

ایضاً اللہ کے

اردو ترجمہ

حسنا امی

شاح

مولانا محمد جمال بلند شہری مدظلہ

مکتبہ رحمانیہ

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

حسن و انصاف

| صفحہ نمبر | مضامین | صفحہ نمبر | مضامین |
|-----------|------------------------------|-----------|---|
| ۱۱۹ | عقل علت موجب ہے یا نہیں؟ | ۷ | اجماع کی لغوی و اصطلاحی تعریف |
| ۱۲۲ | عقل کی تعریف | ۸ | اجماع کی حجیت میں اختلاف |
| ۱۲۷ | اہلیت اور اس کی اقسام بیان | ۱۰ | اجماع کن لوگوں کا معتبر ہے؟ |
| ۱۳۰ | اہلیت اداء کی دو قسمیں | ۱۲ | اجماع کے بارے میں صحیح مذہب کیا ہے؟ |
| ۱۳۶ | اہلیت پر امور معترضہ کا بیان | ۱۴ | اجماع کے مراتب میں تفاوت |
| ۱۳۷ | عوارض ساویہ کا اجمالی بیان | ۱۵ | صحابہ کے بعد کے اجماع کی کیفیت |
| ۱۳۸ | مذکورہ عوارض کی تفصیل | ۱۹ | قیاس کی لغوی و اصطلاحی تعریف |
| ۱۳۸ | جنون | ۱۹ | قیاس کی حجیت اور اس کا ثبوت |
| ۱۴۰ | صغر | ۲۰ | قیاس کی شرائط اور پر تفریعات |
| ۱۴۱ | کفر | ۲۶ | قیاس کی چوتھی شرط اور اعتراضات و جوابات |
| ۱۴۳ | عمت یعنی خفت عقل | ۲۶ | شواہع کے متعدد اعتراضات کے جوابات |
| ۱۴۵ | نسیان | ۲۹ | انا التعلیل سے ایک اعتراض کا جواب |
| ۱۴۶ | نوم | ۳۰ | بطور نظیر سوالات مقدرہ کے جوابات |
| ۱۴۷ | انغماء | ۳۳ | قیاس کا رکن |
| ۱۴۸ | رق | ۳۹ | ظہور اثر کی چار صورتیں |
| ۱۶۱ | مرض | ۳۹ | تقدیم الاحسان علی القیاس |
| ۱۶۷ | حیض | ۴۰ | تقدیم القیاس علی الاستحسان |
| ۱۶۹ | موت | ۴۳ | حکم کے متعدی اور غیر متعدی ہونے کا بیان |
| ۱۷۹ | میت سے متعلق احکام کے اقسام | ۴۹ | قیاس کا حکم |
| ۱۷۹ | جہل کا بیان | ۵۳ | علل طردیہ کے دفع کرنے کے چار طریقے |
| ۱۸۸ | سکر | ۶۰ | علل مؤثرہ پر نقض وارد کرنے کا بیان |
| ۱۹۰ | ہزل | ۶۴ | معارضہ کا بیان |
| ۲۰۳ | سنہ | ۷۲ | معارضہ کو دفع کرنے کیلئے ترجیح کا بیان |
| ۲۰۵ | خطاء | ۷۹ | احکام شروع اور متعلقات کا بیان |
| ۲۰۷ | سفر | ۸۴ | حقوق اللہ کے اقسام ثمانیہ کا بیان |
| ۲۰۹ | اکراه | ۸۵ | سبب کا بیان |
| ۲۲۵ | حروف عطف کا بیان | ۹۲ | علت کا بیان |
| ۲۴۴ | حروف جر | ۱۰۷ | شرط کا بیان |
| ۲۴۸ | حروف شرط | ۱۱۷ | علامت کا بیان |

متوقع سوالات جلد ثانی

ہیں:- ص:- ۷- اجماع کی تعریف اور یہ کہ اجماع کن لوگوں کا مقبول ہے، اجماع کی حجیت کے بارے میں اختلاف کو بیان کرنے کے بعد ماہو الحق عند اهل السنة ولجماعة کو بیان کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۱۰، ۹- قائلین حجیت اجماع کے نزدیک اجماع کی ترتیب کیا ہے اختلاف مع الدلیل پیش کیجئے اور مثال بھی پیش کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۱۹- قیاس کی تعریف اور شرائط قیاس مفصلاً تحریر کیجئے۔ مندرجہ ذیل عبارت کی اس طرح تشریح کیجئے کہ قیاس کی لغوی واصطلاحی کی تعریف واضح ہو جائے۔ القیاس هو التقدير لغة يقال قس النعل بالنعل ای قدرہ بہ واجعله نظیراً لآخره والفقهاء اذا اخذوا حکم الفرع من الاصل سمو ذلك قياساً لتقدير الفرع بالاصل فی الحکم والعلہ۔

ہیں:- ص:- ۲۰- واما لشرط فان لا يكون الاصل مخصوصاً (الی) ولانص فیہ قیاس کی مذکورہ تینوں شرطوں کو مدہ فوائد قیود و امثلہ اس طرح بیان کیجئے کہ مسئلہ بالکل واضح ہو جائے۔

ہیں:- ص:- ۲۲، ۲۰- وان يتعدى الحکم الشرعی الثابت بالنص بعینه الی فرع هو نظیرہ ولانص فیہ، صحت قیاس کی تیسری شرط چار قیود ہیں ہر ایک کی شرح کرتے ہوئے مثال بھی تحریر کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۲۵- والشرط الرابع ان یبقی حکم الاصل بعد التعلیل (الی) کما ابطالناه فی الفرع، ترجمہ اور مطلب تحریر کیجئے، قیاس کے لغوی واصطلاحی معنی بیان کیجئے نیز باقی تین شرطوں کی وضاحت کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۲۷، ۲۵- قیاس کی چاروں شرطوں کو اجمالاً لکھنے کے بعد بتائیے کہ درج ذیل عبارت سے شواہد کی جانب سے احناف کی کس اصل پر اعتراض کا جواب ہے، اعتراض اور جواب دونوں کی وضاحت کیجئے۔ وانما خصصنا القلیل من قوله علیہ السلام لا تتبعوا الطعام الاسواء بسواء لان استثناء حالة التساوی دل علی عموم صورہ فی الاحوال ولن یثبت اختلاف الاحوال الا فی الكثير فصار التغبیر بالنص مصاحباً للتعلیل لابه۔

ہیں:- ص:- ۳۲، ۳۱- اما رکنہ فما جعل علماً علی حکم النص (الی) المنقول عن رسول اللہ ﷺ وعن السلف، اعراب لگا کر ترجمہ و تشریح کیجئے اور وصف کے صالح اور معدل ہونے سے کیا مراد ہے، مثال سے واضح کیجئے۔ ولایت نکاح کے سبب کے بارے میں احناف و شوافع کا کیا اختلاف ہے؟

ہیں:- ص:- ۳۰، ۳۹- ولما صارت العلة عندنا علة بالاندر قد مناعلی القیاس (الی) دون الظهور۔ قیاس کی تعریف تحریر کرنے کے بعد رکن قیاس کی وضاحت کیجئے اور ان پر تفریعات کرتے ہوئے کہ مصنف کا مذکورہ بالا عبارت سے کیا مقصد ہے، ایراد یا دفع ایراد۔

ہیں:- ص:- ۴۳- استحسان کی اقسام اربعہ اور ان کا حکم بیان کرنے کے بعد مندرجہ ذیل عبارت کی تشریح کیجئے۔ الاتوی ان الاختلاف فی الثمن قبل القبض المبیع لایوجب البائع قیاساً لانه هو المدعی و یجبه استحساناً لانه ینکر تسلیم

المبيع بما ادعاه المشتري ثمناً وهذا حكم تعدى الى الوارثين (الی) فلا یصح تعدیه.

ہیں:- ص:- ۴۶، ۴۷- تم الاستحسان لیس من باب خصوص العلل لان الوصف (الی) لالمانع مع قیام العلة، عبارت پر اعراب لگائے ترجمہ کیجئے۔ استحسان اور قیاس میں فرق بیان کرنے کے بعد استحسان کی اقسام بھی تحریر کیجئے، مذکورہ عبارت سے مصنف کس اعتراض کو دفع کرنا چاہتے ہیں آپ اعتراض اور جواب کی تقدیر قلمبند کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۵۱، ۴۹- اما حکمہ فتعدیه حکم النص الی ما لانص فیہ (الی) حتی جوزا لتعلیل بالثمنیة، اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے، علت طردیاد علت مؤثرہ کی تعریف کیجئے، علت طردیہ کے دفع کے اقسام کی وضاحت مع امثلہ کیجئے

ہیں:- ص:- ۶۰- واما العلل مؤثرۃ فلیس للسائل فیہا بعد الممانعة الا العارضة (الی) فکان حدثا کالبول. اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے، مطلب کی وضاحت کیجئے، علت مؤثرہ پر شواہد کی جانب سے کتنے طریقہ پر اعتراض ہو سکتا ہے آپ طریقہ ہائے اعتراض میں سے کم از کم دو مع امثلہ تحریر کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۶۳، ۷۱- اما المعارضہ فہی نوعان معارضۃ فیہا مناقضہ ومعارضۃ خالصۃ (الی) وبطل القیاس، اعراب لگائے مطلب واضح کیجئے معارضہ اور مناقضہ کا فرق واضح کرتے ہوئے معارضہ کی اقسام تحریر کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۷۳- واذقامت المعارضۃ کان السبیل فیہ الترجیح وهو عبارة عن فضل احد المثلین علی الآخر علی صاحب جراحة واحدة، معارضہ کے کہتے ہیں، ترجیح کی ضرورت کب پیش آتی ہے اور ترجیح کے کہتے ہیں، مصنف نے وصفا کی قید کا اضافہ کس مقصد سے کیا ہے آپ مثال کے ساتھ وضاحت کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۷۴، ۷۵- والذي يقع به الترجیح اربعة (الی) کان اوضح لصحته، ترجیح بکثرت الاصول کے کہتے ہیں مثال واضح کیجئے، شواہد اور احناف کا اس طریقہ میں کیا اختلاف ہے واضح کیجئے۔ ترجیح بکثرت الادلہ عند الاحناف جائز ہے یا نہیں، اگر جواب نفی میں ہے تو ترجیح کی اس قسم ثالث سے جواز معلوم ہوتا ہے اس کا کیا جواب ہے۔

ہیں:- ص:- ۸۰- اما الاحکام فانواع اربعة حقوق اللہ تعالیٰ خالصہ وحقوق العباد خالصہ وما اجتماع فیہ حقان وحق اللہ فیہ غالب (الی) وحقوق اللہ تعالیٰ ثمانية انواع.

ہیں:- ص:- ۸۳- واما قسم الثانی فاربعة السبب والعلۃ والشرط والعلامة (الی) علی مال انسان لیسرقہ، اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے، قسم ثانی سے کیا مراد ہے اور اسکی کتنی قسمیں ہیں کم از کم دو قسموں کی وضاحت کیجئے۔

ہیں:- ص:- ۹۲، ۹۳- واما العلة فہی فی الشریعة عبارة عما یضاف الیہ وجوب الحکم ابتداءً وذلك مثل البیع للملک والنکاح للحل والقتل للقصاص ولیس من صفة الحقیقة تقدمها فی البیع الموقوف والبیع بشرط الخيار کان علة اسماً ومعنی للاحکام اعراب لگائے ترجمہ کیجئے، ما يتعلق بہ الاحکام کتنے ہیں اور کیا کیا؟ علت کے لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کیجئے اور فوائد قیود بھی تحریر کیجئے، مصنف نے علت کی تین مثالیں بیان کی ہیں آپ ان کی وضاحت کریں، اگر آپ علت حقیقیہ اور علت قاصرہ کا فرق مع امثلہ تحریر کریں گے تو انعامی نمبرات کے مستحق ہوں گے۔

ہیں:- ص:- ۱۱۷- واما العلامة فما یعرف الوجود من غیر ان یتعلق بہ وجوب ولا وجود وقد یسمى العلامة شرطاً مثل الاحصان فی باب الزنا. علامت کی اصطلاحی اور لغوی تعریف بیان کیجئے اور فوائد قیود بھی تحریر کیجئے

ہیں:- ص:- ۱۱۹- وقالت الاشعرية لاعبرة بالعقل معتبرة لاثبات الاهلية عقل کی علت موجبہ ہونے نہ ہونے میں معتزلہ اور اشاعرہ کا کیا اختلاف ہے اور اس باب میں قول صحیح کیا ہے۔

عق: ص:- ۱۲۲، ۱۲۳- وما بالعقل كفاية ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف (التي) لم يبلغه الدعوة. ولهذا قلنا من كس بات پر تفریح ہے مصنف نے عقل کی کیا تعریف کی ہے، دعوت و قائم مقام دعوت سے کیا مراد ہے۔ عقل کے علت موجب ہونے کے بارے میں اشاعرہ اور معتزلہ کا کیا اختلاف ہے اور اہل سنت کے نزدیک حق کیا ہے۔

عق: ص:- ۱۳۶، ۱۳۷- العوارض نوعان سماوی ومكتسب واما المكتسب فتوعان منه ومن غيره، عوارض سماویہ اور مکتبہ کی تعریف اور دو کی ذیلی اقسام مع تعریف ذکر کیجئے۔

عق: ص:- ۱۴۱- واما الصغرفانه في اول احواله مثل الجنون (التي) بالرق عنه والكفر، اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے صغر کے مراحل ثلاثہ اور ان کے احکام بیان کیجئے اور مصنف ولا يلزم عليه سے جس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں آپ اعتراض و جواب کی وضاحت کیجئے۔

عق: ص:- ۱۴۸، ۱۵۰- وقال ابو يوسف ومحمد الاعتناق لا يتجزأ لما لم يتجزأ انفعاله وهو العتق (التي) وكاعداد الطلاق للتحريم. اعتناق تجزی کو قبول کرتا ہے یا نہیں، امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف مدلل تحریر کیجئے امام اعظم نے اپنے مذہب کو موید کرنے میں جو دو مثالیں پیش کی ہیں ان کی وضاحت کیجئے۔

عق: ص:- ۱۵۶- وللهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وفي عامة المسائل الماذون والرق لا يوثر في عصمة الدم وانما توثر في قيمته وانما العصمة بالايمان والدار والعبد مثل الحر ولذلك يقتل الحر بالعبد فصاصاً. اعراب لگائیے ترجمہ کیجئے، مطلب کی وضاحت کیجئے۔ مصنف وللهذا سے کس قاعدہ پر تفریح فرما رہے ہیں واضح کیجئے۔

عق: ص:- ۱۶۱- واما المرض فانه لا ينافي اهلية الحكم العباده لكنه لما كان سبب الموت والموت علة الخلافة (التي) دون ملك الرقبة، اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے اور عبارت کی ایسی تشریح کیجئے جس سے قیود و شرائط و نظائر پوری طرح واضح ہو جائیں۔

عق: ص:- ۱۶۲، ۱۶۵- ولما تولى الشرع ابصاع اللورثة (التي) في حق الصغار. ترجمہ کیجئے، مرض کی تعریف کیجئے اور اس کے احکام تحریر کیجئے اور بتائیے کہ مریض کے کون کون سے تصرفات صحیح اور کون کون سے موقوف رہتے ہیں اور یہ بھی بتائیے کہ یہ احکام ہر مرض کے ہیں یا کسی خاص مرض کے اور ولما تولى الشرع الايصاع سے مصنف کس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

عق: ص:- ۱۷۹، ۱۸۰- واما الجهل فانواع اربعة جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر (التي) في الآخرة ايضاً، جهل کے انواع اربعہ مع امثلہ تحریر کیجئے، جهل کی کون سی نوع آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور کون سی نوع عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

عق: ص:- ۱۸۳- والثالث جهل يصلح شبهة (التي) في موضع الاشتباه. عبارت کا ترجمہ کیجئے اور بتائیے کہ عوارض مکتبہ کے ذیل میں مصنف نے جہالت کی کتنی قسمیں بیان فرمائی ہیں اس تیسری قسم پر مالہ و ما علیہ کے ساتھ روشنی ڈالئے۔

عق: ص:- ۱۸۶، ۱۸۷- وكذلك جهل الوكيل والماذون (التي) على ما عرف، اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔ مذکورہ عبارت کی توضیح کرتے ہوئے جہل کی انواع اربعہ بیان کیجئے اور بتائیے کہ مذکورہ بالا امثلہ جہل کی کس قسم کے تحت ہیں

عق: ص:- ۱۹۱- فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع يتعقد البيع فاسداً (التي) مقدر بالثلث. ہزل کی تعریف کیجئے

اور مندرجہ بالا عبارت میں انشاء تصرف میں ہزل کی جس قسم کا حکم بیان کیا گیا ہے اس کی توضیح کرتے ہوئے عبارت بالا کا ترجمہ اور مطلب واضح کیجئے۔

س: ص:- ۲۰۲- واما الکافر اذا تکلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلاً يجب ان يحكم بايمانه كالمكروه لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي، عبارت کا مطلب واضح کرتے ہوئے جد اور ہزل کی تعریف کیجئے۔

س: ص:- ۲۰۳- واما السفیه (التي) فلا يحتمل المقابلة، ترجمہ اور مطلب بیان کیجئے اور منع المال عن السفیه سے جس اعتراض کا جواب دیا ہے اس کی وضاحت کیجئے۔

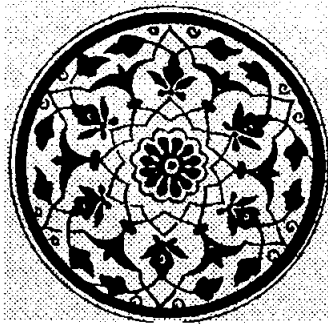
س: ص:- ۲۰۹- واما الاكراه فروعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر بعدم الرضاء ولا يوجب الالجاء. اکراه کی تعریف کیجئے اور اکراه کے اقسام بیان کیجئے اور بتائیے کہ اکراه کامل اور قاصر کا اثر قول و فعل، رضاد اختیار پر کیا ہوتا ہے مسئلہ کی مثالوں سے وضاحت کیجئے۔

س: ص:- ۲۲۱- هذا عندنا وقال الشافعي "تصرفات المكروه (التي) فبطل اصلاً. ترجمہ اور مطلب لکھ کر مسئلہ کی مثالوں سے توضیح کیجئے اور بتائیے کہ احناف کا شوافع کے اس مسلک کے کن کن اجزاء میں اختلاف ہے اور کیا؟

س: ص:- ۲۲۵- حروف معانی میں اصولیین کن کن حروف کا ذکر کرتے ہیں اور ثبوت حکم میں ہر ایک کو کیا حیثیت دی ہے نیز حروف معانی کو فقہاء دینی کتابوں میں کیوں بیان کرتے ہیں جبکہ یہ کام نجات کا ہے۔

س: ص:- ۲۳۱- وللهذا لو حلف فلا تا او فلانا (التي) كلمها جميعاً، ترجمہ اور مطلب تحریر کرنے کے بعد بتائیے کہ یہ کس قاعدہ پر تفریح ہے۔

س: ص:- ۲۵۰- من وما وكلما تدخل (التي) ليس معه غيره، مذکورہ چاروں کلمات اصلہ کلمات شرط ہیں یا کلمات شرط میں داخل ہیں کلمات شرط کیلئے ضروری ہے کہ افعال پر داخل ہوں حالانکہ لفظ کل اسم پر داخل ہوتا ہے مصنف نے اس شبہ کا کیا جواب دیا ہے تحریر کیجئے؟



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بَابُ لِاجْتِمَاعِ

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيمَنْ يَنْعَقِدُ بِهِمُ الْاجْتِمَاعُ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا لِاجْتِمَاعِ إِلَّا لِلضَّعْفِ
وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا لِاجْتِمَاعِ إِلَّا لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا لِاجْتِمَاعِ إِلَّا لِغَيْرِ الْمَدِينَةِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَنَا أَنَّ اجْتِمَاعَ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ أَهْلِ الْعَدَلَةِ وَ
الِاحْتِمَادِ حُجَّةٌ وَلَا عِدَّةٌ لِقَوْلِهِ الْعُلَمَاءُ وَكَثَرْتُهُمْ وَلَا بِالثَّبَاتِ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى
يَسْتَوُوا وَلَا لِالْمُخَالَفَةِ أَهْلِ الْهَوَى فِيمَا نَبَّوْا بِهِ إِلَى الْهَوَى وَلَا لِالْمُخَالَفَةِ مَنْ
لَا رَأَى لَهُ فِي الْبَابِ إِلَّا فِيمَا يَسْتَفْعَى عَنِ الرَّأْيِ

ترجمہ | باب الاجتماع، لوگوں کا اس بات میں اختلاف ہے کہ کن لوگوں سے اجماع منعقد ہوتا ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ اجماع صرف صحابہ کا معتبر ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اجماع صرف اہل مدینہ کا معتبر ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اجماع صرف آل نبیؐ کا معتبر ہے اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ہر زمانہ کے ثقہ اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر ہے اور نہ تو علماء کی قلت اور کثرت کا اعتبار ہے اور نہ موت تک اس (اجماع) پر قائم رہنا معتبر، اور نہ ایسے امر میں اہل ہویٰ کی مخالفت کا اعتبار ہے کہ جس کی وجہ سے انخو اہل ہویٰ کہا گیا ہے اور ایسے لوگوں کی مخالفت کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے کہ جو اس باب میں صاحب الرائے ہیں البتہ ایسے امر میں غیر صاحب الرائے کی مخالفت معتبر ہوگی جنہیں رائے کی حاجت نہیں ہے۔

تشریح | باب الاجتماع؛ مصنف علیہ الرحمہ سنت کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اجماع کی بحث شروع فرما رہے ہیں۔

اجماع کی لغوی تعریف، اجماع کے لغت میں دو معنی ہیں عزم اور اتفاق، اگر کوئی شخص کسی امر کا پختہ ارادہ کر لیتا ہے تو کہا جاتا ہے اجمع فلان علیٰ کذا، اسی طرح جب قوم کسی امر پر متفق ہو جاتی ہے تو کہتے ہیں

اجماع القوم علی کذا، یعنی قوم نے اس بات پر اتفاق کر لیا، دونوں معنی میں فرق یہ ہے کہ پہلے معنی ایک شخص سے بھی متصور ہو سکتے ہیں اور دوسرے معنی کیلئے کم از کم دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے، دوسرے معنی اصطلاحی معنی کے لئے زیادہ مناسب ہیں۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف: صدر الشریعہ کے نزدیک تعریف یہ ہے، "ہو اتفاق المجتہدین الصالحین من ائمة محمد بعد وفاته فی عصر من الاعصار علی حکم شرعی، اتفاق سے قولاً یا فعلاً یا اعتقاداً باعتبار النفع المخلو کے اشتراک مراد ہے۔"

نو اند قیود: تعریف میں مجتہدین کی قید سے غیر مجتہدین (عوام) خارج ہو گئے پس اگر صرف عوام کسی امر پر اتفاق کر لیں تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، صالحین کی قید سے غیر صالحین کا اجماع خارج ہو گیا، المجتہدین پر الف لام استثنائی ہے اس سے بعض مجتہدین کے اجماع سے استراذہ ہو گیا، اور من ائمة محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی قید سے ام سابقہ کے مجتہدین کا اجماع خارج ہو گیا، اسلئے کہ اجماع کا دلیل ہونا اسکی امت کے ساتھ خاص ہے اسلئے کہ آپ نے فرمایا ہے "لا یجتمع امتی علی الضلالة"، اور بعد وفاتہ کی قید سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ حیات کا اجماع خارج ہو گیا اسلئے کہ اگر آپ نے بھی اس اجماع کی موافقت کی تو حجۃ آپ کا قتل ہے اور اگر آپ نے مخالفت کی تو اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور فی عصر من الاعصار کی قید سے اس دہم سے استراذہ ہو گیا کہ امت محمدیہ کے ہر زمانہ کی قیامت تک کے تمام مجتہدین کا اجماع معتبر ہے اسلئے کہ اگر ہر زمانہ کے تمام مجتہدین کا اجماع مراد لیا جائے تو اجماع کا ثبوت قبل القیامت ہو ہی نہیں سکتا اسلئے کہ جمیع مجتہدین کا اجماع قبل القیامت ممکن نہیں ہے اور قیامت کے بعد اجماع کی حاجت نہیں، اور عصر سے مراد اس شخص کا زمانہ ہے کہ جو اس حادثہ کے وقوع کے وقت مجتہد ہو ایسے شخص کا اعتبار نہ ہوگا جو وقوع کے بعد مجتہد ہوا ہو، اور علی حکم شرعی کی قید سے حکم غیر شرعی پر اتفاق خارج ہو گیا مثلاً استقویا مسلحہ جلال گوٹا کے دست آور ہونے پر اتفاق ہے مگر یہ اتفاق اجماع شرعی نہیں ہے اس لئے کہ جس حکم پر اجماع ہے وہ شرعی نہیں بلکہ طہی ہے لہذا ایسے اجماع کا منکر کافر نہ ہوگا، ابن سبلی وغیرہ نے علی حکم شرعی کی بجائے علی امر من الامور کہا ہے تاکہ ایسے امور شرعیہ و غیر شرعیہ دونوں داخل ہو جائیں، اسکا مطلب یہ ہوگا کہ ایسے امور میں بھی مجتہدین کی اتباع ضروری ہوگی جو شرعی نہ ہوں جیسا کہ تدریس جوش وغیرہ، مصنف علیہ الرحمہ کے نزدیک اجماع کی جو صحیح تعریف ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کے لئے مجتہد ہونا ضروری نہیں ہے اسلئے کہ مصنف نے اجماع علماء کل عصر کا لفظ اختیار کیا ہے، مصنف علیہ الرحمہ کے نزدیک جامع مانع تعریف یہ ہوگی، "ہو اتفاق فی کل عصر علی امر من الامور من جمیع من ہوا اولاً من ہذہ الامۃ،"

معتزلہ و خوارج وغیرہ کے نزدیک اجماع حجت نہیں ہے، علماء جمہور کے نزدیک اجماع حجت قطعی ہے، معتزلہ

خوارج اور اکثر معتزلہ کے نزدیک اجماع حجت نہیں ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اجماع کا وقوع محال ہے اسلئے کہ علماء کے اقوال کا ان کے دیار و امان کے بعید ہونے کی وجہ سے ضبط کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ مشرق کے مجتہدین مغرب کے مجتہدین کو اور مغرب کے مشرق کے مجتہدین کو جانتے کبھی نہیں ہیں چہ جائیکہ کسی حادثہ میں ان کے اقوال کی معرفت حاصل ہو۔

معتزلہ وغیرہ کے استدلال کا جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جب اخبار مستفیضہ میں اجماع مقہور ہے تو احکام میں بھی ممکن ہوگا، اخبار مستفیضہ میں اجماع کا جو سبب داعی ہے احکام کے اجماع کا بھی وہی سبب داعی ہے، اس کے علاوہ جمہور کا استدلال کتاب و سنت و عقل سے بھی ہے۔

کتاب اللہ سے استدلال: قال اللہ تعالیٰ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدیٰ ویستع غیر سبیل المؤمنین لولہ ماتوا ولنصلہ جہنم وسارت مصیراً، مذکورہ آیت میں جس طرح آپ کی مخالفت پر جہنم کی وعید فرمائی گئی ہے اسی طرح غیر سبیل المؤمنین کی اتباع پر بھی وعید فرمائی گئی ہے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح مخالفت رسول حرام ہے اسی طرح غیر سبیل المؤمنین بھی حرام ہے لہذا اتباع سبیل المؤمنین کا وجوب ثابت ہو گیا اور مؤمنین کی سبیل ہی اجماع ہے وہو المطلوب، وقال اللہ تعالیٰ واعصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا، اس آیت میں تفرق سے منع کیا گیا ہے اور خلاف اجماع تفرق ہے۔

سنت سے استدلال: وہ تمام روایتیں جو کہ مختلف الفاظ کے ساتھ اس امت کی خطا سے عصمت پر دلالت کرتی ہیں اجماع امت کو ثابت کرتی ہیں ان روایات میں سے چند یہ ہیں (۱) لا یتجمع امتی علی الضلالة (۲) لم یکن اللہ لیجہ امتی علی الضلالة ماراہ المؤمنون حسناً عند اللہ حسن (۳) علیکم السواد اعظم، اور ایک روایت میں اتبعوا السواد الاعظم فانہ من شذ شذ فی النار، رواہ الترمذی، (۵) من خرج من الجماعة قید شیعہ فقد خلع رقبۃ الاسلام عن عنقہ، رواہ احمد و ابوداؤد جو شخص جماعت المسلمین سے بقدر ایک بالشت بھی نکل گیا اس نے اپنی گردن سے اسلام کا قلابہ نکال دیا، مذکورہ احادیث سے صحابہ و تابعین اجماع پر بالاتفاق استدلال کرتے رہے ہیں۔

عقل سے استدلال: یہ بات دلیل قطعی سے ثابت ہو چکی ہے کہ آپ خاتم الانبیاء ہیں اور آپ کی شریعت داعی ہے اگر کوئی ایسا حادثہ پیش آجائے کہ جس میں کتاب سنت کی نص قاطع نہ ہو تو ایسی صورت میں امت کا اس حادثہ کے حکم پر اجماع موجب قطعی ہوگا۔

فائدہ: قائلین اجماع کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ اجماع آیا حجت قطعیہ ہے یا ظنیہ، اکثر کے نزدیک حجت قطعیہ ہے کما ذہب الیہ صاحب البدیع و صاحب الاحکام، بعض حضرات ظنیہ کے قائل ہیں کما ذہب الیہ صاحب المحصول،

اختلف الناس الخ: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے قائلین حجیت اجماع کے درمیان اختلاف

مذہب کو بیان کرنا چاہتے ہیں ایسے تین مذہب ہیں، پہلا مذہب داؤد بن علی ظاہری اور ان کے متبعین کا ہے اور ایک روایت احمد بن حنبل کی بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اجماع صرف صحابہ ہی کا معتبر ہے اور ان حضرات کا پہلا استدلال یہ ہے کہ اللہ کے قول کنتم خیر امتہ ازجبت للناس، اور کذلک جعلناکم امتہ وسطاً ان کے صحابہ ہی مخاطب ہیں اسلئے کہ خطاب حاضرین کو ہے نہ کہ معدومین کو اور غیر صحابہ خطاب کے وقت معدوم تھے، دوسرا استدلال یہ ہے کہ جو احادیث صحابہ کی تناوہداقت پر دلالت کرتی ہیں وہ صحابہ کے ساتھ خاص ہیں، تیسرا استدلال یہ ہے کہ اجماع میں تمام کا اتفاق ضروری ہوتا ہے اور دور صحابہ میں تو ممکن ہے لیکن صحابہ کے بعد کے تمام حضرات کا اتفاق ممکن نہیں ہے چونکہ یہ حضرات مشرق و مغرب کے دور دراز ملکوں میں منتشر ہو گئے تھے۔

پہلے استدلال کا جواب: ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ آیت کنتم خیر امتہ میں خطاب صحابہ کے ساتھ مخصوص ہے ورنہ تو لازم آئے گا کہ مذکورہ آیت کے نزول کے وقت موجود صحابہ کے انتقال کے بعد اجماع منقطع نہ ہو اس لئے کہ اس صورت میں صحابہ کی موت کی وجہ سے جمیع صحابہ کا اجماع متحقق نہ ہوگا لہذا وہ اجماع حجت نہ ہوگا نیز اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ مذکورہ آیت کے نزول کے بعد جو صحابہ ایمان لائے ان کا اجماع معتبر نہ ہو اسلئے کہ وہ مذکورہ آیت کے نزول کے وقت صحابی نہیں تھے لہذا وہ مخاطب بھی نہ ہوئے اور جب مخاطب نہ ہوئے تو ان کا اجماع بھی معتبر نہ ہوگا، نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ صحابہ کے بعد کے لوگ احکام کے مخاطب بھی نہ ہوں اسلئے کہ وہ احکامی آیات کے مخاطب نہیں تھے۔

دوسرے استدلال کا جواب: شمار صحابہ اس بات کی متقاضی نہیں ہے کہ غیر صحابہ ایسے شریک نہ ہوں بلکہ بہت سی احادیث ایسی وارد ہوئی ہیں کہ جو قیامت تک آنے والی امت کی عصمت پر دلالت کرتی ہیں۔
تیسرے استدلال کا جواب: اس کا جواب سابق میں گزر چکا ہے کہ جب اخبار مستفیضہ میں اتفاق ممکن ہے تو احکام شرعیہ میں کیوں ممکن نہیں ہے جو اسباب اخبار مستفیضہ پر اتفاق کے ہیں وہی اسباب احکام پر اتفاق کے بھی ہیں۔

دوسرا مذہب: وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدینۃ، یہ مذہب امام مالک سے مروی ہے، امام مالک نے فرمایا کہ اہل مدینہ کسی امر پر متفق ہو جائیں تو پھر غیر کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔
امام مالک کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے، ان المدینۃ کا لکیر تنقی خبیثا، رواہ الشیخا مدینہ خبیث کے لئے ایسا ہی ہے جیسا لوہے کے لئے بھٹی، بھٹی میں تپ کر جس طرح لوہا پاک صاف ہو جاتا ہے اسی طرح مدینہ اہل مدینہ کو خبیث سے پاک و صاف کر دیتا ہے اور خطا بھی ایک قسم کا خبیث ہے لہذا خطار سے بھی پاک کر دیتا ہے اور جب ان سے خطا متقی ہو گئی تو لامحالہ ان کا اتباع ضروری ہوگا۔
دوسرا استدلال یہ ہے کہ مدینہ منورہ دار، ہجرت ہے نیز آپ کی آرام گاہ ہے نیز مہبط جبرائیل و مجمع الصحابہ

ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جو کچھ مذکور ہوا وہ مدینہ اور اہل مدینہ کی فضیلت پر تو دلالت کرتا ہے مگر غیر اہل مدینہ کی فضیلت کی نفی نہیں کرتا اور نہ اس اجماع کے اہل مدینہ کے ساتھ اختصاص پر دلالت کرتا ہے جو باب اجماع میں معتبر ہے، جس طرح مکہ المکرمہ باوجود اپنی بہت سی شرافت و کرامتوں کے نیز مولد نبی و مولن اسماعیل ہونے کے اس اجماع کے اختصاص پر دلالت نہیں کرتا جو اجماع کے لئے ضروری ہے، اس کے علاوہ کسی مقام باشندوں کے اجماع میں اس مقام کی کوئی تاثیر اور دخل نہیں ہوتا بلکہ اعتبار علم و اجتہاد کا ہوتا ہے اس بارے میں مکی اور مدنی شرفی و عربی سب برابر ہیں، اور بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ مدینہ منورہ کی فضیلت کا مطلب یہ ہے کہ اہل مدینہ کی روایت غیر پر مقدم ہوگی۔

تیسرا مذہب: قال بعضهم لا اجماع الا لعترۃ النبیؐ، یہ مذہب فرقہ زیدیه اور روافض میں سے فرقہ امامیہ کا ہے ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ اجماع صرف آپ کے عزیز و اقارب ہی کا معتبر ہے ان کے علاوہ کسی کا بھی اجماع معتبر نہیں ہے اور نہ ان کے اختلاف کا کوئی اعتبار ہے، ان حضرات کا استدلال بھی کتاب و سنت و عقل سے ہے،

کتاب اللہ سے استدلال پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عترت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں فرمایا ہے۔ انما یرید اللہ لیبذہب عنکم الرجس اہل البیت و یطہرکم تطہیراً، اللہ تعالیٰ نے کلمہ حصر کے ساتھ اہل بیت سے جس کی نفی فرمائی ہے اور جس خطار ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اہل بیت خطار سے معصوم ہیں لہذا ان کا قول صحاب ہی ہوگا، اور اہل بیت علی، فاطمہ، حسن، حسین رضی اللہ عنہم ہیں جیسا کہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب مذکورہ آیت نازل ہوئی تو آنحضرت نے چادر مبارک میں پانچوں حضرات کو لپیٹ کر فرمایا ہولاء اہل بیٹی۔

اور سنت سے استدلال یہ ہے، قال علیہ السلام۔ انی تارک فیکم ما ان تمسکتم بہ لکن تفضلوا کتاب اللہ و عترتی، وجہ استدلال یہ ہے کہ آپ نے ضلالت اور گمراہی سے بچانے والی چیزوں کو دو میں محصور فرمادیا ہے اور وہ ہیں کتاب اللہ و عترت رسول، لہذا ان کے علاوہ میں حجت نہ ہوگی۔ عقل سے استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ یہی حضرات نبی شرافت کے ساتھ مخصوص ہیں اہل بیت رسول میں معدن نبوت ہیں، کثرت مخالفت کی وجہ سے آپ کے افعال و اسباب تشریح سے زیادہ واقف ہیں لہذا ان حضرات کا قول معتبر ہوگا۔

اول استدلال کا جواب، اول استدلال کا جواب یہ ہے کہ بقول آپ کے جس سے مراد خطار ہے مسلم نہیں ہے بلکہ آیت مذکورہ۔ انما یرید اللہ لیبذہب عنکم الرجس آپ کی ازواج مطہرات سے دفع ہمت کے لئے نازل ہوئی ہے جیسا کہ آیت کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے اور وہ سیاق یہ ہے۔ "یا نساء النبی لستن کا حد من النار۔"

دوسرے استدلال کا جواب، حضرت علی اور دیگر اہل بیت کو چادر میں لپیٹنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ ازواج مطہرات اہل بیت میں داخل نہیں ہیں، اس کے علاوہ مذکورہ حدیث جس سے آپ استدلال کرتے ہیں وہ از قبیلہ احاد ہے جو کہ آپ حضرات کے نزدیک قابل عمل بھی نہیں ہے چو جائیکہ قابل استدلال ہو۔ اور اگر ہم مذکورہ حدیث کو قابل عمل تسلیم بھی کر لیں تو اس حدیث کی باعتبار نقل صحت مسلم نہیں بلکہ نقل صحیح یہ ہے ترکت فیکم امرین ن نقلوا ماتکم بہ کتاب اللہ و سنت رسولہ، رواہ مالک نے مؤطا، اور اگر نقل کی صحت تسلیم کر بھی لی جائے تو ان حضرات کی روایت کے حجت ہونے پر محمول ہوگی۔

تیسرے استدلال کا جواب: شرافت نبوی کا اجتہاد میں کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اہلیت اور وقت نظر کا اعتبار ہوتا ہے اب رہا آپ کی صحبت اور مخالفت کا نصیب ہونا تو اس امر میں دیگر حضرات بھی شریک ہیں لہذا انتہا اہل بیت ہی کا قول حجت نہ ہوگا، اور اگر بات ایسی ہی ہوتی جیسا کہ آپ کہتے ہیں تو حضرت علی اپنی مخالفت کرنے والوں سے کہہ سکتے تھے کہ میں چونکہ معصوم ہوں لہذا امیر اقول معتبر ہوگا حالانکہ آپ کی مخالفت کرنے والے بھی کثیر تھے۔

والصیحو عندنا از مصنف علیہ الرحمہ مذہب صحیح کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر زمانہ کے ایسے علماء کا اجماع معتبر ہے جو کہ ثقہ اور اہل اجتہاد ہوں اسلئے کہ جو دلائل بحجت اجماع پر دلالت کرتے ہیں وہ عام ہیں انہیں نہ تو اہل مدینہ کی خصوصیت ہے اور نہ اہل بیت واصحاب نبی کی بلکہ اہل عدالت کا اجماع کافی ہے اسلئے کہ فارسی اور ہندو کا قول حجت نہیں ہے حالانکہ اجماع حجت ہے اور اگر معاملہ ایسا ہو کہ امیں رائے کی ضرورت ہو تو مجتہد ہونا بھی ضروری ہے جیسا کہ نکاح و طلاق و عتاق کے احکام مذکورہ امور میں مجتہدین کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جائیگا عوام کی موافقت و مخالفت کا اعتبار نہ ہوگا البتہ جن امور میں رائے کی حاجت نہ ہو جیسا کہ نقل قرآن اور اعداد رکعات تو ایسے امور میں خواص و عوام کا اجماع ضروری ہے یہاں تک کہ اگر کسی ایک نے بھی مخالفت کر دی تو اجماع منعقد نہ ہوگا۔

والاعبارة لقلۃ العلماء و کثیرہم، اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک اجماع کیلئے کوئی عدد مخصوص نہیں ہے بلکہ تعداد حد تو اترا کر پہنچنے یا نہ پہنچنے اجماع منعقد ہو جائے گا البتہ بعض حضرات کے نزدیک اجماع کے لئے اجماع کرنے والوں کا حد تو اترا کر پہنچنا ضروری ہے جیسا کہ امام الحرمین اور ان کے تابعین کا یہی مذہب ہے اسلئے کہ جب تعداد حد تو اترا کر پہنچ جائے گی تو اتفاق علی الخطا ناممکن ہو جائے گا، جمہور علماء کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کا حجت ہونا یہ امت محمدیہ کی فضیلت اور عصمت کے طور پر ہے لہذا اس کے لئے عدد کی شرط نہ ہوگی۔

ولا بالنبات علی ذلک تہتمو تو، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بعض حضرات کے اس قول کو رد کرنا چاہتے ہیں کہ انقاد اجماع کیلئے اجماع کرنے والوں کا اپنی موت تک اس اجماع پر قائم رہنا شرط ہے اسلئے کہ زندگی میں اجماع سے رجوع کرنے کا احتمال ہے اور جب انتقال ہو جائے گا تو رجوع کرنے کا احتمال ختم ہو جائے گا۔

حاصل یہ ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک مجتہین کے زمانہ کا ختم ہونا صحت اجماع کے لئے شرط ہے اور مصنف کے نزدیک شرط نہیں ہے اسلئے کہ اجماع کا حجت ہونا کتاب و سنت سے بلا شرط مطلقاً ثابت ہے انقراض عصر مجتہین یا عدم انقراض کی شرط نہیں ہے بلکہ لخصوص تو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جس طرح اجماع بعد انقراض العصر حجت ہے قبل انقراض العصر بھی حجت ہے اگر انقراض عصر کی شرط لگائی گئی تو یہ زیادتی ہوگی اور زیادتی سخی ہے۔

ماحصل، ما حاصل یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں چار اقوال ہیں (۱) انعقاد اجماع کے لئے انقراض عصر مجتہین کی مطلقاً شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی مسئلہ پر اتفاق کر لیا اگرچہ اتفاق ایک ساعت کے لئے ہی کیوں نہ ہو تو پھر اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے یہ جمہور علماء کا مذہب ہے نیز اصحاب شافعی، حنفی، اشاعریہ و معتزلہ کا بھی یہی مذہب ہے، (۲) انعقاد اجماع کے لئے انقراض عصر مجتہین مطلقاً شرط ہے یہاں تک کہ اجماع کے بعد بعض کا یارب کا رجوع کرنا جائز ہے اسی طرح غیر مجتہین کی مخالفت کرنا بھی جائز ہے بشرطیکہ مجتہین میں سے کوئی فرد باقی ہو اور اگر مجتہین کا کوئی فرد باقی نہیں رہا تو رجوع اور مخالفت درست نہیں ہے یہ مذہب امام احمد بن حنبل کا ہے۔ (۳) صرف اجماع سکوتی میں انقراض عصر شرط ہے نہ کہ اس کے علاوہ میں، یہ مذہب ابواسحاق اسفرائی اور صاحب الاحکام کا ہے (۴) اگر اجماع کی سند قیامی ہو تو انقراض عصر شرط ہے اور اگر منصوص ہو تو شرط نہیں ہے یہ مذہب امام الحرمین کا ہے مختار اور پسندیدہ مذہب اولیٰ کی ہے۔

والا مخالفت اہل الہویٰ فیما نسبوا الی الہویٰ، اس کا عطف بھی لفظ العلماء پر ہے اور ولا عبرة کے تحت میں داخل ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح انعقاد اجماع کے لئے علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسی طرح اہل بدعت کی مخالفت کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی بدعت کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا، بدعتی اور اہل ہونے کی مخالفت کا معتبر نہ ہونا اسی امر میں ہے کہ جس کی وجہ سے وہ بدعت کی جانب منسوب ہوا ہے مثلاً جب فضیلت الی بکر پر اجماع منعقد ہو گیا تو اس مسئلہ میں روافض کا اختلاف غیر معتبر ہے اسلئے کہ روافض اسی مخالفت کی وجہ سے ہی رافض کی طرف منسوب ہیں البتہ اس مسئلہ کے علاوہ کسی اور مسئلہ میں اختلاف کریں گے تو اس اختلاف کا اعتبار ہوگا۔

تفصیل مقام۔ مقام کی تفصیل یہ ہے کہ مجتہد بدعتی کی بدعت مفضی الے الکفر ہو جیسا کہ مجسمیہ جو کہ اللہ تعالیٰ کیلئے جسم ثابت کرتے ہیں اور خالی روافض جو کہ شیخین پر رب و شتم کرتے ہیں یہ کافر کے مانند ہیں ان کے قول کا قطعاً اعتبار نہیں ہے اور اگر مفضی الے الکفر نہ ہو اس میں تین قول ہیں (۱) اس کے قول کا مطلقاً اعتبار نہیں (۲) مطلقاً اعتبار ہے (۳) خود اس کے حق میں اعتبار ہے غیر کے حق میں نہیں لہذا اجماع اس کی مخالفت کے ساتھ اس کے خلاف حجت نہیں ہوگا البتہ غیر پر حجت ہوگا (۴) شمس الامم نے فرمایا ہے کہ اگر صاحب الہونے بدعت کی طرف دعوت نہ دیتا ہو لیکن اس کا بدعتی ہونا مشہور ہو تو اس کا قول اس امر میں کہ جس میں اسکی تفضیل کیلئے ہے معتبر نہ ہوگا، مصنف علیہ الرحمہ بھی اسی قول کی طرف مائل ہیں اسلئے کہ ایسا شخص امت میں داخل ہے اگرچہ وہ

فاسق ہے اور بدعتی اور فاسق ہونا اہلیت اجتہاد میں مغل نہیں ہے اور اول قول کی طرف محققین مائل ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ فاسق ہے وہ علی الاطلاق امت سے نہیں ہے بلکہ امت دعوت سے ہے نہ کہ امت اجابت سے اسلئے کہ فتن کی وجہ سے اسکی عدالت ساقط ہوگئی ہے لہذا کافر کے مانند اسکا قول بھی معتبر نہ ہوگا۔

والمخالفة من لارای لہ فی الباب من مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ احکام کی دو قسمیں ہیں اول وہ احکام جو جماعت علماء مجتہدین کے ساتھ خاص ہیں دوسری قسم وہ ہے کہ جنہیں علماء اور عوام دونوں شریک ہیں اگر احکام از قسم اول ہوں تو علماء مجتہدین کا اجماع معتبر ہوگا اسیں عوام کی مخالفت کا اعتبار نہ ہوگا اور ایسے علماء کی مخالفت کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا جو اہل الرائے نہ ہوں، اور اگر احکام از قسم ثانی ہوں تو اجماع کے لئے عوام اور خواص دونوں کا اجماع معتبر ہوگا یہاں تک کہ بعض عوام کی مخالفت کی وجہ سے بھی اجماع منقذ نہ ہوگا جیسا کہ نقل قرآن و اعداد رکعات اسلئے کہ مذکورہ دونوں باتوں میں رائے واجتہاد کی ضرورت نہیں ہے۔

ثُمَّ الْجَمَاعُ عَلَىٰ مَلَأَتِ نَابِ فَالِقَوْمِ الْجَمَاعِ الصَّحَابَةُ نَصَابًا لِأَنَّهَا لَأَخْلَافَ فِيهِمْ فَفِيهِمْ
أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَعِثْرًا لِمَنْ سَوَّلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ الَّذِي ثَبَتَ بِنَصِّ بَعْضِهِمْ وَ
سَكُوتِ الْبَاقِينَ لِأَنَّ السَّكُوتَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيرِ دُونَ النَّصِّ،

ترجمہ پھر اجماع کے چند مراتب میں قوی ترین اجماع صحابہ کا ہے جو کہ صراحت کے ساتھ ہو اسلئے کہ اسیں کسی کا اختلاف نہیں ہے نیز ان میں اہل مدینہ اور آل رسول بھی شامل ہیں اس کے بعد دوسرا درجہ اس اجماع کا ہے جو بعض صحابہ کی صراحت اور باقی کے سکوت کے ساتھ ہو اسلئے کہ سکوت حکم کو ثابت کرنے میں صراحت ہے نہ کہ نص،

تشریح اجماع جن حضرات کے ذریعہ منقذ ہو سکتا ہے ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اجماع کے درجات اور ارکان کو بیان کرنا چاہتے ہیں، حسب طرح کتاب اللہ کے چار درجے ہیں جو کہ بعض بعض سے فوق ہیں مثلاً ظاہر نص، مفسر، محکم یہ کتاب اللہ کے درجات ہیں اسی طرح اجماع کے بھی مراتب کے اعتبار سے چار درجات ہیں۔

مصنف علیہ الرحمہ نے مذکورہ عبارت میں دو کو بیان فرمایا ہے سب سے اعلیٰ درجہ کا اجماع وہ ہے کہ صحابہ نے کسی بات پر صراحت اجماع کیا ہو مثلاً اس طرح کہا ہو۔ اجماع علیٰ کذا، اس قسم کا اجماع افادہ یقین میں مثل آیت اور خبر متواتر کے ہے یہاں تک کہ مذکورہ اجماع کے منکر کی تکفیر کی جائے گی مثلاً حضرت ابو بکر صدیق کی خلاف ورزی پر اجماع،

ثم الاجماع الذي ثبت لبعض البعض وسكوت الباقيين، مصنف عليه الرجم اجماع کی دوسری قسم کو بیان کرنا چاہتے ہیں اس کو اجماع سکوتی کہتے ہیں اسلئے کہ اس میں بعض حضرات بعض کے صراحت اجماع کو رد نہیں کرتے بلکہ سکوت اختیار کرتے ہیں اسکی وجہ سے اس کو اجماع سکوتی کہتے ہیں، جمہور اس قسم کے اجماع کی حجت کے قائل ہیں مگر یہ اجماع اول اجماع سے کم درجہ کا ہے اسلئے کہ سکوت اثبات حکم پر دلالت کرتا ہے صراحت نہیں کرتا، اور دلالت صراحت سے کم درجہ ہوتی ہے، امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ اجماع سکوتی اجماع نہیں ہے اور نہ قابل حجت ہے اور یہی مذہب ہمارے اصحاب میں سے عیسیٰ بن ابان کا ہے نیز اشعریہ میں سے ابو بکر باقلانی اور داؤد ظاہری اور بعض معتزلہ کا ہے۔

امام شافعیؒ وغیرہ کا استدلال، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ سکوت بعض اوقات تائیدی کی بجائے دیگر امور کی وجہ سے بھی ہوتا ہے مثلاً خوف یا تنقیہ کی وجہ سے، حضرت ابن عباس نے جب عول کے باطل ہونے کا قول ظاہر کیا تو بعض صحابہ نے معلوم کیا کہ آپ نے حضرت عمر کے سامنے یہ قول ظاہر کیوں نہیں کیا تھا تو حضرت ابن عباس نے فرمایا حضرت عمر بن الخطابؓ بہت رعب والے آدمی ہیں ان کے رعب کی وجہ سے اپنا قول ظاہر نہ کر سکا ان کے دہسے نے مجھے بیان کرنے سے روک دیا، اس کے علاوہ اور بھی بہت وجوہ سکوت کی ہو سکتی ہیں، اسی وجہ سے مذکورہ اجماع سکوتی ان کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

جمہور کا استدلال، جمہور کا استدلال یہ ہے کہ اگر انعقاد اجماع کے لئے ہر ایک کی جانب سے قولاً صراحت و موافقت ضروری قرار دیدی جائے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ اجماع ہی منعقد نہ ہو اسلئے کہ اہل عصر کا قولاً اجماع متصور نہیں ہے اس کی صورت تو صرف یہی ہو سکتی ہے کہ اہل عصر میں فتویٰ شائع اور مشہور ہو جائے بعض قولاً اتفاق کر لیں اور بعض سکوت اختیار کر لیں، سکوت اختیار کرنے والے حضرات کے سکوت کو قائلین کی تائیدی خیال کیا جائے گا اسلئے کہ خلاف حق ہونے کی صورت میں سکوت جائز نہیں ہے بلکہ اظہار حق ضروری ہے۔

ثُمَّ اِجْمَاعٌ مِّنْ بَعْدِ الصَّحَابَةِ لَمْ يَطْهَرْنِيهِ قَوْلٌ مِّنْ سَبْقِهِمْ مَخَالَفًا ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ عَلَى قَوْلٍ سَبَقَهُمْ نِيهِ مَخَالَفٌ فَقَدْ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي هَذَا الْفَصْلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هَذَا لَا يَكُونُ اِجْمَاعًا لِانَّ مَوْتَ الْمُخَالَفِ لَا يَبْطُلُ قَوْلُهُ،

ترجمہ
پھر اجماع کرنا ہے صحابہ کے بعد والوں کا کسی ایسے حکم پر کہ جس میں ان کے سابقین کا کوئی قول مخالف نہ ہو پھر اجماع کرنا ہے صحابہ کے بعد والوں کا ایسے قول پر کہ جس میں سابقین کا قول مخالف ہو اس

راختری صورت میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے اسلئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی۔

تشریح

مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے اجماع کی تیسری اور چوتھی قسم کو بیان فرما رہے ہیں تیسری قسم کا خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ کے بعد والے حضرات نے کسی ایسے امر پر اجماع کر لیا کہ جس میں صحابہ سے کوئی قول مخالف یا موافق مروی نہیں ہے تو یہ اجماع بمنزلہ خیر مشہور کے ہوگا اور اس سے یقین کا فائدہ نہ حاصل نہ ہوگا البتہ طمانیت کا فائدہ ہوگا جیسا کہ خیر مشہور سے مثلاً من بعد الصحابہ کا استصناع پر اتفاق کر لینا کہ اس بارے میں صحابہ سے کوئی قول مخالف یا موافق مروی نہیں ہے، صورت استصناع کی یہ ہے کہ سائی پر آرڈر دیکر کوئی شے بنوانا مثلاً بنوانا اس میں چونکہ معدوم کی بیع ہے جو کہ اصول شرع کے مطابق جائز نہیں ہے مگر من بعد الصحابہ کا جواز پر اجماع ہے لہذا سائی پر کوئی شے بنوانا جائز ہوگا، مذکورہ اجماع یقین کا فائدہ اسلئے نہیں دیکھا کہ وہ حضرات جو صرف صحابہ کے اجماع ہی کو اجماع مانتے ہیں ان کے نزدیک یہ اجماع ہی صحیح نہیں ہے لہذا اس اجماع کا مرتبہ پہلے اجماع سے کم ہوگا اسلئے کہ اس اجماع میں اختلاف کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا۔

ثم اجماع ہم علی قول سبقم فیہ مخالف، یہ اجماع کی چوتھی قسم کا بیان ہے اس کی صورت یہ ہے کہ من بعد الصحابہ تابعین وغیرہ کا کسی ایسے امر پر اجماع کر لینا کہ جس میں دو صحابہ میں اختلاف رونما ہوا ہو گو بعد میں ایک قول پر اتفاق ہو گیا ہو تو یہ اجماع سب سے کم درجہ کا اجماع ہے اور یہ بمنزلہ خیر واحد کے ہے جو کہ وجوب عمل کا تو فائدہ دیکھا مگر مفید علم نہ ہوگا البتہ قیاس پر مقدم ہوگا مثلاً ابتداء ام ولد کی بیع کے بارے میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان اختلاف تھا حضرت عمرؓ عدم جواز کے قائل تھے اور حضرت علیؓ جواز کے قائل تھے بعد میں عدم جواز پر اتفاق ہو گیا تھا،

صحابہ کے بعد والے اگر کسی ایسے ہی مسئلہ میں کسی ایک قول پر اجماع کر لیں تو یہ اجماع سب سے کم درجہ کا ہوگا اسلئے کہ بعض حضرات اس اجماع کو درست نہیں مانتے مثلاً اکثر اصحاب شوافع اور عام اہل حدیث اس طرف گئے ہیں کہ یہ اجماع ہی نہیں ہے بلکہ یہ مسئلہ اجتہاد پر ہی رہے گا جیسا کہ صحابہ کے ابتدائی دور میں اجتہاد یہ تھا، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مخالف کی موت کی وجہ سے اس کا قول باطل نہیں ہوتا ورنہ تو تمام مذاہب سابقہ باطل ہو جائیں گے۔

ہمارے مشائخ کے درمیان بھی اس قسم کے اجماع کے بارے میں اختلاف ہے اکثر کے نزدیک مذکورہ اختلاف اجماع کے انعقاد سے مانع نہ ہوگا اور من بعد الصحابہ کے اجماع سے ما قبل کا اختلاف بھی مرتفع ہو جائیگا یہی مذہب مصنف کا بھی مختار ہے اور یہی صحیح ہے۔

وَعِنْدَنَا إِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرِ مَحَبَّةٌ فِيمَا سَبَقَ فِيهِ الْخِلَافُ وَفِيمَا لَمْ يَسْبِقْ لَكِنَّهُ
فِيمَا لَمْ يَسْبِقْ فِيهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُورِ مِنَ الْحَدِيثِ وَفِيمَا سَبَقَ فِيهِ
الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِ،

ترجمہ اور ہمارے علماء کے نزدیک ہر زمانہ کے علماء کا اجماع حجت ہے خواہ اس مسئلہ میں ماسبق میں اختلاف واقع ہوا ہو یا نہ ہوا البتہ ایسے مسئلہ میں اجماع کہ جس میں ماسبق (دور صحابہ) میں اختلاف نہ ہوا ہو، وہ اجماع بمنزلہ حدیث مشہور کے ہے اور ایسے مسئلہ میں اجماع کہ جس میں ماسبق میں اختلاف واقع ہوا ہو وہ بمنزلہ اخبار آحاد کے ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ عبارت سے ماہر الحق عند الاکثر کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر زمانہ کے علماء کا اجماع کسی بھی امر پر خواہ وہ امر ماسبق میں مختلف نہ رہا ہو یا نہ رہا ہو اکثر کے نزدیک حجت ہے اور ان دونوں صورتوں میں حجت ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے اسلئے کہ روایات منقولہ جو کہ اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہیں وہ مذکورہ دونوں صورتوں کو شامل ہیں البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ اگر اجماع ایسے امر پر ہوا ہے کہ جو دور ماسبق میں مختلف فیہ نہیں رہا تو وہ اجماع بمنزلہ خبر مشہور کے ہوگا اور اس سے زیادتی عملی کتاب جائز ہوگی البتہ اس اجماع کا منکر کا فر نہ ہوگا اور اگر ایسے امر پر اتفاق ہوا ہے کہ جو زمانہ سابق میں مختلف فیہ تھا تو ایسا اجماع خبر واحد صحیح کے مانند جو کہ وجوب عمل کا توفائدہ دے گا مگر علم یقینی کا فائدہ نہیں دیگا۔

وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَيْنَا إِجْمَاعُ السَّلَفِ بِإِجْمَاعِ كُلِّ عَصْرِ عَلَى نَقْلِهِ كَانَ فِي مَعْنَى نَقْلِ
الْحَدِيثِ الْمُسَوِّتِ وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَيْنَا بِالْأَفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السَّنَنِ بِالْأَحَادِ وَهُوَ
يَقِينٌ بِأَصْلِهِ لَكِنَّهُ لَمَّا انْتَقَلَ إِلَيْنَا بِالْأَحَادِ أَوْجَبَ الْعَمَلُ دُونَ الْعِلْمِ وَكَانَ
مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ،

ترجمہ اور جب سلف کا اجماع ہم تک ہر زمانہ کے اجماع کے ساتھ منتقل ہوا ہو تو وہ اجماع خبر متواتر کے حکم میں ہوگا اور جب بطریق افراد ہم تک منتقل ہوا ہو تو وہ اجماع خبر واحد کے حکم میں ہوگا حال یہ ہے کہ وہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے یقینی ہے لیکن چونکہ وہ ہم تک بطریق احاد منقول ہوا ہے تو وہ اجماع عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم کو اور ایسا اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

تشریح

واذا اتقل لینا اجماع السلف، مصنف علیہ الرحمہ اجماع کے ارکان اور مراتب کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب اجماع کے ہم تک منقول ہونے کی کیفیت اور اسی اعتبار سے اجماع کے مراتب کا بیان شروع کر رہے ہیں، اگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع ہم تک ہر زمانہ کے اتفاق کیساتھ منقول ہو تو یہ حدیث متواتر کے حکم میں ہوگا یعنی جس طرح حدیث متواتر یقین اور عمل کا فائدہ دیتی ہے یہ اجماع بھی دیگا، جیسا کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع حضرت ابو بکر صدیق کی خلافت پر ہر زمانہ کے اتفاق کے ساتھ منقول ہے لہذا جس طرح حدیث متواتر حجت قطعیہ ہوتی ہے مذکورہ اجماع بھی حجت قطعیہ ہوگا۔

اور اگر اجماع ہم تک بطریق احاد منقول ہو، تو یہ اجماع خبر واحد کے حکم میں ہوگا یعنی جس طرح خبر واحد مفید عمل ہوتی ہے مگر مفید علم نہیں ہوتی اسی طرح مذکورہ اجماع بھی مفید عمل تو ہوگا مگر مفید علم نہ ہوگا، دونوں میں وجہ مشابہت یہ ہے کہ جس طرح حدیث اپنی اصل کے اعتبار سے رسول معصوم کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے مفید یقین ہے مگر نقل میں شبہ ہونے کی وجہ سے مفید یقین نہیں ہے اسی طرح اجماع صحابہ منسوب الی امتہ معصومہ ہونے کی وجہ سے اگرچہ فی نفسہ مفید یقین ہے مگر ہم تک چونکہ بطریق احاد منقول ہوا ہے جس کی وجہ سے اس میں شبہ پیدا ہو گیا لہذا مذکورہ اجماع بھی خبر واحد کے مانند مفید عمل تو ہوگا مگر مفید علم نہ ہوگا، جیسا کہ عبیدہ السلمانی سے چند چیزوں کا اجماع بطریق احاد منقول ہے جو کہ مفید عمل ہے نہ کہ مفید علم مثلاً اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ صحابہ قبل الظہر چار رکعت پر پابندی فرماتے تھے اسی طرح اسفارنی الفجر اور اخت کی عدت کے زمانہ میں دوسری اخت سے نکاح کی حرمت پر اور خلوت صحیحہ سے مہر نہایت ہونے پر اجماع نقل کیا ہے مذکورہ اجماعوں پر عمل تو واجب ہے مگر علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتا۔

جس طرح خبر واحد قیاس پر مقدم ہے اسی طرح اجماع بطریق احاد بھی قیاس پر مقدم ہے اس لئے کہ قیاس ظنی الاصل ہے۔

بَابُ الْقِيَاسِ

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى بَيَانِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِيهِ وَرُكْنِيهِ وَحَكْمِهِ وَدَفْعِهِ أَمَّا الْأَوَّلُ
فَالْقِيَاسُ هُوَ التَّقْدِيرُ لُغَةً يُقَالُ قَيْسٌ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ أَي قَدَرَهُ كَمَا بِهِ وَاجْمَعْلُهُ
نَظِيرُ الْأَخِيرِ وَالْفُقَهَاءُ إِذَا أَخَذُوا حُكْمَ الْفُرْعِ مِنَ الْأَصْلِ سَمُّوا ذَلِكَ قِيَاسًا لِتَقْدِيرِهِمْ
الْفُرْعَ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ،

ترجمہ یہ قیاس کے احکام کا باب ہے اور یہ نفس قیاس، شرط قیاس اور رکن قیاس اور حکم قیاس اور دفع قیاس کے بیان پر مشتمل ہے، بہر حال قیاس کے معنی لغتاً اندازہ کرنا ہے کہا جاتا ہے قس النعل بالنعل یعنی اس جوتے کو اسکے ساتھ ناپ دے اور اس جوتے کو اس کے مطابق بنا دے، اور فقہاء نے جب فرع کا حکم اصل سے لیا تو اس کا نام قیاس رکھا کیونکہ انہوں نے حکم اور علت میں فرع کو اصل کے ساتھ ملایا۔

تشریح مصنف اس باب میں پانچ چیزوں کو بیان فرمانا چاہتے ہیں ملا قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ملا قیاس کی شرط ملا قیاس کا رکن ملا قیاس کا حکم ملا قیاس کی علت مؤثرہ پر ہونے والے اعتراضات کے جوابات، حجیت قیاس۔ دنیوی امور میں قیاس حجت اور شائع ذائع ہے قیاس کتاب اللہ اور سنت رسول سے ثابت ہے، قیاس کا ثبوت کتاب اللہ مثلاً فاعتبروا با اولی الابصار، اعتبار کے معنی ناپنے اور قیاس کرنے کے ہیں۔ قیاس کا ثبوت سنت سے مثلاً حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن بھیجتے وقت فیصلہ کے بارے میں آپ کا دریافت فرمانا اور حضرت معاذ کا آخر میں اجہد برائی فرمانا، اپس آپ کا الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ فرمانا، نیز اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اپنے بھی قیاس فرمایا ہے۔

مثال۔ آپ سے ایک ختمیہ لڑکی نے سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول! میرے والد پر بڑھاپے میں حج فرض ہو گیا ہے اور وہ سواری پر بیٹھنے کے قابل نہیں ہیں اگر میں ان کی طرف سے حج کر لوں تو کیا وہ کافی ہوگا تو آپ نے فرمایا ارایت لو کان علی ایک دین فقہیہ اکان ینفعہ ذلک قالت نعم قال م ذین الش احق بالقضار، آپ نے اللہ تم

کے دین کو وجوب قضا میں بندے کے دین پر قیاس فرمایا، اسی کا نام قیاس ہے۔ آپ کے قیاس کی دوسری مثال، ایک شخص نے آپ سے دریافت کیا ہم میں سے اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ قضا نہ شہوت کرتا ہے تو کیا اس کو اجر بھی ملتا ہے آپ نے فرمایا کہ اگر یہ شخص اپنی شہوت کو حرام جگہ پوری کرتا تو کیا اس کو گناہ نہ ہوتا؟ اس شخص نے جواب دیا یقیناً ہوتا تو آپ نے فرمایا اسی طرح اگر حلال جگہ شہوت پوری کرے گا تو اس کو اجر ملے گا۔

تیسری مثال، حضرت عمرؓ نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا اس کے بعد آپ سے مسئلہ دریافت فرمایا آپ نے فرمایا اگر تو لے کر پانی سے کلی کرتا تو کیا اس سے روزہ میں کچھ نقصان ہوتا، حضرت عمرؓ نے جواب دیا نہیں تو آپ نے فرمایا تو پھر پریشانی کس بات کی ہے۔

عمل بالقیاس، مگر علت مخصوص ہو تو قیاس پر بالاتفاق عمل ثابت ہے سو برہہ کے بارے میں آپ نے فرمایا انہما لیت بنجۃ لانہما من الطوائف والطوائف علیکم، علت کے مشترک ہونے کی وجہ سے دیگر سو اکن الیموت مثلاً چوہا، سانپ، بچھو وغیرہ کے جھوٹے کو عدم نجات میں ملنے کے جھوٹے پر قیاس کیا ہے۔

فالقیاس ہو التقدير لفتہ، قیاس باب (من اور مفاعلة) کا مصدر ہے جس کے معنی اندازہ کرنا، ناپنا، ایں یقال قمت الارض بالقصبہ، میں نے زمین کو بائس سے ناپنا، قس النعل بالنعل اس جوتے کو اس کے ناپ کا بنا نعل مؤنث سماعی ہے مصنف نے قدرہ میں مذکر کی ضمیر لفظ کی رعایت کی وجہ سے استعمال کیا ہے۔

قیاس اصطلاحاً فقہاء جب اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت کرتے ہیں تو اس کا نام قیاس رکھتے ہیں کیونکہ فقہاء نے حکم اور علت میں فرع کو اصل سے ناپنا ہے مطلب یہ کہ قیاس لغوی مطلقاً تقدیر ہے اور قیاس اصطلاحاً التقدير بین الاصل والفرع فی الحكم والعلۃ،

وَأَمَّا شَرْطُهُ فَمَا لَا يَكُونُ الْأَصْلُ مَخْصُوصًا بِمَحْكَبٍ، بِنَصِّ الْخَرِّ كَقَبُولِ شَهَادَةِ خَزِيمَةَ، وَوَحْدًا كَانَ حُكْمًا ثَبَتَ بِالنَّصِّ إِخْتِصَاصُهُ كَمَا مَثَلُهُ، وَأَنْ لَا يَكُونَ الْأَصْلُ مَعْدُومًا، عَنِ الْقِيَاسِ كَأَيَّابِ الطَّهَارَةِ بِالْقَهْقَهَةِ فِي الْمَثَلِ الْوَحْدِ وَأَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهِ، إِلَى فَرْعٍ هُوَ نَظِيرٌ لَهُ وَلَا نَصَّ فِيهِ،

بہر حال قیاس کی اول شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ کسی نص آخر کے ذریعہ اپنے حکم کے ساتھ خاص نہ ہو جیسا کہ تنہا حضرت خزیمہ بن ثابت کی شہادت معاملات میں قبول کرنا ایسا حکم ہے جو بطور اعزاز و کرامت بطور

ترجمہ

خاص خزیمہ بن ثابت کیلئے نص سے ثابت ہے اور (دوسری شرط) یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم غیر معقول نہ ہو جیسا کہ نمازیں قہقہہ کی وجہ سے وضو کا ٹوٹ جانا اور (تیسری شرط) یہ ہے کہ وہ حکم شرعی جو نص سے (مقیس علیہ) میں ثابت ہو بعینہ اس فرع (مقیس) کی جانب متعدی ہو کہ جو مقیس علیہ کی منظر ہے اور اس فرع (مقیس) میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

تشریح | قیاس کی چار شرطیں ہیں جن میں دو وجودی اور دو عدی ہیں، مذکورہ عبارت میں مصنف نے تین شرطوں کو ذکر کیا ہے جو بھتی شرط بعد میں آ رہی ہے۔

پہلی شرط، پہلی شرط جو کہ عدی ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ مقیس علیہ کسی نص آخر کے ذریعہ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو اگر ایسا ہوگا تو اس اصل (مقیس علیہ) پر فرع کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا جیسا کہ حضرت خزیمہ بن ثابت کی تہنہ شہادت معاملات میں (نہ کہ حدود و قصاص میں) درست ہے حالانکہ شرعی قاعدہ کی رو سے دو شاہدوں کی ضرورت ہوتی ہے مگر چونکہ نص آخر یعنی آپ کے قول "من شہد لہ خزیمہ فهو حبرہ" کی وجہ سے خلاف قیاس تہنہ حضرت خزیمہ کی شہادت (گوہی) کو تکریماً و اعزازاً آپ نے کافی قرار دیا ہے لہذا حضرت خزیمہ پر دوسروں کو خواہ وہ خلفاء اربعہ ہی کیوں ہوں قیاس کرنا درست نہیں۔

حضرت خزیمہ کا واقعہ ابو داؤد و احمد نے عمار بن خزیمہ سے اس طرح نقل کیا ہے کہ آپ نے ایک بدوی سے ایک گھوڑا خریدا اور ثمن کی ادائیگی کے لئے بدوی کو اپنے ہمراہ لیکر دولت خانہ پر تشریف لائے تھے تاکہ ثمن ادا کر دیں آپ کچھ آگے نکل گئے بدوی پیچھے رہ گیا بعض لوگوں نے جن کو یہ معلوم نہیں تھا کہ آپ نے اس گھوڑے کو خریدا یا اس گھوڑے کا بھاد کیا اور قیمت زیادہ لگا دی بدوی نے آپ کو آواز دی اور کہا کہ آپ کو خریدنا ہے یا میں فروخت کر دوں، آپ نے فرمایا بندۂ خدا کیا بات کرتا کچھ میں نے یہ گھوڑا تجھ سے خریدا نہیں ہے؟ بدوی نے کہا، اگر آپ نے خریدا ہے تو گواہ لاؤ، اتفاق سے حضرت خزیمہ وہاں موجود تھے کہا کہ میں گوہی دیتا ہوں کہ آپ نے یہ گھوڑا خریدا ہے، آپ نے فرمایا اے اللہ کے رسول! ہم تو اس سے بھی زیادہ عجیب و غریب آسمانی باتوں کی تصدیق کرتے ہیں یقیناً آپ سچے ہیں اس پر آپ نے فرمایا تمہارا من شہد لہ خزیمہ فهو حبرہ، آپ نے حضرت خزیمہ کی شہادت کو کرامتہ دو شہادتوں کے قائم مقام قرار دیا لہذا دوسروں کو حضرت خزیمہ پر قیاس نہیں کر سکتے،

بعض حضرات نے واقعہ کو دوسری طرح بھی نقل کیا ہے۔

وان لایحون الاصل سے مصنف قیاس کی دوسری شرط کو بیان فرما رہے ہیں، یہ شرط بھی عدی ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ مقیس علیہ خود خلاف قیاس نہ ہو ورنہ تو اس پر دوسرے کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا جیسے قہقہہ سے وضو کا

ٹوٹ جانا خود خلاف قیاس ہے لہذا اسپر دوسرے کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا بلکہ اپنے مورد ہی کیساتھ خاص ہے گا۔ فائدہ
تیسری شرط، ان متعدی احکم الشرعی ہو، یہ قیاس کی تیسری شرط کا بیان ہے جو کہ وجودی ہے اس شرط کے
چار اجزاء ہیں ۱۔ مقیس علیہ کا جو حکم مقیس کی جانب متعدی ہو وہ حکم شرعی ہو حکم لغوی نہ ہو ۲۔ حکم شرعی بعینہ بغیر تبدل
تغیر کے متعدی ہو ۳۔ اصل اور فرع ایک دوسرے کی نظیر ہوں فرع اصل سے کم نہ ہو ۴۔ خود فرع کے اندر حکم
نص سے ثابت نہ ہو، مذکورہ عبارت سے دو دوسری شرطیں بھی مفہوم ہوتی ہیں جن کو مصنف نے ترک کر دیا ہے
اول یہ کہ حکم متعدی ثابت بالنص ہو نہ کہ ثابت بالقیاس، مثلاً چاول کی بیج کی حرمت ہم جنس سے متفاضلاً گندم پر قیاس
کرتے ہوئے ثابت ہے اور جواری کی حرمت کو ثابت کریں چاول پر قیاس کرتے ہوئے یہ درست نہیں ہے دوسرے یہ کہ
حکم متعدی ہو غیر متعدی نہ ہو اسلئے کہ اگر حکم متعدی نہ ہوگا تو ہمارے نزدیک تعلیل صحیح نہ ہوگی بخلاف اہم شائع ہوئے۔

فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ لِإِثْبَاتِ إِسْمِ الْخَمْرِ لِسَائِرِ الْأَشْرِبَةِ لِأَنَّ كَيْفَ لَيْسَ
بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ،

ترجمہ: لہذا تمام دیگر مشروبات کے لئے اہم خمر کو ثابت کرنے کے لئے خمار کو علت بنانا درست نہیں ہے

فائدہ ۱، خلاف قیاس چار طریقوں سے ہوتا ہے (۱) نص کے حکم کی بغیر کسی سبب معقول کے تخصیص کر دی جائے جیسے شہادت حسنہ
۱۱ شارع کی جانب سے کوئی حکم مشروع ہو اور اس کی کوئی وجہ سمجھ میں نہ آئے جیسے تعداد رکعات وغیرہ کی وجہ غیر معقول سوائے
اس کے کہ شارع نے اسی طرح مقرر کیا ہے۔

(۲) وہ احکام جو ابتداء مشروع ہوئے ہوں اور شریعت میں ان کی کوئی نظیر نہ ہو خواہ وہ احکام معقول ہوں جیسے رخصت سفر اور
مسح علی الخفين، رخصت سفر اور مسح علی الخفين کی علت گوشت ہے مگر اس پر غیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، یا غیر معقول ہوں جیسا کہ مسئلہ
قائمہ میں پچاس قبیل لینا اور عاقلہ اہل محلہ پر دیت واجب کرنا حالانکہ ان کا کوئی جرم نہیں ہوتا۔

(۳) قاعدہ سابقہ سے حکم کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہو مگر وجہ استثناء وقت نظر سے سمجھ میں آتی ہو جیسا کہ مستحبتا میں، مصنف علیہ الرحمہ کی مراد خلاف
قیاس سے یہ ہے کہ من کل وجہ خلاف قیاس ہو جیسا کہ قہقہہ سے حصول مطلقہ میں ایجاب طہارت خلاف قیاس نص سے ثابت ہے اور وہ نص
علیہ السلام کا یہ قول ہے۔ الامن ضحک منکم قہقہہ فلیعد الصلوۃ والوضوء جیسا، اسلئے کہ قیاس یہ ہے کہ طہارت اس کی ضد یعنی نجاست
سے زائل ہو سکتی ہے اور قہقہہ نجاست نہیں ہے لہذا یا ایسی اصل ہے جو خلاف قیاس ہے لہذا اسپر غیر کو قیاس نہیں کیا جائیگا مثلاً اگر
کوئی شخص حالت صلوۃ میں مرتد ہو گیا (غزوہ بالذکر) تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ ارتداد کو قہقہہ پر قیاس نہیں کریں گے اسی طرح سجدہ
تلاوت اور صلوۃ جنازہ میں بھی قہقہہ کو حصول مطلقہ پر قیاس نہیں کریں گے اسلئے کہ مقیس علیہ خود غیر معقول ہے۔

اسلئے کہ اثبات اہم خمر حکم شرعی نہیں ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ شرط ثالث کے چاروں اجزاء میں سے پہلے جز پر تفریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں مسلماً یستقیم التعلیل، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خمر کے علاوہ دیگر اشربہ کو خمر کے نام سے موسوم کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ حکم لغوی کا اثبات ہے نہ کہ حکم شرعی کا، ممکن ہے کوئی شخص اس خیال سے کہ خمر (ان ص) خمر سے مشتق ہے جس کے معنی چھپانے کے ہیں، خمر چونکہ عقل کو مستور کر دیتی ہے اسی وجہ سے خمر کو خمر کہتے ہیں اور یہ صفت دیگر شرابوں میں بھی پائی جاتی ہے لہذا ان کو بھی خمر کہہ سکتے ہیں یہ قیاس درست نہیں ہے اسلئے کہ لغات تو قیسی ہوتے ہیں بعض اوقات معنی کی رعایت کی وجہ سے وضع ہوتی ہے مثلاً قارورہ اس شیشی کو کہتے ہیں جس میں پیشاب بھرا ہو لیکن پیٹ کو اس وجہ سے کہ اس میں بھی پیشاب بھرا ہوتا ہے قارورہ کہنا درست نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ قارورہ کا قارورہ نام رکھنے کی علت قرار البول فی القارورہ کے علاوہ دوسری علت بھی ہے اور وہ ہے واضح کی وضع۔

وَلَا لِصِحَّتِهِ ظَهَرَ الذَّمُّ لِكُونِهِ تَغْيِيرَ الْحُرْمَةِ الْمُنْتَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْأَصْلِ إِلَى إِطْلَاقِهَا فِي الْفُرْعِ عَنِ الْعَاقِبَةِ وَلَا لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِي فِي الْفُطْرِ إِلَى الْمَكْرِهِ وَالْحَاطِي لِأَنَّ عُدْرَهُمَا دُونَ عُدْرِكَ فَكَانَ تَعْدِيَتُهُ إِلَى مَا لَيْسَ بِنَظِيرِكَ وَلَا لِشُرْطِ الْإِيْمَانِ فِي رُقْبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظُّهَارِ وَفِي مَصْرِفِ الصَّدَقَاتِ لِأَنَّ تَعْدِيَتَهُ إِلَى مَا فِيهِ نَصٌّ بِتَغْيِيرِكَ

ترجمہ اور ظہار ذمی کی صحت کے لئے علت بیان کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ علت بیان کرنا مقیس علیہ میں کفارہ کے ذریعہ منتہی ہونے والی حرمت کو مقیس میں اس حرمت کو مطلق عن الغایت کی جانب متغیر کرنا ہے اور نسیانا افطار کرنے والے کے حکم کو مکڑہ اور خاطی کی جانب متعدی کرنے کی علت بیان کرنا صحیح نہیں ہے چونکہ مکڑہ اور خاطی کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے لہذا ناسی کے حکم کو غیر نظیر کی طرف متعدی کرنا لازم آئے گا اور صحیح نہیں ہے علت بیان کرنا ایمان کی شرط کیلئے کفارہ یمن اور کفارہ ظہار کے غلام میں اور مصرف صدقات میں، چونکہ یہ ایسی فرع مقیس، کی جانب حکم کو متعدی کرنا ہے جس میں خود نفس موجود ہے اور ساتھ اصل مقیس علیہ کا حکم بھی متغیر ہو رہا ہے۔

تشریح ولا لصحة ظہار الذمی، یہ شرط ثانی پر تفریح ہے، شرط ثانی یہ تھی کہ مقیس علیہ کے حکم کو بعینہ بغیر کسی تغیر کے مقیس کی جانب متعدی کیا جائے، اس شرط کا مقصد مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مساوات کو باقی رکھنا ہے اگر مقیس علیہ کا حکم مقیس میں متغیر ہو گیا تو یہ مقیس میں مستقلاً حکم جدید کا اثبات ہوگا جو کہ مقیس علیہ میں

نہیں ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔

ہمارے اور امام شافعی کے درمیان مندرجہ ذیل مسئلہ میں اختلاف ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ ذمی کا ظہار کرنا مسلم کے ظہار پر قیاس کرتے ہوئے صحیح ہے، جس طرح مسلم کے ظہار کرنے سے اس کی بیوی اس کیلئے حرام ہو جاتی ہے اسی طرح ذمی کی بیوی بھی ذمی کیلئے حرام ہو جائے گی جیسا کہ ذمی کا اپنی بیوی کو مسلمان پر قیاس کرتے ہوئے طلاق دینا درست ہے اسی طرح ظہار بھی درست ہوگا، مصنف علیہ الرحمہ امام شافعی کے قیاس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسلمان کے ظہار پر ذمی کے ظہار کو قیاس کرنا درست نہیں ہے چونکہ اس میں شرط ثانی مفقود ہے، شرط ثانی یہ سکتی کہ اصل کا حکم بعینہ فرغ کی جانب متعدی ہو اس میں تغیر تبدیل نہ ہو حالانکہ اس میں تغیر لازم آ رہا ہے اس لئے کہ مسلمان کے ظہار سے ثابت شدہ حرمت کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے مگر ذمی کے ظہار سے ثابت شدہ حرمت کفارہ سے ختم نہیں ہو سکتی، چونکہ ذمی کفارہ کا اہل نہیں ہے اسوجہ سے کہ کفارہ عبادت ہے اور ذمی عبادت کا اہل نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ ظہار مسلم کی حرمت مقیدہ ہے اور ظہار ذمی کی حرمت مطلقہ ہے، اگر ظہار مسلم پر ظہار ذمی کو قیاس کریں گے تو مسلم کے ظہار کا حکم جو کہ مقید ہے ذمی کے ظہار میں جا کر مطلق ہو جائے گا،

حاصل یہ ہے کہ اس تعلیل میں اصل کا حکم بعینہ جو کہ حرمت متناہیہ بالکفارہ ہے فرغ کی جانب متعدی نہیں ہوگا بلکہ اصل کا حکم متغیر ہو جائے گا بایں طور کہ مقید سے مطلق ہو جائے گا چونکہ ظہار مسلم سے ثابت شدہ حرمت کیلئے کفارہ غایت ہے اور ظہار ذمی سے ثابت شدہ حرمت کیلئے کوئی غایت نہیں ہے بلکہ حرمت مؤبدہ ہے ہاں البتہ اگر ظہار ذمی سے بھی حرمت متناہیہ بالکفارہ ثابت ہو جیسا کہ ظہار مسلم میں ہے تو یہ علت بیان کرنا درست ہوگا والا فلا،
والاعتدایۃ الحکم من الناکی فیہ شرط ثالث پر تفریح اور امام شافعی کے قیاس کا رد ہے شرط ثالث یہ ہے کہ فرغ اصل کی نظیر ہونی چاہیے۔

مختلف فیہ مسئلہ: اگر کوئی شخص نسیاناً روزہ میں کھاپی لے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ انما اطعمک اللہ دستقاک، امام شافعی مکہ اور خاظمی کو کبھی ناسی پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح ناسی کا روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح مکہ اور خاظمی کا بھی فاسد نہیں ہوگا اس لئے کہ خاظمی اور مکہ کے قصد کو دخل نہیں ہوتا بخلاف ناسی کے کہ وہ قصد اور ارادہ کھاتا ہے گو روزہ کو بھولے ہوئے ہے مصنف روئے امام شافعی کے اس قیاس کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے اس لئے کہ اس میں شرط ثالث مفقود ہے اور وہ یہ ہے کہ فرغ اصل کی نظیر ہو اور اس مسئلہ میں فرغ جو کہ خاظمی اور مکہ میں اصل یعنی ناسی کے مساوی نہیں ہے بلکہ فرغ اصل سے کمتر ہے چونکہ مکہ اور خاظمی کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے اس لئے کہ نسیان منجان اللہ ہوتا ہے اس میں ناسی کا کوئی دخل نہیں ہوتا بخلاف خاظمی اور مکہ کے کہ ان دونوں میں فعل خاظمی اور مکہ کی جانب منسوب ہوتا ہے نیز ناسی کو روزہ یا دہی نہیں ہوتا بخلاف مکہ اور خاظمی کے کہ انکو روزہ یا دہی ہوتا ہے اسکے علاوہ

نیان سے جو کہ منجانب اللہ ہے بچنا مشکل ہے بخلاف خاطمی کے کہ اگر احتیاط سے کام لے تو خطارے محفوظ رہ سکتا ہے اسی طرح مکوہ، اگر مکوہ کی خوشاد کر لے یا کسی انسان کی مدد حاصل کر لے تو بچ سکتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ نابی کا عذر قوی ہے اور خاطمی و مکوہ کا عذر اس سے کمتر ہے لہذا نابی کے حکم کو جو کہ عدم فساد صوم ہے خاطمی اور مکوہ کی منجانب مستعدی کرنا غیر نظیر کی جانب مستعدی کرنا ہے لہذا نابی کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اور خاطمی و مکوہ کا روزہ فاسد ہو جائے گا بخلاف امام شافعی کے کہ کسی کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔

والا لشرط الایمان لہذا یہ شرط رابع پر تفریح ہے اور شرط رابع یہ ہے کہ فرع میں نص نہ ہو، اس کا حاصل یہ ہے کہ رقبہ کفارہ یقین و کفارہ ظہار میں کفارہ قتل خطار پر قیاس کرتے ہوئے ایمان کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے احناف اور شوافع کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ رقبہ کفارہ یقین و کفارہ ظہار کے لئے ایمان شرط ہے یا نہیں، امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح کفارہ قتل خطار میں عبد کا مومن ہونا شرط ہے اسی طرح کفارہ یقین و کفارہ ظہار میں مومن ہونا شرط ہے، حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کفارہ یقین و ظہار کو کفارہ قتل خطار پر قیاس کرتے ہیں اور احناف کے نزدیک کفارہ یقین و ظہار میں مطلقاً غلام آزاد کرنا کافی ہے مومن ہونا شرط نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ فرع میں جو کہ کفارہ یقین و ظہار ہے نص موجود ہے جو کہ ایمان کی قید سے مطلق ہے حالانکہ فرع کی جانب اصل کے حکم کو مستعدی کرنا جو بھی شرط یہ تھی کہ فرع میں نص موجود نہ ہو لہذا امام شافعی کفارہ یقین و ظہار کو کفارہ قتل خطار پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ کفارہ یقین و ظہار میں رقبہ کو مطلق رکھنا اس بات کا متقاضی ہے رقبہ کا فرہ بھی کافی ہو اور اگر کفارہ قتل خطار پر قیاس کیا جائے تو فرع کا اطلاق تفسیر سے بدل جائے گا اور نص کا قیاس سے باطل کرنا درست نہیں ہے۔

اسی طرح کفارات کا فتر کفارہ پر صرف کرنا صحیح ہے بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک کفارات یقین و ظہار کو فتر کفارہ پر صرف کرنا درست نہیں ہے جس طرح کہ زکوٰۃ کو فتر کفارہ پر صرف کرنا درست نہیں ہے احناف کہتے ہیں کہ کفارات کو زکوٰۃ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ فرع (جو کہ کفارات یقین و ظہار ہیں) میں نص مطلق ہے جس میں ایمان کی قید نہیں ہے حالانکہ فرع کا اصل پر قیاس وہاں درست ہوتا ہے جہاں فرع میں نص نہ ہو۔

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ أَنْ يَبْقَى حُكْمُ الْأَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيلِ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ لِأَنَّ تَغْيِيرَ حُكْمِ النَّصِّ فِي نَفْسِهِ بِالزَّاهِي بَاطِلٌ كَمَا أَبْطَلْنَا كَمَا فِي الْفُرْعِ وَإِنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيلَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ لِأَنَّ اسْتِثْنَاءَ حَالَةِ السَّوَامِي دَلَّ عَلَى عُمُومِ صَدْرِهِ فِي الْأَحْوَالِ وَلَنْ يَثْبُتَ اخْتِلَافُ الْأَحْوَالِ إِلَّا فِي الْكَثِيرِ فَصَارَ التَّغْيِيرُ بِالنَّصِّ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيلِ لِأَنَّهُ،

ترجمہ اور قیاس کی جو بھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد علیٰ حالہ باقی رہے جس حال پر تعلیل سے پہلے تھا اسلئے کہ نص کے حکم کو نئے نئے غرضوں کے ذریعہ متغیر کرنا باطل ہے جیسا کہ ہم نے اس تغیر کو فرع میں باطل قرار دیا ہے اور ہم نے قلیل کی تخصیص نبی علیہ السلام کے قول "لا تبیعوا الطعام بالطعام لہ" کے ذریعہ کی ہے اسلئے کہ حالت تساوی کا استثناء اس کے صدر (مستثنیٰ منہ) کے احوال کے عموم پر دال ہے اور احوال کا اختلاف ثابت ہو ہی نہیں سکتا مگر کشمیر میں، لہذا تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ تعلیل کی وجہ سے اور یہ تغیر بالنص (حسن اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہو گیا۔

تشریح سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے پہلی تین شرطوں کے برخلاف جو بھی شرط کو لفظ رابع کیساتھ مقید کیوں کیا ہے جواب: تیسری شرط چونکہ چار شرطوں پر مشتمل ہے اسلئے کسی داہم کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ قیاس کی سات شرطیں ہیں اسی وجہ سے مصنف نے رابع کے لفظ کی صراحت کر دی، اور اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ تیسری شرط اگرچہ چار شرطوں پر مشتمل ہے مگر اسکے باوجود وہ ایک ہی شرط شمار ہوگی۔

قیاس کی شرط رابع یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم تعلیل کے بعد بھی اسی حال پر رہے کہ جس حال پر تعلیل سے پہلے تھا اسلئے کہ نئے نئے غرضوں کے حکم کا تغیر باطل ہے خواہ مقیس علیہ میں ہو یا مقیس میں جیسا کہ ماقبل میں دلا نص فیہ کے ضمن میں گذر چکا ہے اور یہی مطلب ہے مصنف کے قول "کما ابطناہ فی الفرع کا، یعنی اگر فرع میں نص ہو اس کے باوجود اصل کے حکم کو فرع کی جانب متعدی کریں گے تو فرع کا حکم متغیر ہو جائے گا جو کہ باطل ہے جس طرح فرع کے حکم کو متغیر کرنا باطل ہے اسی طرح اصل کے حکم کو بھی رائے اور قیاس کے ذریعہ متغیر کرنا باطل ہے۔

انما خصنا القلیل لہ منہ منہ شافعی کی جانب سے ہونے والے متعدد اعتراضوں کا جواب دے رہے ہیں، امام شافعی کی جانب سے اعتراض احناف کی بیان کردہ اصل پر ہے اصل یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم تعلیل کے بعد متغیر ہونا چاہئے حالانکہ مندرجہ ذیل پانچ مسائل میں تعلیل کے بعد مقیس علیہ کا حکم احناف کے نزدیک متغیر ہو جاتا ہے۔

اعتراض ۱، آپ کے قول "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواہ بسواہ" کا مقتضی مطلق ہونے کی وجہ سے یہ ہے کہ اشیاہ سواہ مذکورہ الحدیث میں تفاضل کے ساتھ بیع کرنا حرام ہو خواہ قلیل میں ہو یا کثیر میں حالانکہ احناف کے نزدیک قلیل میں تفاضل کے ساتھ بیع حرام نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ ایک مٹھی کی بیع دو مٹھیوں کے عوض جائز ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ احناف نے تفاضل کے ساتھ بیع کی حرمت کی علت قدر اور جنس کو قرار دے کر حکم کو غیر طعام کی جانب متعدی کر دیا ہے اور قدر سے مراد وہ مقدار ہے جو کیل کے تحت میں آتی ہو حصہ اور حقیقتیں کی مقدار چونکہ کیل کے تحت میں نہیں آتی اسلئے قلیل کی بیع میں تفاضل جائز قرار دیا ہے

اور یہی اصل کے حکم کو تعلیل کے بعد متغیر کرنا ہے اسلئے کہ اگر حرمت تفاضل کی علت قدر و جنس کو قرار نہ دیا جائے تو حرمت تفاضل نص کے مطلق ہونے کی وجہ سے قلیل و کثیر دونوں میں ہونی چاہئے اصل (مقیس علیہ) میں حرمت رہا کی علت قدر و جنس بیان کر کے اصل کے حکم کو متغیر کر دیا یا اس طور کہ قلیل میں تفاضل کو حرمت سے خارج کر دیا جائے کہ اپنے اصول یہ بیان کیا تھا کہ تعلیل کے بعد مقیس علیہ کا حکم متغیر نہ ہو۔

جواب: لان الاستنارہ سے مصنف مذکورہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو اب کا حاصل یہ ہے کہ حرمت میں حرمت سے حالت تساوی کا استنارہ کیا گیا ہے یعنی ہر حال میں تفاضل حرام ہے۔ سوائے حالت تساوی کی حالت تساوی کا استنارہ مستثنیٰ منہ کے عموم احوال پر دلالت کرتا ہے چونکہ استنارہ میں اصل مستثنیٰ متصل ہے اور مستثنیٰ متصل تب ہی ہوگا کہ جب مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اور مستثنیٰ منہ کی جنس سے اسی وقت ہو سکتا ہے کہ مستثنیٰ جس طرح از قبیل احوال ہے مستثنیٰ منہ بھی از قبیل احوال ہو تو اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی: لا تتبعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواة، اور احوال تین ہیں مساواة، مفاضلة، مجازفة، اور مذکورہ تینوں کثیر کے احوال ہیں، صدر حدیث سے تینوں حالتوں میں حرمت تفاضل ثابت ہوتی ہے مگر الا کے ذریعہ حالت مساوات کو حرمت سے خارج کر دیا گیا ہے لہذا مفاضلة اور مجازفة میں حرمت باقی رہے گی اور مساواة میں حرمت ختم ہو جائے گی اور قلیل مسکوت عنہ ہے نہ مستثنیٰ میں ذکر ہے نہ مستثنیٰ منہ میں لہذا وہ اصل پر باقی رہیگا اور اصل اشیار میں اباحت ہے لہذا ایک مٹھی گندم کی بیج دو مٹھی کے عوض درست ہوگی۔

سوال: اپنے احوال کو تین میں منحصر کیا ہے حالانکہ قلیل بھی ایک حال ہے لہذا جس طرح مجازفة و مفاضلة میں بیج ناجائز ہے قلیل بھی بیج ناجائز ہونی چاہئے۔

جواب: قلت حالت بعیدہ غیر متداول فی العرف ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اسلئے گندم کے ایک دانہ کی بیج دو دانوں کے عوض کسی کے نزدیک حرام نہیں ہے حالانکہ یہ بھی تفاضل کے ساتھ بیج ہے، امام شافعیؒ مستثنیٰ میں تاویل کرتے ہیں تاکہ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو جائے اسلئے کہ مستثنیٰ متصل بالاتفاق حقیقت ہے اور منقطع مجاز ہے اور مجاز سے حقیقت اولیٰ ہوتی ہے لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک تقدیر عبارت یہ ہوگی: لا تتبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساوی، لہذا طعام مساوی کے علاوہ بقیہ تمام صورتیں حرمت کے تحت داخل رہیں گی لہذا بیع الحفنة بالحفنتین بھی حرمت کے تحت داخل رہے۔

امام شافعیؒ کی تاویل کا جواب یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ کا حذف شائع ذائع ہے نہ کہ مستثنیٰ کا لہذا مستثنیٰ منہ کو محذوف ماننا عرف اور استعمال کے زیادہ قریب ہوگا اور بعض اوقات مستثنیٰ سے بھی مستثنیٰ منہ متعین ہو جاتا ہے جیسے لا تقتل حیوانا الا بالکین، اس مقولہ میں حیوان سے مراد وہی حیوان ہوگا جس کو چھری سے قتل کیا جاسکتا ہو مکھی اور چھپر مراد نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی مستثنیٰ منہ سے مراد وہ ہوگا جو کبیل کے تحت آسکتا ہو۔

مذکورہ تفصیل سے اہم شافعی رکاوہ اعتراض رفع ہو گیا کہ تعلیل کی وجہ سے مقبوس علیہ کا حکم متغیر ہو گیا ہے تعلیل کی وجہ سے متغیر نہیں ہوا، بلکہ دلالت انص کی وجہ سے متغیر ہوا ہے گو حسن اتفاق سے تعلیل کی غرض کے مطابق ہو گیا ہے جیسا کہ فلا نقل لہما ان میں عبارت انص سے صرف اُن کہنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے مگر دلالت انص کی وجہ سے ضرب و شتم کی حرمت بھی ثابت ہوگی۔

وَكذلك جَوَازُ الْبَدَالِ فِي بَابِ الزَّكَاةِ بَثَبَ بِالنَّصِّ لِأَنَّ التَّعْلِيلَ لِأَنَّ الْأَمْرَ
بِإِجْزَاءِ مَا وَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقًا لَهُمْ مِمَّا أَوْجَبَ لِنَفْسِهِ عَلَى الْأَعْنِيَاءِ مِنْ مَالٍ
مُسْتَمَى لَا يَجْتَمِعُ لَهُ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيدِ يَتَضَمَّنُ الْإِذْنَ بِالِاسْتِبْدَالِ قِصَارَ
التَّغْيِيرِ بِالنَّصِّ جَمَاعًا لِلتَّعْلِيلِ لِأَنَّ

ترجمہ اور ایسے ہی باب زکوٰۃ میں تبدیلی کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے اسلئے کہ فقراء کیلئے رزق کے وعدہ کے ایفاء کا حکم جو اللہ تعالیٰ نے مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے وہ مخصوص مال (شاة) ہے جو کہ مواعید کے مختلف ہونے کی وجہ سے وعدوں کے پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا امر بالایفاء، استبدال کی اجازت کو متضمن ہے لہذا یہ تغیر نص ہی کی وجہ سے ہوا ہے (حسن اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہو گیا، تغیر تعلیل کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

تشریح وکنک جواز الابدال من مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ عبارت سے اہم شافعی کے اعتراض ثانی کا جواب دیر ہے ہیں۔ سوال: اعتراض یہ ہے کہ شارع نے پانچ اونٹوں میں ایک بکری بطور زکوٰۃ واجب کی ہے اپنے فرمایا نے خمس من الابل شاة، احناف نے وجوب شاة کی یہ علت بیان کی کہ شارع کا منشا فقراء کی حاجت روائی ہے حاجت روائی جس طرح بکری سے ہوتی ہے دیگر اموال سے بھی ہو سکتی ہے لہذا جس چیز سے بھی یہ منشا پورا ہو سکتا ہو وہ زکوٰۃ میں ادا کرنا درست ہے اسی وجہ سے اجناف نے بکری کے بجائے اس کی قیمت دینے کو جائز کہا ہے حالانکہ اس تعلیل کی وجہ سے مقبوس علیہ کا مفہوم متغیر ہو گیا چونکہ نص میں شاة کی قید صراحتہ موجود ہے تعلیل کے بعد بکری ہی واجب نہیں رہی اس کی قیمت بھی ادا کیا جاسکتی ہے۔

جواب: بکری کی بجائے قیمت کی ادائیگی تعلیل کی وجہ سے نہیں ہے جیسا کہ معترض سمجھتا ہے بلکہ یہ تغیر دلالت انص سے ثابت ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء بلکہ تمام مخلوق سے روزی کا وعدہ فرمایا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وامن دابة فی الارض الا علی اللہ رزقہا، اور ہر ایک کے رزق کے طریقے متعین فرمادیئے ہیں اغنیاء کو تجارت و زراعت و کسب وغیرہ سے رزق دیتا ہے اور فقراء کے لئے اغنیاء کو رزق کا ذریعہ بنا کر اپنے لئے ان کے

مال میں مخصوص حصہ واجب فرمایا ہے مثلاً پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب فرمائی ہے جسپر فقیر اولاً اللہ کا نائب بن کر قبضہ کرتا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے «الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير» پھر اس قبضہ کا دوام خود فقیر کے لئے ہے۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اس مال مخصوص سے اپنے وعدوں کو پورا کرنے کا حکم فرمایا ہے کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم «خذ ما من اغنیا ربم وردد ما لے فقرا ربم» اور مال معین جیسا کہ بکری، گائے، اونٹ میں مواعید باری تعالیٰ کے پورا کرنے کی صلاحیت کما حقہ نہیں ہے اسلئے کہ وعدہ صرف سالن یا غذا ہی کا نہیں ہے بلکہ ماکل اور مشرب کیساتھ ملبس و مسکن و مرکب وغیرہ بھی مواعید میں داخل ہیں حالانکہ مال مسین سے صرف غذا کا وعدہ پورا ہو سکتا ہے اس کے باوجود اغنیا کو تمام فقرات کی حاجتوں کے پورا کرنے کا حکم دیا ہے لہذا تمام حاجتوں کو پورا کرنے کا حکم مشتمل ہوگا اذن بالاستبدال پر گو یا کہ اللہ تعالیٰ ہی نے شاة وغیرہ کو نقدین سے بدلنے کی اجازت دیدی ہے تاکہ سہولت اور آسانی سے فقرات کی جملہ قسم کی حاجت روائی ہو سکے۔

اس نئے منوم ہوا کہ مذکورہ تبدیلی نص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل کی وجہ سے جیسا کہ معترض نے خیال کیا ہے اب رہا یہ سوال کہ جب شارع کا مقصد فقرات کی جملہ قسم کی ضرورتوں کو پورا کرنا ہے تو پھر شاة، بقرو اہل کو کیوں مستعین فرمایا اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا ذکر محض مقدار واجب کو مستعین کرنے کیلئے ہے اس لئے کہ ان کے ذریعہ قیمت معلوم ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ فقر کا حق نفس شاة میں نہیں بلکہ اس کی مالیت میں ہے اسلئے کہ اپنے اپنے قول فی خمس من الابل شاة میں اہل کو شاة کے لئے نطف قرار دیا ہے یعنی پانچ اونٹوں میں سے ایک بکری حالانکہ اونٹوں میں بکری نہیں ہوتی لہذا اسکو زکوٰۃ میں ادا کر دیا جائے اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ شاة سے مراد اس کی مالیت ہے نہ کہ نفس شاة،

وَإِنَّمَا التَّعْلِيلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ صَلاَحُ الْمَحَلِّ لِلصَّرْفِ إِلَى الْفَقِيرِ بِدَوَامِ يَدِهِ عَلَيْهِ بَعْدَ الْوُقُوعِ نَشْرَ تَعَالَى بِأَبْتَدَاءِ الْيَدِ،

ترجمہ اور تعلیل ایک حکم شرعی کیلئے ہے اور وہ محل کا صالح ہونا ہے فقیر پر صرف کئے جانے کیلئے، اس محل پر فقیر کے قبضہ کی مداومت کے ساتھ ابتداً اللہ تعالیٰ کے لئے قبضہ ہونے کے بعد،

ترتیب | وائما التعلیل جزو مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔
اعتراض یہ ہے کہ بقول آپ کے بکری سے قیمت کی جانب تغیر خود نص کی وجہ سے ہوا ہے تعلیل کی وجہ سے نہیں ہوا تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب تغیر دلالت نص کی وجہ سے ہوا ہے تو پھر تعلیل کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو حکم ہیں (۱) جو از استبدال یہ تو دلالت النقص سے ثابت ہو گیا کم مر آنف (۲) استبدال ایسی چیز سے ہو کہ جو دفع حاجت فقیر کی صلاحیت رکھتی ہو نہ کہ ایسی چیز سے کہ جس میں دفع حاجت فقیر کی صلاحیت نہ ہو مثلاً کوئی فقیر کو زکوٰۃ کی نیت سے مسافت معینہ تک اپنی سواری پر سوار کرادے یا چند ماہ کے لئے مکان رہنے کے لئے دیدے یہ استبدال جائز نہیں ہے اسلئے کہ منفعہ باب زکوٰۃ میں عین کا بدل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی یہ بات کہ بدل ایسی شے سے ہونا چاہئے کہ جس میں دفع حاجت فقیر کی صلاحیت ہو اور تملیک بھی ہو اور تملیک اعیان میں ہوتی ہے نہ کہ اعراض میں اور منافع اعراض ہوتے ہیں لہذا باب زکوٰۃ میں شاة کو منافع سے بدلنا درست نہیں

وَهُوَ نَظِيرُ مَا قُلْنَا إِنَّ الْوَأَجِبَ اِزَالَةَ النَّجَاسَةِ وَالْمَاءَ الَّتِي صَالِحَةٌ لِلْاِزَالَةِ وَالْوَأَجِبَ تَعْظِيمًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى بِكُلِّ جُزْءٍ مِّنَ الْبَدَنِ وَالتَّكْبِيرُ الَّتِي صَالِحَةٌ لِجَعْلِ فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيمًا وَالْاِفْطَارُ هُوَ السَّبَبُ وَالْوَقَاعُ الَّتِي صَالِحَةٌ لِلْفِطْرِ وَبَعْدَ التَّعْلِيلِ يَبْقَى الصَّلَاحِيَّةَ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ،

ترجمہ اور یہ اطلاق مال کا واجب ہونا، اس کی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کا ازالہ ہے اور پانی ایک ایسا آلہ ہے جو ازالہ نجاست کے لئے مناسب ہے اور واجب اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بدن کے ہر ہر جز سے اور تکبیر ایسا آلہ ہے کہ جو زبان کے فعل کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور افطار وہ سبب کفارہ ہے اور جماع ایسا آلہ ہے کہ اس میں روزہ کو توڑنے کی صلاحیت ہے اور تعلیل کے بعد صلاحیت علیٰ حالہ پانی رہتی ہے، اعراض، اعتبار اس میں ہے کہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے کہ ناپاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے تشریح آپ کا قول ہے تم اغسیلہ بالماء، اس حدیث میں صراحت ہے کہ ازالہ نجاست پانی ہی سے ہونا چاہئے احناف نے پانی سے ازالہ نجاست کی علت یہ بیان کی ہے کہ پانی سیال اور رقیق ہوتا ہے نیز اس میں ازالہ نجاست کی صلاحیت ہوتی ہے لہذا جس چیز میں مذکورہ اوصاف پائے جائیں جیسے عرق گلاب، سرکہ، پٹرول، مٹی کا تیل وغیرہ، تو ان اشیاء سے ازالہ نجاست جائز ہے اس علت کے بیان کرنے سے نص کا حکم متغیر ہو گیا اور وہ ازالہ نجاست بالماء بعینہ ہے۔

جواب: اس کا جواب بھی وہی ہے جو مابقی میں دیا جا چکا ہے کہ مذکورہ تدریجی تعلیل کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ دلالت نص کی وجہ سے ہے چونکہ حدیث کا اصل مقصد ازالہ نجاست ہے نہ کہ پانی کا استعمال، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ثوب نجس کو بدن سے نماز کے وقت الگ کر دیا یا نجس جگہ کو کاٹ دیا یا جلادیا تو نماز درست ہو جائے گی، اس سے معلوم ہوا کہ پانی کا استعمال ضروری نہیں ہے بلکہ ضروری ازالہ نجاست ہے خواہ وہ کسی

طریقہ سے ہو اگر پانی کا استعمال ہی ضروری ہوتا تو کسی صورت میں بھی پانی کا استعمال ساقط نہ ہوتا،
اعتراضی: والواجب الکاعظان کے اسم الواجب پر ہے مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی شواہد کی جانب سے
وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ شارع نے افتتاح صلوة کے لئے تکبیر کو واجب کیا ہے کہ قال اللہ تعالیٰ وربک فکبر،
و قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، تحریمہا التکبیر وتخلیلہا التسلیم، مگر آپ نے یہ تخیل بیان کر کے کہ شارع کا
مقصد افتتاح صلوة کے وقت تعظیم و شمار ہے لہذا ہر اس کلمہ سے نماز کی افتتاح درست ہوگی کہ جس میں تعظیم و شمار کے
معنی ہوں گے مثلاً اللہ اجل، الرحمن الاعظم، آپ کی اس تخیل کی وجہ سے اس نص کا حکم بدل گیا جو واجب تکبیر کو ثابت
کر رہی ہے حالانکہ آپ نے فرمایا تھا کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ نص (مقیس علیہ) کا حکم متغیر نہ ہو۔
جواب: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ شارع کا مقصد بعینہ تکبیر ہے بلکہ مقصد تعظیم ہے اور اللہ کی تعظیم جس طرح تکبیر سے
ادا ہو جاتی ہے اسی طرح ان کلمات سے بھی ادا ہو جاتی ہے جو اقبل میں مذکور ہوئے ہیں اور نصوص میں تکبیر کا ذکر صرف
اس لئے ہے کہ تکبیر بھی تعظیم کا ایک فرد ہے۔

اعتراضی، والافطار ہوا سبب ہو مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں
اعتراض یہ ہے کہ حدیث شریف میں روزہ کو جماع کے ذریعہ فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ کو واجب کیا گیا ہے اس لئے کہ
آپ نے اس اعرابی سے کہ جس نے رمضان کے روزہ کو جماع کے ذریعہ فاسد کر دیا تھا فرمایا تھا اعتق رقبتہ، الحدیث
مگر احناف نے وجوب کفارہ کی علت روزہ کے فساد کو قرار دیا خواہ روزہ کا فساد جماع سے ہو یا اکل و شرب سے
ہر صورت میں کفارہ واجب ہوگا، مذکورہ تخیل کی وجہ سے نص کا حکم جو کہ صرف جماع سے کفارہ کا وجوب متغیر ہو گیا،
جواب: اس کا جواب جواب سابق کے مثل ہے کہ شارع کا مقصد بلاعذر رمضان کے روزہ کو بالقصد فاسد
کرنے کی صورت میں کفارہ کو واجب کرنا ہے، مطلب یہ ہے کہ کفارہ کا اصل سبب تو افطار ہے جماع بھی اس کا
ایک فرد ہے، بہر حال ہماری تخیل سے محل (نص) میں بذات خود کوئی تغیر نہیں ہوا کیونکہ وہ بدستور وجوب کفارہ
کے لئے محل صالح ہے۔

وَبِهَذَا تَبَيَّنَ أَنَّ اللَّامَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ لِأَنَّ الْعَاقِبَةَ
أَي يَصِيرُ لَهُمْ بِعَاقِبَتِهِ أَوْلَانَهُ أَوْجَبَ الصَّحُوفَ الْيُسُومَ بَعْدَ مَا صَارَ صَدَقَةً
وَذَلِكَ بَعْدَ الْأَدَاءِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَصَارُوا عَلَى هَذَا التَّحْفِيقِ مَصَارِفَ بَاعْتِبَارِ
الْحَاجَةِ وَهَذَا الْأَسْمَاءُ أَشْبَابُ الْحَاجَةِ وَهِيَ مَجْمَعٌ لِتَهْمُ الْزَكَاةِ بِتُرُكِهِ
الْكُفَّةِ لِلصَّلَاةِ وَكُلُّهَا قِبْلَةٌ لِلصَّلَاةِ وَكُلُّ جُزْءٍ مِنْهَا قِبْلَةٌ،

ترجمہ اور اس سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ لام اللہ تعالیٰ کے قول "انما الصدقات للفقراء" میں عاقبت کا ہے یعنی یہ فقراء کے لئے ہو جاتا ہے اپنے انجام کے اعتبار سے یا اسلئے کہ نص نے ان کی جانب صرف کو واجب کیا ہے اس کے صدقہ ہو جانے کے بعد اور یہ (مال کا صدقہ ہو جانا) اللہ تعالیٰ کی طرف ادا کی گئی کے بعد ہے تو مذکورہ اصناف اس تحقیق کے مطابق حاجت کے اعتبار سے مصارف ہوں گے اور یہ اسماء (ثمانیہ جو آیت میں مذکور ہیں) حاجت کے اسباب ہیں اور یہ تمام مصارف زکوٰۃ کے لئے بمنزلہ کعبہ کے ہیں نماز کے لئے اور پورا کعبہ نماز کیلئے قبلہ ہے اور کعبہ کا ہر ہر جز قبلہ ہے۔

تشریح مابقی کی تقریر سے کہ صدقہ ابتداء اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں پڑتا ہے پھر حالت بقار میں فقراء کیلئے ہو جاتا ہے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کے قول "انما الصدقات للفقراء" میں لام صیروت (عاقبت) کے لئے ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "فالتقطه آل فرعون لیکون لهم عدوا وحزنا" میں لام عاقبت کا ہے یعنی موسیٰ آخر کار ان کے لئے دشمن اور سبب حزن ہو جائے یعنی جس وقت آل فرعون نے موسیٰ کو پانی سے نکالا تھا اس وقت تو موسیٰ دشمن اور سبب رنج و غم نہیں تھے مگر انجام کار دشمن اور سبب رنج و غم ہو گئے، اسی طرح صدقہ کے مال پر جب فقیر کا ابتداء قبضہ ہوتا ہے اس وقت وہ مال فقراء کا نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے مگر جب فقیر کا قبضہ باقی رہتا ہے تو وہ مال فقیر کا ہو جاتا ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ مال سے بے نیاز ہے۔

اعتراض ۱، وہبذاتین سے بھی مصنف ۲ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض وجواب سے پہلے بطور تمہید ایک مسئلہ سمجھ لینا ضروری ہے تاکہ اعتراض اور جواب کا سمجھنا آسان ہو جائے۔

اہم شافعی ۲ کے نزدیک مال زکوٰۃ کو تمام ان اصناف ثمانیہ کو دینا ضروری ہے جن کا ذکر اللہ نے انما الصدقات للفقراء والمساکین میں کیا ہے اگر صرف ایک صنف کو یا صرف ایک فرد کو زکوٰۃ دیدی تو ادا نہ ہوگی، اسلئے کہ اہم شافعی ۲ للفقراء کے لام کو تملیک کے لئے مانتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ تمام مصارف ثمانیہ کا مشترک طور پر مال زکوٰۃ میں حق ہے اور یہ بات لام کے تملیک کے لئے ہونے کی وجہ سے نص سے ثابت ہے اور حنفیہ نے نص کے حکم کی علت حاجت کو قرار دیا ہے اور انما الصدقات للفقراء کا مطلب انما الصدقات للمحتاجین لیا ہے جس کی رو سے تمام اصناف ثمانیہ کو مال زکوٰۃ دینا ضروری نہیں ہے بلکہ ایک صنف یا کسی صنف کے فرد واحد کو بھی اگر زکوٰۃ دیدی گئی تو درست ہے مگر اس سے حکم نص کا بدلنا لازم آتا ہے کیونکہ نص کا حکم تو یہ تھا کہ مشترک طور پر تمام اصناف ثمانیہ کو مال زکوٰۃ دینا ضروری ہے اور اصناف نزدیک صنف واحد یا فرد واحد کو دینا بھی کافی ہے یہ حکم نص کا بدلنا ہے۔

جواب ۱، مابقی سے جواب کی تفصیل معلوم ہو گئی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اعتراض اس وقت واقع ہوتا ہے جبکہ للفقراء کے لام کو تملیک کے لئے لیا جائے، اصناف نے لام کو جب عاقبت کے لئے لیا ہے تو اب کوئی اعتراض واقع نہیں ہوگا۔

اولاً واجب الصرف جز مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے لام کے صیغہ ورت کے لئے ہونے کی دوسری دلیل بیان فرما رہے ہیں اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مال زکوٰۃ چونکہ اولاً اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں پڑتا ہے چونکہ فقیر کا قبضہ اولیٰ نیابتہ اللہ تعالیٰ کے لئے ہوتا ہے پھر وہ مال فقیر کے لئے ہو جاتا ہے اس سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ للفقراء کا لام عاقبت کے لئے ہے۔

وذلك، اور مال کا صدقہ ہونا اس وقت ہوگا جبکہ مال کو اللہ تعالیٰ کی طرف ادا کر دیا جائے اور مال کی ادائیگی اللہ تعالیٰ کی طرف فقیر کو دینے کے بعد ہی ہو سکتی ہے اسلئے کہ فقیر اللہ کا نائب بن کر قبضہ کرتا ہے لہذا لام عاقبت کا ہوگا اس تحقیق کی بنا پر کہ مودی خالص اللہ تعالیٰ کا محتجب ہے مصارف ثنائیہ حاجت کی وجہ سے مصارف نہیں گے، آیت میں مذکورہ اسما عام طور پر حاجت کے اسباب ہوتے ہیں اسی وجہ سے آیت میں ان کا ذکر کیا گیا ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ صدقات محتاجوں کے لئے ہیں حاجت خواہ کسی سبب سے ہو آیت میں مذکورہ تمام اسما چونکہ حاجت میں مشترک ہیں خواہ حاجت کسی سبب سے ہو لہذا آیت میں مذکور تمام صنف واحد ہیں نہ کہ اصناف مختلفہ،

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نص اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ اسما مذکورہ فی الآیۃ زکوٰۃ کے مستحق ہیں بلکہ اسلئے کہ صرف واجب کے لئے مصرف مناسب ہیں لہذا اصناف مذکورہ کی مثال ایسی ہے جیسا کہ کعبۃ اللہ نماز کے لئے، جس طرح کعبۃ اللہ مستحق صلوات نہیں ہے البتہ اس کی طرف توجہ کے لئے مناسب ہے اسی طرح یہ محتاجین بھی مال زکوٰۃ کے مستحق نہیں ہیں بلکہ مال زکوٰۃ کے اچھے مصرف ہیں اور پورا کعبہ نماز کے لئے قبلہ ہے اسی طرح جمیع اصناف زکوٰۃ کے مصرف ہیں اور جس طرح کعبہ کا ہر جز نماز کے لئے قبلہ ہے اصناف مذکورہ کا ہر فرد بھی زکوٰۃ کا مصرف ہے لہذا تمام اصناف یا کسی ایک فرد کو زکوٰۃ دینا درست ہے۔

مذکورہ تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نص کا حکم اس بات کو بیان کرتا ہے کہ نص میں مذکور تمام اسما مختلف قسم کی حاجت کی وجہ سے مصارف زکوٰۃ ہیں مذکورہ جواب للفقراء کے لام کو تملیک کے لئے تسلیم نہ کرنے کی صورت میں تھا مذکورہ اعتراض کا تسلیبی جواب بھی ممکن ہے اس کے لئے بطور تمہید ایک مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے استدلال کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ مقدار واجب پر قبضہ کرنے سے قبل ہی تمام فقراء کا اس میں حق ہے لہذا اگر کسی ایک صنف یا ایک فقیر کو دیدیا گیا تو باقی کی حق تلفی لازم آئے گی۔

جب یہ تمہید سمجھ میں آگئی تو عرض ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ لام تملیک کے لئے ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ واجب قبل الاداء فقیر وغیرہ کی ملکیت ہو اسلئے کہ نص سے جو بات ثابت ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ واجب کے صدقہ بننے کے بعد اس میں فقراء وغیرہ کی ملک ثابت ہوگی اسلئے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "انما الصدقات للفقراء اور صدقہ بنتا ہے بعد الاداء الی اللہ قبضہ فقیر کے ذریعہ، فقیر کے ابتدائی قبضہ کے وقت واجب فقیر کی ملک نہیں ہوتا اسلئے کہ فقیر کا ابتدائی قبضہ اللہ تعالیٰ کے نائب کی حیثیت سے ہوتا ہے چنانچہ جب ابتدائی قبضہ کے وقت واجب فقراء

کی ملک نہیں ہے تو مصارف کی تمام اقسام کی جانب خرچ کرنا بھی ضروری نہ ہوگا، صاحب زکوٰۃ کے ادا کرنے کے بعد ملکیت ثابت ہوگی لیکن جب صاحب زکوٰۃ نے فقرا کو زکوٰۃ ادا کر دی تو اب فقرا کا کوئی حق واجب نہیں رہا لہذا صاحب زکوٰۃ کو اس بات کا اختیار رہیگا کہ خواہ جمیع اصناف کو زکوٰۃ دیدے یا کسی ایک صنف یا ایک فسر کو ادا کر دے۔

وَأَمَّا رُكْنُهُ فَمَا جُعِلَ عَلَمًا عَلَى حُكْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ وَجُعِلَ الْفَرْعُ نَظِيرًا لَهُ فِي حُكْمِهِ بِوُجُودِهِ فِيهِ وَهُوَ لَوْ صَفَّ الصَّالِحُ الْمُعْتَدِلُ بِظُهُورِ أَثَرِهِ فِي جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعْتَلِّ بِهِ وَنَعْنِي بِصِلَاحِ الْوُصْفِ مَلَائِمَتَهُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ عَلَى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمُنْقُولَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنِ السَّلَفِ كَقَوْلِنَا فِي الشَّيْبِ الصَّغِيرَةِ إِنَّهَا تَزْوِجُ كَرْمًا لِأَنَّهَا صَغِيرَةٌ فَاشْتَبَهَتْ الْبَكَرَ فَهَذَا تَعْلِيلٌ بِوُصْفِ مَلَائِمَةٍ لِأَنَّ الصَّغِيرَ مُؤَثِّرٌ فِي وِلَايَةِ الْمُنَاكِحِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْعَجْزَاتِ شَيْدِ الطَّوَانِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الصَّغِيرَةِ فِي الْحُكْمِ الْمُعْتَلِّ بِهِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَانِينَ وَالطَّوَانِيَّاتُ عَلَيْكُمْ وَلَا يَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوُصْفِ قَبْلَ الْمَلَائِمَةِ لِأَنَّه أَمْرٌ شَرَعِيٌّ،

ترجمہ اور ہر حال قیاس کا رکن وہ وصف ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو درنہا لیکہ وہ وصف ان اوصاف میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہے اور فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کے حکم میں، اس وصف اصل کے فرع میں پائے جانے کی وجہ سے اور یہ وصف جس کو علامت قرار دیا گیا ہے، وہ وصف ہے جو صالح ہو معتدل ہو حکم معتدل بہ کی ہم جنس میں وصف کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے، اور صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کی موافقت ہے اور وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلاف سے منقول ہیں جیسا کہ ہمارا قول ثبہ صغیرہ کے بارے میں، کہ اس کا نکاح جبراً (بغیر رضامندی صغیرہ) درست ہے چونکہ وہ صغیرہ ہے پس بارہ کے مشابہ ہوگی لہذا صغیر کو ولایت کی علت قرار دینا وصف موافق کے ساتھ تعلیل ہے اس لئے کہ صغیر ولایت نکاح میں مؤثر ہے اس لئے کہ صغیر کے ساتھ عجز وابستہ ہے جیسا کہ سورہ ہرہ میں اطوفان کی تاثیر ہے کیونکہ اس طوفان کی وجہ سے اس حکم میں ضرورت وابستہ ہے جس کی وجہ سے طوفان کو علت قرار دیا گیا ہے نبی علیہ السلام کے فرمان "الہرۃ لیسۃ بنجستۃ انما ہی من الطوانین والطوانین علیکم" اور موافقت کے بغیر وصف پر عمل کرنا صحیح نہیں ہے

اسلئے کہ وصف امر شرعی ہے۔

تشریح | مصنف علیہ الرحمہ شروط قیاس کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد رکن قیاس کو بیان کرنا چاہتے ہیں، رکن لغت میں جانب اقویٰ کو کہتے ہیں اور اصطلاح فقہاء میں اس شے کو کہتے ہیں کہ جس کے بغیر شے کا وجود نہ ہو جیسا کہ قیام و رکوع و قرآء و عیزہ نماز کے لئے، قیاس کے چار ارکان ہیں (۱) اصل (۲) فرع (۳) علت (۴) حکم، مگر ان میں رکن اعظم علت ہے اسی وجہ سے مصنف نے صرف علت کو صراحتاً بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قیاس کا رکن وہ وصف ہوتا ہے جو اصل اور فرع کے درمیان مشترک ہوتا ہے اور اسی کو علت کہتے ہیں، یہ وصف جس کو حکم نص کے وجود پر علامت قرار دیا گیا ہے وہ ان اوصاف میں سے ہے جس پر نص مشتعل ہے،

اس کی مثال اس طرح سمجھئے کہ ایفون (انیم) حرام ہے اسلئے کہ یہ بھی خمر کے مانند مسکر ہے لہذا ہم ایفون کی حرمت کو خمر کی حرمت پر قیاس کریں گے، اس قیاس کا رکن اعظم وصف مسکر ہے جو کہ خمر کے حکم (یعنی حرمت ہی کی علامت ہے اسلئے کہ جب ہم نے خمر کے اوصاف میں غور کیا تو مسکر کے علاوہ کسی اور وصف کو حرمت کی علت نہیں پایا پس وصف مسکر ہی خمر اور ایفون کے درمیان وصف مشترک ہے پس وصف مسکر کے مشترک ہونے کی وجہ سے خمر کے حکم کو جو کہ حرمت ہے ایفون کی جانب مستدی کر دیا چونکہ اس وصف مشترک کے بغیر قیاس کا وجود ممکن نہیں ہے اسلئے اسی وصف کو قیاس کا رکن اعظم قرار دیا۔

سوال: جبکہ قیاس کا وجود اس وصف مشترک پر موقوف ہے تو پھر مصنف نے اس کو علامت حکم کیوں قرار دیا علت حکم کیوں قرار نہیں دیا؟

جواب: خمر بلکہ ہر شے میں حرمت کا موجب درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے اسلئے کہ تحریم و تحلیل خدا ہی کی شان ہے مسکر تو اس تحریم پر صرف ایک علامت ہے پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ وصف مشترک اصل اور فرع دونوں کے حکم کی علامت (علت) ہے یا فقط فرع کے حکم کی علامت (علت) ہے، مشائخ عراق کہتے ہیں کہ وصف صرف حکم فرع کی علامت (علت) ہے اسلئے کہ اصل (مقتبس علیہ) میں نص موجود ہے، نص ہوتے ہوئے وصف کی جانب حکم کی نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ نص قطعی ہوتی ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ دونوں کے حکم کی علامت (علت) ہے اسلئے کہ وصف اگر اصل میں مؤثر نہ ہو تو فرع کی جانب مستدی کرنا درست نہ ہوگا، راجح قول مشائخ عراق کا ہے جس وصف کو نص کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہے چونکہ وہی وصف فرع میں بھی موجود ہے لہذا اصل کے حکم کو فرع کی جانب مستدی کر کے فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہے۔

وہو الوصف الصالح جس وصف کو حکم کی علامت قرار دیا گیا ہے اس میں دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے اول یہ کہ وہ وصف صالح ہو اور صالح کا مطلب جیسا کہ سابق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ وصف آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف صالحین کے بیان کردہ وصف کے موافق ہو، دویم یہ کہ وہ وصف معتدل ہو یعنی اس وصف کی تاثیر کسی دوسری

جگہ ظاہر ہو چکی ہو، وحصف کے لئے مذکورہ دونوں چیزوں کی شرط اس وجہ سے ہے کہ وحصف حکم کو ثابت کرنے میں بمنزلہ شاہد کے ہے جس طرح شاہد میں صلاحیت شہادت یعنی عاقل، بالغ، مسلمان اور آزاد ہونا شرط ہے اسی طرح وحصف میں بھی اس بات کی صلاحیت شرط ہے کہ حکم کی نسبت اس وحصف کی طرف کرنا مناسب ہو نہ یہ کہ غیر مناسب ہو مثلاً اسلام کی جانب فرقت کی نسبت مناسب نہیں ہے، اگر زوجین میں سے کوئی ایک اسلام لے آیا تو ان دونوں کے درمیان اس وجہ سے جدائی نہیں کرائی جائے گی کہ ان میں سے ایک مسلمان ہو گیا ہے اگر ایسا ہوگا تو اسلام کی جانب فرقت اور قطع رحمی کی نسبت لازم آئے گی حالانکہ اسلام تو صلہ رحمی کے لئے آیا ہے نہ کہ قطع رحمی کے لئے جیسا کہ امام شافعیؒ اسلام کی جانب فرقت کی نسبت کرتے ہیں، احناف کے نزدیک اگر زوجین میں سے کوئی ایک اسلام لے آیا ہے تو دوسرے کے سامنے بھی اسلام پیش کیا جائے گا، اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو فیہا ورنہ دونوں کے درمیان جدائی کرا دی جائے گی اور اس جدائی کی نسبت فریق ثانی کے ایمان نہ لانے کی طرف کی جائے گی، اگر شاہد، بالغ، عاقل، آزاد مسلمان نہ ہوگا تو اس کے اندر شہادت کی صلاحیت ہی نہیں ہوگی اسی طرح اگر وحصف آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف کے بیان کردہ وحصف کے موافق نہ ہوگا تو اس میں بھی حکم کی علت بننے کی صلاحیت نہ ہوگی، شاہد میں دوسرا وحصف یہ ضروری ہے کہ وہ عادل ہو اسلئے کہ اگر شاہد عاقل، بالغ، آزاد، مسلمان تو ہو مگر عادل نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شاہد کے اندر صلاحیت شہادت تو ہے مگر عادل نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شہادت معتبر نہیں ہے یہ ایسا ہی ہے کہ چھری تو ہو مگر اس میں دھار نہ ہو اور عدالت کا مطلب ہے دیندار کی بیعت اپنے دین کے مقتضی پر عمل کرتے ہوئے فسق و فجور سے اجتناب کرے تاکہ اس کی زندگی میں دیندار کی کاظور ہو اگر یہ چیزیں نہ ہوں گی تو صلاحیت کے باوجود شہادت معتبر نہ ہوگی اسی طرح وحصف کے اندر بھی عدالت ضروری ہے وحصف کے اندر عدالت کا مطلب یہ ہے کہ کسی دوسری جگہ اس وحصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو تاثر کی صورت میں یہ تاثر کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) عین وحصف کی تاثر عین حکم میں جیسے عین طواف کی تاثر عین سورہہ میں، یہ تاثر متفق علیہ ہے (۲) عین وحصف کی تاثر حکم معلل بہ کی جنس میں جیسے صغر کی تاثر ولایت مال میں بالاجماع ظاہر ہے تو ولایت نکاح میں بھی ظاہر ہوگی چونکہ دونوں حکم ہم جنس ہیں (۳) جنس وحصف کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے اعمار (عثنیٰ) کی وجہ سے کثیر نمازوں کی قضاء کا ساقط ہونا اسلئے کہ اعمار کی جنس جنون ہے اور جنون کا اثر قضاء صلوة میں ظاہر ہو چکا ہے لہذا اعمار بھی سقوط صلوة کی علت ہوگا (۴) جنس وحصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے سفر کی مشقت رباعیہ میں دو رکعت کے ساقط کرنے کی علت ہے اور مشقت حیض کی جنس ہے اور دو رکعتوں کا ساقط ہونا سقوط صلوة کی جنس ہے تو مجاہد کی وجہ سے حیض بھی سقوط صلوة کی علت ہوگا جو کبھی صورت کے علاوہ تمام صورتوں میں بالاتفاق مقبول ہیں البتہ جو کبھی صورت میں اختلاف ہے۔

کقولنا فی الثیب الصغیر، ولایت نکاح کی علت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، احناف کے نزدیک ولایت نکاح کی علت صغر ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بکارت ہے، اس مسئلہ کی کل تین صورتیں ممکن ہیں الصغیرہ

کبھی ہوا اور باکرہ بھی، اس صورت میں بالاتفاق ولایت اجبار حاصل ہے اسلئے کہ دونوں کے نزدیک ولایت کی علت موجود ہے (۲) باکرہ اور بالغہ ہو، امام شافعی کے نزدیک ولایت اجبار حاصل ہوگی نہ کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسلئے کہ امام شافعی کے نزدیک علت ولایت موجود ہے نہ کہ امام اعظم کے نزدیک (۳) ثنیہ صغیرہ ہو احناف کے نزدیک ولایت اجبار حاصل ہوگی اسلئے کہ ولایت کی علت جو کہ صغیرہ ہے موجود ہے بخلاف امام شافعی کے، جس طرح باکرہ صغیرہ پر ولایت اجبار حاصل ہے اسی طرح ثنیہ صغیرہ پر بھی ولایت اجبار حاصل ہوگی چونکہ صغیرہ دونوں صورتوں میں موجود ہے اور احناف کے نزدیک یہی ولایت اجبار کی علت ہے اسلئے کہ احناف کے نزدیک صغیرہ ولایت نکاح میں توثر ہے اسلئے کہ ولایت نکاح کی مشروعیت صغیرہ پر ولی کی شفقت کی وجہ سے ہے چونکہ صغیرہ خود معاملہ نکاح کرنے سے عاجز ہے لہذا جس طرح نفقہ کی ولایت ولی کو حاصل ہوتی ہے نکاح کرنے کی ولایت بھی ولی کو حاصل ہوگی لہذا اثبات ولایت کے لئے صغیرہ کو علت قرار دینا یہ وصف ملائم و مناسب کو علت قرار دینا ہے بخلاف باکرہ بالغہ کے کہ وہ خود اپنے نفع نقصان کو سمجھتی ہے لہذا نکاح کے معاملہ میں اس کو ولایت کی حاجت نہیں ہے، ولایت کا مدار ضرورت اور حاجت پر ہے، صغیرہ کو عاجز ہونے کی وجہ سے چونکہ حاجت ہے لہذا ولایت کی ضرورت ہوگی، لہذا ضرورت ایسا وصف ہے کہ جس میں علت بننے کی صلاحیت ہے چونکہ سبب کو اسی ضرورت کی وجہ سے ناپاک قرار نہیں دیا گیا، اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ صغیرہ علت صالحہ ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ولایت نکاح کی علت ہمارے نزدیک صغیرہ ہے اور وہ وصف طواف کے موافق ہے جس کو کہ آپ نے عدم بخاست سورہہ کی علت قرار دیا ہے اسلئے کہ دونوں میں ضرورت موجود ہے۔

ولایصح العمل بالوصف لانه امر شرعی، سابقین میں گذر چکا ہے کہ وصف کے لئے دواموں کا ہونا ضروری ہے ایک طابقت اور دوسری عدالت اول شرط جواز ہے اور دوسری شرط وجوب، مطلب یہ ہے کہ شرط ملائمت نہ پائی جائے تو اس وصف کو حکم کی علت قرار دینا ہی درست نہیں ہے البتہ شرط ملائمت پائے جانے کی صورت میں حکم کی علت بنانا تو صحیح ہے مگر واجب نہیں ہے اور جب دوسری شرط یعنی عدالت پائی جائے تو اس صورت میں حکم کی علت قرار دینا واجب ہے، اس کی نظیر شاہد گواہ کی ہے اگر کسی شاہد میں صلاحیت عدالت یعنی عاقل، بالغ، مسلمان، آزاد ہونا پایا جاتا ہے مگر عادل ہونا نہیں پایا جاتا تو اس صورت میں قاضی کے لئے یہ جائز ہے کہ صلاحیت شاہد کی وجہ سے فیصلہ کر دے مگر فیصلہ کرنا واجب نہیں ہے البتہ جب شاہد عادل کبھی ہو تو اس صورت میں فیصلہ کرنا واجب ہے، وصف کے امر شرعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہماری گفتگو علی شرعیہ مثبتہ للحکم میں ہو رہی ہے لہذا ان کی صحت بھی شارع ہی کی طرف سے معلوم ہوگی، یعنی وہ علت سلف سے منقول علت کے موافق ہو۔

فائدہ: مندرجہ منکر یا منکر کی جمع ہے اول مصدر مسمی ہے اور ثانی ظرف ہے منکر جمع کی جمع ماننا شاذ ہے مصدر مسمی ہونے کی صورت میں یہ اعتراض دار ہوگا کہ مصدر کی جمع و تشبیہ نہیں آتی تو پھر منکر کی جمع مندرجہ منکر کی صحت

مصدر کی جمع تو صرف اس صورت میں آتی ہے جب مصدر کی انواع مختلف ہوں حالانکہ نکاح کی انواع مختلف نہیں ہیں۔

وَإِذَا اثْبَتَ الْمَلَايِمَةَ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا بَعْدَ الْعِدَالَةِ عِنْدَنَا وَهِيَ الْأَثَرُ كَأَنَّهَا
يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمَلَايِمَةِ فَيَتَعَرَّفُ صِحَّتَهُ بِظُهُورِ أَثَرِهِ فِي مَوْضِعٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ
كَأَثَرِ الصَّغِيرِ فِي وِلَايَةِ الْمَالِ وَهُوَ نَظِيرُ صِدْقِ الشَّاهِدِ يَتَعَرَّفُ بِظُهُورِ دِينِهِ فِي
مَنْعِهِ عَنِ تَعَاطِي مَحْظُورِ دِينِهِ،

ترجمہ: اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو اس وصف پر ہمارے نزدیک عمل کرنا واجب نہ ہوگا مگر عدالت کے بعد اور عدالت اثر ہے (عمل واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے) کہ اس وصف میں موافقت کے باوجود مردود ہونیکا احتمال ہے تو وصف کی صحت (عدالت) کی شناخت اس وقت ہوگی جبکہ اس وصف کا اثر کسی اور جگہ ظاہر ہوا ہو جیسا کہ صغیر کا اثر مال کی ولایت میں ظاہر ہو چکا ہے اور یہ (ظہور اثر کی وجہ سے عدالت کا معلوم ہونا) ایسا ہی ہے جیسا کہ گواہ کا صادق ہونا اس وقت معلوم ہوگا جبکہ اس کے دین کا اثر اسکو ممنوعات شرعیہ کے ارتکاب سے باز رکھنے کی صورت میں ہو۔

تشریح: اس عبارت کی تشریح ابھی اسبق میں گذر چکی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وصف کی ملایمہ موافقت ثابت ہوگئی ہے تو اس پر عمل کرنا جائز تو ہے مگر واجب نہیں ہے، وجوب عمل کے لئے ہمارے نزدیک ثبوت تاثیر ضروری ہے بخلاف امام شافعی کے ان کے نزدیک وصف کا مؤثر ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مجتہد کا یہ خیال کافی ہے کہ یہ وصف حکم میں مؤثر ہے۔

اگر شاہد مستور الحال جو کہ عاقل، بالغ، مسلمان، آزاد ہو تا ضمنی کے روبرو کسی معاملہ میں شہادت دے تو تا ضمنی پر واجب نہیں ہے کہ اس کی شہادت کو قبول کرے البتہ قبول کرنا جائز ہے اور اگر صلاحیت شہادت کیساتھ عدالت بھی ثابت ہو جائے تو اس صورت میں شہادت کا قبول کرنا واجب ہے اور عدالت کا مطلب کسی جگہ اس وصف کے اثر کا ظہور ہے اسلئے کہ اگر وصف کا اثر موضع آخر میں ظاہر نہ ہوا ہو تو ملایمہ کے باوجود اس کے مردود ہونے کا احتمال ہوگا جیسا کہ شاہد کی شہادت میں صلاحیت کے باوجود اگر اس میں عدالت نہیں ہے تو رد کا احتمال ہے اسلئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ کوئی شاہد عاقل بالغ مسلمان آزاد ہو مگر فاسق و فاجر بھی ہو تو ایسی صورت میں شہادت کو رد کر دیا جائے گا، اسی طرح بعض اوصاف باوجودیکہ اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ان کو حکم کی علت قرار دیدی جائے لیکن اس کے باوجود شارع کے نزدیک وہ وصف مردود غیر مقبول ہے جس کی وجہ سے اس وصف کی بنا پر شارع نے حکم نہیں لگایا ہے مثلاً خمر، امیں بہت سے اوصاف ہوتے ہیں سرخ ہوتی ہے سیال ہوتی ہے، تلخ ہوتی ہے، بدبودار ہوتی ہے، مسکر ہوتی ہے، ان اوصاف میں بعض مثلاً بدبودار ہونا اس

لائی ہے کہ اسکو حکم (حرمت) کی علت قرار دیدیا جائے مگر شارع نے اس وصف کا اعتبار نہیں کیا بلکہ ایک دوسرے وصف کا جو کہ مسکر ہونا ہے اعتبار کیا ہے اور اسی کی حرمت کی علت قرار دیا ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ وصف کی عدالت (معدّل ہونا) اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ نص یا اجماع کے ذریعہ اس کی تاثیر موضح آخر میں ظاہر ہو چکی ہو، ظہور اثر کی کل چار صورتیں ہو سکتی ہیں جن کی تفصیل معہ امثلہ سابق میں گذری چکی ہیں اسکا اجمال یہ ہے۔

(۱) عین وصف کے اثر کا ظہور عین حکم میں، (مثال) عین طواف کا اثر عین سو رہے میں،

(۲) عین وصف کے اثر کا ظہور جنس حکم میں، (مثال) صغر کے اثر کا ظہور ولایت مال میں،

(۳) جنس وصف کا ظہور عین حکم میں، (مثال) جنون کے اثر کا ظہور اسقاط صلوة میں،

(۴) جنس وصف کا ظہور اس حکم کی جنس میں، (مثال) مشقت سفر کے اثر کا ظہور اسقاط رکعتین میں،

کا اثر الصغر فی ولایة المال، عجز چونکہ صغر کے لئے قصور عقل کی وجہ سے لازم ہے لہذا ایسے شخص کو جو کامل اربابے اور وافر الشفقت ہو تصرف مال میں بالاجماع صیغہ کے قائم مقام ہے اسی طرح تصرف فی النفس میں بھی ولی صیغہ کا قائم مقام ہوگا پس صغر کو ولایت نکاح کی علت قرار دینا یہ وصف مؤثر کو علت قرار دینا ہے۔

وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَ نَاعِلَةٍ بِالْأَثَرِ قَدَّمَ مَنَّا عَلَى الْقِيَاسِ الْإِسْتِحْسَانَ الَّذِي هُوَ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ إِذَا قُبِيَ أَثَرُهُ وَقَدَّمَ مَنَّا الْقِيَاسَ لِصِحَّتِهِ أَثَرُهُ الْبَاطِنِ عَلَى الْإِسْتِحْسَانِ الَّذِي ظَهَرَ أَثَرُهُ وَخَفِيَ نَسَادُهُ لِأَنَّ الْعِبْرَةَ لِقُوَّةِ الْأَثَرِ وَصِحَّتِهِ دُونَ الظُّهُورِ

ترجمہ :- اور جب ہمارے نزدیک علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے استحسان کو جو کہ قیاس خفی ہے قیاس پر مقدم کر دیا جبکہ استحسان کا اثر قوی ہو اور قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطنی کی صحت (قوت) کی وجہ سے اس استحسان پر کہ جس کا اثر ظاہر اور اسکا نفاذ مخفی ہو اسلئے کہ اعتبار اثر کی قوت اور صحت کا ہے نہ کہ محض ظہور و خفا کا۔
تشریح :- ہمارے نزدیک علت کا بننا قوت تاثیر کی بنا پر ہے بخلاف امام شافعی کے تو ہم نے بعض جگہوں پر استحسان کو جو کہ قیاس خفی ہے اس کی قوت باطنی کی وجہ سے قیاس جلی پر مقدم کیا ہے اور بعض جگہوں پر قیاس جلی کو قوت باطنی کی وجہ سے استحسان پر مقدم کیا ہے ایسا استحسان کہ بنظاہر قوی ہے مگر اس کا نفاذ مخفی ہے اسلئے کہ اعتبار قوت اثر اور اس کی صحت کا ہے نہ کہ ظہور کا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ترجیح اور تقدیم میں تاثیر کی قوت و ضعف کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ ظہور و خفا کا اسلئے کہ بعض اشیاء ظاہر اور بعض خفی ہوتی ہیں لیکن اس کے باوجود خفی کو ظاہر پر مقدم کرتے ہیں جبکہ اس کی تاثیر باطنی قوی ہو مثلاً

اثرۂ باوجودیکہ باطنی شے ہے مگر چونکہ بقا اور دوام کے اعتبار سے قوی ہے لہذا دنیا پر مقدم ہے باوجودیکہ دنیا کا ظاہر ہونا قوی ہے۔

سوال: اولہ شرعیہ بالاتفاق چار میں مختصر میں کتاب، سنت، اجماع، قیاس، مگر امام صاحب نے پانچویں دلیل یعنی استحسان کا اختراع کہاں سے کیا ہے پھر تعجب اس بات پر ہے کہ بعض اوقات استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیتے ہیں یعنی دلیل شرعی کو غیر دلیل شرعی کے مقابلہ میں ترک کر دیتے ہیں۔

جواب: مذکورہ عبارت میں اسی سوال کا جواب دیا گیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ استحسان بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے فرق صرف یہ ہے کہ اول قیاس جلی ہے اور استحسان خفی ہے، اب رہی یہ بات کہ بعض مواضع پر استحسان کو ترجیح ہوتی ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ علت دراصل اثر کی وجہ سے علت بنتی ہے لہذا جہاں جس کی تاثیر قوی ہوگی اسی کو ترجیح دیجائے گی جہاں قیاس کی تاثیر قوی ہوگی قیاس کو ترجیح ہوگی اور جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی استحسان کو ترجیح ہوگی۔

وَبَيَانُ الثَّانِي فَيَمُنُ تَلَا آيَةَ السَّجْدَةِ فِي صَلَاتِهِمْ إِنَّهُ يُرْكَبُ بِهَا قِيَاسًا لِأَنَّ النَّصَّ تَدْرَدَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ، وَفِي الإِسْتِحْسَانِ لَا يُجْزِيهِ لِأَنَّ الشَّرْعَ أَمَرَنَا بِالسُّجُودِ وَالتَّرْكَوُعِ خِلَافَهُ كَسُجُودِ الصَّلَاةِ فَهَذَا إِثْرُ ظَاهِرٍ فَاصْطَحِجْهُ الْقِيَاسُ فَجَازَ عِضُّ لَكِنَّ الْقِيَاسَ أَوْلَى بِأَشْرَاقِ الْبَاطِنِ وَأَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلِيُّ فَاصْطَحِجْهُ مِنْ أَنْ يُحْضَى،

ترجمہ: اور قسم ثانی (جبکہ استحسان پر قیاس مقدم ہو) اس شخص کے بارے میں کہ جس نے اپنی نماز میں آیت سجده تلاوت کی وہ اس آیت سجده کے لئے رکوع کر سکتا ہے قیاساً، اسلئے کہ نص میں سجده کے لئے رکوع کا اطلاق کیا گیا ہے کما قال اللہ تعلقاً، "وخر راكعاً وانا"، اور استحسان کی رو سے آیت سجده کے لئے رکوع کافی نہیں ہوگا اسلئے کہ شارح نے آیت سجده کے لئے، حکم کو سجده کا حکم کیا ہے اور رکوع سجده کے خلاف ہے جیسا کہ سجده صلوة رکوع سے ادا نہیں ہو سکتا، یہ یعنی رکوع کا خلاف، سجده ہونا، بادی الرائے میں اثر ظاہر ہے اور بہر حال قسم اول بے شمار ہے۔

تشریح:۔۔۔ سبق میں دو قسموں کا ذکر ہوا ہے اول یہ کہ جب استحسان کی تاثیر باطنی قوی ہو تو استحسان کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا دوم یہ کہ اگر قیاس کی تاثیر باطنی قوی ہو تو قیاس کو استحسان پر مقدم رکھا جائے گا، اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ قسم ثانی یعنی جب کہ قیاس کو اس کی تاثیر معنوی کے قوی ہونے کی وجہ سے

مقدم رکھا گیا ہو بیان فرما رہے ہیں، اس کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کے واقعات خراکھا دانا بفرمایا ہے، اس مثال کی تشریح یہ ہے کہ اگر کسی مصلیٰ نے اپنی نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور اس نے یہ ارادہ کیا کہ رکوع ہی میں سجدہ تلاوت کی نیت کر لے تاکہ مستقل سجدہ تلاوت نہ کرنا پڑے جیسا کہ حفاظ عام طور پر ایسا کر لیتے ہیں، قیاس اس بات کا متقاضی ہے کہ ایسا کرنا درست ہے اور استحان اس بات کا متقاضی ہے کہ درست نہیں ہے، مذکورہ مسئلہ میں بظاہر گو قیاس ضعیف ہے مگر تاثیر معنوی کے اعتبار سے قوی ہے اور استحان اس کے برعکس ہے لہذا قیاس کو ترجیح دیتے ہوئے کہیں گے کہ سجدہ تلاوت کی نماز کے رکوع میں نیت کرنا درست ہے، قیاس کے اثر معنوی کے قوی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ خشوع میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت میں سجدہ پر رکوع کا اطلاق کیا ہے اسلئے کہ خورد زمین پر گرنے کو کہتے ہیں اور زمین پر گرنار رکوع کی حالت میں نہیں ہو سکتا بلکہ حالت سجدہ میں ہوگا، پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مذکورہ آیت میں رکوع سے مراد سجدہ ہے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ رکوع اور سجدہ خشوع میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اور مقصود سجدہ تلاوت سے خشوع ہے لہذا سجدہ پر قیاس کرتے ہوئے رکوع سجدہ کی بجائے کافی ہوگا اسلئے کہ وصف خشوع میں دونوں مشترک ہیں۔

و فی الاستحسان لایجزیہ، اور استحان کی رو سے رکوع سجدہ تلاوت کے لئے کافی نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ شارع نے آیت سجدہ کے بارے میں سجدہ کا حکم فرمایا ہے کما قال اللہ تعالیٰ فاسجدوا لله واعبدوا، اور سجدہ میں غایت تعظیم ہے اور رکوع تعظیم میں سجدہ سے کم ہے نیز سجدہ پر رکوع کا اطلاق مجاز ہے اور سجدہ سے سجدہ مراد لینا حقیقت ہے، مطلب یہ ہے کہ قیاس کا مدار مجاز پر ہے اور استحان کا مدار حقیقت پر ہے، اور حقیقت مستعمل مجاز سے اولیٰ ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ نماز میں رکوع اور سجدہ ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں ہیں لہذا رکوع بھی سجدہ تلاوت کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، مصنف علیہ الرحمہ نے کسب الصلوٰۃ کہہ کر اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، قوت استحسان کی یہ دلیل کہ رکوع سجدہ کا غیر ہے لہذا رکوع سجدہ کے لئے کافی نہیں ہوگا یہ بظاہر اثر قوی معلوم ہوتا ہے لیکن اگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو اس میں ضعف اور فساد ہے اسی طرح قیاس میں بظاہر ضعف معلوم ہوتا ہے مگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو قوی ہے اسی وجہ سے قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی۔

فاما وجہ القیاس ہ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے قیاس کے ضعف ظاہر کی وجہ بیان فرما رہے ہیں جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے، مختصر اعرص یہ ہے کہ سجدہ پر رکوع کا اطلاق مجاز محض ہے مشابہت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے سجدہ پر رکوع کا اطلاق کیا ہے جیسے رجل شجاع کو مجازاً اسد کہہ دیا جاتا ہے اور مجاز حقیقت کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے لہذا قیاس استحسان کے مقابلہ میں ضعیف ہوگا۔

لکن القیاس اولیٰ، مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے قیاس کے باطنی طور پر قوی ہونے کو بیان فرما رہے ہیں کہ گو

قیاس ظاہر نظر میں ضعیف اور فاسد ہے اور استحان قوی اور صحیح ہے لیکن نظر دقیق سے قیاس استحان سے اولے اور قوی ہے اسلئے کہ قیاس کا اثر باطنی قوی اور استحان کا اثر باطنی ضعیف ہے۔

بَيَانُهُ أَنَّ السُّجُودَ عِنْدَ التَّلَاوَةِ لَمْ يَشْرَعْ قُرْبَةً مَقْصُودَةً حَتَّى لَا يَلِيزُهُ بِالنَّذْرِ
إِنَّمَا الْمَقْصُودُ مُجَرَّدُ مَا يَصْلُحُ تَوَاضَعًا وَالتَّرْكَوعُ فِي الصَّلَاةِ يَعْمَلُ هَذَا الْعَمَلَ بِخِلَافِ
السُّجُودِ فِي الصَّلَاةِ وَالتَّرْكَوعِ فِي غَيْرِهَا فَصَارَ الْأَثَرُ الْحَقِيقِيُّ مَعَ الْفُسَادِ الظَّاهِرِ أَوْ لِي مِنَ
الْأَثَرِ الظَّاهِرِ مَعَ الْفُسَادِ الْحَقِيقِيِّ وَهَذَا قِسْمٌ عَزَّ وَجُودًا،

ترجمہ :- (قیاس کی تاثیر باطنی کی قوت کا، بیان یہ ہے کہ تلاوت کے لئے سجدہ قربت مقصودہ ہو کہ ثابت نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ سجدہ تلاوت نذر ماننے سے واجب نہیں ہوتا بلکہ شارع کا مقصود ایسا فعل ہے جس سے خشوع ظاہر ہو سکے اور نماز کا رکوع یہ کام کر سکتا ہے بخلاف نماز کے سجدے کے اور اس رکوع کے جو نماز سے خارج ہو تو اثر ضمنی فساد ظاہری کے باوجود اس اثر ظاہری سے اولے ہے جو فساد معنی کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے کہ جس کا وجود بہت کم ہے صرف چند مسائل میں پائی جاتی ہے اور پہلی قسم بے شمار ہے۔

تشریح :- مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے قیاس کی تاثیر باطنی کی قوت کو بیان فرما رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تلاوت کے لئے سجدہ قربت مقصودہ نہیں بلکہ مقصد اظہار خشوع و خضوع ہے تاکہ فرمانبردار اور نافرمان کے درمیان امتیاز ہو جائے، اگر سجدہ تلاوت قربت مقصودہ ہوتا تو اس کی نذر ماننا صحیح ہوتا جیسا کہ نماز روزہ وغیرہ کی نذر ماننا صحیح ہے، معلوم ہوا سجدہ تلاوت کا مقصد صرف اظہار خشوع ہے اور یہ مقصد نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔

بخلاف سجود الصلوٰۃ، مصنف رح اس عبارت سے استحان کے ضعف باطنی کو بیان فرما رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب طرح نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہو سکتا اس کی طرح سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہیں ہو سکتا یہ قیاس ضعیف ہے اسلئے کہ نماز کا سجدہ عبادت مقصودہ ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی نذر ماننا صحیح ہے اور سجدہ تلاوت غیر مقصودہ ہے لہذا سجدہ تلاوت کو سجدہ صلوٰۃ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب سجدہ تلاوت رکوع سے ادا ہو جاتا ہے تو نماز سے باہر بھی رکوع سے سجدہ تلاوت ادا ہو جانا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

جواب :- محض رکوع نماز سے خارج شرعاً کوئی عبادت نہیں ہے اور نماز کا رکوع عبادت ہے لہذا نماز کے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا ہو سکتا ہے خارج صلوٰۃ رکوع سے نہیں۔

فصار الاثر الخفی مع فساد الظاهر لزمه ما قبل کی بحث کا نتیجہ ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ قیاس اگرچہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے فاسد اور ضعیف ہے اور استحسان کا ظاہر قوی اور باطن ضعیف ہے اسی وجہ سے قیاس کو استحسان پر ترجیح حاصل ہے اور قیاس کے استحسان پر ترجیح کی مثالیں بہت کم ہیں۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيتهُ بِمِخْلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْأَثَرِ وَالْإِجْمَاعِ وَالضَّرُورَةِ كَالسَّلْمِ وَالِاسْتِصْنَاعِ وَقَطْعُهُنَّ الْجِيَاضِ وَالْأَبَارِ وَالْأَوَانِي الْأَثَرِيَّ أَنَّ الْإِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيعِ لَا يُوجِبُ يَمِينَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِأَنَّهُ هُوَ الْمُدْعَى وَيُوجِبُهُ اسْتِحْسَانًا لِأَنَّهُ يُنْكَرُ تَسْلِيمَ الْمَبِيعِ بِمَا ادَّعَاهُ الْمُسْتَرِيحُ فَسْنَا وَهَذَا الْعَمَلُ تَعَدَّى إِلَى الْوَارِثِينَ وَالْإِبْرَاءِ فَمَا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ فِيهِ يَمِينَ الْبَائِعِ إِلَّا بِالْأَثَرِ بِمِخْلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيتهُ،

ترجمہ: اس کے بعد عرض یہ ہے کہ قیاس خفی کے ذریعہ حکم مستحسن کا تعدیہ صحیح ہے بخلاف اس حکم مستحسن کے جو حدیث یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوا ہو مثلاً بیع سلم اور سائی پر ہونا، اور عوضوں کنوول نیز برتنوں کو پاک کرنا، کیا آپ نہیں جانتے کہ بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے نمٹن میں اختلاف قیاساً بائع پر یمن کو واجب نہیں کرتا اسلئے کہ بائع مدعی ہے مگر استحساناً بائع پر یمن واجب ہے اسلئے کہ وہ اس مقدار کے عوض جسکا مشتری مدعی ہے بیع کو سپرد کرنے سے انکار کر رہا ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو وارثوں اور اجارہ کی جانب متعدی ہوگا، پس بہر حال بیع پر قبضہ کے بعد اختلاف سے بائع پر یمن محض حدیث کی وجہ سے خلاف قیاس واجب ہوتی ہے اور ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک اس کا تعدیہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح: اول یعنی استحسان کا قیاس پر راجح ہونا کثیر الوقوع ہوا یہ اس سے بھری پڑی ہے مصنف علیہ الرحمہ نے شہرت کی وجہ سے مثالوں کو ترک کر دیا ہے بطور نمونہ چند مثالیں تحریر کی جاتی ہیں۔

(۱) ایک جماعت چوری کے لئے کسی مکان میں داخل ہوئی انہیں سے ایک نے مال اٹھالیا اور باہر لے آیا، قیاس جلی کا تقاضہ یہ ہے کہ صرف آخذ کا ہاتھ کٹنا چاہیے چونکہ چوری کی تکمیل مال نکلنے سے ہوتی ہے اور نکالنا ایک شخص سے پایا گیا ہے امام زفر کا یہی مذہب ہے، استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ سب کا ہاتھ کٹنا چاہیے اسلئے کہ معاونت کی وجہ سے اخراج مال سب کی طرف منسوب ہوگا۔

(۲) ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں یہ کپڑے نہ پہنوں گا حال یہ کہ وہ شخص ان کپڑوں کو پہنے ہوئے ہے مگر اس نے فوراً انار دیئے قیاس جلی کا تقاضہ یہ ہے کہ حائث ہو جانے کا اسلئے کہ یمن کے بعد پہننا متحقق ہے اور استحساناً قیاس

خفی کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر مخالف نے قسم کے فوراً بعد کپڑے اتار دیئے تو حائض نہیں ہوگا۔
 دلیل اس کی یہ ہے کہ عین کا انعقاد پورا کرنے کے لئے ہوتا ہے نہ کہ حائض ہونے کیلئے، عین کو پورا کرنے اور بری
 ہونے کیلئے اتنا وقت ضروری ہے کہ جس میں وہ کپڑے اتار سکے لہذا کپڑے اتارنے کا زمانہ عین سے مستثنیٰ ہوگا۔
 (۲) جنگل کے کنوؤں میں اگر قلیل مقدار میں مینگنیاں گر جائیں تو قیاس حلی کا تقاضہ یہ ہے کہ کنواں ناپاک ہو جائے
 اسلئے کہ ماہ قلیل بخارت قلیل سے ناپاک ہو جاتا ہے مگر ضرورت کی وجہ سے استحسان اس بات کا متقاضی ہے کہ کنواں
 ناپاک نہ ہو ورنہ تو جنگل کا کوئی کنواں پاک نہیں رہ سکتا اور اگر پاک کر لیا جائے تو فوراً ہی ناپاک ہو جائے گا اسلئے کہ
 جنگل کے کنوؤں پر سرپوش اور من نہیں ہوتے، اور جانور پانی کے لئے کنوؤں پر آتے ہیں اور مینگنیاں کرتے ہیں،
 سو کھنے کے بعد ہوا مینگنیوں کو کنوؤں میں ڈال دیتی ہے، رات دن یہی ہوتا رہتا ہے، ہمارے علمائے ائمہ
 باطنی کے قوی ہونے کی وجہ سے استحسان کو قیاس پر ترجیح دی ہے۔

ثم المستحسن بالقياس الخفی یصح تعدیة، مستحسن اس حکم کو کہتے ہیں جو دلیل استحسان سے ثابت ہوتا ہے، مستحسن کی
 چار قسمیں ہیں (۱) المستحسن بالاشرا (۲) مستحسن بالضرورت (۳) مستحسن بالاجماع (۴) مستحسن بالقياس الخفی، مصنف علیہ الرحمہ
 یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ تعدیہ صرف اس حکم کا ہوگا جس کا ثبوت استحسان خفی سے ہو اور اسلئے کہ استحسان ہر اعتبار سے
 قیاس ہی ہوتا ہے اور اس کا حکم علت مشترکہ کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسے شکاری پرندوں کے جھوٹے میں قیاس کا
 تقاضہ یہ ہے کہ ناپاک ہو، چونکہ شکاری پرندے کا گوشت حرام و نجس ہوتا ہے اور جس کا گوشت حرام و نجس ہو اس کا
 لعاب بھی حرام و نجس ہوگا، لہذا شکاری پرندوں کا جھوٹا بھی حرام و نجس ہوگا، اور استحسان قیاس خفی کا تقاضہ
 یہ ہے کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا پاک ہو اسلئے کہ یہ جانور چوچ سے پیتے ہیں جو کہ طاهر ہے، اور قاعدہ ہے کہ لقار
 الطاهر طاهر پانی بھی پاک تھا اور چوچ بھی پاک، لہذا اگر پاک پانی میں پاک چیز مل جائے تو پاک ہی رہے گا۔

بقیہ تین مستحسن کا ثبوت چونکہ علت مشترکہ کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ نص یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے مورد
 کے ساتھ حاصل رہتا ہے کبھی نص کی وجہ سے قیاس کو ترک کرنا پڑتا ہے مثلاً بیع سلم میں قیاس کا تقاضہ یہ سیکہ درست
 نہ ہو چونکہ بیع ایسے معدوم ہوتی ہے لیکن نص کی وجہ سے بیع سلم درست ہے، نص یہ ہے آپ نے فرمایا ہے من
 اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم، اس نص سے معلوم ہوتا ہے کہ معدوم کی بیع جائز ہے مگر اس حکم کو بیع سلم پر قیاس کرتے
 ہوئے متعدد کی نہیں کریں گے کہ مطلقاً معدوم کی بیع کو جائز قرار دیدیا جائے بلکہ یہ حکم صرف بیع سلم ہی میں محدود رہیگا،
 والا استصناع، یہ استحسان بالاجماع کی مثال ہے، اس بات پر اجماع ہو گیا ہے کہ سالی پر اگر کوئی چیسہ بوزائی
 جائے تو وہ درست ہے حالانکہ بیع ایسے بھی معدوم ہوتی ہے مثلاً اگر کوئی شخص آڈر دے کر جوتے بنوائے تو
 درست ہے اور طریقہ زمانہ صحابہ سے چلا آ رہا ہے حالانکہ جس جوتے کو خرید گیا ہے وہ معدوم ہے اور معدوم
 کی بیع قیاساً درست نہیں ہے، اجماع کی وجہ سے درست ہے اس حکم مستحسن بالاجماع پر قیاس کر کے دیگر

معدوم اشیاء کی بیع جائز نہ ہوگی۔

و نظیر الجحاض والابار والادانی، یہ استحسان بالضرورت کی مثال ہے اگر حوض اور کنویں اور برتن ناپاک ہو جائیں تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مذکورہ اشیاء ناپاک ہی نہ ہوں اسلئے کہ جتنا پانی بھی ڈالا جائے گا وہ سابق پانی سے مل کر خود بھی ناپاک ہو جائے گا اسی طرح ناپاک ہوتا رہے گا، نیز مذکورہ اشیاء میں پھوڑنا بھی ممکن نہیں ہے لہذا مذکورہ چیزیں کبھی بھی پاک نہیں ہو سکتیں الا یہ کہ ان کے پینڈے میں سوراخ ہو اور پانی نیچے کو نکلتا رہے، مگر ضرورت اس بات کی متقاضی ہے کہ مذکورہ اشیاء دھونے سے پاک ہو جائیں تاکہ لوگوں کو حرج نہ ہو، یہاں بھی قیاس کو ضرورت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے اور اس حکم مستحسن بالضرورت کا تعدیہ بھی درست نہیں ہے۔

الاتری لہذا، یہ المستحسن بالقیاس الخفی صحیح تعدیہ کی تائید ہے مطلب اس کا یہ ہے، اگر حکم قیاس خفی سے ثابت ہوا ہو تو اسکا تعدیہ درست ہے یعنی اس حکم پر دوسرے حکم کو قیاس کر سکتے ہیں مثلاً اگر متعاقدین کے درمیان بیع پر قبضہ کرنے سے قبل مقدار دشمن میں اختلاف ہو گیا مثلاً بائع کہتا ہے کہ میں نے دو سو درہم میں فروخت کی ہے اور مشتری کہتا ہے کہ میں نے سو درہم میں خریدی ہے حال یہ ہے کہ بیع ابھی بائع ہی کے قبضہ میں ہے، قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع سے یکن نہ لیجائے اسلئے کہ موجودہ صورت میں بائع مدعی ہے اور مشتری منکر ہے گویا کہ بائع دعویٰ کر رہا ہے کہ میں نے یہ چیز دو سو درہم میں فروخت کی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور یہ قاعدہ مشہور ہے۔ البینۃ علی المدعی المین علی من انکر، اس قاعدہ کی رو سے بائع پر بیہ واجب ہے اور مشتری پر یکن واجب ہے۔

ویو جبہ استحساناً، اور استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع پر بھی یکن واجب ہو یعنی دونوں پر قسم واجبہ اسلئے کہ غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مدعی بھی ہے اور منکر بھی، اور مشتری کی جانب سے دعویٰ یہ ہے کہ میں نے یہ چیز سو درہم کے عوض خریدی ہے اور بائع اسکا منکر ہے لہذا دونوں موجود مدعی اور من و وجہ منکر ہیں لہذا دونوں پر حلف واجب ہوگا اور مخالف کے بعد عقد بیع کو قاضی فسخ کر دے گا، مخالف کا حکم چونکہ قیاس خفی سے ثابت ہوا ہے لہذا اسکا تعدیہ بھی درست ہوگا یعنی جب طرح متعاقدین کو مخالف کا حق ہے اگر متعاقدین میں سے کوئی ایک یا دونوں فوت ہو جائیں تو ان کے ورثاء کی جانب حق مخالف منتقل ہو جائے گا اور ورثاء سے قسم لیکر قاضی عقد بیع کو فسخ کر دینگا اور عقد بیع کا مذکورہ حکم عقد اجارہ کی جانب منتقل ہو جائے گا، مثلاً کسی نے مکان اجرت پر لیا مگر ابھی متاجر نے مکان پر قبضہ نہیں کیا کہ مقدار اجرت میں اختلاف ہو گیا موجود کہتا ہے کہ میں نے سو درہم ماہوار پر دیا ہے اور متاجر کہتا ہے کہ پچاس درہم ماہوار پر لیا ہے اس صورت میں بھی متعاقدین سے قسم لیجائیگی اور عقد اجارہ فسخ کر دیا جائے گا۔

اما بعد القبض، اور اگر مذکورہ مسئلہ اپنی پوری تفصیل کے ساتھ بعد القبض پیش آیا، یعنی مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا اس کے بعد مقدار دشمن میں اختلاف ہوا تو اس صورت میں مخالف نہیں ہوگا بلکہ صرف مشتری سے حلف لیا جائیگا اسلئے کہ بیع کے مشتری کے قبضہ میں ہونے کی وجہ سے مشتری کی جانب سے کوئی دعویٰ نہیں ہے اور جب مشتری کی

جانب سے کوئی دعوے نہیں ہے تو بائع کے منکر ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، البتہ حدیث سے خلاف قیاس مخالف ثابت ہے حدیث یہ ہے قال علیہ السلام: اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة سخالفا و ترادا، اگرچہ حدیث میں بعد القبض کی صراحت نہیں ہے مگر ترادا کا لفظ یہ بتا رہا ہے کہ مشتری کا بیع پر قبضہ ہو چکا ہے اسلئے کہ سخالفا و ترادا کے معنی یہ ہیں کہ دونوں لوٹادیں اور رقم کھالیں اور لوٹانا اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ قبضہ ہو چکا ہو لہذا بعد القبض کی صورت میں مخالف کا ثبوت خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہوگا اور جو حکم خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے اسکا تعدیہ نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اگر متعاقدین کے بعد ورثاء کے درمیان مقدار ٹخن میں اختلاف ہو تو مخالف کا حق متعاقدین کے ورثاء کی جانب منتقل نہیں ہوگا بلکہ مشتری کے وارث کا قول یقین کے ساتھ معتبر ہوگا اسی طرح عقد اجارہ کی جانب بھی مخالف کا حکم متعدی نہیں ہوگا، چونکہ جو حکم خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے وہ اپنے مورد ہی کے ساتھ خاص رہتا ہے، ہاں محمد کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں مخالف جاری ہوگا۔

ثُمَّ إِسْتِحْسَانٌ لَيْسَ مِنْ بَابِ خُصُوصِ الْعِلَلِ لِأَنَّ الْوَصْفَ لَمْ يُجْعَلْ عِلَّةً فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ وَالضَّرُورَةِ لِأَنَّ الضَّرُورَةَ إِجْمَاعًا وَالْإِجْمَاعَ مِثْلُ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ وَكَذَا إِذَا عَارَضَهُ إِسْتِحْسَانٌ أَوْ جَبَّ عَدَمَهُ فَصَارَ عَدَمُ الْعِلَّةِ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ لِأَلْيَايِعِ مَعَ قِيَامِ الْعِلَّةِ وَكَذَا نَقُولُ فِي سَائِرِ الْعِلَلِ الْمَوْثُورَةِ،

ترجمہ: پھر استحسان تخصیص علیل کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ وصف، نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا اسلئے کہ ضرورت اجماع ہے اور اجماع مثل کتاب سنت ہے اور ایسے ہی جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہو جائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کرے گا لہذا عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ قیام علت کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے،

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ ثم الاستحسان لہ سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض اور جواب پہلے بطور تمہید عرض یہ ہے کہ علماء کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ تخصیص علت جائز ہے یا نہیں، تخصیص علت یہ ایک اصطلاح ہے اسی کو تخلف الحکم عن العلة اور مناقضہ بھی کہتے ہیں اس کی حقیقت یہ ہے کہ علت موجود ہو اور اسکا حکم کسی مانع کی وجہ سے موجود نہ ہو، فریق اول جس میں کچھ مشائخ حنفیہ اور عامۃ المعتزلہ امام مالک اور امام احمد بن حنبل شامل ہیں تخصیص علت کو جائز رکھتے ہیں اور فریق ثانی جس میں اکثر مشائخ میں ناجائز کہتے ہیں، فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ علیل شریعہ درحقیقت حکم کے لئے علامات ہیں جیسے بادل بارش کی علامت ہے اور یہ ممکن ہے کہ بادل ہو اور بارش نہ ہو، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو اسلئے کہ

علت کو شارع نے علامت قرار دیا ہے لہذا جہاں شارع نے مناسب سمجھا علت کو علامت قرار دیا اور جہاں نہیں سمجھا وہاں علامت قرار نہیں دیا، فریق ثانی کی دلیل یہ ہے کہ مختلف احکم عن العلة کسی مانع کی وجہ سے ہوگا یا بغیر مانع کے، ثنائی صورت کا بطلان ظاہر ہے اول صورت بھی باطل ہے اسلئے کہ علل شرعیہ ایسی امارات ہیں جو احکام پر اس طرح دلالت کرتی ہیں کہ جہاں کہیں وہ علل پائی جائیں حکم بھی پایا جائے، اگر حکم علت سے مختلف ہو گیا تو یہ منافضہ ہوگا۔

فریق اول کی جانب سے فریق ثانی پر جو کہ تخصیص العلة کا قائل نہیں یہ اعتراف وارد ہوتا ہے کہ آپ استحسان کے قائل ہیں اور استحسان کا مطلب یہ ہے کہ قیاس جلی کے باوجود استحسان (قیاس حنفی) کو ترجیح دیدی جائے اسی کا نام تخصیص العلت ہے حالانکہ آپ تخصیص علت کے قائل نہیں ہیں، مثلاً اگر جنگل کے کنویں میں قلیل مقدار میں مینگیناں گر جائیں تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ کنواں ناپاک ہو جائے اسلئے کہ مار قلیل کو نجاست قلیلہ ناپاک کر دیتی ہے، جب نجاست مار کی علت موجود ہے تو حکم بھی موجود ہونا چاہیے حالانکہ استحسان بالضرورت کی وجہ سے آپ کہتے ہیں کہ علت نجاست موجود ہونے کے باوجود حکم نجاست موجود نہیں ہے اسی کا نام تخصیص العلت ہے۔

جواب: استحسان بالنص اور استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورت کی موجودگی میں قیاس کا عدم ہو جاتا ہے اسلئے کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ اس میں نص موجود نہ ہو اور جب قیاس ہی کا عدم ہو گیا تو اسکی علت بھی معدوم ہو گئی اور جب علت معدوم ہو گئی تو حکم بھی معدوم ہو گیا لہذا عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کی موجودگی میں کسی مانع کی وجہ سے۔

سوال: استحسان بالنص اور استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورت میں تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان کے مقابلہ میں قیاس معدوم ہو جائے اسلئے کہ یہ تینوں نص کے حکم میں ہے، نص کے مقابلہ میں قیاس کا معدوم ہونا ظاہر ہے اور اجماع بھی نص کے حکم میں ہوتا ہے اور ضرورت اجماع کے حکم میں لہذا استحسان بالضرورت بھی نص ہی کے حکم میں ہوگا، مگر استحسان بالقیاس الحنفی کے مقابلہ میں قیاس جلی کس طرح معدوم ہوگا جبکہ دونوں قیاس ہیں۔

جواب: استحسان بالقیاس الحنفی چونکہ راجح اور قوی ہوتا ہے جس کی وجہ سے قیاس معدوم ہو جاتا ہے اور جب قیاس معدوم ہو گیا تو اس کی علت بھی معدوم ہو گئی لہذا یہاں بھی عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہوگا نہ کہ کسی مانع کی وجہ سے۔

لکن کتب فقہیہ، جو بات ہم نے اس قیاس کے بارے میں کہی ہے کہ عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کی موجودگی میں کسی مانع کی وجہ سے، یہی بات ہم ہر اس علت موثرہ کے بارے میں کہیں گے جہاں قیام علت کے باوجود حکم موجود نہ ہوگا۔

وَبَيَانَ ذَلِكَ فِي قَوْلِنَا الصَّائِمُ إِذَا صَبَّ الْمَاءُ فِي حَلَقِهِ أَنَّهُ يَفْسُدُ صَوْمُهُ لِفَوَاتِ رُكْنِ الصَّوْمِ وَلِزِمَ عَلَيْهِ النَّاسِيُ فَمَنْ آجَرَ خُصُوصَ الْعِلَلِ قَالَ إِمْتَنَعَ حُكْمُ هَذَا التَّعْلِيلِ تَمَّةً لِمَا نَبِغَ وَهُوَ الْأَثَرُ وَقُلْنَا إِنَّمَا عَدَمَ الْحُكْمِ لِعَدَمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ لِأَنَّ فِعْلَ النَّاسِيِ مَنْسُوبٌ إِلَى صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى الْجِنَايَةِ وَصَارَ الْفِعْلُ عَفْوًا فَبَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَائِهِ رُكْنِهِ لِأَنَّ مَانِعَ مَعْرِفَاتِ رُكْنِهِ فَالَّذِي جُعِلَ عِنْدَهُ هُمْ دَلِيلُ الْخُصُوصِ جَعَلْنَاكَ دَلِيلَ الْعَدَمِ وَهَذَا أَصْلُ هَذَا الْفَصْلِ فَاحْفَظْهُ وَأَحْكِمْهُ فَفِيهِ فِقْهُ كَثِيرٌ وَمُغْلَصٌ كَثِيرٌ

ترجمہ: اس بات کا بیان کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کے قیام کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں، روزہ دار کے بارے میں ہمارے اس قول میں کہ اگر پانی روزہ دار کے حلق میں جبراً ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا، اور اس پر ناسی کو لے کر اعتراض ہوگا، پس جو شخص تخصیص علت کا قائل ہے اس نے کہا ہے کہ ناسی کے حق میں اس تعلیل کا حکم منتہج ہو گیا ایک مانع کی وجہ سے اور وہ (مانع) حدیث ہے اور ہم نے کہا ہے کہ حکم علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے معدوم ہوا ہے اسلئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی جانب منسوب ہے یہی وجہ ہے کہ ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور فعل ناسی عفو ہو گیا تو روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ رکن صوم کے فوت ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے تو جس چیز کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اسی دلیل کو دلیل عدم علت قرار دیا ہے اور یہ (دلیل خصوص) کو دلیل عدم علت قرار دینا، اس فصل کی بنیاد ہے لہذا اس کو محفوظ کر لو اور خوب پختہ کر لو اس میں بہت سافقت اور بہت سے اعتراضوں سے چٹکا رہا ہے۔

تشریح: فریق ثانی جو کہ تخصیص علت کا قائل نہیں ہے جہاں اکثر مشائخ حنفیہ شامل ہیں اس روزہ دار کے بارے میں کہ جس کے حلق میں جبراً پانی وغیرہ ڈال دیا گیا ہو، یہ کہتے ہیں کہ رکن صوم کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، فساد صوم حکم ہے اور اس کی علت رکن صوم (جو کہ مفطرات ثلاثہ سے رکنا ہے) کا فوت ہونا ہے۔

سوال: اگر کسی روزہ دار نے بھول کر کھاپی لیا تو اس کا روزہ بالاتفاق فاسد نہیں ہوتا حالانکہ بقول آپ کے علت فساد یعنی رکن کا فوت ہونا موجود ہے لہذا روزہ فاسد ہونا چاہیئے۔

جواب: فریق اول جو کہ تخصیص علت کا قائل ہے وہ یہ جواب دیتا ہے کہ فوت رکن کی وجہ سے روزہ

تو فاسد ہو جاتا مگر ایک مانع کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوا اور وہ مانع علیہ السلام کا یہ قول ہے، من لشی و ہو صائم فاکل او شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ، رواہ البخاری و مسلم، لہذا ان حضرات کے نزدیک فساد صوم کی علت کے باوجود مانع کی وجہ سے جو کہ حدیث ہے روزہ فاسد نہیں ہوا، مصنف علیہ الرحمہ نے من اجاز خصوص العلل سے اسکی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اور قلنا نحن سے فریق ثانی (جو کہ تخصیص علت کا قائل نہیں ہے) کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ان کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نسیانا کھانے پینے کی صورت میں روزہ کا فاسد نہ ہونا علت فساد نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے اسلئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کی طرف منسوب ہے چونکہ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ اللہ نے اس کو کھلایا یا پلایا ہے خود ناسی نے نہیں کھایا ہے یہی وجہ ہے کہ ناسی کا نسیانا کھانا کوئی جرم نہیں ہے بلکہ اس کا فعل کا عدم ہے گویا اس نے کھایا ہی نہیں، لہذا علت فطر ہی متحقق نہیں ہوتی اور جب علت ہی موجود نہیں تو حکم کیسے موجود ہو سکتا ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ رکن کے فوت ہونے کے باوجود مانع کی وجہ سے، لہذا فریق اول نے جس حدیث کو دلیل خصوص بنایا تھا ہم نے اسی کو دلیل عدم العلة بنا دیا اور جہاں بظاہر تخصیص علت کی وجہ سے عدم حکم معلوم ہوتا ہے وہ دراصل تخصیص علت نہیں ہے بلکہ عدم علت ہے اس اصول میں فقہ کثیر ہے اور بہت سے اعتراضوں سے مخلص ہے۔

وَأَمَّا حُكْمُهُ، فَتَعْدِيَةٌ حُكْمِ النَّصِّ إِلَى مَا لَانْتَصَ فِيهِ لِيُثَبَّتَ فِيهِ بِغَالِبِ الزَّامِيِّ عَلَى الْإِحْتِمَالِ الْخَطَأِ فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَازِمٌ لِلتَّعْلِيلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ صَحِيحٌ يَدُونِ التَّعْدِيَةِ حَتَّى جَوَزَ التَّعْلِيلُ بِالثَّمَنِيَّةِ وَاحْتِجَّ بِأَنَّ هَذَا لَمَّا كَانَ مِنْ جِنْسِ الْحُجَجِ وَجَبَ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ الْإِيْجَابُ كَسَائِرِ الْحُجَجِ الْآتِرِحِيَّ أَنْ دَلَالَتَهُ كَوْنِ الْوَصْفِ عَلَةً لَا يَقْتَضِي تَعْدِيَتَهُ بَلْ يُعْرِفُ ذَلِكَ بِمَعْنَى فِي الْوَصْفِ،

ترجمہ: اور بہر حال قیاس کا حکم سو وہ نص کے حکم کا تعدیہ کرنا ہے اس (فرع) کی جانب کہ جس میں کوئی نص نہیں ہے تاکہ فرع میں احتمال خطا کے ساتھ غالب رائے سے (حکم) ثابت ہو جائے لہذا ہمارے نزدیک تعدیل (قیاس) کے لئے تعدیہ لازمی حکم ہے اور امام شافعی کے نزدیک تعدیل بغیر تعدیہ بھی صحیح ہے یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے ثمنیہ کو حرمت ربوا میں علت قرار دیا ہے اور استدلال اس طرح کیا ہے کہ جبکہ تعدیل (قیاس) مثل دیگر حجوتوں کے حجت شرعیہ ہے تو واجب ہے کہ اس تعدیل (قیاس) کے ساتھ دیگر تمام حجوتوں کے مانند اثبات حکم متعلق ہو، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل وصف کے مستعدی ہونے کی متقاضی

نہیں ہے بلکہ تعدیہ وصف کے اندر ایک معنی کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ نفس قیاس اور اس کی شرائط و ارکان سے فارغ ہونے کے بعد اب قیاس کا حکم بیان فرما رہے ہیں، قیاس کا لازمی حکم یہ ہے کہ نص کے حکم کا مثل اس شے (فزع) کی جانب متعدی کر دیا جائے کہ اس میں نص موجود نہیں ہے یعنی قیاس سے قوی کوئی دلیل نہیں نہ ہو اس لئے کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس میں کوئی دلیل موجود نہ ہو اور فزع میں حکم کا ثبوت ظنی یعنی محتمل خطا ہوگا اس لئے کہ قیاس دلیل ظنی ہے نہ کہ قطعی اور مجتہد کے اجتہاد میں خطا و صواب دونوں کا احتمال ہے اس لئے کہ جمہور علماء کا مذہب المجتہد بخلفی و یصیب ہے۔

فالتعدیہ حکم لازم للتعلیل عندنا، عامۃ المتأخرین اور بعض اصحاب شافعی کے نزدیک تعدیہ تعلیل کے لئے لازمی حکم ہے اور تعلیل و قیاس مترادف ہیں لہذا قیاس کے لئے تعدیہ لازمی حکم ہوگا، اور امام شافعی بلکہ جمہور فقہاء و متکلمین اور بعض حنفیہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ بھی صحیح ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تعلیل اور قیاس میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، تعلیل عام ہے اور قیاس خاص ہے، گویا کہ تعلیل کی دو قسمیں ہیں متعدی اور غیر متعدی، اگر متعدی ہے تو وہ قیاس ہے اور اگر غیر متعدی ہے تو تعلیل محض ہے اس کو علت قاصرہ بھی کہتے ہیں جس طرح کہ حیوان کی دو قسمیں ہیں ناطق اور غیر ناطق، اور حیوان ناطق حیوان ہی کی ایک قسم ہے اسی طرح قیاس بھی تعلیل ہی کی ایک قسم ہے، مطلب یہ ہے کہ ہر قیاس تعلیل ہوتا ہے مگر ہر تعلیل کا قیاس ہونا ضروری نہیں۔

اگر علت منصوبہ ہو یا مجمع علیہا ہو تو فریقین کے نزدیک وہ علت صحیح ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ علت مستنبطہ میں اختلاف ہے مثلاً حرمت ربوا کی علت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ثمنیہ ہے یہی وجہ ہے کہ فقہ دین (سونچاندی) کے علاوہ میں ان کے نزدیک تفاضل جائز ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ثمنیہ ہے جہاں قدر و جنس کو حرمت کی علت قرار دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ثمنین کے علاوہ ہر اس چیز میں بھی تفاضل حرام ہے جہاں قدر و جنس متحد ہو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہی وصف علت بن سکتا ہے جو متعدی ہو، ثمنیہ چونکہ متعدی نہیں ہے اس لئے کہ ثمنیت سونے اور چاندی کے علاوہ میں نہیں پائی جاتی لہذا یہ علت قاصرہ کہلائے گی حالانکہ امام صاحب کے نزدیک علت کا متعدی ہونا ضروری ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ علت کا متعدی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علت قاصرہ بھی علت بن سکتی ہے لہذا ان کے نزدیک ثمنیت کو علت قرار دینا صحیح ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال یہ ہے کہ علت قاصرہ مستنبطہ جب دیگر حج شرعیہ مثلاً کتاب و سنت کے مانند حجت شرعیہ ہے تو کیا وجہ ہے کہ علت مستنبطہ میں تعدیہ کی شرط لگائی جائے حالانکہ دیگر حج شرعیہ میں یہ شرط نہیں ہے لہذا جس طرح دیگر حج شرعیہ کے ساتھ اثبات حکم مطلقاً متعلق ہے تعدیہ کی شرط نہیں ہے اسی طرح علت مستنبطہ سے بھی اثبات احکام مطلقاً متعلق ہونگے۔

الائتری از اس عبارت کا مقصد امام شافعی کے دعوے کی تائید ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ وصف کا حکم کے لئے علت ہونا تاثیر و عدالت اور مناسبت پر موقوف ہے اور یہ اوصاف علت قاصرہ میں موجود ہیں لہذا وصف غیر متعدی کا اثبات حکم کے لئے علت ہونا درست ہے، اب رہا وصف کا متعدی یا غیر متعدی ہونا یہ امر آخر ہے اس کا تعلق تو وصف کے عام و خاص ہونے سے ہے لہذا وصف معدل و ملائم تعدیہ کا متقاضی نہیں ہے بلکہ وصف کے اندر ایک دوسرے معنی ہیں (عموم و خصوص) جن کی وجہ سے وصف کا متعدی یا غیر متعدی ہونا معلوم ہوتا ہے۔

وَجِبَ قَوْلِنَا إِنْ دَلِيلَ الشَّرْعِ لَا بُدَّ أَنْ يُوجِبَ عِلْمًا أَوْ عَمَلًا وَهَذَا لَا يُوجِبُ عِلْمًا
بِلاَ خِلَافٍ وَلَا يُوجِبُ عَمَلًا فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِأَنَّ تَأْيِيدَ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ فَوْقَ
التَّعْلِيلِ فَلَا يَصِحُّ قَطْعُهُ عَنْهُ فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ، فَإِنْ قِيلَ التَّعْلِيلُ
بِمَا لَا يَتَعَدَّى يُفِيدُ اخْتِصَامَ الْحُكْمِ بِهِ، قُلْنَا هَذَا يَحْضُلُ بِتَرْكِ التَّعْلِيلِ وَعَلَى أَنَّ
التَّعْلِيلَ بِمَا لَا يَتَعَدَّى لَا يَمْنَعُ التَّعْلِيلَ بِمَا يَتَعَدَّى فَتَبَطَّلُ هَذِهِ الْفَائِدَةُ،

ترجمہ: اور ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم (یقینی) یا عمل کو واجب کرے اور یہ (قیاس) علم یقینی کو بالاتفاق واجب نہیں کرتا اور نہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتا ہے اسلئے کہ وجوب عمل نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوب حکم کو نص سے قطع کرنا صحیح نہیں ہے تو قیاس (تعلیل) کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ایسی علت کے ذریعہ تعلیل بیان کرنا جو متعدی نہ ہو نص کے ساتھ نص کے حکم کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ فائدہ تو ترک تعلیل سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ غیر متعدی علت کے ذریعہ تعلیل بیان کرنا علت متعدیہ کے ذریعہ تعلیل سے مانع نہیں ہے پس یہ فائدہ بھی باطل ہو جائے گا۔

تشریح: اور احناف کی دلیل اس بات پر کہ علت کے لئے متعدیہ ہونا ضروری ہے قاصرہ کافی نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ علت کے لئے یہ ضروری ہے کہ علم یقینی یا وجوب عمل کا فائدہ دے تاکہ دلیل شرعی (علت) کا عبث ہونا لازم نہ آئے اور علت قاصرہ مستنبطہ (غیر متعدیہ) کے ذریعہ علت بیان کرنا نہ تو علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے اسلئے کہ تعلیل بالاتفاق دلیل ظنی ہوتی ہے اور دلیل ظنی علم یقینی کا فائدہ نہیں دے سکتی اور نہ منصوص علیہ (اصل) میں عمل کو واجب کرتی ہے اسلئے کہ اصل میں وجوب عمل نص سے ثابت ہے اور نص دلیل قطعی ہونے کی وجہ سے تعلیل (قیاس) سے قوی ہوتی ہے لہذا قوی کو چھوڑ کر ضعیف کی طرف حکم کی نسبت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ حکم نص سے منقطع کر کے تعلیل سے متعلق کرنا صحیح نہیں ہوگا، اب تعلیل کے لئے سوائے تعدیہ

کے اور کوئی فائدہ باقی نہیں رہا، اسلئے کہ تعلیل کے تین فائدے ممکن تھے ماعلم یقینی یا وجوب عمل یا تعدیہ، پہلے دو کی نفی ماقبل میں ہو چکی ہے اگر تیسرا فائدہ بھی نہ ہو تو تعلیل عبث اور بے فائدہ ہو جائے گی لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ علت کے لئے متعدی ہونا ضروری ہے البتہ علت قاصرہ مفروضہ علت قاصرہ مستنبطہ کے مانند نہیں ہے اسلئے کہ یہ مفید علم ہوتی ہے اسلئے کہ جب شارع نے اس پر نص کر دی تو اس بات کا علم ہو گیا کہ یہی حکم میں علت موثرہ ہے اور یہ عظیم فائدہ ہے۔

فان قلیل، شواہخ کی جانب سے یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ تعلیل کا فائدہ صرف تین یعنی علم یقینی، ایجاب عمل اور تعدیہ ہی میں منحصر ہے بلکہ یہ بات جائز ہے کہ ان کے علاوہ بھی کوئی فائدہ ہو مثلاً یہ کہ تعلیل سے یہ بتانا مقصود ہو کہ یہ حکم نص کے ساتھ خاص ہے تاکہ مجتہد حکم کو فرع کی جانب متعدی کرنے کیلئے کسی تعلیل کے چکر میں پڑ کر اپنے قیمتی وقت کو ضائع نہ کرے، چونکہ جب مجتہد کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ حکم اسی نص کے ساتھ خاص ہے تو وہ بلا وجہ حکم کو متعدی کرنے کے لئے علت متعدیہ کو تلاش نہیں کرے گا اور یہ فائدہ علت قاصرہ سے حاصل ہو جاتا ہے لہذا علت متعدیہ کی ضرورت نہیں ہے۔

احناف کی جانب سے جواب: احناف کی جانب سے اس کے دو جواب مصنف نے دیئے ہیں اول جواب

تسلیمی ہے اور دوسرا جواب غیر تسلیمی ہے، اول جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ فوائد کا انحصار تین میں نہیں ہے بلکہ جو تھا فائدہ اختصاص کا بھی ہے جو تھا فائدہ اختصاص کا جو آپ نے بیان فرمایا ہے یہ تو ترک تعلیل سے بھی حاصل ہو سکتا ہے اسکے لئے علت تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ یہ اختصاص تو تعلیل سے قبل ہی صیغہ نص سے ثابت تھا، چونکہ نص اپنے صیغہ ہی سے منصوص علیہ میں حکم کی تخصیص پر دلالت کرتی ہے اور عموم تو تعلیل سے ثابت ہوتا ہے جب تعلیل ترک کر دی جائے گی تو اس سے حاصل ہونے والا عموم بھی متروک ہو جائے گا تو خصوص علیٰ حالہ باقی رہے گا۔

غیر تسلیمی جواب: یعنی ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ مذکورہ تین فائدوں کے علاوہ جو تھا فائدہ بھی ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ علت قاصرہ (غیر متعدیہ) کے ذریعہ علت بیان کرنا یہ علت متعدیہ کے منافی نہیں ہے اسلئے کہ جس طرح یہ بات جائز ہے کہ اصل میں دو وصف متعدی جمع ہو جائیں ایک زیادہ متعدی ہو اور دوسرا کم، جیسا کہ اشارہ سے مذکورہ فی الحدیث، المحنظة بالمحنظة والشعیر بالشعیر، میں قدر وجنس کی علت زیادہ متعدی ہے اسلئے کہ یہ غیر مطعومات کو بھی شامل ہے اور طعام یہ بھی علت متعدیہ ہے مگر یہ جنس و قدر سے کم متعدی ہے اس لئے اسکی غیر مطعوم شامل نہیں ہے، جب یہ بات معلوم ہو گئی تو یہ بات بھی جائز ہے کہ اصل میں دو علت ہوں ایک متعدی ہو اور دوسری غیر متعدی ہو، چنانچہ جب مجتہد نے وصف غیر متعدی کو علت قرار دیدیا تو اس سے اختصاص

حاصل نہیں ہوگا اسلئے کہ اس میں علت متعدیہ بھی موجود ہے لہذا مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ علت متعدیہ کے ذریعہ علت بیان کرے جب کلام میں یہ احتمال پیدا ہو گیا تو اختصاص باطل ہو گیا۔

وَأَمَّا دَفْعُهُ، فَنَقُولُ الْعِلْلَ نَوْعَانِ طَرْدِيَّةٍ وَمَوْثِرَةٌ وَعَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَسْمَيْنِ ضَرْبٌ مِنَ الدَّفْعِ أَمَّا وَجُودُ دَفْعِ الْعِلْلِ الطَّرْدِيَّةِ فَأَرْبَعَةٌ الْقَوْلُ بِمَوْجِبِ الْعِلَّةِ تَمَّا الْمُنَاقَضَةُ ثُمَّ بَيَانُ نَسَادِ الْوَضْعِ تَمَّا الْمُنَاقِضَةُ أَمَّا الْقَوْلُ بِمَوْجِبِ الْعِلَّةِ فَالْتِمَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمَعْلِلُ بِتَعْلِيلِهِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ إِنَّهُ صَوْمٌ فَرَضِي فَلَا يَتَأْتِيهِ إِلَّا بِتَعْيِينِ النَّيَّةِ فَيُقَالُ لَهُمْ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ إِلَّا بِتَعْيِينِ النَّيَّةِ وَإِنَّمَا مَجُوزٌ بِإِطْلَاقِ النَّيَّةِ عَلَى أَنَّ تَعْيِينَ،

ترجمہ: اب رہا دفع القیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علیل کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور موثرہ اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند اعتراضات ہیں، بہر حال علیل طردیہ کے دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱۔ القول بموجب العلة ۲۔ ما مانعت ۳۔ پھر نساد وضع ۴۔ پھر مناقضہ،

بہر حال القول بموجب العلة تو وہ اس حکم کا التزام (تسلیم کرنا) ہے کہ معلل اپنی تعلیل سے جس کا التزام دیر ہا ہے اور وہ (القول بموجب العلة) شواہخ کے قول کے مانند ہے رمضان کے روزے میں کہ یہ روزہ فرض روزہ ہے پس یہ نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہیں ہوگا تو شواہخ سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک بھی تعیین نیت کے بغیر ادا ہوگا اور ہم اسکو مطلق نیت سے اسوجہ سے جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ اطلاق (شارع کی جانب سے) تعیین ہے۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ نے اس عبارت میں دفع القیاس کو بیان فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور موثرہ، امام شافعی نے علت طردیہ سے استدلال کرتے ہیں اور موثرہ پر اعتراض کرتے ہیں اور احناف علت موثرہ سے استدلال کرتے ہیں اور طردیہ کو دفع کرتے ہیں، طردیہ کی تعریف یہ ہے کہ حکم اس کے وجود اور عدم کے ساتھ دائر ہو، اگر علت موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو اور اگر علت معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو مثلاً اگر سورج موجود ہے تو دن موجود ہے سورج موجود نہیں ہے تو دن بھی موجود نہیں ہے اور بقول بعض فقط وجود کا لحاظ علت طردیہ کے لئے کافی ہے یعنی اگر علت موجود ہو تو حکم موجود ہو مگر علت موجود نہ ہو تو حکم معدوم ہونا ضروری نہیں، مثلاً اگر سورج موجود ہو تو روشنی موجود ہوگی اور اگر سورج معدوم ہو تو روشنی کا معدوم ہونا ضروری نہیں بلکہ لیمپ، بجلی، قندیل وغیرہ سے روشنی ہو سکتی ہے۔

علت موثرہ کی تعریف یہ ہے کہ نفس یا اجماع کی وجہ سے دوسری جگہوں میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوا ہو جیسے سور

سواکن البیوت کی نجاست کا ساقط ہونا سورہہ پر قیاس کرتے ہوئے یعنی طواف کو سور سواکن البیوت کی نجاست کو ساقط ہونے کی علت قرار دینا چونکہ طواف کا علت مؤثرہ ہونا سورہہ میں لفظ سے ثابت ہو چکا ہے۔

تاثر کی اقسام اربعہ کا مفصل ذکر ملائمۃ اور عدالت کی بحث میں گذر چکا ہے ملاحظہ کر لیا جائے، علت کی دونوں قسموں پر کچھ اعتراضات ہیں، امام شافعیؒ کی جانب سے علت مؤثرہ پر حملہ ہوتا ہے احناف اس کا دفاع کرتے ہیں اور احناف علت طردیہ پر حملہ کرتے ہیں تو شوافع اس کا دفاع کرتے ہیں، علت طردیہ پر حملہ کرنے کے لئے ہمارے پاس چار شیربہر ہیں جو کہ حملہ کر کے شوافع کو اس بات پر مجبور کرتے ہیں کہ علت مؤثرہ کے قائل ہو جائیں۔

وہ چار شیربہر یہ ہیں ما القول بموجب العلة، ما مانعة، ما فساد وضع، ما مناقضہ،

اما القول بموجب العلة، مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ چاروں کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں، القول بموجب العلة یہ ہے کہ فریق مخالف نے جو علت بیان کی ہے اس کو تسلیم کر کے ایسا داؤ مارنا کہ علت وہی رہے اور حکم مختلف ہو جائے یعنی مخالف کی علت تسلیم مگر حکم تسلیم نہیں، یہ طریقہ چونکہ آسان ہے اسی وجہ سے اس کو مقدم کیا ہے اور القول بموجب العلة کی مثال یہ ہے کہ امام شافعیؒ صوم رمضان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور جو چیز فرض ہوتی ہے وہ تعین نیت کے بغیر صحیح نہیں ہوتی جیسے نماز، حج، زکوٰۃ، قضا، کفارہ وغیرہ، لہذا روزہ بھی تعین نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا، شوافع نے اس حکم کو علت طردیہ سے ثابت کیا ہے کہ جہاں بھی فرضیت ہوگی تعین نیت ضروری ہوگی جب بھی سورج ہوگا روشنی ضرور ہوگی، احناف اس کا جواب القول بموجب العلة سے دیتے ہیں کہ ہمیں آپ کی یہ علت تسلیم ہے کہ فرضیت کے لئے تعین نیت ضروری ہے مگر پھر بھی بندے کی جانب سے تعین نیت ضروری نہیں ہے اسلئے کہ تعین کی دو قسمیں ہیں ایک بندوں کی جانب سے اور دوسری شارع کی جانب سے، دونوں قسموں میں سے جو قسم بھی پائی جائے کافی ہوتی ہے فیما سخن فیہ میں شارع کی جانب سے تعین موجود ہے لہذا بندے کی تعین کی ضرورت نہیں ہے شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے اذا سلخ الشبان فلا صوم الا عن رمضان، جب ماہ شعبان ختم ہو جائے تو اب سوائے رمضان کے روزے کے دوسرا روزہ نہیں ہے، جب شارع کی جانب سے تعین موجود ہے تو بندہ کی جانب سے تعین کی ضرورت نہیں بلکہ مطلق صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الْمُنَافَعَةُ فَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامُ مُمَانَعَةٍ فِي نَفْسِ الْوَصْفِ وَصَلَاحِهِ لِلْحُكْمِ
وَفِي نَفْسِ الْحُكْمِ وَفِي نِسْبَتِهِ إِلَى الْوَصْفِ،

ترجمہ: اور بہر حال ممانعت اس کی چار قسمیں ہیں ما نفس وصف کا انکار، ما وصف کی حکم کیلئے صلاحیت

سے انکار یا نفس حکم کا انکار یا وصف کی طرف حکم کی نسبت سے انکار،
تشریح: اور لیکن ممانعت اس کو کہتے ہیں کہ معترض مستدل کی دلیل کے تمام مقدمات یا تعین کے
ساتھ بعض مقدمات کا انکار کر دے جس کی وجہ سے مستدل علت موثرہ کا قائل ہونے پر مجبور ہو جائے
اسلئے کہ اب مستدل کے پاس کوئی دلیل باقی نہیں رہی اور معترض بغیر دلیل دعویٰ تسلیم کرنے کو تیار نہیں لہذا
مجبوراً علت موثرہ کا قائل ہونا پڑے گا۔

ممانعت فی نفس الوصف، اسکا مطلب یہ ہے کہ مستدل نے حکم کی جو علت (وصف) بیان کی ہے اسکا انکار
کر دے اور یہ کہہ دے کہ حکم کی جو علت آپنے بیان کی ہے علت وہ نہیں ہے بلکہ دوسری ہے مثلاً امام شافعیؒ
نے فرمایا ہے کہ کفارہ صوم صرف جماع کے ذریعہ روزہ کو فاسد کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے کھانے پینے کی
وجہ سے واجب نہیں ہوتا، احناف کہتے ہیں کہ کفارہ کا سبب وہ نہیں ہے جو آپنے بیان کیا ہے ورنہ بھول کر
جماع کرنے کی وجہ سے بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے حالانکہ نسیاناً جماع کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوتا اس
سے معلوم ہوا کہ کفارہ کی علت جماع نہیں ہے بلکہ عداً بلا عذر روزہ توڑنا ہے اور وہ اکل، شرب، جماع ہر صورت میں ہے،
ممانعت صلاح الوصف للحکم، اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل سے یہ کہے کہ آپ نے حکم کی جو علت بیان کی ہے
وہ موجود تو ہے مگر اسیں اس حکم کی علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے بارہ پر ولایت اجبار
کا دار و مدار بکارت پر رکھا ہے اسلئے کہ باکرہ ناجزبہ کی بنا پر نکاح کے معاملات سے ناواقف ہوتی ہے اسلئے
باکرہ پر ولایت اجبار ثابت ہوگی، معترض کہتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ وصف بکارت اس حکم کی صلاحیت
رکھتا ہے اسلئے کہ اس وصف کی تاثیر دوسری جگہ ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اثبات ولایت کے لئے وصف صغر صلاحیت
رکھتا ہے خواہ ثیبہ ہو یا باکرہ، اسلئے کہ صغر کی تاثیر دوسری جگہ ظاہر ہو چکی ہے مثلاً صغیر کے مال میں ولایت بالاتفاق
حاصل ہے لہذا صغیر کے نفس میں بھی ولایت حاصل ہوگی اسلئے کہ نفس مال کے اعتبار سے اہم ہے۔

الممانعت فی نفس المحکم، اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل سے یہ کہے کہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ وصف موجود ہے
اور اسیں اثبات حکم کی صلاحیت بھی ہے مگر جو حکم آپنے ثابت کیا ہے وہ نہیں ہے بلکہ دوسرا ہے مثلاً امام شافعیؒ
فرماتے ہیں کہ مسح راس میں تثلیث سنت ہے اسلئے کہ مسح راس رکن ہے جس طرح غسل ید والوجہ والرجل ارکان
ہیں اور ان کے غسل میں تثلیث سنت ہے لہذا مسح میں بھی تثلیث سنت ہوگی، امام شافعیؒ نے اعضاء غسل کے
تین بار دھونے کو تثلیث فی مسح کی علت قرار دیا ہے۔

معترض نے مسح راس کی تثلیث کا انکار کر دیا اور کہا کہ مسح ایک ہی بار ہوگا اسلئے کہ اعضاء وضو میں تین
بار دھونا مسنون نہیں ہے بلکہ محل فرض میں ادار فرض کے بعد اور زیادتی کر کے فرض کو کامل اور مکمل کرنا ہے
چونکہ وضو میں پورے چہرے کا دھونا فرض ہے لہذا تکمیل تین مرتبہ دھونے سے ہوگی اور مسح میں چونکہ فرض پورے

سر کا مسح نہیں ہے لہذا مسح میں تکمیل ایک ہی مرتبہ مسح کرنے سے ہو جائے گی، مطلب یہ ہے کہ جن اعضاء کے اندر استیعاب فرض ہے وہاں تکمیل تثلیث سے ہوگی اور جہاں استیعاب فرض نہیں ہے وہاں تکمیل ایک ہی بار میں ہو جائیگی۔
الممانعہ فی نسبتہ الحکم الی الوصف، یہ ممانعت کی جو کبھی قسم ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ معترض مستبدل سے یہ کہہ دے کہ حکم کے اثبات کی نسبت جس وصف کی طرف آئینے کی ہے وہ نہیں مسلم نہیں ہے بلکہ یہ حکم دوسرے وصف سے ثابت ہے مثلاً مسئلہ مذکورہ میں یہ کہا جائے کہ تثلیث کی علت رکینت نہیں ہے جیسا کہ آپ کہتے ہیں اس لئے کہ اگر رکینت تثلیث کی علت ہوتی تو رکوع، سجود اور قیام میں بھی تثلیث ہوتی چونکہ یہ بھی رکن ہیں حالانکہ انہیں تثلیث نہیں ہے اسی طرح یہ بات بھی ضروری ہوتی کہ جہیں تثلیث ہو وہ رکن ہو، مضمضہ اور استنشاق میں تثلیث ہے حالانکہ یہ رکن نہیں ہیں۔

وَأَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَمِثْلُ تَعْلِيلِهِمْ لِإِجَابِ الْفُرْقَةِ بِإِسْلَامِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ وَإِثْبَاتِ
النِّكَاحِ مَعَ إِرْتِدَادِ أَحَدِهِمَا فَإِنَّهُ فَاسِدٌ فِي الْوَضْعِ لِأَنَّ الْإِسْلَامَ لَا يَصْلُحُ
قَاطِعًا لِلْحُقُوقِ وَالرِّدَّةَ لَا تَصْلُحُ عُفْوًا،

ترجمہ: اور بہر حال فساد وضع جیسا کہ شوافع کا احد الزوجین کے اسلام کو ایجاب فرقت کی علت قرار دینا اور ان دونوں میں سے ایک کے ارتداد کو بقاء نکاح کی علت قرار دینا، اس لئے کہ تشلیل (اصل) وضع کے اعتبار سے فاسد ہے اسلئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ردت عفوئی صلاحیت نہیں رکھتا۔

تشریح: فساد وضع کے معنی ہیں اہل اور بنیاد ہی میں فساد کا واقع ہو جانا، اس کی تعریف یہ ہے کہ فساد الوضع ان بترتب علی العلة لتقیض مقتضیہ فساد وضع یہ ہے کہ علت پر اس کے مقتضی کے خلاف حکم مرتب ہو مثلاً امام شافعی فرماتے ہیں کہ مسح وضو میں رکن ہے لہذا دیگر ارکان کے مانند مسح میں بھی تثلیث مسنون ہوگی، امام شافعی نے وضو کے اعضاء کے تین بار دھونے کو تین بار مسح کرنے کی علت قرار دیا ہے حالانکہ تین بار دھونے کا مقتضی تغلیظ ہے اور مسح کا مقتضی تخفیف ہے تو امام شافعی نے علت کے مقتضی کے خلاف حکم مرتب کر دیا یہی فساد وضع ہے۔

دوسری مثال جو مصنف نے ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ امام شافعی نے فرقت کی علت اسلام کو قرار دیا ہے جو کہ قطع رحمی ہے حالانکہ اسلام تو صلہ رحمی کے لئے آیا ہے نہ کہ قطع رحمی کے لئے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر زوجین کافر ہوں اور انہیں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو اب سوال یہ ہے کہ زوجین کے درمیان فرقت کب واقع

ہوگی، امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو فوراً فرقت واقع ہو جائے گی، قصار قاضی یا عدت کے گزرنے کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں جیسا کہ ارتداد کی صورت میں ہوتا ہے اور اگر مدخول بہا ہے تو عدت (تین حیض) گزرنے کے بعد فرقت واقع ہوگی، فریق ثانی پر اسلام پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں (یعنی عورت مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا، فریق ثانی پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر قبول کر لے تو نکاح باقی رکھا جائے گا اور اگر انکار کر دے تو فرقت واقع ہو جائے گی، فرقت کی نسبت اسلام سے انکار کی جانب ہوگی نہ کہ اسلام کی جانب اور یہ امر معقول ہے، امام شافعی نے فرقت کا سبب اسلام کو قرار دیا ہے یعنی احد الزوجین کے اسلام لانے کی وجہ سے فرقت واقع ہوئی یہی فساد وضع ہے اور امر غیر معقول ہے اسلئے کہ اسلام تو محافظ حقوق ہے نہ کہ قاطع حقوق،

ولابقار النکاح، اس کا عطف ایجاب الفرت پر ہے یہ فساد وضع کی مصنف کی بیان کردہ دوسری مثال ہے، اگر زوجین میں سے کوئی (ننوذ باللہ) مرتد ہو جائے تو امام شافعی فرماتے ہیں کہ تین حیض گزرنے کے بعد فرقت واقع ہوگی اور احناف کے نزدیک فرقت کے لئے عدت گزرنے کے انتظار کی ضرورت نہیں بلکہ فوراً فرقت واقع ہوگی مصنف علیہ الرحمہ نے مع ارتداد احد بہا میں بجائے بلکہ مع کلفظ اختیار کیا ہے یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ امام شافعی نے بھی بقار نکاح کی علت ارتداد کو نہیں مانتے اگر ایسا ہوتا تو مع کی بجائے باسبب استعمال کرتے بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ ارتداد انقضائے عدت سے پہلے نکاح کو مدخول بہا میں ختم نہیں کرتا، اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ نکاح ارتداد کے ساتھ باقی رہے حالانکہ ردت منافی عصمت ہے لہذا منافی نکاح بھی ہے، اسلئے کہ نکاح کا مدار عصمت پر ہے گویا کہ ارتداد کو قابل عفو جرم سمجھا حالانکہ ارتداد قابل عفو جرم نہیں ہے علت کے فساد وضع کی مثال ایسی ہے جیسا کہ ادار شہادت میں فساد پایا جائے یعنی اگر شاہد دعوے کے خلاف شہادت دے تو اس کے بعد شاہد کے عادل ہونے یا نہ ہونے کی تفتیش کی ضرورت نہیں رہتی بلکہ دعوے خود بخود قسط ہو جائیگا مثلاً زید نے دعویٰ کیا کہ میرے فلاں کے ذمہ دو ہزار ہیں اور گواہ میں عمر کو پیش کیا عمر نے تین ہزار کی شہادت دینی تو یہ دعوے خارج ہو جائے گا اور یہ بنیادی غلطی سمجھی جائے گی۔

وَأَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَمِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي الْوُضُوءِ وَالْتِيْمَةُ أَنَّهُمَا طَهَّرَتَا نِ كَيْفَ افْتَرَقَا
فِي الْبَيْتَةِ فَلْنَاهَذَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثُّوبِ وَالْبَدَنِ عَنِ التَّجَاسَةِ فَيَضْطَرُّ إِلَى بَيَانِ وَجْهِ
السَّائِلَةِ وَهَوَاتِ الْوُضُوءِ تَطْهِيرُ حُكْمِهِ لِأَنَّهُ لَا يُعْقَلُ فِي الْمَحَلِّ مَجَاسَةً
فَكَانَ كَالْتِيْمَةِ فِي شَرْطِ الْبَيْتَةِ لِتَحَقُّقِ التَّعَبُّدِ فَهَذِهِ الْوُجُوهُ تُلْحِقُ أَصْحَابَ لَطْرِدِ
إِلَى الْقَوْلِ بِالتَّائِيْدِ

ترجمہ: اور بہر حال مناقضہ پس جیسے شواہح کا قول وضو اور تیمم میں کہ یہ دونوں طہارت میں تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاست حقیقیہ کو دھونے سے لوٹ جاتی ہے تو معتدل (مستدل) مجبور ہوگا، مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی جانب، اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو تطہیر حکمی ہے اسلئے کہ محل غسل میں کوئی نجاست نظر نہیں آتی تو وضو نیت کے شرط ہونے میں تیمم کے مانند ہو گیا تاکہ تعبد متحقق ہو جائے تو یہ وجہ صاحب طرد (شواہح) کو علت مؤثرہ کے قائل ہونے کی جانب مجبور کریں گی۔

تشریح: مناقضہ تخلف حکم عن العلة کو کہتے ہیں یعنی معتدل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے اس علت کے ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم موجود نہ ہو مثلاً امام شافعی وضو اور تیمم کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ دونوں طہارت ہیں اور تیمم میں نیت ضروری ہے تو وضو میں نیت کیوں ضروری نہیں ہے؟ حالانکہ دونوں وصف طہارت میں مشترک ہیں مطلب یہ ہے کہ جب دونوں طہارتیں ہیں تو جس طرح تیمم میں بالاتفاق نیت ضروری ہے وضو میں بھی نیت ضروری ہوگی مگر امام شافعی کا یہ دعوئے کہ جہاں طہارت ہوتی ہے وہاں نیت بھی ضروری ہوتی ہے غسل ثوب اور غسل بدن سے لوٹ جاتا ہے اسلئے کہ یہ دونوں بھی طہارت ہیں مگر بالاتفاق نیت ضروری نہیں ہے یعنی علت موجود ہے مگر اس کا حکم وجوب نیت موجود نہیں ہے اسی کا نام مناقضہ اور تخلف حکم عن العلة ہے۔

اس مناقضہ سے بچنے کے لئے شواہح اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وضو اور غسل ثوب میں وجہ فرق بیان کریں اور علت کی تاثیر کو نمایاں کریں مثلاً وہ یہ وجہ فرق بیان کر سکتے ہیں کہ غسل ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کر کے طہارت حاصل ہوتی ہے اور یہ تقاضہ عقل کے عین مطابق ہے اور امر معقول میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا غسل ثوب میں نیت کی ضرورت نہیں ہے بخلاف وضو کے کہ محل غسل (اعضاء وضو) میں بظاہر کوئی نجاست نظر نہیں آتی لہذا بذریعہ وضو نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح طہارت حاصل ہونا امر معقول نہیں ہے بلکہ امر تعبدی ہے اور عبادت نیت کے بغیر حاصل نہیں ہوتی جیسا کہ نماز روزہ، اسلئے نیت کی ضرورت ہوگی جیسے تیمم کے طہارت تعبدی ہونے کی وجہ سے نیت کی ضرورت ہوتی ہے لہذا تخلف حکم عن العلة نہیں ہوا اسلئے کہ نیت کی علت طہارت حکمیہ ہے جو کہ وضو اور تیمم دونوں میں موجود ہے۔ نہ کہ مطلق طہارت،

مذکورہ توجیہ کا جواب: احناف کی طرف سے اس توجیہ کا یہ جواب ہے کہ خروج نجاست سے طہارت بدن کا زائل ہونا یہ امر معقول ہے جس طرح خروج منی سے پورا بدن نجس ہو جاتا ہے اسی طرح بول و براز اور دیگر نجاستوں کے خروج سے بھی پورا بدن نجس ہو جاتا ہے، بدن سے ہر قسم کی نجاست خارج ہونے کی وجہ سے پورے بدن کا دھونا (غسل کرنا) ضروری ہے مگر چونکہ خروج منی قلیل الوقوع ہے لہذا اس میں تو حکم علی حالہ باقی رہا اور بول و براز کا خروج چونکہ کثیر الوقوع ہے لہذا ان کی وجہ سے غسل کو واجب قرار دینے میں بڑا

حرج ہے چنانچہ دفع حرج کے پیش نظر ضرورتاً اعضاء اربعہ کی طہارت پر اکتفا کر لیا گیا ہے جو کہ اطراف جوانب بدن ہیں اور گناہ سرزد ہونے کے لحاظ سے اصل اور کثیر الاستعمال ہیں اگرچہ جمیع بدن کو پاک کرنے کے لئے اعضاء اربعہ پر اکتفا کرنا خلاف عقل ہے لیکن خروج نجاست کے سبب پورے بدن کا نجس ہو جانا اور پانی کے استعمال سے نجاست کا زائل ہونا موافق عقل ہے لہذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے بخلاف مٹی کے کہ وہ بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اپنی خلقت کے اعتبار سے طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے طہارت حاصل کرنے کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے بخلاف پانی کے کہ اس کی تخلیق ہی طہارت کے لئے ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وانزلنا من السماء ماءً مطہوراً، اور طہور اس کو کہتے ہیں جو خود بھی پاک ہو اور دوسرے کو بھی پاک کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

نتیجہ، نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعی نے وضو میں نیت کی فرضیت کے لئے علت طردیہ سے استدلال کیا تھا اس پر احناف کی طرف سے مناقضہ کے ذریعہ نقض وارد کیا گیا، امام شافعی کی طرف سے اس نقض کی توجیہ کر دی گئی مگر احناف نے اس توجیہ پر بھی نقض وارد کر دیا اب اس کے بعد شوافع کے پاس علت طردیہ کے ذریعہ استدلال کرنے کا امکان نہیں رہا لہذا مجبوراً علت مؤثرہ کا قائل ہونا پڑا اور نہ دعویٰ بلا دلیل رہ جائے گا۔

واللہ اعلم بالصواب

محمد جمال بلند شہری ثم میرٹھی،
خادم التدریس دارالعلوم دیوبند

۷، رمضان المبارک ۱۴۱۳ھ سنہ ۱۹۹۲ء صبح

وَأَمَّا الْعِلْلُ الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلشَّيْءِ فِيهَا بَعْدَ الْمَمَانَعَةِ إِلَّا الْمَعَارِضَةُ لِأَنَّهَا كَمَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقِضَةَ وَفَسَادَ الْوَضْعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ أَثَرُهَا بِالْكِتَابِ أَوِ السُّنَّةِ أَوِ الْجَمَاعِ لَكِنَّهُ إِذَا قُصِّرَ مِمَّا قَضَى يَجِبُ دَفْعُهُ مِنْ وَجُوهِ أَرْبَعَةٍ كَمَا تَقُولُ فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ أَنَّهُ نَجَسٌ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الْإِنْسَانِ فَكَانَ حَدَثًا كَالْبَوْلِ،

ترجمہ: اور بہر حال علیل مؤثرہ پس ان میں معترض کو مانعت کے بعد صرف معارضہ کا حق ہے اسلئے کہ علیل مؤثرہ مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتیں اسلئے کہ علیل مؤثرہ کی تاثیر کتاب یا سنت یا جماع سے ظاہر ہو چکی ہوتی ہے لیکن اگر مناقضہ (صورتہ) کی صورت پیش آجائے تو اس نقض کو چار طریقوں سے دفع کرنا واجب ہے جیسا کہ تم خارج من غیر السبیلین کے بارے میں کہتے ہو کہ (خارج مذکور) بدن انسانی سے خارج ہونیوالی نجاست ہے لہذا وہ خارج، پیشاب کے مانند نجس ہوگا۔

تشریح: احناف علیل مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں مذکورہ چاروں وجوہ میں سے علیل مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ حقیقیہ کے ذریعہ اعتراض کرنے کا کوئی امکان نہیں ہے اسلئے کہ مناقضہ کا مطلب ہے تخلف حکم عن العلة، اور جس علت کو شارع نے مؤثر مان لیا ہو اس میں تخلف نہیں ہو سکتا، اور فساد وضع کا مطلب ہے وصف کے اندر علت بننے کی صلاحیت نہ ہونا حالانکہ اگر اس وصف میں علت بننے کی صلاحیت نہ ہوتی تو شارع اس کو علت کیوں بناتا، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ علت مؤثرہ پر مذکورہ دونوں طریقوں سے اعتراض نہیں ہو سکتا، مطلب یہ ہے کہ جس طرح کتاب و سنت و جماع میں مناقضہ اور فساد وضع کا امکان نہیں ہے اسی طرح انہیں سے ہر ایک سے ثابت ہونے والی علت میں بھی مناقضہ اور فساد وضع کا امکان نہیں ہے تاثیر بالکتاب کی مثال یہ ہے کہ نجاست اگر بدن کے کسی حصہ سے بھی خارج ہو تو وہ ناقض وضو ہوگی اسلئے کہ مقض وضو میں خروج نجاست کی تاثیر سبیلین میں اللہ تعالیٰ کے قول ادجار احد منکم من الغاسط میں ظاہر ہو چکی ہے۔

تاثیر بالسنۃ کی مثال یہ ہے، طواف ہونا گھر میں رہنے والے جانوروں کے جھوٹے کے نجس نہ ہونے کی علت ہے اسلئے کہ طواف کا علت ہونا سورہ ہرہ کے بارے میں علیہ السلام کے قول "من الطوافین علیکم و الطوافات" سے ثابت ہے۔

اور تاثیر بالاجماع کی مثال یہ ہے کہ تیسری مرتبہ چوری کرنے کی وجہ سے سارق کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اسلئے کہ اس سے جنس مفسدیت کا بالکل ختم کر دینا لازم آتا ہے اسلئے کہ ایک ہاتھ پہلی مرتبہ چوری میں کٹ چکا ہے اور دوسری مرتبہ چوری میں ایک پر کٹ چکا ہے تیسری مرتبہ چوری کی وجہ سے اگر دوسرا ہاتھ بھی کاٹ دیا

جائے تو ہاتھوں کی جو منفعت ہے وہ بالکل یہ فوت ہو جائے گی اور عدم قطع ید میں جنس منفعت کے فوت ہونے کی تاثیر اجماع سے ثابت ہو چکی ہے مثلاً حد سرقہ کی مشروعت بالاجماع سرقہ سے لوگوں کو باز رکھنے کیلئے ہے نہ کہ جنس منفعت ید کو تلف کرنے کے لئے۔

لکنہ اذا تصور المناقضۃ، علی مؤثرہ میں اگرچہ مناقضہ حقیقیہ معنویہ کا امکان نہیں ہے مگر مناقضہ صورتیہ کا احتمال ہے لہذا اگر مناقضہ صورتیہ کے ذریعہ علی مؤثرہ پر اعتراض کیا گیا تو اس کا چار طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے اور وہ چار طریقے یہ ہیں ۱۔ دفع بالوصف ۲۔ دفع بالمعنی الثابت بالوصف ۳۔ دفع بالحکم ۴۔ دفع بالغرض،

فَيُورَدُ عَلَيْهِ مَا إِذَا الْمَيْسِلُ فَنَدَفَعَهُ أَوْلًا بِالْوَصْفِ وَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ لِأَنَّ تَحْتَ كُلِّ جِلْدٍ رَطُوبَةٌ وَفِي كُلِّ عِرْقٍ دَمًا فَإِذَا أزال الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا لِاخْتِارِجًا،

ترجمہ: پس اس تعلیل پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ نجاست جب محل خروج سے تجاوز نہ کرے (تو وضو کیوں نہیں ٹوٹتا) تو ہم اس کا جواب اولاً وصف کے ذریعہ دیں گے کہ وہ غیر ساکن (غیر متجاوز) نجاست خارج ہی نہیں ہے اسلئے کہ تمام جلد کے نیچے رطوبت موجود ہے اور تمام رگوں میں خون ہے لہذا جب جلد زائل ہو جائے گی تو وہ رطوبت وغیرہ ظاہر ہوگی نہ کہ خارج۔

تشریح: مذکورہ عبارت سے مصنف رحمہ اللہ شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے کئے جانے والے اعتراض کو بیان فرما رہے ہیں، امام شافعی نے مناقضہ کے ذریعہ اعتراض کیا ہے اور احناف نے اس کا جواب مذکورہ چار طریقوں میں سے دو یعنی بالوصف اور بالمعنی الثابت بالوصف کے ذریعہ دیا ہے۔

وصف کے ذریعہ دفع کی مثال، خارج من غیر سبیلین نجاست کے بارے میں احناف کا قول ہے کہ وہ بدن انسانی سے نکلنے والی نجاست ہے لہذا پیشاب کے مانند ناقض طہارت ہوگی، زیر بحث مسئلہ میں خروج نجاست ناقض طہارت کی علت ہے اور خروج نجاست کی تاثیر سبیلین سے خارج ہونے والی نجاست میں اللہ تعالیٰ کے قول، اوجار احد من الغائط میں ظاہر ہو چکی ہے، سبیلین چونکہ بدن کا حصہ ہیں لہذا سبیلین سے خارج ہونے والی نجاست بدن ہی سے خارج ہونے والی نجاست ہے۔

شواہد کا اعتراض ہمہمازی اس تعلیل پر کہ خروج نجاست من البدن ناقض طہارت ہوتی ہے امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے بطور مناقضہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر نجاست بدن سے خارج ہو اور یہ نہیں تو وہ احناف کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہوتی، اعتراض کا مقصد یہ ہے کہ خروج نجاست جو کہ ناقض وضو کی علت ہے موجود ہے مگر اس کا حکم یعنی ناقض طہارت موجود نہیں ہے اسی کا نام مناقضہ اور تخلف حکم عن العلة ہے۔

جواب: مذکورہ اعتراض کا احناف کی طرف سے دو طریقوں سے جواب دیا جاسکتا ہے اول وصف کا انکار کر کے یعنی یہ کہا جائے کہ اگر نجاست اپنی جگہ سے بہے نہیں تو وہ خروج نہیں ہے بلکہ ظہور ہے لہذا عدم نقض طہارت عدم علت کی وجہ سے ہے ایسا نہیں ہے کہ علت نقض طہارت موجود ہو اور نقض طہارت نہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے اگر نجاست بہے نہیں تو وہ ظہور ہوتا ہے نہ کہ خروج، اسلئے کہ جلد کے نیچے رطوبت اور رگوں میں ہمہ وقت دم موجود رہتا ہے چنانچہ جب جلد زائل ہو جاتی ہے تو رطوبت ظاہر ہو جاتی ہے خارج نہیں ہوتی۔ اس کو حسی مثال سے بخوبی سمجھا جاسکتا ہے مثلاً کوئی شخص گھر کے اندر موجود ہو اور گھر کی چھت اٹھا دی جائے تو کہا جائے گا کہ فلاں شخص ظاہر ہو گیا یہ نہیں کہا جائے گا کہ فلاں شخص نکل گیا اسلئے کہ نکلنے کے لئے انتقال مکانی ضروری ہے اور نہ بہنے کی صورت میں انتقال مستحق نہیں ہوا۔

سوال: اگر دبر پر پاخانہ یا ذکر پر پیشاب ظاہر ہو جائے اور بہے نہیں تو اس صورت میں بقول احناف وضو نہیں ٹوٹنا چاہیئے اسلئے کہ سیلان مستحق نہیں ہے حالانکہ آپکے یہاں دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹ جاتا ہے۔
جواب: دبر اور ذکر کے کناروں پر نجاست کا ظہور دراصل خروج اور سیلان ہی ہے اسلئے کہ مذکورہ دونوں مقام محل نجاست نہیں ہیں بلکہ پیشاب کا محل مثانہ اور پانچمانہ کا محل امعاء (آنتیں) ہیں جب نجاست کا ظہور ہوگا تو وہ دراصل خروج اور سیلان ہی ہوگا اسلئے کہ امعاء اور مثانہ سے نجاست منتقل ہو کر آئی ہے اور انتقال ہی کا نام خروج ہے۔

تُعْرَبُ الْمَعْنَى الثَّابِتَ بِالْوَصْفِ دَلَالَةً، وَهُوَ وَجُوبُ غَسْلِ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ لِلتَّطَهِيرِ فِيهِ
صَارَ الْوَصْفُ حُجَّتًا مِنْ حَيْثُ أَنَّ وَجُوبَ التَّطَهِيرِ فِي الْبَدَنِ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُونُ مِنْهُ كَمَا
يَحْتَمِلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَرُّمِ وَهَنَّاكَ لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ فَإِنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ
لِإِعْدَامِ الْعِلَّةِ،

ترجمہ: پھر (ثانیاً) اس اعتراض کو وصف سے بطور دلالت ثابت ہونے والے معنی کے ذریعہ دفع کریں گے اور وہ معنی محل نجاست کو دھونے کا وجوب ہے کیونکہ انہی معنی کی وجہ سے وصف خروج کو ناقض وضو ہونے کی علت قرار دیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ خروج نجاست عن البدن کے سبب سے تطہیر بدن کے وجوب میں تجزی کا وصف محتمل نہیں ہے اور یہاں اس مقام کا دھونا واجب نہیں ہے لہذا حکم کا عدم علت کے عدم کی وجہ سے ہے۔

تشریح: اعتراض مذکور کے دفع کرنے کا دوسرا طریقہ وصف سے بطور دلالت ثابت ہونے والے معنی کا انکار ہے یعنی جن معنی کی وجہ سے وصف ناقض بنتا ہے وہ معنی ہی مستحق نہیں ہیں اور وہ معنی مسئلہ

مذکورہ میں محل نجاست کو تطہیر کے لئے دھونے کا وجوب ہے اسی معنی کی وجہ سے وصف جو کہ زیر بحث مسئلہ میں نجاست کا خروج ہے نقض طہارت کے لئے علت بنا ہے اگر بقول شوافع وصف خروج تسلیم کر بھی لیں تو وہ معنی کہ جنگی وجہ سے وصف خروج ناقض بنتا ہے موجود نہیں ہیں، نجاست کا خروج خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے پورے بدن کی طہارت کو زائل کر دیتا ہے، سبیلین سے نجاست کا خروج چونکہ کثرت سے ہوتا ہے لہذا جمیع بدن کو دھونے (غسل) میں بڑا حرج ہے اس حرج کو دفع کرنے کیلئے ضرورۃً اعضاء اربعہ پر اکتفا کر لیا گیا ہے، غیر سبیلین سے اگر نجاست خارج ہوئی ہو اور اپنے مقام سے تجاوز نہ کیا ہو تو محل خروج نجس نہیں ہوتا اسی وجہ سے اسکا دھونا ضروری نہیں، اگر نہ پہننے والی نجاست کے خروج سے نقض وضو تسلیم کر لیا جائے تو طہارت میں تجزی لازم آئے گی اسلئے کہ محل خروج کا دھونا تو ضروری نہ ہو اور غیر محل خروج (اعضار وھنوا) کا دھونا ضروری ہو اسی کا نام تجزی ہے جو کہ جائز نہیں ہے، وصف طہارت کا مجزی نہ ہونا اس نجاست کے اعتبار سے ہے جو بدن سے خارج ہو اور اگر نجاست باہر سے لگی ہو تو اس میں تجزی جائز ہے مثلاً ہاتھ پر نجاست لگی ہو تو ہاتھ ہی کا دھونا ضروری ہے پورے بدن کا دھونا ضروری نہیں ہے، مصنف نے اپنے قول باعتبار ما یحکم منہ سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وَيُورِدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ فَنَدَفَعُهُ بِالْحُكْمِ بَيِّنٍ اِنَّهُ حَدَثٌ مُّوجِبٌ لِلطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوجِ النُّوْتِ وَيَا لِعَرَضٍ فَاِنَّ غَرَضَنَا التَّشْوِيَةَ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ وَذَلِكَ حَدَثٌ فَاِذَا الزَّمَ صَارَ عَفْوًا لِقِيَامِ النُّوْتِ فَكَذَلِكَ هَلْهَنَا،

ترجمہ: اور امام شافعی کی جانب سے اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے رستے ہوئے زخم والے سے تو ہم اس کو حکم کے ذریعہ دفع کریں گے، یہ بات بیان کرتے ہوئے کہ یہ ابھنے والی نجاست، ایسا حدث ہے جو خروج وقت کے بعد طہارت کو واجب کرنے والا ہے اور غرض کے ذریعہ دفع کریں گے اسلئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جب دائم ہو جائے تو معاف ہو گا وقت کے قائم ہونے کی وجہ سے پس ایسے ہی یہاں ہے۔

تشریح: احناف کی جانب سے بالمعنی الثابت بالوصف کے ذریعہ جواب دیا گیا ہے اس پر امام شافعی کی جانب سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایسا شخص جب کا زخم مسلسل رستا رہتا ہو جو کچھ اس زخم سے نکلتا ہے وہ نجس ہے اور خارج بھی ہے حالانکہ وہ آپ کے نزدیک وقت کے اندر ناقض نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ علت نقض موجود ہے اور نقض موجود نہیں ہے یہ تخلف الحکم عن العلة ہے حالانکہ آپ تخلف کے قائل نہیں ہیں۔

فندفعہ بالحکم، ہم مذکورہ اعتراض کا دو طریقوں سے جواب دیں گے اول وجوہ حکم سے، اسکا مطلب یہ ہے کہ

اگر علت نقض موجود ہے تو نقض بھی موجود ہے البتہ (نقض) یعنی حکم کو ضرورت کی وجہ سے خروج وقت تک کیلئے مؤخر کر دیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ اسی حدت کی وجہ سے خروج وقت کے بعد وضو لوٹ جاتا ہے۔

وبالغرض، اسکا عطف و باحکم پر ہے یہ دوسرے طریقے سے جواب ہے اسکو دفع بالغرض کہتے ہیں اسکا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی کو مسلسل قطرات کا مرض ہو تو آپکے نزدیک بھی یہی حکم ہے کہ اسکا وضو ضرورت کی وجہ سے وقت کے اندر نہیں ٹوٹتا تو ہم نے فرع ازحم کو اصل (یعنی سلسل بول) پر قیاس کر کے فرع کے لئے وہی حکم ثابت کر دیا جو اصل کا ہے اور ہمارا مقصد اصل اور فرع میں مساوات قائم کرنا ہے اور بول حدت ہے لیکن بول جب دائم ہو جاتا ہے تو حدت کا حکم معاف ہو جاتا ہے تاکہ نماز کو قائم کیا جاسکے اسی طرح یہاں (خارج من غیر سبیلین) میں بھی ہوگا لہذا ما جو ا حکم فہو جو ابنا،

أَمَّا الْمُعَارَضَةُ فِيهِ فَنَوْعَانِ مَعَارِضَةٌ فِيهَا مَنَاقِضَةٌ وَمَعَارِضَةٌ خَالِصَةٌ أَمَّا الْمَعَارِضَةُ الَّتِي فِيهَا مَنَاقِضَةٌ فَالْقَلْبُ وَهُوَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا قَلْبُ الْعِلَّةِ حَكْمًا وَالْأُخْرَى حَكْمًا وَهُوَ مَا خُوذَ مِنْ قَلْبِ الْإِنْعَاءِ وَإِنَّمَا يَصِحُّ هَذَا إِذَا كَانَ التَّعْلِيلُ فِيهِ بِالْحُكْمِ مِثْلَ قَوْلِهِمَا الْكُفَّارُ جِنْسٌ يُجْلَدُ بِكَرْهُهُ مِائَةً فَإِذَا جُرِمَ تَبَيُّهُمُ كَالْمُسْلِمِينَ قُلْنَا الْمُسْلِمُونَ إِذَا مَا يُجْلَدُ بِكَرْهُهُ مِائَةً لِأَنَّهُ يُرْجَمُ تَبَيُّهُمُ فَلَمَّا اخْتَمَلَ الْإِنْقِلَابَ فَسَدَ الْأَصْلُ وَبَطَلَ الْقِيَاسُ،

ترجمہ: بہر حال معارضہ پس اسکی دو قسمیں ہیں ۱۔ ایسا معارضہ جس میں مناقضہ بھی ہو ۲۔ اور خالص معارضہ بہر حال وہ معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو پس وہ قلب ہے اور قلب کی دو قسمیں ہیں انہیں سے ایک یہ ہے کہ علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دیا جائے اور یہ (رحم) قلب الانار سے ماخوذ ہے اور یہ قسم صرف اسی صورت میں صحیح ہوتی ہے کہ جس میں کسی حکم کو علت قرار دیا گیا ہو جیسے (شواخ) کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے کہ ان میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے شیب کو رجم کیا جائے گا جس طرح کہ مسلمانوں میں ہوتے ہیں ہم نے کہا مسلمانوں میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جائیں گے اسلئے کہ ان کے شیب کو رجم کیا جاتا ہے پس جبکہ تعلیل انقلاب (تبدیلی) کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہو گئی اور قیاس باطل ہو گیا۔

تشریح:۔ معارضہ کی حقیقت و مخالف کے مدعی کی ضد کو دلیل سے ثابت کرنا اور مخالف کی دلیل سے تعارض نہ کرنا۔

مناقضہ کی حقیقت و مخالف کی دلیل کا تخلف ثابت کر کے باطل قرار دینا بغیر کسی جدید دلیل کے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ معارضہ میں مخالف کی دلیل سے کوئی تعارض نہیں کیا جاتا بلکہ اپنی دلیل سے مخالف کے مدعی

کی ضد کو ثابت کیا جاتا ہے اور مناقضہ میں مخالف کی دلیل سے تعارض کر کے اس کی دلیل ہی کو باطل قرار دیدیا جاتا ہے مگر یہ دلیل کو باطل کرنا تخلف حکم عن العلة کے طور پر ہوتا ہے جس سے یہ خود ہی ثابت ہو جاتا ہے کہ اس دعویٰ کی یہ دلیل نہیں ہے ورنہ تو تخلف نہ ہوتا، معترض مخالف کی دلیل کو اپنی دلیل بنا لیتا ہے۔

معارضہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ معارضہ جس میں مناقضہ بھی ہو

۲۔ معارضہ خالصہ یعنی جس میں مناقضہ نہ ہو، معارضہ

فیہا المناقضہ میں چونکہ ایک خاصیت معارضہ کی اور

ایک خاصیت مناقضہ کی ہوتی ہے اسی وجہ سے اسکا

نام معارضہ فیہا المناقضہ رکھا گیا تاکہ دونوں خاصیتوں

کی رعایت ہو جائے، معارضہ کی دو خاصیتیں یہ ہیں،

۱۔ اثبات ضد مدعی الخصم ۲۔ اظہار علتیہ مبتدئہ (یعنی دلیل لانا)

ان دونوں میں سے معارضہ فیہا المناقضہ میں اظہار علتیہ مبتدئہ

ہوتی ہے اور مناقضہ کی دو خاصیتیں یہ ہیں ۱۔ ابطال دلیل المخالف ۲۔ اثبات تخلف حکم عن العلة، معارضہ فیہا

المناقضہ میں ان دونوں میں سے ابطال دلیل المخالف ہوتی ہے معارضہ فیہا المناقضہ میں چونکہ دونوں کی ایک ایک

خاصیت ہوتی ہے اسی وجہ سے اسکا نام دونوں کی رعایت کرتے ہوئے معارضہ فیہا المناقضہ رکھا گیا ہے۔

سوال: اس کا نام معارضہ فیہا المناقضہ کی بجائے مناقضہ فیہا المعارضہ کیوں نہیں رکھا گیا؟

جواب: معارضہ چونکہ قصد ہوتا ہے اور مناقضہ ضمتاً، اسلئے کہ مناقضہ قصدیہ حقیقیہ کا علیل مؤثرہ میں امکان

نہیں ہوتا قصدی اور ضمتی میں چونکہ قصد ہی اصل ہے لہذا اسکی رعایت کرتے ہوئے اس کا نام معارضہ فیہا

المناقضہ رکھا گیا۔

سوال: معارضہ فیہا المناقضہ میں تو اجتماع ضدین لازم آتا ہے اسلئے کہ معارضہ میں مخالف کی دلیل سے

کوئی تعارض نہیں ہوتا بلکہ مدعی کی ضد کو ثابت کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مخالف کی دلیل مسلم ہے اور

مناقضہ میں دلیل ہی کو باطل کیا جاتا ہے لہذا معارضہ اور مناقضہ کا جمع ہونا یہ اجتماع ضدین ہے۔

جواب: معارضہ میں اگرچہ بظاہر مخالف کی دلیل کو تسلیم کرنا ہے مگر درحقیقت دلیل کو باطل کرنا ہے اسلئے کہ

دلیل لازم اور مدعی ملزوم ہے اور ملزوم کا ابطال لازم کے ابطال کو مستلزم ہوتا ہے لہذا معارضہ میں بھی

دلیل ہی باطل ہوتی اور مناقضہ میں تو دلیل باطل ہوتی ہی ہے اب دونوں میں کوئی تعارض نہیں رہا۔

معارضہ فیہا المناقضہ کو قلب بھی کہتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قلب العلة حکماً و احکماً علة، اور یہ قلب

الانار سے ماخوذ ہے یعنی برتن کو پلٹ کر اعلیٰ کو اسفل اور اسفل کو اعلیٰ کر دینا، اعلیٰ سے مراد علت ہے چونکہ

یہ اصل ہے اور اسفل سے مراد حکم ہے چونکہ حکم علت کے تابع ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ علت کو حکم اور حکم کو علت بنا دینا، اور قلب کی یہ صورت صرف اسی صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جبکہ کسی ایسے حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا ہو کہ اس میں پلٹ کر دوبارہ حکم بننے کی صلاحیت ہو اور اگر وصف خالص کو علت قرار دیا ہے جو حکم بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اس میں قلب متحقق نہیں ہو سکتا۔

مثال: امام شافعیؒ کے نزدیک کفار کو غیر محصن ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے اور اگر محصن ہو تو رجم کیا جائے گا اور احناف کے نزدیک دونوں صورتوں میں صرف سو کوڑے مارے جائیں گے اسلئے کہ رجم کے لئے محصن ہونا شرط ہے اور احصان کے لئے اسلام شرط ہے لہذا کافر خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ محصن نہیں ہو سکتا لہذا ان کو رجم بھی نہیں کیا جاسکتا صرف سو کوڑے مارے جائیں گے، امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ احصان کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہذا جس طرح مسلمانوں میں محصنین کو رجم کیا جاتا ہے اور غیر محصنین کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں اسی طرح کفار میں بھی ہوگا، امام شافعیؒ نے سو کوڑوں کو رجم ثیب کے لئے مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے علت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ باکرہ کو چونکہ کوڑے لگتے ہیں لہذا ثیبہ کو رجم کیا جائے گا جیسا کہ مسلمانوں میں ہے اور سو کوڑے مارنا حکم شرعی ہے تو گویا حکم شرعی کو رجم کی علت قرار دیا ہے اور ہم نے بطور معارضہ شواہح کی بیان کردہ علت کو حکم اور حکم کو علت کر دیا یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں کوڑے مارنا رجم کی علت ہے بلکہ اس کا عکس ہے کہ مسلمان ثیبہ کو رجم کرنا یہ علت ہے مسلمان باکرہ کو کوڑے مارنے کی،

مذکورہ مثال معارضہ میں المناقضہ کی ہے معارضہ تو اسلئے کہ امام شافعیؒ کا مدعی تھا کہ ثیبہ کو رجم کیا جائیگا احناف نے قلب کے ذریعہ امام شافعیؒ کے مدعی کی ضد یعنی عدم رجم کو ثابت کر دیا اسی کا نام معارضہ ہے اور مناقضہ اسلئے ہے کہ جس حکم شرعی (ماتہ جلد۱) کو رجم کلمت قرار دیا ہے اس میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے خلاصہ یہ کہ امام شافعیؒ نے جلد مسلم کو رجم کی علت قرار دیا اور احناف نے اس کو پلٹ دیا اور کہا کہ رجم مسلم جلد کی علت ہے جب اصل مقیس علیہ، ہی میں انقلاب تعیل کا احتمال ہے تو اصل ناسد ہوگی جس کی وجہ سے قیاس باطل ہو گیا۔

وَالثَّانِي قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْمُعَلَّلِ بَعْدَ أَنْ كَانَ شَاهِدًا لَهُ وَهُوَ مَا خُوذَ مِنْ قَلْبِ الْجُرَابِ فَإِنَّهُ كَانَ ظَاهِرًا إِلَيْكَ فَصَارَ وَجْهَهُ إِلَيْكَ إِلَّا أَنْتَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِوَصْفِ زَائِدٍ فِيهِ تَفْسِيرٌ لِلأَوَّلِ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ إِنَّهُ صَوْمٌ فَرَضٌ فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا بِتَعْيِينِ النَّبِيِّ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ فَقُلْنَا لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَرَضًا اسْتَعْنَى عَنْ تَعْيِينِ النَّبِيِّ بَعْدَ تَعْيِينِهِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لَكِنَّهُ إِذَا تَعَيَّنَ بَعْدَ الشَّرُوعِ وَهَذَا تَعْيِينٌ قَبْلَ الشَّرُوعِ،

ترجمہ: اور قلب کی دوسری قسم وہ وصف کو پلٹ دینا ہے اس طور پر کہ مستدل کے خلاف ہو جائے حالانکہ وہ وصف مستدل کے موافق تھا اور یہ قلب الجراب سے ماخوذ ہے کہ اس وصف کی تیری طرف پشت تھی اب اس کا چہرہ تیری طرف ہو جائے مگر قلب کی یہ قسم ایسے وصف زائد کے ساتھ ہوتی ہے جس میں اول کی تفسیر ہو اس کی مثال شوافع کا قول ہے رمضان کے روزے کے بارے میں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض روزہ ہے لہذا تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جیسا کہ قضا کا روزہ (تعیین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتا) لیکن قضا کا روزہ شروع کے بعد متعین ہوتا ہے اور یہ (صوم رمضان) پہلے ہی متعین ہو گیا ہے۔

تشریح: مصنف نے قلب کی قسم ثانی کو بیان فرما رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو وصف مستدل (معتل) کے موافق تھا معترض نے اس کو اپنے موافق بنا لیا، قلب کی یہ قسم قلب الجراب سے ماخوذ ہے، جراب کے معنی تھیلے یا توشہ دان کے ہیں اور توشہ دان یا تھیلے کو پلٹنے کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر باطن اور باطن ظاہر ہو جائے یعنی جس وصف کی پشت تیری طرف تھی یعنی تجھ سے رخ پھیرے ہوئے تھا اب پشت دشمن کی جانب اور چہرہ تیسری جانب ہو گیا یعنی تجھ سے راہمی ہو گیا، مطلب یہ کہ جو وصف تیرے مخالف اور دشمن کے موافق تھا اب وہ تیرے موافق اور دشمن کے مخالف ہو گیا یہ مطلب اس صورت میں ہے جبکہ الیک کی ضمیر خطاب کا مرجع معترض ہو اور اگر مرجع مستدل ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اے مستدل جو وصف تیری طرف سے دشمن کے ساتھ مجاہد کر رہا تھا اب وہ دشمن (یعنی معترض) کی طرف سے مجاہد کر رہا ہے۔

قلب کی اس قسم میں بھی معارضہ اور مناقضہ دونوں ہیں معارضہ اس اعتبار سے ہے کہ اب مستدل کی دلیل اس کے مدعی کے خلاف دلالت کرتی ہے اور مناقضہ اس اعتبار سے ہے کہ اس دلیل سے اب مستدل کا مدعا ثابت نہیں ہوگا گویا کہ اسکی دلیل باطل ہو گئی اور دلیل کو باطل قرار دینا یہی مناقضہ ہے۔

سوال: وصف واحد و متضاد حکموں کے لئے شاہد بنے یہ ناممکن ہے؟

جواب: اس وصف میں کچھ زیادتی کر دی جائے گی!

سوال: اگر اس وصف میں اضافہ کر دیا گیا تو وہ بعینہ پہلا وصف نہیں رہا تو یہ معارضہ محض ہوگا نہ کہ

معارضہ فیہا مناقضہ؟

جواب: یہ زیادتی وصف اول کیلئے مغیر نہیں ہوگی بلکہ مفسر ہوگی لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔
قلب کی قسم ثانی کی مثال یہ ہے، شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے لہذا روزانہ تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جس طرح کہ قضا کا روزہ تعیین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتا، شوافع نے فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا ہے اور صوم قضا پر قیاس کیا ہے، ہم نے معارضہ کرتے ہوئے فرضیت ہی کو عدم تعیین کی علت بنا دیا لہذا جو شوافع کی دلیل تھی اب وہ ہماری دلیل بن گئی، ہم نے کہا جبکہ رمضان کا روزہ فرض ہے

تو اس میں تعین نیت کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ شارع کی جانب سے خود ہی متعین ہے اسلئے کہ شارع علیہ اسلام نے فرمایا ہے۔ اذا نسلخ الشعبان فلا صوم الا عن رمضان، ایک ہی تعین کافی ہے اور وہ شارع کی جانب سے موجود ہے لہذا بندے کی جانب سے دوسری تعین کی ضرورت نہیں ہے جس طرح کہ صوم قضا میں ایک تعین کافی ہوتی ہے فرق صرف یہ ہے کہ رمضان کے روزہ کی تعین شارع کی جانب سے پہلے ہی ہو چکی ہے اور صوم قضا میں تعین پہلے سے نہیں بلکہ روزہ شروع کرنے کے بعد ہوتی ہے۔

وصف فرضیت جو کہ متدل کا شاہد تھا جب اسکی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ بندے کی تعین دوسری تعین ہے اسلئے کہ اول تعین تو شارع کی جانب سے ہو چکی ہے لہذا اب بندے کی تعین کی ضرورت نہیں رہتی۔

وَقَدْ ثَقُلَ الْعِلَّةُ مِنْ وَجِبِ الْاِخْرَ وَهُوَ ضَعِيفٌ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ هَذِهِ عِبَادَةٌ لَا تَمْتَضِي فِي فَاْسِدٍ فَوْجِبَ اَنْ لَا يَلْزِمَ بِالشَّرُوعِ كَالْوَضُوعِ فَيُقَالُ لِهَذَا لَمَّا كَانَ كَذَلِكَ وَجِبَ اَنْ يَسْتَوْحَى فِيهِ عَمَلُ التَّدْرِ وَالشَّرُوعِ كَالْوَضُوعِ وَهُوَ ضَعِيفٌ مِنْ وَجُوبِ الْقَلْبِ لِاَنَّهٗ لَمَّا جَاءَ بِمُحْكَمٍ اَخْرَجَتْ الْمُنَاقَضَةَ لِاَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْكَلَامِ مَعْنَاكَ وَالْاِسْتَوْحَى مُخْتَلِفٌ فِي الْمَعْنَى ثُبُوتٌ مِنْ وَجِبِ وَسُقُوطٌ مِنْ وَجِبِ عَلَى وَجِبِ التَّضَادِ وَذَلِكَ مُبْطِلٌ لِلْقِيَاسِ،

ترجمہ: اور کبھی قلب علت دوسرے طریقہ سے بھی ہوتا ہے اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شوائف کا قول ہے کہ یہ نفعی عبادت ایسی عبادت ہے کہ جس کے فاسد کو پورا کرنے کا حکم نہیں ہے لہذا ضروری اور نہ ہو سکتا ہے شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہو تو شوائف کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جب بات ایسی ہے تو ضروری ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہو جیسے وضو میں ہے اور یہ طریقہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اسلئے کہ جب سائل (معتز من) دوسرا حکم لے کر آیا تو مناقضہ ختم ہو گیا اور اس لئے کہ کلام سے مقصود معنی ہوتے ہیں اور برابری معنی میں مختلف ہے من وجہ ثبوت ہے اور من وجہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو باطل کرنے والا ہے۔

تشریح: قلب کی مذکورہ دو قسموں کے علاوہ بعض حضرات نے ایک تیسری قسم بھی بیان کی ہے اس کا نام قلب التسویہ ہے مگر یہ قسم ضعیف بلکہ فاسد ہے۔

قلب تسویہ کی مثال شوائف کا یہ قول ہے کہ نفعی عبادت ایسی عبادت ہے کہ فساد کی صورت میں اسکا اتہام واجب نہیں ہے لہذا شروع کرنے سے بھی واجب نہ ہوگی جیسا کہ وضو میں بھی صورت ہے۔

یعنی جس طرح وضو میں عمل نذر اور شروع برابر ہیں کہ دونوں صورتوں میں وضو لازم نہیں ہوتا حال یہ ہیکہ

وضو شوائغ کے نزدیک مقیس علیہ ہے لہذا وضو کے مانند نوافل میں بھی عمل نذر و الشرع مساوی ہونے چاہئیں حالانکہ نوافل میں تساوی ممکن نہیں ہے کہ دونوں صورتوں میں عدم لزوم چونکہ نوافل نذر سے بالاجماع لازم ہو جاتے ہیں تو ضروری ہے کہ شرع کرنے سے بھی لازم ہوں تاکہ مقیس علیہ (وضو) اور مقیس (نوافل) میں مساوات مستحق ہو جائے۔

عدم امضار فی الفساد کو شوائغ نے عدم لزوم فی الشرع کی علت قرار دیا ہے اور ہم نے اسی عدم امضار فی الفساد کو استوار کی علت بنا دیا اور اس استوار سے لزوم بالشرع لازم آگیا لہذا اس حیثیت سے قلب ہو گیا اسلئے کہ شوائغ کا دعویٰ عدم لزوم بالشرع کا تھا اور قلب سے لزوم بالشرع لازم آگیا۔

دوہو ضعیف، مصنف رحمہ اللہ قلب تسویہ کے ضعف کی وجہ بیان فرما رہے ہیں جو قلب احناف نے شوائغ کے جواب میں پیش کیا ہے اس کے ضعف کی دو وجہیں ہیں ایک کو لانہ لہذا سے بیان فرما رہے ہیں اسکی تفصیل یہ ہے کہ قلب کی صحت کے لئے استدلال کے مدعا کی لقیض کو ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے استدلال (امام شافعیؒ) کا مدعا عدم لزوم بالشرع تھا اور معترض نے اصل و فرع میں تسویہ ثابت کیا ہے حالانکہ عدم لزوم بالشرع کی لقیض لزوم بالشرع کو ثابت کرنا چاہیئے تھا لہذا مناقضہ ختم ہو گیا۔

ولان المقصود، اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ قلب تسویہ کی دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مقصود کلام سے اس کے معنی ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ، معترض نے قلب تسویہ کے ذریعہ اصل و فرع میں جو تسویہ ثابت کیا ہے اگرچہ یہ اثبات تسویہ استدلال کے دعوے کی لقیض کو مستلزم ہے مگر یہ استوار محض لفظی ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ استوار نذر اور شرع کا اصل (وضو) میں باعتبار عدم الزام ہے اس لئے کہ وضو جس طرح نذر سے لازم نہیں ہوتا شرع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتا یہ استوار سقوطی ہے اور فرع (نفل) میں استوار باعتبار الزام ہے یہ استوار ثبوتی ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول ثبوت من وجہ اور سقوط من وجہ سے اشارہ کیا ہے۔

علیٰ وجہ التضاد، اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل (وضو) میں استوار باعتبار عدم لزوم ہے اور فرع (نفل) میں استوار باعتبار لزوم ہے اسی کا نام تضاد ہے۔

وذلك مبطل للقياس، اصل و فرع میں ثبوتاً و سقوطاً استوار کا اختلاف قیاس کے لئے مبطل ہے اسلئے کہ جو حکم اصل (مقیس علیہ) میں موجود ہی نہ ہو اسکا تعدیہ فرع (مقیس) کی جانب محال ہے اسلئے کہ فرع میں جو حکم ہے وہ لزوم ہے اور شرع کا ملزم ہونا (اصل) وضو کے اندر موجود ہی نہیں ہے تو پھر فرع کی جانب اس حکم کے متعدی ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ الْخَالِصَةُ فَنَوْعَانِ أَحَدُهُمَا فِي حُكْمِ الْفَرْعِ وَهُوَ صَحِيحٌ وَالثَّانِي فِي عِلَّةِ الْأَصْلِ وَذَلِكَ بَاطِلٌ لِعَدَمِ مُحْكَمِهِ وَلِفَسَادِهِ لَوْ أَنَا دَتَعْدِيَّتَهُ لِأَنَّهُ لَا انْتِصَالَ لَهُ بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ الْأَمِنْ حَيْثُ يَنْعَدِمُ تِلْكَ الْعِلَّةُ فِيهِ وَعَدَمُ الْعِلَّةِ لَا يُؤَيِّبُ عَدَمَ الْحُكْمِ وَكُلُّ كَلَامٍ مَصْدُوحٍ فِي الْأَصْلِ يُذَكَّرُ عَلَى سَبِيلِ الْمَفَارِقَةِ فَاذْكُرْ عَلَى سَبِيلِ الْمُنَافَعَةِ كَقَوْلِهِمْ فِي اعْتِاقِ الرَّاهِنِ لِأَنَّهُ تَصَرَّفَتْ يُلَاقِي حَقَّ الْمُرْتَهِنِ بِالْإِطْلَالِ فَكَانَ مَرْدُودًا كَالْبَيْعِ فَقَالُوا هَذَا كَالْبَيْعِ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ النِّسْخَةَ بِخِلَافِ الْعِتْقِ وَالْوَجْهُ فِيهِ أَنْ يَقُولَ الْقِيَاسُ لِنَعْدِيَّةِ حُكْمِ الْأَصْلِ دُونَ تَغْيِيرِهِ وَحُكْمُ الْأَصْلِ وَقِفْ مَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالنِّسْخَةَ وَأَنْتَ فِي الْفَرْعِ تُبْطَلُ أَصْلًا مَا يَحْتَمِلُ النِّسْخَةَ،

ترجمہ: اور بہر حال معارضہ خالصہ کی دو قسمیں ہیں انہیں سے ایک معارضہ فی حکم الفرع ہے اور دوسرا معارضہ فی علة الاصل ہے اور یہ باطل ہے تعلیل کا حکم نہ ہونے کی وجہ سے اور تعلیل کے فاسد ہونے کی وجہ سے اگر تعلیل تعدیہ حکم کا فائدہ دے اسلئے کہ معارضہ فی علة الاصل کا محل نزاع (حکم فرع) سے کوئی تعلق نہیں ہے مگر صرف اس حیثیت سے کہ (سائل کی بیان کردہ) علت فرع میں نہیں ہے اور عدم علت عدم حکم کے لئے موجب نہیں ہوتی، اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جسکو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے آپ اس کو مانعیت کے طریقہ پر ذکر کر دیں جیسے شواہح کا قول ہے اعتاق راہن کے سلسلہ میں کہ یہ ایسا تصرف ہے کہ جو حق مرہن کو باطل کرنا ہے تو اعتاق مثل بیع مردود ہوگا تو ہمارے اصحاب نے کہا کہ یہ اعتاق بیع کے مانند نہیں ہے اسلئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے بخلاف عتق کے، اور ایراد کا اس میں طریقہ یہ ہے کہ (سائل) یوں کہے کہ قیاس اصل (مقیس علیہ) کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہے نہ کہ اس کو مستغیر کرنے کیلئے اور اصل کا حکم توقف ہے ایسا توقف جو کہ رد اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور آپ فرع (اعتاق) میں اس چیز کو بالکل باطل کر رہے ہیں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔

تشریح: معارضہ کی دو قسمیں تھیں معارضہ فیہا المناقضہ اور معارضہ خالصہ، اول کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے یہ دوسری قسم کا بیان ہے اہل مناظرہ اس کو معارضہ بالغیر کہتے ہیں اسکی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ فرع کے حکم میں معارضہ ہو اور یہ صحیح ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ معترض یہ کہے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جو مقیس میں ثابت کردہ حکم کی ضد پر دلالت کرتی ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں جن کو مصنف نے چھوڑ دیا ہے لہذا ہم نے بھی چھوڑ دیا، معارضہ کی اس قسم کی صحت کی وجہ یہ ہے اس میں حکم اول کی ضد کو دوسری دلیل کے ذریعہ مجینہ اسکی محل میں ثابت کیا جاتا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ جب امام شافعی نے یہ کہا کہ مسح وضو میں رکن ہے اور رکن

میں تثلیث سنت ہے لہذا مسح میں بھی تثلیث سنت ہوگی، امام شافعی نے رکنیت کو تثلیث کی علت قرار دیا ہے اور اعضاء منسولہ پر قیاس کیا ہے اور ہم نے امام شافعی کی ثابت کردہ سنت تثلیث کی ضد یعنی عدم تثلیث کو دوسری دلیل سے ثابت کیا ہے اور وہ یہ کہ مسح راس کو مسح علی الخفین پر قیاس کیلئے اور اس طرح کہا ہے کہ مسح خف بھی مسح ہے اور مسح ہونا تثلیث کو مستلزم نہیں بلکہ مسح تخفیف کو چاہتا ہے اور تخفیف ایک مرتبہ کرنے میں ہے جیسے مسح علی الخفین واجبہ وغیرہ لہذا مسح راس بھی ایک ہی مرتبہ ہوگا۔

مذکورہ طریقہ استدلال میں مخالف کی دلیل کو باطل نہیں کیا گیا بلکہ دوسری دلیل سے مخالف کے ثابت کردہ حکم کی ضد کو ثابت کیا ہے لہذا اسکا حکم یہ ہوگا کہ تعارض کی وجہ سے دونوں حکموں (تثلیث اور عدم تثلیث) پر عمل ممتنع ہوگا اور وجہ تریح میں سے کسی ایک کو تریح دی جائے گی ناقبل میں عدم تثلیث مسح کو ترجیح دی جا چکی ہے۔

والنوع الثانی فی علت الاصل، معارضہ خالصہ کی قسم ثانی کا بیان ہے اس کو معارضہ بالمفارقہ بھی کہتے ہیں اسلئے کہ سائل ایسی علت لاتا ہے کہ جس کی وجہ سے اصل و فرع کے درمیان فرق ہو جاتا ہے اور یہ فاسد ہے، اس قسم میں اصل (مقتیس علیہ) کی علت کو باطل قرار دیا جاتا ہے کہ آپ نے جو علت بیان کی ہے علت وہ نہیں ہے بلکہ علت دوسری ہے اور وہ فرع (مقتیس) میں موجود نہیں ہے لہذا علت مشترکہ کے نہ ہونے کی وجہ سے آپ کا ثابت کردہ حکم فرع میں بھی نہیں ہوگا، معارضہ کی یہ قسم باطل ہے اسلئے کہ مقررین مستدل کی علت کے مقابلہ یا تو علت متعدیہ بیان کرے گا یا غیر متعدیہ، ثانی کا باطل ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ علت کا متعدیہ ہونا ضروری ہے۔

مقررین کی علت متعدیہ بیان کرنے کی مثال یہ ہے کہ جب احناف نے چونے کو چونے کے عوض متفاضلاً بیچنے کی حرمت کی علت قدر و جنس کو قرار دیا جیسا کہ گندم اور جو وغیرہ کے اندر ہے سائل (امام شافعی) نے اس پر یہ اعتراض کر دیا کہ حرمت کی علت قدر و جنس نہیں بلکہ اقیات اور ادخار ہے (یعنی غذا کے کام آنا اور ذخیرہ کی صلاحیت ہونا) اور یہ علت متعدیہ ہے اسلئے کہ گندم اور جو کے علاوہ چاول، باجرہ وغیرہ میں پائی جاتی ہے مگر یہ علت چونے میں نہیں پائی جاتی لہذا چونے کا تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا حرام نہ ہوگا، یا سائل علت غیر متعدیہ بیان کرے گا مثلاً جب احناف نے بیح الحدید بالحدید کو متفاضلاً قدر و جنس میں مشترک ہونے کی وجہ سے حرام کہا تو امام شافعی نے فرمایا کہ علت قدر و جنس نہیں جیسا کہ آپ فرماتے ہیں بلکہ علت ثمنیت ہے اور یہ حدید میں موجود نہیں ہے لہذا حدید کو حدید کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچنا حرام نہ ہوگا، مگر مقررین نے علت حرمت ثمنیت کو قرار دیا ہے اور یہ علت غیر متعدیہ ہے اسلئے کہ ثمنیت صرف سونے اور چاندی میں ہوتی ہے اور کسی چیز میں نہیں ہوتی، سائل کا معارضہ میں علت غیر متعدیہ بیان کرنا تو ظاہر البطلان ہے اسلئے کہ تعلیل کا

حکم موجود نہیں ہے اور وہ ہے تعدیہ لہذا تعلیل بلا فائدہ ہوگی، اور اول صورت جبکہ معترض علت متعدیہ بیان کرتا ہے تب بھی معارضہ باطل ہے اس صورت کے بطلان کو مصنف نے ولفسادہم لو افاد تعدیہ لہ سے بیان کیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ علت غیر متعدیہ کی صورت میں معارضہ کا متنازع فیہ (فرع) کے ساتھ تعلق صرف یہ ہے کہ اس سے فرع میں عدم علت ثابت ہوگی اور عدم علت عدم حکم کو واجب نہیں کرتی اسلئے کہ حکم مختلف علتوں سے ثابت ہو سکتا ہے جیسا کہ حرارت آگ اور سورج سے حاصل ہوتی ہے یعنی حرارت کے لئے آگ اور سورج علتیں ہیں اگر انہیں سے ایک علت منتفی ہو جائے تو حرارت کا منتفی ہونا ضروری نہیں ہے اسی طرح روشنی سورج، چاند، چراغ وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے روشنی معلول اور یہ تینوں چیزیں اس کی علت ہیں اگر کوئی ایک علت معدوم ہو جائے تو روشنی کا معدوم ہونا ضروری نہیں۔

وکل کلام صحیح فی الاصل ہو، معارضہ فی علتہ المستدل (جس کو معارضہ بالمفارقة بھی کہتے ہیں) چونکہ اکثر کے نزدیک فاسد ہے مصنف علیہ الرحمہ معارضہ مفارقة کو بیان کرنے کے بعد ایک قاعدہ کلیہ بیان فرما رہے ہیں اگر معارضہ بالمفارقة کو اس قاعدہ کے مطابق لایا جائے تو یہ معارضہ مقبولہ ہو جائے گا اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ معارضہ بالمفارقة کو ممانعت کے طریقہ پر پیش کر دیا جائے تاکہ مخالف کو یہ کہنے کا موقع نہ ملے کہ معارضہ بالمفارقة تو باطل ہے اور کلام مردود ہونے کی بجائے مقبول ہو جائے۔

اس کی مثال یہ ہے مثلاً اگر راہن نے شے مرہون کو مرہن کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو بیع مرہن کی اجازت پر موقوف رہے گی اگر مرہن اجازت دے تو بیع درست ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر راہن عہد مرہون کو آزاد کر دے تو احناف کے نزدیک عتق جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک اگر راہن مالدار ہے تو عتق صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں ہے اگرچہ مرہن اجازت بھی دیدے، امام شافعی نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو اصل اور عتق کو فرع قرار دیا ہے اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ ابطال حق غیر ہے یعنی دونوں صورتوں میں مرہن کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے۔

ہمارے اصحاب میں سے جو مفارقة کے قائل ہیں انہوں نے معارضہ کے طریق پر اسکا جواب دیا ہے کہ بیع عتق کے مثل نہیں ہے کیونکہ بیع میں احتمال فسخ ہونے کی وجہ سے موقوف ہونے کی صلاحیت ہے مگر عتق کے اندر اولاً توقف نہیں ہوتا آزادی فوراً ثابت ہو جاتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر عتق منعقد ہو گیا تو اس میں احتمال فسخ نہیں ہے لہذا عتق اور بیع کے درمیان یہ بین فرق ہے عدم جواز بیع کی وہ علت نہیں ہے جو اپنے بیان فرماتی ہے بلکہ اس کی علت احتمال فسخ ہے حالانکہ یہ علت فرع (اعتاق) میں نہیں ہے لہذا قیاس درست نہیں ہے۔

مذکورہ فرق اگرچہ درست ہے مگر معارضہ کی صورت میں ہے اس کو آپ ممانعت کی صورت میں پیش کریں

اور اس طرح کہیں کہ قیاس اسلئے نہیں ہوتا کہ اصل کا حکم متغیر ہو جائے بلکہ اصل کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہوتا ہے اور یہاں تعدیہ نہیں ہے بلکہ تغیر ہے کیونکہ اصل (بیع) کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتدا میں احتمال رد اور بعد الانعقاد و اتمام الخ رکھتا ہے حالانکہ اپنے فرع (اعتاق) میں ابطال کلی کر دیا کیونکہ یہ فرع منسوخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی لہذا قیاس درست نہ ہوگا کیونکہ یہاں فرع میں اصل کا حکم ہی نہیں ہے تو پھر یہ جدید حکم ہوگا جو اصل سے متعدی ہو کہ نہیں آیا اسی کا نام تغیر حکم اصل ہے۔

فَصُلِّ فِي التَّرْجِيحِ، وَإِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ كَانَ السَّبِيلُ فِيهِ التَّرْجِيحُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْمَثَلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصَفَاحَتِي قَالُوا إِنَّ الْقِيَاسَ لَا يَتَرَجَّحُ بِقِيَاسِ الْآخَرَ وَكَذَلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِنَّمَا يَتَرَجَّحُ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيهِ وَكَذَلِكَ صَاحِبُ الْمَجْرَاهَاتِ لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى صَاحِبِ بَهْرَةِ وَاحِدَةٍ،

ترجمہ: یہ فصل ترجیح کے بیان میں ہے اور جب معارضہ واقع ہو جائے تو طریقہ اس میں ترجیح ہے اور ترجیح سے مراد دو مثالوں میں سے ایک کو وصف کے اعتبار سے فضیلت دینا یہاں تک کہ اصولیین نے کہا ہے کہ قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہ ہوگا اور اسی طرح کتاب اور سنت، اور بعض بعض پر راجح ہوگا بعض کے اندر قوت کی وجہ سے اور ایسے ہی متعدد درجہ والا ایک زخم والے پر راجح نہ ہوگا۔

تشریح: مصنف معارضہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد معارضہ کو دفع کرنے کا طریقہ بیان فرماتا ہے جس میں اولہ میں تعارض واقع ہو جاتا ہے تو ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ معارضہ ختم ہو جائے۔ اگر مستدل وجہ ترجیح بیان کر دیتا ہے تو معترض کا معارضہ دفع ہو جاتا ہے اور مستدل کا دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے اور اگر مستدل وجہ ترجیح بیان نہ کر سکے تو منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا اور معترض کو یہ حق ہوگا کہ دوسری ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے،

ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر کسی خاص وصف کی وجہ سے ترجیح دینا مصنف کے قول و صفا کا یہ مطلب ہے کہ وہ شے جس کی وجہ سے ترجیح واقع ہو رہی ہے وہ دلیل مستقل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے، و صفا کی قید سے ترجیح بکثرت الاولہ خارج ہو گئی باقی طور کہ ایک جانب ایک آیت ہو اور دوسری طرف دو آیتیں، یا ایک جانب ایک حدیث ہو اور دوسری جانب دو حدیثیں یا ایک جانب ایک قیاس ہو اور دوسری جانب دو قیاس ہوں اسلئے کہ یہ زیادتی ذات میں ہے نہ کہ وصف میں، یہی وجہ ہے کہ اکثر اصولیین نے کہا ہے کہ ترجیح کثرت اولہ سے نہیں ہوگی اسلئے کہ شے میں قوت اس

وصف کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو شے کی ذات میں موجود ہو دو عادل شاہدوں کی عدالت میں ان کے ساتھ اور شاہد ملانے سے قوت پیدا نہیں ہوگی، مثلاً شاہدین عدلین پر چار عادل شاہدوں کو ترجیح نہیں ہوگی ترجیح وصف کی وجہ سے ہوگی مثلاً شاہدین عدلین کی شہادت بہت سے مستور الحال کی شہادت پر راجح ہوگی اسی طرح دو عادل شاہدوں کی شہادت پر چار عادل شاہدوں کی شہادت کو ترجیح نہیں ہوگی۔

و کذلک الكتاب والسنۃ، کتاب و سنت و قیاس میں بھی ترجیح کثرت کی وجہ سے نہیں ہوگی بلکہ وصف کی وجہ سے ہوگی مثلاً ایک طرف آیت مفسر ہو اور دوسری طرف مجمل تو مفسر کو ترجیح ہوگی، اسی طرح ایک جانب خبر واحد ہو اور دوسری جانب خبر مشہور تو خبر مشہور کو ترجیح ہوگی۔

و کذلک صاحب الجراحات سے مصنفہ ترجیح کے مسئلہ کو ایک حسی مثال سے سمجھا رہے ہیں مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص کے چند مہلک زخم لگا دیئے اور دوسرے نے صرف ایک مہلک زخم لگایا اور مجروح مر گیا تو دیت دونوں زخم لگانے والوں پر برابر واجب ہوگی یہ نہیں ہوگا کہ زیادہ زخم لگانے والے پر زیادہ واجب ہو اور کم لگانے والے پر کم واجب ہو البتہ شدت اور خفت کے اعتبار سے دیت میں فرق ہوگا مثلاً ایک شخص نے مہلک زخم لگایا مثلاً گردن کاٹ دی اور دوسرے نے ہاتھ کاٹ دیا تو اس صورت میں گلا کاٹنے والے پر دیت واجب ہوگی اور ہاتھ کاٹنے والے پر دیت واجب نہ ہوگی۔

وَالَّذِي يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيحُ أَرْبَعَةُ التَّرْجِيحُ بِقُوَّةِ الْأَشْرَافِ لِأَنَّ الْأَشْرَفَ مَعْنَى فِي الْحُجَّةِ فَمَهْمَا قَوِي كَانَ أَوْ لِي لِفَضْلِ فِي وَصْفِ الْحُجَّةِ عَلَى مِثَالِ الْأَسْتِحْسَانِ فِي مَعَارَضَةِ الْقِيَّاسِ وَ التَّرْجِيحُ بِقُوَّةِ ثَبَاتِهِ عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُورِ بِمِثْلِ كَقَوْلِنَا فِي مَسْحِ الرَّاسِ إِنَّهُ مَسْحٌ لِأَنَّهُ أَثَبْتُ فِي دَلَالَةِ التَّخْفِيفِ مِنْ قَوْلِهِمْ إِنَّهُ رُكْنٌ فِي دَلَالَةِ التَّكْرَارِ فَإِنَّ أَرْكَانَ الصَّلَاةِ تَمَامُهَا بِالإِكْمَالِ دُونَ التَّكْرَارِ فَمَا أَثَرُ الْمَسْحِ فِي التَّخْفِيفِ فَلَا زِمَ فِي كُلِّ مَا لَا يُعْقَلُ تَطْهِيرًا كَالثِّيْمِ وَمَنْجُوًّا،

ترجمہ: اور جن کے ذریعہ ترجیح واقع ہوتی ہے وہ چار ہیں یا قوت تاثیر کی وجہ سے ترجیح اسلئے کہ اثر حجت میں ایک وصف ہے پس اثر جس قدر قوی ہوگا تو اس سے احتجاج کرنا اولے ہوگا، وصف حجت میں زیادتی کی وجہ سے جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں یا ترجیح واقع ہوتی ہے قوت ثبات وصف سے اس حکم پر جس کا یہ شاہد اور دلیل ہے جیسا کہ ہمارا قول ہے مسح راس میں کہ یہ مسح ہے (فلا یسن تکرارہ) اسلئے کہ مسح اثبات ہے تخفیف کی دلالت میں، شواہخ کے اس قول سے کہ وہ رکن ہے لہذا تکرار پر دلالت زیادہ ہوگی

اسلئے کہ ارکان صلوٰۃ کی تقسیم تکمیل سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے، پس بہر حال مسح کا اثر تخفیف میں لازم ہے
متطہیر غیر معقول میں جیسے تقسیم اور اس کے مثل،

تشریح: وہ امور کہ جن سے ایک قیاس کی دوسرے قیاس پر ترجیح واقع ہوتی ہے وہ چار ہیں، ما قوۃ
تاثر جیسے اکثر مقامات پر استخوان کو قیاس جلی پر ترجیح دی جاتی ہے وہ صرف قوت تاثر کی وجہ سے دیکھائی ہے اسلئے کہ
اثر تحت میں ایک وصف ہے مستقل دلیل نہیں ہے۔

ما والترجیح بقوۃ ثبات، ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ الزم ہو اور دوسرے قیاس کا الزام نہ ہو تو
الزم کو غیر الزم پر ترجیح دیکھائی اسی کا نام قوت ثبات وصف ہے جیسا کہ امام شافعی نے تثلیث مسح راس کی
علت رکینت نکالی ہے اور احسان نے مسح ہی کو علت قرار دیا ہے اسلئے کہ مسح خود تخفیف کو چاہتا ہے احسان
کی بیان کردہ علت شواہخ کی بیان کردہ علت سے اثبات حکم کے لئے الزم ہے اسلئے کہ خود مسح کے معنی میں تخفیف
داخل ہے اور تخفیف عدم تکرار میں ہے نہ کہ تکرار میں، امام شافعی نے رکینت کو تثلیث کی علت قرار دیا ہے حالانکہ
رکینت کی معنی کے اعتبار سے تثلیث پر کوئی دلالت نہیں ہے اسلئے کہ ارکان صلوٰۃ کی تقسیم اکمال سے ہے نہ کہ
تکرار سے اسی کا نام طمانینت ارکان ہے رکینت کی وجہ سے تکرار سوائے اعضاء مغسولہ کے وضو میں اور کہیں
نہیں پائی جاتی بخلاف مسح کے کہ مسح ہر جگہ تخفیف کا باعث ہے مثلاً مسح خف میں، مسح جبہ میں، تیمم میں،
نماز میں بہت سے ارکان ہیں مگر کسی میں تکرار نہیں ہے جیسے قیام، رکوع، معلوم ہوا کہ رکینت تکرار کی علت
نہیں ہے، بظاہر سجدہ سے شبہ ہو سکتا ہے کہ اس میں تکرار ہے حالانکہ تکرار نہیں ہے اسلئے کہ ہر سجدہ مستقل رکن
ہے اگر ایک سجدہ رہ گیا تو نمازی درست نہ ہوگی۔

فے کل مالا یعقل لہ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال: آپ نے فرمایا کہ مسح اپنے معنی کے اعتبار
سے تخفیف کو چاہتا ہے ہی وجہ ہے جہاں جہاں مسح ہے تکرار نہیں ہے حالانکہ مسح بالجہ بوقت الاستنجار بھی
مسح ہے مگر اس میں تثلیث سنت ہے۔

جواب: تطہیر سے مراد تطہیر غیر معقول ہے اور مسح استنجار میں تطہیر معقول ہے، مطلب یہ ہے کہ تثلیث تطہیر
غیر معقول میں سنت نہیں ہے تطہیر معقول میں تثلیث سنت ہو سکتی ہے۔

وَالترجیح بکثرة الأصول لآن فی کثرة الأصول زیادة لزوم الحکومة معہ والترجیح بالعدم
وهو أضعف من وجوه الترجیح لآن العدم لا یعلق بہ حکم لکن الحکم اذا تعلّق
بوصف شرع عند عدمہ کان أوضح لصحتہم،

توجہ: اور ترجیح واقع ہوتی ہے کثرت اصول سے اسلئے کہ کثرت اصول میں حکم کے لزوم کی زیادتی ہے وصف کے ساتھ، اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم وصف کے وقت عدم حکم سے اور یہ طریقہ وجوہ ترجیح میں سے اضعف ہے اسلئے کہ عدم کے ساتھ حکم کا تعلق نہیں ہوتا لیکن حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہو اور پھر وہ حکم عدم وصف کی وجہ سے معدوم ہو جائے تو یہ تعلق صحت حکم کے لئے اوجح ہوگا۔

تشریح: وجوہ ترجیح کی اقسام اربعہ میں سے یہ تیسری وجہ کا بیان ہے اس کو ترجیح بکثرة الاصول کہتے ہیں اسکا مطلب یہ ہے کہ جس حکم کے اصول (مقیس علیہ) جقدر زیادہ ہوں گے وہ حکم اپنے وصف کے لئے اس قدر لازم ہوگا اسلئے کہ کثرت اصول تاکید کو واجب کرتی ہے جس کی وجہ سے نفس وصف میں قوت پیدا ہو جاتی ہے اسکی وجہ سے اس وصف میں ترجیح کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے، مطلب یہ کہ جس حکم کے جقدر شواہد اور نظائر زیادہ ہونگے اسی کو ترجیح دی جائے گی مثلاً مسح راس میں عدم تثلیث کے اصول (مقیس علیہ) زیادہ ہیں بہ نسبت تثلیث کے مثلاً مسح جبیرہ میں تثلیث نہیں مسح علی الخفین میں نہیں بخلاف تثلیث کے کہ اسکا مقیس علیہ صرف ایک ہے اور وہ ہے وضو میں اعضاء مضمولہ کا تین بار دھونا۔

سوال: سابق میں گذر چکا ہے کہ ترجیح بکثرت الادلہ جائز نہیں ہے ترجیح کی قسم ثالث سے معلوم ہوتا ہے کہ جائز ہے یہی وجہ ہے کہ شوافع اور احناف میں سے بعض حضرات نے ترجیح بکثرت اصول سے انکار کیا ہے۔ جواب: ترجیح مذکورہ وجوہ ثلثہ درحقیقت ایک ہیں یعنی ترجیح بقوة التاثر، مگر جہات کے مختلف ہونے کی وجہ سے بظاہر تین معلوم ہوتی ہیں اول وجہ ترجیح میں نظر وصف پر ہے اور ثانی میں حکم پر اور ثالث میں مقیس علیہ پر،

والترجیح بالعدم عند عدمہ، یہ چوتھی وجہ ترجیح کا بیان ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر علت موجود ہو تو حکم موجود ہو مگر علت کے معدوم ہونے کی صورت میں حکم کا معدوم ہونا ضروری نہ ہو مثلاً سورج اور روشنی، جب سورج ہوگا روشنی ہوگی مگر یہ ضروری نہیں کہ اگر سورج نہ ہو تو روشنی بھی نہ ہو بلکہ دیگر طریقوں سے روشنی ہو سکتی ہے اس کا نام اطرا ہے، کبھی علت ایسی ہوتی ہے کہ علت موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو علت معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو جیسے دن اور سورج، سورج دن کے لئے علت تامہ ہے جب سورج موجود ہوگا تو دن ضرور موجود ہوگا اور جب سورج معدوم ہوگا تو دن بھی معدوم ہوگا اس کا نام انعکاس ہے لہذا جہاں وجود اور عدم حکم کے وجود اور عدم کا تعلق وصف کے ساتھ ہوگا اس کو اس حکم پر ترجیح ہوگی جہاں حکم کا تعلق وصف کے ساتھ صرف وجود ہوگا۔

(مثال) مسح راس میں حکم کا تعلق وصف کے ساتھ وجود اور عدم ہے جہاں مسح ہے وہاں تثلیث نہیں ہے مثلاً مسح علی الخفین، مسح علی الجبیرہ وغیرہ، اور جہاں مسح نہیں ہے وہاں تثلیث ہے مثلاً غسل اعضاء فی الوضوء

بمخلاف رکینت کے کہ رکینت کے ساتھ تعلق وجود اور عدم نہیں ہے مثلاً شواہد کا کہنا کہ مسج راس چونکہ رکن ہے لہذا اس میں تثلیث ہوگی جیسا کہ اعضاء مضمولہ میں تثلیث ہے حالانکہ اس میں عکس نہیں ہے اسلئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو رکن نہ ہو اس میں تثلیث نہ ہو حالانکہ مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں ہیں مگر ان میں تثلیث ہے تریج کی یہ قسم عام اصولین کے نزدیک صحیح ہے اسلئے کہ حکم کے عدم اور وجود کا دارودار اگر علت کے وجود اور عدم پر ہو تو یہ علت کے ساتھ اختصاص کی علامت ہے۔

وہو اضعف من وجہ التریج، تریج کی چوتھی قسم ضعیف ہے اگر چوتھی قسم کا اول تین میں سے کسی کے ساتھ معارضہ ہو جائے تو اس قسم پر راجح ہوگی، تریج کی اس قسم کی صحت میں بھی اختلاف ہے بعض متاخرین کے نزدیک اس قسم کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسلئے کہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا کیونکہ عدم کوئی شے نہیں ہوتی لہذا یہ قسم مزج بھی نہیں بن سکتی مگر عامۃ المتاخرین اس کی صحت کے قائل ہیں اور اسباب تریج میں سے ایک سبب سمجھتے ہیں اسلئے کہ عدم حکم عند عدم الوصف حکم کے اس وصف کے ساتھ اختصاص کی علامت ہے اس طریقہ سے یہ قسم بھی مزج بن سکتی ہے لیکن ضعیف ہے اسلئے کہ اس قسم میں نسبت عدم کی طرف لازم آتی ہے اور عدم کوئی شے نہیں ہوتی۔

وَإِذَا تَعَارَضَ ضَرْبًا تَرْتِيبِيًّا كَانَ التَّرْتِيبَانُ بِالدَّاتِ أَحَقَّ مِنْهُ بِالْحَالِ لِأَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالدَّاتِ تَابِعَةٌ لَهَا وَالشَّيْءُ لَا يَصْلَحُ مُبْتَدَأًا لِلْأَصْلِ وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا فِي صَوْمِ سَمْعَانَ أَنَّهُ يَتَأَدَّىٰ بِنَيْتِهِ قَبْلَ انْتِصَافِ النَّهَارِ لِأَنَّهُ رُكْنٌ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِالْعَزِيمَةِ فَإِذَا وَجِدَتْ فِي الْبَعْضِ دُونَ الْبَعْضِ تَعَارُضًا فَتَرْتِيبَانَا بِالْكَثْرَةِ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الوجودِ وَلَمْ يَخْرُجْ بِالْفَسَادِ اخْتِطَاطًا فِي بَابِ الْعِبَادَاتِ لِأَنَّهُ تَرْتِيبِيٌّ بِمَعْنَىٰ فِي الْحَالِ،

ترجمہ: اور جب تریج کی دو قسموں میں تعارض واقع ہو جائے تو وصف ذاتی کی وجہ سے رجحان زیادہ مقدار ہوگا اس رجحان سے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہو اسلئے کہ حال ذات کے ساتھ قائم اور اس کے تابع ہوتا ہے اور تابع میں اصل کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور اسی اصول کے مطابق ہم نے رمضان کے روزے کے بارے میں کہا ہے کہ رمضان کا روزہ قبل نصف النهار ادا ہو جائے گا اسلئے کہ روزہ ایک رکن ہے اس کی صحت نیت سے متعلق ہے پس جب نیت بعض بہار میں پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں میں تعارض واقع ہو گیا تو ہم نے کثرت اجزاء کے اعتبار سے تریج دیدی اسلئے کہ کثرت اجزاء کے اعتبار سے تریج باب وجود ذات سے ہے اور باب عبادات میں فساد کو تریج نہیں دی اسلئے کہ (تریج الفساد) ایسے

منع کے ذریعہ ہے جو وصف عارضی کے درجہ میں ہے۔
 تشوید، جس طرح اولہ کے درمیان تعارض واقع ہو جاتا ہے اور ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے اسی
 طرح وجوہ ترجیح میں بھی تعارض واقع ہو جاتا ہے مثلاً دو قیاسوں میں تعارض واقع ہوا اور ہر قیاس کے لئے
 وجہ ترجیح ہے تو اس صورت میں ترجیح کی دونوں قسموں کے درمیان تعارض واقع ہوگا۔
 تعارض بین الترتیبین کی تین قسمیں ہیں ملا دونوں کی ترجیح وصف ذاتی کے اعتبار سے ہو ملا دونوں کے
 ترجیح وصف عارضی کے اعتبار سے ہو ملا ایک کی ترجیح وصف ذاتی اور دوسرے کی ترجیح وصف عارضی کے
 اعتبار سے ہو، پہلی دونوں قسموں میں قوت معانی کے اعتبار سے ترجیح ہوگی اگر ممکن ہو ورنہ تعارض کی وجہ
 سے تساقط ہو جائے گا اور تیسری قسم میں وصف ذاتی کے اعتبار سے ترجیح اولیٰ ہوگی نہ کہ وصف عارضی کے
 اعتبار سے، مصنف علیہ الرحمہ نے اسی کی طرف اپنے قول واذ تعارض ضرباً ترجیح سے اشارہ کیا ہے جسکی تفصیل
 ماقبل میں مذکور ہوئی۔

اور اسی قاعدہ کے مطابق کہ ترجیح بالوصف الذاتی اولیٰ ہے ترجیح بالوصف العارضی سے، ہم نے کہا کہ
 رمضان کا روزہ قبل الزوال کی نیت سے بھی ادا ہو جائے گا یعنی اگر کوئی شخص رات سے نیت نہ کر سکا تو قبل
 الزوال نیت سے بھی روزہ ادا ہو جائے گا بخلاف امام شافعیؒ کے ان کے یہاں رات سے روزہ کی نیت
 ضروری ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ روزہ وحدت اعتبار یہ شریعہ ہے اسلیں تجزی جائز نہیں ہے یا تو کل روزہ صحیح ہوگا
 یا غیر صحیح ہوگا، یہ نہیں ہو سکتا کہ روزہ کا بعض حصہ صحیح اور بعض غیر صحیح ہو اور صحت اور عدم صحت کا تعلق نیت
 سے ہوگا اور اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ بعض ہنار میں نیت ہو اور بعض میں نہ ہو مثلاً اگر نیت قبل نصف
 النہار کی تو اول نصف ہنار بغیر نیت کے گذر گیا اور ثانی نصف ہنار میں نیت پائی گئی لہذا ان دونوں سے
 نصفوں میں تعارض واقع ہو گیا اسلئے یا تو پورا روزہ صحیح ہوگا یا غیر صحیح ہوگا، نصف صحیح اور نصف غیر صحیح
 نہیں ہو سکتا چونکہ روزہ تجزی کو قبول نہیں کرتا۔

امام شافعیؒ نے عدم صحت کو ترجیح دی ہے یعنی مذکورہ صورت میں روزہ صحیح نہیں ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ
 نے صحت کو ترجیح دی ہے یعنی روزہ صحیح ہوگا، ہنار کے جس حصہ میں نیت پائی گئی ہے اگر اسکو ترجیح دی جائے
 تو روزہ صحیح ہوگا اور اگر اس حصہ کو ترجیح دی جائے کہ جس میں نیت نہیں پائی گئی تو روزہ صحیح نہیں ہوگا، امام
 شافعیؒ نے احتیاطاً اس حصہ کو ترجیح دی کہ جس حصہ میں نیت نہیں پائی گئی لہذا ان کے نزدیک روزہ صحیح نہ
 ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ نے اس حصہ کو ترجیح دی ہے جس میں نیت موجود ہے۔

امام شافعیؒ کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ روزہ عبادت ہے اور عبادت بغیر نیت صحیح نہیں ہوتی لہذا احتیاطاً

اسی میں ہے کہ روزہ کو غیر صحیح قرار دیا جائے، امام شافعی نے وصف عبادت کو ترجیح دی ہے جو کہ امساک کے لئے وصف عارضی ہے اسلئے کہ امساک ذات کے اعتبار سے عبادت نہیں ہوتا بلکہ نیت کی وجہ سے عبادت ہوتا ہے اور یہ عبادت خارج عن الامساک ہے اور امام ابوحنیفہ نے کثرت اجزاء کی وجہ سے دن کے اس حصہ کو ترجیح دی ہے جس میں نیت موجود ہے اور ترجیح بکثرت الاجزاء وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح ہے اور ذات عرض پر مقدم ہوتی ہے اسلئے کہ وصف عارضی بمنزلہ معدوم ہوتا ہے وصف ذاتی کے مقابلہ میں اگرچہ عام عبادات میں احتیاطاً جانب فساد کو بالاتفاق ترجیح دی جاتی ہے جیسا کہ امام شافعی نے روزہ میں کبھی جانب فساد کو ترجیح دی ہے مگر احناف نے روزہ کے مسئلہ میں جانب فساد کو ترجیح نہیں دی اسلئے کہ ترجیح بالفساد معنی وصف عارضی کو ترجیح دینا ہے اسلئے کہ روزہ کا عبادت ہونا وصف عارضی ہے چونکہ امساک اپنی ذات کے اعتبار سے عبادت نہیں ہے جیسا کہ اقبل میں گذرا ہے۔

فَصْلٌ، ثُمَّ جِدَلَةٌ مَا يَثْبُتُ بِالْحُجَجِ الَّتِي مَرَّ ذِكْرُهَا سَابِقًا عَلَى بَابِ الْقِيَاسِ شَيْئَانِ
الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا الْأَحْكَامُ الْمَشْرُوعَةُ وَإِنَّمَا يَصِحُّ التَّعْلِيلُ لِلْقِيَاسِ
بَعْدَ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ فَالْحَقُّهَا بِهَذَا الْبَابِ لِتَكُونُ وَسِيلَةً إِلَيْهِ بَعْدَ
أَحْكَامِ طَرِيقِ التَّعْلِيلِ،

ترجمہ: یہ فصل ہے احکام کے بیان میں، پھر وہ تمام چیزیں جو حج سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب قیاس سے پہلے گذر چکا ہے وہ دو چیزیں ہیں (اول، احکام مشروعہ دوم، وہ چیزیں کہ جن سے احکام مشروعہ متعلق ہیں اور قیاس کی تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام احکام و ما يتعلق بہ الاحکام) کی معرفت کے بعد لہذا ہم نے ان تمام چیزوں کو اس باب کے ساتھ متعلق کر دیا تاکہ یہ معرفت قیاس تک رسائی کا وسیلہ بن جائے طریق تعلیل کو مضبوط کرنے کے بعد،

تشریح: — یہ فصل احکام کے بیان میں ہے، یہ بات مشروع میں گذر چکی ہے کہ علم اصول کا موضوع مذہب مختار کے مطابق ادلہ اربعہ اور احکام ہیں جب مصنف ادلہ ثلاثہ کے بیان سے فارغ ہو گئے جو کہ ثابت للاحکام ہیں، اب احکام کے مباحث شروع کرتے ہوئے فرمایا ثلثہ ما یثبت، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ادلہ ثلاثہ مذکورہ سے دو قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں، اول احکام مشروعہ کا محلہ واحصر متعلقات احکام مشروعہ یعنی احکام مشروعہ کی علل و اسباب شرائط۔

سوال — باب القیاس سے احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کا کیا تعلق ہے باب القیاس میں

ان کو کیوں داخل کیا ہے؟

جواب — مذکورہ چیزوں کی معرفت کے بعد ہی قیاس کما حقہ درست ہو سکتا ہے اسی وجہ سے مذکورہ جملہ چیزوں کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا ہے تاکہ طریق تعلیل کے مستحکم کرنے کے بعد معرفت مذکورہ قیاس تک رسائی کا ذریعہ بن جائے، مصنف نے انما یصح التعلیل سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

أَمَّا الْأَحْكَامُ فَانْوَعُ أَرْبَعَةٌ حَقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى خَالِصَةٌ وَحَقُوقُ الْعِبَادِ خَالِصَةٌ وَمَا اجْتَمَعَ فِيهِ حَقَّانِ وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ غَالِبٌ كَحَدِّ الْقَذْفِ وَاجْتِمَاعًا فِيهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ فِيهِ غَالِبٌ كَالْقَصَاصِ وَحَقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى ثَمَانِيَةٌ أَنْوَاعٌ عِبَادَاتٌ خَالِصَةٌ كَالِإِيمَانِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَمِنْهَا وَعَقُوبَاتٌ كَامِلَةٌ كَالْحُدُودِ وَعَقُوبَاتٌ قَاصِرَةٌ وَنُسُيْهَا أَحْزَبِيَّةٌ وَذَلِكَ مِثْلُ حُرْمَانِ الْمِيرَاثِ بِالْقَتْلِ وَحَقُوقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَهِيَ الْكُفَّارَاتُ وَعِبَادَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ حَتَّى لَا يُشْتَرَطَ لَهَا كَمَالُ الْأَهْلِيَّةِ فِيهِ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَمُؤْنَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْقُرْبَةِ وَهُوَ الْفُشْرُ وَهَذَا لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْكَافِرِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَمُؤْنَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْعُقُوبَةِ وَهُوَ الْخُرَاجُ وَلِذَلِكَ لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْمُسْلِمِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ،

ترجمہ: بہر حال احکام کی چار قسمیں ہیں، مالاخالص حقوق اللہ، مالاخالص حقوق العباد، دو نون جسدیہ، یہوں مگر حق اللہ غالب ہو گا، جس میں دو نون حق جمع ہوں مگر حق العباد غالب ہو جیسا کہ قصاص، حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں، مالاخالص عبادت خالصہ جیسے ایمان، صلوٰۃ، زکوٰۃ اور اس کے مثل اور عقوبات کاملہ جیسا کہ حدود اور عقوبات قاصرہ اور ہم ان کا نام جزاء رکھتے ہیں اور اس کی مثال جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا اور ایسے حقوق جو دو نون امور کے درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور ایسی عبادت کہ جس میں مؤنت کے معنی ہوں یہاں تک کہ اس کے لئے کمال اہلیت شرط نہیں ہے پس وہ صدقۃ الفطر ہے اور ایسی مؤنت کہ جس میں عبادت کے معنی ہوں اور وہ عشر ہے یہی وجہ ہے کہ ابتداء کا فرض واجب نہیں ہوتا البتہ بقاؤا پیر جائز ہے، امام محمد کے نزدیک، اور ایسی مؤنت کہ جس میں عقوبت کے معنی ہوں اور وہ تراج ہے اور ایسی جو سے مسلمان پر ابتداء واجب نہیں ہوتا البتہ بقاؤا پیر جائز ہے۔

تشریح: اما الاحکام فانواع اربعہ، احکام سے مراد محکوم بہ ہے جو کہ فعل مکلف ہے احکام کی چار قسمیں ہیں، مالاخالص اللہ خالص، مالاخالص العباد خالص، مالاخالص اللہ اور حقوق العباد سے مرکب مگر حقوق اللہ غالب

۱۲ دونوں سے مرکب مگر حقوق العباد غالب،

(۱) حقوق اللہ خالص وہ ہیں کہ جن کے ساتھ نفع عام وابستہ ہو جیسے حرمت بیت اللہ نماز میں قبلہ بنانے کے اعتبار سے عام لوگوں کا نفع اس سے متعلق ہے اور حرمت زنا اس کا نفع بھی عام لوگوں سے وابستہ ہے اسلئے کہ انساب محفوظ رہتے زنا کی وجہ سے جو آپس میں قتل و قتال ہوتا ہے اس سے حفاظت رہتی ہے، ان حقوق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف تعظیماً ہے ورنہ تو اللہ تعالیٰ انتفاع سے پاک ہے۔

(۲) حقوق العباد خالص اور وہ وہ ہے کہ جس کے ساتھ مصلحت خاصہ وابستہ ہو جیسا کہ غیر نکال کی حرمت (۳) تیسری قسم وہ ہے کہ جو دونوں قسموں کے حقوق سے مرکب ہو مگر ان میں حق اللہ غالب ہو جیسا کہ حد قذف ان میں حق اللہ اسلئے ہے کہ حد قذف عیض صالح پاک دامن کی بے عزتی کی سزا ہے اس سے بھی عام لوگوں کا نفع وابستہ ہے اسلئے کہ عیض کو تہمت لگانے سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اور عالم میں فساد برپا ہوتا ہے اور حق عبد اس حیثیت سے ہے کہ مقذوف سے عار کا ازالہ ہوتا ہے حق اللہ ان میں غالب ہے اسلئے کہ قذف زنا کی تہمت کو کہتے ہیں اور زنا خالص حق اللہ ہے لہذا اظہار زنا یعنی تہمت زنا بھی حق اللہ ہوگا اور ان میں حق عبد اسلئے کہ قذف میں مقذوف کی بے عزتی بھی ہوتی ہے اور حق عبد کے مخلوب ہونے کی علامت یہ ہے کہ ان میں ارث اور عفو جاری نہیں ہوتے بایں طور کہ مقذوف کا انتقال ہو جائے تو وراثت کو قذف کا دعویٰ کرنے کا حق نہیں ہے اگر حق العبد غالب ہوتا تو وراثت کو دعویٰ کا حق ہوتا۔

ام شافعی ج کے نزدیک حد قذف میں حق العبد غالب ہے یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں ارث اور عفو جاری ہوتے ہیں۔

(۴) اور چوتھی قسم وہ ہے کہ جو حق اللہ اور حق العبد سے مرکب ہو مگر حق عبد غالب ہو جیسا کہ قصاص اس میں حق اللہ کا ہونا تو ظاہر اسلئے کہ قصاص کے خوف سے عالم فساد سے محفوظ رہتا ہے اور یہ نفع عام ہے اور حق عبد اسلئے ہے کہ بندے کو قتل کر کے اس کے نفس پر جنایت کی ہے اور قصاص میں مقتول کے اولیاء کی تسلی ہے اور حق العبد غالب ہونے کی علامت یہ ہے کہ قصاص میں ارث جاری ہوتی ہے مقتول کے وراثت کو قصاص لینے اور معاف کرنے یا صلح کرنے کا حق حاصل ہے۔

حقوق اللہ تعالیٰ شایانہ انواع یہ حقوق اللہ کی اٹھ قسمیں ہیں ملا عبادات خالصہ کہ جن میں نہ عقوبات کا شائبہ ہو اور نہ موت کا جیسا کہ ایمان، نماز، روزہ، حج وغیرہ ملا عقوبات کا ملہ یعنی جو عقوبات ہونے میں نام ہوں جیسے حد زنا و حد شرب و حد قذف و سرقہ ملا عقوبات قاصرہ ان کو اجزیہ بھی کہتے ہیں کامل اور قاصر میں فرق کرنے کے لئے، عقوبت قاصرہ کی مثال مورث کو قتل کرنے کی وجہ سے وراثت کا وراثت

سے محروم ہو جانا یہ عقوبت قاصرہ اسلئے ہے کہ اس میں قاتل کو نہ تو جسمانی تکلیف ہوتی ہے اور نہ اس کے مال میں نقصان ہوتا ہے بلکہ جو مال ملنے والا ہوتا ہے وہ نہیں ملتا، اور عقوبت قاصرہ ہونے کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ یہ نابالغ پر بھی جاری ہوتی ہے یعنی اگر کوئی بچہ اپنے مورث کو قتل کر دے تو وہ کبھی میراث سے محروم ہوگا بخلاف عقوبت کاملہ کے کہ یہ بچوں پر جاری نہیں ہوتی۔

(۴) چوتھی قسم وہ حقوق ہیں جو عبادت اور عقوبت سے مرکب ہیں جیسے کفارات، انہیں عبادت کے معنی اسلئے ہیں کہ انکی ادائیگی صوم، اعتاق، طعام اور کسوہ سے ہوتی ہے اور یہ تمام چیزیں عبادت ہیں اور عقوبت کے معنی اسلئے ہیں کہ کفارات بلا کسی وجہ ابتداء واجب نہیں ہوتے بلکہ جزائے فعل کے طور پر واجب ہوتے ہیں۔

(۵) پانچویں قسم وہ عبادت ہیں کہ جن میں مؤنت ہو جیسے صدقۃ العطر، اہل اس میں عبادت ہے لیکن مؤنت کے معنی بھی اس میں ہیں انکی لئے اس قسم کا نام عبادت فیہا معنی المؤنت ہے اس میں معنی مؤنت ہونے کی وجہ سے ہر اس شخص کی طرف سے واجب ہوگا جو اس کی کفالت میں داخل ہوگا مثلاً خود اس کا نفس، اولاد صغار و غلام و عزیزہ حتیٰ لایشرط لہو یہ فیہا معنی المؤنت پر تفریع ہے اس پانچویں قسم کے لئے کمال اہلیت شرط نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ اگر اس میں مؤنت کے معنی نہ ہوتے اور خالص عبادت ہوتی تو اہلیت یعنی عاقل، بالغ، مسلمان ہونا شرط ہوتا حالانکہ یہ شرط نہیں ہیں۔

(۶) چھٹی قسم مؤنت جن میں معنی عبادت بھی ہوں جیسا کہ عشر، عشر در حقیقت زمین کا کر ایہ ہے اگر زمیندار عشر ادا نہ کرے تو بادشاہ کو حق ہوگا کہ وہ زمین واپس لے لے مگر اس میں عبادت کے معنی بھی ہیں اسلئے کہ اس کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا ہے اور عشر ابتداء صرف مسلمانوں ہی پر واجب ہوتا ہے کافر پر ابتداء واجب نہیں ہوتا اسلئے کہ کافر عبادت کی اہلیت نہیں رکھتا البتہ بقا کافر پر بھی عشر واجب ہو سکتا ہے مثلاً کوئی ذمی کافر مسلمان سے عشری زمین خرید لے تو اس صورت میں کافر پر بھی عشر واجب رہے گا۔ امام محمدؒ مؤنت کا خیال کرتے ہیں مؤنت کا کافر اہل ہوتا ہے لہذا عشر بقا کافر پر بھی واجب ہو سکتا ہے۔

(۷) ایک مؤنت کہ جن میں عقوبت کے معنی ہوں جیسا کہ خراج، خراج در حقیقت اس زمین کی مؤنت ہے جس کی کاشت کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر زارع خراج دیکھیں انہ دے تو سلطان کو یہ حق ہے کہ زمین واپس لے لے خراج میں چونکہ ذمہ کے معنی ہوتے ہیں اسلئے ابتداء مسلمان پر واجب نہیں ہوتا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک بقا مسلمان پر بھی واجب ہو جاتا ہے مثلاً کسی مسلمان نے کسی ذمی کافر سے خراجی زمین خرید لی تو مسلمان پر بھی خراج باقی رہے گا۔ حقوق اللہ کی اکھویں قسم کا بیان مندرجہ ذیل عبارت میں ہے۔

وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ وَهُوَ خَمْسُ الْغَنَائِمِ وَالْمَعَادِنُ فَانْفَاءُ حَقٌّ وَحَبٌّ لِلَّهِ تَعَالَى

ثَابِتًا بِنَفْسِهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْجِهَادَ حَقُّهُ فَصَارَ الْمَصَابُ لَهٗ كُلُّهُ لَكِنَّهُ أَوْجَبَ أَرْبَعَةَ
أَخْمَاسٍ لِلْغَانِمِينَ مِنْهُ فَلَمْ يَكُنْ حَقًّا لِرِمَا أَدَاعُهُ طَاعَةً لَهٗ بَلْ هُوَ حَقٌّ
اسْتَبْقَاكَ لِنَفْسِهِ فَتَوَلَّى السُّلْطَانُ أَخْذَهُ وَقَسَمَتْهُ وَلِهَذَا جَوَزْنَا صَرْفَهُ إِلَى مَنْ اسْتَحَقَّ
أَرْبَعَةَ الْأَخْمَاسِ مِنَ الْغَانِمِينَ بِخِلَافِ الزُّكُوتِ وَالصَّدَقَاتِ وَحَلَّ لِبَنِي هَاشِمٍ لِأَنَّهُ
عَلَى هَذَا التَّحْقِيقِ لَمْ يَصِرْ مِنَ الْأَوْسَاحِ وَأَمَّا حَقُّ الْعِبَادِ فَانْهَآكَ كَثْرَتُ مَنْ أَنْ تَحْضَى،

ترجمہ :- اور آٹھویں قسم ایسا حق ہے جو بالذات قائم ہے اور وہ معادن اور مال غنیمت کا پانچواں حصہ ہے
یہ ایسا حق ہے جو اللہ کے لئے بالذات واجب ہے اس بنا پر کہ جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو جہاد کے ذریعہ
حاصل شدہ مال بھی کل کا کل اللہ ہی کا ہوگا لیکن اللہ تعالیٰ نے چار خمس اپنے فضل و احسان سے مجاہدین
کے لئے واجب کر دیئے تو یہ خمس ایسا حق نہیں ہے کہ جس کی ادائیگی ہم پر لازم ہوتی ہو بلکہ ایسا حق ہے جسکو
اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے روک لیا ہے لہذا سلطان جو خدا کا نائب ہے اس کے لینے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار
ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے جائز قرار دیا ہے اس کے خرچ کرنے کو ان لوگوں پر جو غنائین میں سے چار خمس
کے مستحق ہوئے ہیں بخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خمس حلال ہے بنی ہاشم کے لئے اسلئے کہ خمس تحقیق مذکور
کے مطابق اور اسخ ناس میں سے نہیں ہے اور رہے حقوق العباد وہ تو بے شمار ہیں۔

تشریح: یہ آٹھویں اور آخری قسم کا بیان ہے حقوق اللہ میں سے آٹھواں حق وہ ہے جو بذات خود قائم ہے
لہذا اس کی ادائیگی بندے کی جانب سے بطور عبادت نہ ہوگی بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات کے لئے باقی رکھا ہے
اور اس کو وصول کرنے اور مصارف میں تقسیم کرنے کی ذمہ داری اپنے نائب یعنی سلطان کو سونپی ہے اور وہ
مال غنیمت اور معادن سے حاصل ہونے والی دھات ہے، مال غنیمت وہ مال ہے جو حربوں سے دوران حرب
زبردستی حاصل کیا جاتا ہے اور معدن وہ دھاتیں ہیں جسکو اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا فرمایا ہے مثلاً سونا،
چاندی، لوہا، تانبا وغیرہ جہاد چونکہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے اسلئے کہ جہاد اللہ کے دین کو غالب کرنے اور
کلمتہ اللہ کو بلند کرنے کے لئے کیا جاتا ہے لہذا جہاد کے ذریعہ جو مال حاصل ہوگا وہ بھی بتامہ اللہ تعالیٰ کا
حق ہوگا مگر اللہ تعالیٰ نے رجمۃ وشفقۃ غنائین کے لئے چار خمس واجب کر دیئے ہیں اور صرف ایک خمس
اپنے لئے باقی رکھا ہے یہی حال معادن کا بھی ہے نہ کہ چار حصے پانے والے کے ہیں۔ اگر زمین محسی کی
ملکیت کی نہ ہو اور اگر ملکیت کی ہو تو زمین کے مالک کے ہیں اور ایک حصہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

مال غنیمت اور معادن چونکہ لوگوں کے اموال کا میل نہیں ہوتے اسلئے بنی ہاشم کے لئے حلال ہیں
بخلاف دیگر صدقات کے کہ بنی ہاشم کے لئے حلال نہیں ہیں چونکہ یہ واجب کو ادا کرنے کا آلہ اور مال کا

میل ہوتے ہیں۔

و اما حقوق العباد لا حقوق العباد خالصہ بے شمار ہیں جیسے ضمان تلف، ضمان منسوب، ضمان دیت وغیرہ۔

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي فَارْبَعَةُ السَّبَبِ وَالْعِلَّةُ وَالشَّرْطُ وَالْعَلَامَةُ أَمَّا السَّبَبُ الْحَقِيقِيُّ فَمَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهِ وَجُوبٌ وَلَا وُجُودٌ وَلَا يَعْضَلُ فِيهِ مَعَانِي الْعِلَلِ لَكِنَّهُ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ لَا تُضَافُ إِلَى السَّبَبِ وَذَلِكَ مِثْلُ دَلَالَةِ السَّارِقِ عَلَى مَالِ إِنْسَانٍ لَيْسَ رَقَبَةً فَإِنَّ السَّبَبَ إِلَى السَّبَبِ صَارَ لِلْسَّبَبِ حَكْمُ الْعِلَّةِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِ الدَّابَّةِ وَسَوْقُهَا هُوَ سَبَبٌ لِمَا يُتَلَفُ بِهَا لَكِنَّهُ فِيهِ مَعْنَى الْعِلَّةِ فَأَمَّا السَّبَبُ بِأَشْءٍ تَعَالَى فَسَبَبٌ لِكْفَارَةِ عِبَادٍ وَكَذَلِكَ تَعْلِيلُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالشَّرْطِ لِأَنَّ أَذْنِي دَرَجَاتِ السَّبَبِ أَنْ يَكُونَ طَرِيقًا وَالسَّبَبُ تَعَقُّدٌ لِلسَّبَبِ وَذَلِكَ قَطُّ لَا يَكُونُ طَرِيقًا لِلْكَفَارَةِ وَلَا لِالْجَزَاءِ لَكِنَّهُ يَعْضَلُ أَنْ يُؤَلَّ إِلَيْهِ تَسْمِي سَبَبًا مَجَازًا وَهَذَا عِنْدَنَا،

ترجمہ :- اور بہر حال قسم ثانی سووہ چار ہیں ما سبب ما علت ما شرط ما علامت، لیکن سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو بغیر اس کے کہ حکم کا وجوب یا وجود اس کی طرف منسوب ہو اور اس میں علت کے معنی مفہوم نہ ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایسی علت موجود ہو کہ جو سبب کی طرف مضاف نہ ہو اور اس کی مثال چور کا دالت (رہنائی) کہ نہ ہے کسی کے مال کی جانب تاکہ اس کو چرائے، پس اگر علت سبب کی طرف مضاف ہو تو سبب کے لئے علت کا حکم ہو گا اور اس کی مثال چوپائے کا کھینچنا اور ہانکنا ہے یہ سبب ہے اس کا کہ جو اس دابہ کے ذریعہ تلف ہو جائے گا لیکن اس سبب میں علت کے معنی ہیں، بہر حال یکن بالذکر کفارہ کا سبب مجازاً کہا گیا ہے اور اسی طرح طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنے کا نام سبب مجازاً رکھا گیا ہے اسلئے کہ سبب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اور قسم سووہ پورا کرنے کے لئے کھائی جاتی ہے اور یہ قسم پورا کرنا، ہرگز کفارہ کا (یکین بالذکر) اور جزاء کا (یکین بغیر الذکر) ذریعہ نہیں ہو سکتا لیکن حلف (مذکور) اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ مفضی الے الحکم ہو جائے پس اس کی وجہ سے (حلف) کو سبب کہا گیا ہے مجازاً اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔

تشریح :- مصنف نے فصل کی ابتداء میں یہ بات فرمائی تھی کہ اولہ ثلاثہ سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں احکام اور ما یستلحق بہ الاحکام، اب مصنف نے احکام کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد ما یستلحق

بہا الاحکام کو بیان فرما رہے ہیں۔

فرمایا کہ قسم ثانی یعنی ما يتعلق بہا الاحکام کی چار قسمیں ہیں سبب، علت، شرط، علامت، سبب کے لغوی معنی — مایوصل بہ الے المقصود یعنی جو مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اسی وجہ سے راستہ کو سبب کہتے ہیں چونکہ راستہ منزل تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح بادل کو بھی سبب کہتے ہیں چونکہ بادل بارش کا ذریعہ ہوتا ہے، اسی کو بھی سبب کہتے ہیں چونکہ کنوئیں سے ڈول نکالنے کا ذریعہ ہوتی ہے۔

سبب کے اصطلاحی معنی — مصنف نے سبب کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں کی ہے اما السبب الحقيقي فما يكون طريقا الے الحكم، سبب حقیقی وہ ہے جو مفضی الے الحكم ہو بغیر اس کے کہ اس سبب کی طرف حکم کا وجوب یا وجود مضاف ہو اور نہ اس میں علیت کے معنی مفہوم ہوں۔

حقیقی کی قید سے سبب مجازی خارج ہو گیا جیسا کہ وقت نماز کے لئے اور شہر رمضان روزہ کے لئے اور بیت اللہ حج کے لئے اسباب ہیں مگر یہ اسباب مجازی ہیں حقیقی نہیں۔

طریقاً الے الحكم کی قید سے علامت خارج ہو گئی اسلئے کہ علامت مفضی الے الحكم نہیں ہوتی بلکہ مفضی الے الحكم ہو دلالت کرتی ہے۔

من غیر ان یضاف الیہ وجوب کی قید سے علت خارج ہو گئی اسلئے کہ علت کی جانب وجوب حکم مضاف ہوتا ہے۔

ولا وجود کی قید سے شرط سے احتراز ہو گیا اسلئے کہ شرط کی جانب وجوب حکم مضاف ہوتا ہے۔ اور ولا یعقل فیہ معانی العلة کی قید سے سبب مشابہ علت اور سبب فیہ معنی العلة خارج ہو گئے اسلئے کہ اگر سبب مشابہ علت ہو گا یا اس میں علت کے معنی ہوں گے تو وہ سبب حقیقی نہ ہو گا بلکہ سبب (شبه العلة یا سبب فیہ معنی العلة) ہو گا حالانکہ تعریف سبب حقیقی کی یہ لوری ہے۔

و لكن یتخلل بینہ و بین الحكم علة لا تقفان الے السبب، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں۔

شبہ — شبہ یہ ہے کہ سبب حقیقی کی تعریف معلوم ہوتا ہے کہ سبب حقیقی وہ ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان بالکل علت کا واسطہ نہ ہو۔

جواب — سبب اور حکم کے درمیان علت آسکتی ہے بشرطیکہ وہ علت سبب کی جانب مضاف نہ ہو اسی کی طرف مصنف نے یتخلل بینہ سے اشارہ فرمایا ہے اسلئے کہ اگر علت سبب کی جانب مضاف ہوگی تو سبب علة العلة ہو جائے گا اور حکم چونکہ علت کی طرف مضاف ہے لہذا اس طریقہ سے حکم سبب کی جانب مضاف ہو جائے گا اسی کا نام سبب فیہ معنی العلة ہے اور یہ سبب حقیقی نہ ہو گا

مطلب یہ کہ سبب علتہ العلتہ ہونے کی وجہ سے حکم کی علت ہو جائے گا اور اسی کا نام سبب فیہ معنی العلتہ ہے۔
 وذلك مثل دلالة السارق، یہ سبب حقیقی کی مثال ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے چوری کی کسی کے مال کی طرف رہنمائی کی اور سارق نے رہنمائی (دلالت) کی وجہ سے مال چرایا اس مثال میں تین جزو ہیں،
 ما دلالت ما سارق کا فعل سرقة بلا سرقة، دلالت سرقة کے لئے سبب حقیقی ہے اور سارق کا فعل سرقة
 سرقة کی علت ہے اور یہ فعل سرقة دلالتہ (رہنمائی) کی طرف مضاف نہیں ہے یعنی یہ نہیں کہہ سکتے کہ فعل
 سرقة دلالتہ (رہنمائی) کی وجہ سے ہوا ہے اس لئے کہ دال کی دلالت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ سارق
 لازمی طور پر دلالت کی وجہ سے چوری کہی لے بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دلالت کے باوجود اللہ تعالیٰ
 کی توفیق یا کبھی اور مانع کی وجہ سے چوری نہیں کرتا، اگر سبب یعنی دلالت میں علیت کے معنی ہوتے تو
 دلالت کے بعد چوری کہنا لازمی اور ضروری ہوتا اس لئے کہ علت اپنے معلول سے جدا نہیں ہو سکتی، اس
 سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ دلالت سبب حقیقی یعنی سبب محض ہے اس میں علیت کا شائبہ بھی نہیں ہے اور
 حکم کی اضافت علت کی طرف ہوتی ہے نہ کہ سبب کی طرف، لہذا چوری کی نسبت سارق کی طرف ہوگی نہ کہ
 دلالت کرنے والے کی طرف اور قطعاً سارق کا ہوگا نہ کہ دلالت کرنے والے کا۔

سوال — اگر محرم غیر محرم کو شکار پر دلالت (رہنمائی) کرے اور محرم کی دلالت کی وجہ سے غیر محرم
 شکار کر لے تو رہنمائی کرنے والے محرم پر جزا رسید واجب نہیں ہونی چاہیے اس لئے کہ بقول آپ کے دلالت
 تو سبب محض ہے اہل علت تو شکاری کا فعل ہے اور سبب کی جانب حکم کی اضافت نہیں ہوا کرتی۔

جواب — ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ محرم کی دلالت سبب حقیقی یعنی سبب محض ہے بلکہ یہ توجیہ علی الاحرام
 ہے اس لئے کہ محرم نے احرام باندھ کر اپنے اوپر لازم کر لیا کہ وہ نہ خود شکار کرے گا اور نہ شکار پر دلالت
 کر کے شکار کے امن کو زائل کرے گا جب اس نے شکار کی طرف دلالت کر دی تو گویا اس نے شکار
 کے امن کو زائل کر کے اس کی خلاف ورزی کی جس کو اپنے اوپر لازم کیا تھا اور یہ جنایت علی الاحرام ہے
 لہذا دلالت کرنے والا اس جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس کی مثال ایسی ہی کہ ایک شخص مودع نے
 دوسرے شخص مودع کے پاس کوئی ودیعت رکھی تو مودع پر لازم ہے کہ اس نے اس کی حفاظت کرے مگر
 مودع نے خود ہی مال ودیعت کی طرف چوری کی رہنمائی کر دی جس کے نتیجے میں چور نے وہ چیز چرائی تو یہ
 مودع مال ودیعت کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ مودع نے ودیعت قبول کر کے اپنے اوپر مال ودیعت
 کی حفاظت کو لازم کر لیا اور جب اس نے خود ہی مال ودیعت کی طرف چوری کی رہنمائی کر دی تو گویا اس نے
 اپنے اوپر لازم کردہ حفاظت کو پورا نہیں کیا جس کی وجہ سے مودع مال ودیعت کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

فان اضعیف الے السبب، اور اگر سبب اور حکم کے درمیان کی علت سبب کی طرف مضاف ہو تو

اس سبب کو بھی علت ہی کہا جائے گا اور حکم کی نسبت اس سبب کی طرف ہوگی، مثلاً کوئی چوپائے کو ہانکے یا کھینچنے کے کرچلا اور اس چوپائے نے روند کر مال یا جان کا نقصان کر دیا، چوپائے کو کھینچنے کے چلنا یہ سبب نقصان ہے اسلئے کہ یہ مفضی الے النقصان ہے اور چوپائے کا روند کر نقصان کرنا یہ علت ہے اور نقصان حکم ہے مگر چوپائے کو کھینچنے اس کی مرضی کے خلاف لیجانا یہ سبب (محصن) نہیں ہے بلکہ ایسا سبب ہے کہ اسلئے علت کے معنی نہیں اسلئے کہ نقصان کی اصل علت جانور کا روندنا ہے مگر یہ روندنا لیجانے والے کی طرف منسوب ہوگا اسلئے کہ جانور کا فعل لیجانے والے کے فعل کے تابع ہے لہذا چوپائے پر عدم اہلیت کی وجہ سے کوئی ضمان لازم نہیں آئے گا، اب رہی یہ بات کہ سبب پر ضمان لازم آئے گا یا نہیں تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ ایک تو ہوتا ہے ضمان محل اور ایک ہوتا ہے ضمان فعل، ضمان محل یعنی تلف شدہ شے کے نقصان کا جانور کو لیجانے والا ضامن ہوگا البتہ ضمان فعل کا ضامن نہیں ہوگا یعنی تلف کی نسبت (سائق) یعنی لیجانے والے کی طرف نہیں کیجائے گی بلکہ تلف کی نسبت تو چوپائے کی طرف ہی رہے گی مگر چونکہ چوپائے میں ضمان کی اہلیت نہیں ہے اسلئے ضمان فعل چوپائے پر بھی واجب نہیں ہوگا، مثلاً ایک شخص چوپائے کو لے کر چلا اور چوپائے نے اسی شخص کے والد کو ہلاک کر دیا تو لڑکا اپنے باپ کی ہلاکت کا ضامن نہیں ہوگا بایں طور کہ لڑکے کو اس کے والد مقتول کی میراث سے محروم کر دیا جائے اسلئے کہ لڑکا اپنے باپ کا قتل کا براہ راست مرتکب نہیں ہوا ہے بخلاف اس صورت کے کہ کوئی شخص اپنے والد کو براہ راست قتل کر دے تو لڑکا والد کی میراث سے محروم رہے گا۔

فاما الیمن باللہ تعالیٰ، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔
سوال۔ اپنے فرمایا تھا کہ سبب حقیقی وہ ہوتا ہے جو مفضی الے الحکم ہو مگر یمن باللہ مثلاً کوئی شخص کہے واللہ لا فضل کذا، اور یمن بغیر اللہ مثلاً اپنی باندی سے کہے ان دخلت الدار فانت حرة، مفضی الے الحکم نہیں ہے مگر پھر بھی ان دونوں کو سبب کہا جاتا ہے یمن باللہ کفارہ کا اور یمن بغیر اللہ جزا کا سبب ہے۔
فائدہ۔ یمن باللہ مفضی الے الحکم اسلئے نہیں ہے کہ یمن مانع حث ہے اور بغیر حث نہ کفارہ ہوتا ہے اور نہ جزا لازم ہوتی ہے۔

جواب۔ یمن باللہ اور یمن بغیر اللہ کو مجازاً ایوئل کے اعتبار سے سبب کہہ دیا گیا ہے جیسے قرآن مجید میں عنب کو خمر کہہ دیا گیا ہے اور قال اللہ تعالیٰ «انی ارانی اعصر حمزاً» بعض اوقات جبکہ مانع حث مرتفع ہو جاتا ہے تو یمن یمن ہی سبب کفارہ اور سبب جزا بن جاتی ہے مثلاً جس چیز کو کرنے کی قسم کھائی ہے اگر وہ نہ کی تو حث مانع ہو جاتا ہے اور ایوئل مجاز کے علاقوں میں سے ایک علاقہ ہے۔

شافعی جَعَلَهُ سَبِيحًا مَوْفِي مَعْنَى الْعِلَّةِ وَعِنْدَنَا لِهَذَا الْمَجَازِ شَبَهَةٌ الْحَقِيقَةُ حَكْمًا
خِلَافًا لَزْفَرِ حَرْفٍ وَيَتَبَيَّنُ ذَلِكَ فِي مَسْئَلَةِ التَّجْزِئِ كُلِّ يُبْطَلُ التَّعْلِيْقَ فَعِنْدَنَا يُبْطَلُ
لِأَنَّ الْيَمِينَ شَرَعَتْ لِلسَّرْفِ لَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ أَنْ يَصِيرَ السَّرْفُ مَوْفِيًا بِالْجِزَاءِ وَإِذَا
صَارَ مَوْفِيًا بِالْجِزَاءِ صَارَ لِمَا ضَمِنَ بِهِ الْبُرْلُوحَالِ شَبَهَةٌ الرَّجُوبِ كَالْمَغْضُوبِ
مَوْفِيًا بِقِيَمَتِهِ فَيَكُونُ لِلْغَضَبِ حَالٌ قِيَامَ الْعَيْنِ شَبَهَةٌ أَيْجَابِ الْقِيَمَةِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ
لَمْ يَبْقَ الشَّبَهَةُ إِلَّا فِي مَحَلِّهِ كَالْحَقِيقَةِ لِأَسْتَفْنَى عَنِ الْمَحَلِّ فَإِذَا فَاتَ الْمَحَلَّ بَطَلَ
بِخِلَافِ تَعْلِيْقِ الطَّلَاقِ بِالْمِلْكِ فَإِنَّهُ يَصِيحُ فِي مُطْلَقَةِ الثَّلَاثِ وَإِنْ عَدِمَ الْمَحَلَّ
لِأَنَّ ذَلِكَ الشَّرْطُ فِي حُكْمِ الْعِلْلِ فَصَارَ ذَلِكَ مَعَارِضًا لِهَذِهِ الشَّبَهَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهِ،

ترجمہ :- اور امام شافعی نے یمن باللہ اور یمن بغیر اللہ کو ایسا سبب قرار دیا ہے جو علت کے معنی میں ہے
(یعنی علت العلة ہے) اور ہمارے نزدیک سبب مجازی حکم کے اعتبار سے سبب حقیقی کے مشابہ ہے بخلاف
امام زفر کے اور ثمرہ اختلاف مسئلہ تجزیہ میں ظاہر ہوگا آیا تجزیہ تعلیق کو باطل کر دیتی ہے یا نہیں، چنانچہ
ہمارے نزدیک باطل کر دیتی ہے اسلئے کہ یمن کی مشرودعیت بر قسم پوری کرنے کے لئے ہوئی ہے لہذا یہ
ضروری ہے کہ یمن مضمون بالجزاء ہو دینے یمن پوری نہ ہونے کی صورت میں جزاء لازم ہو اور جب یمن
مضمون بالجزاء ہوگئی تو ما ضمن بہ البر (یعنی طلاق و عتاق) کے لئے فی الحال قبل فوت البر، ثبوت کا شبہ
پیدا ہو گیا جیسا کہ شے مضموب ہلاک ہونے کے بعد اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہوتی ہے لہذا غضب
کے لئے شے مضموب کے موجود ہونے کے باوجود ایجاب قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جب بات
ایسی ہے (یعنی یمن سبب مجازی ہے مگر مشابہ بالحقیقت ہے) تو مشابہت باقی نہیں رہے گی مگر سبب
کے محل میں، مثل حقیقت کے جو کہ محل سے مستغنی نہیں ہوتا اور جب تجزیہ ثلاث سے محل ہی فوت ہو گیا تو تعلیق
بھی باطل ہوگئی بخلاف طلاق کو ملک نکاح پر محل کرنے کے سویہ تعلیق صحیح ہے مطلقہ الثالث کے حق
میں اگر محل معدوم ہو گیا ہو اسلئے کہ یہ شرط نکاح علت کے حکم میں ہے (یعنی یہ تعلیق بالشرط نے حکم العلة)
اس مشابہت کے معارض ہوگی جو شرط کے متحقق ہونے سے پہلے موجود ہے۔

تشریح :- والشافعی جعلہ، یمن باللہ اور تعلیق کے بارے میں امام شافعی کا مذہب بیان فرما رہے

ہیں اس کے بعد امام زفر کا مذہب بیان فرمائیں گے امام ابو حنیفہ کا مذہب بیان فرنا چکے ہیں۔

ان تینوں حضرات کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے۔ امام شافعی نے یمن باللہ اور یمن بغیر اللہ کو سبب فیہ

معنی العلة (یعنی سبب حقیقی) کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہ نے سبب مجازی مشابہ بالسبب الحقیقی مانتے ہیں

اور امام زفرؒ سبب مجازی محض مانتے ہیں، امام شافعیؒ فراط کی طرف گئے ہیں اور امام زفرؒ تفریط کی طرف اور امام ابوحنیفہؒ نے درمیانی راستہ اختیار فرمایا ہے گویا کہ امام صاحب کا مسلک خیر الامور اور ساطع کا مصداق ہے، امام زفرؒ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ اس بات میں تو مستفق ہیں کہ یسین باللہ اور یسین بیضر اللہ کفارہ کے لئے سبب مجازی ہیں مگر اختلاف اس بات میں ہے کہ امام زفرؒ سبب مجاز خالص مانتے ہیں اور امام صاحب سبب مجازی مشابہہ بالحقیقت مانتے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل — امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب حالف حانت ہو گیا تو اسپر کفارہ یسین واجب ہو گیا اور سبب وجوب یسین ہی ہے اسی طرح تعلیق میں جب معلق علیہ پایا گیا تو جزاء واقع ہو جائے گی اور جزاء کا موجب تعلیق ہی ہے مثلاً اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو جب داخل دار پایا گیا تو طلاق واقع ہو گئی، سبب فیہ معنی العلة کے یہی معنی ہیں، علت میں معلق فوراً واقع ہو جاتا ہے مثلاً اگر انت طالق کہہ دیا جائے تو طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور سبب فیہ معنی العلة میں حکم حث اور معلق علیہ کے وجود پر معلق رہتا ہے جب یہ دونوں موجود ہو جاتے ہیں تو حکم بھی موجود ہو جاتا ہے۔

وعندنا لهذا المجاز شبهة بالحقیقة حکماً، یعنی ہمارے نزدیک یسین باللہ اور تعلیق، مجاز خالص نہیں ہیں بلکہ مجاز مشابہہ بالحقیقة ہے اس اعتبار سے کہ یسین بردی یعنی پورا کرنے کے لئے مشروع کی گئی ہے یعنی حالت قسم کی لئے کھاتا ہے کہ اس کو پورا کرے لہذا اگر حالف یسین پوری نہیں کرتا تو اس پر جزاء تعلیق کی صورت میں اور کفارہ یسین باللہ کی صورت میں لازم آئے گا، بر کے مضمون بالجزار ہونے کا یہی مطلب ہے لہذا مضمون بالبر یعنی کفارہ اور جزاء کے لئے فی الحال قبیل فوات البر، ثبوت کا شبہ پیدا ہو جائے گا لہذا یسین کے لئے مشابہت بالحقیقة ثابت ہو جائے گی، مطلب یہ ہے کہ یسین اور تعلیق جب حث کی صورت میں سبب بنتے ہی ہیں تو حث ہونے سے قبل بھی سبب بننے کا شبہ پیدا ہو جائے گا اسی کا نام سبب مشابہہ بالحقیقة ہے یا یوں کہیے کہ یسین اگرچہ فی الحال مفسیٰ الے الکفارہ نہیں ہے مگر فوات یسین کی صورت میں مفسیٰ الے الکفارہ ہو جانے کا احتمال ہے اسی وجہ سے یسین مشابہہ بالسبب الحقیقی کہلاتی ہے۔

خلافاً لرفرؒ، امام زفرؒ کے نزدیک یسین باللہ اور معلق بالشرط مجاز محض ہیں انہیں حقیقت کا شبہ بھی نہیں ہے ان پر سبب کا اطلاق مجاز ہوتا ہے اسلئے کہ یسین کی مشروعیت بر (قسم پوری کرنے) کیلئے ہے اور بر مفسیٰ الے الکفارہ نہیں ہو سکتی اسلئے کہ کفارہ حث کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حث اور بر میں تضاد ہے لہذا بر کفارہ کا سبب نہیں بن سکتی اس لئے باوجود اگر یسین پر سبب کا اطلاق کیا جاتا ہے تو وہ محض مجاز لہی ہوگا۔

و یسین ذلک فی مسئلۃ التخییر، ہمارے اور امام زفرؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اور نتیجہ مسئلہ تخییر

میں ظاہر ہوگا آیا تجیز تعلیق کو باطل کرتی ہے یا نہیں، ہمارے نزدیک باطل کرے گی اور امام زفر کے نزدیک باطل نہیں کرے گی۔

مسئلہ تجیز کی صورت یہ ہے کسی شخص نے اپنی منکوحہ سے کہا ان دخلت الدار فانك طالق ثلاثا پھر اپنے تین طلاقیں علی الفور دیدیں بعد انقضائے عدت دوسرے شخص سے اس عورت نے نکاح کر لیا اور اس نے کبھی وطی کے بعد طلاق دیدی بعد انقضائے عدت شوہر اول سے دوبارہ نکاح کر لیا اس کے بعد وہ عورت گھسریں داخل ہوئی ہمارے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی اسلئے کہ ہمارے نزدیک تجیز نے تعلیق سابق کو باطل کر دیا اور امام زفر کے نزدیک دخول دار کی وجہ سے طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ ان کے نزدیک تعلیق کے وقت انت طالق مجاز پایا گیا تھا جس میں حقیقت کا کوئی شاہد نہیں تھا اسی وجہ سے اس وقت انت طالق کو محل کی ضرورت نہیں تھی بلکہ احتمال حدودی محلیت کافی تھا اور وہ قائم تھا اسلئے کہ مطلقۃ الثلث کے حق میں یہ احتمال موجود ہے کہ عورت اس کی طرف حلالہ کے بعد لوٹ آئے اور جب نکاح ثانی کے بعد دخول دار پایا گیا تو گویا کہ اسی وقت شوہر نے انت طالق کہا ہے لہذا طلاق واقع ہو جائے گی۔

اور ہمارے نزدیک جبکہ شوہر کا قول انت طالق تعلیق کے وقت مجاز مشابہ بالحقیتہ کے طور پر موجود تھا لہذا اس کے لئے محل کی ضرورت تھی جیسا کہ حقیقت کو محل کی ضرورت ہوتی ہے یعنی انت طالق کو جس طرح محل کی ضرورت ہے بغیر محل بیکار ہے اسی طرح انت طالق ان دخلت الدار کو بھی محل کی ضرورت ہے بغیر محل یہ بھی بیکار ہے اور محل تجیزاً طلاق کی وجہ سے فوت ہو گیا لہذا اس کا قول انت طالق بھی باقی نہیں رہا تو دخول دار کے وقت طلاق کیسے واقع ہو سکتی ہے۔ لان ایمن شرعت سے احناف کی دلیل کا بیان ہے جسکی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

فائدہ — صار لما ضمن بہ البر للرجال شہتہ الوجوب کی تہمیل یہ ہے اسی صار لما ضمن اور طلاق والعتاق شہتہ الثبوت فی الحال (اے قبل فوات البر)

لما میں جو ناموصولہ ہے اس سے مراد طلاق اور عتاق ہیں مطلب یہ ہے کہ تعلیق کی صورت میں طلاق اور عتاق کے لئے شہتہ بر فوات دینے حانت ہونے سے قبل ہی پیدا ہو گیا اور فوات بر یعنی حانت ہونے کے بعد تو طلاق اور عتاق کا ثبوت یقینی ہوگا۔

کا مضمون بقیتمہ، اس عبارت سے مصنف احناف کے مذہب کی مثال سے تائید ذکر فرما رہے ہیں یعنی بر اسی طرح مضمون بالجزار ہوتی ہے جس طرح کہ شے مضمون بالقیمتہ ہوتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ طلب محل میں شے کا مشابہ شے کے قائم مقام ہوتا ہے یعنی جس طرح سبب حقیقی کو محل کی ضرورت ہوتی ہے وہ محل سے مستغنی نہیں ہو سکتا اسی طرح سبب مشابہ بالسبب الحقیقی کو بھی محل کی ضرورت

ہوتی ہے۔

کا لمغضوب برکے ساتھ متعلق ہے مطلب یہ ہے کہ براسی طرح مضمون بالجزار ہوتی ہے جس طرح مغضوب شے مضمون بالقیمتہ ہوتی ہے غضب میں اصل شے مغضوب عنہ کو واپس کرنی ہوتی ہے اور اگر شے ہلاک ہو جائے اور ذوات الامثال میں سے ہو تو مثل واجب ہوتا ہے اور ذوات العقیم میں سے ہو تو قیمت واجب ہوتی ہے لیکن شے مغضوب کے موجود ہونے کی صورت میں بھی ایجاب قیمت کا شہہ ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مالک کا غاصب کو شے مغضوب کی قیمت سے بری کرنا جائز ہوتا ہے یہاں تک کہ بری کرنے کے بعد اگر شے مغضوب ہلاک ہو گئی تو غاصب پر ضمان واجب نہیں ہوگا اسی طرح مغضوب کے موجود ہونے کے باوجود مغضوب کی قیمت کی کفالت درست ہے مغضوب کے ہلاک ہونے سے پہلے اگر قیمت کا ثبوت کسی درجہ میں بھی نہ ہوتا تو مذکورہ احکام درست نہ ہوتے جیسا کہ قبل الغضب ابرار، کفالت وغیرہ درست نہیں ہیں۔

بخلاف تعلیق الطلاق بالملک، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے امام زفر کے قیاس کا جواب دینا چاہتے ہیں، امام زفر نے تعلیق الطلاق بالشرط کو تعلیق الطلاق بالملک پر قیاس کیا حالانکہ یہ قیاس مع الفارق ہے امام زفر کے قیاس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اجنبیہ یا اپنی مطلقۃ الثلث سے کہے ان نکحک فان طالق تو اس صورت میں بالاتفاق مسئلہ یہ ہے کہ جب اس عورت سے نکاح کرے گا تو طلاق واقع ہو جائیگی حالانکہ اجنبیہ اور مطلقۃ الثلث طلاق کا محل نہیں مگر اس کے باوجود طلاق واقع ہو جاتی ہے اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی طلاق واقع ہونی چاہیے۔

امام زفر کے قیاس کا خلاصہ یہ ہے کہ بقار تعلیق بقار محل کی محتاج نہیں ہے جس طرح کہ اگر کوئی شخص اجنبیہ یوں کہے ان نکحک فان طالق اور پھر اس سے نکاح کرے تو طلاق واقع ہو جاتی حالانکہ اجنبیہ اور مطلقۃ الثلث ابتداء ہی سے محل طلاق نہیں ہے جب ابتداءً تعلیق بدون محل جائز ہے تو بقار تعلیق بدو المحل بطریق الاولے جائز ہوگی اسلئے کہ بقاء اہل ہوتی ہے ابتداء سے۔

امام زفر کے قیاس کا جواب — جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام زفر کا تعلیق بالشرط کو تعلیق بالملک پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ دونوں مسئلوں میں بہت بڑا فرق ہے، تعلیق الطلاق بالملک عدم محل کی صورت میں بھی صحیح ہے اسلئے کہ نکاح کہ جس پر طلاق کو معلق کیا ہے (ان نکحک فان طالق کہا ہے) وہ نکاح ملک طلاق کے لئے علت کے حکم میں ہے اسلئے کہ ملک طلاق مستفاد ہے ملک نکاح سے، یعنی اگر نکاح نہ ہو تو صحیح طلاق کہاں سے حاصل ہو سکتا ہے لہذا نکاح طلاق کے لئے علت العلتہ کے درجہ میں ہوگا اسلئے کہ قائل کے قول ان نکحک فان طالق میں نکاح علت ہے صحت تعلیق کے لئے اور تعلیق علت ہے وقوع طلاق کے لئے لہذا نکاح علت ہے وقوع طلاق کے لئے لہذا نکاح کے لئے مشابہ

علت ہونا ثابت ہو گیا اور شبہ علت، علت کے حکم میں ہوتی ہے اور تعلیق احکم بحقیقۃ العلة حقیقت ایجاب کو باطل کرتی ہے کوئی فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے، یعنی اگر حکم کو علت پر معلق کر دیا جائے تو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا کیونکہ وہ کسی حکم کو واجب نہیں کر سکتی، مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا ان اعتقتک فانت حر تو یہ قول باطل ہے اسلئے کہ حریت کو اس کی علت یعنی اعتاق پر معلق کیا ہے لہذا غلام آزاد نہ ہوگا اسی طرح اگر اپنی منکوحہ سے کہا ان طلقک فانت طالق تو طلاق واقع نہ ہوگی اسلئے کہ وقوع طلاق کو ارتقاع طلاق پر معلق کیا ہے اور ارتقاع طلاق وقوع طلاق کے لئے علت ہے اور حکم کو اس کی علت پر معلق کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

فصار ذلک معارضاً لمصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے امام زفر کے قیاس کا دوسرا جواب دینا چاہئے، میں جس کا خلاصہ یہ ہے، ان نکتہ فانت طالق میں دو حیثیتیں ہیں ایک تعلیق کی حیثیت ہے اسلئے کہ وقوع طلاق کو نکاح پر معلق کیا ہے، اس تعلیق کی وجہ سے انت طالق وقوع طلاق کے لئے سبب مجازی ہے اسلئے کہ اگر تعلیق ہوتی تو انت طالق سبب حقیقی ہوتا اور سبب مجازی وجود شرط کے وقت وجود محل کا تقاضا کرتا ہے اور دوسری حیثیت شرط نکاح کا علت کے حکم میں ہونا ہے یہ حیثیت عدم محل کا تقاضا کرتی ہے جب ان نکتہ فانت طالق میں اقتضار محل اور عدم اقتضار محل میں تعارض واقع ہو گیا تو تعارضاً تساقطاً کی وجہ سے قیام محل کی شرط ختم ہو گئی اور تعلیق باقی رہ گئی لہذا جب شرط نکاح پائی جائے گی تو طلاق واقع ہو جائے گی بخلاف تعلیق بالشرط کے کہ وہ مشابہ بالسبب الحقیقی ہونے کی وجہ سے محل کا تقاضا کرتی ہے اور تعلیق کے بعد تین طلاقیں تخیراً دینے کی وجہ سے محل فوت ہو گیا اور ثابت شدہ محل جب فوت ہو جاتا ہے تو دوبارہ تعلیق مذکور کے لئے محل نہیں بنتا لہذا قائل کا قول ان دخلت الدار فانت طالق باطل ہو گیا اور جب انت طالق ہی باطل ہو گیا تو طلاق کہاں سے واقع ہوگی، امام زفر اس گہرائی تک نہ پہنچ سکے اور تعلیق بالشرط کو تعلیق بالملک پر قیاس کر لیا حالانکہ دونوں کے درمیان بون بے ہے۔

وَأَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ فِي الشَّرْعِيَّةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إِلَيْهِ، وَجُوبُ الْحُكْمِ بِسَبَبِهِ أَوْ ذَلِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ لِلْمَلِكِ وَالنِّكَاحِ لِلْحَجَلِ وَالْقَتْلِ لِلْقَصَاصِ وَلَيْسَ مِنْ صِفَتِهِ الْعِلَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بِلِ الْوَاجِبِ إِتْرَانَهُمَا مَعًا وَذَلِكَ كَالِاسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَ نَافِذِ إِتْرَانِهِ الْحُكْمِ لِإِنِّ كَمَا فِي الْبَيْعِ الْمَوْقُوفِ وَالْبَيْعِ بِشَرَطِ الْخِيَارِ كَانَ عِلَّةً إِسْمًا وَمَعْنَى لِأَحْكَامًا وَدَلَالَةً كَوْنِهِ عِلَّةً لِكَ سَبَبًا أَنَّ الْمَانِعَ إِذَا زَالَ وَجِبَ الْحُكْمُ بِهِ مِنَ الْإِضْلِ حَتَّى يَسْتَحِقَّهُ الْمَشْتَرِي

بِزَوَائِدِهَا،

ترجمہ :- اور بہر حال علت سے مراد شریعت میں وہ ہے کہ جسکی طرف حکم کا وجوب مضاف ہو بلا واسطہ اور اس کی مثال جیسا کہ بیع ملک کے لئے اور نکاح حلت کے لئے اور قتل قصاص کے لئے اور علت حقیقی کی چھت نہیں ہے کہ وہ حکم پر مقدم ہو بلکہ واجب علت اور حکم دونوں ایک ساتھ ہونے سے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ استطاعت فعل کے ساتھ ہمارے نزدیک، پس اگر حکم (علت سے) کسی مانع کی وجہ سے مؤخر ہو جائے جیسا کہ بیع موقوف اور بیع بشرط ایجاب میں ہوتا ہے تو وہ اسما اور معنی علت ہوگی نہ حکم، اور اس علت ہونے اور سبب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع زائل ہو جائے تو حکم اس کے ذریعہ اول امر ہی ثابت ہو گا یہاں تک کہ مشتری بیع کا اس کے زوائد کے ساتھ مستحق ہو گا۔

تشریح :- ابتداء فضل میں یہ بات بتائی گئی تھی کہ اولیٰ ثلثہ سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں ملا احکام ملا و ما یستقل بہ الاحکام، ما یستقل بہ الاحکام کے بارے میں فرمایا تھا کہ وہ چار ہیں سبب، علت، شرط، علامت، سبب کے بیان سے فراغت کے بعد اب علت کا بیان فرما رہے ہیں۔

علت کے لغوی معنی اس عارض کے ہیں کہ جس کے لاحق ہونے سے محل کا وصف متغیر ہو جائے جیسا کہ مرض کہ جس کے لاحق ہونے کی وجہ سے محل یعنی جسم میں تغیر آجاتا ہے اور اصطلاح شرع میں اس شے کا نام علت ہے جس کی طرف حکم کا وجوب بلا واسطہ منسوب ہو۔

علت کی تعریف مصنف نے ان الفاظ سے کی ہے عما یضاف الیہ وجوب الحکم ابتداءً، اس میں عما یضاف الیہ بمنزلہ جنس ہے اور وجوب الحکم فضل اول ہے، اس قید سے شرط خارج ہو گئی اسلئے کہ شرط کی جانب وجود حکم مضاف ہوتا ہے نہ کہ وجوب حکم، ابتداءً یہ فضل ثانی ہے اس قید سے سبب، علامت اور علت العلة خارج ہو گئے اسلئے کہ سبب اور علت العلة کے ذریعہ حکم بالواسطہ ثابت ہوتا ہے حالانکہ علت وہ ہوتی ہے کہ جس کے ذریعہ حکم بلا واسطہ ثابت ہو اور علامت سے حکم ثابت ہی نہیں ہوتا۔

وذلك مثل البیوع، مصنف نے علت کی تین مثالیں پیش کی ہیں ملا بیع علت ہے اثبات بلکہ کیلئے ملا نکاح علت ہے اثبات حلت کے لئے اور قتل علت ہے قصاص کے لئے۔

مذکورہ تینوں چیزیں بلا واسطہ بغیر تاخیر زمانی کے ثابت ہوتی ہیں یعنی جب علت کا وجود ہوتا ہے تو بلا تاخیر اس کا حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً جب نکاح ہو گیا تو بلا تاخیر حلت ثابت ہو گئی علیٰ ہذا القیاس، علت شریعیہ میں کمال تین اوصاف کے پائے جانے سے ہوتا ہے ملا اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنی اس علت کی وضع کسی خاص حکم کے لئے ہو اور ثبوت حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کی طرف ہو ملا معنوی اعتبار سے

علت ہو یعنی ثبوت حکم میں علت کی تاثیر پائی جاتی ہو ۲ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجود علت کے ساتھ معا بلاتا تاخیر حکم ثابت ہو۔

جس علت میں اوصاف ثلثہ مذکورہ پائے جائیں وہ علت کاملہ ہوگی اور اگر بعض اوصاف پائے جائیں اور بعض نہ پائے جائیں تو وہ علت قاصرہ کہلائے گی، پہلے وصف کے اعتبار سے اس علت کو علت اسما کہیں گے اور دوسرے وصف کے اعتبار سے علت معنی کہیں گے اور تیسرے وصف کے اعتبار سے علت حکما کہیں گے، اوصاف ثلثہ کے اعتبار سے علت کی کل سات قسمیں حاصل ہوتی ہیں ۱ علت اسما و معنا و حکما ۲ اسما فقط ۳ معنا فقط ۴ حکما فقط ۵ اسما و معنا لا حکما ۶ اسما و حکما لا معنی ۷ معنا و حکما لا اسما، ہر ایک کی تفصیل مع امثلہ آئندہ آ رہی ہے۔

علت حقیقیہ کی صفت یہ نہیں ہے کہ وہ حکم پر مقدم ہو بلکہ جو بات ضروری ہے وہ یہ ہے کہ علت اور حکم دونوں ساتھ پائے جائیں مثلاً قدرت علی الفعل فعل کے ساتھ، اہل سنت والجماعت کا یہی مذہب ہے البتہ معتزلہ قدرت علی الفعل کو فعل سے مقدم اور ساتھ مانتے ہیں۔

استطاعت وہ عرض ہے جو افعال کی علت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ہر حیوان کے اندر پیدا فرمایا، جس سے حیوان اپنے افعال اختیار یہ کرتا ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہوا کہ استطاعت اور فعل دونوں ساتھ ہوتے ہیں البتہ آلات اور اسباب کی سلامتی قدرت علی الفعل سے مقدم ہوتی ہے، جب استطاعت کا عرض ہونا معلوم ہو گیا اور اعراض کی بقا بغیر محل کے محال ہے لہذا اگر استطاعت کو قبل الفعل مانتے ہیں تو فعل کا وقوع بغیر استطاعت لازم آئے گا حالانکہ یہ خلاف اصل ہے،

معتزلہ کی جانب سے تکلیف مالا یطاق کا اعتراض لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تکلیف کا مدار صحت آلات پر ہے۔

علت اپنے معلول پر بحسب الذات مقدم ہوتی ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اس کو تقدم ذاتی کہتے ہیں اور علت عقلیہ تامہ کے اپنے معلول کے ساتھ اقتران زمانی میں بھی کسی کو اختلاف نہیں ہے تاکہ تخلف حکم عن العلة لازم نہ آئے مثلاً حرکت اصابع اور حرکت قلم میں تخلف نہیں ہو سکتا البتہ علل شریعیہ کے بارے میں اختلاف ہے محققین علل شریعیہ کے لئے بھی علل عقلیہ کے مانند مقارنت زمانی کو ضروری سمجھتے ہیں اور علت شریعیہ کا تخلف حکم سے جائز نہیں سمجھتے۔

محققین کا استدلال یہ ہے کہ اگر علت شریعیہ اور اس کے حکم کے درمیان تخلف جائز ہو تو ثبوت علت سے ثبوت حکم پر استدلال صحیح نہیں ہوگا اور اس سے علل کو احکام کے لئے وضع کرنے کی شارع کی غرض فوت ہو جائے گی البتہ ہمارے بعض مشائخ مثلاً ابو بکر اور محمد ابن فضل وغیرہ علت عقلیہ اور

شرعیہ میں فرق کرتے ہیں اس طرح کہ علت عقلیہ میں علت سے معلول کا تخلف جائز نہیں ہے اور علت شرعیہ سے حکم شرعی کا تخلف جائز ہے۔

واذا اترخ الحکم لما یخ، مصنف علیہ الرحمہ علت کی اقام سببہ کو مع امثلہ بیان کرنا چاہتے ہیں علت کاملہ کی جس کو علت حقیقیہ بھی کہتے ہیں تین مثالیں اوپر گزر چکی ہیں یعنی بیع مطلق، نکاح، قصاص، یہاں سے پانچویں قسم یعنی علت اسما و معنی لائحہ کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں جیسا کہ بیع موقوف اور بیع بشرط اختیار بیع موقوف کو بیع فضولی بھی کہتے ہیں اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کو مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کر دے تو یہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف رہے گی جب تک مالک اجازت نہ دے مشتری کی ملکیت بیع میں ثابت نہیں ہوگی گویا کہ بیع کا جو حکم ہے ثبوت ملک وہ مؤخر رہے گا البتہ دو وصف اس میں موجود ہیں علت اسما اور علت معنی، علت اسما تو اسلئے کہ بیع کی وضع ہی اثبات ملک کے لئے ہے اور ملک بیع کی طرف مضایف بھی ہے اور علت معنی اسلئے ہے کہ بیع اثبات ملک میں مؤخر ہے مگر چونکہ بیع موقوف ہونے کی وجہ سے حکم مؤخر ہے اسلئے علت حکماً نہیں ہے، بیع بشرط اختیار بھی قسم ثانی کی مثال ہے خیار خواہ مشتری کا ہو یا بائع کا یا دونوں کا، بہر حال خیار شرط کی وجہ سے مشتری کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، گویا کہ خیار شرط کے ختم ہونے تک بیع کا ثبوت مؤخر رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ بیع بشرط اختیار اثبات ملک کے لئے حکماً علت نہیں ہے البتہ اسما اور معنی علت ہونا اول مثال کے مانند ظاہر ہے۔

ودلالة كونه علتاً لاسباباً، مصنف جڑ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال — بیع موقوف اور بیع اختیار بشرط میں جب حکم علت سے مؤخر ہوتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں قسم کی بیع اثبات ملک کے لئے علت نہیں ہیں بلکہ سبب ہیں چونکہ سبب ہی میں حکم مؤخر ہوتا ہے نہ کہ علت میں؟

جواب — حکم بھی کبھی اپنی علت سے کسی مانع کی وجہ سے متاخر ہو جاتی ہے مثلاً شہر رمضان وجوب صوم کے لئے علت ہے مگر حکم (وجوب صوم) مسافر کے حق میں متاخر ہے الی ادراک عدۃ من ایام آخرہ، بیع بشرط اختیار کی صورت میں اصل بیع صحیح ہے البتہ مانع (خیار) کی وجہ سے حکم متاخر ہو گیا ہے بیع موقوف اور بیع بشرط اختیار کے علت ہونے اور سبب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع زائل ہو جاتا ہے تو حکم ابتداء امر سے ثابت ہوتا ہے اگر سبب ہوتا تو حکم ابتداء امر سے نہیں بلکہ مانع کے زوال کے وقت سے ثابت ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اگر مشتری نے خیار شرط کے ساتھ مثلاً بکری خریدی اور خیار شرط کے ایام میں بکری نے بچہ دیدیا تو بچہ بھی مشتری کا ہوگا اسی طرح ایام خیار میں جو اضافہ بھی بیع میں ہوگا وہ مشتری کا ہوگا اگر بیع موقوف وغیرہ اثبات حکم کیلئے سبب ہوتی تو زوائد کا حقدار مشتری نہ ہوتا۔

وَكذلك عَقْدُ الْجَارَةِ عِلْتُهُ اسْمًا وَمَعْنَى لِحْكَمًا وَلِهَذَا صَعَّ تَعَجُّيلُ الْأَجْرَةِ لِكَثْرَةِ
يُشْبَهُ الْأَسْبَابَ لِإِمَّا فِيهِ مِنْ مَعْنَى الْإِضَافَةِ حَتَّى لَا تَسْتَنِدَ حُكْمُهُ، وَكَذَلِكَ كُلُّ
إِيجَابٍ مُضَافٍ إِلَى وَقْتٍ عِلْتُهُ اسْمًا وَمَعْنَى لِحْكَمًا لِكَثْرَةِ يَشْبَهُ الْأَسْبَابَ وَكَذَلِكَ
بِضَابِ الزُّكُوفِ فِي أَوَّلِ الْحَوْلِ عِلْتُهُ اسْمًا لِأَنَّهُ وَضِعَ لَهُ وَمَعْنَى لِكُوفِهِ مُؤَثِّرًا فِي
حُكْمِهِ لِأَنَّ الْغِنَاءَ يُوجِبُ الْمُرَاسَاةَ لِكَثْرَتِهِ جُعِلَ عِلْتُهُ بِصِفَةِ النَّعْمِ فَلَمَّا تَرَخَى
حُكْمُهُ أَشْبَهَ الْأَسْبَابَ الْأَتْرَجِيَّ أَنَّهُ إِشْمَاتُ تَرَخَى إِلَى مَا لَيْسَ بِمَعَادِيثٍ بِهِ وَإِلَى مَا
هُوَ شَبِيهُ الْعِلِّ وَلَمَّا كَانَ مُتَرَاغِيًّا إِلَى وَصْفٍ لَا يَسْتَقِيلُ بِنَفْسِهِ أَشْبَهَ الْعِلْلَ وَكَانَ
هَذِهِ الشَّبَهَةُ غَالِبًا لِأَنَّ النِّصَابَ أَصْلُ وَالنَّمَاءَ وَصْفٌ،

ترجمہ :- اور ایسے ہی عقد اجارہ علت ہے اسما اور معنی لِحکماً اور اسکی وجہ سے اجرت کی تعجیل صحیح ہے
لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے اسلئے کہ اجارہ میں مستقبل کی جانب اضافت کے معنے ہیں یہاں تک کہ
عقد اجارہ کا حکم وجود علت کی جانب مستند نہ ہوگا اور اسکی طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو اہم
و معنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے، لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے اور ایسا ہی زکوٰۃ کا
نصاب سال کے شروع میں اسما علت ہے اسلئے کہ نصاب ایجاب زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنی
علت ہے نصاب کے مؤثر ہونے کی وجہ سے وجوب زکوٰۃ کے حکم میں اسلئے کہ غنار فقرار کی عنخاری کو
واجب کرتا ہے لیکن نصاب کو صفت نما کے ساتھ (کامل) علت قرار دیا گیا ہے پس جب نصاب کا حکم
مؤثر ہو گیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہو گیا، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حکم نصاب ایسی چیز تک مؤثر ہے جو
نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤثر ہے جو علل کے مشابہ ہے اور جبکہ حکم ایسے
وصف تک مؤثر ہو جو مستقل بنفسہ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہو گیا اور یہ مشابہت قوی ہے
اسلئے کہ نصاب اہل ہے اور ناصف ہے۔

تشریح :- مصنف نے علت اسما ومعنا لِحکماً کی چار مثالیں پیش کی ہیں ایک کا بیان اوپر
گذرا ہے یہ دوسری مثال ہے، عقد اجارہ ملک منافع کی علت ہے یعنی اگر کسی چیز کو اجرت پر لے لیا جائے
تو اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہو جاتا ہے، جس طرح عقد بیع اثبات ملک کی علت ہے اسی طرح عقد اجارہ
اثبات ملک منافع کی علت ہے مگر یہ علت اسما ومعنی ہے حکماً نہیں ہے، اسما تو اسلئے ہے کہ اجارہ کی
وصح ہی اجرت پر لی ہوئی چیز سے نفع حاصل کرنے کے لئے ہے اور حکم کی اضافت بھی اجارہ کی طرف
ہوتی ہے اور معنا اسلئے ہے کہ عقد اجارہ ملک منافع ثابت کرنے میں مؤثر ہے یہی وجہ ہے کہ قبل العمل

اجرت کی ادائیگی جائز ہے، عقد اجارہ اثبات ملک منافع کے لئے حکماً علت نہیں ہے اسلئے کہ حکماً علت کیلئے یہ ضروری ہے کہ جب علت موجود ہو تو حکم تاخیر موجود ہو اور عقد اجارہ میں یہ ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اوقات علت موجود ہوتی ہے مگر اس کا حکم مؤخر ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص عقد اجارہ شعبان میں کرے مگر اجارہ کی ابتداء رمضان سے کرے تو یہ درست ہے مثلاً کوئی شخص شعبان میں کہے اجرت تک ہذہ الدار من مدۃ رمضان تو اجارہ رمضان سے ہوگا نہ شعبان سے عقد اجارہ میں حکم کا تحقق فی الفور نہیں ہوا ہے اور سو بھی نہیں سکتا اسلئے کہ منافع فی الوقت مخدوم ہیں وہ تو شیئاً فشیئاً موجود ہوتے رہتے ہیں مثلاً اگر سائیکل ایک گھنٹہ کے لئے اجرت پر لی تو لیتے ہی منافع حاصل نہیں ہو جاتے بلکہ تھوڑے تھوڑے ایک گھنٹہ میں حاصل ہوتے ہیں اسی کو حکم کا مؤخر ہونا کہتے ہیں بہر حال اجارہ کے اسما اور مناعت ہونے کی وجہ سے اجرت قبل الوقت لینا جائز ہے جیسا کہ ریلوں اور بسوں میں اجرت پہلے ہی لے لی جاتی ہے حالانکہ منافع شیئاً فشیئاً بعد میں حاصل ہوتے ہیں اور یہ اجرت کا قبل الوقت لے لینا ایسا ہی ہے جیسا کہ زکوٰۃ حوالان حول سے قبل ہی ادا کر دی جائے۔

سوال — مصنف نے علت اسما و معنی لاکھٹا کی دو مثالیں کیوں پیش کی ہیں اس میں کیا مصلحت ہے؟
 جواب — پہلی مثال جو کہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کی ہے اور دوسری عقد اجارہ کی یہ دونوں مثالیں اگرچہ علت اسما و معنی لاکھٹا ہونے میں مشترک ہیں مگر دونوں میں قدرے فرق ہے وہ یہ کہ عقد اجارہ علت مشابہ بالاسباب ہے اور پہلی دونوں بیوع محض علت میں مشابہ بالاسباب نہیں ہیں، سبب اور اس کے حکم میں تخیل زمانی ہوتا ہے یعنی سبب کے حکم کا بالفور ثابت ہونا ضروری نہیں ہوتا بلکہ مؤخر بھی ہوتا ہے یہی صورت عقد اجارہ میں بھی ہے اسلئے کہ اجارہ میں اضافت وقت مستقبل کی طرف ہوتی ہے مثلاً عقد اجارہ کیا شعبان میں اور اجرت کی ابتداء کی رمضان سے جیسے کوئی شخص شعبان میں مکان کرایہ پر لینے کا معاملہ اس طرح کرے کہ کرایہ کی ابتداء رمضان سے ہوگی وقت عقد اجارہ اور اس کے حکم کے درمیان فصل زمانی پایا گیا بخلاف بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کے کہ حکم وقت علت ہی سے ثابت ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر خیار شرط کی مدت بیع میں کچھ اضافہ ہوا تو وہ بھی مشتری کا ہوگا۔

وکنذک کل ایجاب مضاف الی وقت علیہ، اقسام سبعہ میں سے پانچوں قسم کی یہ تیسری مثال ہے مگر اس کو قاعدہ کلیہ کے طور پر بیان کیا ہے یعنی جہاں ایسی صورت ہوگی وہ اسما معنی لاکھٹا علت ہوگی یعنی ہر وہ ایجاب جو زمان مستقبل کی طرف مضاف ہو تو وہ بھی اسما معنی لاکھٹا علت ہوگی مثلاً انت طالق غذا، یا انت حر غذا، ان دونوں مثالوں میں علت طلاق اور علت عتاق تکلم کے وقت موجود ہے مگر

ان کا حکم یعنی وقوع طلاق وعتاق موجود نہیں ہے بلکہ اسکا وجود کل آئندہ ہوگا لہذا علت اور حکم کے درمیان فصل زمانی آگیا یہی سبب ہونے کی علامت ہے لہذا یہ دونوں مثالیں بھی علت مشابہ بالسبب ہوں گی۔

وکلک نصاب الزکوٰۃ یعنی جس طرح عقد اجارہ علت اسما و معنًا لاجہما مشابہ بالسبب ہے اس طرح نصاب زکوٰۃ بھی علت اسما و معنًا لاجہما مشابہ بالسبب ہے اقسام سبتہ میں سے پانچویں قسم کی یہ چوتھی مثال ہے نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے اسما علت تو اسلئے ہے کہ نصاب وجوب زکوٰۃ ہی کیلئے شرعاً موزون ہے اور زکوٰۃ کی اضافت نصاب کی طرف ہوتی ہے کما یقال نصاب زکوٰۃ الابل، اور معنًا علت اسلئے ہے کہ نصاب وجوب زکوٰۃ میں مؤخر ہے اسلئے کہ غنا احسان لے الفقیر کو واجب کرتا ہے اور غنا (مالداری) کا مدار شرعاً نصاب پر ہے یعنی شریعت کی نظر میں وہ شخص غنی ہے جو مالک نصاب ہو لیکن نصاب صفت نمو کی وجہ سے علت ہے اور نمو کے قائم مقام حولان حول ہے جیسا کہ سفر کو مشقت کے قائم مقام قرار دیدیا گیا ہے حدیث میں وارد ہوا ہے "لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول" جب وجوب زکوٰۃ حولان حول تک کے لئے مؤخر ہو گیا تو نصاب، علت مشابہ بالسبب لاجہما ہو گیا، اگر وجوب زکوٰۃ حولان حول تک مؤخر نہ ہوتا تو نصاب علت حقیقیہ غیر مشابہ بالسبب ہوتا اور اگر صفت نمو حکم کے لئے علت حقیقیہ ہوتی تو نصاب سبب محض ہوتا۔

الاترے انہ لہذا یہ نصاب کی سبب کے ساتھ مشابہت کی تائید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم (وجوب زکوٰۃ) کا تعلق نمو سے ہے اور نمو کا تعلق نصاب سے نہیں ہے لہذا حکم کا تعلق نصاب سے نہیں ہوگا، نمو کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور حکمی، پھر حقیقی کی دو قسمیں ہیں اول نفس ثانی میں نمو (اضافہ) جیسے سائیکہ جانوروں میں لبن، نسل، صن، صوف وغیرہ کا اضافہ دوم تجارت کی وجہ سے نفس مال میں اضافہ اور نمو حکمی جیسا کہ حولان حول کو حکماً اضافہ مان لیا گیا ہے، نائے حقیقی اور حکمی دونوں کا تعلق نصاب سے نہیں ہے بلکہ نائے حقیقی کا تعلق سائیکہ ہونے سے ہے اور نائے حکمی جس کا قائم مقام حولان حول ہے لوگوں کی رعبت اور طلب پر ہے، جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ نا حادث بالنصاب نہیں ہے اور حکم کا تعلق نصاب سے ہے تو یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ حکم کا تعلق نصاب سے نہیں ہے اور جب نصاب سے حکم کا عدم تعلق ثابت ہو گیا تو حکم اور نصاب کے درمیان انفصال ہو گا اسلئے کہ علت کے لاجہما ہونے کے لئے نصاب سے حکم کا مؤخر ہونا ضروری ہے۔

سوال — رمی بالہم یہ زخمی کرنے کا ذریعہ ہے مگر بواسطہ وصول الے المرئی الیہ مطلب یہ ہے کہ تیر زخمی جب ہی کرے گا کہ جب جس کو تیر مار رہا ہے اس تک تیر کی رسائی اور نفوذ ہو جیسا کہ نصاب سے

حکم ثابت ہونے کا ذریعہ نہ ہے لہذا جس طرح نصاب علت مشابہ بالسبب ہے نہ کہ علت حقیقیہ اسی طرح رمی بالسبب بھی علت مشابہ بالسبب ہونی چاہیے نہ کہ علت حقیقیہ حالانکہ رمی مجروح کرنے کیلئے علت حقیقیہ ہے؟
جواب — نصاب اور رمی کے واسطوں میں فرق ہے نصاب کا واسطہ جو کہ نما ہے نصاب سے حادث (پیدا شدہ) نہیں ہے بخلاف رمی کے واسطہ کے جو کہ وصول اور نفوذ ہے رمی ہی سے حادث (پیدا شدہ) ہے لہذا نصاب علت مشابہ بالسبب ہے اور رمی علت حقیقیہ ہے۔

واللہ ما ہوشبہ بالعلل، نصاب کے مشابہ بالسبب ہونے کی یہ دوسرے طریقہ سے توضیح ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ نصاب کا حکم نما کی طرف مؤخر ہے یعنی جب تک نصاب میں نما نہیں ہوگا زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی اور نما مشابہ بالعلت ہے نہ کہ علت حقیقیہ، اگر نما علت حقیقیہ ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا جیسا کہ دلالت السارق میں گذر چکا ہے، نما مشابہ بالعلت اسلئے ہے کہ اصل علت نصاب ہے اور نصاب فقراء کے ساتھ ہمدردی کا ذریعہ ہے کیونکہ غنی ہی فقراء کے ساتھ ہمدردی کر سکتا ہے اور اس ہمدردی میں نما کی وجہ سے اضافہ ہوتا ہے لہذا جو کام نصاب سے ہوتا ہے اسی کام کو نما کی وجہ سے تقویت حاصل ہوتی ہے لہذا نما مشابہ علت ہوگا نہ کہ اصل علت۔

قاعدہ — اگر واسطہ علت حقیقیہ ہو تو اول سبب حقیقی ہوگا، زیر بحث مسئلہ میں نصاب اول ہے اور نما واسطہ ہے اور حکم ثالث ہے جیسا کہ دلالت سارق میں فعل سارق جو کہ دلالت اور سرقہ کا واسطہ ہے سرقہ کی علت حقیقیہ ہے لہذا دلالت سبب حقیقی ہوگا اور اگر واسطہ نہ علت حقیقیہ ہو اور نہ مشابہ بالعلت تو اول علت حقیقیہ ہوتا ہے جیسا کہ قاتل کا کسی کو تلوار سے عداقتل کر دینا اس میں قاتل علت حقیقیہ ہے اسلئے کہ تلوار جو کہ واسطہ ہے نہ علت حقیقیہ ہے اور نہ مشابہ بالعلت ہے اور اگر واسطہ علت حقیقیہ تو نہ ہو مگر مشابہ علت ہو جیسا کہ نما نصاب میں مشابہ علت ہے چونکہ اصل علت نصاب ہے تو اول (نصاب) مشابہ علت ہوگا۔

یہ جاننا ضروری ہے کہ جب واسطہ مشابہ علت ہوتا ہے جیسا کہ نما مشابہ علت ہے تو اول (نصاب) میں دو احتمال ہوتے ہیں یا یہ کہ علت مشابہ سبب ہو یا سبب مشابہ علت ہو۔ زیر بحث مسئلہ میں نما واسطہ مشابہ علت ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب واسطہ مشابہ علت ہوتا ہے تو اول میں دو احتمال ہوتے ہیں علت مشابہ سبب اور سبب مشابہ علت حالانکہ آپ نصاب کو علت مشابہ سبب کہتے ہیں اس کا برعکس کیوں نہیں کہتے؟

جواب — نصاب جس طرح مشابہ بالسبب ہے مشابہ بالعلت بھی ہے اسلئے کہ اگر نصاب کا حکم اور جو کہ تقویم

مستراخی نہ ہوتا تو نصاب علت حقیقیہ ہوتا اور اگر نصاب کا حکم علت حقیقیہ کی جانب مستراخی ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا اور اگر نصاب کا حکم ایسے وصف کی جانب متاخر ہو جو مشابہ علت ہو تو نصاب مشابہ علت بھی ہوگا اور مشابہ سبب بھی جیسا کہ زیر بحث مسئلہ میں نصاب کا حکم (وجوب زکوٰۃ) متاخر کی جانب متاخر ہے نصاب کا مشابہ علت ہونا اسبق میں معلوم ہو چکا ہے نصاب کی مشابہت اگرچہ علت اور سبب دونوں کے ساتھ ہے مگر علت کے ساتھ مشابہت باعتبار اصل اور ذات کے ہے جو کہ قوی ہے اور سبب کے ساتھ مشابہت باعتبار وصف کے ہے جو کہ ضعیف ہے کیونکہ وصف اصل کے تابع ہونے کی وجہ سے ضعیف ہوتا ہے لہذا ذات کے اعتبار سے مشابہت کو قوی ہونے کی وجہ سے وصف کے اعتبار سے مشابہت پر ترجیح دیجائیگی لہذا نصاب علت مشابہ بالسبب کہلائے گا نہ کہ سبب مشابہ بالعلت ورنہ تو ضعیف کی قوی پر ترجیح لازم آئے گی مصنف کے قول وکان ہذہ الشہتہ غالباً لان النصاب اصل والنمار وصف کا یہی مطلب ہے۔

وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ لَا يَظْهَرُ وَجُوبُ الزَّكَاةِ فِي أَوَّلِ الْحَوْلِ قَطْعًا بِخِلَافِ مَا ذَكَرْنَا مِنْ الْبَيُوعِ وَلَمَّا أَشْبَهَ الْعِلْلَ وَكَانَ ذَلِكَ أَصْلًا كَانَ الْوَجُوبُ ثَابِتًا مِنَ الْأَصْلِ فِي التَّقْدِيرِ حَتَّى صَحَّ التَّعْجِيلُ لَكِنَّهُ يَصِيرُ زَكَاةً بَعْدَ الْحَوْلِ وَكَذَلِكَ مَرَضُ الْمَوْتِ عِلَّةٌ لِتَغْيِيرِ الْحَاكِمِ اسْمًا وَمَعْنَى إِلَّا أَنَّ حُكْمَهُ يَثْبُتُ بِهِ بِوَصْفِ الْإِتِّصَالِ بِالْمَوْتِ فَاشْتَبَهَ الْأَسْبَابَ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَهُوَ عِلَّةٌ فِي الْحَقِيقَةِ وَهَذَا أَشْبَهَ بِالْعِلْلِ مِنَ النَّصَابِ وَكَذَلِكَ شَرَاءُ الْقَرِيبِ عِلَّةٌ لِلْحَقِّ لَكِنْ بِوَأَسْطَرَةٍ هِيَ مِنْ قَوْجَاتِ الشَّرْحِ وَهُوَ الْمَلِكُ فَكَانَ عِلَّةً يُشْبَهُ السَّبَبَ كَالرَّفِي

ترجمہ :- اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ اول حول میں زکوٰۃ کا وجوب ہرگز ظاہر نہیں ہوگا بخلاف ان بیوع کے کہ جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور جبکہ نصاب علت کے مشابہ ہو گیا اور یہی دلیل کے ساتھ مشابہت اصل ہے تو تقدیر شرعی کے اعتبار سے وجوب زکوٰۃ اصل ہی سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ تعجیل صحیح ہوگی لیکن یہ (موجل) حول کے بعد ہی زکوٰۃ شمار ہوگا اور ایسے ہی مرض الموت تغیر احکام کا اسم اور معنی علت ہے مگر مرض الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوگا تو اس وجہ سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہو گیا اور یہ مرض الموت حقیقت میں علت ہے اور علت کے زیادہ مشابہ ہے بہ نسبت نصاب کے، اور ایسے ہی شراہ قریب علت کی علت ہے لیکن اس

واسطہ کی وجہ سے جو شرہاء کے مقتضیات میں سے ہے اور وہ مقتضی شرہاء ملک ہے یہ (شرہاء قریب) ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی (تیر پھینکنا) تشریح :- اوپر بتایا جا چکا ہے کہ نصاب قبل الحول اہم مالک کے نزدیک وجوب زکوٰۃ کی علت ہی نہیں ہے اور اہم شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک علت تامہ ہے اور احناف کے نزدیک علت مشابہ بالسبب ہے اسلئے کہ نصاب کا حکم نماز پائے جانے تک مؤخر ہے اور نماز کی مدت حوالان حوال ہے لہذا یہ ممکن نہیں ہے کہ سال پورا ہونے سے پہلے ہی ابتداء سال میں زکوٰۃ واجب ہو جائے اسلئے کہ نصاب صفت نماز کے ساتھ متصف ہو کر علت ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ علت موصوفہ بغیر وصف کے عمل نہیں کر سکتی، اس کی مزید تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

کذاک مرض الموت از علت مشابہ بالسبب کی یہ پانچویں مثال ہے مرض الموت بھی تغیر احکام کیلئے اسما معنی لائحنا علت ہے، اسما تو اسلئے کہ شارع نے مرض الموت کو تغیر احکام کے لئے وضع کیا ہے مریض کو حالت صحت میں اپنے مال میں مطلقاً تصرف کرنے کی اجازت تھی مگر حالت مرض میں شارع نے ثلث مال سے زیادہ میں تصرف کرنے پر پابندی لگا دی گویا کہ احکام متغیر ہو گئے اور مثلاً اسلئے علت ہے کہ مرض الموت مریض کو تصرفات سے منع کرنے میں مؤثر ہے مرض الموت چونکہ حکماً علت نہیں ہے اسی طرف مصنف رحمہ اللہ نے اپنے قول الا ان حکمہ مثبت بہ بوصف الاتصال بالموت سے اشارہ کیا ہے، مرض الموت کا حکم جو کہ تصرف پر پابندی ہے اور وہ امر آخر پر موقوف ہے اور وہ امر آخر موت ہے لہذا مرض الموت علت مشابہ بالسبب ہو گا جس طرح نصاب کا حکم (وجوب زکوٰۃ) امر آخر یعنی نماز پر موقوف ہونے کی وجہ سے علت مشابہ سبب ہے اسی طرح مرض الموت کے حکم کے موت پر موقوف ہونے کی وجہ سے مرض الموت بھی علت مشابہ بالسبب ہے۔

وہو علتہ فی الحقیقۃ، اسکا مطلب یہ نہیں ہے کہ مرض علت حقیقیہ کاملہ ہے اسلئے کہ علت حقیقیہ وہ ہوتی ہے جس کے اندر اوصاف ثلثہ یعنی اسما معنی حکماً پائے جائیں اور مرض کے اندر صرف پہلے دو پائے جاتے ہیں بلکہ مصنف کا مقصد اسبات پر تنبیہ کرنا ہے کہ مرض احکام کے لئے سبب نہیں ہے بلکہ درحقیقت علت ہے البتہ چونکہ مرض الموت کا حکم جو کہ جرح عن التصرف ہے اتصال بالموت تک کے لئے مؤخر ہوتا ہے اسلئے مرض مشابہ بالسبب ہو گیا ورنہ تو فی الحقیقہ مرض الموت علت ہی ہے جبکہ موت تک مؤخر ہونے کی ایک صورت مثلاً یہ ہے کہ اگر کسی مریض نے اپنا تمام مال سہہ کر دیا اور مویوب لہ کو سپرد بھی کر دیا تو یہ مال فی الحال مویوب لہ کی ملکیت ہو گا اسلئے کہ مرض اگرچہ منع عن التصرفات کی علت ہے مگر مانع تب ہی ہو گا کہ جب مرض الموت مفضی الی الموت ہو جائے پس اگر

مریض کل مال ہبہ کرنے کے بعد مر گیا تو علت منع یعنی مرض متصل بالموت ہونے کی وجہ سے تمام ہوگئی لہذا اثلث سے جو مال زائد ہے وہ موہوب لہ سے واپس لیا جائے گا اور اگر مریض تندرست ہو گیا تو اسکا تصرف نافذ ہوگا اسلئے کہ علت تمام نہیں ہوئی۔

ولذا اشبر بالعلل من النصاب، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت میں نصاب اور مرض الموت میں موازنہ کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ان دونوں میں علت کے ساتھ زیادہ مشابہ کون ہے، فرماتے ہیں کہ مرض بہ نسبت نصاب کے علت سے زیادہ مشابہ ہے اسلئے کہ وصف اتصال یعنی موت کہ جسکی طرف احکام مؤخر ہیں وہ وصف مرض ہی سے پیدا ہوا ہے اسلئے کہ آلام جو موصل الے الموت ہوتے ہیں وہ مرض ہی کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، مطلب یہ کہ مرض سے آلام و اوجاع پیدا ہوتے ہیں اور آلام و اوجاع موت کی علت ہوتے ہیں لہذا مرض موت کی علت العلة ہوا، بخلاف نصاب کے کہ نصاب نصاب سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یا تو چراگا ہوں میں جانوروں کو چرانے یا لوگوں کی رغبت زیادہ ہوئی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔

وکلک شرار القرب علت للعق لہذا علت مشابہ بالسبب اسما ومعنی للاحکما کی یہ چھٹی مثال ہے، فرمایا کہ نصاب و مرض وغیرہ کے مانند یہ کبھی علت مشابہ بالسبب کی مثال ہے شرار قریب عتق کے لئے تو اسلئے ہے کہ شرار ملک کی علت ہے اور ملک عتق کی علت ہے لقولہ علیہ السلام من ملک ذار جسم محرم منہ عتق علیہ، لہذا شرار عتق کے لئے علت العلة ہونے کی وجہ سے علت ہے مگر شرار کا عتق کے لئے علت ہونا یہ بواسطہ ملک ہے جو کہ شرار کا مقتضی ہے لہذا اس اعتبار سے مشابہ بالسبب اسلئے کہ علت اور حکم کے درمیان جب فصل ہوتا ہے تو وہ علت مشابہ بالسبب ہوتی ہے۔

اس کی مثال قتل بالرمی ہے رمی بالسہم قتل کی علت ہے اور روح خارج کرنے میں مؤثر ہے اس اعتبار سے رمی قتل کی علت ہے مگر قتل کی علت بواسطہ وصول و نفوذ فی البدن ہے یعنی تیر فضاں سے گذرنا ہوا مرنے الیہ کے بدن تک پہنچنے اور اس کے بدن میں نفوذ کرے تب جا کر قتل ہوگا محض تیر چلانے سے قتل نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ محض تیر چلانے سے قصاص واجب نہیں ہوتا بلکہ تیر نفوذ کر کے قتل بھی کر دے تب قصاص واجب ہوتا ہے لہذا رمی بالسہم یہ قتل کے لئے علت مشابہ سبب ہے اسی طرح شرار قریب عتق کے لئے علت مشابہ سبب ہے اور ان دونوں علتوں میں علت العلة کے معنی بھی پائے جاتے ہیں،

سوال — مصنف علیہ الرحمہ نے شرار قریب کی مثال میں للاحکما کی صراحت نہیں کی حالانکہ علت مشابہ بالسبب کی سابقہ تمام مثالوں میں اس کی تشریح فرمائی ہے اسکی کیا وجہ ہے؟

جواب — بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسی تینوں اوصاف یعنی اصناف، تاثیر، مقارنت

پائے جاتے ہیں، اضافت اور تاثیر کے معنی تو ظاہر ہیں اور مقارنت اسلئے ہے کہ شرار کے متصل بلا توقف عتق ثابت ہو جاتا ہے جو کہ حکماً ہونے کی علامت ہے اسی احتمال کی وجہ سے مصنف نے لاکھماً کی صراحت نہیں کی مگر چونکہ عتق اور شرار کے درمیان ملک کا واسطہ بھی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرار عتق کے لئے حکماً علت نہیں ہے۔

مگر صحیح بات یہی ہے کہ شرار قریب علت اسما و معنایاً لاکھماً ہی کی مثال ہے اسلئے کہ شرار قریب اگر خیار شرط کے ساتھ ہو تو شرار اور عتق کے درمیان فصل زمانی واقع ہو جائیگا جو کہ حکماً علت ہونے کی علامت ہے اور صراحت اسلئے نہیں کہ بعض اوقات فصل نہیں بھی ہوتا مثلاً اس صورت میں کہ جب بلا شرط خیار کسی ذی رحم محرم کو خریدنا ہو۔

یہ بھی ممکن ہے کہ مصنف نے فخر الاسلام کی اتباع کرتے ہوئے علت مشابہ بالسبب کی ایک دوسری قسم بیان کی ہو اور اسکو علت اسما و معنایاً لاکھماً کے بعد میں ذکر کر دیا ہو اور اسکی مثال علت اسما و معنایاً ہو۔

وَإِذَا تَعَلَّقَ الْحَكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤْتَرَيْنِ كَانَ الْخِرْمًا وَجُودًا عِلَّةً حَكْمًا لِأَنَّ الْحَكْمَ يُصَافُ إِلَيْهِ لِرَبُّعَانِهِ عَلَى الْأَوَّلِ بِالْوُجُودِ عِنْدَهُ وَمَعْنَى لِأَنَّ مَوْثَرُفِيهِ وَدَّ الْأَوَّلِ شِبْهَةُ الْعِلَلِ حَتَّىٰ فَلَمَّا إِنَّمَا حُرْفَةُ النَّسَاءِ نَبَتْ بِأَحَدٍ وَصَفَىٰ عِلَّةَ الرَّبْوِ لِأَنَّ الرَّبْوَ النَّسِيَّةَ شِبْهَةُ الْفَضْلِ نَبَتْ بِشِبْهَةِ الْعِلَّةِ وَالسَّفَرُ عِلَّةٌ لِلرِّفْقَةِ اسْمًا وَمَعْنَى لِأَنَّ حَكْمًا فَإِنَّ الْمَوْثَرِ هِيَ السَّفَقَةُ لَكِنَّ السَّبَبَ أَقِيمَ مَقَامَهَا تَسِيرًا وَإِتَامَةً الشَّيْءِ مَقَامَ غَيْرِهِ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا إِقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِي مَقَامَ الْمَدْعُوِّ كَمَا فِي السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَالثَّانِي إِقَامَةُ الدَّلِيلِ مَقَامَ الْمَدْلُولِ كَمَا فِي الْخَيْرِ عَنِ الْمَحَبَّةِ أَقِيمَ مَقَامَ الْمَحَبَّةِ فِي قَوْلِهِ إِنْ أَحْبَبْتَنِي فَأَنْتِ طَالِقٌ وَكَمَا فِي الطَّهْرِ أَقِيمَ الْمَحَابَّةَ فِي إِبَاحَةِ الطَّلَاقِ،

ترجمہ :- اور جب حکم دو مؤثر و وصفوں کے ساتھ متعلق ہو تو انہیں سے جو وجود کے اعتبار سے بعد میں ہوگا وہی حکماً علت ہوگا اسلئے کہ حکم اسکی کیطرف مضاف ہوگا آخری کے اول پر راجح ہونگی وجہ سے حکم کے آخر الوجود کے وقت پائے جانے کے سبب سے اور معنایاً علت اسلئے ہوگا کہ وہی آخر الوجود حکم میں مؤثر ہوگا اور اول کے لئے شہتہ علت ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ ادھار کی

حرمت علت ربوا کی دو وصفوں میں سے ایک سے ثابت ہو جائے گی اسلئے کہ ربوا رنسیہ ربواہ
 فضل کے مشابہ ہے لہذا مشابہ بالعلت سے ثابت ہو جائے گا اور سفر رخصت کی علت ہے اسما
 حکماً لا معنی اسلئے کہ رخصت میں مؤثر مشقت ہے لیکن سہولت کی غرض سے سبب (سفر) کو
 مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور کسی شے کو دوسری کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک
 سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے جیسے سفر میں اور مرض میں اور دوسری قسم دلیل کو مدلول کے
 قائم مقام کرنا ہے جیسا کہ محبت کی خبر کو محبت کے قائم مقام کرنا جیسا کہ قائل کے اس قول میں "اگر تو
 مجھ سے محبت کرتی ہے تو مجھے طلاق ہے" اور جیسا کہ طہر میں حاجت کو اباحت طلاق کے قائم مقام
 کر دیا ہے۔

تشریح:- مصنف علیہ الرحمہ اقسام سببہ میں سے ساتویں قسم کی جو کہ علت معنی حکماً لا اسماء ہے
 مثال بیان فرما رہے ہیں، اور جب حکم دو وصفوں سے متعلق ہو حال یہ کہ دونوں مؤثر ہوں اسلئے کہ اگر
 ایک مؤثر اور دوسرا غیر مؤثر ہوگا تو جو مؤثر ہوگا وہ علت ہوگا اور غیر مؤثر شرط ہوگا، جب حکم دو وصفوں
 سے متعلق ہوگا تو ان دونوں میں سے جو وصف آخر میں موجود ہوگا وہ حکم کی حکماً اور معنی علت ہوگا
 اور اول وصف صرف معنی علت ہوگا وجود کے اعتبار سے آخری وصف اول سے قوی ہوتا ہے
 اسلئے کہ وصف آخر کے موجود ہونے کے وقت ہی حکم موجود ہوتا ہے وصف اول بھی اگرچہ موجود
 ہے مگر حکم کی اضافت اس کی طرف نہیں ہوتی چونکہ وصف اول کے موجود ہونے سے حکم موجود
 نہیں ہوتا اسلئے معلوم ہوتا ہے کہ وصف آخر وصف اول سے قوی اور راجح ہے لہذا حکم کی
 اضافت راجح کی جانب ہوگی اگرچہ معنی دونوں مؤثر ہیں مگر وجود حکم ثانی کی وجہ سے ہوگا۔
 ایسے حکم کی مثال جو دو وصفوں سے متعلق ہو عتق ہے جو کہ قرابت اور ملک سے متعلق ہے
 ان دونوں وصفوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے مگر مؤثر وہ وصف ہوگا جو بعد میں موجود ہوگا
 مثلاً اگر ملک آخر میں موجود ہوگی تو یہی عتق معنی اور حکماً علت ہوگی مثلاً کسی شخص نے اپنے
 ذی رحم محرم کو خریدنا تو وہ آزاد ہو جائے گا ذی رحم محرم ہونا تو پہلے سے موجود تھا مگر خریدنے کی
 وجہ سے ملک بھی ثابت ہوگئی لہذا ملک آخر میں موجود ہونے والا وصف ہوا اسکی کے موجود ہونے
 کے بعد عتق موجود ہوا اور نہ قرابت تو پہلے سے تھی مگر عتق میں بہر حال کچھ نہ کچھ تاثیر وصف اول کی
 بھی ہے اسلئے کہ محض خریداری عتق کی علت نہیں ورنہ تو جس کو بھی خریداجائے وہ آزاد ہو جائے
 لہذا وصف اول علت ہے معنی اور وصف آخر علت ہے حکماً اور معنی البتہ اسما دونوں علت
 نہیں ہیں اسلئے کہ شرار کی وضع عتق کے لئے نہیں ہے۔

اور اگر قرابت بعد میں موجود ہو تو وہ حکماً اور معنی علت ہوگی اور ملک صرف معنی علت ہوگی مثلاً عبد مجبول النسب کو خرید، خریداری کے بعد دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا یا بھائی ہے تو یہ قرابت عتق حکماً اور معنی علت ہوگی، حکماً تو اسلئے کہ ثبوت قرابت کے ساتھ متصلاً عتق ثابت ہو گیا اور معنی اسلئے کہ قرابت عتق میں مؤثر ہے اور اول یعنی ملک اگرچہ پہلے سے موجود ہے مگر وہ صرف معنی علت ہوگی اسلئے کہ بہر حال وہ بھی عتق میں کچھ نہ کچھ مؤثر ہے اسلئے کہ محض ملک سے عتق حاصل نہیں ہو سکتا، مذکورہ دونوں وصف استماعت نہیں ہیں اسلئے کہ دونوں کی وضع عتق کے لئے نہیں ہے اور نہ دونوں کی طرف عتق مضاف ہے۔

والاول شبه العلل کہ مصنف نے اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حکم کا ثبوت چونکہ وصف آخر سے ہوتا ہے لہذا یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ وصف اول بیکار سبب محض ہے اسیں علیت کے معنی نہیں ہیں فرماتے ہیں کہ وصف اول سبب محض نہیں ہے بلکہ مشابہ علت ہے اسلئے کہ اگر وصف اول سبب محض اور حکم میں غیر مؤثر ہوتا تو تنہا وصف آخر ہی وجود حکم کی علت ہوتا نہ کہ دونوں کا مجموعہ حالانکہ دونوں وصفوں کا مجموعہ وجود حکم کی علت ہے وصف اول کے مشابہ علت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ایک وصف سے بھی حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ اسباب منع صرف میں سے دو کے مجموعہ سے غیر منصرف ہوتا ہے لیکن بعض اوقات ایک سے بھی غیر منصرف ہو جاتا ہے جبکہ قائم مقام دو سببوں کے ہو۔

حتیٰ قلنا سے اس بات پر تفریح ہے کہ ایک وصف بیکار، سبب محض نہیں بلکہ مشابہ علت ہے بعض اوقات ایک سے بھی حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً حقیقی ربوا جس کو ربوا افضل کہتے ہیں کی حرمت کی دو علتیں ہیں قدر اور جنس، اگر قدر و جنس متحد ہوں تو نہ تفاضل جائز ہے اور نہ ادھار (نسبہ) مثلاً ایک صاع گندم کو دو صاع گندم کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر قدر و جنس میں سے ایک میں متحد ہوں تو تفاضل جائز ہوتا ہے مگر ادھار حرام ہوتا ہے مثلاً ایک صاع گندم کے عوض دو صاع جو فروخت کر سکتے ہیں اسلئے کہ جنس ایک نہیں ہے مگر قدر ایک ہے حکم قوی کو ثابت کرنے کے لئے علت قویہ کی ضرورت ہوتی ہے اسلئے کہ حکم ضعیف تو علت ضعیف سے بھی ثابت ہو جاتا ہے ربوا افضل قوی ہے اور ربوا نسبہ ضعیف ہے ربوا افضل اگرچہ علت قویہ سے ثابت ہوگا جو کہ قدر اور جنس ہے مگر ربوا نسبہ علت ضعیف سے بھی ثابت ہو سکتا ہے جو کہ قدر و جنس میں سے ایک ہے، ربوا افضل چونکہ حقیقی ربوا ہے لہذا اس کے اثبات کے لئے حقیقی علت کی ضرورت ہوگی اور حقیقی علت قدر و جنس کا مجموعہ ہے اور ربوا نسبہ حقیقی ربوا نہیں ہے بلکہ مشابہ حقیقی ربوا ہے اسلئے کہ نقد خریدنے میں قیمت کم ہوتی ہے اور ادھار خریدنے میں قیمت زیادہ ہوتی ہے لہذا شبہ ربوا کو ثابت کرنے کے لئے شبہ علت کافی ہوگی اور

وہ قدر وجنس میں سے ایک ہے یعنی صرف قدر،

والسفر علة للرخصة اسما وحکماً لامعنی، اقسام سببہ میں سے یہ چھٹی قسم کی مثال ہے سفر رخصت کیلئے اسم اور حکم کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ معنی کے اعتبار سے، اسم کے اعتبار سے اسلئے علت ہے کہ رخصت کی اضافت سفر کی طرف ہوتی ہے اور یہ اسماء علت ہونے کی علامت ہے کہا جاتا ہے القصر رخصتہ للسفر اور حکماً اسلئے علت ہے کہ نفس سفر سے متصلاً رخصت ثابت ہو جاتی ہے، متصلاً بلاتا خیر حکم کا ثابت ہونا یہ حکماً علت ہونے کی علامت ہے البتہ سفر رخصت کے لئے معنی علت نہیں ہے اسلئے کہ سفر رخصت میں مؤثر نہیں ہے بلکہ مشقت مؤثر ہے سفر تو سبب مشقت ہے سبب کو مشقت کے قائم مقام کر دیا ہے بندوں کی سہولت اور آسانی کے لئے، اسلئے کہ مشقت امر باطنی ہے لوگوں کے احوال اور عادات کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے بعض لوگوں کو سفر میں مشقت زیادہ محسوس ہوتی ہے اور بعض کو کم اور بعض کو بالکل نہیں، تو چونکہ مقدار مشقت کا فیصلہ کرنا دشوار تھا اسلئے سفر ہی کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

واقامة الشئ مقام غیرہ نوعان، جب اقامتہ الشئ مقام غیرہ کی بات آہی گئی تو مصنف نے اسکو مفصلاً بیان کر دیا اور فرمایا کہ اقامتہ الشئ مقام غیرہ دو قسم کی ہوتی ہے۔ اسبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا جیسا کہ سفر کو جو کہ داعی الے المشقت ہے مشقت کے قائم مقام کرنا، چونکہ مشقت کی معرفت دشوار تھی اسلئے سفر ہی کو مشقت کے قائم مقام کر دیا اور مشقت ہی کو رخصت کی علت قرار دے دیا اسی طرح مرض جو کہ داعی الے المشقت ہے اور مشقت مدعو ہے مرض کو مشقت کے قائم مقام کر دیا چونکہ مرض کی وجہ سے لوگوں کے حالات مختلف ہونے کی وجہ سے مشقت کو متعین کرنا امر دشوار تھا اسلئے کہ ایک ہی مرض ایک شخص کے لئے باعث مشقت ہوتا ہے اور دوسرے کے لئے نہیں ہوتا لہذا نفس مرض ہی کو رخصت کی علت قرار دیدیا۔

والثانی اقامة الدلیل مقام المدلول کما فی الخبر عن الحجۃ، یہ اقامتہ الشئ مقام شئ آخر کی دوسری قسم کا بیان ہے اسیں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے چونکہ مدلول کی معرفت دشوار ہوتی ہے، دلیل کی دلائل کے بغیر مدلول کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی اسلئے دلیل ہی کو مدلول کے قائم مقام کر دیتے ہیں جیسا کہ خبر محبت کو محبت کے قائم مقام کر دیتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے تو تجھے طلاق ہے، محبت کا رکھنا یا نہ رکھنا یہ امر مخفی ہے اس پر مطلع ہونا کلام ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے اگر بیوی کہدے کہ میں تم سے محبت رکھتی ہوں تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اخبار محبت کو محبت کے قائم مقام کر دیا جائے گا۔

وکما فی الطہر، یہ اقامتہ الدلیل مقام المدلول کی دوسری مثال ہے خالی عن الجماع طہر میں اقدام علی الطلاق کو حاجت طلاق کے قائم مقام کر دیا گیا ہے حاجت چونکہ مخفی امر ہے اسلئے خالی عن الجماع

طہر میں طلاق دینے کو جو کہ حاجت الی الطلاق کی دلیل ہے حاجت کے قائم مقام کر دیا ہے طلاق اگرچہ ابغض مباحات میں سے ہے مگر بعض اوقات آپس میں ایک دوسرے کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کے اندیشہ کی وجہ سے طلاق کی حاجت ہوتی ہے مگر یہ حاجت پوشیدہ شے ہے جس پر مطلع ہونا دشوار ہے لہذا حاجت کی دلیل کو حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے انسانی فطرت ہے کہ طہر جدید میں جماع کی رغبت ہوتی ہے اسلئے کہ اس سے قبل حیض کا زمانہ گذر چکا ہوتا ہے جس میں جماع حرام ہے جب طہر شروع ہوا تو چونکہ وقفہ بھی زیادہ ہو گیا ہوتا ہے اور ادھر حالت طہر بھی ہوتی ہے جس کی وجہ سے رغبت الی الجماع ہوتی ہے شریعت کا یہ حکم ہے کہ طلاق ایسے طہر میں دیجائے کہ جس میں جماع نہ کیا ہو اسلئے کہ اگر جماع کے بعد طلاق کی اجازت ہوتی تو ممکن تھا کہ حاجت چونکہ پوری ہو گئی ہے اب چند روز تک ضرورت نہیں ہے لہذا عدم ضرورت کی وجہ سے طلاق دیدے لیکن جب رغبت کے باوجود جماع نہیں کر رہا ہے اور طلاق پر آمادہ ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کی اسکو حاجت ہے اگر شدید حاجت نہ ہوتی تو رغبت جماع کے باوجود طلاق نہ دیتا لہذا اقدام علی الطلاق کو جو کہ حاجت کی دلیل ہے حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

مصنف نے جو اہم مقام الحاجت کہا ہے اس میں تسامح معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ طہر کو حاجت کے قائم مقام نہیں کیا گیا بلکہ اقدام علی الطلاق فی الطہر کو حاجت کے قائم مقام کیا گیا ہے۔

سوال — مصنف نے تمام اقسام سب کو کی مثالیں بیان نہیں فرمائی صرف قسم خاص اور سادس اور سابع کی مثالیں ذکر کی ہیں ایسا کیوں کیا ہے حالانکہ صاحب منار نے ساتوں قسموں کی مثالیں بیان کی ہیں؟

جواب — بیان کردہ مسئلہ کے ساتھ چونکہ اختلافی مسائل زیادہ وابستہ تھے اسلئے انہی کو بیان کر دیا مصنف کے پیش نظر اختصار ہے۔

وَأَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَ فِي الشَّرِيعَةِ عِبَارَةٌ عَنِ الصَّحَابِ إِلَى الْحُكْمِ وَجُودًا عِنْدَ الْوَجُوبِ بِهِ فَالطَّلَاقُ الْمَعْلُوقُ بِدُخُولِ الدَّارِ يُوجِبُ بِقَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ عِنْدَ دُخُولِ الدَّارِ لَاحِقِهِ وَقَدْ يُقَامُ الشَّرْطُ مَقَامَ الْعِلَّةِ كَجَفْرِ السَّيْرِ فِي الطَّرِيقِ هُوَ شَرْطٌ فِي الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الثِقَلَ عِلَّةُ السَّقُوطِ وَالْمَشْيُ سَبَبٌ مُحَضَّرٌ لَكِنَّا الْأَرْضُ كَانَتْ مُسَكِّنَةً مَانِعَةً عَمَلِ الثِقَلِ فَصَارَ الْحَفْرُ زَالَةً الْمَانِعِ فَبَثَّ أَنْتَ شَرْطٌ وَلَكِنَّا الْعِلَّةُ لَيْسَتْ بِصَالِحَةٍ لِلْحُكْمِ لِأَنَّ الثِقَلَ أَمْرٌ طَبِيعِيٌّ لَا تَعْدِلِيٌّ فِيهِ وَالْمَشْيُ مَبْخَرٌ بِلَا شُبُهَاتِهِ فَلَمْ يَمْرُحْ أَنْ يُجْعَلَ عِلَّةً بِنَاسِطَةِ الثِقَلِ

وَإِذَا الْمُبْعَارِضِ الشَّرْطِ مَا هُوَ عَلَيْهِ وَالشَّرْطِ شَبْهَةً بِالْعِلَلِ لِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنَ
الْوُجُودِ أَقْبَرُ مَقَامَ الْعِلَّةِ فِي ضَمَانِ النَّفْسِ وَالْأَمْوَالِ جَمِيعًا،

ترجمہ :- اور پھر حال شرط شریعت میں وہ ہے کہ جس کی طرف وجود کے اعتبار سے حکم مضاف ہو نہ کہ
وجوب کے اعتبار سے چنانچہ وہ طلاق جو دخول دار پر معلق ہو وہ قائل کے قول انت طالق سے دخول دار کے
وقت واقع ہوگی نہ کہ دخول دار سے اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسا کہ راستہ میں کنواں
کھودنا یہ درحقیقت (سقوط کے لئے) شرط ہے اسلئے کہ ثقل (سقوط) کی علت ہے اور چلنا سبب محض ہے
لیکن زمین چونکہ عمل ثقل کے لئے مانع اور رکاوٹ بنتی اور کھودنا مانع اور رکاوٹ کو زائل کرنا ہے،
بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ کھودنا شرط ہے لیکن علت میں حکم کی صلاحیت نہیں ہے اسلئے کہ ثقل امر طبعی
ہے اسلئے کوئی تعدی نہیں ہے اور چلنا بلاشبہ مباح ہے لہذا اسلئے بھی اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ
شے کو ثقل کے واسطے سے (سقوط) کی علت قرار دیدیا جائے اور جب شرط سے علت معارض نہیں ہے
اور شرط علت کے ساتھ مشابہ بھی ہے اسلئے کہ شرط کے ساتھ (حکم) کا وجود متعلق ہے اسی وجہ سے شرط
کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے ضمان نفس اور ضمان مال دونوں میں۔

تشریح :- واما الشرط، شرط کے معنی لغت میں علامت کے ہیں اسی سے کہا جاتا ہے استراط
القیامہ، قیامت کی علامات، اور اصطلاح اصولیین میں شرط کی تعریف وہ ہے جو مصنف نے واما الشرط
سے لا وجوباً تک کی ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف حکم کا وجود مضاف ہو مگر
وجوب کے طریقہ پر نہ ہو بلکہ وجود کے طریقہ پر ہو، عمایضاً ایہ الحکم کی قید سے سبب اور علامت سے
احترار ہو گیا اسلئے حکم ان دونوں کی طرف مضاف نہیں ہوتا اور لا وجوباً کی قید سے علت سے احتراز
ہو گیا اسلئے کہ شرط سے حکم کا وجود متعلق ہوتا ہے نہ کہ وجوب اسلئے کہ وجوب علت سے متعلق ہوتا ہے
شرط کے ساتھ وجود متعلق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب شرط موجود ہو حکم موجود ہو اس کی مثال مصنف
نے طلاق معلق علی الشرط کی دی ہے اگر قائل نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق ان دخلت الدار
تو طلاق انت طالق سے دخول دار کے وقت واقع ہوگی نہ کہ دخول دار سے، وقوع طلاق میں مؤثر
اور موجب طلاق قائل کا قول انت طالق ہے لیکن طلاق کا وجود دخول دار پر موقوف ہے پس
دخول اس حیثیت سے کہ اسکا وجوب طلاق اور وصول الے الطلاق میں کوئی اثر نہیں ہے لہذا دخول
دار نہ تو طلاق کی علت ہوگا اور نہ سبب اسلئے کہ علت موجب اور سبب موصل ہوتا ہے بلکہ دخول دار
وقوع طلاق کی محض علامت ہوگی لیکن چونکہ دخول دار مشابہ بالعلت ہے جس کی وجہ سے علت اور

علامت کے درمیان کی ایک چیز ہے اسی وجہ سے ہم نے اس کا نام شرط رکھ دیا ہے شرط کی پانچ قسمیں ہیں جن کو مطولات میں دیکھا جاسکتا ہے۔

وقد یقام الشرط مقام العلة، مصنف نے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیتے ہیں یعنی حکم کی نسبت بجائے علت کے شرط کی طرف کر دیتے ہیں لیکن یہ جب ہوتا ہے کہ جب علت میں حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہ ہو مثلاً راستہ میں یا غیر ملوکہ زمین میں کنواں کھودنا، کنواں کھودنا درحقیقت کنویں میں گر کر ہونے والے نقصان کے لئے بمنزلہ شرط کے ہے۔

یہاں تین امور ہیں ۱۔ حفر بیر یہ شرط ہے ۲۔ نقل یہ علت ہے ۳۔ مٹی الے البیر یہ سبب ہے، نقل کا میلان طبعی چونکہ الے السفل ہوتا ہے یعنی ہر وزنی شے فطری اور طبعی طور پر نیچے کی طرف جاتی ہے اگر زمین نہ ہو تو نقل شے نیچے ہی کو چلتی رہے مگر زمین نیچے جانے سے مانع ہوتی ہے جب حافر نے زمین کھود کر کنواں بنا دیا تو گویا کہ اس نے مانع کو زائل کر دیا اور رفع المانع بمنزلہ شرط ہے اس سے ثابت ہو گیا کہ حفر بیر سقوط فی البیر کی شرط ہے اور مٹی سبب محض ہے اس لئے کہ سقوط فی البیر کیلئے مفضی ہے اور جو شے مفضی ہوتی ہے وہ سبب ہوتی ہے لہذا مٹی سبب سقوط فی البیر ہے نہ کہ علت، مٹی کے علت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ بغیر مٹی بھی سقوط فی البیر ہو سکتا ہے اگر مٹی سقوط کی علت ہوتی تو بغیر مٹی سقوط ممکن نہ ہوتا، چونکہ معلول علت سے جدا نہیں ہو سکتا مثلاً اگر کوئی شخص سو یا ہوا ہو اور اس کے نیچے سے زمین کھودی جائے تو سونے والا گر جائے گا حالانکہ مٹی نہیں پائی گئی یا مثلاً کوئی شخص درخت کی شاخ پر بیٹھا ہو اور شاخ کو کاٹ دیا جائے تب بھی سقوط مستحق ہو جائے گا حالانکہ اس صورت میں بھی مٹی مستحق نہیں ہے۔

سوال۔۔۔ اپنے سقوط کی اضافت شرط (حفر) کی طرف کی ہے حالانکہ نقل جو کہ سقوط کی علت ہے موجود ہے علت کی موجودگی میں حکم کی اضافت شرط کی طرف درست نہیں ہے سقوط کی اضافت علت (نقل) کی جانب ہونی چاہیے نہ کہ شرط (حفر) کی طرف لہذا حافر پر ضمان تلف بھی واجب نہیں ہونا چاہیے؟

جواب۔۔۔ مصنف نے مذکورہ سوال کا جواب "ولکن العلة لیست بصالحہ سے دیا ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ علت اگرچہ نقل ہے مگر نقل میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ حکم کی اضافت اس کی طرف ہو سکے اس لئے کہ نقل امر طبعی ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو اسی طبیعت پر پیدا فرمایا ہے اور نقل میں کوئی تعدی بھی نہیں ہے بخلاف حفر بیر کے کہ اس میں تعدی ہے اور ضمان تلف ضمان عدوان و تعدی ہوتا ہے لہذا جیسے عدوان اور تعدی نہیں ہے وہ عدوان کے ضمان کی علت کیلئے ہو سکتا ہے چونکہ حفر بیر فی ارض البیر میں عدوان اور تعدی ہے لہذا حفر بیر (جو کہ شرط ہے) کی طرف سقوط کی اضافت کی جائے گی اور حفر فی ضمان

تلف کا ضامن ہوگا۔

سوال — ہیں یہ تسلیم ہے کہ علت (ثقل) میں حکم سقوط کی اضافت کی صلاحیت نہیں ہے مگر سبب کی موجودگی میں جو کہ مثنیٰ ہے آپ نے حکم کی اضافت شرط کی جانب کیسے کر دی حالانکہ شرط بہ نسبت سبب کے علت سے بعید ہے لہذا مناسب یہ تھا کہ سبب کی جانب حکم کی نسبت ہونی چاہیے نہ کہ شرط کی جانب،

جواب — مصنف رح نے اس سوال کا جواب اپنے قول والمثنیٰ مباح سے دیا ہے جو اب کا خلاصہ یہ ہے کہ مثنیٰ میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کو ثقل کے واسطے سے سقوط کی علت قرار دیا جائے اسلئے کہ سقوط فی البیر کی وجہ سے جو کچھ واجب ہوا ہے وہ جنایت کا ضامن ہے اور مثنیٰ چونکہ مباح ہے لہذا اس میں کوئی جنایت نہیں ہے اور ضمان جنایت کے بغیر واجب نہیں ہوتا لہذا مثنیٰ میں بھی اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کی طرف حکم کی اضافت کیجائے لہذا اب سوائے شرط کے کوئی چیز باقی نہیں رہی کہ جس کی طرف حکم کی اضافت کیجائے لہذا مجموعاً شرط ہی کی جانب حکم کی اضافت کر دی اور علت شرط کے معارض بھی نہیں ہے اسلئے کہ معارضہ اس وقت ہوتا جبکہ علت میں حکم کی اضافت کی صلاحیت ہوتی، جب علت میں صلاحیت ہی نہیں ہے تو کوئی معارضہ نہیں ہے بلکہ شرط علت سے مشابہ ہے کیونکہ جس طرح علت سے حکم کا وجوب متعلق ہے اسی طرح شرط سے حکم کا وجوب متعلق ہے اور وجوب اور وجوب آپس میں معارض نہیں ہیں بلکہ مشابہ ہیں جب بات ایسی ہے تو شرط علت کے قائم مقام ہو سکتی ہے جب شرط کی جانب حکم کی اضافت درست ہے تو سقوط فی البیر کی وجہ سے جو جان یا مال کا نقصان ہوگا اس کا حافر ضامن ہوگا۔

سوال — بقول آپ کے جب حافر نقصان کا ضامن ہے تو اس پر کفارہ قتل واجب ہونا چاہیے اور اگر مقتول حافر کا باپ ہو تو حافر کو باپ کی میراث سے محروم ہونا چاہیے؟

جواب — کفارہ قتل اور میراث سے محرومی یہ دونوں جزائے فعل ہیں جزائے محل نہیں ہیں اور حافر نے قتل اور اتلاف کا فعل بالباشر نہیں کیا بلکہ بالواسطہ کیا ہے اور مذکورہ دونوں چیزیں جب واجب ہوتی ہیں کہ جب فعل کا ارتکاب بلا واسطہ کیا ہو۔

وَأَمَّا إِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ صَالِحَةً لَعَمَلِكِنِ الشَّرْطِ فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ شَهَادَةَ الشَّرْطِ وَالْيَمِينَ إِذَا رَجَعُوا جَمِيعًا بَعْدَ الْحُكْمِ أَنَّ الضَّمَانَ عَلَى شَهَادَةِ الْيَمِينِ لِأَنَّهُمْ شَهَدُوا الْعِلَّةَ وَكَذَا الْعِلَّةُ وَالسَّبَبُ إِذَا اجْتَمَعَا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ ثُمَّ رَجَعُوا بَعْدَ الْحُكْمِ أَنَّ الضَّمَانَ عَلَى شَهَادَةِ الْإِخْتِيَارِ لِأَنَّهُ هُوَ الْعِلَّةُ وَالْتِخْيِيرُ سَبَبٌ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا ائْتَمَرَ وَالْمُحَارَبَةُ اسْقَطَتْ نَفْسَهُ كَانَ

الْقَوْلُ قَوْلَهُ اسْتِحْسَانًا لِأَنَّهُ يَتَمَسَّكُ بِمَا هُوَ الْأَصْلُ وَهُوَ صِلَا حَيْثُ الْعِلَّةُ لِلْحَكْمِ
وَيُنْكَرُ خِلَافَةَ الشَّرْطِ بِخِلَافِ مَا إِذَا ادَّعَى الْجَارِحُ الْمَوْتَ بِسَبَبِ الْفَرْكَ لَا يُصَدَّقُ
لِأَنَّهُ صَاحِبُ الْعِلَّةِ،

ترجمہ :- اور بہر حال علت جبکہ حکم کی صلاحیت رکھتی ہو تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب شرط اور قسم کے سب گواہ حکم کے بعد رجوع کر لیں تو ضمان یقین کے گواہوں پر ہوگا اسلئے کہ یہی علت کے گواہ ہیں اور اسی طرح علت اور سبب جبکہ طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں پھر حکم کے بعد رجوع کر لیں تو بلاشبہ ضمان اختیار کے گواہوں پر ہوگا اسلئے کہ وہی (اختیار) علت ہے اور تخیر سبب ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافز نے اختلاف کیا چنانچہ حافز نے کہا کہ اس نے خود کو (کنوئیں میں) قصد اگر ایسا ہے تو حافز کا قول معتبر ہوگا استحسانا اسلئے کہ اس حافز نے اس سے تمسک کیا ہے جو اصل ہے اور وہ علت کا حکم کے لئے صحیح ہونا ہے اور شرط کے خلیفہ ہونیکا انکار کر رہا ہے بخلاف اس صورت کے کہ زخمی کرنے والا سبب آخر کے ذریعہ موت کا دعویٰ کرے تو تصدیق نہیں کی جائے گی اسلئے کہ زخمی کرنیوالا صاحب علت ہے۔

تشریح :- واما اذا كانت العلة صالحة، اسکا تعلق والکن العلة لیت بصالحہ سے ہے اور یہ بات کہی گئی تھی کہ اگر علت حکم کی اضافت کیلئے صالح نہ ہو تو حکم کی اضافت شرط کی طرف کرتے ہیں اور جب علت میں حکم کی اضافت کی صلاحیت ہو تو پھر حکم کی اضافت شرط کی طرف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی یعنی شرط کو علت کے قائم مقام نہیں کیا جائے گا یہی وجہ ہے کہ اگر شرط اور یقین کے گواہ قاضی کے فیصلے کے بعد شہادت سے رجوع کر لیں تو نصف مہر کے ضمان یقین کے گواہ ہوں گے نہ کہ شرط کے اسلئے کہ یقین کے گواہ علت کے گواہ ہیں۔ مذکورہ حکم اس بات پر مبنی ہے کہ جب علت میں حکم کی اضافت کی صلاحیت ہوگی تو شرط علت کے قائم مقام نہیں ہوگی مصنف نے اس کی صورت مسئلہ اس طرح پیش کی ہے کہ دو آدمیوں نے اس بات کی شہادت دی کہ فلاں شخص نے ہمارے سامنے اپنی بیوی سے یہ کہا ہے کہ ان دخلت الدار فانت طالق، گویا کہ ان گواہوں نے تعلق الطلاق علی دخول الدار کی شہادت دی اسی کو یقین کہتے ہیں اور یہی وقوع طلاق کی علت ہے اس علت میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ حکم (وقوع طلاق) کی اضافت اس کی طرف کر دی جائے دوسرے دو گواہوں نے دخول دار کی شہادت دی کہ ہمارے سامنے وہ عورت گھر میں داخل ہوئی، یہ شرط کی شہادت ہے اسلئے کہ وقوع طلاق کے لئے دخول دار شرط ہے قاضی نے دونوں فریقوں کی شہادت پر وقوع طلاق کا فیصلہ کر دیا اور مہر شوہر پر لازم کر دیا اس کے بعد شوہر یقین اور شہد بشرط دونوں نے

شہادت سے رجوع کر لیا تو ضمان مہر صرف ہشودین پر ہوگا اسلئے کہ عین وقوع طلاق اور لزوم مہر کی علت ہے اور اس علت میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ اس کی طرف وقوع طلاق کی اضافت کر دی جائے لہذا شرط یکجان حکم کی اضافت نہ ہوگی۔

وکنذک العلة الصالحة والسبب لہذا اسکا مطلب یہ ہے کہ جس طرح علت صالحہ کی موجودگی میں شرط کا کوئی اعتبار نہیں اسی طرح علت صالحہ کی موجودگی میں سبب کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے مثلاً طلاق اور عتاق میں تخبیہ اور اختیار کے گواہ جمع ہو جائیں اور پھر گواہی سے رجوع کر لیں تو نقصان کے ضمانت علت کے گواہ ہوں گے نہ کہ سبب کے۔

اس کی صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی سے ان شدت فانت طالق کہا ہے یعنی اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دیا ہے دوسرے دو گواہوں نے اس بات کی شہادت دی کہ بیوی نے اسی مجلس میں شدت کہا یعنی طلاق کو اختیار کر لیا قاضی نے طلاق اور لزوم مہر کا فیصلہ کر دیا اس کے بعد گواہوں کے دونوں فریقوں نے گواہی سے رجوع کر لیا اور کہہ دیا کہ ہم نے گواہی غلط دی تھی قاضی کا فیصلہ چونکہ نافذ ہو چکا ہے وہ تو منسوخ نہیں ہو سکتا البتہ شوہر کو جو مہر ادا کرنا پڑا اس کا کون ضمان ہوگا مصنف فرماتے ہیں کہ علت کے گواہ مہر کے ضمانت ہوں گے نہ کہ سبب کے گواہ، شوہر یکجان سے اختیار دینے کی جن گواہوں نے شہادت دی ہے یہ سبب کے گواہ ہیں اسلئے کہ اختیار دینا طلاق کی علت نہیں ہے بلکہ مفضی الے الطلاق ہے اور جو شے مفضی الے الحکم ہوتی ہے وہ سبب ہوتی ہے اور جن حضرات نے اس بات کی گواہی دی کہ عورت نے ہمارے سامنے شدت کہہ کر طلاق کو اختیار کر لیا تو یہ اختیار کی گواہی ہے اور یہ وقوع طلاق کی علت صالحہ ہے اسلئے کہ طلاق کا وقوع شدت کہنے سے ہی ہوگا لہذا یہی گواہ مہر کے ضمانت ہوں گے۔

دوسری مثال عتاق کی ہے، دو گواہوں نے اس بات کی شہادت دی کہ مولے نے اپنے غلام سے انت حران شدت کہا یہ سبب کی شہادت ہے اور دوسرے دو گواہوں نے شہادت دی کہ ہمارے سامنے غلام نے اسی مجلس میں شدت کہا یہ علت کی شہادت ہے اسلئے کہ عتق شدت سے ثابت ہوگا نہ کہ انت حران شدت سے، قاضی نے غلام کی آزادی کا فیصلہ کر دیا اس کے بعد دونوں قسم کے گواہوں نے شہادت سے رجوع کر لیا مولیٰ کا جو نقصان ہوا اس کے ضمانت علت کے گواہ ہوں گے اسلئے کہ جب علت صالحہ ہوتی ہے تو حکم کی اضافت نہ شرط کی طرف ہوتی ہے اور نہ سبب کی طرف،

وعلى هذا قلنا اذا اختلف الولى والحافر، مذکورہ اصول کی بنیاد پر کہ جب علت صالحہ ہو تو نہ سبب کی طرف حکم کی اضافت ہوتی ہے اور نہ شرط کی طرف، مصنف فرماتے ہیں کہ اگر مقتول کے ولی اور کنواں کھودنے والے کے درمیان اختلاف ہو گیا بایں طور کہ مقتول کا ولی کہتا ہے کہ مقتول اتفاقاً کنویں میں

گر کہ ہلاک ہو گیا اور کنواں کھودنے والا کہتا ہے کہ مقتول نے قصداً خود کو کنویں میں گر کر ہلاک کر لیا اگر حافر کنواں کھودنے والے کی بات تسلیم کر لی جائے کہ قصداً خود کو گر کر ہلاک کیا ہے تو حافر پر ضمان قتل واجب نہیں ہوتا اسلئے کہ حفر شرط ہے اور قصداً اگر انا یہ ہلاکت کی علت صالحہ ہے اور علت جب صالحہ ہوتی ہے تو حکم کی اضافت اس علت ہی کی جانب ہوتی ہے نہ کہ شرط و سبب کی جانب لہذا حافر اصل کے مطابق ہلاکت کی اضافت علت کی جانب کر رہا ہے اور اس بات سے انکار کر رہا ہے کہ اس مسئلہ میں شرط علت کی خلیفہ ہے اسلئے کہ شرط علت کی خلیفہ وہاں ہوتی ہے جہاں علت میں حکم کی صلاحیت نہیں ہوتی یہاں چونکہ علت میں حکم کی صلاحیت ہے لہذا شرط علت کا خلیفہ نہیں ہوگی لہذا اختلاف قیاس استحساناً حافر کا قول معتبر ہوگا اور وہ ضمان ہلاکت کا ضامن نہیں ہوگا اور قیاس یہ ہے کہ مقتول کے ولی کا یہ قول کہ مقتول قصداً کنویں میں نہیں گرا بلکہ اتفاقاً گر کر ہلاک ہوا ہے تسلیم کر لیا جائے اسلئے کہ ظاہر حال اس کے موافق ہے چونکہ انسان عادتاً عام طور پر قصداً کنویں میں نہیں گرا کرتا لہذا حافر ضمان ہلاکت کا ضامن ہوگا امام ابو یوسفؒ کا قول قدیم بھی ہے ظاہر حال اگرچہ ولی مقتول کے قول کی موافقت کرتا ہے مگر دوسرا ظاہر حال حافر کے قول کی موافقت کرتا ہے لہذا دونوں ظاہر حالوں میں تعارض ہوگا، حافر کے موافق ظاہر حال یہ ہے کہ دانا بیٹا شخص جب اپنے سامنے کنواں دیکھتا ہے تو بلا قصد اس میں کس طرح گر سکتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قصداً گر رہا ہے اور قاعدہ کے مطابق اذا تعارضتا ساقطا دونوں حال ساقط ہو جائیں گے اور اگر مقتول کے ولی کے ظاہر حال کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو ظاہر حال سے حافر پر اثبات ضمان لازم آئے گا حالانکہ ظاہر حال میں دفع کی صلاحیت تو ہوتی ہے مگر غیر پر لازم کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی لہذا ہم نے قیاس کو فساد باطن کی وجہ سے ترک کر دیا اور اصول کے مطابق اصل کی جانب اضافت کو ترجیح دے کر حافر کا قول تسلیم کر لیا۔

بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر الوضو علت اگر صالحہ ہو تو حکم کی اضافت شرط یا سبب کی طرف نہیں ہوتی یہ اسی قاعدہ کی دوسری مثال ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو زخمی کر دیا چند روز کے بعد زخمی فوت ہو گیا اس کے بعد جارح ازخمی کرنے والا اور ولی مقتول کے درمیان اختلاف ہوا بایں طور کہ جارح کہتا ہے موت زخم کی وجہ سے واقع نہیں ہوئی بلکہ کسی اور سبب سے واقع ہوئی ہے لیکن مقتول کا ولی کہتا ہے کہ زخم ہی کی وجہ سے موت واقع ہوئی ہے اس صورت میں جارح کا قول معتبر نہ ہوگا اسلئے کہ موت کی علت زخم ہے اور وہ جارح سے صادر ہوئی ہے اور علت میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ حکم (موت) کی اضافت اس کی طرف کر دی جائے لہذا علت صالحہ کی موجودگی میں جارح کا وہ قول بلا دلیل معتبر نہ ہوگا جو ضمان کو ساقط کرنے والا ہے لہذا ولی کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ وہ اصل سے تمسک کر رہا ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَّ قَيْدُ عَبْدٍ حَتَّىٰ آتَىٰ لَمْ يَضْمَنْ لِأَنَّ حَلَّهُ شَرْطٌ فِي الْحَقِيقَةِ وَلَهُ حُكْمُ السَّبَبِ لِمَا أَتَتْهُ سَبَقَ الْإِبَاقَ الَّذِي هُوَ عَلِيٌّ لِتَلْفٍ فَالسَّبَبُ مَا يَتَقَدَّمُ وَالشَّرْطُ مَا يَتَأَخَّرُ وَهُوَ سَبَبٌ مُّحَضٌّ لِأَنَّهُ قَدْ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ مَا هُوَ عَلِيٌّ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا غَيْرَ حَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ وَكَانَ هَذَا كَمَنْ أَرْسَلَ دَابَّةً فِي الطَّرِيقِ فَبَالَتْ يَمِينَهُ وَيَسْرَةً ثُمَّ صَابَتْ شَيْئًا لَمْ يَضْمَنْهُ إِلَّا أَنَّ الْمُرْسِلَ صَاحِبُ سَبَبٍ فِي الْأَصْلِ وَهَذَا صَاحِبُ شَرْطٍ جَعَلَ مُسَبِّبًا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَبُو يُوسُفَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا فِيمَنْ فَتَحَ بَابَ قَفْعٍ فَطَارَ الطَّيْرُ أَمَّهُ لَمْ يَضْمَنْ لِأَنَّ هَذَا شَرْطٌ جَرَىٰ مَجْرَىٰ السَّبَبِ لِمَا قُلْنَا وَقَدْ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ فَعَلُ الْمَخْتَارِ فَبَقِيَ الْأَوَّلُ سَبَبًا مُّحَضًّا فَلَمْ يَجْعَلِ التَّلْفَ مُضَافًا إِلَيْهِ بِخِلَافِ سَقُوطِ فِي الْبَيْرِ لِأَنَّهُ لَا اخْتِيَارَ لَهُ فِي السَّقُوطِ حَتَّىٰ لَوْ اسْقَطَتْ نَفْسَهُ هَدَرَ دَمَهُ،

ترجمہ :- اور اسی اصول کے مطابق ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے غلام کی بندش کھول دی یہاں تک کہ غلام فرار ہو گیا تو کھولنے والا ضامن نہیں ہوگا اسلئے کہ کھولنا درحقیقت شرط ہے حال یہ ہے کہ یہ شرط سبب کے حکم میں ہے اسلئے کہ یہ شرط فرار پر مقدم ہے جو کہ تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو مقدم ہوتا ہے اور شرط وہ ہوتی ہے جو مؤخر ہوتی ہے پھر وہ حل (کھولنا) سبب محض ہے اسلئے کہ اس حل پر وہ علت مرتب ہوتی ہے جو قائم بنفسہ ہے اور شرط سے پیدا شدہ نہیں ہے اور یہ ایسا ہی ہے کہ کسی شخص نے چوپایہ کو راستہ میں چھوڑ دیا سو وہ دائیں بائیں گھوما پھر اس نے کسی چیز کو تلف کر دیا تو یہ کھولنے والا ضامن نہ ہوگا مگر یہ کہ مرسل (چھوڑنے والا) صاحب سبب ہے اصل میں اور بندش کھولنے والا صاحب شرط ہے کہ جس کو صاحب سبب بنا دیا گیا ہے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ جس نے پچھلے کا دروازہ کھول دیا جس کے نتیجہ میں پرندہ اڑ گیا کہ دروازہ کھولنے والا ضامن نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ دروازہ کھولنا شرط قائم مقام سبب ہے جیسا کہ ہم نے کہا البتہ دروازہ کھولنے پر فاعل بااختیار کا فعل مرتب ہو گیا ہے لہذا اول (فتح) سبب محض باقی رہے گا لہذا تلف کی اضافت فتح الباب کی طرف نہ ہوگی بخلاف سقوط نے البیر کے اسلئے کہ ساقط کا سقوط میں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر قصد خود کو گرا دیا تو اس کا خون مفت میں ضائع ہوگا۔

تشریح :- یہ اصول پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر علت صحیح الحکم ہو تو حکم کی اضافت شرط یا سبب کی طرف نہیں ہو سکتی اب تک شرط فیہ معنی العلة کا بیان تھا اب شرط فیہ معنی السبب کا بیان فرما رہے ہیں فرمایا کہ اگر کسی نے غلام کی بندش کھول دی کہ جس کو مولیٰ نے فرار کے خوف سے باندھ رکھا تھا چنانچہ وہ غلام کھلنے کے بعد فرار ہو گیا تو بندش کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا اسلئے کہ بندش

کھولنا درحقیقت منع کا ازالہ کرنا ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہوتا ہے لیکن مذکورہ صورت میں کھولنے اور فرار ہونے کے درمیان بندہ فاعل با اختیار کا فعل حائل ہے اور وہ فاعل مختار کا فعل ہی فرار کی علت ہے اور شرط سبب کے حکم میں ہے اسلئے کہ کھولنا فرار پر مقدم ہے اور فرار تلف کی علت ہے اور سبب مقدم ہوتا ہے اور شرط مؤخر ہوتی ہے لہذا کھولنا ایسی شرط ہے کہ جس میں سبب کے معنی ہیں اور فرار کی نسبت شرط کی جانب درست نہیں ہے ورنہ تو ہر کھولے جانے والے کیلئے فرار ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات ضروری نہیں ہے کیونکہ کھولنے کے بعد بعض ملوک فرار ہوتے ہیں اور بعض فرار نہیں ہوتے، کھولنا چونکہ فرار پر مقدم ہے لہذا کھولنا سبب کے حکم میں ہے اور علت صالحہ کی موجودگی میں حکم کی اضافت شرط کی جانب درست نہیں ہوتی البتہ اگر غلام کو فرار ہونے کا حکم دیا تو حکم دینے والا قیمت کا ضامن ہوگا اگرچہ درمیان میں فاعل مختار کا فعل ہے اسلئے کہ فرار کا حکم کرنا گویا کہ غلام کو استعمال کرنا ہے اور جب غلام فرار ہو گیا تو گویا کہ غلام کو استعمال کر کے غضب کر لیا اور غاصب منسوب کا ضامن ہوا کرتا ہے لہذا فرار کا حکم کرنے والا غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا اور اگر واسطہ متخلکہ سبب کی جانب مضاف ہو تو صاحب سبب نقصان کا ضامن ہوگا جیسا کہ چوپائے کو کھینچ کر یا ہانک کر لیجانا، اگر چوپایہ نقصان کر دے تو سائق یا قائد نقصان کا ضامن ہوگا اسلئے کہ چوپایہ کا فعل سائق کی طرف منسوب ہے۔

الحاصل :- خلاصہ یہ ہے کہ غلام کی بندش کو کھولنا اگرچہ فی الحقیقت شرط ہے اسلئے کہ بندش کھولنا مانع کو زائل کرنا ہے اور مانع کو زائل کرنا شرط ہے مگر اس شرط میں سبب کے معنی ہیں اسلئے کہ سبب حقیقی علت کے وجود پر مقدم ہوتا ہے اور شرط مؤخر ہوتی ہے اور یہ وصف حل (کھولنا) میں موجود ہے اسلئے کہ حل فرار پر مقدم ہے جو کہ تلف کی علت ہے اس سے یہ بات ثابت ہوگئی حل کے لئے جو کہ درحقیقت شرط ہے سبب کا حکم ہے یہی مطلب ہے شرط فیہ معنی السبب، حل اگرچہ سبب کے مشابہ ہے لیکن وہ سبب محض ہے یعنی اس سبب میں علت کے معنی نہیں ہیں اسلئے کہ جو سبب علت کے حکم میں ہوتا ہے علت اسی سبب سے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ سوئق الدابہ اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

ثم ہو سبب محض لانه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها لاسيما عبارات كالمقصدية بتا لم يه كحل، شرط فيہ معنی السبب ہے نہ کہ شرط فيہ معنی العلة، لہذا حکم کی اضافت اس شرط کی طرف نہ ہوگی جیسا کہ شرط فيہ معنی العلة کی طرف ہوتی تھی جیسا کہ حصر بیہ میں حکم تلف کی اضافت علت کے غیر صالح ہونے کی وجہ سے حافر کی طرف ہوتی ہے چونکہ حل، شرط فيہ معنی العلة نہیں ہے بلکہ شرط فيہ معنی السبب ہے لہذا غلام کی بندش کھولنے والے پر ضمان تلف لازم نہیں آئے گا اسلئے کہ حال القید ایسا صاحب شرط ہے کہ اس شرط میں سبب محض کے معنی ہیں۔

وکان یذاکمن ارسل دابة فی الطريقیٰ مصنف کا مقصد اس عبارت سے غلام کی بندش کھولنے والے کو تشبیہ دینا ہے اس شخص کے ساتھ کہ جس نے راستہ میں چوپایہ چھوڑ دیا ہو پھر وہ ادمر ادمر بھٹکا ہو پھر اسے کچھ نقصان کر دیا ہو تو یہ مرسل نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی انسان نے چوپایہ راستہ میں چھوڑ دیا چوپایہ معروف راستہ سے ہٹ کر ادمر ادمر بھٹکا کبھی رکا کبھی چلا اسی دوران چوپایہ نے کچھ نقصان کر دیا تو اس نقصان کا ضامن مرسل نہیں ہوگا اسلئے کہ مرسل کا فعل ارسال چوپایہ کے ادمر ادمر بھٹکے اور کبھی رکنے اور کبھی چلنے سے منقطع ہو گیا پھر چوپایہ نے اپنے اختیار سے دوسری میر ایجاد کی جس کا مرسل کے فعل ارسال سے کوئی تعلق نہیں ہے لہذا مرسل نقصان کا ضامن بھی نہ ہوگا البتہ اگر چوپایہ معروف راستہ پر چلا اور ادمر ادمر نہیں بھٹکا بلکہ سیدھا چلتا رہا اس صورت میں اگر کچھ نقصان کر دیا تو مرسل نقصان کا ضامن ہوگا اسلئے کہ مرسل کو چوپایہ کا سائیٰ بچھا جائیگا۔

الا ان المرسل صاحب سبب فی الاصل، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال — یہ ہے کہ مصنف نے حل قید کو ارسال دابہ سے تشبیہ دی ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ حل قید نقصان کے لئے شرط ہے اسلئے کہ حل قید مانع کا ازالہ ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہے اور ارسال دابہ نقصان کا سبب ہے چونکہ ارسال میں ازالہ قید نہیں ہے اور اطلاق اور ارسال کے درمیان فاعل مختار کا فعل خائل ہے لہذا دابہ کا فعل مرسل کی طرف منسوب نہ ہوگا مطلب یہ ہے کہ غلام کی بندش کھولنے والا صاحب شرط ہے کہ جس میں معنی سبب میں اسلئے کہ شرط علت پر مقدم ہے اور مرسل صاحب سبب ہے جواب — مصنف کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ ضمان واجب نہ ہونے میں مرسل اور صاحب حل دونوں برابر ہیں اگرچہ صاحب حل صاحب شرط ہے جس کو سبب کر دیا گیا ہے اسلئے کہ شرط علت پر مقدم ہے اور مرسل صاحب السبب ہے۔

وقال ابو حنیفۃ والیوسف رضی اللہ عنہما ۱۰ امام محمد کے نزدیک پرندے کا فعل طیران اور چوپائے کا فعل مشخا ایت ہی طبی ہے جیسا کہ پانی بہہ جانا مشک پھٹ جانے کے بعد لہذا پرندے اور دابہ کا فعل اگرچہ علت ہے مگر اس میں اسباب کی صلاحیت نہیں ہے کہ فعل کی اضافت اس کی طرف کیجا کے مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دابہ کو کھول دیا یا بچرے کا دروازہ کھول دیا جس کے نتیجے میں دابہ فرار ہو گیا اور پرندہ اڑ گیا دابہ کو اور قفس کو کھولنے والا ضمان تلف کا ضامن ہوگا اسلئے کہ دابہ کو اور قفس کے دروازہ کو کھولنا شرط ہے کہ جس پر پرندے کا اڑنا اور دابہ کا فرار ہونا مرتب ہوا ہے اور دابہ کا فعل اور پرندے کا فعل علت ہے مگر علت غیر ماحضہ ہے اس لئے کہ پرندے کا اڑنا اور دابہ کا فرار ہونا یہ طبی ہے جس طرح کہ انسان کا ثقل طبی ہے اور طبی چیز کی طرف ہی حکم کی نسبت نہیں ہو سکتی، لہذا تلف کی نسبت حل قید اور فتح باب قفس کی طرف ہوگی اور فاتح باب قفس اور

حال قید دابہ کے ضامن ہوں گے یہ ایسا ہی ہے کہ اگر کوئی شخص مشک کو پھاڑ دے اور مشک میں جو سیال شے موجود ہے وہ بہہ جائے تو مشک پھاڑنے والا ضامن ہوگا یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے تو صرف مشک پھاڑی ہے اسکا بہنا تو اپنی طبیعت کی وجہ سے ہے اسی طرح دابہ اور پرندہ کا فعل ہے شیخین دابہ اور پرندے کے فعل کو فعل عید کے مانند اختیاری مانتے ہیں سیال اشیاء کی طرح طبعی نہیں مانتے مطلب یہ ہے کہ دروازہ کھولنا شرط ہے کہ جس کے اندر علت پر مقدم ہونے کی وجہ سے سبب کے معنی ہیں اور پرندے اور دابہ کا فعل علت صالحہ ہے اور علت جب صالحہ ہوتی ہے تو فعل کی اضافت علت کی طرف ہوتی ہے نہ کہ شرط کی طرف لہذا شیخین کے نزدیک قفس کے دروازہ کا کھولنے والا اور دابہ کو کھولنے والا تلف کا ضامن نہیں ہوگا۔

بخلاف سقوط فی البیر کے، سقوط فی البیر اگرچہ شرط پر مرتب ہوا ہے اور وہ حفر البیر سے مگر چونکہ سقوط اختیاری نہیں ہے لہذا اس کی طرف حکم کی نسبت نہیں ہوگی بلکہ شرط کی طرف ہوگی جس کی وجہ سے کنواں کھودنے والا تلف کا ضامن ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص قفسد کنویں میں گر گیا تو حاضر ضامن نہیں ہوگا بلکہ ان کا خون مفت میں ضائع ہوگا۔

وَأَمَّا الْعَلَامَةُ فَمَا يَعْرِفُ الْوُجُودَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ، وَجُوبٌ وَلَا وَجُودٌ وَقَدْ يُسْتَمَى الْعَلَامَةُ شَرْطًا مِثْلُ الْإِحْصَانِ فِي بَابِ الزَّانِ فَإِنَّهُ إِذَا شَتَّ كَانَ مُعْرِفًا لِلْحُكْمِ وَالزَّانِ فَإِنَّهُ أَنْ يُوجِدَ الزَّانِ بِصُورَتِهِ، وَيَتَوَقَّفُ لِانْعِقَادِ كَاعِلَةٍ عَلَى وَجُودِ الْإِحْصَانِ فَلَا وَلِهَذَا الْعَرِضُ مَنْ شُهُودُ الْإِحْصَانِ إِذَا رَجَعُوا بِحَالٍ،

ترجمہ :- اور بہر حال علامت تو وہ ہے کہ جو (حکم) کے وجود کی شناخت کرادے بغیر اس کے کہ اس سے حکم کا وجوب یا وجود متعلق ہو اور کبھی علامت کا نام شرط بھی رکھتے ہیں جیسا کہ احصان باب زنا میں، سو جب احصان ثابت ہو جائے تو وہ حکم زنا کے لئے معرف ہوتا ہے پس اگر زنا اپنی صورت کے اعتبار سے پایا جائے اور اس کا علت (رجم) بنا و وجود احصان پر موقوف ہو ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہود احصان کسی بھی حال میں ضامن نہیں ہوں گے اگر شہادت سے رجوع کر لیں۔

تشریح :- مایثبت بالذکر کی دو قسمیں تھیں ۱۔ احکام مایثبت بہ الاحکام، مایثبت بہ الاحکام کی چار قسمیں تھیں ۱۔ سبب ۲۔ علت ۳۔ شرط ۴۔ علامت، مایثبت بہ الاحکام کی چوتھی اور آخری قسم کا بیان ہے علامت کے معنی لغت میں نشانی کے ہیں جھنڈے مسجد کے لئے اور ہری جھنڈی اجازت کے لئے اور سرخ جھنڈی خطرہ کیلئے وغیرہ وغیرہ

علامت اصطلاح میں وہ ہے کہ جس کی تعریف مصنف نے ان الفاظ میں کی ہے "فما یعرف الوجود من غیر ان یتعلق بہ وجوب و لا وجود" ما بمنزلہ جنس ہے بعینہ تین قیدیں احترازی ہیں، یعرف الوجود کی قید سے سبب سے احتراز ہو گیا اسلئے کہ سبب مفضی الے الحکم ہوتا ہے حکم کے لئے معبر نہیں ہوتا لایتنق بہ وجوب کی قید سے علت سے احتراز ہو گیا اسلئے کہ وجوب حکم علت سے متعلق ہوتا ہے، اور لا وجود کی قید سے شرط سے احتراز ہو گیا اسلئے کہ وجوب حکم شرط سے متعلق ہوتا ہے، اور کبھی علامت کو مجازاً شرط بھی کہہ دیتے ہیں جیسا کہ احصان باب زنا میں اسلئے کہ احصان درحقیقت رجم کی علامت ہے نہ کہ شرط کہا گیا ہے کہ محصن وہ ہوتا ہے جس میں سات شرطیں پائی جائیں ملا عقل ملا بلوغ ملا حریت ملا نکاح صحیح ملا دخول بالنکاح ملا زوجین کا احصان میں ایک دوسرے کے مثل ہونا اسلام۔

شمس الائمہ نے کہا ہے کہ احصان کی صرف دو شرطیں ہیں ملا اسلام ملا دخول بالنکاح الصحیح بامرأة ہی مثلاً اب رہی عقل اور بلوغ کی شرط یہ اہلیت للفقویۃ کی شرطیں ہیں یعنی اگر یہ دونوں شرطیں موجود ہوں گی تو حد جاری ہوگی ورنہ نہیں اور حریت تکمیل عقوبت کی شرط ہے احصان حکم زنا (رجم) کے لئے صرف علامت کا درجہ رکھتا ہے نہ کہ شرط کا یعنی یہ بات نہیں ہے کہ زنا کا علت رجم ہونا احصان پر موقوف ہے اور احصان اس کے لئے شرط ہے اسلئے کہ اگر کوئی شخص زنا کے بعد محصن ہو مثلاً زنا کے بعد اسلام لایا یا نکاح صحیح سے دخول کر لیا یا غلام تھا آزاد ہو گیا وغیرہ تو اس احصان سے حکم زنا (رجم) ثابت نہ ہوگا اگر زنا کا علت ہونا احصان پر موقوف ہونا اور احصان شرط ہوتا تو بعد الزنا احصان پائے جانے کی وجہ سے بھی زنا علت رجم ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے یہی مطلب ہے مصنف کے قول فاما ان یوجد الزنا بصورتہ لہذا اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ احصان رجم کی علت نہیں ہے اسلئے کہ رجم کی علت زنا ہے اور احصان رجم کے لئے سبب بھی نہیں ہے اسلئے کہ سبب وہ ہوتا ہے جو مفضی الے الحکم ہو لہذا احصان رجم کے لئے سبب بھی نہیں ہو سکتا جب احصان رجم کے لئے نہ شرط ہو سکتا ہے نہ سبب ہو سکتا ہے اور نہ علت تو اب صرف علامت باقی رہ گئی لہذا احصان رجم کے لئے علامت ہے۔

البتہ عامۃ المتقدمین اور متاخرین من الاصولیین والفقہاء احصان کو وجوب رجم کے لئے شرط کہتے ہیں اسلئے کہ شرط کی تعریف یہ ہے "شرط ائشے ما یتوقف علیہ وجودہ" شے کی شرط وہ ہوتی ہے جس پر شے کا وجود موقوف ہو اور احصان میں یہ صفت موجود ہے اسلئے کہ رجم احصان پر موقوف ہے اور چونکہ احصان علامت حکم ہے نہ کہ شرط حقیقی لہذا اگر صرف احصان کے شاہد یا احصان اور زنا دونوں کے شاہد شہادت سے رجوع کر لیں تو احصان کے شاہد ضامن نہیں ہوں گے اسلئے کہ علامت میں علت کا خلیفہ ہونے کی صلاحیت نہیں ہے اسلئے کہ علامت سے نہ وجوب متعلق ہوتا ہے نہ وجود لہذا علامت کی جانب کسی حکم کی

اضافہ کرنا جائز نہیں ہے بخلاف شرط کے کہ اس میں علت کا خلیفہ بننے کی صلاحیت ہے لہذا اس مسئلہ میں احصان
 علت کا خلیفہ نہیں ہے نیز اسلئے کبھی کہ احصان خصائل حمیدہ میں سے ہے لہذا احد کی اضافت جو کہ عقوبتہ ہے
 احصان کی جانب کیسے ممکن ہے۔

فَصَلِّ، اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْعَقْلِ اَهْرَمِنَ الْعِلْلِ الْمُوجِبَةِ اَمْ لَا فَقَالَ الْمَعْتَزِلَةُ الْعَقْلُ
 عِلْمٌ مُوجِبَةٌ لِمَا اسْتَحْسَنَهُ مُحَرَّمَةٌ لِمَا اسْتَقْبَحَهُ عَلَى الْقَطْعِ وَالْبَيِّنَاتِ فَوْقَ الْعِلْلِ
 الشَّرْعِيَّةِ فَلَمْ يُجِزُوا اَنْ يَثْبُتَ بِدَلِيلِ الشَّرْعِ مَا لَا يَدْرِكُهُ الْعَقْلُ اَوْ يُقْبَحُ وَيَقْبَلُوا
 الْخِطَابَ مُتَوَجِّهًا بِنَفْسِ الْعَقْلِ وَقَالُوا لَا عُذْرَ لِمَنْ عَقِلَ صَغِيرًا كَانَ اَوْ كَبِيرًا فِي الْوَقْفِ
 عَنِ الْطَلَبِ وَتَرَكَ الْاِيْمَانَ وَاِنْ لَمْ يَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ وَقَالَتِ الْاَشْعَرِيَّةُ لَا عِبْرَةَ
 بِالْعَقْلِ اَصْلًا دُونَ السَّمْعِ وَمَنْ اِعْتَقَدَ الشِّرْكَ وَلَمْ يَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ فَهُوَ مُعْذَرٌ
 وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِي الْبَابِ اَنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبَرٌ لِاثْبَاتِ الْاَهْلِيَّةِ،

ترجمہ :- یہ فصل عقل کے بیان میں ہے لوگوں نے اہل قبلہ سے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ آیا عقل
 موجبات احکام سے ہے یا نہیں تو معتزلہ نے کہا ہے کہ عقل جسکو مستحسن سمجھے اس کیلئے علت موجبہ ہے اور جس
 کو قبیح سمجھے اس کے لئے علت محرّمہ ہے یقیناً علل شرعیہ سے بڑھ کر چنانچہ معتزلہ اس بات کو جائز نہیں سمجھتے
 کہ دلیل شرع سے کوئی ایسا حکم ثابت ہو کہ عقل جسکا ادراک نہ کر سکے یا اس کو قبیح سمجھے اور خطاب کو
 نفس عقل کی جانب متوجہ سمجھتے ہیں اور معتزلہ نے کہا ہے کہ جو با شعور ہو گیا صغیر ہو یا کبیر تو اس کو ایمان
 باللہ اور طلب حق سے توقف کرنے میں معذور نہیں سمجھا جائیگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اشاعرہ
 نے کہا ہے کہ شریعت کے بغیر عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جس نے شرک کا اعتقاد رکھا حال یہ سیکہ اسکو
 (توجید) کی دعوت نہیں پہنچی تو وہ معذور ہے اور قول صحیح باب عقل میں یہ ہے کہ عقل اثبات اہلیت کے
 لئے معتبر ہے۔

تشریح :- مصنف نے حج اربعہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد عقل کا بیان شروع کیا ہے
 اسلئے شارع کا خطاب ان ہی لوگوں سے ہوتا ہے جو عاقل ہوتے ہیں، لوگوں کا اس بات میں اختلاف
 ہے کہ عقل علل موجبہ اور محرّمہ میں سے ہے یا نہیں، عقل یقیناً طور پر تمام انسانوں کی یکساں نہیں ہے
 سب سے زیادہ عاقل انبیاء علیہم السلام ہوتے ہیں پھر اولیاء پھر حکماء پھر عوام اور ان کے درمیان
 بھی بہت سے درجات ہیں شریعت نے بلوغ کو اعتدال عقل کے قائم مقام قرار دیا ہے پھر عقل کے

معتبر اور غیر معتبر ہونے میں بھی اختلاف ہے اشاعرہ معرفت احکام شریعہ میں بغیر شارع سے سماع کے عقل کو معتبر نہیں سمجھتے عقل ان کے نزدیک بیکار ہے چنانچہ عقل کے ذریعہ اشیاء کے حسن و قبح کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی اور معتزلہ اس کے برعکس حسن و قبح حلت و حرمت کا دار و مدار عقل پر رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عقل علت موجبہ ہے ہر اس شے کیلئے جس کو پسند کرے اور جس کو قبیح سمجھے وہ عقل کے نزدیک یقیناً حرام ہے اور عقل کو علل شریعہ سے بھی بڑھ کر مانتے ہیں اور علل شریعہ کو احکام کے لئے امارات و علامات مانتے ہیں موجبہ لذا تھا نہیں مانتے ہیں اور علل عقلیہ کو موجبہ بنفسہا مانتے ہیں اگر شریعت ایجاب و تحریم کے ساتھ وارد نہ بھی ہوتی تب بھی عقل اشیاء کے وجوب و تحریم کا حکم کرتی اور ان کا ثبوت سمع پر موقوف نہ ہوتا اس کے علاوہ علل شریعہ نسخ و تبدیلی کو قبول کرتی ہیں بخلاف علل عقلیہ کے یہ غیر قابل للنسخ و تبدیل ہیں مثلاً صانع کی معرفت، الوہیت کا اعتقاد اور بندے کو اپنی بندگی کا اقرار اور شکر منعم، یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ عقل ان کو پسند کرتی ہے ان کے حسن کا مدار شریعت پر نہیں ہے اگر شریعت نہ بھی وارد ہوتی تب بھی عقل ان اشیاء کو مستحسن ہی سمجھتی اسی طرح جہل بالصانع اور کفران منعم اور عبث و ظلم وغیرہ کو عقل قبیح سمجھتی ہے اگر شارع ان اشیاء کی قباحت نہ بھی بیان کرتا تب بھی عقل کی نظر میں یہ اشیاء قبیح ہوتیں۔

فائدہ :- حسن و قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ۱۔ طبیعت کو مرغوب اور غیر مرغوب ۲۔ صفت کمال و صفت نقصان ۳۔ دنیا میں تعریف اور آخرت میں ثواب متعلق ہو اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب متعلق ہو پہلی دو قسموں کا تعلق بالاتفاق عقل سے ہے تیسری قسم معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان مختلف فیہ ہے۔

نعم بجز و ان بیثت بدلیل الشرع ما لا یدرکہ العقل اذ یفتقر، معتزلہ کے نزدیک ان کے اصول کے مطابق دلیل شرعی سے کوئی ایسا حکم ثابت نہیں ہو سکتا جس کا عقل ادراک نہ کر سکے جیسا کہ رویت باری، عذاب جزا، میزان، وزن اعمال وغیرہ، اسی طرح عقل جسکو قبیح سمجھے وہ بھی دلیل شرعی سے ثابت نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے قبح کو اللہ کا مخلوق نہیں مانتے اسلئے کہ خدا کی طرف قبح کی نسبت عقل کے نزدیک قبیح ہے معتزلہ اپنے اصول کی مزید تشریح کے طور پر کہتے ہیں لا عذر لمن عقل صحیرا کان او کبیرا لہ اسکا مطلب یہ ہے کہ جس کو اچھے برے کی تمیز اور شعور حاصل ہو گیا خواہ نابالغ ہی کیوں نہ ہو اگر طلب حق اور ایمان باللہ سے باز رہا تو ایسے شخص کا عذر قیامت کے دن عند اللہ مقبول نہیں ہوگا اگرچہ اس کے پاس کوئی داعی نہ آیا ہو اسلئے کہ ایمان باللہ اور طلب حق کے لئے عقل کافی ہے اگر ایمان نہ لایا تو گنہگار ہوگا۔

وقالت الاشعریۃ لا عبرۃ بالعقل اصلاً دون السمع، اشاعرہ کے نزدیک تمام زردار و مدار سماع و شریعت پر ہے ایجاب و تحریم میں عقل کا کوئی دخل نہیں ہے یہاں تک کہ ایمان، صدق، عدل، شکر، منعم کی خوبی اور انکے اہل کی قباحت بغیر سماع اور شریعت کے معلوم نہیں ہو سکتی، اشاعرہ اپنے اصول کے مطابق کہتے ہیں کہ

اگر کوئی شخص بشرک کا اعتقاد رکھے اور اس کو دعوت نہیں پہنچی تو یہ شخص معذور ہے اور یہ بات جائز ہے کہ اہل جنت سے ہو اور اللہ تعالیٰ کے قول "وما کننا معذبین حتیٰ نبعث رسولاً" سے استدلال کرتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہماری شان کے خلاف ہے کہ کسی کو عذاب دیں جب تک کہ ہم رسول نہ بھیجیں اور ان کا عقلی استدلال یہ ہے کہ حسن و قبح ذاتی نہیں ہیں اگر حسن و قبح ذاتی ہوتے تو مختلف عن العقل ہوتے کذب جو کہ اربع القباہ ہے بعض اوقات واجب ہوتا ہے مثلاً بنی کی حفاظت کے لئے، بے گناہ کو سزا سے بچانے کیلئے، فریقین میں صلح کرانے کیلئے وغیر ذلک۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ صورت مفروضہ میں کذب حسن ہو گیا ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ دو قبیح چیزوں میں سے کم قبیح کو اختیار کیا ہے یہ بات ظاہر ہے کہ قتل بنی اربع اور کذب اس کے مقابلہ میں قبیح ہے لہذا قبیح کو اختیار کریں گے اور اربع کو ترک کریں گے علیٰ ہذا القیاس اشاعرہ کے نزدیک چونکہ حسن و قبح کا دار و مدار عقل پر نہیں ہے بلکہ عقل بے کار محض ہے یہی وجہ ہے کہ ولد لا یعقل کا ایمان بلوغ سے پہلے معتبر نہیں ہے اگرچہ ایمان نیک و بد کی تمیز ہی کیوں نہ موجود ہو۔

والقول الصیح فی الباب ان العقل معتبر لاثبات الاہلیۃ، مصنف علیہ الرحمہ ماہوا حتیٰ عنہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل نہ تو مختار کل ہے کہ تمام احکام کے لئے موجب اور محرم عقل ہی ہو یہاں تک کہ باشعور نابالغ پر ایمان لانا واجب ہو اور نہ بیکار محض ہے جیسا کہ اشاعرہ کا خیال ہے تمام تر دار و مدار سماع پر ہے شارع نے جن چیزوں کو حسن کہا ہے اگر ان کی ضد کو حسن کہتا تو ایسا ہی ہوتا مثلاً شارع کے نزدیک عدل حسن ہے اگر شارع عدل کو قبیح اور ظلم کو حسن کہتا تو حقیقت ایسی ہی ہوتی یہاں تک کہ اشاعرہ کے نزدیک باشعور نابالغ بچہ کا ایمان معتبر نہیں ہے جیسا کہ بے شعور کا معتبر نہیں ہے، معتزلہ افراط کے قائل ہیں اور اشاعرہ تفریط کے، احناف کا طریقہ درمیانی طریقہ ہے جو کہ افراط و تفریط سے یکسر پاک ہے نہ تو عقل مختار کل ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں اور نہ بیکار محض ہے جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے عاقل نابالغ پر ایمان لانا واجب نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں ایمان معتبر بھی نہیں جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں بلکہ اگر ایمان لے آیا تو معتبر ہے اسی طرح اثبات اہلیت خطاب کے لئے عقل معتبر ہے اسلئے کہ لا یعقل کو خطاب کرنا قبیح ہے لہذا عقل بیکار بھی نہ ہوتی جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں اور نہ عقل موجب بفساد ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں لہذا جس کو دعوت نہ پہنچی ہو تو وہ محض عقل کی وجہ سے مکلف نہیں ہے جب تک کہ اس کو اتنا وقت نہ مل جائے کہ جس میں غور و فکر کر سکے اگر اللہ تعالیٰ نے اس کو عاقل ہونے کے بعد اتنی مہلت دی کہ وہ اس میں غور و فکر کر سکے پھر بھی وہ شخص ایمان نہیں لایا تو عند اللہ معذور نہیں ہوگا اگرچہ اس کے پاس دعوت نہ پہنچی ہو۔

فریقین کے دلائل مطولات میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

وَهُوَ نُورٌ فِي بَدَنِ الْإِنْسَانِ يَضِيءُ بِهِ طَرِيقٌ يَبْتَدِئُ بِهِ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِي إِلَيْهِ دَرَكُ الْخَوَاصِّ
فِي بَدَنِ الْمَطْلُوبِ لِلْقَلْبِ فَيَذَرُكُهُ الْقَلْبُ بِمَا قَلْبُهُ تَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى لِإِيْجَابِهِ، وَهُوَ
كَالشَّمْسِ فِي الْمَكْنُونِ الظَّاهِرَةِ إِذَا بَزَغَتْ وَبَدَأَ اشْتِعَاعُهَا وَوَضَعَ الطَّرِيقَ كَانَتْ
الْعَيْنُ مُدْرِكَةً بِشَهَابِهَا وَمَا بِالْعَقْلِ كِفَايَةً وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الصَّبِيَّ غَيْرَ مُكَلَّفٍ
بِالْإِيمَانِ حَتَّى إِذَا عَقَلَتِ الْمَرَاهِقَةُ وَهِيَ تَحْتَ مُسْلِمَيْنِ أَوْ بَيْنَ مُسْلِمَيْنِ وَلَمْ تَصِفْ
الْإِسْلَامَ لَمْ تَجْعَلْ مُرْتَدَّةً وَلَمَّا تَبَيَّنَ مِنْ تَوْجِهَا وَلَمْ يَلْفَتْ كَذَلِكَ لَبَّائَتْ مِنْ زَوْجِهَا
وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي الَّذِي لَمْ يَلْفِ الدَّعْوَةَ أَنْتَهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمَجْرَدِ الْعَقْلِ وَأَنْتَهُ إِذَا
لَمْ يَصِفْ إِيْمَانًا وَكُفْرًا وَلَمْ يَعْتَقِدْ عَلَى شَيْءٍ كَانَ مَعْدُودًا وَإِذَا اعْتَنَاهُ اللَّهُ بِالتَّجَرُّبَةِ
وَأَمَلَهُ لِذَلِكَ الْعَوَاقِبِ فَهُوَ لَمْ يَكُنْ مَعْدُودًا وَإِنْ لَمْ يَلْفِ الدَّعْوَةَ،

ترجمہ :- اور وہ عقل جسم انسانی میں ایک نور ہے جس سے وہ راستہ روشن ہو جائے جس کی ابتداء اس
جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس ظاہرہ کی رہنمائی ختم ہوتی ہے پس قلب کیلئے مطلوب ظاہر ہو جائے چنانچہ قلب
مطلوب کا ادراک کر لیتا ہے تا مل عقل اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے اور وہ عقل عالم
ظاہر میں سورج کے مانند ہے جب وہ طلوع ہو جائے اور اس سے شعاعیں ظاہر ہو جائیں اور راستہ روشن ہو جائے
تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے والی ہو جاتی ہے مگر عقل کی رہنمائی ناکافی ہے اور اسی وجہ
سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یہاں تک کہ جب مراہقہ سمجھدار ہو جائے اور یہ کسی مسلمان کے
نیکاح میں ہو اور وہ مسلمان والدین کے درمیان اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے تو اس کو مرتد قرار نہیں دیا جائیگا
اور وہ اپنے شوہر سے بائنا نہیں ہوگی اور اگر وہ اسی حالت میں بالنہ ہو جائے تو اپنے شوہر سے بائنا
ہو جائے گی اور اسی طرح ہم اس شخص کے بارے میں بھی کہتے ہیں کہ جبکہ دعوت نہیں پہنچی کہ وہ محض عقل
کیوجہ سے مکلف نہیں ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کو نہ بیان کر سکے اور انہیں سے کسی چیز کا اعتقاد نہ
رکھتا ہو تو وہ معذور سمجھا جائے گا اور اگر اللہ تعالیٰ نے اس کی تجربہ سے مدد کی اور انجام میں غور کرنے کا
موقعہ دیا تو ایسا شخص معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو۔

تشریح :- مصنف علیہ الرحمہ جب عقل کے معتبر اور غیر معتبر ہونے کے بارے میں مذاہب کے
بیان سے فارغ ہو گئے تو اب عقل کی تعریف شروع فرما رہے ہیں فرماتے ہیں عقل بدن انسانی میں ایک
نور ہے اس کا محل کیا ہے، فلاسفہ کہتے ہیں کہ اسکا محل دماغ ہے اور اھولیین فرماتے ہیں کہ اسکا محل
قلب ہے، عقل کی مثال سورج جیسی ہے جس کے واسطے سے محسوسات کا ادراک کیا جاتا ہے اسی طرح

عقل ایک نور ہے جس سے اشیاء کی حقیقت اور ان کی کنہ کا ادراک کیا جاتا ہے بلکہ عقل نور کہلانے کی زیادہ مستحق ہے اسلئے کہ عقل کے ذریعہ مقولات کی طرف رہنمائی کیجاتی ہے بخلاف سورج کے کہ وہ محسوسات کے ادراک کا ذریعہ ہے اس نور کے ذریعہ ایسا راستہ روشن ہو جاتا ہے کہ جس کی ابتداء وہاں سے ہوتی ہے جہاں حواس خمسہ ظاہرہ کا ادراک ختم ہو جاتا ہے اسلئے کہ انسان جب کسی عمارت کو مثلاً دیکھتا ہے تو اسکی حسن و خوبی، پستی اور بلندی، رنگ و روغن حواس خمسہ ظاہرہ معلوم ہو جاتے ہیں مثلاً اسکی ہمواری اور ناہمواری چکنایا مکھڑا ہونا چھوکر قوت لامبہ سے معلوم ہو سکتی ہے اسی طرح اسکارنگ و روغن نظر یعنی قوت باصرہ سے معلوم ہو سکتا ہے حواس خمسہ ظاہرہ کی رہنمائی صرف محسوسات تک ہو سکتی ہے یہ معلوم کرنا کہ عمارت کا کوئی بنانے والا ہے جو فن تعمیر سے واقف ہے مثلاً جب تاج محل پر نظر پڑتی ہے تو اسکی خوبی اور خوبصورتی، اسکارنگ و روغن بلندی اور پستی، طول و عرض، چکنایا مکھڑا ہونا یہ تمام دیکھنے سے چھونے سے معلوم ہو سکتی ہیں مگر یہ کہ اسکا کوئی بنانے والا ہے جو فن تعمیر سے واقف اور بڑا ماہر ہے اسکا ادراک کرنا حواس ظاہرہ کے بس کی بات نہیں ہے یہیں پر انکی رہنمائی ختم ہو جاتی ہے اور یہاں سے حواس خمسہ باطنہ جنہیں عقل بھی شامل ہے کی رہنمائی شروع ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ جہاں حواس ظاہرہ کی پرواز ختم ہو کر عجز ظاہر ہو جاتا ہے وہاں سے عقل کی پرواز شروع ہوتی ہے گویا کہ حواس ظاہرہ زبان حال سے کہہ دیتے ہیں۔

فروغ تجلی بسوز دپریم !

اگر یک سہر موعے بر تر پریم

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آسمانی سورج سے جہانی سورج بدرجہا افضل اور بہتر ہے۔

و اما بالعقل کفایت، نور عقل نور شمس سے اگرچہ بدرجہا اعلیٰ اور افضل ہے اور معرفت خداوندی کا آکھ ہے مگر پھر بھی شریعت اور توفیق خداوندی کے بغیر کافی نہیں ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ نابالغ ہو شکر با شعور بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یعنی ایمان لانا واجب نہیں ہے البتہ اگر ایمان لے آئے تو معتبر ہو گا یہاں تک کہ لڑکی عاقلہ جو قریب البلوغ ہو کسی مسلمان کے نکاح میں ہو اور لڑکی کے والدین مسلمان ہوں تاکہ لڑکی کا حکماً مسلمان ہونا ثابت ہو سکے اس سے اسلام کے بنیادی اصولوں کے بارے میں دریافت کیا جائے مگر وہ نہ بتا سکے تو اس کے مرتد ہونے کا حکم نہ لگایا جائے گا اسلئے کہ نابالغ ہونے کی وجہ سے محض عقل کی بنیاد پر وہ اسلام کی مکلف نہیں ہے حالانکہ وہ عاقلہ ہے مگر چونکہ تکلیف کے لئے محض عقل کافی نہیں ہے لہذا اس پر اسلام لانا واجب نہیں ہے اور جب اسلام لانا واجب نہیں ہے تو وہ اپنے شوہر سے جدا بھی نہیں ہوگی البتہ اگر وہ اسی حالت میں بالغ ہوگئی اور اسلام کی صفات بیان کرنے پر قادر نہیں ہوئی تو اپنے شوہر سے جدا ہو جائے گی۔

اور یہی صورت حال اس شخص کے بارے میں بھی ہے جو عاقل بالغ ہے مگر اس کو دعوت توحید رسالت

نہیں پہنچنی اور بالغ ہونے کے بعد وہ اتنی مدت بھی زندہ نہ رہا کہ وہ کائنات میں غور و فکر کر کے توحید کا قابل ہو سکے تو ایسا شخص بھی محض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہیں ہوگا اور وہ جب نہ ایمان کو جانتا ہے اور نہ کفر سے واقف ہے اور انہیں سے کسی چیز کا اعتقاد نہیں رکھتا تو ایسا شخص معذور سمجھا جائے گا اور یہ تب ہی ہو سکتا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد فوراً مر گیا اسلئے کہ نہ تو اسکو دعوت پہنچنی اور نہ وہ چیز پہنچنی جو دعوت کے قائم مقام ہے اور وہ سجانہ تعالیٰ کی توحید پر نظر و استدلال کا زمانہ ہے اور اگر غور و فکر و نظر و استدلال کے لئے اس کو مہلت ملی اور انجام کو سوچنے کا موقع ملتا تو ایسا شخص معذور نہیں سمجھا جائے گا اگرچہ اس کے پاس دعوت نہ پہنچنی ہو اسلئے کہ دو باتوں کی وجہ سے ایمان لانا واجب ہو جاتا ہے عقل اور دعوت یا عقل اور قائم مقام دعوت اور قائم مقام دعوت سے مراد بالغ ہونے کے بعد غور و فکر کی مہلت ہے جب اس شخص کو عقل اور قائم مقام دعوت حاصل ہیں تو ایسا لانا واجب ہے۔

عَلَىٰ نَحْوِ مَا قَالِ أَبُو حَنِيفَةَ فِي السَّيْفِيَةِ إِذَا بَلَغَ خَمْسًا وَعِشْرِينَ سَنَةً لَمْ يُسْتَنْعَ مَالُهُ عَنْهُ لِأَنَّهُ قَدْ اسْتَوْفَىٰ مُدَّةَ التَّجَرُّبَةِ وَالِامْتِحَانِ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُزِدَ أَدَبَهُ رُشْدًا وَلَيْسَ عَلَى الْحَدِّ فِي هَذَا اللَّيْلِ قَاطِعٌ مَنْ جَعَلَ الْعَقْلَ عِلْمًا مُوجِبَةً يَسْتَنْعِ الشَّرْعَ بِخِلَافِهِ فَلَا دَلِيلَ لَهُ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ وَمَنْ الْعَاةُ مِنْ كَمَلٍ وَجِبَهُ فَلَا دَلِيلَ لَهُ أَيْضًا وَهَرُ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ فِي قَائِلِهِ قَالَ فِي قَوْمٍ لَمْ يَبْلُغُهُمُ الدَّعْوَةُ إِذَا قَاتَلُوا ضَمِنُوا فِجْعَلْ كُفْرَهُمْ عَفْوًا وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَجْدِي فِي الشَّرْعِ أَنَّ الْعَقْلَ غَيْرُ مُعْتَمَدٍ لِإِثْبَاتِ الْأَهْلِيَّةِ فَإِنَّمَا يُلْفِيهِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَالِاجْتِهَادِ فَيُنْتَقَضُ مَذْهَبُهُ،

ترجمہ۔ اسکی طریقہ پر جو امام ابو حنیفہ نے سیفہ کے بارے میں کہا ہے جبکہ وہ پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے کہ سیفہ کا مال سیفہ سے نہ روکا جائے اسلئے کہ اس نے تجربہ اور آزمائش کی مدت پوری کر لی ہے لہذا اب ضروری ہے کہ اس تجربہ کی وجہ سے رشد میں اضافہ ہو جائے اور اس (تجربہ کے باب میں) احد کی یقین پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے بس جس شخص نے عقل کو علت موجبہ قرار دیا ہے تو وہ عقل کے خلاف شریعت کے وارد ہونے کو ممنوع سمجھتا ہے چنانچہ اس شخص کے پاس کوئی قابل اعتماد دلیل موجود نہیں ہے اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے اس کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ امام شافعی کا مذہب ہے امام شافعی نے اس قوم کے بارے میں فرمایا ہے کہ جس کو دعوت نہیں پہنچنی جب ان کو قتل کر دیا گیا تو وہ مضمون ہوں گے تو ان کے کفر کو عفو قرار دے دیا اور یہ اسلئے کیا کہ شریعت میں کوئی ایسی دلیل نہیں ملی کہ

جس سے عقل کا اثبات اہلیت کے بارے میں غیر معتبر ہونا ثابت ہو سکے عقل کو دلالت عقل ہی سے باطل قرار دیا لہذا ان کا مذہب متناقض ہو گیا۔

تشریح: مہلت اور غور و فکر کے لئے زمانہ کے ادراک کو بلوغ دعوت کے قائم مقام قرار دینا ایسا ہی ہے کہ امام ابو حنیفہ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب سفیہ پچیس برس کا ہو جائے تو مجھداری کے آثار نمودار نہ ہونے کے باوجود اسکا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے حالانکہ سفیہ کو اسکا مال سپرد کرنا مجھداری کے آثار نمودار ہونے کی شرط کے ساتھ معلق ہے کما قال اللہ تعالیٰ "فان آنتم منہم رشدا فادفوا الیہم اموالہم" اسلئے کہ جب سفیہ نے تخریر اور امتحان کی مدت پوری کر لی تو اب تو اس میں رشد پیدا ہو سکی جانا چاہیئے امام ابو حنیفہ نے پچیس سال کی مدت کو رشد اور مجھداری کے قائم مقام قرار دیا ہے چونکہ اس پچیس سال کی مدت میں انسان دادا بن سکتا ہے بایں طور کہ بعض بچے بارہ سال کی عمر میں بالغ ہو جاتے ہیں بالغ ہونے کے فوراً بعد اس کی شادی کر دی گئی حمل کی اقل مدت چھ ماہ میں اس کے لڑکا پیدا ہو گیا وہ بھی بارہ سال کی عمر میں بالغ ہو گیا اس کی بھی فوراً شادی کر دی گئی اس کے بھی چھ ماہ میں بچہ پیدا ہو گیا یہ کل مدت پچیس سال ہوئی اس مدت میں پہلا شخص دادا ہو گیا اگر دادا ہونے کے بعد بھی مجھداری نہیں آتی تو پھر کب آئے گی، رشد حقیقی اگرچہ متحقق نہیں ہوا البتہ رشد حکمی متحقق ہو گیا لہذا رشد حکمی مال سپرد کرنے کیلئے کافی ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے "فان آنتم منہم رشدا" میں رشد کو نکرہ فرمایا ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ جب تم ان میں رشد محسوس کرو خواہ تحقیقی یا تقدیری تو انکو مال سپرد کر دو پس جس طرح مدت کو رشد کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اسی طرح زمانہ نظر و استدلال کو شخص مذکور کے حق میں دعوت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اگر مذکور شخص عقل اور قائم مقام دعوت کے حاصل ہونے کے بعد بھی ایمان نہیں لائے گا تو معذب ہو گا۔

ولیس علی الحدیث لہذا الباب دلیل قاطع، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے مسئلہ سفیہ پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال — آپ نے سفیہ کے لئے پچیس سال کی مدت کیوں مقرر فرمائی جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ مسئلہ مرتد پر قیاس کرتے ہوئے تین دن یا اس سے زیادہ ہونی چاہیئے اسلئے کہ لوگوں کی عقلیں مختلف ہوتی ہیں بعض

جواب — اسکا جواب یہ ہے کہ مہلت کی مدت کی تعیین میں چونکہ کوئی نص قطعی نہیں ہے جس سے یہ کہا جاسکے کہ مہلت کی مدت تین دن یا اس سے زیادہ ہونی چاہیئے اسلئے کہ لوگوں کی عقلیں مختلف ہوتی ہیں بعض ایسے عقلمند ہوتے ہیں کہ قلیل مدت میں ان باتوں کی ہدایت حاصل کر لیتے ہیں کہ جن کی دوسرا شخص ایک طویل مدت میں بھی جاہل نہیں کر سکتا چنانچہ جو لوگ عقل کو لٹوا اور بیکار قرار دیتے ہیں جیسا کہ اشاعرہ، اور یہی مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے ان کے پاس کبھی کوئی دلیل نہیں ہے نہ عقلی اور نہ نقلی بلکہ عقل کا ابطال

دلیل عقلی ہی سے کرتے ہیں اور یہ کھلا تعارض اور تضاد ہے اسلئے کہ جب عقل لغو اور بیکار ہے تو اس سے استدلال کی طرح درست ہے چنانچہ امام شافعی نے اپنے اصول کے مطابق فرمایا کہ مسلمانوں نے کبھی ایسی قوم کو قتل کر دیا کہ جنکو دعوت توحید نہیں پہنچی تو قاتل مقتولین کی دیت کے ضامن ہوں گے گو یا کہ امام شافعی نے ان کے کفر کو عفو قرار دیا ہے اسلئے کہ مقتول اگرچہ عاقل بالغ تھا اور اس کو اتنا موقع بھی ملا کہ وہ توحید کے بارے میں غور و فکر کر سکتا تھا مگر چونکہ اس کے پاس دعوت توحید نہیں پہنچی جس کی وجہ سے اس پر ایمان لانا واجب نہیں تھا لہذا اس کا کفر عفو سمجھا جائے گا اور اس کی عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

اور احناف کے نزدیک قاتل مقتول کی دیت کا ضامن نہیں ہوگا اگرچہ اس کا قتل کرنا قبل الدعوة حرام تھا لیکن قتل سبب ضمان نہیں ہوگا اسلئے کہ ہم اس کے کفر کو کسی حال میں عفو قرار نہیں دے سکتے جبکہ اس کو توحید کے بارے میں غور و فکر کی مدت بھی حاصل ہو چکی ہے لہذا اس کا قتل ایسا ہی ہوگا جیسا کہ اہل حرب کی عورتوں کو قتل کرنا جس طرح حربی عورت کو قتل کرنا حرام ہے مگر دیت پھر بھی واجب نہیں ہوتی اسی طرح مذکورہ شخص کا مسئلہ بھی ہوگا۔

وَأَنَّ الْعَقْلَ لَا يَنْفَكُ عَنِ الْهَرَمِ فَلَا يَصِحُّ حُجَّتُهُ بِنَفْسِهِ بِعَالٍ وَإِذَا شَبَّتْ أَنَّ الْعَقْلَ مِنْ صِفَاتِ الْأَهْلِيَّةِ قُلْنَا الْكَلَامُ فِي هَذَا يَنْقَسِمُ عَلَى قَسْمَيْنِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَيْهَا،

ترجمہ :- اور عقل یقیناً خواہشات نفسانی سے جدا نہیں ہوتی ہے لہذا عقل بنفسہ کسی حال میں حجت نہیں ہو سکتی اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ کلام بیان اہلیت کے بارے میں دو قسم پر ہے اول اہلیت اور دوسرے وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

تشریح :- وان العقل کا عطف لانا لایحجر فی الشرع پر ہے معطوف علیہ سے اشاعرہ اور امام شافعی کا رد تھا اور ان العقل سے معتزلہ پر رد ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل کو مختار کل سمجھنا اور حسن و قبح کا دار مدار عقل پر رکھنا درست نہیں ہے اول تو یہ کہ عقل کے ساتھ وہم بسا اوقات متعارض ہوتا ہے جس کی وجہ سے مطلوب خلط ملط ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ عقلاء ایک دوسرے کی مخالفت کرتے ہیں بلکہ بعض اوقات ایک ہی شخص اپنی مخالفت کرتا ہے ایک وقت ایک نظریہ پیش کرتا ہے اور دوسرے وقت میں اس کے خلاف نظریہ پیش کرتا ہے اگر عقل ہمیشہ راہ راست کی طرف رہنمائی کرتی تو نہ تو عقلاء کا آپس میں اختلاف ہوتا اور نہ اپنے کلام سے اپنا کلام متعارض ہوتا جب عقل کا یہ حال ہے تو عقل پر کس طرح اعتماد کیا جاسکتا ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ عقل علت مستقلہ ہے شریعت کی کوئی حاجت نہیں ہے اور عقل کے مقابلہ میں شریعت کا

کوئی اعتبار نہیں ہے اس کے علاوہ عقل خواہشات نفسانی سے خالی نہیں ہوتی اسلئے کہ ابتداء میں عقل نہیں ہوتی اور نفس خواہشات کے اعتبار سے عقل پر غالب ہوتا ہے لہذا جب عقل ہوتی ہے تو خواہشات سے مغلوب ہوتی ہے الایہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی خصوصیت رحمت انبیاء کو محفوظ فرمالتے ہیں جب عقل کا یہ حال ہے تو دعوت رسول اور توفیق خداوندی کے ذریعہ عقل کی تائید ضروری ہے یا پھر اس کی تائید ضروری ہے جو عقل کے قائم مقام ہے یعنی اتنا وقت کہ اسے غور و فکر کر سکے، جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقل صفات اہلیت میں سے ہے یعنی عقل کے ذریعہ اہلیت ثابت ہوتی ہے تو اہلیت کا بیان شروع کرتے ہیں۔

فَصَلُّ فِي بَيَانِ الْاَهْلِيَّةِ، الْاَهْلِيَّةِ نَوْعَانِ اَهْلِيَّةِ الْوَجُوبِ وَ اَهْلِيَّةِ الْاَدَاءِ اَمَّا اَهْلِيَّةُ الْوَجُوبِ فَبِنَاءٍ عَلَى قِيَامِ الذِّمَّةِ فَاِنَّ الْاَذْمِ يُوَلِّدُ لَهُ ذِمَّةً صَالِحَةً لِلْوَجُوبِ لَهُ وَعَلَيْهِ بِاجْتِمَاعِ الْفُقَهَاءِ بِنَاءً عَلَى الْعَهْدِ الْمَاضِي قَالَ اللهُ تَعَالَى "وَ اِذَا اخَذْتَ مِنْ بَنِي اٰدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ اِلَى الْاٰخِرِ الْاٰيَةِ، وَقَبْلَ الْاِنْفِصَالِ هُوَجُزٌ مِنْ وَجْهِ فَلَمْ يَكُنْ لَهُ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةً حَتَّى صَلَحَ لِيَجِبَ لَهُ الْحَقُّ وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ وَ اِنْفَصَلَ وَظَهَرَتْ لَهُ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ كَانَ اَهْلًا لِلْوَجُوبِ لَهُ وَعَلَيْهِ غَيْرَاتِ الْوَجُوبِ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِنَفْسِهِ نَجَازًا اَنْ يَبْطُلَ لِعَدَمِ حُكْمِهِ وَغَرَضِهِ كَمَا يَنْعَدَمُ لِعَدَمِ حُكْمِهِ وَ لِذَا لَمْ يَجِبْ عَلَى الْكَافِرِ شَيْءٌ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِي هِيَ الطَّاعَاتُ لَمَّا لَمْ يَكُنْ اَهْلًا لِثَوَابِ الْاٰخِرَةِ وَ لَزِمَتْهُ الْاِيْمَانُ لَمَّا كَانَ اَهْلًا لِادَائِهِمْ وَ وَجُوبِ حُكْمِهِمْ وَلَمْ يَجِبْ عَلَى الصَّبِيِّ الْاِيْمَانُ قَبْلَ اَنْ يَفْعَلَ لِعَدَمِ اَهْلِيَّةِ الْاَدَاءِ وَ اِذَا عَقَلَ وَ اَحْتَمَلَ الْاَدَاءَ قُلْنَا بِوَجُوبِ اَصْلِ الْاِيْمَانِ عَلَيْهِ دُونَ اِدَائِهِمْ حَتَّى صَلَحَ الْاَدَاءُ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيفٍ وَ كَانَ فَرَضًا كَالْمَسَافِرِ يُؤَدِّي الْجُمُعَةَ،

ترجمہ :- یہ فصل اہلیت کے بیان میں ہے اہلیت کی دو قسمیں ہیں اہلیت وجوب اور اہلیت ادار اور بہر حال اہلیت وجوب تو یہ مبنی ہے ذمہ کے قیام پر پس انسان پیدا ہوتا ہے اور اس کے لئے ذمہ صالحہ ہے اس کے وجوب کے واسطے اور اس پر وجوب کے واسطے فقہاء کے اجماع کے ساتھ بنا کر تے ہوئے عہد ماضی پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ "وَ اِذَا اخَذْتَ مِنْ بَنِي اٰدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ اِلَى الْاٰخِرِ الْاٰيَةِ" اور (اپنی ماں) سے جدا ہونے سے پہلے وہ من وجر ہے لہذا اس کے لئے ذمہ کاملہ نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اس بات کی صلاحیت تو ہے کہ اس کے لئے حق واجب ہو مگر اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس پر حق واجب ہو اور جب وہ جدا ہو گیا اور اس کی ذمہ کاملہ کا ظہور ہو گیا تو وہ وجوب لہ اور وجوب علیہ کا اہل ہو گیا مگر چونکہ وجوب بذات خود مقصود نہیں ہوتا

لہذا یہ بات جائز ہے کہ وجوب کا حکم یعنی ادارہ حکم کی غرض نہ ہونے کی وجہ سے وجوب باطل ہو جائے جیسا کہ وجوب اسکا عمل نہ ہونے کی وجہ سے معدوم ہو جاتا ہے اسی وجہ سے کافر پر ان احکام میں سے کوئی حکم واجب نہیں ہوتا جو از قبیلہ عبادت ہیں اسلئے کہ وہ ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے اور اس پر ایمان لازم ہوگا اسلئے کہ وہ ادارہ ایمان کا اہل ہے اور ایمان کے حکم کے ثبوت کا اہل ہے (یعنی آخرت کے ثواب کا) اور بچہ پر عاقل ہونے سے پہلے ایمان لانا واجب نہیں ہے ادارہ کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے، اور جب وہ عاقل ہو گیا اور ادارہ ایمان کا متحمل ہو گیا تو ہم اس کے اوپر بغیر ایمان کے قائل ہو گئے نہ کہ وجوب ادارہ کے یہاں تک کہ مکلف ٹھہرائے بغیر ایمان کی ادائیگی صحیح ہے اور یہ اس کی جانب سے ادائے فرض ہوگا جیسا کہ مسافر جمعہ ادا کر لے۔

تشریح :- اہلیت کے لغوی معنی کسی فعل کو کرنے کی صلاحیت کا ہونا اور اصطلاح شرع میں حقوق مشرورہ و علیہ کے وجوب کی صلاحیت کا ہونا۔

اہلیت کی دو قسمیں ہیں اہلیت وجوب اور اہلیت ادارہ، اہلیت وجوب کا مدار عہد الست پر ہے اس عہد الست کی وجہ سے تمام بنی نوع آدم دنیا میں ظہور کے بعد وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں اور اسی اہلیت کو ذمہ مالم کہا جاتا ہے یعنی انسان کے دنیا میں ظہور کے بعد انسان کے اندر حق لہ و علیہ کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ سب کچھ اس عہد الست کی وجہ سے ہوتا ہے جو کہ بندے اور اس کے رب کے درمیان یوم میثاق میں جاری ہوا تھا اذ جسکی خبر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول واذا اخذ ربک من بنی آدم ذمہ سے دی ہے اور ولادت سے پہلے بچہ من وجہ اپنی مال کا جز ہوتا ہے اسلئے کہ بعض احکام میں مال کے تابع ہوتا ہے مثلاً حریت و رقیت، حرکت و سکون، یہی وجہ ہے کہ اسکا ذمہ کاملہ نہیں ہوتا لیکن چونکہ منفرد بالحیاء اور پیدا ہونے کے لئے تیار ہوتا ہے اسلئے من وجہ اسکا ذمہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ احکام اس کے لئے ثابت ہو جاتے ہیں جنہیں اسکا نفع ہے مثلاً عتق ہے یعنی اگر بچہ کو ماں کے پیٹ ہی میں آزاد کر دیا جائے تو آزاد ہو جائے گا اسی طرح ارث، نسب، وصیت و غیرہ مگر بچوں کے اس کا ذمہ کاملہ نہیں ہوتا لہذا اس پر حقوق ثابت نہیں ہوتے مثلاً اگر ولی نے جنین (حمل) کیلئے کوئی شے خریدی تو جنین پر اسکا ثمن واجب نہیں ہوتا مصنف نے ولیم بچ علیہ سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

واذا انفصل و نظرت لہ ذمہ از اور جب بچہ رحم مادر سے جدا ہو جاتا ہے اور دنیا میں اسکا ظہور ہو جاتا ہے تو اسکا ذمہ کاملہ ہو جاتا ہے تو وہ حقوق لہ و علیہ کا اہل ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ بچہ پر حقوق العباد ہیں جو عزائم ہیں اور ضمانت و مستلفات اور ثمن بیع اور زوجات و اقارب کا نفعہ ثابت ہو جاتا ہے۔

سوال — پیدا ہونے کے بعد جب بچہ کا ذمہ کاملہ ہو جاتا ہے تو اس کے احکام بالغین کے مثل ہونے

چاہئیں لہذا اس پر جزار اور عقوبت واجب ہونی چاہیے؟

مذکورہ سوال کا جواب مصنف نے غیر ان الوجوب غیر مقصود بغیب سے دے رہے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ

وجوب کا مقصد اصلی ادار بالا اختیار ہے اور جب بچہ سے ادار بالا اختیار ممکن نہیں ہے لہذا وجوب ایسے افعال میں باطل ہو جائے گا کہ جن کا ادار کرنا اختیار سے ضروری ہوتا ہے اور شے جس طرح محل کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتی ہے اسی طرح غرض کے فوت ہو جانے سے بھی فوت ہو جاتی ہے مثلاً حرکتی یخ محل یخ نہ ہونے کی وجہ سے فوت ہو جاتی ہے اسی طرح اعتاق بہیمہ اسلئے باطل ہے کہ بہیمہ (جانور) محل عتق نہیں ہے۔

ولہذا لم یجب علی الکافرہذا اگر وجوب کی غرض فوت ہو جائے تو وجوب فوت ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ کافر پر وہ احکام واجب نہیں ہوتے جو از قبیلہ طاعات ہیں جیسا کہ صوم، صلوٰۃ، زکوٰۃ، اسلئے کہ ان کا مقصد اور غرض من ثواب آخرت ہے اور کافر ثواب آخرت کا محل نہیں ہے۔

مصنف نے اتی ہی الطاعات کی قید سے ان احکام کو خارج کر دیا جو از قبیلہ طاعات نہیں ہیں اور جن احکام کا مقصد ثواب آخرت نہیں ہے بلکہ دنیاوی مغفرت ہے جیسا کہ جزیہ خراج وغیرہ ایسے احکام کافر پر بھی واجب ہوں گے۔

سوال — کافر جب ثواب آخرت کا محل نہیں ہے تو پھر اس پر ایمان لانا بھی واجب نہ ہونا چاہیے حالانکہ ایمان لانا واجب ہے؟

اس سوال کا جواب مصنف نے دلزمہ الایمان لما کان اہل الادانہ الہ سے دے رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کافر پر ایمان واجب کرنے میں غرض فوت نہیں ہوتی اسلئے کہ ایمان کی غرض اجر آخرت ہے اور کافر کو ایمان کا اجر ملے گا بخلاف صوم و صلوٰۃ کے ان کا اجر بغیر ایمان کے نہیں ملے گا لہذا کافر پر ایمان کو واجب کرنے کی غرض فوت نہیں ہوتی لہذا ایمان لانا واجب ہوگا۔

ولم یجب علی الصبی الایمان ہذا یہ فجاز ان یبطل پر دوسری تفریح ہے ولہذا لم یجب علی الکافر پہلی تفریح تھی، صبی لایعقل پر ایمان لانا واجب نہیں ہے اسلئے ایمان کو واجب کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے چونکہ صبی لایعقل اپنے اختیار سے ایمان کو ادا نہیں کر سکتا اسلئے کہ اختیار بغیر اہلیت ممکن نہیں ہے اور بچہ محمدیم الاہلیت ہے۔

واذا عقل و اشتمل الادار، اور بچہ جب عاقل ہو جائے اور اس میں تحمل ایمان کی صلاحیت پیدا ہو جائے تو ہم اس پر اصل ایمان کے ثبوت کے قائل ہیں اسلئے کہ وجوب اسباب اور صلاحیت ذمہ سے متعلق ہوتا ہے اور صبی عاقل ادار ایمان کا اہل ہوتا ہے لہذا نفس وجوب غرض کے فوت نہ ہونے کی وجہ سے فوت نہیں ہوگا بخلاف دیگر فرائض کے کہ وہ واجب نہیں ہیں چونکہ ان کے وجوب میں وجوب کی غرض فوت ہے اسلئے کہ فرائض کے وجوب سے غرض یہ ہے کہ فرض ادا ہو اور عبادت کسی عاقل کی فرض کی ادائیگی نہیں ہوتی اسلئے کہ اگر اس کی ایک نماز فرض واقع ہو جائے تو اس پر تمام نمازیں فرض ہو جائیں گی اور اس میں حرج عظیم ہے بخلاف

ایمان کے اول تو ایمان غیر مکرر ہے اور نمازیں مکرر ہوتی ہیں دوسری بات یہ ہے کہ ایمان نظری شے ہے بدن سے اسکا تعلق نہیں ہے بلکہ عقل سے تعلق ہے بخلاف عبادات کے کہ عرض نفس وجوب سے ادار علی سبیل الاکمال ہے اور جہی ادار علی سبیل الاکمال کا متحمل نہیں ہوتا اسلئے کہ عبادات کا تعلق بدن سے ہے اور وہ ضعیف البدن ہے ہم جہی عاقل پر ایمان کے نفس ثبوت کے تو قائل ہیں مگر وجوب ادار کے قائل نہیں ہیں یعنی اگر جہی عاقل ایمان لے آتا ہے تو اسکا ایمان معتبر ہے مگر وہ ایمان لانے کا قبل البلوغ مکلف نہیں ہے اسلئے کہ بلوغ سے پہلے اسکی عقل کامل نہیں ہوتی اور جہی عاقل کا ایمان لانا فرض کی ادائیگی ہوگی اسلئے کہ ایمان میں فرض اور نفل کے اعتبار سے تنوع نہیں ہے اور یہ ایسا ہی ہے کہ مسافر باوجود پیکر اس پر جمعہ فرض نہیں ہے اگر مسافر جمعہ ادا کر لیتا ہے تو فرض ادا ہو جاتا ہے، جہی عاقل کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے یہ قاضی ابوزید شمس الائمہ حلوانی اور فخر الامام کا مذہب ہے امام شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ جہی عاقل کے حق میں وجوب ایمان ثابت نہیں ہے جب تک کہ بلوغ کے فریضہ اس کی عقل کامل نہ ہو جائے۔

وَأَمَّا أَهْلِيَّةُ الْأَدَاءِ فَنَوْعَانِ قَاصِرٌ وَكَامِلٌ أَمَّا الْقَاصِرُ فَيُثَبِّتُ بِقُدْرَةِ الْبَدَنِ إِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ الْبُلُوغِ وَكَذَلِكَ بَعْدَ الْبُلُوغِ فَيُثَبِّتُ كَمَا كَانَ مَعْتُوهَا لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الصَّبِيِّ لِأَنَّهُ عَاقِلٌ لَمْ يَعْتَدِلْ عَقْلُهُ وَتَبَيَّنَ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِعَةُ الْأَدَاءِ وَعَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ وَجُوبُ الْأَدَاءِ وَقَوْبُهُ الْخُطَابُ عَلَيْهِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا أَنَّهُ صَحَّ مِنَ الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ الْإِسْلَامُ وَمَا يَتَمَعَّصُ مَنْفَعَهُ كَقَبُولِ الْهَيْبَةِ وَالصَّدَقَةِ وَصَحَّ مِنْهُ الْعِبَادَاتُ الْبَدَنِيَّةُ مِنْ غَيْرِ عَهْدَةٍ وَفَلَكِ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ مَا يَتَرَدَّدُ بَيْنَ النِّفَعِ وَالضَّرَرِ كَالْبَيْعِ وَالْمُحْرَمِ وَذَلِكَ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ نَقْصَانَ رَأْيِهِ، أَنْجَبَ سِرَاحِي الْوَلِيِّ فَصَارَ كَالْبَالِغِ فِي ذَلِكَ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْأَيْرُحِيُّ أَنَّهُ صَحَّ سَبِيحَهُ مِنَ الْأَجَانِبِ بِغَيْرِ فَاحِشٍ فِي رِوَايَةِ خِلَافًا لِصَاحِبِيهِ وَرَدًّا لِمَا عَنِ الْوَلِيِّ بِغَيْرِ فَاحِشٍ فِي رِوَايَةِ إِعْتِبَارًا بِشِبْهِةِ النِّيَابَةِ فِي مَوْضِعِ التَّهْمَةِ،

ترجمہ:- اور بہر حال اہلیت ادار کی دو قسمیں ہیں ایک قاصر اور دوسری کامل لیکن قاصر تو یہ قدرت بدن سے ثابت ہو جاتی ہے جبکہ قدرت قاصرہ ہو بلوغ سے پہلے اور ایسا ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے حق میں جو سفیر ہو اسلئے کہ سفیر بھی بمنزلہ بچے کے ہوتا ہے اسلئے کہ وہ عاقل ہے مگر اس کی عقل میں اعتدال نہیں ہے اور اہلیت قاصرہ پر صحت ادار مبنی ہوتی ہے اور اہلیت کاملہ پر وجوب ادار اور توجہ خطاب لے اٹھی مبنی ہوتی ہے اور اسی وجہ سے کہ قدرت قاصرہ پر صحت ادار مبنی ہوتی ہے ہم نے کہا کہ جہی عاقل کا اسلام صحیح ہے اور

اور جی عاقل کی ہر وہ بات صحیح ہے کہ جس میں نفع محض ہو جیسا کہ قبول ہدیہ اور صدقہ، اور جی عاقل کی عبادات صحیح ہیں اس کو مکلف ٹھہرائے بغیر اور ولی کی اجازت سے وہ کام بھی صحیح ہوگا کہ جس میں نفع اور ضرر دونوں کا احتمال ہو جیسا کہ بیع واجارہ وغیرہ، اور مذکورہ تصرفات کا جواز اسلئے ہے کہ جی عاقل کی رائے کا نقصان ولی کے رائے سے مل کر پورا ہو گیا لہذا اس تصرف میں بالغ کے مانند ہو گیا ابو حنیفہ کے قول میں، کیا نہیں دیکھتے کہ امام ابو حنیفہ نے بچے کی بیع کو اجاب کے ساتھ عن فاحش کے ساتھ صحیح کہا ایک روایت میں بخلاف صاحبین کے، اور ایک روایت میں امام صاحب نے عن فاحش کے ساتھ بیع کو ولی کے ساتھ رد کیا ہے موضع اہمیت میں نیابت کے شہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح :- مطلق اہلیت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ واجب مدار، پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں قاصر اور کامل، ادار دو قدرتوں سے متعلق ہوتی ہے ۱۔ قدرت فہم خطاب اور ۲۔ عقل ہے ۱۔ قدرت الفعل اور ۲۔ یہ بدن سے متعلق ہوتی ہے جب دونوں قدرتیں یعنی قدرت عقل اور قدرت بدن متحقق ہو جاتی ہیں یعنی جب عاقل بالغ ہو جاتا ہے تو اہلیت کاملہ حاصل ہو جاتی ہے اور اگر دونوں قدرتیں یا دونوں میں سے ایک درجہ کمال کو نہ پہنچے جیسے عاقل نابالغ تو اہلیت قاصرہ ہوتی ہے چنانچہ قبل البلوغ دونوں قدرتیں ناقص ہوتی ہیں یہ قدرۃ قاصرہ کی پہلی قسم ہے دوسری قسم وہ ہے جو بعد البلوغ ہو اور وہ معنویہ (سغیہ) میں ہوتی ہے اسلئے کہ سغیہ کا بدن اگرچہ کامل ہوتا ہے مگر عقل ناقص ہوتی ہے سغیہ بمنزلہ جسمی ہوتی ہے اسلئے کہ اس کی عقل بھی بچہ کے مانند معتدل نہیں ہوتی۔

فائدہ _____ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، اس میں کمی کا اختلاف نہیں ہے کہ وجوب ادار قدرتین قدرت عقل اور قدرت بدن سے متعلق ہوتی ہے۔ انسان ابتدا پیدائش میں عدیم القدرتین ہوتا ہے یعنی نہ قدرت عقل حاصل ہوتی ہے اور نہ قدرت بدن البتہ اس بات کی صلاحیت ہوتی ہے کہ مذکورہ دونوں قدرتیں بتدریج درجہ کمال کو پہنچ جائیں درجہ کمال کو پہنچنے سے پہلے دونوں قدرتیں قاصرہ ہوتی ہیں جیسا کہ جسمی معیار میں قبل البلوغ دونوں قدرتیں قاصرہ ہوتی ہیں اور بعض اوقات بعد البلوغ ایک قاصرہ ہوتی ہے جیسا کہ معنویہ (سغیہ) میں کہ قوت بدن اگرچہ کامل ہوتی ہے مگر قوت عقل قاصرہ ہوتی ہے جیسا کہ بچہ میں قبل البلوغ دونوں قدرتیں قاصرہ ہوتی ہیں یہی وجہ ہے کہ سغیہ اور بچے کے احکام یکساں ہوتے ہیں۔

اہلیت کاملہ کا مطلب ہے دونوں قوتوں کا درجہ کمال تک پہنچ جانا اس کو شریعت کی اصطلاح میں قوت اعتدال سے تعبیر کرتے ہیں۔

اہلیت قاصرہ کا مطلب دونوں قوتوں یا ایک کا درجہ کمال تک نہ پہنچنا ہے شریعت نے صحت ادار کا وار و مدار اہلیت قاصرہ پر رکھا ہے اور وجوب ادار اور توجہ خطاب کا وار و مدار اہلیت کاملہ پر رکھا ہے

اسلئے کہ ابتداء پیدائش میں بندہ پر ادارہ کو لازم کر دینا جائز نہیں ہے چونکہ ابتداء حال میں بندہ کو مطلقاً قدرت حاصل نہیں ہوتی اور بغیر قدرت ادارہ کو لازم کرنا عقلاً اور شرعاً ممنوع ہے اور قدرت عقل اور قدرت بدن کی تکمیل سے قبل یعنی قبل البلوغ ادارہ کو لازم کرنے میں حرج عظیم ہے اسلئے کہ قبل البلوغ دونوں قوتیں ناقص ہوتی ہیں اور حرج اللہ تعالیٰ کے قول "وما جعل علیکم فی الدین من حرج" سے مدفوع ہے، قوتین کے اعتدال کا وقت انسانوں میں مختلف ہوتا ہے جس کی معرفت نہایت دشوار ہوتی ہے چنانچہ شریعت نے بلوغ کو اعتدال کا وقت مقرر کیا ہے چونکہ علی العموم بلوغ کے وقت قوت عقل معتدل ہو جاتی ہے۔

اہلیت قاصرہ پر جو احکام مبنی ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں ۱۔ حقوق اللہ ۲۔ حقوق العباد، حقوق اللہ کی تین قسمیں ہیں ۱۔ احسن لذاتہ کہ جس کے سقوط کا احتمال نہ ہو جیسے ایمان باللہ ۲۔ قبیح لذاتہ جس کی مشروعیت کا احتمال نہ ہو جیسے کفر اور ردت ۳۔ ما متر دو بین الامور یعنی بعض اوقات مشروع اور بعض اوقات غیر مشروع جیسے صلوٰۃ اوقات ثلثہ مگر وہہ میں ممنوع ہے اور صوم عیدین اور ایام تشریق میں ممنوع ہے۔ حقوق العباد کی بھی تین قسمیں ہیں ۱۔ جہیں نفع محض ہو جیسے قبول ہدیہ و صدقہ ۲۔ جہیں ضرر محض ہو جیسے طلاق و عتاق ۳۔ جو نفع اور ضرر کے درمیان متردد ہو جیسے بیع اور اجارہ انہیں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہے۔

علیٰ ہذا قلنا انہ صحیح من الصبی العاقل الاسلام، اس اصول کی بنا پر کہ صحت ادارہ اہلیت قاصرہ پر مبنی ہوتی ہے مصنف فرماتے ہیں کہ صبی عاقل کا اسلام احکام دینا اور احکام آخرت کے بارے میں صحیح ہے مگر لازم نہیں ہے امام شافعیؒ کے نزدیک قبل البلوغ احکام دنیا کے بارے میں بچے کا اسلام صحیح نہیں ہے لہذا اسلام لانے کے باوجود اپنے والد کافر کا وارث ہوگا حالانکہ بالغ اختلاف دینین کی وجہ سے وارث نہیں ہوتا البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک احکام آخرت میں معتبر ہوگا اور وہ اجر آخرت کا مستحق ہوگا یہ حق کی قسم اول ہے یہ حسن ہے ایسے غیر حسن کا احتمال نہیں ہے۔

و ما یحییٰ منفعتہ ازید دوسری قسم ہے اور حقوق العباد سے متعلق ہے وہ یہ ہے کہ ایسے نفع محض ہو لہذا ولی کی اجازت کے بغیر بھی اسکو کر سکتا ہے جیسا کہ قبول ہدیہ اور صدقہ۔

و صحیحہ ادارہ العبادات البدنیۃ من غیر عہد، یہ تیسری قسم ہے اور وہ یہ ہے کہ حسن اور قبیح کے درمیان متردد ہو بعض اوقات حسن ہو اور بعض اوقات قبیح ہو جیسے صلوٰۃ اور صوم اور دیگر عبادات بدنیہ بغیر نفع لازم کے ادارہ کرنا صحیح ہے ایسے بچے کا نفع محض ہے اسلئے کہ بچہ عبادات کا خوگر ہو جائے گا۔ برطے ہو کر کوئی دشواری نہیں ہوگی، اسی لئے علیہ السلام نے فرمایا ہے "مروا حیاً نکم بالصلوٰۃ اذا بلوغاً سبغاً و اضر بولہم اذا بلوغاً عشاء"۔

و ملک برای اولی مایتر دو بین النفع والضرر جزیه حقوق العباد سے متعلق ہے اور جو سچی قسم ہے اور نفع اور ضرر کے درمیان متردو ہے کا بیع والاجارۃ، انہیں نفع اور ضرر دونوں کا احتمال ہوتا ہے، بچہ کے مذکورہ تصرفات کا جائز ہونا اس وجہ سے ہے کہ بچے کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے مل کر پورا ہو جاتا ہے لہذا بچہ اس تصرف میں امام صاحب کے قول کے مطابق بالغ کے مانند ہو گیا لہذا بچہ کا تصرف اجانب کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ جائز ہو گا جیسا کہ بالغین کا جائز ہوتا ہے بخلاف صحابین کے ان کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ درست نہ ہو گا اور اگر غبن فاحش کے ساتھ اپنے ولی کے ساتھ بیع کی امام صاحب سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں بیع نافذ ہوگی اور دوسری روایت کے اعتبار سے نافذ نہیں ہوگی۔

موضع ہمت میں شبہ نیابت کا اعتبار کرتے ہوئے اس وقت ولی کی نیابت ہمت سے خالی نہیں ہوگی لوگ خیال کریں گے کہ اپنے فائدہ کے لئے ولی نے اجازت دی ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا فِي الْمَحْجُورِ إِذَا تَوَكَّلَ لَمْ تَلْزِمَهُ الْعُهُدَةُ وَبِإِذْنِ الْوَالِي تَلْزِمُهُ وَأَقَا إِذَا أَوْصَى الصَّبِيَّ بِشَيْءٍ مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ بَطَلَتْ وَصِيَّتُهُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَإِنْ كَانَ فِيهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لِأَنَّ الْإِرْثَ شُرْعٌ نَفْعًا لِلْمُورِثِ الْكَيْرِيِّ أَنَّهُ شُرْعٌ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَفِي الْإِنْتِقَالِ عَنْهُ إِلَى الْإِيصَاءِ تَرَكَ الْأَفْضَلَ لِأَمْعَالِهِ إِلَّا أَنَّهُ شُرْعٌ فِي حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شُرِعَ لَهُ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالْهَبَةُ وَالْقَرْضُ وَلَمْ يُشْرَعْ ذَلِكَ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَلَوْ يَمْلِكُ ذَلِكَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ مَا خَلَا الْقَرْضُ فَإِنَّهُ يَمْلِكُهُ الْقَاضِي لِيُوقِعَ الْأَمِينَ عَنِ التَّوْحِي بِوِلَايَةِ الْقَضَاءِ وَمَا التَّرَدُّ فَلَا تَحْتَمِلُ الْعَفْوُ فِي أَحْكَامِ الْآخِرَةِ وَمَا يَلْزِمُهُ مِنْ أَحْكَامِ الدُّنْيَا عِنْدَ مَا خِلَافًا لِأَبِي يُوسُفَ فَإِنَّمَا يَلْزِمُهُ حُكْمًا لِصِغَرِهِ لَأَقْصَدَ الْكَيْدَ فَلَوْ بَيَّحَ الْعَفْوُ عَنْ مِثْلِهِ كَمَا إِذَا أَثَبَتَ تَبَعًا لِأَبِيهِ،

ترجمہ :- اور اسی بنا پر ہم نے بھی مجبور کے بارے میں کہا کہ جب صبی نے وکیل بنا قبول کر لیا تو اس پر کوئی ذمہ داری لازم نہیں ہوگی اور ولی کی اجازت سے لازم ہو جائے گی اور بہر حال جب بچے نے کسی نیک کام کی وصیت کی تو ہمارے نزدیک وصیت باطل ہوگی بخلاف امام شافعی کے اگرچہ اس میں بظاہر نفع ہے البتہ کہ ارث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوتی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ ارث صبی کے حق میں مشروع ہوتی ہے اور اس ارث سے وصیت کی جانب انتقال کرنے میں لامحالہ افضل کا ترک ہے مگر یہ کہ وصیت بالغ کے حق میں مشروع کی گئی ہے جیسا کہ اس کے لئے طلاق اور عتاق بہرہ اور قرض مشروع کئے گئے ہیں اور یہ بچے کے حق میں

م شروع نہیں ہیں اور ان چیزوں کا غیر بھی بچہ پر واجب نہیں ہے علاوہ قرص کے کہ اسکا قاضی مالک ہوتا ہے ولایت
تھنار کی وجہ سے تلف سے محفوظ رکھنے کی وجہ سے اور بہر حال روت احکام آخرت میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی
اور طرفین کے نزدیک جو احکام دینا میں لازم آتے ہیں وہ بچے پر لازم ہوتے ہیں بخلاف امام ابو یوسفؒ کے، یہ
ارتداد کی جہت کے حکم کی وجہ سے ہیں نہ کہ الزام کے قصد سے تو اس کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد
ثابت ہوتا ہے بچہ کے والدین کے تابع ہو کر۔

تشریح۔۔۔ مجھ اس شخص کو کہتے ہیں جس پر پابندی لگا دی گئی ہو اس میں عبد اور صبی دونوں داخل ہیں
مگر یہاں صرف صبی مراد ہے۔

اس اصول کی بنا پر کہ بچہ اس چیز کا مالک نہیں ہوتا کہ جس میں احتمال ضرر ہو تب ہے ہم نے کہا کہ اگر بچہ کسی
معاہدہ میں وکیل بنا منظور کرے تو بچہ پر کوئی ذمہ داری لازم نہیں ہوتی البتہ ولی کی اجازت سے لازم ہو جاتی ہے
مطلب یہ ہے کہ بچہ کا معاملات میں وکیل بنا تو صحیح ہے اسلئے کہ اس سے تصرفات و معاملات کا علم ہوتا ہے
جو کہ اعظم منافع میں سے ہے البتہ وکالت کی جو ذمہ داری ہے وہ بچہ پر لازم نہیں آئے گی مثلاً اگر بچہ وکیل
بالیع یا بالشرار ہو تو وکالت کے جو احکام ہیں مثلاً تسلیم بیع و ائمن اور عیب کی وجہ سے خصومت وغیرہ لازم نہیں
ہوگی اسلئے کہ اس میں مضرت ہے البتہ مذکورہ احکام ولی کی اجازت سے لازم ہو جائیں گے۔
بچہ کا کسی بینک کام میں مال خرچ کرنے کی وصیت کرنا صحیح ہے یا نہیں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے
امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہے۔

وصیت کی تعریف یہ ہے ازالة الملك بطریق التبرع مضافۃ الی ما بعد الموت، ملکیت کو تبرع کے
طور پر ما بعد الموت کی حاجت نسبت کرتے ہوئے زائل کر دینا مثلاً یہ کہدینا کہ میرے مرنے کے بعد میرا اتنا مال فلاں کو
دیدینا، امام صاحب کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اسلئے اس میں ضرر محض ہے لہذا یہ ایسا ہی ہے کہ اپنی زندگی میں
بھی کو ہدیہ کے طور پر مال دیدینا جس طرح زندگی میں جائز نہیں ہے اسی طرح مرنے کے بعد کیلئے وصیت کرنا بھی جائز
نہیں ہے امام شافعیؒ کے نزدیک صغیر کا وصیت کرنا درست ہے اسلئے کہ بعد الموت صغیر کو مال کی حاجت نہیں
رہتی اور وصیت سے ثواب آخرت حاصل ہوگا جس میں فائدہ ہی فائدہ ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہدیہ قبول
کرنا، ہدیہ قبول کرنے میں جس طرح نفع ہی نفع ہے اسی طرح وصیت میں بھی نفع ہی نفع ہے لہذا جس طرح
ہدیہ قبول کرنا جائز ہے وصیت کرنا بھی جائز ہوگا۔

امام شافعیؒ کی مذکورہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ وصیت میں جو ثواب آخرت کا نفع ہے وہ اتفاقی امر ہے
لہذا اسکا اعتبار نہیں ہوگا اور یہ ایسا ہی ہے کہ اگر کوئی شخص لب دم بکری کو فروخت کر دے تو اس میں
نفع ہی نفع ہے اسلئے کہ مرنے کے بعد بیکار ہو جائے گی حالانکہ یہ جائز نہیں ہے اسی طرح وصیت میں گو

وقتی نفع ہے مگر درست نہ ہوگا۔

اور اگر ہم وصیت میں کچھ نفع تسلیم بھی کر لیں تو وصیت کو باطل قرار دینے میں زیادہ نفع ہے اسلئے کہ ارث کی مشروعیت مورث کے نفع کے لئے ہوتی ہے لہذا مال سے مستغنی ہونے کی صورت میں مال کو عزیز و اقارب کی جانب منتقل ہونا یہ ادلی اور افضل ہے اس سے کہ مال اجانب کی جانب منتقل ہو اسلئے اس میں صدقہ اور صلہ رحمی دونوں کا ثواب ہے اسی کی طرف علیہ السلام نے اشارہ فرمایا ہے لان تدع ورثک اغنیار خیر من ان تدعہم حالۃ ینکفون الناس، الحدیث۔

الایرے ان سے اس بات کی تائید ہے کہ ارث کی مشروعیت مورث کے نفع کیلئے ہے بایں طور کہ جب کچھ مرجاتا ہے تو اس کے مال کے مالک اس کے ورثہ ہوتے ہیں اگر اس میں مورث کا نفع نہ ہوتا تو ارث مشروع ہی نہ ہوتی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ارث میں وصیت سے زیادہ نفع ہے تو ارث سے وصیت کی جانب انتقال کرنا یہ افضل سے غیر افضل کی طرف انتقال کرنا ہے۔

الا ان شرع فی حق البائع الوصیف علی الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔
سوال — جب ارث سے وصیت کی جانب انتقال میں افضل سے غیر افضل کی جانب انتقال لازم آتا ہے تو پھر بالغین کے حق میں بھی وصیت مشروع نہیں ہوتی چلہیے حالانکہ بالغین کا وصیت کرنا بالاتفاق جائز ہے؟

جواب — بالغین کو ولایت کاملہ حاصل ہوتی ہے چنانچہ جس طرح منافع کے مالک ہوتے ہیں مضار کے بھی مالک ہوتے ہیں بخلاف صبی کے کہ وہ مضار کا مالک نہیں ہوتا جیسا کہ بالغ کو طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض دینے کا اختیار ہوتا ہے مگر صبی کو نہیں ہوتا بلکہ مذکورہ چیزوں کا بچہ کے بارے میں ولی کو بھی اختیار نہیں ہوتا کسی ولی کو یہ جائز نہیں کہ بچے کی بیوی کو طلاق دیدے یا اس کے غلام کو آزاد کر دے وغیرہ، صرف قاضی کو ولایت قضا کی وجہ سے اس قدر اجازت ہے کہ بچے کے مال کو بطور قرض دے سکے اسلئے کہ قرض دینے میں مال کے ضائع ہونے سے حفاظت ہے اسلئے کہ اگر مال کسی کے پاس ودیعت رکھ دیا تو ہلاکت کی صورت میں بیوج نہیں کر سکتے بخلاف قرض کے کہ وہ واجب فی الذمہ ہوتا ہے لہذا اس کی وصولیابی بغیر شہود بھی ممکن ہے اسلئے کہ قاضی خود شہد ہے۔

واما الردۃ فلما تحلل العفو، یہ اقسام ستر میں چھٹی اور آخری قسم کا بیان ہے کہ جو قبیح بھگم ہے مصنف رد اس عبارت سے ایک سوال کا جواب بھی دینا چاہتے ہیں۔

سوال — آپ نے فرمایا کہ بچہ ان امور کا مالک نہیں ہوتا کہ جن میں ضرر محض ہوتا ہے لیکن اگر بچہ العیاذ باللہ مرتد ہو جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دنیا اور آخرت کے احکام میں اس کی ردت معتبر ہے یہاں تک کہ

جسی مرتد کی بیوی جدا ہو جاتی ہے اور اپنے مسلمان اقارب کا وارث نہیں ہو سکتا اور اگر ارتداد ہی پر مر جائے تو مخلد نے النار بھی ہوگا یہ تمام باتیں حضرت کی ہیں اور امام ابو یوسف اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ احکام دینا میں جسی کی ردت کا اعتبار نہیں ہوگا نہ اس کی بیوی اس سے جدا ہوگی اور نہ وہ اپنے مسلمان مورث کی میراث سے محروم ہوگا اسلئے کہ یہ حضرت محض ہے اور جسی کے معاملہ میں کئی ایسی بات کا اعتبار نہیں ہوتا جس میں حضرت محض ہو۔

جواب — ارتداد ایسا جرم ہے کہ اس میں عفو درگزر کا احتمال نہیں ہے اب رہا شیخین کے نزدیک جسی پر دینی احکام مثلاً بیوی کا جدا ہونا اور ارث سے محروم ہونا تو یہ ضمنی اور تبعاً لازم آتے ہیں قصداً اور اصالاً نہیں لینے ارتداد کو صحیح ماننے کی وجہ سے یہ احکام لازم آتے ہیں جسی عاقل کا ارتداد چونکہ بالاتفاق معتبر ہے اسلئے اسکے ضمن میں مذکورہ احکام لازم آگئے ہیں یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ والدین کے ارتداد کے ضمن میں ولد کا ارتداد ضمنی ثابت ہو جاتا ہے اگر دار الحرب میں چلے گئے ہوں۔

فَضْلٌ فِي الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ، الْعَوَارِضُ نَوْعَانِ سَمَوِيٌّ وَمُكْتَسَبٌ أَمَا السَّمَوِيُّ فَهُوَ الصَّغَرُ وَالْجُنُونُ وَالْمَتَّةُ وَالنِّسْيَانُ وَالنُّومُ وَالْإِعْمَاءُ وَالْمَرَضُ وَالزُّنُوقُ وَالْحَيْضُ وَالنَّفَاسُ وَالْمَوْتُ وَأَمَا الْمُكْتَسَبُ فَنَوْعَانِ مِنْهُ وَمِنْ غَيْرِهِ أَمَا الَّذِي مِنْهُ فَالْجَهْلُ وَالسَّفَهُ وَالسُّكْرُ وَالْهَزْلُ وَالْخَطَاءُ وَالسَّفَرُ وَأَمَا الَّذِي مِنْ غَيْرِهِ فَالْإِكْرَاهُ بِمَا فِيهِ الْجَبَاءُ وَبِمَا لَيْسَ فِيهِ الْجَبَاءُ،

ترجمہ:۔ یہ فضل ان امور کے بیان میں ہے کہ جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں عوارض دو قسم کے ہیں سماوی اور مکتب، بہر حال سماوی تو وہ صغر، جنون اور نسیان اور غماز اور مرض اور غلامی اور حیض اور نفاس اور موت، اور بہر حال مکتب اس کی دو قسمیں ہیں یا خود کجیاب سے اور دوم دوسرے شخص کجیاب سے اور بہر حال وہ عارض جو خود اپنی طرف سے ہو پس وہ جہل اور سفہ اور نشہ، ہزل اور خنطار اور سفر ہے اور بہر حال وہ عارض جو دوسرے شخص کی طرف سے ہو پس وہ ایسا کراہ ہے کہ اس میں الجار ہو اور وہ کہ اس میں الجار نہ ہو۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ اہلیت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان امور کو بیان کرنا شروع کیا کہ جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں یہ امور اہلیت کو اپنی سابق حالت پر باقی نہیں رہنے دیتے بعض ایسے امور ہوتے ہیں کہ جو اہلیت وجوب کو زائل کر دیتے ہیں جیسے موت یہ ایسا عارض ہے کہ وجوب کی اہلیت کو سلب کر لیتا ہے اور بعض ایسے ہوتے ہیں جو نفی اہلیت کو تو زائل نہیں کرتے مگر اہلیت اداہ کو زائل کر دیتے ہیں

جیسا کہ نوم اور اغمار ان سے صلاحیت و وجوب تو زائل نہیں ہوتی مگر نوم اور اغمار کی حالت میں صلاحیت اور زائل ہو جاتی ہے اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ وجوب اور ادار کی صلاحیت کو تو زائل نہیں کرتے مگر بعض احکام میں تغیر پیدا کر دیتے ہیں جیسا کہ سفر کے سفر سے چار رکعت کی بجائے دو رکعت رہ جاتی ہیں اس طرح روزہ مؤخر ہو جاتا ہے۔

عوارض عارضہ کی جمع ہے جس کے معنی روکنے اور منع کرنے کے ہیں بادل کو عارض اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ بادل سورج کی شعاعوں کو زمین پر آنے سے روکتا ہے چونکہ ان عوارض میں ان احکام کو مستغیر کرنے کی تاثیر ہوتی ہے جو اولیت و وجوب اور اولیت ادار سے متعلق ہوتے ہیں اور یہ عوارض احکام کو ثابت ہونے سے روکتے ہیں اسی لئے ان کا نام عوارض رکھا جاتا ہے۔

ساوی، عوارض ساوی وہ کہلاتے ہیں جو شارع کی جانب سے ثابت ہوتے ہیں ان میں بندوں کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اسی وجہ سے ان کی نسبت سہار کی طرف کرتے ہیں۔

و مکتوب، یہ عوارض ساوی کی ضد ہوتے ہیں یعنی ان کے اکتساب میں بندوں کا دخل ہوتا ہے عوارض ساویہ گیارہ ہیں ملاحظہ،

سوال — عارض اس کو کہتے ہیں جو بعد میں لاحق ہوتا ہے جیسے کہ تندرستی کے بعد مرض اور اقامت کے بعد سفر لاحق ہو جاتا ہے صغر میں یہ بات نہیں ہے اسلئے کہ اسکا تعلق اصل خلقت کے ساتھ ہے پھر پیدائشی صغر ہوتا ہے نیزہ کہ صغر بعد میں لاحق ہوتا ہے لہذا صغر کو عوارض میں پیش کرنا درست نہیں ہے؟

جواب — صغر عموماً گواہ انسان کی خلقت کے ساتھ لاحق ہوتا ہے مگر انسان کی حقیقت اور باہریت میں داخل نہیں ہے اسلئے کہ آدم و حوا علیہما السلام جو ان پیدا کئے گئے تھے ان کی خلقت میں پچھنا داخل نہیں ہے ان کی اولاد کو بعد میں لاحق ہوا ہے اسی وجہ سے صغر کو عارض کہتے ہیں۔

ملاحظہ فرمائیے یہ ایک دماغی آفت ہے جو عقل میں خلل پیدا کر دیتی ہے معنوی شخص کا کلام اور افعال مختلط ہو جاتے ہیں کبھی تو عقلمندوں جیسے کام اور باتیں کرتا ہے اور کبھی مجنوںوں جیسی،

ملاحظہ فرمائیے نوم و اغمار و رقیہ مرض،

سوال — اغمار اور جنون یہ دونوں مرض کے قبیل سے ہیں پھر ان کو مرض سے علیحدہ ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے؟

جواب — مذکورہ دونوں چیزیں اگرچہ از قبیل مرض ہیں مگر چونکہ ان کے بہت سے احکام مخصوص ہیں اسی وجہ سے ان کو علیحدہ ذکر کر دیا ہے۔

و حیض و نفاس و موت،
و اما المكتوب فتوعان، عارض مکتوب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے کہ جس کے حصول میں مکلف کا

دخل ہوتا ہے اور دوسری وہ کہ جو دوسرے شخص کی جانب سے حاصل ہوتا ہے جو عوارض ثلاثہ خود بندے کی جانب سے ہوتے ہیں وہ چھ ہیں انہیں سے پہلا جہل ہے۔

سوال — جہل پیدا نہیں ہوتا ہے بندے کے اکتساب کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا تو جہل کو عوارض میں شمار کرنا کیسے صحیح ہے؟

جواب — بندے کو اگرچہ اس کے اکتساب میں کوئی دخل نہیں ہوتا مگر بندہ اس بات پر قادر ہے کہ بندہ تحصیل علم کر کے جہالت کو دور کر سکتا ہے لہذا بندہ چونکہ تحصیل علم کو اپنے اختیار سے ترک کرتا ہے ترک تحصیل علم بمنزلہ جہالت کو اختیار کرنے کے ہے اسی وجہ سے جہل کو عوارض مکتبہ میں شمار کیا ہے! ما والسف لفت میں خفت اور اضطراب فی العقل کو کہتے ہیں ما سکر ما ہزل رہ خطار ما سفر،

واما الذی من غیرہ، جو عارض غیر کی جانب سے ہو اس کی دو قسمیں ہیں ما وہ کہ جس میں اضطراب ہو ما وہ کہ جس میں اضطراب نہ ہو۔

وَأَمَّا الْجُنُونُ فَإِنَّهُ يُوجِبُ الْحَجْرَ عَنِ الْأَقْوَالِ وَيَسْقُطُ بِهِ مَا كَانَ ضَرَرًا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ وَإِذَا امْتَدَّ فَصَارَ لِرُؤْمِ الْأَدَاءِ يُؤَدِّي إِلَى الْحَرَجِ فَيَسْطُلُ الْقَوْلُ بِالْأَدَاءِ وَيَعْدِي مَالِ الْوَجُوبِ أَيْضًا لِأَنَّهُ أَوْجِبُ وَحَدَّ الْإِمْتِدَادِ فِي الصَّوْمِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الشَّهْرَ وَفِي الصَّلَاةِ أَنْ يَزِيدَ عَلَى يَوْمٍ وَدَلِيلُهُ فِي الزَّكَاةِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الْحَوْلَ عِنْدَ مُعْتَدٍ وَأَقَامَ أَبُو يُوسُفَ أَكْثَرَ الْحَوْلِ مَقَامَ كَلِمَةٍ تَيْسِيرًا وَمَا كَانَ حَسَنًا لَا يَحْتَمِلُ الْغَيْرَ وَقَبْحًا لَا يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فَثَابِتٌ فِي حَقِّهِ حَتَّى يَثْبُتَ إِيْمَانُهُ وَرِدَّتْ تَعْبًا لِأَبْوَابِهِ،

ترجمہ :- اور بہر حال جنون یہ اقوال پر پابندی کو واجب کرتا ہے اور ہر اس حکم کو ساقط کرتا ہے جس میں ضرر ہو اور (بالغین) سقوط کا احتمال ہو اور جب جنون ممتد ہو جائے تو ادارہ کو لازم کرنا مفسد الی الحرج ہوگا لہذا ادارہ کا قول باطل ہو جائے گا اور ادارہ کے معدوم ہونے کی وجہ سے وجوب بھی معدوم ہو جائے گا اور روزہ میں امتداد کی حد یہ ہے کہ پورے مہینہ کو گھیر لے اور نمازوں میں یہ ہے کہ ایک دن رات پر زیادہ ہو جائے اور زکوٰۃ میں یہ ہے کہ پورے سال کو گھیر لے امام محمدؒ کے نزدیک اور امام ابو یوسفؒ نے اکثر حول کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے بندوں کی آسانی کے لئے اور جو شے حسن ہو اس میں غیر کا احتمال نہ ہو یا قبیح ہو جس میں عفو کا احتمال نہ ہو تو وہ جنون کے حق میں ثابت ہے یہاں تک کہ اس کا ایمان اور ارتداد ابویں کے تابع کرتے ہوئے ثابت ہو جائے گا۔

تشریح یہ مصنف عوارض کے اجمال اور تقسیم سے فارغ ہو گئے تو عوارض کے احکام بیان فرما رہے ہیں، جنوں کا پہلا حکم یہ ہے کہ اقوال پر پابندی عائد کرتا ہے یعنی اس کے اقوال کا کوئی اعتبار نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ مجنون کی طلاق عتاق اور ہبہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے یہاں تک کہ ولی کی اجازت سے بھی نافذ نہیں ہوں گے، مصنف نے اقوال کہہ کر افعال سے احتراز کیا ہے مطلب یہ ہے کہ اگر مجنون کسی کا نقصان کر دے تو ضمان تلف مجنون کے مال سے وصول کیا جائے گا، دوسرا حکم یہ ہے کہ مجنون سے ایسا ضرر بھی ساقط ہو جائے گا جس کا بالغین سے اعذار کی وجہ سے ساقط ہونے کا احتمال ہوتا ہے جیسا کہ حدود، کفارات، قصاص اسلئے کہ یہ بالغین سے شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اسی طرح وہ عبادات بھی مجنون سے ساقط ہو جاتی ہیں جو کہ بالغین سے سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسا کہ نماز، وعیزہ، مصنف کے قول یحتمل السقوط کی قید سے وہ مضار خارج ہو گئے کہ جن کے سقوط کا احتمال نہیں ہوتا بلکہ ان کا ادا کرنا ضروری ہوتا ہے یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسا کہ ضمان، مستلفات، اقارب کا نفقہ، دیت اور ارش، مذکورہ حقوق مجنون سے ساقط نہیں ہوتے جیسا کہ جہی سے ساقط نہیں ہوتے مگر یہ اس صورت میں ہے جبکہ جنون تمتد ہو مصنف نے اسی کی طرف اپنے قول و اذا امتد فصار لزوم الاداء سے اشارہ کیا ہے اسلئے کہ جنون اگر تمتد ہوگا تو لزوم اداء کا قول باطل ہوگا اسلئے کہ لزوم اداء کا قول مفضی الی الخرج ہوگا اور خرج شریعت میں مدفوع ہے اور لزوم اداء کے باطل ہونے سے نفس وجوب بھی باطل ہو جائیگا اسلئے کہ نفس وجوب کی غرض وجوب ادا ہے اور جب وجوب ادا ہی باطل ہو گیا تو نفس وجوب بھی باطل ہو جائے گا۔

مقام کی تفصیل یہ ہے جنون کی دو قسمیں ہیں ممتدہ وغیر ممتدہ، اور ہر ایک کی انہیں سے دو قسمیں ہیں اصلی ہے یا طاری، اصلی کا مطلب یہ ہے کہ بچپن سے مجنون ہو اور اسی حالت میں بالغ ہو اور طاری کا مطلب یہ ہے کہ صحیح العقل ہونے کی حالت میں بالغ ہو اور بعد میں مجنون ہو گیا ہو، امام شافعی کے نزدیک یہ تمام قسمیں عبادات کو واجب ہونے سے مانع ہیں اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے اسلئے کہ اہلیت اداء زوال عقل سے باطل ہو جاتی ہے اور بغیر اہلیت کے وجوب ثابت نہیں ہو سکتا جنون ممتدہ خواہ اصلی ہو یا طاری بالاتفاق تمام عبادات کو ساقط کرتا ہے اور اگر غیر ممتدہ ہو پس اگر طاری ہو تو ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک استثناء عبادات کو ساقط نہیں کرے گا اور اس کو نوم اور انعام کے مانند سمجھا جائے گا یعنی جس طرح نوم اور انعام عبادات کو ساقط نہیں کرتے اسی طرح جنون غیر ممتدہ طاری بھی عبادات کو ساقط نہیں کرے گا اور اگر جنون غیر ممتدہ اصلی ہو یا طاری طور کہ بالغ ہی حالت جنون میں ہو اور تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مسقط ہوگا یہاں تک کہ اگر ماہ رمضان پورا ہونے سے پہلے افاقہ ہو گیا اور روزے کے بارے میں، یا ایک دن اور ایک رات پورا ہونے سے پہلے افاقہ ہو گیا (نماز کے بارے میں) تو نہ تو گذشتہ ایام کے روزوں کی قضا واجب ہوگی اور نہ گذشتہ اوقات کی نماز کی قضا واجب ہوگی اور امام محمد کے نزدیک مسقط نہیں ہوگا لہذا گذشتہ کی قضا جنون عارضی پر قیاس کرتے ہوئے لازم ہوگی اور یہی ظاہر روایت ہے

اسی کو مصنف نے وحد الامتداد نے الصوم اہ سے بیان کیا ہے، امام محمد رحمہ اللہ کے بارے میں تکرار صلوٰۃ کا اعتبار کرتے ہیں یعنی جب تک چھ نمازیں قضا نہ ہوں گی قضا لازم ہوگی اور شیخین ساعات کا اعتبار کرتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص قبل الزوال مجنون ہو اور دوسرے روز بعد الزوال افاقہ ہوا تو وقت میں تکرار کی وجہ سے قضا ساقط ہو جائے گی اسلئے ایک دن اور ایک رات سے ساعات کے زائد ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب تک جنون عصر کی وقت تک مدت نہ ہو مسقط نہ ہوگا اسلئے کہ اس سے قبل چھ نمازیں نہ ہونے کی وجہ سے حد تکرار میں داخل نہیں ہوتیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر نماز کا کامل وقت جنون سے گھیر لیا تو قضا ساقط ہو جائے گی۔

اور زکوٰۃ میں امتداد کی حد یہ ہے کہ جنون پورے سال کو گھیر لے اور دوسرا سال شروع ہو جائے، یہ امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اکثر حول کو کل حول کے قائم مقام قرار دیتے ہیں اگر سال کا اکثر حصہ کوئی شخص مجنون رہا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تسبیلاً للعباد زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی۔

وامکان حسنا لا یجتمس العیض، جو چیز حسن ہے غیر حسن کا اس میں احتمال نہیں ہے مثلاً ایمان باللہ اور جو شے قبیح ہے جس میں عفو کا احتمال نہیں ہے مثلاً کفر یہ چیزیں مجنون کے حق میں ثابت ہیں یہاں تک کہ مجنون کا ایمان اور ارتداد ابوبن کے تابع ہو کر ثابت ہوگا اسلئے کہ ایمان اور ارتداد مجنون سے قصداً ممکن نہیں ہیں چونکہ قصد فقدان عقل کی وجہ سے مجنون سے مقصور نہیں ہے البتہ مجنون کا ایمان اور ارتداد احد ابوبن کے تابع ہو کر صحیح ہے اسلئے کہ تبعا کے لئے قصد و اعتقاد نہ رکن ہے اور نہ شرط، مذکورہ صورت اس وقت ہے جبکہ حالت جنون ہی میں بالغ ہوا ہو اور اس کے والدین مسلمان ہوں مگر مرتد ہو کر دار الحرب میں اس کو لیکر چلے گئے ہوں اور اگر مجنون کو دارالاسلام ہی میں چھوڑ گئے ہوں یا عاقل مسلمان ہو کر بالغ ہوا اور بعد میں مجنون ہو گیا اور اس کے والدین مسلمان ہیں پھر مرتد ہو کر دار الحرب چلے گئے یا قبل البلوغ مسلمان ہوا پھر مجنون ہو گیا یا مجنون کے والدین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو تو مذکورہ تمام صورتوں میں مجنون کو مسلمان شمار کیا جائے گا۔

وَأَمَّا الصَّغُرُ فَإِنَّهُ فِي أَوَّلِ أَحْوَالِهِ مِثْلُ الْجُنُونِ لِأَنَّهُ عَدِيمُ الْعَقْلِ وَالتَّمْيِيزِ أَمَّا إِذَا خَلَّ عَقْلٌ فَقَدْ أَصَابَ صَبْرًا مِنْ أَهْلِيَّةِ الْأَدْلَاءِ لَكِنَّ الصَّبْرَ عُدْرَةٌ ذَلِكَ فَسَقَطَ بِهِ عَنْهُ مَا يَجْتَنِبُ السَّقُوطَ عَنِ الْبَالِغِ وَجَمَكَةُ الْأَمْرَانَتَهُ يُوَضِّعُ عَنْهُ الْعَهْدُ وَيَصِحُّ مِنْهُ وَلَهُ مَا لِعَهْدَةِ فِيهِ لِأَنَّ الصَّبْرَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَرْحَمَةِ تَجْعَلُ سَبَبًا لِلْعَفْوِ عَنْ كُلِّ عَهْدَةٍ يَعْقِلُ الْعَفْوُ وَلِهَذَا لَا يَعْزَمُ مِنَ الْمِيرَاثِ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا وَلَا يَلِزُهُ عَلَيْهِ حِرْمَانُهُ بِالرِّقِّ عَنْهُ وَ

وَالْكَفُّرَاتُ لِلرِّقَىٰ يُنَافِي أَهْلِيَّةَ الْإِرْثِ وَكَذَلِكَ الْكُفْرُ لِأَهْلِ أَهْلِيَّةِ الْوَلَايَةِ وَالْإِعْدَامُ
الْحَقِّ لِعَدَمِ سَبَبِهِ وَلِعَدَمِ أَهْلِيَّتِهِمْ لَا يُعَدُّ جَزَاءً

ترجمہ :- اور بہر حال صغر ہو وہ اپنے ابتدائی احوال میں جنون کے مثل ہوتا ہے اسلئے کہ صغیر ناسمجھ اور بے شعور ہوتا ہے مگر جب سمجھدار ہو جاتا ہے تو اسکو ایک گونہ اہلیت ادا حاصل ہو جاتی ہے لیکن اس کے باوجود اس سے وہ احکام ساقط ہو جاتے ہیں جن کے بالین سے سقوط کا احتمال ہوتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ صغیر سے مواخذہ ساقط ہو جاتا ہے اور صغیر کی طرف سے وہ چیزیں صحیح ہیں جن میں ضرر نہ ہو اسلئے کہ بچپنا اسباب شفقت میں سے ہے لہذا صغیر کو ہر اس ذمہ داری کی معافی کا سبب قرار دیا جائے گا جو عفو کے قابل ہو اسی وجہ سے بچہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوتا اور (عدم حرمان بالقتل) کی وجہ سے یہ الزام نہیں دیا جاسکتا کہ بچہ رقیق اور کفر کی وجہ سے میراث سے محروم ہوتا ہے اسلئے کہ رقیق اہلیت ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر اہلیت ولایت (علی المسلم) کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا سبب اور اہلیت کے معدوم ہونے سے اس کو عقوبت شمار نہیں کیا جاسکتا۔

تشریح :- واما الصغر، صغر کے تین مرحلے ہوتے ہیں ابتدائی مرحلہ، اس مرحلہ میں بچہ عدیم العقل ہوتا ہے درمیانی مرحلہ یہ ہوتا ہے کہ بچہ میں عقل و شعور تو پیدا ہو جاتا ہے مگر کامل نہیں ہوتا، یہ مرحلہ قبل البلوغ کا ہوتا ہے آخری مرحلہ وہ ہوتا ہے کہ اس میں عند الشرع عقل و شعور کامل ہو جائے ہیں اور یہ بلوغ کے بعد ہوتا ہے، بچہ اپنے ابتدائی مرحلہ میں جنون کے مانند ہوتا ہے جس طرح جنون پر نہ کوئی ذمہ داری ہوتی ہے اور نہ مواخذہ یہی حال بچہ کا ہوتا ہے، درمیانی مرحلہ میں جبکہ عقل کی وجہ سے بچہ میں ایک گونہ اہلیت آجاتی ہے تو اس اہلیت کی وجہ سے اگرچہ کوئی شے واجب نہیں ہوتی لیکن اگر کبھی واجب کو ادا کر لے تو صحیح ہو جاتا ہے مثلاً روزہ واجب تو نہیں تھا لیکن اگر صبی عاقل نے روزہ رکھ لیا تو صحیح ہو جائے گا، مذکورہ ایک گونہ اہلیت حاصل ہو جانے کے باوجود صغر عذر ہے چونکہ عقل اس مرحلہ میں درجہ کمال کو نہیں پہنچتی چنانچہ اس عذر کی وجہ سے بالین سے جن احکام کے سقوط کا احتمال ہوتا ہے وہ صبی عاقل سے بھی ساقط ہو جاتے ہیں مثلاً حقوق اللہ میں سے صلوة و صوم وغیرہ اور حدود و کفارات وغیرہ، البتہ جن احکام کے سقوط کا احتمال نہیں ہے وہ ساقط نہیں ہوتے مثلاً فرضیت ایمان، اگر صبی عاقل ایمان لے آیا تو یہ فرض کی ادائیگی ہوگی بالغ ہونے کے بعد تجدید ایمان ضروری نہیں ہے اور اس ایمان پر وہ تمام احکام مرتب ہونگے جو بالغ کے ایمان پر مرتب ہوتے ہیں مثلاً اس کی مشرکہ بیوی اور اس کے درمیان فرقت واقع ہو جائے گی اور اپنے مشرک اقارب کی میراث سے یہ بچہ اور بچہ کی میراث سے مشرک اقارب محروم رہیں گے اور بچہ پر کوئی ایسی چیز

واجب نہیں ہوگی کہ جس سے بچہ کا ضرر یا مواخذہ لازم آئے اور جہی عاقل خود اور اسکا ولی اس کیلئے وہ کام کر سکتا ہے جس میں نفع محض ہو مثلاً قبول ہدیہ اور صدقہ اسلئے کہ بچپنا اسباب شفقت میں سے ہے شرعاً بھی اور طبعاً بھی طبعاً تو اسلئے کہ ہر سلیم طبیعت بچوں پر شفقت کی طرف مائل ہوتی ہے اور شرعاً اسلئے کہ آپ نے فرمایا ہے من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا فلیس منا، یہی وجہ ہے کہ صغر کو ہر اس ذمہ داری سے معافی کا سبب قرار دیا گیا ہے جس میں عفو کا احتمال ہے سوائے ارتداد کے۔

ولهذا لا یحرم عن المیراث بالقتل عندنا، اور اسی وجہ سے کہ بچپنا اسباب شفقت میں سے ہے جہی عاقل کو میراث سے محروم نہیں کیا جائے گا مثلاً اگر کسی بچے نے اپنے مورث کو عمد یا خطا سے قتل کر دیا تو بچہ اپنے مقتول مورث کی میراث سے محروم نہیں ہوگا۔

ولا یلزم علیہ حرمانہ بالرق عندہ والكفر من مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال — صبار جبکہ اسباب شفقت میں سے ہے اور اسی وجہ سے جہی اپنے مقتول کی میراث سے محروم نہیں ہوتا تو کفر اور رقیق کی وجہ سے بھی محروم نہیں ہونا چاہیئے حالانکہ مذکورہ دونوں صورتوں میں محروم ہوتا ہے مثلاً اگر جہی عاقل مرتد ہو گیا یا غلام بنا لیا گیا تو یہ جہی عاقل اپنے مسلمان اور آزاد اقارب کی میراث سے محروم رہے گا۔

جواب — ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جہی مذکورہ دونوں صورتوں میں میراث سے محروم رہتا ہے مگر اس کا سبب یہ نہیں کہ صبار اسباب شفقت میں سے نہیں ہے بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ جہی مرتد اور رقیق میں اہلیت ولایت اور اہلیت ملک ہی نہیں ہے اسلئے ارث کا تقاضہ یہ ہے کہ وارث اس شے کا مالک ہو جو اس کو میراث میں حاصل ہوئی ہے اور رقیق کی وجہ سے جہی میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ کسی شے کا مالک ہو سکے اسلئے کہ رقیق جس شے کا مالک ہوتا ہے وہ درحقیقت مولیٰ کی ملک ہوتی ہے ایسی صورت میں رقیق کو وارث بنا نا گویا کہ اجنبی کو اجنبی کا وارث بنا نا ہے جو کہ درست نہیں ہے اسبطرح کفر اہلیت ولایت کے منافی ہے کما قال اللہ تعالیٰ: "ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً" اور ارث کا مدار ولایت پر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا علیہ السلام کے بارے میں فرمایا ہے "فہب لی من لدنک ولیاً رقیقاً" ویرث از سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ارث کا دار و مدار ولایت پر ہے۔

والندام الحق لعدم سببہ، اگر عدم استحقاق کی وجہ سے کوئی شخص حق سے محروم ہو جائے تو اسکو عقوبت اور سزا نہیں کہا جاتا، اسی طرح اگر جہی عاقل رقیق یا کافر اپنے مسلمان اور آزاد اقارب کی میراث سے محروم رہے تو یہ جزا کفر اور جزا رقیق کی وجہ سے نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو آپ کا اعتراض صحیح ہوتا بلکہ اس کا حرمان عدم اہلیت اور عدم ولایت کی وجہ سے ہے اگر کوئی شخص عدم نکاح کی وجہ سے طلاق کا اور عدم ملک رقبہ

کیوجہ سے عاتق کا مالک نہ ہو تو اسکو عقوبت یا عدم شفقت نہیں کہا جائے گا اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی حرمان کو عدم شفقت نہیں کہا جائے گا۔

وَأَمَّا النَّعْتَهُ بَعْدَ الْبُلُوغِ فَمِثْلُ الصَّبَاءِ مَعَ الْعَقْلِ فِي كَيْلِ الْأَحْكَامِ حَتَّىٰ أَنَّهُ لَا يَسْتَعْرِضُ صِحَّةَ الْقَوْلِ وَالْعُقْلُ لِكَيْتَهُ يَسْتَعْرِضُ الْعَهْدَةَ وَأَقَاضِمَانُ مَا يَسْتَهْلِكُ مِنَ الْأَمْوَالِ فَلَيْسَ بِعَهْدَةٍ لِأَنَّهُ شَرَعَ جَبْرًا وَكَوْنُهُ صَبِيًّا مَعْدُورًا وَمَعْتُورًا لَا يَتَنَا فِي عِصْمَةِ الْمَعْلُوقِ وَيُوضَعُ عَنْهُ الْخِطَابُ كَمَا يُوضَعُ عَنِ الصَّبِيِّ وَيَعُولَىٰ عَلَيْهِ وَلَا يَلْبِي هُوَ عَلَىٰ غَيْرِهِ وَإِنَّمَا يَفْتَرِقُ الْجُنُونُ وَالصِّغَرُ فِي أَنَّ هَذَا الْعَارِضُ غَيْرُ مَعْدُودٍ فَتَقْبِيلُ إِذَا اسْلَمْتَ إِمْرَأَتَهُ عَرِضٌ عَلَىٰ أَبِيهِ وَأُمِّهِ الْإِسْلَامُ وَلَا يُؤَخَّرُ وَالصَّبَاءُ مَعْدُودٌ فَوَجِبَ تَأْخِيرُهُ وَأَمَّا الصَّبِيُّ الْعَاقِلُ وَالْمَعْتُورُ فَلَا يَفْتَرِقَانِ،

ترجمہ :- اور بہر حال عتہ بلوغ کے بعد احکام میں بھی عاقل کے مانند ہے یہاں تک کہ عتہ صحت قول و فعل کو مانع نہیں ہے البتہ ذمہ داری کو مانع ہے اور رہا ہلاک کردہ مال کا ضمان تو یہ ذمہ داری نہیں ہے اسلئے کہ ضمان نقصان کی تلافی کے لئے مشروع ہوا ہے اور کسی بھی معذور اور معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے اور معتوہ سے خطاب اٹھا دیا جاتا ہے جس طرح کہ صبی سے اٹھا دیا جاتا ہے اور معتوہ پر غیر کی دلالت ہوگی اور معتوہ کبھی کا ولی نہیں ہوگا جنون اور صغر میں صرف فرق یہ ہوتا ہے کہ جنون عارض غیر محدود ہوتا ہے (صغر محدود) پس کہا گیا ہے کہ اگر جنون کی بیوی اسلام لے آئے تو جنون کے والدین کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اور اس میں تاخیر نہیں کی جائے گی اور صبار محدود ہوتا ہے لہذا بلوغ تک، اسلام پیش کرنے کو مؤخر کرنا واجب ہے اور بہر حال صبی عاقل اور معتوہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

تشریح :- عتہ تیسرا عارض ہے جو کہ عقل میں خلل اور فتور کا موجب ہوتا ہے جس کیوجہ سے معتوہ بے ربط باتیں کرتا ہے اس کی بعض باتیں اور بعض کام تو عقلمندوں جیسے ہوتے ہیں اور بعض مجنوں جیسے، جس طرح مجنون صبی لا یعقل کے مشابہ ہوتا ہے اسی طرح معتوہ صبی عاقل کے مانند ہوتا ہے یعنی جس طرح صبی عاقل میں عقل تو ہوتی ہے مگر ناقص ہوتی ہے اسی طرح معتوہ میں بھی عقل ناقص ہوتی ہے اور جس طرح مجنون احکام میں صبی لا یعقل کے مانند ہوتا ہے اسی طرح معتوہ احکام میں صبی عاقل کے مانند ہوتا ہے اور جس طرح صبی عاقل کا قول و فعل معتبر ہوتا ہے اسی طرح معتوہ کا بھی قول و فعل معتبر ہوتا ہے بشرطیکہ اس میں کوئی ضرر نہ ہو البتہ عتہ صبار کے مانند ایسی ذمہ داری سے مانع ہوتا ہے کہ جس میں ضرر ہو مثلاً صبی عاقل کے مانند معتوہ کا بیع و ہب و ہبہ میں وکیل بنانا تو صحیح ہے مگر نقد ثمن یا تسلیم بیع کی ذمہ داری وغیرہ اس پر نہ ہوگی اسی طرح معتوہ کا اپنی

بیوی کو طلاق دینا اور غلام کو آزاد کرنا خواہ ولی کی اجازت ہی سے کیوں نہ ہو صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ایسے
 ضرر محض ہے اسی طرح معتوہ کا بغیر اذن ولی کے بیع و شراہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ایسے ضرر کا احتمال ہے۔
 واما ضمان مایسہتمک من الاموال، یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔
 اعتراض یہ ہے کہ جب معتوہ اور جہی پر ایسی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہو سکتی کہ جہیں ضرر ہو لہذا نقصان کا ضمان
 بھی ان پر واجب نہ ہونا چاہیے؟

جواب — معتوہ اور جہی پر جو مضر ذمہ داری عائد نہیں ہوتی وہ وہ ذمہ داری ہے جو عقود کی وجہ سے
 عائد ہوتی ہے اور نقصان تلف کی جو ذمہ داری ہے وہ اس قبیل سے نہیں ہے بلکہ حفاظت حق العبد کی ذمہ داری
 ہے جس سے عتہ اور جہاں مانع نہیں ہے اور نقصان کرنے والے کا جہی معذور یا معتوہ ہونا عصمت محل کے
 منافی نہیں ہے اور معتوہ سے اسی طرح خطاب مرفوع جسطرح جہی سے یہی وجہ ہے کہ جہی اور معتوہ پر نہ
 کوئی عبادت واجب ہوتی ہے اور نہ عقوبت یہی عامۃ المتاخرین کا مذہب ہے۔

دیولے علیہ، جسطرح جہی پر قصور عقل کی وجہ سے غیر کو ولایت حاصل ہوتی ہے اسی طرح معتوہ پر بھی قصور
 عقل کی وجہ سے غیر کو ولایت حاصل ہوتی ہے مگر معتوہ کو غیر پر ولایت حاصل نہیں ہوتی اسلئے کہ ولایت
 علی الغیر ولایت علی النفس کی فرع ہے اور معتوہ کو قصور عقل کی وجہ سے ولایت علی النفس حاصل نہیں ہوتی
 غیر پر کسطرح ولایت حاصل ہو سکتی ہے، جنون چونکہ جہاں کی ابتدائی حالت کے مثل ہوتا ہے اور عتہ جہا
 کی آخری حالت کے مثل ہوتا ہے۔

اب مصنف رد وانما یفترق سے جنون اور صغر میں فرق بیان فرما رہے ہیں فرق کا ماہصل یہ ہے کہ
 جنون ایسا عارض ہے کہ اس کے زوال کی حد کوئی مقرر نہیں ہے بسا اوقات عمر بھر بھی رہ سکتا ہے اور
 درمیان میں بھی زائل ہو سکتا ہے بخلاف جہاں کے کہ اس کے زوال ابوع کا ایک وقت مقرر ہے۔

فقہیہ اذا اسلمت، یہ مصنف رد کے قول غیر محدود پر تفریح ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مجنون کی بیوی
 اسلام قبول کر لے تو مجنون کے والدین کے رد و اسلام پیش کیا جائے گا اسلئے کہ خود مجنون میں اس بات
 کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کے رد و اسلام پیش کیا جائے لہذا اگر والدین میں سے ایک بھی ایسا
 لے آئے تو مجنون کو خیر الابون کے تابع کرتے ہوئے مسلمان سمجھا جائے گا اور نکاح کو باقی رکھا جائیگا
 اور اگر دونوں اسلام لانے سے انکار کر دیں تو مجنون اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کرادی جائے گی
 اور اسلام پیش کرنے میں تاخیر نہیں کی جائے گی اسلئے کہ جنون سے افاقہ کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے تاخیر
 کرنے میں بلا وجہ عورت کے حق کو باطل کرنا ہے اور اگر جہی کی بیوی اسلام لے آئی تو جہی کے عاقل
 ہونے تک نہ کہ بالغ ہونے تک انتظار کیا جائے گا اور جب جہی عاقل ہو جائے تو اس کے رد و اسلام

پیش کیا جائے گا اس کے والدین کے سامنے اسلام پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اسلام لے آیا تو نکاح باقی رکھا جائے گا ورنہ تفریق کرادی جائے گی۔

جہی عاقل اور معتوہ عاقل کے درمیان احکام کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے یعنی اگر جہی عاقل یا معتوہ عاقل کی بیوی اسلام لے آئے تو فوراً ان دونوں کے روبرو اسلام پیش کیا جائے گا اسلئے کہ ان دونوں کا اسلام معتبر ہے لہذا نہ تو ان کے والدین کے سامنے اسلام پیش کرنے کی ضرورت ہوگی اور نہ تاخیر کی ضرورت ہوگی، اگر اسلام لے آئیں تو نکاح باقی رکھا جائے گا ورنہ تفریق کرادی جائے گی۔

مصنف نے معتوہ کو عاقل کی قید کے ساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ بعض اوقات معتوہ کا اطلاق مجنون پر کبھی ہوتا ہے اور یہاں مجنون مراد نہیں ہے۔

وَأَقَا النَّيَّانِ فَلَا يُنَافِي فِي الرَّجُوبِ فِي حَقِّ الْمَلِكِ تَعَالَى لِكَيْتَهُ إِذَا كَانَ غَالِبًا يَكْلِمُ الرَّطْلَةَ
مِثْلُ النَّيَّانِ فِي الصَّوْمِ وَالنَّسِيَةِ فِي الذَّبِيحَةِ جُعِلَ مِنْ أَسْبَابِ الْعَفْوِ لِأَنَّ مِنْ
جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اعْتَرَضَ بِمُخْلَافِ حُقُوقِ الْعِبَادِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِنَّ النَّاسِيَةَ لَمَّا
كَانَ غَالِبًا لَمْ يَقْطَعْ الصَّلَاةَ بِمُخْلَافِ الْكَلَامِ لِأَنَّ هَيْئَةَ الْمُصْطَلَى مُذَكَّرَةٌ لَهُ
فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا،

ترجمہ :- اور بہر حال نسیان حقوق اللہ کے وجوب کے منافی نہیں ہے لیکن نسیان کو اسباب عفو میں سے قرار دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ صاحب حق کی جانب سے پیش آتا ہے (نسیان اسباب عفو میں سے اس وقت ہے، جبکہ ایسی عبادات میں پیش آئے کہ جن میں عموماً نسیان واقع ہوتا ہے مثلاً روزہ میں نسیان اور ذبیحہ کے وقت بسم اللہ کا نسیان، بخلاف حقوق العباد کے (کہ نسیان حقوق العباد میں اسباب عفو سے قرار نہیں دیا جاتا) اور اسی قاعدہ کے مطابق کہ (نسیان غالب کو عذر قرار دیا گیا ہے) دو رکعت پر نسیاناً سلام پھیر دینا نماز کو فاسد نہیں کرتا بخلاف کلام کے کہ نماز میں نسیاناً کلام کو عذر قرار نہیں دیا گیا اسلئے کہ نمازی کی ہیئت نماز کی کیلئے نماز کو یاد دلانے والی ہے یہی وجہ ہے کہ نماز میں نسیاناً کلام کا وقوع غالب نہیں ہے۔

تشریح :- نسیان کی مختلف تعریضیں کی گئی ہیں مگر سب سے واضح اور سہل وہ ہے جو طب کی مشہور کتاب موجز میں کی گئی وہ یہ ہے البیان ہو النقصان او بطلان قوۃ الذکر، اور صاحب منار نے یہ تعریف کی ہے جو جہل ضروری ہا کا ان یعلمہ لا باقۃ مع علمہ بامور کثیرۃ۔

لاباقۃ کی قید سے جنون خارج ہو گیا اور مع علمہ کی قید سے نوم اور اغما خارج ہو گئے، نسیان نفس وجوب

اور وجوبِ اِدار کے منافی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ بھول کی وجہ سے قضا ساقط نہیں ہوتی اگر وقت میں یاد آجائے تو اِدار اور اگر وقت کے بعد یاد آئے تو قضا ضروری ہے غرضیکہ نسیانِ حقِّ اللہ میں وجوب کے منافی نہیں ہے البتہ جن عبادات میں نسیانِ غالباً واقع ہوتا ہے انہیں معاف ہے جیسا کہ روزہ میں بھول کر کھانا لینا معاف ہے اسی طرح ذبح کے وقت تسمیہ کا بھول جانا اسلئے کہ کھانے کی طرف انسان کا طبعاً میلان ہوتا ہے اور ذبح کے وقت خوف و ہیبت کی وجہ سے نسیان ہو جاتا ہے علاوہ ازیں نسیانِ صاحبِ حق کی جانب سے آتا ہے مصنف نے حقوق اللہ کی قید لگا کر حقوق العباد کو خارج کر دیا مطلب یہ ہے کہ اگر بھول کر کبھی کا نقصان کر دیا تو یہ معاف نہ ہوگا بلکہ جہانِ تلف واجب ہوگا اسلئے کہ نسیانِ صاحبِ حق کی جانب سے نہیں ہے۔

جب یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جن عبادات میں نسیانِ غالباً ہوتا ہے تو وہ معاف ہے تو چونکہ دو رکعت پر رباعی میں سلام پھیر دینا عموماً ہوتا ہے اسلئے اس کو بھی معاف رکھا گیا اس سے نماز میں فساد واقع نہیں ہوتا چونکہ قعدہ اولیٰ قعدہ اخیرہ کے مثل ہے اور قعدہ اخیرہ محل سلام ہے تو اس اشتباہ کی وجہ سے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جاتا ہے بخلاف کلام کے کہ نماز میں کلام کا وقوع کثیر نہیں ہے نیز نمازی کی ہیئتِ حالتِ مذکورہ بھی ہے اسکے باوجود اگر نماز میں نسیاناً کلام واقع ہوتا ہے تو یہ سراسر غفلت اور تقصیر کا نتیجہ ہے لہذا معاف نہیں سمجھا جائے گا۔

فَإِمَّا التَّوَمُّ فَعَجُزٌ عَنْ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ وَيُنَافِي فِي الْاِخْتِيَارِ فَادَّبَ تَاخِيْرًا لِمَخْطَابِ الْاِلَادَةِ وَبَطَلَتْ عِبَادَاتُهُ اَصْلًا فِي الطَّلَاقِ وَالنِّسَاقِ وَالْاِسْلَامِ وَالرِّدَّةِ وَلَعَلَّ يَنْتَعِلُ بِفِرَاقِهِمْ وَكَلَامِهِ فِي الصَّلَاةِ مُكْمَرًا وَكَذَا اِذَا تَهَقَّقَ فِي صَلَاتِهِ هُوَ الصَّغِيْرُ،

ترجمہ :- اور بہر حال نوم استعمالِ قدرت سے ایسا عجز ہے کہ جو اختیار کے منافی ہے اور اُس خطاب کی تاخیر کو واجب کرتا ہے جو اِدار کا موجب ہے اور نائم کا قول طلاق و عتاق، اسلام اور نداد میں بالکل باطل ہے اور نائم کی قرأت اور کلام سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا اسی طرح نائم کے قبضہ سے بھی نماز میں کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا اور یہی قول صحیح ہے۔

تشریح :- نوم کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں انہیں سب سے واضح اور سہل یہ ہے انوم فترۃ طبعیۃ یحدث فی الانسان بلا اختیار منہ ویسخ الحواس الظاہرۃ والباطنۃ عن العمل مع سلامتہا واستعمال العقل مع قیامہ، نوم ایسا طبعی کسل ہے جو انسان میں بلا اختیار ظاہر ہوتا ہے اور حواس ظاہرہ اور باطنہ کو عمل سے روک دیتا ہے باوجودیکہ حواس سلامت ہوتے ہیں اور عقل کے استعمال سے روک دیتا ہے باوجودیکہ عقل موجود ہوتی ہے۔ مصنف نے جو نوم کی تعریف کی ہے یہ تعریف بالحکم ہے لہذا اغمار کی تعریف سے اعتراض واقع نہیں

ہو سکتا، صحیح تعریف وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے، نوم اختیار کے منافی ہوتی ہے اسلئے اختیار کا مدار رائے اور تمیز پر ہے اور یہ دونوں نوم کے وقت معفود ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ نام کے کلام اور قرآۃ سے کوئی حکم وابستہ نہیں ہوتا یعنی اگر نام اپنی بیوی کو طلاق دیدے یا غلام کو آزاد کر دے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اسی طرح اگر نماز میں سوتے ہوئے قرآۃ کرے تو یہ قرآۃ کافی نہ ہوگی یا خاتہ نوم میں کوئی کافر اسلام لے آیا یا کسی مسلمان نے کلمہ کفر زبان سے نکال دیا تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر نام نماز میں کلام کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی اسلئے کہ اس کے کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہے غرضیکہ حالت نوم میں نماز کا جو رکن بھی ادا کیا جائے گا خواہ بجدہ ہو یا رکوع یا قرآۃ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اسی طرح ہتھکہہ حالت نوم میں نماز میں ناقض وضو نہ ہوگا چونکہ ہتھکہہ کا ناقض وضو ہونا جنایت کی وجہ سے ہوتا ہے اور حالت نوم میں ہتھکہہ کا جنایت ہونا ساقط ہے مگر مفتی بہ قول یہ ہے کہ احتیاطاً نماز میں حالت نوم میں ہتھکہہ ناقض وضو اور مفید صلوٰۃ ہوگا۔

وَالْإِعْمَاءُ فِشْلِ النَّوْمِ فِي قُوْتِ الْإِخْتِيَارِ وَقُوْتِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتَّىٰ مَنَعَ صِحَّةَ الْعِبَادَاتِ وَهُوَ أَشَدُّ مِنْهُ لِأَنَّ النَّوْمَ فَتْرَةً أَصْلِيَّةً وَهَذَا عَارِضٌ يَبْتَأْنِي الْمَوْتَ أَصْلًا وَلِهَذَا كَانَ حَدَثًا فِي مَجْلِ الْأَحْوَالِ وَمَنَعَ الْبِنَاءَ وَأَعْتَبَرَهُ تَدَاكُلًا فِي حَقِّ الصَّلَاةِ خَاصَّةً،

ترجمہ :- اور اغمار استعمال قدرت اور اختیار کے فوت ہونے میں نوم کے مانند ہے یہاں تک کہ اقوال کی صحت سے مانع ہے بلکہ اغمار نوم سے شدید تر ہے اسلئے کہ نوم طبی سستی ہے اور اغمار ایسا عارض ہے جو کہ قوت کا اصل منافی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اغمار ہر حالت میں حدث ہے اور بنا کو مانع ہے اور اغمار کا امتداد صرف نماز کے بارے میں معتبر ہے۔

تشریح :- اغمار ایسا عارض ہے جو قوت بدرکہ اور محرکہ اور حرکت ارادیہ کو اس مرض کی وجہ سے زائل کر دیتا ہے جو کہ عقل یا قلب کو لاحق ہوتا ہے اغمار میں عقل زائل نہیں ہوتی جیسا کہ جنون میں زائل ہو جاتی ہے اگر اغمار میں عقل زائل ہوتی تو انبیاء کو لاحق نہ ہوتا، اغمار قوت قدرت استعمال اور قوت اختیار میں نوم کے مانند ہے بلکہ اس سے شدید ہے اسلئے کہ نوم ایک طبی حالت ہے جو کہ کثیر الوقوع ہے بلکہ ضرورتاً حیات میں سے ہے بخلاف اغمار کے، یہی وجہ ہے کہ اغمار ہر حال میں خواہ لیٹنے کی حالت میں ہو یا قیام و قعود کی حالت میں، رکوع کی حالت میں ہو یا بجدہ کی حالت میں ناقض وضو ہے بخلاف نوم کے کہ صرف لیٹنے یا نیک لگانے کی حالت میں حدث ہے دیگر حالات میں حدث نہیں ہے، اغمار کے مانند اگرچہ نوم بھی امر عارض ہی ہے

اسلئے کہ نوم انسان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے مگر چونکہ نوم حیوان کے لئے لازم ہے اسلئے اس کو غیر عارض شمار کیا جاتا ہے بخلاف اغمار کے کہ یہ حیوان کے لئے لازم نہیں ہے بہت سے انسانوں کو عمر بھر اغمار لاحق نہیں ہوتا بخلاف نوم کے کہ کوئی انسان بلکہ حیوان اس سے خالی نہیں ہوتا اگر اغمار نمازیں پیش آجائے تو بنا کہ کو مانع ہوگا بخلاف نوم کے کہ اگر نماز میں عارض ہوگئی تو بیدار ہونے کے بعد بنا کہ درست ہے۔

واعتر امتدادہ نے حق الصلوٰۃ خاصہ، نماز کے بارے میں اغمار کا امتداد ایک رات دن ہے اوقات کے اعتبار سے شیخین کے نزدیک اور امام محمد کے نزدیک نمازوں کے اعتبار سے ہے اور امام شافعی کے نزدیک اگر اغمار نے ایک نماز کا پورا وقت گھیر لیا تو قضا ساقط ہو جائے گی صوم کے بارے میں امتداد کا اعتبار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر پورے رمضان اغمار متد رہا تو کبھی رمضان کی قضا ساقط نہ ہوگی اسلئے کہ پورے رمضان اغمار کا امتداد نادر ہے اسی طرح زکوٰۃ کے بارے میں بھی اغمار کے امتداد کا اعتبار نہیں ہے اسلئے کہ ایک سال تک اغمار کا ہونا اور زیادہ نادر ہے، نوم میں امتداد کا بالکل اعتبار نہیں ہوتا اسلئے کہ نوم میں عادتاً ایک رات دن کا امتداد نہیں ہوتا لہذا نوم کی وجہ سے کوئی واجب ساقط نہ ہوگا لہذا اغمار اگر متد نہ ہو تو وجوب قضا و صلوٰۃ کے بارے میں نوم کے مانند ہوگا اور اگر اغمار متد ہو جائے تو جنون اور صغر کے مانند ہوگا یعنی جس طرح جنون اور صغر مانع وجوب ہوتے ہیں اغمار بھی مانع وجوب ہوگا اور چونکہ نوم کے مانند ہوتا ہے لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اغمار کجوجہ سے کوئی واجب ساقط نہ ہو خواہ اغمار متد ہو یا نہ ہو مگر استحساناً اغمار متد اور غیر متد کے درمیان میں فرق کیا ہے اسلئے کہ حضرت علی چار نمازوں تک بے ہوش رہے تھے تو بعد میں نمازوں کی قضا کی تھی، اور حضرت عبداللہ ابن عمر ایک رات اور ایک دن بے ہوش رہے تھے مگر افاقہ ہونے کے بعد نمازوں کی قضا نہیں فرمائی تھی اور دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمر ایک رات دن سے زیادہ بیہوش رہے اور افاقہ کے بعد نمازوں کی قضا نہیں فرمائی۔

مذکورہ آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اغمار ایک دن رات سے کم ہو تو قضا واجب ہوگی اور اگر ایک دن رات یا اس سے زیادہ ہوگا تو قضا واجب نہ ہوگی۔

وَأَنَّ الرِّقَّ قَوْلُهُ عَجَزٌ حَكِيمٌ شَرَعَ جَزَاءً فِي الْأَصْلِ لِكَيْتَهُ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ صَارَ مِنْ الْأُمُودِ الْحَكِيمِيَّةِ بِمِ يَصِيرُ الْمَرْءُ عَرَضَةً لِلتَّهْلِيكِ وَالْإِبْتِدَالِ وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّجَرِّيَ فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ فِي تَجْهُولِ النَّسَبِ إِذَا اقْرَأْتَ نِصْفَهُ عَبْدٌ فَلَا تَنْتَهَ بِجَعْلِ عَبْدًا فِي شَهَادَتِهِ وَفِي جَمِيعِ أَحْكَامِهِ وَكَذَلِكَ الْعِتْقُ الَّذِي هُوَ ضِدُّهُ قَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى الْأَعْتَانُ لَا يَتَجَبَّرُ لِمَا لَمْ يَتَجَبَّرْ أُنْفِعَالُهُ وَهُوَ الْعِتْقُ وَقَالَ

أَبُو حَنِيفَةَ الْإِعْتَانُ انْزَالَةُ الْمَلِكِ وَهُوَ مُتَجَبِّرٌ تَعَلَّقَ بِسُقُوطِ كُلِّهِ عَنِ الْمَعَلِّ فَكُرَّ لَا يَتَجَبَّرُ وَهُوَ الْعِتْقُ فَإِذَا سَقَطَ بَعْضُهُ فَقَدْ وَجِدَ شَطْرَ الْعِلَّةِ فَيَتَوَقَّفُ الْعِتْقُ إِلَى تَكْدِيمِهَا وَصَارَ ذَلِكَ كَغَسَلِ أَعْضَاءِ الرُّضُوعِ لِإِبَاحَةِ إِدَاءِ الصَّلَاةِ وَكَأَعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيرِ وَهَذَا الرَّقُّ يُنَافِي مَا لِكَيْتَةِ الْمَالِ لِتَقْيَامِ الْمَمْلُوكِيَّةِ مَا لَاحَتْ لَا يَمْلِكُ الْمَبْدُ وَالْمَكَاتِبُ التَّسْرِي وَلَا تَصِحُّ مِنْهُمَا حُجَّةُ الْإِسْلَامِ لِأَعْدَادِ أَصْلِ الْقُدْرَةِ وَهِيَ الْمَنَافِعُ الْبَدَنِيَّةُ لِأَنَّهَا لِلْمَوْلَى الْأَيْمَانًا اسْتَنْتَى عَلَيْهِ مِنَ الْقَرَبِ الْبَدَنِيَّةُ ،

ترجمہ :- اور یہ حال رقیق تودہ عجز حکمی ہے دراصل ابتداء بطور سزا شروع ہوئی ہے لیکن حالت بقار میں حکم شرعی ہو گئی ہے اور اسی رقیق کی وجہ سے انسان ملک و ذلت کا نشانہ بنتا ہے رقیق ایسا دھف ہے کہ اس میں تجزی کا احتمال نہیں ہے امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی مجہول النسب نے یہ اقرار کیا کہ میرا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے تو وہ مقرر شہادت اور جمیع احکام میں عبد کامل کے مانند ہوگا اور یہی حکم عتق کا ہے جو کہ رقیق کی ضد ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اعتاق تجزی کو قبول نہیں کرتا چونکہ اعتاق کا اثر عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ اعتاق ازالہ ملک کا نام ہے اور وہ تجزی کو قبول کرتا ہے حالانکہ محل (ملوک) سے کل ملک کے ازالہ سے ایک ایسا حکم متعلق ہو گیا ہے جو تجزی کو قبول نہیں کرتا اور وہ عتق ہے اور جب بعض ملک زائل ہو گئی تو علت کا ایک جز پایا گیا لہذا عتق علت کی تکمیل تک موقوف رہے گا اور یہ بعض حصہ سے ملک کا زوال ایسا ہی ہے جیسے (بعض) اعضا و ضو کا دھولینا اباحت صلوة کے لئے اور ایسا ہی ہے جیسا کہ اعداد طلاق تحریم کے لئے، اور یہ رقیق مالکیت مال کے منافی ہے اسلئے کہ غلام میں مال ہونے کی وجہ سے ملکیت قائم ہے یہاں تک کہ غلام اور مکاتب تسری کے بھی مالک نہیں ہوتے اور انکا فریضہ حج بھی ادا نہیں ہوتا اسلئے کہ ان میں اصل قدرت معدوم ہوتی ہے اور وہ قدرۃ منافع بدنیہ میں اسلئے کہ وہ منافع ہولی کے ہوتے ہیں سوائے ان منافع کے جنکو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے اور وہ عبادت بدنیہ ہیں۔

تشریح :- واما الرق، برق کے معنی لغت میں ضعف کے ہیں یہاں ثوب رقیق ای ضعیف الفرج و منہ رقة القلب، اور اصطلاح شرع میں عجز حکمی کا نام ہے یعنی شریعت نے غلام پر یہ حکم لگا دیا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہو سکتا اور اس میں اداء شہادت وغیرہ کی اہلیت نہیں ہوتی اور رقیق دراصل ابتداء حق اللہ ہے جو سزا کفر کے طور پر انسان پر طاری ہوتی ہے یعنی کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اس کی غلامی کو باعث ننگ اور کجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا مطلب یہ ہے کہ غلامی کا طوق ابتداء کفار کی گردن میں پڑتا ہے اس کے بعد اگر وہ اسلام قبول بھی کر لے تب بھی

غلامی کا طوق اس کی اور اس کی اولاد کی گردن میں باقی رہتا ہے تا وقتیکہ اس کو آزاد نہ کر دیا جائے، ابتداءً مسلمان پر غلامی طاری نہیں ہوتی البتہ انتہائاً وبقااً حق العبد ہونے کی وجہ سے مسلمان پر بھی غلامی طاری ہو سکتی ہے اگر کوئی کافر غلام مسلمان ہو گیا تو اب بھی غلام ہی رہے گا اور یہ ایسا ہی ہے کہ خراج ابتداءً مسلمان پر واجب نہیں ہو سکتا اسلئے کہ خراج ذلت کی علامت ہے البتہ اگر کوئی مسلمان خراجی زمین کو خریدے تو مسلمان پر خراج ہی واجب ہو گا۔

عجز حکمی کا مطلب یہ ہے کہ شریعت نے غلام کو بعض امور سے عاجز قرار دیا ہے اگرچہ غلام بظاہر آزاد سے تندرست و توانا ہی کیوں نہ ہو اور اس کی رقیقت کی وجہ سے انسان تملک و تدلّل کا ہدف اور محل بن جاتا ہے۔

رقیت چونکہ غضب الہی کا نتیجہ اور کفر کا ثمر ہے لہذا اس میں تجزی نہیں ہو سکتی یعنی یہ ممکن نہیں ہے کہ انسان کے نصف حصہ پر خدا کا غضب ہو اور نصف پر نہ ہو جیسا کہ علم اور جہل تجزی اور تقسیم کو قبول نہیں کرتے یعنی یہ بات ناممکن ہے کہ انسان کا نصف عالم اور نصف حصہ جہل ہو لہذا یہ بات بھی ممکن نہیں ہے کہ انسان کا نصف حصہ غلام ہو اور نصف آزاد بخلاف ملک کے چونکہ ملک حق العبد ہے اور حق العبد تجزی کو قبول کرتا ہے لہذا ملک بھی تجزی کو قبول کرے گی یہی وجہ ہے کہ ایک غلام دو انسانوں کا مملوک ہو سکتا ہے۔

فقہ قال محمد فی اجماع، مصنف علیہ الرحمہ جامع صغیر کا ایک جزیہ پیش کر کے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ رقیقت کا غیر متجزی ہونا اور ملک کا متجزی ہونا ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک اجماعی مسئلہ ہے۔

جزیہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی مجرول النسب نے یہ اقرار کیا کہ میرا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے تو اس مقر کو عبد کامل شمار کیا جائے گا اور جس طرح عبد کامل کی شہادت معتبر نہیں ہوتی اور نہ اس کو حق ولایت حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس مقر غلام کا حکم ہو گا اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اقرار کی وجہ سے جو رقیقت ثابت ہوئی ہے وہ کامل غیر متجزی ہے اسلئے کہ اگر رقیقت متجزی ہوتی تو دو نصف غلاموں کی شہادت بمنزلہ ایک آزاد کی شہادت کے ہوتی جیسا کہ دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہوتی ہے البتہ مقصر لہ کی ملک نصف میں ثابت ہوگی اسلئے کہ ملک بالاتفاق متجزی ہے جیسا کہ رق اور عتق بالاتفاق غیر متجزی ہے ملک رق سے عام ہے اسلئے کہ رقیقت صرف انسان میں مقصور ہو سکتی ہے اور ملک انسان کے علاوہ دیگر اشیا میں بھی پائی جاتی ہے۔

و كذلك العتق الذی ہو حذو، مصنف ر اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جس طرح رقیقت تجزی کو قبول نہیں کرتی اسی طرح عتق جو کہ رقیقت کی ضد ہے تجزی کو قبول نہیں کرتی اسلئے کہ جس طرح رقیقت نصف حکمی کا نام ہے اسی طرح عتق قوت حکمیہ کا نام ہے جس طرح کہ عبد نصف حکمی کی وجہ سے شہادت اور مالکیت وغیرہ کا اصل نہیں رہتا اسی طرح حرقة حکمیہ کی وجہ سے مذکورہ چیزوں کا اصل ہو جاتا ہے اسلئے کہ جس طرح یہ ممکن نہیں ہے

کہ عبد میں نصف حکمی نصف حصہ میں پایا جائے اور نصف نہ پایا جائے اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ حرم میں نصف حصہ میں قوت حکمی پائی جائے اور نصف میں نہ پائی جائے۔

وقال ابو یوسف ومحمد الاعتاق لایجزی ^۱ مصنف رح اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عتق کے غیر مجتزی اور ملک کے مجتزی ہونے میں علامہ ثلثہ کا اتفاق ہے مگر اعتاق کے مجتزی ہونے نہ ہونے میں صاحبین اور امام ابو حنیفہ کے درمیان اختلاف ہے صاحبین فرماتے ہیں کہ جب عتق میں جو کہ اعتاق کا اثر اور نتیجہ ہے مجتزی نہیں ہے تو اعتاق میں بھی مجتزی نہیں ہو سکتی لہذا صاحبین کے نزدیک اعتاق بعض اعتاق کل شمار ہوگا عتق کا غیر مجتزی ہونا چونکہ بالاتفاق مسلم ہے لہذا عتق کا مؤثر یعنی اعتاق بھی غیر مجتزی ہوگا اور اگر اعتاق کو مجتزی تسلیم کیا جائے تو عتق کا مجتزی ہونا لازم آئے گا۔

وقال ابو حنیفہ لہذا امام صاحب فرماتے ہیں کہ اعتاق مجتزی ہے اسلئے کہ اعتاق کا اثر زوال ملک ہے نہ کہ عتق جیسا کہ صاحبین نے خیال کیا ہے لہذا اگر کسی شخص نے اپنے غلام کا نصف حصہ آزاد کر دیا تو نہ نصف آزاد ہوگا اور نہ کل بلکہ وہ شہادت اور دیگر تمام احکام میں رقیق کے مانند ہوگا البتہ جتنے حصہ کو آزاد کر دیا ہے اس حصہ سے ملک زائل ہو جائے گی اسلئے کہ اعتاق کا اثر زوال ملک ہے اور وہ مجتزی ہے اور عتق سعایہ پر موقوف رہے گا جب غلام اپنے باقی حصہ کی قیمت کما کر ادا کر دے گا تو آزاد ہو جائے گا اور مالک کی ملک بالکلیہ ساقط ہو جائے گی اسلئے کہ عتق حق اللہ ہے لہذا عتق کو حق اللہ میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے البتہ ازالہ ملک یہ بندے کا حق ہے اس میں بندہ تصرف کر سکتا ہے محل (مملوک) سے کل ملک کے زوال کے ساتھ ایک ایسا حکم متعلق ہے جو غیر مجتزی ہے اور وہ عتق ہے۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعتاق کا اثر ازالہ ملک ہے اور یہ مجتزی کو قبول کرتا ہے، اگر کوئی شخص اپنے غلام کا نصف حصہ فروخت کر دے تو نصف حصہ سے ملکیت زائل ہو جائے گی، مگر عتق مملوک سے کل ملک کے زوال سے متعلق ہے یعنی جب مملوک سے کل ملک زائل ہو جائے گی تو عتق ثابت ہو جائیگا اگر غلام کا بعض حصہ آزاد کر دیا تو اس میں عتق ثابت نہ ہوگا اسلئے کہ بعض حصہ سے زوال ملک کے نتیجہ میں کل سے زوال ملک نہ ہوگی بلکہ بعض ہی سے ہوگی اور عتق اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ ملک بالکلیہ زائل نہ ہو جائے اسلئے کہ عتق کی علت زوال ملک ہے اور عتق معلول ہے معلول اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک کہ کل علت متحقق نہ ہو جائے اور اگر نصف حصہ سے زوال ملک کے نتیجہ میں نصف عتق تسلیم کر لیا جائے تو اجتماع ضدین لازم آجائے گا اسلئے کہ رقیق اور عتق آپس میں ضد ہیں جو محل واحد میں جمع نہیں ہو سکتی لہذا عتق علت کے مکمل ہونے تک موقوف رہے گا۔

وصار ذلک کفصل اعضار الوضوء لاجتہاد ادار الصلوٰۃ، مصنف رح دو مثالوں کے ذریعہ اس بات کو

سمجھنا چاہتے ہیں کہ ازالہ ملک (جو کہ متجزی ہے) عتق کے ثبوت کے لئے (جو کہ غیر متجزی ہے) ایسا ہی ہے جیسا کہ غسل اعضاء و صوابات حملۃ کے لئے، یعنی جس طرح غسل اعضاء متجزی ہے مثلاً ہاتھ دھونے اور چہرہ دھونے سے ان کا حدث زائل ہو جائے گا مگر نماز اس وقت تک جائز نہ ہوگی جب تک تمام اعضاء و صوابات کو نہ دھولیا جائے یہ نہیں ہو سکتا کہ اگر ہاتھ دھولے تو ایک رکعت جائز اور ہاتھ اور چہرہ دھونے کی صورت میں دو رکعت جائز ہو جائیں، اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کا نصف حصہ آزاد کر دیا تو نصف حصہ سے زوال ملک ہو جائے گا مگر عتق اس وقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک پورے غلام سے زوال ملک نہ ہو جائے۔

و کا عدد الطلاق للتحريم، یہ دوسری مثال ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعداء طلاق میں متجزی ہے لیکن حرمت غلیظہ میں متجزی نہیں ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں تو طلاقیں واقع ہو جائیں گی مگر حرمت غلیظہ بغیر کمال عدد کے ثابت نہ ہوگی۔

ولذا الرق ینان مالکیت المال لقیم المملوکیۃ، مصنف رحمہ اللہ کے بیان اختلاف سے فارغ ہونے کے بعد رقیق کے احکام بیان فرما رہے ہیں، پہلا حکم یہ ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہو سکتا اسلئے کہ رقیق مالکیت کے منافی ہوتی ہے اور غلام چونکہ خود اپنے مولیٰ کا مملوک ہوتا ہے لہذا اسے مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ورنہ تو اجتماع حدین لازم آئے گا اسلئے کہ مالکیت قدرت کی علامت ہے اور مملوکیت عجز کی علامت ہے اگر ایک شخص میں یہ دونوں جمع ہو جائیں تو اجتماع حدین لازم آئے گا۔

حتیٰ لایملک العبد لہذہ اس بات پر تفریح ہے کہ مالکیت اور مملوکیت جمع نہیں ہو سکتی، یہی وجہ ہے کہ غلام اور مکاتب نیز مدبر مولیٰ کی اجازت کے باوجود تسبری کے مالک نہ ہوں گے اسلئے کہ تسبری میں بھی ایک قسم کی ملکیت ہوتی ہے حالانکہ غلام اور مکاتب وغیرہ میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور تسبری کے معنی نہیں بطور سر یہ باندی کو اپنے پاس رکھنا یعنی باندی کا مالک تو نہ ہو مگر وطنی کے لئے اپنے پاس رکھے اسے بھی چونکہ ایک گونہ مالکیت کا شبہ ہے لہذا یہ بھی غلام کے لئے ممنوع ہے اور اسی طرح غلام اور مکاتب اگر حج کریں تو وہ حج فرض نہ ہوگا بلکہ نفل ہوگا اگرچہ مولیٰ کی اجازت ہی سے کیوں نہ ہو اسلئے کہ غلام و مکاتب میں اصل قدرت و استطاعت موجود نہیں ہوتی حالانکہ حج کے لئے قدرت و استطاعت شرط ہے اسلئے کہ غلام کی قدرت اور استطاعت مولیٰ کی ملک ہوتی ہے سوائے اس قدرت کے کہ جسکو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے اور وہ نماز اور روزہ کی قدرت ہے حج کے قدرت مستثنیٰ میں شامل نہیں ہے۔

سوال — نادار اور غریب شخص کو بھی حج کی قدرت نہیں ہوتی لیکن اگر کوئی نادار شخص کسی صورت سے حج کرے تو اسکا فرض ادا ہو جاتا ہے اگر بعد میں مالدار ہو گیا تو دوبارہ حج کرنا فرض نہیں ہے حالانکہ غلام اگر حج کرے تو اسکا حج فرض ادا نہیں ہوتا بلکہ آزاد ہونے کے بعد دوبارہ حج کرنا ہوتا ہے۔

جواب — حج فرض کی ادائیگی کے لئے قدرۃ علی المال شرط نہیں ہے بلکہ قدرۃ علی الاداء شرط ہے فقیر کو قدرۃ علی الاداء حاصل ہوتی ہے اور غلام کو قدرۃ علی الاداء حاصل نہیں ہوتی۔

وَالرِّقُّ لَأَيْنَانِي مَا لِكَيْتَ غَيْرِ الْمَالِ وَهُوَ التَّكَاحُ وَالذَّمُّ وَالْحَيْوَةُ وَيُنَافِي كَمَالِ الْحَالِ فِي أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمَوْضُوعَةِ لِلْبَشَرِ فِي الدِّيَامِ بِشُلِّ الدِّمَّةِ وَالْوَلَايَةِ وَالْحِجْلِ حَتَّى أَنْ ذَمَّتْهُ ضَعْفَتْ بِرِقَبِهِ فَلَمْ تَحْمَلِ الدِّينَ بِنَفْسِهَا وَضَمَّتْ إِلَيْهَا مَا لِيَتَّهَ الرِّقَبَةُ وَالْكَسْبُ وَكَذَلِكَ الْحِجْلُ يَتَنَصَّفُ بِالرِّقِّ حَتَّى أَنَّهُ يَنْكَحُ الْعَبْدَ امْرَأَتَيْنِ وَتَطْلُقُ الْأُمَّةُ ثِنْتَيْنِ وَتَنْبَغُ الْعِدَّةُ وَالْقَسَمُ وَالْحَدُّ وَانْتَقَصَتْ قِيَمَتُهُ نَفْسِهِ لِأَنَّهُ أَهْلٌ لِلتَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ وَإِسْتِحْقَاقِ الْيَدِ عَلَيْهِ دُونَ مَلِكِهِ فَوَجِبَ الْقَصَانُ بِدَلِّ دَمِهِ عَنِ الدِّيَّةِ لِنَقْصَانِ فِي أَحَدِ ضَرْبِي الْمَالِ كَمَا تَنْصَفُ الدِّيَّةُ بِالْأَنْوَشَةِ لِعَدَمِ أَحَدِ نَهْمَا وَهَذَا عِنْدَنَا أَنَّ الْمَادُونَ يَتَصَرَّفُونَ لِنَفْسِهِمْ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْيَدُ وَالْمَوْلَى يَخْلُفُهُ فَيُنَافِيهِ مِنَ الزَّوَالِ وَهُوَ الْمَلِكُ الْمَشْرُوعُ لِلتَّصَرُّفِ إِلَى الْيَدِ وَلِهَذَا جَعَلْنَا الْعَبْدَ فِي حُكْمِ الْمَلِكِ وَفِي حُكْمِ بَقَاءِ الْأُذُنِ كَالْوَكِيلِ فِي مَسَائِلِ مَرَضِ الْمَوْلَى وَفِي عَامَةِ مَسَائِلِ الْمَادُونَ،

ترجمہ — اور رقیق غیر مال کی مالیت کے منافی نہیں ہے اور وہ غیر مال نکاح اور دم اور حیا ہے اور رقیق کمال حال کے منافی ہے ان کرامات کی اہلیت میں جو کہ انسان کے لئے دنیا میں موضوع جیسا کہ ذمہ، ولایت اور حل، یہاں ایک غلام کا ذمہ اس کے غلام ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے اور وہ ذمہ بذات خود دین کا متحمل نہیں ہوگا اور ملا دی جائے گی اس ذمہ کے ساتھ مالیت رقبہ اور کسب اور اسی طرح رقیق کی وجہ سے حلت نصف رہ جاتی ہے یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے شادی کر سکتا ہے اور باندی کو دو طلاقیں دے سکتا ہے اور عدت اور باری اور حد آدمی رہ جاتی ہے اور غلام کے نفس کی قیمت کم ہو جاتی ہے اسلئے کہ غلام مال میں تصرف کا اہل ہے اور مال پر قبضہ کا بھی مستحق ہے نہ کہ مال کی مالیت کا، تو غلام کے خون کے عوجن کا کم ہونا ضروری ہے آزاد کی دیت سے مالیت کی دو قسموں میں سے ایک کے نقصان کی وجہ سے جیسا کہ انوش کی وجہ سے دیت آدمی ہو جاتی ہے، مذکورہ دونوں قسموں میں سے ایک کے نہ ہونے کی وجہ سے اور یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ ماذون اپنے نفس کے لئے تصرف کرتا ہے اور عبد ماذون کے لئے تصرف کا حکم اصلی ثابت ہوتا ہے اور وہ حکم اصلی قبضہ ہے اور مولی عبد ماذون زوائد میں خلیفہ ہوتا ہے اور وہ زائد شے بلکہ ہے جو کہ قبضہ کے لئے بطور واسطہ مشروع ہوتی ہے اور اسی وجہ سے ہم نے غلام کو ملک کے حکم

میں اور بقار اذن کے حکم میں وکیل کے مانند کر دیا ہے مرض مولیٰ اور ما ذون کے اکثر مسائل میں۔

تشریح :- والرق لاینانی مالکیتہ غیر المال، ماقبل میں یہ بات بتلائی گئی تھی کہ رقیبت مالکیت کے منافی ہے اس سے شبہ ہوا کہ رقیبت غیر مال کے بھی منافی ہے یا نہیں اس کے لئے مصنف فرماتے ہیں کہ رقیبت مالکیت غیر مال کے منافی نہیں ہے مثلاً غلام کو اس بات کا حق ہے کہ وہ مولیٰ کی اجازت سے نکاح کر لے اسی طرح غلام اپنے خون اور حیوٰۃ کا بھی مالک ہوتا ہے، غلام مذکورہ تینوں اشیاء کے بارے میں مملوک نہیں ہوتا اسلئے کہ قضائے ثبوت یہ فطری چیز ہے جس کے پورا کرنے کا غلام کو حق ہے، غلام ملک بین کے طور پر قصاص ثبوت کرنے کا اہل نہیں ہوتا اب صرف نکاح ہی اس کا ذریعہ باقی رہتا ہے اسی طرح غلام اپنے دم اور حیا کا بھی مالک ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ غلام صدا اور قصاص اور سرقہ کا اقرار کر سکتا ہے اور مولیٰ کو غلام کے خون اور زندگی کو تلف کرنے کا حق نہیں ہے بہر حال غلام بھی آزاد کے مانند بقار کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں ہے، البتہ رقیبت ان کمالات کے حامل ہونے کے منافی ہے جن کا شرافت دنیوی کی اہلیت میں دخل ہو ورنہ شرافت اخروی کا مدار تقویٰ پر ہے، اور دنیوی شرافت اور کرامت سے یہ مراد ہے کہ وہ صاحب ذمہ ہو صاحب ولایت ہو اور اس کو حلت کا حق ہو، غلام کا ذمہ چونکہ ناقص ہوتا ہے اسلئے اس میں مذکورہ تینوں چیزوں کی صلاحیت نہیں ہوتی اسی طرح دوسرے کے ذمہ کی وجہ سے اس کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہو جائے یا ذمہ ناقص کے ساتھ غلام کی مالیت اور اس کا کسب نہ ملا دیا جائے، اسی طرح حلت بھی رقیبت کی وجہ سے بھٹ رہ جاتی ہے یعنی غلام کو چار کی بجائے دو بیبیوں کا حق ہے اور باندی دو طلاوق کی مستحق ہوتی ہے خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام، امام شافعی کے نزدیک زوج کی حریت اور رقیبت کا اعتبار ہے، مطلب یہ ہے کہ حرہ کی حلت جتنی طلاوق سے فوت ہو جاتی ہے باندی کی اس کے بھٹ سے فوت ہو جائے گی تاکہ دونوں میں فرق ہو سکے، تین طلاق کا بھٹ اگرچہ ڈیڑھ ہے مگر چونکہ طلاق میں تنقیف نہیں ہوتی اسلئے دو مکمل کر دی گئیں نیز علیہ السلام نے فرمایا ہے طلاق الامتہ تطلیقتان وعدتہا حیضتان رواہ الترمذی، یہ حدیث امام شافعی نے پر جت ہے اسلئے کہ امام شافعی نے طلاق اور عدت کے بارے میں شوہر کا اعتبار کرتے ہیں اسی طرح باندی کی باری بھی حرہ کی باری سے بھٹ ہوتی ہے اگر حرہ کے یہاں دو شب گزارتا ہے تو باندی کا حق ایک شب ہوگا اسی طرح باندی کی حد بھی حرہ سے بھٹ ہوتی ہے اسلئے کہ حد خدا کے انعامات کی ناشکری کی سزا ہے لہذا جس کے حق میں نعمت کامل ہوگی اس کی سزا بھی کامل ہوگی اور جس کی نعمت ناقص ہوگی اس کی سزا بھی ناقص ہوگی اسلئے کہ جس درجہ کے انعامات ہونگے ناشکری کی وجہ سے اسی درجہ کی معصیت ہوگی اور جس درجہ کی معصیت ہوگی اسی درجہ کی سزا ہوگی۔ حرہ پر نعمت حریت کی وجہ سے انعام کامل ہوتا ہے لہذا اگر حرہ نافرمانی اور ناشکری کرتی ہے تو اس کی

سزا بھی کامل ہوگی اور باندی چونکہ نعمت حریت سے محروم ہوتی ہے اسلئے باندی پر نعمت بہ نسبت حرہ کے کم ہوتی ہے لہذا اگر باندی نافرمانی کرے تو اس کی مصیبت کم ہوتی ہے اور جب مصیبت کم ہوتی ہے تو اس کی سزا بھی کم یعنی حرہ کی نصف ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ حرہ کو جس جرم میں سو کوڑے لگائے جاتے ہیں باندی کو پچاس لگائے جاتے ہیں مگر یہ تصنیف اسی سزا میں ہوگی جو قابل تصنیف ہو لہذا قطعہ میں تصنیف نہ ہوگی۔

وانتقصت قیمۃ نفسہ، اور غلام کے نفس کی قیمت آزاد کے مقابلہ میں کم ہوتی ہے اسلئے کہ غلام کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے کم ہوتا ہے، اگر غلام کو خطاً قتل کر دیا گیا تو اس کی دیت آزاد کی دیت سے کم از کم دس درہم کم ہوتی، آزاد کی دیت دس ہزار ہے تو غلام کی دس کم دس ہزار ہوگی۔

لأنہ اہل للتصرف فی المال واستحقاق الید علیہ، مصنف اس عبارت سے غلام کے مرتبہ کے کم ہونے کی دلیل بیان فرما رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ غلام کی مالیت میں نقصان ہوتا ہے اسلئے کہ مالیت مال کی دو قسمیں ہیں، مالکیت مال و مالکیت غیر مال، مالکیت مال کا کامل درجہ یہ ہے کہ ملکیت رقبہ اور حق تصرف نیز قبضہ حاصل ہوں اور یہ آزاد کو حاصل ہوتے ہیں اور غلام کی مالیت مال میں نقصان ہوتا ہے اسلئے کہ غلام کو حق تصرف اور قبضہ تو حاصل ہوتے ہیں مگر ملکیت رقبہ حاصل نہیں ہوتی اور مالکیت غیر مال غلام اور آزاد دونوں کو حاصل ہوتی ہے یعنی ملکیت متعہ بذریعہ نکاح کا حق دونوں کو حاصل ہوتا ہے البتہ غلام کو نکاح کیلئے مولیٰ کی اجازت ضروری ہوتی ہے اسلئے کہ دین مہر غلام پر واجب ہوتا ہے جس کی ادائیگی کے لئے غلام کو فروخت کرنے کی نوبت بھی آسکتی ہے جس میں مولیٰ کا سراسر نقصان ہے لہذا مولیٰ کی رضامندی ضروری ہوگی، اسی مذکورہ مالکیت مال میں نقصان کی وجہ سے غلام کا بدلہ دم بھی آزاد کے بدلہ دم سے کم از کم دس درہم کم ہوتا ہے اور عورت کو اگرچہ مالکیت مال کامل حاصل ہوتی ہے مگر مالکیت غیر مال یعنی ملکیت متعہ بالکل حاصل نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ ملکیت متعہ کا مدار ذکور پر ہوتا ہے جو کہ عورت میں موجود نہیں ہوتی لہذا عورت کی مالکیت آزاد کی مالکیت کے اعتبار سے نصف ہوتی ہے جس کی وجہ سے عورت کی دیت مرد کے مقابلہ میں نصف ہوتی ہے، اگر غلام کو کبھی مالکیت مال بالکل حاصل نہ ہوتی تو غلام کی دیت بھی آزاد کی دیت کی نصف ہوتی، اور غلام کا مال میں تصرف کا اہل ہونا یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ عبد ماذون اصالتہ نہ کہ نیابتہ اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور مکسوب پر اسی کا قبضہ ہوتا ہے (امام شافعی رحمہ کے نزدیک عبد ماذون کا تصرف اس کی اہلیت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مولیٰ کی نیابت کی وجہ سے ہوتا ہے وکیل کے مانند، اور کمانی پر قبضہ بطور امانت ہوتا ہے)

اور ماذون کے لئے حکم اصلی یعنی تصرف اور قبضہ ثابت ہوتا ہے اور ملک رقبہ جو کہ بہ نسبت قبضہ اور تصرف کے زائد میں سے ہے مولیٰ کو حاصل ہوتی ہے اور مولیٰ زائد میں غلام کا قائم مقام ہوتا ہے اور وہ ملکیت رقبہ ہے جو کہ قبضہ اور تصرف کا وسیلہ ہے، ضرورتوں کے پورا ہونے کا تعلق قبضہ اور تصرف سے ہے،

اگر کوئی شخص مال کا مالک ہو مگر تصرف کا حق نہ ہو تو وہ شخص اپنی ضرورت پوری نہیں کر سکتا، جس طرح کہ ایسٹ انڈیا کمپنی نے ہندوستان پر قبضہ کرنے کے بعد اعلان کیا تھا کہ ملک بادشاہ سلامت کا ہے اور حکم اور تصرف کمپنی کا، ظاہر ہے کہ ایسی ملک سے کیا فائدہ کہ جس میں تصرف نہ کر سکے، خلاصہ یہ کہ عبد تصرف اور قبضہ میں اہل ہے اور ملک میں اپنے مولے کا وکیل ہے۔

لہذا جملنا العبد نے حکم الملک و فی حکم بقار الاذن کا لوکیل، مصنف علیہ الرحمہ اس بات پر تفریح فرما رہے ہیں کہ غلام کے لئے عدم اہلیت کی وجہ سے ملک ثابت نہیں ہو سکتی بلکہ ملکیت میں مولیٰ عبد کے قائم مقام ہوتا ہے اس تفریح کا خلاصہ یہ ہے کہ جب عبد کو حق ملک حاصل نہیں ہوتا تو وہ مرض مولے کے مسائل اور عبد ماذون کے مسائل میں وکیل کے مانند ہوتا ہے، اگر غلام نے کوئی شے خریدی تو حق تصرف غلام کو ہوگا اور ملکیت مولے کی ہوگی اس لئے کہ غلام مالک بننے کا اہل نہیں ہوتا ہے غلام پر وکیل کے احکام نافذ ہوں گے مثلاً جس طرح موکل وکیل کی رضامندی کے بغیر تصرف پر حجر اور پابندی لگا سکتا ہے اسی طرح مولے بھی غلام کے تصرف پر حجر لگا سکتا ہے غلام کی رضامندی کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر عبد ماذون نے مولے کے مرض الموت میں غنن فاجش یا غنن یسیر کے ساتھ بیع و شراہ کی تو اگر مولے مقروض ہو تو عبد ماذون کی بیع و شراہ درست نہ ہوگی اس لئے کہ مال کے ساتھ عزبار کا حق متعلق ہے اور اگر مولے مقروض نہ ہو تو صرف سہائی مال میں غلام کا تصرف درست ہوگا متعلق حق الوثار یہ اس لئے کہ غلام بمنزلہ وکیل ہے، اور وکیل کو اتنا ہی اختیار ہوتا ہے جتنا کہ موکل کو ہوتا ہے لہذا مذکورہ دونوں حالتوں میں خود مولے تصرف کرتا تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا لہذا وکیل کا بھی یہی حکم ہوگا، خلاصہ یہ کہ جس طرح موکل کی حالت مرض میں وکیل کا حکم متغیر ہو جاتا ہے اسی طرح عبد ماذون کا حکم بھی مرض مولے کی حالت میں متغیر ہو جائے گا، حالت صحت میں عبد وکیل کے مانند نہیں ہوگا۔

و فی عامۃ مسائل الماذون، عبد ماذون مسائل ماذون میں بقار اذن کے حق میں وکیل کے مانند قرار دیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ مولے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اور عبد ماذون نے اپنے غلام کو اجازت دی پھر مولے اول نے ماذون اول پر حجر لگا دی تو دوسرا ماذون مجبور نہ ہوگا، یہ مسئلہ بالکل ایسا ہی ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی شخص کو کسی کام کا وکیل بنایا اور اس سے کہا اعمل براجک، پھر وکیل نے اسی کام کا کسی دوسرے شخص کو وکیل بنا دیا اس کے بعد موکل اول نے وکیل اول کو معزول کر دیا تو وکیل ثانی معزول ہونگا البتہ اگر موکل اول مر گیا تو وکیل دونوں معزول ہو جائیں گے جس طرح کہ مولے کے مرنے کی صورت میں دونوں ماذون معزول ہو جائیں گے۔ مسائل مذکورہ میں عبد ماذون کو بقار اذن کے معاملہ میں وکیل کے مانند قرار دیا ہے مصنف نے بقار الاذن اس لئے کہا ہے کہ عبد ماذون ابتداء اذن میں ہمارے نزدیک وکیل کے مانند نہیں ہے

اسلئے کہ وکیل کا تعریف اسی تجارت کے ساتھ مخصوص رہے گا جس کی اس کو اجازت دی ہے بخلاف ماذون کے اسلئے کہ ایک قسم کی تجارت کی اجازت تمام اقسام کی تجارت کی اجازت ہوگی بخلاف امام شافعی کے، دوسرا فرق یہ ہے کہ اذن ہمارے نزدیک توقیت کو قبول نہیں کرتا مثلاً اگر ایک ماہ یا دو ماہ کی اجازت دی تو یہ ابدی اجازت سمجھی جائے گی یہاں تک کہ اس کو مجبور کیا جائے۔

وَالرِّقُّ لَا يُوْثِرُ فِي عَضْمَةِ الدَّمِ وَإِنَّمَا يُوْثِرُ فِي قَيْمَتِهِ وَإِنَّمَا الْعَضْمَةُ بِالْإِيمَانِ وَالذَّارِعُ الْعَبْدُ فِيهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِذَلِكَ يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَوَجِبَ الرِّقُّ نَقْضًا نَافِي الْجِهَادِ حَتَّى لَا يَجِبَ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ اسْتَطَاعَتْهُ فِي النَّحْيِ وَالْجِهَادِ غَيْرُ مُسْتَشْتَاةٍ عَلَى السَّوَالِ وَلِهَذَا لَمْ يَسْتَوْجِبِ السَّلَامُ الْكَامِلَ مِنَ الْغَنِيْمَةِ وَأَنْقَطَعَتِ الْوَلَايَاتُ كُلُّهَا بِالرِّقِّ لِأَنَّهُ عَجَزٌ حَكْمِيٌّ،

ترجمہ:- اور رقیقیت عصمت دم میں موثر نہیں ہوتی البتہ دم کی قیمت میں موثر ہوتی ہے اور بہر حال عصمت ایمان اور دارالاسلام کی وجہ سے ہوتی ہے اور غلام ان دونوں میں سے ہر ایک میں آزاد کے مثل ہوتا ہے اور اس مماثلت کی وجہ سے ہی آزاد کو غلام کے عوض قصاصاً قتل کیا جاتا ہے، اور رقیقیت جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے بہانہ کہ غلام پر جہاد واجب نہیں ہے اسلئے کہ غلام کی استطاعت حج اور جہاد کے بارے میں مولے کے حق سے مستثنیٰ نہیں ہے اور اس نقصان کی وجہ سے غلام مال غنیمت میں کامل حصہ کا مستحق نہیں ہوتا اور ہر قسم کی ولایت رقیقیت کی وجہ سے منقطع ہو جاتی ہے اسلئے کہ رقیقیت حکمی کمزوری ہے۔

تشریح:- رقیقیت عصمت دم میں موثر نہیں ہے بلکہ غلام کا دم بھی اسی طرح مصوم ہے جس طرح آزاد کا دم مصوم ہے، مصنف علیہ الرحمہ والبرق لایوثر فی عصمتہ الدم سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے:-

سوال — رقیقیت کی وجہ سے جب عبد کی دیت میں حرکی دیت کے مقابلہ میں کمی ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرعبد کے مساوی نہیں ہے لہذا یہ جائز نہ ہونا چاہیے کہ غلام کے عوض قتل عمد میں آزاد کو قصاصاً قتل کیا جائے اسلئے کہ قتل مساوات کو چاہتا ہے اور ان کے درمیان مساوات ہے نہیں۔

جواب — رقیقیت عصمت دم کے منافی نہیں ہے لہذا رقیقیت نہ تو عصمت دم کو بالکل معدوم کر سکتی ہے اور نہ اس میں نقصان پیدا کر سکتی ہے البتہ قیمت دم میں موثر ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ عبد کی دیت حرکی دیت سے کم از کم دس درہم ضرور کم ہوگی اگرچہ فی نفسہ غلام کی قیمت دس ہزار درہم سے زیادہ ہی کیوں نہ ہو اگر آزاد مرد کی دیت دس ہزار ہوتی ہے تو غلام کی ۹۹۹ درہم ہوگی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عصمت موثرہ ایمان سے اور عصمت مقومہ دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے مؤمن اور

دارالاسلام کا باشندہ ہونے میں غلام آزاد کے مثل ہوتا ہے اسی وجہ سے رقیقہ کی وجہ سے عصمت میں کوئی خصل واضح نہیں ہوتا البتہ بمقدار قیمت میں رقیقہ کا اثر ظاہر ہوگا یعنی غلامی کی وجہ سے غلام کی دیت آزاد کی دیت سے کم از کم دس درہم کم ہو جائے گی چنانچہ مقتول غلام کی اصل قیمت دس ہزار درہم یا اس سے بھی زیادہ ہوتی ہے ۹۹۹۰ سے زیادہ قاتل پر دیت واجب نہ ہوگی تاکہ غلام کامرتبہ آزاد سے کم رہے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام عصمت دم میں آزاد کے مثل ہے تو غلام کے عوض قتل عمد میں آزاد کو قصاصاً قتل کیا جائے گا جیسے عورت کے عوض مرد کو قتل کیا جاتا ہے، غلام چونکہ اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں صرف ان عبادات میں شریعت نے غلام کو منافع بدنیہ کا مالک بنایا ہے جن کا شریعت نے استثناء کیا ہے جیسے نماز، روزہ، یہی وجہ ہے کہ غلام حج کے لئے استثناء نہ ہونے کی وجہ سے اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں ہوتا اسی وجہ سے اگر نضر عام نہ ہو تو اپنے مولے کی اجازت کے بغیر جہاد میں شریک ہونے کا مجاز نہیں ہوتا البتہ اگر ایسی صورت پیدا ہوگئی کہ جہاد کا اعلان عام ہو گیا تو ایسی صورت میں غلام مولے کی اجازت کے بغیر جہاد میں شریک ہو سکتا ہے۔

بہر حال غلام کی رقیقہ اہلیت جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ مال غنیمت میں غلام کا مکمل حصہ نہیں ہوتا البتہ امام جو مناسب سمجھے دل جوئی کے طور پر کچھ دے سکتا ہے جسکو عطیہ اور رنج سے تعبیر کرتے ہیں۔
والفقطت الولایات کلہا از انسان کے لئے دنیوی شرافت تین طریقوں سے حاصل ہوتی ہے ذمہ اور حلت ان دو کا بیان ماسبق میں ہو چکا ہے، یہاں سے ولایت کا ذکر فرما رہے ہیں، غلام کا ذمہ آزاد کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے اور حلت آزاد کے مقابلہ میں بضع ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ ولایت متعدیہ غلام کو حاصل نہیں ہوتی اسلئے کہ جب غلام کو خود اپنے ادب و ولایت حاصل نہیں ہے تو غیر پر کس طرح ولایت حاصل ہو سکتی ہے چنانچہ غلام کو نہ ولایت قصار حاصل ہو سکتی ہے نہ تزویج و شہادت اسلئے کہ ان میں قدرت ولایت کی ضرورت ہوتی ہے اور غلام میں قدرت ولایت نہیں ہوتی ہے چونکہ شریعت نے غلام پر عجز اور ضعف کا حکم لگایا ہے اگرچہ ہم کے اعتبار سے قوی اور توانا ہی کیوں نہ ہو۔

وَإِنَّمَا صَحَّ أَمَانُ الْمَأْدُونِ لِأَنَّ الْأَمَانَ بِالْإِذْنِ يَخْرُجُ عَنِ أَقْسَامِ الْوَلَايَةِ مِنْ قَبْلِ أَنْتَهُ صَادِرٌ
شَرِيكًا فِي الْغَنِيمَةِ فَلِزِمَهُ ثُمَّ تَعَدَّى إِلَى غَيْرِهَا مِثْلَ شَهَادَتِهِمْ بِهَلَالِ رَفَضَانٍ وَعَلَى هَذَا
يَصَحُّ إِقْرَارُ كَيْفَ الْمُدُودِ وَالْقِصَاصِ وَبِالسَّرْقَةِ الْمُسْتَهْلَكَةِ وَبِالْقَائِمَةِ صَحَّ مِنْ
الْمَأْدُونِ فِي الْمَعْجُورِ اخْتِلَافٌ مَعْرُوفٌ وَعَلَى هَذَا أَقْلُنَا فِي جَنَاحَةِ الْعَبْدِ قَطَأً أَنْتَهُ
يَصِيرُ حَبْرًا لِحَسَابَتِهِمْ لِأَنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ فِيمَانَ مَالِيَسَ بِمَالٍ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ الْمَوْلَى
الْفِدَاءَ فَيَصِيرُ عَاقِدًا إِلَى الْأَصْلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ حَتَّى لَا يَبْتَطِلَ بِالْأَفْلَاسِ وَعِنْدَهُمَا

بَصِيرٌ بِمَعْنَى الْمَوَالِحِ

ترجمہ :- اور بہر حال عبد ماذون کا حربی کو امان دینا صحیح ہے اسلئے کہ امان اذن مولے کی وجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہو جاتا ہے اس طریقہ سے کہ عبد ماذون مال غنیمت میں شریک ہو گیا ہے چنانچہ امان کا حکم، اولاً غلام کو لازم ہو گا اس کے بعد اس کے غیر کی جانب متعدی ہو گا جیسا کہ عبد ماذون کا ہلال رمضان کی شہادت دینا اور اسی اصل کے مطابق عبد کا حدود اور قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اسی طرح اس سرقہ (مسروقہ) کا جو ہلاک ہو گیا ہو اور اس سرقہ کا جو موجود ہو اقرار صحیح ہے اور عبد مجبور کے اقرار کے بارے میں اختلاف معروف ہے اور اسی قاعدہ کے مطابق خطا جنایت عبد کے بارے میں کہا ہے کہ وہ عبد اپنی جنایت کی جزا ہو گا اسلئے کہ عبد غیر مال کے ضمان کا اہل نہیں ہے مگر یہ کہ مولے فدیہ دینا چاہے تو واجب اصل کی جانب لوٹ آئے گا ابو حنیفہ کے نزدیک یہاں تک کہ یہ فدیہ افلاس سے باطل نہ ہو گا اور صاحبین کے نزدیک یہ حوالہ کے درجہ میں ہے۔

تشریح :- وائمانح امان، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال — عبد ماذون کا فرحی کو امان دے سکتا ہے اور یہ بھی ولایت علی الغیر ہے حالانکہ اس سے تمام ولایات منقطع ہیں تو اس عبد ماذون نے الجہاد کا امن دینا صحیح نہ ہونا چاہیے جیسا کہ امام ابو حنیفہ کے ایک قول اور صاحبین کی ایک روایت میں عبد مجبور کا امان دینا صحیح نہیں ہے۔

جواب — جواب کا حاصل یہ ہے کہ عبد ماذون کا امان دینا باب ولایات سے نہیں ہے، عبد ماذون کا امان دینا اسلئے صحیح ہے کہ عبد ماذون مولے کی اجازت کی وجہ سے مال غنیمت میں غازیوں کا شریک ہو گیا ہے گو کامل حصہ نہ رہی بلکہ ریح اور عطیہ کے طور پر یہی کچھ حصہ رہی، جب عبد ماذون نے کا فر حربی کو قتال میں امان دے دیا تو اس نے مال غنیمت سے اولاً اپنا حق ضائع کر کے اپنا نقصان کر لیا اس کے بعد نقصان دوسروں کی طرف متعدی ہوا اگر عبد ماذون حربی کا فر کو امان نہ دیتا تو اس کا مال و اسباب مال غنیمت میں شامل ہوتا جس میں سے اس عبد ماذون کو بھی حصہ ملتا اور دیگر مجاہدین کو بھی حصہ ملتا مگر اس نے امان دے کر اپنا بھی نقصان کر لیا اور دیگر مجاہدین کا بھی لہذا یہ باب ولایات سے نہیں ہو گا بخلاف مجبور علیہ کے کہ اس کا امان دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ عبد مجبور ریح اور عطیہ کا مستحق نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ اگر غلام رمضان کے چاند دیکھنے کی شہادت دے تو اولاً اس غلام پر روزہ واجب ہو گا اس کے بعد دوسروں پر بھی واجب ہو گا جس طرح اس غلام کی شہادت صحیح ہے اسی طرح عبد ماذون کا امان دینا بھی صحیح ہے اسلئے کہ یہ باب ولایت سے نہیں ہے بلکہ یہ تو اولاً اپنے اوپر روزہ کو لازم کرنا ہے اس کے بعد دوسروں کی طرف روزہ کا حکم متعدی ہوتا ہے۔

وعلیٰ ہذا الاصل تو اور اسی اصل کے مطابق کہ جو شے اولاً خود پر لازم ہوتی ہے وہ غیر کی جانب بھی متعدی

ہو جاتی ہے، بعد ماذون اور مجبور کا حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہے اسلئے کہ اس اقرار کا ضرر اصالۃً خود عید کو لاحق ہوتا ہے اور بتجاملے کو لاحق ہوتا ہے اسی طرح بعد ماذون اور مجبور کا سرقہ مستہلکہ کا اقرار کرنا صحیح ہے مثلاً یوں کہے کہ میں نے مال چرایا ہے جس کو میں نے ختم کر دیا ہے اس اقرار کی وجہ سے قطع یہ لازم ہوگا اور ضمان واجب نہ ہوگا، اسی طرح بعد ماذون سرقہ قائمہ کا بھی اقرار کر سکتا ہے مثلاً یوں کہے میں نے فلاں کے مال کا سرقہ کیا ہے اور وہ مال میرے پاس موجود ہے تو اس صورت میں مال مسروق منہ کو واپس کرایا جائے گا اور ہاتھ بھی کاٹا جائیگا البتہ اگر عید مجبور سرقہ قائمہ کا اقرار کرے تو اس میں اختلاف ہے جو کہ معروف ہے اور وہ یہ ہے کہ، پہلی صورت یہ ہے کہ عید مجبور سرقہ کا اقرار کرے مگر ساتھ ہی یہ بھی کہے کہ مال مسروق ضائع ہو گیا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا اور ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر مال موجود ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں مولے غلام کے سرقہ کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب، اگر تصدیق کرتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال واپس کیا جائے گا اور اگر تکذیب کرتا ہے تو اس میں اختلاف ہے، امام صاحب فرماتے ہیں کہ ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال واپس کیا جائے گا، اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال واپس نہیں کیا جائے گا البتہ آزادی کے بعد مال مسروقہ کے مثل کا ضمان ہوگا، اور امام محمد نے فرمایا نہ قطع یہ ہوگا اور نہ مال واپس کیا جائے گا بلکہ آزادی کے بعد مال کا ضمان ہوگا، امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ عید مجبور کا اقرار باطل ہے اسلئے کہ عید مجبور کا یہ اقرار کرنا کہ جو مال اس کے پاس ہے وہ سرقہ کا ہے یہ مولے پر اقرار ہے اسلئے کہ خود غلام اور جو کچھ اس کے پاس ہے وہ مولے کا ہے لہذا یہ اقرار علی الغیر ہوگا جیسا کہ عید مجبور غضب کا اقرار نہیں کر سکتا اسی طرح سرقہ کا بھی اقرار نہیں کر سکتا اور جب سرقہ کا اقرار صحیح نہیں ہے تو قطع یہ بھی صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ قطع یہ تو سرقہ میں ہوتا ہے لیکن عید چونکہ عاقل بالغ ہے لہذا اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوگا اور آزادی کے بعد اس سے اس مال کا مثل لیا جائے گا، مزید تفصیل کے لئے فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کریں۔

وعلى هذا قلنا في جنایة العبد خطأً اثمًا اور اس قاعدہ پر کہ رقیق مالکیت مال کے منافی ہوتی ہے ہم نے کہا کہ اگر غلام نے کسی شخص کو خطا قتل کر دیا تو غلام کو اس جنایت میں پکڑا جائے گا اور یہ غلام مقتول کے ورثہ کا غلام ہو جائیگا البتہ اگر مولے غلام کا فدیہ دینا قبول کرے تو عید قابل کو مقتول کے ورثہ کا غلام نہیں بنایا جائے گا اسلئے کہ غلام میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ ایسی شے کا ضامن ہو سکے جو مال نہ ہو، مثلاً زیر بحث مسئلہ میں مقتول چونکہ مال نہیں ہے لہذا عید جانی جنایت کے عوض مال کا ضامن نہیں ہوگا حالانکہ قتل خطا میں جانی بریا اس کے قبیلہ پر بدل جنایت واجب ہوتا ہے اور یہ مال مدفوع جانی کے حق میں صلہ تبرع ہوتا ہے گویا کہ جانی نے تبرعاً مال عین مال دے دیا ہے اسلئے کہ متلف (مقتول) مال نہیں ہے اور مجنی علیہ کے حق میں عوض ہے لہذا متلف غیر مال ہونے کی وجہ سے عید پر وجوب دیت کے منافی ہوگا اسلئے کہ عید صلہ اور تبرع کا اہل نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ عید کسی کو کوئی شے بسہ نہیں کر سکتا اور نہ اس پر کسی عزیز و قریب کا بسوہ و نفعہ واجب ہوتا ہے اور مقتول کا دم

چونکہ مفت میں ضائع نہیں کیا جاسکتا یعنی مقتول مہدر الدم نہیں ہے اسلئے عوض متلف عبد پر واجب ہوگا اور عبد دفع مال کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ وہ اہل حملہ میں سے نہیں ہے اور اس کا عاقلہ (قبیلہ) بھی نہیں ہے کہ اس پر دیت واجب کیجاسکے لہذا غلام ہی ولی جنایت کو بطور جزاء دیدیا جائے گا۔

الا ان یشار المولے مصنف کے قول یصیر جزاء سے مستثنیٰ ہے مطلب یہ ہے کہ عبد ہر حال میں جزاء ہو جائیگا مگر اس صورت میں کہ مولے فدیہ دینا چاہے۔

فیصیر الامر عاذا الی الاصل عند لبی حنیفۃ، یہ الا ان یشار المولے پر تفریح ہے مطلب یہ ہے کہ اگر مولے فدیہ دینا قبول کرے تو یہ اصل کی طرف لوٹنا ہے اسلئے کہ قتل خطا میں اصل ارش (فدیہ) ہی ہے غلام کو بطور جزاء ولی جنایت کو سپرد کرنا ضرورۃ ہے اسلئے کہ عبد حملہ کا اہل نہیں ہوتا لہذا اگر مولے مغفلس ہو جائے اور فدیہ ادا نہ کر سکے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اب غلام کو جزاء نہیں بنایا جاسکتا ولی جنایت مولے سے جو ملے وصول کرے غلام بدستور مولے کی ملک رہے گا۔ اسلئے کہ شے جب فرع سے اصل کی جانب دوبارہ لوٹ آتی ہے تو پھر فرع کی جانب نہیں لوٹتی بخلاف صاحبین کے، صاحبین مولے پر ارش کا وجوب بطور حوالہ مانتے ہیں گویا کہ عبد نے مولے پر ارش کو حوالہ کر دیا اور حوالہ کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر محتمل علیہ دین کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو محیل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے لہذا اگر مولے قبول کرنے کے بعد فدیہ ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو غلام کو بطور جزاء اولیاء جنایت کو سپرد کر دیا جائے گا۔

أَمَّا الْمَرَضُ فَإِنَّهُ لَا يَنَافِي أَهْلِيَّةَ الْحَكْمِ وَلَا أَهْلِيَّةَ الْعِبَارَةِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ عِلَّةُ الْخِلَافَةِ كَانَ مِنْ أَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْفَرِيْمِ بِمَالِهِ فَيَنْبَغِي بِهِ الْمُخْبِرُ إِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مُسْتَنَدًا إِلَى أَوْلِيِهِ بِقَدْرِ مَا يَقَعُ بِهِ صِيَانَتُهُ الْحَقِّ فَحَقُّ كُلِّ تَصَرُّفٍ وَقَعِ مِنْهُ يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِصِحَّتِهِ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ ثُمَّ التَّدَارُكُ بِالنَّقْضِ إِذَا احْتَبَجَّ إِلَيْهِ وَكُلُّ تَصَرُّفٍ وَقَعِ لَا يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ جُعِلَ كَالْمُعْتَقِ بِالْمَوْتِ كَالِإِعْتِقِ إِذَا وَقَعَ عَلَى حَقِّ الْفَرِيْمِ أَوْ وَارِثٍ بِخِلَافِ إِعْتِقِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يَنْفُذُ لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ فِي مِلْكِ الْيَدِ دُونَ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَكَانَ الْقِيَاسُ أَنْ لَا يَمْلِكُ الْمَرِيضُ الصِّلَةَ وَادْعَاءَ الْحَقُّوقِ الْمَالِيَّةِ لِيَسُوغَ تَعَالَى وَالْوَصِيَّةَ بِذَلِكَ إِلَّا أَنَّ الشَّرْعَ جَوَّزَ ذَلِكَ مِنْ الشُّكْلِ نَظْرًا لَهُ وَلَمَّا تَوَلَّى الشَّرْعُ الْإِصْصَاءَ لِلْوَرِثَةِ وَأَبْطَلَ إِصْصَاءَهُ لَهُمْ بَطَلَ ذَلِكَ صُورَةً وَمَعْنَى وَمَقْبُحَةً وَشَبْهَةً حَتَّى لَا يَصْعَقَ بِبَعْضِهِ مِنَ الْوَارِثِ أَصْلًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَبَطَلَ إِقْرَارُ لَهُ وَإِنْ حَصَلَ بِاسْتِيفَاءِ دَيْنِ الصِّحَّةِ وَقَعَتْ الْجُودَةُ فِي

حَقِّهِ كَمَا تَقَوَّمَتْ فِي حَقِّ الصِّغَارِ

ترجمہ :- بہر حال مرض احکام کی اہلیت اور صحت قول کے منافی نہیں ہے مگر چونکہ مرض سبب موت ہے اور علت خلافت (نیابت) ہے لہذا مرض مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کے تعلق کے اسباب میں سے ہو گا چنانچہ جب مرض مغضبی الے الموت ہو جائے تو اس مرض کی وجہ سے ابتداء مرض سے حشر ثابت ہو گا اتنی مقدار میں کہ جس سے وارث و قرض خواہ کے حق کی حفاظت ہو جائے لہذا کہا گیا ہے (یعنی یہ اصول بیان کیا گیا ہے) کہ مریض کی طرف سے ہر ایسا تصرف جس میں احتمال فسخ ہو (مثلاً بیع و شراہ و اجارہ وغیرہ) فی الحال اسکی صحت کا قابل ہو نا واجب ہے پھر بوقت ضرورت اس تصرف کو فسخ کر کے اس کا تدارک کرنا واجب ہے اور ہر ایسا تصرف کہ جو محتمل فسخ نہ ہو (مثلاً اعتاق) اس کو معلق بالموت (مذکورہ) کے مانند شمار کیا جائے گا جیسا کہ اعتاق (فی حالۃ المرض) جبکہ قرض خواہ یا وارث کے حق پر ہوا ہو بخلاف اعتاق راہن کے اسلئے کہ یہ اعتاق نافذ ہو گا چونکہ مرہن کا حق ملک ید قبضہ سے متعلق ہے نہ کہ ملک رقبہ سے، اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ رحمی اور مالی حقوق اللہ میں حقوق کی ادائیگی اور ان کی وصیت کا مالک نہ ہو مگر شریعت نے مریض پر شفقت کرتے ہوئے ثلث مال میں وصیت کو جائز رکھا ہے مگر جبکہ شریعت نے وارث کیلئے خود وصیت کا ذمہ لے لیا تو وارث کیلئے وصیت کو خواہ صورتہ ہو یا معنی ہو یا حقیقہ ہو یا شہتہ ہو باطل قرار دیدیا یہاں تک کہ ام صاحب کے نزدیک قطعاً یہ جائز نہیں کہ مریض اپنے وارث کو کوئی شے فروخت کرے یا مریض اپنے وارث کیلئے اقرار کرے اگرچہ وہ اقرار دین صحت کے وصول کرنے کی صورت میں ثابت ہوا ہو اور وجودت کی وارث کے حق میں قیمت لگائی جائے گی جیسا کہ صغار کے حق میں قیمت لگائی جاتی ہے۔

تشریح :- اما المرض، عوارض سماویہ میں سے یہ آٹھواں عارض ہے، مرض بدن کی وہ کیفیت ہے جو طبیعت کو اعتدال سے خارج کر دیتی ہے۔

سوال — مرض کی مذکورہ تعریف، نسیان، جنون، اغمار، عتہ پر بھی صادق آتی ہے لہذا مذکورہ عوارض بھی امراض میں شامل ہیں پھر ان کو الگ کیوں کیا گیا ہے؟ نیز جب مذکورہ عوارض پر مرض کی تعریف صادق آ رہی ہے تو تمام امراض کے احکام بھی یکساں ہونے چاہئیں حالانکہ زیر بحث مرض صحت قول کے منافی نہیں ہے برخلاف جنون و اغمار وغیرہ کے کہ یہ صحت قول کے منافی ہیں۔

جواب — نسیان، جنون، اغمار وغیرہ بھی اگرچہ طبی اصطلاح کے مطابق مرض میں شامل ہیں مگر یہاں زیر بحث مرض سے وہ مرض مراد ہے جو عقل میں نخل نہ ہو، نسیان، جنون و اغمار وغیرہ چونکہ عقل میں نخل ہوتے ہیں لہذا زیر بحث مرض سے خارج رہیں گے جس کی وجہ سے ان کا حکم بھی مرض سے الگ ہو گا۔

نکات یہ ہے کہ جو مرض عقل میں محض نہ ہو وہ نہ اہلیت حکم کے منافی ہے اور نہ صحت کلام کے، یہی وجہ ہے کہ مریض نماز روزہ وغیرہ کا مکلف ہوتا ہے اسی طرح اس کے قول کا بھی اعتبار ہوگا۔ اگر مریض اپنی بیوی کو طلاق دے یا اپنے غلام کو آزاد کر دے تو درست ہوگا البتہ مریض کی وجہ سے حسب موقع احکام میں تخفیف ہو جاتی ہے، مثلاً اگر مریض نماز میں قیام پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے اسی طرح رمضان کے روزے بھی مؤخر ہو سکتے ہیں۔

لکنہ لما کان حجر۔ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقرر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔
سوال۔۔۔ جب مریض کسی قسم کی اہلیت کے منافی نہیں ہے تو مریض کے سبب سے مریض کے مال سے نہ حق غیر متعلق ہونا چاہیے اور نہ اس پر کسی قسم کی (حجر) پابندی لگانی چاہیے بلکہ تندرست کے مانند مریض کو بھی اپنے مال میں ہر قسم کے تصرف کا حق ہونا چاہیے۔

جواب۔۔۔ مال مریض میں خلافت وراثہ والغزارة کا اصل سبب موت ہے اس لئے کہ موت اہلیت ملکیت کو باطل کر دیتی ہے جس کی وجہ سے وراثہ اقرب الناس الی المیت ہونے کی وجہ سے، اور غزارة اس وجہ سے کہ میت کا مال غریب کے حق میں مشغول ہے، میت کے مال میں میت کے خلیفہ اور نائب ہو جاتے ہیں اور موت کا سبب چونکہ مرض ہوتا ہے لہذا مریض کو بھی سبب خلافت قرار دیدیا گیا ہے، اگر مریض کو تندرست کے مانند جمیع مال میں تصرف کا حق دیدیا جائے تو وراثہ اور غزارة کے حق میں تصرف لازم آئے گا۔ مطلب یہ کہ مال میت کے ساتھ وراثہ اور غزارة کے تعلق کا اصل سبب موت ہے اور موت کا سبب مرض ہے لہذا مرض بھی تعلق کا سبب قرار پایا، یہی وجہ ہے کہ مریض مریض کے لئے حجر (پابندی) کا سبب بنتا ہے جبکہ مرض مضنی الی الموت ہو جائے اور یہ حجر مرض الموت ابتداء سے ثابت ہوگا اور یہ حجر اور پابندی اتنی مقدار میں ثابت ہوگی جس سے غزارة اور وراثہ کے حقوق کی حفاظت ہو سکے مثلاً اگر مریض کا پورا مال قرض میں مشغول ہے تو پورے مال پر حجر ہوگا اور اگر نصف مال مشغول ہے تو نصف مال پر حجر ہوگا، علیٰ ہذا القیاس اسی طرح وراثہ کا حق میت کے دوثلث مال میں سے متعلق ہوتا ہے لہذا مریض ایک ثلث سے زیادہ میں تصرف کرنے کا حق نہیں رکھتا۔

فقہی کلی تصرف نحو یہ کون المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغزارة مال المریض پر تفریح ہے اس تفریح کا خلاصہ یہ ہے کہ جب مریض بھی موت کے مانند مریض کے مال سے وراثہ اور غزارة کے حق کا متعلق ہونے کا سبب ہے تو مریض کا ہر وہ تصرف جس میں فسخ کا احتمال ہو (مثلاً ہبہ، وصیت، بیع بالنقصان وغیرہ) تو ایسے تصرف کو درست تسلیم کرنا ہوگا اور بوقت ضرورت اس تصرف کو فسخ کر کے نقصان کی تلافی ضروری ہوگی، حالت مریض میں تصرف کو درست قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ موت اس مرض میں مشکوک ہے یہ ضروری نہیں کہ مریض اسی مرض میں فوت ہو جائے اور فی الوقت تصرف کے نفاذ

میں کسی کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے اسلئے کہ مریض سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے اور انتقال کے بعد تصرف کو فسخ کر کے غرار یا ورنار کے نقصان کا تدارک کیا جاسکتا ہے لہذا مریض کا اپنے تمام مال کو ہبہ کر دینا یا بیع بالمحابات یعنی نقصان کے ساتھ فروخت کر دینا یا تمام مال کی وصیت کر دینا صحیح ہوگا، اگر مریض کا اسی مرض میں انتقال ہو گیا اور اسکا مترکہ مال قرض میں مشغول ہے یا دولت سے زیادہ میں تصرف کیا تھا تو اس صورت میں قرض خواہوں یا ورنار کا نقصان ہونے کی وجہ سے مریض کے مذکورہ تصرف کو بقدر نقصان فسخ کر کے قرضخواہوں یا ورنار کے نقصان کی تلافی کر دیکجائیگی، مصنف نے تم التدارک بالنقصان از سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وکل تصرف واقع لا یجوز لفسخ لہذا بقولہ میں مریض کے ایسے تصرف کا بیان تھا جن میں احتمال فسخ ہو، اس عبارت سے اس تصرف کو بیان فرما رہے ہیں جن میں احتمال فسخ نہ ہو۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر مریض نے کوئی تصرف کیا کہ جس میں احتمال فسخ نہ ہو مثلاً غلام کو آزاد کر دیا تو اس غلام کا وری حکم ہوگا جو ضمنی بلوت یعنی مدبر کا ہوتا ہے جس طرح مدبر مولے کی حیات میں غلام رہتا ہے اور انتقال کے بعد آزاد ہوتا ہے، اور اگر مولیٰ مقروض ہو یا مدبر در دولت سے خارج نہ ہو تو سہمی کر کے آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح معتق نے حالت المرض بھی مولیٰ کی حیات میں، اگر مولیٰ مقروض ہو یا دولت سے زیادہ میں تصرف کیا ہو تو غلام ہی رہے گا اور مولے کے انتقال کے بعد غرار یا ورنار کے حق کی مقدار اپنی قیمت میں سہمی کر کے آزاد ہو جائے گا اور اگر مولے مقروض نہ ہو تو معتق کے وقت ہی سے آزاد شمار ہوگا۔

بکلاف اعتاق الراہن لہذا مصنف علیٰ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال۔۔۔۔۔ آپ نے ابھی مابقیہ میں فرمایا ان الاعتاق اذا وقع علی حق غریم او وارث لایفخذ المعتق فی الحال، یعنی اگر کسی مریض نے اپنا غلام آزاد کر دیا حال یہ کہ مریض مقروض ہے یا ورنار کا حق مریض کے مال سے متعلق ہے تو فی الحال اعتاق نافذ نہیں ہوگا لہذا اسی قاعدہ کے مطابق راہن کا عبد مریض کو آزاد کرنا بھی صحیح نہیں ہونا چاہئے اسلئے کہ عبد مریض کے ساتھ مریض کا حق وابستہ ہے اعتاق کے نفاذ کی صورت میں مریض کے حق میں جو کہ غریم ہے تصرف لازم آتا ہے حالانکہ آپ راہن کے اعتاق کو جائز کہتے ہیں۔

جواب۔۔۔۔۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اعتاق راہن کو اعتاق مریض پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے چونکہ غریم کا حق ملک رقبہ سے متعلق ہوتا ہے اور مریض کا حق ملک ید سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ ملک رقبہ سے بلکہ ملک رقبہ راہن کے حق میں باقی رہتی ہے اور یہی راہن کے نفاذ اعتاق کی وجہ جواز ہے اسلئے کہ اعتاق کا تعلق ملک رقبہ سے ہوتا ہے جو راہن کو حاصل ہے اور ملک ید مریض کو حاصل جس سے اعتاق کا کوئی تعلق نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مفروض غلام کو آزاد کرنا

صحیح ہے حالانکہ مولے کو مفرد غلام پر ملک یہ حاصل نہیں ہے مگر چونکہ ملک رقبہ حاصل ہے لہذا مفرد غلام کو آزاد کرنا درست ہے اگر اعتاق کا تعلق ملک ید سے ہوتا تو اعتاق صحیح نہ ہوتا۔

وكان القياس ان لا يملك المريض الصلۃ لہ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں۔

سوال۔۔۔۔۔ قیاس یہ تھا کہ جب مرض مال مریض سے غبار اور ورنار کے حق کے متعلق ہونے کا سبب ہے تو مریض کو جملہ رجمی اور خدا کے حقوق مالیہ جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، کفارات وغیرہ کے ادا کرنے یا ان کی وصیت کرنے کا حق نہ ہونا چاہیے حالانکہ مریض کو مذکورہ امور کا حق ہوتا ہے؟

جواب۔۔۔۔۔ مصنف الا ان الشرع سے مذکورہ شبہ کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا خلاصہ

یہ ہے۔۔۔۔۔ عقلی دلیل۔۔۔۔۔ قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا کہ مذکورہ امور کا مریض کو اختیار نہ ہوتا مگر چونکہ انسان لمبی لمبی امیدیں اور آرزوئیں رکھتا ہے اور موت آجانے کی وجہ سے بہت سی امیدوں کو پورا نہیں کر سکتا اور وہ ایسا معذور و مجبور ہو جاتا ہے کہ عبادات بدنہ سے قاصر رہتا ہے لہذا شارع نے مریض کی حالت پر نظر شفقت کرتے ہوئے متروکہ مال کے ثلث میں تصرف کرنے اور قدرے اپنی آرزو اور تمنا کو پورا کرنے کا حق دیدیا ہے۔

نقلی دلیل۔۔۔۔۔ حضرت سعد بن وقاص سے امام ترمذی نے روایت کیا ہے کہ میں فتح مکہ کے سال ایسا مریض ہوا کہ مرنے کے قریب ہو گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کیلئے تشریف لائے تو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ میرے پاس مال بہت ہے اور دو لڑکیوں کے علاوہ میرا کوئی وارث نہیں ہے لہذا میں اپنے تمام مال کی وصیت کرنا چاہتا ہوں، آپ نے منع فرمایا پھر میں نے دو ثلث کی اجازت چاہی اس سے بھی منع فرمایا پھر نصف اجازت چاہی آپ نے اس سے بھی منع فرمایا، پھر ایک ثلث کی اجازت چاہی تو آپ نے اجازت مرحمت فرمائی اور فرمایا کہ ثلث بھی بہت ہے۔

ولما تولی الشرع الایضاح للورثۃ لہ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال۔۔۔۔۔ جب شارع نے مریض پر شفقت کرتے ہوئے ثلث مال میں تصرف کرنے کا حق دیدیا تو اس کو اس بات کا بھی اختیار ہونا چاہیے کہ وہ ثلث مال میں خواہ ورنار کیلئے وصیت کرے یا غیر ورنار کیلئے، حالانکہ ورنار کیلئے وصیت کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

جواب۔۔۔۔۔ ابتداء اسلام میں جبکہ ورنار کے حصہ کتاب اللہ میں مقرر نہیں تھے تو وصیت کی

ذمہ داری شارع نے مورث پر ڈالی تھی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تبت علیکم الوصیۃ اذا حضر احدکم الموت،
الآیہ۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے وراثہ کے حصے مقرر فرمادیئے تو یہی وصیکم اللہ کے ذریعہ مورث کی ذمہ داری
کو ختم کر کے اللہ تعالیٰ نے خود ذمہ داری لے لی، اسی وجہ سے مورث کا وارث کیلئے وصیت کرنا باطل قرار
دے دیا گیا۔ امام ترمذی و غیرہ نے ابو امامہ باہلی رضی عنہ سے روایت کی ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کو اس کا حق ادا کر دیا لہذا اب کسی مورث کو
وارث کیلئے وصیت کی اجازت نہیں ہے۔

وصیت کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں اور چاروں ہی باطل ہیں جن کو مصنف بطل ذلک صورتہ و معنی و
حقیقتہ و شہتہ سے بیان فرما رہے ہیں۔

صورتہ وصیت کی یہ صورت ہے کہ مریض کسی شے کو اپنے کسی وارث کے ہاتھ فروخت کر دے یہ فروختگی
خواہ بمثل الیقینہ ہو یا بغیر مثل قیمت ہو، امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اسلئے کہ وراثہ کا حق
بسطرح ترکہ کی مالیت سے متعلق ہے اسی طرح عین اشیاء سے بھی متعلق ہے یہی وجہ ہے کہ کوئی وارث
دیگر وراثہ کی رضامندی کے بغیر اپنے حصہ کے عوض کسی شے کو نہیں لے سکتا، اور صاحبین کے نزدیک
بمثل قیمت کے ساتھ بیع جائز ہے اسلئے کہ اس میں دیگر وراثہ کا کوئی نقصان نہیں ہے چونکہ عین کی صورت
میں وصیت ہے اسی لئے اس کا نام وصیت صورتہ رکھا گیا ہے۔

معنی، وصیت معنی کی صورت یہ ہے کہ مریض کسی شے کا وارث کیلئے بلا عوض اقرار کرتا ہے اور
یہ کہتا ہے کہ یہ شے فلاں وارث کی ہے، امام صاحب کے نزدیک یہ بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ بعض وراثہ
کیلئے اقرار کرنے میں مورث پر بہت کذب ہے اسلئے کہ یہ ممکن ہے کہ مورث کا مقصد وارث کو وہ خاص
شے بغیر عوض دینا مقصود ہو، اور شہتہ الحرام حرام لہذا یہ صورت بھی حرام ہوگی۔ مذکورہ صورت چونکہ
صورتہ اقرار ہے مگر معنی وصیت ہے اسی لئے اس کا نام وصیت معنی رکھا گیا ہے، یہ صورت امام شافعی
کے نزدیک جائز ہے۔

وحقیقتہ، یعنی حقیقتہ کسی وارث کیلئے وصیت کرنا، یہ بھی جائز نہیں ہے اسکی صورت واضح ہے،
وشہتہ، شہتہ وصیت بھی جائز نہیں ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مریض ردی مال کے عوض عمدہ
مال وارث کو فروخت کر دے مثلاً عمدہ گندم دیگر خراب گندم لے لے، عام طور پر وصف ردارت اور جود
کا اعتبار نہیں ہوتا مگر چونکہ یہاں وصیت کا شہ ہے اسلئے اعتبار ہوگا، اسی وجہ سے اس کا نام وصیت
شہتہ رکھا ہے، ممکن ہے کہ مریض کا ارادہ ہی وارث کو ردی گندم کے عوض عمدہ گندم دے کر فائدہ
چاہنا مقصود ہو۔

حتیٰ لایصح بیعہ من الوارث اصلاً لہ، مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے وصیت کی چار قسموں کی مثالیں بیان فرما رہے ہیں، وصیت کی چاروں قسموں کی تشریح مع امثلہ اوپر بیان ہو چکی ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے (۱) مورث (مریض) کیلئے امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے وارث کے ہاتھ کوئی شے مثل قیمت یا غیر مثل قیمت فروخت کرے، صاحبین کے نزدیک مثل قیمت سے فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۲) اور اگر مریض یہ اقرار کرے کہ حالت صحت کا جو میرا قرض فلاں وارث کے ذمہ تھا وہ میں نے وصول کر لیا یا یہ اقرار کرے کہ فلاں شے جو میرے پاس ہے وہ میرے فلاں وارث کی ہے یہ اقرار باطل ہے اسلئے کہ مریض کے اس اقرار میں یہ ہمت ہے کہ ممکن ہے کہ مریض دین کی مقدار کو وارث سے ساقط کرنا چاہتا ہو یہ دوسری قسم یعنی وصیت منعے کی مثال ہے (۳) وصیت کی تیسری قسم چونکہ بالکل واضح تھی اسلئے مصنف نے اس کی مثال نہیں دی، مطلب یہ کہ صراحتہ وصیت کرنا بھی باطل ہے۔

و تقویت الجودۃ لہذیہ وصیت کی چوتھی قسم کی مثال ہے جس کی تفصیل "سبہتہ" کی تشریح میں گذر چکی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مریض عمدہ شے دیکر ردی شے وارث سے نہیں خرید سکتا اسلئے کہ اس میں نفع رسائی کی ہمت ہے جیسا کہ ولی یا وصی صغیر کے عمدہ مال کو خود ردی مال کے عوض نہیں خرید سکتا چونکہ اس میں بھی مقام ہمت ہے، جودت و دردارت کا کو عام بیوع میں اعتبار نہیں ہوتا مگر مذکورہ دونوں صورتوں میں چونکہ مقام ہمت ہے لہذا اعتبار ہوگا۔

وَ اَمَّا الْحَيْضُ وَالنَّفَاسُ فَانَّهُمَا لَا يَبْدُ مَا نِ اَهْلِيَّةٍ بَوْحٍ قَالِ لِكِنَّ التَّلْهَاتِ عَنَّهُمَا شَرْطٌ لِحُجُوزِ اِدَاءِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ قِيَفُوتِ اللدَاءِ بَهْمَا وَفِي قَضَاءِ الصَّلَاةِ حَرَجٌ لِتَضَاعُفِهَا فَسَقَطَ بَهْمَا اَمْلُ الصَّلَاةِ وَكَأَخْرَجَ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمْ يَسْقُطْ اَصْلُهُ،

ترجمہ ۱۔ حیض اور نفاس کسی قسم کی اہلیت کو معدوم نہیں کرتے البتہ نماز روزہ کی ادار کیلئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے لہذا حیض و نفاس کی وجہ سے ادار ساقط ہو جائے گی اور نمازوں کی قضاء کا حکم دینے کی وجہ سے دن بہت ہو جانے کی وجہ سے حرج ہے لہذا نفس صلوات ہی ساقط ہو جائے گی البتہ روزہ کی قضاء میں کوئی حرج نہیں ہے لہذا روزہ ساقط نہ ہوگا۔

تشریح ۲۔ عوارض سماویہ میں سے یہ نوزی اور دسویں ہیں، یہ دونوں چونکہ صورتہ یکساں ہیں اسی وجہ سے ان دونوں کو ایک ساتھ بیان کیا ہے، حیض اور نفاس کی وجہ سے اہلیت میں کسی قسم کا خلل واقع نہیں ہوتا نہ اہلیت ادار متاثر ہوتی ہے اور نہ اہلیت وجوب اسلئے کہ یہ دونوں نہ تو ذمہ میں

کوئی خلل ڈالتے ہیں اور نہ عقل میں کسی قسم کا فتور پیدا کرتے ہیں اور اپنی وجوہات کی وجہ سے اہلیت متاثر ہوتی ہے۔

لکن الطہارۃ از مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں، شبہ یہ ہے کہ جب حیض و نفاس کسی قسم کی اہلیت کو باطل نہیں کرتے تو نماز اور روزہ کی اداساقط نہیں ہونی چاہیے؟

جواب۔ نماز اور روزہ کی صحت ادار کیلئے چونکہ طہارت شرط ہے لہذا حالت حیض و نفاس میں نماز و روزہ کی اداساقط ہو جاتی ہے اذانات الشرطیات المشروط، نماز کیلئے طہارت عن الجھض کا شرط ہونا بخاری و مسلم شریف کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے "ان فاطمۃ بنت قیس قالت یا رسول اللہ انی امرارة استحاض فلا اہل فادع الصلوۃ فقال لا انما ذلک عرق ولین یحیی فاذا اقبلت حیضتک فرعی الصلوۃ واذا ادبرت فاعسلی عنک الدم ثم صلی، اور نماز میں طہارت کی شرط قیاس کے موافق ہے اسلئے کہ نماز حدیث کے ساتھ ادا نہیں ہوتی البتہ روزہ کیلئے حیض سے طہارت کی شرط خلاف قیاس ہے اسلئے کہ روزہ تو حدیث اور جنابت کے ساتھ ادا ہو جاتا ہے۔

روزہ کیلئے حیض سے طہارت کا شرط ہونا ترمذی کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے "عن عائشۃ رضی قالت کنا یحیی عند رسول اللہ صلعم ثم نظر فی امرنا بقضار الصیم ولایا مننا بقضار الصلوۃ اکذاری المسلم عنہا، اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں اول یہ کہ عورتیں حالت حیض میں روزہ نہیں رکھا کرتی تھیں اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ روزہ کیلئے طہارت عن الجھض شرط ہے اور دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ روزہ کی قضار نہیں ہے نماز کی قضار ہے۔

و فی قضار الصلوۃ حرج از مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی ایک شبہ کا جواب دینا چاہتے ہیں، شبہ۔۔۔۔۔ شبہ یہ ہے کہ جب نماز اور روزہ دونوں کیلئے طہارت شرط ہے تو پھر روزہ کی قضار کیوں واجب ہے حالانکہ نماز کی قضار واجب نہیں ہے۔

جواب۔۔۔۔۔ ایہ حیض و نفاس کی نمازیں چونکہ کثیر ہو جاتی ہیں جن کی ادائیگی میں حرج ہے لہذا دفعا للحرج شارع رحمۃ وشفقتہ نماز کو بالکل ساقط کر دیا بخلاف روزہ کے کہ اس کے ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ گیارہ مہینوں میں چند دن کے روزے ادا کرنا آسان ہے اسی لئے روزوں کی قضاساقط نہیں ہوئی، اسی طرح نفاس کا معاملہ ہے اول تو رمضان میں نفاس کا وقوع اتفاقی ہے پھر نفاس کی اقل مدت کی کوئی حد نہیں ہے چند روز بھی ہو سکتا ہے اور اگر پورے رمضان کو گھیر بھی لے تب بھی گیارہ مہینوں میں ایک مہینہ کی قضار مشکل نہیں ہے۔

وَأَمَّا الْمَوْتُ فَاتَّهَ عَجْزٌ خَالِصٌ يَسْقُطُ بِهِ مَا هُوَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيفِ لِفَوَاتِ غَرَضِهِ وَهُوَ
الِدَاعُ عَنْ اخْتِيَارٍ وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّهُ يَبْطُلُ عَنْهُ الزَّكَاةُ وَسَائِرُ الرُّجُوعِ الْعَرَبِ
وَأَن تَأْتِيَ عَلَيْهِ السَّائِرُ وَمَا شَرَعَ لِحَاجَةِ غَيْرِهِ إِنْ كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِالْعَيْنِ
يَبْقَى بِبَقَائِهِ لِأَنَّ فِعْلَهُ فِيهِ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَإِنْ كَانَ دِينًا لَفَرِيقٌ بِسُجُودِ الذَّمَّةِ
حَتَّى يَنْضَمَّ إِلَيْهِ مَالٌ أَوْ مَا يُؤَكِّدُ بِهِ الذَّمُّ وَهُوَ ذِمَّةُ الْكَفِيلِ وَلِهَذَا قَالُوا
أَبْجُمِيفَةً إِنَّ الْكِفَالََةَ بِالذَّيْنِ عَنِ الْبَيْتِ لِاتِّمَامِهَا إِذَا لَمْ يَخْلُفْ مَالًا أَوْ
كَفِيلًا كَانَ الدَّيْنُ عَنْهُ سَاقِطًا،

ترجمہ :- اور بہر حال موت یہ عجز محض ہے اور بوجہ اس عجز کے تکلیف کی غرض (جو کہ وہ ادارہ
بلا اختیار ہے) فوت ہو جانے کی وجہ سے ہر وہ حکم ساقط ہو جائے گا جو تکلیف کی قسم سے ہے اور اسی
(تکلیف کی غرض کے فوت ہو جانے کی وجہ سے) ہم نے کہا کہ میت سے زکوٰۃ اور عبادت کی تمام اقسام
ساقط ہو جائیں گی اور میت کے ذمہ محض گناہ باقی رہ جائے گا اور وہ حق بھی ساقط ہو جائے گا جو
میت پر غیر کی حاجت کیلئے مشروع کیا گیا ہو، اگر حق مشروع حاجت غیر ایسا حق ہو جو کسی عین
شے سے متعلق ہو تو وہ حق اس شے کے باقی رہنے تک باقی رہے گا اسلئے کہ اس عین شے میں بندہ کا
فعل مقصود نہیں ہے اور اگر وہ حق اعیان شے سے متعلق نہ ہو، بلکہ میت کے ذمہ میں دین ہو تو وہ حق
محض ذمہ پر باقی نہیں رہے گا جب تک کہ اس ذمہ کے ساتھ مال یا وہ چیز متعلق نہ ہو جس کے ذریعہ ذمہ
مؤكد ہوتا ہے، اور وہ چیز کفیل کا ذمہ ہے، اور اسی وجہ سے کہ (ذمہ نے نفسہا متحمل دین نہیں ہوتا)،
امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اگر میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا تو میت کی جانب سے (وجوباً) ذمہ داری لینا
صحیح نہیں ہے گویا کہ میت سے دین ساقط ہے۔

تشریح :- موت عوارض سادہ میں سے گیارہواں اور آخری عارض ہے، موت کی تشریح میں
علماء کا اختلاف ہے اکثر اہل سنت والجماعت کا قول یہ ہے کہ موت وجودی اور مخلوق ہے اور حیات
کی ضد ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "خلق الموت والحیاء" نیز علیہ السلام نے "یوتی بالموت یوم القیامتہ
فی صورۃ کبش الخ فیذبح" موت کو قیامت کے روز اہل بقین میں ڈھکے کی شکل میں لایا جائے گا اور ذبح
کر دیا جائے گا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ موت وجودی شے ہے، اور جو لوگ موت کی تشریح
زوال حیات سے کرتے ہیں وہ تفسیر باللازم کرتے ہیں اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ موت عدمی ہے
یعنی عدم حیات کا نام موت ہے، اس صورت میں آیت میں مذکور "خلق" کے معنی قدر کے ہوں گے

صاحب مسلم الثبوت کا یہی قول ہے، اس باب میں صحیح ترین قول یہ ہے کہ جو لوگ موت کو عدوی کہتے ہیں ان کی مراد عدم محض اور فنا محض نہیں ہے بلکہ عدم سے مراد مفارقت روح عن البدن اور انتقال روح من دار الی دار ہے یہی وجہ ہے کہ میت کو احکام آخرت کیلئے زندہ شمار کیا جاتا ہے۔

فانہ عجز خالص، موت عجز خالص ہے میت میں کسی قسم کی کبھی قدرت نہیں رہتی، عجز خالص کی قید سے عجز مرص، جنون اور رقیب سے احتراز ہو گیا، مذکورہ عوارض میں کبھی عجز ہے مگر عجز محض نہیں ہوتا بلکہ من وجہ قدرت باقی رہتی ہے اور کسی نہ کسی وقت اس عجز کے زوال کی امید ہوتی ہے بخلاف موت سے حاصل شدہ عجز کے، لیسقط بہ ماہومن باب التکلیف، مصنف اس عبارت سے میت سے متعلق احکام کے اقسام اور ان کے حکم کو بیان فرما رہے ہیں، میت سے جو احکام متعلق ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں (۱) احکام الدنیا (۲) احکام الآخرہ، پھر احکام الدنیا کی چار قسمیں ہیں (۱) حقوق اللہ جیسے نماز روزہ وغیرہ ان کا حکم یہ ہے کہ موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اسلئے کہ حقوق اللہ کے وجوب کی غرض یہ ہے کہ بندہ اپنے قصد و اختیار سے واجب کو ادا کرے اور قصد و اختیار موت کی وجہ سے ختم ہو گیا ہے لہذا حقوق اللہ بھی ساقط ہو جائیں گے، یہی وجہ ہے کہ میت سے گذشتہ اور آئندہ ایام کی زکوٰۃ، روزہ، نماز وغیرہ تمام حقوق اللہ ساقط ہو جاتے ہیں محض آخرت کا گناہ باقی رہ جاتا ہے۔

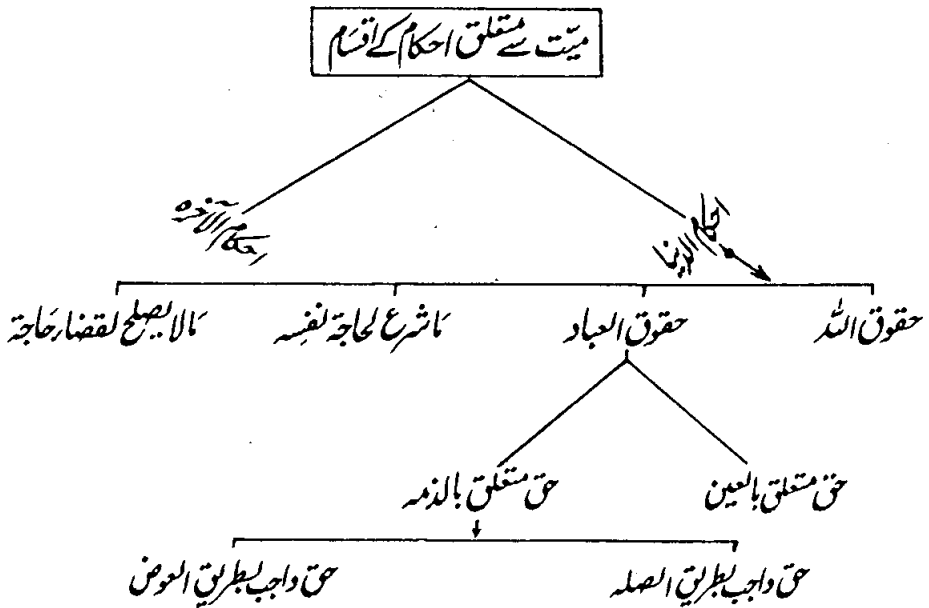
(۲) احکام اربعہ میں سے وہ احکام ہیں جو میت پر دوسروں کیلئے واجب ہوتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں اول وہ حقوق جو عین شے سے متعلق ہوں اس قسم کا حکم یہ ہے کہ وہ شے جب تک باقی رہے گی حق بھی باقی رہے گا اور جب وہ شے ختم ہو جائے گی تو حق بھی ختم ہو جائے گا جیسا کہ شے مرہون یا شے مستاجر یا بیع جو مشتری کو سپرد نہ کی ہو یا ودیعت وغیرہ، مطلب یہ کہ اگر میت کے پاس کوئی شے رہن رکھی ہوئی تھی یا میت نے اجرت پر لی تھی یا کسی کی کوئی شے غضب کر لی تھی یا میت نے کوئی شے فروخت کر دی تھی مگر ابھی مشتری کو سپرد نہیں کی تھی یا میت کے پاس امانت رکھی ہوئی تھی، مذکورہ تمام صورتوں میں صاحب حق کا حق مذکورہ اشیاء کے عین کے ساتھ متعلق رہے گا جب تک وہ اشیاء موجود رہیں گی وہ صاحب حق کی شمار ہوں گی، لہذا مذکورہ اشیاء ترک کرنا یا تحبیز و تکفین کے اخراجات میں شامل نہ ہوں گی اسلئے کہ حقوق العباد میں شے مقصود ہوتی ہے نہ کہ فعل بخلاف حقوق اللہ کے ان میں فعل مقصود ہوتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے یہ فعل کرتا ہے یا نہیں۔

دوم وہ حقوق ذمہ سے متعلق ہوں اس کی بھی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ اس کا وجوب بطور صلہ ہوا ہو جیسے نفقۃ الصغار و نفقۃ زوجہ وغیرہ یا وجوب بطور عوض ہوا ہو جیسا کہ دیون و واجبہ مثلاً مٹن بیع یا مہر یا قرض وغیرہ، جو حق ذمہ سے متعلق ہوتا ہے اگر میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو تو وہ حق ساقط

ہو جاتا ہے اسلئے کہ موت کی وجہ سے ذمہ ضعیف ہو جاتا ہے اور یہ ضعیف اس ضعیف سے زیادہ ہوتا ہے جو رقیقت سے حاصل ہوتا ہے اسلئے کہ رقیقت کی وجہ سے جو ضعیف لاحق ہوتا ہے اس کے زوال کی امید ہوتی ہے یا اس طور کہ مولے غلام کو آزاد کر دے بخلاف اس ضعیف کے جو موت کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے اس کے زوال کی عادتہ امید نہیں ہوتی لہذا جب عبد کا ذمہ بغیر انضمام مالیت یا کسب کے دین کا متحمل نہیں ہوتا تو میت کا ذمہ بطریق اولیٰ متحمل نہیں ہوگا۔

ولہذا قال ابو حنیفہ، یہ اس بات پر تفریح ہے کہ جب میت کا ذمہ بدون انضمام مالیت یا کفیل کے دین کا متحمل نہیں ہوتا تو امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اگر میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا تو میت کی جانب سے دین کی کفالت صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کفالت صتم الذمہ الی الذمہ فی المطالبہ کو کہتے ہیں، جب میت ہی کا ذمہ باقی نہ رہا اور میت سے ہی مطالبہ درست نہ رہا تو کفیل کا ذمہ کس کے ذمہ سے متعلق ہوگا اور کفیل سے مطالبہ کیسے درست ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ میت نے مال یا حالت حیاة کا کفیل چھوڑا ہو تو اس صورت میں میت کا ذمہ کامل ہے یہی وجہ ہے کہ اس صورت میں میت کی کفالت درست ہے ورنہ تو دنیوی احکام کے اعتبار سے دین ساقط ہو جائے گا۔

صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک میت مفلس کی کفالت درست ہے خواہ مال اور کفیل چھوڑا ہو یا نہ چھوڑا ہو، دلائل کیلئے مطولات کی طرف رجوع کریں۔



بِخِلَافِ الْعَبْدِ الْمَهْجُورِ يَقْرَبُ الدِّينَ فَتَكْفُلُ عَنْهُ بَعْلٌ تَصَدَّقَ لِأَنَّ ذِمَّتَهُ فِي حَقِّهِ
كَامِلَةٌ وَإِنَّمَا ضَمَّتْ إِلَيْهِ الْمَالِيَّةُ فِي حَقِّ الْمَوْلَى وَإِنْ كَانَ شَرَعٌ عَلَيْهِ بِطَرِيقِ
الصَّلَاةِ بَطْلَ الْإِلَانِ يَوْمِي بِهِ فَيَصَدَّقُ مِنَ الشُّلُوكِ،

ترجمہ:- بخلاف اس عبد مجبور کے جس نے دین کا اقرار کیا اور کسی شخص نے اس کی کفالت کر لی تو یہ صحیح ہے اسلئے کہ اس عبد کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے اس کے ذمہ کے ساتھ مالیت کا انضمام مولیٰ کے حق میں ہے اور اگر غیر کا حق بندہ پر بطور صلہ مشروع کیا گیا ہو تو وہ (موت) کی وجہ سے باطل ہو جائے گا مگر یہ کہ میت نے وصیت کی ہو تو ثلث ترکہ سے وصیت پوری کی جائے گی۔

تشریح:- مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔
سوال _____ عبد مجبور اور میت جب ضمن ذمہ میں مساوی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ میت کی جانب سے کفالت صحیح نہیں ہے اور عبد مجبور کی صحیح ہے؟

جواب _____ عبد مجبور نے اگر دین کا اقرار کیا اور کسی شخص نے اس کی کفالت کی تو صحیح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عبد کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے چونکہ وہ زندہ، عاقل، بالغ اور مکلف ہے نیز اگر مولیٰ دین کی تصدیق کر دے یا آزاد کر دے تو فی الحال مطالبہ بھی صحیح ہے، جب مطالبہ صحیح ہے تو کفالت بھی صحیح ہے اسلئے کہ کفالت کی صحت کا مدار مطالبہ کی صحت پر ہے یعنی جس سے مطالبہ صحیح ہے اس کی کفالت بھی صحیح ہے بخلاف میت کے کہ اس سے چونکہ مطالبہ صحیح نہیں ہے لہذا کفالت بھی صحیح نہیں ہے اور اگر مولیٰ اقرار دین کی تصدیق نہ کرے اور فی الحال آزاد بھی نہ کرے تو عبد مجبور سے مطالبہ اگرچہ فی الحال درست نہیں ہے مگر یہ ممکن ہے کہ جب بھی مولیٰ آزاد کر دے اس وقت مطالبہ کیا جاسکے، لہذا عبد مجبور کی کفالت درست ہے اور کفیل سے فی الحال مطالبہ بھی درست ہے اسلئے کہ عبد مجبور سے فی الحال مطالبہ نہ کرنے کی وجہ عدم تملک اور افلاس ہے اور یہ مانع کفیل کے حق میں موجود نہیں ہے۔

وانما ضمت الیہ المالیتۃ الخ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال _____ بقول آپ کے عبد مجبور کا ذمہ کامل ہوتا ہے تو اس کے ذمہ کے ساتھ انضمام مالیت رقبہ کیوں ضروری ہے؟

جواب _____ عبد مجبور کا ذمہ اپنے حق میں تو کامل ہے چونکہ وہ زندہ، عاقل، بالغ اور مکلف ہے مگر مولیٰ کے حق میں کامل نہیں ہے اسلئے کہ اگر مولیٰ کے حق میں بھی کامل مان لیا جائے تو فی الحال عبد مجبور سے مطالبہ درست ہونا چاہیے جیسا کہ آزاد سے مطالبہ درست ہوتا ہے لہذا عبد مجبور بھی آزاد

ہونا چاہیے حالانکہ اس میں مولے کا نقصان ہے، مولے کو نقصان سے بچانے کیلئے مولے کے حق میں ذمہ کے ساتھ مالیت رقبہ کو ملا لیا گیا ہے اس کا فائدہ یہ ہوا کہ فی الحال مطالبہ درست نہیں رہا ورنہ تو عہد کو مولیٰ کی مرضی کے بغیر فروخت کرنا صحیح ہوتا، جب مولے کے حق میں مالیت رقبہ کو شامل کر لیا گیا تو اب عنلام کو فروخت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وان كان شرع عليه بطريق الصلّة (فزیہ احکام الدنیا کی اقسام اربعہ میں سے دوسری یعنی حقوق العباد) کی قسم ثالث ہے اور وان كان شرع كاعطف ابن كان حقا رہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے، مرہین پر اگر حق غیر بطور صلہ رحمی واجب تھا، مثلاً نفقۃ المحارم اور اولاد صغار کا صدقۃ البطر، یہ حق موت کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا اگر محارم کا نفقہ میت کے ذمہ گذشتہ ایام کا ہو یا آئندہ کا ساقط ہو جائے گا، محارم کو یہ حق نہیں ہے کہ میت کے متروکہ مال سے اپنے حق کو وصول کریں، البتہ اگر میت نے وصیت کی ہو اور وصیت ان کے لئے جائز بھی ہو تو ثلث مال میں وصیت نافذ ہوگی۔

وَأَمَّا الَّذِي شُرِعَ لَهُ فَبِنَاءٍ عَلَى حَاجَةِ وَالْمَوْتِ لِإِنِّ فِي الْحَاجَةِ فَبَقِيَ لَهُ مَا يَنْقُضِي بِهِ الْحَاجَةَ وَلِذَلِكَ قَدِمَ جِهَانُ وَشَعْدِيُونَهُ ثُمَّ وَصَّيَا لَهُ مِنْ ثُلُثِ ثَمَرِ وَجَبَتْ الْمَوَارِيثُ بِطَرِيقِ الْخِلَافَةِ عَنْهُ نَظَرًا إِلَيْهِ وَلِهَذَا بَقِيَ الْكِتَابَةُ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلَى وَبَعْدَ مَوْتِ الْمَكْتُوبِ عَنْ وَفَاءٍ وَقَلْنَا إِنَّ الْمَرْأَةَ تَغْسُلُ زَوْجَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ فِي عَدَّتِهَا لِأَنَّ الزَّوْجَ فَبَقِيَ مَلَكَهُ إِلَى انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ فَيَمَاهُ مِنْ حَوَائِجِهِ خَاصَّةً بِمُخْلَافِ مَا إِذَا مَاتَتِ الْمَرْأَةُ لِأَنَّهَا مَمْلُوكَةٌ وَقَدْ بَطَلَتْ أَهْلِيَّةَ الْمَمْلُوكِيَّةِ بِالْمَوْتِ وَلِهَذَا تَعْلُقُ حَقَّ الْمَقْتُولِ بِالْبَيْتِ إِذَا انْقَلَبَ الْقِصَاصُ مَالًا،

ترجمہ :- اور بہر حال وہ (حکم) جو خود بندہ کی حاجت کیلئے مشروع کیا گیا ہے یہ بندہ کی حاجت پر مبنی ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے لہذا میت کیلئے (مال کی) وہ مقدار ملوک باقی رہے گی جس سے میت کی حاجت پوری ہو سکے، اور اسی وجہ سے میت کی تجہیز و تکفین کو (قضاء دیون) پر مقدم رکھا گیا ہے پھر دیون کو پھر وصیت کو پھر بطور خلافت میراث واجب ہوگی (اور یہ تمام احکام) میت پر رحمت اور شفقت کی وجہ سے ہیں، اور کتابت مولیٰ کے انتقال کے بعد نیز مکاتب کے انتقال کے بعد باقی

رہے گی بشرطیکہ مکاتب اتنا مال چھوڑ کر مر اہو کہ جس سے بدل کتابت ادا کیا جاسکتا ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت اپنی عدت میں اپنے شوہر کو مرنے کے بعد غسل دے سکتی ہے اسلئے کہ شوہر مالک ہے لہذا شوہر کی ملکیت (عورت پر) اپنی خصوصی حاجتوں میں عدت کے پورے ہونے تک باقی رہے گی، بخلاف اس صورت کے کہ عورت کا انتقال ہو جائے (تو شوہر غسل نہیں دے سکتا) اسلئے کہ عورت مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے مملوکیت کی اہلیت باطل ہو گئی ہے اور اسی وجہ سے (کہ شے بندہ کی حاجت کیلئے مشروع کی گئی ہے وہ موت کے بعد بھی بقدر حاجت اس کی مملوک رہے گی) مقتول کا حق دیت کے ساتھ متعلق رہے گا اگر قصاص مال سے تبدیل ہو جائے۔

تشریح :- اما الذی شرع لہ الہذا احکام المیت کی قسم ثانی یعنی احکام الدنیا کی اقسام اربعہ میں سے قسم ثالث یعنی ما شرع لہا جتہ لفسہ کا بیان ہے، اس قسم میں ان احکام کا بیان ہے جو میت کی شفقت کیلئے واجب ہوتے ہیں ان احکام کا دار و مدار بندہ کی حاجت پر ہے اسلئے کہ عبودیت اور حاجت لوازم بشریت میں سے ہے جس کا زوال متصور نہیں ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے لہذا بقدر حاجت میت مال میت کی ملکیت میں باقی رہے گا تاکہ میت کی بچھیز و تکفین کی حاجت پوری کی جاسکے۔

لذلک قدم جہازہ لہذا جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ میت کی ملکیت میں اس قدر مال باقی رہتا ہے کہ جس سے اس کی حاجت پوری ہو سکے، میت کی چار حاجتیں ہوتی ہیں (۱) بچھیز و تکفین (۲) قصار دین (۳) وصیت (۴) توریث۔

بچھیز و تکفین دین پر مقدم ہے (بشرطیکہ دین متعلق بالعین نہ ہو ورنہ تو دین متعلق بالعین ہی مقدم ہوگا) بچھیز و تکفین کے عملی الذمہ پر مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حاجت الے البچھیز و التکفین مقدم ہے ادار دین پر جیسا کہ حالت حیاة میں قرض خواہوں کے حق پر لباس اتارے اور مقروض کو ننگا کر دے، دوسرا درجہ دین علی الذمہ کا ہے اسلئے کہ میت کیلئے یہ ضروری ہے کہ میت اپنے ذمہ کو دین سے بری کرے تاکہ قیامت میں مواخذہ نہ ہو اسلئے کہ ادار دین واجب ہے اور وصیت تبرع ہے، تیسرا درجہ وصیت کا ہے اسلئے کہ وصیت مقدم ہے توریث پر، چونکہ وصیت کا فائدہ اور ثواب میت کو آخرت میں حاصل ہوگا، نیز وصیت اختیار کی ہے اور توریث غیر اختیاری، عمل اختیاری میں بہ نسبت عمل غیر اختیاری اجر و ثواب زیادہ ہوتا ہے، آخری اور چوتھا درجہ توریث کا ہے، وراثت کا حق میت کا نائب اور خلیفہ ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اسلئے کہ وراثہ میت کے عزیز و قریب ہوتے ہیں، اس قرابت کی وجہ سے وراثہ کو نیابت اور

خلافت کا حق حاصل ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مال سے فائدہ اٹھانے کا اصل حق میت ہی کو تھا مگر چونکہ میت میں استفادہ کی صلاحیت نہیں رہی لہذا اس کے اقربا ر نیابت اور خلافت کے طور پر استفادہ کریں گے۔ میت کو جو مذکورہ حقوق شارع نے دیئے ہیں وہ سب بطور رحمت اور شفقت دیئے ہیں اسلئے کہ مذکورہ حقوق کا نفع کسی نہ کسی صورت میں میت کو حاصل ہوتا ہے، تجزیہ و تکفین اور قضاہ دیون نیز وصیت کا نفع تو نطفہ ہر ہے وراثت کا نفع میت کو اس طرح پہنچتا ہے کہ میت کی روح اپنے ورثہ کو خوشحال دیکھ کر خوش ہوتی ہے اور آخرت میں میت کو اجر بھی ملتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ورثہ میت کے حق میں دعا بخیر کریں اور میت کے لئے صدقہ و خیرات کریں۔

لہذا بقیت الکتابۃ (۱) یہ اور الموت لاینا فی الحاجۃ فبقیہ ما یقضی بہ الحاجۃ) پر دوسری تفریح ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ شارع نے جب میت کی حاجت کا خیال کیا ہے یہاں تک کہ بقدر حاجت مال کو میت کی ملک میں رکھا ہے تو اسی قاعدہ کے پیش نظر مولے کے انتقال کے بعد نیز مکاتب کے انتقال کے بعد مکاتبت باقی رہے گی اسکی صورت یہ ہے کہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا اور مکاتب کے بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے مولیٰ کا انتقال ہو گیا تو وہ مکاتبت باقی رہے گی مولیٰ کے انتقال سے مکاتبت باطل نہ ہوگی اس لئے کہ مکاتب بنانے میں اجر آخرت ہے چونکہ مکاتبت شریعت میں مندوب ہے اور شارع نے اس کی تعین بھی دی ہے، شارع نے فرمایا اگر کوئی شخص غلام آزاد کرے تو غلام کے ہر عضو کے عوض آزاد کرنے والے کا ہر عضو ناز چہم سے آزاد ہو جائے گا اور اس کی میت کو ضرورت ہے، مکاتب بدل کتابت مولیٰ کے ورثہ کو ادا کرے گا ورثہ اس سے خوشحال ہوں گے تو مولیٰ کو اس کا بھی اجر ملے گا چونکہ یہ بھی صلہ رحمی میں شامل ہے اسلئے کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ عقد مکاتبت کے بعد مکاتبت مرجلتے اور اتنا مال چھوڑے کہ جس سے بدل کتابت ادا کیا جاسکے تب بھی مکاتبت باطل نہ ہوگی بلکہ مکاتب کے ورثہ مولے کو بدل کتابت ادا کریں گے اور مکاتب اپنی حیات کے آخری لمحات میں آزاد شمار ہوگا اسلئے کہ غلام کو اس بات کی حاجت ہے کہ وہ آزاد ہو اور کفر کی علامت (غلامی) اس سے منقطع ہو اور اس کی اولاد آزاد شمار ہو، نیز اسلئے مولے کا بھی فائدہ ہے اسلئے کہ مولے اس کا معتب شمار ہوگا جس کا اجر اس کو آخرت میں حاصل ہوگا یہ مذہب حضرت علی اور ابن مسعود وغیرہ کا ہے اور زید بن ثابت اجد امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مکاتبت باطل ہو جائے گی۔

وقلنا ان المرأة تغتسل زوجہا ہذا اس کا عطف بقیت الکتابۃ پر ہے اصل عبارت یہ ہے ولہذا ای لبقار ما یقضی بہ حاجۃ المیت قلنا ان المرأة تغتسل ہذا مطلب یہ ہے کہ مال کی اتنی مقدار کہ جس سے میت کی حاجت پوری ہو سکے میت کی ملک میں باقی رہتی ہے اسکی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کی میت کو عدت میں غسل

دے سکتی ہے اسلئے کہ زوج مالک اور زوجہ ملوک ہے لہذا زوج کی زوجہ پر حوائج خاصہ میں ملک نکاح باقی رہے گی اور غسل حوائج خاصہ میں ہے اسلئے کہ ملک نکاح و رثا کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی لہذا ملک نکاح کا زوال انقضائے عدت پر موقوف رہے گا۔

بخلاف اس صورت کے کہ زوجہ کا انتقال ہو جائے تو شوہر بیوی کو غسل نہیں دے سکتا کیونکہ زوجہ ملوک ہے اور موت کی وجہ سے اہلیت ملکیت باطل ہو گئی ہے اور شوہر مثل اجنبی ہو گیا ہے اور اجنبی کا کسی عورت کو دیکھنا اور مس کرنا درست نہیں ہے نیز موت کی وجہ سے زوجہ پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی لہذا غسل دینا بھی جائز نہ ہوگا، امام شافعی کے نزدیک شوہر بیوی کی میت کو غسل دے سکتا ہے علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے آپ نے حضرت عائشہ سے فرمایا تھا "لو مت لغسلک" اگر تیرا انتقال میری زندگی میں ہوتا تو میں تجھ کو غسل دیتا اس حدیث کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اسباب غسل مہیا کرتا۔

ولہذا تعلق حق المقتول بالمدیۃ لہ، اور اسی قاعدہ کی بنا پر کہ جو چیز حاجتِ عبد کیلئے مشروع ہوئی ہے وہ مرنے کے بعد بھی بقدر حاجت ملوک رہے گی، مقتول کا حق دیت سے متعلق رہے گا جبکہ قصاص مال سے بدل جائے، جاہل یہ ہے کہ اگرچہ قصاص میت کے وراثت کیلئے ثابت ہوتا ہے لیکن اگر قصاص کسی وجہ سے مال سے تبدیل ہو جائے مثلاً مقتول کے وراثت قاتل سے صلح کر لیں یا مقتول کے بعض وراثت معاف کر دیں یا کسی قسم کا شہرہ پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے قصاص دیت سے تبدیل ہو جائے مذکورہ تمام صورتوں میں مال سے میت کا بھی حق مستعلق ہو جائے گا اور بقدر حاجت میت کی ملک میں داخل رہے گا، اس مال سے میت کا دین ادا کیا جائیگا اور وصیت نافذ ہوگی اس کے بعد وراثت خلافت اور نیابت کے طور پر میراث سے حصہ پائیں گے۔

وَأَنَّ كَانِ الْأَصْلُ وَهُوَ الْقَصَامُ يَثْبُتُ لِلرِّثَةِ ابْتِدَاءً بِسَبَبِ انْقِطَاعِ الْمَوْتِ لِأَنَّهُ
يَجِبُ عِنْدَ انْقِضَاءِ الْحَيَاةِ وَعِنْدَ ذَلِكَ لَا يَجِبُ لَهُ إِلَّا مَا يَضُرُّ إِلَيْهِ لِحَاجَتِهِ
فَفَارَقَ الْخَلْفَ الْأَصْلَ لِاخْتِلَافِ حَالِهِمَا،

ترجمہ :- اگرچہ قصاص جو کہ اصل ہے ابتداءً وراثت کیلئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کی وجہ سے جو مورث کیلئے منعقد ہوا ہے اسلئے کہ قصاص حیات کے ختم ہونے کے بعد واجب ہوتا ہے اور اس وقت میت کیلئے صرف وہی چیز واجب ہوگی جس کیلئے میت اپنی حاجت کی وجہ سے مضطر ہو جائے لہذا ان دونوں (اصل اور نائب) کے حال کے مختلف ہونے کی وجہ سے نائب اصل سے مختلف ہو گیا۔
تشریح :- احکام دنیا کی اقسام اربعہ میں سے یہ چوتھی قسم یعنی مالا یصلح لقضائہ الحاجتہ للمیت

کا بیان ہے، چونکہ قصاص مقتول کے مرنے کے بعد واجب ہوتا ہے اس وقت قصاص سے میت کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا اور میت کی قصاص سے کوئی حاجت پوری ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ قصاص ابتداء میت کے وراثہ کیلئے ہوتا ہے اور قاتل کے قصاص قتل کئے جانے کی وجہ سے وراثہ کو ایک گونہ اطمینان اور تسلی ہوتی ہے ان کا غم کم ہوتا ہے، ایسا نہیں کہ قصاص ابتداء مقتول کیلئے ثابت ہوتا ہو اور پھر وراثہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہو اسلئے کہ قصاص مقتول کے مرنے کے بعد ثابت ہوتا ہے اور انتقال کے بعد میت کیلئے صرف وہ چیز ثابت ہوتی ہے جس کی میت کو حاجت ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر قصاص کسی وجہ سے مال سے تبدیل ہو جائے تو اولائیت کا حق مال سے متعلق ہوتا ہے، تفصیل مابین میں گذر چکی ہے۔

فراق الخلف الاصل سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال — جب اصل (قصاص) ابتداء وراثہ کیلئے ثابت ہوتا ہے تو اس کا خلیفہ یعنی دیت بھی ابتداء وراثہ کیلئے ثابت ہونی چاہیے اسلئے کہ خلیفہ حکم میں اصل کے مخالف نہیں ہو سکتا۔

جواب — جب اصل اور خلیفہ حال کے اعتبار سے مختلف ہوں تو دونوں کے حکم میں فرق ہو جاتا ہے اس مسئلہ میں بھی اصل اور خلیفہ کے حال میں فرق ہے اسلئے کہ اصل (قصاص) میں میت کی حاجت کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف خلیفہ (دیت) کے کہ اس میں میت کی حاجت کو پورا کرنے کی صلاحیت ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ اصل (قصاص) شہرہ کی موجودگی میں ثابت نہیں ہو سکتا بخلاف خلیفہ (دیت) کے کہ شہرہ کی موجودگی میں ثابت ہو جاتی ہے، جب اصل اور خلیفہ کے درمیان باعتبار حال کے فرق ثابت ہو گیا تو ایسی صورت میں بعض اوقات حکم میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے مثلاً پانی جو کہ اصل ہے وہ مہلہ بفسہ ہے اور مٹی جو کہ پانی کا خلیفہ ہے وہ مہلہ بفسہ نہیں ہے بلکہ مٹھ ہے اسی فرق کی وجہ سے حکم میں بھی اختلاف ہے بایں طور کہ وضو میں نیت شرط نہیں ہے اور نیت میں نیت شرط ہے۔

وَأَمَّا أَحْكَامُ الْآخِرَةِ فَلَهُ فِيهَا حُكْمُ الْأَحْيَاءِ لِأَنَّ الْقَبْرَ لِلْمَيِّتِ فِي حُكْمِ الْآخِرَةِ كَالرَّحِمِ
لِلسَّامِ وَالْمَهْدِ لِلطُّفْلِ فِي حُكْمِ الدُّنْيَا وَرَضِعَ فِيهَا أَحْكَامُ الْآخِرَةِ رَوْضَةَ دَارِ وَجْهَةِ
نَارٍ وَرَوْضَةَ دَارِ جَنَّةِ تَعَالَى إِنْ يَصِيرُ لَنَا رَوْضَةٌ بَكْرَمَةٍ وَفَضْلُهُ،

ترجمہ :- اب بے احکام آخرت تو ان میں میت کیلئے زندوں کا حکم ہے اسلئے کہ قبر میت کیلئے آخرت کے حکم کیلئے اور مادہ منویہ کیلئے رحم مادر اور پچھ کیلئے گہوارہ کے مانند ہے دنیا کے حکم میں، قبر میں میت کے احکام آخرت کیلئے رکھی جاتی ہے قبر میت کیلئے یا توجبت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہو جاتی ہے یا

جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہو جاتی ہے، یہیں اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ وہ اپنے فضل و کرم سے قبر کو ہمارے لئے باعینچہ بنا دے۔

تشریح :- احکام میت کی دو قسمیں تھیں (۱) احکام الدنیا (۲) احکام الآخرة، احکام الدنیا کا بیان مع اسکی اقسام اربعہ کے ماقبل میں ہو چکا اب مصنف دوسری قسم یعنی احکام الآخرة کو بیان فرما رہے ہیں، نیز دونوں قسموں کے درمیان تقابلی موازنہ فرما رہے ہیں۔ جس طرح پیدا ہونے والے بچہ پر احکام دنیا رحم مادر سے شروع ہو جاتے ہیں اور رحم مادر بچہ کیلئے دنیا کی منزلوں میں سے پہلی منزل شمار ہوتی ہے یہاں تک کہ بچہ رحم مادر میں سختی و صحت و درراشت ہو جاتا ہے اسی طرح قبر میت کیلئے آخرت کی منازل میں سے پہلی منزل شمار ہوتی ہے، جس طرح دینی زندگی کی ابتداء رحم مادر سے ہوتی ہے اسی طرح اخروی زندگی کی ابتداء قبر سے ہوتی ہے اور جس طرح بچہ کیلئے رحم مادر سے احکام دنیا شروع ہو جاتے ہیں اسی طرح میت کیلئے قبر سے احکام آخرت شروع ہو جاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ قبر میت کیلئے روضۃ من ریاض الجنۃ ثابت ہوتی ہے یا حفرة من حفر النار ثابت ہوتی ہے۔ ہم اللہ کی ذات سے امید کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے لئے قبر کو محض اپنے فضل و کرم سے جنت کی کیاریوں میں سے ایک کیاری بنا دے۔ (آمین یا رب العالمین)

فَصَلُّ فِي الْعَوَارِضِ الْمَكْتَسَبَةِ، اَمَّا الْجَهْلُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ جَهْلٌ بَاطِلٌ بِلا شَبْهَةٍ وَهُوَ الْكُفْرُ وَاَمَنَةٌ لَا يَصِلُحُ عُدْرًا فِي الْاُخْرَى اَصْلًا لِاِنَّهُ مَكَابِرَةٌ وَبَعُوْدٌ تَبَعًا وَضَرَحٌ الدَّلِيلِ وَجَهْلٌ هُوْدُوْفَةٌ لَكِنَّهُ بَاطِلٌ لَا يَصِلُحُ عُدْرًا فِي الْاُخْرَى اَيْضًا وَهُوَ صَاحِبُ الْهُوِي فِي صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالَى وَجَهْلٌ الْبَاغِي لِاِنَّهُ مَخَالِفٌ لِلدَّلِيلِ الْوَاضِحِ الَّذِي لَشَبْهَتِهِ فِيهِ اِلَّا اَنَّهُ مُتَاوَلٌ بِالْقِرَانِ فَكَانَ دُونَ الْاَوَّلِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ اَوْ مِمَّنْ يَنْتَحِلُ الْاِسْلَامَ لَزِمْنَا مَنَاطِرَتَهُ وَالزَّمَامَةَ فَلَمْ نَحْضُرْ بِتَاوِيلِهِ الْفَاسِدِ،

ترجمہ ہے۔ یہ فصل عوارض مکتبہ کے بیان میں ہے، عوارض مکتبہ میں سے اول جہل ہے اسکی چار قسمیں ہیں اول وہ جہل جو بلاشبہ باطل ہے اور کفر ہے جہل کی یہ قسم آخرت میں ہرگز عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اسلئے کہ کفر تو (وحدانیت پر دلائل) واضح ہو جانے کے باوجود دھڑ دھڑی اور انکار ہے (۲) دوسرا جہل جو اس قسم سے کم درجہ کا ہے لیکن یہ بھی باطل ہے آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور یہ ہوی پرست کا اللہ تعالیٰ کی صفات اور احکام آخرت میں جہل ہے اور باغی کا جہل ہے اسلئے کہ باغی اور صاحب ہوی ایسی واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے البتہ یہ بات ضرور ہے کہ باغی اور صاحب ہوی تاویل میں قرآن سے تمسک کرتے ہیں لہذا جہل کی یہ قسم اول قسم سے کم درجہ کی ہوگی لیکن صاحب ہوی اور باغی چونکہ مسلمین میں سے ہیں یا ان لوگوں میں سے ہیں جو خود کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں لہذا ہم پر لازم ہے کہ ان سے مناظرہ کریں اور ان کو الزام دے کر قائل کریں لہذا ہم ان کی تاویل فاسد پر عمل نہ کریں گے۔

تشریح ہے۔ مصنف علیہ الرحمہ عوارض سماویہ سے فارغ ہونے کے بعد عوارض مکتبہ کو بیان فرما رہے ہیں، عوارض مکتبہ ان عوارض کو کہتے ہیں جن کے حصول میں بندہ کے قصد و اختیار کو دخل ہو۔ سوال۔ جہل کو عوارض مکتبہ میں کیوں شمار کیا ہے حالانکہ جہل عارض نہیں ہوتا بلکہ پیدائشی اور اصلی ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَاللّٰذِخْرُ حِكْمٌ مِّنْ بَطْنِ اَهْبَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا، اَسْ اٰیٰتٍ سَے معلوم ہوتا ہے کہ جہل پیدائشی اور اصلی ہے۔

جواب۔ علم اور جہل انسان کی حقیقت سے خارج ہیں اسلئے کہ انسان کبھی صفت علم جہل سے متصف ہوتا ہے اور کبھی نہیں، اور جو صفت حقیقت سے خارج ہوتی ہے وہ عارض ہوتی ہے لہذا علم و جہل بھی صفات عارضی ہیں۔

سوال۔ جہل کو مکتبہ کیوں کہا ہے حالانکہ بندہ کا اسکے کتاب میں کوئی دخل نہیں ہے؟

جواب — بندہ اکتسابِ علم کو ترک کر کے کوتاہی کرتا ہے حالانکہ اکتسابِ علم کر کے جہل کو ختم کر سکتا ہے لہذا کھٹیلِ علم کے ترک کو جہل اکتسابی سے تعبیر کیا گیا ہے۔
 جہل کی چار قسمیں ہیں (۱) جہل بلاشبہ باطل (۲) جہل باطل اول درجہ سے کم (۳) وہ جہل جس میں شبہ بننے کی صلاحیت ہو (۴) وہ جہل جس میں عذر بننے کی صلاحیت ہو۔

جہل باطل بلاشبہ کی مثال، اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات میں جہل ہے ایسا جہل آخرت میں ہرگز قابل قبول نہیں ہے اسلئے کہ الوہیت اور وحدانیت پر دلائل قاطعہ اور براہین ساطعہ قائم ہو جانے کے بعد کفر کرنا الوہیت اور وحدانیت کا انکار ہے اسی وجہ سے کافر کا جہل آخرت میں قابل قبول عذر نہیں ہے البتہ اگر کافر ذمی ہو تو دنیوی احکام مثلاً قتل و جس و غیرہ سے محفوظ رہ سکتا ہے۔

و جہل ہو و نہ لکنہ باطل الخیر جہل کی دوسری قسم کا بیان ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ باطل اول و آخرت میں ناقابل قبول عذر ہونے کے باوجود جہل کی قسم اول سے کم ہے، اس کی مثال ہوئی پرستوں و عقل پرستوں کا باری تعالیٰ کی صفات میں جہل ہے مثلاً معتزلہ اللہ تعالیٰ کی صفت علم و قدرت و غیرہ کا انکار کرتے ہیں مثلاً ان کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر صفت علم کے علیم اور بغیر صفت قدرت کے قدیر ہے اور بغیر صفت بصر کے بصیر ہے علیٰ ہذا القیاس، حالانکہ بہت سی آیات اللہ تعالیٰ کی صفت علم و قدرت و بصر و غیرہ پر دلالت کرتی ہیں، اسی طرح بہت سی آیات اللہ تعالیٰ سے تمام صفات حادثہ کی تشریح ثابت کرتی ہیں مثلاً لیس کشد شے، اسی طرح معتزلہ احکام آخرت میں عذاب قبر اور منکر نکیر کے سوالوں نیز میزان اور اعمال کے وزن کئے جانے کا انکار کرتے ہیں حالانکہ بخاری و مسلم و سنن اربعین نے ان کو بیان کیا ہے نیز مذکورہ صفات پر دلائل عقلیہ بھی موجود ہیں لہذا عقلی اور نقلی دلائل کی موجودگی میں اہل ہوئی کا کفر و انکار آخرت میں قابل قبول عذر نہ ہوگا۔

و جہل الباعی نیز اس کا عطف جہل صاحب ہوئی پر ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح معتزلہ کا جہل باطل اور ناقابل قبول عذر ہے اسی طرح اہم عادل کے خلاف باغی کا عذر و جہل بھی باطل اور ناقابل قبول عذر ہے مگر جہل کی قسم اول سے کم ہے یہی وجہ ہے کہ معتزلہ اور باغی کو کافر قرار نہیں دیا جاتا بلکہ ان کو فاسق قرار دیا جاتا ہے باغی اور معتزلہ بھی دلیل واضح کے منکر و مخالف ہوتے ہیں مثلاً خلفاء اربعہ کی خلافت کا رازدہ ہونا بالکل ظاہر ہے اور اس کا منکر معاند و مکار ہے۔

الا انہ متاول الخیر سے دونوں جہل العقبم الاول کی وجہ بیان فرما رہے ہیں باغی اور صاحب الہوئی تاویل کر کے چونکہ قرآن ہی سے استدلال کرتے ہیں اگرچہ ان کی تاویل و تمسک فاسد ہوتے ہیں اسلئے ان کا جہل کافر کے جہل کے کم درجہ کا شمار ہوتا ہے جاہل ہوئی پرست اور باغی چونکہ مسلمان ہی ہوتے ہیں

بشرطیکہ جہالت میں غلو کر کے حد سے تجاوز نہ کریں اسلئے کہ بغاوت اور ہویٰ اسلام سے خارج نہیں کرتے اسی طرح وہ شخص جو خود کو مسلمان کہتا ہے اگرچہ فی الحقیقت وہ کافر ہو جیسا کہ غالی رافضی اور مجسمیہ پیغمبر یہ فرقہ پیغمبر یہ قرآن میں وارد شدہ عذاب کی کیفیات کا منکر ہے نیز وجود ملائکہ و جن نیز معجزات کا منکر ہے تاویلات فاسدہ سے استدلال کرتا ہے جو کہ عقل و نقل دونوں کے خلاف ہوتی ہیں اور یہ سب کچھ ملاحظہ یورپ کی تقلید میں کرتا ہے اس کا سر جنیل سر سید احمد خاں دہلوی المتوفی ۱۸۵۸ء ہے چونکہ مذکورہ فرقہ خود کو مسلمان کہتے ہیں لہذا انھوں ان کی حالت پر نہیں چھوڑا جائیگا بلکہ ان کو مناظرہ کے ذریعہ الزام دیکر قائل کیا جائے گا۔

وَقُلْنَا إِنَّ الْبَاغِيَ إِذَا اتْلَفَ مَالَ الْعَادِلِ أَوْ نَفْسَهُ وَلَا مَنَعَتْهُ لهُ يَضْمَنُ وَكَذَلِكَ سَابِرُ
الْأَحْكَامِ يَلْزَمُهُ وَكَذَلِكَ جَهْلُ مَنْ خَالَفَ فِي اجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ الْمَشْهُورَةَ
مِنَ الْعُلَمَاءِ الشَّرِيعَةَ أَوْ عَمِلَ بِالغَرِيبِ مِنَ السُّنَّةِ عَلَى خِلَافِ الْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ
الْمَشْهُورَةَ مَرْدُودٌ بَاطِلٌ لَيْسَ بِعُدْوَانٍ مِثْلُ فِتْنَتِي بَيْعِ أَهْلِ الْأَوْدَاكِ وَحَلِّ
مَتْرُوكِ الشَّيْبَةِ عَامِدًا أَوْ الْقِصَامِ بِالْقِسَامَةِ وَالْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَبَيْنٍ،

ترجمہ :- اور ہم نے کہا باغی جب عادل کا مال یا جان تلف کر دے اور باغی کو قوت عسکری حاصل نہ ہو تو باغی (نقضان) کا ضامن ہوگا اسی طرح دیگر احکام بھی اسپر لازم ہونگے اور اسی طرح علماء شریعت میں سے اس کا جہل بھی مردود اور باطل اور ناقابل قبول عذر ہے جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کا خلاف کیا یا کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مقابلہ میں حدیث غریب پر عمل کیا ہو مثلاً ام ولد کی بیع کے جواز کا فتوے اور متروک التسمیہ عامہ کی حلت اور قسائے کی وجہ سے قصاص کا فیصلہ اور ایک شاہد اور ایک بیکین کے ذریعہ فیصلہ کے جواز کا فتویٰ۔

تشریح :- جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ صاحب ہویٰ اور باغی کا جہل باطل و مردود ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر باغی عادل کے نفس یا مال کو اس تاویل کی وجہ سے کہ عادل نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے اور مرتکب گناہ کبیرہ اسلام سے خارج، حلال الدم اور اس کا مال مباح ہو جاتا ہے جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے، تلف کر دے حال یہ کہ باغی کے پاس قوت عسکری نہ ہو تو باغی تلف کردہ کے نقضان کا ضامن ہوگا اسلئے کہ باغی کی تاویل فاسدہ ہے اور اگر باغی کو قوت عسکری حاصل ہو تو باغی کی تاویل فاسدہ ہی کو تسلیم کر لیا جائے گا لہذا باغی کے بغاوت کو ترک کرنے کے بعد باغی سے ضمان نہیں لیا جائیگا جیسا کہ حربی سے اسلام لانے کے بعد نقضان کا کوئی ضمان نہیں لیا جاتا۔

وگذا لک سائر الاحکام یلزمہ لکن صاحب ہوی اور باغی پر ضمان تلف کے مانند دیگر تمام احکام اسی طرح واجب ہوں گے جس طرح دیگر مسلمانوں پر واجب ہوتے ہیں اسلئے کہ وہ مسلمان ہیں یا مسلمان ہونے کا دعوے کرتے ہیں۔

لکن لک جہل من خالف نے اجتہادہ اکتساب لکن اس عبارت سے مصنف کا مقصد ان علماء مجتہدین کے جہل کو کہ جن کا اجتہاد کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کے خلاف ہے باغی اور صاحب ہوی کے جہل کے ساتھ تشبیہ دینا ہے مطلب یہ کہ جس طرح باغی اور صاحب ہوی کا جہل باطل اور ناقابل قبول ہے اسی طرح مذکورہ مجتہدین کا جہل بھی باطل ہے۔

کتاب اللہ کے خلاف اجتہاد کی مثال۔۔۔۔۔ امام شافعیؒ کا متروک التسمیہ غاذا کو متروک التسمیہ ناسیا پر قیاس کرتے ہوئے اور علیہ السلام کے قول "تسمیۃ اللہ تعالیٰ فی قلب کل امرأ مؤمن" سے استدلال کرتے ہوئے حلال قرار دینا ہے حالانکہ یہ اجتہاد آیت "ولاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق" کے صریح خلاف ہے نیز قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ عین ناسی کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ مذکورہ اجتہاد کی صورت میں آیت مذکورہ کا کوئی مصداق باقی نہیں رہتا۔

سنت مشہورہ اور اجماع کے خلاف کی مثال۔۔۔۔۔ داؤد اصفہانی اور ان کے تابعین کا ام ولد کی بیع سے جواز کا فتویٰ ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت جابرؓ کی وہ روایت ہے جس کو ابو داؤد نے روایت کیا ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں "وعن جابر قال بعنا اہبات الادلاد علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والی بکرنا، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم آنحضرت صلعم اور حضرت ابو بکر صدیق کے عہد مبارک میں ام ولد کی خرید و فروخت کرتے تھے، اور عقلی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ام ولد بہر حال ملوک ہوتی ہے اور ولادت کی وجہ سے ارتقاع مملوکیت مشکوک ہے اور یقین لایزدول بالشک مشہور قاعدہ ہے لہذا ام ولد کی بیع جائز ہے۔

احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی روایت حضرت ابن عباس کی اس مشہور روایت کے خلاف ہے جس کو دارمی نے روایت کیا ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں قال علیہ السلام "اذا ولدت امۃ الرجل منہ فہنی مستقۃ عن یرمنہ" اگر کسی شخص کی باندی اس سے بچہ جنمے تو وہ مولیٰ کے انتقال کے بعد آزاد ہے، نیز حضرت عمرؓ نے فرمایا اگر مولیٰ سے باندی نے بچہ جنمے تو اب اس باندی کو نہ فروخت کیا جاسکتا ہے اور نہ ہیہہ کیا جاسکتا ہے اور نہ اسیں میراث جاری ہو سکتی ہے محض اس لئے استمتاع کیا جاسکتا ہے اور مولیٰ کے انتقال کے بعد وہ آزاد ہے، رواہ امام مالک نے الموطا، منہ یصح پر جو آثار دلالت کرتے ہیں وہ شہرت کی حد تک پہنچے ہوئے ہیں، نیز قرن ثانی میں اس کو تعلق بالقبول جاہل

ہو چکی ہے اب رہی حضرت جابرؓ کی روایت تو وہ منسوخ ہے اسلئے کہ روایت کے آخر میں یہ الفاظ موجود ہیں "فلما کان عمر ہنا ناعنہ فانہینا" رواہ ابو داؤد، یہ الفاظ صراحتہ حضرت جابرؓ کی روایت کے منسوخ ہونے پر دلالت کرتے ہیں مگر نسخ خیر عام نہیں ہوئی لیکن جب حضرت عمرؓ کی خلافت کا زمانہ آیا اور لوگوں نے حضرت جابرؓ کی روایت کے مطابق ہجرت عمل کرنا شروع کر دیا تو حضرت عمرؓ نے لوگوں کو متنبہ فرمایا اور منع فرمایا تو لوگ اس سے رک گئے، لہذا حضرت جابرؓ کی روایت روایت مشہورہ اور اجماع کے خلاف ہے اسی وجہ سے اجتہاد مذکور کو جہل باغی اور صاحب ہونے کے مانند شمار کیا ہے (اگرچہ یہ بات علماء مجتہدین کے خلاف بڑی سخت بات ہے)

والقصاص بالقصاصۃ السنۃ مشہورہ کے خلاف اجتہاد کی یہ دوسری مثال ہے، اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا اور قاتل کا علم نہ ہو سکا اس مسئلہ میں علماء مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے، احناف کے نزدیک اہل محلہ پر دیت (سوانٹ) واجب ہوں گے نہ کہ قصاص، اور امام شافعیؒ کے نزدیک قول قدیم میں مدعا علیہ پر قصاص واجب ہوگا۔

مسئلہ کی تفصیل — اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا اور قاتل کا علم نہ ہو سکا تو احناف کے نزدیک اہل محلہ سے پچاس افراد کو منتخب کیا جائے گا اور ان سے اس طرح قسم لی جائیگی کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ قاتل کو جانتے ہیں، اگر کوئی شخص قسم سے انکار کرے تو اس کو قید کر دیا جائیگا یہاں تک کہ قسم کھالے اور اہل محلہ پر دیت واجب کر دی جائے گی۔

امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ اگر مقتول کے اولیاء قسم کھالیں کہ فلاں شخص نے مقتول کو عمدًا قتل کیا ہے تو مدعا علیہ سے قصاص لیا جائے یہی قول امام مالک اور امام احمد کا بھی ہے، اور اگر اولیاء قسم کھانے سے انکار کر دیں تو اہل محلہ سے قسم لی جائے اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو اہل محلہ بری ہو جائینگے اور اگر قسم سے انکار کریں تو ان پر دیت واجب ہوگی۔

امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ اگر اہل محلہ اور مقتول کے درمیان عداوت ہو یا قتل کی اور کوئی علامت ہو تو مقتول کے اولیاء اہل محلہ سے پچاس قسمیں لے لیں اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو مدعا علیہ پر دیت واجب کر دی جائے دعوئے خواہ قتل عمدہ کا ہو یا قتل خطا کا۔ امام شافعیؒ سے اختلاف انکے قول قدیم کی صورت میں ہے۔

دعویٰ قصاص کے قائلین کا استدلال آنحضرت صلعم کی اس ظاہر حدیث سے ہے جو آپؐ نے اس مقتول کے ورثہ سے فرمایا تھا جو خیبر میں پایا گیا تھا۔ "تلفون تستحقون دم صاحبکم" تم قسم کھا لو اپنے صاحب کے قاتل کے دم کے مستحق ہو جاؤ گے۔ اور ان حضرات کی دلیل جو قسامت کی وجہ سے قصاص

کے قائل نہیں ہیں احادیث مشہورہ ہیں جنہیں سے ایک یہ ہے کہ آپ نے اس مقتول کے بارے میں جو یہودیوں کے درمیان پایا گیا تھا قسامت اور یہودیوں پر دیت کا فیصلہ فرمایا تھا دوسری روایت یہ ہے "ان رجلاً جار الی رسول اللہ صلعم فقال انی وجدت الی قتیلان بنی فلاں فقال اختر من شیوخہم حمیین رجلاً فیخلفون باللہ ماقتلنا وما علمناہ قاتلاً فقال اللیس لی من اخی الا ہذا فقال نعم وک ماة من الابل" نیز حضرت عمر رض نے اس مقتول کے بارے میں جو دواعہ میں پایا گیا تھا صحابہ کی موجودگی میں قسامت اور دیت کا فیصلہ فرمایا تھا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تھا لہذا قسامت کی وجہ سے قصاص کے وجوب کا قول ان اولہ مشہورہ کے خلاف ہو گا نیز علیہ السلام کے اس قول مشہورہ کے بھی خلاف ہو گا کہ آپ نے فرمایا البینتہ علی المدعی والیمین علی من انکر۔"

والقصاص بشاہد ویمین الخ یہ حدیث کتاب اللہ اور حدیث مشہورہ دونوں کے مخالفت کی مثال ہے اگر مدعی کے پاس صرف ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کے بجائے قسم کھا سکتا ہے یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے امام شافعیؒ کا استدلال وہ حدیث ہے جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے کہ آپ نے ایک شاہد اور ایک یمین کے ذریعہ فیصلہ فرمایا تھا، احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ کتاب اللہ کے خلاف ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "واستشهدوا شہیدین من رجالکم" نیز حدیث مشہورہ البینتہ علی المدعی والیمین علی من انکر کے بھی خلاف ہے جس کو یہ بھی نے اور احمد نے مسند میں روایت کیا ہے امام شافعیؒ نے اگر قیاس سے اجتہاد کیا ہے تو یہ اجتہاد کتاب و سنت کے خلاف ہے اور اگر امام مسلم کی روایت پر اعتماد ہے تو حدیث غریب سے استدلال ہے۔

وَالثَّالِثُ جَهْلٌ يَصْلَحُ شُبُهَةً وَهُوَ الْجَهْلُ فِي مَوْضِعِ الْإِحْتِهَادِ الصَّحِيحِ أَوْ فِي مَوْضِعِ الشُّبُهَةِ كَالْمُحْتَجِمِ إِذَا أَفْطَرَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّ الْحَجَامَةَ فَطَرَتْهُ لَمْ تَلْزَمُ الْكُفْرَ لِأَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْإِحْتِهَادِ وَمَنْ زَفَى بِجَارِيَتِهِ وَالِدَهُ عَلَى ظَنِّ أَنَّهَا تَحْتَلُّ لَهُ لَمْ تَلْزَمُ الْحُدُودَ لِأَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْإِسْتِنْبَاهِ،

ترجمہ۔۔۔ جہل کی تیسری قسم وہ جہل ہے جو شہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور وہ اجتہاد صحیح کے مقام یا موضع شہ میں جہل ہے جیسا کہ سینگی لگوانے والے کا جہل جبکہ وہ یہ خیال کرتے ہوئے روزہ افطار کر دے کہ سینگی کی وجہ سے اس کا روزہ فاسد ہو گیا ہے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ مقام اجتہاد میں جہل ہے اور جس شخص نے اپنے والد کی بانڈی سے یہ خیال کرتے ہوئے کہ وہ اس کیلئے

حلال ہے زنا کیا تو اس پر حد لازم نہ ہوگی اسلئے کہ یہ موضع اشتباہ میں جہل ہے۔
 تشریح :- جہل کے انواع اربعہ میں سے یہ تیسری نوع ہے اور وہ ایسا جہل ہے کہ جس کی وجہ سے ایسا شبہ پیدا ہو جائے جو حدود و کفارات کو ساقط کر دے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اجتہاد صحیح کے مقام میں شبہ اس کو شبہ فی الفعل بھی کہتے ہیں یعنی ایسے مقام میں شبہ کہ جو مجتہدین کے اجتہاد صحیح کا مقام ہو یعنی مسئلہ اجتہادی ہو مخصوص نہ ہو ایسے مقام میں جہل عذر سمجھا جائے گا اسلئے کہ یہ کتاب و سنت کے خلاف نہیں ہے، اس کی مثال سینگی لگوانے کے بعد روزہ کو قصداً توڑ دینا ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی روزہ دار نے ماہ رمضان میں سینگی لگوائی پھر اس کو خیال ہوا کہ اس کا روزہ فاسد ہو گیا، پھر اس نے قصداً روزہ توڑ دیا تو پھر اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اسلئے کہ سینگی لگوانے سے روزہ ٹوٹنے یا ٹوٹنے کا مسئلہ اجتہادی ہے چنانچہ امام اوزاعی کا حدیث ترمذی کی وجہ سے جس میں آپ نے فرمایا: انظر الحاجم و الحجوم، یہ ہے کہ سینگی لگوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

اس کے برخلاف ان حضرات کی دلیل جو سینگی لگوانے سے روزہ کے فساد کے قائل نہیں ہیں وہ روایت ہے جس کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ آپ نے روزہ کی حالت میں سینگی لگوائی تھی۔

(۲) موضع شبہ میں اجتہاد ہے یعنی ایسے مقام میں اجتہاد کہ صحیح اور باطل میں التباس ہو اسکو شبہ فی المحل کہتے ہیں، ایسی صورت میں بھی جہل عذر شمار ہوگا اسلئے کہ یہ بھی موضع خفا و اشتباہ ہے، اس کی مثال بیٹے کا باپ کی جار یہ سے حلال سمجھتے ہوئے وطی کرنا ہے اس پر حد جاری ہونگی اسلئے کہ یہ موضع اشتباہ ہے چونکہ باپ اور بیٹے کی املاک عام طور پر ملی ہوتی ہیں اور مشترک خیال کی جاتی ہیں نیز حدیث میں: انت و مالک لایبک، واروہے اس حدیث سے اشتباہ کی مزید تقویت ہوتی ہے اسلئے کہ جب بیٹے کا مال باپ کا ہے تو باپ کا مال بیٹے کا ہوگا البتہ اگر حرام سمجھ کر وطی کی تو حد جاری ہوگی۔

وَالْتَوَعُّمُ الرَّابِعُ جَهْلٌ يَصْلُحُ عُدْلًا وَهُوَ جَهْلٌ مِّنْ أَسْلَمَ فِي ذَا الْحَرْبِ فَإِنَّهُ يَكُونُ عُدْلًا لِّسَلَاةٍ فِي الشَّرَائِعِ لِأَنَّهَا غَيْرُ مُقْصِرٍ لِخِفَاءِ الدَّلِيلِ وَكَذَلِكَ جَهْلُ الْوَكِيلِ وَالْمَاذُونِ بِالْإِطْلَاقِ وَضِدُّهُ جَهْلُ الشَّفِيعِ بِالْبَيْعِ وَالْمَوْلَى بِمِنَايَةِ الْعَبْدِ وَالْبَكْرِ بِالْإِنْفَاقِ وَالْكَمَةِ الْمَسْكُوفَةِ بِمَخْيَارِ الْعِتْقِ بِمَخْلَافِ الْجَهْلِ بِمَخْيَارِ الْبُلُوغِ عَلَى مَا عُرِفَ،

ترجمہ :- اور جہل کی چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص

کا جہل ہے جو دار الحرب میں اسلام لایا ہو اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کی ہو، لہذا ایسا جہل اس شخص کیلئے احکام میں عذر شمار ہوگا دلیل (خطاب اس کے حق میں) مخفی ہونے کی وجہ سے اس کو کوتاہی کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا اور اسی طرح وکیل اور عبد مذون کا جہل اجازت اور سلب اجازت کے بارے میں قابل قبول عذر ہے اور اسی طرح بیح کے (علم) کے بارے میں شیخ کا جہل قابل قبول عذر ہے اور جنایت عبد کے بارے میں مولے کا جہل بھی قابل قبول عذر ہے اور اسی طرح نکاح کے بارے میں باکرہ کا جہل ہے اور ایسا ہی امتہ منکوہہ کا جہل خیار عتق کے بارے میں عذر ہے، بخلاف خیار بلوغ کے جہل کے جیسا کہ معروف ہے۔

فتم میجر۔ مصنف علیہ الرحمہ جہل کے اقسام اربعہ میں سے چوتھی اور آخری قسم کو بیان فرما رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ چوتھی قسم کا جہل احکام میں عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے مثلاً اگر کوئی کافر دار الحرب میں اسلام لایا اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کی جس کی وجہ سے اسلام کے احکام مثلاً نماز، روزہ وغیرہ کی فرضیت کا علم نہ ہو سکا تو یہ جہل قابل قبول عذر ہوگا اسلئے کہ دار الحرب اسلامی احکام کی نشر و اشاعت کا مقام نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اگر یہ شخص دارالاسلام میں منتقل ہو گیا یا ایک مدت کے بعد احکام اسلام کا علم ہوا تو گذشتہ احکام کی قضا واجب نہ ہوگی (بخلاف امام زفر کے) اسلئے کہ دلیل جو کہ خطاب ہے اس کے حق میں مخفی تھی۔

بخلاف ذمی کے کہ دارالاسلام میں اسلام لایا اور وہ ایک مدت تک اسلامی احکام سے ناواقف رہا تو ایسے شخص کا جہل قابل قبول عذر نہ ہوگا اور گذشتہ ایم کی نماز و روزہ کی قضا واجب ہوگی اسلئے کہ دارالاسلام احکام کے نشر و اشاعت کا مقام ہے ذمی نو مسلم کا احکام کو طلب نہ کرنا اور ناواقف رہنا اس کی کوتاہی شمار ہوگی۔ یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص آبادی میں پانی اس خیال سے طلب تلاش نہ کرے کہ اس کے خیال میں پانی موجود نہیں ہے اور تیمم کر کے نماز ادا کرے تو ایسے شخص پر قضا واجب ہوگی اس لئے کہ آبادی پانی حاصل ہونے کا مقام ہے اس کا پانی طلب نہ کرنا اس کی کوتاہی پر محمول ہوگا۔ ہاں اگر جنگل میں یہ صورت پیش آجائے اور تیمم کر کے نماز پڑھ لے تو نماز درست ہوگی بعد میں قضا لازم نہ ہوگی اسلئے کہ جنگل عام طور پر پانی کا مقام نہیں ہوتا اسی طرح دار الحرب اسلامی احکام کا مقام نہیں ہوتا۔

و کذلک جہل الوکیل والمذون بالاطلاق و صندہ الو مصنف علیہ الرحمہ نے اس عبارت میں جہل صالح للعذر کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں مطلب یہ ہے کہ جس طرح حربی مسلم کا جہل قابل قبول عذر ہے اسی طرح اگر وکیل و کالت سے اور عبد اجازت تجارت یا سلب اجازت سے بے خبر اور لاعلم ہوں تو ان کا یہ جہل قابل قبول عذر شمار ہوگا۔

صورت مسئلہ اس طرح ہے اگر کسی شخص نے ایک شخص کو ایسی شے کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا جو سریح العنادر ہو مثلاً دودھ، گوشت وغیرہ مگر وکیل یا عہد ماذون نے وکالت یا اجازت کی اطلاع نہ ہونے کی وجہ سے وہ شے فروخت نہ کی اور وہ شے خراب ہو گئی تو وکیل اور ماذون نقصان کے ضامن نہیں ہونگے اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی شے کے خریدنے کا وکیل بنایا یا عہد ماذون کو اجازت دی مگر اطلاع نہ ہوئی وجہ سے وہ شے موکل کیلئے نہیں خریدی بلکہ وکیل نے خود اپنے لئے خرید لی لہذا موکل کیلئے یہ جائز نہیں کہ وکیل سے وہ شے اس وجہ سے لے لے کہ وکیل بنانے کے بعد خریدی ہے اسلئے کہ جب وکیل کو وکالت کا علم ہی نہیں ہے تو ایسی حالت میں وکیل کا تصرف موکل کیلئے نہیں بلکہ خود اپنے لئے ہوگا۔

تنبیہ۔۔۔ مصنف کی مراد لفظ اطلاق سے وکیل بنانا اور غلام کو تجارت کی اجازت دینا ہے اور چندہ سے سلب اجازت ہے۔

ایسا ہی مسئلہ وکیل کو وکالت سے معزول کرنے اور عہد ماذون پر پابندی عائد کرنے کا ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر موکل نے وکیل کو معزول کر دیا یا عہد ماذون کی اجازت کو سلب کر لیا مگر عزل اور سلب اجازت کی اطلاع سے قبل موکل یا مولے کے مال میں تصرف کیا تو یہ تصرف مولے ہی کے حق میں ہوگا، لہذا اگر اس تصرف میں موکل یا مولے کا نقصان ہو گیا تو وکیل اور عہد ماذون ضامن نہ ہونگے اسلئے کہ مذکورہ تمام مسائل میں الزام علی الغیر ہے جو بغیر اطلاع کے لازم نہیں ہو سکتا۔

وجہل الشیخ بالبیع الخ: وجہل صحاح للعذر کی چوتھی مثال ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح ما قبل کے مسائل میں وجہل صحاح للعذر ہے اسی طرح شیخ کا وجہل بالبیع بھی قابل عذر ہوگا۔ صورت مسئلہ اس طرح ہے اگر کسی شخص نے ایک مکان فروخت کیا مگر شیخ کو بیع کا علم نہ ہو سکا تو اس وجہ سے شیخ کا حق شفعہ ساقط نہ ہوگا اور لا علی اور وجہل کو سکوت شمار نہیں کیا جائے گا، جب بھی علم بالبیع ہوگا اپنا حق شفعہ استعمال کر سکتا ہے۔

وجہل المولے الخ: وجہل صحاح للعذر کی یہ پانچویں مثال ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر غلام نے خطا کوئی جنایت کی اور مولے کو اس کا علم نہ ہو سکا اور مولے نے عہد جانی کو فروخت کر دیا یا آزاد کر دیا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ مولے نے عہد میں تصرف کر کے فدیہ دینا اختیار کر لیا ہے جیسا کہ علم کے بعد ہوتا ہے بلکہ ارش جنایت اور قیمت عہد میں سے جو کم ہوگا مولے پر واجب ہوگا اور مولیٰ کی جہالت اور لا علی عذر شمار ہوگی۔

والبکر بالا نکاح الخ: اور اسی طرح بالغہ باکرہ کی نکاح سے جہالت بھی قابل قبول عذر ہے یہ وجہل عذر صحاح کی چھٹی مثال ہے، صورت مسئلہ یہ ہے اگر اب یا جد کے علاوہ نے باکرہ بالغہ کا نکاح باکرہ کی اجازت

کے بغیر کفو میں کر دیا تو قبل الجلم باکرہ کا سکوت رہنا مندرجہ شمار نہ ہوگا اسی طرح اگر اب یا بعد نے غیر کفو میں مہر میں عن بن فاحش کے ساتھ نکاح کر دیا تو قبل الجلم باکرہ کا سکوت رضامندی شمار نہ ہوگا۔ اور اگر اب یا بعد نے کفو میں مہر مثل کے عوض نکاح کر دیا تو باکرہ بالذکر نکاح منجھ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، اور اگر اب اور بعد کے علاوہ کسی اور دامن نے غیر کفو میں یا عن بن فاحش مہر کے ساتھ نکاح کر دیا تو نکاح ہی درست نہ ہوگا۔

والامۃ المنکوحۃ بخیار العتق از یہ جہل عذر صالح کی ساتویں مثال ہے مسئلہ یہ ہے کہ امتہ منکوحہ کو عتق کے بعد اختیار عتاقہ حاصل ہوتا ہے، اگر مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا اس کے بعد آزاد کر دیا تو باندی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے شوہر کے نکاح میں رہے یا نہ رہے اسلئے کہ آنحضرت صلعم نے حضرت بریرہ سے ان کی آزادی کے بعد فرمایا تھا "ملکت بضعک فاختاری" اور یہ اختیار اسی مجلس تک باقی رہے گا، اگر باندی کو اپنی آزادی کی اطلاع نہ ہوئی یا اختیار عتاقہ کا مسئلہ ہی معلوم نہیں تھا تو باندی کا سکوت عذر شمار ہوگا البتہ علم کے بعد اگر خاموش رہی تو اختیار ختم ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ حرہ صغیرہ کو خیار بلوغ کا مسئلہ معلوم نہ ہو اور وہ خاموش رہے تو اس کا سکوت رضامندی شمار ہوگا، مطلب یہ ہے کہ اگر حرہ صغیرہ بالغ ہونے کے بعد خاموش رہی اور مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے نکاح منجھ نہیں کیا تو یہ جہل قابل قبول نہ ہوگا اسلئے کہ دارالاسلام احکام کی تشبیہ و اشاعت کا محل ہے مسائل معلوم نہ کرنا اس کی کوتاہی ہے بخلاف امتہ کے کہ اسکو مولیٰ کی خدمت سے مسائل معلوم کرنے کی فرصت نہیں ہوتی۔

وَأَمَّا السُّكْرُ فَهُوَ نَوْعَانِ سُّكْرٌ بِطَرِيقِ مَبَاحٍ كَشُرْبِ الدَّوَاءِ وَشُرْبِ الْمُسْكِرِ وَالْمُضْطَّرُّ
وَأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْأَعْمَاءِ وَسُّكْرٌ بِطَرِيقِ مَحْظُورٍ وَأَنَّهُ لَا يُتَابَعُ فِي الْخُطَابِ قَالَ اللَّهُ
تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ فَلَا يَبْطُلُ شَيْئًا
مِّنَ الْأَهْلِيَّةِ وَتَلْزِمُهُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ وَتَنْقُذُ تَمَتُّوْنَ أُمَّةٌ كُلُّهَا إِلَّا الرِّذَاةَ اسْتَحْسَنَاتًا
وَالِإِقْتِرَابَ الْحُدُودِ الْخَالِصَةِ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّ السُّكْرَانَ لَا يَكَادِ يُثَبِّتُ عَلَىٰ شَيْءٍ نَّافِعٍ
السُّكْرُ مَقَامَ الرَّجُوعِ فَيَعْمَلُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الرَّجُوعَ،

ترجمہ :- سکر کی دو قسمیں ہیں (۱) مباح طریقہ سے حاصل ہونے والا سکر جیسا کہ دو اپنے یا کمرہ و مضطر کا سکر، یہ قسم اعمار کے مانند ہے (۲) ممنوع طریقہ سے حاصل ہونے والا سکر، یہ قسم خطاب کے منافی نہیں ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "یا ایہذا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکارا" لہذا سکر کسی قسم کی اہلیت کو باطل نہیں کرتا، اور سکران پر احکام شرع لازم ہوتے ہیں اور اس کے تمام

تصرفات نافذ ہوتے ہیں مگر روت اور حدود اللہ خالصہ کا اقرار استحساناً نافذ نہیں ہوتا اسلئے کہ سکران کسی قول پر قائم نہیں رہتا جس کی وجہ سے سکر رجوع (عن القول) کے قائم مقام ہوتا ہے لہذا اس بات میں جس میں رجوع کا احتمال ہو سکر موثر ہوگا۔

تشریح۔ واما السكر، سکر کی اطباء نے مختلف تعریضیں کی ہیں، بعض نے زوال عقل سے اور بعض نے ستر عقل سے، دوسری تعریف زیادہ صحیح ہے، سکر کی مصنف علیہ الرحمہ نے دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) وہ سکر جو اہلیت خطاب کے منافی ہو (۲) وہ جو اہلیت خطاب کے منافی نہ ہو، جو سکر کسی مباح شے کے استعمال سے ہوتا ہے یا اکراہ و اضطرار ہوتا ہے وہ اعذار کے مانند ہوتا ہے یعنی جس طرح منعی علیہ (مدہوش) کا قول معتبر نہیں ہوتا اسی طرح اس کا بھی نہیں ہوتا، جس طرح منعی علیہ کی طلاق، عتاق، اقرار وغیرہ معتبر نہیں ہوتے سکران بطریق مباح کے بھی معتبر نہیں ہوتے، سکر کی یہ قسم از قسم مرض شمار ہوتی ہے نہ کہ از قسم لہو و لیب سکر کی دوسری قسم جو خطاب کے منافی نہیں ہوتی وہ ہے جو کسی مسکر حرام مثلاً شراب وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے چونکہ سکر کی اس قسم میں اہلیت خطاب باطل نہیں ہوتی لہذا سکران تمام احکام شرعیہ کا مخاطب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی طلاق، عتاق و اقرار سب معتبر ہیں، اہلیت خطاب باطل نہ ہونے کی واضح دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سکران کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا "یا ایہنا الذین آمنوا لاتقرءوا الصلوٰۃ وانتم سکران" اس آیت میں اگر خطاب کو حالت سکر میں مانا جائے جیسا کہ ظاہر ہے تو سکران کی اہلیت کا عدم بطلان نص قطعی سے ثابت ہے، اور اگر کہا جائے کہ خطاب ہوش مندوں کو ہے نہ کہ سکران (مجنوروں) کو تو اس آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے ہوش مندوں سے فرمایا کہ اے ہوش مند جب تم مدہوش ہو جاؤ تو نماز کے قریب نہ جانا، اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حالت سکر میں اہلیت خطاب باقی رہتی ہے در نہ یہ خطاب بالکل ایسا ہوگا کہ کسی عاقل سے کہا جائے کہ جب تو پاگل ہو جائے تو فلاں کام مت کرنا اس بات کا خلاف عقل اور بیہودہ ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ جب انسان پاگل یا مجبور ہو جاتا ہے تو پھر اس میں اس بات کی صلاحیت باقی نہیں رہتی کہ حالت جھوٹ کے کسی حکم پر عمل کر سکے، جب یہ ثابت ہو گئی کہ سکران بطریق مخلوط خطاب کا اہل ہوتا ہے تو یہ بات بھی ثابت ہو گئی، اسکا قول و فعل عاقل اور غیر سکران کے مانند نافذ ہوگا۔

سوال۔ جب سکران کا قول معتبر ہوتا ہے تو پھر سکران کا ارتداد و اقرار زنا وغیرہ کیوں معتبر نہیں ہوتا؟

جواب۔ مصنف علیہ الرحمہ الا الردۃ استحساناً سے اسی سوال کا جواب دے رہے ہیں جو ابکا حاصل یہ ہے کہ ارتداد کا تعلق قصد و اعتقاد سے ہے اور سکران کا کوئی قصد و اعتقاد نہیں ہوتا بلکہ صرف عمل بسائی ہوتا ہے مطلب یہ کہ سکران کی لسان اس کے قلب کی ترجمان نہیں ہوتی، اس کی دلیل یہ ہے کہ

ہوش میں آنے کے بعد اگر سکران سے معلوم کیا جائے کہ اس نے حالت سکر میں کیا کہا تھا وہ نہیں بتا سکتا۔
سوال — ہازل کی زبان بھی اس کے قلب کی ترجمان نہیں ہوتی اسلئے کہ ہازل زبان سے جو کچھ کہتا ہے وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتا حالانکہ اگر کوئی شخص ہازل کلمہ کفر زبان سے کہدے تو اسکی تکفیر کیجاتی ہے۔
جواب — سکران کے مانند ہازل کی زبان بھی اگرچہ اس کے قلب کی ترجمان نہیں ہوتی مگر ہازل چونکہ دین کا استخفاف کرتا ہے اسلئے اس کی تکفیر کیجاتی ہے!

سوال — حدود اللہ خالصہ مثلاً اقرار زنا اور اقرار شرب خمر میں سکران کا قول معتبر کیوں نہیں ہوتا؟
جواب — حدود اللہ خالصہ میں اقرار جب معتبر ہوتا ہے کہ مقر اپنے اقرار پر قائم رہے اور سکران اپنے اقرار پر قائم نہیں رہتا لہذا حد جاری نہیں ہوتی بخلاف ان حدود کے جو حقوق العباد سے متعلق ہیں مثلاً حد قذف اور قصاص وغیرہ، اگر سکران نے قذف یا قتل عمد کا اقرار کیا اسلئے کہ حقوق العباد صراحتہ رجوع سے بھی ثابت نہیں ہوتے چہ جائیکہ دلیل رجوع سے اسلئے کہ بندہ اپنے حق کا طالب ہوتا ہے بخلاف حدود اللہ خالصہ کے کہ بندہ اسیں اپنے حق کا طالب نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ طلب حق سے مستغنی ہے اسی وجہ سے اگر سکران زنا یا شرب خمر کا اقرار کرے تو اس پر حد جاری نہیں ہوتی اور سکر قائم مقام رجوع عن الاقرار شمار ہوتا ہے۔

وَأَمَّا الْهَزْلُ فَيُتَفَسَّرُ بِاللَّعِبِ وَهُوَ أَنْ يَرَادَ بِالشَّيْءِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ، فَلَا يُنَافِي الرِّضَاءَ بِالنَّبَاشَةِ، وَلِهَذَا يُكْفَرُ بِالرِّدَّةِ هَذَا لِأَنَّهَا زَلٌّ لَكِنَّهُ يُنَافِي إِخْتِيَارَ الْعَمَلِ وَالرِّضَاءَ بِهِ بِمَنْزِلَةِ شَرْطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ فَيُؤْتَرُ فِيمَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ كَالْبَيْعِ وَالْأَجَارَ إِذَا تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بِأَصْلِ الْبَيْعِ يَتَعَقَّدُ الْبَيْعُ فَاسِدًا غَيْرَ مَوْجِبٍ لِلْمَلِكِ وَإِنْ اتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ كَخِيَارِ الْمُتَعَاقِدِينَ وَكَمَا إِذَا اشْرَطَ الْخِيَارَ لِهَمَا أَبَدًا إِذَا نَقَضَ أَحَدُهُمَا انْتَقَضَ وَإِنْ أَجَارَ لَا جَارَ لَكِنَّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَقْدَرًا بِالثَّلَاثِ،

ترجمہ :- اور ہر حال ہزل تو اس کی تفسیر لغت میں لعب ہے اور (اصطلاح) میں یہ ہے کہ لفظ سے غیر ما وضع لہ کا ارادہ کیا جائے، پس ہزل تکلم بالرضنا کے منافی نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ ہازل مترادف ہونے کی تکفیر کی جائے گی لیکن (ہزل، اختیار حکم اور رضنا بحکم کے منافی ہے، بیع کے اندر شرط خیار کے مانند لہذا ہزل ان امور میں مؤثر ہوگا جو بیع کا احتمال رکھتے ہوں گے جیسا کہ بیع اور اجارہ اگر متعاقدین نے نفس بیع میں

ہزل پر اتفاق کر لیا تو بیع فاسد ہو کر منقذ ہو جائے گی قبضہ کے باوجود ملک کا فائدہ نہ دے گی جیسا کہ بیع ،
خیار متعاقدین کی صورت میں ملک کا فائدہ نہیں دیتی ، اور جیسا کہ متعاقدین کیلئے بیع میں دائمی خیار کی شرط
بلک کا فائدہ نہیں دیتی اگر متعاقدین میں سے ایک فریق بھی بیع کو توڑ دے تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر دونوں
نافذ کرنا چاہیں تو نافذ ہو جائے گی لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فسخ بیع کی مدت تین یوم ہے ۔

تشریح :- عوارض مکتبہ میں سے تیسرا عارض ہزل ہے ، ہزل ، جڈ کی ضد ہے اس کے لغوی معنی لعب اور
عبث کے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں ہزل کہتے ہیں لفظ سے اس کے معنی موضوع لہ مراد نہ ہوں بلکہ اس سے
مزان مراد ہو ، ہزل کی یہ تعریف مجاز پر بھی صادق آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہزل اور مجاز دونوں مترادف
ہیں حالانکہ دونوں میں بہت فرق ہے اسلئے کہ ہزل جاہلوں کا کام ہے ، قرآن مجید میں استہزار سے پناہ مانگی گئی
ہے اور استہزار کو جاہلوں کا کام بتایا گیا ہے کہ انے قولہ تعالیٰ اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین ، اس کے برخلاف
مجاز کا صدور شارع سے نہ صرف ممکن بلکہ بکثرت واقع ہے اور مجاز فصاحت و بلاغت کا ایک اہم رکن ہے ،
اس کا جواب یہ ہے کہ ہزل کی عمدہ تعریف یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے معنی موضوع لہ مراد ہوں اور نہ معنی غیر
موضوع لہ بلکہ اس سے مزان مراد ہو اور مجاز وہ ہے کہ جس میں لفظ کے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں ۔

مصنف فرماتے ہیں کہ ہزل تکلم میں رضامندی کے مخالف نہیں ہے یعنی ہازل اپنی مرضی اور اختیار سے
کلمہ ہزل کا تکلم کرتا ہے گو حکم کا قصد نہیں کرتا اور نہ اس حکم پر راضی ہوتا ہے اسلئے اگر کسی نے ہازل کلمہ کفر
زبان سے کہہ لیا تو وہ کافر ہو جائے گا اسلئے کہ گو ہازل کا مقصد کافر ہونا نہیں ہے مگر اس نے برضا و رغبت
زبان سے کفر یہ کلمہ نکال کر دین کے ساتھ استخفاف کیا ہے جو کہ موجب کفر ہے لہذا اس کی تکفیر کی جائیگی ، چونکہ
ہازل نہ تو حکم کا ارادہ کرتا ہے اور نہ حکم کے لئے کلام کا تکلم کرتا ہے تو یہ اس بیع کے مانند ہو گیا کہ جس میں خیار
کی شرط لگانے والا عقد بیع سے تو راضی ہوتا ہے مگر حکم بیع یعنی ثبوت ملک سے راضی نہیں ہوتا جب یہ بات
ہے تو ہزل کی وجہ سے وہ احکام ثابت نہیں ہوں گے جو رضنا اور اختیار پر موقوف ہوتے ہیں لیکن جو رضنا اور
اختیار پر موقوف نہیں ہوتے مثلاً طلاق و عتاق و عینہ وغیرہ ، وہ ہزل کی وجہ سے ثابت ہو جائیں گے ۔ بیع بالہزل
اور بیع بشرط الخیار میں اتنا فرق ضرور ہے کہ ہزل سے بیع فاسد ہو جاتی ہے مگر خیار شرط سے فاسد نہیں ہوتی ۔

فیوتر فیما یجتمعت النقصان مصنفؒ اس عبارت سے بطور قاعدہ کلیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہزل کہاں موثر
ہوگا اور کہاں موثر نہیں ہوگا ، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس حکم کا مدار رضنا پر ہے وہاں ہزل موثر ہوگا اور وہ
حکم محض ہزل سے ثابت نہ ہوگا جیسا کہ بیع و اجارہ وغیرہ ، اس کے برخلاف جس حکم کا مدار رضنا پر نہیں ہے وہاں
ہزل موثر نہ ہوگا بلکہ محض الفاظ سے حکم ثابت ہو جائے گا جیسا کہ نکاح ، طلاق ، عتاق وغیرہ
فاذا تواضعا علی الہزل اور مصنف فرماتے ہیں کہ جب عاقدین نے نفس بیع کے سلسلہ میں ہزل پر اتفاق

کر لیا یعنی بائع اور مشتری دونوں نے تنہائی میں اس بات پر اتفاق کر لیا کہ لوگوں کے سامنے عقد بیع کریں گے اور حقیقت میں کوئی بیع نہ ہوگی اب اگر یہ دونوں لوگوں کے رو بروی طے شدہ بات کے تحت عقد بیع کریں اور بظاہر عقد بیع کے بعد بھی طے شدہ مزانق پر قائم رہیں تو یہ بیع فاسد ہو کر منقذ ہوگی، منقذ تو اسلئے ہوگی کہ ایجاب و قبول کو شرط بیع ہے متعاقدین کجباب سے پائیگی مگر چونکہ متعاقدین حکم یعنی ثبوت ملک پر راہنمی نہیں ہیں اسلئے یہ بیع بالذیل ثبوت ملک کے لئے مقید نہ ہوگی اگرچہ بدلیں پر قبضہ ہی کیوں نہ ہو گیا ہو۔ حتیٰ کہ اگر بیع غلام ہو اور مالاً بیع ہوتی ہو اور مشتری نے غلام پر اور بائع نے نمین پر قبضہ بھی کر لیا ہو اور متعاقدین اپنے ہزل پر قائم بھی ہوں تو یہ بیع فاسد ہوگی اگر مشتری غلام کو آزاد کر دے تو آزاد نہ ہوگا جیسا کہ بائع اور مشتری دونوں کو اختیار شرط حاصل ہو تو یہ اختیار ثبوت ملک کیلئے مانع ہے اگرچہ جانبین سے بیع اور نمین پر قبضہ ہو چکا ہو پس جب ہزل عقد صحیح میں متعاقدین کیلئے ثبوت ملک سے مانع ہے تو عقد فاسد میں بطریق اولیٰ مانع ہوگا، اور عاقدین کا ہزل پر اتفاق کرنا ایسا ہے جیسا کہ دونوں نے اپنے لئے مدت غیر معینہ کے لئے اختیار کی شرط لگا دی ہو یعنی جس طرح اختیار موبد کی صورت میں بیع فاسد ہوتی ہے اور ملک ثابت نہیں ہوتی اسی طرح ہزل پر اتفاق کی صورت میں بھی بیع فاسد ہوگی اور ملک بھی ثابت نہ ہوگی۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اہل بیع کے سلسلہ میں ہزل پر اتفاق کرنے کی صورت میں بیع فاسد ہو کر منقذ ہوتی ہے لہذا متعاقدین میں سے جو بھی بیع کو فسخ کر دے گا فسخ ہو جائے گی اسلئے کہ ہر ایک کو بیع کو فسخ کرنا اختیار ہے، اور اگر دونوں نے بیع نافذ کر دی تو نافذ بھی ہو جائے گی، اور اگر ایک نے بیع نافذ کی تو دوسرے کی اجازت پر موقوف ہوگی، اس مسئلہ کو چونکہ اختیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت ام حصہ کے نزدیک تین دن ہے اسی لئے اجازت کا وقت بھی ام صاحب کے نزدیک تین دن کے ساتھ مقدر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک چونکہ اختیار شرط کی مدت تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اسلئے ان کے نزدیک اجازت کا وقت بھی تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک تین دن کے بعد بھی بیع کو نافذ کر سکتے ہیں۔

وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِأَلْفِ دِينَارٍ عَلَى الْبَيْعِ بِبِئْتٍ دِينَارٍ عَلَى أَنْ يَكُونَ الشَّمْنُ
أَلْفَ دِينَارٍ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالشَّيْبَةُ صَحِيحَةٌ فِي الْفَصْلِ فِي عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ
وَنَالَ صَاحِبًا لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ بِأَلْفِ دِينَارٍ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَبِئْتٍ دِينَارٍ فِي الْفَصْلِ
الثَّانِي لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْمَوَاضِعَةِ فِي الشَّمْنِ مَعَ الْحِدِّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَصْلِ
الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي وَإِنَّا نَقُولُ بِأَنَّهَا حِدٌّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلُ بِالْمَوَاضِعَةِ
فِي الْبَدَلِ يَجْعَلُهُ شَرْطًا فَاسِدًا فِي الْبَيْعِ فَيَفْسُدُ الْبَيْعُ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ

أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْمَوَاضِعَاتَيْنِ فِيهِمَا،

ترجمہ۔ اور اگر متعاقدین نے دو ہزار درہم کے عوض بیع پر اتفاق کر لیا یا سودینار کے عوض بیع پر اس شرط پر کہ ٹن ہزار درہم ہوگا، تو امام صاحب کے نزدیک دونوں صورتوں میں ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ایک ہزار درہم کے عوض بیع صحیح ہوگی اور دوسری صورت میں سودینار کے عوض بیع صحیح ہوگی کیونکہ پہلی صورت میں اصل عقد میں جد کے ساتھ ٹن کے اندر موافقت پر عمل کرنا ممکن ہے نہ کہ دوسری صورت میں، اور ہم جواب دیں گے کہ ان دونوں نے اصل عقد میں سنجیدگی اختیار کی ہے اور ٹن کے اندر موافقت پر عمل کرنا اس کو شرط فاسد بنا دے گا لہذا بیع فاسد ہو جائے گی پس اصل اور وصف میں موافقتوں کے تعارض کے وقت وصف پر عمل کرنے کی بہ نسبت اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

تشریح۔ مصنف علیہ الرحمہ ہزل باطل البیع کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد ہزل بقدر ٹن اور ہزل بجنس ٹن کی بحث شروع فرما رہے ہیں، اول کی صورت یہ ہے کہ نفس بیع کے بارے میں تو متعاقدین سنجیدہ ہیں لیکن مقدار ٹن کے بارے میں ہزل پر متفق ہیں یعنی دونوں نے یہ طے کر لیا کہ اصل بیع تو ہمارے درمیان قطعی طور پر ہوگی البتہ مقدار ٹن کے بارے میں ہزل رہے گا مثلاً یہ طے کر لیا کہ اصل ٹن تو ایک ہزار درہم ہوں گے لیکن لوگوں کو سنانے کیلئے ہزل آدو ہزار درہم ٹن رہیں گے یہ ہزل بقدر الدرہم کی مثال ہے اور ہزل بجنس ٹن کی مثال یہ ہے کہ اصل بیع میں تو دونوں سنجیدہ ہوں مگر جنس ٹن میں ہزل پر اتفاق کر لیں یعنی آپس میں یہ طے کر لیا کہ ٹن تو ایک ہزار درہم ہونگے مگر لوگوں کے روبرو سودینار بیان کریں گے۔

ذکورہ دونوں صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک ہزل باطل ہوگا اور تسمیہ متعین، یعنی پہلی صورت میں دو ہزار درہم اور دوسری صورت میں سودینار ٹن ہوں گے، پہلی صورت میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے امام صاحب دو ہزار کو ٹن قرار دیتے ہیں اور صاحبین ایک ہزار کو، البتہ دوسری صورت یعنی ہزل بجنس ٹن میں دونوں فریق متفق ہیں کہ ٹن سودینار ہوگا۔

لامکان العمل فی المواضعۃ ہذا مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل بیان فرما رہے ہیں، دلیل کا خلاصہ یہ ہے، مقدار ٹن میں ہزل پر موافقت کی صورت میں اس بات پر عمل کرنا ممکن ہے کہ اصل عقد بیع میں دونوں سنجیدہ ہوں یعنی بیع کے حقیقتہً خواہاں ہوں لیکن مقدار ٹن میں ہزل پر دونوں نے اتفاق کر لیا ہو یعنی یہ طے کر لیا ہو کہ درحقیقت ٹن تو ایک ہزار درہم ہی رہے گا البتہ لوگوں کے سامنے دو ہزار ہزل ظاہر کیا جائے گا۔ مذکورہ صورت میں دونوں موافقتوں پر عمل کرنا اسلئے ممکن ہے کہ اصل عقد کے واقعی مستند ہونے پر دونوں کے اتفاق اور مقدار ٹن میں ہزل پر دونوں کے اتفاق کے درمیان

کوئی تعارض نہیں ہے چونکہ عقد کے وقت اگرچہ مزاداً دو ہزار کا ذکر کیا ہے لیکن عقد ایک ہزار کے عوض منعقد ہوگا جو دو ہزار کے ضمن میں موجود ہے اور دوسرا ایک ہزار جو زائد پچھلے ہے وہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اس زائد ہزار کا بائع کی جانب سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور ہر وہ شخص کہ جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ ہوا اسکی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا لہذا اس زائد ہزار کا ذکر اور عدم ذکر دونوں برابر ہیں۔

اور دوسری صورت جبکہ واقعی ایک ہزار ٹمن پر اتفاق کیا ہو مگر ہزاراً بجائے ایک ہزار درہم کے سو دینار پر اتفاق کیا ہو تو اس صورت میں دونوں موافقتوں پر عمل ممکن نہیں ہے کہ اصل عقد صحیح ہو جائے اور مذکورہ سو دینار واجب نہ ہوں، ایسا نہیں ہو سکتا اسلئے کہ موافقت فی اصل البیع صحت عقد بیع کا تقاضہ کرتی ہے اور موافقت بالہزل نے جنس ٹمن عقد بیع کے ٹمن سے خالی ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اسلئے کہ بوقت عقد مذکور سو دینار ہے اور وہ حقیقت میں ٹمن نہیں ہے اور جو ٹمن ہے یعنی ایک ہزار درہم وہ مذکور نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ جو مذکور ہے وہ ٹمن نہیں اور جو ٹمن ہے وہ مذکور نہیں اور عقد کا ٹمن سے خالی ہونا عقد کو فاسد کرتا ہے لہذا مذکورہ صورت میں بیع فاسد ہونی چاہیے مگر ہم نے نفس عقد بیع کو فساد سے بچانے کیلئے اور جانب تصحیح کو ترجیح دینے کیلئے اس اتفاق کو ترک کر دیا جو جنس ٹمن کے اتحاد پر ہوا تھا اور نفس عقد کی صحت پر جو اتفاق ہوا تھا اس کو اختیار کر لیا لہذا اصل عقد صحیح ہو گیا اور جنس ٹمن یعنی ایک سو دینار کے ہزاراً مذکور ہونے پر جو اتفاق ہوا تھا وہ ہزل مشرک اور غیر معتبر ہو گیا اور جب ہزل غیر معتبر ہو گیا تو سو دینار کا ٹمن ہونا معتبر ہو گیا لہذا اس صورت میں عقد صحیح ہوگا اور سو دینار واجب ہونگے۔

دانا فقول بانہما جذا لہذا اس عبارت سے صاحب حسامی امام صاحب کی طرف سے صاحبین کی مذکورہ دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحبین کا یہ کہنا کہ اصل عقد میں جد پر اور مقدار ٹمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ جس طرح دوسری صورت یعنی اصل عقد میں جد پر اور جنس ٹمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہے اور عمل ناممکن ہے ایس طرح پہلی صورت میں بھی تعارض ہے اور عملاً دونوں کو جمع کرنا ناممکن ہے اس طور پر کہ جب دونوں نے اصل عقد کے جواز پر اتفاق کر لیا ساتھ ہی ٹمن کے بارے میں ہزل پر اتفاق کرتے ہوئے یہ طے کر لیا کہ اصل ٹمن تو ایک ہزار ہوگا مگر لوگوں کے زبردور دو ہزار ظاہر کیا جائے گا پس مذکورہ دو ہزار میں سے ایک ہزار تو ٹمن ہوگا اور دوسرا ہزار ٹمنیت سے خارج ہوگا مگر جب بائع نے دو ہزار کا ذکر کیا تو گویا اس نے زائد ایک ہزار کو قبول کرنے کی شرط لگا دی اور یہ شرط مقتضائے بیع کے خلاف ہے جو عقد بیع کو فاسد کرتی ہے اور اس شرط میں بائع کا نفع کبھی ہے اگرچہ وہ ہزل پر راضی ہونے کی وجہ سے زائد ہزار کو طلب نہیں کرے گا لیکن رضامندی کی وجہ سے طلب نہ کرنا صحت بیع کا فائدہ نہیں دے گا جیسا کہ سو دینار ٹمن کی رضامندی کے باوجود

جائز نہیں ہوتا، پس مقدار شمن کے بارے میں ہزل پر موافقت کرنا فساد بیع کا تقاضہ کرے گا اور اصل بیع میں جبراً موافقت کرنا صحت بیع کا تقاضہ کرے گا اور صحت اور فساد میں تعارض ظاہر ہے لہذا دونوں کو جمع کرنا کیسے ممکن ہوگا لہذا اصل عقد بیع کو فساد سے بچانے کیلئے اصل عقد میں جبراً سنجیدگی پر موافقت کا اعتبار کریں گے اور مقدار شمن میں ہزل پر موافقت کو ترک کر دیں گے اسلئے کہ نفس بیع پر موافقت اصل ہے اسلئے کہ اسی سے بیع منعقد ہوتی ہے اور مقدار شمن میں ہزل پر موافقت تابع ہے اسلئے کہ بیع میں شمن تابع ہوا کرتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جب اصل اور تابع کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو تابع پر عمل کرنے کی بجائے اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔

وَهَذَا بِنِجْلَافِ النِّكَاحِ حَيْثُ يَجِبُ الْأَقْلُ بِالِاجْتِمَاعِ لِأَنَّ النِّكَاحَ لَا يَفْسُدُ بِالشَّرْطِ
الْفَاسِدِ فَإِنَّكَ تَمَكَّنَ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَتَيْنِ وَلَوْ ذَكَرْنَا فِي النِّكَاحِ الدَّانِيَةَ وَغَرَضَهَا
الدَّارَهُ يَجِبُ مَهْرُ الْمَثَلِ لِأَنَّ النِّكَاحَ يَصْعَقُ بِغَيْرِ تَسْبِيحَةٍ بِخِلَافِ الْبَيْعِ،

ترجمہ:- اور بیع نکاح کے برخلاف ہے اسلئے کہ اقل مہر بالاجتماع واجب ہوگی اسلئے کہ نکاح بشرط فساد سے نہیں ہوتا لہذا دونوں موافقتوں پر عمل ممکن ہو گیا اور اگر زوجین نے مہر میں دنا نیر ذکر کئے اور مراد ان کی دراہم ہیں تو مہر مثل واجب ہوگی اسلئے کہ نکاح بغیر ذکر مہر بھی جائز ہوتا ہے بخلاف بیع کے۔
تشریح:- لہذا بخلاف النکاح ہذا مصنف نے اس عبارت سے بیع اور نکاح میں فرق بیان کرتے ہوئے صاحبین کے قیاس کا جواب دے رہے ہیں، صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر زوجین نے عقد نکاح میں جبراً سنجیدگی پر اتفاق کیا اور مقدار مہر میں ہزل پر اتفاق کیا یا اس طور کہ لوگوں کے سامنے مہر دو ہزار ذکر کریں گے مگر حقیقت میں مہر ایک ہزار ہوگی۔ اس سلسلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اقل مہر یعنی ایک ہزار درہم واجب ہوں گے۔ صاحبین نے اسی مسئلہ نکاح پر مسئلہ بیع کو قیاس فرمایا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے۔

مسئلہ بیع میں آپ کو یہ بات بالتفصیل معلوم ہو چکی ہے کہ اگر ہا زلا دو ہزار میں بیع کی اور حقیقت میں شمن ایک ہزار تھا تو امام صاحب کے نزدیک شمن دو ہزار اور صاحبین کے نزدیک ایک ہزار ہوگا بخلاف نکاح کے کہ اگر مقدار مہر میں ہزل کیا تو صاحبین اور امام صاحب کے نزدیک مہر ایک ہزار ہی ہوگا دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ نکاح شرط فساد سے فساد نہیں ہوتا اور بیع شرط فساد سے فساد ہوجاتی ہے لہذا نکاح میں موافقتین یعنی موافقت بالجبر باصل النکاح اور موافقت بالہزل فی مقدار المہر

پر عمل کرنا ممکن ہے اور بیع میں مذکورہ موافقتوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔
 ولو ذکر انہ النکاح الذانیہ من مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ اگر ہزل مقدار مہر کی بجائے جنس مہر میں ہو
 مثلاً زوجین نے نکاح کے وقت دو ہزار دنانیر کا ذکر کیا مگر حقیقہ طور پر دنانیر کے بجائے دراہم طے کر لئے
 اگر زوجین اپنے مزان یا خالی الذہن ہونے پر متفق رہیں تو ان دونوں صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا
 اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دنانیر کہ جن کا ذکر نکاح کے وقت کیا ہے وہ مہر نہیں بن سکتے کیونکہ ان کا ذکر ہزل
 ہوا ہے اور ہزل سے مال ثابت نہیں ہوتا لہذا دنانیر بطور مہر ثابت نہ ہوں گے، اور دراہم کہ جن کے مہر ہونے
 پر دونوں سنجیدہ ہیں ان کا نکاح کے وقت ذکر نہیں کیا گیا اور بغیر ذکر کے کوئی شے مہر نہیں بن سکتی اور
 یہ ایسا ہو گیا کہ بغیر ذکر مہر کے نکاح کیا گیا ہے اور بغیر ذکر مہر چونکہ نکاح درست ہو جاتا ہے لہذا نکاح
 تو درست ہو گیا، اس کے برخلاف اگر بیع میں ہزل پر موافقت اور اصل بیع کے سلسلہ میں جد اسخیدگی، پر موافقت کے درمیان
 ہوگی تو جنس ہزل کے سلسلہ میں ہزل پر موافقت اور اصل بیع کے سلسلہ میں جد اسخیدگی، پر موافقت کے درمیان
 تعارض ہوگا اور دونوں موافقتوں کا جمع کرنا ممکن نہ ہوگا۔ تفصیل سابق میں گذر چکی ہے۔

وَلَوْ هَزَلًا بِأَصْلِ النِّكَاحِ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالْعَقْدُ لَازِمٌ وَكَذَلِكَ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَ
 الْعَفْوُ مِنَ الْقِصَاصِ وَالْيَمِينُ وَالشُّدْرُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلَاثٌ جَدُّهُنَّ جِدُّو
 هُنَّ لَهُنَّ جَدُّ النِّكَاحِ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِينُ، وَلِإِنَّ الْهَازِلَ مُتَنَزِّلٌ لِلسَّبَبِ رَاضٍ بِهِ
 دُونَ حَكْمِهِ وَحُكْمُ هَذِهِ الْأَسْبَابِ لَا يَجْتَمِعُ الرَّدُّ وَالشَّرَاحُ الْأَتْرَاحِي أَنَّهُ
 لَا يَجْتَمِعُ خِيَارَ الشَّرْطِ،

ترجمہ :- اور اگر زوجین نے اصل نکاح میں ہزل کیا تو ہزل باطل اور نکاح لازم ہوگا اور ایسا ہی طلاق
 اور عتاق اور قصاص کو معاف کرنا یمن اور زنر ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے تین چیزیں
 ایسی ہیں جنہیں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان میں مزان بھی سنجیدگی ہے نکاح، طلاق اور یمن، اور
 اسلئے کہ ہزل سبب اختیار کرنے والا اس پر راضی ہونے والا ہے نہ کہ اس کے حکم پر اور ان اسباب کا
 حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ ان اسباب میں سے کوئی بھی خیار شرط
 کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح :- ولو ہزل باصل النکاح لزم مصنف وجب ہزل بقدر المہر اور ہزل بجنس المہر کے
 بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ہزل باصل النکاح کو بیان فرما رہے ہیں، مثلاً ایک مرد نے عورت سے یا

اس کے ولی سے کہا کہ میں مزاقا لوگوں کے سامنے تجھ سے نکاح کروں گا حالانکہ درحقیقت ہمارے درمیان نکاح نہ ہوگا، چنانچہ اس مرد نے ایسا ہی کیا یعنی لوگوں کے سامنے مزاقا ایجاب و قبول ہو گیا تو یہ مزاق باطل و ختم ہوگا اور عقد نکاح لازم ہوگا خواہ دونوں ہزل پر باقی رہیں یا اعراض کریں یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق کریں یا اختلاف کریں یعنی ایک کہے کہ میں خالی الذہن تھا اور دوسرا کہے کہ میں مزاق کر رہا تھا وغیرہ، اسی طرح اگر کسی نے مزاق کے طور پر اپنی بیوی کو طلاق دی یا مزاق اپنے غلام کو آزاد کر دیا یا ولی مقبول نے مزاقا لوگوں کے روپر و قاتل کو معاف کر دیا یا مزاقا قسم کھائی اور یہاں قسم سے مراد تعلق ہے جس کو یہین بغیر اللہ بھی کہتے ہیں مثلاً شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں مزاقا طلاق کو معلن کروں گا یا اپنے غلام سے کہا کہ میں مزاقا تیری آزادی کو معلن کروں گا یا مزاقا نذرمانی تو ان تمام صورتوں میں ہزل باطل اور غیر معتبر ہوگا اور مذکورہ تمام عقود لازم ہو جائیں گے۔

اس سلسلہ میں نقلی دلیل حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے جس کو امام ترمذی، ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا ہے (حدیث) ثلث جد بن جد و ہزہن جد النکاح و الطلاق والیمن، اور بعض روایتوں میں یمن کی بجائے عمان کا اور بعض روایتوں میں نذر کا بھی ذکر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ چار چیزوں کو اگر ارادۃ اور سنجیدگی سے واقع کیا تو واقع ہو جائیں گی اور اگر مزاقا واقع کیا تب بھی واقع ہو جائیں گی، اب رہا عفو عن القصاص تو اس کا ثبوت دلالت النص سے ہے اسلئے کہ عفو عن القصاص اعتاق کے قبیل سے ہے کیونکہ غلام جو کہ مردہ کے مانند ہے اعتاق اس کو گویا کہ زندگی دیتا ہے اسی طرح عفو عن القصاص قاتل کو زندہ کرنا ہے بہر حال جب عفو عن القصاص اعتاق کے قبیل سے ہے تو جس طرح اعتاق میں جدا اور ہزل دونوں برابر ہیں اسی طرح عفو عن القصاص میں بھی جدا اور ہزل برابر ہوں گے۔

ولان الہازل مختار للسبب نقلی دلیل بیان کرنے کے بعد اس عبارت سے مصنف عقیلی دلیل بیان فرما رہے ہیں، مذکورہ جملہ کا عطف لقولہ علیہ السلام پر ہے دلیل عقلی کا خلاصہ یہ ہے کہ ان تمام عقود میں ہازل سبب کو اختیار کرنے اور اس کے تکلم پر راضی ہے اگرچہ ان کے حکم سے راضی نہیں ہے اور ان عقود کے حکم کے ثبوت کے لئے رضامندی لازم بھی نہیں ہے کیونکہ یہ عقود ان میں سے ہیں کہ جن کا تعلق محض سبب یعنی الفاظ سے ہے اور حکم سبب سے جدا نہیں ہوتا اور نہ رد مؤخر ہوتا ہے یعنی اگر کوئی شخص مثلاً طلاق دیدے یا غلام آزاد کر دے تو اب ان میں اقالہ نہیں ہو سکتا یعنی واپس نہیں لے سکتا اور نہ ان کا حکم خیار شرط کی وجہ سے مؤخر ہو سکتا ہے مثلاً یوں کہے انت طالق ولی الخیار ثلثہ ایام، طلاق فوراً واقع ہو جائیگی خیار بشرط کا کوئی اعتبار نہ ہوگا بخلاف بیع کے کہ اس کا حکم خیار بشرط کی وجہ سے مؤخر ہو جاتا ہے۔ اور اقالہ کے ذریعہ بیع بھی ہو جاتا ہے اسلئے کہ بیع کا تعلق محض سبب (الفاظ) سے نہیں ہے بلکہ رضامندی بھی

ضروری ہے پس جب ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا تو جوں ہی سبب موجود ہوگا بغیر تراخی اور احتمال رد کے حکم موجود ہو جائے گا اور جب ایسے تو ان اسباب میں ہزل موثر نہ ہوگا جیسا کہ خیار شرط موثر نہیں ہوتا کیونکہ خیار شرط اور ہزل دونوں انعقاد حکم کے لئے مانع ہیں۔

وَأَمَّا مَا يَكُونُ الْمَالُ فِيهِ مَقْصُودًا مِثْلُ الْخُلْعِ وَالْعِتْقِ عَلَى مَالٍ وَالصَّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمَدِ فَقَدْ ذَكَرْنِي كِتَابُ الْأَكْرَاهِ فِي الْخُلْعِ أَنَّ الطَّلَاقَ وَقَعَهُ وَالْمَالُ لَازِمٌ وَ هَذَا عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَمُحَمَّدٍ لِأَنَّ الْخُلْعَ لَا يَجْتَمِعُ خِيَارَ الشَّرْطِ عِنْدَهُمَا سَوَاءً هَذَا بِأَصْلِهِ أَوْ بِقَدْرِ الْبَدْلِ أَوْ بِعَيْشِهِ يَجِبُ الْمُسْتَى عِنْدَهُمَا وَصَارَ كَالَّذِي لَا يَجْتَمِعُ الْفَسْخُ تَبَعًا مَعَ أَبِي حَنِيفَةَ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَثْبُتُ عَلَى اخْتِيَارِهَا بِكُلِّ حَالٍ لِأَنَّهُ يَمْتَزِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ وَقَدْ نَصَّ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ فِي خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا أَنَّ الطَّلَاقَ لَا يَقَعُ وَلَا يَجِبُ الْمَالُ إِلَّا أَنْ تَشَاءَ الْمَرْأَةُ نَيْقَهُ الطَّلَاقَ وَيَجِبُ الْمَالُ فَكَذَلِكَ هُنَا لَكِنَّهُ غَيْرُ مُقَدَّرٍ بِالثَّلَاثِ وَكَذَلِكَ هَذَا فِي نِظَائِهِ،

ترجمہ :- اور بہر حال وہ عقد کہ جس میں مال مقصود ہوتا ہے جیسا کہ خلع، طلاق علی المال اور صلح عن دم العمد تو امام محمد نے اپنی کتاب بسوط کی کتاب الاکراہ میں ذکر کیا ہے کہ خلع میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا اور یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ہے اسلئے کہ خلع ان کے نزدیک خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے برابر ہے کہ وہ اصل کے بارے میں مزاق کریں یا بدل خلع کی مقدار کے بارے میں یا بدل خلع کی جنس کے بارے میں مزاق کریں صاحبین کے نزدیک مسعہ واجب ہوگا اور یہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے اس تصرف کے مانند ہو گیا جو منخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، بہر حال امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو طلاق بہر حال میں عورت کے اختیار پر موقوف رہے گی اسلئے کہ وہ خیار شرط کے مرتبہ میں ہے، اور جامع صغیر میں عورت کی جانب سے خیار شرط کے سلسلہ میں ابو حنیفہ سے بصراحت مروی ہے کہ نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ مال واجب ہوگا مگر یہ کہ عورت چاہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال بھی واجب ہوگا پس اسی طرح یہاں بھی ہوگا لیکن یہ خیار تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اور یہ حکم و اختلاف اس کی نظائر میں بھی ایسا ہی ہے۔

تشریح — فاضل حسامی فرماتے ہیں کہ اگر ہزل ایسے عقد میں ہو کہ جس میں مال مقصود ہوتا ہے

جیسے خلع، عتق علی مال اور صلح عن دم العمد تو صاحبین کے نزدیک ہزل باطل اور تصرف لازم ہوگا، اور جو مال مذکور ہوا ہے وہ واجب ہو جائے گا اور امام صاحب کے نزدیک ہزل معتبر اور مؤثر ہوگا۔ مذکورہ تینوں عقود میں مال اسلئے مقصود ہے کہ مال بغیر ذکر کے واجب نہیں ہوتا ہے لیکن جب مال کی شرط لگا دی گئی تو معلوم ہو گیا کہ اس میں مال ہی مقصود ہے پس خلع، عتق علی المال اور صلح عن دم العمد میں چونکہ مال کی شرط ہے اسلئے ان عقود میں مال مقصود ہوگا۔ اور ان عقود میں ہزل کی صورت یہ ہوگی مثلاً زوجین نے آپس میں یہ طے کیا کہ ہم لوگوں کے روبرو مزاق خلع کریں گے مگر حقیقت میں ہمارے درمیان کوئی خلع نہ ہوگا یہ اصل خلع میں ہزل کی صورت ہے۔ اور مقدار بدل میں خلع کی صورت یہ ہے کہ زوجین نے آپس میں یہ طے کیا کہ ہم لوگوں کے روبرو مزاقاً دو ہزار کے عوض خلع کریں گے مگر درحقیقت بدل خلع ایک ہزار ہوگا جس بدل خلع میں ہزل کی صورت یہ ہے کہ زوجین آپس میں یہ طے کر لیں کہ ہم لوگوں کے روبرو دو ہزار درہم کے عوض خلع کریں گے اور حقیقت میں بدل خلع دینار ہوں گے۔ اسی طرح مولے اور غلام نے اصل عتق یا عتق کے بدل کی مقدار یا بدل عتق کی جنس میں ہزل کیا اس طرح کہ قاتل اور مقتول کے اولیاء نے اصل صلح میں یا مقدار بدل صلح میں یا جنس بدل صلح میں ہزل کیا، پس ہزل کی مذکورہ تینوں صورتوں میں دونوں نے ہزل پر بانی رہنے پر اتفاق کیا ہو یا سکوت کیا ہو یعنی خالی الذہن ہونے پر اتفاق کیا ہو یا دونوں کا ہزل کی بقار اور اعرص کے سلسلہ میں اختلاف ہو گیا ہو بہر حال ان تمام صورتوں میں بسوط کی کتاب الاکراہ کے مطابق مسئلہ خلع میں صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ ہزل اصل خلع کے سلسلہ میں ہو یا بدل خلع کی مقدار کے سلسلہ میں ہو یا بدل خلع کی جنس کے سلسلہ میں ہو تمام صورتوں میں ہزل باطل ہو جائیگا اور جس پر انہوں نے اتفاق کیا یا اختلاف کیا یا سکوت اختیار کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ طلاق واقع ہو جائے گی اور مال مذکور عورت پر واجب ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خلع صاحبین کے نزدیک خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا، خیار شرط کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ خلع جانب زوج میں تصرفین ہے گویا شوہر نے یوں کہا، ان قبلت مال المسئے فانت طالق، اسی وجہ سے عورت کے قبول کرنے سے پہلے شوہر کو رجوع کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ یہین میں رجوع کا اختیار نہیں ہوتا اور بیوی کا قبول کرنا یہین کی شرط ہے اور یہین چونکہ خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھیگا اور جب خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ ہزل کا بھی احتمال نہ رکھے گا کیونکہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور جب خلع ہزل کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو خلع کے سلسلہ میں ہزل باطل اور غیر مؤثر ہوگا اور جب ہزل کا کوئی اعتبار نہیں رہا تو بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی اور بدل خلع واجب ہو جائے گا۔

دصار کا لڈی کہ مصنف حسامی اس عبارت سے صاحبین پر ہونے والے اعتراض کا جواب یہ ہے۔
سوال — اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ اصل خلع میں ہزل موثر نہیں ہے مگر بدل خلع میں ہزل موثر
ہونا چاہیے اسلئے کہ بدل خلع مال ہے اور مال میں ہزل موثر ہوتا ہے لہذا بدل خلع میں بھی موثر ہونا چاہیے؟
جواب — جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہزل اس مال میں موثر ہوتا ہے جو اصالۃً مقصود ہو اور خلع
میں مال خلع کے ضمن میں تبعاً ثابت ہوتا ہے نہ کہ فقہاً ایس جب ہزل خلع میں موثر نہیں ہے تو اس تابع
یعنے بدل خلع میں بھی موثر نہ ہوگا اسی کو مصنف نے کہا کہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے خلع کے مانند
ہو گیا جو قسح کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ آپ نے فرمایا کہ خلع میں مال تابع ہوتا ہے
مقصود نہیں ہوتا حالانکہ آپ شروع میں فرما چکے ہیں کہ خلع وغیرہ میں مال مقصود ہوتا ہے۔ ان دونوں
باتوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔

جواب — شروع مسئلہ میں مال کو عقد کے اعتبار سے مقصود قرار دیا گیا ہے اسلئے کہ مذکورہ عقود
مال کے بغیر صحیح نہیں ہوتے اور اس حیثیت سے کہ بدل طلاق علی المال اور اعتاق علی المال کے لئے شرط ہے
تابع قرار دیا ہے اسلئے کہ شرط تابع ہوتی ہے۔ الحاصل مال مقصود ہوتا ہے ایک حیثیت سے اور غیر مقصود ہے
دوسری حیثیت سے لہذا کوئی تعارض نہیں ہے۔

لکنہ غیر مقدر بالثلث کہ مصنف اس عبارت سے ایک شبہ کا جواب دینا چاہتے ہیں شبہ یہ ہے کہ
بیع میں خیار شرط کی مدت امام صاحب کے نزدیک تین دن ہے اور امام صاحب کے نزدیک خلع بھی بمنزلہ خیار شرط
کے ہے لہذا اسیں بھی تین دن کا ہی خیار شرط ہونا چاہیے؟

جواب — جواب کا حاصل یہ ہے کہ خیار شرط خلع میں قیاس کے مطابق ہے اسلئے کہ طلاق از قبیلہ
اسقاط ہے اور اسقاط کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے لہذا کسی مدت کے ساتھ مقید کرنا درست نہ ہوگا اور
بیع میں خیار شرط خلاف قیاس ہے اسلئے کہ بیع از قبیلہ اثبات ہے لہذا اس کو شرط پر معلق کرنا جائز نہ ہونا
چاہیے لیکن چونکہ خیار شرط کا ثبوت نص سے بصراحت ثابت ہے اور وہ تین دن ہے لہذا اس سے زیادہ کا
خیار شرط جائز نہ ہوگا اسلئے کہ جو چیز خلاف قیاس ثابت ہوتی ہے وہ بقدر صراحت ہی ثابت ہوتی ہے اسکے
علاوہ خلع میں خیار شرط کے تین دن کے ساتھ مقدر نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہزل چونکہ خیار
مؤبد کے مانند ہے لہذا جس طرح خیار مؤبد میں کوئی مدت نہیں ہوتی ہزل میں بھی کوئی مدت مقرر نہ ہوگی، اسی
وجہ سے امام صاحب کے نزدیک خلع میں خیار شرط کی کوئی مدت متعین نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ اگر عورت
نے تین دن کے بعد بھی خلع کو اختیار کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس پر مال لازم ہو جائے گا، آگے
مصنف فرماتے ہیں کہ ہزل باخلع کا جو حکم اور اختلاف ہے خلع کے نظائر یعنی طلاق علی مال اور اعتاق علی

مال اور صلح عن دم عمد وغیرہ کے ہزل میں بھی وہی حکم اور اختلاف ہے۔

ثُمَّ إِنَّهُ إِذَا مَيَّجِبُ الْعَمَلُ بِالْمُرَاضَعَةِ فِيمَا يُؤَثِّرُ فِيهِ الْهَزْلُ إِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْبَيْتِ نَوَاقًا إِذَا اتَّفَقَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُعْضَرْهُمَا شَيْءٌ أَوْ اخْتَلَفَا حَمِيلَ عَلَى الْحِجَّةِ وَجُعِلَ الْقَوْلُ قَوْلُ مَنْ يَدَّ عَيْصِي فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَخِلَافًا لَهُمَا،

ترجمہ :- پھر موافقت ہر ان معاملات میں واجب ہے کہ جن میں ہزل مؤثر ہے جبکہ دونوں نے بنا پر اتفاق کیا ہو بہر حال جب عاقدین اس بات پر اتفاق کر لیں کہ وہ خالی الذہن تھے یا دونوں (ہزل وجد) میں اختلاف کریں اسکو جد ہی پر محمول کیا جائیگا اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابو حنیفہ کے قول کے مطابق بخلاف صحابین کے، تشریح _____۔ تم انہما یجب لہذا اس عبارت سے مصنف ایک اصول بیان فرما رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہے اور وہ ایسے امور ہیں کہ جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع، صلح عن دم عمد وغیرہ تو ان معاملات میں ہزل کی موافقت پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوگا جبکہ عاقدین ہزل پر قائم رہیں یعنی مذکورہ معاملات میں ہزل اسی وقت ہزل شمار ہوگا جبکہ متعاقبین عقد کے بعد ہزل پر قائم رہیں اور اگر عاقدین کا اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ وہ دونوں عقد کے وقت ہزل یا جد سے خالی الذہن تھے یا اختلاف ہو جائے بایں طور کہ ایک ہزل کا مدعی ہو اور دوسرا جد کا، ان دونوں صورتوں میں عقد کو جد اور حقیقت پسندی پر محمول کرتے ہوئے عقد کو صحیح قرار دیں گے لہذا طلاق واقع اور بال لازم ہوگا، یہ اہم صاحب کا قول ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں طلاق کا دان ہونا اور مال کا واجب ہونا جانب جد کو ترجیح دینے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس قسم میں ہزل باطل ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر مال واجب ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الْإِقْرَارُ فَالْهَزْلُ يُبْطِلُهُ سِوَاءَ مَا كَانَ الْإِقْرَارُ سِيَّائِي عِنْتِمِ الْفُسْخِ أَوْ بِمَا لَمْ يَجْتَمِعْ لِأَنَّ الْهَزْلَ يَدُلُّ عَلَى الْمَخْذُوبِ وَكَذَلِكَ تَسْلِيَةُ الشَّفْعَةِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالْإِشْهَادُ يُبْطِلُهُ لِأَنَّهُ مِنْ جِنْسِ مَا يُبْطِلُ بَعْضُ الشَّرْطِ وَكَذَلِكَ إِبْرَاءُ الْغَرِيِّ

ترجمہ :- اور بہر حال ہزل اقرار کو باطل کر دیتا ہے اقرار خواہ ایسی چیز کا ہو جس میں احتمال فسخ ہو یا نہ ہو اس لئے کہ ہزل مخبر کے عدم وجود پر دلالت کرتا ہے اور اسی طرح طلب و اشہاد کے بعد بالذات تک شفعہ کو

بھی باطل کرتا ہے اسلئے کہ ترک شفعہ ان معاملات میں سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتا ہے، اور
اسی طرح مفروض کو قرض خواہ کا ہازل اقرض سے بری کرنا بھی بری کرنے کو باطل کرتا ہے۔

تشریح۔۔۔ بائیل ہزل کی تینوں قسموں میں سے اشارات سے فارغ ہونے کے بعد اب دوسری
تمام اخبارات کا بیان فرما رہے ہیں، اگر کوئی شخص مذاقا اقرار کرے اقرار خواہ ایسی شے کا ہو کہ جس میں احتمال منسخ ہو
جیسے بیع واجارہ یا نہ ہو جیسے نکاح و طلاق وغیرہ یہ اقرار باطل ہو جائے گا مثلاً دو آدمیوں نے ہازل لوگوں کے
سامنے بیع یا نکاح کا اقرار کیا اور دونوں اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ بائیل میں ان کے درمیان نہ کوئی
بیع ہوئی ہے اور نہ نکاح، تو یہ ہزل اس اقرار کو باطل کر دے گا اسلئے کہ اقرار و اخبار اگر مخبر بہ کے وجود پر دلالت
کرتے ہیں بشرطیکہ مذاقاً نہ ہوں مگر ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ ہازل لوگوں کے سامنے اسکے
برخلاف ظاہر کرتا ہے جو حقیقت میں ہے یعنی حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہے اور وہ بطریق مذاق ظاہر کرتا ہے
کہ معاملہ ہوا ہے، بہر حال ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اور مخبر بہ کے وجود پر، پس جب ہزل مخبر بہ
کے عدم پر دلالت کرتا ہے تو بطریق ہزل اقرار کے ذریعہ مخبر بہ کو ثابت کرنا کیسے ممکن ہوگا لہذا اقرار باطل
ہو جائے گا، مصنف فرماتے ہیں کہ ہزل کے ذریعہ جو طرح اقرار باطل ہو جاتا ہے اسی طرح طلب مواثبہ اور طلب
اشہاد کے بعد ترک شفعہ بھی باطل ہو جاتا ہے اور خیار شفعہ علی حالہ باقی رہتا ہے۔

فائدہ۔۔۔ اس بات سے آپ بخوبی واقف ہیں کہ طلب شفعہ تین طریقہ پر ہوتی ہے اول طلب مواثبہ
جو کہ بیع کے علم کے وقت ہوتی ہے دوم طلب تقریر جس کو طلب اشہاد بھی کہتے ہیں یہ طلب مواثبہ کے بعد
شفیع بائع یا مشتری یا زمین کے پاس جا کر طلب شفعہ پر گواہ بنائے اس سے شفعہ مستحکم ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر
اس کے بعد طلب حضورت میں تاخیری تو حق شفعہ باطل نہ ہوگا، سوم طلب حضورت ہے اور وہ یہ ہے کہ قاضی
کی مجلس میں حق شفعہ کا دعویٰ کرے۔ جب آپ کو مذکورہ تفصیل معلوم ہو گئی تو اب سمجھنا چاہیے کہ جو طرح
ہزل کی وجہ سے اقرار باطل ہو جاتا ہے اسی طرح ہزل اول دونوں طلبوں کے بعد ترک شفعہ کرنے سے ترک
شفعہ باطل ہو جاتا ہے یعنی حق شفعہ باقی رہتا ہے۔ اس کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے
مدیون کو ہزل بری کر دیا تو ہزل کی وجہ سے یہ بری کرنا بھی باطل ہو جائے گا حتیٰ کہ مدیون کو ہزل بری کرنا صحیح
نہ ہوگا، دین مدیون پر علیٰ حالہ باقی رہے گا۔

وَأَمَّا الْكَافِرُ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ وَتَبَرَّأَ عَنْ دِينِهِ هَذَا لَا يَجِبُ أَنْ
يُعْكَدَ بِإِيمَانِهِ كَالْمُكْرَلِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ انْشَاءِ لَا يَحْتَسِبُ حُكْمُهُ الرَّدَّ
وَالرَّاحِي،

ترجمہ :- اور بہر حال کافر نے جب کلمہ اسلام کا تکلم کیا اور اپنے دین سے ہزلاً برأت ظاہر کی تو اسکے ایمان کا حکم لگانا واجب ہوگا جیسا کہ مکروہ اسلئے کہ ایمان ایسی انشاء کے مرتبہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح — مصنف علیہ الرحمہ مایحتمل بالہزل کی تیسری قسم یعنی اعتقادات کا بیان فرما رہے ہیں، اگر کسی کافر نے اسلام کا کلمہ اپنی زبان سے مزا قاکہ لیا اور اپنے دین سے انہار برأت کر دیا تو احکام دنیا میں اسکے اسلام کا حکم لگایا جائے گا اسلئے کہ اقرار باللسان ایمان کے دوار کان میں سے ایک ہے وہ پایا گیا جیسا کہ وہ شخص کہ جس سے کلمہ اسلام کہلوا یا گیا وہ اس رکن کے موجود ہونے کی وجہ سے مسلمان شمار ہوتا ہے باوجودیکہ مکروہ کلمہ اسلام کے تکلم پر راضی نہیں ہے لہذا ہزلاً کلمہ اسلام کہنے والا بدرجہ اولے مسلمان شمار ہوگا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان ایسے انشاء کے مرتبہ میں ہے جس کا حکم رد و تراخی کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اسلام کا رد کرنا کسی بھی طرح ممکن نہیں ہے برخلاف بیح کی یہ اختیار عجیب یا اختیار رویت کی وجہ سے رد کا احتمال رکھتی ہے، اور اسی طرح اسلام کا حکم مؤثر نہیں ہوتا ہے بلکہ کلمہ اسلام کے تکلم کے فوراً بعد مرتب ہوتا ہے پس اسلام طلاق یا عتاق کے مانند ہوگا یعنی جس طرح طلاق و عتاق میں ہزل مؤثر نہیں ہوتا اسی طرح اسلام کے اندر بھی ہزل مؤثر نہیں ہوگا یعنی ہزل کا اعتبار نہیں ہوگا اسی طرح اگر کسی مسلمان نے ہزلاً کلمہ کفر کہہ دیا اگرچہ اسکے معنی کا ارادہ نہ کیا ہو تو یہ شخص ہزل کی وجہ سے مرتد ہو جائے گا۔

وَأَمَّا السَّفَهَاءُ فَلَا يَحْتَمِلُ بِالْأَهْلِيَّةِ وَلَا يَمْتَرُ شَيْئًا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ وَلَا يُوجِبُ الْمُحِبَّرُ أَصْلًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَكَذَا عِنْدَ غَيْرِهِ لَا فِيمَا لَا يَبْطُلُهُ بِالْهَزْلِ لِأَنَّهُ فُكِّرَتْ فِي الْعَقْلِ بِغَلْبَةِ الْهَوِيِّ فَلَمْ يَكُنْ سَبَبًا لِلنَّظَرِ وَمَنْعَ الْمَالِ عَنِ السَّفِيهِ الْمُبْذِرِ فِي أَوَّلِ الْبُلُوغِ ثَبَتَ بِالنَّمْرِ إِتَاعَ عَقْرَبَةٍ عَلَيْهِ أَوْ غَيْرِ مَعْقُولِ الْمَعْنَى فَلَا يَحْتَمِلُ الْمُقَابِلَةَ،

ترجمہ :- اور بہر حال سفارت اہلیت میں خلل انداز نہیں ہوتی اور نہ احکام شرع میں سے کسی حکم کو مانع ہوتی ہے اور نہ حج کو واجب کرتی ہے نزدیک ابوحنیفہ کے اور اسی طرح دوسروں کے نزدیک بھی ان معاملات میں کہ جو ہزل سے باطل نہیں ہوتے مثلاً طلاق و عتاق حج کو واجب نہیں کرتا اسلئے کہ سفیہ غلبہ ہوی کی وجہ سے عقل کی مخالفت کرتا ہے لہذا سفارت شفقت کا سبب نہیں ہو سکتی اور ابتداء باروغ میں سفیہ مبذر سے مال کو رد کرنا نفس سے ثابت ہے یا یہ سفیہ پر عقوبت ہے یا غیر معقول المعنی ہے لہذا

قیاس کا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح — سفارت عوارض مکتبہ میں سے پانچواں عارض ہے سفارت نعت میں خفت عقل اور بے وقوفی کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں تذبذب المال علی خلاف مقتضی العقل کو کہتے ہیں، سفارت کیوجہ سے چونکہ قوی ظاہری و باطنی میں کسی قسم کا ضعف یا خلل واقع نہیں ہوتا لہذا سفارت کیوجہ سے نہ اہلیت میں خلل واقع ہوگا اور نہ احکام شرعیہ میں سے کوئی حکم مستثنیٰ ہوگا بلکہ اس پر تمام احکام کی طرح واجب ہونگے جس طرح عاقل بالغ پر ہوتے ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک سفارت کسی قسم کے تصرف کو نہیں روکتی تصرف خواہ ایسا ہو جو ہزل سے باطل نہ ہوتا ہو جیسے نکاح، عتاق اور طلاق چنانچہ خواہ ایسا ہو کہ جو ہزل سے باطل ہو جاتا ہو جیسے بیع و اجارہ وغیرہ، اسی طرح صاحبین کے نزدیک سفارت ان معاملات پر پابندی عائد نہیں کرتی جن معاملات کو ہزل باطل نہیں کرتا جیسے نکاح، طلاق اور عتاق وغیرہ چنانچہ مذکورہ تمام معاملات میں سفیہ کا تصرف اسی طرح درست ہے جس طرح غیر سفیہ کا البتہ صاحبین کے نزدیک سفارت ان معاملات پر پابندی عائد کرتی ہے جو ہزل سے باطل ہو جاتے ہیں جیسے بیع و اجارہ۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سفیہ کو بیع و اجارہ وغیرہ میں اس پر شفقت کیوجہ سے مجبور قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ صبی لایعقل اور مجنون کو بیع و اجارہ میں ان کے فائدہ کی خاطر مجبور قرار دیا جاتا ہے لہذا صاحبین کے نزدیک سفیہ کی بیع، اجارہ، ہبہ وغیرہ جن معاملات میں احتمال نقص ہے نافذ نہ ہوں گے اسلئے کہ اگر سفیہ کو مجبور قرار نہ دیا گیا تو وہ اپنا تمام مال بیجا خرچ کر کے بیت المال کے لئے بوجہ بن جائے گا اسی وجہ سے شفقت سفیہ کو مجبور قرار دیا گیا۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ سفارت جنون وغیرہ کے مانند آفت سادہ نہیں ہے کسی ہے بلکہ مصیبت ہے کیونکہ سفیہ خواہشات نفسانی کے غلبہ کیوجہ سے ایک معاملہ کی قباحت کو جاننے کے باوجود اس پر عمل کر کے عقل کے ساتھ مخالفت اور دشمنی کرتا ہے جب معاملہ ایسا ہے تو سفیہ کسی شفقت و رحمت کا مستحق نہیں ہوگا لہذا وہ مذکورہ معاملات میں مجبور عن التصرف بھی ہوگا۔

سوال — جب سفیہ امام صاحب کے نزدیک شفقت کا مستحق نہیں ہے تو سفیہ مبذرتے پچیس سال تک اس کا مال کیوں روک لیا جاتا ہے؟

جواب — اس کا ثبوت نص سے ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَا تُولُوا السُّفَهَاةَ اَمْوَالِكُمْ" یعنی سفہار کو ان کا مال جو تمہارے پاس ہے نہ دو "فَاِنْ اَسْتَمْتُمْ مَسْتَمْتُمْ رَشْدًا فَاذْفَعُوا لِيهِمْ اَمْوَالَهُمْ" اور جب تم یہ محسوس کرو کہ وہ سمجھدار ہو گئے ہیں تو ان کا مال ان کو دو۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ بلوغ کے ابتدائی زمانہ میں بچپن کے اثر کی وجہ سے ایسے سفارت ہوتی ہے جب سفارت کا زمانہ قدرے طویل ہو جائے

تو اس کو آڑ ملتے رہ جو جب تم کو تجربہ سے یہ یقین ہو جائے کہ وہ سمجھدار ہو گیا ہے تو اس کو اسکا مال دے دو امام صاحب نے اس کی مدت پچیس سال مقرر کی ہے اسلئے کہ ۲۵ سال کی عمر میں انسان دادا بن سکتا ہے اور جب آدمی دادا بن جاتے تو اب اس میں سمجھداری آجانی چاہیے اور عام طور پر سمجھ آہی جاتی ہے اس لئے ۲۵ سال عمر ہونے پر مال حوالہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

ومسح المال عن السفیة لعم مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے امام صاحب کے مسلک پر ہونیوالے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کا حاحصل یہ ہے کہ آپ حفظ مال کی خاطر سفیہ سے اس کا مال روک لینے کے قائل ہیں یہاں تک کہ ۲۵ سال کی عمر تک اس کو نہیں دیا جاتا تو اس پر قیاس کہتے ہوئے حجر عن التقرفات کو بھی ثابت کرنا چاہیے کیونکہ حفظ مال کے سلسلہ میں حجر اور منخ المال دونوں برابر ہیں۔

جواب — جواب کا حاحصل یہ ہے کہ سفیہ سے اس کے مال کو روک لینا یا تو بطریق عقوبت ہے اسلئے کہ تہذیر مصیبت اور اتباع ہونے ہے اور منخ المال اس کی سزا ہے یا غیر معقول المعنی (امر تعبیری) ہے اسلئے کہ مالک سے اس کے مال کو روک لینا باوجودیکہ وہ کمال عقل اور کمال تمیز رکھتا ہے خلاف عقل اور خلاف قیاس ہے اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ معقول المعنی ہو اور عقوبت کے طور پر نہ ہو، پس یہاں مقیس علیہ (منخ المال) چونکہ غیر معقول یا عقوبت کے طور پر ہے اسلئے قیاس کی شرط فوت ہو گئی لہذا منخ مال پر حجر کو قیاس کرتے ہوئے سفیہ کو مجبور قرار دینا درست نہ ہوگا۔

وَأَيُّ الْخَطَاءِ فَهُوَ نَوْعٌ جُعِلَ عُدْرًا صَالِحًا لِسُقُوطِ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا حَصَلَ عَنْ اجْتِهَادٍ وَشِبْهَةٍ فِي الْعُقُوبَةِ حَتَّى قِيلَ الْخَاطِئُ لَا يَأْشُرُ وَلَا يُؤْخَذُ بِعَدْوٍ وَلَا قِصَاصٍ لَكِنَّهُ لَا يَنْفَكُ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِيرٍ يَصْلَحُ سَبِيلًا لِلْجَزَاءِ الْقَاصِرِ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ وَصَحَّ طَلَاقُهُ عِنْدَنَا وَيَجِبُ أَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُهُ كَبَيْعِ الْمَكْرَاهِ،

ترجمہ — اور بہر حال خطا ایسی قسم ہے جس کو حقوق اللہ کے لئے عذر قرار دیا گیا ہے جبکہ اجتہاد کے باوجود واقع ہو جائے اور عقوبت میں شبہ قرار دیا جائے گا یہاں تک کہ خاطر نہ (عند اللہ) گنہگار ہوگا اور نہ حدود و قصاص میں مانع ہوگا، اس کے باوجود کوتاہی کے ارتکاب سے بری قرار دیا جائے گا جو کہ جزا قاصر کا سبب ہوتی ہے اور خاطر کی ہمارے نزدیک (بخلاف امام شافعی) کے صحیح ہے اور خاطر کی بیع اسی طرح منعقد ہو جاتی ہے جس طرح مکراہ کی ہو جاتی ہے۔

تشریح — خطا عوارض مکتبہ میں سے چھٹا عارض ہے، خطا لعنت میں صواب کی ضد کو

کہتے ہیں اور اصطلاح میں بغیر قصد تام کے کسی فعل کو کرنا مثلاً شکار کو تیرا مگر کسی انسان کو لگ گیا یہ خطار شمار ہوگی اسلئے کہ تیر کو ارادہ چلایا مگر انسان کو مارنے کا ارادہ نہیں تھا اسی کو قصد غیر تام کہتے ہیں، خطار کو حقوق اللہ میں قابل معافی عذر قرار دیا گیا ہے بشرطیکہ احتیاط اور بیدار مغزی کے باوجود واقع ہو یہاں تک کہ اگر تخری کے باوجود جہت قبلہ میں خطار واقع ہوگئی تو یہ خطار معاف ہے اور نماز درست ہے البتہ یہ معافی حقوق اللہ میں ہے اگر کسی نے خطار حق العباد ضائع کر دیا تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا مثلاً شکار سمجھ کر کسی کی بکری یا اپنا مال سمجھ کر غیر کا مال کھالیا تو نقصان کا ضامن ہوگا۔

فائدہ۔۔۔ اس بات میں اختلاف ہے کہ خاطر سے مواخذہ عقلاً جائز ہے یا نہیں، معتزلہ کے یہاں جائز نہیں ہے اسلئے کہ خطار جنایت نہیں ہے چونکہ خطار میں ارادہ نہیں ہوتا اور جنایت کے بغیر مواخذہ حکمت کے خلاف ہے تو اللہ تعالیٰ کی شان کے مناسب نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک خطار پر مواخذہ عقلاً جائز ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے خطار پر مواخذہ نہ کرنے کی طلب کی تعلقین فرمائی ہے "ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا۔ اگر خطار پر مواخذہ درست نہ ہوتا تو یہ ایسی شے ہوگی کہ جس کا وقوع جائز نہیں ہے اور یہ تحصیل حاصل ہے لیکن جواز کے باوجود مواخذہ کا ساقط ہو جانا یہ آپ صلعم کی دعا کی برکت سے ہے اپنے فرمایا "ربنا لا تؤاخذنا"

دشہبہ فی العقوبۃ اذا اسکا عطف عذرا پر ہے مطلب یہ ہے کہ خطار جس طرح حقوق اللہ کو ساقط کرنے کے لائق عذر ہے اسی طرح باب عقوبت میں خطار کو شبہ قرار دیدیا گیا ہے یعنی جس طرح شبہ کی وجہ سے حدود و قصاص دفع ہو جاتے ہیں خطار سے بھی دفع ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ خاطر نہ تو گنہگار ہوتا ہے اور نہ اس پر حدود و قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے چنانچہ اگر شب زفاف میں کسی شخص نے اپنی منکوچ کے بجائے کسی غیر سے وطی کر لی تو یہ شخص نہ تو گنہگار ہوگا اور نہ اس پر حد زنا جاری ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے شکار سمجھ کر خطار کسی انسان کو قتل کر دیا تو نہ اس پر قصاص واجب ہوگا اور نہ قتل عمد کا مجرم قرار دیا جائے گا، اور اصل اس سلسلہ میں، لیس علیکم جناح فیما اخطاتم بہ"

لکن لا ینفک عن ضرب الذمہ صنف اس عبارت سے ایک دم کا ازالہ فرما رہے ہیں وہم یہ ہے کہ جب خطار کہوچ سے عقوبت اور سزا معاف ہو جاتی ہے تو قتل خطار میں قابل پر کفارہ اور دیت کمی واجب نہ ہونی چاہئے اسلئے کہ کفارہ میں بھی عقوبت کے معنی ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خطار فعل کے ارتکاب میں ایک گونہ کوتاہی ہوتی ہے اس طور پر کہ اگر اس نے احتیاط اور بیدار مغزی سے کام لیا ہوتا تو اس خطار سے بچ سکتا تھا اور یہ کوتاہی اگرچہ عقوبت محضہ اور جزا کا سبب نہیں ہو سکتی لیکن جزا قاصر کا سبب بن سکتی ہے اور وہ جزا قاصرہ کفارہ ہے، کفارہ جزا قاصرہ

اسلئے ہے کہ کفارہ من وجہ تو عبادت ہے چنانچہ کفارہ کفار پر واجب نہیں ہوتا اور من وجہ عقوبت ہے اسلئے کہ وہ فعل کی جزا ہے بغیر کسی فعل کے واجب نہیں ہوتا۔ کفارہ میں وجہ نہیں ہیں عبادت اور عقوبت لہذا اس کا سبب بھی متردد بین الخطر والا باحت ہونا چاہیئے اور وہ خطا ہے اسلئے کہ نفس رومی مباح ہے مگر ترک احتیاط محظور ہے۔ مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک خاطر کی طلاق واقع ہوگی مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے اذہبی کہنے کے بجائے خطا زانت طالق کہہ دیا تو طلاق واقع ہو جائے گی مگر امام شافعی کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، امام شافعی خاطر کی طلاق کو نام پر قیاس کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ کلام کی صحت کا تعلق ارادہ سے ہوتا ہے اور جس طرح نام کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا خاطر کی طلاق کا بھی کوئی ارادہ نہیں ہوتا نیز علیہ السلام نے فرمایا ہے ”رفع عن امتی الخطار والنسیان“ لہذا طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کا تعلق کلام سے ہے اور قصد و ارادہ امر محضی ہے جس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہو سکتا بلکہ حکم سبب ظاہر سے متعلق ہوتا ہے اور وہ اہلیت قصد اور بلوغ ہے۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خاطر کی طلاق پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ نام بالکلیہ مسلوب الاختیار ہوتا ہے اور خاطر کو اختیار حاصل ہوتا ہے البتہ اختیار کے استعما میں کوتاہی کرتا ہے اب رہا حدیث سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے آخرت کی سزا کا مرتفع ہونا مراد ہے دنیاوی حکم کا جاری نہ ہونا اور نہیں ہے چنانچہ خاطر پر دیت اور کفارہ کا واجب ہونا اس بات کی بین دلیل ہے کہ خاطر کی وجہ سے دنیاوی حکم مرتفع نہیں ہوتا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح خاطر کی طلاق واقع ہو جاتی ہے اس کی بیع بھی درست ہوتی ہے مثلاً اگر کوئی شخص سبحان اللہ کہنا چاہے اور اس کی زبان سے بعت منک بذا بالف درہم نکل گیا اور مخاطب نے قبول کر لیا تو بیع درست ہو جائے گی مگر بیع کی صحت رضامندی پر موقوف ہوگی جیسا کہ مکراہ کی بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جاتی ہے، انعقاد کا سبب ایجاب و قبول کا اس کے محل میں واقع ہونا ہے اور فساد کا سبب رضامندی کا نہ پایا جاتا ہے۔

وَأَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ أَسْبَابِ التَّخْفِيفِ يُؤْتِرُ فِي قَصْرِ دَوَاتِ الْأَرْبَعِ وَفِي تَأْخِيرِ الصَّوْمِ
لِكِنَّةِ لِمَا كَانَ مِنَ الْأُمُورِ الْمُخْتَارَةِ وَلَوْ كُنَّ مُوجِبًا ضَرْوَةً لَازِمَةً قِيلَ إِنَّهُ إِذَا
أَصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ سَافِرٌ أَوْ مُقِيمٌ فَسَافَرَ لَا يَبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ بِخِلَافِ الْمَرِيضِ وَلَوْ أَفْطَرَ
كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ السُّبْحِيِّ شَبْهَةً فِي إِجَابِ الْكِفَارَةِ وَلَوْ أَفْطَرَ ثُمَّ سَافَرَ لَا يَسْقُطُ مِنْهُ
الْكَفَارَةُ بِخِلَافِ مَا إِذَا مَرَضَ لِمَا قُلْنَا،

ترجیحاً اور بہر حال سفر تو وہ تخفیف کے اسباب میں سے ہے اور سفر رباعیہ میں قصر کی صورت میں اور روزہ میں تاخیر کی صورت میں موثر ہوتا ہے لیکن سفر چونکہ اختیار کردہ امور میں سے ہے اور ایسی ضرورت کو لازم نہیں کرتا جو لازم ہوا سئلے کہا گیا ہے کہ اگر مسافر نے روزہ دار ہو کر صبح کی یا مقیم نے روزہ کی حالت میں صبح کی اور پھر مسافر ہو گیا تو ان کے لئے افطار کرنا مباح نہ ہوگا بخلاف مریض کے، اور اگر مسافر نے افطار کر لیا تو سفر بیچ کا وجود کفارہ واجب کرنے میں شبہ ہوگا اور اگر مقیم نے روزہ توڑنے کے بعد سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب روزہ توڑنے کے بعد مریض ہو گیا تو کفارہ ساقط ہو جائیگا جیسا ہم نے بیان کیا کہ (مرض امور سادہ میں سے ہے)

تشریح _____ عوارض مکتبہ میں سے ساتواں عارض ہے سفر لغت میں قطع مسافت کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں بقصد سیر طویل خروج کا نام ہے جس کی ادنیٰ مدت اونٹ اور پیدل چلنے والے کی رفتار سے تین دن اور تین رات ہے مسافر کی عقل اور قدرت چونکہ باقی رہتی ہیں اسلئے سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے البتہ سفر احکام میں اسباب تخفیف میں سے ہے اسی کو مصنف نے فرمایا ہے کہ سفر صلوة رباعیہ میں موثر ہے یعنی بعد والی رکعتوں کو ساقط کر دیتا ہے حتیٰ کہ احناف کے نزدیک اکمال بالکل مشروع نہیں ہے امام شافعی کے نزدیک عزیمت اکمال ہے مگر قصر کی بھی رخصت ہے جیسا کہ مسافر کے لئے روزہ رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے، نیز امام شافعی کے نزدیک عصیت میں رخصت نہیں بخلاف احناف کے کہ خواہ سفر معصیت ہو یا سفر عبادت قصر واجب ہے اسلئے کہ نفس سفر مشقت کے قائم مقام ہے اور مشقت حقیقی ہو یا تقدیری قصر واجب اور اکمال ممنوع ہے۔

لکنہ لما کان من الامور المختارة از مصنف اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جب سفر اسباب تخفیف میں سے ہے تو مسافر مریض کے مانند ہوگا اور جب ایسا ہے تو اگر مسافر بحالت روزہ صبح کرے یا مقیم بحالت روزہ صبح کرے پھر سفر شروع کر دے تو اس کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہونا چاہیے اور اس مقیم پر کہ جس نے روزہ توڑنے کے بعد سفر شروع کیا ہے کفارہ لازم نہ ہونا چاہیے جیسا کہ مریض کے روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ مصنف علیہ الرحمہ اسی سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سفر اور مرض کے درمیان فرق ہے فرق یہ ہے کہ سفر اختیاری چیز ہے بشرطیکہ اجباری نہ ہو اور مرض اختیاری چیز نہیں ہے نیز سفر ضرورت کو لازم کرنے والا نہیں ہے یعنی سفر ایسی ضرورت کو لازم نہیں کرتا کہ جس کی وجہ سے افطار لازم ہو اور اس کا دفع کرنا ممکن نہ ہو بلکہ سفر کو ترک کر کے ضرورت کو دفع کر سکتا ہے۔

اس کے برخلاف اگر مریض نے بشکلف روزہ رکھ لیا اور پھر افطار کا ارادہ کر لیا تو اس کے لئے

افطار حلال ہوگا۔ اور اگر مسافر نے بحالت صوم صبح کر کے یا مقیم صائم نے سفر شروع کر کے روزہ توڑ دیا تو ان دونوں پر کفارہ واجب نہ ہوگا اسلئے کہ کفارہ ایسے صوم واجب کو توڑنے سے واجب ہوتا ہے کہ جس میں کسی طرح کا شبہ نہ ہو حالانکہ سبب وجوب کفارہ میں شبہ پیدا کرتا ہے اور اگر مقیم صائم نے بحالت اقامت روزہ توڑ دیا اور پھر سفر شروع کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا اسلئے کہ اس صورت میں سفر بیخبر جو وجوب کفارہ میں شبہ پیدا کرتا ہے روزہ توڑتے وقت نہیں پایا گیا اور جب شبہ نہیں پایا گیا تو کفارہ بھی ساقط نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر تندرست صائم نے بحالت صحت روزہ توڑ دیا اور پھر مریض ہو گیا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا اسلئے کہ مرض امر سادی ہے اس میں بندے کو کوئی اختیار نہیں ہے لہذا یہ ایسا ہوگا جیسا کہ بحالت مرض افطار کیا ہو۔

وَأَمَّا الْإِكْرَاءُ فَتَرَوْنَ كَامِلٌ يَفْسِدُ الْإِخْتِيَارَ وَيُوجِبُ الْإِلْجَاءَ وَقَامِرٌ يَجِدَمُ الرِّضَاءَ وَلَا يُوجِبُ الْإِلْجَاءَ وَالْإِكْرَاءُ يَجْمَعُ لَنَا فِي أَهْلِيَّةٍ وَلَا يُوجِبُ وَضْعَ الْخَطَابِ بِحَالٍ لِأَنَّ الْمَكْرَهَ مُبْتَلًى وَالْإِبْتِلَاءَ يُحَقِّقُ الْخَطَابَ الْأَخْرَجِيَّ أَنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحَظْرٍ وَإِبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَأْتِي فِيهِ مَرَّةٌ وَيُوجِبُ أَخْرَجِيٌّ فَلَا رُخْصَةَ فِي الْقَتْلِ وَالْجُرْحِ وَالزَّيْنَاءِ يُعْذِرُ الْإِكْرَاءَ أَمَلًا وَلَا حَظْرًا مَعَ الْكَامِلِ مِنْهُ فِي السَّيِّئَةِ وَالْخَيْرِ وَالْخَيْرِ

ترجمہ :- اور بہر حال اگر اہ کی دو قسمیں ہیں ایک کامل جو اختیار کو فاسد کرتا ہے اور اضطرار کو ثابت کرتا ہے اور دوسری قسم ناقصہ ہے جو رضا کو مندوم کرتی ہے اور اضطرار کو ثابت نہیں کرتی اور اگر اہ اپنی تمام اقسام کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ مکرہ سے خطاب کو کسی حال میں ساقط کرتا ہے اسلئے کہ مکرہ مبتلی ہوتا ہے اور ابتلا خطاب کو محقق کرتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مکرہ فرض، حرام، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہے اور اس میں مکرہ کبھی گنہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے لہذا قتل، زخم اور زنا میں اگر اہ کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اگر اہ کامل کے ساتھ مردار، شراب اور سود میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔

تشریح _____ عوارض مکتنبہ میں سے یہ اٹھواں عارض ہے اس کی دو قسمیں ہیں کامل اور ناقصہ اگر اہ کامل وہ ہے کہ جس میں جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو اگر اہ کی یہ قسم مکرہ کے اختیار صحیح کو فاسد کرتی ہے اور اضطرار کو ثابت کرتی ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اختیار کی دو قسمیں ہیں صحیح اور فاسد

صحیح وہ ہے کہ فاعل جس میں مستقل ہو اس کا اختیار کسی دوسرے کے تابع نہ ہو، اور فاسد وہ ہے کہ فاعل اس میں مستقل نہ ہو بلکہ اس کا اختیار دوسرے کے تابع ہو۔

اکراہ قاصر وہ ہے کہ جو رضا کو معدوم کر دے یعنی فاعل اس فعل کو کہ جس پر مجبور کیا گیا ہے جو تشریح نہ کرے اکراہ قاصر میں جان یا عضو کے تلف کا خوف نہیں ہوتا مگر ضرب شدید یا جس مدید کا خوف ہوتا ہے، اکراہ کی یہ قسم اختیار کو فاسد نہیں کرتی، اکراہ کی ایک تیسری قسم بھی ہے جسکو مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے اسلئے کہ اس سے احکام متعلق نہیں ہیں اور وہ یہ ہے کہ اس میں نہ اختیار فاسد ہوتا ہے اور نہ رضا معدوم ہوتی ہے مثلاً یہ کہ کسی کے والدین یا لڑکے یا بیوی وغیرہ کو جس کرنے کی دھمکی دیکر اکراہ کیا جائے۔

اکراہ خواہ کا بل ہو یا قاصر نہ اہلیت و وجوب کے منافی ہے اور نہ اہلیت ادار کے اور نہ اکراہ کی وجہ سے مکروہ سے خطاب ساقط ہوتا ہے اسلئے کہ مکروہ حالت اکراہ میں اسی طرح مکلف رہتا ہے جس طرح حالت اختیار میں بلکہ ابتلا تو خطاب کو اور زیادہ مؤکد کر دیتا ہے۔

الاترزی ان متردد کوزیہ والابتلا یحقق الخطاب کی تاکید ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مکروہ پر اس عمل کو کرنے میں کہ جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے چار قسم کے احکام عائد ہوتے ہیں، فرض، حرام، اباحت اور رخصت، مکروہ علیہ پر بعض صورتوں میں عمل فرض ہوتا ہے جیسا کہ اکل میثہ جبکہ اکراہ کا بل ہو ایسی صورت میں مرد اور کھالینا مکروہ کے لئے فرض ہے اگر نہ کھا کر جان دے دی تو عند اللہ سزا کا مستحق ہوگا اسلئے کہ اس نے خود کو ہلاکت میں ڈالا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ اور بعض صورتوں میں ما کرہ علیہ پر عمل کرنا حرام ہوتا ہے جیسا کہ زنا اور قتل نفس بغیر حق، اگر کسی شخص کو مذکورہ دونوں کاموں پر مجبور کیا اور اس نے اپنی جان بچانے کیلئے زنا یا قتل کا ارتکاب کر لیا تو حرام ہے، اور بعض صورتوں میں ما کرہ علیہ پر عمل کرنا مباح ہوتا ہے مثلاً روزہ توڑنے پر اکراہ، اگر کسی کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے روزہ توڑنا مباح ہے اور بعض صورتوں میں ما کرہ علیہ پر عمل کرنا رخصت ہو جاتا ہے مثلاً کلمہ کفر کہنے پر اکراہ، اگر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے رخصت ہے کہ کلمہ کفر زبان سے کہے بشرطیکہ قلب مطمئن ہو اگرچہ عزیمت کلمہ کفر نہ کہنا ہے اگرچہ جان قربان کرنی پڑے۔

اباحت اور رخصت میں فرق یہ ہے کہ رخصت میں فعل مباح نہیں ہو جاتا کہ اس فعل کی حرمت ہی مرتفع ہو جائے البتہ رفع الاثم میں اباحت کا معاملہ کیا جاتا ہے اور اباحت میں فعل کی حرمت مرتفع ہو جاتی ہے۔ مذکورہ چاروں قسموں کے احکام مکروہ سے متعلق ہیں اس سے معلوم ہوا کہ مکروہ مخاطب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے ورنہ مذکورہ احکام میں مکروہ کو مخاطب نہ بنایا جاتا۔

وَرَخَّصَ فِي إِجْرَاعِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ وَإِسَادِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَاتِّلَافِهِ مَالَ الْغَيْرِ وَ
الْبِغْيَانِيَّةِ عَلَى الْإِحْرَامِ وَقَتْلِكَيْنِ الْمَرْأَةِ مِنَ الزَّوْنِ فِي الْأَكْرَاهِ الْكَامِلِ وَإِتْمَانِ فَارِقِ
فِعْلُهَا فِعْلَهُ فِي الرَّخْصَةِ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْوَالِدِ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهَا فَلَعُو يَكُنُ فِي مَعْنَى الْقَتْلِ بِخِلَافِ
الرَّجُلِ وَلِهَذَا أُوجِبَ الْأَكْرَاهُ الْقَاصِرُ شَبَهَةً فِي دَرَجَةِ الْحَدِّ عَنْهَا دُونَ الرَّجُلِ فَكُنْتُ
بِهَذَا الْجُمْلَةِ أَنَّ الْأَكْرَاهُ لَا يَصْلَحُ لِإِبْطَالِ شَيْءٍ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ جُمْلَةً إِلَّا
بِدَلِيلٍ غَيْرِهَا عَلَى مِثَالِ فِعْلِ الْقَطَائِعِ،

ترجمہ :- اور اگر اہ کامل میں کلمہ کفر جاری کرنے نماز و روزہ فاسد کرنے اور دوسرے کا مال تلف کرنے احرام
پر جنایت کرنے اور عورت کو زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے رخصت
کے معاملہ میں جدا ہے اسلئے کہ ولد کی نسبت عورت سے کسی حال میں منقطع نہیں ہوتی لہذا عورت کا قدرت
دینا قتل کے معنی میں نہیں ہوگا بخلاف مرد کے اور اسی وجہ سے اگر اہ قاصر عورت کے حق میں (احد زنا) کو
رفع کرنے میں شبہ پیدا کرتا ہے نہ کہ مرد کے حق میں پس مذکورہ جملہ امور سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر اہ اقوال
واقوال میں سے کسی چیز کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر ایسی دلیل سے جو اس کو بدل دے غیر
مکڑہ کے فعل کے مانند۔

تشریح — مصنف ج ۳ عبارت میں رخصت کی چند مثالیں ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ مکڑہ
کے لئے زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے بشرطیکہ تصدیق قلبی موجود ہو اسی طرح مکڑہ کے لئے نماز و روزہ
فاسد کرنے کی رخصت ہے، علیٰ ہذا القیاس مکڑہ کو غیر کے مال کو تلف کرنے کی رخصت ہے اسی طرح مکڑہ کیلئے
احرام پر جنایت کرنے کی رخصت ہے کہ وہ اگر اہ کی وجہ سے احرام کے منافی عمل کر سکتا ہے مثلاً شکار کرنے اور
سلا ہوا کپڑا پہننے کی رخصت ہے اسی طرح مکڑہ عورت کیلئے اس بات کی رخصت ہے کہ وہ مرد کو اگر اہ کی وجہ
سے زنا پر قدرت دے دے مگر مذکورہ تمام رخصتیں اگر اہ کامل کی صورت میں ہیں، یہ بات یاد رکھنا ضروری
ہے کہ اگر اہ کامل کے وقت مذکورہ امور کو کرنے کی صرف رخصت ہے یہ امور مباح نہیں ہو جاتے کیونکہ ان
امور کی حرمت علیٰ حالہا باقی رہتی ہے البتہ دفع حرج کے لئے مکڑہ کو رخصت دیدی گئی ہے یہی وجہ ہے
کہ اگر مذکورہ امور کو اختیار کرنے کے سلسلہ میں صبر کیا اور اس کو قتل کر دیا گیا تو عند اللہ باجور ہوگا برخلاف
مباح کے کہ جو چیز اگر اہ کامل کے وقت مباح ہو جاتی ہے اس کی حرمت باقی نہیں رہتی حتیٰ کہ اگر مکڑہ ان امور
کے ارتکاب سے باز رہا تو وہ باجور نہیں ہوگا بلکہ گنہگار ہوگا۔

وانما فارق فعلہا نحو یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اگر اہ کامل کی صورت میں جس طرح عورت

کو زنا پر قدرت دینے کے سلسلہ میں رخصت دی گئی ہے یہ رخصت مرد کو بھی حاصل ہونی چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کا فعل زنا مرد کے فعل زنا سے مختلف ہے وچرا اس کی یہ ہے کہ ولد کی نسبت کسی بھی لحاظ میں عورت منقطع نہیں ہوتی ہے حتیٰ کہ زنا کی صورت میں بچہ زانیہ کی طرف منسوب ہوتا ہے مرد کی طرف منسوب نہیں ہوتا اس کے برخلاف زانی مرد سے ولد کی نسبت منقطع ہو جاتی ہے چنانچہ ولد الزنا زانی کی طرف منسوب نہیں ہوتا جب یہ بات ہے تو زنا مرد کے حق میں قتل عمد کے حکم میں ہوگا یعنی ولد الزنا کا نسب چونکہ زانی سے ثابت نہیں ہوتا اسلئے زانی پر اس کا نفقہ بھی واجب نہ ہوگا اور ماں (مزنینہ) اپنے عجز عن الکسب کی وجہ سے چونکہ اتفاقاً پر قادر نہیں ہے اسلئے کہ زنا ولد کی ہلاکت کا سبب ہوگا، حاصل یہ کہ زنا مرد کے حق میں ناسخ قتل عمد کے معنی میں ہے اور قتل ناسخ چونکہ رخصت دیئے جانے سے مانع ہے اسلئے مرد کیلئے اگر اہ کمال کی صورت میں بھی زنا کی رخصت نہ ہوگی برخلاف عورت کے کہ اسکا زنا پر قدرت دینا قتل کے حکم میں نہیں ہے لہذا اگر اہ کمال کی صورت میں اس کو زنا پر قدرت دینے کی رخصت ہوگی۔

ولہذا اوجب الاکراہ القاصر لہ چونکہ اگر اہ کمال عورت کے حق میں رخصت ثابت کرتا ہے لہذا عورت کے حق میں اگر اہ قاصر حد زنا کو سد کرنے کا شبہ پیدا کرے گا اور مرد کے حق میں ثابت نہیں کرے گا مطلب یہ کہ اگر اہ قاصر کی وجہ سے عورت نے زنا کر لیا تو اس پر حد جاری نہ ہوگی اسلئے کہ اگر اہ کمال عورت کے حق میں رخصت ثابت کرتا ہے اور اگر مرد نے اگر اہ قاصر کی وجہ سے زنا کر لیا تو اس پر حد جاری ہوگی اسلئے کہ اگر اہ کمال مرد کے حق میں رخصت ثابت نہیں کرتا۔

مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ مذکورہ چیزیں یعنی اگر اہ کا اہلیت کے منافی نہ ہونا اور مکروہ سے خطاب کا ساقط نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اگر اہ نہ تو احوال مثلاً طلاق وعتاق وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ افعال یعنی قتل اور اطلاق بال غیر وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے البتہ اگر کوئی ایسی دلیل پائی جائے جو اس کے قول و فعل کو بدل دے تو اس وقت مکروہ کا قول و فعل باطل ہو جائیگا جیسا کہ غیر مکروہ کا قول و فعل باطل نہیں ہوتا بلکہ معتبر ہوتا ہے لیکن اگر کوئی مغیر پایا جائے تو اسکا قول و فعل باطل اور غیر معتبر ہو جاتا ہے مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے "انت طالق" کہا تو تکلم کے فوراً بعد طلاق واقع جائے گی لیکن اگر کوئی مغیر لاحق ہو گیا مثلاً استثنائاً یا تعلیقاً تو طلاق واقع نہ ہوگی مثلاً انت طالق کے بعد انشاء اللہ یا ان دخلت الدار کہہ لیا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر کسی نے شراب پی یا زنا کیا تو اسکا یہ فعل معتبر ہوگا اور اسپر حد جاری ہوگی لیکن اگر کوئی مغیر پایا گیا مثلاً یہ افعال دار الحرب میں پائے گئے یا شبہ کا سخن ہو گیا تو اس وقت یہ افعال معتبر نہ ہوں گے اسی طرح مکروہ کے افعال و اقوال صحیح ہوتے ہیں لیکن اگر مغیر پایا جائے تو اس کے اقوال و افعال معتبر

اور صحیح نہ ہوں گے۔

وَأَسْمَا يَظْهَرُ أَشْرَ الْإِكْرَاهِ إِذَا تَكَمَّلَ فِي تَبْدِيلِ النَّسَبَةِ وَاشْرَا إِذَا اقْتَصَرَ فِي تَفْوِيتِ الرِّضَاءِ فَيُضَدُّ بِالْإِكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَلَا يَصِحُّ الْأَقْرَابُ بِكُلِّهَا لِأَنَّ صِحَّتَهَا تَعْتَمِدُ قِيَامَ مَعْرُوبِهِ وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَةٌ عَدَمِهِ وَإِذَا اتَّصَلَ الْإِكْرَاهُ بِقَبُولِ الْمَالِ فِي الْخُلْعِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالْمَالُ لَا يَجِبُ لِأَنَّ الْإِكْرَاهَ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ بِالسَّبَبِ وَالْحُكْمُ جَمِيعًا وَالْمَالُ يُنْعَمُ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَانَ الْمَالُ لَمْ يُوجَدْ فَوْقَ الطَّلَاقِ بِغَيْرِ مَالٍ لِطَّلَاقِ الصَّغِيرِ عَلَى مَالٍ بخلاف الهزل لِأَنَّ يَنْعُ الرِّضَاءِ بِالْحُكْمِ وَدُونَ السَّبَبِ فَكَانَ كَشَرْطِ الْخِيَارِ عَلَى مَا مَرَّ

ترجمہ :- اور اکراہ کامل کا اثر تبدیل نسبت کی صورت میں ظاہر ہوگا اور اکراہ قاصر کا اثر رضائے فوت ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا پس اکراہ کی وجہ سے ہر وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضائے پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ بیع اور اجارہ، اور کسی قسم کا اقرار صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ اقرار کی صحت مخبر بہ کے وجود کا تقاضا کرتی ہے اور مخبر بہ کے عدم پر دلیل قائم ہو چکی ہے اور جب خلع میں قبول مال کے ساتھ اکراہ متعلق ہو جائے تو اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضائے کو معدوم کر دیتا ہے اور رضائے کے بغیر مال معدوم ہو جاتا ہے گویا کہ مال کا ذکر ہی نہیں ہوا لہذا طلاق مال کے بغیر واقع ہو جائے گی جیسا کہ صغیرہ کو مال پر طلاق دینا برخلاف ہزل فی الخلع کے اسلئے کہ ہزل رضائے با حکم سے مانع ہوتا ہے نہ کہ رضائے سبب سے، پس ہزل خیار شرط کے مانند ہو جائے گا جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح _____ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب اکراہ سے اقوال و افعال باطل نہیں ہوتے تو پھر اس کا اثر کہاں ظاہر ہوتا ہے۔

جواب _____ اس کا اثر دو باتوں میں ظاہر ہوتا ہے پہلی بات تو یہ کہ اگر اکراہ کامل ہو تو اس کا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوگا یعنی فعل کی نسبت تبدیل ہو جاتی ہے مطلب یہ کہ جو فعل مکروہ کی طرف منسوب تھا وہ مکروہ کی طرف منسوب ہو جائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ تبدیلی سے کوئی مانع موجود نہ ہو اور وہ فعل تبدیلی کی صلاحیت رکھتا ہو۔ دوسری بات جہاں اکراہ کا اثر ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اکراہ اگر قاصر

ہو تو رضا فوت ہو جاتی ہے البتہ اختیار فاسد نہیں ہوتا مثلاً کسی پر قید یا ضرب شدید کے ذریعہ اکراہ کیا گیا تو رضا فوت ہو جائے گی مگر اختیار باقی رہے گا۔

فیفسد بالا اکراہ ازہر تقویت رضا پر تفریح ہے اکراہ خواہ کامل ہو یا قاصر رضا کو فوت کرتے ہیں لہذا جو معاملہ احتمال فسخ رکھتا ہو اور رضا پر موقوف ہو مثلاً بیع واجارہ تو وہ فاسد ہو کر منعقد ہوں گے اور ان کی صحت رضا پر موقوف ہوگی البتہ وہ عقود اور تصرفات جن کیلئے رضامندی شرط نہیں ہے جیسے طلاق و عتاق تو وہ مکروہ کی طرف سے اسی طرح نافذ ہوں گے جس طرح غیر مکروہ کی طرف سے نافذ ہوتے ہیں۔

والاصح الاقرار یہ کلمہ ازہر مصنف فرماتے ہیں کہ اقرار کسی بھی طرح کا ہو خواہ اکراہ کامل کے ذریعہ ہو یا قاصر کے ذریعہ، قابل فسخ تصرف کا اقرار ہو یا ناقابل فسخ تصرف کا صحیح نہیں ہے یعنی اگر کسی شخص کو اکراہ کامل یا قاصر کے ذریعہ مذکورہ تصرفات میں سے کسی کا اقرار کرایا یا اس طور کہ میں نے ماہی میں یہ تصرفات کئے ہیں تو یہ اقرار باطل ہوگا اسلئے کہ اقرار ایک خبر ہے جس میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہے، جانب صدق کو راجح قرار دینے کے لئے اقرار کا صحیح ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ خبر بہ موجود ہو یعنی بصورت اقرار جس کی خبر دی گئی ہے وہ واقع میں موجود بھی ہو حالانکہ اکراہ کی صورت میں خبر بہ کے واقع نہ ہونے کی دلیل یعنی اکراہ موجود ہے یعنی اکراہ کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مقرر نے خود سے ضرر کو دفع کرنے اور جان بچانے کیلئے اقرار کیا ہے خبر بہ کے موجود ہونے کی وجہ سے اقرار نہیں کیا، جب یہ بات ہے تو اس خبر کی جانب صدق راجح نہ ہوگی بلکہ جانب کذب راجح ہوگی لہذا یہ اقرار باطل ہوگا۔

واذا انفصل الاکراہ از الخلع میں قبول مال اکراہ کے ذریعہ ہو تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی مدخول بہا عورت کو ہزار روپے کے عوض خلع کرنے پر مجبور کیا گیا اور عورت نے مجبوراً قبول بھی کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر مال واجب نہ ہوگا اسلئے کہ مال کا وجوب رضا پر موقوف ہوتا ہے اور مذکورہ مسئلہ میں رضا نہیں پائی گئی اسی کو مصنف نے کہا کہ عدم رضا کے وقت وجوب مال معدوم ہو جاتا ہے اور ایسا ہو جاتا ہے گویا کہ مال کا ذکر نہیں کیا گیا اور جب مال کا ذکر ہی نہیں پایا گیا تو طلاق بلا مال واقع ہوگی اور یہ ایسا ہوگا کہ کسی شخص نے اپنی صغیرہ بیوی کو مال پر طلاق دی تو یہ طلاق صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی چنانچہ جب صغیرہ اس کو قبول کرے گی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا، طلاق تو اسلئے واقع ہوگی کہ صغیرہ نے اس کو قبول کیا ہے، اور مال اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ صغیرہ اپنے اوپر مال لازم کرنے کی اہل نہیں ہے اسی طرح اکراہ کی صورت میں عورت پر مال لازم نہ ہوگا۔

بخلاف الہزل ازہر عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب طلاق کے سلسلہ میں اکراہ

وقت کا عدم ہوتا ہے لہذا مکرہ عدم الاختیار ہونے میں بمنزلہ آکر ہوگا اس فعل میں کہ جس میں فاعل غیر کے لئے آکر بننے کی صلاحیت رکھتا ہو لیکن جس فعل میں فاعل غیر کے لئے آکر بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو فعل کی نسبت مکرہ کی جانب صحیح نہ ہوگی لہذا اختیار صحیح اور فاسد کے درمیان حکم کی نسبت میں معارضہ بھی واقع نہ ہوگا پس فعل اختیار فاسد ہی کی طرف منسوب رہے گا اور اس فعل کی مثال کہ جس میں فاعل غیر کا آکر بن سکے اکل، وطی اور تمام قسم کے اقوال ہیں اسلئے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ انسان غیر کے منہ سے کھائے یا نکلم کرے۔

تشریح _____ مصنف نے سابق میں بیان کیا ہے کہ اگر اہ کال کا اثر تبدیلی نسبت میں ظاہر ہوتا ہے اس عبارت میں اسی کی توضیح ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر اہ کال اگر کسی ایسے فعل کے ساتھ متصل ہو گیا کہ جس میں فاعل یعنی مکرہ دوسرے یعنی مکرہ کا آکر بن سکتا ہو مثلاً جان یا مال کا تلف کرنا تو اس صورت میں وہ فعل جو مکرہ سے صادر ہوا ہے مکرہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا اور مکرہ کے اس فعل کا حکم مکرہ پر لازم ہوگا اور مکرہ درمیان سے نکل جائے گا مثلاً ایک شخص نے کسی سے کہا کہ تو فلاں کو قتل کر ورنہ میں تجھ کو قتل کر دوں گا پس مکرہ نے اس آکر اہ کی وجہ سے فلاں کو قتل کر دیا تو یہ فعل قتل مکرہ کی طرف منسوب ہوگا اور اسی پر قصاص واجب ہوگا اسلئے کہ آکر اہ کال کی وجہ سے مکرہ کا اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور مکرہ کا اختیار صحیح رہتا ہے اور اختیار فاسد اور اختیار صحیح کا جب معارضہ ہوتا ہے تو اختیار فاسد کا عدم ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مکرہ مکرہ کیلئے ایک آکر تلوار کے مانند عدم الاختیار ہو جاتا ہے یعنی جس طرح آکر تلوار کی طرف قتل کی نسبت نہیں ہوتی اور نہ آکر تلوار سے کوئی باز پرس ہوتی ہے اسی طرح مکرہ کی جانب بھی فعل کی نسبت نہ ہوگی اور نہ اس سے کوئی مواخذہ ہوگا بلکہ اس فعل کا ذمہ دار مکرہ (بالکسر) ہوگا۔

اما فیہا لا یحتملہ لہذا یہ خیال رہے کہ فعل کا مکرہ کی طرف منسوب نہ ہونا اس صورت میں ہے جبکہ فعل ایسا ہو کہ جس میں فاعل (مکرہ) مکرہ کیلئے آکر بننے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ وہ افعال جن میں مکرہ مکرہ کے لئے آکر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ان افعال کو مکرہ کی طرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا بلکہ یہ افعال مکرہ ہی کی طرف منسوب رہیں گے کیونکہ اس صورت میں اختیار فاسد اور اختیار صحیح میں معارضہ نہیں ہوتا لہذا فعل کی نسبت اختیار فاسد یعنی مکرہ کی طرف ہی ہوگی، اس کی مثال کہ جس میں فاعل غیر کیلئے آکر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اکل، وطی اور اقوال وغیرہ ہیں۔

اگر کسی شخص نے کسی کو غیر کمال کھلنے پر یا وطی کرنے پر یا طلاق وعتاق وغیرہ پر مجبور کیا تو ان تمام افعال کی نسبت فاعل یعنی مکرہ ہی کی طرف ہوگی اور وہی اس کا ذمہ دار ہوگا چنانچہ اگر کسی نے روزہ دار کو روز توڑنے پر مجبور کیا تو مکرہ یعنی کھانے والے ہی کا روزہ فاسد ہوگا مکرہ کا روزہ فاسد نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی کو طلاق دینے پر مجبور کیا گیا تو مکرہ کی طلاق نافذ ہوگی، رہی اس بات کی دلیل کہ مذکورہ افعال و اقوال میں فاعل

دوسرے کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یہ ہے کہ اکل میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ ایک انسان دوسرے کے منہ سے کھائے اور مکروہ کا منہ مکروہ کیلئے آلہ ہو اس سے معلوم ہو گیا کہ فعل اکل میں مکروہ مکروہ کیلئے آلہ نہیں ہے اسی طرح یہ بات بھی ممکن نہیں ہے کہ مکروہ مکروہ کیلئے آلہ بن سکے ایسے ہی بات بھی ممکن نہیں ہے کہ انسان دوسرے کی زبان سے تکلم کرے اور مکروہ کی زبان مکروہ کیلئے آلہ ہو۔

وَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ نَفْسُ الْفِعْلِ مِمَّا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ فِيهِ اللَّتَّةُ لِغَيْرِهِ الْآنَ الْمَحَلَّ غَيْرِ الَّذِي يُلَاقِيهِ الْإِتْلَافُ صَوْرَةً وَكَانَ ذَلِكَ يَتَبَدَّلُ بِأَنْ يُجْعَلَ اللَّهُ مَثَلُ إِكْرَاهِ الْمُعْرُومِ عَلَى قَتْلِ الصَّيْدِ أَنْ ذَلِكَ يَفْتَصِّرُ عَلَى الْفَاعِلِ لِأَنَّ الْمَكْرَهَةَ إِنَّمَا حَمَلَهُ عَلَى أَنْ يَجْعَلَ عَلَى إِحْرَامِ نَفْسِهِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَصْلَحُ اللَّتَّةُ لِغَيْرِهِ وَلَوْ جُعِلَ اللَّهُ يَصْمِيحُ مَحَلَّ الْجِنَايَةِ إِحْرَامِ الْمَكْرَهَةِ وَفِيهِ خِلَافُ الْمَكْرَهَةِ وَبُطْلَانُ الْأَكْرَاهِ وَعَوْدُ الْأَمْرِ إِلَى الْمَحَلِّ الْأَوَّلِ

ترجمہ :- اور ایسے ہی جبکہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو کہ جن میں فاعل کا دوسرے کیلئے آلہ بنا سکتا ہو مگر محل جنایت اس محل کے علاوہ ہو جاتا ہو کہ جس محل میں اتلاف (جنایت) صورتہ لاحق ہوا ہے اور محل اس طور پر بدل جائے گا کہ مکروہ کو آلہ قرار دیدیا جائے جیسے خرم کو شکار کے قتل کرنے پر مجبور کرنا تو یہ قتل صید فاعل (مکروہ) پر منحصر رہے گا اسلئے کہ مکروہ نے مکروہ کو اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکروہ اپنے احرام پر جنایت کرنے کیلئے غیر کا آلہ نہیں بن سکتا اور اگر مکروہ کو آلہ قرار دیدیا جائے تو مکروہ کا احرام محل جنایت ہو جائے گا اور ایسے مکروہ کے مدعی کی مخالفت ہے اور اکراہ کا بطلان ہے اور بات کا اصرار پھر کر پہلی ہی جگہ آتا ہے۔

تشریح :- مابقی میں یہ بات گذر چکی ہے کہ فعل اگر ایسا ہو کہ جس میں فاعل (مکروہ) دوسرے (مکروہ) کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس فعل کا حکم فاعل یعنی مکروہ پہ ہی لازم ہوگا اور وہ فعل فاعل ہی کی جانب منسوب ہوگا، اسی طرح اگر فعل ایسا ہو کہ جس کی ذات یعنی نفس فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے فاعل کا غیر کے لئے آلہ ممکن ہو لیکن اس فعل کے محل کی طرف نظر کرتے ہوئے اس میں فاعل (مکروہ) کا غیر کیلئے آلہ بنا سکتا نہ ہو اس طور پر کہ اگر فاعل (مکروہ) کو آلہ قرار دیدیا جائے تو محل اکراہ بدل جائے یعنی اکراہ ظاہر میں جس محل پر ہوا ہے اس کے علاوہ محل کی طرف منتقل ہو جائے مثلاً کوئی شخص کسی محرم کو مجبور کرے کہ وہ شکار کرے اپنے احرام پر جنایت کرے محرم نے مجبوراً شکار کر لیا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مکروہ پر کچھ واجب نہ ہو اسلئے کہ اکراہ کا محل کی

صورت میں مکڑہ مکڑہ کے لئے بمنزلہ آلہ ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے فعل کی نسبت مکڑہ کی طرف بھی نہیں ہو سکتی اسلئے کہ آلہ کی طرف کسی فعل کی نسبت نہیں ہوتی مگر استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ فعل کی نسبت فاعل یعنی مکڑہ کی جانب رہے اسلئے نہیں کہ فاعل (مکڑہ) مکڑہ کے لئے آلہ نہیں بن سکتا بلکہ اسلئے کہ اگر مکڑہ کو غیر کا آلہ بنا دیا گیا تو محل اکراہ بدل جائے گا بایں طور کہ مکڑہ نے مکڑہ کو اس بات پر مجبور کیا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے، اور مکڑہ اپنے احرام پر جنایت کرنے میں غیر کا آلہ نہیں بن سکتا اسلئے کہ اگر مکڑہ کو مکڑہ کیلئے آلہ بنا دیا گیا تو مکڑہ کا فعل جنایت مکڑہ کی طرف منتقل ہو جائے گا اسلئے کہ آلہ کی طرف فعل منسوب نہیں ہوتا پس یہ ایسا ہو جائیگا گویا کہ مکڑہ نے مکڑہ کے احرام پر جنایت کی حالانکہ یہ بات ناممکن ہے کیونکہ انسان اپنے احرام پر تو جنایت کر سکتا ہے لیکن دوسرے کے احرام پر جنایت نہیں کر سکتا لامحالہ محل جنایت مکڑہ کے احرام کو ماننا پڑے گا اگر مکڑہ محرم ہو اسلئے کہ جنایت ہر شخص کی اپنے احرام پر ہو سکتی ہے نہ کہ غیر کے احرام پر، اور مکڑہ کے احرام کو محل جنایت قرار دینے میں مکڑہ کے مدعی کے خلاف لازم آئے گا اور اکراہ باطل ہو جائے گا اور امر باجنایت کا لوٹ پلٹ کر پہلے ہی مقام پر آنا لازم آئے گا، مکڑہ کے مدعی کے خلاف تو اسلئے لازم آئے گا کہ مکڑہ نے مکڑہ کو حکم دیا تھا کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے لیکن اس نے دوسرے محل یعنی مکڑہ کے احرام پر جنایت کی ہے اور جب فعل جنایت مکڑہ کے حکم کے خلاف واقع ہوا تو اکراہ ہی باطل ہو گیا اور جب اکراہ باطل ہو گیا تو مکڑہ کے فعل کا مکڑہ کی طرف انتقال بھی باطل ہو گیا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکڑہ کا فعل اسی کی طرف منسوب رہے گا اور اسی پر اس کا حکم لازم ہوگا۔

حاصل یہ کہ مکڑہ کو آلہ قرار دینے کی وجہ سے مکڑہ کی طرف جنایت کا منتقل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ جنایت کا معاملہ محل اول یعنی مکڑہ کے احرام کی طرف عود کر آئے حالانکہ اس طویل مسافت اور گھما کر ناک پڑنے میں کوئی فائدہ نہیں اس لمبی مسافت سے بچنے کیلئے ہم نے کہا کہ اس صورت میں فعل مکڑہ کی طرف منسوب ہوگا اور اسی پر اس قتل کا حکم لازم ہوگا۔

وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْمَكْرَةَ عَلَى الْقَتْلِ يَأْتِيهِ لِمَتَّهِ مِنْ حَيْثُ آتَتْهُ يُؤَيِّبُ الْمَاءِدَ
جِنَايَةَ عَلَى دَيْنِ الْقَاتِلِ وَهُوَ لَا يَصْلُحُ فِي ذَلِكَ لَأَنَّ الْغَيْرَ لَا يُوجِبُ الْقَتْلَ
لِغَيْرِهِ لِتَبَدُّلِ مَحَلِّ الْجِنَايَةِ،

ترجمہ :- اور اسی وجہ سے یعنی محل جنایت بدل جانے کی وجہ سے فعل فاعل کے ساتھ مقصود ہو گیا، ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا وہ گنہگار ہوگا اسلئے کہ قتل اس حیثیت سے کہ وہ گناہ واجب

کرتا ہے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اس میں دوسرے کیلئے آگے بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو دوسرے کیلئے بنایا گیا تو جنایت کا محل بدل جائے گا۔

تشریح ————— مصنف رح و لہذا قلنا انہ سے اس اصول پر کہا کہ فعل کی نسبت مکڑہ کی طرف کرنے میں محل جنایت بدل جاتا ہو تو فعل کی نسبت فاعل کی طرف رہے گی تفریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو کسی کے قتل پر مجبور کر دیا جائے تو اس قتل کا گناہ قاتل (مکڑہ) پر ہوگا اور اس فعل قتل کا گناہ مکڑہ کی طرف منتقل نہ ہوگا اگرچہ محل کو فوت کر دینا مکڑہ کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ محل کے فوت کر دینے کی وجہ سے مکڑہ پر قصاص واجب ہوگا اور اگر وارث ہو تو مقتول کی میراث سے محروم بھی ہوگا اور فعل قتل کا گناہ مکڑہ کی طرف اسلئے منتقل نہ ہوگا کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل گناہ کے سلسلہ میں دوسرے کا آگے نہیں بن سکتا کیونکہ کسی کیلئے یہ ممکن نہیں کہ دوسرے پر گناہ کا کسب کرے، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لا تزداد زرة وزرا خیرا پس اگر گناہ قتل کے سلسلہ میں قاتل کو مکڑہ کا آگے قرار دیدیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جنایت کا محل مکڑہ ہے نہ کہ مکڑہ اور نہ ہی محل جنایت کی تبدیلی ہے جو باطل ہے پس اس بطلان سے بچنے کیلئے کہا گیا کہ فعل قتل کا گناہ مکڑہ کی طرف منسوب ہوگا اور مکڑہ کی طرف منتقل نہ ہوگا۔

خلاصہ امر یہ کہ قتل مسلم کی دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت تلف محل یعنی انسان کو تلف کرنے کی ہے اس حیثیت سے مکڑہ غیر کیلئے آگے بن سکتا ہے اور دوسری حیثیت گنہگار ہونے کی ہے اس حیثیت سے مکڑہ مکڑہ کیلئے آگے بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، حاصل یہ کہ مکڑہ پر جزار محل واجب ہوگی نہ کہ جزار فعل،

وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي الْمَكْرَةِ عَلَى الْبَيْعِ وَالْتَسْلِيمِ اِنَّ تَسْلِيْمَهُ يَقْتَضِي عَلَيْهِ لَانَ التَّسْلِيمِ
تَصَرُّفًا فِي بَيْعِ نَفْسِهِ بِالْاْتِمَامِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَصْلَحُ اِلَّا لِغَيْرٍ وَلَا يُجْعَلُ لِمَكْرَةٍ
اِلَّا لِغَيْرٍ لِتَبَدُّلِ ذَاتِ الْفِعْلِ لِاِنَّهُ جِيْنُهُذِي يَصِيْرُ عَضْبًا مَحْضًا وَقَدْ نَسَبْنَا
اِلَى الْمَكْرَةِ مِنْ حَيْثُ هُوَ عَضْبٌ،

ترجمہ یہ۔ اور ایسے ہی ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ جس کو بیع اور تسلیم پر مجبور کیا گیا ہو کہ مکڑہ کی تسلیم اسی پر منحصر رہے گی اسلئے کہ تسلیم (سپر دکرنا) اتمام کے ذریعہ اپنی بیع میں تصرف ہے اور مکڑہ اتمام کے اندر دوسرے کیلئے آگے بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر مکڑہ کو غیر کا آگے بنا دیا جائے تو محل فعل بدل جائے گا اور نفس فعل بھی بدل جائے گا اسلئے کہ تسلیم اس صورت میں عصب محض ہو جائیگی اور ہم نے اس تسلیم کی نسبت مکڑہ کی جانب عصب ہونے کی حیثیت سے کی ہے۔

تشریح مصنف و تبدیل محل کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں یعنی جس طرح قتل کا گناہ قاتل یعنی مکڑہ پر مقصور رہتا ہے اسی طرح اگر کسی کو بیع پر مجبور کیا گیا جس کی وجہ سے مکڑہ نے بیع کر لی پھر تسلیم بیع پر مجبور کیا گیا تو مکڑہ نے بیع بھی سپرد کر دی تو یہ بیع اور تسلیم مکڑہ ہی کی طرف منسوب رہیں گی اور بیع کے تمام احکام مکڑہ ہی سے متعلق ہوں گے چنانچہ مشتری کے بیع پر قبضہ کرنے سے ملک ثابت ہو جائیگی اگرچہ یہ ملک فاسد ہوگی مکڑہ کی اس بیع کا انعقاد تو اسلئے درست ہوگا کہ اس بیع کا صدور اس کے اہل سے اس کے محل میں ہوا ہے اور فاسد اسلئے ہوگی کہ مکڑہ کی رضامندی مفقود ہے مگر مکڑہ کو آگے سمجھ کر تسلیم کو مکڑہ کی طرف منتقل نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ مکڑہ کا بیع کو مشتری کے حوالہ کرنا یہ بیع کو مکمل کرنا ہے تو یہ حوالہ اور سپرد کرنا مکڑہ ہی کی طرف منسوب ہوگا اور سپرد کرنے کے مسئلہ میں مکڑہ چونکہ مکڑہ کیلئے آگے نہیں بن سکتا اسلئے یہ فعل تسلیم مکڑہ کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

اور مکڑہ مکڑہ کیلئے آگے نہیں بن سکتا کہ اگر فعل تسلیم میں مکڑہ کو مکڑہ کیلئے آگے قرار دیدیا جائے تو فعل کا محل بھی بدل جائے گا اور نفس فعل بھی بدل جائے گا، محل اسلئے بدل جائے گا کہ اس صورت میں مکڑہ کا فعل مکڑہ کا ہو جائے گا کیونکہ آگے کی طرف فعل منسوب نہیں ہو سکتا اور ذات فعل متغیر ہو جائے گی یعنی بیع کی بجائے غضب ہو جائے گا اسلئے کہ مکڑہ کو آگے ماننے کی صورت میں ایسا ہوگا کہ آمر (مکڑہ) نے مامور (مکڑہ) کا مال بغیر کسی شرعی وجہ کے لے لیا اور یہی غضب ہے اس طریقہ پر مکڑہ غضب میں تصرف کرنا والا ہوگا حالانکہ مکڑہ نے اس کو تسلیم و تکمیل کے ذریعہ بیع میں تصرف کا حکم دیا تھا اور یہ بات ظاہر ہے کہ غضب منسوب بیع کا غیر ہوتا ہے۔ الغرض مکڑہ نے مکڑہ کو بیع میں تصرف کا حکم دیا تھا اور مکڑہ کو آگے قرار دینے کی صورت میں غضب کے اندر تصرف کرنا لازم آگیا اور یہی ذات فعل کا بدل جانا ہے اور محل فعل بدلنے کی وجہ سے ذات فعل بھی بدل جائے گی اسلئے کہ تسلیم غضب ہو جائے گی، ذات فعل کی یہ تبدیلی محل فعل کے بدلنے کی وجہ سے لازم آئی لہذا محل فعل کی تبدیلی باطل ہوگی، اس باطل سے بچنے کیلئے ہم نے کہا کہ فعل تسلیم میں مکڑہ مکڑہ کیلئے آگے نہیں ہے اور فعل تسلیم مکڑہ کی طرف منسوب نہیں ہے۔

وقدر بنناہ کوزیہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ہر وہ فعل کہ جس میں مکڑہ مکڑہ کے لئے آگے بن سکتا ہو اس فعل کو مکڑہ کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے اور تسلیم کرنا اس حیثیت سے کہ مکڑہ کے قبضہ ملک کو تلف کر کے غضب کرنا ہے اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ مکڑہ مکڑہ کے لئے آگے ہو جائے لیکن آپ نے فعل تسلیم میں مکڑہ کو اس حیثیت سے بھی آگے قرار نہیں دیا ہے یہی وجہ ہے کہ آپ نے تسلیم کو مکڑہ پر منحصر کیا ہے اور مکڑہ کی طرف منتقل نہیں کیا۔

جواب۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس تسلیم میں دو حیثیتیں ہیں ایک تو یہ کہ تسلیم بیع کو

ہمارے نزدیک ہیں اور اہم شافی نے فرمایا کہ مکروہ کے تمام قولی تصرفات لغو ہیں جبکہ ناحق ہوں اسلئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ظاہر ہوتی ہے تاکہ قول دلی بات کا ترجمان بن سکے لہذا (مکروہ کیلئے) قصد و اختیار نہ ہونے کی وجہ سے قول باطل ہو جانے کا اور اکراہ یا محبس اکراہ یا القتل کے مانند ہے اہم شافی کے نزدیک تشریح _____ و اذا ثبت لزم مصنف و یہ بتانا چاہتے ہیں کہ معتق مکروہ یا غیر کا اکراہ بن سکتا ہے یا نہیں، اس مسئلہ کو بیان کرنے سے پہلے ایک تمہید بیان کی ہے، تمہید یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکروہ سے مکروہ کی طرف فعل مکروہ علیہ کا منتقل ہونا امر حکمی ہے امر حسی نہیں ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جس کا وجود عقلی ہو چکی نہ ہو، یعنی اس فعل کے انتقال کی شرط یہ ہے کہ مکروہ کی طرف سے اس فعل کا صدور ممکن ہو اور اس کا صدور حسیاً اور حقیقتہً نہ ہو، معقول ہونا تو اسلئے شرط ہے کہ اگر اس فعل کا صدور مکروہ سے معقول اور مقصور ہی نہ ہو تو وہ فعل ممتنع ہوگا لہذا اس کی نسبت مکروہ کی طرف اصلاً درست نہ ہوگی، اور غیر حسی ہونا اسلئے شرط ہے کہ اگر مکروہ سے حسیاً حقیقتہً فعل کا صدور ہوگا تو اس فعل کی نسبت مکروہ کی طرف حسی ہوگی نہ کہ حکمی حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مکروہ کی طرف نسبت اور انتقال حکمی امر ہے۔

قلنا ان المكروه على الاعتقاد يجوز مصنف عليه الرجم مذکورہ تمہید قائم کرنے کے بعد اس پر ایک حکم متفرع فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو اکراہ کا عمل کے ذریعہ اپنا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا تو مکروہ ہی اعتقاد کا تکلم کرنے والا شمار ہوگا اور اعتقاد کی نسبت مکروہ ہی کی جانب رہے گی اور اس معتق کی ولا کا مکروہ ہی مستحق ہوگا فعل اعتقاد میں مکروہ کو اکراہ قرار دے کر اعتقاد کی نسبت مکروہ کی جانب نہیں کر سکتے اسلئے کہ نسبت اور انتقال کی شرط یہ ہے کہ وہ فعل مکروہ سے مقصور الصدور ہو اور یہ ممکن نہیں ہے کہ مکروہ کی زبان سے مکروہ کی جانب سے اعتقاد کا صدور ہو سکے اسلئے کہ کوئی انسان دوسرے انسان کی زبان سے تکلم نہیں کر سکتا البتہ عبد معتق کی مالیت کا اتلاف مکروہ کی جانب سے مقصور ہے نیز اتلاف کا صدور مکروہ سے حسیاً نہیں ہوا لہذا انتقال فعل کی دونوں شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے فعل کو مکروہ کی جانب منتقل کرنا درست ہوگا لہذا مکروہ کی جانب اتلاف کی نسبت بھی درست ہوگی اور مکروہ ہی عبد کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

لانه منفصل عنه لزم مصنف اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کیا جب اعتقاد مکروہ کی جانب منتقل نہیں ہو سکتا تو پھر اتلاف جو کہ عتق کے ضمن میں پایا جاتا ہے عتق کے بغیر کیسے مکروہ کی جانب منتقل ہو سکتا ہے۔

جواب _____ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اتلاف اور اعتقاد لازم ملزوم نہیں ہیں بلکہ بعض صورتوں

میں دونوں الگ بھی ہو جاتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص کسی کے غلام کو قتل کر دے تو اٹلاف پایا گیا مگر اعتاق نہیں پایا گیا اور اٹلاف اپنی اصل ہی سے انتقال کا احتمال رکھتا ہے یعنی اگر کسی نے اپنا غلام قتل کرنے پر کسی کو مجبور کیا اور اس نے اس غلام کو قتل کر دیا تو اس صورت میں مکڑہ صرف آہ ہوگا اور قتل و اٹلاف مکڑہ کی طرف منتقل ہوگا پس جب اٹلاف ابتداً مکڑہ کی طرف منتقل ہو سکتا ہے تو وہ اٹلاف جو اعتاق کے ضمن میں مستحق ہو ہے وہ بھی اعتاق سے جدا ہو کر مکڑہ کی طرف منتقل ہو جائے گا یا اس صورت کہ مکڑہ کو اگر محض قرار دیدیا جائے۔

وہذا عندنا وقال الشافعی رحمہ اللہ: مصنف فرماتے ہیں کہ ما سبق میں جو اکراہ کے احکام مذکور ہوئے ہیں وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہیں امام شافعی کے نزدیک اگر اکراہ ناحق ہو تو مکڑہ کے قولی تصرفات مثلاً طلاق، اعتاق اور بیع وغیرہ لغو ہوں گے البتہ اکراہ اگر بحق بجانب ہو تو مکڑہ کا تصرف معتبر ہوگا مثلاً حربی کو اسلام پر مجبور کیا اگر حربی مکرہا اسلام لے آیا تو اس کا اسلام درست ہوگا، اسی طرح اگر قاضی نے مدیون کو اپنا مال فروخت کرنے پر مجبور کیا اور مدیون نے اپنا مال فروخت کر دیا تو درست ہے اس لئے کہ یہ اکراہ ناحق ہے، صاحب حسامی نے امام شافعی کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قول قصد و اختیار سے صحیح ہوتا ہے تاکہ دل کا ترجمان بن سکے لہذا جس صورت میں قصد و اختیار معدوم ہوگا اس صورت میں اس کا قول باطل ہوگا اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ نا تم یا صبی یا مجنون کا قول قصد و اختیار نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوتا ہے اسی طرح اکراہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مکڑہ نے جو کچھ کیلئے وہ دفع مضرت کیلئے کیلئے نہ کہ مانے الضمیر کو ظاہر کرنے کیلئے لہذا مکڑہ کا قول قصد صحیح کے بغیر درست نہ ہوگا۔

والاکراہ بالحبس الہائم ہذا امام شافعی کے نزدیک عمر قید کے ساتھ اکراہ کرنا ایسا ہے جیسا کہ قتل کی دھمکی دیکر اکراہ کرنا یعنی جس طرح قتل کی دھمکی دے کر اکراہ کے ذریعہ مکڑہ کے قولی تصرفات باطل ہو جاتے ہیں اسی طرح اگر عمر قید کے ذریعہ اکراہ کیا گیا تو بھی مکڑہ کے قولی تصرفات باطل ہو جائیں گے۔

وَإِذَا وَقَعَ الْإِكْرَاهُ عَلَى الْفِعْلِ فَإِذَا تَمَّ الْإِكْرَاهُ بَطُلَ حُكْمُ الْفِعْلِ مِنَ الْفَاعِلِ وَتَسَامُهُ أَنْ يُجْعَلَ عُدْرًا يُبَيِّحُ لَهُ الْفِعْلَ فَإِنْ أَمَكَّنَ أَنْ يُنْسَبَ إِلَى الْمُكْرَاهِ نَسَبٌ إِلَيْهِ وَالْأَنْبَطِلُ أَصْلًا وَقَدْ ذَكَرْنَا نَحْنُ أَنَّ الْإِكْرَاهَ لَا يُعِيدُهُ الْإِخْتِيَارَ لَكِنَّهُ يَنْتَقِي بِهِ الرِّضَاءَ أَوْ يَفْسُدُ بِهِ الْإِخْتِيَارُ إِلَى الْخَيْرِ مَا قَدَّرْنَا هُوَ،

ترجمہ :- اور جب اکراہ کا فعل پر واقع ہو تو فاعل سے فعل کا حکم ساقط ہو جائے گا اور اکراہ کا اصل یہ ہے کہ شرعاً اس اکراہ کو ایسا عندر قرار دیدیا جائے کہ جو مکڑہ کیلئے اس فعل کو مباح کر دے پس اگر مکڑہ کی طرف

فعل کو منسوب کرنا ممکن ہوگا تو مکروہ کی طرف نسبت کر دی جائے گی اور اگر ممکن نہ ہوگی تو وہ فعل بالکلیہ باطل ہو جائے گا اور ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم نہیں کرتا ہے لیکن اس کی وجہ سے رضامندی منتفی ہو جاتی ہے یا اس کی وجہ سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے جس کی مکمل تفصیل بیان کر چکے ہیں۔

تشریح۔۔۔ اور جب اکراہ کا ل کسی فعل پر ہو خواہ اس فعل کی نسبت مکروہ کی طرف ممکن ہو یا نہ ہو تو اس فعل کا حکم فاعل (مکروہ) سے ساقط ہو جاتا ہے یعنی فاعل (مکروہ) سے مواخذہ نہیں ہوتا اور اکراہ کا ازالہ یہ ہے کہ شریعت اکراہ کو ایسا عذر قرار دیدے کہ جو مکروہ کیلئے فعل کو مباح کر دے جیسا کہ کسی کے مال کو تلف کرنے پر قتل کی دھمکی کے ذریعہ اکراہ کرنا غیر کے مال کو تلف کرنے کو مباح کر دیتا ہے یعنی مباشر (مکروہ) سے اس فعل کا حکم ساقط ہو جاتا ہے اور اگر اکراہ کا ل نہ ہو یا اس صورت کہ وہ فعل مکروہ کیلئے شرعاً مباح نہ ہو تو اس فعل کا حکم فاعل (مکروہ) سے ساقط نہ ہوگا بلکہ فاعل سے مواخذہ کیا جائے گا جیسا کہ اگر کسی کو زنا پر مجبور کیا گیا یا ناحق کسی مسلمان کے قتل پر مجبور کیا گیا تو مکروہ کے لئے زنا اور قتل کا ارتکاب مباح نہیں ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اکراہ غیر تام ہے لہذا مذکورہ زانی اور قاتل پر حد زنا اور قصاص جاری ہوگا، اگر مباشر (مکروہ) کو آلہ محض قرار دیدیا جائے تو اب یہ دیکھنا ہوگا کہ اس فعل کی نسبت مکروہ کی طرف ممکن ہے یا نہیں اگر ممکن ہے تو اس کی طرف نسبت کر دی جائے گی اور اسی سے مواخذہ کیا جائے گا مثلاً اگر کسی کو غیر کے مال کے تلف کرنے پر مجبور کیا گیا اور مکروہ نے غیر کا مال تلف کر دیا تو مکروہ پر نقصان کا ضمان واجب ہوگا اسلئے کہ تلف کی نسبت مکروہ کی طرف ممکن ہے اور اگر مکروہ کی طرف فعل کی نسبت ممکن نہ ہو تو وہ فعل بالکلیہ باطل ہو جائے گا اور کسی سے بھی مواخذہ نہ ہوگا مثلاً اگر کسی کو ماہ رمضان کا روزہ توڑنے پر مجبور کیا گیا تو مکروہ کا روزہ فاسد نہ ہوگا اور یہ افطار نہ کیا نا کھانے یا تھوک نکلنے کے مانند ہوگا لیکن اس اکراہ کی وجہ سے رضامندی منتفی ہو جائے گی۔ (حاشیہ نظامی ص ۱۷۱)

اور باب اکراہ میں جو اصل ہے وہ ہم اکراہ کی بحث کے شروع میں بیان کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اکراہ اختیار کو بالکلیہ فاسد نہیں کرتا البتہ رضائے صورت میں منتفی ہو جاتی ہے اکراہ خواہ کامل ہو یا قاصر، اور اکراہ قاصر سے اختیار میں قدرے فساد واقع ہو جاتا ہے اور اگر اکراہ کامل ہو تو اس سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور اختیار فاسد پر احناف کے نزدیک احکام مرتب ہوتے ہیں بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک مکروہ کے تصرفات قوی باطل ہو جاتے ہیں۔

وَالَّذِي يَقَعُ بِهِ خَشْمُ الْكِتَابِ
بَابُ حُرُوفِ الْمَعَانِي

فَشَطْرُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفَقْهِ مَبْنِيٌّ عَلَيْهَا وَأَكْثَرُهَا رُقُوعًا حُرُوفِ الْعَطْفِ وَالْأَصْلُ فِيهِ الْوَاوُ وَهِيَ لِيُطْلَقَ الْجَمْعُ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ تَقَرُّصٍ لِمُقَارَنَةِ وَلَا تَرْتِيبٍ وَ عَلَيْهِ عَامَّةٌ أَهْلُ النَّفْعِ وَالْمُهَيِّجَةُ الْفَتْوَى وَإِمَّا يَشُبُّ التَّرْتِيبُ فِي قَوْلِهِ إِنْ نَكَحْتَهَا فِي طَالِقٍ وَطَالِقٍ وَطَالِقٍ حَتَّى لَا يَقَعُ بِهِ إِلَّا وَاحِدَةً فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ خِلَافًا لِصَاحِبِيهِ ضَرُورَةً أَنْ الثَّانِيَةَ تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَةِ الْأُولَى لِأَسْبَقْتَنِي الْوَاوُ وَفِي قَوْلِ الْمَوْلَى أَعْتَقْتُ هَذِهِ وَهَذِهِ وَقَدَّرَ وَجْهَهُمَا الْفُضُولِيُّ مِنْ رَجُلٍ إِنَّمَا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلِمَةِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْخِيَرَةِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْخِيَرَةِ مَا يَغَيِّرُ أَوَّلَهُ وَعَتَقُ الْأُولَى يُبْطَلُ مَعْلِيَّةُ الْوَقْفِ فَبَطَلَ الثَّانِي تَبَلُّ الشُّكْرِ وَيَعْتَقُهَا،

ترجمہ :- اور جس بحث پر کتاب ختم ہو رہی ہے وہ باب حروف المعانی ہے اسلئے کہ مسائل فقہیہ کا ایک حصہ حروف معانی پر موقوف ہے اور ان حروف معانی میں کثیر الاستعمال حروف عطف ہیں اور عطف میں اصل واو ہے اور وہ احناف کے نزدیک مقارنت اور ترتیب سے تعرض کئے بغیر مطلق جمع کے لئے ہے اور اسی پر عام اہل لغت اور فتوے ہیں اور قائل کے قول ان نکحتہا فی طالق و طالق میں امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ایک طلاق واقع ہوگی بخلاف صاحبین کے وہ اس ضرورت کی بنا پر ہے کہ طلاق ثانیہ اولی کے واسطے سے شرط پر معلق ہوگی نہ کہ واو کے مقتضی کی وجہ سے، اور مولی کے قول اعتقت ہذہ و ہذہ حال یہ کہ ان دونوں باندیوں کا نکاح ایک فضولی نے کسی شخص کے ساتھ کر دیا ہے ثانی کا نکاح اسلئے باطل ہوگا کہ صدر کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا جبکہ آخر کلام میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو صدر کلام کو متغیر کر دے اور پہلی باندی کا آزاد ہو جانا نکاح موقوف کی محلیت کو باطل کر دیتا ہے پس دوسری کا نکاح اس کے عتق کے تکلم سے پہلے باطل ہو گیا۔

تشریح _____ مصنف علیہ الرحمہ فرما رہے ہیں کہ ہمارے یہ کتاب باب حروف المعانی پر اختتام پذیر ہو رہی ہے والذی یقع بہ ختم الکتاب بتدار ہے اور باب حروف المعانی اس کی خبر ہے، ہر چند کہ حروف معانی کا تعلق فن نحو سے ہے مگر چونکہ بہت سے مسائل فقہیہ کا تعلق حروف معانی سے ہے لہذا

فائدہ کی تکمیل کے پیش نظر آخر کتاب میں اس بحث کو ذکر کرنا مناسب ہے مصنف نے معانی کی قید کے ذریعہ حروف مبانی یعنی حروف ہجا کو خارج کر دیا اسلئے کہ حروف مبانی کی وضع ترکیب عبارت کیلئے ہے نہ کہ معانی کے لئے، حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسما تک پہنچادیں جیسے کتبہ بالقلم میں۔

سوال — اس باب میں حروف کے علاوہ اسماء اور کلمات کا بیان بھی ہے تو پھر مصنف نے باب حروف المعانی کا عنوان کیوں اختیار کیا؟

جواب — چونکہ زیادہ تر اس باب میں حروف ہی کا بیان ہے اسلئے تغلیباً ایسا کہا گیا ہے۔
فشط من مسائل الفقہتہ میں فالتغلیبہ ہے اور والذی یقع بہ ختم الکتاب کی علت ہے، حروف معانی میں کثیر الاستعمال حروف عطف ہیں اسلئے کہ یہ اسماء و افعال سب پر داخل ہوتے ہیں بخلاف حروف جر کے کہ یہ افعال پر داخل نہیں ہوتے اور کلمات شرطیہ اسماء پر داخل نہیں ہوتے، حروف عطف میں اصل واؤ ہے اسلئے کہ واؤ صرف اشتراک کو ثابت کرنے کے لئے آتا ہے بخلاف دیگر حروف عطف کے کہ وہ اشتراک کے علاوہ دیگر معانی کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں، واؤ احناف کے نزدیک مطلق جمع کے لئے آتا ہے اس میں نہ مقارنت فی الزمان سے تعرض ہوتا ہے اور نہ ترتیب سے، اہم شافعی کے نزدیک واؤ ترتیب کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ابدوا بما بدأ اللہ بہ سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ آپ نے سہمی کوہ صفا سے شروع فرمائی اور ان الصفا والمرۃ من شعائر اللہ تلاوت فرمائی معلوم ہوا کہ آپ نے آیت سے ترتیب سمجھی، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول وارکعوا واسجدوا سے رکوع کی سجدہ پرہ تقدیم ضروری ہے اور اسی کا نام ترتیب ہے۔

اہم شافعی کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ترتیب وحی غیر متلو کے ذریعہ سمجھی ہونکہ واؤ سے، اور آیت کا حوالہ اس بات کو بتانے کے لئے دیا ہو کہ تقدیم ذکر میں اہتمام اور ترجیح پر دلالت کرتی ہے دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے قول "واسجدی وارکعی" سے معارض ہے اور سجدہ کی تقدیم رکوع پر خلاف جماع ہے، اکثر اہل لغت کا مذہب بھی یہی ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے نہ کہ ترتیب و مقارنت کیلئے اور جو حضرات واؤ کو محض جمع کیلئے لیتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر واؤ جمع و ترتیب کے لئے ہو تو بہت سی خرابیاں لازم آئیں گی ان میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ان دو قولوں "وادخلوا الباب سجداً" اور "قولوا احطہ" اور "قولوا احطہ وادخلوا الباب سجداً" میں تناقض لازم آئیگا حالانکہ واقعہ ایک ہے۔

وانما یثبت الترتیب فی قولہ کز مصنف اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں سوال — بقول آپ کے واؤ مطلق جمع کے لئے ہے تو اگر کسی نے کہا "ان نکحہتا ہننی طابق و طابق و طابق" اسی طرح اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "انت طابق و طابق و طابق" نہ کوڑ

دونوں کو الگ الگ آزاد کیا تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا اسلئے کہ اولے ثانیہ سے پہلے آزاد ہوگی پس اولے کے آزاد ہوتے ہی نکاح امۃ علی الحرة لازم آئے گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے اور اگر دونوں کو عطف بالواد کے ذریعہ آزاد کیا اور یوں کہا "اعتقت ہذہ و ہذہ" تو اس صورت میں بھی احناف کے نزدیک ثانیہ کا نکاح باطل ہوگا پس اس صورت میں ثانیہ کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی علامت سیکرہ دوسری باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے اور پہلی پہلے آزاد ہوئی ہے یعنی دونوں کی آزادی ترتیب کے ساتھ واقع ہوئی ہے اور جب یہ بات ہے تو معلوم ہو گیا کہ واد ترتیب کے لئے ہے حالانکہ احناف اس سے انکار کرتے ہیں اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں بھی ترتیب واد کے مقتضی کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ مقتضائے کلام کی وجہ سے ہے اسلئے کہ جب کلام کے آخر میں ایسی چیز موجود نہ ہو جو اول کلام کو بدل دے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا ہے یہاں بھی چونکہ کلام کے آخر میں کوئی منجز موجود نہیں ہے جو اول کلام کو بدل دے اسلئے اول کلام "اعتقت ہذہ" آخر کلام یعنی "و ہذہ" پر موقوف نہ ہوگا یعنی اولاً جس باندی کی طرف اشارہ کر کے اعتقت ہذہ کہا ہے وہ دوسرے کے عتیق کے کلم سے پہلے ہی آزاد ہو جائیگی اور دوسری باندی ہی رہے گی لہذا حدیث لا شیخ الامۃ علی الحرة کیوجہ سے دوسری محل نکاح نہ رہے گی اگرچہ وہ نکاح موقوف ہو اسکی کو مصنف نے کہا ہے کہ اولے کا آزاد ہونا ثانیہ کے نکاح کے موقوف ہونے کی محلیت کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ جس طرح نکاح امۃ علی حرة ناجائز ہے اسی طرح نکاح امۃ علی الحرة کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہے اور جب پہلی کے آزاد ہونے سے دوسری نکاح موقوف کا محل نہ رہی تو ثانیہ کے عتیق کے کلم سے پہلے ثانیہ کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا زَوَّجَهُ الْفُضُولِيُّ اُنْتَيْنِ فِي عَقْدَتَيْنِ فَقَالَ اجْزَتْ هَذِهِ وَهَذِهِ
حَيْثُ بَطُلَ جَمِيعًا لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ وَضِعَ لِجَوَازِ النِّكَاحِ وَإِذَا اتَّصَلَ بِهِ الْخُرُكُ
سَلِبَ عَنْهُ الْجَوَازُ فَصَارَ الْخُرُكُ فِي حَقِّ أَوْلِيهِ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ وَالْإِسْتِثْنَاءِ،

ترجمہ :- بخلاف اس صورت کے کہ جب کسی شخص کا فضولی نے دو عقدوں میں دو بیویوں کے ساتھ نکاح کیا ہو پھر اس شخص نے "اجزت ہذہ و ہذہ" کہا ہو تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ صدر کلام جواز نکاح کیلئے موضوع ہے اور جب اس کے ساتھ آخر کلام متصل ہو تو اس سے جواز مسلوب ہو گیا پس آخر کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے مرتبہ میں ہو گیا۔
تشریح :- بخلاف ما لہ فی عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر دو طریقہ

یہ ہو سکتی ہے۔

پہلا طریقہ۔۔۔۔۔ بقول آپ کے ما قبل کے مسئلہ میں جس طرح فضولی نے دو باندیوں کا نکاح کیا اور مولے نے "اعتقت ہذہ و ہذہ" کہا تو جس باندی کی طرف پہلے اشارہ کیا اس کا نکاح جائز ہوگا اور دوسری کا باطل ہوگا، اسی طرح اگر فضولی نے دو حقیقی بہنوں کا نکاح کسی ایک شخص سے دو عقدوں میں کر دیا اور شوہر نے اجرت ہذہ و ہذہ کہا تو امتین کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے یہاں بھی پہلی بہن کا نکاح جائز ہونا چاہیے حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہو جاتا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے اسی اعتراض کا جواب بخلاف ما اذاردج سے دیا ہے۔

اس تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہے کہ دو باندیوں کے نکاح پر دو بہنوں کے نکاح کو قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے، فرق یہ ہے کہ نکاح امتین کے مسئلہ میں مولیٰ کا قول "اعتقت ہذہ" آخر کلام "و ہذہ" پر موقوف نہیں ہے اسلئے کہ آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے لہذا اول آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا اور جب اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہے تو مولے کے اعتقت ہذہ کہنے سے پہلی مشار الیہا باندی آزاد ہو جائے گی اور آخر کلام یعنی "و ہذہ" کا تلفظ کرنے سے پہلے ہی چونکہ نکاح امتہ علی الحرة لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے اسلئے دوسری باندی کا نکاح باطل اور پہلی کا جائز ہو جائیگا اور اختین کے مسئلہ میں یعنی اجرت ہذہ و ہذہ میں صدر کلام یعنی اجرت ہذہ آخر کلام یعنی "و ہذہ" پر موقوف ہے اسلئے کہ اس مسئلہ میں آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے اس طور پر کہ اگر شوہر "اجرت ہذہ" کہے کہ خاموش ہو جاتا تو پہلی بہن کا نکاح جائز ہو جاتا کیونکہ ابھی جمع بین الاختین لازم نہیں آیا لیکن جب شوہر نے "و ہذہ" کہہ کر دوسری بہن کے نکاح کی بھی اجازت دے دی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے یہ دونوں نکاح ناجائز ہو گئے۔

الحاصل آخر کلام نے اول کلام کو جواز سے عدم جواز کی طرف متغیر کر دیا اور جب آخر کلام اول کلام کیلئے مغیر ہو تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہو سکتا ہے اور موقوف اور موقوف علیہ کا وقوع ایک زمانہ میں ہوگا اور جب دونوں نکاحوں کے وقوع کا زمانہ ایک ہوگا تو جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے لہذا دونوں مسئلوں میں فرق ہونے کی وجہ سے اختین کے مسئلہ کو امتین کے مسئلہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

سوال کی تقریر کا دوسرا طریقہ۔۔۔۔۔ بعض حضرات نے سوال کی تقریر اس طرح کی ہے کہ جب مذکورہ مسئلہ اختین میں امام صاحب کے نزدیک دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہے تو اس سے ثابت ہو گیا کہ داؤم مقارنت کے لئے ہے حالانکہ امام صاحب کے نزدیک داؤم مطلق جمع کے لئے ہے نہ کہ مقارنت

اور ترتیب کے لئے۔

اس دوسری تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہوگا، مسئلہ اختین میں اجرت کہنے کی صورت میں دونوں بہنوں کے نکاح کا بطلان اسلئے نہیں کہ اجرت ہذہ و ہذہ میں واؤ مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض نے سمجھ لیا ہے بلکہ اسلئے ہے کہ صدر کلام یعنی "اجرت ہذہ" جواز نکاح کے لئے موضوع ہے کیونکہ صدر کلام کے تکلم میں جمع بین الاختین لازم نہیں آتا لیکن جب آخر کلام یعنی "و ہذہ" کا تکلم کیا تو صدر کلام سے جواز سلب ہو گیا کیونکہ اس صورت میں آخر کلام صدر کلام کے لئے شرط اور استثناء کے درجہ میں ہے یعنی جمطوح شرط اور استثناء اول کلام کے لئے منفر ہوتے ہیں اسی طرح یہاں بھی آخر کلام اول کلام کے لئے منفر ہے اسلئے کہ اگر شوہر اپنے قول و ہذہ کو اپنے قول اجرت ہذہ کے ساتھ نہ ملاتا تو پہلی بہن کا نکاح جائز ہوتا لیکن جب "و ہذہ" کو اجرت ہذہ کے ساتھ ملا دیا تو جمع بین الاختین لازم آنے کی وجہ سے دونوں کا نکاح باطل ہو گیا اور اول کلام آخر کلام پر موقوف ہو گیا اور موقوف و موقوف علیہ کا چونکہ زمانہ ایک ہوتا ہے لہذا گویا کہ شوہر نے کلمہ واحدہ کے ذریعہ یعنی اجرت ہذہ کے ذریعہ دونوں کے نکاح کو جائز قرار دیا جس کی وجہ سے جمع بین الاختین لازم آیا اور دونوں نکاح باطل ہو گئے۔

مذکورہ تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی کہ دونوں نکاحوں کا بطلان دلیل آخر سے ثابت ہوا ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے۔

وَقَدْ تَدَخَّلُ الْوَأُو عَلَى جُمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِخَبَرِهَا فَلَا تَجِبُ الْمَشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ
وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِ هَذِهِ طَالِقٌ ثَلَاثًا هَذِهِ طَالِقٌ أَنَّ الثَّانِيَةَ تَطْلُقُ وَاحِدَةً
لِأَنَّ الشَّرْكََةَ فِي الْخَبَرِ كَانَتْ وَاجِبَةً لِإِنْتِقَارِ الْكَلَامِ الثَّانِي إِذَا كَانَ نَاقِصًا
فَإِذَا كَانَ كَامِلًا فَقَدْ ذَهَبَ دَلِيلُ الشَّرْكََةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْجُمْلَةَ النَّاقِصَةَ
تُشَارِكُ الْأُولَى فِيهَا تَمَّ الْأُولَى بِعَيْنِهِمْ حَتَّى قُلْنَا فِي قَوْلِهِ إِنْ دَخَلَتْ الدَّارُ
فَأَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ أَنَّ الثَّانِيَّ يَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ الشَّرْطِ بِعَيْنِهِمْ وَلَا يَقْتَضِي
الِاسْتِبْدَاءَ بِهِ كَأَنَّهُ أَعَادَهُ وَإِنَّمَا يَصَارُ إِلَيْهِ فِي قَوْلِهِ جَاءَ فِي زَيْدٍ وَعَمْرُو
ضَرْوَرَةً أَنَّ الْمَشَارَكَةَ فِي مَجْعَى وَاحِدٍ لَا يَتَصَوَّرُ

ترجمہ :- اور واؤ کبھی ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر سے مل کر تمام ہے جس کی وجہ سے اس عطف کے ذریعہ مشارکت فی الخبر ثابت نہیں ہوتی، اور اس کی مثال قائل کا قول "ہذہ طالق

ثلاثاً و ہذہ طابق " ہے یہاں تک کہ ثانیہ پر ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ خبر میں شرکت جب ہوتی ہے کہ جب کلام ثانی ناقص ہونے کی وجہ سے (خبر کا) محتاج ہو پس جب کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی وجہ ختم ہوگئی، اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جملہ ناقصہ جملہ اولے کا اس چیز میں شریک ہوتا ہے جس سے بعینہ جملہ اولے تام ہوا ہے حتیٰ کہ ہم نے شوہر کے قول ان دخلت الدار فانت طابق و طابق میں کہا کہ ثانی طلاق بعینہ شرط مذکور کے ساتھ متعلق ہوگی اور طلاق ثانی مستقل شرط کا تقاضہ نہ کرے گی اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ مستحکم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور بہر حال قابل کے قول جاری زید و عمر میں استقلال کی طرف اس بات کی ضرورت کی وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے کہ محبی واحد میں مشارکت ممکن نہیں ہے۔

تشریح۔۔۔ اور کبھی جملہ کاملہ کا عطف جملہ کاملہ پر کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے مسطوف، معطوف علیہ کی خبر میں شریک نہیں ہوتا مثلاً "ہذہ طابق ثلاثاً و ہذہ طابق" اس جملہ میں مبتدأ ثانی یعنی و ہذہ مبتدأ اول کی خلیعے طابق ثلاثاً میں شریک نہیں ہے اسلئے کہ دونوں جملے مبتدأ و خبر سے ملکر تام ہیں کوئی کسی کا محتاج نہیں لہذا دوسرا جملہ پہلے جملہ کی خبر میں شریک نہ ہوگا اسلئے کہ شرکت فی الخبر کی علت جملہ ثانیہ کا محتاج ہونا تھا اور یہ تب ہی ہوتا ہے جب ثانی جملہ ناقص ہو۔ اور مذکورہ مثال میں جملہ ثانیہ تام ہے بخلاف ہذہ طابق و ہذہ کے کہ اس کلام میں جملہ ثانیہ یعنی "و ہذہ" ناقص ہے اسلئے کہ مبتدأ اول کی خبر میں شرکت کے بغیر مفید معنی نہیں ہے اور وہ خبر طابق ہے، جلیتین کے تام ہونے کی صورت میں واو کو ابتداً کہتے ہیں، خبر کے اندر شرکت چونکہ احتیاج کی وجہ سے ہوتی ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ جملہ ناقصہ جملہ اولی کے ساتھ بعینہ اس چیز میں شریک ہوگا جس سے جملہ اولے تام ہوا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طابق و طابق کہا تو طلاق ثانی بعینہ اسی شرط کے ساتھ مشروط ہوگی جس کے ساتھ پہلی طلاق مشروط ہے ثانی طلاق کے لئے مستقل شرط محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے یہاں تک کہ مستحکم کے بارے میں یہ مان لیا جائے کہ اس نے شرط کا اعادہ کرتے ہوئے گویا کہ یہ کہا ہے "ان دخلت الدار فانت طابق ان دخلت الدار فانت طابق" کیونکہ جب بعینہ شرط مذکورہ میں اشتراک کافی ہے تو پھر اس تقدیر کے ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

۴۴۴ فائدہ۔۔۔ اس کا اثر اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "کلما حلفت بطلاقک فانت طابق" مسلوب ہونا چاہیے کہ مذکورہ مثال میں حلف بمعنی تعلیق علی الشرط ہے مطلب یہ ہے کہ اگر میں تیری طلاق کو شرط پر معلق کر دوں تو تجھے طلاق ہے پھر اس نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طابق و طابق" تو یہ ایک ہی کہیں ہوگی اور اس کہیں کی وجہ سے عورت پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور اگر مذکورہ قول "ان دخلت الدار فانت طابق ان دخلت الدار فانت طابق" کے مرتبہ میں ہوتا بعینہ لگے معجز

دانا ایضاً را الیہ از مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ معطوف بعینہ اسی سے متعلق ہوتا ہے جس سے معطوف علیہ متعلق ہوتا ہے اور جس خبر سے معطوف علیہ تام ہوتا ہے اسی خبر سے معطوف بھی تام ہوتا ہے آپ کا یہ قاعدہ قابل کے قول "جاہلی زید و عمرو" سے منقول ہے اسلئے کہ آپ اس مثال میں جملہ ثانیہ یعنی معطوف کے لئے مستقل متعلق خبر محذوف مانتے ہیں اور اصل تقدیر جاہلی زید و جاہلی عمرو نکالے ہیں۔

جواب۔۔۔ مذکورہ مثال میں مستقل فعل محذوف ماننے کی ضرورت اسلئے پیش آئی کہ مجبوت واحد میں زید و عمرو کی شرکت ممکن نہیں ہے جس کی وجہ سے جملہ ثانیہ کے لئے مستقل فعل محذوف ماننے کی ضرورت پیش آئی، بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں معطوف مستقل شرط کا متقاضی نہیں ہے کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ کے لئے بعینہ ایک شرط کافی ہو سکتی ہے لہذا معطوف کے لئے مستقل شرط محذوف ماننے کی ضرورت نہ ہوگی۔

وَقَدْ يَسْتَعَارُ الْوَأُولُ لِلْعَالِ بِمَعْنَى الْجَمْعِ أَيْضًا لِأَنَّ الْعَالِ تَجَامِعُ ذَا الْعَالِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَتَبَعَتْ أَبْوَابُهَا أَمْ يَأْمُرُهَا مَفْتُوحَةٌ وَقَالَ الْوَأُفِي قَوْلِ الرَّبِّ لِعَبْدِهِ إِذِ الْإِنِّي الْغَاوَانَتْ حُرٌّ وَاللَّحْرَبِي أَنْزِلُ وَأَنْتَ آمِنٌ إِنَّ الْوَأُولَ لِلْعَالِ حَتَّىٰ لَا يَتَّبِعُونَ الْعَبْدُ إِلَّا بِالْإِذَاءِ وَلَا يَأْمَنُ الْعَرَبُ مَالَهُ عَيْزِلُ،

ترجمہ :- اور کبھی واؤ کو جمع کے معنی کی وجہ سے حال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اس لئے کہ حال ذوا الحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "یہاں تک کہ جب پہنچ جائیں اس پر اور کھولے جائیں گے اس کے دروازے یعنی اس کے دروازے کھلے ہوتے ہوں گے، اور فقہاء نے کہا ہے قابل کے قول اپنے غلام سے "اَوَّابِي الْغَاوَانَتْ حُرٌّ" میں اور حربی سے "انزل وانت آمین" میں کہ واؤ حال کیلئے ہے حتیٰ کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادارے اور حربی ماموں نہ ہوگا جب تک کہ نہ اترے۔

تشریح۔۔۔ مصنف علیہ الرحمہ واؤ کے حقیقی معنی کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مجازی معنی کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ واؤ کبھی معنی جمع کی وجہ سے حال کے لئے بھی آتا ہے یعنی واؤ کے حقیقی معنی جمع کے ہیں اور حال کے معنی مجازی ہیں اور معنی حقیقی اور مجازی میں علت مشترکہ جمعیت کے

معنی میں مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے، حتیٰ اذا جاء ولم تفتح البوابینا یعنی جب مومن جنت میں آئیں گے تو جنت کے دروازے کھلے ہوتے ہوں گے، اس آیت میں دو احوال کیلئے ہے عطف کے لئے نہیں ہے، اسلئے کہ مومنین کے اکرام کے لئے یہ مناسب ہے کہ دروازے پہلے سے کھلے ہوتے ہوں اور یہ اکی رفت ہو سکتا ہے کہ دو کو حالیہ مانا جائے، اگر دو کو عاطفہ مانا جائے تو آمد اور دروازہ کا کھلنا ایک ساتھ ہوگا جو اکرام کے منافی ہے اسلئے کہ معزز مہمان کے لئے دروازہ پہلے سے کھلا رکھا جاتا ہے نہ کہ آنے کے بعد کھولا جاتا ہے۔
باقی دونوں مثالوں میں بھی دو عاطفہ نہیں ہو سکتا اسلئے کہ معطوف علیہ جملہ لیلیہ انشائیہ ہے اور معطوف جملہ فعلیہ خبریہ ہے جس کی وجہ سے عطف مستحسن نہیں ہے لہذا دو کو حالیہ ماننا ہی بہتر ہوگا۔

وَمَا الْفَاءُ فَانَهَا الْوَصْلُ وَالتَّعْقِيبُ وَلِهَذَا قُلْنَا فَيَمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ اِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتَ طَالِقٌ اِنْ الشَّرْطُ تَدْخُلُ الشَّيْئَةَ بَعْدَ الْاُولَى مِنْ غَيْرِ تَرَاجُحٍ وَقَدْ تَدْخُلُ الْفَاءُ عَلَى الْعَلَلِ اِذَا كَانَ ذَلِكَ مَتَايِدٌ وَمُفِيصٌ يُرْمَعُ التَّرَاخِي يُقَالُ اِبْتِشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ وَلِهَذَا قُلْنَا فَيَمَنْ قَالَ لِعَبْدِهِ اِذَا اَتَى الْغَفَا نْتَ عَمْرًا فَيَعْتِقُ الْحَالِ لِانَّ الْعِشْقَ دَائِمًا فَاشْبَهَ الْمَتْرَاخِي،

ترجمہ :- اور بہر حال فاء وصل اور تعقیب کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ جس نے اپنی بیوی سے اِن دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانط طالق کہا کہ وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد متصلاً داخل ہو اور فاقسبھی علتوں پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت دائمی ہو اسلئے کہ وہ علت تراخی کے معنی میں ہو جاتی ہے کہا جاتا ہے ابشر فقد اتاک الغوث۔ خوش ہو جا اسلئے کہ تیرا مددگار آ گیا اور اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ جس نے اپنے غلام سے کہا ادا الی الفان حراً کہ وہ فی الحال آزاد ہو جائیگا اسلئے کہ عتق دائمی ہے لہذا تراخی کے مشابہ ہو گیا۔

شرح حروف معانی میں سے دوسرا حرف فاء ہے اس کی وضع اتصال اور تعقیب کے لئے ہے مطلب یہ ہے کہ فاء کا مقتضی یہ ہے کہ معطوف معطوف علیہ کے بعد متصلاً بلا مہلت واقع ہو، اور فاء کے اسی مقتضی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے "اِن دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانط طالق" کہا تو طلاق واقع ہونے کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ جس ترتیب سے قائل نے کہا ہے اسی ترتیب سے دخول پایا جائے اور ترتیب بلا تراخی ہو لہذا اگر ترتیب بدل گئی مثلاً ثانی گھر میں پہلے داخل اور اول گھر میں بعد میں داخل ہوئی یا ترتیب سے تو داخل ہوئی مگر دوسرے گھر میں تاخیر سے

داخل ہوتی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

وقد تدخل الفارحہ مصنف کہتے ہیں کہ اصل تو یہ ہے کہ فا احکام پر داخل ہو کیونکہ احکام میں تعقیب کے معنی ہوتے ہیں اسلئے کہ احکام اعلیٰ کے بعد ہوتے ہیں اور اعلیٰ مقدم ہوتی ہیں چونکہ علت ہمیشہ معلول پر مقدم ہوتی ہے البتہ اگر علت دائمی ہو تو فاعلت پر بھی داخل ہو جاتی ہے اسلئے کہ اس صورت میں علت میں بھی تعقیب کے معنی پائے جاتے ہیں اس فا کو تعلیلیہ کہتے ہیں مثلاً ایسے شخص سے جو کسی مصیبت میں گرفتار ہو کہا جائے "ابشہ فقد اتاک العوٹ" اس مثال میں فاعلت پر داخل ہے اسلئے کہ ابشار کی علت عوٹ ہے اور اس علت میں تعقیب کے معنی موجود ہیں اسلئے کہ علت جو کہ عوٹ ہے دائمی ہے بایں طور کہ عوٹ کا وجود ایتیان کے بعد بھی باقی رہتا ہے لہذا فا کا علت پر داخل ہونا صحیح ہو گیا۔

لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ فاعلتیہ کا دخول ایسی علت کے ساتھ خاص نہیں ہے کہ جو دائمی ہو بلکہ علت غیر دائمہ پر بھی داخل ہو جاتی ہے مثلاً مصلیٰ سے کہا جائے "لا تقصل فقد طلعت الشمس" اور روزہ دار سے کہا جائے "افطر فقد غربت الشمس" حالانکہ طلوع وغروب کیلئے دوام نہیں ہے۔
ولہذا قلنا لوجب یہ بات معلوم ہوگی کہ فاعلت دائمہ پر داخل ہوتی ہے تو اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا "ادالی الفان ت حرہ" تو وہ غلام نے بحال آزاد ہو جائے گا اسلئے کہ عتق ادار الف کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے تو گویا کہ مولیٰ نے غلام کو آزاد کر دیا اور پھر اس سے کہا ادالی الف، اس مثال میں فاعلت دائمہ پر داخل ہے، عتق کا علت ہونا تو ظاہر ہے اب رہا دوام تو وہ اسلئے ہے کہ عتق ابتداء عتق کے بعد بھی مدت تک باقی رہتا ہے جس کی وجہ سے اس کے اندر تعقیب کے معنی پائے گئے لہذا فا کا داخل ہونا درست ہے۔

وَأَمَّا شَرُّ فَلِلْعُطْفِ عَلَى سَبِيلِ التَّرَاخِي ثُمَّ إِنَّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ مِنَ التَّرَاخِي عَلَى
وَجِبِ الْقَطْعِ كَأَنَّهُ مُسْتَأْنَفٌ حُكْمًا قَوْلًا يَكْمَالُ التَّرَاخِي وَعِنْدَ صَالِحِيهِ التَّرَاخِي
فِي الْوُجُودِ دُونَ الشُّكْرِ بَيَانُهُ فِيمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ تَبَلِّ السُّخُولِ بِهَا أَنْتِ
طَالِقٌ شَهْ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ يَقَعُ الْأَوَّلُ وَيَلْغُو
مَا بَعْدَهُ كَأَنَّهُ سَلَّتْ عَلَى الْأَوَّلِ وَقَالَ لَا يَتَعَلَّقَنَّ جُمْلَةً وَمَيِّزِينَ عَلَى التَّرْتِيبِ وَقَدْ
تُسْتَعَارُ لِمَعْنَى الْوَأَوْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى شَرَّكَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا،

ترجمہ :- اور بہر حال تم بطور تراخی عطف کیلئے ہے اور تراخی امام صاحب کے نزدیک قطع کلام کے

طور پر ہے گو یا کہ کلام حکماً مستانف ہے کمال تراخی کا قول کرتے ہوئے اور صاحبین کے نزدیک وجود حکم میں ہے نہ کہ تکلم میں، اس کی تفصیل یہ ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے قبل الدخول کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار امام صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی طلاق واقع ہوگی اور باقی لغو ہو جائیں گی گو یا کہ مستکلم نے اول طلاق دے کر سکوت اختیار کیا، اور صاحبین نے کہا کہ تینوں طلاقیں شرط کے ساتھ مستعلق ہوں گی اور (وجود شرط) کے وقت علی الترتیب واقع ہوں گی اور کبھی تم واؤ کے معنی کیلئے مستعار لے لیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "ثم کان من الذین آمنوا" میں۔

تشریح حروف معانی میں سے ثم تیسرا حرف ہے یہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان وقوع فعل کی تراخی کے لئے آتا ہے، امام صاحب کے نزدیک تراخی قطع کلام کے ساتھ ہوتی ہے یعنی گو یا کہ مستکلم نے کلام کو منقطع کرنے کے بعد دوبارہ کلام شروع کیا ہے جس کا اثر تکلم اور حکم دونوں میں ظاہر ہوگا اسلئے کہ امام صاحب کمال تراخی کے قابل ہیں اور کمال تراخی اسی وقت ہوگی کہ جب تکلم اور حکم دونوں میں ظاہر ہو اور یہ اسلئے ہے کہ ثم مطلق تراخی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اطلاق کمال پر دلالت کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک تراخی صرف وجود حکم میں ہوگی نہ کہ تکلم میں، مطلب یہ ہے کہ کلام تو مسلسل بلا انقطاع ہوگا اسلئے کہ کلام ظاہر میں مسلسل ہے لہذا بدیہی مسلسل کو منقطع کیسے قرار دیا جاسکتا ہے اسکے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا۔

بیانہ فیمن قال لزم مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ثمرۃ اختلاف کو بیان فرما رہے ہیں ثمرۃ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی منکوحہ سے قبل الدخول "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" کہا تو امام صاحب کے نزدیک اول طلاق واقع ہوگی اور باقی دونوں لغو ہوں گی اسلئے کہ امام صاحب کے نزدیک جب تراخی تکلم میں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مستکلم نے اول طلاق دے کر سکوت اختیار کیا اور اس کے بعد دوبارہ کلام شروع کیا لہذا ایسی صورت میں اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوگا اگرچہ آخر کلام میں مغیر یعنی شرط موجود ہے اسلئے کہ توقف کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ کلام مسلسل ہو جیسا کہ مفقود ہے اور جب ایک طلاق واقع ہوگئی تو عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اسلئے دوسری اور تیسری طلاق کا وہ محل باقی نہیں رہی اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر مستکلم ایک طلاق دے کر حقیقتہً سکوت اختیار کرتا تو ایک ہی طلاق واقع ہوتی، اور یہ صورت اس وقت ہے جبکہ شرط کو مؤخر کیا گیا ہو اور اگر مقدم کیا اور یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو اول طلاق شرط پر معلق رہے گی اور ثانی نے اس حال واقع ہوگی اور تیسری لغو ہو جائے گی۔

وقال لا يتعلق جملة الاوصاف من الذین آمنوا کے نزدیک چونکہ ثم انقطاع لفظی پر دلالت نہیں کرتا اسلئے انکے نزدیک

مذکورہ کلام مسلسل غیر منقطع شمار ہوگا اور تینوں طلاقیں شرط پر معلق نہ ہو جائیں گی اور وجود شرط کے وقت ترتیب سے واقع ہونگی شرط خواہ مقدم ہو یا مؤخر، اسلئے کہ کلمہ ثم صفت تراجمی کے ساتھ عطف کے لئے ہے لہذا معنی عطف کی وجہ سے تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی اور معنی تراجمی کی وجہ سے وجود شرط کے وقت ترتیب سے واقع ہوں گی، اگر عورت مدخول بہلے ہے تو تینوں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول ہے تو اول واقع ہوگی اور ثانی و ثالث لغو ہو جائیں گی اسلئے کہ غیر مدخول بہا ایک طلاق کے بعد طلاق کا محل نہیں رہتی۔

وقد استتار لیسے الواو اور مصنف علیہ الرحمہ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مجازی معنی کو بیان فرماتے ہیں، فرمایا کہ اگر ثم کا استعمال حقیقی معنی (تراجمی) میں مستدر ہو جائے تو مجازاً واو کے معنی میں لے لیا جاتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول، ثم کان من الذین آمنوا، میں ثم اپنے حقیقی معنی میں مستدر ہے اسلئے ثم واو کے معنی میں ہے ثم کے حقیقی معنی میں مستدر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آیت کے ابتدائی حصہ میں اعمال صالحہ کا ذکر ہے پوری آیت اس طرح ہے، فلا تقم العقبۃ وما ادراک ما العقبۃ، فک رقبۃ او اطعام فی یوم ذی مستحبۃ یتیماناً مقربۃ او مسکیناً ذمیرہ، ثم کان من الذین آمنوا، اس آیت میں ثم کے حقیقی معنی میں عمل مستدر ہے اسلئے کہ اگر ثم کو اس کے حقیقی معنی یعنی تراجمی کے لئے لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فک رقبۃ اور اطعام طعم ایمان کے بغیر معتبر ہوں حالانکہ ایمان کے بغیر کوئی نیکی معتبر نہیں، اور ثم کو واو کے معنی میں لینے کی صورت میں کوئی سزا ہی لازم نہ آئے گی اسلئے کہ واو امام صاحب کے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے نہ کہ ترتیب کے لئے۔

وَأَمَّا بَلْ فَمَوْضُوعٌ لِإِثْبَاتِ مَا بَعْدَهُ وَالْإِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ يُقَالُ جَاءَ فِي زَيْدٍ
بَلْ عَمْرٍو وَقَالُوا حَمِيمًا فَيَسُنُّ قَالَ لِأَمْرَاتِهِمْ قَبْلَ الدُّخُولِ بِهَا إِنْ دَخَلَتْ
الدَّارَ فَانْتَبِطَالِقُ وَاحِدَةً لِأَسْبَلُ ثُنَيْنِ أَنْتَا يَقَعُ الثَّلَاثُ إِذَا دَخَلَتْ الدَّارَ
مَخْلُوفِ الْعَطْفِ بِالْوَاوِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ لِإِنْطَالِ الْأَوَّلِ وَ
إِتَامَةِ الثَّانِي مَقَامَهُ كَانَ مِنْ قَضِيَّتِهِمُ إِتِّصَالَ الثَّانِي بِالشَّرْطِ بِلَا وَسَطَةٍ
لَكِنْ بِشَرْطِ إِنْطَالِ الْأَوَّلِ وَلَيْسَ فِي وَسْعِهِ ذَلِكَ وَفِي وَسْعِهِ إِفْرَادُ الثَّانِي بِالشَّرْطِ
لِيَتَّصَلَ بِهِ بِغَيْرِ وَسَطَةٍ تَصِيرُ بِكَوْنِهِ الْعَلْفِ بِسَيِّئِينَ فَيُثْبِتُ مَا فِي وَسْعِهِ،

ترجمہ :- اور بہر حال بل اثبات ما بعدہ اور اقبل سے اعراض کے لئے وضع کیا گیا ہے کہا جاتا ہے

جاءنی زید بل عمرو آیا بلکہ عمرو اور ائمہ ثلاثہ نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے کہ جس نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے، ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتین، کہا تو جب گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاقیں واقع ہوں گی بخلاف عطف بالواد کے ابو حنیفہ کے نزدیک اسلئے کہ جب لفظ بل اول کو باطل کرنے اور ثانی کو اول کے قائم مقام کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے تو لفظ بل کا تقاضہ ثانی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ مقہول کرنے کا ہوگا لیکن اول کو باطل کرنے کی شرط کے ساتھ حالانکہ یہ اول کو باطل کرنا اس کے بس میں نہیں ہے البتہ اس کے بس میں یہ بات ہے کہ ثانی طلاق کو شرط کے ساتھ مستقلاً معلق کر دے تاکہ ثانی شرط کے ساتھ بلا واسطہ معلق ہو جائے تو یہ کلام دو بیویوں کے ساتھ حلف کے مرتبہ میں ہوگا لہذا اس کے بس میں ہے وہ ثابت ہو جائے گا۔

تشریح حروف عطف میں سے چوتھا کلمہ بل ہے کلمہ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کے لئے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعرافن کرنے کیلئے آتا ہے بشرطیکہ اعرافن ممکن ہو جیسا کہ اخبار میں ہوتا ہے، اور اگر اعرافن ممکن نہ ہو جیسا کہ انشاء میں ہوتا ہے تو بل کے ماقبل سے اعرافن نہ ہوگا مثلاً جاءنی زید بل عمرو اخبار کے قبیل سے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ مشکلم نے زید کا لفظ غلطی سے کیا ہے بل کے ذریعہ اس غلطی کی اصلاح کی ہے چنانچہ اس کلام کے ذریعہ زید کی آمد کو ثابت کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ عمرو کی آمد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا اور رہا زید تو وہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔

فائدہ اور اگر کلمہ لا زیادہ کر دیا جائے اور جاءنی زید لابل عمرو کہا جائے تو یہ اس بات پر نص ہوگی کہ زید نہیں آیا بلکہ عمرو آیا ہے اور ماقبل سے اعرافن ممکن نہ ہونے کی مثال دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ ائمہ ثلاثہ ابو حنیفہ اور صاحبین نے کہا کہ اگر کسی شخص نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا، ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتین، تو مدخول دار کے بعد تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اسلئے کہ مشکلم کا قول ان دخلت الدار انشاء ہے کلمہ بل کے ذریعہ اس سے رجوع ممکن نہیں ہے لہذا ماقبل بل اور مابعد بل وجود شرط کے وقت تینوں واقع ہوں گی اور یہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی۔

بخلاف العطف بالواد یعنی اگر مذکورہ مثال میں بل کے بجائے واو کے ذریعہ عطف کے کہا جائے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے، ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و ثنتین، کہا تو اس صورت میں ایک ہی طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ مشکلم کا قول ثنتین، انت طالق واحدة پر معطوف ہے لہذا معطوف بواسطہ معطوف علیہ شرط کے ساتھ معلق ہوگا اور معطوف علیہ بلا واسطہ معلق ہوگا اور واسطہ مالہ

الواسطہ پر مقدم ہوتا ہے لہذا جب شرط پائی جائے گی تو بالترتیب طلاق واقع ہوں گی پہلے اول واقع ہوگی اور جب اول واقع ہو جائے گی تو بقیہ کا محل باقی نہ رہے گی اسلئے کہ عورت غیر مدخول بہنہ ہے۔

لانہ لما کان لا باطل الا اول لکن مصنف اس عبارت سے کلمہ بل کے ذریعہ عطف کی صورت میں تینوں طلاق واقع ہونے کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب کلمہ بل اول یعنی معطوف علیہ کو باطل اور ثانی یعنی معطوف کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے آتا ہے تو لفظ بل کا مقتضی یہ ہوگا کہ معطوف شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو اسلئے کہ معطوف علیہ باطل ہو گیا ہے اور معطوف اس کے قائم مقام ہو گیا ہے لیکن اول یعنی معطوف علیہ کا باطل کرنا قائل کی قدرت میں نہیں ہے اسلئے کہ اول لازمی طور پر شرط کے ساتھ معلق ہو چکا ہے البتہ قائل کی قدرت میں یہ بات ہے کہ ثانی یعنی معطوف کو مستقل شرط کے ساتھ ذکر کر دے تاکہ معطوف بلا واسطہ شرط کے ساتھ مستقل ہو جائے اور کلام دو کمیوں کے مرتبہ میں ہو جائے گو یا کہ قائل نے یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق"۔ لیکن معطوف کے ساتھ شرط کو اختصاراً حذف کر دیا پس جب یہ عورت ایک بار گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی جیسا کہ سابق میں معلوم ہو چکا ہے۔

وَأَمَّا لَكِنَ فَلَا يُسْتَدْرَكُ بِرَأْسِ بَعْدَ النَّفْيِ تَقُولُ مَا جَاءَ فِي زَيْدٍ لَكِنَ عَمْرًا غَيْرَاتِ الْعَطْفِ بِهِ إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ عِنْدَ اتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَإِذَا اتَّسَقَ الْكَلَامُ كَالْمُقْرَلَةِ بِالْعَبْدِ مَا كَانَ لِي قَطُّ لَكِنَّهُ لِفُلَانٍ انْفَرَّتْ عَنِ النَّفْيِ بِالْإِثْبَاتِ حَتَّى اسْتَحَقَّهُ الثَّانِي وَالْأَوَّلُ فَهُوَ مُسْتَأْنَفٌ كَالْمَرْوَجَةِ بِمَاءٍ قَوْلُ لَا أُجِيزُكَ لَكِنَ أُجِيزُكَ بِمَاءٍ وَحَمْسِينَ فَإِنَّهُ يَنْفَسُ الْعَقْدَ لِأَنَّهُ نَفْيٌ فِعْلٌ وَإِثْبَاتٌ بَعَيْنِهِمْ فَلَمْ يَتَّسِقِ الْكَلَامُ

ترجمہ :- اور بہر حال لکن استدراک کے لئے ہے نفی کے بعد تو کہے ما جارنی زید لکن عمر، لیکن لکن کے ذریعہ عطف اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ کلام متسق ہو پس جب کلام متسق ہوگا جیسے وہ شخص کہ جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہے کہ اور یہ غلام میرا بہرگز نہیں ہے لیکن فلاں شخص کا ہے تو نفی اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی یہاں تک کہ ثانی اس غلام کا مستحق ہوگا اور اگر اتساق نہ پایا جائے تو وہ کلام مستأنف ہوگا مثلاً وہ عورت کہے کہ جس کا نکاح سو دینار میں کر دیا گیا ہو "لا اجیزہ لکن اجیزہ بماء وحمسین" اس قول سے عقد منسوخ ہو جائے گا اسلئے کہ یہ اسی فعل کی بعینہ نفی ہے جس کا اثبات ہے لہذا کلام کے اندر اتساق نہیں ہے۔

تشریح — لیکن حروف عاطفہ میں سے پانچواں ہے، لیکن اگر مخففہ ہو تو عاطفہ ہوگا اور استدراک کے لئے استعمال ہوگا اور اگر مشدودہ ہو تو مشابہ بالفعل ہوگا اور استدراک میں عاطفہ کا شریک ہوگا استدراک ماقبل سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنے کو کہتے ہیں، مصنف نے فرمایا کہ لیکن لغنی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے یعنی کلام معنی سے جو وہم پیدا ہو گیا ہے اس کو دور کرنے کے لئے لیکن آتا ہے مثلاً قابل نے، ما جائعاً فی زید، کہا ساریج کو وہم ہو گیا کہ شاید عمر بھی نہ آیا ہوگا اسلئے کہ دونوں شدت تعلق کی وجہ سے جدا نہیں ہوتے تو اس وہم کو مستحکم نے لیکن عمر اکبر کہ درج کر دیا یعنی عمر کے بارے میں نہ آنے کا وہم غلط ہے بلکہ وہ آیا، یہ بات یاد رہنی چاہیے کہ کلام کے متعنی ہونے کی قید عطف مفرد علی المفرد کی صورت میں ہے اور اگر کلام میں جملے کا عطف جملے پر کیا گیا ہو تو لیکن کے ذریعہ استدراک کلام مثبت اور معنی دونوں میں درست ہے۔

غیر ان سے مصنف لیکن کے ذریعہ عطف اور انساق کی شرط بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ لیکن کے ذریعہ عطف کی دو شرطیں ہیں (۱) یہ ہے کہ جس کلام میں لفظ لیکن واقع ہوا ہے وہ کلام متصل ہوا (۲) یہ کہ لغنی ایک شے کی ہو اور اثبات دوسری کا یعنی بعینہ ایک ہی شے کا اثبات اور اسی کی لغنی نہ ہوتا کہ دونوں کا جمع کرنا ممکن ہو، اگر مذکورہ دونوں شرطوں میں سے ایک بھی مفقود ہوگئی تو لیکن کے ذریعہ عطف درست نہ ہوگا بلکہ جملہ متانفہ ہوگا۔ دونوں شرطوں کے موجود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام ہے اس شخص نے کہا ایذا الغلام لفلان، تو اس کے جواب میں مقرر نے کہا، ماکان لی قط ولكن لفلان آخر، اس مثال میں دونوں شرطیں موجود ہیں یعنی استدراک لغنی کے بعد بھی ہے اور کلام متصل بھی ہے اور آخر کلام اول کلام کے ساتھ متناقض بھی نہیں ہے اسلئے کہ لغنی مستحکم کی طرف راجح ہے اور اثبات فلان آخر کی طرف راجح ہے لہذا لیکن کے ذریعہ عطف درست ہوگا اور اس غلام کا مستحق دوسرا فلان ہوگا نہ کہ مستحکم، اور شرط کے مفقود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک عورت کا نکاح کسی فضولی نے سو درہم کے عوض کر دیا پس جب اس عورت کو نکاح کی خبر پہنچی تو اس نے کہا لا اجیزہ، میں اس نکاح کو جائز نہیں کرتی، لیکن اجیزہ بماء و تمہین، لیکن ڈیڑھ سو درہم میں جائز کرتی ہوں تو عورت کے اس قول سے نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ عورت نے جس فخل کی لغنی کی ہے بعینہ اسی فخل کا اثبات کیا ہے یعنی نکاح ہی کی لغنی کی اور نکاح کا ہی اثبات کیا ہے اور جب ایسا ہے تو شرط ثانی مفقود ہونے کی وجہ سے کلام مستحکم نہ ہوگا بلکہ لیکن کا مابعد جملہ متانفہ اور کلام مستقل ہوگا اور جب لیکن کا مابعد مستقل کلام ہے تو یہ عورت کی طرف سے ایجاب ہوگا اور ایجاب قبول کے بغیر معتبر نہیں لہذا یہ نکاح مستحق نہ ہوگا اور فضولی کا کیا ہوا نکاح "لا اجیزہ" کہنے سے فسخ ہو گیا۔

سوال — اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جس نکاح کی عورت نے نفی کی ہے وہ ایک سو درہم کیساتھ مقید ہے اور لیکن کے ذریعہ جس نکاح کا اثبات کیا ہے وہ ڈیڑھ سو درہم کی قید کے ساتھ مقید ہے لہذا جس نکاح کی نفی کی گئی بعینہ اس کا اثبات نہ ہوا اور جب ایسا ہے تو کلام میں تضاد نہ پائے جانے کی وجہ سے اتساق کی شرط پائی گئی اور جب اتساق پایا گیا تو یہاں عطف جائز ہونا چاہیے۔

جواب — جواب یہ ہے کہ مہر نکاح میں تابع ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ عدم ذکر مہر بلکہ نفی مہر کی صورت میں بھی نکاح درست ہوتا ہے لہذا جس نکاح کی نفی کی ہے اور جس کا اثبات کیا ہے دونوں ایک ہیں جس کی وجہ سے اتساق کی شرط مفقود ہے لہذا لیکن عطف کے لئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کیلئے ہوگا، اور اگر عورت نے نکاح کی خبر ملنے کے بعد اس طرح کہا، لا اجیزہ بآء ولکن اجیزہ بآء وحمین، تو استدراک اصل نکاح میں نہ ہوگا بلکہ مفرد مہر میں ہوگا یعنی نفی کا تعلق آء کی قید کے ساتھ اور اثبات کا تعلق آء وحمین کی قید کے ساتھ ہوگا، مطلب یہ کہ عورت اصل نکاح پر تو راضی ہے لیکن مقدار مہر پر راضی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو شرط اتساق موجود ہونے کی وجہ سے لیکن عطف کے لئے ہوگا نہ کہ استیناف کے لئے۔

وَمَا أَوْفَدْنَا مَنَاسِكَنَا إِلَى الْبَيْتِ مَعِزَّةٍ مِنَ اللَّهِ إِلَّا لِنَعْتَمِدَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَقَدْ قَنَطِرُوا أَنَّهُمْ كَاذِبُونَ
وَمَا أَوْفَدْنَا مَنَاسِكَنَا إِلَى الْبَيْتِ مَعِزَّةٍ مِنَ اللَّهِ إِلَّا لِنَعْتَمِدَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَقَدْ قَنَطِرُوا أَنَّهُمْ كَاذِبُونَ
وَمَا أَوْفَدْنَا مَنَاسِكَنَا إِلَى الْبَيْتِ مَعِزَّةٍ مِنَ اللَّهِ إِلَّا لِنَعْتَمِدَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَقَدْ قَنَطِرُوا أَنَّهُمْ كَاذِبُونَ
وَمَا أَوْفَدْنَا مَنَاسِكَنَا إِلَى الْبَيْتِ مَعِزَّةٍ مِنَ اللَّهِ إِلَّا لِنَعْتَمِدَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَقَدْ قَنَطِرُوا أَنَّهُمْ كَاذِبُونَ
وَمَا أَوْفَدْنَا مَنَاسِكَنَا إِلَى الْبَيْتِ مَعِزَّةٍ مِنَ اللَّهِ إِلَّا لِنَعْتَمِدَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَقَدْ قَنَطِرُوا أَنَّهُمْ كَاذِبُونَ
وَمَا أَوْفَدْنَا مَنَاسِكَنَا إِلَى الْبَيْتِ مَعِزَّةٍ مِنَ اللَّهِ إِلَّا لِنَعْتَمِدَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَقَدْ قَنَطِرُوا أَنَّهُمْ كَاذِبُونَ
وَمَا أَوْفَدْنَا مَنَاسِكَنَا إِلَى الْبَيْتِ مَعِزَّةٍ مِنَ اللَّهِ إِلَّا لِنَعْتَمِدَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَقَدْ قَنَطِرُوا أَنَّهُمْ كَاذِبُونَ
وَمَا أَوْفَدْنَا مَنَاسِكَنَا إِلَى الْبَيْتِ مَعِزَّةٍ مِنَ اللَّهِ إِلَّا لِنَعْتَمِدَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَقَدْ قَنَطِرُوا أَنَّهُمْ كَاذِبُونَ
وَمَا أَوْفَدْنَا مَنَاسِكَنَا إِلَى الْبَيْتِ مَعِزَّةٍ مِنَ اللَّهِ إِلَّا لِنَعْتَمِدَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَقَدْ قَنَطِرُوا أَنَّهُمْ كَاذِبُونَ
وَمَا أَوْفَدْنَا مَنَاسِكَنَا إِلَى الْبَيْتِ مَعِزَّةٍ مِنَ اللَّهِ إِلَّا لِنَعْتَمِدَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَقَدْ قَنَطِرُوا أَنَّهُمْ كَاذِبُونَ

ترجمہ — اور بہر حال آؤ دو اسموں یا دو مغلوں کے درمیان داخل ہوتا ہے پس مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے اور اگر جبر پر داخل ہو تو مفعول الی الشک ہوتا ہے اور اگر ابتداء اور انشاء پر داخل ہو تو تخییر کو واجب کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے کہا، لہذا اراؤ لہذا یہ قول انشاء ہے جس میں خبر کا احتمال ہے لہذا او تخییر کو واجب کرے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ

قول بیان ہے حتیٰ کہ بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار قرار دیدیا جائے گا اور کبھی آد کو عموم کے لئے مستعار لے لیا جاتا ہے تو یہ موضع نفی میں عموم افزادی کو واجب کرتا ہے اور موضع اباحت میں عموم اجتماعی کو واجب کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی لا اکلم فلانا او فلانا، اگر ان میں سے کسی ایک سے کلام کر لیا تو حانت ہو جائے گا، اور اگر کہا کہ وہ کسی سے کلام نہ کرے گا مگر فلاں اور فلاں سے تو اس کیلئے جائز ہوگا کہ وہ دونوں سے کلام کرے۔

تشریح _____ آد حروف عاطفہ میں سے چٹا ہے آد و اسموں یا دو فعلوں کے درمیان داخل ہوگا اور ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے ر حکم ثابت کرتا ہے اور اگر دونوں کے درمیان داخل ہو تو دونوں سے جملوں میں سے ایک کے مضمون کے حصول کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "ان اقتلوا انفسکم و اخرجوا من دیارکم" قتل نفس اور اخراج عن الدار میں سے کسی ایک کو اختیار کر دو، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اوشک کے لئے وضع کیا گیا ہے مگر یہ قول صحیح نہیں ہے البتہ اگر خبر پر داخل ہو تو محل کے اعتبار سے مفہمی الی الشک ہوگا نہ کہ وضع کے اعتبار سے اسلئے کہ شک کوئی مقصود شے نہیں ہے اور اگر کسی جگہ مقصود ہو تو اس کے لئے شک کا لفظ وضع کیا گیا ہے، جائنی زید او عمر میں بغیر تعیین کسی ایک کی محبت کی خبر دینا مقصود ہے بہر حال کلمہ او چونکہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کے لئے آتا ہے اور شک محل کلام سے پیدا ہوتا ہے، اور اگر او ابتداء پر ہذا اور ہذا یا انشاء پر داخل ہو مثلاً اضرب ہذا او ہذا، تو کلمہ او تخییر کو ثابت کرے گا اور اسی وجہ سے کہ آواحد الثبتین کے لئے آتا ہے اس شخص کے بارے میں کہ جس نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہذا اور ہذا، کہا تو یہ قول شرعاً انشاء ہے اسلئے کہ شریعت نے اس کو ایجاد حریت کے لئے وضع کیا ہے لیکن اس کلام میں لغتہ خبر کا بھی احتمال ہے اسلئے کہ لغت میں یہ کلام اخبار کے لئے وضع کیا گیا ہے جب یہ کلام شرعاً انشاء ہے تو یہ موجب تخییر ہوگا یعنی مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ ان دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے آزادی کے لئے متعین کرے، مگر اس احتمال کے ساتھ کہ ممکن ہے کہ قائل کا یہ قول حریت سابقہ کا اظہار اور بیان ہو اسی وجہ سے اس قول کو من وجہ بیان اور من وجہ انشاء قرار دیا گیا مطلب یہ کہ جس طرح مثبتین یعنی ہذا اور ہذا میں دو احتمال ہیں اسی طرح بیان یعنی مولیٰ کا یہ کہنا کہ میری مراد یہ غلام نہیں ہے خبر اور انشاء دونوں کا احتمال رکھے گا، البتہ احتمال انشاء ہونے کی وجہ سے دفع تہمتہ کے لئے محل کا صالح ہونا ضروری ہے، چنانچہ اگر تعیین سے قبل ان دونوں غلاموں میں سے ایک مر گیا اور مولیٰ نے کہا کہ میری مراد یہی غلام تھا تو مولیٰ کا یہ قول قبول نہ ہوگا اسلئے کہ اس میں تہمت ہے اور خبریت کے احتمال کی وجہ سے سابق کا بیان ہوگا حتیٰ کہ مولیٰ کو قاصی کی جانب سے ایک غلام متعین کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

وقد استتار الی مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی کلمہ او مجازاً احد الفردین کی بجائے عموم کے لئے بھی مستعار لے لیا جاتا ہے اس صورت میں او واؤ کے معنی میں ہوگا یعنی واؤ کے مانند او کبھی حکم معنی کو معطوف اور معطوف علیہ کے لئے ثابت کرنے پر دلالت کرے گا، البتہ دونوں کے درمیان اتنا فرق ضرور ہے کہ واؤ اجتماع پر دلالت کرتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "لا تطع منہم آشماً وکفوراً" یہاں پر او واؤ کے معنی میں ہے مطلب یہ ہے کہ اکثم اور کافر دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کرے گا منہنی عنہ کام تکب ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جو او مجازاً واؤ کے معنی میں ہے وہ مقام نفی میں تو عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے اور مقام اباحت میں عموم اجتماع کا فائدہ دیتا ہے، مقام نفی میں عموم افراد کی مثال یہ ہے مثلاً کسی نے قسم کھائی، لا اکلم فلانا او فلانا، اگر مخالف نے ان میں سے ایک سے بھی کلام کر لیا تو حائث ہو جائے گا، مقام اباحت میں عموم اجتماع کی مثال یہ ہے، اگر کسی شخص نے قسم کھائی، لا یلکم احداً الا فلانا او فلانا، تو مخالف کے لئے دونوں سے کلام کرنا مباح ہوگا جیسا کہ واؤ کے تکلم کرنے کی صورت میں دونوں سے کلام کرنا مباح ہے لہذا اس مثال میں او، واؤ کے معنی میں ہوگا۔

وَقَدْ تُجْعَلُ بِمَعْنَى حَتَّىٰ فِي مَعَوْ قَوْلِهِ وَاسْتَه لَا ادْخُلْ هَذِهِ الدَّارَ اَوْ ادْخُلْ هَذِهِ الدَّارَ حَتَّىٰ لَوْ دَخَلَ الْاٰخِرَةَ قَبْلَ الْاٰوَلَىٰ اِنْتَهَتْ الْيَمِيْنُ لِاَنَّهُ تَعَدَّرَ الْعَطْفُ لِاِخْتِلَافِ الْكَلَامِيْنِ مِنْ تَفْئِ اَوْ ثَبَاتٍ وَالْعَاقِبَةُ صَالِحَةٌ لِاَنَّ اَوَّلَ الْكَلَامِ مَعْظَرٌ وَتَحْرِيمٌ وَّلِذَلِكَ وَجِبَ الْعَمَلُ بِمِجَازِهِ

ترجمہ :- اور کلمہ او کبھی حتی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ قائل کے قول "واللہ لا ادخل ہذہ الدار او ہذہ الدار" یہاں تک کہ اگر دار اولے سے پہلے دار ثانیہ میں داخل ہو گیا تو اس کی یمن پوری ہو گئی کلام چونکہ نفی اور اثبات میں مختلف ہے لہذا او کا عطف کے لئے ہونا متعذر ہے اور غایت میں غایت بننے کی صلاحیت ہے اسلئے کہ اول کلام حظر اور تحریم ہے لہذا اسکے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔
تشریح : او کی حقیقی وضع تو عطف کے لئے ہے مجازاً جس طرح واؤ کے معنی میں آتا ہے حتی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، او کو مجازی معنی کیلئے وہاں لیا جاتا ہے جہاں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اختلاف کی وجہ سے او کے حقیقی معنی درست نہ ہوں یاں طور کہ معطوف اور معطوف علیہ میں سے ایک اکثم ہو اور دوسرا فعل، یا ایک ماہنی اور دوسرا مضارع تو ایسی صورت میں عطف درست

مابعد حتی میں غایت بننے کی صلاحیت ہو اور اس وجہ سے کہ حتی کی اصل وضع غایت کیلئے ہے امام محمد نے زیادات میں اس شخص کے بارے میں فرمایا ہے کہ جس نے کہا "عبدہ حران لم اضرک حتی یصح" یہ قائل حانث ہو جائے گا یعنی غلام آزاد ہو جائے گا اگر اس نے مضروب کے چھیننے سے پہلے ہی مارنا موقوف کر دیا، مذکورہ مثال میں چونکہ ماقبل حتی میں امتداد اور مابعد حتی میں غایت بننے کی صلاحیت ہے اسلئے یہ مثال حتی بمعنی غایت کی ہے۔

واستعیر للمجازات بمعنی لام کے، اور حتی کو کلمہ مجازات کے طور پر (لام کے) کے معنی کیلئے مستعار لے لیا جاتا ہے جیسا کہ قائل کے قول "ان لم آتک غذا حتی تغدی فغدی حر" میں حتی چونکہ غایت کے معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ کھانا کھلانا اتیان کے لئے مانع نہیں ہے بلکہ داعی ہے اسلئے حتی کو لام کی کے معنی میں لیا گیا ہے یعنی "لم آتک کی تغدینی" اگر خالف مخاطب کے پاس آیا اور مخاطب نے کھانا نہ کھلایا تو خالف حانث نہ ہوگا اسلئے کہ تغدی مخاطب کا فعل ہے مستکلم کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

اگر دونوں فعل ایک ہی شخص کے ہوں جیسا کہ قائل کا قول "ان لم آتک حتی تغدی عندک فغدی حر" میں قسم پوری ہونے کا تعلق اتیان اور تغدی دونوں سے ہوگا اگر آیا ہی نہیں یا آیا مگر کھانا نہیں کھایا یا کھایا مگر فوراً نہیں کھایا تو مذکورہ تینوں صورتوں میں خالف حانث ہو جائے گا، مذکورہ مثال میں حتی کو فاعل کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے کہ دونوں کے معنی میں مناسبت ہے کیونکہ حتی غایت کیلئے آتا ہے اور فاعلیت کے لئے اور دونوں معنی قریب قریب ہیں۔

لان فغله لا یصلح سے مصنف حتی کو عطف کے لئے ہونے کی دلیل بیان فرما رہے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ ایک ہی شخص کا فعل خود اسی کے فعل کے لئے غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا حتی غایت کے بجائے عطف کے لئے ہوگا اور جن مواقع میں ایک ہی شخص کا فعل اپنے فعل کیلئے غایت بن جاتا ہے وہ شاذ ہے۔

وَمِنْ ذَلِكَ حُرُوفُ الْمَجْرُوفِ الْبَاءِ لِلْإِلْصَاقِ وَلِهَذَا قُلْنَا فِي قَوْلِهِ إِنَّ أَخْبَرْتَنِي بِقُدِّهِ
فَلَا يَنْتَهَى يَقَعُ عَلَى الْإِلْصَاقِ،

ترجمہ، اور باب حروف معالی میں سے حروف جر بھی ہیں پس بآ الصاق کے لئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا قائل کے قول "ان اخبرتنی بقدم فلان" خبر صادق پر محمول ہوگا۔
تشریح — مصنف حروف عاطفہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد حروف جر کو بیان فرما رہے

ہیں، حروف معانی کے باب سے حروف جر ہیں انہیں سے با الصاق کے لئے ہے مثلاً مررت بزید میں زید ملصق بہ ہے اور مررت ملصق ہے اور چونکہ با الصاق کے لئے ہے اسلئے قابل کا قول "ان خبرتني بقدم فلان" خبر صادق پر محمول ہوگا اور اگر خبر نے خبر کا ذب دی تو حائث نہ ہوگا، یہ بات یاد رہے کہ باکی اصل و وضع الصاق کیلئے ہے اس کے علاوہ اس کے جتنے معنی ہیں سب مجازی ہیں۔

وَعَلَىٰ لِلْإِذَا مَرَّ فِي قَوْلِهِ عَلَىٰ الْفَاءِ وَتُسَمَّى لِلشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَتُسَمَّى بِمَعْنَى الْبَاءِ فِي الْمَعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ لِأَنَّ الْإِلْصَاقَ يُنَاسِبُ اللَّزُومَ

ترجمہ :- اور علی اس کے قول علی الف میں الزام کیلئے ہے اور کلمہ علی شرط کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول "یا ایہنک علی ان لایشرکن باللہ شیئاً" اور معاوضات محضہ میں با کے معنی کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اسلئے کہ الصاق لزوم کے مناسب ہے۔ معاملات محضہ جیسے بیع و اجارہ وغیرہ اور معاملات محضہ کی قید سے معاملات غیر محضہ خارج ہو گئے جیسے طلاق علی مال وغیرہ۔
تشریح :- حروف جر میں سے دوسرا حرف علی ہے اور یہ الزام کے لئے آتا ہے مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ علی کی اصل وضع الزام کے لئے ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ علی کی اصل وضع استعلاء کے لئے ہے، پھر استعلاء کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور حکمی، پہلی کی مثال زید علی سطح، اور دوسری کی مثال لہ علی الف درہم،

مصنف فرماتے ہیں کہ علی کا استعمال شرط کے لئے بھی ہوتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول یا ایہنک علی ان لایشرکن باللہ شیئاً، وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی، اور معنی حقیقی اور معنی مجازی میں مناسبت یہ ہے کہ کلمہ علی الزام کیلئے ہے اور جزاء الزام شرط کیلئے ہے لہذا الزام اور شرط کے درمیان لازم اور لزوم کا علاقہ پایا گیا۔

وَمِنَ اللَّتَبْعِيضِ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَفِيْمُنُ قَالَ أَعْتَقْتُ مِنْ عِبْدِي مَنْ شِئْتُ عِتْقَهُ كَانَ لَهُ أَنْ يَتَّقِيَهُمَا الْوَاحِدًا بَعْلَانِ قَوْلِهِ مِنْ أَسَاءَ لِأَنَّ وَصْفَهُ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاسْقَطَ الْخُصُومَ،

ترجمہ :- اور کلمہ من بتبعیض کیلئے ہے اور اسکی وجہ سے امام ابو حنیفہ نے اس شخص کے

بارے میں فرمایا کہ جس نے کہا تو میرے غلاموں میں سے اس کو آزاد کر دے جس کو تو آزاد کرنا چاہے تو اس کیلئے ایک غلام کے علاوہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا برخلاف قابل کے قول من شاء کے اسلئے کہ قابل نے اس کو صفت عامہ کے ساتھ متصرف کیلئے اور عموم صفت خصوص کو ساقط کر دیا ہے

تشریح۔۔۔۔۔ من کی اہل وضع کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ من کی اہل وضع بتعیض کے لئے ہے اور اس کے علاوہ تمام معانی مجازی ہیں اور جمہور اہل لغت کا قول ہے کہ من ابتداء غایت کیلئے ہے اور بعض کا خیال ہے کہ تم معنی کیلئے مشترک ہے، فاضل مصنف نے اکثر علماء کے مذہب کو اختیار کیلئے اور اسی پر تفریح کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے کہا "اعتق من عبیدی من شئت عتقہ" میرے تمام غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کر، امام صاحب فرماتے ہیں کہ مخاطب کو ایک غلام کے علاوہ تمام غلاموں کے آزاد کرنے کا اختیار ہے، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلمہ من عموم کیلئے موضوع ہے اور کلمہ من بتعیض کیلئے موضوع ہے جس کی وجہ سے دونوں کے مقتضے پر عمل کرنے کے لئے کلام کو بعض عام پر محمول کیا جائے گا چنانچہ من کے مقتضے کی وجہ سے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ تمام غلاموں کو آزاد کر دے مگر کلمہ من کی وجہ سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کم از کم ایک غلام کو آزاد نہ کرے اور اس ایک غلام کی تعیین کا اختیار مولیٰ کو ہوگا، اس کے برخلاف اگر مولیٰ نے یوں کہا "اعتق من عبیدی من شئت عتقہ" میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اسکو آزاد کر دے اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے آزادی چاہی تو تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔

وجہ فرق یہ ہے من شئت میں مشیت صفت عامہ ہے جس کی نسبت کلمہ من کی طرف کی گئی ہے لہذا یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا اور عموم صفت اس خصوص کو ساقط کر دے گا جو من بتعیض سے حاصل ہوا ہے لہذا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور من شئت میں چونکہ مشیت مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ کلمہ من کی طرف اسلئے یہ کلام عام نہ رہے گا لہذا تمام غلام بلا استثناء آزاد نہ ہونگے صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اسلئے کہ صاحبین من عبیدی میں من کو بتعیض کی بجائے تعیین کے لئے قرار دیتے ہیں۔

وَالِی لِشَہَاءِ النَّاصِیَةِ،

ترجمہ: اور الی انتہاء غایت کیلئے ہے۔

تشریح _____ الی کی وضع انتہائی غایت کے لئے ہے غایت سے مراد مسافت ہے اور اطلاق جز علی الكل کے قبیل سے ہے، مسافت کی دو طرفیں ہوتی ہیں اول اور آخر، من طرف اول پر اور الی طرف آخر پر داخل ہوتا ہے جیسے بہت من البصرۃ الی الکوفۃ، غایت منیا میں کب داخل ہوگی اس میں چار مذہب ہیں (۱) الی کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہ ہوگا، (۳) اگر مابعد ماقبل کی جنس ہو تو داخل ہوگا ورنہ نہیں (۴) اگر غایت بذات خود قائم ہو یعنی مابعد ماقبل کا جز نہ ہو تو غایت ابتداء اور غایت انتہاء دونوں منیا میں داخل نہ ہوں گے جیسے قابل کا قول "لظنان من ہذہ الحائط الی ہذہ الحائط" اس اقرار میں دونوں دیواریں اقرار میں شامل نہ ہوں گی بلکہ درمیانی حصہ فلاں کا حصہ ہوگا، اور اگر غایت مستقل نہ ہو بلکہ منیا کی محتاج ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں صدر کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں اگر شامل ہے تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو حکم سے خارج کرینے کے لئے ہوگا اور خود غایت منیا کے حکم میں داخل ہوگی جیسے "ایدیکم الی المرفق" میں مرفق بذات خود قائم نہیں ہیں اور صدر کلام یعنی ایدیکم غایت کو شامل بھی ہے اس لئے کہ یہ کا اطلاق بغل تک ہوتا ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو تو اس صورت میں غایت کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کھینچ کر غایت تک لایا جاسکے مگر خود غایت ماقبل کے حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے "اتموا الصیام الی اللیل" میں،

وَفِي لِظْفُرٍ فَيَتَوَقَّفُ بَيْنَ حَذْفِهِ وَإِثْبَاتِهِ فَقَوْلُهُ إِنَّ صُمْتَ الدَّهْرَ دَاقِعٌ عَلَى الْأَيْدِي فِي الدَّهْرِ عَلَى السَّاعَةِ وَتَسْتَعَارُ لِلْمُقَارَنَةِ فِي تَحْوِيلِهِ أَنْتَ طَائِقٌ فِي دُخُولِكَ الدَّارَ

ترجمہ :- اور فی ظرفیت کیلئے ہے اور اس کے حذف اور اثبات میں فرق کیا جاتا ہے پس قابل کا قول "ان صمت الدهر" ابد پر محمول ہوگا اور فی الدهر ایک ساعت پر محمول ہوگا اور مستعار لیا جاتا ہے مقارنت کیلئے جیسے شوہر کے قول "انت طابق في دخولك الدار" میں ہے۔

تشریح _____ حروف جار میں سے ایک فی کبھی ہے علماء احناف کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ فی ظرفیت کے لئے ہے البتہ اگر فی کو ظرف زمان کیلئے استعمال کیا جائے تو فی کے حذف کرنے اور نہ کرنے میں اختلاف ہے اور اختلاف کا مطلب یہ نہیں کہ بعض کے نزدیک فی کا حذف جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے، فی کا حذف تو بالاتفاق جائز ہے لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ کس فی کا مابعد ماقبل کے لئے کس صورت میں ظرف ہوگا اور کس صورت میں معیار ہوگا چنانچہ

صاحبین کے نزدیک ذکر فی اور حذف فی دونوں برابر ہیں بایں طور کہ فی کا مابعد ماقبل کیلئے ہمیشہ معیار ہی ہوتا ہے، مطلب یہ کہ صاحبین کے نزدیک اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے "انت طالق غذا یا انت طالق" فی غیہ کہا اور شوہر کی غد سے کسی خاص وقت کی نیت نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہوگی اور اگر شوہر نے غد کے آخر حصہ کی نیت کی تو دیانۃ معتبر ہوگی قضاۃ معتبر نہ ہوگی اور امام صاحب حذف فی اور ذکر فی میں فرق کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ذکر فی کی صورت میں فی کا مابعد ماقبل کیلئے معیار ہوگا اور انت طالق غذا کی صورت میں اگر شوہر کی کسی خاص وقت کی نیت ہو تو اول غد میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر غد کی نیت ہو تو یہ نیت دیانۃ اور قضاۃ دونوں طریقوں سے معتبر ہوگی، امام صاحب کے مذہب پر اس کی نظیر یہ ہے، اگر کسی نے ان صحت الدہر فعدی حر کہا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں عمر بھر روزے رکھوں تو میرا غلام آزاد ہے، چنانچہ اگر حالف نے زندگی بھر روزے رکھے تو غلام آزاد ہوگا ورنہ نہیں، اور اگر قائل نے "ان صحت فی الدہر" کہا تو ایک ساعت کے روزے سے بھی غلام آزاد ہو جائے گا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اگر فی کا حقیقی معنی میں استعمال مستدر ہو تو مجازاً مقارنت کے معنی کیلئے ہوگا مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق فی دخول الدار" اس مثال میں دخول چونکہ طلاق کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے یہاں فی مقارنت کیلئے ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ تجھ کو اس حال میں طلاق ہے یہ طلاق تیرے دخول دار کے ساتھ مقارن ہو پس دخول دار سے پہلے چونکہ مقارنت نہیں پائی جاتی اسلئے دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَمِنْ ذَلِكَ حُرُوفُ الشَّرْطِ وَحَرَفُ اِنْ هُوَ الْاَصْلُ فِي هَذَا النَّبَابِ

ترجمہ :- اور حروف معانی میں سے حروف شرط ہیں اور حرف اِنْ اس باب میں اصل ہے۔
تشریح _____ حروف شرط میں حرف اِنْ اصل ہے اسلئے کہ یہ شرط کے معنی کے علاوہ دوسرے معانی میں استعمال نہیں ہوتا اس کے برخلاف دیگر کلمات شرط شرط کے علاوہ دیگر معانی میں بھی استعمال ہوتے ہیں۔

سوال _____ کلمات شرط میں بعض اسماء ہیں اور بعض حروف تو پھر مصنف نے تمام کلمات کو حروف کیوں کہا؟
جواب _____ کلمہ اِنْ چونکہ شرط میں اصل ہے اور حرف ہے لہذا اس کی اصالت کی وجہ سے اسکو

غلبہ دیکر تمام کلمات شرط کو تغلیباً حروف شرط کہہ دیا گیا ہے۔
سوال — آپ کا یہ کہنا کہ کلمہ ان حرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یہ غلط ہے بلکہ
ان تافیہ بھی ہوتا ہے۔

جواب — ان دو طرح کا ہوتا ہے ایک حرف شرط اور دوسرا تافیہ پس جو ان حرف شرط ہے
وہ حرف شرط ہی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جو محتمل الوجود ہو یعنی جس کا نہ وجود یعنی ہو اور نہ عدم
ان طلوع الشمس نہیں بولا جاتا اسلئے کہ طلوع شمس یعنی ہوتا ہے بلکہ اذا طلعت الشمس بولتے ہیں اس طرح
ان وقعت الواقعة نہیں کہا جاتا بلکہ اذا وقعت الواقعة کہا جاتا ہے اسی طرح ان اسما پر داخل نہیں
ہوتا اسلئے کہ اسما متردد الوجود والعدم نہیں ہوتے۔

وَإِذَا انْصَلَحَ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ
وَعِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ وَهُوَ قَوْلُهُمَا هِيَ لِلْوَقْتِ وَيُجَازَى بِهَا مِنْ غَيْرِ سُقُوطِ الْوَقْتِ
عَنْهَا مِثْلُ مَتَى فَإِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا بِحَالٍ وَالْمَجَازُ إِذَا بِهَا لَزِمَتْهُ فِي غَيْرِ
مَوْضِعِ الِاسْتِفْهَامِ وَيَأْذَا غَيْرُ لَزِمَتْهُ بَلْ هِيَ فِي حَيْزِ الْجَوَازِ

ترجمہ :- اور اذا کو فین کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کے لئے مساوی طور پر صلاحیت
رکتا ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور بصریوں کے نزدیک اذا وقت کیلئے ہے اور شرط کے
معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اس سے وقت کے معنی کے ساقط ہوتے بغیر مثل متی کے کہ اس کی
وضع وقت کیلئے ہے جو کہ کسی حال میں متی سے ساقط نہیں ہوتے اور متی کیلئے موضع استفہام کے
علاوہ میں مجازات لازم ہے اور اذا کیلئے مجازات لازم نہیں ہے بلکہ جواز کے درجہ میں ہے۔

تشریح — کلمات شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے نحاۃ کو فذ کے نزدیک کلمہ اذا ظن اور
شرط دونوں کیلئے مساوی طور پر مشترک ہے اور یہی امام صاحب کا قول ہے، جب کلمہ اذا شرط
کیلئے استعمال ہوتا ہے تو اس کے تین اثر ظاہر ہوتے ہیں (۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا مسبب
ہوگا (۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا (۳) جزار پر فا کا لانا ضروری ہوگا، اور اگر اذا ظن نہ ہو
تو مذکورہ تینوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہوگی، شرط کے طور پر استعمال ہونے کی مثال:
وَإِذَا تَصَبَّكَ خِصَامَةٌ فَتَقَلُّ

ترجمہ :- اے مخاطب قناعت کے ساتھ رہا کر جب تک تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالالامال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی مصیبت آپڑے تو برداشت کر۔
دوسرے مصرعہ میں اذا شرطیہ ہے چنانچہ شرط سبب اور جزا سبب ہیں اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہے۔ اذا کے وقت کیلئے استعمال کی مثال حسب ذیل ہے: $\text{اذا تکلون کرہتہ ادعی لہا}$ اور $\text{اذا یجاس یجس یدعی جندب}$
ترجمہ :- اور جب کوئی پریشانی لاحق ہوتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا بنا یا جاتا ہے تو جذب کو بلایا جاتا ہے۔

اس شعر میں دونوں جگہوں پر مضارع کا مجزوم نہ ہونا اور جزا پر فنا کا داخل نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں اذا شرطیہ نہیں ہے بلکہ ظرفیہ ہے۔ سخاۃ بصر میں کہتے ہیں کہ اذا کی حقیقی وضع ظرف کے لئے ہے البتہ کبھی متی کی طرح مجازاً شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے مگر ظرفیت کے معنی بھی باقی رہتے ہیں چونکہ وہ اس کے معنی موصوع لڑ ہیں، اور موصوع استفہام کے علاوہ میں متی کیلئے شرط کے معنی لازم ہیں یعنی موصوع استفہام میں متی سے شرط کے معنی ساقط ہو جاتے ہیں جیسے متی تذبذب اور اذا ظرفیہ کے لئے معنی شرط لازم نہیں ہیں بلکہ جواز کے درجہ میں ہیں پس جب متی کے لئے معنی شرط لازم ہونے کے باوجود اس سے ظرفیت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو اذا کہ جس کیلئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے ظرفیت کے معنی بدرجہ اولیٰ ساقط نہ ہونگے اور یہ صاحبین کا قول ہے۔

وَمِنْ وَمَا وَكُلٌّ وَكَلِمَاتٌ دَخَلُ فِي هَذَا الْبَابِ وَفِي كُلِّ مَعْنَى الشَّرْطِ أَيْضًا
مِنْ أَنَّ الْأَسْمَاءَ الَّتِي يَتَعَقَّبُهَا يُوصَفُ بِفِعْلِ لَامَعَالَةِ لَيْتَمَا الْكَلَامُ وَهِيَ
تُوجِبُ الْإِحَاطَةَ عَلَى سَبِيلِ الْإِفْرَادِ وَمَعْنَى الْإِفْرَادِ أَنْ يُعْتَبَرَ كُلُّ مُسْتَهِي
بِإِفْرَادٍ كَانَ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ۔

ترجمہ :- من وما وکل وکلمات داخل ہیں اور کل میں بھی شرط کے معنی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد واقع ہوتا ہے وہ لامحالہ فعل کے ساتھ متصف ہوتا ہے تاکہ کلام تام ہو جائے اور کلمہ کل علی سبیل الافراد احاطہ کو واجب کرتا ہے اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے۔
تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ مذکورہ چاروں کلمات بھی کلمات شرط میں داخل ہیں

یعنی اصلاً کلمات شرط نہیں ہیں، من ذوی العقول اور ان کی صفات کیلئے آتا ہے اور کلمہ عموم افعال کو ثابت کرنے کیلئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "کلمہ نضجت جلودم" میں ہے۔

کلمہ کل کے بارے میں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ اس کا کلمات شرط میں شمار کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ کلمات شرط کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ افعال پر داخل ہوں حالانکہ لفظ کل اسم پر داخل ہوتا ہے اس ذمہ کو دور کرنے کیلئے مصنف نے کہا کہ کلمہ کل کے اندر بھی شرط کے معنی ہیں کیونکہ کلمہ کل اگرچہ براہ راست فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن اسم کے واسطے سے فعل پر داخل ہوتا ہے اسلئے کہ کلمہ کل جس ذمہ پر داخل ہوتا ہے اس کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اسم کی صفت ہوتا ہے جیسے کہ قال کا قول "کل رجل یفوض امرہ الی اللہ فهو سید" اسلئے کہ جب کلمہ کل معنی شرط کو متضمن ہو تو اس اسم کے بعد کہ جس کی صفت کلمہ کل مضاف ہے ایسے فعل کا آنا ضروری ہے کہ جو اس دخول کل کی صفت واقع ہو ورنہ تو کلام تمام نہ ہوگا۔ مضاف اور مضاف الیہ میں باعتبار حرکت و اعراب کے مضاف ہی اصل ہوتا ہے لہذا یہ ایسا ہی ہو گیا کہ کلمہ کل فعل ہی پر داخل ہے۔ اور کلمہ کل جب نکرہ پر داخل ہوتا ہے تو علی سبیل الافراد تمام افراد کا احاطہ کرتا ہے اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے یہاں تک کہ اگر سلطان نے کہا "کل رجل دخل منکم نذا یحمن اولاً فله کذا" اس کے بعد مثلاً بیس مجاہدین بیک وقت داخل ہو گئے تو انعام موعود ہر ایک کو کامل ملے گا اسلئے کہ کلمہ کل علی سبیل الافراد تمام افراد کا احاطہ کرتا ہے اور یہ ایسا ہی ہو گیا گویا کہ سلطان نے ہر ایک سے الگ الگ مذکورہ انعام کا وعدہ کیا ہو۔ واللہ اعلم بالصواب،

اللہم احقنی بالصالحین واجعلنی من الفائزین بحرمۃ سید الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وصحآ
وذریاتہ اجمعین الی یوم الدین (آمین)

خاکسار محمد جمال بلند شہری مقیم حال میسرٹھ

استاذ دارالعلوم دیوبند یوپی