ ہوگا اور اس کی کوئی نیت نہیں ہے پھر یہ شخص فلان کے ایسے گھر میں داخل ہوا کہ فلان کا مملوکہ تو ہے مگر مسکونہ نہیں ہے تب بھی حانت ہو جائے گا اس روایت کے مطابق جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا اعتراض باقی رہتا ہے۔

اس کی توجیہ اس طرح ہو سکتی ہے کہ دار فلان سے مراد وہ دار ہوگا جو فلان کی جانب منسوب ہو خواہ مملوکہ ہونے کی وجہ سے یا مسکونہ ہونے کی وجہ سے اس توجیہ کی بنا پر اضافت میں عموم ہو جائے گا لہذا ہر وہ گھر مراد ہوگا جو فلان کی جانب منسوب ہو اس طرح بھی عموم مجاز کی وجہ سے حانت ہوگا مگر اس صورت میں عموم اضافت میں ہوگا۔

وہو نظیر فیہا اذا قال عبدی حر، یہاں سے مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ لایضیح قدمہ فی دار فلان کا عموم مجاز عبدی حر یوم یقدم فلان کے عموم مجاز کی نظیر ہے جس طرح کہ عبدی حر یوم یقدم فلان کہنے کی صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا فلان شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں آئے، یہ بھی بظاہر جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے کیوں کہ یوم کے حقیقی معنی ہمارے ہیں اور یوم کا اطلاق لیل پر مجاز ہے نیز یوم کا اطلاق بیاض نہار پر بالاتفاق حقیقت ہے اور مطلق وقت پر مجاز ہے اور یہی صحیح ہے حالانکہ یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں بلکہ عموم مجاز ہے اسی طرح لایضیح قدمہ فی دار فلان میں عموم مجاز ہے اور وہ لایدخل فی دار فلان

ہے بعض حضرات نے جمع بین الحقیقۃ والجاز کے اعتراض سے بچنے کے لئے یہ توجیہ کی ہے کہ لفظ یوم دن اور رات میں مشترک ہے یعنی یوم کا لفظ دن کے لئے بھی موضوع ہے جیسا کہ "اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي يَوْمٍ مِنْ يَوْمٍ" اور مطلق وقت کے لئے بھی موضوع ہے جیسا کہ "وَمَنْ يُؤْتِكُمْ يُؤْتِكُمْ بِمَنْزِلَةِ ذِكْرِهِ" میں یوم سے مراد مطلق وقت ہے مطلب یہ ہے کہ لفظ یوم نہار اور مطلق وقت دونوں کے لئے موضوع ہے مگر یوم یقدم فلان میں مطلق وقت مراد ہے اور مطلق وقت لیل و نہار دونوں کو شامل ہے لہذا یوم یقدم فلان کے معنی ہوں گے اسی وقت یقدم فلان یعنی فلاں شخص جس وقت آئے گا میرا غلام آزاد ہو جائے گا پس فلاں شخص کی آمد دن میں ہو یا رات میں غلام دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا۔

مصنف لان ایوم متی قرن یفعل لایمتد سے ایک ضابطہ بیان فرما رہے ہیں کہ یوم سے کہاں مطلق وقت مراد ہوتا ہے اور کہاں نہار مراد ہوتا ہے، ضابطہ یہ ہے کہ اگر فعل ممتد ہو یعنی فعل ایسا ہو کہ جس کے لئے کوئی مدت بیان کی جاسکتی ہو جیسے رکوب چنانچہ کہنا جاتا ہے رکبت ہذہ الدابة یوماً تو اس صورت میں یوم سے نہار مراد ہوگا کیوں کہ نہار ایسا ممتد زمانہ ہے کہ جس کو فعل کے لئے معیار بنا یا جاسکتا ہے پس فعل ممتد کے لئے معیار بنانے کے لئے ضروری ہے کہ یوم سے نہار مراد لیا جائے اور اگر فعل غیر ممتد ہو یعنی فعل ایسا ہو کہ جس کے لئے کوئی مدت بیان نہ کی جاسکتی ہو جیسے قدوم، دخول، طلاق تو اس صورت میں یوم سے وقت مراد ہوگا کیوں کہ فعل غیر ممتد کے لئے وقت کا ایک جز ہی کافی ہوتا ہے اس کے لئے طویل وقت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

خاندنہ: اہل علم کا اس بات میں اختلاف ہے کہ یوم کے ساتھ دو فعل مذکور ہوتے ہیں ایک یوم کا مضاف الیہ اور دوسرے یوم کا عامل (مظروف) تو ان دونوں فعلوں میں سے کون سے فعل کا اعتبار کیا جائے گا آیا مضاف الیہ کا یا عامل (مظروف) کا اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر عامل اور مضاف الیہ دونوں فعل ممتد ہوں تو دونوں کا اعتبار ہوگا اور یوم سے دن مراد ہوگا جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا امرک بیدک یوم بربک خالد یعنی جس دن خالد سوار ہوگا اس دن تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا، اس مثال میں امر بالید اور رکوب خالد دونوں ممتد فعل ہیں اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں تو بھی دونوں کا اعتبار ہوگا اور یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا، عبدی حر یوم یقدم فلان میں حریت عبد اور قدوم فلاں دونوں غیر ممتد فعل ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک فعل ممتد ہو اور دوسرا فعل غیر ممتد ہو تو اس صورت میں فعل عامل معتبر ہوگا مضاف الیہ معتبر نہ ہوگا یعنی اگر فعل عامل ممتد ہو تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر فعل عامل غیر ممتد ہو تو یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا مضاف الیہ خواہ ممتد ہو یا غیر ممتد اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

جیسے شوہر نے اپنی بیوی سے کہا امرک بیدک یوم یقدم فلان، پس اس مثال میں عامل یعنی امر بالید چونکہ تمتد ہے اس لئے اس مثال میں یوم سے دن مراد ہوگا اور انت طاریت یوم یرکب خالد، میں عامل یعنی طلاق چوں کہ غیر تمتد فعل ہے اس لئے اس مثال میں یوم سے وقت مراد ہوگا۔

وَأَمَّا مَسْئَلَةُ النَّذْرِ فَلَيْسَ بِجَمْعٍ أَيْضًا بَلْ هُوَ نَذْرٌ بِصِغَتِهِ يَمِينٌ وَبِمَوْجِبِهِ، وَهُوَ الْأَيْجَابُ لِأَنَّ الْمُبَاحَ يَصْلُهُ يَمِينًا كَتَحْرِيمِ الْمُبَاحِ وَهَذَا كَشَرَاءِ الْقَرِيبِ فَإِنَّهُ تَمَلَّكَ بِصِغَتِهِ تَحْرِيرٌ بِمَوْجِبِهِ،

**ترجمہ** اب رہا نذر کا مسئلہ تو اس میں بھی جمع (بین الحقیقۃ والجمازہ نہیں ہے) بلکہ وہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب (حکم) کے اعتبار سے یمن ہے اور وہ یعنی نذر کا حکم ایجاب ہے کیوں کہ مباح کو واجب کرنے میں یمن بننے کی صلاحیت ہے جیسا کہ حلال کو حرام کرنے میں یمن بننے کی صلاحیت ہے اور یہ یعنی صیغہ نذر کا موجب ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی قریب (محرم) کو خریدنا اس لئے کہ شرار (خریدنا) اپنے صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونے اور اپنے موجب (حکم) کے اعتبار سے آزاد کرنا ہے۔

**تشریح** واما مسئلۃ النذر سے شواہد کی جانب سے ہونے والے دوسرے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والجمازہ جائز نہیں ہے حالانکہ احناف مسئلہ نذر میں حقیقت اور جمازہ کو جمع کرتے ہیں کیوں کہ اللہ علی ان اھوم رجب کے حقیقی معنی نذر کے ہیں اس لئے کہ یہ نذر کا صیغہ ہے اور جمازی معنی یمن (حلف) کے ہیں اور احناف کے نزدیک بعض صورتوں میں دونوں معنی مراد لینا صحیح ہیں مثلاً جب مشکلم نے اللہ علی ان اھوم رجب سے نذر اور یمن دونوں کی نیت کی طرفین کے یہاں نذر اور یمن دونوں مراد ہوں گے اور یہ جمع بین الحقیقۃ والجمازہ ہے البتہ یہ اعتراض امام ابو یوسف کے نزدیک واقع نہیں ہوگا کیوں کہ امام ابو یوسف کے نزدیک اول صورت میں فقط نذر اور دوسری صورت میں فقط یمن مراد ہوگی اس مسئلہ کی تفصیل صورت کے ذیل میں گذری چکی ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ سابقہ مسئلہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی جمع بین الحقیقۃ والجمازہ لازم نہیں آتا کیوں کہ جو جمع متمتع ہے وہ وہ ہے کہ ایک ہی صیغہ اور ایک جہت سے ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے کیوں کہ اللہ علی اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اس لئے کہ (اللہ علی) کی وضع شرعاً نذر کے لئے ہے اور

یہی اس کے معنی موضوع لہٰذا میں لہٰذا صیغہ سے حقیقی معنی (جو کہ نذر میں) ثابت ہوں گے نہ کہ مجازی معنی (جو کہ یمین میں) لہٰذا صیغہ واحد سے جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آتا، دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ بمعنی باللہ ہے کما قال ابن عباس: دَخَلَ آدَمُ الْجَنَّةَ وَقَبِلَ الْعَصْرَ فَلَمَّا مَغْرَبَتِ الشَّمْسُ حَتَّى خَرَجَ آدَمُ بِاللَّهِ حَتَّى خَرَجَ جَبَلُ اللَّهِ بِمَعْنَى بِاللَّهِ لِيَأْتِيَ تَوْحِيقَتِ وَمَجَازُكَاجِمَاعِ لَفْظِ وَاحِدٍ لَزَامَ نَهْنِ آتَا بَلْكَ یمین اللہ سے اور نذر علی سے ثابت ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ کلام صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور یہی اس کلام کے معنی حقیقی ہیں اور یہ کلام موجب اور مقتضی کے اعتبار سے یمین ہے اس لئے کہ اس کلام کے ذریعہ ایک مباح چیز یعنی صوم رجب کو واجب کیا گیا ہے اور مباح چیز کو واجب کرنا اس طرح یمین ہو سکتا ہے جیسا کہ مباح چیز کو حرام کرنا یمین ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مباح اور حلال چیز کو حرام کرنے کا نام یمین ہے اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماریہ قبطیہ اور شہد کو اپنے اوپر حرام فرمایا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس مباح اور حلال چیز کو حرام کرنے کا نام یمین رکھا ہے اور یوں فرمایا ہے: لَمْ تَحْرُمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ (ترجمہ) آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں جس کو اللہ نے آپ کے لئے حلال فرمایا ہے اور پھر اس کے بعد فرمایا قد فرض اللہ علیکم تحلۃ ایامکم، اللہ تعالیٰ نے آپ کے لئے یہ مقرر کیا ہے کہ اپنی قسموں کا کفارہ دے کر ان کو کھول ڈالو یعنی قسم توڑ دو اور کفارہ ادا کرو، اس واقعہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حلال اور مباح چیز کو حرام کرنے کا نام یمین ہے اور مباح چیز کو واجب کرنے سے بھی مباح چیز کا حرام کرنا لازم آتا ہے مثلاً اللہ علیٰ أن اصوم رجباً کہنے سے پہلے، قال کے لئے رجب کے روزے مباح تھے یعنی روزے رکھنا اور نہ رکھنا دونوں برابر تھے مگر اس کلام کے تکلم کے بعد ماہ رجب کے روزے رکھنا واجب اور ترک کرنا حرام ہو گیا پس ترک صوم رجب جو کہ ایک مباح امر تھا نذر کی وجہ سے اس کو حرام کر دیا گیا الغرض کسی مباح فعل کو واجب کرنے سے اس فعل کی ضد یعنی ترک فعل حرام ہو جاتا ہے اور مباح کو حرام کرنے کا نام ہی یمین ہے اس لئے کسی مباح فعل کو واجب کرنا مستلزم یمین ہوگا۔

علاوہ کلام: اللہ علیٰ اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے مگر اپنے موجب اور مقتضی کے اعتبار سے یمین ہے پس جب یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور موجب کے اعتبار سے یمین ہے تو اس میں حقیقی اور مجازی معنی کا اجتماع لازم نہیں آتا بلکہ معنی حقیقی اور اس کے موجب کا اجتماع لازم آتا ہے اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ سلہ

لہ فائدہ:۔ البتہ اس جواب پر امام سرخسی نے ایک اعتراض وارد کیا ہے جس کو صاحب کشاف اور صاحب نور الانوار

مصنف نے مذکورہ مسئلہ کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی نے اپنے ذی رحم محرم قریب غلام کو خرید تو یہ خریدنا صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہوگا کیوں کہ لفظ شرار مالک بننے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ اشتريت کا صیغہ اپنے موجب اور حکم کے اعتبار سے تحریر (آزاد کرنا) ہوگا کیوں کہ ملک مع القربان یعنی کسی ذی رحم محرم کے مالک ہونے کا موجب اور اس کا حکم آزادی ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو اس ذی رحم محرم کا آزاد ہونا ضروری ہوگا جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے من ملک ذار رحم محرم منه عتق علیہ شرار سے ملک ثابت ہوتی ہے اور ملک سے آزادی ثابت ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ شرار سے عتق ثابت نہیں ہوتا بلکہ ملک اور ملک سے عتق ثابت ہوتا ہے مگر چوں کہ ملک کی علت شرار ہے اس لئے عتق کی نسبت علت کی جانب کر دی ہے ورنہ تو شرار اور عتق کے درمیان منافات ہے کیوں کہ شرار ملک کے ثبوت کو چاہتی ہے اور اعتاق (زوال ملک) کو، لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسئلہ نذر و یمن اور مسئلہ شرار قریب والاعتاق میں مماثلت ہے۔



نے نقل کیا ہے اعراض کا جھل یہ ہے کہ جب لشد علی سے یمن بطور موجب ثابت ہوتی ہے تو اس کو بغیر نیت ثابت ہونا چاہئے اس لئے کہ شے کے موجب کا ثبوت نیت پر موقوف نہیں ہوتا حالانکہ لشد علی سے یمن کا ثبوت بغیر نیت نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یمن اس کلام کا موجب تو ہے لیکن حقیقت مجوزہ کی طرح ہے یعنی جس طرح حقیقت مجوزہ عرفاً اور عادتاً متروک ہوتی ہے اسی طرح اس کلام سے یمن کا ثابت ہونا بھی عادتاً اور عرفاً متروک ہے یعنی مذکورہ کلام سے اگرچہ ایک فعل مباح کو حرام کرنا لازم آتا ہے لیکن عادتاً اس پر یمن کا اطلاق نہیں کیا جاتا اور حقیقت مجوزہ مراد لینے کے لئے نیت کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے اس یمن مجوزہ پر بھی عمل کرنے کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی، شمس الائمہ نے اس اعراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ قائل کا قول لشد اللہ کے معنی میں ہے اور یمن کا صیغہ ہے اور علی نذر کا صیغہ ہے اس صورت میں ایک صیغہ سے معنی حقیقی اور مجازی مراد نہ ہوں بلکہ یمن کا ارادہ ایک لفظ اور نذر کا ارادہ دوسرے لفظ سے کیا گیا ہے لہذا ایک لفظ سے حقیقت اور مجاز کا جمع کرنا لازم نہیں آتا۔



وَمِنْ حُكْمِ هَذَا الْبَابِ أَنَّ الْعَبْلَ بِالْحَقِيقَةِ مَتَى أَمَكْنَ سَقَطَ  
الْمَجَازُ لِأَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا يُزَاحِمُ الْأَصْلَ فَإِنْ كَانَتْ الْحَقِيقَةُ  
مُتَعَذِّرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لِأَيِّ مَآكِلٍ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ أَوْ مَجُورَةً كَمَا  
إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمًا فِي دَارِ فُلَانٍ صَيْرَ إِلَى الْمَجَازِ

**ترجمہ** اور اس باب یعنی باب حقیقہ و المجاز کا حکم یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز (پر عمل) ساقط ہو جائے گا اس لئے کہ مستعار یعنی مجاز اصل یعنی حقیقت کا مقابلہ نہیں کر سکتا پس اگر حقیقت متعذر (مشکل) ہو مثلاً یہ کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ اس گھوڑے کے درخت کو نہ کھائے گا یا حقیقت متروک ہو مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلان کے گھر میں نہیں رکھے گا تو مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ حقیقت اور مجاز کی تعریف اور اعتراض و جواب سے فارغ ہونے کے بعد ان کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، حقیقت و مجاز کا حکم جاننے سے پہلے ضروری ہے کہ حقیقت و مجاز کی شناخت کرنے کا طریقہ بیان کیا جائے، حقیقت و مجاز کی معرفت کا طریقہ یہ ہے کہ لفظ اپنے حقیقی معنی سے کبھی جدا نہیں ہو سکتا یعنی ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ لفظ سے اس کے معنی موضوع کی نفی کر دی جائے اس کے برخلاف مجاز اپنے مصداق سے جدا ہو جاتا ہے یعنی مجاز کا اپنے مصداق پر مصداق آنا بھی درست ہے اور الگ ہونا بھی درست ہے مثلاً لفظ اب کے معنی باپ کے ہیں یعنی اب کا مصداق وہ شخص ہے جس کی طرف اس کا نسب منسوب ہے لہذا اس شخص کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہوگا کہ یہ شخص باپ ہے لیکن باپ کی نفی درست نہ ہوگی اور لفظ اب کے مجازی معنی دادا کے ہیں یعنی دادا پر اب کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے لہذا دادا پر اب کا اطلاق کرنا بھی درست اور اس کی نفی کرنا بھی درست یعنی دادا کو اب اور لیس باپ دونوں کہنا درست ہے۔

اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ حقیقت و مجاز کا حکم یہ ہے کہ جب تک لفظ کو حقیقی معنی پر محمول کرنا ممکن ہو مجازی معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا، مصنف کی عبارت میں باب سے نوع مراد ہے جیسا کہ آپ صلعم نے فرمایا ہے مَنْ خَرَجَ يَطْلُبُ أَبًا مِنْ الْعِلْمِ أَيْ نَوْعًا مِنْ الْعِلْمِ، جب کسی لفظ کے معنی میں حقیقت و مجاز دونوں کا احتمال ہو تو حقیقی معنی پر محمول کرنا اولے ہوگا الایہ کہ مجازی معنی کا کوئی قرینہ موجود ہو کیوں کہ مجاز مستعار ہونا ہے اور حقیقت اصل ہے اور مستعار شے اصل کے مزاجم و مقابل نہیں ہو سکتی یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار قابل عمل نہیں ہوتا مثلاً

اگر کسی شخص نے رایتِ ایومِ حجاز کہا اسی طرح کسی نے کہا استقبلیٰ الاسد فی الطریق، میرے سامنے راستے میں شیر آگیا، کہا توبے و قوف اور بہادر پر محمول نہ ہوگا البتہ اگر حجاز کا قرینہ موجود ہو تو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا مثلاً رایتِ ایومِ حجاز یخطب اور استقبلیٰ الاسد فی الطریق یرئی مذکورہ دونوں مثالوں میں حجاز کا قرینہ موجود ہونے کی وجہ سے اول مثال میں رجل آتق اور دوسری مثال میں رجل شجاع مراد ہوگا، اول مثال میں حجاز کا قرینہ یخطب ہے اور دوسری مثال میں یرئی ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر لفظ کا استعمال دونوں (حقیقی اور مجازی) معنی میں ممکن ہو تو وہ لفظ مجمل ہوگا اور دونوں معنی کے مساوی ہونے کی وجہ سے کسی ایک معنی پر محمول کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ اس وقت حقیقی معنی کو کوئی فضیلت اور فوقیت نہیں ہے لہذا ایسا لفظ بمنزلہ اسم مشترک ہوگا مگر صحیح وہی ہے جو جمہور کا مذہب ہے۔

حقیقت کے اولیٰ ہونے کی وجہ، والمستعار لایزاحم الاصل، مصنف اس عبارت سے حقیقت کے اولیٰ ہونے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، وجہ یہ ہے کہ مجاز مستعار ہونے کی وجہ سے حقیقت کا مقابلہ نہیں کر سکتا اگر کہیں دونوں معنی ممکن ہوں اور حجاز کا کوئی قرینہ بھی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں حقیقی معنی ہی پر محمول کیا جائے گا مثلاً اگر کسی شخص نے قسم کھائی لایطبخ فلانیہ حال یہ ہے کہ وہ فلانیہ کسی کی منکوحہ ہے یہ قسم وطی پر محمول ہوگی یعنی اس کی قسم کا یہ مطلب یہ ہوگا کہ میں فلانیہ سے وطی نہیں کروں گا عقد نکاح پر قسم محمول نہ ہوگی اگر وہ فلانیہ عورت مطلقہ ہوگئی اور پھر اس حال میں اس مطلقہ سے شادی کر لی تو قبل الوطی حانت نہیں ہوگا اس لئے کہ لفظ نکاح وطی کے معنی میں حقیقت اور عقد نکاح کے معنی میں مجاز ہے لہذا حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ فلانیہ عورت کسی کی منکوحہ نہ ہو بلکہ اجنبیہ ہو تو قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی کیوں کہ اجنبیہ سے وطی شرعاً مجوز ہے لہذا مجازی معنی یعنی عقد نکاح پر محمول ہوگی۔

فان کانت الحقیقۃ مستعزۃ: حقیقت کی تین قسمیں ہیں (۱) متعذرہ اور وہ ہے کہ جس پر عمل دشوار ہو جیسا کہ اکل شجر بشرطیکہ وہ شجر ماکول نہ ہو مثلاً قصبہ (گنا)، (۲) حقیقت مجوزہ اور وہ ہے کہ جس پر عمل دشوار نہ ہو مگر لوگوں نے عادتاً ترک کر دیا ہو مثلاً وضع القدم فی دار فلان، وضع القدم پر عمل ممکن ہے اس طریقہ پر پیروں کو دراز کر کے گھر میں رکھ دے اور باقی جسم باہر رہے مگر اس طرح وضع القدم کے معنی عند الناس مجوز ہیں (۳) حقیقت مستعزہ اور وہ ہے کہ جو سابقہ دونوں قسموں کے خلاف ہو یعنی عند الناس متروک بھی ہوں اور اس پر عمل کرنا بھی آسان ہو پہلی دونوں صورتوں میں معنی مجازی مراد ہوں گے بشرطیکہ معنی حقیقی کی نیت نہ کی ہو کیوں کہ حقیقت

متعذرہ اور مجبورہ مجاز متعارف کا مقابلہ نہیں کر سکتی کیوں کہ کلام کو قرینہ سے خالی ہونے کی صورت میں حقیقت متعذرہ اور حقیقت مجبورہ کی جانب راجح نہیں کر سکتے بلکہ مجاز کی جانب راجح کیا جائیگا تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے۔

حقیقت کی قسم ثالث میں قدرے تفصیل ہے اگر حقیقت کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو بالآخر حقیقت اولیٰ ہے اور اگر مجاز متعارف ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہے اس لئے کہ عمل بالحقائق ممکن ہے لہذا نائب یعنی مجاز کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل اولیٰ ہے کیوں کہ لفظ سے مراد معنی ہوتے ہیں اور یہاں معنی مجازی ارجح ہیں کیوں کہ مجاز حقیقت کے اعتبار سے اشل ہے کیوں کہ حقیقت بھی عموم مجاز کا ایک فرد ہے، حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی وَاللّٰہِ لَاکلِ مِن اِذہِ الْخَلۡئِہِ خَدَاکِی قسم میں اس کجھور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا، حقیقت درخت کا کھانا ممکن تو ہے کہ بجگف درخت کی لکڑی چبائے مگر دشوار ہے لہذا اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی اگر وہ درخت پھلدار ہے تو اس کے پھل معنی مجازی ہوں گے اور اگر وہ درخت پھلدار نہ ہو تو اس کی قیمت معنی مجازی ہوں گے یعنی پھلدار ہونے کی صورت میں اگر حالف اس کا پھل کھائے گا اور پھلدار نہ ہونے کی صورت میں اس درخت کی قیمت کھائے گا تو حانث ہو جائے گا اور اگر حالف نے بجگف عین درخت کھا لیا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ عین درخت کھانا متعذر ہے اور متعذر سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا لہذا اس کے ساتھ حنث وغیرہ کا کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا مگر یہ اسی وقت ہے جب کہ حانث نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ تو اگر حالف نے عین درخت نہ کھانے کی نیت کی ہے تو عین درخت کھانے ہی سے حانث ہوگا درخت کے پھل یا اس کی قیمت کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

سہ فائدہ: مصنف علیہ الرحمۃ نے حقیقت متعذرہ کی مثال میں وَاللّٰہِ لَاکلِ مِن اِذہِ الْخَلۡئِہِ کو پیش کیا ہے یہ مثال درست نہیں ہے اس لئے کہ مخلوف علیہ عدم اکل نخلہ ہے اور وہ متعذر نہیں ہے بلکہ اکل نخلہ متعذر ہے جب حقیقت متعذر نہیں ہے تو پھر مجاز کی جانب رجوع کرنا درست نہیں ہوگا؟

جواب: یہیں مخلوف علیہ پر آمادہ کرنے کے لئے یا مخلوف علیہ سے روکنے کے لئے ہوتی ہے اور یہ دونوں باتیں اثبات میں ہوتی ہیں اگر یہیں مخلوف علیہ پر آمادہ کرنے کے لئے ہو تو اس کا اثبات میں ہونا ظاہر ہے مثلاً ایک شخص نے کہا وَاللّٰہِ لَاکلِہِ خَدَاکِی یہ عین مخلوف علیہ یعنی ضرب پر آمادہ کرنے کے لئے ہے اور اثبات میں ہے اور اگر یہیں مخلوف علیہ سے روکنے کے لئے ہو تو وہ بھی اثبات میں ہوتی ہے مثلاً ایک شخص نے کہا وَاللّٰہِ

اور ہجورہ: اس کا عطف متعذر ہے، ہجورہ اس کو کہتے ہیں کہ جس پر عمل کرنا تو آسان ہو مگر لوگوں نے اس پر عمل کرنا ترک کر دیا ہو مثلاً لا یضع قدمہ فی دار فلان، گھر میں داخل ہوئے بغیر قدم کو گھر میں رکھنا ممکن بلکہ آسان ہے مگر عند الناس یہ معنی متروک ہیں عرف میں لا یضع قدمہ فی دار فلان سے عدم دخول مراد ہوتا ہے نہ کہ وضع القدم بعینہ، اگر حقیقی معنی متعذر یا متروک ہیں تو دونوں صورتوں میں مجازی معنی مراد ہوں گے پہلی صورت میں اگر کسی شخص نے وَاللّٰہُ لَا اَکُلُ مِنْ ہٰذِہِ الشَّجَرَةِ کہتا تو محلوں علیہ اکل ثمر ہوگا اگر وہ درخت پھلدار ہے ورنہ تو اس درخت کی قیمت محلوں علیہ ہوگی لہذا پہلی صورت میں پھل کھانے سے اور دوسری صورت میں درخت کی قیمت کھانے سے حائث ہوگا، اور اگر حالف نے بتکلف عین شجر سے کھا لیا تو حائث نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہے کہ جب حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو نہ عین شجر کھانے کی اور نہ اس کا پھل کھانے کی اور اگر حالف نے مخصوص نیت کی ہے تو وہی محلوں علیہ ہوگی مثلاً کسی نے وَاللّٰہُ لَا اَکُلُ مِنْ ہٰذِہِ الشَّجَرَةِ کہا اور نفس شجر مراد لیا تو نفس شجر کھانے ہی سے حائث ہوگا اس کا پھل کھانے سے حائث نہ ہوگا۔

وَعَلٰی ہٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّوْکِیْلَ بِالْخُصُوْمَةِ یَنْصَرِفُ اِلَى الْمَطْلُوقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ الْحَقِیْقَةَ مَهْجُوْرَةٌ شَرْعًا وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَهْجُوْرِ عَادَةً الْاَكْثَرُ اِنَّ مَنِ حَلَفَ لَا یُکَلِّمُ ہٰذَا الصَّبِیَّ لَمْ یَتَّقِیْدْ بِزَمَانٍ صِبَاً لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِیِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا،

ترجمہ اور اسی قاعدہ کی بنا پر کہ (حقیقت جب ہجور ہوتی ہے تو مجاز کی جانب رجوع کیا جاتا ہے) ہم نے کہا کہ توکیل بالخصوص سے مطلقاً جواب مراد ہوگا اس لئے کہ (خصوصیت) کی حقیقت شرعاً ہجور ہے اور ہجور شرعی ہجور عرفی کے قائم مقام ہوتی ہے کیا تم نہیں سوچتے کہ اگر کسی نے قسم کھانی کہ میں اس بچے سے بات نہ کروں گا تو یہ قسم اس بچے کے بچپن کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا اس لئے کہ بچے سے

لا اضربک یہ بین محلوں علیہ یعنی مارنے سے روکنے کے لئے ہے اور اس کی تقدیر عبارت یہ ہے وَاللّٰہُ لَا اَضْرِبُکَ اَضْرِبُکَ فعلی کفارة، میں نے تھک مارا تو مجھ پر کفارہ بین واجب ہے لہذا اس صورت میں محلوں علیہ اکل نخل ہوگا نہ کہ عدم اکل نخل، اور اکل نخل متعذر ہے لہذا اس کو ترک کر کے مجاز یعنی پھل اگر درخت پھل دار ہو ورنہ اس کی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

ترک کلام شرعاً مجبور ہے۔

**تشریح** حقیقت مجبور ہونے کی صورت میں مجاز کی جانب رجوع کیا جاتا ہے اس کی مزید وضاحت کے لئے مہینف علیہ الرحمہ ایک اور مثال پیش کر رہے ہیں صورت مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے دوسرے شخص پر ہزار روپے کا دعویٰ کیا بس مدعا علیہ نے کسی شخص کو وکیل بالخصوص بنا یا تاکہ مدعی کے ساتھ مخاصمت کرے مثلاً یوں کہا وکلتک بالخصوص مع فلان، میں نے تجھ کو فلاں کے ساتھ مخاصمت کرنے کا وکیل بنا یا تاکہ تو مدعی کے ساتھ خصوصیت کرے اور مدعی کی ہر بات کا انکار کرے اور اس کی کوئی بات قبول نہ کرے خواہ حق ہو یا ناحق، یہی توکیل بالخصوص کے حقیقی معنی ہیں مگر چونکہ حقیقی معنی شرعاً متروک ہیں یعنی یہ بات شرعاً جائز نہیں ہے کہ مدعی کی ہر بات کا انکار کب جائے خواہ حق ہو یا ناحق، لہذا توکیل بالخصوص سے استحساناً مطلق جواب دہی کی توکیل مراد ہوتی جس میں اقرار و انکار دونوں کی گنجائش ہے یہاں تک کہ اگر وکیل نے مؤکل پر کسی شے پر اقرار کر لیا تو درست ہوگا اگرچہ قیاساً وکیل کا اقرار علی المؤکل درست نہیں ہے یہی قول امام شافعی و زفر اور امام ابو یوسف کا قول اول ہے کیوں کہ مؤکل نے اس کو وکیل بالخصوص بنا یا ہے اور توکیل بالخصوص مخاصمت اور مشاجرت ہے اور اقرار مسالمت و موافقت ہے لہذا اقرار مامور بہ کی ضد ہوگا مطلب یہ کہ اگر وکیل بالمخاصمت نے مؤکل پر کسی شے کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار مامور بہ یعنی انکار کی ضد ہوگا اور توکیل بالٹہ اسے اس کی ضد کو شامل نہیں ہوتی۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے توکیل بالخصوص کی حقیقت کو ترک کر دیا اور مؤکل کے کلام کو مجازاً توکیل بمطلق اب جواب قرار دیا اور یہ اطلاق السبب علی المسبب کے قبیل سے ہے کیوں کہ خصوصیت سبب جواب ہے یا اطلاق الجز علی الكل کے قبیل سے ہے اس لئے کہ انکار کہ جس کی وجہ سے خصوصیت پیدا ہوتی ہے بعض جواب ہے کیوں کہ جواب کے عموم میں اقرار و انکار دونوں داخل ہوں گے۔

سوال: توکیل بالخصوص کو توکیل بالجواب پر کیوں محمول کیا؟

جواب: اس لئے کہ توکیل شرعاً اسی امر کی درست ہوتی ہے جس کا مؤکل خود مالک و مختار ہو، اور یہ بات یقینی ہے کہ مؤکل جواب کا مالک ہے نہ کہ انکار کا کیوں کہ جب مدعی کا برحق ہونا ثابت ہو جائے تو مدعی علیہ شرعاً انکار کا مالک نہیں رہتا۔

و توکیل بالمالک لا یجوز شرعاً و دیانہ، لہذا توکیل بالخصوص شرعاً مجبور ہوگی اور مجبور شرعی مجبور عادی کے مثل ہوتی ہے لہذا توکیل بالخصوص کے حقیقی معنی کو ترک کر کے مجازی معنی جو کہ مطلق جواب کی توکیل ہے مراد ہوگی، مجبور شرعی مجبور عادی کے مثل ہوتی ہے اس کی تاکید الاتری سے فرما رہے ہیں

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس بچہ سے کلام نہیں کروں گا تو یہ قسم بچپن کے ساتھ  
 حاصل نہ رہے گی بلکہ بڑے ہونے کے بعد بھی کلام کرنے سے حانت ہو جائے گا کیوں کہ اصول اور  
 حنا بطہ یہ ہے کہ اگر کسی ایسی شے پر قسم کھائی جائے کہ جو مقصد بالوصف ہو اور وصف داعی الی  
 الیمین بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو تو وہ قسم اسی وصف کے ساتھ مقید رہے گی وہ شے خواہ منکر ہو یا  
 معرف، مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ رطب (پکی کھجور) نہیں کھائے گا لہذا اگر اسی رطب کو سوکھنے اور  
 تر بننے کے بعد کھالے گا تو حانت نہ ہوگا اس لئے کہ یہ وصف رطب داعی الی الیمین (قسم پر آمادہ کرنا)  
 کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ کسی کو رطب کھانا نقصان دیتا ہو اور خشک کھانا  
 نقصان دہ نہ ہو اور اگر مخلوف علیہ کا وصف داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور نکرہ  
 ذکر کیا ہو تب بھی اس وصف کا اعتبار ہوگا اور مخلوف علیہ اس وصف کے ساتھ مقید رہے گا،  
 کیوں کہ وصف اس صورت میں مقصود بالیمین ہوگا کیوں کہ اگر اس وصف کا اعتبار نہ کیا جائے  
 تو یمین ہی باطل ہو جائے گی مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی لایاکل لحم حل (بکری کے بچہ کا گوشت  
 نہیں کھائے گا) پھر اس نے بڑے بکرے کا گوشت کھا لیا تو حانت نہ ہوگا کیوں کہ مخلوف علیہ  
 کے نکرہ ہونے کی صورت میں وصف کا اعتبار ہوتا ہے، مذکورہ مثال میں مخلوف علیہ حل نکرہ ہے  
 لہذا لحم حل ہی کھانے سے حانت ہوگا اور اگر مخلوف علیہ معرف بالاشارہ ہو تو اس صورت میں یمین  
 مقید بالوصف نہیں ہوگی مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی لایاکل لحم لہذا الحمل بکری کے اس بچے کا  
 گوشت نہیں کھائے گا فاکل لحم بکیش بڑا ہونے کے بعد اسی بچہ کا گوشت کھا لیا تو حانت  
 ہو جائے گا کیوں کہ وصف تعریف یا تقیید کے لئے ہوتا ہے مگر مثال مذکور میں وصف تقیید  
 کے لئے نہیں ہو سکتا کیوں کہ وصف حل داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ جو شخص  
 نقصان کی وجہ سے بکری کے بچہ کے گوشت سے باز رہنا پسند کرتا ہے تو وہ بڑی بکری کے  
 گوشت سے باز رہنا بطریق اولیٰ پسند کرے گا لہذا مخلوف علیہ کے معرف ہونے کی صورت  
 میں وصف کا اعتبار نہ ہوگا۔

نیز مثال مذکور میں وصف تعریف کے لئے بھی نہیں ہو سکتا کیوں کہ تعریف وصف سے  
 زیادہ قوی معرف یعنی اسم اشارہ کی وجہ سے حاصل ہے کیوں کہ تعریف بالاشارہ وضع الید علی  
 مشار الیہ کے قائم مقام ہے لہذا وصف کو مجازی معنی یعنی ذات پر محمول کیا جائے گا گویا کہ  
 حالف نے یوں کہا لایاکل لحم ہذا حیوان لہذا وصف کا اعتبار نہ ہوگا اگر اسی بچہ کا گوشت بڑے  
 ہونے کے بعد کھا لیا تب بھی حانت ہو جائے گا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ وصف اگر داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کا اعتبار کیا جاتا ہے لہذا لایکلم لہذا الصبی میں وصف صبا کا اعتبار ہونا چاہئے کیوں کہ وصف صبا ایسا وصف ہے کہ جو داعی الی الیمین بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ بچہ سے اس کی بے باکی بے عقلی و بے ادبی کی وجہ سے کلام ترک کر دیا جاتا ہے مگر چون کہ ترک الکلام مع الصبیان شرعاً لقول علیہ السلام من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا فلیس منا، ممنوع ہے اور ترک کلام میں ترک رحم ظاہر ہے لہذا ہجور شرعاً ہجور عادتہ کے مثل ہوگا لہذا صبی کی حقیقت کو ترک کر کے مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ حالف نے لایکلم لہذا الذات بطریق اطلاق الجزر علی الكل کہا ہے لہذا صفت صبا معدوم ہونے کے بعد بھی اگر گفتگو کرے گا تو بھی حانت ہو جائے گا اس لئے کہ ذات علی جاہا باقی ہے اور اگر حالف نے لایکلم صبیاً نکرہ کہا ہے تو اس صورت میں وصف صبا کا اعتبار ہوگا اگرچہ ہجور شرعی ہونے کی وجہ سے حرام ہے کیوں کہ وصف صبا مقصود بالخلف ہے لہذا الیمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی جیسا کہ کسی شخص نے قسم کھائی وَأَنْتَ لیشربن ایوم خمر الیمین منعقد ہو جائے گی اگرچہ الیمین حرام ہے لہذا اگر اس روز شراب نہ پی تو حانت ہو جائے گا۔

فَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ لَهُ حَقِيقَةً مُسْتَعْمَلَةً وَمَجَازٍ مُتَعَارَفٍ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْجَنْطَةِ أَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْفِرَاتِ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ أَوْلَى وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ أَوْلَى،

**ترجمہ** اگر لفظ کے لئے حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف (بھی) ہے جیسا کہ جب قسم کھائی، لا یاکل من ہذہ الجنطہ اولاً یشراب من ہذا الفرات، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حقیقت پر عمل اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل اولیٰ ہے۔

**تشریح** ما قبل میں جو کچھ بیان ہوا وہ حقیقت ہجورہ کے بارے میں تھا اب یہاں سے حقیقت مستعملہ کے بارے میں بیان کرنا چاہتے ہیں یعنی لفظ کے حقیقی معنی ہجور ہوں بلکہ عادتہ مستعمل ہوں مگر ساتھ ہی مجازی معنی بھی متعارف یعنی کثیر الاستعمال اور غالب الفہم ہوں تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمل بالحقیقہ اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے جیسا کہ اگر کسی نے قسم کھائی لا یاکل من ہذہ الجنطہ، اس کے معنی ہیں کہ گندم

کا دانہ نہ کھائے گا اور یہ حقیقی معنی عرف میں مستعمل بھی ہیں کیوں کہ گندم بھون کر اور اُبال کر کھایا جاتا ہے لیکن مذکورہ مقولہ کے مجازی معنی گندم سے بنی ہوئی کوئی بھی شے ہوگی مثلاً روٹی وغیرہ اور گندم کی روٹی عوام میں متعارف اور کثیر الاستعمال ہے اس لئے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم کھاتے ہیں تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس علاقہ کے لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں لہذا امام صاحب کے نزدیک صرف گندم کھانے سے حانت ہوگا گندم سے بنی ہوئی روٹی وغیرہ کھانے سے حانت نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک گندم اور گندم سے بنی ہوئی روٹی وغیرہ کھلینے سے عموم مجاز کی وجہ سے حانت ہو جائے گا۔

سوال: عموم مجاز میں گندم کے ستو بھی داخل ہیں حالانکہ گندم کے ستو کھانے کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک حانت نہیں ہوتا؟

جواب: گندم کے ستو اگرچہ عموم مجاز میں شامل ہیں مگر جنس آخر ہونے کی وجہ سے حانت نہیں ہوگا یعنی عرف میں ستو اور گندم دونوں الگ الگ جنسیں شمار ہوتی ہیں یہی وجہ ہے کہ گندم کے آٹے اور ستو کی یخ متفاضلاً جائز ہے اگر دونوں ایک ہی جنس ہوتے تو تفاضلاً فروخت کرنا روا ہوتا۔

اولا لیشرب: حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی دوسری مثال ہے اگر کسی نے قسم کھائی۔ لالی شرب من ہذہ الفرات، اور حالف کی کوئی مخصوص نیت بھی نہیں ہے تو امام صاحب کے نزدیک جھک کر پانی پینے سے حانت ہوگا اور اگر چلو سے یا برتن وغیرہ میں لیکر پانی پیا تو حانت نہ ہوگا کیوں کہ جھک کر پانی میں منہ ڈال کر پانی پینا حقیقت مستعملہ ہے کیوں کہ لہل بادیہ اس طرح بھی پانی پیتے ہیں اور اس لئے کہ من ابتداء غایت کے لئے ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ پینے کی ابتداء فرات سے ہو اور اگر برتن میں لے کر پیا تو ابتداء فرات سے نہیں بلکہ برتن سے ہوگی اور برتن وغیرہ سے پینا مجاز متعارف ہے بخلاف صاحبین کے ان کے نزدیک ہر صورت میں حانت ہوگا خواہ جھک کر پئے یا برتن وغیرہ سے پئے کیوں کہ ان کے نزدیک حقیقت مستعملہ کے مقابلہ میں مجاز متعارف ایک روایت میں اولیٰ ہے اور فرات سے نہ پینے کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ وہ پانی نہ پئے گا جو فرات کی جانب منسوب ہو اس لئے کہ جب بنو فلان لیشربون من الفرات کہا جاتا ہے تو اس سے مراد لیشربون المار الذی منسوب الی الفرات ہوتی ہے یعنی بنی فلاں فرات کا پانی پیتے ہیں اور برتن یا چلو سے پینے کی وجہ سے یہ نسبت منقطع نہیں ہوتی لہذا صاحبین کے نزدیک معانی متعارف پر محمول کرنا واجب ہوگا مگر مذکورہ مسئلہ امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک اس وقت ہے جبکہ کوئی مخصوص نیت نہ ہو اگر مخصوص نیت ہوگی تو اسی صورت میں حانت ہوگا۔



وَهَذَا يَرْجِعُ إِلَى الْأَصْلِ وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلْفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي التَّكْلِمْ  
عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ حَتَّى صَحَّحَتِ الْإِسْتِعَارَةَ لِأَنَّ عِنْدَهُ لَا وَإِنْ لَمْ يَنْعَقِدْ  
لِلْمَجَابِ الْحَقِيقَةَ كَمَا فِي قَوْلِهِ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًا مِنْهُ هَذَا  
ابْنِي فَأَعْتَبَرْتُ الرَّجْحَانَ فِي التَّكْلِمْ فَصَارَتْ الْحَقِيقَةُ أَوْلَى وَعِنْدَهُمَا  
الْمَجَازُ خَلْفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ وَفِي الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رُجْحَانٌ  
لِإِسْتِعَارَتِهِ عَلَى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ فَصَارَتْ الْحَقِيقَةُ أَوْلَى

**ترجمہ** اور یہ اختلاف ایک اصل کی طرف راجح ہے اور وہ اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے حتیٰ کہ امام صاحب کے نزدیک کلام سے استعارہ کرنا صحیح ہے اگرچہ کلام معنی حقیقی کا فائدہ نہ دے جیسا کہ کسی نے اپنے سے (عمر میں) بڑے غلام سے کہا لہذا ابی ایس امام ابو حنیفہ نے تکلم میں رجحان کا اعتبار کیا ہے جس کی وجہ سے (مجاز متعارف سے) حقیقت اولی ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور حکم کا خلیفہ ماننے میں مجاز کے لئے وجہ ترجیح ہے اس لئے کہ مجاز متعارف حقیقت کے حکم پر مشتمل ہوتا ہے لہذا مجاز اولی ہوگا۔

**تشریح** مجاز کے حقیقت کا خلیفہ ہونے میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف نہیں ہے یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے البتہ جہت میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک تکلم کی جہت سے خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم کی جہت سے خلیفہ ہے، قابل مصنف فرماتے ہیں کہ صاحبین اور امام صاحب کے نزدیک مذکورہ اختلاف ایک دوسرے مختلف فیہ قاعدہ پر مبنی ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا تکلم کے اعتبار سے خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم کے اعتبار سے خلیفہ ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ حقیقت راجح اور اصل ہے اور یہ کہ حقیقت کے متعذر ہونے کی صورت میں مجاز کی جانب رجوع کیا جاتا ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ خلیفہ میں اصل یعنی حقیقت کا متصور و ممکن ہونا ضروری ہے اگرچہ اصل کسی غرض کی وجہ سے نہ پایا جائے البتہ خلیفہ ہونے کی جہت میں اختلاف ہے امام صاحب فرماتے ہیں کہ مجاز تکلم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے لہذا امام صاحب کے نزدیک اگر کلام میں جہت العربیہ یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہوگا تو اس کا تکلم بھی درست ہوگا اور مجاز کی جانب رجوع کرنے کے لئے اس

کلام کے تکلم کا صحیح ہونا کافی ہوگا خواہ اس کلام کا مصداق عقلاً صحیح ہو یا نہ ہو اس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے معنی مجازی مراد لینا ضروری ہے۔

صاحبین نے فرمایا کہ مجاز حکم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے یہی وجہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک رجوع الی الجاز کے لئے معنی حقیقی کا ممکن و متصور ہونا ضروری ہے مطلب یہ ہے کہ معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جاسکتا ہو تو مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

صاحبین کی دلیل، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے مقصود حکم ہوتا ہے عبارت تو صرف مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتی ہے لہذا خلیفہ ہونے کی جہت میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ ہوگا۔  
امام صاحب کی دلیل اور صاحبین کی دلیل کا جواب، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز بالاتفاق لفظ کے اوصاف میں اور تکلم بھی لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ معنی اور حکم کا لہذا مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوگا صاحبین اور امام صاحب کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا مثلاً کسی شخص نے اپنے غلام سے لہذا اپنی کہا حالانکہ غلام عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے، امام صاحب کے نزدیک چوں کہ لہذا اپنی ترکیب نحوی اور ترجمہ کے اعتبار سے صحیح ہے اس لئے کہ لہذا اپنی بتدار خبر میں اور ترجمہ بھی صحیح ہے لہذا لہذا اپنی سے لہذا مراد لینا صحیح ہے اور ذکر الملزوم ارادۃ اللزوم کے قبیل سے ہوگا اس لئے کہ اہمیت کے لئے حریت لازم ہے اور صاحبین کے نزدیک لہذا اپنی بول کہ لہذا مراد لینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ قابل سے غلام کے عمر میں بڑا ہونے کی وجہ سے حقیقی معنی عقلاً ممکن نہیں ہیں لہذا مجازی معنی بھی مراد لینا صحیح نہیں ہوگا، اور یہ کلام لغو ہو جائے گا یعنی غلام آزاد نہ ہوگا صاحبین کے نزدیک مجاز کو حکم میں حقیقت کا خلیفہ قرار دینے کی دلیل ترجیح یہ ہے کہ اس صورت میں حقیقت بھی مجاز کا ایک فرد ہو جاتی ہے جیسا کہ عموم مجاز میں ہوتا ہے اور دونوں یعنی حقیقت و مجاز پر عمل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مجاز حقیقت سے اولیٰ ہو جاتا ہے۔

تَمَجُّمَةٌ مَا تُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيقَةُ خَسَتْ قَدْ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ

ترجمہ اور پھر وہ کہ جن قرآن کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے وہ پانچ ہیں کبھی محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

## تشریح

مصنف علیہ الرحمہ حقیقت اور مجاز کے احکام سے فارغ ہونے کے بعد ان قرآن کا ذکر فرما رہے ہیں جن کی وجہ سے کلام کو حقیقت سے مجاز کی جانب پھیر دیا جاتا ہے، مصنف نے غور و خوض کے بعد پانچ قرآن متعین کئے ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) محل کلام کی دلالت (۲) عادت کی دلالت (۳) ایسے معنی کی دلالت جو مستحکم کی طرف راجح ہوں (۴) سیاق کلام کی دلالت (۵) فی نفسہ لفظ کی دلالت، یہ تعداد امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے صاحبین کے نزدیک ایک چھٹا قرینہ اور ہے اور وہ یہ کہ اگر حقیقت مجاز متعارف کے ساتھ متعارض ہو جائے تو حقیقت متروک ہو جائے گی اور مجاز متعارف پر عمل ہوگا جیسا کہ اسبق میں تفصیل گزر چکی ہے۔

محل کلام کی دلالت کی تفصیل یہ ہے کہ کلام جس محل میں واقع ہے وہ محل لفظ کے حقیقی معنی کو قبول نہیں کرتا یا اس لئے کہ کذب لازم آتا ہے تو مجبوراً کلام کو معنی مجازی کی جانب پھیر دیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول لایستوی الاعلیٰ والبصیر، اس آیت میں علی العموم مساوات کی نفی کی گئی ہے یعنی بینا اور نابینا میں کسی قسم کی مساوات اور موافقت نہیں ہے حالانکہ بصر اور عدم البصر کے علاوہ تمام صفات میں مساوات ہے، جوہر ہونے میں، انسان ہونے میں، حیوان ہونے میں، ناطق و حسان ہونے میں، لہذا تمام اوصاف کی نفی کرنا کذب ہے اور کلام باری میں کذب ممکن نہیں ہے لہذا مجازی معنی یعنی نفی المساوات فی بعض الاوصاف کی طرف کلام کو پھیر دیا جائے گا۔

دوسری مثال حدیث رسول ہے۔ انما الاعمال بالنیات۔ اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ افعال اور اعمال کا وجود نیوٹوں پر موقوف ہے حالانکہ یہ بات خلاف واقع ہے کیوں کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بہت سے اعمال نیت کے بغیر ہی موجود ہو جاتے ہیں پس اس حدیث کو حقیقی معنی پر محمول کرنے کی صورت میں الصادق المصدوق جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا (العیاذ باللہ) کاذب ہونا لازم آتا ہے اس لئے اس کلام کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا کہ اعمال کا حکم یا ان کا ثواب نیت پر موقوف ہے لیکن بلا نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس عمل کا دنیا میں وجود ہی نہ ہو۔

الغرض حدیث میں لفظ ثواب یا حکم مقدر ماننے سے حدیث کا مطلب بھی درست ہو جائے گا اور آپ کی طرف کذب کی نسبت بھی لازم نہ آئے گی۔

حکم کی قسمیں، حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیوی جیسا کہ عمل کا جائز ہونا (۲) اخروی جیسا کہ عمل پر ثواب کا مرتب ہونا اور احناف و شوافع کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس حدیث میں حکم سے حکم اخروی مراد ہے۔

## وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا

اور کبھی عادت کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

ترجمہ

مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے دوسرے قرینہ کو بیان فرما رہے ہیں یعنی کبھی حقیقی معنی کو عادت اور عرف کی وجہ سے بھی ترک کر دیا جاتا ہے مثلاً کسی لفظ کا مجازی معنی میں استعمال کثیر ہو گیا ہو تو ایسی صورت میں بھی حقیقی معنی متروک ہو جاتے ہیں کیوں کہ کلام کی وضع افہام اور تفہیم کے لئے ہوتی ہے جب لوگوں نے حقیقی (لغوی) معنی کو ترک کر کے مجازی معنی میں استعمال شروع کر دیا تو یہ مجازی معنی ہی استعمال کے اعتبار سے حقیقی معنی کے مانند ہو جائیں گے اور مجازی معنی کے علاوہ بقیہ معنی عرف میں عادت نہ ہونے کی وجہ سے بمنزلہ مجاز ہو جائیں گے جو قرینہ کے بغیر ثابت نہ ہوں گے مثلاً وضع القدم کے حقیقی معنی یعنی نہ رکھنا ہے لہذا اگر کسی شخص نے لا اضع قدمی فی دار فلان کہا حال یہ ہے کہ قائل کی مخصوص نیت نہیں ہے تو یہ شخص دخول کے بغیر محض قدم رکھنے سے حانت نہ ہوگا کیوں کہ وضع القدم کے معنی عرف میں دخول فی الدار کے ہیں اسی طرح صلوٰۃ، زکوٰۃ، حج کہ ان کے حقیقی (لغوی) معنی علی الترتیب دعا، طہارت، قصد کے ہیں مگر ان الفاظ کو ان کے حقیقی معنی سے شرعی معنی کی طرف پھیر دیا ہے لہذا عرف میں صلوٰۃ کے معنی ارکان مہمودہ اور عبادت مخصوصہ کے ہیں اور زکوٰۃ کے معنی مال کا ایک حصہ فقیر کو زکوٰۃ کی نیت سے ادا کرنے کے ہیں اور حج کے معنی مخصوص طریقہ پر زیارت بیت اللہ کے ہیں یہاں تک کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی عرفاً اور عادتاً بھور ہو گئے ہیں لہذا اگر کسی نے واللہ اہلی یا واللہ حج یا واللہ اذکی کہا تو یہ قسم عرفی اور مجازی معنی پر محمول ہوگی، اگر حالف نے لغوی معنی ادا کر لئے تو قسم سے بری نہ ہوگا مثلاً کسی نے واللہ اہلی کہا اور اس نے دعا کر لی یا واللہ حج کہا اور قصد کر لیا تو اس شخص کی قسم پوری نہیں ہوگی۔

تشریح

## وَبِدَلَالَةِ مَعْنَى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي يَمِينِ الْفُورِ

اور کبھی ایسے اسباب کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے کہ جن کا تعلق متکلم سے ہوتا ہے جیسا کہ یمن فور میں۔

ترجمہ

**تشریح** اور تیسرا قرینہ جس کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر کے مجاز کی جانب رجوع کیا جاتا ہے دلالت متکلم ہے یعنی وہ دلالت ہے جس کا تعلق متکلم سے ہے جیسا کہ یمن فور میں ہوتا ہے الغور مصدر ہے فارت القدر وفار النور سے مشتق ہے جبکہ جوش ارنے لگے پھر سرعت کے معنی میں استعمال ہونے لگا یقال رجع فلان من فورہ ای من ساعتہ فلاں آدمی واپس آ گیا۔

یمن فور کس کی ایجاد ہے، یمن فور امام ابو حنیفہ کی ایجاد ہے ورنہ تو قوم اس سے قبل صرف دو قسموں کی یمن سے واقف تھی، یمن مؤبدہ جیسے لا افعل کذا اور یمن موقت جیسے لا افعل الیوم کذا، امام صاحب نے ایک تیسری قسم کی یمن کا استنباط کیا ہے جو کہ لفظاً مؤبد اور معنی موقت ہوتی ہے اس کا نام یمن فور ہے۔

سوال: امام صاحب کا یمن کی تیسری قسم کا ایجاد کرنا احداث فی الدین ہے حالانکہ آپ نے فرمایا من احدث فی امرنا ہذا مالیس منہ فہو رد؟

جواب: یہ ہے کہ یہ استنباط حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے ایک مرتبہ حضرت جابر اور ان کے بیٹے کو کسی شخص کی مدد کے لئے بلایا گیا تو ان دونوں حضرات نے قسم کھائی کہ ہم اس کی مدد نہیں کریں گے پھر اس کے بعد اس کی مدد کی مگر حاشا نہیں ہوئے اور جس احداث سے حدیث میں منع فرمایا گیا ہے وہ وہ احداث ہے جس کی کوئی اہل اور سند نہ ہو۔

یمن فور کی مثال: کسی شخص نے کسی سے کہا تعال تغذمی، فقال واللہ لا تغذی، اس یمن کا تعلق اسی کھانے سے ہوگا جس کی طرف اس کو دعوت دی ہے یہاں تک کہ کچھ دیر کے بعد اسی شخص یا دوسرے شخص کے ساتھ اسی گھر میں کھانا کھالیا تو حاشا نہ ہوگا حالانکہ لا تغذی کے حقیقی معنی مطلقاً غذا کی نفی ہے خواہ اسی وقت ہو یا بعد میں، داعی کے ساتھ ہو یا اس کے غیر کے ساتھ حقیقی معنی کو متکلم کی جانب سے دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے کہ متکلم کا مقصد داعی کا جواب دینا ہے اور داعی نے جس کھانے کی طرف بلایا ہے اس سے باز رہنا ہے اس غضب کی وجہ سے کہ جس کو دعوت داعی نے برانگیختہ کیا ہے لہذا جواب کا تعلق اسی غدا مدعوالیہ سے ہوگا لہذا متکلم کے جواب کو اسی وقت داعی کے ساتھ غدا پر محمول کیا جائے گا چنانچہ اگر اسی وقت داعی کے ساتھ کھانا کھایا تب حاشا نہ ہوگا ورنہ نہیں۔



وَبَدَلَاتِهِ سِيَّاقُ النَّظْمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ  
وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا

**ترجمہ** اور سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول فمن شاء فليؤمن کے قول فمن شاء فليؤمن میں۔

**تشریح** اور چونکہ موقع قرینہ کی دلالت کا کہ جس کی وجہ سے حقیقت ترک کر دی جاتی ہے سیاق یا سیاق کلام کی دلالت ہے یعنی کلام کا سیاق و سباق اسباب کا متقاضی ہوتا ہے کہ کلام کے حقیقی معنی ترک کر دیئے جائیں ایسا قرینہ لفظیہ کبھی کلام سے مقدم ہوتا ہے اور کبھی مؤخر جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فمن شاء فليؤمن جس کا جی چاہے ایمان لے آئے اور جس کا جی چاہے کفر اختیار کرے ہم نے ظالموں یعنی کافروں کے لئے جہنم تیار کر رکھی ہے مذکورہ آیت دو چیزوں میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے میں حقیقت ہے لیکن انا اعتدنا للظالمين نارا کی وعید اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں حقیقی معنی یعنی تخیر بین الایمان والکفر مرد نہیں ہے بلکہ یہ کلام مجازی معنی یعنی تویخ پر محمول ہے اور اس کا قرینہ سیاق کلام میں واقع ہے اور وہ انا اعتدنا للظالمين نارا ہے۔

قرینہ کے مقدم سباق میں واقع ہونے کی مثال بھی مذکورہ آیت ہے فليؤمن اور فليكفر دولوں امر کے صیغے ہیں جن کی حقیقت وجوب ہے لیکن عقل اور سباق یعنی فمن شاء کی دلالت کی وجہ سے امر کی حقیقت ترک کر دی گئی ہے، دلالت عقل یہ ہے کہ امر حکیم ہے اور کفر قبیح ہے حکیم امر قبیح کا حکم نہیں کر سکتا، دلالت سباق کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے کی ایک مثال یہ بھی ہے کسی شخص نے دوسرے شخص سے کہا طلق امرأتی ان كنت رجلاً اگر تو مرد ہے تو میری عورت کو طلاق دے اس کلام کے حقیقی معنی تو کیل بالطلاق ہیں یعنی مشکلم اس کلام کے ذریعہ اپنی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا کیل کرتا ہے لیکن یہ معنی ان كنت رجلاً کے قرینہ سے متروک ہیں کیوں کہ ان كنت رجلاً ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے ان كنت رجلاً متصل ہے لہذا یہ کلام ان كنت رجلاً کے قرینہ کی وجہ سے مجازاً جزو تویخ پر محمول ہوگا اور مشکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اگر تو مرد ہے اور تجھ میں طاقت ہے تو میری بیوی کو طلاق دے کہ دیکھ بہر حال سیاق کلام یعنی ان كنت رجلاً کے قرینہ سے طلق امرأتی کی حقیقت متروک ہے اور مجازی معنی (تویخ) تعجز مراد ہے۔

وَبَدَلَاتِهِ اللَّفْظُ فِي نَفْسِهِ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَأَكَلَ لَحْمَ  
السَّبَكِ لَمْ يَمِئْتْ وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَأَكَلَتْهُ فَأَكَلَ الْعَنْبَ  
لَمْ يَمِئْتْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِقُصُورِ فِي الْمَعْنَى الْمَطْلُوبِ فِي الْأَوَّلِ  
وَزِيَادَةِ فِي الثَّانِي،

**ترجمہ** اور کبھی فی نفسہ لفظ کی دلالت کی وجہ سے حقیقت ترک کر دی جاتی ہے جیسا کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی لایاکل لہذا پھر اس نے مچھلی کا گوشت کھا لیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اسی طرح جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا پس انگور کھا لیا امام صاحب کے نزدیک حانث نہ ہوگا پہلی مثال میں معنی میں قصور ہونے کی وجہ سے اور دوسری مثال میں معنی کی زیادتی کی وجہ سے۔

**تشریح** پانچواں موقع کہ جہاں حقیقت کو ترک کر کے مجاز کی جانب رجوع کیا جاتا ہے یہ ہے کہ لفظ سیاق و سباق، عرف و عادت سے قطع نظر کرتے ہوئے اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں لفظ اگرچہ اپنی وضع کے اعتبار سے اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے لیکن اس کے افراد میں معنی کی زیادتی اور نقصان کی وجہ سے تفاوت ہوتا ہے بعض افراد میں وہ معنی شدت و قوت کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور بعض افراد میں ضعف و نقصان کے ساتھ، اس زیادتی و نقصان کی وجہ سے لفظ حقیقت سے خارج ہو جاتا ہے اور مجازی معنی مراد ہوتے ہیں ایسے لفظ کو مشکک کہا جاتا ہے چنانچہ مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض پر نقصان کے ساتھ مصداق آئے مثلاً سفیدی ایک کلی ہے، برف پر شدت کے ساتھ اور ہاتھی دانت پر نقصان کے ساتھ مصداق آتی ہے۔

مصنف فی نفسہ لفظ کی دلالت کی مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہما اذا حلف لا ياكل لحماً، اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس کی کوئی مخصوص نیت نہیں ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ لحم کے عام معنی میں لحم سمک بھی داخل ہو کیوں کہ یہ بھی درحقیقت لحم کا ایک فرد ہے لہذا جس طرح گوشت کھانے سے حانث ہوگا اسی طرح مچھلی کھانے سے بھی حانث ہوگا جیسا کہ امام شافعی و مالک و ابو یوسف و محمد رحمہم اللہ کا یہی مذہب ہے یہ حضرات اللہ تعالیٰ کے قول لَنْ أَكُلُوا مِنْ لَحْمِ الْخَائِطِ بِئْسَ اسْتِدْلَالٌ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو گوشت میں شمار کیا ہے لہذا مچھلی کھانے سے بھی حانث ہوگا۔

امام صاحب کی دلیل، امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے سمک میں معنے کا قصور ہے، یعنی سمک پر لحم کے معنے پوری طرح حادق نہیں آتے اس لئے لحم اپنے ماخذ اشتقاق کے اعتبار سے اپنے بعض افراد کے ساتھ خاص ہے اس لئے کہ اس کا مادہ (لحم) ہے جو کہ شدت و قوت پر دلالت کرتا ہے۔ اللحم القتال، اس وقت بولتے ہیں جب قتال میں شدت آجاتی ہے، لحم کو بھی لحم اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کی پیدائش اقویٰ خلط سے ہوتی ہے یعنی خون سے، حیوان میں چار خلطیں ہوتی ہیں جن کو طب کی اصطلاح میں اخلاط اور بوجہ کہا جاتا ہے (۱) خون (۲) صفراء (۳) سوداء (۴) بلغم ان چاروں میں خون سب سے زیادہ قوی ہے اور مچھلی میں دم سائل نہیں ہوتا اور جو کچھ خون کی شکل میں نظر آتا ہے وہ خون نہیں ہوتا بلکہ سرخی مائل پانی ہوتا ہے، خون کی شناخت یہ ہے کہ خشک ہونے کے بعد سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کا خون خشک ہو کر سیاہ نہیں ہوتا بلکہ سفید ہو جاتا ہے، دوسری شناخت یہ ہے کہ دموی جانور مستقل طور پر پانی میں نہیں رہ سکتا اس لئے کہ خون اور پانی کی خاصیت میں تضاد ہے پانی کی خاصیت برودت ہے اور خون کی خاصیت حرارت ہے، تیسری شناخت یہ ہے کہ اگر مچھلی میں دم سائل ہوتا تو شریعت اس کو ذبح کرنے کا حکم کرتی مگر مچھلی اور ڈبئی کو ذبح کرنے کا حکم نہیں دیا گیا اس لئے کہ ان میں دم سائل نہیں ہوتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ مچھلی اگرچہ لحم کے عام معنے میں داخل ہے مگر معنے میں قصور ہونے کی وجہ سے لحم نہ کھانے کی قسم کھانے والا مچھلی کھانے سے حانت نہ ہوگا مگر مخالف کی دلیل کا جواب: امام صاحب کی جانب سے مخالف کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مچھلی کے گوشت میں شمار ہونے نہ ہونے کا دار و مدار عرف پر ہے اور عرف میں مچھلی کو گوشت نہیں کہا جاتا اور مچھلی فروش کو لحم فروش نہیں کہتے اور یمن میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی لایاکل راساً اور اس نے چڑیا یا کبوتر کا سر کھالیا تو حانت نہیں ہوگا حالانکہ اس کے مفہوم میں چڑیا، کبوتر، مچھلی وغیرہ سب کا سر داخل ہے اس لئے کہ عرف عام میں جب سری پائے بولا جاتا ہے تو بقر، غنم وغیرہ کے سری پائے مراد ہوتے ہیں۔

و کذا اذا حلف لایاکل فاکہتہ: نفس لفظ میں دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے کی یہ دوسری مثال ہے پہلی مثال میں معنے میں نقصان کی وجہ سے حقیقت متروک ہوئی تھی اور اس مثال میں معنے کی زیادتی کی وجہ سے حقیقت متروک ہے اگر کسی نے لایاکل فاکہتہ کہا پھر اس نے انگور، انار وغیرہ کھالیا تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حانت نہ ہوگا بخلاف امام شافعی و مالک ابویوسف و محمد رحمہم اللہ کے اس لئے کہ فاکہتہ اس کا نام ہے جو تغلک اور تنعم کے طور پر کھایا جائے غذا کے لئے



تنہا کافی نہ ہو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تنقلوا فاکمین ای متنعین، وتنعم ما بہ قوام البدن وبقار البدن پر صفت زائد ہے حالانکہ عنب اور رب اور رمان کے ساتھ قوام بدن متعلق ہے اور بعض مقامات پر بطور غذا ان پر اکتفا جاتا ہے لہذا ان میں تفکد سے امر زائد پایا جاتا ہے اور وہ غذا ایت ہے اکی وجہ سے فواکہ کا اسم ان کو شامل نہیں ہے لہذا امام ابو حنیفہ کے نزدیک انگور کھانے سے حانت نہ ہوگا جب کہ حالف کی کوئی مخصوص نیت نہ ہو۔

تختہ اور مغنی میں مذکور ہے کہ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ صاحبین اور امام صاحب کے درمیان مذکورہ اختلاف عرف اور زمان کے اختلاف کی وجہ سے ہے امام صاحب نے اپنے زمانہ کے عرف کے اعتبار سے فتویٰ دیا ہے کیوں کہ ان کے زمانہ میں یہ اشیاء فواکہات میں شمار نہ ہوتی تھیں مگر صاحبین کے زمانہ میں عرف بدل گیا اور اشیاء مذکورہ کو فواکہات میں شمار کر لیا گیا جس کی وجہ سے حالف حانت ہو جائے گا اور ہمارے زمانہ کا عرف بھی یہی ہے کہ مذکورہ اشیاء فواکہات میں شمار ہوتی ہیں لہذا فواکہ نہ کھانے کی قسم کھانے والا مذکورہ فواکہ کھانے سے حانت ہو جائے گا۔

۳۳۲ کا بقا

عبارة النص اور اشاره النص میں تعارض کی دوسری مثال :- اشربوا من ابوالہاء والبانہا، اس حدیث سے بول اہل کی طہارت اشاره النص سے ثابت ہو رہی ہے اسلئے کہ حدیث شفاء فی البول کے بارے میں نص ہے، اور استنہ ہوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ، اس حدیث میں پیشاب کا نجس ہونا عبارة النص سے ثابت ہو رہا ہے، اسلئے اشاره النص پر عبارة النص کو ترجیح دی جائے گی۔



وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَمِثْلُ قَوْلِهِ بَعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَوَهَبْتُ وَحَكَمْتُ  
تَعَلَّقَ الْحَكْمُ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاكَ حَتَّى اسْتَعْنَى  
عَنِ الْعَزِيمَةِ لِأَنَّ ظَاهِرَ الْمُرَادِ

**ترجمہ** لیکن صریح پس قائل کے قول بعت، اشتریت، وہبت و طلق وغیرہ کے مثل ہے اور صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم عین کلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور کلام صریح اپنے معنی کے قائم مقام ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ کلام نیت سے مستغنی ہوتا ہے کیوں کہ اس کلام کی مراد ظاہر ہوتی ہے۔

**تشریح** یہ تقسیم ثالث کی قسم ثالث ہے، مصنف نے مثالوں پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی تعریف نہیں کی، صریح کی تعریف یہ ہے الصریح ہوا ظہر المراد منہ ظہور اتانابا استعمال، صریح وہ ہے کہ جس کی مراد کلام ہی کے استعمال کے ذریعہ مکمل ظاہر ہو جائے ظہور تام کی قید سے ظاہر سے احتراز ہو گیا کیوں کہ ظاہر میں احتمال رہنے کی وجہ سے ظہور تام نہیں ہوتا اور بالاستعمال کی قید سے نص اور مفسر سے احتراز ہو گیا کیوں کہ ان کا ظہور قرآن لفظیہ کے ذریعہ ہوتا ہے نہ کہ استعمال کے ذریعہ۔ صریح بروزن فعیل بمعنی فاعل ہے صریح یصرح (ک) صراحتہ و صرحتہ مشق ہے جب کہ خالص اور ظاہر ہو جائے چوں کہ صریح بھی محتملات سے خالص ہو کر ظاہر ہوتا ہے اسی وجہ سے عرف میں اس کو صریح کہتے ہیں قصر (محل) کو بھی صریح اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی بلندی اور ارتقار کی وجہ سے دیگر مکانات سے ظاہر و ممتاز ہوتا ہے، صریح کی مثال بعت، اشتریت، وہبت، طلق وغیرہ ہیں ان کلمات کی مراد استعمال کی وجہ سے مکمل طور پر ظاہر ہے یہی وجہ ہے کہ ان میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی بلکہ نیت کا اعتبار نہیں ہوتا اگر کوئی الحمد للہ کہنا چاہے اور اس کی زبان سے انت طالق نکل جائے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

حکمہ: کلام صریح کا حکم نفس کلام سے متعلق ہوتا ہے اس میں قصد و ارادہ کو دخل نہیں ہوتا کلام صریح خود اپنے معنی کے قائم مقام ہوتا ہے متکلم نے کلام کے معنی کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو یہی وجہ ہے کہ کلام صریح اثبات حکم میں نیت کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے کہ چند محتملات میں سے ایک احتمال کو مستغنی کرنے کے لئے نیت کی ضرورت ہوتی ہے اور صریح کی مراد چند محتملات میں سے استعمال کے ذریعہ مستغنی ہو جاتی ہے لہذا نیت کی ضرورت نہیں پڑتی، یہی وجہ ہے کہ طلاق اور عتاق کی اضافت محل کی جانب جس طرح بھی کر دی جائے حکم ثابت ہو جائے گا مثلاً اپنی منکوہ سے یا طالق، انت طالق، طلق تک کہہ دیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اسی طرح اگر اپنے مملوک سے یا حر، حر تک، انت حر وغیرہ

کہہ دیا تو حریت ثابت ہو جائے گی خواہ نیت کی ہو یا نہ کی ہو، اگر کوئی شخص اپنے کلام موجب عرفی کو نیت کے ذریعہ محفل کی جانب پھیرنا چاہے تو ایسا کر سکتا ہے مگر یہ پھیرنا بینہ و بین اللہ دیا نہ تو معتبر ہوگا مگر قضاہ معتبر نہ ہوگا، اگر کسی شخص نے انت طابق کہا اور رفع قید نکاح کے بجائے کسی اور قید کے رفع کا ارادہ کیا مثلاً کام سے آزاد کرنے کا ارادہ کیا تو یہ دیا نہ عند اللہ تو معتبر ہوگا مگر قاضی اس ارادہ اور نیت کو قبول نہ کرے گا اور طلاق کا حکم جاری کر دے گا۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اگرچہ صریح کی صراحتہ تعریف نہیں کی مگر لانا ظاہر المراد کہہ کر تعریف کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ أَنَّهُ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ لِأَنَّهُ مُسْتَرَادُّ الْمُرَادِ وَذَلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ أَنْ يَصِيرَ مُتَعَارِفًا وَ سُمِّيَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوَهُمَا كِنَايَاتِ الطَّلَاقِ فَجَازًا لِأَنَّهَا مَعْلُومَةٌ الْمَعَانِي لَكِنِ الْإِبْهَامَ فِيمَا يَتَّصِلُ بِهِ وَتَعَمَّلُ فِيهِ فَلِذَلِكَ شَابَهَتْ الْكِنَايَاتِ فَسُمِّيَتْ بِذَلِكَ فَجَازًا وَلِهَذَا الْإِبْهَامُ أَحْتِيجُ إِلَى النِّيَّةِ فَإِذَا زَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجِبَ الْعَمَلُ بِمَوْجِبَاتِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُجْعَلَ عِبَارَةً عَنِ الصَّرِيحِ وَحِوَالِدِ ذَلِكَ جَعَلْنَا هَا بَوَائِنَ،

**ترجمہ** اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ لفظ کنایہ پر بغیر نیت عمل واجب نہیں ہوتا کیوں کہ کنایہ مخفی المراد ہوتا ہے اور کنایہ مجاز کے مثل ہوتا ہے مجاز متعارف ہونے سے پہلے، باین اور حرام اور ان جیسے کلمات مجاز کنایات طلاق میں شمار کئے جاتے ہیں کیوں کہ یہ کلمات معلومۃ المعانی ہوتے ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہوتا ہے جس سے یہ متصل ہوتے ہیں اور جس میں یہ عمل کرتے ہیں اسکی وجہ سے کنایات کے مشابہ ہوتے ہیں پس اسی مشابہت کی وجہ سے ان کلمات کو مجاز سے موسوم کیا جاتا ہے نیز اسی ابہام کی وجہ سے نیت کی ضرورت ہوتی ہے چنانچہ جب نیت کے ذریعہ ابہام دور ہو جاتا ہے تو اس کے موجبات پر عمل واجب ہو جاتا ہے ان کو صریح قرار دینے بغیر، اور اسی وجہ سے ان الفاظ کو باین قرار دیا ہے۔

تشریح

صریح کے حکم سے فارغ ہونے کے بعد مصنف کنایہ کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، کنایہ کا حکم یہ ہے کہ کنایہ پر نیت کے بغیر عمل واجب نہیں ہوتا یعنی اگر کسی شخص نے بطور کنایہ کوئی لفظ استعمال کیا تو اس کے موجب پر نیت یا نیت کے قائم مقام کے بغیر عمل کرنا واجب نہیں ہوتا مثلاً اگر شخص نے اپنی بیوی سے انت بائن کہا تو اس وقت تک طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ طلاق کی نیت یا کوئی دلالت موجود نہ ہو دلالت مثلاً حالت غضب ہو یعنی شوہر انت بائن کا حکم بحالت غضب کہے یا طلاق کا ذکر چھڑا ہوا ہو کیوں کہ کنایہ مستتر المراد ہوتا ہے لہذا جب تک کنایہ استعمال اور تردد نیت یا دلالت حال کے ذریعہ زائل نہ ہو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فائدہ جلیلہ: کنایہ کی مراد لغتہ مستتر نہیں ہوتی بلکہ استعمال کی وجہ سے مستتر ہوتی ہے چوں کہ مشکل کا مقصد کلام کی مراد کو مخاطب سے پوشیدہ رکھنا ہوتا ہے اس لئے الفاظ صریح کی بجائے الفاظ کنائی استعمال کرتا ہے، کنایہ کی تعریف یہ ہے الکنایۃ ما استتر المراد بالاستعمال، بعض حضرات نے کنایہ کی تعریف اس طرح کی ہے، الکنایۃ ترک التصریح بذکر الشئ الی ما ہو یلزمہ کسبائے کے صراحتہ ذکر کو ترک کر کے اس شے کے لازم کو ذکر کرنا تاکہ لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہو سکے کہا تقول فلان طویل النجاد (طویل النجاد) جو کہ لازم ہے) بول کر طویل القامت (جو کہ ملزوم ہے) مراد لینا، طویل القامت کے لئے طویل النجاد (لمبا پرتلہ) ہونا لازم ہے اس لئے کہ جو شخص دراز قد ہوگا تو اس کی تلوار کا پرتلہ (بیلٹ) بھی لمبا ہوگا۔

سوال: مجاز اور کنایہ میں کیا فرق ہے؟

جواب: دو طریقوں سے فرق ہے (۱) کنایہ حقیقت کے ارادے کے منافی نہیں ہوتا یعنی حقیقی معنی کا بھی ارادہ کر سکتے ہیں اور کنائی معنی بھی مراد لے سکتے ہیں، طویل النجاد بول کر طویل النجاد بھی مراد لے سکتے ہیں جو کہ اس کے حقیقی معنی ہیں اور دراز قد بھی مراد لے سکتے ہیں جو کہ طویل النجاد کے کنائی معنی ہیں بخلاف مجاز کے مجاز بول کر حقیقت مراد نہیں لے سکتے، فہ الحمام اسد بول کر اس سے بغیر تاویل حیوان مفسر مراد نہیں لیا جاسکتا، دوسرا فرق یہ ہے کہ کنایہ میں لازم بول کر ملزوم مراد ہوتا ہے اور مجاز میں ملزوم بول کر لازم مراد ہوتا ہے یعنی اسد جو کہ ملزوم ہے بول کر شجاع جو کہ لازم ہے مراد لے سکتے ہیں۔

بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان علاقہ اور اتصال لازم ہے جیسا کہ اسد اور رجل شجاع میں شجاعت کا علاقہ ہے مگر کنایہ کے لئے اتصال لازم نہیں ہے جیسا کہ عرب حبشی کو ابو البیضاء اور اعمی کو ابو العینار بولتے ہیں حالانکہ ان کے درمیان

کوئی علاقہ نہیں ہے بلکہ تضاد ہے۔  
 وذلک مثل المجاز: یعنی جس طرح مجاز لوگوں کے درمیان متعارف ہونے سے پہلے مستتر المراد ہوتا ہے اور جب متعارف ہو جاتا ہے تو صریح ہو جاتا ہے جیسا کہ لایضح قدمہ فی دار فلان، یہ لوگوں کے درمیان عدم دخول کے لئے متعارف ہو گیا ہے لہذا اب صریح ہو گیا ہے، مصنف رح اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ کنایہ جس طرح حقیقت میں پایا جاتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی پایا جاتا ہے۔

وسمی البائن والحرام: مصنف اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے بتایا ہے کہ کنایہ مستتر المراد ہوتا ہے اور طلاق کنائی کے الفاظ مثلاً انت بائن، حرام، بتہ، بنتہ وغیرہ معلوم المعانی والمراد میں کیوں کہ ہر صاحب لسان جانتا ہے بائن، بیونہ سے مشتق ہے جس کے معنی انفصال اور جدائی کے ہیں اور حرام، حرمت سے مشتق ہے جس کے معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں، یہ الفاظ اپنے معنی پر صراحتہ دلالت کرتے ہیں پھر ان کو کنایہ کیوں کہا جاتا ہے۔  
 جواب: ان کو کنایہ بطریق مجاز کہا جاتا ہے یہ الفاظ چوں کہ معلومہ المعانی ہیں اس لئے یہ حقیقتہً کنایہ نہیں ہو سکتے، مجازاً کنایہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ان کے لغوی معنی میں ابہام نہیں ہے مگر جس محل سے ان کا تعلق ہوتا ہے اور جس میں یہ عمل کرتے ہیں ان میں ابہام ہوتا ہے مثلاً البائن بیونہ پر دلالت کرتا ہے مگر اس کو ایسے محل کی ضرورت ہے کہ جس میں اس کا اثر ظاہر ہو اور محل اتصال اور علاقہ ہے اور یہ مختلف نوع کا ہو سکتا ہے مثلاً اتصال نکاح کے ساتھ، اتصال مال کے ساتھ، اتصال جمال کے ساتھ وغیرہ، جب شوہر نے انت بائن کہا تو اس کے معنی ہیں توجدا ہے مگر اس میں ابہام ہے کہ کس چیز سے جدا ہے آیا نکاح سے جدا، یا مال سے یا جمال سے یا خاندان سے پس اس ابہام محل کی وجہ سے مذکورہ الفاظ کو مجازاً کنایہ کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔ مذکورہ الفاظ حقیقتہً کنایہ نہیں ہیں بلکہ مجازاً کنایہ ہیں، اگر حقیقتہً کنایہ ہوں تو یہ الفاظ طلاق صریح کے قائم

مقام ہوں گے اور صریح الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا ان

سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی حالانکہ اس کا کوئی قائل

نہیں ہے اس کے علاوہ بائن کے حقیقی معنی کی

رعایت بھی نہیں ہے کیونکہ طلاق صریح

میں علاقہ نکاح منقطع نہیں ہوتا حالانکہ

بائن کے معنی قطع کرنے کے ہیں

الْأَنفِي قَوْلِ التَّهَجُّلِ اعْتَدَى لِأَنَّ حَقِيقَتَهُ لِلْحِسَابِ وَلَا أَثَرَ لِذَلِكَ فِي النَّكَاحِ وَالْإِعْتِدَادُ بِجَحْتِمْ أَنْ يُرَادَ بِهِ مَا يُعَدُّ مِنْ غَيْرِ الْأَقْرَاءِ فَإِذَا نَوَى الْأَقْرَاءَ وَزَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ بِهِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُولِ اقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُولِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَعْضَاً عَنِ الطَّلَاقِ لِأَنَّ سَبَبَهُ فَاسْتُعِيرَ الْحُكْمُ لِسَبَبِهِ،

**ترجمہ** مگر قائل کے قول۔ اعتدی۔ میں اس لئے کہ اعتدی کی حقیقت حساب کے لئے ہے اور نکاح ختم کرنے میں حساب کو کوئی دخل نہیں ہے اور اعتد میں اس بات کا احتمال ہے کہ حیض کے علاوہ کسی اور شے کا شمار مراد ہو پس جب قائل نے اپنے قول (اعتدی) سے حیض (شمار) کرنے کی نیت کر لی اور نیت کی وجہ سے (اعتدی) کا ابہام زائل ہو گیا تو اس قول سے دخول کے بعد طلاق بطور اقتضاء ثابت ہو جائے گی اور دخول سے پہلے اس قول کو طلاق کے لئے مستعار قرار دیا جائے گا اس لئے کہ طلاق حیض شمار کرنے (عدت گزارنے) کا سبب ہے پس حکم سبب کے لئے مستعار لیا گیا ہے۔

**تشریح** الانی قول الرجل، یہ عبارت مصنف کے قول جعلنا بابوائن سے استعارہ ہے مطلب یہ ہے کہ مذکورہ تمام الفاظ کنایات بائن میں یعنی ان سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ اعتدی، استبری، انت واحده، یہ تینوں الفاظ بھی کنائی ہیں اس کے باوجود ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے نہ کہ طلاق بائن، کیوں کہ ان تینوں کلمات سے طلاق واقع کرنے کی صورت میں لفظ طلاق اقتضاء مقدر ہوتا ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا ان تینوں کلمات سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی، اس لئے کہ اعتدی کے معنی شمار کرنے کے ہیں اور شمار کرنا حیض اور غیر حیض دونوں کا ہو سکتا ہے جیسا کہ اعتدی مالک تو اپنا مال شمار کر، اعتدی آلاء اللہ، اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو شمار کر، اور شمار کا قطع نکاح سے کوئی تعلق نہیں ہے، اعتدی حیض اور غیر حیض کو شمار کرنے کا محتمل ہے مگر مستحکم نے نیت کے ذریعہ حیض شمار کرنا مراد لے لیا تو ابہام زائل ہو گیا اور مطلب یہ ہو گیا کہ تو حیض شمار کر، یعنی حیض کے ذریعہ عدت گزار، اور عدت گزارنے کے لئے اول طلاق کا ہونا ضروری ہے تو گویا کہ قائل نے طلقک، اغتدی کہا، اور یہ طلاق صریح ہے اور طلاق صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے کیوں کہ اعتدی سے طلاق اقتضاء ثابت ہوتی ہے اور جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے وہ ضرورہ ہوتی ہے اور جو شے ضرورہ ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت

ثابت ہوتی ہے لہذا طلاق بھی بقدر ضرورت ثابت ہوگی اور ضرورت ایک طلاق رجعی سے پوری ہو جاتی ہے، صفت بیخونہ کا اعتبار کرنا ضرورت سے زیادہ کا اعتبار کرنا ہے اسی طرح ایک سے زیادہ کا اعتبار یہ بھی ضرورت سے زیادہ ہے لہذا اعتدی سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔

ایک طلاق رجعی کا واقع ہونا اس صورت میں ہے جب کہ عورت مدخول بہا ہو اور اگر قبل الدخول اعتدی کہلے تو چوں کہ قبل الدخول طلاق دینے کی وجہ سے عدت واجب نہیں ہوتی لہذا اس صورت میں اعتدی طلاق محض کے لئے استعارہ ہوگی اور یہ سبب بول کہ سبب مراد ہوگا کیوں کہ طلاق عدت کا سبب اور عدت سبب ہے، شوہر کا غیر مدخول بہا سے اعتدی کہنا انت طالق کے مترادف ہوگا جو کہ طلاق صریح ہے اور طلاق صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی

سوال: باسبق میں یہ بات گزر چکی ہے کہ سبب بول کہ سبب مراد لینا صحیح ہے مگر سبب بول کہ سبب مراد لینا درست نہیں ہے اور یہاں اعتدی بول کہ طلاق مراد لینے میں سبب بول کہ سبب مراد لینا لازم آ رہا ہے جو کہ جائز نہیں ہے؟

جواب: اگر سبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو استعارہ طرفین سے جائز ہے مذکورہ صورت میں چوں کہ سبب سبب کے ساتھ خاص ہے لہذا طرفین سے استعارہ درست ہوگا۔

سوال: مذکورہ صورت میں سبب سبب کے ساتھ خاص نہیں ہے لہذا استعارہ طرفین سے جائز نہ ہونا چاہئے کیوں کہ عدت طلاق کے ساتھ خاص نہیں ہے اس لئے کہ اگر منکوہہ باندی کو باندی کا مالک آزاد کر دے تو باندی کو اپنے شوہر کے نکاح میں رہنے یا نہ رہنے کا اختیار ہوتا ہے اگر باندی نے نکاح میں نہ رہنا پسند کیا تو اس باندی کو عدت گزارنی ضروری ہے اسی طرح اگر شوہر کا انتقال ہو گیا تب بھی عدت ضروری ہے حالانکہ ان دونوں صورتوں میں طلاق نہیں پائی گئی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت طلاق کے ساتھ خاص نہیں ہے اور جب عدت طلاق کے ساتھ خاص نہیں ہے تو سبب بول کہ سبب مراد لینا بھی درست نہ ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ عدت اصالۃ اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے اگرچہ بالتبع اور مشابہت غیر طلاق میں بھی عدت پائی جاتی ہے چنانچہ معتقہ باندی پر جو عدت واجب ہوتی ہے وہ اصالۃ نہیں ہوتی بلکہ خیار عتیق چوں کہ طلاق کے مشابہ ہے اس مشابہت کی وجہ سے عدت واجب ہوتی ہے اور شوہر کی وفات کی صورت میں جو عدت واجب ہوتی ہے وہ برات رحم معلوم کرنے کے لئے نہیں ہوتی بلکہ سوگ منانے کے لئے ہوتی ہے لہذا یہ درحقیقت عدت نہیں ہوتی اور یہی وجہ ہے کہ یہ عدت ہمینوں کے ذریعہ گزارنی جاتی ہے نہ کہ حیض کے ذریعہ۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ اسْتَبْرَنِي رَحْمَكَ وَقَدْ جَاءَ بِهِ السُّنَّةُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسُودَةَ لَسُودَةَ لَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا إِعْتَدِي ثَمَّ رَاجِعِيهَا كَذَلِكَ أَنْتِ وَاحِدَةٌ لَا يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلَاقِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةَ الْبِرَاءَةِ فَإِذَا زَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّتَةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيحِ لِأَعْمَالِهِمْ وَمَوْجِبِهِ،

**ترجمہ** اور ایسے ہی اس کا قول استبرئی رحمت اور اس پر حدیث وارد ہوئی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا، اعتدی، پھر آپ نے ان سے رجوع فرمایا اور اسی طرح انت واحدہ، طلاق کی نعت کا احتمال رکھتا ہے اور مرآة کی صفت کا احتمال رکھتا ہے پس جب نیت سے ابہام زائل ہو گیا تو یہ کلام طلاق صریح پر دال ہو گیا اپنے معنی کی وجہ سے عاقل نہ ہوگا۔

**تشریح** ان تین کنائی الفاظ میں سے کہ جن کے ذریعہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے دوسرا لفظ استبرئی رحمت ہے اس کے معنی میں اطلبی برآة رحمت تو اپنے رحم کو پاک کر، اس میں دو احتمال ہیں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ طلب برآة وطی اور بچہ جاہل کرنے کے لئے ہو چوں کہ حمل رحم کے حیض سے پاک ہونے کے بعد ہی قرار پاتا ہے لہذا مطلب یہ ہوگا کہ تو اپنے رحم کو حیض سے پاک کر تاکہ میں جماع کروں جس کے نتیجے میں بچہ پیدا ہو، دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کے لئے اپنا رحم پاک کر، نیت سے پہلے اگرچہ استبرئی رحمت کی مراد دو احتمالوں کی وجہ سے مبہم تھی لیکن جب مشکلم نے دوسرے احتمال کو نیت کے ذریعہ متعین کر دیا تو ابہام دور ہو گیا، اگر مذکورہ جملہ بدخول بہا سے کہا ہے تو اس کلام سے طلاق اقتضائاً ثابت ہوگی کیوں کہ شوہر نے دوسرے شوہر کے لئے برآة رحم کا مطالبہ کیا ہے اور اس مقصد کے لئے برآة رحم کا مطالبہ سبقت طلاق کا تقاضہ کرتا ہے کیوں کہ طلاق کے بغیر دوسرے سے نکاح کے لئے برآة رحم کا کوئی مقصد نہیں ہے اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی استبرئی رحمت لاجل نکاح زوج آخر لائی طلقک، بہر حال اس صورت میں بھی لفظ طلاق مقدر ہے اور لفظ طلاق سے طلاق صریح جو کہ طلاق رجعی ہوتی ہے واقع ہوتی ہے۔

اور اگر یہ قول غیر بدخول بہا سے کہا تو یہ قول کوئی طالق کے لئے مستعار ہوگا اس صورت میں طلاق کا ثبوت اقتضائاً نہ ہوگا بلکہ سبب بول کر سبب مراد لینے کے قبیل سے ہوگا اور جب سبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو سبب بول کر سبب مراد لیا جاسکتا ہے تفصیل اسبق میں گذر چکی ہے، استبرئی رحمت مجازاً کوئی طالق کے معنی میں ہے اور کوئی طالق سے طلاق واقع ہو جائے گی مگر چوں کہ غیر بدخول بہا پر طلاق بھی واقع ہوتی ہے وہ بائن ہی ہوتی ہے نہ کہ رجعی۔



وقد جارت به السنة؛ مدخول بہا سے اعتدی کہنے سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس پر سنت بھی وارد ہوتی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوہ بنت زموہہ سے اعتدی فرمایا تھا اور بعد میں رجوع بھی فرمایا تھا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ سوہ بنت زموہہ کے پاس تشریف لے گئے تو غزوہ بدر میں اپنے اقربا کی ہلاکت پر غمزدہ ہو کر رو رہی تھیں اور مشرکین مکہ کا مہیشہ کہہ رہی تھیں آپ کو یہ بات ناگوار گذری آپ نے فرمایا اعتدی، اس پر حضرت سوہہ فادم ہوئیں اور آپ سے سفارش کرائی، نیز اپنی باری حضرت عائشہ صدیقہ کو دے دی اور فرمایا کہ میں صرف یہ چاہتی ہوں کہ روز قیامت میں آپ کی ازواج میں شمار کی جاؤں تو آپ نے رجوع فرمایا، اعتدی اور استبرائی دونوں کا چوں کہ ایک ہی حکم ہے بلکہ استبرائی اعتدی کی تفسیر ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمہ نے سنت کے ذریعہ تاہید کو استبرائی کے بعد ذکر کیا ہے۔

ذکورہ کلمات میں سے تیسرا کلمہ انت واحدہ ہے یعنی جس طرح اعتدی سے ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے انت واحدہ سے بھی طلاق کی نیت کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اگرچہ دو یا تین کی نیت کی ہو کیوں کہ واحدہ میں یہ احتمال ہے کہ طلقہ کی صفت واقع ہو تو تقدیر عبارت یہ ہوگی انت طالق طلقہ واحدہ اور یہ بھی احتمال ہے کہ مرآة کی صفت واقع ہو اس صورت میں تقدیر عبارت اس طرح ہوگی انت امرآة واحدہ لہذا دو احتمالوں کی وجہ سے ابہام پیدا ہو گیا اور جب ایک احتمال کو متکلم نے نیت کے ذریعہ متعین کر دیا تو ابہام زائل ہو گیا اور یہ کلام صریح طلاق کے حکم میں ہو گیا اس لئے کہ صفت (واحدہ) کا ذکر موصوف (طلقہ) کے وجود پر دلیل ہے پس جس طرح طلاق صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسی طرح اس کلام سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

امام شافعی کی دلیل: امام شافعی کے نزدیک انت واحدہ سے نیت طلاق کے باوجود طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ واحدہ امرآة کی صفت ہے اس میں طلاق کا احتمال نہیں ہے لہذا نیت لغو ہو جائے گی اور یہ ایسا ہی ہے کہ کسی شخص نے اپنی بیوی سے انت قاعدة کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو جس طرح انت قاعدة سے طلاق واقع نہیں ہوتی انت واحدہ سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

امام صاحب کا جواب: اخاف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ واحدہ امرآة کی صفت بھی ہو سکتی ہے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی انت واحدہ عند قومک، او منقرۃ عندی، او واحدہ نساہ البلد فی الحسن و الجمال اور یہ بھی احتمال ہے کہ موصوف کو حذف کر کے صفت کو موصوف کے قائم مقام کر دیا ہو جیسے اعطیتہ جزیلًا میں موصوف کو حذف کر کے صفت کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے اس کی اصل اعطیتہ عطار جزیلًا تھی، عطار کو حذف کر کے جزیلًا کو قائم مقام کر دیا ہے اسی طرح انت واحدہ کی

تقدیر انت تطلیقة واحدة ہے تطلیقة کو حذف کر کے واحدة کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں محذوف ہوں اور مضاف الیہ کی صفت کو مضاف الیہ کے قائم مقام کر دیا ہو اس صورت میں انت واحدة کی اصل انت ذات تطلیقة ہوگی ذات مضاف اور تطلیقة مضاف الیہ دونوں کو حذف کر دیا اور تطلیقة کی صفت واحدة کو تطلیقة کے قائم مقام کر دیا انت واحدة ہو گیا اس کی نظیر کعب ابن زہیر کے اس شعر میں موجود ہے۔

وَأَسْحَا دُعَاةَ السَّيْنِ إِذْ رَحَلْتُ ۖ إِلَّا عَنِ غَضِيضِ الظَّرْفِ مَكْحُولِ

محل استشہاد مصرعہ ثانیہ ہے اس لئے کہ اس کی اصل مثل غزال اغن ہے اس میں مثل مضاف اور غزال مضاف الیہ دونوں کو حذف کر دیا گیا ہے اور اغن کو جو کہ غزال کی صفت ہے اس کے قائم مقام کر دیا ہے۔ عورت خود تطلیقة نہیں ہوتی البتہ ذات تطلیقة ہوتی ہے۔

مصنف کے قول والا عاملاً بوجہ کا مطلب یہ ہے کہ انت واحدة قطع نکاح میں مذکورہ طریقہ سے عامل ہے ورنہ اپنے موجب اور مقتضی کے اعتبار سے قطع نکاح میں عامل نہیں ہے بلکہ انت واحدة کا موجب تو توحد اور افراد ہے اور توحید و افراد میں قطع نکاح پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

ثُمَّ الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ هُوَ الصَّرِيحُ فَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَفِيهَا ضَرْبٌ قُصُورٍ  
مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا يَقْضَى عَنِ الْبَيَانِ بِدُونِ النَّيِّ وَظَهَرَ هَذَا التَّفَاوُتَ  
فِيمَا يَدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ حَتَّى أَنْ الْمُقَرَّرَ عَلَى نَفْسِهِ بِبَعْضِ الْأَسْبَابِ  
الْمُرْجَبَةِ لِلْعُقُوبَةِ مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيحَ لَا يَسْتَوْجِبُ  
الْعُقُوبَةَ،

**ترجمہ** اصل کلام میں صریح ہے کیوں کہ کنایہ میں ایک قسم کا قصور ہوتا ہے اس لئے کہ کنایہ نیت کے بغیر بیان سے قاصر رہتا ہے اور یہ تفاوت ان احکام میں ظاہر ہو گا جو شہادت کی وجہ سے ختم ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ عقوبت واجب کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب کا اپنی ذات پر اقرار کرنے والا جب تک لفظ صریح ذکر نہ کرے عقوبت کا مستحق نہیں ہو گا۔

**تشریح** کلام میں اصل صریح ہے اور کنایہ خلاف اصل ہے اس لئے کہ کلام کی وضع افہام و تفہیم کے لئے ہے اور اس مقصد میں کلام صریح اتم و اکمل ہے کیوں کہ مقصد کلام صریح سے بغیر نیت ثابت ہو جاتا ہے اور کنایہ اس مقصد میں قاصر ہے اس لئے کہ کنایہ سے مقصد کا

حصول نیت یا دالات حال کے بغیر نہیں ہوتا۔  
ظہور و خفا کے اعتبار سے تفاوت حدود و کفارات میں ظاہر ہوگا جو کہ شبہات کی وجہ سے مرتفع ہو جاتے ہیں حدود اور کفارات کنایہ سے ثابت نہیں ہوتے، مثلاً کسی شخص نے زنا کے اقرار کیلئے جامعہ فلائینہ جماعاً حراماً کہا یا واقعتاً کہا یا اولیٰ طہیبتاً کہا تو قائل پر حد زنا واجب نہ ہوگی جب تک نکیتاً یا زینب بہا نہ کہے، یا کسی شخص نے کسی عورت سے جامعاً فلاں جماعاً حراماً یا کسی مرد سے فحرت فلائینہ کہا تو قائل پر حد قذف واجب نہ ہوگی اس لئے کہ اس نے صراحت کے ساتھ تہمت نہیں لگائی۔

وَالْقِسْمُ الرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وَجُوهِ الْوُقُوفِ عَلَى أَحْكَامِ النَّظْمِ وَهِيَ  
الرُّبْعَةُ الْإِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِإِشَارَةِ النَّصِّ وَبِدَلَالَةِ النَّصِّ  
وَبِاِقْتِضَائِهِ،

ترجمہ | چوتھی تقسیم احکام نظم پر واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت کے (بیان) میں ہے اور وہ  
طریقے چار ہیں استدلال بعبارة النص، وبإشارة النص، وبدلالة النص، وبقضاء النص۔  
تشریح | تقیسات اربعہ میں سے یہ چوتھی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد نظم کی مراد پر کس طرح واقف ہوگا عبارة النص کے طریقہ پر یا اشارۃ النص کے طریقہ پر یا دلالت النص کے طریقہ پر، یا قبل کی تقیسات ثلاثہ کا تعلق نظم سے ہے اور اس تقسیم کا تعلق معنی سے ہے اسی وجہ سے اول تقسیم کے لئے مصنف نے فرمایا تھا القسم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة، اور دوسری تقسیم میں فرمایا القسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم، اور تیسری تقسیم کے لئے فرمایا تھا والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم، اس تقسیم رابع کا تعلق معنی سے ہے، دالات النص اور اقتضائے النص کا معنی سے قبیل سے ہونا تو ظاہر ہے اس لئے کہ نہ تو دالات لفظ ہے اور نہ اقتضائے لفظ، جب یہ دونوں لفظ نہیں ہیں تو یہ از قبیل معنی ہیں یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ دالات اور اقتضائے لفظ ہوں اور نہ معنی یہ ارتفاع تقيضين ہے جو کہ باطل ہے اور اشارۃ النص اور عبارة النص بھی معنی کے قبیل سے ہیں اس لئے کہ عبارة اور اشارہ بالعبارة اگرچہ نظم ہے مگر مستدل اور مجتہد کی نظر معنی کی طرف ہوتی ہے نہ کہ نظم کی طرف اس لئے کہ احکام کا ثبوت معنی سے ہوتا ہے نہ کہ نظم سے مثلاً اباحت قتل المشركين ان معنی سے ثابت ہے جو اللہ تعالیٰ کے قول فاقتلوا المشركين سے ثابت ہیں۔

أَمَّا الْأَوَّلُ فَمَا سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ وَأُرِيدُ بِهِ قَصْدًا وَالْإِشَارَةَ مَا  
ثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلَ الْأَوَّلِ الْآنَ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا فِي قَوْلِهِ  
تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ لِلرَّيَّةِ سَبَقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ إِجَابَةِ  
سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيمَةِ لَهُمْ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى زَوَالِ أَمْلَاكِهِمْ إِلَى  
الْكَفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فِي إِجَابَةِ الْحُكْمِ الْآنَ الْأَوَّلُ أَحْوَجُ عِنْدَ التَّعَارُضِ

**ترجمہ** بہر حال اول وہ حکم ہے کہ جس کے لئے کلام لایا گیا ہو اور قصداً کلام سے اس کا ارادہ کیا گیا ہو اور اشارۃ النض وہ ہے جو اول کی طرح نظم سے ثابت تو ہو مگر کلام اس کے لئے نہ لایا گیا ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول۔ للفقراء المهاجرین الیہ میں کہ کلام اس بات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ مال غنیمت میں فقراء کا حصہ واجب ہے اور اس آیت میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ ان کی ملکیت زائل ہو کہ کفار کی طرف منتقل ہو گئی اور یہ دونوں (عبارة النض اور اشارۃ النض) ایجاب حکم میں برابر ہیں لیکن اول کو تعارض کے وقت ترجیح ہوگی۔

**تفسیر** تقسیم رابع کی اول قسم استدلال بعبارة النض ہے لیکن یہاں اول سے وہ حکم مراد ہے جو عبارة النض سے ثابت ہوتا ہے۔

فما سبق الکلام سے عبارة النض یا استدلال بعبارة النض کی تعریف مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے حکم کی تعریف مقصود ہے جو عبارة النض یا استدلال بعبارة النض سے ثابت ہوتا ہے، تاہم یہ قصداً کی قید سے اشارۃ النض خارج ہو گیا اس لئے کہ اشارۃ النض سے ثابت ہونے والا حکم بالقصد نہیں ہوتا ورنہ تو جس طرح عبارة النض کا حکم نظم نص سے ثابت ہوتا ہے اشارۃ النض کا حکم بھی نظم نص ہی سے ثابت ہوتا ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ جو حکم اشارۃ النض سے ثابت ہوتا ہے اس کے لئے کلام لایا نہیں جاتا اور عبارة النض سے جو حکم ثابت ہوتا ہے کلام اس کیلئے لایا جاتا ہے۔

ما ثبت بالنظم کی قید سے اس حکم سے احتراز ہو گیا جو ثابت بدلالة النض ہو اس لئے کہ جو حکم بدلالة النض سے ثابت ہوتا ہے وہ نظم کی بجائے معانی سے ثابت ہوتا ہے۔

إلا انه ما سبق الکلام لہ سے مصنف ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: سوال یہ ہے کہ عبارة النض اور اشارۃ النض سے ثابت ہونے والا حکم نظم نص سے ثابت ہوتا ہے تو پھر دونوں کے درمیان کیا فرق ہے؟

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ عبارة النض سے جو حکم ثابت ہوتا ہے کلام کو اس کے لئے

لایا جاتا ہے اور اشارۃ النض سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کے لئے کلام نہیں لایا جاتا بلکہ ضمناً ثابت ہوتا ہے، محسوسات میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی انسان کو قصداً دیکھتا ہے اور اس کے اس پاس کی اشیاء بھی نظر آتی ہیں حالانکہ ان کا دیکھنا مقصود نہیں ہوتا پس اول بمنزلہ ثابت بعبارة النض ہے اور ثانی بمنزلہ ثابت باشارۃ النض ہے اور شریعات میں اس کی مثال وہ ہے جو مصنف نے للفقراء المهاجرین سے بیان فرمائی ہے، اس آیت کو لانے کا مقصد ان مهاجرین کے لئے جو ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تھے مال غنیمت میں حصہ ثابت کرنا ہے یہ ثبوت عبارة النض کے طور پر ہے اور اسی آیت میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ مهاجرین تکہ میں جو مال چھوڑ کر آئے تھے وہ ان کی ملکیت سے نکل کر کفار کی ملکیت میں داخل ہو گیا کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے مهاجرین کو فقراء کہا ہے اور شرعاً فقیر اس شخص کو کہتے ہیں جو نصاب کا مالک نہ ہو یا کسی بھی شے کا مالک نہ ہو اگر مکہ میں مهاجرین کا چھوڑا ہوا مال مهاجرین ہی کی ملک میں باقی رہتا اور کفار کے غلبہ سے مهاجرین کی ملک ختم نہ ہوتی تو ان کو فقراء کہنا درست نہ ہوتا اس لئے کہ فقیر اسی کو کہا جاتا ہے جو کسی شے کا مالک نہ ہو نہ یہ کہ وہ اپنے مال سے دور ہو اور مال پر اس کا قبضہ نہ ہو کیوں کہ مسافر اپنے مال سے دور ہوتا ہے مگر چوں کہ مال اسی کی ملکیت میں ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو فقیر نہیں کہا جاتا اور اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوتی ہے۔

سوال: یہ آیت ان حضرات کا حصہ بیان کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے جن کا ذکر اول آیت میں ہے اور وہ ذوی القربی والیتیمی والمساکین ہیں لہذا ان کے لئے مال غنیمت کے خمس کا ثبوت نض سے ہوگا اور فقراء المهاجرین اس نض میں شامل نہیں ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ للفقراء المهاجرین الایہ، لذی القربی والیتیمی الایہ سے تکرار عامل کے ساتھ بدل ہے دونوں جگہ عامل لام ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ للفقراء الایہ بغیر واو کے عطف ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے المال لیزید لیسکر آیت دونوں صورتوں میں بیان مصارف خمس کے لئے ہے۔

دوہما سوار فی ایجاب حکم، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عبارة النض اور اشارۃ النض اثبات حکم میں برابر ہیں کیوں کہ دونوں سے ثابت ہونے والا حکم نظم نض سے ثابت ہوتا ہے یا اس لئے برابر ہیں کہ دونوں کی مراد قطعی الدلالت ہوتی ہے لیکن عبارة النض کو تعارض کے وقت اشارۃ النض پر ترجیح ہوتی ہے کیوں کہ اول کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور حکم اس سے قصداً ثابت ہوتا ہے بخلاف ثانی (اشارۃ النض) کے کہ کلام کو اس کے لئے لایا نہیں جاتا بلکہ ضمناً حکم ثابت ہوتا ہے، عبارة النض اور اشارۃ النض میں تعارض کی مثال علیہ السلام کا قول۔ انہن ناقصات العقل والذین قیل

والتقصان دینہن فقال یقعد احدہن فی قعر بینہما شطر عمرہا، آپ نے فرمایا کہ عورتیں ناقصات العقول والدین ہوتی ہیں آپ سے سوال کیا گیا یا رسول اللہ ان کا نقصان دین کیا ہے فرمایا کہ ان میں سے ہر ایک اپنی عمر کا نصف حصہ گھر کے ایک کونہ میں بیٹھ رہتی ہیں یعنی نماز روزہ نہیں کرتی، یہ کلام نقصان دین کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے لہذا اس بارے میں عبارتہ النص ہے مگر اسی عبارت سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے مگر حیض کی یہ مدت اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ آدمی زندگی نماز پڑھنا اور روزہ نہ رکھنا حیض کی وجہ سے ہوگا اور زندگی کا حساب سال کے ذریعہ ہوتا ہے لہذا آدھا سال حیض کا زمانہ ہوگا اور سال کا حساب مہینوں کے ذریعہ ہوتا ہے لہذا آدھا مہینہ حیض کا زمانہ شمار ہوگا تو اس طریقہ سے اشارۃ النص کے ذریعہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ثابت ہوتی ہے مگر یہ مدت اس مدت کے معارض ہے جو حضرت ابو امامہ باہلی کی حدیث سے ثابت ہوتی ہے اور وہ دس دن ہے، آپ نے فرمایا اقل المحیض ثلثۃ ایام واكثر باعشرۃ، یہ حدیث مدت حیض کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لہذا حدیث میں حیض کی اکثر مدت دس یوم عبارتہ النص سے ثابت ہوئی ہے اور پندرہ یوم اشارۃ النص سے ثابت ہوئی ہے لہذا عبارتہ النص سے ثابت شدہ مدت کو اشارۃ النص سے ثابت شدہ مدت پر ترجیح ہوگی۔ بقیہ منظر پر

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اسْتِنْبَاطًا بِالتَّرَاجِي  
كَالْتَّهْمِي عَنِ التَّافِيْفِ يُوقِفُ عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ مِنْ غَيْرِ وَاسْطَةِ  
التَّامُّلِ وَالْإِحْتِهَادِ وَالثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ بِالإِشَارَةِ  
مَعْتَبَرٌ إِثْبَاتِ الْمُحْدُودِ وَالتَّكْفَارَاتِ بِدَلَالَةِ النَّصُوصِ إِلاَّ  
عِنْدَ التَّعَارُضِ دُونَ الإِشَارَةِ،

ترجمہ | بہر حال دلالتہ النص (وہ حکم ہے) جو نص کے معنی سے لغتہ ثابت ہو نہ کہ رائے واجتہاد سے جیسا کہ اُف کہنے کی ممانعت کہ اس کے ذریعہ مارنے کی حرمت بغیر تامل اور اجتہاد کے معلوم ہوتی ہے اور دلالتہ النص سے ثابت ہونے والا حکم اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کے مانند ہوتا ہے یہاں تک کہ حدود اور کفارات کا ثبوت نصوص کی دلالت سے صحیح ہوتا ہے، مگر تعارض کے وقت (دلالتہ النص) اشارۃ النص سے کمتر ہوتی ہے۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے تقسیم رابع کی قسم ثالث کو بیان فرما رہے ہیں، دلالتہ النص

وہ حکم ہے جو نص کے لغوی معنی سے ثابت ہو رائے اور اجتہاد کا اس میں کوئی دخل نہ ہو اور لغوی معنی سے نص کے موضوع لہ معنی مراد نہیں ہیں اس لئے کہ یہ عبارتہ النص کے قبیل سے ہیں بلکہ وہ معنی التزای مراد ہیں جو لغتہ مفہوم ہوتے ہیں جیسا کہ تالیف کے لئے ایلام و ایذار کے معنی لازم ہیں ورنہ تو تالیف کے معنی موضوع لہ کلمہ أف کا تلفظ کرنا ہے، مصنف کے قول بمعنی النص کی قید سے عبارتہ النص اور اشارتہ النص دونوں خارج ہو گئے کیوں کہ یہ دونوں نظم نص سے ثابت ہوتے ہیں نہ کہ معنی نص سے اسی طرح محذوف بھی خارج ہو گیا کیوں کہ اس کا ثبوت بھی نظم سے ہوتا ہے اور محذوف کا لفظ ہوتا ہے، دلالتہ النص کی تعریف میں لغتہ کا لفظ بمعنی النص کی تمیز ہے مطلب یہ ہے کہ دلالتہ النص سے ثابت ہونے والے حکم کا فہم لغت پر موقوف ہوتا ہے عقل اور شریعت پر موقوف نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو لغتہ کی قید سے مقتضایہ النص، دلالتہ النص کی تعریف سے خارج ہو گیا اور لا استنباط کی قید سے قیاس خارج ہو گیا اور ان لوگوں پر رد ہو گیا جو دلالتہ النص کو قیاس جلی کہتے ہیں اس لئے کہ قیاس جلی میں رائے و استنباط کی ضرورت ہوتی ہے بخلاف دلالتہ النص کے کہ اس کو ہر اہل لغت سمجھ سکتا ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول کا لہجہ عن التالیف الخ سے اشارہ کیا ہے، اللہ تعالیٰ کے قول۔ ولا تقل لہما أف۔ کے معنی موضوع لہ فقط کلمہ أف کے تکلم سے مانعت ہو جو کہ عبارتہ النص سے ثابت ہے پس اسی لہجہ عن التالیف سے ضرب شتم اور ہر اس شے کی حرمت معلوم ہو گئی جو والدین کی ایذارسانی کا سبب ہو اور اس حرمت کو ہر وہ شخص سمجھ سکتا ہے جو اہل لسان ہو اس میں تامل اور اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے اور یہ معنی عبارتہ النص سے بطور دلالتہ النص التزای ثابت ہیں اس لئے کہ ضرب شتم کی حرمت لا تقل لہما أف کی حرمت کے لئے لازم ہے۔

والثابت بدلالة النص مثل الثابت باشارة النص؛ مصنف رح کا مقصد اس عبارت سے دلالتہ النص اور اشارتہ النص کے درمیان مساوات اور ان دونوں اور قیاس کے درمیان فرق واضح کرنا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشارتہ النص اور دلالتہ النص قطعی الثبوت اور منسوب الی النص ہونے اور ثابت بالنتظم ہونے اور ان دونوں سے حدود و کفارات کے ثبوت کے صحیح ہونے میں برابر ہیں اور یہ دونوں قیاس سے مختلف ہیں کیوں کہ یہ دونوں قطعی الثبوت اور قیاس ظنی الثبوت ہوتا ہے اور یہ فرق اس صورت میں ہے کہ جب قیاس کی علت مجتہد نے فکر و تامل کے بعد مستنبط کیا ہو جیسا کہ حدیث میں مذکورہ اشیاء سے جنس اور قدر احصاف کے نزدیک علتہ مستنبط ہے اور اگر علت منصوصہ ہو تو قیاس قطعیت اور اثبات میں دلالت کے مساوی ہو گا۔

دلالتہ النص سے حدود کے ثابت ہونے کی مثال غیر ماعز اسلمی پر حد زنا کا ثبوت ہے کیوں کہ

ماعز اسلمیؓ پر حد زنا کا ثبوت عبارتہ النص سے ہے اس لئے کہ آپؐ نے صراحتاً ماعز اسلمیؓ پر حد زنا جاری کرنے کا حکم صادر فرمایا تھا، اس بات پر اجماع ہے کہ ماعز اسلمیؓ پر حد زنا کا اجراء اس لئے نہیں تھا کہ ان کا نام ماعز تھا یا وہ صحابی رسول تھے بلکہ حد کے اجراء کا سبب حالت احصان میں زنا کرنا تھا لہذا غیر ماعز اسلمی کے لئے حد زنا کا ثبوت دلالتہ النص سے ہوگا۔

دلالتہ النص سے کفارہ کے ثبوت کی مثال غیر اعرابی کہ جس نے رمضان کے روزے میں قصد اپنی بیوی سے جماع کیا، ہو کفارہ کا ثبوت ہے اور اعرابی پر کفارہ کا ثبوت عبارتہ النص سے ہے مگر اس لئے نہیں کہ وہ اعرابی تھا یا صحابی رسول تھا بلکہ اس لئے کہ اس نے رمضان کے روزے میں قصد جماع کر کے جنایت علی الصوم کی تھی لہذا جو شخص بھی اس جنایت کا مرتکب ہوگا اس پر کفارہ صوم واجب ہوگا، موطورہ عورت پر بھی کفارہ کا ثبوت دلالتہ النص سے ہوگا اس لئے کہ وہ بھی اس جنایت میں شریک ہے بشرطیکہ موطورہ مکروہ نہ ہو، جس طرح جماع سے کفارہ صوم واجب ہوتا ہے اسی طرح اکل و شرب سے بھی ہوتا ہے غرضیکہ رمضان کے روزہ کو قصداً توڑنے پر کفارہ واجب ہوگا اس لئے کہ جماع اور دیگر طریقوں سے روزہ توڑنا جنایت علی الصوم میں برابر ہیں، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کفارہ صرف جماع سے واجب ہوتا ہے نہ کہ اکل و شرب وغیرہ سے۔

الاعراض المتعارض الخ، دلالتہ النص اور اشارتہ النص ثبوت حکم میں مساوی ہیں یعنی قطعی الثبوت ہیں البتہ تعارض کی صورت میں دلالتہ النص اشارتہ النص سے کمتر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اشارتہ النص میں نظم اور معنی لغوی دونوں پائے جاتے ہیں اور دلالتہ النص میں صرف معنی لغوی پائے جاتے ہیں معنی سے معارض ہو کر ساقط ہو گیا اشارتہ النص میں نظم معارضہ سے باقی رہ گیا لہذا اشارتہ النص دلالتہ النص کے مقابلہ میں قوی ہوا۔

اشارتہ النص اور دلالتہ النص کے درمیان تعارض کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَحَتْمُهُ رُقْبَتَهُ مُؤْمِنَةً" ہے یہ آیت دلالتہ النص کے طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص مؤمن کو قصداً قتل کر دے تو اس پر بھی کفارہ واجب ہو کیوں کہ عاقد خاطمی سے جرم مؤمن علی ہے اور جب خاطمی پر کفارہ واجب ہے تو عاقد پر بطریق اولیٰ واجب ہوگا جیسا کہ امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے، لیکن دوسری آیت اشارتہ النص کے طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عاقد پر کفارہ قتل واجب نہیں ہوگا، دوسری آیت یہ ہے "مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا تَبٰ" آیت اشارتہ النص کے طور پر کفارہ کے عدم وجود پر دلالت کرتی ہے کیوں کہ جزار کے معنی کافی اور کامل کے ہیں اور قتل عمد کی جو جزار مذکور ہے وہ کئی جزار ہے لہذا یہ معلوم ہو گیا کہ قتل عمد کی جزار



سوار جہنم کے اور کچھ نہیں ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔  
 سوال: جب قتل عمد کی جزا کافی صرف جہنم ہے تو پھر قاتل عاقد پر قصاص اور دیت واجب نہیں  
 ہونی چاہئے حالانکہ دونوں میں سے ایک ضرور واجب ہوتی ہے؟  
 جواب: قصاص اور دیت جزا محل کے طور پر واجب ہوتے ہیں نہ کہ جزا فعل کے طور پر، جزا  
 فعل یعنی قتل کی جزا تو جہنم ہے اور مقتول کی جزا قصاص یا دیت ہے، اگر مقتول کی جزا واجب  
 نہ ہو تو مقتول کا خون ہر یعنی ضائع ہوگا حالانکہ مقتول کے ساتھ وراثہ کا حق متعلق ہے جس کی  
 وجہ سے وراثہ کا حق تلف ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الْمُقْتَضَى فَرِيزَادَةٌ عَلَى النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوصِ  
 عَلَيْهِ لِمَا لَمْ يَسْتَفْنِ عَنْهُ فُوجِبَ تَقْدِيمُهُ لِتَصْحِيحِ الْمَنْصُوصِ  
 فَقَدْ اِقْتِضَاكَ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضَى بِحُكْمِهِ حُكْمًا لِلنَّصِّ وَ  
 الثَّابِتُ بِهِ يَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لِأَنَّ عِنْدَ  
 الْمُعَارَضَةِ بِهِ،

**ترجمہ** بہر حال مقتضی سو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے شرط بن کر  
 ثابت ہوئی ہو کیوں کہ منصوص علیہ زیادتی (مقتضی) سے مستغنی نہیں ہے پس زیادتی  
 (مقتضی) کی تقدیم منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے واجب ہے اس لئے کہ نص نے اس زیادتی (مقتضی)  
 کا تقاضہ کیا ہے لہذا مقتضی مع اپنے حکم کے نص کے حکم میں ہو گیا اور مقتضی سے ثابت ہونے والا  
 حکم دلالت سے ثابت ہونے والے حکم کے (دو جو عمل میں) مساوی ہوتا ہے البتہ تعارض کی صورت  
 میں برابر نہیں ہوتا۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ تقسیم رابع کی چوتھی اور آخری قسم کو بیان فرما رہے ہیں، مقتضی کلام  
 میں اس زیادتی کو کہتے ہیں جس کا کلام اپنی صحت کے لئے تقاضہ کرتا ہے، یعنی اگر  
 اس مقتضی کو مقدر نہ مانا جائے تو کلام لغو ہو جائے، پس وہ شے جو اس زیادتی کی تقدیر پر آمادہ  
 کرتی ہے وہ حیاتیۃ الکلام عن اللغو ہے اس کو مقتضی کہتے ہیں اور جو شے زیادہ ہوتی ہے اس کو  
 مقتضی کہتے ہیں اور اس زیادتی کی طلب کو اقتضار اور جو شے اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم  
 مقتضی کہلاتی ہے، حاصل یہ ہے کہ جب نص ایسی ہو کہ اس کے معنی مقتضی کے بغیر صحیح نہ ہوں

تو وہاں چار امور کی ضرورت ہوتی ہے (۱) مقتضی و ہوا نص (۲) مقتضی و ہوا ذلک شرط (۳) اقتضار و ہوا النسبہ بین المقتضیٰ و المقتضیٰ (۴) حکم المقتضیٰ و ہوا المراد الثابت۔  
 منصوص کی صحت کے لئے جو زیادتی ہوتی ہے وہ بمنزلہ شرط ہوتی ہے کیوں کہ منصوص زیادتی سے مستغنی نہیں ہو سکتی اور ہر وہ شے کہ جس سے مستغنی نہ ہو اجا سکتا ہو بمنزلہ شرط ہوتی ہے اور جو بمنزلہ شرط ہوتی ہے اس کی تقدیم واجب ہوتی ہے لہذا اس زیادتی کی تقدیم بھی منصوص پر واجب ہوگی۔

مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "تخیر برقبہ" اس میں مملوکہ کو مقدر مانا گیا ہے یہ منصوص پر زیادتی ہے کیوں کہ تخیر برقبہ ملک کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتی، ہمارے اصحاب میں سے عمامہ متقدمین اور اصحاب الشافعی مقتضی اور محذوف میں کوئی فرق نہیں کرتے لیکن فخر الاسلام اور عامۃ المتأخرین نے فرق کیا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ جس کو معنی لغوی کی تفہیم کے لئے مقدم مانا جائے وہ محذوف ہوتا ہے جیسے فاسئل القریب میں اہل کی تقدیر کے بغیر لفظ کلام لغوی ہے، اس لئے کہ قریب سے سوال نہیں کیا جاتا البتہ اہل قریب سے سوال کیا جاتا ہے اور شرعاً کلام کی تفہیم کے لئے جو تقدیر ہوگی وہ مقتضی ہوتی ہے جیسے تخیر برقبہ میں مملوکہ کی تقدیر معنی شرعی کی تفہیم کے لئے ہے کیوں کہ شرعاً رقبہ کی تخیر بالکلیت کے بغیر نہیں ہو سکتی۔

فصل المقتضیٰ: پس مقتضی مع اپنے حکم کے نص کے حکم میں ہو جاتا ہے یعنی مقتضی کا حکم بھی نص ہی کی طرف مضاف ہوتا ہے کیوں کہ مقتضی کا حکم مقتضی کے تابع ہوتا ہے اور مقتضی کے تابع ہوتا ہے گویا کہ مقتضی مقتضی کی طرف مضاف بلا واسطہ ہوتا ہے اور مقتضی کا حکم مقتضی کے واسطہ سے مقتضی کی طرف مضاف ہے۔

سوال: بقول آپ کے مقتضی شرط ہے اور شرط مشروط پر مقدم ہے اور حکم فرع ہے جو کہ کتابت ہے لہذا مقتضی شرط ہونے کے باوجود نص (مقتضی) کا حکم کس طرح ہو سکتا ہے؟

جواب: جواب یہ ہے کہ یہاں دو اعتبار ہیں مقتضی باعتبار صحت کلام کے شرط اور موقوف علیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ مقتضی کے تابع ہو کر ثابت ہوتا ہے فرع اور حکم ہے۔

یہ مسئلہ اس مثال سے بخوبی واضح ہو جائے گا، اعتق عبدک عنی بالف درہم، امر بالاعتاق اولاً بیع کا تقاضہ کرتا ہے کیوں کہ عتق بغیر ملک کے صحیح نہیں ہے لہذا تقدیر عبارت یہ ہوگی، بیع عبدک عنی بالف درہم کم و کیل بالاعتاق، پس بیع زیادتی ہے جو کہ بطور شرط صحت عتق کے لئے ثابت ہوئی ہے جب کہ عتق کی محتاج ہے لہذا صحت عتق کے لئے تقدیم بیع واجب ہے پس بیع

معا اپنے حکم کے جو کہ ملک ہے عتق کا حکم ہو گئی اس لئے کہ حکم مقتضی سے اور مقتضی نص سے ثابت ہے کیوں کہ ثابت بالثابت بالشے ثابت بذک الشی ہوتی ہے جس طرح کہ دوست کا دوست دوست ہوتا ہے۔

والثابت یہ یقول الثابت بالثابت مقتضی اور دلالت النص ایجاب حکم قطعی میں مساوی ہوتے ہیں البتہ ان دونوں میں تعارض کے وقت دلالت النص کو ترجیح ہوتی ہے، تعارض کی مثال علیہ السلام کا حضرت عائشہ صدیقہ سے فرمان ہے حقیقہ ثم اقر صبیہ ثم اغسلیہ بالہمار، یہ حدیث اقتضار النص کے طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غسل نجاست پانی کے علاوہ کسی اور چیز سے جائز نہ ہو کیونکہ جب آپ نے غسل نجاست کو پانی سے واجب فرمایا تو اس کا تقاضا ہے کہ پانی کے علاوہ سے غسل نجاست جائز نہ ہو، لیکن یہی حدیث بطور دلالت النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غسل نجاست غیر بار سے بھی جائز ہے کیوں کہ جو معنی حدیث سے مفہوم ہوتے ہیں وہ تطہیر ہے اور تطہیر بار اور مائعات دونوں سے ہوتی ہے کیوں کہ مقصد ازالہ نجاست ہے یہی وجہ ہے کہ اگر نجس کپڑے کو بدن سے الگ کر دیا جائے یا محل نجاست کو کاٹ دیا جائے تو پھر پانی کا استعمال ضروری نہیں ہے دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم ثابت بالمقتضی سے اقویٰ ہوتا ہے کیوں کہ دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم من کل وجہ معنی لغوی سے ثابت ہوتا ہے اور مقتضی موجبات کلام میں سے نہیں ہے بلکہ اثبات حکم کے لئے ضرورت شرعی کے طور پر ثابت ہوتا ہے پس مقتضی ضرورت ثابت ہونے والا ہوا لہذا دلالت سے ثابت ہونے والا حکم ثابت بالمقتضی سے اقویٰ ہوگا اور اقویٰ کو غیر اقویٰ پر ترجیح ہوتی ہے لہذا دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم کو اقتضار النص سے ثابت ہونے والے حکم پر ترجیح ہوگی۔

وَقَدْ يَشْكُلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضَى وَالْمَحْذُوفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضَى شَرْعًا وَآيَةٌ ذَلِكَ أَنَّ مَا اقْتَضَى غَيْرًا ثَبِتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْاِقْتِضَاءِ وَلِذَا كَانَ مَحْذُوفًا فَقَدِرَ مَذْكَورًا لِنَقْطَعُ عَنِ الْمَذْكَورِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ فَإِنَّ السَّوَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ إِلَى الْمَحْذُوفِ وَهُوَ الْأَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيحِ بِهِ.

ترجمہ: اور کبھی سامع کے لئے مقتضی اور محذوف میں فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے حالانکہ

محذوف لغتاً ثابت ہوتا ہے اور مقتضی شرعاً ثابت ہوتا ہے اور دونوں کے درمیان فرق کی علامت یہ ہے کہ جو (مقتضی) غیر (مقتضی) کا تقاضہ کرتی ہے، مقتضی کی صراحت کے وقت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے اور اگر محتاج الیہ المنطوق محذوف ہو اور اس محذوف کو مذکور فرض کیا جائے تو جو محذوف کے ذکر کرنے سے پہلے مذکور سے متعلق تھا محذوف کو ذکر کرنے کے بعد مذکور سے منقطع ہو کر محذوف کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول **وَاسْئَلِ الْقُرْیَةَ** میں سوال قریہ سے محذوف یعنی اہل کی طرف محول ہو جاتا ہے۔

**تشریح** کبھی مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق کرنا دشوار ہو جاتا ہے دشواری کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ دونوں باب اختصار سے ہیں یعنی مقتضی اور محذوف کو ذکر نہ کرنے کی وجہ کلام میں اختصار کرنا ہوتا ہے اور دونوں کی زیادتی یہ صحیح کلام کے لئے ہوتی ہے، اس عبارت سے مصنف کا مقصد محذوف اور مقتضی کے درمیان فرق بیان کرنا ہے۔

وہو ثابت لغت سے پہلا فرق بیان فرما رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ محذوف کی تقدیر لغوی معنی کی صحت کی غرض سے ہوتی ہے یعنی اگر محذوف نہ مانا جائے تو کلام باعتبار لغت مہمل ہو جائے گا مثلاً **فَاسْئَلِ الْقُرْیَةَ** میں اگر قریہ سے پہلے لفظ اہل مقدر نہ مانا جائے تو کلام مہمل ہو جائے گا اس لئے کہ سوال قریہ سے ممکن نہیں ہے بلکہ اہل قریہ سے سوال ہوتا ہے اسی وجہ سے محذوف کی تعریف یہ کی گئی ہے **مَا أَسْقَطَ عَنِ الْكَلَامِ اخْتِصَارَ الدَّلَالَةِ الْبَاقِي عَلَيْهِ** بخلاف مقتضی کے کہ وہ معنی لغوی کی تصحیح کے لئے مقدر نہیں مانا جاتا بلکہ معنی شرعی یا عقلی کی تصحیح کے لئے مقدر مانا جاتا ہے جیسا کہ تحریر رقبہ میں مملوکہ کی تقدیر شرعی معنی کی تصحیح کے لئے ہے کیوں کہ تحریر رقبہ (غلام کی آزادی) کیلئے غلام کا مملوک ہونا ضروری ہے حالانکہ لغوی معنی مملوکہ کی تقدیر کے بغیر ہی درست ہیں، مقتضی کی تعریف یہ کی گئی ہے **أَمَّا الْمَقْتَضِي فَرِزَادَةُ عَلَى النِّصْبِ ثَبَتَ لَصِيحَةُ الْمَنْصُوبِ عَلَيْهِ أَوْ نَحْوَهُ**، نحو سے مراد عقلاً ہے یعنی مقتضی کی تقدیر شرعی یا عقلی معنی کی صحت کے لئے ہوتی ہے، عقلی کی مثال یہ ہے **إِنْ أَكَلْتَ فَعِدَى حُرٍّ** کیوں کہ اکل بغیر ماکول نہیں ہو سکتا۔

محذوف اور مقتضی کے درمیان چوں کہ فرق متعدد وجوہ سے ہوتا ہے اس لئے مصنف مختلف وجوہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں، **وَآيَةُ ذَلِكَ** سے بھی ایک فرق کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مقتضی مقتضی کی صراحت کے بعد اپنی حالت پر باقی رہتا ہے یعنی جو حالت مقتضی کو ظاہر کرنے سے پہلے تھی مقتضی کو ظاہر کرنے کے بعد بھی وہی حالت رہتی ہے، اعراب کے اعتبار سے

اور نیت کے اعتبار سے بھی بخلاف محذوف کے اگر محذوف کو ظاہر کر دیا جائے تو اعراب اور اسناد دونوں بدل جاتے ہیں، مثلاً فاسئل القریۃ، اسئل کی اسناد قریہ کی طرف ہے اور جب اہل کو ظاہر کر دیں تو اسناد اہل کی جانب ہوگی اور اعراب بھی بدل جائے گا اہل کو ظاہر کرنے سے پہلے قریہ منسوب تھا اور ظاہر کرنے کے بعد مجرور ہو جائے گا۔

سوال: بعض اوقات محذوف کو ظاہر کرنے کے بعد بھی کلام اپنی سابقہ حالت پر باقی رہتا ہے جیسا کہ مقتضی کی حالت میں باقی رہتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کے قول: فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت، اس کی تقدیر یہ ہے فضرب وانشق الحجر فانفجرت، دوسری مثال قولہ تعالیٰ فادلے دلوه قال یا بشریٰ اذ اعظام ای فترغ فرأی غلاماً متعلقاً رشار فقال یا بشریٰ، مذکورہ دونوں مثالیں محذوف کی ہیں کیوں کہ عبارت مقدرہ کے بغیر کلام کے معنی درست نہیں ہیں لیکن محذوف کو ظاہر کر دیا تو بھی کلام کے اندر کوئی تغیر نہیں ہوا۔

جواب: کلام کے مقتضی کے ذکر کرنے کے بعد اپنی حالت پر باقی رہنا لازم ہے مگر محذوف کے ذکر کرنے کے بعد اپنی حالت پر باقی رہنا ضروری نہیں ہے کبھی اپنی حالت پر باقی رہتا ہے اور کبھی نہیں رہتا لہذا فرق دونوں میں لزوم اور عدم لزوم کا ہے۔  
تیسرا فرق یہ ہے کہ باب اقتضار میں مقتضی اور مقتضی دونوں مراد ہوتے ہیں مثلاً تحریر رقبۃ مملوکہ میں دونوں مقصود ہیں یعنی رقبہ اور مملوکہ، بخلاف محذوف کے اس میں محذوف ہی مقصود ہوتا ہے مثلاً فاسئل القریۃ، سوال اہل قریہ سے مقصود ہے نہ کہ قریہ سے۔

ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ حَتَّىٰ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَنَوَىٰ شَرَابًا دُونَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ بِنَيْتِهِ لِأَنَّ الْمُقْتَضَىٰ كَالْعُمُومِ لَهُ خِلَافٌ لِلسَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِصُ فِيمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُومَ،

ترجمہ: پھر وہ حکم جو اقتضار النص سے ثابت ہو وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا حتیٰ کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ لا یشرب اور کسی خاص مشروب کی نیت کی تو اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ ثابت بالمقتضی میں عموم نہیں ہوتا بخلاف ام شافی کے اسلئے کہ تخصیص اسی میں ہوتی ہے جہاں عموم ہوتا ہے۔  
تشریح: مقتضی اور محذوف کے درمیان مصنف کا بیان کردہ یہ تیسرا فرق ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جو حکم مقتضی النص سے ثابت ہوتا ہے وہ ہمارے نزدیک تخصیص کا احتمال نہیں

رکھتا کیوں کہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہوتا ہے اور بہارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم نہیں ہے بخلاف امام شافعیؒ کہ ان کے یہاں مقتضیٰ میں عموم ہے کیوں کہ ان کے نزدیک مقتضیٰ بمنزلہ نص ہے اور نص میں عموم ہوتا ہے لہذا مقتضیٰ میں بھی ہوگا اور جہاں عموم ہوتا ہے وہاں خصوص بھی ہوتا ہے ہمارے یہاں مقتضیٰ میں عموم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عموم اور خصوص یہ الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ معنی میں نہ کہ لفظاً یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نہیں پئے گا اور کسی خصوص مشروب نہ پینے کی نیت کی تو نیت کا اعتبار نہ ہوگا کسی بھی مشروب کے پینے سے حائث ہو جائے گا البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک خصوص مشروب کی نیت درست ہوگی۔

عدم عموم کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مقتضیٰ منصوص کی صحت کی ضرورت کے پیش نظر ثابت ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر منصوص مفید حکم ہو تو مقتضیٰ کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہوتی اور جو شے ثابت بالضرورت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے لہذا مقتضیٰ بھی بغیر صفت عموم کے ثابت ہوگا کیوں کہ صفت عموم کے بغیر ہی مقتضیٰ سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ مذکورہ مثال کو مقتضیٰ کی مثال پیش کرنا ان حضرات کے نزدیک صحیح نہیں ہے جو مقتضیٰ کو صرف شرعی معنی کی تصحیح کے لئے ثابت مانتے ہیں کیوں کہ شراب کی تقدیر معنی شرعی کی صحت کے لئے نہیں ہے البتہ جو لوگ شرعی یا عقل معنی کی تصحیح کے لئے مقتضیٰ کو ثابت مانتے ہیں ان کے نزدیک مثال مذکور درست ہے کیوں کہ شراب کی تقدیر کے بغیر عقل معنی صحیح نہیں ہو سکتے چوں کہ شرب کا وجود مشروب کے بغیر عقلاً ممکن نہیں ہے۔

وَكذلك الثابت يدلالة النص لا يحتمل التخصيص لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة واقا الثابت بياشارة النص فيحتمل ان يكون عامًا يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة.

ترجمہ اور اسی طرح دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ نص کے معنی کا جب علت ہونا ثابت ہو گیا تو وہ غیر علت نہیں ہو سکتا اور لیکن اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ اس میں عموم ہو کہ جس میں تخصیص ہو سکے اس لئے کہ اشارۃ النص صیغہ کلام سے ثابت ہوتا ہے اور عموم کا تعلق بھی صیغہ سے ہوتا ہے۔

## تشریح

جب بات مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق بیان کرنے تک پہنچ گئی تو تینوں الفاظ مصنف پر یہ بھی بتانا چاہتے ہیں کہ جس طرح مقتضی میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا اسی طرح دلالت النص میں بھی تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا کیوں کہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ معنی کے عوارض میں سے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دلالت النص سے ثابت شدہ حکم معنی نص سے ثابت ہوتا ہے اور وہ معنی اس حکم کی علت ہوتے ہیں جیسا کہ نص "ولا نقل لہما أف سے بطریق دلالت ایذار مستفاد ہے اور یہ ایذار حرمت تالیف کی علت ہے لہذا جہاں بھی یہ علت موجود ہوگی وہیں حرمت کا حکم ہوگا اس میں تخصیص ممکن نہیں ہے اگر تخصیص کا قول کیا جائے یاں طور کہ ایذار مثلاً بعض صورتوں میں موجود ہو مگر حرمت موجود نہ ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایذار کہ جس کو علت حرمت تسلیم کیا جا چکا ہے بعض صورتوں میں علت نہ رہے مثلاً تالیف میں تو ایذار حرمت کی علت ہو مگر ضرب و شتم میں علت حرمت نہ ہو اور یہ محال ہے مصنف کے قول اذ اثبت کو نہ علت لایکتل ان کیوں غیر علت بل اینما وجد العلة وجدت الحرمة کا یہی مطلب واما الثابت باشارة النص: یہاں سے مصنف یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم عموم کا احتمال رکھتا ہے مگر اس میں علماء کا اختلاف ہے، فارسی امام ابو زید اور ان کے متبعین فرماتے ہیں کہ جس طرح ثابت دلالت النص اور ثابت بمقتضی النص میں عموم و خصوص کا احتمال نہیں ہوتا اسی طرح ثابت باشارة النص میں بھی عموم و خصوص کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے کہ عموم اس میں ہوتا ہے کہ جس کے لئے کلام لایا جاتا ہے لیکن جو حکم اشارہ سے ثابت ہوتا ہے وہ نص کے مطلوب پر زائد ہوتا ہے کلام اس کے لئے لایا نہیں جاتا لہذا ثابت بالاشارہ کے لئے عموم نہ ہوگا اور جس میں عموم نہیں ہوتا اس میں خصوص بھی نہیں ہوتا کیوں کہ خصوص عموم کی فرع ہے۔

شمس الائمہ اور ان کے متبعین اور ان ہی میں سے مصنف بھی فرماتے ہیں کہ ثابت بالاشارہ میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اس لئے کہ ثابت بالاشارہ ثابت بالعبارہ کے مانند ہوتا ہے کیوں کہ دونوں صیغہ کلام سے ثابت ہوتے ہیں اور ثابت بالعبارہ میں عموم کا احتمال ہوتا ہے لہذا تخصیص کا بھی احتمال ہوگا پس ثابت بالاشارہ میں بھی عموم و خصوص کا احتمال ہوگا۔

اشارہ مخصوص البعض کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات بل حیاء" لیکن لا تشعرون، یہ کلام شہداء کے علو درجات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے لہذا اس مقصد کے لئے عبارتہ النص ہے اور بطریق اشارہ یہ حکم ثابت ہوتا ہے کہ شہداء پر صلوة جنازہ نہیں پڑھی جائے گی کیوں کہ صلوة جنازہ مردوں پر پڑھی جاتی ہے اور شہداء مرد سے نہیں ہوتے کیونکہ

اللہ تعالیٰ نے ان کو مردہ کہنے سے منع فرمایا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے صلوة جنازہ نہ پڑھنے کا حکم عام ہے یعنی کسی بھی شہید شرعی پر صلوة جنازہ نہیں پڑھی جائے گی مگر حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کو اس حکم سے خاص کر لیا گیا ہے اس لئے کہ امام احمد بن حنبل نے عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے حضرت حمزہؓ پر ستر تہ نماز جنازہ پڑھی تھی،

دوسری مثال اللہ تعالیٰ کا قول۔ وعلی المولود لہ ذقین۔ ہے یہ آیت بطریق اشارہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ والد کے لئے بیٹے کے مال میں حق ہے مذکورہ آیت بطور عبارتہ النص باپ کے ذمہ بیوی کا نفقہ ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے مگر بطریق اشارہ النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اپنے بیٹے کے تمام مال میں تصرف کا حق حاصل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حکم عام ہے مگر اس سے بیٹے کی باندی سے باپ کے وطی کرنے کو خاص کر لیا گیا ہے اور یہ کہا کہ ضمان کے بغیر باپ کے لئے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے اگر وطی کی تو والد پر جاریہ کی قیمت واجب ہوگی اور وہ جاریہ والد کی ہو جائے گی، اس مثال میں اولاً بطور عموم بیٹے کے مال میں والد کا حق ثابت ہے مگر جاریہ سے وطی کو عموم سے خارج کر دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ثابت بالا اشارہ میں عموم و خصوص کا احتمال ہوتا ہے۔

ہمارے علماء کے نزدیک تمسکات چار میں منحصر ہیں عبارتہ النص، اشارہ النص، دلالت النص، اقتضایہ النص، مگر بعض علماء جیسا کہ امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک مذکورہ چار تمسکات کے علاوہ سے بھی استدلال کرنا درست ہے لہذا مصنف علیہ الرحمہ نے یہ ارادہ کیا کہ ان کے ضعف و فساد کو ظاہر کریں اسی مقصد کے لئے مستقل فصل قائم کی۔

فَصْلٌ، وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوصِ بِوَجْوَكَ اٰخِرِهِمْ فَاَسِدًا  
عِنْدَنَا،

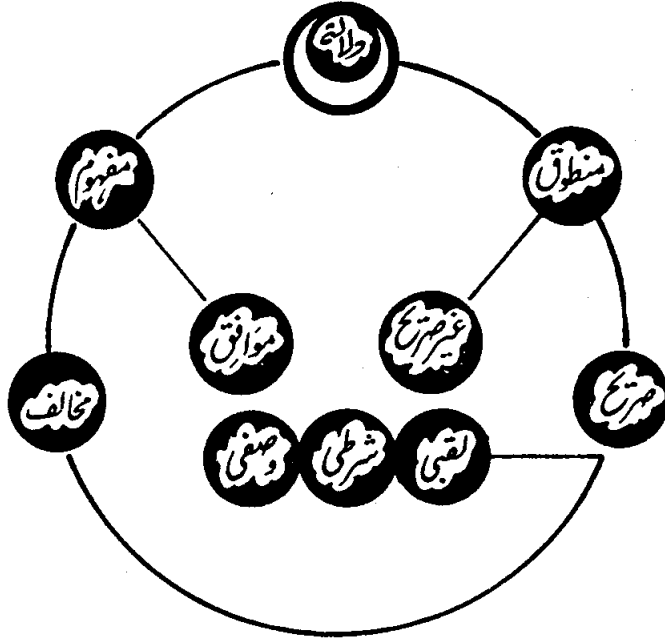
ترجمہ بعض حضرات کے نزدیک نصوں میں وجوہ (اربوہ مذکورہ) کے علاوہ سے بھی استدلال کیا ہے حالانکہ وہ ہمارے نزدیک وجوہ فاسدہ ہیں۔

تشریح اصحاب شافعی نے دلالت کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں اول دلالت منطوق ثانی دلالت مفہوم، عمل نطق میں اگر لفظ منطوق پر دلالت کرے تو وہ منطوق ہے اور یہ قسم ان تینوں قسموں کو شامل ہے جن کو ہم عبارتہ النص و اشارہ النص، اقتضایہ النص سے موسوم کرتے ہیں، منطوق کی دو قسمیں ہیں، لفظ کے دلول مطابقی اور تفہیمی کو صریح اور دلول التزامی کو غیر صریح کہتے ہیں۔



اور دلالت مفہوم وہ ہے کہ لفظ اس پر غیر محل نطق میں دلالت کرے، پھر مفہوم کی ان حضرات کے نزدیک دو قسمیں ہیں، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف، مفہوم موافق وہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عندہ کا حکم منطوق کے حکم کے موافق مفہوم ہو اور یہ وہی ہے جس کو ہم دلالت النص کہتے ہیں جیسے فلا تفل بہما اُف، اُف کہنے کی حرمت منصوص ہے اس لئے کہ منطوق اس پر دلالت کرتا ہے، ضرب و شتم پر نہیں مگر علت ایذا کی وجہ سے ضرب و شتم کا حکم بھی حرمت ہے جو کہ منطوق کے موافق ہے۔

اور مفہوم مخالف وہ ہے کہ جس سے مسکوت عندہ کا حکم منطوق کے حکم کے خلاف مفہوم ہو جیسے فی السائبة زکوٰۃ سے مسکوت عندہ (علاقہ) کے لئے منطوق بہ (جو کہ سائتہ ہے) کے خلاف حکم مفہوم ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ سائتہ میں زکوٰۃ ہے علفہ میں زکوٰۃ نہیں ہے، پھر مفہوم مخالف کی دو قسمیں ہیں اگر مفہوم مخالف اہم علمی سے مفہوم ہوا ہے تو اس کو مفہوم لقی کہتے ہیں اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہوا ہے تو اس کو مفہوم شرطی یا مفہوم وصف کہتے ہیں اور یہ تمام وجوہ ہمارے نزدیک فاسدہ ہیں۔



مِنْهَا مَا قَالَتْ بَعْضُهُمَا تَنْتَضِصَ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يُوجِبُ  
التَّخْصِصَ وَنَفَى الْحُكْمَ عَمَّا عَدَا وَهَذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ  
فَكَيْفَ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيهِ نَفْيًا أَوْ ثَبَاتًا،

**ترجمہ** وجوہ فاسدہ میں سے ایک کہ جس کے بعض حضرات قائل ہیں یہ ہے کہ کسی شے کا اس کے اسم  
علمی کے ذریعہ صراحت کرنا تخصیص کو لازم کرتا ہے اور اس کے غیر سے حکم کی نفی کرتا ہے  
اور یہ قول فاسد ہے اس لئے کہ صراحت غیر مصہرہ (مسکوت عنہ) کو شامل نہیں ہے لہذا مسکوت عنہ  
کے لئے نفی یا اثباتاً حکم کو بسطرح واجب کرے گی۔

**تشریح** بعض حضرات جن میں ابو بکر دقاق اور ابو جہاد سرودی اور بعض حنابلہ اور اشاعرہ شامل  
ہیں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شے کے لئے اس کے اسم علمی کے ساتھ کسی حکم کی صراحت کر دی  
جائے تو وہ حکم اسی شے کے ساتھ خاص ہو گا دوسری شے میں نہیں پایا جائے گا اور اسم علمی سے مراد  
یہ ہے کہ اسم صفت نہ ہو خواہ اسم جنس ہو جیسے بار، حدیث غسل میں آپ نے فرمایا ہمارا من الماء یہ یا  
اسم خاص ہو جیسا کہ زید قائم، خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی علم پر حکم لگایا جائے تو وہ حکم اسی علم کے  
ساتھ خاص رہے گا دوسرے علم میں وہ حکم نہیں پایا جائے گا جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے المار من الماء،  
یعنی غسل خروج منی سے واجب ہوتا ہے جب آپ نے غسل کو خروج منی کے ساتھ خاص کر دیا تو  
انہار نے اکسال سے غسل واجب نہیں سمجھا اس لئے کہ اکسال میں خروج منی نہیں ہوتا اکسال کے  
معنی ہیں۔ اخراج الذکر من القبیل قبل الانزال، اگر تخصیص علمی ماعداسے حکم کی نفی پر دلالت نہ کرتی تو  
انہار جو کہ اہل لسان تھے وجوب غسل کو خروج منی کے ساتھ خاص نہ کرتے اور اکسال سے عدم وجوب  
غسل نہ سمجھتے، اس تخصیص کو اصطلاح میں مفہوم لقی کہتے ہیں، مفہوم لقی پر عمل کے وجوب پر استدلال  
اس طرح کرتے ہیں کہ اگر مفہوم لقی منصوص علیہ کے ساتھ حکم کی تخصیص کو واجب نہیں کرتا تو پھر تخصیص  
کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہتا کیوں کہ مفہوم لقی کا تخصیص کے علاوہ اور کوئی فائدہ نہیں ہے اس صورت  
میں کلام شارع کا بے فائدہ ہونا لازم آئے گا۔

اور ایک استدلال کا طریقہ یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مخالف سے یوں کہے کہ میری ماں  
اور بہن زانیہ نہیں ہیں تو ذہن اس بات کی طرف سبقت کرتا ہے کہ متکلم مخالف کی ماں اور بہن کی جانب  
زانیہ ہونے کی نسبت کرنا چاہتا ہے اگر مفہوم لقی دلیل نہ ہوتا تو یہ بات متبادرالی الفہم نہ ہوتی، کیوں کہ  
موجب للتبادر دلالت کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہے اور اس کی تائید علیہ السلام کے قول المسائرن

الہار سے بھی ہوتی ہے کہ صحابہ کرام اجمعین علیہم السلام نے بھی اہل لسان ہونے کے باوجود اس تخصیص سے تخصیص کو سمجھا اور اکسال سے عدم وجوب کے قائل ہوئے نیز اس کے علاوہ جو حضرات اکسال سے وجوب غسل کے قائل ہیں ان حضرات نے بھی قائلین تخصیص کو اس حدیث کے مفہوم سے استدلال کرنے سے منع نہیں کیا اور یہ نہیں کہا کہ آپ کا اس حدیث سے مفہوم لقمی کے طور پر استدلال کرنا درست نہیں ہے بلکہ یوں فرمایا کہ اس حدیث کا مفہوم علیہ السلام کے قول، اذا لقیۃ الحتسان وتوارت الحشفۃ وجب الغسل سے منسوخ ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مفہوم لقمی فریقین کے نزدیک حجت ہے۔

وہذا فاسد: یہاں سے مصنف قائلین مفہوم لقمی کے استدلال کے فساد کو بیان کرنا چاہتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تخصیص باسم العلم تخصیص حکم پر اس لئے دلالت نہیں کرتی کہ اگر تخصیص علمی سے تخصیص تسلیم کر لی جائے تو اللہ تعالیٰ کے قول، فلا تظلموا فیہن، سے یہ بات لازم آتی ہے کہ اشہر حرام میں ظلم کرنے کی اجازت نہیں ہے اشہر حرام کے علاوہ ظلم کی اجازت ہے حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول، لا تقولن شیئاً انی فاعلن ذلک غذا الا ان یشار الیہ، تم کسی شے کے بارے میں یہ ہرگز نہ کہو کہ میں کل کو ایسا کروں گا مگر یہ کہ انشاء اللہ کہہ لو اگر مفہوم لقمی کا اعتبار کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کل کوئی کام کرنے کے بارے میں کہنا ہو تو انشاء اللہ کہہ لیا کرو اور اگر پر رسول یا اس کے بعد کوئی کام کرنے کے بارے میں کہنا ہو تو انشاء اللہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے حالانکہ آیت کا یہ مفہوم نہیں ہے۔

اسی طرح علیہ السلام کا قول، لا یبولن احدکم فی الہار الدائم ولا یقتلن فیہ من الجنابۃ (ترجمہ) تم میں سے کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں ہرگز پیشاب نہ کرے اور نہ غسل جنابت کرے اگر مفہوم لقمی کا اعتبار کر لیا جائے تو لازم آئے گا کہ جاری پانی میں پیشاب کرنے کی اجازت ہے اور مارا کہ میں غسل جنابت کے علاوہ غسل کی اجازت ہے حالانکہ یہ بھی حدیث کا مقصد نہیں ہے ان مذکورہ تینوں مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مفہوم لقمی حجت نہیں ہے، جب نص مسکوت عنہ کو شامل نہیں ہے تو اس کے لئے حکم نفیاً یا اثباتاً کس طرح ثابت ہوگا مثلاً جب کسی شخص نے جارزید کہا تو یہ کلام غیر زید کو شامل نہیں ہے مثلاً خالد مسکوت عنہ ہے لہذا مذکورہ کلام خالد کے لئے مجبوت یا عدم مجبوت کا حکم ثابت نہیں کرے گا اس لئے کہ اگر تخصیص علمی منصوص علیہ کے لئے تخصیص کر دے اور اعداد سے نفی کر دے تو محمد رسول اللہ کفر کو مستلزم ہوگا کیوں کہ محمد رسول اللہ میں محمد کے لئے تخصیص علمی کے ساتھ رسالت کو ثابت کیا ہے لہذا آپ کے قول کے مطابق غیر محمد، رسول اللہ نہ ہو حالانکہ قرآن نے محمد کے علاوہ

اور بہت سے رسولوں کی صراحت کی ہے۔  
 البتہ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ تنصیص علمی اگر تنصیص کا فائدہ نہیں دیتی ہے  
 تو پھر تنصیص سے کیا فائدہ ہے تنصیص کا صرف ایک ہی فائدہ تھا اور وہ تھا تنصیص حکم اور اس کا آپ  
 نے انکار کر دیا تو پھر تنصیص علمی بے فائدہ ہو گئی۔  
 جواب: تنصیص علمی کا فائدہ یہ ہو گا کہ مجتہد تنصیص علمی کی علت تلاش کر کے غیر منصوص میں قیاس کے  
 ذریعہ حکم ثابت کر کے درجہ اجتہاد حاصل کسے گا، اب رہا انصار کا تنصیص علمی سے تنصیص کا سمجھنا تو وہ  
 تنصیص علمی کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ الف لام استفراق کی وجہ سے تھا کیوں کہ اصل لام میں استفراق ہے  
 بشرطیکہ عہد کا نہ ہو، اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ غسل کے تمام افراد جو کہ شہوت سے متعلق ہیں  
 وہ خروج منی میں منحصر ہیں اور منی کا خروج کبھی ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ نوم و یقظہ کی حالت میں یا وطی  
 وغیرہ کی صورت میں اور کبھی منی کا خروج دلالتہ ہوتا ہے یا اس طور کہ سبب منی کو منی کے قائم مقام  
 کر دیا جائے جیسا کہ التقارخ تین کو انزال کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسا کہ سفر کو مشقت کے  
 قائم مقام اور نوم کو حدث کے قائم مقام قرار دیدیا جاتا ہے۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَإِنَّ الْحُكْمَ مَتَى عُلِقَ بِشَرْطٍ أَوْ أُضِيفَ إِلَى  
 مَسْتَقٍ يَوْصِفُ خَاصًّا أَوْ جَبَّ نَفِي الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ أَوْ الْوَصْفِ  
 وَلِهَذَا الْمُرْجُو زَيْنُ كَأَمْرِ الْأُمَّةِ عِنْدَ قَوَائِمِ الشَّرْطِ أَوْ الْوَصْفِ  
 الْمَذْكُورِينَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ  
 يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتْيَاتِكُمُ  
 الْمُؤْمِنَاتِ، وَحَاصِلُهُ أَنَّ الْحَقَّ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّغْلِيْقَ  
 بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِي مَنْعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ،

ترجمہ اور وجہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے کہ جس کو امام شافعی نے فرمایا ہے کہ جب کوئی  
 حکم کسی شرط کے ساتھ مطلق ہو یا کسی ایسے سبب (ذات) کی طرف مضاف ہو کہ جو کسی وصف  
 خاص کے ساتھ متصف ہو تو عدم شرط اور عدم وصف کی صورت میں حکم کی نفی واجب ہوتی ہے اور اسی  
 وجہ سے امام شافعی نے باندی سے نکاح کو اس شرط یا وصف کے فوت ہونے کی صورت میں  
 ناجائز کہا ہے جو کتاب اللہ میں مذکور ہیں اور وہ یہ ہیں کہ اگر کوئی شخص تم میں سے آزاد مومنات سے

نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو آپس میں ایک دوسرے کی مومن باندی سے نکاح کر سکتا ہے امام شافعیؒ کے قول کا حاہل یہ ہے کہ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لائق کیا ہے اور تعلق بشرط کو منع حکم میں عامل تصور کیا ہے نہ کہ منع سبب میں۔

**تشریح** حرہ سے نکاح پر قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کرنا درست ہے یا نہیں؟ نیز باندی کا مومنہ ہونا ضروری ہے یا نہیں، یہ مسئلہ احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے احناف کے یہاں باندی سے نکاح کرنے کے لئے نہ تو حرہ پر عدم قدرت شرط ہے اور نہ باندی کا مومنہ ہونا شرط ہے بلکہ اگر کتابیہ ہو تب بھی نکاح کر سکتے ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں باتیں شرط ہیں ان کے یہاں باندی سے اسی صورت میں نکاح کر سکتے ہیں جب کہ حرہ سے نکاح پر قدرت نہ ہو اور باندی مومنہ ہو، حرہ کی مہر بہ نسبت باندی کے زیادہ ہوتی ہے اسی طرح حرہ کا نان نفقہ بھی زیادہ ہوتا ہے ممکن ہے کہ کوئی شخص حرہ کی مہر اور اس کے اخراجات کو برداشت کرنے پر قادر نہ ہو مگر باندی کے اخراجات پر قادر ہو۔

امام شافعیؒ کا مذہب دراصل ایک اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم کسی شرط پر معلق ہو تو عدم شرط کی صورت میں وہ حکم بھی معدوم ہو جائے گا مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق ان دخلت الدار، متکلم نے وقوع طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا اگر شرط پائی جائے گی تو حکم بھی پایا جائے گا اور اگر دخول دار نہ پایا گیا تو حکم یعنی وقوع طلاق بھی نہ پایا جائے گا، اسی طرح اگر کسی ایسے اسم عام کی جانب کہ جو کسی وصف خاص کے ساتھ متصف ہو کسی حکم کی نسبت کر دی جائے تو یہ حکم اسی وقت تک ثابت ہوگا جب تک کہ وہ اسم اس وصف کے ساتھ متصف رہے گا اگر وصف معدوم ہو جائے تو حکم بھی معدوم ہو جائے گا جیسا کہ علیہ السلام کے قول: *في الغنم السائمة زكوة*، غنم اسم عام ہے ہر غنم کو شامل ہے اس اسم عام کو ایک وصف خاص یعنی سائمہ سے متصف کر دیا ہے سائمہ وصف خاص اس لئے ہے کہ ہر بکری کا سائمہ ہونا ضروری نہیں ہے بعض سائمہ ہوتی ہے اور بعض نہیں ہوتی بلکہ علوفہ ہوتی ہیں یعنی گھیر پر رہ کر کھاتی ہے، اسی اصول کے مطابق امام شافعیؒ کے نزدیک حشرہ پر قدرت کی صورت میں باندی سے نکاح درست نہیں ہے البتہ اگر حرہ پر قدرت نہ ہو کہ اس کا مہر یا اس کا نفقہ برداشت نہ کر سکے تو باندی سے نکاح کر سکتا ہے اسی طرح جس باندی سے نکاح کرنا چاہتا ہے وہ مومنہ ہو اگر مومنہ نہ ہو بلکہ کتابیہ ہو تو نکاح درست نہ ہوگا، مذکورہ دونوں شرطیں اللہ تعالیٰ کے قول: *ومن لم يستطع منكم طولا، الآية* میں مذکور ہیں، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر تم میں سے کسی میں آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو تو اس کے لئے اپنے بھائی کی مومن

باندی سے نکاح کرنا درست ہے مالک کو خود اپنی باندی سے نکاح کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اللہ تعالیٰ نے باندی سے نکاح کرنے کو عدم قدرۃ علی الحرمہ کی شرط پر معلق کیا ہے اور باندی بھی متصف بالایمان ہونی چاہئے۔

وحاصلہ انہ الحق الخ: امام شافعیؒ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ تعلیق بالشرط اور توصیف بالوصف، ماعداسے نفی حکم پر دلالت کرتی ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے وصف کو شرط کے ساتھ اس بات میں لائق کر دیا ہے جس طرح عدم شرط کی صورت میں حکم معدوم ہو جاتا ہے اسی طرح عدم وصف کی صورت میں بھی حکم معدوم ہو جائے گا، کیوں کہ عدم وصف کا اثر منع حکم پر ایسا رہا ہے جیسا کہ عدم شرط کا اثر عدم حکم میں کیوں کہ جس طرح حکم شرط پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح وصف پر بھی موقوف ہوتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃ، تو اس قول میں طلاق عورت کے سوا رہنے پر موقوف ہوگی جیسا کہ انت طالق ان کنت راکبۃ میں طلاق رکوب پر موقوف ہے، جب دونوں صورتوں میں بغیر رکوب کے طلاق واقع نہیں ہو سکتی تو وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کر دیا وصف سے مراد وصف بخوی نہیں ہے بلکہ وصف سے مراد وصف معنوی (قائم بالغیر) ہے لہذا اب یہ اعتراض واقع نہیں ہوتا کہ راکبۃ وصف نہیں ہے بلکہ طالق کی ضمیر سے حال ہے اس لئے کہ حال بھی وصف معنوی میں داخل ہے۔

واعبر التعلیق بالشرط الخ: امام شافعیؒ تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل مانتے ہیں نہ کہ منع سبب میں، خلاصہ یہ ہے کہ تعلیق بالشرط مانع تو بالاتفاق ہے، لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ مانع کس چیز میں ہے امام شافعیؒ کے نزدیک وجود شرط کے زمانہ تک حکم کو ثابت ہونے سے روک دیتی ہے لیکن مانع سبب نہیں ہے یعنی تعلیق بالشرط انعقاد سبب کو مانع نہیں ہے سبب تو موجود ہوتا ہے البتہ حکم موجود نہیں ہوتا جیسا کہ خیار شرط میں مانع حکم ہے مانع سبب نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ تعلیق بالشرط کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک سبب توفی الحال موجود ہے لیکن تعلیق کی وجہ سے حکم وجود شرط کے زمانہ تک رک جائے گا اور حکم کا عدم عدم شرط کی وجہ سے ہوگا نہ کہ عدم سبب کی وجہ سے، جب عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے ہوگا تو یہ عدم شرعی کہلائے گا نہ کہ عدم اہلی، یعنی تعلیق کے بعد حکم اہلۃ معدوم نہیں بلکہ شرعاً معدوم ہے مثلاً انت طالق ان دخلت الدار میں سبب طلاق یعنی انت طالق کا وجود ہے وقوع طلاق بھی ہو جاتا لیکن شریعت کے حکم کی وجہ سے عدم شرط وقوع طلاق سے مانع ہے لہذا جب تک شرط متحقق نہیں ہوگی حکم یعنی وقوع طلاق بھی متحقق نہیں ہوگا، بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک عدم شرط کی وجہ سے عدم حکم عدم شرعی ہے نہ کہ عدم اہلی، دلیل اس کی یہ ہے

کہ عدم اہلی سبب کے معدوم ہونے سے ہوتا ہے حالانکہ تعلق کی صورت میں سبب موجود ہوتا ہے پس شرط کے معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا عدم شرعی ہوگا نہ کہ عدم اہلی۔

اس کی حسی مثال اس طرح پیش کیجا سکتی ہے، تعلق حکم کو ایسے ہی روک دیتی ہے جس طرح رسی قندیل کو، اگر قندیل کو رسی سے لٹکا دیا جائے تو قندیل کا ثقل (وزن) قندیل کے گرنے کا سبب ہے اور گرنے کا حکم ہے اور رسی شرط کے درجہ میں ہے پس رسی کی وجہ سے قندیل کا وزن ختم نہیں ہوتا وزن تو علیٰ حالہ باقی رہتا ہے البتہ اس کا حکم یعنی گرنے کا جاتا ہے لہذا رسی جو کہ شرط کے درجہ میں ہے وہ مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب اسی طرح تعلق بالشرط بھی مانع حکم ہوگی نہ کہ مانع سبب۔

احناف کی طرف سے اس حسی مثال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ تعلق بالشرط کو تعلق قندیل پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ تعلق سے موجود میں درست نہیں ہوتی بلکہ ایسی معدوم شے کو معلق کیا جاتا ہے جس کا وجود متصور ہو کیوں کہ تعلق بالشرط کی صورت میں شرط کے پائے جانے کے وقت شے معلق کا وجود ثابت ہوتا ہے وہ معلق شے پہلے سے موجود نہیں ہوتی مثلاً طلاق کو اگر دخول دار پر معلق کر دیا تو دخول دار کے وقت طلاق کا وجود ہوگا نہ کہ طلاق پہلے سے موجود تھی بخلاف قندیل کے کہ وہ رسی پر لٹکانے سے پہلے ہی موجود ہے لہذا تعلق قندیل، قندیل کے ابتداء وجود کے لئے نہ ہوگی بلکہ قندیل کا وجود پہلے سے موجود ہے بلکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ہوگا یعنی قندیل بغیر رسی کے ایک جگہ موجود تھی پھر اس کو رسی پر لٹکا دیا گیا، لہذا تعلق بالشرط کو تعلق قندیل پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

اور احناف کے نزدیک تعلق بالشرط انعقاد سبب سے مانع ہے یعنی تعلق کی صورت میں سبب ہی موجود نہیں ہوگا اور جب سبب موجود نہ ہوگا تو حکم بھی موجود نہیں ہوگا اور سبب کے عدم سے حکم کا عدم عدم اہلی کہلاتا ہے اس لئے تعلق بالشرط کی صورت میں احناف کے نزدیک حکم کا عدم عدم اہلی ہوگا نہ کہ عدم شرعی، یعنی احناف کے نزدیک انتہا طالق ان دخلت الدار کی صورت میں وجود شرط سے پہلے طلاق کا واقع نہ ہونا اس لئے ہے کہ سبب یعنی انتہا طالق ہی گویا موجود نہیں ہے عدم شرعی قیاس کے ذریعہ دوسرے محل تک متعدی ہو جاتا ہے جیسا کہ امام شافعی کے نزدیک کفارہ قتل میں عبد کافر کا عدم جواز کفارہ یمین کی طرف متعدی ہو جاتا ہے لیکن عدم اہلی دوسرے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا۔



وَلِذَلِكَ أَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالنِّمْلِكِ وَجَوَازَ التَّكْفِيْدِ  
 بِالنِّمَالِ قَبْلَ الحُنْثِ لِأَنَّ الوُجُوبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلَى أَصْلِهِ وَ  
 وَجُوبَ الأَدَاءِ مَتَرَاخُضَهُ بِالشَّرْطِ وَالنِّمَالِي يُجْمَلُ الفُصْلَ بَيْنَ  
 وَجُوبِهِ وَوُجُوبِ أَدَائِهِ أَمَّا البَدَنِيُّ فَلَا يُجْمَلُ الفُصْلَ فَلَمَّا  
 تَأَخَّرَ الأَدَاءُ لَمَّ بِسَبْقِ الوُجُوبِ،

ترجمہ

اور اسی وجہ سے امام شافعی نے ملک پر طلاق وعتاق کے معلق کرنے کو باطل کہا ہے اور  
 امام شافعی نے مال کے ذریعہ کفارہ کو حائث ہونے سے پہلے جائز قرار دیا ہے کیوں کہ امام  
 شافعی کے اصول کے مطابق سبب کی وجہ سے کفارہ کا وجوب حاصل ہے اور وجوب ادا شرط کی وجہ  
 سے مؤثر ہے اور کفارہ بالمال کفارہ کے وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل کا احتمال رکھتا ہے  
 رہا کفارہ بالبدن تو وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا ہے چنانچہ جب ادا مؤخر ہوگی تو وجوب بھی باقی رہا۔

تشریح

مصنف علیہ الرحمہ امام شافعی کے اس اصول پر کہ تعلق بالشرط مانع حکم ہوتی ہے۔ نفع سبب  
 نہیں ہوتی دو تفریبی مسئلے متفرع فرما رہے ہیں، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر طلاق کو ملک نکاح پر  
 معلق کیا گیا اور کسی اجنبیہ عورت سے یوں کہا، ان تکلم فانت طالق، اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے  
 طلاق ہے یا آزادی کو ملک پر معلق کر دیا اور دوسرے شخص کے غلام کو مخاطب بنا کر یوں کہا، ان ملک تک  
 فانت حر، یا یوں کہا، ان اشتريتک فانت حر، مذکورہ دونوں صورتوں میں امام شافعی کے نزدیک کلام  
 لغو ہو جائے گا نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا یعنی اجنبیہ سے نکاح کرنے اور غلام کو خریدنے کے  
 بعد طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ امام شافعی کے نزدیک تعلق بالشرط کی صورت میں حکم فی الحال ثابت  
 نہیں ہوتا بلکہ وجود شرط کے زمانہ تک مؤخر ہو جاتا ہے البتہ سبب موجود ہوتا ہے مگر مؤثر نہیں ہوتا کیونکہ  
 سبب کے مؤثر اور منقذ ہونے کے لئے ملک فی الحال کا پایا جانا ضروری ہے اور ملک فی الحال ہے نہیں  
 لہذا سبب لغو ہو جائے گا اس کی کوئی تاثر ظاہر نہ ہوگی، مطلب یہ ہے کہ جب مستکلم نے اجنبیہ سے انت  
 طالق یا انت حر کہا تھا تو اس وقت ملک موجود نہیں تھی اور جب ملک موجود ہوئی تو سبب یعنی انت طالق  
 یا انت حر باقی نہیں رہا جس کی وجہ سے کلام لغو ہو گیا نہ قبل الملک طلاق واقع ہوئی اور بعد الملک، اور یہ  
 ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ کوئی شخص اجنبیہ سے کہے انت طالق ان دخلت الدار اور یہ بالاتفاق باطل ہے  
 لہذا وہ بھی باطل ہوگا۔

اس کی جیسی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے تلوار ماری (جو کہ قطع کا سبب ہے) تو تلوار کے اثر کے ظاہر



ہونے کے لئے تلوار کی زد میں کسی ایسی شے کا ہونا ضروری ہے کہ جس میں تلوار کی تاثیر ظاہر ہو سکے، اگر تلوار کی زد میں کوئی ایسی شے نہ ہوگی تو تلوار کا اثر ظاہر نہ ہوگا، اسی طرح اگر اجنبیہ سے انتہائی کہا جائے تو طلاق کی تاثیر ظاہر نہیں ہوگی۔

وجوز التکفیر بالمال قبل الحنث: اصول سابق پر یہ دوسری تفریح ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وَاللّٰهِ لَأَفْعَلُ كَذَا، بجز ایں ایسا نہ کروں گا، اور حالف نے حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ بالمال ادا کر دیا یعنی غلام آزاد کر دیا، دس مسکینوں کو کھانا پکڑا دے دیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ ادا ہو جائیگا البتہ احناف کے یہاں ادا نہ ہوگا بلکہ حانث ہونے کے بعد کفارہ کا اعادہ لازم ہوگا، امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ کے نفس وجوب کا سبب یمین ہے ہی وجہ ہے کہ کفارہ کو یمین کی جانب مضاف کرتے ہوئے کفارہ یمین کہا جاتا ہے اور حانث ہونا کفارہ کے وجوب ادا کے لئے شرط ہے۔

سوال: مسئلہ یمین جس کو امام شافعیؒ کے اصول پر تفریح کے طور پر ذکر کیا گیا ہے یہ درست نہیں ہے کیوں کہ اس میں کسی قسم کی تعلق نہیں ہے لہذا مسئلہ یمین کو تعلق بالشرط کی نظیر اور تفریح بنا کر پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟

جواب: یہاں تعلق بالشرط اگرچہ صورتہ موجود نہیں ہے لیکن تقدیراً موجود ہے کیوں کہ اس کی تقدیر عبارت یہ ہے وَاللّٰهِ لَأَفْعَلُ كَذَا فَاِنْ اَفْعَلْتُ كَفَارَةٌ لِّیْمِیْنِ، لہذا اس کو تعلق بالشرط کی نظیر اور تفریح کے طور پر پیش کرنا درست ہے۔

احناف کے نزدیک چول کہ یمین کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ یمین محلف علیہ کو پورا کرنے کا سبب ہے اس لئے کہ قسم کے ذریعہ ارادہ فعل کو مؤکد کیا جاتا ہے تاکہ اس فعل محلف علیہ کو ضرور پورا کرے کفارہ کے وجوب کا سبب حانث ہونا یعنی قسم کو پورا نہ کرنا ہے لہذا کفارہ حانث ہونے کے بعد واجب ہوگا لہذا قبل الحنث کفارہ ادا درست نہ ہوگا اور اگر قبل الحنث کفارہ ادا کر دیا تو احناف کے نزدیک اعادہ لازم ہوگا جیسا کہ نماز کے واجب ہونے کا سبب وقت ہے لہذا نماز کو وقت سے پہلے ادا کرنا درست نہیں ہے اور اگر قبل الوقت نماز ادا کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔

والمالی یجمل الفصل بین وجوبه ووجوب ادائه: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: جب امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بالمال قبل الحنث ادا کرنا درست ہے تو کفارہ بالبدن یعنی کفارہ بالصوم بھی جائز ہونا چاہئے کیوں کہ کفارہ ہونے میں دونوں مساوی ہیں اس کا جواب شوافع کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے۔

جواب ہے: کفارہ بالمال اور کفارہ بالبدن دونوں میں فرق ہے اسی وجہ سے کفارہ بالمال تو قبل الحنث جائز ہے مگر کفارہ بالبدن جائز نہیں ہے، فرق یہ ہے کہ کفارہ مال میں نفس وجوب اور وجوب ادار میں فصل کا احتمال ہے مثلاً اگر کسی شخص نے کوئی شے ایک ماہ کے ادھار پر خریدی تو من تو نفس عقد ہی کے اسی وقت واجب ہو گیا البتہ وجوب ادا ایک ماہ کی مدت پورا ہونے پر واجب ہو گا لیکن واجب بدنی میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل کا احتمال نہیں ہوتا مثلاً نماز میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق نہیں ہوتا بلکہ واجب بدنی کا نفس وجوب ادا ایک ہی ہوتا ہے مثلاً نماز روزہ افعال مخصوصہ کا نام ہے ان کا تعلق واجب بدنی سے ہے اور واجب بدنی کا نفس وجوب اور وجوب ادا دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں، اگر وجوب ادا مؤخر ہو گیا تو نفس وجوب بھی مؤخر ہو جائے گا۔

احناف کی جانب سے اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شوافع کی جانب سے واجب مالی اور واجب بدنی میں جو فرق بیان کیا گیا ہے وہ درست نہیں ہے کیوں کہ حقوق العباد میں نفس مال مقصود ہوتا ہے لہذا مذکورہ فرق حقوق العباد میں درست ہے مگر حقوق اللہ میں درست نہیں ہے اس لئے کہ حقوق اللہ میں مقصود ادا ہوتی ہے نہ کہ نفس مال لہذا واجب مالی حقوق اللہ میں واجب بدنی کے مانند ہوتا ہے یعنی جس طرح واجب بدنی میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق نہیں ہوتا اسی طرح واجب مالی جو حقوق اللہ میں انہیں بھی نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ واجب مالی حقوق اللہ میں واجب بدنی کے مثل ہے جس طرح بدنی میں نفس وجوب اور وجوب ادا منفصل نہیں ہوتے اسی طرح حقوق اللہ میں بھی نہیں ہو گا، لہذا اگر واجب بدنی کو قبل الحنث ادا نہیں کر سکتے تو واجب مالی کو بھی حق اللہ میں قبل الحنث ادا نہیں کر سکتے اور کفارہ بمین چول کہ حق اللہ میں واجب مالی ہے لہذا کفارہ بمین میں قبل الحنث غلام آزاد کرنا یا دس سکینوں کو کھانا کپڑا دینا درست نہ ہو گا۔

وَإِنَّا نَقُولُ بِأَنَّ أَقْصَدَ سَمَاجَاتِ الْوَصْفِ إِذَا كَانَ مُؤْتِثًا أَنْ يَكُونَ  
عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى التَّانِي وَالسَّارِقُ وَلَا أَشْرَ  
لِلْعِلَّةِ فِي الشَّفَى بِلَا خِلَافٍ وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى  
السَّبَبِ دُونَ الْحُكْمِ فَمَنْعَهُ مِنْ إِتْصَالِهِ بِمَحَلِّهِ وَبِدُونِ  
الْإِتْصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا.

ترجمہ

اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کا آخری درجہ جب کہ موثر ہو یہ ہے کہ حکم کے لئے علت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول الزانی اور السارق میں اور علت کا حکم کی نفی میں بلا اختلاف کوئی اثر نہیں ہے اور اگر (وصف شرط سے) ملحق ہو بھی تو وہ سبب پر داخل ہے نہ کہ حکم پر چنانچہ (وصف) نے سبب کو اس کے عمل سے متصل ہونے سے روک دیا اور بغیر اتصال بالحل سبب نہیں بنتا۔

تشریح

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ اصل شافعی کا جواب دینا چاہتے ہیں امام شافعی کا اصول دو مقدمات پر مبنی ہے اول یہ کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کیا ہے یعنی جو حکم شرط کا ہے وہی وصف کا بھی ہے مثلاً جس طرح شرط کے فوت ہونے سے حکم فوت ہو جاتا ہے اسی طرح وصف کے فوت ہونے سے بھی حکم معدوم ہو جاتا ہے، دوسرا یہ کہ امام شافعی رد تعلیق بالشرط کو منع حکم میں موثر مانتے ہیں نہ کہ منع سبب میں، مصنف رد اپنے قول بان اقصیٰ الخ سے مقدمہ اولیٰ پر تقض وارد کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں وصف کا علی الاطلاق ملحق بالشرط ہونا تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ وصف کے تین درجہ ہیں ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "وَرَبَّارِئِبِكُمْ اللَّائِيْنَ فِيْ جُجُوْرِكُمْ" کی قید اتفاقی ہے یعنی اس کے ہونے اور نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا مسئلہ دونوں صورتوں میں ایک ہی رہتا ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ اپنی ربیبہ (لے یا لک) جو کہ اپنی بیوی کے پہلے شوہر کی بیٹی ہو اور دوسرے شوہر نے اس لڑکی کی مال سے نکاح کر کے وطی کی ہو تو یہ لڑکی شوہر کے لئے حرام ہے خواہ اس کی پرورش میں ہو یا نہ ہو، اس سے معلوم ہوا کہ فی ججورکم کی قید محض اتفاقی ہے وصف کی یہ قسم بالاتفاق عدم وصف کی صورت میں عدم حکم کو واجب نہیں کرتی لہذا اس وصف کا وجود اور عدم برابر ہے اور وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وصف حکم کے لئے علت کے معنی میں ہو باقی طور کہ حکم میں موثر ہو جیسا کہ الزانی اور السارق میں، وصف زنا کوڑے مارنے میں اور سرقہ قطعید میں موثر ہے اور یہ اس لئے ہے کہ حکم جب کسی مشتق پر مرتب ہو تو ماخذ اشتقاق حکم کے لئے علت کا درجہ رکھتا ہے اللہ تعالیٰ کے قول "الزانية والزاني اور السارق والسارقة میں وصف سرقہ اور وصف زنا جو کہ زانی اور سارق کے لئے ماخذ اشتقاق ہیں کوڑے مارنے اور قطعید کے لئے علت کا درجہ رکھتے ہیں جب وصف کے اعلیٰ درجہ کا عدم حکم کے عدم کو مستلزم نہیں ہے حالانکہ وصف کا اعلیٰ درجہ حکم کے لئے علت کا درجہ رکھتا ہے تو وصف کے ادنیٰ درجہ کا عدم بطریق اولیٰ عدم حکم کو مستلزم نہ ہوگا کیوں کہ اگر معلول علت کے ساتھ خاص نہ ہو تو علت کے عدم سے معلول کا معدوم نہ ہونا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے اس لئے کہ معلول واحد کے لئے علل مختلف ہو سکتی ہیں مثلاً روشنی معلول ہے اور سورج اس کی علت غیر مختصہ ہے لہذا عدم شمس عدم نور کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ سورج موجود

نہ ہونے کے باوجود دیگر طر یقول سے روشنی حاصل کیجا سکتی ہے البتہ اگر علت اور معلول میں اختصا ص ہو تو علت کے معدوم ہونے سے معلول معدوم ہو جائے گا جیسا کہ شمس نہار کے لئے علت محققہ ہے لہذا جب بھی شمس معدوم ہوگا نہار بھی معدوم ہوگا۔

وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ بجئے شرط ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول **مِن فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ** میں المؤمنات جو کہ فیتیا تم کی صفت ہے بجئے شرط ہے لہذا فیتیا تم المؤمنات کے معنی ان کانت مؤمنہ کے ہیں اس قسم کے وصف کا عدم حکم کو مستلزم ہوگا یعنی اگر بانڈی مؤمنہ ہو تو اس سے نکاح درست ہوگا ورنہ نہیں اس سے یہ بات واضح ہوگی کہ ہر وصف علی الاطلاق شرط کا درجہ نہیں رکھتا حالانکہ امام شافعی نے مطلق وصف کو شرط کا درجہ دیا ہے۔

ولو كان شرطاً الخ، اس عبارت سے مصنف امام شافعی کے دوسرے مقدمہ پر نقض کرنا چاہتے ہیں دوسرا مقدمہ یہ تھا کہ تعلق بالشرط مانع حکم میں مؤثر ہے نہ کہ منع سبب میں اس نقض کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ وصف کبھی ملحق بالشرط ہوتا ہے جیسا کہ متوسط درجہ کا وصف ملحق بالشرط ہوتا ہے لیکن یہ مسلم نہیں کہ عدم شرط عدم حکم کو مستلزم ہوتا ہے لہذا جو ملحق بالشرط ہو اس کا بھی یہی حکم ہوگا مثلاً قائل کے قول **ان دخلت الدار فانت طالق** میں شرط یعنی ان دخلت الدار سبب یعنی انت طالق پر داخل ہے کیوں کہ یہی کلام میں مذکور ہے نہ کہ حکم پر جو کہ وقوع طلاق ہے کیوں کہ وہ کلام میں مذکور ہی نہیں ہے عدم شرط عدم مشروط پر دلالت کرتا ہے اور مشروط یہاں سبب یعنی انت طالق ہے نہ کہ حکم (یعنی وقوع طلاق) لہذا جب شرط یعنی دخول دار منقضي ہوگا تو اس کا مشروط (یعنی انت طالق) بھی منقضي ہوگا جس کے نتیجہ میں وقوع طلاق بھی منقضي ہوگی لہذا حکم کا انتقار شرط کے انتقار سے نہیں بلکہ سبب کے انتقار سے ہوگا جیسا کہ ہمارا مذہب ہے اگر متکلم ان دخلت الدار نہ کہے تو طلاق بالفعل واقع ہوگی متکلم کے قول ان دخلت الدار نے سبب یعنی انت طالق کے اتصا ل کو محل یعنی بیوی کے ساتھ اتصا ل سے روک دیا ہے لہذا انت طالق اپنے محل پر واقع نہیں ہوا جس کی وجہ سے سبب سبب ہی نہ رہا یہی مطلب ہے مصنف کے قول **فمنع من اتصا له بجله وبدون الاتصا ل بالحمل لا ینقذ سبباً** کا۔

وَلِهَذَا الْوَحْلَفَ لَا يُطَلِّقُ فَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَمَحُثُ مَا لَمْ يُوجَدِ الشَّرْطُ،

ترجمہ :- اور اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہ دے گا مگر اس نے طلاق

کو معلق بالشرط کر دیا تو وہ شخص حانت نہ ہوگا جب تک کہ شرط نہ پائی جائے۔

**تشریح** | اس عبارت سے مصنف کا مقصد احناف کے مذہب کی تائید اور امام شافعیؒ کو ایک متفق علیہ مسئلہ سے الزام دینا ہے، فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا وَاللّٰہِ اَطْلِقُ امرأتی، بخدا میں اپنی بیوی کو طلاق نہ دوں گا اور پھر طلاق کو کسی شرط پر معلق کر دیا مثلاً یوں کہا۔ اِن دَخَلتِ الدار فانت طالق تو یہ شخص بالاتفاق اس وقت تک حانت نہ ہوگا جب تک کہ شرط یعنی دخول دار نہ پایا جائے اس لئے کہ شرط یعنی اِن دَخَلتِ الدار مانع سبب ہے جیسا کہ احناف کا مذہب ہے اور سبب انت طالق ہے پس جب اِن دَخَلتِ الدار انت طالق کے لئے مانع ہو تو یہ ایسا ہوگا کیوں کہ اس نے انت طالق کہا ہی نہیں اور جب اس نے انت طالق نہیں کہا یعنی طلاق نہیں دی تو وہ اپنی قسم میں حانت بھی نہ ہوگا لیکن جب شرط یعنی دخول دار پایا جائے گا تو مانع کے زائل ہونے کی وجہ سے سبب یعنی انت طالق کا تکلم بھی پایا جائے گا اور جب انت طالق کا تکلم پایا گیا تو وہ اپنی قسم میں حانت ہو جائے گا، بہر حال اس مثال سے بھی تعلیق بالشرط کا مانع سبب ہونا ثابت ہے۔

وَهَذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِأَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ  
دُونَ السَّبَبِ وَلِهَذَا لَوْ خَلَفَ لَا يَبِيعُ قَبَاعَ بِخِيَارِ الشَّرْطِ يَخْتَصُّ.

**ترجمہ** | اور بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار شرط حکم پر داخل ہوتا ہے نہ کہ سبب پر، اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ فروخت نہیں کرے گا پھر خیار شرط کے ساتھ فروخت کر دیا تو حانت ہو جائے گا۔

**تشریح** | یہاں سے مصنف رحمہ اللہ امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب دینا چاہتے ہیں امام شافعیؒ کا دعویٰ یہ تھا تعلیق طلاق والعتاق بالملک جائز نہیں ہے اس لئے کہ شرط حکم پر داخل ہوتی ہے سبب پر نہیں لہذا انت طالق کو معدوم قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ انت طالق حصاً موجود ہے لہذا الاحوالہ شرط حکم پر داخل ہے سبب پر نہیں اور اس کی ایک نظیر بھی موجود ہے کہ شرط خیار بیع میں حکم پر داخل ہوتی ہے نہ کہ سبب پر یعنی شرط خیار مانع حکم ہوتی ہے نہ کہ مانع سبب، یعنی شرط خیار کے ساتھ سبب (بیع) تو منقذ ہو جاتا ہے لیکن اس کا حکم (ملک) ثابت نہیں ہوتا پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام شافعیؒ نے کہا کہ طلاق اور عتاق کے مسئلہ میں بھی شرط کا دخول حکم پر ہوگا نہ کہ سبب پر یعنی تعلیق بالشرط مانع حکم ہوگی نہ کہ مانع سبب، احناف کی جانب سے اس استدلال کا جواب یہ ہے

کہ طلاق و عتاق کو بیع بشرط ایخیار پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ دخول شرط عتاق اور طلاق میں سبب پر ہے نہ کہ حکم پر بخلاف ایخیار بشرط بیع کے کہ اس میں ایخیار بشرط حکم پر داخل ہوتا ہے جو کہ ملک ہے نہ کہ سبب پر جو کہ بیع ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع کسی رکاوٹ کو برداشت نہیں کرتی اس لئے کہ یہ از قبیلہ اثبات ہے کیوں کہ مشتری کے لئے بیع کا اثبات کرتی ہے اور بائع کے لئے ضمن کا اثبات کرتی ہے اور اسلئے کہ رکاوٹ مفضی الی القمار ہوتی ہے جو کہ حرام ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز اثبات کے قبیل سے ہوتی ہے اس کو کسی امر متردد (جس کا وجود اور عدم برابر ہو) پر معلق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ امر متردد پر معلق کرنے کی وجہ سے قمار کے معنی پیدا ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ جس چیز کو معلق کیا گیا ہے اس کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ وہ موجود ہوگی یا نہیں اس لئے کہ شے کو جس شرط پر معلق کیا گیا ہے اگر شرط موجود ہوگی تو وہ شے معلق بھی موجود ہو جائے گی اور اگر شرط موجود نہ ہوگی تو شے معلق بھی موجود نہ ہوگی اسی کا نام قمار ہے اور قمار حرام ہے لہذا جس میں قمار کے معنی موجود ہوں وہ بھی حرام ہوگی پس بیع کو ایخیار بشرط پر معلق کرنے کی وجہ سے چوں کہ قمار کے معنی پیدا ہو جاتے ہیں اس لئے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ بیع بشرط ایخیار اسی طرح حرام ہو جس طرح دوسری شرطوں کے ساتھ بیع حرام ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع و شرط سے منع فرمایا ہے مگر شریعت نے ضرورتاً عین فاحش کو دفع کرنے کے لئے خلاف قیاس اجازت دے دی ہے لہذا ضرورت کے وقت یہ اکل یتیم کی نظیر ہوگی جو کہ بقدر ضرورت ہی جائز ہے جس طرح حالت اضطرار میں اکل یتیم کی اجازت ہے مگر بقدر ضرورت کہ جس سے سدر متق ہو سکے نہ کہ پیٹ بھر کر، اور یہ ضرورت مذکورہ مسئلہ میں شرط کو حکم کے ساتھ معلق کرنے سے پوری ہو جاتی ہے سبب سے معلق کرنا امر زائد ہے اس لئے کہ سبب سے متعلق کرنے میں دو چیزوں کا انتفاع ہوگا اول سبب کا اور اس کے ضمن میں حکم کا، حالانکہ صرف انتفاع حکم سے بھی کام چل سکتا ہے بخلاف طلاق و عتاق کے کہ یہ دونوں رکاوٹ اور بندش کو برداشت کر لیتے ہیں لہذا تعلیق یا شرط کے بھی مستعمل ہوں گے پس یہ ضروری ہے کہ شرط کو سبب پر داخل مانا جائے نہ کہ حکم پر، لہذا شواہح کا تعلیق عتاق و طلاق کو بیع پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

فباع بشرط ایخیار بحیث، شرط ایخیار چوں کہ حکم پر داخل ہوتی ہے سبب پر داخل نہیں ہوتی اس لئے اگر کسی نے قسم کھائی بخدا میں بیع نہ کروں گا اور پھر ایخیار بشرط کے ساتھ بیع کی تو حالف حانث ہو جائے گا کیوں کہ ایخیار بشرط بیع پر داخل نہیں ہوتی اور شرط ایخیار نے بیع کو منعقد ہونے سے نہیں روکا اور جب شرط ایخیار نے بیع کو منعقد ہونے سے نہیں روکا تو خلاف یمین متحقق ہونے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا۔

بیع از قبیل اثبات ہے مگر طلاق و عتاق از قبیل اسقاط ہیں چوں کہ طلاق کے ذریعہ ملک نکاح کو ساقط کیا جاتا ہے اور عتاق کے ذریعہ ملک یمین کو ساقط کیا جاتا ہے اور جو چیزیں اسقاط کے قبیل سے ہیں ان کو شرط پر معلق کرنے میں چوں کہ قرار کے معنی پیدا نہیں ہوتے اس لئے ان کے اسباب کو شرط پر معلق کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے پس طلاق و عتاق میں شرط سبب پر داخل ہوگی یعنی مانع سبب ہوگی اور صرف حکم پر داخل ہو کر مانع حکم نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کی شرطوں کو بیع کی شرط خیار پر قیاس کرنا چوں کہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے حضرت ام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیع کو شرط خیار پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِإِعْدَامِهِ إِلَى زَمَانٍ وَجُودِ الشَّرْطِ لَا فِي أَحْكَامِهِ صَحَّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمَلِكِ وَيَطْلُ التَّكْفِيرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحَنْثِ وَفَرْقُهُ بَيْنَ الْمَالِيِّ وَالْبَدَنِ سَاقِطٌ لِأَنَّ حَقَّ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْمَالِيِّ فِعْلُ الْإِدَاءِ وَالْمَالُ إِلَهُ وَإِنَّمَا يَقْصَدُ عَيْنَ الْمَالِ فِي حَقُوقِ الْعِبَادِ،

**ترجمہ** اور جب ثابت ہو گیا کہ تعلق بالشرط سبب میں تصرف ہے بایں طور کہ تعلق سبب کو وجود شرط تک محدود کر دیتی ہے حکم میں تصرف نہیں ہے جیسا کہ ام شافعی فرماتے ہیں تو طلاق اور عتاق ملک پر معلق کرنا درست ہوگا اور کفارہ بالمال قبل الحنث باطل ہوگا اور ام شافعی کا کفارہ مالی اور بدنی میں فرق کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق عبادت مالی میں فعل ادا ہے اور مال اس فعل ادا کا آلہ عین مال تو حقوق العباد میں مقصود ہوتا ہے۔

**تفسیر** اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلق تصرف فی السبب ہے نہ کہ تصرف فی المحکم جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے تو طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا بھی درست ہو گیا مثلاً اگر کسی شخص نے اجنبی سے ان نکتک فانت طالق کہا یا کسی کے غلام سے ان ملکک فانت حر کہا کیوں کہ تعلق کے وقت انت طالق اور انت حر موجود ہی نہیں ہیں کہ ان کو محل کی حاجت ہو اور جب نکاح یا ملک موجود ہوگی تو اس وقت انت طالق اور انت حر کے لئے محل ہوگا لہذا اپنے محل میں واقع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے و یطل التکفیر جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلق بالشرط مانع سبب ہوتی ہے نہ کہ مانع حکم تو خانت ہونے سے پہلے کفارہ بالمال ادا کرنا باطل ہے کیوں کہ یمین پورا کرنے کے لئے منعقد ہوتی ہے

لہذا احانت ہونے کا سبب کیسے ہو سکتی ہے لہذا کفارہ بالمال کو حنث پر مقدم کرنا درست نہ ہوگا جیسا کہ کفارہ بدنی قبل احنث درست نہیں ہے امام شافعیؒ کفارہ بالمال قبل احنث کو جائز کہتے ہیں اور کفارہ بالبدن یعنی کفارہ بالہوم کو ناجائز کہتے ہیں امام شافعیؒ دونوں قسم کے کفاروں میں فرق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کفارہ مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ہو سکتا ہے لہذا کفارہ مالی قبل احنث درست ہے جیسا کہ زکوٰۃ مالک لہباب ہونے کے بعد حلال الحول سے پہلے ادا کرنا درست ہے اسی طرح اگر کسی نے بیع بالمدت کی تو ثمن کا نفس وجوب تو عقد بیع کے وقت ہی ہو جائے گا مگر ادائیگی مطالبہ یا مدت پوری ہونے کے بعد واجب ہوگی لہذا کفارہ بالمال میں بھی وجود سبب کے بعد اور حنث سے قبل ادا کرنا درست ہے۔

و فرقیہ بین المالی والبدنی الخ: امام شافعیؒ نے کفارہ مالی اور بدنی میں جو فرق بیان کیا ہے وہ درست نہیں ہے کیوں کہ کفارہ مالی حقوق اللہ میں کفارہ بدنی کے مثل ہوتا ہے کیوں کہ حقوق اللہ میں مال سے نفس مال مقصود نہیں ہوتا بلکہ مقصود فعل ادا ہوتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ یہ دیکھنا چاہتا ہے کہ میرا بندہ مال ادا کرتا ہے یا نہیں اس لئے کہ حقوق اللہ بطریق عبادت واجب ہوتے ہیں اور نفس مال عبادت نہیں ہے عبادت تو فعل ادا ہے یہی وجہ ہے کہ واجب مالی جو حقوق اللہ سے تعلق رکھتا ہو بلا وصیت ترکہ سے نہیں لیا جاسکتا کیوں کہ مقصود جو کہ فعل ادا ہے مفقود ہے۔

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ اگر حقوق اللہ میں فعل مقصود ہوتا تو نائب کے ذریعہ حقوق اللہ مالی کی ادائیگی جائز نہیں ہونی چاہئے تھی جیسا کہ نماز نائب کے ذریعہ درست نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ مقصود فعل سے حصول مشقت ہے اور وہ مال کا ایک حصہ خرچ کرنے سے حاصل ہے اگرچہ خرچ نائب کے ذریعہ ہو نیز نائب کا بنانا یہ بھی اہل کا فعل ہے بخلاف صلوات کے کہ وہ اتعاب نفس بالقیام والقعود ہے جو کہ انابت سے حاصل نہیں ہو سکتا لہذا اصلوۃ فعل نائب سے ادا نہ ہوگی لہذا حقوق اللہ میں کفارہ مالی اور بدنی میں فرق نہ ہوگا البتہ حقوق العباد میں فرق ہوگا لہذا جس طرح کفارہ بدنی قبل احنث درست نہیں ہے اسی طرح حقوق اللہ میں کفارہ مالی بھی قبل احنث درست نہ ہوگا۔

وَمِنْ هَذَا الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الْمَطْلُوقَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَ فِي حَادِثَيْنِ مِثْلَ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيْمَانِ زِيَادَةٌ وَصِفٌ يَجْرِي مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ مَبْرِئِ الْمَنْصُوقِ عَلَيْهِ وَنَظِيرُهُ مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جَسٌّ وَاحِدٌ



ترجمہ

اور مجملہ وجوہ فاسدہ سے وہ ہے جو امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا اگرچہ وہ واقفوں میں ہوں جیسے کفارہ قتل (خطا) اور دیگر کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید ایٹ وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہے لہذا یہ وصف مخصوص علیہ میں اور اس کی نظیر دیگر کفارات میں اپنے عدم کی صورت میں حکم کے عدم کو ثابت کرے گا اس لئے کہ کل کفارات جنس واحد ہیں۔

تشریح

مصنف علیہ الرحمہ وجوہ فاسدہ میں سے تیسری وجہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کے امام شافعیؒ قابل ہیں وہ یہ ہے کہ مطلق کو بھی مقید پر محمول کیا جائے گا اور مطلق وہ ہے کہ جس میں فقط ذات سے تعرض کیا جائے صفت سے نفیاً یا اثباتاً تعرض نہ کیا جائے اور مقید وہ ہے کہ جس میں ذات مع الصفت سے تعرض کیا جائے اگر مطلق اور مقید کسی مسئلہ میں واقع ہوں تو امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق کو بھی مقید پر محمول کیا جائے گا اگرچہ دو مختلف واقعات میں واقع ہوں جیسا کہ کفارہ قتل خطا اور دیگر تمام کفارات اس لئے کہ کفارہ قتل خطا ایک حادثہ ہے اس میں حکم مقید واقع ہوا ہے اللہ تعالیٰ کے قول *يَنْ قَتْلَ مَوْثِنًا خَطَاً* فخریر رقبہ مومنینہ اور کفارہ ظہار دوسرا واقعہ ہے اس میں حکم مطلق واقع ہوا ہے اللہ تعالیٰ کا قول *تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ* ایمان کی قید کے بغیر ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک یہاں بھی ایمان کی قید معتبر ہوگی لہذا جس طرح قتل خطا کے کفارہ میں عبد مومن آزاد کرنا ضروری ہے اسی طرح دیگر کفارات میں بھی عبد مومن آزاد کرنا ضروری ہے جب مختلف دو حادثوں میں مطلق کو مقید پر حمل کرنا ضروری ہے تو ایک حادثہ میں بطریق اولیٰ مطلق کو مقید پر حمل کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ کفارہ ظہار یہ ایک حادثہ ہے اس کے تین احکام بیان کئے گئے ہیں اول تحریر رقبہ، دوم ہیام شہرین متابعین، سوم اطعام ستین مسکینا، اول اور ثانی قبل ان یتامتاہ کے ساتھ مقید ہیں مگر ثالث یعنی اطعام، قبل ان یتامتاہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے، امام شافعیؒ اطعام کو بھی تحریر رقبہ اور صوم پر محمول کرتے ہیں جس طرح ان دونوں میں قبل ان یتامتاہ کی قید ہے اطعام میں بھی یہی قید معتبر ہوگی۔

لان قید الایمان زیادہ وصف الخیر یہ مطلق کو مقید پر حمل کرنے کی دلیل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک وصف ہوں کہ شرط کے قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ دوسری وجہ فاسدہ کے تحت گذر چکا ہے لہذا جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے بھی حکم منتفی ہو جائے گا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ عدم شرط کی وجہ سے حکم کا عدم، عدم شرعی ہوتا ہے اور عدم شرعی بطریق قیاس دوسرے محل کی طرف متعدی ہو جاتا ہے یعنی عدم شرعی پر دوسری چیزوں کے عدم کو قیاس کیا جاتا ہے لہذا کفارہ قتل کی عدم صحت پر دیگر کفارات کو قیاس کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ جس طرح عدم ایمان کی وجہ سے کفارہ قتل میں جواز کا حکم معدوم ہو جاتا ہے اسی طرح دیگر کفارات میں بھی عدم ایمان کی وجہ سے جواز کا حکم معدوم ہو جائے گا اور اس قیاس کی علت مشترکہ یہ ہے کہ کفارہ قتل اور دیگر کفارات

کفارہ ہونے میں شریک ہیں اور اس لئے کہ تمام کفارات کو ستر اور زجر کے طور پر مشروع کیا گیا ہے۔

وَعِنْدَنَا لَا يَجْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقِيدِ وَلَوْ كَانَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ  
بَعْدَ أَنْ يَكُونَا فِي حُكْمَيْنِ لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ  
فِي مَنْ قَرَّبَ الَّتِي ظَاهِرُ مَنِهَا فِي خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْسَ أَعْمَادًا أَوْ  
نَهَارًا نَاسِيًا إِنَّهُ يَسْتَأْنِفُ وَلَوْ قَرَّبَهَا فِي خِلَالِ الْأَطْعَامِ لَمْ يَسْتَأْنِفُ  
لِأَنَّ شَرْطَ الْأَخْلَاءِ عَنِ الْمَسِيئِ مِنْ ضَرْوَةِ شَرْطِ التَّقْدِيمِ عَلَى  
الْمَسِيئِ وَذَلِكَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ فِي الْأَعْتَاقِ وَالصِّيَامِ دُونَ الْأَطْعَامِ

**ترجمہ** اور ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا اگرچہ ایک ہی حادثہ میں کیوں نہ ہو جب کہ دونوں (مطلق و مقید) دو حکموں میں ہوں کیوں کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے امام ابو حنیفہ اور امام محمد نے اس شخص کے بارے میں فرمایا کہ جس نے روزوں کے دوران رات میں قصداً یا دل میں ناسیا اس عورت سے جماع کر لیا جس سے اس نے ظہار کیا ہے کہ روز سے از سر نو رکھے اور اگر اطعام کے دوران جماع کیا تو استیناف کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ جماع سے خالی ہونے کی شرط تقدیم علی المسیس کی شرط کی ضرورت کی وجہ سے ہے اور یہ اعتناق اور صیام میں منصوص ہے نہ کہ اطعام میں۔

**تشریح** وعندنا لا یجمل، یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ احناف کا مسلک بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مطلق اور مقید جبکہ دو حکموں میں واقع ہوں اگرچہ حادثہ ایک ہی کیوں نہ ہو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اگر مطلق اور مقید دو حادثوں میں واقع ہوں تو بطریق اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ دونوں پر عمل ممکن ہے، ممکن ہے کہ شارع کا مقصود ایک حکم میں سختی ہو لہذا اس کو مقید کر دیا اور دوسرے حکم میں سختی مقصود نہ ہو جس کی وجہ سے اس حکم کو مطلق رکھا ہو جیسا کہ اعتناق رقبہ کفارہ قتل خطا و کفارہ یمین میں حکم یعنی اعتناق رقبہ واحد ہے مگر حادثے دو ہیں ایک کفارہ قتل ہے اور دوسرا کفارہ یمین ہے، کفارہ قتل میں حکم مقید ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے مَنْ قَتَلَ مَوْمِنًا خَطَاً فَخَرَّ بِرِقْبَتِهِ مَوْمِنًا اور کفارہ یمین میں حکم مطلق ہے کما قال اللہ تعالیٰ تحسیر رقبہ، اس میں ایمان کی قید نہیں ہے لہذا ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا کیوں کہ یہ بات ممکن ہے کہ شارع کا مقصد اول حکم میں تغلیظ اور ثانی حکم میں توسع ہو۔  
قال ابو حنیفہ و محمد بن قریب: مطلق کو مقید پر اس وقت بھی محمول نہیں کیا جائے گا جبکہ حادثہ ایک

اور حکم دوہوں جیسا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے اس کی مثال قال ابو حنیفہ و محمد سے بیان فرمائی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی اس یومی سے جس سے ظہار کیا مثلاً یوں کہا ظہرک کظہر امی، روزوں کے درمیان رات میں قصداً یا دن میں نسیاناً جماع کیا تو اس شخص کو پھر سے روزے رکھنا ضروری ہوں گے مثلاً ایک ماہ کے روزے رکھنے کے بعد جماع کر لیا تو طرفین کے نزدیک از سر نو دو ماہ کے روزے مسلسل رکھنا ضروری ہوں گے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے صیام شہرین متابعین من قبل ان یتما ساء فرمایا ہے اس آیت سے صراحتاً روزوں کا جماع پر مقدم ہونا شرط معلوم ہوتا ہے اور اقتضار النض کے طور پر روزوں کے جماع سے خالی ہونے کی شرط مفہوم ہوتی ہے اس لئے کہ اخلا عن الجماع تقدیم کے لئے ضروری ہے اس لئے کہ تقدیم الصوم علی الجماع بغیر اخلا کے مقصود ہی نہیں ہو سکتی یعنی تقدیم کے معنی اخلا کے بغیر درست نہیں ہو سکتے جس طرح کہ تحریر رقبہ میں مملوک کے بغیر تحریر رقبہ کے معنی درست نہیں ہو سکتے، نض اگر اپنے معنی کے درست ہونے کے لئے کسی امر کا تقاضہ کرے تو اس امر کا ثبوت اقتضار النض کے طور پر ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس نے ظہار کیا ہے اور وہ کفارہ بالصوم ادا کرنا چاہتا ہے تو اس پر دو چیزیں لازم ہیں اول تقدیم الصوم علی الجماع دوم اخلا الصوم عن الجماع، صیام شہرین کے دوران جماع کر کے اگرچہ تقدیم الصیام علی الجماع سے عاجز ہو گیا ہے مگر اخلا الصیام عن الجماع پر قادر ہے کیوں کہ دوبارہ اس طرح روزے رکھ سکتا ہے کہ ان کے درمیان جماع نہ ہو اور اگر از سر نو روزے نہیں رکھتا تو تقدیم اور اخلا دونوں فوت ہو جائیں گے، امام شافعی اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ روزے از سر نو نہ رکھے کیوں کہ تمام روزوں کو جماع پر مقدم کرنا ضروری ہے جیسا کہ من قبل ان یتما سا کی قید سے معلوم ہوتا ہے مگر جب کہ صیام کے درمیان جماع کر لیا تو بعض کی تقدیم فوت ہو گئی مگر بعض روزوں کی تقدیم فوت نہیں ہوئی اور اگر اس نے از سر نو تمام روزے رکھے تو تمام روزوں کی تقدیم فوت ہو جائے گی جو کہ بعض کی تقدیم اور بعض کی تاخیر سے بھی بدتر ہے۔

مصنف کے قول لیلۃ عامۃ کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ اتفاق ہے کیوں کہ رات میں عامۃ اور ناسیاً دونوں کا ایک ہی حکم ہے یعنی استیناف، البتہ نہاڑانا ناسیاً میں ناسیاً کی قید احترازی ہے اس لئے کہ اگر دن میں قصداً جماع کر لیا تو بالاتفاق استیناف لازم ہے چوں کہ متابع کی قید مفقود ہو گئی۔

ولو قرہنا فی خلال الاطعم لم یتانف، یعنی اگر مظاہر نے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ظہار ادا کیا اور اطعم کے دوران جماع کر لیا تو از سر نو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا بالاتفاق لازم نہیں ہے کیونکہ اخلا عن المسیس (جماع) کی شرط تقدیم علی المسیس کی شرط کی ضرورت کے لئے ہے اس لئے کہ تقدیم الصیام علی المسیس بغیر اخلا عن المسیس ممکن نہیں ہے اور تقدیم اعتاق اور صیام میں منصوص ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول، فحرم رقبۃ من قبل ان یتما صیام شہرین متابعین من قبل ان یتما ساء، اطعم میں من قبل ان یتما

کی قید نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً فرمایا ہے اس میں من قبل ان یتما ساکی قید نہیں ہے کفارہ بالا طعام میں اگرچہ تقدیم کی شرط نہیں ہے مگر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے پہلے جماع کرنا بھی درست نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں حادثہ ایک یعنی کفارہ ظہار ہے مگر حکم دوہیں اول اطعام ستین مسکیناً اور دوم صیام شہرین اور اعتاق رقبہ میں اور یہ دونوں حکم مختلف ہیں اطعام مطلق ہے یعنی اس میں من قبل ان یتما ساکی قید نہیں ہے اور اعتاق رقبہ اور صیام شہرین من قبل ان یتما ساکی قید سے مقید ہیں لہذا ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر ایک ان میں سے اپنے اپنے طریقہ پر رہے گا، جب اطعام میں تقدیم کی شرط نہیں ہے تو اخلا عن المسیس کی شرط بھی نہ ہوگی اس لئے کہ اخلا عن المسیس کی شرط تقدیم کی ضرورت کی وجہ سے ہے لہذا اگر دوران اطعام جماع کر لیا تو از سر نو کھانا کھلانا لازم نہیں ہوگا۔

وَكَذَلِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَالْتِقَائُ فِي السَّبَبِ يَجْرِي كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى سُنَنِهِ، كَمَا قُلْنَا فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّهُ يَجِبُ أَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمَطْلُوقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالإِسْلَامِ لِأَنَّهَا مَزَاحِمَةٌ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجِبَ الْجَمْعُ،

**ترجمہ** اور اسی طرح جب کہ اطلاق اور تقييد سبب پر داخل ہو تو ہر ایک اپنی حالت پر جاری ہوگا جیسا کہ ہم نے صدقۃ الفطر کے بارے میں کہا کہ نص مطلق باسم العبد کی وجہ سے عبد کافر کی طرف سے ادا کرنا واجب ہوگا اور نص مقید بالاسلام کی وجہ سے عبد مسلم کی طرف سے ادا کرنا واجب ہوگا اس لئے کہ اسباب میں مزاحمت نہیں ہے لہذا جمع کرنا واجب ہوگا،

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ سابق مسئلہ کی ایک نظر پیش فرما رہے ہیں کہ جس طرح اگر حکم مقید یا مطلق ہو تو وہ اپنی حالت پر ہی باقی رہتا ہے مطلق کو مقید یا مقید کو مطلق پر محمول نہیں کیا جاتا اسی طرح اگر اطلاق اور تقييد اسباب پر داخل ہو یعنی ایک ہی حکم کا ایک سبب مطلق اور دوسرا سبب مقید ہو تو یہ دونوں اسباب اپنی اپنی حالت پر رہیں گے مطلق کو مقید یا مقید کو مطلق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

جیسا کہ صدقۃ الفطر کے بارے میں ہم نے کہا ہے، صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب اس سے ایک حدیث میں اس مطلق ہے یعنی مسلم اور کافر کی قید نہیں ہے آپ نے فرمایا ہے، اذواعن کل حر و عبد صغیر و کبیر نصف صاع

من بر، الحدیث، الخرجہ دار قطنی والوداؤد و عبد الرزاق، ہر آزاد اور غلام چھوٹے اور بڑے کی جانب سے صدقہ الفطر ادا کر و ایک صاع کھجور یا نصف صاع گندم، اس حدیث میں حرا اور عبد مطلق ہے اسلام یا کفر کی کوئی قید نہیں ہے، دوسری حدیث میں آپ نے فرمایا، عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان عن الخاس صناعاً یعنی تمر و صاعاً من شعیر علی کل حرو عبد ذکر و انشی من المسلمین و قال ابو عیسیٰ الترمذی الحدیث، پہلی حدیث میں سبب مطلق ہے اور دوسری حدیث میں سبب مقید ہے یعنی عن کل حرو عبد من المسلمین، ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق راسل و جب صدقہ الفطر کا سبب ہے اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ راسل مسلم و جب کا سبب ہے لہذا ایک کو دوسرے سبب پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اسباب میں مزاحمت اور منافات نہیں ہوتی، ایک شے کے لئے موجود ہونے سے پہلے شرعاً مستعد اسباب ہو سکتے ہیں البتہ شے کا وجود ایک ہی سبب سے ہوگا۔

مثلاً بلک شرعاً شرار، ہبہ، وصیت، میراث وغیرہ اسباب کے ذریعہ حاصل ہو سکتی ہے اور اس طرح ایک شے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً موت کا سبب قتل، مرض، خودکشی، غرق، حرق وغیرہ ہو سکتے ہیں لہذا دونوں نھوں میں تطبیق دینا اور مطلق کو مقید پر محمول کئے بغیر عمل کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ دو حادثوں کے دو حکموں یا دو حادثوں کے ایک حکم میں جمع کرنا ضروری ہوتا ہے البتہ اگر حادثہ کے ایک ہونے کے ساتھ حکم بھی واحد ہو تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر حمل کرنا ضروری ہے جیسا کہ آپ نے اس اعرابی سے کہ جس نے ماہ رمضان میں روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا، ان یصوم شہرین متتابعین، رواہ ابو داؤد، اور دوسری روایت میں ہے، ان یصوم شہرین، اس حدیث میں متتابعین کی قید نہیں ہے، مذکورہ دونوں حدیثوں میں حادثہ واحدہ کے ساتھ حکم بھی واحد ہے لہذا مطلق کو مقید پر حمل کرنا ضروری ہے اس لئے کہ حکم واحد و متضاد و صفوں کو قبول نہیں کر سکتا جب تقیید ثابت ہوگئی تو اطلاق باطل ہو گیا۔

سوال: جب مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا تو مقید کا بے فائدہ ہونا لازم آئے گا اسلئے کہ عدم حمل کی صورت میں مقید کا حکم مطلق سے مفہوم ہو جائے گا اس لئے کہ عبد مسلم کا حکم مطلق عبد سے مستفاد ہے جیسا کہ عبد کافر کا حکم مستفاد ہے جب یہ بات ہے تو قید کے ذکر کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر حمل نہ کرنے کی صورت میں بھی فائدہ ہے اور وہ یہ کہ مقید کے وارد ہونے سے پہلے مطلق من حیث المطلق عمل کیا جائے گا اور مقید کے وارد ہونے کے بعد مقید ہونے کی حیثیت سے عمل کیا جائے گا اور اس میں یہ فائدہ ہے کہ نص مقید اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا مفہوم سمیت کے لئے اولیٰ اور شارع کے نزدیک اہم ہے اس لئے کہ شارع نے سبب مقید کو ایک

مرتبہ ضمنی طور پر نفس مطلق کے ذریعہ سبب قرار دیا اور پھر نفس مقید کے ذریعہ قصداً سبب قرار دیا، قید کا فائدہ مسئلہ مذکورہ میں یہ ہوا کہ یہ معلوم ہو گیا کہ عبد مسلم وجوب صدقۃ الفطر کے لئے زیادہ لائق ہے لہذا جب کہ دونوں نصوص پر عمل ممکن ہے اور فائدہ کا احتمال قائم ہے تو دونوں نصوص کے درمیان جمع کا امکان بھی ہے لہذا مفہوم مطلق کی سببیت کو نفس مطلق کے ذریعہ ثابت قرار دیا جائے گا اور مفہوم مقید کی سببیت کو نفس مطلق اور مقید دونوں کے ذریعہ ثابت قرار دیا جائے گا اور شریعت میں یہ کوئی مستبعد نہیں ہے کہ حکم واحد چند نصوص سے ثابت ہو جیسا کہ صلوة و زکوٰۃ وغیرہ کہ ان کا ثبوت متعدد نصوص سے ہے۔

۱۔ ضبط المقام: اور اس مقام کی تفصیل کہ ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک محمول ہوگا یہ ہے کہ مطلق اور مقید کا مقصد اگر بیان حکم ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی ایک حکم دوسرے کے لئے موجب تقیید ہوگا یا نہیں، اگر حکم مختلف ہو اور ایک حکم دوسرے کی تقیید کا موجب نہ ہو تو ایک حکم کو دوسرے حکم پر محمول نہیں کیا جائے گا جیسے اطعم رجلاً و اکس عاریاً، ایک شخص کو کھانا کھلا اور ایک ننگے شخص کو کپڑا پہنا، عبارت مذکورہ میں دو حکم بیان ہوئے ہیں ایک کھانا کھلانا اور دوسرا کپڑا پہنانا، اول حکم مطلق ہے اور دوسرا حکم عاریاً کے ساتھ مقید ہے اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اطعم رجلاً کو عاریاً کے ساتھ مقید کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے لہذا اطعم رجلاً کو اکس عاریاً پر محمول نہیں کیا جائے گا، اور اگر ایک حکم دوسرے حکم کی تقیید کا موجب ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا مثلاً اعتن عنی رقبۃ ولا تعتن رقبۃ کافرة، ان میں سے ایک یعنی ولا تعتن رقبۃ کافرة، اعتن عنی رقبۃ مومنہ، یا بالواوسطہ ایک حکم دوسرے حکم کو مقید کرے گا مثلاً اعتن عنی رقبۃ ولا تھلکن رقبۃ کافرة، اس لئے کہ نفی تھلک رقبۃ کافرة اعتنا رقبۃ کافرة کی نفی کو مستلزم ہے اور یہ مستلزم ہے رقبۃ مومنہ کے اعتنا کو۔

اور اگر حکم مختلف نہ ہو بلکہ متحد ہو تو پھر یا تو منفی ہوگا یا مثبت، اگر منفی ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا مثلاً لا تعتن رقبۃ ولا تعتن رقبۃ کافرة، کیوں کہ ان دونوں حکموں کے درمیان جمع و تطبیق ممکن ہے یہ کہ غلام آزاد ہی نہ کیا جائے نہ کافر اور نہ غیر کافر، اور اگر حکم مثبت ہے تو پھر حادثہ مختلف ہے یا متحد اگر حادثہ مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے جیسا کہ کفارہ یمن اور کفارہ قتل خطا میں ہے کفارہ یمن میں رقبۃ مطلق ہے اور کفارہ قتل خطا میں ایمان کی قید ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں اپنی حالت پر رہیں گے بخلاف امام شافعی کے ان کے یہاں کفارہ یمن کو کفارہ قتل پر قیاس کیا جائے گا اور کفارہ یمن میں بھی رقبۃ کو ایمان کی قید کے ساتھ مقید کیا جائے گا اور اگر حادثہ متحد ہو تو اطلاق اور تقیید سبب میں ہوگی یا نہیں اگر اطلاق و تقیید سبب میں ہو تو مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا جیسا کہ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب بعض احادیث میں سبب راس مطلق ہے اور بعض احادیث =

سوال: شوافع کی جانب سے یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ احناف کے یہاں یہ اصول ہے کہ جب اطلاق و تقیید سبب میں واقع ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا حالانکہ آئندہ مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "نی خمس من الابل شاة" یہ مطلق ہے اور قول علیہ السلام "نی خمس من الابل السائمة زکوة" یہ مقید ہے، اہل سبب زکوة ہے اول حدیث میں اہل مطلق ہے اور دوسری حدیث میں مقید ہے اور احناف نے اس مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے یہی وجہ ہے کہ احناف نے فرمایا ہے کہ غیر سائمہ میں زکوة نہیں ہے؟

جواب: مسئلہ مذکورہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا ہے بلکہ حدیث مشہور کے ذریعہ جو کہ غیر سائمہ سے زکوة کو ساقط کرتی ہے مطلق کا اطلاق منسوخ ہو گیا ہے نہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی وجہ سے غیر سائمہ سے زکوة ساقط ہوئی ہے اور حدیث یہ ہے: "لا زکوة فی العوائل والحوازل والعلوفۃ بچمال" کہ یہ تینوں قسمیں غیر سائمہ ہوتی ہیں اس سے معلوم ہو گیا کہ غیر سائمہ میں زکوة نہیں ہے!

سوال: دوسرا اعتراض شوافع کی جانب سے یہ کیا جاتا ہے کہ احناف کا اصول یہ ہے کہ جب حادثہ مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا حالانکہ احناف اللہ تعالیٰ کے قول "واشہدوا شہدین من رجالکم کو اللہ تعالیٰ کے قول "واشہدوا ذوی عدل منکم" پر محمول کرتے ہیں یہاں تک کہ احناف نے مطلقاً شہاد میں عدالت کی قید لگائی ہے حالانکہ اول آیت حادثہ دین (قرض) میں ہے اور ثانی آیت باب الرجعتی الطلاق میں وارد ہوئی ہے۔

جواب: مسئلہ مذکورہ میں ایک حادثہ کے مطلق کو دوسرے حادثہ کے مقید پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ ہم نے ایک تیسری نص پر عمل کیا ہے جو کہ فاقہ کی خبر پر توقف کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ

میں سبب اس مقید بالایمان ہے لہذا ہر ایک حکم اپنی حالت پر ہے گا اور مطلق اور مقید دونوں میں صدقۃ البطن واجب ہوگا اور اگر اطلاق و تقیید سبب میں نہ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ قصہ اعرابی میں ایک روایت میں صم شہرین اور دوسری روایت میں صم شہرین متتابعین ہے اور اسی طرح اطلاق اور تقیید شرط پر داخل ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا جیسا کہ شہود نکاح کی دونوں نصوں میں، یہاں تک کہ نکاح دو فاسق گواہوں کے ذریعہ منعقد ہو جائے گا جیسا کہ دو عادل گواہوں کے ذریعہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے کہ دونوں نصوں پر عمل ممکن ہے کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ ہر ایک ان دونوں میں سے شرط ہو یا اس طور کہ اگر دونوں قسم کے گواہ موجود ہوں تو نکاح منعقد ہو جائے اور اگر دونوں قسم کے گواہ نہ ہوں تو نکاح منعقد نہ ہو اور مقید کا فائدہ استحباب اور افضلیت ہوگا یعنی نکاح میں دو عادل گواہوں کا موجود ہونا مستحب اور افضل ہوگا۔

کا قول یہ یا ایہا الذین آمنوا ان جار کم فاسق بنیاً فقیئوا (ترجمہ) اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لایا کرے تو تم اس کی تحقیق کر لیا کرو، جب فاسق کی خبر واجب التوقف ہے تو خبر میں عدالت کی قید شرط لازم ہے نہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی وجہ سے۔

وَهُوَ نَظِيرٌ مَّا سَبَقَ أَنَّ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ لَا يُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِ مَقْصَدِ  
الْحُكْمِ الْوَاحِدِ قَبْلَ وُجُودِ مَعْلَقًا وَمُرْسَلًا لِأَنَّ الرِّسَالَ وَالتَّعْلِيْقَ  
يَتَنَا فِيَانِ وُجُودًا وَأَمَّا قَبْلَ وُجُودِ مَعْلَقٍ فَهُوَ مَعْلَقٌ بِالشَّرْطِ أَيْ مَعْدُومٌ  
يَتَعَلَّقُ وُجُودًا بِالشَّرْطِ وَمُرْسَلًا عَنِ الشَّرْطِ أَيْ مَعْدُومٌ مُحْتَمَلٌ  
لِلْوُجُودِ قَبْلَهُ وَالْعَدَمُ الْأَصْلِيُّ كَانَ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ وَلَمْ يَتَبَدَّلِ الْعَدَمُ  
فَصَارَ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ بِطَرِيقَيْنِ،

ترجمہ اور وہ اس کی نظیر ہے جو اقبل میں گذر چکا ہے کہ تعلیق بالشرط عدم شرط کے وقت حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی پس حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل (غیر معلق) دونوں کا محتمل ہو گا کیوں کہ ارسال اور تعلیق صرف وجود کے اعتبار سے منافی نہیں لیکن وجود حکم سے پہلے تو وہ حکم شرط پر معلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے کہ اس کا وجود شرط پر معلق ہے اور شرط سے مطلق (غیر معلق ہے) یعنی ایسا معدوم ہے کہ شرط سے پہلے وجود کا احتمال رکھتا ہے اور عدم اصلی (تعلیق سے پہلے) وجود کا احتمال رکھتا ہے اور (تعلیق کے بعد) عدم اصلی تبدیل نہیں ہوا لہذا دونوں طریقوں پر وجود کا احتمال ہو گا۔

تشریح سبب مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا یہ سابق میں مذکور مسئلہ تعلیق کی نظیر ہے یہ کہ تعلیق بالشرط عدم شرط کی صورت میں عدم حکم کو مستلزم نہیں ہے مصنف یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ یعنی سبب مطلق کو سبب مقید پر محمول نہ کرنا، یہ مسئلہ سابق یعنی معلق بالشرط عدم شرط کی صورت میں عدم شرط کو مستلزم نہ ہونے کی نظیر ہے خلاصہ یہ ہے کہ سبب مطلق اور مقید پر عمل کرنا معلق بالشرط اور غیر معلق بالشرط پر عمل کرنے کی نظیر ہے یعنی جس طرح حکم میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ اپنے وجود سے پہلے موجود بشرط اور بدون الشرط ہو سکتا ہے کیوں کہ ارسال اور تعلیق میں وجود شرط سے پہلے منافات نہیں ہے کیوں کہ عدم اصلی میں اس بات کی صلاحیت ہوتی ہے کہ اس کا وجود بالشرط اور بغیر الشرط دونوں طریقوں سے ہو جائے اور یہ عدم اصلی تعلیق کے بعد متغیر نہیں ہوتا یعنی جس طرح تعلیق سے پہلے حکم میں موجود بالشرط اور بغیر الشرط ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے مثلاً جس طرح ابتداء شوہر کو اس بات کا اختیار ہے کہ اپنی بیوی کو



تبخیراً یعنی بغیر تعلیق بالفور طلاق دے دے اور یوں کہہ دے انت طالق ثلثاً، اور یہ بھی اختیار ہے کہ کسی شرط پر معلق کر دے اور یوں کہے ان دخلت الدار فانت طالق، اسی طرح بعد التعلیق الطلاق بھی تبخیراً طلاق ادا ہو سکتا ہے مثلاً کسی شخص نے دخول دار پر معلق کر دیا تو اس کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ فی الفور بغیر تعلیق طلاق دیدے اس لئے کہ قبل وجود الحکم تعلیق اور ارسال میں تنائی نہیں ہے البتہ حکم کے موجود ہونے کے بعد تعلیق اور ارسال میں تنائی ہوتی ہے یعنی جب حکم موجود ہو گیا تو اس کا وجود یا تو تعلیقاً ہو گا یا تبخیراً ہو گا دونوں طریقوں سے اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔

فرعیات میں اس کی مثال یہ ہے کہ ملک جو کہ ایک حکم ہے اس کا ثبوت وجود ملک سے پہلے مختلف طریقوں سے ہو سکتا ہے مثلاً بشرار، وصیت، ہبہ، وراثت، ان میں سے کسی بھی طریقہ سے ملک کا ثبوت ہو سکتا ہے مگر جب ملک ثابت ہو گئی تو ان مذکورہ طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ ہی سے ثابت ہوگی دو طریقوں سے نہیں ہو سکتی مثلاً ملک کا ثبوت بشرار اور ہبہ دونوں طریقوں سے نہیں ہو گا۔

محسوسات میں اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً ایک قندیل معلق ہے تو وہ غیر معلق نہیں ہوگی، اور اگر غیر معلق ہے تو معلق نہیں ہوگی اسی طرح حکم میں بھی اس بات کی صلاحیت ہے کہ وہ اپنے وجود سے پہلے علی سبیل البدل سبب مقید اور سبب مطلق دونوں طریقوں سے ثابت ہو سکتا ہے مگر دونوں طریقوں سے بیک وقت ثابت نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ سبب مطلق اور مقید کے درمیان اجتماع تو ہو سکتا ہے باقی طور کہ دونوں پر عمل کر لیا جائے مگر ایک کو دوسرے پر حمل نہیں کر سکتے، ممکن ہے کہ مصنف اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہوں جو کہ مسئلہ تعلیق بالشرط پر وارد ہوتا ہے۔

سوال: احضاف کے نزدیک تعلیق بالشرط عدم شرط کے وقت نفی حکم کی موجب نہیں ہوتی یعنی عدم شرط عدم حکم پر دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ بات جائز ہے کہ عدم شرط کی صورت میں بھی حکم موجود ہو جیسا کہ شرط کی موجودگی میں وجود حکم ممکن ہے لہذا شے واحد معلق اور مرسل ہوگی اور یہ اجتماع متناقضین ہے مثلاً بانڈی کی حالت آزاد پر قدرت نہ ہونے کی شرط پر معلق ہے تو یہ بات جائز نہیں ہے کہ یہی حل یعنی نہ شرط کے موجود ہونے سے پہلے ثابت ہو اس لئے کہ شے واحد آن واحد میں معلق بھی ہو اور غیر معلق بھی ہو (مرسل) جیسا کہ قندیل آن واحد میں معلق اور غیر معلق نہیں ہو سکتی۔

جواب: تعلیق اور ارسال میں وجود حکم سے پہلے کوئی منافات نہیں ہے البتہ حکم کے موجود ہونے کے بعد منافات ہے اور ہم نے قبل الوجود معلق اور مرسل قرار دیا ہے نہ کہ بعد الوجود۔

(ملاحظہ) معدوم کی دو قسمیں ہیں معدوم اہلی اور معدوم بشرعی، معدوم اہلی وہ ہے کہ نفس الامر اور حقیقت میں معدوم ہو جیسے کہ بیوی کی طلاق قبل الطلاق معدوم اہلی ہے، اور معدوم شرعی وہ ہے کہ حشا

تو موجود ہو مگر شریعت نے معدوم فرض کر لیا ہے مثلاً طلاق معلق میں طلاق موجود ہے مگر تعلیق کی وجہ سے طلاق کو شریعت نے معدوم فرض کر لیا ہے جس طرح معدوم اصلی قبل الوجود دونوں طریقوں یعنی تجزیر اور تعلیق سے موجود ہو سکتی ہے تعلیق کے بعد بھی تجزیر اور تعلیقاً موجود ہو سکتی ہے۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ لَنْ الْعَامَةِ يَخْصُ سَبَبِهِ، وَعِنْدَنَا إِنَّمَا يَخْصُ سَبَبِهِ إِذْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِيلاً بِنَفْسِهِ كَقَوْلِهِ نَعْمًا أَوْ بَلَىٰ أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَقَوْلِ الرَّاَوِيِّ سَهَارِ سَوْءُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ كَمَا دُعِيَ إِلَى الْغَدَاءِ وَيَقُولُ وَاللَّهِ لَا أَتَغَدَّى فَمَا إِذَا زَادَ عَلَى قَدْرِ الْجَوَابِ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا أَتَغَدَّى الْيَوْمَ وَهُوَ مَوْضِعُ الْخِلَافِ فَعِنْدَنَا يَصِيرُ مُبْتَدَأَ الْخِطَابِ عَنِ الْغَاءِ الزِّيَادَةِ،

**ترجمہ** اور وجوہ فاسدہ میں سے وہ بھی ہے جو بعض حضرات نے کہا ہے کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک اس وقت خاص ہوتا ہے جبکہ عام مستقل بنفسہ نہ ہو (بلکہ اقبل سے تعلق کا محتاج ہو) جیسا کہ قائل کا قول نعم اور بلی، یا عام جزاء کے قائم مقام واقع ہو جیسا کہ راوی کا قول، سہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد، یا عام جواب کے قائم مقام ہو جیسا کہ اس شخص کا قول جسکو کھانے کی طرف بلا یا گیا ہو اور وہ جواب میں کہے واللہ لا اتغدی، لیکن اگر مدعو نے مقدار جواب سے زیادہ تکلم کیا مثلاً کہا واللہ لا اتغدی الیوم یا لا اتغدی معک، یہ صورت مختلف فیہ ہے ہمارے نزدیک یہ مستقل کلام ہے زیادتی کو لغو سے بچانے کے لئے۔

**تشریح** وجوہ فاسدہ میں سے یہ چوتھی وجہ فاسدہ ہے جس کے قائل امام شافعی و امام مالک ہیں، مزنی اور قفال نیز ابو بکر دقاق والو ثور نے بھی انہی کی اتباع کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم عام کا سبب اگر خاص ہو تو وہ حکم اسی سبب کے ساتھ خاص رہے گا خواہ وہ سبب خاص سائل کا سوال ہو یا کوئی مخصوص حادثہ، مثلاً آپ سے کسی نے سوال کیا تو آپ نے فرمایا، من فعل کذا فعلیہ کذا، او فلا کذا، یہ نہیں فرمایا فلک کذا، او علیک کذا، یا کوئی حادثہ آپ کے زمانہ میں پیش آیا اور آپ صلعم نے اس حادثہ کے بارے میں کوئی نص فرمائی تو یہ نص صاحب حادثہ اور دیگر لوگوں کے لئے شامل ہوگی مگر ان مذکورہ علماء کے نزدیک یہ حکم عام اس سائل اور اس صاحب حادثہ کے ساتھ خاص رہے گا اور اگر وہی حکم صاحب حادثہ یا سائل کے علاوہ کسی اور شخص کو شامل ہوگا تو وہ نص آخری یا سوال اور حادثہ پر قیاس کر کے ثابت ہوگا مگر علماء جمہور متقدمین اور متاخرین میں سے اسکے خلاف کے قائل ہیں، وہ فرماتے ہیں اگر صیغہ عام کسی سبب کے ساتھ مقید ہو تو صیغہ عام اپنے عموم پر جاری

رہے گا اور سبب ورود کے ساتھ خاص نہ ہوگا چنانچہ مذکورہ دونوں صورتوں میں صیغہ عام سائل اور غیر سائل اسی طرح صاحب حادثہ اور غیر صاحب حادثہ سبب کو شامل ہوگا اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اس بات پر اجماع بھی کہ نصوص جو کہ کسی خاص سبب ورود کے ساتھ مخصوص ہیں حکم عام پر محمول ہوں گی، اسی بات کی تائید کرتا ہے کہ سبب خاص ہونے کے باوجود حکم عام رہتا ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ آیت ظہار اول بن ہمامت کی بیوی خولہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور آیت لعان ہلال بن امیہ اور آیت قذف حضرت عائشہ صدیقہ اور آیت سرقہ صفوان کی چادریا ڈھال کی چوری کے بارے میں نازل ہوئی تھی اس کے باوجود صحابہ رضوانہ ان عمومات کو اپنے مورد کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ عام اپنے سبب مخصوص کے ساتھ خاص نہیں ہوتا، اسی طرح علیہ السلام کا قول ایسا اباب ذبغ فقد طهر جس کھال کو ذباغت دید یا گیا وہ پاک ہوگئی، یہ حکم عام ہے مگر آپ کے اس فرمان کا سبب حضرت میمونہ رضی کی بکری تھی جو کہ مرگئی تھی واقعہ خاص تھا مگر آپ نے حکم عام فرمایا لہذا یہ حکم حضرت میمونہ کی بکری کے ساتھ خاص نہ رہے گا بلکہ قیامت تک ہر مردہ جانور کی کھال کا یہی حکم ہوگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر حکم کا سبب ورود اگرچہ خاص ہو مگر حکم عام ہی رہتا ہے۔

خلاصہ کلام، علماء جمہور کے نزدیک عام اپنے عموم پر جاری رہے گا سبب خواہ کسی سائل کا سوال ہو یا کسی حادثہ کا وقوع، امام مالک اور شافعی نے فرمایا کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص رہے گا اور بعض علماء اہل حدیث (ابوالفرج) نے سوال اور حادثہ کے درمیان فرق کیا ہے بایں طور کہ اگر سبب سوال ہو تو حکم عام اسی سوال کے ساتھ خاص نہ رہے گا اور ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ جب شارع نے کسی حادثہ کا حکم سوال کے بغیر بیان کر دیا تو ظاہر یہی ہے کہ شارع نے لفظ کے عموم کا قصد کیا ہے کیوں کہ اس سے کوئی مانع نہیں ہے اور اگر سوال کے بعد کسی حادثہ کا حکم بیان فرمایا ہے تو ظاہر یہی ہے کہ شارع نے ابتداء کلام کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ شارع کا مقصد سائل کا جواب دینا ہے چوں کہ شارع کا کلام سائل کے سوال کا جواب ہے لہذا اس کا مقصد ہی یہی ہے کہ جواب بھی اسی سوال کے ساتھ خاص رہے۔

اور ان حضرات کا استدلال جو کہ مطلقاً تخصیص بالحکم بالسبب کے قائل ہیں یہ ہے کہ سبب ہی نے حکم کو وجود بخشا ہے کیوں کہ سبب سے پہلے حکم کا وجود نہیں تھا لہذا حکم کا تعلق سبب کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ معلول کا تعلق علت کے ساتھ اور معلول علت کے ساتھ خاص ہوتا ہے اسی طرح حکم بھی سبب کے ساتھ خاص ہوگا، دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر سبب خاص کے باوجود حکم عام ہی رہے تو پھر سبب کو بیان کرنے سے کیا فائدہ ہے، بیان سبب کا تو صرف یہی فائدہ ہے کہ حکم سبب کے ساتھ خاص ہو علماء جمہور کا استدلال یہ ہے کہ کلام شارع میں لفظ کا اعتبار ہوتا ہے کیوں کہ استدلال لفظ سے

ہوتا ہے نہ کہ سبب سے اور لفظ اپنے اطلاق کی وجہ سے عموم کا متقاضی ہے لہذا عموم باقی رکھنا واجب ہوگا بشرطیکہ اس سے کوئی مانع نہ ہو اور سبب عموم حکم کے منافی نہیں ہے اور مانع وہ ہوتا ہے جو منافی ہو اور اسی کی تائید ان نصوص سے ہوتی ہے جو سبب خاص کے ساتھ وارد ہوئی ہیں مگر ان کے حکم کے عموم پر صحابہ کا اجماع ہے۔

جو حضرات مطلقاً سبب کے ساتھ تخصیص حکم کے قائل ہیں ان کے استدلال کا جواب علماء جمہور کی جانب سے یہ ہے کہ ہمارا سوال ایسے سبب کے بارے میں نہیں ہے جو علت کا درجہ رکھتا ہو،

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ سبب کے خاص ہونے کے باوجود حکم کو عام رکھنے میں فائدہ یہ ہے کہ اسباب تنزیل کی معرفت جاہل ہوتی ہے قصص اور واقعات کا علم ہوتا ہے، علم شریعت میں سوت جاہل ہوتی ہے، عبرت اور نصیحت جاہل ہوتی ہے۔

وعندنا انما یختص بسببہ الخ، مصنف علیہ الرحمہ ماہر احنی عندہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں، مذکورہ مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں اگر سوال یا حادثہ کے جواب میں حکم کو لفظ عام کے ذریعہ بیان کیا جائے تو وہ لفظ عام یا تو بمنزلہ جزاء واقع ہوگا یا بمنزلہ جواب یا غیر مستقل بنفسہ ہوگا جتنی ناقص سے تعلق کا محتاج ہوگا یا مقدار جواب پر زائد ہوگا، پہلی تین صورتوں میں بالاتفاق حکم سبب کے ساتھ خاص رہے گا، چوتھی صورت مختلف فیہ ہے علماء جمہور کے نزدیک کلام مستقل ہوگا تاکہ زیادتی لغو نہ ہو جائے، امام مالک و شافعی و زفر ج کے نزدیک سبب کے ساتھ خاص رہے گا اور بعض حضرات سوال اور حادثہ میں فرق کرتے ہیں اگر سبب سائل کا سوال ہے تو حکم سبب ہی کے ساتھ خاص رہے گا اور اگر سبب حادثہ ہے تو حکم سبب کے ساتھ خاص نہ رہے گا۔

مذکورہ چار قسموں کی تفصیل یہ ہے کہ اگر صیغہ عام مستقل بنفسہ نہ ہو یا اس طرح کہ سبب کے اقبل سے افعال کے بغیر معنی مفہوم نہ ہوں جیسا کہ اس شخص کے جواب میں جس نے کہا اکان لی علیک الف درہم فقال نعم، یا کہا ایس علیک الف درہم فقال بے، مذکورہ دونوں مثالوں میں نعم اور بے اپنے اہم کی وجہ سے عام ہیں کیوں کہ نعم اور بے مختلف اقسام کے کلام کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لہذا جب سبب مذکور ہو تو یہ دونوں اس سے متعلق ہوں گے کیوں کہ یہ دونوں حرف تصدیق ہیں جو کہ غیر مستقل ہیں جب تک ان کا تعلق سبب مذکور سے نہ ہو تو مفید مقصود نہ ہوں گے لہذا کس طرح معنی عام کا فائدہ دے سکتے ہیں کیونکہ یہ تو کلام مستقل کی شان ہے لہذا یہ اپنے سبب ہی کے ساتھ خاص رہیں گے اور اگر جواب کلام مستقل ہو مثلاً یجب یوں کہے لک علی الف درہم، تو یہ درحقیقت کلام مستقل اور اقرار ہوگا اور اقبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا، نعم اور بے حروف تصدیق ہیں ان کا اقبل سے متعلق ہونا ضروری ہے تاکہ اقبل کی تصدیق ہو سکے، نعم اور بے میں فرق یہ ہے کہ نعم کا مقصد اقبل کی تصدیق ہے منفی ہو یا مثبت، استفہام ہو یا خبر،

مثلاً قائل کہے قام زید، یا اقام زید یا لم یقیم زید، تو ان سب کے جواب میں نعم کہہ سکتا ہے تو قائل کی تصدیق اور سہزہ استقہام کے بعد کما اثبات ہوگا اور بلے کا مقتضی ما بعد اللفظی کما اثبات ہے استغناء ہو یا خبر، اگر تجھ سے یہ کہا جائے لم یقیم زید، اور تو جواب میں کہے بلی تو مطلب ہوگا قد قام، یہی وجہ ہے کہ اگر است بریم کے جواب میں نعم کہا جائے تو لغت کے اعتبار سے کفر ہوگا البتہ عرف کے اعتبار سے دونوں میں فرق نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ عام مقام جزائر میں واقع ہوگا مثلاً راوی کا قول یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد، قصہ ذوالیدین کے ساتھ خاص ہے کہ ذوالیدین نے کہا تھا اقصرت الصلوٰۃ ام نیت یا رسول اللہ انوار کی کا قول فسجد عام ہے کیوں کہ اس میں ہر قسم کا سجدہ شامل ہے سجدۃ تلاوت، ہو سجدہ شکر، ہو سجدہ سہو وغیرہ مگر یہ عام موقع جزائر میں واقع ہے اور اس کی علامت فار کا دخول ہے لہذا یہ عام اپنے سبب کے ساتھ جو کہ سہو ہے خاص رہے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کلام باسبق کے لئے جزائر واقع ہے تو باسبق اس کے جواب کا سبب ہوگا تو سبب ماقبل ہی کے ساتھ خاص رہے گا ورنہ تو سبب کا ذکر اور فار کا لانا بیکار ہے بخلاف اس صورت کے کہ لفظ عام کلام مستقل ہو مثلاً السارق والشارق فاقطوا یدہما، یہ سبب کے ساتھ خاص نہ رہے گا یا قائل نے کہا تعال تغدئی، اور مجیب نے اس کے جواب میں واللہ لا اتغدی کہا اور جواب میں مقدار جواب سے زیادہ نہیں کہا مثلاً الیوم یا معک کا اضافہ نہیں کیا یہ تیسری قسم ہے مجیب کا قول لا اتغدی عام ہے اس دن کے غذا اور دیگر دنوں کے غذا کو شامل ہے اسی طرح مخاطب اور غیر مخاطب کی منزلہ وغیر منزلہ سب کو شامل ہے لیکن چوں کہ کلام بطور جواب واقع ہوا ہے جس سے داعی الی الغدار کو جواب دینا مقصود ہے لہذا عدل سے وہی غدار مراد ہوگا جس کی طرف بلایا گیا ہے تو گویا کہ مجیب نے یوں کہا ان تغدیت الغدار اتی دعوتی الیہ نکذا، مذکورہ تینوں صورتوں میں بالاتفاق کلام کو ابتداء کلام پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ماقبل سے متعلق ہوگا۔

واذا زاد علی قدر الجواب الخ، یہ چوتھی قسم ہے یہی در اہل مختلف فیہ ہے اسی کو مصنف اپنے قول فعندنا یصیر مبتدأ حیث لا یعلق الخ سے بیان کیا ہے ام شافعی و مالک وغیرہما کے نزدیک اس صورت میں بھی عام سبب ماقبل کے ساتھ خاص رہے گا مگر جمہور کے نزدیک عام مستقل کلام ہوگا گویا کہ مستکم نے یہاں سے کلام کی ابتداء کی ہے ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اگر ہم اس کو ماقبل کا جواب فرض کر لیں تو اس صورت میں زیادتی لغو ہو جائے گی اور وہ زیادتی الیوم ہے کیوں کہ جواب اس کے بغیر تام ہو جاتا ہے دلالت حال اگرچہ اس کے جواب ہونے پر شاہد ہے مگر صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہ ہوگا اسی وجہ سے ہم نے لفظ کو ترجیح دی اور اس کو مستقل کلام قرار دے دیا لہذا سبب مذکور کے ساتھ خاص نہ رہے گا بلکہ ہر کھانے سے حائث ہوگا خواہ وہی روز داعی کے ساتھ ناشتہ کرے یا تنہا یا داعی کے علاوہ کسی اور کے ساتھ ہر حال میں حائث ہوگا، ام شافعی کے نزدیک دلالت حال کی وجہ سے جواب پر محمول ہوگا لہذا وہی غذا داعی کے ساتھ مراد ہوگا، اگر

اسی روز تہنیا یا داعی کے علاوہ کسی اور کے ساتھ ناشتہ کیا تو حانت نہ ہوگا۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ لَنْ الْقُرْآنِ فِي النَّظْمِ يُوجِبُ الْقُرْآنَ فِي الْحُكْمِ مِثْلُ  
قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ إِنَّ الْقُرْآنَ يُوجِبُ  
أَنْ لَا تَجِبُ الزَّكَاةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوا لَئِنْ الْعَطْفُ يَقْتَضِي الْمَشَارَكَةَ وَ  
اعْتَبَرُوا بِأَجْمَلَتِهِ النَّاقِصَةِ إِذَا عَطِفْتَ عَلَى الْكَامِلَةِ،

**ترجمہ** اور وجہ فاسدہ میں سے ایک وجہ ہے کہ جس کے بعض حضرات قائل ہیں کہ قرآن فی النظم قرآن  
فی الحکم کو واجب کرتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول اقیمو الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ میں بعض حضرات کا  
قول کہ قرآن اس بات کو واجب کرتا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہو، ان حضرات کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عطف  
مشارکت کا تقاضہ کرتا ہے اور ان حضرات نے جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جبکہ جملہ کاملہ پر عطف ہو،

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ وجہ فاسدہ میں سے پانچویں وجہ فاسدہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں اس وجہ کے قائل  
امام مالک ہیں خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب دو کامل جملوں کو او عطف کے ذریعہ جمع کر دیا جائے  
تو دونوں حکم میں بھی شریک ہوں گے اس لئے کہ او لغت میں عطف کے لئے ہے اور عطف کا موجب  
اشتراک ہے جو کہ مساوات کا متقاضی ہے یہی وجہ ہے کہ جب معطوف خبر سے خالی ہو تو وہ حکم میں معطوف  
علیہ کا شریک ہوتا ہے لہذا یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ دونوں کلام تام ہوں، مصنف کے قول و اہتر و  
بالجملۃ الناقصۃ کا یہی مطلب ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "اقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ" میں دو جملوں کو حرف  
عطف کے ذریعہ جمع کر دیا گیا ہے لہذا جو حکم معطوف علیہ کا ہوگا وہی حکم معطوف کا ہوگا تاکہ دونوں کے  
درمیان مساوات متحقق ہو جائے معطوف علیہ کا حکم یہ ہے کہ بچہ سے نماز ساقط ہے لہذا زکوٰۃ بھی ساقط  
ہوگی اور اگر جملہ ناقصہ کا عطف جملہ تامہ پر کیا جائے تو بالاتفاق معطوف معطوف علیہ کے حکم میں شریک ہوگا،

بچہ سے زکوٰۃ اگرچہ احناف کے نزدیک بھی ساقط ہے مگر اس کی وجہ قرآن فی النظم کہتے ہیں بلکہ علیہ السلام  
کا قول "لا زکوٰۃ فی مال صبی ہے، امام محمد نے کتاب الآثار میں ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے قال علیہ السلام  
لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ، وروی الحاکم قال علیہ السلام رفع القلم عن ثلثۃ عن النائم حتی استیقظ وعن الصبی  
حتی یتعلم وعن الجنون حتی یعقل،

وجہ خامس کے قائلین نے جملہ کاملہ کے جملہ کاملہ پر عطف کو جملہ ناقصہ کے جملہ کاملہ پر عطف پر قیاس  
کیا ہے مثلاً زینب طالق و ہند طالق میں دونوں جملوں کا ایک ہی حکم ہے باوجودیکہ دونوں جملے کامل ہیں

زینب طالق وہند کو بھی سابق جملہ پر قیاس کیا ہے حالانکہ دوسرے کلام میں جملہ اولیٰ کامل اور جملہ ثانینہ ناقص ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ قرآن کلام ناس میں اشتراک فی الحکم کو واجب کرتا ہے مثلاً ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر میں طلاق اور عتاق دونوں شرط کے ساتھ معلق ہیں اگرچہ دونوں کلام تام اور مستقل بنفسہ ہیں اسی طرح کلام شارع میں بھی ہوگا لہذا ایتھوا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ میں چونکہ شرکت فی الکلام ہے لہذا شرکت فی الحکم بھی ہوگی اور جس طرح بچہ پر نماز واجب نہیں ہے زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی۔

وَهَذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ الشَّرْكَهَ إِنَّمَا وَجِبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ  
لِإِفْتِقَارِهَا إِلَى مَا يَتَّمُّ بِهِ، فَإِذَا اتَّمَّ بِنَفْسِهِ لَمْ تَجِبِ الشَّرْكَهَ  
إِلَّا فِيمَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ، وَلِهَذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهِ  
إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِي حُرٌّ وَعَبْدِي حُرٌّ لَأَنَّ الْعِتْقَ يَتَعَلَّقُ  
بِالشَّرْطِ لِأَنَّهُ فِي حَقِّ التَّعْلِيْقِ نَاصِرٌ

**ترجمہ** اور یہ وجہ فاسد ہے اس لئے کہ شرکت جملہ ناقصہ میں اس کے اس چیز کی طرف محتاج ہونے سے واجب ہوتی ہے جس کے ساتھ کلام مکمل ہوگا لیکن جب کلام بذاتہ مکمل ہو گیا تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس میں کہ جس کی طرف محتاج ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر، تو عتق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گا کیوں کہ عبدي حر تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

**تشریح** اثبات شرکت کے لئے جملہ کاملہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا فاسد ہے کیوں کہ جملہ کاملہ کے حکم میں جملہ ناقصہ کی شرکت اس لئے ہے کہ وہ اتمام میں خبر کا محتاج ہے اور جب معطوف جملہ تام ہو تو خبر کا محتاج نہیں رہتا جس کی وجہ سے شرکت کی حاجت بھی نہیں ہوگی اور اگر جملہ تام ہونے کے باوجود بھی افتقار اور حاجت باقی رہے تب بھی شرکت ضروری ہوگی، مثلاً معطوف خبر میں محتاج نہیں ہے بلکہ تام بنفسہ ہے مگر تعلیق میں محتاج ہے تو تعلیق میں شرکت ہوگی مثلاً ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر میں معطوف خبر کا محتاج نہ ہونے کی وجہ سے کلام تام ہے مگر تعلیق میں محتاج ہے یعنی کلام مذکور ایقاعاً تام ہے مگر تعلیقاً تام نہیں ہے اس لئے کہ دلالت حال سے یہ بات معلوم ہے کہ متکلم کا مقصد تعلیق عتق ہے نہ کہ تجنیز اور معطوف کی تعلیق کے لئے علیحدہ شرط ذکر نہیں کی بلکہ معلق پر عطف کر دیا لہذا تعلیق کے اعتبار سے ناقص ہو گیا لہذا معطوف معطوف علیہ کے ساتھ

تعلیق میں شریک ہوگا۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شرکت کی وجہ عطف نہیں بلکہ احتیاج ہے لہذا جہاں احتیاج نہ ہوگی وہاں شرکت بھی نہ ہوگی اور جہاں احتیاج ہوگی خواہ جملہ کا طہری کیوں نہ ہو شرکت بھی ہوگی، اسی کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے، اگر کسی نے ان دخلت اندار فانت طالق و ہند طالق کہا تو ہند کی طلاق شرط پر معلق نہ ہوگی بلکہ علی الفور واقع ہوگی اس لئے کہ اگر متکلم کی غرض تعلیق ہوتی تو متکلم و ہند پراقتضا کرتا اس لئے کہ معطوف علیہ کی خبر معطوف کی خبر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے لہذا عطف کے ذریعہ شرکت ثابت ہو جائے گی بخلاف زیر بحث مسئلہ (ان دخلت اندار فانت طالق و عبدی حر) کے کیوں کہ اس مسئلہ میں معطوف علیہ کی خبر معطوف کی خبر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے کہ غلام پر طلاق کا واقع ہونا ممکن نہیں ہے۔

سوال: آپ نے فرمایا کہ اگر معطوف ایقاعاً و تعلیقاً تام ہو تو شرکت ثابت نہیں ہوگی حالانکہ ہم بعض صورتوں میں باوجودیکہ معطوف ایقاعاً اور تعلیقاً تام ہے مگر پھر بھی شرکت ثابت ہے مثلاً کسی نے کہا ان دخلت اندار فانت طالق و عبدی حر ان کلمت فلانا انشاء اللہ، مذکورہ کلام میں معطوف علیہ اور معطوف ایقاعاً اور تعلیقاً تام ہیں کیوں کہ دونوں کی خبریں اور شرطیں الگ الگ مذکور ہیں کوئی کسی کا محتاج نہیں مگر پھر بھی اشتہار میں دونوں شریک ہیں جیسا کہ امام محمد نے فرمایا ہے۔ کذا فی الايضاح جواب: یہ ہے کہ تعلیق دو قسم کی ہوتی ہے (۱) تعلیق ابطال یعنی ایسی شرط پر تعلیق کہ جس کا علم نہ ہو سکے جیسے تعلیق بشیت اللہ و نحوہ، اور دوسری تعلیق تحصیل اور یہ ایسی شرط پر تعلیق ہے کہ جس کا علم ہو سکے مثلاً تعلیق بدخول الدار و نحوہ، مذکورہ مسئلہ میں حالف کی غرض ابطال ہے کیوں کہ کلام کے تام ہونے کے بعد مشیت خداوندی پر معلق کر دیا کہ جس کا علم نہیں ہو سکتا معطوف علیہ اس اشتہار میں ناقص ہے لہذا یہ اشتہار دونوں میمنوں کی طرف راجع ہوگا اور یہی صورت اس وقت بھی ہوگی کہ جب فلاں کی مشیت پر معلق کر دیا مثلاً مذکورہ مسئلہ میں انشاء اللہ کی بجائے ان شاء فلاں کہا کیوں کہ اس مسئلہ میں تفویض الی فلاں ہے گویا کہ حالف نے کہا طلاق اور حریت فلاں کو مفوض ہے اور تفویض مجلس پر مقصور ہوتی ہے یعنی فلاں کو جس مجلس میں تفویض کا علم ہو اسی مجلس میں طلاق واقع کرنے اور حریت ثابت کرنے کا اختیار ہے لہذا اول جملہ جو کہ معطوف علیہ ہے اس تفویض میں ناقص ہے لہذا مذکورہ تفویض میں بھی دونوں جملے شریک ہوں گے۔

بعض نسخوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ عطف ای صورت میں شرکت فی الحکم کو ثابت کرتا ہے جب کہ معطوف، معطوف علیہ تام مذکورہ چیزوں میں محتاج ہو اور احتیاج و افتقار کے ساتھ صلاحیت شرکت بھی



ہو اور متکلم کی جانب سے کوئی ایسا قرینہ بھی موجود ہو جو شہرت کے ارادہ پر دل ہو، اگر مذکورہ اشیا میں سے ایک بھی مفقود ہوگی تو شہرت ثابت نہ ہوگی اسی وجہ سے ہم نے ہذہ طالق ثلثا و ہذہ طالق ثنتین میں شہرت کی نفی کی ہے کیوں کہ اس میں احتیاج نہیں ہے یعنی معطوف معطوف علیہ کا حکم میں محتاج نہیں ہے اور ہذہ طالق و ہذا میں جب کہ اپنے غلام کی طرف اشارہ کرے تو شہرت ثابت نہ ہوگی کیوں کہ معطوف میں جو کہ عید ہے حکم طلاق میں شہرت کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے غلام پر طلاق واقع نہیں ہو سکتی۔

اور ہذہ طالق ثلثا و ہذہ طالق میں بھی شہرت ثابت نہیں ہوگی کیوں کہ یہاں کوئی قرینہ موجود نہیں ہے کہ جو متکلم کے ارادہ شہرت پر دلالت کرے اس لئے کہ اگر متکلم کا شہرت کا ارادہ ہوتا تو جملہ ثانیہ کی خبر ذکر نہ کرتا کیوں کہ اس کی مراد و ہذہ کہنے سے حاصل ہو جاتی اس لئے کہ جملہ ثانیہ اور جملہ اولیٰ میں نفس خبر میں شہرت کی صلاحیت موجود ہے اور وہ طلاق ہے اور وصف میں بھی شہرت کی صلاحیت موجود ہے اور وہ عدو ہے۔

فَصْلٌ فِي الْأَهْمِ، وَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الْوَجْبِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ  
مِمَّا ذَكَرْنَا مِنَ الْأَقْسَامِ فَإِنَّ صَيْغَةَ الْأَمْرِ لَفْظًا خَاصًّا مِنْ تَصَارِيفِ  
الْفِعْلِ وَضَعٌ لِمَعْنَى خَاصٍّ وَهُوَ طَلَبُ الْفِعْلِ،

**ترجمہ** یہ فصل امر کے بیان میں ہے اور یہ امر تقیسات (اربعمہ) مذکورہ میں سے تقسیم اول کی قسم اول کے قبیل سے ہے بلاشبہ امر فعل کے صیغوں میں سے فعل خاص معنی خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی خاص طلب فعل ہیں۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ وجہ فاسدہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد خاص کی کثیر الاستعمال انواع میں سے امر وہی کو بیان کرنا چاہتے ہیں امر کا تعلق نظم کی تقسیم اول صیغہ و لغت سے ہے نظم کی باعتبار وضع چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک، مول، امر کا تعلق خاص سے ہے کیوں کہ امر پر خاص کی تعریف صادق آتی ہے خاص کی تعریف یہ ہے "الخاص لفظ وضع لمعنى معلوم" اور امر کی تعریف یہ ہے "وہو طلب الفعل على سبيل الاستعارة" امر کو بھی پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ انسان اولاً ایمان کا مکلف ہے اور ایمان نامور ہے اور نامور بہ کے لئے امر کی ضرورت ہے۔

صیغہ امر کیس معنی کے لئے مستعمل ہے اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ صیغہ امر کا استعمال ان تمام معنوں میں حقیقت نہیں ہے کیوں کہ بعض معنی مثلاً تسخیر، تسویر، تعجیر وغیرہ محض صیغہ سے مستفاد نہیں ہوتے بلکہ قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

فان صیغۃ الامر لفظ خاص، مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے امر کی تعریف فرما رہے ہیں تعریف کے دو جز ہیں اول جز دعویٰ ہے اور دوسرا جز اس کی دلیل ہے اول جزہ الامر لفظ خاص میں تصاریف الفعل ہے جو کہ امر کے خاص ہونے کا دعویٰ ہے اور وضع بمعنی خاص دوسرا جز ہے جو کہ مذکورہ دعویٰ کی دلیل ہے، ان دونوں جزیوں کا خلاصہ یہ ہے کہ صیغۃ امر لفظ خاص ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ معنی خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے، تعریف میں تصاریف الفعل کا اضافہ کر کے ام اور حرف کو خارج کر دیا کیوں کہ یہ تصاریف فعل سے نہیں ہے تصاریف تصریف مصدر کی جمع ہے اگرچہ مصدر کی جمع نہیں آتی مگر انواع کے اعتبار سے جمع لانا درست ہے۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے دعویٰ اور دلیل دونوں جگہ لفظ خاص ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ دعویٰ ہی کو دلیل میں ذکر کیا ہے جس کی وجہ سے کون الشی دلیلًا لفظ لازم آتا ہے جو کہ ناجائز ہے بایں طور کہ ہو میں قبیل الاول کے معنی انہ خاص کے ہیں گویا کہ مصنف نے یوں کہا الامر خاص لانه خاص اور اس کا فساد ظاہر ہے۔

جواب: اول خاص سے مراد خاص اصطلاحی ہے اور دلیل میں مذکور خاص سے معنی لغوی مراد میں لہذا کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا، اب رہا یہ سوال کہ مصنف نے لفظ خاص دو جگہ کیوں استعمال کیا اس میں کیسا مصلحت ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا مقصد طرفین سے اختصاں کی جانب اشارہ کرنا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ امر سے صرف وجوب ہی ثابت ہوتا ہے اور وجوب صرف صیغہ امر ہی سے ثابت ہوتا ہے گویا مصنف علیہ الرحمہ شرکت اور ترادف کی نفی کرنا چاہتے ہیں یعنی صیغہ امر نہ مشترک ہے اور نہ مترادف اگر امر کے لئے وجوب کے علاوہ دیگر معنی بھی ہوں تو وہ لفظ مشترک ہوگا اور مشترک کسی ایک معنی کے لئے خاص نہیں ہوتا، عدم اشتراک کو ثابت کرنے سے مصنف کا مقصد فرقہ واقفینہ پر رد کرنا ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ امر وجوب، ندب، اباحت، تہدید کے درمیان مشترک لفظی ہے۔

وضع بمعنی خاص وہو طلب الفعل، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے شافیہ اور الکیہ پر رد کرنا چاہتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ صیغہ امر اگرچہ وجوب کے ساتھ مختص ہے مگر وجوب صیغہ امر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے گویا کہ فعل اور امر دونوں مترادف ہیں اور جس طرح صیغہ کو امر کہا جاتا ہے فعل کو بھی امر کہا جاتا ہے اور جس طرح امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل نبی سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے لیکن جب مصنف نے وضع بمعنی خاص کہا تو اس ترادف کی نفی ہوگئی لہذا جس طرح امر مختص بالوجوب ہے اسی طرح وجوب بھی مختص بالامر ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ام، مالک اور ام شافعیؒ ہمارے ساتھ اس بات میں متفق ہیں کہ امر موجب ہے

اور ایجاب امر سے مستفاد ہوتا ہے البتہ فعل کے بارے میں ہمارے ساتھ اختلاف ہے ان کا مسلک فعل کے بارے میں یہ ہے کہ فعل بھی امر کے مانند حقیقہ امر ہے لہذا امر دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، ہمارے نزدیک فعل حقیقہ امر نہیں ہے لہذا اس سے وجوب استفادہ نہ ہوگا بلکہ وجوب صیغہ کے ساتھ مختص ہوگا مذکورہ اختلاف مندرجہ ذیل افعال کے علاوہ میں ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال جو آپ سے سہواً مثلاً دو رکعت پر رابعیہ میں سلام پھیر دینا یا طبعاً مثلاً خورد و نوش کے سلسلہ میں آپ کا بعض چیزوں کو زیادہ پسند فرمانا، اور وہ افعال جو آپ کی خصوصیت ہوں مثلاً چاشت کی نماز اور مسواک اور تہجد کی فرضیت، چار بیویوں سے زیادہ کی اجازت کے قبیل سے نہ ہوں اور وہ فعل بیان مجمل نہ ہو کیوں کہ جو حکم مجمل کا ہوگا وہی بیان کا بھی ہوگا، مذکورہ افعال کے علاوہ کی اتباع آیا امت پر لازم ہے اور آیا اس بات کی گنجائش ہے کہ ہم ان افعال کو از قبیل امر شمار کریں اور یوں کہہ سکیں کہ امر النبی بلکہ، امام مالک کے نزدیک ایک روایت میں اور ابو العباس بن شریح اور ابوسعید الاصطخوی وغیرہ کے نزدیک افعال مذکورہ میں اتباع واجب ہے اور حقیقہ ان افعال پر امر کا اطلاق درست ہے اور علماء جمہور کے نزدیک مذکورہ افعال کی اتباع واجب نہیں ہے اور نہ ہی بطریق حقیقت ان پر امر کا اطلاق درست ہے۔

فرتی اول نے مندرجہ ذیل امور سے اپنے مدعے پر استدلال کیا ہے (۱) اللہ تعالیٰ نے اپنے قول و ما فرعون برشیدہ میں فعل کو امر کہا ہے کیوں کہ رشید فعل کی صفت ہوتی ہے نہ کہ قول کی (۲) ارحم بچوری بینہم ای فظہم، ان کا کام آپس کے مشورے سے ہوتا ہے اس میں بھی فعل کو امر کہا گیا ہے (۳) تعجین من امر اللہ لے صبح اللہ، مذکورہ تمام آیتوں میں فعل پر امر کا اطلاق کیا گیا ہے اور اطلاق میں اصل حقیقت ہے لہذا فعل حقیقہ امر ہوا، اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے لہذا فعل بھی وجوب کے لئے ہوگا اور یہ کہ آپ جبکہ یوم خندق میں چار نمازوں سے مشغول کر دیئے گئے تھے تو پھر آپ نے ایک ہی وقت میں قضا فرمائی اور فرمایا صلوا کما راہتمونی اصلی، نیز حجۃ الوداع میں آپ نے فرمایا خذوا عنی مناسککم فانی امر مقبوض، مجھ سے افعال حج سیکھ لو ممکن ہے کہ میں آئندہ سال تمہارے درمیان موجود نہ ہوں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متابعت کو لازم فرمایا لہذا صراحتاً یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ کا فعل موجب ہے جیسا کہ نص سے بھی یہ بات ثابت ہے کما قال اللہ تعالیٰ، اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول، اطاعت رسول قول اور فعل دونوں کو عام ہے لہذا آپ کا فعل بھی موجب ہوگا۔

اشترک کی لغوی پر جمہور کا استدلال اور قائلین اشترک کے استدلال کا جواب: اگر امر صیغہ مخصوص اور فعل کے درمیان مشترک ہوتا تو امر کا تکلم کرنے کی صورت میں ذہن ایک کی طرف سبقت نہ کرتا کیونکہ

مشترک اپنے تمام معانی کو مساوی طریقہ پر مشتمل ہوتا ہے حالانکہ مطلق امر بولنے کی صورت میں قول کی طرف سبقت کرتا ہے نہ کہ فعل کی طرف، اس سے معلوم ہوا کہ امر قول کے لئے حقیقت ہے اور فعل کے لئے مجاز، کیوں کہ امر جب قول کے لئے حقیقت ہے تو یہ ضرور یہ ہے کہ کسی دوسرے کے لئے حقیقت نہ ہو ورنہ تو اشتراک لازم آئے گا۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی لفظ کے حقیقی معنی کی نفی درست نہیں ہوتی البتہ مجازی معنی کی نفی درست ہوتی ہے مثلاً اسد کے حقیقی معنی حیوان مفرس کے ہیں اور رجل شجاع مجازی معنی ہیں لہذا اسد سے حیوان مفرس کی نفی درست نہیں ہے البتہ رجل شجاع سے نفی درست ہے، مطلب یہ کہ لفظ سے حقیقی معنی کی نفی درست نہیں ہوتی مجازی معنی کی نفی درست ہوتی ہے اسی طرح صیغہ امر سے امر کی نفی درست نہیں ہے اور فعل سے امر کی نفی درست ہے یعنی صیغہ امر کو یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صیغہ امر نہیں ہے البتہ فعل کے لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ امر نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے دن بھر افعال کئے مگر کوئی امر نہیں کیا تو ایسے شخص کے لئے لم یا مرفلان ایوم بٹہ کہنا درست ہے حالانکہ اس نے دن بھر بہت سے افعال کئے ہیں اس کے برخلاف اگر کسی نے امر قولی کیا ہو تو یہ کہنا درست نہیں ہے لم یا مرفلان ایوم بٹہ، نفی کا صحیح ہونا یہ علامت مجاز ہے جیسا کہ نفی کا صحیح نہ ہونا علامت حقیقت ہے۔

اسد بول کر اگر حیوان مفرس مراد لیا جائے اور یوں کہا جائے بذا اسد، تو اب ہذا اسد کہنا درست نہیں ہے اور اگر اسد سے معنی مجازی مراد لے جائیں اور کسی رجل شجاع کو بذا اسد کہا جائے تو اس کے لئے ہذا اسد کہنا درست ہے، اس سے معلوم ہوا کہ معنی حقیقی کی نفی درست نہیں ہوتی اور معنی مجازی کی نفی درست ہوتی ہے اسی طرح صیغہ امر کو لیس بام کہنا درست نہیں ہے اور فعل کو لیس بام کہنا درست ہے اس سے معلوم ہوا کہ امر صیغہ امر کے لئے حقیقت اور فعل کے لئے مجاز ہے، اس کو توضیح سے ان آیات کا جواب بھی سمجھ میں آگیا جن میں فعل پر امر کا اطلاق کیا گیا ہے یعنی آیات میں فعل پر امر کا اطلاق مجاز ہے اور علاقہ سبب اور مسبب کا ہے، امر چوں کہ وجوب فعل کا سبب ہوتا ہے لہذا سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہے۔

اب رہی حدیث صلوا کما راہتونی اہلی جس سے فعل پر امر کا اطلاق مستفاد ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث ان احادیث سے متعارض ہے جن میں حضور نے صحابہ کو اپنی موافقت کرنے سے منع فرمایا ہے مثلاً صوم وصال سے آپ نے صحابہ کو یہ کہہ کر منع فرمایا کہ ایک مثلی یطعمنی ربی ویسقینی، اور اسی طرح خلع نعال میں بھی، جب صحابہ نے آپ کی اقتدار میں اپنے جوتے نماز میں اتار دیئے تو آپ نے فرمایا مالکم خلعتم نعالکم، الحدیث، اگر آپ کا فعل امر کے مانند موجب ہوتا تو پھر اپنے فعل کی اتباع سے منع کرنے کے کیسا معنی ہیں یہ تو ایسا ہی ہوا کہ آپ نے کسی فعل کا حکم دیا اور جب صحابہ نے تعمیل حکم کی تو آپ نے منع فرمادیا۔

اس کے علاوہ اگر فعل فی نفسہ موجب ہوتا تو صلوا کما رأیتونی اصلی کی اللہ تعالیٰ کے قول "اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول" کے بعد کیا ضرورت تھی۔

وَمَوْجِبٌ عِنْدَ الْجُمْهُورِ الْإِلْزَامُ لِلاَّبْدَالِ وَالْأَهْمُ بَعْدَ الْحُظْرِ  
وَقَبْلَهُ سَوَاءٌ

**ترجمہ** اور جمہور کے نزدیک امر کا موجب وجوب ہے مگر ایسی دلیل کی وجہ سے جو اس کے خلاف پر دلالت کرے اور امر مانعت کے بعد اور مانعت سے پہلے برابر ہے۔  
**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ ماہوا الحق عنذہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ امر کا مقتضی وجوب ہے بشرطیکہ وجوب کے خلاف قرینہ نہ ہو، نذب، اباحت یا توقف نہیں ہے جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے۔

مسئلہ کی وضاحت سے پہلے چند اصطلاحوں کا ذہن نشین کر لینا ضروری ہے، پہلی بات وجوب، نذب، اباحت کی تعریف ہے، وجوب کہتے ہیں فعل کے جائز اور ترک فعل کے حرام ہونے کو، یعنی اگر کسی فعل کا کرنا جائز ہو اور ترک کرنا حرام ہو تو وہ فعل واجب ہوگا، اور نذب اس کو کہتے ہیں کہ فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل ترک سے راجح ہو، اباحت کہتے ہیں کہ فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو، دوسری بات یہ کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں اشتراک لفظی اور اشتراک معنوی، اشتراک لفظی یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کے لئے الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے کہ لفظ عین آنکھ، سونا، چشمہ، گھٹنا وغیرہ بہت سے معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی کلی کے لئے وضع کیا گیا ہو جس کے بہت سے افراد ہیں جیسے لفظ انسان حیوان ناطق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں، تیسری بات یہ کہ موجب، مقتضی اور حکم تینوں الفاظ مترادف ہیں یعنی جو چیز صیغہ امر سے ثابت ہوگی اس کو امر کا موجب، مقتضی اور حکم کہتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد معلوم ہونا چاہئے کہ امر کے موجب کے درمیان علماء کا اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک امر کا موجب، وجوب، نذب، اباحت، تہدید ہے یعنی امر مشترک لفظی ہے جیسا کہ عین چند معانی کے درمیان مشترک لفظی ہے، یہ مذہب اشعری اور ابن شریح اور بعض شیعہ کا ہے اور یہ بھی منقول ہے کہ پہلے تین میں مشترک ہے، اور امام مالک اور شافعی ج سے منقول ہے کہ پہلے دو میں مشترک لفظی ہے اور بعض حضرات کے نزدیک مشترک معنوی ہے، ان حضرات کے نزدیک امر کا قرینہ کے بغیر کوئی حکم نہیں ہے

بلکہ توقف ضروری ہے۔  
 علماء جمہور من الفقہاء والمتکلمین کے نزدیک مذکورہ معانی میں سے کسی ایک معنی کے لئے معتقین طور پر حقیقت ہے اور باقی کے لئے مجاز مگر تعیین میں اختلاف ہے جمہور فقہاء اور معتزلہ کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ وجوب میں حقیقت اور باقی میں مجاز ہے اور ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اباحت میں حقیقت اور بقیہ میں مجاز ہے اور یہ قول اصحاب مالک سے منقول ہے، علماء جمہور نے اپنے مذہب پر کتاب اللہ اور اجماع اور لغت سے استدلال کیا ہے۔

کتاب اللہ سے استدلال: اللہ تعالیٰ کا اہلبیس سے فرمان ہے مانعک ان لا تسجدوا امر تک، اور مراد امر سے اللہ تعالیٰ کا قول ابجد لآدم ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول، مانعک، موقع ذم میں واقع ہے نہ کہ موقع استفہام میں اور یہ وجوب کی دلیل ہے ورنہ اللہ تعالیٰ ترک پر مذمت نہ فرماتے اور اہلبیس یہ کہہ سکتا تھا کہ تو نے میرے اوپر سجدہ لازم اور واجب ہی نہیں کیا تھا اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول، واذا قیل لهم ارکعوا لایرکعون، میں اللہ تعالیٰ نے مخالفت امر پر مذمت فرمائی ہے یہ بھی وجوب کی دلیل ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول، فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنة اویصیبہم عذاب الیم، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر پر مخالفت پر عذاب الیم کا اندیشہ ظاہر کیا ہے، اور مخالفت امر مامور بہ کا ترک کرنا ہے اس لئے کہ مخالفت موافقت کی ضد ہے اور موافقت مامور بہ کو بجالانا ہے لہذا مخالفت مامور بہ کو ترک کرنا ہوگا، اگر مخالفت حرام نہ ہوتی تو وعید ترک کے ساتھ متعلق نہ ہوتی اور مخالفت حرام ہے تو بجا آوری واجب ہوگی۔

دلالت اجماع سے استدلال: یہ ہے کہ امت ہر زمانہ میں ایجاب عبادت وغیرہ کے سلسلہ میں امر کی طرف رجوع کرتی رہی ہے قرآن سے خالی محض صیغہ سے استدلال یہ ہے کہ ابو بکر صدیقؓ نے منکرین زکوٰۃ پر آتوا الزکوٰۃ سے استدلال کیا تھا۔

لغت سے استدلال: اگر سید اپنے غلام سے یہ کہے کہ تو فلاں کام کر، تو غلام پر وہ کام کرنا واجب اور لازم ہوتا ہے اگر غلام اس کام کو نہ کرے تو وہ غلام نافرمان، لائق مذمت نیز مستحق سزا ہوگا اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو غلام عامی اور مستحق عتاب و عقاب نہ ہوتا، جس طرح کہ اقبال امر طاعت ہے ترک امر معصیت ہے جیسا کہ حاکمی نے کہا ہے ۵

اطعت لامر یک لبسرم حبلی

میرہم نے اصبتہم بذاک

فہم ان طادعوک فطاوعیہم

وان عاصوک فاعصل من عصاک

میرے رشتہ محبت کو کاٹنے والے کے حکم کی تو نے اطاعت کی، تو بھی ان کے رشتہ محبت کو کاٹنے کا حکم کر، پس اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی ان کی اطاعت کر، اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی اپنے نافرمانی کر نیوالوں

کی نافرمانی کر،

مذکورہ شعر میں شاعر نے امثال امر کو طاعت اور ترک امر کو معصیت سے تعبیر کیا ہے، غلام پر ملک ناقص ہونے کے باوجود نافرمانی کی صورت میں جب غلام مستحق عتاب اور عقاب ہے تو اللہ تعالیٰ کہ جس کو بندہ پر ملک کامل حاصل ہونا فرمائی بطریق اولیٰ موجب عتاب و عقاب ہوگی۔

امر کی دو قسمیں ہیں تکوینی اور تشریحی، امر تکوینی میں شے کا کُن کے بعد موجود ہونا ضروری ہے اس شے کو وجود اور عدم میں اختیار باقی نہیں رہتا، اور امر تشریحی میں شے کو اختیار باقی رہتا ہے اگر شے اپنے اختیار سے امثال امر کرتی ہے تو مستحق ثواب ہوتی ہے اور اگر امثال نہیں کرتی تو مستحق عذاب ہوتی ہے۔

والامر بعد المحظور قبله سوا؛ مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے ان حضرات پر رد فرما رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امر بعد المنع اباحت اور قبل المنع وجوب کے لئے ہوتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ امر خواہ قبل المنع ہو یا بعد المنع وجوب ہی کے لئے ہوتا ہے قبل المنع اور بعد المنع میں فرق کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "اذا حللتهم فاصطادوا له اولاً" حالت احرام میں شکار سے منع کیا گیا احرام کے بعد اجازت دیدی گئی تو یہ امر اباحت کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں ہے کہ احرام سے حلال ہونے کے بعد شکار کرنا واجب ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ اباحت فاصطادوا سے مفہوم نہیں ہے بلکہ احل لکم الطيبات سے مستفاد ہے ورنہ تو منع کے بعد بھی امر وجوب کے لئے وارد ہوا ہے کما فی قولہ تعالیٰ: "فاذا نسخت الا شہر الحرام فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم، ا شہر حرم میں قتال ممنوع ہے اور فاقتلوا المشرکین سے قتل کا ثبوت واجب ہے۔

وَلَا مُوجِبَ لَهُ فِي التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ لِأَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ صِبْغَةً اخْتَصِمَتْ  
لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ لَكِنَّ لَفْظَ الْفِعْلِ فَرْدٌ فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدُ  
لِهَذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِأَمْرٍ أَتَيْتُمْ طَلِقْتُمْ نَفْسَكُمْ إِنَّهُ يَقَعُ عَلَى  
الْوَاحِدِ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ التَّنْتِنِ فِيهِ لِأَنَّ نِيَّةَ الْعَدَدِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ  
الْمَرْأَةُ أُمَّةً لِأَنَّ ذَلِكَ جِنْسٌ طَلِقَتْهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيقِ  
الْجِنْسِ وَاحِدًا،

ترجمہ اور تکرار امر کا موجب نہیں ہے اور تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظ امر ایک صیغہ ہے جس کو اس کے معنی کے لئے طلب فعل سے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظ فعل فرد ہے لہذا وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مرد نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک کہا تو یہ قول ایک مطلق پر

واقع ہوگا اور اس قول میں دو کی نیت عمل نہیں کرے گی کیوں کہ یہ عدد کی نیت ہے الایہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ دو اس کے حق میں اس کی طلاق کی جنس ہے لہذا بطریق جنس ایک ہو گئی۔

**تشریح** امر کا مقتضی تکرار ہے یا نہیں اور امر محتمل تکرار ہے یا نہیں اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے اس میں تین فرقی ہیں اول وہ جو تکرار کا قائل ہے الایہ کہ تکرار کے خلاف دلیل موجود ہو یہ

قول اصحاب شافعیہ میں سے ابو اسحاق الاسفرائینی اور زنی کا ہے، دوسرا فریق وہ ہے جو کہ امر میں تکرار کا تو قائل نہیں ہے مگر احتمال تکرار کا قائل ہے یہ قول امام شافعی اور اصحاب شافعی کا ہے، تیسرا فریق بعض احناف کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امر مطلق نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ محتمل تکرار ہے البتہ اگر امر معلق بالشرط ہو جیسے ان کنتم جنباً فاطہروا، اور مقید بوصف ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول «الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة»، مذکورہ دونوں صورتوں میں شرط اور وصف کے ساتھ مقید ہونے کی وجہ سے امر تکرار کا متقاضی ہوگا، یہی قول بعض شوافع کا بھی ہے اور احناف کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ امر تکرار کا نہ تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا محتمل ہے خواہ معلق بالشرط یا موصوف بالوصف ہو یا نہ ہو البتہ کسی فعل کا امر اقل جنس پر واقع ہوگا اور اقل جنس وہ ہے کہ جس پر عمل کرنے والا امتثال امر کرنے والا شمار کیا جائے اور کمال جنس کا بھی احتمال ہوتا ہے اگر دلیل یعنی نیت موجود ہو اور یہی قول بعض شافعیہ کا بھی ہے۔

فریق اول کا استدلال یہ ہے کہ امر اس امر کے مصدر سے طلب فعل کا مختصر ہے مثلاً اضرب یہ اطلب منک الضرب کا مختصر ہے جیسا کہ ضربت فعل الضرب کا ماضی میں مختصر ہے اور کلام مختصر اور مطول افادہ میں دونوں برابر ہوتے ہیں چنانچہ لہذا نارا اور لہذا جوہر مضعی محرق دونوں برابر ہیں۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ امر کا مقتضی التکرار نہ ہونا تو تسلیم ہے لیکن امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے کیوں کہ مصدر جو کہ مختصر منہ ہے معرف باللام ہے پس وہ مصدر اگرچہ فرد ہے لیکن اداة عموم اور استغراق کے ساتھ مقترن ہونے کی وجہ سے کل فرد کے معنی میں ہے اور امر میں احتمال تکرار کے یہی معنی ہیں، موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہو جاتا ہے مگر محتمل نیت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔

لان لفظ الامر صیغۃ اختصرت لبعناھا الخ، اس عبارت سے مصنف نے احناف کی دلیل بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے، امر کا صیغہ فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے مثلاً اضرب، اطلب منک الضرب کا مختصر ہے اکی طرح صلوا، اطلب منکم الصلوٰۃ کا مختصر ہے لہذا صیغہ امر مختصر اور مصدر مختصر منہ ہوا اور مختصر منہ فرد ہے مصدر فرد اس لئے ہے کہ مصدر لفظ واحد ہے اور واحد لفظ میں توحد ہی ملحوظ ہوتا ہے اور توحد فرد کو کہتے ہیں لہذا مصدر فرد ہوا، اور عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ فرد اور عدد میں منافات ہے اسلئے کہ فرد وہ ہے کہ جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہے جو افراد سے مرکب ہو اور ترکیب وعدم ترکیب میں منافات



ہے لہذا فرد اور عدد کے درمیان بھی منافات ہوگی اور شے چوں کہ اپنے منافی کا احتمال نہیں رکھتی اس لئے فرد میں عدد کا احتمال نہیں ہوگا پس جب مختصر منہ یعنی مصدر عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو صیغہ امر جو کہ مصدر کا مختصر ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور عدد اور تکرار چوں کہ ایک ہی شے ہے لہذا تکرار کا بھی احتمال نہیں ہوگا۔

لکن لفظ الفعل فرد فلا یحتمل العدد: سے مصنف ایک شبہ کا جواب دینا چاہتے ہیں، مصنف کے قول لفظ الامر صیغۃ اختصرت لعلنا ہا من طلب الفعل سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ امر چوں کہ طلب فعل کا مختصر ہے جس کی وجہ سے امر نہ مقتضی تکرار ہے اور نہ محتمل تکرار تو شاید امر فرد بھی نہ ہو اس وجہ سے کہ مصنف نے اپنے قول لکن لفظ الفعل فرد سے دفع کیا ہے اور بتا دیا ہے کہ لفظ فعل جو کہ مصدر کا مختصر ہے اس فعل کی حقیقت ایک فرد ہے لہذا اس میں عدد کا احتمال نہیں ہوگا کیوں کہ عدد اور فرد کے درمیان منافات ہے اس لئے کہ فرد افراد سے مرکب نہیں ہوتا بخلاف عدد کے کہ وہ افراد سے مرکب ہوتا ہے اور ترکیب اور عدم ترکیب دونوں آپس میں متنافی ہیں مصنف کی لفظ فعل سے مراد ہے، فریق ثانی کا استدلال: فریق ثانی نے دعوے کے جز اول پر اسی طرح استدلال کیا ہے جس طرح فریق اول نے استدلال کیا ہے مگر یہ کہ امر سے مصدر نکرہ ثابت مانتے ہیں کیوں کہ صیغہ امر میں الف لام پر کوئی دلالت نہیں ہے اور نکرہ اثبات میں داخل ہوتا ہے لیکن دلیل کے ذریعہ عموم کو قبول کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے قول "لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ بُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا بُورًا كَثِيرًا، اگر لفظ میں عموم کا احتمال نہ ہوتا تو بُورًا کی صفت کثیرا لانا درست نہ ہوتی، اور دعوے کے جز ثانی پر اقرع بن حابسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے حیث سال النبی صلعم حين قال قد فرض الله عليكم الحج، تو حضرت اقرع نے آپ سے سوال فرمایا، اکل عام یا رسول اللہ، کیا ہر سال حج فرض ہے یا رسول اللہ، آپ خاموش رہے یہاں تک کہ اقرع نے یہی سوال تین مرتبہ کیا اس کے بعد آپ صلعم نے فرمایا، لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، حضرت اقرع فصحاء عرب میں سے تھے آپ کے فرمان "قد فرض الله عليكم الحج سے تکرار سمجھے مگر جب تکرار میں حرج معلوم ہوا تو آپ صلعم نے اس بارے میں سوال کرنا ضروری خیال کیا تاکہ اپنے اشکالوں کو رفع کر سکیں اگر امر تکرار کا محتمل نہ ہوتا تو اقرع بن حابس تکرار نہ سمجھتے۔

الجواب: احناف کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقرع بن حابس نے اس لئے سوال نہیں کیا تھا کہ انہوں نے امر سے تکرار سمجھا تھا بلکہ یہ سوال اس لئے کیا تھا کہ ان کو یہ بات معلوم تھی کہ تمام عبادات اسباب منکرہ کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں جیسے نماز وقت کے ساتھ متعلق ہے اور روزہ شہر رمضان کے ساتھ متعلق ہے پس اقرع بن حابس نے دیکھا کہ حج بھی وقت کے ساتھ متعلق ہے اس لئے کہ حج نہ اپنے وقت سے پہلے ادا کیا جاسکتا ہے اور نہ بعد میں اور یہ وقت ہر سال آتا ہے لہذا حج بھی ہر سال کر ہونا چاہئے اور حج کا تعلق بیت اللہ سے بھی ہے اور بیت اللہ ایک ہی ہے اس کو تکرار نہیں ہے لہذا حج بھی مکرر نہ ہونا چاہئے پس جب ان دونوں باتوں کی وجہ سے حج کا معاملہ مستتبہ ہو گیا تو اقرع بن حابس نے رسول اللہ

صلح سے دریافت فرمایا۔  
 خلاصہ یہ ہے کہ اقرع بن حابس نے امر سے تکرار نہیں سمجھی لہذا حدیث کو احتمال تکرار میں استدلال  
 کے طور پر پیش کرنا درست نہیں ہے۔

ولہذا قلنا فی قول الرجل لامرأۃ طلقی نفسک نہ یقع علی الواحدۃ، اور اس وجہ سے کہ امر محتمل تکرار اور عدد نہیں  
 ہوتا ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ جس نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک کہا تو اس سے ایک طلاق واقع ہوگی الا  
 یہ کہ قائل تین طلاق کی نیت کرے تو تین طلاق واقع ہوں گی کیوں کہ واحد متیقن فرد حقیقی ہے اور تین محتمل  
 فرد حکمی ہے البتہ دو طلاق کی نیت درست نہ ہوگی کیوں کہ دو عدد محض ہے نہ کہ فرد حقیقی اور نہ فرد حکمی، اور عدد  
 نہ لفظ کا بدلہ ہے اور نہ محتمل، اور عدد محض کی نیت درست نہیں ہے البتہ اگر بیوی باندی ہو تو دو کی نیت  
 درست ہے اس لئے کہ دو باندی کے حق میں کل جنس ہے یعنی فرد حکمی ہے جیسا کہ تین حرہ کے حق میں کل او  
 فرد حکمی ہے اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک تینین کہا تو دو طلاق واقع ہوں گی اس لئے نہیں  
 کہ تینین طلقی کا بیان تفسیر ہے کیوں کہ طلقی میں تینین کا احتمال ہی نہیں ہے کہ تینین طلقی کا بیان واقع ہو  
 بلکہ دو اس لئے واقع ہوں گی کہ تینین طلقی کا بیان تفسیر ہے۔

ثُمَّ الْأَمْرُ الْمَطْلُوقُ عَنِ الْوَقْتِ كَالْأَهْرِ بِالزَّكْوَةِ وَصَدَقَتِ الْفِطْرُ وَالْعُشْرُ وَالْكَفَّارَاتِ وَقَضَاءُ رَمَضَانَ وَالتَّذْرِ الْمَطْلُوقُ لَا يُوجِبُ الْأَدَاءَ  
 عَلَى الْفَوْرِ فِي الصَّحِيحِ مِنْ مَذْهَبِ أَصْحَابِنَا،

ترجمہ | پھر وہ امر جو مطلق عن الوقت ہے جیسے زکوٰۃ کا امر، صدقۃ الفطر کا امر، عشر اور کفارات کا امر قضا  
 رمضان اور نذر مطلق کا امر ہمارے اصحاب کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق ادار علی الفور  
 کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح | یہاں امر سے مراد امور بہ ہے اور تقسیم امور بہ کی ہے نہ کہ امر کی، مصنف نے فرمایا کہ امور بہ  
 کی دو تقسیمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت، مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے  
 کہ جس میں امور بہ کسی وقت محدود کے ساتھ مقید نہ ہو کہ اگر اس محدود وقت میں اس امور بہ کو ادا نہ کیا  
 جائے تو وہ امور بہ فوت ہو جائے جیسے صلوٰۃ و صوم وغیرہ، صلوٰۃ و صوم ایک محدود وقت کے ساتھ مقید  
 ہیں اگر اس محدود وقت میں ان کو ادا نہ کیا گیا تو یہ فوت ہو جائیں گے یہ دونوں عبادتیں مقید بالوقت ہیں۔  
 اور مطلق عن الوقت کی مثال امر بالزکوٰۃ و صدقۃ الفطر و العشر و الکفارات و قضا رمضان

و نذر مطلق ہیں، مذکورہ تمام مامورات کبھی خاص وقت کے ساتھ مقید نہیں ہیں بلکہ جب ادا کئے جائیں گے اداری ہوں گے اگرچہ تعجیل اولیٰ ہے۔

امر مطلق کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے ایک جماعت وجوب علی الفور کی قائل ہے یعنی جس وقت امر متوجہ ہو تو بقدر امکان اول وقت میں مامور بہ کو ادا کرنا ضروری ہے اس قول کے قائلین ہمارے اصحاب میں سے شیخ ابوالحسن کرخی اور اصحاب شافعی میں سے ابوبکر صہرنی ابو حامد غزالی ہیں، دوسری جماعت جنہیں ہمارے اکثر اصحاب اور اصحاب شافعی اور عاتقہ المتکلمین شامل ہیں یہ حضرات وجوب علی التاخیر کے قائل ہیں بشرطیکہ عمر میں فوت نہ ہو اور یہی صحیح ہے لہذا ان حضرات کے نزدیک مامور بہ میں اس حد تک تاخیر درست ہے کہ فوت کا غالب گمان نہ ہو۔

فریق اول یعنی شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ کا استدلال یہ ہے کہ امر بقدر امکان اول وقت میں وجوب فعل کا تقاضا کرتا ہے کیوں کہ جب مامور بہ کو اول وقت میں ادا کرے گا تو بالاتفاق فرض ساقط ہو جائے گا فریق اول کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ مامور بہ کے لئے وقت کا ثبوت اقتضائے ہے کیوں کہ مامور بہ زمان کے بغیر ادا نہیں ہو سکتا لہذا زمانہ کا ثبوت ضرورۃً امکان ادا کے لئے ہے اور بالاجماع حتی الامکان اول وقت مراد لیا گیا ہے لہذا زمان ثانی مراد نہ ہوگا اس لئے کہ جو شے ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت اول وقت سے پوری ہوگئی لہذا ثانی وقت زائد از ضرورت ہوگا، فریق اول کا تیسرا استدلال یہ ہے کہ تاخیر تفویض ہے کیوں کہ یہ بات معلوم نہیں کہ آئندہ وقت میں ادائیگی پر قادر ہوگا یا نہیں اور احتمال سے ادا پر ایسی قدرت حاصل نہیں ہو سکتی جو متیقن سے معارض ہو سکے لہذا اول وقت امکان سے تاخیر تفویض ہوگی اور یہی وجہ ہے کہ اگر تاخیر کی وجہ سے ادا سے عاجز ہو جائے تو تاخیر خدمت کا مستحق ہوگا فریق اول کا جو تھا استدلال یہ ہے کہ امر سے دو چیزیں متعلق ہیں اعتقاد وجوب اور ادا فعل، اعتقاد امر مطلق سے علی الفور ثابت ہوتا ہے لہذا ادا فعل بھی علی الفور ثابت ہونا چاہئے، پانچواں استدلال یہ ہے کہ امر کو نبی پر قیام کیا جائے گا نبی کی وجہ سے نبی عنہ سے بازرہنا علی الفور ثابت ہوتا ہے لہذا امر کی وجہ سے مامور بہ پر عمل کرنا بھی علی الفور ثابت ہوگا۔

دوسرے فریق جن میں ہمارے اکثر اصحاب اور اصحاب شافعی اور عاتقہ المتکلمین شامل ہیں کا استدلال یہ ہے کہ امر مطلق کی غرض تیسیر اور تسہیل علی الناس ہے اگر امر مطلق کو واجب علی الفور پر محمول کر لیا جائے تو غرض کے خلاف لازم آئے گا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ صیغہ امر کا مدلول اور موضوع طلب فعل ہے فور اور تراخی یہ موضوع اور غرض سے زائد اور خارج ہے البتہ زمانہ حصول فعل کی ضروریات میں سے ہے کیوں کہ بندہ کا کوئی فعل زمانہ کے بغیر

موجود نہیں ہو سکتا، زمان اول اور زمان ثانی حصول فعل کے لئے صلاحیت کے اعتبار سے یکساں ہیں لہذا تمام ازمینہ برابر ہوں گے جیسا کہ قائل یوں کہے، فعل فی ای زمان شئت، لہذا اس صورت میں تخصیص بزمان دون زمان باطل ہوگی جیسا کہ اگر مارنے کا حکم کیا جائے تو تعقید بالآلہ دون آلتہ اور شخص دون شخص باطل ہے یعنی اگر کسی کو مطلقاً مارنے کا حکم کیا جائے تو کسی خاص آلہ یا کسی خاص شخص کو مارنے کے ساتھ حکم مقید نہ ہوگا بلکہ کسی بھی آلہ سے اور کسی بھی شخص کو مارنا امر کے مقتضی کو پورا کر دے گا اگرچہ مارنے کے لئے آلتہ ضرب اور مضروب کا ہونا ضروری ہے پس اسی طرح زمان اگرچہ وقوع فعل کے لئے ضروری ہے مگر امر مطلق زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگا کیوں کہ مطلق کو مقید کرنا نسخ ہے۔

فریق اول کے استدلالات کا جواب؛ فریق ثانی کی جانب سے فریق اول کے اول استدلال کا جواب یہ ہے کہ تاخیر کی صورت میں نقض وجوب کا جو الزام عائد ہوتا ہے یہ واجب مضیق کے اندر ہے واجب موضح میں تاخیر درست ہے بشرطیکہ واجب کے فوت ہونے کا غالب گمان نہ ہو اور محض تاخیر میں تقویت نہیں ہے اس لئے کہ اول کے مانند دوسرے چیزیں ادائیگی ممکن ہے اور اچانک موت آجانا نادر ہے لہذا اس پر احکام کی بنا نہیں ہو سکتی لہذا امور بہ کو اس حد تک موخر کرنا جائز ہے کہ امور بہ کے فوت ہونے کا غالب گمان نہ ہو اور اس قسم کی تکلیف شرعاً اور عقلاً درست ہے اس لئے کہ اگر مولیٰ اپنے غلام سے یوں کہے کہ افعیل کذا فی ہذا الشہر اونی ہذہ السنۃ فی ای وقت شئت بشرط ان لا تتخلی ہذہ المدۃ عن الواجب، تو صحیح ہے اور کسی نے بھی اس کو ناپسندیدہ نہیں سمجھا اور شرعاً درست اس لئے ہے کہ مثلاً نمازوں کی اوقات معلومہ میں فرضیت، اور عمر میں واجبات کی قضاہ اسی قسم سے ہیں لہذا جس طریقہ پر امور بہ کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اگر اسی طریقہ پر ادا کیا جائے تو ادا کرنے والا شمار ہوگا نہ کہ قضاہ کرنے والا لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ادا علی الفور پر کوئی دلیل نہیں ہے نہ لفظ کی جہت سے اور نہ حکم کی جہت سے۔

فریق اول کے چوتھے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اعتقاد وجوب علی الفور تو یہ اس لئے ہے کہ وجوب کا اعتقاد پوری عمر کو مستغرق ہے یعنی اعتقاد وجوب سے عمر کا کوئی حصہ مکلف ہونے کے بعد سے خالی نہیں ہے اور تعمیل وجوب اس کی ضروریات میں سے ہے۔

پانچویں استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہنسی میں بھی منہی عنہ سے پوری عمر کا رہنا ضروری ہے لہذا اس کے لئے بھی تعمیل وجوب ضروری ہوگی بخلاف ادا واجب کے کہ پوری عمر کا استغراق ضروری نہیں ہے لہذا ادا کے لئے عمر کا کوئی خاص جز دلیل کے بغیر متعین نہیں ہو سکتا۔

وَالْمَقِيدُ بِالْوَقْتِ اَنْوَاعٌ نَوْعٌ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدَّى وَشَرْطًا  
لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوَجُوبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلَاةِ الْاَتْرَجِي اِنَّهُ يَفْضَلُ عَنِ  
الْاَدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لِمَعْيَارًا وَالْاَدَاءُ كَيْفُوْتٌ بِفَوَائِتِهِ فَكَانَ شَرْطًا  
وَالْاَدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَيَفْسُدُ التَّعْجِيلُ قَبْلَهُ  
فَكَانَ سَبَبًا،

**ترجمہ** اور امر مقید بالوقت کی چند انواع ہیں ایک نوع تو یہ ہے کہ وقت کو فعل مودئی کے لئے ظرف اور ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب بنا دیا گیا ہو اور وہ نوع وقت صلوة ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ وقت صلوة ادا سے فاضل ہے لہذا (وقت) نماز کے لئے ظرف ہوگا نہ معیار، اور ادا اور وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتی ہے لہذا وقت شرط ہوگا اور ادا صفت وقت کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے اور وقت سے پہلے مودئی کو ادا کرنا مودئی کو فاسد کرتا ہے لہذا وقت مودئی کے لئے سبب ہوگا۔

**تشریح** مامورہ کی دوسری قسم مقید بالوقت ہے اور مقید بالوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامورہ ایسے معین اور محدود وقت کے ساتھ مقید ہو کہ جس کے فوت ہونے سے ادا فوت ہو جائے مصنف نے فرمایا ہے کہ مامورہ مقید بالوقت کی چند یعنی تین قسمیں ہیں اس لئے کہ وقت مودئی کے لئے موسع (کشادہ) ہوگا یا مضیق یا توسیع اور تضیق کی معرفت دشوار ہوگی، اول کی مثال وقت صلوة اور دوسرے کی مثال وقت صوم اور تیسرے کی مثال وقت حج ہے، نماز کے وقت میں وسعت ہے روزے کے وقت میں وسعت نہیں اور حج کے وقت میں اس اعتبار سے کہ دو ماہ اور دس دن ہیں (شوال ذی القعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن) حالانکہ حج ذی الحجہ کے دس ایام میں ادا ہوتا ہے لقیہ ایام بچے رہتے ہیں اس سے وسعت معلوم ہوتی ہے مگر چوں کہ ان ایام میں صرف ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حج کے وقت میں وسعت نہیں ہے لہذا امر مقید بالوقت مذکورہ تین قسموں میں منحصر ہوگا۔

نوع جعل الوقت ابو مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے مذکورہ تینوں قسموں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انواع ثلثہ میں سے نوع اول وہ ہے کہ وقت مودئی کے لئے ظرف ہو یعنی مودئی کو اگر بقدر فرض ادا کر لیا جائے تو وقت مودئی سے فاضل رہے۔

وشرط الاداء: اور یہ کہ وقت مودئی کے لئے شرط ہو باقی طور کہ مودئی کی ادائیگی قبل الوقت صحیح نہ ہو اور وقت فوت ہونے سے ادا فوت ہو جائے اور یہ علامت شرط ہے، انواع ثلثہ میں سے نوع اول یعنی جس میں وقت کو مودئی کے لئے ظرف قرار دیا گیا ہو اس کی چار قسمیں ہیں اول یہ کہ مودئی کو اول جز میں

ادا کر لیا جائے تو یہ جز اول ہی مودی کا سبب ہوگا، اور اگر نماز کو اول جز میں ادا نہ کیا تو سمیت جز اول سے جز ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر جز ثانی میں بھی ادا نہ کیا تو جز ثالث کی طرف منتقل ہو جائے گی، علیٰ ہذا القیاس، یہاں تک کہ وقت صحیح میں مودی کو ادا کرے یہی جز متصل بالاداء وجوب کا سبب ہوگا یہ قسم ثانی ہے اور اگر نماز کو اجزاء صحیح میں ادا نہ کیا یہاں تک کہ وقت مکروہ آگیا اور یہ صہر میں ہوگا تو یہی وقت مکروہ نماز کے وجوب کا سبب ہوگا یہ قسم ثالث ہے اور اگر نماز کا وقت فوت ہو گیا تو اس صورت میں وجوب کل وقت کی جانب مضان ہوگا اس لئے کہ کل وقت کو سبب قرار دینے سے جو مانع تھا وہ زائل ہو گیا یہ قسم رابع ہے۔

وہو وقت الصلوٰۃ، مودی کے لئے وقت ظرف ہو اس کی مثال وقت صلوٰۃ ہے اس میں تین اوصاف پائے جاتے ہیں وقت صلوٰۃ کے لئے ظرف بھی ہے اور شرط بھی اور سبب بھی، مصنف مذکورہ تینوں اوصاف کو اپنے قول والا برکی انداز سے ثابت کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر نماز کو سنن اور فرائض کی رعایت کے ساتھ ادا کیا جائے تو وقت نماز سے فاضل رہے گا لہذا وقت نماز کے لئے ظرف ہوگا نہ کہ میعار، یہ پہلی صفت ہے، والاداء یفوت بقیوتہ یہ دوسری صفت کا بیان ہے مثلاً ظہر کی نماز ظہر کا وقت فوت ہونے سے فوت ہو جائے گی اسی طرح ظہر کی نماز قبل وقت الظہر درست نہ ہوگی یہ دونوں علامت شرط ہیں لہذا یہ بات ثابت ہوگی کہ وقت صلوٰۃ کے لئے شرط بھی ہے۔ والاداء مختلف از یہ تیسری صفت کا بیان ہے کہ ادا کی صفت وقت کی صفت کے متغیر ہونے سے متغیر ہو جائے، اگر وقت کامل ہو تو ادا بھی کامل ہو اور اگر وقت مکروہ اور ناقص ہو تو ادا بھی مکروہ اور ناقص ہو اور یہ کہ صلوٰۃ کو وقت سے پہلے ادا کر لینا صلوٰۃ کو فاسد کر دے یہ دونوں سبب ہونے کی علامتیں ہیں جس طرح بیح ملک کا سبب ہے سبب ملک کے تغیر سے ملک میں تغیر واقع ہوتا ہے اگر بیح صحیح ہوگی تو ملک بھی صحیح ہوگی اور اگر بیح فاسد ہوگی تو ملک بھی فاسد ہوگی یہاں تک کہ اس کا اثر حل و طلی میں ظاہر ہوگا، اگر کسی شخص نے بیح صحیح کے ذریعہ باندی خریدی تو طلی حلال ہوگی اور اگر بیح فاسد کے ذریعہ خریدی تو طلی حلال نہ ہوگی۔

سوال: ادار کی صفت کا اختلاف وقت کی صفت کے اختلاف سے بھی ہو سکتا ہے یہ کوئی ضروری نہیں کہ سبب کی صفت کے اختلاف ہی سے صفت ادا کا اختلاف ہو جیسا کہ صوم یوم نحر میں کراہت صفت وقت کی وجہ سے ہے نہ کہ سبب کی وجہ سے کیوں کہ یوم نحر سبب ادار نہیں ہے بلکہ سبب ادار خطاب شارع ہے لہذا سبب کی صفت کے اختلاف سے مودی کی صفت کے اختلاف پر استدلال درست نہیں ہے۔

جواب: سبب کے اختلاف سے سبب کا اختلاف ہی اصل ہے لہذا جب تک اس کے خلاف قرینہ نہ ہو تو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

خاندہ: یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) نفس وجوب (۲) وجوب ادا، نفس وجوب کا سبب حقیقی بندوں پر مسلسل انعامات باری تعالیٰ کا نزول ہے اور نزول انعامات کا سبب ظاہری

وقت ہے لہذا وقت ہی کو انعامات کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اس لئے کہ نعمتوں کا نزول اوقات ہی میں ہوتا ہے اور وجوب ادا کا سبب حقیقی طلب کا فعل کے ساتھ متعلق ہونا ہے اور سبب ظاہری امر ہے لہذا سبب ظاہری کو سبب حقیقی کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

وَالْأَصْلُ فِي هَذَا النَّوْعِ أَنَّهُ لَمَّا جَعَلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمَوْدَىٰ وَسَبَبًا لِلْوَجُوبِ لَمْ يَسْتَقِمَّ أَنْ تَكُونَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِأَنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ تَأْخِيرَ الْأَدَاءِ عَنِ وَقْتِهِ أَوْ تَقْدِيمَهُ عَلَىٰ سَبَبِهِ فَوَجِبَ أَنْ يُجْعَلَ بَعْضُهُ سَبَبًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِي يَتَّصِلُ بِهِ الْأَدَاءُ فَإِنْ اِتَّصَلَ الْأَدَاءُ بِالْجُزْءِ الْأَوَّلِ كَانَ هُوَ السَّبَبُ وَإِلَّا يَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ إِلَىٰ الْجُزْءِ الَّذِي يَلِيهِ لِأَنَّهُ لَمَّا وَجِبَ نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْجُمْلَةِ وَلَيْسَ بَعْدَ الْجُمْلَةِ جُزْءٌ مُقَدَّرٌ وَجِبَ الْاِقْتِصَارُ عَلَىٰ الْأَدْنَىٰ وَلَمْ يَجْزِ تَقْدِيرُكَ عَلَىٰ مَا سَبَقَ قُبَيْلَ الْأَدَاءِ لِأَنَّ ذَلِكَ يُؤَدِّي إِلَى التَّخْطِئِ عَنِ الْقَلِيلِ بِلَا دَلِيلٍ

**ترجمہ** اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت مودی کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب قرار دیا گیا تو یہ صحیح نہیں ہے کہ پورا وقت سبب ہو اس لئے کہ یہ وقت سے ادا کی تاخیر کو یا سبب پر ادا کی تقدیم کو لازم کرے گا لہذا ضروری ہے کہ بعض وقت کو سبب قرار دیا جائے اور وہ بعض وہ جز ہوگا جس سے ادا متصل ہو لہذا وہی جز سبب ہوگا اور اگر ادا جز اول سے متصل نہ ہو تو نسبت اس جز کی طرف منتقل ہو جائے گی جو جز اول سے متصل ہے کیوں کہ جب نسبت کل وقت سے منتقل ہو گئی اور کل وقت کے بعد کوئی جز متعین نہیں ہے لہذا ادنیٰ پر اقتصار لازم ہوگا اور سابق قبیل ادا یعنی ادا سے پہلے تمام اجزاء کو نسبت کے لئے متعین کرنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ بلا دلیل قلیل سے تجاوز کرنا ہوگا۔

**تشریح** فاضل مصنف والاصل فی ہذا النوع سے ایک اعتراض کر کے خود ہی اس کا جواب فرمایا کہ بعضہ سے دے رہے ہیں، اعتراض کا جاہل یہ ہے کہ آپ نے مودی کے لئے وقت کو ظرف اور سبب قرار دیا ہے حالانکہ ان دونوں میں منافات ہے اس لئے کہ ظرفیت کا تقاضا یہ ہے کہ مودی وقت میں واقع ہو مودی مظروف اور وقت ظرف ہو اور نسبت کا تقاضا یہ ہے کہ وقت گذرنے کے بعد مودی واقع ہو کیوں کہ سبب کا سبب پر مقدم ہونا ضروری ہے اگر ظرفیت کی رعایت کی جائے اور

مودی وقت کے اندر واقع ہو تو وقت کا ظرف ہونا تو ثابت ہو جائے گا مگر سبب ہونا ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ سبب کا مقدم ہونا ضروری ہے اور اگر کل وقت کو سبب قرار دے دیا جائے تو ظرفیت کی رعایت باقی نہیں رہے گی اور سبب کا سبب کے بعد واقع ہونا لازم آئے گا مثلاً وقت ظہر کو صلوات ظہر کے لئے ظرف قرار دیدیا جائے تو وقت سبب نہیں ہو سکتا کیوں کہ سبب کا مقدم ہونا ضروری ہے اور اگر سبب قرار دے دیا جائے تو ظرفیت کی رعایت باقی نہیں رہے گی اور صلوات ظہر کا بعد الوقت ہونا لازم آئے گا۔

مغلاہت، وقت کے اعتبار سے مودی کی تین شکلیں ہو سکتی ہیں اول یہ کہ مودی کو وقت سے پہلے ادا کر لیا جائے تو اس صورت میں نہ ظرفیت کی رعایت ہوگی اور نہ سببیت کی اور اگر وقت کے بعد مودی کو ادا کیا جائے تو سببیت کی رعایت ہوگی مگر ظرفیت کی رعایت نہیں ہوگی اور اگر وقت کے درمیان مودی کو ادا کیا جائے تو ظرفیت کی رعایت تو ہوگی مگر سببیت کی رعایت نہیں ہوگی اور مذکورہ تینوں صورتیں خلاف مفروض ہیں کیوں کہ وقت مودی کے لئے ظرف اور سبب دونوں تسلیم کیا گیا ہے۔

فوجب ان یجبل بعضہ سبباً سے مذکورہ اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کل وقت کو مودی کا سبب قرار نہیں دے سکتے تو بعض وقت کو سبب قرار دیا جائے گا اور وہ، وہ جز ہوگا جو ادار (یعنی تجربہ) سے مستصل ہوگا۔

اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اگر کل وقت سبب نہیں ہو سکتا تو مطلق وقت کو سبب قرار دیدیا جائے اور مطلق جزو کل کا غیر ہوتا ہے لہذا کل وقت کو سبب قرار دینے کی صورت میں جو اعتراض واقع ہوتا ہے وہ واقع نہیں ہوگا مگر یہ اسلئے ممکن نہیں ہے کہ مطلق جزو اور کل کو مشتمل ہوتا ہے لہذا اس صورت میں بھی کل وقت کو مین حیث ہو مطلق سبب قرار دینا لازم آتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ کل وقت کو سبب قرار دینا جائز نہیں ہے لہذا سبب کو مقید بالبعض کرنا ضروری ہوگا کیوں کہ تعیین سبب ضروری ہے اور تعیین مطلق وقت میں ممکن نہیں ہے جب کل وقت کی سببیت کا اعتبار ساقط ہو گیا تو بعض کا اعتبار ضروری ہو گیا اور جزو لایجزی کو سبب قرار دیدیا گیا اور سببیت کے لئے وہ جزو جو کہ ادار یعنی تجربہ سے متصل ہو وہ اولی ہوگا کیونکہ اس کا کوئی مزاج نہیں ہے اس کے علاوہ سبب کا سبب سے قریب اور متصل ہونا افضل ہے اگر جزو اول سے ادا متصل ہو تو جزو اول ہی سبب بننے کا مستحق ہوگا اور اگر ادار جزو اول سے متصل نہ ہو تو سببیت جزو ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر جزو ثانی سے بھی متصل نہ ہو تو جزو ثالث کی طرف منتقل ہو جائے گی علیٰ ہذا القیاس۔

ولم یجز تقدیرہ علی ما انجز سے مصنف ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ ہمیں یہ مسلم ہے کہ ضرورتاً سبب بعض وقت ہے نہ کل وقت، لیکن یہ بات ممکن اور جائز ہے کہ جزو متصل



بالادار کی بجائے اجزاء متصلہ مقدمہ علی الادار سبب واقع ہوں یعنی قبیل ادارہ جو اجزاء مقدم ہیں وہ تمام اجزاء مودی کا سبب واقع ہوں تو اس سے سبب کا تقدم اور اتصال دونوں حاصل ہو جائیں گے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ادارہ پر مقدم جمیع اجزاء کو سبب قرار دیدیا جائے تو اس سے تجاوز عن القلیل الی اکثر بلا دلیل لازم آئے گا کیوں کہ دلیل تو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یا تو کل وقت سبب ہو یا ادنیٰ وقت سبب ہو اور وہ وہ جز ہے جو ادارہ سے متصل ہے، مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ جو صورت بھی ہوگی وہ بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجح ہوگی۔

کل وقت کے سبب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نماز وقت کی طرف مضاف ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے صلوٰۃ الظهر صلوٰۃ العصر اور اضافة الشی الی الشی اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہے پس وقت ظہر صلوٰۃ ظہر کا سبب ہوگا۔

اور دوسری دلیل جز ادنیٰ یعنی جز لا یتجزئی کے سبب ہونے پر دلالت کرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جز ادنیٰ یقینی ہوتا ہے اور اس سے زائد مشکوک ہوتا ہے اور مشکوک کے مقابلہ میں یقینی جز کو اختیار کرنا واجب ہے اس لئے جز ادنیٰ جو کہ یقینی ہے وہ سبب ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ کل وقت کے سبب ہونے پر بھی دلیل موجود ہے اور ادنیٰ وقت کے سبب ہونے پر بھی دلیل موجود ہے جو کہ ادارہ سے متصل ہو لیکن ادارہ سے متصل تمام اجزاء کے سبب ہونے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

دخل مقدر کی تقریر اس طرح بھی کیجا سکتی ہے کہ انتقال الی البعض ضرورت کی وجہ سے ہے اور جز متصل بالادار پر سببیت کے اقتضار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جز اول سے انتقال اس امکان کی وجہ سے تھا کہ ادارہ پر مقدم تمام اجزاء کو سبب قرار دیدیا جائے کیوں کہ ادارہ (تحریمہ) پر مقدم جمیع اجزاء کو سبب قرار دینے میں مقصود حاصل ہے اس لئے کہ مقصود تقدم سبب مع صفت الاتصال بالمسبب ہے۔

اس کا جواب مصنف اپنے قول لم یجز تقریر السببیت سے دے چکے ہیں، جواب کی تقریر اوپر گذر چکی ہے بعض حضرات نے جواب کی تقریر اس طرح بھی کی ہے کہ جز متصل بالادار جبکہ بنفس سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اجزاء سابقہ کے لئے سببیت ثابت کرنا اور جز متصل بالادار کو لغو قرار دینا جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ تجاوز عن القلیل الی اکثر بلا دلیل ہے اور یہ درست نہیں ہے، اس کی مثال شریعات میں یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو نماز میں حدث پیش آجائے تو یہ شخص اگر قریب پانی کو چھوڑ کر بعید پر جلنے کا تو نماز درست نہ ہوگی کیوں کہ یہ اشتغال بالمالا یعنی ہے، یہی صورت مذکورہ مسئلہ میں بھی ہے،

صاحب غایب فرماتے ہیں کہ یہ اچھی توجیہ ہے اور مصنف کے قول لم یجز تقریر سے بھی اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے مگر اس صورت میں مصنف کو یودی الی التخطی من القریب الی البعید بلا دلیل کہنا چاہئے تھا سوال: مصنف نے بلا دلیل کی قید کا اضافہ کیوں کیا ہے؟

جواب: اس کا یہ ہے کہ اگر ججز اخیر میں ادا نہ پائی جائے تو اس صورت میں کل وقت کو سبب قرار دیا جائے گا جو کہ تجاوز عن اقلیل الی اکثر ہے مگر بلا دلیل نہیں ہے کیوں کہ اگر اہلیت درمیان وقت میں حاصل ہو گئی بائیں طور کہ درمیان وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا حائضہ طاہرہ ہو گئی یا مجنون کو افاقہ ہو گیا حال یہ ہے کہ ججز اول گذر چکا ہے مذکورہ حضرات پر بالا جماع نماز واجب ہے اگر سبیت ججز اولیٰ پر مستقر ہو جائے اور سبیت ججز بعد ججز منتقل نہ ہو تو مذکورہ حضرات پر مذکورہ نماز واجب نہ ہو اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بعد الوقت اہلیت حاصل ہونے کی صورت میں ہوتا ہے بعد الوقت اگر اہلیت حاصل ہو تو گذشتہ نماز واجب نہیں ہوتی۔

ثُمَّ كَذَلِكَ يَنْتَقِلُ إِلَى أَنْ يَتَضَيَّقَ الْوَقْتُ عِنْدَ زَفَرِهِ وَإِلَى الْآخِرِ  
جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَنَا فَتَعَيَّنَ السَّبَبِيَّةُ فِيهِ لِمَا كَانَتْ  
الْمَشْرُوعُ فِي الْأَدَاءِ إِذْ لَمْ يَبْقَ بَعْدَ مَا يَحْتَمِلُ انْتِقَالَ السَّبَبِيَّةِ  
إِلَيْهَا،

**ترجمہ** پھر اسی طرح سبیت منتقل ہوتی رہے گی حتیٰ کہ وقت تنگ ہو جائے امام زفر کے نزدیک اور اجزاء وقت میں سے آخری جز تک ہمارے نزدیک، پس سبیت اس آخری وقت میں اس جز میں متعین ہو جائے گی جس جز کے ساتھ شروع فی الاداء منتقل ہو گا اس لئے کہ اس جز کے بعد اب ایسا کوئی جز باقی نہیں رہا کہ اس کی طرف سبیت کے انتقال کا احتمال ہو۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ یہ فرماتے ہیں کہ سبیت ضرورتاً کل وقت سے اول جز کی جانب منتقل ہوتی ہے اگر اول جز میں بھی ادا کی ابتداء نہ کی تو ججز ثانی کی طرف سبیت منتقل ہو جائے گی امام زفر کے نزدیک وقت تنگ ہونے تک سبیت منتقل ہوتی رہے گی کہ فرض کی ادائیگی تنگ ہو جائے۔

مثلاً ظہر و عصر میں چار رکعت اور مغرب میں تین رکعت کا وقت تنگ ہو جائے اور ہمارے نزدیک ججز اخیر یعنی مقدار تحریر تک سبیت منتقل ہوتی رہے گی۔

فَيَعْتَبِرُ حَالَهٖ فِي الْإِسْلَامِ وَالْبُلُوغِ وَالْعَقْلِ وَالْجُنُونِ وَالسَّفَرِ وَالْإِقَامَةِ  
وَالْحَيْضِ وَالظُّهْرِ عِنْدَ ذَلِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ بِصِفَتِهِ ذَلِكَ الْجُزْءِ فَإِنَّ  
كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ صَحِيحًا كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجَبَ كَامِلًا فَإِذَا اعْتَرَضَ  
الْفَسَادُ بِطُلُوعِ الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرَضُ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ فَاسِدًا  
كَمَا فِي الْعَصْرِ يَسْتَأْنَفُ فِي وَقْتِ الْإِحْمَارِ وَجَبَ نَاقِصًا فَيَتَأَدَّى  
بِصِفَةِ النُّقْصَانِ،

**ترجمہ** پس مکلف کا حال مسلمان ہونے میں، بالغ ہونے میں، عاقل ہونے میں، مجنون ہونے میں، مسافر ہونے میں، مقیم ہونے میں، حالتہ نہ ہونے میں اور حیض سے پاک ہونے میں اس جز کے وقت معتبر ہوگا اور اس جز کی صفت کا اعتبار کیا جائے گا، اگر وہ جز صحیح (کامل) ہو جیسا کہ فجر میں ہے تو اس جز کی وجہ سے فجر کی نماز کامل واجب ہوگی پس اگر طلوع شمس کی وجہ سے فساد عارض ہو گیا تو فرض باطل ہو جائے گا اور اگر وہ جز فاسد (ناقص) ہو جیسا کہ عصر میں ہے درانحالیکہ وہ وقت احمرار میں نماز شروع کرتا ہے تو عصر کی نماز ناقص ہی واجب ہوگی لہذا عصر کی نماز نقصان کے ساتھ ادا کرے گا۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آخری وقت میں وہ جز سبب ہوتا ہے جو شروع فی الاداء سے متصل ہو اور اس کی مقدار بقدر تحریمہ ہے تو مکلف کے حال میں اسی جز یعنی بقدر تحریمہ کا اعتبار ہوگا چنانچہ اگر نماز کا صرف اتنا وقت باقی رہ گیا کہ جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہے اور اس وقت میں کافر نے اسلام قبول کیا یا نابالغ بالغ ہو گیا یا مجنون عاقل ہو گیا یا حائضہ اپنے حیض سے پاک ہو گئی تو ان میں سے ہر ایک پر اس وقت کی نماز واجب ہو جائے گی اگرچہ باقی تمام اجزاء میں یہ لوگ نماز کے اہل نہیں تھے، البتہ امام زفرؒ کے نزدیک اس وقت کی نماز فرض ہونے کے لئے اتنا وقت درکار ہوگا کہ اس وقت میں نماز ادا کی جاسکتی ہو مثلاً ظہر کی نماز فرض ہونے کے لئے امام زفرؒ کے نزدیک اتنا وقت ضروری ہے کہ چار رکعت ادا کر سکے اور ہمارے نزدیک صرف بقدر تحریمہ نماز کی فرضیت کے لئے وقت کافی ہے۔

اسی طرح اگر اس وقت میں عاقل مجنون ہو گیا یا عورت حائضہ ہو گئی تو ان دونوں سے نماز ساقط ہو جائے گی اگرچہ یہ دونوں باقی تمام اجزاء میں نماز کے اہل تھے۔

اسی طرح اگر مسافر مقیم ہو گیا تو اس پر اقامت کی نماز یعنی پوری نماز واجب ہوگی اگر وہ باقی سابقہ تمام اجزاء میں مسافر رہا ہے اور اگر جز اخیر میں مقیم مسافر ہو گیا تو اس پر مسافر کی نماز (قصر) واجب ہوگی

اگرچہ وہ باقی تمام اجزاء میں مقیم رہا ہے اور امام زفر کے نزدیک مکلف کے حال کا اعتبار کرنے کے لئے اس قدر وقت ضروری ہوگا کہ جس میں اس وقت کی نماز ادا کر سکے چنانچہ اگر اتنا وقت باقی ہو کہ جس میں اس وقت کی نماز ادا کی جاسکتی ہو اور اگر کوئی شخص نماز کا اہل ہو گیا تو اس پر نماز واجب ہو جائے گی اور اگر نماز کا اہل تھا مگر اس وقت میں نااہل ہو گیا تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر اس سے کم وقت ہو تو اس وقت میں امام زفر کے نزدیک مکلف کے حال کا اعتبار نہ ہوگا۔

ويعتبر صفة ذلك الجزء: مصنف عليه الرحمہ فرماتے ہیں کہ جس طرح نماز کے ثبوت و سقوط میں اس جزر اخیر کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح صحت و فساد نقصان و کمال میں بھی اسی جزر اخیر کی صفت کا اعتبار ہوگا اگر جزر اخیر صحیح اور کمال ہے جیسے کہ فجر کا پورا وقت صحیح اور کمال ہے اس کا کوئی جزر ناقص نہیں ہے لہذا آخر جزر میں بھی کمال نماز واجب ہوگی بخلاف عصر کے کہ اصغر شمس کے بعد جزر ناقص اور مکروہ ہو جاتا ہے لہذا اگر کسی شخص نے اس ناقص وقت میں نماز شروع کی تو ناقص ہی واجب ہوگی۔

اور اگر صلوٰۃ فجر میں طلوع شمس کی وجہ سے فساد پیش آ گیا تو ہمارے نزدیک فرض باطل ہو جائیں گے بخلاف امام شافعی کے، ہماری دلیل یہ ہے کہ صلوٰۃ فجر سبب کے کمال ہونے کی وجہ سے کمال واجب ہوتی ہے لہذا صفت نقصان کے ساتھ ادا صحیح نہ ہوگی جیسا کہ صوم نذر مطلق، یوم نحر اور ایام تشریق میں ادا نہیں ہو سکتے جیسا کہ زمین پر آیت سجدہ تلاوت کی اور اس کا سجدہ سوار ہو کر اشارہ سے کیا تو ادا نہ ہوگا لہذا اس پر لازم ہے کہ نماز فجر کا اعادہ کرے۔

امام شافعی کی دلیل وہ روایت ہے جس کو شیخین نے ابوہریرہ سے روایت کیا ہے من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر، اس حدیث سے واضح ہو گیا کہ جس طرح عصر کی نماز غروب آفتاب سے باطل نہیں ہوتی اسی طرح فجر کی نماز طلوع آفتاب سے باطل نہ ہوگی۔

احناف اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث اور اس حدیث کے درمیان کہ جس میں اوقات الثلثہ میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے تعارض ہے لہذا ہم نے قیاس کی جانب رجوع کیا جیسا کہ تعارض کا حکم ہے تو قیاس نے صلوٰۃ عصر میں ابوہریرہ کی حدیث کو ترجیح دی کیوں کہ عصر کی نماز سبب ناقص کی وجہ سے ناقص ہی واجب ہوتی تھی تو ناقص ہی ادا کر دی، اور حدیث نہی کو صلوٰۃ فجر میں ترجیح دیدی کیوں کہ فجر کی نماز سبب کمال کی وجہ سے کمال واجب ہوتی تھی اگر نماز کے دوران سورج طلوع ہو گیا تو ناقص ادا ہوگی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ابو جعفر امام محمد نے اپنی کتاب شرح الآثار میں نقل کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہ والی روایت نہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات الثلثہ سے قبل کی ہے لہذا نسخ ہو گئی، امام ابو یوسف سے مروی

ہے کہ فجر طلوع شمس سے فاسد نہیں ہوتی مگر حالت صلوٰۃ ہی میں ارتفاع شمس تک انتظار کرنا چاہئے گویا کہ امام ابو یوسف نے اس کو مستحسن سمجھا ہے تاکہ کم از کم بعض صلوٰۃ تو وقت میں ادا ہو جائے اور اگر نماز کو فاسد کر دیا تو پوری نماز خارج از وقت ہو جائے گی اور بعض صلوٰۃ کو وقت میں ادا کرنا کل صلوٰۃ کو خارج از وقت ادا کرنے سے بہتر ہے۔ (کذا فی المبسوط)

مصنف کے قول بطل الفرض میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ نفس صلوٰۃ باقی رہے گی مگر فرضیت باطل ہو جائے گی، امام محمد کے نزدیک نفس صلوٰۃ باطل ہو جائے گی۔

وَلَا يَلْزَمُ عَلَىٰ هَذَا مَا إِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرَ فِي أَوَّلِ وَقْتِهِ ثُمَّ مَدَّ إِلَىٰ أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّهُ لَا يَفْسُدُ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهُ حَقَّ شُغْلٍ مَحَلَّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ فَجَعَلَ مَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا لِأَنَّ الْإِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الصَّلَاةِ مُتَعَدِّرٌ

**ترجمہ** اور اس اصول پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ اگر کسی شخص نے عصر کو اول وقت میں شروع کیا اور نماز کو اس قدر طویل کیا کہ (نماز کے دوران) غروب شمس ہو گیا پھر بھی اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی کیوں کہ شریعت نے مکلف کو یہ حق دیا ہے کہ پورے وقت کو ادارہ صلوٰۃ میں مشغول کر دے چنانچہ اس کی بنا پر صورت مذکورہ میں جو فساد پیش آیا ہے قابل عفو ہو گا اس لئے کہ شریعت نے اس کے لئے ادا کے ساتھ پورے وقت کو مشغول کر دینے کا حق دیا ہے لہذا وہ فساد جو اس کے ساتھ عزیمت کی بنا کر کرنے کی وجہ سے متصل ہو گا معاف کر دیا ہے اس لئے کہ (علی وجہ العزیمت) نماز ادا کرنے کے ساتھ فساد سے احتراز ناممکن ہے۔

**تشریح** مصنف کے قول فان كان ذلك الجز صحيحا كافي الفجر بوجوه اعتراض وارد ہوتا ہے مصنف علیہ الرحمہ ولا يلزم علیٰ ہذا سے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر نماز کو وقت صحیح میں شروع کیا جائے تو کامل واجب ہوتی ہے اور اگر نماز ناقص وقت میں شروع کی جائے تو ناقص ہی واجب ہوتی ہے اور اگر کوئی شخص عصر کی نماز کو اول وقت میں شروع کرے اور اس قدر نماز کو طویل کرے کہ وقت مکروہ آجائے تو اس کی نماز فاسد ہو جانی چاہئے کیوں کہ اس شخص نے نماز کامل وقت میں شروع کی تھی اور ناقص وقت میں ختم کی ہے حالانکہ احناف کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ فساد عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے پیش آیا ہے شریعت

نے مکلف کو یہ حق دیا ہے کہ نماز کے پورے وقت کو نماز میں مشغول کر دے اور یہ عزیمت ہے، یہ بات واضح ہے کہ عزیمت پر عمل کرنے ہی کی وجہ سے مذکورہ فساد لازم آئے گا مگر اس کو عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے قابل عفو سمجھا جائے گا کیونکہ عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے مذکورہ فساد سے احتراز مستقر ہے۔

وَأَمَّا إِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْإِدَاءِ فَالْوَجُوبُ يُضَافُ إِلَى كُلِّ الْوَقْتِ لِزَوَالِ الضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ لِانْتِقَالِ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْكُلِّ إِلَى الْجُزْءِ فَوَجِبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلَا يَتَأَدَّى بِصِفَةِ النَّقْصَانِ فِي الْأَوْقَاتِ الثَّلَاثَةِ الْمَكْرُوهَةِ بِمِثْلَةِ سَائِرِ الْفَرَائِضِ،

**ترجمہ** بہر حال جب وقت ادارے خالی ہو گیا تو (وجوب) کل وقت کی جانب مضاف ہوگا اس لئے کل وقت سے جزر کی جانب انتقال کی ضرورت نہیں رہی لہذا (فرض) صفت کمال کے ساتھ واجب ہوگا پس صفت نقصان کے ساتھ ادائیگی اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ میں درست نہ ہوگی جس طرح کہ دیگر فرائض اوقاتِ مکروہہ میں درست نہیں ہیں۔

**تشریح** جب نماز کا وقت فوت ہو گیا تو اب وجوب کی نسبت کل وقت کی جانب ہوگی کیوں کہ کل وقت کو ظرف اور سبب قرار دینے کی وجہ سے جو جزا ہی لازم آئی تھی وقت ختم ہونے کے بعد باقی نہیں رہی کیوں کہ اب کل وقت ظرف نہیں ہوگا لہذا کل وقت کو سبب قرار دیدیا جائے گا، جب کل وقت سبب ہے تو فرض کمال واجب ہوگا اور واجب کمال کی ادائیگی صفت نقصان کے ساتھ اوقاتِ مکروہہ ثلاثہ میں نہیں ہو سکتی جس طرح دیگر فرائض کی ادائیگی اوقاتِ مکروہہ میں درست نہیں ہے، اس نوع کا حکم یہ ہے کہ تعیین نیت ضروری ہوگی مطلق نیت کافی نہ ہوگی کیوں کہ وقت، وقیہ اور نقصان اور نوافل وغیرہ کی صلاحیت رکھتا ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَا جَعَلَ الْوَقْتُ مَعْيَارًا لِهٖ وَسَبَبًا لَوَجُوبِهِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ الْأَقْرَبِي أَنَّهُ قَدْرَيْهِ وَأَضْيَفَ إِلَيْهِ وَمِنْ حَكْمِهِ أَنْ لَا يَبْقَى غَيْرُكَ مَشْرُوعًا فِيهِ فَيَصَابُ بِمُطْلَقِ الْإِسْمِ وَمَعَ الْخَطَأِ فِي الْوَصْفِ،

**ترجمہ**، اور امور یہ مقید بالوقت کی دوسری قسم وہ ہے کہ وقت فعل مامور بہ کے لئے معیار قرار

دیا گیا ہو اور وہ وقت صوم ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ مقدر ہے اور روزہ کی وقت کی جانب نسبت کی گئی ہے اس قسم کا حکم یہ ہے کہ (ما موربہ) کا غیر اس (وقت) میں مشروع نہیں ہوگا لہذا ما موربہ مطلقاً کم اور وصف میں خطار کے باوجود درست ہوگا۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ امر مقید بالوقت کی دوسری قسم بیان فرما رہے ہیں دوسری اور پہلی قسم میں فرق صرف یہ ہے کہ اول قسم میں وقت ما موربہ کے لئے ظرف ہوتا ہے اور قسم ثانی میں معیار ہوتا ہے یعنی ما موربہ پورے وقت کو گھیر لیتا ہے اور وقت کم و بیش ہونے کے ساتھ ما موربہ بھی کم و بیش ہوتا رہتا ہے مثلاً روزہ اپنے پورے وقت کو گھیر لیتا ہے روزہ کا وقت صبح صادق سے غروب آفتاب تک ہے اس وقت میں ایک ہی روزہ ہو سکتا ہے اور نہار کے طول و قصر کے ساتھ روزہ بھی طویل و قصیر ہوتا ہے، وقت روزہ کے لئے سبب وجوب بھی ہے اور شرط وجوب بھی، مصنف نے شرط کا ذکر نہیں کیا ہے کیوں کہ موقت ہونے سے شرط مفہوم ہوتی ہے اس لئے کہ جو حکم موقت ہوتا ہے اس کے لئے وقت شرط ضرور ہوتا ہے۔

وقت کے روزہ کے لئے سبب ہونے کی علامت یہ بھی ہے کہ صوم کی اضافت وقت کی جانب کی جاتی ہے، کہا جاتا ہے "صوم شہر رمضان" جیسا کہ صلوة النظم میں اضافت ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے اس لئے کہ اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے اور قوی ترین اختصاص کے طریقوں میں سے سبب کا سبب کے ساتھ اختصاص ہے لہذا امضاف الیہ مضاف کے وجوب کا سبب ہوگا، صوم شہر رمضان میں صوم کا شہر رمضان وجوب کا سبب ہے۔

البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ پورا شہر رمضان وجوب صوم کا سبب ہے یا اس کا کوئی ایک حصہ، بعض حضرات فرماتے ہیں پورا شہر رمضان سبب ہے کیوں کہ صوم شہر رمضان کی جانب مضاف ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ روزے کا سبب صرف ایام ہیں رائل روزہ کا سبب نہیں ہیں کیوں کہ سبب مسبب کا محل ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ روزے کا محل دن ہیں نہ کہ رائل لہذا دن ہی روزے کا سبب ہوں گے، بعض حضرات کا قول ہے کہ ماہ رمضان کا پہلا جزر پورے ماہ کے روزوں کا سبب ہے کیوں کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں روزے کا اہل ہو اور پھر صبح صادق سے پہلے بخون ہو گیا اور رمضان گزرنے کے بعد ٹھیک ہو گیا، تو اس شخص پر رمضان کے روزوں کی قضا واجب ہوگی پس قضا کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر اس رمضان کے روزے واجب تھے اور اس رمضان کے روزے اسی وقت واجب ہو سکتے ہیں جب کہ رمضان کا جزر اول وجوب صوم کا سبب ہو۔

وہن حکمہ ان لایسقی غیرہ مشروعاً فیہ، مصنف ۳ امر مقید بالوقت کی دوسری قسم (یعنی وقت جس میں ماہروزہ کے لئے معیار ہو) کا حکم بیان کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ اس نوع کا حکم یہ ہے کہ رمضان کے ایام میں رمضان کے روزے کے علاوہ دوسرا روزہ مشروع نہیں ہوگا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، اذا نسخ الشعبان فلا صوم الا رمضان، جب شعبان کا ہمدینہ ختم ہو گیا تو اب رمضان کے علاوہ کوئی روزہ مشروع نہیں ہے لہذا روزہ سے وقت فاجہل نہ ہونے کی وجہ سے ایک دن میں دو روزے بھی نہیں ہو سکتے۔

فیصواب بمطلق الاسم الخ، یہ مصنف کے قول لایسقی غیرہ مشروعاً پر تفریح ہے یعنی اگر تندرست مقیم ماہ رمضان میں مطلق نیت سے روزہ رکھے یعنی صرف نویت الصوم کہے و صف فرض سے تعرض نہ کرے تو رمضان ہی کا روزہ ہوگا اسی طرح اگر و صف میں خطا کی یعنی فرض کی بجائے نفل یا قہار یا کفارہ وغیرہ کی نیت کی تو بھی رمضان ہی کا روزہ ہوگا، مصنف کی مراد خطا سے ضد صواب ہے نہ کہ ضد عمد کیوں کہ عامداور خاطر دو نفل کا ایک ہی حکم ہے۔

اہم شافعی ۳ کے نزدیک نیت فرض کے بغیر رمضان کا روزہ ادا نہیں ہوگا یعنی مطلق نیت صوم سے فرض روزہ ادا نہ ہوگا اس لئے کہ روزہ و صف کے اعتبار سے کئی قسم کا ہوتا ہے مثلاً فرض، واجب، نفل کا روزہ جیسا کہ اصل امساک کے اعتبار سے بھی کئی قسم کا ہوتا ہے مثلاً مفطرات ثلاثہ سے امساک عادت بھی ہوتا ہے عبادت بھی ہوتا ہے جبراً و قہراً بھی، اسی طرح مجبوراً بھی ہو سکتا ہے، عادت کا مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کی عادت صبح سے شام تک مفطرات ثلاثہ کھانا، پینا، جماع سے رُکے رہنے کی ہو جبراً و قہراً کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص مفطرات ثلاثہ سے جبراً و قہراً روک دے یا مفطرات ثلاثہ دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے مجبوراً رکا رہے لہذا عبادت کو غیر عبادت سے ممتاز کرنے کیلئے نیت کی ضرورت ہوگی، اسی طرح روزہ و صف کے اعتبار سے بھی مختلف ہوتا ہے لہذا ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے تعیین و صف کی ضرورت ہوگی کیوں کہ عبادت کے معنی جس طرح اصل صوم میں معتبر ہیں اسی طرح و صف صوم میں بھی معتبر ہیں نیز و صف کے اعتبار کرنے کا حکم بھی ہے اور و صف کا لحاظ کرنے میں زیادتی ثواب بھی ہے اس لئے کہ فرض روزہ کا ثواب بہ نسبت نفل روزہ کے زیادہ ہے، اسی طرح تارک فرض کے لئے عقاب و عذاب ہے تارک نفل کے لئے نہیں ہے لہذا و صف بھی اصل کے مانند عبادت ہوگا نیز بغیر اختیار کے عبادت کا حصول ممتنع ہے پس جس طرح اصل عبادت میں جبر کی نفی کے لئے نیت شرط ہے اسی مقصد کے لئے تعیین و صف ضروری ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کوئی عبادت بندے کے اختیار کے بغیر معتبر نہیں ہے اصل عبادت میں نیت اسی لئے ضروری ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے عبادت کا مرتکب ہو کسی کے جبر کا اس میں دخل نہ ہو کیونکہ



نیت ایک پوشیدہ امر ہے اس پر کسی کا جبر نہیں چل سکتا، وصف کی تعیین بھی بندہ کے اختیار سے ہونی چاہئے تاکہ اجبار کا احتمال نہ رہے۔ اگر احناف کی جانب سے یہ کہا جائے کہ جب محل مشروع کے لئے متعین ہو اس طور پر کہ غیر مشروع اس محل (وقت) میں درست نہ ہو تو پھر تعیین وصف کی ضرورت نہیں رہتی جس طرح رمضان کا مہینہ اس میں مشروع متعین ہے اور وہ فرض روزہ ہے لہذا دوسرا روزہ اس میں درست ہی نہ ہوگا پس متعین کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے کیوں کہ وہ تو خود ہی متعین ہے، شواہخ کی جانب سے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ہم نے اصل اور وصفیت میں نیت کا اعتبار تمیز اعداد کے لئے نہیں یعنی فرض کو نفل سے ممتاز کرنے کے لئے نہیں کیا کیوں کہ تعیین کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہتی بلکہ نفس تعیین کے لئے نیت ضروری ہے کیوں کہ تعیین نیت کے بغیر بندہ کا کوئی نفل عبادت نہیں ہو سکتا۔

احناف کی جانب سے امام شافعیؒ کے جواب کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وصف کا اعتبار ضروری ہے مگر موجودہ نیت اصل اور وصف دونوں کے لئے کافی ہے مطلب یہ ہے کہ مشروع وقت کی نیت کافی ہے اس لئے کہ اگر رمضان میں مشروع وقت کی نیت کی تو بالاتفاق کافی ہے اگرچہ فرض کی نیت نہ کی ہو اس لئے کہ رمضان میں مشروع واحد ہے اور وہ بلا خلاف فرض ہے اور جب زمان و مکان میں ایک ہی شے ہو تو اس کو اسم جنس یا اسم نوع کے ذریعہ طلب کیا جاسکتا ہے جیسا کہ اسم علم کے ذریعہ اس کو طلب کیا جاسکتا ہے مثلاً رمضان کے روزہ کو فرض کی نیت سے بھی ادا کیا جاسکتا ہے اور مطلق نیت سے بھی ادا کیا جاسکتا ہے مثلاً اگر کسی مکان میں صرف زید ہو تو اس کو اسم انسان اور اس کے رجل سے بلا یا جاسکتا ہے جس طرح اسم زید سے پکارا جاسکتا ہے اسی طرح اگر خطراتی الوصف بھی ہو جائے تب بھی مشروع فیہ ہی ادا ہوگا مثلاً رمضان کے مہینہ میں فرض کی بجائے نفل کہا یا تندرست مقیم نے واجب آخر کی نیت کی تو فرض وقت ہی ادا ہوگا جیسا کہ اگر مکان میں صرف زید ہی ہو اور اس کا رنگ کالا ہو اور کوئی شخص اس کو یا رجل اسود کی بجائے یا رجل ابیض کہہ کر پکارے تو زید ہی مقصود ہوگا کیوں کہ صفت ابیض باطل ہو جائے گی اور اسم جنس جو کہ اسم بننے کی صلاحیت رکھتا ہے باقی رہ جائے گا۔

إِلَّا فِي الْمَسَافِرِ يُؤْمَىٰ وَاجِبًا أَخْرَعْنَا أَبِي حَنِيفَةَ وَلَوْ نَوَى النَّفْلَ فَفِيهِ رِوَايَتَانِ

ترجمہ: مگر مسافر کے حق میں جو کہ (رمضان) میں واجب آخر کی نیت کرے اور اگر مسافر

نفل کی نیت کرے اس میں دو روایتیں ہیں۔

**تشریح** | یہ عبارت یصباح مع الخطار فی الوصف سے استثناء ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کے حق میں خطار فی الوصف کے باوجود رمضان کا روزہ درست قرار دیا جائے گا لیکن امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مسافر کا حکم اس سے مستثنیٰ ہے چنانچہ اگر مسافر نے رمضان کے مہینہ میں کسی واجب آخر القضاہ کفارہ، نذر وغیرہ کی نیت کی تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہی روزہ ادا ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے، رمضان کا ادا نہ ہوگا اس لئے کہ جب مسافر کو افطار اور صوم کے درمیان جسمانی آرام و راحت کے پیش نظر اختیار دیدیا گیا ہے تو آخرت کے فائدہ کے پیش نظر بطریق اولیٰ اختیار ہوگا کیوں کہ اگر یہ مسافر اسی سفر میں فوت ہو جائے تو اس رمضان کے روزوں کے متعلق اس سے سوال نہ ہوگا مگر اس کے اوپر جو سابقہ روزے واجب ہیں ان کے بارے میں سوال ہوگا، مطلب یہ ہے کہ جب مسافر بدنی راحت کے پیش نظر روزہ ترک کر سکتا ہے تو آخرت کی راحت کے پیش نظر افطار کی بجائے واجب آخر کار روزہ بھی رکھ سکتا ہے، صاحبیہ کے یہاں اگر مسافر نے رمضان میں واجب آخر کی نیت کی تو رمضان ہی کا واقع ہوگا اس لئے کہ شہود شہر رمضان اس مسافر کے حق میں ایسا ہی ہے جیسا کہ مقیم کے حق میں، اور رخصت افطار سہولت کے لئے تھی اور اور جب اس نے روزہ رکھ لیا اور سہولت سے فائدہ نہیں اٹھایا تو حکم اہل کی طرف رجوع کئے گا اور رمضان کا روزہ ادا ہوگا نہ کہ واجب آخر کار، اور نفل کے بارے میں امام صاحب سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں رمضان کا روزہ ہوگا اور دوسری روایت میں نفل کا روزہ ہوگا جیسا کہ مقیم کے حق میں واجب آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے۔

الانی المسافر مستثنیٰ منہ مقدر سے استثناء ہے تقدیر عبارت یہ ہے یصباح رمضان مع الخطار فی الوصف فی حق کل واحد الانی المسافر حال کو نہ ناویائی رمضان عن واجب آخر من الکفارة والقضایہ۔  
فائدہ: صاحب تعلیق الحامی نے جو یہ لکھا ہے کہ صاحب نامی نے الانی المسافر کو فیصباح کے متعلق کر کے خطار کی ہے یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ خود صاحب حامی نے بھی فیصباح کے متعلق کیلئے لہذا جو اعتراض صاحب نامی پر واقع ہوگا خود معترضین پر بھی واقع ہوگا۔

وَأَمَّا الْمَرِيضُ فَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ يَقَعُ صَوْمُهُ عَنِ الْفَرَضِ بِكُلِّ حَالٍ لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعِزْزِ فَيُطَهَّرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطُ الرُّخْصَةِ فَيَلْحَقُ بِالصَّحِيحِ،

ترجمہ لیکن مریض پس صحیح ہمار نزدیک یکہ اس کا روزہ ہر حال میں فرض ہی واقع ہوگا اس لئے کہ مریض کی رخصت حقیقی عجز سے متعلق ہے روزہ رکھنے کی وجہ سے رخصت کی شرط فوت ہوگئی لہذا مریض تندرست کے ساتھ نفل ہو گیا۔

تشریح مریض اگر رمضان میں واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھ لے تو رمضان ہی کا واقع ہوگا ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے مصنف نے صحیح عندنا کہہ کر امام صاحب کی اس روایت سے احتراز کیا ہے جو کہ ابوالحسن کرمی ج سے مروی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مریض اور مسافر دونوں کا ایک ہی حکم ہے جس طرح مسافر اگر رمضان میں واجب آخر کی نیت کر لے تو اس کا واجب آخر کا روزہ ہوتا ہے اسی طرح مریض بھی اگر واجب آخر کی نیت کرے تو اس کا بھی واجب آخر ہی کا روزہ ادا ہوگا البتہ اگر مریض نے رمضان میں نفل روزہ کی نیت کی تو ظاہر روایت میں رمضان کا واقع ہوگا اور حسن ابن زیاد کی امام صاحب سے روایت یہ ہے کہ نفل کا واقع ہوگا اور یہی صاحب ہدایہ، اور قاضی امام ابو زید اور امام غلبہ الدین بخاری کا مختار ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے وہ فخر الاسلام و نس الاممہ اور مصنف کا مختار ہے، اس مسئلہ میں حق بات یہ ہے کہ باجماع فقہاء نفس مرض سے رخصت کا تعلق نہیں ہے جیسا کہ مصنف کی ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کیوں کہ مرض دو قسم کا ہوتا ہے یا تو روزہ اس مرض میں مضمر ہوگا جیسے حمی مطبقہ، وجع الصدہ والعیین وغیرہ، یا مضمر نہ ہوگا جیسا کہ سورہ سفیم، استسار معده، فساد سفیم وغیرہ، روزہ نہ رکھنے کی رخصت اس مرض میں ہے کہ جس میں روزہ مضمر ہے اس لئے کہ رخصت دفع ضرر کے لئے ہے جس مرض میں روزہ مضمر نہیں ہے اس میں رخصت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے روزہ سے اس وقت رخصت دی ہے جبکہ روزہ مفضی الی الحرج ہو بخلاف سفر کے کہ سفر ہر حال میں مفضی الی المشقت ہوتا ہے لہذا نفس سفر کے ساتھ رخصت متعلق ہوگی اور نفس سفر ہی کو مشقت کے قائم مقام کر دیا ہے رخصت جس طرح نفس مرض سے متعلق ہوتی ہے اسی طرح مرض میں زیادتی کے خوف اور تاخیر صحت کا اندیشہ کے ساتھ بھی متعلق ہے اگر مریض کو غالب گمان ہے یا طیب ماہرنے اس کو بتایا ہے کہ روزہ مضمر ہوگا یا مرض میں زیادتی یا صحت میں تاخیر کا اندیشہ ہے تو ایسے شخص کے لئے روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہوگی اس کے باوجود ایسا مریض رمضان کے مہینہ میں واجب آخر کا روزہ رکھ لیتا ہے اور مشقت برداشت کر لیتا ہے تو اس کا یہ روزہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک واجب آخر ہی کا روزہ ادا ہوگا اور اس مریض اور مسافر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جس طرح مسافر کا روزہ عمانوی واقع ہوگا اسی طرح مذکور مریض کا بھی عمانوی کا روزہ واقع ہوگا اس صورت میں کتاب میں جو مریض اور مسافر کے حکم میں فرق بیان کیا ہے وہ بغیر تاویل درست نہ ہوگا اور تاویل یہ ہے کہ مرض سے وہ مرض مراد ہے جو روزہ میں مضمر نہیں ہے لہذا اگر

ایسا مریض روزہ رکھ لیگا تو رمضان کا روزہ ہوگا چنانچہ شیخ ابوالحسن کی مراد «واجب فی المریض والمسافر سوار» سے وہ مریض ہے جس کو روزہ مضر ہو اور مصنف کی مراد اپنے قول «لان رخصتہ متعلق بحقیقۃ الحجۃ» سے وہ مریض ہے جس کو روزہ مضر نہیں ہے۔

وَأَمَّا الْمَسَافِرُ فَيَسْتَوْجِبُ الرِّخْصَةَ بِعَجْزِهِ مُقَدَّرٌ لِقِيَامِ سَبَبِهَا وَهُوَ الْمَسْفَرُ فَلَا يَبْطُرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرِّخْصَةِ فَيَتَعَدَّى حِينَئِذٍ بِطَرِيقِ التَّنْيِإِ إِلَى حَاجَةِ الدِّينِيَّةِ،

**ترجمہ** لیکن مسافر عجز تقدیری کی وجہ سے رخصت کا مستحق ہوتا ہے سبب عجز (جو کہ سفر ہے) قائم رہنے کی وجہ سے لہذا نفس الصوم سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا ظاہر نہیں ہوتا لہذا اس وقت حق رخصت بطریق دلالت حاجت دینیہ کی طرف متعدی ہوگا۔

**تشریح** واما المسافر، اس عبارت سے مصنف کا مقصد مریض اور مسافر کے حکم میں فرق بیان کرنا ہے ماقبل میں مصنف نے مسافر کا حکم یہ بیان کیا تھا کہ مسافر اگر رمضان میں واجب آخر کی نیت کرے تو واجب آخر ہی ادا ہوگا کیوں کہ مسافر کو عجز تقدیری کی وجہ سے رخصت حاصل ہوتی ہے اور مریض کو رخصت عجز حقیقی کی وجہ سے ہوتی ہے اور نفل کے بارے میں دو روایتیں تھیں ایک روایت میں جو کہ حسن ابن زیاد کی تھی مسافر جس واجب آخر کی نیت کرے وہی ادا ہوگا اور ان سماعہ کی روایت میں رمضان کا واقع ہوگا، اول روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب مسافر کو رمضان میں افطار کی اجازت ہے تو اس کے حق میں رمضان اور شعبان دونوں برابر ہیں لہذا جس طرح شعبان میں نفل روزہ درست ہے اسی طرح رمضان میں بھی نفل روزہ درست ہوگا۔

دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب مسافر کو رمضان میں فائدہ بدنی کے لئے افطار کی اجازت ہے تو فائدہ دینی کے لئے واجب آخر کی بطریق اولیٰ اجازت ہوگی اس لئے کہ موجودہ رمضان کے بارے میں اگر مسافر اسی سفر میں فوت ہو جائے تو نہ اس رمضان کے بارے میں بازرگس ہوگی اور نہ ہی عتاب ہوگا بخلاف دیگر واجبات کے ان کے بارے میں عتاب کا اندیشہ ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مسافر کی رخصت عجز حکمی کی وجہ سے ہے اور سفر عجز حکمی کے قائم مقام ہے اگر مسافر نے روزہ رکھ لیا تو مسافر کا عجز سفر کے باقی رہنے کی وجہ سے فوت نہیں ہوگا بلکہ مسافر کو عاجز عن الصوم ہی سمجھا جائے گا جب مسافر کو فائدہ دنیویہ کی وجہ سے افطار کی اجازت ہے تو فائدہ دینیہ کے لئے

واجب آخر کی بھی اجازت ہوگی لہذا جب مسافر کو ولایتِ رخصت حاصل ہے تو وہ رخصت جو حاجتِ دنیوی یعنی راحتِ بدنی کے لئے حاصل ہوتی ہے وہ دلالۃ النقص کے طور پر حاجتِ دینیہ کی طرف متعدی ہو جائے گی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ شریعت نے جب مسافر کو دنیوی حاجت کے لئے جو کہ اکل و شرب ہے رخصت دیدی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حاجتِ دینیہ کے لئے جو کہ دنیوی حاجت سے شدید ہے دلالۃ رخصت حاصل ہوگی۔

وَمِنْ هَذَا الْجِنْسِ الصَّوْمِ الْمَسْذُورُ فِي وَقْتٍ بَعَيْنِهِ لِأَنَّهُ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمَ الْوَقْتِ وَاجِبًا الْمُبْتَلِقَ نَفْلًا لِأَنَّهُ وَاحِدٌ لَا يَقْبَلُ وَصْفَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فَصَارَ وَاحِدًا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، فَاصْبَبَ بِمُطْلَقِ الْأَسْمَاءِ مَعَ الْخَطَأِ فِي الْوَصْفِ وَتَوَقَّفَ مُطْلَقُ الْأَسْمَاءِ عَلَى صَوْمِ الْوَقْتِ وَهُوَ الْمَسْذُورُ لِكِنَّةِ إِذَا صَامَ عَنْ كَفَّارَةٍ أَوْ قَضَاءٍ عَلَيْهِ، يَقَعُ عَمَّا نَوَى لِأَنَّ التَّعْيِينَ فِيهَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِّهِ، وَهُوَ أَنْ لَا يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوعًا فَمَا فِيهَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ أَنْ لَا يَبْقَى الْوَقْتُ مُحَقَّقًا لِحَقِّهِ، فَلَا۔

**ترجمہ** اور اسی قسم سے نذر معین کا روزہ ہے کیوں کہ جب نذر کی وجہ سے صوم وقت (نفل روزہ) واجب ہو گیا تو اب نفل باقی نہیں رہا اس لئے کہ صوم وقت واحد ہے دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا وہ صوم وقت اس طریقہ سے مستعین ہو گیا لہذا صوم مسذور مطلق صوم اور خطائی الوصف کے ساتھ صحیح ہوگا اور اسماک مطلق صوم وقت یعنی مسذور پر موقوف (محمول) ہوگا لیکن جب اس دن میں کفارہ کا روزہ رکھے گا یا قضا کا جو اس پر واجب ہے تو وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیوں کہ وقت کو روزہ کے لئے مستعین کرنا نذر کرنے والے کی ولایت کی وجہ سے حاصل ہوا ہے اور ناذر کی ولایت ناذر کے حق سے تجاوز نہیں کرے گی لہذا تعین اس میں تو صحیح ہوگی جو اس کے حق سے متعلق ہوگی اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع نہ رہے لیکن اگر تعین صاحب شرع کے حق کی طرف راجع ہوگی تو درست نہیں ہوگی اور وہ یہ کہ وقت شارع کے حق کا محتمل نہ رہے۔

**تشریح:** ومن ہذا الجنس یعنی مامور بہ وقت کی جنس سے نذر معین کا روزہ بھی ہے جیسا کہ

رمضان کا روزہ ہے مصنف علیہ الرحمہ نے فی وقتہ بعینہ کی قید سے نذر مطلق کو خارج کر دیا کیونکہ وقت نذر مطلق کے لئے معیار ہے مگر سبب نہیں ہے سبب خود نذر ہے۔

لانہ لما انقلب بالذراخ یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ نذر موقت کی رمضان کے ساتھ مشابہت فی المعیار والسبب کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ صوم مندور کے لئے وقت کا معیار ہونا تو بالکل واضح ہے اب رہا وقت کا وجوب صوم کے لئے سبب ہونا یہ صوم مندور کے ثبوت پر موقوف ہے پس کہا جائے گا کہ صوم مندور کے وجوب کا سبب وقت ہے اس لئے کہ صوم مندور کی اضافت وقت کی طرف ہوتی ہے اور اضافت اسباب اختصا میں سے ایک ہے اور سبب اور سبب کا اختصا قوی ترین اختصا ہے صوم مندور اگرچہ اصل کے اعتبار سے نفل ہے جیسا کہ غیر رمضان میں بھی اہل نفل ہی ہے لیکن جب نذر کے ذریعہ واجب ہو گیا تو اب نفل نہیں رہا اس لئے کہ روزہ تو ایک ہے لہذا دو متضاد و صغول کو قبول نہیں کر سکتا کیوں کہ وجوب اور نفل دو متضاد صفتیں ہیں کیوں کہ نفل کے ترک پر بندہ مستحق عذاب نہیں ہوتا اور واجب کے ترک پر مستحق عذاب ہوتا ہے لہذا نذر کے ذریعہ جب وجوب ثابت ہو گیا تو نفل ضرورہ مستغنی ہو گیا۔

فصنار واحد این ہذا الوجہ: لہذا صوم مندور اس طرح متعین ہو گیا کہ اب اس میں احتمال نفل باقی نہیں رہا مگر قضا اور کفارہ کا احتمال باقی ہے جب معیار اور سبب ہونے میں صوم مندور کی صوم رمضان کے ساتھ مشابہت ثابت ہو گئی تو جس طرح رمضان کا روزہ مطلق یا نفل کی نیت سے رمضان ہی کا واقع ہوتا ہے اسی طرح نفل یا مطلق نیت سے نذر ہی کا روزہ واقع ہوگا۔

وتوقف مطلق الامساک بخو اور مطلق امساک یعنی بغیر کسی نیت کے مفطرات ثلاثہ سے رکا رہنا صوم مندور ہی پر محمول ہوگا یعنی قبل الزوال اگر صوم مندور کی نیت کر لی تو نذر کا روزہ صحیح ہوگا۔

لکنہ اذا صام: یہ ما قبل کے مضمون سے استثناء ہے ما قبل میں کہا گیا تھا کہ نذر معین کو اگر مطلق صوم کی نیت سے رکھا جائے مثلاً یوں کہے لہذا صوم یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا جائے مثلاً یوں کہا جائے لہذا صوم صوم النفل تو نذر معین ہی کا روزہ واقع ہوگا لیکن اگر ناذر نے واجب آخر کی نیت کی مثلاً قضا یا کفارہ کی نیت کی تو جو نیت کی ہے وہی واقع ہوگی بشرطیکہ رات ہی سے نیت کی ہو اور اگر دن میں نیت کی تو صوم مندور واقع ہوگا۔

لان التعیین ہو مصنف علیہ الرحمہ لان سے اس بات کی دلیل بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نذر معین کے دن مطلق نیت یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا تو نذر ہی کا واقع ہوگا لیکن اگر واجب آخر کی نیت کی تو واجب آخر کا واقع ہوگا، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ وقت کو صوم نذر کے لئے متعین کرنے کا حق ناذر کو

حق ولایت کی وجہ سے حاصل ہوا ہے لہذا ناذر کے حق سے غیر کے حق کی جانب متجاوز نہیں ہونا چاہئے صوم نفل ناذر کا حق ہے نفل روزہ کا کوئی وقت متعین نہیں ہے لہذا ناذر اپنے حق نفل کو ترک کر کے نذر کا روزہ رکھنا چاہتا ہے تو رکھ سکتا ہے ایسا کرنا خود اپنے ہی حق میں تصرف کرنا ہوگا اور اگر ناذر یوم نذریں واجب آخر (قضا و کفارہ) کا روزہ رکھنا چاہے تو یہ بھی درست ہے اس لئے کہ واجب آخر کے لئے بھی کوئی وقت متعین نہیں ہے اور واجب آخر یہ شارع کا حق ہے اگر یہ کہا جائے کہ یوم نذریں واجب آخر کا روزہ صحیح نہیں ہوگا تو یہ حق غیر میں تصرف ہوگا جو کہ درست نہیں ہے ناذر کو تو صرف اپنے حق میں تصرف کرنے کا حق ہے اور وہ حق نفل روزہ ہے مگر واجب آخر قضا و کفارہ وغیرہ یہ شارع کا حق ہے نفل کی طرح اس کے لئے بھی کوئی وقت متعین نہیں ہے اگر یہ کہہ دیا جائے کہ اس دن میں نذر معین ہی ادا ہوگا تو اس کا مطلب ہے کہ اس دن میں قضا اور کفارہ ادا نہ ہوگا حالانکہ قضا اور کفارہ کا بھی کوئی وقت متعین نہیں ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ کے قول میں لہذا الجنس میں لہذا کا مرجح چوں کہ نوع ثانی ہے اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ جس طرح وقت رمضان کے روزہ کے لئے معیار اور سبب وجوب دونوں ہے اسی طرح وقت نذر کے روزے کے لئے بھی معیار اور سبب وجوب دونوں ہوگا لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ نذر کے روزہ میں وجوب کا سبب ناذر کی نذر ہے نہ کہ وقت، لہذا صوم نذر معین کو صوم رمضان کی نظیر قرار دینا صرف معیار کے اعتبار سے ہے نہ کہ سبب کے اعتبار سے، کما فی الغایت وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

وَالنَّوْعُ الثَّلَاثُ الْمَوْقُوتُ بِوَقْتٍ مُّشْكِلٍ تَوَسَّعَهُ وَهُوَ الْحَجَّةُ فَانْتَهَى  
فَرَضَ الْعُمُرَ وَوَقْتَهُ أَشْهُرُ الْحَجَّةِ وَحَيَاتِهِ مَدَّةً لَا يَفْضَلُ بَعْضُهَا  
لِحَجَّتِهِ أُخْرَى مُّشْكِلٌ

ترجمہ اور امور یہ مقید بالوقت کی تیسری قسم وہ ہے جو ایسے وقت کے ساتھ مقید ہو کہ جس کی توسع کی معرفت مشکل ہو اور وہ حج ہے کیوں کہ حج عمر کا فرض ہے اور اس کا وقت اشہر حج میں اور مکلف کی حیات ایسی مدت ہے کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے بچ جاتا ہے پس یہ وقت مشکل ہے۔  
تشریح انواع مقیدہ بالوقت کی یہ قسم ثالث ہے اور یہ وہ قسم ہے کہ جو ایسے وقت کے ساتھ مقید ہے کہ توسع اور تعین کی معرفت دشوار ہے اور ایسا امور یہ حج ہے یعنی حج کا وقت مشتبہ الحال ہے من وجہ معیار کے مشابہ ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہے اشتباہ دو طرفی بقول

سے ہے اول اس لئے کہ حج کا وقت شوال، ذوالقعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اور حج کی ادائیگی ذی الحجہ کے بعض ایام میں ہوتی ہے بقیہ وقت فاضل رہتا ہے لہذا اس حیثیت سے وقت حج کیلئے ظرف ہے اور اس حیثیت سے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے میعار ہے، اشتباہ کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ حج عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہوتا ہے اگر اول سال حج نہ کیا اور دوسرا یا تیسرا سال آگیا تو وقت موسع ہوگا جس وقت میں چاہے ادا کرے اور اگر دوسرا سال نصیب نہ ہو تو اس وقت مضیق ہوگا لہذا اول سال ہی ادا کرنا ضروری ہوگا یہ دوسرا طریقہ کتاب میں مذکور ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حج کا وقت جبکہ میعار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہے تو ہر ایک سے مشابہت کا حکم بھی لیا گیا پس اس حیثیت سے کہ وقت حج کے لئے میعار ہے روزہ کے مشابہ ہوگا لہذا جس طرح فرض روزہ مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے حج فرض بھی مطلق حج کی نیت سے فرضیت سے تقصر صحت سے بغیر صحیح ہو جائے گا اور اس حیثیت سے کہ وقت حج کے لئے ظرف ہے تو نماز کے مشابہ ہے لہذا نماز کی مشابہت کا حکم لیا گیا لہذا جس طرح فرض نماز نفل نماز کی نیت سے صحیح نہیں ہوتی اسی طرح حج فرض بھی نفل حج کی نیت سے ادا نہ ہوگا۔

وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَسَعُهُ التَّأْخِيرُ لَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَفُوتَهُ فِي عُمْرِهِ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْعَامَةِ الْأُولَى إِحْتِيَاظًا بِحُتْرَارِ عَنِ الْفَوَاتِ وَظَهَرَ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْمَأْثَمِ وَلَا غَيْرِ حَتَّى يَبْقَى النِّفْلُ مُشْرُوعًا وَجَوَازًا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ بِدَلَالَةِ تَعَيُّنِ مِنَ الْمُؤَدَّى إِذَا الظَّاهِرُ أَنَّ لَا يَقْضَى النِّفْلَ وَعَلَيْهِ حُجَّةُ الْإِسْلَامِ

ترجمہ اور مفید بالوقت کی قسم ثالث کا حکم یہ ہے کہ امام محمد کے نزدیک تاخیر کی گنجائش ہے مگر شرط یہ ہے کہ حج اس کی عمر میں فوت نہ ہو اور امام ابو یوسف کے نزدیک اول سال ہی کے اشہر حج میں حج ادا کرنا ضروری ہے فوت ہونے سے احتراز کے لئے، پس اس اختلاف کا ثمرہ صرف گناہ کی شکل میں ظاہر ہوگا یہاں تک کہ نفل حج مشروع رہے گا اور مطلق نیت سے حج فرض کا جواز ادا کرنے والے کی تعیین کی دلالت سے ہوگا اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ وہ نفل کا ارادہ نہیں کرے گا در انحالیکہ اس پر حج فرض باقی ہے۔

تشریح: اس تیسری قسم کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ حج کا وقت چونکہ توسع



(ظرف) اور تضييق (معيانہ) کا احتمال رکھتا ہے اور توسع اور تضييق کی معرفت دشوار ہونے کی وجہ سے امام محمد اور امام ابو یوسف کے درمیان اختلاف ظاہر ہوا ہے امام محمد کے نزدیک وقت میں وسعت ہے جس کی وجہ سے تاخیر کی گنجائش ہے اگر اول سال ادا نہ کیا تو آئندہ سال ادا کر لے اور اگر آئندہ سال بھی ادا نہ کر سکا تو تیسرے سال ادا کر لے علیٰ ہذا القیاس لیکن اس شرط کے ساتھ کہ عمر میں فوت نہ ہو اور امام ابو یوسف کے نزدیک حج کے وقت میں وسعت نہیں ہے لہذا اول سال ہی بطور احتیاط ادا کرنا ضروری ہے فوت سے احتراز کے لئے کیوں کہ آئندہ سال تک زندگی موہوم ہے اور مدت طویل ہے شمرہ اختلاف صرف گناہ کی شکل میں ظاہر ہوگا امام ابو یوسف کے نزدیک اگر اول سال حج ادا نہ کیا تو گنہگار فاقہ مردود الشہادۃ ہوگا البتہ امام محمد کے نزدیک فاقہ اور مردود الشہادۃ نہ ہوگا الا یہ کہ جب موت کی علامات ظاہر ہو جائیں، البتہ جب بھی ادا کر لے گا تو دونوں حضرات کے نزدیک ادا ہی ہوگا نہ کہ قصار۔

حتیٰ یبقی النفل مشروعاً، یہ مصنف کے قول لا غیر کی غایت ہے یعنی جب تاخیر کی صورت میں گناہ کے سوا کچھ نہیں ہے اگر کسی شخص نے نفل حج کی نیت کی حالانکہ اس کا حج فرض باقی ہے یہ باتفاق فریقین حج نفل ہی ہوگا اور یہ اس لئے ہوگا کہ وقت میں جس طرح حج فرض کی صلاحیت ہے اسی طرح حج نفل کی بھی صلاحیت ہے اور ایسا ظرف کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے ہوگا جس طرح نفل کی نیت سے فرض نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ نفل ہی ہوتی ہے اسی طرح نفل کی نیت سے نفل حج ہوگا نہ کہ فرض، البتہ امام شافعی کے نزدیک نیت لغو ہوگی اور حج فرض ہی ادا ہوگا۔

وجوازۃ عند الاطلاق: سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ آپ نے لفظ لا غیر پر تفریح کرتے ہوئے فرمایا کہ حج کے وقت میں نفل حج کی مشروعیت باقی رہتی ہے لہذا مطلق نیت سے حج فرض ادا ہونا چاہئے کیوں کہ جب حج کا وقت حج فرض اور حج نفل دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے تو بغیر تعیین کے حج فرض ادا نہ ہونا چاہئے جیسا کہ نماز کے وقت میں فرض اور نفل دونوں کی صلاحیت کی وجہ سے بغیر تعیین فرض کے فرض نماز ادا نہیں ہوتی اسی طرح حج فرض بھی تعیین فرض کے بغیر حج ادا نہ ہونا چاہئے حالانکہ آپ مطلق نیت سے حج فرض کے جواز کے قائل ہیں۔

جواب: جواب یہ ہے کہ فرض کی تعیین کی نیت اگرچہ لفظوں اور ارادے سے حاصل نہیں ہوتی مگر حج ادا کرنے والے کی دلالت حال سے حاصل ہوگئی ہے اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب کسی شخص پر حج فرض باقی ہو تو وہ نفل حج کا قصد نہ کرے گا لہذا تعیین صریح کی ضرورت نہ ہوگی بلکہ دلالت حال ہی سے تعیین فرض ہو جائے گی اور یہ ایسا ہی ہے کہ اگر کسی شخص نے مطلق درہم کے عوض کوئی شے خریدی

تو دلالتِ حال کی وجہ سے نقدِ بلد متعین ہو جاتا ہے۔  
 تفسیر: مصنف علیہ الرحمہ نے جس کو مقید بالوقت کی نوع ثالث قرار دیا ہے صاحب توضیح نے نوع رابع قرار دیا ہے اور نوع ثالث وہ ہے کہ وقت معیار ہو مگر سبب نہ ہو جیسا کہ کفارات اور نذور مطلقہ اور قضا، اور مصنف نے اس کو موقت کی قسم قرار نہیں دیا کہ نوع آخر حاصل ہو جائے بلکہ اس کو مطلق عن الوقت قرار دیا ہے۔

فَصْلٌ فِي حُكْمِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ وَهُوَ ضَوْعَانِ أَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمٌ عَيْنِ الْوَاجِبِ  
 بِسَبَبِهِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ وَقَضَاءٌ وَهُوَ اسْقَاطُ الْوَاجِبِ بِمِثْلِ مَنْ عِنْدَهُ  
 وَهُوَ حَقٌّ وَلا خْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِي أَنَّ الْقَضَاءَ يَجِبُ بِنَصِّ مَقْصُودِ أَمْرٍ  
 بِالسَّبَبِ الَّذِي يُوجِبُ الْأَدَاءَ قَالَ عَامَتُهُمْ بِأَنَّهُ يَجِبُ بِذَلِكَ  
 السَّبَبِ وَهُوَ الْخَطَابُ،

ترجمہ | یہ فصل امر سے ثابت ہونے والی شے کے حکم (کے بیان) میں ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں (۱) ادارے اور وہ عین واجب کو (جو اس کے سبب کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہوا ہے) اس واجب کے مستحق کو سپرد کرنا ہے (۲) قضا ہے اور وہ واجب کو ایسے مثل کے ذریعہ ساقط کرنا ہے جو اس مکلف کے پاس سے ہو اور اس کا حق ہو، مشائخ کا اس میں اختلاف ہے کہ قضا نفس مطلق کے ذریعہ واجب ہوتی ہے یا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جو ادارہ کو واجب کرتا ہے عام مشائخ نے کہا ہے کہ قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے ادارہ واجب ہوتی ہے اور وہ خطاب ہے۔

تشریح | مصنف علیہ الرحمہ مامور بہ موقت اور غیر موقت نیز ان کی اقسام سے فارغ ہونے کے بعد واجب کی تقسیم فرما رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب بالامر کی دو قسمیں ہیں ادارہ اور قضا۔

ادارہ کی تعریف: ہو تسلیم عین الواجب بسبب الی مستحق، باسبب ہے جو کہ واجب سے متعلق ہے یعنی وہ واجب جو اپنے سبب موجب سے ثابت ہوا ہے اور الی مستحق تسلیم سے متعلق ہے نیز سبب اور مستحق کی ضمیریں واجب کی طرف راجع ہیں۔

ادارہ نفس واجب کو جو کہ اس کے سبب موجب کے ذریعہ ثابت فی الذمہ ہوا ہے اس واجب کے مستحق (یعنی باری تعالیٰ) کو سپرد کرنا ہے جیسا کہ وقت صلوة کے لئے اور شہر ہوم کے لئے سبب ہے

ادا کی مذکورہ تعریف مامور بہ موقت اور غیر موقت مثلاً زکوٰۃ، صدقۃ الفطر کو بھی شامل ہے۔

فوائد قیود، ہوتی ہیں بمنزلہ جنس کے ہے ادار اور قضاہ دونوں کو شامل ہے عین الواجب بمنزلہ فصل ہے اس قید سے قضاہ خارج ہوگئی اس لئے کہ قضاہ میں مثل واجب ادا ہوتا ہے نہ کہ عین واجب، بسبب یہ دوسری فصل ہے اس سے واجب بغیر سببہ خارج ہو گیا مثلاً ظہر کی چار رکعت کی بجائے چار رکعت نذر کی پڑھ دی جائیں تو بھی ادا نہ ہوگی اس لئے کہ ظہر کے وجوب کا سبب اس کا وقت ہے اور صلوات منذور کے وجوب کا سبب نذر ہے، الی مستحقہ یہ تیسری فصل ہے اس سے وہ واجب خارج ہو گیا جو اس کے مستحق کو سپرد نہ کیا جائے بلکہ غیر مستحق کو سپرد کر دیا جائے مثلاً غیر اللہ کے لئے نماز روزہ وغیرہ لہذا ایسا مامور بہ جو غیر اللہ کے لئے ہو وہ ادا نہیں ہوگی۔

وقضاہ وہو اسقاط الواجب لجزیہ قضاہ کی تعریف ہے قضاہ وہ واجب کو اپنے پاس سے مثل کے ذریعہ ساقط کرنا ہے۔

فوائد قیود: اسقاط الواجب بمنزلہ جنس ہے اس میں ادار اور قضاہ دونوں شامل ہیں اس لئے کہ ادار اور قضاہ دونوں ہی میں اسقاط واجب ہوتا ہے مثل فصل اول ہے اس قید سے ادار خارج ہوگئی اس لئے کہ ادار عین ہوتی ہے نہ کہ مثل، من عندہ یہ دوسری فصل ہے اس سے وہ مامور بہ خارج ہو گیا جو واجب بالامر کے مثل تو ہے مگر مکلف کے پاس سے یعنی اس کا حق نہیں ہے مثلاً اگر کسی شخص پر گذشتہ کل کی ظہر واجب ہے اگر من عندہ کی قید نہ ہو تو آج کی ظہر ادا کرنے والا کل گذشتہ کی قضاہ کرنے والا شمار ہوگا اس لئے کہ آج کی ظہر کل گذشتہ کی ظہر کی مثل ہے حالانکہ یہ کل گذشتہ کی ظہر کی قضاہ نہیں ہے قضاہ کے لئے ضروری ہے کہ جس کے ذریعہ قضاہ کر رہا ہے پہلے سے اسپر واجب نہ ہو، آج کی ظہر پہلے سے واجب ہے لہذا قضاہ ایسے واجب سے ساقط ہوگی جو مکلف کا حق ہو، آج کی ظہر بندہ کا حق نہیں ہے بلکہ اللہ کا حق ہے البتہ نوافل بندہ کا حق ہے اس لئے کہ بندہ جس وقت کو نوافل بھی صرف کرتا ہے اگر بندہ چاہے تو ایسی وقت کو اپنی کسی اور ضرورت میں صرف کر سکتا ہے مثلاً آرام و راحت یا کسی اور کام میں صرف کر سکتا ہے اس کے باوجود بندہ اپنے وقت کو جو کہ اس کا حق ہے قضاہ میں صرف کرتا ہے تو حقیقت میں من عندہ کہلائے گا، ہو حقہ یہ من عندہ کی تاکید اور توضیح ہے۔

سبب قضاہ میں مشائخ کا اختلاف: سبب قضاہ میں مشائخ کے درمیان اختلاف ہے آیا وجوب قضاہ کا وہی سبب ہے جو وجوب ادار کا ہے یا سبب جدید ہے۔

اکثر محققین حنفیہ اور بعض اصحاب شافعی نیز احمد بن حنبل اور عام اہل حدیث کے نزدیک قضاہ

بمثل معقول کا وہی سبب ہوتا ہے جو ادارہ کا ہوتا ہے اور وہ امر ہے اور یہی مذہب قاضی امام ابو یزید کا ہے مصنف کے قول "قال عامتهم بانہ یجب بذلک السبب وہو الخطاب" کا یہی مطلب ہے عراق کے بعض مشائخ اور امام شافعی کے عام اصحاب نیز معتزلہ کے نزدیک قضاہ بمثل معقول کیلئے سبب جدید کی ضرورت ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فریق اول کے نزدیک جو سبب ادارہ ہے وہی سبب قضاہ ہے مثلاً ادارہ صلوة کا موجب اللہ تعالیٰ کا قول اقیمو الصلوٰۃ ہے اور ادارہ صوم کا سبب کتب علیکم الصیام ہے، یہی مذکورہ نصوص بعینہا قضاہ کا بھی سبب ہیں اور علیہ السلام کا قول "فاذا نسى احدکم الصلوٰۃ او نام عنہا فیصلیہا اذا ذکرہا، رواہ سلم، اسی طرح روزہ کے بارے میں "فمن کان منکم مرضیا او علی سفر فعدتہ من ایام اخر" مذکورہ دونوں نصوص محض اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے ہیں کہ نص سابق ہی کی وجہ سے تمہارے ذمہ ادارہ باقی ہے وقت فوت ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی۔

لَاِنَّ بَقَاءَ اَصْلِ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَةِ عَلٰی مِثْلِ مِنْ عِنْدِكَ قُرْبًا وَسُقُوْطُ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا اِلٰی مِثْلٍ وَضَمَانٌ لِّلْعَجْزِ اَفْرُ مَعْقُوْلٌ فِي الْمَنْصُوْبِ عَلَيْهِ وَهُوَ قِضَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوَةِ فَيَتَعَدَّى اِلَى الْمَنْذُوْرَاتِ الْمَتَعَيِّنَاتِ مِنَ الصَّلٰوَةِ وَالصَّوْمِ وَالْاِعْتِكَافِ وَفِيْمَا اِذَا نَدَّرَانَ يَعْتَكِفُ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِنَّمَا وَجِبَ الْقِضَاءُ بِصَوْمٍ مَّقْصُوْدٍ لِاَنَّهٗ لَمَّا اَنْفَضِلَ الْاِعْتِكَافُ عَنْ صَوْمِ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطُهُ اِلَى الْكَمَالِ الْاَصْلِيِّ لَا لِاِنَّ الْقِضَاءَ وَجِبَ بِسَبَبِ الْاٰخَرَ

ترجمہ:- چونکہ اصل واجب کی بقاء از روئے عبادت اپنے پاس سے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے اور فضیلت بقت کا بغیر مثل ضمان کے عاجزی کی وجہ سے ساقط ہونا منصوص علیہ میں امر معقول ہے اور وہ نماز روزہ کی قضا ہے پس یہ بقائے اصل کا حکم منذورات متعینہ یعنی نماز روزہ اور اعتکاف کی طرف متعدی ہوگا۔ اور اس صورت میں کہ جب نذر مانی کہ میں رمضان کا روزہ رکھوں گا، روزہ رکھا مگر اعتکاف نہ کیا، لہذا صوم مقصود کے ساتھ قضا واجب ہوگی، نہ کہ سبب آخر کی وجہ سے۔ ۲۱۱

تشریح:- لان بقاء اصل الواجب مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے اس بات کا دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ قضا اسی سبب سے واجب ہوتا ہے جس سے اداء واجب ہوتی ہے دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اداء مکلف باللہ تعالیٰ کا حق ہے اور لازمی حق محض تاخیر و حرج وقت سے

ساقط نہیں ہوتا بلکہ تین طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے ساقط ہوتا ہے (۱) یا تو من علیہ الحق ادا کر دے (۲) یا صاحب حق اپنا حق معاف کر دے (۳) یا من علیہ الحق ادا کرنے سے عاجز ہو جائے، یہاں تینوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہیں پائی گئی حق کا ادا نہ کرنا اور من لہ الحق کا معاف نہ کرنا تو ظاہر ہے اور عاجز اس لئے نہیں ہے کہ بندہ مثل صوم اور مثل صلوات پر قادر ہے کہ فوت شدہ روزہ کی جگہ قضا کی نیت سے دوسرا روزہ رکھ لے اسی طرح فوت شدہ نماز کی جگہ اتنی ہی رکعت پڑھ لے بخلاف فضیلت وقت کے کہ بندہ فوت شدہ فضیلت وقت کے حصول پر قادر نہیں ہے اس لئے کہ بندہ کو یہ قدرت حاصل نہیں ہے کہ فوت شدہ وقت کو لوٹا سکے، جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ بندہ اگرچہ فضیلت وقت پر قادر نہیں ہے مگر مثل صوم اور مثل صلوات پر قادر ہے لہذا خروج وقت کے بعد بھی اصل واجب مکلف کے ذمہ باقی رہے گا البتہ فضیلت وقت پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے فضیلت وقت بغیر کسی مثل و ضمان کے ساقط ہو جائے گی اور یہ دونوں باتیں یعنی مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے اصل واجب کا ساقط نہ ہونا اور فضیلت وقت کا ساقط ہو جانا منصوص علیہ میں امر معقول ہے۔

سوال: بعض وہ نصوص جو قضا پر دلالت کرتی ہیں مثلاً اذ انسی احدکم الصلوٰۃ نحو قضا صلوات پر دلالت کرتی ہے اسی طرح فمن کان منکم لم یضأ قضا صوم پر دلالت کرتی ہے، ان نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ واجب خروج وقت سے ساقط ہو جاتا ہے اور قضا پر دلالت کرنے والی نصوص کے ذریعہ ابتداء قضا واجب ہوتی ہے حالانکہ آپ نے فرمایا کہ خروج وقت سے واجب ساقط نہیں ہوتا؟

جواب: حقیقت تو یہی ہے کہ خروج وقت سے واجب ساقط نہیں ہوتا البتہ ان نصوص کے ذریعہ جو قضا پر دلالت کرتی ہیں اس بات کا مطالبہ کیا جاتا ہے کہ جو واجب مکلف کے ذمہ باقی ہے مثل کے ذریعہ اس واجب سے ذمہ کو فارغ کر لیا جائے یہی وجہ ہے کہ اس کا نام قضا ہے اگر مذکورہ نصوص کی وجہ سے واجب (نماز، روزہ) ابتداء واجب ہوتا تو اس کا نام ادا ہوتا نہ کہ قضا چونکہ مثل پر قدرت ہونے کی وجہ سے اصل واجب کا باقی رہنا اور عجز کی وجہ سے فضیلت وقت کا ساقط ہو جانا دونوں امر معقول ہیں لہذا یہی حکم ان واجبات کے بارے میں بھی متعدي ہوگا جن کی قضا کے بارے میں نص وارد نہیں ہوتی مثلاً نذر معین کے بارے میں ادا کے لئے تو نص موجود ہے اور وہ ویو فوا نذور ہم ہے لیکن اس مندور کی قضا کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے لہذا ان کو ان واجبات پر قیاس کر لیا جائے گا کہ جن کے بارے میں قضا کی نص موجود ہے اور یہ کہا جائیگا کہ جس طرح منصوص علیہ میں جو سبب موجب الاداء ہوتا ہے وہی سبب موجب للقضا ہوگا اسی طرح غیر منصوص علیہ یعنی جن کی قضا کے لئے نص وارد نہیں ہوتی ہے مثلاً نذر معین میں بھی ہوگا لہذا

ان کی قضا کا بھی وہی موجب ہوگا جو ان کی ادار کا موجب ہوتا ہے۔  
 وینما نذران یعنی شہر رمضان کو مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے فریق اول یعنی ان لوگوں پر جو قضا  
 کے لئے سبب جدید کے قابل نہیں ہیں ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ۱۰ اعتراض کا حائل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے  
 ادار واجب ہوتی ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر کسی شخص نے مثلاً ۱۵ھ کے ماہ رمضان کے  
 اعتکاف کی نذر مانی، اس شخص نے رمضان کے روزے تو رکھ لئے مگر کسی وجہ سے اعتکاف نہ  
 کر سکا تو اس پر صوم مقصود یعنی نفلی روزے کے ساتھ اعتکاف کی قضا لازم ہوگی، آپ کے  
 نزدیک یہ بات جائز نہیں کہ آئندہ سال ۱۶ھ کے ماہ رمضان میں اعتکاف کی قضا کرے جیسا کہ  
 امام زفر کا یہی مسلک ہے اور نہ قضا کو ساقط کرتے ہیں جیسا کہ امام ابو یوسف کا مذہب ہے، اس  
 سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ قضا کا وہ سبب نہیں ہے جو ادار کا ہے اس لئے کہ اگر قضا کا سبب  
 وہی ہوتا جو ادار کا سبب ہے اور وہ "ولیو فوانذورہم" ہے تو آئندہ سال ۱۶ھ کے ماہ رمضان میں  
 قضا درست ہوتی حالانکہ درست نہیں ہے یا امام ابو یوسف کے قول کے مانند آپ کے نزدیک بھی  
 قضا ساقط ہو جانی چاہئے اس لئے کہ اعتکاف کی شرط اول رمضان کے روزے تھے اور اب جبکہ  
 رمضان اول گذر چکا ہے ناذر اس شرط کو ادا کرنے سے عاجز ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ اعتکاف  
 کی قضا کا سبب تقویت ہے اور تقویت وقت کی قید سے مطلق ہے اور مطلق فرد کمال کی طرف  
 راجح ہوتا ہے اور روزہ کا فرد کمال صوم مقصود یعنی نفلی روزہ ہے لہذا مذکورہ اعتکاف کی قضا  
 نفلی روزہ کے ساتھ ہوگی۔

اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اعتکاف منذور کی قضا کا سبب وہ نہیں ہے جو ادار کا ہے بلکہ  
 ادار کا سبب "ولیو فوانذورہم" ہے اور قضا کا سبب تقویت ہے جو کہ نص جدید ہے۔

جواب ۱۱: یہ تو معلوم ہی ہے کہ اعتکاف واجب کے لئے روزہ شرط ہے اس لئے کہ حدیث  
 شریف میں ہے لا اعتکاف الا بصوم، جس شخص نے اعتکاف کی نذر مانی تو صوم مقصود (نفلی روزہ)  
 کی نذر خود بخود ہو جائے گی جیسے اگر کوئی شخص نماز کی نذر مانے تو وضو کی نذر خود بخود شامل ہو جاتی ہے  
 لیکن رمضان کے فضل و شرف کی وجہ سے صوم مقصود کو ترک کر دیا لہذا جب ناذر نے رمضان  
 کا روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہیں کیا تو اعتکاف کی شرط کمال اہلی کی طرف لوٹ آئی اور وہ شرط  
 نفلی روزہ ہے بقول آپ کے نفلی روزہ کی طرف رجوع اس لئے نہیں ہوا کہ قضا کا سبب جدید کی وجہ  
 سے واجب ہوئی ہے۔

سوال: اگر اس سال رمضان کی فضیلت فوت ہوگئی ہے تو آئندہ سال کے ماہ رمضان کا انتظار کرنا چاہئے تاکہ رمضان کی فضیلت حاصل ہو جائے۔

جواب: آئندہ سال رمضان تک حیات موہوم ہے لہذا واجب کے بارے میں اتنی طویل مدت تک کیسے توقف کیا جاسکتا ہے۔

سوال: اگر کسی شخص نے صوم مقصود کے ساتھ اعتکاف کی قضا نہ کی اور آئندہ سال کا رمضان آگیا تو اس رمضان میں اعتکاف کی قضا درست ہونی چاہئے حالانکہ آپ اس کے قابل نہیں ہیں۔

جواب: رمضان ثانی رمضان اول کا خلیفہ نہیں ہے اور نہ نذر کا محل ہے اس لئے کہ نذر کا محل تو رمضان اول تھا اور وہ فوت ہو چکا ہے لہذا مذکورہ اعتکاف اس رمضان میں کیسے درست ہوگا۔

ثُمَّ الْإِدَاءُ الْمَحْضُ مَا يُؤَدِّيهِ الْإِنْسَانُ بِوَصْفِهِ عَلَى مَا شَرَعَ مِثْلُ  
إِدَاءِ الصَّلَاةِ بِجَمَاعَةٍ وَأَمَّا فِعْلُ الْفَرْدِ فَادَاءٌ فِيهِ قُصُورٌ الْاِتْرَافِي  
أَنَّ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمَفْرُودِ وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَغِ الْإِمَامِ أَدَاءٌ  
يُشْبِهُ الْقَضَاءَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ التَّزَمَ الْأَدَاءَ مَعَ الْإِمَامِ حِينَ تَحَرَّمَ  
مَعَهُ وَقَدْ نَاتَهُ ذَلِكَ حَقِيقَةً وَلِهَذَا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِدَيْتِهِ  
الْإِقَامَةِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ كَمَا لَوْ صَارَ قَضَاءً مَحْضًا بِالْقَوَاتِ شَرًّا  
وَجِدَ الْمُغْيِرَ بِخِلَافِ الْمَسْبُوقِ لِأَنَّهُ مُؤَدِّي إِلَى إِتْمَامِ صَلَاتِهِ،

ترجمہ: بہر حال اداء محض وہ ہے کہ انسان واجب کو اسی صفت پر ادا کرے کہ جس صفت پر وہ مشروع ہو ہے مثلاً نماز کو باجماعت ادا کرنا، اور منفرد کی نماز ایسی ادا ہے کہ جس میں قصور ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ منفرد سے جہر ساقط ہو جاتا ہے اور لاحق کا فعل امام کے فارغ ہونے کے بعد ادا مشابہ بالقضا ہے اس لئے کہ لاحق نے تحریمہ کے وقت امام کے ساتھ نماز کو تمام کرنے کی نیت کی ہے حالانکہ لاحق سے امام کے ساتھ حقیقی ادا کا التزام فوت ہو چکا ہے (گو حکماً باقی ہے) اور اسی وجہ سے کہ لاحق کا فعل مشابہ بالقضا ہے لاحق مسافر کا فرض اس حالت ادا میں اقامت کی نیت سے متغیر نہ ہوگا جیسا کہ اگر فرض فوت کی وجہ سے قضا محض ہوتا اور اس کے بعد متغیر پایا جاتا فرض متغیر نہیں ہوتا بخلاف مسبوق کے اس لئے کہ مسبوق کا اپنی نماز کو پورا کرنا ادا کرنا ہے۔

تشریح: مصنف وجوب قضا کے سبب کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد ادا اور

قضاہ کی اقسام کو بیان فرما رہے ہیں ادارہ کی چند قسمیں ہیں، اول ادارہ محض، اس کی دو قسمیں ہیں کامل و قاصر، دوسری ادارہ شائبہ بالقضاہ۔  
ادارہ محض وہ ہے کہ جس میں قضاہ کا شائبہ بھی نہ ہو یعنی وقت کے اعتبار سے بھی ادارہ ہو اور التزام کے اعتبار سے بھی ادارہ ہو۔

اور ادارہ مشابہ بالقضاہ وہ ہے کہ وقت کے اعتبار سے ادارہ ہو اور التزام کے اعتبار سے قضاہ ہو اور کامل سے مراد یہ ہے کہ واجب جس صفت کے ساتھ شروع ہوا ہے اسی صفت کے ساتھ ادا کر دیا جائے جیسے نماز یا جماعت ادا کرنا، اور ادارہ قاصر وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو جیسے بغیر جماعت نماز پڑھنا، منفردی نماز میں قضاہ کی علامت یہ ہے کہ منفرد سے جہری نماز میں جہر ساقط ہو جاتا ہے۔

وفعل اللاتق یعنی یہ ادارہ مشابہ بالقضاہ کی مثال ہے مثال کو سمجھنے سے پہلے چند فقہی اصطلاحوں کا سمجھنا ضروری ہے (۱) مدرک وہ شخص جو ابتداء سے امام کے ساتھ شریک ہو اور آخر تک شریک رہے (۲) مسبوق وہ شخص جو امام کے ساتھ ابتداء سے شریک نہ ہو بلکہ نماز کا اول حصہ فوت ہو گیا ہو (۳) لاتق وہ شخص جو امام کے ساتھ ابتداء سے تو شریک ہو مگر بعد میں کسی حصہ میں شریک نہ ہو حدث وغیرہ لاتق ہونے کی وجہ سے نماز کا کچھ حصہ متروک ہو گیا ہو۔

ادارہ مشابہ بالقضاہ کی مثال کا خلاصہ یہ ہے ایک شخص ابتداء سے امام کے ساتھ نماز میں شریک تھا حدث لاتق ہونے کی وجہ سے وضو کرنے کے لئے چلا گیا اس دوران امام نماز سے فارغ ہو گیا امام کے فارغ ہونے کے بعد لاتق کا اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو پورا کرنا یہ ادارہ مشابہ بالقضاہ ہے، ادارہ اس وجہ سے ہے کہ وقت باقی ہے، اور قضاہ اس وجہ سے ہے کہ لاتق نے اپنے اوپر جیسی نماز کا التزام کیا تھا ویسی ادارہ نہیں کر رہا ہے تحریم کے وقت لاتق نے اپنے اوپر یہ لازم کیا تھا کہ پوری نماز امام کے ساتھ ادا کرے گا اور یہ التزام لاتق سے حقیقتہً فوت ہو چکا ہے اس لئے کہ لاتق اپنی بقیہ نماز کو تنہا پڑھ رہا ہے البتہ حکماء بھی وہ امام کے پیچھے ہے التزام کے مطابق ادا نہ کرنے کی وجہ سے لاتق کی بقیہ نماز قضاہ کے حکم میں ہے اور وقت کے باقی رہنے کی وجہ سے ادارہ بھی ہے لہذا امام کے فارغ ہونے کے بعد لاتق کے نماز پڑھنے کا عمل ادارہ مشابہ بالقضاہ ہے۔

سوال: جب لاتق کے فعل میں ادارہ اور قضاہ دونوں کی مشابہت پائی جاتی ہے تو اس کا نام ادارہ مشابہ بالقضاہ کیوں رکھا گیا؟ قضاہ مشابہ بالادار کیوں نہ رکھا گیا؟

جواب: ادارہ مشابہ بالقضاہ میں ادارہ کے معنی اہل میں اور قضاہ کے معنی تابع میں چول کہ لاتق کی مذکورہ نماز وقت کے اندر پائی گئی ہے اور وقت کے اندر جو نماز ہوتی ہے وہ ادارہ ہوتی ہے لہذا لاتق



کی یہ نماز اپنی اہل کے اعتبار سے اصل ہوگی اور وصف کے اعتبار سے لاحق کی یہ نماز قضا ہے اس لئے کہ لاحق التزام کے مطابق نماز کو ادا نہیں کر سکا اس وجہ سے کہ لاحق نے اپنی تمام نماز کو امام کے ساتھ پوری کرنے کا التزام کیا تھا حالانکہ اس نے نماز کا کچھ حصہ تنہا ادا کیا ہے لہذا وصف التزام فوت ہو گیا تو وصف کے اعتبار سے لاحق کی نماز قضا ہوگی اور وصف چول کہ تابع ہوتا ہے اور ذات اصل ہوتی ہے لہذا نام رکھنے میں اہل کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ تابع کا، اسی وجہ سے اس تیسری قسم کا نام ادار مشابہ بالقضار ہے۔

لہذا لا یتغیر، مصنف اس عبارت سے مشابہ بالقضار ہونے کا ثمرہ بیان فرما رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے، اگر کسی مسافر نے کسی مسافر امام کی رباعیہ میں اقتدار کی پھر مقتدی کو حدث لاحق ہو گیا اس کے بعد وضو کے لئے اپنے وطن کی حدود میں داخل ہو گیا یا وہیں اقامت کی نیت کر لی تو اس نیت کا اعتبار نہ ہوگا بشرطیکہ امام نماز سے فارغ ہو گیا ہو، اگر امام نماز سے فارغ نہیں ہوا ہے تو مقتدی کا اقامت کی نیت کرنا صحیح ہے مطلب یہ کہ لاحق مسافر کا اقامت کی نیت کرنا معتبر نہیں ہے اس پر قصر واجب ہوگی اکمال صحیح نہ ہوگا۔

مذکورہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر کسی مسافر کی نماز حقیقت میں فوت ہو جائے اور پھر وہ اقامت کی نیت کر لے یا اپنے وطن میں پہنچ جائے تو اس کا قصر اکمال سے نہیں بدلے گا یعنی جس طرح حقیقتہً قضا میں نیت اقامت موثر نہیں ہے اسی طرح مشابہ بالقضار میں بھی نیت موثر نہ ہوگی۔

بخلاف المسبوق، اگر مذکورہ صورت لاحق کی بجائے مسبوق کو پیش آجائے تو حکم اس کے برعکس ہوگا یعنی اقامت کی نیت صحیح ہوگی، مسبوق کی صورت مسئلہ یہ ہے، کسی مسافر نے مسافر امام کی رباعیہ میں اقتدار کی مقتدی مسافر اس وقت نماز میں شریک ہوا جب کہ امام مثلاً ایک رکعت پڑھا چکا تھا جب امام اپنی نماز سے فارغ ہو گیا اس کے بعد مقتدی مسافر نے جو کہ مسبوق ہے اپنی بقیہ نماز ادا کرنے کے دوران اقامت کی نیت کر لی یا اپنے وطن کی حدود میں داخل ہو گیا تو اس کی نیت اقامت درست ہوگی لہذا اس کا فرض ثنائی سے رباعی کی طرف منتقل ہو جائے گا اس لئے کہ مسبوق کی اقامت کی نیت نماز کے اس حصہ پر طاری ہوئی ہے جس کو مسبوق امام کے فارغ ہونے کے بعد ادا کر رہا ہے اور وہ حصہ من کل الوجوہ ادار ہے اس لئے کہ وقت بھی باقی ہے نیز نماز کے اس حصہ کو امام کے ساتھ پڑھنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ التزام کے خلاف کرنے کی وجہ سے یہ حصہ قضا کے مشابہ ہو جائے لہذا مسبوق کی نیت اقامت مسبوقہ نماز کو ادا کرنے کی حالت میں من کل الوجوہ حالت ادار میں نیت ہے لہذا جس طرح مدرک مسافر کی نیت اقامت من کل الوجوہ حالت ادار میں نیت ہونے کی وجہ سے معتبر ہے

اسی طرح مسبوق کی نیت اقامت بھی من کل الوجہ حالت ادار میں ہونے کی وجہ سے معتبر ہوگی۔

وَالْقَضَاءُ نَوْعَانِ قَضَاءٌ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ  
كَالْفُدْيَةِ فِي بَابِ الصَّوْمِ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي وَإِحْتِجَاجِ الْغَيْرِ  
بِمَالِهِ ثَبَاتًا بِالنَّصْرِ وَلَا تَعْقُلُ الْمِمَّاثِلَةَ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفُدْيَةِ  
وَلَا بَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا بِعِلَّةِ  
الْعِجْزِ وَالصَّلَاةِ نَظِيرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ أَهَمُّ مِنْهُ فَأَمَرْنَا بِالْفُدْيَةِ  
عَنِ الصَّلَاةِ إِحْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقَبُولَ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى فَضْلًا فَقَالَ  
مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهُ إِشَاءُ اللَّهِ كَمَا إِذَا تَطَوَّعَ بِالْوَارِثِ  
فِي الصَّوْمِ

**ترجمہ** اور قضاہ کی دو قسمیں ہیں قضاہ بمثل معقول جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور مثل غیر معقول جیسا کہ فدیہ روزہ کے باب میں شیخ فانی کے حق میں اور غیر کوچ کرانا (میت) کے مال سے یہ دونوں نص سے ثابت ہیں روزہ اور فدیہ کے درمیان نیز حج اور نفقہ کے درمیان (عقلاً) کوئی مماثلت سمجھ میں نہیں آتی (نہ صورتاً اور نہ معنی) لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ (روزہ میں) وجوب فدیہ علت کی وجہ سے ہوا ہو، اور نماز روزہ کی نظیر ہے (عبادت بدنی ہونے میں) بلکہ نماز روزہ سے اہم ہے لہذا ہم نے (عاجز عن الصلوٰۃ) کو بھی احتیاطاً فدیہ کا حکم دیا اور ہمیں محض فضل خداوندی کی وجہ سے خدا کی ذات سے قبولیت کی امید ہے چنانچہ امام محمد نے زیادات میں فرمایا ہے کہ میت کی جانب سے انشاء اللہ نماز کا فدیہ کافی ہوگا جیسا کہ اس صورت میں کہ جب کوئی وارث مورث کی جانب سے تبرع کے طور پر فدیہ دیدے۔

**تشریح** والقضایہ نوعان، بہتر یہ تھا کہ مصنف علیہ الرحمہ القضاہ انواع فرماتے تاکہ تقسیم قضاہ کی تیسری قسم قضاہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاہ محض بمثل معقول (۲) قضاہ محض بمثل غیر معقول، مذکورہ دونوں قسمیں قضاہ محض کی ہیں نہ کہ مطلقاً قضاہ کی۔

تفصیل اس کی یہ ہے، اولاً قضاہ کی دو قسمیں ہیں قضاہ مطلق اور قضاہ محض، پھر قضاہ محض کی تین قسمیں ہیں قضاہ بمثل معقول اور قضاہ بمثل غیر معقول اور قضاہ مشابہ ادار، مصنف نے قضاہ کی تیسری

قسم یعنی قضا مشابہ ادا کو بیان نہیں کیا اس لئے کہ قضا مشابہ ادار اول دو قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہو جاتی ہے اس طور پر کہ قضا مشابہ بالادار کی مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو گا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ قضا بمثل معقول میں داخل ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ قضا بمثل غیر معقول میں داخل ہے لہذا جب قضا مشابہ بالادار دونوں قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہے تو اس کو مستقلاً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

قضا محض سے مراد یہ ہے کہ اس میں ادار کے معنے کا شائبہ بھی نہ ہو نہ حقیقتہً اور نہ حکماً اور قضا مشابہ بالادار سے مراد یہ ہے کہ اس میں من وجہ ادار کے معنے موجود ہوں اور قضا بمثل معقول کا مطلب یہ ہے کہ عقل اس کی مماثلت کا ادراک کر سکے، اور قضا بمثل غیر معقول کا مطلب یہ ہے کہ شرع کے بغیر محض عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک نہ کیا جاسکے، قضا بمثل معقول کے بارے میں مصنف نے فرمایا ہے کہ ہم اس کی مثال بیان کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ادار اور قضا کے درمیان صورت و معنی مشابہت ہو مثلاً فوت شدہ روزہ کی قضا روزہ کے ذریعہ، نماز کی قضا نماز کے ذریعہ، مذکورہ مماثلت کو عقل تسلیم کرتی ہے لہذا روزہ کی قضا روزہ سے اور نماز کی قضا نماز سے اور اعتکاف کی قضا اعتکاف سے قضا بمثل معقول ہوگی۔

قضا بمثل غیر معقول کی مصنف نے دو مثالیں بیان فرمائی ہیں اول شیخ فانی کے لئے روزہ کے عوض فدیہ کی دوسری حج کے عوض نفقہ کی، مذکورہ دونوں مثالوں میں ادار اور قضا کے درمیان عقلاً کوئی مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ روزہ میں نفس کو بھوکا رکھنا ہے اور فدیہ میں سیر کرنا ہے دونوں آپس میں ضد ہیں اور ضد اپنی ضد کی مثل نہیں ہو سکتی، اسی طرح حج کے عوض نفقہ دیکر غیر سے حج کرانا یہ بھی خلاف قیام اور غیر معقول ہے مگر فدیہ کا روزہ کی مثل ہونا اور نفقہ کا حج کا مثل ہونا نفس سے ثابت ہے، فدیہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، "علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" آیت میں لامقدر ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "بین اللہ لکم ان تظلوہ ای لا تظلوہ، اور اگر آیت میں لامقدر نہ مانا جائے تو آیت "من شہد منکم الشہر" سے منسوخ ہوگی، ابتداء اسلام میں روزہ اور فدیہ میں اختیار تھا بعد میں "من شہد لہ منک" سے منسوخ ہو گیا۔

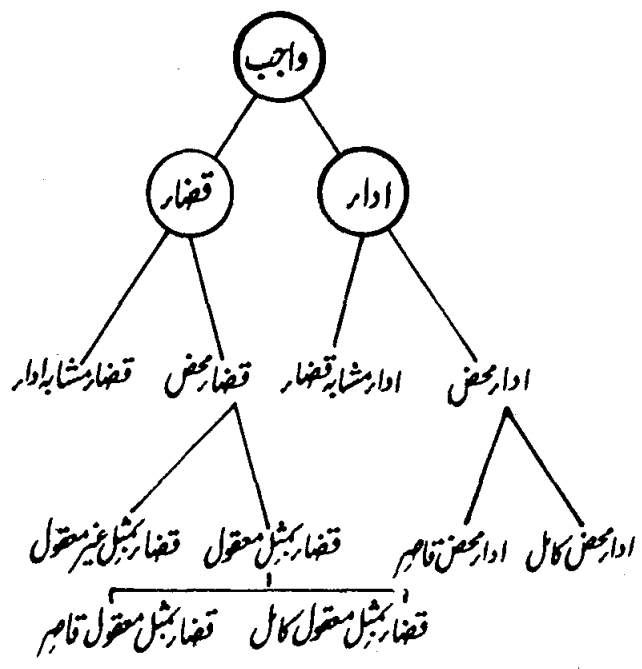
نفقہ کا حج کا مثل ہونا حدیث خثیمہ سے ثابت ہے قبیلہ خثعم کی ایک عورت نے جس کا نام اسماء بنت عمیس تھا جو حضرت جعفر بن ابی طالب کی بیوی تھیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "اے اللہ کے رسول، میرے والد پر حج فرض ہو گیا ہے مگر بڑھاپے کی وجہ سے سواری پر نہیں بیٹھ سکتے افتخیزی ان حج عنہ، کیا آپ مجھے اجازت دیتے ہیں کہ میں ان کی طرف سے حج کر دوں

آپ نے فرمایا اگر تیرے والد پر کسی کا قرض ہوتا اور تو اس کو ادا کر دیتی تو کیا وہ قرض ادا نہ ہوتا، اسماء بنت عمیس نے جواب دیا یقیناً ادا ہو جاتا تو آپ نے فرمایا اللہ کا قرض قبولیت کے زیادہ مناسب ہے۔ مذکورہ حدیث سے استدلال اسی صورت میں درست ہوگا جبکہ آج ہجرہ کے صمد اور حار کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے اور اگر آج پڑھا جائے تو پھر محل استدلال نہ ہوگا اس لئے کہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ کیا میں اپنے والد کی جانب سے حج کر لوں اور حج کا عوض حج مثل معقول ہے الایہ کہ (بنی الامیر المدینہ) کے قبیل سے اسناد مجازی مان لی جائے اور حج کرانے کو حج کرنے سے تعبیر کر دیا جائے تو اس صورت میں بھی استدلال ہو سکتا ہے۔

لکنہ یختل ان یكون معلولا بعلتہ العجز: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال: روزہ کا فدیہ غیر معقول ہے اور جو امر خود غیر معقول ہو دوسرے کو اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہوتا اس لئے کہ قیاس کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقیس علیہ معقول ہو لہذا روزہ کے فدیہ پر نماز کے فدیہ کو قیاس نہیں کر سکتے۔

جواب: نماز میں فدیہ کا وجوب احتیاطاً ہے نہ کہ قیاساً، وہ نص کہ جس سے روزہ کے فدیہ کا ثبوت ہوتا ہے وہ "علی الذین یطیعونہ فدیۃ طعام مسکین" ہے اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ مذکورہ نص روزہ کے فدیہ کے ساتھ خاص ہو یعنی اربعہ یعنی ہو کسی علت کے ساتھ معلول نہ ہو اس صورت میں روزہ کے فدیہ پر دوسرے فدیہ کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ روزہ کا فدیہ علت عجز کے ساتھ معلول ہو یعنی روزہ میں علت عجز کی وجہ سے فدیہ واجب ہوا ہو، اس احتمال کی بنا پر روزہ کے فدیہ پر نماز کے فدیہ کو قیاس کرنا درست ہوگا اس لئے کہ روزہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے فدیہ واجب ہو سکتا ہے تو نماز سے عاجز ہونے کی وجہ سے بھی فدیہ واجب ہو سکتا ہے اور عبادت بدنی ہونے میں دو قول شریک ہیں بلکہ نماز روزہ سے اہم ہے اس لئے کہ نماز حسن لذاتہ ہے اور روزہ حق بحسن لذاتہ ہے امام محمد کے قول سے بھی نماز کے فدیہ کے احتیاطاً وجوب کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ امام محمد نے نماز کے فدیہ کے بارے میں فرمایا ہے (یعجز یہ انشاء اللہ) یعنی جس طرح کسی وارث نے میت کی جانب سے بغیر وصیت میت کے تبرعاً قضا کے روزوں کا فدیہ دے دیا تو ہمیں امید ہے کہ انشاء اللہ اس کا فدیہ مقبول ہوگا امام محمد نے روزہ کے فدیہ کی قبولیت اور کفایت کو مشیت خداوندی پر معلق کیا ہے اور مشیت باری سے وہی مسائل معلق ہوتے ہیں جن کی بنیاد احتیاط پر ہوتی ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ نماز میں فدیہ کا حکم احتیاطاً ہے نہ کہ قیاساً، لہذا اب کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا۔

اقسام سببہ مندرجہ ذیل ہیں۔



- (۱) ادار کامل
- (۲) ادار قاصر
- (۳) ادار مشابہ بالقصر
- (۴) قصر مشابہ بمثل معقول کامل
- (۵) قصر مشابہ بمثل معقول قاصر
- (۶) قصر مشابہ بمثل غیر معقول
- (۷) قصر مشابہ ادار

وَلَا نُوجِبُ التَّصَدُّقَ بِالسَّائِةِ أَوْ الْقِيَمَةِ بِإِعْتِبَارِ قِيَامِهِ مَقَامَ التَّضَحُّيَّةِ بَلْ بِإِعْتِبَارِ قِيَامِ التَّضَحُّيَّةِ فِي أَيَّامِهَا مَقَامَ التَّصَدُّقِ أَصْلًا إِذْ هُوَ الْمَشْرُوعُ فِي بَابِ الْمَالِ وَلِهَذَا الْمُرْعَدُ إِلَى الْمِثْلِ بِعَوْدِ الْوَقْتِ،

**ترجمہ** | اور ہم بکری یا اس کی قیمت کے حدود کرنے کو تضحیہ کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے واجب نہیں کرتے بلکہ اس احتمال کی وجہ سے کہ تضحیہ اپنے ایام میں تصدق کے قائم مقام ہو اس لئے کہ تصدق ہی مالیات میں مشروع ہے اور یہی وجہ ہے کہ وقت کے عود کرنے کے بعد مثل کی جانب عود نہیں کیا جاتا۔

**تشریح** | مصنف علیہ الرحمہ ولا نوجب التصدق بالسائتة از سے احناف کے اس اصول پر کہ مقیمین علیہ اگر غیر معقول ہو تو اس پر کسی دوسری شے کو قیام کرنا درست نہیں ہے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔  
سوال: قربانی کرنا بظاہر غیر معقول ہے اس لئے کہ اس میں اتلاف مال اور تعذیب حیوان ہے

لہذا نہ اس کا کوئی نائب ہو سکتا ہے اور نہ اس پر کسی کو قیاس کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ قیاس کے لئے مقیس علیہ کا معقول ہونا ضروری ہے حالانکہ آپ جب کہ کوئی شخص ایام تضحیہ میں اپنا قربانی کا جانور ذبح نہ کر سکا تو ایام تضحیہ کے بعد اس کو صدقہ کرنا واجب کہتے ہیں گویا صدقہ کرنے کو قربانی کا قائم مقام قرار دیتے ہیں حالانکہ قربانی خود غیر معقول ہے اور غیر معقول کا نہ قائم مقام ہوتا ہے اور نہ اسپر کسی کو قیاس کیا جاسکتا ہے، صورت مسئلہ، صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کہ جس پر قربانی واجب نہیں تھی قربانی کے لئے ایک جانور خریدا یا کسی شخص نے نذر کے ذریعہ کوئی جانور قربانی کے لئے متعین کر لیا اگر کسی وجہ سے اس جانور کی ایام تضحیہ میں قربانی نہ کر سکا آپ فرماتے ہیں کہ ایام تضحیہ گزرنے کے بعد اب اس جانور کی قربانی درست نہیں ہے حتیٰ کہ آئندہ سال کے ایام تضحیہ بھی آجائیں تب بھی اس جانور کی قربانی جائز نہیں ہے اگر وہ جانور موجود ہے تو اس کو صدقہ کرے اور اگر ہلاک کر دیا ہے تو اس کی قیمت صدقہ کرے گویا کہ آپ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کو قربانی کے قائم مقام قرار دیتے ہیں حالانکہ غیر معقول شے کا کوئی قائم مقام نہیں ہوتا۔

جواب: ہم جانور یا اس کی قیمت کے صدقہ کرنے کو اس لئے واجب نہیں کہتے کہ وہ قربانی کے قائم مقام ہے جیسا کہ آپ نے گمان کیا اور ہمارے اوپر اعتراض کر دیا بلکہ ہم تو صدقہ کو احتیاطاً واجب کہتے ہیں اس احتمال کی بنا پر کہ ممکن ہے کہ ایام تضحیہ میں قربانی صدقہ کی فرع ہو اور اصل صدقہ ہو مگر ضیافت خداوندی کے عارض کی وجہ سے ایام تضحیہ میں قربانی صدقہ کے قائم مقام ہوگی اس لئے کہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے خصوصاً ہمان ہوتے ہیں اور کریکول کی یہ عادت ہے کہ اپنے مہانوں کی اطیب مال سے ضیافت کرتے ہیں اور اطیب طعام وہ لحم مزی ہے اس لئے کہ دم سائل کے ذریعہ گوشت کا تمام خبث زائل ہو جاتا ہے اسی وجہ سے ہم ایام تضحیہ میں قربانی کو واجب کہتے ہیں اور جب عارض ختم ہو جائے یعنی ایام تضحیہ گزر جائیں تو اصل یعنی تصدق کی جانب رجوع کرتے ہیں اس لئے کہ تصدق ہی باب مال میں اصل ہے جس طرح یہ احتمال ہے کہ تصدق اصل ہو یہ بھی احتمال ہے کہ قربانی اصل ہو اس لئے کہ قربانی کی نصوص صریح موجود ہیں لہذا ہم نے دونوں احتمالوں کی رعایت کی، ایام تضحیہ میں تضحیہ کے اصل ہونے کی رعایت کی اور قربانی کو واجب قرار دیا اور ایام تضحیہ کے بعد تصدق کے اصل ہونے کی رعایت کی اور صدقہ کو واجب قرار دیا۔

(ولہذا کم بعد الی البش لبعود الوقت) باب مال میں چوں کہ تصدق اصل ہونے کا احتمال ہے لہذا اگر جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ نہیں کیا اور دوسرے ایام نحر آگئے تو بھی اس جانور کو ذبح نہیں کیا جائے گا اور نہ اس قیمت کا جانور خرید کر ذبح کیا جائے گا اس لئے کہ اصل صدقہ کرنا ہے ایام

نحر میں عارض ضیافت کی وجہ سے قربانی واجب ہوئی تھی عارض کے فوت ہونے کے بعد جب فرع اپنی اصل کی طرف لوٹ آئی تو اب دوبارہ فرع کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

لِهَذَا قَالَ أَبُو يُوْسُفَ فِيمَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي الْعِيدِ رَأَى كَعَالَماً مُتَكَبِّراً  
لَأَنَّهُ غَيْرُ قَادِرٍ عَلَى مِثْلِ مَنْ عِنْدَهُ قُرْبَةً لَكِنَّا نَقُولُ بِأَنَّ الرُّكُوعَ  
يُشْبِهُ الْقِيَامَ فَبِاعْتِبَارِ هَذَا الشَّبَهِ لَا يَتَحَقَّقُ الْفَوَاتُ فَيُؤْتَى بِهَا  
فِي الرُّكُوعِ إِحْتِيَاطًا،

**ترجمہ** اور اسی وجہ سے امام ابو یوسف نے اس شخص کے بارے میں فرمایا کہ جس نے امام کو عید کی نماز میں رکوع کی حالت میں پایا تو وہ تکبیرات (زوائد) نہ کہے اس لئے کہ وہ اپنے پاؤں سے بطور قربت مثل پر قادر نہیں ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے لہذا اس مشابہت کی وجہ سے فوت متحقق نہ ہو گا یہی وجہ ہے کہ تکبیرات زوائد کو بطور احتیاط رکوع میں ادا کرنا چاہئے۔

**تشریح** ایراد سابق سے یہ بات التزاماً مفہوم ہوتی ہے کہ جس شے کا مثل معقول نہ ہو اور وہ فوت ہو جائے تو اس کا کوئی بدل نہیں ہوتا بلکہ وہ شے خود ساقط ہو جاتی ہے اسکی قاعدہ کے پیش نظر امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے عیدین کی نماز میں امام کو رکوع کی حالت میں پایا اور کھڑے کھڑے تکبیرات زوائد کہنے کی صورت میں رکوع کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو یہ شخص رکوع میں امام کا شریک ہو جائے اور تکبیرات زوائد رکوع میں کہے یا در ہے کہ یہ قضا مشابہ ادا کی مثال ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل اور قیاس: امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ تکبیرات زوائد کا مقام قیام ہے جو فوت ہو چکا ہے اور یہ شخص رکوع میں مثل پر قادر نہیں ہے لہذا ان تکبیرات کو حالت رکوع میں قضا نہ کرے جس طرح کہ اگر کوئی شخص سورہ فاتحہ یا دعا رقنوت نماز میں پڑھنا بھول جائے تو انکو حالت رکوع میں پڑھنا درست نہیں ہے۔

امام صاحب کا مذہب: امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر قیاماً تکبیرات زوائد کہنے کی صورت میں امام کے ساتھ رکوع کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہو جائے اور تکبیرات زوائد کی بغیر رفع الیدین کے رکوع میں قضا کرے، رفع الیدین نہ کرنے کی علت یہ ہے کہ حالت رکوع میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا بھی سنت ہے اور تکبیرات زوائد میں رفع الیدین بھی سنت ہے لہذا ایک سنت کو دوسری سنت کے لئے ترک نہیں کیا جائے گا۔

امام صاحب کی دلیل، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ رکوع حقیقہ اور حکماً قیام کے مشابہ ہے حقیقہ تو اس لئے کہ رکوع کرنے والے کا نصف اسفل قائم ہوتا ہے اور نصف اسفل کے استوار پر ہی قیام و قعود میں فرق ہوتا ہے نہ کہ نصف اعلیٰ کے استوار پر اس لئے کہ نصف اعلیٰ تو قیام و قعود دونوں حالتوں میں مستوی رہتا ہے نصف اعلیٰ کے استوار میں اگر کچھ نقصان ہو تو یہ مشابہ قیام ہونے سے مانع نہیں ہوتا اس لئے کہ کبڑے لوگوں کا قیام اسی صفت پر ہوتا ہے یعنی حالت قیام میں بھی ان کا نصف اعلیٰ جھکا ہوا ہوتا ہے مگر پھر بھی وہ قائم کہلاتے ہیں معلوم ہوا کہ قیام و قعود کا تعلق نصف اسفل سے ہوتا ہے نہ کہ نصف اعلیٰ سے۔

رکوع کے حکماً مشابہ قیام ہونے کی دلیل، اور رکوع حکماً اس لئے قیام کے مشابہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہو گیا تو وہ رکعت کو پانے والا شمار ہوتا ہے گویا کہ اس نے امام کو حالت قیام ہی میں پایا یعنی حالت رکوع میں پانے والے کو حالت قیام میں پانا شمار ہوتا ہے امام ابو یوسف کے قیاس کا جواب: امام ابو یوسف کا تکبیرات زوائد کو قرأت اور قنوت پر قیاس کرنا کہ جس طرح قرأت اور دعا قنوت حالت رکوع میں ادا نہیں ہو سکتی اسی طرح تکبیرات زوائد بھی حالت رکوع میں ادا نہیں ہو سکتی یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ قرأت و قنوت تو مشابہ بالقیام میں وجہ حالت رکوع میں شروع ہی نہیں ہیں یہ تو قیام ہی میں مشروع ہیں لہذا اگر یہ رکوع میں شروع نہ ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے بخلاف تکبیرات عمیدین کے یہ مشابہ بالقیام (حالت رکوع) میں جائز ہیں اس لئے کہ تکبیرات عمیدین کی جنس کی دیگر تکبیرات حالت رکوع میں درست ہیں۔

سوال: اگر تکبیرات عمیدین بقول احناف حالت رکوع میں درست ہیں تو اگر امام سے حالت قیام میں تکبیرات زوائد متروک ہو جائیں تو حالت رکوع میں جائز ہونی چاہئیں۔

جواب: امام چوں کہ رجوع الی القیام پر قادر ہے جس کی وجہ سے حقیقہ حالت قیام میں تکبیرات زوائد کا ادا کرنا ممکن ہے جس کی وجہ سے مشابہ قیام (حالت رکوع) میں امام کا تکبیرات زوائد کو ادا کرنا درست نہیں ہے بخلاف مقتدی کے کہ وہ رجوع الی القیام پر قادر نہیں ہے۔

وَهَذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا يَتَحَقَّقُ فِي حَقُوقِ الْعِبَادِ فَتَسْلِيْمُ عَيْنِ الْعَبْدِ  
الْمَغْضُوبِ أَدَاءً كَامِلًا وَرَدُّكَ مَشْغُولًا بِالذِّينِ أَوْ بِالْجُنَائِبِ  
بِسَبَبِ كَانِ فِي يَدِ الْغَاصِبِ قَاصِرًا وَإِذَا مَهَرَ عَبْدُ الْغَيْرِ فَمَا شَرَاكَ  
كَانَ تَسْلِيمًا أَدَاءً حَتَّى يُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ شَبِيهَا بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ



أَنَّ مَمْلُوكَهُ قَبْلَ التَّسْلِيمِ حَتَّى يَنْفِذَ اِعْتَاقَهُ فِيهِ دُونَ اِعْتَاقِهَا،

ترجمہ

اور مذکورہ تمام اقسام جس طرح حقوق اللہ میں پائی جاتی ہیں حقوق العباد میں بھی پائی جاتی ہیں چنانچہ عین عبد مغبوب کو (علیٰ حالہ) واپس کر دینا ادارہ کامل ہے مشغول بالمدین یا بالجنایت ایسے سبب کی وجہ سے جو غاصب کے قبضہ میں ہو اسے ادارہ قاصر ہے اور جب (شوہر) نے غیر کے معین غلام کو مہر قرار دیا اور پھر خرید کر مہر میں دیا تو یہ ادارہ ہے یہاں تک کہ اس غلام کے قبول کرنے پر بیوی کو مجبور کیا جائے گا اور یہ غلام مذکور کو ادارہ کرنا ادارہ مشابہ بالقضار ہوگا اس لئے کہ وہ غلام بیوی کو سپرد کرنے سے پہلے شوہر کا مملوک ہے یہی وجہ ہے کہ اس غلام میں شوہر کا اعتناق نافذ ہوگا نہ کہ بیوی کا۔

تشریح

واجب کی ادارہ اور قضار کے اعتبار سے حقوق اللہ میں قبضہ نکلتی ہیں وہی اقسام حقوق لہنا میں بھی نکلتی ہیں حقوق اللہ کا بیان مع مثالوں کے اوپر گذر چکا ہے اب یہاں سے حقوق العباد میں ساتوں قسموں کو مع امثلہ بیان فرما رہے ہیں (۱) اگر غاصب نے شے مغبوب کو بغیر کسی نقصان کے بعینہ واپس کر دیا تو یہ ادارے کامل ہوگی مثلاً کسی شخص نے کسی کی کتاب غصب کر لی اور بعینہ بغیر کسی نقصان کے مالک کو واپس کر دی تو یہ ادارے کامل ہے، حقوق اللہ میں اس کی مثال نماز کو اس کے وقت میں باجماعت ادا کرنا ہے یا کسی کا غلام غصب کر لیا حال یہ کہ وہ مشغول بالجنایت نہیں تھا اور اسی حالت میں واپس کر دیا یہ بھی ادارہ کامل کی مثال ہے۔

(۲) دوسری مثال ادارہ قاصر کی ہے مثلاً کتاب کو جس حالت میں غصب کیا تھا اس حالت میں واپس نہیں کیا بلکہ اس میں نقصان کر کے واپس کیا یا غلام کو مشغول بالجنایت کر کے یا کوئی ظاہری عیب پیدا کر کے واپس کیا حال یہ کہ مالک کے پاس نہ وہ مشغول بالجنایت تھا اور نہ کسی قسم کا حسنی نقصان تھا یہ ادارہ قاصر ہوگی، حقوق اللہ میں اس کی مثال نماز کو بغیر جماعت کے پڑھنا ہے ادارہ تو اس لئے ہے کہ جو غلام غصب کیا تھا اسی کو واپس کر دیا اور قاصر اس لئے ہے کہ اس کے وصف میں قصور پیدا ہو گیا، مسئلہ: اگر مشغول بالجنایت یا مشغول بالمدین غلام ولی جنایت (اولیاء قصاص) کی طرف سپرد کرنے سے پہلے یا دین میں فروخت کئے جانے سے پہلے مالک کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو غاصب تاوان سے بری ہو جائے گا اس لئے کہ غاصب کی جانب سے اصل شے کی ادائیگی پائی گئی اور اصل شے کو ادا کرنے کے بعد ادا کرنے والا بری ہو جاتا ہے لہذا غاصب بھی اس ادارہ کے بعد بری ہو جائے گا اور اگر مالک نے اس غلام کو ولی جنایت کے حوالہ کر دیا یا غلام اس جنایت کی وجہ سے قتل کر دیا یا دین میں فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کر سکتا ہے اس لئے کہ وصف کے بدل جانے

سے اس ادارے میں قصور واقع ہو گیا جس کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ ادارہ نہیں پائی گئی اور جب غاصب کی جانب سے غلام کی ادارہ نہیں پائی گئی تو غاصب پر غلام کی قیمت واجب ہوگی۔

(۳) میسرے قسم ادارہ مشابہ بالقضار ہے اگر کسی شخص نے غیر کے معین غلام کو اپنی بیوی کا مہر مقرر کیا مثلاً راشد نے خالد کے معین غلام کو اپنی بیوی کا مہر مقرر کیا پھر راشد نے خالد کے اس غلام کو خرید کر اپنی بیوی کو سپرد کر دیا تو راشد کا اس غلام کو خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ کرنا ادارہ مشابہ بقضار ہوگا، ادارہ تو اس لئے ہے کہ راشد نے وہی غلام ادارہ کیا ہے جس پر عقد نکاح ہوا تھا حتیٰ کہ اگر بیوی اس غلام کو لینے سے انکار کرے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ مذکورہ غلام کی تسلیم ادارہ ہے اور قضار کے مشابہ اس لئے ہے کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً شے بدل جاتی ہے لہذا مذکورہ غلام کا مالک جب خالد تھا تو اور شخص تھا لیکن جب اس غلام کو راشد نے خرید لیا تو ملک بدلنے سے وہ اور شخص ہو گیا اور جب اس نے اپنی بیوی کے حوالہ کیا تو وہ اور شخص ہو گیا یہی وجہ ہے کہ غلام جس کی ملکیت میں ہوگا اسی کا اعتناق نافذ ہوگا نہ کہ دوسرے کا، مثلاً جب غلام شوہر کی ملک میں ہوگا تو شوہر کا اعتناق نافذ ہوگا (علیٰ ہذا القیاس)

غلام چول کہ وہی ہے جس پر عقد نکاح ہو، اتھا لہذا اس اعتبار سے ادارہ ہوگا اور چونکہ تبدیل ملک سے تبدیل عین ہو جاتا ہے اس اعتبار سے اگرچہ حقیقتہً قضار نہیں ہے مگر مشابہ قضار ہے اسکی وجہ سے اس کو ادارہ مشابہ قضار کہتے ہیں۔

سوال: غیر کے معین غلام میں جس پر عقد نکاح منعقد ہوا ہے ادارہ اور قضار دونوں حیثیتیں موجود ہیں تو اس کا نام ادارہ مشابہ قضار کیوں رکھا گیا اس کا برعکس قضار مشابہ ادارہ کیوں نہیں رکھا گیا۔

جواب: ادارہ کا تعلق غلام کی ذات سے ہے اور قضار کا تعلق وصف ملکیت سے ہے اور ذات ہر حال میں موجود ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا، شوہر کے خریدنے سے پہلے جب مالک کی ملک میں تھا اس وقت اس کی جو شخصیت تھی شوہر کی ملکیت میں آنے کے بعد بھی وہی شخصیت ہے اور بیوی کی ملکیت میں جانے کے بعد بھی وہی شخصیت ہے، غرضیکہ غلام کی شخصیت اور ذات میں کوئی تغیر نہیں آتا بخلاف وصف مملوکیّت کے کہ وہ تغیر ملک سے متغیر ہوتا ہے ذات چول کہ اصل ہوتی ہے اور وصف فرع، لہذا نام رکھنے میں ذات کا اعتبار کیا گیا اور اس کا نام ادارہ مشابہ بالقضار رکھا گیا۔

دریہ بات کہ تبدیل ملک سے تبدیل عین حکماً ہو جاتا ہے اس کی کیا دلیل ہے؟ سو اس کی دلیل یہ ہے، ایک روز رسول صلعم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کردہ باندی حضرت بربیرہ کے پاس تشریف

لے گئے، حضرت بریرہ نے ازراہ ضیافت آپ کی خدمت میں کچھ کھجوریں پیش فرمائیں حالانکہ ہانڈی میں گوشت پک رہا تھا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ازراہ مزاح فرمایا کیا اس گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے، حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! یہ گوشت صدقہ کا ہے، آپ کے لئے حلال نہیں ہے آپ نے فرمایا تمہارے لئے اگرچہ صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے تو ہدیہ ہے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملک بدل جانے سے حکماً عین شے بدل جاتی ہے۔

وَضَمَانُ الْغَضَبِ قَضَاءٌ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ قَضَاءٌ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ وَإِذَا تَزَوَّجَ عَلَى عَبْدٍ غَيْرِ عَيْنِهِ كَانَ تَسْلِيمَةُ الْقِيَمَةِ قَضَاءً هُوَ فِي حُكْمِ الْأَدَاءِ حَتَّى تَجِبَ عَلَيْهِ الْقَبُولُ كَمَا آتَاهَا بِالْمُسْتَى،

**ترجمہ** اور غضب کا ضمان قضاہ بمثل معقول ہے اور نفس اور اطراف کا ضمان بالمال قضاہ بمثل غیر معقول ہے اور جب شوہر نے عبد غیر معین پر شادی کی تو شوہر کا غلام کی قیمت دیدینا یہ قضاہ فی معنی الادارہ ہے یعنی ایسی قضاہ ہے جو ادارہ کے حکم میں ہے حتیٰ کہ بیوی کو اس قیمت کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا ایسا ہی جیسا کہ نفس غلام کو سپرد کرنے کی صورت میں (قبول کرنے پر) مجبور کیا جاتا،

**تشریح** (۴) مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے حقوق العباد میں قضاہ کی اقسام کو بیان فرما رہے ہیں، اگر کسی شخص نے ذوات الامثال مثلاً گندم وغیرہ میں سے کوئی شے غصب کر لی پھر وہ ہلاک ہو گئی اور وہ چیز بازار میں دستیاب بھی ہے تو غاصب پر اس کا مثل واجب ہوگا مثلاً گندم کا ضمان گندم سے اور چاول کا چاول سے واجب ہوگا یہ قضاہ بمثل معقول کامل کی مثال ہے اس لئے کہ ضمان میں ادا کی گئی شے، شے مغضوب کے صورت اور معنی مماثل ہے یہ حقوق العباد میں اقسام سبعہ میں سے چوتھی

قسم ہے (۵) اور اگر مغضوب شے ذوات القیم میں سے ہو مثلاً حیوان، یا ذوات الامثال میں سے ہو مگر بازار میں دستیاب نہ ہو تو غاصب پر شے مغضوب کی قیمت واجب ہوگی اور یہ قضاہ بمثل معقول قاصر کہلائے گی، قاصر اس لئے ہے کہ قیمت شے مغضوب کے معنی مماثل ہے مگر صورتہ مماثل نہیں ہے مثل معقول کامل کو مثل معقول قاصر پر تقدم حاصل ہوتا ہے چنانچہ جانی (جنایت کرنے والا) اگر مثل معقول کامل پر قادر ہو تو مثل معقول قاصر قبول نہیں کی جائے گی مثلاً غاصب اگر گندم کے عوض گندم

دینے پر قادر ہے تو گندم کی قیمت لینے پر مغضوب عنہ کو مجبور نہیں کیا جائے گا البتہ اگر مثل معقول کا مثل کے ادار کرنے پر قادر نہ ہو تو مغضوب عنہ کو مثل معقول قاصر یعنی مغضوب شے کی قیمت لینے پر مجبور کیا جائے گا۔

(۶) وضمان النفس والا طرف: یہ حقوق العباد کی اقسام سبعہ میں سے چھٹی قسم کا بیان ہے اور اس کا نام قضاہ بمثل غیر معقول ہے مثلاً اگر کسی شخص نے خطا کسی شخص کو قتل کر دیا یا اعضاء میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس قاتل اور قاطع پر قتل نفس کی صورت میں دیت جس کی مقدار امام صاحب کے نزدیک سوا ونٹ یا ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم ہے اور قطع عضو کی صورت میں اُرش واجب ہوتا ہے جس کی مقدار مختلف اعضاء کے اعتبار سے مختلف ہے تفصیل کے لئے کتب فقہ کی جانب رجوع کریں۔

خلاصہ یہ ہے کہ نفس یا عضو کو خطا تلف کرنے کی صورت میں دیت یعنی مالی تاوان کا واجب ہونا قضاہ بمثل غیر معقول ہے اس لئے کہ تلف شدہ نفس اور عضو کے اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے صورتہ مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنی اس لئے نہیں کہ مال ملوک اور آدمی مالک متبذل اور مال متبذل نیز مالک مخدوم اور مال خادم ہوتا ہے دونوں میں کوئی مماثلت ہی نہیں ہے بلکہ تضاد ہے۔

سوال: جب نفس اور مال کے درمیان کوئی مماثلت ہی نہیں ہے تو پھر نفس اور عضو کے عوض مال کیوں واجب کیا جاتا ہے۔

جواب: اگر مال واجب نہ کیا جائے تو نفس محترم مغفوت میں ضائع ہو جائے گا اس لئے کہ قصاص تو صرف قتل عمد کی صورت میں واجب ہوتا ہے۔

(۷) واذاتزوج: یہ قضاہ مشابہ ادار کی مثال ہے جو کہ ساتویں اور آخری قسم ہے اگر کسی شخص نے عبد غیر معین پر عقد نکاح کیا اگر شوہر متوسط درجہ کا غلام ادا کر دے تو یہ بلا ادار ہے اور اگر متوسط درجہ کے غلام کی قیمت ادا کر دے تو یہ قضاہ مشابہ ادار ہے اس لئے کہ عبد غیر معین معلوم الذات اور مجہول الصفات ہے لہذا اگر عبد کی تعیین میں شوہر اور بیوی کے درمیان اختلاف پیدا ہو جائے تو متوسط درجہ کا غلام واجب ہوگا اور متوسط کی تعیین قیمت کے ذریعہ ہوگی اس لئے کہ اگر قیمت اعلیٰ ہے تو غلام بھی اعلیٰ ہوگا اور اگر ادنیٰ ہے تو ادنیٰ ہوگا، اور اگر قیمت متوسط ہے تو غلام بھی متوسط ہوگا لہذا قیمت ادار کے حکم میں ہوگی، عبد غیر معین کو مہر مقرر کرنا اگرچہ امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے مگر احناف کے نزدیک جائز ہے لہذا اگر شوہر نے درمیانی درجہ کا غلام ادا کر دیا تو یہ ادا ہوگا لیکن اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت ادا کر دی تو قضاہ مشابہ ادار ہوگی، قضاہ تو اس لئے کہ قیمت واجب نہیں ہے بلکہ واجب کا مثل ہے اور قیمت کا ادا کرنا ادار کے مشابہ اس لئے ہے کہ مذکورہ صورت

میں غلام کا و صفت مجہول ہے، معلوم نہیں کہ اعلیٰ درجہ کا غلام مراد ہے یا ادنیٰ درجہ کا یا متوسط درجہ کا ایسی صورت میں چوں کہ متوسط درجہ کا غلام واجب ہوتا ہے اور متوسط درجہ کے غلام کی تعیین قیمت کے ذریعہ ہوگی اس اعتبار سے قیمت اہل ہوئی جب قیمت اہل ہوئی تو قیمت کا ادا کرنا ایسا ہے جیسے متوسط درجہ کا غلام ادا کرنا اور عبد متوسط کا ادا کرنا ادار ہے لہذا قیمت کا ادا کرنا بھی ادا کے معنی میں ہوگا۔

حتیٰ تجبہ لہذا قیمت کی مشابہ بالادار ہونے پر تفریح ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قیمت کا ادا کرنا ادار کے معنی میں ہے لہذا اگر عورت نے قیمت قبول کرنے سے انکار کر دیا تو قاضی کی طرف سے عورت قیمت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی جیسا کہ عبد متوسط کے قبول کرنے پر مجبور کی جاتی ہے مذکورہ صورت اسی صورت میں ہے جب کہ عقد نکاح عبد غیر معین پر کیا ہو اور اگر عبد معین پر عقد نکاح کیا تھا اور اس کی قیمت ادا کر دی تو یہ قضاہ محض ہوگا نہ کہ قضاہ مشابہ ادار۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وَجُوبِ الْأَدَاءِ وَوَجُوبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ شَرْطًا لَوْجُوبِ الْأَدَاءِ دُونَ الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطَ الْوَجُوبِ وَلَا يَتَكَرَّرُ الْوَجُوبُ فِي وَاجِبٍ وَاحِدٍ وَالشَّرْطُ كَوْنُهُ مَتَّوَهُمِ الْوُجُودِ لَا كَوْنُهُ مَتَّحَقِّقِ الْوُجُودِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَسْتَبِقُ الْأَدَاءَ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ أَوْ اسْلَمَ الْكَافِرُ فِي آخِرِ وَقْتٍ تَلَزَمَهُ الصَّلَاةُ خِلَافًا لِزَفَرٍ وَالشَّافِعِيُّ لِحُجُوزِ أَنْ يَظْهَرَ فِي الْوَقْتِ امْتِدَادٌ بِوَقْفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ مُسْلِمًا كَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ،

**ترجمہ** پھر شارع نے وجوب ادار اور وجوب قضاہ کے درمیان فرق کیا ہے چنانچہ قدرہ ممکنہ کو وجوب ادار کے لئے شرط قرار دیا ہے نہ کہ وجوب قضاہ کے لئے اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور واجب واحد میں وجوب متکرر نہیں ہو سکتا اور قدرہ ممکنہ کے لئے متوہم الوجود ہونا شرط ہے نہ کہ متحقق الوجود ہونا اس لئے کہ متحقق الوجود (وجود واقعی) ادار پر سائق نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب آخر وقت میں بچہ بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا تو نماز لازم ہوگی بخلاف امام شافعی و زفر کے اس لئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ توقف شمس کے ذریعہ وقت میں امتداد ظاہر ہو جائے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ظاہر ہوا تھا۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ حقوق العباد میں اقسام ادار اور قضاہ سے فارغ ہونے کے بعد

وجوب ادارہ اور وجوب قضاء میں فرق بیان فرما رہے ہیں اور ضمن میں قدرت کے مسئلہ کو بھی بیان کر دیا جو کہ مکلف ہونے کی شرط ہے

بطور تمہید اولاً یہ سمجھنا ضروری ہے کہ علماء امت کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تکلیف بالمتنع جس کو تکلیف بالایطاق بھی کہتے ہیں جائز ہے یا نہیں، ہمارے اصحاب یہ فرماتے ہیں کہ تکلیف بالایطاق عقلاً بھی جائز نہیں ہے چہ جائیکہ شرعاً واقع اور جائز ہو، ہمارے اصحاب اللہ تعالیٰ کے قول "لا یكلف اللہ نفساً الا وسعها" اور اجماع سے استدلال کرتے ہیں اور اس قسم کا نام مستحیل عقلاً رکھا ہے۔ اشعریہ کا عقیدہ: اشعریہ کے نزدیک تکلیف بالایطاق عقلاً تو جائز ہے مگر وقوع میں اختلاف ہے مگر صحیح یہی ہے کہ واقع نہیں ہے، مذکورہ اختلاف ممتنع لذاتہ میں ہے جیسا کہ اجتماع بین الضدین اولیٰ حقائق اشیا، لیکن تکلیف باہو ممتنع لغیرہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے یہ بالاتفاق عقلاً جائز اور شرعاً واقع ہے جیسا کہ ان کفار کا ایمان لانا جن کا ایمان نہ لانا خدا کے علم میں ہے اور وہ حالت کفر پر فوت ہو گئے مثلاً فرعون، قارون وغیرہ، اور تکلیف باہو ممکن بنفسہ و ممتنع عادتہ، جیسا کہ انسان کو اڑنے کا اور نابینا کو دیکھنے کا مکلف بنانا جمہور کے نزدیک غیر واقع ہے بخلاف اشعریہ کے۔

اور اگر ممکن فی نفسہ ہے مگر خدا کے علم میں عدم وقوع ہونے کی وجہ سے ممتنع ہے ایسے فعل کے وقوع میں کوئی نزاع نہیں ہے اور خدا کا عدم ایمان کا علم، ایمان پر مکلف کی قدرت و اختیار کو خارج نہیں کرتا اور اللہ تعالیٰ کا کسی شے کے بارے میں وقوع یا عدم وقوع کا علم اس شے کے وقوع یا امتناع کو واجب نہیں کرتا ورنہ تو باب تکلیف مسدود ہو جائے گا مثلاً اللہ تعالیٰ کو ابو جہل کے ایمان نہ لانے کا علم ہے کہ ابو جہل اپنے اختیار اور قدرت سے ایمان نہیں لائے گا، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ابو جہل کو ایمان پر قدرت اور اختیار حاصل ہے لہذا ابو جہل کا ایمان لانا ممتنع نہ رہے گا ورنہ تو اللہ تعالیٰ کا اس اختیار و قدرت سے جہل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

ہمارے اصحاب کی دلیل: ہمارے اصحاب کی دلیل یہ ہے کہ عاجز عن الفعل کو اس فعل کا مکلف بنانا محال ہے و قوی ہے جیسا کہ اندھے کو دیکھنے کا مکلف بنانا لہذا ایسے فعل کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرنا جو کہ حکیم مطلق ہے ہرگز درست نہیں ہے اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ تکلیف کی حکمت ابتلاء اور آزمائش ہے اور یہ اس فعل میں ہو سکتا ہے جس میں بندہ ترک و فعل کا مختار ہو اور اگر وجود فعل بندہ کے اختیار سے ممکن ہی نہ ہو تو بندہ ترک فعل پر مجبور ہوگا جس کی وجہ سے ابتلاء اور آزمائش کے معنی مستحق نہیں ہو سکتے جو کہ تکلیف کا مقتضی ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قدرۃ ممکنہ (ادنیٰ قدرت) وجوب ادارہ کے لئے شرط ہے وجوب قضاء کے لئے شرط نہیں ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول

دون القضار سے اشارہ کیا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص وقت میں ادارہ پر قادر ہو گیا اور خروج وقت کے بعد قدرت زائل ہو گئی تو قضار پھر بھی واجب رہے گی۔

فجعل اللہ القدرة الممكنة من مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے وجوب ادارہ اور وجوب قضار کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے ادارہ واجب کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے تاکہ تکلیف بالایطاق اور جبر لازم نہ آئے نفس وجوب کے لئے سبب کا موجود ہونا تو ضروری ہے مگر قدرت شرط نہیں ہے نہ حقیقی اور نہ وہمی، اس لئے کہ نفس وجوب تو بندہ کے دخل کے بغیر جبراً اللہ کی طرف سے ہوتا ہے البتہ وجوب ادارہ کے لئے قدرت متمکنہ متوہمہ شرط ہے نہ کہ حقیقیہ اس لئے کہ محض وجوب سے ادارہ متحقق نہیں ہوتی اس لئے کہ دونوں میں بہت بڑا فرق ہے بایں طور کہ نفس وجوب اجباری ہے اور وجوب ادارہ اختیاری۔

لان القدرة شرط الوجوب ولا یتکرر الوجوب فی واجب واحد، جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ وجوب قضار کا سبب وہی ہے جو وجوب ادارہ کا ہے جب دونوں کا سبب واحد ہے تو وجوب بھی واحد ہی ہوگا مطلب یہ کہ قضار میں بچہ نہ وہی وجوب ہے جو ادارہ کے اندر تھا کوئی علیحدہ اور مستقل وجوب نہیں ہے اور اس وجوب کے لئے وجوب ادارہ کے وقت قدرت متحقق ہو چکی ہے اگر قدرت کو وجوب قضار کے لئے بھی شرط قرار دیدیا جائے تو شرط مکرر ہو جائے گی اور شرط کے تکرار سے وجوب جو کہ مشروط ہے مکرر ہو جائے گا، لہذا لازم آئے گا کہ واجب واحد کے لئے دو وجوب ہوں اور یہ بالضرورت باطل ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ وجوب قضار کے لئے قدرت ممکنہ شرط نہیں ہے مطلوب صرف وصیت یا اثم ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ آخر عمر میں فوت شدہ فراہض کی تلافی ضروری ہوتی ہے اور یہ بات بالیقین معلوم ہے کہ اس وقت تلافی پر قدرت نہیں ہے مثلاً اگر کسی شخص پر ہزاروں نمازیں اور سالہا سال کے روزے باقی ہوں تو یہ شخص آخرت میں ان تمام فراہض کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا لہذا نتیجہ فدیہ کی وصیت یا اثم کی صورت میں ہوگا خلاصہ یہ کہ وجوب قضار کے لئے قدرت شرط نہیں ہے جب کہ فعل مطلوب نہ ہو اور اگر فعل مطلوب ہو تو قدرت ممکنہ شرط ہے اس لئے کہ طلب فعل قدرت ممکنہ کے بغیر جائز نہیں ہے چوں کہ یہ تکلیف بالایطاق ہے۔

والشرط کونہ متوہم الوجود وجوب ادارہ کے لئے قدرت ممکنہ متوہمہ یعنی ایسی قدرت جو کہ محتمل الوجود ہو شرط ہے نہ کہ قدرت حقیقیہ موجودہ اس لئے کہ قدرت کا ادارہ پر مقدم ہونا ضروری ہے اور قدرت حقیقیہ موجودہ ادارہ پر مقدم نہیں ہو سکتی بلکہ ادارہ کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور قدرت ممکنہ متوہمہ ادارہ پر مقدم ہو سکتی ہے لہذا یہی قدرت وجوب ادارہ کے لئے شرط ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ قدرت ممکنہ کے لئے فی الحال موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کے موجود ہونے کا احتمال ہی کافی ہے یہی وجہ ہے کہ چار رکعت کے وجوب ادار کے لئے چار رکعت کی مقدار وقت کا حقیقتہً موجود ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی و امام زفر کے نزدیک ضروری ہے بلکہ اس وقت کے وجود کا احتمال ہی کافی ہے بایں طور کہ من جانب اللہ وقت میں وسعت ہو جائے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے وقت میں وسعت ہو گئی تھی۔

قدرت کا ادار پر مقدم ہونا اس لئے ضروری ہے کہ قدرت ادار کے لئے شرط ہے اور ادار شرط ہے اور شرط کا مشروط پر مقدم ہونا ضروری ہے اور ممکنہ محققہ ادار پر مقدم ہونے میں کوئی لہذا شرط بھی نہیں ہو سکتی۔

ولہذا قلنا اذا بلغ الصبی الخرج یہ بات معلوم ہو گئی کہ وجوب ادار کے لئے قدرت محققہ ضروری نہیں ہے بلکہ قدرت متوہمہ کافی ہے تو اگر ایسے وقت میں جبکہ صرف تحریمہ کا وقت باقی ہے کوئی بچہ بالغ یا کوئی مسافر مقیم یا کوئی جائزہ ظاہر ہو گئی تو ان پر اس وقت کی نماز استحساناً واجب ہوگی اس لئے کہ وقت میں امتداد ہوگا احتمال ہے اور ایسا ممکن بھی ہے جیسا کہ سلیمان علیہ السلام کے لئے گھوڑوں کے معاملہ کے وقت، اور حضرت یوشع علیہ السلام کے لئے فتح بیت المقدس کے وقت اور آنحضرت صلعم کے لئے حضرت علی کے لئے عصر کی نماز قضا ہونے کی وجہ سے ایسا ہو چکا ہے امام شافعی اور امام زفر کے نزدیک مذکورہ صورتوں میں نماز واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ مکلف وقت کے فوت ہو جانے کی وجہ سے ادار پر قادر نہیں ہے اور امتداد متوہم وجوب ادار کے لئے کافی نہیں ہے اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے استحسان اور قیاس کی دلیلوں کے مطولات کی طرف رجوع کریں۔

فَصَادَ الْأَصْلُ مَشْرُوعًا وَوَجِبَ النَّقْلُ لِلْعَجْزِ فِيهِ ظَاهِرًا كَمَا فِي  
الْحَلْفِ عَلَى مَسِّ السَّمَاءِ وَهُوَ نَظِيرٌ مِنْ هَجْرٍ عَلَيَّ وَوَقْتُ الصَّلَاةِ  
وَهُوَ فِي السَّفَرِ أَنْ خِطَابَ الْأَصْلِ يَتَوَجَّهُ عَلَيَّ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ إِلَى  
الْتَّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِي

ترجمہ لہذا اس احتمال کی وجہ سے ادار واجب ہو گئی اور ادار سے بظاہر عاجز ہونے کی وجہ سے قضا واجب ہو گئی اور یہ آسمان کو چھونے کے مانند ہے اور وہ یعنی توہم کا اعتبار کرنا اس



شخص کی نظر ہے کہ جس پر نماز کا اچانک وقت آگیا ہو حال یہ کہ وہ سفر میں ہو، اولاً منہج علیہ الوقت کی جانب اہل یعنی وضو کا خطاب متوجہ ہوتا ہے پھر وہ خطاب عجز حالی کیوجہ سے تراب کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے یہ بیان فرما رہے ہیں کہ قدرت ممکنہ کی وجہ سے اولاً ادارہ لازم ہوتی ہے مگر چونکہ بندہ بظاہر ادارہ سے عاجز ہوتا ہے اس لئے وجوب، ادارہ سے قضاء کی جانب منتقل ہو جاتا ہے، مذکورہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی شخص نے مس سمار کی قسم کھائی مثلاً یوں کہا، واللہ یسئس السمار، تو یہ یسین منعقد ہو جائے گی اس لئے کہ مس سمار مستحور ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شب معراج میں واقع ہو چکا ہے اس کے علاوہ ملائکہ صہود کرتے رہتے ہیں، جنوں کے بارے میں خبر دیتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، انالسناسمار، لہذا اس امکان کی وجہ سے یسین منعقد ہو جائے گی اور مس سمار سے عجز ظاہر ہونے کی وجہ سے حالف حانت ہو جائے گا۔

سوال: حج کے لئے زاد اور راحلہ قدرت ممکنہ ہے اور قدرت ممکنہ کے لئے متوہمہ ہونا کافی ہے لہذا حج کے لئے زاد اور راحلہ کا وہما مقصود ہونا کافی ہونا چاہئے، مگر خارج میں ہونا ضروری نہ ہونا چاہئے حالانکہ اس کا کوئی شخص قائل نہیں ہے حالانکہ زاد و راحلہ کے بغیر حج بکثرت واقع ہے بہت سے حضرات ہیں جو زاد اور راحلہ کے بغیر پیدل حج کرتے ہیں بخلاف ادارہ صلوٰۃ آخر وقت میں امتداد وقت کیوجہ سے بہت نادر ہے۔

جواب: حج میں باوجودیکہ بہت سے لوگ بغیر زاد و راحلہ کے حج کرتے ہیں قدرت متمکنہ متوہمہ کافی نہیں ہے اس لئے کہ حج میں قدرت متوہمہ کا اعتبار کرنے میں حرج عظیم ہے اس کے علاوہ اگر حج کے بارے میں قدرت متوہمہ کا اعتبار کر لیا جائے تو اس کا ثمرہ وجوب قضاء کی شکل میں ظاہر نہ ہوگا اس لئے کہ حج کی قضاء نہیں ہے۔

وہو نظیر منہج علیہ ہذا اور قدرت ممکنہ میں امکان و توہم کا اعتبار ایسا ہی ہے جیسا کہ اس شخص کے بارے میں ہے کہ جس پر نماز کا وقت سفر میں اچانک داخل ہو گیا ہو تو اولاً اہل یعنی وضو کا خطاب متوجہ ہوگا اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول، فاغسلوا وجوہکم، ہے اور اولاً وضو کا خطاب بطریق کرامت پانی موجود ہو جانے کے امکان کی وجہ سے ہے جیسا کہ بعض مشائخ کے لئے ایسا ہو چکا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر قریب میں پانی کے موجود ہونے کا ظن غالب ہو تو پانی کی تلاش واجب ہے اس کے بعد عجز طاری کی وجہ سے خلیفہ یعنی مٹی کی طرف حکم منتقل ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ جس طرح اس مسئلہ میں قدرت ممکنہ متوہمہ پائے جانے کی وجہ سے اس پر طلب مار

واجب ہے اسی طرح ماقبل کے مسئلہ میں نماز کے وقت کے جزر اخیر کے پائے جانے کی صورت میں جو کہ قدرت متوہمہ ہے اہل یعنی ادارہ صلوات واجب ہوگی مگر جب ادارہ صلوات سے عجز ظاہر ہوگا تو قضا کی جانب انتقال ہوگا۔

وَمِنَ الْأَدَاءِ مَا لَا يَجِبُ إِلَّا بِقُدْرَةٍ مَيَسَّرَةٍ لِلْإِدَاءِ وَهِيَ زَائِدَةٌ عَلَى الْأَوَّلِ بِدَرَجَةٍ وَالْفَرْقُ مَا بَيْنَهُمَا إِنَّ بِالثَّانِيَةِ تَتَغَيَّرُ صِفَةُ الْوَاجِبِ فَيَصِيرُ سَهْلًا فَيَشْرُطُ دَوَامَهَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِأَنَّ الْحَقَّ مَتَى وَجَبَ بِصِفَةٍ لَا يَبْقَى وَاجِبًا إِلَّا بِتِلْكَ الصِّفَةِ،

**ترجمہ** اور بعض ادارہ ہیں کہ جو صرف قدرت میسرہ للادارہ ہی سے واجب ہوتی ہیں اور یہ قدرت میسرہ قدرت ممکنہ سے ایک درجہ زائد ہے اور ان دونوں قدرتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثانی یعنی قدرت میسرہ کے ذریعہ صفت واجب متغیر ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ واجب آسان اور سہل ہو جاتا ہے لہذا قدرت میسرہ کا دوام بقار واجب کے لئے ضروری ہوگا اس لئے کہ واجب جب کسی صفت کے ساتھ واجب ہوتا ہے تو اسی صفت کے ساتھ باقی رہتا ہے۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ قدرت ممکنہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد قدرت میسرہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بعض ادارہ ایسی ہوتی ہیں کہ وہ قدرت میسرہ ہی سے واجب ہوتی ہیں اور قدرت میسرہ قدرت ممکنہ سے ایک درجہ زائد ہوتی ہے اس لئے کہ قدرت ممکنہ سے صرف قدرت حاصل ہوتی ہے اور قدرت میسرہ سے قدرت کے ساتھ ساتھ میسرہ و سہولت بھی حاصل ہوتی ہے یہ مطلب نہیں کہ امور بہ اولاً صفت عسر کے ساتھ واجب تھا پھر قدرت میسرہ کی وجہ سے میسرہ کی جانب متغیر ہو گیا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اس امور بہ کو قدرت ممکنہ کے ذریعہ واجب فرمادیتے تب بھی جائز تھا جیسا کہ دیگر بعض عبادات کو قدرت ممکنہ کے ذریعہ واجب فرمایا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے بعض واجبات کو قدرت میسرہ پر موقوف رکھا ہے تو گویا کہ اس قدرت میسرہ کے ذریعہ عسر سے میسرہ کی جانب متغیر کر دیا اور قدرت میسرہ عام طور پر عبادات مالیہ میں شرط ہوتی ہے نہ کہ عبادات بدنیہ میں اس لئے کہ مال نفس کے لئے محبوب ہوتا ہے اور محبوب کے اپنے اختیار سے جدا کرنا امر شاق ہوتا ہے اس لئے عبادت مالیہ میں قدرت میسرہ کو شرط قرار دیا ہے گو بعض عبادات مالیہ میں بھی قدرت میسرہ شرط نہیں ہے جیسا کہ صدقۃ الفطر، اس میں قدرت ممکنہ شرط ہے

یہ فرق باعتبار مفہوم کے ہے جو فرق فی الحد کہلاتا ہے آئندہ والفرق بامینہا سے فرق فی الحکم کو بیان فرما رہے ہیں جس کو اسمی بھی کہتے ہیں لہذا اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ثانی فرق لاحق ہے۔  
والفرق بامینہا ان بالثانیۃ تتغیر صفتہ الواجب؛ یعنی دونوں قدرتوں کے درمیان فرق فی الحکم یہ ہے کہ ثانی قدرت کی وجہ سے واجب سہل اور آسان ہو جاتا ہے لہذا بقار واجب کے لئے قدرت میسرہ کا دوام ضروری ہے لہذا جب تک قدرت میسرہ باقی رہے گی واجب بھی باقی رہے گا اور جب قدرت میسرہ منقہ ہو جائے گی تو واجب بھی منقہ ہو جائے گا اس لئے کہ واجب صفت میسرہ کے ساتھ ثابت ہوا تھا اگر قدرت میسرہ کے انتقار کی صورت میں بھی واجب باقی رہے تو میسرہ کا عسر کی جانب متغیر ہونا لازم آئے گا یہی مطلب ہے مصنف کے قول بلان الحق متی وجب بصفتہ لایبقی واجبا لابتک الصفتہ قدرت ممکنہ اصل فعل پر قدرت کے لئے شرط قرار دی گئی ہے اس لئے کہ فعل کا وجود بغیر قدرت ممکنہ نہیں ہو سکتا جیسا کہ شہود فی النکاح ثبوت نکاح کے لئے شرط ہے بقار نکاح کے لئے بقار شہود ضروری نہیں ہے۔

وَلِهَذَا قُلْنَا بَيِّنَةً يَسْقُطُ الزَّكْوَةُ بِهَلَاكِ النَّصَابِ وَالْعُشْرُ بِهَلَاكِ  
الْخَارِجِ وَالْخَارِجُ إِذَا أَصْطَلَمَ الزَّرْعُ أَفْتَةٌ لِأَنَّ الشَّرْعَ أَوْجَبَ  
الْإِدَاعَ بِصِفَتِهِ السُّرِّ الْأَقْرَبِي أَنَّهُ خَصَّ الزَّكْوَةَ بِالنَّالِ النَّاسِجِي  
الْحَوْلِي وَالْعُشْرَ بِخَارِجِ حَقِيقَتِهِ وَالْخَارِجُ بِالْمَكْنِ مِنَ الزَّرَاعَةِ

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ نصاب کے ہلاک ہونے سے واجب ساقط ہو جاتا ہے اور وہ زکوٰۃ ہے اور عشر پیداوار کے ہلاک ہونے سے ساقط ہو جاتا ہے اور خراج ساقط ہو جاتا ہے جبکہ کوئی آفت کھیتی کو ہلاک کر دے اس لئے کہ شریعت نے ادار کو صفت میسرہ کے ساتھ واجب کیا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ شارع نے زکوٰۃ کو مال نامی حولی کے ساتھ خاص کیا ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ خاص کیا ہے اور خراج کو قدرت علی الزراعة کے ساتھ خاص کیا ہے۔

تشریح جب احوالی طور پر یہ بات معلوم ہوگئی کہ بقار واجب کے لئے قدرت میسرہ کی بقار ضروری ہے تو اگر نصاب ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اس لئے کہ زکوٰۃ کا وجوب قدرت میسرہ سے ہوتا ہے (ورنہ تو زکوٰۃ تاوان محض ہو جائے گی) چوں کہ قدرت ممکنہ نفس مال کی ملک سے حاصل ہو جاتی ہے مگر نفس مال (نصاب) میں نمونہ کی شرط لگانا خواہ نہ حقیقہ ہو یا حکمائہ ہی قدرت میسرہ ہے لہذا اگر نصاب تمام حوال کے بعد ہلاک ہو گیا تو قدرت میسرہ ختم ہو جائے گی جس کی وجہ سے

زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے کہ ان کے یہاں زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ ان کے یہاں واجب پر قدرت کے بعد واجب ساقط نہیں ہوتا اور اگر کسی شخص نے نصاب قصداً ہلاک کر دیا تو اس شخص پر ہمارے نزدیک بھی زجر اعلیٰ التقدی زکوٰۃ واجب رہے گی، نصاب کے ہلاک ہونے کی صورت میں زکوٰۃ کا سقوط کل نصاب کی ہلاکت کی صورت میں ہے اور اگر بعض نصاب ہلاک ہوا تو بعض نصاب کی زکوٰۃ ساقط ہوگی۔

والعشر ہلاک الخراج: عشر بھی قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اس لئے کہ قدرت ممکنہ تو نفس زراعت سے جاہل ہو جاتی ہے جب شارع نے نوحہ کا شتکار کے پاس چھوڑ دیئے صرف دو سوال حصہ وصول کیا تو یہ لیسر کی دلیل ہے لہذا اگر تصدق پر قدرت کے بعد پیدا شدہ شے ہلاک ہوگئی تو عشر بحدتہ ساقط ہو جائے گا اس لئے کہ عشر اضانی شے ہے جو کہ تسعة اعشار کو کاشتکار کے پاس رہنے کا تقاضہ کرتی ہے۔

اسی طرح خراج بھی قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اس لئے کہ قدرت ممکنہ تو نزول مطر اور سلامتی آلات حرث کی صورت میں جاہل ہو جاتی ہے لہذا اگر کاشتکار نے زمین بیکار چھوڑ دی تو خراج قدرت تقدیری جاہل ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا اور اگر زمین بیکار نہیں چھوڑی بلکہ کاشت کی مگر آفت سماوی کی وجہ سے کاشت برباد ہوگئی تو قدرت میسرہ زائل ہونے کی وجہ سے خراج ساقط ہو جائے گا، مذکورہ تیوں مسئلوں میں زکوٰۃ، عشر، خراج کا سقوط اس لئے ہوگا کہ یہ تیوں صفت لیسر کے ساتھ واجب ہوتی ہیں اور جب صفت لیسر ساقط ہوگئی تو واجب بھی ساقط ہو جائے گا۔

الاترئی جو مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے دلیل لیسر بیان فرما رہے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ قدرت ممکنہ نفس مال سے جاہل ہو جاتی ہے اگر قدرت میسرہ وجوب زکوٰۃ کے لئے شرط نہ ہوتی تو نفس مال ہی میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی مگر نصاب اور نمونہ کی شرط لگانا یہ اسباب کی دلیل ہے کہ وجوب زکوٰۃ کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے اسی طرح وجوب عشر کے لئے بھی قدرت میسرہ شرط ہے اس لئے کہ اگر قدرت میسرہ شرط نہ ہوتی تو نفس زراعت ہی سے (جو کہ قدرت ممکنہ ہے) عشر واجب ہو جاتا حالانکہ عشر کو حقیقتہً خراج (پیداوار) پر واجب کیا ہے اسی طرح خراج کے لئے بھی قدرت میسرہ شرط ہے اس لئے کہ اگر قدرت میسرہ شرط نہ ہوتی تو نفس زمین پر خراج واجب ہوتا خواہ قدرت عملی الزراعت جاہل ہو یا نہ ہو حالانکہ خراج قدرت عملی الزراعت یعنی نزول مطر اور سلامتی آلات حرث کی وجہ سے واجب ہوتا ہے خراج چول کہ پیداوار کا حصہ نہیں ہوتا کہ نمونہ حقیقی کا اعتبار ہو بلکہ نمونہ تقدیری کا اعتبار ہوتا ہے لہذا اگر

کاشتکار کو تاہی اور غفلت کی وجہ سے زمین بیکار چھوڑ دے تو اس کا یہ عذر ناقابل تسلیم سمجھا جائیگا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے قدرت علی الزراعة کے باوجود زمین کو بیکار چھوڑ دیا تو اس پر خراج واجب ہوگا بخلاف عشر کے اس لئے کہ عشر امانی شے ہے جس کے لئے نمو حقیقی ضروری ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِنَّ الْحَاثَّ فِي الْيَمِينِ إِذَا ذَهَبَ مَالُهُ كَفَرًا بِالصَّوْمِ لِأَنَّ التَّخْيِيرَ فِي أَنْوَاعِ التَّكْفِيرِ بِالْمَالِ وَالنَّقْلَ عَنْهُ إِلَى الصَّوْمِ لِلْعَجْزِ فِي الْحَالِ مَعَ تَوْهُّدِ الْقُدْرَةِ فِيمَا يَسْتَقْبَلُ تَيْسُرَ اللَّادَاءِ فَكَانَ مِنْ قَبِيلِ الزَّكَاةِ لِأَنَّ الْمَالَ هُنَا غَيْرُ عَيْنٍ فَأَيُّ مَالٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْدِ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ وَلِهَذَا سَاوَى الْأَسْتَهْلَاكَ الْهَلَاكَ هُنَا لِأَنَّهُمَا التَّعَدِي عَلَى مَحَلِّ مَشْغُولٍ بِحَقِّ الْغَيْرِ

**ترجمہ** اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ حاثث فی الیمین جب اس کا مال ضائع ہو جائے تو وہ روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے اس لئے کہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی انواع میں اختیار دینا اور حالت عجز میں کفارہ بالمال سے کفارہ بالصوم کی جانب انتقال کرنا باوجود یکہ زمانہ مستقبل میں مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے پر قادر ہونے کا امکان ہے یہ ادار کو آسان بنانے کے لئے ہے لہذا یہ بھی از قبیلہ زکوٰۃ ہوگا مگر یہ کہ کفارہ میں مال غیر معین ہے لہذا عجز کے بعد جو مال بھی حاصل ہوگا اس سے حالف کو کفارہ کی ادائیگی پر قدرت حاصل ہو جائے گی لہذا ہلاک کرنا ہلاک ہونے کے مساوی ہوگا اس لئے تعدی ایسے محل پر معدوم ہے جو دوسرے کے حق کے ساتھ مشغول ہو۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ اس اصول پر کہ جس واجب کا ثبوت صفت میسر کے ساتھ ہوتا ہے اس واجب کی بقار کے لئے صفت میسر کا باقی رہنا شرط ہے تفریح کرتے ہوئے ایک مثال بیان فرما رہے ہیں مثال یہ ہے مثلاً کوئی شخص جو کفارہ بالمال ادا کرنے پر قادر تھا اپنی یمین میں حاثث ہو گیا پھر اس کا مال ہلاک ہو گیا اور وہ کفارہ بالمال ادا کرنے پر قادر نہ رہا تو یہ شخص کفارہ بالصوم ادا کرے گا اس لئے کہ کفارہ بالمال قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوا تھا اور قدرت میسرہ ختم ہو گئی جو کہ بقار واجب کے لئے شرط تھی لہذا کفارہ بالمال بھی ساقط ہو گیا۔

لان التخییر فی انواع التکفیر بالمال ہذا مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے کفارہ بالمال کے قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہونے کی دلیل بیان فرما رہے ہیں، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ کفارہ

یہاں میں تخییر کامل جو کہ لیسر کی علامت ہے، تخییر کامل وہ ہے کہ ایسی چند اشیاء کے درمیان اختیار دیدینا کہ جو صورتہ و معنی مختلف ہوں یعنی ظاہری صورت میں بھی مختلف ہوں اور مالیت میں بھی مختلف ہوں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ یمین میں حانث کو تین چیزوں (اطعام، کسوہ، اعتاق) کے درمیان اختیار دیا ہے مذکورہ تینوں چیزیں صورت اور مالیت میں مختلف ہیں، صورتہ مختلف ہونا تو ظاہر ہے مالیت میں اس لئے مختلف ہیں کہ ہر ایک کی قیمت مختلف ہے اور اگر تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو تین دن کے روزے رکھے، مذکورہ تینوں چیزوں میں حانث کو اختیار دینا اور قدرت نہ ہونے کی صورت میں روزہ کی طرف انتقال کی اجازت دینا لیسر کی علامت ہے جیسا کہ مسافر کو صوم و انطام کے درمیان اختیار دینا لیسر کی علامت ہے، اگر مسافر پر بھی مقیم کے مانند روزہ رکھنا ہی واجب ہوتا تو لیسر کے بجائے عسر ہو جاتا۔

اگر کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ کو بندہ پر لیسر مطلوب نہ ہوتا تو کسی ایک ہی شے کو متعین فرادیتے ایسا نہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ یمین قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔

سوال: بقول آپ کے جب اختیار دینا لیسر کی علامت ہے تو صدقۃ الفطر کو قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہونا چاہئے حالانکہ صدقۃ الفطر قدرت ممکنہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔

جواب: قدرت میسرہ تخییر کامل سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ مطلق تخییر سے، صدقۃ الفطر میں مطلقاً تخییر ہے نہ کہ کامل اس لئے کہ صدقۃ الفطر میں ایسی تین چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا ہے کہ جو صورتہ تو مختلف ہیں مگر معنی مختلف نہیں ہیں، صدقۃ الفطر کے بارے میں کہا گیا ہے کہ نصف صاع گندم یا نصف صاع کشمش یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوڑے ادا کرے، یہ چاروں اشیاء گو صورتہ مختلف ہیں مگر مالیت میں مختلف نہیں ہیں۔

سوال: مذکورہ چاروں اشیاء کی قیمت میں کافی تفاوت ہے۔

جواب: عہد رسالت میں فرق نہیں تھا اس لئے کہ نصف صاع گندم اور نصف صاع کشمش اور ایک صاع جو اور چھوڑے کی قیمت عہد رسالت میں مساوی تھی اور اسی کا اعتبار ہے لہذا صدقۃ الفطر قدرت میسرہ کے ساتھ واجب نہیں ہوگا بخلاف کفارہ یمین کے کہ جن اشیاء کے درمیان اختیار دیا گیا ہے وہ صورتہ اور معنی مختلف ہیں اس لئے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا یا غلام آزاد کرنا، مذکورہ تینوں چیزیں صورتہ بھی مختلف ہیں اور تینوں کی قیمت میں بھی بڑا تفاوت ہے جہاں محض صورتہ تخییر ہوتی ہے جیسا کہ صدقۃ الفطر میں وہاں تخییر سے تاکید حکم مطلوب ہوتی ہے مطلب یہ کہ صدقۃ الفطر ادا کروا کر وہاں محض طرح سے بھی ہو۔

و انقل عنہ الی الصوم کفارہ بالمال کے قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہونے پر مصنف رحمہ اللہ دوسری دلیل بیان فرما رہے ہیں یعنی اگر حانت کفارہ بالمال ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کو کفارہ بالصوم ادا کرنے کی اجازت ہے حالانکہ زمانہ مستقبل میں کفارہ بالمال ادا کرنے پر قدرت کا احتمال ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ آئندہ مالدار ہو جائے اگرچہ فی الحال نہیں ہے مگر شارع نے عجز حالی کا اعتبار کرتے ہوئے کفارہ بالمال سے کفارہ بالصوم کی طرف انتقال کی اجازت دینی ہے جو کہ قدرت میسرہ کی علامت ہے اگر حانت پر سہولت مطلوب نہ ہوتی تو کفارہ بالمال سے کفارہ بالصوم کی طرف انتقال کی اجازت نہ ہوتی، کفارہ بمیین میں عجز حالی کا اعتبار ہے عجز دائمی شرط نہیں ہے جیسا کہ شیخ فانی پر فدیہ واجب ہونے کے لئے عجز دائمی شرط ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ کفارہ بالمال قدرت میسرہ سے واجب ہوتا ہے تو بقارہ واجب کے لئے بقارہ قدرت کی شرط میں زکوٰۃ کے مثل ہو گیا جس طرح ہلاک مال سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے کفارہ بالمال بھی ساقط ہو جائے گا۔

الا ان المال ہنا غیر معین؛ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال: سوال کا حاصل یہ ہے کہ جب کفارہ بالمال قدرت میسرہ کی شرط میں زکوٰۃ کے مثل ہے یہاں تک کہ جس طرح مال کے ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح کفارہ بالمال بھی ساقط ہو جاتا ہے تو مناسب یہ تھا کہ جس طرح ہلاکت مال کے بعد دوسرا مال حاصل ہونے پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جب تک کہ حوالان حول نہ ہو جائے اسی طرح دوسرے مال کے حصول کے بعد کفارہ بالمال بھی واجب نہیں ہونا چاہئے حالانکہ اگر کسی شخص سے عجز حالی کی وجہ سے کفارہ بالمال ساقط ہو گیا اور کفارہ بالصوم مستثنیٰ ہو گیا مگر ابھی تک کفارہ بالصوم ادا نہیں کیا کہ وہ شخص دوبارہ مال کا مالک ہو گیا تو اس پر بھی کفارہ بالمال واجب نہیں ہونا چاہئے جیسا کہ زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حالانکہ قدرت علی المال حاصل ہونے کے بعد کفارہ بالمال واجب ہوتا ہے۔

جواب: زکوٰۃ اور کفارہ میں فرق ہے زکوٰۃ میں وجوب مال معین سے متعلق ہوتا ہے یعنی زکوٰۃ نفس مال میں واجب ہوتی ہے نہ کہ ذمہ میں لہذا جس مال میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اسی مال کے ذریعہ قدرت علی الادارہ کا اعتبار ہوگا نہ دوسرے مال سے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے واجب کے لئے نصاب کو ظرف بنایا ہے کما قال اللہ تعالیٰ، و فی اموالہم حق معلوم للسائل والمحروم، و کما قال علیہ السلام، فی خمسین الابل شاة، آیت اور حدیث دونوں میں کل مال کو مقدار زکوٰۃ کے لئے ظرف قرار دیا ہے لہذا جب کل مال فوت ہو گیا تو جزی بھی فوت ہو گیا لہذا دوسرا مال حاصل ہونے کے بعد حوالان حول کے بغیر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

بخلاف کفارہ کے کہ وجوب کے لئے اس میں مال معین نہیں ہوتا بلکہ وجوب واجب فی الذمہ ہوتا ہے نہ کہ واجب فی المال اس لئے کہ کفارہ میں مال سے ہر وہ مال مراد ہے جس کے ذریعہ تقرب حاصل ہو سکے یعنی موجب ثواب ہو کہ اتم حنت کے لئے ساتھ ہو سکے اور اس مقصد کے لئے ہر وہ مال جو حنت کے وقت موجود ہو یا حنت کے بعد حاصل ہو دونوں برابر ہیں لہذا حنت یا عجز کے بعد جو مال بھی حانت کو حاصل ہوگا اس کی وجہ سے ادار کفارہ بالمال پر قدرت حاصل ہو جائے گی۔

ولہذا ساوی الاستہلاک الہلاک پہننا لہذا اس عبارت سے بھی مصنف ایک سوال مقدر کا جواب بنا چکا ہے سوال: سوال یہ ہے کہ جب کفارہ بالمال زکوٰۃ کی نظیر ہے تو کیا وجہ ہے کہ مال کو ہلاک کر دے یا ہلاک ہو جائے دونوں صورتوں میں کفارہ ساقط ہو جاتا ہے اور زکوٰۃ میں اگر مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اور اگر مال کو قصداً ضائع کر دے تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی دونوں کے حکم میں فرق کیوں ہے؟

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ زکوٰۃ میں مال وجوب کے ساتھ متعین ہے اور وہ حق اللہ کے ساتھ مشغول ہے لہذا اگر کوئی شخص مال کو ہلاک کر دے تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی اس لئے کہ اس شخص نے مال کو ہلاک کر کے ایسے محل میں تعدی کی ہے جو حق غیر کے ساتھ مشغول تھا لہذا اس شخص پر زجر اعلیٰ تعدی زکوٰۃ واجب ہوگی بخلاف کفارہ بالمال کے کہ اس میں مال وجوب کے لئے متعین نہیں ہوتا لہذا اس میں محل مشغول بحق الغیر پر تعدی نہیں پائی گئی کہ جس کی وجہ سے اس پر کفارہ بالمال زجر اوجہ ہو لہذا کفارہ بالمال میں ہلاک اور استہلاک برابر ہوں گے۔

وَأَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيهِ الْمُمْكِنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَسَرَادٍ  
وَالْيَسْرُ لَا يَقَعُ إِلَّا بِمَخْدَمٍ وَأَعْوَانٍ وَمَرَكَبٍ وَلَيْسَ ذَلِكَ بِشَرْطٍ بِالْإِجْبَاعِ  
فَلِذَلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَجِبِ وَكَذَلِكَ صَدَقَتْ الْفَطْرُ لَمْ  
تَجِبْ بِصِفَةِ الْيَسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيرَ الْمَوْصُوفُ بِه  
أَهْلًا لِلْإِعْتَاءِ الْأَقْرَبِيِّ أَنَّهُ يَجِبُ بِشَيْبَابِ الْبَدَلَةِ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيَسْرُ  
لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُقْتَضًى إِلَى دَوَامِ شَرْطِ الْوَجُوبِ

ترجمہ اور بہر حال حج اس میں ایسی قدرت ممکنہ شرط ہے جو کہ زاد و راحلہ کے ساتھ سفر معتاد پر قادر بنانے والی ہو (مگر) یسر چند خادموں چند دگاروں اور چند سواریوں سے حاصل ہوگا



اور یہ میسر بالاجماع شرط نہیں ہے اسی وجہ سے یہ دوام واجب کے لئے شرط نہ ہوگا اور ایسے ہی صدقۃ الفطر صفت میسر کے ساتھ واجب نہیں ہوتا بلکہ قدرت یعنی غنا کی شرط کے ساتھ واجب ہوتا ہے تاکہ وہ شخص جو اس غنا کے ساتھ موصوف ہو وہ دوسرے کو غنی کرنے کا اہل ہو جائے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ صدقۃ الفطر استعمالی کپڑوں میں بھی واجب ہوتا ہے حالانکہ اس سے میسر جاہل نہیں ہوتا اسلئے کہ ثیاب بذلہ نامی نہیں ہیں لہذا صدقۃ الفطر کے وجوب کی بقا شرط وجوب کے دوام کی محتاج نہ ہوگی۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ واملح سے قدرت میسرہ اور قدرت ممکنہ کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں، جو واجب قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے اس کی بقا کے لئے قدرت میسرہ کا دوام ضروری ہے جیسا کہ زکوٰۃ، عشر، خراج، کفارہ یمین کے اندر چول کہ وجوب قدرت میسرہ کے ذریعہ ہوا ہے لہذا اگر وجوب کے بعد مال ہلاک ہو گیا تو مذکورہ واجبات بھی ساقط ہو جائیں گے۔

جو واجب قدرت ممکنہ کے ذریعہ واجب ہوتا ہے اس کی بقا کے لئے قدرت ممکنہ کا دوام شرط نہیں ہے جیسا کہ حج اور صدقۃ الفطر، چول کہ ان کا وجوب قدرت ممکنہ کے ذریعہ ہوتا ہے اس لئے اگر وجوب کے بعد مال ہلاک ہو گیا تو وجوب ساقط نہ ہوگا مثلاً اگر کوئی شخص زادور اہلہ کا مالک تھا مگر قدرت کے باوجود حج نہیں کیا اس کے بعد زادور اہلہ ہلاک ہو گیا تو ایسے شخص سے حج ساقط نہ ہوگا اور حج نہ کرنے کی وجہ سے گنہ گار ہوگا۔

حج میں عام طور سے زادور اہلہ سے قدرت ممکنہ جاہل ہو جاتی ہے گو کہ بعض حضرات زادور اہلہ کے بغیر بھی پیدل حج کرتے ہیں مگر اس کا اعتبار نہیں ہے اس لئے کہ شاذ محدود کے حکم میں ہوتا ہے البتہ سفر حج میں میسر و سہولت بہت سے خدام اور نوکر چاروں نیز بہت سی سواریوں کے ذریعہ جاہل ہوتی ہے یہ قدرت کسی کے نزدیک بھی وجوب حج کے لئے شرط نہیں ہے اگر کسی شخص کو قدرت میسرہ جاہل تھی پھر وہ ختم ہوگی اس ختم ہونے کی وجہ سے حج کی فرضیت ساقط نہ ہوگی اسی طرح صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے قدرت میسرہ شرط نہیں ہے بلکہ قدرت ممکنہ کافی ہے اور وہ قدر نصاب کا مالک ہونا ہے اور یہ مقدار میسر نہیں ہے اس لئے کہ میسر تو مال نامی سے جاہل ہوتا ہے اور صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ صدقۃ الفطر کے نصاب کے لئے حوالان حول شرط نہیں ہے بلکہ اگر کوئی شخص عید الفطر کی صبح صادق کے وقت نصاب کا مالک ہو گیا تو صدقۃ الفطر واجب ہو جائے گا اگر مقدار نصاب کا بھی مالک نہ ہو تو ایسا شخص شریعت کی نظر میں غنی نہیں ہے حالانکہ صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے غنی ہونا شرط ہے جو کہ صحیحین کی اس روایت سے مفہوم ہوتی ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر الصدقۃ ما کان عن ظہر غنی۔ لہذا صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے صفت غنا لازم ہے تاکہ غنا

کے واسطے سے غیر کو مستغنی کرنے کا اہل ہو جائے اس لئے کہ جو شخص خود غنی نہ ہو وہ دوسرے کو کس طرح مستغنی کر سکتا ہے یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تملیک غیر مالک سے ممکن نہیں ہے اسی طرح اغنا غنیہ غنی سے ممکن نہیں ہے۔

سوال: غنا سے مراد ایک دن سے زیادہ روزی کا مالک ہونا ہے اور یہی قدرت ممکنہ ہے اور مالک نصاب ہونا قدرت میسرہ ہے لہذا صدقۃ الفطر ہر اس شخص پر واجب ہونا چاہئے جو ایک روز سے فاضل روزی کا مالک ہو امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

جواب: اگر آپ کی بات تسلیم کر لی جائے تو قلب موضوع لازم آئے گا جس میں حرج عظیم ہے یا اس طور کہ اگر وہ شخص جو ایک روز سے فاضل دوروزی روزی کا مالک ہے فاضل روزی کو صدقۃ الفطر میں کسی فقیر کو دیدے تو کل کو یہ خود مسائل بن کر اس فقیر سے سوال کرے گا اور یہ قبیح ترین صورت ہے اس لئے کہ خود سوال سے بچنا دوسروں کی حاجت پورا کرنے سے بہتر ہے اسی وجہ سے احناف کہتے ہیں کہ ما دون النصاب عدم کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ شریعت نے ایسے شخص کے لئے جو مقدار نصاب کا مالک نہ ہو صدقہ لینا حلال رکھا ہے۔

الاکثری انہ یکب ثیاب البذلة اور یہ اس بات کی تائید ہے کہ صدقۃ الفطر کے لئے قدرت میسرہ شرط نہیں ہے اس کا ما حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس حاجت اہلیہ سے زائد استعمالی کپڑے ہوں جنکی قیمت مقدار نصاب ہو تو ایسے شخص پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہوگا حالانکہ استعمالی کپڑوں سے میسرہ حاصل نہیں ہوتا اس لئے کہ ثیاب بذلہ (استعمالی کپڑے) نامی نہیں ہوتے اور میسرہ نامی مال سے حاصل ہوتا ہے البتہ ثیاب بذلہ سے قدرت ممکنہ حاصل ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ قدرت ممکنہ ہی وجوب صدقۃ الفطر کے لئے شرط ہے نہ کہ قدرت میسرہ، لہذا بقا واجب کے لئے شرط وجوب یعنی قدرت ممکنہ کا دوام شرط نہ ہوگا۔

فَصَلِّ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ، الْمَأْمُورُ بِهِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِمَعْنَى فِي عَيْنِهِ، وَحَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ وَالَّذِي حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي عَيْنِهِ نَوْعَانِ مَا كَانَ الْمَعْنَى فِي وَضْعِهِ، كَالصَّلَاةِ فَانْهَاتَا دَعَى بِأَفْعَالٍ وَأَقْوَالٍ وَضَعْتَهُ لِلتَّعْظِيمِ وَالْمَعْظِيمُ حَسَنٌ فِي نَفْسِهِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي غَيْرِ حَيْثُ أَوْحَالِهِ،

ترجمہ: یہ فصل مامور بہ کے حسن کے بیان میں ہے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں اول وہ کہ جو ایسے معنی

کی وجہ سے حسن ہو جو اس مامور بہ کی ذات میں ہیں دوسرے وہ حسن کہ جو ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو مامور بہ کے غیر میں ہیں اور وہ مامور بہ جو معنی لذاتہ کی وجہ سے حسن ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) یہ کہ وہ معنی اس مامور بہ کی ذات میں موجود ہوں جیسا کہ صلوات، اس لئے کہ صلوات ایسے اقوال و افعال کے ذریعہ ادا ہوتی ہے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم حسن لذاتہ ہے مگر یہ کہ تعظیم اسکے وقت کے علاوہ یا اس کے حال کے علاوہ میں ہو۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ قدرت ممکنہ اور میسرہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مامور بہ کے حسن ہونے کو بیان فرما رہے ہیں۔

مامور بہ کے لئے اسی طرح حسن ہونا ضروری ہے جس طرح کہ منہی عنہ کے لئے قبح ضروری ہے اسلئے کہ امر باری تعالیٰ ہے اور وہ حکیم ہے اور حکیم قبیح شے کا امر نہیں کرتا، حسن و قبح کا اطلاق تین معنی پر ہوتا ہے (۱) کسی شے کا طبیعت کے لئے پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونا جیسے کہ میٹھا اور کڑوا، کہا جاتا ہے، الخو حسن و المر قبیح، (۲) کسی شے کا صفت کمال یا صفت نقصان ہونا جیسے علم اور جہل، کہا جاتا ہے، العلم حسن و الجہل قبیح، (۳) کسی شے سے مدح و ثواب یا ذم و عقاب کا متعلق ہونا جیسے کہا جاتا ہے، الطاعة حسنة والمعصية قبيحة۔

اول دونوں قسموں کا حسن و قبح بالاتفاق عقلی ہے اگر شریعت نہ بھی وارد ہوتی تب بھی عقل حسن و قبح کا فیصلہ کرتی البتہ تیسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ اشاعرہ کے نزدیک حسن و قبح شرعی ہیں یعنی ان کا اثبات صرف شرع ہی سے ہو سکتا ہے، تمام افعال مثلاً ایمان، کفر، صلوات، زنا وغیرہ شریعت وارد ہونے سے قبل برابر تھے کسی میں اس بات کی صلاحیت نہیں تھی کہ ان پر ثواب یا عقاب کا ترتیب کرے، شریعت نے وارد ہو کر بعض کو ثواب اور بعض کو سلب عقاب قرار دے دیا جس کو سبب ثواب قرار دیا وہ حسن ہے اور جس کو سبب عقاب قرار دیا وہ قبیح ہے، اگر شریعت اس کا برعکس کر دیتی تب بھی درست ہوتا۔

اہل سنت اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے لیکن معتزلہ کے نزدیک عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حسن و قبح جو نفس الامر میں موجود تھے عقل سے ثابت ہیں یعنی عقل ہی حسن و قبح کا فیصلہ کرنے والی ہے اور عقل ہی کے ذریعہ حسن و قبح کا علم ہوتا ہے، الغرض عقل نہ کسی شے میں حسن پیدا کرتی ہے اور نہ قبح، بلکہ شے کے اوپر سے پردہ اٹھا دیتی ہے جس کی وجہ سے شے کا حسن و قبح ظاہر ہو جاتا ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے کہ طبیب کسی دوا کا نفع یا ضرر بیان کرے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ طبیب نے اس دوا میں نفع یا ضرر پیدا کر دیا بلکہ نفع یا ضرر پہلے سے موجود تھا، طبیب نے اس کو ظاہر کر دیا

اور اہل سنت کے نزدیک حسن و قبح کا مطلب یہ ہے کہ حسن و قبح تو نفس الامر میں موجود ہوتا ہے لیکن اس کا فیصلہ کرنے والی عقل نہیں بلکہ باری تعالیٰ ہی اس کا فیصلہ دیتی ہے۔ یعنی جب بندہ کسی شے کے حسن و قبح میں عقل کے ذریعہ غور کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بندہ کے لئے حسن و قبح کا علم پیدا فرمادیتے ہیں۔

الما مور بہ لوعال ہذا ما مور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن بمعنی فی نفسہ (۲) حسن بمعنی فی غیرہ، حسن لعینہ وہ ہے کہ ما مور بہ کی ذات ہی میں حسن ہو، اور حسن لغیرہ وہ ہے کہ ما مور بہ کی ذات میں تو حسن نہیں ہے بلکہ حسن کا منشا اور سرچشمہ ما مور بہ کا غیر ہے جس کی وجہ سے ما مور بہ میں بھی حسن آ گیا ہے۔

والذی حسن بمعنی فی عینہ، ما مور بہ حسن لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ کہ جن معنی کی وجہ سے ما مور بہ میں حسن آیا ہے وہ معنی ما مور بہ کی ذات میں موجود ہوں اس کو حسن لذاتہ و صفاتہ کہتے ہیں جیسے کہ صلوات حسن ہے بشرطیکہ غیر وقت یعنی اوقات ثلثہ مکروہہ اور غیر حالت میں نہ ہوں جیسے کہ حالت حدیث اور جنابت میں حسن لعینہ وضعتا بھی دو قسمیں ہیں (۱) وہ جو سقوط کو قبول نہیں کرتی جیسا کہ تصدیق قلبی، یہ کسی حال اور کسی عذر سے ساقط نہیں ہوتی حالت اکراہ میں بھی تصدیق قلبی ساقط نہیں ہوتی (۲) دوسری قسم وہ ہے جو ساقط ہو جاتی ہے جیسے نماز حالت حیض و نفاس میں اور اقرار باللسان جو کہ حالت اکراہ میں ساقط ہو جاتا ہے،

وَمَا لَتَحَقَّ بِوَاسِطَةٍ بِمَا كَانَ الْمَعْنَى فِي وَضْعِهِ كَالزُّكُوتِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ  
فَإِنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالَ بِوَاسِطَةٍ حَاجَتِ الْفَقِيرِ لِشِدْهِاءِ النَّفْسِ وَشَرِّ الْمَكَانِ  
تَضَمَّنَتْ إِغْنَاءَ عِبَادِ اللَّهِ وَقَهْرَ عَدُوِّهِ وَتَعْظِيمَ شَعَائِرِهِ فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنْ  
الْعِبَادَةِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهُ بِلِثْمَةِ ثَلَاثِ مَعْنَى لِكُونَ هَذِهِ الْوَسَائِطِ ثَابِتَةً  
بِمَخْلُقِ اللَّهِ تَعَالَى وَمُضَافَةً إِلَيْهِ،

**ترجمہ** (دوم) یہ کہ وہ واسطہ کی وجہ سے اس کے ساتھ ملحق ہو جس کی ذات میں معنی ہے جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج کیوں کہ یہ افعال فقیر کی حاجت، نفس کی شہوت اور شرافت مکان کے واسطہ سے عباد اللہ کے غنی کرنے کو، دشمن خدا کے مغلوب کرنے کو اور شعائر اللہ کی تعظیم کو متضمن ہیں پس یہ افعال بندے کی طرف سے باری تعالیٰ کے لئے تیسرے معنی کے بغیر حسن ہو گئے اس لئے کہ یہ وسائط اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ثابت ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں۔

## تشریح

مصنف علیہ الرحمہ نے حسن لعینہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) حسن لعینہ بلا واسطہ (۲) حسن لعینہ بالواسطہ، اول کا بیان مع مثال سابق میں ہو گیا، واما الحق سے دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں، دوسری قسم وہ ہے کہ جو بالواسطہ حسن لعینہ سے ملتی ہو جیسا کہ زکوٰۃ، روزہ، حج، زکوٰۃ بظاہر اخذات مال ہے مگر فقیر کی حاجت روائی کی وجہ سے حسن ہوئی ہے اور فقیر کی حاجت اور اس کا فقر اللہ کی طرف سے ہے فقیر کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اس لئے کہ کوئی از خود محتاج رہنا نہیں چاہتا ہے اسی طرح روزہ بظاہر تجویع نفس اور اس کو ہلاک کرنا ہے مگر نفس امارہ کو مغلوب کرنے کے واسطہ سے حسن ہو گیا ہے جو کہ اللہ کا دشمن ہے مگر اس کی عداوت اللہ تعالیٰ کی تخلیق کردہ ہے بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے اسی طرح حج بظاہر قطع مسافت نیز دشت نوردی اور صحرا گردی ہے اور ان امور میں کوئی حسن نہیں ہے البتہ شرف مکان یعنی عظمت بیت اللہ کی وجہ سے اس میں حسن آ گیا ہے اور بیت اللہ کی شرافت و عظمت محض اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ ہے بیت اللہ کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے جب مذکورہ تینوں واسطوں کے پیدا کردہ ہیں اور بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے تو یہ واسطوں کا عدم ہوں گے لہذا یہ قسم حسن لعینہ کے ساتھ ملتی ہوگی، مصنف کے قول: فان ہذہ الافعال بالواسطہ حاجۃ الفقیر ہو گا یہی مطلب ہے، مذکورہ تینوں افعال زکوٰۃ، روزہ اور حج علی الترتیب بندگان خدا کی حاجت روائی اور دشمن خدا نفس امارہ کی سرکوبی اور خدا کے شعائر کی تعظیم کو متضمن ہیں اور یہ مذکورہ تینوں چیزیں حسن ہیں لہذا ان کے واسطہ سے مذکورہ تینوں افعال بھی حسن ہو گئے مگر چونکہ یہ تینوں واسطوں خدا کی تخلیق اور اس کی طرف منسوب ہیں ان کا اپنے وجود میں کوئی دخل نہیں ہے لہذا یہ تینوں واسطوں کا عدم ہو گئے جس کی وجہ سے یہ قسم حسن لعینہ کے ساتھ ملتی ہوگی۔

وَحُكْمُهُ هَذَيْنِ النَّوعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ أَنَّ الْوَاجِبَ مَتَى ثَبَتَ لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِفِعْلِ الْوَاجِبِ أَوْ بِاعْتِرَاضٍ مَا يَسْقُطُهُ بِعَيْنِهِ، وَالَّذِي حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهَا نَوْعَانِ مَا يَحْصُلُ الْمَعْنَى بَعْدَ مَا يَفْعَلُ مَقْصُودًا كَالْوَضُوعِ وَالسَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ وَمَا يَحْصُلُ الْمَعْنَى بِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ كَالصَّلَاةِ عَلَى الْمِيْتِ وَالْجِهَادِ وَإِقَامَةِ الْحُدُودِ فَإِنَّ مَا فِيهِ الْحُسْنُ مِنْ قَضَاءِ حَقِّ وَكَيْتِ أَعْدَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَالزُّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِي يَحْصُلُ بِنَفْسِ الْفِعْلِ،

ترجمہ: اور ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ حکم جب ثابت ہو جاتا ہے

تو ساقط نہیں ہوتا مگر واجب کو ادا کرنے سے یا لعینہ اور بلا واسطہ ساقط کرنے والی چیز کے عارض ہونے سے اور وہ (ماوربہ) جو غیر میں موجود معنی کی وجہ سے حسن ہواں کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ کہ جن معنی کی وجہ سے ماوربہ میں حسن آیا ہے ماوربہ کے بعد مستقل فعل سے حاصل ہوں جیسا کہ وضو اور سعی الی الجمعہ (۲) وہ غیر کہ جس کی وجہ سے ماوربہ میں حسن آیا ہے ماوربہ کے ادا کرنے ہی سے ادا ہو جائے جیسا کہ صلوٰۃ علی الکبیت اور جہاد اور اقامت حدود، ان تینوں میں بالذات کوئی حسن نہیں ہے بلکہ حق مسلم کو ادا کرنے اور دشمنان خدا کو زیر کرنے اور معاصی سے باز رکھنے کی وجہ سے ان میں حسن آیا ہے جو کہ نفس فعل ماوربہ سے حاصل ہو جاتا ہے۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ حسن لعینہ اور لحن باحسن لعینہ کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں قسموں کا ایک ہی حکم ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ماوربہ ثابت ہو گیا تو وہ صرف دو طریقوں سے مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو سکتا ہے اول یہ کہ مکلف ماوربہ کو ادا کر دے یا پھر کوئی ایسا عارض پیش آجائے جس کو بنفسہ واجب کے ساقط کرنے میں تاثیر ہو جیسا کہ حیض اور نفاس جنوں وغیرہ مثلاً جب مکلف پر نماز واجب ہو گئی تو اب دو طریقوں سے ساقط ہو سکتی ہے اول ادا کرنے سے دوم عارض شرعی مثلاً حیض وغیرہ پیش آنے کی وجہ سے، بخلاف حسن لغیرہ کے اس لئے کہ حسن لغیرہ غیر کے ساقط ہو جانے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے مثلاً وضو جو کہ غیر یعنی نماز کی وجہ سے حسن ہے لہذا اگر کسی سے نماز ہی ساقط ہو جائے تو وضو بھی ساقط ہو جائے گا۔

والذی حسن المعنی غیر نوعان ہو ماوربہ حسن لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) اول وہ کہ جن معنی کی وجہ سے ماوربہ میں حسن آیا ہے ماوربہ کے بعد مستقل فعل سے حاصل ہو یعنی ماوربہ ادا کرنے سے وہ غیر کہ جس کی وجہ سے ماوربہ میں حسن آیا ہے ادا نہ ہو بلکہ اس کے لئے مستقل فعل کرنے کی ضرورت پڑے جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ، اس لئے کہ وضو میں نی نفع کوئی حسن نہیں ہے بلکہ پانی کو ضائع کرنا ہے مگر چوں کہ وضو نماز کے لئے شرط ہے اسی پر نماز کی صحت موقوف ہے اور نماز حسن لذاتہ ہے لہذا نماز کی وجہ سے وضو میں بھی حسن آگیا مگر وضو کر لینے سے نماز ادا نہیں ہو جاتی بلکہ نماز کیلئے مستقل عمل کی ضرورت پیش آتی ہے اور اگر نماز کسی عذر کی وجہ سے ساقط ہو جائے تو وضو بھی ساقط ہو جائے گا اسی طرح سعی الی الجمعہ میں بھی نی نفع کوئی حسن و خوبی نہیں ہے اس لئے کہ سعی نقل اقدام کا نام ہے اور اس میں نی نفع کوئی خوبی نہیں ہے البتہ سعی چوں کہ اقامت جمعہ کا سبب ہے اسی لئے سعی الی الجمعہ میں بھی حسن آگیا مگر محض سعی سے اقامت جمعہ نہیں ہوتی بلکہ جمعہ کے لئے مستقل عمل کی ضرورت پڑتی ہے اور اگر کسی عذر سے جمعہ ساقط ہو جائے تو سعی الی الجمعہ بھی ساقط ہو جاتی ہے

اسی طرح اگر کوئی شخص بغیر سعی جمعہ کو قائم کر سکتا ہو مثلاً جامع مسجد ہی میں قیام ہو تو اس کے لئے سعی کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

وایحصل المعنی بفعل المامور بہ : یہ حسن لغیرہ کی دوسری قسم کا بیان ہے اور وہ یہ ہے کہ جس غیر کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے وہ غیر نفس مامور بہ سے ادا ہو جائے مستقل کسی عمل کی ضرورت نہ پڑے جیسا کہ صلوة علی المیت، صلوة علی المیت میں بالذات کوئی حسن نہیں ہے بلکہ عبادۃ الاصنام کے مشابہ ہے مگر قضا حق مسلم کی وجہ سے اس میں حسن آیا ہے اور حق مسلم کی ادائیگی محض صلوة جنازہ سے ہو جاتی ہے اس کے لئے کسی مستقل عمل کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح جہاد ہے جہاد میں بھی فی نفسہ کوئی خوبی نہیں ہے بلکہ اس میں تعذیب عباد اللہ اور تخریب بلاد اللہ ہے جو کہ عقلاً قبیح ہے البتہ جہاد چوں کہ اعلا کلمۃ اللہ اور اعداء اللہ کو زیر کرنے کا ذریعہ ہے اس لئے جہاد میں بھی حسن آگیا جہاد کے بعد اعلا کلمۃ اللہ کے لئے کسی اور عمل کی ضرورت نہیں پڑتی محض جہاد ہی سے اعلا کلمۃ اللہ ہو جاتا ہے اسی طرح حدود میں بھی بظاہر بندگان خدا کو ایذا رسانی ہے مگر چوں کہ حدود زجر عن المعاصی کا ذریعہ ہیں اس لئے حدود میں بھی حسن آگیا اور زجر عن المعاصی محض اقامت حدود ہی سے حاصل ہو جاتی ہے اس کے علاوہ کسی مستقل عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔

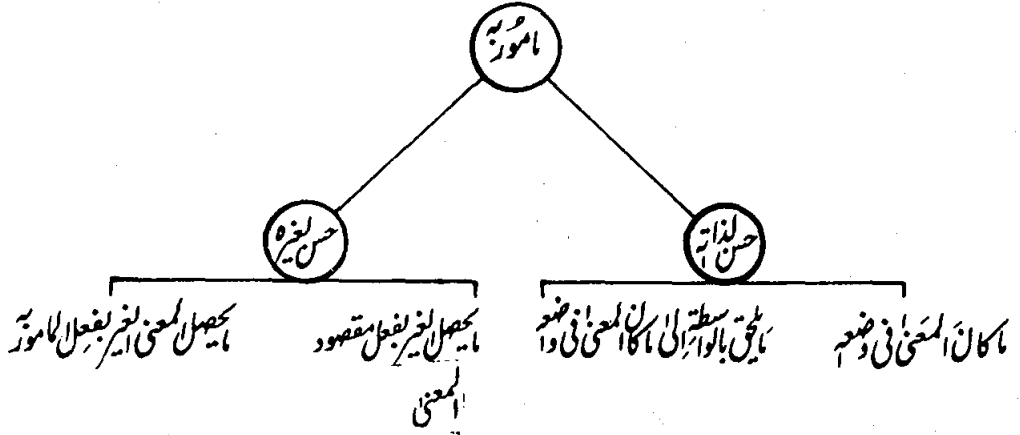
حسن لغیرہ کے وسائل چوں کہ بندے کے اختیاری ہیں لہذا ان کو کالعدم قرار نہیں دیا جاسکتا مثلاً میت مسلم کا اسلام قضا حق مسلم کے لئے اور کافر کا کفر جہاد کے لئے اور عصاة کا عصیان اقامت حدود کے لئے یہ تینوں واسطے اختیاری ہیں لہذا ان کو کالعدم قرار نہیں دیا جاسکتا۔

وَحُكْمُهُ هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ أَيْضًا كَمَا أَنَّ حُكْمَ النَّوْعَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ وَاحِدٌ  
وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوبِ الْغَيْرِ وَسُقُوطُهُ بِسُقُوطِ الْغَيْرِ

ترجمہ اور ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہے جیسا کہ اول دونوں قسموں کا حکم ایک تھا اور وہ یہ ہے کہ جب تک غیر باقی رہے گا واجب بھی باقی رہے گا اور جب غیر ساقط ہو جائے گا واجب بھی ساقط ہو جائے گا۔

تشریح حسن لغیرہ کی قسم ثانی کا حکم یہ ہے کہ جب تک وہ غیر کہ جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے باقی رہے گا تو مامور بہ بھی باقی رہے گا اور جب غیر ساقط ہو جائے گا تو مامور بہ بھی ساقط ہو جائے گا مثلاً وضو اور سعی الی الجمعہ اور جہاد، ان تینوں میں حسن علی الترتیب نماز کی وجہ

سے، جمعہ کی وجہ سے، دشمن کو زیر کرنے کی وجہ سے آیا ہے لہذا جب تک نماز، جمعہ اور کافر کی سرکشی باقی رہے گی اس وقت تک وضو، سعی الیٰ الجمعہ اور جہاد بھی واجب رہیں گے اور ان کے ساقط ہونے سے وہ بھی ساقط ہو جائیں گے، مامور بہ کی اقسام کا وضاحتی نقشہ حسب ذیل ہے۔



فَصُلِّ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقَبْرِ يَنْقَسِمُ لِنُقْسَامِ الْأَهْرِ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قَبِيحَ لِعَيْنِهِ وَضَعًا كَالْكَفْرِ وَالْعَبَثِ وَمَا لَتَحَقَّ بِهِ بِوَأَسْطَنَ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا كَصَلْوَةِ الْمُحَدِّثِ وَبَيْعِ الْحُرِّ وَالْمُضَامِينِ وَالْمَلَاقِيهِ وَحُكْمِ النَّهْيِ فِيهِمَا بَيَانٌ أَنَّهُ غَيْرُ مُشْرُوعٍ أَصْلًا،

ترجمہ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی صفت قبح میں اسی طرح منقسم ہوتی ہے جیسا کہ امر صفت حسن میں منقسم ہوتا ہے (ایک وہ) جو قبیح لعینہ وضعا ہوتی ہے جیسے کفر اور عبث کام (دوم) وہ جو اول کے ساتھ عدم اہلیت اور عدم محلیت کے واسطے سے شرعاً طح ہوتی ہے جیسے محدث کی نماز، اور آزاد کی بیع اور اس نطفہ کی بیع جو پشت زیا رحم مادہ میں ہو اور ان دونوں قسموں میں نہی کا حکم اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مہنی عنہ بالکل غیر مشروع ہے۔

تشریح لغت میں نہی کے معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور اصولیوں کی اصطلاح میں کسی شخص کا خود کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو (لا تفعل) کہنا، نہی ہے جس طرح صیغہ امر خاص کے قبیل سے



ہے اسکی طرح نبی کا صیغہ بھی خاص کے قبیل سے ہے اس لئے کہ صیغہ نبی ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے، نبی فعل منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ کرتی ہے جیسا کہ امر فعل مامور بہ کے لئے حسن کا تقاضہ کرتا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح صفت حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم کی گئی ہے اسی طرح صفت قبح کے اعتبار سے نبی کی تقسیم کی گئی ہے چنانچہ فرمایا، منہی عنہ (بیح) کی اولاد دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح بغیرہ، قبیح لعینہ وہ ہے کہ جس کی ذات میں قبح ہو، اور قبیح بغیرہ وہ ہے کہ جس کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح آیا ہو پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ وضعا (۲) قبیح لعینہ شرعا اس دوسری قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قبیح لعینہ کی دوسری قسم وہ ہے جو من حیث الشریع عدم اہلیتہ اور عدم بحلیت کے واسطے سے بیح لعینہ کی قسم اول یعنی قبیح لعینہ وضعا سے ملتی ہو اور قبیح لعینہ وضعا وہ ہے کہ جس کا قبح وضعی ہو و در شرع پر موقوف نہ ہو بلکہ اس کی قباحت عقلی ہو۔

اور قبیح لعینہ شرعا وہ ہے کہ جس کا قبح محض شرع سے معلوم ہو جائے عقل اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو بلکہ عقل اس کو جائز سمجھتی ہو، مصنف نے قبیح لعینہ وضعا کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ کفر اور عبث کیوں کہ واضح لغت نے لفظ کفر کو ایسے فعل کے لئے وضع کیا ہے کہ جو فعل فی نفسہ بغیر و در شرع کے عقلاً قبیح ہو۔

الغرض کفر اپنی ذات اور وضع کے اعتبار سے قبیح چیز ہے لہذا کفر قبیح لعینہ وضعا ہوگا اسکی طرح فعل عبث بھی قبیح لعینہ وضعا ہے کیوں کہ عبث وہ فعل کہلاتا ہے جس میں دین دنیا کا کوئی فائدہ نہ ہو ایسا کام اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح لعینہ ہوتا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے قبیح لعینہ شرعا کی مثال دیتے ہوئے فرمایا جیسا کہ حالت حدت میں نماز اور آزاد کی بیح، مضامین اور ملائح کی بیح، مضامین مضمون کی جمع ہے اور مضمون وہ مادہ منویہ ہے کہ جو نر کی صلب میں ہوتا ہے اور اس کی بیح کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے وہ بچہ فروخت کیا جو اس نر کی صلب میں مادہ منویہ کی شکل میں ہے اور ملائح ملقوح یا ملقوحتہ کی جمع ہے اور ملقوحتہ وہ جین ہے جو شکم مادر میں ہو دو لولہ صورتوں میں مادہ منویہ شرعا مال نہ ہونے کی وجہ سے محل بیح نہیں ہے جس طرح کہ آزاد انسان محل بیح نہیں ہے حالت حدت میں نماز قبیح لعینہ شرعا اس لئے ہے کہ نازی نفہ قبیح نہیں ہے کہ عقل کے ذریعہ اس کی قباحت کا ادراک ممکن ہو بلکہ نازی نفہ حسن ہے البتہ شریعت نے نماز کے لئے طہارت کو شرط قرار دیا ہے طہارت کے بغیر بندہ نماز کا اہل نہ ہوگا لہذا شریعت کے حکم کے اعتبار سے حالت حدت میں نماز عدم اہلیت کے واسطے سے قبیح لعینہ وضعا کے ساتھ ملحق ہوگی

اور محدث کی نماز کے قیام ہونے کا فیصلہ چول کہ شریعت نے کیا ہے اس کا نام قیام لعینہ شرعاً رکھ دیا ہے اسی طرح آزاد مضامین و ملائح کی بیح قیام ہے مگر ان کے قیام کا ادراک عقل کے ذریعہ نہیں ہوا بلکہ شریعت سے ہوا ہے اس لئے کہ بیح کسی چیز کی بھی ہو عقلاً درست ہے مگر چول کہ شریعت نے عمل بیح کے لئے مال منقوم اور موجود ہونا شرط قرار دیا ہے اور مذکورہ صورت میں آزاد، شریعت کی نظر میں مال نہیں ہے اور مضامین و ملائح بھی مال نہیں ہیں اور موجود فی الخارج بھی نہیں ہیں لہذا مذکورہ بیح قیام لعینہ و ضما کے ساتھ ملحق ہوں گی اور ان کی قباحت چول کہ شریعت سے معلوم ہوئی ہے اس لئے اس کا نام ملحق بیح لعینہ شرعاً رکھ دیا ہے۔

مذکورہ دونوں قسموں کا حکم، مصنف علیہ الرحمہ دونوں قسموں کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں قسموں میں فعل منہی عنہ من کل وجہ غیر مشروع ہوتا ہے نہ ذاتاً مشروع ہوتا ہے اور نہ وصفاً لہذا دونوں صورتوں میں فعل باطل ہوگا۔

وَمَا قَبِحَ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهَا وَهُوَ نَوْعَانِ مَا جَاوَزَا الْمَعْنَى جَمْعًا كَالْبَيْعِ وَقَتِ النَّدَاءِ وَالصَّلَاةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْضُوبَةِ وَالْوَطْئِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ وَحُكْمُهُ أَنَّ يَكُونُ صَحِيحًا مَشْرُوعًا بَعْدَ التَّهْيِئِ وَلِهَذَا أَقْلْنَا أَنَّ وَطْئَهَا فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يَحِلُّهَا لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهِ إِحْصَانُ الْوَأْطِئِ وَمَا تَصَلَّ بِهِنَّ الْمَعْنَى وَصَفًا كَالْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَصَوْمِهِ يَوْمَ النَّحْسِ،

**ترجمہ** اور منہی عنہ لغیرہ اس کی بھی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ (معنی موجب للقبح) منہی عنہ میں (اتفاقاً) جمع ہو گئے ہوں جیسا کہ اذان جمع کے وقت خرید و فروخت اور ارض مغضوبہ میں نماز، اور حالت حیض میں وطی، اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ہنی کے باوجود منہی عنہ کی صحت اور مشروعیت باقی رہتی ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زوج ثانی کا حالت حیض میں وطی کرنا زوج اول کے لئے اس عورت کو حلال کر دے گا اور اس وطی سے وطی کا احصان ثابت ہو جائے گا۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ قیام لغیرہ کی قسمیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) اول قسم وہ ہے کہ معنی غیر کہ جس کی وجہ سے منہی عنہ میں قباحت آئی ہے منہی عنہ کا وصف لازم نہ ہو بلکہ اتفاقاً اجتماع ہو گیا ہو یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات معنی موجب للقباحت منہی عنہ سے جدا بھی ہو جاتے ہیں مثلاً بیح بوقت نداء جبکہ چلتے ہوئے راستہ میں بیح کی ہو اس لئے کہ بیح بوقت

الذمار میں قباحت سعی الی الجمعہ میں خلل کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے چلتے ہوئے بیح کرنے میں چونکہ سعی الی الجمعہ میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے بیح میں بھی کوئی قباحت نہیں ہے بعض اوقات یہ بھی ممکن ہے بیح نہ ہو اور خلل ہو مثلاً بیح کی بجائے کسی اور کام میں مشغول ہو جائے، اس سے معلوم ہوا کہ بیح بوقت الذمار کے لئے قباحت لازم نہیں ہے اور نہ قباحت بیح کی ذات میں لازم ہے بلکہ بغیر لزوم کے بیح کے ساتھ مجاور ہو گئی ہے۔

اسی طرح ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے میں قباحت غیر کی وجہ سے آئی ہے اور وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے وہ غیر کی زمین کو ناحق مشغول کرنا ہے ورنہ تو نماز میں فی نفسہ کوئی قباحت نہیں ہے اور نماز کے لئے قباحت لازم ہے بلکہ اتفاقاً قباحت اور صلوات کا اجتماع ہو گیا ہے اس لئے کہ بعض اوقات یہ قباحت جدا بھی ہو جاتی ہے مثلاً اپنی زمین میں نماز پڑھنے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور بعض اوقات نماز کے بغیر بھی قباحت پائی جاتی ہے مثلاً ارض مغصوبہ میں نماز کے بجائے اور کوئی کام کرے تو اس صورت میں قباحت ہے مگر نماز نہیں ہے۔

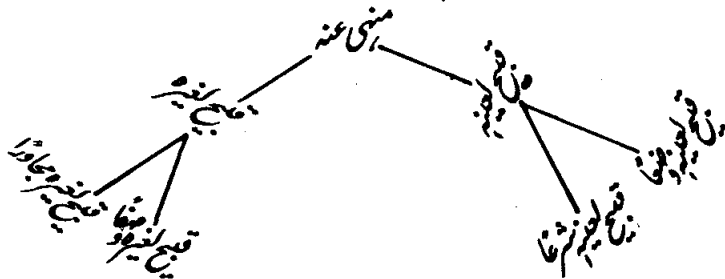
والوطی فی حالۃ الحمیض ہذا یہ قبیح لغیرہ کی تیسری مثال ہے بحالت حیض وطی میں قباحت غیر یعنی نجاست کی وجہ سے آئی ہے اور یہ قباحت وطی کے لئے لازم نہیں ہے اس لئے کہ بعض اوقات وطی ہوتی ہے مگر قباحت نہیں ہوتی جیسے اپنی منکوحہ سے حالت طہر میں وطی کرنا، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ نہیں کے باوجود صحیح اور مشروع رہے گی یہی وجہ ہے کہ بیح بوقت ذمار جمعہ منعقد ہو جائے گی قبضہ پر موقوف نہ ہوگی اسی طرح ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے سے فرض وقت ساقط ہو جائے گا اور حالت حیض میں وطی اسی طرح احصال کا سبب ہوگی جس طرح حالت طہر میں احصال کا سبب ہوتی ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی کرنے کے بعد زانی کو رجم کیا جاتا ہے۔

وما انفعل بہ المعنی وصفاً ہذا یہ قبیح لغیرہ کی قسم ثانی کا بیان ہے قبیح لغیرہ کی قسم ثانی وہ ہے کہ جس میں وہ معنی غیر کہ جن کی وجہ سے منہی عنہ میں قباحت آئی ہے وہ منہی عنہ کے لئے وصف لازم کے طور پر متقبل ہوں بایں طور کہ منہی عنہ سے کبھی جدا نہ ہوتے ہوں جیسا کہ بیح فاسد اور یوم نحر کار وزہ، اسلئے کہ بیح فاسد مثلاً غلام کی بیح شراب کے عوض اپنی اصل کے اعتبار سے قبیح نہیں ہے کیوں کہ اس میں بیح کارکن ایجاب قبول بھی موجود ہے اور متعاقدین بیح کے اہل بھی ہیں اور بیح کا محل یعنی بیح مال مستقیم بھی ہے، بہر حال جب رکن بیح، اہلیت متعاقدین اور محل بیح سب موجود ہیں تو بیح اپنی اصل کے اعتبار سے درست ہوگی اس میں کسی قسم کی کوئی قباحت نہیں ہوگی مگر خمر کہ جس کو کون قرار دیا

گیا ہے چوں کہ ایسی چیز ہے کہ جس سے اجتناب لازم ہے اور مسلمان کے لئے اس کو سپرد کرنا اور قبضہ کرنا ناجائز ہے اس لئے خمر کے نشن ہونے کی وجہ سے مذکورہ بیح فاسد اور قبیح ہوگی خلاصہ یہ کہ بیح فاسد کی ذات میں کوئی قباحت نہیں ہے البتہ غیر کی وجہ سے قباحت آئی ہے اور ایسی قباحت جس میں ہو اس کو قبیح لغیرہ کہتے ہیں لہذا بیح فاسد قبیح لغیرہ ہوگی اور بیح چوں کہ نشن سے جدا نہیں ہوتی اس لئے بیح کے اندر نشن وصف لازم کے درجہ میں ہوگا اور یہ بات آپ کو معلوم ہو چکی ہے کہ وہ وصف جو موجب للقباحت ہوتا ہے اگر وہ وصف منہی عنہ کے لئے لازم ہو تو وہ فعل منہی عنہ قبیح لغیرہ وصفاً کہلاتا ہے لہذا ایہاں بھی بیح فاسد قبیح لغیرہ وصفاً کہلائے گی۔

اور اسی طرح یوم نحر کا روزہ کہ جوئی نفسہ قبیح نہیں ہے البتہ قبیح لغیرہ وصفاً ہے اس لئے کہ روزہ صبح سے شام تک مفسطرات ثلاثہ سے روزہ کی نیت کیساتھ رکنے کا نام ہے اور یہ تی نفع عبادت اور اہل مستحسن ہے مگر اس میں اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کی وجہ سے قباحت لازم آتی ہے اسلئے کہ یوم نحر باری تعالیٰ کی طرف سے خصوصاً ضیافت کا دن ہے اور بندہ کا اپنے پروردگار کی ضیافت سے اعراض کرنا امر قبیح ہے لہذا یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ ہوگا اور غیر یعنی اللہ کی ضیافت سے اعراض چوں کہ یوم نحر کے روزے کے لئے وصف لازم ہے اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتا اس لئے یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفاً ہوگا۔

قبیح لغیرہ وصفاً کا حکم؛ مصنف علیہ الرحمہ نے اس قسم کا حکم بیان نہیں فرمایا مگر بقول شارح نامی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس قسم میں فعل منہی عنہ فاسد ہے اس لئے کہ اس قسم میں قبیح فعل منہی عنہ کے ساتھ اس طرح متصل ہوتا ہے کہ اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا بخلاف قسم اول کے کہ اس میں قبیح چونکہ فعل منہی عنہ کے ساتھ متصل نہیں ہوتا بلکہ مجاور ہوتا ہے اس لئے قسم اول میں فعل منہی عنہ مکروہ ہوگا اور حکم بقدر دلیل ثابت ہوگا یعنی قسم اول میں چوں کہ فعل منہی عنہ کے ساتھ قبیح کا اتصال شدت کے ساتھ نہیں ہوتا اس لئے اس قسم میں فعل مکروہ ہوگا اور قسم ثانی میں اتصال چوں کہ شدت کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے فعل منہی عنہ فاسد ہوگا منہی عنہ کی اقسام کا توہمیحی نقشہ حسب ذیل ہے۔



وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْآخِرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابِ إِنَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ الْأَبْدَلِ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي إِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ كَالْأَهْرِ فِي إِقْتِضَاءِ الْعَسَنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقَةً إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَهْرِ،

**ترجمہ** | افعال حسیہ سے نہی قسم اول (یعنی قبیح لعینہ و صفا) پر محمول ہوگی اور افعال شرعیہ سے نہی قسم اخیر (یعنی قبیح لغیرہ و صفا) پر محمول ہوگی اور امام شافعی نے دونوں قسموں کے بارے میں فرمایا کہ قسم اول (یعنی قبیح لغیرہ و صفا) کی طرف راجح ہوں گی الایہ کہ اس کے خلاف دلیل موجود ہو اس لئے کہ نہی قبیح کا تقاضا کرنے میں اسی طرح حقیقت ہے جیسا کہ امر حسن کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے لہذا نہی مطلق کو نہی کامل کی طرف راجح کیا جائے گا جیسا کہ امر مطلق حسن لعینہ کی طرف راجح ہوتا ہے، **تشریح** | عبارت کی تشریح کرنے سے پہلے بطور تمہید یہ جاننا ضروری ہے کہ فعل حسی اور فعل شرعی کس کو کہتے ہیں۔

فعل حسی کی تعریف: فعل حسی کی تعریف میں دو قول ہیں (۱) ما يعرف حسا ولا يتوقف تحقيقها على الشرع یعنی افعال حسیہ سے وہ افعال مراد ہیں جو حواس ظاہرہ کے ذریعہ معلوم ہوں اور ان کا تحقق شریعت پر موقوف نہ ہو (۲) دوسرا قول، مایکون معانیہا معلومہ قبل الشرع باقیۃ علی حالہا بعد ورود الشرع، دوسرا قول یہ ہے کہ افعال حسیہ سے وہ افعال مراد ہیں جن کے معانی ورود شرع سے پہلے ہی معلوم ہوں اور شریعت وارد ہونے کے بعد کوئی تغیر واقع نہ ہوا، جو جیسے قتل، زنا اور شرب خمر، ان کے جو معنی نزول تحریم سے پہلے تھے وہی معنی نزول تحریم کے بعد بھی ہیں۔

فعل شرعی کی تعریف: فعل شرعی کی تعریف میں بھی دو قول ہیں (۱) ما يتوقف حصوله وتحققه على الشرع (۲) ما تغیر معانیہا بعد ورود الشرع۔

اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ مصنف کا مقصد مذکورہ عبارت سے یہ ہے کہ وہ نہی جو فعل حسی پر وارد ہو اور قرینہ سے خالی ہو یعنی نہ قبیح لعینہ ہو اور نہ قبیح لغیرہ کا قرینہ ہو تو ایسی نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی اور فعل منہی عنہ کی مشروعیت معدوم ہو جائے گی الایہ کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ یا دلیل موجود ہو مثلاً حالت حیض میں وطی کرنا اگرچہ فعل حسی ہے اس لئے کہ حس سے معلوم ہوتی ہے لیکن اس پر وارد شدہ نہی قبیح لغیرہ پر محمول ہے اس لئے باری تعالیٰ کا قول، قل ہواذی،

یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ حالت حیض میں وطی قبیح لذاتہ نہیں ہے بلکہ معنی غیر جو کہ ازنی (گندگی) میں کیونکہ سے ہے لہذا حالت حیض میں وطی قبیح لغیرہ وصفیہ پر محمول ہوگی، اور جو بہنی افعال شرعیہ پر وارد ہو اور قرینہ سے خالی ہو وہ نہی قبیح لغیرہ وصفیہ پر محمول ہوگی اور فعل ہنسی عنہ کی مشروعیت معدوم نہ ہوگی الا یہ کہ اس کے قبیح لعینہ پر کوئی دلیل اور قرینہ موجود ہو جیسے مضامین اور ملائح کی بیع، اگرچہ افعال شرعیہ میں سے ہیں لیکن ان پر وارد شدہ نہی قرینہ اور دلیل کیونکہ سے قبیح لعینہ پر محمول ہوگی اور دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی بیع میں مبیع معدوم ہوتی ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے اور باطل بالذات قبیح ہوتا ہے لہذا مضامین اور ملائح کی بیع بالذات قبیح ہوگی اور جو چیز بالذات قبیح ہو وہ قبیح لعینہ کہلاتی ہے اس لئے بیع مضامین اور ملائح پر وارد شدہ نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی۔

خوفے، مادہ منویہ جب تک پشت پدیر میں ہو مضمون کہلاتا ہے اور جب رحم مادر میں پہنچ جاتا ہے طہور کہلاتا ہے ورو شرع کے بعد معانی کے متغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لغوی معنی متغیر ہو گئے ہوں مثلاً صلوات، صوم وغیرہ، صلوات کے لغوی معنی دعا کے ہیں یا سرینوں کو حرکت دینے کے ہیں مگر اصطلاح شرع میں مذکورہ معنی متغیر ہو گئے اس لئے کہ صلوات اصطلاح شرع میں مخصوص قسم کے افعال کا نام ہے، اسی طرح صوم کے لغوی معنی مطلقاً اساک کے ہیں مگر اصطلاح شرع میں صبح صادق سے غروب آفتاب تک نیت صوم کے ساتھ مفطرات ثلاثہ سے باز رہنا ہے علیٰ ہذا القیاس افعال و معاملات کو قیاس کر سکتے ہیں۔

قال الشافعی فی الباین: سابق میں یہ بات گذر چکی ہے کہ افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی قبیح لعینہ پر اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبیح لغیرہ وصفیہ پر محمول ہوتی ہے اور یہی احناف کا مذہب ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب، مذکورہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ نہی دونوں صورتوں میں خواہ فعل حسی پر وارد ہو یا فعل شرعی پر قبیح لعینہ پر محمول ہوگی لہذا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک زنا، شرب خمر جو کہ افعال حسیہ میں سے ہیں اور صوم یوم النحر کی حرمت جو کہ افعال شرعیہ میں سے ہے برابر ہیں یعنی دونوں نہی کے وارد ہونے کی وجہ سے قبیح لعینہ ہیں جب امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ تمام افعال قبیح لعینہ ہیں تو باطل بھی ہوں گے اس لئے کہ جس شے کی ذات قبیح ہوتی ہے وہ باطل ہی ہوتی ہے خلاصہ یہ کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہی فعل حسی پر وارد ہو یا شرعی پر دونوں صورتوں میں فعل ہنسی عنہ قبیح لعینہ ہوگا۔

الابدیل، الابدیل کے مستثنیٰ بندہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ دونوں مذہبوں سے استثناء ہے دوسرے یہ کہ صرف امام شافعی کے مذہب سے استثناء ہوتائی ظاہر ہے مطلب یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک

فعل شرعی سے ہنی اگرچہ فعل حسی کے مانند قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے لیکن اگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہو تو ہنی عن الافعال الشرعیہ ہنی عن الافعال الحسیہ پر محمول نہ ہوگی۔

اگر استثناء دونوں مذہبوں کی دونوں صورتوں سے ہو یعنی ہنی عن الافعال الحسیہ ہنی عن الافعال الشرعیہ ہوتی ہے مگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہونے کی صورت میں قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی جیسا کہ حالت حیض میں وطی سے ممانعت فعل حسی سے ہنی ہے مگر اس کے باوجود قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی اس لئے کہ باری تعلق کا قول "قل ہو اذنی" قبیح لغیرہ پر قرینہ موجود ہے اسی طرح ہنی عن الافعال الشرعیہ اگرچہ قبیح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے اور اصل کے اعتبار سے منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے لیکن اس کے خلاف قرینہ موجود ہونے کی صورت میں منہی عنہ کے قبیح لعینہ پر محمول ہوگی جیسا کہ رحم مادر میں جنین او پشت پدر میں نطفہ کی بیح سے ممانعت باوجودیکہ فعل شرعی سے ہنی ہے اسکے باوجود قبیح لعینہ پر محمول ہوگی۔

لان الہنی ازہ سے فاضل مصنف امام شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے اس بات کی دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ ہنی عن الافعال الشرعیہ ہنی عن الافعال الحسیہ کے مانند قبیح لعینہ ہوگی اور جس طرح فعل حسی سے ہنی فعل منہی عنہ کی مشروعیت کو باطل کرتی ہے اسی طرح افعال شرعیہ سے ہنی بھی فعل منہی عنہ کی مشروعیت کو باطل کر دے گی، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہنی کی حقیقت شرعیہ یہ ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہو جیسا کہ امر کی حقیقت شرعیہ یہ ہے کہ ماور بہ حسن لعینہ ہو لہذا ہنی عن الافعال الشرعیہ جب مطلق ہوگی تو اس سے منہی عنہ کی قباحت لعینہ ثابت ہوگی اس لئے کہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو فرد کمال مراد ہوتا ہے اور قبیح کا فرد کمال قبیح لعینہ ہے۔

وَلَا يَلْزَمُ الظَّهَارَ لَإِنْ كَلَامَنَا فِي حُكْمِ مَطْلُوبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوعٍ كَلَّمَ  
أَيُّقَى سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِهَا مَشْرُوعًا مَعْرُوفًا مَعْرُوفًا عَلَى سَبَبٍ وَأَمَّا مَا هُوَ جَزَاءُ  
مَشْرُوعٍ زَا جِرًا فَيَعْتَمِدُ حُرْفَةً سَبَبٍ كَالْقِصَاصِ،

ترجمہ

اور مسئلہ ظہار کو لے کر اعتراض نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہماری گفتگو ایسے حکم میں ہے جو مطلوب ہو اور جس کا تعلق اس کے سبب مشروع سے ہو آیا سبب پر ہنی وارد ہونے کے باوجود وہ سبب اس حکم کے لئے سبب رہے گا اور اس سبب کی وجہ سے حکم مشروع ہوگا بہر حال وہ حکم جو ایسی جزا ہے جس کو زاجر اور مانع بنا کر مشروع کیا گیا ہے تو وہ حکم اپنے سبب کی حرمت کا تقاضہ کرے گا جیسا کہ قصاص۔

تشریح

مصنف علیہ الرحمہ ولا یلزم النظائر سے امام شافعی رحمہ کے وکیل بن کر ان پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، امام شافعی رحمہ کے نزدیک یہ اہل مسلم ہے کہ اگر افعال شرعیہ پر ہنسی وارد ہو تو منہی عنہ کی مشروعیت ختم ہو جاتی ہے یعنی منہی عنہ مقصور الوجود نہیں رہتا کہ اس سے کوئی حکم متعلق ہو سکے اس اہل پر احناف کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے۔

اعتراض: نظائر بالاتفاق فعل شرعی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے "فان منکرًا من القول وزورًا" کے ذریعہ ہنسی فرمائی ہے جس کی وجہ سے نظائر منہی عنہ شرعی ہوا لہذا آپ کے اہل کے مطابق نظائر نہ تو خود مشروع ہونا چاہئے اور نہ کسی حکم مشروع کا سبب ہونا چاہئے حالانکہ نظائر آپ کے نزدیک بھی وجوب کفارہ کا سبب ہوتا ہے۔

جواب: امام شافعی رحمہ کے نزدیک افعال شرعیہ سے ہنسی ہر حال میں علی الاطلاق قبیح لعینہ پر محمول نہیں ہوتی جیسا کہ معتراض کو وہم ہوا ہے بلکہ وہاں محمول ہوتی ہے جہاں حکم مطلوب اور سبب مشروع ہو جیسا کہ بیح بوقت نذر پر ہنسی وارد ہوتی ہے اور بیح افعال شرعیہ میں سے ہے نیز اس کا حکم جو کہ ثبوت ملک ہے مطلوب عند الشرع ہے اور اس کا سبب یعنی بیح مشروع عند الشرع ہے لہذا ایسے فعل شرعی پر ہنسی بغل منہی عنہ کو قبیح لعینہ بنا دے گی اس سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ بیح بوقت نذر پر ہنسی وارد ہوئی جس کی وجہ سے بیح کے حکم کی مشروعیت ختم ہو گئی ایسی بیح امام شافعی رحمہ کے نزدیک بعد القبض بھی مفید ملک نہیں ہو سکتی بخلاف احناف کے اس لئے کہ احناف کے نزدیک فعل شرعی پر ورود ہنسی کے بعد سبب علی حالہ باقی رہتا ہے لہذا اس کی وجہ سے حکم بھی مشروع رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بیح بوقت نذر احناف کے نزدیک بعد القبض ملکیت کا فائدہ دے گی، بخلاف نظائر کے کہ نظائر سے ہنسی اگرچہ فعل شرعی سے ہنسی ہے مگر نہ تو نظائر خود مشروع عند الشرع ہے اور نہ اس کا حکم یعنی کفارہ مطلوب عند الشرع ہے لہذا ہنسی عن النظائر قبیح لعینہ پر محمول نہ ہو گی کہ اس کی مشروعیت باطل ہو اور اس سے کوئی حکم شرعی متعلق نہ ہو جیسا کہ معتراض کو وہم ہوا ہے۔

واما ما سوجزاهو مع علیہ الرحمہ الی عبارات سے مذکورہ جواب پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض: اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ بقول امام شافعی رحمہ نظائر غیر مشروع اور حرام ہے پھر وہ کفارہ کا سبب کیسے بن سکتا ہے اس لئے کہ جب سبب غیر مشروع اور حرام ہوتا ہے تو وہ کسی حکم مشروع کا سبب نہیں بن سکتا۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر سبب غیر مشروع ہو تو یہ غیر مشروعیت ایجاب جزاء کی صلاحیت سے سبب کو خارج نہیں کرتی بلکہ اور محقق کر دیتی ہے جیسا کہ قتل عمد جو کہ ممنوع اور غیر مشروع



ہے مگر پھر بھی قصاص کو واجب کرتا ہے بلکہ قتل عمد ہی ایجاب جزا میں موثر ہے پس اسی طرح ظہار اگرچہ ممنوع ہے مگر اس میں ایجاب جزا کی صلاحیت ہے، مصنف رحمہ کے قول فی تعدد حرمتہ سببہ کا یہی مطلب ہے۔

وَلَنَا أَنَّ النَّهْيَ يَرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا إِلَى إِحْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ  
فِي عَقْدِ التَّصَوُّرِ لِيَكُونَ الْعَبْدُ مُبْتَلًا بِئِنَّ أَنْ يَكْفَ عَنْهُ بِإِخْتِيَارِهِ فَيُتَابَ  
عَلَيْهِ وَبَيْنَ أَنْ يَفْعَلَ بِإِخْتِيَارِهِ فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ هَذَا هُوَ الْحُكْمُ  
الْأَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ،

**ترجمہ** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی سے ایسے عدمِ فعل کو طلب کیا جاتا ہے جو عدمِ فعل بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی طرف منسوب ہو، پس نہی (مکلف کی طرف سے فعلِ منہی عنہ کے) متصور الوجود ہونے کا تقاضا کرتی ہے تاکہ بندہ مبتلا ہو جائے اس بات کے درمیان کہ وہ فعلِ منہی عنہ سے اپنے اختیار سے رکے تو اس رکنے پر اس کو ثواب دیا جائے گا اور اس بات کے درمیان کہ بندہ فعلِ منہی کو اپنے اختیار سے کرے تو اس کو اس کرنے پر عذاب دیا جائے گا، نہی کے بارے میں یہ حکم اصل ہے۔

**تشریح** وَلَنَا اِنَّ النَّهْيَ يَرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلَى اِخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ هُوَ مَصْنُوعٌ عَلَيْهِ الرَّجْمُ اِسْبَاتِ اِسْ بَاتِ كِي دَلِيلِ بِيَانِ فَرَاغِهِ فِي اَنَّ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَةِ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ وَهَذَا بِرَجْمٍ مَحْمُولٌ هُوَ كِي۔

دلیل کا خلاصہ: خلاصہ دلیل یہ ہے کہ نہی سے مقصد اختیار و قدرت کے ساتھ ترکِ فعل مطلوب ہوتا ہے لہذا نہی وجودِ فعل کے تصور کی اس طرح متقاضی ہوگی کہ اگر مکلف ایجادِ فعل کا ارادہ کرے تو اس فعل کو موجود کر سکے اور منہی عنہ متصور الوجود ہو اس لئے کہ نہی کا مقصد بندہ کا امتحان و آزمائش ہے بایں طور کہ اگر بندہ اپنے اختیار و قدرت سے اس فعل کو ترک کرتا ہے تو مستحقِ اجر و ثواب ہے اور اگر فعل ممنوع کا اپنے اختیار سے ارتکاب کرتا ہے تو جزو عقاب کا مستحق ہے اس لئے کہ اگر ترکِ فعل میں بندے کو اختیار نہ ہو تو اس طلبِ کف (نہی) کو نہی نہیں کہیں گے بلکہ اس کو نفی اور نسخ کہیں گے۔

جستی مثال: نہی اور نفی کے درمیان فرق کی جستی مثال یہ ہے کہ اگر کوڑے میں پانی نہ ہو اور کسی شخص سے کہا جائے لا تشرب تو نفی ہوگی اس لئے کہ مذکورہ صورت میں کوڑہ میں پانی نہ ہونے کی وجہ سے شرب مقہور و ممکن نہیں ہے اور اگر کوڑہ میں پانی ہو اور کہا جائے لا تشرب تو یہ نہی ہوگی اس لئے کہ اس صورت میں پانی

کوزہ میں ہونے کی وجہ سے شرب متصور اور ممکن ہے اس کے باوجود اگر مخاطب پانی نہیں پیتا تو اس کے اختیار اور ارادہ کو دخل ہے۔

دوسری مثال، اگر نابینا سے کہا جائے کہ مت دیکھ تو یہ نفی ہے اس لئے کہ نابینا کا نہ دیکھنا اس کے اختیار میں نہیں ہے اگر وہ دیکھنا بھی چاہے تو نہیں دیکھ سکتا اور اگر کسی بینا سے کہا جائے کہ مت دیکھ تو یہی ہوگی اس لئے کہ بینا شخص دیکھنے پر قادر ہونے کے باوجود نہیں دیکھتا، اس صورت میں دیکھنا ممکن و متصور ہے مگر مخاطب اپنے اختیار و ارادہ سے نہیں دیکھتا یہی وجہ ہے کہ نبی پر عمل کرنے والا اجر و ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور نہ کرنے والا اجر و عقاب کا، نفی میں چول کہ منعی عنہ متصور الوجود نہیں ہوتا اس لئے اس میں ترک فعل اختیاری نہیں ہوتا جس کی وجہ سے وہ ترک اور عدم ترک پر نہ اجر کا مستحق ہوتا ہے اور نہ عقاب کا۔

خلاصہ یہ کہ نبی میں منعی عنہ شرعاً متصور الوجود ہوتا ہے اور نفی میں متصور الوجود نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ توجہ الیٰ بیت المقدس سے مانعت نفی ہے نہ کہ نبی، اس لئے کہ توجہ الیٰ بیت المقدس شرعاً متصور الوجود نہیں ہے۔



فَأَمَّا الْقُبْحُ فَوصفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يثبت مقتضى بيه تحقيقاً للحكمه فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل بيه ما أوجبه واقتضاه بل يجب العمل بالأصل في موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الإمكان وهو أن يجعل القبح وصفاً للمشروع فيصير مشروعاً عابياً صلح غير مشروع بوصفه فيصير فاسداً مثل فاسد من الجواهر ولا تنافي بينهما فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كما لا حرام الفاسد فوجب إثباته على هذا الوجه رعايةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوعَاتِ وَمَحَافِظَةً لِحُدُودِهَا،

ترجمہ

بہر حال (منہی عنہ) کا قبح ایسا وصف ہے جو نہی کے سبب سے قائم ہے اور یہ وصف (قبح) نہی سے بطور اقتضائاً ثابت ہوتا ہے نہی کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے لہذا اس وصف قبح کا اثبات اس طرح جائز نہیں کہ اس وصف کا موجب و مقتضی یعنی نہی باطل ہو جائے بلکہ اصل پر اس جگہ عمل کرنا واجب ہوگا اور مقتضی پر بقدر امکان عمل واجب ہوگا اور وہ بقدر امکان عمل یہ ہے کہ قبح کو مشروع کا وصف قرار دیا جائے لہذا منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگا لہذا منہی عنہ جو اہر فاسدہ کے مانند فاسد ہو جائے گا، اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے پس مشروع نہی کی وجہ سے فساد کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ احرام فاسد لہذا مشروعیات کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کے حدود کی محافظت کرتے ہوئے فعل منہی عنہ کے مشروع ہونیکا اثبات اس طریقہ پر واجب ہوگا۔

تشریح

قبح نہی کی ذات میں داخل نہیں ہے بخلاف امام شافعی کے بلکہ قبح ایک ایسا وصف ہے جو نہی کی وجہ سے منہی عنہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور یہ وصف ضرورۃً نہی کے تقاضے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے یعنی منہی عنہ کے اندر قبح نہی کی وجہ سے اقتضائاً ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ نہی یعنی شارع حکیم ہے اور حکیم بری باتوں سے منع کرتا ہے، بہر حال جب نہی منہی عنہ میں قبح کا تقاضہ کرتی ہے تو نہی مقتضی ہوتی اور قبح مقتضی ان دونوں میں نہی جو کہ مقتضی ہے اصل ہے اور قبح جو کہ مقتضی ہے فرع ہے لہذا یہ جائز نہیں ہے کہ فرع (قباحت) کو اس طرح ثابت کیا جائے کہ اصل (نہی) باطل ہو جائے جیسا کہ امام شافعی کے مذہب پر لازم آتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ قباحت نہی سے اقتضائاً ثابت ہے یعنی نہی اپنی صحت کے لئے قباحت کا تقاضہ کرتی ہے گویا کہ قباحت نہی کی صحت کی دلیل ہے لہذا قباحت کا اس طرح اثبات جائز نہیں کہ نہی کے بطلان کا سبب بنے ورنہ تو جو صحت نہی کی دلیل تھی وہی فساد نہی کی دلیل بن جائے گی اس لئے کہ اگر

ہنی کے بعد ہنسی عنہ فی نفسہ متصور الوجود نہ رہے تو وہ ہنی کی بجائے نفی ہو جائے گی، یعنی مقتضے کو اس طرح ثابت کرنا درست نہیں کہ مقتضی کے بطلان کا سبب بنے۔

بل جبکہ عمل بالاصل فی موضعہ ہز یہ لایجز سے اہزاب ہے یعنی مقتضے کا اثبات ایسے طریقہ پر جائز نہیں ہے کہ جس سے مقتضی باطل ہو جائے بلکہ اس طرح اثبات ہونا چاہئے کہ اہل (ہنی) پر عمل ہو جائے اور حتی الامکان مقتضے (تج) پر بھی عمل ہو جائے۔

وہو ان یجعل القبح ووصفاً از مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے وہ صورت بیان فرما رہے ہیں کہ جس سے اہل یعنی ہنی باطل نہ ہو اور فرع یعنی قبح پر بھی حتی الامکان عمل ہو جائے اور وہ صورت یہ ہے کہ قبح کو ہنسی عنہ کا وصف قرار دے دیا جائے اس طریقہ پر کہ ہنسی عنہ بالذات مشروع ہو اور بالوصف غیر مشروع ہو اس صورت میں ہنسی عنہ اتھال قبح کی وجہ سے فاسد ہو گا نہ کہ باطل، اور اس کی جسی مثال اس جو ہر اور موٹی کی ہے کہ جس کی چمک ختم ہو گئی ہو ایسے موٹی کو کہا جاتا ہے فسد اللؤلؤ، اسلئے کہ ذات لولو موجود ہے البتہ اس کے وصف چمک میں نقصان آ گیا ہے۔

ولانتانی بینہما ہز اس عبارت سے مصنف علیہ الرحمہ ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔  
سوال: سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ہنی عن الافعال الشرعیہ ہنسی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے حالانکہ ہنسی عنہ میں قباحت ہوتی ہے مشروعیت بقار کا تقاضہ کرتی ہے اور قباحت عدم کا تقاضہ کرتی ہے دونوں کا اجتماع منافین کا اجتماع ہے جو کہ ممکن ہے البتہ یہ اجتماع افعال حسیہ میں ممکن ہے اس لئے کہ افعال حسیہ کا وجود وصف قباحت کے ساتھ ممکن ہے مگر افعال شرعیہ میں جائز نہیں ہے۔

جواب: مصنف علیہ الرحمہ فالمشروع یحتل الفساد سے جواب کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں جو اب کا خلاصہ یہ ہے کہ مشروع میں اس بات کا احتمال ہے کہ ہنی کی وجہ سے فساد کو قبول کر لے جیسا کہ احرام مشروع ہونے کے باوجود فساد کو قبول کر لیتا ہے، اگر کسی شخص نے وقوف عرفہ سے پہلے جاع کر لیا تو اس کا احرام اور حج فاسد ہو گیا اگر اس شخص نے اسی احرام سے بقیہ افعال حج ادا کر لئے تو اس کا یہ حج کافی نہ ہو گا بلکہ آئندہ سال قضا لازم ہوگی البتہ احرام اور حج اپنی اہل کے اعتبار سے مشروع رہیں گے اور اسی احرام میں حج کے بقیہ ارکان ادا کرنے لازم ہوں گے البتہ ارتکاب مخطور یعنی جاع کی اس پر جوار لازم ہوگی اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مشروعیت اور فساد کا شرعاً اجتماع متصور ہے مصنف علیہ الرحمہ نے اسی مضمون کی طرف ولانتانی بینہما سے اشارہ کیا ہے۔

فوجب اثباتہ علیہ الوجود ہز مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت میں ولانتانی بینہما سے تفریح فرما رہے ہیں جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ ہنسی عنہ اپنی اہل کے اعتبار سے مشروع اور فرع کے اعتبار سے غیر مشروع ہو سکتا

لہذا دونوں کے اجتماع میں کوئی منافات نہیں ہے لہذا فعل مہنی عنہ کی مشروعیت کو ایسے طریقہ پر ثابت کرنا لازم ہوگا کہ فعل مہنی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع (قیح) ہو تاکہ مشروعیات کے مراتب کی رعایت اور ان کے حدود کی محافظت ہو سکے، مشروعیات کے مراتب کی رعایت تو یہ ہے کہ اصل یعنی ہنی کو اس کے مرتبہ میں اتارا جائے یعنی مہنی عنہ کو اصل کے اعتبار سے مشروع قرار دیا جائے اور تابع یعنی مہنی عنہ کے قیح ہونے کو اس کے مرتبہ میں رکھا جائے یعنی تابع کو اصل (ہنی) کے لئے مقبطل قرار نہ دیا جائے جیسا کہ امام شافعی نے مہنی عنہ کو قیح لعینہ قرار دے کر اصل یعنی ہنی کو باطل کہ دیا اور محافظت حدود یہ ہے کہ ہنی کو ہنی اور نفی کو نفی رکھا جائے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ جب ہنی عن الافعال الشرعیہ کو قیح لغیرہ مانا جائے جیسا کہ اصناف کا مذہب ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا إِنَّ الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ وَهُوَ وَجُودُ  
رُكْنِهِ فِي مَحَلِّهِ غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الثَّمَنُ لِأَنَّ الْخَمْرَ غَيْرُ مَتَقَوْمٍ  
فَيَصِلُحُ تَسْمَانٍ وَجِبٍ دُونَ وَجِبٍ فَصَارَ فَاسِدًا الْبَاطِلًا،

اور ہم اسی اصل کی وجہ سے کہتے ہیں کہ بیع بالخمر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور وہ  
ترجمہ (اصل) بیع کے رکن کا بیع کے محل میں پایا جاتا ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے  
اور وہ وصف نہیں ہے اس لئے کہ خمر مال غیر متقوم ہے لہذا خمر میں وجہ ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور  
میں وجہ نہیں رکھتی لہذا بیع بالخمر فاسد ہوگی نہ کہ باطل۔

تشریح مصنف اس عبارت سے اس اصل پر چند تفریح فرما رہے ہیں کہ جس کو دلیل سے ثابت کیا ہے  
اور وہ اصل یہ ہے کہ ہنی عن الافعال الشرعیہ فی نفسہ ان افعال کی مشروعیت اور بقا کا  
تقاضہ کرتی ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروعیت اور عدم کا تقاضہ کرتی ہے۔

پہلی تفریح، بیع بالخمر یعنی خمر کے عوض مثلاً غلام فروخت کرنا قیح لغیرہ ہے یعنی اپنی اصل کے اعتبار  
سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کیوں کہ بیع کی اصلیت یہ ہے کہ بیع کارکن  
اس کے محل میں پایا جائے اور مبادلہ المال بالمال بالترامی بیع کارکن ہے اور یہ رکن مذکورہ بیع میں موجود  
ہے اس لئے کہ غلام اور خمر دونوں مال ہیں اور تبادلہ باہم رضامندی سے ہوا ہے، خمر مال اس لئے ہے کہ  
مال وہ کہلاتا ہے کہ جس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کی ذخیرہ اندوزی  
ممکن ہو اور خمر کی طرف چوں کہ انسان کی طبیعت کا میلان بھی ہوتا ہے اور وقت ضرورت کے لئے اس کی

ذخیرہ اندوزی بھی ممکن ہے اس لئے خرمال ہے، جب خرمال ہے تو رکن بیع محل بیع میں پایا گیا اور جب رکن بیع محل بیع میں پایا گیا تو یہ بیع اپنی اہل کے اعتبار سے مشروع ہوگی البتہ خرمال غیر مقوم ہے اس لئے کہ مقوم وہ چیز کہلاتی ہے کہ جس کے عین یا اس کی قیمت سے شرعاً نفع اٹھانا جائز ہو حالانکہ مسلمان کے حق میں خرمالی چیز نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مسلمان پر خمر سے اجتناب لازم ہے اور کسی مسلمان کی خمر کو تلف کر دیا جائے تو متلف پر ضمان واجب نہیں ہوتا لہذا خرمال ہونے کی وجہ سے من و جہنم ہو سکتی ہے اور غیر مقوم ہونے کی وجہ سے من نہیں ہو سکتی اور خمر کے غیر مقوم ہونے ہی کی وجہ سے اس کو بیع بنانا درست نہیں ہے اس لئے کہ بیع کے اندر بیع ہی اہل ہوتی ہے اور من تابع ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ عقد بیع بیع کی طرف منسوب ہوتا ہے مثلاً کسی نے چاندی کے عوض مچھلی فروخت کی تو فروخت کرنے والے کو بائع المسک کہتے ہیں خریدار کو بائع الفضلہ نہیں کہتے اور عقد بیع کی صحت کے لئے بیع کا ملوک اور مقذور التسلیم ہونا ضروری ہے من کا ملوک اور مقذور التسلیم ہونا ضروری نہیں ہے اور بیع اس لئے بھی اہل ہوتی ہے کہ مقصود بیع ہوتی ہے نہ کہ من، من تو تابع اور مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح عقد بیع میں تعین بیع ضروری ہوتی ہے نہ کہ تعین من، علیٰ ہذا القیاس قبل القبض اگر بیع ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے بخلاف ہلاکت من کے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ انتفاع کا تحقق اعیان سے ہوتا ہے نہ کہ اثمان سے لہذا اعیان اہل ہوں گے اور اثمان تابع جس طرح کہ وصف موصوف کے تابع ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ خمر کے غیر مقوم ہونے کی وجہ سے اس کی ثمنیت میں قبح اور خلل ہے لہذا اس خلل اور قبح کی وجہ سے مذکورہ بیع اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگی اور مقصود بیع یعنی بیع میں کوئی خلل و فساد نہ ہونے کی وجہ سے مشروع ہوگی، مطلب یہ کہ غلام کو خمر کے عوض فروخت کرنا اہل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگا اسی لئے بیع بعد القبض مفید ملک ہوگی، رکن بیع یعنی بیع میں چول کہ کوئی فساد نہیں ہے اس لئے یہ بیع قبیح لعینہ اور باطل نہ ہوگی۔

وَكَذَلِكَ بَيْعُ الرِّبَا غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الْفَضْلُ فِي الْعُوضِ وَكَذَلِكَ الشَّرْطُ  
الْفَاسِدُ فِي مَعْنَى الرِّبَا وَكَذَلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النِّحْرِ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ وَهُوَ  
الْإِسْكَاتُ تَعَالَى فِي وَقْتِهِ غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الْأَعْرَاضُ عَنِ  
الضِّيَافَةِ الْمَوْضُوعَةِ فِي هَذَا الْوَقْتِ بِالصَّوْمِ

ترجمہ

اور اسی طرح یحیٰی البواغیر مشروع بوصف ہے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے اور اسی طرح شرطاً فاسد بھی ربوا کے معنی میں ہے اسی طرح یوم نحر میں روزہ اپنی اہل کے اعتبار سے مشروع ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے لئے مغفرتِ ثلاثہ سے رکن ہے روزہ کے وقت میں، اور غیر مشروع بوصف ہے اور وہ وصف روزہ کے ذریعہ اس حیافت سے اعراض کرنا ہے جو کہ (یوم نحر) میں متعین ہے۔

تشریح

جس طرح یحیٰی بانحر اپنی اہل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اسی طرح یحیٰی البواغیر بشرط الفاسد بھی اپنی اہل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور جس طرح یحیٰی بانحر میں قبح و وصف لازم ہے اسی طرح ان دونوں بیوع میں بھی قبح و وصف لازم ہے، جنس کو جنس کے عوض فروخت کے جواز کی شرطاً عوضین کا مساوی ہونا ہے اگر عوضین مساوی نہ ہو تو جواز کی شرطاً معدوم ہونے کی وجہ سے یحیٰی فاسد ہو جائے گی اور شرطاً فاسد ہونے کی وجہ سے بھی قباحت و وصف لازم ہو جاتی ہے، شرطاً فاسد وہ ہے کہ جو یحیٰی کے مقتضی کے خلاف ہو مثلاً بیع میں کسی شرطاً لگانا کہ جس سے متعاقدین کا فائدہ ہو یا بیع کا فائدہ ہو بشرطیکہ بیع ذوی العقول ہو (مثلاً غلام) یوم نحر میں روزہ بھی یحیٰی بانحر کے مانند مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصف ہے روزہ کے اپنی اہل کے اعتبار سے مشروع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روزہ حصول تقویٰ کا ذریعہ ہے جب روزہ کا عقلاً و شرعاً مشروع ہونا معلوم ہو گیا تو اب غیر مشروع لذاتہ نہیں ہو سکتا بلکہ غیر مشروع لغیرہ ہوگا، قباحت چوں کہ منہی عنہ کے ساتھ اس طرح قائم ہے کہ اب اس سے جدا نہیں ہو سکتی لہذا یوم نحر میں روزہ کے لئے وصف لازم کے مثل ہو گیا لہذا یوم نحر میں روزہ حسن لغینہ اور قبیح لغیرہ ہوگا اور وہ غیر کہ جس کی وجہ سے یوم نحر کے روزے میں قباحت آئی ہے وہ اعراض عن حیافۃ اللہ ہے۔

الْأَجْرِي أَنْ الصَّوْمَ يَقُومُ بِالْوَقْتِ وَلَا خَلَلَ فِيهِ وَالنَّهْيُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهِ  
وَهُوَ أَنَّهُ يَوْمٌ عِيدٌ فَصَارَ فَاسِدًا أَوْ لِهَذَا يَصِحُّ الْمَذْرُوبُ عِنْدَنَا لِأَنَّهُ نَذْرٌ  
بِالطَّاعَةِ وَإِنَّمَا وَصَفُ الْمُعْصِيَةِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِهِ فِعْلًا كَالْبَاسِ بِذِكْرِهِ

ترجمہ

کیا (مکلف) یہ نہیں سمجھتا کہ روزہ کا وجود وقت ہی سے ہے اور فی نفسہ وقت میں کوئی خرابی نہیں ہے اور نہ ہی کا تعلق وصف وقت سے ہے اور وہ وصف یوم عید میں حیافت ہے لہذا روزہ فاسد ہوگا اور اس کی وجہ سے ہمارے نزدیک یوم عید میں روزہ کی نذر صحیح ہے اس لئے کہ یہ طاعت کی نذر ہے اور وصف معصیت روزہ کی ذات سے باعتبار قبح متصل ہے نہ کہ روزہ کا نام لینے سے۔

تشریح

مصنف علیہ الرحمہ ماقبل میں مذکور اس بات کی مزید توضیح فرما رہے ہیں کہ روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے تو صبح یہ ہے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے بلکہ صوم کا وجود ہی وقت میں ہوتا ہے اور وقت میں کوئی خرابی نہیں ہے جس طرح دیگر ایام میں کوئی خرابی نہیں ہے اسی طرح یوم نحر میں بھی کوئی خرابی نہیں ہے یوم نحر میں روزہ سے مانعت کا تعلق باعتبار ذات کے نہیں ہے بلکہ مانعت کا تعلق وقت کے وصف کے ساتھ ہے اور وہ وصف یوم نحر میں ضیافت ہے وقت کا جو وصف ہوگا وہی صوم کا وصف ہوگا اس لئے کہ وقت صوم سے متصل ہوتا ہے لہذا یوم نحر میں روزہ فاسد ہوگا نہ کہ باطل، یوم نحر میں روزہ چوں کہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے لہذا ہمارے نزدیک یوم نحر میں روزہ کی نذر ماننا صحیح ہے بخلاف امام زفر اور امام شافعی کے، یہی وجہ ہے کہ یوم نحر میں روزہ کی نذر ذات کے اعتبار سے طاعت کی نذر ہے البتہ وصف معصیت صوم کی ذات کے ساتھ عملی صورت میں متصل ہوگا نہ کہ محض روزہ کا نام لینے سے یعنی روزہ کے ساتھ وصف معصیت روزہ رکھنے کی صورت میں متصل ہوگا نہ کہ محض روزہ کی نذر ماننے سے، ناذر تو صرف صوم کا نام لیتا ہے مثلاً کہتا ہے **لِذِّ عَلِيٍّ اِنْ اَصُومُ يَوْمَ النَّحْرِ، صَوْمِ كَانَامِ لِيْنَا مَعْصِيَةً** نہیں ہے اور نہ محض نام لینے میں **اعراض عن ضيافة الله** ہے، **اعراض عن الضيافة** تو عملی اقدام کرنے کی صورت میں ہے لہذا یوم نحر میں روزہ کی نذر درست ہوگی یہاں تک کہ اگر ناذر نے یوم نحر میں روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی۔

در اصل یہ امام زفر اور امام شافعی کے اس قول کا جواب ہے کہ یوم نحر میں روزہ معصیت ہے اور معصیت کی نذر درست نہیں ہوتی لہذا یوم نحر میں روزہ کی نذر درست نہ ہوگی، مصنف علیہ الرحمہ نے مذکورہ قول کا جواب انما وصف المعصية سے دیا ہے، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنا معصیت ہے نہ کہ روزہ کا نام لینا، نذر میں تو صرف ذکر ہوتا ہے نہ کہ عمل۔

وَقْتُ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَدُلُوكِهَا صَحِيحٌ بِأَصْلِهِ فَاسِدٌ بِوَصْفِهِ وَهُوَ أَنَّهُ مَنسُوبٌ إِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ إِلَّا أَنَّ أَصْلَ الصَّلَاةِ لَا يُوجِبُ دُ بِالْوَقْتِ لِأَنَّهُ ظَرْفُهَا لَا مَعْيَارَ لَهَا وَهُوَ سَبَبُهَا فَصَارَتِ الصَّلَاةُ فِيهِ نَاقِصَةً لَا فَاسِدَةً فَفِيهِ لَا يَتَأَدَّى بِهَا الْكَامِلُ وَيُضْمَنُ بِالشَّرُوعِ وَالصَّوْمُ يَقُومُ بِالْوَقْتِ وَيَعْرِفُ بِهِ فَاذْدَادَ الْأَثْرَ فَصَارَ فَاسِدًا فَلَمْ يُضْمَنْ بِالشَّرُوعِ،

ترجمہ: طلوع شمس اور زوال شمس کا وقت اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہے اور وصف کے



اعتبار سے فاسد ہے اور وہ وصف یہ ہے کہ (مذکورہ) وقت شیطان کی طرف منسوب ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے مگر یہ کہ نفسِ صلوات کا وجود وقت پر موقوف نہیں ہے اس لئے کہ وقت صلوات کیلئے ظرف ہے نہ کہ معیار، اور وقت صلوات کے لئے سبب ہے لہذا صلوات مذکورہ وقت میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد، لہذا کہا گیا ہے کہ اوقات مذکورہ میں صلوات کامل ادا نہ ہوگی اور شروع کرنے سے ضامن ہوگا اور روزہ وقت میں قائم ہوتا ہے اور وقت ہی سے مقدار کی معرفت حاصل ہوتی ہے لہذا فساد وقت کا اثر بھی زیادہ ہوگا جس کی وجہ سے روزہ فاسد ہوگا، یہی وجہ ہے کہ روزہ یومِ نحر میں شروع کرنے کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا۔

**تشریح** | یہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ کی پانچویں مثال ہے، اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ میں نماز پڑھنا اپنی اہل کے اعتبار سے صحیح ہے اس لئے کہ دیگر اوقات کے مانند اوقات مکروہہ بھی اوقات میں اور دیگر اوقات کی طرح یہ اوقات بھی عبادت کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لہذا اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ میں نماز مشروع ہے اس لئے کہ یہی منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے نیز صلوات کے ارکان و شرائط مثلاً رکوع، سجدہ، طہارت، ستر عورت وغیرہ فی نفسہ حسن ہیں ان میں کوئی قباحت نہیں ہے لہذا قباحت غیر کی وجہ سے ہوگی جیسا کہ حدیث صناعی میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے اس لئے کہ ان اوقات میں شیطان آفتاب کے سامنے کھڑا ہو جاتا ہے۔

الان اهل الصلوة لا يوجد بالوقت، مصنف ر اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ نماز کے حق میں ایسے ہی ہیں جیسا کہ یومِ نحر ہوم کے حق میں لہذا جس طرح یومِ نحر میں روزہ فاسد ہوتا ہے اسی طرح اوقات مکروہہ میں نماز بھی فاسد ہونی چاہئے حالانکہ نماز اوقات مکروہہ میں ناقص ہوتی ہے نہ کہ فاسد، مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ عبارت سے یومِ نحر اور اوقات مکروہہ میں فرق بیان کر کے سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نماز کا وجود وقت پر موقوف نہیں ہے اس لئے کہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور ظرف کا ایجادِ منظروف میں کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ نماز کا وجود افعال و اقوال مخصوصہ پر موقوف ہوتا ہے اور وقت نماز کا مجاور ہوتا ہے لہذا فسادِ وقت فسادِ صلوات میں موثر نہ ہوگا بخلاف روزہ کے کہ روزہ کا وجود وقت پر موقوف ہوتا ہے اس لئے کہ وقت روزہ کیلئے معیار ہے لہذا وقت روزہ کے ساتھ متصل ہوگا جس کی وجہ سے وقت کا فساد روزہ کے فساد میں موثر ہوگا۔

وہو سببہا فصارت الصلوٰۃ فیہ ناقصۃ لافاسدۃ، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی ایک سوال مقدّم کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: آپ نے فرمایا کہ فساد مظروف میں موثر نہیں ہوتا لہذا فساد مظروف سے نقصان مظروف بھی نہ ہونا چاہئے یہاں تک کہ اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نماز کامل ہونی چاہئے نہ کہ ناقص حالانکہ آپ مذکورہ اوقات میں نمازیں نقصان کے قائل ہیں۔

جواب: وقت نماز کے لئے اگرچہ مظروف ہے مگر سبب بھی ہے اور سبب کا فساد سبب کے فساد میں ضرورۃً موثر ہوگا مگر یہ کہ وقت نماز کے لئے مجاور ہے وصف نہیں ہے لہذا نقصان میں موثر ہوگا نہ کہ فساد میں، جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ وقت نماز کے لئے سبب ہے اور سبب کا نقصان سبب کے نقصان میں موثر ہوتا ہے تو مصنف نے فرمایا "فقیل لایتادی بہا کامل" یعنی ان اوقات مکروہہ میں نماز کامل ادا نہ ہوگی اور ان اوقات میں شروع کر نیکے بعد توڑنے سے فقہا لازم ہوگی لہذا قضا وقت کامل میں ہونی چاہئے اور اگر اوقات مکروہہ میں قضا کی تب بھی درست ہوگی، امام زفر اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز شروع کرنے کے بعد توڑنے سے مضمون نہیں ہوگی اس لئے کہ اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نماز منہی عنہ ہے لہذا ابطالان سے حفاظت بھی لازم نہ ہوگی۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب فساد وقت فساد صلوٰۃ میں موثر نہیں ہے تو نماز صحیح ہوگی اگرچہ ناقص ہوگی بخلاف صوم کے کہ صوم وقت ہی سے قائم ہوتا ہے لہذا وقت کا فساد صوم کے فساد میں موثر ہوگا اور صوم کی معرفت مقدار کے اعتبار سے وقت ہی سے ہوتی ہے یعنی صوم کا طول وقصر نہار کے طول وقصر پر موقوف ہوتا ہے اور وقت روزہ کی تعریف اور حقیقت میں داخل ہے اس لئے کہ روزہ کی تعریف یہ ہے "ہو الا مساک عن المفطرات الثلاث نہاراً" لہذا فساد وقت کی تاثیر یوم نحر میں بہ نسبت صلوٰۃ کے زیادہ ہوگی اس لئے کہ اوقات مکروہہ میں نماز کی ادائیگی بغیر کراہت کے ممکن ہے اس طور پر کہ مصلی صبر کرے یہاں تک کہ وقت مکروہہ خارج ہو جائے اسی وجہ سے مذکورہ اوقات میں نماز شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے بخلاف صوم کے کہ یوم نحر میں شروع کرنے کے بعد بدون کراہت اتہام ممکن نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ یوم نحر میں روزہ شروع کرنے کے بعد لازم نہیں ہوتا۔

۲۶۶ کا لبقیہ، مصنف کا کہنا یہ ہے کہ بیع نکاح کے خلاف ہے یعنی نکاح پر پہنی وارد ہونے سے نکاح کی مشروعیت باقی نہیں رہی جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے، لیکن اگر بیع پر پہنی وارد ہو تو اس صورت میں بیع کی مشروعیت اور پہنی کس حقیقت پر عمل ممکن ہے اس لئے کہ بیع کا مقصد تبدیل ملک ہے اور نکاح کا مقصد حلت بیع میں حلت تابع ہے اور نکاح میں اصل بیع اس جگہ بھی مشروع جہاں وطی حرام ہے جیسے امرہ مجوسہ اور ایسی جگہ کبھی کہ جہاں وطی ممکن ہی نہیں جیسے غلام و اسباب وغیرہ

وَلَا يَلِزُ مِنَ النِّكَاحِ بغيرِ شَهْوٍ لِأَنَّهُ مَنْفِيٌّ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشَهْوٍ فَكَانَ نَسْخًا وَإِنَّ النِّكَاحَ شَرِيعٌ لِمَلِكٍ ضَرُورِيٌّ لَا يَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ وَالتَّحْرِيمِ يُضَادُّهُ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِأَنَّهُ شَرِيعٌ لِمَلِكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيهِ تَابِعٌ لِاتْرَافِي أَنَّهُ شَرِيعٌ فِي مَوْضِعِ الْحَرَمَةِ وَفِيمَا لَا يَحْتَقِلُ أَصْلًا كَالْأَمَةِ الْمَجُوسِيَّةِ وَالْعَبِيدِ وَالْبَهَائِشِ

**ترجمہ** اور نکاح بغير شہود کی جہت سے اعتراض واقع نہیں ہو سکتا اس لئے کہ نکاح بغير شہود عليه السلام کے قول۔ لانا نکاح الابشہودہ کی وجہ سے منسفی ہے (نکاح بغير شہود) نسخ ہوگا اور اس لئے کہ نکاح ملک ضروری کے لئے مشروع کیا گیا ہے لہذا نکاح حلت سے منفصل نہیں ہو سکتا اور تحريم حلت کی ضد ہے بخلاف بیع کے کہ اس کی مشروعیت (اصلاً) ملک عین کی مشروعیت کیلئے ہے اور حلت اس میں تابع ہے کیا تم نہیں جانتے کہ بیع تو موضع حرمت اور اس جگہ میں بھی کہ جس میں وطی کا اہلاً احتمال نہیں مشروع ہے مثلاً اتمہ مجوسیہ اور عبید اور بہائم۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ احناف کے اس اصول پر رد کہ نہی عن الافعال الشرعیۃ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوضع ہوتی ہے، ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کے یہاں فعل شرعی منہی عنہ مشروع باصلہ ہوتا ہے لہذا نکاح بغير شہود جو کہ شرعاً منہی عنہ ہے فی نفسہ مشروع ہونا چاہئے حالانکہ نکاح بغير شہود فی نفسہ مشروع نہیں ہے لہذا آپ کے اصول کے خلاف لازم آتا ہے۔

جواب: مصنف نے اس اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے۔

پہلا جواب یہ کہ نکاح بغير شہود منہی عنہ نہیں ہے بلکہ منسفی اور منسوخ ہے اور فی نفسہ مشروعیت کا تقاضہ منہی عنہ کرتی ہے نہ کہ منسفی اور منسوخ اور ہمارا کلام منہی عنہ میں ہے نہ کہ منسفی میں، نفی کے ذریعہ شئی معدوم کی خبر دی جاتی ہے جیسا کہ لارجل فی الدار میں گھر میں کسی کے نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے نیز نفی مشروعیت کی بقا کو واجب نہیں کرتی بلکہ لازمی طور پر انتقار مشروعیت کو واجب کرتی ہے تاکہ خبر صادق ہو اس لئے کہ صدق کے لئے خبر کا واقع کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

دوسرا جواب: دوسرے جواب کو مصنف نے ولان النکاح مشروع لملک ضروری سے بیان فرمایا ہے اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر لانا نکاح الابشہود میں لانا ہی کے لئے تسلیم کر لیا جائے تو حقیقت ہی پر عمل ممکن نہ ہوگا لہذا انہی کو نفی کی جانب راجع کرنا ضروری ہوگا اس لئے کہ منہی بقا مشروعیت کو

اس جگہ پر واجب کرتی ہے جہاں نہیں کے موجب و مقتضی کا اثبات ممکن ہو اور نہی کا مقتضی حرمت مع المشروعیّت ہے، نہی ایسی جگہ منہی عنہ کی مشروعیّت کا تقاضہ نہیں کرتی جہاں نہی کے موجب کا اثبات ممکن نہ ہو اور نکاح اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ نکاح کی مشروعیّت ضرورتاً اثبات ملک کے لئے ہے جو کہ حل استمتاع سے جدا نہیں ہو سکتی۔

بقیہ صفحہ ۲۶۵ پر

وَلَا يُقَالُ فِي الْغَضَبِ بَأَنَّهُ يَثْبُتُ الْمَلِكُ مَقْصُودًا بِهِ بَلْ يَثْبُتُ شَرْطًا  
لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ الْقِيَامُ لِأَنَّهُ شَرَعٌ جَبْرًا فَيَعْتَمِدُ الْفَوَاتُ وَشَرْطُ الْحُكْمِ  
تَابِعٌ لَهُ فَصَارَ حَسَنًا بِحُسْنِهِ وَكَذَلِكَ الزِّنَا لَا يُوجِبُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ  
أَصْلًا بِنَفْسِهِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ وَالْمَاءُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْأَصْلُ  
فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرْمَاتِ وَلَا عَصِيَانَ وَلَا عُدْوَانَ فِيهِ تَمْتَعِدَتْ مِنْهُ إِلَى  
أَطْرَافِهِ وَيَتَعَدَّى إِلَى أَسْبَابِهِ،

**ترجمہ** | غضب کے بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ اس سے ملک بالقصد ثابت ہوتی ہے بلکہ ایک حکم شرعی کے لئے بطور شرط ثابت ہوتی ہے اور وہ حکم ضمان ہے اس لئے کہ ضمان (حق مالک کو) کو پورا کرنے کے لئے ہے لہذا ضمان مالک سے منسوب کی ملک کے فوت ہونے کا تقاضہ کرے گا، اور حکم کی شرطا حکم کے تابع ہوتی ہے لہذا حکم کے من ہونے کی وجہ سے شرط بھی من ہو جائے گی اور اسی طرح زنا، حرمت مصاہرت کو اصلاً اور بالذات واجب نہیں کرتا بلکہ زنا خروج منی کا سبب ہے اور خروج منی ولد کا سبب ہے اور ولد استحقاق حرمت میں اصل ہے اور ولد میں (فی نفسہ) کوئی عصیان و عدوان نہیں ہے پھر حرمت ولد سے اس کی طرف کی طرف متعدی ہوں گی اور حرمت کا واجب کرنا ولد کے اسباب کی طرف متعدی ہو گا۔

**تشریح** | مصنف علیہ الرحمہ ولایقال سے اس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جو مقتضی علیہ اصل پر وارد ہوتا ہے مقتضی علیہ اصل یہ ہے کہ (نہی عن الافعال الحسیہ منہی عنہ سے انتقار مشروعیّت کا تقاضہ کرتی ہے لہذا اس سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہو سکتا)

اعتراض، اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ غضب اور زنا دونوں فعل حسی اور منہی عنہ میں غضب کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ لا تاکلوا اموالکم بینکم باالباطل۔ اسی طرح زنا کے بارے میں فرمایا ہے۔ لا تقر بوا الزنا۔ اس کے باوجود آپ غضب کے ذریعہ مشروعیّت ملک کے قائل ہیں اور زنا سے حرمت

مصاہرت ثابت کرتے ہیں اور یہ دونوں حکم شرعی ہیں۔ صورت مسئلہ: مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی کوئی چیز غضب کر لے اور شے غضب غاصب کے پاس سے گم ہو جائے اور غاصب شے غضب کا مالک کو ضمان ادا کر دے اس کے بعد گم شدہ غضب شے مل جائے تو آپ کے یہاں اس شے غضب پر غاصب کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، مطلب یہ کہ غضب ثبوت ملک کا سبب ہے حالانکہ غضب فعل حسی ہے اور فعل حسی پر جب نہی وارد ہوتی ہے تو قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے اور قبیح لعینہ منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ نہیں کرتی نہ خود مشروع ہوتی اور نہ کسی حکم شرعی کو ثابت کرتی ہے حالانکہ آپ کے یہاں غضب کا ضمان ادا کرنے کے بعد شے غضب پر غاصب کی ملک ثابت ہو جاتی ہے جو کہ ایک حکم شرعی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ غضب فی نفس مشروع ہے حالانکہ فعل حسی میں منہی عنہ مشروع نہیں ہوتا۔

جواب: جواب کا ماحصل یہ ہے کہ فعل حسی میں منہی عنہ قصداً اور بالذات تو کسی حکم شرعی کا سبب نہیں بن سکتا البتہ تبو سبب ملک ہو سکتا۔ قصداً اور بالذات نہیں اس کی صورت یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی شخص کی کوئی چیز غضب کر لی اور غاصب نے شے غضب کا ضمان دے دیا تو شے غضب کو غاصب کی ملک قرار دینا ضروری ہے اگر شے غضب غاصب کی ملک میں داخل نہ ہو بلکہ مالک ہی کی ملک میں رہے اور ضمان بھی مالک کی ملک ہو جائے تو بدلیں یعنی شے غضب اور اس کا ضمان مالک کی ملک میں جمع ہو جائینگے حالانکہ بدلیں کا ملک واحد میں جمع ہونا جائز نہیں ہے لہذا شے غضب پر غاصب کی ملکیت کا ثبوت ایک شرعی حکم ہے یعنی ضمان علی الغاصب کو ثابت کرنے کے لئے بطور شرط ہوا ہے یعنی ضمان اسی شرط پر واجب ہو گا جب کہ شے غضب پر غاصب کی ملک ثابت ہو جائے اس لئے کہ ضمان مالک کے نقصان کی تلافی کے لئے واجب ہوتا ہے لہذا ضمان اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ اولاً شے غضب سے مالک کی ملکیت ساقط ہو اور غاصب کی ملک ثابت ہو ورنہ تو شے غضب اور اس کا بدل دونوں مالک کی ملک میں جمع ہو جائیں گے جو کہ جائز نہیں ہے اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے لہذا ملکیت کا ثبوت بتعاقب ہو گا نہ کہ قصداً اور بالذات، اور ضمان (جو کہ ایک شرعی حکم ہے) کے حسن ہونے کی وجہ سے ثبوت ملک للغاصب بھی حسن ہو گا۔

و کذلک الزنا، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے اعتراض کے دوسرے جز کا جواب دے رہے ہیں۔  
اعتراض: اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح غضب فعل حسی ہے زنا بھی فعل حسی ہے اور فعل حسی سے نہی منہی عنہ کی عدم مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے، منہی عنہ جس طرح خود مشروع نہیں ہوتی کسی حکم مشروع کا سبب بھی نہیں بنتی حالانکہ زنا حرمت مصاہرت کا سبب بنتا ہے جو کہ ایک نعمت اور حکم

شرعی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے حرمت مصاہرت کو بطور احسان ذکر فرمایا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وہو الذی خلق من الار بشرًا فجعلہ نسبًا وصہرًا،

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ زنا اصلاً اور بالذات حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ زنا منی کے خروج کا سبب ہے اور خروج منی ولد کا سبب ہے اور ولد حرمت مصاہرت کے استحقاق کا اہل سبب ہے لہذا مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا اور ولد میں نہ تو حقوق اللہ کے اعتبار سے عصیان ہے اور نہ حقوق العباد کے اعتبار سے عدوان ہے چوں کہ ولد صنعت خداوندی سے مخلوق ہوا ہے لہذا اولد اصلاً احترام و اکرام کا مستحق ہے، ولد پر اولاً واطلی کا باپ اور واطلی کا بیٹا حرام ہوتا ہے اگر ولد مؤنث ہو، اور موطورہ کی بیٹی اور ماں حرام ہوتی ہے اگر ولد مذکر ہو پھر اس کے بعد ولد کے طرفین یعنی اب و ام کی طرف حرمت مستعدی ہوتی ہے۔

ام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حرمت مصاہرت صرف واطلی ہی سے ثابت ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک نکاح کے علاوہ زنا اور دواعی زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے، حرمت چارہاں، حرمت اب الواطلی و ابنہ علی الموطورہ و حرمت ام الموطورہ و بنتہا علی الواطلی، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان حرمت کا تعلق واطلی حلال سے ہے اور احناف کے نزدیک واطلی حلال کے علاوہ واطلی حرام اور دواعی واطلی سے بھی ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ دواعی واطلی مفضی الے الزنا ہوتے ہیں اور زنا مفضی الے الولد ہوتا ہے اولد ہی استحقاق حرمت میں اصل ہے اگر ولد لڑکی ہو تو ولد پر واطلی کا باپ اور واطلی کا بیٹا حرام ہوتے ہیں اور اگر ولد لڑکا ہو تو موطورہ کی ماں اور موطورہ کی بیٹی حرام ہوتی ہے اس کے بعد حرمت ولد سے طرفین کی طرف مستعدی ہوتی ہے اور وہ ولد کے اب اور ام ہیں لہذا ایسوی کا قبیلہ شوہر پر اور شوہر کا قبیلہ ایسوی پر حرام ہوتا ہے اس لئے کہ ولد نے زوجین کے درمیان بزینت پیدا کر دی ہے یہی وجہ ہے کہ ولد دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے البتہ یہاں ایک شہدہ پیدا ہو سکتا ہے۔

شہدہ: یہاں ایک شہدہ پیدا ہوتا ہے کہ زوجین کے درمیان بزینت ثابت ہونے کے بعد دوبارہ واطلی حلال نہ ہونی چاہئے۔

جواب: قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ دوبارہ واطلی حلال نہ ہونی چاہئے لیکن دفعا للخرج دوبارہ واطلی کو جائز قرار دیا گیا ہے پھر سببیت، زنا سے دواعی زنا کی طرف مستعدی ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے دواعی زنا بھی ولد کے واسطے سے حرمت مصاہرت کو ثابت کرتے ہیں۔

وَمَا قَامَ مَقَامَ غَيْرِكُمْ إِنَّمَا يَعْمَلُ بِحِلَّةِ الْأَصْلِ الْأَتْرَجِيِّ إِنَّ التُّرَابَ  
لَمَقَامَ مَقَامِ الْمَاءِ نَظِيرًا لِي كَوْنِ الْمَاءِ مُطَهِّرًا وَسَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ  
التُّرَابِ فَكَذَلِكَ هُنَا يَهْدُرُ وَصْفُ الزَّانِبِ بِالْحُرْمَةِ لِقِيَامِهِ مَا لَا  
يُوصَفُ بِذَلِكَ فِي إِيجَابِ حُرْمَةِ الْمَصَاهِرَةِ،

**ترجمہ** اور جو شے غیر کے قائم مقام ہو وہ اصل کی علت سے عمل کرتی ہے کیا تم نہیں جانتے کہ جب مٹی  
پانی کے قائم مقام ہوگی تو پانی کے مطہر ہونے کی رعایت کی جائے گی اور مٹی سے مٹی کا وصف  
(تلویث) ساقط ہو جائے گا اسی طرح یہاں بھی وصف زنا جو کہ حرام ہونا ہے (ساقط ہو جائے گا) زنا کے اسی  
شے یعنی ولد کے ایجاب حرمت مصاہرت میں قائم مقام ہونے کی وجہ سے جو کہ وصف حرمتہ کیساتھ متصف نہیں ہوتا  
**تشریح** زنا اور دواعی زنا بالذات اسباب حرمت مصاہرت نہیں بلکہ ولد کی نیابت کی وجہ سے اسباب  
حرمت ہیں اور جو شے نیابتہ اثر کرتی ہے وہ اصل کی علت کی وجہ سے عمل کرتی ہے نابت کے  
اپنے وصف کا اعتبار نہیں ہوتا لہذا زنا جب کہ اثبات حرمت میں ولد کے قائم مقام ہے تو جن اوصاف  
کے ذریعہ ولد حرمت مصاہرت کے ثبوت میں عمل کرتا ہے ان ہی اوصاف کے ذریعہ زنا بھی عمل کریگا  
اور وصف زنا کا جو کہ حرمت ہے اعتبار نہ کیا جائے گا۔

الاتری: مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ مسئلہ کی وضاحت کے لئے ایک مثال پیش فرما رہے ہیں اور وہ یہ  
ہے کہ مٹی پانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے تطہیر کا عمل کرتی ہے لہذا افادہ تطہیر میں پانی کے وصف  
تطہیر کا اعتبار ہوگا اور مٹی کا وصف جو کہ تلویث ہے ساقط ہو جائے گا، اسی طرح مسئلہ زنا میں زنا کا وصف  
حرمت ساقط ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ زنا اور دواعی زنا ولد کی نیابت کی وجہ سے حرمت مصاہرت کا عمل کرتے ہیں لہذا اولد  
ہی کے وصف کا اعتبار کیا جائے گا اور ولد میں وصف حرمت نہیں ہے لہذا اثبات حرمت مصاہرت میں  
بھی وصف حرمت کا اعتبار نہ ہوگا۔

ام شافعی رح کے نزدیک زنا اور دواعی زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ زنا  
حرام ہے لہذا نعمت کے اثبات کا سبب نہیں بن سکتی اور حرمت مصاہرت نعمت ہے جیسا کہ ما قبل  
میں ثابت ہو چکا ہے۔

فَصَلِّ فِي حُكْمِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّ مَا نَسِبَا إِلَيْهِ، اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي ذَلِكَ وَ  
 الْمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ يُقْتَضَى كِرَاهَةً ضِدَّهُ لِأَنَّ يَكُونُ مُوجِبًا  
 لَهُ أَوْ دَلِيلًا عَلَيْهِ لِأَنَّهُ سَكَتٌ عَنْ غَيْرِهِ وَلَكِنَّهُ يَثْبُتُ بِهِ حُرْمَةٌ  
 الضِّدِّ ضَرُورَةً حُكْمِ الْأَمْرِ وَالشَّائِبُ بِهَذَا الطَّرِيقِ يَكُونُ ثَابِتًا بِطَرِيقِ  
 الْاِقْتِصَاءِ دُونَ الدَّلَالَةِ،

**ترجمہ** | یہ فصل مامورہ اور نہی عنہ کی ضد کے حکم کے بارے میں ہے علماء کا ضد کے بارے میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک امر بالشیء مامورہ کی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے نہ یہ کہ مامورہ کی ضد کے لئے موجب یا یہ کہ وجوب پر دلیل ہو اس لئے کہ امر بالشیء غیر مامورہ سے ساکت ہے لیکن امر بالشیء کے ذریعہ مامورہ کی ضد کی حرمت حکمت امر کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوگی اور اس طریقہ سے ثابت ہونے والا بطور اقتضائے ثابت ہوگا نہ کہ دلالت کے طور پر۔

**تشریح** | یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ امر کی مامورہ کی ضد میں اور نہی کی نہی عنہ کی ضد میں کوئی تاثیر ہے یا نہیں، یعنی جب کسی شے کا امر کیا جائے تو یہ امر بالشیء اس شے کی ضد سے نہی ہے یا نہیں مثلاً جب کہا جائے تحرک تو یہ امر بالحرکت منع من السكون میں مؤثر ہو یہاں تک کہ امر بالحرکت بمنزلہ لاسکن کے ہو اور اسی طرح جب اسکن کہا جائے تو یہ امر بالسكون بمنزلہ لاسکن کے ہو اور یہی محل اختلاف ہے اور یہ فصل اسی کے بیان کے بارے میں ہے ورنہ تو دونوں کے مفہوم اور صیغوں میں فرق ظاہر ہے چنانچہ احناف اور شوافع اور اصحاب الحدیث کے عام علماء اس بات کی طرف گئے ہیں کہ امر بالشیء بعینہ مامورہ کی ضد کی ہوتی ہے یہ ان حضرات کا قول اول ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ امر بالشیء مامورہ کی ضد یعنی نہی کو متضمن ہے پھر ان حضرات کے درمیان میں بھی اختلاف ہے بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ امر خواہ مذہب کے لئے ہو یا وجوب کے لئے مامورہ کی ضد کی نہی ہوگا اور بعض حضرات کے نزدیک اگر امر مذہب کے لئے ہوگا تو مامورہ کی ضد مکروہ تشریحی ہوگی اور اگر وجوب کے لئے ہوگا تو مامورہ کی ضد حرام ہوگی اور بعض حضرات اس بات کی طرف گئے ہیں کہ امر اگر وجوب کے لئے ہو تو یہ مامورہ کی ضد سے تحریم نہیں ہے اور اگر امر مذہب کے لئے ہے تو یہ امر مامورہ کی ضد کی مطلقاً نہیں ہوگی، اور بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ امر بالشیء مامورہ کی ضد کی نہی ہے جبکہ مامورہ کی ایک ضد ہو جیسا کہ امر بالایمان یہ کفر سے نہی ہے اور اگر مامورہ کی ضد اکثرہ ہوں تو امر تمام اضداد سے نہی نہیں کرے گا جیسا کہ امر بالقیام کہ اس کی ضد اکثرہ نہیں مثلاً قعود، رکوع، سجود، اضطجاع وغیرہ۔



ہنی عن اشئ، اگر منہی عنہ کی ضد واحد ہو تو یہی ہنی، اس ضد کے لئے بالاتفاق امر ہوگی جیسا کہ ہنی عن لکھن  
 امر بالایمان ہے اور ہنی عن الحُرکت امر بالسکون ہے اور اگر منہی عنہ کی اضداد کثیرہ ہوں تو اخاف اور بعض  
 اصحاب حدیث کے نزدیک تمام اضداد کا امر ہوگا جیسا کہ امر کی صورت میں اگر مامور بہ کی اضداد کثیرہ ہوں تو تمام  
 اضداد کی ہنی ہوتی ہے اور عام اصحاب کے نزدیک ہنی عن اشئ تمام اضداد کے لئے امر نہ ہوگی  
 اصحاب حدیث کے درمیان اختلاف؛ پھر اصحاب حدیث کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ بعض حضرات  
 کے نزدیک تو ہنی ان اضداد میں سے کسی کے لئے بھی امر نہیں ہوتی اور بعض حضرات کے نزدیک اضداد  
 میں سے ایک کے لئے لا علی التبعین امر ہوتی ہے۔

معتزلہ، معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی معین شے کا امر مامور بہ کی ضد نہیں ہوتا البتہ ہنی عن  
 اشئ المعین منہی عنہ کی ضد کا امر ہوگا، معتزلہ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ امر وہنی میں سے ہر ایک  
 اپنے مضاف الیہ کی ضد میں کسی حکم کو واجب کرتی ہے یا نہیں، ابو ہاشم اور اس کے متبعین اس بات کی طرف گئے  
 ہیں کہ ان کا اپنی ضد میں کوئی حکم نہیں ہے بلکہ امر وہنی اپنے مضاف الیہ کی ضد کے بارے میں خاموش ہیں مثلاً  
 اگر کسی شے کا امر کیا تو مامور بہ کی ضد کے بارے میں کوئی حکم نہیں ہے نہ تو کراہت کا اور نہ حرمت کا، بلکہ امر  
 مامور بہ کی ضد کے بارے میں ساکت ہے اسی طرح اگر کسی شے سے ہنی کی جملے تو منہی عنہ کی ضد میں کوئی حکم  
 نہیں ہے نہ توندب کا اور نہ وجوب کا بلکہ ہنی منہی عنہ کی ضد کے بارے میں ساکت ہے اور یہی مذہب شافعیہ میں  
 سے امام غزالی اور امام الحرمین کا ہے اور دیگر حضرات جن میں عبد الجبار اور ابو الحسن شامل ہیں اس بات کی طرف گئے  
 ہیں کہ امر مامور بہ کی ضد کی حرمت کو واجب کرتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ حرمت پر دلالت کرتا ہے اور بعض  
 نے کہا ہے کہ حرمت کا تقاضہ کرتا ہے اور بعض فقہار نے کہا ہے کہ امر بالثے مامور بہ کی کراہت پر  
 دلالت کرتا ہے۔

مصنف کا مختار: مصنف علیہ الرحمہ کا اقوال مذکورہ میں سے مختار مذہب یہ ہے کہ امر بالثے مامور بہ کی  
 ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے اور یہی مذہب قاضی امام ابو زید شمس الائمہ اور فخر الاسلام اور جدو الاسلام  
 وغیرہ کا ہے مصنف نے اپنے مختار مذہب کی دلیل کی طرف ان الامر بالثے لیقینی کراہتہ ضدہ الخ سے اشارہ فرمایا  
 ہے، مصنف کا مذہب یہ نہیں ہے کہ امر مامور بہ کی ضد کی حرمت کا موجب یا ضد کی حرمت پر دلیل ہے جیسا کہ بعض  
 حضرات کا خیال ہے اس لئے کہ امر غیر مامور بہ سے ساکت ہے۔

لکن یہ مثبت بہ الخ سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ جب امر مامور بہ کی ضد سے ساکت ہے تو اس کے لئے کوئی حکم بھی ثابت نہ  
 ہوگا حالانکہ بعض جگہ پر مامور بہ کی ضد کی حرمت ثابت ہوتی ہے جیسا کہ امر بالصلوٰۃ والصوم ترک صلوٰۃ والصوم کی حرمت

کا تقاضہ کرتا ہے جو کہ مامور بہ کی ضد ہے۔  
 جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ امر تو مامور بہ کی ضد کی کراہت ہی کا تقاضہ کرتا ہے لیکن حکم امر کی ضرورت کی وجہ سے امر سے مامور بہ کی ضد کی حرمت ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ امر کے ذریعہ کسی شے کے وجود کی طلب اس شے کی ضد کی نفی کا تقاضہ کرتی ہے لہذا مامور بہ کی ضد کی نفی بطور اقتضائاً ثابت ہوگی اور جو چیز اقتضائاً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت ادنیٰ سے پوری ہو جاتی ہے اور ادنیٰ کراہت ہے لہذا مامور بہ کی ضد کے لئے کراہت ثابت ہوگی اور یہی مصنف کے نزدیک مختار مذہب ہے البتہ اگر مامور بہ کی ضد میں اشتغال سے مامور بہ فوت ہوتا ہو تو ایسی صورت میں بجائے کراہت کے حرمت ثابت ہوگی مثلاً امر بالصلوٰۃ مامور بہ کی ضد کی حرمت کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے کہ اقامت صلوٰۃ کی ضد ترک صلوٰۃ ہے اور ترک صلوٰۃ اقامت صلوٰۃ کو فوت کرتا ہے۔

وَفَائِدَةٌ هَذَا الْأَصْلُ أَنَّ التَّحْرِيْمَ يَحْتَمِلُ الْمَيْكُنَ مَقْصُودًا بِالْأَمْرِ لَمْ يَحْتَمِلْ  
 الْأَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَفُوتُ الْأَمْرَ إِذَا الْعَرُفِيَّةُ كَانَ مَكْرُوهًا كَالْأَمْرِ  
 بِالْقِيَامِ لَيْسَ يَنْهَى عَنِ الْقُعُودِ قَصْدًا حَتَّىٰ إِذَا قَعَدَ تَعَرُّقًا لَا تَفْسِدُ صَلَواتُهُ  
 لَكِنَّهُ يَكْرَهُ

**ترجمہ** اور اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار نہ ہوگا مگر اس صورت میں کہ جب مامور بہ کی ضد پر عمل مامور بہ کو فوت کرتا ہو لہذا جب مامور بہ کو فوت نہ کرے تو (مامور بہ کی ضد) مکروہ رہے گی جیسا کہ امر بالقیام قعود سے قصداً نہیں ہے یہاں تک اگر وہ شخص جس کو کھڑے ہونے کا حکم دیا وہ داؤلا بیٹھا اور پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی البتہ مکروہ ہوگی۔

**تشریح** اس اصل (یعنی امر بالثبوت مامور بہ کی ضد کی کراہت کو چاہتی ہے) کا فائدہ یہ ہے کہ جب امر بالثبوت سے مامور بہ کی ضد کی حرمت مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا مگر اس صورت میں کہ مامور بہ کی ضد میں مشغول ہونے سے مامور بہ فوت ہوتا ہو تو البتہ مامور بہ کی ضد کی حرمت معتبر ہوگی مثلاً امر بالصلوٰۃ میں مامور بہ کی ضد حرام ہوگی اس لئے کہ مامور بہ اقامت صلوٰۃ ہے اور اس کی ضد ترک صلوٰۃ ہے اور ترک صلوٰۃ اقامت صلوٰۃ کو فوت کرتا ہے لہذا ترک صلوٰۃ حرام ہوگا اور اگر ایسا نہیں تو مکروہ ہوگا۔

کراہت کی وجہ یہ ہے کہ امر بالثبوت مامور بہ کی ضد کی نفی کا تقاضہ نہیں کرتی ضمناً ہی ثابت ہوتی ہے اگر امر بالثبوت مامور بہ کی ضد کی نفی کا قصداً تقاضہ کرتی تو مامور بہ کی ضد حرام ہوتی مگر چونکہ قصداً ہی نہیں ہے

اس لئے مشابہہ نہیں ہوگی جس کی وجہ سے کراہت ثابت ہوگی جس طرح مامور بہ کی مشابہت سے نذبات ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ امر بالقیام سے قعود کی قصد اپنی مقصود نہیں ہے لہذا اگر کوئی شخص رکعت اولے کے سجدہ ثانیہ کے بعد فوراً کھڑا ہونے کے بجائے بیٹھ جائے اور اس کے بعد کھڑا ہو تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی اس لئے کہ قعود کی وجہ سے قیام فوت نہیں ہوا البتہ تاخیر عن القیام کی وجہ سے کراہت ہوگی۔

وَعَلَىٰ هَذَا الْقَوْلِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ النَّهْيُ مُقْتَضِيًا فِي ضِدِّهَا إِثْبَاتُ سُنَّةٍ تَتَكُونُ فِي الْقَوَّةِ كَالْوَجِبِ وَلِهَذَا أَقْلُنَا أَنَّ الْمَحْزَمَ لِمَا نَهَىٰ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْأَزَادِ وَالرِّجَالِ،

**ترجمہ** اور اس اہل کے مطابق یہ احتمال ہے کہ نبی اپنی مہنی عنہ کی ضد میں سنت کے اثبات کی مقتضی ہو جو کہ قوت میں واجب کے مانند ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ مجرم کو جب بلا ہو کپڑا پہننے سے منع کیا گیا ہے تو چادر اور تہ بند پہننا سنت ہو گا۔

**تشریح** اصل مذکور یعنی امر بالثبات لیقضی کراہت ضدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ جب امر بالثبات مامور بہ کی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتی ہے تو نبی عن الثبات مہنی عنہ کی سنت کا تقاضہ کرے اور وہ سنت واجب کے مثل ہو، مصنف علیہ الرحمہ نے تشبیہ دے کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ سنت قوت میں واجب سے کم ہوگی جس طرح کہ کراہت حرمت میں حرام سے کم ہوتی ہے اور سنت سے اصطلاحی سنت مراد نہیں ہے، فقہاء کی اصطلاح میں فعل رسول کو سنت کہتے ہیں اس لئے کہ سنت اصطلاحی تو صرف نقل ہی سے ثابت ہوتی ہے اور یہاں سنت سے وہ مراد ہے جو واجب کے قریب ہو، مصنف علیہ الرحمہ نے یحتمل کا لفظ استعمال کیا ہے اسلئے کہ یہ قول منصوص علیہ عن السلف نہیں ہے مگر قیاس اس کا مقتضی ہے۔

ولهذا قلنا، نبی چوں کہ مہنی عنہ کی ضد کی سنت کا تقاضہ کرتی ہے لہذا جب مجرم کو سلعے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے تو بغیر سلعے ہوئے کپڑے پہننا سنت ہو گا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، لا یلبس المحرم القبور ولا التمیص ولا السراويل ولا القنصوة ولا الخفین الا ان لا تجد الخفین فیقطع ما اسفل من الخفین۔ (رواہ ابن عمر)

فَصَلِّ فِي بَيَانِ اسْبَابِ الشَّرَائِعِ اَعْلَمَانِ اَصْلَ الدِّينِ وَفُرُوعَهُ مَشْرُوعَةً بِاسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ اسْبَابًا لَهَا كَالْحَجِّ بِالْبَيْتِ وَالصَّوْمِ بِالشَّهْرِ

الصَّلَاةِ بِأَوْقَاتِهَا وَالْعُقُوبَاتِ بِأَسْبَابِهَا وَالْكَفَّارَةَ الَّتِي هِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْعِبَادَةِ  
وَالْعُقُوبَةِ بِمَا تَصَافُ إِلَيْهِ مِنْ سَبَبٍ مُتَرَدِّدٍ بَيْنَ الْحَظَرِ وَالْإِبَاحَةِ وَالْمُعَامَلَاتِ  
بِتَعَلُّقِ الْبِقَاءِ الْمَقْدُورِ بِتَعَاطِيهَا وَالْإِيْمَانِ بِالْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى حَدُوثِ الْعَالَمِ

**ترجمہ** یہ فصل ان طریقوں کے بیان میں ہے کہ جن کے ذریعہ مشروعات کی معرفت اور ان کا ثبوت ہوتا ہے یہ بات  
سمجھ لینی چاہئے کہ اصول دین اور اس کے فروع ایسے اسباب کے ذریعہ ثابت ہوتے ہیں کہ جن کو شارع  
نے ان کے اسباب قرار دیا ہے جیسا کہ حج کا وجوب بیت اللہ سے متعلق ہے اور صوم کا وجوب شہر رمضان سے  
متعلق ہے اور صلوة کا وجوب ان کے اوقات سے متعلق ہے اور حد و کاد وجوب ان کے اسباب سے متعلق ہے  
اور کفارہ (جو کہ عبادت اور عقوبت کے درمیان متردد ہے) کا وجوب اس سبب سے متعلق ہے جس کی طرف  
کفارہ مضاف ہے اور وہ سبب منع اور اجازت کے درمیان متردد ہے اور معاملات کی مشروعیت کا سبب  
بقار عالم کا من جانب اللہ فیصلہ ہو جانا ہے جو معاملات کے اختیار کرنے سے متعلق ہے اور ایمان کا وجوب  
ان آیات کے ساتھ متعلق ہے جو حدوث عالم پر دلالت کرتی ہیں۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ نے مقاصد اور مقاصد کی تقسیم سے فارغ ہو کر وسائل اور اسباب کو ذکر کیا ہے یہاں  
اسباب سے مراد طریق ہیں اور شرائع سے مراد احکام مشروعہ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ یہ فصل ان طریقوں  
کے بیان میں ہے کہ جن سے احکام مشروعہ کو پہچانا جاتا ہے اور ان کے ذریعہ احکام ثابت ہوتے ہیں لغت  
میں سبب اس کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ مقصود تک رسائی ممکن ہو تو اسی لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے  
کو بھی سبب کہتے ہیں کیوں کہ رسی کے ذریعہ بھی کنوئیں کے پانی تک رسائی ہوتی ہے نیز راستہ کو بھی سبب  
کہتے ہیں اس لئے کہ راستہ منزل مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں ہر اس  
وصف ظاہر پر سبب کا اطلاق ہوتا ہے جو وصف منضبط ہو اور نقلی دلیل اس بات پر دلالت کرے کہ وہ وصف  
حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لئے معترف اور شناخت کا ذریعہ ہے یعنی دلیل سماعی اس بات پر دلالت کرے کہ  
شارع نے اس وصف کو فلاں حکم کے ثبوت کے لئے علامت بنایا ہے انہی اسباب کے بارے میں علماء کا اختلاف  
ہے چنانچہ اس سلسلہ میں تین مذہب ہیں۔

پہلا مذہب: یہ مذہب ہمارے علماء احناف اور جمہور متکلمین نیز شوافع کا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ احکام  
مشروعہ خواہ از قبیل اصول ہوں جیسے اللہ کی ذات و صفات پر ایمان، خواہ از قبیل فروع ہوں جیسے عبادات  
معاملات، کفارات اور عقوبات، ان تمام احکام کے لئے اسباب ہیں اور یہ احکام شریعت میں ان ہی اسباب  
سے ثابت ہیں اور بحسب ظاہر ان ہی اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں اگرچہ حقیقی موجب شرع صرف اللہ ہے۔

دوسرا مذہب: جس کے قائل بعض اصولیین ہیں یہ ہے کہ یہ حضرات اسباب کا بالکل انکار کرتے ہیں یعنی اسباب زعمادت کے لئے ہیں اور نہ معاملات کے لئے اور نہ عقوبات کے لئے اور نہ بحسب الظاہر ہیں اور نہ بحسب الحقیقت، بلکہ یہ حضرات یہ کہتے ہیں کہ حکم منصوص علیہ پر ظاہر نفس سے ثابت ہوتا ہے اور غیر منصوص علیہ میں حکم اس وصف کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جس وصف کو علت قرار دیا گیا ہے چنانچہ وہ وصف غیر منصوص علیہ (فزع) میں ثبوت حکم کی علامت ہوتا ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب باری تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے جیسا کہ تخلیق باری تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے اب اگر ایجاب کو اسباب کی طرف منسوب کر دیا گیا تو یہ صفت خاصہ اللہ تعالیٰ سے منقطع ہو جائیگی حالانکہ باری تعالیٰ سے اس کی صفت خاصہ کو منقطع کرنا جائز نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر احکام کے لئے اسباب ہوں تو اسباب اور احکام کے درمیان انفکاک نہ ہونا چاہئے حالانکہ انفکاک موجود ہے اس لئے کہ ورود شرع سے پہلے اسباب موجود تھے مگر احکام موجود نہیں تھے اسی طرح اگر کوئی شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور اس نے دار الاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی تو اس کے حق میں عبادت کے اسباب تو متحقق ہیں مگر اس پر عبادت واجب نہیں خلاصہ یہ کہ اسباب اور احکام کے درمیان انفکاک اس بات کی علامت ہے کہ احکام کے لئے اسباب علت نہیں ہیں۔

فاضل مصنف نے "جعلہا الشرع اسبابا لہا" سے ان دونوں دلیلوں کا جواب دیا ہے، پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ کب کہا ہے کہ اسباب بذاتہا موجب ہیں یہاں تک کہ صفت ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع کرنا لازم آجائے ہم تو یہ کہتے ہیں کہ حقیقی موجب تو اللہ تعالیٰ ہے البتہ احکام اسباب کی جانب مضاف ہوتے ہیں اور سبب کی طرف حکم کے مضاف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حکم دوسرے کی طرف مضاف نہ ہو مثلاً قتل، حقیقتہً تلوار وغیرہ سے حاصل ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود قتل کو قاتل کی طرف مضاف کیا جاتا ہے حتیٰ کہ قصاص قاتل پر واجب ہوتا ہے نہ کہ تلوار پر، پس اسی طرح یہاں بھی یہ ہو سکتا ہے کہ احکام حقیقتہً واجب کرنے والا تو اللہ تعالیٰ ہو مگر یہ احکام اسباب کی جانب ہی مضاف ہوتے ہوں اور جب ایسا ہے تو اس بات کی طرف احکام کے منسوب ہونے سے صفت ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع لازم نہ آئے گا۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب اسباب بذاتہا موجب نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے موجب بنانے سے موجب ہوئے ہیں تو ورود شرع سے پہلے اسباب موجود نہیں ہوں گے کیوں کہ ورود شرع سے پہلے اللہ تعالیٰ نے ان کو اسباب نہیں بنایا ہے اور جب ورود شرع سے پہلے اسباب موجود نہیں ہیں بلکہ ورود شرع کے بعد موجود ہوئے ہیں تو ورود شرع کے بعد اسباب اور احکام دونوں موجود ہوں گے اور جب ورود شرع کے بعد دونوں موجود ہوں گے تو دونوں کے درمیان انفکاک نہ ہوگا، اور ہاں دار الحرب میں رہنے والے

مسلمان سے عبادت کا ساقط ہونا تو وہ اس لئے نہیں کہ دارالحرب میں اسباب مستحق میں مگر احکام (عبادات) واجب نہیں ہیں بلکہ احکام بھی موجود ہیں مگر دفع حرج کے لئے عبادت کو ساقط کر دیا گیا ہے۔

تیسرا مذہب: اس مذہب کے قائلین جمہور اشاعرہ ہیں وہ یہ ہے کہ حقوق العباد اور عبادت کے درمیان فرق ہے چنانچہ ان حضرات نے کہا کہ حقوق العباد اور عقوبات کے لئے اسباب ہوتے ہیں اور ان کا وجوب اسباب کی طرف مضاف ہوتا ہے اس لئے کہ حقوق العباد اور عقوبات بندہ کے کسب سے حاصل ہوتے ہیں لہذا ان کو بندہ ہی کی طرف مضاف کیا جائے گا اور رہی عبادت تو ان کے وجوب میں بندہ کے کسب کو چونکہ کوئی دخل نہیں ہے بلکہ ان کا وجوب صرف باری تعالیٰ کے ایجاب اور خطاب کی طرف مضاف ہوتا ہے اس لئے عبادت کے لئے اسباب نہ ہوں گے۔

دلیل کا جواب: ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ فرق ضعیف ہے چوں کہ جب بعض احکام کو دلیل کے ساتھ اسباب کی طرف مضاف و منسوب کرنا جائز ہے تو تمام احکام کو اسباب کی طرف منسوب کرنا جائز ہوگا۔

اعلم ان اصل الدین الا، فاضل مصنف نے مذاہب ثلاثہ میں سے مذہب اول کو خود مصنف کا مذہب بھی ہے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ دین کے اصول و فروع شریعت اسلام میں ان اسباب کیساتھ مشروع ہیں جن کو شارع نے اصول اور فروع کے لئے اسباب بنایا ہے اگرچہ حقیقی موجب اور شارع اللہ تعالیٰ ہیں سبب ظاہری موجب تو ہو سکتا ہے لیکن حقیقی موجب نہیں ہو سکتا۔

بہر حال مذہب اول کے مطابق احکام شرع کے اسباب کا ہونا ضروری ہے مثلاً حج کا وجوب بیت اللہ کے ساتھ متعلق ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شرع میں حج بیت کی طرف مضاف کیا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا، اور پہلے گزر چکا ہے کہ اصناف سببیت کی دلیل ہوتی ہے لہذا بیت اللہ وجوب حج کا سبب ہوگا اور سبب چوں کہ واحد ہے اسلئے حج کے وجوب میں تکرار نہ ہوگی بلکہ عمر میں صرف ایک مرتبہ حج فرض ہوگا اس لئے کہ سبب کے تکرار سے سبب میں تکرار ہوتی ہے اور راجح کا وقت تو وہ جو ازا دار کے لئے شرط ہے نہ سبب کے لئے۔

روزہ کا وجوب شہر رمضان سے متعلق ہے لہذا شہر رمضان ہی روزہ کے وجوب کا سبب ظاہری ہوگا، یہی وجہ ہے کہ شہر رمضان کے مکرر ہونے سے روزہ مکرر ہو جاتا ہے البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ راتیں کبھی دنوں کے اندر سبب میں یا نہیں، امام سرخسی دنوں کو سبب مانتے ہیں اور امام ابو یزید اور فخر الاسلام صرف دنوں کی سببیت کے قائل ہیں۔

صلوٰۃ کا وجوب بظاہر اوقات سے متعلق ہے لہذا اوقات ہی کو وجوب صلوٰۃ کا سبب قرار دیا جائے گا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صلوٰۃ کی اصناف وقت کی طرف ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے صلوٰۃ الظہر،

صلوٰۃ العصر، اس کے علاوہ اوقات کے تکرر سے نماز کا تکرر ہوتا ہے یہ بھی اس بات کی علامت ہے کہ وقت ہی نماز کا سبب و جوب ہے۔

اور حدود کے وجوب کا سبب جنایات ہوتی ہیں اس لئے حدود کی اضافت جنایات کی طرف ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے حد السرقة، حد الزنا وغیرہ، نیز جنایات کے تکرر سے حدود کا تکرر ہوتا ہے یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ جنایات ہی حدود کا سبب ہوتی ہیں۔

اور کفارات جو کہ عبادات اور عقوبات کا مجموعہ ہوتے ہیں، کا وجوب ان اسباب سے مستلک ہوتا ہے جن کی طرف ان کفارات کی اضافت ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے کفارہ قتل خطا، کفارہ یمین وغیرہ، کفارات چول کہ من وجہ عبادات ہوتے ہیں اسکی وجہ سے کافروں پر واجب نہیں ہوتے اس لئے کہ کافر عبادت کا اہل نہیں ہوتا اور من وجہ چول کہ عقوبات ہوتے ہیں جس کی وجہ سے جنایت ہی پر مرتب ہوتے ہیں بغیر جنایت کفارہ واجب نہیں ہوتا اور جس جنایت کی طرف کفارہ کی اضافت ہوتی ہے وہی جنایت اس کفارہ کا سبب و جوب ہوتی ہے کفارہ چول کہ عبادت اور عقوبت کا مجموعہ ہوتا ہے لہذا کفارہ کا سبب بھی حنظل اور اباحت کے درمیان دائر ہوتا ہے، کفارہ کی عبادت کا پہلو اباحت کی طرف اور عقوبت کا پہلو امانت کی طرف مضاف ہوتا ہے تاکہ سبب اور مسبب میں مناسبت ہو جائے اس لئے کہ اثر موثر کے مطابق ہو اکتاہے یہی وجہ ہے کہ محظور محض مثلاً قتل عمد اور یمین غموس یعنی گذشتہ پر جھوٹی قسم کھانا اسی طرح مباح محض بھی کفارہ کا سبب نہیں ہوتا مثلاً یمین معقودہ قبل الحنث،

کفارہ صوم کا سبب ماہ رمضان میں قصداً افطار کرنا ہے افطار اس حیثیت سے کہ افطار کرنے والا اپنے مال کے ذریعہ افطار کرتا ہے جائز اور مباح ہے مگر اس حیثیت سے کہ جنایت علی الصوم ہے محظور ہے لہذا افطار جو کہ سبب کفارہ ہے حنظل و اباحت کے درمیان متردد ہے اسی طرح قتل خطا میں قتل سبب متردد بین الحنظل و اباحت ہے اس لئے کہ رمی الی الصید مباح ہے مگر احتیاط سے کام نہ لینا محظور ہے اسی طرح شکار اگر چہ نفہ مباح ہے مگر حالت احرام میں شکار محظور ہے۔

خلاصہ بحث یہ کہ کفارات چول کہ عبادت اور عقوبت کی جہت رکھتے ہیں لہذا ان کا سبب بھی ایسا ہی ہونا چاہئے کہ جو ذوجہتین ہو یعنی حنظل و اباحت دونوں پہلو رکھتا ہو جیسا کہ اقبل کی امثلہ سے ظاہر ہے۔  
والمعاملات تتعلق البقار المقدور: معاملات جیسے بیع و شراہ و نکاح و طلاق وغیرہ کی مشروعیت کا سبب بقار عالم ہے جو کہ معاملات کو اختیار کرنے سے مستلک ہے اس لئے کہ بقار عالم کا مدار نوع انسانی کی بقار پر ہے اور نوع انسانی کی بقار کا تعلق امور صناعیہ فی الغذار واللہاک و المسکن وغیرہ کے اختیار کرنے سے ہے جن کا وجود افراد انسانی کے درمیان معاونت و مشارکت کے بغیر ناممکن ہے۔

والایمان بالآیات من ایمان باللہ کا سبب وہ آیات (علامات) ہیں جو حدوث عالم پر دلالت کرتی ہیں ایمان باللہ کے وجوب کا سبب حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہے لیکن ظاہر میں حدوث عالم کی طرف منسوب ہے تاکہ معاذین کے شبہ کو دفع کیا جاسکے۔

وَإِنَّمَا الْأَمْرُ لِلزَّمَامِ أَدَاءِ مَا وَجِبَ عَلَيْنَا بِسَبَبِ السَّابِقِ كَالْبَيْعِ يَجِبُ بِبِهِ الثَّمَنُ ثُمَّ يَطْلُبُ بِالْأَدَاءِ وَدَلَالَتُهُ هَذَا الْأَصْلُ إِجْمَاعُهُمْ عَلَى وَجُوبِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّاسِ وَالْمَغْنَى عَلَيْهِ إِذَا لَمْ يَزِدْ الْجَمْعُ وَالْإِعْمَاءُ عَلَى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ،

**ترجمہ** اور بہر حال امر سبب سابق کی وجہ سے ہمارے اوپر واجب ہونے والے حکم کی ادار کو لازم کرنے کے لئے ہے جس طرح کہ بیع سے نفس نشن واجب ہو جاتا ہے اس کے بعد ادا کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس اہل کی دلیل فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ نام اور مجنون اور بیہوش پر نماز واجب ہوتی ہے بشرطیکہ جنون اور اغما ایک دن سے زیادہ نہ ہو۔

**تشریح** انما الامر مصنف اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ امر ایجاب کے لئے ہے لہذا وجوب بالاتفاق امر کے ذریعہ ثابت ہوگا اور بقول آپ کے وجوب سبب کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے تو یہ تحصیل جاہل ہے۔

جواب: وجوب دو قسم کا ہوتا ہے نفس وجوب اور وجوب ادار، نفس وجوب کا تعلق اسباب سے ہے اور وجوب ادار کا تعلق امر سے ہے اس لئے کہ بعض اوقات شے واجب فی الذمہ ہوتی ہے مگر اسکی ادار فی الحال واجب نہیں ہوتی جیسا کہ بیع شمن الموجل میں نشن مشتری پر بیع کے وقت ہی واجب ہو جاتا ہے مگر ادار فی الحال واجب نہیں ہوتی بلکہ عند الطلب ہوتی ہے اسی طرح امر کے ساتھ وجوب ادا کا تعلق سبب کے ذریعہ نفس وجوب کے بعد ہوتا ہے۔

دلالة هذا الاصل، فاضل مصنف یہاں سے اس بات کی دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ نفس وجوب اسباب سے متعلق ہوتا ہے اور وجوب ادار امر سے، دلیل کا خلاصہ یہ ہے، اس بات پر تمام فقہاء احناف کا اجماع ہے کہ نام، مجنون اور منعی علیہ پر نماز واجب ہوتی ہے بشرطیکہ جنون اور اغما ایک رات دن سے زیادہ نہ ہو حال لال کہ ان حضرات میں خطاب کی صلاحیت نہیں ہوتی اور وجوب کی علامت یہ ہے کہ نام کے بیدار ہونے اور مجنون و منعی علیہ کے افاقہ کے بعد قضا واجب ہوتی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ قبل الخطاب سبب کے پائے جانے کی وجہ سے وجوب ثابت ہوتا ہے اگر وجوب نہ ہوتا تو قضا



بھی واجب نہ ہوتی۔  
 اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ وجوب قضا، بیداری اور افادہ کے بعد مستقل عبادت ہے جو کہ خطاب  
 جدید سے واجب ہوتی ہے نہ کہ سبب سابق سے، تو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ بات ہوتی تو قضا کی  
 شرط کی رعایت ضروری ہوتی حالانکہ قضا کی شرط کی رعایت ضروری ہے مثلاً قضا کی نیت ضروری ہے  
 اگر قضا مستقل جدید عبادت ہوتی تو قضا میں نیت کی ضرورت نہ ہوتی۔

وَلَا تَمَّا يَعْرِفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ، وَتَعَلُّقِهِ بِهِ، لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضَافَةِ  
 الشَّيْءِ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لَهُ، وَلَا تَمَّا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا وَكَذَا إِذَا الْأَزْمَةُ  
 فَتَكَرَّرَ يَتَكَرَّرُ لِأَنَّ دَلَّ أَنَّهُ يُضَافُ إِلَيْهِ،

ترجمہ سبب کی طرف حکم کی اضافت اور حکم کے سبب کے ساتھ متعلق ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ مضاف  
 الیہ ہی حکم کا سبب ہے اس لئے کہ اضافت اثنی الے اثنی میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف  
 کے لئے سبب ہو اور شرط کی جانب اضافت مجازاً ہوتی ہے اور اسی طرح جب حکم کسی شے کے ساتھ اس طرح  
 لازم ہو کہ شے کی تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حکم اسی شے کی طرف مضاف ہے۔  
 تشریح سابق میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ احکام اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں یعنی احکام کے لئے  
 اسباب ضروری ہوتے ہیں، اب یہاں سے اس بات کی علامات بیان کرنا چاہتے ہیں مصنف فرماتے  
 ہیں کہ سببیت کے پہچاننے کی دو علامتیں ہیں ایک تو یہ کہ حکم سبب کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسے صلوة النظر، صوم، اشہر  
 حج، البیت، حد، الشرب، کفارة القتل وغیرہ، اس لئے کہ ایک شے کو دوسری شے کی طرف مضاف کرنے میں اصل یہ ہے کہ  
 مضاف الیہ مضاف کا سبب ہو اس لئے کہ اضافت اختصا میں کے لئے ہوتی ہے لہذا مضاف مضاف الیہ کے  
 ساتھ مختص ہوگا اور وجوہ اختصا میں سے قوی ترین اختصا میں چونکہ مسبب کا اس کے سبب کے ساتھ اختصا میں ہوتا ہے اسلئے  
 اضافت وجوہ اختصا میں سے سب سے قوی اختصا میں یعنی سببیت کی طرف راجع ہوگی اور اضافت اس بات کی علامت  
 ہوگی کہ مضاف الیہ سبب اور مضاف مسبب ہے اور حکم سبب کے ساتھ اس طریق پر متعلق ہوتا ہے کہ سبب کے موجود  
 ہونے سے حکم موجود اور معدوم ہونے سے حکم معدوم ہوتا ہے اور سبب کے تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہے۔

وانما یضاف الی الشرط؛ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔  
 سوال؛ سوال یہ ہے کہ اگر اضافت سببیت کی دلیل ہے تو شرط کو بھی سبب ہونا چاہئے تھا کیوں کہ حکم شرط  
 کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے جیسے صدقۃ الفطر میں صدقۃ فطر کی طرف مضاف ہے لہذا فطر کو صدقۃ کا سبب ہونا

چاہئے حالانکہ فطر صدقہ کا سبب نہیں بلکہ شرط ہے۔  
 جواب: جواب یہ ہے کہ علاقہ مشابہت کی وجہ سے حکم مجازاً شرط کی طرف مضاف ہوتا ہے اس طور پر کہ حکم جس طرح وجود سبب کے وقت موجود ہوتا ہے اسی طرح وجود شرط کے وقت بھی موجود ہوتا ہے پس اس اعتبار سے شرط سبب کے ساتھ مشابہ ہو گئی اور اس مشابہت کی وجہ سے حکم کو شرط کی طرف مجازاً مضاف کر دیا گیا ہے، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم کی اضافت اگرچہ سبب اور شرط دونوں کی طرف ہے مگر سبب کی طرف حقیقہ ہے اور شرط کی طرف مجازاً ہے لہذا حقیقت کی موجودگی میں مجاز کا اعتبار نہ ہو گا۔  
 وکذا اذا لازمہ: فاضل مصنف سبب کی دوسری علامت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح اضافت سببیت کی دلیل ہے اسی طرح ایک شے کا دوسری شے کے لئے لازم ہونا اور اس شے کے تکرر سے مکرر ہونا بھی سببیت کی علامت ہے لہذا اگر ملزوم کے تکرر سے لازم مکرر ہوتا ہو اور ملزوم کے وجود سے لازم موجود اور عدم سے معدوم ہوتا ہو تو یہ بھی سببیت کی علامت ہوگی۔

وَفِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّأْسَ سَبَبًا وَالْفِطْرَ شَرْطًا مَعَ وُجُودِ الْإِضَافَةِ إِلَيْهِمَا لِأَنَّ وَصْفَ الْمُؤَنَّةِ يُرْجَعُ الرَّأْسَ فِي كَوْنِهِ سَبَبًا وَتَكَرُّرِ الْوَجُوبِ بِتَكَرُّرِ الْفِطْرِ بِمَنْزِلَةِ تَكَرُّرِ الْوَجُوبِ الزَّكَاةِ بِتَكَرُّرِ الْحَوْلِ لِأَنَّ الْوَصْفَ الَّذِي لِأَجْلِهِ كَانَ الرَّأْسُ سَبَبًا وَهُوَ الْمُؤَنَّةُ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ كَمَا أَنَّ الْمَاءَ الَّذِي لِأَجْلِهِ كَانَ الْمَالُ سَبَبًا لِوَجُوبِ الزَّكَاةِ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الْحَوْلِ فَيَصِيرُ السَّبَبُ يَتَجَدَّدُ الْوَصْفُ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَجَدِّدِ بِنَفْسِهِ

ترجمہ: اور صدقہ الفطر میں ہم نے اس کو سبب اور وقت فطر کو شرط قرار دیا ہے باوجودیکہ اضافت دونوں کی طرف ہوتی ہے اس لئے کہ وصف مؤنث اس کے سبب ہونے کے لئے مرجع ہے اور وقت فطر کے تکرر سے وجوب کا تکرر ایسا ہی ہے جیسا کہ زکوٰۃ کا تکرر حول کے تکرر سے اس لئے کہ وہ وصف کی وجہ سے اس سبب بنا ہے وہ مؤنث ہے جو کہ زمان کے تجدد سے متجدد ہوتا رہتا ہے جیسا کہ نمونہ جس کی وجہ سے مال وجوب زکوٰۃ کے لئے سبب بنتا ہے حول کے تجدد سے متجدد ہوتا ہے اور سبب وصف کے تجدد سے متجدد بنفسہ کے مانند ہوجاتا ہے۔

تشریح: و فی صدقۃ الفطر سے فاضل مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ آپ حضرات کہتے ہیں کہ اضافت الی الی الی اس بات کی دلیل ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا

سبب ہوتا ہے حالانکہ صدقہ جس طرح راس کی طرف مضاف ہوتا ہے اور زکوٰۃ الراس کہا جاتا ہے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے۔

زکوٰۃ رؤس الناس بكرة فطرهم : بقول رسول اللہ صاع من التمر  
ترجمہ: لوگوں کے رؤس کی زکوٰۃ ان کی عید الفطر کی صبح کو بقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صاع چھوارے میں۔

اسی طرح فطر کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صدقۃ الفطر، بہر حال جب صدقہ فطر اور راس دونوں کی طرف مضاف ہوتا ہے تو آپ نے راس کو سبب اور فطر کو شرط کیوں قرار دیا اس کا برعکس کیوں نہیں کیا۔

جواب: جواب یہ ہے کہ راس اور فطر دونوں کی طرف چوں کہ صدقہ کی اضافت ہوتی ہے جس کی وجہ سے تعارض واقع ہو گیا یعنی فطر کی طرف اضافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فطر سبب ہو اور راس کی طرف اضافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ راس سبب ہو اور تعارض کی صورت میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے لہذا ہم نے راس کے سبب ہونے کو ترجیح دی چنانچہ راس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا، اور وجہ ترجیح وہ وصف مؤنت (کفالت) ہے جس کی طرف حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے آپ نے فریاد ادا عمن تمونونہ، یعنی جن کی تم کفالت کرتے ہو ان کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرو۔ مطلب یہ ہے کہ جن کی تم دیگر ضروریات کی مؤنت برداشت کرتے ہو صدقہ الفطر کی مؤنت بھی برداشت کرو، اور مؤنت کے وجوب میں اہل راس ہے نہ کہ وقت یعنی کفالت اور مؤنت راس (ذات) کی ہوتی ہے نہ کہ وقت کی اس لئے راس ہی مؤنت کا محتاج ہوتا ہے نہ کہ وقت، معلوم ہوا کہ مؤنت کے واجب ہونے میں راس اہل ہے نہ کہ وقت، لہذا راس وجوب صدقہ الفطر کا سبب ہو گا نہ کہ عید کا دن۔

اعتراض: مذکورہ جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ترجیح بجائے راس کے وقت کو ہونی چاہئے اس لئے کہ صدقہ الفطر کا وجوب وقت کے تکرر سے متکرر ہوتا ہے اور یہ سبب کی علامت ہے جو کہ راس میں نہیں پائی جاتی اس لئے کہ راس (ذات) متکرر نہیں ہوتا۔

مذکورہ اعتراض کا جواب مصنف اپنے قول و تکرر الوجوب بکر الفطر سے دے رہے ہیں جو اب کا خلاصہ یہ ہے، جس طرح وقت فطر میں تکرر ہوتا ہے راس (ذات) میں بھی ہوتا ہے راس کا تکرر اگرچہ تقدیراً ہوتا ہے اور وقت کا حقیقتاً، اس لئے کہ راس کا وصف مؤنت ہے وہ دم بدم متکرر ہوتا ہے اس لئے کہ انسان کی حاجت میں روزانہ تجد ہوتا ہے اور وصف کا تجد موصوف کے تجد کو مستلزم ہوتا ہے لہذا گویا کہ راس بنفسه متجد ہوتا ہے جس طرح مال جو کہ سبب زکوٰۃ ہے اپنے وصف نمو کے متجد ہونے کی وجہ سے تقدیراً متجد ہوتا ہے

اور نموکے تجدہ ہی کے لئے حوالان حول کو شرط قرار دیا گیا ہے تو جس طرح مال اپنے وصف نموکے تجدہ سے متجدد ہوتا ہے اسی طرح اس بھی اپنی صفت مونت کے تجدہ سے متجدد ہوگا لہذا اس کو سبب صدقہ قرار دینے کے لئے دوزخ میں کفالت اور تجدد تقدیری اور وقت کے لئے صرف ایک مرنج ہے اور وہ ہے تجدد حقیقی فقط۔

وَعَلَىٰ هَذَا تَكَرَّرَ الْعُشْرُ وَالْخِرَاجُ مَعَ إِتِّحَادِ السَّبَبِ وَهُوَ الْأَرْضُ النَّامِيَّةُ فِي الْعَشْرِ حَقِيقَةً بِالْخَارِجِ وَفِي الْخِرَاجِ حُكْمًا بِالْمَتَكَّنِ مِنَ الزَّرَاعَةِ،

**ترجمہ** اور اسی اصل کے مطابق عشر اور خراج مکرر ہوں گے حالانکہ سبب متحد ہے اور وہ سبب عشر میں حقیقتہً پیداوار کے اعتبار سے ارض نامیہ ہے اور خراج میں زراعت پر قادر ہونے کی وجہ سے حکماً ارض نامیہ سبب ہے۔

**تشریح** فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ وصف کے تجدد اور تکرار سے چوں کہ سبب متجدد اور مکرر ہو جاتا ہے لہذا عشر اور خراج کا اگرچہ سبب واحد ہے یعنی زمین، لیکن اس کے وصف یعنی نما کے تکرار سے خراج اور عشر میں تکرر پیدا ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ عشر اور خراج دونوں کے وجوب کا سبب ارض نامیہ ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عشر اور خراج کی اضافت زمین کی طرف کرتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے عشر الارض اور خراج الارض اور اضافت بیت کی علامت ہے اور عبادات مالیہ میں چوں کہ لیسہ کا اعتبار کیا جاتا ہے اس لئے عشر اور خراج واجب کرنے کے لئے نما کا اعتبار کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ اگر زمین نامیہ ہوگی تو اس میں عشر و خراج واجب ہوگا ورنہ نہیں البتہ عشر میں حقیقی نما کا اعتبار کیا گیا ہے یعنی پیداوار کے دل جھول میں سے ایک حصہ بیت المال کا اور نو حصے مالک کے، اور تقسیم تب ہی ممکن ہے کہ جب زمین میں حقیقتہً پیداوار ہوتی ہو، اور خراج میں حقیقی نما کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ نما تقدیری کو کافی سمجھا گیا چنانچہ اگر خرابی زمین کا مالک زراعت پر قادر ہو یعنی اسباب زراعت حاصل ہوں اس کے باوجود زراعت نہ کرے تو نما تقدیری کے پائے جانے کی وجہ سے اس پر خراج واجب ہوگا اس لئے کہ خسراں کے لئے جنس پیداوار سے ہونا ضروری نہیں ہے بخلاف عشر کے،

فَصَلِّ فِي الْعَزِيمَةِ وَالرَّخِصَةِ وَهِيَ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ إِسْمٌ لِمَا هُوَ أَصْلٌ مِنْهَا غَيْرٌ مُتَعَلِّقٌ بِالْعَوَارِضِ وَالرَّخِصَةُ إِسْمٌ لِمَا بَيَّنَّا عَلَىٰ أَعْدَادِ الْعِبَادِ،  
وَالْعَزِيمَةُ أَقْسَامُ أَرْبَعَةٌ فَرِيضٌ وَوَجِبٌ وَسَنَةٌ وَنَقْلٌ،

**ترجمہ** یہ فصل عزیمت اور رخصت کے احکام کے بیان میں ہے، اور عزیمت احکام شرعاً احکام اصلیہ کا نام ہے اور احکام اصلیہ وہ ہیں جو عوارض سے متعلق نہ ہوں اور رخصت ان احکام کا نام ہے جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہوں اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں، فرض، واجب، سنت، نفل،

**تشریح** مصنف کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے مطلقات سے فراغت کے بعد ان کے بعض احکام کو بیان فرما رہے ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں چنانچہ فرمایا کہ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت، عزیمت کے لغوی معنی پختہ اور موکد ارادہ کے ہیں، کہا جاتا ہے عزیمت علی کذا، میں نے اس کا پختہ ارادہ کر لیا، احکام اصلیہ کو بھی عزیمت اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں بھی انتہائی پختگی ہوتی ہے اور رخصت کے معنی یسر اور سہولت کے ہیں کہا جاتا ہے رخص السمر، جبکہ کوئی چیز سستی اور آسانی دستیاب ہو جائے۔ صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ احکام شرع میں عزیمت اس چیز کا نام ہے جو اہل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو، اس تعریف پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اہل اس کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز مبنی ہو اور فراغ ذمہ جس طرح عزیمت پر مبنی ہوتا ہے اسی طرح رخصت پر بھی مبنی ہوتا ہے لہذا صرف عزیمت کو اہل کہنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اہل کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے (۱) وہ شے جس پر دوسری شے مبنی ہو (۲) وہ کہ جس کو ابتداءً مشروع کیا گیا ہو، یہاں دوسرے معنی مراد ہیں۔

خلاصہ یہ کہ شریعت میں عزیمت اس کا نام ہے جس کی مشروعیت عوارض کی وجہ سے نہ ہو جیسا کہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی مشروعیت مرض یا سفر کی وجہ سے بلکہ وہ حکم اہلی ہو یعنی ابتداءً مشروع ہو، اور خواہ اس حکم کا تعلق بفصل سے ہو جیسے امورات، خواہ ترک فعل سے ہو جیسے محرمات، اور اصطلاح شریعت میں رخصت اس حکم کا نام ہے جس کی مشروعیت بندوں کے اعذار کے اعتبار سے ہو جیسا کہ رمضان میں عذر مرض کی وجہ سے روزہ نہ رکھنے کی رخصت اور عذر سفر کی وجہ سے قصر صلوٰۃ کی مشروعیت،

عزیمت کی چار قسمیں ہیں، دلیل حصر یہ ہے، عزیمت دو حال سے خالی نہیں عزیمت کا منکر کافر ہوگا یا نہیں اگر منکر کافر ہو تو فرض ہے اور اگر کافر نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں اس کا تارک مستحق سزا ہوگا یا نہیں اگر مستحق سزا ہے تو واجب اور اگر مستحق سزا نہیں ہے تو مستحق طاعت ہوگا یا نہیں اگر مستحق طاعت ہے تو سنت ورنہ نفل، سوال: عزیمت کی اقسام کا چار میں مجموعہ نہیں ہے اس لئے کہ حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی، مباح بھی عزیمت کے اقسام میں سے ہیں۔

جواب: حرام مثلاً شرب خمر یہ فرض میں داخل ہے اس لئے کہ اس کا ترک فرض ہے اور خمر کی حرمت کا منکر کافر ہے چوں کہ اس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں داخل ہے جیسا کہ اکل حبوب (گوہ کھانا) اس لئے کہ دلیل حرمت میں شبہ ہے اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہے اس لئے کہ

ترک مکروہ تنزیہی سنت ہے اور مباح مقسم میں داخل ہی نہیں ہے کہ جس کے خارج ہونے سے دلیل حصر میں خلل واقع ہو اس لئے کہ مقسم وہ مشروع ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہو اور مباح اس میں داخل نہیں ہے۔

فَالْفَرْضُ مَا ثَبَتَ وَجُوبُهُ بِدَلِيلٍ لَا شَبَهَةَ فِيهِ وَحُكْمُهُ اللَّزُومُ عَلِيمًا وَتَصَدِيقًا  
بِالْقَلْبِ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ حَتَّىٰ يَكْفُرَ جَاحِدًا وَيَفْسُقَ تَارِكُهُ بِإِعْذَرٍ

**ترجمہ** اور فرض وہ ہے کہ جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی فرضیت کا قائل ہو اور قلب سے تصدیق کرے نیز جو ارجح سے اس پر عمل کرے یہاں تک کہ فرض کے منکر کی تکفیر کی جائے گی اور بلاعذر تارک کی تفسیق کی جائے گی۔

**تشریح** فرض کے لغوی معنی قطع اور تقدیر کے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے سورۃ ازلنا ہا و فرضنا ہا، اے قطعنا الاحکام فیہا، وقال اللہ تعالیٰ نصفنا فرمتم، اے قدرت، اور فرض اصطلاح شرع میں ایسے حکم کو کہتے ہیں جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو جس میں شبہ نہ ہو جیسا کہ ایمان اور بچو قنۃ نماز، روزہ، زکوٰۃ حج اور تعداد رکعات اور مقادیر زکوٰۃ وغیرہ۔

وحکمہ، تصدیقاً بالقلب کا عطف علماً پر یہ عطف حاصل علی العام کے قبیل سے ہے اس لئے کہ علم قطعی تصدیق قلبی سے عام ہے اس لئے کہ علم قطعی بغیر اختیار و ارادہ کے حاصل ہو جاتا ہے جیسا کہ کفار کو آپ کے بارے میں علم قطعی یقینی حاصل تھا جس کو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "یعر فونہ کما یعر فون ابنائہم" اور تصدیق قلبی اختیار اور ارادہ ہی سے ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ کے بارے میں علم یقینی حاصل ہونے کے باوجود چوں کہ تصدیق قلبی حاصل نہیں تھی اس لئے یہ لوگ مومن بھی نہ ہو سکے۔

وعملاً بالبدن، اگر فرض عملی ہو تو تصدیق قلبی کے ساتھ ساتھ عمل بالجوارح بھی ضروری ہوگا جیسا کہ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ، اگر فرض عملی کو کوئی شخص بلاعذر شرعی ترک کر دے تو فاسق ہوگا نہ کہ کافر، اس لئے کہ احکام شرعیہ کے ترک سے بشرطیکہ استخفاف کے طور پر نہ ہو کفر کو لازم نہیں کرتا۔

وَالْوَاجِبُ مَا ثَبَتَ وَجُوبُهُ بِدَلِيلٍ فِيهِ شَبَهَةٌ وَحُكْمُهُ اللَّزُومُ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ كَالْعَلِيمِ عَلِيمًا عَلَى الْيَقِينِ حَتَّىٰ لَا يَكْفُرَ جَاحِدًا وَيَفْسُقَ تَارِكُهُ إِذَا اسْتَخَفَّ بِأَخْبَارِ  
الْأَحَادِ وَأَمَّا مَسْأَلَةُ الْأَنْفَلِ،

**ترجمہ** | اور واجب وہ ہے کہ جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں شبہ ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ جو ارجح سے عمل تو لازم ہے مگر اس کی فرضیت کا یقین کرنا ضروری نہیں اور واجب کے منکر کی تکفیر بھی نہیں کی جاتی البتہ تفسیق کی جائے گی اگر واجب کو غیر اہم سمجھ کر ترک کر دے اور اگر تاویل کر کے ترک کرتا ہے تو تفسیق نہیں کی جائے گی۔

**تشریح** | واجب مابثت، واجب وجہ سے ماخوذ ہے جس کے معنی سقوط کے ہیں چوں کہ یہ علم یقینی ثابت کرنے سے ساقط ہے اسی وجہ سے اس کو واجب کہتے ہیں بعض حضرات نے وجوب سے مشتق مانا ہے جس کے معنی لزوم کے ہیں واجب بھی عمل کے اعتبار سے چوں کہ لازم ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو واجب کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں مابثت وجوبہ بدلیل فیہ شبہتہ کو کہتے ہیں جیسا کہ تعین سورہ فاتحہ اور تعدیل ارکان اور صدقۃ العطر وغیرہ مذکورہ احکام واجب ہیں اس لئے کہ ان کا ثبوت ایسی دلیل سے ہے کہ اس کے قطعی ہونے میں شبہ ہے شہ خواہ دلیل کے ثبوت میں ہو جیسا کہ خبر واحد، خواہ دلالت میں ہو جیسا کہ عام مخصوص منہ البعض نیز مجمل اور مؤول، یہ دلیلیں قطعی الدلالت نہیں ہیں۔

وحکمہ اللزوم، واجب کا حکم عمل بالجوارح کا لزوم ہے جس طرح کہ فرض پر عمل کرنا لازم ہے البتہ فرضیت کا اعتقاد لازم نہیں ہے واجب کی دلیل میں چونکہ شبہ ہوتا ہے لہذا علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی اور لزوم اعتقاد دلیل قطعی پر مبنی ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ واجب کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی اس لئے کہ واجب کا منکر قطعی الثبوت کا منکر نہیں ہوتا البتہ واجب پر عمل کو غیر اہم سمجھ کر ترک کر دے تو تفسیق کی جائے گی اور اگر عمل بالواجب اہانت اور تحقیر کے طور پر ترک کر دے تو تکفیر کی جائے گی اس لئے کہ شریعت کے ادنیٰ حکم کی توہین بھی باعث کفر ہوتی ہے اور اگر تاویل کر کے ترک کرتا ہے تو تفسیق نہیں کی جائے گی مثلاً اگر کوئی شخص خبر واحد پر عمل اس لئے ترک کرتا ہے کہ خبر واحد ضعیف یا کتاب اللہ کے مخالف یا خبر مشہور سے متعارض ہے تو اس لئے کہ یہ ترک خواہش نفس کے لئے نہیں بلکہ تحقیق کے لئے ہے اور علماء کا طریقہ رہا ہے۔

واجب پر ترک عمل تین طریقوں پر ہوتا ہے یا تو استحفاف کے طریقہ پر ہوگا کہ خبر واحد کو قابل عمل نہ سمجھے ایسے شخص کی تفصیل کی جائے گی یا تاویل کر کے ترک ہوگا اس صورت میں نہ تفصیل ہوگی اور نہ تفسیق اس لئے کہ یہ سلف و خلف کا طریقہ رہا ہے اور نصوص میں تعارض کے وقت تاویل و تطبیق علماء کی سیرت ہے اور اگر بغیر استحفاف (تحقیر) اور تاویل کرتا ہے تو تفسیق ہوگی نہ کہ تفصیل۔

اہم شافعی رضخ اور واجب میں کوئی فرق نہیں کرتے ان کے نزدیک فرض اور واجب مترادف ہیں احناف کے نزدیک وجوب عمل میں فرق ہے فرض میں وجوب عمل اقویٰ ہے بہ نسبت وجوب عمل بالواجب کے مثلاً مطلقاً قرأت نماز میں فرض ہے جو کہ فاقر و انا تیسر من القرآن سے ثابت ہے اور سورہ فاتحہ پڑھنا واجب ہے

جیسا کہ آپ کے قول "لا صلوة الا بفتح الکتاب" سے معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ خبر واحد پر اس طرح عمل کرنا ہوگا کہ کتاب اللہ کا موجب مستغیر نہ ہو اس کی صورت یہی ہے کہ مطلق قرأت کو فرض اور سورہ فاتحہ کو واجب قرار دیا جائے۔

وَالسَّنَّةُ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَمَحْكُمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِأَقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ إِفْتِرَاضٍ وَلَا وَجُوبٍ لِأَنَّهَا طَرِيقَةٌ أَمْرُنَا بِأَحْيَاءِهَا فَاتَّسَخَّرَ اللَّامِعَةُ بِتَرْكِهَا وَالسَّنَّةُ نَوْعَانِ سُنَّةُ الْهَدْيِ وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً وَكَرَاهَةً وَالزَّوَائِدُ وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً وَكَرَاهَةً كَسَيْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي تَيَامُمِهِ وَقُعُودِهِ وَلِبَاسِهِ،

**ترجمہ** سنت وہ طریقہ ہے کہ جس کو دین میں چلنے کے لئے اختیار کیا گیا ہو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ مکلف سے فرض و وجوب کے بغیر اس کی بجا آوری مطلوب ہو اس لئے کہ سنت ایسا طریقہ ہے کہ جس کے رواج دینے کا ہم کو حکم دیا گیا ہے لہذا اس طریقہ کو ترک کرنے کی وجہ سے تارک مستحق طامت ہوگا، سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت ہدے اس کا تارک مستحق عتاب و نفرت ہوتا ہے (دوسری قسم) سنت زوائد، جس کا تارک طامت و نفرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسا کہ اٹھنے بیٹھنے اور لباس وغیرہ میں آپ کی عادت شریفہ۔

**تشریح** سنت کے لغوی معنی طریقہ کے ہیں خواہ پسندیدہ ہو یا ناپسندیدہ، اور اصطلاح شریعت میں اس پسندیدہ طریقہ کو کہتے ہیں جس کو دین میں چلنے کے لئے اختیار کیا گیا ہو بغیر اس کے کہ اس طریقہ پر چلنا فرض یا واجب قرار دیا جائے خواہ آپ نے اس طریقہ کو پسند فرمایا ہو یا آپ کے صحابہ نے اسلئے کہ آپ نے فرمایا، وعلیکم بالسنی و سنۃ خلفاء الراشدین المہدین، رواہ احمد

و حکمہا ان یطالب المرء باقامتها، اس قید سے نفل سے احتراز ہو گیا اس لئے کہ نفل مطلوب نہیں ہے بلکہ مکلف کی مرضی پر موقوف ہے، من غیر افتراض ولا وجوب کی قید سے فرض اور واجب خارج ہو گئے، مذکورہ توہین اور حکم سنت ہدے کا ہے نہ کہ مطلق سنت کا، لہذا اسے مطلوب ہونے کی علت بیان کی گئی ہے والسنۃ لوفان سے مطلق سنت کی تقسیم ہے، مطلق سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدے اور سنت زوائد، سنت ہدے جیسا کہ نماز، جماعت، اذان و اقامت، صلوة عیدین، سنت ہدے کا تارک مستحق طامت و نفرت ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر اہل مصر سن ہدے کے ترک پر اصرار کریں تو امام کی جانب سے قتال بالاسلحہ کیا جائے گا، دوسری قسم سنن زوائد



یہ کہ جن کے ترک سے تارک ملامت اور نفرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسا کہ تطویل قرآۃ فی الصلوٰۃ و تطویل الركوع والسجود، اور آپ کے قیام و قعود و اکل شرب و لباس وغیرہ کی عادات شریفہ جو کہ آپ سے بطور عبادت صادر نہیں ہوئیں بلکہ بطور عادت مبارکہ آپ نے اختیار فرمایا، ایسی سنتوں پر عمل کرنے والا مستحق ثواب ہوگا اور ترک پر نہ عتاب ہوگا اور نہ ملامت۔

وَعَلَىٰ هَذَا تَمْزُجُ الْأَلْفَاظَ الْمَذْكُورَةَ فِي بَابِ الْأَذَانِ مِنْ قَوْلِهِ يَكْرَهُ أَوْ كَدُّ  
أَسَاءَ أَوْ كَابَأَسَ بِهِ وَحَيْثُ قِيلَ يُعِيدُ فَذَلِكَ مِنْ حُكْمِ الْوَاجِبِ،

**ترجمہ** اور اسی اصول پر ان الفاظ کی تخریج ہوگی جو بموط کے باب الاذان میں مذکور ہے یعنی امام محمد کا قول یہ کہ یا قد اسار یا لابس بہ اور کسی جگہ کہا ہے یعیید پس یہ وجوب کا حکم ہے۔

**تشریح** امام محمد نے اپنی کتاب بموط کے باب الاذان میں کسی مسئلہ کے جواب میں یہ کہ یا قد اسار فرمایا ہے یعنی جس جگہ سنت ہدے کا ترک لازم آتا ہے وہاں یہ کہ یا قد اسار فرمایا جیسا کہ قاعد کی اذان کے بارے میں فرمایا دیکرہ الاذان قاعدًا، اسی طرح اگر اہل محلہ نے بغیر اذان و اقامت کے جماعت کر لی تو فرمایا اسار و ترک السنۃ المشہورۃ اور جہاں کہیں سنن زوائد کا ترک لازم آتا ہے تو فرمایا لابس، جیسا کہ اس موقع پر فرمایا جب کہ اذان ایک شخص نے دی اور اقامت دوسرے نے کہی اور جہاں کہیں یعیید فرمایا اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تعلق ترک واجب ہے مثلاً جنی نے یا قبل الوقت اذان دی تو فرمایا یعیید،

سوال: اذان سنت ہے لہذا اس کا اعادہ بھی سنت ہونا چاہئے واجب کیسے ہوگا۔  
جواب: اذان بلاشبہ سنت ہے مگر اس کی ادائیگی کا طریقہ یہ کہ وقت میں ہو واجب ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ نفل تو واجب نہیں ہے مگر اس کے ارکان کی رعایت واجب ہے اور جیسا کہ وضو اختیاری ہے لیکن وضو کی صحت کے لئے اس کے ارکان کا ادا کرنا لازم ہے اگر ایسا نہ کیا تو اعادہ وضو لازم ہوگا۔

وَالنَّفْلُ إِسْمٌ لِلزِّيَادَةِ وَتَوَافُلُ الْعِبَادَاتِ زَوَائِدٌ مَشْرُوعَةٌ لَنَا لِأَعْلَيْنَا وَحُكْمُهُ  
أَنَّهُ يَثَابُ الْمُرْعَةُ عَلَىٰ فِعْلِهِ وَلَا يَعْاقَبُ عَلَىٰ تَرْكِهِ وَيُضْمَنُ بِالشَّرْوعِ عِنْدَنَا  
لِأَنَّ النُّوُدِيَّ صَارَتْ لَهُ تَعَالَى مُسَلِّمًا إِلَيْهِ وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَتْ لَهُ تَعَالَى  
تَسْمِيَةً لِأَفْعَالِهِمْ وَجَبَ لِصِيَانَتِهِمُ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَلِأَنَّ يَجِبُ لِصِيَانَةِ ابْتِدَاءِ  
الْفِعْلِ بَقَاءَهُ أَوَّلِي،

**ترجمہ** نفل کے معنی زیادتی کے ہیں اور نفل عبادتیں ہمارے فائدہ کے لئے مشروع ہوئی ہیں نہ کہ ہمارے نقصان کے لئے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر اجر ملتا ہے اور ترک پر کوئی مواخذہ نہیں ہوتا اور شروع کرنے کے بعد ترک کرنے پر احناف کے نزدیک تارک ضامن ہوگا اس لئے کہ ادا شدہ حصہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا گیا، اور شروع فی النفل نذر کے مانند ہے جو کہ بغیر شروع کئے محض متعین کرنے سے لازم ہو جاتا ہے اور پھر اس تعیین کی خاطر نفل کو شروع کرنا ضروری ہو جاتا ہے لہذا ابتداء نفل کی حفاظت کے لئے اس نفل کا بانی رکھنا بطریق اولیٰ ضروری ہوگا۔

**تشریح** عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے، نفل کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں اسی وجہ سے مال غنیمت کو نفل کہتے ہیں، مال غنیمت چوں کہ جہاد کے مقصد اصلی سے زائد ہے اس لئے اس کو نفل کہا جاتا ہے جہاد کا اصلی مقصد اعلان کلمۃ اللہ تکبیر اعداء اللہ اور اجر آخرت ہے، شرعی اصطلاح میں نفل اس عبادت کو کہتے ہیں جو فرائض و واجبات و سنن پر زائد ہوتی ہے چنانچہ نفل عبادت زوائد میں جن سے بندوں کا نفع متعلق ہے ضرر متعلق نہیں، اگر نفل عبادتیں کریں گے تو اجر کے مستحق ہوں گے اور اگر نہ کریں گے تو مستحق عقاب نہ ہوں گے اور نہ ملامت کے۔

ویضمن بترکہ، نفل عبادت خواہ صوم ہو یا صلوات مکلف پر واجب نہیں ہوتی البتہ اگر شروع کر دے، تو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر شروع کرنے کے بعد فاسد کر دیا تو اس کی قضا لازم ہوتی ہے بخلاف ام شافعی کے مذکورہ مسئلہ میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے، احناف کے نزدیک نفل عبادت شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے ام شافعی کے نزدیک لازم نہیں ہوتی اور نہ شروع کرنے کے بعد پورا کرنا لازم ہوتا ہے اور نہ فساد کے بعد قضا لازم ہوتی ہے۔

ام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ نفل ابتداءً غیر لازم ہے لہذا بقار بھی غیر لازم ہوگا اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ جس طرح نفل عبادت قبل الشروع نفل ہی رہتی ہے شروع کرنے کے بعد بھی نفل ہی رہتی ہے اور نیت بھی نفل ہی کی ہوتی ہے نیز ادا کرنے کے بعد کہا جاتا ہے کہ نفل ادا کیے ہیں اور نفل ادا کرنے والے کو مثل کہا جاتا ہے نیز احناف کے نزدیک بھی نفل روزہ خلوت صحیح سے مانع نہیں ہے بخلاف واجب روزہ کے، اگر کسی شخص نے نفل روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے خلوت کی تو یہ خلوت صحیح صحیح کا حکم رکھتی ہے اگرچہ وطی نہ کی ہو ایسی صورت میں اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو پورا ہر واجب ہوگا، اور اگر واجب روزہ کی حالت میں مذکورہ صورت پیش آجائے تو نصف ہر واجب ہوتا ہے اسی طرح عذر رضیافت کی وجہ سے بھی نفل روزہ کا انقطاع جائز ہے اگر نفل روزہ شروع کرنے سے لازم ہو جاتا تو مذکورہ احکام ثابت نہ ہوتے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ جس طرح قبل الشروع نفل ہیں بعد

الشرع بھی نفل ہیں تو یہ بات ضروری ہے کہ جس طرح شروع کرنے میں اختیار ہے باقی رکھنے میں بھی اختیار ہو۔

اس کی جسی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے خیرات کے لئے دس درہم اپنے مال سے نکالے اور ان میں سے ایک درہم خیرات کر دیا اور فقیر کو سپرد بھی کر دیا تو بقیہ نو درہم کو خیرات کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا اسی طرح اگر دس درہم صدقہ کے لئے مستعین کئے اور صدقہ نہیں کئے تو اس شخص پر لازم نہیں کہ ان درہم کو صدقہ کرے بعینہ یہی صورت نفل نماز کی بھی ہے کہ اگر ایک رکعت پڑھ لی ہے تو دوسری رکعت پڑھنے کا اختیار ہے جب باقی رکعات میں اختیار ثابت ہو گیا تو اس رکعت کو ترک کرنا بھی جائز ہو گیا اس لئے کہ دوسری رکعت اس نے لازم ہی نہیں کی اور جب رکعت ثانیہ کو ترک کر دے گا تو اولے بھی ضمناً باطل ہو جائے گی لہذا اس کو ابطال نہیں کہنا چاہئے، ضمناً باطل ہونے کی نظیر یہ ہے کہ اگر مسافر نے جمعہ کے دن ظہر کی نماز ادا کر لی تو اس کے لئے ظہر کو باطل کرنا جائز نہیں ہے البتہ اس کے لئے جمعہ ادا کرنا جائز ہے اگر اس شخص نے جمعہ ادا کر لیا تو ظہر ضمناً باطل ہو جائے گی اور باطل ہونا لا تبطلوا اعمالکم کے ضمن میں داخل نہیں ہے اسی طرح اگر ادا شدہ رکعت غیر ادا شدہ رکعت کے ضمن میں باطل ہو جائے تو اس کو ابطال نہیں کہیں گے اور جو چیز ضمناً باطل ہوتی ہے اس کی قضا لازم نہیں ہوتی مثلاً اگر کسی شخص نے روزہ یا نماز اس خیال سے شروع کی کہ اس پر لازم ہے اور پھر معلوم ہوا کہ لازم نہیں ہے یہ شخص نفل کا شروع کرنے والا کہلائے گا اگر یہ شخص اس نفل کو ترک کرے تو اس پر قضا لازم نہیں ہوتی مثلاً اگر کسی شخص نے جو تہی رکعت سمجھ کر یا پانچویں رکعت شروع کر دی شروع کرنے کے بعد یاد آیا کہ یہ پانچویں رکعت ہے لہذا یہ رکعت نفل ہو گئی اگر یہ شخص اس رکعت کو فاسد کر دے تو اس کی قضا لازم نہیں ہے حالانکہ یہ بھی نفل ہے معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک بھی بعض صورتوں میں نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے قضا لازم نہیں آتی لہذا مطلقاً نفل عبادت شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے کبھی قضا لازم نہ ہوگی اور نذر پر قیام کرنا اس لئے درست نہیں ہے کہ نذر میں کلمہ الزام ہوتا ہے مثلاً ناذر کہتا ہے للشد علی ان اھوم صوم یوم الجمعة بخلاف شروع نفل کے۔

شواہخ کے مستدلات کا جواب، امام شافعی رکابہ فرمانا کہ اگر کسی مسافر نے جمعہ کے دن ظہر کی نماز ادا کر لی اس کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو اس کی ظہر باطل ہو جاتی ہے حالانکہ یہ لا تبطلوا اعمالکم کے تحت نہیں آتی، اس کا جواب یہ ہے کہ ظہر کے باطل ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ ظہر بالکل باطل ہو جاتی ہے دوسری بات یہ ہے کہ ظہر پڑھنے کے بعد جمعہ کے لئے سعی کرنا منہی عنہ نہیں ہے اس کے برخلاف نفل عبادت کو باطل کرنا منہی عنہ ہے، سماعی الی الجمعہ ظہر کو اس لئے باطل کرتا ہے کہ اس سے بہتر یعنی جمعہ ادا کر سکے۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے کہ کوئی شخص مسجد کو اس خیال سے مہندم کرے کہ اس سے بہتر بنائے تو ایسا

شخص ہادم المسجد اور ساعی نے اضراب نہیں کہلاتا۔  
 وہو کا لفظ درجہ اللہ لکھو: امام ابو حنیفہ رحمہ نے شروع فی الفعل کو نذر پر قیاس کیا ہے یعنی اگر کوئی شخص مثلاً  
 یوں کہے لہذا علی ان اہلی رکتین تو دو رکتیں ہو واجب کرنے سے ہو جائیں گی اور اس منذور کی حفاظت کے  
 لئے دو رکت شروع کرنا واجب ہوگا لہذا شروع کر دہ فعل کو باقی رکھنا بطریق اولیٰ واجب ہوگا، منذور  
 اور مودے میں علاقہ مشترکہ یہ ہے کہ منذور اور مودے ہر ایک اللہ تعالیٰ کا حق ہو جاتا ہے مودیٰ تو اس  
 لئے کہ بندہ نے عمل کو اللہ تعالیٰ کے لئے کر دیا ہے اور منذور اس لئے کہ بندہ نے عمل کو اللہ تعالیٰ کے لئے  
 متعین کر دیا ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ جو عبادت اللہ تعالیٰ کے لئے عملی طور پر ہو جائے وہ اس عبادت  
 سے قوی ہوتی ہے جو صرف تذکرہ اور تسمیۃ اللہ کے لئے ہو اس لئے کہ تذکرہ اور تسمیۃ بمنزلہ وعدہ کے ہوتے ہیں  
 پھر اس ذکر اور تسمیۃ کے لئے جو کہ وہ نذر ہے فعل منذور کو شروع کرنا بالاتفاق واجب ہوتا ہے لہذا  
 مودے کو جو کہ منذور سے قوی ہے ابتداء فعل کی حفاظت کے لئے باقی رکھنا بطریق اولیٰ واجب ہوگا  
 اس لئے کہ دوام اور بقا علی الفعل ابتداء سے آسان ہوتا ہے جیسا کہ ابتداء نکاح کے لئے شہادت کی  
 ضرورت ہوتی ہے مگر بقا نکاح کے لئے شہادت کی ضرورت نہیں ہوتی یعنی اگر نکاح کے بعد گواہ  
 فوت ہو جائیں تو نکاح میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

امام شافعی رحمہ کے الزامات کے جوابات: امام شافعی رحمہ کا یہ فرمانا کہ نفل روزہ کو ضیافت کے عذر کی وجہ  
 سے افطار کر سکتے ہیں اگر نفل روزہ شروع کرنے کے بعد واجب ہوتا تو ضیافت کے عذر سے افطار درست  
 نہ ہوتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفل عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہے کہ عذر  
 ضیافت کی وجہ سے افطار کی رخصت ہے مگر ممانعت کے ساتھ یہی وجہ ہے کہ افطار نہ کرنا افضل ہے افطار  
 میں اگرچہ حق اللہ کا ابطال ہے مگر حق انسان کے لئے ہے جیسا کہ اگر کوئی فرض نماز پڑھ رہا ہے اور اسکے  
 قریب کوئی بچہ تنور میں گرنے یا پانی میں غرق ہونے کے قریب ہو اور وہ اس بچہ کو بچا سکتا ہو تو اسے شخص  
 کے لئے حق انسانی کو ادا کرنے کے لئے نماز کو فاسد کرنا درست ہے بلکہ واجب ہے اسی طرح عذر ضیافت کی وجہ  
 سے جبکہ میزبان کو ہمان کے نہ کھانے کی وجہ سے اذیت ہو تو افطار کر لینا درست ہے۔

دوسرے الزام کا جواب: امام شافعی رحمہ کا یہ فرمانا کہ احناف کے یہاں نفل روزے کی حالت میں خلوت  
 صحیح ہو جاتی ہے، تو اس مسئلہ میں صحیح قول یہ ہے کہ خلوت فاسدہ ہوتی ہے نہ کہ صحیح، شیخ ابوالعین نے  
 اپنے طریق میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

تیسرے الزام کا جواب: امام شافعی رحمہ کا یہ فرمانا کہ احناف کے یہاں صلوات مظنون کو فاسد کرنے سے  
 قضا واجب نہیں ہوتی تو اس میں قیاس تو یہی ہے کہ قضا واجب ہو جیسا کہ امام زفر کا یہی قول ہے اس لئے کہ

مودے عبادت واقع ہو چکا ہے لہذا اس کو پورا کر کے اس کی حیثیت ضروری ہے مگر ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ قضا واجب نہیں ہوتی اس لئے کہ قضا اس نفعی عبادت کی واجب ہوتی ہے جس کو قصد شروع کیا ہو اور صلواتاً منظور بلا قصد شروع ہوتی ہے۔

أَمَّا الرُّخَصُ فَاثْنَا عَشَرَ أَرْبَعَةٌ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَحَدُهُمَا أَحَقُّ مِنَ الْآخِرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ أَحَدُهُمَا أَتَمُّ مِنَ الْآخِرِ فَمَا أَحَقُّ نَوْعِي الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتَبِيحَ مَعَ الْقِيَامِ الْمُحَرَّمِ وَقِيَامِ مُحْكَمِهِ جَبِيحًا مِثْلُ إِجْرَاءِ الْمَكْرَاهِ بِهَا فِيهِ الْجَاءُ كَلِمَةِ الشِّرْكِ عَلَى لِسَانِهِ وَإِطَارِكًا فِي نَهَارِ رَمَضَانَ وَاتِّسَالِهِ مَالِ الْغَيْرِ وَجِنَايَتِهِ عَلَى الْإِحْرَامِ وَتَنَاوُلِ الْمُضْطَرِّ مَالِ الْغَيْرِ وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ الْأَهْرَبِ الْمَعْرُوفِ وَحُكْمُهُ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَى،

ترجمہ اور بہر حال رخصت کی چار قسمیں ہیں، حقیقی رخصت کی دو قسمیں ہیں ایک احق دوسری غیر احق اور مجازی رخصت کی بھی دو قسمیں ہیں ایک اتم اور دوسری غیر اتم، رخصت حقیقیہ کا دو نول قسموں میں سے احق وہ ہے کہ سب حرمت اور حرمت کے قائم ہونے کے باوجود اباحت کا معاملہ کیا جائے مثلاً مکہ مضطر کا اپنی زبان پر کلمہ کفر جاری کرنا اور رمضان کا روزہ توڑ دینا اور غیر کے مال کو ضائع کرنا اور اپنے احرام پر جنایت کرنا اور مضطر کا غیر کے مال کو کھانا اور اپنی ذات پر خائف شخص کا امر بالمعروف کو ترک کر دینا، رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

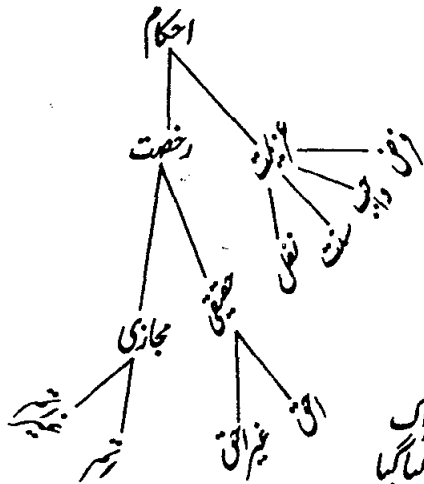
مصحف عزیمت کی اقسام کے بیان سے

فارغ ہونے کے بعد رخصت کی اقسام بیان

فرما ہے ہیں، رخصت کی بنیاد بندوں کے اعذار پر مبنی ہوتی ہے اعذار چول کہ مختلف ہوتے ہیں اسی وجہ سے رخصت کی اقسام بھی مختلف ہوتی ہیں۔

سوال: مصنف نے رخصت کی تعریف نہیں کی تعریف شروع کر دی حالانکہ اول تعریف کی جاتی ہے اس کے بعد تعریف ہوتی ہے۔

جواب: اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی، اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معنی کیلئے وضع کیا گیا



ہو جیسے لفظ عین متعدد معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی کلی کے لئے وضع کیا گیا ہو کہ جس کے افراد کثیرہ ہوں مگر سب کی حقیقت ایک ہو جیسے انسان حیوان ناطق کے لئے موضوع ہر حیوان ناطق کے افراد کثیرہ ہیں مگر سب کی حقیقت ایک ہے، رخصت میں نہ تو اشتراک معنوی ہے اور نہ اس کی حقیقت متحدہ ہے جو رخصت کے تمام اقسام پر مساویانہ صادق آتی ہو بلکہ رخصت کا اس کی اقسام میں لفظی اشتراک ہے جو تعریف کے لئے کافی نہیں ہے مطلب یہ کہ جب رخصت کے لئے نہ تو اشتراک معنوی ہے اور نہ کوئی حقیقت متحدہ، یہی وجہ ہے کہ رخصت کی تعریف کرنا بھی درست نہیں ہے اسی وجہ سے صاحب حسامی نے تعریف کو ترک کر کے تقسیم شروع فرمائی ہے تاہم بعض حضرات نے رخصت کی تعریف ذکر کرتے ہوئے فرمایا، رخصت وہ حکم مشروع ہے جس میں مشکل امر کو عذر کی وجہ سے آسان کر دیا گیا ہو۔

الحاصل بقول مصنف رخصت کی چار قسمیں ہیں اس طریقہ پر کہ اولاً رخصت کی دو قسمیں ہیں حقیقی رخصت اور مجازی رخصت، یعنی لفظ رخصت کا اطلاق بطریق حقیقت ہو گا یا بطریق مجاز پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ حقیقی رخصت ہونے میں کامل ہو دوم یہ کہ حقیقی رخصت ہونے میں کامل نہ ہو اسی طرح مجازی رخصت کی بھی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ مجازی رخصت ہونے میں دوسرے کی بہ نسبت اتم اور اکمل ہو دوم یہ کہ مجازی رخصت ہونے میں اتم اور اکمل نہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت رخصت کا مدار وجود عزیمت پر ہے یعنی اگر عزیمت موجود ہوگی تو اس کے مقابلہ میں رخصت کا اطلاق حقیقت ہوگا اور اس کو رخصت حقیقیہ کہیں گے اور اگر عزیمت بالکل موجود نہ ہو تو اس صورت میں رخصت کا اطلاق مجازاً ہوگا اس کو رخصت مجازیہ کہیں گے اس لیے اگر عزیمت تمام اعتبار سے موجود ہو تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی ہر اعتبار سے حقیقت ہوگی، اس کو رخصت حقیقیہ اتم کہیں گے اور اگر عزیمت بعض اعتبار سے موجود ہو تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی ہر اعتبار سے حقیقت ہوگی تو، اس کو رخصت حقیقیہ غیر اتم کہیں گے اور ان دونوں میں سے اول دوسری قسم کی بہ نسبت کامل اور اولیٰ ہے۔

خلاصہ یہ کہ جب حرمت اور سبب حرمت موجود ہوں اس کے باوجود اباحت کا معاملہ کرتے ہوئے مواخذہ ساقط کر دیا گیا ہو تو رخصت کا اعلیٰ درجہ ہوگا اور اسی کو حقیقت رخصت کہیں گے اس لئے کہ کمال رخصت کمال عزیمت کی وجہ سے ہوتی ہے، مصنف نے رخصت حقیقیہ کی قسم اول یعنی رخصت اتم کی چھ مثالیں دی ہیں ان میں سے پہلی یہ ہے۔

مثلاً اگر اہ کمال کی صورت میں کلمہ کفر کہنے کی رخصت بشرطیکہ قلب مطمئن ہو، مذکورہ صورت میں اگرچہ کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے مگر عزیمت کلمہ کفر نہ کہنا ہی ہے اس لئے کہ حرمت کفر ثابت ہے جو کسی حال میں زائل نہیں ہو سکتی، کلمہ کفر کہنے کی رخصت صرف اس وجہ سے ہے کہ کلمہ کفر نہ کہنے کی صورت میں بندہ کا حق صورتہ اولیٰ سے فوت ہو جائے گا یعنی جہاں تکلیف بھی پہنچنے گی اور جاں بھی جانے گی اور اگر مکروہ نے کلمہ کفر زبانی سے

کہہ دیا تو گو صورت حق اللہ من وجہ فوت ہوگا مگر معنی بالکل فوت نہیں ہوگا اس لئے کہ قلب مطمئن ہے اور تصدیق قلبی ہی رکن اہلی ہے ایسی صورت میں کلمہ کفر زبان پر جاری کر کے حق العبد کو حق اللہ پر مقدم کرنے کی رخصت ہے اگرچہ عزیمت یہی ہے کہ اقامت دین اور حق اللہ کی ادائیگی کے لئے اپنی جان قربان کر دے مگر کلمہ کفر زبان پر نہ لائے۔

اصل اس مسئلہ میں یہ ہے کہ میلہ کذاب لعنة اللہ علیہ نے دو شخصوں کو پکڑا ان میں سے ایک سے کہا تو محمد کے بارے میں کیا کہتا ہے اس نے جواب دیا "ہو رسول اللہ" اور میرے بارے میں کیا کہتا ہے، جواب "انت ایضاً" اس شخص کو میلہ نے آزاد کر دیا، دوسرے شخص سے کہا تو محمد کے بارے میں کیا کہتا ہے جواب دیا "ہو رسول اللہ" پھر کہا "تقول فی" جواب دیا "انا صم" میں بہر اہوں چنانچہ میلہ نے اس کو قتل کر دیا، جب یہ اطلاع آنحضرت کو پہنچی تو آپ نے فرمایا، اول شخص نے اللہ تعالیٰ کی رخصت سے فائدہ اٹھایا اور دوسرے شخص نے حق کا اعلان کر دیا اس شخص کے لئے مبارکباد ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر اول شخص بھی کلمہ کفر نہ کہتا اور مقتول ہو جاتا تو عزیمت ہوتا اس لئے کہ اس سے حیانت فی الدین معلوم ہوتی ہے۔

دافطارہ فی نہار رمضان: یہ رخصت حقیقیہ کی قسم اول کی دوسری مثال ہے یعنی اگر کسی نے رمضان کے مہینہ میں روزہ دار کو روزہ توڑنے پر مجبور کر دیا تو اس کے لئے افطار کی رخصت ہوگی اس لئے کہ اگر یہ شخص افطار نہ کرے اور مقتول ہو جائے تو اس کا حق بالکلیہ صورت اور معنی فوت ہو جائے گا اور اگر افطار کر لیا تو گو حق اللہ صورت فوت ہو جائے گا مگر اس کا بدل یعنی قضا موجود ہے لہذا اس شخص کے لئے اپنے حق کو مقدم کرنا جائز ہے اور اگر اس نے آگراہ پر صبر کیا اور افطار نہ کیا حال یہ کہ وہ صحیح اور مقیم ہے اور قتل کر دیا گیا تو عند اللہ ماجور ہوگا اور اگر مکہ مسافر یا مریض ہو اور اس نے افطار نہ کیا اور فوت ہو گیا تو گنہ گار ہوگا اس کے لئے افطار کو اپنے قول "نمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" سے مباح کر دیا ہے لہذا ہلاکت کے خوف کے وقت رمضان اس کے حق میں شبان کے مانند ہے اگر اس شخص نے افطار نہ کیا تو گنہ گار ہوگا جس طرح کہ مضطرب دار نہ کھانے اور مر جانے سے گنہ گار ہوتا ہے۔

دافطارہ مال الغیر: یہ رخصت حقیقیہ کی قسم اول کی تیسری مثال ہے اگر کسی شخص کو مال غیر کے تلف کرنے پر مجبور کیا گیا تو مکہ کو اس بات کی رخصت ہے کہ وہ مال غیر کو تلف کر دے اس لئے کہ تلف نہ کرنے کی صورت میں یہ مقتول ہو جائے گا جس کی وجہ سے اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائے گا اور غیر کے حق کو ضمان کے ذریعہ پورا کیا جاسکتا ہے اگر مکہ نے صبر کیا اور مقتول ہو گیا تو شہید ہوگا اس لئے کہ سبب حرمت جو کہ ملک غیر ہے اور حرمت یعنی قمر عن بملک الغیر دونوں موجود ہیں لہذا صبر کی صورت میں یہ عزیمت پر عمل کرنے والا شمار ہوگا اس لئے کہ اس نے حق غیر کی صورت حفاظت کے لئے اپنے حق کو صورت اور معنی تلف کر دیا یعنی جان دیدی مگر غیر کے مال کو

تلف نہیں کیا لہذا عند اللہ باجور ہوگا۔

وجنایت علی الاحرام، یہ جو تھی مثال ہے اگر کسی شخص کو جنایت علی الاحرام پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے رخصت ہے اسلئے کہ اگر یہ شخص جنایت نہ کرے گا تو اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائے گا اور حق اللہ محترم اور حرمت کے قائم ہونے کی وجہ سے باقی ہے اگر اس شخص نے صبر کیا اور مقتول ہو گیا تو شہید ہوگا۔

وتناول المغطر بال غیر، یہ پانچویں مثال ہے اگر مکروہ علی تناول المال الغیر غیر کے مال کو تناول کر لے تو اس کی رخصت ہے اور اگر عزیمت پر عمل کرتے ہوئے مال غیر کو نہیں کھایا حتیٰ کہ جان دیدی تو عند اللہ باجور ہوگا۔

وترک الخائف الوضوء: یہ رخصت حقیقیہ احق کی تھی مثال ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے کی صورت میں اپنی جان یا عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو تو اس شخص کو امر بالمعروف ترک کرنے کی رخصت ہے اس لئے کہ امر بالمعروف کرنے کی صورت میں اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائے گا اور امر بالمعروف کو ترک کرنے کی صورت میں حق اللہ صرف صورت فوت ہو گا نہ کہ معنی اس لئے کہ ترک امر بالمعروف کی حرمت کا یہ شخص معتقد ہے لہذا اگر اس شخص نے حق اللہ کو اپنے حق پر مقدم کیا اور امر بالمعروف کرنے کی وجہ سے مقتول ہو گیا تو عند اللہ باجور ہوگا۔

وحکمہ: مصنف رخصت حقیقیہ احق کا حکم بیان فرما رہے ہیں اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عمل بالعزیمت اولیٰ ہے اگر مکروہ نے عزیمت پر عمل کرتے ہوئے جان دے دی تو عند اللہ باجور ہوگا۔

وَأَمَّا النَّوعُ الثَّانِي فَمَا يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرْخِي حُكْمُ كَفْطَرِ الْمَرِيضِ وَالْمَسَافِرِ  
يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرْخِي حُكْمُ فِيهِمَا وَلِهَذَا صَحَّ الْأَدَاءُ مِنْهُمَا وَلَوْ مَاتَ قَبْلَ  
إِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ آخِرَ لَمْ يَلِزْ مَهْمَا الْأَمْرُ بِالْفِدْيَةِ،

ترجمہ | اور قسم ثانی وہ (فعل) ہے کہ سبب اور اس کے حکم کے موجود ہونے کے باوجود اباحت کا معاملہ کیا اجاتا ہے جیسا کہ مریض و مسافر کا انطار (کے معاملہ) میں سبب کے قائم مقام ہونے اور اس کے حکم کے مؤخر ہونے کی وجہ سے اباحت کا معاملہ کیا گیا، اور اسی وجہ سے مریض و مسافر سے اداء صحیح ہے اور اگر مریض و مسافر عدۃ من ایام آخر کو پائے بغیر فوت ہو گئے تو ان پر فدیہ کی وجہیت واجب نہیں۔

تشریح | یہ رخصت حقیقیہ کی قسم ثانی یعنی رخصت غیر احق کا بیان ہے یہ قسم اول قسم سے رخصت میں کم درجہ کی ہوتی ہے اس لئے کہ سبب محترم موجود ہے اور وہ شہود و معائنہ ہے اس اعتبار سے رخصت حقیقیہ ہوگی اور اس اعتبار سے کہ حکم یعنی اداء صوم زوال عذر تک مؤخر ہے غیر احق ہوگی بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں



سبب اور حکم دونوں موجود تھے لہذا یہ قسم اول قسم سے کم درجہ کی ہوگی کمال رخصت کمال عزیمت کے ساتھ ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ جب سبب اور حکم دونوں موجود ہوتے ہیں اور اس وقت عذر کی وجہ سے اباحت کا معاملہ کیا جاتا ہے تو یہ رخصت اقولے اور احق ہوگی بہ نسبت اس صورت کے جبکہ سبب محترم موجود ہو اور اس کا حکم مؤخر ہو جیسا کہ صوم مریض و مسافر دونوں کے حق میں شہود شہرہ کی طرح موجود ہے جس طرح صحیح اور مقیم کے حق میں مگر چوں کہ ان دونوں کے حق میں ادارہ مؤخر ہے لہذا ان کے حق میں رخصت اقولے اور احق نہ ہوگی بلکہ غیر اقولی ہوگی، مریض و مسافر کے حق میں چوں کہ سبب موجود ہے اگرچہ حکم مؤخر ہے لہذا اگر یہ دونوں رمضان کا روزہ رکھ لیں تو ادا ہو جائے گا اور چوں کہ ادارہ مؤخر ہے لہذا اگر عدۃ من ایام آخرۃ میسر ہونے سے پہلے ان کا انتقال ہو جائے تو ان پر فدیہ کی وصیت لازم نہ ہوگی۔

وَحُكْمُهُ أَنَّ الصَّوْمَ أَفْضَلُ عِنْدَنَا لِلْكَمَالِ سَبَبِهِ، وَتَرَدُّدِي فِي الرِّخْصَةِ فَالْعَزِيمَةُ تَوَدَّعِي  
مَعْنَى الرِّخْصَةِ مِنْ حَيْثُ تَضْمِنُهَا يَسْرُ مَوَافَقَةَ الْمُسْلِمِينَ الْآنَ يَخَافُ الْهَلَاكَ  
عَلَى نَفْسِهِ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبْذُلَ نَفْسَهُ لِإِقَامَةِ الصَّوْمِ لِأَنَّ الْوَجُوبَ عَنْهُ  
سَاقِطٌ بِخِلَافِ التَّوَعُّدِ الْأَدْلَى،

**ترجمہ** اور رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ روزہ رکھنا ہمارے نزدیک افضل ہے کیوں کہ روزہ کا سبب کامل ہے اور رخصت میں تردد ہے پس عزیمت رخصت کے معنی کو ادا کرتی ہے اس حیثیت سے کہ عزیمت مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے یسر کو متضمن ہے مگر یہ کہ اپنے اوپر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے روزہ ادا کرنے کی وجہ سے خود کو ہلاک کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس سے وجوب ساقط ہے بخلاف پہلی قسم کے۔

**تشریح** رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ رخصت کی بہ نسبت عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے چنانچہ ہمارے نزدیک مسافر کے لئے روزہ رکھنا افضل ہے اگرچہ افطار بھی اجازت ہے اسلئے کہ روزہ کا سبب موجب بدرجہ کمال موجود ہے اور وہ شہود شہرہ ہے اور یسر صرف افطار میں مستغن نہیں ہے بلکہ صوم اور افطار دونوں میں متردد ہے افطار میں یسر ظاہر ہے، روزہ میں یسر اس لئے ہے کہ روزہ عامۃ المسلمین کے ساتھ آسان ہے بہ نسبت تنہا روزہ رکھنے کے اس بات کو وہ شخص بخوبی سمجھ سکتا ہے جو اس میں مبتلا ہوا ہو اہم شافعی رح کے نزدیک ایک قول میں رخصت پر عمل کرنا یعنی افطار کرنا اولیٰ ہے یہی قول شعبی اور سعید ابن مسیب کا اور ادوائی کا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جب ادارہ صوم ادراک عدۃ من ایام آخرۃ تک کے لئے مؤخر ہو گیا تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ادراک عدۃ من ایام آخرۃ سے قبل ادائیگی جائز نہ ہو اہل

ظاہر کا یہی مذہب ہے۔  
 الا ان یخاف الہلاک، یہ ان العوم افضل عندنا سے استثناء ہے یعنی اگر روزہ کی وجہ سے ضعف یا ہلاکت کا اندیشہ ہو تو مسافر کے لئے روزہ رکھ کر خود کو ہلاکت میں ڈالنا درست نہیں ہے اسلئے کہ وجوب ادارہ مریض و مسافر سے ساقط ہے بخلاف رخصت حقیقہ کی قسم اول کے اس لئے کہ حکم اس میں متاخر نہیں ہوا لہذا صبر کرنے والا اللہ کے حق کو قائم کرنے والا ہوگا اور اگر روزہ رکھ کر ہلاک ہو گیا تو قتل بالعموم ہوگا اور ایسا ہوگا جیسا کہ کوئی مجاہد اپنی تلوار سے جو کہ کفار کے ساتھ جہاد کے لئے تھی خود کو ہلاک کر لے بغیر اس کے کہ حق اللہ قائم ہو اس لئے کہ حق اللہ مؤخر ہے۔

وَأَمَّا تَدْنُو عِي الْمَجَازِ فَمَا وَضِعَ عَنْهَا مِنَ الْأَصْرِ وَالْأَغْلَالِ فَإِنَّ ذَلِكَ يُسْتَبَى رُخْصَةً مَجَازًا لِأَنَّ الْأَصْلَ سَاقِطٌ لِمَشْرُوعٍ مَشْرُوعًا فَلَمْ يَكُنْ رُخْصَةً إِلَّا مَجَازًا مِنْ حَيْثُ هُوَ نَسْخٌ تَخْفِيفًا،

ترجمہ | مجاز کی دو قسموں میں سے تم وہ احکام شاقہ اور مجاہدے میں، جو ہم سے اٹھائے گئے ہیں اس اٹھانے کو مجازاً رخصت کہا جاتا ہے اس لئے کہ اصل ساقط ہے مشروع ہو کر باقی نہیں رہا لہذا صرف مجازاً رخصت ہوگا اس حیثیت سے کہ وہ محض نسخ ہے تخفیفاً۔  
 تشریح | الاصر تینوں حرکتوں کے ساتھ ہے، بوجھ، جمع اٹھار، الغل بانم، طوق، ہتھکڑی جمع اغلال غلول یہ رخصت کی تیسری اور مجازاً رخصت کی پہلی قسم ہے یہ وہ رخصت ہے جو مجازاً ہونے میں تم ہے اس لئے کہ جو بوجھ اور بندشیں ام سابقہ پر تھیں وہ ہمارے اوپر سے ساقط کر دی گئیں حتیٰ کہ مشروع بھی نہیں ہیں ان کو رخصت کہنا مجازاً ہی ہو سکتا ہے ورنہ یہ تو درحقیقت نسخ اور اسقاط ہے، امت محمدیہ صلعم سے وہ اعمال شاقہ اور احکام ثقیلہ ساقط کر دیئے گئے ہیں جو ام سابقہ پر واجب تھے، ام سابقہ پر قتل خطار اور قتل عدد دونوں صورتوں میں قصاص واجب تھا قتل خطار میں دیت مشروع نہیں تھی موضع نجاست کو دھونے کی بجائے کاٹنا ضروری تھا، مال غنیمت حلال نہیں تھا بلکہ جلانا ضروری تھا، شنبہ کو شکار حرام تھا، اعضاء خالیہ کا کاٹنا ضروری تھا تو یہ صرف قتل نفس ہی سے ہو سکتی تھی، مسجد کے علاوہ کہیں نماز درست نہیں تھی وغیرہ وغیرہ، یہ تمام احکام شاقہ امت محمدیہ صلعم سے تکریماً و تخفیفاً اٹھائے گئے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص احکام مذکورہ پر عمل کرنے لگے تو گنہگار ہوگا لہذا یہ وضع و اسقاط حقیقہ رخصت نہیں ہو سکتے اس لئے کہ رخصت عزیمت کی فرع ہے جب عزیمت ہی مشروع نہیں ہے تو رخصت کیسے ہو سکتی ہے

البتہ مجازاً اس وضع و اسقاط کو رخصت کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ رخصت اور نسخ اور اسقاط احکام میں برابر ہیں جب اس قسم میں رخصت اصلاً باقی نہیں رہی تو اس پر رخصت کا اطلاق حقیقت سے بعد ہونے کی وجہ سے اتم ہوگا اس قسم کو اتم من المجاز اور بعد من الحقیقت بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ اس میں حقیقت کا شائبہ بھی نہیں ہے۔

وَأَمَّا نَوْعُ الرَّابِعِ فَمَا سَقَطَ مِنَ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ كَالْعَيْنَةِ الْمَشْرُوعَةِ فِي الْبَيْعِ سَقَطَ إِشْرَاطُهَا فِي نَوْعٍ مِنْهُ أَصْلًا وَهُوَ السَّلْوُوحَى كَانَتْ الْعَيْنِيَّةُ فِي الْمُسْلِمِينَ مَفْسِدَةً لِلْعَقْدِ وَكَذَلِكَ الْخَمْرُ وَالْمَيْتَةُ سَقَطَ حُرْمَتُهُمَا فِي حَقِّ الْمَكْرَهَةِ وَالْمُضْطَرِّ أَصْلًا لِلِاسْتِثْنَاءِ حَتَّى لَا يَسْعَهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا وَكَذَلِكَ الرَّجُلُ سَقَطَ عَسَلُهُ فِي مَدَّةِ النَّسَجِ أَصْلًا لِعَدَمِ سَرَايَةِ الْحَدَثِ إِلَيْهِ وَكَذَلِكَ قَصْرُ الصَّلَاةِ فِي حَقِّ الْمُسَافِرِ رُخْصَةً اسْقَاطِ عِنْدَنَا وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ ظَهْرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرًا سَوَاءً لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ،

**ترجمہ** رخصت کی چوتھی قسم وہ ہے جو نئے اہل مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہو گئی ہو جیسا کہ تعین بیع جو کہ بیع میں شرط ہے تعین کی یہ شرط بیع کی بعض انواع میں بالکل ساقط ہے اور وہ بیع سلم ہے جسے کہ بیع سلم میں تعین بیعت کے لئے مفید ہے اسی طرح خمر و میتہ کی حرمت مکروہ اور مضطر کے حق میں استثناء کی وجہ سے بالکل ساقط ہے یہاں تک کہ مکروہ اور مضطر کو (اکل) میتہ اور خمر سے صبر کرنے کی گنجائش نہیں ہے اسی طرح مدت نسج میں پیروں کا دھونا بالکل ساقط ہے حدیث کے پیروں تک سرایت نہ کرنے کی وجہ سے اسی طرح قصر صلوٰۃ، مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے۔

**تشریح** فاضل مصنف مطلق رخصت کی چوتھی اور رخصت مجازی کی دوسری یعنی رخصت غیر اتم کو بیان فرما رہے ہیں دوسری قسم وہ ہے جو نئے اہل مشروع میں مشروع ہونے کے باوجود بعض مواقع میں ساقط ہو جاتی ہے مثلاً تعین بیع جو کہ ہر قسم کی بیع میں ضروری ہے مگر بیع سلم میں ساقط ہے اس سقوت تعین بیع کو رخصت کہنا مجاز ہے ورنہ تو یہ نسخ ہے، چوں کہ بعض مواقع میں (جو کہ بیع سلم کے علاوہ ہیں) تعین بیع ضروری ہے اسی وجہ سے مجازیت میں نقصان ہو گیا جس کی وجہ سے اس قسم کا نام مجاز غیر اتم رکھا گیا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ہر عقد بیع میں بیع کا تعین اور بائع کے پاس موجود ہونا ضروری ہے تاکہ تسلیم

میخ پر بائع کو قدرت حاصل ہو، اور اس لئے بھی کہ حضور نے اس چیز کی بیع کرنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو لیکن عقد سلم میں یہ شرط اس طور پر ساقط ہوگی کہ اس کی مشروعیت بھی باقی نہ رہی تھی کہ عقد سلم میں بیع کے متعین اور بائع کے پاس ہونے کی شرط لگانا بیع کو فاسد کر دیتا ہے پس عقد سلم میں تعین بیع کے ساقط ہونے پر رخصت کا اطلاق مجازی ہے اس لئے کہ عقد سلم میں تعین بیع کی شرط کی مشروعیت بالکل باقی نہیں ہے تو اس شرط کے اسقاط پر رخصت کا اطلاق بھی مجازاً اہوگا نہ کہ حقیقتہً مگر چونکہ یہ شرط دوسری بیوع میں مشروع ہے اسلئے یہ قسم حقیقت رخصت کے مشابہ ہوگی جس کی وجہ سے مجاز ہونے میں انقص اور غیر اتم ہوگی۔

و کذلک الخمر والہیئة: یہ رخصت مجازی غیر اتم کی دوسری مثال ہے یعنی تعین بیع جس طرح بیع سلم میں ساقط اور غیر سلم میں ساقط نہیں ہے اسی طرح حرمت خمر اور میتہ مضطر و مکروہ کے حق میں ان دونوں کی حرمت ساقط ہے مگر مضطر و مکروہ کے علاوہ کے حق میں ساقط نہیں ہے بعض مواقع میں حرمت بالکل ساقط ہونے کی وجہ سے مجاز اتم کے مشابہ ہے اور بعض مواقع میں عزیمت یعنی حرمت کے باقی رہنے کی وجہ سے رخصت حقیقتہً کے مشابہ ہے جس کی وجہ سے مجازیت میں نقصان آگیا اسی وجہ سے اس کا نام مجاز غیر اتم رکھا گیا، امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مکروہ اور مضطر کے حق میں مردار اور شراب کی حرمت ساقط نہیں ہوتی البتہ ان کے کھانے پینے پر مواخذہ نہیں ہوگا جیسا کہ اگر اہ کی وجہ سے زبان سے کلمہ کفر کہنے کی حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن اگر کہہ لیا تو مواخذہ نہیں ہوگا پس ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال رخصت مجازی کی قسم اول کے قبیل سے ہوگی۔

ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حالت اضطرار میں مردار کھانے اور شراب پینے والے کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم یعنی حالت اضطرار میں مردار کھانے والا اگر طالب لذت نہ ہو اور حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے اللہ تعالیٰ مغفرت کرنے والے مہربان ہیں، اس جگہ مغفرت کے لفظ کا اطلاق اس بات پر صریح دلیل ہے کہ مردار اور شراب کی حرمت موجود ہے کیوں کہ غفران کا لفظ ارتکاب ممنوع پر مرتب ہوتا ہے۔

امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مضطر کو بقدر ضرورت مردار کھانے کی اجازت ہے اور اس مقدار سے تجاوز کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن بقدر ضرورت پر اکتفا تقریباً ناممکن ہے ایسے موقع پر انسان کچھ نہ کچھ زائد ہی کھا لیتا ہے پس زائد مقدار کے کھانے سے جو ممنوع کا ارتکاب پایا گیا اس مغفرت کا لفظ مرتب کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مغفرت کے لفظ کا تعلق مقدار زائد کے ساتھ ہے مقدار ضرورت کے ساتھ نہیں ہے جب یہ بات ہے تو مقدار زائد کا کھانا حرام ہوگا اور مقدار ضرورت کا کھانا حرام نہ ہوگا۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ حالت اضطرار و اگر اہ میں صبر کیا اور مر گیا امام صاحب

کے نزدیک گنہ گار ہوگا اور امام ابو یوسف اور شافعی کے نزدیک گنہ گار نہ ہوگا نیز اس صورت میں ثمرہ اختلاف ظاہر ہوگا جب کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ حرام شے نہیں کھائے گا اگر حالت غمخصہ میں ان محرمات کو کھا لیا تو امام صاحب کے نزدیک حانت نہیں ہوگا اس لئے کہ مذکورہ اشیاء حالت اضطرار و اکراہ میں حرام نہیں رہتی اور امام ابو یوسف رح و شافعی رح کے نزدیک حانت ہو جائے گا اس لئے کہ مذکورہ اشیاء حالت غمخصہ میں بھی ان کے نزدیک حرام ہی رہتی ہیں البتہ مواخذہ نہیں کیا جاتا۔

وگذر لکھنا جل، یہ رخصت مجازی غیر تم کی تیسری مثال ہے مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح عقد سلم میں مسلم فیہ متعین اور بائع کے پاس موجود ہونے کی شرط ساقط ہوگئی اور مکروہ و مضطر کے حق میں مردار اور شراب کی حرمت ساقط ہوگئی اسی طرح مدت مسح میں پاؤں دھونے کی فرضیت ساقط ہوگئی ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ وضو میں پاؤں کا دھونا فرض ہے لیکن اگر متوجہ خضین پہنے ہو تو مدت مسح میں غسل رجلیں بالکل ساقط ہو جاتا ہے اور پاؤں پر مسح کرنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ خف قدم کی طرف حدت کسرایت کرنے کو روکنا ہے لہذا خضین پہننے کی حالت میں مدت مسح میں پاؤں کا غسل جو عزیمت ہے ساقط ہو جائے گا ایسی حالت میں مسح علی الخضین پر رخصت کا اطلاق بطریق مجازہ ہوگا کیوں کہ رخصت کا اطلاق حقیقہً اس وقت ہوتا ہے جبکہ عزیمت موجود ہو حالانکہ مذکورہ صورت میں عزیمت بالکل موجود نہیں ہے مگر چونکہ خف نہ پہننے کی حالت میں عزیمت یعنی غسل موجود ہے اس لئے یہ صورت بھی مجازہ ہونے میں انقص ہے جیسا کہ پہلی دونوں صورتوں میں نقص ہے۔

وگذر لکھنا قعر الصلوٰۃ، باقیل کی تینوں مثالوں کے مانند یہ مثال بھی رخصت اسقاط یعنی رخصت غیر تم کی مثال ہے، مسافر سے رباعیہ میں دو رکعتیں ساقط ہو جاتی ہیں چار رکعت پڑھنا جائز نہیں ہے امام شافعی کے نزدیک قعر رخصت ترفیہ (سہولت) ہے مسافر کے لئے چار رکعت پڑھنا افضل ہے گو دو کی بھی اجازت ہے امام صاحب کے نزدیک قعر ہی ضروری ہے اگر مسافر نے چار رکعتیں پڑھ لیں تو بعد کی دو رکعتیں نفل ہونگی اور فرض کے ساتھ نفل کو قعداً ماننے کی وجہ سے گنہ گار ہوگا۔

امام شافعی رح کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول "وإذا حضرتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خضتم ان یفتنکم الذین کفروا" ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قعر کو خوف پر مشتمل کہا ہے اور حرج کی نفی کی ہے اور حرج کی نفی اباحت پر دلالت کرتی ہے یعنی حالت سفر میں اگر دشمن کا خوف ہو تو قعر کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے اس قسم کی تیسرا اباحت پر دلالت کرتی ہے اور اباحت عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے، احناف کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ حرج کی نفی دل جوئی اور طیب خاطر کیلئے ہے اس لئے کہ اس بات کا اندیشہ تھا کہ کہیں صحابہ کو قعر صلوٰۃ کے بارے میں گناہ کا خیال پیدا نہ ہو جائے لہذا

باری تعالیٰ نے لاجناح کہہ کر اس اندیشہ کو زائل کر دیا اور خوف کی قید اتفاتی ہے اس لئے کہ قہر خوف پر موقوف نہیں ہے قال البیضاوی شریطۃ باعتبار الغالب نے ذلک الوقت، آپ کے زمانہ میں چونکہ اکثر اسفار جہاد کے لئے ہوتے تھے جن میں خوف کا اندیشہ ہوتا تھا اسی اکثریت کا لحاظ کرتے ہوئے ان خستم کی قید لگائی ہے اس کے علاوہ بہت سی احادیث سے حالت امن میں قہر ثابت ہے اس بات کا اقرار امام شافعی نے بھی کیا ہے فرمایا کہ خوف کی قید اس وقت کے غالب حالات کے اعتبار سے ہے۔

وَلَمَّا جَعَلْنَاهَا اسْقَاطًا مَحْضًا اسْتَدْلًا لِأَنَّ الدَّلِيلَ الرُّخْصَةَ وَمَعْنَاهَا أَمَّا الدَّلِيلُ فَمَارُوفِي عَنْ عُمَرَ بْنِ أَنَسٍ قَالَ أَنْقَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذِهِ صِدْقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَأَقْبَلُوا صِدْقَتَهُ سَمَاءً صِدْقَةً وَالتَّصَدُّقُ بِمَالٍ لَا يَحْتَمِلُ الثَّمِيلَ اسْقَاطُ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرِّدَّةَ كَالْعَفْرِ عَنِ الْقِصَاصِ،

**ترجمہ** اور ہم نے اس رخصت کو (عزیمت کے لئے) دلیل رخصت اور معنی رخصت سے استدلال کرتے ہوئے اسقاط محض قرار دیا ہے بہر حال دلیل تو وہ ہے جو حضرت عمر رضی عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی عنہ نے فرمایا کہ ہم نماز میں قہر کریں حالانکہ ہم بے خوف ہیں، پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ یعنی قہر اللہ تعالیٰ کا تم پر صدقہ ہے لہذا تم اس صدقہ کو قبول کرو، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قہر صلوة کو صدقہ سے موسوم کیا ہے اور ایسی چیز کا صدقہ جو تمہیک کا احتمال نہ رکھے اسقاط محض ہے رد کا احتمال نہیں رکھتا جیسا کہ قہر صلوة کو معاف کرنا۔

**تشریح** وانما جعلناہا سے مصنف نے احناف کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قہر صلوة کو رخصت اسقاط یعنی اکمال کو ساقط کرنے والی قرار دینا دو دلیلوں پر مبنی ہے ایک وہ دلیل جو رخصت کو واجب کرتی ہے اور دوسرے رخصت کے معنی جو دلیل رخصت کو واجب کرتی ہے وہ وہ حدیث ہے جو علی بن ربیع سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر رضی عنہ سے دریافت کیا کہ ہم نماز میں قہر کرتے ہیں حالانکہ ہم کو کسی دشمن کا خوف نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ان خستم" حضرت عمر رضی عنہ نے جواب دیا جو اشکال آپ کو پیش آیا ہے وہی اشکال مجھے بھی پیش آیا تھا چنانچہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا، ہذہ صدقۃ تصدق اللہ بہا فاقبلوا صدقۃہ" قہر اللہ کا صدقہ ہے اس کو قبول کرو، غور فرمائیے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قہر صلوة کو صدقہ قرار دیا ہے اور ایسی چیز کا صدقہ کہ جس میں احتمال رد نہ ہو اسقاط محض ہوتا ہے یعنی جس چیز کا مالک بنانا ممکن نہ ہو اس چیز کو صدقہ کرنا اسقاط محض ہوتا ہے لہذا قہر صلوة

اسقاط محض یعنی مسافر سے دو رکعت کو ساقط کرنا ہے جو چیز اسقاط کے قبیل سے ہو وہ بندہ کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ بندہ قبول کرے یا نہ کرے دونوں صورتوں میں وہ چیز بندے سے ساقط ہو جاتی ہے جیسے عفو عن القصاص اسقاط محض ہے رد کا احتمال نہیں رکھتا یعنی اگر مقتول کے اولیاء قصاص معاف کر دیں تو قاتل معاف ہو جائیگا خواہ قاتل قبول کرے یا نہ کرے۔

خلاصہ یہ کہ اگر مسافر قصر صلوٰۃ کو رد کرتے ہوئے اکمال کرے تو یہ جائز نہ ہوگا اس لئے کہ قصر اسقاط محض ہے اس میں رد کا احتمال نہیں ہے۔

ما قبل کے مسئلہ سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر ایسی چیز کا صدقہ کیا گیا ہو جو تملیک کا احتمال رکھتی ہو یعنی مالک بنا ممکن ہو تو وہ رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے مثلاً دائن نے مدیون پر دین کا صدقہ کیا یعنی اپنا دین معاف کر دیا اور مدیون نے انکار کر دیا تو یہ صدقہ رد ہو جائے گا اسلئے کہ دین تملیک کا احتمال رکھتا ہے لہذا دین کا صدقہ مدیون کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا اگر مدیون قبول کرے تو دین سے بری ہوگا ورنہ نہیں۔ یہ خیال رہے کہ مذکورہ تفصیل بندوں کے صدقات میں ہے ورنہ اللہ کے صدقات خواہ تملیک کا احتمال رکھیں یا نہ رکھیں دونوں صورتوں میں رد کا احتمال نہیں رکھتے مثلاً میراث اللہ تعالیٰ کی طرف سے وراثت کے لئے تملیک ہے اگر کوئی وارث اپنے حصہ کو قبول نہ کرے تو اس کا رد کرنا معتبر نہ ہوگا، رد کرنے کے باوجود اپنے حصہ کا مالک ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الْمَعْنَى فَهَوَّاءُ الرِّخْصَةِ لِطَلْبِ الرِّفْقِ وَالرِّفْقُ مَتَعَيْنٌ فِي الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْإِكْمَالُ  
أَصْلًا وَلِأَنَّ الْأَخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْإِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَّصِفَنَّ رِفْقًا لَا يَلْبِسُ  
بِالْعَبُودِيَّةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِأَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّخْيِيرِ دُونَ الصَّدَقَةِ وَالْيُسْرِفِيَّةِ  
مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْيِيرُ فِيهِ لِطَلْبِ الرِّفْقِ،

ترجمہ اور استدلال بالمعنی (دو طرفہ بقول پر ہے) اول یہ ہے کہ رخصت طلب رفق کے لئے ہے اور رفق قصر میں متعین ہے لہذا اکمال بالکل ساقط ہو گیا (اور دوسرا یہ کہ) بندہ کو قصر و اکمال میں اختیار بغیر اس کے کہ ہولت پر متعین ہو شان عبودیت کے لائق نہیں ہے بخلاف روزہ کے کہ نص رزے کے بارے میں تاخیر کے لئے وارد ہوئی ہے نہ کہ صدقہ کے لئے اور لیسر متعارض ہے لہذا اختیار (بین الصوم والافطار) طلب رفق کے لئے ہوگا۔

تشریح: مسافر کے لئے رباعیہ میں قصر کو رخصت اسقاط قرار دینے کا یہ دوسری دلیل ہے جس کا

تعلق رخصت کے معنی ہے اس کی دو قسمیں ہیں اول قسم یہ ہے کہ رخصت طلب رفتی کے لئے ہوتی ہے اور رفتی قصر میں بالیقین متعین ہوتا ہے لہذا اکمال ساقط ہو جاتا ہے اس لئے کہ اکمال میں جسمانی مشقت ہے اور اخروی کوئی فائدہ نہیں ہے، مذکورہ صورت میں چوں کہ رفتی جانب قصر ہی میں متعین ہے اس لئے اکمال ساقط ہوگا۔

البتہ اگر رفتی رخصت میں متعین نہ ہو تو بندہ کو اختیار ہوتا ہے کہ خواہ رخصت پر عمل کرے یا عزیمت پر عمل کرے ایسا اس وقت ہوتا ہے جب رخصت حقیقیہ ہوتی ہے اس لئے کہ رخصت حقیقیہ میں اگر رخصت میں ایک نوع کی سہولت ہوتی ہے تو عزیمت میں دوسری قسم کی سہولت ہوتی ہے جیسا کہ آراہ علی کلمۃ الکفر کی صورت میں، اگر رخصت پر عمل کرتے ہوئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دیتا ہے تو اس میں یہ سہولت ہے کہ جان پزح جائے گی اور اگر عزیمت پر عمل کرتے ہوئے کلمہ کفر زبان سے نہ نکالے بلکہ جان دے دے تو شہادت کامرتبہ پائے گا یا مثلاً مسافر کے لئے رخصت یعنی روزہ نہ رکھنے میں یسر ظاہر ہے اس لئے کہ راحت بدنی حاصل ہوگی اور عزیمت پر عمل کرنے یعنی روزہ رکھنے میں بھی ایک قسم کا یسر ہے اور وہی موافقہ المسلمین چوں کہ ماہ رمضان میں روزہ کی عام فضا ہوتی ہے ہر شخص روزہ رکھتا ہے ایسی صورت میں مسافر کے لئے بھی روزہ رکھنا آسان ہوتا ہے بعد میں قضاء دشوار معلوم ہوتی ہے لہذا مسافر کو اختیار ہے خواہ رکھے اور عزیمت پر عمل کرے یا رخصت پر عمل کرتے ہوئے افطار کرے دونوں صورتوں میں یسر حاصل ہے۔ اور اگر عزیمت میں کسی قسم کا یسر نہ ہو نہ سہولت دنیوی ہو اور نہ سہولت اخروی تو ایسی صورت میں عزیمت ساقط ہو جاتی ہے اور رخصت متعین ہو جاتی ہے، قصر کے مسئلہ میں سہولت چوں کہ قصر ہی میں متعین ہے اس لئے کہ اکمال میں نہ دنیوی سہولت ہے اور نہ اخروی، دنیوی سہولت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اخروی اس لئے نہیں کہ چار رکعت پڑھنے کی وجہ سے زیادہ ثواب نہیں ملے گا۔

ولان الاختیار، اس عبارت سے مصنف استدلال بالمعنی کی دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا اختیار کہ جو خالی عن رفتی ہو نہ اس میں دنیوی فائدہ ہو اور اخروی، ایسا امام شان عبدیت کے خلاف ہے یہ تو مسجد کی شان ہے کہ اس کا کوئی کام اپنے فائدے کے لئے نہیں ہوتا بندہ چونکہ محتاج ہے اس لئے اس کا کوئی کام احتیاج سے خالی نہ ہونا چاہئے اگر مسافر اکمال کرے تو اس کا یہ فعل بے فائدہ ہوگا اسلئے کہ اکمال میں نہ تو دنیوی راحت ہے اور نہ ثواب کا اضافہ۔

بخلاف الصوم، مصنف اس عبارت سے امام شافعی رحمہ اللہ کے قیام کا جواب دینا چاہتے ہیں امام شافعی نے صلوات کو صوم پر قیام کرتے ہوئے فرمایا کہ احناف کے نزدیک مسافر کے لئے عزیمت پر عمل کرتے ہوئے روزہ رکھنا اولیٰ ہے لہذا نماز میں بھی قصر سے اکمال اولیٰ ہونا چاہئے، جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے



کہ روزہ میں دلیل رخصت جو کہ دفعۃً من ایام اخر ہے تاخیر پر دلالت کرتی ہے نہ کہ اسقاط پر بخلاف صلوات کے کہ اس میں دلیل رخصت جو کہ "بذہ صدقۃ تصدق اللہ بہا" ہے اسقاط پر دلالت کرتی ہے لہذا روزہ میں عزیمت پر عمل کرنا جائز ہوگا اور یسیر افطار یسیر عزیمت (موافقۃ المسلمین) سے متعارض ہے لہذا اس میں تخیر طلب رفتی کے لئے ہوگی لہذا اقام علی الصوم خالی عن الیسیر نہ ہوگا۔

وَلَا يَلْزَمُ الْعَبْدَ الْمَادُونَ فِي الْجُمُعَةِ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ وَلِهَذَا لَا يَجُوزُ بِنَاءُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ وَعِنْدَ الْمُغَايِرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِي الْأَقْلِ عَدَدًا وَ أَمَا ظُهُرُ الْمَسَافِرِ وَالْمُقِيمِ وَاحِدٌ فَبِالْخَيْرَيْنِ الْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِنْ مَعْنَى الرِّفْقِ وَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ إِنْ فَعَلَ كَذَا ففَعَلَ وَهُوَ مَعْسَرٌ مُخَيَّرِينَ صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِي قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ رَجَعَ إِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِأَنَّهَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا أَحَدُهُمَا قَرِيبَةٌ مَقْصُودَةٌ وَالثَّانِي كَفَّارَةٌ وَفِي مَسْئَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَادَ كَالْمَدْبَرِ إِذَا جَنَى لِزَمَ مَوْلَاةً الْأَقْلَى مِنَ الْأَرْضِ وَمِنَ الْقِيَمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا،

اور جمعہ کے مسئلہ میں عبد مازون کو لے کر الزام واقع نہیں ہوگا اس لئے کہ جمعہ ظہر کا غیر ہے اور کر جمعہ یہی وجہ ہے کہ ایک کی بنا پر دوسرے پر جائز نہیں ہے اور مغایرت کی صورت میں یسیر اقل عدد میں متعین نہیں ہوگا اور مقیم و مسافر کی ظہر ایک ہے لہذا اقلیل و کثیر کے درمیان اختیار کی وجہ سے کسی قسم کا رفق متعین نہیں ہو سکتا اور اسکی اصول پر کہ مغایرت کے وقت اقل میں رفق متعین نہیں ہوتا اس مسئلہ کی تخریج کی جائے گی کہ ایک شخص نے ایک سال کے روزے رکھنے کی نذر مانی اگر اس نے فلاں کام کیا اور اس نے فلاں کام کر لیا اور یہ شخص کفارہ بالمال ادا کرنے سے عاجز ہے تو ایسے شخص کو تین روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار دیا جائے گا امام محمد کے قول میں، امام ابو حنیفہ سے بھی ایسی ہی ایک روایت ہے امام صاحب نے اپنی وفات سے تین روز قبل امام محمد کے قول کی طرف رجوع فرمایا تھا اس لئے کہ یہ دونوں حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ایک ان میں سے عبادت مقصودہ ہے اور دوسرا کفارہ ہے اور ہم جس مسئلہ کو بیان کر رہے ہیں وہ دونوں برابر ہیں ایسا ہو گیا جیسا کہ بدرجہ اس نے جنایت کی تو اس کے مولیٰ پر ارش اور قیمت میں سے جو کم ہوگا وہ لازم ہوگا برخلاف غلام کے اس دلیل کی وجہ سے

جو ہم نے بیان کی۔

تشریح: فاضل مصنف ماقبل میں بیان کر وہ اصول پر امام شافعیؒ کی جانب سے کئے گئے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اصول یہ ہے کہ عزیمت اور رخصت میں اختیار اسی وقت مفید ہوتا ہے جبکہ دونوں میں ایسر پایا جاتا ہو اور اگر عزیمت میں ایسر نہ ہو تو رخصت میں ایسر متعین ہو جاتا ہے مثلاً اکمال اور قہر میں اکمال میں کسی قسم کا ایسر نہیں ہے نہ دنیوی اور نہ اخروی، یہی وجہ ہے کہ اقل عدد یعنی قہر میں ایسر مستحب ہوگا، اعتراض: اس اصول پر امام شافعیؒ کی جانب سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو جمع پڑھنے کی اجازت دی تو غلام کو اختیار ہے خواہ جمعہ ادا کرے یا ظہر اور یہ تخییر بین القلیل و التخییر ہے مالال کہ کثیر یعنی ظہر پڑھنے میں کوئی رفق نہیں ہے بلکہ رفق جمعہ یعنی دو رکعت پڑھنے میں متعین ہے پھر بھی غلام کو اختیار ہے خواہ جمع پڑھے یا ظہر حالانکہ غلام پر جمعہ ہی واجب ہونی چاہئے۔

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر شے واحد ہو تو اقل عدد میں رفق متعین ہوتا ہے اور اگر متغایر ہوں تو رفق اقل عدد میں متعین نہیں ہوتا جمعہ اور ظہر متغایر ہیں، تغایر کی علامت یہ ہے کہ ان میں کا کوئی بھی ایک دوسرے کی نیت سے ادا نہیں ہو سکتا نہ جمعہ ظہر کی نیت سے اور نہ برعکس نیز جمعہ کیلئے جو شرط الط ہیں وہ ظہر کے لئے نہیں ہیں نیز آپس میں ایک دوسرے پر بنا رہی صحیح نہیں ہے جو کہ مغایرت کی علامت ہے لہذا دونوں کا رفق بھی الگ الگ ہوگا مثلاً جمعہ میں رفق رکعات کی کمی کی وجہ سے اور ظہر میں عدم خطبہ اور عدم سعی کی وجہ سے لہذا اقل عدد یعنی جمعہ میں ایسر متعین نہیں ہوگا جس کی وجہ سے عبد مذون فی الجمعہ کو اختیار ہوگا کہ جس رفق کو مناسب خیال کرے اختیار کرے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ عبد مذون فی الجمعہ کو ظہر اور جمعہ کے درمیان اختیار ہے بلکہ آزاد کے مانند اس پر بھی جمعہ ہی متعین ہے لہذا کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ (غایۃ التحقیق)  
اب رہی مسافر کی ظہر یعنی دو رکعت اور مقیم کی ظہر یعنی چار رکعت تو یہ شے واحد ہے حتیٰ کہ ایک کی دوسرے پر بنا رہی جائز ہے اگر کوئی شخص قہر پڑھ رہا ہو حالت صلوات میں اگر اقامت کی نیت کرے تو اسی نماز پر بنا کرتے ہوئے چار رکعت پڑھ سکتا ہے بخلاف مسافر کے کہ اس کے لئے رفق قہر ہی متعین ہے لہذا قہر و اکمال میں اختیار نہیں ہوگا۔

و علیٰ ہذا یخرج: یعنی عبد مذون فی الجمعہ کے بارے میں جو جواب ذکر کیا گیا ہے اسی جواب سے اس مسئلہ کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ ایک شخص نے اس طرح نذرمانی علی تبعم سنتہ ان فعل کذا، مثلاً علی تبعم سنتہ ان دخلت الدار اگر میں گھر میں داخل ہوں تو میرے اوپر ایک سال کے روزے ہیں اور وہ داخل ہو گیا حال یہ ہے کہ وہ تنگ دست ہے یعنی غلام آزاد کرنے یا دس مساکین کو کپڑا دینے پر قادر نہیں ہے

تو اس شخص کو ایک سال اور تین دن کے روزوں کے درمیان اختیار ہے یہ امام محمد کا مذہب ہے اور امام حنبلی سے بھی یہی مروی ہے کہ آپ نے وفات سے چند روز قبل امام محمد کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور یہ جنس واحد میں قلیل و کثیر کے درمیان تخییر ہے اس لئے کہ دونوں کا تعلق جنس کفارہ سے ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ نذر اور کفارہ کے درمیان اگرچہ صورت مجاہزت ہے مگر معنی مغایرت ہے اس لئے کہ نذر کا روزہ عبادت مقصودہ خالی عن الزجر والعقوبت ہے اور کفارہ مکین کے تین روزے کفارہ کے روزے ہیں ان میں زجر و عقوبت کے معنی موجود ہیں جب دونوں میں مغایرت موجود ہے تو قلیل یعنی کفارہ کے روزوں میں رفق متعین نہیں ہوگا بلکہ دونوں میں سے ہر ایک کے اندر رفق ہو سکتا ہے اس طور پر کہ کفارہ کے تین روزوں میں تو یہ رفق ہے کہ کفارہ کے روزوں کی تعداد نذر کے ایک سال کے روزوں کے مقابلہ میں بہت کم ہے اور نذر کے ایک سال کے روزوں میں یہ رفق ہے کہ وہ عبادت مقصودہ ہیں ان میں ثواب زیادہ ہے الغرض یہاں بھی قلیل کے اندر رفق متعین نہیں ہے بلکہ قلیل و کثیر ہر ایک کے اندر لگ بھگ رفق موجود ہے لہذا اصول کے مطابق بندہ کو دونوں کے درمیان اختیار ہوگا۔

فضار کا لہذا مسافر کے حق میں قصر کی تعیین ایسی ہی ہے کہ اگر مدبر جنایت کرے تو اس کے مولیٰ پر قیمت عبد اور ارش جنایت میں سے جو کم ہوگا وہی متعین ہوگا، اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ کسی کے عبد مدبر نے کسی کا نقصان کر دیا یا خطا کسی کو قتل کر دیا تو مولیٰ پر قیمت مدبر اور تاوان نقصان میں جو کم ہوگا وہ واجب ہوگا اس لئے کہ قیمت مدبر اور قیمت نقصان شے واحد ہیں اس لئے کہ دونوں مال ہیں لہذا رفق اقل میں متعین ہوگا جس طرح کہ مسافر کی نماز میں رفق قصر ہی میں متعین ہے لہذا مولیٰ کو مدبر کی قیمت اور ارش جنایت میں اختیار نہیں ہوگا بلکہ اقل واجب ہوگا۔

بخلاف العبد، یعنی اگر کسی عبد نے کسی کا نقصان کر دیا تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ خواہ غلام کو اولیاء جنایت کے سپرد کر دے یا ارش جنایت ادا کر دے جیسا کہ عبد مازون نے اجماع کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ عبد مازون نے اجماع کو نظر و جمعہ میں اختیار ہوتا ہے اس لئے کہ تخییر بین الشیئین متغایرین رفق کا فائدہ دیتی ہے اور عبد کے مسئلہ میں بھی دو متغایر شے ہیں ایک بعینہ عبد کو دینا ہے اور دوسرا ارش ہے یہ دونوں صورت اور معنی مختلف ہیں اس لئے کہ ایک مال ہے اور دوسرا قبہ اور تغایر کے وقت اقل عدد میں رفق متعین نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک میں مختلف طریقہ سے رفق ہوتا ہے لہذا جس طرح عبد مازون نے اجماع کو نظر اور جمعہ میں اختیار ہوگا اسی طرح مولیٰ کو عبد اور ارش کے درمیان اختیار ہوگا۔

## بَابُ بَيَانِ أَقْسَامِ السُّنَّةِ

إِعْلَمَنَّ أَنَّ سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَامِعَةٌ لِلأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْمَخَاصِرِ وَالْعَامَةِ  
وَسَائِرِ الْأَقْسَامِ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرُهَا فَكَانَتْ السُّنَّةُ فُرْعًا لِلْكِتَابِ فِي بَيَانِ تِلْكَ  
الْأَقْسَامِ بِأَحْكَامِهَا وَهَذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا يُخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ،

**ترجمہ** یہ بات یاد رکھو کہ سنت رسول صلعم (کتاب اللہ کے مانند) امر و نہی نیز خاص و عام اور ان تمام اقسام کو  
جامع ہے جن کا ذکر مابقی میں گذر چکا ہے لہذا سنت ان اقسام میں مع ان کے احکام کے کتاب اللہ  
کی فرع ہے۔ اور یہ باب ان چیزوں کو بیان کرنے کے لئے ہے جو سنت کے ساتھ مخصوص ہیں۔

**تشریح** سنت امر و نہی، خاص و عام، مشترک و مؤول وغیرہ ان تمام احکام و اقسام کو جامع ہے جو کتاب اللہ  
میں مذکور ہوئیں لہذا سنت کے اقسام و احکام کو انہی پر قیاس کر لیا جائے، اس باب میں صرف  
ان مباحث کا ذکر ہوگا جو سنت کے ساتھ خاص ہیں اور وہ کیفیت اتصال بالنبی ہے بایں طور کہ اتصال  
بیطریق متواتر ہے یا بطریق مشہور یا بطریق آحاد، نیز راوی کے احوال سے بحث ہوگی بایں طور کہ راوی معروف  
ہے یا مجہول، عادل ہے یا مجروح نیز شرائط راوی سے بحث ہوگی بایں طور کہ عادل ہو، تام الضبط ہو نیز  
عادل اور مسلمان ہو۔

سنت کے لغوی معنی طریقہ اور عادت کے ہیں اور فقہاء کی اصطلاح میں عبادت نافلہ کو کہتے ہیں  
محمدین اور اہل بیت کی اصطلاح میں ہر اس قول و فعل و تقریر کو سنت کہتے ہیں جو قرآن کے علاوہ رسول  
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوا ہو سنت قولیہ پر بالخصوص حدیث کا اطلاق ہوتا ہے۔

سنت کے مستقلاً محمل و محرم ہونے میں اختلاف ہے راجح قول یہ ہے کہ سنت تشریح احکام نیز  
تحلیل و تخریم کے بارے میں قرآن کے مثل مستقل ہے آپ صلعم نے فرمایا ہے "اوتیت القرآن ومثلاً" مجھے  
قرآن اور اس کا مثل دیا گیا ہے یعنی جس طرح قرآن محمل و محرم ہے اسی طرح سنت بھی محمل و محرم ہے مثلاً  
پالتو گھول اور درندوں نیز شکاری پرندوں کی حرمت سنت سے ثابت ہے۔

سنت کا لفظ جب مطلق بولا جاتا ہے تو سنت رسول اور سنت صحابہ دونوں پر محمول ہوتا ہے احناف

کے نزدیک تقلید صحابی واجب ہے لہذا صحابہ کے طریقہ کی اتباع اسی طرح واجب ہوگی جس طرح رسول کے طریقہ کی، امام شافعیؒ کے نزدیک اگر سنت کا لفظ مطلق بولا جائے تو سنت رسول مراد ہوتی ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک تقلید صحابی واجب نہیں ہے لہذا سنت کا اطلاق طریق صحابہ پر مجازاً ہوگا، مصنف کے حدیث یا خبر کے بجائے سنت کا لفظ اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حدیث اور خبر کا اطلاق صرف حدیث قولی پر ہوتا ہے اور سنت کا اطلاق حدیث قولی و فعلی و تقریر سب پر ہوتا ہے نیز طریقہ صحابہ پر بھی سنت کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ رمضان میں میں رکعت باجماعت سنت صحابہ ہے بعض حضرات لفظ حدیث کو حدیث مرفوع اور موقوف کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس لئے کہ مقطوع ان کے نزدیک اثر ہے۔

اعلم، مصنف فرماتے ہیں کہ خاص و عام و مشترک و ممول و غیرہ، اقسام عشرینی اور اربعہ فیہی جس طرح کتاب اللہ میں جاری ہوتے ہیں سنت میں بھی جاری ہوتے ہیں کیوں کہ سنت رسولؐ مذکورہ اقسام میں ایسی طرح جنت ہے جس طرح کتاب اللہ جنت ہے لہذا سنت ان اقسام کے بیان کرنے میں کتاب اللہ کی فرع ہوگی لہذا ان اقسام کو دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کتاب اللہ پر قیاس کر لینا کافی ہے البتہ طریق اتصال میں سنت رسولؐ کتاب اللہ سے جدا ہے اس لئے کہ ہم تک کتاب اللہ کے اتصال کا ایک ہی طریقہ ہے یعنی تواتر اور سنت رسولؐ کے بہت سے طریقے ہیں پس یہ باب انہی طریقوں کو بیان کرنے کے لئے منفقہ کیا گیا ہے اور وہ چار چیزیں ہیں۔

(۱) کیفیت اتصال (۲) کیفیت انقطاع (۳) محل خبر (۴) نفس خبر، پھر اول کی تین قسمیں ہیں (۱) اتصال کامل جس میں کوئی شبہ نہ ہو جیسے خبر متواتر کا اتصال (۲) ایسا اتصال جس میں صرف صورتہ شبہ ہو جیسے خبر مشہور کا اتصال (۳) ایسا اتصال کہ جس میں صورتہ اور معنی شبہ ہو جیسے خبر واحد کا اتصال۔

ثانی یعنی کیفیت انقطاع کی دو قسمیں ہیں (۱) انقطاع ظاہری (۲) انقطاع باطنی، اور رابع یعنی نفس خبر کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ خبر کہ جس میں کذب کا احتمال نہ ہو جیسے نبی کی خبر (۲) وہ خبر کہ جس میں صدق کا احتمال نہ ہو جیسے فرعون کا دعویٰ ربوبیت (۳) وہ خبر کہ جس میں صدق و کذب دونوں کا احتمال برابر ہو جیسے فاسق کی خبر (۴) وہ خبر کہ جس میں صدق کا احتمال رابع ہو جیسے راوی عادل کی خبر۔ اس چوتھی قسم میں تین حیثیتوں سے بحث کی جاتی ہے (۱) سماع (۲) حفظ (۳) ادارہ۔

احول شرع کی اقسام اولی و ثانوی کا نقشہ اعلیٰ صفحہ پر ملاحظہ کریں۔



قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا، جیسا کہ سعید ابن مسیب، مکحول دمشقی، ابراہیم نخعی اور حسن بصری وغیرہ کیا کرتے تھے۔

منقطع، اور اگر کوئی راوی دور او یوں کے درمیان کا ایک واسطہ یا چند واسطے بغیر تسلسل کے ترک کرے مثلاً ایسا شخص کہ جس کی ملاقات ابو ہریرہ رضی عنہ سے نہیں ہے وہ کہتا ہے قال ابو ہریرہ کذا اس کو محدثین کی اصطلاح میں منقطع کہتے ہیں اور اگر ایک سے زیادہ واسطوں کو مسلسل ترک کرے اس کو محدثین کی اصطلاح میں معضل کہتے ہیں مگر فقہاء اور اہل حدیث کے نزدیک مذکورہ تمام قسموں کو مرسل کہتے ہیں۔

مرسل کی قسمیں، مرسل کی چار قسمیں ہیں (۱) صحابی کی مرسل (۲) قرن ثانی اور ثالث کی مرسل (۳) قرن ثالث کے بعد ہر زمانہ کے عدول کی مرسل (۴) مرسل من وجہ اور مسند من وجہ، مصنف نے اس چوتھی قسم کا ذکر نہیں کیا، اس کی صورت یہ ہے کہ راوی کبھی اس حدیث کو مرسلاً ذکر کرتا ہے اور کبھی مسنداً، یا ایک راوی مرسلاً ذکر کرتا ہے اور دوسرا مسنداً، صحابی کی مراسیل بالاتفاق مقبول ہیں البتہ اگر اس بات کی بصراحت ہو کہ صحابی نے کسی دوسرے صحابی سے روایت کی ہے تو اس صورت میں اختلاف ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر صحابی قال النبی صلعم کہے تو مقبول ہے ورنہ نہیں، قرن ثانی (دور تابعین) قرن ثالث (تبع تابعین) کی مراسیل ہمارے نزدیک مقبول ہیں اور یہی مذہب امام مالک کا ہے اور امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت ایسی ہی ہے، اہل ظاہر اور ائمہ حدیث کی ایک جماعت کے نزدیک مراسیل قطعاً مقبول نہیں ہیں امام شافعی فرماتے ہیں کہ مرسل کی جب تک کسی آیت یا سنت مشہورہ یا موافقت قیاس یا قول صحابی وغیرہ سے تائید نہ ہو جائے اس وقت تک قابل قبول نہیں، یا مرسل کے متعلق یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ ایسے شخص سے روایت نہیں کرتا کہ جس میں کسی قسم کی علت ہو۔

صحابی کی مرسل تو احتمال سماع کی وجہ سے مقبول ہے اس لئے کہ صحابہ میں صحبت رسول کی وجہ سے سماع اصل ہے الا یہ کہ عدم سماع معلوم ہو جائے اور قرن ثانی اور ثالث کی مراسیل اس وجہ سے مقبول ہیں کہ راوی پر حدیث کا معاملہ سند کے سلسلہ میں پوری طرح واضح ہو جاتا ہے راوی کو کسی قسم کا شبہ نہیں رہتا تو راوی واسطہ کو حذف کر دیتا ہے اسی وجہ سے مصنف مرسل کو مسند پر فائق سمجھتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسند اور مرسل میں تعارض واقع ہو تو مرسل کو ترجیح ہونی چاہئے یہ عیسیٰ ابن ابان کا مذہب ہے، فخر الاسلام نے لکھا ہے کہ مرسل ہمارے نزدیک مسند مشہورہ کے مانند ہے جو کہ خبر واحد سے فوٹ ہے البتہ اس سے زیادتی علی کتاب اللہ نہیں ہو سکتی، باقی حضرات کے نزدیک مسند مرسل پر راجح ہے اس لئے کہ مسند کے رواۃ کی معرفت جاہل ہوتی ہے بخلاف مرسل کے۔

جس راوی پر حدیث کی سند کا معاملہ واضح نہیں ہوتا وہ روایت کی نسبت اپنے شیخ کی طرف

کر دیتا ہے اور خود اپنے اوپر روایت کی پوری ذمہ داری نہیں لیتا بلکہ اپنے شیخ کو ذمہ داری میں شریک کر لیتا ہے۔

لکن ہذا ضرب مزنیہ مصنف اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔  
 اعتراض : اعتراض یہ ہے کہ آپ کے نزدیک مرسل مسند سے فوق ہے تو مشہور کے مثل ہوگی اسلئے  
 کہ خبر واحد اور مشہور کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اگر مرسل مسند (خبر واحد) سے فوق ہو تو وہ  
 خبر مشہور کے درجہ میں ہے اور خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ اور زیادتی جائز ہے لہذا مرسل سے بھی  
 جائز ہوئی چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

جواب :- مرسل کی مذکورہ فضیلت اجتہادی ہے بخلاف خبر مشہور کہ اس کی فضیلت صراحت سے ثابت ہے لہذا مرسل کے  
 ذریعہ زیادتی علی کتاب اللہ جو کہ نسخ کے حکم میں ہے جائز نہ ہوگی۔

وَأَمَّا مَرَا سِيلُ مَنْ دُونَ هُوَ لَا عَرَفْنَا فَقَدْ اِخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا أَنْ يَرَوْحَى الثَّقَاتُ مَرَسَلَةً  
 كَمَا رَوَوْا مُسْنَدًا مِثْلَ إِرْسَالِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ وَأَمثالِهِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا  
 أَقْبَلُ الْأَمْرَ سَيْلُ سَعِيدِ بْنِ النَّسِيبِ فَإِنِّي تَتَّبَعْتُهَا فَوَجَدْتُهَا مَسَانِيدًا

ترجمہ | لیکن مذکورہ قرونِ ثلاثہ کے علاوہ کی مر اسیل میں اختلاف کیا گیا ہے البتہ اگر اس کی مر اسیل  
 کو ثقات اسی طرح روایت کرتے ہوں تو (بلا اختلاف مقبول ہے) جیسا کہ محمد بن حسن اور ان  
 کے امثال کی مر اسیل (مقبول ہیں) امام شافعی نے فرمایا ہے کہ میں سعید بن مسیب کے علاوہ کسی کی مر اسیل  
 قبول نہیں کرتا اس لئے کہ جب میں نے انکی مر اسیل کی تحقیق کی تو مسانید پایا۔

تشریح | مرسل کی قسم ثالث کو بیان کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ قرونِ ثلاثہ کے بعد کے حضرات کی  
 مر اسیل میں قبول اور عدم قبول کے اعتبار سے اختلاف ہے البتہ اگر قرونِ ثلاثہ کے بعد کے کسی  
 راوی کی مرسل کو ثقات اسی طرح قبول کرتے ہوں جس طرح اس کی مسانید کو قبول کرتے ہیں تو اسکی مر اسیل  
 میں ہمارے اصحاب کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے جیسا کہ محمد بن حسن اور سفیان ثوری کی مر اسیل کے  
 قبول کرنے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

اگر قرونِ ثلاثہ کے بعد کی مر اسیل کو ائمہ ثقات مسانید کی طرح روایت نہ کرتے ہوں تو ان مر اسیل  
 میں اختلاف ہے ابو الحسن کہ فرماتے ہیں کہ عادل کی مر اسیل ہر زمانہ میں مقبول ہوں گی اس لئے کہ قرون  
 ثلاثہ کی مر اسیل کے قبول کی علت عدالت اور ضبط ہے لہذا اگر یہ وصف قرونِ ثلاثہ کے بعد کے راویوں



میں بھی پایا جائے گا تو اس کی مر اسیل بھی قبول ہوں گی، عیسیٰ ابن ابان فرماتے ہیں کہ قبول نہیں کیجائیں گی اس لئے کہ قرونِ ثلاثہ کے بعد فسق اور کذب شائع ہو گیا تھا اور آپ نے قرونِ ثلاثہ کے بعد کے لوگوں کی عدالت کی شہادت بھی نہیں دی۔

تنبیہ: مصنف کا محمد بن الحسن کو قرونِ ثلاثہ کے بعد کی مثال میں پیش کرنا تسامح ہے اس لئے کہ محمد بن الحسن بالاتفاق صحیح تابعین ہیں۔

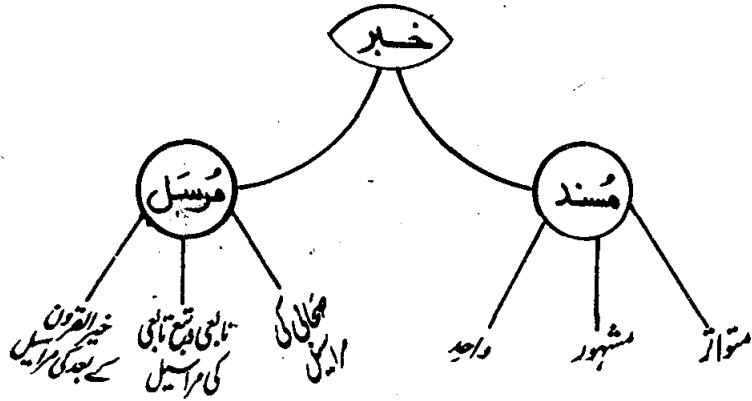
وقال الشافعی: امام شافعی کے نزدیک سعید ابن مسیب کی مر اسیل کے علاوہ کسی کی مر اسیل مقبول نہیں ہیں اس لئے کہ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ میں سعید ابن مسیب کی مر اسیل کی تحقیق کی تو سب کو مساند پانیا، مصنف نے مر اسیل کی قسم رابع یعنی مسند من وجہ اور مرسل من وجہ کا ذکر نہیں فرمایا مگر ایسی مر اسیل بھی عامۃ العلماء کے نزدیک مقبول ہوتی ہیں اس لئے کہ مرسل راوی کے حال سے ساکت ہوتی ہے اور مسند ناطق ہوتی ہے اور ساکت ناطق کا مقابلہ نہیں کر سکتی لہذا وجہ اسناد وجہ ارسال پر غالب آجائے گی اور انقطاع کا نقصان اتھال سے پورا ہو جائے گا من وجہ مسند و مرسل کی مثال "لانکاح الابولی" ہے اس روایت کو اسرائیل بن یونس نے مسند اور شعبہ نے مرسل روایت کیا ہے۔

مذکورہ روایت کو اسرائیل بن یونس نے مسند روایت کیا ہے "روئی اسرائیل عن ابی اسحاق عن ابی موسیٰ عن ابی ہریرۃ عن النبی صلعم" لانکاح الابولی، کذانی جامع الترمذی، یہ روایت مسند ہے شعبہ اکی روایت کو مرسل روایت کرتے ہیں "روئی شعبہ عن ابی اسحق عن ابی موسیٰ عن النبی صلعم" لانکاح الابولی، اس روایت میں ابواسحاق نے ابو ہریرہ کو حذف کر دیا ہے جس کی وجہ سے روایت مرسل ہو گئی ہے۔

وَالْمُسْنَدُ أَقْسَامُ الْمَتَوَاتِرِ وَهُوَ مَا يَرْوِيهِ قَوْمٌ لَا يُحْصَى عَدَدُهُمْ وَلَا يَتَوَهَّمُ قَوَاطِبُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَعَدَّ التَّبَهُمُ وَتَبَايُنَ أَمَاكِنِهِمْ وَيَدُومُ هَذَا الْحَدُّ إِلَى أَنْ يَتَّصِلَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا مِثْلُ نَقْلِ الْقُرْآنِ وَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَأَعْدَادِ الزُّكَّاتِ وَمَقَادِيرِ الزُّكُوفِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَإِنَّهُ يُوجِبُ عِلْمَ الْيَقِينِ بِمَنْزِلَةِ الْعَيَانِ عِلْمًا ضَرُورِيًّا،

ترجمہ اور مسند کی چند قسمیں ہیں اول متواتر اور وہ وہ ہے کہ جس کو بے شمار لوگ روایت کریں اور ان کے تباین مکانی اور عدالت نیز کثرت تعداد کی وجہ سے کذب پر اتفاق کا اندیشہ نہ ہو اور یہ کثرت قائم رہے یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو اس کی مثال نقل قرآن اور صلوات خمس اور

تعداد روایات نیز مقادیر زکوٰۃ اور اس کے مثل ہے اور خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے جیسا کہ اشیاء کا معائنہ اور مشاہدہ سے علم یقینی اور بدیہی حاصل ہوتا ہے۔



**تشریح** اولاً خبر کی اتھال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں مسند اور مرسل، پھر مسند کی تین قسمیں ہیں (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) واحد۔

متواتر — اگر ہر زمانہ میں روایت کرنے والے اس قدر ہوں کہ ان کا کذب پر اتفاق تبادلہ مکان اور کثرت تعداد کی وجہ سے ممکن نہ ہو تو یہ روایت متواتر ہے۔

مشہور — اور اگر تو اتر کی مذکورہ شرط صحابہ کے دور میں نہ پائی جائے اگرچہ بعد کے زمانہ میں پائی جائے تو یہ خبر مشہور ہے۔

واحد — اور اگر قرون ثلاثہ کے ادوار میں سے کسی دور میں بھی مذکورہ شرط نہ پائی جائے اگرچہ بعد کے ادوار میں پائی جاتی ہو تو خبر واحد ہوگی۔

تواتر کی شرطیں، متواتر کی پانچ شرطیں ہیں (۱) سندوں کی کثرت (۲) رواۃ کی کثیر تعداد (۳) روایت کے ہر دور میں مذکورہ کثرت باقی ہو (۴) روایت کا منہتی کوئی امر جسی ہو عقلی نہ ہو جیسا کہ عالم کا حادث ہونا امر عقلی ہے (۵) روایت سے سامع کو علم یقینی حاصل ہو، بعض حضرات نے پانچویں شرط کو متواتر کا فائدہ کہا ہے۔

متواتر کے راویوں کی تعداد میں بہت اختلاف ہے بعض نے چار اور بعض نے پانچ اور بعض نے سات اور بعض نے بارہ علیٰ ہذا القیاس چالیس اور ستر کے بھی اقوال ہیں، علماء جمہور کے نزدیک لا تخصی کی شرط نہیں ہے بلکہ ما یحصل بہ علم الضروری شرط ہے، حدیث متواتر لفظی کے وجود میں اختلاف ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ حدیث متواتر لفظی کا وجود نہیں ہے اور بعض حضرات نے انما الاعمال بالنیات کو خبر متواتر کہا ہے اور بعض نے من کذب علی متعمداً فلیتبوا مقعده من النار کو حدیث متواتر کی مثال میں پیش کیا ہے،

متواتر معنوی (کہ جس کے الفاظ مختلف ہوں مگر مفہوم و معنی ایک ہی ہوں) کا بالاتفاق وجود ہے مس علی  
انحنین کی روایت کو ستر صحابہ نے روایت کیا ہے۔

دلائل توہم تو اطمینان علی الکذب: یہ جملہ سابقہ جملہ لایحییٰ عدوہم کی تفسیر ہے مطلب یہ ہوگا کہ مصنف کے  
نزدیک اپنے قول لایحییٰ عدوہم کا یہ مطلب نہیں ہے کہ راوی بے شمار ہوں بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ اتنے راوی  
ہوں کہ ان کا اتفاق کذب پر عادتاً ناممکن ہو اس صورت میں مصنف کا قول علماء جمہور کے موافق ہو جائے گا  
مصنف نے متواتر کے راویوں کے لئے عدالت کی شرط بھی لگائی ہے، علماء جمہور کے نزدیک یہ شرط بھی  
نہیں ہے البتہ خبر واحد کے راوی کے لئے عدالت شرط ہے اسکی طرح مصنف نے بتائیں امامین کی شرط لگائی  
ہے حالانکہ علماء جمہور کے نزدیک یہ شرط بھی نہیں ہے، مصنف نے مذکورہ شرطیں بطور احتیاط لگائی ہیں  
مصنف کا مقصد چونکہ سنت متواترہ کو بیان کرنا ہے نہ کہ مطلق متواترہ کو، اسکی وجہ سے ویدوم ہذا الحدیث  
کی قید کا اضافہ کیا ہے۔

وذلك مثل نقل القرآن: یہ مطلق متواترہ کی مثال ہے نہ کہ سنت متواترہ کی، خبر متواترہ سے علم یقینی بلا  
کسب و نظر حاصل ہوتا ہے جیسا کہ اشیاء کے مشاہد سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ بچوں کو بھی اشیاء  
کو دیکھ کر اور کلام سن کر علم یقینی حاصل ہوتا ہے حالانکہ ان میں نظر و کسب کی صلاحیت نہیں ہوتی یہ جمہور  
عقلاء کا مذہب ہے، بعض معتزلہ کے نزدیک حدیث متواترہ سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا البتہ علم طمانینت  
حاصل ہوتا ہے مگر یہ عرف اور مشاہدہ کے خلاف ہے اس لئے کہ بچہ اپنے والدین کو مختلف اشیاں ہی کی  
خبر سے یقینی طور پر جانتا ہے حالانکہ بچہ کو نہ تو علق فی الرحم کا مشاہدہ ہوتا ہے اور نہ خروج من الرحم کا  
مگر اس کے باوجود لوگوں کے کہنے سے اپنے والدین کو یقینی طور پر والدین جانتا ہے۔

والمشہور وهو ما كان من الأحاديث في الأصل ثم انتشرف صار ينقله قوم  
لا يتوهم قوا طوهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم وأولئك  
قوم فتاة أئمة لا يتهمون فصارت شهادتهم وتصديقهم بمنزلة  
المتواتر حتى قال الجصاص إنه أحد قسمي المتواتر

ترجمہ اور مشہور وہ ہے جو قرن اول میں واحد ہی ہو مگر اس کے بعد قرن ثانی میں مشہور ہو گئی ہو یہاں  
تک کہ اس کو ایک قوم (جماعت کثیر) نقل کرنے لگی ہو جن کے کذب پر اتفاق کا گمان نہیں ہو سکتا  
اور وہ قرن ثانی اور ثالث (تابعین تبع تابعین) کے لوگ ہیں اور یہ لوگ ایسے ائمہ ثقات کی جماعت ہیں

کہ جن کو متہم نہیں کیا جاسکتا لہذا ان کی شہادت اور تصدیق سے بمنزلہ متواتر کے ہوگئی یہاں تک کہ ابوبکر جہاں نے کہا کہ مشہور متواتر کی ایک قسم ہے۔

تشریح

مصنف یہاں سے مندرجہ ثانی یعنی مشہور کو بیان فرما رہے ہیں مشہور کو مستفیض بھی کہتے ہیں اصطلاحی مشہور وہ روایت ہے جو در صحابہ میں تو مشہور نہیں ہوئی البتہ دور تابعین یا تبع تابعین میں مشہور ہوگئی اگر اس کے بعد مشہور ہوئی تو اس کا اعتبار نہیں ہے، مشہور کے راویوں کا ہر طبقہ میں سے دو سے زائد ہونا ضروری ہے بعض حضرات نے مستفیض کے لئے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ اس کے راوی ہر طبقہ میں یکساں رہے ہوں مثلاً اگر کسی دور میں چار تھے تو دوسرے دور میں بھی چار ہوں۔ خبر مشہور کی مثال، (۱) المسلم من سلم المسلم من لسانہ ویدہ والمہاجر من ہجر ما حرم اللہ (۲) لایؤن احدکم حتی اكون احب الیہ من والدہ وولدہ۔

بعض شافعیہ خبر مشہور کو خبر واحد کے مثل قرار دیتے ہیں لہذا خبر مشہور سے بھی ظن ہی کا فائدہ ہوگا، ہمارے اصحاب کے نزدیک خبر مشہور متواتر کے مثل ہے اس سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے مگر بطریق استدلال نہ کہ بطریق ضرورت، ہمارے اصحاب میں نے عیسیٰ بن ابان فرماتے ہیں کہ خبر مشہور سے علم طائیفہ حاصل ہوتا ہے نہ کہ یقینی لہذا مشہور متواتر سے کم اور واحد سے فوق ہوگی، ابوبکر جہاں خبر مشہور کو خبر متواتر کی ایک قسم قرار دیتے ہیں جس سے علم یقینی استدلالی حاصل ہوتا ہے نہ کہ بدیہی، اور یہی ہمارے اصحاب میں سے ایک جماعت کا مذہب ہے۔

قَالَ عِيسَى بْنُ أَبَانَ يُضِلُّ جَائِدًا وَلَا يَكْفُرُ وَهُوَ الصَّحِيحُ عِنْدَنَا لِأَنَّ الْمَشْهُورَ بِشَهَادَةِ السَّلَفِ صَارَ حُجَّةً لِلْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ فَصَحَّتِ الزِّيَادَةُ عَلَى كِتَابِ آدَمَ تَعَالَى وَهُوَ النَّسَخُ عِنْدَنَا وَذَلِكَ مِثْلُ زِيَادَةِ الرَّجْوِ وَالسُّخْرِ عَلَى الْخَفِينِ وَالتَّابِعِ فِي صِيَامِ كَفَّارَةِ الْيَمْرِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْأَحَادِ فِي الْأَصْلِ يَثْبُتُ بِهِ شِبْهُ سَقَطِهَا عَلَيَّ الْيَقِينِ،

ترجمہ عیسیٰ بن ابان نے فرمایا کہ (خبر مشہور کے منکر) کی تفصیل کیجائے گی نہ کہ تکفیر اور عیسیٰ بن ابان کا قول ہمارے نزدیک صحیح ہے اس لئے کہ خبر مشہور، اسلاف کی شہادت سے عمل کے لئے بمنزلہ متواتر کے ہے لہذا خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے جیسے رجم کی زیادتی، مس علی الخفین کی زیادتی اور کفارہ یمن کے روزوں میں متابعت کی زیادتی، لیکن حدیث مشہور چوں کہ ابتداء میں احادیث سے تھی اس لئے اس میں شبہ ثابت ہوگا اور اس شبہ

کی وجہ سے علم یقین ساقط ہو جائے گا۔

**تشریح** سابق میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خبر مشہور سلف کی شہادت کی وجہ سے متواتر کے درجہ میں ہو گئی ہے جس کی وجہ سے امام ابو بکر جصاص نے فرمایا خبر مشہور متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے یعنی متواتر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جس کی روایت کرنے والے حضرات عہد صحابہ سے لے کر آخری ناقل تک اتنی بڑی تعداد میں رہے ہوں کہ ان کے بارے میں جھوٹ پر اتفاق کا گمان نہ کیا جاسکتا ہو، دوسری وہ کہ جس کی روایت کرنے والے عہد صحابہ میں تو اتنے نہ رہے ہوں مگر قرن ثانی اور قرن ثالث میں کثیر تعداد ہو گئی ہو، مذکورہ دونوں قسموں میں اول کا نام متواتر ہے اور دوسری کا مشہور لہذا دونوں سے علم یقینی حاصل ہوگا، البتہ اول قسم سے علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے اور ثانی سے علم یقینی استدلالی لہذا دونوں کا منکر کافر ہوگا۔

عیسیٰ بن ابان فرماتے ہیں کہ خبر مشہور خبر واحد سے بڑھ کر اور خبر متواتر سے کمتر ہے لہذا خبر مشہور نہ تو خبر واحد کی طرح مفید ظن ہوگی اور نہ متواتر کی طرح مفید یقین بلکہ خبر مشہور علم طمانینت کا فائدہ دے گی جب خبر متواتر اور مشہور میں فرق ہے تو خبر متواتر کے منکر کی طرح خبر مشہور کا منکر کافر نہ ہوگا زیادہ سے زیادہ اس کا منکر گمراہ قرار دیا جائے گا۔ عیسیٰ بن ابان کے نزدیک خبر مشہور چوں کہ خبر واحد سے بڑھ کر ہے اس لئے خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور چوں کہ متواتر سے کم ہے اس لئے خبر مشہور کے ذریعہ نسخ مطلق جائز نہیں ہے صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک عیسیٰ بن ابان کا قول صحیح ہے، اشتباہ، مصنف فرماتے ہیں چوں کہ خبر مشہور عمل کے لئے حجت ہونے میں متواتر کے مرتبہ میں ہے اس لئے خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی اور زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے جیسا کہ نائل مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ زیادتی اور نسخ دونوں ایک ہیں لہذا جب خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کیجا سکتی ہے تو نسخ بھی کیا جاسکتا ہے حالانکہ سابق میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ عیسیٰ بن ابان کے نزدیک خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی تو کیجا سکتی ہے مگر نسخ نہیں کیا جاسکتا اور یہی قول ہمارے نزدیک صحیح ہے۔

جواب، مذکورہ اشتباہ کا جواب یہ ہے کہ زیادتی تین قسم کی ہوتی ہے (۱) بیان محض جس میں نسخ کا احتمال بھی نہیں ہوتا جیسے بیان تفسیر ایسی زیادتی خبر متواتر، مشہور اور واحد تینوں سے ہو سکتی ہے (۲) وہ زیادتی جو نسخ محض ہو یہ زیادتی صرف متواتر ہی سے ہو سکتی ہے اس لئے کہ نسخ کے لئے مساوات شرط ہے کتاب اللہ چوں کہ متواتر ہے لہذا اس کا نسخ بھی متواتر ہونا چاہئے (۳) ایسی زیادتی جو من وجہ بیان ہو اور من وجہ نسخ ہو یہ زیادتی خبر مشہور کے ذریعہ ہو سکتی ہے اس لئے کہ خبر مشہور بھی ذوقہ تین ہوتی ہے یعنی عہد صحابہ میں

خبر واحد ہوتی ہے مگر قرن ثانی اور ثالث میں متواتر ہو جاتی ہے، خبر مشہور چوں کہ ایک جہت سے متواتر ہوتی ہے لہذا اس جہت سے نسخ اور دوسری جہت سے خبر واحد جس کی جہت سے بیان جائز ہے مصنف کا مقصد چونکہ مشہور کے نسخ ہونے سے یہی تیسری قسم کا نسخ ہے لہذا اب عبارت میں کوئی تعارض اور اشتباہ نہیں رہا۔  
ذکر مثل زیادة الرحم، فاضل مصنف خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کی مثال بیان فرما رہے ہیں تین مثالیں بیان فرمائی ہیں (۱) کتاب اللہ میں زنا کی حد سو کوڑے مذکور ہے قال اللہ تعالیٰ۔ الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة۔ اس آیت میں زانی اور زانیہ کی حد سو کوڑے مذکور ہے خواہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ مگر خبر مشہور کے ذریعہ جو کہ علیہ السلام کا قول ہے۔ الثیث بالیثب جلد مائة والرحم۔ رواہ عبادة بن ہمامت وغیرہ سو کوڑوں پر رحم کی زیادتی کی گئی ہے۔

(۲) والسح علی الخفین، یہ زیادتی علی الکتاب کی دوسری مثال ہے کتاب اللہ میں وار جلم علی الخفین ہے جس سے مطلقاً بیرون کو دھونے کا وجوب ثابت ہوتا ہے خواہ موزے پہنے ہو یا نہ ہو مگر حدیث مشہور کے ذریعہ جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے، جعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثة ایام ویالیسھا للسافر یوما ولیلۃ للمقیم، آیت کو حالت عدم تحف کے ساتھ حاصل کر دیا ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ متواتر معنوی کی مثال ہے نہ کہ مشہور کی۔

(۳) والتتابع فی حیام کفارة الیمین، خبر مشہور کے ذریعہ زیادتی علی کتاب اللہ کی یہ تیسری مثال ہے کتاب اللہ میں کفارہ یمین کے لئے مطلقاً تین روزے رکھنے کا حکم ہے کتاب اللہ میں تتابع کی شرط ہے اور عدم تتابع کی کما قال اللہ تعالیٰ، فحیام ثلثة ایام، عبد اللہ ابن مسعود کی قرأت میں جو کہ مشہور ہے تتابعات کی قید بھی ہے جس کی وجہ سے تین روزے مسلسل رکھنے ضروری ہیں۔

لکنہ لہذا کان، فاضل مصنف اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔  
اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ جب خبر مشہور شہادت سلف کی وجہ سے بمنزکہ متواتر کے ہو جاتی ہے جیسا کہ ماقبل میں مذکور ہوا ہے تو جس طرح خبر متواتر علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح خبر مشہور بھی مفید علم یقینی ہونی چاہئے حالانکہ خبر مشہور علم طمانینت کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ علم یقینی کا۔

جواب: خبر مشہور چوں کہ ابتداء یعنی عہد صحابہ میں خبر واحد ہوتی ہے قرن ثانی اور ثالث میں مشہور ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس میں ایک قسم کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے اس شبہ کی وجہ سے علم یقینی کیلئے مفید نہیں رہتی۔

وَأَخْبَرَ الْوَاحِدَ وَهُوَ الَّذِي يَرُدُّهُ الْوَاحِدُ وَالْإِنْسَانُ فَصَاعِدًا بَعْدَ أَنْ

يَكُونُ دُونَ الْمَشْهُورِ وَالْمُتَوَاتِرِ وَعُكْمُهُ إِذَا وَرَدَ غَيْرُ مَخَالَفٍ لِلْكِتَابِ  
وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ فِي حَادِثَةٍ لَا يَعْمُرُ بِهَا الْبَلْوَىٰ وَلَمْ يَطَّلِعْ مِنَ الصَّحَابَةِ  
رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا لِاخْتِلَافٍ فِيهَا وَتَرَكَ الْمُحَاجَّةَ بِهِ أَنَّهُ يُوجِبُ  
الْعَمَلَ بِشَرْطِ تَرَاعِي فِي الْمُخْبِرِ

**ترجمہ** اور تیسری قسم) خبر واحد ہے اور خبر واحد وہ ہے کہ جس کو ایک یا دو یا زیادہ راوی روایت کریں مگر حد تو اترا اور شہرت سے کم رہیں، اس (خبر) کا حکم یہ ہے کہ جب خبر واحد کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور ایسے واقعہ میں وارد ہوئی ہو جس میں عموم بلوغت نہ ہو اور یہ بھی نہ ہو کہ کسی حادثہ میں صحابہ کا اختلاف ہو اور کسی فریق نے بھی اس (خبر واحد) سے استدلال نہ کیا ہو تو ایسی خبر واحد چند شرطوں کے ساتھ عمل کو واجب کرتی ہے کہ جن شرطوں کی مخبر میں رعایت ضروری ہے۔

**تشریح** فاضل مصنف نے اولاً خبر واحد کی تعریف فرمائی ہے اس کے بعد اس کا حکم اور اس کے بعد شرائط کا ذکر کیا ہے تعریف میں واحد کے لفظ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد وہ ہے کہ جس کا راوی واحد ہو حالانکہ یہ مطلب نہیں ہے بلکہ خبر واحد وہ ہے کہ جس کے راویوں کی تعداد حد شہرت کو نہ پہنچی ہو خواہ راوی ایک ہو یا دو یا زیادہ، مصنف نے یہ وہ واحد کہہ کر جانی معتزلی پر رد کیا ہے جانی کے نزدیک ایک راوی کی روایت دو کی روایت کے مقابلہ میں متروک ہے، ہمارے نزدیک اگر راویوں کی تعداد حد شہرت کو نہ پہنچے تو عدد کا کوئی اعتبار نہ ہو گا خبر واحد ہی رہے گی، بعض حضرات نے خبر واحد کے لئے چار راویوں کا ہونا ضروری قرار دیا ہے اور دلیل یہ بیان کی ہے، چوں کہ حد زنا کے لئے چار شاہدوں کا ہونا ضروری ہے لہذا روایت حدیث کے لئے بھی کم از کم چار کا ہونا ضروری ہو گا اس لئے کہ روایت کا معاملہ اس سے زیادہ اہم ہے۔

جواب یہ ہے کہ راوی اول کی خبر سے جو علم حاصل ہو اسے راوی ثانی اور ثالث و رابع کی روایت سے اس علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا رہا معاملات میں دو شاہدوں کا ضروری ہونا تو یہ یا تو خلاف قیاس ہے یا اس لئے کہ ایک شاہد مدعی علیہ کی برأت اہلیہ کے مقابلہ میں ساقط ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہر انسان خلق اللہ بری ہوتا ہے اب صرف ایک ہی شاہد باقی رہتا ہے نہ زنا کے لئے چار شاہدوں کا اس لئے ہونا ضروری ہے کہ زنا میں دو انسانوں کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ ایک انسان زنا نہیں کر سکتا لہذا ہر انسان کے لئے دو شاہد ہونے کی وجہ سے چار ضروری ہوتے ہیں بخلاف روایت کے کہ اس کے مقابلہ کی صورت نہیں ہے لہذا ایک راوی کافی ہوتا ہے۔

وحکمہ، مصنف تعریف سے فارغ ہونے کے بعد خبر واحد کا حکم بیان فرما رہے ہیں خبر واحد کا حکم آٹھ شرطوں کے ساتھ وجوب عمل ہے چار شرطوں کا تعلق نفس خبر سے ہے اور چار کا خبر سے، خبر سے متعلق چار شرطیں یہ ہیں (۱) عقل کے نزدیک خبر بہ کا وجود محال نہ ہو اگر خبر بہ عقلاً محال ہو تو خبر واحد پر عمل واجب نہ ہوگا (۲) کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو (۳) اس خبر کا تعلق ایسے حکم سے نہ ہو جس میں عموم بلوی ہو یعنی ہر شخص کو اسکی ضرورت پیش آتی ہو (۴) فقہاء صحابہ نے کسی مسئلہ میں اختلاف کیا ہو اور اختلاف آراء کے وقت باوجود یکہ خبر واحد کسی ایک فریق کا مستدل بن سکتی ہو پھر بھی اس خبر سے استدلال نہ کیا ہو۔

تنبیہ، مصنف نے اول شرط کو غایت ظہور کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔  
فوائد شرائط کی تفصیل، (پہلی شرط کا فائدہ) اگر خبر واحد کا تعلق کسی ایسے حکم سے ہو کہ جس کا وجود عقلاً محال ہو تو عمل واجب نہ ہوگا، (دوسری شرط کا فائدہ) دوسری شرط کا فائدہ یہ ہے کہ اگر خبر واحد کتاب یا سنت مشہورہ کے خلاف ہو اور تاویل بھی ممکن نہ ہو تو عمل واجب نہ ہوگا،

خبر واحد کے کتاب اللہ کے مخالف ہونے کی مثال: قال اللہ تعلقے "واشهدوا شہیدین من رجالکم، الآیہ آیت کا مقتضی ہے کہ شاہد دو ہونے چاہئیں اس کے برخلاف خبر واحد ہے جو کہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔  
روی ان علیہ السلام قضا بشارہ ویمین، آپ نے ایک ایک گواہ اور ایک قسم کے ذریعہ فیصلہ فرمایا مطلب یہ ہے کہ اگر مدعی کے پاس دو گواہ نہ ہوں تو ایک گواہ اور ایک قسم بھی کافی ہو سکتی ہے جیسا کہ امام شافعی کا مسلک ہے ہمارے نزدیک خبر واحد کتاب اللہ کے مقابلہ میں متروک ہے اسی طرح اگر خبر واحد کتاب اللہ کے عموم کے مخالف ہو تب بھی خبر واحد متروک ہوگی مثلاً لا صلوة الا بافتحة الکتب خبر واحد ہے اور فاقر واما تیسر من القرآن کے عموم کے مخالف ہے۔

خبر واحد کے خبر مشہورہ کے مخالف ہونے کی مثال: البینة علی المدعی والیمین علی من انکر، خبر مشہورہ ہے جس کا مقتضی ہے کہ مدعی پر بیعت ہے اور مدعا علیہ پر یمین، خبر واحد جو کہ خبر مشہورہ کے مخالف ہے ما قبل میں مذکور حدیث "قضا رسول اللہ صلعم بشارہ ویمین، اس خبر سے معلوم ہوتا ہے کہ مدعی پر بھی یمین ہے حالانکہ خبر مشہورہ کے خلاف ہے لہذا متروک ہوگی۔

(تیسری شرط کا فائدہ) خبر واحد تب ہی قابل قبول ہوگی کہ جب اس کا تعلق ایسے واقعے سے نہ ہو کہ جس کا وقوع کثیر اور جس میں عموم بلوی ہو اس لئے کہ جب اس خبر کا تعلق ایسے حکم سے ہے جس کا تعلق ہر شخص سے ہے کیا وجہ ہے کہ خبر واحد ہی اس کو مشہور بلکہ متواتر ہونا چاہئے تھا اس خبر کا کثیر الوقوع واقعات سے تعلق ہونے کے باوجود واحد رہنا یہ اس بات کی علامت ہے کہ یہ خبر غیر ثابت ہے مثلاً حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "کان یبکھر بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوة، آنحضرت نمازیں بسم اللہ جہراً



پڑھتے تھے، نماز کا تعلق ہر عاقل بالغ مسلمان سے ہے اور آپ کی اقتدار میں ہزاروں صحابہ نے نماز پڑھی ہے پھر کیا وجہ ہے کہ یہ حدیث واحدہ ہی اس کو تو کم از کم مشہور ہونا چاہئے تھا اسی طرح ایک دوسری حدیث، الوضوء مما مست النار، ہے تیسری حدیث الوضوء علی من حل الجنازۃ، مذکورہ تینوں حدیثوں کا تعلق عوام سے ہے اس کے باوجود یہ خبر واحدہ میں معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ حدیثیں منسوخ ہیں یا پھر مشہور اوی ہے جیسا کہ ابوالحسن کرخی اور تمام متاخرین کا یہی مذہب ہے امام شافعی اور اہل حدیث فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحدہ ثابت ہو تو قبول کر لی جائے گی۔

چوتھی شرط کا فائدہ اور مثال: فقہار صحابہ کا کسی معاملہ میں اختلاف آزار کے باوجود اس خبر سے استدلال نہ کرنا یہ اس بات کی علامت ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے ورنہ اس کے کیا معنی کہ صحابہ کے درمیان کسی حکم میں اختلاف ہو اور ایک فریق کے یہ خبر واحدہ موافق بھی ہو اس کے باوجود اس سے استدلال نہ کیا جائے مثلاً حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے قال علیہ السلام، الطلاق بالرجال، یعنی طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے اگر شوہر آزاد ہو تو نین طلاق کا مستحق ہے اور اگر غلام ہو تو دو طلاق کا، فقہائے صحابہ کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہوا بعض صحابہ جن میں زید بن ثابت، عثمان غنی، عائشہ صدیقہ شامل ہیں ان کی رائے یہ تھی کہ طلاق کے بارے میں رجال کا اعتبار ہے امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے حضرت علی اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی رائے یہ تھی کہ طلاق میں عورت کا اعتبار ہوگا جیسا کہ احناف کا مذہب ہے مذکورہ حدیث شوافع کے موافق ہے اگر مذکورہ حدیث ثابت ہوتی تو جن حضرات کے یہ حدیث موافق تھی وہ اس سے ضرور استدلال کرتے مگر اس حدیث سے استدلال نہیں کیا۔

وَهِيَ أَرْبَعَةُ الْإِسْلَامِ وَالْعَدَالَةُ وَالْعَقْلُ وَالضَّبْطُ فَلَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِخَيْرِ  
الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوكِ وَالَّذِي اشْتَدَّتْ غَفْلَتُهُ خَلَقَهُ دُ  
مَسَاحَةً أَوْ عَجَافَةً وَالْمُسْتَوْرِكِ الْفَاسِقِ لِأَيْكُونَ خَيْرًا لِحُجَّةٍ فِي بَابِ  
الْحَدِيثِ مَا لَمْ يَطْرُقْ عَدَالَتُهُ إِلَّا فِي صَدْرِ الْأَوَّلِ عَلَى مَا نَبَّيْنُ وَرَوَى  
الْحَسَنُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ مِثْلُ الْعَدْلِ فِيمَا يُخْبَرُ عَنْ نَجَاسَةِ الْمَاءِ وَ  
ذَكَرَ فِي كِتَابِ الْإِسْتِعْسَانِ أَنَّهُ مِثْلُ الْفَاسِقِ فِيهِ وَهُوَ الصَّحِيحُ،

ترجمہ اور وہ شرطیں چار ہیں مسلمان ہونا، عادل ہونا، عقل کامل والا ہونا اور ضبط، پس کافر، فاسق، نابالغ اور معتوہ کی خبر پر اور اس شخص کی خبر جس کی غفلت خلقی طور پر یا لاپرواہی کی وجہ سے یا اندازے

سے بولنے کی وجہ سے زیادہ ہو عمل کرنا واجب نہ ہوگا اور مستور الحال، فاسق کی طرح ہے باب حدیث میں اس کی خبر حجت نہ ہوگی جب تک کہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو البتہ صدر اول کے (مستور) کی خبر حجت ہوگی جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے اور حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ مستور پہانی کی خبر نجاست کے بارے میں عادل کے مانند ہے اور مبسوط کی کتاب الاستحسان میں امام محمد نے ذکر کیا ہے کہ مستور اس بارے میں فاسق کے مانند ہے اور یہ ہی صحیح ہے۔

**تشریح** خبر واحد پر عمل کرنے کے لئے مخبر کے اندر جن چار شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے پہلی شرط مخبر کا مسلمان ہونا ہے دوسری شرط عادل ہونا ہے تیسری شرط اس کا کامل العقل ہونا ہے اور چوتھی شرط اس کا ضابطہ ہونا ہے، ضبط کا مطلب ہے کلام کا پورے طور پر سننا سمجھنا اور محفوظ رکھنا مذکورہ شرائط کے پیش نظر کافر، فاسق اور خیف العقل اور عیبی کی خبر معتبر نہ ہوگی، مخبر کا مسلمان ہونا اس لئے ضروری ہے کہ کفر خبر میں ہمت پیدا کرتا ہے چوں کہ کفار مسلمانوں کے ساتھ عداوت رکھتے ہیں لہذا غیر دین کو دین میں داخل کرنے کی کوشش کریں گے جس کی وجہ سے ان کی خبر میں شبہ پیدا ہو جائے گا جب ان کی خبر میں شبہ ہے تو ان کی خبر فی الحدیث بھی معتبر نہ ہوگی۔ دوسری شرط عدالت ہے جس کا مطلب ہے ممنوعات دین سے باز رہنا اور دین پر مستقیم رہنا، رادوی کے لئے عدالت اس لئے شرط ہے کہ فاسق جب عام معاملات میں جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا تو دین کے معاملہ میں بھی جھوٹ کی پرواہ نہ کرے گا لہذا اس کی خبر معتبر نہ ہوگی اور عقل کامل کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ ناقص العقل اپنے ما فی الضمیر کو کما حقہ ادا نہیں کر سکتا اور ضبط اس لئے ضروری ہے کہ صدق ضبط کے بغیر ممکن نہیں ہو معوٰۃ اس شخص کو کہتے ہیں جس کے افعال و اقوال مختلف ہوں کبھی عاقل کے مانند کلام و افعال کرتا ہے اور کبھی بے عقلوں کے مانند، الفرض معوٰۃ میں کمال عقل نہیں ہوتی اسی طرح صہبی بھی کمال عقل سے عاری ہوتا ہے اسی وجہ سے ان دونوں کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا، اسی طرح غفلت کی شدت کی وجہ سے بھی مخبر کی خبر پر عمل کرنا واجب نہیں رہتا اسی لئے کہ شدت غفلت نسیان کا سبب ہوتی ہے اب غفلت کی شدت خواہ پیدا ہوتی ہو جس کی وجہ سے حفظ پر نسیان کا غلبہ ہو جاتا ہے اور کبھی مسامحہ ہوتا ہے یعنی اس کو ہوا اور غلطی کی پرواہ نہیں ہوتی اور غفلت کی شدت کبھی اندازے اور اکل سے بائیں کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے مطلب یہ کہ جس شخص کی غفلت بہت زیادہ بڑھ گئی ہو اس کا حفظ نہیں رہتا فقد ان حفظاً کی وجہ سے اس کی خبر بھی واجب العمل نہیں رہتی، مصنف فرماتے ہیں کہ جو شخص مستور العداوت ہو وہ باب حدیث میں فاسق کے مانند ہوتا ہے یعنی تا وقتیکہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے اس کی خبر حجت نہیں ہوتی۔

سوال : مصنف نے باب الحدیث کی قید کیوں لگائی ہے ۔

جواب : باب الحدیث کی قید سے باب قضا سے احتراز کیا ہے اس لئے کہ اگر قاضی مستور العدالت کی شہادت پر فیصلہ کر دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ مسلمان میں اصل عدالت ہوتی ہے بخلاف اس شخص کے کہ جو مستور الاسلام یا مستور العقل یا مستور الضبط ہو تو ان کی باب قضا میں بھی شہادت مقبول نہ ہوگی البتہ خیر القرون کے مستور العدالت کی شہادت مقبول ہوگی اس لئے کہ قرون ثلاثہ کی تعدیل خود آں حضرت صلعم نے فرمائی ہے فرمایا د خیر القرون قرنی ثم الذین یلوہم ثم الذین یلوہم ثم یفشو الکذب (بخاری) امام ابو حنیفہ کے شاگرد حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کی ہے کہ مستور العدالت پانی وغیرہ کی نجاست کی خبر کے بارے میں عادل کے مانند ہوتا ہے امام صاحب کا یہ ظاہر مذہب ہے ۔

و ذکر فی کتاب الاستحسان : مصنف امام محمد کی بسوط کی کتاب الاستحسان کے حوالہ سے مذکورہ مسئلہ میں امام صاحب کی دوسری روایت کا ذکر فرما رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حسن بن زیاد کی روایت کے برخلاف مستور العدالت پانی وغیرہ کی نجاست کی خبر کے بارے میں فاسق کے مانند ہے اور یہی روایت صحیح ہے اس لئے کہ خیر القرون کے بعد کذب شائع ہو گیا لہذا مستور العدالت کی خبر پر اس وقت تک عمل نہیں کیا جاسکتا جب تک اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے ۔

وَقَالَ فِي الْفَاسِقِ يُخْبِرُ بِجَاسَةِ الْمَاءِ أَنَّهُ يُحْكِمُ السَّامِعُ رَأْيَهُ فَإِنْ وَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّهُ صَادِقٌ يَتَّيْمُ مِنْ غَيْرِ لِرَاقَةِ الْمَاءِ فَإِنْ أَرَادَ وَتَيَّمَهُ فَهُوَ أَحْوَطُ لِلتَّيْمِ وَفِي خَبَرِ الْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُولِ إِذَا وَقَعَ فِي قَلْبِ السَّامِعِ صِدْقُهُمْ بِجَاسَةِ الْمَاءِ يَتَوَضَّأُ وَلَا يَتَيَّمُ فَإِنْ أَرَادَ الْمَاءَ تَتَيَّمُ فَهُوَ أَفْضَلُ

ترجمہ اور امام محمد نے اس فاسق کے بارے میں جو پانی کے نجس ہونے کی خبر دے رہا ہے فرمایا کہ تمہاری سے کام لے اگر سامع کے قلب میں مخبر فاسق کی صداقت معلوم ہو تو پانی کو گرائے بغیر تیمم کرے اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کیا تو یہ اقرب الی الاحتیاط ہے اور کافر نیز صبی اور معتول العقل کے بارے میں فرمایا کہ اگر ان کی نجاست مار کی خبر صادق ہو تو کبھی وضو ہی کر لے اور تیمم نہ کرے اور اگر پانی گرا دیا اور پھر تیمم کیا تو افضل ہے ۔

تشریح : مصنف علیہ الرحمہ فاسق اور مستور الحال کی پانی وغیرہ کی نجاست کی خبر کے بارے

میں امام محمد کا مذہب بیان فرما رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے، اگر کوئی فاسق یا مستور الحال پانی وغیرہ کے نجس ہونے کی خبر دے تو مخاطب کو تخری کرنا چاہئے اور تخری میں اگر مخبر کی صداقت کا گمان غالب ہو تو پانی کو گرائے بغیر تیمم کرے اس لئے کہ ایسے امور میں کہ جن کی حقیقت پر واقفیت دشوار ہو غالب گمان ہی یقین کے قائم مقام ہوتا ہے اگر پانی کو گرا کر تیمم کیا تو افضل ہے اس لئے کہ بہر حال مخبر کے کذب کا احتمال باقی ہے ممکن ہے کہ پانی پاک ہو اور مخبر نے کذب بیانی کی ہو ایسی صورت میں بچوں کہ پاک پانی موجود ہے تیمم درست نہ ہوگا اور جب پانی کو گرا دے گا اور دوسرا پانی موجود نہ ہوگا تو یہ شخص عادم المار کے حکم میں ہو جائیگا جس کی وجہ سے تیمم بالاتفاق جائز ہو جائے گا اور اگر مخاطب کی غالب رائے یہ ہو کہ مخبر کا ذب ہے تو اسی پانی سے وضو کرے تیمم جائز نہ ہوگا۔

وفی الصغریٰ والکافرو المعتوه، مصنف کافر اور مہمی اور خفیف العقل کی خبر کے بارے میں امام محمد کا مذہب بیان فرما رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مخاطب کو مذکورہ حضرات کی خبر کے بارے میں تخری کے بعد غالب گمان یہ ہو کہ یہ حضرات پانی کی خبر کے بارے میں صادق ہیں تو اسی پانی سے وضو کرے تیمم جائز نہ ہوگا اس لئے کہ ان حضرات کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیوں کہ ان کی خبر کا اعتبار کرنے کی صورت میں الزام علی الغیر لازم آتا ہے کافر چوں کہ احکام شریعت کا مکلف نہیں ہے لہذا پانی کو نجس بتانے کی وجہ سے کافر پر تو تیمم لازم نہ ہوگا برخلاف مسلم کے کہ خود اس پر بھی تیمم لازم ہو جائے گا حالانکہ کافر کو ولایت علی الغیر حاصل نہیں ہے اسی طرح مہمی اور معتوه کی خبر کا اعتبار کرنے میں بھی الزام علی الغیر ابتداءً لازم آتا ہے اس لئے کہ مہمی اور معتوه بھی شرائع کے مکلف نہیں ہوتے لہذا ان کی خبر کی تصدیق کی صورت میں ان پر کوئی حکم لازم نہیں آتا البتہ دوسروں پر تیمم لازم ہو جائے گا جو کہ الزام علی الغیر ابتداءً ہے اگر الزام مخبر پر بھی ہو اور اس کے نتیجے میں دوسروں پر بھی ہو تو یہ الزام ثانیاً ہے جو کہ درست ہے اور اگر مخبر پر تو کوئی حکم لازم نہ آئے مگر مخاطب پر لازم ہو جائے تو یہ الزام ابتداءً ہے جو کہ درست نہیں ہے، مہمی اور معتوه کو خود ان پر ولایت حاصل نہیں ہے تو دوسروں پر ولایت الزام کیسے حاصل ہوگی مگر چوں کہ ان حضرات کی خبر سے احتمال صدق منقطع نہیں ہے ممکن ہے کہ وہ نجاست مار کی سچی خبر دے رہے ہوں لہذا پانی کو گرا کر تیمم کرنا افضل ہے اس لئے کہ پانی کے نجس ہونے کی صورت میں اس پانی سے وضو نہ ہوگا بلکہ اعضاء اور نجس ہو جائیں گے لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ پانی کو گرا کر تیمم کر لیا جائے تاکہ مخاطب عادم المار کے حکم میں ہو جائے۔

وَفِي الْمَعَامَلَاتِ الَّتِي تَنْفَكُ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ كَالْوَكَاالَةِ وَالْمُضَارَبَاتِ  
وَالْإِدْنِ فِي التِّجَارَةِ يُعْتَبَرُ خَبْرُ كُلِّ مَمِيذٍ لِعَمُومِ الضَّرْوَرَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى

سُقُوطِ سَائِرِ الشَّرَاطِيفَانِ الْإِنْسَانَ قَلَمًا يَجِدُ الْمُسْتَجِبَةَ لِتِلْكَ الشَّرَاطِيفِ  
يَبْعَثُهُ إِلَى وَكَيْلِهِ أَوْ غَلَامِهِ وَلَا دَلِيلَ مَعَ السَّمَاعِ يَعْمَلُ بِهِ سِوَى هَذَا  
الْخَبَرِ لِأَنَّ الْإِعْتِبَارَ هَذِهِ الشَّرَاطِيفِ لِيَرْجَحَ جِهَتَهُ الصِّدْقِ فِي الْخَبَرِ  
فَيَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ مُلْزَمًا وَذَلِكَ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْإِزْمُ وَنَشَرْنَا هَا فِي أُمُورِ  
الدِّينِ دُونَ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْإِزْمُ مِنَ الْمَعَامَلَاتِ،

**ترجمہ** اور ایسے معاملات میں کہ جن میں الزام علی الغیر نہیں ہے مثلاً وکالات اور مضاربات اور اذن فی التجارۃ  
تمام شرائط کے سقوط کے لئے عمومی ضرورت کے داعی ہونے کی وجہ سے ہر باشعور کی خبر معتبر ہوگی  
اس لئے کہ انسان اپنے وکیل یا غلام کے پاس خبر لے کر بیچنے کے لئے ایسا شخص بہت کم پاتا ہے جو مذکورہ  
تمام اوصاف اور شرائط کا جامع ہو اور مخاطب کے پاس اس خبر کے علاوہ اور کوئی دلیل بھی نہیں ہے کہ  
جس پر عمل کر سکے، علاوہ ازیں مذکورہ شرائط کا اعتبار خبر میں جہت صدق راجح کرنے کے لئے ہوتا ہے تاکہ  
یہ خبر الزام علی الغیر کے لائق ہو سکے اور اس کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں الزام ہوتا ہے یہی وجہ ہے  
چوں کہ امور دین میں الزام ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان شرطوں کی ضرورت پیش آتی ہے نہ کہ معاملات  
میں اس لئے کہ ان میں الزام علی الغیر نہیں ہوتا۔

**تشریح** وفي المعاملات کا تعلق آنے والے اعتبار سے ہے مطلب یہ ہے کہ جن معاملات میں الزام علی الغیر  
نہیں ہے ان میں ہر باشعور کی خبر معتبر ہوگی آزاد بالغ، سوانا بالغ، کافر ہو یا مسلم، معاملات کی تین قسمیں  
ہیں (۱) وہ معاملات جن میں الزام محض ہوتا ہے یعنی کسی پر اثبات حق کی خبر دینا مثلاً یہ کہنا کہ فلاں شخص پر فلاں  
کا دین ہے یا فلاں شخص نے فلاں کی شے غصب کر لی ہے وغیرہ، اس قسم کی خبر کے لئے مخبر میں تمام شرائط  
مذکورہ کا پایا جانا ضروری ہے (۲) وہ معاملات جن میں من وجہ الزام ہو اور ذن وجہ نہ ہو مثلاً وکیل کو معزول  
کرنے کی خبر یا عبد ماذون پر پابندی لگانے کی خبر، مذکورہ خبر میں اس اعتبار سے تو الزام علی الغیر نہیں ہے کہ  
موکل نے وکیل کو معزول کر کے یا مولے نے عبد ماذون پر پابندی لگا کر اپنے حق میں تصرف کیا ہے نہ کہ  
غیر کے حق میں مگر اس اعتبار سے کہ وکیل اور ماذون عزل اور حجر کے بعد جو تصرف کریں گے اس کے  
ذمہ دار یہ دونوں ہی ہوں گے مثلاً وکیل یا معزول نے عزل و حجر کے بعد کوئی شے خریدی تو اس کے شن نیز  
نفع و نقصان کے یہ دونوں ہی ذمہ دار ہوں گے اس اعتبار سے الزام علی الغیر ہے یہی وجہ ہے کہ الزام  
اور عدم الزام دونوں حیثیتوں کی رعایت کرتے ہوئے شہادت کے دو جزوں میں سے ایک جز ضروری ہوگا  
یعنی یا تو مخبر دو ہوں اور اگر ایک ہو تو عادل ہو (۳) وہ معاملات جن میں الزام علی الغیر مطلقاً نہیں ہوتا تو

ایسی خبر کے منجر کے لئے باسحور ہونے کے علاوہ اور کوئی شرط نہیں ہے جیسا کہ وکالت و مضاربت کی خبر میں مصنف علیہ الرحمہ نے وئی المعاملات المتی تنفک سے اسی تیسری قسم کو بیان فرمایا ہے مثلاً ایک شخص اس بات کی خبر دیتا ہے کہ تجھ کو فلاں شخص نے وکیل یا مضارب بنایا ہے اس صورت میں مخاطب پر کوئی حکم لازم نہیں آتا اس لئے کہ مخاطب کی مرضی ہے مذکورہ خبر کو قبول کرے یا نہ کرے۔

معاملات کی تیسری قسم میں منجر کے لئے شرائط مذکورہ کے ضروری نہ ہونے کی مصنف نے دو دلیلیں بیان فرمائی ہیں پہلی دلیل کو مجموع الضرورة الداعية سے بیان فرما رہے ہیں اس کے دو جز ہیں ضرورت اور لزوم ضرورت، اول جز کا حاصل یہ ہے کہ ضرورت عامہ شرائط مذکورہ کے اسقاط کی داعی ہے اس لئے کہ ایسے لوگ جو شرائط مذکورہ کو جامع ہوں کم ملتے ہیں کہ جن کو وکالت یا اذن فی التجارة کی خبر لیکر بھیجا جائے معمولی کاموں کے لئے معمولی انسان ہی عام طور پر بھیجے جاتے ہیں اگر منجر میں معمولی کاموں کے لئے بھی تمام شرائط ضروری قرار دیدی جائیں تو اس سے حرج اور خلل واقع ہوگا۔

مصنف نے دوسرے جز یعنی لزوم ضرورت کو دلائل سے بیان فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے مرسل الیہ کے پاس مذکور منجر کی خبر کے علاوہ اور کوئی ذریعہ خبر پر عمل کرنے کا نہیں ہے جس کی وجہ سے ضرورت لازم ہوگئی ہے۔ مذکورہ مسئلہ کو سوال و جواب کی صورت میں بھی بیان کیا جاسکتا ہے۔ سوال: جب معاملات میں ضرورت کی وجہ سے فاسق کی خبر بغیر تحرری کے قبول ہوتی ہے تو نجاست مار وغیرہ کی خبر میں بھی ضرورت کی وجہ سے تحرری کے بغیر مقبول ہونی چاہئے اس لئے کہ پانی کے بارے میں ضرورت زیادہ ہے کیوں کہ فساق و مجاہری صحرا و جنگلات میں عام طور پر پھرا کرتے ہیں جس کی وجہ سے جنگلات کے پانی کے بارے میں زیادہ معلومات ہوتی ہیں۔

جواب: نجاست مار کی خبر کو دیگر معاملات کی خبر پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ دیگر معاملات کی خبر کے سلسلہ میں مخاطب یعنی مرسل الیہ کے پاس فاسق کی خبر کے علاوہ کوئی اور دلیل نہیں ہے کہ جس پر عمل کر سکے بخلاف نجاست مار کی خبر کے کہ مخاطب کے پاس فاسق کی خبر کے علاوہ ایسی دلیل موجود ہے کہ جس پر عمل کر سکتا ہے اور وہ پانی میں طہارت کا اہل ہونا ہے۔

خلاصہ یہ کہ معاملات میں فاسق کی خبر کو قبول کرنے کی ضرورت اور لزوم ضرورت دونوں موجود ہیں اور نجاست مار کی خبر میں ضرورت تو ہے مگر لزوم ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ فاسق کی خبر پر عمل نہ کرے تب بھی پانی کی اہل کو دلیل بنا کر عمل کر سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ مسئلہ مار میں تحرری کو لازم قرار دیا گیا ہے اور خبر معاملات میں لازم قرار نہیں دیا گیا۔

دوسری دلیل: دوسری دلیل کو ولان الاعتبار سے بیان فرما رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

خبر کے اندر اسلام وغیرہ شرائط کا اعتبار صرف اس لئے کیا گیا ہے تاکہ خبر کی جہت صدق راجح ہو جائے جس کی وجہ سے خبر میں بلزوم بننے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اور خبر کے اندر بلزوم ہونے کی صلاحیت کا ہونا اس خبر میں ضروری ہوتا ہے جس سے لزوم متعلق ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ امور دین کے خبر میں مذکورہ شرائط کا ہونا ضروری ہے لیکن وہ معاملات کہ جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہے ان کے خبر کے لئے مذکورہ شرائط ضروری نہیں ہیں مثلاً وکالت، مضاربت اور اذن فی التجارة ایسے معاملات ہیں کہ جن کی خبر سے لزوم متعلق نہیں ہوتا اسی لئے ان کی خبر لیجانے والے کے لئے مذکورہ شرطیں لازم نہیں ہیں۔

وَإِنَّمَا عَتَبَ خَيْرَ الْفَاسِقِ فِي حِلِّ الطَّعَامِ وَحُرْمَتِهِ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهِ إِذَا تَأَيَّدَ بِكِبَرِ الرَّايِ لِأَنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ خَاصٌّ لَا يَسْتَقْبِلُ تَلَقُّيَهُ مِنْ جِهَتِهِ الْعَدْلُ فَوَجِبَ التَّحَرُّيُّ فِي خَيْرِهِ لِلضَّرُورَةِ وَكَوْنِهِ مَعَ الْفُسُقِ أَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَالنِّقَاءِ التَّهْمَةِ حَيْثُ يَلْزُمُهُ مَخْبَرٌ مَا يَلْزُمُ غَيْرَهُ إِلَّا أَنْ هَذِهِ الضَّرُورَةُ غَيْرُ لَازِمَةٍ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِالْأَصْلِ مُمَكِّنٌ وَهُوَ أَنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِي الْأَصْلِ فَلَمْ يُجْعَلِ الْفُسُقُ هَدْرًا وَلَا ضَرُورَةً فِي الْمَصْبُورِ إِلَى رِوَايَتِهِ فِي أُمُورِ الدِّينِ أَصْلًا لِأَنَّ فِي الْعَدُولِ مِنَ الرَّوَاةِ كَثْرَةٌ وَبِهِمْ غَنِيَّةٌ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ بِالتَّحَرُّيِّ،

ترجمہ | اور کھانے کے حلال اور اس کے حرام ہونے میں اور پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں فاسق کی خبر کا اعتبار کیا جائے گا بشرطیکہ خبر غالب رائے کے ساتھ مؤید ہو اس لئے کہ یہ امر خاص ہے عادل لوگوں سے اس کا حاصل کرنا آسان نہ ہوگا لہذا ضرورت کی وجہ سے فاسق کی خبر میں تحری واجب ہوگی اور فاسق فسق کے باوجود شہادت کا اہل ہے اور تہمت کذب متعلق ہے اس طور پر کہ اس کی خبر سے اس پر بھی وہی چیز لازم ہوگی جو اس کے غیر پر لازم ہوتی ہے مگر یہ ضرورت لازمہ نہیں ہے کیوں کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ یہ کہ پانی اصل خلقت میں پاک ہے پس فسق کو بالکل بیکار اور غیر معتبر نہیں کیا اور امور دین میں فاسق کی روایت کی طرف رجوع کرنے کی بالکل ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ رواۃ عادلین ہی بکثرت موجود ہیں جن کی وجہ سے غیر عادلین سے بے نیازی ہے لہذا (امور دین کی روایت میں) فاسق کی خبر کی طرف تحری کے ساتھ بھی رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح: مصنف وانما اعتبار سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ ما قبل کی تشریح سے معلوم ہوا کہ جن امور دینیہ میں الزام علی الغیر لازم آتا ہے ان کے بارے میں مجبر کی خبر کو قبول کرنے کے لئے مجبر میں اسلام، عقل، بلوغ، عدالت، تعداد تمام شرطوں کا ہونا ضروری ہے لہذا حرمت و حلت طعام، نجاست و طہارت مار بھی امور دینیہ میں سے ہیں تو ان کی خبر دینے والے مجبر میں بھی مذکورہ شرائط ضروری ہونی چاہئیں حالانکہ حرمت و نجاست وغیرہ کے بارے میں فاسق کی خبر تحری کے ساتھ مقبول ہے۔

جواب: نجاست و طہارت جیسے مسائل بہ نسبت دیگر امور دینیہ اور روایت حدیث کے مخصوص نوعیت کے مسائل ہیں جن پر واقفیت حاصل کرنا محض عدول کے ذریعہ آسان نہیں اس لئے کہ اس قسم کے واقعات صحرا و جنگلات میں اکثر پیش آتے ہیں اور جنگلات میں گھومنا پھرنا عام طور پر فساق و فجار ہی کا کام ہوتا ہے لہذا اس قسم کی معلومات بھی فساق و فجار ہی کو زیادہ ہوتی ہیں جس کی وجہ سے ان ہی کی خبر پر اعتماد کرنا پڑتا ہے یہی وجہ ہے کہ فساق و فجار کی خبر تحری کے ساتھ ضرورتاً قبول کر لی جاتی ہے، و کون مع الفسق: سے فاضل مصنف فاسق اور کافر وغیرہ کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ جب حلت و حرمت طعام اور نجاست و طہارت مار کے بارے میں ضرورت کی وجہ سے تحری کے ساتھ فاسق کی خبر قبول کر لی جاتی ہے تو ضرورت ہی کے پیش نظر کافر اور صبی نیز معنویہ کی خبر بھی تحری کے ساتھ قبول ہونی چاہئے۔

جواب: جواب کا ما حاصل یہ ہے اگرچہ ضرورت دونوں صورتوں میں ہے مگر خبر فاسق اور خبر کافر میں دو طرح سے فرق ہے اول تو یہ کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے اور کافر و صبی اہل شہادت میں سے نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر قاضی فاسق کی خبر پر فیصلہ کر دے تو نافذ ہو جائے گا بخلاف کافر اور صبی وغیرہ کی شہادت کے، اس سے معلوم ہوا کہ کافر کو مسلم پر ولایت شہادت حاصل نہیں ہے دوسرا فرق یہ کہ فاسق کی خبر کو قبول کرنے میں تہمت کذب نہیں ہے کافر اور صبی کی خبر کو قبول کرنے میں تہمت کذب ہے اس لئے کہ فاسق کی خبر سے جو حکم غیر پر لازم آئے گا وہی فاسق پر بھی لازم آئے گا مثلاً اگر فاسق کسی پانی یا کھانے کی حرمت یا نجاست کی خبر دیتا ہے تو جس طرح دوسروں کے لئے اس کا استعمال ممنوع ہوگا خود فاسق کے لئے بھی ممنوع ہوگا، مصنف کے قول جیٹ یلزمہ بجزہ مایلزم غیرہ کا یہی مطلب ہے بخلاف کافر اور صبی وغیرہ کے اگر کافر یا صبی پانی وغیرہ کی نجاست کی خبر دیتا ہے تو یہ عمل تہمت ہے اس لئے کہ اگر کافر یا صبی کی خبر کو قبول کر لیا جائے تو اس سے الزام علی الغیر ہوگا مگر خود کافر اور صبی پر کوئی حکم لازم نہ ہوگا مثلاً اگر کافر پانی کے جس ہونے کی خبر دیتا ہے تو اس پانی کا استعمال



مسلمان کے لئے ناجائز ہوگا مگر کافر کے لئے ناجائز نہ ہوگا اس لئے کہ کافر شرائع کا مخاطب نہیں ہے اور صبی غیر مکلف ہے لہذا اس پر بھی کوئی حکم لازم نہ ہوگا، مذکورہ فرق کی وجہ سے فاسق کی خبر تحسری کے ساتھ قبول ہوگی مگر کافر اور صبی وغیرہ کی خبر قبول نہ ہوگی۔

الا ان یذہ الضرورة غیر لازمة: الا یعنی لیکن یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔  
اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ جب نجاست و طہارت مار وغیرہ کے مسئلہ میں فاسق کی خبر ضرورت قبول کر لی جاتی ہے تو پھر تحری کی کیا ضرورت ہے بلا تحری قبول ہونی چاہئے جس طرح معاملات غیر لازمہ مثلاً وکالت، مضاربت وغیرہ میں فاسق و کافر وغیرہ کی خبر بغیر تحری قبول ہوتی ہے ضرورت میں دونوں مشترک ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ فاسق کی خبر معاملات میں تو بغیر تحری مقبول ہو اور نجاست و طہارت مار کے مسئلہ میں تحری کی ضرورت ہو۔

جواب: نفس ضرورت میں اگرچہ دونوں صورتیں مشترک ہیں مگر دونوں میں فرق ہے خبر نجاست و طہارت میں ضرورت غیر لازمہ ہے اس لئے کہ اگر فاسق کی خبر مسئلہ نجاست و طہارت میں احتمال صدق و کذب کی وجہ سے ساقط ہو جائے تو اصلیت مار (جو کہ طہارت ہے) کو دلیل بنا کر عمل ممکن ہے بخلاف اخبار بالمعاملات کے کہ ان میں ضرورت لازمہ ہے اس لئے کہ اگر فاسق کی خبر صدق و کذب کے احتمال کی وجہ سے ساقط ہو جائے تو مخاطب کے پاس اس خبر کے علاوہ عمل کرنے کے لئے اور کوئی دلیل نہیں ہے جس کی وجہ سے ضرورت لازمہ ہو جاتی ہے لہذا خبر نجاست و طہارت کو معاملات کی خبر پر قیاس کرتے ہوئے خبر نجاست میں تحری کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔

فلم یجعل الذیہ الا ان یذہ الضرورة الا پر تفریح ہے تفریح کا خلاصہ یہ ہے کہ نجاست مار کی خبر غیر لازمہ ہے اس لئے کہ فاسق کی خبر کے بغیر اصل پر عمل کرنا ممکن ہے یعنی اگر پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں شبہ ہو اور کوئی ذریعہ علم موجود نہ ہو تو وہ پانی کے پاک ہونے پر یہ استدلال کر سکتا ہے کہ پانی اصل خلقت کے اعتبار سے پاک ہے اور اس کا ناپاک ہونا عارض کی وجہ سے ہوتا ہے پس جب تک عارض کا علم نہ ہو اس وقت تک اصل خلقت کا اعتبار کرتے ہوئے تحری کے ساتھ پانی کو پاک شمار کیا جائے گا یہ بات درست نہیں ہے کہ اصل مار سے استدلال کرتے ہوئے بغیر تحری کے فاسق کی خبر کو تسلیم کر لیا جائے اس لئے کہ اس صورت میں فاسق کے فسق کو نظر انداز کرنا لازم آئے گا، تحری کو اسی لئے لازم قرار دیا گیا ہے تاکہ فاسق کے فسق سے صرف نظر کرنا لازم نہ آئے ورنہ تو اصل مار کی رعایت کرتے ہوئے بغیر تحری ہی مجز فاسق کی خبر کو تسلیم کر لیتے۔

ولا ضرورة فی المصیر فہ سے بھی فاضل مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ جب امور دینیہ میں فاسق کی خبر تحریر کے ساتھ مقبول ہے جیسا کہ مسئلہ نجاست اور غیرہ میں، تو روایت احادیث میں بھی فاسق کی روایت تحریر کے ساتھ مقبول ہونی چاہئے۔

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ فاسق کی خبر روایت حدیث کے سلسلہ میں نہ تو تحریر کے ساتھ مقبول ہے اور نہ بغیر تحریر کے، اسلئے کہ تحریر کے ساتھ قبول کہنا ضرورت کی فرع ہے اور یہاں ضرورت ہی نہیں، ہی لہذا تحریر کے ساتھ قبول کہنا بھی ضرورت نہیں ہے اور ضرورت اسلئے نہیں ہے کہ روایت حدیث کے لئے عدول بکثرت میں جس کی وجہ سے فساق سے نقل روایت کی ضرورت نہیں ہے۔

وَأَمَّا صَاحِبُ الْهُوِيِّ فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ أَنَّهُ لَا تُقْبَلُ رِوَايَةٌ مِّنْ أُمَّتِهِ  
الْهُوِيِّ وَدَعَا النَّاسَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالِدَعْوَةَ إِلَى الْهُوِيِّ سَبَبٌ دَاعٍ  
إِلَى التَّقْوِيلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلَى حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ | لیکن بندہ خواہشات کی روایت (کے بارے میں) مختار مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کی روایت قبول نہ کی جائے کہ جس نے خواہشات نفس کو اپنا دین بنا لیا ہو اور لوگوں کو بھی اس کی دعوت دی ہو، اسلئے کہ صاحب ہو کا (اہل حق کے ساتھ) محاصمہ اور لوگوں کو خواہشات کی طرف دعوت دینا یہ افتراء کا سبب داعی ہے لہذا حدیث رسول صلعم کے بارے میں ایسے شخص کو امین نہیں سمجھا جاسکتا۔

تشریح | صاحب ہوئی کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ صاحب ہوئی کہ جس کا اعتقاد کفر تک پہنچا ہو گا جیسا کہ خالی رافضی اور وہ شخص جو خدا کے لئے جسم ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو یعنی فرقہ مجسمہ سے تعلق رکھتا ہو (۲)

دوسرا وہ شخص کہ جس کا اعتقاد کفر تک نہ پہنچا ہو جیسا کہ وہ رافضی جو خالی نہ ہو جیسا کہ فرقہ زیدیہ، اول کے بارے میں اختلاف ہے، اہل اہمول کی ایک جماعت قبول شہادت اور قبول روایت کی طرف تھی ہے اسلئے کہ اہل قبلہ ہیں مگر اکثر حضرات ان کی شہادت اور روایت کے رد کی طرف گئے ہیں، اسلئے کہ ایسا شخص کافر ہے اور کافر میں نہ شہادت کی صلاحیت ہوتی ہے اور نہ روایت کی، دوسری قسم کے بارے میں بھی اختلاف ہے قاضی ابو بکر باقلانی فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کی نہ شہادت مقبول ہے اور نہ روایت، کیونکہ ایسا شخص فاسق ہے، جمہور اس طرف گئے ہیں کہ ایسے شخص کی شہادت تو قبول ہوگی مگر روایت کے بارے میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگر خواہش نفس کو اپنا دین بنا لیا ہو اور لوگوں کو اس کی دعوت دیتا ہو ایسے شخص کے قول کا اعتبار نہ ہوگا یہ مذہب عام فقہاء اور محدثین کا ہے اور مصنف علیہ الرحمہ نے بھی اسی کو پسند کیا ہے۔



اگر راوی ثقہ اور اجتہاد میں مشہور ہو جیسا کہ خلفاء راشدین اور عبادلہ ثلثہ، عبادلہ ثلثہ سے مراد فقہاء کے نزدیک عبداللہ ابن مسعود، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس ہیں، محدثین نے عبداللہ بن مسعود کی بجائے عبداللہ بن زبیر کو بیان کیا ہے، مذکورہ حضرات کے علاوہ زید بن ثابت اور معاذ بن جبل اور ابو موسیٰ اشعری و عائشہ صدیقہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا بھی فقہاء صحابہ میں شمار ہوتا ہے ان حضرات کی مرویات کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

امام مالک — امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا جیسا کہ ابو داؤد اور ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً روایت ہے "من غسل المیت فلیغتسل ومن حملہ فلیتوضأ، اگر کسی نے میت کو غسل دیا تو وہ خود بھی غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھایا وہ وضو کرے، اس خبر واحد سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کو غسل دینے سے غسل واجب ہو جاتا ہے اور جنازہ اٹھانے سے وضو واجب ہو جاتا ہے حالانکہ قیاس اس کے خلاف ہے، حضرت عائشہ صدیقہ فرماتی ہیں۔ او نجس موتی السین و ما علی الرجل لو حمل عوداً (اخرجه ابو منصور البغدادی) کیا مسلمانوں کی میت نجس ہوتی ہے اور چند لکڑیوں (یعنی میت کی چارپائی) کو اٹھانے سے وضو واجب ہوگا۔

حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کو غسل دینے سے غسل واجب ہوتا ہے اور جنازہ اٹھانے سے وضو ضروری ہوتا ہے قیاس اس کے خلاف ہے جیسا کہ حضرت عائشہ صدیقہ فرماتے ہیں قیاس کے مقابلہ میں مذکورہ حدیث کو ترک کر دیا۔

احناف کی طرف سے جواب ہے: جواب یہ ہے کہ احناف نے قیاس پر اس خبر واحد کو ترجیح دی ہے جس کا راوی معروف بالثقہ والاجتہاد ہو، رہے ابو ہریرہ تو ان کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے لہذا ان کی روایت کو قیاس کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا۔

وَإِنْ كَانَ الرَّاوي مَعْرُوفًا بِالْعَدَالَةِ وَالْحَفِظِ وَالصَّبِيحِ دُونَ الْفَقِيهِ مِثْلُ أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبِي بِنِ مَالِكٍ فَإِنَّ وَاقِعَ حَدِيثِهِ الْقِيَاسَ عَمِلَ بِهِ وَإِنْ خَالَفَهُ لَمْ يَتْرِكْ إِلَّا لِضَعْفِهِ وَإِنْ سَدَّ أَبْوَابَ الرَّايِ وَذَلِكَ مِثْلُ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْمَصْرَاتِ،

ترجمہ | اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط تو معروف ہو مگر فقہ میں معروف نہ ہو جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم، پس اگر ان کی حدیث قیاس کے مطابق ہو تو عمل کیا جائے گا، اور اگر

انکی حدیث قیاس کے مطابق ہو تو عمل کیا جائے گا اور اگر مطابق نہ ہو تب بھی خبر واحد کو ترک نہیں کیا جائیگا مگر باب قیاس کے مسدود ہونے کی ضرورت کی وجہ سے، اور اس کی مثال ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مہرات ہے۔

**تشریح** | اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اگر رادی عدالت اور حفظ اور ضبط میں تو معروف ہو مگر فقہ میں معروف نہ ہو جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ اور انس بن مالک، اگر ان حضرات کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو حدیث ہی پر عمل کیا جائے گا اور اگر موافق نہ ہو تب بھی خبر واحد کو ترک نہیں کیا جائے گا اور اگر خبر واحد ایک قیاس کے مطابق ہو اور دوسرے قیاس کے مطابق نہ ہو تب بھی حدیث پر عمل کیا جائیگا البتہ ضرورت کی وجہ سے خبر واحد کو قیاس کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا، ضرورت کی وجہ سے خبر واحد کو ترک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ روایت پر عمل کرنے کی وجہ سے راہ قیاس بالکل مسدود ہو جاتا ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "فاعتبروا اولی الالبصار" سے قیاس کرنے کا حکم فرمایا ہے اور حال یہ ہے کہ رادی غیر فقہ ہے، اس بات کا احتمال ہے کہ رادی نے روایت بالمعنی کی ہو اسلئے کہ صحابہ کے درمیان روایت بالمعنی کا طریقہ راجح تھا ممکن ہے کہ رادی نے غیر فقہ ہونے کی وجہ سے آپ کا مقصد نہ سمجھا ہو اور روایت بالمعنی کر دی ہو لہذا قیاس صحیح کے مقابلہ میں ایسی روایت کو ترک کر دیا جائے گا ورنہ تو باب قیاس بالکل مسدود ہو جائے گا، غیر فقہ کی روایت جو تمام قیاسات کے مخالف ہو اس کی مثال حدیث مہرات ہے جس کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے حدیث کا متن یہ ہے "عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تبهر و الابل والغنم فمن ابتاع بعد ذلک فهو بخیر النظرین بعد ان یلبسها ان رضیہا مسکھا وان سخطها ردوا وصامتا من تم، آپ نے فرمایا اونٹنی اور بکری کا دودھ (تھنوں) میں نہ رو کو پس اگر کسی نے مہرات کو خرید (اور اس کے بعد مشتری کو یہ حرکت معلوم ہوئی، تو مشتری کو اس بات کا اختیار ہے کہ اگر راہی ہو تو اس جانور کو رکھ لے اور ناراض ہو تو جانور واپس کر دے اور ساتھ ہی ایک صاع تمر بھی واپس کر دے۔

تقریب لغت میں جمع کرنے کو کہتے ہیں یقال۔ صہریت المار نے الحوض۔ میں نے حوض میں پانی جمع کیا حدیث میں مہرۃ سے مراد وہ اونٹنی یا بکری ہے جس کے مالک نے خریدار کو دھوکا دینے کے لئے چند وقت کا دودھ تھنوں میں روک دیا ہو، آپ نے اس حرکت سے منع فرمایا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا اگر کسی نے ایسی حرکت کی تو خریدار کو دوہنے کے بعد اختیار ہے کہ چلے تو بکری وغیرہ کو اسی قیمت میں رکھ لے اور اگر چاہے تو بکری کو واپس کر دے اور ایک صاع تمر بھی اس دودھ کے عوض میں واپس کر دے جو اسے نکالا ہے۔

مسئلہ مہرۃ میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعی کے نزدیک تصریح عیب ہے، دلیل حدیث مذکور ہے، احناف کے نزدیک تصریح عیب نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ تصریح کی وجہ سے مشتری کو جانور واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے اسلئے کہ بیع کا مقتضی بیع کی سلامتی ہے اور

قلت لبن سے بیح کی سلامتی میں کوئی فرق نہیں آتا اسلئے کہ لبن نفس بیح نہیں ہے بلکہ بیح کا ثمرہ ہے اور ثمرہ کے عدم سے بھی بیح کی سلامتی فوت نہیں ہوتی چہ جائیکہ قلت ثمرہ سے سلامتی معدوم ہو جائے، جب بیح کا وصف سلامت معدوم نہیں ہوا تو مشتری کو بیح واپس کرنے اور بیح کو ختم کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے لیکن امام مالک وشافعی فرماتے ہیں کہ تصریح یہ عیب ہے لہذا ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے اس عیب کی وجہ سے مشتری کو اختیار عیب حاصل ہوگا یعنی اگر جی چاہے تو بیح کو واپس کر دے اور تاوان میں ایک ضاع ثمرہ دیدے اور اگر جی چاہے تو پورے ثمن کے عوض بیح روک لے۔

سابق میں جو امام صاحب کا مذہب بیان کیا گیا ہے یعنی غیر فقہ کی روایت اگر قیاس کے خلاف ہو تو روایت متروک ہوگی اور قیاس پر عمل ہوگا، یہی مذہب ہمارے علماء میں سے عیسیٰ بن ابان کا ہے اور اسی کو متاخرین میں سے قاضی ابوزید وغیرہ نے اختیار کیا ہے لیکن علماء احناف میں سے امام کرنی اور ان کے تبعین نے تقدم حدیث کے لئے فقہ راوی کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ ہر عادل، ضابط راوی کی روایت کو خواہ فقہ ہو یا غیر فقہ، بشرطیکہ کتاب سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں نیز ہمارے اصحاب سے بھی روایت کو قیاس پر ترجیح دینے کے لئے تفقہ کی شرط منقول نہیں ہے بلکہ اس کا عکس منقول ہے مثلاً حالت صوم میں ناسیاً کھانے کی وجہ سے روزہ کا نہ ٹوٹنا خلاف قیاس ہے اسلئے کہ اکل و شرب سے رکنا روزہ کا رکن ہے اور رکن فوت ہونے کی صورت میں شے فوت ہو جاتی ہے مگر چونکہ ابوہریرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسیاً کھانے پینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اسلئے قیاس کو ترک کر کے خبر واحد پر عمل کیا گیا ہے، امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے: "لولا الروایۃ نقلت بالقیاس یعنی اگر ابوہریرہ کی روایت نہ ہوتی تو میں از روئے قیاس روزہ کے فساد کا حکم لگاتا، امام صاحب کا مقولہ بھی ہے: "ما جازنا من اللہ تعالیٰ ورسولہ فعلی الا اس واکعین اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے جو کچھ آیا ہے وہ ہمارے سر آنکھوں پر ہے۔"

اس کے علاوہ ہمارے اسلاف میں سے کسی سے بھی فقہ کی شرط منقول نہیں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ راوی کی شرط بعد کی ایجاد ہے، اب یہی حدیث مصہرات پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے اس کی وجہ راوی کا غیر فقہ ہونا نہیں ہے بلکہ حدیث مصہرات کا کتاب و سنت اور اجماع کے خلاف ہونا ہے، قرآن یہ ہے: "فاعتدوا علیہ بثلث اعدی علیکم، اور سنت یہ ہے: "من اعتق شقناً لے عبد قوم علیہ نعیب شریک ان کان موسراً، آیت سے معلوم ہوا کہ جس قسم کی کسی پر زیادتی ہوتی ہو وہ اسی قسم اور اسی نوعیت کا بدلہ لینے کا حق رکھتا ہے بشرطیکہ اسی نوعیت کا بدلہ ممکن ہو، آیت میں مثل صوری کی طرف اشارہ ہے اور حدیث شریف میں مثل معنوی کی طرف اشارہ ہے یعنی اگر مثل صوری معتذر ہو تو مثل معنوی (قیمت) لیا جائے مثلاً اگر غلام کے دو شریکوں میں سے ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو آزاد کرنے والے پر اگر مالدار ہے تو اپنے شریک کے لئے اس

جس کی قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ مثل صوری ممکن نہیں ہے اور اجماع بھی اس بات پر ہے کہ نقصان کا ضمان بالمثل ہوتا ہے یا بالقیمت، اس کے علاوہ تیسری کوئی شکل نہیں ہے اور مسئلہ مصراۃ میں مشتری پر ہر حال میں ایک صاع تمر واجب کرنا نہ مثل صوری ہے اور نہ معنوی، مثل صوری کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اسلئے دودھ اور تمر ایک جنس نہیں ہے اور مثل معنوی بھی نہیں ہے اسلئے کہ مثل معنوی مالہ البش کے کم و بیش ہونے سے کم و بیش ہوتا رہتا ہے، حدیث شریف میں بیان کردہ صورت میں کہ ہر حال میں ایک ہی صاع تمر واجب ہے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایک صاع تمر دودھ کا مثل معنوی نہیں ہے۔

وَإِنْ كَانَ الرَّاوِي مَجْهُولًا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِحَدِيثٍ رَوَاهُ أَوْ بِحَدِيثَيْنِ مِثْلُ وَابِصَةَ  
بْنِ مَعْبُدٍ وَسَلْمَةَ بْنِ الْمُحَبِّبِ فَإِنَّ رَوَاهُ عَنْهُ السَّلْفُ وَشَهِدُوا بِصِحَّتِهِمْ  
أَوْ سَكَتُوا عَنِ الطَّعْنِ صَارَ حَدِيثُهُ مِثْلَ حَدِيثِ الْمَعْرُوفِ وَإِنْ اُخْتَلَفَ فِيهِ  
مَعَ نَقْلِ الثَّقَاتِ عَنْهُ فَكَذَلِكَ عِنْدَنَا،

**ترجمہ** | اور اگر راوی (صحابی) ایسا مجہول ہو کہ جس کو لوگ اس کی ایک یا دو مرویات کے ذریعہ سے جانتے ہوں جیسا کہ وابصہ بن معبد اور سلمہ بن المحب، پس اگر راوی مجہول سے اسلاف نے روایت کی ہو اور اس کی مرویات کی صحت کی تصدیق کی ہو یا طعن سے سکوت اختیار کیا ہو تو ایسے مجہول راوی کی روایت مشہور راوی کی حدیث کے مانند ہوگی، اور اگر راوی مجہول کی مرویات میں (اخذ و ترک) کے بارے میں اختلاف کے باوجود ثقات نے اس سے روایت نقل کی ہو تب بھی اس کی روایت ہمارے نزدیک معروف کی روایت کے مانند ہوگی۔

**تشریح** | مصنف علیہ الرحمہ راوی مجہول کی ان پانچ قسموں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کی طرف ہم قبل میں اشارہ کرتے ہیں جیسا کہ نقشہ سے ظاہر ہے، راوی سے مراد راوی صحابی ہے اور مجہول سے مراد مجہول فی الروایت ہے اسلئے کہ چہا لث فی النسب عامۃ الاحولیین کے نزدیک قبول روایت سے مانع نہیں ہے۔ مجہول الروایت راوی کی مثال وابصہ بن معبد اور سلمہ بن المحب ہے، اول الذکر سے صرف ایک روایت مروی ہے اور وہ یہ ہے "ان رجلاً صلی خلف الصف وحده فامرہ النبی م ان یعیده" اور ثانی الذکر سے بھی صرف ایک روایت مروی ہے اور وہ یہ ہے "انہ صلعم قال فیمن دخل جاریۃ امرأۃ فان طأ وعتہ لہ و علیہ مثلہا وان استکر بہا فی حرۃ وعلیہ مثلہا" مذکورہ دونوں راویوں کی حدیث پر کسی نے عمل نہیں کیا اسلئے کہ راوی کے مجہول الروایت ہونے کے علاوہ روایت خلاف قیاس بھی ہے۔

فان روئی عنہ السلف من مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے اقسام خمسہ میں سے اول قسم کو بیان فرمایا ہے،  
(۱) حضرات صحابہ نے اس راوی مجہول سے روایت کی ہو اور روایت کی صحت کی تصدیق کی ہو، مصنف نے اسی قسم کو فان روئی عنہ السلف سے بیان کیا ہے۔

(۲) حضرات صحابہ نے روایت سننے کے بعد طعن سے سکوت اختیار کیا ہو مصنف نے اس قسم کو اوسکووا عن الطعن سے بیان کیا ہے۔

مذکورہ دونوں صورتوں میں روایت اس راوی کی روایت کے مانند قیاس پر مقدم ہوگی جو فتنہ واجتہاد اور ضبط میں مشہور ہو سکنے کے موضع بیان میں سکوت، بیان ہی ہوتا ہے اور تیسری قسم کو وان اختلف فیہ سے بیان فرمایا ہے۔

(۳) راوی مجہول کی روایت کے قبول اور عدم قبول میں ثقات کا اختلاف ہو اور یعنی بعض نے قبول کیا ہو اور بعض نے قبول نہ کیا ہو، یہ حدیث بھی ہمارے نزدیک معروف کی روایت کے مانند مقبول اور مقدم علی القیاس ہوگی، اس کی مثال وہ روایت ہے کہ جس کو امام ترمذی نے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس عورت کے بارے میں سوال کیا کہ جس کا ہر متین نہیں ہوا اور شوہر قبل الدخول فوت ہو گیا، حضرت عبداللہ بن مسعود اس مسئلہ میں ایک ماہ تک غور و فکر فرماتے رہے اور سائل مسلسل چکر لگاتا رہا، آخر کار عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ میں نے اس سلسلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ نہیں سنا میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں اگر درست ہو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ہے اور اگر خطا ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے میں اس عورت کے لئے مہر مثل واجب سمجھتا ہوں چنانچہ معقل بن سنان مجلس میں کھڑے ہوئے اور فرمایا میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ آپ نے بردع بنت واشق زوجہ ہلال بن مرہ کے بارے میں ایسا ہی فیصلہ فرمایا تھا جیسا کہ آپ نے فرمایا، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود اس موافقت سے اس قدر خوش ہوئے کہ اس سے پہلے کبھی خوش نہیں ہوئے تھے، مگر اس روایت کو حضرت علیؓ نے رد کیا ہے اور فرمایا ہم ایسے غیر مہذب دیہاتی کی روایت کو قبول نہیں کریں گے جو اپنے بیٹھے ہی کی جگہ پیشاب کر لیتا ہو اور اس بات کا بھی خیال نہ کرے کہ پیشاب بہہ کر اس کی اڑیوں تک پہنچ جائے گا، اس عورت کے لئے میراث کافی ہے مہر واجب نہیں ہے اسلئے کہ مہر کا وجوب رائے اور قیاس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ معقود علیہ (بعضہ) قبل الدخول موت کی وجہ سے عورت کی طرف صحیح سلامت واپس آگئی لہذا اس کا عوض یعنی مہر واجب نہیں ہوگا اور یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص قبل الدخول طلاق دیدے درانحالیکہ عورت کا مہر مقرر نہ ہوا ہو، اگر شوہر مدت عدت میں فوت ہو جائے تو عورت کو صرف میراث ملتی ہے مہر واجب نہیں ہوتا، اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی ہوگا۔



حضرت علی نے راوی مجہول کے مقابلہ میں رائے اور قیاس پر عمل کیا اور حضرت عبد اللہ بن مسعود نے راوی مجہول کی روایت پر عمل فرمایا اسلئے کہ معتقل بن سنان سے علقمہ، حسن، مسروق، جیسے ثقات نے روایت نقل کی ہے لہذا یہ روایت بھی معروف بالعدالت کی روایت کے مانند ہوگی۔

وَأَنَّ لَمْ يَظْهَرُ مِنَ السَّلْفِ إِلَّا الرَّدُّ لَمْ يَقْبَلْ حَدِيثَهُمْ وَصَارَ مُسْتَكْرًا وَإِنْ كَانَ لَمْ يَظْهَرِ حَدِيثُهُ فِي السَّلْفِ وَلَمْ يُقَابِلْ بِرَدِّهِ وَلَا قَبُولِ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ لَكِنَّ الْعَمَلُ بِهِ جَائِزٌ لِأَنَّ الْعَدْلَةَ أَصْلٌ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ حَتَّى أَنْ رَوَيْتَ مِثْلَ هَذَا الْمَجْهُولِ فِي زَمَانِنَا لَا يَحِلُّ الْعَمَلُ بِهِ لِظُهُورِ الْفِسْقِ،

**ترجمہ** اور اگر سلف سے صرف رد ظاہر ہو تو اس کی روایت مقبول نہ ہوگی اور وہ مستنکر ہوگی، اور اگر راوی مجہول کی روایت سلف (حضرات صحابہ) کے سامنے ظاہر نہیں ہوئی جس کی وجہ سے سلف سے رد و قبول کا اظہار نہیں ہوا تو ایسی روایت پر عمل واجب نہ ہوگا البتہ ایسی روایت پر عمل کرنا جائز ہوگا اسلئے کہ خیر القرون میں عدالت اصل ہے یہی وجہ ہے کہ ہمارے زمانہ کے راوی کی روایت پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ وان لم یظہر سے راوی مجہول کی چوتھی قسم کو بیان فرما رہے ہیں۔ (۴) چوتھی قسم وہ ہے کہ راوی مجہول کی روایت جب اسلاف کے سامنے آئی تو سب نے اس کو رد کیا کسی نے قبول نہیں کیا ایسی روایت مستنکر کہلاتی ہے، اگر مذکورہ روایت خلاف قیاس ہو تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ صحابہ ثابت شدہ روایت کو رد نہیں فرماتے تھے اور ان حضرات نے اس روایت کو ترک کر دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حدیث ثابت نہیں ہے، مذکورہ قسم کی روایت احتمال کذب میں موضوع سے کم درجہ کی ہوتی ہے، اس کی مثال وہ روایت ہے جس کو امام ترمذی نے مغیرہ بنے سے روایت کیا ہے، قال قالت فاطمة بنت قیس طلقني زوجي ثلثا على عهد رسول الله فقال رسول الله صلعم لا سكتي لك ولا نفقة قال مغيرة فذكرته لابراهيم فقال قال عمر بن لانذع كتاب ربنا وسنة نبينا صلعم بقول امرأة لانذري احفظت ام نسيت،

فاطمہ بنت قیس فرماتی ہیں مجھے میرے شوہر نے آپ صلعم کے زمانہ مبارک میں تین طلاقیں دی تھیں تو آپ صلعم نے فرمایا تیرے لئے نہ سکتی ہے اور نہ نفقہ، مغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ ابراہیم کے سامنے ذکر کیا گیا تو ابراہیم نے کہا میں نے حضرت عمر بن لانذع کے سامنے ذکر کیا تو عمر نے فرمایا کہ ہم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کو ایک عورت کے کہنے کی وجہ سے ترک نہیں کر سکتے، اسلئے کہ ہم نہیں جانتے کہ اس عورت نے

کیا یاد رکھا اور کیا بھلا دیا، اور حضرت عمر فاروق نے یہ صحابہ کی حاضری میں فرمایا اور کسی نے بھی انکار نہیں کیا لہذا صحابہ کا اس بات پر اجماع ہو گیا جس کی وجہ سے حدیث مستنکہ ہو گئی۔  
 وان کان لم یظہر، فاضل مصنف راوی مجہول (صحابی) کی روایت کی پانچویں حالت کو بیان فرمایا ہے  
 میں، (۵) پانچویں حالت یہ ہے کہ روایت دو صحابہ میں ظاہر نہیں ہوئی کہ صحابہ کی طرف سے رد یا قبول کا اظہار ہوتا لہذا ایسی روایت پر عمل واجب نہیں ہے البتہ اگر قیاس کے مخالف نہ ہو تو عمل جائز ہے اور حکم کے ثبوت کی نسبت حدیث ہی کی طرف ہوگی نہ کہ قیاس کی طرف، تاکہ مستکین قیاس حکم کا انکار نہ کر سکیں، عمل کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ خیر القرون میں عدالت ہی اصل ہے اور عدم وجوب کی وجہ یہ ہے کہ اسلاف کے زمانہ میں ظاہر نہ ہونے سے تہمت و ہم کا گمان ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر اس قسم کی روایت ہمارے زمانہ میں ظاہر ہو تو اس پر عمل جائز نہ ہوگا اسلئے کہ خیر القرون کے بعد کذب اور فسق شائع ہو گیا ہے۔

فَصَارَ الْمُتَوَاتِرُ مُوجِبٌ عِلْمًا يَتَقَيَّنُ وَالْمَشْهُورُ عِلْمًا ظَاهِرًا نَيْبَةً وَخَبْرًا وَاحِدًا غَالِبَ الرَّايِ وَالْمُسْتَنْكَرُ مِنْهُ يُفِيدُ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا وَالْمُسْتَرْمِينَةُ فِي حَيْثُ الْجَوَازِ لِلْعَمَلِ دُونَ الْوَجُوبِ،

ترجمہ | پس خبر متواتر علم یقین کو ثابت کرتی ہے، اور خبر مشہور سے علم طمانینت حاصل ہوتا ہے اور خبر واحد غالب گمان کا فائدہ دیتی ہے اور خبر مستنکہ مفید وہم ہوتی ہے اور وہم سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا، خبر واحد میں مسترجواز عمل کے مقام میں ہوتی ہے نہ کہ وجوب عمل کے لائق۔

تشریح | فاضل مصنف اس عبارت سے خبر مستنکہ کے جملہ اقسام کا خلاصہ بیان فرما رہے ہیں، خبر واحد اگر متواتر ہو تو وہ اس درجہ میں ہوتی ہے کہ اس سے علم یقینی ثابت ہوتا ہے جو کہ من کل الوجہ حجت ہوتی ہے اور کذب کا احتمال بالکل نہیں ہوتا، اس کے بالمقابل موضوع ہوتی ہے جو کہ من کل وجہ غیر حجت ہوتی ہے جیسے صدق کا بالکل احتمال نہیں ہوتا، اور خبر مشہور سے علم طمانینت ثابت ہوتا ہے، اور علم طمانینت وہ ہے جس سے اطمینان قلبی حاصل ہوگا جو جانب مخالف کا یعنی کذب خفیف سا احتمال ہوتا ہے اس کے بالمقابل خبر مستنکہ ہوتی ہے، اور خبر واحد گمان غالب کا فائدہ دیتی ہے، اور وہ وہ ہوتی ہے کہ جیسے جہت ثبوت غالب اور جہت عدم ثبوت مغلوب ہوتی ہے۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ گمان غالب اور طمانینت میں کیا فرق ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ طمانینت

میں جہت عدم بہ نسبت نفل کے زیادہ مرجوح ہوتی ہے، خبر مستنکر وہ خبر ہوتی ہے جس میں عدم ثبوت راجح ہوتا ہے اس سے کسی حق کا ثبوت نہیں ہوتا، اس کا مطلب یہ ہے کہ مستنکر پر عمل جائز نہیں، اور خبر واحد میں مستر وہ ہے کہ جو غیر القرون میں متعارف نہ ہوئی ہو اور نہ اس کے بارے میں اسلاف سے روایا قبول ظاہر ہو، ایسی خبر جواز عمل کے لائق تو ہوتی ہے مگر وجوب عمل کے لائق نہیں ہوتی اسلئے کہ ایسی روایت سے ایسا علم حاصل ہوتا ہے جس میں جہت ثبوت اور عدم ثبوت برابر ہوتی ہے لہذا دونوں جہتوں کی رعایت کرتے ہوئے عمل جائز ہوتا ہے نہ کہ واجب۔

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيثِ إِذَا ظَهَرَ مَخَالَفَتُهُ قَوْلًا أَوْ عَمَلًا مِنَ الرَّاوي بَعْدَ الرَّوَايَةِ أَوْ مِنْ غَيْرِكُمْ مِنَ الْأَثَمَةِ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيثُ ظَاهِرٌ كَمَا يَحْتَمِلُ الْخِيفَاءُ عَلَيْهِمْ وَمُحْتَمِلٌ عَلَى الْإِسْتِسَاخِرِ،

**ترجمہ** اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ روایت کرنے کے بعد راوی کی طرف سے یا ائمہ صحابہ یا ائمہ صحابہ میں سے کسی دوسرے کی طرف اس روایت کی مخالفت قولاً یا عملاً ظاہر ہو اور حدیث ایسی ظاہر ہو کہ ان پر خفا کا احتمال نہ رکھتی ہو تو اس حدیث کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا۔

**تشریح** ماقبل کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر راوی کی طرف سے روایت کرنے کے بعد اپنی روایت کردہ روایت کی قولاً یا عملاً یقینی طور پر مخالفت ثابت ہو جائے تو وہ روایت ساقط العمل اور منسوخ سمجھی جائے گی جیسا کہ حضرت عائشہ ہدیقہ رضی عنہا سے خود اپنی ہی روایت کردہ روایت کی مخالفت ثابت ہے، حضرت عائشہ سے مروی ہے آپ صلعم نے فرمایا: ایما امرأة نکحت نفسها بغیر اذن ولیہا فنکاح باطل، اگر کوئی عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرے تو وہ نکاح باطل ہے حالانکہ خود حضرت عائشہ ہدیقہ نے خود اپنے بھائی عبد الرحمن بن ابی بکر کی بیٹی حفصہ کا نکاح اپنے بھائی کی عدم موجودگی میں جبکہ وہ شام میں تھے کر دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کو نکاح کرنے کا اختیار ہے اسلئے کہ ولایت علی الغیر ولایت علی نفسہ کی فرع ہے جب ولایت علی الغیر جاہل ہے تو ولایت علی نفسہ بطریق اولیٰ ثابت ہوگی۔

حضرت عائشہ کی روایت اور ان کے عمل میں تضاد ہے اور یہ بات یقینی طور پر معلوم ہے کہ حضرت عائشہ نے اپنی بھتیجی کا نکاح روایت کے بعد کیا تھا۔ مذکورہ واقعہ سے راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل ثابت ہو گیا لہذا روایت ساقط العمل اور منسوخ سمجھی جائے گی، اسی طرح اگر ائمہ صحابہ سے خبر واحد کی مخالفت ظاہر ہو تب بھی روایت ساقط العمل اور منسوخ سمجھی جائے گی جیسا کہ حضرت عبادہ بن صامت رضی

سے مروی ہے، قال ابنی صلعم، البکر بالبکر جلد نآة و تفریب عام، رواہ مسلم، روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر شادی شدہ مرد و عورت کے زنا کی حد سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے، مگر اکابر صحابہ میں سے حضرت عمرؓ نے اس روایت کے مخالف عمل کیا تھا، ابتداء میں حضرت عمرؓ نے ایک زانی کو جلا وطن کر دیا تھا وہ شخص مرتد ہو کر دارالحرب میں چلا گیا تھا اس کے بعد حضرت عمرؓ نے عہد کر لیا کہ آئندہ کسی کو جلا وطن نہ کروں گا معلوم ہوا کہ ایک سال کی جلا وطنی حد میں شامل نہیں تھی بلکہ تعزیری اور تادیبی کارروائی کے طور پر امام وقت کو اختیار ہوتا ہے جیسا کہ آج بھی اختیار ہے اگر امام مصلحت سمجھے تو جلا وطن کر سکتا ہے، ورنہ یہ کیسے ممکن تھا کہ حضرت عمرؓ اکابر صحابہ کی موجودگی میں ثابت شدہ حدیث کے خلاف کرتے، اور حدیث ایسی بھی نہیں تھی کہ صحابہ خاص طور پر اکابر صحابہ سے مخفی رہتی لہذا یہ حدیث منسوخ سمجھی جائے گی اسلئے کہ راوی کا اپنی روایت کی مخالفت کرنا یا اکابر صحابہ کا مخالفت کرنا تو یہ اسلئے ہوگا کہ حدیث غیر ثابت ہو یا پھر منسوخ ہو یا راوی کی لاپرواہی اور حدیث کی اہمیت نہ سمجھنے کی وجہ سے ہو یا راوی کی غفلت اور نسیان کی وجہ سے ہوگا ہر صورت میں حدیث ساقط الاعتبار ہوگی۔

مخالفت سے مراد یقینی مخالفت ہے تاکہ اس مخالفت سے احتراز ہو جائے جس میں مخالفت بالیقین نہ ہو مثلاً اگر حدیث میں چند معنی کا احتمال ہو اور راوی نے ایک احتمال کو اختیار کیا ہو تو یہ حدیث ساقط الاعتبار نہ ہوگی مثلاً ابن عمرؓ سے مروی ہے، قال علیہ السلام المتبايعان بالخيال لم يتفرقا، مذکورہ حدیث میں تفرق میں دو احتمال ہیں، تفرق بالا قوال اور تفرق بالابدان، ابن عمرؓ نے تفرق بالابدان مراد لیا ہے، امام شافعی بھی اسی کے قائل ہیں تفرق بالابدان مراد لینا تفرق بالا قوال کے منافی نہیں ہے، اسی طرح راوی کا اپنی روایت پر عمل ترک کر دینا بھی اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا ہے مثلاً ابن عمرؓ نے رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع الیدین روایت کیا ہے مگر خود ابن عمرؓ نے اپنی روایت پر عمل ترک کر دیا تھا اور سوائے تکبیر افتتاح کے رفع الیدین نہیں کرتے تھے، مجاہد سے صحت کے ساتھ منقول ہے کہ میں ابن عمرؓ کی صحبت میں دس سال رہا ہوں مگر ابن عمرؓ نے تکبیر افتتاح کے علاوہ کہیں رفع الیدین نہیں کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع کے وقت رفع الیدین کی حدیث منسوخ ہے۔

بعد الروایۃ کی قید کا مقصد اس مخالفت سے احتراز کرنا ہے جو مخالفت قبل الروایت ہو یا مخالفت کی تاریخ معلوم نہ ہو، ایسی مخالفت بھی مضمر نہ ہوگی، اگر مخالفت قبل الروایت ہوگی تو اس بات کا احتمال ہے کہ قبل الروایت راوی کا یہی مذہب ہو اور روایت کے بعد حدیث کی وجہ سے ترک کر دیا ہو، اور مخالفت کی تاریخ معلوم نہ ہونے کی صورت میں اس وجہ سے حدیث ساقط الاعتبار نہ ہوگی کہ حدیث اصالۃً بالیقین حجت ہوتی ہے اور عدم حجیت مشکوک ہے لہذا اہل پر عمل کیا جائے گا اور مخالفت کو احسن الوجہین

پر عمل کرتے ہوئے قبل الروایت پر محمول کیا جائے گا۔

اور حدیث کے ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کا تعلق ایسے معاملہ سے نہ ہو کہ جس کا عام صحابہ سے معنی رہنا ممکن ہو جیسا کہ فقہیہ فی الصلوٰۃ سے وجوب وضو کی روایت اس روایت کی بعض صحابہ مثلاً ابو موسیٰ اشعری سے مروی ہے کہ انہوں نے حدیث فقہیہ پر عمل نہیں کیا لہذا یہ مخالفت راوی میں طعن شمار نہ ہوگی اسلئے کہ یہ واقعات نادرہ میں سے ہے جبکہ وجہ سے حدیث کا بعض صحابہ سے معنی رہنا ممکن ہے۔

وَ اٰخْتَلَفَ فِيمَا اِذَا اَنْكَرَكَ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهَا وَ هُوَ  
الْاَشْبَهُ وَقَدْ قِيلَ اِنْ هَذَا قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ خِلَافَ الْمَحْمَدِ وَ هُوَ فَرَعَ اِخْتِلَافَهُمَا  
فِي شَاهِدَيْنِ شَهِدُوا عَلَي الْقَاضِي بِقَضِيَّتِهِ وَ هُوَ لَا يَذْكُرُهَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ  
لَا تَقْبَلُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ تَقْبَلُ

**ترجمہ** اور اس روایت میں اختلاف کیا گیا ہے کہ جس کا مروی عنہ روایت سے انکار کر دے بعض نے کہا ہے کہ اس روایت پر عمل ساقط ہو جائے گا اور یہی اہل کے زیادہ مشابہ ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسف کا ہے، امام محمد اس کے مخالف ہیں اور یہ اختلاف دراصل اس اختلاف کی فرع ہے جو کہ ایسے دو شاہدوں کی شہادت کے بارے میں ہے کہ جنہوں نے قاضی کے خلاف کسی ایسے قضیہ میں شہادت دی کہ جو قاضی کو یاد نہیں ہے، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ قاضی کے خلاف شہادت مقبول نہ ہوگی اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ مقبول ہوگی۔

**تشریح** مروی عنہ یعنی شیخ اگر روایت سے انکار کرے تو اس روایت کے قبول اور عدم قبول کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، شیخ کے انکار کی دو صورتیں ہیں (۱) انکار جاحد (۲) انکار متوقف، انکار جاحد یہ ہے کہ شیخ (مروی عنہ) یوں کہے کہ کذب علی یعنی تم مجھ پر بہتان لگاتے ہو یا یوں کہے مارویت لگ ہذا الحدیث قسط، میں نے یہ حدیث تم سے ہرگز بیان نہیں کی، اس صورت میں چونکہ راوی اور مروی عنہ ایک دوسرے کی تکذیب کرتے ہیں لہذا راوی اور مروی عنہ میں سے ایک کا کاذب ہونا یقینی ہے اور یہ حدیث میں قبح پیدا کرتا ہے لیکن اس انکار سے راوی اور مروی عنہ میں کسی قسم کا قدح لازم نہیں آتا، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کے علاوہ ان حضرات سے دوسری حدیثیں مقبول ہوں گی۔

انکار کا دوسرا طریقہ متوقف کا انکار ہے مثلاً شیخ (مروی عنہ) یوں کہے کہ لا اذکر انی

روایت لک ہذا الحدیث، یعنی مجھے آپ سے اس حدیث کا روایت کرنا یاد نہیں ہے یا یوں کہے۔ انی لا اعرفہ۔ میں اس کو نہیں جانتا، اس دوسری صورت میں علماء کا اختلاف ہے ایسی اختلاف کی طرف مصنف علیہ الرحمہ نے قال بعضهم سے اشارہ کیا ہے، شیخ ابوالحسن کرخی اور ہمارے اصحاب کی ایک جماعت اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت یہ ہے کہ اس حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا اور یہی اقرب الے الحق ہے اسلئے کہ حدیث نبی صلعم سے اتصال کی وجہ سے حجت ہوتی ہے اور انکار راوی کی وجہ سے اتصال ختم ہو گیا لہذا حدیث قابل حجت نہیں رہے گی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ عدم حجت کا قول امام ابو یوسف کا ہے اسلئے امام محمد کا اختلاف ہے ان کے نزدیک مروی عنہ کا بطریق توقف انکار کوئی جرح نہیں ہے اور نہ اس سے حدیث ساقط العمل ہوتی ہے، یہی مذہب امام مالک نیز امام شافعی اور متکلمین کی ایک جماعت کا ہے ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ راوی عادل اور ثقہ ہے جسکی وجہ سے صدق راجح ہوتا ہے اور مروی عنہ کی طرف سے انکار علی سبیل الیقین نہیں ہے لہذا اسکی وجہ سے جو صدق عدالت کی وجہ سے ثابت ہوا ساقط نہ ہوگا جس طرح کہ مروی عنہ کے جنون اور موت کی وجہ سے عدالت ساقط نہیں ہوتی۔

دو فرغ اختلاف نہانے شاہدین، بعض حضرات نے کہا ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں صاحبین کا اختلاف دراصل ایک دوسرے اختلاف کی فرع ہے، اختلاف دراصل اس مسئلہ میں ہے کہ اگر دو شاہد قاضی کے سامنے اس بات کی گواہی دیں کہ آپ نے فلاں قضیہ میں یہ فیصلہ کیا تھا اور قاضی اس سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مجھے یاد نہیں ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے قاضی پر اس بات کا دعویٰ کیا کہ آپ نے فلاں شخص کے خلاف میرے حق میں یہ فیصلہ کیا تھا، قاضی کہتا ہے مجھے تیرے حق میں فیصلہ کرنا یاد نہیں ہے مدعی نے دو شاہد پیش کر دیئے، اس مسئلہ میں صاحبین کے درمیان اختلاف ہے امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اسلئے کہ مدارقضا یعنی قاضی مذکورہ دعویٰ سے منکر ہے لہذا ایسا ہی روایت کے مسئلہ میں ہوگا، امام محمد فرماتے ہیں کہ شہادت قبول کی جائے گی اسلئے کہ قاضی کی جانب سے نسیان کا احتمال ہے لہذا باب روایت میں کبھی روایت قبول ہوگی، باب روایت میں ہر ایک نے اپنے اپنے اصول پر عمل کیا ہے۔

وَالظُّعْنُ الْمُبْتَلَمُ لَا يُوجِبُ جُرْحًا فِي الرَّوِيِّ كَمَا لَا يُوجِبُ فِي الشَّاهِدِ وَكَأَيْسَرُ الْعَمَلِ بِهِ إِذَا وَقَعَ مُفْتَرًا يَبْهَمُ جُرْحًا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِمَّنْ اِشْتَهَرَ بِالنَّصِيحَةِ وَالِاتِّقَانِ دُونَ النَّعْصِبِ وَالْعَدَاوَةِ مِنْ أُمَّتِهِ الْحَدِيثِ،

**ترجمہ** اور طعن مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرتا جیسا کہ شاہد میں ثابت نہیں کرتا اور نہ اس حدیث پر عمل کو مانع ہے البتہ اگر طعن مفسر ہو اور ایسا طعن ہو جو مستغن علیہ ہو اور ائمہ حدیث میں سے ایسے شخص کی جانب سے ہو جو کہ نصیحت اور تقویٰ میں مشہور ہو نہ کہ تعصب اور عداوت میں۔

**تشریح** ائمہ حدیث کی جانب سے طعن مبہم یعنی یہ کہنا کہ حدیث مجروح ہے یا منکر ہے راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرتا، اسی طرح طعن مبہم شاہد میں بھی جرح کو ثابت نہیں کرتا اور مذکورہ قسم

کا طعن حدیث پر عمل سے بھی مانع نہیں ہے البتہ اگر طعن مفسر ہو اور ایسے الفاظ سے ہو جو بالاتفاق طعن کے الفاظ ہیں مثلاً یہ کہ طابع راوی کی عدالت کی نفی کرے اور نفی بھی ایسے طریقے سے ہونی چاہئے کہ جو مختلف فیہ نہ ہو یعنی بعض حضرات اس کو طعن شمار کرتے ہوں اور بعض شمار نہ کرتے ہوں مثلاً گھوڑ دوڑ میں حصہ لینا یا کبوتر اڑانا یا روایت کی عادت نہ ہونا وغیرہ، حضرت ابو بکر صدیق کی عادت زیادہ روایت کرنے کی نہیں تھی حالانکہ کوئی شخص بھی عدالت اور اتقان میں آپ کے ہم پلہ نہیں تھا اسی طرح بکثرت فقہی مسائل کا استنباط بھی سبب طعن نہیں ہے بلکہ یہ تو ذہانت اور تیزی طبع کی بات ہے، امام ابو یوسف کو بیس ہزار موضوع حدیثیں یاد تھیں فناظنک بالصحیح، مذکورہ اشیاء بعض متعصبین کے نزدیک امور جرح میں سے ہیں اور بعض حضرات کے نزدیک امور جرح میں سے نہیں ہیں نیز جرح مستغن علیہ ہونے کے ساتھ ساتھ طعن ایسے شخص کی جانب سے ہونا چاہئے جو نصیحت اور اتقان میں مشہور ہو نہ کہ تعصب اور عداوت میں، اسلئے کہ متعصبین نے دین میں بہت خرابیاں پیدا کر دی ہیں اسلئے کہ تعصب کی وجہ سے احادیث صحاح کو بھی موضوع قرار دے دیے جیسا کہ ابن جوزی فیروز آبادی اور دارقطنی نے کیا ہے لہذا ایسے متعصب کی جرح کا اعتبار نہ ہوگا۔

فَصَلِّ فِي الْمَعَارِضِ، وَهَذِهِ الْعَجَبُ الَّتِي سَبَقَ وَجُوهًا مِنَ الْكِتَابِ  
وَالسُّنَّةِ لَا تَعَارِضُ فِي أَنْفُسِهَا وَضِعًا وَكَلَّتْ تَنَاقُضُ، لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ  
أَمَارَاتِ الْعَجَبِ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ وَإِنَّمَا يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهَا  
لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ وَالْمَسْخُوحِ،

**ترجمہ** یہ فصل معارضہ کے بیان میں ہے، اور یہ حج کہ جن کا بیان سابق میں گذر چکا ہے یعنی کتاب اور سنت ہیں، یہ آپس میں نہ حقیقہ متعارض ہوتی ہیں اور نہ متناقض، اسلئے کہ تعارض علامات عجز میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ عجز سے پاک ہے، حج سابق میں جو بظاہر تعارض

واقع ہوتا ہے وہ ناسخ اور منسوخ سے ہماری ناواقفیت کی وجہ سے ہوتا ہے۔  
**تشریح** معارضہ لغت میں مقابلہ اور ٹکراؤ کو کہتے ہیں اور بقول صاحب نظامی شارح حسابی معارضہ  
 اس مقابلہ کو کہتے ہیں جو مانعیت کے طور پر ہو، يقال عرض لی کذا، ای استقبلنی فمغنی عما  
 قصدتہ، بادل کو عارض اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ سورج کی شعاعوں اور حرارت کو زمین تک پہنچنے  
 سے روک دیتا ہے۔

معارضہ اصطلاحی: معارضہ کی اصطلاحی تعریف اصبولیین کے نزدیک یہ ہے، ہی تقابل المحتین  
 المتساویین لامزیتہ لاحدہما علی الآخر علی وجہ لایمکن اجمع بینہما، تعارض ایسی دو حجوتوں کے درمیان ہوگا  
 جو ذات اور وصف کے اعتبار سے متساوی ہوں اور جن کا ایک ساتھ جمع ہونا ممکن نہ ہو، یہی وجہ  
 ہے کہ قوی اور ضعیف کے درمیان تعارض نہیں ہوگا بلکہ قوی ضعیف پر راجح ہوگی مثلاً خیر متواتر  
 اور مشہور کے درمیان تعارض نہیں ہو سکتا، اسی طرح خاص اور عام مخصوص البعض کے درمیان بھی  
 تعارض واقع نہیں ہو سکتا اسلئے کہ ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تسادق نہیں ہے،  
 اسلئے کہ خاص باعتبار ذات عام مخصوص البعض سے قوی ہوتا ہے نیز تعارض کے لئے وحدت ثنائیہ  
 جن کو شاعر نے ان اشعار میں منظوم کیا ہے ضروری ہے۔

درتناقض ہشت وحدت شرط داں  
 وحدت شرط واضافت جزر وکل ،  
 وحدت موضوع ومحمول ومکال  
 قوت وفعال است در آخر زماں

واہنا یقع التعارض بینہما، اس عبارت سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔  
 اعتراض: کتاب و سنت میں بقول آپ کے تعارض ہو ہی نہیں سکتا، حالانکہ ہم بہت سی آیات  
 اور احادیث میں تعارض کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

جواب: کتاب و سنت میں جو بظاہر تعارض نظر آتا ہے وہ درحقیقت ناسخ اور منسوخ سے  
 ناواقفیت کی وجہ سے ہے ورنہ حقیقت میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

فائدہ: سوال: فاضل مصنف نے تعارض اور تناقض دونوں کی نفی فرمائی ہے دونوں  
 میں کیا فرق ہے۔

جواب: تعارض ہو مینع ثبوت المحکم من غیر ان یتعرض بال دلیل، معارضہ میں مخالف کی دلیل سے  
 تعارض کئے بغیر دوسری دلیل سے مدعی کی نفی کو ثابت کرنا ہوتا ہے، اور تناقض تخلف المحکم عن  
 الدلیل کو کہتے ہیں یعنی دلیل موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو، یا علت موجود ہو معلول موجود نہ ہو، حکم  
 اور معلول کا موجود نہ ہونا یا تو کسی مانع کی وجہ سے ہوگا یا ان حضرات کے نزدیک ہے جو کھنصیص علت



یعنی تخلف احکم عن الدلیل کے جواز کے قائل نہیں ہیں یا بغیر مانع کے تخلف ہو یہ ان حضرات کے نزدیک جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں، تخصیص علت بطلان دلیل کو مستلزم ہوتی ہے یعنی جب دلیل موجود ہے اور اس کا دلول موجود نہیں ہے تو اس کا مطلب ہے کہ اس دلول کو یہ دلیل نہیں ہے ورنہ دونوں میں تخلف نہ ہوتا۔

سوال: مصنف نے تعارض اور تناقض دونوں کی نفی کیوں کی ہے۔  
جواب: تعارض چونکہ تناقض کو مستلزم ہوتا ہے لہذا تعارض کی نفی تناقض کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے اسلئے کہ جب دونوں کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو ان کا حکم بھی مختلف ہوتا ہے اور یہی تناقض ہے۔ (فیظہر)

وَحُكْمُ الْمُعَارَضَةِ بَيْنَ الْاَيَاتِ الْمَصِيرَةِ إِلَى السُّنَّةِ وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ الْمَصِيرَةِ إِلَى الْقِيَاسِ وَقَوْلِ الْمَصْحَابَةِ عَلَى التَّرْتِيبِ فِي الْحُجَّةِ اِنْ اَمُكُنْ لِاَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّا ثَبَتَ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ تَسَاقَطَ لِاِنْ دَفَاعَ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِالْاُخْرَى فَيَجِبُ الْمَصِيرُ إِلَى مَا بَعْدَهُمَا مِنَ الْحُجَّةِ،

ترجمہ دو آیتوں کے درمیان تعارض کا حکم سنت کی طرف رجوع کرنا ہے اور دو سنتوں کے درمیان تعارض کا حکم اگر ترتیب ممکن ہو تو اولہ کی ترتیب کے مطابق قیاس اور اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرنا ہے اسلئے کہ جب دو حجوتوں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے تو دونوں حجوتیں ساقط ہو جاتی ہیں اسلئے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسری کو دفع کرتی ہے بالآخر دونوں حجوتوں سے کم درجہ کی حجت کی طرف رجوع کرنا واجب ہوتا ہے۔

تشریح فاضل مصنف معارضہ کا حکم بیان فرما رہے ہیں، مقصود چوں کہ حکم ہی ہوتا ہے اسی وجہ سے مصنف نے معارضہ کے ارکان و شرائط بعد میں اور حکم کو پہلے بیان کیا ہے، معارضہ کا حکم یہ ہے کہ جب دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو تاریخ نزول معلوم کرنی چاہئے، اگر تاریخ معلوم ہو جائے تو مؤخر پر جو کہ ناسخ ہے عمل کیا جائے اور مقدم کو ترک کر دیا جائے، اور اگر تاریخ کا علم نہ ہو سکے تو اگر سنت موجود ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے ورنہ قول صحابہ اور اس کے بعد قیاس کی جانب رجوع کیا جائے، تیسری آیت کی طرف رجوع نہ کیا جائے اسلئے کہ اس سے ترجیح بکثرت الادلہ لازم آئے گی جس سے ایک آیت کو دوسری آیت پر

ترجیح دینا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔

دو آیتوں کے درمیان تعارض کی مثال: اللہ تعالیٰ کا قول فاقرءوا ما تیسر من القرآن کا تعارض اللہ تعالیٰ کے قول "واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا" کے ساتھ ہے، اول آیت اپنے عموم کی وجہ سے قرأت کو مقتدی پر بھی واجب کرتی ہے اور ثانی آیت اپنے خصوص کی وجہ سے مقتدی سے قرأت کی نفی کرتی ہے حالانکہ دونوں آیتیں صلوة کے بارے میں نازل ہوئی ہیں لہذا دونوں آیتوں میں تعارض واقع ہو گیا اور دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ معلوم نہیں ہے کہ ایک کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ قرار دیا جاسکے لہذا حدیث کی جانب رجوع کیا جائے گا اور حدیث یہ ہے جس کو ابو موسیٰ اشعری نے آپ صلعم سے روایت کیا ہے قال علیہ السلام "واذا قرئ فانصتوا" رواہ مسلم، اور ابن ماجہ نے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے قال علیہ السلام "انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا، مؤطا میں امام محمد نے شرط شیخین پر جابر بن عبد اللہ سے روایت کیا ہے قال البنی "من صلی خلف الامام فان قرأ الامام قرأ لہ۔"

وبین الستین المصیر الی القیاس واقوال الصحابة: اور اگر دو حدیثوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو قیاس اور اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا، مصنف نے چونکہ قیاس کو مقدم اور اقوال صحابہ کو مؤخر ذکر کیا ہے اس سے اقوال صحابہ پر قیاس کو مقدم کرنے کا شبہ پیدا ہوتا ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے اسلئے کہ ہمارے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے اس کی تائید صاحب منار کی عبارت سے ہوتی ہے اسلئے کہ صاحب منار نے واؤ کی بجائے اوؤ ذکر کیا ہے جو کہ کسی کے نزدیک بھی ترتیب پر دلالت نہیں کرتا، فخر الاسلام کے نزدیک اقوال صحابہ ہر حال میں قیاس پر مقدم ہیں اقوال صحابہ خواہ مدرک بالقیاس ہوں یا نہ ہوں، اور بعض حضرات کے نزدیک قیاس ہر حال میں اقوال صحابہ پر مقدم ہے اور بعض حضرات نے دونوں میں تطبیق دیکھی ہے اور کہا ہے کہ اگر اقوال صحابہ مدرک بالقیاس نہ ہوں تو اقوال صحابہ قیاس پر مقدم ہوں گے اور اگر مدرک بالقیاس ہوں تو قیاس مقدم ہوگا۔

دو حدیثوں میں تعارض کے وقت قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا، روایت پر قیاس کی ترجیح کی مثال وہ روایت ہے جس کو نعمان بن بشیر نے روایت کیا ہے "ان البنی صلعم صلی صلوة الکسوف رکعتین کل رکعتہ بركوع و سجدة" اور حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے جس کو صحیحین نے روایت کیا ہے "انہ صلعم صلاہا باریع رکعات واربع سجرات" یعنی آپ نے دو رکعت میں چار رکوع اور چار سجدے کئے، لہذا دونوں روایتوں میں تعارض واقع ہو گیا جس کی وجہ سے قیاس

کی جانب رجوع کیا جائے گا، یعنی صلوٰۃ کسوف کو دیگر نمازوں پر قیاس کیا جائے گا لہذا حسب طرح دیگر تمام نمازیں ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدوں سے پڑھی جاتی ہیں اسی طرح صلوٰۃ کسوف بھی پڑھی جائے گی۔

على الترتیب فی الحجج ان امکن: تقدیم اقوال صحابہ کے بارے میں ما قبل میں دو قول ذکر کئے گئے ہیں اول یہ کہ اقوال صحابہ ہر حال میں مقدم ہوں گے خواہ مدرک بالقیاس ہوں یا نہ ہوں، دوسرا قول یہ ہے کہ قیاس ہر حال میں مقدم ہوگا اقوال صحابہ مدرک بالقیاس ہوں یا نہ ہوں، مصنف علیہ الرحمہ نے ایسی عبارت اختیار فرمائی ہے کہ جس سے دونوں قول مراد لئے جاسکتے ہیں، جو حضرات جواز تقلید صحابی کے قائل ہیں اور اقوال صحابہ کو قیاس پر ہر حال میں مقدم سمجھتے ہیں ان کے نزدیک على الترتیب فی الحجج کا تعلق معارضہ کی تمام صورتوں سے ہوگا خواہ تعارض آیتین کے درمیان ہو یا سنتین کے درمیان، یعنی اگر آیتین کے درمیان تعارض واقع ہو تو سنت کی طرف اور اگر سنتین کے درمیان واقع ہو تو اقوال صحابہ اور پھر قیاس کی جانب رجوع کیا جائیگا رجوع علی الترتیب کا یہی مطلب ہے۔

اور جو حضرات تقلید صحابی کو جائز نہیں سمجھتے اور قیاس کو قول صحابی پر ہر حال میں مقدم سمجھتے ہیں ان حضرات کے نزدیک على الترتیب الحجج کا تعلق معارضہ کی تمام صورتوں سے نہیں ہے بلکہ صرف آیتین میں تعارض سے ہے، مطلب یہ ہوگا کہ کتاب سنت پر مقدم ہے اگر کتاب پر عمل ممکن نہ ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر سنت پر بھی عمل ممکن نہ ہو تو اقوال صحابہ اور قیاس میں سے کسی ایک کی جانب رجوع کیا جائے گا، اور واؤاؤ کے معنی میں ہوگا۔

ان امکن: اگر ممکن ہو تو مذکورہ ترتیب پر عمل کیا جائے گا اور اگر ممکن نہ ہو باسی طور کہ آیتین کے درمیان تعارض کے وقت سنت ہی نہ ہو یا ہو تو ان کے درمیان میں بھی تعارض ہو اسی طرح سنتین کے درمیان تعارض کے بعد اقوال صحابہ موجود نہ ہوں یا ہوں تو ان میں بھی تعارض ہو، علیٰ ہذا القیاس قیاسین کے درمیان میں بھی تعارض ہو تو ایسی صورت میں تقریر اصول یعنی ہر شے کو اس کی اسی اصل پر باقی رکھا جائے گا کہ جس پر وہ دلیلین کے دار دہونے سے پہلے تھی۔

لان التعارض من: مصنف رحمہ اللہ معارضہ کے حکم پر دلیل پیش کر رہے ہیں یعنی اگر آیتین میں تعارض واقع ہو جائے تو سنت کی طرف رجوع اسلئے ہوگا کہ تعارض کی وجہ سے اذا تعارضتا ساقطا کے قاعدہ کے مطابق آیتین ساقط ہو جائیں گی لہذا آیتین سے اذنی دلیل یعنی سنت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوگا اور یہ تیسری دلیل جس کی طرف رجوع کیا گیا ہے حجتین متعارضین کی جنس سے نہ ہو یعنی اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو تیسری آیت کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا

البتہ سنت کی طرف رجوع کیا جائیگا اسلئے کہ سنت آیت کی جنس سے نہیں ہے۔

وَعِنْدَ تَعَدُّرِ الْمَصْدُورِ إِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيرُ الْأَصُولِ كَمَا فِي سُورِ الْحَمَارِ وَ  
لَمْ يَصْلَحِ الْقِيَاسُ شَاهِدًا لِأَنَّهُ لَا يَصْلَحُ نَصْبُ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً قِيلَ  
إِنَّ الْمَاءَ عَرَفَ طَاهِرًا فِي الْأَصْلِ فَلَا يَتَنَجَّسُ بِالتَّعَارُضِ وَلَمْ يَنْزِلْ  
بِهِ الْحَدِيثُ فَوَجِبَ ضَمُّ التَّيْمَمِ إِلَيْهِ وَسُمِّيَ مَشْكُوكًا،

**ترجمہ** اگر بعد کی طرف رجوع متعذر ہو تو اصل پر باقی رکھنا واجب ہوگا جیسا کہ سور حمار میں، اور  
قیاس میں کسی ایک کے لئے بھی دلیل بننے کی صلاحیت نہیں ہے اسلئے کہ قیاس میں ابتداء  
حکم ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، کہا گیا ہے کہ وہ پانی جو گدھے کا جھوٹا ہے اصل میں پاک  
ہی تھا لہذا تعارض کی وجہ سے ناپاک نہ ہوگا اور اس پانی سے حدث بھی زائل نہ ہوگا لہذا اس کے  
ساتھ تیمم کا ملنا واجب ہوگا اور سور حمار کا مشکوک نام رکھا جائے گا۔

**تشریح** مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ اگر دو آیتوں میں تعارض کی صورت میں تیسری حجت کی طرف  
رجوع کرنا متعذر ہو جائے اس طور پر کہ دو سنتیں بھی متعارض ہوں اور اقوال صحابہ  
اور قیاس بھی متعارض ہوں اور اس کے علاوہ کوئی دلیل موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں ہر شے  
کو اس کی اصل پر باقی رکھا جائے گا یعنی درود دلیلیں سے قبل جو حکم تھا اسی کو برقرار رکھا جائیگا  
مثلاً سور حمار میں دلائل متعارض ہیں اس طور پر کہ حضرت جابر رضی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلعم سے  
گدھوں کے جھوٹے پانی کے بارے میں معلوم کیا گیا کہ اس سے وضو کیا جا سکتا ہے؟ آپ نے  
فرمایا ہاں! اس سے معلوم ہوا کہ سور حمار پاک ہے، اور حضرت انس رضی سے روایت ہے کہ رسول  
صلعم نے حمار اہلی کے گوشت سے منع فرمایا ہے اور کہا ہے کہ وہ نجس ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے  
کہ سور حمار نجس ہے، نیز سور حمار کے بارے میں صحابہ کے اقوال بھی متعارض ہیں، ابن عمر نے  
فرمایا کہ سور حمار نجس ہے، اور ابن عباس فرماتے تھے کہ گدھا گھاس پتہ کھاتا ہے لہذا اس کا  
سور پاک ہے لہذا اس کے سور سے وضو کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، سور حمار کے بارے  
میں قیاس بھی متعارض ہے لہذا قیاس بھی کسی کی تائید نہیں کر سکتا، قیاس کے تعارض کی صورت  
یہ ہے، سور حمار کو اگر اس کے پسینہ پر قیاس کیا جائے تو سور حمار پاک ہونا چاہئے کیونکہ ظاہر  
روایت میں گدھے کا پسینہ پاک ہے اور اگر اس کے دودھ پر قیاس کریں تو سور حمار ناپاک

ہونا چاہئے اسلئے کہ گدھی کا دودھ اصح روایت کے اعتبار سے نجس ہے اور اسی طرح سورحما کو نجس ہونے میں سورکلب پر قیاس کرنا بھی ممکن نہیں ہے اسلئے کہ حمار کے اندر ضرورت محقق ہے اور کتے میں کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح سورحمار کو پاک قرار دینے میں سورہرہ پر بھی قیاس نہیں کر سکتے اسلئے کہ ہرہ کے اندر حمار کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے، پس جب حمار میں کتے کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے اور ہرہ کے اندر حمار کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے تو اب اگر سورہرہ پر قیاس کر کے سورحمار کی طہارت ثابت کی گئی یا سورکلب پر قیاس کر کے سورحمار کی نجاست ثابت کی گئی تو قیاس کا یہ اثبات بغیر علت مشترکہ کے ہو گا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ قیاس بغیر علت کے ابتداء کسی حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا،

الغرض جب سورحمار کے سلسلہ میں دلائل متعارضین ہیں تو گدھے کے جھوٹے پانی کا اپنی اصل کے اعتبار سے پاک ہونا یقینی ہے اسلئے کہ پانی اپنی خلقت کے اعتبار سے پاک ہے لہذا العاب حمار سے اس کا ناپاک ہونا مشکوک ہے، یقین لایزول بالشک کے قاعدہ سے پانی ناپاک نہ ہوگا لہذا اگر سورحمار کے علاوہ دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اسی پانی کا استعمال ضروری ہوگا، البتہ نامشکوک سے محدث وضو کرے تو اس کا محدث نازل نہ ہوگا اسلئے کہ محدث کا محدث یقینی ہے اور سورحمار مشکوک ہے لہذا یہاں بھی قاعدہ مشہورہ یقین لایزول بالشک کی بنا پر یقینی شے مشکوک سے نازل نہیں ہوگی لہذا وضو کے ساتھ تیمم بھی ضروری ہوگا، سورحمار کے بارے میں چونکہ دلائل متعارضین ہیں اور اس کا حکم مشتبہ ہے اسلئے اسکا نام مشکوک یا مشکل رکھا گیا ہے۔

وَأَمَّا إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ لَمْ يَسْقُطِ بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ بَلْ يُعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِأَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهِ لِأَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةً يُعْمَلُ بِهَا إِذَا صَابَ الْمُجْتَهِدُ الْحَقَّ أَوْ أَخْطَأَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِأَحَدِهِمَا وَهُوَ حُجَّةٌ إِظْمَانٌ قَلْبِيٌّ إِلَيْهَا بِنُورِ الْفَرَّاسَةِ أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ،

ترجمہ | لیکن اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو تعارض کی وجہ سے دونوں قیاس ساقط نہ ہوں گے کہ عمل بالحال کا واجب ہونا لازم آئے بلکہ مجتہد دونوں قیاسوں میں سے تحری کے ساتھ جس پر چاہے عمل کرے گا اور استحباب حال کی طرف رجوع نہ کرے گا اسلئے کہ

قیاس حجت معمول بہا ہے خواہ مجتہد خطا کرے یا صواب، لہذا کسی ایک قیاس پر (تعارض کے وقت) عمل کرنا عمل بالجمال سے اولے ہوگا درانحالیکہ قیاس ایسی حجت ہے کہ جس کی طرف مجتہد کا قلب نور فرستے منطقی ہوا ہے۔

**تشریح** اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو تساقط نہیں ہوتا بخلاف نصین کے بلکہ احد القیاسین پر تخری کے ساتھ عمل کیا جائے گا تاکہ عمل بالجمال کی ضرورت ہی پیش نہ آئے اسلئے کہ قیاس معمول بہا حجت شرعیہ ہے اور عمل بالجمال (تقریر الاصول) کوئی حجت شرعیہ نہیں ہے، سوال: مصنف حسامی کی عبارت میں تعارض ہے اسلئے کہ مسئلہ سور حمار میں فرمایا تھا کہ جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو اور رجوع الی ما بعد متعذر ہو تو تقریر اصول پر عمل کیا جائے گا اور یہاں فرمایا ہے کہ اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو تقریر اصول پر عمل نہ ہوگا بلکہ مجتہد کے لئے تخری کے ساتھ کسی ایک قیاس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

جواب: دونوں مسئلوں میں فرق ہے، اگر تعارض اوپر سے قیاسین تک پہنچا ہو تو تقریر اصول پر عمل ہوگا اور اگر تعارض ابتداء قیاسین میں واقع ہو تو تقریر اصول پر عمل نہ ہوگا بلکہ احد القیاسین پر تخری کے ذریعہ عمل ہوگا۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، اگر اولاً تعارض سنتین میں واقع ہو اور اس کے بعد اقوال صحابہ اولیٰ پھر قیاسین میں بھی تعارض ہو گیا تو عمل بالجمال (تقریر الاصول) ضروری ہوگا جیسا کہ مسئلہ سور حمار میں گذر گیا ہے، اور اگر تعارض اوپر سے واقع نہیں ہوا بایں طور کہ اس مسئلہ میں نہ کوئی نص ہے اور نہ قول صحابی ہے بلکہ مسئلہ بالکلیہ قیاسی ہے تو اس صورت میں قیاسین میں تعارض کی وجہ سے تساقط نہیں ہوگا بلکہ احد القیاسین پر تخری کے ساتھ عمل ضروری ہوگا، مثلاً کسی کے پاس دو کپڑے ہیں ایک طاہر اور دوسرا نجس مگر یہ معلوم نہیں کہ کونسا طاہر ہے اور کونسا نجس ہے لہذا اس صورت میں اذا تعارضتا تساقطا کا قاعدہ جاری کرتے ہوئے برسنہ نماز پڑھنا درست نہ ہوگا بلکہ تخری کے کسی ایک کپڑے کو پاک قرار دیکر اسی میں نماز ادا کرنی ہوگی اسلئے کہ ستر عورت کا کوئی بدل نہیں ہے،

دوسری مثال یہ ہے کہ دو برتنوں میں پانی ہے ایک میں نجس ہے اور دوسرے میں غیر نجس مگر متین طور پر معلوم نہیں ہے، پینے کے لئے پانی کی ضرورت ہے اس پانی کے علاوہ اور پانی بھی نہیں ہے قیاسین میں تعارض ہے لہذا اس تعارض کی وجہ سے تساقط نہیں ہوگا کہ دونوں پانیوں کو چھوڑ دیا جائے اور پیاسا مرنے بلکہ تخری کے ذریعہ ایک پانی کو طاہر قرار دے کر استعمال کرے گا اسلئے کہ پینے کے لئے پانی کا کوئی بدل موجود نہیں ہے۔

ثُمَّ التَّعَارُضُ إِذْ مَا يَتَحَقَّقُ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ بِإِجَابِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ضِدَّ مَا يُوَجِّبُهُ الْآخَرُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ مَعَ تَسَاوِيهِمَا فِي الْقُوَّةِ،

ترجمہ | حجیت کے درمیان تعارض اس وقت متحقق ہوتا ہے جبکہ ہر حجت اس کی ضد کو ثابت کرے جس کو دوسری حجت ثابت کر رہی ہے، وقت واحد اور محل واحد میں جب کہ دونوں حجیت قوت میں مساوی ہوں۔

تشریح | مصنف علیہ الرحمہ معارضہ کے حکم کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد معارضہ کے ارکان اور شرائط کو بیان فرما رہے ہیں، دونوں کے درمیان معارضہ اسی وقت واقع ہوگا جبکہ دونوں نفس ذات اور وصف کے اعتبار سے مساوی القوت ہوں، یہی وجہ ہے کہ خبر متواتر اور خبر مشہور کے درمیان تعارض واقع نہ ہوگا اسلئے کہ دونوں میں ذات کے اعتبار سے مساوات نہیں ہے متواتر اپنی ذات کے اعتبار سے قوی ہے اور مشہور ضعیف، اسی طرح کتاب اللہ کے خاص اور عام مخصوص البعض میں بھی ذات کے اعتبار سے تفاوت ہونے کی وجہ سے تعارض واقع نہ ہوگا، علی ہذا القیاس کتاب اللہ کے مفسر اور محکم نیز اشارۃ النہی اور عبارة النہی کے درمیان میں بھی وصف کے اعتبار سے مساوی نہ ہونے کی وجہ سے تعارض نہ ہوگا۔

مصنف نے رکن اور شرط کو علیحدہ علیحدہ بیان نہیں کیا اجمالاً ذکر کیا ہے، تفصیل یہ ہے اختلاف بحجیت علی سبیل الممانعت رکن ہے اور اتحاد وقت و محل وغیرہ شرط ہے اگر اتحاد وقت نہ ہوگا تو تعارض نہ ہوگا مثلاً شراب ابتداء اسلام میں حلال تھی بعد میں حرام ہو گئی لہذا شراب کی حلت اور حرمت میں کوئی تعارض نہیں ہے، اسی طرح نکاح اجنبیہ سے حلت کو ثابت کرتا ہے مگر ماں کی حلت کو ثابت نہیں کرتا لہذا اختلاف محل کی وجہ سے کوئی اختلاف نہیں۔

وَ اِخْتَلَفَ مَشَائِعُنَا اَنَّ خَبَرَ النَّبِيِّ هَلْ يِعَارِضُ خَبَرَ الْاَشْيَاءِ اَمْ لَا وَ اِخْتَلَفَ عَمَلُ اصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِينَ فِي ذَلِكَ فَقَدْ رُوِيَ اَنَّ بَرِيْرَةَ اَعْتَقَتْ وَ رُوِيَ عَنْهَا عِبْدٌ وَ رُوِيَ اَنَّهَا اَعْتَقَتْ وَ رُوِيَ عَنْهَا حُرْمَةٌ اِتِّفَاقًا هَذَا عَلَى اَنَّهُ كَانَ عَبْدًا فَاصْحَابُنَا اَخَذُوا بِالنَّبِيِّ وَ رُوِيَ اَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَ هُوَ حَلَالٌ وَ رُوِيَ اَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَزَوَّجَهَا وَ هُوَ حُرْمٌ وَ اِتَّفَقَتْ الرِّوَايَاتُ اَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي الْحِلِّ الْاَصْلِيِّ فَجَعَلَ اصْحَابُنَا

الْعَمَلِ بِالنَّافِيِ اَوْلَىٰ وَقَالُوا فِي الْجُرْحِ وَالْتَعْدِيلِ اِنَّ الْجَبْرَ اَوْلَىٰ وَهُوَ الْمُنْتَبِثُ،

**ترجمہ** اور ہمارے اصحاب کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ خبر نفی خبر اثبات کیساتھ معارض ہو سکتی ہے یا نہیں، اور اس (تعارض) کے بارے میں ہمارے علماء متقدمین کا عمل بھی مختلف ہے، روایت کیا گیا ہے کہ جب حضرت بریرہ آزاد کی گئیں تو ان کے شوہر (مغیث) غلام تھے اور یہ بھی مروی ہے جب وہ آزاد کی گئیں تو ان کے شوہر آزاد تھے، نیز اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ مغیث درحقیقت غلام تھے، مذکورہ مسئلہ میں ہمارے اصحاب ثلاثہ نے خبر مثبت کو اختیار کیا ہے اور روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے غیر محرم ہونے کی حالت میں نکاح فرمایا تھا اور یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ نکاح کے وقت آپ محرم تھے، اور روایات اس بات پر مستفق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جل اہل میں نہیں تھے تو ہمارے اصحاب نے خبر نفی پر عمل اولیٰ سمجھا ہے اور ہمارے اصحاب نے جرح و تعدیل کے بارے میں فرمایا کہ جرح اولیٰ ہے اسلئے کہ جرح مثبت ہے۔

**تشریح** فاجہل مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ خبر نفی خبر اثبات کی معارض ہو سکتی ہے یا نہیں، خبر اثبات یعنی مثبت سے مراد یہ ہے کہ وہ اس امر زائد کو ثابت کرے جو ماضی میں ثابت نہیں تھا اور خبر نفی یعنی نافی سے مراد یہ ہے کہ وہ اس امر زائد کی نفی کرے اور سابقہ حالت ہی کی خبر دے مثلاً ایک شخص زید کے مرنے کی خبر دیتا ہے یہ خبر مثبت ہے اسلئے کہ مخبر عارض کی خبر دے رہا ہے جو سابق میں نہیں تھا اور دوسرا شخص زید کے مرنے کی خبر دے رہا ہے تو خبر نفی ہے اسلئے کہ یہ شخص حالت عارضہ یعنی موت کی نفی کر رہا ہے اور ماضی کی حالت سابقہ یعنی حیات ہی کو بیان کر رہا ہے۔

علی بن ابان اور معتزلہ میں سے قاضی عبد الجبار کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض واقع ہو سکتا ہے کیونکہ مخبر نافی اور مخبر مثبت دونوں عدالت کی شرائط سے متصف ہیں جب ایسا ہے تو دونوں کی خبروں میں تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے کسی دوسری وجہ سے ترجیح طلب کی جائے گی، اور ہمارے علماء میں سے شیخ ابو الحسن کہنی اور اصحاب شافعی نے کہا کہ اثبات نفی پر مقدم ہوتا ہے اثبات کے مقابلہ میں نفی کو ترک کر دیا جاتا ہے لہذا ان دونوں کے درمیان حقیقت میں کوئی تعارض نہیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ مثبت حقیقت کی خبر دیتا ہے اور نافی ظاہر پر اعتماد کرتا ہے اور حقیقت



کی خبر دینے والے کا قول مقدم ہوتا ہے لہذا مثبت کی خبر مقدم ہوگی جیسا کہ جرح و تعدیل میں اگر تعارض ہو تو جارج کا قول معدّل (تعدیل کرنے والے کے قول پر) راجح ہوتا ہے کیوں کہ جارج حقیقت کی خبر دیتا ہے اور معدّل ظاہر پر اعتماد کرتا ہے۔

اختلاف عمل اصحابنا المتقدّمین، صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء متقدّمین (امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد) کا عمل نفی اور اثبات کے تعارض کی صورت میں مختلف ہے چنانچہ ان حضرات نے بعض صورتوں میں مثبت پر عمل کیا ہے اور بعض صورتوں میں تانی پر عمل کیا ہے مثلاً خیبار عتق کے مسئلہ میں کہ اگر منکوحہ باندی کو آزاد کر دیا جائے اور اس کا شوہر آزاد ہو تو اس باندی کو خیبار عتق یعنی نكاح کا اختیار ہوگا جیسا کہ شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں یہ اختیار حاصل ہوتا ہے، امام شافعی اس مسئلہ میں مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں باندی کو اختیار نہیں ہوتا، علماء احناف نے اس مسئلہ میں خبر مثبت پر عمل کیا ہے اور خبر نفی کو ترک کیا ہے اس طور پر کہ عروہ بن زبیر نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ جب بریرہ کو آزاد کیا گیا تو ان کا شوہر (مغیث) غلام تھا اور اللہ کے رسول صلعم نے بریرہ کو خیبار عتق دیا تھا اس وقت آپ نے فرمایا تھا "ملکت بضعک فاختاری" یہ حدیث نافی ہے اسلئے کہ اس حدیث میں حریت زوج کی نفی کی گئی ہے اور زوج کی حالت سابقہ یعنی عبدیت ہی کو بیان کیا گیا ہے، دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بریرہ کو اختیار کے وقت ان کے شوہر آزاد تھے، ابراہیم نے اسود سے اور اسود نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ بریرہ کا شوہر اس وقت جبکہ بریرہ کو آزاد کیا گیا تھا آزاد تھا پس یہ حدیث ایک امر زائد یعنی حریت زوج کو ثابت کرتی ہے اسلئے یہ حدیث مثبت ہوگی اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بریرہ کا شوہر درحقیقت یعنی عتق سے پہلے غلام تھا اور بعد میں آزاد ہوا ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جب رسول اللہ صلعم نے بریرہ کو خیبار دیا تھا اس وقت وہ غلام تھا یا آزاد ہو چکا تھا، امام شافعی فرماتے ہیں کہ بریرہ کا شوہر اس وقت غلام تھا آزاد نہیں ہوا تھا لہذا امام شافعی نے خبر نافی پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ منکوحہ باندی کو خیبار عتق صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ منکوحہ باندی کی آزادی کے وقت اس کا شوہر غلام ہو، اور علماء احناف نے فرمایا کہ جب بریرہ آزاد ہوئی اور اللہ کے رسول نے ان کو خیبار عتق دیا تو اس وقت ان کا شوہر آزاد تھا، لہذا علماء احناف نے خبر مثبت پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ منکوحہ باندی کو اس وقت بھی خیبار عتق حاصل ہوگا جب اس کا شوہر اس کی آزادی کے وقت آزاد ہو اور جب شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں منکوحہ باندی کو خیبار عتق حاصل ہوتا ہے تو شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ خیبار حاصل ہوگا، اسی وجہ سے علماء

احناف نے فرمایا کہ اگر منکوحہ باندی آزاد ہوئی تو اس کو خیار عتق حاصل ہوگا خواہ اس کا شوہر اس وقت غلام ہو یا آزاد ہو۔

خلاصہ یہ کہ مذکورہ مسئلہ میں علماء احناف نے ثبوت پر عمل کیا ہے اور جس مسئلہ میں احناف نے خبر نانی پر عمل کیا ہے وہ حالت احرام میں نکاح کا مسئلہ ہے، مسئلہ مختلف فیہ ہے امام شافعی کے نزدیک حالت احرام میں نکاح جائز نہیں ہے اور احناف کے نزدیک جائز ہے، وجہ اختلاف اس مسئلہ میں دو حدیثیں ہیں ایک حدیث یزید بن اہم کی ہے جس کو مسلم نے روایت کیا ہے "انہ تزوجا وہو حلال بسرف" حضرت میمونہ سے آپ نے مقام سرف میں نکاح فرمایا تھا حال یہ کہ آپ احرام میں نہیں تھے یزید کی یہ روایت ثبوت ہے اسلئے کہ امر زائد (دلیل طاری) کو ثابت کر رہی ہے، امام شافعی نے اسی پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ حالت احرام میں نکاح ناجائز ہے جیسا کہ دلی ناجائز ہے، دوسری روایت ابن عباس کی ہے، انہ صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونہ وہو محرم" آپ نے حضرت میمونہ سے حالت احرام میں نکاح فرمایا تھا، ابن عباس کی روایت نانی ہے اسلئے کہ حل طاری کی نفی کر رہی ہے اور حالت سابقہ ہی کو بیان کر رہی ہے اسلئے کہ نکاح سے قبل آپ کا محرم ہونا مستحق علیہ ہے، ہمارے علماء احناف نے اسی نانی حدیث پر عمل کو اولیٰ قرار دیا ہے اور فرمایا کہ حالت احرام میں نکاح جائز ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ حدیث ثبوت اور نانی کے درمیان تعارض کی صورت میں ہمارے علماء نے بعض مواقع پر خبر ثبوت پر عمل کیا ہے جیسا کہ خیار عتق میں، اور بعض مواقع پر حدیث نانی پر عمل کیا ہے جیسا کہ نکاح محرم میں، اسی طرح ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر جرح و تعدیل میں تعارض واقع ہو گیا گو اہول کا تزکیہ کرنے والے مزین میں سے ایک نے کہا یہ گواہ مجروح ہے اور دوسرے نے کہا عادل ہے تو جرح اولیٰ ہوگی اسلئے کہ جرح ثبوت ہے اور تعدیل نانی ہے بایں طور کہ جرح گواہ کے اندر ایک امر زائد یعنی فسق کو ثابت کرتا ہے اور معدل (تعدیل کرنے والا) اس کی نفی کرتا ہے اور امر اہلی یعنی عدالت پر اس کو باقی رکھتا ہے پس جرح و تعدیل میں ہمارے علماء نے ثبوت پر عمل کیا ہے اور نانی کو ترک کر دیا ہے۔

وَالْأَصْلُ فِي ذَلِكَ أَنَّ التَّمْيِ مَتَى كَانَ مِنْ جِنْسٍ مَا يُعْرِفُ بِدَلِيلِهِ أَوْ كَانَ مِمَّا يَشْتَبَهُ حَالَهُ لَكِنْ عُرِفَ أَنَّ الرَّاَوِيَّ اعْتَمَدَ عَلَى دَلِيلِ الْمَعْرِفَةِ كَأَنَّ مِثْلَ الْإِثْبَاتِ وَالْأَفْلاَ التَّمْيِ فِي حَدِيثِ بَرِيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَالْأَبْطَاهِرِ الْحَالِ فَلَمْ يُعَارِضِ الْإِثْبَاتَ وَفِي حَدِيثِ مَيْمُونَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا يَدُلُّ عَلَى

وَهُوَ بَيِّنَةٌ الْمُحَرَّمِ مَفُوقَتِ الْمُعَارَضَةِ وَجَعَلَ رِوَايَةَ ابْنِ عَبَّاسٍ أَمْتَهُ  
تَرْجُمَةً وَهُوَ مُحَرَّمٌ أَوْلَىٰ مِنْ رِوَايَةِ يَزِيدِ بْنِ الْأَسْوَدِ لِأَنَّهَا لَا يَجْعَلُهَا  
فِي الضَّبْطِ وَالِاتِّقَانِ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَحِلِّ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ مِنْ جِنْسٍ  
مَا يُعْرَفُ بِدَلِيلِهِ مِثْلُ النَّجَاسَةِ وَالْمَحْرَمَةِ فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ  
فِيهِمَا وَعِنْدَ ذَلِكَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ،

**ترجمہ** اور مذکورہ مسئلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ خبر نفی جب اس چیز کی جنس سے ہو کہ جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے یا اس قبیل سے ہو جس کا حال مشتبہ ہو تلہے مگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو یہ خبر نفی خبر اثبات کے مانند ہوگی ورنہ نہیں پس نفی حدیث بریرہ میں ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کو صرف ظاہر حال سے پہچانا جاتا ہے لہذا یہ نفی اثبات سے معارض نہ ہوگی اور حدیث میمونہ میں نفی اس قبیل سے ہے کہ جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے اور وہ دلیل ہیئت محرم ہے لہذا دونوں حدیثوں میں معارضہ واقع ہو گیا، اور ابن عباس کی روایت نہ ترو جہاد ہو محرم، کو یزید بن اہم کی روایت سے ادلی قرار دے دیا کیونکہ یزید بن اہم ضبط اور اتقان میں ابن عباس کے برابر نہیں، میں اور پانی کی طہارت اور طعام و مشروب کی حلت اس چیز کی جنس سے ہے جس کو اس کی دلیل سے جانا جاتا ہے جیسے نجاست اور حرمت پس ان دونوں خبروں میں تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کے وقت اہل پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

**تشریح** ما قبل میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر خبر نفی اور خبر اثبات میں تعارض ہو جائے تو مشائخ احناف کا اس بارے میں عمل مختلف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن ان دونوں کے درمیان حقیقی تعارض کے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کا قول ہے کہ اس صورت میں خبر مثبت خبر نانی پر مقدم ہوگی، اور عیسیٰ بن ابان تعارض کے قائل ہیں، اس کے علاوہ احناف کے ائمہ ثلاثہ کا اس بارے میں عمل مختلف ہے چنانچہ انہوں نے کبھی تو خبر مثبت پر عمل کیا اور کبھی نانی پر، جب صورت حال یہ ہے تو اس بارے میں کوئی ایسا قاعدہ کلیہ ہونا چاہئے جس سے معلوم ہو جائے کہ فلاں موقع پر خبر مثبت پر عمل ہوگا اور فلاں موقع پر نانی پر،

والا اہل فی ذلک، سے مصنف حسامی نے اسی قاعدہ کلیہ کو بیان فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفی کی تین صورتیں ہیں (۱) نفی ایسی چیز کی جنس سے ہو جس کو اس کی دلیل سے جانا گیا ہو یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو اس استصحاب پر نہ ہو جو ہمارے یہاں حجت نہیں ہے (۲) نفی اس قبیل سے ہو کہ

جس میں نفی کا حال مشتبہ ہو یعنی یہ بھی احتمال ہو کہ اس نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ یہ نفی استحباب سے مستفاد ہے (۳) نفی ایسی چیز کی جنس سے ہو جس کو اس کی دلیل سے نہ جانا گیا ہو یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو بلکہ استحباب پر ہو جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے، پس اگر نفی اس چیز کی جنس سے ہو جس کو دلیل سے جانا گیا ہے یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو تو اس صورت میں نفی قوت میں اثبات کے مثل ہوگی اسلئے کہ اعتبار دلیل کا ہوتا ہے نہ کہ اثبات و نفی کا۔

الحاصل جب نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور اثبات کی بنیاد دلیل پر ہوتی ہے تو نفی اور اثبات قوت میں برابر ہونے کی وجہ سے تعارض واقع ہوگا، تعارض کو رفع کرنے کے لئے وجہ ترجیح کی ضرورت ہوگی اور اگر نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو تو وہ نفی قوت میں اثبات کے مساوی نہ ہونے کی وجہ سے اثبات کے معارض نہیں ہو سکتی اسلئے کہ اس صورت میں اثبات دلیل پر مبنی ہے اور نفی کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے لہذا تعارض نہ ہوگا بلکہ خبر اثبات خبر نفی پر مقدم ہوگی اگر خبر نفی مشتبہ الحال ہو یعنی مبنی علی الدلیل ہونے کا بھی احتمال ہے اور استحباب حال کا بھی احتمال ہے اگر تحقیق کے بعد معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیل پر اعتماد کیا ہے تو یہ خبر نفی قوت میں اثبات کے مساوی ہو کر اسکے معارض ہو سکتی ہے، اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیل پر اعتماد نہیں کیا ہے تو اس صورت میں خبر نفی خبر اثبات کے معارض نہیں ہو سکتی، اور اگر مذکورہ دونوں صورتیں نہ ہوں بلکہ تیسری صورت ہو یعنی نفی نہ تو دلیل سے معلوم ہوتی ہو اور نہ نفی کے مشتبہ الحال ہونے کی صورت میں راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہو تو اس صورت میں نفی اثبات کے مانند نہ ہوگی جس کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان تعارض واقع نہ ہوگا بلکہ خبر اثبات پر عمل ہوگا۔

فالنفی فی حدیث بریرۃؓ: مصنف علیہ الرحمۃ قاعدہ کلیہ کی وضاحت فرمانے کے بعد اس قاعدہ پر تفریح فرما رہے ہیں، اور اخاف متقدمین کے سابقہ اقوال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حدیث بریرہ میں نفی ایسی چیز کی ہے کہ جس کو صرف ظاہر حال (استحباب) سے جانا جاتا ہے یعنی حریت طاریہ کیلئے راوی کے پاس دلیل موجود نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس نے ظاہر حال پر اعتماد کیا ہے اور وہ یہ کہ بریرہ کا شوہر پہلے غلام تھا لہذا اب بھی غلام ہوگا پس نفی اس اثبات کے معارض نہ ہوگی جو ابراہیم عن اسود عن عائشہ میں ہے کہ بریرہ آزاد کی گئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اختیار دیا و انھا لیکم ان کا شوہر آزاد تھا، اسلئے کہ راوی کا حریت کی خبر دینا کسی دلیل کے بعد ہی ہوگا، بہر حال اس مسئلہ میں نفی کی بنیاد چونکہ کسی دلیل پر نہیں ہے، بلکہ ظاہر حال پر ہے جو ہمارے نزدیک دلیل نہیں ہے اور اثبات حریت کی بنیاد دلیل پر ہے لہذا یہ نفی اثبات کے معارض نہ ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ منکوحہ

متعقہ کو خیار عتیق حاصل ہے خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔

والنفس فی حدیث میمونہ: اور لفظی حدیث میمونہ میں ایسی ہے کہ جو دلیل پر مبنی ہے اور دلیل ہیئت محرم ہے لہذا یہ لفظی اس اثبات کے معارض ہوگی جو یزید بن اہم کی روایت میں ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ غیر محرم تھے کیونکہ ابن عباس کی روایت میں جل طاری کی لفظی ہے اس کو دلیل اور علامت سے پہچانا گیا ہے اس طرح کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہیئت محرمین کے مانند تھی، یعنی حالت احرام میں تھے، سلعے ہوئے کپڑے پہنے ہوئے نہیں تھے، اور سر کھولے ہوئے تھے، الغرض جل طاری کی لفظی دلیل سے ہے اور اثبات یعنی آپ کا حلال ہونا اور احرام سے باہر ہونا جیسا کہ یزید کی روایت ہے یہ بھی کسی نہ کسی دلیل پر مبنی ہے، جب حدیث میمونہ میں لفظی اور اثبات دونوں کی بنیاد دلیل پر ہے تو دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض کو دور کرنے کے لئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی لہذا احناف متقدمین نے ابن عباس کی روایت "تزوجوا وهو محرم" کو یزید بن اہم کی روایت "تزوجوا وهو حلال" پر ترجیح دی اور اسی پر عمل کو اولے قرار دیا، اسلئے کہ یزید بن اہم ضبط و اتقان میں ابن عباس کے مساوی نہیں ہیں، امام زہری نے یزید بن اہم کے بارے میں کہا ہے کہ یزید گنوار ہے اسکو پیشاب کرنے کا سلیقہ بھی نہیں ہے کیا ہم اس کو ابن عباس کے مانند قرار دیں گے، اس ترجیح کی وجہ سے ابن عباس کی حدیث نانی پر عمل کیا گیا اور یزید کی مثبت حدیث کو ترک کر دیا گیا۔

وطارة الماء وحل الطعام من: یہ اس خبر کی مثال ہے کہ جس کے اندر اشتباہ ہے یعنی دونوں احتمال میں بنی علی الدلیل ہونے کا بھی احتمال ہے اور استحباب حال کا بھی احتمال ہے، مگر مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اشتباہ کی مثال نہیں ہے بلکہ اس صورت کی مثال ہے جو بنی علی الدلیل ہو البتہ تاویل کے بعد مثال درست ہو سکتی ہے۔

خلاصہ اس مثال کا یہ ہے کہ اگر تحقیق کے بعد یہ معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیل پر اعتماد کیا ہے تو یہ خبر لفظی خبر اثبات کے مساوی ہو کر معارض ہو سکتی ہے اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیل پر اعتماد نہیں کیا ہے بلکہ استحباب حال پر اعتماد کیا ہے تو خبر لفظی خبر اثبات کے قوت میں مساوی نہ ہو سکتی وجہ سے معارض نہیں ہو سکتی۔

مذکورہ مثال کی توضیح یہ ہے کہ ایک شخص ایک برتن کے پانی کے بارے میں طہارت کی خبر دیتا ہے اور دوسرا شخص نجس ہونے کی خبر دیتا ہے، یا کھانے کے بارے میں ایک شخص حلال ہونے اور دوسرا حرام ہونے کی خبر دیتا ہے، پانی کے ظاہر اور کھانے کے حلال ہونے کی خبر، یہ خبر لفظی ہے، اسلئے کہ یہ شخص مخبر ثانی کی نجاست اور حرمت کی خبر کی لفظی کر رہا ہے، اور پانی اور کھانے کی اصلیت

کے اعتبار سے خبر دے رہا ہے اور نجاست اور حرمت کی خبر یہ خبر اثبات ہے اسلئے کہ یہ پانی اور کھانے کی اصلیت کے برخلاف امر زائد معارض یعنی نجاست اور حرمت کی خبر دے رہا ہے طہارت و حلت کی خبر جو کہ خبر نفی ہے اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ ممکن ہے ہو سکتا ہے کہ خبر دینے والا کسی دلیل کی بنا پر طہارت و حلت کی خبر دے رہا ہو، اس طور پر کہ خبر دینے والے نے پانی کو پاک برتن میں دریا سے اپنے ہاتھ سے بھرا ہو اور اپنی نگرانی میں حفاظت سے رکھا ہو اس کے بعد یہ شخص طہارت کی خبر دیر رہا ہو تو یہ خبر مبنی بر دلیل ہوگی لہذا خبر مثبت کے قوت میں مساوی ہوگی اسلئے کہ خبر مثبت تو دلیل پر مبنی ہوتی ہی ہے جب دونوں خبریں دلیل پر مبنی ہیں تو معارض ہو سکتی ہیں لہذا اب ترجیح کے لئے تقریر اصول کو مرجع بنایا جاسکتا ہے، تقریر اصول اگرچہ شرعاً کوئی دلیل نہیں ہے مگر وجہ ترجیح بن سکتی ہے اور اگر پانی کی طہارت اور کھانے کی حلت کی خبر محض اس وجہ سے دے رہا ہے کہ پانی اور کھانا اصل خلقت کے اعتبار سے طاہر اور حلال ہی ہوتے ہیں تو یہ خبر مبنی بر دلیل نہ ہوگی بلکہ استحباب حال پر مبنی ہوگی، اس صورت میں یہ خبر نفی خبر اثبات کے مساوی نہ ہونے کی وجہ سے معارض نہیں ہو سکتی بلکہ ترجیح خبر اثبات کو ہوگی۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ رَجَعَ بِفَضْلِ عَدَدِ التَّرْوَاهِ لِأَنَّ الْقَلْبَ إِلَيْهِ أَمِيلٌ وَبِالذُّكُورَةِ  
وَالْحُرِّيَّةِ فِي الْعَدَدِ دُونَ الْإِفْرَادِ لِأَنَّ بِهِ تَتِمُّ الْحُجَّةُ فِي الْعَدَدِ وَاسْتَدَلَّ  
بِمَسَائِلِ الْمَاءِ الْآنَ هَذَا مَثْرُوكٌ بِاجْتِمَاعِ السَّلَفِ،

ترجمہ اور بعض حضرات نے کثرت رواۃ کی بنا پر ترجیح دی ہے اسلئے کہ کثرت کی طرف قلب زیادہ مائل ہوتا ہے اور عدد میں ذکوریت اور حریت کی بنا پر ترجیح دی ہے نہ کہ افراد میں اس لئے کہ وصف مذکور (ذکوریت و حریت) کی وجہ سے عدد میں حجت تام ہوتی ہے نہ کہ فرد میں، اور (ان مزہبین) نے مسائل مار سے استدلال کیا ہے مگر یہ کہ مذکورہ طریقوں سے ترجیح باجماع سلف متروک ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ ترجیح صحیح کے طریقوں سے فارغ ہونے کے بعد فاسد طریقوں کو بیان فرما رہے ہیں، بعض حضرات نے جنین عبدالرحمن جرجانی اور ابوالحسن کرخی شامل ہیں خبروں میں تعارض کے وقت ایک خبر کو کثرت رواۃ کی بنا پر ترجیح دینے کے قائل ہیں مثلاً ایک روایت کے راوی تین ہوں اور اس کے خلاف روایت کے راوی چار ہوں تو چار راویوں کے

روایت کو ترجیح دی جائے گی اسلئے کہ ترجیح روایت میں قوت کی بنا پر ہوتی ہے ظاہر ہے کہ چار راویوں کی روایت کے مقابلہ میں تین راویوں کی روایت کی قوت کم زیادہ ہے اسلئے کہ جس قدر راوی زیادہ ہونگے روایت سہو سے بعید اور افادہ علم سے زیادہ قریب ہوگی، احناف میں سے عام اصحاب اور بعض شافعیہ کے نزدیک کثرت روایت کی وجہ ترجیح صحیح نہیں ہے۔

وبالذکوٰۃ والحریۃ؛ جس طرح بعض حضرات نے کثرت روایت کی بنا پر ترجیح کو جائز رکھا ہے اسی طرح عد میں وصف ذکوریت اور حریت کی وجہ سے بھی ترجیح کو جائز سمجھا ہے مثلاً ایک روایت کے راوی دو مرد ہوں اور اس کے خلاف روایت کی راوی دو عورتیں ہوں یا ایک روایت کے راوی دو مرد ہوں اور اس کے خلاف روایت کے راوی دو عورتوں کی روایت کو عورتوں کی روایت پر اور احرار کی روایت کو عبید کی روایت پر تعارض کے وقت ترجیح ہوگی، خبر کا نصاب جو کہ دو ہے اگرچہ دونوں روایتوں میں کامل ہے مگر ایک روایت میں کمال نصاب کے ساتھ رجولیت اور حریت کا وصف مزید ہے لہذا اس وصف کی وجہ سے اسی روایت کو ترجیح ہوگی۔

دون الافراد؛ یعنی صفت ذکوریت اور حریت کا اعتبار عدد میں ہوگا نہ کہ فرد میں اسلئے کہ خبر کا نصاب جو کہ دو ہے فرد یعنی ایک میں نہیں پایا جاتا اور جب خبر کا نصاب ہی کامل نہیں ہے تو وصف کا اعتبار نہ ہوگا اسلئے کہ وصف کا اعتبار کمال نصاب کے بعد ہی ہوتا ہے اور کمال نصاب عدد ہے نہ کہ فرد، فائدہ: دو سے کم کو عدد نہیں کہتے اس کو فرد یا مبداء عدد کہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک کو عدد شمار نہیں کیا جاتا لہذا ایک مرد کی خبر ایک عورت کی خبر پر یا ایک حر کی خبر ایک عبید کی خبر پر راجح ہونگی البتہ دو مردوں کی خبر دو عورتوں کی خبر اور دو آزاد کی خبر دو غلاموں کی خبر پر راجح ہوگی۔

واستدل بمسائل المار؛ صفت حریت اور ذکوریت کی وجہ سے ترجیح دینے والوں نے مسائل مار والطعام والشراب سے استدلال کیا ہے جس کو امام محمد نے اپنی کتاب مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر فرمایا ہے، امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مرد پانی کے پاک ہونے اور طعام کے حلال ہونے کی خبر دے اور دو مرد ناپاک اور حرام ہونے کی خبر دیں تو دو مردوں کی خبر کو ترجیح ہوگی، اسی طرح حرین کی خبر کو عبیدین کی خبر پر اور رطلین کی خبر کو امراتین کی خبر پر ترجیح ہوگی۔ اور مذکورہ مسلک کے تائید باب شہادت سے بھی ہوتی ہے اسلئے کہ باب شہادت میں ایک کی شہادت پر دو کی شہادت کو ترجیح ہوتی ہے لہذا اسی طرح باب اخبار میں بھی ہوگی اور صحابہ کے درمیان یہ بات عام سمجھی کہ ایک کی خبر کے مقابلہ میں دو کی خبر پر زیادہ اعتماد کرتے تھے۔

الا ان ہذا متروک ہو؛ کثرت روایت یا ذکوریت اور حریت کی وجہ سے جو بعض حضرات نے

ترجیح کا طریقہ اختیار کیا ہے یہ باجماع سلف متروک ہے اسلئے کہ اسلاف مذکورہ صفات کی وجہ سے ترجیح نہیں دیتے تھے حالانکہ ان کے درمیان بھی اختلافات اور مناظرے اور مباحثے ہوتے تھے مگر کوئی بھی مذکورہ ترجیح کا طریقہ اختیار نہیں کرتا تھا بلکہ زیادتی ضبط و اتقان کو وجہ ترجیح قرار دیتے تھے۔

فَصْلٌ، وَهَذِهِ الْحُجَجُ بِمَجْلَيْتِهَا تَحْمِيلُ الْبَيَانِ وَهَذَا بَابُ الْبَيَانِ، وَهُوَ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجُهٍ، بَيَانٌ تَقْرِيرٌ وَبَيَانٌ تَفْسِيرٌ وَبَيَانٌ تَنْصِيرٌ وَبَيَانٌ تَبْدِيلٌ وَبَيَانٌ ضَرْوَرَةٌ، أَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيرِ فَهُوَ تَوْكِيدُ الْكَلَامِ بِمَا يَقْطَعُ أَحْتِمَالَ الْمَجَازِ أَوْ الْخُصُوصِ فَيَصِحُّ مَوْصُولًا وَمَنْصُورًا بِالِاتِّفَاقِ وَكَذَلِكَ بَيَانُ التَّنْصِيرِ هُوَ بَيَانُ الْمَجْعَلِ وَالْمُشْتَرِكِ،

**ترجمہ** اور ان تمام مذکورہ جہتوں میں بیان کا احتمال ہے، اور یہ بیان کا باب ہے اور اس کی پانچ قسمیں ہیں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تنصیر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت، بیان تقریر یہ کلام کو ایسی شے سے مؤید کرنا ہے جس کی وجہ سے احتمال مجاز یا تخصیص ختم ہو جائے، پس بیان تقریر بالاتفاق موصولاً اور منصولاً درست ہوگا اور ایسے ہی بیان تفسیر اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے۔

**تشریح** مصنف حسامی نے کہا کہ جتین یعنی کتاب اور سنت جن کا بیان گذر چکا ہے خاص عام وغیرہ اپنے تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں یعنی کتاب اپنے جملہ اقسام کے ساتھ سوائے محکم کے بیان کا احتمال رکھتی ہے اور سنت بھی مع اپنے جملہ اقسام متواتر، مشہور، آحاد کے بیان کا احتمال رکھتی ہے اسی مناسبت سے مصنف نے اس کے بعد باب البیان کو بیان فرمایا ہے۔

بیان کے لغوی معنی: اظہار اور ظہور کے ہیں قال اللہ تعالیٰ "علمہ البیان" اللہ تعالیٰ نے اظہار لمنہ التفسیر کا طریقہ سکھایا، بیان لازم اور متعدی دونوں طریقوں سے مستعمل ہے، متعدی جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا، ثم ان علینا بیانہ لازم جیسے بان لی معنی ہذا الکلام، اسی ظہر لی معنی ہذا الکلام متعدی کثیر الاستعمال ہے۔

بیان کے اصطلاحی معنی: اصول فقہ کی اصطلاح میں بیان مخاطب کے سامنے مراد کے ظاہر کرنے کو کہتے ہیں یا مخاطب کے سامنے مراد کا ظاہر ہونا۔

بیان کی پانچ قسموں میں سے پہلی چار کے اندر بیان کی اضافت ایسی ہے جیسے جنس اپنی نوع کی طرف مضاف ہوتی ہے جیسے علم الطب، علم جنس ہے اور طب اس کی ایک نوع ہے اسی طرح بیان



جنس ہے، اور تقریر، تفسیر، تغیر، اور تبدیل اس کی انواع ہیں، اور پانچویں قسم اضافت اثنی الی سببہ کے قبیل سے ہے یعنی وہ بیان جو ضرورت کے سبب سے حاصل ہوتا ہے۔

امایان التقریر: بیان تقریر کو بیان تقریر اسلئے کہتے ہیں کہ کلام کے ظاہری معنی کو مقرر اور معین کر کے احتمال غیر کو ختم کر دیتا ہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے کلام میں یہ ہے "ولا طائر یطیر بجناحہ" اور نہ کوئی پرندہ جو اپنے پردوں سے اڑتا ہو، طائر کے حقیقی معنی پر واز کنندہ کے ہیں مگر چونکہ طائر مجازاً تیز رفتار کو بھی کہتے ہیں، اسی وجہ سے ساعی البرید (ڈاکیر) کو بھی طائر کہتے ہیں اسلئے کہ وہ بھی تیز رفتار ہوتا ہے، اگر آیت میں یطیر بجناحہ کی قید نہ ہوتی تو معنی مجازی یعنی تیز رفتار کی طرف ذہن جاسکتا تھا اس احتمال کو ختم کرنے کے لئے بجناحہ کی قید کا اضافہ کر دیا اب اس کے معنی پرندہ کے متعین ہو گئے، اسی طرح بیان تقریر سے احتمال تخصیص کو ختم کرنے کے لئے بھی کام لیا جاتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کے قول "فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون" لفظ ملائکہ اسم جمع ہونے کی وجہ سے جمع ملائکہ کو شامل ہے مگر احتمال تخصیص موجود ہے اسلئے کہ بعض اوقات اکثر پر کل کا اطلاق کر دیتے ہیں لہذا اس بات کا احتمال تھا کہ آدم علیہ السلام کو اکثر ملائکہ نے سجدہ کیا ہو اور اس کو کل سے تعبیر کر دیا ہو اس احتمال تخصیص کو بیان تقریر "کلہم اجمعون" کے ذریعہ ختم کر دیا تاکہ یہ بات محقق ہو جائے کہ کلام کے معنی عمومی ہی مراد ہیں۔

امایان تقریر: مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بیان تقریر متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح درست ہے اسلئے کہ بیان تقریر حکم سابق ہی کو موکد کرتا ہے لہذا اس کا جس طرح متصلاً واقع ہونا درست ہے منفصلاً بھی واقع ہونا درست ہے۔

وکنک بیان التفسیر: مصنف کہتے ہیں کہ احناف اور شوافع کے نزدیک بیان تفسیر کا بھی متصلاً اور منفصلاً واقع ہونا درست ہے۔

بیان تفسیر اس چیز کے بیان کو کہتے ہیں جسیں خفاء ہو مثلاً مجمل، مشترک، مشکل اور خفی یعنی مجمل وغیرہ کے خفاء کو جس بیان سے دور کیا جائے اس بیان کو بیان تفسیر کہتے ہیں، مجمل کی تفسیر کی مثال "ایتموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ" یہ آیت مجمل ہے اسلئے کہ آیت سے نہ نماز پڑھنے کا طریقہ معلوم ہوتا ہے اور نہ زکوٰۃ کی مقدار معلوم ہوتی ہے لیکن رسول اللہ صلعم نے اس کو بیان فرمایا چنانچہ آپ نے ارکان صلوٰۃ اور مقادیر زکوٰۃ کو تفصیل کے ساتھ واضح فرمایا،

مشترک کی تفسیر کی مثال "ثلثۃ قرورہ" میں لفظ قرورہ حیض اور طہ کے معنی میں مشترک ہے لیکن رسول اللہ صلعم نے "طلاق الامۃ بنتان وعدتہما حیضتان" فرما کر بتلایا کہ قرورہ سے مراد حیض ہے

نہ کہ ظہر، اسلئے کہ جب باندی کی عدت میں حیض معتبر ہے تو حرہ کی عدت میں بھی حیض معتبر ہوگا اسلئے کہ عدت کے معاملہ میں آزاد اور باندی دونوں برابر ہیں۔  
نوٹ: اکثر معتزلہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک بیان تفسیر مفسولاً جائز نہیں ہے۔

فَمَا بَيَانَ التَّغْيِيرِ مَحْوِ التَّعْلِيْقِ وَالْإِسْتِنَاءِ فَإِنَّمَا يَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ وَخْتَلَفَ فِي خُصُوصِ الْعُمُومِ فَعِنْدَنَا لَا يَقَعُ مُتَرَاخِيًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجُوزُ فِيهِ التَّرَاخِيُّ وَهَذَا بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعُمُومَ مِثْلَ الْخُصُوصِ عِنْدَنَا فِي إِجْبَابِ الْحُكْمِ قَطْعًا وَبَعْدَ الْخُصُوصِ لَا يَبْقَى الْقَطْعُ فَكَانَ تَغْيِيرًا مِنْ الْقَطْعِ إِلَى الْإِحْتِمَالِ فَتَقَيَّدَ بِشَرْطِ الْوَصْلِ،

**ترجمہ** اور لیکن بیان تغیر جیسے تعلق اور استثناء (یہ دونوں) شرط وصل کے ساتھ جائز ہیں اور عام کی تخصیص کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، سو ہمارے نزدیک تراخی کے ساتھ تخصیص جائز نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور (یہ اختلاف) اس اصل پر مبنی ہے کہ عام قطعی الثبوت ہونے میں خاص کے مثل ہے اور تخصیص کے بعد (عام) میں قطعیت باقی نہیں رہی لہذا یہ قطعیت سے ظہر کی طرف انتقال ہوگا اسی وجہ سے وصل کی شرط لگائی گئی ہے۔  
**تشریح** تعلق اور استثناء چونکہ صدر کلام کو متغیر کر دیتے ہیں اسی وجہ سے فخر الاسلام اور مصنف نے ان کا نام بیان تغیر رکھا ہے۔

تعلق کی مثال: انت طالق ان دخلت الدار ہے ان دخلت الدار نے صدر کلام کو متغیر کر دیا اس لئے کہ صدر کلام یعنی انت طالق کا مقتضی اطلاق علی الفور ہے کیونکہ اگر انت طالق کے بعد ان دخلت الدار نہ کہا جاتا تو اطلاق فی الفور واقع ہوتی مگر ان دخلت الدار نے طلاق کو دخول دار پر معلق کر کے تنخیر سے تعلق کی طرف متغیر کر دیا اسی وجہ سے اس کا نام بیان تغیر رکھا گیا ہے، قاضی امام ابو یزید اور شمس الاممہ تعلق کو بیان تبدیل میں شمار کرتے ہیں نہ کہ بیان تغیر میں۔

استثناء کی مثال: لفلان علی الف درهم الامة میں الامة نے صدر کلام کی مراد کو ظاہر کرنے کے ساتھ اس کو متغیر بھی کر دیا اسلئے کہ صدر کلام کا مقتضی ہزار درہم کا اقرار ہے اور الامة کے بعد صدر کلام کی مراد نو سو درہم ہے جو کہ درحقیقت صدر کلام کو متغیر کرتا ہے لہذا استثناء دونوں فرقوں کے نزدیک بیان تغیر ہے۔

فانما یصح بشرط الوصل، جمہور علماء کے نزدیک متصل ہی درست ہے منفصلاً درست نہیں ہے اور اتصال سے مراد وہ اتصال ہے جس کو عرف میں انفصال نہ کہا جاتا ہو یہی وجہ ہے کہ اگر سانس یا کھانسی وغیرہ کے ذریعہ انفصال ہو گیا تو اس کو انفصال نہیں سمجھا جائے گا، تعلیق اور استنثار کیلئے اتصال کی شرط کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کلام غیر مستقل ہوتے ہیں اسلئے کہ جب تک یہ اپنے ماقبل سے متصل نہ ہوں تو ان سے مفید معنی حاصل نہیں ہوتے۔

جمہور علماء کے برخلاف سعید ابن منصور نے ابن عباس کا یہ مذہب نقل کیا ہے کہ انشاء اللہ کے ذریعہ استنثار منفصلاً بھی درست ہے اگرچہ ایک سال بعد استنثار کیا ہو، اس کی دلیل میں قرآن مجید کی آیت "واذکر ربک اذانسیت" کو پیش کرتے ہیں، مشرکین مکہ نے جب آپ سے اصحاب کہف کے لفظ میں قیام کی مدت کے بارے میں معلوم کیا تو آپ نے فرمایا "غدا اجیبکم" اور آپ انشاء اللہ کہنا بھول گئے چنانچہ بطور تنبیہ ایک عشرہ تک نزول وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا، مشرکین مکہ روزانہ اپنے سوال کا جواب لینے کے لئے آتے تھے اور جواب نہ ملنے کی وجہ سے لوگوں میں قسم قسم کی غلط فہمیاں پھیلاتے تھے، ادھر آپ سلسلہ وحی منقطع ہو جانے کی وجہ سے بہت بے چین تھے آخر کار ایک عشرہ کے بعد یہ آیت نازل ہوئی "ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشار الیہ واذکر ربک اذانسیت" چنانچہ آپ نے اسی وقت انشاء اللہ کہہ لیا گویا کہ یہ کلام سابق "غدا اجیبکم" سے استنثار تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے۔

واختلف فی خصوص العموم فغذنا لا یقع مترجماً: ابتداءً تخصیص عموم کے بارے میں اختلاف ہے، ہمارے نزدیک تخصیص عموم مترجماً جائز نہیں ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور تخصیص عموم متصلماً بالاتفاق جائز ہے۔

وہذا بنا علی ان العموم: سے مصنف بنا اختلاف کو بیان کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ عام، ایجاب حکم قطعی میں ہمارے نزدیک خاص کے مانند ہے اور عام تخصیص کے بعد قطعی نہیں رہتا بلکہ ظنی ہو جاتا ہے لہذا تخصیص قطعی کو ظنی کی طرف متغیر کر دے گی گویا کہ تخصیص بیان تغیر ہے اور بیان تغیر کے لئے اتصال شرط ہے لہذا تخصیص کے لئے بھی اتصال شرط ہو گا، بخلاف امام شافعی کہ ان کے نزدیک عام قبل تخصیص ظنی ہوتا ہے اور بعد تخصیص بھی ظنی رہتا ہے لہذا تخصیص بیان تقریر کے حکم میں ہوگی اور بیان تقریر میں بالاتفاق اتصال شرط نہیں ہے بلکہ متصلماً اور منفصلاً دونوں طرح جائز ہے۔

یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب تخصیص ابتداءً ہو

اور اگر عام میں اولاً کسی دلیل مقارن کے ذریعہ تخصیص ہو چکی ہے تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک بھی مترادفاً تخصیص جائز ہے اسلئے کہ عام، دلیل مقارن کی وجہ سے ظنی ہو چکا ہے لہذا اگر ثانیاً تخصیص کی جائے گی تو یہ ظنی ہی میں تخصیص ہوگی نہ کہ قطعی میں، لہذا یہ بیان تقریر ہوگی نہ کہ تغیر، اور بیان تقریر متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح جائز ہوتا ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ عُلَمَاءُنَا فَيَمَنُ أَوْصَىٰ بِمَخَاتِمِهِ لِإِنْسَانٍ وَبِالْفِصْلِ مِنْهُ لِأَخْرَجَ مَوْضُوعًا لِإِنَّ الثَّانِيَّ يَكُونُ خُصُوصًا لِلأَوَّلِ وَيَكُونُ الْفِصْلُ لِلثَّانِي وَ إِنْ فَصَلَ لَمْ يَكُنْ خُصُوصًا لِلأَوَّلِ بَلْ صَارَ مَعَارِضًا فَيَكُونُ الْفِصْلُ بَيْنَهُمَا،

**ترجمہ** اور ہمارے علمائے نے اس وجہ سے کہ ہمارے نزدیک تخصیص میں اتصال شرط ہے، اس شخص کے بارے میں کہ جس نے انگو بھٹی کی وصیت ایک شخص کے لئے کی اور اس کے نگینے کی وصیت متصلاً دوسرے شخص کے لئے کی، فرمایا کہ دوسری وصیت اول وصیت کے لئے مخصوص ہوگی اور نگینے دوسرے شخص کیلئے ہوگا اور اگر نگینے کی وصیت منفصلاً کی ہے تو ثانی وصیت اول وصیت کیلئے مخصوص نہ ہوگی بلکہ معارض ہوگی لہذا نگینے دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

**تشریح** ماقبل میں مذکور اس قاعدہ کی روشنی میں کہ تخصیص عموم کے لئے مخصوص کا متصل ہونا ضروری ہے اگر کسی شخص نے انگو بھٹی کی وصیت ایک شخص کے لئے کی اور متصلاً نگینے کی وصیت دوسرے شخص کے لئے کی تو حلقہ موصیٰ لہ اول کے لئے اور نگینے موصیٰ لہ ثانی کے لئے ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ انگو بھٹی بمنزلہ عام کے ہے اسلئے کہ انگو بھٹی حلقہ اور نگینے پر مشتمل ہے لہذا جب قائل نے ہذا الخاتم لفلان کہا اور متصلاً ہی الفص لفلان آخر کہا تو دوسری وصیت اتصال کی سبب سے پہلی وصیت کے لئے مخصوص ہوگی لہذا حلقہ موصیٰ لہ اول کے لئے اور نگینے موصیٰ لہ ثانی کے لئے ہوگا، اگر دوسری وصیت متصلاً نہ ہوتی تو حلقہ اور نگینے دونوں موصیٰ لہ اول کے لئے ہوتے اور اگر ثانی وصیت منفصلاً ہو تو اس صورت میں ثانی وصیت اول وصیت کے لئے مخصوص نہ ہوگی بلکہ ثانی وصیت اول وصیت کے لئے معارض ہوگی یعنی حلقہ تو موصیٰ لہ اول کے لئے ہوگا اور نگینے میں معارضہ کی وجہ سے دونوں شریک ہوں گے اسلئے کہ اول وصیت کے ذریعہ بطور عموم پوری انگو بھٹی موصیٰ لہ اول موصیٰ لہ کے لئے ثابت ہوتی اس کے بعد منفصلاً نگینے کی وصیت دوسرے شخص کیلئے کی تو یہ دوسری وصیت اول وصیت کے لئے معارض نہ ہوگی بلکہ معارض ہوگی اسلئے کہ مطلق انگو بھٹی

کی وصیت کے ضمن میں بطور عموم تکینہ کا ثبوت موصیٰ لہ اول کے لئے ہو گیا اور پھر بطور خاص تکینہ کی وصیت موصیٰ لہ ثانی کے لئے کر دی، اور ہمارے نزدیک عام اور خاص ایجاب حکم میں مساوی ہیں لہذا تکینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

وَ اِخْتَلَفُوا فِي كَيْفِيَّةِ عَمَلِ الْاِسْتِثْنَاءِ اَيْضًا فَقَالَ اصْحَابُ الْاِسْتِثْنَاءِ يَمْنَعُ التَّكْلِمُ بِحُكْمِهِ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنَى فَيَكُونُ تَكْلِمًا بِالْبَاقِي بَعْدَ ذَلِكَ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَ الْاِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ الْحُكْمَ بِطَرِيقِ الْمُعَارَضَةِ بِعَازِلَةٍ دَلِيلِ الْخُصُوصِ كَمَا اِخْتَلَفُوا فِي التَّعْلِيْقِ بِالشَّرْطِ عَلٰى مَا سَبَقَ فَصَارَ عِنْدَنَا تَقْدِيرُ قَوْلِهِ لِفُلَانٍ عَلٰى اَلْفٍ دِرْهَمٍ اَلْاِمَاةُ لَهٗ عَلٰى تِسْعِمِاةٍ وَعِنْدَكَ اَلْاِمَاةُ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ عَلٰى،

ترجمہ (تخصیص عام کے مانند) عمل استثناء کی کیفیت کے بارے میں بھی علماء کا اختلاف ہے ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ استثناء بقدر مستثنیٰ تکلم مع الحکم کو مانع ہوتا ہے لہذا استثناء کے بعد باقیہ کا تکلم ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ استثناء بطریق معارضہ حکم سے مانع ہوگا جیسا کہ دلیل خصوص مانع ہوتی ہے جیسا کہ مابقی میں تعلیق بالشرط میں اختلاف ہوا ہے تو ہمارے نزدیک لفلان علی الف درہم الاماۃ کی تقدیر لہ علی تسعمائة ہے، اور امام شافعی نے کے نزدیک الاماۃ فانہا لیت علی ہے۔

تشریح: جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک بیان تغیر میں استثناء بمنزلہ تعلیق بالشرط کے ہے اگرچہ بعض حضرات نے استثناء اور تعلیق میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ استثناء بیان تغیر ہے اور تعلیق بیان تبدیل ہے۔

خلاصہ یہ کہ جمہور کے نزدیک استثناء اور تعلیق بیان تغیر میں ایک جیسے ہیں البتہ کیفیت عمل میں اختلاف ہے جیسا کہ تخصیص عموم میں اختلاف ہے۔

استثناء متصل کی مختلف تعریضیں کی گئی ہیں ان میں زیادہ مشہور ابن حاجب کی ہے اور وہ یہ ہے۔ ہو لفظ اخرج بہ شے من شئی بالاداء و اذاتہا، استثناء متصل کی تین شرطیں ہیں (۱) استثناء متصل ہو (۲) مستثنیٰ منہ میں داخل ہو ورنہ مستثنیٰ منقطع ہوگا (۳) استثناء کل عن کل نہ ہو اسلئے کہ اگر استثناء کل عن کل ہوگا تو یہ رجوع ہوگا نہ کہ استثناء۔

واختلّفوا فی کیفیتہ عمل الاستنار ایضاً، مصنف علیہ الرحمہ عمل استنار میں اختلاف کی کیفیت کو تخصیص عام کی اختلاف کی کیفیت کے ساتھ تشبیہ دینا چاہتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ جو کیفیت اور نوعیت تخصیص عموم میں اختلاف کی ہے وہی کیفیت اور نوعیت اختلاف کی استنار میں ہے۔

تخصیص عموم میں شواہخ اور احناف کے درمیان اختلاف کی نوعیت یہ ہے، یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ جب عام میں تخصیص کر دی جاتی ہے تو مخصوص حکم عام سے خارج ہو جاتا ہے جیسا کہ اگر کوئی شخص "ہذا الخاتم لفلان والفض لفلان آخر" کہے تو انگوٹھی کا حلقہ موصیٰ لہ اول کے لئے ہوگا اور ننگینہ اس حکم میں داخل ہوگا بلکہ موصیٰ لہ ثانی کے لئے ہوگا، البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ مخصوص عام میں کس نوعیت سے داخل نہیں ہے، احناف کے نزدیک تو مخصوص عام میں اسلئے داخل نہیں ہے کہ متکلم نے مخصوص کا درحقیقت تکلم ہی نہیں کیا جس کی وجہ سے مخصوص عام کے حکم میں داخل ہوتا جب مخصوص عام میں داخل ہی نہیں ہے تو پھر تخصیص کے ذریعہ تعارض واقع ہو کر خارج بھی نہ ہوگا، البتہ مخصوص کا چونکہ صورتہ تکلم کیا ہے لہذا بظاہر عام اور خاص کے حکم میں تعارض بھی واقع ہوگا اسلئے کہ عام اور خاص دونوں ہی ایجاب حکم کے اعتبار سے متساوی القوتہ ہیں جو کہ تعارض کی شرط ہے۔

امام شافعی رو کے نزدیک مخصوص عام کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور تخصیص کی وجہ سے حقیقی تعارض واقع ہوتا ہے جس کی وجہ سے مخصوص عام کے حکم سے خارج ہو جاتا ہے اسی نوعیت کا اختلاف استنار میں ہے، احناف کے نزدیک استنار بقدر مستثنیٰ مع اپنے حکم کے تکلم سے مانع ہے لہذا استنار نام ہے استنار کے بعد تکلم بابقا کی، اور مستثنیٰ میں عدم حکم کی وجہ دلیل موجب کا نہ ہونا ہے نہ کہ مستثنیٰ مستثنیٰ میں داخل تھا پھر استنار کی وجہ سے تعارض واقع ہو کر خارج ہو گیا جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ مستثنیٰ میں عدم حکم کا سبب تعارض ہے جیسا کہ مخصوص سے عام کے حکم کے عدم کا سبب تعارض واقع ہونا ہے جو کہ دلیل تخصیص ہے اور یہی مراد ہے مصنف کے اپنے قول بمنزہ دلیل الخصوص کی، اور تعارض کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام یعنی مستثنیٰ آمنہ مجموعہ کے مراد ہونے پر دلالت کرتا ہے اور آخر کلام یعنی استنار مجموعہ سے مستثنیٰ کے خارج ہونے پر دلالت کرتا ہے لہذا ما قبل اور ما بعد استنار میں تعارض واقع ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ آمنہ سے خارج رہا تاکہ تعارض دفع ہو سکے۔

کما اختلفوا فی التعلیق بالشرط، اصل اختلاف احناف اور شواہخ کے درمیان تعلیق

بالشرط میں ہے، امام شافعی کے نزدیک تعلیق کلام کو واقع ہونے کی صلاحیت سے خارج نہیں کرتی بلکہ مانع کی وجہ سے جو کہ تعلیق بالشرط ہے واقع نہیں ہوتا، اسی طرح ان کے نزدیک استثناء بھی وقوع کلام سے مانع نہیں ہوتا البتہ مانع کی وجہ سے واقع نہیں ہوتا، اور ہمارے نزدیک تعلیق کلام کو وقوع کی صلاحیت سے خارج کر دیتی ہے لہذا حکم کا عدم ثبوت عدم علت کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے لفلان علی الف درہم الاماۃ کہا مذکورہ قول احناف کے نزدیک لفلان علی تسع مائة کے حکم میں ہے گویا کہ متکلم نے الف کا تکلم ہی نہیں کیا، اور امام شافعی کے نزدیک الاماۃ فائز لیت علی کے حکم میں ہے لہذا مائة کا عدم وجوب صدر کلام کے ساتھ آخر کلام کے معارض ہونے کی وجہ سے ہے نہ اس وجہ سے کہ استثناء کی وجہ سے الف عدم تکلم کے حکم میں ہو گیا ہے جیسا کہ احناف کہتے ہیں،

وَعَلَىٰ هَذَا اِعْتَبَرَ صَدْرَ الْكَلَامِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ  
بِالطَّعَامِ وَالْاَسْوَاءَ بِسِوَاہِ عَامًا فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ لِاَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ  
عَارِضَةً فِي الْمَكِيلِ خَاصَّةً فَبَقِيَ عَامًا فِي مَا وَرَاءَهَا وَقُلْنَا هَذَا اِسْتِثْنَاءً مَحَالٍ  
فَيَكُونُ الصَّدْرُ عَامًا فِي الْاَحْوَالِ وَذَلِكَ لِاِيَصْلَحَ الْاَنفِي الْمَقْدَارِ وَاحْتِجَاجًا  
اَصْحَابًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَيْتَ فِيهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اَلْاَخْمِيسِينَ  
عَامًا فَالْاَخْمِيسِينَ تَعَرَّضَ لِلْعَدَدِ الْمَثْبُوتِ بِالْاَلْفِ لِاِحْتِمَالِ مَعْبَقَاءِ  
الْعَدَدِ لِاَنَّ الْاَلْفَ مَتَى بَقِيَتْ اَلْفًا لَمْ تَصْلَحْ اِسْمًا لِمَا دُونِهَا مِنْ اِخْتِلَافِ  
الْمُشْرِكِينَ اِذَا خُصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ الْاِسْمُ وَاقِعًا عَلَيَّ الْبَاقِي بِاِلْتِحَالٍ،

ترجمہ اور اسی اصل کے مطابق امام شافعی نے علیہ السلام کے قول "لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسوار" میں صدر کلام کے قلیل و کثیر کے عموم کا اعتبار کیا ہے اسلئے کہ استثناء نے صدر کلام سے صرف مکیل میں معارضہ کیا ہے لہذا صدر کلام استثناء کے علاوہ اپنے عموم پر باقی رہے گا، اور ہم نے یہ کہا کہ یہ حالت کا استثناء ہے لہذا صدر کلام احوال میں عام رہے گا اور یہ (عموم) صلاحیت نہیں رکھتا مگر مکیل میں، اور استدلال کیا ہے ہمارے اصحاب نے اللہ تعالیٰ کے قول فلیت فیہم الف سنۃ الاخمیسین عامہ سے، اسلئے کہ الاخمیسین نے الف سے ثابت ہونے والے عدد سے تعرض کیا ہے نہ کہ الف کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے باوجود، اسلئے کہ الف جب تک الف باقی ہے اس کا اطلاق اس سے کم (یعنی نو سو پچاس) پر درست نہیں ہے برخلاف عام کے جیسا کہ ہم

مشرکین کہ جب اسیں سے بعض نوع کو خاص کر لیا جائے تو باقی پر اس اسم کا بلا دخل اطلاق درست ہوگا۔  
**تشریح** | امام شافعی نے اپنے اس اصول کی بنا پر کہ استثناء بطریق معارضہ عمل کرتا ہے علیہ السلام کے قول "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سوار بسوار" میں صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کو عام رکھا ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر، مساوی ہو یا غیر مساوی، بیح کے تمام افراد حرمت میں داخل ہیں اسلئے کہ طعام اسم جنس ہے اور اسپر لام تعریف داخل ہے جو استفراق کا فائدہ دیتا ہے لہذا بیح کے تمام افراد صدر کلام میں داخل ہیں، اس کے بعد الاسوار بسوار کے ذریعہ بیح کے تمام افراد میں سے صرف ایک فرد کو حرمت سے خارج کر دیا اور وہ مساوات کی صورت ہے اب حدیث کا مطلب یہ ہوا۔ لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساو۔ بیح کی تمام صورتیں حرام ہیں صرف برابر برابر والی صورت جائز ہے اور مساوی سے مراد بالاتفاق وہ تساوی ہے جو کیل یا قدر کے تحت آتی ہو اور حنفیہ اور حنفین کیل کے تحت نہیں آتے لہذا یہ مقدار مستثنیٰ نہیں ہوگی بلکہ صدر کلام کے حکم میں داخل رہ کر حرام ہی ہے گی، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رو بیح حنفیہ بالحنفین کو حرام کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہ جائز کہتے ہیں، نیز امام شافعی کی دلیل یہ بھی ہے کہ باجماع اہل لغت استثناء نفی سے اثبات اور اثبات سے نفی ہوتا ہے اور یہ معارضہ ہے۔

احناف کی دلیل، احناف کے نزدیک استثناء تکلم بالباقی کے حکم میں ہوتا ہے یعنی مشکلم نے گویا کہ مستثنیٰ کا تکلم ہی نہیں کیا اور حدیث مذکورہ میں استثناء کو استثناء حال من الاحوال قرار دیا جائے گا تاکہ کلام کو حتی الامکان حقیقت پر محمول کیا جاسکے، اور استثناء کے اندر استثناء متصل اصل ہے اور استثناء متصل جب ہوتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو، اور یہ جب ہوتا ہے جب مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اور حدیث میں مستثنیٰ مساوات ہے اور وہ حال ہے لہذا مستثنیٰ منہ بھی از قبیل احوال ہونا چاہئے لہذا کلام کی تقدیر یہ ہوگی۔ لا تبیعوا الطعام بالطعام فی جمیع الاحوال من المفاضلہ والمجازفہ و المساوات الا فی حالة المساوات، اور مذکورہ احوال اس مقدار میں متحقق ہوتے ہیں جو کیل کے تحت آسکیں اسلئے کہ مراد فی المساوات سے وہ مساوات ہے جو کیل میں ہو، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ صدر کلام اس قلیل مقدار کو شامل نہیں ہے جو کیل کے تحت داخل نہ ہو، اسلئے کہ مذکورہ حالتیں (مفاضلہ، مجازفہ، مساوات) قلیل میں جاری نہیں ہوتیں لہذا مذکورہ حدیث سے حرمت بیح الحنفیہ بالحنفین پر استدلال درست نہیں ہوگا۔

احناف کی دلیل پر اعتراض، اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ حالات کا انحصار مذکورہ تین حالتوں میں مسلم نہیں ہے اسلئے کہ قلت بھی ایک حالت ہے لہذا اس صورت میں معنی یہ ہونگے لا تبیعوا الطعام بالطعام فی جمیع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا فی



حالات المساواة. لہذا قلیل صدر کلام کے حکم میں داخل رہے گا اور صدر کلام کا حکم حرمت ہے لہذا قلیل کی بیح بھی تفاضل کے ساتھ حرمت میں داخل رہے گی، پس اس حدیث سے بیح اخصافہ بحفنین کی حرمت پر استدلال درست ہوگا۔

جواب: احوال کا انحصار تین ہی میں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ علیہ السلام نے بیح طعام سے منع فرمایا ہے اور جب طعام کو بیح کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے گندم مراد ہوتا ہے اس کی تائید دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے "لا تبیعوا البر بالبر الا سوا لبسواہ" فرمایا ہے اور طعام یا حنطہ کے نام سے بیح بغیر کیل کے جاری نہیں ہوتی اسلئے کہ حنطہ کا اطلاق تو حنطہ کے ایک دانہ پر بھی ہوتا ہے حالانکہ حنطہ کے ایک دانہ کی بیح کوئی نہیں کرتا اور اگر کوئی شخص کرے بھی تو وہ غیر متقوم ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہوگی، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ طعام سے مراد وہ مقدار ہے جو متقوم ہو، اور طعام کا متقوم ہونا کیل ہی سے معلوم ہو سکتا ہے لہذا وصف کیل کا ثبوت مقتضائے نص سے ہو گیا گویا کہ آپ نے فرمایا "لا تبیعوا الطعام المکیل الا سوا لبسواہ" لہذا احوال کا انحصار مذکورہ تین احوال ہی میں ہوگا۔

صاحب توضیح نے اس موقع پر طویل کلام کیا ہے ہم نے اظناب کے خوف سے ترک کر دیا۔  
 واحتجوا صحابنا بقوله تعالى فلبث جزواہم اے اصحاب نے اللہ تعالیٰ کے قول فلبث فیہم الف سنۃ الا خمین سے استدلال کیا ہے، طریق استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نوح علیہ السلام کے اپنی قوم میں قبل الطوفان ہزار سال قیام کی خبر دی ہے، اگر استثناء کا عمل بطور معارضہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے تو کذب لازم آئے گا اسلئے کہ اخبار میں استثناء درست نہیں ہوتا (تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً، اگر آیت میں بقول امام شافعیؒ استثناء بطریق معارضہ تسلیم کر لیں تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اولاً ہزار سال قیام کی خبر دی پھر اس میں سے پچاس سال کی بطور معارضہ نفی کر دی تو اس سے لازم آیا کہ یا تو اللہ تعالیٰ کا قول لبت فیہم الف سنۃ غلط تھا یا پھر الا خمین غلط ہے اس کے علاوہ دوسری خرابی معارضہ کی صورت میں یہ لازم آتی ہے کہ الف کا اطلاق مادون الالف پر درست ہو حالانکہ الف کا اطلاق مادون الالف پر نہ حقیقتہً درست ہے اور نہ مجازاً اسلئے کہ الف علم جنس ہے اور علم جنس کا اطلاق غیر مدلول پر جائز نہیں ہے، الف کا دون الالف پر حقیقتہً اطلاق درست نہ ہونا تو ظاہر ہے، مجازاً اسلئے درست نہیں ہے کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے اور الف مادون الالف کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شبہ کرے کہ الف اور مادون الالف میں جزئیت کا تعلق معنی مجازی کے لئے کافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ

جزئیت کا علاقہ جب کافی ہوتا ہے جبکہ جز

کل کے ساتھ خاص ہوتا کہ اطلاق ملزوم علی اللزوم کے قبیل سے ہو اور مذکورہ مسئلہ میں ایسا نہیں ہے اسلئے کہ مادون الالف اگرچہ الف کا جز ہے مگر الف کے ساتھ خاص نہیں ہے اسلئے کہ مادون الالف جس طرح الف کا جز ہے الفین کا بھی جز ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ الف کا اطلاق دون الالف پر نہ حقیقتاً ہے اور نہ مجازاً،

فانمخین تعرض للعدد المثبت بالالف ہمارے اصحاب کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ الاین کا تعارض اس عدد (معدود) سے ہوا ہے جو الف سے ثابت ہے یہ محض الف کے حکم سے بایں طور کہ عد اپنی حالت پر باقی رہے اور ثبوت حکم میں تعارض واقع ہو جائے اسلئے کہ الف جب تک الف ہے اسکا اطلاق الف سے کم و بیش پر صحیح نہیں ہے حالانکہ امام شافعی کی توجیہ کی صورت میں الف کا اطلاق مادون الالف پر لازم آتا ہے۔

بجلاف العام کا اسم المشرکین، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے امام شافعی کے استدلال کا جواب دینا چاہتے ہیں امام شافعی نے فرمایا تھا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ تکلم ہزار کا ہو اور بطور معارضہ ساڑھے نو سو راہوں یعنی امتناع حکم مع بقار تکلم شائع ذائع ہے جیسا کہ عام خص منہ البعض میں ہوتا ہے اسلئے کہ بقدر مخصوص عام کا حکم ممتنع ہوتا ہے اس کے باوجود عام کا اطلاق صحیح ہوتا ہے جیسا کہ لفظ مشرکوں میں کہ مشرکین ہندو سندھ و روم وغیرہ سب کو شامل ہے، اگر مشرکین ہند کو تخصیص کے ذریعہ خارج کر دیا جائے تب بھی بقیہ پر مشرکین کا اطلاق صحیح ہے، اسی طرح استثناء کے بعد بھی ما بقیہ پر مستثنیٰ کا اطلاق صحیح ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مستثنیٰ بعد الاستثناء کو عام مخصوص منہ البعض پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ عام میں تخصیص کے بعد البقیہ پر عام کا اطلاق بغیر کسی خلل اور خرابی کے درست ہے، بجلاف استثناء کے کہ اس میں استثناء کے بعد مستثنیٰ منہ کا اطلاق البقیہ پر درست نہیں ہے مثلاً اگر الف سے خمین کا استثناء کر دیا جائے تو ما بقیہ پر الف کا اطلاق صحیح نہیں ہے۔

ثُمَّ الْإِسْتِثْنَاءُ فَوْعَانٍ مُتَّصِلٌ وَهُوَ الْأَصْلُ وَتَفْسِيرُهُ مَا ذَكَرْنَا وَمُنْفَصِلٌ  
وَهُوَ مَا لَا يَصْلَحُ اسْتِخْرَاجُهُ مِنَ الْأَوَّلِ لِإِنَّ الصِّدْرَ لَا يَتَنَاوَلُهُ  
فَجَعَلَ مُبْتَدَأً مَجَازًا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِيَ الْآرَبَ الْعَالَمِينَ  
أَيْ لَكِنَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ ه

**ترجمہ** پھر مستثنیٰ کی دو قسمیں ہیں ایک متصل اور دوسری اصل ہے اور اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم نے اشارۃ ذکر کی ہے یعنی مستثنیٰ متصل تکلم بالباقی کے حکم میں ہوتا ہے دوسری قسم مستثنیٰ منفصل ہے اور وہ وہ ہے کہ جس میں ماقبل سے نکلنے کی صلاحیت نہ ہو اسلئے کہ صدر کلام مستثنیٰ کو شامل نہیں ہوتا لہذا مستثنیٰ منفصل کو کلام مستقل قرار دیا جائے گا اور اس پر مستثنیٰ کا اطلاق مجازاً ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "فانہم عدولی الارب العالمین" ای لیکن رب العالمین۔

**تشریح** جس پر استنثار کا اطلاق کیا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک اصل (حقیقت) اور دوسری مجاز، حقیقی استنثار، استنثار مقبل ہے جس کی تفسیر کی طرف مصنف رحمۃ فیكون تکلم بالباقی سے اشارہ کیا ہے اور استنثار مجازی استنثار منفصل ہے جس کو منقطع بھی کہتے ہیں اسکی حقیقت یہ ہے کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ سے خارج کرنا صحیح نہیں ہوتا اسلئے کہ مستثنیٰ منہ میں داخل ہی نہیں ہوتا تو نکلنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے اسلئے کہ خروج و دخول کی فرع ہوتی ہے جیسے جارنی القوم الاحرار میں، مستثنیٰ منفصل درحقیقت بمنزلہ کلام مستقل کے ہوتا ہے اس کا ماقبل سے صرف صوری تعلق ہوتا ہے، مستثنیٰ منفصل پر استنثار کا اطلاق الا کے بعد واقع ہونے کی وجہ سے مجازاً ہوتا ہے۔ مصنف کا قول مجازاً تمیز ہونے کی وجہ سے منسوب ہے اور مقصد یہ ہے کہ مستثنیٰ منفصل پر استنثار کا اطلاق مجازاً ہے مگر مصنف علیہ الرحمہ کی عبارت اس مقصد کا بظاہر ساتھ نہیں دے رہی ہے اسلئے کہ جعل کی ضمیر مستثنیٰ منفصل کی طرف راجع ہے اب اصل عبارت یہ ہوگی جعل المستثنیٰ المنفصل بتداء، اور مجازاً جملہ سے تمیز واقع ہوگی ای جعل المنفصل بتدار من الکلام بطریق المجاز لا بطریق الحقیقۃ، اس صورت میں مجازیت کا تعلق کو نہ بتداء سے ہوگا نہ کہ کو نہ استنثار سے، حالانکہ مراد ثانی ہے نہ کہ اول، اگر مجازیت کا تعلق کو نہ بتداء سے مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مستثنیٰ منفصل مجازاً کلام مستقل ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے اسلئے کہ مستثنیٰ حقیقۃ کلام مستقل ہوتا ہے اگر مصنف علیہ الرحمہ جعل بتداء جعل استنثار مجازاً کہتے تو عبارت صاف اور مطلب واضح ہو جاتا۔

(غایتہ)

مصنف علیہ الرحمہ کی عبارت کو بتکلف اس طرح صحیح قرار دیا جاسکتا ہے کہ مجازاً کو اس نسبت سے تمیز قرار دیا جائے جو کہ مصنف کے قول و منفصل سے مفہوم ہو رہی ہے ای استنثار منفصل لیکن يقال له المستثنیٰ مجازاً لکما ہو مذہب الجمهور۔

قال اللہ تعالیٰ فانہم عدولی الارب العالمین ای لیکن رب العالمین: آیت میں الارب العالمین مستثنیٰ منقطع اور الا یعنی لیکن سے مطلب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم سے فرمایا تھا

کہ جن معبودان باطلہ کی تم عبادت کرتے ہو وہ میرے دشمن ہیں لیکن رب العالمین میرا دشمن نہیں ہے رب العالمین چونکہ معبودان باطلہ میں داخل نہیں ہے لہذا الہ کے ذریعہ خارج نہیں کیا گیا بلکہ الہ رب العالمین کلام مستقل ہے الہ کے بعد واقع ہونے کی وجہ سے ماقبل سے صرف صورتہ متعلق ہے اور اگر قوم معبودان باطلہ کے ساتھ معبود حقیقی کی بھی عبادت کرنی ہو تو اس صورت میں رب العالمین کے صمد کلام میں داخل ہونے کی وجہ سے الہ رب العالمین مستثنیٰ مقہل ہوگا۔

وَأَمَّا بَيَانَ الضَّرُورَةِ فَهُوَ نَوْعٌ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَالِهِ مَوْضِعٌ لَهُ وَهَذَا عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ مِنْهَا مَا هُوَ فِي مَعْنَى الْمُنْطَوِّقِ بِهِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَوَرِثَةُ آبَوَاكَ فَلَا مِمَّةَ الثَّلَاثُ صَدْرُ الْكَلَامِ وَأَوْتَبَّ الشَّرْكَةَ ثُمَّ تَخْصِيصُ الْأَمْرِ بِالثَّلَاثِ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْأَبَّ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِيَ فَصَارَ بَيَانًا بِصَدْرِ الْكَلَامِ لِأَمْحُضِ السُّكُوتِ،

**ترجمہ** بہر حال بیان ضرورت بیان کی ایسی قسم ہے جو ایسی شے سے واقع ہوتی ہے جو کہ بیان کیلئے موضوع نہیں ہے اور اسکی چار قسمیں ہیں اول وہ کہ جو منطوق بہ کے حکم میں ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "ورثہ ابواہ فلا مہ الممۃ" صدر کلام نے (ابوین کے درمیان) شرکت کو ثابت کیا ہے پھر ام کے لئے ثلث کی تخصیص نے اس بات پر دلالت کی کہ اب (ام کا حصہ دینے کے بعد) باقی کا مستحق ہے لہذا تخصیص ام بالثلث صدر کلام کے لئے بیان ہوگی نہ کہ محض سکوت۔

**تشریح** دامایان الضرورة ہر بیان کی اضافت ضرورت کی جانب اضافت الشئ الی السبب کے قبیل سے ہے اکی بیان الذی حاصل بسبب الضرورة، مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ بیان ضرورت بیان کی وہ نوع ہے جو ایسی شے کے ذریعہ حاصل ہو جو بیان کے لئے وضع نہ کی گئی ہو اور وہ سکوت ہے اسلئے کہ بیان کے لئے لفظ وضع کیا گیا ہے نہ کہ سکوت۔

بیان ضرورت کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہو یعنی بیان تو غیر منطوق بہ سے حاصل ہوا ہو مگر حکم میں اس بیان کے ہو جو منطوق بہ سے حاصل ہوا ہو۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "فان لم یکن لولد وورثہ ابواہ فلا مہ الممۃ" صدر کلام یعنی ورثہ ابواہ سے میراث میں ابوین کی مطلق شرکت معلوم ہوتی ہے مگر کسی کا متعین حصہ معلوم نہیں ہوتا، پھر اس کے بعد فلا مہ الممۃ کہہ کر والدہ کا ثلث حصہ متعین فرمایا اس سے یہ بات ضرورہ متعین ہوگئی کہ بابقیہ یعنی دو ثلث والد کا حصہ ہے، مطلب یہ کہ ام کا ثلث حصہ متعین کرنا صدر کلام "وورثہ ابواہ" کے ساتھ مل کر والد کے

حصہ کا بیان واقع ہوا ہے نہ کہ محض ام کے حصہ کا بیان، املے کہ اگر صدر کلام سے شرکت ثابت نہ ہو اور ام کا حصہ بیان کر دیا جائے تو اب کا حصہ محض سکوت سے معلوم نہیں ہو سکتا اب آیت کا مفہوم یہ ہوگا فلما التلث ولا یہ مابقی۔

مسائل میں اس کی مثال یہ ہے، رب المال اگر مضارب کا حصہ نفع میں متعین کر دے اور اپنا حصہ متعین نہ کرے مثلاً یوں کہے کہ تو اس مال میں بطور مضاربت عمل کر نفع میں نصف حصہ تیرا ہے تو یہ مضاربت قیاساً اور استحساناً درست ہے اور اگر رب المال اپنا حصہ نفع متعین کر دے مگر مضارب کا حصہ متعین نہ کرے مثلاً یوں کہے تو اس مال میں بطور مضاربت عمل کر نفع میں نصف حصہ میرا ہے اور مضارب کا حصہ متعین نہ کرے تو عقد صرف استحساناً جائز ہے، مذکورہ دونوں صورتوں میں جواز عقد کی وجہ یہ ہے کہ عقد مضاربت کی صحت کے لئے رب المال اور مضارب کا نفع میں حصہ متعین ہونا ضروری ہے مگر جب ایک کا حصہ متعین ہو جاتا ہے تو خود بخود فریق ثانی کا حصہ بھی متعین ہو جاتا ہے مثلاً اگر رب المال نے مضارب سے کہا کہ تم مضاربت پر عمل کرو نفع میں نصف حصہ تمہارا ہے اس سے یہ بات خود بخود معلوم ہو گئی کہ نصف حصہ میرا ہے، اسی مسئلہ پر مزارعت کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے،

وَمِنْهُ مَا ثَبَتَ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلُ سُكُوتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ  
أَمْرٍ يُعَايِنُهُ عَنِ التَّغْيِيرِ يَدُلُّ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَفِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى  
الْبَيَانِ يَدُلُّ عَلَى الْبَيَانِ مِثْلُ سُكُوتِ الصَّاحِبَةِ عَنِ تَقْوِيمِ مَنَفَعَةِ  
السِّدَنِ فِي وِلْدِ الْمَغْرُورِ

ترجمہ | بیان ضرورت کی دوسری قسم وہ ہے جو متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہوتی ہے مثلاً صاحب شرع کا کسی معاملہ کو دیکھ کر تغیر سے سکوت اختیار کرنا اس معاملہ کے حق ہونے پر دلالت کرتا ہے اور بیان کی حاجت کے موقع پر سکوت کرنا بیان پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ صحابہ کا فریب خورد کے ولد کے بارے میں منافع بدنی کی قیمت لگانے سے سکوت اختیار کرنا۔

تشریح | اولاً یہ سمجھنا ضروری ہے کہ مغرور کس کو کہتے ہیں؟ مغرور اسم مفعول کا صیغہ جو غرر سے مشتق ہے اس کے معنی ہیں فریب خوردہ یعنی وہ شخص کہ جس کو کسی نے دھوکہ دیا ہو اور ولد مغرور کا مطلب ہے فریب خوردہ کا بچہ، مثلاً اگر کسی باندی نے خود کو آزاد ظاہر کر کے کسی شخص سے نکاح کر لیا اور اس سے اولاد بھی پیدا ہو گئی یہ ولد مغرور کہلائے گا۔

عبارت کی تشریح سمجھے، مصنف علیہ الرحمہ بیان ضرورت کی انواع اربعہ میں سے دوسری نوع کو بیان فرما رہے ہیں اور وہ وہ ہے کہ متکلم کے حال یعنی سکوت سے ثابت ہو یعنی جس معاملہ میں شخص کو بولنا چاہئے اگر وہ شخص خاموش رہے تو اس کی یہ خاموشی رضامندی پر دال ہوگی جیسا کہ باکرہ بالغہ سے اگر اس کا والد نکاح کی اجازت طلب کرے اور باکرہ سکوت اختیار کرے تو اس کا یہ سکوت رضامندی پر دال ہوگا، اسی طرح اگر شارع کا کسی فعل کو دیکھ کر خاموش رہنا اور اس میں کسی قسم کا تغیر نہ کرنا یہ شارع کی رضامندی اور اس فعل کے مباح ہونے کی دلیل ہے مثلاً آپ صلعم کا لوگوں کو خرید و فروخت کرتے ہوئے اور اکل و شرب کے معاملات کرتے ہوئے دیکھنا اور آپ کا کسی قسم کی تکمیر نہ فرمانا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ تمام معاملات مباح اور مشروع ہیں اس لئے کہ نبی کے لئے یہ جائز نہیں کہ کسی منکر کو دیکھے اور قدرت کے باوجود اس پر تکمیر نہ کرے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کا نامہی عن المنکر اور امر بالمعروف ہونا و صفت ذکر فرمایا ہے قال اللہ تعالیٰ یا مرہم بالمعروف و نہیہم عن المنکر، نیز آپ صلعم نے ساکت عن الحق کو شیطانِ اخیس فرمایا ہے لہذا شارع کا سکوت بیان سمجھا جائے گا۔

و فی موضع الحاجة الی البیان یدل علی البیان ہذا اور اسی طرح بیان کی حاجت کے وقت سکوت بیان پر دلالت کرتا ہے، یزید بن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ ایک باندی نے اپنے مالک سے فرار ہو کر قبائل عرب میں پہنچ کر خود کو آزاد ظاہر کیا، بنی عذرہ کے ایک شخص نے اس باندی سے نکاح کر لیا اس سے اولاد پیدا ہوئی، ایک مدت کے بعد اس باندی کا مالک آیا اور اپنا مقدمہ حضرت عمر کی عدالت میں پیش کیا چنانچہ حضرت عمر نے باندی اس مالک کو دلادی اور شوہر پر بچوں کی قیمت واجب کر دی تاکہ بچے آزاد ہو جائیں البتہ ولد کے منافع بدنی کی قیمت سے سکوت فرمایا یعنی ولد سے جو منافع بدنی کسب وغیرہ کی صورت میں حاصل ہوئے تھے اسکی قیمت مالک کو نہیں دلائی اور یہ سب کچھ صحابہ کے روبرو ہوا اور کسی نے بھی اسپر تکمیر نہیں کی بلکہ سکوت فرمایا لہذا ان حضرات کا سکوت اس بات کی دلیل ہے کہ منافع اطلاق کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتے مثلاً اگر کوئی شخص کسی کی کتاب غضب کلمے اور اس سے استفادہ بھی کرے مگر کتاب کو جس حالت پر غضب کیا تھا اسی حالت پر واپس کر دے اس میں کسی قسم کا نقصان نہ کرے تو غضب پر نفع اٹھانیکا کوئی ضمان لازم نہیں ہے۔ مذکورہ مسئلہ میں صحابہ نے سکوت اختیار فرمایا حالانکہ موقع بیان کا تھا، اس لئے کہ مالک حضرت عمر کی عدالت میں واقعہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے آیا تھا اور وہ اس بات سے ناواقف تھا کہ اس کے لئے کیا واجب ہے، اور یہ اس نوعیت کا پہلا واقعہ تھا کہ آپ صلعم کے

بعد پیش آیا تھا جس کے بارے میں کوئی نص و صراحت موجود نہیں تھی لہذا ان حضرات پر اس واقعہ کا حکم بہم و کمال بیان کرنا واجب تھا ایسی صورت میں بعض احکام سے سکوت کرنا یہ نفی کی دلیل ہوتی ہے۔

اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ ہو سکتا ہے کہ ولد مغرور ضمیر ہو جس کی وجہ سے اس کے منافع بدنی ہی نہ ہوں جس کی وجہ سے منافع کی قیمت مالک کو نہ دلوانی ہو۔

تو اس کا جواب یہ ہے چونکہ روایت میں عدم تقویم منافع کا ذکر ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ولد کی منفعت تھی مگر اس کی قیمت لگانے سے سکوت کیا تھا۔

سوال: یہ دل ثانی کی ضمیر کا مرجع اگر وہی ہے جو بدل اول کی ضمیر کا ہے۔ اور وہ سکوت شارع ہے تو اس صورت میں مثال مثل لہ کے مطابق نہیں رہتی اسلئے کہ مثال سکوت صحابہ کی پیش کی گئی ہے حالانکہ سکوت شارع کی مثال ہونی چاہئے، اور اگر بدل ثانی کا مرجع مطلق سکوت کو قرار دیا جائے جیسا کہ مصنف کا مقصد بھی ہے تو اس صورت میں وہی موضع الحاجتہ کا عطف ماقبل پر درست نہیں رہتا اسلئے کہ معطوف علیہ میں سکوت، شارع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور معطوف میں سکوت مطلق ہے۔

جواب: بدل ثانی کی ضمیر کا مرجع سکوت مطلق ہے مگر وہ سکوت محذوف ہے نہ کہ وہ سکوت جو سکوت مقید کے ضمن میں موجود ہے لہذا اس صورت میں کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا اور اصل عبارت اس طرح ہوگی، وہی موضع الحاجتہ الی البیان بدل السکوت علی البیان مثل سکوت الصحابہ۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ ضَرُورَةً دَفْعَ الْغَرَرِ مِثْلُ سَكُوتِ الشَّفِيعِ وَسَكُوتِ الْمَوْلَى  
حِينَ يَرَى عَبْدًا يَبِيعُ وَيَشْتَرِي،

ترجمہ اور بیان ضرورت کی ایک قسم یہ ہے کہ (لوگوں سے) دھوکہ کو دفع کرنے کی ضرورت کی غرض سے بیان ثابت ہو، جو جیسا کہ شفیع کا سکوت اور مولیٰ کا سکوت جبکہ اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھے۔

تشریح مصنف بیان ضرورت کی تیسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں بیان ضرورت کی تیسری قسم وہ ہے کہ جو لوگوں کو دھوکہ سے محفوظ رہنے کے لئے ثابت ہو کیونکہ دھوکہ دینا حرام ہے اور دھوکہ کھانا بے وقوفی ہے لہذا اس غرر کو دور کرنے کے لئے بیان ضرورتہ ثابت ہوگا

مثلاً شفیع کو بیع کا علم ہو گیا مگر اس کے باوجود اس نے سکوت اختیار کیا تو شفیع کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس نے اپنے حق شفیع کو ترک کر دیا ہے اور شفیع کے سکوت کو ترک شفیع کا بیان اسلئے فرار دیا گیا ہے کہ مشتری سے دھوکہ دور کیا جاسکے اس طور پر کہ اگر شفیع کا سکوت ترک شفیع کا بیان نہ ہو تو مشتری کو ضرر ہوگا اسلئے کہ شفیع کے خوف سے اس بیع کے اندر تصرف کرنے سے گریز کرے گا اسی طرح بائع کو بھی ضرر ہوگا کیونکہ شفیع کے خوف کی وجہ سے کوئی شخص اس جائیداد غیر منقولہ کو خریدنے کا ارادہ نہیں کرے گا، اسی طرح اگر مولیٰ اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتا دیکھ لے اور سکوت اختیار کر لے تو اسکا یہ سکوت لوگوں سے دھوکہ کو دور کرنے کے لئے اس بات کا بیان ہوگا کہ اس نے غلام کو تجارت کی اجازت دیدی ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ مولیٰ کا یہ سکوت اجازت شمار نہ ہوگا کیونکہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ مولیٰ نے غصہ کی وجہ سے سکوت اختیار کیا ہو اور محتمل حجت نہیں ہوتا لہذا مولیٰ کا سکوت اجازت کے لئے حجت نہ ہوگا۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضَرُورَةٍ كَثْرَةَ الْكَلَامِ مِثْلُ قَوْلِ عُلَمَائِنَا فِيْمَنْ قَالَ لِعَلَى مِائَةٌ وَدِرْهَمًا وَمِائَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ اِنْ الْعَطْفَ جَعَلَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ الْقَوْلُ قَوْلُهُ فِي بَيَانِ الْمِائَةِ كَمَا اِذَا قَالَ لِعَلَى مِائَةٌ وَثَوْبٌ ثَلَاثًا اِنْ حَذَفَ الْمُعْطُوْفُ عَلَيْهِ مُتَعَارَفٌ ضَرُورَةً كَثْرَةَ الْعَدَدِ وَطَوْلَ الْكَلَامِ ذَلِكَ فَيَمَّا يَثْبُتُ وَجُوْبُهُ فِي الذِّمَّةِ فِي عَامَّةِ الْمُعَامَلَاتِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُونِ دُونَ الثِّيَابِ فَاِنَّهَا لَا تَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ اِلَّا بِطَرِيْقٍ خَاصٍّ وَهُوَ السَّلْمُ

ترجمہ اور بیان ضرورت کی ایک قسم وہ ہے جو کہ کلام کے کثیر الاستعمال ہونے کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے جیسا کہ ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ علی مائة ودرہم یا مائة وقفیز حنطة، بلاشبہ عطف مائة کے لئے بیان ہے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ قائل کا قول معتبر ہوگا جیسا کہ لہ علی مائة وثوب کہنے کی صورت میں، ہم کہیں گے کہ معطوف علیہ کا حذف کثرت استعمال، عدل اور طول کلام کی وجہ سے متعارف ہے اور یہ اس چیز میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہوتا ہے جیسا کہ مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اسلئے کہ کپڑے ذمہ میں



ثابت نہیں ہوتے ہیں مگر بطریق خاص اور وہ بیع سلم ہے۔  
**تشریح** بیان ضرورت کی چوتھی قسم وہ ہے کہ جس میں کلام کے کثیر الاستعمال ہونے کی ضرورت یا طول کلام سے اجتناب کی ضرورت کی وجہ سے سکوت، بیان ثابت ہوتا ہے یعنی اگر کلام کثیر الاستعمال ہو تو ایسی صورت میں بھی سکوت بمنزلہ بیان ثابت ہوتا ہے اسی طرح طول کلام کی ضرورت کی وجہ سے بھی سکوت بیان ثابت ہوتا ہے اس اصول پر امام شافعیؒ بھی متفق ہیں جیسا کہ جملہ ناقصہ کے جملہ کالمہ پر عطف کی صورت میں سکوت کو بیان مانتے ہیں مگر مذکورہ مسئلہ میں امام شافعیؒ کو اختلاف ہے اور قیاس بھی یہی ہے، ہمارے نزدیک تو یہ مسئلہ بھی مذکورہ اصل پر مبنی ہے، امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقرر نے مآۃ مبہم کا اقرار کیا ہے اسلئے کہ مآۃ کی وضاحت نہیں کی کہ وہ کیا ہیں اور قائل کا قول درہم، مآۃ کی تفسیر نہیں ہے اسلئے کہ درہم کا واؤ کے ذریعہ مآۃ پر عطف کیا گیا ہے اور عطف لغتہ تفسیر کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے، اسی کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صحت عطف کی شرائط میں سے مغائرت ہے، یہی وجہ ہے کہ عطف اللش علی لفظ جائز نہیں ہے اور صحت تفسیر کی شرط عینیت ہے یعنی مفسر اور مفسر میں عینیت شرط ہے اسلئے کہ درہم، عشرۃ درہم میں عین عشر ہے نہ کہ غیر تو پھر عطف تفسیر کیسے واقع ہو سکتا ہے اور جب عطف تفسیر واقع نہیں ہو سکتا تو مآۃ مجمل ہی رہے گا اور مجمل کی تفسیر میں قائل کا قول ہی متبرہ ہوتا ہے جیسا کہ قائل کے قول لفلان علی مآۃ و ثوب میں مآۃ کی تفسیر میں قائل کا قول معتبر ہوگا۔  
 بخلاف قائل کے قول علی مآۃ و ثلثۃ درہم میں درہم مآۃ کی تفسیر واقع ہو سکتا ہے اسلئے کہ ایک مبہم کا دوسرے مبہم پر عطف کیا ہے کیونکہ مآۃ اور ثلثۃ دونوں مبہم ہیں اس کے بعد درہم سے تفسیر کی ہے لہذا یہ تفسیر دونوں کی طرف راجع ہوگی اسلئے کہ ہر ایک تفسیر کا محتاج ہے جیسا کہ لفلان علی مآۃ و ثلثۃ اثواب میں اثواب دونوں کی تفسیر واقع ہے۔

احناف کے قول کی دلیل، احناف کے قول کی دلیل استحسان ہے اور وہ یہ ہے کہ درہم وغیرہ عادیۃ اور عرفاً بیان واقع ہوتے ہیں اسلئے کہ معطوف علیہ کی تفسیر و تمیز کا حذف عد میں جبکہ معطوف میں حذف پر دلیل ہو تو طول کلام کی ضرورت کی وجہ سے متعارف ہے مثلاً کہا جاتا ہے بعت منک ہذا بمآۃ و عشرۃ درہم، اس مثال میں ایک سو دس درہم مراد ہیں اسلئے کہ درہم مآۃ کی تفسیر واقع ہو رہا ہے اور جب بیع میں درہم عطف تفسیر ہو کہ باعتبار عرف اور عادت کے درست ہے تو اسی طرح درہم کا عطف مفسر ہو کہ اقرار میں بھی درست ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب معطوف از قبیلہ مقدار یعنی کیل، عدد، وزن وغیرہ کے قبیل سے نہ ہو مثلاً ثوب ہو یا شاة

ہو یا بعد وغیرہ ہو مثلاً قابل کہے لفلان علی ماۃ وثوب، تو اس صورت میں معطوف معطوف علیہ کے لئے مفسر واقع نہ ہوگا اسلئے کہ معطوف علیہ کے حذف کا مقصد کثرت استعمال ہے اس لئے کہ کثرت استعمال تخفیف کو چاہتا ہے لہذا جواز قبیلہ مقدار نہ ہو اسکا استعمال کثیر نہیں ہوتا کہ اس میں معطوف علیہ کے مفسر کے حذف کی ضرورت محسوس ہو اور معطوف کو اس کی تفسیر قرار دیا جائے معطوف علیہ کے مفسر کی ضرورت تو وہاں ہوتی ہے جہاں کثرت استعمال ہوتا ہے اور کثرت استعمال مقادیر میں ہوتا ہے اسلئے کہ ذمہ میں مقادیر ہی زیادہ واجب ہوتی ہیں لہذا ابھی میں معطوف معطوف علیہ کے لئے بیان اور تفسیر بھی واقع ہوگا، غیر میکلمات و موزونات و معدودات چونکہ بکثرت ذمہ میں واجب نہیں ہوتیں سوائے عقد خاص یعنی یح سلم وغیرہ کے لہذا ان میں حذف اور عطف کے مفسر ہونے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

بَابُ بَيَانِ التَّبْدِيلِ، وَهُوَ النَّسْخُ وَالنَّسْخُ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ  
بَيَانٌ لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمَطْلُوقِ الَّذِي كَانَ مَعْلُومًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا  
أَنَّهُ تَعَالَى أَطْلَقَهُ فَصَارَ ظَاهِرًا لِبَقَاءِ فِي حَقِّ الْبَشَرِ كَانَ تَبْدِيلًا  
فِي حَقِّنَا بَيَانًا مَحْضًا فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ كَالْقَتْلِ فَإِنَّهُ بَيَانٌ  
مَحْضٌ لِلْأَجْلِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ تَغْيِيرٌ وَتَبْدِيلٌ فِي حَقِّ الْقَاتِلِ،

ترجمہ | بہر حال تبدیل سو وہ نسخ ہے اور نسخ صاحب شرع کے حق میں اس حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھی مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو وہ حکم بظاہر انسان کے حق میں باقی رہنے والا تھا لہذا ہمارے (انسان) کے حق میں تبدیل ہو گیا اور صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں بیان محض ہوگا اور وہ جیسے کہ قتل ہے اسلئے کہ قتل صاحب شرع کے حق میں موت کی مدت کا بیان ہے اور قاتل کے حق میں تغیر و تبدیل ہے۔

تشریح | فاضل مصنف بیان ضرورت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد بیان تبدیل کو بیان فرما رہے ہیں مصنف علیہ الرحمہ نے بیان تبدیل کے لئے اس کی اہمیت اور مباحث کی کثرت کے پیش نظر مستقل باب قائم کیا ہے۔

بیان تبدیل میں پانچ بخشیں ہیں (۱) بیان تبدیل کی تعریف (۲) بیان تبدیل کا جواز (۳) بیان تبدیل کا محل (۴) بیان تبدیل کی شرط (۵) ناسخ اور منسوخ، مصنف نے جواز نسخ کی بحث کو

غایت ظہور کی وجہ سے ترک کر دیا ہے اس لئے کہ نسخ عقلاً جائز اور شرعاً واقع ہے (بخلاف یہود لعنہم اللہ کے) ان کے یہاں کتاب اللہ میں نسخ جائز نہیں ہے، کتاب و سنت دونوں سے نسخ کا ثبوت ہے، کتاب اللہ سے نسخ کے ثبوت کی مثال: ما نفع من آیتہ او نسیہا نات بخیر مہنا او مثلہا، سنت رسول سے نسخ کے ثبوت کی مثال: حار اہلی ابتدا حلال تھا بعد میں غزوہ خیبر کے موقع پر سنت کے ذریعہ حرام ہوا، احکام کا حسن و قبح مصالِح کی تبدیلی کے ساتھ بدلتا رہتا ہے کتنے ہی امور ایسے ہوتے ہیں کہ جو ایک وقت میں مصلحت کے پیش نظر حسن ہوتے ہیں اور جب مصلحت تبدیل ہو جاتی ہے تو ان کا حسن بھی ختم ہو جاتا ہے اگر طیب ایک وقت میں ایک دوا کے استعمال کا حکم دیتا ہے اور دوسرے وقت میں اس دوا کے استعمال سے منع کر دیتا ہے تو یہ حکمت کے عین مطابق ہے اس لئے کہ مریض کی حالت کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ دوا کی تبدیلی ضروری ہے۔

وہو النسخ: مصنف فرماتے ہیں کہ تبدیل دراصل نسخ ہی ہے یعنی لغت میں تبدیل کے معنی نسخ کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ: واذا بدلنا آیتہ مکان آیتہ مذکورہ آیت میں نسخ کو تبدیل کہا گیا ہے نسخ کے لغوی معنی: نسخ لغت میں زائل اور معدوم کرنے کو کہتے ہیں يقال نسخت الشمس الظل، سورج نے سایہ زائل کر دیا، ويقال نسخت الريح الآثار، ہوانے نشانات مٹا دیئے اس کے علاوہ نسخ کے دوسرے معنی ایک شے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ یا ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل کرنے کے ہیں يقال نسخت النخل العسل، شہد کی مکھی نے شہد کو ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ میں منتقل کر دیا، اصطلاح علم الفرائض میں مناسخہ اسی سے ہے۔

نسخ کے اصطلاحی معنی: ہو بیان انتہاء حکم شرعی مطلق عن التابید والتوقيت بنص متاخر عن مورده، تبدیل اصطلاح شرع میں ایسے حکم شرعی کی انتہاء کا بیان ہے جو تابید او توقيت کی قید کے ساتھ مقید نہ ہو، نسخ اصطلاحی صاحب شرع کے حق میں اس حکم مطلق کی مدت کے بیان کو کہتے ہیں جو اللہ کے علم میں ہے لیکن اس کو مطلق رکھا جائے طور کہ اس کا وقت متعین نہیں کیا اس اطلاق کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ حکم انسان کے حق میں ہمیشہ باقی رہنے والا ہے لہذا یہ نسخہ انسانوں کے حق میں تبدیل اور صاحب شرع کے حق میں حکم اول کی انتہاء کا بیان محض ہے یہی وجہ ہے کہ بیان تبدیل من وجہ بیان اور من وجہ تبدیل ہے، یعنی شارع کے حق میں بیان اور انسان کے حق میں تبدیل ہے۔

بیان تبدیل کی مثال: اللہ تعالیٰ نے اول خمر کو مباح قرار دیا تھا اور اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی کہ ایک مدت کے بعد اس کو حرام کر دے گا لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ میں

شراب کو ایک مدت معینہ کے لئے مباح کر رہا ہوں بعد میں اس کو حرام کر دوں گا بلکہ حلت کے حکم کو مطلق رکھا تھا جس کی وجہ سے بندوں کو یہ خیال پیدا ہوا کہ شراب کی حلت ابدی ہے پھر جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے تحریم آئی تو یہ بندوں کے حق میں حلت کو حرمت سے تبدیل کرنا ہوا اور صاحب شرع کے حق میں مدت اباحت کا بیان ہے جو کہ شارع کو پہلے سے معلوم تھی۔

بیان تبدیل کی مثال محسوسات میں یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو قتل کر دیا تو یہ قتل انسانوں کے اعتبار سے تبدیل ہے اس لئے کہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر اس شخص کو قتل نہ کیا ہوتا تو یہ مزید زندہ رہتا مگر قاتل نے مقتول کی حیات کو منقطع کر دیا یہی وجہ ہے کہ قاتل پر قتل عد میں قصاص اور قتل خطا میں دیت واجب ہوتی ہے مگر شارع کے حق میں مذکورہ قتل اسی مدت مقررہ کا بیان ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے۔

وَمَحَلَّتْكُمْ يَكُونُ فِي نَفْسِهِ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَمِمْ بِهِ  
مَا يَنَافِي النَّسْخَ مِنَ التَّوْقِيْتِ أَوْ تَأْيِيدَهُ نَصًّا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى  
خَلْدَيْنَ فِيهَا أَبَدًا أَوْ دَلَالَةً كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِي قَبِضَ عَلَيْهَا  
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

ترجمہ اور بیان تبدیل کا محل وہ حکم ہے جس میں فی نفسہ وجود اور عدم کا احتمال ہو اور اسکو نسخ کا منافی لاحق نہ ہوتا ہو، یعنی توقیت یا ایسی تائید جو نص سے ثابت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "خلدین فیہا ابدًا" میں یا تائید دلالتہ ثابت ہو جیسا کہ وہ تمام احکام جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی۔

تشریح فاضل مصنف و محلہ سے بحث ثالث کا آغاز فرما رہے ہیں اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ محل میں دو امور کا ہونا ضروری ہے اول یہ کہ تبدیل کا محل ایسا حکم ہو کہ جس میں شرعاً مشروعیت اور عدم مشروعیت کا احتمال ہو، اگر شرعاً مشروعیت کا احتمال نہیں ہے تو اس میں نسخ نہ ہوگا جیسا کہ کفر اور اگر عدم مشروعیت کا احتمال نہ ہو تب بھی اس میں نسخ نہ ہوگا جیسا کہ ایمان باللہ، دوسری بات یہ کہ جو حکم احتمال نسخ رکھتا ہے اس سے کوئی منافی نسخ لاحق نہ ہو، منافی کی تین قسمیں ہیں جیسا کہ مصنف نے اپنے قول من توقیت نصاً سے بیان فرمایا ہے، اول توقیت جو نص سے ثابت ہو چنانچہ اگر کسی حکم کا نص سے موقت ہونا ثابت ہو گیا تو اس میں نسخ نہ ہوگا جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "والمسکون فی"

الیوت حتیٰ تو فہن الموت او یجعل اللہ لہن سبیلاً، دوم یہ کہ اس حکم میں تصریحاً یا دلالتاً ثابت نہ ہو  
صریحاً تاہم کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول ۛ خلدین فیہا ابداء ۛ اس میں اللہ تعالیٰ نے ابداء سے صریحاً تاہم  
ثابت کی ہے لہذا اس میں بھی نسخ نہیں ہو سکتا اسلئے کہ تاہم صریح نسخ کے منافی ہے یہ ابو بکر جہاں  
اور شیخ ابو منصور وغیرہ کا مذہب ہے اور جہور اور ہمارے اصحاب میں سے ایک جماعت نیز امام  
شافعی اس میں نسخ کے قابل ہیں۔ صاحب نامی نے مصنف علیہ الرحمہ کی بیان کردہ تاہم کی مثال میں  
یہ کہہ کر نظر پیش کی ہے کہ خلدین فیہا ابداء، یہ از قبیلہ اخبار ہے اور اخبار میں نسخ جاری نہیں ہوتا لہذا  
خلدین فیہا ابداء میں امتناع نسخ خبر ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ تاہم کی وجہ سے،  
صاحب نامی کی نظر میں احقر کو نظر ہے اسلئے کہ خلدین فیہا ابداء کی دو حیثیتیں ہیں ایک خبر کی  
اور دوسرے حکم کی، خبر ہونے کی حیثیت سے نسخ جاری نہیں ہو سکتا مگر حکم ہونے کی حیثیت سے  
نسخ جاری ہو سکتا ہے، حکم کی حیثیت کا تعلق عقائد سے ہے اسلئے کہ اہل جنت والنار کے بارے  
میں آخری فیصلہ کے بعد ہمیشہ جہنم یا جنت میں رہنے کا اعتقاد رکھنا یہ از قبیلہ احکام ہے او احکام  
میں نسخ جاری ہوتا ہے، صاحب نامی نے صریحاً تاہم کی مثال محدود فی القذف کے بارے میں اللہ  
تعالیٰ کے قول ۛ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابداء ۛ کو پیش کیا ہے اسلئے کہ اس میں تاہم صریح کی وجہ سے  
نسخ جاری نہیں ہو سکتا، اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ بعض شارحین کا یہ کہنا درست نہیں  
ہے کہ تاہم صریح کی مثال احکام میں نہیں ہے۔

ودلالة، دلالتاً تاہم کی مثال وہ احکام ہیں جن پر آپ صلعم کو وفات دی گئی آپ کی وفات سے  
قبل احکام میں نسخ کا احتمال تھا اسلئے کہ وحی کا سلسلہ جاری تھا مگر جب آپ صلعم کی وفات ہو گئی تو  
وہ احکام بھی دائمی اور ابدی ہو گئے اسلئے کہ آپ صلعم خاتم النبیین ہیں آپ کے بعد کوئی نبی آئیوالات نہیں  
ہے اور نسخ وحی ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے لہذا اس دلالت کے بعد احتمال نسخ باقی نہیں رہا۔

وَالشَّرْطُ التَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَ نَادُونَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ  
خِلَافًا لِلْمُعْتَرَلَةِ وَالْخِلَافُ بَيْنَ الْجُمُورِ أَنَّ الْقَبَّاسَ لَا يَصْلَحُ  
نَاسِخًا وَكَذَلِكَ الْإِجْمَاعُ عِنْدَ أَكْثَرِهِمْ لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنِ  
إِجْمَاعِ الْأَدَاءِ وَلَا مَدْخَلَ لِلرَّايِ فِي مَعْرِفَةِ نِيهَايَةِ وَقْتِ الْحُسْنِ  
وَالْقُبْحِ فِي الشَّيْءِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى،

ترجمہ، اور جواز نسخ کی شرط ہمارے نزدیک اعتقاد قلبی پر قادر ہونا ہے نہ کہ عمل پر

قادرو ہونا بخلاف معتزلہ کے، جمہور کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ قیاس میں ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں ہے اسی طرح اجماع میں بھی جمہور کے نزدیک ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں ہے اسلئے کہ اجماع اجتماع آراء کا نام ہے اور ائے کو کسی شے کے عند اللہ حسن و قبح کے وقت کی انتہا کی معرفت میں کوئی دخل نہیں ہے۔

**تشریح** جواز نسخ کی بہت سی شرائط ہیں بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ، مختلف فیہ میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کسی حکم کے منسوخ ہونے کے لئے اتنا وقت ضروری ہے کہ جس میں مکلف اس حکم کے بارے میں اعتقاد رکھ سکے اس سے زیادہ وقت کی ضرورت نہیں ہے، معتزلہ کے نزدیک اتنا وقت ضروری ہے کہ جس میں مکلف اس حکم پر عمل کر سکے، خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک نسخ تب ہی ہو سکتا ہے کہ جب مکلف کو عمل قلبی کا وقت مل گیا ہو خواہ عمل بدنی کا وقت ملا ہو یا نہ ملا ہو اور معتزلہ کے نزدیک عمل بدنی کیلئے وقت ملنا ضروری ہے۔

معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ نسخ قبل القدرۃ علی العمل شے واحد میں زمان واحد میں اجتماع حسن و قبح کی طرف مودی ہوتی ہے اسلئے کہ زمان واحد میں شے واحد سے امر و نہی کا تعلق ہوتا ہے جو کہ اجتماع حسن و قبح ہے یہ باطل ہے مثلاً شارع کہے صلوا عند غروب شمس من ہذا الیوم رکتین پھر غروب شمس سے قبل کہے لا تصلوا عند غروب شمس من ہذا الیوم، یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ اعتقاد قلبی اصل ہے اسلئے کہ عمل اعتقاد قلبی کے بغیر عبادت نہیں بن سکتا اور اعتقاد عمل کے بغیر عبادت بن سکتا ہے لقولہ علیہ السلام ینیت المرء خیر من عملہ، نیز احناف کے مذہب کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شب معراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پچاس نمازوں کا تحفہ دیا خداوندی سے عطا کیا گیا اور عمل پر قدرت سے پہلے ہی پانچ کے علاوہ کو منسوخ کر دیا گیا یہ نسخ قبل العمل تھا نہ کہ بعد العمل۔

اعتراض: حدیث معراج سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ قبل الاعتقاد بھی نسخ جائز ہے حالاں کہ آپ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اسلئے کہ مکلفین تک پچاس نمازوں کی فرضیت پہنچنے سے قبل ہی منسوخ ہو گئیں جب مکلفین کو پچاس نمازوں کی فرضیت کا علم ہی نہیں ہوا تو انکی فرضیت کا اعتقاد کہاں سے ہوگا۔

جواب: مکلفین کے تمام افراد کا اعتقاد ضروری نہیں ہے اگر بعض افراد بھی فرضیت کا اعتقاد کر لیں تو نسخ کے لئے کافی ہے اور مکلفین کے افراد میں آپ صلعم بھی شامل ہیں اور آپ نے فرضیت کا اعتقاد کر لیا تھا لہذا نسخ درست ہوا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سرگوشی کرنے سے

قبل صدقہ کرنے کو فرض قرار دیا گیا تھا مگر اس پر سوائے حضرت علی کے کسی نے بھی عمل نہیں کیا اور حکم منسوخ ہو گیا، حضرت علی فرماتے تھے کہ کتاب اللہ میں ایک آیت ایسی ہے کہ جس پر نہ تو مجھ سے پہلے عمل کیا اور نہ بعد میں اور وہ آیت مناجات ہے۔

ولا خلاف بین الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخاً من مصنف عليه الرجم فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک خواہ جلی ہو یا خنی اولہ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا، قیاس کے کتاب و سنت کو ناسخ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں قیاس سے قوی ہیں اور ضعیف قوی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا اور اجماع کے لئے اسلئے ناسخ نہیں ہو سکتا کہ اجماع کتاب و سنت کے معنی میں ہے اور قیاس قیاس کے لئے اسلئے ناسخ نہیں ہو سکتا کہ نسخ تعارض کی فرع ہے اور جب قیاسین میں تعارض واقع ہوتا ہے تو انہیں سے ایک بھی ساقط نہیں ہوتا تو پھر کس طرح ایک دوسرے کیلئے ناسخ ہو سکتا ہے، قیاس کے ناسخ نہ ہونے کی دوسری وجہ صحابہ کا عمل ہے صحابہ نے کتاب سنت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا ہے چنانچہ حضرت علی نے فرمایا کہ اگر دین رائے اور قیاس سے ہوتا تو مسح کے لئے باطن خف ظاہر خف سے اولیٰ ہوتا لیکن میں نے رسول اللہ صلعم کو ظاہر خف پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے نہ کہ باطن خف پر، بعض حضرات جنہیں ابن شریح بھی شامل ہیں فرمایا ہے کہ قیاس کے ذریعہ نسخ جائز ہے اسلئے کہ نسخ تخصیص کے مانند بیان ہے اور قیاس سے بیان جائز ہے لہذا جس سے بیان جائز ہو اس سے نسخ بھی جائز ہوگا مگر یہ قول درست نہیں ہے اسلئے کہ تخصیص دلیل عقلی اور اجماع نیز خبر واحد سے درست ہے مگر نسخ جائز نہیں ہے لہذا نسخ اور تخصیص میں تساوی ثابت کرنا درست نہیں ہے اس کے علاوہ تخصیص بیان اور ابطال ہے۔

ابو القاسم انماطی نے کہا ہے کہ اگر قیاس مستنبط من الکتاب ہو تو اس سے نسخ کتاب جائز ہے اسی طرح اگر قیاس مستنبط من السنۃ ہو تو اس سے سنت کا نسخ جائز ہے اسلئے کہ مذکورہ قیاس درحقیقت کتاب سنت ہی کے حکم میں ہے لہذا یہ نسخ کتاب بالکتاب اور نسخ سنت بالسنۃ کے قبیل سے ہوگا جو کہ جائز ہے، انماطی کا قول بھی ضعیف ہے اسلئے کہ علت مستنبط من الکتاب السنۃ کہ جس پر قیاس کا دار و مدار ہے مقطوع یعنی یقینی نہیں ہے اور کتاب و سنت یقینی اور قطعی ہے لہذا غیر قطعی سے قطعی کا نسخ جائز نہ ہوگا۔

وذلك لک الاجماع، اکثر علماء جمہور کے نزدیک اجماع بھی اولہ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اجماع نام ہے اجتماع آراء کا اور رائے کے ذریعہ کسی امر کے حسن کی انتہا معلوم نہیں ہو سکتی لہذا امت حکم کی مدت کی معرفت پر قادر نہیں ہو سکتی۔

عسے ابن ابان اور بعض معتزلہ کے نزدیک اجماع سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے اسلئے کہ مولفۃ القلوب کا حصہ کتاب اللہ میں مذکور ہے مگر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اجماع سے مولفۃ القلوب کا حصہ صدقات سے ساقط ہو گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مولفۃ القلوب کے حصہ کا سقوط انتہار علت سے انتہار حکم کے قبیل سے ہے یعنی صدقات میں مولفۃ القلوب کا حصہ ابتداء اسلام میں اسلام اور مسلمانوں کی کمزوری کی وجہ سے تھا مگر جب اسلام اور مسلمان قوی ہو گئے تو علت ختم ہونے کی وجہ سے حکم بھی ساقط ہو گیا۔

وَإِنَّمَا يَجُوزُ النِّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَيَجُوزُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ يَكُونُ مَدْرَجَةً إِلَى الطَّعْنِ وَإِنَّا نَقُولُ النِّسْخُ بَيَانٌ مَدَّةَ الْحُكْمِ وَجَائِزٌ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيَانٌ مَدَّةَ حُكْمِهِ بِالْكِتَابِ فَقَدْ بَعِثَ مَبِينًا وَجَائِزًا أَنْ يَتَوَلَّى اللَّهُ تَعَالَى بَيَانٌ مَا أَجْرِي عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

**ترجمہ** اور کتاب و سنت سے نسخ جائز ہے اور ہمارے نزدیک ایک کا دوسرے سے بھی نسخ جائز ہے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے اسلئے کہ یہ طعن کا ذریعہ بنے گا اور ہم (بطور دلیل) کہتے ہیں کہ نسخ مدت کا بیان ہے اور رسول علیہ السلام کے لئے کتاب اللہ کے حکم کی مدت کا بیان کرنا جائز ہے اسلئے کہ آپ صلعم کو مبین بنا کر مبعوث کیا گیا ہے اور یہ بات بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس امر کا بیان اپنے ذمہ لے لے جس کو اپنے رسول کی زبان پر جاری فرمایا۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کتاب کا نسخ کتاب سے اور سنت کا نسخ سنت سے اور کتاب کا نسخ سنت سے اور سنت کا نسخ کتاب سے ہمارے اور جمہور فقہاء اور اصحاب امام شافعی میں سے محققین کے نزدیک جائز ہے، نسخ کتاب بالکتاب کی مثال یہ ہے کہ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً وصیثہ لارواجم متاعاً الی الخول، اس آیت میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت کی مدت ایک سال بیان کی گئی ہے، یہ مدت دوسری آیت سے منسوخ ہے جس میں عدت کی مدت چار ماہ دس دن بیان کی گئی ہے، آیت یہ ہے کہ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعتہ اشھر وعشرا۔

نسخ سنت بالسنت، اس کی چار قسمیں ہیں (۱) سنت متواترہ کا نسخ سنت متواترہ سے (۲) سنت آحاد کا نسخ آحاد سے (۳) سنت آحاد کا نسخ سنت متواترہ سے، یہ تینوں اقسام بالاتفاق جائز ہیں (۴)



سنت متواترہ کا نسخہ سنت آحاد سے، یہ چوتھی قسم جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔  
 نسخہ آحاد بالآحاد کی مثال: علیہ السلام کا قول: کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور فزوروا الآن، رواہ مسلم  
 نسخہ کتاب بالسنۃ کی مثال، اللہ تعالیٰ کا قول: لا یحیل لک النار من بعد (الآیۃ) یہ آیت اس  
 حدیث سے منسوخ ہے جسکو حضرت عائشہ نے روایت کیا ہے، ان ابنی صلی اللہ علیہ وسلم انہما بان  
 اللہ تعالیٰ اباح لمن النار ما شاء، ازہرہ عبد الرزاق والنسائی والترمذی۔

نسخہ سنت بالکتاب کی مثال: توجہ الی بیت المقدس جو کہ ثابت بالسنۃ ہی کتاب اللہ کے ذریعہ  
 منسوخ ہے قال اللہ تعالیٰ: فویل ذہبک شطر المسجد الحرام ۵

امام شافعی کے نزدیک آخر کی دو قسمیں جائز نہیں ہیں، اسی اختلاف کی طرف مصنف نے اپنے قول  
 لا یجوز نسخ الکتاب بالسنۃ سے بیان فرمایا ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ کتاب و سنت کا آپس میں  
 نسخہ جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں دشمنوں کو طعن کا موقع ملے گا، اگر کتاب کا نسخہ سنت  
 کے ذریعہ جائز مانا جائے تو کہنے والے کہیں گے کہ محمد صلعم ہی نے اپنے رب کو جھٹلادیا، اور اگر  
 کتاب اللہ سے سنت کا نسخہ جائز مانا جائے تو کہنے والے یہ کہیں گے کہ محمد صلعم کو اس کے رب نے جھٹلادیا  
 لہذا ہم کیوں تصدیق کریں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سفہار کی طرف سے طعن مضر نہیں ہے اسلئے کہ یہ لوگ نسخ متفق علیہ  
 میں بھی طعن کرتے ہیں۔

انا نقول سے مصنف علیہ الرحمہ احناف کی جانب سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نسخ  
 مدت حکم کا بیان ہوتا ہے نہ کہ حکم منسوخ کا ابطال اور امور کی تکذیب جیسا کہ امام شافعی نے  
 خیال فرمایا ہے لہذا رسول کے لئے حکم کتاب کی مدت بیان کرنا جائز ہے اسلئے کہ نبی علیہ السلام کو بین  
 اور شارح بنا کر مبعوث کیا گیا ہے اور یہی نسخ کتاب بالسنۃ ہے اس کے علاوہ امام شافعی کے  
 نزدیک سنت کے ذریعہ کتاب اللہ کی تخصیص جائز ہے اور یہی نسخہ ہے، امام شافعی نے عدم جواز  
 نسخ کتاب بالسنۃ پر علیہ السلام کے اسی قول سے بھی استدلال کیا ہے: اذ اردی لکم عنی حدیث  
 فاعضوا علی کتاب اللہ فما وافقہ فاقبلوہ والا فردوہ، اس حدیث کی روشنی میں کتاب اللہ کو سنت  
 سے کس طرح منسوخ کیا جاسکتا ہے جبکہ سنت کی صحت کا معیار موافقت کتاب اللہ کو قرار دیا ہے  
 اور امام شافعی نے عدم جواز نسخ سنت بالکتاب پر اللہ تعالیٰ کے قول لتبین للناس ما نزل الیہم  
 سے استدلال کیا ہے، اگر کتاب اللہ سنت کی ناسخ ہو تو پھر سنت کتاب اللہ کے لئے بیان  
 واقع نہیں ہو سکتی۔

اول استدلال کا جواب: عرض سنت علی الکتاب کا مطلب یہ ہے کہ جب تاریخ معلوم نہ ہو تو کتاب التذیہ پر پیش کیا جائے گا اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ سنت کتاب اللہ سے مؤخر ہے تو سنت کتاب اللہ کے لئے نسخ ہوگی یا عرض کا یہ مطلب ہے کہ اگر حدیث کی صحت اس درجہ کو نہ پہنچتی ہو کہ اس سے کتاب اللہ کو منسوخ کیا جاسکے تو سنت کو کتاب اللہ سے ملا کر دیکھا جائے گا، علیہ السلام نے اسی کی طرف اپنے قول اذاردی لکم عنی حدیث لوزے اشارہ فرمایا ہے۔

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ جب نسخ حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے تو یہ بات جائز ہے کہ رب رسول اپنے رسول کے کلام کی مدت کو بیان کر دے اور رسول اپنے رب کے کلام کی مدت کو بیان کر دے، قاضی امام ابو زید نے فرمایا ہے کہ کتاب اللہ میں کوئی ایسا حکم نہیں پایا گیا کہ جو سنت سے منسوخ ہو مگر زیادتی علی النص کے طور پر، اس صورت میں کہا جاسکتا ہے کہ امام شافعی کا لایجوز نسخ الکتاب باسنت کا مطلب ہے "لم یوجد نسخ الکتاب بالسنۃ" اسلئے کہ زیادتی علی النص امام شافعی کے نزدیک نسخ نہیں ہے ہمارے نزدیک نسخ ہے۔

وَيَجُوزُ نَسْخُ التَّلَاوَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَيَجُوزُ نَسْخُ أَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرَ لِأَنَّ لِلنَّظْمِ حُكْمَيْنِ جَوَازِ الصَّلَاةِ وَمَا هُوَ قَائِمٌ بِمَعْنَى صِيغَتِهِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقْصُودَةٌ بِنَفْسِهِ، فَاحْتَمَلَ بَيَانَ الْمُدَّةِ وَالْوَقْتِ،

ترجمہ اور تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ جائز ہے اور ان دونوں میں سے ایک نہ کہ دوسرے کا بھی نسخ جائز ہے اسلئے کہ نظم کے لئے دو قسم کے حکم ہیں جواز صلوة اور دوسرا جو اس کے صیغہ کے معنی کے ساتھ قائم ہے اور دونوں میں سے ہر ایک بنفسہ مقصود ہے پس ان دونوں میں سے ہر ایک بیان مدت اور بیان وقت کا احتمال رکھتا ہے۔

تشریح فاضل مصنف اقسام نسخ سے فارغ ہونے کے بعد اقسام منسوخ بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ نسخ کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں (۲) حکم منسوخ ہو مگر تلاوت منسوخ نہ ہو (۳) تلاوت منسوخ ہو مگر حکم منسوخ نہ ہو (۴) وصف منسوخ ہو مگر اصل منسوخ نہ ہو۔

اول قسم کی مثال: سورة اعراب کا کچھ حصہ، نسخ کی یہ قسم آپکی حیات مبارکہ میں جائز تھی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، سنقر اک فلاتی الا ما اشار اللہ، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے،

”ادھنہا“ اس سے بھی نسخ کی مذکورہ قسم پر دلالت ہوتی ہے، حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ قرآن عشر رضعات معلومات نازل ہوا تھا یعنی دس گھونٹ پینے سے رضاعت ثابت ہوتی ہے مگر پھر اس کی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہو گئے۔

منسوخ التلاوة دون الحکم کی مثال؛ الشیخ والشیخہ اذا زینا فارجموہا نکالاً من اللہ واللہ عزیز حکیم، دوسری مثال قرآۃ ابن مسعود رضی اللہ عنہم ”من لم یجد فصیماً ثلثۃ ایام متابعات“ متابعات کے لہذا کے ساتھ، تیسری مثال ”فاقطعوا ایماہما“ ایماہما کی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہیں اسکی جگہ لید ہما نازل ہوا۔

منسوخ الحکم دون التلاوة کی مثال؛ اللہ تعالیٰ کا قول ”لکم دینکم ولی دین“ اسی طرح عدم قتال کی آیات جنکی تعداد تقریباً ستر ہے آیات قتال سے منسوخ ہیں مگر تلاوت باقی ہے۔ نسخ کی اول قسم بالاتفاق جائز ہے دوسری اور تیسری قسمیں جہور کے نزدیک تو جائز ہیں مگر بعض معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے۔

جہور کی دلیل یہ ہے کہ نظم قرآن کے دو حکم ہیں ایک وہ جو نفس نظم سے متعلق ہے جیسے نماز کا جائز ہونا اور قرآن کا فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے معجز ہونا نیز جنسی و نفسار و حالضہ کے لئے چھونے اور پڑھنے کی ممانعت کا ہونا، دوم وہ جو نظم کے معنی سے متعلق ہے یعنی کسی حکم کا فرض یا واجب ہونا یا کسی شے کا حلال و حرام ہونا، نظم و معنی میں سے ہر ایک مقصود بنفس ہے اور جب دونوں مقصود بنفس ہیں تو دونوں میں بیان مدت اور بیان وقت کا احتمال بھی ہوگا اور جب دونوں میں یہ مدت کا احتمال ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک بغیر دوسرے کے منسوخ ہونے کا احتمال بھی رکھے گا۔

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لِأَنَّ بِالزِّيَادَةِ يَصِيدُ  
أَصْلُ الْمَشْرُوعِ بَعْضَ الْحَقِّ وَمَا لِلْبَعْضِ حُكْمُ الْوُجُودِ فِيمَا حَقَّقَ الشَّافِعِيُّ  
تَعَالَى لِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْوَصْفَ بِالتَّجْزِئَةِ حَتَّىٰ أَنْ الْمُظَاهِرَ إِذَا مَرَضَ بَعْدَ  
مَا صَامَ شَهْرًا فَاطْعَةً ثَلَاثِينَ مَسْكِينًا لِمَجْزَاةٍ فَكَانَتْ الزِّيَادَةُ نَسْخًا  
مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى وَلِهَذَا الْمُرْجِعُ عُلَمَاءُنَا قِرَاءَةَ الْفَاتِحَةِ رُكْنًا فِي  
الصَّلَاةِ بِمَخْبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّهُ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ وَأَبْوَابُ الزِّيَادَةِ الثَّلَاثُ حُدُودٌ فِي  
زِيَاةِ الْبِكْرِ وَزِيَادَةُ الطَّهَارَةِ شَرْطَانِ فِي طَوَائِفِ الزِّيَارَةِ وَزِيَادَةُ صِفَتِهِ  
الْإِيمَانِ فِي رَقَبَةِ الْكَفَّارَةِ بِمَخْبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ،

**ترجمہ** اور زیادتی علی النض ہمارے نزدیک نسخ ہے بخلاف امام شافعی کے اسلئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) بعض حق ہو جائے گا اور بعض کے لئے وجود کا حکم نہیں ہوتا اس حکم میں جو اللہ کے لئے حق ہو کر واجب ہوتا ہے اسلئے کہ حق اللہ و صف تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے حتیٰ کہ ظاہر کرنے والا جب ایک ماہ کے روزے رکھنے کے بعد مریض ہو گیا پھر اس نے تیس مسکینوں کو کھانا کھلا دیا تو اس کے لئے کافی نہ ہو گا پس زیادتی معنی کے اعتبار سے نسخ ہوگی اسی وجہ سے ہمارے علمائے نے قرأت فاتحہ کو نماز میں خبر واحد کے ذریعہ رکن قرار نہیں دیا ہے کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے اور ہمارے علمائے نے خبر واحد سے غیر محض کے زنا میں جلا وطنی کو حد بنانے سے اور طواف زیارت میں بطور شرط طہارت کی زیادتی اور رقبہ کفارہ میں صفت ایمان کی زیادتی سے انکار کیا ہے۔

**تشریح** منسوخ کی چوتھی قسم یہ ہے کہ نص پر زیادتی کر دی جائے اس قسم میں اصل حکم کو باقی رکھتے ہوئے وصف حکم کو منسوخ کیا جاتا ہے یہاں زیادتی سے مراد زیادتی غیر مستقلہ ہے ورنہ تو زیادتی مستقلہ بالاتفاق نسخ نہیں ہوتی جیسا کہ پانچ نمازوں پر چھٹی نماز (وتر) کی زیادتی، وتر کی زیادتی پانچ نمازوں کے لئے نسخ نہیں ہے، نزاع زیادتی غیر مستقلہ میں ہے جیسے قید یا شرط کے ذریعہ زیادتی، اور ایسی زیادتی جو مفہوم مخالف کو رفع کر دے جیسا کہ فی السائمۃ زکوٰۃ کہنے کے بعد فی العلوۃ زکوٰۃ کہا جائے اسلئے کہ فی السائمۃ زکوٰۃ کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ علوۃ میں زکوٰۃ نہیں ہے اور جب فی العلوۃ زکوٰۃ کہا تو مفہوم مخالف مرتفع ہو گیا۔

زیادتی غیر مستقلہ احناف کے نزدیک تو نسخ ہے اگرچہ صورت بیان ہے مگر امام شافعی کے نزدیک یہ زیادتی نسخ نہیں ہے بلکہ صرف بیان و تخصیص ہے یہی وجہ ہے کہ زیادتی علی النض احناف کے نزدیک صرف خبر متواتر یا خبر مشہور ہی سے ہو سکتی ہے بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک زیادتی چونکہ بیان اور تخصیص ہے اور بیان و تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی جائز ہے لہذا زیادتی علی النض بھی خبر واحد اور قیاس سے جائز ہوگی۔

زیادتی علی النض عند الاحناف نسخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) جزین جائے گا اسلئے کہ مزید اور مزید علیہ مل کر کل حق ہوگا اور مزید بھی کل حق کا جز ہوگا اسلئے کہ مطلق جب کسی قید کے ساتھ مقید ہو گیا تو مجموعہ دو جزوں سے مرکب ہوگا ایک مطلق اور دوسرا قید، اور احد الجزین مجموعہ کا بعض ہوتا ہے لہذا مطلق بھی مجموعہ کا بعض ہوگا اور مجموعہ اللہ کا حق ہے لہذا مطلق اللہ کے حق کا بعض ہوگا اور حقوق اللہ میں بعض کے وجود کو وجود کل کا حکم نہیں دیا جاتا چنانچہ اگر کسی نے فجر کی ایک رکعت پڑھی تو دوسری رکعت ملانے بغیر اس کو صلوٰۃ فجر

قرار نہیں دیا جاسکتا، حقوق اللہ میں بعض کو کل کا حکم اسلئے نہیں دیا جاتا کہ حق اللہ تجزی اور تقسیم کو قبول نہیں کرتا چنانچہ مظاہر جس پر دو ماہ کے روزے مسلسل واجب تھے اگر وہ ایک ماہ کے روزے رکھے کہ یہ ماہ ہو گیا اور پھر اس نے باقی ایک ماہ کے روزوں کے عوض تیس مسکینوں کو کھانا کھلایا تو اس کا کفارہ ظہار نہ روزوں سے ادا ہوا اور نہ کھانا کھلانے سے کیونکہ کفارہ جو اللہ کا حق ہے اس میں سے بعض حق فوت ہو گیا ہے اور باقی بعض کو وجود کل کا حکم نہیں دیا جاسکتا لہذا یہ شخص کفارہ کا ادا کرنے والا نہ ہوگا۔

مصنف نے حق اللہ کی قید لگا کر حق العباد کو خارج کر دیا ہے اسلئے کہ حقوق العباد تجزی کو قبول کر لیتے ہیں مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص پر پندرہ سو روپے کا دعویٰ کیا اور دو گواہ پیش کئے ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے پندرہ سو کی تو دعویٰ کے لئے صرف ایک ہزار ثابت ہوں گے، بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ مطلق قید کے بعد بعض حق ہو جاتا ہے اور جب مطلق بعض حق ہو گیا تو زیادتی معنی کے اعتبار سے نسخ ہوگی اسلئے کہ مطلق کا حکم مقید کے حکم کا غیر ہوتا ہے لہذا جب مطلق کو مقید کیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق کا حکم ختم ہو گیا اور اسکی مدت پوری ہو گئی اور اسکی مدت کے ختم ہونے کو بیان کرنے والا چونکہ مقید ہے اسلئے مقید نسخ اور مطلق منسوخ ہوگا۔

ولہذا لم یجعل علماءنا من فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ ہمارے علماء کے نزدیک زیادتی علی الکتاب نسخ ہے اور کتاب اللہ کا نسخ خبر واحد سے جائز نہیں ہے اسی لئے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ نمازیں سورہ فاتحہ کی قرأت کو رکن قرار دینا ناقض قرودا تیسر من القرآن پر زیادتی ہے اس طور پر کہ نص کا عموم تقاضہ کرتا ہے کہ نماز سورہ فاتحہ کے بغیر بھی جائز ہو پس اس نص کو مقید کرنا اور قرأت سورہ فاتحہ کو رکن قرار دینا نص کے عموم اور اطلاق کا نسخ ہے اور خبر واحد یعنی لاصلوۃ الا بفا تحة الکتاب سے نسخ جائز نہیں ہے، امام شافعی کے نزدیک زیادتی علی الکتاب چونکہ نسخ نہیں ہے بلکہ بیان اور تخصیص ہے لہذا ان کے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ زیادتی علی النص جائز ہے اسلئے امام شافعی کے نزدیک نمازیں سورہ فاتحہ کی قرأت رکن ہے۔

اور اسی طرح ہمارے علماء نے ایک سال کی جلا وطنی کو غیر محصن کی حد کا جز نہیں قرار دیا ہے اس لئے کہ غیر محصن کی حد کے لئے نص، فاجلدوا کل واحد منہما مائة جلدۃ، وارد ہوئی ہے اور یہ نص مطلق ہے اسلئے کہ اس میں جلا وطنی کی قید نہیں ہے لہذا خبر واحد یعنی البکر بالبکر جلدۃ مائة و تغریب عام، سے مذکورہ نص کو مقید کرنا اور اس کے اطلاق کو منسوخ کرنا جائز نہ ہوگا اور جب یہ جائز نہیں ہے تو ایک سال کی جلا وطنی غیر محصن کی حد کا جز نہ ہوگی، امیر وقت اگر سیاست اور مصلحت جلا وطن کر دے تو جائز ہوگا، مگر

امام شافعی کے نزدیک چونکہ نص پر زیادتی نسخ نہیں ہے بلکہ بیان ہے اور بیان خبر واحد سے جائز ہے اسلئے ان کے نزدیک ایک سال کی جلا وطنی حد کا جزو ہوگی۔

وزیادۃ الطہارۃ شرطاً نے طواف الزیارۃ کو مذکورہ اصول (یعنی زیادتی علی الکتاب نسخ ہے) کی بنا پر ہمارے علمائے طواف زیارت کے لئے وضو کے شرط ہونے کا انکار کیا ہے اسلئے کہ نص "ویطوفاً بالیت العتیق" مطلق وارد ہوئی ہے ایسے طہارت کی قید نہیں ہے لہذا خبر واحد یعنی الطواف محل بیت مثل الصلوۃ سے اس نص پر زیادتی کرنا اور طہارت کو شرط قرار دینا درست نہ ہوگا اسلئے کہ نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اور خبر واحد سے نسخ جائز نہیں ہے البتہ خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے ہمارے علمائے واجب قرار دیا ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے طواف زیارت بے وضو کیا تو طواف صحیح ہوگا البتہ ترک واجب کی وجہ سے دم واجب ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک طہارت چونکہ طواف زیارت کے لئے شرط ہے لہذا بے وضو طواف بھی صحیح نہ ہوگا۔

وزیادۃ صفحۃ الایمان: اور اسی بنا پر کہ ہمارے نزدیک زیادتی علی الکتاب نسخ ہے ہمارے علمائے کفارہ ظہار اور کفارہ یمن میں غلام کے ایمان کی شرط کا انکار کیا ہے بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک کفارہ ظہار اور کفارہ یمن میں ایمان کی شرط ہے جیسا کہ کفارہ قتل خطار میں ایمان کی شرط ہے قال اللہ تعالیٰ "من قتل مؤمناً خطأ فخریر رقبۃ مؤمنۃ" امام شافعی نے کفارہ ظہار اور کفارہ یمن کو کفارہ قتل خطار پر قیاس کیا ہے اسلئے کہ کفارات جنس واحد ہیں، ہمارے نزدیک ایمان کی شرط نہیں ہے اسلئے کہ کفارہ ظہار اور یمن میں تحریر رقبہ مطلق ہے اور کفارہ قتل خطار میں ایمان کی قید ہے لہذا مطلق کو مطلق اور مقید کو مقید رکھا جائیگا، مطلق کو مقید پر قیاس کر کے ایمان کی شرط لگانا یہ نص کو قیاس کے ذریعہ منسوخ کرنا ہے اور قیاس کے ذریعہ نسخ جائز نہیں ہے۔

وَالَّذِي يَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم ومبى  
أربعة أقسام مباهر ومستحب وواجب وفرض ومنها قسم آخر وهو الزكوة  
لكنه ليس من هذا الباب في شيء لأنه لا يصلح للإقتداء ولا يخلو عن  
الإقتداء ببيان أنه ذلته؛

ترجمہ اور وہ چوں (قولیہ) کے ساتھ متصل ہوتا ہے وہ افعال رسول صلعم ہیں اور انکی چار قسمیں ہیں (۱) مباح (۲) مستحب (۳) واجب (۴) فرض، اور ان افعال میں ایک دوسری قسم بھی ہے

اور وہ زلت (لغزش) ہے لیکن یہ قسم کسی بھی حکم میں باب (اقتدار) سے نہیں ہے اسلئے کہ اس قسم میں اقتدار کی صلاحیت نہیں ہے اور یہ قسم آخر اس بات سے خالی نہیں ہے کہ اس کے ساتھ ایسا بیان متصل ہو کہ جو یہ بتائے کہ یہ فعل زلت ہے۔

**تشریح** | مصنف علیہ الرحمہ سنن قولیہ سے فارغ ہونے کے بعد سنن فعلیہ کو بیان فرما رہے ہیں، سنن فعلیہ چونکہ رتبہ میں سنن قولیہ سے کم ہوتی ہیں اسلئے مصنف نے اس کی طرف اپنے قول والذی یتصل بالسنن سے اشارہ کیا ہے یعنی آپ صلعم کے افعال بھی آپ صلعم کی سنن قولیہ سے ملتی ہیں مطلب یہ ہے کہ سنن قولیہ کے بعد سنن فعلیہ کا درجہ ہے مگر افعال سے مراد افعال قصدی ہیں اگر کوئی فعل آپ سے بلا قصد مثلاً نیند کی حالت میں یا سہواً صادر ہوا تو وہ قابل اقتدار نہ ہوگا اور نہ وہ حسن و فرج کے ساتھ متصف ہوگا بہر حال آپ کے افعال قصدیہ کی چار قسمیں ہیں (۱) مباح جیسے اکل و شرب (۲) مستحب جیسے تسبیح فی الوضوء و تحلیل اللہیۃ (۳) واجب جیسے سجدہ سہو (۴) فرض جیسے صلوٰۃ و صوم، یہ تمام وہ افعال ہیں کہ جنہیں اقتدار کیجاتی ہے۔

یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ شمس الائمہ اور فخر الاسلام کے علاوہ تمام اہولیین نے افعال کی تین قسمیں بیان کی ہیں (مباح، مستحب، فرض) واجب ان میں شامل نہیں ہے اسلئے کہ واجب اصطلاحی وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو اور ہو کہ جمیل شہبہ اور اضطراب ہو اور نبی کے لئے کسی بھی دلیل میں شہبہ نہیں ہوتا بلکہ تمام دلائل اس کے نزدیک قطعی ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کے افعال کی مذکورہ تقسیم ہمارے اعتبار سے ہے نہ کہ نبی کے اعتبار سے، اور ہمارے نزدیک بعض افعال دلیل ظنی سے ثابت ہیں لہذا ہمارے حق میں واجب متحقق ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ اقسام اربعہ کے علاوہ ایک قسم اور بھی ہے جس کو زلت (لغزش) کہتے ہیں لغزش یہ ہے کہ فعل مباح کا قصد کرے اور فعل حرام میں بلا قصد واقع ہو جائے اور اس پر اصرار نہ کرے مثلاً کوئی شخص چلنے کا ارادہ کرے جو کہ فعل مباح ہے مگر اتفاق سے اس کا پیر پھسل جائے اور وہ گر پڑے اور پڑا نہ رہے بلکہ فوراً ہی کھڑا ہو جائے تو زلت کہلائے گی جیسا کہ موسیٰ نے قبلی کو تنبیہ کے لئے گھونسا مارا تھا مگر وہ مر گیا حالانکہ موسیٰ علیہ السلام کا قصد جان سے مارنے کا نہیں تھا مصنف فرماتے ہیں کہ فعل کی یہ قسم باب اقتدار سے نہیں ہے یعنی اگر کوئی فعل آپ سے زلت کے طور پر صادر ہو گیا تو اس کی اقتدار نہیں کیجائے گی بلکہ ایسا بیان لاحق ہونا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ فعل بطور زلت صادر ہوا ہے یہ بیان کبھی خود فاعل کی طرف سے ہوتا ہے جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: ہذا من عمل الشیطان گویا کہ موسیٰ علیہ السلام اپنے اس فعل پر نادم ہوئے اور

کبھی یہ بیان باری تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے جیسا کہ جب حضرت آدم علیہ السلام سے اکل شجرہ کی زلت ہو گئی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "و عصی آدم ربہ فغوی"۔

اس مقام پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ مصنف نے آپ صلعم کے ان افعال کا ذکر کیا جنکی اقتدار کیجاتی ہے یعنی فرض، واجب وغیرہ، اور ان افعال کا بھی ذکر کیا کہ جنکی اقتدار نہیں کیجاتی مثلاً زلت، تو مصنف پر لازم تھا کہ فعل حرام اور مکروہ کو بھی ذکر کرتے اسلئے کہ زلت کی طرح انکی بھی اقتدار نہیں کی جاتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حرام اور مکروہ کا بنی کے افعال میں وجود نہیں ہوتا اسلئے کہ انبیاء علیہم السلام کبار سے جمہور مسلمین کے نزدیک معصوم ہوتے ہیں اور ہمارے یعنی ماتریدیک کے نزدیک صغائر سے بھی معصوم ہوتے ہیں بخلاف اشاعرہ کے، اور حرام و مکروہ کبار و صغائر کے تحت داخل ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جب ان افعال کا صدور ہی ممکن نہیں تو ان کو بیان کرنے سے کیا حاصل۔

وَ اٰخْتَلَفَ فِي سَائِرِ اَفْعَالِهِ وَالصَّحِيحُ مَا قَالَهُ الْمُجْتَمَعُ اِنْ مَا عَلِمْنَا مِنْ اَفْعَالِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاَقْعَاعُ عَلَى جِهَةٍ نَقْتَدِي بِهَا فِي اِيْقَاعِهِ عَلَى تِلْكَ الْجِهَةِ فَعَلَهُ فَلَنَا فَعَلَهُ عَلَى اَدْنَى مَنَازِلِ اَفْعَالِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الْاِبَاحَةُ لِانَّ الْاِتِّبَاعَ اَصْلٌ فَوَجِبَ التَّمَسُّكُ بِهِ حَتَّى يَقُوْمَ دَلِيْلٌ خُصُوْصِيٌّ بِهِ،

ترجمہ | آپ صلعم کے تمام افعال قصدی کی اقتدار کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے اور صحیح قول وہ ہے جو ابو بکر جصاص نے کہا ہے کہ ہم آپ کے جس فعل کے بارے میں جانتے ہیں کہ کس صفت پر واقع ہے تو ہم بھی اس فعل کو اس صفت پر کرنے میں اس فعل کی اقتدار کریں گے اور جس فعل کے متعلق ہم نہیں جانتے کہ کس صفت پر آپ نے اس فعل کو کیا ہے تو ہمارے لئے اس فعل کو آپ کے افعال کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ پر کرنا جائز ہوگا اور وہ (ادنے درجہ) اباحت ہے اسلئے کہ اتباع اصل ہے لہذا اس اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا یہاں تک کہ اس فعل کی آپ صلعم کے ساتھ تخصیص کی دلیل قائم ہو جائے۔

تشریح | جو افعال آپ صلعم سے قصداً صادر ہوئے ہیں یعنی طبعاً یا سہواً صادر نہیں ہوئے ہیں اور آپ کے ساتھ خاص بھی نہیں ہیں تو ان افعال کی اقتدار کے بارے میں علماء



کا اختلاف ہے مثلاً آپ کا اکل و شرب فعل طبعی تھا یا مثلاً رباعیہ میں دو رکعت پر آپ کا سلام پھیر دینا سہواً تھا یا مثلاً چار عورتوں سے زائد نکاح کرنا آپ کے ساتھ خاص تھا، ان افعال میں اقتدار لازم نہیں ہے البتہ ان کے علاوہ جو افعال قصدی ہیں ان کی اقتدار کے بارے میں اختلاف ہے ابو بکر دقاق اور امام غزالی فرماتے ہیں کہ جب تک آپ کے فعل کی صفت معلوم نہ ہو جائے کہ آپ نے اباحت کے طور پر کیا ہے یا نذب اور فرضیت کے طور پر اس وقت تک توقف کیا جائے گا، امام مالک اور ابو العباس بن شریح نے فرمایا ہے کہ مطلقاً اقتدار واجب ہوگی جب تک کہ دلیل منع قائم نہ ہو جائے امام کرخی نے فرمایا ہے کہ جب تک نذب یا وجوب پر دلیل قائم نہ ہو بطور اباحت عمل کیا جائے گا۔

والصحیح ما قالہ الجصاص لہذا یہاں سے فاضل مصنف ماہو المختار کو بیان فرما رہے ہیں یعنی مصنف علیہ الرحمۃ کے نزدیک ابو بکر جصاص کا قول زیادہ صحیح ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ کے جس فعل کے متعلق یہ معلوم ہے کہ آپ نے اس کو صفت اباحت پر کیا ہے تو ہم بھی اسی صفت پر اقتدار کریں گے بشرطیکہ تخصیص ثابت نہ ہو لہذا جو فعل آپ کے لئے مباح ہوگا وہ ہمارے لئے بھی مباح ہوگا اور جس فعل کو آپ نے بطور نذب کیا ہے ہمارے لئے بھی نذب ہوگا علیٰ ہذا القیاس، اور جس فعل کے متعلق اس بات کا علم نہیں ہے کہ آپ نے کس صفت پر کیا ہے تو آپ کے افعال کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ پر عمل کیا جائے گا اور آپ کے ادنیٰ درجات میں ادنیٰ درجہ اباحت ہے اسلئے کہ حرام اور مکروہ کا آپ سے صدور نہیں ہو سکتا لہذا بطور اباحت اقتدار کی جائے گی اسلئے کہ اتباع اہل ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ" لہذا آپ کے فعل پر عمل کرنا مباح ہوگا یہاں تک کہ دلیل تخصیص قائم ہو جائے۔

وَيَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ بَيَانَ طَرِيقَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي إِظْهَارِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالِاجْتِهَادِ وَاخْتِلَافٍ فِي هَذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا كَانَ يَعْمَلُ بِالِاجْتِهَادِ إِذَا انْقَطَعَ طَبْعُهُ، عَنِ الرَّوْحِيِّ فِيْمَا ابْتُلِيَ بِهِ، وَكَانَ لَا يَقْرَعُ عَلَى الْخَطَاةِ فَإِذَا أَتَرَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ كَانَ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ بِخِلَافِ مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ وَهُوَ نَظِيرُ الْإِيْهِمَا فَإِنَّهُ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِي حَقِّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ لِهَذِهِ الصِّفَةِ،

ترجمہ، رسول اللہ صلعم کا اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع کو بیان کرنے کا طریقہ بھی سنت کے

ساتھ لائق ہے اور اس فصل میں اختلاف ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آپ اجتہاد کے ذریعہ عمل فرمایا کرتے تھے جبکہ پیش آمدہ حادثہ میں وحی کی امید منقطع ہو جاتی تھی اور آپ خطا پر برقرار نہیں رکھے جاتے تھے، جب آپ کسی حکم پر برقرار رکھے جاتے تھے تو یہ حکم (کی صحت) پر دلیل قطعی ہوتی تھی بخلاف غیر نبی کے اجتہاد کے اور آپ کا اجتہاد آپ کے الہام کی نظیر ہے آپکا الہام حجت قاطعہ ہے بخلاف آپکے غیر کا الہام اس کے حق میں اس صفت پر نہیں ہے۔

تشریح

اول بطور تمہید یہ جاننا ضروری ہے کہ اولاً وحی کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن، پھر وحی ظاہر کی تین قسمیں ہیں (۱) جبرئیل کی زبان سے آپ سماعت فرمائیں جیسے قرآن، (۲) جو بیان کے بغیر جبرئیل کے اشارہ سے ہو (۳) وہ جو بطریق الہام آپ کے قلب پر القار ہو، اور وحی باطن وہ ہے جو احکام مخصوصہ میں تامل اور اجتہاد کے ذریعہ حاصل ہو۔

اب عبارت کا مطلب سمجھئے: مصنف علیہ الرحمہ سنت فعلی کو سنت قولی کے ساتھ ملحق کرنے کے بعد آپ کے اجتہاد کے بارے میں فرماتے ہیں کہ آپ کا اجتہاد بھی سنت کا حکم رکھتا ہے یعنی آپ اجتہاد کے ذریعہ جو حکم شرع ظاہر فرماتے تھے اس کا حکم بھی وہی ہے جو سنت قولی اور فعلی کا ہے، یہ مصنف کے نزدیک محنت مذہب ہے، آپ کے اجتہاد کے بارے میں اختلاف ہے یعنی وہ احکام کہ جن کے بارے میں کسی قسم کی وحی نازل نہیں ہوئی آیا آپ ایسے احکام و حادثات کے بارے میں اجتہاد فرماتے تھے یا نہیں، اشعریہ، معتزلہ اور متکلمین کہتے ہیں کہ آپ اجتہاد نہیں فرماتے تھے اھولیین فرماتے ہیں کہ اجتہاد فرماتے تھے، امام ابو یوسف سے بھی یہی قول منقول ہے امام مالک، امام شافعی اور عامتہ اہل الحدیث کا کبھی یہی مذہب ہے،

اشعریہ و معتزلہ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "و ما یسئل عن الہوی ان ہو الا وحی یوسئ" یعنی آپ جو بھی فرماتے ہیں وہ وحی ہوتا ہے اور اجتہاد سے جو آپ فرمائیں گے وہ وحی نہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ آپ اجتہاد نہیں فرماتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "و ما یسئل عن الہوی" قرآن کے بارے میں فرمایا ہے جملہ احکام شرع کے بارے میں نہیں فرمایا ہے، مطلب یہ کہ قرآن کے بارے میں اجتہاد سے کچھ نہیں فرماتے تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ آیت اس وقت نازل ہوئی تھی کہ جب مشرکین نے کہا تھا کہ آپ اپنے پاس سے قرآن گھڑ کر سنا تے ہیں تو اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے "و ما یسئل عن الہوی" ارشاد فرمایا۔

اھولیین کے نزدیک آپ بوقت ضرورت اجتہاد فرماتے تھے اور یہی مذہب مصنف کے

نزدیک پسندیدہ ہے اسی کی طرف مصنف نے واضح صحیح عندنا سے اشارہ فرمایا ہے، اگر آپ کو کوئی مسئلہ پیش آتا تھا اور ایک مدت آپ کے انتظار فرمانے کے باوجود وحی نازل نہیں ہوتی تھی تو آپ اجتہاد فرماتے تھے اور اپنے اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے، اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا آپ سے اجتہاد کے بارے میں خطار کا احتمال ہے یا نہیں، اکثر علماء کے نزدیک خطار کا احتمال نہیں ہے اور ہمارے اکثر اصحاب کے نزدیک خطار کا احتمال ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: *عفی اللہ عنکم لم اذنت لہم*۔ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ سے اجازت دینے میں خطار واقع ہوئی ہے مگر آپ کو خطار پر باقی نہیں رکھا جاتا بخلاف دیگر مجتہدین کے اگر ان حضرات سے خطار اجتہادی واقع ہو جاتی ہے تو اس پر باقی رہنے میں خدا کی طرف سے کوئی تنبیہ نہیں آتی بخلاف نبی کی خطار کے اگر نبی سے خطار اجتہادی واقع ہو جائے تو اس کو فوراً متنبہ کر دیا جاتا ہے پس اگر آپ صلعم نے کسی مسئلہ میں اجتہاد کیا اور بذریعہ وحی کوئی تنبیہ نہیں آئی تو یہ اجتہاد کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔

آپ کی خطار اجتہادی کی بہت سی مثالیں ہیں انہیں سے ایک بدر کے ستر قیدیوں کے بارے میں علیہ السلام نے صحابہ سے مشورہ فرمایا ہر ایک نے الگ رائے دی، حضرت ابو بکر صدیق نے فرمایا یہ آپ کی قوم اور آپ کے اہل ہیں ان کو فدیہ لیکر آزاد فرما دیجئے ممکن ہے کہ ان کو بعد میں اسلام کی توفیق ہو جائے حضرت عمر نے فرمایا کہ آپ عباس کو قتل فرمائیں اور علی عقیل کو اور میں فلاں کو قتل کروں تاکہ ہم میں کا ہر ایک اپنے رشتہ دار کو قتل کرے، آپ نے فرمایا: *ان اللہ لیسئل قلوب رجال کالماء ویشد قلوب رجال کالحجارة* مثلک یا ابا بکر کمثل ابراہیم حیث قال فمن تبعنی فانہ منی و من عصانی فانک عفوہ رحیم و مثلک یا عمر کمثل نوح حیث قال رب لاتذر علی الارض من الکفرین دیارا پھر آپ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی رائے پسند فرمائی اور ساتھ ہی آپ نے فرمایا: *ستشهدون فی احدی بجمہم* بدر میں مشرکین کی جو تعداد قتل کی گئی تھی اسی قدر آپ لوگ بھی احد میں شہید کئے جاؤ گے صحابہ نے فرمایا: *قلنا*، ہمیں قبول ہے چنانچہ آپ نے فدیہ لے لیا تو آیت: *ماکان لنبی ان یكون لہ اسرک* تھے یعنی نے الارض (الآیۃ) نازل ہوئی، جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ رو پڑے اور صحابہ بھی آپ کے ساتھ رو پڑے اور آپ نے فرمایا اگر عذاب نازل ہوتا تو عمر اور معاذ بن سعد کے علاوہ کوئی نہ بچتا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ کی رائے ٹھیک تھی آپ نے حضرت ابو بکر کی رائے پر عمل فرما کر خطار کی مگر آپ کو اس خطار پر باقی نہیں رکھا گیا بلکہ مذکورہ آیت کے ذریعہ آپ کو متنبہ کر دیا گیا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ آپ کا اجتہاد قطعی ہونے میں آپ کے الہام کے مثل ہے یعنی جس طرح

آپ کا الہام حجت قاطعہ ہے اسی طرح آپ کا اجتہاد بھی حجت قاطعہ ہے جس طرح آپ کے الہام پر یقین لانا اور عمل کرنا ضروری ہے اسی طرح آپ کے اجتہاد پر بھی ضروری ہے لیکن آپ کے علاوہ کا الہام یعنی کسی ولی کا الہام اس درجہ میں نہیں ہے لہذا اسکا الہام حجت قاطعہ نہیں ہوگا۔

وَمَا يَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُرْسِلُ اللَّهُ تَعَالَى أَوْ رَسُولَهُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ انْكَارٍ يَلِيزُ مَنْعًا عَلَى آخِرَةِ شَرِيْعَةٍ لِرَسُولِنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

**ترجمہ** اور ان میں سے جو ہمارے رسول صلعم کی شریعت سے ملحق ہوئے آپ صلعم سے پہلے انبیاء علیہم السلام کی شریعتیں ہیں اور ان میں قول صحیح یہ ہے کہ جسکو اللہ اور اس کے رسول نے بغیر تکمیر بیان فرمایا ہے تو وہ ہمارے اوپر لازم ہے کہ وہ ہمارے رسول صلعم کی شریعت ہے۔

**تشریح** اس بات میں اختلاف ہے کہ آپ کی بعثت سے پہلے انبیاء سابقین میں سے کسی نبی کی شریعت کے پابند تھے یا نہیں، حسن بصری اور متکلمین کی ایک جماعت انکار کرتی ہے اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں مگر ان کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ کس نبی کی شریعت کے پابند تھے بعض نے کہا حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت کے پابند تھے اور کسی نے کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے، اور کسی نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کے پابند بتایا ہے اور امام غزالی وغیرہ نے اس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آپ اور امت بعد البعثت کسی نبی کی شریعت کے پابند تھے یا نہیں کتاب میں یہی مسئلہ مذکور ہے اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے ہمارے اصحاب اور شافعیہ نیز متکلمین کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ آپ پابند تھے تا آنکہ نسخ پر دلیل قائم ہو جائے اور اکثر متکلمین اور ہمارے نیز شوافع میں سے بعض اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ آپ صلعم انبیاء سابقین میں سے کسی نبی کی شریعت کے پابند نہیں تھے اسلئے کہ ہر نبی کی شریعت اس کی وفات یا دوسرے نبی کی بعثت سے ختم ہو جاتی ہے البتہ وہ احکام کہ جنہیں احتمال نسخ و توقیت نہیں ہوتی وہ باقی رہتے ہیں قال اللہ تعالیٰ لَكُمْ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعًا وَمَنْهَا جَاءَ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرائع ماقبل پر عمل جائز نہیں ہے مگر یہ کہ دلیل بقاء موجود ہو اور ہمارے اکثر اصحاب اس طرف گئے ہیں جس کو مصنف نے بالقول الصحیح سے بیان فرمایا ہے اور یہی شیخ ابوالمنصور اور قاضی امام ابو یزید اور شمس الائمہ نیز عامۃ متاخرین کا

مختار مذہب ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس حکم کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلعم نے بیان کرنے کے بعد اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی تو اس پر اس حیثیت سے عمل کفایاً لازم ہوگا کہ وہ ہمارے بنی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے اور اگر کسی حکم کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اور ہمارے رسول صلعم نے حدیث میں بیان نہیں فرمایا بلکہ محض توریت یا انجیل میں مذکور ہے تو ہمارے لئے اس پر عمل کرنا لازم نہیں ہے اسلئے کہ توریت اور انجیل میں تحریف کر دی گئی ہے، اسی طرح جبکہ اللہ اور اس کے رسول نے کبھی بنی کی شریعت کے حکم کو بیان فرمایا اور صراحتاً یہ بھی فرمایا کہ تم ایسا مت کرنا یا دالالہ منع فرمادیا مثلاً حکم بیان کرنے کے بعد فرمادیا "ذکک کان جزاء ظلمهم" تو اس صورت میں بھی ہمارے لئے اس پر عمل کرنا حرام ہوگا۔

ایسی مثال کہ حکم بیان کرنے کے بعد اس پر نکیر نہ فرمائی ہو یہ ہے "وکتبتنا علیہم فیہا ای علی الیہود فی التورۃ، ان النفس بالنفس والعین بالین والائف بالائف والاذن بالاذن والسن بالسن والجسد بدھ" مذکورہ احکام ہمارے اور پر بھی لازم ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "اسکم لتاتون الرجال شہوة من دون النساء" قوم لوط کے حق میں ہے ہمارے لئے بھی لواطت کی حرمت پر دلالت کرتا ہے۔

اور ایسی مثال کہ جیسے بیان کرنے کے بعد نکیر فرمائی ہو یہ ہے "فبظلم من الذین ہادوا حرمانا علیہم طیبات اعلت لہم" اور اللہ تعالیٰ کا قول "و من الذین ہادوا حرمانا کل ذی ظفر من البقر والغنم حرمانا علیہم شحمہما" اور اس کے بعد ذلک جزینا ہم بغینہم" اس سے معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ہمارے لئے حرام نہیں ہیں۔

وَمَا يَقَعُ بِهِ خْتَمُ بَابِ السُّنَّةِ، بَابٌ مُتَابَعَةٌ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْبُرْدِيُّ عَنْ تَقْلِيدِ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ لِاحْتِمَالِ السَّمَاعِ وَالتَّوْقُيفِ وَالْفَضْلِ إِصَابَتِهِمْ فِي نَفْسِ الرَّايِ بِمُشَاهَدَةِ أَحْوَالِ التَّزْوِيلِ وَمَعْرِفَةِ أَسْبَابِهِ،

ترجمہ اور جس پر سنت کا باب ختم ہو رہا ہے وہ اصحاب رسول کی متابعت کا باب ہے ابو سعید بردی نے فرمایا ہے کہ صحابی کی تقلید واجب ہے قول صحابی کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا جائے گا اسلئے کہ صحابی کے قول میں آپ سے سماع کا احتمال ہے اور احوال نزول قرآن کے مشاہدے نیز اسباب نزول قرآن کی معرفت کی وجہ سے صحابہ کرام کی نفس رائے کو اصابت کی فضیلت حاصل ہے۔

تشریح

باب سنت سے فارغ ہونے کے بعد مصنف علیہ الرحمہ اتباع صحابہ کا باب شروع فرماتے ہیں، باب متابعت صحابہ کو باب سنت سے مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قول صحابی میں سماع عن الرسول کے احتمال کی وجہ سے سنیت کا احتمال ہے یقینی طور پر سنت نہیں ہے بخلاف سنت کے کہ اس کا سنت ہونا یقینی ہے محتمل کا متیقن سے بعد میں ذکر کرنا ہی مناسب ہے۔

سوال: مصنف نے باب متابعت صحابہ کو باب سنت کا تتمہ قرار دیا ہے اور شے کا تتمہ شے کا جز ہوتا ہے اور یہاں ایسا نہیں ہے اسلئے کہ متمم باب سنت ہے اور تتمہ باب متابعت صحابہ ہے اور یہ دونوں الگ الگ ہیں سنت شارع سے ہوتی ہے اور صحابہ شارع نہیں ہیں۔

جواب: قول صحابی میں احتمال سماع ہونے کی وجہ سے احتمال سنیت پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اتباع صحابی کو باب سنت کا تتمہ قرار دینا درست ہے۔

تقلید کے لغوی معنی: جعل الشئ زبعة في العنق، کسی شے کا گردن میں پھنڈا ڈالنا، تقلید کے اصطلاحی معنی: التقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقداً للحقیة فیہ من غیر نظر و تامل فی الدلیل، (ترجمہ) تقلید انسان کا اپنے غیر کے قول یا فعل کو حق سمجھتے ہوئے طلب دلیل کے بغیر قبول کر لینا۔

تقلید صحابی کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، ابو سعید بردعی فرماتے ہیں کہ صحابی مجتہد کی تقلید تابعین اور بعد کے مجتہدین پر واجب ہے البتہ ایک صحابی کی تقلید دوسرے صحابی پر واجب نہیں ہے، ہمارے اصحاب کی ایک جماعت اور امام مالک کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے، قول صحابی کے مقابلہ میں تابعین اور بعد کے مجتہدین کے لئے قیاس کو ترک کرنا واجب ہے اسلئے کہ قول صحابی میں سماع عن الرسول کا احتمال موجود ہے بلکہ صحابی کے حق میں ظاہر یہی ہے کہ رسول اللہ صلعم سے سنکر فتویٰ دیا ہوگا اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ صحابی کا قول اس کی رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر ہے تب بھی صحابی کی رائے غیر صحابی کی رائے سے اقویٰ اور افضل ہوگی اسلئے کہ صحابی نے آپ صلعم اور احوال نزول قرآن کا پچشم خود مشاہدہ کیا ہے اور اسباب نزول قرآن سے واقف ہے جو کہ غیر صحابی کو میسر نہیں ہے۔



وَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْكَرْنَجِيُّ لَا يَجُوزُ تَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ إِلَّا فِيمَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ  
وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَقْلَدُ أَحَدٌ مِنْهُمْ

ترجمہ اور ابوالحسن کرنجی نے فرمایا ہے کہ صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جبکہ اس حکم میں ہو کہ جو مدرک بالقیاس نہ ہو (یعنی غیر معقول ہو) ع

تشریح ابوالحسن کرنجی فرماتے ہیں کہ قول صحابی کی تقلید صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ صحابی کا قول ایسے حکم کے بارے میں ہو کہ جو غیر مدرک بالقیاس ہو اسلئے کہ اس حکم میں یہ احتمال موجود ہے کہ آپ صلعم سے سن کر فتویٰ دیا ہو اسلئے کہ صحابی سے احکام میں کذب متصور نہیں ہے اور حکم چونکہ غیر مدرک بالقیاس ہے لہذا اس میں قیاس کو بھی دخل نہ ہوگا اس کے بعد صرف یہی صورت باقی رہتی ہے کہ رسول علیہ السلام سے سنکر فتوے دیا ہوگا لہذا ایسی صورت میں صحابی کی تقلید مسوع عن الرسول کی تقلید ہوگی، اور اگر صحابی کا قول حکم غیر مدرک بالقیاس نہیں ہے بلکہ مدرک بالقیاس میں ہے تو اس صورت میں تقلید صحابی جائز نہ ہوگی اسلئے کہ اس قول میں یہ احتمال موجود ہے کہ صحابی کی خود اپنی رائے ہو اور قیاس واجتہاد سے کام لیکر یہ فتویٰ دیا ہو اور رائے اور قیاس میں غلطی واقع ہو سکتی ہے اسلئے کہ صحابی معصوم عن الخطا نہیں ہے۔

وقال الشافعي حواہ شافعی کا قول جدید اور اکثر معتزلہ اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کسی صحابی کی تقلید نہیں کی جائے گی حکم خواہ مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو اسلئے کہ صحابہ آپس میں اختلاف کرتے تھے اور صحابہ عدالت کے اعتبار سے برابر ہیں لہذا تعارض کی وجہ سے اقوال کا بطلان متعین ہے ورنہ تو احکام میں تناقض پیدا ہوگا، اگر صحابی نے جو کچھ کہاہے وہ آپ صلعم سے مسوع ہوتا تو صحابی ضرور آپ تک حدیث کو مرفوع کر دیتا اور جب مرفوع نہیں کیا تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ قول صحابی کا اجتہاد ہے اور اجتہاد میں صحابی اور غیر صحابی برابر ہیں۔

اور ابوالشافعی نے فرمایا ہے کہ کسی صحابی کی تقلید نہیں کی جائے گی۔

وَهَذَا الْخِلَافُ فِي كُلِّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَمِنْ غَيْرِ  
أَنْ يَثْبُتَ أَنَّهُ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهِ فَسَكَتَ مُسْلِمًا لَهُ وَأَمَّا أَنْ اخْتَلَفُوا فِي  
شَيْءٍ فَالْحَقُّ لَا يَعْدُ وَاقًا وَيَلْهُمُ وَلَا يَسْقُطُ الْبَعْضُ بِالْبَعْضِ بِالتَّعَارُضِ  
لِأَنَّهُ تَعَيَّنَ وَحِبُّ التَّرَايِ لِمَا لَمْ يَجِبِ الْمُحَاجَّةُ بَيْنَهُمْ بِالحَدِيثِ  
المَرْفُوعِ مَجَلَّ القِيَاسِ،

**ترجمہ** اور تقلید کا یہ اختلاف ہر اس حکم میں ہے کہ جو صحابہ سے بغیر کسی اختلاف کے ثابت ہو اور یہ بات بھی ثابت نہ ہوئی ہو کہ قول صحابی غیر قائل کو پہنچا مگر غیر قائل نے اس قول کو تسلیم کرتے ہوئے سکوت اختیار کیا ہو بہر حال اگر صحابہ نے کسی حکم میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقادیل سے متجاوز نہیں ہوگا (بلکہ حق ان اقادیل ہی میں منحصر رہے گا) اور بعض اقادیل بعض کے ساتھ تعارض کی وجہ سے ساقط نہیں ہوں گے چونکہ استدلال کے وقت کسی صحابی نے بھی حدیث مرفوعہ کو بطور حجت پیش نہیں کیا ہے اسلئے تمام اقادیل کا قیاسی ہونا متعین ہو گیا ہے لہذا یہ اقوال بمنزلہ قیاس ہو گئے۔

**تشریح** قول صحابی کی تین صورتیں ہیں (۱) یہ کہ کسی صحابی مجتہد نے قول کیا دیگر صحابہ نے اس میں اختلاف کیا یا نہیں اگر اختلاف نہیں کیا تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں اول یہ کہ صحابہ مجتہدین کا وہ قول عموم بولے سے متعلق نہ ہونے کی وجہ سے غیر قائل کو پہنچا ہی نہیں جس کی وجہ سے صحابی کی جانب سے سکوت رہا (۲) یہ کہ صحابہ تک وہ قول پہنچا مگر اس قول سے اتفاق کرتے ہوئے سکوت اختیار کیا، اگر اتفاق کرتے ہوئے سکوت اختیار کیا ہے تو یہ اجماع سکوتی کے حکم میں ہے لہذا اس قول کی اتباع بالاتفاق ضروری ہوگی، اور اگر اس وجہ سے سکوت اختیار کیا کہ دیگر صحابہ کو وہ قول پہنچا ہی نہیں ہے یہی صورت علماء کے درمیان مختلف فیہ ہے جس کی طرف مصنف نے وہذا الخلاف سے اشارہ کیا ہے، ابو سعید بر دعی فرماتے ہیں کہ تقلید صحابی واجب ہے، ابو الحسن کہتی فرماتے ہیں کہ اگر قول غیر مدرک بالقیاس ہو تو تقلید جائز ہے اور اگر مدرک بالقیاس نہیں ہے بلکہ مدرک بالقیاس جائز نہیں ہے اور نام شافعی فرماتے ہیں کہ قول مدرک بالقیاس ہو یا نہ ہو صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے اسلئے کہ حق اپنی اقوال میں محدود ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے مختلف فیہ صورت کو بیان کرنے کے لئے وہذا الخلاف سے دو عدلی شرطوں کو بیان کیا ہے (۱) اول یہ کہ صحابی کا قول غیر قائل صحابہ تک نہ پہنچا ہو جس کی وجہ سے صحابہ نے سکوت اختیار کیا (۲) یہ کہ صحابہ نے اس وجہ سے سکوت اختیار نہ کیا ہو کہ اس قول سے اتفاق تھا مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ تیسری صورت جو مختلف فیہ ہے وہ یہ ہے کہ صحابی کا قول غیر قائل صحابہ تک پہنچا ہی نہیں جس کی وجہ سے سکوت رہا۔

ولایسقط البعض البعض بالتعارض ہوزے مصنف ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں شبہ یہ ہے کہ جب اقوال صحابہ میں تعارض واقع ہو گیا تو اذا تعارضت اقطا کے مشہور قاعدہ کی وجہ سے ساقط ہونا چاہئے۔



جواب یہ ہے کہ چونکہ کسی بھی صحابی نے اپنے قول کی تائید میں استدلال کے وقت حدیث مرفوع بطور حجت پیش نہیں کی، اگر اس مسئلہ میں اختلاف کرنے والے صحابہ کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو ضرور پیش کرتے لہذا مذکورہ اقوال بمنزلہ رائے و قیاس ہو گئے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اگر قیاس میں تعارض واقع ہو تو ساقط نہیں ہوتا اسلئے کہ قیاس سے نیچے کوئی دلیل نہیں ہے اگر دونوں قیاس تعارض کی وجہ سے ساقط ہو جائیں تو حکم بلا دلیل رہ جائے گا لہذا اگر کسی ایک قیاس کو ترجیح دینا ممکن ہو گا تو ترجیح دی جائے گی ورنہ مجتہد کو اختیار رہے گا کہ کسی بھی صحابی کے قول پر شہادت قلبی اور تحریری کے ذریعہ عمل کرے۔

وَأَمَّا التَّابِعِيُّ فَإِنَّ زَا حَمَلَهُ فِي الْفُتُوْحِ يَجُوزُ تَقْلِيدُكَ عِنْدَ بَعْضِ مَشَائِخِنَا  
خِلَافًا لِلْبَعْضِ،

ترجمہ | اور بہر حال تابعی اگر فتویٰ میں صحابی سے مزاحم ہو گیا تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس تابعی کی تقلید جائز ہے اس میں بعض اختلاف ہے۔

تشریح | حاحصل یہ ہے کہ اگر تابعی کا فتویٰ صحابہ کے زمانہ میں ظاہر ہو کہ صحابہ کے قول سے مزاحم ہو گیا تو ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک تقلید کے اعتبار سے تابعی صحابی کے مثل ہو گا اسلئے کہ جب صحابی نے تابعی کا فتویٰ تسلیم کر لیا تو تابعی گویا کہ صحابہ کا ایک فرد ہو گیا جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت علی نے اپنے زمانہ خلافت میں عوٹے کیا کہ میری زہ فلاں یہودی کے پاس ہے میں نے اس کو پہچان لیا ہے قاضی شریح نے یہودی سے دریافت کیا کہ تو اس بارے میں کیا کہتا ہے، یہودی نے کہا زہ میری ہے اور میرے قبضہ میں ہے، قاعدہ کے مطابق قاضی شریح نے حضرت علی سے دو گواہ طلب کئے حضرت علی نے اپنے بیٹے حسن اور اپنے آزاد کردہ غلام قنبر کو گواہ کے طور پر پیش کیا، قاضی شریح نے فرمایا کہ آپ کے آزاد کردہ غلام قنبر کی شہادت تو آپ کے حق میں درست ہے مگر آپ کے صاحبزادے حسن کی شہادت درست نہیں ہے حالانکہ حضرت علی کا مذہب یہ تھا کہ بیٹے کی شہادت باپ کے حق میں درست ہے، قاضی شریح نے اس کی مخالفت کی اور حضرت علی نے اس سے انکار نہیں فرمایا چنانچہ زہ یہودی کو سپرد کر دی گئی، یہودی نے کہا امیر المومنین چل کر میرے ساتھ قاضی شریح کی عدالت میں آئے قاضی نے امیر المومنین کے خلاف فیصلہ کر دیا اور امیر المومنین اسپر راضی ہو گئے پھر یہودی نے کہا صدقت یا امیر المومنین انہا لدعک، اور یہودی اسلام لے آیا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے

زہر یہودی کو عنایت فرمادی اور ایک گھوڑا بھی عنایت فرمایا وہ گھوڑا اس یہودی کے پاس رہا یہاں تک کہ جنگ صفین میں شہید ہو گیا۔

اسی طرح مسروق تابعی نے مسئلہ نذر بذبح الولد میں حضرت ابن عباس سے اختلاف کیا اور ابن عباس نے حضرت مسروق کے فتوے کو تسلیم فرمایا، مسئلہ یہ تھا کہ اگر کسی شخص نے اپنے بچہ کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو کیا کرے؟ ابن عباس فرماتے تھے کہ اس شخص کو سوا دنٹ ذبح کرنے لازم ہے اور مقیس علیہ نفس کی دیت کو قرار دیتے تھے اور حضرت مسروق فرماتے تھے کہ ایک بکری کافی ہے اور مقیس علیہ فذار اسماعیل کو قرار دیتے تھے، حضرت مسروق کے اس فتوے کا کسی صحابی نے انکار نہیں کیا لہذا یہ اجماع ہو گیا، حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ میں بھی ایسا ہی سمجھتا ہوں، امام صاحب سے تقلید تابعی کے بارے میں دو روایتیں مذکور ہیں اول یہ کہ امام صاحب نے فرمایا انی لا اقلد التابعی لاہم رجال و نحن رجال، امام صاحب کی یہ ظاہر روایت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قول صحابی کو اس وجہ سے قبول کیا جاتا ہے کہ ایسی سماع عن الرسول کا احتمال ہو تو ہے اور آپ کی صحبت کی برکت سے اصابت رائے غالب ہوتی ہے اور یہ بات تابعی میں مفقود ہے اور یہی شمس الائمہ کا مختار مذہب ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ صحابہ کے زمانہ میں تابعی کے فتوے کو تسلیم بھی کیا گیا ہو، دوسری روایت یہ ہے کہ میں تابعی کی تقلید کروں گا اسلئے کہ صحابہ ان کی رائے کی طرف رجوع کرتے تھے اور ان کو اپنا فرد شمار کرتے تھے پس جب تابعی کا رتبہ صحابی کے رتبہ کے مانند ہو گیا تو تابعی کی تقلید بھی واجب ہوگی

واللہ اعلم بالصواب

والحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین، ربنا تقبل منا  
انک انت الیسع العظیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم

محمد جمال بلند شہری متوطن میرٹھ  
استاذ دارالعلوم دیوبند

۲۶ رمضان المبارک ۱۴۱۵ھ ۲۷ فروری  
۱۹۹۵ء بعد نماز مغرب بروز سہ شنبہ

## متوقع سوالات جلد اول

س:۔۔ ص:۔۔ ۲۳- اما الكتاب فالقرآن (الی) فی حق جواز الصلوٰۃ خاصۃً، مذکورہ عبارت کی روشنی میں کتاب اللہ کی تعریف مع فوائد قیود بیان کیجئے، اگر قرآن الفاظ اور معانی کے مجموعہ کا نام ہے تو امام صاحب نے نماز میں قرأت بالفارسیہ کی اجازت کیوں دی ہے؟

س:۔۔ ص:۔۔ ۳۰- الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الا نفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الا نفراد مصنف نے خاص کی دو تعریفیں کس مقصد کے پیش نظر کی ہیں خاص کی تعریف میں فوائد قیود بھی تحریر کیجئے  
س:۔۔ ص:۔۔ ۳۳، ۳۴- عام کی تعریف تحریر کیجئے اور بتائیے کہ عام میں استغراق شرط ہے یا نہیں، ماوراء النہر کے اکثر علماء کا مذہب تحریر کرتے ہوئے تعریف میں مذکور جنس و فصل کی وضاحت کیجئے، عام کے لفظ اور معنی شامل ہونے کا کیا مطلب ہے مثال سے سمجھائے

س:۔۔ ص:۔۔ ۳۳، ۳۵- والعام وهو كل لفظ (الی) او بتفسیرہ، عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے، بعدہ عبارت کی اس طرح تشریح کیجئے کہ جس سے عام کی تعریف اور حکم کی وضاحت ہو جائے، اما مشافی کا اختلاف حکم میں ہے یا تعریف میں،  
س:۔۔ ص:۔۔ ۳۳، ۳۵- وحكمه انه يوجب الحكم (الی) خلافاً للشافعی، کونسا علم قطعی ہوتا ہے اور کونسا ظنی، اگر اس میں اختلاف ہو تو معہ امثلہ مدلل تحریر کیجئے۔

س:۔۔ ص:۔۔ ۳۵- ظاہر، نص، مفسر، محکم اور ان کی اضداد کی تعریف مع امثلہ تحریر کیجئے۔  
س:۔۔ ص:۔۔ ۵۶- غنی اور مشکل کی تعریف مع فوائد قیود اور حکم مع امثلہ تحریر کرتے ہوئے یہ بھی بتائیے کہ مشکل کو مشکل کیوں کہتے ہیں۔

س:۔۔ ص:۔۔ ۶۰- المجلد وهو ما از دحمت فيه المعانی (الی) ان یاتیہ البیان، مجمل کی تعریف مع امثلہ و فوائد قیود مفصل تحریر کیجئے۔

س:۔۔ ص:۔۔ ۶۵، ۶۶- والقسم الثالث فی وجوه استعمال (الی) والصریح والکتابیہ، آپ ان چار اقسام میں حصر کی وجہ اور ان کی تعریفات تحریر کیجئے اور بتائیے کہ مصنف کوئی وجوہ استعمال ذلک العظم کہنے کے بعد وجہ بیانہ فی باب البیان کہنے کی کیوں ضرورت پیش آئی؟

س:۔۔ ص:۔۔ ۶۸، ۷۱- والاتصال سبباً (الی) فعمت الاستعارة، عبارت پر اعراب لگائیے ترجمہ کیجئے حقیقت اور مجاز کی تعریف کرتے ہوئے حل عبارت کیجئے، من ہذا القبیل میں ہذا کا مشار الیہ کیا ہے؟

س:۔۔ ص:۔۔ ۶۳- المتشابه وهو ما لا طریق لدرکہ (الی) اعتقاد حقیقۃ المراد بہ، عبارت کو حل کرتے ہوئے بتائیے کہ تشابہ کی مراد آیا اس وجہ سے دریافت نہیں کی جاسکتی کہ اسے معلوم کرنا مشکل ہے یا اس بنا پر کہ خدائے تعالیٰ نے دریافت کرنے والوں کی مذمت فرمائی ہے نیز یہ بھی واضح کیجئے کہ خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی متاشبہات کی حقیقت پر مطلع ہے یا نہیں، اگر جواب اثبات میں ہے تو پھر والراسخون فی العلم پر وقف کیسے ہو گا اور اگر نفی پر اصرار ہے تو پھر علماء راخنین اس کے کیوں قائل

ہیں کہ آنحضرت ﷺ مراد سے واقف تھے۔

ہیں:- ص:- ۷۷، ۷۳- ولہذا قلنا فیمن قال ان اشتریت عبداً (الی) یعق هذا النصف الآخر، مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے بتائیے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے ولہذا سے کس قاعدہ پر تفریح کی ہے۔

ہیں:- ص:- ۹۰- ولہذا قال محمد رحمہ اللہ فی الجامع الصغیر لو ان عربیاً لا ولاء علیہ او ضلی بثلث مائہ لموالیہ ولہ معق واحد فاستحق النصف کان النصف الباقی مردوداً الی الورثۃ ولا یكون لموالی مولاہ، مذکورہ عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے بتائیے کہ مصنف نے ”ولا ولاء علیہ“ کی قید کا اضافہ کس مقصد کیلئے کیا ہے؟

ہیں:- ص:- ۹۶- فان قبل قد قالوا فیمن حلف لا یضع قدمہ فی درار فلان (الی) اذا دخلها را کباً او ماشیاً، مذکورہ عبارت کا ترجمہ اور مطلب تحریر کرنے کے بعد اعتراض و جواب کی وضاحت کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۹۷، ۹۷- لہ علی ان اصوم رجلاً و بہ الیمین کان نذراً و یمیناً، مذکورہ عبارت میں امام شافعی کی جانب سے اجتماع بین الحقیقۃ و المجاز کا اعتراض وارد کیا جاتا ہے، اعتراض و جواب کی وضاحت کرتے ہوئے مسئلہ مذکورہ میں احتمال ستہ کی تشریح فرمائیں۔

ہیں:- ص:- ۱۰۴- ومن حکم هذا الباب ان العمل بالحقیقۃ منی امکن (الی) بمنزلۃ المہجورۃ. عبارت کا ترجمہ و مطلب تحریر کیجئے، نیز حقیقت معذورہ اور مجبورہ کی مثال بیان کیجئے اور لہذا الباب کا مشار الیہ تعین کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۱۱۰- حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف میں امام صاحب اور صاحبین کا کیا اختلاف ہے اور یہ اختلاف کس قاعدہ پر مبنی مفصل تحریر کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۱۱۳- ثم جملة ماترك به الحقیقۃ خمسة، حقیقت کو ترک کر کے مجاز کی جانب رجوع کرنے کے قرائن خمسہ کی وضاحت کیجئے اور بتائیے کہ فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر میں فلیکفر کا موجب حقیقی وجوب ہے جو یہاں مراد نہیں لیا جاسکتا لہذا آپ قرینہ صارف عن الوجوب کی تفسیر فرمائیں۔

ہیں:- ص:- ۱۲۹- ثم الاصل فی الکلام الصریح (الی) بدون النیۃ، مذکورہ عبارت کی تشریح کیجئے اور بتائیے کہ اگر کنائی الفاظ سے کسی نے ایسا کوئی اقرار کیا کہ جس سے وہ حد شرعی کا متحمل ہو گیا تو اس پر حد جاری کیوں نہیں ہوگی جب کہ المور یوخذ باقرار طے شدہ قاعدہ ہے۔

ہیں:- ص:- ۱۳۱، ۱۳۲- اما الاول فما سيق الکلام له (الی) احق عند التعارض، عبارت پر اعراب لگائیے اور مطلب تحریر کرنے کے بعد فعل حسی اور فعل شرعی کی تعریف کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۱۳۱، ۱۳۷- عبارة النص، اشارة النص، دلالة النص، اقتضاء النص کی تعریف کیجئے اور ہر ایک کی مثال بھی تحریر کیجئے اور اردو نونوں میں باہم تعارض ہو تو کسکو ترجیح ہوگی مصنف نے لاناہ ماسیق الکلام لہ سے کس اعتراض کا جواب دیا ہے۔

ہیں:- ص:- ۱۳۳- اما دلالة النص فما ثبت (الی) التامل والاجتهاد، عبارت پر اعراب لگائیے ترجمہ کیجئے نیز عبارت کا مطلب واضح کیجئے۔

سوال:- ص:- ۱۳۸- وقد يشکل علی السامع (الی) عند التصریح، عبارت پر اعراب لگانے کے بعد ترجمہ کیجئے، مقضیٰ کی تعریف اور اس کا حکم تحریر کیجئے اور یہ بھی بتائیے کہ مقضیٰ میں عموم ہوتا ہے یا نہیں، امام صاحب اور امام شافعی کا اس مسئلہ میں کیا مسلک ہے۔

ہیں:- ص:- ۱۲۵- منها ماقال بعضهم ان التنصيص على الشئى باسمه العلم يوجب التنصيص ونفى الحكم مما عداه لهذا فاسد، عبارت کا مطلب واضح کیجئے اور وجہ فساد بھی بیان کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۱۳۷ تا ۱۵۰- ومنها ما قال الشافعى ان الحكم متى علق بشرط (الى) ومن لم يستطع منكم طولاً، (الف) عبارت پر اعراب لگائے (۲) ترجمہ اور مطلب بیان کیجئے (ج) مفہوم شرط اور مفہوم وصف کی تعریف کیجئے، عدم شرط عدم حکم پر دلالت کرتا ہے یا نہیں اس میں شواہع اور احناف کا کیا اختلاف ہے، شواہع کے استدلال کا جواب بھی تحریر کیجئے، اور مندرجہ ذیل عبارت کی توضیح کیجئے، لهذا بخلاف خيار الشرط فى البيع لان الخيار داخل على الحكم دون السبب.

ہیں:- ص:- ۱۵۹- ومن هذه الجملة ماقال الشافعى من المطلق محمول على المقيد وان كانا من الحادثين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات، مطلق مقید محمول ہوتا ہے، یا نہیں کیسے ائمہ کا کیا اختلاف ہے اسکو مدلل تحریر کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۱۷۶ تا ۱۸۰- امر کی تعریف معہ فوائد قیود بطرز حسائی تحریر کیجئے اور یہ بھی بتائیے کہ جمہور کے نزدیک اس کا موجب کیا ہے اور مندرجہ ذیل عبارت کا مطلب مدلل تحریر کیجئے۔ والامر بعد الحظر وقبله سواء ولا موجب له فى التكرار ولا يحتمله.

ہیں:- ص:- ۲۰۹ تا ۲۱۳- فصل فى حكم الواجب بالامر (الى) من الصلوة والصيام والاعتكاف، اداء اور قضاء کی تعریف اور ان کے اقسام لکھ کر بتائیے کہ وجوب قضا کیلئے کسی نفس جدید کی ضرورت ہے یا وہی سبب کافی ہے جو اداء کے لئے ہے اس میں جو اختلاف ہے اسکو مدلل لکھ کر ماہوا الحق کو ثابت کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۲۱۱- وجوب قضاء کا سبب کیا ہوتا ہے اور اس میں کیا اختلاف ہے نیز مندرجہ ذیل عبارت کا مطلب تحریر کیجئے،  
وفيمما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود،

ہیں:- ص:- ۲۱۷- والقضاء نوعان (الى) معلولاً بعلة العجز، عبارت پر اعراب لگائیے ترجمہ اور مطلب تحریر کیجئے نیز قضا کی تعریف ضرور تحریر کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۲۲۰- ولا نوجب التصديق بالشاة او بالقيمة (الى) المثل يعود الوقت، عبارت پر اعراب لگائیے ترجمہ کیجئے اصل مسئلہ تحریر کرنے کے بعد اعتراض و جواب کی وضاحت کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۲۲۸، ۲۳۱- ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء ولا يتكرر الوجوب فى واجب واحد والشرط كونه متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق الاداء، ترجمہ مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے متوہم الوجود اور متحقق الوجود کو مثال سے واضح کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۲۳۱، ۲۳۲- حسن کے اعتبار سے مامورہ کی کتنی قسمیں ہیں ہر ایک کی تعریف معہ امثلہ بطرز حسائی تحریر کیجئے اور ان کا حکم بھی بیان کیجئے نیز حسن و قبح کا اطلاق کتنے معنی پر ہوتا ہے، حسن و قبح عقلی ہے یا شرعی، اہل سنت اور معتزلہ کا اس میں کیا اختلاف ہے۔

ہیں:- ص:- ۲۳۹- ولهذا قلنا ان وطئها فى حالة الحيض (الى) و صوم النحر، عبارت مذکورہ کی تشریح کیجئے اور صورت مسئلہ واضح کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۲۵۲- افعال حسیہ اور افعال شرعیہ کی تعریف بیان کیجئے اور اگر افعال شرعیہ سے شارع نے نہی فرمائی ہو تو احناف و شوافع میں کیا اختلاف ہے، لایلزم الظہار سے کس اعتراض اور جواب کی طرف اشارہ ہے اور کس کے مذہب کی بنا پر

س: ص:- ۲۵۳، ۲۵۴- وقال الشافعي في البابين انه ينصرف الى القسم الاول (الي) فيعتمد حرمة سببه كالفصاح، حل عبارت نیز نفس مسئلہ کی وضاحت اور احناف پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دیجئے۔

س: ص:- ۲۵۲، ۲۵۳- والنهي عن الافعال الحسية (الي) الابدليل، عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے اور مطلب تحریر کیجئے اور افعال حسیہ و شرعیہ کی تعریف مع مثال بیان کیجئے۔

س: ص:- ۲۵۵، ۲۵۴- ولا يلزم النكاح بغير شهود سے کس قاعدہ کلیہ پر اعتراض کا جواب ہے قاعدہ کلیہ کی وضاحت کرنے کے بعد اعتراض کی تقریر کرتے ہوئے مصنف نے جو عقلی اور نقلی جواب دیا ہے آپ اس کو واضح طور پر تحریر کریں اور یہ بھی بتائیں کہ واما ما ہو جزاء سے مصنف کس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

س: ص:- ۲۵۶- نہی عن الافعال الحسية اور نہی عن الافعال الشرعية میں تیج لعینہ ہے یا تیج لغیرہ ہے یا اس میں کچھ تفصیل ہے، شوائع اور احناف کے درمیان کیا اختلاف ہے، ولنا ان النهی يراد به عدم الفعل مضافاً الى اختيار العباد و كسبهم فيعتمد التصور ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصلی فی النهی، امام شافعی کا کیا استدلال ہے جس کے مقابلہ میں احناف نے ولنا سے استدلال کیا ہے، آپ مذکورہ عبارت کی اس طرح تشریح کریں کہ کوئی اعتراض وارد نہ ہو سکے۔

س: ص:- ۲۷۱- والمختار عندنا ان الامر بالشئ (الي) بطريق الاقتضاء دون الدلالة، عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے اور مطلب کی وضاحت کیجئے اقتضاء النص اور دلالة النص کی تعریف کیجئے۔

س: ص:- ۲۸۱- وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سبباً (الي) مع وجود الاضافة اليها. مصنف اس عبارت سے کس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں آپ اس کی وضاحت کیجئے اور جب وقت کے تکرر سے صدقہ کا تکرر ہوتا ہے جو کہ سبب کی علامت ہے تو پھر مذکورہ تحقیق کس طرح صحیح ہے۔

س: ص:- ۲۸۲- عزيمت اور رخصت کی تعریف کرنے کے بعد ہر ایک کی اقسام نیز دلیل حصر بیان کیجئے۔

س: ص:- ۳۰۹، ۳۱۱- السنة نوعان مرسل و مسند (الي) ليحمله ما تحمل عنه، مسند و مرسل کی تعریف کیجئے صحابی اور قرن ثانی و ثالث کے مراسیل کے حکم کی وضاحت کیجئے اور مرسل کے اعلیٰ ہونے کی جو دلیل مصنف نے ذکر کی ہے اس کی وضاحت کیجئے۔

س: ص:- ۳۱۲، ۳۱۳- خبر متواتر اور مشہور کی تعریفات اور خبر مستفيض و مشہور کا فرق بوضاحت تحریر کیجئے اور مندرجہ ذیل عبارت کی تشریح کیجئے۔ فصحت الزيادة به على الكتاب (الي) علم اليقين، مسند کی تعریف اور اسکے اقسام و احکام مع امثلہ تحریر کیجئے۔

س: ص:- ۳۱۷، ۳۲۲- خبر واحد کی تعریف کرنے کے بعد لکھئے کہ اس پر عمل کرنے کی کتنی شرطیں ہیں اور ان شرطوں کی خبر باب حدیث اور باب قضاء دونوں میں معتبر ہے یا صرف ایک میں اور وہ کیا ہے۔

س: ص:- ۳۱۸ تا ۳۲۰- وحكمه اذاورد غير مخالف للكتاب (الي) والعقل الكامل والضبط، عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے، مذکورہ عبارت کی تشریح کرتے ہوئے چاروں کی وضاحت کیجئے۔

س: ص:- ۳۲۱، ۳۲۲- والطعن المبهم لا يوجب جرحاً (الي) من ائمة الحديث، ترجمہ اور مطلب مفصل تحریر کیجئے

س: ص:- ۳۲۳- معارضہ کی تعریف اور اس کے شرائط بیان کرنے کے بعد اس کا حکم مع امثلہ تحریر کیجئے، خبر نفی اور اثبات متعارض ہو سکتے ہیں یا نہیں، اس میں جو کچھ اختلاف ہے اس کو لکھنے کے بعد بتائیے کہ نفی و اثبات کے یہاں کیا معنی ہیں اور

اس میں احناف کا کیا عمل ہے،

اس :- ص :- ۳۲۴، ۳۲۵- وحکم المعارضة بین السنتين المصير الى القياس (الی) لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداءً بعبارة بالآ کی تشریح کیجئے نیز معارضہ بین الآتین اور معارضہ بین القیاسین کا حکم تحریر کیجئے اور ہر ایک کی ایک ایک مثال بھی پیش کیجئے اور بتائیے کہ معارضہ بین الآتین اگر واقع ہے تو باری تعالیٰ کی طرف جہل و عجز کے امتساب کا کیا جواب ہے۔

اس :- ص :- ۳۲۳، ۳۲۴- تعارض کی تعریف اصولیین کے نزدیک کیا ہے معارضہ کا حکم تحریر کرنے کے بعد مندرجہ ذیل عبارت کی تشریح کیجئے، والاصل فی ذلك ان النفي (الی) يعارض الاثبات،

اس :- ص :- ۳۲۸، ۳۲۹- واما اذ وقع التعارض بين القياسين (الی) اولیٰ من العمل بالحال، عبارت پر اعراب لگائیے اور ترجمہ و مطلب تحریر کیجئے۔

اس :- ص :- ۳۷۵- بیان کے اقسام تحریر کیجئے اور عبارت ذیل کا مطلب واضح کیجئے، ومنه ما ثبت بضرورة كثرة الكلام مثل قول علمائنا فيمن قال له عليّ مائة درهم او مائة و قفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة وقال الشافعي قوله القول في بيان المائة كما اذا قال له عليّ مائة و ثوب، اپنے علماء کے قول کی توجیہ بھی ضرور کیجئے۔

اس :- ص :- ۳۵۰، ۳۵۲- و مختلف مشائخنا في ان خبر النفي (الی) فجعل اصحابنا العمل بالنافي اولیٰ، تعارض کی تعریف، مثبت اور نافی کا مطلب لکھ کر مذکورہ عبارت کی مکمل تشریح لکھئے، اور اس باب میں جو ضابطہ کلیہ ہے اس کو بیان کیجئے۔

اس :- ص :- ۳۶۶، ۳۵۹- بیان تغیر کی تعریف لکھ کر بتائیے کہ وہ موصولاً اور مقصلاً صحیح ہو سکتا ہے یا نہیں اور عام کی تخصیص مترادف ہو سکتی ہے یا نہیں، اس میں احناف اور شوافع کا جو کچھ اختلاف ہے مدلل لکھیے۔

اس :- ص :- ۳۶۱، ۳۶۲- بیان کی اقسام مع تعریفات و امثله اور عبارت ذیل کا مطلب واضح کیجئے، و هذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعاً وبعداً لخصوص لا يبقى القطع فكان تغيراً من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل.

اس :- ص :- ۳۶۶- و علیٰ هذا اعتبر صدر الكلام (الی) فی الكل خاصة فبقي عاما فيما وراءه، اس عبارت کا مطلب تحریر کیجئے، علیٰ ہذا سے کس قاعدہ پر تفریع مقصود ہے اور احناف کے مسلک کو مدلل کیجئے۔

اس :- ص :- ۳۷۱- بیان ضرورت کس کو کہتے ہیں اور اس کی کتنی قسمیں ہیں ہر ایک کی تعریف مع مثال لکھنے کے بعد بتائیے کہ وہ علیٰ مائة و درهم او مائة قفيز حنطة میں احناف و شوافع کا کیا اختلاف ہے مدلل تحریر کیجئے۔

اس :- ص :- ۳۸۳- و جاز ان يتولى الله تعالى بيان ما جرى على لسان رسول الله ﷺ (الی) فاحتمل بيان المدة والوقت، نسخ کی تعریف کیجئے نیز عبارت بالا کس اعتراض کا جواب ہے؟ اعتراض و جواب سمجھ کر لکھئے۔