فیضِ سُبحانی

شرح اردو

حُسامی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذِ حدیث وتفسیر دارالعلوم ، دیوبند

۱

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ ۔ کراچی ۱

فیضِ سُبحانی

شرح اردو

☆ حُسامی ☆

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاد حدیث و تفسیر دارالعلوم، دیوبند

المکتبۃ المرکزیۃ

جلد اوّل

قدیمی کتب خانہ - آرام باغ - کراچی ۱

حقِ اشاعت

Maktaba Al-Blagh
DEOBAND-247554 (U.P.)

مکتبہ البلاغ دیوبند ۲۴۷۵۵۴

Ref..... Dated.....

مرقع الورف جمیل احمد سکروڈوی (استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند)
نے اپنی تمام تالیفات قدیمہ و جدیدہ بشمول ترجمہ و تفسیر قرآن مجید
(اردو) میں اپنے مکتبہ البلاغ دیوبند سے شائع کی ہیں اب میں نے پاکستان
میں مندرجہ بالا مصنف کی کتابوں کے جملہ حقوق طباعت واشاعت
بحق سراج الدین اینڈ کمپنی کتب خانہ قدیمی کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی کو دے دیئے ہیں اور اس
معاہدہ میں مذکورہ مصنف کی کتابوں کے حصول ریلیز میں نے پاکستان میں کسی
اور ادارہ یا شخص کو مذکورہ کتابوں کی طباعت واشاعت کے سلسلہ میں
کوئی معاہدہ نہیں کیا ہے لہٰذا اس تحریر سے ان کتابوں کے نام حقوق اشاعت
پاکستان میں ہمیشہ کیلئے صرف قدیمی کتب خانہ کراچی کو حاصل ہوں گے
یہ معاہدہ میرے استاذ محترم حضرت مولانا فخر حسن صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند کے توسط سے کیا گیا ہے

جمیل احمد
26-1-92

مفتی دارالعلوم دیوبند
28/1/92

عنوانات

عنوان	صفحہ
تقریظات	۶
اصول فقہ سے متعلق سات چیزیں	۱۲
حسامی کا خطبہ	۱۶
کتاب کی تعریف	۲۶
قرآن نظم اور معنی کا نام ہے	۲۹
قرآن کی تقسیمات چار ہیں	۳۲
تقسیم اول	۳۳
خاص کی تعریف	۳۴
عام کی تعریف	۳۶
عام کا حکم	۳۸
مشترک کی تعریف اور اس کا حکم	۴۴
موؤل کی تعریف اور اس کا حکم	۴۷
دوسری تقسیم	۴۹
ظاہر کی تعریف	۵۱
نص کی تعریف	۵۳
مفسر کی تعریف اور اس کا حکم	۵۴
محکم کی تعریف	۵۷
ظاہر نص وغیرہ میں تعارض کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا	۵۸
خفی کی تعریف اور اس کا حکم	۶۱
مشکل کی تعریف اور اس کا حکم	۶۳

عنوان	صفحہ
مجمل کی تعریف اور اس کا حکم	۶۶
متشابہ کی تعریف اور اس کا حکم	۶۸
تقسیم ثالث	۷۲
حقیقت کی تعریف	۷۴
مجاز کی تعریف	۷۶
حکم کا اتصال علت کے ساتھ	۷۹
حکم کا اتصال سبب کے ساتھ	۸۵
مجاز کا حکم	۹۰
حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا محال ہے	۹۳
حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے محال ہونے پر ابناء اور موالی پر طلب امان کے ذریعہ اعتراض	۹۸
امام ابوحنیفہ اور امام محمد رح کے قول للشرع علی ان اصوم رجباً پر اعتراض اور اس کا جواب	۱۰۶
حقیقت متعذرہ اور مہجورہ کا بیان	۱۱۰
حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کا بیان	۱۱۵
مجاز، حقیقت کا خلیفہ تکلم کے اعتبار سے ہے یا حکم کے اعتبار سے	۱۱۷
پانچ مواقع جہاں حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے	۱۱۹
صریح اور کنایہ کا بیان	۱۲۵
الفاظ کنایات میں سے اعتدی، استبریٔ رحمک اور انت واحدۃ کا بیان۔	۱۲۶

عنوان	صفحہ
کلام میں صریح راجح۔	۱۳۳
تقسیم رابع اور اس کی چاروں قسموں (عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص اور اقتضاء النص) کا بیان۔	۱۳۴
مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق	۱۴۷
ثابت بمقتضی النص اور ثابت بدلالۃ النص تخصیص کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور ثابت باشارۃ النص تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔	۱۴۹
وجوہ فاسدہ۔	۱۵۱
پہلی وجہ فاسد	۱۵۳
دوسری وجہ فاسد	۱۵۶
تیسری وجہ فاسد (مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے یا نہیں)	۱۶۹
چوتھی وجہ فاسد	۱۷۸
پانچویں وجہ فاسد	۱۸۱
امر کی تعریف	۱۸۴
امر کا موجب	۱۸۶
امر مطلق کا بیان	۱۹۳
امر مقید کی پہلی قسم	۱۹۵
امر مقید کی دوسری قسم	۲۰۷
امر مقید کی تیسری قسم	۲۱۹
حکم امر کی دو قسموں ادا اور قضاء کا بیان	۲۲۴
ادا کی قسموں کا بیان	۲۳۲
قضاء کی قسموں کا بیان	۲۳۶

عنوان	صفحہ
ادا اور قضاء کی جملہ اقسام جس طرح حقوق اللہ میں متحقق ہوتی ہیں، حقوق العباد میں بھی متحقق ہوتی ہیں	۲۴۴
قدرت ممکنہ کا بیان	۲۴۹
قدرت میسرہ کا بیان	۲۵۳
حسن ماموربہ اور اس کی قسموں کا بیان	۲۶۳
فعل منہی عنہ کے قبح اور اسکی قسموں کا بیان	۲۷۰
افعال حسیہ اور افعال شرعیہ سے نہی کا بیان	۲۷۶
اس اصول پر کہ افعال شرعیہ سے نہی بقائے مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے چند تفریعات	۲۸۴
امر اور نہی اپنے اضداد میں کس چیز کا تقاضہ کرتے ہیں	۲۹۹
احکام مشروعہ کے اسباب کا بیان	۳۰۴
عزیمت اور رخصت کا بیان	۳۱۴
عزیمت کی چار قسمیں ہیں	۳۱۵
رخصت کی چار قسمیں ہیں	۳۲۳
سنت کے اقسام کا بیان	۳۴۲
سنت کی پہلی قسم مرسل کا بیان	۳۴۳
مسند اور اسکی اقسام کا بیان	۳۴۷
خبر واحد کے موجب عمل ہونے کے لئے عصر کے اندر چار شرطوں کی رعایت ضروری ہے	۳۵۷

عنوان	صفحہ
صاحبِ ہوی کی خبر کا بیان	۳۶۴
خبرِ واحد قیاس پر مقدم ہوتی ہے	۳۶۵
معارضہ کا بیان	۳۷۷
معارضہ کا حکم، دو آیتوں کے درمیان تعارض کی صورت میں سنت کی طرف اور دو سنتوں میں تعارض کی صورت میں قیاس کیطرف رجوع ہوگا۔	۳۷۸
دو قیاس تعارض کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے۔	۳۸۲
معارضہ کی تعریف	۳۸۳
بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر کا بیان	۳۹۰
بیانِ تغیر کا بیان	۳۹۳
بیانِ ضرورت کا بیان	۳۹۹
بیانِ تبدیل کا بیان	۴۰۲
افعال رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے سننِ قولیہ کے ساتھ ملحق ہونے کا بیان	۴۰۹
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی متابعت کا بیان	۴۱۳

قدیمی کتب خانہ
آرام باغ ـ کراچی
عزیز کتاب گھر
نزد A سیکشن تھانہ بیراج روڈ سکھر

محدثِ جلیل، عالمِ نبیل، فاضلِ بے مثیل، جانشینِ خاتم المحدثین، وارثِ سید المرسلین
استاذنا، سیدنا، سندنا ومولانا، السید محمد انظر شاہ صاحب صدر المدرسین دار العلوم (وقف) دیوبند

کی

تقاریظ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محترم مؤلف سلمہٗ کی شرح نور الانوار بنام قوۃ الانھیار پر چند سطور بطور تقریظ لکھنے کی سعادت نصیب ہوئی تھی۔ اس میں اصولِ فقہ کی تاسیسی تاریخ پر عرض کرتے ہوئے لکھا تھا کہ فقہ کی بنیاد جس طرح امام اعظم نعمان ابن ثابت المکنّی بابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے حصے میں آئی ایسے ہی اصولِ فقہ کی تدوین کا شرف اسی ذات ستودہ صفات کے باختصاص تلامذہ کا نصیب ہے۔

ہندوستان کے ایک مشہور فرقے کے ممتاز سربراہ نوّاب صدّیق حسن خان صاحب مرحوم نے بھی اس تاریخی حقیقت کا اعتراف کیا ہے لاریب کہ رئیس الاذکیاء سیدنا الامام الشافعی برّد اللہ مضجعہٗ کی تحریر انیق بنام "الرسالہ" اصولِ فقہ پر معرکہ کی کتاب ہے۔ تاہم تدوین کا شرف احناف ہی کو حاصل ہے جہاں تک میں جانتا ہوں پچھتر سے زائد اساسی اصول وضع کرکے احناف نے شریعت کے چاروں مآخذ سے استخراجِ مسائل کا عظیم کام اسی سرمایہ سے لیا ہے۔

یہ تو کون کہہ سکتا ہے کہ ایک کتاب دوسری کتاب سے بے نیاز کر سکتی ہے میری معلومات کے مطابق اکابرِ امت نے تفسیر ابن کثیر کے متعلق لکھا ہے کہ اگر کوئی کتاب دوسری کتاب سے بے نیاز کرتی ہے تو وہ ابن کثیر ہے جو ابن جریر کے طویل مطالعہ سے مستغنی کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔ اسے یوں سمجھیے کہ ہماری اصولِ فقہ کی عام کتابوں میں حدود،

زواجر ہیں یا سواتر، احناف کا عام مسلک یہی ملتا ہے کہ زواجر ہیں۔ لیکن دُرِّ مختار ردّ المحتار، بدائع صنائع، ہدایہ وغیرہ کی عبارات اس مسئلہ میں ایک دوسرے کی مزاحم ہیں۔ اب محقق ہی فیصلہ کرے گا اور بڑی عرق ریزی و کاوش کے بعد کہ حنفیہ کا اس مسئلہ میں اصل مسلک کیا ہے؟

یا ایمان و ایمانیات سے متعلق محدثین، و امام اعظمؒ کا مناقشہ کاش کہ امام طحاویؒ کی اس سلسلہ میں وضاحت پیش نظر ہوتی تو معلوم ہوتا کہ مجرّد ایمان کی تعریف میں کتر بیونت سے کام لیا گیا۔ جس سے بے بنیاد معرکہ آرائی کا ناپسندیدہ باب کھل گیا۔ طحاوی الامام نے ایمان کی تعریف میں جو کچھ تلے انداز میں تفصیل قلم بند کی اس کے پیش نظر محدثین و سیدنا الامام کا اختلافی دائرہ اتنا سمٹ گیا کہ نقطۂ اختلاف کی تلاش بے معنیٰ جدّ و جہد نظر آتی ہے، تو حسامی کے متعلق یہ دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے کہ اصولِ فقہ سے متعلق احناف کا صحیح نقطۂ نظر اس کتاب میں موجود ہے۔ تاہم درسِ نظامی میں اس کا انتخاب اور دینی درس گاہوں میں درس و تدریس کے لیے حسامی کی مقبولیت ڈھکی چھپی بات نہیں۔

وقف دار العلوم کے جمیل الاساتذہ محترم مولانا جمیل احمد صاحب القاسمی کا فیضان قلم و علم ھدایہ اور نور الانوار پر اپنی جولانی دکھا چکا ہے۔ انھیں کے علم ریز قلم سے حسامی کی مبسوط و مفصل شرح فضلاء و طلباء کے لیے گنج بار آور د کی حیثیت میں سامنے ہے۔ قلتِ فرصت کی بنا پر جستہ جستہ مطالعہ کی نوبت آئی لیکن محترم مولانا کی سوادِ علمی کا جس طرح چرچا ہے اس کے پیش نظر تو رَجْمًا بِالْغَیْب تعریفی و توثیقی کلمات لکھنے میں تردّد بے توفیقی کی علامت ہے دراں حالیکہ یہ حقیر اپنے لیے اور مؤلف سلمہٗ کے لیے موفقِ حقیقی سے توفیقِ خیر رفیق کا طالب رہا اور رہے گا۔

وانا الاحقر الاوّاہ انظر شاہ احمد رکن لہیئۃ التدریس،
بدار العلوم وقف دیوبند

۞

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تقریظ

جامع المعقولات والمنقولات حضرت مولانا محمد اسلم صاحب مدظلہ

استاذ حدیث و مہتمم جامعہ کاشف العلوم چھٹل پور ضلع سہارنپور

فقہ اسلامی کی اساس و بنیاد چار چیزیں ہیں۔ کتاب اللہ، حدیث رسول اللہ، اجماع، قیاس۔ ان چاروں کو اصولِ فقہ سے موسوم کیا جاتا ہے ـــ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو جب یمن کا قاضی بناکر بھیجا جارہا تھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت کیا "کن چیزوں کے ذریعہ فیصلہ کروگے" آپ نے جواب دیا۔ کتاب اللہ سے ـــ اگر اس میں نہ ملے تو کیا کروگے؟ جواب دیا "پھر حدیث رسول سے فیصلہ دیا جائیگا" ـــ حدیث میں نہ ملے تو کس چیز سے فیصلہ دوگے؟ جواب دیا "قیاس واجتہاد سے فیصلہ کیا جائیگا" ـــ تب حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کے سینہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا "الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضیٰ رسول اللہ" ساری تعریفیں اس خدائے پاک کے لئے ہیں جس نے رسول اللہ کے فرستادہ کو اس چیز کی توفیق دی جس سے رسول اللہ راضی ہیں۔

اکابر علماء نے اصول فقہ پر بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ امام فاضل عالم اصول و فروع

جناب علامہ محمد حسام الدین نے اپنی کتاب "منتخب حسامی" سے اس فن کو چار چاند لگائے ــ منتخب حسامی نہایت مقبول و معتبر کتاب ہے جو مدارس اسلامیہ میں داخل نصاب ہے۔ محققین علماء نے اس کی شروح لکھی ہیں جن کو سمجھنے کے لئے بھی خاص صلاحیت کاملیت کی ضرورت ہے، جو آج کل عموماً نہیں پائی جاتی ہے۔ ضرورت تھی کہ بزبان اردو ایک ایسی شرح لکھی جائے جو نہ زیادہ مطول ہو اور نہ بہت مختصر، میانہ روی کے ساتھ مغلق ابواب اور پیچیدہ مسائل کو اس انداز سے حل کیا جائے کہ افہام و تفہیم میں آسانی ہو ــــ خداوند قدوس کا احسان بر احسان ہے کہ قوت الاخیار کے بعد، صاحب فضل و کمال حضرت مولانا جمیل احمد سکروڈھوی مدظلہ کی اسی فن پر دوسری پیش کش ہے جس میں عام فہم انداز میں مسائل کو حل کیا ہے پیچیدہ مسائل کو چٹکیوں میں حل کرنا مولانا موصوف کا خاص انداز اور کمال ہے جو جگہ جگہ آپ کو نظر آئیگا۔ اہل علم کے یہاں مولانا کی قد آور شخصیت مسلم و معروف ہے جو محتاج تعریف نہیں باری تعالیٰ موصوف کی دینی و علمی کاوشوں کو شرف قبولیت عطا فرمائیں اور فرزندان ملت کو زیادہ سے زیادہ فیضیاب فرمائیں ــــ آمین۔

محمد اسلم خادم جامعہ کاشف العلوم چھٹل پور

۶ ۳/۱۴۱۲ھ



از

فقہ اسلامی کے ماہر جناب حضرت مولانا محمد قمر الزماں صاحب عثمانی دیوبندی

استاذ دار العلوم (وقف) دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عُلُوم دینیہ میں فقہ اور اصول فقہ کی اہمیت کسی صاحب علم پر پوشیدہ نہیں۔ علم فقہ کے ذریعہ حلال وحرام، جائز و ناجائز، صواب و ناصواب کا علم حاصل ہوتا ہے جن کو مسائل شرعیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ مسائل شرعیہ جن اصول وضوابط کے تحت قرآن وحدیث سے مستنبط کئے جاتے ہیں اس علم کو اصول فقہ کے اصطلاحی نام سے جانا جاتا ہے۔ تمام مسائل واحکام کا سرچشمہ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ ہیں۔ کوئی مسئلہ اور کوئی حکم شرعی ان دونوں مبارک سرچشموں کے دائرے سے باہر نہیں ہوسکتا لیکن ان سے مسائل کے استخراج واستنباط کیلئے ایسے اصول وضوابط کی ضرورت تھی جن کے تحت کسی بھی چیز کا شرعی حکم معلوم کیا جانا ممکن ہو اور کوئی بھی جدید سے جدید واقعہ شریعت کے دائرے سے باہر نہ ہونے پائے اور اس کا شرعی حکم قرآن وحدیث کی روشنی میں بآسانی معلوم ہوسکے۔ علمائے متقدمین نے اس موضوع پر پوری جانفشانی اور قدرت کی جانب سے عطا کی گئی تمام تر صلاحیتوں کے ساتھ بھرپور کام کیا اور فن اصول فقہ کو ایک منضبط اور مرتب علم کی صورت میں مدون کیا۔ آج بلا تکلف اور پوری قوت کے ساتھ یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ دین اسلام اپنے دامن میں ایسے اصول وضوابط کا بیش بہا سرمایہ محفوظ رکھے ہوئے ہے جن کی مدد اور جن کی روشنی میں قیامت تک پیش آنے والے وقائع اور حوادث کا شرعی حکم معلوم کیا جاسکتا ہے۔ حاصل یہ کہ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ ایک روشنی ہیں اور اس

روشنی سے راہ ہدایت پالینے کے لئے جس بصیرت اور دیدہ وری کی ضرورت ہے اس کو استعمال کرنے کے لئے اصول فقہ ایک معتبر واسطے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

فن اصول فقہ پر جو معتبر کتابیں آج ارباب علم کے درمیان متداول ہیں ان میں "حسامی" کا مرتبہ بہت بلند و بالا ہے۔ جو محمد ابو عبداللہ حسام الدین رحمہ اللہ المتوفی ۶۴۴ھ کی مایہ ناز تصنیف ہے اسکی اہمیت اور بلند قامتی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ عرصۂ دراز سے یہ کتاب اہل علم کے درمیان متداول اور مدارس اسلامیہ کے نصاب میں شامل ہے اور ارباب علم برابر اس سے استفادہ کرتے آرہے ہیں۔ عربی میں اس کی مختلف شروح پائی جاتی ہیں جو اپنی اپنی جگہ سب وقیع ہیں لیکن اردو زبان میں غالباً اس کی کوئی ایسی معتبر شرح نہیں تھی جو طلبہ اور اہل علم کو مطمئن کر سکے خدا بھلا کرے حضرت مولانا جمیل احمد صاحب کا کہ انھوں نے اس کمی کو پورا فرمایا اور علمی تحفے کے طور پر حسامی کی ایک جامع اور معتبر شرح اہل علم کے سامنے پیش فرمائی۔ مولانا موصوف وقف دارالعلوم دیوبند کے قدیم اور باوقار اور ذی صلاحیت استاذ ہیں مولانا موصوف کے قلم گوہر رقم سے ہدایہ جیسی وقیع کتاب کی شرح کئی جلدوں میں چھپ کر قبول عام کی سند حاصل کر چکی ہے۔ دوسری شرح قوت الاخیار کے نام سے مشہور کتاب نورالانوار کی آپ نے فرمائی ہے جو ایک لاجواب شرح ہونے کے اعتبار سے اپنا جواب خود ہے۔ راقم الحروف بلاتکلف اس اظہار حقیقت میں مسرت محسوس کرتا ہے کہ احقر نے ایک طالب علم کی طرح ہر دو کتابوں سے بھرپور استفادہ کیا اور شارح کے حق میں بیساختہ دل سے دعا نکلی۔ بارگاہ رب العزت میں دعاگو ہوں کہ حق تعالیٰ ذریعۂ شرح کو بھی طلبہ اور علماء کے لئے نافع فرمائے اور شارح موصوف کیلئے یہ ذخیرۂ آخرت ہو، آمین یارب العالمین۔

قمر عثمانی خادم وقف دارالعلوم دیوبند

۲۸ صفر ۱۴۱۲ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِاَهْلِهٖ وَالصَّلٰوةُ لِاَهْلِهَا

منتخب الحسامی اصول فقہ کی کتاب ہے اور کسی بھی فن کی کتاب شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں سے واقفیت حاصل کرنا ضروری ہے۔ (۱) فن کی تعریف (۲) غرض وغایت (۳) موضوع (۴) اس فن کا حکم (۵) اس کا مرتبہ (۶) اس فن کی تدوین (۷) صاحب کتاب کے حالاتِ زندگی۔

تعریف کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے، غرض وغایت کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ عبث اور بیکار چیز کو طلب کرنے کا اعتراض وارد نہ ہو، موضوع کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے، حکم کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ اس فن کی شرعی حیثیت معلوم ہوجائے۔ یعنی یہ معلوم ہوجائے کہ اس فن کا سیکھنا فرض ہے یا واجب ہے یا مستحب یا مباح ہے یا حرام اور ناجائز ہے، مرتبہ کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ پڑھنے والوں کے دلوں میں اس فن کی اہمیت قائم ہو، اور طالبینِ علم اس کو سیکھنے کی طرف راغب ہوں، تدوین کی معرفت اس لئے ضروری ہے تاکہ مدوّن کا علم ہوجائے اور اس فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہوجائے، اور صاحب کتاب کے حالات کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ مصنف کے مرتبہ سے اس کی تصنیف کے مرتبہ کا اندازہ لگایا جاسکے۔ کیونکہ جس درجہ کا متکلم ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوتا ہے، چنانچہ مشہور ہے "کلام الملوک ملوک الکلام" یعنی بادشاہوں کا کلام کلاموں کا بادشاہ ہوتا ہے۔ الغرض کہنے والا جس درجہ کا آدمی ہوگا اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوگا۔

تعریف مَا یُبَیِّنُ بِهٖ حَقِیْقَةُ الشَّیْءِ کو کہتے ہیں۔ یعنی تعریف وہ شے ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کی جائے جیسے انسان کی تعریف حیوانِ ناطق ہے۔ غرض کہتے ہیں مایصدر الفعل عن الفاعل لاجلہ کو، یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہوتا ہے اور غایت وہ نتیجہ ہے جو

اس پر مرتب ہوگا۔ مثلاً قلم خریدنے کے لئے بازار جانا تو غرض ہے اور قلم خرید لینا اس کی غایت ہے۔

موضوع مایبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ کا نام ہے یعنی فن کا موضوع وہ شے کہلاتی ہے جس شے کے عوارض ذاتیہ سے اس فن میں بحث کی جائے جیسے کلمہ اور کلام، علم نحو کا موضوع ہے۔ حکم شے پر مرتب ہونے والے اثر کا نام ہے مثلاً کتے کے جھوٹے پانی کا حکم یہ ہے کہ اس کا جھوٹا پانی ناپاک ہے، اس پانی سے طہارت حاصل کرنا درست نہیں ہے۔ مرتبہ، محتاج تعریف نہیں ہے۔ تدوین، منتشر اور بکھرے ہوئے اجزاء کو ترتیب دینے کا نام ہے۔ پہلی چیز اصول فقہ کی تعریف ہے۔

اصولِ فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) حدّاضافی (۲) حدّلقبی۔ حدّاضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف (اصول) کی تعریف علیحدہ کی جائے اور مضاف الیہ (فقہ) کی تعریف علیحدہ کی جائے۔ اور حدّلقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ (اصول فقہ) کی ایک ہی تعریف کی جائے۔ بہرحال حدّاضافی کا حاصل یہ ہے کہ اصول، اصل کی جمع ہے جیسے فروع، فرع کی جمع ہے اور قبور، قبر کی جمع ہے۔ اور لفظ اصل متعدد معانی پر بولا جاتا ہے۔ (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو جیسے چھت کے لئے دیوار اصل ہوتی ہے اور بیٹے کے لئے باپ اصل ہوتا ہے۔ (۲) راجح، جیسے کہا جاتا ہے "ان الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ" یعنی استعمال میں حقیقت راجح ہے۔ (۳) قاعدہ، جیسے کہا جاتا ہے "ان الفاعل مرفوع اصل من النحو" فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے۔ (۴) دلیل، جیسے کہا جاتا ہے "ان آتوا الزکوٰۃ اصل وجوب الزکوٰۃ" یعنی آیت آتوا الزکوٰۃ وجوب زکوٰۃ کی دلیل ہے۔ (۵) استصحاب، یعنی حالتِ موجودہ کو حالتِ سابقہ پر قیاس کرنا، جیسے کہا جاتا ہے "طہارۃ الماء اصل" یعنی پانی کی موجودہ حالت کو اس کی سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ مگر یہ اس وقت ہے جب موجودہ حالت میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو۔ چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہوگیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائیگا۔

فقہ، احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے ادلّہ تفصیلیہ سے حاصل ہو، جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہ رح نے فرمایا ہے کہ حلال و حرام اور جائز و ناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے۔ اور صوفیائے کرام کے نزدیک علم و عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔ اصول فقہ کی حدّ لقبی یہ ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو۔ یعنی جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو اُن قواعد کے جاننے کا نام اصولِ فقہ ہے۔ دوسری چیز اصول فقہ کی غرض و غایت ہے۔ اصول فقہ کی غرض و غایت، احکام شرعیہ کو ادلّہ تفصیلیہ سے جاننا اور استنباطِ مسائل کے قواعد کو معلوم کرنا اصول فقہ کی غرض و غایت ہے۔ تیسری چیز اصول فقہ کا موضوع ہے اصول فقہ کے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا

قول پسندیدہ ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہوگیا یعنی اصول فقہ کے دو موضوع ہوگئے ایک دلائل دوم احکام۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ تعدد موضوع تعدد فن پر دلالت کرتا ہے یعنی جب موضوع دو ہیں تو اصول فقہ دو علم اور دو فن ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ اصول فقہ ایک ہی علم وفن کا نام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد علم پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب کہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغائر ہو حالانکہ یہاں دلائل واحکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں ہوتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے اثبات، مُثْبِت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مُثْبَت یعنی مفعول کے معنی میں ہے حاصل یہ کہ دلائل ثابت کرنیوالے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے پس "اثبات" دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہوا لیکن اتنا فرق ہے کہ لفظ اثبات، دلائل کیطرف فاعل کے معنی میں ہوکر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہوکر مضاف ہے بہرحال جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل واحکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئیگا اور جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئے گا۔ حاصل یہ کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے یعنی اصول فقہ میں ان دونوں سے بحث کی جاتی ہے مگر دلائل میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ ان کے ذریعہ احکام کو ثابت کیا جاتا ہے اور احکام میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ احکام کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے۔ حیثیت کی اس قید کیساتھ اصول فقہ کے موضوع کو اس لئے مقید کیا گیا ہے کہ کسی بھی علم کا موضوع مطلق نہیں ہوتا بلکہ کسی نہ کسی قید کے ساتھ ضرور مقید ہوتا ہے مثلاً علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہے اور من حیث الاعراب والبناء کی قید کیساتھ مقید ہے علم صرف کا موضوع کلمہ ہے مگر مطلق نہیں بلکہ من حیث التصریف کی قید کیساتھ مقید ہے۔ علم فقہ کا موضوع مکلف کا فعل ہے مگر مطلق نہیں بلکہ من حیث الحلال والحرام کی قید کیساتھ مقید ہے۔ علم منطق کا موضوع تصور اور تصدیق ہے مگر مطلق نہیں بلکہ من حیث الایصال الی المجہول کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ علم تفسیر کا موضوع آیات قرآنی ہیں مگر مطلق نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مراد ربانی پر دلالت کرتی ہیں اسی طرح علم طب کا موضوع آدمی کا بدن ہے مگر مطلق نہیں بلکہ من حیث الصحت والمرض کی قید کے ساتھ مقید ہے بہرحال جب ہر موضوع کا کسی نہ کسی قید کیساتھ مقید ہونا ضروری ہے تو علم اصول فقہ کے موضوع کو بھی مذکورہ حیثیت کے ساتھ مقید کردیا گیا۔

چوتھی چیز حکم ہے۔ اصول فقہ چونکہ اصول دین میں سے ہے اسلئے اس علم کا حاصل کرنا فرض علی الکفایہ ہوگا۔ اور عین اس لئے نہیں ہوگا کہ اگر اس علم کی تحصیل کو فرض عین قرار دیدیا جائے تو لوگوں کے لئے موجب حرج اور فساد معاش کا سبب ہوگا۔ پانچویں چیز اس علم کا مرتبہ ہے۔ اس سلسلہ میں اتنی بات ذہن نشین رہے کہ جس علم کا مرتبہ

دریافت کرنا ہو اس کا موضوع دیکھ لیا جائے کہ وہ کس مرتبہ کا ہے۔ جس مرتبہ کا موضوع ہوگا اسی مرتبہ کا علم ہوگا پس اس ضابطہ کی روشنی میں ہم نے دیکھا کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ (کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع، قیاس) اور احکام ہیں اور یہ دونوں چیزیں دینی اعتبار سے بلند رتبہ ہیں لہذا ان کا علم بھی بلند رتبہ ہوگا۔ چھٹی چیز اس علم کی تدوین ہے فقہائے مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہادی مسائل کا بیان بغیر اصول و ضوابط کے ناممکن ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ رح جو علم فقہ کے مدوّن اول ہیں (جیسا کہ اس کی پوری تفصیل اشرف الہدایہ کے مقدمہ میں موجود ہے) تدوین فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصول فقہ کی بنیاد بھی رکھی ہوگی۔ چنانچہ ان کے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح نے اصول فقہ پر کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے پھر امام شافعی متوفی ۲۰۴ھ نے اصول فقہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا جو درحقیقت ان کی کتاب الام کا مقدمہ ہے اس کے بعد اس فن میں علمائے اسلام نے مختصر اور مطول کتابیں لکھیں اور اس فن کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔

ساتویں چیز فاضل مصنف کے حالات زندگی ہیں۔ صاحب منتخب الحسامی کا نام محمد بن محمد بن عمر ہے۔ کنیت ابو عبداللہ اور لقب حسام الدین ہے۔ فرغانہ کے خوبصورت شہر اَخسیکث (الف کے فتحہ خاء کے سکون، سین کے کسرہ کے ساتھ) کے رہنے والے ہیں اسی کیطرف منسوب ہوکر آپ اخسیکثی کہلاتے ہیں یہ شہر، نہر شباس کے کنارے پر واقع ہے آپ شیخ کامل، امام فاضل اور اصول و فروع کے زبردست عالم تھے امام غزالی رح کی کتاب "المنخول" جو امام ابوحنیفہ رح کی تشنیع پر مشتمل ہے اس کی تردید میں ایک رسالہ چھ فصلوں پر مشتمل تحریر فرمایا جس میں امام غزالی کے ایک ایک قول کی مدلل تردید کرکے حضرت امام صاحب رح کے مناقب جلیلہ کو بیان کیا ہے۔ اصول فقہ میں حسامی جس کا پورا نام المنتخب الحسامی ہے آپ کی معرکۃ الآراء تصنیف ہے جس کا ہر مدرسہ میں داخل نصاب ہونا اس کے مقبول ہونے کی بین دلیل ہے۔

حسامی کی بہت سی شروح لکھی گئی ہیں جن میں نامی، نظامی، تبیین، التحقیق اور مولوی قابل ذکر اور لائق مطالعہ شرحیں ہیں۔

آپ نے یوم دوشنبہ ۲۲ یا ۲۳ ذی قعدہ ۶۴۴ھ میں وفات پائی اور قاضی خاں کے قریب مقبرۃ القضاۃ میں مدفون ہوئے۔ ؎

لاش پر عبرت یہ کہتی ہے امیر — آئے تھے دنیا میں اس دن کیلئے
لائی حیات آئے قضا لے چلی چلے — اپنی خوشی نہ آئے نہ اپنی خوشی چلے

جمیل۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَمَّا بَعْدُ حَمْدِ اللّٰہِ عَلٰی نَوَالِہٖ وَالصَّلٰوۃِ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ

(ترجمہ) اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کے بعد اس کی عطا پر اور اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی آل پر رحمت کے بعد۔

(تشریح) مصنف رح نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے کیونکہ ایسا کرنے میں قرآن پاک کا بھی اتباع ہے بایں طور کہ قرآن پاک کی ابتدا تسمیہ اور تحمید سے کی گئی ہے اور حدیث رسول پر بھی عمل ہے۔ کیونکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "کل امر ذی بال لم یُبدأ فیہ ببسم اللہ فھو ابتر" اور ایک حدیث میں بسم اللہ کی جگہ "بحمد اللہ فھو اقطع و اجزم" ہے۔ نیز اسلاف واخلاف کا طریقہ بھی یہ ہی رہا ہے لیکن یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں سے بیک وقت ابتدار کیسے ہوسکتی ہے۔ کیونکہ ابتدار کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے پہلے ذکر کرنا اور سب سے اول ایک ہی چیز مذکور ہوسکتی ہے دو چیزیں مذکور نہیں ہوسکتیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتدار کی تین قسمیں ہیں (۱) ابتدار حقیقی (۲) ابتدار اضافی (۳) ابتدار عرفی۔ ابتدار حقیقی کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے اول ذکر کرنا کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو؛ ابتدار اضافی کہتے ہیں کسی شے کو کسی شے سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور ہو یا مذکور نہ ہو؛ ابتدار عرفی کہتے ہیں کسی شے کو مقصود سے مقدم کردیا گیا ہو اگرچہ اس سے پہلے غیر مقصود مذکور ہو۔ پس ابتدار بالتسمیہ، ابتدار حقیقی پر محمول ہے اور ابتدار بالتحمید ابتدار اضافی پر محمول ہے اور یا دونوں ابتدار عرفی پر محمول ہیں کیونکہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصود پر مقدم ہیں۔

بسم اللہ کا متعلق لفظ اَقْرَءُ مقدر ہے تقدیری عبارت ہے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اَقْرَءُ یا لفظ ابتدائی یا لفظ تصنیفی مقدر ہے یعنی اللہ ہی کے نام سے میرے کام یا میری تصنیف کی ابتدار ہے۔ بسم اللہ کا با تبرک کیلئے بھی ہوسکتا ہے اور طلب معونت کے لئے بھی۔ اللہ اس ذات کا نام ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہے اور تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے۔ رحمٰن دنیا وآخرت میں بڑی بڑی نعمتوں کا عطا کرنے والا۔ رحیم دنیا میں چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا عطا کرنے والا۔

امابعد۔ مصنف رح نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرتے ہوئے خطبۂ کتاب کا آغاز لفظ امابعد سے کیا ہے کیونکہ افصح العرب جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خطبوں میں اس لفظ کا ذکر فرمایا ہے۔ دو کلاموں کے درمیان فصل کرنے کے لئے اس کلمہ کا تکلم سب سے پہلے حضرت داؤد علیہ السلام نے کیا ہے اور آیت وَاٰتَیْنٰہُ الْحِکْمَۃَ

وَفَصْلَ الْخِطَاب میں فصل خطاب سے یہ ہی کلمہ مراد ہے لفظ اَمَّا کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) اَمَّا کی اصل اِنْ مَا ہے نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا اور امّا ترددیہ کے ساتھ التباس سے بچنے کے لئے ہمزہ کے کسرہ کو فتحہ سے بدل دیا گیا (۲) اَمَّا کی اصل مَهْمَا ہے ہا اور میم اول میں قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کیا گیا اور یا کو ہمزہ سے بدل دیا گیا ہے (۳) اَمَّا کی اصل مَمَا ہے لیکن میم اول اور ہمزہ میں قلب مکانی کر کے میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا (۴) امّا اپنی اصل پر ہے واضع نے اس کو اسی طرح وضع کیا ہے۔

بعد اور قبل ظرف زمان اور مکان دونوں کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ ظرف زمان کی مثال "الغد بعد الیوم"۔ کل آئندہ آج کے بعد ہے " الیوم قبل الغد " آج کا دن کل آئندہ سے پہلے ہے۔ اور ظرف مکان کی مثال " داری بعد دارك " میرا گھر تیرے گھر کے بعد ہے " داری قبل دارك " میرا گھر تیرے گھر سے پہلے ہے۔ لفظ بعد اور قبل کی تین صورتیں ہیں (۱) ان کا مضاف الیہ مذکور ہو (۲) ان کا مضاف الیہ محذوف نسیا منسیا ہو (۳) ان کا مضاف الیہ محذوف معنوی ہو۔ اول کی دو صورتوں میں مذکورہ دونوں لفظ معرب بحسب العوامل ہوتے ہیں اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں لیکن ان دونوں لفظوں کے مبنی علی الضم ہونے پر تین اعتراض ہیں۔ اول یہ کہ یہ دونوں اسم ہیں اور اسماء کے اندر اصل معرب ہونا ہے لہذا ان کو معرب ہونا چاہیئے تھا نہ کہ مبنی۔ دوم یہ کہ اگر ان کو مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو مبنی کے اندر اصل سکون ہے نہ کہ حرکت لہذا ان کو مبنی علے السکون ہونا چاہیئے تھا۔ سوم یہ کہ اگر ان کو حرکت پر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو اخف الحرکات یعنی سکون سے قریب تر حرکت (فتحہ) پر مبنی پڑھنا چاہیئے تھا، ضمہ پر مبنی کیوں پڑھا گیا۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو اسم، مبنی اصل کے مشابہ ہوتا ہے وہ بھی مبنی ہوتا ہے اور مبنی اصل تین چیزیں ہیں (۱) فعل ماضی (۲) امر حاضر (۳) تمام حروف۔ اور لفظ قبل اور بعد اپنے مضاف الیہ کے طرف محتاج ہونے میں حروف کے مشابہ ہیں یعنی جسطرح حرف بغیر دوسرے کلمہ کے ملائے اپنے معنی پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کا محتاج ہوتا ہے اسیطرح یہ دونوں لفظ بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کے محتاج ہوتے ہیں ــــــــ پس یہ دونوں لفظ احتیاج میں حروف کے مشابہ ہونے کی وجہ سے مبنی قرار دیئے گئے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مبنی کی دو قسمیں ہیں (۱) مبنی اصل (۲) مبنی عارض۔ مبنی اصل تو مذکورہ تین چیزیں ہیں۔ اور مبنی عارض وہ ہے جو مبنی اصل کے مشابہ ہو اور "سکون" مبنی اصل میں اصل ہے نہ کہ مبنی عارض میں یعنی مبنی اصل میں سکون اصل ہوتا ہے مبنی عارض میں سکون اصل نہیں ہوتا۔ پس لفظ قبل اور بعد چونکہ مبنی عارض ہیں اس لئے ان میں سکون اصل نہ ہوگا۔ تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لفظ قبل اور بعد دونوں لازم الاضافت ہیں لیکن ان کا مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے پس مضاف الیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے چونکہ ان میں خفت پیدا ہوگئی اس لئے ان کی خفت دور کرنے کے لئے ثقیل حرکت یعنی ضمہ پر مبنی کیا گیا۔

حمد یہاں حمد سے متعلق دو باتیں قابل ذکر ہیں (۱) حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف (۲) حمد، مدح اور شکر میں باہمی فرق اور نسبت۔ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ حمد کے لغوی معنی ہیں "ستودن" تعریف کرنا، ستائش کرنا، اوصاف حسنہ کا ذکر کرنا۔ اور اصطلاحی تعریف اس طرح ہے هو الثناء باللسان على جميل الاختياري من نعمة

او غیرھا۔ حمد کی اس تعریف میں تین لفظ قابل تشریح ہیں (۱) ثنا (۲) جمیل اختیاری (۳) نعت، ثناء کے تین معنی آتے ہیں (۱) صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا اس معنی کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے حدیث "لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک" ترجمہ میں آپ کی ثناء کا احاطہ نہیں کرسکتا ہوں جیسا کہ آپنے اپنی ثناء کی ہے حدیث میں ثناء کے معنی صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا ہے اب حدیث کے معنی ہوں گے میں آپ کی صفات کمالیہ پورے طور پر بیان نہیں کرسکتا جیسا کہ آپنے اپنی صفات کمالیہ بیان کی ہیں۔ (۲) مطلقا اوصاف ذکر کرنا خواہ خیر ہوں خواہ شر ہوں اس معنی کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے۔ حدیث "من اثنیتم علیہ خیرا وجبت لہ الجنۃ ومن اثنیتم علیہ شرا وجبت لہ النار" اللہ کے پیچے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مخاطب ہوکر فرمایا تھا کہ جس کا تم خیر کے ساتھ ذکر کرو، اس کے لئے جنت واجب ہے اور جس کا تم نے شر کے ساتھ ذکر کیا اس کے لئے دوزخ واجب ہے۔ حدیث میں خیر اور شر کا ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ثناء کے معنی مطلقا ذکر کرنے کے ہیں کیونکہ اگر ثناء کے معنی ذکر خیر یا ذکر شر کے ہوتے تو حدیث میں لفظ اثنیتم کے بعد خیر اور شر کا ذکر کرنا تکرار ہوتا پس معلوم ہوا کہ ثناء کے معنی مطلقا ذکر کرنے کے ہیں۔

(۳) ثناء کے تیسرے معنی ذکر باللسان کے ہیں۔ تیسرے معنی کے لحاظ سے یہ سوال ہوگا کہ حمد کی تعریف میں لفظ ثناء کے بعد لسان کا ذکر کرنا تکرار ہے جس کی فصیح عبارتوں میں کوئی گنجائش نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ثناء کے معنی میں تجرید ہے یعنی ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کرلیا گیا ہے اور جب ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کرلیا گیا تو ثنا کے معنی مطلقا ذکر کے رہ گئے۔ اور جب ثناء کے معنی مطلقا ذکر کے رہ گئے تو ثناء کے بعد لسان کا ذکر مفید تکرار نہ ہوگا۔ لیکن اب یہ اعتراض ہوگا کہ حمد کی تعریف میں ثنا کو لسان کی قید کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ثنا کو لسان کی قید کے ساتھ مقید کرنے کے بعد ثناء کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہ ہوگا اسلئے کہ باری تعالیٰ تو لسان ہی سے مبرا ہیں پس باری تعالیٰ کی طرف اس قید کے ساتھ ثناء کی نسبت کرنا ایسا ہے گویا آپ نے اللہ تعالیٰ کے لئے لسان کو ثابت کردیا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بظاہر ذریعہ نطق ہے بلکہ قوت تکلم مراد ہے اور قوت تکلم سے مراد بھی حقیقتا قوت تکلم نہیں ہے بلکہ "الافاضۃ والاعلام مع شعور الفیض والارادۃ" مراد ہے۔ یعنی معنیٰ کا فیضان اس طور پر کرنا کہ فیضان کرنے والے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو اور لسان کے یہ معنی ذات باری تعالیٰ میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور ارادہ کے ساتھ کرتے ہیں۔ تعریف حمد میں دوسرا لفظ جمیل اختیاری ہے۔ جمیل کے ساتھ جس طرح ذوات متصف ہوتی ہیں اسی طرح صفات بھی متصف ہوسکتی ہیں۔ اول کی مثال خالدٌ جمیلٌ خالد خوبصورت ہے۔ ثانی کی مثال طبیعتہ جمیلۃ اس کی عادت اچھی ہے۔ جمیل اختیاری کی قید پر یہ اعتراض ہوگا کہ توصیف حمد میں جمیل اختیاری کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ حمد صرف افعال اختیاری پر ہوتی ہے افعال غیر اختیاری

پر نہیں ہوتی، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفات ذاتیہ یعنی افعال غیر اختیاریہ پر بھی حمد ہوتی ہے۔ جیسے باری تعالیٰ کی حیات، قدرت، علم وغیرہ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمیل اختیاری کے معنی افعال اختیاری کے نہیں ہیں بلکہ جمیل اختیاری کے معنی ہیں وہ افعال جو فاعل مختار سے صادر ہوں بالاختیار صادر ہوں یا بالاضطرار صادر ہوں اور صفات ذاتیہ۔ حیات، قدرت وغیرہ کا صدور بھی فاعل مختار یعنی اللہ تعالیٰ سے ہو رہا ہے اگرچہ بالاختیار نہیں ہو رہا ہے۔ تیسرا لفظ نعمت ہے اس لفظ کو اگر کسرۂ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی انعام کے ہونگے اور اگر نون کے فتحہ کے ساتھ پڑھا جائے تو خوش گوار بنانے کے معنی ہوں گے اور اگر نون کے ضمہ کے ساتھ پڑھا جائے تو مسرت اور خوشی کے معنی ہونگے۔ یہاں پر نعمت نون کے کسرہ کے ساتھ ہے اور انعام کے معنی مراد ہیں۔ اب حمد کی تعریف ہوگی کہ حمد نام ہے افعال اختیاریہ پر تعریف کرنے کا خواہ نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو۔ دوسری چیز مدح، حمد اور شکر کے درمیان نسبت ہے۔ نسبت سے پہلے مدح اور شکر کی تعریف ملاحظہ کیجیے۔ مدح کہتے ہیں مطلقاً افعال حسنہ پر تعریف کرنا خواہ افعال اختیاری ہوں یا غیر اختیاری ہوں۔ شکر کے لغوی معنی ہیں " فعل ینبئ عن تعظیم المنعم " یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے۔ اور اصطلاحی تعریف یہ ہے " صرف جمیع ما انعم اللہ بہ علی عبدہ الی ما خلق لاجلہ " یعنی اللہ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ حمد اور مدح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ حمد خاص مطلق ہے اور مدح عام مطلق ہے یعنی جہاں حمد پائی جائے گی وہاں مدح بھی پائی جائے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے ضروری نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے مثلاً مدحت خالداً علی حسنہ تو کہا جا سکتا ہے مگر حمدت خالداً علی حسنہ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ حسن ایک غیر اختیاری چیز ہے۔ اس پر مدح تو کی جا سکتی ہے مگر حمد نہیں کیجا سکتی اور حمد اور شکر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ عموم وخصوص من وجہ کہتے ہیں کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص ہو اور یہ بات یہاں موجود ہے کیونکہ حمد اپنے متعلق (بفتح اللام) کے اعتبار سے عام ہے اس طور پر کہ حمد کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوتے ہیں اور حمد اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہے اس طور پر کہ حمد کا ورود اور صدور صرف زبان سے ہوتا ہے زبان کے علاوہ سے نہیں ہوتا اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے اس طور پر کہ شکر کا ورود اور صدور زبان سے بھی ہوتا ہے اور زبان کے علاوہ قلب وجوارح سے بھی ہوتا ہے۔ اور شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے خاص ہے اس طور پر کہ شکر کا متعلق صرف نعمت ہے غیر نعمت شکر کا متعلق نہیں ہوتا۔ عموم وخصوص من وجہ کی نسبت کے لئے تین مثالیں ضروری ہیں ایک وہ جہاں دونوں کلی پائی جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کی مدعو نے زبان سے کہدیا آپ کا شکریہ یہاں حمد بھی پائی گئی کیونکہ تعریف زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں ہے۔ دوسری مثال جہاں حمد پائی جائے اور شکر نہ پایا جائے جیسے آپ نے یوں ہی کسی کی زبان سے تعریف کر دی

تیسری مثال جہاں شکر پایا جائے اور حمد نہ پائی جائے جیسے آپ نے کسی کی دعوت کھا کر زبان سے کچھ نہیں ہاتھ سے مدعو کی تعظیم کی۔ یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا مگر استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح کے مقابلہ میں ذم آتا ہے اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے کیونکہ حمد اور مدح کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذم کہتے ہیں ذکر قبائح کو اور محاسن اور قبائح میں تقابل ظاہر ہے۔ اور شکر کہتے ہیں اظہار نعمت کو اور کفر کہتے ہیں کتمان نعمت کو اور اظہار و کتمان میں تقابل ظاہر ہے۔

اللہ۔ لوگ جس طرح ذات باری اور صفات باری میں حیران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں بھی حیران و پریشان ہیں چنانچہ قدماء فلاسفہ تو سرے سے اللہ کے اسم ذاتی ہونے کا ہی انکار کرتے ہیں مگر جو حضرات اسم ذاتی کے قائل ہیں ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ لفظ اللہ علم ہے اور بعض کے نزدیک اسم مشتق ہے اور بعض کے نزدیک صفت مشتقہ ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اللہ سریانی زبان کا لفظ ہے۔ علم، اسم جنس اور صفت مشتقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہوگا یا مانع نہ ہوگا اگر اول ہے تو وہ علم ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات سمجھ میں آئے گی بغیر اتصاف بالمعنی کے یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی وصفی معنی بھی سمجھ میں آئیں گے اول کو اسم جنس اور ثانی کو صفت مشتقہ کہتے ہیں۔ خادم کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اللہ اس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود اور تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے۔

نوال۔ علیہ داود وحش ـــــ الصلوٰۃ۔ لفظ صلاۃ کے بارے میں دو قول ہیں۔ اول جمہور کا۔ دوم زمخشری کا۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ فَعْلَۃٌ کے وزن پر ہے اس کی اصل صَلْوَۃٌ ہے۔ واؤ متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن ہے لہٰذا واؤ کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدی گئی اور واؤ کو الف سے بدل دیا صلوٰۃ ہوگیا۔ جسطرح زکوٰۃ کی اصل زَکْوَۃٌ ہے اسی قاعدے کے مطابق زکوٰۃ ہوگیا مگر ان دونوں کو تفخیم کی بنا پر واؤ کیساتھ لکھا جاتا ہے تاکہ کتابت واؤ اس بات پر دلالت کرے کہ الف واؤ سے بدلا ہوا ہے۔ لفظ صلوٰۃ، صلیٰ سے ماخوذ ہے اور اس کے لغوی معنی دعاء کے ہیں جیسے حدیث "اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطرا فلیطعم وان کان صائما فلیصل" میں فلیصل۔ فلیدع کے معنی میں ہے یعنی جب تم میں سے کسی کو کھانا کھلانے کے لئے بلایا جائے تو تم بلانے والے کی بات کا جواب دیدو چنانچہ اگر تم بے روزہ ہو تو بلانے والے کے ساتھ بیٹھ کر کھالو اور اگر روزہ دار ہو تو بلانے والے کے لئے خیر و برکت کی دعا کردو۔ اسی طرح آیت وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ۔ آپ ان کے لئے دعا کیجئے اس لئے کہ آپ کا دعا کرنا ان کے واسطے باعث سکون ہوگا۔ پھر مجازاً مرسل کے طور پر صلاۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعا ارکان مخصوصہ کا جز ہے پس جز بول کر کل مراد لیا گیا۔ زمخشری کہتے ہیں کہ صلوٰۃ کا فعل مصلی صلاء سے ماخوذ ہے جس کے معنی سرین کو حرکت دینے کے ہیں۔ پھر مجازاً ارکان مخصوصہ کی ادائیگی کیلئے استعمال ہونے لگا۔ کیونکہ ارکان مخصوصہ یعنی نماز سرین کے حرکت دینے کو شامل ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ صلوٰۃ باری تعالیٰ سے مراد رحمت کاملہ ہے اور صلوٰۃ ملائکہ سے مراد استغفار ہے

اور صلاۃِ مومنین سے مراد طلب رحمت اور دعا ہے۔ اور صلوٰۃِ طیور سے مراد تسبیح ہے۔

رَسُول۔ فعُوْل کے وزن پر مفعول کے معنی میں ہے یعنی مرسَل بھیجا ہوا۔ رسول اس نبی کو کہتے ہیں جس کو اللہ رب العزت نے نئی کتاب اور شریعت دیکر بھیجا ہو۔

محمد۔ محمد اور احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسمار گرامی ہیں۔ آپ کو زمین پر محمد اور آسمانوں پر احمد کے ساتھ یاد کیا جاتا ہے۔ تورات میں آپ کا نام محمد ہے اور انجیل میں احمد ہے۔ محمد اسم مفعول جس کی تعریف کیجاتی ہے۔ احمد اسم تفضیل سب سے زیادہ تعریف کرنیوالا۔ آلہ۔ آل کی اصل بعض حضرات کے نزدیک اہل ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ ہر شے کی تصغیر شے کو اس کی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے اور آل کی تصغیر اُہیل آتی ہے بہرحال اہل کے ہاء کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل کر پھر بقاعدہ اُسمن ہمزہ کو الف سے بدل کر آل کر لیا گیا۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کی اصل اَوَل ہے پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل دیا گیا۔ رہی یہ بات کہ آل اور اہل میں فرق کیا ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشراف پر ہوتا ہے خواہ دنیوی شرافت ہو جیسے آلِ فرعون، خواہ اخروی شرافت ہو جیسے آلِ محمد۔ الحمدللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں اعتبار سے شرافت حاصل ہے لہذا آپ کی آل کو بھی دونوں اعتبار سے شرافت حاصل ہوگی۔ اور اہل کا اطلاق اشراف وغیر اشراف دونوں پر ہوتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اہل کا لفظ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل صرف مذکر پر بولا جاتا ہے اور اہل کا لفظ مذکر اور مونث دونوں پر بولا جاتا ہے۔ آل کی مراد میں بھی اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک آل محمد سے وہ لوگ مراد ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے ان کے لئے خمس مقرر ہے۔ روافض کا خیال ہے کہ آل محمد سے مراد فاطمہ، علی اور حسنین ہیں اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک آپکی ازواج مطہرات اور اولاد ہے۔ بعض نے کہا کہ ہر مومن متقی آپ کی آل ہے۔

فَاِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ۔ وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ اَلْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْاُصُوْلِ۔

ترجمہ:۔ (اللہ کی حمد اور درود وصلاۃ کے بعد عرض ہے کہ) شریعت کے اصول تین ہیں۔ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت اور چوتھی اصل ایسا قیاس ہے جو انھیں تین اصول سے ماخوذ ہے۔

تشریح:۔ لفظ اصول کی تحقیق مقدمہ کتاب میں ذکر کردی گئی ہے، ملاحظہ کرلیا جائے۔ البتہ اس عبارت کی ترکیب پر ایک نحوی اشکال ہے۔ اشکال یہ ہے کہ ترکیب میں اصول الشرع اِنّ کا اسم ہے اور ثلثۃ اس کی

خبر ہے اور اِنّ کی خبر اس کے اسم پر محمول ہوتی ہے لیکن یہاں حمل درست نہیں ہے اس لئے کہ حمل کے لئے محمول اور محمول علیہ (اسم اور خبر) کے درمیان افراد، تثنیہ، جمع، تذکیر اور تانیث کے اعتبار سے اتحاد ضروری ہوتا ہے۔ مگر چونکہ یہاں خبر یعنی ثلثۃ جمع ہے اور اصول جلوس اور قعود کے وزن پر مفرد ہے اسلئے یہاں اتحاد نہیں پایا گیا اور جب اتحاد نہیں پایا گیا تو حمل بھی درست نہیں ہوگا۔ نیز لفظ اصول مذکر ہے اور لفظ ثلثۃ مونث ہے لہذا تذکیر و تانیث میں بھی اتحاد نہیں پایا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ اصول جس طرح جلوس اور قعود کے وزن پر ہے اسی طرح فروع کے وزن پر بھی ہے اور فروع جمع ہے لہذا جس طرح فروع، فرع کی جمع ہے اسی طرح اصول اصل کی جمع ہے اور جب "اصول" جمع ہے تو اصول اور ثلثۃ کے درمیان جمع کے اعتبار سے عدم اتحاد کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور رہا اصول کا مذکر اور ثلثۃ کا مونث ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اعداد میں تین سے لیکر نو تک کا عدد تذکیر و تانیث میں معدود کے برعکس ہوتا ہے یعنی معدود اگر مذکر ہے تو عدد مونث ذکر کیا جائیگا۔ اور معدود اگر مونث ہے تو عدد مذکر ذکر کیا جائیگا۔ پس یہاں معدود (اصول) چونکہ مذکر تھا اسلئے عدد (ثلثۃ) کو مونث ذکر کیا گیا ہے اور یہ قاعدہ کے مطابق ہے لہذا تذکیر و تانیث کے اعتبار سے بھی عدم اتحاد کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ یہاں اصول سے مراد دلائل ہیں اور اس پر قرینہ اگلی عبارت (الکتاب، السنۃ واجماع) ہے کیونکہ کتاب، سنت اور اجماع امت دلائل ہیں۔

الشرع۔ شرع کے لغوی معنی اظہار کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا۔ یعنی تمہارے لئے ظاہر کیا دین میں وہی جس کا حکم نوح علیہ السلام کو کیا تھا۔ لفظ شرع طریقہ کے معنی میں بھی آتا ہے اور اصطلاح میں شرع سے دین اور شریعت اسلام مراد ہے۔ اس جگہ شرع کے لغوی معنی پر اعتراض واقع ہوگا وہ یہ کہ شرع کے لغوی معنی اظہار کے ہیں لہذا مصنف کی عبارت کا ترجمہ اس طرح ہوگا کہ اظہار کے تین اصول ہیں حالانکہ یہ تینوں اصول، اثبات احکام کے دلائل ہیں نہ کہ اظہار احکام کے کیونکہ اصولی، اثبات احکام کے دلائل سے بحث کرتا ہے نہ کہ اظہار احکام کے دلائل سے۔ اس اعتراض کے چار جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ عبارت میں شرع مصدر، اسم فاعل شارع کے معنی میں ہے جیسے عدل، عادل کے معنی میں ہے۔ اور الشرع کا الف لام عہد کے لئے ہے اور معہود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس صورت میں اصول کی اضافت شرع یعنی شارع کی طرف مضاف کی تعظیم کے لئے ہوگی جیسے بیت اللہ، ناقۃ اللہ میں تعظیم مضاف کی خاطر اضافت کی گئی ہے اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اصول (دلائل) جن کو شارع علیہ السلام نے دلیل قرار دیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ الشرع مصدر، المشروع اسم مفعول کے معنی میں ہے اور الف لام جنس کے لئے ہے اس صورت میں اضافت سے مضاف الیہ کی تعظیم مقصود ہوگی۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ احکام مشروعہ کے دلائل تین ہیں تیسرا جواب یہ ہے کہ لفظ الشرع، دین کا اسم جامد ہے یعنی الشرع مصدر نہیں ہے بلکہ دین قویم کا اسم جامد ہے اور الف لام عہد کا ہے جس سے ہمارے نبی مراد ہیں پس اب مطلب یہ ہوگا کہ ہمارے نبی کے دین کے تین

اصول ہیں۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ الشرع کا الف لام مضاف الیہ (احکام) کے عوض میں ہے اور شرع کا لفظ اظہار کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ اظہار احکام کے دلائل تین ہیں اور رہا یہ سوال کہ مذکورہ تین دلائل اثباتِ احکام کے دلائل ہیں نہ کہ اظہار احکام کے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دلائل کو اظہار احکام کے دلائل قرار دینا اثباتِ احکام کے دلائل ہونے کے منافی نہیں ہے۔ یعنی مذکورہ تین اصول، اظہار احکام کے دلائل بھی ہو سکتے ہیں اور اثبات احکام کے دلائل بھی۔ کیونکہ دلیل سے جس طرح حکم ثابت ہوتا ہے اسی طرح دلیل سے حکم کا اظہار بھی ہوتا ہے۔ الحاصل دلائل تین ہیں کتاب، سنت اور اجماع امت۔ الکتاب الخ ترکیب میں فالشرعۃ سے بدل ہے یا عطف بیان واقع ہے، ان دونوں صورتوں میں ترجمہ یہ ہوگا کہ شریعتِ اسلامیہ کے اصول تین ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت۔ یہ خیال رہے کہ کتاب سے مراد پورا قرآن نہیں ہے بلکہ قرآن پاک کی وہ پانچسو آیات مراد ہیں جن پر احکام شرع کی بنیاد ہے اور ان پانچسو آیات کے علاوہ باقی آیات قصص اور امثال پر مشتمل ہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ کتاب سے پورا قرآن مراد ہے کیونکہ شریعت کی بنیاد دو ہیں۔ ایک ظاہری، دوم باطنی۔ مذکورہ پانچسو آیات میں احکام ظاہری بیان کئے گئے ہیں اور قصص اور امثال پر مشتمل آیات میں احکام باطنی بیان کئے گئے ہیں۔ اسی طرح سنت سے احادیث کا پورا ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ وہ تین ہزار احادیث مراد ہیں جو احکام شرع کی اساس ہیں اور اجماع امت سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا اجماع ہے اور امت سے مراد بھی مطلق امت نہیں ہے بلکہ امت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے۔ اور اس کا سبب اس امت کی شرافت اور عزت ہے یعنی اس امت کی عزت و شرافت کی وجہ سے صرف اس امت کا اجماع معتبر ہے، سابقہ امتوں میں سے کسی امت کے اجماع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے مجتہدین کا اجماع معتبر ہے۔ وہ مجتہدین خواہ صحابہ میں سے ہوں خواہ باشندگانِ مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندانِ رسالت میں سے ہوں خواہ تابعین یا ان کے بعد کے لوگوں میں سے ہوں۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:۔ "اصحابی کالنجوم، فبایہم اقتدیتم اہتدیتم" اور بعض نے فرمایا ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "ان المدینۃ تنفی خبثہا کما تنفی الکیر خبث الحدید" یعنی مدینہ طیبہ اپنے خبث کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے میل کچیل کو دور کر دیتی ہے۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ فقط خاندانِ رسالت کے بزرگوں کا اجماع معتبر ہے اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ "انی ترکت فیکم الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بہما کتاب اللہ تعالیٰ وعترتی" یعنی میں نے تم میں دو اہم چیزیں چھوڑیں اگر تم نے ان کو مضبوطی کے ساتھ پکڑا تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے۔ (۱) کتاب اللہ (۲) میرے اہل بیت۔ بہرحال جمہور کے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اجماع معتبر ہونے کے لئے مصالح مجتہدین کا ہونا کافی ہے خواہ وہ صحابہ میں سے ہوں، خواہ تابعین میں سے ہوں، خواہ اہل مدینہ میں سے ہوں، خواہ خاندانِ رسالت کے بزرگ ہوں۔ فاضل مصنف نے کتاب اللہ کو اس لئے مقدم کیا کہ کتاب اللہ من کل وجہ حجت ہے اور سنت کو اس کے بعد اس لئے ذکر کیا کہ سنت کی حجیت کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا" اور اجماع کو مؤخر اسلئے ذکر کیا کہ اجماع کی حجیت ان

دونوں پر موقوف ہے۔ کتاب اللہ پر تو اس لئے موقوف ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فاعتبروا یا اولی الابصار" اور سنت پر اسلئے موقوف ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "ماراٰہ المومنون حسنا فھو عنداللہ حسن"۔ اور ایک حدیث میں فرمایا ہے "لا تجتمع امتی علی الضلالۃ" مصنف رح نے اصول فقہ نہ کہہ کر اصول شرع اسلئے فرمایا کہ کتاب، سنت اور اجماع تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں۔ اور لفظ شرع (دین) چونکہ دونوں کو عام ہے اور لفظ فقہ متاخرین کے نزدیک احکام عملیہ کے ساتھ خاص ہے اس لئے مصنف نے اصول شرع فرمایا اور اصول فقہ نہیں فرمایا۔ کیونکہ اگر مصنف اصول شرع کے بجائے اصول فقہ فرمادیتے تو یہ شبہ ہوتا کہ کتاب سنت اور اجماع خاص طور پر علم فقہ کے اصول ہیں نہ کہ علم کلام کے حالانکہ یہ تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں۔ پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنف رح نے اصول الشرع فرمایا اور اصول الفقہ نہیں فرمایا۔

صاحب منتخب الحسامی نے فرمایا کہ مذکورہ تین اصول کے بعد چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو مذکورہ تین اصول و دلائل سے مستنبط اور ماخوذ ہو۔ فاضل مصنف نے قیاس کو المستنبط من ہذہ الاصول کی قید کے ساتھ مقید فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں قیاس سے مطلق قیاس مراد نہیں ہے بلکہ قیاس شرعی مراد ہے۔ دراصل قیاس کی چار قسمیں ہیں (۱) قیاس شرعی (۲) قیاس لغوی (۳) قیاس شبہی (۴) قیاس عقلی۔ قیاس شرعی وہ قیاس ہے جو کتاب اللہ یا حدیث رسول اللہ یا اجماع امت سے ماخوذ ہو۔ قیاس لغوی وہ قیاس ہے جس میں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہوجائے جیسے لفظ خمر، مخامرۂ عقل کی وجہ سے تمام مسکرات (نشہ آور چیزوں) کے لئے بولا جاتا ہے، قیاس شبہی وہ ہے جہاں حکم مشابہت فی الصورت کی علت کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی ہوجائے۔ جیسے کوئی شخص قعدۂ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہوا کہے کہ قعدہ اخیرہ شکل وصورت میں چونکہ قعدۂ اولیٰ کے ماخذ ہے اور قعدۂ اولیٰ فرض نہیں ہے لہذا قعدۂ اخیرہ بھی فرض نہ ہوگا، قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جن کے تسلیم کرلینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث کو تسلیم کرنے کے بعد ایک دوسرے قول یعنی العالم حادث کا تسلیم کرنا لازم ہے۔ الحاصل قیاس کی چار قسمیں ہیں اور یہاں چونکہ صرف قیاس شرعی مراد ہے اسلئے فاضل مصنف نے باقی تین قسموں کو خارج کرنے کے لئے قیاس کو المستنبط من ہذہ الاصول کی قید کیساتھ مقید کردیا۔ اس جگہ قیاس سے چونکہ قیاس شرعی مراد ہے اور قیاس شرعی وہ ہے جو اصول ثلثہ، کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ اور مستنبط ہو اس لئے ان تینوں کی نظیریں بیان کرنا ضروری ہے پس اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یسئلونک عن المحیض قل ھو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن" یعنی لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تو آپ کہدیں کہ وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ جاؤ ان کے جب تک وہ پاک نہ ہولیں۔ (البقرہ رکوع ۱۲) اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالت حیض میں حرمت وطی کی علت "اذی" یعنی گندگی ہے اور یہ علت لواطت میں بھی موجود ہے کیونکہ محل لواطت یعنی "دبر" بالخاصہ اور نجاست غلیظہ کا محل ہے۔ پس جب حالت حیض میں وطی اور لواطت دونوں علت اذی میں شریک ہیں تو حالت حیض میں وطی کی

حرمت پر لواطت کی حرمت کو قیاس کیا گیا یعنی حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے اور لواطت کی حرمت قیاس سے ثابت ہے۔ لیکن شارحین حسامی کی بیان کردہ اس نظیر پر ایک اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ کہ قیاس صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ فرع (جس کو قیاس کیا گیا ہے) منصوص علیہ نہ ہو یعنی فرع کسی نص سے ثابت نہ ہو حالانکہ فرع یعنی لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے کیونکہ فرع (مقیس) اگر لواطت مع الرجال ہے تو اس کی حرمت کتاب اللہ سے ثابت ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے " انکم لتاتون الرجال وتقطعون السبیل (عنکبوت رکوع ۲) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر اور راہ مارتے ہو۔ آیت میں مردوں پر دوڑنے سے مراد لواطت ہے اور ہمزہ استفہام انکار کا ہے تو اب معنی یہ ہونگے کہ تم لوگ لواطت کے لئے مردوں کیطرف مت دوڑو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے " انکم لتاتون الرجال شہوۃ من دون النساء" (نمل ع ۴) کیا تم للچا کر مردوں پر دوڑتے ہو عورتوں کو چھوڑ کر۔ اس آیت کا حاصل بھی یہی ہے کہ عورتوں کو چھوڑ کر مردوں سے اپنی خواہش پوری مت کرو اور ایک جگہ فرمایا ہے " اتاتون الفاحشۃ ما سبقکم بہا من احد من العالمین انکم لتاتون الرجال شہوۃ من دون النساء" (اعراف ع ۱۰)۔ کیا تم کرتے ہو ایسی بے حیائی کہ تم سے پہلے نہیں کیا اس کو کسی نے جہان میں سے، تم تو دوڑتے ہو مردوں پر شہوت کے مارے عورتوں کو چھوڑ کر۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے " والذان یاتیٰنہا منکم فاٰذوہما" (نساء ع ۳) اور جو دو مرد کریں تم میں سے وہی بدکاری تو ان کو ایذا دو۔ اس آیت میں خلاف فطرت فعل یعنی لواطت پر ایذا دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ایذا فعل حرام پر دی جاتی ہے نہ کہ فعل حلال پر۔ پس اس آیت سے لواطت کا حرام ہونا ثابت ہوا۔ اور اگر فرع (مقیس) لواطت مع النساء ہے تو اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے چنانچہ ترمذی شریف میں ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے، " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لاینظر اللہ عزوجل الی رجل اتی رجلا او امرأۃ فی دبرہا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، اللہ تبارک وتعالیٰ ایسے مرد کیطرف (از راہ غضب) نظر نہیں کرتا جو کسی مرد یا عورت کے پاس اس کے دبر میں آیا ہو یعنی لواطت کی ہو۔ اس حدیث سے لواطت مع النساء کی حرمت ثابت ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ لواطت مع النساء کی حرمت اشارۃ النص سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " نساءکم حرث لکم فاتوا حرثکم " اس آیت میں باری تعالیٰ نے موضع حرث (قبل) میں آنے کا امر فرمایا ہے اور دبر موضع حرث نہیں ہے بلکہ موضع فرث یعنی گندگی کا محل ہے۔ پس جب موضع حرث میں آنے کا امر کیا ہے تو موضع فرث میں آنے سے یعنی لواطت سے ممانعت ہوگی۔ بہرحال لواطت مع الرجال ہو یا لواطت مع النساء دونوں کی حرمت نص سے ثابت ہے اور جب لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے تو لواطت کی حرمت کو حرمت وطی فی حالت الحیض پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس قیاس کی نظیر جو حدیث سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حدیث سے چھ چیزوں کی بیع میں تفاضل کی حرمت ثابت ہے چھ چیزیں ہیں (۱) گندم (۲) جو (۳) نمک (۴) کھجور (۵) سونا (۶) چاندی۔ حدیث یہ ہے " الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذہب بالذہب سواء بسواء والفضل ربوا۔" اس حدیث سے استفادہ کرتے ہوئے علمائے احناف نے حرمت ربا کی علت قدر اور جنس مقرر کی ہے اور یہ علت چونے کو چونے کے عوض بیچنے کی صورت میں بھی موجود ہے لہٰذا علت ربا یعنی قدر اور جنس میں شرکت کی وجہ سے چونے کی بیع میں بھی تفاضل حرام ہوگا۔ الحاصل مذکورہ چھ چیزوں میں تفاضل کی حرمت تو حدیث

سے ثابت ہے اور چوتھے میں تفاضل کی حرمت قیاس سے ثابت ہے۔ اور اس قیاس کی نظیر ہوا جماع سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ موطوءہ باندی کی ماں کا واطی پر حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے اور حرمت کی علت، جزئیت اور بعضیت ہے یعنی وطی کے نتیجہ میں جو بچہ پیدا ہوگا وہ چونکہ واطی اور موطوءہ دونوں کا جز ہے اس لئے اس بچہ کے واسطے سے واطی اور موطوءہ کے درمیان بھی اتحاد اور جزئیت پیدا ہو جائے گی۔ یعنی موطوءہ، واطی کا جز ہوگی اور واطی، موطوءہ کا جز ہوگا اور اس جزئیت اور اتحاد کی وجہ سے واطی کے اصول اور فروع، موطوءہ پر اور موطوءہ کے اصول وفروع واطی پر حرام ہو جائیں گے۔ کیونکہ انسان اپنے جز پر حرام ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب واطی موطوءہ کا جز ہے اور موطوءہ، واطی کا جز ہے اور جز اپنے جز پر حرام ہوتا ہے تو واطی کو موطوءہ پر اور موطوءہ کو واطی پر حرام ہونا چاہیئے تھا حالانکہ واطی، موطوءہ پر اور موطوءہ، واطی پر حرام نہیں ہوتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا کہ واطی، موطوءہ پر اور موطوءہ واطی پر حرام ہو جائے لیکن ضرورت اس جگہ قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ بہر حال موطوءہ کی باندی کی ماں واطی پر جزئیت اور بعضیت کی علت کی وجہ سے حرام ہے اور یہ علت چونکہ مزنیہ کی ماں میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے مزنیہ کی ماں بھی موطوءہ باندی کی ماں کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے زانی پر حرام ہوگی۔ حاصل یہ کہ موطوءہ باندی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اور مزنیہ کی ماں کی حرمت زانی پر قیاس سے ثابت ہے۔

أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ۔

(ترجمہ) بہر حال کتاب تو وہ، وہ قرآن ہے جو ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے، مصاحف میں لکھا گیا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔

(تشریح) اما الکتاب میں کلمہ اما تفصیل کے لئے ہے یعنی اصول اربعہ جن کو گذشتہ عبارت میں اجمالاً ذکر کیا گیا ہے یہاں سے مصنف رح ان کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا چاہتے ہیں پس کتاب اللہ چونکہ من کل وجہ اصل ہے اور اصل اصول ہے اس لئے علی ترتیب اللف تفصیل میں بھی اسی کو پہلے ذکر کیا گیا ہے۔ الکتاب پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا۔ اور سابق میں مذکور کتاب سے بعض کتاب یعنی پانچسو آیات مراد ہیں لہذا یہاں تفصیل میں بھی کتاب سے بعض کتاب مراد ہوگی اور کل کتاب مراد نہ ہوگی۔ کتاب لغت میں مکتوب کے معنی میں ہے جیسا کہ شراب، مشروب کے معنی میں اور خلق مخلوق کے معنی میں استعمال ہوتا ہے لیکن شریعت کی اصطلاح میں کتاب سے کتاب اللہ یعنی قرآن پاک مراد ہوتا ہے جیسا کہ اہل عربیت کی اصطلاح میں مطلق کتاب سے کتاب سیبویہ اور فقہاء کی اصطلاح میں مطلق کتاب سے امام محمد کی مبسوط مراد ہوتی ہے۔ خود باری تعالیٰ نے بھی ذلک الکتاب میں کتاب سے کتاب اللہ اور قرآن مراد لیا ہے لہذا یہاں بھی کتاب سے قرآن مراد ہوگا۔ القرآن ــ لفظ قرآن میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ قرآن، کتاب اللہ کا علم ہو۔ دوم یہ کہ قرآن مصدر ہو پہلے احتمال کی بنا پر یہ اعتراض

ہوگا کہ قرآن اگر علم ہے تو الف نون زائدتان اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہونا چاہئے تھا جیسا کہ عثمان غیر منصرف ہے حالانکہ باری تعالیٰ نے " انا انزلناہ قرآنا عربیا " میں قرآن کو منصرف ذکر فرمایا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ القرآن دراصل اسم جنس ہے مگر الف لام کے ساتھ غلبۃً علم ہوگیا جیسا کہ النجم اسم جنس ہے مگر الف لام کی وجہ سے غلبۃً علم ہوگیا۔ اسی طرح اصل کے اعتبار سے القرآن اسم جنس ہے لہذا علمیت فوت ہونے کی وجہ سے اس کو منصرف پڑھا گیا ہے۔ المنزل، زا، کی تخفیف کے ساتھ باب افعال انزال سے ہوگا اور تشدید کے ساتھ باب تفعیل، تنزیل سے ہوگا۔ انزال اور تنزیل میں فرق یہ ہے کہ انزال کے معنیٰ ہیں یکبارگی اور دفعۃً واحدۃً اتارنا اور تنزیل کے معنیٰ ہیں تدریجی طور پر اتارنا۔ قرآن پاک کو چونکہ لوح محفوظ سے آسمانِ دنیا پر یکبارگی اتارا گیا ہے، اور آسمان دنیا سے دنیا پر تدریجاً اتارا گیا ہے اس لئے قرآن پاک کی صفت مُنْزَل (ماخوذ از انزال) اور مُنَزَّل (ماخوذ از تنزیل) دونوں واقع ہوسکتے ہیں۔ الرسول۔ رسول فعول کے وزن پر مفعول (مرسَل) کے معنیٰ میں ہے۔ الرسول کا الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود ہمارے نبی ہیں۔ تقدیری عبارت ہوگی علی رسولنا۔ المکتوب، اس لفظ کے استعمال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قرآن، نظم اور معنی کا نام ہے جیسا کہ اگلی عبارت " وہو اسم للنظم والمعنیٰ " اسپر شاہد ہے۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ مکتوب نہ لفظ ہوتا ہے اور نہ معنی ہوتا ہے بلکہ نقوش مکتوب ہوتے ہیں۔ کیونکہ لفظ کا تعلق زبان سے ہوتا ہے اور معنی کا تعلق قلب سے ہوتا ہے اور معرض تحریر میں نقوش آتے ہیں پس جب قرآن، لفظ اور معنی کا نام ہے اور یہ دونوں مکتوب نہیں ہوتے تو گویا قرآن مکتوب نہیں ہوتا اور جب قرآن مکتوب نہیں ہوتا تو المکتوب فی المصاحف کو قرآن کی صفت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ المکتوب، مُثْبَتٌ کے معنی میں ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ قرآن، مصاحف میں ثابت کردہ ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ لفظ اور معنی اگرچہ مکتوب نہیں ہوتے لیکن مصاحف میں ثابت ہوتے ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ لفظ حقیقۃً ثابت ہوتا ہے اور معنی تقدیراً ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ نقوش جو مکتوب ہیں وہ چونکہ بلا واسطہ لفظ پر دلالت کرتے ہیں اور معنی پر لفظ کے واسطہ سے دلالت کرتے ہیں۔ اس لئے لفظ جو نقوش سے قریب تر ہے حقیقۃً مثبت ہوگا اور معنی جو نقوش سے بعید ہے تقدیراً مثبت ہوگا۔ المصاحف، واحد مصحف، اور مصحف وہ ہے جس میں قرآن کے صحائف (لکھے ہوئے کاغذوں) کو جمع کیا گیا ہو۔ المصاحف کا لام عہد خارجی کے لئے ہے اور اس سے قراء سبعہ کے مصاحف مراد ہیں۔ قراء سبعہ یہ ہیں (۱) نافع مدنی (۲) ابن کثیر عبداللہ مکی (۳) ابوعمرو بصری (۴) ابن عامر دمشقی (۵) عاصم کوفی (۶) حمزہ کوفی (۷) کسائی کوفی۔ متواتراً۔ متواتر وہ ہے جس کے رواۃ ہر زمانہ میں اس قدر کثیر ہوں کہ عادتاً ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو اور خبر واحد وہ ہے جس میں تواتر کے شرائط جمع نہ ہوں۔ اور خبر مشہور وہ ہے جس کے لئے قرن اول کے بعد تواتر حاصل ہوا ہو۔ خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے لیکن خبر واحد سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ کتاب کی تعریف کرنا چاہتے ہیں لیکن تعریف سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ تعریف کی تین قسمیں ہیں (۱) تعریف لفظی (۲) تعریف رسمی (۳) تعریف حقیقی۔ تعریف لفظی کہتے ہیں کسی غیر معروف لفظ کو معروف لفظ کے ساتھ تعبیر کرنا جیسے لفظ غضنفر کو لفظ اسد کے ساتھ، اس شخص کے سامنے متعارف کرانا جس کے نزدیک اسد کا لفظ غضنفر کے مقابلہ میں زیادہ ظاہر اور معروف ہو۔ یا جیسے ابوحفص کا تعارف عمر بن خطاب کے ساتھ کرانا۔ تعریف رسمی، کہتے ہیں شے کو اس کے ایسے لازم کے

ساتھ متعارف کرانا جو لازم اسی شے کے ساتھ مختص ہو، جیسے انسان کی تعریف ضاحک اور طویل القامت کے ساتھ کی جائے۔ اور تعریف حقیقی وہ ہے جس کے ذریعہ کسی شی کی حقیقت اور ماہیت بیان کی جائے جیسے انسان کی تعریف میں یوں کہا جائے "ہو جسم نامی حساس متحرک بالارادۃ ناطق"۔ تعریف حقیقی کے شرائط میں سے یہ بات ہے کہ تعریف کے تمام اجزاء (جنس وفصل) کو ذکر کیا جائے اور اس کی ذاتیات کو اس طرح ذکر کیا جائے کہ اس کا کوئی جز علیحدہ نہ رہے اور عام کو خاص طور پر مقدم کیا جائے اور جنس قریب کے ساتھ فصل بعید کو ذکر نہ کیا جائے بلکہ جنس قریب کے ساتھ فصل قریب کو ذکر کیا جائے، اور تعریف حقیقی میں غیر مانوس اور نادر الوجود الفاظ کے استعمال سے احتراز کرنا بھی ضروری ہے۔ نیز اس کا اپنے تمام افراد کے لئے جامع اور دخول غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ لفظ قرآن کے ذریعہ، کتاب کی تعریف لفظی کی گئی ہے۔ کیونکہ قرآن کا لفظ، کتاب کی بہ نسبت زیادہ معروف و مشہور ہے اور المنزل علی الرسول الخ کے ذریعہ سے کتاب کی حقیقی تعریف کی گئی جس کا حاصل یہ ہے کہ کتاب وہ قرآن ہے جس کو رسولِ امی پر اتارا گیا ہے، مصاحف میں لکھا گیا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے تواتر کیساتھ منقول ہے۔ یہاں تعریف کتاب پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ایک احتمال کی بناء پر لفظ قرآن مصدر ہے اور مصدر کا حمل ذات پر درست نہیں ہوتا۔ حالانکہ قرآن کا حمل، کتاب پر کیا گیا ہے اس طور پر کہ کتاب معرَّف (بفتح الراء) ہے اور قرآن معرِّف (بکسر الراء) ہے اور معرِّف (بکسر الراء) معرَّف (بفتح الراء) پر محمول ہوتا ہے لہٰذا قرآن، مصدر کا حمل، کتاب، ذات پر لازم آیا۔ حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قرآن، مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اور مصدر اسم مفعول کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے جیسے کتاب بمعنی مکتوب، شراب بمعنی مشروب اور خلق بمعنی مخلوق استعمال ہوتا ہے۔ پس جب قرآن مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو کتاب پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہیں آئے گا، رہی یہ بات کہ قرآن مصدر کا اسم مفعول کیسا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ لفظ قرآن مہموز ہوگا یا غیر مہموز ہوگا۔ اگر مہموز ہے تو یہ قرأ یقرأ (پڑھنا) کا مصدر ہے اور مقروٌ اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ اور اگر غیر مہموز ہے تو قرن یقرن (ملنا) کا مصدر ہے اور مقرون اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ پہلی صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ قرآن پاک چونکہ پڑھا جاتا ہے اس لئے اس کو قرآن کہا گیا ہے اور دوسری صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک کی آیات چونکہ ایک دوسرے سے مقترن اور ملی ہوئی ہیں اس لئے اس کو قرآن کہا گیا ہے۔

تعریف حقیقی۔ چونکہ جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے اور جنس، معرَّف اور غیر معرَّف دونوں کو شامل ہوتی ہے اور فصل غیر معرَّف کو معرَّف سے خارج کردیتی ہے اس لئے تعریف حقیقی کے فوائد قیود بیان کرنا ضروری ہے تاکہ تعریف جامع اور مانع ہوسکے۔ چنانچہ لفظ القرآن، کتاب معرَّف کے لئے بمنزلہ جنس کے ہے کیونکہ لفظ القرآن ہر پڑھی جانیوالی یا ہر مقرون و متصل چیز کو شامل ہے خواہ وہ کتاب اللہ ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ اور لفظ المنزل پہلی فصل ہے جو غیر آسمانی کتابوں کو معرَّف سے خارج کرتی ہے اور علی الرسول کی قید سے قرآن پاک کے علاوہ دوسری آسمانی کتابوں (تورات وغیرہ) کو خارج کردیا گیا ہے۔ اور المکتوب فی المصاحف کی قید سے وہ آیات، قرآن ہونے سے خارج ہوگئیں جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی مگر حکم منسوخ نہیں ہوا۔ جیسے "الشیخ والشیخوخۃ اذا زنیا فارجموہما نکالاً من اللہ" اس آیت کا حکم اگرچہ موجود ہے لیکن اسکی تلاوت

منسوخ ہو چکی ہے اور تلاوت کے منسوخ ہونے کی وجہ سے اس کو مصاحف میں نہیں لکھا گیا ہے۔ تعریف میں المنقول عنہ نقلاً متواتراً کی قید لگا کر ان آیات کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا گیا جو بطریق آحاد یا بطریق شہرت منقول ہیں جیسے قضائے رمضان کے سلسلہ میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قرأت "فعدۃ من ایام اخر متتابعات" میں لفظ متتابعات بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے اور جیسے عدر سرقہ کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قراءت "فاقطعوا ایمانہما" میں لفظ ایمانہما۔ اور کفارۂ یمین کے سلسلہ میں "فصیام ثلثۃ ایام متتابعات" میں لفظ متتابعات بطریق شہرت منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے۔ بلاشبہۃ کی قید جمہور کے مذہب کے مطابق نقلاً متواتراً کی تاکید ہے کیونکہ جو چیز تواتر کے ساتھ منقول ہوتی ہے اس کے منقول ہونے میں شبہ نہیں ہوتا۔ حضرت امام خصاف رح نے فرمایا کہ بلاشبہۃ کی قید سے خبر مشہور قرآن ہونے سے خارج ہو جاتی ہے اسلئے کہ امام خصاف رح کے نزدیک خبر مشہور، خبر متواتر کی ایک قسم ہے لیکن اس کے ساتھ شبہ ہوتا ہے اور خبر مشہور شبہ سے پاک ہوتی ہے۔ پس بلاشبہ کی قید لگا کر خبر مشہور کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا گیا۔ بعض حضرات نے کہا کہ بلاشبہ کے ذریعہ تسمیہ کو قرآن ہونے سے خارج کیا ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونا مشتبہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے تسمیہ کے قرآن میں سے ہونے کا انکار کیا تو وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ قرآن کا منکر کافر ہوتا ہے۔ اسی طرح جنبی اور حائضہ کے لئے تسمیہ کی تلاوت کرنا جائز ہے حالانکہ ان کے واسطے قرآن کی تلاوت کرنا جائز نہیں ہے۔

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا فِيْ قَوْلِ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ الصَّحِيْحُ مِنْ مَذْهَبِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ اِلَّا اَنَّهٗ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لَازِمًا فِيْ حَقِّ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً

(ترجمہ) عامۃ العلماء کے قول کے مطابق قرآن، نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رح کا صحیح مذہب ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ رح نے خاص طور پر نماز جائز ہونے کے حق میں نظم قرآن کو رکن لازم نہیں بنایا ہے۔

(تشریح) یہاں نظم سے عبارات مراد ہیں اور معنی سے ان عبارتوں کے مدلولات مراد ہیں۔ رہا یہ سوال کہ نظم اور لفظ دونوں ہم معنی ہیں مگر لفظ بہ نسبت نظم کے زیادہ مشہور ہے اور عبارت میں مشہور لفظ کا استعمال فصیح ہوتا ہے لہذا مصنف رح کو نظم کی بجائے لفظ کا استعمال کرنا چاہئے تھا اور یوں کہنا چاہئے تھا "وہو اسم للفظ والمعنی جمیعا الخ" اس کا جواب یہ ہے کہ نظم لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور لفظ پھینکنے کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ پس عبارات قرآن کی تعظیم اور ادب کے پیش نظر نظم کا لفظ ذکر کیا گیا ہے اور سوئے ادب سے بچنے کے لئے کلمہ لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے کیونکہ لغوی معنی کے اعتبار سے لفظ نظم میں حسن ادب اور تعظیم ہے اور کلمہ لفظ میں سوئے ادب اور تحقیر ہے۔

مصنف رح آگے چل کر چونکہ قرآن کی تقسیم بیان فرمائیں گے اس لئے تمہید کے طور پر یہ بیان فرما رہے ہیں کہ قرآن کس چیز کا نام ہے۔ سو اس بارے میں تین قول ہیں (۱) فقط نظم کا نام قرآن ہے (۲) فقط معنی کا نام قرآن ہے (۳) نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام قرآن ہے۔ بقول صاحب حسامی عامۃ العلماء اور جمہور علماء اسی کے قائل ہیں اور حضرت امام ابوحنیفہ رح کا صحیح مذہب

بھی یہی ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کی تعریف میں قرآن کی تین صفات ذکر کی ہیں (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب فی المصاحف (۳) المنقول عنہ نقلاً متواتراً۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ انزال، کتابت اور نقل، الفاظ کی صفت تو واقع ہوتے ہیں لیکن معنی کی صفت واقع نہیں ہوتے۔ لہذا مذکورہ تین صفات کا قرآن کی تعریف میں ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن فقط نظم اور لفظ کا نام ہے اور قرآن ہونے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "انا انزلناہ قرآناً عربیاً" یعنی قرآن پاک کے لئے عربی زبان کا انتخاب کیا گیا ہے اور عربیت اور غیر عربیت کا تعلق الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ معنی کے ساتھ کیونکہ معنی تمام زبانوں میں مشترک ہوتے ہیں۔ اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے اور قرآن ہونے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے۔

دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأت قرآن فرض ہے اور حضرت امام ابوحنیفہ رح نے عربی زبان میں تلاوت پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فارسی زبان میں قرأت کرنے سے قرآن کے معنی تو موجود ہو سکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں ہو سکتے۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے اور الفاظ کو قرآن ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اسی دلیل کی وجہ سے بعض حضرات نے کہا کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک بھی فقط معنی کا نام قرآن ہے حالانکہ یہ غلط ہے اسی وہم کو دور کرنے کے لئے صاحب کتاب نے کہا کہ امام ابوحنیفہ رح کا صحیح مذہب یہ ہے کہ قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے صرف معنی کا نام قرآن نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے "وانہ لفی زبر الاولین" یعنی قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے اور پہلی تمام آسمانی کتابیں چونکہ غیر عربی میں تھیں اسلئے قرآن پاک پہلی کتابوں میں معنی کے اعتبار سے موجود ہو سکتا ہے نہ کہ الفاظ کے اعتبار سے۔ بہرحال اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے اور قرآن ہونے میں الفاظ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں اقوال کی دلیلیں ہیں کیونکہ قول اول کے دلائل سے نظم کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا اور قول ثانی کے دلائل سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا لہذا دونوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور رہا قول اول کے قائلین کا یہ کہنا کہ انزال، کتابت اور نقل صرف الفاظ کی صفت واقع ہوتے ہیں، معنی کی صفت واقع نہیں ہوتے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال وغیرہ مذکورہ اوصاف جس طرح الفاظ میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح الفاظ کے واسطے سے معنی میں بھی جاری اور ساری ہوتے ہیں۔ یعنی الفاظ کے واسطے سے معنی بھی منزل، مکتوب اور منقول ہیں پس جب الفاظ کے واسطے سے معنی بھی منزل، مکتوب اور منقول ہیں تو قرآن کی تعریف لفظ اور معنی کے مجموعہ پر صادق آئے گی نہ کہ صرف الفاظ پر اور جب قرآن کی تعریف دونوں پر صادق آتی ہے تو نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام قرآن ہوگا اور دوسری دلیل "انا انزلناہ قرآناً عربیاً" کا جواب یہ ہے کہ اس آیت سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ قرآن پاک کا نزول لغت عرب میں ہوا ہے اور قرآن پاک کے الفاظ کا تعلق عربی زبان سے ہے اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ معنی کو قرآن ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس آیت سے صرف الفاظ کے قرآن ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ دوسرے قول کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح عربی زبان پر قدرت کے باوجود جواز صلوٰۃ کے لئے فارسی زبان میں قرأت کی اجازت اس لئے دیتے تھے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ سے راز و نیاز کی باتیں کرنے کی حالت ہے اور عربی عبارت حیرت انگیز، نہایت معنی خیز اور انسان کو عاجز کر دینے والی ہے پس بہت ممکن ہے کہ ایک نمازی آدمی ایسی فصاحت و بلاغت سے بھرپور عبارت زبان پر نہ لا سکے لہذا اس کو فارسی زبان میں قرأت کرنے کی

اجازت دی گئی یا اسوجہ سے جائز کہا گیا کہ اگر نمازی نماز میں عربی الفاظ کی قرأت میں لگ گیا تو اس کا ذہن اس سے عربی الفاظ کی فصاحت و بلاغت کیطرف منتقل ہو جائے گا اور مقفیٰ، مسجع عبارتوں سے لطف اندوز ہونے لگے گا اور اس سے حضور قلب اور خضوع و خشوع جاتا رہے گا بلکہ یہ عربی الفاظ نمازی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایک گونہ حجاب واقع ہونگے۔ پس اس مصلحت کے پیش نظر جواز صلوۃ کے لئے عربی پر قدرت کے باوجود فارسی زبان میں قرأت کی اجازت دیدی گئی .... اسی بات کو صاحب حسامی نے اس طرح فرمایا ہے کہ امام صاحبؒ کا صحیح مذہب یہی ہے کہ قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور رہا آپ کا جواز صلوۃ کے لئے فارسی زبان میں قرأت کی اجازت دینا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام صاحبؒ نے خاص طور سے جواز صلوۃ کے حق میں نظم قرآن کو رکن لازم قرار نہیں دیا ہے۔ یعنی نظم، قرآن کا رکن تو ہے لیکن ایسا رکن ہے جو ساقط ہو جاتا ہے اور اس کے ساقط ہونے سے قرآن کا قرآن ہونا منتفی نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اقرار باللسان ایمان کا رکن غیر لازم ہے حتیٰ کہ اکراہ کے وقت ساقط ہو جاتا ہے اور اس کے ساقط ہونے سے ایمان منتفی نہیں ہوتا۔ اور نظم کے رکن غیر لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں چونکہ معنی مقصود ہوتے ہیں اور نظم غیر مقصود ہوتی ہے اس لئے نماز اور غیر نماز میں نظم کا مبنیٰ توسع اور آسانی پر ہے۔ نماز میں تو اس لئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " فاقرؤا ما تیسر من القرآن " یعنی قرآن کی جو عبارت آسان ہو نماز میں اس کو پڑھو۔ اور غیر نماز میں اسلئے کہ قرآن پاک اولاً لغت قریش میں نازل ہوا ہے کیونکہ لغت قریش سب سے زیادہ فصیح لغت ہے لیکن جب لوگوں کے لئے لغت قریش میں قرأت کرنا دشوار ہو گیا تو آپکی دعا کے نتیجہ میں تخفیف کا حکم نازل ہوا اور آپ نے تمام لغات عرب میں قرآن پاک کی تلاوت کو جائز قرار دیدیا اور قرأت کے مسئلہ کو آسان کرنے کے لئے لغت قریش کی رعایت کا وجوب ساقط ہو گیا چنانچہ اہل عرب میں سے ہر شخص کو اس بات کی اجازت حاصل ہو گئی کہ وہ لغت قریش کے ساتھ تلاوت کرے یا اپنی لغت کے مطابق تلاوت کرے۔ اسی کیطرف اشارہ کرتے ہوئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ أنزل القرآن علیٰ سبعۃ احرف[1]، قرآن پاک کو سات لغات پر اتارا گیا ہے۔ پس جب قریش کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ اپنی لغت چھوڑ کر دوسرے کی لغت مثلاً بنو تمیم کی لغت میں قرأت کرے حالانکہ اس کو اپنی لغت پر پوری قدرت حاصل ہے تو غیر عربی یعنی عجمی کیلئے بھی یہ بات جائز ہے کہ وہ لغت عرب کو چھوڑ کر فارسی زبان میں قرأت کرے۔ الغرض حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک قرآن تو نظم اور معنی کے مجموعہ ہی کا نام ہے لیکن نظم کی بناء چونکہ توسع اور آسانی پر تھی اسلئے بحالت صلاۃ نظم قرآن کی رعایت نہ کرنے کی اجازت دیکر فارسی زبان میں قرأت کرنے کو جائز قرار دیدیا گیا۔ پس حضرت امام صاحبؒ کے جواز صلاۃ کے لئے مذکورہ سبب کی بناء پر فارسی زبان میں قرأت کی اجازت دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ رہی یہ بات کہ جواز صلاۃ کے لئے فارسی کے علاوہ دوسری زبانوں میں قرأت کرنا جائز ہے یا نہیں تو اس بارے میں دو قول ہیں۔ صحیح قول یہی ہے کہ جواز صلاۃ کے لئے صرف فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت ہے دوسری زبانوں میں اجازت نہیں ہے۔ لیکن بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ فارسی اور غیر فارسی سب زبانوں میں اجازت ہے صحیح قول کی دلیل یہ ہے کہ فصاحت و بلاغت میں فارسی زبان، عربی زبان سے زیادہ قریب ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ لسان اہل الجنۃ العربیۃ والفارسیۃ الدریۃ۔ جنتیوں کی زبان عربی ہوگی اور دری فارسی ہوگی[1]۔ اور دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب یسر اور آسانی کے لئے نظم قرآن کو چھوڑ کر فارسی زبان میں قرأت کی اجازت دیدی گئی تو اسی مقصد کے

[1] اس حدیث کو بعض لوگوں نے موضوع قرار دیا ہے۔

پیش نظر فارسی کے علاوہ دوسری زبانوں میں بھی اجازت ہوگی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے خامۃ کی قید سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک جواز صلاۃ کے حق میں نظم قرآن اگرچہ رکن غیر لازم ہے اور اسکی رعایت ضروری نہیں ہے لیکن نماز کے علاوہ دوسرے مواقع میں معنی کیطرح نظم بھی رکن لازم ہے حتی کہ جنبی اور حائضہ کے لئے فارسی زبان میں قرأت قرآن جائز ہے کیونکہ نظم قرآن کے معدوم ہونے سے قرآن، قرآن نہیں رہا اور جب قرآن قرآن نہیں رہا تو جنبی اور حائضہ کے واسطے اس کے پڑھنے میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا۔ ایسے ہی بسطرح معنی کے منزل من اللہ اور موحی من اللہ ہونے پر اعتقاد رکھنا ضروری ہے اسی طرح نظم کے منزل من اللہ اور موحی من اللہ ہونے پر بھی اعتقاد رکھنا ضروری ہے چنانچہ جسطرح معنی قرآن کے منزل من اللہ ہونے کا منکر کافر ہوتا ہے اسی طرح نظم قرآن کے منزل من اللہ ہونے کا منکر بھی کافر ہوگا۔

صاحب نامی شارح حسامی نے لکھا ہے کہ حضرت امام صاحبؒ نے عامۃ العلماء کے قول کی طرف رجوع فرمالیا تھا اور حضرت امام صاحبؒ بھی عامۃ العلماء کی طرح اس بات کے قائل ہوگئے تھے کہ نماز میں بھی فارسی میں قرأت کرنا جائز نہیں ہے اسی پر فتویٰ ہے۔

وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰى فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَعْرِفَةِ اَحْكَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ اَلْاَوَّلُ فِيْ وُجُوْهِ النَّظْمِ صِيْغَةً وَلُغَةً وَهِيَ اَرْبَعَةٌ

(ترجمہ) اور نظم اور معنی کی تقسیمات اس چیز میں (جسکی طرف مستدل) احکام شرع کی معرفت کے سلسلہ میں رجوع کریگا چار ہیں تقسیم اول صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے اور وہ چار قسمیں ہیں۔

(تشریح) یہاں عبارت میں اقسام سے تقسیمات مراد ہیں کیونکہ قرآن کی صرف چار ہی قسمیں نہیں ہیں بلکہ چار سے زائد ہیں لہذا مصنف کے قول کا مطلب یہ ہوا کہ نظم اور معنی یعنی قرآن کی چار تقسیمات ہیں۔ پہلی تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول۔ دوسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ ان کے مقابلات بھی چار ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ تیسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ چوتھی تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارۃ النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالۃ النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ سب ملکر بیس اقسام ہوئے لیکن یہ تمام اقسام باہم متباین اور متخالف نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً خاص حقیقت کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک تقسیم کے اعتبار سے اسم کی دو قسمیں ہیں (۱) معرب (۲) مبنی۔ اور دوسری تقسیم کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں (۱) معرفہ (۲) نکرہ پس معرب، معرفہ اور نکرہ کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ الغرض عبارت میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حلال وحرام وغیرہ احکام جو قرآن سے ثابت ہیں ان کی چار تقسیمیں ہیں۔ فیما یرجع الی معرفۃ احکام الشرع کی قید لگا کر مقسم ہونے سے قرآن پاک کے اس حصہ کو خارج کر دیا گیا جس کا تعلق مواعظ، امثال اور قصص سے ہے کیونکہ مذکورہ چاروں تقسیمات قرآن پاک کے اس حصہ سے متعلق ہیں جس حصہ کا تعلق احکام شرع سے ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ قرآن حکیم کا وہ حصہ جس کا تعلق احکام شرع سے

ہے اس کی چار تقسیمیں ہیں۔ فاضل مصنف نے اقسام النظم والمعنیٰ فرمایا پھر اور اقسام النظم یا اقسام المعنی نہ فرما کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مذکورہ چاروں تقسیمات کا منشا نہ تو صرف نظم ہے اور نہ صرف معنیٰ ہے بلکہ وہ نظم ہے جو معنی پر دلالت کرتی ہے یعنی مذکورہ تقسیمات میں نظم اور معنی دونوں کو دخل ہے ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ اول کی تین تقسیمات نظم کی ہیں اور چوتھی تقسیم معنی کی ہے۔ اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض کا خیال ہے کہ دلالۃ النص اور اقتضاء النص تو معنی کی قسمیں ہیں اور باقی اٹھارہ قسمیں نظم کی ہیں۔ صحیح بات وہ ہی ہے جس کو ہم نے بیان کیا ہے کہ ہر قسم میں نظم دال اور معنی مدلول ہونے کی حیثیت سے ملحوظ ہے۔ ان چاروں تقسیمات کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں صرف معنی سے بحث ہوگی یا صرف لفظ سے۔ اگر اول ہے تو یہ تقسیم رابع ہے اور اگر ثانی ہے تو لفظی بحث لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہوگی یا دلالت علی المعنیٰ کے لحاظ سے۔ اگر اول ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے اور اگر ثانی ہے تو اس میں ظہور وخفا کا اعتبار ہوگا یا ظہور وخفا کا اعتبار نہ ہوگا۔ اگر اول ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ تقسیم اول ہے۔

عبارت میں وجوہ کے معنیٰ انواع اور اقسام کے ہیں۔ صیغہ لفظ کی وہ خاص شکل ہے جو حروف، حرکات اور سکنات کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ صیغہ وہ خاص شکل ہے جو لفظ کو تصرف کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے اور لغت کا لفظ اگرچہ مادے اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں صرف مادہ مراد ہے کیونکہ لغت کا لفظ اس جگہ صیغہ کے مقابلہ میں واقع ہے اور صیغہ سے ہیئت مراد ہے لہٰذا اس کے مقابلہ میں لغت سے مادہ مراد ہوگا اور ہیئت اور مادہ دونوں سے کنایۃ وضع مراد ہے گویا مصنف نے یوں کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے اس سے قطع نظر کہ نظم کا استعمال کیسا ہے اور اس کی دلالت کیسی ہے اس کے معنی ظاہر ہیں یا نہیں۔ یہاں ایک اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ کہ صیغہ سے ہیئت مراد ہے اور لغت سے مادہ مراد ہے اور مادہ طبعاً ہیئت سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا ذکر میں بھی مادہ یعنی لغت کو مقدم کرنا چاہیئے تھا تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صیغہ اور لغت کے اعتبار سے جو قسمیں ہیں یعنی خاص وعام وغیرہ ان کا زیادہ تعلق صیغہ سے ہوتا ہے نہ کہ مادہ سے جیسے رجل میں خصوص اور رجال میں عموم صیغہ سے حاصل ہوا ہے نہ کہ مادہ سے کیونکہ مادہ یعنی ر، ج، ل دونوں میں یکساں ہے پس اقسام خاص وعام کا زیادہ تعلق چونکہ صیغہ سے ہوتا ہے نہ کہ لغت سے اس لئے مصنف نے صیغہ کو مقدم ذکر کیا اور لغت کو مؤخر ذکر کیا۔ صاحب منتخب الحسامی کہتے ہیں کہ اس تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں خاص، عام، مشترک، مؤول۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر اس طرح ہے کہ لفظ وضع کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کریگا یا ایک سے زائد معنی پر دلالت کرے گا۔ اگر اول ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ معنی افراد سے منفرد ہوگا یا افراد کے درمیان مشترک ہوگا۔ اگر وہ معنی افراد سے منفرد ہے یعنی افراد کی شرکت سے پاک ہے تو وہ خاص ہے اور اگر افراد کے درمیان مشترک ہے تو وہ عام ہے۔ اور اگر لفظ ایک سے زائد معنی پر دلالت کرتا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو مؤول کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔

اَلْخَاصُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ وَكُلُّ اِسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ

(ترجمہ) خاص ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک معنیٰ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر وہ اسم ہے جو انفراد کے طور پر شخص معین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

(تشریح) مصنف رح نے خاص کی دو تعریفیں کیں ہیں پہلی تعریف کل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد کے ذریعہ اور دوسری تعریف کل اسم وضع لمسمّٰی معلوم علی الانفراد کے ذریعہ۔ پہلی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ اس تعریف کے فوائد و قیود اسطرح ہیں کہ کل لفظ، جنس کے مرتبہ میں ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے وہ الفاظ خواہ مہمل ہوں خواہ معنی دار ہوں۔ اور وضع لمعنی پہلی فصل ہے جو خاص کی تعریف سے مہملات (بے معنی الفاظ) کو خارج کرتی ہے کیونکہ مہمل کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا ہے۔ اور مصنف کا قول معلوم، دوسری فصل ہے کیونکہ معلوم سے معلوم المراد کا ارادہ کیا جائیگا یا معلوم البیان کا۔ اگر اول ہے یعنی یہ مطلب ہو کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جسکی مراد معلوم ہو تو اس معلوم کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائیگا کیونکہ مشترک ایسے معنی کے لئے موضوع ہوتا ہے جسکی مراد معلوم نہیں ہوتی اور اگر معلوم سے معلوم البیان مراد ہو یعنی یہ مطلب ہو کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جو معنی لفظ سے واضح اور ظاہر ہوں تو معلوم کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج نہیں ہوگا۔ کیونکہ لفظ مشترک جن معانی کیلئے موضوع ہوتا ہے وہ تمام معانی لفظ سے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں البتہ تیسری فصل یعنی علی الانفراد کی قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج ہو جائیگا۔ کیونکہ علی الانفراد کا مطلب یہ ہے کہ خاص جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ معنی افراد سے بھی منفرد ہوں اور دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوں پس خاص کے معنی چونکہ دوسرے معنی سے منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص ایک ہی معنی کو شامل ہوتا ہے اور دوسرے معنی کو شامل نہیں ہوتا اور مشترک دوسرے معنی سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ ایک سے زیادہ معنی کو شامل ہوتا ہے اس لئے علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائیگا۔ اور خاص کے معنی چونکہ افراد سے بھی منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص کے معنی بہت سے افراد کو شامل نہیں ہوتے اور عام افراد سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ اس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں اس لئے علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام بھی خارج ہو جائیگا۔ حاصل یہ کہ اگر لفظ معلوم سے معلوم المراد کا ارادہ کیا گیا ہو تو لفظ معلوم کی قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا اور علی الانفراد کی قید کے ذریعہ عام خارج ہو جائے گا اور اگر لفظ معلوم سے معلوم البیان مراد ہو تو اس قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج نہ ہوگا بلکہ مشترک اور عام دونوں علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے خارج ہوں گے۔ اس تعریف پر دو اعتراض کئے جاسکتے ہیں ایک تو یہ کہ خاص کی تعریف میں "لفظ" ذکر کیا ہے حالانکہ گذشتہ عبارت میں تقسیمات کی تمہید کے موقع پر راوی نے لفظ کا ذکر نہ کرکے نظم کا ذکر فرمایا تھا۔ اس کے دو جواب ہیں پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کا ذکر اصل ہے لہذا اصل کی رعایت کرتے ہوئے اس جگہ لفظ کا ذکر فرمایا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ خاص وغیرہ اقسام کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلمات عرب میں جاری اور ساری ہیں پس جب یہ اقسام کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں ہیں تو ادب کی خاطر نظم کا ذکر کرنا بھی ضروری نہ ہوگا اگرچہ کہ تقسیمات کی تمہید کے موقع پر "وہو اسم للنظم ذالمعنی" کتاب اللہ کے ساتھ مختص ہے اس لئے وہاں ادب کی خاطر نظم کا ذکر کیا گیا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خاص کی تعریف ذکر کرتے ہوئے مصنف نے کلہ کل ذکر کیا ہے اور کلہ کل افراد کے احاطہ کے لئے آتا ہے، ذکر بیان ماہیت کے لئے حالانکہ تعریف ماہیت کے ذریعہ کیجاتی ہے ذکر افراد کے ذریعہ پس مقام تعریف میں کلہ کل ذکر کرنا

کسی طرح درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریفات میں کلمۂ کل کا ذکر مناطقہ کی اصطلاح میں اگرچہ ناپسندیدہ ہے مگر تعریف کو جامع اور مانع کرنے کے لئے اصولیین کے نزدیک کلمۂ کل کا ذکر پسندیدہ اور حسن ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ایک اصطلاح میں پسندیدہ ہو اور دوسرے کی اصطلاح میں ناپسندیدہ ہو۔ بہرحال خاص کی تعریف میں کلمۂ کل کے ذکر سے اہل اصول پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

مصنفؒ کی بیان کردہ دوسری تعریف کا سمجھنا چونکہ خاص کی تقسیم پر موقوف ہے اس لئے خاص کی تقسیم بھی زیب قرطاس کی جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ خصوص جو لفظ خاص سے مفہوم ہے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) خصوصِ جنس یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو جیسے انسان (۲) خصوصِ نوع یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو جیسے رجل (۳) خصوصِ عین یعنی شخص معین ہو جیسے عارف۔ یہ تیسری قسم خاص الخاص کہلاتی ہے۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ اصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں قدرے اختلاف ہے اور وجہ اختلاف یہ ہے کہ اصولیین اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں اور مناطقہ حقائق سے بحث کرتے ہیں کیونکہ اہل اصول کا مقصد احکام کی معرفت ہوتا ہے اور مناطقہ کا مقصد حقائق کی معرفت ہوتا ہے پس اصولیین کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہوگی کہ جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض الگ الگ ہو جیسے انسان کے تحت مرد اور عورت ہے اور ہر ایک کی پیدائش کا مقصد جدا جدا ہے مرد کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ نبی ہو، امام ہو، حدود و قصاص میں شہادت دینے والا ہو، جمعہ، عیدین اور دوسرے احکام کو قائم اور نافذ کرنے والا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ مرد کے لئے فراش ہو، بچے جننے والی ہو، اندرونِ خانہ کا نظم کرنے والی ہو۔ اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض ایک ہو جیسے رجل کہ اس کے تمام افراد غرض میں برابر ہیں۔ اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت الگ الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت ایک ہو۔ اسی اختلاف کی وجہ سے کبھی ایسا ہوگا کہ مناطقہ کے نزدیک ایک چیز نوع ہے مگر اصولیین کے یہاں وہی چیز جنس ہے مثلاً انسان مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اور اصولیین کے نزدیک جنس ہے۔ خاص کی دوسری تعریف یہ ہے کہ خاص ہر وہ اسم ہے جو افراد کے لحاظ سے شخص معین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے "کل اسم" میں لفظ کل کی جگہ اسم کیوں ذکر کیا ہے۔ تعریف اول کی طرح "کل لفظ" کیوں نہیں فرمایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف ثانی میں مسمّی معلوم سے مراد شخص معین ہے اور شخص معین پر صرف اسم دلالت کرتا ہے اسم کے علاوہ فعل اور حرف دلالت نہیں کرتا۔ اور جب ایسا ہے تو تعریف ثانی میں کل اسم کہا گیا ہے اور تعریف اول میں "معنی معلوم" مذکور ہے اور معنی معلوم پر جس طرح اسم دلالت کرتا ہے اس طرح فعل اور حرف بھی دلالت کرتا ہے پس لفظ چونکہ اسم، فعل، حرف تینوں کو شامل ہے اس لئے تعریف اول میں کل لفظ ذکر کیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ فاضل مصنف نے خاص کی دو تعریفیں کیوں کی ہیں دوسرے مصنفین کی طرح ایک تعریف پر اکتفا کیوں نہیں فرمایا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خاص کی تعریف اول اگرچہ خاص کی تینوں قسموں (خاص الجنس، خاص النوع، خاص العین) کو شامل ہے لیکن چونکہ خاص العین خصوصیت میں ایسا کامل ہے کہ اس میں کسی طرح کی کوئی شرکت نہیں ہے اسلئے

خاص طور پر خاص العین کی ایسی تعریف کی گئی جو صرف اسی کو شامل ہے اور اس کے علاوہ خاص الجنس اور خاص النوع کو شامل نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ خاص کی تعریف اول خاص العین کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ تعریف میں لفظ معنی مذکور ہے اور خاص العین کسی معنی کے لئے موضوع نہیں ہوتا بلکہ وہ شخص معین کے لئے موضوع ہوتا ہے پس جب تعریف اول خاص العین کو شامل نہیں ہے تو خاص العین کی مستقلاً دوسری تعریف کردی گئی لیکن اس جواب کو یہ کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے کہ تعریف میں معنی سے مفہوم مراد ہے اور مفہوم عین اور معنیٰ دونوں کو عام ہے۔ لہٰذا خاص کی تعریف اول خاص العین کو بھی شامل ہوگی اور خاص العین تعریف اول سے خارج نہ ہوگا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ خصوص جسطرح امور موجودہ فی الخارج میں جاری ہوتا ہے اسی طرح امور ذہنیہ میں بھی جاری ہوتا ہے حاصل یہ کہ خصوص کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو امور موجودہ فی الخارج میں ہوتا ہے دوسرے وہ جو امور ذہنیہ میں ہوتا ہے پس "کل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد" کے ذریعہ خاص کی قسم اول کی تعریف کی گئی اور کل اسم وضع لمسمیٰ معلوم علی الانفراد کے ذریعہ دوسری قسم کی تعریف کی گئی ہے۔

وَالْعَامُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ لَفْظًا أَوْ مَعْنًى

(ترجمہ) اور عام ہر وہ لفظ ہے جو اپنے افراد کو یکبارگی لفظاً یا معنیً شامل ہوتا ہے۔

(تشریح) عام کی تعریف میں لفظ کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ عموم، الفاظ کے عوارض میں سے ہے نہ کہ معانی کے عوارض میں سے۔ یعنی عموم معانی کے اندر جاری نہیں ہوتا اور معانی۔ عموم کے ساتھ نہ حقیقتہ متصف ہوتے ہیں اور نہ مجازاً اور جب معنی عموم کے ساتھ کسی طرح متصف نہیں ہوتا تو معنی عام نہ ہوگا بلکہ لفظ عام ہوگا اور جب ایسا ہے تو عام کی تعریف میں کلمہ لفظ کا ذکر کرنا درست ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ لفظ سے لفظ موضوع مراد ہے مطلقاً لفظ مراد نہیں ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ لفظ کی یہ تقسیم باعتبار وضع کے ہے پس جب تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے تو اس تقسیم کے تمام اقسام میں لفظ موضوع مراد ہوگا بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہاں لفظ سے لفظ موضوع مراد ہے۔ ینتظم کے معنی الشمل کے ہیں۔ مسمیات افراد اور اشخاص اب عام کی تعریف یہ ہوگی کہ عام ہر وہ لفظ موضوع ہے جو اپنے افراد کو ایک ساتھ شامل ہوتا ہے یہ اشتمال خواہ لفظاً ہو خواہ معنیً ہو۔ اس تعریف کے فوائد و قیود اس طرح ہیں کہ کل لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو ہر لفظ کو شامل ہے مہمل ہو موضوع مگر چونکہ یہاں امور تقسیم کے قرینہ کی وجہ سے لفظ موضوع مراد ہے اس لئے کل لفظ مہملات کو شامل نہ ہوگا، بلکہ صرف موضوعات کو شامل ہوگا۔ ینتظم پہلی فصل ہے اس کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک اور خاص دونوں خارج ہوگئے گویا تو اس لئے نکل گیا کہ خاص میں شمول نہیں ہوتا ہے حالانکہ عام میں شمول ضروری ہے اور مشترک اس لئے نکل گیا کہ مشترک ایک سے زائد معنی کو شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ حالانکہ عام کی تعریف میں شمول اور اشتمال ضروری ہے۔ اشتمال اور بدلیت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اشتمال کہتے ہیں افراد کثیرہ میں معنیٰ کلی کا اعتبار کرتے ہوئے لفظ کا ان افراد کثیرہ پر دفعۃً واحدۃً اور یکبارگی صادق آنا۔ اور بدلیت کہتے ہیں تمام افراد میں معنیٰ کلی کے موجود ہوئے بغیر

لفظ کا اپنے افراد پر یکے بعد دیگرے نوبت بنوبت صادق آنا۔ جمعاً بمعنی افراد عام دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ تثنیہ اور دوسرے اسماء عدد عام کی تعریف سے خارج ہو گئے۔ کیونکہ عام افراد کو شامل ہوتا ہے اور اسم عدد (تثنیہ، ثلثۃ، اربعۃ وغیرہ) اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو۔ اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجزاء کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کل ان اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے چنانچہ یدٌ زیدٌ، زیدٌ (زید کا ہاتھ زید ہے) نہیں کہا جاتا ہے اور رہے افراد تو وہ کلی کے مصداق ہوتے ہیں اور کل ان سے مرکب نہیں ہوتی اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے چنانچہ زیدٌ انسانٌ (زید انسان ہے) کہا جاسکتا ہے۔ بہرحال جب اسم عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق ہے تو اسماء عدد، عام کی تعریف میں داخل نہ ہونگے کیونکہ عام کے لئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ من المسمیات، تیسری فصل ہے اس کے ذریعہ معانی سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ مشائخ متاخرین کے نزدیک مسمیات سے مراد افراد واشخاص ہیں اور افراد واشخاص معانی کے مقابلہ میں آتے ہیں لہٰذا عام کی تعریف میں مسمیات کی قید لگا کر معانی کو عام سے خارج کر دیا گیا اور ایسا اس لئے کیا گیا ہے کہ مشائخ متاخرین کے نزدیک عموم معانی میں جاری نہیں ہوتا ہے لیکن متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ عموم جس طرح اعیان واشخاص میں جاری ہوتا ہے اسی طرح معانی میں بھی جاری ہوتا ہے جیسا کہ خصوص الفاظ و معانی دونوں میں جاری ہوتا ہے پس عام کی تعریف میں متقدمین مسمیات سے مدلولات اور مفہومات مراد لیتے ہیں اور مدلولات و مفہومات، اعیان واشخاص اور اعراض و معانی دونوں کو شامل ہے لہٰذا ان کے نزدیک جسطرح اعیان واشخاص میں عموم جاری ہوگا اسی طرح اعراض و معانی میں بھی جاری ہوگا۔ لفظاً او معنیً، یہ انتظام اور شمول کی تفسیر ہے یعنی انتظام اور شمول کی دو قسمیں ہیں (۱) لفظی (۲) معنوی۔ انتظام لفظی تو یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہو جیسا کہ جمع کا صیغہ مسلمون، رجال۔ اور انتظام معنوی یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو معنی کے اعتبار سے شامل ہو۔ صیغہ اور لفظ کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا جیسے مَنْ، مَا، رہط، قوم۔ کیونکہ یہ الفاظ عام ہیں اور اپنے افراد کو معنی کے اعتبار سے شامل ہیں اگرچہ ان کے صیغے خصوص کے صیغے ہیں۔ بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ نکرہ منفیہ جیسے مارأیت رجلاً میں رجل عام ہے۔ حالانکہ عام کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی اسلئے کہ لفظ رجل جمعیت کے معنی پر نہ صیغہ کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے اور نہ معنی کے اعتبار سے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکرہ منفیہ کے عام کی تعریف سے خارج ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ہماری گفتگو حقیقی عام کی تعریف میں ہے اور نکرہ منفیہ کا عموم مجازی ہے۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ فاضل مصنف نے عام کی تعریف میں استغراق کی قید ذکر نہیں فرمائی ہے اسلئے کہ مصنفؒ علامہ فخر الاسلام اور علماء ماوراء النہر کا اتباع کرتے ہیں اور ان حضرات کے نزدیک عام کی تعریف میں استغراق شرط نہیں ہے یعنی ان حضرات کے نزدیک عام کا اپنے تمام افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ عام کا اپنے افراد کو شامل ہونا کافی ہے خواہ استغراق پایا جائے یا نہ پایا جائے پس علامہ فخر الاسلام اور علماء ماوراء النہر کے نزدیک جمع معرف اور جمع منکر دونوں عام ہوں گے کیونکہ دونوں افراد کو شامل ہوتے ہیں اور صاحب توضیح کے نزدیک عام کی تعریف میں چونکہ استغراق شرط ہے یعنی عام کا اپنے مدلول کے تمام افراد کو استغراق کے طور پر شامل ہونا ضروری ہے

اس لئے ان کے نزدیک عام کی تعریف جمع معرف پر صادق آئے گی۔ کیونکہ جمع معرف میں استغراق پایا جاتا ہے اس طور پر کہ جمع معرف کا اطلاق ایک سے لیکر اوپر تک تمام افراد پر ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جمع کا اطلاق تین اور تین سے اوپر کے تمام افراد پر ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر جمع کا اطلاق نہیں ہوتا لیکن جب جمع پر لام تعریف داخل کر دیا جاتا ہے تو اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور اس کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوتا ہے اور جب جمع معرف کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہو گیا تو اس میں استغراق پایا گیا اور استغراق کے پائے جانے کی وجہ سے صاحب توضیح کے نزدیک بھی جمع معرف عام کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اور رہا جمع منکر تو وہ صاحب توضیح کے نزدیک عام کی تعریف میں داخل نہ ہوگا کیونکہ جمع منکر افراد کو تو شامل ہوتا ہے لیکن اس میں تمام افراد کا استغراق نہیں ہوتا اس لئے کہ جمع منکر کا اطلاق تین اور تین سے زائد پر تو ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر نہیں ہوتا اور جب جمع منکر کا اطلاق ایک اور دو پر نہیں ہوتا تو جمع منکر میں استغراق نہ پایا گیا اور جب جمع منکر میں استغراق نہیں پایا گیا تو وہ صاحب توضیح کے نزدیک عام نہ ہوگا اور جمع منکر خاص بھی نہیں ہے اسلئے کہ خاص فرد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور جمع منکر افراد کو شامل ہوتا ہے بہرحال جمع منکر صاحب توضیح کے نزدیک نہ خاص ہے اور نہ عام ہے لہٰذا یہ عام وخاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا تَنَاوَلَهُ قَطْعًا وَيَقِينًا كَالْخَاصِّ فِيمَا تَنَاوَلَهُ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ إِلَّا إِذَا لَحِقَهُ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ أَوْ مَجْهُولٌ كَآيَةِ الرِّبَوَا فِي الْبَيْعِ فَحِينَئِذٍ يُوجِبُ الْحُكْمَ عَلَى تَجْوِيزِ أَنْ يَظْهَرَ الْخُصُوصُ فِيهِ بِتَعْلِيلِهِ أَوْ بِتَفْسِيرِهِ

(ترجمہ) اور عام کا حکم یہ ہے کہ عام ان تمام افراد میں جنکو عام شامل ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور پر حکم ثابت کرتا ہے جیسا کہ خاص ان تمام افراد میں جنکو خاص شامل ہوتا ہے ہمارا مذہب یہ ہی ہے امام شافعی رح کا اختلاف ہے مگر جبکہ عام کو مخصص معلوم یا مخصص مجہول لاحق ہو جائے جیسا کہ (وہ تخصیص) جو آیت ربوا کے ذریعہ بیع میں ثابت ہے پس اس وقت عام اس احتمال کے ساتھ حکم ثابت کریگا کہ عام میں تخصیص ظاہر ہو جائے مخصوص معلوم کی علت بیان کرنے کیوجہ سے یا مخصوص مجہول کی تفسیر کرنے کی وجہ سے۔

(تشریح) حکم اس امر کو کہتے ہیں جو کسی شے پر مرتب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے وحکم الصلاۃ سقوط الواجب عن ذمۃ المکلف بالاداء فی الدنیا وحصول الثواب فی الآخرۃ۔ یعنی ادائے نماز پر مرتب ہونیوالا اثر یہ ہے کہ دنیا میں مکلف کے ذمہ کا واجب ساقط ہو جائے اور آخرت میں اس کو ثواب مل جائے۔

مصنف رح خاص اور عام کی تعریف سے فراغت پاکر اب یہاں سے ان کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن فاضل مصنف نے عام کا حکم قصداً بیان فرمایا ہے اور خاص کے حکم کو مشبہ بہ قرار دیکر اس کی طرف صرف اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا "کالخاص فیما تناولہ" اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ اختصار کے پیش نظر ایسا کیا گیا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور

کے نزدیک خاص کا حکم غیر مختلف فیہ ہے اور عام کے حکم میں اختلاف ہے پس جو غیر مختلف فیہ تھا اس کی طرف محض اشارہ کر دیا گیا اور جو مختلف فیہ تھا اس کو مقصود بنا کر تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے بہر حال خاص کا حکم یعنی خاص کا اثر یہ ہے کہ خاص اپنے مخصص یعنی اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا اور بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء" میں لفظ ثلثۃ خاص ہے اور اپنے مدلول یعنی کو قطعی طور پر شامل ہے ثلثۃ کا اطلاق دو تین سے کم پر ہو سکتا ہے اور نہ تین سے زائد پر ہو سکتا ہے اسی وجہ سے حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رح نے قروء سے حیض مراد لیا ہے اور طہر مراد نہیں لیا کیونکہ حیض مراد لینے کی صورت میں لفظ ثلثۃ پر قطعی طور سے عمل ہو سکتا ہے اسطور پر کہ جس طہر میں طلاق دی گئی ہے اس کے گذرنے کے بعد پورے تین حیض عدت شمار کئے جائیں گے پس اس صورت میں بغیر کمی بیشی کے تین کے عدد پر عمل ہو جائیگا اور طہر مراد لینے کی صورت میں جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے قطعی طور سے ثلثۃ پر عمل نہیں ہوگا اسلئے کہ طلاق طہر کے زمانہ میں مشروع ہے پس جب کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو بھی عدت میں شمار کیا جائے دوم یہ کہ اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے پہلی صورت میں عدت کا زمانہ دو طہر پورے اور تیسرے کا (جس میں طلاق واقع ہوئی ہے) کچھ حصہ ہوگا۔ بہر حال اس صورت میں پورے تین طہر نہ ہوئے بلکہ تین سے کچھ کم ہوئے کیونکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کا کچھ حصہ گذر چکا ہے اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ اس کے علاوہ تین طہر لئے تو عدت کا زمانہ تین طہر پورے اور کچھ حصہ زیادہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ قروء سے طہر مراد لینے کی صورت میں لفظ ثلثۃ جو خاص ہے اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس کا موجب باطل ہو جائے گا اور اگر قروء سے حیض مراد ہو جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تو مذکورہ دو خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہ آئے گی یعنی تین کے عدد میں نہ کمی ہوگی نہ بیشی بلکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کے گذرنے کے بعد پورے تین حیض عدت شمار کئے جائیں گے لہٰذا آیت میں حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔ خاص کے حکم پر صاحب منار نے سات تفریعات ذکر کی ہیں جن کی وضاحت صاحب نور الانوار نے کی ہے اور خادم نے قوت الاخیار جلد اول میں پوری شرح وبسط کے ساتھ ذکر کیا ہے لہٰذا تفصیل کے لئے قوت الاخیار کا مطالعہ فرمایا جائے۔

اور عام کا حکم یعنی عام کا اثر یہ ہے کہ عام ان افراد میں جنکو عام شامل ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے یعنی عام مفید یقین ہے لہٰذا اس کے موجب پر اعتقاد کرنا بھی ضروری ہوگا اور اس پر عمل کرنا بھی لازم ہوگا۔ یہ ہی ہمارے علماء احناف کا مذہب ہے۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے چنانچہ ان کے نزدیک عام کے موجب پر عمل کرنا تو واجب ہوگا لیکن اس پر اعتقاد یقین کرنا واجب نہ ہوگا۔ پس چونکہ شوافع کے نزدیک عام مفید ظن ہے اس لئے انکے نزدیک کتاب اللہ کے حکم عام کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ خاص کرنا جائز ہوگا اور ہمارے نزدیک عام چونکہ مفید یقین ہے اسلئے ہمارے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ کتاب اللہ کے حکم عام میں تخصیص کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس سلسلہ میں احناف کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز ہے حالانکہ ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ وہ منسوخ کے برابر ہو یا اس سے اقوی ہو پس عام کا خاص کے لئے ناسخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام کم از کم خاص کے برابر ہے اور خاص باتفاق جمہور قطعی ہے

لہٰذا عام بھی قطعی ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حدیث عرینہ جو خاص ہے وہ حدیث عام یعنی "استنزہوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ" سے منسوخ ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ آئے لیکن ان کو وہاں کی آب وہوا موافق نہ آئی جسکی وجہ سے ان کے رنگ زرد ہوگئے اور ان کے پیٹ پھول گئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو ان کو حکم دیا کہ صدقہ کے اونٹوں کی طرف نکل جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب نوش کریں ایسا کرنے سے یہ لوگ تندرست ہوگئے ان ناہنجار قسم کے لوگوں نے اس کا صلہ یہ دیا کہ مرتد ہوگئے اور چرواہوں کو قتل کرڈالا اور اونٹوں کو لے کر روانہ ہوگئے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو جب ان کی اس حرکت کا علم ہوا تو ان کے تعاقب میں بعض صحابہ کو دوڑایا حضرات صحابہ نے ان مجرموں کو گرفتار کرکے دربار رسالت میں پیش کیا تو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھوں اور پیروں کو کاٹنے، ان کی آنکھوں کو پھوڑنے اور ان کو سخت گرمی میں چھوڑنے کا حکم دیا یہاں تک کہ یہ لوگ مرگئے۔ یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور اونٹ کے پیشاب کے حلال اور پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام محمد رح نے ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کو پاک اور حلال قرار دیا ہے۔ اور شیخین رح نے فرمایا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور ناسخ یہ حدیث ہے "استنزہوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ" اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب ایک صحابی کی تدفین سے فارغ ہوگئے تو آپکو محسوس ہوا کہ صاحب قبر کو مبتلاء عذاب کردیا گیا ہے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی بیوی کے پاس آئے اور مرحوم کے شب وروز کے معمولات کے بارے میں دریافت کیا ان کی بیوی نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے لیکن ان کے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتے تھے۔ یہ سنکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لوگو پیشاب سے احتیاط کیا کرو کیونکہ عام طور سے عذاب قبر پیشاب سے احتیاط نہ کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یہ حدیث اپنے شان نزول اور پس منظر کے لحاظ سے اگرچہ ماکول اللحم جانور یعنی بکری کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ حدیث منسوخ ماکول اللحم جانور یعنی اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے لیکن لفظوں کے اعتبار سے عام ہے اور اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص سبب کا پس حدیث 'استنزہوا من البول' اگرچہ سبب نزول کے اعتبار سے خاص ہے لیکن لفظوں کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق بول سے بچنے کا امر فرمایا ہے خواہ ماکول اللحم کا بول ہو خواہ غیر ماکول اللحم کا۔ بہرحال یہ حدیث عام ہے اور ناسخ ہے اور حدیث عرینہ خاص ہے اور منسوخ ہے پس عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا ثابت ہوگیا۔ اور عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام بھی خاص کی طرح قطعی اور مفید یقین ہے۔ عام کے مفید ظن ہونے پر شوافع کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جو تخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو اور تخصیص کے ساتھ عام بالاتفاق ظنی ہوتا ہے لہٰذا عام مفید ظن ہوگا۔ جیسا کہ خبر واحد اور قیاس مفید ظن ہے۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رح کا پیدا کردہ یہ احتمال بلا دلیل ہے اور جو احتمال بلا دلیل ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا لہٰذا اس احتمال کا اعتبار نہ ہوگا۔ صاحب حسامی نے "انہ یوجب العلم" کی قید لگاکر ان حضرات کے قول کی تردید کی ہے جو حضرات یہ فرماتے ہیں کہ عام مجمل ہوتا ہے اور مجمل اسلئے ہوتا ہے کہ عام مثلاً جمع کے اعداد مختلف ہیں کیونکہ جمع قلت کی صورت میں تین سے لیکر دس تک ہر عدد مراد ہوسکتا ہے یعنی جمع قلت سے تین بھی مراد لیا جاسکتا ہے، چار بھی، پانچ بھی، چھ بھی،

سات بھی، آٹھ بھی اور تو بھی مراد لیا جا سکتا ہے اور جمع کثرت کی صورت میں تین سے لیکر الیٰ مالانہایۃ ہر عدد مراد ہو سکتا ہے اور بعض اعداد کو بعض پر چونکہ کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے اس لئے وہ عام مجمل ہوگا اور کسی عدد کے لئے موجب نہ ہوگا بلکہ جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اس وقت تک کے لئے توقف کرنا واجب ہوگا نہ اس پر اعتقاد ضروری ہوگا اور نہ عمل ضروری ہوگا۔ یہ عامۃ الاشاعرہ کا مذہب ہے اور بعض مشائخ سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ عام کی مراد پر اعتقاد کے حق میں توقف ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی عام سے جو بھی مراد ہو عموم یا خصوص مبہم طریقہ سے اس پر اعتقاد رکھا جائے گا کہ وہ برحق ہے لیکن عموم یا خصوص کو متعین کرکے اس پر اعتقاد کے سلسلہ میں توقف ہوگا البتہ ان حضرات کے نزدیک عام کے عموم پر عمل کرنا لازم اور ضروری ہوگا۔ علماء احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو اس عام (جمع) کو کل پر محمول کیا جائے گا۔ اس صورت میں بعض کو بعض پر ترجیح بلا مرجح دینا بھی لازم نہ آئیگا اور اجمال بھی باقی نہ رہے گا۔

مصنف رح کے قول "فیما تناولہ" سے امام غزالی اور جبائی جیسے ان حضرات کے قول کی تردید کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عام اگر واحد کا صیغہ ہو تو وہ فرد واحد کو ثابت کرتا ہے یعنی اس صورت میں صرف فرد واحد مراد ہوگا اور اگر جمع کا صیغہ ہو تو وہ صرف تین کو ثابت کرتا ہے یعنی اس صورت میں صرف تین کا عدد مراد ہوگا اور ان دونوں کے علاوہ تمام الفاظ عام قیام دلیل پر موقوف ہوں گے یعنی جس پر قرینہ اور دلیل موجود ہوگی وہ مراد ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کو معنی سے خالی کرنا تو جائز نہیں ہے یعنی یہ بات تو بالکل لغو ہے کہ لفظ سے کوئی معنیٰ مراد نہ ہوں بلکہ کچھ نہ کچھ ضرور مراد ہوگا اب عام اگر واحد کا صیغہ ہو اور اس سے اقل عدد یعنی ایک مراد ہو اور عام اگر جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع یعنی تین مراد ہوں تو متیقن ہے اور اگر مافوق الاقل یعنی صیغہ واحد کی صورت میں ایک سے زیادہ اور صیغہ جمع کی صورت میں تین سے زیادہ مراد ہوں تو یہ متیقن نہ ہوگا بلکہ مشکوک ہوگا کیونکہ اقل تو مافوق الاقل میں داخل ہوتا ہے لیکن مافوق الاقل، اقل میں داخل نہیں ہوتا گویا اقل دونوں صورتوں میں موجود ہے اور مافوق الاقل صرف ایک صورت میں موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اقل عدد یقینی ہوا اور مافوق الاقل مشکوک ہوا اور جو چیز یقینی ہوتی ہے اس کو مراد لینا اولیٰ اور انسب ہوتا ہے۔ لہٰذا صیغہ واحد کی صورت میں ایک مراد لیا جائے گا اور صیغہ جمع کی صورت میں تین کا عدد مراد لیا جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے مذکورہ دلیل میں لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کیا ہے حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا درست نہیں ہے لہٰذا آپ کا یہ قول باطل ہوگا۔ مصنف رح نے اپنے قول "قطعاً" سے امام شافعی رح کے مذہب کو رد کیا ہے کیونکہ امام شافعی رح کے نزدیک عام کا حکم ظنی ہوتا ہے حالانکہ ہمارے نزدیک عام کا حکم قطعی ہے۔ اس اختلاف کی تفصیل اور طرفین کے دلائل سلم کے شروع میں ذکر کئے جا چکے ہیں۔

"الا اذا لحقہ خصوص معلوم او مجہول" سے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک عام اگرچہ مفید یقین ہے لیکن اگر اس کو کوئی مخصص معلوم یا مخصص مجہول لاحق ہو گیا یعنی اس میں کسی طرح کی کوئی تخصیص پیدا کر دی گئی تو وہ ہمارے نزدیک بھی مفید یقین اور قطعی الدلالت نہ رہیگا بلکہ مفید ظن ہو جائے گا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ عام کی دو قسمیں ہیں (۱) عام غیر مخصوص

منہ البعض (۲) عام مخصوص منہ البعض۔ عام غیر مخصوص منہ البعض کے بارے میں احناف وشوافع کے درمیان اختلاف اور فریقین کے دلائل تفصیل کے ساتھ بیان کئے جا چکے ہیں۔ اب یہاں سے عام مخصوص منہ البعض کو بیان فرمارہے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض میں چار مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب جمہور علماء کا ہے اور مصنف رح کے نزدیک پسندیدہ ہے) یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض قطعی الدلالت اور مفید یقین تو نہیں رہے گا البتہ اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اس سے استدلال کرنا درست ہوگا مخصص خواہ معلوم ہو خواہ مجہول ہو، جیسا کہ دلائل ظنیہ (خبر واحد، قیاس) کا حال ہے کہ ان سے استدلال کرنا درست ہے اور ان کے ذریعہ ثابت شدہ حکم پر عمل کرنا واجب ہے لیکن ان پر اعتقاد یقین واجب نہیں ہے۔ دوسرا مذہب امام کرخی اور عیسیٰ بن ابان کا ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض کی حجیت بالکل ساقط ہو جاتی ہے وہ نہ قطعی حجت رہتا ہے اور نہ ظنی اور نہ ہی اس سے استدلال کرنا درست ہوتا ہے اور نہ ہی اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ مخصص خواہ معلوم ہو خواہ مجہول ہو۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض بطرح تخصیص سے پہلے قطعی الدلالت اور مفید یقین تھا اسی طرح تخصیص کے بعد بھی قطعی الدلالت اور مفید یقین رہے گا مخصص خواہ معلوم ہو خواہ مجہول ہو۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ مخصص اگر مجہول ہو تو عام مخصوص منہ البعض بالکل حجت نہ رہے گا نہ حجت قطعی رہے گا نہ حجت ظنی رہے گا یعنی اس سے استدلال کرنا ساقط ہو جائیگا اور واجب العمل نہ رہے گا اور اگر مخصص معلوم ہو تو عام مخصوص منہ البعض باقی افراد میں اسی طرح قطعی الدلالت اور مفید یقین رہے گا جسطرح تخصیص سے پہلے قطعی الدلالت اور مفید یقین تھا۔ فاضل مصنف نے مذاہب اربعہ میں سے صرف مذہب مختار یعنی مذہب اول کو بیان فرمایا ہے۔ مذہب مختار کی تشریح سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ اصول فقہ کی اصطلاح میں تخصیص کہتے ہیں عام کو اس کے بعض افراد پر کلام مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا یعنی کلام مستقل موصول کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو خارج کرنا اور بعض کو اس کے تحت باقی رکھنا تخصیص ہے کلام مستقل وہ کلام ہے جو مفید حکم ہوتا ہے اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا اور کلام موصول سے مراد یہ ہے کہ عام اور مخصص دونوں کا تلفظ ایک ہی مرتبہ کیا جائے۔ اگر عام کا تلفظ ایک مرتبہ کیا گیا اور مخصص کا دوسری مرتبہ میں کیا گیا تو یہ اصطلاحاً تخصیص نہیں بلکہ نسخ ہے اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ عام میں اگر تخصیص کی گئی خواہ متصل معلوم کے ذریعہ یا متصل مجہول کے ذریعہ تو وہ عام موجب حکم ہوگا یعنی اس کے باقی افراد پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر اس احتمال کے ساتھ کہ اس میں مزید تخصیص کی جاسکتی ہے اس طور پر کہ مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) اگر معلوم ہے تو اس کو مخصوص کرنے کی بظاہر کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوگی اسلئے کہ مخصص کلام مستقل ہوتا ہے اور نصوص میں اصل تعلیل ہے۔ بہرحال مخصوص معلل ہو گیا اور جب مخصوص معلل ہو گیا تو علت مخصوص کی وجہ سے عام کے باقی افراد میں بھی تخصیص کا احتمال باقی رہا یعنی جس فرد میں بھی علت مخصوص پائی جائے گی اسی فرد کو عام سے خاص کر لیا جائے گا مثلاً باری تعالیٰ نے سورۂ برأت کے پہلے رکوع میں فرمایا ہے "فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم" مشرکین کو جہاں بھی پاؤ قتل کر ڈالو۔ اس آیت میں لفظ المشرکین، لام استغراق کی وجہ سے عام ہے۔ لیکن باری تعالیٰ کے دوسرے قول "وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ" (اگر مشرکین میں سے کوئی پناہ مانگے تو اس کو پناہ دیدو) کے ذریعہ مشرکین سے مستامن (امن طلب کرنے والے) کو خاص کر لیا گیا۔ اور اس خاص کرنے کی علت عجز عن الحرب ہے یعنی مستامن جو مسلمانوں کی بالادستی

تسلیم کرنے کے بعد دار الاسلام میں زندگی گذارتا ہے وہ مسلمانوں کے ساتھ جنگ کرنے سے عاجز ہے اور اسی عجز عن الحرب کی وجہ سے اسکو امان کر دیا گیا اور اس کے ساتھ قتل وقتال کرنے سے گریز کرنے کی ہدایت کی گئی۔ پس اسی علت کی وجہ سے باقی افراد مشرکین سے مشرکہ عورتوں، مشرک بچوں، مشرک اندھوں، اور مشرکین بوڑھوں کو خاص کر لیا گیا ہے۔ یعنی ان کو بھی قتل کرنے سے منع کیا گیا۔ بہر حال جب مخصوص معلوم کے معلل ہونے کی وجہ سے تخصیص کا احتمال باقی افراد کی طرف بھی سرایت کر گیا تو باقی افراد میں عام کا حکم قطعی نہ رہیگا بلکہ ظنی ہو جائے گا مصنف رح کی عبارت "علی تجوز ان یظہر الخصوص فیہ بتعلیلہ" سے یہی مراد ہے اور اگر وہ مخصوص مجہول ہے تو شارع علیہ السلام اسکی تفسیر بیان کریں گے اور تفسیر کے بعد وہ مخصوص معلوم ہو جائیگا اور تعلیل کا احتمال رکھیگا جیسا کہ مخصوص معلوم تعلیل کا احتمال رکھتا ہے مثلاً قول باری "حرم الربوا" میں ربا عام ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ربا کے تمام افراد حرام نہیں ہیں لیکن وہ افراد جنکو حرم الربوا سے خاص کیا گیا ہے مجہول ہیں لیکن جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ چیزوں (گندم وغیرہ) سے ربا کی تفسیر بیان فرمادی تو ربا کے افراد معلوم ہو گئے اور پھر ربا کی علت بھی معلوم ہو گئی کہ اس کی علت قدر مع الجنس ہے اور اسی علت کی وجہ سے چونے، لوہے اور چاول میں ربا کو حرام کیا گیا پس جب تخصیص کا یہ احتمال چھ چیزوں کے علاوہ دوسرے افراد کی طرف بھی سرایت کر گیا تو عام کا حکم باقی افراد میں قطعی نہ رہے گا بلکہ ظنی ہو جائے گا۔ مصنف رح کے قول او تفسیرہ کا یہی مطلب ہے۔

الحاصل۔ عام میں اگر تخصیص پیدا کر دی جائے خواہ مخصص معلوم کے ذریعہ خواہ مخصص مجہول کے ذریعہ تو وہ عام اپنے باقی افراد میں قطعی الدلالت تو نہیں رہتا البتہ قابل استدلال اور واجب العمل رہتا ہے۔ مصنف رح نے مخصص معلوم اور مخصص مجہول کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کآیۃ الربا البیع۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "واحل اللہ البیع وحرم الربوا" میں لفظ البیع لام جنس کی وجہ سے عام ہے یعنی علی الاطلاق بیع حلال ہے لیکن حرم الربوا کے ذریعہ باری تعالیٰ نے بیع ربا کو خاص کر لیا ہے یعنی بیع ربا حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے اور لغت میں چونکہ ربوا کے معنی فضل اور زیادتی کے ہیں اور یہ معلوم نہیں کہ "حرم الربوا" میں کونسی زیادتی مراد ہے کیونکہ بیع بھی زیادتی اور نفع ہی کے لئے مشروع ہوئی ہے اس لئے یہ فضل مجہول ہوگا اور "حرم الربوا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تفسیر کرنے سے پہلے مخصص مجہول کی نظیر ہوگا۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ چھ چیزوں (گندم، جو، چھوہارہ، نمک، سونا، چاندی) میں اگر بجنسہ بیع کی گئی اور کمی، زیادتی کے ساتھ کی گئی تو یہ ربا حرام ہوگا پس اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے تفسیر کرنے کے بعد "حرم الربوا" احل اللہ البیع کے لئے مخصص معلوم کی نظیر ہوگا۔ (قوت الاخیار ج ۱)

رہی یہ بات کہ مذہب مختار کی دلیل کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مخصص معلوم ہو یا مجہول اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہے اور صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ اس لئے ہے کہ جس طرح مستثنیٰ اپنے صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اسی طرح مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اور مخصص، صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ اس لئے ہے کہ جس طرح ناسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اسی طرح مخصص کے صیغہ کا مستقل ہونا بھی ضروری ہے جیسا کہ تخصیص کی تعریف سے واضح ہے۔ بہر حال جب مخصص، استثناء اور ناسخ دونوں کے

مشابہ ہے تو دونوں کی مشابہت پر عمل کرنا ضروری ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ مخصص اگر معلوم ہو تو استثناء کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی اسی طرح قطعی الدلالت رہے جس طرح کہ تخصیص سے پہلے قطعی الدلالت تھا کیونکہ مستثنیٰ اگر معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ اپنے باقی افراد میں علی حالہ قطعی الدلالت رہتا ہے پس اسی طرح جب مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) معلوم ہے تو عام بھی اپنے باقی افراد میں قطعی الدلالت رہے گا اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام قابل استدلال ہی باقی نہ رہے کیونکہ ناسخ مستقل تام ہوتا ہے اور ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے کیونکہ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہوں۔ بہرحال جب ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اور ناسخ بھی مستقل تام ہے تو ناسخ بھی علت کو قبول کریگا اور مخصص چونکہ ناسخ کے مشابہ ہے اسلئے مخصص بھی علت کو قبول کریگا اور جب مخصص علت کو قبول کریگا یعنی تخصیص علت کی وجہ سے ہوگی تو یہ معلوم نہ ہوسکیگا کہ علت کیوجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے اور کتنے باقی ہیں اور جب یہ معلوم نہ ہوسکیگا تو مخصص مجہول ہوجائے گا اور مخصص کی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی یعنی مخصص کے مجہول ہونے سے عام مجہول ہوجائے گا۔ اور مجہول چیز سے استدلال کرنا ساقط ہوجاتا ہے۔ لہذا تخصیص کے بعد عام سے استدلال کرنا بھی ساقط ہوجائے گا۔ الغرض مخصص معلوم کا استثناء کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی قطعی الدلالت باقی رہے اور ناسخ کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد قابل استدلال بھی باقی نہ رہے پس ہم نے دونوں کی مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت تو نہ رہے گا البتہ اس کے ساتھ استدلال کرنا اور اس کو حجت میں پیش کرنا درست ہوگا اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور مخصص اگر مجہول ہو تو استثناء کی مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام سے استدلال کرنا درست نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت، مستثنیٰ منہ کی جہالت میں موثر ہوتی ہے یعنی مستثنیٰ کے مجہول ہونے سے مستثنیٰ منہ مجہول ہوجاتا ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے پس اس طرح مخصص کے مجہول ہونے سے عام جو مخصوص منہ ہے وہ بھی مجہول ہوجائے گا اور مجہول مفید حکم نہیں ہوتا ہے۔ لہذا تخصیص کے بعد عام بھی مفید حکم نہ ہوگا اور اس سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا اور ناسخ کے ساتھ مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کی قطعیت علی حالہ باقی رہے کیونکہ ناسخ مجہول خود ساقط ہوجاتا ہے اسی طرح مخصص مجہول بھی خود ساقط ہوجائے گا اور عام علیٰ حالہ اپنی قطعیت پر باقی رہے گا۔ بہرحال مخصص کے مجہول ہونے کی صورت میں استثناء کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قابل استدلال نہ رہے اور ناسخ کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام علیٰ حالہ قطعی الدلالت باقی رہے پس ہم نے دونوں کی مشابہت پر عمل کیا اور عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیدیا اور یہ کہا کہ عام تخصیص کے بعد قطعی تو نہیں رہتا ہے البتہ اس سے استدلال کرنا درست رہتا ہے۔

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتُرِكَ فِيهِ مَعَانٍ أَوْ أَسَامٍ لَا عَلَى سَبِيلِ الِانْتِظَامِ۔ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِهِ۔

(ترجمہ) مشترک وہ لفظ ہے جس میں چند معانی یا چند اسامی شریک ہوں (لیکن یا اشتراک) علی سبیل الشمول نہ ہو اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ تامل اور غور وفکر کی شرط کے ساتھ اس میں توقف کیا جائے تاکہ اس کا کوئی ایک معنی راجح ہو سکے۔

(تشریح) باعتبار وضع کے لفظ کی تیسری قسم مشترک ہے، اور مشترک وہ لفظ ہے جس میں چند معانی یا چند اسامی شریک ہوں مگر یہ اشتراک علی سبیل البدلیت یعنی یکے بعد دیگرے ہو اور علی سبیل الشمول نہ ہو۔ مشترک کی تعریف میں "ما" جس سے لفظ موضوع مراد ہے بمنزلہ جنس کے ہے۔ خاص، عام، مشترک سب کو شامل ہے اور "اشتراک فیہ" فصل اول ہے جس کے ذریعہ کلام کی تعریف سے خاص نکل جاتا ہے کیونکہ خاص میں اشتراک نہیں ہوتا ہے اور مشترک میں اشتراک ہوتا ہے البتہ اس قید کے ذریعہ عام مشترک کی تعریف سے خارج نہ ہوگا کیونکہ مشترک کی طرح عام کے اندر بھی اشتراک پایا جاتا ہے۔ "لا علی سبیل الانضمام" دوسری فصل ہے اس کے ذریعہ مشترک کی تعریف سے عام خارج ہو جائیگا اسلئے کہ لا علی سبیل الانضمام کے معنی یہ ہیں کہ اشتراک علی سبیل الشمول نہ ہو بلکہ علی سبیل البدل ہو۔ اور عام کا اشتراک اس کے تمام افراد میں چونکہ علی سبیل الشمول ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل البدل اسلئے اس قید کے ذریعہ مشترک کی تعریف سے عام خارج ہو جائے گا "معانٍ او اسام" کے ذریعہ محدود یعنی مشترک کی تقسیم کی گئی ہے اس طور پر کہ مشترک کی دو قسمیں ہیں ایک وہ مشترک جس میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ نہل، سیراب ہونے اور پیاسا ہونے کے معنی میں مشترک ہے اور جیسے لفظ قرء، حیض اور طہر کے معنی کے درمیان مشترک ہے دوم وہ مشترک جس میں مسمیات یعنی اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین، سورج، پانی کے چشمہ سونے گھٹنے، آنکھ اور کشتی وغیرہ اعیان خارجیہ کے درمیان مشترک ہے۔ مصنف رح کی عبارت میں معانی اور اسامی اگرچہ جمع کے صیغے ہیں لیکن یہاں مافوق الواحد مراد ہے یعنی کسی لفظ کا اگر دو معنی میں اشتراک ہو تو وہ بھی مشترک ہوگا جیسے لفظ قرء کا حیض اور طہر کے معنی میں اشتراک ہے۔ اسی طرح اگر لفظ کا دو اسموں کے درمیان اشتراک ہو تو وہ بھی مشترک کہلائیگا جیسے لفظ مولیٰ معتِق (بکسر التاء) اور معتَق (بفتح التاء) کے درمیان مشترک ہے۔ رہی یہ بات کہ جب معانی اور اسامی سے مافوق الواحد مراد ہے تو پھر ان دونوں کو جمع کے صیغہ کے ساتھ کیوں ذکر کیا گیا ہے، تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ ذکر نہ کرنے کی وجہ کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عام کی تعریف میں "جمعًا من المسمیات" جمع کا صیغہ مذکور ہے لہذا مشترک کی تعریف میں بھی معانی اور اسامی کو جمع کے صیغہ کے ساتھ ذکر کر دیا گیا تاکہ مشترک کی تعریف عام کی تعریف کے مناسب ہو جائے۔ مگر چونکہ مشترک کی تعریف میں جمع کے صیغہ سے یہ وہم پیدا ہو سکتا تھا کہ مشترک میں بھی کم از کم تین معانی یا تین اسموں کے درمیان اشتراک کا پایا جانا شرط ہے جیسا کہ عام میں کم از کم تین افراد کے درمیان اشتراک ضروری ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے اس وہم کو دور کرنے کے لئے خادم نے پہلے ہی عرض کر دیا کہ مشترک کی تعریف میں جمع سے مافوق الواحد مراد ہے۔ مشترک کی تعریف پر دو اعتراض ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ تقسیم اول کے تحت لفظ موضوع کے اقسام کو بیان کرنا مقصود ہے لہذا لفظ موضوع کے اقسام بھی الفاظ کے قبیلہ سے ہونے چاہئیں حالانکہ مشترک معنی ہوتا ہے نہ کہ لفظ۔ پس مشترک کو لفظ موضوع کے اقسام میں شمار کرنا درست نہ ہوگا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مشترک کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ مشترک وہ ہے جس میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے اور

مشترک خود بھی معنیٰ ہوتا ہے لہذا مطلب یہ ہوا کہ معنیٰ وہ ہے جس میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے۔ یعنی اس صورت میں معنیٰ کے لئے معنیٰ کا ہونا لازم آئیگا۔ حالانکہ یہ بات بالکل لغو ہے۔ ان دونوں اعتراضوں کا جواب یہ ہے کہ یہاں مشترک اسم مفعول کا نائب فاعل محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے "المشترک فیہ" اور مشترک فیہ لفظ ہوتا ہے کہ معنیٰ اور جب مشترک فیہ لفظ ہوتا ہے تو مشترک لفظ کے اقسام میں سے ہوگا اور جب ایسا ہے تو مشترک کو لفظ کے اقسام میں سے شمار کرنا بھی درست ہے۔ اسی طرح جب مشترک فیہ لفظ ہے تو لفظ کے لئے معنیٰ کا ہونا ثابت ہوگا اور معنیٰ کے لئے معنیٰ کا ہونا ثابت نہ ہوگا۔

مشترک کی تعریف پر ایک اعتراض یہ ہے کہ اس تعریف میں دور لازم آتا ہے اور دور باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا مشترک کی مذکورہ تعریف بھی باطل ہوگی اور مشترک کی مذکورہ تعریف میں دور اس طرح لازم آتا ہے کہ مشترک اسم مشتق ہے اور مشتق مشتق منہ پر موقوف ہوتا ہے۔ لہذا مشترک، اشتراک یعنی مشتق منہ پر موقوف ہوگا اور تعریف میں اشترک فعل ماضی بھی مشتق ہے لہذا وہ بھی اشتراک یعنی مشتق منہ پر موقوف ہوگا۔ الغرض مشترک میں بھی اشتراک ملحوظ ہے اور اشترک میں بھی اشتراک ملحوظ ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ 'المشترک' معرف (بفتح الراء) ہے اور 'اشترک' معرف (بکسر الراء) ہے اور معرف (بفتح الراء) معرف (بکسر الراء) پر موقوف ہوتا ہے پس مشترک، اشترک پر موقوف ہوگا ـــــ اور مشترک اور اشترک دونوں میں چونکہ اشتراک ملحوظ ہے لہذا مشترک کا اشترک پر موقوف ہونا درحقیقت اشتراک کا اشتراک پر موقوف ہونا ہے اور اشتراک کا اشتراک پر موقوف ہونا توقف الشیٔ علی نفسہ ہے اور توقف الشیٔ علی نفسہ کا نام دور ہے پس ثابت ہوگیا کہ مشترک کی تعریف میں دور ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مشترک یعنی معرف (بفتح الراء) میں جو اشتراک ہے اس سے مراد اصطلاحی اشتراک ہے اور اشترک یعنی معرف (بکسر الراء) میں جو اشتراک ہے اس سے مراد لغوی اشتراک ہے اور جب ایسا ہے تو معرف (بفتح الراء) اور معرف (بکسر الراء) میں تغایر ہوگیا اور جب تغایر ہوگیا تو توقف الشیٔ علی نفسہ اور دور لازم نہ آئیگا۔

مصنف حسامی رح نے فرمایا کہ مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس کے معانی میں سے کسی متعین معنیٰ پر اعتقاد رکھنے میں توقف کرے یعنی یہ اعتقاد تو ضرور ہو کہ مشترک سے اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے وہ برحق ہے لیکن مشترک کے معانی میں سے ایک معنیٰ کو متعین کرکے اعتقاد رکھنے اور عمل کرنے کے سلسلہ میں توقف کرے یہاں تک کہ غور وفکر کے بعد کسی ایک معنیٰ پر دلیل قائم ہوجائے۔ حاصل یہ کہ مشترک چونکہ بہت سے معانی کا احتمال رکھتا ہے اور سب معانی برابر ہیں اور عموم مشترک کے ناجائز ہونے کی وجہ سے تمام کو مراد لینا ممکن نہیں ہے اس لئے ایک معنیٰ کو متعین کرکے اسپر اعتقاد رکھنے اور عمل کرنے کے لئے غور وفکر کرنے کی شرط لگائی ہے چنانچہ دلائل اور قرائن کی روشنی میں غور وفکر کے بعد جو معنیٰ متعین ہو جائے گا اسی کو ترجیح حاصل ہوگی، اور اسی پر اعتقاد اور عمل کرنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ لفظ قرء، حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے مگر علماء احناف نے غور وفکر کیا تو معلوم ہوا کہ اس سے حیض مراد ہے اور علمائے شوافع نے غور وفکر کیا تو معلوم ہوا کہ اس سے طہر مراد ہے۔ فریقین کے وجوہ ترجیح اور دلائل قوت الاخیار ج ۱ ص۱۰۲ پر دیکھے جاسکتے ہیں۔

وَالْمُاَوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ بِغَالِبِ الرَّاْيِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْغَلَطِ.

(ترجمہ) مؤوّل وہ لفظ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنیٰ غالب رائے سے راجح ہوجائے اور اس کا حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہو۔

(تشریح) لفظ موضوع کی چوتھی قسم مؤوّل ہے۔ مؤوّل، وہ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنیٰ مجتہد کی تاویل سے راجح ہوکر متعین ہوجائے یعنی جب تک مشترک کے معانی میں سے کسی معنیٰ کو ترجیح حاصل نہ ہو اس وقت تک وہ لفظ مشترک کہلائے گا اور جب کسی ایک معنیٰ کو ترجیح حاصل ہوجائے گی تو اس کو مؤوّل کہا جائیگا۔

مصنف رح نے تعریف میں من المشترک کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ یہاں مؤوّل سے وہ مؤوّل مراد ہے جو مشترک سے پیدا ہوتا ہے۔ ورنہ اگر خفی، مشکل، اور مجہول کا خفاء کسی دلیل قطعی سے دور کردیا جائے تو اس کو بھی مؤوّل کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ مؤوّل بیان کے اقسام میں سے ہے نہ کہ لفظ موضوع کے اقسام میں سے۔ عبارت میں غالب رائے سے مراد قیاس نہیں ہے جیسا کہ ظاہری عبارت سے وہم ہوتا ہے بلکہ ظن غالب مراد ہے یعنی مشترک کے معانی میں سے اگر ایک معنیٰ کو ظن غالب کے ساتھ ترجیح دی گئی تو وہ مؤوّل کہلائے گا۔ ترجیح خبر واحد سے دی گئی ہو یا قیاس سے دی گئی ہو یا نفس صیغہ میں تامل اور غور کرکے دی گئی ہو۔ یا سیاق وسباق میں غور کرکے دی گئی ہو تمام صورتوں میں مشترک، مؤوّل ہوجائیگا لیکن اگر ایک معنیٰ کو دلیل قطعی سے ترجیح دی گئی تو اس کو مفسر کہا جائے گا نہ کہ مؤوّل۔ خبر واحد سے ترجیح دینے کی مثال یہ ہے کہ لفظ قروء، حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے لیکن حدیث عائشہ "طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان" سے معلوم ہوتا ہے کہ قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر کیونکہ اس حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ باندی دو طلاقوں سے مغلظ ہوجائے گی اور اس کی عدت دو حیض سے پوری ہوجائے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی کا حق آزاد کی بہ نسبت آدھا ہوتا ہے لہذا باندی کی طلاق ڈیڑھ اور اس کی عدت ڈیڑھ حیض ہونی چاہیئے تھی مگر چونکہ طلاق اور حیض متجزی نہیں ہوتے اسلئے طلاقیں بھی دو اور حیض بھی پورے دو کردیئے گئے۔ بہرحال اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ باندی اپنی عدت حیض سے گذارے گی اور جب باندی کی عدت حیض ہے تو اس حدیث کی دلالت سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ آزاد عورت کی عدت بھی حیض ہی ہوگی کیونکہ اس فصل کا کوئی قائل نہیں کہ باندی کی عدت حیض ہے اور آزاد کی عدت طہر ہے۔ الحاصل حدیث عائشہ سے حیض کے ذریعہ عدت کا گذارنا ثابت ہوگیا اور حدیث چونکہ شارح قرآن ہے اس لئے اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ قرآن پاک میں قروء سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔ قیاس کے ذریعہ ترجیح کی مثال یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ قیاس اور عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ آیت میں قروء سے حیض مراد ہو اس لئے کہ اگر قروء سے حیض مراد ہوگا تو عورت تین حیض گذار کر یقین کے ساتھ واجبی ذمہ داری یعنی عدت سے نکل جائے گی۔ اس طور پر کہ اگر طہر کے جزء اول میں طلاق دی گئی تو حیض کے ساتھ عدت کا گذارنا طہر کے ساتھ عدت

کے گذارنے کو مستلزم ہوگا۔ کیونکہ وقوع طلاق کے بعد جس مدت میں تین حیض گذریں گے اسی مدت میں تین طہر بھی گذر جائیں گے لیکن طہر کے ساتھ عدت گذارنے کی صورت میں ایسا نہیں ہوگا بلکہ جس مدت میں تین طہر گذریں گے اس مدت میں تین حیض نہیں گذریں گے بلکہ دو حیض گذریں گے۔ بہر حال حیض مراد لینے کی صورت میں تین حیض گذار کر چونکہ عدت کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونا یقینی ہے اس لئے قیاس یہ ہی چاہتا ہے کہ قروء سے مراد حیض لیا جائے۔ نفس صیغہ میں غور وفکر کرکے ترجیح کی مثال یہ ہے کہ لفظ قرور کے ایک معنی اجتماع کے ہیں یعنی جمع ہونے کے اور ایک معنی انتقال کے ہیں یعنی منتقل ہونا اور یہ دونوں معنی حیض میں موجود ہیں کیونکہ حیض کے زمانے میں خون عورت کے رحم میں جمع بھی ہوتا ہے اور منتقل بھی ہوتا ہے اور رہا طہر تو اس میں یہ بات نہیں ہے اسلئے کہ طہر کے زمانہ میں خون عورت کے رحم میں جمع تو ہوتا ہے لیکن منتقل نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال نفس صیغہ میں غور کرنے سے بھی یہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں قروء سے حیض مراد ہے اور طہر مراد نہیں ہے نفس صیغہ میں غور کرنے کی مثال کے سلسلہ میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ قروء جمع کا صیغہ ہے اور اقل جمع تین ہے اور تین پر عمل حیض مراد لینے کی صورت میں ہو سکتا ہے طہر مراد لینے کی صورت میں نہیں ہو سکتا کیونکہ مسنون طریقہ پر جس طہر میں طلاق دی گئی ہے اگر اس کو عدت میں شمار کیا گیا تو پورے تین طہر نہ ہونگے بلکہ تین سے کچھ کم ہوں گے اسلئے کہ جس طہر میں طلاق دی گئی ہے اس کا کچھ نہ کچھ حصہ طلاق سے پہلے گذر چکا ہے اور اگر اس کو عدت میں شمار نہ کیا گیا بلکہ اس کے علاوہ تین طہر گذارے گئے تو تین سے زائد ہو جائیں گے۔ بہر حال طہر مراد لینے کی صورت میں اقل جمع تین پر عمل نہ ہوگا اور اگر حیض مراد لیا گیا تو طہر میں وقوع طلاق کے بعد عورت پورے پورے تین حیض گذار سکتی ہے۔ الغرض اس انداز سے غور کرنے کی صورت میں بھی معلوم ہوتا ہے کہ قروء سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔

سیاق وسباق میں غور کرکے ترجیح کی مثال سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ سباق سے مراد وہ قرینہ لفظیہ ہے جو لفظ مشترک سے پہلے مذکور ہو اور سیاق سے مراد وہ قرینہ لفظیہ ہے جو لفظ مشترک سے مؤخر ہو۔ سباق کی مثال باری تعالیٰ کا قول "والمطلقٰت یتربصن بانفسہن ثلٰثۃ قروء" ہے۔ یعنی لفظ قروء جو مشترک لفظ ہے اس میں حیض کے معنی راجح ہیں اور قرینہ لفظیہ، لفظ ثلٰثۃ ہے جو لفظ مشترک سے پہلے ہے۔ کیونکہ ثلٰثۃ پر عمل اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ قروء سے حیض مراد ہو جیسا کہ اس کی تقریر اوپر کی سطروں میں گذر چکی ہے اور سیاق کی مثال باری تعالیٰ کا قول "اُحِلَّ لکم لیلۃ الصیام الرفث" اور "اَعْتَدَادَارالمقامۃ" ہے کیونکہ پہلی آیت میں اُحِلَّ اور دوسری آیت میں اَعْتَدَنَا مشترک الفاظ ہیں اس طور پر کہ اس کے معنی نزول کرنے کے بھی آتے ہیں اور حلال کرنے کے بھی آتے ہیں۔ لیکن پہلی آیت میں لفظ الرفث یعنی جماع جو لفظ مشترک سے موخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ اُحِلَّ، حِلَّ حلال کرنے سے مشتق ہے نہ کہ حلول سے۔ اور دوسری آیت میں لفظ دارالمقامہ یعنی جنت جو لفظ مشترک سے موخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ اَعْتَدْنَا۔ حلول، نزول کرنے سے مشتق ہے نہ کہ حِلّ سے۔

مؤول کی تعریف پر ایک اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مؤول کو لفظ موضوع کے اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ مؤول، فعل تاویل سے حاصل ہوتا ہے اور فعل تاویل لفظ موضوع کے اقسام میں سے

نہیں ہے لہذا مؤول کو لفظ موضوع کے اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مؤول کا حصول اگرچہ فعل تاویل سے ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود مؤول کو لفظ موضوع کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور صیغہ لفظ کے قبیلہ سے ہے لہذا موول کو لفظ کے اقسام میں سے شمار کرنا درست ہے پس ایسا ہو جائے گا گویا نص یعنی صیغہ اس حکم کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ رہی یہ بات کہ تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف کیوں منسوب ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ صیغہ اقویٰ دلیل ہے اور حکم کو دلیل اقوی کی طرف منسوب کرنا اولیٰ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منصوص علیہ میں حکم نص کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ علت کی طرف کیونکہ نص علت کے مقابلہ میں اقویٰ ہوتی ہے جیسا کہ مجمل اگر خبر واحد سے اسکی تفسیر کر دی گئی تو اس مجمل کا حکم قطعی ہوگا حالانکہ خبر واحد مفید یقین نہیں ہے پس تفسیر کر دینے کے بعد حکم مفسر کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ خبر واحد کیطرف۔ کیونکہ مفسر، خبر واحد کے مقابلہ میں اقویٰ ہے۔

مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنیٰ متعین ہونگے اس پر عمل کرنا تو واجب ہوگا لیکن اس احتمال کے ساتھ کہ یہ غلط ہو اور صواب دوسری جانب میں ہو۔ کیونکہ تاویل اگر رائے اور قیاس سے ثابت ہوئی ہو تو وہ خطا اور صواب دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا مؤول کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوگا وہ محتمل ہوگا اور اگر تاویل خبر واحد سے ثابت ہوئی ہو تو خبر واحد چونکہ مفید ظن ہوتی ہے اس لئے اس مؤول سے بھی جو حکم ثابت ہوگا وہ ظنی ہوگا، قطعی نہ ہوگا اور ظنی چیز جانب مخالف کا بھی احتمال رکھتی ہے لہذا مؤول میں بھی دوسرے معنی کے درست ہونے اور تاویل کے ذریعہ حاصل شدہ معنیٰ کے غلط ہونے کا احتمال بدستور رہیگا۔ الحاصل مؤول موجب عمل تو ہے لیکن موجب علم اور یقین نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مؤول کا منکر کافر نہیں ہوتا۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِي فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ

(ترجمہ): اور دوسری تقسیم، اسی نظم کی بیان ظہور کے اقسام میں ہے اور وہ چار ہیں۔

(تشریح): سابق میں مذکور مصنف کی عبارت "اقسام النظم والمعنی" میں اقسام سے مراد چونکہ تقسیمات ہیں اس لئے اس کے قرینہ سے یہاں قسم ثانی سے مراد تقسیم ثانی ہے اور حاصل اس کا یہ ہے کہ وہ نظم جس کا تقسیم اول میں ذکر کیا گیا ہے اس کی دوسری تقسیم ظہور معنی کے اعتبار سے ہے یعنی اگر معنی ظاہر ہیں تو اس کا ظہور کس طرح کا ہے سوقا یا غیر سوق یعنی اس نظم کو مذکورہ معنی بیان کرنے اور مراد ہونے کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے یا اس مقصد کے لئے نہیں لایا گیا ہے اس معنی میں تاویل وتخصیص کا احتمال ہے یا نہیں۔ بہرحال ظہور معنی کے اعتبار سے اس نظم کی جو معنی پر دلالت کرتا ہے چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو وہ معنی تاویل وتخصیص کا احتمال رکھیگا یا تاویل وتخصیص کا احتمال نہیں رکھیگا۔ اگر تاویل

وتخصیص کا احتمال رکھتا ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں. کیونکہ معنی کا ظہور یا تو فقط صیغہ سے ہو جائے گا (مذکورہ لفظ خواہ اس معنی کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہو یا اس معنی کو بیان کرنے کے لئے نہ لایا گیا ہو. بشرطیکہ سامع اہل زبان ہو) یا فقط صیغہ سے اس کا ظہور نہ ہوگا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہوگا اگر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جاتا ہے تو یہ ظاہر ہے اور اگر فقط صیغہ سے ظہور نہیں ہوتا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے تو وہ نص ہے اور اگر وہ معنی تاویل وتخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نسخ کو قبول کیا ہوگا یا نہیں. اگر اول ہے تو مفسر ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کو محکم کہتے ہیں. پھر نسخ کو قبول نہ کرنا کبھی تو اس لئے ہوتا ہے کہ عقلاً اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے وہ آیات جو وجود باری، وحدانیت باری اور صفات باری پر دلالت کرتی ہیں اور کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے وحی کے منقطع ہونے سے ہوتا ہے اول کو محکم لعینہ اور ثانی کو محکم لغیرہ کہا جاتا ہے. یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ ان چاروں کے درمیان حقیقی تباین نہیں ہے بلکہ اعتباری تباین ہے اس کے برخلاف تقسیم اولیٰ کے اقسام کے ان میں حقیقی تباین موجود ہے. دوسری تقسیم کے اقسام ظاہر، نص وغیرہ میں اعتباری تباین اس طور پر ہے کہ ظاہر میں عدم سوقِ کلام (کلام کو اس معنی کے لئے نہ لانا) معتبر ہے اور نص میں سوقِ کلام (کلام کو اس معنی کے لئے لانا) معتبر ہے. مفسر میں قبولِ نسخ معتبر ہے اور محکم میں عدم قبولِ نسخ کا اعتبار ہے. اور حقیقی تباین اس لئے موجود نہیں ہے کہ محکم ظہور میں مفسر سے اقویٰ ہے، مفسر، نص سے اقویٰ ہے اور نص ظاہر سے اقویٰ ہے. چنانچہ ظاہر، نص میں موجود ہوتا ہے نص مفسر میں موجود ہوتا ہے اور مفسر محکم میں موجود ہوتا ہے، اور جب دو قسمیں جمع ہو جائیں تو ان میں حقیقی تباین نہیں ہوتا ہے پس تقسیم اول کے اقسام خاص عام وغیرہ میں چونکہ حقیقی تباین موجود ہے اس لئے مصنف رح نے ان کی مقابل قسموں کا ذکر نہیں کیا ہے اور تقسیم ثانی کے اقسام میں چونکہ حقیقی تباین نہیں پایا جاتا ہے اس لئے آگے چل کر ان کی مقابل قسموں کا ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ظہور کے اعتبار سے نظم کی چار قسموں کے لئے ان کے مقابل خفاء میں چار قسمیں اور ہیں. اور جس طرح ظہور کے اعتبار سے قسموں میں بعض، بعض سے اولیٰ ہیں اسی طرح ان کی مقابل قسموں میں بھی خفاء کے اعتبار سے بعض، بعض سے اقویٰ ہے. خفاء کے اعتبار سے چار قسمیں یہ ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ. ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں. اس کا خفا نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا. اگر معنی کا خفاء کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر نفس صیغہ سے خفاء ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں. سیاق وسباق میں تامل کرنے سے اس کا ادراک ممکن ہوگا یا اس کا ادراک ممکن نہ ہوگا. اگر اس کا ادراک ممکن ہے تو وہ مشکل ہے اور اگر اس کا ادراک ممکن نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں. متکلم کی جانب سے اس کی وضاحت کی توقع ہوگی یا توقع نہ ہوگی. اگر اول ہے تو وہ مجمل ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ متشابہ ہے. اس موقعہ پر یہ بیان کر دینا بھی مناسب ہوگا کہ تقسیم ثانی اور تقسیم رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہے اور تقسیم اول اور تقسیم ثالث کلمہ سے متعلق ہیں، ثانی اور رابع کا تعلق کلام سے اسلئے ہے کہ تقسیم ثانی مراد کو ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہے اور تقسیم رابع مراد کو ثابت کرنے کے اعتبار سے ہے اور مراد دو کلموں کے درمیان

نسبت کا نام ہے اور کلام وہ لفظ ہے جو اسناد کے ساتھ دو کلموں کو متضمن ہو اور "اسناد" دو کلموں میں سے ایک کا دوسرے کلمہ کی طرف اس طرح منسوب ہوتا ہے کہ مخاطب کو پورا پورا فائدہ حاصل ہو۔ حاصل یہ کہ مراد، دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے اور کلام بھی درحقیقت نسبت ہی کا نام ہے لہذا تقسیم ثانی اور رابع دونوں کلام سے متعلق ہونگی یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہورِ مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہور مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں اس لئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا اور تقسیم اول اور ثالث کلمہ سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کے لئے متعین کرنا اور یہ معنی کی تعیین مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے الغرض دونوں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں اور معنی مفرد کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے اسلئے تقسیم اول اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے۔

اَلظَّاهِرُ وَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ الصِّيْغَةِ ۔

(ترجمہ) ظاہر وہ لفظ ہے جس کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر ہو جائے۔

(تشریح) دوسری تقسیم کے تحت بیان کردہ چار قسموں میں سے پہلی قسم ظاہر ہے اور ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کے سنتے ہی سننے والے کو اس کلام کا مطلب اور مراد معلوم ہو جائے یعنی محض صیغہ سے کلام کی مراد سامع کے سامنے ظاہر ہو جائے اور سامع مراد کو سمجھنے میں طلب اور تامل اور قرینہ کا محتاج نہ ہو جیسا کہ خفی، مشکل وغیرہ میں طلب اور تامل کا محتاج ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ سامع اس زبان سے آشنا ہو جس زبان میں کلام کیا گیا ہے۔ یہاں بھی تعریف پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ معرَّف (بفتح الراء) میں بھی الظاہر کے ضمن میں ظہور مذکور ہے اور معرِّف (بکسر الراء) میں بھی ماظہر منہ المراد منہ کے ضمن میں ظہور مذکور ہے اور معرَّف (بفتح الراء) معرِّف (بکسر الراء) پر چونکہ موقوف ہوتا ہے اس لئے ظہور، ظہور پر موقوف ہوگا اور ظہور کا ظہور پر موقوف ہونا توقف الشئ علی نفسہ ہے اور یہ ہی دَور ہے لہذا ظاہر کی تعریف میں دَور لازم آیا اور دَور باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہوتا ہے اس لئے ظاہر کی یہ تعریف بھی باطل ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معرَّف (بفتح الراء) میں اصطلاحی ظاہر مراد ہے اور معرِّف (بکسر الراء) میں ظہور لغوی یعنی وضوح اور انکشاف مراد ہے اور ان دونوں کے درمیان تغایر ہے اور جب ان دونوں کے درمیان تغایر ہے تو توقف الشئ علی نفسہ اور دَور لازم نہ آئیگا۔ ظاہر کی تعریف سے خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ سب خارج ہیں کیونکہ ان چاروں کی دو حیثیتیں ہیں (۱) ظہور معنی سے پہلے کی (۲) ظہور معنی کے بعد کی۔ اگر ان میں ظہور معنی سے پہلے کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے تو یہ چاروں "ماظہر المراد منہ" کی قید سے خارج ہو جائینگے اور اگر ظہورِ معنی کے بعد کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے تو یہ چاروں بنفس الصیغۃ کی قید کے ذریعہ ظاہر کی تعریف

سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان چاروں کی مراد سامع کے سامنے نفس صیغہ سے ظاہر نہیں ہوتی ہے بلکہ خفی کی مراد طلب سے ظاہر ہوتی ہے اور مشکل کی مراد طلب کے بعد تامل سے ظاہر ہوتی ہے اور مجمل کی مراد تجمل کے بیان سے ظاہر ہوتی ہے اور متشابہ کی مراد کے ظاہر ہونے کی اس دنیا میں کوئی امید نہیں ہے۔ نفس صیغہ کی قید کے ذریعہ ظاہر کی تعریف سے نص، مفسر اور محکم بھی خارج ہو جاتے ہیں۔ نص تو اس لئے خارج ہو جاتی ہے کہ نص کے معنی کا ظہور نفس صیغہ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ سوق وغیرہ ایسے معنی کی وجہ سے ہوتا ہے جو معنی متکلم کی طرف سے پائے جاتے ہیں اور مفسر اور محکم اس لئے خارج ہو جاتے ہیں کہ ان دونوں میں معنی کا ظہور صرف صیغہ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ ان میں ایسے لفظی اور عقلی قرائن کا پایا جانا بھی ضروری ہے جو مفسر کے اندر تاویل و تخصیص کا اور محکم کے اندر نسخ کا دروازہ بند کر دیں۔ یہ خیال رہے کہ ظاہر کی تعریف سے نص مفسر اور محکم کو خارج کرنا اس وقت درست ہوگا جبکہ ان چاروں قسموں کے درمیان تباین اور تغایر مانا جائے اور ان چاروں کو اقسام متبائنہ قرار دیا جائے جیسا کہ متاخرین کا مذہب ہے لیکن اگر ان کو اقسام متداخلہ قرار دیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ ان میں سے ادنیٰ، اعلیٰ میں داخل ہے یعنی ظاہر، نص میں، نص، مفسر میں اور مفسر، محکم میں داخل ہے جیسا کہ متقدمین کا مذہب ہے تو اس صورت میں نص، مفسر اور محکم کو ظاہر کی تعریف سے خارج کرنا درست نہ ہوگا۔ دراصل اس بارے میں اختلاف ہے کہ ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے درمیان تباین ہے یا نہیں۔ علمائے متاخرین ان چاروں قسموں کے درمیان تبائن کے قائل ہیں اس طور پر کہ ظاہر میں عدم سوق شرط ہے اور نص میں سوق شرط ہے یعنی نص میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم کلام کو اس معنی کے لئے لایا ہو جس معنی میں وہ کلام نص ہے اور ظاہر میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم اس کلام کو اس معنی کے لئے نہ لایا ہو جس معنی میں اس کلام کو ظاہر قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ جب "جاءنی القوم" کہا جائے گا تو یہ کلام قوم کی آمد اور آنے کو بیان کرنے کے سلسلہ میں نص واقع ہوگا کیونکہ یہ کلام اسی مقصد کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ اور جب "رأیت فلانا حین جاءنی القوم" کہا جائے گا تو یہ کلام فلاں کی رویت میں نص اور قوم کی آمد کے سلسلہ میں ظاہر واقع ہوگا کیونکہ اس کلام سے متکلم کا مقصد فلاں کی رویت کو بیان کرنا ہے نہ کہ قوم کی آمد کو پس چونکہ متکلم اس کلام کو رویت فلاں کو بیان کرنے کے لئے لایا ہے اور قوم کی آمد کو بیان کرنے کے لئے نہیں لایا ہے بلکہ قوم کی آمد خود بخود کلام سے ظاہر ہو جاتی ہے اس لئے یہ کلام رویت فلاں میں نص اور قوم کی آمد میں ظاہر واقع ہوگا بہر حال جب نص میں سوق شرط ہے اور ظاہر میں عدم سوق شرط ہے تو ان دونوں کے درمیان تباین متحقق ہو گیا۔ اسی طرح نص اور مفسر میں تباین ہے اس طور پر کہ نص میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور مفسر میں یہ احتمال نہیں ہوتا اسی طرح مفسر اور محکم کے درمیان بھی تباین ہے کیونکہ مفسر میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے اور محکم میں ..... نسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے الحاصل متاخرین کے نزدیک ان چاروں قسموں کے درمیان تباین ہے اور متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ ان چاروں قسموں کے درمیان تبائن نہیں ہے بلکہ عموم خصوص مطلق ہے یعنی ظاہر عام مطلق ہے اس طور پر کہ ظاہر میں عدم سوق شرط نہیں ہے بلکہ ظاہر اس بات سے عام ہے کہ اس میں سوق پایا جائے یا نہ پایا جائے یعنی اس میں کبھی سوق ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا اور نص خاص مطلق ہے اس طور پر کہ اس میں سوق کا پایا جانا شرط ہے پس جو کلام نص واقع ہوگا وہ ظاہر تو ہو سکتا ہے مگر جو کلام ظاہر واقع ہوگا اس کے لئے نص ہونا ضروری نہیں ہے۔ اسی طرح نص، مفسر کے مقابلہ میں عام مطلق ہے اور مفسر نص

کے مقابلہ میں خاص مطلق ہے اس طور پر کہ نص اس بات سے عام ہے کہ اس میں تاویل وتخصیص کا احتمال ہو یا نہ ہو یعنی نص میں تاویل وتخصیص کا احتمال کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے لیکن مفسر میں تاویل وتخصیص کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے نص عام مطلق ہوئی اور مفسر خاص مطلق ہوا۔ اسی طرح مفسر، محکم کے مقابلہ میں عام مطلق ہے اور محکم اس کے مقابلہ میں خاص مطلق ہے اس طور پر کہ مفسر اس بات سے عام ہے کہ وہ نسخ کا احتمال رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو اور محکم میں نسخ کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے مفسر عام مطلق اور محکم خاص مطلق ہوگا۔ بہرحال متقدمین کے نزدیک ان چاروں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ الْاٰيَةَ فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِي الْاِطْلَاقِ نَصٌّ فِيْ بَيَانِ الْعَدَدِ لِاَنَّهٗ سِيْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ

(ترجمہ) اور نص وہ کلام ہے جس میں ظاہر کی بہ نسبت وضاحت زیادہ ہو ایسے معنی کے سبب سے جو متکلم میں ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول: نکاح کرو تم ان عورتوں سے جو تم کو بھلی لگیں دو، دو یا تین، تین یا چار، چار سے۔

(تشریح) نص، نصصت الدابۃ سے ماخوذ ہے۔ یہ اسوقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص کسی جانور کو اسکی معتاد رفتار سے زیادہ رفتار پر آمادہ کرے۔ مجلس عروس (نئی نویلی دلہن کی مجلس) کا نام بھی نص اسی وجہ سے رکھا گیا ہے کہ دوسری مجالس کے مقابلہ میں تکلفات کے ذریعہ اس کا ظہور زیادہ ہوتا ہے۔ مصرح کلام کا نام بھی نص اسی وجہ سے رکھا گیا ہے کہ سوق وغیرہ کی وجہ سے اس میں ظاہر کے مقابلہ میں وضوح اور انکشاف زیادہ ہوتا ہے۔ الغرض نص کے اندر زیادتی اور نمایاں کرنے کے معنی ملحوظ ہیں۔ پس نص کی تعریف یہ ہوگی کہ نص وہ لفظ ہے جسمیں ظاہر کی بہ نسبت ظہور اور وضوح زیادہ ہو۔ مگر یہ ظہور اور وضاحت صیغہ کے علاوہ ایسے سبب سے ہو جو سبب متکلم کی طرف سے پایا جائے یعنی نفس صیغہ سے مراد متکلم مفہوم نہ ہو۔ بلکہ اس کلام کے ساتھ سیاقاً یا سباقاً ایسا لفظی قرینہ ذکر کر دیا گیا ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ متکلم نے سوق کلام سے فلاں معنی مراد لیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جو معنی متکلم کے ذہن میں ہے وہ ایک امر باطن ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ امر باطن سامع کے سامنے بغیر قرینہ کے واضح نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا اس امر باطن کو ظاہر کرنے کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہوگا۔ ظاہر اور نص دونوں کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے باری تعالیٰ کا قول " فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع " ذکر فرمایا ہے کیونکہ یہ آیت نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے اسلئے کہ فانکحوا اگرچہ امر کا صیغہ ہے اور امر بالعموم وجوب کے لئے آتا ہے لیکن یہاں امر کا صیغہ وجوب کے لئے نہیں ہے لہٰذا امر کا صیغہ ادنیٰ مرتبہ یعنی اباحت پر محمول ہوگا پس چونکہ اس آیت میں فانکحوا صیغہ کے سنتے ہی سامع کو اباحت نکاح کا علم ہو جاتا ہے اور سامع اس معنی کو سمجھنے کے لئے قرینہ وغیرہ کا محتاج نہیں ہوتا اسلئے اباحت نکاح کے سلسلہ میں یہ کلام ظاہر ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ جب یہ آیت اباحت نکاح میں ظاہر ہے تو نکاح کی اباحت کو بیان کرنے کے لئے اطلاق کا لفظ کیوں ذکر کیا گیا ہے۔ اباحت کا لفظ کیوں ذکر نہیں کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ اطلاق

ذکر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ نکاح میں ممانعت اور حرمت اصل ہے کیونکہ نکاح عورت کو رقیق بنانے کا نام ہے اور عورت کا حرہ اور آزاد ہونا اس کے منافی ہے۔ بہر حال یہ آیت نکاح کی اباحت کے سلسلہ میں ظاہر ہے اور یہ آیت، مثنیٰ، ثلث ورباع کے قرینہ سے بیان عدد کے سلسلہ میں نص ہے۔ کیونکہ یہ آیت بیانِ عدد ہی کے لئے لائی گئی ہے اسلئے کہ امر جب کسی ایسی شے پر وارد ہو جو کسی قید کے ساتھ مقید ہو اور امر وجوب کے لئے نہ ہو تو اس سے اس شے کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جیسے حدیث "بیعوا سواء بسواء" میں امر چونکہ سواء بسواء کی قید کے ساتھ مقید ہے اسلئے یہاں بیع کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ قید یعنی برابر برابر بیچنے کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ پس اسی طرح اس آیت میں امر بالنکاح کو چونکہ عدد (مثنیٰ، ثلث، رباع) کی قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اسلئے یہاں بھی نکاح کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ قید یعنی دو، تین اور چار کے عدد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا۔ اس بات پر کہ یہ آیت بیان عدد کے لئے لائی گئی ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے سب سے پہلے اول عدد یعنی مثنیٰ کو ذکر کیا ہے، پھر اس کے بعد والے عدد ثلث کو پھر اس کے بعد والے عدد یعنی رباع کو ذکر کیا ہے پھر ان اعداد کے بعد اسکو ذکر کیا ہے جو عدد نہیں ہے اور اس غیر عدد کو انصاف نہ کرنے پر معلق کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے "فان خفتم الا تعدلوا فواحدة" یعنی اگر تم کو متعدد عورتوں کے درمیان انصاف نہ کرنے کا خوف ہو تو اس صورت میں ایک ہی عورت پر اکتفا کرو۔ پس مذکورہ آیت میں عدد کے ذکر کو مقدم کرنا اور غیر عدد (ایک) کے ذکر کو مؤخر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ یہ آیت عدد بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کا جواز اس آیت کے نزول سے پہلے ہی دوسری نصوص اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے معلوم ہو چکا ہے لیکن عدد اس سے پہلے بیان نہیں کیا گیا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو یہ آیت بیان عدد ہی کے لئے ہوئی۔ اور جب یہ آیت بیان عدد کے لئے لائی گئی ہے تو یہ آیت بیان عدد کے سلسلہ میں نص ہوگی۔ الغرض مذکورہ آیت "فانکحوا ما طاب لکم" الآیۃ اباحتِ نکاح کے حق میں ظاہر اور بیان عدد کے حق میں نص ہے۔

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَبْقٰى فِيْهِ احْتِمَالُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّاْوِيْلِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ

(ترجمہ) اور مفسرہ کلام ہے جس میں نص کے مقابلہ میں زیادہ وضاحت ہو اس طور پر کہ اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال باقی نہ رہے جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا۔

(تشریح) مفسر، تفسیر باب تفعیل کا اسم مفعول ہے اور فسر سے ماخوذ ہے جسکے معنی ایسے کشف کے ہیں جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہ ہو چنانچہ یہاں مفسر سے مراد وہ کلام ہے جسکی مراد اس قدر منکشف ہو کہ اس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہ پایا جاتا ہو۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ فسر، سفر سے مقلوب ہے اور سفر کے معنی بھی کشف کے ہیں جیسے "والصبح اذا

اسفر" اس صبح کی قسم جب وہ روشن ہوجائے، کہا جاتا ہے "سفرت المراۃ عن وجھھا النقاب" عورت نے اپنے چہرے سے نقاب اٹھادیا۔ اسی سے سفیر ہے کیونکہ سفیر بھی دو آدمیوں میں سے ایک کی مراد کو دوسرے کے سامنے منکشف کرتا ہے۔ مسافر کو مسافر اسی لئے کہتے ہیں کہ اس کے سامنے لوگوں کے اخلاق اور عالم کے احوال منکشف ہوجاتے ہیں۔ بعض لغات نے فرمایا ہے کہ فسر اور سفر ان دونوں میں سے کوئی کسی سے مقلوب نہیں ہے۔ بلکہ دونوں مستقل ہیں دونوں کی مینیت برابر ہے اور دونوں کے معنی کشف کے ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ سفر کشف ظاہر کے لئے آتا ہے اور فسر کشف باطن کے لئے آتا ہے۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں مفسر وہ کلام ہے جس میں نص کی نسبت وضاحت اس قدر زیادہ ہو کہ اس میں تاویل وتخصیص کا احتمال باقی نہ رہے یعنی کلام مفسر اگر عام ہو تو اس میں تخصیص کا احتمال نہ رہے اور اگر خاص ہو تو اس میں تاویل کا احتمال نہ رہے۔ تاویل وتخصیص کا احتمال باقی نہ رہنے کی قید سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ نص اور ظاہر میں تاویل وتخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے بہرحال مفسر وہ کلام ہے جس میں اس درجہ وضاحت حاصل ہوتی ہے کہ وہ مراد متکلم کے علاوہ دوسرے معنی کا احتمال نہ رکھتا ہو اور اس سے تاویل وتخصیص کا احتمال منقطع ہوجاتا ہو۔ فاضل مصنف رح نے مفسر کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون" پیش کیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظ فسجد، ملائکہ علیہم السلام کے سجدہ کرنے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ یہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے سجودِ ملائکہ پر دلالت کرتا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے اس لئے کہ یہ کلام آدم علیہ السلام کی تعظیم بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ البتہ یہ کلام یعنی فسجد الملائکۃ، تخصیص اور تاویل کا احتمال رکھتا ہے۔ تخصیص کا احتمال تو اس لئے کہ فسجد الملائکۃ میں ملائکہ اگرچہ عام ہے اور تمام فرشتوں کو شامل ہے۔ لیکن یہ احتمال بدستور موجود ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو تمام فرشتوں نے نہ کیا ہو اور آیت میں ملائکہ سے بعض ملائکہ مراد ہوں جیسا کہ "اذ قالت الملائکۃ یا مریم" میں ملائکہ سے صرف جبرئیل علیہ السلام مراد ہیں۔ پس اس صورت میں لفظ ملائکہ عام مخصوص منہ البعض ہوگا یعنی لفظ ملائکہ میں تخصیص کا احتمال ہوگا۔ اور تاویل کا احتمال اسلئے ہے کہ معلوم نہیں کہ ملائکہ نے ایک ساتھ اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے یا علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے یعنی ایک ساتھ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے اور علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے۔ بہرحال "فسجد الملائکۃ" میں تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال ہے مگر جب الملائکۃ کے بعد کلھم کا لفظ زیادہ کردیا گیا تو تخصیص کا احتمال منقطع ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ سجدہ تمام فرشتوں نے کیا ہے اور جب لفظ اجمعون زیادہ کیا گیا تو علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل کا احتمال ختم ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ اجتماعی طور سے سجدہ کیا ہے اور جب لفظ کلھم اور لفظ اجمعون سے تخصیص اور تاویل کا احتمال منقطع ہوگیا تو یہ کلام مفسر ہوگیا۔

مصنف رح کی ذکر کردہ مثال پر چند اعتراضات کئے جاسکتے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ مثال مذکور کے بارے میں یہ کہنا کہ لفظ اجمعون سے تاویل کا احتمال منقطع ہوگیا اور یہ کلام مفسر ہوگیا غلط ہے کیونکہ لفظ اجمعون زیادہ کرنے کے باوجود تاہنوز یہ احتمال باقی ہے کہ ملائکہ علیہم السلام نے حلقہ بناکر سجدہ کیا تھا یا صف بناکر سجدہ کیا تھا۔ یہ احتمال نہ لفظ اجمعون سے مرتفع ہوا اور نہ لفظ کلھم سے اور جب یہ احتمال باقی ہے تو مذکورہ آیت مفسر کی مثال کیسے ہوسکتی ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ معترض نے جس احتمال کا ذکر کیا ہے وہ احتمال اس کلام کے مفسر ہونے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ مفسر ہونے کے منافی وہ احتمال ہوتا ہے جو احتمال اس مقصد کے منافی ہو جس مقصد کے لئے وہ کلام لایا گیا ہے۔ حالانکہ اس کلام کا مقصد تعظیم آدم کو بیان کرنا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم بہر صورت موجود ہے خواہ ملائکہ نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا ہو خواہ صف بنا کر سجدہ کیا ہو۔ پس جب دونوں صورتوں میں تعظیم آدم موجود ہے تو یہ احتمال تعظیم آدم کے بیان میں مضر نہ ہوگا اور جب یہ احتمال تعظیم آدم کے بیان میں مضر نہیں ہے تو یہ احتمال اس مقصد اور غرض کے منافی بھی نہیں ہوا جس مقصد کے لئے یہ کلام لایا گیا ہے یعنی تعظیم آدم۔ اور جب یہ احتمال اس مقصد کے منافی نہیں ہے جس مقصد کے لئے کلام لایا گیا ہے تو یہ احتمال۔ مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی بھی نہ ہوگا اور جب یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی نہیں ہے تو اس احتمال کے باوجود مذکورہ کلام مفسر ہوگا اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں ذکر کرنا درست ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کے مدعی ہرگز نہیں ہیں کہ مذکورہ کلام یعنی فسجد الملائکۃ تمام اعتبارات سے مفسر ہے بلکہ ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ یہ کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے یعنی صرف اس اعتبار سے مفسر ہے کہ تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے۔ بہر حال جب ہم تمام اعتبارات سے مفسر ہونے کے مدعی نہیں ہیں بلکہ بعض اعتبارات سے مفسر ہونے کے مدعی ہیں تو اب بعض احتمالات کا باقی رہنا یعنی اس احتمال کا باقی رہنا کہ فرشتوں نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا تھا یا صف بنا کر سجدہ کیا تھا اس کلام کے بعض اعتبارات سے مفسر ہونے میں مضر نہ ہوگا۔ یعنی اس احتمال کے باوجود بھی یہ کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ کلام "فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس" میں ملائکہ سے ابلیس کا استثناء کیا گیا ہے اور استثناء میں ایک گونہ تخصیص ہوتی ہے اس طور پر کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ کے افراد سے نکال کر مستثنیٰ کو خاص کر لیا جاتا ہے پس ابلیس کا ملائکہ سے استثناء اس بات کی علامت ہے کہ یہ کلام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور جس کلام میں تخصیص کا احتمال موجود ہو وہ کلام مفسر نہیں ہوتا جیسا کہ مفسر کی تعریف سے واضح ہے لہذا کلام مذکور "فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس" استثناء کی وجہ سے مفسر نہ ہوگا۔ اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے۔ کیونکہ تخصیص وہ کہلاتی ہے جو کلام مستقل موصول کے ذریعہ ہو اور استثناء کلام مستقل نہیں ہوتا لہذا استثناء، تخصیص بھی نہ ہوگا اور جب استثناء تخصیص نہیں ہے تو اس کلام میں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا۔ اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا اور استثناء اس کے مفسر ہونے کے لئے مضر نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ الا ابلیس، استثناء منقطع ہے اور استثناء منقطع وہ ہوتا ہے جہاں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے افراد میں داخل نہ ہوتا ہو۔ اور ابلیس چونکہ ملائکہ میں سے نہیں ہے بلکہ جنات میں سے ہے اس لئے ابلیس، ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہ ہوگا اور ملائکہ سے ابلیس لعین کا استثناء، استثناء منقطع ہوگا اور جب ایسا ہے تو ملائکہ سے ابلیس کا استثناء، تخصیص نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کے لئے ضروری ہے کہ مخصوص (مستثنیٰ) مخصوص منہ (مستثنیٰ منہ) میں داخل ہو۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے اور جب ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے تو مذکورہ کلام تخصیص کا محتمل بھی نہ ہوگا اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس" محکم کی مثال ہے۔ حالانکہ فاضل مصنف نے اس کو مفسر کی مثال میں ذکر کیا ہے۔ اور یہ کلام محکم کی مثال اس لئے ہے کہ یہ کلام خبر ہے اللہ تعالیٰ نے اس کلام کے ذریعہ آدم کے مسجود ملائک اور غیر مسجود ابلیس ہونے کی خبر دی ہے اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم ہوتا ہے لہٰذا یہ کلام بھی محکم ہوگا۔ اور جب یہ کلام محکم ہے تو اسکو محکم کی مثال میں پیش کرنا چاہیئے تھا نہ کہ مفسر کی مثال میں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا ہے مگر خبریت کے عارض ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہوگیا یعنی اصلاً اس کلام کے ذریعہ ملائکہ کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ آدم کو سجدہ کریں اور یہ حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی حکم کے بعد یہ احتمال تھا کہ باری تعالیٰ اس حکم کو منسوخ کردیں اور فرشتوں کو سجدہ کرنے سے منع کردیں لیکن جب ملائکہ نے آدم کو سجدہ کرلیا تو اب یہ کلام خبر ہوگیا اور عارض خبریت کی وجہ سے منسوخ ہونے کا احتمال ختم ہوگیا کیونکہ نسخ ایسے کلام میں ہوتا ہے جو کلام کسی حکم شرعی پر دلالت کرتا ہو اور ایسے کلام میں نسخ نہیں ہوتا جس میں کسی واقعہ کی خبر دی گئی ہو۔ بہر حال جب یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا ہے تو اس کلام کو محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ کلام مفسر کی مثال واقع ہوگا۔ اس آیت کے مفسر کی مثال واقع ہونے میں چونکہ ایک گونہ شبہ تھا اس لئے صاحب توضیح نے مفسر کی مثال میں باری تعالیٰ کے قول "قاتلوا المشرکین کافۃ" کو پیش کیا ہے کیونکہ یہ قول احکام شرع کے قبیل سے ہے اور "فسجد الملائکۃ" الآیۃ اخبار کے قبیل سے ہے۔ اور "قاتلوا المشرکین کافۃ" مفسر اس طور پر ہے کہ مشرکین اگرچہ عام ہے لیکن تخصیص کا احتمال رکھتا ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ تمام مشرکین کو قتل کرنے کا حکم نہ ہو بلکہ بعض کو قتل کرنے کا حکم ہو لیکن جب کافۃ کہا گیا تو تخصیص کا یہ احتمال منقطع ہوگیا اور بلا استثناء تمام مشرکین کو قتل کرنے کا حکم ثابت ہوگیا اور اسی وجہ سے یہ کلام مفسر ہوگیا مگر چونکہ مشرکین کو قتل کرنے کا حکم شرعی حکم ہے اور شرعی حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے اس لئے یہ کلام محکم نہ ہوگا بلکہ مفسر ہوگا اور اس کلام کو صرف مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا اور محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعًا بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَلَا تَأْوِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَإِذَا ازْدَادَ قُوَّةً وَأُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنِ التَّبْدِيلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا

(ترجمہ) اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ تخصیص و تاویل کے احتمال کے بغیر اس کا حکم قطعی طور پر ثابت ہو مگر مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے پس جب مفسر کی قوت میں اضافہ ہوجائے اور تبدیل اور نسخ سے اس کی مراد کو محکم اور متقن کردیا گیا ہو تو اس کا نام محکم ہوگا۔

(تشریح) مصنف رح نے مفسر کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مفسر کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوگا وہ قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوگا یعنی اس پر اعتقاد کرنا بھی واجب ہوگا اور عمل کرنا بھی لازم ہوگا اس میں نہ تخصیص کا احتمال ہوگا اور نہ

تاویل کا احتمال ہوگا۔ البتہ منسوخ ہونے کا احتمال ضرور ہوگا لیکن یہ خیال رہے کہ منسوخ ہونے کا احتمال بھی صرف عہد رسالت تک ہوگا ورنہ آپ کی وفات کے بعد کل کا کل محکم ہوگیا۔ اسلئے کہ ناسخ وہی ہوسکتا ہے جو بذریعۂ وحی ثابت ہو اور آپ کی وفات سے وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا لہذا آپ کی وفات کے بعد ناسخ بھی ثابت نہ ہوگا اور جب آپ کی وفات کے بعد ناسخ ثابت نہیں ہوسکے گا تو کوئی حکم منسوخ ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھیگا۔ بہرحال مفسر میں آپ کی حیات تک تو منسوخ ہونے کا احتمال تھا مگر آپ کے دنیا سے تشریف لیجانے کے بعد یہ احتمال باقی نہیں رہا۔ فاضل مصنف رح نے تقسیم ثانی کی چوتھی قسم یعنی محکم کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ جس کلام کی مراد اور مطلب مفسر کی بہ نسبت زیادہ قوی اور مضبوط ہو اور نسخ کے احتمال سے اس کو رد کردیا گیا ہو یعنی اس میں نسخ کا احتمال نہ ہو تو اس کا نام محکم ہوگا۔ اور نسخ کا احتمال نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کلام کی ذات میں ایسے معنی موجود ہوں جو نسخ کے احتمال کو ختم کردیتے ہوں جیسے آیاتِ توحید اور آیاتِ صفات۔ دوم یہ کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے نسخ کا احتمال منقطع ہوگیا ہو۔ اول کو محکم لعینہ اور ثانی کو محکم لغیرہ کہتے ہیں۔ فاضل مصنف رح نے نص اور مفسر کی تعریف میں " ازداد " کے بعد " وضوحا " کا لفظ ذکر فرماکر اور محکم کی تعریف میں " ازداد " کے بعد بجائے لفظ وضوحا کے " قوۃ " کا لفظ ذکر فرماکر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نص میں ظاہر کی بہ نسبت اور مفسر میں نص کی بہ نسبت وضاحت زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن محکم ظہور اور وضوح میں مفسر ہی کے مرتبہ میں ہوتا ہے البتہ محکم میں مفسر کی بہ نسبت قوت زیادہ ہوتی ہے چنانچہ محکم نسخ کو قبول نہیں کرتا ہے حالانکہ مفسر، نسخ کو قبول کرتا ہے۔ پس مفسر اور محکم ظہور اور وضوح میں چونکہ ایک ہی مرتبہ میں ہیں اور قوت میں مفسر کی بہ نسبت محکم بڑھا ہوا ہے اسلئے فاضل مصنف رح نے محکم کی تعریف میں ازداد کے بعد قوۃ کا لفظ ذکر کیا ہے اور وضوحا کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ محکم کی مثال باری تعالیٰ کا قول " ان اللہ بکل شئ علیم " اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد " الجہاد ماض مذ بعثنی اللہ تعالیٰ الی ان یقاتل آخر ہذہ الامۃ الدجال " (ابوداؤد) ہے کیونکہ علم خداوندی کا ہر چیز کو محیط ہونا اور تاقیامت جہاد کا باقی رہنا دونوں ایسی چیزیں ہیں جو نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہیں۔ یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ فاضل مصنف رح نے صرف مفسر کا حکم بیان فرمایا ہے اور باقی تین قسموں (ظاہر، نص اور محکم) کا حکم بیان نہیں کیا ہے آخر اس کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مفسر کا حکم بیان کرنے کے بعد محکم کا حکم بیان کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی اسلئے کہ محکم مرتبہ میں مفسر سے بڑھا ہوا ہے لہذا جب مفسر یقین اور قطعیت کو ثابت کرتا ہے تو محکم بدرجۂ اولے مفید یقین اور مثبت قطعیت ہوگا۔ الغرض جب محکم کا حکم مفسر کے حکم سے معلوم ہوگیا تو محکم کا حکم علیحدہ بیان کرنے کی ضرورت باقی نہ رہی۔ اور رہا ظاہر اور نص کا حکم تو ان دونوں پر مصنف رح کی اگلی عبارت " اما الکل فیوجب ثبوت ما انتظمہ یقینا " دلالت کرتی ہے مگر چونکہ ان دونوں کے مفید یقین ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اس لئے مصنف رح نے صراحت کے ساتھ ان دونوں کا حکم بیان نہیں فرمایا ہے۔

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِي مُوجَبِ هٰذِهِ الْأَسَامِي عِنْدَ التَّعَارُضِ أَمَّا الْكُلُّ فَيُوجِبُ ثُبُوتَ مَا انْتَظَمَهُ يَقِينًا

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

(تشریح) اس عبارت میں دو باتیں مذکور ہیں (۱) ایک تعارض کے وقت ان اقسام اربعہ کے درمیان تفاوت (۲) دوم مذکورہ چار قسموں کا حکم۔ ہم دوسری بات کو پہلے ذکر کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مفسر اور محکم کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ ان دونوں کا حکم قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے یعنی ان دونوں سے جو حکم ثابت ہوگا وہ مفید یقین ہوگا اسکے حکم پر عمل کرنا بھی واجب ہے اور ان کی مراد کے حق ہونے پر اعتقاد کرنا بھی لازم ہے اور رہا ظاہر اور نص تو ان کے حکم کے مفید یقین ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ شیخ ابوالحسن کرخی، ابوبکر جصاص، قاضی امام ابوزید اور عامۃ المتاخرین کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کا حکم بھی مفسر اور محکم کی طرح قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے ان میں خلاف کا احتمال نہیں ہوگا اور شیخ ابومنصور اور ان کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ ان کا حکم تو قطعی اور یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ خلاف کا بھی احتمال ہوتا ہے البتہ ان کے حکم پر عمل کرنا واجب اور ان کی مراد کے حق ہونے پر اعتقاد کرنا لازم ہوتا ہے۔ صاحب منتخب الحسامی کے نزدیک قول اول راجح ہے یعنی مصنف حسامی کے نزدیک چاروں اقسام قطعی اور یقینی طور پر حکم کو ثابت کرنے میں برابر ہیں ایسا نہیں کہ ان میں سے بعض ظنی اور بعض قطعی ہوں۔ لیکن اب سوال پیدا ہوگا کہ جب چاروں قسمیں مفید یقین ہونے میں برابر ہیں تو ان کے احکام میں فرق کیا ہے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف رح نے پہلی بات کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ان چاروں اقسام کے احکام کے درمیان تعارض کے وقت فرق ظاہر ہوگا یعنی اگر ایک قسم میں حکم کا اثبات ہو اور ایک میں حکم کی نفی ہو تو ایسی صورت میں اعلیٰ پر عمل کیا جائے گا اور ادنیٰ کو ترک کر دیا جائیگا۔ پس ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں نص پر عمل کیا جائے گا کیونکہ نص ظاہر کی بہ نسبت اعلیٰ ہے اور نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی صورت میں مفسر پر عمل کیا جائیگا اسلئے کہ مفسر نص کی بہ نسبت اعلیٰ ہے اور مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی صورت میں محکم پر عمل کیا جائے گا کیونکہ محکم مفسر کی بہ نسبت اعلیٰ ہوتا ہے۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ یہاں تعارض سے تعارض صوری مراد ہے نہ کہ تعارض حقیقی۔ تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ اثبات ونفی کے اعتبار سے تعارض واقع ہو یعنی دو حجتوں میں سے ایک میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری میں حکم کی نفی ہو اور تعارض حقیقی اس لئے مراد نہیں کہ تعارض حقیقی کے لئے یہ شرط ہے کہ جن دو حجتوں کے درمیان تعارض واقع ہو وہ دونوں بالکل مساوی اور برابر ہوں حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ ظاہر نص سے ادنیٰ ہے۔ نص مفسر سے ادنیٰ ہے مفسر محکم سے ادنیٰ ہے۔ اور جب ایسا ہے تو ان کے درمیان مساوات اور برابری نہ ہوگی۔ اور جب ان کے درمیان مساوات نہیں ہے تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی واقع نہ ہوگا۔ بہر حال ان چاروں قسموں کے درمیان صوری تعارض واقع ہو سکتا ہے لیکن حقیقی تعارض واقع نہیں ہو سکتا ہے۔ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ" چار عورتوں سے زائد کے حلال ہونے میں ظاہر ہے اس طور پر کہ محرمات کے علاوہ مطلقاً مملات کے ساتھ نکاح کو حلال کیا گیا ہے خواہ چار ہوں یا چار سے کم ہوں یا چار سے

زیادہ ہوں۔ اور باری تعالیٰ کا قول " فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع " چار عورتوں سے زائد کے حلال نہ ہونے میں نص ہے کیونکہ یہ آیت عدد کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے اور آیت میں آخری عدد چار ہے لہذا اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ چار عورتوں سے زائد کے ساتھ نکاح حلال نہیں ہے پس چار عورتوں سے زائد کے ساتھ نکاح کے حلال ہونے اور حلال نہ ہونے میں ظاہر قرآن اور نص قرآن کے درمیان چونکہ تعارض واقع ہوگیا ہے اس لئے ظاہر قرآن کو ترک کردیا جائے گا اور نص قرآن پر عمل کیا جائیگا یعنی چار عورتوں سے زائد کے ساتھ نکاح حلال نہ ہوگا۔ جیسا کہ نص قرآن سے ثابت ہے۔ نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دو حدیثوں کے درمیان تعارض کا واقع ہونا ہے۔ (۱) ترمذی میں عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے کہ مستحاضہ کے بارے میں صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " تتوضأ عند کل صلوٰۃ " پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول عند کل صلوٰۃ نص ہے اور اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مستحاضہ پر ہر نماز کے لئے وضو ضروری ہے مثلاً اگر مستحاضہ عورت نے ظہر کے لئے وضو کیا اور ظہر کی نماز ادا کی پھر اس سے فجر کی قضا نماز ادا کرنے کا ارادہ کیا تو اس پر نیا وضو کرنا لازم ہوگا۔ جیسا کہ امام شافعی رح کا مذہب ہے لیکن یہ حدیث اس بات کا احتمال رکھتی ہے کہ عند کا لفظ وقت کے معنی میں ہو اور پورے وقت کے لئے ایک وضو کافی ہو اور اس سے جس قدر نمازیں ادا کرنا چاہے ادا کرلے جیسا کہ امام ابو حنیفہ رح کا مذہب ہے (۲) ایک حدیث طحاوی میں ہے جس کے الفاظ یہ ہیں " المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ " ہر نماز کے وقت کے لئے مستحاضہ وضو کرے۔ اس حدیث میں چونکہ لفظ وقت صراحتاً مذکور ہے اس لئے یہ حدیث مفسر ہوگی اور اس میں تاویل وتخصیص کا احتمال نہ ہوگا۔ پس پہلی حدیث ہر نماز کے لئے وضو فرض ہونے میں نص ہے اور دوسری حدیث ہر نماز کے وقت کے لئے وضو فرض ہونے میں مفسر ہے اور نص اور مفسر میں تعارض واقع ہونے کی صورت میں مفسر پر عمل ہوتا ہے لہذا اس مسئلہ میں بھی مفسر پر عمل ہوگا اور نماز کے وقت کے لئے وضو کرنا ضروری ہوگا۔ ہر نماز کے لئے وضو کرنا ضروری نہ ہوگا۔ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دو آیتوں میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) " فاشہدوا ذوی عدل منکم " (۲) " ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا " ان دونوں آیات کے درمیان تعارض اس طور پر ہے کہ پہلی آیت مفسر ہے اور اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جن لوگوں کو حد قذف لگائی جاچکی ہے اگر وہ توبہ کرلیں تو ان کی گواہی قبول کرلی جائے گی کیونکہ توبہ کے بعد محدود فی القذف عادل ہوگیا اور عادل کی گواہی قبول کی جاتی ہے لہذا توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی قبول کی جائے گی بہر حال اس آیت مفسرہ سے محدود فی القذف کی گواہی کا قبول ہونا ثابت ہوگیا۔ اور دوسری آیت یعنی " ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا " محکم ہے اور یہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ ہو کیونکہ اس آیت میں لفظ ابدا جو تابید اور ہمیشگی پر دلالت کرتا ہے صراحتاً موجود ہے اور یہ اس بات پر دال ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہو۔ بہر حال جب توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی کے قبول ہونے اور نہ ہونے میں مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہوگیا تو محکم پر عمل ہوگا اور محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہوگی۔

وَلِهٰذِهِ الْاَقْسَامِ اَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا، فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ بِحَيْثُ لَا يُنَالُ اِلَّا بِطَلَبٍ كَآيَةِ السَّرِقَةِ فَاِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاِخْتِصَاصِهِمَا بِاَمْرٍ اٰخَرَ يُعْرَفَانِ بِهٖ وَكَحُكْمِ النَّظْرِ فِيْهِ لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ اَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرُ الْمُرَادُ مِنْهُ

(ترجمہ) اوران اقسام کی ضدیں ہیں جو ان کے مقابل ہیں پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو اس طور پر کہ اس کو صرف طلب اور جستجو سے حاصل کیا جاسکتا ہو جیسے آیت سرقہ، کیونکہ وہ جیب کترے اور کفن چور کے حق میں پوشیدہ ہے۔ کیونکہ یہ دونوں دوسرے نام کے ساتھ مختص ہیں اسی کے ساتھ ان کو پہچانا جاتا ہے۔ اور خفی کا حکم، اس میں غور وفکر کرنا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہوجائے کہ اس کا خفا معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا کمی کی وجہ سے ہے پس اس سے مراد ظاہر ہوجائے گی۔

(تشریح) ضد سے مراد وہ ہے جو کسی شے کے مقابل ہو اور اس کے ساتھ ایک محل میں ایک زمانہ میں ایک جہت سے جمع نہ ہوسکتی ہو۔ اور تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تقابل متناقضین۔ یعنی نفی اور اثبات کا تقابل جیسے انسان اور لاانسان۔ (۲) تقابل متضایفین جیسے باپ اور بیٹے کے درمیان کا تقابل۔ (۳) تقابل ضدین یعنی دو امر وجودی ہوں اور ایک محل میں ان کا اجتماع ممتنع ہو جیسے سواد اور بیاض کا تقابل (۴) تقابل عدم وملکہ جیسے حرکت اور سکون کے درمیان کا تقابل۔ یہ مثال ان حضرات کے قول کے مطابق ہوگی جو سکون کی تعریف عدم حرکت کے ساتھ کرتے ہیں۔ فقہاء کی اصطلاح میں ضد کا اطلاق تقابل کی چاروں قسموں پر درست ہے۔ اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ مذکورہ چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے لئے چار ضدیں (خفی، مشکل، مجمل، متشابہ) ہیں یعنی جس طرح مذکورہ اقسام، اصل ظہور کے متحقق ہونے کے بعد مراتب ظہور میں متفاوت ہیں اسی طرح ان کے مقابلات، اصل خفاء کے ثابت ہونے کے بعد مراتب خفاء میں متفاوت ہیں پس خفی میں چونکہ ادنی درجہ کا خفاء ہے اس لئے خفی اس ظاہر کا مقابل ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں چونکہ خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے مشکل اس نص کا مقابل ہوگا جس میں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور مجمل میں چونکہ مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے مجمل اس مفسر کا مقابل ہوگا جس میں نص کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور متشابہ میں چونکہ سب سے زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے متشابہ اس محکم کا مقابل ہوگا جس میں سب سے زیادہ ظہور ہوتا ہے۔ بہرحال ظاہر کی ضد خفی ہے۔ اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی ایسے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو جس کو صرف غور وفکر سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یعنی نفس صیغہ کے مدلول میں کوئی خفاء نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ کسی اور چیز سے خفاء پیدا ہوا ہو۔ کیونکہ خفی میں اگر خفاء کا منشاء صیغہ ہو یعنی نفس صیغہ سے خفا پیدا ہوا ہو اور لفظ کے مدلول ہی میں خفاء ہو تو اس کا خفاء شدید ہوگا اور اس کا نام مشکل اور مجمل ہوگا اور جب زائد خفا کی وجہ سے اس کا نام مشکل اور مجمل ہوا تو وہ اس ظاہر کا مقابل نہ ہوسکے گا جس میں ادنی درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔ الغرض جب ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور

ہوتا ہے تو اس کے مقابل خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہوگا۔ اور ادنیٰ درجہ کا خفاء وہی ہے جو صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے پیدا ہوا ہو۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ خفی میں صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے خفاء ہوتا ہے نفس صیغہ کی وجہ سے خفا نہیں ہوتا۔ خفی کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے جیسا کہ آیت سرقہ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے چور کی سزا کے بیان میں فرمایا ہے "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما" یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو۔ ثبوت ملنے پر اس کا ایک ہاتھ کاٹ دو۔ یہ آیت اپنے مفہوم شرعی اور مفہوم لغوی میں ظاہر ہے یعنی سرقہ کے لغوی معنی چوری کرنا بھی ظاہر ہیں اور اس کا شرعی مفہوم یعنی چور کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے سلسلے میں بھی ظاہر ہے لیکن یہ آیت طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے یعنی ان دونوں کے حق میں سرقہ کا حکم پوشیدہ ہے اور یہ خفاء اور پوشیدگی ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو عارض خود ان دونوں میں موجود ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ اہل زبان ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے ناموں کے ساتھ خاص کرتے ہیں یعنی جیب کترے کو طرار اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں۔ اگر جیب کترا اور کفن چور، چور ہوتے تو ان دونوں کے لئے بھی سارق کا لفظ استعمال ہوتا، طرار اور نباش کا لفظ استعمال نہ ہوتا۔ پس جیب کترے کے لئے طرار اور کفن چور کے لئے نباش کے لفظ کا استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں سارق نہیں ہیں اور جب یہ دونوں سارق نہیں ہیں تو ان پر سارق کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہیئے۔ الغرض ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے۔ لہٰذا اس خفاء کو دور کرنے کے لئے اور طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کے لئے ہم نے غور وفکر کیا۔ غور وفکر کے بعد یہ بات معلوم ہوئی کہ جیب کترنے کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی طرار اسلئے رکھا گیا کہ سرقہ کے معنی کی بہ نسبت طرار کے معنی زائد ہیں کیونکہ سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لینا جو مال محترم ہو یعنی متقوم اور شرعاً قابل انتفاع ہو اور محفوظ ہو اور مال کم از کم دس درہم کی مقدار ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے کسی مسلمان کی شراب چوری کی تو اس چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ کیونکہ شراب اگرچہ مال متقوم ہے لیکن شرعاً قابل انتفاع نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے کھیت سے اناج چوری کرلیا درآنحالیکہ کھیت میں کوئی محافظ نہیں ہے تو اس چور کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اس نے غیر محفوظ مال لیا ہے اور دس درہم سے کم چوری کرنے پر بھی قطع ید نہ ہوگا، اسلئے کہ قطع ید اور سرقہ کے لئے کم از کم دس درہم کا ہونا ضروری ہے۔ بہرحال سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال محترم ہو، محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو۔ اور طرار کے معنی ہیں ایسا مال جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر مالک کی ذرا سی غفلت سے اس کو اچک لیا ہو۔ کفن چور کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی نباش اس لئے تجویز کیا گیا ہے کہ کفن چور میں سرقہ کے معنی ناقص ہیں۔ کیونکہ کفن چور دفن کے بعد ان مُردوں کا کفن چوری کرتا ہے جو اپنے اس مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں۔ یعنی کفن چور مال غیر محفوظ کو لیتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے اور مال غیر محفوظ کو لینا، مال محفوظ لینے کی بہ نسبت چونکہ کمتر ہے اسلئے نباش کے معنی سارق کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کمتر ہونگے۔ الحاصل طرار کے معنی سارق کے معنی سے زائد اور نباش کے معنی سارق کے معنی

سے ناقص ہیں پس طرار جس کے معنی سارق کے معنی سے زائد ہیں اس میں بطریق دلالت النص سارق کا حکم ثابت کیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ سرقہ کا حکم یعنی قطع ید جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرار میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا یعنی جب چھوٹے مجرم کی یہ سزا ہے تو بڑے مجرم کی یہ سزا بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔ اور نباش میں سارق کے معنیٰ چونکہ کم ہیں اس لئے یہ شبہ ہوگا کہ سارق کی سزا یعنی قطع ید کا مستحق نباش ہے یا نہیں۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا نباش کے حق میں حد سرقہ ساقط ہو جائے گی اور نباش پر قطع ید کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کیا جائے اور یہ غور و فکر کرنا پہلی طلب ہے اور غور و فکر اسلئے کیا جائیگا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کلام کی مراد کس سبب سے پوشیدہ ہے آیا اس لئے کہ خفی کے معنیٰ ظاہر کے معنیٰ سے زائد ہیں یا اس لئے کہ اس کے معنیٰ ظاہر کے معنیٰ سے کم ہیں۔ بہرحال اس طلب اور غور و فکر کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور زیادتی معنیٰ کی صورت میں وہی حکم لگایا جائیگا جو حکم ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور نقصانِ معنیٰ کی صورت میں خفی پر ظاہر کا حکم نہیں لگایا جائے گا جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ طرار جس میں معنیٰ کی زیادتی ہے اس پر سارق کا حکم لگایا جائے گا لیکن نباش جس میں نقصانِ معنیٰ ہے اس پر سارق کا حکم جاری نہیں ہوگا۔

وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُولِهِ فِي أَشْكَالِهِ وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ.

(ترجمہ) اور نص کی ضد مشکل ہے اور مشکل وہ کلام ہے جسکی مراد کو حاصل نہ کیا جا سکتا ہو مگر طلب کے بعد اس میں غور و فکر کے ذریعہ کیونکہ وہ اپنے امثال میں داخل ہے اور مشکل کا حکم، طلب کے بعد اس میں غور و فکر کرنا ہے۔

(تشریح) مشکل، اَشْکَلَ الشیٔ سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شے اپنی ہم شکل اور ہم شکل چیزوں میں داخل ہو جائے جیسے اَحْرَمَ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص حرم میں داخل ہو جائے۔ اور اَشْتَیٰ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص شتا (سردی کے موسم) میں داخل ہو جائے۔ یا مشکل اس اشکل سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ دشوار ہونے کے ہیں چونکہ سامع پر مشکل کے معنیٰ تک پہنچنا دشوار ہوتا ہے اس لئے مشکل کو مشکل کہتے ہیں۔ فقہاء کی اصطلاح میں مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد طلب اور تامل کے بغیر حاصل نہ ہو سکتی ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مشکل کے معنیٰ مرادی دوسرے معنیٰ کے ساتھ گھلے ملے رہتے ہیں اور اسی اشتباہ معانی کی وجہ سے معنیٰ مرادی کا پتہ لگانے کے لئے طلب اور تامل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ مشکل کا خفاء خفی کے خفاء سے زائد ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ خفی کی مراد معلوم کرنے کے لئے صرف طلب کافی ہے اور مشکل کی مراد معلوم کرنے کے لئے طلب کے بعد تامل بھی ضروری ہے۔ چنانچہ خفی اس آدمی کے مرتبہ میں ہے جو اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کئے بغیر بہانہ کر کے کسی کمرے میں چھپ گیا ہو۔ پس اس آدمی کو دریافت کرنے کے لئے صرف طلب کرنا اور ڈھونڈنا کافی ہے۔ طلب کرنے کے بعد جب یہ شخص مل

جائے گا تو شناخت کرنے کے لئے تامل اور غور و فکر کی ضرورت ہوگی اور مشکل اس آدمی کے مرتبہ میں ہے جو اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کر کے اپنے ہم شکل لوگوں کے ساتھ کسی کمرے میں چھپ گیا ہو۔ پس اس آدمی کو دریافت کرنے کے لئے پہلے تو اس کو ڈھونڈنا پڑیگا کہ کہاں ہے۔ اس کے بعد اس کے ہم شکلوں سے اس کو ممتاز کرنے کے لئے غور و فکر کرنا پڑے گا۔ صاحب مختصر الہامی نے کہا کہ مشکل کا حکم یہ ہے کہ سامع اولاً طلب کرے اور پھر غور و فکر کرے، طلب کا مطلب یہ ہے کہ پہلے لفظ مشکل کے تمام معانی دریافت کرے اور ان کو ذہن نشین کرے پھر ان معانی میں سے ایک معنی کا استخراج کرنے کے سلسلے میں تامل کرے کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں۔

مشکل کی مثال باری تعالیٰ کا قول " فاتوا حرثکم انّٰی شئتم " ہے اس طور پر کہ لفظ انّٰی بمعنی این اور کیف کے معنی کے درمیان مشترک ہے۔ یعنی انّٰی کے معنی، بمعنی این کے بھی آتے ہیں جیسا کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے مریم سے کہا تھا " اَنّٰی لکِ ھٰذا " تیرے پاس یہ رزق کہاں سے آتا ہے۔ اور لفظ انّٰی، کیف کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے لڑکے کی بشارت کے وقت حضرت زکریا نے فرمایا تھا " اَنّٰی یکونُ لی غلامٌ " میرے یہاں بچہ کسطرح پیدا ہوگا۔ اور جیسے بعث بعد الموت کا انکار کرتے ہوئے کفار نے کہا تھا " اَنّٰی یُحیٖ ھٰذِہِ اللّٰہُ بَعْدَ مَوْتِھا " مرنے کے بعد اللہ ان کو کس طرح زندہ کریگا۔ پس " انّٰی شئتم " میں یہ اشتباہ ہوگیا کہ یہاں انّٰی، کس معنی میں مستعمل ہے۔ اگر من این کے معنی میں مستعمل ہے تو مکان میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے " من ای مکان شئتم " یعنی جس مکان سے جی چاہے آؤ آگے سے یا پیچھے سے اس صورت میں دُبر میں آنے کا جواز ثابت ہوجائے گا اور اگر انّٰی کیف کے معنی میں مستعمل ہو تو احوال میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے " بایّۃ کیفیۃ شئتم " یعنی تم جس کیفیت کے ساتھ چاہو آؤ کھڑے ہوکر، بیٹھ کر، کروٹ سے لیٹ کر۔ الحاصل کلمہ انّٰی، ایک صورت میں مکان کے عموم پر دلالت کرتا ہے اور ایک صورت میں احوال کے عموم پر دلالت کرتا ہے اور تعمیم امکنہ کی صورت میں بیوی کے ساتھ لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے اور تعمیم احوال کی صورت میں لواطت کی حلت ثابت نہیں ہوتی پس اس بارے میں غور کرنے کے بعد (کہ یہاں لفظ انّٰی کس معنی میں مستعمل ہے) معلوم ہوا کہ یہاں لفظ انّٰی کیف کے معنی میں ہے اور آیت کا مقصد جماع کے احوال میں عموم پیدا کرنا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حرث قرار دیا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے " نساءکم حرث لکم " اور یہ بات مسلم ہے کہ محلِ حرث قُبُل ہے اور رہا دُبُر تو وہ محل حرث نہیں ہے بلکہ محل فرث ہے۔ پس " فاتوا حرثکم " اور " نساءکم حرث لکم " کا قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں لفظ انّٰی، کیف کے معنی میں ہے اور عورت کے قُبُل میں عموم احوال کے ساتھ آنے کی اجازت دی گئی ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ انّٰی کو بمعنی این لیکر دبر میں آنے کی اجازت ہرگز ہرگز نہ ہوگی۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ کلام میں اشتباہ کبھی ایسے استعارے کی وجہ سے ہوجاتا ہے جو استعارہ نادر ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول " قواریرا من فضۃ " میں جنت کے برتنوں کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں مگر اس میں اشتباہ ہے اس طور پر کہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ قارورہ چاندی کا ہوتا ہے حالانکہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ سفیدے کا ہوتا ہے پس جب ہم نے اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ قارورہ کی دو صفتیں ہیں ایک صفت تو اچھی ہے یعنی اس کا اس قدر صاف و شفاف ہونا

کہ اندر کی چیز باہر سے نظر آجائے اور دوسری صفت بری ہے یعنی اس کا سیاہ ہونا۔ اسی طرح چاندی کی دو صفتیں ہیں ایک اچھی صفت یعنی چاندی کا سفید ہونا اور دوسری صفت بری ہے یعنی اس کا صاف و سفید نہ ہونا۔ پس غور و فکر کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ حق جل مجدہٗ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف و شفاف ہونے میں قارورہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے یعنی جنت کے برتن قارورہ کے طرح صاف و شفاف ہیں اور چاندی کی طرح سفید ہیں۔ بہر حال غور و فکر کے بعد یہ اشکال نہ ہوگا کہ قارورہ شیشہ کا ہوتا ہے نہ کہ چاندی کا حالانکہ قرآن پاک میں کہا گیا ہے کہ "قواریرا من فضۃ" قارورہ چاندی کا ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ کلام مشکل کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول بھی ہے "لیلۃ القدر خیر من الف شہر" اس آیت میں اشکال اور اشتباہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے لیلۃ القدر کو ایک ہزار ماہ یعنی تراسی سال اور چار ماہ سے افضل اور بہتر قرار دیا ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ تراسی سالوں میں تراسی لیالی ہیں پس لیلۃ القدر کو ایک ہزار ماہ سے افضل قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ لیلۃ القدر تراسی بار لیلۃ القدر سے افضل ہے۔ اور یہ تفضیل شے علیٰ نفسہ ہے یعنی ایک شے کو خود اس کی ذات پر فضیلت دینا ہے حالانکہ یہ بات بالکل لغو ہے لیکن غور و فکر کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ یہاں وہ ایک ہزار ماہ مراد ہیں جن میں لیلۃ القدر نہ ہو یعنی لیلۃ القدر ان ایک ہزار ماہ سے افضل ہے جن میں لیلۃ القدر نہ ہو۔ پس غور و فکر کرنے کے بعد مذکورہ اشکال اور اشتباہ دور ہو جائے گا۔ توضیح میں ہے کہ کبھی معنی میں خفاء اور غموض کی وجہ سے کلام میں اشکال و اشتباہ ہو جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا" میں ہے اسلئے کہ جنبی آدمی پر ظاہر بدن کا دھونا فرض ہے اور باطن بدن کا غسل ساقط ہے پس منہ میں اشکال واقع ہوا کیونکہ منہ من وجہ باطن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روزے دار نے اگر منہ کا تھوک نگل لیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا کیونکہ باہر سے اندر کسی چیز کے جانے کی صورت میں روزہ فاسد ہو جاتا ہے، اندر سے اندر جانے کی صورت میں فاسد نہیں ہوتا پس منہ کا تھوک نگلنے سے روزے کا فاسد نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ منہ باطن بدن میں داخل ہے اور ظاہر بدن میں داخل نہیں ہے۔ اور منہ من وجہ ظاہر ہے چنانچہ روزے دار نے اگر کوئی چیز باہر سے منہ میں داخل کر لی اور اس کو حلق سے نیچے نہیں اتارا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا پس منہ اگر باطن بدن ہوتا تو ایسا کرنے سے اس کا روزہ فاسد ہو جانا چاہیئے تھا کیونکہ باہر سے اندر جانے کی صورت میں روزے دار کا روزہ فاسد ہو جاتا ہے لیکن ایسا کرنے سے روزے دار کے روزے کا فاسد نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ منہ کو باطن بدن کا حکم حاصل نہیں ہے بلکہ ظاہر بدن کا حکم حاصل ہے۔ الغرض جب منہ کی دو جہتیں ہیں یعنی من وجہ ظاہر بدن ہے اور من وجہ باطن بدن ہے تو اشکال اور اشتباہ پیدا ہو گیا کہ منہ کو ظاہر بدن کا حکم دیا جائے یا باطن بدن کا حکم دیا جائے۔ پس غور و فکر کرنے کے بعد دونوں جہتوں پر عمل کرنے کے لئے کہا گیا کہ منہ طہارت کبریٰ (غسل) میں ظاہر بدن کے حکم میں ہے چنانچہ غسل فرض ہونے کی صورت میں کلی کرنا فرض ہے اور طہارت صغریٰ (وضو) میں باطن بدن کے حکم میں ہے چنانچہ حدث اصغر میں کلی کرنا فرض اور واجب نہیں ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس کا برعکس کیوں نہیں کیا گیا یعنی طہارت کبریٰ میں باطن بدن اور طہارت صغریٰ میں ظاہر بدن کے حکم میں کیوں نہیں رکھا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا

فَاطَّهَّرُوْا " (تشدید کے ساتھ) کی وجہ سے طہارت کبریٰ میں مبالغہ مطلوب ہے اور طہارت میں مبالغہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ کل کرنے کو فرض قرار دیا جائے۔ اور رہی طہارت صغریٰ تو اس میں مبالغہ مطلوب نہیں ہے کیونکہ طہارت صغریٰ کے بارے میں باری تعالیٰ کا قول ہے " فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ " الآیۃ۔

وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا ازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ اِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ جِهَةِ الْمُجْمِلِ كَآيَةِ الرِّبٰوا وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ عَلَى اعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ اِلٰى اَنْ يَّاْتِيَهُ الْبَيَانُ.

(ترجمہ) اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی جمع ہو گئے ہوں اور اس کی مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو جس کا ادراک نہ کیا جا سکتا ہو مگر ایسے بیان سے جو مُجمِل کی طرف سے ہو جیسے آیت ربا اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کے اعتقاد کے ساتھ اس پر عمل کے سلسلہ میں توقف ہو یہاں تک کہ متکلم کی طرف سے اس کے پاس بیان آجائے۔

(تشریح) مجمل، اُجْمِلَ عليهم الامر سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب لوگوں پر معاملہ مشتبہ ہو جائے۔ مجمل کو مفسر کی ضد اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ جس طرح ظہور کی جانب میں مفسر میں نسخ کے علاوہ کوئی احتمال باقی نہیں رہتا ہے اسی طرح جانب خفاء میں مجمل کے اندر بیان کے احتمال کے علاوہ کوئی احتمال باقی نہیں رہتا بہرحال مجمل، مفسر کی ضد ہے اور مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی جمع ہوں اور پھر اس کی مراد اس طرح مشتبہ ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ مجمِل (بکسر المیم) کے بیان کرنے کے بعد اسکی مراد معلوم ہو۔ جیسے کوئی شخص پردیس میں اپنی ہیئت اور لباس بدل کر لوگوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگا ہو تو لوگوں سے دریافت کئے بغیر اس شخص کے بارے میں واقفیت حاصل نہیں ہو سکتی ہے اسی طرح مجمل (بکسر المیم) جب تک اپنی مراد بیان نہیں کریگا لوگ اسکی مراد سے واقف نہیں ہو سکتے مجمل کی تعریف میں معانی، معنی کی جمع ہے اور معنی سے مراد لفظ کا مفہوم اور مدلول ہے اور معانی جمع سے مافوق الواحد مراد ہے یعنی اگر دو معنی کا ازدحام ہو گیا تو وہ بھی مجمل کی تعریف میں داخل ہو گا۔ ازدحام معانی سے مراد یہ ہے کہ ایک لفظ میں وضع کے اعتبار سے بہت سے معانی اس طور پر جمع ہوں کہ ان میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو یعنی ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح حاصل نہ ہو۔ تعریف میں ازدحام معانی، اشتباہ مراد کا سبب ہے یعنی متکلم کی مراد ازدحام معانی کی وجہ سے مشتبہ ہوئی ہے۔ تعریف میں " وما ازدحمت فیہ المعانی " جنس کے مرتبہ میں ہے مشترک خفی اور مشکل سب کو شامل ہے اور " فاشتبہ المراد بہا " فصل کے مرتبہ میں ہے اس کے ذریعہ خفی مشکل اور مشترک سب تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ خفی کی مراد صرف طلب سے معلوم ہو جاتی ہے اور مشترک اور مشکل کی مراد طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتی ہے الحاصل ان تینوں میں چونکہ بیان متکلم کی ضرورت نہیں پڑتی اور مجمل میں بیان متکلم کی ضرورت پڑتی ہے اسلئے فاشتبہ المراد بہ

کے ذریعہ مجمل کی تعریف سے مذکورہ تینوں قسمیں خارج ہو جائیں گی اور مجمل میں بیان متکلم کا محتاج ہوتا ہے اس بیان کی تین صورتیں ہیں (۱) بیان شافی اور قطعی جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ کہ یہ دونوں مجمل ہیں لیکن صاحب شریعت محسن اعظم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال و افعال کے ذریعہ ان دونوں کو قطعی طور پر ایسی تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا کہ کوئی شبہ باقی نہیں رہا ایسے شافی اور قطعی بیان کے بعد مجمل مفسر ہو جائے گا۔ (۲) بیان شافی تو ہو مگر قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو جیسے مسح راس کے سلسلہ میں حق جل مجدہ نے فرمایا ہے "وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ" اور با تبعیض کے لئے ہے لہذا بعض راس کے مسح کے حق میں آیت مجمل ہو گئی یعنی آیت سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض راس کا مسح کرو لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بعض راس سے کتنی مقدار مراد ہے۔ لیکن مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ناصیہ یعنی سر کے اگلے چوتھائی حصہ پر مسح کیا ہے۔ پس بعض رأس کے مسح کے سلسلہ میں جو اجمال تھا حدیث مغیرہ سے اس کو دور کر دیا گیا ہے۔ مگر حدیث مغیرہ خبر واحد ہونے کی وجہ سے چونکہ مفید ظن ہے اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف سے یہ بیان شافی تو ہوگا لیکن ظنی ہوگا اور ایسے شافی اور ظنی بیان کے بعد مجمل، مؤول ہو جاتا ہے۔ (۳) بیان شافی نہ ہو، بیان غیر شافی کے بعد مجمل مشکل ہو جاتا ہے۔ یعنی اجمال کے حیز سے خارج ہو کر اشکال کے حیز میں داخل ہو جاتا ہے اور اس صورت میں مجمل کا حکم وہی ہوتا ہے جو مشکل کا ہے یعنی طلب اور تامل کرنا۔ اسکی مثال آیت ربا (حَرَّمَ الرِّبٰوا) ہے یعنی حرم الربوا میں ربوا مجمل ہے۔ اس طور پر کہ لغت میں ربا کے معنی زیادتی کے ہیں اور ہر زیادتی حرام نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع کو زیادتی اور تفضل ہی کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ الغرض یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں حلال ہے اور بعض میں حرام ہے مگر چونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہاں آیت میں جس زیادتی کو حرام کیا گیا ہے وہ کونسی زیادتی ہے اس لئے ربا اپنے معنی مرادی کے اعتبار سے مجمل ہوگا۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے معنی مرادی کو بیان کرنے کے لئے ارشاد فرمایا ہے "الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح والذهب بالذهب، والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا" یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اسکی ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں، دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو۔ اگر کسی جانب میں زیادتی ہوئی تو وہ ربا ہوگا اور سُحت حرام ہوگا۔ اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے حالانکہ ربا سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی ہے۔ الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان غیر شافی ہے لہذا مذکورہ چھ چیزوں میں ربا کا حکم مؤول ہوگا اور ان کے علاوہ چیزوں میں مشکل ہوگا۔ اور مشکل میں چونکہ طلب اور تامل کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے علمائے مجتہدین نے تامل اور غور و فکر کے بعد ربا کی علت کا استنباط کیا ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ ربا کی علت قدر (کیل اور وزن) مع الجنس ہے۔ اور شوافع نے کہا کہ ربا کی علت مطعومات میں طعمیت اور اثمان میں ثمنیت ہے۔ اور مالکیہ نے کہا کہ ربا کی علت نقد (سونے، چاندی میں) نقدیت اور غیر نقد میں ادخار اور اقتیات (ذخیرہ اندوزی اور روزی بنانا) ہے ان حضرات نے اپنی اپنی بیان کردہ علت کے مطابق تفریعات ذکر کی ہیں۔ اس کی مزید تفصیل اشرف الہدایہ باب الربوا کے تحت دیکھی جا سکتی ہے۔

مجمل کی تعریف پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ مجمل کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے اس طور پر کہ مجمل کی تین قسمیں ہیں (۱) ایک وہ جس میں ازدحام معانی کی وجہ سے اجمال پیدا ہوا ہو جیسا کہ مشترک جب اس میں ترجیح کا دروازہ بند ہوگیا ہو یعنی ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح حاصل نہ ہو (۲) دوم وہ جس میں معانی کا اشتراک تو نہ ہو لیکن لفظ کے غریب ہونے کی وجہ سے اجمال پیدا ہوگیا ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول " اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ ھَلُوْعًا " میں لفظ ہلوع ہے کہ یہ لفظ عقلاً چند احتمالات رکھنے کی وجہ سے مجمل تھا اور اس کی مراد معلوم نہیں تھی لیکن جب باری تعالیٰ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے " اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَّاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا " فرمایا یعنی یہ فرمایا کہ ہلوع کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ بے قرار ہوجاتا ہے اور جب اس کو بھلائی پہنچتی ہے تو وہ سراپا روک اور بخیل بن جاتا ہے (۳) سوم مجمل وہ ہے جس میں اجمال اس لئے پیدا ہوگیا کہ متکلم نے اپنے کلام کے ظاہری معنی چھوڑ کر غیر معلوم معنی کا ارادہ کیا ہے۔ جیسے صلوٰۃ کے ظاہری معنی دعا کے ہیں اور زکوٰۃ کے ظاہری معنی بڑھنے کے ہیں اور ربوا کے ظاہری معنی زیادتی کے ہیں لیکن یہ معنی مراد نہیں ہوتے بلکہ دوسرے معنی مراد ہوتے ہیں۔ بہرحال مجمل کی یہ تین قسمیں ہیں لیکن مصنف حسامی کی بیان کردہ تعریف " ما ازدحمت فیہ المعانی " صرف پہلی قسم کو شامل ہے کیونکہ معانی کا ازدحام صرف اسی قسم میں ہوتا ہے اور باقی دو قسموں میں معانی کا ازدحام نہیں ہوتا اور جب تعریف تینوں اقسام کو شامل نہیں ہے تو یہ تعریف جامع بھی نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مجمل کی تعریف میں ازدحام معانی سے مراد عام ہے خواہ وضع کے اعتبار سے ازدحام معانی ہو جیسا کہ مشترک میں ہے یا غرابت لفظ یا ابہام متکلم کے اعتبار سے ازدحام معانی ہو پس بعد والی دو قسموں میں معانی کا ازدحام اگرچہ حقیقۃً نہیں ہے لیکن تقدیراً ازدحام موجود ہے اس طور پر کہ جب سامع کو مراد معلوم نہیں ہے تو اس کا ذہن کبھی معنی کی طرف منتقل ہوگا اور کبھی معنی کے علاوہ کی طرف منتقل ہوگا اور جب ایسا ہے تو ازدحام ثابت ہوجائیگا بہرحال ازدحام معانی ان دو قسموں میں بھی موجود ہے اگرچہ تقدیراً موجود ہے اور جب ازدحام ان دو قسموں میں موجود ہے تو مجمل کی تعریف تینوں قسموں کو جامع ہوگی اور تعریف پر غیر جامع ہونے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ بعض حضرات نے کہا ہے " ما ازدحمت فیہ المعانی " کا جملہ تعریف میں زائد ہے اور تعریف کی ابتداء " اشتبہ المراد بہ " سے ہوئی ہے۔ پس اگر اس کو تسلیم کرلیا جائے تو سرے سے اعتراض ہی واقع نہ ہوگا۔ اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو۔ اور عمل کے سلسلہ میں اس وقت تک توقف کیا جائے۔ جب تک کہ متکلم اپنے کلام کی مراد بیان نہ کردے۔ اور رہا یہ کہ متکلم کا بیان شافی ہوگا یا غیر شافی تو اس کی تفصیل تعریف کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ وَهُوَ مَا لَا طَرِيْقَ لِدَرْكِهِ اَصْلًا حَتّٰى سَقَطَ طَلَبُهُ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ اَبَدًا عَلٰى اِعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ

(ترجمہ) اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد کو پانے کا بالکل کوئی راستہ نہ ہو حتی کہ اس کی مراد

کی طلب ساقط ہوگئی اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کے اعتقاد کیساتھ اس کے بارے میں ہمیشہ کیلئے توقف ہوگا۔
تشریح: محکم ظہور اور قوت میں اپنی انتہاء کو اسدرجہ پہنچا ہوا ہوتا ہے کہ اس میں نسخ کا احتمال نہیں ہوتا لہٰذا اسی لئے اس متشابہ کو قرار دیا گیا ہے جو اخفاء میں اپنی انتہاء کو اس درجہ پہنچا ہوا ہے کہ اس سے بیان کی امید بھی منقطع ہوتی ہے چنانچہ متشابہ کی مثال اس آدمی کی سی ہے جو اپنے وطن سے غائب ہوگیا اور اسکے نشانات بالکل منقطع ہوگئے اور اسکے ہمراہ اور ہمسایہ لوگ مارے کے مارے ختم ہوگئے پس جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونیکی امید ختم ہوگئی، اسی طرح کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بھی ختم ہوجاتی ہے۔ بہرحال فقہاء کی اصطلاح میں متشابہ وہ کلام ہے جسکی مراد کو حاصل کرنے کی کوئی راہ موجود نہ ہو حتی کہ امت مسلمہ سے اسکی مراد کو طلب کرنے کا حکم بھی ساقط ہوگیا ہے یعنی امت مسلمہ پر متشابہات کی مراد کو معلوم کرنا اور اس کو طلب کرنا واجب نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے ارشاد "فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ" کی وجہ سے ایک گونہ ناجائز ہی معلوم ہوتا ہے، پھر متشابہ کی مراد کا معلوم نہ ہونا اور اس سے امید کا منقطع ہوجانا کبھی تو عارضی ہوتا ہے جیسے ایک کلام مجمل ہے مگر اس کی مراد بیان کرنے سے پہلے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی پس یہ ایسا مجمل تھا جس کی مراد معلوم ہونے کی امید تھی مگر اس عارض یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے یہ امید منقطع ہوگئی۔ اور کبھی امید کا منقطع ہونا ذاتی ہوتا ہے مثلاً کسی کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو اگرچہ عقل اس میں متردد ہو۔ اور کبھی امید کا منقطع ہونا اسلئے ہوتا ہے کہ انسان اس کے سمجھنے پر قادر نہیں ہوتا جیسے مسئلہ تقدیر کہ انسان اس کے سمجھنے سے بالکل قاصر ہے خود ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اذا ذکر القدر فامسکوا" جب تقدیر کا مسئلہ زیر بحث ہو تو اس میں رائے زنی کرنے سے باز رہو۔ بہرحال جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہوجائے اور اس کی مراد کو حاصل کرنے کی کوئی راہ موجود نہ ہو تو وہ کلام متشابہ کہلاتا ہے۔ متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کے سلسلہ میں توقف واجب ہے لیکن اجمالی طور پر اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ضروری ہے۔ یعنی اس بات کا اعتقاد ہو کہ متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا ارادہ فرمایا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ متعین طریقہ پر اللہ تعالیٰ کی مراد سے واقف نہ ہو اور متشابہ کی مراد پر اعتقاد رکھنا اس لئے ضروری ہے کہ کلام متشابہ حکیم (باری تعالیٰ) سے صادر ہوا ہے لہٰذا اس کے کوئی لطیف معنی ضرور ہونگے اور حکیم چونکہ مہمل کے ساتھ خطاب نہیں کرتا ہے اس لئے کلام متشابہ مہمل نہ ہوگا بلکہ اس کے کوئی نہ کوئی معنی ضرور ہونگے۔ یہ خیال رہے کہ متشابہات کی مراد کا معلوم نہ ہونا امت کے ساتھ خاص ہے ورنہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم متشابہات کی مراد سے واقف تھے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے متشابہات کی مراد کا معلوم نہ ہونا تسلیم کرلیا جائے تو متشابہات کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرنے کا فائدہ باطل ہوجائے گا اور العیاذ باللہ مہمل کلام کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئے گا جیسے کسی حبشی کا عربی کے ساتھ حبشی زبان میں کلام کرنا درآنحالیکہ عربی حبشہ کی زبان سے ناواقف ہو پس جس طرح تکلم بالمہمل اور تکلم بالزنجی مع العربی باطل ہے اسی طرح نبی کے حق میں غیر معلوم المراد ہونے کی صورت میں متشابہات کے ساتھ کلام کرنا بھی باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہوتی

ہے اس لئے نبی کے حق میں متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہوگا اور جب نبی کے حق میں متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا باطل ہے تو معلوم المراد ہونا ثابت ہے اس کی تائید صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے " فی کل کتاب سرٌ وسرٌ فی القرآن ہذہ الحروف " ہر کتاب میں کچھ راز کی باتیں ہوتی ہیں اور قرآن میں اللہ اور رسول اللہ کے درمیان راز کی باتیں یہ حروف یعنی متشابہات قرآن ہیں۔ پس رسول اللہ متشابہات کے رازداں اسی وقت ہو سکتے ہیں جبکہ رسول اللہ ان کی مراد سے واقف ہوں۔ بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ متشابہات کی مراد اگر امت میں سے کسی کو معلوم نہیں ہے لیکن نبی کو معلوم ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول " وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم " میں اگر الا اللہ پر وقف کیا گیا تو متشابہات کا علم اللہ کے ساتھ خاص ہوگا اور امت کے لوگوں کی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی متشابہات کی مراد سے ناواقف ہوں گے اور جب ایسا ہے تو رسول اللہ کا متشابہات کی مراد نہ جاننے والوں سے استثناء کرنا کیسے درست ہوگا اور اگر الا اللہ پر وقف نہ کیا جائے بلکہ الراسخون پر کیا جائے تو متشابہات کے علم کے ساتھ رسول اللہ خاص نہ ہونگے بلکہ رسول اللہ کے علاوہ راسخین بھی متشابہات کی مراد سے واقف ہونگے اور جب ایسا ہے تو متشابہات کی مراد نہ جاننے والوں سے صرف رسول اللہ کا استثناء درست نہ ہوگا بلکہ راسخین فی العلم بھی اسی زمرہ میں شامل ہونگے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ۔ الا اللہ پر وقف ہے اور نزول آیت سے پہلے متشابہات کا علم صرف اللہ کو تھا لیکن نزول آیت کے بعد رسول اللہ کو بذریعہ وحی اسکی تعلیم دیدی گئی اور آپ بھی متشابہات کی مراد سے واقف ہو گئے۔ اور جب ایسا ہے تو الا اللہ پر وقف کرنے کے باوجود یہ کہنا درست ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی متشابہات کی مراد سے واقف تھے۔ رہی یہ بات کہ علماء راسخین متشابہات کی مراد سے واقف ہوتے ہیں یا نہیں تو اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ صحابہ اور تابعین کی اکثریت اور علمائے اہل سنت والجماعت میں سے متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ علمائے راسخین، متشابہات کی مراد سے واقف نہیں ہوتے ہیں۔ اسی کے قائل حضرت امام ابو حنیفہ رح قاضی امام ابو زید اور علامہ فخر الاسلام ہیں اور اکثر متاخرین اور جمہور معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ علمائے راسخین متشابہات کی مراد سے واقف ہوتے ہیں۔ یہ ہی قول حضرت امام شافعی رح کا ہے فریقین کے درمیان اختلاف کا منشاء قرآن پاک کی یہ آیت ہے " ہو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات ہن ام الکتاب واخر متشابہات فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ وما یعلم تاویلہ تالا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ " ترجمہ وہی ہے جس نے اتاری تجھ پر کتاب اس میں بعض آیات محکم ہیں یعنی ان کے معنی واضح ہیں وہ اصل ہیں کتاب کی اور دوسری ہیں متشابہ یعنی جن کے معنی معلوم یا متعین نہیں سو جن کے دلوں میں کجی ہے وہ پیروی کرتے ہیں متشابہ کی گمراہی پھیلانے کی غرض سے اور مطلب معلوم کرنے کی وجہ سے اور ان کا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے اور مضبوط علم والے کہتے ہیں ہم اس پر یقین رکھتے ہیں فریق اول کے نزدیک اس آیت میں الا اللہ پر وقف واجب ہے۔ یہ ہی ابن مسعود، ابی بن کعب اور ابن عباس کی قرأت ہے۔ اور الراسخون فی العلم، مبتدا اور یقولون آمنا بہ اس کی خبر ہے۔ پس یہ مستقل جملہ ہے سابق پر اس کا عطف نہیں ہے۔ لہذا اب مطلب یہ ہوگا کہ متشابہ کی مراد سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے اور جو حضرات راسخ فی العلم ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم متشابہ کی مراد پر ایمان لائے یعنی متشابہات سے اللہ تعالیٰ نے جو بھی ارادہ فرمایا ہے اس پر

ہمارا ایمان ہے اگرچہ اس کی مراد کا ہمیں علم نہ ہو۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حق جل مجدہٗ نے متشابہات کا اتباع کرنے اور انکی کھوج کرنے والوں کو زائغین (مائلین الی الباطل) قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے " فاما الذین فی قلوبہم زیغ " الآیۃ پس اس کے مقابلہ میں راسخین کا حصہ تسلیم اور انقیاد ہی ہوگا اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور سر تسلیم خم کر دیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض قرأتوں میں "الراسخون" بغیر واؤ کے ہے اور بعض قرأتوں میں ویقولوا الراسخون ہے اور ان دونوں صورتوں میں اللہ پر عطف نہیں ہوگا اور جب الراسخون کا اللہ پر عطف نہیں ہو سکیگا تو متشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین فی العلم۔ اللہ کے ساتھ شریک بھی نہ ہونگے۔ الغرض اس سے بھی ثابت ہو گیا کہ راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے۔ فریق ثانی کے نزدیک الا اللہ پر واقف واجب نہیں ہے بلکہ الراسخون فی العلم پر وقف واجب ہے اور یقولون آمنا بہ حال ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ متشابہات کی مراد سے کوئی واقف نہیں ہے سوائے اللہ اور راسخین فی العلم کے اس حال میں کہ راسخین فی العلم کہتے ہیں کہ متشابہ کی مراد پر ہمارا ایمان بھی ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ مذکورہ اختلاف لفظی نزاع ہے اسلئے کہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین فی العلم، متشابہات کی مراد سے واقف ہیں ان کا منشاء یہ ہے کہ راسخین متشابہات کی ظنی مراد سے واقف ہیں کیونکہ صحابہ اور تابعین نے متشابہات قرآن کی جو تفسیریں کی ہیں وہ تمام تفسیریں ظنی ہیں اور اس بات کے دونوں فریق قائل ہیں۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین متشابہات کی مراد سے واقف نہیں ہیں ان کا منشاء ہے کہ راسخین کو متشابہات کا ایسا علم یقینی حاصل نہیں ہے جس پر اعتقاد کرنا واجب ہو، اس بات کے بھی دونوں فریق قائل ہیں یہاں فریق اول کے مذہب پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ جب فریق اول کے نزدیک راسخین فی العلم کو متشابہات قرآن کی مراد کا علم نہیں ہے تو متشابہات پر عمل کرنا بھی ناممکن ہوگا اور جب متشابہات پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے تو پھر متشابہات کو نازل کرنے سے کیا فائدہ ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ متشابہات قرآن کو نازل کرنے کا فائدہ لوگوں کو توقف اور تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کرنا ہے ؎

عاشقی چیست بگو بندۂ جاناں بودن ÷ دل بدست دیگر دادن و حیراں بودن

لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں ایک تو ناخواندہ اور جاہل ہیں ان کی آزمائش تو یہ ہے کہ وہ علم حاصل کریں اور علم سیکھنے میں مشغول ہوں اور دوسرے لوگ عالم اور پڑھے لکھے ہیں ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات اور راز و نیاز کی باتوں میں سر نہ کھپائیں کیونکہ متشابہات اللہ اور رسول اللہ کے درمیان راز کی باتیں ہیں انھیں اللہ اور رسول اللہ کے علاوہ کوئی تیسرا نہیں جانتا ہے۔ دونوں قسموں کی آزمائش اس طور پر ہوئی کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے۔ پس جاہل کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ علم کی تحصیل اور اس میں غور و فکر کرنے کو ترک کر دیا جائے لہذا اس کو تحصیل علم اور اشتغال علم کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے۔ اور عالم کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز سے مطلع رہے لہذا اسکو ہمہ دانی کے جذبہ کو ترک کرنے کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے۔ الحاصل متشابہات نازل فرما کر جہلاء کو تو تحصیل علم کی ترغیب دی گئی ہے اور علماء کو متشابہات میں غور و فکر کرنے سے روکا گیا ہے۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہاں ان اقسام کو بیان کرنا مقصود ہے جن سے احکام شرع کا علم ہوتا ہے اور متشابہ غیر معلوم المراد ہے لہذا اس سے کسی حکم شرعی کا علم نہیں ہوگا اور جب متشابہ سے کسی

حکم شرعی کا علم نہیں ہو سکتا تو اقسام مذکورہ کے ذیل میں اس کا ذکر کرنا کیسے درست ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ متشابہ سے حکم شرعی کا علم ہوتا ہے اس طور پر کہ متشابہات کی مراد کا اعتقاد رکھنا واجب ہے اور اعتقاد کا واجب ہونا حکم شرعی ہے بہر حال جب متشابہ سے حکم شرعی کا علم ہوتا ہے تو متشابہ کو ان اقسام کے ذیل میں ذکر کرنا درست ہوگا جن اقسام سے احکام شرع معلوم ہوتے ہیں۔ آخر میں یہ بیان کرنا بھی فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ متشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ مرادی معنی معلوم ہوں جیسے مقطعات قرآن۔ دوم یہ کہ متشابہ کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مراد ربانی معلوم نہ ہو کیونکہ متشابہ کے لغوی اور ظاہری معنی محکم کے خلاف ہیں جیسے ید اللہ، وجہ اللہ، الرحمن علی العرش استوی۔ ان آیات میں لفظ ید، وجہ اور استوی کے لغوی معنی (ہاتھ، چہرہ، سیدھے ہو کر بیٹھنا) تو معلوم ہیں لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں ہے کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنی محکم کے خلاف ہیں اس لئے کہ آیت لیس کمثلہ شی اس بارے میں محکم ہے کہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے اس آیت محکمہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان متشابہات میں انسان کے ہاتھ کی طرح ہاتھ، انسان کے چہرہ کی طرح چہرہ اور انسان کے بیٹھنے کی طرح بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ ان سے اللہ کی مراد کچھ اور ہے جسکا یقینی اور قطعی علم صرف اللہ کو ہے ہم کو اس کا یقینی علم نہیں ہے۔

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِيْ وُجُوْهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَجَرَيَانِهٖ فِيْ بَابِ الْبَيَانِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ

(ترجمہ) اور تیسری تقسیم بیانِ معنی کے باب میں اس نظم کے استعمال اور اس کے جاری ہونے کے اقسام میں ہے اور وہ چار ہیں حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ۔

(تشریح) صاحب منتخب الحسامی نے فرمایا ہے کہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے اس کی تیسری تقسیم استعمال اور جریان کے اعتبار سے ہے اور اس کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ اور ان کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا علاقہ کی وجہ سے غیر موضوع لہ میں۔ اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہا جاتا ہے۔ پھر لفظ واضح معنی میں جاری ہوگا یا غیر واضح معنی میں۔ اگر اول ہے تو اس کو صریح اور اگر ثانی ہے تو اس کو کنایہ کہا جائیگا۔ فاضل مصنف نے "فی وجوہ استعمال ذلک النظم" کے بعد "وجریانہ فی باب البیان" کا اضافہ علامہ فخر الاسلام کے اتباع میں کیا ہے ورنہ صاحب منار وغیرہ دوسرے حضرات مصنفین نے اس عبارت کا اضافہ نہیں کیا ہے۔ اس عبارت کے اضافہ کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس عبارت کا اضافہ نہ کیا جائے اور صرف یوں کہدیا جائے کہ لفظ کی استعمال کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ۔ جیسا کہ صاحب منار وغیرہ دوسرے حضرات نے کہا ہے تو اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ ان چاروں قسموں کے درمیان تباین نہیں ہے بلکہ صریح اور کنایہ حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی حالانکہ ایک تقسیم کے تمام اقسام کے درمیان تباین کا پایا جانا ضروری ہے پس اس اشکال سے بچنے کے لئے علامہ فخر الاسلام نے

اوران کے اتباع میں صاحب حسامی نے " وجریانہ فی باب البیان" کا اضافہ کردیا اور یہ فرمایا کہ یہ چاروں ایک تقسیم کے اقسام نہیں ہیں بلکہ دو تقسیم کے اقسام ہیں یعنی یہاں دو تقسیمیں بیان کی گئیں ہیں ایک استعمال کے اعتبار سے اور دوسری جریانہ لفظ کے اعتبار سے۔ پہلی تقسیم کے تحت دو قسمیں ہیں ایک حقیقت' دوم مجاز۔ اور دوسری کے تحت بھی دو قسمیں ہیں ایک صریح دوم کنایہ۔ الغرض حقیقت اور مجاز استعمال کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں اور صریح اور کنایہ جاری ہونے کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں۔ پس جب ایسا ہے تو صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی اعتراض نہ ہوگا کیونکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ البتہ اس صورت میں قرآن کی پانچ تقسیمات ہو جائینگی حالانکہ سابق میں چار تقسیمات کے درمیان حصر کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سابق میں چار تقسیمات کے درمیان بیان کردہ حصر استقرائی ہے نہ کہ عقلی۔ اور استقرائی چیز پر زیادتی ہو سکتی ہے لہذا چار کے بجائے پانچ تقسیمات ہونے پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ صاحب توضیح نے کہا کہ عبارت میں " وجریانہ فی باب البیان" کے اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور رہا یہ اعتراض کہ صریح اور کنایہ کا حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام آپس میں جمع نہیں ہوتے بلکہ ان کے درمیان تباین کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کی قسیم نہیں ہیں بلکہ قسیم ہیں یعنی لفظ کی استعمال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ اور یہ بات مسلم ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین کا پایا جانا شرط ہے اقسام اور مقسم کے درمیان تباین شرط نہیں ہے پس حقیقت و مجاز چونکہ مقسم کی حیثیت رکھتے ہیں اور صریح اور کنایہ ان کے اقسام کی اس لئے صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ دوسرے بعض حضرات نے بھی علامہ فخر الاسلام پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اس جگہ " وجریانہ فی باب البیان" کے اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور رہا یہ اعتراض کہ اس عبارت کا اضافہ کئے بغیر چاروں قسموں (حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ) کے درمیان تباین نہیں پایا جاتا حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین کا پایا جانا شرط ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے بلکہ تمایز اعتباری بھی کافی ہے۔ اور یہاں مذکورہ چار قسموں کے درمیان تمایز اعتباری موجود ہے اس طور پر کہ حقیقت میں' یعنی موضوع لہ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ واضح ہیں یا مستور ہیں۔ اور مجاز میں معنی غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ معنی غیر موضوع واضح ہیں یا مستور ہیں اور صریح میں معنی کا واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ ہے ——— اور کنایہ میں معنی کا مستور اور غیر واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ ہے۔ پس ان حضرات کے نزدیک ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان چونکہ تباین ذاتی شرط نہیں ہے اس لئے حقیقت اور مجاز کے ساتھ صریح اور کنایہ کے جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ اس اجتماع کے باوجود تمایز اعتباری موجود ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔

فَالْحَقِيقَةُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ

(ترجمہ) پس حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے غیر موضوع لہ معنیٰ کا ارادہ کیا گیا ہو۔

(تشریح) سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ استعمال اور جریان کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ ان چاروں قسموں میں سے سب سے پہلے حقیقت کا بیان کیا گیا ہے۔ حقیقت کی دو تعریفیں ہیں (۱) لغوی (۲) اصطلاحی۔ لغوی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ لفظ حقیقت، فعیلۃ کے وزن پر ہے اور فعیلۃ کا وزن اسم فاعل کے معنی میں بھی آتا ہے اور اسم مفعول کے معنی میں بھی آتا ہے۔ پہلی صورت میں حقیقت، حقَّ یحِقُّ بمعنی ثبت سے ماخوذ ہوگا اور حقیقت کے معنی ہونگے الثابتۃ یعنی ثابت شدہ چیز۔ حقیقت بھی چونکہ اپنے موضوع اصلی میں ثابت ہوتی ہے اور وہاں سے کسی حال میں نہیں ہٹتی ہے اس لئے حقیقت کو حقیقت کہا جاتا ہے۔ الحاقۃ بمعنی قیامت بھی اسی سے ماخوذ ہے کیونکہ حاقہ بھی ثابت شدہ ہے اور لامحالہ اس کا وقوع ہو کر رہیگا اور حق بھی چونکہ ثابت ہوتا ہے اس لئے وہ بھی اسی حقَّ یحِقُّ سے ماخوذ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں حقیقت، حَقَقْتُ الشیٔ سے ماخوذ ہوگا اور حقیقت بمعنی محققہ کے معنی ہوں گے۔ "مُثْبَتَۃ" یعنی وہ چیز جس کو ثابت کر دیا گیا ہو پس چونکہ حقیقت کو دلائل وضعیہ سے اس کے موضوع اصلی میں یقینی طور پر ثابت کر دیا جاتا ہے اس لئے اس کو حقیقت کہا جائے گا۔ لفظ حقیقت میں تاء تانیث نقل کے لئے ہے یعنی لفظ حقیقت کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کیا گیا ہے۔ رہی یہ بات کہ نقل کے لئے تاء تانیث کو کیوں اختیار کیا گیا ہے کسی اور حرف کو اختیار کر لیا جاتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ 'نقل' ثانوی درجہ کی چیز ہے اس لئے کہ کسی لفظ کو اس کے لغوی معنی میں استعمال کرنا اصل ہے اور اوّلی درجہ ہے اور لفظ کو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف نقل کرنا دوسرے درجہ کی بات ہے اور تانیث بھی دوسرے مرتبہ کی چیز ہے اس لئے کہ آدم ؑ کا ظہور پہلے ہوا ہے اور حوا کا ظہور ان کے بعد میں ہوا پس ثانوی درجہ کے کام (نقل) کے لئے ثانوی درجہ کی چیز (تانیث) کو علامت مقرر کر دیا گیا۔ حقیقت کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ حقیقت اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنی مراد ہوں جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔ حقیقت اور مجاز کی تعریف میں کلمہ لفظ ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے عوارض میں سے ہیں یعنی حقیقت اور مجاز دونوں لفظ کی صفت واقع ہوتے ہیں نہ کہ معنی کی چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ حقیقی ہے اور یہ لفظ مجازی ہے لیکن کبھی کبھار مجازاً معنی اور استعمال بھی ان دونوں کے ساتھ متصف ہو جاتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ معنی حقیقی ہے اور یہ معنی مجازی ہے۔ اور یہ استعمال حقیقی ہے اور یہ استعمال مجازی ہے۔ اسی طرح حقیقت اور مجاز کی تعریفوں میں لفظ اُرِیْدَ ذکر فرما کر اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ استعمال حقیقت اور مجاز کے شرائط میں سے ہے یعنی لفظ وضع کے بعد اور استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے البتہ استعمال کے وقت اگر لفظ سے معنی موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ حقیقت ہوگا اور اگر معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ مجاز ہوگا۔ بہر حال لفظ حقیقت یا مجاز اسی وقت ہوگا جبکہ لفظ مستعمل ہو، استعمال سے پہلے لفظ نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا۔ تعریف میں "اسم لکل لفظ" جنس کے مرتبہ میں

ہے۔ مہمل، مجاز وغیرہ سب کو شامل ہے اور مصنف کا قول "اریدبہ ما وضع لہ" فصل کے مرتبہ میں ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو تعریف سے خارج کر دیتا ہے کیونکہ مہمل تو کسی معنی کے لئے موضوع نہیں ہوتا اور مجاز سے ما وضع لہ مراد نہیں ہوتا بلکہ غیر ما وضع لہ مراد ہوتا ہے پس "اریدبہ ما وضع لہ" کی قید کے ذریعہ حقیقت کی تعریف سے دونوں خارج ہو گئے۔ تعریف میں چونکہ وضع کا لفظ مذکور ہے اس لئے اس کی تعریف اور تقسیم بھی بیان کرنا ضروری ہے۔ پس وضع کہتے ہیں لفظ کا کسی معنی کے لئے اس طور پر متعین ہونا کہ وہ لفظ اس معنی پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کرے یعنی معنی پر دلالت کرنے میں کسی قرینہ کا محتاج نہ ہو۔ پھر اس وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔ اس لئے کہ لفظ کو معنی کے لئے متعین کرنا واضع لغت کی جانب سے ہوگا یا واضع شرع کی جانب سے ہوگا یا کسی مخصوص جماعت کی جانب سے ہوگا اور یا عام لوگوں کی جانب سے ہوگا اگر اول ہے تو اس کو وضع لغوی کہا جائے گا جیسے صلاۃ کی وضع دعاء کے لئے ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ وضع شرعی ہے جیسے صلاۃ کی وضع ارکان مخصوصہ (نماز) کے لئے ہے۔ اور اگر ثالث ہے تو وہ وضع عرفی خاص ہے جیسے نحویوں کے یہاں فعل کی وضع اس کلمہ کے لئے ہے جو مستقل معنی پر دلالت کرے اور کسی زمانے کے ساتھ مقترن ہو اور اگر رابع ہے تو وہ وضع عرفی عام ہے جیسے دابہ کی وضع چوپائے کے لئے ہے یہ خیال رہے کہ حقیقت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ لفظ کسی معنی کے لئے چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع ہو بلکہ ان میں سے کسی ایک وضع کا متحقق ہونا کافی ہے یعنی اگر لفظ کو مذکورہ اوضاع میں سے کسی ایک وضع میں بھی معنی کے لئے وضع کر دیا گیا ہو تو وہ حقیقت کہلائے گا اور حقیقت میں یہی معتبر ہے۔ اور رہا مجاز تو اس میں فی الجملہ عدم وضع کا پایا جانا معتبر ہے یعنی مجاز کے لئے اتنا کافی ہے کہ لفظ کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہو۔ یہ مطلب ہرگز نہیں کہ لفظ اگر چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع نہ ہو تو مجاز کہلائے گا مثلاً لفظ صلوٰۃ دعاء کے معنی میں اہل لغت کے نزدیک حقیقت ہے اور ارکان مخصوصہ کے معنی میں مجاز ہے۔ اور اہل شرع کے نزدیک ارکان مخصوصہ کے معنی میں حقیقت ہے اور دعاء کے معنی میں مجاز ہے۔ دیکھئے لفظ صلوٰۃ کو ارکان مخصوصہ کے معنی میں اہل لغت کے نزدیک صرف اس لئے مجاز کہا گیا ہے کہ وہ واضع لغت کی جانب سے ارکان مخصوصہ کے معنی میں موضوع نہیں ہے اگرچہ واضع شرع کی جانب سے ارکان مخصوصہ کے لئے موضوع ہے بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ مجاز ہونے کے لئے کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا کافی ہے تمام اوضاع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ ایک لفظ ایک معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے حقیقت اور مجاز دونوں ہو سکتا ہے لیکن دو جہتوں سے جیسا کہ صلوٰۃ بمعنی دعاء، بجہت لغت حقیقت اور بجہت شرع مجاز ہے اور صلوٰۃ بمعنی نماز اس کا برعکس ہے بلکہ اس سے بڑھ کر ہم کہتے ہیں کہ ایک لفظ ایک معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک ہی جہت سے حقیقت اور مجاز دونوں ہو سکتا ہے لیکن دو اعتبار سے جیسے لفظ دابہ بمعنی گھوڑا اہل لغت کے نزدیک اس اعتبار سے تو حقیقت ہے کہ گھوڑا "مایدب علی الارض" کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور اس اعتبار سے مجاز ہے کہ وہ ذات قوائم الاربعہ (چوپائے) کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔

حقیقت اور مجاز کی تعریفوں کو جامع اور مانع کرنے کے لئے دونوں کی تعریفوں میں حیثیت کی قید کا ذکر کرنا ضروری ہے یعنی یہ کہا جائے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جس سے معنی موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا ہو اس حیثیت سے کہ وہ

معنی موضوع لہ ہے۔ اور مجاز وہ لفظ ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی غیر موضوع لہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر حیثیت کی قید کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو دونوں کی تعریفیں نہ جامع رہیں گی اور نہ مانع رہیں گی۔ اس لئے کہ لفظ "صلوٰۃ" اگر اصطلاح شرع میں دعاء کے لئے استعمال کیا گیا تو یہ مجاز ہوگا کیونکہ اصطلاح شرع میں دعاء کے معنی لفظ صلاۃ کا غیر موضوع لہ ہے لیکن اس پر حقیقت کی تعریف صادق آئے گی اس طور پر کہ دعاء کے معنی لفظ صلاۃ کا فی الجملہ موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کے لئے جامع نہ رہے گی اور حقیقت کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔ اور اسی لفظ صلوٰۃ کو شریعت کی اصطلاح میں اگر ارکان مخصوصہ کے لئے استعمال کیا گیا تو یہ حقیقت ہوگا کیونکہ شریعت کی اصطلاح میں ارکان مخصوصہ لفظ صلاۃ کا موضوع لہ ہے لیکن اس پر مجاز کی تعریف صادق آئے گی کیونکہ ارکانِ مخصوصہ لفظ صلاۃ کا فی الجملہ غیر موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں حقیقت کی تعریف جامع اور مجاز کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہے گی اور اگر دونوں کی تعریفوں میں حیثیت کی قید کو ملحوظ رکھا جائے تو دونوں تعریفیں جامع بھی ہو جائیں گی اور دخول غیر سے مانع بھی ہو جائیں گی اس طور پر کہ لفظ صلاۃ لغت میں دعاء کے لئے وضع کیا گیا ہے اور شریعت میں ارکان مخصوصہ کے لئے وضع کیا گیا ہے پس من حیث اللغۃ دعاء کے معنی میں حقیقت ہے اسلئے کہ اس پر یہ صادق آتا ہے کہ لفظ صلوٰۃ دعاء کے لئے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسی کے لئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے اور ارکانِ معلومہ کے معنی میں مجاز ہے اس لئے کہ من حیث اللغۃ ارکانِ معلومہ لفظ صلوٰۃ کا موضوع لہ نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس معنی کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کے لئے موضوع ہے اور لفظ صلاۃ اصطلاح شرع میں ارکانِ مخصوصہ میں حقیقت ہے کیونکہ ارکان مخصوصہ من حیث الشرع لفظ صلوٰۃ کا موضوع لہ ہے اس حیثیت سے کہ لفظ صلوٰۃ ارکان مخصوصہ ہی کے لئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے اور لفظ صلوٰۃ من حیث الشرع دعاء کے لئے مجاز ہے اسلئے کہ لفظ صلاۃ شریعت کی اصطلاح میں دعاء کے معنی میں موضوع نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کے لئے موضوع ہے۔

وَالْمَجَازُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاِتِّصَالٍ بَيْنَهُمَا مَعْنًى كَمَا فِيْ تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالْبَلِيْدِ حِمَارًا اَوْ ذَاتًا كَمَا فِيْ تَسْمِيَةِ الْمَطَرِ سَمَاءً وَالْاِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ۔

(ترجمہ) اور مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس معنی کے علاوہ کا ارادہ کیا گیا ہو جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی کی وجہ سے جیسا کہ شجاع کو اسد اور احمق کو گدھے کے ساتھ موسوم کرنے میں یا اتصال ذاتی (صوری) کی وجہ سے جیسا کہ بارش کو سماء کے ساتھ موسوم کرنے میں اور

اتصالِ سببی اسی قبیل سے ہے۔

(تشریح) لفظ مجاز کی لغوی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ مجاز مفعل کے وزن پر مصدر میمی ہے مگر فاعل کے معنی میں ہے جیسے مولیٰ، والی اسم فاعل کے معنی میں ہے اور جاز یجوز (تجاوز کرنے سے) ماخوذ ہے۔ مجاز کو مجاز اسی لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ جب غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مکان اصلی یعنی معنی موضوع لہ سے تجاوز کر جاتا ہے اس تجاوز کرنے کی وجہ سے اس کو مجاز (تجاوز کرنے والا) کہا گیا ہے۔ حقیقت (ثابت) اور مجاز (متجاوز) کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا "حبُّ فلانٍ حقیقةً" فلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل موضوع لہ (دل) میں ثابت ہے۔ اور "حبُّ فلانٍ مجازاً" یعنی فلاں کی محبت اپنے محل موضوع لہ (دل) سے زبان کی طرف تجاوز کر گئی۔ یعنی فلاں کی محبت صرف زبان پر ہے دل میں نہیں ہے۔ مصنف رح نے مجاز کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مجاز ہر وہ لفظ ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہو اور معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان معنیً اتصال ہو یا ذاتاً اور صورةً اتصال ہو یعنی دونوں کے درمیان علاقہ اور مناسبت موجود ہو۔ 'غیر ما وضع لہ' کی قید لگا کر مجاز کی تعریف سے حقیقت کو خارج کر دیا گیا ہے اور موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان اتصال یعنی مناسبت اور علاقہ کی قید لگا کر ان تمام مثالوں کو مجاز ہونے سے خارج کر دیا گیا ہے جن مثالوں میں لفظ سے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان اتصال یعنی مناسبت موجود نہیں ہے جیسے لفظ ارض (زمین) بول کر آسمان مراد لیا گیا ہو تو آسمان اگرچہ لفظ ارض کا غیر موضوع لہ ہے لیکن آسمان اور زمین کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت موجود نہیں ہے اس لئے لفظ ارض سے آسمان مراد لینا مجاز نہ ہوگا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ زمین و آسمان کے درمیان تقابل کی نسبت موجود ہے لہذا ارض بول کر مجازاً آسمان مراد لینا درست ہونا چاہیئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل غیر مشہور ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور اتصال (مناسبت) کی قید کے ذریعہ ہزل سے بھی احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ہزل کہتے ہیں کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہوں اور نہ مجازی معنی مراد ہوں بلکہ تفریح طبع مقصود ہو اور اس تفریح طبع اور معنی موضوع لہ کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہوتی اسلئے ہزل (مذاق) مجاز ہونے سے خارج ہو جائے گا۔ اتصال کی قید کے ذریعہ مرتجل کو بھی مجاز ہونے سے خارج کیا گیا ہے کیونکہ مرتجل وہ لفظ ہے جو دوسرے معنی یعنی غیر موضوع لہ میں بغیر علاقہ کے استعمال ہوتا ہے یہ دوسرے معنی، معنی اول کی طرف نظر کرتے ہوئے غیر موضوع ہیں ورنہ وضع جدید کے اعتبار سے موضوع لہ ہیں اسی وجہ سے مرتجل کو حقیقت کے اقسام میں سے شمار کیا گیا ہے۔

مصنف رح نے فرمایا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان اتصال کا پایا جانا ضروری ہے اور اتصال کی دو قسمیں ہیں (۱) اتصالِ صوری (۲) اتصالِ معنوی۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان اگر تشبیہ کا علاقہ موجود ہو تو اس کو استعارہ کہا جاتا ہے اور اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی دوسرا علاقہ موجود ہو تو اس کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقے ہیں اور ایک علاقہ استعارہ کا ہے اس طرح علاقوں کی کل تعداد پچیس ہوگی جنکی تفصیل مع امثلہ قوت الاخیار ج ۲ ص۱۱۱ پر دیکھی جا سکتی ہے۔ بعض حضرات نے ان پچیس علاقوں کو نو میں منحصر کیا ہے اور بعض نے پانچ

میں منحصر کیا ہے اور بعض نے چار میں منحصر کیا ہے اور فاضل مصنف رح نے صرف دو (اتصال صوری اور اتصال معنوی) میں منحصر کیا ہے اس طور پر کہ مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو لفظ ذاتاً (صورۃً) سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ تشبیہ کو لفظ معناً سے تعبیر کیا ہے گویا مصنف نے یوں کہا ہے کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مجاز مرسل کے علاقوں میں سے کوئی علاقہ موجود ہو یا استعارہ کا علاقہ یعنی علاقہ تشبیہ موجود ہو اول کو اتصال صوری اور ثانی کو اتصال معنوی کہتے ہیں اتصال صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کے ساتھ کسی طرح کی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو اس طور پر کہ معنی مجازی معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنی حقیقی، معنی مجازی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو۔ مصنف کے قول "والاتصال سببًا من ہذا القبیل" سے یہی مراد ہے یعنی سبب اور مسبب اور علت اور معلول کے درمیان جو اتصال ہوتا ہے وہ اتصالِ صوری ہی کہلاتا ہے کیونکہ سبب اور مسبب اور علت اور معلول میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ صورتاً متصل ہوتا ہے۔ اور اتصال معنوی سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو معنی مشبہ بہ (معنی حقیقی) کے ساتھ مختص ہوں اور اس معنی کا مشبہ بہ کے اندر پایا جانا مشہور بھی ہو مصنف رح نے اتصال معنوی کی دو مثالیں ذکر کی ہیں (۱) رجل شجاع کا اسد (شیر) نام رکھنا یعنی لفظ اسد بول کر رجلِ شجاع مراد لینا (۲) بلید اور کند ذہن آدمی کو حمار (گدھے) کے نام سے موسوم کرنا یعنی لفظِ حمار بول کر کند ذہن اور احمق آدمی کا ارادہ کرنا۔ پہلی مثال میں وہ معنی جس میں شیر اور رجل شجاع دونوں شریک ہیں شجاعت اور دلیری ہے کیونکہ شجاعت اور دلیری شیر (مشبہ بہ) کے ساتھ مختص بھی ہے اور شیر کے اندر اس کا پایا جانا عوام وخواص میں مشہور بھی ہے پس اسی اشتراک معنی کی وجہ سے رجل شجاع کو مجازاً اسد کے نام کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے حیوانیت چونکہ شیر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ رجل شجاع اور شیر دونوں میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے اسلئے حیوانیت میں شریک ہونے کی وجہ سے رجل شجاع کو اسد (شیر) نہیں کہا جائے گا اور گندہ ذہن آدمی، گندہ ذہنی میں اگرچہ شیر کے ساتھ شریک ہے لیکن اس کے باوجود گندہ ذہن آدمی کو اسد (شیر) کے نام کے ساتھ موسوم نہیں کیا جائے گا کیونکہ شیر گندہ ذہنی میں مشہور نہیں ہے حالانکہ اتصال معنوی کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ جس معنی میں معنی حقیقی اور معنی مجازی شریک ہوں اس معنی کا معنی حقیقی میں پایا جانا مشہور ہو۔ دوسری مثال میں وہ معنی جس میں کند ذہن آدمی اور گدھا شریک ہیں۔ بلادت حماقت اور غباوت ہے کیونکہ بلادت اور حماقت گدھے کے ساتھ مختص بھی ہے اور گدھے کے اندر اس کا پایا جانا مشہور بھی ہے۔ اتصال صوری کی مثال یہ ہے کہ سماء بول کر بارش مراد لیا جائے کیونکہ بارش کی صورت سماء (بادل) کی صورت سے متصل ہے یہاں مثال میں سماء سے مراد بادل اس لئے لیا گیا ہے کہ عرف میں ہر اوپر والی چیز کو سماء کہدیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اوپر ہوتا ہے اس لئے اس کو بھی سماء کہدیا گیا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "اَوْ کَصَیِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ" میں سماء سے بادل مراد ہے۔ بہرحال مثال میں سماء سے مراد بادل ہے اور بارش کا نزول چونکہ بادل سے ہوتا ہے اس لئے بارش کا صورۃً اتصال بادل سے ہوا اور جب بارش کا صورۃً اتصال بادل سے ہے تو اس اتصال صوری کی وجہ سے مجازاً بارش کو بادل کے نام کے ساتھ موسوم کر دیا گیا ہے۔ مجاز کی تعریف پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع

نہیں ہے اس لئے کہ مجاز کی مذکورہ تعریف مجاز بالزیادت جیسے "لیس کمثلہ شیٔ" پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ اس آیت میں کاف زائدہ ہے اس سے کوئی چیز مراد نہیں ہے نہ موضوع لہ مراد ہے اور نہ غیر موضوع لہ مراد ہے پس جب کاف سے غیر موضوع لہ مراد نہیں ہے تو یہ مجاز بھی نہ ہوگا حالانکہ مجاز بالزیادت کو سب نے مجاز مانا ہے۔ بہرحال ثابت ہوگیا کہ مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز بالزیادت پر مجاز کی تعریف صادق آتی ہے اس طور پر کہ آیت میں کاف سے تاکید تشبیہ مراد ہے اور کاف کا موضوع لہ تشبیہ ہے اور رہا تاکید تشبیہ اور زیادت تو وہ اس کا غیر موضوع لہ ہے اور کسی لفظ سے اس کے غیر موضوع معنی کا ارادہ کرنا مجاز کہلاتا ہے لہذا یہاں کاف زائدہ جو تاکید کیلئے ہے یہ بھی مجاز ہوگا اور جب یہ مجاز ہے تو مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع ہو جائے گی لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مجاز کے لئے یہ شرط ہے کہ معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان علاقہ موجود ہو اور تشبیہ تاکید کے درمیان کسی طرح کا کوئی علاقہ نہیں ہے لہذا کمثلہ کے کاف پر مجاز کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ نامی وغیرہ میں تو اس کا کوئی جواب نہیں دیا گیا ہے البتہ مولانا یعقوب بنانی کے حاشیہ (جو مولوی حسامی کے ساتھ مشہور ہے) میں یہ جواب دیا گیا ہے کہ مجاز کی تعریف وہ نہ کی جائے جو صاحب حسامی وغیرہ نے کی ہے بلکہ تعریف یہ کی جائے کہ مجاز اس چیز کا نام ہے جو خلاف اصل ہو یا یوں کہا جائے کہ مجاز وہ ہے جس میں صفت اعراب بدل جائے اور یہ دونوں تعریفیں کمثلہ کے کاف زائدہ پر صادق آتی ہیں۔ اس لئے کہ کاف کا تشبیہ کے لئے استعمال ہونا تو اصل ہے اور تاکید اور زیادت کے لئے استعمال ہونا خلاف اصل ہے اور جس سے خلاف اصل کا ارادہ کیا گیا ہو وہ مجاز ہوتا ہے لہذا کمثلہ کے کاف کا زیادت اور تاکید کے لئے استعمال ہونا مجاز ہوگا۔ اور مجاز کی دوسری تعریف بھی صادق آتی ہے اس طور پر کہ "مثلہ" لیس کی خبر ہونے کی وجہ سے منصوب تھا لیکن کاف کے داخل ہونے کے بعد "مثلہ" مجرور ہوگیا اور نصب جر کی طرف بدل گیا اور جس کی وجہ سے صفت اعراب متغیر ہوتی ہے وہ بھی چونکہ مجاز ہوتا ہے اس لئے کمثلہ کے کاف کا استعمال بھی بطریق مجاز ہوگا۔

وَهُوَ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاِتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَاَنَّهٗ يُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ لِاَنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تُشْرَعْ اِلَّا لِحُكْمِهَا وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ اِلَّا بِعِلَّتِهٖ فَاسْتَوَى الْاِتِّصَالُ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ۔

(ترجمہ) اور اتصال سببی کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک حکم کا علت کے ساتھ متصل ہونا ہے جیسا کہ ملک، شراء کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور یہ حکم کا علت کے ساتھ متصل ہونا دونوں طرف سے استعارہ کو واجب کرتا ہے کیونکہ علت مشروع نہیں کی گئی ہے مگر اس کے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت کے ساتھ پس اتصال برابر ہوگیا اور استعارہ عام ہوگیا۔

(التشریح) اس عبارت کی تشریح سے پہلے دو باتیں ذہن نشین فرمالیں ایک بات تو یہ کہ "دالا اتصال سببا" جو "ہو نوعان"

میں ہو ضمیر کا مرجع بھی ہے اس میں سبب کے لغوی معنی مراد ہیں اور سبب اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے علت کو بھی شامل ہوتا ہے کیونکہ لغت میں سبب وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ دوسری شے متصل ہو اور وہ اس شے کی طرف مفضی (پہونچانے والا) ہو پس جس طرح سبب مفضی الی الشی ہوتا ہے اور وہ شے (مسبب) اس کے ساتھ متصل ہوتی ہے اسی طرح علت بھی مفضی الی الحکم ہوتی ہے اور حکم اس کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور یہ اس لئے کہا گیا ہے تاکہ سبب، علت کو شامل ہو جائے اور "ہو نوعان" سے اتصال سببی کی تقسیم کرنا درست ہو جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ شریعت اسلام میں علت اس چیز کا نام ہے جس کو کسی حکم مطلوب کے لئے وضع کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی جگہ حکم متصور نہ ہو تو اس جگہ علت بھی مشروع نہ ہوگی پس علت کی طرف حکم کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں یعنی علت کی وجہ سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے اور علت اور حکم کے درمیان ایسا کوئی امر نہیں ہوتا جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو جیسے لفظ نکاح، افادۂ ملکِ متعہ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور اسی لفظ نکاح کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہیں یعنی نکاح کی وجہ سے شوہر کے لئے ملکِ متعہ موجود اور ثابت ہوتی ہے اور عورت پر بضعہ کا سپرد کرنا واجب ہو جاتا ہے اور یہاں نکاح اور ملک متعہ کے درمیان ایسا کوئی امر بھی نہیں ہے جس کی طرف ملک متعہ کو منسوب کیا جاتا ہو۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکاح ملکِ متعہ کی علت ہے اور سبب وہ ہے جو علت کی طرح مشروع نہ ہو بلکہ سبب مفضی الی الحکم ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسا امر ہوتا ہے جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے پس سبب کی طرف نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے جیسے شراء ملک متعہ کا سبب ہے کیونکہ شراء، ملک متعہ کی طرف مفضی ہے اور شراء کی طرف ملکِ متعہ کا نہ وجود منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب منسوب ہوتا ہے بلکہ شراء اور ملکِ متعہ کے درمیان جو ملکِ رقبہ ہے اس کی طرف ملکِ متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہے یہی وجہ ہے کہ بعض صورتوں میں شراء متصور ہوتا ہے لیکن ملک متعہ متصور نہیں ہوتا مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو یہاں شراء موجود ہے لیکن مشتری کے لئے ملک متعہ کا حصول نہیں ہوگا۔ اور بعض صورتوں میں شراء بھی متصور ہوتا ہے اور ملک متعہ کا حصول بھی ہوتا ہے مثلاً کسی نے اجنبیہ باندی کو خرید لیا تو یہاں شراء کے ساتھ باندی کا ملک متعہ بھی مشتری کے لئے حاصل ہو جائے گا اور یہ شان سبب کی ہوتی ہے پس ثابت ہوگیا کہ شراء ملک متعہ کا سبب ہے اور علت نہیں ہے۔

ان دو باتوں کے بعد عبارت کی تشریح کے طور پر عرض ہے کہ اتصالِ سببی (یعنی معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان اس طرح کا اتصال کہ دونوں میں سے کوئی ایک سبب اور دوسرا مسبب ہو یا دونوں میں سے کوئی ایک علت اور دوسرا معلول ہو) اتصال صوری کے قبیل سے ہے نہ کہ اتصال معنوی کے قبیل سے کیونکہ علت اور معلول میں سے معلول، علت کے ساتھ صورتاً متصل ہوتا ہے۔ اسی طرح سبب اور مسبب میں سے مسبب، سبب کے ساتھ صورتاً متصل ہوتا ہے اور سبب اور مسبب اور اسی طرح علت اور معلول چونکہ کسی معنی میں شریک نہیں ہوتے اس لئے ان کے درمیان جو اتصال ہے وہ اتصال معنوی کے قبیل سے نہ ہوگا۔

مصنف رح نے اتصال کی مذکورہ دو قسموں (اتصال صوری اور اتصال معنوی) میں سے اتصال معنوی کی تفصیل تو بالکلیہ چھوڑ دی ہے اور اتصال صوری کے بھی بیشتر اقسام یعنی چوبیس اقسام میں سے بائیس کو ترک کر دیا ہے البتہ

اتصال صوری کی دو قسموں (اتصال بین العلت والمعلول) اور اتصال بین السبب والمسبب) پر چونکہ بہت سے اختلافی مسائل کی بنیاد ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان فرق کرنے کے لئے ان دونوں کو قدرے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اتصال سببی جو اتصال صوری کے قبیل سے ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حکم (معلول) کا اتصال علت کے ساتھ (۲) فرع (مسبب) کا اتصال سبب محض کے ساتھ۔ تعلیل کا علاقہ یعنی معلول کا اتصال علت کے ساتھ چونکہ اقویٰ اور اشرف ہے اس لئے اس کو پہلے ذکر کیا گیا اور سببیت کا علاقہ یعنی سبب کا اتصال سبب کے ساتھ بعد میں بیان کیا گیا۔ اور تعلیل کا علاقہ اقویٰ اور اشرف اس لئے ہے کہ حکم، علت کی طرف وجوداً اور عدماً دونوں طرح منسوب ہوتا ہے یعنی وجودِ علت کے وقت حکم موجود ہوتا ہے اور علت معدوم ہونے کے وقت حکم معدوم ہوتا ہے اس کے برخلاف سبب کہ حکم اسکی طرف نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ عدماً منسوب ہوتا ہے۔ بہرحال اس شرافت اور قوت کی وجہ سے تعلیل کا علاقہ پہلے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اتصال سببی جو اتصال صوری کے قبیل سے ہے اس کی دو قسموں میں سے ایک قسم یہ ہے کہ حکم (معلول) علت کے ساتھ متصل ہو جیسا کہ ملک، شراء کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور ملک، شراء کا حکم ہے کیونکہ حکم اس اثر کو کہا جاتا ہے جو کسی شے پر مرتب ہو اور علت وہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب ہو پس شراء علت ہے اس لئے کہ شراء اس مقصد کے لئے موضوع ہے تاکہ اس پر ملک کا ترتب ہو سکے۔ الغرض ملک کا شراء کے ساتھ متصل ہونا حکم کا علت کیساتھ متصل ہونا ہے۔ فاضل مصنف نے کہا کہ اس قسم میں استعارہ (مجاز) دونوں طرف سے جائز ہے یعنی یہ بھی جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور مجازاً حکم (معلول) مراد لیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور مجازاً علت مراد لی جائے۔ کیونکہ استعارہ میں قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کر کے محتاج مراد لیا جائے اس لئے کہ محتاج الیہ ملزوم اور محتاج لازم ہوتا ہے اور استعارہ (مجاز) اسی کا نام ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے پس یہاں حکم (معلول) اور علت دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ بھی ہے اور محتاج بھی ہے اس لئے کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی حکم بغیر علت کے موجود نہیں ہوتا کیونکہ حکم، علت کا اثر ہے اور اثر اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہے اور جب ایسا ہے تو حکم محتاج اور علت محتاج الیہ ہوئی اور علت مشروع ہونے کے لحاظ سے حکم کی محتاج ہوتی ہے کیونکہ علت لذاتہا مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اس لئے مطلوب ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ حکم ثابت کیا جاتا ہے چنانچہ جس جگہ حکم کا ثابت کرنا ممکن نہ ہو اس جگہ علت لغو اور بیکار ہوتی ہے مثلاً کسی آدمی نے آزاد آدمی کو خریدا تو یہ شراء لغو ہوگی کیونکہ یہاں حکم یعنی آزاد پر ملک ثابت کرنا ناممکن ہے۔ الغرض علتیں بذاتِ خود مطلوب نہیں ہوتیں بلکہ ان کے احکام مقصود ہوتے ہیں پس جہاں علت مفید حکم نہ ہو اس جگہ علت لغو ہوگی اور جب ایسا ہے تو علت اپنے مشروع ہونے میں محتاج اور حکم محتاج الیہ ہوا۔ بہرحال علت اور حکم دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی ہے۔ اور جب ایسا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ لازم ہو کر متصل ہوگا کیونکہ محتاج، محتاج الیہ کے ساتھ لازم ہو کر متصل ہوتا ہے اور جب علت اور معلول دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کیساتھ متصل ہے اور اتصال متبر ہوتا ہے تو ان دونوں کے درمیان اتصال برابر لازم ہو کر (عام) ہوگا یعنی حکم علت

کے ساتھ لازم ہو کر متصل ہوگا اور علت حکم کے ساتھ لازم ہو کر متصل ہوگی اور جب دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ اتصال عام ہے تو استعارہ بھی عام ہوگا یعنی علت بول کر مجازاً حکم مراد لینا جائز ہوگا اور حکم بول کر مجازاً علت مراد لینا جائز ہوگا۔ کیونکہ استعارہ (مجاز) اتصال پر موقوف ہے لہذا جب اتصال عام ہے تو استعارہ بھی عام ہوگا یعنی طرفین سے استعارہ جائز ہوگا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيمَنْ قَالَ إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْآخَرَ يَعْتِقُ هٰذَا النِّصْفُ الْآخَرُ وَلَوْ قَالَ إِنْ مَلَكْتُ لَا يَعْتِقُ مَا لَمْ يَجْتَمِعِ الْكُلُّ فِي مِلْكِهِ فَإِنْ عَنٰى بِأَحَدِهِمَا الْآخَرَ تُعْمَلُ نِيَّتُهُ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لٰكِنْ فِيمَا فِيهِ تَخْفِيفٌ عَلَيْهِ لَا يُصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ فِي الدِّيَانَةِ

(ترجمہ) اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے یہ کہا "اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے پس اس نے آدھا غلام خریدا اور اس کو فروخت کر دیا۔ پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا اور اگر اس نے کہا کہ اگر میں غلام کا مالک ہو گیا تو وہ آزاد نہ ہوگا جب تک کہ پورا غلام اس کی ملک میں جمع نہ ہو جائے پس اگر اس نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کی نیت کی تو دونوں جگہوں میں اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا لیکن اس جگہ میں جس میں اس پر تخفیف ہو تو قضاءً اس کی تصدیق نہ ہوگی اور دیانۃً تصدیق کی جائیگی۔

(تشریح) مصنف رحمہ نے سابق میں بیان کردہ اصول (کہ علت اور معلول کے درمیان طرفین سے استعارہ جائز ہے) پر ایک تفریعی مسئلہ ذکر فرمایا ہے لیکن اس سے پہلے تمہید کے طور پر فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے "ان اشتریت عبداً فھو حر" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا حصہ خرید کر اسکو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو وہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر "ان ملکت عبداً فھو حر" کہا اور پھر آدھا غلام خرید کر اس کو فروخت کر دیا اور پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ دوسرا آدھا آزاد نہ ہوگا۔ ان دونوں کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ عرفاً شراء کے متحقق ہونے کے لئے فی مشتری کے تمام اجزاء کا مشتری (خریدکنندہ) کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے ایک شے کو متفرق طور پر تھوڑا تھوڑا خرید کیا مثلاً اس کے ایک جز کو خرید کر فروخت کر دیا پھر دوسرا جز خرید کر فروخت کر دیا پھر تیسرا جز خرید کیا تو اس شخص کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شے کا مشتری ہے اور اس نے اس شے کو خرید کیا ہے اور عرفاً کسی شے پر ملک متحقق ہونے کے لئے اس شے کے تمام اجزاء کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے چنانچہ اگر کوئی شخص ایک شے کے ایک جز کا مالک ہو گیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے جز کا مالک ہوا اور اس کو فروخت کر دیا پھر تیسرے جز کا مالک ہوا تو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جائیگا کہ یہ شخص اس شے کا مالک ہے۔ اسی

فرق کو بیان کرنے کے لئے ابوبکر اسکاف جو کبار ائمہ بلخ میں سے ہیں چلپی کے حوالے سے ان کا واقعہ ذکر کیا جاتا ہے واقعہ یہ ہے کہ ایک شخص اسحاق نامی ابوبکر اسکاف کا دربان تھا جب ابوبکر اسکاف اپنے تلامذہ کو شراء اور بیع کے درمیان فرق بتانا چاہتے تو وہ اس دربان کو بلا کر پوچھتے "ہل اشتریت بالمئی درہم" کیا تو نے دو سو درہم کے عوض خرید کیا ہے۔ وہ جواب میں کہتا نعم، ہاں۔ پھر ابوبکر اسکاف اس سے کہتے "ہل ملکت مائتی درہم" کیا تو دو سو درہم کا مالک ہوا ہے۔ وہ جواب میں کہتا "واللہ ما ملکتہا قط" بخدا میں دو سو درہم کا مالک کبھی نہیں ہوا۔ ملاحظہ فرمائیے ادھر تو یہ دربان کہتا ہے کہ میں دو سو درہم کا مالک کبھی نہیں ہوا۔ اور ادھر کہتا ہے کہ میں نے دو سو درہم کے عوض خریداری کی ہے اس کی مراد یہ ہی ہے کہ میں نے تھوڑا تھوڑا کر کے دو سو درہم کے عوض خریداری کی ہے لیکن میری ملک میں ایک ساتھ دو سو درہم کبھی جمع نہیں ہوئے البتہ تھوڑے تھوڑے کر کے دو سو درہم میری ملک میں آتے گئے اور جاتے گئے۔ اور دربان عامی آدمی ہوتا ہے لہذا اس کی جو بات بھی ہوگی وہ عرف پر مبنی ہوگی پس دربان کے اس جواب سے معلوم ہوا کہ عرف میں شراء متحقق ہونے کے لئے شی مشتری (خرید کی ہوئی چیز) کے تمام اجزاء کا جمع ہونا شرط نہیں ہے اور کسی شے پر ملک متحقق ہونے کے لئے شی مملوک کے تمام اجزاء کا مالک کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے۔ ابوبکر اسکاف اپنے تلامذہ کو شراء اور ملک کے درمیان فرق چونکہ عرف کے ذریعہ اسحاق نامی دربان کے اس قول سے سمجھاتے تھے اس لئے علماء نے اس مسئلہ کا نام مسئلہ اسحاقیہ رکھ دیا۔ اور اب یہ مسئلہ مسئلہ اسحاقیہ کے نام سے معروف ہے۔ بہرحال اس ضابطہ کے تحت اگر کسی نے "ان اشتریت عبدا فہو حر" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ آزاد ہونے کی شرط یعنی غلام کو خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر پایا گیا اور جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ آزاد ہو جائے گا جو حصہ تحقق شرط کے وقت اس کی ملک میں موجود ہے اور جو آدھا حصہ پہلے ہی فروخت کرنے کی وجہ سے اس کی ملک سے نکل چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "لا عتق فیما لا یملک ابن آدم" اور اگر "ان ملکت عبداً فہو حر" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید لیا تو یہ دوسرا آدھا آزاد نہ ہوگا کیونکہ آزاد ہونے کی شرط یہ ہے کہ متکلم غلام کا مالک ہو اور ملک متحقق ہونے کے لئے شی مملوک کے تمام اجزاء کا مالک کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے اور یہ شرط یعنی غلام کے تمام اجزاء کا ملک کے اندر جمع ہونا پایا نہیں گیا لہذا شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے غلام بھی آزاد نہ ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ شراء اور بیع کے درمیان مذکورہ فرق اس صورت میں ہوگا جبکہ ان دونوں کا مفعول (عبداً) نکرہ مذکور ہو ورنہ اگر مفعول معین ہو اور "ان اشتریت ہذا العبد" اور "ان ملکت ہذا العبد" کہا ہو تو اس صورت میں شراء اور ملک دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ اجتماع شرط نہیں ہے یعنی شراء متحقق ہونے کے لئے شی مشتری کے تمام اجزاء کا مشتری کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے اور ملک متحقق ہونے کے لئے شی مملوک کے تمام اجزاء کا مالک کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تفریق اور اجتماع وصف ہیں اور اوصاف غائب میں تو معتبر ہوتے ہیں لیکن حاضر میں معتبر نہیں ہوتے اور "ہذا العبد" چونکہ حاضر معین ہے اس لئے اس میں تفریق یا اجتماع کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس تمہید کے بعد طرفین سے استعارہ

کے جواز پر تفریعی مسئلہ پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے "ان اشتریت عبداً فہو حر" کہہ کر "ان ملکت عبداً فہو حر" کا ارادہ کیا یا "ان ملکت عبداً فہو حر" کہہ کر "ان اشتریت عبداً فہو حر" کا ارادہ کیا تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃً قائل کی تصدیق کی جائے گی اور دونوں صورتوں میں اس کی نیت کے مطابق عمل ہوگا یعنی پہلی صورت میں اجتماع شرط ہوگا اور غلام کا دوسرا نصف آزاد نہ ہوگا اور دوسری صورت میں اجتماع شرط نہ ہوگا اور غلام کا دوسرا نصف آزاد ہو جائے گا۔ البتہ پہلی صورت میں قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی اور دوسری صورت میں قضاءً بھی تصدیق کی جائے گی۔ حاصل یہ کہ دوسری صورت میں یعنی ملک سے شراء مراد لینے کی صورت میں دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح تصدیق کی جائے گی اور پہلی صورت میں یعنی شراء سے ملک مراد لینے کی صورت میں صرف دیانۃً تصدیق کی جائے گی اور قضاءً تصدیق نہ ہوگی۔ دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق اس لئے کی جائے گی کہ شراء علت اور ملک اس کا معلول ہے اور علت اور معلول کے علاقہ کی صورت میں استعارہ طرفین سے جائز ہوتا ہے لہٰذا شراء بول کر ملک اور ملک بول کر شراء مراد لینا جائز ہوگا یعنی فیما بینہ وبین اللہ اس کا قول معتبر ہوگا مطلب یہ ہے کہ جب متکلم مفتی سے اس مسئلہ کا حکم دریافت کرے گا تو مفتی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ صادر کرے گا اور پہلی صورت میں یعنی شراء بول کر ملک مراد لینے کی صورت میں قاضی اس کی تصدیق اس لئے نہیں کریگا کہ متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف اور آسانی کی نیت کی ہے یعنی اس نیت میں متکلم کا مفاد وابستہ ہے اس طور پر کہ نیت معتبر ہونے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور نیت معتبر نہ ہونے کی صورت میں غلام کا دوسرا نصف آزاد ہو جاتا ہے الغرض شراء سے ملک کی نیت کرنے میں سراسر متکلم کا مفاد ہے اور غلام کا نقصان ہے اور جب اس نیت میں متکلم کا مفاد ہے تو متکلم متہم بالکذب ہوگا اور اس کے متہم بالکذب ہونے کی وجہ سے قاضی اس کی تصدیق نہ کریگا یہ خیال رہے کہ قاضی کا تصدیق نہ کرنا اس وجہ سے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے۔ استعارہ (شراء سے ملک مراد لینا) تو صحیح ہے مگر چونکہ متکلم اپنی اس نیت میں متہم بالکذب ہے اس لئے قاضی اس کی تصدیق نہیں کریگا اور دوسری صورت یعنی 'ان ملکت' بول کر 'ان اشتریت' مراد لینے کی صورت میں قاضی متکلم کی تصدیق اس لئے کریگا کہ اس صورت میں متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت نہیں کی ہے بلکہ اپنے حق میں تغلیظ اور سختی کی نیت کی ہے اس طور پر کہ ملک بول کر شراء مراد لینے کی صورت میں غلام کا دوسرا آدھا آزاد ہو جاتا ہے اور اس میں متکلم کا نقصان ہے اور ملک بول کر شراء مراد نہ لینے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور اس میں متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے بہرحال متکلم جب اپنی اس نیت میں متہم بالکذب نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی کی طرف سے اس کی تصدیق کی جائے گی اور 'ان ملکت عبداً' پر ان اشتریت عبداً کا حکم جاری کیا جائے گا۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس دوسری صورت میں بھی متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اس نیت میں بھی متکلم کا مفاد وابستہ ہے اس طور پر کہ ملک عام ہے شراء، ہبہ، وصیت اور میراث تمام طریقوں سے حاصل ہو جاتی ہے یعنی ان ملکت کی صورت میں متکلم کا مالک ہونا اس وقت بھی متحقق ہوگا جبکہ متکلم نے غلام خریدا ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ کسی نے متکلم کیلئے ہبہ کیا ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جبکہ متکلم کے لئے کسی نے غلام کی وصیت کی ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جبکہ متکلم کو غلام میراث میں ملا ہو اور شراء ان اسباب میں سے ایک معین سبب کے ساتھ خاص ہے پس متکلم اگر 'ان ملکت' بول کر شراء کی نیت نہ کرتا تو ہبہ وغیرہ تمام طریقوں پر مالک ہونے سے غلام آزاد

ہو جاتا اور اس صورت میں متکلم کا نقصان اور غلام کا فائدہ ظاہر ہے اور جب متکلم نے ان ملکت سے شرار کی نیت کی تو غلام صرف شرار کی صورت میں آزاد ہوگا اور باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا اور اس میں سراسر متکلم کا فائدہ ہے اور جب اس نیت میں متکلم کا فائدہ ہے تو متکلم اپنی اس نیت میں متہم ہوگا اور جب متکلم اپنی اس نیت میں متہم ہے تو قضاءً اس صورت میں بھی اس کی نیت کا اعتبار نہ ہونا چاہیئے تھا حالانکہ آپ نے اس صورت میں اس کی نیت کا قضاءً اعتبار کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ احکام شرع میں عمومی اور اغلبی چیزوں کا اعتبار ہوتا ہے اور ملک کا اغلبی اور عمومی سبب شرار ہے لہذا جب شرار دوسرے اسباب سے ملک کی بہ نسبت عام اور اغلب سبب ہے تو متکلم ملک سے شرار مراد لینے کی صورت میں متہم بالکذب نہ ہوگا اور جب متکلم متہم نہیں ہے تو اس کی اس نیت کی قضاءً تصدیق بھی کی جائے گی۔

وَالثَّانِيْ اِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَاهُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَتْ لَهُ كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِاَلْفَاظِ الْعِتْقِ تَبَعًا لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ.

ترجمہ:- اور اتصال سببی کی دوسری قسم فرع کا اس چیز کے ساتھ متصل ہونا ہے جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے وضع کی گئی ہو جیسے زوالِ ملکِ رقبہ کے تابع ہو کر زوالِ ملکِ متعہ کا الفاظِ عتق کے ساتھ متصل ہونا ہے۔

تشریح:- اتصال سببی جو اتصال صوری کے قبیل سے ہے اس کی دوسری قسم یہ ہے کہ فرع (جس کو حکم اور مسبب بھی کہا جاتا ہے) سبب محض (جس کو اصل بھی کہا جاتا ہے) کے ساتھ متصل ہو۔ سبب محض کی تفسیر کرتے ہوئے مصنف رحمہ نے فرمایا کہ وہ سبب ایسی علت نہ ہو جس کو فرع اور حکم کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ حاصل یہ ہے کہ علت حکم کے لئے موضوع ہوتی ہے اور حکم اس کی طرف وجوداً بھی منسوب ہوتا ہے اور وجوباً بھی منسوب ہوتا ہے جیسے عقد بیع، ملک کے لئے علت ہے کہ عقد بیع، ثبوت ملک کے لئے موضوع بھی ہے اور ملک اس کی طرف وجوداً اور وجوباً منسوب بھی ہے چنانچہ عقد بیع سے مشتری کے لئے ملکِ مبیع موجود بھی ہوتی ہے اور واجب بھی ہوتی ہے اور سبب محض (جسکو سبب حقیقی بھی کہا جاتا ہے) ایسا نہیں ہوتا یعنی وہ مفضی الی الحکم تو ہوتا ہے لیکن نہ تو وہ حکم کے لئے موضوع ہوتا ہے اور نہ حکم اس کی طرف وجوداً اور وجوباً منسوب ہوتا ہے جیسے مولیٰ کہ باندی کو خطاب کرتے ہوئے "انت حرۃ" کہنا کہ یہ لفظ سبب محض ہے اور اس لفظ سے ملکِ متعہ کا زائل ہونا حکم (مسبب) ہے اسلئے کہ یہ لفظ نہ تو زوال ملک متعہ کے لئے موضوع ہے بلکہ زوال ملکِ رقبہ کے لئے موضوع ہے اور نہ زوالِ ملکِ متعہ اس لفظ کی طرف وجوداً اور وجوباً منسوب ہے۔ البتہ یہ لفظ زوال ملک متعہ کی طرف مفضی ہے یعنی اس لفظ سے ملک رقبہ کا زوال تو یقینی ہے لیکن ملک متعہ کا زوال امر اتفاقی ہے ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا۔ چنانچہ اگر اس لفظ سے اپنی باندی کو خطاب کیا تو زوال ملک متعہ متحقق ہو جائے گا لیکن اگر غلام سے خطاب کیا گیا تو زوال ملک متعہ متحقق نہ ہوگا حالانکہ زوال ملک رقبہ دونوں صورتوں میں موجود ہے پس چونکہ سبب کا اطلاق کبھی علت پر بھی ہوتا ہے اس لئے فاضل مصنف نے "محض" کا لفظ بڑھا کر علت سے احتراز فرمایا ہے

لیکن اگر آپ ذرا سا غور کریں تو معلوم ہو جائے گا کہ "لیس بعلة وضعت له" عبارت لانے کے بعد محض کی قید ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی کیونکہ جو سبب علت کے معنی میں نہ ہو وہ سبب محض ہی ہوتا ہے۔

بہرحال اتصال سببی کی دوسری قسم یہ ہے کہ فرع یعنی حکم (مسبب) سبب کے ساتھ متصل ہو یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسی نسبت کا علاقہ ہو کہ ان دونوں میں سے ایک سبب اور دوسرا مسبب ہو۔ اس اتصال کی مثال جیسے زوالِ ملکِ رقبہ کے تابع ہو کر زوال ملک متعہ کا الفاظ عتق کے ساتھ متصل ہونا یعنی اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا 'انتِ حرة' تو آزاد ہے یا 'حررتکِ' یا 'اعتقتکِ' کہا۔ میں نے تجھ کو آزاد کر دیا تو ان الفاظ عتق سے باندی کا ملکِ متعہ زائل ہو جائے گا اور مولیٰ کے لئے اس باندی سے بغیر نکاح کے وطی کرنا حلال نہ ہوگا۔ مذکورہ الفاظ عتق سے اولاً اور بالذات تو باندی کا ملکِ رقبہ زائل ہوگا اور زوالِ ملکِ رقبہ کے واسطہ سے اس کا ملک متعہ زائل ہو جائے گا۔ پس زوال ملک رقبہ، زوال ملک متعہ کے لئے علت ہوگا کیونکہ زوالِ ملکِ متعہ، زوال ملک رقبہ کی طرف وجوداً اور وجوباً دونوں طرح منسوب ہے اور مذکورہ الفاظ عتق، زوال ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوں گے۔ کیونکہ یہ الفاظ زوال ملکِ متعہ کی طرف مفضی تو ہیں لیکن شریعت اسلام میں ان الفاظ کو زوالِ ملک متعہ کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ یہ الفاظ زوالِ ملک رقبہ کے لئے موضوع ہیں۔ حاصل یہ ہوا کہ مذکورہ الفاظِ عتق علت ہیں زوال ملک رقبہ کے لئے اور زوالِ ملکِ رقبہ علت ہے زوالِ ملکِ متعہ کے لئے اور زوالِ ملک متعہ زوالِ ملکِ رقبہ کے واسطہ سے چونکہ ان الفاظ کی طرف مفضی ہے اس لئے یہ الفاظ، زوالِ ملکِ متعہ کے لئے سبب ہوں گے اور سبب ہونے کی وجہ سے زوالِ ملک متعہ، زوال ملک رقبہ کے واسطے سے ان الفاظ کے ساتھ متصل ہوگا کیونکہ مسبب اپنے سبب کے ساتھ صورتاً متصل ہوتا ہے۔

وَاِنَّهٗ يُوْجِبُ اِسْتِعَارَةَ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ لِاَنَّ اِتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْاَصْلِ فِيْ حَقِّ الْاَصْلِ فِيْ حُكْمِ الْعَدَمِ لِاسْتِغْنَائِهٖ عَنِ الْفَرْعِ وَهُوَ نَظِيْرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ اِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ اَوَّلُ الْكَلَامِ عَلٰى اٰخِرِهٖ لِصِحَّتِهٖ وَافْتِقَارِهٖ اِلَيْهِ فَاَمَّا الْاَوَّلُ فَتَامٌّ فِيْ نَفْسِهٖ لِاسْتِغْنَائِهٖ عَنْهُ

(ترجمہ) اور اتصال کی یہ دوسری قسم فرع کے لئے اصل کے استعارہ کو اور حکم کے لئے سبب کے استعارہ کو ثابت کرتی ہے اس کے عکس کو ثابت نہیں کرتی ہے کیونکہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اصل مراد لینے کے حق میں معدوم کے حکم میں ہے کیونکہ اصل فرع سے مستغنی ہے اور یہ سبب اور مسبب کے درمیان اتصال، نظیر ہے جملہ ناقصہ کی جبکہ وہ جملہ کاملہ پر معطوف ہو، اولِ کلام، آخر کلام پر موقوف ہوگا۔ آخر کلام کی صحت اور اس کے اول کلام کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے۔ بہرحال اول کلام بذاتہ تام ہے کیونکہ اول کلام، آخر کلام سے مستغنی ہے۔

(تشریح) مصنف رحمہ نے فرمایا کہ اتصال سببی کی اس دوسری قسم یعنی اتصال بین السبب والمسبب میں صرف ایک طرف سے

استعارہ جائز ہے اور قسم اول کی طرح دونوں طرف سے جائز نہیں ہے یعنی اصل (سبب) کا استعارہ فرع (حکم مسبب) کے لئے تو جائز ہے لیکن اس کا برعکس یعنی فرع کا استعارہ اصل کے لئے جائز نہیں ہے حاصل یہ کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا تو جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے بیوی سے 'انت حرۃ' کہا اور 'انت طالق' مراد لیا تو یہ جائز ہے کیونکہ انت حرۃ سبب ہے اور انت طالق جس کے ذریعہ ملک متعہ زائل ہوتا ہے مسبب ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لہذا انت حرۃ بول کر انت طالق مراد لینا جائز ہوگا اور انت حرۃ اور دوسرے الفاظ عتق کے ذریعہ بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر کسی نے اپنی باندی سے 'انت طالق' کہا اور 'انت حرۃ' مراد لیا تو یہ درست نہ ہوگا اور باندی آزاد نہ ہوگی۔ کیونکہ انت طالق جو زوال ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے مسبب ہے اور انت حرۃ اس کا سبب ہے اور ہمارے نزدیک مسبب بول کر سبب مراد لینا چونکہ جائز نہیں ہے اس لئے 'انت طالق' بول کر 'انت حرۃ' مراد لینا درست نہ ہوگا اور باندی آزاد نہ ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا اس وقت ناجائز ہے جبکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص نہ ہو۔ لیکن اگر مسبب، سبب کے ساتھ خاص ہو تو اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت میں سبب علت کے معنی میں ہوگا اور سبب اسی مسبب کے لئے مشروع ہوگا اور جب سبب علت کے معنی میں ہے تو مسبب معلول کے معنی میں ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا جائز ہے لہذا مذکورہ صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہوگا جیسے حضرت یوسف ؑ کے قید کے ساتھی کا قول " انی ارانی اعصر خمرا " ہے کہ یہاں خمر سے مراد انگور ہے اور انگور خمر کا سبب اور خمر اس کا مسبب ہے مگر یہ مسبب ایسا ہے جو سبب کے ساتھ خاص ہے۔ کیونکہ احناف کے نزدیک خمر انگور ہی سے تیار ہوتی ہے اور انگور کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نشہ آور مشروب تیار ہوتا ہے اس کو احناف کے نزدیک خمر نہیں کہا جاتا ہے پس جب اس مثال میں مسبب، سبب کیساتھ خاص ہے تو احتیاج دونوں طرف سے آئیگی یعنی سبب، مسبب کا اور مسبب سبب کا محتاج ہوگا اور جب ایسا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک محتاج اور ہر ایک محتاج الیہ ہوگا اور جب ہر ایک محتاج اور ہر ایک محتاج الیہ ہے اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک بول کر دوسرا مراد لینا مجازاً درست ہوگا۔ الغرض اگر مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے۔

حضرت امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جس طرح سبب کا استعارہ مسبب کے لئے جائز ہے اسی طرح مسبب کا استعارہ سبب کے لئے بھی جائز ہے یعنی جسطرح سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے اسی طرح مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے پس امام شافعی رح کے نزدیک جس طرح بیوی سے خطاب کرتے ہوئے 'انت حرۃ' کہکر انت طالق مراد لینا جائز ہے اسی طرح باندی کو مخاطب کرکے انت طالق بول کر انت حرۃ مراد لینا بھی درست ہے پس پہلی صورت میں بیوی مطلقہ ہو جائے گی اور دوسری صورت میں باندی آزاد ہو جائے گی۔ حضرت امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان اتصال معنوی موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اسقاط کے قبیلہ سے ہے یعنی عتاق کے ذریعہ ملک رقبہ کا اسقاط ہوتا ہے اور طلاق کے ذریعہ ملک متعہ کا اسقاط ہوتا ہے۔ بہرحال دونوں

کے ذریعہ اسقاط ہوتا ہے اور دونوں کی بنیاد سرایت اور لزوم پر ہے۔ سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعض شے میں حکم ثابت ہونے سے کُلِّ شی میں حکم ثابت ہو جائے۔ حاصل یہ کہ طلاق اور عتاق دونوں سرایت کرتے ہیں چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی کے ایک حصہ مثلاً چہرے پر یا نصف پر طلاق واقع کی تو یہ طلاق بیوی کے کل میں سرایت کر جائے گی اور کل پر طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح اگر غلام کے چہرے پر آزادی واقع کی تو یہ آزادی سرایت کر جائے گی اور پورا غلام آزاد آزاد ہو جائے گا۔ اور لزوم سے مراد فسخ کو نہ قبول کرنا ہے یعنی طلاق اور عتاق دونوں فسخ کو قبول نہیں کرتے ہیں اور دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں یعنی طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ الحاصل طلاق اور عتاق دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے یعنی دونوں اسقاطِ بلک، سرایت، لزوم اور تعلیق بالشرط کے معنی میں شریک ہیں اور جب ان دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے مستعار لینا بھی جائز ہے جیسا کہ اسد اور رجل شجاع کے درمیان اتصال معنوی موجود ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے مستعار لیا جا سکتا ہے یعنی اسد بول کر رجل شجاع اور شجاع بول کر اسد مراد لیا جا سکتا ہے احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان اتصال معنوی موجود نہیں ہے کیونکہ طلاق، قید نکاحی کو ختم کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے یعنی نکاح کی وجہ سے عورت پر جو قیود اور پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں طلاق کے ذریعہ ان قیود کو ختم کر دیا جاتا ہے۔ اور عتاق، قوت ثابت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی غلام کے اندر حکماً ضعف ہوتا ہے اس طور پر کہ وہ دوسرے کا مملوک ہوتا ہے اس کے لئے اپنی ذات پر کسی طرح کی قدرت حاصل نہیں ہوتی حتی کہ وہ نہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کا مجاز ہے اور نہ ہی اس کے کسی تصرف کا شرعاً اعتبار ہوتا ہے لیکن جب اس کو آزاد کر دیا جاتا ہے تو وہ مالک ہوتا ہے مملوک نہیں ہوتا اور مذکورہ تمام تصرفات کا شرعاً مجاز ہوتا ہے پس عتاق کے ذریعہ وہ قوت ثابت ہو گئی جو قوت عتاق سے پہلے ثابت نہیں تھی الغرض جب طلاق، قید نکاحی کو ختم کرنے کے لئے موضوع ہے اور اعتاق اثباتِ قوت کے لئے موضوع ہے تو ان دونوں کے درمیان کسی معنی میں اشتراک نہیں پایا گیا۔ اور جب ان دونوں کے درمیان کسی معنی میں اشتراک نہیں پایا گیا تو دونوں کے درمیان اتصال معنوی بھی موجود نہ ہوگا اور جب اتصال معنوی موجود نہیں ہے تو طلاق و عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینا بھی درست نہ ہوگا۔ امام شافعی رح کی طرف سے اس جواب کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ شرعاً اور عرفاً یہ ہی سمجھا جاتا ہے کہ اعتاق رقیت اور بلک زائل کرنے کے لئے ہے۔ لہٰذا اعتاق ازالۂ ملک کے لئے موضوع ہوگا نہ کہ اثبات قوت کے لئے پس اس صورت میں بھی طلاق اور عتاق کے درمیان اتصالِ معنوی پایا گیا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک ازالہ کے لئے موضوع ہے۔ طلاق قید نکاحی کے ازالہ کے لئے موضوع ہے اور عتاق بلک اور رقیت کے ازالہ کے لئے موضوع ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عتاق، اثباتِ قوت کے لئے موضوع ہے تو بھی ہم کہیں گے کہ اثباتِ قوت ازالۂ ملک کو مستلزم ہے یعنی عتاق کے ذریعہ بلاشبہ غلام کے اندر قوت ثابت ہو جاتی ہے لیکن ملکیت اور رقیت جس کو ضعف حکمی کہا جاتا ہے وہ بھی زائل ہو جاتی ہے الغرض ازالہ میں دونوں شریک ہیں اور جب ازالہ میں طلاق اور عتاق دونوں شریک ہیں تو اتصال معنوی پایا گیا اور جب اتصال معنوی پایا گیا تو طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے

مستعار لینا بھی درست ہوگا۔ ہماری طرف سے اس جواب کا جواب یہ ہے کہ اتصال معنوی کے لئے کسی بھی معنی میں شریک ہونا کافی نہیں ہے بلکہ اس معنی میں شریک ہونا ضروری ہے جو معنی مشبہ بہ کے ساتھ مختص ہوں اور اس معنی کا مشبہ بہ میں پایا جانا مشہور ہو جیسا کہ اتصال معنوی کے ذیل میں گذر چکا ہے۔ اور یہاں طلاق اور عتاق دونوں اگرچہ ازالہ کے معنی میں شریک ہیں لیکن یہ معنی دونوں میں سے کسی کے ساتھ خاص اور مشہور نہیں ہیں بلکہ دونوں میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں اور جب ایسا ہے تو طلاق و عتاق کے درمیان اتصال معنوی موجود نہیں ہوا اور جب ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی نہیں پایا گیا تو حضرت امام شافعی رح کا اتصال معنوی کو لیکر طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

لان اتصال الفرع بالاصل الخ سے فاضل مصنف نے احناف کے مذہب پر دلیل بیان کی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے استعارہ (مجاز) دراصل اس کا نام ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے اسی وجہ سے استعارہ (مجاز) صحیح ہونے کے لئے اس بات کو شرط قرار دیا گیا ہے کہ مستعار لہ (جس کا ارادہ کیا گیا ہے) یعنی معنی مجازی مستعار منہ (جس کو ذکر کیا گیا ہے) یعنی معنی حقیقی کے ساتھ لازم ہو کر متصل ہو تاکہ اس اتصال کی وجہ سے مستعار لہ لازم اور مستعار منہ ملزوم واقع ہو سکے۔ کیونکہ جس کا اتصال ہوتا ہے لازم، اور جس کے ساتھ اتصال ہوتا ہے ملزوم کہلاتا ہے۔ اور پھر ملزوم (مستعار منہ) بول کر لازم (مستعار لہ) مراد لیا جا سکے۔ پس سبب اور مسبب کے درمیان اس طرح کا اتصال ایک جانب سے یعنی مسبب کی جانب سے تو موجود ہے لیکن ایک جانب (سبب) سے معدوم ہے یعنی مسبب اپنے ثبوت میں چونکہ سبب کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج محتاج الیہ کے ساتھ لازم ہو کر متصل ہوتا ہے اسلئے مسبب اپنے سبب کے ساتھ لازم ہو کر متصل ہوگا یعنی مسبب لازم اور سبب اس کا ملزوم ہوگا اور ملزوم بول کر چونکہ مجازاً لازم مراد لیا جاتا ہے اس لئے سبب بول کر مجازاً مسبب مراد لینا درست ہوگا اور سبب اپنی مشروعیت میں مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب مشروع ہو اور مسبب موجود نہ ہو جیسے عتاق کا حکم زوال ملک متعہ کا سبب ہے۔ لیکن اگر اس حکم سے غلام کو خطاب کیا گیا اور "انت حر" کہا گیا تو سبب یعنی "انت حر" موجود اور مشروع ہوگا حتی کہ غلام آزاد ہو جائے گا مگر مسبب یعنی زوال ملک متعہ موجود نہیں ہوگا۔ الحاصل سبب مسبب کا محتاج نہیں ہے اور جب سبب مسبب کا محتاج نہیں ہے بلکہ سبب، مسبب سے مستغنی ہے تو سبب مسبب کے ساتھ لازم ہو کر متصل نہ ہوگا یعنی سبب لازم اور مسبب ملزوم نہ ہوگا اور جب سبب لازم اور مسبب ملزوم نہیں ہو سکتا تو مسبب بول کر مجازاً سبب مراد لینا بھی درست نہ ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ فرع یعنی مسبب کا اتصال اصل یعنی سبب کے ساتھ سبب مراد لینے کے حق میں معدوم کے حکم میں ہے یعنی یہ اتصال غیر معتبر ہے کیونکہ سبب مسبب سے مستغنی ہوتا ہے اس کا محتاج نہیں ہوتا اسی بات کو مختصر لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے اسلئے کہ مسبب اثر ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہے اور اثر اپنے ثبوت میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ مسبب محتاج اور سبب محتاج الیہ ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے لہذا سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہوگا اور رہا سبب تو چونکہ وہ اپنی مشروعیت میں سبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس لئے

مسبب محتاج الیہ نہ ہوگا اور جب مسبب محتاج الیہ نہیں ہے تو مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ سابق میں کہا گیا ہے کہ سبب اور مسبب کے درمیان جو اتصال ہے وہ ایک جانب یعنی مسبب کی جانب سے تو معتبر ہے لیکن سبب کی جانب سے معتبر نہیں ہے۔ مصنف رح نے اس کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جب جملہ ناقصہ کو جملہ کاملہ پر معطوف کیا جائے مثلاً یوں کہا جائے "سالم حر وغانم" تو پہلا جملہ (سالم حر) چونکہ مبتدا اور خبر دونوں پر مشتمل ہے اس لئے یہ جملہ تام ہوگا اور دوسرا جملہ (غانم) چونکہ خبر کا محتاج ہے اسلئے یہ جملہ ناقصہ ہوگا لیکن واؤ عاطفہ کے واسطہ سے دوسرا جملہ پہلے جملے کے ساتھ متعلق ہوگا اور پہلے جملہ کا حکم دوسرے جملہ پر موقوف ہوگا تاکہ دونوں جملوں کے مبتدا کا خبر میں شریک ہونا درست ہو اور پہلے جملے کی طرح دوسرا جملہ بھی مفید معنی ہو پس جب دونوں جملے مفید معنی ہو گئے تو سالم اور غانم دونوں پر آزادی واقع ہو جائے گی لیکن پہلے جملے کا دوسرے جملے پر موقوف ہونا اس وجہ سے نہیں کہ پہلا جملہ غیر تام ہے بلکہ اس وجہ سے ہے تاکہ دوسرا جملہ صحیح اور مفید معنی ہو جائے کیونکہ اگر پہلے جملے کے حکم کو دوسرے جملے پر موقوف نہ رکھا گیا بلکہ پہلے جملے کو دوسرے جملے سے جدا کر دیا گیا تو دوسرا جملہ خبر نہ ہونے کی وجہ سے غیر صحیح اور غیر مفید ہوگا۔ پس دوسرا جملہ چونکہ خبر میں پہلے جملہ کا محتاج ہے اسلئے دوسرے جملہ کو تام اور مفید معنی کرنے کے لئے پہلے جملہ کے حکم کو دوسرے جملہ پر موقوف رکھا گیا اور رہا پہلا جملہ تو وہ بذاتہ تام ہے اور مفید حکم ہونے میں دوسرے جملہ سے مستغنی ہے۔ حاصل یہ کہ یہ توقف یعنی پہلے جملے کے حکم کا دوسرے جملہ پر موقوف ہونا دوسرے جملہ کے اعتبار سے تو ثابت ہے کیونکہ دوسرے جملہ کا مفید حکم ہونا اسی پر موقوف ہے لیکن پہلے جملے کے اعتبار سے معدوم ہے کیونکہ پہلے جملہ کا مفید حکم ہونا اس پر موقوف نہیں ہے۔ بہرحال جس طرح یہاں توقف ایک جانب سے یعنی جملہ ناقصہ کے اعتبار سے ثابت اور معتبر ہے اور ایک جانب سے یعنی جملہ کاملہ کے اعتبار سے ثابت نہیں ہے۔ اسی طرح سبب اور مسبب کے درمیان جو اتصال ہے وہ بھی ایک جانب یعنی مسبب کی جانب سے ثابت اور معتبر ہے اور ایک جانب سے معدوم اور غیر معتبر ہے۔

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ مَا أُرِيْدَ بِهٖ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ رض لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيْمَا يَحْتَمِلُهٗ وَيُجَاوِرُهٗ وَأَبَى الشَّافِعِيُّ رح ذٰلِكَ وَقَالَ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُوْدٌ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ الْعَجْزِ وَالضَّرُوْرَاتِ۔

(ترجمہ) اور مجاز کا حکم اس معنی کا ثابت ہونا ہے جو معنی مجازی لفظ سے مراد ہوں وہ مجاز خاص ہو یا عام ہو جیسا کہ یہ حقیقت کا حکم ہے اسی وجہ سے ہم نے عبداللہ ابن عمر کی حدیث "لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین" میں لفظ صاع کو ان تمام چیزوں میں عام کر دیا جو چیزیں اس میں سماتی ہوں اور اس کے مجاور ہوتی ہوں اور امام شافعی رح نے اس عموم کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مجاز کے لئے عموم نہیں ہے کیونکہ مجاز ضرورتاً ثابت ہے اس کی طرف کلام میں توسع پیدا کرنے کے لئے

رجوع کیا جاتا ہے اور امام شافعی رح کی طرف نسبت کردہ یہ قول باطل ہے اسلئے کہ مجاز کتاب اللہ میں موجود ہے اور اللہ تعالیٰ عجز اور ضرورتوں سے منزہ ہیں۔

(تشریح) حقیقت اور مجاز کی تعریف کرنے کے بعد مصنف رح یہاں سے ان دونوں کا حکم بیان فرما رہے ہیں مصنف نے اختصار کے پیش نظر مجاز کا حکم تو مقصود بنا کر ذکر کیا ہے اور حقیقت کا حکم مشبہ بنا کر ضمناً ذکر فرمایا ہے گویا یوں کہا کہ مجاز کا حکم حقیقت کیطرح ہے اسلئے کہ کلام کی دو قسمیں ہیں حقیقت اور مجاز لہذا مجاز عموم اور خصوص اور دیگر احکام میں حقیقت کی طرح ہوگا۔ لیکن خادم حقیقت کا حکم قدرے تفصیل کے ساتھ ذکر کرتا ہے چنانچہ عرض ہے کہ حقیقت کا حکم یہ ہے کہ وہ لفظ جو معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے اس سے ان تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جنکو معنی موضوع لہ شامل ہو وہ لفظ خواہ عام ہو خواہ خاص ہو، اسیطرح وہ لفظ امر کی صورت میں ہو یا نہی کی صورت میں ہو کیونکہ حقیقت خاص کے ساتھ بھی جمع ہو جاتی ہے اور عام کے ساتھ بھی، امر کی صورت میں بھی متحقق ہوتی ہے اور نہی کی صورت میں بھی۔ امر کی مثال:۔ "یا ایہا الذین آمنوا ارکعوا" اور نہی کی مثال "ولا تقربوا الزنی" ہے کیونکہ پہلی مثال میں رکوع کی حقیقت یعنی جھکنا بصورت امر متحقق ہے اور دوسری مثال میں زنا کی حقیقت یعنی ادخال فرج فی الفرج بصورت نہی متحقق ہے لہذا فعل یعنی رکوع اور زنا کے اعتبار سے ان دونوں کی حقیقت خاص ہے اور فاعل یعنی مکلف کے اعتبار سے دونوں کی حقیقت عام ہے بہرحال رکوع اور زنا کی حقیقت خاص کے ساتھ بھی جمع ہے اور عام کے ساتھ بھی جمع ہے۔

مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ لفظ جو کسی علاقہ کی وجہ سے معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہے اس سے ان تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جنکو معنی غیر موضوع لہ شامل ہو وہ مجازی لفظ خاص ہو یا عام ہو یعنی لفظ اگر خاص ہو تو مجاز بھی خاص ہوگا اور لفظ اگر عام ہو تو مجاز بھی عام ہوگا۔ خاص کی مثال جیسے لفظ اسد کہ یہ خود بھی خاص ہے اور مجاز یعنی معنی غیر موضوع لہ رجل شجاع بھی خاص ہے اور جیسے باری تعالیٰ کے قول "اولامستم النساء" میں ملامستِ نساء سے مجازاً جماع مراد ہے اور یہ خاص ہے اور عام کی مثال عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی یہ حدیث ہے "لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین" یعنی ایک درہم دو درہم کے عوض اور ایک صاع دو صاع کے عوض فروخت مت کرو۔ صاع کے حقیقی معنی لکڑی کے اس ظرف اور برتن کے ہیں جس کے ذریعہ اشیاء کا اندازہ کیا جاتا ہے اور مجازی معنی اس مظروف کے ہیں جس کو صاع کے اندر ڈال کر صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ اس جگہ حدیث میں صاع کے حقیقی معنی بالاجماع مراد نہیں ہیں کیونکہ لکڑی کے ایک صاع (ظرف) کو دو صاع کے عوض بیچنا بالاجماع جائز ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور جب یہ جائز ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں صاع کے مجازی معنی مراد ہیں گویا مکیل (لکڑی کا صاع) بول کر حال (ماکیل فی الصاع) مراد لیا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ چیز جو ایک صاع میں سما جائے اس کو اسی کی جنس میں سے اس چیز کے عوض مت فروخت کرو جو دو صاع میں سماتی ہو یعنی ایک صاع کے بقدر گیہوں کو اسی کے ہم جنس دو صاع کے بقدر گیہوں کے عوض مت فروخت کرو۔ بہرحال حدیث میں صاع کے مجازی معنی مراد ہیں اور صاع پر چونکہ الف لام استغراق ہے اس لئے صاع ان تمام چیزوں کو عام اور شامل ہوگا جن چیزوں کا صاع کے ذریعہ اندازہ کیا جاتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں

علاقہ تو ایک ہے حال اور محل کا لیکن اس کے افراد گندم، جو، چاول، کھجور، چونہ وغیرہ بہت سے ہیں پس انھیں افراد کے اعتبار سے مجاز عام ہوگا۔ الحاصل مجاز حقیقت کی طرح خاص بھی ہوتا ہے اور عام بھی ہوتا ہے۔ اسی عموم مجاز کی وجہ سے ہم احناف کہتے ہیں کہ ربا (سود) جس طرح مطعوم یعنی گندم وغیرہ میں جاری ہوتا ہے اسی طرح غیر مطعوم یعنی چونہ میں بھی جاری ہوتا ہے۔ فاضل مصنف رح نے فرمایا کہ حضرت امام شافعی رح عموم مجاز کا انکار کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک مجاز خاص تو ہوتا ہے لیکن عام نہیں ہوتا اور یہاں حدیث میں "لا ربا الا فی الصاع" سے صرف مطعوم مراد ہے ہر وہ چیز مراد نہیں ہے جس کا صاع کے ذریعہ اندازہ کیا جاتا ہے اور اس پر دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ مجاز ضرورتاً ثابت ہوتا ہے یعنی کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اور غیر موضوع لہ میں مستعمل نہ ہو ہاں اگر معنی موضوع لہ (حقیقی) کا مراد لینا متعذر ہو جائے تو معنی غیر موضوع لہ (مجاز) کی طرف لوگوں پر آسانی پیدا کرنے کے لئے رجوع کیا جا سکتا ہے الغرض مجاز ضرورتاً ثابت ہے اور جو چیز ضرورتاً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے۔ اور حدیث میں صرف مطعوم (خصوص) مراد لیکر بھی ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ لہذا عموم کس ضرورت سے مراد لیا جائے گا۔ یعنی جب مجاز میں خصوص مراد لیکر ضرورت پوری ہو گئی تو عموم مراد لینا درست نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے امام شافعی رح کی طرف سے بیان کردہ دلیل کے دو جواب ہیں پہلا جواب جس کو مصنف رح نے ذکر نہیں کیا ہے یہ ہے کہ سابق میں یہ جو کہا گیا ہے کہ حقیقت خاص بھی ہوتی ہے اور عام بھی ہوتی ہے تو حقیقت کے عام ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ حقیقت حقیقت ہونے کی وجہ سے عام ہوتی ہے اور عام ہونے میں حقیقت کا کوئی دخل ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ہر حقیقت عام ہوتی حالانکہ ہر حقیقت عام نہیں ہوتی بلکہ بسا اوقات حقیقت خاص بھی ہوتی ہے۔ الغرض حقیقت کا عام ہونا اسلئے نہیں کہ وہ حقیقت ہے بلکہ عموم پر ایک زائد چیز دلالت کرتی ہے اور اس زائد چیز کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت میں عموم پیدا ہوتا ہے مثلاً لفظ حقیقی اگر مفرد غیر معین ہو اور اس پر الف لام جنسی یا استغراقی داخل ہو تو اس لفظ حقیقی میں الف لام کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور نفی کے تحت واقع ہو تو اس لفظ حقیقی میں نفی کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح لفظ حقیقی اگر نکرہ ہو اور کسی صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو اس لفظ حقیقی میں صفت عامہ کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح لفظ حقیقی اگر جمع کا صیغہ ہو تو اس میں صیغہ جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی میں جمع کے معنی ہوں جیسے لفظ قوم اور رہط تو اس لفظ حقیقی میں معنی جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ حقیقت، حقیقت ہونے کی وجہ سے عام نہیں ہوتی ہے بلکہ مذکورہ دلالتوں کی وجہ سے عام ہوتی ہے پس اگر یہ دلالتیں مجاز کے اندر پائی جائیں تو مجاز بھی عام ہو جائیگا یعنی مجازی لفظ میں اگر مذکورہ دلالتوں میں سے کوئی دلالت پائی گئی تو اس مجازی لفظ میں عموم پیدا ہو جائے گا کیونکہ نہ تو حقیقت عموم کے لئے شرط ہے اور نہ مجاز عموم سے مانع ہے بلکہ مذکورہ دلالتیں جہاں پائی جائیں گی وہیں عموم پیدا ہو جائے گا خواہ وہ لفظ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔ دوسرا جواب جس کو حضرت مصنف بھی ذکر فرما رہے ہیں یہ ہے کہ مجاز کے ضرورتاً ثابت ہونے کا قائل ہونا باطل ہے یعنی مجاز کا ثبوت ضرورۃً کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ کتاب اللہ میں مجاز

بکثرت موجود ہے اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے مبرا اور منزہ ہیں اسلئے کہ ضرورت عجز اور نقصان کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ عجز اور نقصان سے بالکل پاک ہیں۔ بہرحال جب مجاز ضروری ثابت نہیں ہے تو امام شافعی رح کا ضرورت کو لیکر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ کتاب اللہ میں مجاز کی مثال حق جل مجدہ کے یہ اقوال ہیں" انا لما طغی الماء حملناکم فی الجاریۃ" اور " فوجدا فیہا جدارا یریدان ینقض" پہلی آیت طوفانِ نوح سے متعلق ہے اور لفظ طغیٰ جسکا مصدر طغیان ہے اور طغیان کے حقیقی معنی ظلم اور گناہوں میں آگے بڑھنے کے ہیں لیکن آیت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی یعنی پانی کا بلند ہونا اور حد سے بڑھنا مراد ہے ملاحظہ فرمائیے باری تعالیٰ کے اس قول میں لفظ" طغیٰ" اپنے حقیقی معنی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ مجازی معنی میں مستعمل ہے۔ دوسری آیت حضرت موسیٰ اور حضرت خضر کے واقعہ سے متعلق ہے اور لفظ " یرید" جس کا مصدر ارادہ ہے اس کے حقیقی معنی چاہنے اور نیت کرنے کے ہیں لیکن یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی یعنی مشارفت اور قریب ہونے کے معنی مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ موسیٰ اور خضر نے اس گاؤں میں ایک دیوار کو پایا جو گرنے کے قریب تھی۔ دیکھئے یہاں بھی لفظ ارادہ مجازی معنی میں مستعمل ہے۔ ان دو موقعوں کے علاوہ اور بھی بہت سے مواقع پر مجاز کا استعمال کیا گیا ہے۔

صاحب منتخب الحسامی نے عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کو حضرت امام شافعی رح کی طرف منسوب کیا ہے حالانکہ یہ انتساب بالکل غلط ہے بلکہ امام شافعی رح عموم مجاز کے اسی طرح قائل ہیں جیسا کہ احناف قائل ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شوافع کی کسی کتاب میں عدمِ عموم مجاز کا قول مذکور نہیں ہے اگر امام شافعی رح عموم مجاز کے قائل نہ ہوتے تو ان کی کسی کتاب میں یہ مذہب ضرور منقول ہوتا۔ بہرحال امام شافعی رح کی طرف عدم عموم مجاز کا قول منسوب کرنا غلط ہے بلکہ امام شافعی رح بھی احناف کی طرح عموم مجاز کے قائل ہیں لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب امام شافعی رح عموم مجاز کے قائل ہیں تو مذکورہ حدیث میں ان کے نزدیک خاص طور پر صاع سے مطعوم کیوں مراد لیا گیا ہے۔ عموم مجاز کا تقاضہ تو یہ تھا کہ صاع سے" کل ما یکال فی الصاع" مراد لیا جائے یعنی ہر وہ چیز مراد لی جائے جس کا صاع کے ذریعہ اندازہ کیا جاتا ہے خواہ وہ طعام کے قبیل سے ہو یا غیر طعام کے قبیل سے ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں صاع سے خاص طور پر مطعوم اس لئے مراد لیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک علتِ ربا طعم ہے پس مطعوم میں چونکہ یہ علت موجود ہے اس لئے ایک صاع طعام کا دو صاع طعام کے عوض فروخت کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن جہاں یہ علت موجود نہیں ہے مثلاً چونہ تو امام شافعی رح کے نزدیک اس چیز کی بیع میں تفاضل جائز ہوگا یعنی چونے کا ایک صاع چونے کے دو صاع کے عوض فروخت کرنا جائز ہوگا اور چونا وغیرہ حدیث" لا تبیعوا" کے تحت داخل نہ ہوگا۔ بعض حضرات نے کہا کہ عدم عموم مجاز کا قول امام شافعی رح کا نہیں ہے بلکہ بعض اصحاب شافعی رح کا قول ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ عدم عموم مجاز کا قول نہ امام شافعی کا ہے اور نہ ان کے اصحاب کا ہے۔

وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِعْمَالُهُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتَعْمَلَ اَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ

(ترجمہ) اور حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے اس حال میں کہ وہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں جیسا کہ یہ بات محال ہے کہ ایک کپڑا پہننے والے کے بدن پر ایک وقت میں بطریق ملک اور عاریۃ دونوں ہوں۔

(تشریح) حقیقت اور مجاز کی تعریف اور حکم کے بیان سے فارغ ہو کر فاضل مصنف رح نے ایک مختلف فیہ مسئلہ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک ساتھ اس طرح مراد لینا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو جائز ہے یا نہیں۔ احناف اور عام متکلمین کے نزدیک یہ اجتماع ناجائز اور محال ہے اور امام شافعی رح اور معتزلہ میں سے جبائی اور عبدالجبار کے نزدیک ان دونوں معانی کو جمع کرنا جائز ہے بشرطیکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو اور اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو امام شافعی رح کے نزدیک بھی دونوں کو جمع کرنا ناجائز ہوگا جیسا کہ صیغہ امر مثلاً "اعلموا ما شئتم" وجوب کے معنی میں حقیقت اور تہدید (ڈرانے) کے معنی میں مجاز ہے اور ان دونوں کا اجتماع ناممکن ہے کیونکہ وجوب کا تقاضہ تو یہ ہے کہ جس کام کا حکم دیا گیا ہے اس کا کرنا ضروری ہو اور اس کے کرنے پر ثواب کا مستحق ہو اور تہدید کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا نہ کرنا ضروری ہو اور اس کے کرنے پر عذاب کا مستحق ہو۔ الحاصل ایسی جگہ ان کے نزدیک بھی حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع ناجائز ہے۔ ہاں اگر دونوں کا اجتماع ممکن ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک ایک لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ کرنا جائز ہے اور احناف کے نزدیک اس صورت میں بھی ناجائز ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول "او لامستم النساء" کے حقیقی معنی لمس بالید اور مجازی معنی جماع کے ہیں اور یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں لہذا امام شافعی رح کے نزدیک آیت میں دونوں معنی مراد ہیں اور احناف کے نزدیک صرف جماع کے معنی مراد ہیں۔ اسی طرح اسد کے حقیقی معنی شیر اور مجازی معنی بہادر آدمی کے ہیں اور ان دونوں کا اجتماع بھی ممکن ہے۔ لہذا "لاقتل الاسد" میں امام شافعی رح کے نزدیک اسد سے دونوں معنی کا ارادہ کیا جا سکتا ہے لیکن احناف کے نزدیک دونوں کا ارادہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ بہرحال احناف کے نزدیک معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو جمع کرنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ دونوں کا جمع کرنا ممکن ہو یا ناممکن ہو اور امام شافعی رح کے نزدیک دونوں کو جمع کرنا جائز ہے بشرطیکہ دونوں کا اجتماع ممکن ہو۔

مصنف رح نے "مرادین" کا لفظ بڑھا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے مجازی معنی میں استعمال کیا گیا ہو جس کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے اگرچہ اس صورت میں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے کیونکہ اس صورت میں مراد تو صرف معنی مجازی ہیں لیکن معنی حقیقی بھی مفہوم ہیں ان کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح اس طرف اشارہ کیا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں نفس احتمال میں جمع ہو سکتے ہیں یعنی لفظ ایک وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں کا احتمال رکھ سکتا ہے اور یہ بات بالاتفاق جائز ہے اسی طرح اس طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی بغیر ارادے کے محض شبہ کی وجہ سے بالاتفاق دونوں جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ متکلم نے لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ تو نہیں کیا ہے لیکن کسی شبہ کی وجہ سے ظاہری لفظ دونوں کو شامل ہے جیسا کہ اس کی مثال آگے آرہی ہے۔ الغرض "مرادین" کی قید لگا کر مصنف رح نے اختلافی مسئلہ سے ان صورتوں

صورتوں کو خارج کیا ہے اور بلفظ واحد کی قید لگا کر اس صورت کو خارج کیا ہے جبکہ معنی حقیقی کا ارادہ ایک لفظ سے کیا گیا ہو اور معنی مجازی کا ارادہ دوسرے لفظ سے کیا گیا ہو یعنی یہ صورت بھی بالاتفاق جائز ہے البتہ ہمارا اور شوافع کا اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں ایک لفظ سے ایک وقت میں مستقلا مراد ہوں یعنی معنی حقیقی کے ساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو اور معنی مجازی کے ساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو تو یہ صورت امام شافعی رہ کے نزدیک جائز ہے اور احناف کے نزدیک ناجائز ہے۔ احناف کی طرف سے اس اجتماع کے ناجائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مجاز کے لئے ایسے قرینہ کا ہونا شرط ہے جو قرینہ معنی حقیقی کے ارادہ سے مانع ہو اور معنی حقیقی کے لئے قرینہ کا نہ ہونا شرط ہے پس معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ارادہ کرنا اجتماع متنافیین ہے اور اجتماع متنافیین باطل ہے لہذا معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ارادہ کرنا بھی باطل ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا مستقلاً مراد ہونا عرف اور استعمال کے خلاف ہے کیونکہ عرف اور اہل زبان کا استعمال اس بات پر شاہد ہے کہ لفظ جب بغیر قرینہ کے استعمال کیا جائے تو اس سے صرف معنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوگا اور اگر قرینہ ہو تو معنی غیر موضوع لہ کیطرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ عرف اور اہل زبان کے استعمال سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ سے ایک وقت میں ایک ہی معنیٰ مراد ہو سکتا ہے۔ اگر حقیقی مراد ہوگا تو مجازی مراد نہیں ہوگا اور اگر مجازی مراد ہوگا تو حقیقی مراد نہیں ہوگا اور جب ایسا ہے تو دونوں کا بیک وقت مراد لینا ناجائز ہوگا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا مستقلا مراد ہونا عقلاً محال ہے اس طور پر کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی جب دونوں مستقلاً مراد ہونگے تو لفظ فقط حقیقت ہوگا یا فقط مجاز ہوگا یا وہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا اور یا حقیقت اور مجاز دونوں ہوگا۔ یہ چار احتمال ہیں اور چاروں باطل ہیں۔ اول کے دو احتمال تو اس لئے باطل ہیں کہ ان دونوں میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے کیونکہ لفظ موضوع لہ (معنی حقیقی) اور غیر موضوع لہ (معنی مجازی) دونوں میں سے ہر ایک میں مستعمل ہے پس اگر لفظ کو حقیقت قرار دیں گے تو معنی موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنے پر اور اگر لفظ کو مجاز قرار دیں گے تو معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے پر۔ بہرحال ان دونوں احتمالات میں ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے لہذا یہ دونوں احتمال بھی باطل ہوں گے اور تیسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ لفظ مستعمل حقیقت اور مجاز میں منحصر ہے یعنی لفظ مستعمل کی صرف یہی دو قسمیں ہیں ان کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے اور جب تیسری کوئی قسم نہیں ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو۔ الغرض یہ بھی باطل ہے اور چوتھا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ واحد کا ایک وقت میں معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ دونوں میں استعمال ہونا محال ہے اور جب یہ محال ہے تو لفظ واحد کا ایک ہی وقت میں حقیقت اور مجاز ہونا بھی محال ہے۔ الغرض معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو مستقلاً مراد لینے کی صورت میں عقلاً یہ چار احتمال نکلتے تھے اور یہ چاروں باطل ہیں اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے۔ اسلئے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو مستقلاً مراد لینا بھی باطل ہے۔

معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک ساتھ مراد لینے کا محال اور ناممکن ہونا چونکہ ایک امر معقول ہے اور امر معقول کو ذہن نشین کرانے کے لیے امر محسوس کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے اس لئے مصنف رح نے اس امر معقول کو ایک محسوس چیز کے ساتھ تشبیہ دیکر سمجھانے کی کوشش کی ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اسی طرح محال ہے جیسا کہ ایک زمانے میں ایک کپڑے کا ایک آدمی کے لئے 'ملکا اور عاریۃً' دونوں حیثیت سے پہننا محال ہے اس تشبیہ میں 'لفظ' لباس کے درجہ میں ہے اور 'معنی' لابس (آدمی) کے درجہ میں ہے اور مجاز 'ثوب مستعار (عاریۃ پر لئے گئے کپڑے) کے درجہ میں ہے اور حقیقت' ثوب مملوک کے درجہ میں ہے۔ پس جس طرح یہ بات محال ہے کہ ایک آدمی ایک وقت میں ایک کپڑا مالک ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے اور مستعیر ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ بطریق حقیقت بھی مستعمل ہو اور بطریق مجاز بھی مستعمل ہو بعض لوگوں نے کہا کہ لفظ 'لباس کے مرتبہ میں ہے اور معنی حقیقی اور معنی مجازی دو پہننے والوں کے مرتبہ میں ہیں اور حقیقت ملک کے اور مجاز عاریہ کے مرتبہ میں ہے یعنی جس طرح ایک کپڑے کو ایک وقت میں دو آدمیوں میں سے ایک کا بطریق ملک اور ایک کا بطریق عاریۃ پہننا محال ہے اسی طرح ایک لفظ کا ایک وقت میں بطریق حقیقت اور بطریق مجاز استعمال کرنا بھی محال ہے۔ مذکورہ تشبیہ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملک اور عاریۃ کے طور پر نہیں پہنا جا سکتا ہے، غلط ہے۔ کیونکہ اگر راہن نے اپنا ثوب مرہون مرتہن سے عاریۃ لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ راہن نے اس کپڑے کو بطریق ملک اور بطریق عاریۃ دونوں طرح زیب تن کیا ہے۔ بطریق ملک تو اسلئے پہنا ہے کہ شئی مرہون، راہن ہی کی مملوک ہوتی ہے مرتہن کی مملوک نہیں ہوتی اور جب ایسا ہے تو راہن کا بطریق ملک پہننا ثابت ہو گیا اور بطریق عاریۃ اسلئے پہنا ہے کہ راہن' شی مرہون میں تصرف کا مجاز نہیں ہوتا لیکن مستعار لیکر تصرف کی اجازت ہوتی ہے پس یہاں بھی چونکہ راہن نے مستعار لیکر ثوب مرہون کو پہنا ہے اس لئے عاریۃ پہننا بھی ثابت ہو گیا اور جب ثوب واحد کو ملکا اور عاریۃً ایک ساتھ دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک ساتھ مراد لینا اور لفظ کو بطریق حقیقت اور بطریق مجاز دونوں طرح استعمال کرنا بھی درست ہوگا اور ممکن ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ راہن کا ثوب مرہون کو زیب تن کرنا بطریق عاریۃ نہیں ہے بلکہ بطریق ملک ہے۔ بطریق عاریۃ تو اس لئے نہیں کہ مرتہن' شی مرہون کا مالک نہیں ہوتا ہے اور جب مرتہن' شے مرہون کا مالک نہیں ہوتا تو مرتہن راہن کو شی مرہون عاریۃ دینے کا مجاز بھی نہ ہوگا اور جب مرتہن شے مرہون کو عاریۃ دینے کا مجاز نہیں ہے تو راہن' ثوب مرہون کو عاریۃ پہننے والا بھی نہ ہوگا۔ اور بطریق ملک اس لئے پہننے والا ہے کہ جب مرتہن' ثوب مرہون کا مالک نہیں ہوا تو راہن اس کا مالک ہوگا کیونکہ اگر راہن بھی مالک نہ ہو تو شے مرہون کا بغیر مالک کے پایا جانا لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے الغرض راہن شے مرہون کا مالک ہوتا ہے البتہ اتنی بات ہے کہ شے مرہون کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور یہ ہی مرتہن کا حق' اس بات سے مانع ہے کہ راہن شے مرہون کو استعمال کرے لیکن جب مرتہن نے راہن کو شے مرہون استعمال کرنے کی اجازت دیدی تو مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا اور جب مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا تو مالک یعنی راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور جب راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا تو راہن کا ثوب مرہون کو زیب تن کرنا صرف بطریق ملک ہوگا اور بطریق عاریۃ نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو ملک

اور عاریتہ کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ راہن اگرچہ شی مرہون کا مالک ہے لیکن اس کے مالک ہونے کا ثمرہ ظاہر نہیں ہوتا اس طور پر کہ مالک کو اپنی مملوکہ چیز کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا پورا پورا حق ہوتا ہے مگر شے مرہون کے ساتھ چونکہ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اس لئے راہن کو اپنی مرہونہ شے کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور ان تصرفات کا اختیار نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ راہن، شی مرہونہ کا مالک نہیں رہا اور جب راہن شے مرہونہ اور ثوب مرہون کا مالک نہیں رہا تو اس کا مرتہن سے ثوب مرہون لیکر زیب تن کرنا بطریق عاریتہ ہوگا اور بطریق ملک نہ ہوگا اور جب ثوب مرہون کا پہننا صرف بطریق عاریتہ ہے تو ملک اور عاریتہ کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ اَنَّ عَرَبِيًّا لَا وَلَاءَ عَلَيْهِ اَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مَرْدُوْدًا اِلَى الْوَرَثَةِ وَلَا يَكُوْنُ لِمَوَالِي مَوَالَاهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ اُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ۔

(ترجمہ) اور اسی وجہ سے امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کسی عربی نے جس پر ولاء نہ ہو اپنے موالی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی اور اس کے لئے ایک آزاد کیا ہوا مولیٰ ہے پس وہ وصیت کے مال میں سے آدھے کا مستحق ہوگیا تو باقی آدھا ورثا کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور اس کے موالی کے موالی کے لئے کچھ نہ ہوگا اسلئے کہ اس لفظ سے حقیقت کا ارادہ کیا گیا ہے لہذا مجاز باطل ہوگیا۔

(تشریح) مصنف رح نے سابق میں فرمایا ہے کہ جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے اسی اصول پر متفرع کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کسی حرالاصل (پیدائشی آزاد آدمی) نے اپنے موالی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی اور اس حرالاصل کا صرف ایک معتق (بفتح التاء) یعنی آزاد کردہ غلام ہے تو وہ ایک تہائی کے آدھے کا مستحق ہوگا اور دوسرا آدھا موصی کے وارثوں کو دیدیا جائے گا اور معتق المعتق (بفتح التائین) کے لئے کچھ نہیں ہوگا کیونکہ حقیقت مراد لینے کے بعد مجاز باطل ہوجاتا ہے۔

یہاں عربی کے بعد لاولاء علیہ کا اضافہ محض تاکید کے لئے ہے اس لئے کہ ولاء عتاقہ عربی پر ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اور ولاء عتاقہ عربی پر اسلئے ثابت نہیں ہوتا کہ ولاء عتاقہ کی شرط یہ ہے کہ جس پر ولاء ثابت کیا جائے وہ رقیق اور غلام رہا ہو۔ اور عرب رقیق نہیں ہوسکتے کیونکہ عرب کے حق میں دو ہی باتیں تھیں یا تو وہ اسلام قبول کریں یا ان کو قتل کردیا جائے۔ ان دو باتوں کے علاوہ عرب کو رقیق بنانا جائز نہیں تھا ان کے برخلاف اہل کتاب کو رقیق بنانا جائز تھا اور جب اہل کتاب کو رقیق بنانا جائز تھا تو ان پر ولاء ثابت کرنا بھی درست تھا۔ پس یہاں عربیا کا لفظ ذکر فرماکر اہل کتاب سے احتراز کیا ہے کیونکہ اہل کتاب جس طرح دوسرے کا معتق (بکسر التاء) ہوسکتا ہے اسی طرح معتق (بفتح التاء) بھی ہوسکتا ہے۔ لیکن عرب معتق (بکسر التاء) تو ہوسکتا ہے مگر معتق (بفتح التاء) نہیں ہوسکتا ہے۔ پس یہاں عربیا کا لفظ ذکر فرماکر اس طرف اشارہ کردیا کہ موصی

(وصیت کرنے والا) معتق (بکسر التاء) یعنی آزاد کرنے والا ہے اور خود کسی کا معتق (بفتح التاء) یعنی آزاد کیا ہوا نہیں ہے اور ایسا کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ "الموالیہ" میں مولیٰ سے معتق (بفتح التاء) مراد ہے اور بکسر التا مراد نہیں ہے اسلئے کہ لفظ مولیٰ معتق بفتح التاء اور معتق بکسر التاء دونوں معنی کے درمیان مشترک ہے پس جب "عربیا لاولاء علیہ" کہکر موصی کا حرالاصل اور معتق بکسر التاء ہونا متعین کر دیا گیا تو اب موالی سے مراد صرف معتق (بفتح التاء) ہونگے اور معتق بکسر التاء مراد نہیں ہونگے اور مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ اگر کسی حرالاصل اور پیدائشی آزاد آدمی نے اپنے موالی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی اور موصی کے لئے ایک معتق (بفتح التاء) ہے اور ایک معتق (بفتح التاء) کا معتق (بفتح التاء) ہے یعنی موصی کے لئے ایک تو وہ ہے جسکو موصی نے آزاد کیا تھا اور ایک وہ ہے جسکو موصی کے آزاد کردہ نے آزاد کیا تھا تو اس صورت میں معتق یعنی موصی کا آزاد کردہ غلام مال وصیت میں سے آدھے کا مستحق ہو جائے گا اور باقی دوسرا آدھا موصی کے وارثوں کو دیدیا جائیگا اور رہا معتق کا معتق تو وہ محروم رہے گا اس کو مال وصیت میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا کیونکہ معتق (بفتح التاء) مولیٰ کا حقیقی معنی ہے اور معتق کا معتق اس کا مجازی معنی ہے پس جب یہاں مولیٰ کے حقیقی معنی یعنی معتق (بفتح التاء) مراد لے لیا گیا تو اس کے مجازی معنیٰ یعنی معتق کا معتق (بفتح التاءین) مراد نہ ہوگا کیونکہ اگر معتق کا معتق یعنی مجازی معنی بھی مراد لے لئے گئے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے۔ رہی یہ بات کہ اگر موصی کا صرف ایک معتق (بفتح التاء) ہو تو وہ مال وصیت یعنی ایک تہائی مال کے آدھے کا مستحق کیوں ہوگا پورے مال کا مستحق کیوں نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وصیت موالی کے لئے کی گئی ہے اور موالی جمع ہے اور میراث اور وصیت کے باب میں اقل جمع دو ہوتے ہیں پس اگر معتق (بفتح التاء) دو ہوتے تو وہ دونوں تہائی مال میں برابر کے شریک ہوتے لیکن جب ایک ہی معتق ہے تو نصف کا مستحق ہوگا اور دوسرا نصف موصی کے وارثوں کو دیدیا جائے گا۔ ہاں اگر معتق (بفتح التاء) نہ ہو تو معتق کا معتق مال وصیت کا مستحق ہوگا کیونکہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوتا تو مجاز پر عمل کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

وَإِنَّمَا عَمَّهُمُ الْأَمَانُ فِيمَا إِذَا اسْتَأْمَنُوا عَلَى أَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيهِمْ لِأَنَّ اسْمَ الْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي ظَاهِرُهُ يَتَنَاوَلُ الْفُرُوعَ لَكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهِ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الِاسْمِ شُبْهَةً فِي حَقِّ الدَّرْءِ وَصَارَ كَالْإِشَارَةِ إِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرَ إِلَى نَفْسِهِ يَثْبُتُ بِهَا الْأَمَانُ لِصُورَةِ الْمُسَالَمَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيقَةً

(ترجمہ) اور اس صورت میں جب اہل حرب نے اپنے ابناء اور موالی پر امان طلب کیا تو امان ان کو عام ہو جائیگا اسلئے کہ لفظ ابناء اور لفظ موالی ظاہراً فروع کو شامل ہوتے ہیں لیکن حقیقت کے مقدم ہونے کی وجہ سے اس پر عمل

باطل ہوگیا پس لفظ محض شبہۂ خون کی حفاظت میں باقی رہا اور یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ اشارۂ جب اشارہ سے کافر کو اپنی طرف بلایا تو صورتِ مصالحت کی وجہ سے اس اشارہ سے امان ثابت ہو جائے گا اگرچہ یہ اشارہ حقیقۃً مصالحت نہیں ہے۔

(تشریح) یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر کسی حربی نے اپنے ابناء پر مسلمانوں سے امان طلب کیا اور یوں کہا، "آمنونا علیٰ ابنائنا" ہمارے ابناء پر امان دیدو۔ یا اپنے موالی (آزاد کئے ہوئے غلاموں) پر امان طلب کیا اور یہ کہا، "آمنونا علیٰ موالینا" ہمارے موالی کو امن دیدو۔ تو اس امان میں ابناء اور ابناء الابناء دونوں داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح موالی اور موالی کے موالی دونوں داخل ہو جاتے ہیں یعنی یہ امان دونوں کو حاصل ہو جاتا ہے حالانکہ لفظ ابناء، ابناء (بیٹوں) کے لئے حقیقت ہے اور ابناء الابناء (پوتوں) کے لئے مجاز ہے اسی طرح لفظ موالی۔ موالی (معتق۔ بفتح النون) کے لئے حقیقت ہے اور موالی کے موالی یعنی معتق المعتق (بفتح النونین) کے لئے مجاز ہے پس ابناء اور ابناء الابناء اور موالی اور موالی کے موالی دونوں کے امان میں داخل ہونے سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا حالانکہ احناف کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ممنوع اور ناجائز ہے۔ مصنفؒ کے بیان کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ابناء، ابناء (بیٹوں) کو اگرچہ حقیقۃً شامل ہے لیکن عرفاً اور ظاہراً فروع یعنی ابناء الابناء (پوتوں) کو بھی شامل ہے۔ کیونکہ اگر کسی نے لفظ ابن ذکر کیا اور اس سے ابن الابن مراد لیا تو اس کو غلط نہیں سمجھا جاتا ہے جیسا کہ "یا بنی آدم" میں آدم کے پوتے بھی داخل ہیں اور بنو ہاشم میں ہاشم کے بیٹے، پوتے اور ان سے نیچے کے سب ہی لوگ شامل ہیں۔ اسی طرح لفظ موالی، موالی کو اگرچہ حقیقۃً شامل ہے لیکن عرفاً اور ظاہراً موالی کے موالی کو بھی شامل ہے پس جب حربی نے "آمنونا علی ابنائنا وموالینا" کہا اور اس سے ابناء (بیٹوں) اور موالی کا ارادہ کیا تو اس تناول ظاہری پر عمل کرنا باطل ہوگیا یعنی ابناء الابناء اور موالی کے موالی کا مراد ہونا باطل ہوگیا۔ کیونکہ ارادہ میں حقیقت کو مجاز پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔ لہذا معنی حقیقی یعنی ابناء اور موالی مراد ہونگے اور انھیں کے لئے امان ثابت ہوگا۔ اور جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتراض سے بچنے کے لئے مجازی معنی یعنی ابناء الابناء اور موالی کے موالی مراد نہ ہوں گے اور بالارادہ ان کے لئے امان ثابت نہ ہوگا لیکن لفظ ابن چونکہ ظاہری اور عرفی طور پر ابن الابن اور لفظ مولیٰ، مولیٰ کے مولیٰ کو بھی شامل ہوتا ہے اس لئے ابناء الابناء اور موالی کے موالی کی جانوں کی حفاظت کے سلسلہ میں شبہ پیدا ہوگیا۔ یعنی اس بات کا شبہ ہوگیا کہ شاید ابناء الابناء اور موالی کے موالی بھی اس امان میں داخل ہوں اور امان جس طرح بالارادہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح بلا ارادہ محض شبہ کی وجہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے مثلاً مسلمانوں کے لشکر نے دارالحرب میں داخل ہو کر ان کے قلعہ کا محاصرہ کرلیا اور قلعہ کے اوپر چڑھے ہوئے حربی کو ایک مسلمان فوجی نے اشارہ سے کہا کہ اگر مرد ہے تو نیچے آ۔ مسلمان فوجی کا ارادہ اس سے قتال کا تھا لیکن حربی یہ سمجھ کر کہ مجھ کو امان دیدیا گیا نیچے اتر آیا۔ پس یہاں مسلمان فوجی کا اشارہ کرنا اگرچہ حقیقۃً امان اور مصالحت نہیں ہے لیکن امان کا شبہ ضرور ہے اسی وجہ سے حربی قلعہ سے نیچے اتر آیا پس اس شبہ

امان کی وجہ سے اس حربی کے لئے امان ثابت ہو جاتا ہے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ امان جس طرح بالارادہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح شبہ کی وجہ سے بلاارادہ ثابت ہو جاتا ہے اور جب ایسا ہے اور ابناء اور موالی کے لئے بالارادہ امان ثابت ہے اور ابناء الابناء اور موالی کے موالی کے لئے بلاارادہ محض شبہ کی وجہ سے احتیاطاً امان ثابت ہے تو حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ میں جمع کرنا لازم نہیں آیا اور جب ارادہ میں جمع کرنا لازم نہیں آیا تو حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع ناجائز نہ ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں کا اجتماع اس وقت ناجائز ہوتا ہے جبکہ دونوں کا ارادہ کیا گیا ہو حالانکہ یہاں دونوں کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ صرف حقیقت یعنی ابناء اور موالی کا ارادہ کیا گیا ہے۔ اور مجاز یعنی ابناء الابناء اور موالی کے موالی بغیر ارادے کے داخل ہو گئے ہیں۔

احقر نے قوت الانوار جلد دوم ص۹ پر اس اعتراض کا ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ حربی نے جب اپنے ابناء پر امان طلب کی تو گویا اس نے نسل باقی رکھنے کے لئے امان طلب کی اور نسل کی بقاء اس صورت میں ہے جبکہ ابناء اور ابناء الابناء دونوں کو امان دی جائے پس یہاں ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز ابناء سے مطلقاً فروع مراد ہونگے اور امان کی درخواست کرنے والے کا مقصد یہ ہوگا کہ میرے فروع کو امان دیا جائے اور فروع کا لفظ ابناء اور ابناء الابناء دونوں کو شامل ہے لہذا اس امان میں ابناء اور ابناء الابناء سب داخل ہو جائیں گے مگر دونوں کا امان میں داخل ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کے طریقہ پر نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کے طریق پر ہوگا۔ عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقی معنی بھی ہو اور مجازی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جیسا کہ یہاں ابناء سے فروع مراد ہیں اور فروع کا ایک فرد ابناء ہیں اور ایک فرد ابناء الابناء ہیں۔ اسی طرح جب موالی پر امان طلب کیا گیا تو اس کا مقصد بھی موالی کی نسل کو باقی رکھنا ہے اور یہ مقصد اس وقت پورا ہو سکتا ہے جب کہ موالی اور موالی کے موالی دونوں کو امان حاصل ہو پس ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز یہاں بھی دونوں امان میں داخل ہوں گے اور امان دونوں کو حاصل ہو گا۔

وَإِنَّمَا تُرِكَ فِي الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ فِي الْأَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِأَنَّ اِعْتِبَارَ الصُّوْرَةِ لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ فِيْ مَحَلٍّ اٰخَرَ يَكُوْنُ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ وَذٰلِكَ اِنَّمَا يَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ.

(ترجمہ) اور آباء اور امہات پر امان طلب کرنے میں اجداد اور جدات میں صورت (شبہ) کا اعتبار ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ صورت (شبہ) کا اعتبار دوسرے محل میں ثبوت حکم کے لئے بطریق تبعیت ہوتا ہے۔ اور یہ فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے۔

(تشریح) مصنفؒ نے یہاں سے سابقہ جواب پر وارد شدہ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جسطرح ابناء کا لفظ ظاہراً اور صورۃً ابناء الابناء کو شامل ہوتا ہے اور موالی کا لفظ موالی کے موالی کو شامل ہوتا ہے اسی طرح آباء کا لفظ ظاہراً اور صورتاً اجداد کو اور امہات کا لفظ جدات کو شامل ہوتا ہے پس جسطرح ابناء اور موالی کے واسطے

طلب کردہ امان میں احتیاطاً شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے ابناء الابناء اور موالی کے موالی کو داخل کیا گیا ہے اسی طرح مذکورہ شبہ کی وجہ سے آباء کے لئے طلب کردہ امان میں اجداد کو اور امہات کے لئے طلب کردہ امان میں جدات کو داخل ہونا چاہیئے تھا حالانکہ آپ حضرات کے نزدیک آباء کے لئے طلب کردہ امان میں اجداد داخل نہیں ہوتے اور امہات کے لئے طلب کردہ امان میں جدات داخل نہیں ہوتیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابناء کے لئے طلب کردہ امان میں ابناء الابناء کا داخل ہونا اور موالی کے لئے طلب کردہ امان میں موالی کے موالی کا داخل ہونا بطریق تبعیت ہے یعنی اصلاً تو ابناء اور موالی کے لئے امان ثابت ہے اور ابناء الابناء کے لئے ابناء کے تابع ہوکر اور موالی کے موالی کے لئے موالی کے تابع ہوکر امان ثابت ہے اور ابناء الابناء چونکہ اطلاقِ لفظ اور خلقت (پیدائش) دونوں میں ابناء کے فروع اور تابع ہیں اسی طرح چونکہ موالی کے موالی، موالی کے فروع اور تابع ہیں اسلئے ابناء الابناء اور موالی کے موالی کا تابع ہوکر امان میں داخل ہونا درست ہے اس میں کسی طرح کا کوئی حرج نہیں ہے لیکن اجداد اور جدات اگرچہ اطلاقِ لفظ میں آباء اور امہات کے فروع اور تابع ہیں مگر خلقت اور پیدائش میں اصول ہیں اور آباء اور امہات ان کے تابع ہیں۔ پس جب اجداد اور جدات خلقت اور پیدائش میں اصول ہیں تو مذکورہ شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے اگر بطریق تبعیت اجداد اور جدات کو آباء اور امہات کے لئے طلب کردہ امان میں داخل کیا گیا تو تابع (آباء اور امہات) کو اصل اور اصل (اجداد اور جدات) کو تابع کرنا لازم آئے گا اور یہ بات غیر معقول ہے پس اس غیر معقول بات سے بچنے کے لئے آباء اور امہات کے لئے طلب کردہ امان میں اجداد اور جدات کو داخل نہیں کیا گیا ہے اور ابناء اور موالی کے لئے طلب کردہ امان میں ابناء الابناء اور موالی کے موالی کو داخل کرنے میں چونکہ یہ خرابی لازم نہیں آتی اسلئے ابناء الابناء اور موالی کے موالی کو ابناء اور موالی کے لئے طلب کردہ امان میں داخل کر دیا گیا ہے الحاصل ان دونوں مسئلوں کے درمیان چونکہ فرق ظاہر ہے اسلئے ایک مسئلہ کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ مکاتب جب اپنے غلام باپ کو خرید کرتا ہے تو وہ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب ہوجاتا ہے یعنی باپ اپنے مکاتب بیٹے کا مکاتب ہوجاتا ہے پس اس صورت میں بھی باپ جو اصل تھا وہ تابع ہوگیا اور بیٹا جو تابع تھا وہ اصل ہوگیا اور بقول آپ کے یہ غیر معقول بات ہے لہذا یہ بھی درست نہ ہونا چاہیئے تھا حالانکہ تمام فقہاء کے نزدیک یہ بات درست ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اس بات کا مکلف ہے کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ احسان اور صلہ رحمی کا معاملہ کرے اور والدین کو بری حالت سے نکال کر اچھی حالت میں رکھنا یہ بھی ان کے ساتھ حسن سلوک ہے اور یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اطلاق کی وجہ سے باپ بیٹے کے تابع ہوکر مکاتب ہوا ہو بلکہ باپ کے ساتھ احسان اور صلہ رحمی کو ثابت کرنے کیلئے حکماً باپ کی طرف کتابت سرایت کر گئی یعنی باپ مکاتب ہوگیا اور جب ایسا ہے تو کتابت میں باپ کا بیٹے کے تابع ہونا لازم نہیں آئیگا۔ اسی صلہ رحمی کو متحقق کرنے کے لئے شریعت اسلام کا حکم ہے کہ اگر کسی آزاد آدمی نے اپنے باپ کو خرید لیا تو یہ باپ اپنے بیٹے پر آزاد ہوجائے گا۔ چنانچہ حدیث میں ہے "من ملک ذا رحم محرم عتق علیہ" اسی طرح جب مکاتب اپنے غلام باپ کو خریدے گا تو وہ بھی اپنے بیٹے پر مکاتب ہوجائے گا یعنی ہر آدمی کی طرف سے اس کے حال کے مطابق صلہ اور احسان متحقق ہوگا۔ یہاں ایک سوال یہ ہے کہ آیت "حرمت علیکم امہاتکم" میں جدات، امہات میں داخل ہیں یعنی جسطرح

انسان پر اپنی امہات سے نکاح حرام ہے اسی طرح اپنی جدات سے بھی حرام ہے لہذا یہاں بھی اصول (جدات) فروع (امہات) کے تابع ہو گئے ہیں حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اصول کا تابع ہونا غیر معقول بات ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اجماع سے ثابت ہے یا دلالت النص سے ثابت ہے اور جب جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے تو نکاح کی حرمت میں جدات (اصول) کا فروع (امہات) کے تابع ہونا بھی لازم نہ آئیگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں عموم مجاز کے طور پر امہات سے اصول مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ انسان پر اس کے اصول سے نکاح کرنا حرام کر دیا گیا ہے اور اس کے اصول میں چونکہ امہات اور جدات دونوں ہیں اسلئے جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا اور جب جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا تو کوئی اشکال بھی واقع نہ ہوگا۔

فَإِنْ قِيلَ قَدْ قَالُوا فِيمَنْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ إِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيعًا وَيَحْنَثُ إِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا أَوْ مَاشِيًا وَكَذَلِكَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيمَنْ قَالَ لِلَّهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُومَ رَجَبًا وَنَوَى بِهِ الْيَمِينَ كَانَ نَذْرًا وَيَمِينًا وَفِيهِ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ.

(ترجمہ) پس اگر اعتراض کیا جائے کہ انھوں نے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا کہا کہ یہ قسم 'دارِ مملوکہ' دار مستعارہ' دار مستاجرہ سب پر واقع ہوگی اور حانث ہو جائے گا جبکہ وہ دار فلاں میں سوار ہو کر داخل ہو یا پیادہ پا داخل ہو اور اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے کہا اللہ کے لئے مجھ پر رجب کے مہینے کے روزے ہیں اور اس سے یمین کی نیت کی تو یہ قول نذر اور یمین دونوں ہوگا اور اس میں حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا ہے۔

(تشریح) یہاں سے مصنف رح نے سابق میں بیان کردہ قاعدے (کہ جمع بین الحقیقت والمجاز نا جائز ہے) پر دو اعتراض اور ان کے جوابات نقل کئے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا " واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان " بخدا میں فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھوں گا۔ اور اس نے فلاں کے کسی دار کو اشارہ وغیرہ کے ذریعہ متعین نہیں کیا اور نہ ہی کوئی نیت کی تو بقول حضرات علماء یہ شخص اس وقت بھی حانث ہو جائے گا جبکہ فلاں کے مملوکہ دار میں داخل ہوگا اور اس وقت بھی حانث ہو جائے گا جبکہ فلاں کے عاریۃ پر یا کرایہ پر لئے ہوئے دار میں داخل ہوگا۔ حالانکہ فلاں کا مملوکہ دار، دار فلاں کی حقیقت ہے اور اس کا مستاجرہ اور مستعارہ دار، دار فلاں کے مجازی معنی ہیں پس ہر صورت حانث ہونے کی وجہ سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے۔ حالانکہ سابق میں بیان کردہ قاعدے کے مطابق یہ بات نا جائز ہے۔ اسی کلام میں دوسری وجہ اعتراض یہ ہے کہ قسم کھانے والا شخص دار فلاں میں اگر پیادہ پا داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائے گا اور اگر سوار ہو کر داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ جوتے پہن کر داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائے گا اور برہنہ پا داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائیگا۔ حالانکہ برہنہ پا، پیدل چل کر داخل ہونا

وضع قدم فی دار فلاں، کی حقیقت ہے اور اس کے علاوہ دوسری صورتوں میں داخل ہونا اس کلام کے مجازی معنی ہیں۔ پس تمام صورتوں میں حانث ہونے سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز ناجائز ہے دوسرا اعتراض جو صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا" للہ علی ان اصوم رجبا " مجھ پر اللہ کے لئے ماہ رجب کے روزے لازم ہیں اور اس شخص نے اس کلام سے صرف یمین کی نیت کی اور نذر کا اس کے دل میں خیال تک نہیں گذرا تو طرفین کے نزدیک یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوگا چنانچہ ماہ رجب کے روزے نہ رکھنے کی صورت میں اس کلام سے نذر ہونے کی وجہ سے اس پر ایک ماہ کے روزوں کی قضا واجب ہوگی اور یمین ہونے کی وجہ سے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ اور یہ کلام نذر کے لئے حقیقت ہے اور یمین کے لئے مجاز ہے کیونکہ اس کلام سے نذر کا ثبوت متکلم کی نیت پر موقوف نہیں ہے اور یمین کا ثبوت قرینہ نیت پر موقوف ہے اور کسی چیز کا قرینہ پر موقوف ہونا اس کے مجاز ہونے کی علامت ہے اور قرینہ پر موقوف نہ ہونا اس کے حقیقت ہونے کی علامت ہے۔ لہذا یہ کلام نذر کے لئے حقیقت اور یمین کے لئے مجاز ہوگا اور طرفین کے نزدیک یہ کلام چونکہ نذر بھی ہے اور یمین بھی اسلئے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز ناجائز ہے۔

(فوائد) عقلی طور پر اس مسئلہ کی چھ صورتیں ہیں (۱) متکلم نے مذکورہ کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی (۲) دونوں کی نیت نہیں کی (۳) نذر کی نیت کی اور یمین کا اس کے دل میں خیال تک پیدا نہیں ہوا۔ (۴) یمین کی نیت کی اور نذر کا اس کے دل میں خیال تک نہیں آیا۔ (۵) نذر کی نیت کی اور یمین نہ ہونے کی نیت کی (۶) یمین کی نیت کی اور نذر نہ ہونے کی نیت کی۔ پہلی اور چوتھی صورت میں یہ کلام طرفین کے نزدیک نذر اور یمین دونوں ہوگا اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک پہلی صورت میں صرف نذر اور چوتھی صورت میں صرف یمین ہوگا۔ اور دوسری، تیسری اور پانچویں صورت میں یہ کلام بالاتفاق نذر ہوگا اور چھٹی صورت میں بالاتفاق یمین ہوگا۔

یہ بات بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ فاضل مصنف نے رجب کو تنوین کے ساتھ ذکر کیا ہے لہذا کلام مذکور میں رجب نکرہ ہونے کی وجہ سے غیر معین ہوگا اور قائل پر زندگی میں کسی ایک رجب کے روزے واجب ہونگے اور اس کا ثمرہ صرف موت کے وقت ظاہر ہوگا اس طور پر کہ اگر زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو موت کے وقت اس پر فدیہ اور کفارہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا یعنی نذر کی وجہ سے ایک ماہ کے روزوں کا فدیہ دینے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا اور یمین کی وجہ سے کفارۂ یمین ادا کرنے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا۔ اگر فاضل مصنف رح بغیر تنوین کے رجب فرما دیتے جیسا کہ علامہ فخر الاسلام نے بغیر تنوین کے رجب ذکر فرمایا ہے تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ اس صورت میں رجب علم ہونے کی وجہ سے متعین ہوتا اور اس کلام کا تلفظ کرنے کے بعد جو رجب آتا وہی مراد ہوتا اور اس معینہ رجب کے روزے نہ رکھنے کی صورت میں اس پر روزوں کی قضا اور یمین کا کفارہ واجب ہو جاتا۔

۔ قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ وَ إِضَافَةُ الدَّارِ يُرَادُ بِهَا نِيَّةُ السُّكْنٰى

فَاعْتُبِرَ عُمُوْمُ الْمَجَازِ.

(ترجمہ) ہم جواب دیں گے کہ وضع قدم (قدم رکھنا) دخول سے مجاز ہے اور دار کی اضافت اس سے سکنی کی نسبت مراد ہے۔ پس عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا۔

(تشریح) یہاں سے مصنف رح مذکورہ اعتراضات کے جوابات نقل فرمارہے ہیں چنانچہ پہلے اعتراض کی دوسری شق کے جواب کو اولاً ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قائل کے قول "واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان" میں وضع قدم کی حقیقتِ لغویہ یہ ہے کہ حالف اپنا قدم دار فلاں میں رکھدے اور خود اندر داخل نہ ہو۔ لیکن یہ حقیقت مہجورہ ہے ایسا کرنے سے حالف حانث نہ ہوگا۔ اور اس کی حقیقت عرفیہ یہ ہے کہ حالف برہنہ پا پیدل چل کر دار فلاں میں داخل ہوجائے۔ یہ حقیقت اس کی غیر مہجورہ ہے چنانچہ اگر حالف نے اس کی نیت کی تو سوار ہوکر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا جیسا کہ اگر برہنہ پا داخل ہونے کی نیت کی تو جوتے پہن کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اس کے مجازی معنی یہ ہیں کہ حالف دار فلاں میں داخل ہوجائے یعنی وضع قدم سے مطلقاً دخول مراد لیا جائے خواہ پیدل چل کر ہو خواہ سوار ہوکر ہو، برہنہ پا ہو یا جوتے پہنکر ہو۔ اور مجاز اس لئے ہے کہ وضع قدم سبب ہے اور دخول مسبب ہے پس سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہے اور سبب بولکر مسبب مراد لینا مجاز ہے۔ لہٰذا وضع قدم بول کر دخول مراد لینا بھی مجاز ہوگا۔ الغرض یہاں نہ حقیقت لغویہ مراد ہے اور نہ حقیقت عرفیہ مراد ہے۔ بلکہ وضع قدم سے اس کے مجازی معنی یعنی مطلقاً دخول مراد ہے اور یہ مجازی معنی عام ہیں برہنہ پا داخل ہونے کو بھی شامل ہیں اور جوتے پہنکر داخل ہونے کو بھی شامل ہیں اسی طرح پیدل چل کر داخل ہونے کو بھی شامل ہیں اور سوار ہوکر داخل ہونے کو بھی شامل ہیں۔ پس جب یہاں وضع قدم سے مجازی معنی مراد ہیں اور مجاز عام ہے تو یہ حالف برہنہ پا، جوتے پہنکر، پیدل چل کر اور سوار ہوکر ہر صورت میں داخل ہونے سے عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت و المجاز کی وجہ سے اور جب مذکورہ تمام صورتوں میں حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے تو احناف پر جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

اور پہلے اعتراض کی پہلی شق کا جواب یہ ہے کہ دار فلاں سے عموم مجاز کے طور پر دارِ سکنیٰ فلاں مراد ہے۔ یعنی میں فلاں کے دار مسکونہ میں داخل نہیں ہونگا خواہ وہ اس کا دارِ مملوکہ ہو خواہ دارِ مستاجرہ ہو خواہ دارِ مستعارہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ فلاں جس گھر میں رہتا ہے اس میں داخل نہیں ہوگا وہ اس کا ذاتی مکان ہو خواہ کرایہ کا ہو خواہ عاریۃ پر لیا ہوا ہو۔ اور دار فلاں سے مجازاً دارِ سکنیٰ مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ دار اور گھر سے لذاتہ عداوت اور دشمنی نہیں ہوتی بلکہ اس میں رہنے والے سے عداوت ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو حالف ہر اس گھر میں داخل ہونے سے حانث ہوجائیگا جس میں فلاں رہتا ہو مگر حالف کا فلاں کے ہر دار مسکونہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور جب ایسا ہے تو احناف پر جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ بعض لوگوں نے اس جواب پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ فتاویٰ قاضی خاں میں مذکور ہے کہ اگر حالف اس مکان میں داخل ہوا جو

مکان فلاں کا مسکونہ اور رہائشی تو نہیں ہے لیکن اس کا مملوک ہے تو حالف اس مکان میں بھی داخل ہونے سے حانث ہوجاتا ہے حالانکہ یہ مکان فلاں کا سکنیٰ نہیں ہے۔ پس فلاں کا سکنیٰ نہ ہونے کی وجہ سے اس مکان میں داخل ہونے سے حالف کو حانث نہ ہونا چاہیئے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ سکنیٰ عام ہے تحقیقی ہو یعنی بالفعل اس میں رہتا ہو یا تقدیری ہو یعنی فی الحال اگرچہ اس میں نہ رہتا ہو لیکن اس میں رہنے کی قدرت ہو۔ پس فلاں اپنے مذکورہ مملوکہ مکان میں اگرچہ فی الحال رہائش نہیں کرتا ہے لیکن اس میں رہائش کرنے کی اس کو پوری قدرت حاصل ہے۔ حاصل یہ کہ یہاں تحقیقی سکنیٰ اگرچہ موجود نہیں ہے لیکن تقدیری سکنیٰ موجود ہے لہذا حالف اس مکان میں داخل ہونے سے بھی حانث ہوجائے گا۔ یہ خیال رہے کہ یہ اعتراض صرف فتاویٰ قاضیخاں کے بیان پر وارد ہوگا ورنہ شمس الائمہ کے نزدیک اس طرح کے مکان میں داخل ہونے سے حالف حانث نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس مکان سے فلاں کے سکنیٰ کی نسبت منقطع ہے حالانکہ حالف نے سکنیٰ کو فلاں کی طرف منسوب کیا ہے۔

وَهُوَ نَظِيْرُ مَا لَوْ قَالَ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا عَتَقَ لِأَنَّ الْيَوْمَ مَتَى قُرِنَ بِفِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ حُمِلَ عَلَى مُطْلَقِ الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيْهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ۔

(ترجمہ) اور وہ اس کی نظیر ہے کہ اگر کسی نے کہا "عبدہ حر یوم یقدم فلان" پس فلاں رات میں یا دن میں آگیا تو غلام آزاد ہوجائے گا اسلئے کہ یوم جب فعلِ غیر ممتد کے ساتھ مقترن ہو تو اسکو مطلق وقت پر محمول کیا جائے گا پھر وقت میں رات اور دن دونوں داخل ہوتے ہیں۔

(تشریح) سابق میں کہا گیا تھا کہ وضع قدم اور دارِ فلاں میں عموم مجاز مراد ہے اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز مراد نہیں ہے اسی عموم مجاز کی نظیر بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے "عبدی حر یوم یقدم فلان" کہا اور رات و دن میں سے کسی کی نیت نہیں کی تو فلاں کا قدوم اور آمد دن میں ہو یا رات میں ہو دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائیگا۔ سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز ہے کیونکہ لفظ یوم دن کے معنی میں حقیقت اور رات کے معنی میں مجاز ہے اور یہاں لفظ یوم سے دونوں مراد ہیں چنانچہ فلاں کا قدوم دن میں ہو یا رات میں ہو دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہوجاتا ہے اور جب دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہوجاتا ہے تو بظاہر جمع بین الحقیقت والمجاز پایا گیا۔ لیکن تحقیق کے بعد معلوم ہوا کہ یہاں بھی سابقہ مسئلہ کی طرح عموم مجاز مراد ہے کیونکہ لفظ یوم جب فعل غیر ممتد کے ساتھ مقترن ہو یعنی ایسے فعل کے ساتھ مقترن ہو جس کے لئے کوئی مدت بیان نہ کی جاسکتی ہو جیسے قدوم، وقوع طلاق اور وقوع عتق تو لفظ یوم سے عموم مجاز کے طور پر مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔ پس مطلق وقت کا چونکہ ایک فرد رات ہے اور ایک فرد دن ہے اسلئے فلاں شخص رات میں آئیگا تو بھی غلام آزاد ہوجائیگا اور اگر دن میں آئیگا تو بھی غلام آزاد ہوجائے گا لیکن دونوں صورتوں میں غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عموم مجاز کی وجہ سے ہے۔ الغرض جسطرح

یہاں عموم مجاز معتبر ہے اسی طرح وضع قدم اور دار فلاں میں بھی عموم مجاز معتبر ہے۔ بعض حضرات نے جمع بین الحقیقت والمجاز سے بچنے کے لئے تقریر اس طرح کی ہے کہ لفظ یوم دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے یعنی یوم کا لفظ دن کے لئے بھی موضوع ہے جیسا کہ " اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ " میں یوم سے دن مراد ہے اور مطلق وقت کے لئے بھی موضوع ہے جیسا کہ " وَمَنْ یُّوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ " میں یوم سے مراد مطلق وقت ہے۔ بہر حال لفظ یوم دونوں کے درمیان مشترک ہے مگر اس جگہ مطلق وقت کے معنی مراد ہیں اور مطلق وقت رات اور دن دونوں کو شامل ہے لہذا "یوم یقدم فلان" کے معنی ہونگے ای وقت یقدم فلان، یعنی فلاں آدمی جس وقت آئے گا میرا غلام آزاد ہو جائیگا۔ پس فلاں آدمی کی آمد دن میں ہو یا رات میں ہو غلام دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا کیونکہ مطلق وقت دونوں کو شامل ہے اس موقع پر ایک ایسے ضابطہ کا بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یوم سے دن کے معنی کب مراد ہونگے اور مطلق وقت کے معنی کب مراد ہونگے۔ سو اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر فعل ممتد ہو یعنی فعل ایسا ہو جس کے لئے کوئی مدت بیان کی جا سکتی ہو جیسے رکوب چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے " رکبتُ ھٰذہ الدابۃ یومًا " تو اس صورت میں یوم سے دن کے معنی مراد ہونگے کیونکہ دن ایسا ممتد زمانہ ہے جس کو فعل کے لئے معیار بنایا جا سکتا ہے پس فعل ممتد کے لئے معیار بنانے کے واسطے ضروری ہے کہ یوم سے دن مراد لیا جائے اور اگر فعل غیر ممتد ہو یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان نہ کی جا سکتی ہو جیسے قدوم، دخول، خروج تو اس صورت میں یوم سے وقت مراد ہوگا کیونکہ فعل غیر ممتد کے لئے وقت کا ایک جز کافی ہوتا ہے اس کے لئے طویل وقت درکار نہیں ہوتا۔ البتہ یہاں یہ سوال ہے کہ یوم کے ساتھ دو فعل مذکور ہوتے ہیں ایک یوم کا مضاف الیہ دوم یوم کا عامل تو ان دونوں میں سے کس فعل کا اعتبار کیا جائیگا۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ عامل اور مضاف الیہ جب دونوں فعل ممتد ہوں تو دونوں کا اعتبار ہوگا اور یوم سے دن مراد ہوگا جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا " امرکِ بیدکِ یوم رکب خالد " یعنی جس دن خالد سوار ہوگا اس دن تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا۔ اس مثال میں امر بالید اور رکوب خالد دونوں ممتد فعل ہیں اور اگر دونوں غیر ممتد فعل ہوں تو بھی دونوں کا اعتبار کیا جائے گا اور یوم سے وقت مراد ہوگا جیسے "عبدی حر یوم یقدم فلان" میں حریت عبد اور قدوم فلاں دونوں غیر ممتد فعل ہیں۔ اور اگر دونوں میں سے ایک ممتد ہو اور دوسرا غیر ممتد ہو تو اس صورت میں بالاتفاق فعلِ عامل معتبر ہوگا اور مضاف الیہ معتبر نہ ہوگا یعنی فعلِ عامل اگر ممتد ہوا تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر فعلِ عامل غیر ممتد ہوا تو یوم سے وقت مراد ہوگا مضاف الیہ خواہ ممتد ہو خواہ غیر ممتد ہو۔ جیسے شوہر نے اپنی بیوی سے کہا " امرکِ بیدکِ یوم یقدم فلان " پس اس مثال میں عامل یعنی امر بالید چونکہ ممتد ہے اس لئے اس مثال میں یوم سے دن مراد ہوگا اور " انتِ طالق یوم یرکب خالد " میں عامل یعنی طلاق چونکہ غیر ممتد فعل ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے وقت مراد ہوگا۔

وَاَمَّا مَسْئَلَةُ النَّذْرِ فَلَيْسَ بِجَمِيْعِ اَيْضَا بَلْ هُوَ نَذْرٌ بِصِيْغَةِ يَمِيْنٍ بِمُوْجَبِهٖ وَهُوَ الْاِيْجَابُ لِاَنَّ اِيْجَابَ الْمُبَاحِ يَصْلُحُ يَمِيْنًا كَتَحْرِيْمِ الْمُبَاحِ وَهٰذَا كَشِرَاءِ الْقَرِيْبِ فَاِنَّهٗ تَمْلِيْكٌ بِصِيْغَةِ تَحْرِيْرٍ بِمُوْجَبِهٖ

(ترجمہ) اور رہا نذر کا مسئلہ تو وہ بھی جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے بلکہ وہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب اور مقتضیٰ کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ واجب کرنا ہے کیونکہ مباح کو واجب کرنا یمین بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسا کہ مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ قریب کو خرید کرنا اسلئے کہ یہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مالک بنتا ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے آزاد کرتا ہے۔

(تشریح) اس عبارت میں دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر قائل نے اپنے قول "للہ علیّ ان اصوم رجبا" سے یمین کی نیت کی تو یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوگا مگر جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر نہیں جیسا کہ معترض نے کہا ہے بلکہ اس طور پر کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب اور حکم کے اعتبار سے یمین ہے۔ صیغہ کے اعتبار سے نذر تو اس لئے ہے کہ قائل کا قول "للہ علیّ" شریعت میں نذر کے لئے موضوع ہے کیونکہ "للہ علیّ" کا صیغہ اللہ کے لئے اپنے اوپر کسی شے کو واجب کرنے کے لئے آتا ہے اور اپنے اوپر کسی غیر واجب چیز کو واجب کرنے کا نام ہی نذر ہے پس ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور نذر اس کلام کا معنی موضوع لہ اور معنی حقیقی ہے اور یہ کلام اپنے موجب اور حکم کے اعتبار سے یمین اسلئے ہے کہ اس کلام کے ذریعہ ایک مباح چیز یعنی صوم رجب کو واجب کیا گیا ہے اور مباح چیز کو واجب کرنا اسی طرح یمین ہو سکتا ہے جیسا کہ مباح چیز کو حرام کرنا یمین ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مباح اور حلال کو حرام کرنے کا نام یمین ہے چنانچہ حدیث و قرآن سے ثابت ہے کہ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات پر حضرت ماریہ قبطیہ کے ساتھ جماع یا شہد کھانے کو حرام کر لیا تھا تو حق جل مجدہٗ نے اس حلال اور مباح فعل کو حرام کرنے کا نام یمین رکھا اور یوں فرمایا: "لم تحرم ما احل اللہ لک" جناب آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں جس کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے اور پھر فرمایا "قد فرض اللہ لکم تحلۃ ایمانکم" اللہ نے تمہارے لئے یہ مقرر کیا ہے کہ تم اپنی قسموں کا کفارہ دیکر ان کو کھول ڈالو یعنی قسم کے خلاف عمل کرو اور کفارہ ادا کر دو۔ اس واقعہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حلال اور مباح چیز کو حرام کرنے کا نام یمین ہے یہی بات مباح چیز کو واجب کرنے سے ثابت ہوتی ہے مثلاً قائل کے لئے اس کلام کے تکلم سے پہلے ماہ رجب کے روزے مباح تھے یعنی روزے رکھنا اور نہ رکھنا دونوں برابر تھا لیکن اس کلام کے تکلم یعنی نذر کے بعد روزے رکھنا واجب اور ان کا ترک کرنا حرام ہو گیا پس ترک صوم رجب جو ایک مباح امر تھا نذر کی وجہ سے اس کو حرام کر دیا گیا۔ الغرض مباح چیز کو واجب کرنے سے بھی چونکہ ایک مباح چیز یعنی اس کے ترک کا حرام کرنا لازم آیا اور پہلے گذر چکا کہ مباح چیز کو حرام کرنا یمین کہلاتا ہے اسلئے مباح چیز کو واجب کرنا بھی یمین ہوگا۔ الحاصل یہ کلام اپنے موجب اور حکم کے اعتبار سے اسلئے یمین ہے کہ اس کلام کے ذریعہ ایک مباح چیز کو واجب کیا گیا ہے اور مباح چیز کو واجب کرنا یمین ہے جیسا کہ مباح کو حرام کرنا یمین ہے پس جب یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے یعنی اس کلام کے حقیقی معنی نذر کے ہیں اور یمین اس کلام کے مجازی معنی نہیں ہیں بلکہ یمین اس کلام کا موجب اور حکم ہے تو ایک صیغہ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا جمع ہونا لازم نہ آئیگا۔ بلکہ معنی حقیقی اور اس کے موجب کا جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ درست ہے۔ بہر حال نذر اور یمین کے مسئلہ کو لیکر بھی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

فاضل مصنف رح نے مذکورہ جواب کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ کسی نے اپنے ذی رحم محرم غلام کو خرید لیا تو یہ خریدنا صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہوگا کیونکہ لفظ شراء (خریدنا) مالک ہونے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ صیغہ اپنے موجب اور حکم کے اعتبار سے تحریر (آزاد کرنا) ہوگا کیونکہ ملک مع القرابت یعنی ذی رحم محرم کے مالک ہونے کا موجب اور حکم آزاد ہونا ہے۔ یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوجائے تو اس پر اس ذی رحم محرم کا آزاد ہونا لازم اور ضروری ہوگا جیسا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ" حاصل یہ کہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک قریب عتق کی علت ہے پس ملک قریب کے واسطے سے عتق کو شراء کی طرف منسوب کردیا گیا ہے اور یہ کہدیا گیا ہے کہ شراء قریب سے قریبی رشتہ دار آزاد ہوجاتا ہے ورنہ شراء اور عتق میں بظاہر منافات ہے کیونکہ شراء ملک کو ثابت کرتا ہے اور عتق ملک کو زائل کرتا ہے اور مثبت اور مزیل کے درمیان منافات ظاہر ہے پس جسطرح یہاں شراء قریب کے لئے جو کلام استعمال کیا گیا ہے وہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے ملک ہونا ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے آزاد ہونا ہے۔ اسی طرح اعتراض میں پیش کردہ کلام "للہ علیّ ان اصوم رجبا" اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے۔

ہاں۔ مذکورہ جواب پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ یمین جب اس کلام کا موجب ہے تو یمین بغیر نیت کے ثابت ہونی چاہیئے تھی کیونکہ شئے کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا حالانکہ مذکورہ کلام للہ علیّ الخ سے یمین کا ثبوت بغیر نیت کے نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یمین اس کلام کا موجب تو ہے لیکن حقیقت مہجورہ کی طرح ہے یعنی جس طرح حقیقت مہجورہ عادتاً اور عرفاً متروک ہوتی ہے اسی طرح اس کلام سے یمین کا ثابت ہونا بھی عادتاً اور عرفاً متروک ہے یعنی مذکورہ کلام سے اگرچہ ایک فعل مباح کو حرام کرنا لازم آتا ہے لیکن عادتاً اس پر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے اور حقیقت مہجورہ پر عمل کے لئے چونکہ نیت کی ضرورت ہوتی ہے اسلئے اس یمین مہجور پر عمل کے لئے بھی نیت کی ضرورت ہوگی۔ شمس الائمہ نے اصل اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ قائل کا قول 'للہ' واللہ کے معنی میں یمین کا صیغہ ہے اور 'علیّ' نذر کا صیغہ ہے پس اس صورت میں نذر کا ارادہ ایک لفظ سے کیا گیا ہے اور یمین کا ارادہ دوسرے لفظ سے کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو ایک لفظ سے حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دو لفظوں سے جمع کرنا لازم آیا۔ حالانکہ ایک لفظ سے دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا ناجائز ہے، دو لفظوں سے ناجائز نہیں ہے۔ بہرحال اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيْقَةِ مَتٰى اَمْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا يُزَاحِمُ الْاَصْلَ.

(ترجمہ) اور اس باب کا حکم یہ بھی ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا تو مجاز ساقط ہوجائیگا اسلئے کہ

مستعار (مجاز) اصل کا مزاحم نہیں ہوتا ہے۔

(تشریح) اس عبارت میں فاضل مصنف رح ایک ایسا ضابطہ بیان کرنا چاہتے ہیں جس پر بہت سے احکام متفرع ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ حقیقت اور مجاز کو شناخت کرنے کی علامت یہ ہے کہ لفظ حقیقی اپنے مصداق سے کبھی جدا نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا نہیں ہوتا ہے کہ لفظ حقیقی کی اس کے معنی موضوع لہ سے نفی کرنا درست ہو اس کے برخلاف مجاز کہ وہ اپنے مصداق سے جدا ہو جاتا ہے یعنی اس کا اپنے مصداق پر صادق آنا بھی درست ہے اور مصداق سے الگ ہونا بھی درست ہے مثلاً لفظ اب کے حقیقی معنی باپ کے ہیں اور اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کی طرف نسب منسوب ہے لہذا اس شخص کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہوگا کہ یہ شخص باپ ہے لیکن اس سے باپ کی نفی کرنا درست نہ ہوگا اور لفظ اب کے مجازی معنی دادا کے ہیں یعنی دادا پر مجازاً لفظ اب کا اطلاق ہوتا ہے لہذا دادا پر اب کا اطلاق کرنا بھی درست ہے اور دادا سے اب کی نفی کرنا بھی درست ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ حقیقت اور مجاز پر عمل کرنے کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا اس وقت تک مجاز پر عمل نہیں کیا جائیگا کیونکہ مجاز مستعار (عاریۃ پر لیا ہوا ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور شے مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتی ہے یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار قابل عمل نہیں ہوتا ہے۔ اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مجاز خلیفہ ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور خلیفہ اصل کے مزاحم نہیں ہوتا یعنی اصل کی موجودگی میں خلیفہ پر عمل نہیں کیا جاتا۔ الغرض ضابطہ کے طور پر یہ بات مسلم ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً باری تعالیٰ کے قول "ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان" میں عقد کا لفظ یمین منعقدہ کے لئے حقیقت ہے اور عزم (دل سے پختہ ارادہ کرنے) کے لئے مجاز ہے۔ لہذا عقد کا لفظ مذکورہ آیت میں صرف یمین منعقدہ پر محمول ہوگا اور عزم (جو یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے) پر محمول نہ ہوگا کیونکہ حقیقت کی موجودگی میں مجاز کا ارادہ نہیں کیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں (۱) یمین لغو (۲) یمین غموس (۳) یمین منعقدہ۔ یمین لغو یہ ہے کہ کسی فعل ماضی کو حق سمجھ کر جھوٹی قسم کھائے۔ مثلاً ایک صاحب نے یہ سمجھ کر کہ شاہد آگیا ہے یہ قسم کھائی کہ بخدا شاہد آگیا ہے حالانکہ واقع میں شاہد نہیں آیا تو یہ یمین لغو ہوگی۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ حالف اس قسم میں نہ گناہگار ہوتا ہے اور نہ اس پر کفارہ یمین واجب ہوتا ہے۔ اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصداً جھوٹی قسم کھائے مثلاً ایک شخص کو معلوم ہے کہ شاہد نہیں آیا مگر اس کے باوجود قسم کھا کر کہتا ہے بخدا شاہد آگیا ہے۔ پس یہ یمین غموس کہلائے گی اور اس کا حکم یہ ہے کہ احناف کے نزدیک حالف اس قسم سے گنہگار تو ہوگا لیکن اس پر کفارہ یمین واجب نہیں ہوگا۔ البتہ حضرت امام شافعی رح کے نزدیک اس پر کفارہ یمین بھی واجب ہوگا۔ اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ کسی آئندہ کے فعل پر کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے مثلاً یہ کہے بخدا میں درس میں شریک ہوں گا، یا بخدا میں غیر حاضری نہیں کروں گا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ حالف اگر حانث ہوگیا تو بالاتفاق یہ حالف گنہگار ہوگا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ اور وجہ اسکی یہ ہے کہ حق جل مجدہ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے ایک سورۂ بقرہ میں اور ایک سورۂ مائدہ میں۔ سورۃ بقرہ میں یوں فرمایا ہے "لایواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن

یواخذکم بما کسبت قلوبکم " یعنی نہیں پکڑتا تمکو اللہ تمہاری بے ہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو ان قسموں پر جنکا تمہارے دلوں نے کسب کیا ہے اور سورہ مائدہ میں اس طرح مذکور ہے " ولکن یاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ" الآیۃ لیکن پکڑتا ہے تم کو اس قسم پر جسکو تم نے مضبوط باندھا ہے. سو اس کا کفارہ حضرت امام شافعی نے ان دونوں آیتوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ " بما عقدتم الایمان " اور " بما کسبت قلوبکم " دونوں کے معنی ایک ہیں اسلئے کہ کسبت کے معنی بھی عزمت اور قصدت قلوبکم کے ہیں اور عقد کے معنی بھی قصد اور عزم کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے " عقدت علی قلبی بان اترک الہوی " میں نے خواہشات نفس کو چھوڑنے کا دل سے ارادہ کرلیا ہے. بہرحال دونوں آیتوں میں کسب اور عقد کے معنی عزم اور ارادے کے ہیں اور عزم اور ارادہ یمین غموس میں بھی ہوتا ہے اور یمین منعقدہ میں بھی ہوتا ہے. لہذا یہ دونوں آیتیں یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہونگی مگر سورۂ مائدہ میں مواخذہ کفارہ کے ساتھ مقید ہے اور سورہ بقرہ میں مواخذہ مطلق ہے، کفارہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو آیتوں میں ایک حکم مذکور ہو لیکن ایک میں مطلق اور ایک میں مقید ہو تو اس مطلق حکم کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے پس اسی قاعدے کے تحت یہاں بھی سورۂ بقرہ میں مذکور مواخذۂ مطلقہ کو اس مواخذۂ مقیدہ بالکفارہ پر محمول کیا جائیگا جو سورۂ مائدہ میں مذکور ہے یعنی جسطرح سورۂ مائدہ میں یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونیوالے مواخذہ سے مراد کفارہ ہے اسیطرح سورۂ بقرہ میں بھی یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونیوالے مواخذہ سے کفارہ مراد ہوگا اور ان دونوں قسموں پر کفارہ واجب ہوگا. احناف کی طرف سے اس کا جواب اور یمین غموس میں کفارہ واجب ہونیکی دلیل یہ ہے کہ آیت مائدہ " عقدتم الایمان " میں عقد سے عزم اور کسب مراد لینے کے معنی مجازی ہیں اور منعقدہ کے معنی حقیقی ہیں اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اور یہاں آیت مائدہ میں حقیقت یعنی منعقدہ کا مراد لینا اور اس پر عمل کرنا ممکن ہے لہذا آیت مائدہ میں صرف یمین منعقدہ مراد ہوگی اور آیت مائدہ مبیان کردہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا. دوسری قسموں میں واجب نہ ہوگا. اور رہی آیت بقرہ " بما کسبت قلوبکم " تو یہ یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں کو عام ہے کیونکہ کسب یعنی عزم اور ارادہ کے معنی دونوں میں پائے جاتے ہیں اور آیت بقرہ میں جس مواخذہ کا ذکر ہے وہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مواخذہ کا فرد کامل اخروی مواخذہ یعنی حالف کا گنہگار ہونا ہے. لہذا آیت بقرہ میں اخروی مواخذہ مراد ہوگا اور آیت بقرہ چونکہ غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے اسلئے اخروی مواخذہ (گناہ) ان دونوں میں ثابت ہوگا. الحاصل آیت مائدہ کی وجہ سے کفارہ تو صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا اور یمین غموس میں واجب نہ ہوگا اور رہا اخروی مواخذہ تو وہ آیت بقرہ کی وجہ سے دونوں میں لازم ہوگا.

فَإِنْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُتَعَذِّرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ أَوْ مَهْجُورَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ صِيرَ إِلَى الْمَجَازِ.

(ترجمہ) پس اگر حقیقت متعذرہ ہو جیسا کہ جب قسم کھائی کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائے گا یا مہجورہ ہو جیسا کہ جب قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھیگا تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا.

(تشریح) مصنف رح نے فرمایا کہ اگر حقیقت متعذرہ ہو یا حقیقت مہجورہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں مجاز پر عمل ہوگا بشرطیکہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ اس کی نیت کے مطابق عمل ہوگا حقیقت متعذرہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو۔ اور حقیقت مہجورہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف رسائی تو ممکن ہو لیکن لوگوں نے اس کو عملاً ترک کر دیا ہو حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے کہا " واللہ لا آکل من ہذہ النخلۃ " خدا کی قسم میں کھجور کے اس درخت سے نہیں کھاؤنگا اس مثال میں حقیقت یعنی بعینہ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے لہذا اس کلام کے مجازی معنی مراد ہونگے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اگر وہ درخت پھلدار ہو تو اس درخت کے پھل اسکے مجازی معنی ہونگے اور اگر وہ درخت پھلدار نہ ہو تو اسکی وہ قیمت جو بیع سے حاصل ہوتی ہے اسکے مجازی معنی ہونگے یعنی پھلدار ہونے کی صورت میں حالف اس درخت کے پھل کھا کر حانث ہوگا اور پھلدار نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کھانے سے حانث ہوگا۔ لیکن اگر متکلم نے تکلف کر کے عین درخت میں سے کچھ کھا لیا یعنی اس کی لکڑی کھا لی یا پتے کھا لئے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ عین درخت کا کھانا متعذر ہے اور متعذر کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کے ساتھ بھی حنث وغیرہ کا کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔ مگر یہ اسی وقت ہے جبکہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ اگر حالف نے عین درخت نہ کھانے کی نیت کی ہو تو عین درخت کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اس مثال پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس مثال میں محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہے) نخلہ کے درخت کا نہ کھانا ہے کیونکہ حالف نے کہا ہے کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا اور درخت کا نہ کھانا متعذر نہیں ہے بلکہ اس کا کھانا متعذر ہے پس جب محلوف علیہ غیر متعذر ہے تو اس کو چھوڑ کر مجاز (پھل یا قیمت) کی طرف رجوع کیسے کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یمین جب نفی پر داخل ہوتی ہے تو اس کے ذریعہ اپنے آپ کو فعل منفی سے روکنا مقصود ہوتا ہے۔ اور یہاں فعل منفی اکل (کھانا) ہے نہ کہ عدم اکل۔ اور اکل یعنی عین درخت کا کھانا متعذر ہے لہذا اس کو چھوڑ کر مجاز (پھل یا قیمت) کیطرف رجوع کرنا درست ہوگا۔ اس جواب کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ یمین، محلوف علیہ پر آمادہ کرنے کے لئے ہوتی ہے یا محلوف علیہ سے روکنے کے لئے اور یہ دونوں باتیں اثبات میں ہوتی ہیں اگر یمین محلوف علیہ پر آمادہ کرنے کے لئے ہو تو اس کا اثبات میں ہونا ظاہر ہے مثلاً ایک شخص نے کہا بخدا میں پانی نوش کرونگا تو یہ یمین محلوف علیہ یعنی پانی نوش کرنے پر آمادہ کرنے کے لئے ہے اور اثبات میں ہے اور اگر یمین، محلوف علیہ سے روکنے کے لئے ہو تو وہ بھی اثبات میں ہوتی ہے مثلاً ایک شخص نے کہا بخدا میں اس درخت سے نہیں کھاؤنگا تو یہ یمین محلوف علیہ یعنی اس درخت سے کھانے کو روکنے کے لئے ہے اور اس کلام کی تقدیری عبارت یہ ہے کہ اگر میں نے اس درخت سے کھایا تو مجھ پر کفارہ یمین واجب ہے اور اس صورت میں محلوف علیہ، اکل نخلہ ہوگا نہ کہ عدم اکل، اور اکل نخلہ متعذر ہے لہذا اس کو چھوڑ کر مجاز یعنی پھل یا قیمت کیطرف رجوع کیا جائیگا۔ حقیقت مہجورہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے کہا " واللہ لا اضع قدمی فی دار خالد " بخدا میں خالد کے گھر میں قدم نہیں رکھونگا تو یہ کلام مطلقاً دخول پر محمول ہوگا کیونکہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ حالف اپنا برہنہ پا چوکھٹ کے اندر داخل کر دے اور خود باہر رہے اور ایسا کرنا ممکن بھی ہے لیکن لوگوں کے عرف میں وضع قدم سے یہ معنی مراد نہیں ہوتے بلکہ یہ معنی عرفاً متروک ہیں اور جب یہ معنی عرفاً متروک ہیں تو وضع قدم کے مجازی معنی مراد ہونگے اور وضع قدم کے مجازی معنی مطلقاً دخول کے ہیں لہذا حالف کا قول " واللہ لا اضع قدمی فی دار خالد " واللہ لا ادخل فی دار خالد کے معنی

میں ہوگا اور حالف خالد کے گھر میں داخل ہونے سے حانث ہو جائے گا خواہ برہنہ پا داخل ہو یا جوتے پہن کر، پیادہ پا داخل ہو یا سوار ہو کر۔ اور اگر حالف نے کلام کی حقیقت پر عمل کرتے ہوئے برہنہ پا چوکھٹ کے اندر رکھدیا اور خود باہر رہا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کے حقیقی معنی مہجور ہیں اور معنی مہجور کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کے ساتھ بھی حنث کا حکم متعلق نہ ہوگا لیکن اسی وقت ہے جب کہ کوئی نیت نہ کی ہو۔ ورنہ اگر معنی حقیقی کی نیت کی ہو تو معنی حقیقی پر عمل کرنے سے حانث ہو جائیگا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِنَّ التَّوْكِيْلَ بِالْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ إِلٰى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِأَنَّ الْحَقِيْقَةَ مَهْجُوْرَةٌ شَرْعًا وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَهْجُوْرِ عَادَةً أَلَا تَرٰى أَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِأَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا

(ترجمہ) اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومت مطلق جواب کیطرف راجع ہوگی اسلئے کہ حقیقت شرعاً مہجور ہے۔ اور جو چیز شرعاً مہجور ہو وہ عادتاً مہجور کے مرتبہ میں ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے گفتگو نہیں کریگا تو یہ قسم اس کے بچپن کے زمانے کے ساتھ مقید نہ ہوگی کیونکہ بچہ کو چھوڑنا شرعاً مہجور ہے۔

(تشریح) سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ حقیقت اگر مہجور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور بقول مصنف جو حقیقت شرعاً مہجور ہو اس کا وہی حکم ہوتا ہے جو عادتاً حقیقتِ مہجورہ کا ہے یعنی جس طرح حقیقتِ مہجورہ عادتاً کی صورت میں مجاز کیطرف رجوع کیا جاتا ہے اسی طرح حقیقتِ مہجورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ جو چیز شرعاً مہجور اور متروک ہو مسلمان بھی اپنے دین وعقل کی وجہ سے اس پر عمل کرنے سے گریز کرتا ہے۔ بہرحال حقیقتِ مہجورہ شرعاً، حقیقت مہجورہ عادتاً کے مرتبہ میں ہے۔ حقیقتِ مہجورہ عادتاً کی مثال سابق میں گذر چکی ہے۔ اب یہاں سے فاضل مصنف حقیقت مہجورہ شرعاً کی دو مثالیں ذکر فرما رہے ہیں۔ ان میں سے پہلی مثال یہ ہے کہ خصومت، قولِ باری "ولا تنازعوا" کی وجہ سے چونکہ شرعاً متروک ہے اسلئے توکیل بالخصومت، مجاز یعنی مطلقاً جواب کی طرف راجع ہوگی اور توکیل بالخصومت سے مطلقاً جواب مراد ہوگا تفصیل یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص پر ایک ہزار روپے کا دعویٰ کیا پھر مدعی علیہ نے کسی کو قاضی کی عدالت میں مدعی کے ساتھ خصومت کا وکیل کیا تو یہ توکیل بالخصومت مطلقاً جواب پر محمول ہوگی۔ اسلئے کہ توکیل بالخصومت کی حقیقت تو یہ ہے کہ وکیل، مدعی کی ہر بات کا انکار کرتا رہے اور جھگڑا برقرار رکھے۔ مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو اور اس کے مجازی معنی مطلقاً جواب کے ہیں یعنی وکیل، نرمی کے ساتھ جواب دے اور مدعی کے دعوے کو تسلیم کرتے ہوئے مدعی علیہ پر ایک ہزار کا اقرار کرے یا لا کیسا تھ جواب دے اور مدعی کے دعوی کو رد کرتے ہوئے مدعی علیہ پر ایک ہزار کا انکار کردے اور مطلقاً جواب توکیل بالخصومت کے مجازی معنی اسلئے ہیں کہ خصومت صرف انکار کا نام ہے۔ لہذا خصومت خاص ہوگی اور مطلقاً جواب جو انکار اور اقرار دونوں کو شامل ہے عام ہے پس یہاں خاص یعنی خصومت بول کر عام یعنی

مطلقاً جواب مراد لیا گیا ہے اور خاص بولکر عام مراد لینا مجاز ہے لہذا مطلقاً جواب، خصومت کا مجاز ہوگا۔ مجاز کی دوسری وجہ یہ ہے کہ خصومت سبب ہے اور مطلقاً جواب اس کا مسبب ہے پس یہاں سبب بولکر مسبب مراد لیا گیا ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا مجاز ہے لہذا خصومت بول کر مطلقاً جواب مراد لینا بھی مجاز ہے الغرض توکیل بالخصومت کی حقیقت چونکہ شرعاً مہجور اور متروک ہے اس لئے یہاں توکیل بالخصومت کے حقیقی معنی مراد نہ ہونگے بلکہ اس کے مجازی معنی (مطلقاً جواب) مراد ہونگے اور وکیل کو جس طرح مدعی کے دعوی کے انکار کا حق ہوگا اسی طرح اس کو مدعی علیہ پر ایک ہزار کے اقرار کا بھی حق ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ یہ صرف امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے ورنہ حضرت امام زفر رح اور حضرت امام شافعی رح کے نزدیک وکیل کا اپنے موکل پر اقرار کرنا جائز نہیں ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ موکل نے اسکو خصومت اور جھگڑے کا وکیل کیا ہے اور اقرار، مصالحت اور مسالمت ہے نہ کہ خصومت لہذا اقرار اسکی ضد ہوگا جس کا اس کو وکیل کیا گیا تھا اور وکیل کو جس کام کا وکیل کیا جاتا ہے وہ اس کے خلاف کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔ لہذا وکیل بالخصومت کا اپنے موکل پر اقرار کرنا درست نہ ہوگا۔ دوسری مثال جس کو مصنف نے پہلی مثال کی تائید میں ذکر فرمایا ہے یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے "واللہ لااکلم ہذا الصبی" کہا تو اس کلام کی حقیقت مراد نہ ہوگی اور اس کی یہ قسم بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی بلکہ اس کلام کے مجازی معنی مراد ہونگے اور ہذا الصبی سے ہذا الذات مراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا کیونکہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ میں اس بچہ سے اس کے بچپن کے زمانہ میں کلام نہیں کروں گا اور بچہ سے اس کے بچپن کے زمانہ میں کلام نہ کرنا اور ترک تعلق کرنا شرعاً مہجور ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے "من لم یرحم صغیرنا فلیس منا" جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہیں کیا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ اس حدیث میں بچوں کے ساتھ رحمت و رأفت کا معاملہ نہ کرنے پر وعید ہے اور بچوں کے ساتھ ترک کلام میں بھی چونکہ ترکِ ترحم ہے اسلئے بچوں کے ساتھ کلام، سلام ترک کرنے پر بھی وعید ہوگی اور جس چیز پر وعید ہوتی ہے اس کو کرنا حرام ہوتا ہے لہذا بچوں کے ساتھ ترک کلام کرنا حرام ہوگا اور حرام کام شرعاً مہجور اور متروک ہوتا ہے لہذا بچوں کیساتھ کلام سلام ترک کرنا شرعاً مہجور اور متروک ہوگا الغرض واللہ لااکلم ہذا الصبی کی حقیقت یعنی بچوں کے ساتھ ترکِ کلام شرعاً مہجور ہے اور جب اس کلام کی حقیقت شرعاً مہجور ہے تو اس کلام کے مجازی معنی کیطرف رجوع کیا جائیگا اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا اور یہ معنی اسلئے مجازی ہیں کہ صبی، ذات اور وصف صبا سے مرکب ہونے کی وجہ سے کُل کے مرتبہ میں ہے اور ذات اس کا ایک جز ہے اور کل بول کر جز مراد لینا مجاز ہے لہذا صبی بول کر ذات مراد لینا مجاز ہوگا اور حالف کی مراد یہ ہوگی کہ میں اس ذات سے کلام نہیں کرونگا اور ذات چونکہ بچپن، جوانی اور بوڑھاپے ہر زمانے میں موجود ہے اسلئے حالف ہر زمانے میں کلام کرنے سے حانث ہوجائے گا۔ یہاں دوسری مثال پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ معنی حقیقی مراد لینے کی صورت میں صرف ایک معصیت یعنی ہجران صبی اور ترکِ ترحم کا ارتکاب کرنا لازم آتا ہے لیکن مجاز یعنی ذات مراد لینے کی صورت میں تین معصیتوں کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے (۱) جب تک بچہ ہے تو ترکِ رحم لازم آئیگا (۲) اور بڑا ہونے کے بعد ترکِ توقیر لازم آئیگا (۳) اور تین دن سے زیادہ ایک مومن کے ساتھ کلام سلام ترک کرنا لازم آئے گا۔ پس ایک معصیت سے بچنے کے لئے تین معاصی کا ارتکاب کرنا بالکل نامعقول بات ہے مناسب یہی تھا کہ اس کلام کی حقیقت مراد لی جاتی اور مجاز کی طرف رجوع نہ کیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قسم کے باب میں قصد

معتبر ہوتا ہے اور مذکورہ کلام میں صبی سے ذات مراد لینے کی صورت میں مذکورہ تینوں معانی ذات کے تابع ہو کر لازم آتے ہیں قصداً لازم نہیں آتے اور جب ایسا ہے تو یہ معانی معتبر نہ ہوں گے چنانچہ اگر حالف " واللہ لا اکلم ہذہ الذات کہتا تو وہ بالقصد کسی منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا اگرچہ اس سے بجرانِ مومن لازم آتا ہے۔ اس جگہ یہ بھی اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ہذا الصبی میں وصف صبا مشار الیہ میں ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ حاضر اور مشار الیہ میں وصف کا اعتبار نہیں کیا جاتا لہذا یہاں بھی وصف صبا معتبر نہ ہوگا۔ اور جب یہاں وصف صبا معتبر نہیں ہے تو ذات معتبر ہوگی اور " ہذا الصبی " ہذہ الذات کے معنی میں ہوگا اور جب یہاں ہذا الصبی ہذہ الذات کے معنی میں ہے تو اس کو مہجور شرعی قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باب یمین میں حاضر اور مشار الیہ میں وصف ہر جگہ غیر معتبر نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے لئے ایک ضابطہ ہے وہ یہ کہ یمین جب ایسی شے پر منعقد کی جائے جو شے کسی وصف کے ساتھ موصوف ہو تو وہ وصف داعی الی الیمین ہوگا یا داعی الی الیمین نہ ہوگا۔ اگر وہ وصف داعی الی الیمین ہے تو اس کا شرعاً اعتبار ہوگا اور یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی۔ شے موصوف، معرفہ ہو کر مذکور ہو یا نکرہ ہو کر مذکور ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کہا " واللہ لا آکل رُطَبًا " یا " ہذا الرطب بخدا میں رطب یا اس رطب کو نہیں کھاؤں گا تو یہ قسم وصف رطوبت کیساتھ مقید ہوگی چنانچہ اگر اس شخص نے تمر (چھوہارہ) ہونے کے بعد اس کو کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ رطب کا کھانا بعض اشخاص کے لئے مضر ہوتا ہے۔ لہذا یہ وصف داعی الی الیمین ہے اور جب یہ وصف داعی الی الیمین ہے تو یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی۔ اور اگر وصف داعی الی الیمین نہیں ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ محلوف علیہ یعنی شئ موصوف نکرہ ہوگی یا اشارہ کیساتھ معرفہ ہوگی۔ اگر اول ہے تو اس صورت میں بھی وصف معتبر ہوگا اور یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی مثلاً ایک شخص نے کہا " واللہ لا آکل لحم حمل " بخدا میں ... بکری کے بچہ کا گوشت نہیں کھاؤنگا۔ تو یہ قسم حمل کے گوشت کے ساتھ مقید ہوگی چنانچہ اگر اس شخص نے اس حمل (بچہ) کے بڑے ہونے کے بعد اس کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ محلوف علیہ کے نکرہ ہونے کی صورت میں چونکہ وصف ہی محلوف علیہ کی شناخت کراتا ہے اسلئے نکرہ ہونے کی صورت میں وصف ہی مقصود بالیمین ہوگا اور جب وصف مقصود بالیمین ہے تو یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی وصف داعی الی الیمین ہو یا داعی الی الیمین نہ ہو۔ محلوف علیہ کے نکرہ ہونے کی صورت میں چونکہ وصف مقصود بالحلف ہوتا ہے اور وصف کے مقصود بالحلف ہونے کی وجہ سے یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوتی ہے اگرچہ وہ یمین حرام ہو اسلئے علماء نے کہا کہ اگر کسی نے نکرہ کے ساتھ کہا " واللہ لا اکلم صبیًا " بخدا میں بچہ سے کلام نہیں کروں گا تو یہ یمین بچپن کے ساتھ مقید ہوگی چنانچہ اگر بچہ کے بڑا ہونے کے بعد کلام کیا تو حالف حانث نہ ہوگا۔ اور اگر بچپن میں کلام کیا تو حانث ہو جائے گا۔ جیسا کہ کسی نے کہا بخدا میں شراب نوش کرونگا تو شرب خمر حرام ہونے کے باوجود یمین منعقد ہو جائے گی۔ اور شراب نہ پینے کی صورت میں یہ شخص حانث ہو جائیگا کیونکہ شرب خمر اگرچہ حرام ہے لیکن مقصود بالحلف ہے پس مقصود بالحلف ہونے کی وجہ سے شرب خمر پر یمین منعقد ہو جائے گی۔ اور اگر ثانی ہے یعنی محلوف علیہ (شئ موصوف) اگر اشارہ کے ساتھ معرفہ ہے تو وہ وصف معتبر نہ ہوگا اور یمین اس وصف کے ساتھ مقید نہ ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے کہا " واللہ لا آکل لحم ہذا الحمل " بخدا میں بکری کے اس

بچہ کا گوشت نہیں کھاؤں گا۔ تو یہ قسم بچہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی بلکہ اس بچہ کے بڑا ہونے کے بعد اس حالف نے اگر گوشت کھالیا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ وصف حمل یعنی بچہ کے گوشت کا داعی الی الیمین نہ ہونا اسلئے ہے کہ حمل (بچہ) کا گوشت زیادہ نفع بخش ہوتا ہے اور جب اس کا گوشت زیادہ نفع بخش ہے تو یہ نہ کھانے کی قسم کا داعی کیسے ہو سکتا ہے۔ الحاصل محلوف علیہ اگر نکرہ ہو تو یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی وصف داعی الی الیمین ہو یا داعی الی الیمین نہ ہو اور اگر محلوف علیہ معرفہ ہو اور وصف داعی الی الیمین ہو تو یمین وصف کے ساتھ مقید ہوگی اور اگر وصف داعی الی الیمین نہ ہو تو یمین وصف کے ساتھ مقید نہ ہوگی۔ پس مذکورہ یمین واللہ لا اکلم ہذا الصبی میں محلوف علیہ (ہذا الصبی) معرفہ ہے اور وصف صبا داعی الی الیمین ہے لہذا اس وصف کا شرعاً اعتبار ہوگا اور یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اس بچہ سے اس کے بچپن کیوجہ سے کلام نہیں کرونگا۔ اور یہ معنی حدیث "من لم یرحم صغیرنا فلیس منا" کی وجہ سے شرعاً ہجور ہیں اور جب یہ معنی شرعاً ہجور ہیں تو معنی مجازی یعنی ذات کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ رہی یہ بات کہ وصف صبا داعی الی الیمین کیوں ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ بچے چونکہ سفیہ اور بے ادب ہوتے ہیں اس لئے لوگ ان کے ساتھ کلام کرنے سے گریز کرتے ہیں بلکہ بسا اوقات ان کے ساتھ کلام نہ کرنے کی قسم کھانی پڑتی ہے۔

فَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ لَهُ حَقِيقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ وَمَجَازٌ مُتَعَارَفٌ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ أَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْفُرَاتِ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ أَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ أَوْلٰى

(ترجمہ) پس اگر لفظ کے لئے حقیقت مستعملہ ہے اور مجاز متعارف ہے جیسا کہ جب قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائیگا یا اس فرات سے نہیں پئے گا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین رح کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

(تشریح) مصنف رح نے فرمایا ہے کہ اگر لفظ کے معنی موضوع لہ اور معنی حقیقی مستعمل ہوں اور اس کے مجازی معنی متعارف ہوں تو اس صورت میں حضرت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ایک روایت کے مطابق مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ مجاز متعارف کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول مشائخ بلخ کا ہے اور ایک قول مشائخ عراق کا ہے۔ مشائخ بلخ کے نزدیک متعارف سے مراد غالب فی التعامل ہے یعنی حقیقت اگرچہ مستعمل ہے لیکن حقیقت کی بہ نسبت مجاز زیادہ مستعمل اور معمول بہ ہے اور مشائخ عراق کے نزدیک متعارف سے مراد غالب فی التفاہم ہے یعنی لفظ جب بولا جاتا ہے تو اس سے ذہن کا انتقال اور تبادر معنی مجازی کی طرف ہوتا ہے اور لفظ سے معنی مجازی ہی زیادہ سمجھ میں آتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص نے کہا "واللہ لا آکل من ہذہ الحنطۃ" یا کہا "واللہ لا اشرب من ہذہ الفرات" اور کوئی نیت نہیں کی تو ان دونوں مثالوں میں حضرت امام صاحب رح کے نزدیک حقیقت

پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق مجاز پر اور ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ اور اگر حالف نے کوئی نیت کی تو بالاتفاق اسکی نیت کے مطابق عمل ہوگا۔ تفصیل یہ ہے کہ پہلی مثال میں حنطہ کی حقیقت عین گندم ہے اور اس حقیقت پر لوگوں کا عمل بھی موجود ہے کیونکہ لوگ عین گندم ابال کر، بھون کر، چبا کر کھاتے ہیں اور حنطہ کے مجازی معنی گندم کی روٹی ہے اور گندم کی روٹی غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی، غالب الاستعمال تو اسلئے ہے کہ عام طور پر لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور عین گندم کو چبا کر کھانا، روٹی کھانے کے مقابلہ میں کم ہے اور غالب الفہم اسلئے ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم کھاتے ہیں تو اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ گیہوں کی روٹی کھاتے ہیں۔ بہرحال گندم کی روٹی کھانا، حنطہ کے لئے مجاز متعارف ہے اور اگر حنطہ سے گندم کا اندرونی حصہ مراد لیا جائے تو یہ حنطہ کے لئے عموم مجاز ہوگا کیونکہ عموم مجاز سے مراد یہ ہے کہ لفظ سے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقت ہو اور ایک فرد مجاز ہو۔ پس اندرونی حصہ کا کھایا جانا، گندم چبا کر کھانے کی صورت میں بھی متحقق ہے اور روٹی کھانے کی صورت میں بھی متحقق ہے۔ الغرض گندم کا اندرونی حصہ، حنطہ کے لئے عموم مجاز ہے۔ پس پہلی مثال میں اگر حالف نے کوئی نیت نہ کی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حالف اس وقت حانث ہوگا جبکہ اس نے عین گندم چبا کر کھایا ہو اسلئے کہ حنطہ کی حقیقت یہی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق اس وقت حانث ہوگا جبکہ حالف نے گندم کی روٹی کھائی ہو کیونکہ حنطہ کا مجاز متعارف یہی ہے۔ اور عین گندم چبا کر کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اور ایک روایت کے مطابق عین گندم چبا کر کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا اور گندم کی روٹی کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا کیونکہ عموم مجاز دونوں صورتوں میں متحقق ہے عموم مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں صاحبین پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ گندم کا ستو کھانے سے بھی حالف کو حانث ہو جانا چاہیئے کیونکہ ستو بھی گندم کا اندرونی حصہ ہے اور حنطہ کے عموم مجاز میں داخل ہے حالانکہ صاحبین کے نزدیک مذکورہ حالف گندم کا ستو کھانے سے حانث نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں گندم کا ستو دوسری جنس ہے یعنی گندم کا آٹا الگ جنس ہے اور اس کا ستو الگ جنس ہے یہی وجہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک گندم کا آٹا اس کے ستو کے عوض متفاضلاً بیچنا جائز ہے پس جب گندم کا ستو اس کے آٹے کی جنس سے نہیں ہے بلکہ دوسری جنس ہے تو حنطہ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز اس کے ستو کو شامل نہ ہوگا اور جب گندم کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز ستو کو شامل نہیں ہے تو عموم مجاز مراد لینے کے باوجود حالف گندم کا ستو کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ محلوف علیہ ستو کو شامل نہیں ہے۔

اور دوسری مثال میں کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ میں دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی نہیں پیونگا کیونکہ من الفرات میں "من" ابتدائے غایت کے لئے ہے اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ پانی پینے کی ابتدا فرات سے ہو اور یہ معنی اسوقت متحقق ہو سکتے ہیں جبکہ پینے کے لئے چلو اور برتن وغیرہ کو واسطہ نہ بنایا گیا ہو بلکہ ان واسطوں کے بغیر منہ لگا کر پانی پیا گیا ہو الغرض دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی پینا اس کلام کی حقیقت ہے اور دریا سے منہ لگا کر پانی پینا مروج بھی ہے جیسا کہ صحرانشین اور چرواہوں کی عادت ہے کہ وہ دریا سے منہ لگا کر پانی پی لیتے ہیں اور برتن یا چلو میں پانی پینے کی زحمت گوارا نہیں کرتے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ میں چلو یا برتن میں دریائے فرات سے پانی

لیکر نہیں پیونگا یعنی چلّو یا برتن میں لیکر پانی پینا اس کلام کے مجازی معنی ہیں اور یہ مجازی معنی غالب الاستعمال بھی ہیں اور غالب الفہم بھی۔ غالب الاستعمال تو اسلئے ہیں کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہی ہے کہ وہ برتن یا چلّو میں لے کر پانی پیتے ہیں۔ اور غالب الفہم اسلئے ہیں کہ جب یوں کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ دریائے فرات سے پانی پیتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ دریائے فرات کا پانی پیتے ہیں۔ یہ ہرگز نہیں سمجھا جاتا کہ فرات سے منہ لگا کر پیتے ہیں۔ بہرحال چلّو یا برتن میں پانی لیکر پینا اس کلام کا مجاز متعارف ہے اور مطلقاً پانی پینا خواہ منہ لگا کر ہو خواہ چلّو یا برتن میں لیکر ہو اس کلام کا مجاز عام ہے۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز متعارف کی بہ نسبت چونکہ حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس لئے ان کے نزدیک منہ لگا کر پینے سے حالف حانث ہوگا اور چلّو یا برتن میں لے کر پینے سے حانث نہ ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک ایک روایت کے مطابق چلّو یا برتن میں لیکر پینے سے حانث ہوگا اور منہ لگا کر پینے سے حانث نہ ہوگا۔ اور دوسری روایت کے مطابق یعنی عموم مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں منہ لگا کر پینے سے بھی حانث ہو جائے گا اور چلّو یا برتن میں لیکر پینے سے بھی حانث ہو جائیگا۔ اور اگر حالف نے ایسی نہر سے پانی پیا جو دریائے فرات سے نکلتی ہو تو مذکورہ حالف حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نہر سے فرات کا نام منقطع ہو چکا ہے لہذا اس نہر سے پینے کو فرات سے پینا ہرگز نہیں کہا جائیگا۔ اور جب اس نہر سے ... پینا فرات سے پینا نہیں ہے تو اس کے پینے سے حانث نہ ہوگا۔ ہاں اگر حالف من ہذا الفرات کی جگہ من ماء الفرات کہتا تو مذکورہ نہر سے پی کر بالاتفاق حانث ہو جاتا۔ کیونکہ حالف کی مراد یہ ہے کہ وہ پانی نہیں پیونگا جو فرات کی طرف منسوب ہے اور جو نہر فرات سے نکل کر آتی ہے اس کا پانی فرات ہی کی طرف منسوب ہے یعنی نہر میں پانی کے منتقل ہونے سے اگرچہ فرات کا نام منقطع ہو گیا ہے لیکن یہ پانی فرات ہی کا پانی ہے اور جب یہ پانی فرات ہی کا پانی ہے تو مذکورہ صورت میں حالف اس نہر کا پانی پینے سے حانث ہو جائے گا۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ حالف نے کوئی نیت نہ کی لیکن اگر حالف نے کسی ایک کی نیت کر لی ہو تو اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق عمل ہوگا۔

وَهٰذَا يَرْجِعُ إِلٰى أَصْلٍ وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ حَتّٰى صَحَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بِهٖ عِنْدَهٗ وَإِنْ لَمْ يَتَعَذَّرِ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ كَمَا فِي قَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِي فَاعْتَبَرَ الرُّجْحَانَ فِي التَّكَلُّمِ فَصَارَتِ الْحَقِيقَةُ أَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ وَفِي الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رُجْحَانٌ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ فَصَارَ أَوْلٰى۔

(ترجمہ) اور یہ اختلاف ایک اصل کی طرف راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے حتی کہ امام صاحب کے نزدیک کلام سے استعارہ صحیح ہے اگرچہ وہ کلام حقیقت واجب کرنے کے لئے منعقد ہو

جیسا کہ قائل کے قول ہذا ابی میں اپنے غلام سے جو آنحالیکہ غلام مولے سے بڑا ہے پس امام ابو حنیفہ رح نے تکلم میں رجحان کا اعتبار کیا ہے لہذا حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور حکم میں مجاز کے لئے رجحان ہے اسلئے کہ مجاز حقیقت کے حکم پر مشتمل ہے لہذا مجاز اولیٰ ہوگیا۔

(تشریح) فاضل مصنف کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ اور صاحبین رح کے درمیان سابق میں بیان کردہ اختلاف ایک دوسرے مختلف فیہ قاعدے پر مبنی ہے اور وہ دوسرا اختلافی قاعدہ یہ ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز تکلم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی اعتبار میں اصل اور واجب حقیقت ہے اور حقیقت متعذر ہونیکی صورت میں مجاز کیطرف رجوع کیا جاتا ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ خلیفہ میں اصل اور حقیقت کا متصور ہونا ضروری ہے، اگرچہ اصل کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جائے۔ البتہ خلیفہ ہونے کی جہت میں اختلاف ہے۔ یعنی مجاز حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے چنانچہ حضرت امام اعظم رح نے فرمایا کہ مجاز تکلم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی حقیقت کا تکلم اصل ہے اور مجاز کا تکلم خلیفہ ہے پس حضرت امام صاحب رح کے نزدیک اگر کلام من حیث العربیت یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو تو اس کا تکلم صحیح ہوگا اور مجاز کی طرف رجوع کرنے کے لئے اس کلام کے تکلم کا صحیح ہونا کافی ہوگا خواہ اس کلام کا ترجمہ صحیح ہو یا صحیح نہ ہو اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت امام صاحب رح کے نزدیک تکلم کے اعتبار سے مجاز کے خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام ترکیب نحوی کے اعتبار سے بھی صحیح ہو اور اس کلام کا ترجمہ بھی درست ہو۔ بہرحال اگر کلام ترکیب نحوی اور ترجمہ دونوں اعتبار سے درست ہو یا بقول بعض صرف ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو اور وہ کلام معنی حقیقی کے لئے مفید نہ ہو یعنی معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے معنی مجازی کیطرف رجوع کیا جائیگا۔ صاحبین رح نے فرمایا کہ مجاز حکم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی حکم میں حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے چنانچہ صاحبین رح کے نزدیک ثبوت مجاز کے لئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا ضروری ہے لہذا اگر معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جاسکتا ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ صاحبین رح کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے حکم ہی مقصود ہوتا ہے اور رہی عبارت تو وہ مقصود تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہے لہذا خلیفہ ہونے کی جہت میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔ یعنی مجاز کو حکم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ قرار دینا اولیٰ ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں اور لفظ کا تکلم ہوتا ہے لہذا تکلم میں مجاز کو حقیقت کا خلیفہ قرار دینا اولیٰ ہوگا۔ حضرت امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے اپنے اس غلام کو جو عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے مخاطب کرتے ہوئے کہا "ہذا ابی" تو یہ غلام حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور صاحبین رح کے نزدیک آزاد نہ ہوگا بلکہ یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ حضرت امام صاحب رح کے نزدیک آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ترکیب نحوی کے اعتبار سے بھی درست ہے کہ ہذا مبتدا اور ابی اس کی خبر ہے اور اس کا ترجمہ جو لغۃ مفہوم ہے وہ بھی درست ہے کیونکہ یہ کلام اثبات حکم کے لئے موضوع ہے البتہ خارج کلام سے استحالہ آیا ہے اس طور پر کہ غلام جسکی طرف ہذا سے اشارہ کیا گیا ہے وہ عمر میں قائل (مولیٰ) سے بڑا ہے اور یہ بات محال ہے کہ ایک بڑی عمر کا

آدمی چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا ہو پس جب یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے اور اس کا ترجمہ بھی درست ہے یعنی اس کلام کا تکلم صحیح ہے لیکن ایک خارج کی وجہ سے معنی حقیقی (بنوت) مراد لینا محال ہے تو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کلام کو مجاز (حریت) پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی مولی جب سے اس غلام کا مالک ہوا تھا اسی وقت سے یہ غلام آزاد شمار ہوگا کیونکہ بیٹا باپ کے پاس ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور آزاد ہونا اس کلام کا مجاز اس لئے ہے کہ بنوت (بیٹا ہونا) آزادی کو مستلزم ہے یعنی بیٹا ہونے کیلئے آزاد ہونا لازم ہے پس 'ھذا ابنی' دعا کنایہ اس سے بنوت مراد ہو ملزوم ہے اور 'ھذا ابنی' دعا کنایہ اس سے حریت مراد ہو لازم ہے اور یہاں ملزوم (وہ ھذا ابنی جس سے بنوت مراد ہو) بول کر لازم (وہ ھذا ابنی جس سے حریت مراد ہو) مراد لیا گیا ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا چونکہ مجاز ہے اسلئے مذکورہ کلام یعنی 'ھذا ابنی' غلام کی آزادی کے لئے مجاز ہوگا۔ اور صاحبین رح کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صحت مجاز کے لئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے اسلئے ان کے نزدیک یہ کلام لغو ہو جائے گا اسلئے کہ اس کلام کا تکلم اگرچہ صحیح ہے لیکن اس کلام کے معنی حقیقی پر حکم لگانا اور معنی حقیقی پر عمل کرنا محال ہے۔ الحاصل اس مثال میں صاحبین کے مذہب کے مطابق مجاز کے خلیفہ ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب مجاز کے خلیفہ ہونے کی شرط نہیں پائی گئی تو یہ کلام مجاز پر بھی محمول نہ ہوگا اور اس کلام سے غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ صاحب منتخب الحسامی نے مذکورہ اصول میں اختلاف کے بعد اصل مسئلہ میں اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز چونکہ تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اس لئے امام صاحبؒ نے تکلم میں ترجیح کا اعتبار کیا ہے یعنی اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو تو تکلم بالمجاز کی بہ نسبت تکلم بالحقیقۃ اولیٰ اور راجح ہے کیونکہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو حقیقت مستعملہ مجاز متعارف سے اولیٰ ہوگی اور اسی پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کا حکم راجح ہے اسلئے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور مجاز کا حکم راجح یا تو اس لئے ہے کہ مجاز ایسا عام ہے جو حقیقت کے حکم کو بھی شامل ہے جیسا کہ عموم مجاز کی صورت میں ہوتا ہے یا مجاز کا استعمال حقیقت کی بہ نسبت زیادہ ہے جیسا کہ مجاز متعارف میں ہوتا ہے۔ بہرحال جب مجاز کا حکم راجح ہے تو صاحبین رح کے نزدیک حقیقت کی بہ نسبت مجاز متعارف یا عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا فاضل مصنف رح نے "لاشتمالہ علی حکم الحقیقۃ" عبارت میں عموم مجاز کے حکم کے راجح ہونے کی دلیل تو بیان فرمائی ہے لیکن مجاز متعارف کے حکم کے راجح ہونے کی دلیل بیان نہیں فرمائی ہے اگر مصنف "لاشتمالہ علی حکم الحقیقۃ" کے بعد مجاز متعارف کے راجح ہونے کی دلیل "..... واما لغلبۃ استعمالہ" بھی فرما دیتے تو زیادہ بہتر ہوتا۔ بلکہ اگر صرف 'لغلبۃ استعمالہ' فرما دیا جاتا تو یہ عموم مجاز اور مجاز متعارف دونوں کو شامل ہو جاتا کیونکہ مجاز متعارف اور عموم مجاز دونوں کا استعمال حقیقت کی بہ نسبت زیادہ ہوتا ہے لیکن خادم کا خیال ہے کہ اوپر صاحبین کا مذہب بیان کرتے ہوئے مصنف نے صرف عموم مجاز کا ذکر کیا تھا اور فرمایا تھا "وعندہما العمل بعموم المجاز اولیٰ" لہذا یہاں صرف عموم مجاز کے راجح ہونے کی دلیل ذکر کی گئی ہے اور وہاں چونکہ مجاز متعارف کا ذکر نہیں کیا تھا اسلئے مجاز متعارف کے راجح ہونے کی دلیل بھی ذکر نہیں فرمائی۔ واللہ اعلم۔

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيقَةُ خَمْسَةٌ فَذَكَرَ تَرْكَهَا بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ

ترجمہ :۔ پھر جن قرائن کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے ان کی تعداد پانچ ہے کبھی حقیقت کو محل کلام کی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے

تشریح :۔ یہاں سے مصنف رح ان قرائن اور مواضع کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے مصنف رح کے خیال کے مطابق ان کی تعداد پانچ ہے (۱) محل کلام کی دلالت (۲) عادت کی دلالت (۳) ایسے معنی کی دلالت جو معنی متکلم کی طرف راجع ہے (۴) سیاق نظم کی دلالت (۵) فی نفسہ لفظ کی دلالت۔ یہ تعداد حضرت امام صاحب رح کے نزدیک ہے ورنہ صاحبین رح کے نزدیک ان پانچ مواقع کے علاوہ ایک چھٹا موقع اور بھی ہے وہ یہ کہ اگر حقیقت، مجاز متعارف کے ساتھ معارض ہو جائے تو حقیقت متروک ہو جائیگی اور مجاز متعارف پر عمل ہوگا جیسا کہ گذشتہ سطروں میں مذکور ہے۔ پہلا موقع یہ ہے کہ محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے معنی حقیقی متروک ہو جاتے ہیں۔ محل کلام سے مراد وہ محل ہے جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے اور محل کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محل اس کلام کے حقیقی معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں ذات نبوی کا کاذب ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ذات نبوی کذب اور جھوٹ سے معصوم اور بری ہے لہذا ایسی صورت میں نبی کی طرف کذب کی نسبت سے احتراز کرنے کے لئے کلام کو مجاز پر محمول کیا جائیگا مثلاً حدیث رسول "انما الاعمال بالنیات" کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ افعال واعمال نیتوں پر موقوف ہیں یعنی نیت کے بغیر افعال موجود نہیں ہوتے حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور جھوٹ ہے کیونکہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بغیر نیت کے بہت سے افعال موجود ہو جاتے ہیں پس اس کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرنے کی صورت میں چونکہ الصادق المصدوق جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا (العیاذ باللہ) کاذب ہونا لازم آتا ہے اس لئے اس کلام کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال سے پہلے مضاف یعنی لفظ ثواب یا لفظ حکم مقدر ہے اور پہلی صورت میں ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے یعنی عمل پر ترتب ثواب کے لئے نیت ضروری ہے چنانچہ اگر نیت نہ پائی گئی تو ثواب کا ترتب نہ ہوگا لیکن بلا نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عمل دنیا میں موجود نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے ثواب تو مرتب نہ ہو لیکن عمل جائز اور موجود ہو۔ الغرض حدیث میں لفظ ثواب مقدر ماننے سے حدیث کا مطلب بھی درست ہو جائے گا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کذب کی نسبت کرنا بھی لازم نہ آئے گا۔ اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیوی جیسے عمل کا جائز ہونا (۲) اخروی جیسے عمل پر ثواب کا مرتب ہونا اور احناف وشوافع کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہاں اخروی حکم مراد ہے۔ اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب نیتوں پر موقوف ہے اور جب ایسا ہے تو حدیث کا ترجمہ بھی درست ہو جائے گا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔ بہر حال محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حدیث مذکور کے حقیقی معنی متروک ہیں اور مجازی معنی مراد ہیں۔

وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا

ترجمہ:۔ اور حقیقت کبھی عادت کے دلالت کرنے کی وجہ سے متروک ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔ دوسرا موقع یہ ہے کہ معنی حقیقی دلالتِ عادت کی وجہ سے متروک ہو جاتے ہیں کیونکہ کلام اسلئے موضوع ہوتا ہے تاکہ مخاطب کو متکلم کی مراد سمجھائی جا سکے پس جب کلام معنی لغوی سے نقل کر لیا گیا ہو اور عرفاً اور عادتاً دوسری شے میں مستعمل ہو تو عادت اور عرف کی وجہ سے معنی لغوی (معنی حقیقی) متروک ہوگا اور معنی منقول الیہ یعنی معنی مجازی پر عمل ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ دلالتِ عادت کی وجہ سے حقیقت اس صورت میں متروک ہوگی جبکہ حقیقت مستعمل نہ ہو اسلئے کہ اگر حقیقت مستعمل ہو تو حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مجاز کے مقابلہ میں حقیقتِ مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اس موقع کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صلاۃ اور حج کی نذر کی تو اس سے ارکانِ نماز اور ارکان حج کا ادا کرنا لازم ہوگا کیونکہ صلوٰۃ کے لغوی معنی دعا کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول " یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ " اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطراً فلیاکل وان کان صائماً فلیصل " میں صلوٰۃ کے معنی دعا کے ہیں پھر لفظ صلاۃ کو ارکانِ معلومہ (نماز) کی طرف نقل کر لیا گیا اور لغوی معنی کو عرفاً اور عادتاً ترک کر دیا گیا چنانچہ جب لفظ صلوٰۃ بولا جاتا ہے تو اس سے ارکانِ معلومہ (نماز) کیطرف ذہن منتقل ہوتا ہے لہذا اگر کسی نے " للہ علیّ ان اصلی " کہا تو اس پر نماز واجب ہوگی اور دعا واجب نہ ہوگی۔ یعنی عادت اور عرف کی دلالت سے معنی حقیقی (دعا) متروک ہونگے اور معنی مجازی (نماز) پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقاً ارادہ کرنے کے ہیں پھر شریعت میں مناسکِ معہودہ (ارکان حج) کی طرف نقل کر لیا گیا چنانچہ جب لفظ حج بولا جاتا ہے تو اس سے حج کی مخصوص عبادت مراد ہوتی ہے قصد کے معنی مراد نہیں ہوتے چنانچہ اگر کسی نے " للہ علیّ ان احج " کہا تو اس پر ارکان حج اور مناسک حج کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے نخلہ نہ کھانے کی قسم کھائی اور کہا " واللہ لا آکل من ہذہ النخلۃ " تو اس سے اس کے مجازی معنی (یعنی پھل یا قیمت) مراد ہوں گے کیونکہ اس کے حقیقی معنی یعنی عین نخلہ کا کھانا عادتاً متروک ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے " واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان " کہا تو اس کے مجازی معنی یعنی داخل ہونا مراد ہوگا کیونکہ اس کے حقیقی معنی (بر بنہ پا قدم رکھنا) عادتاً متروک ہیں

وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي يَمِينِ الْفَوْرِ.

ترجمہ:۔ اور ایسے معنی کی دلالت کی وجہ سے جو متکلم کی طرف راجع ہوتے ہیں جیسا کہ یمین فور میں ہے۔

تشریح:۔ تیسرا موقع یہ ہے کہ متکلم کے حال اور اس کے قصد کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے یعنی اگر متکلم میں ایسے معنی پیدا ہو جائیں جو ترکِ حقیقت پر دلالت کرتے ہوں اور یہ محسوس ہو جائے کہ متکلم کا مقصود حقیقت کو ترک کرنے کا ہے تو ایسی صورت میں حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز پر عمل ہوتا ہے جیسا کہ یمین فور میں

لفظ فور اصل میں فارت القدر سے ماخوذ ہے یہ جب اس وقت بولا جاتا ہے جب ہانڈی جوش مارنے لگے۔ پھر جوش غضب کا اعتبار کرکے فور کے ساتھ اس حالت غضب کو موسوم کر دیا گیا جس میں ٹھہراؤ اور تاخیر نہ ہو۔ غصہ کی حالت میں جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو یمین فور اسی لئے کہتے ہیں کہ متکلم سے اس کا صدور جوش غضب کی حالت میں ہوتا ہے۔

بہرحال جو قسم غصہ کی حالت میں کھائی جائے اس کو یمین فور کہا جاتا ہے اور اس کا اطلاق اسی حالت میں ہوتا ہے۔ اس کے بعد کی حالتوں پر نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک عورت، شوہر سے جھگڑ کر گھر سے نکلنے لگی تو شوہر نے اس سے کہا " ان خرجت فانت طالق " اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے یہ سنکر عورت نکلنے سے باز رہی پھر جب شوہر کا غصہ ختم ہوگیا تو نکل کر چلی گئی۔ پس ایسی صورت میں اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کلام (ان خرجت فانت طالق) کے حقیقی معنی عام ہیں اور مطلب یہ ہے کہ اس عورت پر ہر صورت نکلنے کی وجہ سے طلاق واقع ہو خواہ یہ عورت اسی وقت شوہر کے غصہ کی حالت میں نکلے یا غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے۔ لیکن غضب کے معنی جو عورت کے خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متکلم کی مراد یہ ہی معین خروج ہے یعنی متکلم کا غضب اس بات پر قرینہ ہے کہ متکلم مطلقاً نکلنے سے منع کرنا نہیں چاہتا ہے بلکہ خاص طور سے اس وقت غضب میں نکلنے سے منع کرنا چاہتا ہے اور یہ خصوصی صورت اور خروج معین اس کلام کا مجاز ہے پس متکلم کے اندر پیدا شدہ اس قرینہ غضب کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت یعنی عموم متروک ہوگا اور مجاز یعنی خروج معین مراد ہوگا۔ چنانچہ یہ عورت اگر اسی حالت غضب میں نکل کر چلی گئی تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اگر غصہ ختم ہونے کے بعد نکل گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا

ترجمہ:۔ اور سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول " فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین نارا " میں ہے۔

تشریح:۔ چوتھا موقع یہ ہے کہ سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہوجاتے ہیں یعنی ایسا کلام لایا گیا ہو جس کے ساتھ لفظی قرینہ ملحق ہو خواہ وہ قرینہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور وہ قرینہ اس بات پر دال ہو کہ مذکورہ کلام کے حقیقی معنی متروک اور غیر مراد ہیں مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر اختیار کرے ہم نے ظالم یعنی کافر لوگوں کے لئے جہنم کی آگ تیار کی ہے۔ یہ کلام یعنی " من شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر " دو چیزوں میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے میں حقیقت ہے لیکن " انا اعتدنا للظالمین نارا " کی وعید اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں حقیقی معنی یعنی تخییر بین الایمان والکفر مراد نہیں ہے بلکہ یہ کلام مجازی معنی یعنی توبیخ پر محمول ہے اور کفر اختیار کرنے پر انکار ہے۔ حاصل یہ کہ آیت میں کفر اور ایمان کے بارے میں اختیار نہیں دیا گیا ہے بلکہ کفر اختیار کرنے اور ایمان قبول کرنے پر زجر و توبیخ کی گئی

ہے اور اس پر قرینہ " انا اعتدنا للظالمین نارا " ہے۔

صاحب نامی نے اس مقام کی تقریر اس طرح کی ہے کہ باری تعالیٰ کا قول للکفر " صیغہ امر وجوب کفر میں حقیقت ہے لیکن سیاق کلام یعنی " انا اعتدنا للظالمین نارا " کے قرینہ سے اس معنی کو ترک کر دیا گیا ہے اور اس کو مجازی معنی (توبیخ) پر محمول کیا گیا ہے اسی طرح اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا " طلق امرأتی ان کنت رجلا " اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے۔ اس کلام کے حقیقی معنی توکیل بالطلاق کے ہیں یعنی حکم اس کلام کے ذریعہ اپنی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا دیں کرتا ہے لیکن یہ معنی " ان کنت رجلا " کے قرینہ سے متروک ہیں کیونکہ ان کنت رجلا ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے ان کنت رجلا متصل ہے پس یہ کلام ان کنت رجلا کے قرینہ سے مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہوگا۔ اور متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اگر تو مرد ہے اور تجھ میں کچھ دم خم ہے تو میری بیوی کو طلاق دیکر دیکھ بہرحال سیاق کلام یعنی ان کنت رجلا کے قرینہ سے " طلق امرأتی " کی حقیقت متروک ہے اور مجازی معنی (توبیخ) مراد ہیں۔

وَبِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِي نَفْسِهِ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ لَمْ يَحْنَثْ وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً فَأَكَلَ الْعِنَبَ لَمْ يَحْنَثْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِقُصُورٍ فِي الْمَعْنَى الْمَطْلُوبِ فِي الْأَوَّلِ وَزِيَادَةٍ فِي الثَّانِي.

ترجمہ:۔ اور لفظ کی فی نفسہ دلالت کی وجہ سے جیسا کہ جب قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پس مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا اور اسی طرح جب قسم کھائی کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا پس انگور کھالیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ پہلی مثال میں معنی مطلوب میں نقصان ہے اور دوسری مثال میں زیادتی ہے۔

تشریح:۔ پانچواں موقع یہ ہے کہ لفظ کے فی نفسہ دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے۔ فی نفسہ دلالت کا مطلب یہ ہے کہ سیاق و سباق، محل اور عادت کی طرف نظر کئے بغیر لفظ اپنے مأخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو نہ کہ اپنے اطلاق کے اعتبار سے مثلاً لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہو جس میں قوت ہو تو اس سے وہ چیز خارج ہو جائے گی جس میں یہ معنی ناقص ہوں یا لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہو تو اس سے وہ چیز خارج ہو جائے گی جس میں وہ معنی زائد ہوں۔ حاصل یہ کہ لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے تو عمومی طور پر تمام افراد کو شامل ہو لیکن اقتضاء اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے بعض افراد کے ساتھ مختص ہو پس اگر مأخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے معنی زائد پر دلالت کرتا ہو تو وہ فرد اس سے خارج ہو جائے گا جس میں یہ معنی نقصان کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔

اگرچہ وہ معنی ناقص بھی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں اور اگر ماخذ اشتقاق کے اعتبار سے معنی ناقص پر دلالت کرتا ہو تو اس سے وہ افراد خارج ہو جائیں گے جن میں وہ معنی زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اگرچہ وہ معنی زائد بھی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں ایسے لفظ کو مشکک کے نام کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے چنانچہ مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض افراد پر نقصان کے ساتھ صادق آئے مثلاً سفیدی ایک کلی ہے دودھ پر شدت اور زیادت کے ساتھ صادق آتی ہے اور دانت پر ضعف اور نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے۔ اس موقع کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا "واللہ لا آکل لحما" بخدا میں لحم (گوشت) نہیں کھاؤں گا اور کوئی نیت نہیں کی تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی چنانچہ اگر حالف نے مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ اگرچہ لفظ لحم وضع کے اعتبار سے لحم سمک کو بھی شامل ہے چنانچہ قرآن پاک کی آیت "لتاکلوا لحما طریا" میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا اطلاق کیا گیا ہے اور اسی کو دلیل بنا کر حضرت امام مالک حضرت امام شافعی نے فرمایا ہے کہ مذکورہ حالف مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائیگا لیکن امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ یہ لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف یعنی ل ح م کے اعتبار سے شدت اور قوت پر دلالت کرتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "التحم الحرب" یعنی اشتد الحرب، جنگ شدید ہو گئی اسی سے ملحمہ اور ملحمۃ، جنگ عظیم کے معنی میں آتا ہے اور ملح بمعنی نمک بھی تقوی طعام کے لئے ہوتا ہے پس لحم کو لحم اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں شدت اور قوت ہوتی ہے اور شدت اور قوت اسلئے ہوتی ہے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا ہے اور رہی مچھلی تو اس میں خون نہیں ہوتا اسلئے کہ اگر مچھلی میں خون ہوتا تو وہ پانی میں زندگی بسر نہ کر پاتی اور اس کے حلال ہونے کے لئے ذبح کرنا شرط ہوتا پس مچھلی کا پانی میں زندگی بسر کرنا اور حلال ہونے کے لئے ذبح کا شرط نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مچھلی میں خون نہیں ہے اور جب مچھلی میں خون نہیں ہے تو اس میں شدت اور قوت بھی نہ ہوگی اور جب مچھلی میں شدت نہیں ہے تو نقصانِ معنی کی وجہ سے مچھلی کا گوشت لحم کے ماخذِ اشتقاق کے دلالت کرنے کی وجہ سے لحم کے لفظ سے خارج ہو جائے گا اور مذکورہ قسم "واللہ لا آکل لحما" مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اور حالف مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا چونکہ نقصانِ معنی کی وجہ سے مچھلی پر لحم کا اطلاق نہیں ہوتا ہے اسلئے مچھلی فروخت کرنیوالے کو عرف میں بائع اللحم بھی نہیں کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا "واللہ لا آکل فاکھۃ" بخدا میں فاکہہ (میوہ) نہیں کھاؤنگا۔ اور کوئی نیت نہیں کی تو یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی چنانچہ اگر حالف نے انگور کھالیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح یہ قسم کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگی کیونکہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت اور لذت مقصود ہوتی ہے اور بدن کا قوام اور غذا مقصود نہیں ہوتی۔ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فانقلبوا فاکہین" وہ تنعم اور فرحت کے بعد واپس ہوئے اور تنعم اور فرحت و لذت ان چیزوں سے زائد ہے جن سے غذا حاصل کیجاتی ہے اور ان سے قوام بدن ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو فاکہہ میں نقصان کے معنی ملحوظ ہو گئے اور انگور کھجور اور انار (جن سے غذا حاصل کی جاتی ہے بلکہ بعض علاقوں میں غذا کے لئے انہیں پر اکتفا کیا جاتا تھا اور انہیں سے بدن کا قوام تیار ہوتا تھا) میں ایسے کمال کے معنی موجود ہیں جو فاکہہ میں موجود نہیں ہیں۔ پس لفظ فاکہہ چونکہ ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جس میں نقصان اور ضعف ہے تو فاکہہ کے ماخذِ اشتقاق میں اور مادہ حروف کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس سے وہ تمام چیزیں خارج ہو جائیں گی

جن میں یہ معنیٰ کامل اور قوی ہیں اور سابقہ بیان کے مطابق انگور، کھجور، اور انار میں فاکہہ کے معنی چونکہ کامل اور قوی ہیں اس لئے لفظ فاکہہ ان چیزوں کو شامل نہ ہوگا اور فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانے والا ان چیزوں کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ صاحبین رح نے فرمایا ہے کہ فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانے والا، انگور، کھجور اور انار کے کھانے سے حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ چیزیں عمدہ فواکہ میں سے ہیں اور جب یہ چیزیں عمدہ فواکہ میں سے ہیں تو مذکورہ حالف ان چیزوں کے کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا۔ یہ واضح رہے کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان مذکورہ اختلاف عصر اور زمانہ کا اختلاف ہے یعنی امام صاحبؒ کے زمانے میں چونکہ انگور وغیرہ کو فواکہ میں شمار نہیں کیا جاتا تھا اسلئے حضرت امام صاحبؒ نے اپنے زمانہ کے عرف کے مطابق فتویٰ دیدیا اور فرمایا کہ مذکورہ حالف، انگور وغیرہ کھانے سے حانث نہ ہوگا اور صاحبین کے زمانے میں لوگ انگور وغیرہ کو چونکہ فواکہ میں سے شمار کرنے لگے تھے۔ اس لئے ان حضرات نے اپنے زمانے کے عرف کے مطابق فتویٰ دیدیا اور فرمایا کہ مذکورہ حالف انگور وغیرہ کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ مصنف رح نے انتہائی اختصار کے ساتھ اپنی زبان میں یوں فرمایا کہ اول یعنی لحم سمک میں معنی مطلوب یعنی لحم کے معنی چونکہ قاصر ہیں اسلئے لحم نہ کھانے کی قسم، لحم سمک کو شامل نہ ہوگی اور لحم سمک کے کھانے سے حالف حانث نہ ہوگا۔ اور ثانی یعنی عنب میں معنی مطلوب یعنی فاکہہ کے معنی چونکہ زائد ہیں اسلئے فاکہہ نہ کھانے کی قسم، عنب کو شامل نہ ہوگی اور عنب کھانے سے حالف امام صاحب کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الصَّرِیْحُ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ بِعْتُ وَاشْتَرَیْتُ وَوَهَبْتُ وَحُكْمُهٗ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَیْنِ الْكَلَامِ وَقِیَامُهٗ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰی اسْتَغْنٰی عَنِ النِّیَّةِ لِاَنَّهٗ ظَاهِرُ الْمُرَادِ.

ترجمہ:۔ اور بہرحال صریح، جیسا کہ اس کا قول بعتُ، اشتریتُ اور وہبتُ۔ اور صریح کا حکم، حکم کا عین کلام کے ساتھ متعلق ہونا... اور کلام کا اپنے معنی کے قائم مقام ہونا ہے حتی کہ نیت سے مستغنی ہوگا کیونکہ صریح ظاہر المراد ہے۔

تشریح:۔ صریح، فعیل کے وزن پر فاعل کے معنی میں ہے صَرُحَ، یَصْرُحُ صَرَاحَةً وصُرُوحَةً سے ماخوذ اور مشتق ہے لغوی معنی ظہور کے ہیں قصر اور محل کو صریح کے نام کے ساتھ اسی لئے موسوم کیا جاتا ہے کہ وہ دوسری عمارتوں کے مقابلہ میں بلند ہونے کی وجہ سے زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ مولانا محمد یعقوب بنانی رح نے مولوی شرح حسامی میں لکھا ہے کہ صریح کے لغوی معنی خالص کے ہیں کیونکہ صریح، دیگر احتمالات سے خالص اور پاک ہوتا ہے اصطلاح میں صریح اس لفظ کو کہا جاتا ہے جس کے معنی اور مراد بالکل ظاہر ہوں اس میں کسی طرح کا احتمال باقی نہ رہے بلکہ لفظ کے بولتے ہی اس کی مراد سمجھ میں آجائے وہ لفظ صریح خواہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔ مصنف رح نے صریح کی تعریف ذکر نہیں فرمائی بلکہ صرف اس کی مثالوں پر اکتفا کیا ہے کیونکہ تعریف کا مقصود مثالوں سے حاصل ہو جاتا ہے لہذا تعریف ذکر کرنے کی چنداں ضرورت باقی نہ رہی۔ مولانا محمد یعقوب بنانی رح نے فرمایا ہے کہ مصنف رح نے تعریف ذکر نہ فرما کر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ صریح کی تعریف

اسی طرح صریح اور واضح ہے جیسا کہ اس کے افراد صریح اور واضح ہیں۔ لیکن ایسا بھی نہیں کہ صریح کی تعریف کو بالکل نسیاً منسیا کر دیا گیا ہو بلکہ مصنف رح نے اثنائے بیان میں "لانہ ظاہر المراد" فرما کر تعریف کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ صریح کی مثال جیسا کہ بیع منعقد کرنے والے کا قول بعت "میں نے فروخت کیا" اشتریت "میں نے خرید کیا اور ہبہ کرنے والے کا قول وہبت "میں نے ہبہ کیا۔ صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور وہ کلام اپنے معنیٰ اور مراد کے قائم مقام ہو۔ حتیٰ کہ کلام صریح کا حکم نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے بلکہ کلام صریح سے بغیر نیت اور ارادے کے حکم ثابت ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے الحمد للہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن بلا اختیار زبان سے "انت طالق" نکل گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی، وجہ اس کی یہ ہے کہ صریح ظاہر المراد ہوتا ہے اس میں کوئی دوسرا احتمال نہیں ہوتا اور نیت کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے تاکہ معنی مرادی کو دوسرے احتمالات سے ممتاز کیا جا سکے۔ پس جب صریح میں دوسرا کوئی احتمال نہیں ہوتا ہے تو نیت کی ضرورت بھی پیش نہ آئے گی

وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ أَنَّهُ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ لِأَنَّهُ مُسْتَتِرُ الْمُرَادِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ أَنْ يَصِيرَ مُتَعَارَفًا فَأُوْمِيَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوُهُمَا كِنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِأَنَّهَا مَعْلُومَةُ الْمَعَانِي لٰكِنَّ الْإِبْهَامَ فِيمَا يَتَّصِلُ بِهِ وَتَعْمَلُ فِيهِ فَلِذٰلِكَ شَابَهَتِ الْكِنَايَاتِ فَسُمِّيَتْ بِذٰلِكَ مَجَازًا وَلِهٰذَا الْإِبْهَامِ احْتِيجَ إِلَى النِّيَّةِ فَإِذَا زَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ

ترجمہ:۔ کنایہ کا حکم یہ ہے کہ لفظ کنایہ پر عمل واجب نہیں ہوگا مگر نیت سے کیونکہ لفظ کنایہ، مستتر المراد ہوتا ہے اور کنایہ مجاز کی طرح ہے اس کے متعارف ہونے سے پہلے اور لفظ بائن، حرام اور ان دونوں جیسے الفاظ کا نام مجازاً کنایاتِ طلاق رکھ دیا گیا ہے اسلئے کہ ان الفاظ کے معانی معلوم ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ الفاظ متصل ہوتے ہیں اور جس میں یہ الفاظ عمل کرتے ہیں پس اسی ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہو گئے اور مجازاً ان الفاظ کا نام کنایہ رکھ دیا گیا۔ اور اسی ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ نیت کے محتاج ہوتے ہیں پس جب نیت کی وجہ سے ابہام زائل ہو جائے گا تو ان الفاظ کے موجبات پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ بغیر اس کے کہ ان الفاظ کو صریح سے عبارت قرار دیا جائے اسی وجہ سے ان الفاظ کو بائن قرار دیا ہے۔

تشریح:۔ فاضل مصنف نے کنایہ کا حکم تو ذکر کیا ہے لیکن اس کی تعریف ذکر نہیں کی ہے۔ مولانا محمد یعقوب بنانی رح نے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف رح نے کنایہ کی تعریف بیان نہ فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کنایہ کے افراد کے معانی اسی طرح مستتر اور پوشیدہ ہیں جس طرح کہ کنایہ کی تعریف مستتر اور پوشیدہ ہے لیکن ایسا بھی

نہیں کہ مصنف نے کنایہ کی تعریف بالکل ہی قلم انداز کردی ہو بلکہ اثنائے بیان میں "لازم مستعمل المراد" فرماکر تعریف کی طرف اشارہ کردیا ہے۔ بہرحال کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور بغیر قرینہ کے سمجھ میں نہ آتی ہو۔ کنایہ خواہ حقیقت ہو خواہ مجاز ہو اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے جبکہ متکلم کی طرف سے نیت پائی جائے یا نیت کے قائمقام دلالت حال وغیرہ کوئی چیز پائی جائے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے لہٰذا اس کو واضح کرنے کے لئے متکلم کی طرف سے نیت کا پایا جانا ضروری ہے اور اگر نیت نہ ہو تو نیت کے قائم مقام کوئی چیز ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو چنانچہ اگر کسی نے اپنی رفیقۂ حیات سے "انت بائن" کہا تو محض اس کے تکلم سے طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ یا تو شوہر طلاق کی نیت کرے یا نیت کے قائم مقام مثلاً دلالت غضب یا مذاکرۂ طلاق موجود ہو اگر نیت اور دلالت میں سے کوئی چیز موجود ہوگی تو طلاق واقع ہوگی ورنہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ صاحب کتاب کہتے ہیں کہ مجاز جب تک لوگوں کے درمیان متعارف نہ ہو اس وقت تک مجاز بھی کنایہ ہی ہوتا ہے لیکن جب وہ لوگوں کے متعارف ہوجائے تو وہ کنایہ نہیں رہتا بلکہ صریح ہوجاتا ہے کیونکہ متکلم جب اپنے کلام سے مجازی معنی کا ارادہ کرتا ہے تو گویا وہ سامع سے اپنی مراد کو پوشیدہ رکھنے کی کوشش کرتا ہے اور متکلم کی مراد کے سلسلہ میں سامع متردد ہوجاتا ہے اور جب ایسا ہے تو مجاز کنایہ ہوجائے گا لیکن یہ بات اسی وقت تک ہوگی جب تک کہ مجاز لوگوں کے درمیان متعارف نہ ہو ورنہ متعارف ہونے کے بعد مجاز بھی صریح ہوجائے گا اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ کنایہ جس طرح حقیقت میں موجود ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی موجود ہوتا ہے۔

وسمی البائن والحرام الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کنایہ وہ ہے جس کے معنی اور مراد پوشیدہ ہو اور طلاق بائن کے الفاظ مثلاً بائن، حرام، بتہ اور بتلہ ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک کے معنی اور مراد معلوم ہے چنانچہ بائن بینونت سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی جدا ہونے کے ہیں۔ حرام حرمت سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی روکنے اور منع کرنے کے ہیں۔ بتہ، بت سے ماخوذ ہے جس کے معنی کاٹنے کے ہیں اور بتلہ، بتل سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا کرنے اور کاٹنے کے ہیں۔ بہرحال ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور ان معانی میں یہ الفاظ صراحتاً مستعمل بھی ہیں اور جب ایسا ہے تو ان الفاظ کو کنایات قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کو کنایات کے نام سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت کیونکہ ان الفاظ کے معانی تو معلوم ہیں ان میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے لیکن اس محل میں ابہام ہوتا ہے جس کے ساتھ یہ الفاظ متصل ہوتے ہیں اور اس میں عمل کرتے ہیں مثلاً انت بائن کے معنی تو معلوم ہیں لیکن جس محل یعنی عورت میں بینونت اور جدائی واقع ہوگی اس میں ابہام ہے۔ معلوم نہیں کہ وہ عورت مال سے جدا ہے یا جمال سے جدا ہے یا خاندان سے جدا ہے یا شوہر سے جدا ہے پس اس ابہام کی وجہ سے مذکورہ الفاظ، چونکہ حقیقی کنایہ کے مشابہ ہوگئے اس لئے مجازاً مذکورہ الفاظ کو کنایات کے نام کے ساتھ موسوم کردیا گیا یعنی مشبہ بہ (حقیقی کنایہ) ذکر کیا گیا ہے اور مشبہ (مذکورہ الفاظ) مراد لیا گیا ہے۔ اور اسی ابہام کی وجہ سے طلاق واقع کرنے کے سلسلہ میں شوہر نیت کا محتاج ہوگا۔ یہ بات یاد رہے کہ شوہر نیت کا محتاج اس لئے نہیں ہوگا کہ یہ الفاظ کنایات ہیں بلکہ اس لئے محتاج ہوگا تاکہ یہ متعین ہوجائے کہ بینونت اور جدائی کس چیز سے واقع کرنا

چاہتا ہے۔ خود اپنے سے جدا کر کے رشتۂ زوجیت ختم کرنا چاہتا ہے یا کسی اور چیز سے جدا کرنا چاہتا ہے پس جب رشتۂ زوجیت سے جدا کرنے کی نیت کی تو شوہر کی اس نیت سے مذکورہ ابہام دور ہو جائیگا اور یہ الفاظ بذاتہا اپنے موضوعات اور حقیقات میں مائل ہونگے چنانچہ نیت کے وقت ان الفاظ کے ذریعہ طلاق بائن واقع ہوگی کیونکہ ان الفاظ کا مدلول طلاق بائن ہی کی صورت میں متحقق ہوتا ہے طلاق رجعی کی صورت میں متحقق نہیں ہوتا۔ بہر حال یہ الفاظ بذاتہا مائل ہیں ایسا نہیں کہ یہ الفاظ حقیقی کنایات ہوں اسلئے کہ اگر یہ الفاظ حقیقی کنایات ہوں تو یہ الفاظ صریح طلاق سے کنایہ ہونگے اور ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ یہ الفاظ مکنی ہونگے اور لفظ طلاق مکنی عنہ ہوگا اور کنایہ (لفظ بولنا اور اس کے غیر مدلول کا ارادہ کرنا) میں کنی بول کر مکنی عنہ کا ارادہ کیا جاتا ہے یعنی کنی، مکنی عنہ کا عمل کرتا ہے۔ لہذا مذکورہ الفاظ میں سے مثلاً انت بائنۃ بول کر انت طالق مراد ہوگا اور انت بائن وہ عمل کریگا جو انت طالق کرتا ہے اور صریح طلاق ہونے کی وجہ سے انت طالق سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسلئے انت بائن سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ بہر حال جب یہ الفاظ بذاتہا مائل ہیں اور صریح طلاق سے کنایہ نہیں کیا گیا تو یہ الفاظ بوائن ہونگے یعنی ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوگی اسی کو مصنف نے اس طرح کہا ہے کہ جب نیت کے ذریعہ ابہام دور ہو گیا تو ان الفاظ کا عمل بذاتہا ان کے مقتضیات میں واجب ہوگا اس کے بغیر کہ ان الفاظ کو صریح طلاق سے کنایہ قرار دیا جائے اور اسی وجہ سے ہم نے ان الفاظ کو بوائن قرار دیا یعنی ان کے ذریعہ طلاق بائن واقع ہوگی نہ کہ طلاق رجعی۔

إِلَّا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ اعْتَدِّي لِأَنَّ حَقِيقَتَهُ لِلْحِسَابِ وَلَا أَثَرَ لِذَلِكَ فِي النِّكَاحِ وَالِاعْتِدَادُ يَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ بِهِ مَا يُعَدُّ مِنْ غَيْرِ الْأَطْهَارِ فَإِذَا نَوَى الْأَقْرَاءَ وَزَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ بِهِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُولِ اقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُولِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لِأَنَّهُ سَبَبُهُ فَاسْتُعِيرَ الْمُسَبَّبُ لِلسَّبَبِ۔

ترجمہ:۔ مگر آدمی کے قول "اعتدی" میں اس لئے کہ اس قول کی حقیقت حساب کے لئے ہے اور نکاح ختم کرنے میں حساب کو کوئی دخل نہیں ہے اور اعتداد اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اس سے حیض کے علاوہ کسی چیز کو شمار کرنے کا ارادہ کیا جائے پس جب قائل نے اپنے اس قول سے (حیض کی نیت کی اور نیت سے ابہام دور ہو گیا تو اس قول سے دخول کے بعد طلاق بطریق اقتضاء ثابت ہو جائے گی اور دخول سے پہلے اس قول کو طلاق سے مستعار قرار دیا جائے گا کیونکہ یہ قول طلاق کا سبب ہے پس حکم اس کے سبب کیلئے مستعار لیا گیا ہے۔

(تشریح) بہ عبارت مصنف کے سابقہ قول "جعلنا بوائن" سے استثناء ہے اور مطلب یہ ہے کہ طلاق کے تمام الفاظ کنایات بائن ہیں یعنی ان سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ کے (۱) اعتدی (۲) استبرئی رحمک (۳) انت واحدۃ۔ یہ تینوں الفاظ کنایات میں سے ہیں مگر اس کے باوجود ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے نہ کہ طلاق بائن کیونکہ

ان تینوں الفاظ سے طلاق واقع کرنے کی صورت میں لفظ طلاق مقدر ہوتا ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا ان تینوں الفاظ سے طلاقِ رجعی واقع ہوگی۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ لفظ اعتدی سے جو اعتداد مفہوم ہے اس کے حقیقی معنی گننے اور شمار کرنے کے ہیں چنانچہ اِمْتَدَّ مَالُکَ کے معنی ہیں تو اپنا مال شمار کر۔ اور اس حقیقی معنی یعنی گننے اور شمار کرنے کو نکاح منقطع کرنے اور ملک نکاح زائل کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے یعنی اعتداد کے حقیقی معنی سے نکاح کا ختم ہونا اور ملک نکاح کا زائل ہونا لازم نہیں آتا ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ اعتدی طلاق واقع کرنے میں بذات خود عامل نہیں ہوگا جیسا کہ انتِ بائن اور انت حرام وغیرہ الفاظ بذات خود عامل ہیں بلکہ لفظ طلاق جو اعتدی سے پہلے یا بعد میں مقدر ہوگا وہی عامل ہوگا اسلئے کہ لفظ اعتدی دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے ایک تو یہ کہ تو حیض کے علاوہ دوسری چیزوں کو شمار کر مثلاً اللہ نے جو نعمتیں تجھ کو دی ہیں انکو شمار کر یا شوہر نے جو اموات تجھ پر کیے ہیں انکو شمار کر۔ دوم یہ کہ عدت سے فارغ ہونے کے لئے تین حیض شمار کر۔ بہرحال لفظ اعتدی جب دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے اور کسی ایک پر قرینہ موجود نہیں ہے تو متکلم کی مراد مبہم اور مستتر ہوگی لیکن متکلم نے جب نیت کی کہ تو عدت سے فارغ ہونے کیلئے تین حیض شمار کر تو اس نیت سے مذکورہ ابہام دور ہوگیا اور متکلم کی مراد منکشف ہوگئی اور جب نیت سے مذکورہ ابہام دور ہوگیا اور متکلم کی مراد واضح ہوگئی تو عدت کے مدخول بہا ہونے کی صورت میں لفظ اعتدی سے طلاق بطریق اقتضاء ثابت ہوگی یعنی اقتضاءً لفظ طلاق مقدر ہوگا۔ اور طلاق واقع کرنے میں یہی لفظِ طلاق عامل ہوگا اس طور پر کہ لفظ اعتدی کے ذریعہ شوہر نے اپنی بیوی کو عدت گذارنے کا حکم دیا ہے اور عدت گزارنے کا حکم سبقتِ طلاق کا تقاضہ کرتا ہے یعنی عدت بغیر طلاق کے واجب نہیں ہوتی لہذا عدت گذارنے کے حکم کو صحیح کرنے کے لئے اس سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی اِعْتَدِیْ اِنْ طَلَّقْتُکِ تو عدت گزار کیونکہ میں تجھ کو طلاق دے چکا ہوں یا کوئی طلاق اعتدی" ، تو طلاق والی ہو جا پھر عدت گزار۔ یا طلقتک ثم اعتدی" تو اپنے آپ کو طلاق دے کر عدت گزار۔ بہرحال تینوں صورتوں میں لفظ اعتدی سے پہلے یا بعد میں بطریق اقتضاء لفظ طلاق مقدر ہوگا اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا لفظ اعتدی کا تکلم کرنے کی صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عدت گزارنے کے حکم کو صحیح کرنے کی ضرورت کے پیش نظر لفظ طلاق کو مقدر ماننا ضروری ہے اور جو چیز ضرورۃً مقدر اور ملحوظ ہو وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے اور ضرورت ایک رجعی طلاق ثابت کرنے سے پوری ہو جاتی ہے لہذا یہاں نہ وصف زائد یعنی بینونت ثابت کرنے کی ضرورت ہے اور نہ عدد زائد یعنی ایک سے زائد طلاق ثابت کرنے کی ضرورت ہے بلکہ صرف ایک رجعی طلاق ثابت کرنا کافی ہے۔ اور اگر عورت غیر مدخول بہا ہوئی تو وہ چونکہ محل عدت نہیں ہوتی اور اس کے حق میں عدت ثابت نہیں ہوتی اس لئے اس کے حق میں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ شوہر نے اس کو عدت سے فارغ ہونے کے لئے حیض شمار کرنے کا حکم دیا ہے اور جب غیر مدخول بہا کو عدت سے فارغ ہونے کے لئے حیض شمار کرنے کا حکم کرنا ممکن نہیں ہے تو لفظ اعتدی سے بطریق اقتضاء طلاق بھی ثابت نہ ہوگی کیونکہ عدت گزارنے کا حکم ہی سبقت طلاق کا تقاضا کرتا ہے اور غیر مدخول بہا پر عدت واجب نہیں ہوتی لہذا اس کو عدت گزارنے کا حکم کرنا سبقت طلاق کا تقاضا بھی نہیں کریگا۔ بلکہ شوہر کا قول اعتدی۔ طلاق سے مستعار ہوگا یعنی اعتدی سے مجازاً کونی طالقا یا طلقتک مراد ہوگا اور وجہ مجاز یہ ہوگی کہ طلاق، عدت کا سبب ہے اور عدت مسبب ہے اور عورت کے غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے مسبب (عدت) کا مراد لینا چونکہ ممکن نہیں ہے اسلئے

مجازاً سبب (طلاق) مراد ہوگا اور غیر مدخول بہا پر طلاق واقع ہو جائے گی مگر چونکہ غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے جو بھی طلاق واقع ہوتی ہے وہ بائنہ ہی ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی غیر مدخول بہا عورت پر بائنہ طلاق واقع ہوگی۔ یہ واضح رہے کہ ہم نے اعتدی سے مجازاً اور کونی طالقا یا طلقتی نفسک اس لئے مراد لیا ہے تاکہ سبب اور مسبب دونوں کے صیغوں میں یکسانیت رہے یعنی امر ہونے میں دونوں شریک رہیں ورنہ اگر اعتدی سے انت طالق یا انت مطلقہ مراد لیتے تو مقصد اگرچہ اس صورت میں بھی حاصل ہو جاتا لیکن دونوں میں یکسانیت باقی نہ رہتی بلکہ اختلاف ہو جاتا کیونکہ اعتدی امر ہے اور انت طالق اور انت مطلقہ خبر ہے۔

اس جگہ دو اعتراض وارد کئے جا سکتے ہیں ایک تو یہ کہ طلاق قبل الدخول وجوب عدت کا سبب نہیں ہے لہٰذا مصنف رح کا مطلقاً طلاق کو عدت کا سبب قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اہل اصول کے نزدیک سبب کا استعارہ مسبب کے لئے تو جائز ہے لیکن مسبب کا استعارہ سبب کے لئے جائز نہیں ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے یعنی سبب بول کر مجازاً مسبب مراد لینا تو جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو عدت (مسبب) بول کر طلاق (سبب) مراد لینا کیسے درست ہوگا۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ طلاق فی الجملہ عدت کا سبب ہے اور استعارہ میں نفس سببیت معتبر ہے محل استعارہ میں سببیت کا ہونا ضروری نہیں ہے پس اس جگہ بھی محل استعارہ یعنی غیر مدخول بہا میں طلاق اگرچہ عدت کا سبب نہیں ہے لیکن دوسری جگہ یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ کے لئے اتنا کافی ہے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا اس صورت میں جائز ہے جبکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور یہاں یہ بات موجود ہے کیونکہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے غیر طلاق میں بالذات عدت نہیں پائی جاتی ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر کسی کی منکوحہ باندی آزاد ہو جائے تو اسے خیارِ عتق حاصل ہوتا ہے پس اس باندی نے اگر اپنے آپ کو اختیار کر لیا اور نکاح کو ختم کر دیا تو اس پر عدت واجب ہوتی ہے اسی طرح اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو اس عورت پر بھی عدت واجب ہوتی ہے حالانکہ دونوں صورتوں میں طلاق نہیں پائی گئی ان دونوں مثالوں سے معلوم ہوا کہ عدت طلاق کیساتھ خاص نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے اور تبعاً اور مشابہۃً غیر طلاق میں بھی عدت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ معتقہ باندی پر جو عدت واجب ہوتی ہے وہ بالاصل اور بالذات واجب نہیں ہوتی بلکہ خیار عتق چونکہ طلاق کے مشابہ ہوتا ہے اسلئے خیار عتق کی وجہ سے معتقہ پر عدت واجب کی گئی اور شوہر کی موت کی صورت میں جو عدت واجب ہوتی ہے وہ براءتِ رحم معلوم کرنے کے لئے واجب نہیں ہوتی بلکہ سوگ منانے کی غرض سے واجب ہوتی ہے لہٰذا یہ واقع میں عدت نہ ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ عدت مہینوں کے ساتھ شروع ہوئی ہے نہ کہ حیض کے ساتھ۔

وَكَذَالِكَ قَوْلُهُ اِسْتَبْرِئِيْ رَحِمَكِ

ترجمہ ۱۔ اور ایسے ہی اس کا قول استبریٔ رحمکِ

تشریح ۱۔ ان تین الفاظ کنایات میں سے جن کے ذریعے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے دوسرا لفظ استبریٔ رحمکِ " ہے اس کے معنی ہیں" اطلبی براۃَ رحمکِ، تو اپنے رحم کی برارت اور پاکی طلب کر اور اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ طلب وطی اور بچہ کے لئے ہو یعنی شوہر نے کہا کہ تو حیض کے ذریعہ اپنا رحم پاک کر تاکہ میں جماع کروں اور پھر اس کے نتیجہ میں بچہ پیدا ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کے لئے اپنا رحم پاک کر۔ نیت سے پہلے اگرچہ اس کلام کی مراد بھی مبہم اور مستتر تھی لیکن جب متکلم نے دوسرے احتمال کی نیت کی تو مذکورہ ابہام دور ہوگیا۔ اور عورت کے مدخول بہا ہونے کی صورت میں اس کلام سے اقتضاءً طلاق ثابت ہوگئی۔ اس طور پر کہ استبریٔ رحمکِ کے ذریعہ شوہر نے اپنی بیوی کو دوسرے کسی آدمی کے ساتھ نکاح کرنے کے لئے براءتِ رحم کا امر کیا ہے اور اس مقصد کے لئے براءت رحم کا امر سبقتِ طلاق کا تقاضہ کرتا ہے یعنی کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کرنے کے لئے براءت رحم کا امر کرنا اسی وقت درست ہوگا جبکہ شوہر طلاق دے چکا ہو پس اس صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی " استبریٔ رحمکِ لاجل نکاح زوج آخر لانی طلقتکِ، تو دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے لئے اپنا رحم پاک کر کیونکہ میں تجھ کو طلاق دے چکا ہوں۔ بہرحال اس جگہ بھی لفظ طلاق مقدر ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا استبریٔ رحمکِ کے ذریعہ طلاق واقع کرنے کی صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی اور اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس صورت میں استبریٔ رحمکِ (جس کا حاصل عدت گزارنا ہے) طلاق سے مستعار ہوگا یعنی استبریٔ رحمکِ سے مجازاً کونی طالقاً، مراد ہوگا اور وجہ مجاز وہی ہے جو اعتدی کے تحت مذکور ہے یعنی استبریٔ رحمکِ جس کا حاصل عدت گزارنا ہے مسبب ہے اور طلاق سبب ہے اور مسبب اگر سبب کے ساتھ خاص ہو، جیسا کہ یہاں ہے تو مسبب بول کر مجازاً سبب مراد لینا جائز ہے لہذا یہاں بھی مسبب یعنی استبریٔ رحمکِ بول کر سبب یعنی کونی طالقاً مراد لینا جائز ہوگا اور اس کونی طالقاً سے طلاق واقع ہوجائے گی مگر غیر مدخول بہا عورت پر جو بھی طلاق واقع ہوتی ہے وہ چونکہ بائنہ ہی ہوتی ہے اسلئے یہاں بھی اس غیر مدخول بہا عورت پر طلاق بائن واقع ہوگی، نہ کہ طلاق رجعی۔ رہی یہ بات کہ غیر مدخول بہا کو خطاب کرنے کی صورت میں استبریٔ رحمکِ سے دوسرے احتمال کی نیت کرنا سبقتِ طلاق کا تقاضہ کیوں نہیں کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ استبری رحمکِ کا حاصل عدت گذارنا ہے اور غیر مدخول بہا پر عدت واجب نہیں ہوتی لہذا براءت رحم طلب کرنے کے لئے یعنی عدت گزارنے کے لئے استبریٔ رحمکِ سے غیر مدخول بہا کو خطاب کرنا بھی درست نہ ہوگا اور جب یہ درست نہیں ہے تو استبریٔ رحمکِ سے مجازاً کونی طالقاً مراد لیا جائیگا۔

وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا اِعْتَدِّي ثُمَّ رَاجَعَهَا۔

ترجمہ ۱۔ اور اس پر حدیث وارد ہوئی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا

سے فرمایا "اعتدی" پھر آپ نے ان کو رجوع فرمالیا۔

(تشریح) اس عبارت میں مصنف نے لفظ اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہونے پر مسلم شریف کی ایک حدیث سے استدلال کیا ہے۔ حاصلِ استدلال یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سودہ بنت زمعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لائے آپ نے دیکھا کہ سودہ جنگ بدر میں قتل ہونے والے اپنے بعض اقرباء پر رو رہی ہیں اور مشرکین مکہ کے اشعار کے ساتھ مرثیہ گو ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات ناگوار ہوئی پس آپ نے اس سے کہا "اعتدی" یعنی کلمہ اعتدی کے ذریعہ طلاق دی۔ سودہ بہت نادم ہوئیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سفارش کی اور اپنی باری عائشہ رضی اللہ عنہا کو دیدی اور کہنے لگیں رسول خدا میری آرزو تو صرف یہ ہے کہ میں قیامت کے دن آپکی بیوی بنکر اٹھوں پس اللہ کے رسول نے سودہ کی درخواست کو قبول کر لیا اور رجعت فرمالی اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسلئے کہ رجعت طلاق رجعی کے بعد ہوتی ہے نہ کہ طلاق بائن کے بعد۔ ممشی فرماتے ہیں کہ مصنف رح اگر یہ استدلال "وکذلک قولہ استبرئی رحمک" سے پہلے ذکر کرتے تو بہتر ہوتا اور ترتیب کلام برقرار رہتی۔ لیکن نہ جانے کیوں ایسا نہیں کیا۔ خادم کی سمجھ میں یہ بات آتی ہے کہ استبرئی رحمک بھی چونکہ اعتدی کے ہم معنی ہے اس لئے دونوں لفظوں سے طلاق رجعی واقع ہونے پر دونوں لفظوں کے بعد فاضل مصنف نے حدیث سے استدلال کیا ہے۔

وَكَذٰلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْاَةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيْحِ لَا عَامِلًا بِمُوْجَبِهٖ۔

ترجمہ:۔ اور اسی طرح "انت واحدۃ" طلقۃ کی نعت کا احتمال رکھتا ہے اور مرأۃ کی صفت کا احتمال رکھتا ہے پس جب نیت سے ابہام دور ہو گیا تو یہ کلام صریح طلاق پر دلیل ہوگا اپنے موجب کے ساتھ عامل نہ ہوگا۔

تشریح:۔ مذکورہ تین کلمات میں سے تیسرا کلمہ انتِ واحدۃ ہے لفظ واحدۃ مرفوع ہو یا منصوب ہو یا موقوف ہو تینوں صورتوں میں طلاق کی نیت سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیونکہ اس میں بھی دو احتمال ہیں ایک احتمال تو یہ ہے کہ لفظ واحدۃ کو بطریق حذف موصوف طلقۃ یعنی طلاق کی صفت قرار دیا جائے۔ اس صورت میں تقدیری عبارت ہوگی انتِ طلقۃ واحدۃ۔ مگر چونکہ عورت بذات خود طلاق نہیں ہوتی بلکہ طالق ہوتی ہے اس لئے انت طلقۃ واحدۃ سے مراد "انت طالق طلقۃ واحدۃ" ہوگا بہرحال لفظ واحدۃ بطریق حذف موصوف طلقۃ کی صفت واقع ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور تقدیری عبارت ہے "انتِ طلقۃ واحدۃ" پس موصوف حذف کر دیا گیا اور صفت اس کے قائم مقام کر دی گئی۔ یا لفظ واحدۃ کو مضاف اور مضاف الیہ کو حذف کرنے کے طریقہ پر طلقۃ کی صفت قرار دیا جائے اس صورت میں تقدیری عبارت ہوگی "انتِ ذاتُ طلقۃ واحدۃ" پس مضاف (ذات) اور مضاف الیہ (طلقۃ) کو حذف کر دیا گیا اور مضاف الیہ کی صفت (واحدۃ) کو مضاف کے قائم مقام کر دیا گیا اسکو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ مضاف (ذات) کو حذف کر کے مضاف الیہ (طلقۃ) کو اس کے قائم مقام کر دیا۔ پھر موصوف

(طلقہ) کو حذف کر کے صفت (واحدہ) کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ واحدۃ کو عورت کی صفت قرار دیا جائے اس صورت میں معنی ہونگے تو اکیلی ہے یعنی تو مال و جمال میں اکیلی اور یکتا ہے۔ الغرض اس کلام میں بھی چونکہ دو احتمال ہیں اور کسی ایک احتمال پر قرینہ موجود نہیں ہے اس لئے اس کلام کی مراد بھی مبہم اور مستتر ہوگی مگر جب متکلم نے پہلے احتمال کی نیت کی تو مذکورہ ابہام دور ہو گیا اور یہ کلام صریح طلاق پر دلیل ہو گیا اسلئے کہ واحدۃ یعنی صفت کا ذکر موصوف یعنی طلقۃ بمعنی طلاق کے وجود پر دلیل ہے پس جس طرح صریح طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسی طرح اس کلام سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ "انت واحدۃ" نکاح ختم کرنے کے سلسلے میں اس طریقہ پر عامل ہے جس طرح خادم نے ذکر کیا ہے ورنہ یہ کلام اپنے موجب اور مقتضیٰ کے اعتبار سے عامل نہیں ہے کیونکہ اس کلام کا موجب تو توحد ہے اور توحد کو نکاح ختم کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ واحدہ اگر مرفوع پڑھا گیا تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ متکلم نے طلاق کی نیت کی ہو۔ کیونکہ اس صورت میں لفظ واحدۃ، طلقۃ کی صفت واقع نہیں ہو سکیگا بلکہ انت مبتدا کی خبر واقع ہوگا اور معنی ہونگے تو اکیلی ہے یعنی حسن و جمال یا مال میں اکیلی ہے پس اس صورت میں اس کے حسن و جمال یا مال کا بیان ہوگا اور حسن و جمال کے بیان سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی لہذا اس سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور اگر لفظ واحدہ کو نصب کے ساتھ پڑھا گیا تو ضرور بالضرور طلاق واقع ہوگی اگرچہ طلاق کی نیت نہ کی گئی ہو کیونکہ اس صورت میں لفظ واحدہ صرف طلقۃ کی صفت واقع ہو سکتا ہے اور طلاق کے لفظ سے بلا نیت بھی چونکہ طلاق واقع ہو جاتی ہے اس لئے اس کلام سے بھی بلا نیت طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر واحدہ کو وقف یعنی سکون کے ساتھ پڑھا گیا تو اس کلام سے طلاق کا وقوع نیت کا محتاج ہوگا۔ عامۃ المشائخ کا مذہب وہی ہے جس کو ابتداء میں بیان کیا گیا ہے یعنی رفع، نصب اور سکون تینوں صورتوں میں طلاق کا وقوع نیت کا محتاج ہے اور اعراب کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ عوام وجوہ اعراب میں امتیاز کرنے پر قادر نہیں ہوتے لہذا وجوہ اعراب کا اعتبار نہ ہوگا

ثُمَّ الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ هُوَ الصَّرِيحُ فَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَفِيهَا ضَرْبُ قُصُورٍ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَقْصُرُ عَنِ الْبَيَانِ بِدُونِ النِّيَّةِ وَظَهَرَ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِيمَا يُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ حَتّٰى أَنَّ الْمُقِرَّ عَلٰى نَفْسِهِ بِبَعْضِ الْأَسْبَابِ الْمُوجِبَةِ لِلْعُقُوبَةِ مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيحَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْعُقُوبَةَ

ترجمہ پھر کلام میں اصل صریح ہے اور رہا کنایہ تو اس میں ایک گونہ قصور ہے اس حیثیت سے کہ وہ بغیر نیت کے بیان سے قاصر ہوتا ہے۔ اور یہ تفاوت ان چیزوں میں ظاہر ہوگا جو شبہات سے دور ہو جاتی ہیں۔ حتیٰ کہ عقوبت واجب کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب کا اپنی ذات پر اقرار کرنے والا جب تک لفظ صریح ذکر نہ کرے عقوبت کا مستحق نہیں ہوگا۔

تشریح :۔ مصنف رح نے فرمایا کہ کلام میں صریح اصل ہے اور کنایہ خلاف اصل ہے کیونکہ کلام ، افہام اور افادہ کے لئے موضوع ہوتا ہے اور اس مقصد میں صریح اتم اور اکمل ہے اور رہا کنایہ تو وہ مقصودِ کلام یعنی افہام میں اتم اور اکمل نہیں ہوتا بلکہ اس میں ایک گونہ تصور ہوتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ کنایہ مقصود کلام ثابت کرنے میں نیت یا نیت کے قائم مقام دلالتِ حال وغیرہ کا محتاج ہوتا ہے اور صریح ان چیزوں کا محتاج نہیں ہوتا ۔ مصنف رح کہتے ہیں کہ ظہور اور خفاء کے اعتبار سے صریح اور کنایہ کے درمیان تفاوت ان حدود و کفارات میں ظاہر ہوگا جو شبہات کی وجہ سے دور ہو جاتے ہیں اسطور پر کہ صریح کلام سے حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں اور کنایہ سے ثابت نہیں ہوتے چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی ذات پر کسی ایسے سبب کا اقرار کیا جو سبب عقوبت کو واجب کرتا ہو اور اقرار لفظ صریح سے نہ کیا ہو بلکہ کسی کنائی لفظ سے کیا ہو تو اس اقرار کی وجہ سے یہ شخص عقوبت کا مستحق نہ ہوگا ۔ مثلاً اگر کسی شخص نے زنا کا اقرار کرنے کے لئے کہا " انی جامعتُ فلانۃ جاعًا حرامًا " میں نے فلاں عورت سے حرام طریقہ پر جماع کیا یا " واقعتُہا یا مَطَیْتُہا کے ذریعہ اقرار کیا تو اس پر حدِ زنا جاری نہ ہوگی کیونکہ یہ الفاظ زنا کے معنی میں صریح نہیں ہیں ہاں اگر " نکتُہا " میں نے اس سے بدکاری کی یا " زنیتُ بہا " کے ذریعہ اقرار کیا تو مقر پر حدِ زنا جاری ہوگی کیونکہ لفظ " نکت " اور لفظ " زنا " زنا کے معنی میں صریح ہیں اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا " فجرتُ فلانۃ " یا " جامعتُہا " تو اس کہنے والے پر حدِ قذف جاری نہ ہوگی ۔ کیونکہ یہ الفاظ قذف میں صریح نہیں ہیں ۔ لیکن اگر اس نے " زنیتُ بہا " یا " نکتُہا " کہا تو اس پر حدِ قذف جاری ہوگی اسلئے کہ یہ الفاظ قذف میں صریح ہیں ۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو زنا کی تہمت لگاتے ہوئے کہا " زنیتَ " تو نے زنا کیا ہے اور مخاطب کے علاوہ کسی دوسرے آدمی نے کہا " ہُوَ کما قلتَ " وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے کہا تو اس مصدِّق یعنی ہو کما قلتَ کہنے والے پر بھی حدِ قذف جاری ہوگی حالانکہ " ہُوَ کما قلتَ " زنا کی تہمت لگانے میں صریح نہیں ہے ، اس کا جواب یہ ہے کہ کما کا کاف تشبیہ کے لئے ہے اور ہمارے نزدیک کاف تشبیہ ان تمام چیزوں میں عموم ثابت کرتا ہے جو اس سے متعلق ہوتی ہیں پس اب مطلب یہ ہوگا کہ مصدِّق نے کہا کہ واقعی اس نے زنا کیا ہے اور متکلم نے جو کچھ کہا وہ بالکل صحیح ہے اور جب ایسا ہے تو " ہو کما قلت " اس جگہ قذف میں صریح ہوگا نہ کہ کنایہ ۔ ہاں اگر ایک آدمی کسی کو مخاطب کرتے ہوئے زنیتَ کہے اور مخاطب کے علاوہ تیسرے آدمی نے اس کے جواب میں " صدقتَ " کہا تو اس صدقتَ کہنے والے پر حدِ قذف جاری نہ ہوگی ۔ کیونکہ اس میں جہاں یہ احتمال ہے کہ تو تہمت لگانے میں صادق ہے وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے متکلم سے یہ کہا ہو کہ تو ، تو سچا آدمی تھا تو نے ایسی نازیبا بات زبان سے کیوں نکالی اور جھوٹ کیوں بولنے لگا ..... اس صورت میں ظاہر ہے کہ صدقتَ کہنے والے کی طرف سے متکلم کی بات کی تصدیق نہ ہوگی بلکہ تردید ہوگی بہرحال جب یہ احتمال ہے تو یہ لفظ " صدقتَ " قذف میں صریح نہ ہوگا اور جب یہ لفظ صریح نہیں ہے تو اس لفظ " صدقتَ " کہنے والے پر حدِ قذف بھی جاری نہ ہوگی

وَالْقِسْمُ الرَّابِعُ فِیْ مَعْرِفَۃِ وُجُوْہِ الْوُقُوْفِ عَلٰی اَحْکَامِ النَّظْمِ وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَۃِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِہٖ وَبِدَلَالَتِہٖ وَبِاقْتِضَائِہٖ۔

ترجمہ :- اور چوتھی تقسیم احکام نظم پر واقف ہونے کے انواع کی معرفت کے (بیان) میں ہے اور وہ انواع چار ہیں استدلال بعبارت النص، باشارت النص، بدلالت النص، اور باقتضاء النص۔

(تشریح) تقسیمات اربعہ میں سے چوتھی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد احکام نظم یعنی نظم اور لفظ کی مراد پر کس طرح واقف ہوگا۔ عبارت النص کے طریق پر یا اشارت النص کے طریق پر، دلالت النص کے طریق پر یا اقتضاء النص کے طریق پر۔ اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیم قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ کتاب اللہ کی تقسیمات وہ ہیں جو نظم اور معنی کی تقسیمات ہیں اور چوتھی تقسیم، وقوف کی تقسیم ہے اور واقف ہونا مجتہد کی صفت ہے۔ پس جب واقف ہونا مجتہد کی صفت ہے اور چوتھی تقسیم وقوف کی تقسیم ہے تو اس تقسیم رابع کو کتاب اللہ کی تقسیم قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مرادِ نظم سے واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفت ہے لیکن وہ معنیٰ کے حال کی طرف راجع ہے یعنی مجتہد یہ دیکھے گا کہ معنی اور مراد کس طرح ثابت ہے ـــ عبارت النص سے ثابت ہے یا اشارت النص سے، دلالت النص سے ثابت ہے یا اقتضاء النص سے۔ پھر معنی کے واسطہ سے لفظ اور نظم کی طرف راجع ہوگا یعنی لفظ اس معنیٰ پر کس طرح دلالت کرتا ہے عبارت النص کے ساتھ دلالت کرتا ہے یا اشارت النص کے ساتھ، دلالت النص کے ساتھ دلالت کرتا ہے یا اقتضاء النص کے ساتھ۔ بہرحال مجتہد کا وقوف چونکہ لفظ اور معنیٰ دونوں سے مستفاد ہے اس لئے اس تقسیم کو بھی کتاب اللہ کی تقسیم قرار دیا گیا۔ مگر چونکہ اس تقسیم میں معنی اصل اور لفظ تابع ہے اس لئے اس تقسیم کے جملہ اقسام کو معنی کے اقسام قرار دیا گیا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اول کی دو قسمیں (عبارت النص، اشارت النص) نظم کی قسمیں ہیں اور آخر کی دو قسمیں (دلالت النص، اقتضاء النص) معنی کی قسمیں ہیں۔ لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ چاروں قسمیں اس نظم کے اقسام ہیں جو معنی پر دال ہے یعنی تقسیم میں نظم اور معنی دونوں ملحوظ ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ اس چوتھی تقسیم میں تین چیزیں ملحوظ ہیں۔ (۱) استدلال (۲) نظم (۳) معنی۔ پس جن لوگوں کی نظر استدلال پر پڑی انھوں نے کہا کہ یہ چاروں استدلال کی قسمیں ہیں اور جن کی نظر نظم پر پڑی انھوں نے ان کو نظم کے اقسام قرار دیدیا اور جن کی نظر معنی پر پڑی انھوں نے ان کو معنی کی قسمیں قرار دیدیا اور جنھوں نے نظم اور معنی دونوں پر نظر ڈالی انھوں نے کہا کہ ان میں سے بعض نظم کی قسمیں ہیں اور بعض معنی کی قسمیں ہیں مگر صحیح بات وہی ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے کہ یہ چاروں اس نظم کی قسمیں ہیں جو معنی پر دال ہو۔ الغرض اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارت النص (۲) استدلال باشارت النص (۳) استدلال بدلالت النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ اور ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا نظم سے دلیل پیش کریگا یا معنی سے اگر اول ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں اس نظم کو معنی کے لئے قصداً لایا گیا ہوگا یا نہیں۔ اگر اول ہے تو وہ استدلال بعبارت النص ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلال باشارت النص ہے اور اگر معنی سے دلیل پیش کریگا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ معنی بغیر فکر و اجتہاد کے اس نظم سے مفہوم ہوگا یا نہیں۔ اگر اول ہے تو وہ استدلال بدلالت النص ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں اس معنی پر نظم کی صحت عقلاً یا شرعاً موقوف ہوگی یا نہیں اگر اول ہے تو وہ استدلال باقتضاء النص ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلالات فاسدہ میں سے ہے جس کا بیان انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔

(فوائد) استدلال کی دو قسمیں ہیں (۱) اثر سے مؤثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے دھواں دیکھکر ذہن کا آگ کی طرف منتقل ہونا اسی کا نام استدلال من المعلول الی العلت ہے کیونکہ دھواں معلول اور آگ اسکی علت ہے اور معلول سے علت پر استدلال کیا گیا ہے (۲) موثر سے اثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے آگ دیکھ کر ذہن کا دھویں کی طرف منتقل ہونا اسی کا نام استدلال من العلت الی المعلول ہے کیونکہ اس صورت میں علت یعنی آگ سے معلول پر استدلال کیا گیا ہے۔ یہاں دوسری قسم مراد ہے کیونکہ مجتہد کا مقصود دلائل کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنا ہے یعنی دلائل سے احکام پر استدلال کیا جاتا ہے اور دلیل چونکہ مؤثر ہوتی ہے اور حکم اس کا اثر ہوتا ہے اسلئے مؤثر سے اثر پر استدلال کیا گیا اور یہی دوسری قسم ہے بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہاں استدلال کی دوسری قسم مراد ہے۔

اَمَّا الْاَوَّلُ فَمَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ وَاُرِيْدَ بِهٖ قَصْدًا

(ترجمہ) بہرحال اول وہ حکم ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو اور قصداً کلام سے اس کا ارادہ کیا گیا ہو۔

(تشریح) تقسیم رابع کی پہلی قسم استدلال بعبارۃ النص ہے۔ لیکن یہاں اول سے مراد وہ حکم ہے جو عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے پس "ما سیق الکلام لہ" سے اسی حکم کی تعریف کرنا مقصود ہے۔ عبارۃ النص یا استدلال بعبارۃ النص کی تعریف کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ ما سیق الکلام لہ سے عبارۃ النص کی تعریف کرنا درست نہیں ہے اور درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عبارۃ نظم کا نام ہے اور ما سیق الکلام لہ (جس کے لئے کلام لایا گیا ہے) حکم ہے اور نظم اور حکم کے درمیان تباین ہے اور کسی چیز کی تعریف اس کے مباین کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے۔ لہذا ما سیق الکلام لہ کے ذریعہ عبارۃ النص کی تعریف کرنا بھی درست نہ ہوگا اور رہا استدلال تو وہ مجتہد کا فعل ہے یعنی عبارۃ سے استنباط کا نام استدلال ہے اور ما سیق الکلام لہ متکلم کا فعل ہے اور ایک کے فعل سے دوسرے کے فعل کی تعریف کرنا بھی بے معنی ہے۔ بہرحال ما سیق الکلام لہ سے نہ تو عبارۃ النص کی تعریف کی گئی ہے اور نہ استدلال بعبارۃ النص کی تعریف کی گئی ہے بلکہ اس حکم کی تعریف کی گئی ہے جو حکم عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے۔ اب تعریف یہ ہوگی کہ وہ حکم جو عبارۃ النص سے ثابت ہے وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور کلام سے قصداً اس کا ارادہ کیا گیا ہو۔ یہ خیال رہے کہ سوق (لانا) عبارۃ النص میں بھی ہوتا ہے اور تقسیم ثانی کی دوسری قسم یعنی نص میں بھی ہوتا ہے لیکن عبارۃ النص میں جو سوق ہے وہ اس سوق سے عام ہے جو نص میں ہوتا ہے اسلئے کہ نص میں جو سوق ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے اور عبارۃ النص میں جو سوق ہے وہ صرف مقصود ہوتا ہے خواہ اصلی ہو خواہ غیر اصلی ہو۔ اس کو اس طرح سمجھئے کہ نظم کے اعتبار سے کلام کے معنی پر دلالت کرنے کے تین مرتبے ہیں (۱) کلام معنی پر اس طرح دلالت کرے کہ وہ معنی مقصود اصلی ہوں جیسے "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث ورباع" تعدد ازواج کے جواز پر دلالت کرتا ہے اور اس آیت کا مقصود اصلی بھی یہی ہے (۲) کلام جس معنی پر دلالت کرتا ہے وہ معنی کلام کا مدلول تو ہو لیکن مقصود اصلی نہ ہو جیسا کہ نکاح کی اباحت اس آیت کا مدلول تو ہے لیکن مقصود اصلی نہیں ہے (۳) کلام جس معنی پر دلالت کرتا ہے وہ معنی اس کلام کا مدلول تو نہ ہو لیکن اس کے مدلول کے لوازم میں سے ہو۔ جیسا کہ کتے کی بیع کا حرام ہونا رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کے قول "ان من السحت ثمن الکلب" سے ثابت ہے اس طور پر کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کتے کی قیمت حرام ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب کتے کی قیمت حرام ہے تو اس کی خرید و فروخت بھی حرام ہوگی الغرض کتے کی بیع کا حرام ہونا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اس قول کا مدلول تو نہیں ہے لیکن مدلول (ثمن کلب کے حرام ہونے کے لئے) لازم ضرور ہے معنیٰ اول قطعی طور پر کلام کا مسوق لہ ہوتا ہے اور معنیٰ ثالث قطعی طور پر مسوق لہ نہیں ہوتا اور معنیٰ ثانی من وجہ مسوق لہ ہوتا ہے اور من وجہ مسوق لہ نہیں ہوتا۔ من وجہ مسوق لہ تو اسلئے ہوتا ہے کہ متکلم نے اس کلام کے تلفظ سے افادۂ معنیٰ کا ارادہ کیا ہے یعنی یہ معنیٰ متکلم کا مقصود ہوتا ہے۔ اور من وجہ مسوق لہ نہ ہونا اسلئے ہے کہ یہ معنیٰ کلام کا مقصود اصلی نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسرے معنیٰ مقصود اصلی ہیں۔ پس یہاں عبارت میں معنیٰ کے لئے کلام کے مسوق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام مطلقاً اپنے مفہوم اور معنیٰ پر دلالت کرے خواہ وہ معنیٰ مقصود اصلی ہوں یا مقصود اصلی نہ ہوں۔ اور جب ایسا ہے تو اس تعریف میں پہلا اور دوسرا دونوں مرتبے داخل ہو جائیں گے چنانچہ اگر کسی نے "فانکحوا ما طاب لکم الآیۃ" سے تعددِ ازدواج کی اباحت پر استدلال کیا تو جس طرح یہ عبارت النص کے ذریعہ استدلال کرنا ہے اسی طرح اگر کسی نے اس آیت سے نکاح کی اباحت پر استدلال کیا تو یہ بھی عبارت النص کے ذریعہ استدلال ہوگا، نہ کہ اشارت النص کے ذریعہ۔ اور نص میں جو سوق ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام جس معنیٰ پر دلالت کرے وہ معنیٰ اس کلام کا مقصود اصلی ہو پس نص کی تعریف میں مراتب ثلثہ میں سے صرف پہلا مرتبہ داخل ہوگا چنانچہ آیت "فانکحوا ما طاب لکم" الآیۃ تعددِ ازدواج کے سلسلہ میں نص ہوگی اور اباحتِ نکاح کے سلسلہ میں ظاہر ہوگی اسلئے کہ اس آیت کے ذریعہ تعددِ ازدواج کو بیان کرنا ہی مقصود اصلی ہے اباحتِ نکاح کو بیان کرنا مقصود تو ہے لیکن مقصود اصلی نہیں ہے۔

مصنفؒ کی بیان کردہ تعریف میں "اُرید بہ قصداً" کا جملہ "ما سیق الکلام لہٗ" کی توضیح اور تشریح کے لئے ذکر کر دیا گیا اسلئے کہ "ما سیق الکلام لہٗ" خود ہی معنیٰ کے مقصود ہونے پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہماری سابقہ تقریر سے واضح ہے۔

وَالْإِشَارَةُ مَا ثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلُ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنَّهُ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ الْآيَةَ سِيقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ إِيجَابِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيمَةِ لَهُمْ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى زَوَالِ أَمْلَاكِهِمْ إِلَى الْكُفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فِي إِيجَابِ الْحُكْمِ إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ.

(ترجمہ) اور اشارۃ النص وہ ہے جو اول کی طرح نظم سے ثابت ہو مگر کلام اس کے لئے نہ لایا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول للفقراء المہاجرین الذین الآیۃ میں کہ کلام اس بات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ مال غنیمت میں سے فقراء کے لئے حصہ واجب ہے۔ اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کی ملک زائل ہو کر کفار کی طرف منتقل ہوگئی) اور یہ دونوں حکم واجب کرنے میں برابر ہیں مگر یہ کہ تعارض کے وقت اول زیادہ حقدار ہے۔

(تشریح) تقسیم رابع کی دوسری قسم استدلال باشارت النص ہے۔ یہاں بھی وہ حکم مراد ہے جو اشارت النص سے ثابت ہوتا ہے اور تعریف یہ ہے کہ وہ حکم جو اشارت النص سے ثابت ہو وہ ہے جو اول کی طرح نظم سے ثابت ہو یعنی جس طرح عبارت النص سے ثابت شدہ حکم ثابت بالنظم ہوتا ہے اسی طرح اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم بھی ثابت بالنظم ہوتا ہے لہٰذا اشارت النص سے ثابت شدہ حکم کے لئے کلام نہیں لایا جاتا ہے۔ حاصل یہ کہ اشارت النص سے ثابت شدہ حکم اگرچہ نظم سے ثابت اور مفہوم ہوتا ہے لیکن وہ نہ تو کلام سے مقصود ہوتا ہے اور نہ ہی کلام اس کے لئے لایا جاتا ہے اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔ حسیات میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے بالارادہ سیدھی نظر سے دوسرے آدمی کو دیکھا اس کے ساتھ ساتھ بلاارادہ اس کے آس پاس کے لوگ بھی نظر آگئے تو بالارادہ دیکھنا عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور بلاارادہ نظر آجانا اشارت النص کے مرتبہ میں ہے۔ اشارت النص کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے باری تعالیٰ کا یہ قول پیش کیا ہے "للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارہم واموالہم" (پ ۲۸، رکوع ۴) یہ جملہ "ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل" سے بدل ہے۔ یا بغیر واؤ کے اول پر معطوف ہے۔ دونوں صورتوں میں آیت کا مقصد خمس کے مصارف کو بیان کرنا ہے چنانچہ فرمایا کہ خمس کے مصارف یہ ہیں (۱) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار (۲) یتیم بچے (۳) مساکین (۴) مسافر (۵) اور خاص طور پر وہ فقراء جنہوں نے اپنا گھر بار سب چھوڑ دیا۔ بہر حال اس کلام کا مقصد یہ ہے کہ فقراء مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں سے حصہ واجب ہے اور کلام کو اسی مقصد کے لئے لایا گیا ہے لہٰذا فقراء مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں سے حصہ کا واجب ہونا عبارت النص سے ثابت ہوگا۔ لیکن اس کلام میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ مہاجرین کا وہ مال جو مکہ میں رہ گیا ہے مہاجرین کی ملک سے نکل گیا اور کفار مکہ کی ملک میں داخل ہوگیا کیونکہ بعض مہاجرین مکہ میں صاحب اموال اور صاحب املاک تھے لیکن اس کے باوجود باری تعالیٰ نے ان کا نام فقراء رکھا اور فرمایا "للفقراء المہاجرین الذین" الآیۃ اور فقر کی حقیقت یہ ہے کہ ملک زائل ہوجائے یعنی زوال ملک کا نام فقر ہے مال سے قبضہ کے دور ہونے کا نام فقر نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مسافر کے قبضہ میں اگر مال نہ ہو بلکہ اس کے گھر مال ہو تو وہ غنی کہلائیگا اور اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان کے اموال پر کفار مکہ کے غلبہ کی وجہ سے ان کی ملک زائل ہوگئی اور ان کے اموال کفار کی ملک میں داخل ہوگئے۔ پس جب اس آیت میں مہاجرین کے اموال سے انکی ملک کے زائل ہونے کی طرف اشارہ ہے اور یہ آیت للفقراء صیغہ سے مفہوم ہے اور کلام کا مقصود اور سوق نہیں ہے تو مکہ کے اموال سے مہاجرین کی ملک کا زائل ہونا اور کفار کی ملک میں آجانا اشارت النص سے ثابت ہوگا جس کو امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیت میں مہاجرین کو مجازاً فقراء کہا گیا ہے اسلئے کہ جو مال مکہ مکرمہ میں تھا وہ مہاجرین کی ملک میں تھا مگر چونکہ وہ حضرات مدینہ میں حقیقۃً محتاج تھے اور اپنے اس مال سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے تھے جو مال مکہ میں موجود تھا اسلئے انکو مجازاً فقراء کہدیا گیا جیسا کہ کفار کو اپنے کان آنکھ ناک اور زبان سے صحیح فائدہ نہ اٹھا سکنے کی وجہ سے باری تعالیٰ کے قول "لہم اعین لا یبصرون بہا ولہم آذان لا یسمعون بہا" میں مجازاً اصم، بکم، عمی اور بہیم العقل کے ساتھ موسوم کردیا گیا ہے۔ الغرض مہاجرین حقیقۃً فقراء نہیں تھے بلکہ مجازاً فقراء کہدیا گیا اور جب ایسا ہے تو یہ آیت اشارۃ النص کے ذریعہ اس بات پر دلالت نہیں کریگی کہ مکہ میں موجود اموال سے مہاجرین کی ملک زائل ہوگئی اور کفار کی ملک ثابت ہوگئی۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع کرنا خلاف اصل ہے۔ پس

چونکہ یہاں مہاجرین کو حقیقۃً فقراء قرار دینا ممکن ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اسلئے مہاجرین کو مجازاً فقراء قرار دیکر خلاف اصل کا ارتکاب کرنا کسی طرح مناسب نہ ہوگا۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ عبارت النص اور اشارت النص حکم ثابت کرنے میں دونوں برابر ہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ نفس نظم سے ثابت ہوتا ہے اور دونوں قطعی الدلالت علی المراد ہیں یعنی مراد پر دونوں کی دلالت قطعی ہوتی ہے البتہ اگر دونوں کی دلالتوں میں تعارض واقع ہو جائے تو عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ عبارت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ مقصود بھی ہوتا ہے اور کلام اس کے لئے لایا بھی جاتا ہے اسکے برخلاف جو حکم اشارت النص سے ثابت ہوتا ہے وہ نہ مقصود ہوتا ہے اور نہ کلام اس کے لئے لایا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو عبارت النص سے ثابت شدہ حکم اقویٰ ہوگا اور اشارت النص سے ثابت شدہ حکم غیر اقوی ہوگا اور اقویٰ غیر اقویٰ سے راجح ہوتا ہے لہذا عبارت النص سے ثابت شدہ حکم راجح ہوگا۔ ان دونوں میں تعارض کی مثال عورتوں کے حق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے انھن ناقصات عقل ودین فقیل مانقصان دینھن قال تصدعدھن فی قعر بیتھا شطر عمرھا لاتصوم ولاتصلی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عورتیں ناقصات عقل بھی ہیں اور ناقصات دین بھی۔ کہا گیا کہ ان کا نقصان دین کیا ہے آپ نے فرمایا کہ انمیں سے ایک عورت اپنی آدھی زندگی اپنے گھر میں بیٹھی ہے نہ روزہ رکھتی ہے نہ نماز پڑھتی ہے۔ یہ حدیث عورتوں کے نقصان دین کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لہذا یہ حدیث عورتوں کے نقصان دین کے سلسلہ میں عبارت النص ہوگی۔ مگر اس حدیث میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہیں جیسا کہ امام شافعی رح کا مذہب ہے اسلئے کہ آدھی زندگی نماز نہ پڑھنا اور روزہ نہ رکھنا حیض کی وجہ سے ہوگا اور زندگی کا حساب سال کے ذریعہ ہوتا ہے لہذا آدھا سال حیض کا زمانہ ہوگا اور سال کا حساب مہینوں کے ذریعہ ہوتا ہے لہذا آدھا مہینہ یعنی پندرہ یوم حیض کا زمانہ شمار ہوگا۔ بہر حال اکثر مدت حیض کا پندرہ یوم ہونا اشارت النص سے ثابت ہے لیکن اکثر مدت حیض کے سلسلہ میں یہ حدیث ابوامامہ باہلی کی حدیث اقل الحیض ثلثۃ ایام واکثرہا عشرۃ ایام کے معارض ہے اور ابوامامہ کی یہ حدیث عبارت النص کے قبیل سے ہے لہذا ابوامامہ کی یہ حدیث راجح ہوگی اور اکثر مدت حیض کا زمانہ دس یوم شمار ہوگا۔

وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اِسْتِنْبَاطًا بِالرَّاْيِ كَالنَّهْيِ عَنِ التَّاْفِيْفِ يُوْقَفُ عَلٰى حُرْمَةِ الضَّرْبِ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةِ التَّاَمُّلِ وَالْاِجْتِهَادِ وَالثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ بِالْاِشَارَةِ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِدَلَالَاتِ النُّصُوْصِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الْاِشَارَةِ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال ثابت بدلالۃ النص وہ حکم ہے جو معنیٔ نص سے لغۃً ثابت ہو نہ کہ رائے سے اجتہاد ہو جیسے نہی عن التاقیف درآنحالیکہ اس کے ذریعہ تامل اور اجتہاد کے واسطہ کے بغیر ضرب کی حرمت پر واقفیت ہو جاتی ہے اور ثابت بدلالۃ النص ثابت باشارۃ النص کے مانند ہے حتی کہ دلالاتِ نصوص سے حدود و کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے مگر تعارض کے وقت اشارت النص سے کمتر ہے۔

(تشریح) تقسیم رابع کی تیسری قسم دلالت النص ہے اور دلالت النص سے ثابت شدہ چیز وہ حکم ہے جو معنی نص سے لغۃً ثابت ہو اور مجتہد کے اجتہاد کو اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ مصنف رح نے دلالت النص کی تعریف میں معنیٰ نص کی قید لگا کر عبارت النص اور اشارت النص کو تعریف سے خارج کر دیا ہے کیونکہ ان دونوں کا ثبوت نظم سے ہوتا ہے نہ کہ معنی سے لیکن یہ خیال رہے کہ یہاں معنی سے وہ معنی لغوی مراد نہیں ہیں جو نظم کا موضوع لہ ہیں کیونکہ یہ معنی تو عبارت النص کے قبیل سے ہیں بلکہ وہ التزامی معنی مراد ہیں جو لغۃً مفہوم ہوتے ہیں مثلاً کسی سے کہا گیا اضرب خالداً، تو خالد کو مار۔ تو اس سے لغۃً بات مفہوم ہوتی ہے کہ خالد کو رنج والم پہونچا حالانکہ اس لفظ کو صورت ضرب (مارنے) کے لئے وضع کیا گیا ہے خواہ تکلیف پہنچے یا نہ پہنچے اسی طرح "ولا تقل لہما اف" میں اف کے معنی موضوع لہ کلمۂ اف کا تلفظ کرنا ہے لیکن معنیٰ التزامی جو لغۃً مفہوم ہوتے ہیں وہ ایلام ہیں بہرحال دلالت النص کی تعریف میں معنی سے وہ التزامی معنی مراد ہیں جو معنیٰ لفظ سے لغۃً مفہوم ہوتے ہیں وہ معنی مراد نہیں ہیں جو لفظ کا موضوع لہ ہوتے ہیں۔ حاصل یہ کہ دلالۃ النص سے ثابت شدہ حکم معنی لغوی سے مستفاد تو ہوتا ہے لیکن بعینہٖ معنی لغوی نہیں ہوتا اور عبارت النص سے ثابت شدہ حکم بعینہٖ معنی لغوی ہوتا ہے۔ معنیٰ نص کی قید کے ذریعہ جسطرح عبارت النص اور اشارت النص خارج ہو گئے اسی طرح محذوف بھی خارج ہو جائے گا اسلئے کہ محذوف کا ثبوت بھی نفس نص سے ہوتا ہے نہ کہ معنیٰ نص سے اور وجہ ہے کہ محذوف کالمذکور ہوتا ہے۔ دلالت النص کی تعریف میں لغۃً کا لفظ معنیٰ النص کی تمیز ہے اور مراد یہ ہے کہ دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم کا فہم لغت پر موقوف ہوتا ہے شریعت اور عقل پر موقوف نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو لغۃً کی قید کے ذریعے مقتضیٰ دلالت النص کی تعریف سے خارج ہو جائیگا کیونکہ مقتضی شرعاً ثابت ہوتا ہے یا عقلاً، لغۃً ثابت نہیں ہوتا لغۃً کی قید کے ذریعہ دلالت النص کی تعریف سے قیاس بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ قیاس بھی لغۃً ثابت نہیں ہوتا ہے۔ مصنف رح کا قول لا استنباطاً بالرای۔ لغۃً کی تاکید ہے۔ اور ان لوگوں پر رد ہے جو دلالت النص کو قیاس جلی قرار دیتے ہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دلالۃ النص میں حکم کا ثبوت معنیٰ لازم کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے پس دلالۃ النص میں ایک تو اصل یعنی معنیٰ لغوی ہوگا اور ایک اسکی فرع یعنی معنیٰ لازم ہوگا اور ایک ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ ہوگی (مثلاً تافیف (کلمۂ اُف کہنا) اصل ہے اور ضرب وشتم (معنی لازم) فرع ہے اور والدین کو تکلیف پہنچانا علت مشترکہ ہے یعنی جسطرح اذیت والدین کی وجہ سے ان کے سامنے کلمۂ اف کہنے سے منع کیا گیا ہے اسی طرح ضرب وشتم سے بھی منع کیا گیا ہے۔ بہرحال جب یہاں اصل، فرع اور علت مشترکہ سب موجود ہیں تو قیاس کے معنی متحقق ہو گئے اور دلالت النص کی دلالت چونکہ ظاہر ہے اس لئے اس کا نام قیاس جلی تجویز کیا گیا۔

مصنف رح کے رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دلالۃ النص اور قیاس کے درمیان چند وجوہ سے فرق ہے پہلا فرق تو یہ ہے کہ قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے اور دلالۃ النص قطعی ہوتی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہو سکتا ہے اور دلالۃ النص کو ہر شخص جانتا ہے جو صاحب زبان ہو اور لغت سے واقف ہو۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ منکرین قیاس بھی دلالت النص کا انکار نہیں کرتے ہیں۔ چوتھا فرق یہ ہے کہ دلالت النص پہلے سے مشروع ہے اور قیاس بعد میں مشروع ہوا ہے۔ ان چار باتوں میں فرق اس بات کی علامت ہے کہ دلالۃ النص قیاس نہیں ہے بلکہ قیاس اور چیز ہے اور دلالۃ النص اور چیز ہے۔

دلالۃ النص کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے جیسے والدین کے سامنے کلمۂ اف کہنے سے منع کرنا۔ اجتہاد اور تائل کے بغیر اس سے اس بات کا علم ہوجاتا ہے کہ والدین کے ساتھ ضرب وشتم کا معاملہ کرنا بھی حرام اور ممنوع ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے قول 'ولا تقل لہما اف' کا معنی موضوع لہ یہ ہے کہ والدین کے سامنے کلمۂ اُف کا تکلم مت کرو۔ اور یہی عبارت النص ہے اور اس معنی لغوی سے لازماً یہ بات بھی مفہوم ہے کہ والدین کو ضرب وشتم اور دیگر طریقوں سے ایذا مت پہنچاؤ۔ اس دوسرے معنی کو جاننے اور پہچاننے کے لئے کسی اجتہاد اور نظر وفکر کی بھی ضرورت نہیں ہے بلکہ ہر وہ شخص جو لغات عرب سے واقف ہے اگرچہ مجتہد نہ ہو اس کلام کو سنتے ہی سمجھ لیگا کہ ضرب وشتم بھی حرام اور منہی عنہ ہے اور یہی دلالۃ النص ہے۔ الغرض مذکورہ کلام سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بطریق عبارت النص کلمۂ اف کا تکلم کرنا حرام اور ممنوع ہے اور بطریق دلالۃ النص ضرب وشتم اور ہر وہ طریقہ اختیار کرنا حرام ہے جس سے والدین کو ایذاء پہنچتی ہو۔ مصنف رح کی بیان کردہ مثال میں قدرے مسامحت ہے۔ اس طور پر کہ مصنف رح نے کلمۂ اف کہنے سے روکنے کو دلالت النص کی مثال قرار دیا ہے حالانکہ کلمۂ اف کہنے سے روکنا عبارت النص ہے نہ کہ دلالۃ النص۔ بہتر یہ تھا کہ مصنف رح یوں کہتے "کحرمۃ الضرب الذی یوقف علیہ من النہی عن التافیف۔ یعنی دلالۃ النص جیسے اس ضرب کا حرام ہونا جس کا علم نہی عن التافیف سے ہوتا ہے اس صورت میں ضرب وشتم کا حرام ہونا دلالت النص کی مثال ہوتا اور یہ درست تھا کیونکہ ضرب وشتم کی حرمت ہی دلالت النص سے ثابت ہے نہ کہ نہی عن التافیف۔

مصنف رح نے دلالۃ النص کو قیاس قرار دینے والے حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ دلالت النص اور اشارت النص قطعی الدلالت ہونے میں دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح اشارت النص سے ثابت شدہ حکم قطعی ہوتا ہے اسی طرح دلالۃ النص سے ثابت شدہ حکم بھی قطعی ہوتا ہے حالانکہ قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے۔ پس دلالت النص اگر قیاس ہی کا نام ہوتا تو دلالت النص بھی قیاس کی طرح مفید ظن ہوتی۔ اسی طرح دلالۃ النص اور اشارت النص اس بات میں بھی یکساں ہیں کہ دونوں نص کیطرف مضاف ہوتے ہیں اس کے برخلاف قیاس کہ وہ رائے کی طرف مضاف ہوتا ہے پس دلالۃ النص اگر قیاس ہی کا نام ہوتا تو قیاس کی طرح دلالت بھی رائے کی طرف مضاف ہوتی۔ بہرحال دلالت النص اور اشارت النص دونوں قطعی الدلالت اور مفید یقین ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حدود وکفارات جس طرح اشارت النص کے ذریعہ ثابت ہوجاتے ہیں اسی طرح دلالت النص کے ذریعہ بھی ثابت ہوجاتے ہیں حالانکہ قیاس کے ذریعہ حدود وکفارات کا ثابت کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قیاس مفید ظن ہونے کی وجہ سے شبہ کا حامل ہوتا ہے اور شبہات کے ساتھ حدود وکفارات ثابت نہیں ہوتے بلکہ ساقط ہوجاتے ہیں اسلئے قیاس کے ذریعہ حدود وکفارات ثابت نہ ہوں گے اور دلالت النص میں قطعی ہونے کی وجہ سے چونکہ کسی طرح کا شبہ نہیں ہوتا اسلئے دلالۃ النص کے ذریعہ حدود وکفارات ثابت ہوجائیں گے۔ یہ خیال رہے کہ ہر قیاس ظنی نہیں ہوتا بلکہ وہ قیاس ظنی ہوتا ہے جس کا ثبوت علت مستنبطہ سے ہو ورنہ اگر قیاس کا ثبوت علت منصوصہ سے ہو تو وہ قطعی الدلالت ہوتے ہیں اور حدود وکفارات کو ثابت کرنے میں دلالت النص کے مساوی اور برابر ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ خبر واحد بھی ایسی دلیل ظنی ہے جس میں شبہ ہوتا ہے مگر اس کے باوجود خبر واحد سے حدود وکفارات ثابت ہوجاتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ خبر واحد کے ثبوت کے طریقہ میں شبہ ہوتا ہے نہ کہ اصل حدیث میں کیونکہ حدیث من حیث الحدیث میں کوئی شبہ نہیں ہوتا۔ جب اصل حدیث میں کوئی شبہ نہیں ہوتا تو اس سے حدود

وکفارات ثابت کرنے پر بھی کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف قیاس کہ اس کی اصل میں شبہ ہوتا ہے لہٰذا اس سے حدود وکفارات ثابت کرنا درست نہ ہوگا۔ دلالت النص کے ذریعہ حدود ثابت کرنے کی مثال حضرت ماعز اسلمی رضی کے علاوہ دوسرے لوگوں پر حد زنا یعنی رجم کو ثابت کرنا ہے حضرت ماعز اسلمی پر حد زنا (رجم) کا ثبوت عبارت النص سے ہے اس طور پر کہ ماعز اسلمی ایک اجنبیہ عورت کے ساتھ منہ کالا کرنے کے بعد دو بار بطور اعتراف جرم حاضر ہوئے اور اپنے جرم کا اعتراف کیا چار مرتبہ اعتراف جرم کرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حزہ (سنگلاخ زمین) میں لیجا کر رجم کرنے کا امر فرمایا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق ان کو رجم کیا گیا۔ یہ حدیث ماعز اسلمی کے بارے میں چونکہ منصوص ہے اسلئے ماعز اسلمی پر حد زنا (رجم) کا اجراء اور اثبات عبارت النص سے ہوگا مگر یہ رجم ماعز اسلمی کو ماعز ہونے یا صحابی رسول ہونے کی وجہ سے نہیں کیا گیا بلکہ زانی محصن ہونے کی وجہ سے کیا گیا ہے۔ پس بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص بحالت احصان زنا کرے گا اسکو رجم کیا جائے گا۔ ہر زانی محصن پر رجم دوسری نص سے بھی ثابت ہے اور وہ نص یہ ہے "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہا نکالا من اللہ" یہ آیت اگرچہ منسوخ التلاوت ہے لیکن اس کا حکم باقی ہے۔ الغرض زانی محصن پر رجم دلالۃ النص اور عبارت النص دونوں طریقوں پر ثابت ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ ایک حکم دو دلیلوں سے ثابت ہو سکتا ہے۔

دلالۃ النص کے ذریعہ کفارہ ثابت کرنے کی مثال وہ حدیث ہے جس کو امام بخاری رح نے روایت کیا ہے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم لوگ آقائے مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں موجود تھے اچانک ایک آدمی نے آکر کہا اللہ کے رسول میں مارا گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ہوا۔ اس نے کہا رمضان کے روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر بیٹھا۔ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ تیرے پاس آزاد کرنے کے لئے غلام ہے؟ اس نے کہا نہیں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلسل دو ماہ روزہ رکھنے کی ہمت ہے؟ اس نے کہا نہیں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی وسعت ہے؟ اس نے کہا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا بیٹھ جاؤ۔ تھوڑی دیر کے بعد آپ کی خدمت میں کھجوریں آئیں۔ آپ نے فرمایا سوال کرنے والا کہاں ہے۔ اس نے کہا اللہ کے رسول میں حاضر ہوں۔ آپ نے فرمایا ان کو لیجا کر صدقہ کردو۔ اس نے کہا اللہ کے رسول مجھ سے اور میرے بچوں سے زیادہ ضرورت مند کون ہوگا۔ اس کا یہ جملہ سنکر محبوب خدا صلی اللہ علیہ وسلم ہنس پڑے اور فرمایا کہ یہ کھجوریں اپنے گھر والوں کو دیدو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عمداً روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔

یہ حدیث چونکہ ایک اعرابی مرد کے بارے میں وارد ہوئی ہے اسلئے عمداً جماع کرنے کی وجہ سے اس اعرابی مرد پر کفارہ بطریق عبارت النص ثابت ہوگا اور اس کی بیوی پر بطریق دلالت النص ثابت ہوگا۔ کیونکہ اعرابی پر کفارہ اسلئے واجب نہیں کیا گیا کہ وہ اعرابی ہے یا مرد ہے بلکہ روزہ فاسد کرنے کی جنایت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے واجب کیا گیا ہے لہٰذا اس جنایت کا صدور جس شخص سے بھی ہوگا بطریق دلالت النص اسی پر کفارہ واجب ہوگا پس وہ عورت جس سے مذکورہ اعرابی نے جماع کیا ہے اس نے بھی چونکہ رمضان کے ماہ میں عمداً روزہ فاسد کرنے کی جنایت کا ارتکاب کیا ہے اس لئے بطریق دلالت النص اس پر بھی کفارۂ صوم واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر اس اعرابی کے علاوہ کسی دوسرے نے جماع کرکے عمداً رمضان کا روزہ فاسد کردیا

توجنایت کے پائے جانے کی وجہ سے بطریق دلالۃ النص اس پر بھی کفارۂ صوم واجب ہوگا۔ اسی طرح ہمارے نزدیک اگر کسی نے عمداً کھا پی کر رمضان کا روزہ فاسد کر دیا تو بطریق دلالت النص اس پر بھی روزے کا کفارہ واجب ہوگا کیونکہ مذکورہ اعرابی پر کفارہ کا وجوب اسلئے نہیں ہوا کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ اس لئے ہوا ہے کہ اس نے عمداً روزہ فاسد کرنے کی جنایت کا ارتکاب کیا ہے اور یہ علت ماہ رمضان میں عمداً کھا کر یا پی کر روزہ فاسد کرنے کی صورت میں بھی متحقق ہے لہذا عمداً کھانے پینے سے روزہ فاسد کرنے کی صورت میں بھی کفارہ واجب ہوگا۔ حضرت امام شافعی رح کا خیال ہے کہ صرف جماع کی صورت میں کفارہ واجب ہوتا ہے اور کھانے پینے کی صورت میں واجب نہیں ہوتا اور ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ وجوب کفارہ کی علت فساد صوم نہیں ہے بلکہ جماع ہے لہذا جماع کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور جماع کے علاوہ دوسرے طریقوں پر روزہ فاسد کرنے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

مصنف کتاب کہتے ہیں کہ اشارۃ النص اور دلالۃ النص قطعی الدلالت ہونے میں اگرچہ دونوں برابر ہیں لیکن تعارض کے وقت دلالۃ النص، اشارۃ النص کی بہ نسبت کمتر ہوگی یعنی اگر ان دونوں کی دلالتوں میں تعارض واقع ہو جائے تو اشارت النص پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور اسی کو ترجیح حاصل ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اشارت النص میں نظم اور معنی لغوی دونوں موجود ہوتے ہیں اور دلالت النص میں صرف معنی لغوی موجود ہوتا ہے لہذا دونوں معانی کے درمیان تقابل ہوگیا اور اشارت النص میں نظم بغیر کسی معارضہ کے باقی رہی پس اس کی وجہ سے اشارت النص راجح ہوگیا اور دلالت النص مرجوح ہوگئی۔ صاحب نامی نے دلیل بیان کرتے ہوئے اس طرح فرمایا ہے کہ اشارت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ نظم سے لغتہً بلاواسطہ ثابت ہوتا ہے اور جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ معنی التزامی کے واسطہ سے ثابت ہوتا ہے اور جو چیز بلاواسطہ ثابت ہوتی ہے وہ اقویٰ اور راجح ہوتی ہے لہذا اشارت النص سے ثابت شدہ حکم اقوی اور راجح ہوگا۔ ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے قتل خطا کے سلسلہ میں فرمایا ہے " ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبۃ مومنۃ "۔ اس آیت میں بطریق عبارت النص خطأً قتل کرنے والے پر کفارہ واجب کیا گیا ہے۔ حضرت امام شافعی رح اسی آیت سے بطریق دلالت النص قاتل عمد پر بھی کفارہ واجب کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ خطأً قتل کرنے والا کم درجہ کا مجرم اور جانی ہے اور عمداً قتل کرنے والا بڑا مجرم ہے پس جب کم درجہ کے مجرم پر کفارہ واجب ہے تو بڑے مجرم پر بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا۔ حاصل یہ کہ امام شافعی رح کے نزدیک قتل خطاء کی صورت میں کفارہ کا وجوب بطریق عبارت النص ہے اور قتل عمد کی صورت میں بطریق دلالت النص ہے لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاءہ جہنم خالدا فیہا" سے بطریق عبارت النص یہ بات ثابت ہے کہ قاتل عمد کی سزا ہمیشہ کے لئے دوزخ میں رہنا ہے اور بطریق اشارت النص یہ بات ثابت ہے کہ قاتل عمد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ آیت میں جزا کا لفظ مذکور ہے اور جزاء نام ہے کافی کا لہذا آیت میں جزاء سے پوری جزا مراد ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ قاتل عمد کی پوری جزاء دوزخ ہے اور جب پوری جزاء دوزخ ہے تو اس کے علاوہ کفارہ وغیرہ کی صورت میں اور کوئی جزاء واجب نہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیے پہلی آیت سے بطریق دلالۃ النص قاتل عمد پر کفارہ کا وجوب ثابت ہے اور دوسری آیت سے بطریق اشارت النص کفارہ کا عدم وجوب ثابت ہے اور تعارض کی صورت میں چونکہ اشارت النص

کو ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے اشارۃ النص پر عمل کرتے ہوئے احناف نے کہا کہ قاتل عمد پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

مذہب احناف پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ قاتل عمد کی پوری جزا جب دوزخ ہے اور اس کے علاوہ اس کی اور کوئی جزا نہیں ہے تو پھر قاتل عمد پر قصاص اور بعض صورتوں میں (مثلاً باپ بیٹے کو قتل کر دے یا قاتل اولیاء مقتول سے صلح کرلے) دیت کیوں واجب کی جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں تو کامل اور پوری جزا ہی مراد ہے لیکن آیت میں جس جزا کا ذکر کیا گیا ہے وہ فعل قتل کی جزا ہے یعنی قتل عمد کے فعل کی پوری جزا دوزخ ہے اور قتل خطاء کے فعل کی پوری جزا کفارہ ہے اور رہا قصاص اور دیت تو وہ فعل قتل کی جزا نہیں ہے بلکہ محل قتل یعنی مقتول کی جزا ہے کیونکہ یہ مقتول کے اولیاء کا حق ہے اور جب ایسا ہے تو قصاص اور دیت کا واجب ہونا دوزخ کے کامل اور کافی جزا ہونے کے منافی نہ ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ قصاص دوسری نص سے ثابت ہے چنانچہ ارشاد باری ہے "وکتبنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف" الآیۃ ہے۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰی فَزِیَادَۃٌ عَلَی النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّۃِ الْمَنْصُوْصِ عَلَیْہِ لِاَنَّہٗ لَمْ یَسْتَغْنِ عَنْہُ فَوَجَبَ تَقْدِیْمُہٗ لِتَصْحِیْحِ الْمَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاہُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضٰی بِحُکْمِہٖ حُکْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِہٖ یَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَۃِ النَّصِّ الْاَعِنْدَ الْمُعَارَضَۃِ بِہٖ

ترجمہ:- اور بہر حال مقتضیٰ سو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے جو منصوص علیہ کے صحیح ہونے کی شرط بنکر ثابت ہوئی ہو کیونکہ منصوص علیہ، مقتضیٰ سے بے نیاز نہیں ہے پس منصوص علیہ کو صحیح کرنے کے لئے مقتضیٰ کی تقدیم واجب ہے اس لئے کہ نص نے مقتضیٰ کا تقاضہ کیا ہے پس مقتضیٰ اپنے حکم کے ساتھ نص کا حکم ہوگیا اور مقتضیٰ سے ثابت ہونیوالا حکم دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم کے برابر ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ معارضہ کے وقت۔

تشریح:- تقسیم رابع کی چوتھی قسم مقتضیٰ (اسم مفعول) ہے اور مقتضیٰ منصوص علیہ پر ایسی چیز کے زیادہ کر دینے کا نام ہے جو چیز منصوص علیہ کے صحیح ہونے کی شرط بنکر ثابت ہوئی ہو کیونکہ منصوص علیہ اس زائد چیز سے مستغنی نہیں ہے بلکہ اس کا محتاج ہے اور نص چونکہ اس زائد چیز کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے وہ زائد چیز منصوص علیہ کے لئے شرط ہوگی اور شرط کی تقدیم مشروط پر ضروری ہے لہٰذا مشروط (منصوص علیہ) کو صحیح کرنے کے لئے شرط (زائد چیز) کو مقدم کرنا واجب ہے۔ پس مقتضیٰ اپنے حکم کے ساتھ مثل نص کا حکم واقع ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بسا اوقات نص یعنی کلام منصوص علیہ شرعاً اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ ایک زائد عبارت مقدر مانی جائے کیونکہ اگر اس زائد عبارت کو مقدر نہ مانا گیا تو کلام منصوص علیہ لغو ہو جائیگا لہٰذا کلام منصوص علیہ کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس زیادتی کا مقدر ماننا ضروری ہے۔ اس زیادتی پر چونکہ کلام منصوص علیہ کی صحت موقوف ہے اس لئے وہ زیادتی کلام منصوص علیہ کے لئے شرط ہوگی اور شرط شئے پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا وہ زیادتی

کلام منصوص علیہ پر مقدم ہوگی۔ پس اس جگہ چار امور ہوئے۔ ایک وہ کلام منصوص علیہ جس کی صحت اس زیادتی پر موقوف ہے اس کو مقتضی (بکسر الضاد) کہا جاتا ہے۔ اور دوم وہ زیادتی جس پر کلام منصوص علیہ کی صحت موقوف ہے اور کلام منصوص علیہ کے لئے شرط کا درجہ رکھتی ہے اس کو مقتضی (بفتح الضاد) کہا جاتا ہے۔ سوم شرع کا اس بات پر دلالت کرنا کہ کلام منصوص علیہ اس زیادتی کے بغیر درست نہیں ہوگا اقتضاء ہے بعض لوگوں نے کہا کہ کلام منصوص علیہ کا اس زیادتی کو طلب کرنا اقتضاء ہے اور بعض نے کہا کہ مقتضی اور مقتضیٰ کے درمیان کی نسبت کا نام اقتضاء ہے۔ ان تینوں اقوال کی تعبیر اگرچہ الگ الگ ہے لیکن حاصل سب کا ایک ہے۔ چہارم وہ حکم جو مقتضیٰ سے ثابت ہوگا۔ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مقتضیٰ اپنے حکم کے ساتھ ملحق نص (کلام منصوص علیہ) یعنی مقتضی کا حکم واقع ہوگا اور مقتضیٰ کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ مقتضیٰ (بالفتح) کا حکم مقتضیٰ (بالفتح) کے تابع ہوتا ہے اور مقتضیٰ (بالفتح) مقتضی (بالکسر) کے تابع ہوتا ہے پس مقتضیٰ (بالفتح) مقتضی (بالکسر) کی طرف بلا واسطہ منسوب ہوگا اور مقتضیٰ (بالفتح) کا حکم مقتضی (بالکسر) کیطرف مقتضیٰ (بالفتح) کے واسطہ سے منسوب ہوگا۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ سابق میں آپ نے مقتضیٰ (بالفتح) کو مقتضی (بالکسر) کے لئے شرط قرار دیا ہے اور شرط مقدم ہوتی ہے لہذا مقتضیٰ مقتضی سے مقدم ہوگا۔ اور ادھر آپ نے مقتضیٰ کو مقتضی کا حکم قرار دیا ہے اور حکم موخر ہوتا ہے لہذا مقتضیٰ مقتضی سے موخر ہوگا۔ پس ایک ہی چیز کا مقدم ہونا اور موخر ہونا دونوں لازم آیا حالانکہ یہ کسی طرح درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو اعتبار ہیں چنانچہ کلام منصوص علیہ یعنی ـــــــ مقتضی (بالکسر) کی صحت کے اعتبار سے مقتضیٰ (بالفتح) مقتضی (بالکسر) کے لئے شرط اور موقوف علیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ مقتضیٰ (بالفتح) مقتضی (بالکسر) کی تبعیت میں ثابت ہوتا ہے مقتضیٰ مقتضی کی حکم اور اس کی فرع ہے۔ پس مقتضیٰ، مقتضی پر ایک اعتبار سے یعنی شرط ہونے کے اعتبار سے مقدم ہوگا اور دوسرے اعتبار سے یعنی حکم ہونے کے اعتبار سے مؤخر ہوگا اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مقتضیٰ (بفتح الضاد) کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص جس پر کفارۂ یمین واجب ہے نے دوسرے آدمی کو خطاب کرتے ہوئے کہا "اَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّیْ بِاَلْفٍ دِرْہَمٍ" تو اپنا غلام میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کردے اس نے آزاد کر دیا تو قائل کیطرف سے کفارۂ یمین ادا ہو جائے گا اور قائل پر ایک ہزار درہم ثمن واجب ہوگا اور اس غلام کی ولاء اسی قائل کو ملے گی۔ قائل کا یہ قول اَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّیْ بِاَلْفٍ دِرْہَمٍ، بیع کا تقاضا کرتا ہے گویا قائل یوں کہتا ہے "بِعْ عَبْدَکَ عَنِّیْ بِاَلْفِ دِرْہَمٍ ثُمَّ کُنْ وَکِیْلِیْ بِالْاِعْتَاقِ" تو اپنا غلام میرے ہاتھ ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر اور پھر میری طرف سے وکیل ہو کر اس غلام کو آزاد کر کیونکہ اگر بیع کو مقدر نہ مانا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لَا عِتْقَ فِیْمَا لَا یَمْلِکُ ابْنُ آدَمَ" کی وجہ سے قائل کا قول "اَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّیْ بِاَلْفٍ دِرْہَمٍ" لغو ہو جائے گا۔ لہذا قائل کے اس قول کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے بیع کو مقدر مانا جائے گا پس قائل کا یہ قول یعنی امر بالاعتاق مقتضی (بالکسر) ہوگا اور بیع مقتضیٰ (بالفتح) ہوگی اور غلام کی ملک جو قائل کے لئے ثابت ہوگی وہ مقتضیٰ (بالفتح) کا حکم ہوگا۔ اور مقتضیٰ (بالفتح) یعنی بیع اور اس کا حکم یعنی ملک دونوں ملکر مقتضی (بالکسر) کا حکم ہوگا۔ چنانچہ بیع، امر بالاعتاق کیطرف بلا واسطہ منسوب

ہوگی اور ملک امر بالاعتاق کیطرف بیع کے واسطے سے منسوب ہوگی۔ الغرض اس مثال میں بیع ایسی زائد چیز ہے جو صحت عتق کے لئے شرط بنکر ثابت ہوتی ہے اور شرط شی، چونکہ شی پر مقدم ہوتی ہے اس لئے بیع صحت عتق پر مقدم ہوگی اور بیع اور اس کا حکم یعنی ملک دونوں ملکر عتق کا حکم ہوگا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عتق کے ضمن میں مذکورہ بیع بغیر ایجاب وقبول کے ہے حالانکہ ایجاب وقبول بیع کے ارکان میں سے ہیں، لہذا یہ بیع درست نہ ہونی چاہیئے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ مذکورہ بیع قصداً اور اصلاً ثابت نہیں ہوئی ہے بلکہ اقتضاءً اور عتق کے تابع ہوکر ثابت ہوئی ہے۔ اور ایجاب وقبول اس بیع کے لئے ضروری ہوتے ہیں جو بیع اصلاً اور قصداً ثابت کی جاتی ہے اور جو بیع ضمناً اور تبعاً ثابت ہو اس کے لئے ایجاب وقبول کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا لہذا ایجاب وقبول کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس بیع پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے حضرت امام ابو یوسف رح نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي اور الف درہم کا ذکر نہیں کیا تو اس صورت میں یہ کلام ہبہ کا مقتضی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ هَبْ لِي عَبْدَكَ ثُمَّ كُنْ وَكِيلِي بِالْاِعْتَاقِ۔ تو میرے لئے اپنا غلام ہبہ کر پھر وکیل ہوکر اس کو آزاد کر۔ امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ ہبہ کے تام ہونے کے لئے اگرچہ موہوب لہ کا قبضہ شرط ہے لیکن جس طرح تبعاً اور اقتضاءً ثابت ہونے والی بیع ایجاب وقبول سے مستغنی ہوجاتی ہے اسی طرح تبعاً اور اقتضاءً ثابت ہونے والا ہبہ بھی قبضہ کی شرط سے مستغنی ہوجائے گا۔ بہرحال اس صورت میں بھی غلام آمر کی طرف سے آزاد ہوجائیگا اور وَلاء آمر کے لئے ہوگی۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ اس ہبہ کے قائل نہیں ہیں اور وجہ فرق یہ بیان کرتے ہیں کہ بیع میں ایجاب وقبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسا کہ بیع تعاطی میں ایجاب وقبول ساقط ہوجاتے ہیں لیکن ہبہ میں قبضہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس جب ہبہ میں قبضہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے . . . . . .

. . . . . تو ہبہ کے لئے ہر حال میں قبضہ شرط ہوگا اور مذکورہ ہبہ میں چونکہ قبضہ موجود نہیں ہے اسلئے یہ ہبہ درست نہ ہوگا اور جب ہبہ درست نہیں ہوا تو 'آمر' غلام کا مالک بھی نہ ہوگا اور جب 'آمر' غلام کا مالک نہیں ہوا تو یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد نہ ہوگا اور آمر کا کفارہ ادا نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوگا اور اس کی ولاء مامور ہی کے لئے ہوگی۔

مصنف رح نے فرمایا ہے کہ حکم قطعی کو ثابت کرنے میں دلالت النص اور مقتضیٰ دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم قطعی ہوتا ہے اسی طرح مقتضیٰ سے ثابت ہونے والا حکم بھی قطعی ہوگا۔ ہاں اگر دونوں میں تعارض واقع ہوجائے تو دلالت النص کو مقتضیٰ پر ترجیح حاصل ہوگی۔ یعنی دلالت النص سے ثابت شدہ حکم پر عمل ہوگا اور مقتضیٰ سے ثابت شدہ حکم متروک ہوگا اسلئے کہ دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ کسی ضرورت کے تحت ثابت نہیں ہوتا بلکہ علی الاطلاق ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ کلام منصوص علیہ کو صحیح کرنے کی ضرورت کے تحت ثابت ہوتا ہے ضرورت کے علاوہ میں مقتضیٰ سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا پس دلالت النص سے ثابت شدہ حکم اقویٰ ہوا اور اقویٰ کو غیر اقویٰ پر ترجیح ہوتی ہے۔ لہذا دلالت النص سے ثابت شدہ حکم راجح ہوگا اور مقتضیٰ سے ثابت شدہ حکم مرجوح ہوگا۔ ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ ہے کہ ام قیس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے حیض کے اس خون کے بارے میں دریافت کیا جو خون کپڑے کو لگ گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اغسلیہ بالماء (ابن ماجہ، نسائی) اس حدیث کا مقتضیٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجاست کا دھونا جائز نہ ہو کیونکہ پانی کے ساتھ دھونے کے حکم کا صحیح ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ سے دھونا جائز نہ ہو۔ لیکن یہ حدیث بطریق دلالت النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی دھونا جائز ہو اسلئے کہ حدیث کا مقصد نجاست حقیقیہ کو زائل کرنا ہے نہ کہ بعینہ پانی کو استعمال کرنا۔ اور اس کو ہر شخص جانتا اور پہچانتا ہے اور یہ مقصد پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ الغرض اس حدیث کا مقتضیٰ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے تطہیر حاصل ہو اور اس حدیث کی دلالت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ دوسری سیال چیزوں سے بھی تطہیر جائز ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ تعارض کی صورت میں دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا یہاں بھی دلالۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور پانی اور اسکے علاوہ تمام پاک سیال چیزوں سے ناپاک کپڑے کو دھونا جائز ہوگا۔

وَقَدْ يَشْكُلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضٰى وَالْمَحْذُوْفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضٰى شَرْعًا وَآيَةُ ذٰلِكَ اَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهٗ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْاِقْتِضَاءِ وَاِذَا كَانَ مَحْذُوْفًا فَقُدِّرَ مَذْكُوْرًا اِنْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُوْرِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ فَاِنَّ السُّؤَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْمَحْذُوْفِ وَهُوَ الْاَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهٖ ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ حَتّٰى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَنَوٰى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَا تُعْمَلُ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ الْمُقْتَضٰى كَالْعُمُوْمِ لَهٗ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ لِاَنَّ مَعْنَى النَّصِّ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهٗ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاِعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ۔

(ترجمہ) اور کبھی مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان سامع پر فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے حالانکہ محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ شرعاً ثابت ہوتا ہے۔ اور اس فرق کی علامت یہ ہے کہ وہ جس نے اپنے غیر کا تقاضہ کیا ہے مقتضیٰ (با لفتح) کے وجود کے وقت ثابت ہو جاتا ہے اور (کلام منطوق جس کا محتاج ہو) جب وہ محذوف ہو پھر اس کو مذکور مان لیا گیا ہو تو کلام مذکور سے منقطع ہو جائے گا جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "واسئل القریۃ" میں ہے اسلئے کہ سوال اہل کی تصریح کے وقت قریہ سے محذوف کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ پھر وہ حکم جو مقتضیٰ النص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے حتی کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ نہیں پیئے گا اور ایک مشروب کی نیت کی نہ کہ دوسرے کی تو اس کی نیت پر عمل نہیں کیا جائیگا کیونکہ مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہوتا ہے۔ امام شافعی رح کا اختلاف ہے اور تخصیص اس چیز میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھتی ہے اور اسی طرح دلالت النص سے

ثابت ہونے والا حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے کہ نص کے معنیٰ جب اس کا علت ہونا ثابت ہوگیا تو وہ غیر علت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گا اور بہر حال اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم عام ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وہ خاص بھی ہوگا اس لئے کہ وہ کلام کے صیغہ سے ثابت ہے اور عموم صیغہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

(تشریح) مقتضیٰ اور محذوف دونوں میں سے ہر ایک چونکہ عبارت میں مذکور نہیں ہوتا بلکہ کلام اور عبارت کو صحیح کرنے کے لئے کلام میں زائد ایک چیز ہوتی ہے اس لئے سامع پر ان دونوں کے درمیان فرق کرنا بسا اوقات دشوار ہوجاتا ہے۔ اسی دشواری کے پیش نظر ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان پہلا فرق یہ ہے کہ محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ شرعاً ثابت ہوتا ہے محذوف لغۃً اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ محذوف اس چیز کا نام ہے جس کو کلام سے اختصار کے پیش نظر ساقط کردیا گیا ہو اور باقی کلام اس پر دلالت کرتا ہو۔ اسی کا نام لغۃً ثابت کرنا ہے بہر حال محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ شرعاً ثابت ہوتا ہے یعنی کلام کی صحت مقتضیٰ پر شرعاً موقوف ہوتی ہے۔ حاصل یہ کہ کلام کے اندر زیادتی اگر کسی حکم شرعی کی وجہ سے ہوئی نہ کہ حکم لغوی کی وجہ سے تو یہ زیادتی مقتضیٰ کے قبیل سے ہوگی اور اگر حکم لغوی کی وجہ سے ہوئی نہ کہ حکم شرعی کی وجہ سے تو یہ زیادتی محذوف کے قبیل سے ہوگی۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ مقتضیٰ شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتا ہے یعنی مقتضیٰ وہ ہے جس پر کلام کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہوتی ہے۔ متاخرین کا مذہب یہ ہی ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے لیکن متقدمین کا مذہب یہ ہیکہ محذوف، مقتضیٰ کے قبیل سے ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے چنانچہ انھوں نے مقتضیٰ کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ کلام منطوق کو شرعاً یا عقلاً یا لغۃً صحیح کرنے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینے کا نام مقتضیٰ ہے پس یہ تعریف مقتضیٰ کی تینوں قسموں کو شامل ہوگی اسی کے قائل متاخرین میں سے قاضی ابوزید ہیں۔ صاحب نامی نے متقدمین کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام کو صحیح کرنے کے لئے جس چیز کو مقدر مانا جائیگا اس کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کو صدق متکلم کی خاطر مقدر مانا جاتا ہے یعنی اگر کلام میں زائد لفظ مقدر مان لیا گیا تو متکلم صادق ہوگا ورنہ کاذب ہوگا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث " رُفِعَ عَنْ اُمَّتِیَ الْخَطَاءُ " بغیر تقدیر کے حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ میری امت سے خطا کو اٹھا لیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ امت سے خطاء کا صدور متحقق ہے۔ اور اگر خطاء سے پہلے عقاب وغیرہ کا لفظ مقدر مان لیا گیا تو ترجمہ یہ ہوگا کہ میری امت سے خطاء پر مواخذۂ اخروی اور عذاب اٹھا لیا گیا ہے۔ یعنی قیامت میں باری تعالیٰ خطاء کسی کام کے کرنے پر مواخذہ نہیں فرمائیں گے اور یہ درست ہے۔ بہر حال یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق کے پیش نظر لفظ عقاب مقدر مانا گیا ہے۔ دوم وہ جس کو صحت کلام کے لئے عقلاً مقدر مانا گیا ہو۔ جیسے " وَاسْئَلِ الْقَرْیَۃَ " قریہ سے سوال کر۔ اور یہ ظاہر ہے کہ سوال قریہ سے نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اہل قریہ سے کیا جاتا ہے۔ لہذا قریہ سے پہلے لفظ اہل مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی " وَاسْئَلْ اَہْلَ الْقَرْیَۃِ " سوم وہ جس کو صحت کلام کے لئے شرعاً مقدر مانا گیا ہو۔ جیسے " اعتق عبدک عنی بالف " میں بیع کو مقدر مانا گیا ہے۔ متقدمین ان تینوں قسموں کو مقتضیٰ ہی کہتے ہیں اور تعریف یہ کرتے ہیں کہ کلام منطوق کو صحیح کرنے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینے کا مقتضیٰ ہے۔

وآیۃ ذلک سے دوسرا فرق بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مقتضی (بالکسر) مقتضی (بالفتح) کے ظہور اور وجود کے وقت اپنی سابقہ حالت پر ثابت اور برقرار رہتا ہے اسمیں لفظ اور معنی کے اعتبار سے کسی طرح کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا ہے مثلاً کسی نے کہا "ان اکلتُ فعبدی حرٌ" پھر مقتضٰی کو مقدر مان کر یوں کہا گیا "ان اکلت طعاماً فعبدی حرٌ" تو باقی کلام یعنی مقتضی (بالکسر) میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا اس کے برخلاف محذوف کہ جب محذوف کو مقدر مان کر ذکر کیا جاتا ہے تو کلام لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے اپنی سابقہ حالت پر برقرار نہیں رہتا بلکہ متغیر ہو جاتا ہے۔ معنی کے اعتبار سے تغیر اس طور پر ہوگا کہ جو چیز مذکور کے ساتھ متعلق تھی وہ اس سے منقطع ہو جائے گی اور جس محذوف کو مقدر مان کر ذکر کیا گیا ہے اس کے ساتھ متعلق ہو جائے گی مثلاً باری تعالیٰ کے قول "واسئل القریۃ" میں سوال قریہ کے ساتھ متعلق ہے لیکن جب لفظ اہل محذوف کو مقدر مان کر ذکر کر دیا گیا اور یوں کہا گیا "واسئل اہل القریۃ" تو یہ سوال قریہ سے منقطع ہو کر اہل کے ساتھ متعلق ہو جائیگا اور لفظوں میں تغیر ہوگا۔ قریہ کا اعراب نصب سے جر کی طرف متغیر ہو جائے گا یعنی محذوف کو مقدر ماننے سے پہلے لفظ قریہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب تھا مگر لفظ اہل مقدر ماننے کے بعد لفظ قریہ مضاف الیہ واقع ہونے کی وجہ سے مجرور ہو گیا۔ بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اس دوسرے فرق کے تحت دو قاعدے معلوم ہوئے ایک تو یہ کہ مقتضی (بالفتح) کے ظہور اور وجود کے وقت باقی کلام (مقتضی۔ بالکسر) متغیر نہیں ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ محذوف کے ظہور کے وقت باقی کلام متغیر ہو جاتا ہے۔ لیکن ان دونوں قاعدوں پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے۔ پہلے قاعدہ پر تو اس طرح کہ اگر کسی نے دوسرے آدمی سے خطاب کرتے ہوئے کہا اعتق عبدک عنی بالف درہم۔ اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میری طرف سے آزاد کر دے تو اس کلام کا مقتضٰی (بالفتح) بیع ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا اب اگر مقتضٰی کو ظاہر کرتے ہوئے یوں کہا گیا، بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق۔ اپنے غلام کو میرے ہاتھ ایک ہزار کے عوض فروخت کر اور میری طرف سے آزاد کرنے کا وکیل ہو جا۔ تو یہ کلام متغیر ہو جاتا ہے اس طور پر کہ مخاطب ظہورِ مقتضٰی سے پہلے اپنا غلام آزاد کرنے پر مامور تھا اور ظہور مقتضٰی کے بعد آمر یعنی متکلم کے غلام کو آزاد کرنے پر مامور ہے ملاحظہ فرمائیے یہ مثال مقتضٰی کی ہے مگر اس کے باوجود ظہور مقتضٰی کے بعد باقی کلام متغیر ہو گیا حالانکہ آپ کے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق ظہور مقتضٰی کے بعد باقی کلام متغیر نہ ہونا چاہئے تھا۔ اور دوسرے قاعدے پر نقض اس طرح وارد ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا" میں بعصاک الحجر کے بعد فضربہ فانفلق الحجر عبارت محذوف ہے مگر اس محذوف کو ظاہر کرنے کے باوجود کلام میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا بلکہ کلام لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے اپنی سابقہ حالت پر برقرار رہتا ہے حالانکہ آپ کے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق کلام متغیر ہو جانا چاہئے تھا بعض حضرات نے اس اعتراض کے جواب میں تکلف سے کام لیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مذکورہ دونوں قاعدے اکثری ہیں نہ کہ کلی۔ لہٰذا بعض اوقات میں مذکورہ قواعد کے خلاف پایا جانا ان قواعد کے لئے مضر نہ ہوگا۔

قسم اثبات بمقتضی النص سے تیسرا فرق ذکر کیا گیا ہے اور حاصل اس کا یہ ہے کہ جو حکم مقتضی نص سے ثابت ہوتا ہے ہمارے نزدیک تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ تخصیص کا احتمال وہ چیز رکھتی ہے جو عموم کا احتمال رکھتی ہے اور مقتضٰی میں چونکہ عموم کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے اس میں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا بہرحال ہمارے نزدیک مقتضٰی میں نہ عموم ہوتا ہے

اور نہ خصوص. چنانچہ اگر کسی نے کہا وَاللّٰہِ لَاَشْرَبُ ۔ بخدا میں نہیں پیوں گا۔ اور اس نے کسی ایک مشروب کے نہ پینے کی نیت کی تو اس کی یہ نیت معتبر نہ ہوگی. کیونکہ شراب (پینا) مشروب کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا لہذا اس جگہ مشروب اقتضاءً مقدر ہوگا اور حالف ہر مشروب کے پینے سے حانث ہوجائیگا یہ خیال رہے کہ ہر مشروب کے پینے سے حالف کا حانث ہونا اس لئے نہیں کہ مشروب (مقتضیٰ) عام ہے. بلکہ اس لئے ہے کہ ہر مشروب کے پینے میں شُرب کی ماہیت موجود ہے. پس ماہیتِ شُرب یعنی محلوف علیہ کے پائے جانے کی وجہ سے ہر مشروب کے پینے سے حالف حانث ہوجائیگا نہ کہ مشروب کے عام ہونے کی وجہ سے. الغرض اس جگہ مشروب (مقتضیٰ) چونکہ عام نہیں ہے اس لئے اس میں خصوص کا احتمال بھی نہ ہوگا اور جب اس میں خصوص کا احتمال نہیں ہے تو کسی مخصوص مشروب کی نیت کرنا بھی درست نہ ہوگا. الحاصل ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں نہ عموم ہوتا ہے اور نہ خصوص اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عموم وخصوص دونوں الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ معنی ہوتا ہے نہ کہ لفظ، لہذا مقتضیٰ جو معنیٰ کے قبیل سے ہے اس میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص. اس کے برخلاف محذوف کہ وہ عموم اور خصوص دونوں کو قبول کرتا ہے کیونکہ "محذوف کالملفوظ ہوتا ہے اور ملفوظ عموم وخصوص کا احتمال رکھتا ہے لہذا محذوف بھی ان دونوں کا احتمال رکھیگا.

حضرت امام شافعی رح ہم سے اختلاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ محذوف کی طرح مقتضیٰ میں بھی عموم وخصوص جاری ہوتا ہے لہذا ان کے نزدیک مذکورہ مثال میں حالف نے اگر کسی مخصوص مشروب کی نیت کرلی تو اس کی نیت معتبر ہوگی. الغرض تیسرے فرق کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم اور خصوص جاری نہیں ہوتا اور محذوف میں جاری ہوتا ہے۔

وکذلک الثابت بدلالۃ النص سے مصنف رح فرماتے ہیں کہ جس طرح مقتضیٰ عموم کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے خصوص کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسی طرح دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم بھی عموم کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے خصوص کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس کی دو وجہیں ہیں. ایک وجہ تو یہ ہے کہ دلالت النص سے ثابت شدہ حکم معنی موضوع لہٗ کے لئے لازم معنیٰ ہوتا ہے لفظ موضوع کے لئے لازم معنیٰ نہیں ہوتا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ عموم وخصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ معنی کے عوارض میں سے. دوسری وجہ جسکو خود مصنف رح نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ دلالت النص سے ثابت شدہ حکم معنیٰ نص سے ثابت ہوتا ہے اور وہ معنیٰ نص اس حکم کی علت ہوتا ہے جیسا کہ نص " ولا تقل لہما اف " سے بطریق دلالت ایذاء کے معنی مستفاد ہیں اور یہ ایذاء حرمتِ تافیف کی علت ہے لہذا جہاں یہ علت موجود ہوگی وہیں حرمتِ تافیف کا حکم ہوگا۔ اب اگر ہم تخصیص کے قائل ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی جگہ ایذاء موجود ہو اور اس پر حرمتِ تافیف کا حکم مرتب نہ ہو۔ اور جب ایسا ہوگا تو ایذاء، حرمت تافیف کی علت نہ ہوگی. پس اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ ایذاء کبھی حرمتِ تافیف کی علت ہو اور کبھی علت نہ ہو حالانکہ یہ بات بالکل محال ہے کہ ایک ہی معنی ایک جگہ علت ہو اور ایک جگہ علت نہ ہو۔ اسی کو فاضل مصنف نے اس طرح کہا ہے کہ جب کسی معنی کا علت ہونا ثابت ہوگیا تو اس میں غیر علت ہونے کا احتمال نہ ہوگا بلکہ جہاں بھی علت یعنی ایذا پائی جائے گی حرمتِ تافیف پائی جائیگی. یہ خیال رہے کہ اس جگہ علت کے پائے جانے کی وجہ سے حرمتِ تافیف میں عموم آیا ہے حکم یعنی حرمتِ تافیف کے عام ہونے کی وجہ سے عموم نہیں آیا. اور اس طرح کے عموم کو عموم اور تعمیم کے ساتھ موسوم نہیں کیا جاتا ہے ۔ بہرحال دلالت النص سے ثابت شدہ حکم میں بھی عموم اور خصوص جاری نہیں ہوتا ہے۔

"واما الثابت باشارۃ النص" سے مصنف رح نے بیان کیا ہے کہ اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ کیونکہ اشارت النص کلام کے صیغہ اور نظم سے ثابت ہوتا ہے اور نظم کے عوارض میں سے عموم ہے لہذا اشارت النص میں عموم ہوگا۔ اور جو چیز عموم کا احتمال رکھتی ہے اس میں چونکہ تخصیص کا احتمال بھی ہوتا ہے اسلئے اشارت النص میں تخصیص کا احتمال بھی ہوگا۔ حاصل یہ کہ عبارت النص کی طرح اشارۃ النص میں عموم اور خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لیکن قاضی ابوزید کا خیال ہے کہ اشارت النص میں نہ عموم جاری ہوتا ہے اور نہ خصوص۔ کیونکہ عموم اس چیز میں ہوتا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو اور رہا اشارت النص تو اس کی طرف اشارہ واقع ہوتا ہے اس کے لئے کلام لایا نہیں جاتا ہے۔ الغرض جب اشارۃ النص کے لئے کلام لایا نہیں جاتا تو اس میں عموم بھی نہ ہوگا اور جب اس میں عموم نہیں ہے تو تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا کیونکہ تخصیص عموم ہی کی فرع ہے۔ پس جہاں اصل کا وجود نہ ہو وہاں اس کی فرع بھی موجود نہ ہوگی۔ اشارت النص سے ثابت شدہ حکم میں عموم اور خصوص موجود ہونے کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے " ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات بل احیاء ولکن لا تشعرون یہ آیت عبارت النص کے طریق پر شہداء کے بلند مرتبہ ہونے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ آیت کو اسی مقصد کے لئے لایا گیا ہے اور بطریق اشارت النص اس آیت سے یہ بات مفہوم ہے کہ شہداء پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی اسلئے کہ باری تعالیٰ نے شہداء کو زندہ کہا ہے اور زندوں پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی ہے لہذا شہداء پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور نماز جنازہ نہ پڑھے جانے کا حکم عام ہے لیکن اس سے سید الشہداء حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خاص کر لیا گیا کیونکہ امام احمد نے عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت امیر حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر ستر بار نماز جنازہ پڑھی ہے۔ یہ مثال تو حضرت امام شافعی رح کے مذہب کے مطابق ہے اور احناف کے مذہب کے مطابق مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول " وعلی المولود لہ رزقہن " بطریق عبارت النص باپ کے ذمہ نفقہ ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے لیکن بطریق اشارت النص اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باپ کو اپنے بیٹے کے تمام مال میں تصرف کا حق حاصل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حکم عام ہے۔ مگر اس سے بیٹے کی باندی سے باپ کے وطی کرنے کو خاص کر لیا گیا ہے یعنی عموم کا تقاضہ تو یہ تھا کہ باپ کے لئے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا بھی حلال ہو، لیکن اس کو عام سے خاص کر لیا گیا اور یہ کہا گیا کہ بغیر ضمان کے باپ کے لئے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ مولود لہ کا لام چونکہ ملک کے لئے ہے اس لئے بیٹا باپ کا مملوک ہوگا مگر چونکہ شرعاً بیٹا باپ کا مملوک نہیں ہو سکتا اسلئے بقدر امکان عمل کرنے کے لئے اس کا اثر باقی رکھا گیا اور یوں کہا گیا کہ بوقت ضرورت باپ بیٹے کے جملہ مال کا مالک ہو جائے گا۔ البتہ ضرورت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ضرورت کاملہ جیسے زندہ رہنے کے لئے مطعوم اور مشروب کی ضرورت ایسی ضرورت میں باپ بلا ضمان اپنے بیٹے کے مال میں تصرف کا مالک ہوتا ہے۔ دوم ضرورت ناقصہ جیسے بیٹے کی باندی سے جماع کر کے اس کو ام ولد بنانا۔ ایسی ضرورت میں باپ بیٹے کی باندی میں بذریعہ وطی ضمان کے ساتھ تصرف کا مالک ہوگا۔

فَصْلٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوْصِ بِوُجُوْهٍ اُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا

(ترجمہ) اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جنھوں نے نصوص میں دوسری وجہوں سے عمل کیا ہے حالانکہ وہ ہمارے نزدیک فاسد ہیں۔

(تشریح) مصنفؒ کے بیان کے مطابق احناف کے نزدیک استدلال صرف چار ہیں (۱) عبارۃ النص (۲) اشارۃ النص (۳) دلالۃ النص (۴) اقتضاء النص یعنی احناف قرآن چار طریقوں پر استدلال کرتے ہیں انکے علاوہ کسی دوسرے طریقہ پر استدلال نہیں کرتے ہیں لیکن علمائے احناف کے علاوہ دوسرے حضرات ان چار طریقوں کے علاوہ بھی دوسرے طریقوں پر استدلال کرتے ہیں۔

چنانچہ ان حضرات نے فرمایا کہ دلالت کی دو قسمیں ہیں (۱) منطوق (۲) مفہوم۔ منطوق وہ ہے جس پر لفظ محلِ نطق میں دلالت کرتا ہو اور یہ عبارت النص، اشارت النص اور اقتضاء النص تینوں کو شامل ہے۔ پھر منطوق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) منطوق صریح (۲) منطوق غیر صریح۔ لفظ کے مدلولِ مطابقی اور مدلولِ تضمنی کو منطوق صریح اور مدلولِ التزامی کو منطوق غیر صریح کہا جاتا ہے۔ اور مفہوم وہ ہے جس پر لفظ دلالت کرے لیکن محلِ نطق میں نہیں بلکہ محلِ نطق کے علاوہ میں۔ پھر ان حضرات کے نزدیک مفہوم کی دو قسمیں ہیں (۱) مفہوم موافق (۲) مفہوم مخالف۔ مفہوم موافق یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حال اثبات اور نفی میں منطوق کے موافق مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ کا حال بھی مثبت مفہوم ہو اور منطوق اگر منفی ہو تو مسکوت عنہ کا حال بھی منفی مفہوم ہو اسی کا نام دلالت النص ہے۔ اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے مفہوم کے خلاف مفہوم ہو یعنی منطوق کا مفہوم اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ کا حال منفی سمجھا جائے اور اگر منطوق کا مفہوم منفی ہو تو مسکوت عنہ کا حال مثبت ہو۔ پھر اس مفہوم مخالف کی چند قسمیں ہیں۔ اسلئے کہ اگر یہ مفہوم اسم علم سے سمجھا گیا ہے تو اس کو مفہوم لقب کے ساتھ موسوم کیا جائیگا اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم شرط اور مفہوم وصف کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اگر مذکورہ مفہوم اسم عدد سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم عدد کہا جائے گا یعنی جو حکم عددِ معین مذکور کے لئے ثابت ہوگا وہ اس کے علاوہ دوسرے عدد سے منتفی ہوگا اور اگر وہ مفہوم غایت سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم غایت ہوگا یعنی جو حکم غایت کے لئے ثابت کیا گیا ہو وہ حکم ماوراءِ غایت سے منتفی ہوگا۔ اور اگر وہ حکم تقدیم ماحقہ التاخیر سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم حصر ہوگا۔ جو حضرات مفہوم مخالف کے قائل ہیں ان حضرات نے مفہوم مخالف کو قابلِ استدلال بنانے کے لئے چند شرطیں ذکر کی ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ جو حکم منطوق کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس حکم میں مسکوت عنہ، نہ تو منطوق سے اولیٰ ہو اور نہ اس کے برابر ہو کیونکہ اگر مسکوت عنہ منطوق سے اولیٰ یا برابر ہو تو مسکوت عنہ میں دلالت النص یا قیاس کے ذریعے وہ حکم ثابت ہو جائے گا حالانکہ مفہوم مخالف کے واسطے یہ بات ضروری ہے کہ جو حکم منطوق کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس کی مسکوت عنہ سے نفی کی جائے مثلاً باری تعالیٰ کے قول "ولا تقل لہما اف" سے تاٹیف کی حرمت ثابت ہے اور ایلام اور تکلیف میں ضرب وشتم اُف سے اولیٰ اور بڑھ کر ہے لہذا ضرب وشتم کی حرمت دلالۃ النص کے ذریعہ ثابت ہوگی۔ اور ہمہ وقت گھر میں چکر لگانے کی وجہ سے سورِ بقرہ سے نجاست ساقط کر دیگئی ہے اور اس چکر لگانے میں چونکہ دوسرے سوائن بیوت بھی بقرہ کے مساوی اور برابر ہیں اسلئے سورِ بقرہ پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے سوائن بیوت کے سور سے بھی نجاست کو ساقط کر دیا گیا ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ کلامِ عادت کے موقعہ پر نہ بولا گیا ہو کیونکہ اگر کلام عادت کے طور پر بولا گیا تو وہ کلام قیدِ اتفاقی ہوگا اور کسی کو منطوق کے حکم سے خارج کرنے کے لئے نہیں ہوگا جیسے باری تعالیٰ کے قول "وربائبکم اللاتی فی حجورکم" میں فی حجورکم کی قید عادت کے طور پر ذکر کی گئی ہے اسلئے کہ ربائب عادۃً

موجودہ شوہر کی پرورش میں ہوتی ہیں پس فی حجور کم کی قید اپنے علاوہ کو منطوق کے حکم سے خارج کرنے کے لئے نہیں ہوگی اور یہ مطلب نہیں ہوگا کہ ربائب اگر تمہاری پرورش میں ہوں تو ان کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے اور اگر تمہاری پرورش میں نہ ہوں تو ان کے ساتھ نکاح حرام نہیں ہے بلکہ ربائب تمہاری پرورش میں ہوں یا تمہاری پرورش میں نہ ہوں دونوں صورتوں میں ان کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے بشرطیکہ تم نے ان کی ماں (جو تمہاری منکوحہ ہیں) سے دخول کر لیا ہو تیسری شرط یہ ہے کہ وہ کلام کسی سوال کے جواب میں نہ ہو اسلئے کہ اگر کلام کسی سوال کے جواب میں واقع ہوا تو اس کلام کے مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا مثلاً کسی نے سوال کیا کیا زیور میں زکوٰۃ واجب ہے؟ مفتی صاحب نے جواب میں کہا کہ ہاں زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ پس مفہوم مخالف کا اعتبار کرتے ہوئے اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوگا کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ کلام منطوق کسی حادثہ کے بیان کے لئے نہ ہو کیونکہ اگر کلام منطوق کسی حادثہ کے بیان کے لئے ہوگا تو اس کے بھی مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا مثلاً حبان بن منقذ انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے سر کی چوٹ کی وجہ سے خفیف العقل اور ضعیف العقل ہو گئے تھے اسی وجہ سے خرید و فروخت میں ان کو دھوکا ہو جاتا اور نقصان برداشت کرنا پڑتا پس جب اس حادثہ کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا تو آپنے فرمایا۔ اذا بایعت فقل لا خلابۃ ولی الخیار ثلاثۃ ایام ولیالیہا۔ جب تم خرید و فروخت کیا کرو تو یہ کہدیا کرو کہ کوئی دھوکہ نہیں اور میرے لئے تین دن اور تین رات کا اختیار ہے پس یہاں بھی مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا اور یہ مطلب نہ ہوگا کہ اگر خرید و فروخت کرنے والا ضعیف العقل ہو تو اس کے لئے شرط خیار جائز ہے اور اگر ضعیف العقل نہ ہو تو اس کے لئے شرط خیار جائز نہیں ہے بلکہ شرط خیار دونوں کے واسطے جائز ہے خرید و فروخت کرنے والا خواہ ضعیف العقل ہو خواہ ضعیف العقل نہ ہو۔ ان کے علاوہ مفہوم مخالف کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ کلام مدح یا ذم یا کشف وغیرہ کے لئے نہ ہو کیونکہ اگر کوئی کلام ان مقاصد کے لئے ذکر کیا گیا ہو تو اس میں بھی مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا۔ بہرحال استدلالات اربعہ کے علاوہ استدلال کی باقی قسمیں احناف کے نزدیک فاسد ہیں ان کے ذریعہ استدلال درست نہیں ہے اگرچہ دوسرے حضرات کے نزدیک ان کے ذریعہ بھی استدلال کرنا درست ہے اس فصل میں انھیں وجوہ فاسدہ کا بیان ہے۔

مِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ التَّنْصِيصَ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِ الْعَلَمِ يُوجِبُ التَّخْصِيصَ وَنَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ النُّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيهِ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا

ترجمہ:۔ اور ان وجوہ فاسدہ میں سے وہ ہے جو بعض حضرات نے کہا کہ کسی شے کی اس کے اسم علم کے ساتھ تصریح کر دینا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اس کے ماعدا سے حکم کی نفی کو (واجب کرتا ہے) اور یہ وجہ فاسد ہے اسلئے کہ نص مسکوت عنہ کو شامل نہیں ہے لہٰذا اس میں حکم کو نفیاً یا اثباتاً کس طرح واجب کریگا۔

تشریح:۔ تمہید کے طور پر پہلے یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ جو اسم، فعل اور حرف کے مقابلہ میں آتا ہے اسکی تین قسمیں

ہیں (۱) علم (۲) اسم جنس (۳) صفت۔ کیونکہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو علم کہا جائے گا اور اگر ثانی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات مفہوم ہوگی یا ذات کے ساتھ ساتھ اس کے کوئی معنی وصفی بھی سمجھ میں آئیں گے۔ اول کو اسم جنس اور ثانی کو صفت کہتے ہیں۔ اس تقسیم سے ظاہر ہوگیا کہ صفت، علم اور اسم جنس کے مقابلہ میں ہے پس یہاں عبارت میں اسم علم سے مراد وہ ہے جو صفت نہ ہو خواہ اسم جنس ہو جیسے حدیث "الماء من الماء" میں الماء اسم جنس ہے خواہ اسم علم ہو جیسے خالد، حامد وغیرہ۔ بہرحال پہلی وجہ فاسد جس کے قائل ابوبکر دقاق، ابو حامد، بعض حنابلہ اور اشعریہ ہیں یہ ہے کہ اگر اسم علم پر منصوص طریقہ سے کوئی حکم لگایا گیا تو ان حضرات کے نزدیک یہ اس بات پر دلالت کریگا کہ یہ حکم منصوص علیہ یعنی اسم علم کے ساتھ مخصوص ہے اور منصوص علیہ کے علاوہ سے منتفی ہے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث "الماء من الماء" میں پہلے الماء سے غسل اور دوسرے الماء سے منی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ غسل صرف منی سے واجب ہوجاتا ہے یعنی اگر منی کا خروج ہوگا تو غسل واجب ہوگا اور اگر منی کا خروج نہ ہوا تو غسل واجب نہ ہوگا۔ اس حدیث میں اسم جنس یعنی ماء ثانی (منی) پر غسل کا حکم لگایا گیا ہے اور انصارِ مدینہ جو اہلِ زبان ہیں انھوں نے مفہوم مخالف کا اعتبار کرتے ہوئے اس حدیث سے یہ سمجھا ہے کہ غسل کا حکم منی کے ساتھ مخصوص ہے اور منی کے علاوہ سے منتفی ہے چنانچہ انصار مدینہ اسی کے قائل ہیں کہ خروجِ منی کی صورت میں غسل واجب ہوگا اور اکسال یعنی جماع بدون الانزال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوگا پس اسم علم پر حکم کا منصوص طریقہ سے لگایا جانا اگر اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت نہ کرتا تو انصارِ مدینہ اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہ سمجھتے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ قول (کہ اسم علم کی تصریح کردینا منصوص علیہ کے ساتھ حکم کو خاص کرتا ہے اور اس کے ماعدا سے حکم کی نفی کرتا ہے) فاسد ہے اور وجہِ فساد یہ ہے کہ نص، منصوص علیہ کے علاوہ یعنی مسکوت عنہ کو شامل نہیں ہوتی ہے اور نص یعنی کلام منصوص جس چیز کو شامل نہ ہو اسمیں نفی یا اثبات کے ساتھ حکم کا لگانا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ نفی اور اثبات تناول کے اوصاف میں سے ہیں یعنی کلام منصوص جس چیز کو متناول (شامل) ہوگا نفی اور اثبات اسی میں ہوگا اور جس کو متناول نہیں ہوگا اسمیں نہ اثبات ہوگا اور نہ نفی ہوگی پس جب نص (کلام منصوص) غیر منصوص علیہ یعنی مسکوت عنہ کو متناول نہیں ہے تو اس مسکوت عنہ میں حکم کا نہ اثبات ہوگا اور نہ اسکی نفی ہوگی مثلاً ایک شخص نے کہا "جاء خالد" خالد آگیا تو یہ کلام منصوص اپنے علاوہ مثلاً حامد کو شامل نہیں ہے لہٰذا یہ کلام نہ اس پر دلالت کریگا کہ حامد نہیں آیا اور نہ اس پر دلالت کریگا کہ حامد آگیا۔ اور اگر ابوبکر دقاق وغیرہ کے قول کے مطابق مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ اسم علم کیساتھ کسی چیز کی تصریح کرنا اس چیز کے ساتھ حکم کو خاص کرتا ہے اور اس کے علاوہ سے حکم کی نفی کرتا ہے تو بعض صورتوں میں کفر لازم آئے گا۔ مثلاً کسی شخص نے "محمد رسول اللہ" کہا تو قائل نے نبی علیہ السلام کی ذات کو اسم علم یعنی محمد کے ساتھ بصراحت ذکر کیا اور اس پر رسول اللہ ہونے کا حکم لگایا پس اگر ابوبکر دقاق وغیرہ کے قول کے مطابق مفہوم مخالف کا اعتبار کرتے ہوئے رسول اللہ کو محمد کے ساتھ خاص کیا جائے اور محمد کے علاوہ سے اس کی نفی کی جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ محمد کے علاوہ کوئی شخص رسول نہیں ہے حالانکہ یہ بات خلاف واقعہ اور جھوٹ ہے اور ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر اسم علم پر بصراحت حکم لگایا گیا اور وہ اسم علم کسی عدد کے ساتھ مقرون ہوا تو یہ حکم اسی عدد کے ساتھ خاص ہوگا اور اس کے علاوہ سے حکم منتفی ہوگا جیسا کہ اس حدیث میں ہے "خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحداۃ والغارۃ والکلب العقور والحیۃ والعقرب" فواسق میں سے

پانچ جانور ایسے ہیں جنکو حل اور حرم ہر جگہ میں قتل کیا جا سکتا ہے (۱) چیل (۲) چوہا (۳) کاٹ کھانے والا کتا (۴) سانپ (۵) بچھو ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں اگر مفہوم مخالف کا اعتبار نہ کیا گیا اور عدد مذکور کے ماعدا سے حکم کی نفی نہ کی گئی تو عدد کا ذکر لاحاصل اور بے سود ہوگا لیکن احناف کے نزدیک کسی صورت میں بھی مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے خواہ وہ اسم علم کسی عدد کے ساتھ مقرون ہو یا مقرون نہ۔ اور رہا یہ سوال کہ مفہوم مخالف کا اعتبار نہ کرنے سے عدد کا ذکر لاحاصل اور بے سود ہوجائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدد کا ذکر اپنے ماعدا سے نفی پر دلالت کرنے کے لئے نہیں ہوتا بلکہ عدد کو خاص طور پر ذکر فرما کر عدد کی اہمیت اور اس کی شان کی طرف توجہ دلانا مقصود ہوتا ہے۔ مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے فلا تظلموا فیہن انفسکم " چار اشہر حرم میں اپنے اوپر ظلم مت کرو۔ اس آیت میں ہُنَّ ضمیر کا مرجع چار حرام مہینے ہیں یعنی ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب۔ اور انفسکم اسم علم پر ظلم نہ کرنے کا حکم لگایا گیا ہے پس جو حضرات عدد کے ذکر کی صورت میں عدد مذکور کے ماعدا سے حکم کی نفی کے قائل ہیں انکے نزدیک مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ چار مہینوں میں ظلم کرنا حرام ہے اور ان کے علاوہ میں ظلم کرنا مباح اور حلال ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے بلکہ ظلم کرنا جسطرح ان چار مہینوں میں حرام ہے اسی طرح ان کے علاوہ مہینوں میں بھی حرام ہے پس یہاں عدد یعنی اشہرِ حُرُم کا ذکر محض ان کی اہمیت کے پیش نظر کر دیا گیا یعنی ظلم کرنا تو ہر زمانہ میں حرام ہے لیکن خاص طور سے ان مہینوں میں ظلم کرنا اور زیادہ برا ہے جیسے کوئی شخص یہ کہدے کہ مسجد میں گالیاں دینا گناہ کی بات ہے تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ مسجد کے علاوہ گالیاں دینا ثواب کی بات ہے بہرحال احناف کے قول کے مطابق یہ بات ثابت ہوگئی کہ اسم علم کے ساتھ کسی شے کی تصریح کرنے کے باوجود حکم اس شے کے ساتھ مخصوص اور اس کے ماعدا سے منتفی نہیں ہوگا خواہ وہ اسم علم عدد کے ساتھ مقرون ہو یا مقرون نہ ہو۔ احناف کے قول پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب کسی شے کو اسم علم کے ساتھ بصراحت ذکر کرنے سے حکم اس شے کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا تو اس تنصیص یعنی اسم علم کو بصراحت ذکر کرنے کا فائدہ کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس تنصیص اور تصریح کا فائدہ یہ ہوگا کہ مجتہد نص (منصوص) کی علت میں غور و فکر کرے اور اس علت کی بنیاد پر بذریعہ قیاس دوسری جگہ بھی اس حکم کو ثابت کرے اور اجتہاد کا درجہ حاصل کرے۔

اور رہا " الماء من الماء " سے انصارِ مدینہ کا استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ انصار مدینہ نے جماع بدون الانزال کی صورت میں اس سے استدلال نہیں کیا کہ اسم علم کی تصریح اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ انھوں نے الماء کے لام استغراق سے استدلال کیا ہے اس طور پر کہ الماء کا لام استغراق کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ غسل جس کا تعلق شہوت سے ہے اس کے تمام افراد، ماء یعنی منی میں منحصر ہیں یعنی اگر منی کا خروج ہوگا تو غسل واجب ہوگا ورنہ غسل واجب نہ ہوگا۔ لیکن احناف (جو جماع بدون الانزال کی صورت میں وجوبِ غسل کے قائل ہیں) کی طرف سے اس حدیث کا ایک جواب تو یہ ہوگا کہ یہ حدیث منسوخ ہے یعنی ابتدائے اسلام میں وجوبِ غسل کے لئے خروجِ منی لازم تھا اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا تھا لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا اور ادخال کے بعد غسل واجب کر دیا گیا خواہ منی نکلے یا نہ نکلے اور اگر یہ حدیث منسوخ نہ ہو تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ احناف کے نزدیک بھی غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں منحصر ہیں لیکن منی کبھی تو عیاناً اور ظاہراً ہوتی ہے یعنی نیند یا بیداری کی حالت میں دلی یا غیر دلی سے انسان کو انزال ہوتا ہے اور منی خارج ہوتی ہے اور کبھی

دلالۃ ہوتی ہے اس طور پر کہ منی کا خروج تو نہ ہو مگر اس کی دلیل یعنی التقاءِ ختانین موجود ہو پس دلیل یعنی التقاءِ ختانین کو خروج منی کے قائم مقام قرار دیکر التقاءِ ختانین پر وہ حکم لگا دیا گیا جو حکم خروج منی پر لگتا ہے یعنی غسل کا واجب ہونا جیسا کہ سفر کو مشقت کے قائم مقام قرار دیکر سفرِ شرعی میں نماز کے قصر کا حکم کر دیا گیا ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آپ کا غسل کے تمام افراد کو منی میں منحصر کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ غسل جسطرح منی کے خارج ہونے سے واجب ہوتا ہے اسی طرح حیض اور نفاس کی وجہ سے بھی واجب ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے منی میں غسل کے اُن تمام افراد کو منحصر کیا ہے جن کا تعلق شہوت سے ہوتا ہے اور حیض و نفاس کی وجہ سے جو غسل واجب ہوتا ہے اس کا تعلق چونکہ شہوت کے ساتھ نہیں ہوتا اس لئے اس غسل کا مذکورہ غسل کے افراد سے نکل جانا مضر نہ ہوگا۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح إِنَّ الْحُكْمَ مَتَى عُلِّقَ بِشَرْطٍ أَوْ أُضِيفَ إِلَى مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ وَلِهٰذَا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْأَمَةِ عِنْدَ تَوَاتِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ أَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِي مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ

ترجمہ: اور ان وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جسکو امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حکم جب کسی شرط پر معلق کیا گیا ہو یا ایسے مسمّی کیطرف اضافت کیگئی ہو جو کسی وصف خاص کے ساتھ موصوف ہو تو یہ شرط یا وصف کے معدوم ہونیکی صورت میں حکم کی نفی کو واجب کریگا اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے اس شرط یا وصف کے فوت ہونیکی صورت میں باندی سے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا جو باری تعالیٰ کے قول " ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنٰت المومنٰت فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات " میں مذکور ہیں۔ امام شافعی رح کے قول کا حاصل یہ ہے کہ انھوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ اور تعلیق بالشرط کو منعِ حکم میں عامل تصور کیا ہے نہ کہ منعِ سبب میں۔

(تشریح) دوسری وجہ فاسد جس کے قائل حضرت امام شافعی رح ہیں یہ ہے کہ اگر حکم کسی شرط پر معلق کر دیا گیا یا ایسی ذات کی طرف منسوب کر دیا گیا جو ذات کسی وصفِ خاص کے ساتھ موصوف ہو۔ تو یہ شرط پر معلق کرنا اس بات پر دلالت کریگا کہ شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائے گا اسی طرح ذات بوصف خاص کیطرف منسوب کرنا اس بات پر دلالت کریگا کہ وصف کے معدوم ہونے سے حکم معدوم ہو جائیگا۔ اول کو مفہوم شرط اور ثانی کو مفہوم وصف کہا جاتا ہے حاصل یہ کہ حضرت امام شافعی رح مفہوم شرط کے بھی قائل ہیں اور مفہوم وصف کے بھی۔ یعنی اگر شرط موجود ہوگی تو حکم موجود ہوگا اور اگر شرط معدوم ہوگی تو حکم معدوم ہوگا۔ اسی طرح اگر وصف موجود ہوگا تو حکم موجود ہوگا اور اگر وصف معدوم ہوگا تو حکم معدوم ہوگا۔ اسی مفہوم شرط اور مفہوم وصف کا اعتبار کرتے ہوئے حضرت امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھتا ہو تو اس کا باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا اسی طرح اگر وہ شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت تو نہیں

رکھتا لیکن باندی مومنہ نہیں ہے۔ تو بھی اُس شخص کا اُس غیر مومنہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنٰت المومنات فما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات" تم میں سے جو شخص آزاد مسلمان عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ رکھے تو وہ اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں سے نکاح کرلے۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں مفہوم شرط بھی ہے اور مفہوم وصف بھی ہے۔ مفہوم شرط تو اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ نے باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کو عدم طولِ حرہ (آزاد مسلمان عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ ہونے) پر معلق کیا ہے اور مفہوم وصف اسلئے ہے کہ فتیات (باندیوں) کو مومنات کی صفت کے ساتھ موصوف کیا ہے لہذا مفہوم شرط کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائیگا کہ اگر شرط یعنی عدم طولِ حرہ پایا گیا تو باندی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور اگر عدم طولِ حرہ نہیں پایا گیا تو باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا اور مفہوم وصف کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ باندی اگر صفتِ ایمان کے ساتھ موصوف ہوئی تو اس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور اگر وصفِ ایمان معدوم ہوگیا تو اس باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا

بہرحال امام شافعی رح چونکہ مفہوم شرط اور مفہوم وصف کے قائل ہیں اس لئے ان کے نزدیک عدم طولِ حرہ نہ ہونے کی صورت میں باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا اور وصفِ ایمان نہ ہونے کی وجہ سے کتابیہ باندی کیساتھ نکاح جائز نہ ہوگا اور احناف چونکہ ان دونوں کے قائل نہیں ہیں اسلئے احناف کے نزدیک باندی کیساتھ ہر حال میں نکاح جائز ہوگا خواہ طولِ حرہ ہو خواہ طولِ حرہ نہ ہو، باندی کتابیہ ہو یا مومنہ ہو۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ امام شافعی رح کے قول کا خلاصہ دو باتیں ہیں ایک یہ کہ حضرت امام شافعی رح نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے کیونکہ حکم کو روکنے میں وصف اسی طرح مؤثر ہے جیسا کہ شرط مؤثر ہے یعنی جسطرح شرط مانع حکم ہوتی ہے اسی طرح وصف بھی مانع حکم ہوتا ہے مثلاً "انتِ طالق" فی الحال طلاق واقع ہونے کی علت ہے اور طلاق کا واقع ہونا اس کا حکم ہے لیکن جب انتِ طالق کے بعد ان دخلتِ الدار کہدیا گیا تو یہ فی الحال وقوعِ طلاق کے لئے مانع ہوگیا چنانچہ دخولِ دار سے پہلے مذکورہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر انت طالق کے بعد وصف یعنی راکبۃ ذکر کیا گیا اور یوں کہا گیا "انتِ طالق راکبۃ" تو یہ راکبۃ بھی فی الحال وقوعِ طلاق کے لئے مانع ہوگا چنانچہ اس صورت میں طلاق رکوب کے بعد واقع ہوگی رکوب سے پہلے واقع نہ ہوگی۔ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ مذکورہ مثال میں "راکبۃ" وصف نہیں ہے بلکہ طالق کی ضمیر سے حال واقع ہے لہذا اس کو وصف کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں وصف سے وصفِ نحوی مراد نہیں ہے بلکہ وصفِ معنوی (قائم بالغیر) مراد ہے خواہ وصفِ نحوی ہو یا وصفِ نحوی نہ ہو اور حال بھی معنی کے اعتبار سے وصف ہی ہوتا ہے لہذا راکبۃ حال کو وصف کی مثال میں پیش کرنا درست ہے بہرحال جب شرط اور وصف مانع حکم ہونے میں دونوں برابر ہیں تو وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کردیا گیا۔ وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ حکم جس طرح شرط پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح وصف پر بھی موقوف ہوتا ہے چنانچہ جس طرح انت طالق ان کنتِ راکبۃ یعنی شرط ہونے کی صورت میں طلاق کا وقوع، رکوب پر موقوف ہے اسی طرح انتِ طالق راکبۃً یعنی وصف کی صورت میں بھی طلاق کا وقوع رکوب پر موقوف ہے الغرض جب شرط اور وصف دونوں صورتوں میں طلاق بغیر رکوب کے واقع نہیں ہوتی تو وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کردیا گیا اور یوں کہا گیا کہ جسطرح شرط کی موجودگی میں حکم موجود ہوگا اور شرط کی عدم موجودگی میں

حکم منتفی ہوگا اسی طرح وصف کی موجودگی میں حکم موجود ہوگا اور وصف کی عدم موجودگی میں حکم منتفی ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ تعلیق بالشرط مانع (روکنے والی) تو بالاتفاق ہے لیکن حضرت امام شافعی رح کے نزدیک مانعِ حکم ہے یعنی وجود شرط کے زمانہ تک حکم کو ثابت ہونے سے روکدیتی ہے لیکن مانع سبب نہیں ہے یعنی تعلیق بالشرط انعقادِ سبب سے منع نہیں کرتی ہے بلکہ تعلیق بالشرط کے باوجود سبب منعقد ہوجاتا ہے۔ جیساکہ شرط خیار بیع میں مانعِ حکم ہے نہ کہ مانعِ سبب بہرحال تعلیق بالشرط کی صورت میں حضرت امام شافعی رح کے نزدیک سبب تو موجود ہوگا، فی الحال حکم کو ثابت کرنے والا ہوگا لیکن تعلیق کی وجہ سے حکم، وجود شرط کے زمانہ تک رک جائیگا اور حکم کا عدم، عدم شرط کی طرف منسوب ہوگا یعنی عدم شرط کی وجہ سے حکم معدوم ہوگا اور جب حکم کا عدم، عدمِ شرط کی طرف منسوب ہے تو یہ عدم عدمِ شرعی کہلائیگا نہ کہ عدم اصلی یعنی تعلیق کے بعد حکم اصلاً معدوم نہیں ہے بلکہ شرعاً معدوم ہے مثلاً انتِ طالق ان دخلتِ الدار میں سبب یعنی انت طالق کا انعقاد بھی ہوچکا اور حکم یعنی وقوعِ طلاق بھی ثابت ہوجاتا لیکن شریعت کے حکم کی وجہ سے شرط یعنی دخولِ دار وجود حکم یعنی وقوع طلاق کے لئے مانع ہے لہذا جب تک شرط متحقق نہیں ہوگی۔ حکم یعنی وقوعِ طلاق متحقق نہیں ہوگا بہرحال حضرت امام شافعی رح کے نزدیک عدم شرط کی وجہ سے حکم کا عدم، عدمِ شرعی ہے نہ کہ عدم اصلی اور دلیل اسکی یہ ہے کہ حکم کا عدمِ اصلی سبب کے معدوم ہونے سے ہوتا ہے حالانکہ تعلیق کی صورت میں سبب موجود ہوتا ہے نہ کہ معدوم۔ پس شرط کے معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا شرعی عدم ہوگا نہ کہ عدمِ اصلی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیساکہ قندیل کو رسّی سے لٹکادیا گیا تو قندیل کا بھاری پن اور ثقل، اس کے گرنے کا سبب ہے اور گرنا اس کا حکم ہے اور رسی شرط کے درجہ میں ہے پس رسی کی وجہ سے سبب یعنی قندیل کا بھاری پن زائل نہیں ہوتا بلکہ گرنا جو اس کا حکم ہے وہ زائل ہوجاتا ہے۔ لہذا رسّی جو شرط کے درجہ میں ہے مانعِ حکم ہوئی نہ کہ مانعِ سبب اسی طرح تعلیق بالشرط بھی مانعِ حکم ہوگی نہ کہ مانعِ سبب۔ احناف کی طرف سے اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ تعلیق بالشرط کو تعلیقِ قندیل پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ تعلیق شی موجود میں درست نہیں ہوتی بلکہ ایسی معدوم چیز کو معلق کیا جاتا ہے جس کا وجود متصور ہو اسلئے کہ تعلیق بالشرط کی صورت میں وجودِ شرط کے وقت شی معلق کا ابتداءِ وجود ثابت ہوتا ہے وہ پہلے سے موجود نہیں ہوتی۔ اور رہا قندیل کا معاملہ تو وہ رسی پر لٹکانے سے پہلے ہی موجود ہے لہذا یہ تعلیق یعنی قندیل کو رسی پر لٹکانا قندیل کے ابتداءِ وجود کے لئے نہ ہوگا بلکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کیطرف منتقل کرنا ہوگا یعنی قندیل پہلے بغیر رسّی کے ایک جگہ موجود تھی پھر اسکو رسّی پر لٹکادیا گیا۔ اور جب ایسا ہے تو تعلیق بالشرط کو تعلیقِ قندیل پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط انعقادِ سبب سے مانع ہے یعنی تعلیق کیصورت میں سبب ہی منعقد نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو تعلیق کی صورت میں احناف کے نزدیک سبب موجود نہیں ہوگا اور جب سبب موجود نہ ہوگا تو حکم بھی موجود نہ ہوگا۔ اور سبب کے موجود نہ ہونے سے حکم کا معدوم ہونا چونکہ عدمِ اصلی کہلاتا ہے اسلئے تعلیق بالشرط کی صورت میں احناف کے نزدیک حکم کا عدم، عدمِ اصلی ہوگا نہ کہ عدمِ شرعی یعنی احناف کے نزدیک انتِ طالق ان دخلتِ الدار کیصورت میں وجودِ شرط سے پہلے حکم یعنی طلاق کا واقع نہ ہونا اسلئے ہے کہ سبب یعنی انتِ طالق موجود نہیں ہے۔ یہ ذہن نشین رہے کہ عدمِ شرعی بذریعہ قیاس دوسرے محل تک متعدی ہوجاتا ہے جیساکہ امام شافعی رح کے نزدیک کفارۂ قتل میں عبد کافر کا عدم جواز کفارۂ یمین کی طرف متعدی ہوجاتا ہے لیکن عدم اصلی دوسرے محل

کی طرف متعدی نہیں ہوتا۔

وَلِذٰلِكَ اَبْطَلَ تَعْلِيقَ الطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے حضرت امام شافعی رح نے ملک پر طلاق اور عتاق کے معلق کرنے کو باطل کردیا ہے

تشریح: مصنف رح حضرت امام شافعی رح کے اس قول پر کہ تعلیق بالشرط مانعِ حکم ہوتی ہے نہ کہ مانع سبب۔ دو تفریعی مسئلے ذکر کرنا چاہتے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر طلاق کو ملکِ نکاح پر معلق کیا گیا اور کسی اجنبیہ عورت سے یوں کہا گیا " ان نکحتک فانتِ طالق " اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھ پر طلاق ہے۔ یا آزادی کو ملکِ یمین پر معلق کیا گیا اور دوسرے آدمی کے غلام کو مخاطب بنا کر یوں کہا گیا " ان ملکتک فانت حر " تو ان دونوں صورتوں میں حضرت امام شافعی رح کے نزدیک کلام باطل ہوجائے گا یعنی نہ نکاح کے بعد عورت پر طلاق واقع ہوگی اور نہ مالک ہونے کے بعد غلام آزاد ہوگا اسلئے کہ امام شافعی رح کے نزدیک تعلیق بالشرط کی صورت میں حکم فی الحال ثابت نہیں ہوتا بلکہ وجودِ شرط کے زمانہ تک مؤخر ہوجاتا ہے۔ البتہ سبب منعقد اور موجود ہوتا ہے لہذا حکم یعنی طلاق کا وقوع اور آزادی کا وقوع، وجودِ شرط کے زمانہ تک موخر ہوگا اور سبب یعنی انتِ طالق اور انتِ حر فی الحال موجود ہوگا۔ لیکن سبب کے منعقد اور موجود ہونے کے لئے اس محل میں ملک کا پایا جانا ضروری ہے جس محل میں حکم کا وقوع ہوتا ہے حالانکہ یہاں انعقادِ سبب کیوقت ملک موجود نہیں ہے یعنی انتِ طالق کے تلفظ کے وقت مخاطبہ عورت پر ملکِ نکاح حاصل نہیں ہے اور انتِ حر کے تلفظ کے وقت غلام پر ملکِ یمین حاصل نہیں ہے۔ الغرض ان دونوں مثالوں میں انعقادِ سبب کیلئے جو چیز ضروری اور شرط تھی یعنی محل کے اندر ملک کا پایا جانا وہ نہیں پائی گئی اور جب انعقادِ سبب کی شرط نہیں پائی گئی تو سبب یعنی انتِ طالق اور انتِ حر منعقد نہ ہوگا بلکہ لغو ہوجائیگا۔ اور جب سبب یعنی انتِ طالق اور انتِ حر لغو ہوگیا تو اس کا حکم یعنی وقوعِ طلاق اور وقوعِ عتق بھی لغو ہوجائے گا یعنی نہ نکاح کے بعد عورت پر طلاق واقع ہوگی اور نہ مالک ہونے کے بعد غلام آزاد ہوگا۔ حاصل یہ کہ جب سبب یعنی انت طالق اور انتِ حر موجود تھا تو اس کے انعقاد کی شرط یعنی ملک موجود نہیں تھی اور جب ملک موجود ہوئی تو سبب موجود نہ رہا لہذا یہ کلام باطل ہی ہوگا۔ اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ کسی نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق۔ تو یہ کلام بالاتفاق باطل ہے چنانچہ اگر قائل نے اس اجنبیہ سے نکاح کیا اور پھر دخولِ دار کی شرط پائی گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ انعقادِ سبب یعنی انتِ طالق کے تلفظ کے وقت اس اجنبیہ پر قائل کو ملکِ نکاح حاصل نہیں تھی۔ حالانکہ انعقادِ سبب کے لئے ملک کا پایا جانا ضروری ہے۔

وَجَوَّزَ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰى اَصْلِهِ وَوُجُوبُ الْاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ

وُجُوْبِهٖ وَوُجُوْبِ اَدَائِهٖ اَمَّا الْبَدَنِیُّ فَلَا یَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَاَخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ یَبْقَ الْوُجُوْبُ۔

ترجمہ:۔ اور امام شافعی رح نے حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ امام شافعی رح کی اصل کے مطابق سبب کی وجہ سے کفارہ کا وجوب حاصل ہے اور وجوب ادا شرط کی وجہ سے سبب سے مؤخر ہے اور کفارہ بالمال کفارہ کے نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا کے درمیان فصل کا احتمال رکھتا ہے۔ رہا کفارہ بالبدن تو وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا ہے چنانچہ جب ادا مؤخر ہوگئی تو وجوب باقی نہ رہا

تشریح:۔ اس عبارت میں حضرت امام شافعی رح کے قول پر دوسرا تفریعی مسئلہ ذکر کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی اور یوں کہا "واللہ لا افعل کذا" بخدا میں ایسا نہیں کروں گا اور حانث ہونے سے پہلے ہی کفارۂ مالیہ ادا کر دیا یعنی ایک رقبہ آزاد کر دیا یا دس مساکین کو کھانا کھلا دیا یا ان کو کپڑا پہنا دیا تو حضرت امام شافعی رح اسکی اجازت دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حانث ہونے سے پہلے کفارۂ مالیہ ادا ہو جائے گا اور حانث ہونے کے بعد کفارہ کا اعادہ واجب نہ ہوگا کیونکہ حضرت امام شافعی رح کے نزدیک کفارے کے نفس وجوب کا سبب یمین ہے یعنی یمین منعقد ہوتے ہی کفارہ کا نفس وجوب ثابت ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کفارہ کو یمین کی طرف مضاف کرتے ہوئے کفارۂ یمین کہا جاتا ہے اور حانث ہونا کفارے کے وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے اور یہاں یمین کی صورت میں تعلیق بالشرط مقدر ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے واللہ لا افعل کذا ان حنثت فعلیّ کفارۃ یمین۔ بخدا میں ایسا نہیں کروں گا لیکن اگر میں حانث ہوگیا تو مجھ پر یمین کا کفارہ واجب ہے پس امام شافعی رح کی اصل کے مطابق تعلیق بالشرط چونکہ مانعِ حکم ہے اور مانعِ سبب نہیں ہے اسلئے شرط کی وجہ سے کفارہ کا وجوبِ ادا یعنی حکم وجودِ شرط کے زمانہ تک مؤخر ہو جائے گا اور شرط یعنی حانث ہونے سے پہلے وجوبِ ادا ثابت نہ ہوگا۔ مگر چونکہ تعلیق بالشرط مانعِ سبب نہیں ہے اسلئے سبب (یمین) فی الحال موجود ہوگا اور سبب کی وجہ سے کفارہ کا نفس وجوب ثابت ہوگا۔ الحاصل حضرت امام شافعی رح کے نزدیک حانث ہونے سے پہلے کفارے کے نفسِ وجوب کا سبب موجود ہے اور یہ بات مسلّم ہے سبب پر حکم کا مرتب کرنا درست ہوتا ہے لہذا یہاں بھی سبب (یمین) پر کفارہ کا مرتب کرنا درست ہوگا یعنی کفارے کا ادا کرنا درست ہوگا۔ اور حنث کے بعد اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا جیسا کہ نصاب کا مالک ہونا نفس وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے اور حولانِ حول زکوٰۃ کے وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے پس اگر کسی مالکِ نصاب نے حولانِ حول سے پہلے اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کر دی تو اسکی یہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور حولانِ حول کے بعد اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے کوئی چیز ایک ماہ کے لئے ادھار خریدی تو ثمن کا نفسِ وجوب نفسِ عقد سے ثابت ہو جائیگا اور ثمن کا وجوبِ ادا میعاد پوری ہونے پر ثابت ہوگا یعنی میعاد کا پورا ہونا وجوبِ ادا کیلئے شرط ہوگا لیکن اگر اس شخص نے میعاد پوری ہونے سے پہلے ثمن مؤجل ادا کر دیا تو یہ ادا کرنا درست ہوگا اور میعاد پوری ہونے پر اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔ پس اسی طرح سبب یعنی یمین منعقد ہونے کے بعد اگر کفارۂ مالیہ ادا کر دیا گیا تو

یہ کفارہ ادا ہو جائے گا اور حنث کے بعد اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔ احناف کے نزدیک یمین چونکہ وجوبِ کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کے وجوب کا سبب حانث ہونا ہے اسلئے کفارہ حانث ہونے کے بعد واجب ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو حانث ہونے سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ وقت، نماز کے واجب ہونے کا سبب ہے اور وقت سے پہلے نماز ادا کرنا درست نہیں ہے بہرحال احناف کے نزدیک اگر کسی نے حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کر دیا تو اس کا یہ ادا کرنا معتبر نہ ہوگا بلکہ حانث ہونے کے بعد اس کا اعادہ واجب ہوگا۔

والمالی یحتمل الفصل الخ سے ایک سوال کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مصنف رح کا کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امام شافعی رح کے نزدیک حنث سے پہلے کفارہ مالیہ کا ادا کرنا تو درست ہے لیکن کفارہ بدنیہ یعنی روزوں کے ذریعہ کفارہ کا ادا کرنا درست نہیں ہے ان دونوں کے درمیان وجہ فرق کیا ہے؟ اسی فرق کو بیان کرنے کے لئے فاضل مصنف رح نے جواب میں کہا کہ واجبِ مالی نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل کا احتمال رکھتا ہے یعنی مال میں نفسِ وجوب، وجوب ادا سے جدا ہو جاتا ہے مثلاً ایک شخص نے کوئی چیز ایک ماہ کے ادھار خریدی تو اس شخص پر نفسِ وجوبِ ثمن عقد کے منعقد ہوتے ہی ثابت ہو جائے گا لیکن وجوبِ ادا اس وقت ثابت نہ ہوگا بلکہ ایک ماہ کی میعاد پوری ہونے پر ثابت ہوگا ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں مال کا نفسِ وجوب، وجوب ادا سے جدا ہو گیا۔ اور اس فصل نے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ مال میں عدمِ وجوبِ ادا، عدمِ نفسِ وجوب پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مال کا نفسِ وجوب تو ثابت ہو جائے لیکن وجوبِ ادا ثابت نہ ہو اور نفسِ وجوب کے ثابت ہونے کے بعد واجب کو وجوبِ ادا کے ثابت ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز ہے جیسا کہ مالکِ نصاب کے لئے حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا جائز ہے اور مشتری کے لئے ثمنِ مؤجل کو میعاد پوری ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز ہے پس کفارہ مالیہ کا نفسِ وجوب بھی چونکہ یمین سے ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ وجوبِ ادا حنث کے بعد ثابت ہوتا ہے اسلئے کفارۂ مالیہ بھی وجوبِ ادا ثابت ہونے سے پہلے یعنی حنث سے پہلے ادا کرنا جائز ہے۔

اور رہا واجبِ بدنی یعنی نماز اور روزہ تو وہ نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا کے درمیان فصل کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی واجب بدنی میں نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے بلکہ وجوبِ ادا ہی کا نام نفسِ وجوب اور اصلِ وجوب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو واجب بدنی میں عدمِ وجوبِ ادا، عدمِ نفسِ وجوب کو مستلزم ہوگا یعنی جب وجوبِ ادا معدوم ہوگا تو نفسِ وجوب بھی معدوم ہوگا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ وجوبِ ادا، وجودِ شرط کے زمانہ تک مؤخر ہوتا ہے یعنی شرط کے پائے جانے کے بعد وجوبِ ادا ثابت ہوتا ہے اس سے پہلے ثابت نہیں ہوتا اور جب وجوبِ ادا شرط کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوتا ہے تو نفسِ وجوب اور اصلِ وجوب بھی شرط کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوگا اس سے پہلے ثابت نہ ہوگا۔ الغرض واجبِ بدنی یعنی کفارہ بالصوم میں اصلِ وجوب اور نفسِ وجوب وجودِ شرط یعنی حنث سے پہلے معدوم ہوگا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ نفسِ وجوب کے ثابت ہونے کے بعد ہی واجب کو مقدم کرنا جائز ہے پس جب وجوبِ ادا وجودِ شرط کے زمانہ تک موخر ہو گیا تو نفسِ وجوب بھی وجودِ شرط کے زمانہ تک

موخر ہوگا اور جب نفسِ وجوب، وجودِ شرط کے زمانہ تک موخر ہوگیا تو وجودِ شرط یعنی حنث سے پہلے اصل وجوب اور نفس وجوب ثابت نہ ہوگا۔ اور جب وجودِ شرط یعنی حنث سے پہلے نفسِ وجوب ثابت نہیں ہوا بلکہ منتفی ہوگیا تو وجودِ شرط یعنی حنث سے پہلے واجبِ بدنی یعنی روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا کیونکہ نفس وجوب کے ثابت ہوئے بغیر واجب ادا کرنا درست نہیں ہوتا ہے جیسا کہ وقت سے پہلے نفسِ وجوبِ صلاۃ کے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے نماز ادا کرنا درست نہیں ہے۔ احناف کی طرف سے اس فرق کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کفارۂ مالیہ اور کفارۂ بدنیہ کے درمیان بیان کردہ فرق غیر معتبر ہے کیونکہ حقوق العباد میں تو بلاشبہ عینِ مال مقصود ہوتا ہے لیکن حقوق اللہ میں مثلاً ادائے کفارہ میں عینِ مال مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس مال کا ادا کرنا مقصود ہوتا ہے اسلئے کہ مال فی نفسہ عبادت نہیں ہوتا بلکہ وہ فعل عبادت ہوتا ہے جس کو بندہ اپنے رب کی خوشنودی کے لئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے پس جب حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہے تو واجبِ مالی بھی واجبِ بدنی کیطرح ہوگا یعنی جس طرح واجب بدنی میں نفسِ وجوب، وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے اسی طرح واجب مالی میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا نہ ہوگا بلکہ واجب مالی میں بھی جس طرح وجوب ادا وجودِ شرط کے بعد ثابت ہوتا ہے اسی طرح نفسِ وجوب بھی وجودِ شرط کے بعد ثابت ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو نفسِ وجوب ثابت نہ ہونے کی وجہ سے کفارۂ بدنیہ کیطرح کفارۂ مالیہ بھی وجودِ شرط یعنی حنث سے پہلے ادا کرنا درست نہ ہوگا۔

اس دوسری تفریع پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہ دوسرا تفریعی مسئلہ یعنی واللہ لا افعل کذا۔ امام شافعیؒ کی بیان کردہ اصل کے مطابق نہیں ہے اسلئے کہ امام شافعی رح کی بیان کردہ اصل یہ ہے کہ تعلیق بالشرط مانعِ حکم ہوتی ہے نہ کہ مانعِ سبب۔ اور مسئلہ یمین جسکو تفریع کے طور پر ذکر کیا گیا ہے اس میں کسی طرح کی کوئی تعلیق نہیں ہے لہذا مسئلہ یمین کو تعلیق بالشرط کی نظیر اور تفریع بناکر پیش کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تعلیق بالشرط اگرچہ صورۃً موجود نہیں ہے لیکن تقدیراً موجود ہے۔ خادم اس کی طرف اشارہ کرچکا ہے۔ چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے کہ یمین کی صورت میں تعلیق بالشرط مقدر ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے "واللہ لا افعل کذا فان حنثتُ فعلیّ کفارۃ یمین" بہرحال جب یہاں تعلیق بالشرط مقدر ہے تو اس کو تعلیق بالشرط کی نظیر اور تفریع بناکر پیش کرنا بھی درست ہے۔

وَإِنَّا نَقُوْلُ بِأَنَّ أَقْصٰى دَرَجَاتِ الْوَصْفِ إِذَا كَانَ مُؤَثِّرًا أَنْ يَّكُوْنَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلزَّانِيْ وَالسَّارِقُ وَلَا أَثَرَ لِلْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ بِلَا خِلَافٍ وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُوْنَ الْحُكْمِ فَمَنَعَهُ مِنْ اِتِّصَالِهٖ بِمَحَلِّهٖ وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ فَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ .

ترجمہ:۔ اور ہم جواب دیں گے کہ وصف جب موثر ہو تو اس کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم کے لئے علت ہو جیسا کہ

باری تعالیٰ کے قول الزانی اور السارق میں اور علت کا نفی میں بالاتفاق کوئی اثر نہیں ہے اور اگر وصف شرط ہو تو شرط سبب پر داخل ہوتی ہے نہ کہ حکم پر پس وہ شرط، سبب کو اس بات سے روک دے گی کہ سبب اپنے محل کے ساتھ متصل ہو اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر سبب منعقد نہیں ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ طلاق نہیں دیگا پھر طلاق کو شرط پر معلق کر دیا تو جب تک شرط موجود نہ ہو حانث نہ ہوگا۔

تشریح: یہاں سے امام شافعی رح کی بیان کردہ وجہ استدلال کا جواب دیا گیا ہے حضرت امام شافعی رح کے نزدیک استدلال کی ایک وجہ یہ تھی کہ حکم اگر کسی شرط پر معلق کیا گیا ہو یا ایسی شے کی طرف منسوب کیا گیا ہو جو شے کسی وصف خاص کے ساتھ موصوف ہو تو اس شرط کے انتفار سے بھی حکم منتفی ہو جائے گا اور اس وصف کے انتفار سے بھی حکم منتفی ہو جائے گا۔ یعنی امام شافعی رح مفہوم شرط کے بھی قائل ہیں کہ شرط کے انتفار سے حکم منتفی ہو جائے گا اور مفہوم وصف کے بھی قائل ہیں کہ وصف کے انتفار سے حکم منتفی ہو جائے گا۔ اور اس وجہ کی بنیاد دو باتوں پر تھی ایک یہ کہ وصف، شرط کے ساتھ ملحق ہے دوم یہ کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہوتی ہے مانع سبب نہیں ہوتی۔ ان دو باتوں میں سے پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ وصف کو علی الاطلاق شرط کے ساتھ ملحق قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ وصف کے تین درجے ہیں پہلا اور ادنیٰ درجہ تو یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو احترازی نہ ہو یعنی وصف کا ذکر اتفاقاً اور عادت کے طور پر کر دیا گیا ہو اس سے کسی کو خارج کرنا اور نکالنا مقصود نہ ہو۔ جیسا کہ محرمات نساء کو بیان کرتے ہوئے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ " یعنی تم پر تمہاری وہ ربیبائیں حرام کر دی گئیں جو تمہاری پرورش میں ہیں جنکو جنا ہے تمہاری ان عورتوں نے جن سے تم نے صحبت کی ہے۔ اس آیت میں حجورکم کا وصف قید اتفاقی اور قید عادی کے طور پر مذکور ہے یعنی لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ ربائب کو ان کی ماں کے ساتھ اپنے پاس رکھتے ہیں۔ وصف کا یہ درجہ ایسا ہے جس میں عدم وصف، عدم حکم کو ثابت نہیں کرتا ہے یعنی وصف معدوم ہو یا موجود ہو حکم دونوں صورتوں میں موجود رہے گا اور وصف کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں گے۔ چنانچہ اگر شوہر نے ربیبہ کی ماں سے دخول کیا تو ربیبہ اس پر حرام ہو جائے گی خواہ ربیبہ اسکی پرورش میں ہو یا پرورش میں نہ ہو۔ اور وصف کا دوسرا اور درمیانی درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنیٰ میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول " مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ " یعنی " مِنْ فَتَيَاتِكُمْ إِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً " ۔ اور وصف کا تیسرا اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وصف، علت کے معنیٰ میں ہو یعنی علت کیطرح، وصف حکم میں مؤثر ہو۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول " الزانية والزاني " میں وصف زنا، حکم یعنی جلد (کوڑے) واجب کرنے میں مؤثر ہے اور " السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ " میں وصف سرقہ، وجوب قطع ید میں مؤثر ہے اسلئے کہ حکم یعنی وجوب جلد اور وجوب قطع ید اسم مشتق یعنی زانی اور سارق پر مرتب ہے۔ اور بقول قاضی بیضاوی یہ بات مسلم ہے کہ حکم جب کسی اسم مشتق پر مرتب ہوتا ہے تو اس اسم مشتق کا ماخذ اور مصدر اس حکم کی علت ہوتا ہے لہذا اس قاعدے کے مطابق زانی کا ماخذ یعنی وصف زنا وجوب جلد کی علت ہوگا اور سارق کا ماخذ یعنی وصف سرقہ، وجوب قطع ید کی علت ہوگا۔ الغرض ان دونوں مثالوں میں وصف، علت کے معنیٰ میں ہے۔ اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جب تک علت کے ساتھ حکم کا اختصاص

ثابت نہ ہو تو علت کا انتفاء حکم کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہوتا یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ علت منتفی ہو جائے اور حکم منتفی نہ ہو۔ کیونکہ بسا اوقات ایک حکم کی متعدد علتیں ہوتی ہیں لہذا ایک علت اگر منتفی ہو گئی تو حکم دوسری علت سے ثابت ہو جائے گا بہرحال جب اس اعلیٰ درجہ میں وصف کا عدم حکم کے معدوم ہونے پر ..... دلالت نہیں کرتا ہے تو ادنیٰ درجہ میں وصف کا عدم حکم کے معدوم ہونے پر بدرجۂ اولیٰ دلالت نہیں کریگا۔ اور جب ان دونوں درجوں میں عدم وصف، عدم حکم پر دلالت نہیں کرتا ہے تو ان دونوں درجوں میں وصف، شرط کے ساتھ ملحق نہ ہوگا کیونکہ شرط کی شان یہ ہے کہ اس کے انتفاء سے مشروط منتفی ہو جاتا ہے اور مذکورہ دونوں درجوں میں وصف کی یہ شان نہیں ہے۔ الحاصل مذکورہ دونوں درجوں میں جب وصف، شرط کے ساتھ ملحق نہیں ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ وصف علی الاطلاق شرط کے ساتھ ملحق نہ ہوگا اور جب وصف علی الاطلاق شرط کے ساتھ ملحق نہیں ہے تو حضرت امام شافعی رح کا علی الاطلاق وصف کو شرط کے ساتھ ملحق قرار دینا کیسے درست ہوگا۔

دوسری بات کا جواب دیتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا کہ اگر وصف دوسرے درجہ میں ہو یعنی شرط کے معنی میں ہو تو بھی عدم وصف، عدم حکم پر دلالت نہیں کریگا۔ اسلئے کہ ہمارے نزدیک عدم شرط عدم حکم پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا وہ وصف جو شرط کے معنی میں ہے اور شرط کے ساتھ ملحق ہے اس کا عدم بھی حکم کے معدوم ہونے پر دلالت نہیں کریگا۔ رہی یہ بات کہ عدم شرط، عدم حکم پر دلالت کیوں نہیں کرتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط، سبب پر داخل ہوتی ہے نہ کہ حکم پر مثلاً انت طالق ان دخلتِ الدار میں شرط یعنی ان دخلت الدار، سبب یعنی انت طالق پر داخل ہے اور حکم یعنی وقوع طلاق پر داخل نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شرط، شی مذکور پر داخل ہوتی ہے نہ کہ غیر مذکور پر اور مذکورہ کلام میں سبب (انت طالق) تو مذکور ہے اس کے علاوہ حکم (وقوع طلاق) وغیرہ کوئی چیز مذکور نہیں ہے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرط کا دخول سبب پر ہوتا ہے حکم پر نہیں ہوتا۔ اور شرط اس چیز کو جس پر وہ داخل ہوتی ہے محل کے ساتھ متصل ہونے سے روک دیتی ہے لہذا ان دخلت الدار کی شرط انت طالق کو محل یعنی عورت کے ساتھ متصل ہونے سے منع کر دیگی اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر سبب موجود اور منعقد نہیں ہوتا لہذا وجودِ شرط سے پہلے سبب موجود نہیں ہوگا۔ یعنی تعلیق بالشرط مانعِ سبب ہوگی جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔ اور حکم (وقوع طلاق) کا عدم عدم سبب کی وجہ سے ہوگا نہ کہ عدم شرط کی وجہ سے۔ اور عدم سبب کی وجہ سے جو عدم حکم ہوتا ہے وہ چونکہ عدم اصلی ہوتا ہے نہ کہ عدم شرعی جو مفہوم مخالف یعنی انتفاءِ شرط سے ثابت ہوتا ہے اسلئے احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط کی صورت میں مثلاً انت طالق ان دخلتِ الدار میں عدم حکم یعنی عدمِ وقوعِ طلاق، عدم اصلی ہوگا نہ کہ عدم شرعی۔ الحاصل تعلیق بالشرط کی صورت میں عدمِ شرط، عدمِ سبب پر دال ہوگا اور عدمِ سبب، عدم حکم پر دال ہوگا۔ ایسا نہیں جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ عدمِ شرط، عدمِ حکم پر دال ہے۔

صاحب سامی نے اس سلسلہ میں کہ معلق بالشرط سبب ہو کر منعقد نہیں ہوتا یعنی تعلیق بالشرط مانع سبب ہوتی ہے احناف کے مذہب کی تائید اور امام شافعی رح پر الزام عائد کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا واللہ

لا اطلق امراتی " بخدا میں اپنی بیوی کو طلاق نہیں دونگا اور پھر اس کی طلاق کو کسی شرط پر معلق کر دیا مثلاً یوں کہا " ان دخلتِ الدار فانت طالق " تو یہ شخص بالاتفاق اسوقت تک حانث نہیں ہوگا جب تک کہ شرط یعنی دخولِ دار نہ پایا جائے اسلئے کہ شرط یعنی ان دخلت الدار مانع سبب ہے جیسا کہ احناف کا مذہب ہے اور سبب انت طالق ہے پس جب ان دخلتِ الدار، انت طالق کے لئے مانع ہوا تو یہ ایسا ہوا گویا اس نے انتِ طالق نہیں کہا اور جب اس نے انت طالق نہیں کہا یعنی طلاق نہیں دی تو وہ اپنی قسم میں حانث بھی نہ ہوگا۔ لیکن جب شرط یعنی دخول دار پایا جائے گا تو مانع کے زائل ہونے کی وجہ سے سبب یعنی انت طالق کا تکلم بھی پایا جائے گا اور جب انت طالق کا تکلم پایا گیا یعنی حالف نے طلاق دیدی تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا۔ بہرحال اس مثال سے بھی تعلیق بالشرط کا مانع سبب ہونا ثابت ہے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِأَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيْعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنَثُ

(ترجمہ) اور یہ بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اسلئے کہ خیار شرط حکم پر داخل ہوتا ہے نہ کہ سبب پر۔ اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ فروخت نہیں کریگا پھر شرطِ خیار کے ساتھ فروخت کر دیا تو حانث ہو جائیگا۔

تشریح:- اس عبارت میں حضرت امام شافعی رح کے ایک استدلال کا جواب ہے۔ امام شافعی رح کا استدلال یہ ہے کہ شرط، حکم پر داخل ہوتی ہے اور ثبوتِ حکم کے لئے مانع ہوتی ہے سبب پر داخل نہیں ہوتی یعنی مانعِ سبب نہیں ہوتی۔ اسلئے کہ انت طالق (سبب) کو تعلیق بالشرط یعنی ان دخلتِ الدار کی وجہ سے معدوم اور غیر موجود قرار دینا (جیسا کہ احناف کا مذہب ہے) حالانکہ انت طالق حسًا موجود ہے انتہائی مہمل بات ہے پس جب سبب یعنی انت طالق کو حسًا موجود ہونے کی وجہ سے دخولِ شرط کی بناء پر معدوم اور غیر موجود قرار نہیں دیا جاسکتا تو شرط کا دخول لامحالہ حکم پر ہوگا اور سبب پر نہ ہوگا یعنی تعلیق بالشرط مانع حکم ہوگی نہ کہ مانع سبب جیسا کہ عقد بیع میں شرطِ خیار بیع کے حکم (ملک) پر داخل ہوتی ہے اور سبب (بیع) پر داخل نہیں ہوتی۔ یعنی شرطِ خیار مانع حکم ہوتی ہے اور مانع سبب نہیں ہوتی۔ یعنی شرطِ خیار کے ساتھ سبب (بیع) تو منعقد ہو جاتا ہے لیکن اس کا حکم (ملک) ثابت نہیں ہوتا پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام شافعی رح نے کہا کہ طلاق اور عتاق کے مسئلہ میں بھی شرط کا دخول حکم پر ہوگا اور سبب پر نہ ہوگا یعنی تعلیق بالشرط مانع حکم ہوگی، مانع سبب نہ ہوگی۔ احناف کی طرف سے اس استدلال اور قیاس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ بیع اثبات کے قبیلے سے ہے اس طور پر کہ بیع کے ذریعہ مشتری کے لئے ملکِ مبیع ثابت کی جاتی ہے اور بائع کے لئے ملکِ ثمن ثابت کی جاتی ہے اور جو چیز اثبات کے قبیلہ سے ہوتی ہے اس کو کسی امر متردد (جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں) پر معلق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ امر متردد پر معلق کرنے کی وجہ سے قمار کے معنی پیدا ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ جس چیز کو معلق کیا گیا ہے اس کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ وہ موجود

ہوگی یا نہیں اسلئے کہ شرط جس پر معلق کیا گیا ہے اگر وہ موجود ہوگئی تو شی معلق بھی موجود ہوجائے گی اور اگر شرط موجود نہ ہوئی تو شے معلق بھی موجود نہ ہوگی۔ اسی کا نام قمار ہے اور قمار حرام ہے لہٰذا وہ چیز جس میں قمار کے معنیٰ موجود ہوں وہ بھی حرام ہے پس بیع کو خیار کی شرط پر معلق کرنے کی وجہ سے چونکہ قمار کے معنی پیدا ہوجاتے ہیں اسلئے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ بیع خیارِ شرط کے ساتھ اسی طرح حرام اور ناجائز ہو جسطرح دوسری شرطوں کے ساتھ ناجائز ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع وشرط سے منع فرمایا ہے۔ لیکن شریعتِ اسلام نے ان لوگوں پر نظر کرتے ہوئے جنکو معاملات میں تجربہ نہیں ہوتا اور دھوکے میں مبتلا ہوجاتے ہیں، دھوکے کو دور کرنے کی ضرورت کے پیش نظر خیار شرط کو خلافِ قیاس جائز قرار دیا ہے اور یہ بات سب ہی کو معلوم ہے کہ جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے۔ اور ضرورت اس سے پوری ہوجاتی ہے کہ خیار شرط صرف حکم یعنی ملک پر داخل ہو اور سبب پر داخل نہ ہو یعنی خیارِ شرط مانعِ حکم ہو اور مانعِ سبب نہ ہو پس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے اور شرط کا اثر کم سے کم کرنے کے لئے یہ کہا گیا کہ خیار کی شرط صرف حکم پر داخل ہوتی ہے اور سبب یعنی بیع پر داخل نہیں ہوتی یعنی مانع حکم ہوتی ہے مانعِ سبب نہیں ہوتی۔ شرطِ خیار چونکہ حکم پر داخل ہوتی ہے اور سبب پر داخل نہیں ہوتی۔ اس لئے اگر کسی نے قسم کھائی بخدا میں بیع نہیں کرونگا اور پھر خیار شرط کے ساتھ بیع کی تو حالف حانث ہوجائے گا کیونکہ خیار شرط بیع پر داخل نہیں ہوتی اور شرط خیار نے بیع کو منعقد ہونے سے نہیں روکا اور جب شرط خیار نے بیع کو منعقد ہونے سے نہیں روکا تو خلافِ یمین متحقق ہونے کی وجہ سے حالف حانث ہوجائے گا۔

اور رہا طلاق اور عتاق کا مسئلہ تو یہ دونوں اسقاطات کے قبیلے سے ہیں یعنی طلاق کے ذریعہ ملک نکاح کو ساقط کیا جاتا ہے اور عتاق کے ذریعہ ملک یمین کو ساقط کیا جاتا ہے اور جو چیزیں اسقاطات کے قبیلے سے ہیں ان کو شرط پر معلق کرنے سے چونکہ قمار کے معنیٰ پیدا نہیں ہوتے اس لئے ان کے اسباب کو شرط پر معلق کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے پس طلاق اور عتاق میں شرط سبب پر داخل ہوگی یعنی مانعِ سبب ہوگی اور صرف حکم پر داخل ہوکر مانعِ حکم نہ ہوگی۔ الحاصل طلاق اور عتاق کی شرطوں کو بیع کی شرطِ خیار پر قیاس کرنا چونکہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے حضرت امام شافعیؒ کا بیع کی شرط خیار پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ التَّعْلِيقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِإِعْدَامِهِ إِلَى زَمَانِ وُجُودِ الشَّرْطِ لَا فِي أَحْكَامِهِ صَحَّ تَعْلِيقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ وَبَطَلَ التَّكْفِيرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ وَقَرَنَهُ بَيْنَ الْمَالِيِّ وَالْبَدَنِيِّ سَاقِطٌ لِأَنَّ حَقَّ اللهِ تَعَالَى فِي الْمَالِيِّ نَفْلُ الْأَدَاءِ وَالْمَالُ آلَةٌ وَإِنَّمَا يُقْصَدُ عَيْنُ الْمَالِ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ۔

ترجمہ:- اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ تعلیق بالشرط سبب کے اندر وجودِ شرط کے زمانہ تک سبب کے معدوم ہونے کے

ساتھ متصرف ہے نہ کہ اس کے حکم میں تو طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا صحیح ہے اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال باطل ہے اور امام شافعی رح کا کفارۂ مالیہ اور کفارۂ بدنیہ کے درمیان فرق کرنا غیر معتبر ہے اسلئے کہ واجبِ مالی میں خداوند تعالیٰ کا حق فعلِ ادا رہے اور مال ادا کا آلہ ہے اور عینِ مال حقوق العباد میں مقصود ہوتا ہے۔

تشریح صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ جب احناف کا مذہب ثابت ہوگیا یعنی یہ ثابت ہوگیا کہ تعلیق بالشرط مانعِ سبب ہے یعنی وجودِ شرط کے زمانہ تک سبب غیر موجود اور معدوم رہتا ہے اور شرط کے موجود ہوتے ہی سبب موجود ہوجاتا ہے۔ (اور ایسا نہیں جیسا کہ شوافع کہتے ہیں کہ تعلیق بالشرط صرف مانعِ حکم ہے یعنی وجودِ شرط کے زمانہ تک حکم تو معدوم ہوتا ہے لیکن سبب موجود اور منعقد ہوجاتا ہے) تو طلاق کو ملکِ نکاح پر اور عتاق کو ملکِ یمین پر معلق کرنا درست ہے چنانچہ اگر کسی نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا ان نکحتکِ فانتِ طالق اور پھر نکاح کیا تو یہ عورت مطلقہ ہوجائیگی اور اگر کسی نے کسی کے غلام سے کہا ان ملکتکَ فانتَ حرٌ اور پھر کسی سبب سے اس غلام کا مالک ہوگیا تو یہ غلام آزاد ہوجائے گا۔ کیونکہ احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط مانعِ سبب ہوتی ہے لہٰذا تعلیق کے وقت سبب یعنی انتِ طالق اور انتَ حرٌ موجود نہیں ہوگا۔ اور جب تعلیق کے وقت انتِ طالق اور انتَ حرٌ موجود نہیں ہیں تو تعلیق کے وقت یہ دونوں سبب کسی محل کے بھی محتاج نہ ہوں گے۔ اور جب یہ دونوں سبب تعلیق کے وقت کسی محل کے محتاج نہیں ہیں تو تعلیق کے وقت محل موجود نہ ہونے کی وجہ سے ان کو باطل اور لغو قرار دینا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن جب شرط پائی گئی یعنی نکاح پایا گیا اور ملک پائی گئی تو سبب یعنی انتِ طالق اور انتَ حرٌ موجود ہونگے اور ایسا ہوگا گویا متکلم نے نکاح کے بعد انتِ طالق کہا اور غلام کے مالک ہونے کے بعد انتَ حرٌ کہا اور اس وقت انتِ طالق اور انتَ حرٌ دونوں کا محل موجود ہے اور جب محل موجود ہے تو انتِ طالق کے ذریعہ منکوحہ پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور انتَ حرٌ کے ذریعہ غلام مملوک آزاد ہوجائے گا۔

وبطل التکفیر بالمال الخ سے صاحب حسامی امام شافعی رح کی بیان کردہ دوسری تفریع کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط مانعِ سبب ہے یعنی تعلیق بالشرط کی وجہ سے وجودِ شرط سے پہلے سبب موجود اور منعقد نہیں ہوتا تو حانث ہونے سے پہلے کفارۂ مالیہ کا ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا اسلئے کہ خادم امام شافعی رح کی طرف سے دوسرا تفریعی مسئلہ ذکر کرنے کے بعد احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے بیان کرچکا ہے کہ وجوبِ کفارہ کا سبب یمین نہیں ہے بلکہ وجوبِ کفارہ کا سبب حانث ہونا ہے اور سبب پر مسبب (حکم) کی تقدیم جائز نہیں ہے جیسا کہ نماز کی تقدیم وقت پر جائز نہیں ہے لہٰذا کفارہ کی تقدیم حنث پر جائز نہ ہوگی لیکن اگر یہ بات تسلیم کرلیں کہ وجوبِ کفارہ کا سبب یمین ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رح فرماتے ہیں تو یہ بات ذہن نشین رہے کہ یمین بذاتہا (اپنی ذات کے اعتبار سے) وجوبِ کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ حانث ہونے کی شرط کے ساتھ وجوبِ کفارہ کا سبب ہے یعنی یمین وجوبِ کفارہ کا سبب ہے بشرطیکہ حالف حانث ہوجائے۔ کیونکہ یمین بذاتہا قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور قسم کا پورا ہونا حنث کی ضد ہے اور جب ایسا ہے تو یمین حنث کے منافی ہوگی اور حنث کفارہ کے لئے لازم ہے اور کفارہ اس کا ملزوم ہے اور یہ بات مسلّم ہے

کہ جو چیز لازم کے منافی ہوتی ہے وہ ملزوم کے بھی منافی ہوتی ہے لہذا یمین جس طرح حنث کے منافی ہے اسی طرح اس کے لزوم یعنی کفارہ کے بھی منافی ہے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ یمین کفارہ کے منافی ہے اور یہ بات بھی پہلے گذر چکی کہ مسئلہ یمین تعلیقات کے قبیل سے اس لئے ہے کہ اس کی تقدیری عبارت اس طرح ہے ان حنثت فعلی کفارۃ تلک الیمین یعنی اگر میں حانث ہوگیا تو مجھ پر اس یمین کا کفارہ واجب ہے اور یہ بات مُشاہد ہے کہ اس تقدیری عبارت میں کفارہ کو حنث پر معلق کیا گیا ہے اور یہ بات پہلے ہی ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہوتی ہے لہذا اگر امام شافعی رح کی یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ یمین کفارہ کا سبب ہے تو کفارہ کو حنث پر معلق کرنا اس سبب کے لئے مانع ہوگا یعنی وجودِ شرط (حنث) سے پہلے سبب (یمین) منعقد اور موجود نہیں ہوگا اور سبب کے منعقد اور موجود ہونے سے پہلے مسبب (حکم) کا ادا کرنا چونکہ درست نہیں ہے اسلئے حانث ہونے سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا جیسا کہ یمین سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا درست نہیں ہے لیکن جب حالف حانث ہوگا تو شرط کے موجود ہونے کی وجہ سے سبب بھی منعقد اور موجود ہو جائیگا اور جب حانث ہونے کے بعد کفارہ کا سبب موجود ہوگیا تو حانث ہونے کے بعد کفارہ بھی واجب ہو جائیگا اور جب حانث ہونے کے بعد کفارہ واجب ہوگیا تو اس کا ادا کرنا بھی درست ہوگا۔

وفرقہ بین المالی والبدنی ساقط سے صاحب حسامی نے فرمایا ہے کہ حضرت امام شافعی رح کا کفارۂ مالیہ اور کفارۂ بدنیہ کے درمیان فرق کرنا اور یہ کہنا کہ واجب مالی میں نفسِ وجوب چونکہ وجوبِ ادا سے جدا ہو جاتا ہے اس لئے کفارہ مالیہ کو حنث پر مقدم کرنا جائز ہے اور واجب بدنی میں نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوتا بلکہ دونوں حنث کے بعد ایک ساتھ ثابت ہوتے ہیں اسلئے کفارۂ بدنیہ کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے، غلط اور غیر معتبر ہے اسلئے کہ واجب مالی میں باری تعالیٰ کا حق عینِ مال نہیں ہوتا بلکہ اس مال کا ادا کرنا باری تعالیٰ کا حق ہوتا ہے کیونکہ مال فی نفسہ عبادت نہیں ہوتا بلکہ وہ فعل عبادت ہوتا ہے جس کو بندہ اپنے رب کی خوشنودی کے لئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے اور رہا مال تو وہ ادا کا آلہ اور ذریعہ ہوتا ہے۔ بہرحال جب فعلِ ادا باری تعالیٰ کا حق ہے اور عینِ مال حق نہیں ہے تو واجب بدنی میں بھی چونکہ فعل ہی مقصود اور باری تعالیٰ کا حق ہوتا ہے اسلئے واجبِ مالی، واجبِ بدنی کیطرح ہوگیا لہذا جس طرح واجب بدنی میں نفس وجوب، وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوتا بلکہ دونوں ایک ساتھ حنث کے بعد ثابت ہوتے ہیں اسی طرح واجب مالی میں بھی نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا نہ ہوگا بلکہ دونوں حنث کے بعد ایک ساتھ ثابت ہوں گے اور جب واجب مالی میں بھی دونوں کا ثبوت حنث کے بعد ایک ساتھ ہوا تو کفارہ بدنیہ (روزے کے ذریعہ کفارہ) کی طرح حنث پر کفارہ مالیہ کی تقدیم بھی جائز نہ ہوگی۔ اور رہا حقوق العباد کا معاملہ تو حقوق العباد میں عین مال مقصود ہوتا ہے یعنی بندہ کا حق عینِ مال ہوتا ہے نہ کہ مال کا ادا کرنا۔ لہذا حقوق العباد میں مال کا نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا ہو سکتا ہے۔ الغرض واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان مذکورہ فرق حقوق العباد میں تو درست ہوگا لیکن حقوق اللہ میں درست نہ ہوگا۔ اور کفارہ چونکہ حقوق اللہ میں سے ہے اسلئے کفارۂ مالیہ اور کفارۂ بدنیہ کے درمیان فرق کرنا کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔

اس پورے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان چار باتوں میں اختلاف ہے (۱) امام شافعی رح کے نزدیک وصف شرط کے مانند ہوتا ہے لیکن احناف کے نزدیک ایسا نہیں ہوتا (۲) تعلیق بالشرط شوافع کے نزدیک مانع حکم ہوتی ہے اور احناف کے نزدیک مانع سبب ہوتی ہے (۳) تعلیق کی صورت میں احناف کے نزدیک حکم کا عدم اصلی ہوتا ہے اس کے عدم میں شرط کے عدم کو کوئی دخل نہیں ہوتا اور امام شافعی رح کے نزدیک عدم شرعی ہوتا ہے۔ یعنی شرط کا عدم حکم کے عدم میں موثر ہوتا ہے۔ (۴) احناف کے نزدیک سبب وجود شرط کے وقت منعقد اور موجود ہوتا ہے اسی وجہ سے احناف کے یہاں مشہور ہے المعلق بالشرط کالمنجز عند وجود الشرط اور امام شافعی رح کے نزدیک تکلم کے وقت ہی سبب منعقد ہو جاتا ہے۔

وَمِنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح إِنَّ الْمُطْلَقَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِي حَادِثَتَيْنِ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيْمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِيْ مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوْجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهٖ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَفِيْ نَظِيْرِهٖ مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهُمَا جِنْسٌ وَاحِدٌ۔

(ترجمہ) اور منجملہ ان وجوہ فاسدہ میں سے وہ ہے جو امام شافعی رح نے کہا ہے کہ مطلق مقید پر محمول ہوگا اگرچہ دونوں دو واقعوں میں ہوں جیسے کفارہ قتل اور دوسرے کفارات اسلئے کہ ایمان کی قید ایسا وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہے لہذا یہ وصف منصوص علیہ میں اور ان کے ہم مثل دوسرے کفارات میں اپنے عدم کے وقت حکم کی نفی کو ثابت کریگا کیونکہ سب کی جنس ایک ہے۔

تشریح:۔ تیسری وجہ فاسد جسکے قائل حضرت امام شافعی رح ہیں یہ ہے کہ مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے اگر یہ مطلق اور مقید دونوں دو واقعوں میں مذکور ہوں یعنی اگر مطلق ایک واقعہ میں مذکور ہوا اور مقید دوسرے واقعہ میں مذکور ہو تو بھی مطلق، مقید پر محمول ہوگا یعنی مقید میں جو قید مذکور ہوگی مطلق میں بھی اس کا اعتبار ہوگا اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر مطلق اور مقید دونوں کسی ایک واقعے میں مذکور ہوئے تو امام شافعی رح کے نزدیک بدرجہ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا اور مطلق سے مقیدی مراد ہوگا مطلق سے مراد وہ ہے جو صرف ذات پر دلالت کرتا ہو اس میں کسی وصف کا اعتبار نہ کیا گیا ہو جیسے رقبہ اور مقید سے مراد وہ ہے جو ذات مع الصفت پر دلالت کرتا ہو جیسے رقبۃ مومنۃ۔ فاضل مصنف رح نے جسطرح ایک واقعہ میں مطلق اور مقید کے مذکور ہونے کو صراحتاً ذکر نہیں کیا اسی طرح اس کی مثال بھی ذکر نہیں فرمائی ہے لیکن خادم اس کی مثال ذکر کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کفارۂ ظہار کے سلسلے میں ارشاد خداوندی ہے" والذین یظاہرون من نسائہم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون بہ واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ذلک لتومنوا باللہ ورسولہ وتلک حدود اللہ وللکافرین عذاب الیم۔

ملاحظہ فرمائیے کہ کفارۂ ظہار ایک واقعہ ہے اور اس میں تین چیزیں مذکور ہیں (۱) رقبہ کا آزاد کرنا (۲) دو ماہ

کے مسلسل روزے رکھنا (۳) ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ ان میں سے پہلی اور دوسری چیز "من قبل ان یتماسا" کی قید کے ساتھ مقید ہے لیکن تیسری چیز یعنی الطعام اس قید کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے پس حضرت امام شافعیؒ اس مطلق یعنی اطعام کو بھی پہلے دو مقیدوں پر محمول کرتے ہیں اور تحریر رقبہ اور صیام شہرین کی طرح اطعام کو بھی من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید کرتے ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ کفارۂ ظہار میں جس طرح رقبہ کا آزاد کرنا اور دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا وطی سے پہلے ضروری ہے اسی طرح اطعام طعام بھی وطی سے پہلے ضروری ہے چنانچہ اگر شوہر نے اطعام کے درمیان وطی کرلی تو ان کے نزدیک اطعام کا اعادہ واجب ہوگا۔

اور اگر مطلق اور مقید دو حادثوں میں مذکور ہوں تو بقول مصنف اس کی مثال کفارۂ قتل اور دوسرے کفارات ہیں اس طور پر کہ کفارۂ قتل ایک حادثہ اور ایک واقعہ ہے لیکن اس میں رقبۂ مومنہ مقید وارد ہوا ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین دوسرا حادثہ ہے مگر اس میں مومنہ کی قید کے بغیر لفظ رقبہ مطلق وارد ہوا ہے چنانچہ کفارۂ ظہار میں "فتحریر رقبۃ" اور کفارۂ یمین میں "او تحریر رقبۃ" مذکور ہے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید جو کفارۂ قتل میں مذکور ہے وہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں بھی مراد ہوگی اور کفارۂ قتل کی طرح کفارۂ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی رقبۂ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ اسلئے کہ ایمان کی قید وصف ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وصف شرط کے قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ دوسری وجہ فاسد کے تحت گذر چکا پس جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہوجاتا ہے اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہوجائیگا اور کفارۂ قتل فتحریر رقبۃ مومنۃ کی تقدیری عبارت یہ ہوگی "فتحریر رقبۃ ان کانت مومنۃ" یعنی رقبہ اگر مومنہ ہوگا تو کفارۂ قتل میں اس کا آزاد کرنا درست ہوگا اور اگر مومنہ نہ ہوا تو اس کا آزاد کرنا درست نہ ہوگا۔ بہرحال منصوص علیہ یعنی کفارۂ قتل میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ شرط یعنی قید ایمان کے منتفی ہونے سے حکم یعنی جوازِ کفارہ منتفی ہوجائے گا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ عدمِ شرط کی وجہ سے حکم کا عدم، عدم شرعی ہوتا ہے اور عدم شرعی بطریق قیاس دوسرے محل کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ یعنی عدم شرعی پر دوسری چیزوں کے عدم کو قیاس کیا جاتا ہے لہٰذا کفارۂ قتل کے عدم پر دوسرے کفارات کے عدم کو قیاس کیا جائیگا۔ اور یہ کہا جائے گا کہ جس طرح عدم ایمان کی وجہ سے کفارۂ قتل میں جواز کا حکم معدوم ہوجاتا ہے اور کفارہ ادا نہیں ہوتا اسی طرح دوسرے کفارات میں بھی عدم ایمان کی وجہ سے جواز کا حکم معدوم ہوجائے گا اور وصفِ ایمان کے بغیر دوسرے کفارات بھی ادا نہ ہوں گے۔ اور اس قیاس کی علت مشترک یہ ہے کہ کفارۂ قتل اور دوسرے کفارات، کفارہ ہونے میں شریک ہیں اور سب کو ستر اور زجر کے لئے مشروع کیا گیا ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ وضو میں ایدی (ہاتھ) مرافق کے ساتھ مقید ہیں اور ہاتھوں کا مرافق تک دھونا ضروری ہے تو تیمم میں بھی ایدی، مرافق کے ساتھ مقید ہونگے اور مرافق تک ہاتھوں کا تیمم ضروری ہوگا کیونکہ وضو اور تیمم طہارت ہونے میں دونوں شریک ہیں۔

وَعِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ بَعْدَ أَنْ يَكُونَا فِي حُكْمَيْنِ لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رح وَمُحَمَّدٌ رح فِيمَنْ ظَاهَرَ الَّتِي ظَاهَرَ مِنْهَا فِي خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلًا عَامِدًا أَوْ نَهَارًا نَاسِيًا إِنَّهُ يَسْتَأْنِفُ وَلَوْ قَرِبَهَا فِي خِلَالِ الْإِطْعَامِ لَمْ يَسْتَأْنِفْ لِأَنَّ شَرْطَ الْإِخْلَاءِ عَنِ الْمَسِيسِ مِنْ ضَرُورَةِ شَرْطِ التَّقْدِيمِ عَلَى الْمَسِيسِ وَذَلِكَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ فِي الْإِعْتَاقِ وَالصِّيَامِ دُونَ الْإِطْعَامِ

(ترجمہ) اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اگرچہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں بعد اس کے کہ دونوں دو حکموں میں ہوں کیونکہ ان دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے امام ابو حنیفہ رح اور امام محمد رح نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے روزے کے درمیان رات میں عمداً یا دن میں ناسیاً اس عورت سے جماع کیا جس سے ظہار کیا ہے تو یہ از سر نو روزے رکھے گا اور اگر کھانا کھلانے کے دوران اس نے اس عورت سے جماع کیا تو اس کا اعادہ نہیں کریگا اسلئے کہ جماع سے خالی ہونے کی شرط جماع پر تقدیم کفارہ کی شرط کے لئے ضروری ہے۔ اور یہ تقدیم، اعتاق اور روزوں میں منصوص علیہ ہے نہ کہ اطعام میں۔

(تشریح) صاحب کتاب نے فرمایا ہے کہ ہم حنفیوں کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا اگرچہ دونوں ایک حادثہ میں مذکور ہوں مگر یہ کہ دونوں دو حکموں میں مذکور ہوں یعنی حادثہ اگرچہ ایک ہو لیکن اس کے حکم دو ہوں اور ایک حکم مطلق ہو اور ایک مقید ہو تو ایسی صورت میں مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر مطلق اور مقید دو حادثوں میں مذکور ہوں اگرچہ دونوں کا حکم ایک ہو۔ تو مطلق، مقید پر بدرجۂ اولیٰ محمول نہیں ہوگا۔ کیونکہ مذکورہ دونوں صورتوں میں مطلق اور مقید کے درمیان کوئی تضاد اور تنافی نہیں ہے اور جب دونوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے تو دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور جب دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے تو ایک کو دوسرے پر محمول کرنے کی کیا ضرورت ہے دونوں پر اپنی اپنی جگہ عمل کر لیا جائے گا۔ اسلئے کہ اگر حادثے دو ہوں اور حکم ایک ہو تو کبھی شارع کے پیش نظر ایک حادثہ کے حکم میں توسع اور نرمی کرنا ہوتا ہے اور دوسرے حادثے میں اسی حکم میں سختی کرنا مقصود ہوتا ہے مثلاً کفارۂ قتل ایک حادثہ ہے اور کفارۂ یمین دوسرا حادثہ ہے اور حکم ان دونوں کا ایک ہے یعنی اعتاق رقبہ (رقبہ آزاد کرنا) مگر یہ حکم کفارۂ قتل میں مقید وارد ہوا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فتحریر رقبۃ مومنۃ" اور کفارۂ یمین میں مطلق وارد ہوا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "او تحریر رقبۃ"۔ پس ہو سکتا ہے کہ کفارۂ قتل میں شارع کا مقصود سختی کرنا ہو، اور کفارۂ یمین میں نرمی کرنا مقصود ہو اور جب ایسا ہے تو ایک کو دوسرے پر کیسے محمول کیا جا سکتا ہے کیونکہ ایک کو دوسرے پر محمول کرنے سے شارع کا مقصد فوت ہو جائے گا اور شارع کے مقصود کو فوت کرنا ہمارے لئے ہرگز

ہرگز مناسب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر حادثہ ایک ہو اور حکم دو ہوں اور ایک حکم مطلق وارد ہو اور ایک مقید وارد ہو تو اس احتمال کی وجہ سے کہ شارع کا مقصود ایک حکم میں سہولت اور نرمی پیدا کرنا ہے اور دوسرے میں مقصود سختی پیدا کرنا ہے تو ایک حکم کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اسی کی مثال بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے حضرات طرفین کا حوالہ دیکر فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کیا اور اس سے ظہر ک کظہر امی کہا تو یہاں حادثہ ایک ہے یعنی ظہار اور اس کے حکم تین ہیں ایک رقبہ آزاد کرنا، دوسرا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا، تیسرا ساٹھ مساکین کو کھانا دینا یا کھلانا ان میں سے اول کے دو حکم "من قبل ان یتماسا" کی قید کے ساتھ مقید ہیں لہذا یہ دونوں حکم مقید ہوں گے اور تیسرا حکم اس قید کے ساتھ مقید نہیں ہے لہذا یہ حکم مطلق ہوگا الحاصل یہاں حادثہ تو ایک ہے یعنی ظہار اور حکم دو ہیں مقید یعنی اعتاق رقبہ اور روزے، دوم مطلق یعنی اطعام ستین مسکینا۔ پس طرفین رح نے فرمایا کہ اگر اس شخص نے حکم مقید پر عمل کرنے کا ارادہ کیا مثلاً دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنے کا آغاز کیا پھر کچھ روزے رکھنے کے بعد رات میں عمداً اس مظاہرہ عورت سے جماع کر لیا یا دن میں ناسیاً جماع کیا تو اس شخص پر روزوں کا استیناف واجب ہوگا یعنی از سر نو روزے رکھنا ضروری ہوگا اور اگر کھانے کے ذریعہ کفارۂ ظہار ادا کرنے کا ارادہ کیا اور یومیہ ایک مسکین کو کھانا کھلانے لگا پس کچھ دن کھانا کھلا کر اس نے اپنی مظاہرہ بیوی سے جماع کر لیا تو اس صورت میں استیناف واجب نہ ہوگا یعنی دوبارہ از سر نو کھانا کھلانا ضروری نہ ہوگا بلکہ جماع سے پہلے جتنے ایام کھانا کھلایا جا چکا ہے وہ ایام بھی معتبر ہونگے اسلئے کہ اعتاق اور صیام میں تقدیم منصوص علیہ ہے یعنی اعتاق رقبہ کا بھی جماع پر مقدم کرنا منصوص علیہ ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا" اور روزوں کا بھی جماع پر مقدم کرنا منصوص علیہ ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا لیکن اطعام کا جماع پر مقدم کرنا منصوص علیہ نہیں ہے چنانچہ باری تعالیٰ نے "فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا" فرمایا ہے لیکن اس کے بعد من قبل ان یتماسا نہیں فرمایا۔ بہر حال اعتاق اور صیام میں تقدیم منصوص علیہ ہے اور تقدیم کے لئے یہ بات لازم ہے کہ شے مقدم مثلاً روزے جماع سے خالی ہوں کیونکہ اس کے بغیر تقدیم متحقق نہیں ہوگی۔ پس روزوں کے ذریعہ ظہار کا کفارہ ادا کرنے والے پر دو باتیں واجب ہوئیں ایک روزوں کو جماع پر مقدم کرنا دوم روزوں کے دو ماہ کا جماع سے خالی ہونا لیکن جب اس شخص نے روزوں کے دوران جماع کر لیا تو اس کے لئے پہلی بات پر عمل کرنا یعنی روزوں کو جماع پر مقدم کرنا ممکن نہ رہا البتہ دوسری بات پر عمل کرنا ممکن ہے اس لئے کہ از سر نو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے۔ پس از سر نو روزے رکھنے کی صورت میں اگرچہ پہلی بات یعنی تقدیم صیام علی الجماع فوت ہو جاتی ہے لیکن دوسری بات (روزوں کا جماع سے خالی ہونا) فوت نہیں ہوتا۔ اور اگر از سر نو روزے نہ رکھے جائیں بلکہ اسی سلسلہ کو پورا کیا جائے تو اس صورت میں تقدیم صیام علی الجماع اور روزوں کا جماع سے خالی ہونا دونوں باتیں فوت ہو جائینگی اور دو باتیں جو واجب ہیں ان میں سے ایک کا فوت ہونا اہون ہے بہ نسبت اس کے کہ دونوں فوت ہو جائیں۔ پس طرفین رح نے اسی اہون پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ دوران صیام جماع کرنے کی صورت میں استیناف یعنی از سر نو روزے رکھنا واجب ہوگا اور اطعام ستین مسکینا چونکہ من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے

اور مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے اسلئے اطعام کے حکم مطلق کو صیام کے حکم مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا۔ امام ابو یوسف رح اور امام شافعی رح کا مذہب یہ ہے کہ روزوں کے دوران جماع کرنے کی صورت میں استیناف واجب نہ ہوگا اسلئے کہ من قبل ان یتماسا کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ دو ماہ کے تمام روزوں کا جماع پر مقدم کرنا فرض ہے لیکن جب اس نے دورانِ صیام جمع کیا اور اسی سلسلہ کو پورا کیا تو بعض روزوں کی تقدیم فوت ہوگئی مگر بعض روزے جماع پر مقدم رہے اور اگر اس نے استیناف کیا تو تمام روزوں کی تقدیم فوت ہو جائے گی اور یہ بات ظاہر ہے کہ بعض کی تقدیم کا فوت ہونا اُن کے تمام کی تقدیم کے فوت ہونے سے۔ پس انہوں پر عمل کرتے ہوئے امام ابو یوسف اور امام شافعی رح نے کہا کہ دورانِ صیام جماع کرنے کی صورت میں استیناف واجب نہیں ہوگا۔

(فوائد) عبارت میں لیلا کے بعد عامداً کی قید اتفاقی ہے۔ کیونکہ رات میں عمداً جماع کرنا اور ناسیاً جماع کرنا دونوں برابر ہیں لیکن نہاراً کے بعد ناسیاً کی قید احترازی ہے اسلئے کہ اگر مُظاہر (ظہار کرنے والے) نے دن میں عمداً جماع کر لیا تو تتابعِ صیام کے فوت ہونے کی وجہ سے بالاتفاق استیناف واجب ہوگا یہ بھی واضح رہے کہ صاحب کتاب کے بیان کے مطابق ہم نے کہا ہے کہ احناف کے نزدیک اگر حادثہ ایک ہو اور حکم دو ہوں یا حادثے دو اور حکم ایک ہو تو مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا لیکن اگر حادثہ بھی ایک ہو اور حکم بھی ایک ہو اور وہ حکم مطلق بھی وارد ہو اور مقید بھی وارد ہو تو احناف کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوگا مثلاً کفارۂ یمین ایک حادثہ ہے اور تین روزے اس کا ایک حکم ہے اور یہ حکم یعنی تین روزے قرأت عامہ میں مطلق مذکور ہیں تتابع کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہیں چنانچہ ارشاد باری ہے "فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام" اور ابن مسعود کی قرأت میں تتابع کی قید کے ساتھ مقید ہیں چنانچہ ابن مسعود کی قرأت اس طرح ہے "فصیام ثلثۃ ایام متتابعات" اور دو قراتیں، دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں گویا یہ دو آیتیں ہیں ایک میں تتابع کا لفظ مذکور ہے اور ایک میں تتابع کا لفظ مذکور نہیں ہے پس دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کے لئے آیت مطلقہ کو مقیدہ پر محمول کیا جائے گا۔ اور یہ کہا جائیگا کہ قرأتِ عامہ بھی تتابع کی قید کے ساتھ مقید ہے کیونکہ حکم واحد یعنی صیام دو متضاد وصفوں یعنی تتابع اور عدم تتابع کو قبول نہیں کرتا ہے پس جب تتابع کے ساتھ اس کی تقیید ثابت ہوگئی تو اس کا اطلاق باطل ہو جائے گا یعنی مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا اور عبداللہ بن مسعود کی قرأت چونکہ مشہور ہے اس لئے اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہوگا۔ لیکن اس جگہ امام شافعی رح کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا اسلئے کہ امام شافعی قرأت غیر متواترہ کا اعتبار نہیں کرتے ہیں لہٰذا قیدِ تتابع کے ساتھ ابن مسعود کی قرأت ان کے نزدیک معتبر نہ ہوگی اور جب امام شافعی رح کے نزدیک قیدِ تتابع معتبر نہیں ہے تو ان کے نزدیک کفارہ یمین میں مطلقاً تین روزے واجب ہونگے تتابع کے ساتھ ادا کرے یا بغیر تتابع کے ادا کرے بہرحال کفارہ یمین کے دونوں میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال ہمارے نزدیک تو ہو جائے گی لیکن امام شافعی رح کے نزدیک نہ ہوگی۔ البتہ دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال ہوگی کہ جب ایک

اعرابی نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کیا تو اس کے کفارہ کے لئے آپ نے فرمایا "صُم شہرین" اور ایک روایت میں ہے "صُم شہرین متتابعین" اسجگہ حادثہ بھی ایک ہے یعنی رمضان کے روزے کو عمداً فاسد کرنا اور اس کا حکم بھی ایک ہے یعنی دو ماہ کے روزے رکھنا مگر یہ حکم ایک روایت میں مطلق ہے اور ایک میں تتابع کی قید کے ساتھ مقید ہے پس اس جگہ دونوں حضرات مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيْدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِيْ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰى سُنَنِهٖ كَمَا قُلْنَا فِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّهٗ يَجِبُ أَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْإِسْلَامِ لِأَنَّهٗ لَا مُزَاحَمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ۔

ترجمہ:۔ اور اسی طرح جب اطلاق اور تقیید سبب میں داخل ہوں تو ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے طریقے پر جاری ہوگا جیسا کہ ہم نے صدقۃ الفطر میں کہا کہ عبدِ کافر کی طرف سے اس کا ادا کرنا واجب ہے لفظ عبد کے ساتھ نصِ مطلق کی وجہ سے اور عبدِ مسلم کی طرف سے اسلام کے ساتھ نصِ مقید کی وجہ سے کیونکہ اسباب میں تزاحم اور تضاد نہیں ہوتا لہٰذا جمع کرنا واجب ہوگا۔

تشریح:۔ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ جسطرح حادثہ ایک ہو اور حکم دو ہوں اور ایک حکم مطلق ہو اور دوسرا مقید ہو یا حادثے دو ہوں اور حکم ایک ہو مگر ایک حادثہ میں وہ حکم مطلق ہو اور دوسرے میں مقید ہو تو ہم حنفیوں کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے اسی طرح اگر اطلاق اور تقیید سبب پر داخل ہوں یعنی سبب مطلق بھی وارد ہو اور مقید بھی تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا یعنی مطلق پر بھی عمل ہوگا اور مقید پر بھی مثلاً صدقۃ الفطر کے سلسلہ میں دو نص وارد ہوئی ہیں ایک وہ جسکو دار قطنی، ابوداؤد اور مسند عبدالرزاق میں روایت کیا گیا ہے یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "ادّوا عن کل حرٍ وعبدٍ صغیرٍ او کبیرٍ نصف صاع من برٍ او صاع من تمرٍ۔ الحدیث۔ اس حدیث میں مسلم کی قید وارد نہیں ہوئی دوسری نص وہ ہے جس کو امام بخاری، امام مسلم، ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کیا ہے، عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی کلِّ حرٍ وعبدٍ ذکرٍ وانثیٰ من المسلمین۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں پر رمضان کی زکوٰۃ الفطر (صدقۃ الفطر فرض کی) چھوہارے کا ایک صاع یا جَو کا ایک صاع ہر آزاد، غلام، مذکر، مونث مسلمان پر۔ اس حدیث میں مسلم کی قید بھی مذکور ہے۔ پہلی نص مسلم کی قید سے مطلق ہے لہٰذا مطلق عبد کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہوگا عبد خواہ مسلم ہو یا کافر ہو اور دوسری نص میں مسلم کی قید مذکور ہے لہٰذا عبدِ مسلم کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہوگا۔ یہ دونوں نص وجوب صدقۃ الفطر

کے سبب یعنی راس پر داخل ہیں مگر پہلی نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ راسِ مطلق سبب ہے اور دوسری نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ راسِ مسلم یعنی راس مقید سبب ہے پس یہاں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا کہ مطلق راس یعنی عبد مسلم اور عبد کافر دونوں کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا کہ راسِ مسلم یعنی عبدِ مسلم کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہوگا اور اس عدم عمل کی دلیل یہ ہے کہ اسباب میں کسی طرح کی کوئی مزاحمت اور منافات نہیں ہوتی ہے بلکہ ایک شے کے متعدد اسباب ہوسکتے ہیں مثلاً ملک کا ایک سبب بیع ہے اور ایک ہبہ ہے، ایک سبب صدقہ ہے ایک میراث ہے یعنی ملک کا ثبوت بیع سے بھی ہوتا ہے اور ہبہ سے بھی، صدقہ سے بھی ہوتا ہے اور میراث سے بھی اور ان میں کوئی منافات نہیں ہے بہرحال جب اسباب میں منافات نہیں ہوتی تو نصِ مطلق اور نصِ مقید دونوں کو جمع کرنا واجب ہوگا اور عمل کئے بغیر دونوں میں سے ہر ایک پر عمل کرنا واجب ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کو سبب قرار دیا جائیگا یعنی راسِ مطلق بھی وجوب صدقۃ الفطر کا سبب ہوگا اور راسِ مقید یعنی راسِ مسلم بھی وجوبِ صدقۃ الفطر کا سبب ہوگا۔

وَهُوَ نَظِيْرُ مَا سَبَقَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ لَا يُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فَصَارَ الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ وُجُوْدِهٖ مُعَلَّقًا وَمُرْسَلًا لِاَنَّ الْاِرْسَالَ هُوَ التَّعْلِيْقُ يُنَافِيَانِ وُجُوْدًا وَاَمَّا قَبْلَ وُجُوْدِهٖ فَهُوَ مُعَلَّقٌ بِالشَّرْطِ اَيْ مَعْدُوْمٌ يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِالشَّرْطِ وَمُرْسَلٌ عَنِ الشَّرْطِ اَيْ مَعْدُوْمٌ مُحْتَمَلٌ لِلْوُجُوْدِ قَبْلَهٗ وَالْعَدَمُ الْاَصْلِيُّ كَانَ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُوْدِ وَلَمْ يَتَبَدَّلِ الْعَدَمُ فَصَارَ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُوْدِ بِطَرِيْقَيْنِ۔

ترجمہ:- اور وہ اس کی نظیر ہے جو پہلے گذر چکا ہے کہ تعلیق بالشرط عدمِ شرط کے وقت حکم کی نفی کو ثابت نہیں کرتا ہے پس حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل دونوں ہوگا۔ اسلئے کہ وجودِ حکم کی صورت میں ارسال اور تعلیق دونوں ایک دوسرے کے منافی ہیں اور بہرحال وجودِ حکم سے پہلے تو وہ حکم شرط پر معلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے کہ اس کا وجود شرط کے ساتھ متعلق ہے اور شرط سے مطلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے کہ شرط سے پہلے وجود کا احتمال رکھتا ہے۔ اور عدم اصلی (تعلیق سے پہلے) وجود کا احتمال رکھتا ہے اور (تعلیق کے بعد) عدمِ اصلی تبدیل نہیں ہوا لہٰذا دونوں طریقوں پر وجود کا احتمال ہوگا۔

تشریح:- صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ ہم نے سابق میں کہا کہ اگر مطلق اور مقید سبب میں وارد ہوں یعنی ایک سبب مطلق ہو اور ایک مقید ہو تو ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے اور ان میں سے ہر ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائیگا اس کی نظیر وہ مسئلہ ہے جو دوسری وجہ کے تحت گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط کی صورت میں عدمِ شرط، عدمِ حکم کو مستلزم نہیں ہے یعنی شرط کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے پر دلالت نہیں

کرتا ہے پس حکم واحد میں اس کے وجود سے پہلے اور تعلیق کے بعد اس کے معلق بالشرط ہونے کا احتمال بھی ہوگا اور مرسل یعنی مطلق عن الشرط ہونے کا احتمال بھی ہوگا مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی کی تین طلاقوں کو دخول دار پر معلق کیا تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ تین طلاقوں کا وجود دخول دار کی شرط پر معلق ہو یعنی دخول دار کے وقت تین طلاقیں موجود ہوں اور اس سے پہلے موجود نہ ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ وجودِ شرط یعنی دخول دار سے پہلے تین طلاقیں موجود ہوں اس طور پر کہ شوہر تین طلاقیں منجز واقع کردے اور ان کو شرط پر معلق نہ کرے بہرحال حکم واحد اپنے وجود سے پہلے اور تعلیق کے بعد معلق بالشرط ہونے اور مرسل یعنی مطلق عن الشرط ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ارسال (اطلاق) اور تعلیق کے درمیان وجودِ حکم کے وقت تو بلاشبہ منافات ہے (یعنی یہ بات ممکن نہیں کہ ایک حکم ارسال سے بھی ثابت ہو اور وہی حکم تعلیق سے بھی ثابت ہو کیونکہ جب عورت پر تین طلاقیں واقع ہوئیں تو یہ تین طلاقیں یا تو وہ ہونگی جن کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا گیا تھا اور وجود شرط کی وجہ سے تین طلاقیں واقع ہوئیں۔ اور یا تین طلاقیں وہ ہونگی جنکو شوہر نے وجودِ شرط سے پہلے منجز طریقہ پر واقع کیا ہے۔ بہرحال ایسا نہیں ہوسکتا کہ ان طلاقوں کا وقوع تعلیق یعنی وجودِ شرط کی وجہ سے بھی ہو اور وجودِ شرط سے پہلے اطلاق یعنی تنجیز کی وجہ سے بھی ہو) لیکن وجودِ حکم سے پہلے ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ وجودِ حکم سے پہلے حکم، شرط پر معلق ہے۔ یعنی یہ حکم معدوم ہے مگر وجودِ شرط سے پہلے موجود ہونے کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ وجودِ شرط سے پہلے حکم کو منجز طریقہ سے واقع کردیا جائے مثلاً گذشتہ مثال میں تین طلاقوں کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا گیا ہے تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ تین طلاقوں کا وقوع وجودِ شرط کے وقت متحقق ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وجودِ شرط سے پہلے منجز طریقہ سے تین طلاقیں واقع کردی جائیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تعلیق سے پہلے حکم کا جو عدم اصلی ہے اس میں دونوں احتمال ہیں یعنی ارسال (اطلاق اور بغیر تعلیق) کے ذریعہ موجود ہونے کا بھی احتمال ہے کہ بغیر تعلیق کے منجز طریقہ پر تین طلاقیں واقع کردی جائیں۔ اور تعلیق کے ذریعہ موجود ہونے کا بھی احتمال ہے کہ ان طلاقوں کو کسی شرط پر معلق کردیا جائے اور یہ بات مسلم ہے کہ تعلیق کے بعد حکم کا عدم اصلی تبدیل نہیں ہوتا پس جب تعلیق کے بعد عدم اصلی تبدیل نہیں ہوا تو حکم کا عدم اصلی جس طرح تعلیق سے پہلے ارسال اور تعلیق دونوں طریقوں پر موجود ہونے کا احتمال رکھتا تھا اسی طرح تعلیق کے بعد بھی دونوں طریقوں پر موجود ہونے کا احتمال رکھے گا۔ اور جب حکم واحد میں اس کے وجود سے پہلے ارسال اور تعلیق دونوں طریقوں پر موجود ہونے کا احتمال ہے تو معلوم ہوگیا کہ وجودِ حکم سے پہلے اور تعلیق کے بعد ارسال اور تعلیق کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے بلکہ حکم علی سبیل البدل ارسال اور تعلیق دونوں سے ثابت ہوجاتا ہے پس اسی طرح سببِ مقید اور سببِ مطلق کے درمیان بھی چونکہ کوئی منافات نہیں ہے اسلئے حکم، سببِ مقید سے بھی ثابت ہوجائے گا اور سببِ مطلق سے بھی ثابت ہوجائے گا اور جب حکم سببِ مقید اور سببِ مطلق دونوں سے ثابت ہوجاتا ہے تو ان دونوں کو جمع کیا جائے گا اور ان دونوں میں سے ایک یعنی سببِ مطلق کو دوسرے یعنی سببِ مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

(فوائد) اور اس مقام کی تفصیل کہ ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک

محمول ہوگا یہ ہے کہ مطلق اور مقید جب دونوں کسی حکم کو بیان کرنے کے لئے وارد ہوں تو ان کی دو صورتیں ہیں یا تو دونوں یعنی حکم مطلق اور حکم مقید مختلف ہوں گے یا دونوں متحد ہوں گے اگر دونوں مختلف ہیں تو ان کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو دونوں حکموں میں سے ایک یعنی حکم مقید دوسرے یعنی حکم مطلق کی تقیید کا موجب ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو بالاتفاق مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا۔ جیسے ایک شخص نے کفارہ یمین ادا کرنے کے لئے دوسرے کو مخاطب بنا کر کہا اَعْتِقْ عَنِّیْ رَقَبَۃً وَلَا تُعْتِقْ رَقَبَۃً کَافِرَۃً۔ میری طرف سے ایک رقبہ آزاد کر دے اور رقبۂ کافرہ آزاد نہ کر یہاں حادثہ ایک ہے یعنی کفارۂ یمین ادا کرنے کے لئے وکیل کرنا مگر حکم مختلف ہے اسلئے کہ ایک حکم یعنی اعتاقِ رقبۂ مطلق ہے اور ایک حکم یعنی عدم اعتاقِ رقبۂ کافرہ مقید ہے اور ان میں سے حکم مقید، حکم مطلق کی مومنہ کی قید کے ساتھ تقیید کو بالذات واجب کرتا ہے یعنی رقبۂ کافرہ آزاد نہ کرنے کا حکم اس بات کو واجب کرتا ہے کہ رقبۂ مومنہ آزاد کیا جائے اور اگر ثانی ہے تو مطلق، مقید پر بالاتفاق محمول نہیں ہوگا مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا اَطْعِمْ رَجُلًا وَاکْسُ رَجُلًا عَارِیًا۔ تو ایک آدمی کو کھانا کھلا اور ایک ننگے آدمی کو کپڑا پہنا۔ یہاں بھی حادثہ ایک ہے یعنی توکیل اور حکم مختلف ہے اسلئے کہ اطعام رجل کا حکم مطلق ہے اور مرد کو کپڑا پہنانے کا حکم برہنہ ہونے کے ساتھ مقید ہے اور حکم مقید یعنی کسوہ جو برہنہ ہونے کے ساتھ مقید ہے حکم مطلق یعنی اطعام رجل کو برہنہ ہونے کے ساتھ مقید کرنے کو بھی واجب نہیں کرتا ہے لہٰذا یہاں مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا یعنی مطلقاً مرد کو کھانا کھلانا لازم ہوگا اور برہنہ مرد کو کپڑا پہنانا لازم ہوگا۔ اور اگر مطلق اور مقید دونوں حکم متحد ہوں تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں حکم منفی ہوگا یا مثبت ہوگا اگر اول ہے تو بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا جیسے ایک شخص دوسرے سے کہے "لَا تُعْتِقْ مُدَبَّرَۃً" مدبر آزاد نہ کر اور پھر کہے "لَا تُعْتِقْ مُدَبَّرَۃً کَافِرَۃً" کافر مدبر آزاد نہ کر۔ یہاں مطلق مقید پر اسلئے محمول نہیں ہوگا کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ کوئی بھی مدبر آزاد نہ کیا جائے اور اگر ثانی ہے یعنی حکم مثبت ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ حادثہ مختلف ہوگا یا متحد ہوگا۔ اگر حادثہ مختلف ہے تو احناف کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا اور امام شافعی رح کے نزدیک محمول ہوگا جیسے کفارۂ قتل اور کفارۂ یمین میں حکم تو متحد ہے یعنی اعتاق رقبہ مگر حادثہ مختلف ہے کیونکہ کفارۂ قتل ایک حادثہ ہے اور کفارۂ یمین دوسرا حادثہ ہے اول میں حکم مومنہ کی قید کے ساتھ مقید ہے اور ثانی میں مطلق ہے اتحادِ حکم سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ اگر حادثہ کی طرح حکم بھی مختلف ہو تو امام شافعی رح کے نزدیک بھی مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا۔ اور اگر حادثہ متحد ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اطلاق اور تقیید سبب اور شرط پر داخل ہوں گے یا ان پر داخل نہ ہوں گے اگر سبب اور شرط پر داخل ہوں تو احناف کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا لیکن امام شافعی رح کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوگا۔ سبب کے مطلق اور مقید ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک حدیث میں راسِ مسلم وجوب صدقۃ الفطر کا سبب ہے اور ایک میں مطلقِ راس سبب ہے جیسا کہ تفصیل پہلے گذر چکی تو امام شافعی رح مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ صرف راسِ مسلم سبب ہے۔ یہی وجہ ہے

کہ ان کے نزدیک مولیٰ پر عبد کافر کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوتا ہے اور احناف چونکہ مطلق اور مقید دونوں پر عمل کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک مولیٰ پر عبد کافر کی طرف سے بھی صدقہ واجب ہوگا اور شرط کے مطلق اور مقید ہونے کی مثال یہ ہے کہ شہود شاہدین نکاح کے لئے شرط ہے مگر ایک حدیث یعنی " لانکاح الا بشہود " میں یہ شرط مطلق ہے اور ایک حدیث یعنی " لانکاح الا بولی وشاہدی عدل " میں یہ شرط عادل ہونے کے ساتھ مقید ہے پس احناف کے نزدیک تو مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا بلکہ مطلقاً شہود کا ہونا نکاح کے لئے شرط ہوگا اور امام شافعی رح کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول ہوگا اور نکاح کے لئے عادل گواہوں کا ہونا شرط ہوگا اور اگر اطلاق اور تقیید سبب اور شرط پر داخل نہ ہوں یعنی حکم بھی متحد ہو اور حادثہ بھی متحد ہو اور اطلاق وتقیید سبب اور شرط پر داخل نہ ہوں تو بالاتفاق مطلق مقید پر محمول ہوگا جیسا کہ رمضان کے روزے کے کفارے کے سلسلہ میں ایک حدیث میں " صم شہرین " مطلق آیا ہے اور ایک حدیث میں " صم شہرین متتابعین " تتابع کی قید کے ساتھ مقید آیا ہے۔ پس یہاں بالاتفاق مطلق مقید پر محمول ہوگا۔ اور رمضان کے روزے کے کفارے کے سلسلہ میں دو ماہ کے مسلسل روزے واجب ہونگے (نامی، مولوی) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مطلق اور مقید بیان حکم کے لئے وارد ہوں اور حکم اور حادثہ دونوں مختلف ہوں تو بالاتفاق حمل نہیں ہوگا اور اگر دونوں متحد ہوں تو بالاتفاق حمل ہوگا۔ اور اگر حکم متحد اور حادثہ مختلف ہو یا حادثہ متحد اور حکم مختلف ہو یا اطلاق وتقیید سبب یا شرط میں وارد ہوں تو ان تینوں صورتوں میں احناف کے نزدیک حمل نہیں ہوگا اور امام شافعی رح کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوگا۔ جمیل احمد

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْعَامَّ يَخُصُّ بِسَبَبِهِ وَعِنْدَنَا إِنَّمَا يَخُصُّ بِسَبَبِهِ إِذْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ كَقَوْلِهِ نَعَمْ أَوْ بَلَى أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَقَوْلِ الرَّاوِي مَهَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ كَالْمَدْعُوِّ إِلَى الْغَدَاءِ وَيَقُولُ وَاللّٰهِ لَا أَتَغَدَّى فَأَمَّا إِذَا زَادَ عَلَى قَدْرِ الْجَوَابِ فَقَالَ وَاللّٰهِ لَا أَتَغَدَّى الْيَوْمَ وَهُوَ مَوْضِعُ الْخِلَافِ فَعِنْدَنَا يُصَيِّرُ مُبْتَدَأً أَحْتَرَازًا عَنِ الْغَاءِ الزِّيَادَةِ

ترجمہ اور ان وجوہ فاسدہ میں سے ایک وہ ہے جو بعض حضرات نے کہا کہ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک سبب ورود کے ساتھ اس وقت خاص ہوتا ہے جبکہ عام مستقل بنفسہ نہ ہو جیسے اس کا قول نعم یا بلی یا عام جزاء کے قائم مقام ہو جیسے راوی کا قول " مہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد " یا جواب کے قائم مقام ہو جیسے وہ شخص جس کو صبح کے کھانے کی طرف بلایا گیا ہے وہ کہے باللہ میں تغدی نہیں کروں گا۔ بہر حال جب مدعو نے جواب کی مقدار پر زیادتی کی چنانچہ اس نے کہا " واللہ لا اتغدی الیوم " تو یہ اختلاف کی جگہ ہے چنانچہ ہمارے نزدیک

وہ از سر نو کلام کرنے والا ہوگا زیادتی کو نسخ ہونے سے بچانے کے لئے۔

تشریح:- چوتھی وجہ فساد جس کے قائل امام مالکؒ اور امام شافعی رہ ہیں یہ ہے کہ صیغۂ عام اگر کسی مخصوص آدمی کے بارے میں کسی نص یا صحابی کے قول میں وارد ہوا ہو تو ان دونوں حضرات کے نزدیک صیغۂ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا سبب ورود خواہ سائل کا سوال ہو یا کسی حادثہ کا وقوع ہو مثلاً ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں کچھ دریافت کیا اس کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صیغۂ عام کے ساتھ فرمایا "من فعل کذا فعلیہ کذا یا فلہ کذا" جس شخص نے یہ کہا اس پر یہ لازم ہوگا یا اس کے لئے یہ ہوگا۔ اور صیغۂ خاص کے ساتھ "فعلیک کذا یا فلک کذا" نہیں فرمایا۔ یا مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کسی خاص آدمی کے بارے میں کوئی حادثہ پیش آیا اور آپ نے اس سے متعلق صیغۂ عام کے ساتھ کچھ فرمایا تو امام شافعی رہ اور امام مالکؒ کے نزدیک مذکورہ صیغۂ عام سائل اور صاحب حادثہ کیساتھ خاص ہوگا یعنی صیغہ عام کے ذریعہ ثابت ہونے والا حکم صرف سائل اور صاحب حادثہ کو شامل ہوگا اور ان دونوں کے علاوہ میں مذکورہ حکم دوسری نص سے ثابت ہوگا یا دلالۃ النص سے ثابت ہوگا یا قیاس سے ثابت ہوگا۔ لیکن جمہور علماء اس کے خلاف ہیں وہ فرماتے ہیں کہ اگر صیغۂ عام کسی سبب کیساتھ مقید ہو تو صیغۂ عام اپنے عموم پر جاری ہوگا اور سبب ورود کے ساتھ خاص نہ ہوگا چنانچہ مذکورہ دونوں صورتوں میں صیغۂ عام سائل اور غیر سائل اسی طرح صاحب حادثہ اور غیر صاحب حادثہ سب کو شامل ہوگا اور اسکی تائید اس سے ہوتی ہے کہ آیت ظہار، اوس بن صامت کی بیوی خولہ کے بارے میں نازل ہوئی۔ اور آیت سرقہ صفوان کے چادر چرانے کے سلسلہ میں نازل ہوئی اور آیت لعان ہلال بن امیہ کے بارے میں نازل ہوئی اور آیت قذف حضرت عائشہؓ کے بارے میں نازل ہوئی مگر اس کے باوجود صحابہ نے الفاظ اور صیغوں کے عموم کا اعتبار کیا ہے اور ان عمومات کو اسباب ورود کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے پس صحابہ کے اس اجماع سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ صیغہ عام سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے۔ بہرحال امام مالک اور امام شافعی رہ کے نزدیک صیغۂ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوتا ہے لیکن ہم حنفیوں کے نزدیک اس بارے میں قدرے تفصیل ہے وہ یہ کہ صیغہ عام کے وارد ہونے کی چار قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ صیغۂ عام مستقل بنفسہ نہ ہو یعنی سائل کے سوال یا حادثہ کا اعتبار کئے بغیر کلام مفید نہ ہو مثلاً ایک شخص نے کہا "اکان لی علیک الف درہم، کیا میرا تجھ پر ایک ہزار درہم ہے مخاطب نے جواب میں کہا "نعم"۔ یا کسی نے کسی سے کہا الیس لی علیک الف درہم۔ کیا میرا تجھ پر ایک ہزار درہم نہیں ہے مخاطب نے جواب میں کہا "بلیٰ" پس نعم اور بلیٰ دونوں عام ہیں۔ کلام کی بہت سی انواع کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ مگر مستقل نہیں ہیں بلکہ غیر مستقل ہیں ماقبل کے ساتھ تعلق کا اعتبار کئے بغیر مفید نہیں ہوتے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ صیغہ عام جزاء کے قائم مقام ہو کر وارد ہو مثلاً راوی کا قول "سہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد" اس واقعہ کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رباعی نماز میں دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا ذوالیدین صحابی نے کہا اللہ کے رسول آپ نے نماز میں قصر فرمایا ہے یا آپ کو نسیان ہوگیا۔ آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کل ذلک لم یکن" ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا۔ ذوالیدین نے کہا "قد کان بعض ذلک" کچھ تو ضرور ہوا ہے۔ صحابہ نے ذوالیدین کی تصدیق کی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کو پورا فرمایا اور سجدہ سہو کیا۔ یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب نماز کے دوران بات کرنے کی اجازت تھی۔ بہرحال لفظ تنجد عام ہے سجدہ تلاوت، سجدۂ نماز، سجدۂ سہو۔ ہر سجدہ کو شامل ہے الا بقرینہ فار جزار کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ صیغہ عام جواب کے قائم مقام ہو کر وارد ہو اور متکلم جواب کی مقدار پر کوئی زیادتی نہ کرے مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو صبح کے کھانے پر مدعو کرتے ہوئے کہا "تغدّ معی" تو میرے ساتھ صبح کا کھانا تناول کرلے۔ مخاطب نے جواب میں کہا "واللہ لا اتغدّی" اور الیوم یا معک کے لفظ کا اضافہ نہیں کیا۔ پس لا اتغدّی عام ہے اس دن کے غداء کو بھی شامل ہے اور اس دن کے علاوہ کے غداء کو بھی شامل ہے، مخاطب کے ساتھ تغدی کرنے کو بھی شامل ہے اور مخاطب کے علاوہ کے ساتھ تغدی کرنے کو بھی شامل ہے، داعی کے گھر میں تغدی کرنے کو بھی شامل ہے اور اس کے گھر کے علاوہ میں تغدی کرنے کو بھی شامل ہے۔ چوتھی قسم یہ ہے کہ صیغۂ عام جواب کے قائم مقام ہو کر وارد ہو مگر متکلم جواب کی مقدار پر زیادتی کرے مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو صبح کے کھانے پر مدعو کرتے ہوئے کہا تغدّ معی، اس نے جواب میں کہا "واللہ لا اتغدی الیوم" یعنی جواب میں الیوم کا لفظ زیادہ کردیا۔ اول کی تین قسموں میں صیغہ عام ہمارے نزدیک بھی سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا چنانچہ پہلی قسم میں نعم اور بلیٰ کے ذریعہ وہی ایک ہزار درہم واجب ہونگے جنکا قائل نے اپنے قول اکان لی علیک الف درہم اور الیس لی علیک الف درہم میں ذکر کیا ہے اسلئے کہ نعم اور بلیٰ دونوں میں سے ہر ایک غیر مستقل ہے ماقبل سے تعلق کے بغیر مفید نہیں ہے اور جب ماقبل کے ساتھ تعلق کے بغیر دونوں غیر مفید ہیں تو یہ دونوں عموم کا فائدہ نہ دیں گے کیونکہ کلام مستقل معنیً عام کا فائدہ دیتا ہے غیر مستقل معنی عام کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور دوسری قسم میں سجدۂ سہو کے ساتھ خاص ہوگا۔ اسلئے کہ فاجزائیہ کے ذریعہ جب فا کے مابعد کو اس کے ماقبل کے لئے جزار قرار دیدیگا تو ماقبل اس کے وجود کا سبب ہوگا اور جسطرح مسبب اپنے سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح راوی کے اس قول میں سجدہ سہو کے ساتھ متعلق ہوگا اور جب راوی کے اس قول میں سجدہ سہو کے ساتھ متعلق ہوگیا تو یہ لفظ تسجّد معنی عام کے لئے مفید نہ ہوگا بلکہ سہو کے ساتھ خاص ہوگا اور تیسری قسم میں لا اتغدّی، اسی غداء کے ساتھ خاص ہوگا جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے یعنی اگر حالف اسی مخصوص غداء میں اس کے ساتھ شریک ہوگیا تو حانث ہوگا ورنہ حانث نہ ہوگا اسلئے کہ اس کا قول واللہ لا اتغدی داعی پر رد کرتے ہوئے جواب کے قائم مقام ہے اور رد اسی چیز کا ہوتا ہے جسکی دعوت دی جاتی ہے۔ لہذا یہ اسی غداء کا رد ہوگا جسکی طرف اسکو دعوت دی گئی ہے۔ بہرحال ان تینوں قسموں میں صیغہ عام جسطرح امام مالک اور امام شافعی رح کے نزدیک اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہے اسی طرح احناف کے نزدیک بھی سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا۔ البتہ چوتھی قسم میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالک اور امام شافعی رح کے نزدیک اس صورت میں بھی قائل کے قول واللہ لا اتغدی الیوم کو دلالت حال کی وجہ سے جواب پر محمول کیا جائے گا اور صیغہ عام ہونے کے باوجود اس کو سبب ورود

کے ساتھ خاص کیا جائے گا اور غداء سے وہی مخصوص غداء مراد ہوگا جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے چنانچہ یہ شخص اگر اسی مخصوص غداء میں شریک ہوا تو حانث ہوگا ورنہ حانث نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک اس صورت میں صیغۂ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ اس دن میں جس وقت بھی تغدی کریگا حانث ہوجائے گا خواہ داعی کے ساتھ تغدی کرے خواہ داعی کے علاوہ دوسرے کے ساتھ تغدی کرے خواہ تنہا تغدی کرے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کا قول "واللہ لا اتغدی الیوم" از سر نو کلام ہے۔ ماقبل کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور جب اس قول کا ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو یہ کلام جواب کے قائم مقام نہ ہوگا اسلئے کہ اگر اس قول کو جواب کا قائم مقام قرار دیدیا گیا تو الیوم کی زیادتی لغو ہوجائے گی کیونکہ جواب اس زیادتی کے بغیر بھی پورا ہوجاتا ہے پس الیوم کی زیادتی کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کلام کو جواب کے قائم مقام قرار نہیں دیا گیا بلکہ از سر نو کلام قرار دیا گیا ہے اور از سر نو کلام کرنے کی صورت میں صیغۂ عام چونکہ سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے اسلئے یہ کلام یعنی واللہ لا اتغدی الیوم اپنے عموم پر باقی رہیگا اور یوم کے جس وقت میں تغدی کرے گا اور جسطرح تغدی کریگا حانث ہوجائے گا۔ البتہ اگر اس قائل نے اپنے اس کلام سے جواب کی نیت کی تو دیانۃً نیت کا اعتبار ہوگا لیکن قضاءً اعتبار نہ ہوگا۔ دیانۃً نیت کا اعتبار اس لئے ہوگا کہ یہ کلام الیوم کی زیادتی کے باوجود جواب کا احتمال رکھتا ہے اور کلام کے محتمل کی نیت کرنا درست ہے لہذا اس کلام سے جواب کی نیت کرنا درست ہوگا اور چونکہ جواب کا احتمال خلافِ ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کے سلسلہ میں قضاءً تصدیق نہیں کی جاتی اسلئے قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور رہا امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا اس کلام کو دلالتِ حال کی وجہ سے جواب کے قائم مقام قرار دینا تو ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ دلالتِ حال اگرچہ اس کلام کے جواب ہونے پر شاہد ہے لیکن اس کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ صریح یعنی الیوم کی زیادتی اس کلام کے جواب نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے اور دلالتِ حال کی بہ نسبت صریح کی رعایت کرنا اولیٰ ہے لہذا صریح یعنی الیوم کی زیادتی کی رعایت کرتے ہوئے اس کلام کو جواب کے قائم مقام قرار نہ دینا اولیٰ ہے۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ يُوْجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى وَأَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ إِنَّ الْقِرَانَ يُوْجِبُ أَنْ لَا تَجِبَ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوْا لِأَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوْا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ الزَّكٰوةَ إِنَّمَا وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا إِلٰى مَا تَمَّتْ بِهِ فَإِذَا تَمَّ بِنَفْسِهِ لَمْ تَجِبِ الزَّكٰوةُ لِأَنَّهَا بِالنَّقْصِ إِلَيْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهِ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِي حُرٌّ إِنَّ الْعِتْقَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لِأَنَّهُ فِي حَقِّ التَّعْلِيْقِ تَامٌّ

(ترجمہ) اور وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جس کے بعض حضرات قائل ہیں کہ قران فی النظم قران فی الحکم کو واجب کرتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "اقیموا الصلوۃ وآتوا الزکوٰۃ" میں بعض حضرات کا قول کہ قران اس بات کو واجب کرتا ہے کہ بچے پر زکوٰۃ واجب نہ ہو ان حضرات نے کہا اسلئے کہ عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے اور ان حضرات نے قیاس کیا جملہ ناقصہ پر جبکہ وہ جملہ کاملہ پر معطوف ہو اور یہ قیاس فاسد ہے اسلئے کہ شرکت جملہ ناقصہ میں اس کے اس چیز کی طرف محتاج ہونے سے واجب ہوتی ہے جس کے ساتھ کلام مکمل ہوگا لیکن جب کلام بذاتہ مکمل ہوگیا تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس میں جسکی طرف کلام محتاج ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حرٌ" تو عتق شرط کے ساتھ متعلق ہو جائے گا اسلئے کہ عبدی حر تعلیق کے حق میں قائم ہے۔

تشریح پانچویں وجہ فاسد جس کے قائل بقول بعض حضرات امام مالکؒ ہیں یہ ہے کہ قران فی النظم یعنی دو کلاموں کو واؤ عاطفہ کے ذریعہ جمع کرنا حکم کے اندر شرکت کو واجب کرتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں کلام حکم میں شریک ہیں اسلئے کہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا شرط ہے اور مناسبت اسی وقت موجود ہوگی جبکہ وہ جملے حکم کے اندر شریک ہوں گے پس ثابت ہوگیا کہ قران فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے۔ امام مالکؒ اسی اصول کی بنیاد پر فرماتے ہیں کہ نابالغ بچے اور مجنون پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ" یعنی باری تعالیٰ نے اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ کو بذریعہ عطف ذکر کیا ہے اور عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے یعنی عطف اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے درمیان حکم کے اندر مساوات اور برابری ہو۔ یعنی ان دونوں میں سے اگر ایک (معطوف علیہ) واجب ہو تو دوسرا (معطوف) بھی واجب ہو اور اگر ایک واجب نہ ہو تو دوسرا بھی واجب نہ ہو پس چونکہ نابالغ اور مجنون پر نماز واجب نہیں ہے اسلئے ان پر زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی تاکہ قران فی النظم کی وجہ سے دونوں کا حکم یکساں ہو جائے۔ نابالغ اور مجنون پر زکوٰۃ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں ہے لیکن ہمارا مستدل یہ نہیں ہے کہ قران فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے بلکہ ہمارا مستدل یہ حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رُفِعَ القلم عن ثلاثۃٍ عن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یعقل (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ) تین آدمیوں سے قلم اٹھا لیا گیا۔ نائم سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے، نابالغ سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے، مجنون سے یہاں تک کہ وہ عاقل ہو جائے۔ مراد یہ ہے کہ یہ تینوں آدمی مکلف نہیں ہوتے اور جب یہ مکلف نہیں ہیں تو ان پر زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی۔ حضرت امام مالک رح قران فی النظم کے قرآن فی الحکم ثابت کرنے پر قیاس سے استدلال کرتے ہیں قیاس یہ ہے کہ جملہ ناقصہ اگر جملہ کاملہ پر معطوف ہو، جیسے زینبُ طالقٌ وہندٌ تو یہ دونوں جملے بالاتفاق خبر اور حکم میں شریک ہوتے ہیں یعنی طالق میں زینب اور ہند دونوں شریک ہوں گی اور دونوں پر طلاق واقع ہوگی اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام مالک رح نے کہا کہ اگر جملہ کاملہ کسی جملہ کاملہ پر معطوف ہو جیسے زینب طالق وہند طالق تو بھی دونوں جملے حکم اور خبر میں شریک ہوں گے اور زینب اور ہند دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ بہرحال اس قیاس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ دو کامل جملوں کے درمیان واؤ کے ذریعہ

عطف کرنا دونوں کے درمیان شرکت فی الحکم ثابت کرتا ہے لیکن صاحب حسامی کہتے ہیں کہ یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ جملہ ناقصہ کو جملہ کاملہ پر معطوف کرنے کی صورت میں خبر کے اندر شرکت اسلئے ثابت نہیں ہوئی کہ ان دونوں کے درمیان واؤ کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے بلکہ یہ شرکت اسلئے ثابت ہوئی ہیکہ جملہ ناقصہ یعنی ہند، خبر یعنی طالق کا محتاج ہے پس اس احتیاج کی وجہ سے دونوں جملوں میں خبر کے اندر شرکت ثابت ہوئی ہے لیکن جب جملہ کاملہ کا جملہ کاملہ پر عطف کیا گیا تو اس صورت میں جملہ معطوفہ چونکہ بذات خود تام ہے اسلئے یہ خبر وغیرہ کسی کی محتاج نہ ہوگی اور جب اس صورت میں احتیاج نہیں پائی گئی تو شرکت بھی ثابت نہ ہوگی کیونکہ شرکت کا سبب احتیاج ہے نہ کہ عطف. ہاں اگر جملہ معطوفہ کاملہ ہو مگر تعلیق وغیرہ کسی چیز میں محتاج ہو تو بھی اس چیز میں شرکت ثابت ہوجائے گی کیونکہ شرکت کی علت یعنی احتیاج پائی گئی. مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلتِ الدار فانت طالق وعبدی حرٌ تو طلاق کی طرح غلام کی آزادی بھی شرط یعنی دخول دار پر معلق ہوگی کیونکہ جملہ معطوفہ مبتدا خبر کے اعتبار سے اگرچہ کامل ہے لیکن تعلیق کے حق میں ناقص ہے اسلئے کہ دلالتِ حال سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ قائل کا مقصد جسطرح بیوی کی طلاق کو شرط پر معلق کرنا ہے اسطرح غلام کی آزادی کو بھی شرط پر معلق کرنا مقصود ہے لیکن قائل نے اس کے لئے علیحدہ شرط ذکر نہیں کی اور جب ایسا ہے تو جملہ معطوفہ، کاملہ ہونے کے باوجود غرض اور مقصد کے اعتبار سے ناقص ہوگا اور جب جملہ معطوفہ کاملہ ہونے کے باوجود ناقص ہے تو یہ شرط کا محتاج ہوگا اور اس احتیاج کی وجہ سے شرط کے اندر معطوف علیہ شریک ہوگا یعنی طلاق اور آزادی دونوں دخول دار کی شرط پر معلق ہونگے. اس کے برخلاف اگر کسی نے اپنی ایک بیوی سے خطاب کرتے ہوئے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وزینبُ طالق. تو زینب پر فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی اور مخاطبہ کی طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اسلئے کہ جملہ معطوفہ کلام تام ہے اور تعلیق میں بھی محتاج نہیں ہے کیونکہ اگر قائل کی غرض دونوں جملوں کے درمیان شرکت ثابت کرنا ہوتا تو قائل زینب پر اکتفار کرتا اور اسکی خبر ذکر نہ کرتا. لیکن جب زینب کی خبر علیحدہ سے ذکر کردی گئی تو معلوم ہوگیا کہ قائل کی مراد زینب پر طلاقِ منجز واقع کرنا ہے نہ کہ دخول دار کی شرط پر معلق کرنا لیکن امام مالک وغیرہ جن حضرات کے نزدیک عطف شرکت کا سبب ہے ان حضرات کے نزدیک مخاطبہ اور زینب دونوں کی طلاق دخول دار کی شرط پر معلق ہوگی اور زینب پر فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی۔

فوائد:- یہاں یہ واضح کردینا ضروری ہے کہ پانچویں وجہ فاسد میں ماقال بعضہم سے بعض حضرات کے قول کے مطابق امام مالک مراد ہیں اسی بناء پر خادم نے کہا ہے کہ امام مالک کے نزدیک نابالغ اور مجنون کے مال میں قران فی النظم کا اعتبار کرتے ہوئے زکوٰۃ واجب نہیں ہے حالانکہ ملا علی قاری نے شرح نقایہ میں لکھا ہے کہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ان دونوں کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے جیسا کہ ان کے مال میں بیوی کا نفقہ، عشر، خراج اور صدقۃ الفطر واجب ہے. بظاہر امام مالکؒ کے دونوں اقوال میں تعارض ہے اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ امام مالک رح کے دو قول ہوں. ملا علی قاری نے ایک قول نقل کردیا ہو اور شارحین حسامی نے دوسرا قول نقل کردیا ہو. اور یہ بھی ممکن ہے کہ امام مالک رح کا مذہب تو وہی ہو جس کو ملا علی قاری نے ذکر

کیا ہے اور پانچویں فاسد کے قائل امام مالکؒ نہ ہوں بلکہ بعض مالکیہ ہوں اور قران فی النظم کی وجہ سے عدم وجوب زکوٰۃ کے قائل بعض مالکیہ ہوں نہ کہ امام مالک رح " جمیل "

فَصْلٌ فِی الْاَمْرِ

ترجمہ:۔ یہ فصل امر کے بیان میں ہے۔

تشریح:۔ امر کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص اپنے آپ کو بلند رتبہ اور بزرگ سمجھ کر کسی دوسرے شخص کو افعل (یہ کام کر) کہے یعنی قائل کا قول اپنے غیر سے علی سبیل الاستعلاء افعل کا نام اَمر ہے پس نہی کا فعل اور اشارہ دونوں چونکہ قول کے قبیل سے نہیں ہیں اسلئے لفظ قول کے ذریعہ دونوں امر ہونے سے خارج ہوجائیں گے اور علی سبیل الاستعلاء کی قید کے ذریعہ دعاء اور التماس خارج ہوجائیں گے کیونکہ امر میں طلبِ فعل مع الاستعلاء ہوتا ہے اور دعاء اور التماس میں طلبِ فعل تو ہوتا ہے مگر علی سبیل الاستعلاء نہیں ہوتا بلکہ التماس میں طلب فعل مع التساوی ہوتا ہے اور دعاء میں طلبِ فعل مع التضوع ہوتا ہے۔ اور افعل کی قید کے ذریعہ نہی امر کی تعریف سے خارج ہوجائے گی اسلئے کہ نہی میں قائل کا قول لاتفعل ہوتا ہے نہ کہ افعل۔ اور افعل سے خاص طور پر افعل کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ افعل سے مراد ہر وہ لفظ ہے جو طلبِ فعل پر دلالت کرتا ہو اور اس کا آخر ساکن ہو خواہ امر حاضر ہو خواہ امر غائب ہو خواہ امر متکلم ہو معروف ہو یا مجہول ہو۔ آخر کے ساکن ہونے کی قید اسلئے لگائی تاکہ بلند رتبہ آدمی کا اپنے کم رتبہ والے سے یہ کہنا اوجبتُ علیک ان تفعل کذا (میں نے تجھ پر ایسا کرنا واجب کیا) امر ہونے سے خارج ہوجائے۔

یہ بھی خیال رہے کہ امر کی تعریف میں قول سے مقول مراد ہے کیونکہ امر اور نہی انشاء کی قسمیں ہیں اور انشاء لفظ کی قسم ہے لہذا انشاء کے واسطہ سے امر اور نہی لفظ کی قسم ہوں گے اور لفظ مقول ہوتا ہے نہ کہ قول۔ لہذا امر اور نہی کی تعریف میں قول مقول کے معنی میں ہوگا نہ کہ مصدر کے معنی میں۔ امر سے متعلق پانچ قسم کے مسائل ہوسکتے ہیں:۔

(۱) نفس امر اور اس کے موجب کا بیان۔

(۲) مامور بہ یعنی فعل کا بیان۔ (۳) مامور فیہ یعنی زمانہ کا بیان۔

(۴) مامور یعنی مکلف کا بیان (۵) آمر کا بیان۔

کیونکہ امر کے لئے ایک تو اس شخص کا ہونا ضروری ہے جس سے امر صادر ہوگا یعنی آمر۔ دوسرے اس چیز کا ہونا ضروری ہے جس کو واجب کیا جائے گا یعنی مامور بہ تیسرے اس کا ہونا ضروری ہے جس پر واجب کیا جائے گا یعنی مکلف، مامور چوتھے اس زمانہ کا ہونا ضروری ہے جس میں فعل مامور بہ واقع ہوگا۔ اور پانچویں خود امر اور اس کا موجب ہے۔

وَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنَ الْأَقْسَامِ

فَإِنَّ صِيغَةَ الْأَمْرِ لَفْظٌ خَاصٌّ مِنْ تَصَارِيفِ الْفِعْلِ وُضِعَ لِمَعْنًى خَاصٍّ وَهُوَ طَلَبُ الْفِعْلِ.

ترجمہ:- اور امر، مذکورہ تقسیمات اربعہ میں سے تقسیم اول کی قسم اوّل کے قبیل سے ہے اسلئے کہ امر کا صیغہ فعل کی گردانوں میں سے ایسا خاص لفظ ہے جو معنیٔ خاص یعنی طلب فعل کے لئے موضوع ہے۔

تشریح:- خاص کی یوں تو بہت سی قسمیں ہیں لیکن بعض قسمیں مثلاً امر اور نہی ایسی ہیں جن کا شریعت میں بکثرت استعمال ہوتا ہے اسلئے مصنف ان دونوں قسموں کو تفصیل کے ساتھ ذکر فرمائیں گے مگر امر کا مفہوم چونکہ وجودی ہوتا ہے اور نہی کا عدمی ہوتا ہے اور وجودی چیز عدمی پر مقدم ہوتی ہے اسلئے امر کی بحث کو مقدم کرتے ہوئے مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہم نے چار تقسیمات کے تحت بیشمار قسمیں ذکر کی ہیں ان میں سے تقسیم اول جو باعتبار وضع کے ہے اسکی چار قسمیں تھیں۔ (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول، امر اسی تقسیم اول کی قسم اوّل کے قبیل سے ہے یعنی امر خاص کے قبیل سے ہے کیونکہ صیغہ امر فعل کی گردانوں میں سے ایسا خاص لفظ ہے جو معنیٔ خاص یعنی طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے پس تصاریف فعل کی قید سے اسم خاص اور حرف خاص خارج ہوگیا اور لفظ خاص کی قید سے امر کے علاوہ فعل کی دوسری قسمیں خارج ہوگئیں۔ بہرحال جب صیغہ امر ایسا لفظ خاص ہے جو معنی خاص (معنی معین معلوم) یعنی طلب فعل پر دلالت کرتا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ صیغۂ امر، اصطلاحی خاص کے قبیلہ سے ہے کیونکہ معنی خاص یعنی معنی معین معلوم پر دلالت کرنے والا لفظ خاص ہی ہوتا ہے۔ اس عبارت میں مصادرہ علی المطلوب کا شبہ ہوتا ہے اس طور پر کہ اس جگہ مدعیٰ یہ ہے کہ امر کا صیغہ خاص کے قبیل سے ہے اور جب خان صیغۃ الامر لفظ خاص سے اس کی دلیل ذکر فرمائی تو اس میں بھی خاص کا ذکر کیا گیا اور مدعیٰ کو دلیل بنانا اسی کا نام مصادرہ علی المطلوب ہے اور مصادرہ علی المطلوب ناجائز ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مدعیٰ میں جو خاص ہے اس سے مراد اصطلاحی خاص ہے اور دلیل میں جو خاص ہے اس سے مراد لغوی خاص ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے پس جب مدعیٰ اور دلیل میں فرق ہوگیا تو مصادرہ علی المطلوب لازم نہ آئے گا کیونکہ مصادرہ علی المطلوب کے لئے مدعیٰ اور دلیل میں اتحاد ضروری ہے۔ خادم کی تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ من القسم الاول سے تقسیم اول مراد ہے اور من الاقسام سے تقسیمات مراد ہیں۔

فاضل مصنف نے صیغۂ امر کے از قبیلۂ خاص ہونے کی دلیل بیان کرتے ہوئے دو جگہ لفظ خاص ذکر کیا ہے ایک لفظ خاص اور ایک معنی خاص۔ ایسا کرنے سے مصنف کا مقصود صیغۂ امر اور معنیٔ امر یعنی وجوب کے درمیان جانبین سے اختصاص کو ثابت کرنا ہے اور ترادف اور اشتراک کی نفی کرنا ہے۔ اس سے پہلے کہ جانبین سے اختصاص ثابت کیا جائے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ کبھی لفظ معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے یعنی لفظ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن معنی اس لفظ کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ یہ معنی اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا بھی مدلول ہوتا ہے جیسے الفاظ مترادفہ مثلاً لیث اور اسد کہ اسد کا لفظ حیوان مفترس (شیر) کے ساتھ خاص ہے لیکن حیوان مفترس اسد کے ساتھ

خاص نہیں ہے بلکہ حیوان مفترس جس طرح اسد کا مدلول ہے اسی طرح لفظ لیث اور غضنفر کا بھی مدلول ہے۔ کبھی اس کا برعکس ہوتا ہے یعنی معنی تو لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اس طور پر کہ یہ معنی اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا مدلول نہ ہو مگر یہ لفظ اس معنی کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ جسطرح یہ معنی اس لفظ کا مدلول ہے اسی طرح اس کے علاوہ دوسرا معنی بھی اس لفظ کا مدلول ہے جیسے الفاظ مشترکہ مثلاً لفظ قرء حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے کہ حیض کے معنی لفظ قرء کے ساتھ خاص ہیں لیکن قرء حیض کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ جسطرح حیض لفظ قرء کا مدلول ہے اسی طرح طہر بھی لفظ قرء کا مدلول ہے۔

اور کبھی جانبین سے اختصاص ہوتا ہے یعنی لفظ معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور معنی لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے جیسے الفاظ متبائنہ مثلاً لفظ انسان کہ وہ حیوان ناطق کے ساتھ خاص ہے اور حیوان ناطق انسان کے ساتھ خاص ہے۔ اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ صیغہ امر اور معنی امر یعنی وجوب کے درمیان جانبین سے اختصاص اس طرح ثابت ہوگا کہ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ صیغہ امر لفظ خاص ہے یعنی صیغہ امر ایسا لفظ ہے جو معنی یعنی وجوب کے ساتھ خاص ہے یعنی صیغہ امر سے صرف وجوب ثابت ہوگا اور وجوب کے علاوہ ندب، اباحت اور تہدید وغیرہ ثابت نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اشتراک کی نفی ہو جائے گی یعنی ان لوگوں کے قول کی تردید ہو جائے گی جو اس بات کے قائل ہیں کہ صیغہ امر وجوب، ندب، اباحت اور تہدید وغیرہ بہت سے معانی کے درمیان مشترک ہے۔

ـــــــــ اور مصنف رح نے فرمایا ہے معنی خاص یعنی معنی (وجوب) صیغہ امر کے ساتھ خاص ہے یعنی وجوب صرف صیغہ امر سے ثابت ہوگا اور صیغہ امر کے علاوہ نبی علیہ السلام کے فعل سے ثابت نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو ترادف کی نفی ہو جائے گی یعنی ان حضرات کے قول کی تردید ہو جائے گی جو اس بات کے قائل ہیں کہ وجوب جس طرح صیغہ امر یعنی قول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح نبی کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔ بہر حال مصنف رح نے دوبار خاص کا لفظ ذکر فرما کر جانبین سے اختصاص پر تنبیہ فرمائی ہے کہ صیغہ امر سے صرف وجوب ثابت ہوگا اور وجوب صرف صیغہ امر سے ثابت ہوگا

وَمُوْجِبُهٗ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ اَلْاِلْزَامُ اِلَّا بِدَلِيْلٍ

ترجمہ:۔ اور جمہور کے نزدیک امر کا موجب وجوب ہے مگر ایسی دلیل کی وجہ سے (جو اس کے غیر پر دلالت کرے)

تشریح اس عبارت میں مصنف رح نے امر کے موجب پر کلام کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک امر کا موجب الزام (لازم کرنا) یعنی وجوب ہے ہاں اگر وجوب کے خلاف اباحت وغیرہ کسی دوسرے معنی پر دلیل اور قرینہ موجود ہو تو امر کو اس معنی پر محمول کر لیا جائے گا۔ اس مسئلہ کی تفصیل سے پہلے تمہید کے طور پر چند باتیں ذہن نشین فرمالیں۔

پہلی بات وجوب، ندب اور اباحت کی تعریف ہے۔ وجوب کہتے ہیں فعل کے جائز ہونے اور ترکِ فعل کے حرام ہونے کو یعنی اگر کسی فعل کا کرنا جائز اور ترک کرنا حرام ہو تو وہ فعل واجب ہوگا اور ندب کہتے ہیں کہ فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل (کرنا) راجح اور ترکِ فعل مرجوح ہو اباحت کہتے ہیں کہ فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے لفظِ عین کہ آنکھ، سونا وغیرہ بہت سے معانی کے لئے موضوع ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی کلی کے لئے موضوع ہو جس کے بہت سے افراد ہوں جیسے لفظ انسان، حیوان ناطق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ موجَب (بفتح المیم) مقتضیٰ اور حکم تینوں الفاظِ مترادفہ ہیں یعنی جو چیز صیغہ امر سے ثابت ہوگی اس کو امر کا موجَب، مقتضیٰ اور حکم تینوں کہا جاتا ہے۔

اس تمہید کے بعد کی تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔ تفصیل یہ ہے کہ امر کے موجَب میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجَب، ندب ہے اور دلیل یہ ہے کہ امر طلب کے لئے آتا ہے اور طلب کے لئے فعل کی جانب کا ترک فعل سے راجح ہونا ضروری ہے تاکہ اس فعل کو طلب کیا جا سکے اور راجح کا ادنیٰ درجہ ندب ہے لہٰذا ندب امر کا موجَب ہوگا اس کی تائید باری تعالیٰ کے کلام سے بھی ہوتی ہے چنانچہ ارشاد ہے والذین یبتغون الکتاب مما ملکت ایمانکم فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا یعنی وہ لوگ جو اپنے غلام اور باندیوں کی کتابت کے خواہاں ہیں پس اگر تم ان میں کوئی بھلائی محسوس کرو تو ان کو مکاتب کر دو۔ اس جگہ امرِ مکاتبت ندب کے لئے ہے یعنی مملوک کو مکاتب کرنا مندوب ہے لہٰذا اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجَب، ندب ہے۔ اور بعض کے نزدیک امر کا موجَب اباحت ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ امر طلبِ فعل کے لئے آتا ہے اور طلب کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کی اجازت ہو اور وہ فعل حرام نہ ہو اور اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے کیونکہ اباحت میں فعل کی اجازت ہوتی ہے اور وہ فعل حرام نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ امر کا موجَب اباحت ہے اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول: "واذا حللتم فاصطادوا" سے بھی ہوتی ہے کیونکہ اس آیت میں احرام سے نکلنے کے بعد شکار کا امر فرمایا گیا ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ شکار کرنا مباح ہے واجب یا مندوب نہیں ہے۔ پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجَب اباحت ہے۔ بعض کے نزدیک امر کا موجَب وجوب اور ندب کے درمیان اشتراک لفظی ہے یعنی امر کا صیغہ وجوب کے لئے بھی موضوع ہے اور ندب کے لئے بھی موضوع ہے اور بعض کے نزدیک ان دونوں کے درمیان اشتراکِ معنوی ہے یعنی امر کا صیغہ طلبِ فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ طلبِ فعل خواہ وجوبًا ہو خواہ ندبًا ہو۔ بعض کے نزدیک امر کا موجَب وجوب، ندب، اباحت، تینوں کے درمیان اشتراک لفظی ہے یعنی تینوں امر کے حقیقی معنی ہیں۔ بعض کے نزدیک امر کا موجَب ان تینوں کے درمیان اشتراکِ معنوی ہے کیونکہ امر اذن کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اذن تینوں کو شامل ہے اور بعض حضرات کے نزدیک امر کا موجَب توقف ہے یعنی عمل کرنے سے رکے رہنا کیونکہ امر مشترک معانی میں مستعمل ہوتا ہے (۱) وجوب، جیسے اقیموا الصلوٰۃ (۲) ندب، جیسے فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا (۳) اباحت، جیسے

اذا علمتم فاصطادوا (۴) تہدید (کسی کو غصہ اور غضب کے ساتھ خطاب کرنا) جیسے اعملوا ما شئتم (۵) تعجیز (مخاطب کو کسی کام سے عاجز ظاہر کرنا) جیسے فاتوا بسورۃ من مثلہ (۶) ارشاد (دنیاوی مصالح کے پیش نظر کسی کام کی طرف رہنمائی کرنا جیسے واشہدوا ذوی عدل منکم (۷) تسخیر (ایک ماہیت کو دوسری ماہیت میں تبدیل کرنا) جیسے کونوا قردۃ خاسئین (۸) امتنان (احسان جتلانے کے لئے) جیسے کلوا مما رزقکم اللہ (۹) اکرام جیسے ادخلوہا بسلام آمنین (۱۰) اہانت (مخاطب کو ذلیل کرنا) جیسے ذق انک انت العزیز الکریم اور فذوقوا فلن نزیدکم الا عذابا (۱۱) تسویہ دو چیزوں کے درمیان برابری ظاہر کرنے کے لئے) جیسے اصبروا او لا تصبروا (۱۲) دعا جیسے اللہم اغفرلی (۱۳) تمنی جیسے الا ایہا اللیل الطویل انجلی۔ اے شب دراز تو منکشف ہو جاتی۔ یا جیسے یا مالک لیقض علینا ربک۔ اے مالک دوزخ کاش تیرا رب ہمارا معاملہ چکا دیتا۔ (۱۴) احتقار (مخاطب کے فعل کو حقیر ظاہر کرنے کے لئے) جیسے حضرت موسیٰ کا قول فرعون کے جادوگروں کے جادو کی تحقیر کرنے کے لئے القوا ما انتم ملقون (۱۵) تکوین (کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے) جیسے کن فیکون (۱۶) تادیب (اخلاق و عادات کو سنوارنے کے لئے) جیسے رسول اللہ کا قول "کل مما یلیک" اپنے آگے سے کھاؤ۔ صاحب التلویح الحامی نے ان سولہ معانی کے علاوہ پانچ معانی اور ذکر فرمائے ہیں (۱) تعجب جیسے ابصر بہم وابصر (۲) انذار جیسے

الحاصل امر جب ایسی معانی میں مستعمل ہے تو جب تک کسی ایک معنی پر دلیل اور قرینہ موجود نہ ہوگا اسوقت تک اس پر عمل کرنا ناممکن ہوگا۔ اور جب امر پر عمل کرنا ناممکن ہے تو توقف واجب ہوگا بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر کا موجب توقف ہے اور صاحب حسامی نے فرمایا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک امر کا موجب وجوب ہے لہذا مطلق امر کو وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ ہاں اگر وجوب کے خلاف کوئی دلیل اور قرینہ موجود ہو تو اس معنی پر محمول ہوگا جس پر قرینہ موجود ہوگا۔ جمہور علماء اپنے مذاہب پر کتاب اللہ، دلالت اجماع اور لغت سے استدلال کرتے ہیں۔ کتاب اللہ سے مراد باری تعالیٰ کا وہ قول ہے جس میں آدم کو سجدہ نہ کرنے پر ابلیس کی سرزنش اور مذمت کی گئی ہے یعنی ما منعک الا تسجد اذ امرتک۔ میرے حکم کرنے کے بعد تجھکو سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا۔ یعنی میرے حکم کرنے کے بعد تیرے لئے کوئی اختیار نہ تھا بلکہ سجدہ کرنا ضروری تھا پس معلوم ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے کیونکہ اگر امر کا موجب وجوب نہ ہوتا تو ترک امر پر اللہ تعالیٰ ابلیس کی مذمت نہ فرماتے اور ابلیس کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہوتی کہ آپ نے مجھ پر سجدہ لازم نہیں کیا تھا اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ کتاب اللہ سے باری تعالیٰ کا قول "وما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لہم الخیرۃ" مراد ہے یعنی اللہ اور رسول کے حکم کرنے کے بعد کسی کو اس کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ اس کام کا کرنا لازم اور ضروری ہو جاتا ہے۔ پس مامور سے اختیار کا منتفی ہونا اور مامور پر عمل کا لازم اور ضروری ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور بعض نے کہا ہے کہ کتاب اللہ سے مراد یہ آیت ہے فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم۔ یعنی جو لوگ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں ان کو اس بات سے ڈرنا چاہیئے کہ ان پر دنیا میں کوئی فتنہ یا آخرت میں دردناک عذاب آجائے اس آیت میں تارک امر کو مستحق وعید قرار دیا ہے اس طور پر کہ حق جل مجدہ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کے حکم کی مخالفت کرنے والے اور اس کے حکم کی تعمیل نہ کرنے والے کو دنیا میں مبتلائے فتنہ یا آخرت میں مبتلائے عذاب ہونے سے ڈرایا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ وعید کا مستحق تارکِ واجب ہوتا ہے مباح اور مندوب کا تارک وعید کا مستحق نہیں ہوتا پس تارکِ امر کو مستحق وعید قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے۔ اور دلالت اجماع یہ ہے کہ ہر زمانہ میں امت کے علماء نے عبادات وغیرہ کو واجب کرنے میں اوامر ہی کی طرف رجوع کیا ہے اور اوامر ہی سے وجوب پر استدلال کیا ہے پس ہر زمانے کے علماء کا عبادات وغیرہ کو واجب کرنے میں اوامر کی طرف رجوع کرنا اور اوامر کے ذریعہ وجوب پر استدلال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور یہ بات کہ امر کا موجب وجوب ہے لغت سے اس طرح ثابت ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو کسی کام کا امر کیا اور کہا افعل ہذا پس اگر غلام یہ کام نہ کرے تو اہل لغت کے نزدیک اس کو عاصی اور مستحق سزا شمار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو اس غلام کو عاصی اور مستحق سزا شمار نہ کیا جاتا۔ الغرض اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر کا موجب وجوب ہے۔

وَالْاَمْرُ بَعْدَ الْحَظْرِ وَقَبْلَهٗ سَوَاءٌ

ترجمہ:۔ اور امر ممانعت کے بعد اور ممانعت سے پہلے برابر ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ امر افادۂ وجوب میں ممانعت کے بعد اور ممانعت سے پہلے برابر ہے یعنی امر جس طرح ممانعت سے پہلے وجوب کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح ممانعت کے بعد بھی وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔ اس عبارت میں دراصل ان حضرات کے مذہب کی تردید کرنا مقصود ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ امر ممانعت سے پہلے تو بلاشبہ وجوب کے لئے آتا ہے لیکن ممانعت کے بعد اباحت کے لئے آتا ہے اور اس پر باری تعالیٰ کے قول واذا حللتم فاصطادوا سے استدلال کرتے ہیں اسطور پر کہ شکار علی الاطلاق حلال تھا مگر احرام کی وجہ سے حرام اور ممنوع کر دیا گیا تھا پس احرام سے نکلنے کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے فاصطادوا فرمایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شکار کے حرام ہونے کا سبب (احرام) چونکہ زائل ہوگیا اسلئے حکم اپنی اصل یعنی اباحت کی طرف عود کر آیا اور احرام سے نکلنے کے بعد شکار کرنا مباح اور حلال ہوگیا۔ الغرض اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممانعت کے بعد امر کا موجب اباحت ہے نہ کہ وجوب۔ لیکن جمہور علماء کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ممانعت کے بعد امر کا وجوب کے لئے استعمال ہونا بھی قرآن میں موجود ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے فاذا انسلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم۔ یعنی جب پناہ کے مہینے گذر جائیں تو مشرکین کو مار دو جہاں پاؤ۔ رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم یہ چار ماہ اشہر الحرام کہلاتے ہیں چنانچہ ان چار ماہ میں قتال ممنوع ہے لیکن جب یہ ماہ گذر گئے اور قتال کی ممانعت ختم ہوگئی تو فاقتلوا کے ذریعہ قتال کو واجب کیا گیا بہرحال اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر ممانعت کے بعد بھی وجوب کے لئے آتا ہے اور رہا فاصطادوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ شکار کرنے کی اباحت صیغۂ امر فاصطادوا سے مستفاد نہیں ہے بلکہ قرینہ

سے مستفاد ہے قرینہ لفظیہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "احل لکم الطیبات" تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کردی گئیں ہیں اور پاک چیزوں میں شکار بھی ہے اور حلال کا لفظ اباحت کے لئے بولا جاتا ہے ذکر وجوب کے لئے پس احل لکم الطیبات سے معلوم ہوا کہ شکار کرنا مباح ہے اور قرینہ عقلیہ یہ ہے کہ آیت اذا حللتم میں شکار کا حکم ذکرِ احسان اور بندوں کے نفع کی غرض سے ہے اور بندوں کا نفع اباحت کی صورت میں تو ہو سکتا ہے لیکن وجوب کی صورت میں نہیں ہو سکتا اس لئے کہ احرام سے نکلنے کے بعد اگر شکار کرنا واجب قرار دیدیا جائے تو بندے حرج میں مبتلا ہو جائیں گے حالانکہ بندوں سے حرج دور کیا گیا ہے۔ پس بندوں کے نفع کا تقاضہ یہ ہے کہ شکار کرنا مباح ہو، واجب نہ ہو۔ الحاصل امر ممانعت سے پہلے بھی وجوب کے لئے آتا ہے اور ممانعت کے بعد بھی وجوب کے لئے آتا ہے۔

وَلَا مُوْجَبَ لَهُ فِي التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ لِأَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ صِيْغَةٌ اُخْتُصِرَتْ لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ لَكِنَّ لَفْظَ الْفِعْلِ فَرْدٌ فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وَ لِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهِ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ إِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدَةِ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْهِ لِأَنَّهُ نِيَّةُ الْعَدَدِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ الْمَرْأَةُ أَمَةً لِأَنَّ ذٰلِكَ جِنْسٌ طَلَاقُهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا

ترجمہ:۔ اور تکرار امر کا موجب نہیں ہے اور نہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اسلئے کہ لفظِ امر ایک صیغہ ہے جس کو اس کے معنی کے لئے طلب فعل سے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظِ فعل فرد ہے لہذا وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک تو یہ قول ایک طلاق پر واقع ہوگا اور اس قول میں دو کی نیت عمل نہیں کرے گی کیونکہ یہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ دو اس کی طلاق کی جنس ہے پس بطریقِ جنس ایک ہو گئی۔

تشریح: مصنف رح امر کے موجب اور حکم کے بیان سے فراغت کے بعد یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امرِ مطلق (خالی عن القرینہ) وجوب کے اعتبار سے تکرار کا تقاضہ کرتا ہے یا نہیں اس بارے میں تین مذہب ہیں۔

(۱) احناف کا مذہب تو یہ ہے کہ امر مطلق وجوب کے اعتبار سے نہ تو تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ ہی اس کا احتمال رکھتا ہے۔ مثلاً اگر صلوا کہا گیا تو اس سے ایک بار نماز پڑھنا واجب ہوگا (۲) ابو اسحاق اسفرائنی وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ تکرار امر کا موجب ہے یعنی امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے (۳) حضرت امام شافعی رح کا مذہب یہ ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ تو نہیں کرتا ہے لیکن اس کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی تکرار امر کا موجب تو نہیں ہے لیکن امر کا محتمل ہے اور موجب اور محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب بلانیت ثابت ہو جاتا ہے اور محتمل بلانیت ثابت نہیں ہوتا۔ حضرت امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ امر مثلاً اضرب = اُطْلُبُ ضَرْبًا سے مختصر کیا گیا ہے یعنی طلبِ ضرب کے لئے اصل عبارت تو

اُطْلُبْ مِنْکَ ضَرْبًا ہے لیکن اختصار کے طور پر اضرب کہا جاتا ہے۔ اور اطلب منک ضربا میں مضرب نکرہ ہے۔ پس اس جملہ کا جو مختصر یعنی اضرب ہے وہ بھی مضرب، نکرہ کو شامل ہوگا اور نکرہ کلام مثبت میں اگرچہ خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے پس ثابت ہوگیا کہ اضرب یعنی صیغۂ امر عموم اور تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ حضرت امام شافعی رح کی دلیل اس طرح بھی بیان کی جاسکتی ہے کہ صیغۂ امر مثلاً اضرب، اطلب منک الضرب سے مختصر کیا گیا ہے یعنی طلب ضرب کے لئے اصل عبارت تو اُطْلُبْ منک الضرب ہے لیکن اختصار کے طور پر اضرب کہا جاتا ہے اور اطلب منک الضرب میں الضرب معرفہ ہے پس اس جملہ کا جو مختصر یعنی اضرب ہے وہ بھی الضرب معرفہ کو شامل ہوگا۔ اور لفظ الضرب اگرچہ مفرد ہے لیکن اس پر الف لام استغراق داخل ہے اور اسی الف لام استغراق کی وجہ سے مضرب کے ہر ہر فرد کا ایقاع مراد لیا جاسکتا ہے پس الف لام کی وجہ سے ہر ہر فرد کے ایقاع کا مراد لیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امر تکرار وعموم کا احتمال رکھتا ہے۔ ابو اسحاق اسفرائی وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا اور صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، یا ایہا الناس ان اللہ کتب علیکم الحج۔ تو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کیا ہم پر اسی ایک سال کا حج فرض ہے یا ہر سال کا حج فرض ہے۔ اقرع بن حابس نے صاحب زبان ہونے کے باوجود حج کے امر سے تکرار سمجھا ہے لیکن جب ان کو ہر سال حج فرض ہونے کی صورت میں امت کی دشواری کا خیال آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا، اللہ کے رسول ﷺ نے جواب میں فرمایا اگر میں نَعَمْ (ہاں) کہدیتا تو ہر سال حج فرض ہوجاتا۔ اگر ہر سال حج فرض ہوجاتا تو تم نہ اس پر عمل کرسکتے اور نہ اس کی طاقت رکھتے یعنی حج ایک مرتبہ فرض ہے اور اس سے زائد نفل ہے۔ اقرع بن حابس کا ہر سال حج فرض ہونے کے بارے میں دریافت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔ اگر امر تکرار کا تقاضہ نہ کرتا تو اقرع بن حابس کے دریافت کرنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ احناف کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقرع بن حابس نے اسلئے سوال نہیں کیا تھا کہ انھوں نے امر سے تکرار سمجھا ہے بلکہ یہ سوال اسلئے کیا تھا کہ ان کو یہ بات معلوم تھی کہ تمام عبادات اسباب متکررہ کے ساتھ متعلق ہیں جیسے نماز، وقت کے ساتھ متعلق ہے اور روزہ شہر رمضان کے ساتھ متعلق ہے۔ پس اقرع بن حابس نے دیکھا کہ حج بھی وقت کے ساتھ متعلق ہے نہ اس وقت سے پہلے ادا کیا جاسکتا ہے اور نہ اس وقت کے بعد ادا کیا جاسکتا ہے اور وہ وقت متکرر رہے۔ یعنی ہر سال وہ وقت آتا ہے لہذا حج بھی ہر سال مکرر ہونا چاہیئے اور حج کا تعلق بیت اللہ سے بھی ہے اور بیت اللہ ایک ہی ہے اس میں کوئی تکرار نہیں ہے لہذا حج بھی مکرر نہ ہونا چاہیئے پس جب ان دونوں باتوں کی وجہ سے حج کا معاملہ مشتبہ ہوگیا تو اقرع بن حابس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔ الغرض اقرع بن حابس نے امر سے تکرار نہیں سمجھا ہے اور جب اقرع نے امر سے تکرار کا استفادہ نہیں کیا تو اقرع کے اس واقعہ کو اس بات کی دلیل میں پیش کرنا بھی درست نہ ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔

احناف کی دلیل خود صاحب حسامی نے بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ امر یعنی صیغۂ امر فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے مثلاً اضرب، صیغۂ امر اُطْلُبْ مِنْکَ الضَّرْبَ سے مختصر کیا گیا ہے یعنی اضرب، اُطْلُبْ مِنْکَ الضرب

کی مختصر عبارت ہے اسی طرح صَلّوا، اُطْلُبْ منکم الصلوٰۃ کی مختصر عبارت ہے اور طلقی، افعلی فعل الطلاق کی مختصر عبارت ہے لہذا صیغۂ امر مختصر اور مصدر مختصر منہ (جس سے مختصر کیا گیا ہے) ہوا اور مختصر منہ یعنی مصدر (جسکو مصنف نے لفظ الفعل سے تعبیر کیا ہے) فرد ہے اور مصدر فرد اسلئے ہے کہ مصدر لفظِ واحد ہے اور واحد لفظ میں توحد یعنی فرد ہونا ہی ملحوظ ہوتا ہے لہذا مصدر فرد ہوگا۔ اور فرد، عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے کہ فرد اور عدد کے درمیان منافات ہے اس طور پر کہ فرد وہ ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہے جو افراد سے مرکب ہو اور ترکیب اور عدم ترکیب کے درمیان منافات ہے لہذا فرد اور عدد کے درمیان بھی منافات ہوگی اور شے چونکہ اپنے منافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے فرد میں عدد کا احتمال نہ ہوگا۔ پس جب مختصر منہ یعنی مصدر، عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو صیغۂ امر جو مصدر سے مختصر کیا گیا ہے اور مصدر پر مشتمل ہے بدرجۂ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور عدد اور تکرار چونکہ ایک ہی چیز ہے اسلئے صیغۂ امر جب عدد کا احتمال نہیں رکھے گا تو تکرار کا احتمال بھی نہیں رکھے گا۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ صیغۂ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب صیغۂ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو تکرار صیغۂ امر کا موجَب اور مقتضیٰ کیسے ہوسکتا ہے۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ صیغۂ امر چونکہ تکرار اور عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک، اور کوئی نیت نہیں کی تو عورت صرف ایک طلاق واقع کرسکتی ہے۔ اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی اور عورت نے اپنے اوپر تین طلاقیں واقع کیں تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔ لیکن اگر شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت معتبر نہ ہوگی اور عورت کا اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنا درست نہ ہوگا۔ اسلئے کہ طلقی، صیغۂ امر، مصدر (تطلیق) پر مشتمل ہے اور مصدر فرد ہے اور فرد کی دو قسمیں ہیں (۱) فرد حقیقی (۲) فرد حکمی۔ فرد حقیقی وہ ہے جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو مثلاً ایک۔ اور فرد حکمی وہ ہے جو تمام کا مجموعہ ہو مثلاً تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور فرد حقیقی صیغۂ امر کا موجَب اور فرد حکمی اس کا محتمل ہوتا ہے اور دو عدد محض ہے نہ اس کا موجَب ہے اور نہ محتمل ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ موجَب بلانیت ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے لہذا اگر شوہر نے کوئی نیت نہ کی تو فرد حقیقی یعنی ایک طلاق موجب ہونے کی وجہ سے واقع ہوجائے گی اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی اور عورت نے تین طلاقیں واقع کیں تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی کیونکہ تین کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور لفظ طلقی اس کا احتمال رکھتا ہے اور محتمل نیت کے ساتھ ثابت ہوجاتا ہے لہذا تین کی نیت کرنے سے تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔ اور شوہر کا دو طلاقوں کی نیت کرنا اسلئے درست نہیں ہے کہ دو، عدد محض ہے نہ طلاق کا فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی ہے اور جب دو عدد محض ہے تو دو، طلقی کا موجَب ہوگا اور نہ اس کا محتمل ہوگا۔ اور جب دو طلقی صیغۂ امر کا نہ موجَب ہے نہ محتمل ہے بلکہ عدد محض ہے تو شوہر کے نیت کرنے کے باوجود عورت دو طلاقیں واقع کرنے کی مجاز نہ ہوگی حتی کہ اگر عورت نے دو طلاقیں واقع کیں تو دو واقع نہ ہونگیں بلکہ ایک واقع ہوگی کیونکہ لفظ کا موجَب لفظ سے ثابت ہوتا ہے نیت کا حساب نہیں ہوتا اور لفظ کا محتمل نیت سے ثابت ہوتا ہے اور لفظ جس کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ نیت سے بھی ثابت نہیں ہوتا ہے پس دو کا چونکہ لفظ طلقی، احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے نیت کرنے کے باوجود عورت پر

دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ ہاں، اگر عورت باندی ہو اور شوہر نے لفظ طلقی سے دو کی نیت کی ہو اور عورت نے اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کی ہوں تو اس پر دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی، کیونکہ باندی کے حق میں دو طلاقیں طلاق کی جنس (فرد حکمی) ہے یعنی مسطرح آزاد عورت کے حق میں تین طلاقوں کا مجموعہ آزاد کی طلاق کی جنس یعنی فرد حکمی ہوتا ہے اسی طرح باندی کے حق میں ..... دو طلاقوں کا مجموعہ اس کی طلاق کی جنس یعنی فرد حکمی ہوتا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ لفظ طلقی، صیغۂ امر فرد حکمی کا احتمال رکھتا ہے اور لفظ سے اس کے محتمل کی نیت کرنا درست ہے لہٰذا باندی کے حق میں لفظ طلقی سے دو طلاقوں کی نیت کرنا درست ہوگا اور باندی دو طلاقیں واقع کرنے سے مغلظہ بائنہ ہو جائے گی جیسا کہ آزاد عورت تین طلاقوں سے مغلظہ بائنہ ہو جاتی ہے۔ الغرض باندی پر دو طلاقوں کا واقع ہونا عدد ہونے کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ جنس یعنی فرد حکمی اور واحد حکمی ہونے کی حیثیت سے ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی آزاد بیوی سے طلقی نفسک کہا اور دو طلاقوں کی نیت کی تو عورت دو طلاقیں واقع کرنے کی مجاز نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے دو طلاقیں واقع کیں تو دو واقع نہ ہوں گی کیونکہ دو کا عدد، نہ تو لفظ طلقی کا موجب ہے اور نہ اس کا محتمل ہے اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو اس کی نیت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن اگر کسی نے اپنی آزاد بیوی سے کہا "طلقی نفسک ثنتین" اور بیوی نے دو طلاقیں واقع کیں تو اس پر دو طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اسلئے کہ ثنتین کا لفظ طلقی کے لئے بیان تفسیر ہے اور تفسیر اسی چیز کی ہو سکتی ہے جس کا لفظ احتمال رکھتا ہو پس معلوم ہوا کہ لفظ طلقی دو کا احتمال رکھتا ہے اور جب لفظ طلقی دو کا احتمال رکھتا ہے تو آپ کا یہ فرمانا کہ "دو" لفظ طلقی کا محتمل نہیں ہے غلط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ثنتین، طلقی کا بیانِ تفسیر نہیں ہے بلکہ بیانِ تغییر ہے اسلئے کہ لفظ طلقی، بغیر نیت کے فرد حقیقی (ایک) پر واقع ہوتا ہے مگر جب اس کو ثنتین کے ساتھ مقید کر دیا تو اس کی وجہ سے اس کا سابقہ حکم (فرد حقیقی کا واقع ہونا) تبدیل ہو گیا۔ اسی وجہ سے علماء کا خیال یہ ہے کہ عدد مذکور ہونے کی صورت میں طلاق عدد سے واقع ہوتی ہے نہ کہ صیغہ سے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے طلقتک ثلاثا یا واحدۃ کہا مگر عورت طلقتک کے تلفظ کے بعد اور عدد کے تلفظ سے پہلے مر گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی پس طلقی نفسک ثنتین میں طلاق بتقدیر موصوف ثنتین سے واقع ہوگی نہ کہ لفظ طلقی سے تقدیری عبارت یہ ہوگی طلقتین ثنتین اور جب لفظ ثنتین بیان تغییر ہے اور طلاق اسی سے واقع ہوتی ہے تو ثنتین، لفظ طلقی صیغہ امر کا محتمل نہ ہوگا۔

ثُمَّ الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ عَنِ الْوَقْتِ كَالْأَمْرِ بِالزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ وَالْكَفَّارَاتِ وَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرِ الْمُطْلَقِ لَا يُوْجِبُ الْأَدَاءَ عَلَى الْفَوْرِ فِي الصَّحِيْحِ مِنْ مَذْهَبِ أَصْحَابِنَا

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

تشریح یہاں امر سے مراد مامور بہ ہے اور یہ تقسیم مامور بہ کی ہے نہ کہ امر کی چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔ مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کسی ایسے وقت محدود کے ساتھ مقید نہ ہو جس کے فوت ہونے سے مامور بہ کا ادا کرنا فوت ہو جاتا ہو جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، عشر، کفارات، قضاء رمضان اور نذر مطلق۔ کیونکہ مذکورہ چیزیں واجب ہونے کے بعد کسی ایسے وقت محدود کے ساتھ مقید نہیں ہوتیں جس کے فوت ہونے سے ان کی ادا کا فوت ہونا لازم آتا ہو بلکہ جب بھی ادا کریگا ادا ہی کہلائیں گی قضا نہ کہلائیں گی۔ البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت پر علی الفور عمل کرنا واجب ہے یا علی التراخی عمل کرنا واجب ہے ہمارے علمائے احناف کا صحیح اور راجح مذہب یہ ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت کی ادائیگی میں اگرچہ تعجیل مستحب ہے لیکن علی الفور ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے اور احناف میں سے امام کرخی رح اور بعض شوافع فرماتے ہیں کہ مامور بہ مطلق عن الوقت کو علی الفور یعنی اول وقتِ امکان میں ادا کرنا واجب ہے چنانچہ اگر مامور بہ مطلق عن الوقت کو ادا کرنے میں تاخیر کی گئی تو یہ شخص گناہگار ہوگا اور احناف کے صحیح مذہب کے مطابق یہ شخص گناہگار نہ ہوگا ہاں اگر اس قدر تاخیر ہوگئی کہ یہ شخص عمر کے آخری لمحہ میں پہنچ گیا اور علاماتِ موت ظاہر ہوگئیں اور مامور بہ مطلق عن الوقت کو ادا نہ کر سکا تو یقیناً گناہگار ہوگا مگر یہ گناہگار ہونا تاخیر کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ مامور بہ کو فوت کر دینے کی وجہ سے ہوگا۔ احناف کے صحیح مذہب کی دلیل یہ ہے کہ امر بالاجماع طلبِ فعل کے لئے موضوع ہے اور فعل وقت میں موجود ہوگا۔ اور وقت کے تمام اجزاء اس فعل کو حاصل کرنے کی صلاحیت کے بارے میں برابر ہیں۔ پس اگر اس فعل کی ادائیگی کو علی الفور واجب کیا گیا تو وہ فعل وقت کے اول جزء کے ساتھ مقید ہو جائے گا اور جب اول جزء کے ساتھ مقید ہوگیا تو وہ مطلق عن الوقت نہ رہا بلکہ مقید بالوقت ہوگیا اور یہ خلاف موضوع ہے پس خلافِ موضوع کے ارتکاب سے بچنے کے لئے ہم نے کہا کہ مامور بہ مطلق عن الوقت پر علی الفور عمل کرنا واجب نہیں ہے۔ حضرت امام کرخی رح کی دلیل یہ ہے کہ عبادات کے معاملہ میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ ان کو ادا کرنے میں جلدی کی جائے خواہ مخواہ کی تاخیر نہ کی جائے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ علی الفور عمل واجب ہو پس اسی احتیاط پر عمل کرتے ہوئے علی الفور عمل واجب کیا گیا ہے مگر ہماری طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ احتیاط کی وجہ سے استحباب ثابت ہوتا ہے نہ کہ وجوب اور تعجیل کے مستحب ہونے کے ہم بھی قائل ہیں پس مامور بہ مطلق عن الوقت کو ادا کرنے میں جلدی کرنا مستحب ہوگا، واجب نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا اسقنی ماءً "میرے لئے پانی لاؤ" اب وہ غلام اگر پانی لانے میں تاخیر کرتا ہے تو اہل عقل کی نظر میں یہ غلام خطاوار شمار ہوتا ہے پس تاخیر کی وجہ سے اس غلام کا خطاوار شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت علی الفور واجب ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام اس صورت

مطلق عن الوقت میں ہے جو قرائن سے خالی ہو یعنی علی الفور یا علی التراخی واجب ہونے پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو حالانکہ امثالِ مذکور میں عادت اور عرف علی الفور واجب ہونے پر قرینہ ہے کیونکہ پیاس ختم کرنے کے لئے فوری طور سے پانی کی ضرورت ہوتی ہے نہ کہ تاخیر سے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ تاخیر درحقیقت تفویت ہے کیونکہ مکلف کو یہ معلوم نہیں کہ وہ دوسرے وقت میں ادا کرنے پر قادر ہوگا یا نہیں اور تفویت (فوت کردینا) حرام ہے حاصل یہ کہ تاخیر حرام ہے اور جب تاخیر حرام ہے تو علی الفور ادا کرنا واجب ہے۔

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

وَالْمُقَيَّدُ بِالْوَقْتِ أَنْوَاعٌ نَوْعٌ جُعِلَ الْوَقْتُ كَالظَّرْفِ لِلْمُؤَدَّى وَشَرْطًا لِلْأَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلٰوةِ أَلَا تَرٰى أَنَّهُ يَفْضُلُ عَنِ الْأَدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لِامْتِيَازِهِ وَالْأَدَاءُ يَفُوْتُ بِفَوَاتِهٖ فَكَانَ شَرْطًا وَالْأَدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَيَفْسُدُ التَّعْجِيْلُ قَبْلَهٗ فَكَانَ سَبَبًا۔

ترجمہ: اور مقید بالوقت کی چند قسمیں ہیں ایک نوع تو یہ ہے کہ وقت کو فعل مؤدی کے لئے ظرف، ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب بنادیا گیا اور وہ نماز کا وقت ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وقت ادا سے فاضل ہوجاتا ہے لہٰذا ظرف ہوگا نہ کہ معیار۔ اور ادا، وقت کے فوت ہونے سے فوت ہوجاتی ہے لہٰذا شرط ہوگا اور ادا وصفت وقت کے اختلاف سے مختلف ہوجاتی ہے اور تعجیل ادا وقت سے پہلے فاسد ہوجاتی ہے لہٰذا وقت سبب ہوگا۔

تشریح: مامور بہ کی دوسری قسم مقید بالوقت ہے اور مقید بالوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ ایسے معین اور محدود وقت کے ساتھ مقید ہو جس کے فوت ہونے سے مامور بہ کا ادا کرنا فوت ہوجاتا ہو۔ صاحب حسامی نے فرمایا ہے کہ اس مامور بہ مقید بالوقت کی چند قسمیں ہیں یعنی تین قسمیں ہیں اسلئے کہ یا تو وقت کا توسع (کشادہ ہونا) معلوم ہوگا یعنی وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ مامور بہ ادا کرنے کے بعد بھی وقت بچ جاتا ہو اور یا وقت کا مامور بہ کے برابر ہونا معلوم ہوگا یعنی مامور بہ ادا کرنے کے بعد وقت باقی نہ رہتا ہو اور یا ان دونوں میں سے کوئی ایک معلوم نہ ہوگا۔ بہرحال مامور بہ مقید بالوقت کی تین قسمیں ہیں (۱) وقت فعلِ مؤدی کے لئے ظرف، ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب ہو (۲) وقت فعل مؤدی کے لئے معیار اور وجوب کے لئے سبب ہو (۳) وقت مشتبہ الحال ہو یعنی من وجہ ظرف ہو اور من وجہ معیار ہو۔ صاحب منار نے مامور بہ مقید بالوقت کی چار قسمیں ذکر کی ہیں۔ تین قسمیں تو وہی

ہیں جن کو صاحب حسامی نے ذکر کیا ہے اور ایک قسم یہ ہے کہ وقت، فعل مامور بہ کے لئے معیار ہو مگر سبب نہ ہو جیسے رمضان کی قضاء کا وقت کہ وہ قضاءِ رمضان کے لئے معیار تو ہوتا ہے مگر اس کا سبب نہیں ہوتا۔ صاحب حسامی نے اس قسم کو دوسری قسم کے ذیل میں ذکر کیا ہے مستقل قسم بنا کر ذکر نہیں کیا ہے لہٰذا صاحب حسامی اور صاحب منار کے بیانات میں کوئی اختلاف نہ ہوگا لیکن شارح نامی پر تعجب ہے کہ انھوں نے حسامی کی شرح کرتے ہوئے انواع سے پہلے اربعۃ کا لفظ ذکر فرما کر مامور بہ مقید بالوقت کی چار قسمیں کی ہیں حالانکہ صاحب حسامی نے تین قسمیں بیان کی ہیں نہ کہ چار، چنانچہ محشی نے بھی انواع کے بعد ثلثۃ کا لفظ ذکر کیا ہے اور مولانا محمد یعقوب بنانی نے بھی اپنی شرح مولوی میں انواع کے بعد ثلثۃ کا لفظ ذکر کیا ہے ان دونوں حضرات کے بیان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحب حسامی نے مامور بہ مقید بالوقت کی تین قسمیں کی ہیں نہ کہ چار۔

بہر حال پہلی قسم یہ ہے کہ فعل مامور بہ جس وقت کے ساتھ مقید ہو وہ اس فعل مامور بہ موڈی کے لئے تو ظرف ہو اور ادائے فعل کے لئے شرط ہو اور نفسِ وجوبِ فعل کے لئے سبب ہو جیسے نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور ادائے نماز کے لئے شرط ہے اور نماز کے نفسِ وجوب کے لئے سبب ہے۔ اس طور پر کہ ظرف وہ کہلاتا ہے جو فعل موڈی کا احاطہ کرلے اور فعل موڈی سے ادا کرنے کے بعد بھی بچا رہے۔ اور معیار وہ کہلاتا ہے جو فعل موڈی کا احاطہ تو کرلے مگر فعل موڈی کو ادا کرنے کے بعد اس کا کوئی حصہ فاضل نہ بچے بلکہ اس کے بڑھنے سے فعل موڈی بڑھ جائے اور اس کے چھوٹا ہونے سے فعل موڈی چھوٹا ہو جائے۔ پس چونکہ نماز کا وقت نماز کا احاطہ بھی کرلیتا ہے اور نماز ادا کرنے کے بعد وقت کا ایک حصہ بچا بھی رہتا ہے اسلئے نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہوگا اور معیار نہ ہوگا۔ اور شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت کے فوت ہونے سے فعل مامور بہ کی ادا فوت ہو جائے اور وقت سے پہلے فعل مامور بہ کا ادا کرنا درست نہ ہو۔ پس چونکہ وقت کے فوت ہونے سے نماز فوت ہو جاتی ہے اور وقت سے پہلے نماز درست نہیں ہوتی اس لئے ادائے نماز کا وقت، ادائے نماز کے لئے شرط ہوگا مثلاً ظہر کے وقت کے فوت ہونے سے ظہر کی نماز کی ادا فوت ہو جاتی ہے اور ظہر کی نماز وقتِ ظہر سے پہلے درست نہیں ہوتی۔ وقت کو ادائے نماز کے لئے شرط قرار دینے پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ وقت کا فعل موڈی کے لئے ظرف ہونا اس کے شرط ہونے کو مستلزم ہے یعنی جب وقت فعل موڈی کے لئے ظرف ہوگا تو ادا کے لئے لازمی طور پر شرط ہوگا۔ اسلئے کہ ظرف محل ہوتا ہے اور محل شرط ہوتا ہے پس جو ظرف ہوگا وہ شرط بھی ہوگا اور جب ایسا ہے تو وقت کے ظرف ہونے کو بیان کرنے کے بعد اس کے شرط ہونے کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں ظرف اور شرط کے درمیان استلزام تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ہر ظرف ہوتا ہے مگر مظروف کے لئے شرط نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو ظرف ہونے کے بعد وقت کے شرط ہونے کو بیان کرنا بے فائدہ نہ ہوگا۔ اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت فعل مامور بہ کے واجب ہونے میں موثر ہو اور فعل فعل مامور بہ وقت پر مقدم نہ ہو کیونکہ سبب مسبب میں مؤثر ہوتا ہے اور مسبب سبب پر مقدم نہیں ہوتا ہے پس چونکہ کامل اور ناقص ہونے کے اعتبار سے صفتِ وقت کے مختلف ہو جانے سے واجب مختلف ہو جاتا ہے۔ یعنی

وقت وجوبِ صلاۃ میں مؤثر ہوتا ہے اس طور پر کہ کامل وقت میں فعل مامور بہ بھی کامل واجب ہوتا ہے اور ناقص وقت میں فعل مامور بہ ناقص واجب ہوتا ہے اور فعل مامور بہ مثلاً نماز کو وقت پر مقدم کرنا بھی جائز نہیں ہے اسلئے وقت فعلِ مامور بہ کے واجب ہونے کے لئے سبب ہوگا۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقتِ صلاۃ، فعلِ صلاۃ کے لئے ظرف، ادائے صلوٰۃ کے لئے شرط اور وجوبِ صلوٰۃ کے لئے سبب ہے۔ لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) نفسِ وجوب (۲) وجوب ادا۔ نفسِ وجوب کا سببِ حقیقی اور مؤثر حقیقی تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ یا اللہ کی طرف سے بندوں پر نعمتوں کا ورود ہے اور سببِ ظاہری وقت ہے کیونکہ وقت کے اندر اللہ تعالیٰ کی نعمتیں وارد ہوتی ہیں۔ پس وقت کو سببِ حقیقی کا قائم مقام قرار دیکر ظاہری سبب قرار دیدیا گیا ہے مگر اس پر یہ سوال ہوگا کہ اللہ کی نعمتیں تو ہر آن بندوں پر اترتی ہیں لہذا بصورتِ عبادت ہر آن اللہ کا شکر واجب ہونا چاہیئے تھا اوقات خمسہ ہی کو عبادات کے لئے کیوں خاص کیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر پورا وقت عبادات میں مصروف کردیا جاتا تو معاش اور روٹی روزی حاصل کرنے میں حرج واقع ہوتا۔ حالانکہ حرج کو شریعتِ اسلام نے دور کیا ہے۔ پس حرج دور کرنے کیلئے پورا وقت عبادات میں مصروف نہیں کیا گیا۔ رہی یہ بات کہ انھیں اوقات خمسہ کو کیوں خاص کیا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اوقات خمسہ میں اللہ کی طرف سے نئی نئی نعمتوں کی آمد ہوتی ہے چنانچہ فجر کے وقت سو کر بیدار ہونا ایسا ہی ہے جیسے موت کے بعد زندہ ہونا اور زندگی اللہ کی ایسی نعمت ہے جس پر شکر کرنا ضروری ہے لہذا اس نعمت پر شکر ادا کرنے کے لئے فجر کی نماز فرض کی گئی ہے۔ پھر فجر کی نماز کے بعد انسان معاش حاصل کرنے میں مصروف ہوجاتا ہے پس نصف النہار تک مصروف رہ کر جب معیشت کے اسباب یعنی کھانے پینے کی چیزیں حاصل کرچکا تو ان نعمتوں پر شکر ادا کرنے کے لئے ظہر کی نماز فرض کی گئی۔ پھر ظہر کے بعد اکثر لوگوں کی عادت چونکہ سونے اور آرام کرنے کی ہے اس لئے اس عرصہ میں ذکر اللہ سے جو غفلت پائی گئی اس کی تلافی کے لئے عصر کی نماز فرض کی گئی۔ پھر جب آفتاب غروب ہوا اور دن کی نعمتیں مکمل ہوگئیں تو ان پر شکر ادا کرنے کے لئے مغرب کی نماز فرض کی گئی۔ پھر جب آدمی سونے کا ارادہ کرتا ہے تو حسن خاتمہ کے طور پر عشاء کی نماز فرض کی گئی۔ کیونکہ عشاء کی نماز کے بعد سونا ایسا ہے جیسے ایمان وطاعت پر موت کا آنا۔ اور وجوبِ ادا کا سببِ حقیقی اللہ کی طرف سے طلب کا بندے کے فعل کے ساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا سببِ ظاہری امر ہے جو اس طلب کے قائم مقام ہے۔

وَالْأَصْلُ فِيْ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ لَمَّا جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ لَمْ يَسْتَقِمْ اَنْ يَّكُوْنَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِاَنَّ ذٰلِكَ يُوْجِبُ تَاخِيْرَ الْاَدَاءِ عَنْ وَقْتِهٖ اَوْ تَفْدِيْمَهٗ عَلٰى سَبَبِهٖ فَوَجَبَ اَنْ يُّجْعَلَ بَعْضُهٗ سَبَبًا وَهُوَ هُوَ الْجُزْءُ الَّذِيْ يَتَّصِلُ بِهِ الْاَدَاءُ فَاِنِ اتَّصَلَ الْاَدَاءُ بِالْجُزْءِ الْاَوَّلِ كَانَ هُوَ السَّبَبَ وَاِلَّا يَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ اِلَى الْجُزْءِ الَّذِيْ يَلِيْهِ لِاَنَّهٗ لَمَّا

وَجَبَ نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْجُمْلَةِ وَلَيْسَ بَعْدَ الْجُمْلَةِ جُزْءٌ مُقَدَّرٌ وَجَبَ الْاِقْتِصَارُ عَلَى الْاَدْنٰى وَلَمْ يَجُزْ تَقْرِيْرُهٗ عَلٰى مَا سَبَقَ قَبْلَ الْاَدَآءِ لِاَنَّ ذٰلِكَ يُؤَدِّيْ اِلَى التَّخَطِّيْ عَنِ الْقَلِيْلِ بِلَا دَلِيْلٍ ثُمَّ كَذٰلِكَ يَنْتَقِلُ اِلٰى اَنْ يَتَضَيَّقَ الْوَقْتُ عِنْدَ زُفَرَ رح وَاِلٰى اٰخِرِ جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَنَا فَتَتَعَيَّنُ السَّبَبِيَّةُ فِيْهِ لِمَا يَلِي الشُّرُوْعَ فِي الْاَدَآءِ اِذْ لَمْ يَبْقَ بَعْدَهٗ مَا يَحْتَمِلُ اِنْتِقَالَ السَّبَبِيَّةِ اِلَيْهِ۔

ترجمہ اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت کو موّدی کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب قرار دیدیا گیا تو کلِّ وقت کا سبب ہونا درست نہ ہوگا اسلئے کہ کلِ وقت کا سبب ہونا ادا کے وقت سے ادا کی تاخیر کو واجب کرتا ہے یا ادا کی تقدیم کو اس کے سبب پر واجب کرتا ہے، پس واجب ہوا کہ بعض وقت کو سبب قرار دیا جائے اور بعض وہ جزء ہے جس کے ساتھ ادا متصل ہوتی ہے پس اگر ادا جزءِ اول کے ساتھ متصل ہوئی تو جزءِ اول سبب ہوگا ورنہ تو سببیت اس جزء کی طرف منتقل ہو جائیگی۔ جو جزء جزءِ اول کے ساتھ متصل ہوگا کیونکہ جب کلِّ وقت سے سببیت کا منتقل ہونا واجب ہوا اور کل وقت کے بعد کوئی ایسا جزء نہیں جو معلوم المقدار ہو تو ادنیٰ پر اکتفا کرنا واجب ہوگیا اور معنیٰ سببیت کو ان تمام اجزاء پر باقی رکھنا جائز نہ رہا جو اجزاءِ ادا پر مقدم ہیں اسلئے کہ یہ بلا دلیل قلیل سے تجاوز کرنے کا سبب بنیگا پھر اسی طرح سببیت منتقل ہوتی رہے گی یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے امام زفر رح کے نزدیک، اور اجزاءِ وقت میں سے آخری جزء تک ہمارے نزدیک۔ پس اس آخری وقت میں سببیت اس جزء کے لئے متعین ہو جائے گی جس جزء کے ساتھ شروع فی الادا متصل ہوگا۔ اسلئے کہ اس جزء کے بعد ایسا کوئی جزء باقی نہیں رہا جس کی طرف سببیت کے منتقل ہونے کا احتمال ہو۔

تشریح فاضل مصنف نے مامور بہ مقید بالوقت کی پہلی قسم یہ بیان فرمائی تھی کہ وقت موّدی کے لئے ظرف ادا کے لئے شرط، اور وجوب کے لئے سبب ہو اور اس کی مثال میں وقت صلوٰۃ کو ذکر فرمایا تھا کیونکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے، ادائے نماز کے لئے شرط ہے اور وجوبِ نماز کے لئے سبب ہے۔ اسی وقت کے بارے میں مصنف رح فرماتے ہیں کہ ظرف ہونے کی رعایت کے ساتھ پورے وقت کو سبب قرار دینا درست نہیں ہے یعنی یہ ممکن نہیں ہے کہ نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف بھی ہو اور نماز کا پورا وقت نماز واجب ہونے کے لئے سبب بھی ہو کیونکہ اگر پورے وقت کو سبب قرار دیا گیا تو ظرفیت کے معنیٰ فوت ہو جائیں گے یا سببیت کے معنیٰ فوت ہو جائیں گے یا دونوں کے معنیٰ فوت ہو جائیں گے اس طور پر کہ مکلف فعل مامور بہ یعنی نماز کو وقت کے بعد ادا کریگا یا وقت میں ادا کریگا یا وقت سے پہلے ادا کریگا۔ اگر نماز کو وقت کے بعد ادا کیا گیا تو اس صورت میں سببیت کے معنیٰ کی رعایت تو ہو جائے گی کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے اور وہ یہاں پایا گیا لیکن ظرفیت کے معنیٰ کی رعایت نہ ہوگی۔

کیونکہ ظرف وہ ہے جس میں نماز ادا کی جائے نہ کہ وہ جس کے بعد نماز ادا کی جائے پس چونکہ نماز وقت میں ادا نہیں کی گئی بلکہ وقت کے بعد ادا کی گئی اسلئے یہ وقت نماز کے لئے ظرف نہ ہوگا۔ اسی کو مصنف رح نے یوں فرمایا کہ کلِ وقت کو سبب قرار دینا اس بات کو واجب کرتا ہے کہ ادائے نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کیا جائے۔ اور ایسا کرنے سے سبب ہونے کی رعایت اگرچہ ہو جائے گی لیکن ظرف ہونے کی رعایت نہ ہوگی اور اگر نماز وقت میں ادا کی گئی تو اس صورت میں ظرفیت کے معنی کی رعایت تو ہو جائے گی لیکن سببیت کے معنی کی رعایت نہ ہوگی بلکہ سببیت کے معنی فوت ہو جائیں گے اسلئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے حالانکہ اس صورت میں سبب یعنی کلِ وقت مسبب پر مقدم نہیں رہا۔ بلکہ مسبب یعنی ادائے صلاۃ، سبب یعنی وقت کے ایک حصہ پر مقدم ہے اسی کو مصنف رح نے یوں فرمایا کہ کلِ وقت کو سبب قرار دینا اور ظرف کے معنی کی رعایت کرنا اس بات کو واجب کرتا ہے کہ ادائے صلاۃ یعنی مسبب اپنے سبب یعنی وقت پر مقدم ہو اور ایسا کرنے سے ظرف کے معنی کی رعایت اگرچہ ہو جائے گی لیکن سببیت کے معنی فوت ہو جائیں گے اور اگر نماز وقت سے پہلے ادا کی گئی تو اس صورت میں ظرفیت اور سببیت دونوں کے معنی فوت ہو جائیں گے یعنی نماز کا وقت، نماز کے لئے نہ ظرف ہوگا اور نہ سبب ہوگا ظرف تو اس لئے نہیں ہوگا کہ نماز اس وقت میں ادا نہیں کی گئی بلکہ اس وقت سے پہلے ادا کی گئی اور سبب اس لئے نہیں ہوگا کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے حالانکہ یہاں مسبب یعنی نماز، سبب یعنی وقت پر مقدم ہے۔

بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ کل وقت کو سبب قرار دینے کی صورت میں وقت، نماز کے لئے ظرف اور سبب دونوں نہیں ہو سکتا چنانچہ اگر ظرف قرار دیا جائے گا تو سبب نہیں ہو سکے گا اور اگر سبب قرار دیا جائیگا تو ظرف نہیں ہو سکیگا اور جب کل وقت کو سبب قرار دینے میں ضرورت حارج ہے تو کلِ وقت ادائے صلاۃ کا سبب نہ ہوگا بلکہ وقت کا ایک جزء سبب ہوگا جس کے ساتھ نماز کی ادا متصل ہے۔ کیونکہ ہر سبب اپنے مسبب کے ساتھ متصل ہوتا ہے لہذا وقت کے جس جزء کے ساتھ ادائے صلوٰۃ کا اتصال ہوگا وہی جزء اس کا سبب ہوگا۔ مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ اس جگہ وقت کا وہ جزء نفسِ وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہے نہ کہ ادائے صلوٰۃ کا اور سبب یعنی وقت کے جزء کے ساتھ ادائے صلوٰۃ کے متصل ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ نفسِ وجوبِ صلوٰۃ کے متصل ہونے کا۔ پس یہاں مسبب کا اتصال سبب کے ساتھ کہاں پایا گیا اور جب مسبب یعنی نفسِ وجوبِ صلوٰۃ کا وقت کے جزء کے ساتھ اتصال نہیں پایا گیا تو وقت کے جزء متصل بالادار کو نفسِ وجوبِ صلوٰۃ کا سبب قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کا نفسِ وجوب مفضی الی الادار ہوتا ہے لہذا وجوب کے واسطے سے ادا بھی سبب ہے اور جب ادار سبب ہے تو سبب یعنی وقت کے جزء کے ساتھ ادا کے متصل ہونے کا اعتبار کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ وقت کا جو جزء ادائے صلوٰۃ کے متصل ہوگا وہی اس کا سبب ہوگا۔ مگر اس کی چار قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اگر نماز اول وقت میں ادا کی گئی تو وقت کا وہ جزء اول (جزء لا یتجزیٰ) جو تحریمہ پر مقدم ہے اور ادائے صلوٰۃ کے ساتھ متصل ہے وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہوگا اسلئے کہ وقت کا جزء اول تو موجود ہے اور اس کے بعد کے تمام اجزاء معدوم ہیں اور معدوم، موجود کا

مزاحم نہیں ہوتا ہے لہذا بعد والے اجزاء جزء اول کے مزاحم نہ ہوں گے۔ اور جب بعد والے اجزاء جزء اول کے مزاحم نہیں ہیں تو اول وقت میں نماز ادا کرنے کی صورت میں وقت کے اول جزء کو وجوب صلوٰۃ کا سبب قرار دینا بھی درست ہے دوم یہ کہ اگر اول وقت میں نماز ادا نہ کی گئی اور فعل ادا جزء اول کے ساتھ متصل نہ ہوا تو سببیت اس جز کی طرف منتقل ہو جائے گی جو جزء، جزء اول کے متصل ہوگا پس اگر اس جزء ثانی میں نماز ادا کر لی گئی اور نماز کی ادا اسی کے ساتھ متصل ہو گئی تو سببیت اس پر ثابت ہو جائے گی یعنی یہ جزء ثانی سبب ہوگا اور اگر اس کے ساتھ بھی ادا متصل نہ ہو سکی یعنی اس میں نماز ادا نہ کی گئی تو اس کے بعد والے اجزاء صحیحہ کی طرف سببیت منتقل ہو جائے گی۔ یعنی وقت تنگ ہونے سے پہلے پہلے جس جزء میں بھی نماز ادا کی جائے گی اسی سے متصل جزء اس نماز کے وجوب کا سبب ہوگا۔ الحاصل ادائے صلوٰۃ کی ابتداء سے وقت کا جو حصہ متصل ہوگا وہی وجوب صلوٰۃ کا سبب ہوگا مثلاً آج کل ظہر کا وقت ۱۲½ بجے سے شروع ہوتا ہے مگر ایک شخص نے ٹھیک دو بجے نماز شروع کی تو ۲ بجے کے وقت کے ساتھ جو وقت متصل ہے یعنی ایک بج کر ۵۹ منٹ ۵۹ سکنڈ پر جو وقت ہے وہ اس نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کل وقت سے سببیت کا منتقل ہونا تو ثابت ہو گیا ہے یعنی سابقہ ضرورت کی وجہ سے یہ بات تو ثابت ہو گئی کہ نماز کا پورا وقت نماز کے وجوب کا سبب نہیں ہو سکتا ہے بلکہ وقت کا وہ حصہ اور وہ جزء سبب ہوگا جو ادائے صلوٰۃ سے متصل ہوگا اور کل وقت کے بعد ایسا کوئی جزء موجود نہیں ہے جس کی مقدار معلوم ہو یعنی اس پر کوئی دلیل نہیں کہ اگر مذکورہ ضرورت کی وجہ سے پورے وقت کو سبب قرار دینا ممکن نہیں ہے تو وقت کے ایسے جزء کو سبب قرار دیدیا جائے جس کی مقدار معلوم ہو مثلاً وقت کے ربع یا خمس یا سدس کو سبب قرار دیدیا جائے۔ بہر حال جب نہ پورے وقت کو سبب قرار دینا ممکن ہے اور نہ معلوم المقدار جزء کو سبب قرار دینا ممکن ہے تو ادنیٰ جزء پر اکتفاء کرنا واجب ہوگا۔ یعنی جزء لا یتجزیٰ سبب ہوگا کیونکہ ادنیٰ جز یقینی ہوتا ہے اور اس سے زائد مشکوک ہوتا ہے اور یقینی چیز کو اختیار کرنا واجب ہے بہ نسبت اس کے کہ مشکوک کو اختیار کیا جائے۔ لہذا یقینی یعنی ادنیٰ جزء (جزء لا یتجزیٰ) سبب ہوگا اور چونکہ سبب کا سبب کے ساتھ اتصال اصل ہے اسلئے مطلقاً ادنیٰ جز سبب نہ ہوگا بلکہ وہ ادنیٰ جزء سبب ہوگا جو ادائے صلوٰۃ کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔

ولم یجز تقریرہ الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہے کہ مذکورہ ضرورت کی وجہ سے کل وقت ادائے صلوٰۃ کا سبب نہیں ہوگا بلکہ بعض وقت سبب ہوگا مگر یہ بات ممکن ہے کہ ادا سے پہلے کے تمام اجزاء کو سبب قرار دیا جائے نہ کہ خاص طور پر اس جزء کو جو ادا کے ساتھ متصل ہے مثلاً ایک شخص نے وقت کے جزء اول میں نماز ادا نہیں کی اور جزء ثانی اور جزء ثالث میں بھی نماز ادا نہیں کی بلکہ جزء رابع میں ادا کی تو ادائیگی کے وقت سے لیکر جزء اول تک کے تمام اجزاء کو سبب قرار دیدیا جائے اور خاص طور پر اس جزء کو سبب قرار نہ دیا جائے جو ادا کے ساتھ متصل ہو۔ الحاصل ایسا کیوں نہیں کیا گیا کہ جو اجزاء ادا پر مقدم ہیں ان تمام کو سبب قرار دیدیا جاتا اور خاص طور پر اس جزء کو سبب قرار نہ دیا جاتا جو ادا سے متصل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ادا سے پہلے کے تمام اجزاء کو سبب قرار دیدیا گیا اور جزء متصل بالادا کو سبب قرار نہ دیا گیا تو اس صورت میں قلیل (جزء متصل بالادا) سے کثیر (اجزاء متقدمہ علی الادا) کیطرف بلا دلیل تجاوز کرنا لازم آئیگا اس طور پر کہ وقت کے سبب ہونے پر دو دلیلیں ہیں ان میں سے ایک دلیل تو ایسی ہے جس سے کل وقت کا سبب ہونا ثابت ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ نماز وقت کی طرف مضاف ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے صلاۃ الظہر، اور اضافت شی الی الشی اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ مضاف الیہ مضاف کے لئے سبب ہو پس وقتِ ظہر، صلاۃ ظہر کا سبب ہوگا۔ اور دوسری دلیل جزء ادنیٰ یعنی جزء لا یتجزیٰ کے سبب ہونے پر دلالت کرتی ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ جزء ادنیٰ یقینی ہوتا ہے اور اس سے زائد مشکوک ہوتا ہے اور مشکوک کے مقابلہ میں یقینی چیز کو اختیار کرنا واجب ہے۔ اس لئے جزء ادنیٰ جو یقینی ہے وہ سبب ہوگا۔ اور سبب کا سبب کے ساتھ چونکہ اتصال ضروری ہے اس لئے مطلقاً جزء ادنیٰ سبب نہ ہوگا بلکہ جزء ادنیٰ متصل بالادا سبب ہوگا۔ بہر حال کلِ وقت کے سبب ہونے پر بھی دلیل موجود ہے اور جزء ادنیٰ متصل بالادا کے سبب ہونے پر بھی دلیل موجود ہے لیکن ادا سے مقدم تمام اجزاء کے سبب ہونے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ پس جب سببیت اور ظرفیت کے اجتماع کی وجہ سے کل وقت کو سبب قرار دینا متعذر ہوگیا جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے تو جزء ادنیٰ یعنی جزء لا یتجزیٰ کو اس کے یقینی ہونے کی وجہ سے سبب قرار دیا جائے گا اب اگر ہم اس جزء ادنیٰ متصل بالادا کو چھوڑ کر اجزاء متقدمہ علی الادا کو سبب قرار دیں تو قلیل (جزء ادنیٰ) سے کثیر (اجزاء متقدمہ علی الادا) کیطرف بلا دلیل تجاوز کرنا لازم آئیگا اور یہ ناجائز اور باطل ہے اس لئے ہم نے جزء ادنیٰ متصل بالادا کو سبب قرار دیا اور اجزاء متقدمہ علی الادا کو سبب قرار نہیں دیا۔ سوم یہ ہے کہ سببیت منتقل ہوتی رہے گی یعنی نماز ادا نہ کرنے کی صورت میں جس طرح جزء اول سے جزء ثانی کی طرف سببیت منتقل ہوئی ہے اسی طرح جزء ثانی سے جزء ثالث کی طرف اور جزء ثالث سے جزء رابع کی طرف منتقل ہوتی رہے گی یہاں تک کہ نماز کا وقت تنگ ہوجائے پس اگر سببیت منتقل ہوتے ہوتے نماز کا وقت تنگ ہوگیا تو حضرت امام زفر رح کے نزدیک تنگی وقت سے مراد یہ ہے کہ رباعی نماز کا اتنا وقت باقی رہ جائے جس میں چار رکعت ادا کی جاسکیں۔ چنانچہ اگر اتنا وقت باقی رہ گیا جس میں چار رکعت ادا کی جاسکتی ہیں تو اب اس کے مابعد کی طرف سببیت منتقل نہ ہوگی کیونکہ اگر رباعی نماز کا چار رکعت کی مقدار وقت باقی نہ رہا اور آپنے اس وقت کو سبب قرار دیکر رباعی نماز واجب کردی تو یہ تکلیف مالایطاق ہوگا۔ حالانکہ باری تعالیٰ کے قول " لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا " کیوجہ سے شریعت اسلام میں تکلیف مالایطاق کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ہماری تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ امام زفر رح کے نزدیک ثلاثی نماز میں تنگی وقت سے مراد یہ ہوگا کہ تین رکعت کی مقدار وقت باقی رہ جائے اور ثنائی نماز میں تنگی وقت سے مراد یہ ہے کہ اتنا وقت باقی رہ جائے جسمیں دو رکعت ادا کی جاسکیں۔ اور امام زفر رح کے علاوہ دوسرے احناف کے نزدیک تنگی وقت سے مراد یہ ہے کہ صرف اتنا وقت باقی رہ جائے جس میں تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو پس امام زفر رح کے علاوہ دوسرے احناف کے نزدیک وقت کے اجزاء میں سے آخری جزء تک سببیت منتقل ہوجائے گی اور اس آخری وقت میں وہ جزء لا یتجزیٰ سبب ہوگا جو شروع فی الادا کے متصل ہوگا اسلئے کہ اس جزء سے بعد ایسا کوئی جزء باقی نہیں رہا جس کی طرف سببیت کے منتقل ہونے کا

احتمال ہو۔ اس وجہ سے آخری وقت میں اسی جزء کے لئے سببیت متعین ہوگی جو جزء شروع فی الاداء سے متصل ہوگا۔ اور رہا تکلیف مالایطاق کا لازم آنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اداء واجب ہونے کے لئے حقیقت قدرت کا موجود ہونا شرط نہیں ہے بلکہ توہم قدرت کا پایا جانا بھی کافی ہے اور وہ وقت جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہو اس میں مکلف ادائے واجب پر اگرچہ حقیقتاً قادر نہیں ہے لیکن قادر ہونے کا وہم ضرور ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ وقت کو دراز کردے اور یہ شخص اس وقت میں نماز ادا کرلے پس اسی توہم قدرت کی بنیاد پر حضرت امام صاحب رح نے فرمایا کہ اجزاء وقت میں سے اس آخری جزء تک سببیت منتقل ہو جائے گی جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہو۔

فَيُعْتَبَرُ حَالُهُ فِي الْإِسْلَامِ وَالْبُلُوْغِ وَالْعَقْلِ وَالْجُنُوْنِ وَالسَّفَرِ وَالْإِقَامَةِ وَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ عِنْدَ ذٰلِكَ الْجُزْءِ

ترجمہ:۔ پس مکلف کا حال، مسلمان ہونے میں، بالغ ہونے میں، عاقل ہونے میں، مجنون ہونے میں، مسافر ہونے میں، مقیم ہونے میں، حائضہ ہونے میں اور حیض سے پاک ہونے میں اس جزء کے وقت معتبر ہوگا۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا کہ جب امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک آخری وقت میں وہ جزء سبب ہوتا ہے جو شروع فی الاداء سے متصل ہو اور اس کی مقدار، مقدار تحریمہ ہے تو مکلف کے حال میں اسی جزء یعنی مقدار تحریمہ کا اعتبار ہوگا چنانچہ اگر نماز کا اتنا وقت باقی رہ گیا جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہے اور اس وقت میں کافر نے اسلام قبول کیا یا نابالغ بالغ ہوگیا یا مجنون عاقل ہوگیا یا حائضہ اپنے حیض سے پاک ہوگئی تو ان میں سے ہر ایک پر اس وقت کی نماز واجب ہو جائے گی۔ اگرچہ باقی تمام اجزاء میں یہ حضرات نماز کے اہل نہیں تھے۔ اسی طرح اگر اس وقت میں عاقل مجنون ہوگیا یا عورت حائضہ ہوگئی تو ان دونوں سے نماز ساقط ہو جائے گی اگرچہ یہ دونوں باقی تمام اجزاء میں نماز کے اہل تھے اسی طرح اگر اس وقت میں مسافر مقیم ہوگیا تو اس پر مقیم کی نماز یعنی پوری نماز واجب ہوگی اگرچہ وہ باقی تمام اجزاء میں مسافر رہا ہے اور اگر مقیم مسافر ہوگیا تو اس پر مسافر کی نماز یعنی قصر نماز واجب ہوگی اگرچہ وہ باقی تمام اجزاء میں مقیم رہا ہے اور امام زفر رح کے نزدیک مکلف کے حال کا اعتبار کرنے کے لئے اس قدر وقت کا ہونا ضروری ہے جس میں اس وقت کی نماز ادا کرسکے چنانچہ اگر اتنا وقت باقی ہو جس میں اس وقت کی نماز ادا کی جاسکتی ہے اور اس وقت میں کوئی شخص نماز کا اہل ہوگیا تو اس پر نماز واجب ہو جائے گی اور اگر نماز کا اہل تھا مگر اس وقت میں نااہل ہوگیا تو اس سے نماز ساقط ہو جائیگی اور اگر اس سے کم وقت ہو تو امام زفر رح کے نزدیک اس میں مکلف کے حال کا اعتبار نہ ہوگا۔

وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِكَ الْجُزْءِ فَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ صَحِيْحًا كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجَبَ كَامِلًا فَإِذَا اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرْضُ وَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ

اَلْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِي الْعَصْرِ يَسْتَأْنِفُ فِي وَقْتِ الْاِحْمِرَارِ وَجَبَ نَاقِصًا يُؤَدِّي بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا مَا إِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرَ فِي أَوَّلِ وَقْتِهٖ ثُمَّ مَدَّهُ إِلٰى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّهُ لَا يَفْسُدُ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهُ حَقَّ شُغْلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ فَجَعَلَ مَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا لِأَنَّ الْاِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَى الصَّلٰوةِ مُتَعَذِّرٌ۔

ترجمہ: اور اس جزء کی صفت کا اعتبار کیا جائیگا پس اگر وہ جزء صحیح ہو جیسا کہ فجر میں ہے تو اس جزء کی وجہ سے فجر کی نماز کامل واجب ہوگی پس اگر طلوع آفتاب کی وجہ سے فساد عارض ہوگیا تو فرض باطل ہو جائے گا اور اگر وہ جزء فاسد ہو جیسا کہ عصر میں ہے درآنحالیکہ وہ عصر کی نماز وقتِ احمرار میں شروع کرتا ہے تو عصر کی نماز ناقص واجب ہوگی لہٰذا عصر کی نماز صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کریگا اور اس پر یہ لازم نہیں آئے گا کہ جب عصر کی نماز اس کے اولِ وقت میں شروع کی پھر اس کو دراز کیا یہاں تک کہ آفتاب غروب ہوگیا تو فاسد نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ شریعت نے اس کے لئے ادا کے ساتھ پورے وقت کو مشغول کر دینے کا حق مقرر کیا ہے لہٰذا وہ فساد جو اس کے ساتھ عزیمت پر بناء کرنے کی وجہ سے متصل ہوگا معاف کر دیا ہے اسلئے کہ (علیٰ وجہ العزیمت) نماز ادا کرنے کے ساتھ فساد سے احتراز ناممکن ہے۔

تشریح: صاحب حسامی کہتے ہیں کہ صحت اور فساد، نقصان اور کمال میں اُسی جزء اخیر کی صفت کا اعتبار ہوگا۔ پس اگر وہ جزء اخیر صحیح اور کامل ہوگا تو سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے نماز بھی کامل واجب ہوگی جیسا کہ فجر کی نماز کا وقت اول تا آخر سارے کا سارا کامل اور غیر مکروہ ہوتا ہے پس اگر فجر کی نماز اس کے جزء اخیر میں شروع کی اور پھر دورانِ نماز سورج طلوع ہونے کی وجہ سے فساد پیش آگیا تو ہم حنفیوں کے نزدیک فجر کی یہ نماز باطل ہو جائے گی اور اس کا اعادہ واجب ہوگا لیکن امام شافعی رحمہ نے فرمایا ہے کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز باطل نہیں ہوتی ہماری دلیل یہ ہے کہ فجر کی نماز کا پورا وقت چونکہ کامل ہوتا ہے حتی کہ اس کا جزء اخیر بھی کامل ہوتا ہے اس لئے اس نماز کا سبب کامل ہوگا اور جب سبب کامل ہے تو نماز بھی کامل واجب ہوگی کیونکہ وجوب سبب کے مطابق ہوتا ہے اور جو چیز کامل واجب ہوتی ہے اس کو صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کرنا درست نہیں ہوتا حتی کہ اگر واجب کامل کو صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کیا گیا تو وہ ادا نہیں ہوگا بلکہ اس کا اعادہ واجب ہوگا جیسا کہ اگر کسی نے ایام کی تعیین کے بغیر روزے کی نذر کی تو عیدین اور ایام تشریق میں وہ روزہ ادا نہ ہوگا اسی طرح اگر کسی نے زمین پر آیتِ سجدہ تلاوت کی اور پھر سواری پر سوار ہو کر اشارے سے سجدہ کیا تو یہ سجدہ ادا نہ ہوگا کیونکہ نذرِ مطلق کا روزہ اور سجدۂ تلاوت سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے کامل واجب ہوئے تھے لہٰذا وہ ناقص ادا کرنے سے ادا نہ ہوں گے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز کے باطل ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اصلِ نماز باطل ہوگئی بلکہ یہ مراد ہے کہ فرضیت باطل ہوگئی یعنی

فرض تو ادا نہیں ہوگا البتہ یہ نماز نفل ہو جائے گی۔ اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ اصلِ صلاۃ ہی باطل ہو جائیگی یعنی فجر کی یہ نماز نہ فرض ہوگی اور نہ نفل ہوگی۔ حضرت امام شافعی رح کی دلیل صحیحین کی روایت کردہ حدیث ابو ہریرہ ہے یعنی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر" یعنی جس نے طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی ایک رکعت پائی اس نے فجر کو پالیا اور جس نے غروبِ آفتاب سے پہلے عصر کی ایک رکعت کو پالیا اس نے عصر کو پالیا۔ اس حدیث سے واضح ہوگیا کہ جس طرح عصر کی نماز غروب آفتاب سے باطل نہیں ہوتی اسی طرح فجر کی نماز طلوع آفتاب سے باطل نہیں ہوتی۔ احناف کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس حدیث اور اگلی حدیث کے درمیان تعارض واقع ہوگیا جس میں اوقات ثلثہ طلوع، غروب اور نصف النہار میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے یعنی حدیثِ نہی کا تقاضہ یہ ہے کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز اور غروب کی وجہ سے عصر کی نماز باطل ہو جائے۔ اور حدیث "من ادرک رکعۃ" کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں باطل نہ ہوں اور تعارض احادیث کی صورت میں قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروب آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز تو باطل نہ ہو لیکن طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز باطل ہو جائے کیونکہ فجر کی نماز سبب کامل کی وجہ سے کامل واجب ہوئی ہے اور واجبِ کامل ناقص طور پر ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتا لہٰذا دورانِ نماز آفتاب طلوع ہونے کی وجہ سے فجر کی نماز ناقص طور پر ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی بلکہ اس کا اعادہ واجب ہوگا اور عصر کے وقت کا جزءِ اخیر چونکہ ناقص ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے اسلئے عصر کی نماز، سببِ ناقص کی وجہ سے ناقص واجب ہوگی اور جب عصر کی نماز ناقص واجب ہوئی تو غروب کی وجہ سے ناقص ہی ادا کی گئی یعنی جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کرلی گئی اور جب ادا وجوب کے مطابق ہوگئی تو شرعاً اس کا اعتبار ہوگا، اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔ الحاصل احناف نے قیاس پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز تو باطل ہو جائے گی لیکن غروب کی وجہ سے عصر کی نماز باطل نہ ہوگی۔ بہرحال وقت کا جزءِ اخیر اگر کامل ہو تو نماز کامل واجب ہوگی جیسا کہ فجر میں ہے اور اگر وہ جزءِ اخیر ناقص اور فاسد ہو تو سبب یعنی اس جزء کے ناقص ہونے کی وجہ سے نماز ناقص واجب ہوگی مثلاً ایک شخص وقتِ احمرار میں نماز عصر شروع کرتا ہے اور وقتِ احمرار ناقص وقت ہے تو اس وقتِ ناقص (سببِ ناقص) کی وجہ سے عصر کی یہ نماز ناقص واجب ہوگی اور جو چیز ناقص واجب ہوتی ہے اس کو صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کرنا چونکہ درست ہوتا ہے اس لئے غروبِ آفتاب کے باوجود اس نماز عصر کو ادا کرنا درست ہوگا اور اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔

وما یلزم علی ہذا سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ جو نماز کامل واجب ہوتی ہے وہ صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتی غلط ہے کیونکہ اگر کسی نے عصر کے اولِ وقت میں عصر کی نماز شروع کی اور تعدیل اور تطویل کے ذریعہ اس کو اس قدر بڑھادیا کہ سلام پھیرنے سے پہلے آفتاب غروب ہوگیا تو یہ نماز صفتِ نقصان کے ساتھ پوری ہوگی حالانکہ اسکو وقتِ کامل میں شروع کیا گیا تھا۔ یعنی وقتِ کامل (سببِ کامل) کی وجہ سے کامل واجب ہوئی تھی لیکن غروب کی وجہ سے صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کی گئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ احکامِ شرعیہ

کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت۔ عزیمت اس کا نام ہے جو اصل ہو اور عوارض کا اس میں کوئی دخل نہ ہو اور رخصت وہ ہے جو عوارض کی وجہ سے مشروع ہو مثلاً سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا رخصت ہے یعنی روزہ نہ رکھنا عارضِ سفر کی وجہ سے مشروع ہے اور روزہ رکھنا عزیمت ہے یعنی آیت "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" کی وجہ سے روزہ رکھنا اصل ہے۔ اسیطرح پورے وقت کو نماز کے ساتھ گھیر لینا عزیمت ہے کیونکہ خداوند قدوس کی طرف سے ہر وقت نعمتوں کا ورود ہوتا ہے اسلئے ان پر شکر کا تقاضہ یہی ہے کہ پورا وقت نماز کے ساتھ مشغول کر دیا جائے وقت کا کوئی حصہ نماز سے خالی نہ رہے لیکن وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کر کے باقی وقت کو اپنی ضروریات میں صرف کرنے کی رخصت دیدی گئی اسلئے کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو معاش اور روٹی روزی کا مسئلہ دشوار تر ہو جاتا پس اس عارض کی وجہ سے وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کرنے کی اجازت اور رخصت دیدی گئی اور یہ بات مسلم ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا رخصت پر عمل کرنے کی بہ نسبت اولیٰ ہے اور یہ بھی ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ عصر کی نماز کو عزیمت کے طور پر ادا کرنے کی صورت میں کراہت سے بچنا محال ہے اور محال کی تکلیف ساقط الاعتبار ہے پس چونکہ عزیمت کے طور پر عصر ادا کرنے کی صورت میں کراہت سے بچنا محال ہے اس لئے شریعت اسلام نے کراہت کی اس مقدار کو معاف کر دیا ہے اور جب کراہت کی یہ مقدار معاف کر دی گئی تو مذکورہ صورت میں غروب کی وجہ سے عصر کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اس کا اعادہ لازم نہ ہوگا۔

وَاَمَّا اِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْاَدَآءِ فَالْوُجُوْبُ یُضَافُ اِلٰی کُلِّ الْوَقْتِ لِزَوَالِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِیَةِ لِاِنْتِقَالِ السَّبَبِیَّةِ عَنِ الْکُلِّ اِلَی الْجُزْءِ فَوَجَبَ بِصِفَةِ الْکَمَالِ فَلَا یَتَأَدّٰی بِصِفَةِ النُّقْصَانِ فِی الْاَوْقَاتِ الثَّلٰثَةِ الْمَکْرُوْهَةِ بِمَنْزِلَةِ سَائِرِ الْفَرَائِضِ۔

ترجمہ:۔ بہر حال جب وقت ادا سے خالی ہو گیا تو وجوب کلِ وقت کی طرف منسوب ہوگا اسلئے کہ وہ ضرورت جو سببیت کو کل سے جزء کی طرف منتقل کرنے کا باعث ہے وہ زائل ہو گئی پس واجب صفتِ کمال کے ساتھ واجب ہوگا اور دوسرے تمام فرائض کی طرح اوقات ثلثہ مکروہہ میں صفتِ نقصان کے ساتھ ادا نہ ہوگا۔

تشریح چوتھی قسم یہ ہے کہ مکلف وقت میں نماز ادا نہ کر سکا بلکہ نماز فوت ہو گئی تو اس صورت میں وجوبِ صلاۃ کل وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی پورا وقت اس قضاء نماز کے واجب ہونے کا سبب ہوگا کیونکہ کلِ وقت کو سبب قرار دینا اس ضرورت کے پیش نظر ممنوع تھا کہ ظرفیت اور سببیت دونوں کا جمع ہونا ناممکن ہے اور اسی ضرورت کی وجہ سے کلِ وقت سے جزءِ وقت کی طرف سببیت منتقل ہوئی تھی۔ جیسا کہ تفصیل پہلے گذر چکی ہے لیکن جب وقت میں نماز ادا نہیں کی گئی تو وہ وقت اس نماز کے لئے ظرف نہ رہا اور جب وقت ظرف نہ رہا تو کل وقت کو سبب قرار دینے سے جو ضرورت مانع تھی یعنی ظرف کا سبب کے ساتھ جمع ہونا وہ زائل ہو گئی تو اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی کلِ وقت کو سبب

قرار دینا لازم ہوگا اور کلِ وقت چونکہ کامل ہے اس لئے کل گذشتہ عصر کی قضا نماز بھی کامل واجب ہوگی اور جب کل گذشتہ عصر کی قضا نماز سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے کامل واجب ہوئی ہے تو اس کو صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کرنا درست نہ ہوگا اور اوقات ثلثہ مکروہہ (طلوع، غروب، نصف النہار) میں نماز چونکہ مکروہ اور ناقص ادا ہوتی ہے اسلئے کل گذشتہ عصر کی قضا نماز بھی ان اوقات مکروہہ میں ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی جیسا کہ دوسری فرض نمازوں کو ان اوقات ثلثہ میں ادا کرنا درست نہیں ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ عصر کی قضا نماز کا سبب عصر کا پورا وقت ہے جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا ہے اور عصر کے پورے وقت میں ایک حصہ یعنی وقتِ احمرار سے غروب تک ناقص ہے پس عصر کا وقت کامل اور ناقص دونوں سے مرکب ہوا اور نتیجہ ارذل کے تابع ہوتا ہے لہذا عصر کا پورا وقت ناقص ہوا اور جب عصر کا پورا وقت یعنی عصر کی قضاء کا سبب ناقص ہے تو عصر کی قضا نماز کو اوقات ثلثہ مکروہہ میں ادا کرنا درست ہونا چاہیئے حالانکہ آپ اس کی اجازت نہیں دیتے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آپ کے اعتراض کے مطابق سبب یعنی وقتِ عصر من وجہ کامل ہے اور من وجہ ناقص ہے لہذا واجب بھی من وجہ کامل اور من وجہ ناقص ہوگا یعنی عصر کی قضا نماز من وجہ کامل واجب ہوگی اور من وجہ ناقص ہوگی اور جب ایسا ہے تو من کل وجہ وقت ناقص یعنی اوقات ثلثہ مکروہہ میں ادا کرنا کیسے درست ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جب عصر کی نماز اس کے وقت میں ادا نہیں کی گئی تو وہ نماز مکلف کے ذمہ میں صفتِ کمال کے ساتھ واجب ہوگی کیونکہ فی نفسہ وقت میں کوئی نقصان نہیں ہے نقصان تو صرف اس اعتبار سے ہے کہ ان اوقاتِ ثلثہ میں عبادت کرنا کفار کی عبادت کے مشابہ ہے پس جب فی نفسہ وقت میں کوئی نقصان نہیں ہے تو عصر کی قضا نماز کا سبب بھی کامل ہوگا اور جب سبب کامل ہے تو عصر کی قضا نماز بھی کامل واجب ہوگی اور جب عصر کی قضا نماز کامل واجب ہوئی ہے تو اس کو اوقاتِ مکروہہ میں صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

(فوائد) مامور بہ مقید بالوقت کی پہلی قسم کی مذکورہ چاروں قسموں کا خلاصہ یہ ہے کہ وجوب یا تو وقت کے جزءِ اول کیطرف منسوب ہوگا یا جزءِ متصل بالادا کیطرف منسوب ہوگا یا وقت تنگ ہونے کی صورت میں جزءِ ناقص کی طرف منسوب ہوگا اور یا پورے وقت کیطرف منسوب ہوگا۔ پہلی صورت میں وقت کا جزءِ اول سبب ہوگا دوسری صورت میں جزءِ متصل بالادا سبب ہوگا، تیسری صورت میں جزءِ ناقص سبب ہوگا اور چوتھی صورت میں پورا وقت سبب ہوگا۔

فاضل مصنف نے مامور بہ مقید بالوقت کی اس پہلی قسم کا آپ کی ذہانت پر اعتماد کرتے ہوئے حکم بیان نہیں فرمایا ہے لیکن خادم ذکر کرتا ہے چنانچہ عرض ہے کہ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ فرض وقت کی تعیین کی نیت کرنا شرط ہے مثلاً یہ کہے کہ میں آج کی ظہر کی نماز پڑھتا ہوں اور اگر مطلق نماز کی نیت کی اور یہ کہا کہ میں نماز کی نیت کرتا ہوں تو یہ نیت کافی نہ ہوگی کیونکہ اس قسم میں وقت ظرف ہے اس میں وقتی اور غیر وقتی یعنی نوافل اور قضا نمازیں سب ہی ادا کی جاسکتی ہیں لہذا تعیین کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور اگر صرف یہ کہا کہ میں نے ظہر کی نماز کی نیت کی تو بھی کافی نہیں ہے کیونکہ ظہر کی نماز ادا بھی ہوتی ہے اور قضا بھی ہوتی ہے لہذا ادا اسی وقت متعین ہوگی جبکہ فرضِ وقت کا ذکر کیا گیا ہو اور یہ

کہا گیا ہو کہ میں نے آج کی ظہر کی نیت کی، یہ بھی خیال رہے کہ اگر وقت اس قدر تنگ ہو گیا کہ اس وقت کے فرض کے علاوہ دوسری نمازوں کی گنجائش نہ رہی تو بھی تعیین فرض کی نیت کرنا ضروری ہوگا کیونکہ وقت اصلاً کشادہ ہے لیکن عارض کوتاہی کی وجہ سے تنگ ہو گیا اور اصل کے مقابلہ میں چونکہ عارض کا اعتبار نہیں ہوتا اسلئے تنگیٔ وقت کی صورت میں بھی اصل کا اعتبار کرتے ہوئے تعیین کی نیت کرنا شرط ہوگا اور یہ بھی ذہن میں رہے کہ اگر مکلف نے زبان یا دل سے وقت کا کوئی حصہ متعین کر دیا مثلاً اول یا اوسط یا آخر تو یہ متعین نہ ہوگا بلکہ فعلِ مامور بہ ادا کرنے سے متعین ہوگا۔ چنانچہ اگر اپنے متعین کردہ حصۂ وقت میں نماز ادا نہ کی بلکہ دوسرے حصہ میں ادا کی تو یہ نماز قضا نہ کہلائے گی بلکہ ادا کہلائے گی کیونکہ جو چیز کشادہ وقت میں واجب ہوتی ہے اس کو وقت کے جس جزء میں بھی ادا کریگا ادا ہی کہلائے گی۔ قضا نہ کہلائے گی۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ مَاجُعِلَ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَهٗ وَسَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ وَهُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ أَلَا تَرٰى أَنَّهٗ قُدِّرَ بِهٖ وَأُضِيْفَ إِلَيْهِ۔

ترجمہ:۔ اور مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم وہ ہے جس کے لئے وقت کو معیار قرار دیا گیا ہو اور اس کے وجوب کے لئے سبب اور وہ روزے کا وقت ہے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ روزے کو وقت کے ساتھ مقدر کیا گیا ہے اور روزے کو وقت کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔

تشریح مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم یہ ہے کہ وقت فعل مامور بہ کیلئے معیار اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہو معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فعل مامور بہ اس وقت کو جس کے ساتھ وہ مقید ہے اس طرح گھیرے کہ فعل مامور بہ ادا کرنے کے بعد وقت کا کوئی حصہ باقی نہ رہے بلکہ وقت کے بڑھنے سے فعل مامور بہ بڑھ جائے اور وقت کے گھٹنے سے فعل مامور بہ گھٹ جائے جیسے روزے کا وقت روزے کے لئے معیار بھی ہے اور روزہ واجب ہونے کا سبب بھی ہے معیار تو اس طور پر ہے کہ روزہ وقت کے ساتھ اس طرح مقدر ہوتا ہے کہ وقت (دن) کے بڑھنے سے روزہ بڑھ جاتا ہے جیسا کہ مئی جون میں دن کے بڑھنے سے روزہ بڑھ جاتا ہے اور وقت (دن) کے گھٹنے سے روزہ گھٹ جاتا ہے جیسا کہ سردی کے زمانہ میں دن کے چھوٹا ہونے سے روزہ چھوٹا ہو جاتا ہے۔ اور جب روزہ وقت (دن) کے ساتھ اس طرح مقدر ہے تو یہ وقت روزے کے لئے معیار ہوگا، ظرف نہ ہوگا اور وقت وجوبِ صوم کے لئے سبب اس طور پر ہے کہ روزہ وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صوم شہرِ رمضان اور اضافت سببیت کی دلیل ہے یعنی اضافت کی صورت میں مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے کیونکہ اضافات میں اصل یہ ہے کہ مسبب، سبب کیطرف مضاف ہو اور اگر کہیں اس کے خلاف ہوتا ہے تو وہ مجاز ہوگا۔ بہر حال صوم کا شہرِ رمضان کی طرف مضاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ شہرِ رمضان کا وقت روزہ واجب ہونے کے لئے سبب ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ پورا شہرِ رمضان، وجوبِ صوم کا سبب ہے یا اس کا کوئی ایک حصہ (۱) بعض حضرات

فرماتے ہیں کہ پورا شہر رمضان، سبب ہے کیونکہ روزہ شہر رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے یعنی مضاف الیہ، مضاف کا سبب ہوتا ہے اس قول پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس قول کی بنا پر مسبب کا سبب پر مقدم ہونا لازم آئیگا حالانکہ سبب مقدم نہیں ہوتا بلکہ سبب مقدم ہوتا ہے اور مسبب کا مقدم ہونا اس طور پر لازم آئیگا کہ رمضان کے پہلے دن کا روزہ، رمضان پر مقدم ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سبب رمضان کا پورا مہینہ ہے اور پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے لہذا پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینے پر مقدم ہونا کیسے لازم آئیگا اور جب پہلے دن کے روزے یعنی مسبب کا سبب یعنی پورے مہینے پر مقدم ہونا لازم نہیں آیا تو پورے مہینے کو روزے کا سبب قرار دینا بھی درست ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ روزے کا سبب صرف ایام ہیں راتیں روزے کا سبب نہیں ہیں کیونکہ سبب مسبب کا محل ہوتا ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ مسبب یعنی روزے کا محل ایام ہیں نہ کہ راتیں۔ لہذا ایام ہی روزہ واجب ہونے کا سبب ہونگے اور راتوں کو سبب ہونے میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ راتیں روزے کے منافی ہیں کیونکہ روزہ نام ہے نہ کھانے پینے اور نہ جماع کرنے کا اور رات میں یہ سب کچھ ہوتا ہے اور شے اپنے منافی شے کا سبب نہیں ہوتی ہے لہذا راتیں روزے کا سبب نہیں ہوں گی۔

(۳) بعض حضرات کا خیال ہے کہ شہر رمضان کا پہلا جز پورے ماہ کے روزوں کے وجوب کا سبب ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں روزے کا اہل ہو اور پھر صبح صادق سے پہلے مجنون ہوگیا ہو اور رمضان گذرنے کے بعد ٹھیک ہوگیا ہو تو اس شخص پر اس رمضان کے روزوں کی قضا واجب ہوتی ہے پس قضا کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر اس رمضان کے روزے واجب تھے اور اس رمضان کے روزے اسی وقت واجب ہوسکتے ہیں جبکہ رمضان کا جزء اول وجوب صوم کا سبب ہو۔ الغرض اس دلیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رمضان کا جزء اول وجوب صوم کا سبب ہے

(۴) بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ ہر دن کا اول حصہ اس دن کے روزے کا سبب ہے۔ کیونکہ ہر دن کا روزہ مستقل عبادت ہے یہی وجہ ہے کہ ایک روزے کے فاسد ہونے سے دوسرے روزے فاسد نہیں ہوتے۔ بہرحال جب ہر دن کا روزہ مستقل عبادت ہے تو ہر دن کے روزے کا سبب بھی مستقل اور علیحدہ ہوگا کیونکہ مستقل مسببات کے لئے مستقل اسباب ہوتے ہیں۔ الغرض ہر دن کا اول حصہ ہر دن کے روزے کا سبب ہے۔

(۵) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ہر رات کا آخری حصہ اگلے دن کے روزے کا سبب ہے کیونکہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے قول ۴ کی صورت میں نہیں ہوسکتا۔ حاصل یہ کہ قول ۳ اور ۵ دونوں کے مطابق ہر روزہ کا علیحدہ سبب ہے صرف اتنا فرق ہے کہ قول (۴) میں ہر دن کے اول حصہ کو اس دن کے روزے کا سبب قرار دیا گیا ہے اور قول (۵) میں دن طلوع ہونے سے پہلے رات کے آخری حصے کو اس دن کے روزے کا سبب قرار دیا گیا ہے۔ اس دوسری قسم پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ وقت جس طرح فعل ماموربہ کے لئے معیار اور وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے اسی طرح ادا واجب کے لئے شرط بھی ہوتا ہے لیکن فاضل مصنف نے اس کے شرط ہونے کو ذکر نہیں فرمایا اس کی وجہ کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے اور سب ہی کو معلوم ہے کہ ہر موقت میں وقت اسکی ادا کے لئے شرط ہوتا ہے۔

اور یہ دوسری قسم بھی مُوقّت یعنی مامور بہ مقید بالوقت کی ہے اس لئے اس مامور بہ کی ادا کے لئے بھی وقت شرط ہوگا۔ اور یہ بات چونکہ سب کو معلوم ہے اس لئے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی اس کے برخلاف سبب اور معیار کہ وقت کبھی سبب نہیں ہوتا ہے جیسے نذر معین کے روزے میں نذر، وجوبِ صوم کا سبب ہے اور وقت سبب نہیں ہے اور وقت کبھی معیار نہیں ہوتا جیسے نماز کا وقت نماز کے لئے معیار نہیں ہے پس چونکہ وقت کا سبب اور معیار ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے ان دونوں کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔

وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنْ لَّا يَبْقٰى غَيْرُهٗ مَشْرُوْعًا فِيْهِ فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ۔

ترجمہ:۔ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس وقت میں اس کے علاوہ مشروع باقی نہ رہے پس واجب کو مطلق صوم (کی نیت) کے ساتھ اور وصف میں خطاء کے ساتھ درست قرار دیا جائے گا۔

تشریح:۔ اس دوسری قسم کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جب وقت یعنی شہرِ رمضان روزے کے لئے معیار ہے تو رمضان کے مہینے میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہ ہوگا جیسا کہ خود صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان" جب شعبان کا مہینہ ختم ہوگیا تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں رہا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ رمضان کا مہینہ، رمضان کے روزے کے لئے معیار ہے اور معیار میں وہی چیز سما سکتی ہے جس کے لئے معیار ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسری چیز نہیں سما سکتی اور جب ایسا ہے تو رمضان کا مہینہ رمضان کے روزے کے لئے متعین ہوگا اور رمضان کے علاوہ دوسرے روزوں کا منتفی ہونا متعین ہوگا اور جب معیار ہونے کی وجہ سے رمضان کا مہینہ، صوم رمضان کے لئے متعین ہوگیا اور دوسرے روزے اس سے منتفی ہوگئے تو رمضان کے مہینے میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہ ہوگا یعنی رمضان کے علاوہ دوسرے روزوں کی صلاحیت نہ رکھے گا۔ اور جب رمضان کا مہینہ، رمضان کے علاوہ دوسرے روزوں کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے بھی ادا ہوجائے گا مثلاً دل یا زبان سے یہ کہے کہ میں نے روزے کی نیت کی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ گھر میں صرف خالد ہو اور آپ اس کو یا انسان کہہ کر ندا دیں تو اس ندا سے خالد ہی متعین ہوگا اور خالد کو یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ حضور آپنے مجھکو نہیں پکارا ہے کیونکہ مکان میں کوئی دوسرا آدمی اس کا مزاحم نہیں ہے پس عدم مزاحمت کی وجہ سے لفظ انسان سے خالد ہی متعین ہوگا۔ اسی طرح رمضان کا مہینہ چونکہ صوم رمضان کے لئے منجانب اللہ متعین ہے اس لئے نیت کے ذریعے اس کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ مطلق صوم کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا دوسرا کوئی روزہ ادا نہ ہوگا۔ اور خطاء فی الوصف کے ساتھ بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا مثلاً رمضان میں نفلی روزے کی نیت کی یا واجب آخر مثلاً قضاء، کفارے یا نذر کے روزے کی نیت کی کیونکہ اس نے اصل صوم اور وصفِ صوم دونوں کی نیت کی ہے اور وقت یعنی رمضان کا مہینہ صرف اصل کی صلاحیت

رکھتا ہے اور وصف (نفل وغیرہ) کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور جب رمضان کا مہینہ وصف کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو وصف باطل ہو جائے گا اور اصل صوم باقی رہ جائیگا۔ اور اصلِ صوم اور مطلقِ صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے لہٰذا اصل اور وصف یعنی نفل اور واجب آخر کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

یہ خیال رہے کہ عبارت میں خطاء کا لفظ صواب کی ضد ہے نہ کہ عمد کی کیونکہ رمضان میں غیر رمضان کے روزے کی عمداً نیت کرنے والا اور خطاءً نیت کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ حاصل یہ کہ رمضان میں صواب (درست تو یہ ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت کرے لیکن جب اس نے رمضان کے علاوہ نفل یا واجب آخر کی نیت کی تو یہ خطاء ہے یہ نیت خواہ عمداً ہو خواہ بلا عمد، خطاءً ہو دونوں صورتوں میں رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور نفل یا واجبِ آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا یہاں یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ نفل کی نیت کرنے سے اعراض عن الفرض لازم آتا ہے اور اعراض عن الفرض ترکِ نیت کے مرتبہ میں ہے لہٰذا نفل کی نیت کرنے کی صورت میں ایسا ہو جائے گا جیسا کہ اس نے بالکل نیت نہیں کی ہے اور بالکل نیت نہ کرنے کی صورت میں چونکہ رمضان کا روزہ ادا نہیں ہوتا اس لئے نفل کی نیت کرنے کی صورت میں بھی رمضان کا روزہ ادا نہ ہونا چاہیئے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ نفل کی نیت کرنے سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اعراض عن الفرض نفل کی نیت کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے یعنی نفل کی نیت کرنے سے اعراض عن الفرض ثابت ہوا ہے اور پہلے بیان کیا جا چکا کہ رمضان میں وصفِ نفل کی نیت باطل اور لغو ہو جاتی ہے لہٰذا جو چیز نیتِ نفل کے ضمن میں ثابت ہوئی تھی یعنی اعراض عن الفرض وہ بھی باطل اور لغو ہو جائے گا اور جب اعراض عن الفرض باطل ہو گیا تو یہ ترکِ نیت کے مرتبہ میں نہ ہوگا اور جب یہ ترکِ نیت کے مرتبہ میں نہیں ہے تو اصلِ صوم کی نیت پائی گئی اور اصل صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے لہٰذا نفل کے روزے کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ الحاصل ہمارے نزدیک رمضان کے روزے کی نیت کے لئے رمضان کی تعیین کرنا شرط نہیں ہے بلکہ مطلقِ صوم اور صومِ نفل وغیرہ کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے البتہ حضرت امام شافعی رح کے نزدیک تعیینِ رمضان کی نیت کرنا شرط ہے چنانچہ اگر کسی نے تعیینِ رمضان کی نیت نہیں کی اور دل یا زبان سے یہ نہیں کہا کہ میں آئندہ کل رمضان کا روزہ رکھوں گا بلکہ مطلقاً روزے کی نیت کی یا نفلی یا واجب آخر کے روزے کی نیت کی تو امام شافعی رح کے نزدیک رمضان کا روزہ ادا نہیں ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جس طرح اصل صوم یعنی کھانے پینے اور جماع سے رکنا عبادت ہے اسی طرح وصفِ صوم یعنی صومِ رمضان ہونا بھی عبادت ہے یعنی نفسِ صوم الگ عبادت ہے اور رمضان کا روزہ ہونا الگ عبادت ہے کیونکہ عبادت کہتے ہیں اس کام کو بجالانا جو حصولِ ثواب کا سبب ہو اور جس طرح اصلِ صوم کو ادا کرنا حصولِ ثواب کا سبب ہے اسی طرح وصفِ صوم یعنی رمضان کے روزے کو ادا کرنا بھی حصولِ ثواب کا سبب ہے اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ وقت کے فرض کا ثواب فرائض ذمہ کے ساتھ ساتھ نفل کے ثواب سے ستر درجہ زیادہ ہے اس کو آپ یوں سمجھئے کہ اگر کسی نے غیر رمضان میں روزہ رکھا تو بلاشبہ یہ حصولِ ثواب کا سبب ہے لیکن اگر رمضان میں رمضان کا روزہ رکھا تو یہ اس کے مقابلے میں ستر گنا زیادہ ثواب کے حصول کا سبب ہے اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح اصلِ صوم

حصولِ ثواب کا سبب ہے اسی طرح وصفِ صوم یعنی رمضان میں روزے کا ہونا بھی حصولِ ثواب کا سبب ہے اور جو چیز حصولِ ثواب کا سبب ہو وہ عبادت ہوتی ہے اسلئے اصلِ صوم الگ عبادت ہوگا اور وصفِ صوم یعنی رمضان میں روزے کا ہونا الگ عبادت ہوگا اور تحصیلِ عبادت کے لئے نیت ضروری ہے لہذا جس طرح اصلِ صوم حاصل کرنے کے لئے نیت ضروری ہے اسی طرح وصفِ صوم حاصل کرنے کے لئے یعنی رمضان کا روزہ رکھنے کے لئے رمضان کی نیت اور تعیین کرنا بھی ضروری ہے ہماری طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ وصف بلاشبہ اصل کی طرح عبادت ہے لیکن نیت کسی غیر متعین چیز کو متعین کرنے کے لئے ہوتی ہے اور اس جگہ رمضان کی تعیین شارع کی جانب سے موجود ہے اور شارع کی تعیین بندے کی تعیین سے اقویٰ ہوتی ہے لہذا تعیینِ رمضان کی نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ مطلقاً روزے کی نیت کرلینا کافی ہے۔

حضرت امام زفر رح فرماتے ہیں کہ رمضان کے روزے کے لئے اصلِ صوم کی نیت کرنا بھی ضروری نہیں ہے بلکہ رمضان میں بلا نیت بھی رمضان کا روزہ ادا ہوجائے گا کیونکہ رمضان کا مہینہ، روزۂ رمضان کے لئے منجانبِ شارع متعین ہے اور جو چیز متعین ہوتی ہے اس کے لئے چنداں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا رمضان کے روزے کے لئے مطلقاً نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ صوم نام ہے امساک یعنی کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا اور امساک کبھی بطریقِ عادت ہوتا ہے اور کبھی بطریقِ عبادت ہوتا ہے پس ان میں سے ایک یعنی عبادت کو متعین کرنے کے لئے نیت ضروری ہے اور یہ مقصد چونکہ مطلقِ صوم کی نیت سے پورا ہوجاتا ہے اسلئے رمضان میں صرف مطلقِ صوم اور اصلِ صوم کی نیت کرنا ضروری ہوگا تعیینِ رمضان کی نیت کرنا ضروری نہ ہوگا۔

إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رح

ترجمہ:۔ مگر مسافر کے حق میں کہ وہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک واجب آخر کی نیت کرسکتا ہے۔

تشریح:۔ یہ عبارت، یصاب مع الخطا فی الوصف سے استثناء ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کے حق میں خطا فی الوصف کے باوجود رمضان کا روزہ درست قرار دیا جائیگا لیکن امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مسافر کا حکم اس سے مستثنیٰ ہے چنانچہ اگر مسافر نے رمضان کے مہینہ میں کسی واجب آخر (قضاء، کفارہ، نذر) کی نیت کی تو حضرت امام اعظم رح کے نزدیک وہی روزہ ادا ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے اور رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا کیونکہ جب مسافر کے حق میں آیت " ومن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اُخر" (البقرہ) کی وجہ سے وجوبِ ادا ساقط ہوگیا تو اس کے حق میں رمضان، شعبان کے مرتبہ میں ہوگیا اور شعبان میں ہر شخص کو اختیار ہے کہ وہ افطار کرے (روزہ نہ رکھے) یا کوئی واجب روزہ رکھ لے اسی طرح مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ رمضان میں افطار کرے یعنی روزہ نہ رکھے باوجودہ رمضان کے علاوہ کوئی دوسرا واجب ادا کرے۔ صاحبین رح کا مذہب یہ ہے کہ اگر رمضان میں مسافر نے واجبِ آخر، قضاء یا کفارے کے روزے کی نیت کی تو واجبِ آخر

ادا نہ ہوگا بلکہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔ کیونکہ آیت "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" کی وجہ سے صوم رمضان کے وجوب کا سبب شہودِ شہرِ رمضان ہے اور شہودِ شہر کے حق میں مقیم اور مسافر دونوں برابر ہیں یعنی شہودِ شہر مقیم کے حق میں بھی موجود ہے اور مسافر کے حق میں بھی موجود ہے اور جب ایسا ہے تو رمضان کا روزہ مقیم پر بھی واجب ہوگا اور مسافر پر بھی واجب ہوگا۔ لیکن مسافر کے حق میں آسانی پیدا کرنے کے لئے اس کو افطار کرنے کی اجازت اور رخصت دیدی گئی ایسا نہیں کہ رمضان کے علاوہ دوسرے روزوں کو رمضان میں مشروع کر دیا گیا بلکہ سفر کی مشقت کے پیشِ نظر محض اسکی آسانی کے لئے افطار کرنے کی رخصت دیدی گئی مگر جب اس نے شریعت کی عطا کردہ رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا اور روزہ رکھنے کی زحمت گوارا کر ہی لی تو اس کا حکم اصل کی طرف عود کر آئیگا اور واجبِ آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا جیسا کہ مقیم کے حق میں واجب آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے۔

وَلَوْ نَوَى النَّفْلَ فَفِيهِ رِوَايَتَانِ

ترجمہ:۔ اور اگر مسافر نے نفلی روزے کی نیت کی تو اس میں دو روایتیں ہیں

تشریح:۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ اگر مسافر نے رمضان کے مہینہ میں نفلی روزے کی نیت کی تو اس بارے میں حضرت امام ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت جس کے راوی ابن سماعہ ہیں یہ ہے کہ نیت کے مطابق نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اسلئے دی ہے تاکہ وہ بدنی منافع حاصل کر سکے یعنی روزہ نہ رکھ کر اپنے بدن کو راحت و آرام پہنچائے پس جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت بدنی منافع حاصل کرنے کے لئے دی ہے تو قضا یا کفارے کے روزے کے ذریعہ دینی منافع حاصل کرنے کی اجازت بدرجۂ اولیٰ ہوگی اسلئے کہ اگر مسافر اس رمضان میں اپنے خدا کو پیارا ہو گیا تو اس رمضان کے روزے نہ رکھنے کی وجہ سے اس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا لیکن جو روزے قضا اور کفارے کے اس پر واجب ہیں ان کی وجہ سے مواخذہ ضرور ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ مسافر کے حق میں موجودہ رمضان کے روزوں کے مقابلہ میں قضا اور کفارے کے روزے زیادہ اہم ہیں اور جب قضا اور کفارے کے روزے زیادہ اہم ہیں تو مسافر نے اگر رمضان میں قضا اور کفارے کا روزہ رکھا تو اسکی نیت کے مطابق قضا اور کفارے کا روزہ ادا ہوگا۔ اور نفل کا روزہ مسافر کے حق میں قطعاً اہم نہیں ہے کیونکہ اس سے نہ مسافر کی دینی مصالح متعلق ہیں اور نہ دنیوی مصالح متعلق ہیں لہٰذا رمضان میں مسافر کی طرف سے نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ نفلی روزے کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور اگر آپ یہ کہیں کہ نفل میں ثواب ہوتا ہے لہٰذا رمضان کے مہینہ میں مسافر کی طرف سے نفلی روزہ ادا ہونا چاہیئے تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ فرض وقت یعنی رمضان کے روزے میں زیادہ ثواب ہے لہٰذا رمضان کا روزہ رکھنا چاہیئے نہ کہ نفل کا۔ اور دوسری روایت جس کے راوی حسن بن زیاد ہیں یہ ہے کہ رمضان کے مہینہ میں مسافر کی نیت کے مطابق نفل کا روزہ ادا ہو جائے گا کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ

رکھنے کی اجازت دیدی تو مسافر کے حق میں رمضان، شعبان کے مانند ہوگیا اور شعبان کے مہینہ میں نفلی روزہ صحیح ہوتا ہے لہٰذا رمضان میں بھی مسافر کا نفلی روزہ صحیح ہوگا۔

حسن بن زیاد کی اس دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جب مسافر کے حق میں رمضان کا مہینہ، شعبان کے مانند ہوگیا تو وجوبِ صوم رمضان کا سبب یعنی شہود شہرِ رمضان متحقق نہ ہونے کی وجہ سے اس پر رمضان کا روزہ واجب نہیں ہوا اور جب مسافر پر رمضان کا روزہ واجب نہیں ہوا تو اس کی طرف سے رمضان کے روزے کا ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا کیونکہ سببِ وجوب کے بغیر کوئی عبادت ادا نہیں ہوتی حالانکہ مسافر نے اگر رمضان میں رمضان کا روزہ رکھ لیا تو وہ بالاتفاق ادا ہوجاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کے حق میں رمضان، حقیقۃً شعبان کے مانند نہیں ہے کیونکہ مسافر کے حق میں رمضان وجوبِ صوم کا سبب ہے اور شعبان وجوبِ صوم کا سبب نہیں ہے لہٰذا رمضان حقیقۃً شعبان کے مانند کیسے ہوگا۔ ہاں روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے سلسلے میں رمضان کو شعبان کے مانند قرار دیدیا گیا ہے اور عارضِ سفر کی وجہ سے رمضان میں روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے اختیار سے یہ لازم نہیں آتا کہ رمضان مسافر کے حق میں وجوبِ صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ اس اختیار کے باوجود رمضان مسافر کے حق میں وجوبِ صوم کا سبب ہے اور جب رمضان مسافر کے حق میں وجوبِ صوم کا سبب ہے تو مسافر نے اگر رمضان کا روزہ رکھ لیا تو اس کا یہ روزہ ادا ہوجائے گا۔

وَأَمَّا الْمَرِيضُ فَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ يَقَعُ صَوْمُهُ عَنِ الْفَرْضِ بِكُلِّ حَالٍ لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ فَيَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيَلْحَقُ بِالصَّحِيحِ وَأَمَّا الْمُسَافِرُ فَيَتَوَجَّبُ الرُّخْصَةُ بِعَجْزٍ مُقَدَّرٍ بِقِيَامِ سَبَبِهِ وَهُوَ السَّفَرُ فَلَا يَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَلَا يَبْطُلُ الرُّخْصُ فَيَتَعَدَّى حِينَئِذٍ بِطَرِيقِ التَّنْبِيهِ إِلَى حَاجَتِهِ الدِّينِيَّةِ.

ترجمہ:۔ اور بہرحال مریض تو ہمارے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مریض کا روزہ ہرحال میں فرض وقت سے واقع ہوگا کیونکہ اس کی رخصت حقیقتِ عجز کے ساتھ متعلق ہے لہٰذا محض روزہ رکھنے سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا ظاہر ہوجائے گا اور مریض تندرست کے ساتھ لاحق ہوجائے گا اور رہا مسافر تو وہ عجزِ تقدیری کی وجہ سے رخصت کا مستحق ہوتا ہے کیونکہ عجز کا سبب یعنی سفر موجود ہے لہٰذا محض روزہ رکھنے سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا ظاہر نہ ہوگا اور رخصت باطل نہ ہوگی پس یہ رخصت اس وقت بطریق دلالت اسکی حاجت دینیہ کی طرف متعدی ہوجائے گی۔

تشریح مصنف حسامی نے فالصحیح کہکر امام ابوالحسن کرخی رحمہ کے قول کو رد کیا ہے۔ اس طور پر کہ امام کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق مریض اور مسافر دونوں کا حکم یکساں ہے یعنی جس طرح رمضان کے مہینہ میں مسافر کے واجب آخر کی نیت کرنے سے واجب آخر ادا ہوجاتا ہے اور نفلی روزے کی نیت کے

سلسلے میں امام ابوحنیفہ رحمہ سے دو روایتیں ہیں۔ اسی طرح اگر مریض نے رمضان کے مہینہ میں واجب آخر کی نیت کی تو اس کی طرف سے بھی واجب آخر کا روزہ ادا ہوگا رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا اسطرح مریض نے اگر نفل کے روزے کی نیت کی تو امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کے مطابق یعنی ابن سماعہ کی روایت کے مطابق نفل کا روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور دوسری روایت یعنی حسن کی روایت کے مطابق نفل کا روزہ ادا ہوگا اور ان دونوں کے حکم کے یکساں ہونے کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مریض اور مسافر کے درمیان مساوات اور برابری پیدا کی ہے لہذا دونوں کا حکم یکساں ہوگا یعنی جس طرح رمضان کے مہینہ میں مسافر کی طرف سے واجب آخر کا روزہ ادا ہو جاتا ہے اسی طرح مریض کی طرف سے بھی واجب آخر کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ اسی کا رد کرتے ہوئے صاحب حسامی نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک مذہب صحیح یہ ہے کہ مریض اور مسافر دونوں کا حکم یکساں نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے حکم میں فرق ہے یعنی رمضان کے مہینہ میں مسافر کی طرف سے واجب آخر کی نیت سے اگرچہ واجب آخر کا روزہ ادا ہو جاتا ہے لیکن مریض کی طرف سے واجب آخر کا روزہ ادا نہیں ہوگا بلکہ اس کا روزہ ہر حال میں فرض وقت شمار ہوگا یعنی مریض رمضان کے مہینہ میں نفل کی نیت کرے یا کسی واجب آخر (قضاء کفارے یا نذر کے روزے) کی نیت کرے بہر صورت رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور نفل یا واجب آخر جس کی نیت کی ہے وہ ادا نہ ہوگا۔ اسی مذہب کو شمس الائمہ علامہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین نے پسند فرمایا ہے اور اس مذہب صحیح کی دلیل یہ ہے کہ وہ مریض جس کے لئے روزہ مفطر ہو اس کی رخصت حقیقت عجز کے ساتھ متعلق ہے نفس مرض کے ساتھ متعلق نہیں ہے یعنی مریض کے حق میں رخصت افطار کا سبب حقیقی عجز ہے نہ کہ نفس مرض۔ پس جب مریض نے روزہ رکھ لیا اور نفس پر روزہ کی مشقت برداشت کر لی تو اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ رخصت افطار کی شرط یعنی حقیقی عجز فوت ہو گیا اور جب حقیقی عجز فوت ہو گیا یعنی یہ ثابت ہو گیا کہ یہ شخص عاجز نہیں تھا تو یہ مریض تندرست آدمی کے ساتھ لاحق ہو گیا یعنی اس مریض کا حکم وہی ہوگا جو تندرست آدمی کا ہے اور تندرست آدمی رمضان کے مہینہ میں مطلق صوم کی نیت کے ساتھ روزہ رکھے یا واجب آخر کی نیت کے ساتھ یا نفلی روزے کی نیت کے ساتھ بہر صورت رمضان کا روزہ ادا ہوتا ہے پس اسی طرح مذکورہ مریض کی طرف سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہوگا خواہ اس نے مطلق صوم کی نیت کی ہو خواہ واجب آخر کی خواہ نفل کے روزے کی۔ اور رہا مسافر تو اس کی رخصت افطار عجز حکمی اور عجز تقدیری کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ عجز حقیقی کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی۔ یعنی مسافر کے حق میں رخصت افطار کا سبب عجز حکمی ہے اور مسافر کے عجز کا سبب سفر ہے اس لئے کہ سفر بالعموم مشقت کا باعث ہوتا ہے اسی وجہ سے کہا گیا ہے "السفر قطعۃ من السقر، وفی قطع المسافۃ من الآفات" سفر جہنم کا ایک حصہ ہے اور سفر طے کرنے میں بہت سی آفات ہیں پس عجز حکمی یعنی مشقت چونکہ ایک مخفی امر ہے اس لئے سبب یعنی سفر کو اس کے قائم مقام قرار دیکر رخصت افطار کا حکم اس پر لگا دیا گیا جیسا کہ نیند جو حدث کا سبب ہے اس کو حدث کے قائم مقام قرار دیکر اس پر نقض وضو کا حکم لگا دیا گیا اور التقاء ختانین جو انزال کا سبب ہے اس کو انزال کے قائم مقام قرار دیکر اس پر وجوب غسل کا حکم لگا دیا گیا ہے۔ الغرض مسافر کے حق میں رخصت افطار کا حکم سبب یعنی سفر پر مرتب ہوگا یعنی اگر سفر موجود ہوگا تو افطار کی رخصت حاصل ہوگی ورنہ

نہیں اب اگر مسافر نے روزہ رکھ لیا تو اس کا یہ روزہ رکھنا رخصتِ افطار کی شرط یعنی عجز حکمی کے فوت ہونے کی علامت نہیں ہوگا کیونکہ عجزِ حکمی کا سبب یعنی سفر موجود ہے الحاصل عجز کے سبب (سفر) کے موجود ہونے کی وجہ سے مسافر کو عاجز ہی کہا جائے گا اور جب مسافر کے لئے عجز ثابت ہے تو روزہ رکھنے سے اس کے حق میں رخصتِ افطار باطل نہ ہوگی بلکہ حاجتِ بدنیہ یعنی راحت وآرام کے خاطر اس کے لئے رخصتِ افطار ثابت ہوگی اور جب مسافر کے حق میں حاجتِ بدنیہ اور حاجتِ دنیویہ کے خاطر رخصتِ افطار ثابت ہے اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو یہ رخصت بطریق دلالت حاجتِ دینیہ کی طرف بھی متعدی ہو جائے گی یعنی اگر مسافر کسی واجبِ آخر (نضار یا کفارہ) کا روزہ رکھ کر اپنے آپ کو عذابِ اخروی سے محفوظ کرے تو یہ بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔ الغرض جب مریض اور مسافر کے لئے رخصتِ افطار ثابت ہونے کے سبب میں اس قدر اختلاف ہے تو ان دونوں کا حکم یکساں کیسے ہو سکتا ہے۔

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِيْ وَقْتٍ بِعَيْنِهٖ لِأَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمْ يَبْقَ نَفْلًا لِأَنَّهٗ وَاحِدٌ لَا يَقْبَلُ وَصْفَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فَصَارَ وَاحِدًا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ فَأُصِيْبَ بِمُطْلَقِ الْإِمْسَاكِ مَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ وَتَوَقَّفَ مُطْلَقُ الْإِمْسَاكِ عَلٰى صَوْمِ الْوَقْتِ وَهُوَ الْمَنْذُوْرُ لٰكِنَّهٗ إِذَا صَامَهٗ عَنْ كَفَّارَةٍ أَوْ قَضَاءٍ عَلَيْهِ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى لِأَنَّ التَّعْيِيْنَ إِنَّمَا حَصَلَ بِوِلَايَةِ النَّاذِرِ وَوِلَايَتُهٗ لَا تَعْدُوْهُ فَصَحَّ التَّعْيِيْنُ فِيْمَا يَرْجِعُ إِلٰى حَقِّهٖ وَهُوَ أَنْ لَا يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا أَمَّا فِيْمَا يَرْجِعُ إِلٰى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ أَنْ لَا يَبْقَى الْوَقْتُ مُحْتَمِلًا لِحَقِّهٖ فَلَا

ترجمہ:۔ اور اسی نوع ثانی کا ہم جنس نذر کا روزہ ہے اس کے وقتِ معین میں اسلئے کہ جب نذر کی وجہ سے وقت کا روزہ (نفل) واجب ہو کر بدل گیا تو وہ نفل نہیں رہا۔ اسلئے کہ صوم وقت واحد ہے دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے لہٰذا وہ اس اعتبار سے واحد ہو گیا پس اس کو مطلق صوم کی نیت کے ساتھ بھی درست قرار دیا جائے گا اور خطا فی الوصف کے ساتھ بھی اور امساکِ مطلق صوم وقت یعنی منذور پر موقوف رہیگا لیکن جب اس دن میں کفارہ کا روزہ رکھے گا یا قضاء کا جو اس پر واجب ہے تو وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیونکہ وقت کو روزے کے لئے متعین کرنا نذر کرنیوالے کی ولایت سے حاصل ہوا ہے اور نذر کرنے والے کی ولایت اس سے متجاوز نہیں ہوگی لہٰذا تعیین اس میں تو صحیح ہو جائے گی جو اس کے حق کی طرف راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع نہ رہے لیکن اس میں جو صاحبِ شرع کیطرف راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت صاحبِ شرع کے حق کا احتمال نہ رکھے تو تعیین صحیح نہ ہوگی۔

تشریح:۔ خادم نے مامور بہ مقید بالوقت کی شروع بحث میں ذکر کیا تھا کہ صاحب حسامی نے مامور بہ مقید بالوقت کی تین قسمیں بیان کی ہیں (۱) وقت، موڈی کے لئے ظرف، ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب ہو (۲) وقت موڈی کیلئے معیار اور وجوب کے لئے سبب ہو (۳) وقت مشتبہ الحال ہو اور صاحب منار وغیرہ نے چار قسمیں بیان کی ہیں تین تو یہ ہی ہیں اور ایک یہ ہے کہ وقت موڈی کے لئے معیار تو ہو مگر وجوب کے لئے سبب نہ ہو۔ خادم نے یہ بھی کہا تھا کہ اس قسم کو صاحب حسامی نے مستقلاً اگرچہ ذکر نہیں کیا ہے لیکن دوسری قسم کے ذیل میں ذکر کیا ہے چنانچہ دوسری قسم اور اس کے حکم سے فراغت کے بعد ومن ہذا الجنس سے اسی ذیلی قسم کو بیان کیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے کہ اسی دوسری نوع کا ہم جنس نذر معین کا روزہ ہے مثلاً کسی نے کہا "للہ علیّ ان اصوم یوم الخمیس" اللہ کے لئے مجھ پر جمعرات کا روزہ لازم ہے۔ پس جس طرح نوع ثانی میں وقت فعل مامور بہ کے لئے معیار ہوتا ہے اسی طرح نذر معین کے روزے کے لئے وہ وقت معیار ہوتا ہے جو وقت نذر کے لئے متعین کیا جاتا ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ نوع ثانی میں وقت فعل مامور بہ کے وجوب کا سبب ہوتا ہے مگر اس ذیلی قسم یعنی نذر معین کے وجوب کے لئے وقت سبب نہیں ہوتا۔ بلکہ باری تعالیٰ کے قول "ولیوفوا نذورہم" کی وجہ سے نذر کے روزے کے لئے نذر ہی سبب ہوتی ہے بہرحال نوع ثانی اور اس ذیلی قسم کے درمیان چونکہ یہ فرق موجود ہے اس لئے اس ذیلی قسم کو ومن ہذا الجنس کہہ کر علیحدہ ذکر فرمایا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ صوم رمضان کی طرح نذر معین کے روزے کے لئے بھی وقت معیار ہوتا ہے یعنی جو وقت نذر کے روزے کے لئے متعین ہوگا وہ وقت اس روزے کے لئے معیار ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ غیر رمضان میں نفل کا روزہ اصل ہے جیسا کہ رمضان میں فرض روزہ اصل ہے کیونکہ نہ تو رمضان کا روزہ رات میں نیت کا محتاج ہوتا ہے اور نہ نفل کا روزہ رات میں نیت کا محتاج ہوتا ہے بلکہ نصف النہار سے پہلے پہلے دن میں نیت کر لینا بھی کافی ہے اس کے برخلاف، قضا اور کفارہ کا روزہ رات میں نیت کا محتاج ہوتا ہے چنانچہ اگر صبح صادق سے پہلے رات میں قضا اور کفارے کی نیت نہ کی گئی تو قضا اور کفارے کا روزہ درست نہ ہوگا۔ بہرحال نفل اور رمضان کا روزہ رات میں نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے اور کسی چیز کا محتاج نہ ہونا اس کے اصل ہونے کی علامت ہے لہٰذا رمضان میں رمضان کا فرض روزہ اصل ہوگا اور غیر رمضان میں نفل کا روزہ اصل ہوگا لیکن جب کسی شخص نے غیر رمضان میں روزے کی نذر کی تو اس نذر کی وجہ سے صوم وقت (نفل کا روزہ) واجب (صوم منذور) کے ساتھ تبدیل ہو جائیگا یعنی اس وقت میں جس میں روزے کی نذر کی ہے نفل کا روزہ مشروع نہیں رہیگا بلکہ واجب یعنی صوم منذور مشروع ہوگا۔ اسلئے کہ اس متعینہ وقت اور متعینہ دن میں جو روزہ رکھا گیا ہے وہ واحد (ایک) ہے اور صوم واحد دو متضاد وصفوں یعنی وجوب اور نفلیت کو قبول نہیں کرتا ہے اور وجوب اور نفلیت دو متضاد وصف اسلئے ہیں کہ انسان واجب ترک کرنے پر سزا کا مستحق ہوتا ہے اور نفل ترک کرنے پر سزا کا مستحق نہیں ہوتا ہے مگر صوم واحد کے مذکورہ دو متضاد وصفوں کو قبول نہ کرنے پر یہ اعتراض ہوگا کہ صوم (روزہ) واحد کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ صوم بہت سے امساکات پر مشتمل ہے یعنی صوم کے معنی امساک کے ہیں اور صبح سے شام تک امساک ایک نہیں ہوتا بلکہ تھوڑی تھوڑی دیر کے بہت سے امساک ہوتے ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو ان میں سے بعض امساک واجب اور

بعض نفل ہو جائیں گے اور جب بعض امساک واجب اور بعض نفل ہو گئے تو صوم واحد (امساک واحد) کا دو متضاد وصفوں کو قبول کرنا لازم نہ آئے گا۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ صوم، حقیقت کے اعتبار سے اگرچہ بہت سے امساکات پر مشتمل ہوتا ہے لیکن حکم کے اعتبار سے شئ واحد ہوتا ہے یعنی دن بھر کے تمام امساکات کا حکم ایک ہوتا ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اگر صوم کے ایک جزء میں مفسد پایا جائے تو پورا صوم فاسد ہو جاتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جب بہت سی چیزوں کا مجموعہ خطاب واحد سے ثابت ہوتا ہے تو وہ شئ واحد کے مانند ہوتا ہے جیسے پورے بدن کے غسل کا حکم ایک خطاب یعنی "فاطہروا" سے ثابت ہے تو پورے بدن کا غسل شئ واحد کے مانند ہو گیا یہ ہی وجہ ہے کہ غسل میں ایک عضو سے دوسرے عضو کی طرف تری کا منتقل کرنا جائز ہے لیکن وضو کے اندر ایک عضو سے دوسرے عضو کی طرف تری کا منتقل کرنا جائز نہیں ہے بلکہ ہر عضو کے لئے علیحدہ پانی لینا ضروری ہے۔ اسی طرح صوم منذور بھی اپنے تمام امساکات کے ساتھ خطاب واحد "ولیوفوا نذورہم" سے ثابت ہے لہٰذا صوم منذور حکم کے اعتبار سے شئ واحد کے مانند ہوگا۔ الحاصل جس دن میں صوم نذر رکھا گیا ہے وہ صوم، واحد ہے اور صوم واحد دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ صوم واحد واجب بھی ہو اور نفل بھی ہو اور جب ایسا ہے تو نذر کی وجہ سے اس دن کے روزے کا نفل ہونا منتفی ہو گیا۔ اور اس دن کا روزہ انتفائے نفلیت کے اعتبار سے واجب اور نذر کے لئے متعین ہو گیا اگرچہ وہ دن قضاء اور کفارہ کا احتمال رکھتا ہے پس جس دن میں روزے کی نذر کی ہے اس دن کا روزہ صرف اسلئے واجب ہے کہ اس میں نفل کے روزے کا احتمال باقی نہیں رہا ورنہ اس اعتبار سے کہ اس میں قضاء اور کفارہ کا احتمال ہے واجب نہیں ہے۔ اس کے برخلاف رمضان کا روزہ کہ وہ مطلقاً واجب ہے یعنی تمام اعتبارات سے واجب ہے نہ نفل کے روزے کا احتمال رکھتا ہے اور نہ قضاء اور کفارے کے روزے کا احتمال رکھتا ہے۔ بہرحال جب نذر کی وجہ سے نذر کے دن کا روزہ واجب اور نفلیت کے منتفی ہونے کے اعتبار سے نذر کیلئے متعین ہو گیا یعنی نذر کا دن نذر کے روزے کے لئے معیار ہو گیا جیسا کہ رمضان کا روزہ واجب اور رمضان اس کے لئے معیار ہوتا ہے تو جس طرح رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے اور خطار فی الوصف کے ساتھ (قضاء، کفارہ اور نفل کی) نیت سے ادا ہو جاتا ہے اسی طرح نذر معین کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے بھی ادا ہو جائیگا۔ اور خطار فی الوصف کیساتھ یعنی نفل کی نیت سے بھی ادا ہو جائے گا اور جسطرح رمضان میں مطلق امساک یعنی دن کے اول حصہ میں بلا نیت کا روزہ رمضان کے روزے پر موقوف ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی نے رمضان میں نصف النہار سے پہلے روزہ کی نیت کی تو رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے اسی طرح جس دن میں روزہ رکھنے کی نذر کی گئی تھی اگر اس دن کے اول حصہ میں بلا نیت روزہ رکھ لیا تو وہ روزہ اور امساک صوم نذر پر موقوف ہوگا۔ چنانچہ اگر نصف النہار سے پہلے روزہ کی نیت کر لی گئی تو نذر کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ لکنہ اذا صامہ الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب نذر معین کا روزہ صوم رمضان کا ہم جنس ہے یعنی جس طرح وقت صوم رمضان کے لئے معیار ہے اسی طرح صوم نذر کے لئے بھی وقت معیار ہے تو جس طرح رمضان میں قضاء اور کفارے کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے اور قضاء

اور کفارے کا روزہ ادا نہیں ہوتا۔ اسی طرح نذرِ معین کے دن میں بھی قضاء اور کفارے کی نیت سے نذر معین کا روزہ ادا ہو جانا چاہیئے تھا حالانکہ مسئلہ یہ ہے کہ نذر معین کے دن میں نفل کے روزے کی نیت سے اگرچہ نذر معین کا روزہ ادا ہو جاتا ہے لیکن قضاء اور کفارے کی نیت سے نذر معین کا روزہ ادا نہیں ہوتا بلکہ قضاء اور کفارے کا روزہ ادا ہوتا ہے۔ اس اعتراض کے ایک جواب کی طرف تو سابق میں اشارہ کیا جا چکا ہے کہ نذر معین کا روزہ، نفل کے روزے کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے واحد اور متعین ہے مگر قضاء اور کفارے کا احتمال رکھنے کی وجہ سے واحد نہیں ہے اور رہا رمضان کا روزہ تو وہ تمام اعتبارات سے واحد ہے یعنی رمضان نہ نفل کا احتمال رکھتا ہے اور نہ قضاء اور کفارے کا لہٰذا جب صوم نذر کا دن قضاء اور کفارے کا احتمال رکھتا ہے تو صوم نذر کے دن قضاء اور کفارے کی نیت کرنا بھی درست ہوگا۔ چنانچہ اگر ناذر نے روزے کے لئے متعین کردہ دن کی صبح صادق سے پہلے قضا یا کفارے کی نیت کی تو وہی قضاء یا کفارے کا روزہ ادا ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے نذر معین کا روزہ ادا نہ ہوگا اور رمضان کا روزہ چونکہ تمام اعتبارات سے واحد ہے اور رمضان کے علاوہ کسی دوسرے روزے کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے رمضان میں تندرست مقیم کی طرف سے رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا خواہ نفل کی نیت کرے خواہ قضاء اور کفارے کی، رمضان کے علاوہ کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ دوسرا جواب خود صاحب حسامی نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نفل کا روزہ ناذر (نذر کرنے والے) کا حق ہے چنانچہ اس کو اختیار ہے کہ وہ نفلی روزہ رکھے یا نہ رکھے۔ لیکن جو وقت نذر کے لئے متعین کیا گیا ہے اس کا قضاء اور کفارے کی صلاحیت رکھنا صاحبِ شرع یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور یہ خیال رہے کہ متصرف کا تصرف ان چیزوں میں تو درست ہوتا ہے جو چیزیں اسکی ولایت کے تحت آتی ہیں اور جو چیزیں اس کی ولایت کے تحت نہیں آتیں بلکہ وہ چیزیں دوسرے کا حق ہیں تو ان میں اس کا تصرف صحیح نہیں ہوتا چنانچہ اگر ناذر نے کوئی دن صوم نذر کے لئے متعین کر دیا تو یہ تعین اس کی ولایت سے حاصل ہوگا کیونکہ شریعتِ اسلام نے اس کو نذر کرنے کی ولایت عطا فرمائی ہے پس ناذر کا کسی دن کو صوم نذر کے لئے متعین کرنا نوافل کے حق میں تو درست ہوگا کیونکہ نفل کے روزے ناذر کا حق ہیں چنانچہ صوم نذر کے لئے متعین کرنے کے بعد اس دن میں نفل کا روزہ مشروع نہ رہیگا مگر اس کی یہ ولایت ان چیزوں کی طرف متعدی نہ ہوگی جو چیزیں اس کا حق نہیں ہیں لہٰذا ناذر کا کسی دن کو صوم نذر کے لئے متعین کرنا قضاء اور کفارے کے حق میں درست نہ ہوگا کیونکہ قضاء اور کفارے کا روزہ ناذر کا حق نہیں ہے بلکہ صاحبِ شرع کا حق ہے اور جب ایسا ہے تو صوم نذر کے لئے کسی دن کو متعین کرنے سے صاحبِ شرع کا حق یعنی قضاء اور کفارے کا احتمال باطل نہ ہوگا بلکہ نذر کے باوجود ان دونوں کا احتمال بدستور باقی رہیگا اور اس دن میں یہ دونوں غیر مشروع نہ ہونگے بلکہ مشروع رہیں گے۔ الغرض جب کسی دن کو صوم نذر کے لئے متعین کرنے کے بعد اس دن میں نفلی روزہ مشروع نہیں رہا تو اس دن میں نفل کے روزے کی نیت سے بھی صوم نذر ہی ادا ہوگا نفل کا روزہ ادا نہ ہوگا مگر قضاء اور کفارے کا روزہ چونکہ نذر کے دن میں بھی مشروع رہتا ہے اس لئے اگر نذر کے دن میں قضاء یا کفارے کے روزے کی نیت کی گئی تو یہ ہی قضاء یا کفارے کا روزہ ادا ہوگا نذر کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ الْمُوَقَّتُ بِوَقْتٍ مُشْكِلٍ تَوَسُّعُهُ وَهُوَ الْحَجُّ فَإِنَّهُ فَرْضُ الْعُمُرِ وَوَقْتُهُ أَشْهُرُ الْحَجِّ وَحَيَاتُهُ مُدَّةٌ يَفْضُلُ بَعْضُهَا لِحَجَّةٍ أُخْرَى مُشْكِلٌ.

ترجمہ:- اور مامور بہ مقید بالوقت کی تیسری قسم وہ ہے جو ایسے وقت کے ساتھ موقت ہو جس کا توسع مشتبہ ہے اور وہ موقت حج ہے اسلئے کہ حج عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت حج کے مہینے ہیں اور مکلف کی زندگی ایسی مدت عمر میں جس کا بعض دوسرے حج کے لئے فاضل رہتا ہے مشتبہ ہے۔

تشریح:- مامور بہ مقید بالوقت کی تیسری قسم یہ ہے کہ وہ وقت جس کے ساتھ مامور بہ کو مقید کیا گیا ہے مشتبہ ہو یعنی وہ وقت معیار کے بھی مشابہ ہو اور ظرف کے بھی مشابہ ہو اور اس کی مثال حج کا وقت ہے کیونکہ حج کا وقت من وجہ معیار کے مشابہ ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہے اور حج کے وقت کا مشتبہ الحال ہونا دو طریقے پر ثابت ہے ایک تو یہ کہ حج کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ احرام کا غیر مکروہ وقت شوال سے شروع ہوتا ہے اور شوال سے پہلے احرام باندھنا مکروہ تحریمی ہے۔ بہرحال دو ماہ دس یوم حج کا وقت ہے اور یہ بات بھی روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ فریضۂ حج ادا کرنے میں مذکورہ پورا وقت صرف نہیں ہوتا بلکہ ذی الحجہ کے دس ایام میں سے بعض ایام صرف ہوتے ہیں اور باقی سارا وقت بچا رہتا ہے اور فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت کے ایک حصہ کا بچا رہنا وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہوتا ہے لہذا اس اعتبار سے حج کا وقت حج کے لئے ظرف ہوگا..... جیسا کہ نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہوتا ہے مگر چونکہ اس پورے وقت میں ایک ہی حج ادا ہوتا ہے اور ایک سے زائد حج ادا نہیں ہو سکتے اس لئے اس اعتبار سے حج کا وقت حج کیلئے معیار ہوگا جیسا کہ روزے کا وقت روزے کے لئے معیار ہوتا ہے الغرض حج کے وقت میں جب ظرف ہونے کی شان بھی موجود ہے اور معیار ہونے کی شان بھی موجود ہے تو حج کا وقت مشکل اور مشتبہ الحال ہوگا اس کو قطعی طور پر نہ ظرف قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ معیار۔ اور دوسرا طریقہ جس کو خود مصنف رح نے بیان فرمایا ہے یہ ہے کہ حج زندگی کا فریضہ ہے یعنی زندگی میں صرف ایک حج فرض ہوتا ہے ایک سے زائد فرض نہیں ہوتا اور حج کا وقت حج کے مہینے یعنی شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ حج تو پوری زندگی میں ایک ہی فرض ہوتا ہے لیکن اس کی ادائیگی ایک متعینہ وقت یعنی اشہر حج میں جائز ہوگی اس کے علاوہ میں جائز نہیں ہوتی۔ پس اگر یہ شخص حج فرض ہونے کے سال حج کا زمانہ گذر جانے کے بعد مر گیا اور اس نے دوسرا سال نہ پایا تو یہ کہا جائیگا کہ مکلف کی زندگی کے اس وقت میں ایک ہی حج کی گنجائش تھی اور ایک سے زائد کی گنجائش نہیں تھی اور جب ایسا ہے تو اس کی زندگی کا یہ وقت معیار کے مشابہ ہوگا اور اگر یہ شخص حج فرض ہونے کے بعد چند سال زندہ رہا تو اس کی زندگی کا وقت ظرف کے مشابہ ہوگا کیونکہ اس کی زندگی کے وقت میں ایک حج کے علاوہ دوسرے حجوں کی بھی

گنجائش ہے یعنی ایک حج ادا کرنے کے بعد دوسرے حجوں کے لئے بھی وقت رہ جاتا ہے اور فعل مامور بہ ادا کرنے کے بعد وقت کا بچا رہنا اس کے ظرف ہونے کی علامت ہے لہذا مکلف کی زندگی کا یہ وقت ظرف ہوگا مگر چونکہ حج فرض ہونے کے سال کے بعد اس کا زندہ رہنا اور زندہ نہ رہنا کچھ متعین نہیں ہے اس لئے اس وقت کا ظرف ہونا اور معیار ہونا مشتبہ اور مشکل ہوگا۔ یعنی مکلف کی زندگی کو حج کے لئے نہ تو قطعی طور پر ظرف قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ معیار قرار دیا جاسکتا ہے بلکہ من وجہ ظرف کے مشابہ ہوگا اور من وجہ معیار کے مشابہ ہوگا۔

مصنف رح کی عبارت پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس تیسری قسم میں جس طرح وقت کا توسع یعنی ظرف ہونا مشکل اور مشتبہ ہے اسی طرح اس کی تضییق (تنگی) یعنی معیار ہونا بھی مشکل اور مشتبہ ہے مگر مصنف نے اشکال (مشکل ہونے) کو توسع کیطرف تو منسوب کیا ہے لیکن تضییق کی طرف منسوب نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حضرت امام محمد رح نے توسع کی جانب کا اعتبار کیا ہے اور امام ابو یوسف رح نے تضییق (معیار ہونے) کی جانب کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ ان دونوں بزرگوں کے اختلاف کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ اور امام ابو یوسف رح کا قول راجح اور امام محمد رح کا قول مرجوح ہے اور مرجوح راجح کے مقابلہ میں چونکہ ساقط اور غیر معتبر ہوتا ہے اس لئے مصنف رح نے اشکال کو توسع کی طرف منسوب فرما کر امام محمد رح کے قول کو مشکل اور مشتبہ قرار دیا اور تضییق کی طرف منسوب نہ فرما کر امام ابو یوسف رح کے قول کو غیر مشکل اور غیر مشتبہ قرار دیا ہے۔

وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَسَعُهُ التَّاخِيرُ لَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ لَّا يَفُوتَهُ فِي عُمُرِهِ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رح يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْأَوَّلِ إِحْتِيَاطًا إِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ وَظَهَرَ ذٰلِكَ فِي حَقِّ الْمَأْثَمِ لَا غَيْرُ حَتّٰى يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوعًا وَجَوَازُهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ بِدَلَالَةِ تَعَيُّنٍ مِنَ الْمُؤَدِّي إِذِ الظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا يَقْصِدُ النَّفْلَ وَعَلَيْهِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ.

ترجمہ:- اور اس نوع ثالث کا حکم یہ ہے کہ امام محمد رح کے نزدیک اس میں تاخیر کی گنجائش ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ حج اس کی عمر میں اس سے فوت نہ ہو جائے اور ابو یوسف رح کے نزدیک فوت ہونے سے احتراز کرتے ہوئے احتیاط کی وجہ سے اس پر پہلے سال کے اشہر حج میں ادا کرنا متعین ہوگا اور اس تعین کا اثر فقط گناہ کے حق میں ظاہر ہوگا یہاں تک کہ نفل مشروع رہے گا اور اطلاق نیت کے وقت حج کا جواز ادا کرنے والے کے تعین کی دلالت سے ہوگا اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ وہ نفل کا ارادہ نہیں کریگا۔ درآنحالیکہ اس پر اسلام کا حج فرض ہو۔

تشریح:- اس تیسری نوع کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ حج کا وقت چونکہ توسع

یعنی ظرف ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے اس طور پر کہ مکلف حج فرض ہونے کے بعد چند سال زندہ رہے اور تضییق یعنی معیار ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے اس طور پر کہ حج فرض ہونے کے ایک ہی سال بعد مرجائے اس لئے ادائے حج کے سلسلہ میں حضرت امام محمد رح نے توسع یعنی ظرف ہونے کا اعتبار کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ جس سال حج فرض ہوا ہے اسی سال اس کا ادا کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ آئندہ سالوں تک اس کا مؤخر کرنا جائز ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ مرنے سے پہلے پہلے ادا کرلیا جائے اور اس کی زندگی میں حج فوت نہ ہوجائے اور امام ابو یوسف رح نے تضییق یعنی معیار ہونے کا اعتبار کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ فوت ہونے کے اندیشہ کی وجہ سے احتیاطاً پہلے سال کے حج کے مہینے ادائے حج کے لئے متعین ہوں گے یعنی اس پر پہلے سال حج کا ادا کرنا لازم ہوگا کیونکہ آئندہ سال تک زندہ رہنا ایک موہوم چیز ہے اور وقت کافی دراز ہے ؎ کون جیتا ہے تری زلف کے سر ہونے تک ــــــــ پس حج فوت ہونے کے امکان سے بچنے کے لئے احتیاطاً پہلے ہی سال حج لازم کردیا گیا اور آئندہ سال تک مؤخر کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ یہ خیال رہے کہ امام ابو یوسف رح کا یہ مذہب احتیاط پر مبنی ہے اس سے یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ امام ابو یوسف رح بھی امر سے علی الفور وجوب کے قائل ہیں جیسا کہ امام کرخی رح امر سے علی الفور وجوب کے قائل ہیں۔ توسع کا اعتبار کرنے پر امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۱۰ھ میں فریضۂ حج ادا کیا ہے حالانکہ حج ۶ھ میں فرض ہوچکا تھا۔ پس رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے تاخیر کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حج کو آئندہ سالوں تک مؤخر کرنا جائز ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ حج بالاتفاق زندگی کا فریضہ ہے لہٰذا پوری زندگی حج کا وقت ہے۔ مرنے سے پہلے پہلے جب بھی ادا کریگا بلاکراہت درست ہوگا۔ امام ابو یوسف رح کی طرف سے امام محمد رح کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حج کو مؤخر کرنا فوت ہونے کے اندیشے سے حرام کیا گیا ہے اور فوت ہونے کا اندیشہ اس وقت ہوگا جب آدمی کو مرنے کا وقت معلوم نہ ہو حالانکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یقینی طور پر یہ بات معلوم تھی کہ جب تک حج کے احکام لوگوں کے سامنے عملاً بیان نہیں کئے جائیں گے آپ کی وفات نہ ہوگی۔ گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں حج کے فوت ہونے کا امکان نہ تھا اور جب آپ کے حق میں یہ امکان نہیں تھا تو آپ کے لئے تاخیر میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا مگر آپ کے علاوہ دوسرے افرادِ امت کے حق میں چونکہ یہ بات نہیں ہے بلکہ زندگی موہوم ہونے کی وجہ سے حج کے فوت ہونے کا امکان بدستور موجود ہے اس لئے امت کے حق میں حج کو آئندہ سالوں تک مؤخر کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور امت کے لوگوں کو ذاتِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر قیاس کرنا ہرگز درست نہ ہوگا۔ ؎ کہاں میں اور کہاں یہ نکہتِ گل۔

دوسری دلیل کا جواب بھی یہی ہے کہ حج کا وقت اگرچہ پوری زندگی ہے لیکن فوت ہونے کے اندیشہ سے پہلے ہی سال حج کرنا ضروری ہے اور آئندہ سالوں تک مؤخر کرنا جائز ہے۔

ظہر ڈلک سے ان دونوں عبارات کے اختلاف کا ثمرہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اسی سال حج ادا نہ کیا جس سال اس پر فرض ہوا تھا تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار، فاسق اور مردود الشہادت ہوگا۔ پھر جب اس نے دوسرے سال حج کرلیا تو یہ گناہ مرتفع ہوجائے گا اور اس کی شہادت قبول

کرلی جائے گی یہ ہی بات آئندہ کے ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی یعنی حج نہ کرنے سے گنہگار ہوگا اور پھر اس کے بعد حج ادا کرلینے سے اس کا گناہ دور ہو جائے گا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک اس تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا ہاں اگر موت آگئی یا علاماتِ موت ظاہر ہوگئیں اور حج نہ کرسکا تو بلاشبہ گنہگار ہوگا۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ تاخیرِ حج کی وجہ سے گنہگار ہونے اور گنہگار نہ ہونے میں صاحبین رح کا اختلاف برحق ہے لیکن حج پہلے سال ادا کرے یا اس کے بعد آئندہ سالوں میں ادا کرے بہرصورت دونوں حضرات کے نزدیک یہ حج ادا ہوگا قضا نہ ہوگا کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ پوری زندگی حج کا وقت ہے لہذا جب بھی حج کرے گا وہ حج وقت میں ہوگا کہ وقت کے بعد اور وقت کے اندر جو فعل کیا جاتا ہے وہ ادا ہوتا ہے نہ کہ قضاء۔ اس لئے مرنے سے پہلے پہلے جب بھی حج کریگا وہ دونوں حضرات کے نزدیک ادا ہوگا قضا نہ ہوگا مصنف حسامی نے لفظ "لاغیر" پر تفریع ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ صاحبین رح کے اختلاف کا ثمرہ چونکہ صرف گناہ کے حق میں ظاہر ہوگا اور گناہ کے علاوہ کسی دوسری چیز کے حق میں ظاہر نہ ہوگا اسلئے نفل کی مشروعیت علیٰ حالہ باقی رہے گی یعنی اگر کسی شخص پر حج فرض ہوا اور اس نے فریضۂ حج ادا نہیں کیا بلکہ حجِ نفل کی نیت کی تو دونوں حضرات کے نزدیک نفلی حج ادا ہوگا اور نفلی حج کی نیت سے فریضۂ حج ادا نہ ہوگا اسلئے کہ وقت یعنی مکلف کی زندگی جس طرح حجِ فرض کی صلاحیت رکھتی ہے اسی طرح حجِ نفل کی صلاحیت بھی رکھتی ہے اور جب دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے تو وہ حجِ فرض بھی ادا کرسکتا ہے اور حجِ نفل بھی جیسا کہ نماز کا وقت نفل نماز کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اور فرض نماز کی صلاحیت بھی رکھتا ہے پس اگر کسی نے فرض نماز ادا نہ کی اور نفل نماز ادا کرلی تو اس کا یہ نفل ادا ہو جاتا ہے۔ اور رہا امام ابو یوسف رح کا پہلے سال کو حجِ فرض کے لئے متعین کرنا تو یہ تعیین فوت ہونے سے احتراز کرتے ہوئے محض احتیاط پر مبنی ہے۔ ورنہ یہ تعیین صحت نفل کے سلسلہ میں اثر انداز نہیں ہے یعنی یہ تعیین صحتِ نفل کے لئے مانع نہیں ہے جیسا کہ نماز کا وقت آخر ہوگیا اور اس نے فرض نماز ادا نہیں کی، تو یہ آخر وقت فرض نماز کے لئے متعین ہوگا مگر اس تعیین کا اثر حرمتِ تاخیر میں تو ظاہر ہوگا یعنی اس وقت سے نماز کو مؤخر کرنا حرام ہوگا لیکن یہ تعیین صحتِ نفل کے لئے مانع نہ ہوگی بلکہ اس شخص نے اگر اس تنگ وقت میں فرض نماز ادا نہ کی اور نفل نماز ادا کی تو اس کی یہ نفل نماز ادا ہو جائے گی۔ حضرت امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے فریضۂ حج ادا نہیں کیا اور حجِ نفل کی نیت کی تو اس کی اس نیت سے حجِ فرض ادا ہوگا حجِ نفل ادا نہ ہوگا کیونکہ جو شخص فرض ادا نہ کرکے نفل ادا کرتا ہے وہ انتہائی بیوقوف اور نادان آدمی ہے اور نادان کے تصرف کو نافذ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو روک دیا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کہا جائیگا کہ اسکی طرف سے حجِ نفل کی نیت غیر معتبر ہے اور جب حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے تو صفتِ نفل باطل ہو جائے گی اور اصلِ حج کی نیت باقی رہیگی اور اصلِ حج کی نیت سے فریضۂ حج ادا ہو جاتا (جیسا کہ آئندہ بیان کیا جائے گا) لہذا یہاں بھی حجِ نفل کی نیت کرنے کے باوجود حجِ فرض ہی ہوگا اور حجِ نفل ادا نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب حجِ نفل کی نیت کو روک دیا گیا تو اس شخص کا اختیار ہی باطل ہوگیا حالانکہ تمام عبادات میں بندے کا اختیار شرط ہے پس جب عبادات میں اختیار شرط ہے تو یہاں بھی اس کے اختیار کو باقی رکھنے کے لئے حجِ نفل کی نیت کا اعتبار ہوگا اور جب حجِ نفل

کی نیت کا اعتبار کر لیا گیا تو حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادا ہوگا حج فرض ادا نہ ہوگا۔ لیکن اس جواب پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ رمضان میں نفل کے روزے کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے حالانکہ یہاں بھی اختیار کا باطل ہونا لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کا مہینہ نفلی روزے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے لہذا جب رمضان میں صوم نفل کی نیت کریگا تو وصفِ نفل باطل ہو جائے گا اور اصلِ صوم کی نیت باقی رہے گی اور اصلِ صوم کی نیت سے چونکہ رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے اسلئے نفلی روزے کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف حج کا وقت ہے کہ حج کا وقت نفلی حج کی بھی صلاحیت رکھتا ہے لہذا حجِ نفل کی نیت سے نفل ثابت ہو جائے گا اور فریضۂ حج سے اعراض کرنا متحقق ہوگا اور فرض سے اعراض کرنے کی صورت میں فرض ثابت نہیں ہوتا لہذا حجِ نفل کی نیت سے حجِ فرض ثابت نہ ہوگا بلکہ حجِ نفل ثابت ہوگا یعنی فرض ادا نہ ہوگا بلکہ نفل ادا ہوگا۔

وجوازہ عند الاطلاق سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے لفظ لا غیر پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حج کے وقت میں نفلی حج کی مشروعیت باقی رہتی ہے لہذا اطلاقِ نیت کے وقت حجِ فرض ادا نہ ہونا چاہیے یعنی اگر نفسِ حج کی نیت کی اور فرض یا نفل کا ارادہ نہیں کیا تو حجِ فرض ادا نہ ہونا چاہیے کیونکہ جب حج کا وقت فرض اور نفل دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے تو بغیر تعیین کے فرض ادا نہ ہونا چاہیے جیسا کہ نماز کے وقت میں فرض اور نفل دونوں کی صلاحیت کی وجہ سے بغیر فرض کی تعیین کے فرض نماز ادا نہیں ہوتی۔ اسی طرح حجِ فرض بھی بغیر تعیینِ فرض کے ادا نہ ہونا چاہیے۔ حالانکہ آپ مطلقِ نیت اور اصلِ حج کی نیت سے حجِ فرض کے جواز کے قائل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فرض کے تعیین کی نیت اگرچہ لفظوں سے اور حج ادا کرنے والے کے ارادے سے حاصل نہیں ہوئی لیکن حج ادا کرنے والے کے حال کی دلالت سے حاصل ہوگئی ہے کیونکہ مسلمان جس پر حج فرض ہے اس کا ظاہر حال اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے نفلی حج کا ارادہ نہیں کیا ہوگا بلکہ اس حج کا ارادہ کیا ہوگا جو حج اس کے ذمہ میں واجب ہے پس جب دلالتِ حال سے اس کی نیت متعین ہوگئی تو صریحی طور پر حجِ فرض متعین کرنے کا محتاج نہ ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ کسی نے دراہم مطلقہ کے عوض کوئی چیز خریدی تو مشتری پر وہ دراہم واجب ہونگے جو شہر میں رائج ہیں اسلئے کہ مشتری نے اگرچہ ان دراہم کا ذکر نہیں کیا لیکن اس کا حال اس پر دلالت کرتا ہے پس مشتری کے دلالتِ حال کی وجہ سے شہر میں مروجہ دراہم متعین ہو جائینگے اس جواب پر یہ اعتراض ہوگا کہ جس طرح مطلقِ نیت کی صورت میں دلالتِ حال کا اعتبار کرتے ہوئے آپ نے حجِ فرض کے جواز کا حکم دیا ہے اسی طرح حجِ نفل کی نیت کی صورت میں بھی حج ادا کرنے والے کی دلالت حال کا اعتبار کرتے ہوئے حجِ فرض کے جواز کا حکم دینا چاہیئے تھا حالانکہ اس صورت میں آپ حجِ فرض کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مؤدی نے حجِ نفل کی نیت کی تو نفل کی نیت صراحتاً پائی گئی اور حجِ فرض دلالۃً ثابت ہوا ہے اور صریح دلالت سے فائق ہوتا ہے یعنی جو چیز صراحتاً ثابت ہوتی ہے اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوتا ہے جو چیز دلالت کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حج کا وقت چونکہ معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہے اس لئے ان دونوں کی مشابہت کا اعتبار ہوگا اور یہ کہا جائیگا کہ حج کا وقت چونکہ ظرف کے مشابہ ہے اس لئے حج، نماز کے مشابہ ہوگا اور

فرض نماز، نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتی لہذا حج فرض بھی حج نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا اور حج کا وقت چونکہ معیار کے مشابہ ہے اس لئے حج روزے کے مشابہ ہوگا۔ اور روزۂ رمضان مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے لہذا حج فرض بھی مطلق حج کی نیت سے ادا ہو جائے گا۔

فَصْلٌ فِیْ حُکْمِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ وَھُوَ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَھُوَ تَسْلِیْمُ عَیْنِ الْوَاجِبِ بِسَبَبِہٖ اِلٰی مُسْتَحِقِّہٖ وَقَضَاءٌ وَھُوَ اِسْقَاطُ الْوَاجِبِ بِمِثْلٍ مِنْ عِنْدِہٖ وَھُوَ جَعْفَۃٌ۔

ترجمہ:۔ یہ فصل امر سے ثابت ہونے والی چیز کے حکم (کے بیان) میں ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ادا اور وہ نفس واجب کو (جو اس کے سبب کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہے) اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا ہے اور قضا اور وہ واجب کو ساقط کرنا ہے ایسے مثل کے ذریعہ جو اس کے پاس سے ہو (اور) اس کا حق ہو۔

تشریح اس فصل میں فاضل مصنف نے امر سے ثابت شدہ چیز کے حکم یعنی وجوب کی تقسیم بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوب ادا (۲) وجوب قضاء۔ وجوب ادا کہتے ہیں واجب کے سبب کی وجہ سے جو چیز امر کے ذریعہ ذمہ میں ثابت اور واجب ہوتی ہے بعینہ اس کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا یہ تعریف واجب مؤقت کو اس کے وقت میں سپرد کرنے کو بھی شامل ہے جیسے نماز اور روزہ اور واجب غیر موقت کو سپرد کرنے کو بھی شامل ہے جیسے زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر۔ ادا کی تعریف میں لفظ تسلیم کے ذکر کرنے پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ تسلیم کے معنی ہیں کسی شے کو اپنے پاس سے دوسرے کی طرف منتقل کرنا اور واجب ایک وصف ہے جو مکلف کے ذمہ میں ثابت ہوتا ہے اور اس کو ادا کرنا ایک فعل ہے اور افعال اعراض کے قبیلہ سے ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں لہذا واجب واجب کو ادا کرنا فعل ہے اور افعال اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں تو وجوب ادا کی تعریف میں لفظ تسلیم کا ذکر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تسلیم کے معنی کسی چیز کو اپنے پاس سے منتقل کرنے کے نہیں ہیں بلکہ عدم سے وجود میں لانے کے ہیں اور یہ معنی وجوب ادا میں پائے جاتے ہیں کیونکہ مکلف فعل واجب کو عدم سے وجود میں لاتا ہے۔ الغرض جب تسلیم کے مذکورہ معنی وجوب ادا میں پائے جاتے ہیں تو وجوب ادا کی تعریف میں لفظ تسلیم کا ذکر کرنا بھی درست ہوگا اور وجوب قضا کہتے ہیں جو چیز امر کے ذریعہ واجب ہوتی ہو اسکو ایسے مثل کے ذریعہ سے ساقط کرنا جو مثل مکلف کے پاس سے ہو اور مکلف کا حق ہو۔ مصنف رح نے وجوب قضاء کی تعریف میں من عندہ وہو حقہ کا لفظ بڑھا کر آج کی ظہر کی نماز ادا کو کل گذشتہ کی ظہر کی قضا ہونے سے خارج کیا ہے۔ کیونکہ اگر مصنف رح قضا کی تعریف میں من عندہ وہو حقہ کا لفظ ذکر نہ کرتے اور صرف یہ کہدیتے کہ واجب کے مثل کو سپرد کر کے واجب کو ساقط کرنے کا نام قضا ہے تو اس صورت میں آج کی ظہر کی ادا نماز پر بھی قضا کی تعریف صادق آتی اور آج کی ظہر کی نماز ادا ہونے کے بجائے کل گذشتہ کی ظہر کی قضا

ہو جاتی۔ اس طور پر کہ ایک شخص جو کل گذشتہ مثلاً چہارشنبہ کی ظہر کی نماز ابھی تک نہیں پڑھ سکا ہے وہ آج مثلاً پنجشنبہ کو ظہر کی نماز ادا کرتا ہے تو آج کی ظہر کی نماز کل گذشتہ کی ظہر کی نماز کے مثل ہوئی۔ پس آج کی ظہر کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس شخص نے واجب (کل گذشتہ کی ظہر) کے مثل (آج کی ظہر) کو سپرد کر کے ذمہ سے واجب کو ساقط کیا ہے اور واجب کے مثل کو سپرد کر کے واجب ساقط کرنے کا نام قضاء ہے لہٰذا آج کی ظہر بجائے ادا کے قضاء ہو جائے گی اور یہ بات سراسر غلط ہے لیکن جب قضاء کی تعریف میں "من عندہ وہو حقہ" کا لفظ ذکر کر دیا گیا تو آج کی ظہر پر قضا کی تعریف صادق نہ آئے گی اسلئے کہ مکلف قضا اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے اور ادا اپنے پاس سے سپرد نہیں کرتا ہے اس کو آپ اس طرح سمجھیں کہ آج کی ظہر اور کل گذشتہ کی ظہر دونوں مکلف پر اللہ کے لئے فرض ہیں لیکن مکلف ادا پر جو وقت صرف کرتا ہے وہ اس پر اللہ کا حق ہوتا ہے یعنی اللہ نے یہ وقت اسی فریضہ کو ادا کرنے کے لئے مقرر کیا ہے اور جب یہ وقت اللہ کا حق ہے اور آج کی ظہر کا فرض ادا کرنے کے لئے مقرر کیا ہے تو آج کی ظہر کو ادا کرنا مکلف کا اپنے پاس سے سپرد کرنا نہ ہوگا البتہ مکلف جس وقت میں قضاء کرتا ہے وہ وقت مکلف کا حق ہے مکلف اس وقت میں آرام کرے یا کوئی دوسرا کام کرے لیکن مکلف نے اپنے اس حق (وقت) کو اس قضاء میں صرف کیا ہے جو اس پر واجب ہے گویا مکلف نے قضاء کو اپنے پاس سے سپرد کیا ہے۔ الحاصل مکلف قضاء اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے اور ادا اپنے پاس سے سپرد نہیں کرتا ہے لہٰذا قضاء کی تعریف میں "من عندہ وہو حقہ" کا اضافہ کرنے کے بعد قضاء کی تعریف ادا پر صادق نہ آئے گی اور آج کی ظہر کی ادا کل گذشتہ کی ظہر کی قضاء نہیں ہو سکے گی۔

وہو حقہ کا لفظ من عندہ کی تاکید اور توضیح کے لئے ہے۔ یعنی اپنے پاس سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کا اپنا حق ہو۔

(فوائد) ادا کی بھی دو قسمیں ہیں ادائے محض اور ادائے مشابہ بالقضاء اور پھر ادا محض کی دو قسمیں ہیں، ادا کامل اور ادا قاصر اور قضاء کی بھی دو قسمیں ہیں قضاء محض اور قضاء مشابہ بالادا۔ پھر قضاء محض کی دو قسمیں ہیں قضاء بمثل معقول اور قضاء بمثل غیر معقول۔ اور مثل معقول کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر۔ یہ کل سات قسمیں ہوگئیں تین ادا کی اور چار قضاء کی۔ ادا کی تین قسمیں اس طرح ہیں (۱) ادا کامل (۲) ادا قاصر (۳) ادا مشابہ بالقضاء۔ اور قضاء کی چار قسمیں اس طرح ہیں (۱) قضاء بمثل معقول کامل (۲) قضاء بمثل معقول قاصر (۳) قضاء بمثل غیر معقول (۴) قضاء مشابہ بالادا۔ یہ ساتوں اقسام جس طرح حقوق اللہ میں پائی جاتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائی جاتی ہیں پس اس طرح چودہ قسمیں ہو جائیں گی۔ مصنف رحمہ اللہ ان میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ فرمائیں گے۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ کبھی ادا مجازاً قضاء کی جگہ استعمال ہو جاتا ہے جیسے کوئی کہے "نوبت ان اودی ظہر الامس" یعنی اقضی۔ اور کبھی لفظ قضاء مجازاً ادا کی جگہ استعمال ہو جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول فاذا قضیتم مناسککم ای ادیتم۔ اور قضیت ای ادیت۔ کیونکہ نماز جمعہ کی قضا نہیں کی جاتی ہے پس جب یہ ثابت ہو گیا تو ادا بہ نیت قضا اور قضاء بہ نیت ادا درست ہوگی۔

وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِیْ اَنَّ الْقَضَاءَ یَجِبُ بِنَصٍّ مَقْصُوْدٍ اَمْ بِالسَّبَبِ الَّذِیْ یُوْجِبُ الْاَدَآءَ قَالَ عَامَّتُهُمْ بِاَنَّهٗ یَجِبُ بِذٰلِكَ السَّبَبِ وَهُوَ الْخِطَابُ لِاَنَّ بَقَاءَ اَصْلِ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَةِ عَلٰی مِثْلِ مَنْ حِیْنٍ بِقُرْبَةٍ وَسُقُوْطَ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا اِلٰی مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْزِ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِی الْمَنْصُوْصِ عَلَیْهِ وَهُوَ قَضَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَیَتَعَدّٰی اِلَی الْمَنْذُوْرَاتِ الْمُتَعَیِّنَةِ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالصِّیَامِ وَالْاِعْتِكَافِ

ترجمہ:- اور مشائخ نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ قضا نصِ مقصود کی وجہ سے واجب ہوتی ہے یا اُس سبب کی وجہ سے جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے عامۃ العلماء نے کہا کہ قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے اور وہ خطاب ہے کیونکہ اصلِ واجب کی بقاء از روئے قربت و عبادت اپنے پاس سے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے اور فضیلت وقت کا لا الی مثل ولا الی ضمان عجز کی وجہ سے ساقط ہونا منصوص علیہ میں امر معقول ہے اور وہ نماز اور روزے کی قضا ہے پس یہ بقائے اصل کا حکم منذورات متعینہ یعنی نماز، روزہ اور اعتکاف کیطرف متعدی ہوگا۔

تشریح:- مشائخ عظام اور علمائے اصول کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادا واجب ہوئی ہے یا قضاء کے لئے کسی جدید اور نئے سبب کا ہونا ضروری ہے یہ خیال رہے کہ یہاں سبب سے مراد نص (خطاب اور امر) ہے اور سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں ہے کیونکہ ادا کا سبب امر ہوتا ہے اور رہا وقت تو وہ نفسِ وجوب کا سبب ہوتا ہے وجوبِ ادا کا سبب نہیں ہوتا پس مصنفؒ کی عبارت میں نصِ مقصود سے مراد وہی امر اور خطاب ہے یعنی وہ نص (امر اور خطاب) جس سے قضا واجب کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے پس اب مطلب یہ ہوگا کہ کیا قضا نصِ مقصود سے واجب ہوتی ہے یعنی کیا قضاء کے لئے ایسی نص کا ہونا ضروری ہے جس سے خاص طور پر قضاء کو واجب کیا گیا ہو یا قضاء اُسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادا واجب ہوئی تھی۔ یہاں یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ مذکورہ اختلاف قضاء بمثل معقول کے بارے میں ہے ورنہ قضاء بمثل غیر معقول کے لئے بالاتفاق سبب جدید اور نصِ جدید کا ہونا ضروری ہے۔ بہرحال مشائخ احناف میں سے عام علماء جیسے قاضی ابوزید، شمس الائمہ، علامہ فخر الاسلام، خود مصنف حسامی، بعض شوافع اور امام احمد بن حنبل کا مذہب یہ ہے کہ قضاء بمثل معقول اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادا واجب ہوئی ہے۔ قضاء کے لئے کسی سبب جدید اور نصِ جدید کا ہونا ضروری نہیں ہے اور علمائے احناف میں سے عراقی مشائخ، عام اصحاب شافعی اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کے لئے ادا کے سبب کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے پس فریقِ اول کے نزدیک چونکہ جو نص ادا کو واجب کرتی ہے بعینہ وہ نص قضا کو بھی واجب کرتی ہے اور قضاء واجب کرنے کے لئے کسی جدید نص کی ضرورت نہیں ہے اسلئے نص "اقیموا الصلوٰۃ" جس طرح ادائے صلوٰۃ کو واجب کرتی ہے اسی طرح

قضائے صلوۃ کو بھی واجب کرتی ہے قضائے صلوۃ کو واجب کرنے کے لئے کسی نص جدید کی ضرورت نہیں ہے۔ اور جس طرح نص "کتب علیکم الصیام" ادائے صوم کو واجب کرتی ہے اسی طرح قضائے صوم کو بھی واجب کرتی ہے۔ قضائے صوم کو واجب کرنے کے لئے کسی جدید نص کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ادائے مکلف پر اللہ تعالیٰ کا ایک واجبی حق ہے اور واجبی حق محض تاخیر اور خروجِ وقت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے بلکہ تین امور میں سے ایک کے ذریعہ ساقط ہوتا ہے یا تو من علیہ الحق صاحبِ حق کو حق سپرد کردے یعنی اس حق کو ادا کردے یا صاحب حق اپنا وہ حق ساقط کردے اور یا من علیہ الحق اس کو ادا کرنے سے عاجز آجائے اور یہاں تینوں باتوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی۔ اسلئے کہ نہ تو من علیہ الحق نے صاحب حق کا حق ادا کیا ہے اور نہ صاحب حق نے اپنا حق ساقط کیا ہے اور نہ من علیہ الحق اسکو ادا کرنے سے عاجز ہے اور من علیہ الحق عاجز اسلئے نہیں ہے کہ ایک تو نفس صلاۃ اور نفس صوم ہے اور ایک فضیلتِ وقت ہے اور نفسِ صلاۃ اور نفسِ صوم کا مثل چونکہ موجود ہے اسلئے مکلف نفس صلوۃ اور نفس صوم کا مثل تو اپنے پاس سے سپرد کرنے پر قادر ہے لیکن فضیلتِ وقت کو حاصل کرنے پر قادر نہیں ہے اسلئے کہ فضیلتِ وقت کا نہ تو کوئی مثل ہے کہ اسکی جنس میں سے کوئی چیز واجب ہو اور نہ فضیلت وقت کا کوئی ضمان آتا ہے کہ اسکے علاوہ جنس سے کوئی چیز بطور ضمان واجب ہو کیونکہ شریعت نے وقت کی کوئی ایسی مقدار بندے کا حق بنا کر مقرر نہیں کی ہے جو فضیلتِ وقت کا عوض ہوسکے۔ بہرحال نفس صلاۃ اور نفس صوم کا حصول بندے کی قدرت میں ہے اور فضیلتِ وقت کا حصول اسکی قدرت میں نہیں ہے اور فضیلتِ وقت حاصل کرنے پر قادر نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اصلِ صلوۃ اور اصلِ صوم بھی باقی نہ رہے۔ اور جب ایسا ہے تو مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے خروجِ وقت کے بعد بھی اصلِ واجب یعنی نفسِ صلوۃ اور نفسِ صوم مکلف کے ذمہ میں باقی رہیں گے اور فضیلتِ وقت کو حاصل کرنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے فضیلتِ وقت لاالی المثل اور لاالی الضمان ساقط ہوجائیگی اور یہ دونوں باتیں منصوص علیہ میں امر معقول ہیں یعنی نماز اور روزے کی قضاء جبکہ یہ نص (اذا نسی احدکم اور فمن کان منکم مریضا) وارد ہوئی ہے اصلِ واجب کا باقی رہنا اور فضیلت وقت کا ساقط ہوجانا امر معقول ہے اور اصلِ واجب یعنی نفسِ صلاۃ اور نفسِ صوم کی بقاء کا اور فضیلتِ وقت کے ساتھ ساقط ہونے کا امر معقول ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خروجِ وقت کی وجہ سے واجب ساقط نہیں ہوا بلکہ ذمہ میں باقی ہے اور یہ نص یعنی اذا نسی احدکم اور فمن کان منکم مریضا، صرف اس بات کا مطالبہ کرتی ہے کہ جو واجب تمہارے ذمہ میں باقی ہے مثل کے ذریعے اس واجب سے اپنے ذمہ کو فارغ کرلیا جائے یہی وجہ ہے کہ اس کا نام قضاء رکھا گیا ہے ورنہ اگر ان نصوص کی وجہ سے نماز اور روزہ ابتداءً واجب ہوتے تو اس کا نام حقیقۃً قضاء نہ ہوتا بہرحال منصوص علیہ (نماز اور روزے) میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ قضاء کا موجب وہی چیز ہے جو ادا کا موجب ہے یعنی جس سبب سے ادا واجب ہوئی تھی اسی سبب سے قضاء واجب ہوئی ہے اور منصوص علیہ نماز روزے میں مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے اصلِ واجب کا باقی ہونا اور عجز کی وجہ سے فضیلتِ وقت کا ساقط ہونا چونکہ امر معقول ہے اسلئے یہ حکم (اصلِ واجب کا باقی ہونا اور فضیلتِ وقت کا ساقط ہونا) ان چیزوں کی طرف بھی متعدی ہوگا جن چیزوں کی قضاء کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نماذ، روزہ اور اعتکاف کے سلسلہ میں نذر معین کی ادائیگی کے لئے تو نص موجود ہے "ولیوفوا نذورہم" لیکن قضاء کے لئے نص موجود نہیں ہے۔ یعنی ان چیزوں کو منصوص علیہ (نماز روزے) پر قیاس کرلیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ جس طرح منصوص علیہ میں موجب للادا ہی موجب للقضاء ہے۔ اسی طرح غیر منصوص علیہ (جن کی قضاء کے لئے نص وارد نہیں ہوئی) مثلاً نذر معین کی نماز، روزہ اور اعتکاف کی قضاء کے لئے بھی وہی موجب اور سبب ہوگا جو ان کی ادا کا سبب ہے اور اس قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ منصوص علیہ اور غیر منصوص علیہ دونوں میں سے ہر ایک

عبادت ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپ نے غیر منصوص علیہ مثلاً نذر معین کی قضاء کو قیاس کے ذریعہ ثابت کیا ہے اور قیاس خود ایک سبب ہے لہٰذا قضاء کے لئے سبب جدید پایا گیا یعنی نذر معین کی ادا کا سبب نص ولیوفوا نذورہم ہے اور قضاء کا سبب قیاس ہے اور یہ بات فریق اول کے مذہب کے خلاف ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس فقط مظہر (حکم کو ظاہر کرنے والا) ہوتا ہے مثبت (حکم کو ثابت کرنے والا) نہیں ہوتا لہٰذا نذر معین کی قضا کا سبب تو وہی نص ہے جو نص اسکی ادا کا سبب ہے لیکن اس کا اظہار قیاس سے ہوا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو غیر منصوص علیہ (نذر معین) کی قضاء کے لئے قیاس سبب نہ ہوگا۔ بلکہ سبب ادا ہی قضاء کا سبب ہوگا۔

۔اور فریق ثانی کے نزدیک قضاء کے لئے چونکہ نص جدید کا ہونا ضروری ہے ادا اور قضاء دونوں کے لئے ایک نص کافی نہیں ہے اسلئے ان حضرات نے کہا کہ ادائے صلوٰۃ کا سبب تو باری تعالیٰ کا قول "اقیموا الصلوٰۃ" ہے اور قضائے صلوٰۃ کا سبب حدیث رسول "فاذا نسی احدکم صلاۃ او نام عنہا فلیصلہا اذا ذکرہا" (رواہ مسلم) ہے اور ایک روایت میں "فان ذالک وقتہا" کا لفظ بھی مذکور ہے یعنی جب تم میں سے کوئی شخص نماز کو بھول گیا یا اس سے سو گیا یعنی وقت میں نماز ادا نہ کرسکا تو جب اس کو یاد آئے ادا کرلے یہی اس نماز کا وقت ہے اسی طرح ادائے صوم کا سبب تو باری تعالیٰ کا قول "کتب علیکم الصیام" ہے اور قضائے صوم کا سبب آیت "فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" ہے فریق ثانی پر یہ اعتراض ہوگا کہ جہاں قضاء کے لئے نص موجود ہے وہاں تو قضاء کے لئے نص جدید کو سبب قرار دیا جاسکتا ہے جیسا کہ نماز کی قضاء کے لئے "اذا نسی" حدیث اور روزے کی قضاء کے لئے "فمن کان منکم مریضا" آیت موجود ہے لیکن جہاں قضاء کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہے وہاں سبب جدید کیا ہوگا مثلاً نذر معین کی نماز، روزہ اور اعتکاف وغیرہ کی ادا کا سبب تو باری تعالیٰ کا قول "ولیوفوا نذورہم" موجود ہے مگر ان کی قضاء کے لئے کوئی سبب جدید اور نص جدید موجود نہیں ہے لہٰذا فریق ثانی کے نزدیک اگر نذر معین کو اس کے وقت میں ادا نہ کیا گیا تو اس کی قضاء واجب نہ ہونی چاہئے حالانکہ نذر معین کی قضاء فریق ثانی کے نزدیک بھی واجب ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ فریق ثانی کے نزدیک قضاء کے لئے نص جدید کا ہونا تو بلاشبہ ضروری ہے لیکن وہ نص جدید عام ہے خواہ صریح ہو جیسا کہ نماز اور روزے کی قضاء کے لئے صریح نصوص موجود ہیں خواہ دلالۃً ہو اور وہ تفویت یا فوات ہے یعنی اگر قضاء کے لئے نص جدید صراحتاً موجود نہ ہو جیسا کہ نذر معین کی نماز، روزہ اعتکاف وغیرہ تو اس کی قضاء کا سبب تفویت مکلف ہوگا اور یہ تفویت نص جدید کے مرتبہ میں ہوگی اور اگر تفویت (فوت کردینا) نہ ہو تو فوات (فوت ہوجانا) اس کی قضاء کا سبب اور نص جدید کے مرتبہ میں ہوگا الحاصل فریقین کے درمیان ثمرۂ اختلاف تخریج میں ظاہر ہوگا یعنی فریق اول کے نزدیک ہر قضاء اسی نص سے واجب ہوگی جس نص سے ادا واجب ہوئی تھی اور فریق ثانی کے نزدیک قضا یا تو نص جدید سے واجب ہوگی یا تفویت سے یا فوات سے واجب ہوگی۔ فریق اول کی طرف سے فریق ثانی کے قول کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں نصوص یعنی "اذا نسی احدکم" اور "فمن کان منکم مریضا" نماز اور روزے کی قضاء کو واجب کرنے کے لئے وارد نہیں ہوئی ہیں بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کی ادا سابقہ دونوں نصوص (اقیموا الصلوٰۃ، کتب علیکم الصیام)

کی وجہ سے تمہارے ذمہ میں باقی ہیں وقت گذر جانے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوئی ہیں جیسا کہ فریق اول کی دلیل کے تحت تفصیل گذر چکی ہے۔ فریق ثانی کی دلیل یہ ہے کہ عبادتِ موقتہ میں واجب کا قربت اور باعثِ ثواب ہونا اس کے وقت میں معلوم ہوگا یعنی واجب اگر اپنے وقت میں ادا کیا گیا تو قربت ہوگا ورنہ نہیں اور واجب کے اپنے وقت سے فوت ہونے کی صورت میں فضیلتِ وقت اس طور پر فوت ہوجاتی ہے کہ اس کا تدارک ممکن نہیں ہے جیسا کہ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے رمضان کا ایک روزہ بھی فوت کر دیا تو ساری زندگی کے روزے اس کی قضاء اور تلافی نہیں کر سکتے اور جب ایسا ہے تو ایک ایسے امرِ جدید اور نصِ جدید کا ہونا ضروری ہے جس کے ذریعے یہ بات معلوم ہوجائے کہ قضاء فوت شدہ واجب کا مماثل ہے۔ الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ قضاء کے لئے نصِ جدید اور سببِ جدید کا ہونا ضروری ہے اس کا جواب بھی سابق میں گذر چکا ہے کہ فضیلتِ وقت تو بغیر مثل اور بغیر ضمان کے ساقط ہوگئی ہے اور رہا نفس واجب (نفس نماز اور نفس روزہ) تو اس کا مماثل سب کو معلوم ہے لہذا اس کو معلوم کرنے کے لئے کسی امرِ جدید اور نصِ جدید کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ علامہ فخر الاسلام رح نے فرمایا کہ فریق اول کا قول مسائل فقہیہ سے زیادہ قریب ہے یعنی مسائل فقہیہ بھی فریق اول کے مذہب کی تائید کرتے ہیں مثلاً اگر کسی کی حضر میں رباعی نماز فوت ہوگئی اور وہ اس کی قضاء سفر میں کرنا چاہتا ہے تو چار رکعت قضا کرے گا۔ ملاحظہ فرمائیے اگر قضاء سببِ جدید کی وجہ سے واجب ہوتی تو سفر میں دو رکعت واجب ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ چار رکعت نماز واجب ہوتی ہے۔ بہرحال اس سے معلوم ہوا کہ سفر کی حالت میں قضاء کا سبب وہی ہے جو حضر کی حالت میں ادا کا سبب تھا اسی طرح اگر کسی کی سفر میں رباعی نماز فوت ہوگئی اور وہ اس کو حضر کی حالت میں قضاء کرنا چاہتا ہے تو دو ہی رکعت قضاء کریگا اس سے بھی معلوم ہوا کہ قضاء کسی سببِ جدید کی وجہ سے واجب نہیں ہوئی ہے بلکہ جو سببِ ادا کا تھا وہی سببِ قضاء کا ہے۔ اسی طرح اگر کسی کی جہری نماز فوت ہوگئی اور وہ اس کی قضا دن میں کرنا چاہتا ہے تو قرأت جہراً کریگا چنانچہ اگر یا جماعت قضاء کرتا ہے تو امام پر جہر کرنا واجب ہوگا اور اگر قضاء کرنے والا منفرد ہے تو جہر کرنا افضل ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی کی سری نماز فوت ہوگئی اور وہ اس کو رات میں قضا کرنا چاہتا ہے تو امام ہو یا منفرد دونوں کے لئے سراً قرأت کرنا واجب ہے۔ یہ مسئلہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے کہ جو سببِ ادا کا تھا وہی سببِ قضاء کا ہے قضاء کے لئے کسی جدید سبب کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر فریق ثانی کی طرف سے کوئی یہ اعتراض کرے کہ اگر ایسے بیمار آدمی کی نماز فوت ہوگئی جو اشارے سے نماز پڑھنے پر قادر تھا اور رکوع، سجدہ پر قادر نہیں تھا پھر اس نے اس نماز کو تندرستی کے زمانے میں قضا کرنا چاہا تو وہ رکوع سجدہ کے ساتھ تندرستوں جیسی نماز کے ساتھ قضا کریگا۔ اور اگر تندرست آدمی کی نماز فوت ہوگئی اور پھر اس نے اس کو ایسی بیماری میں قضا کرنا چاہا جس بیماری میں وہ صرف اشارے سے نماز پڑھنے پر قادر ہے تو اس کے لئے اشارے کے ساتھ قضا کرنا کافی ہوگا۔ پس اگر قضاء میں ادا کا حال معتبر ہوتا اور قضاء کا سبب وہی ہوتا جو ادا کا سبب ہے تو یہ بات جائز نہ ہوتی۔ بلکہ بیماری کے زمانے کی نماز کی قضا تندرستی کے زمانے میں بھی اشارے کے ساتھ واجب ہوتی اور تندرستی کے زمانہ کی نماز کی قضا بیماری کے زمانہ میں بھی رکوع سجدہ کے ساتھ واجب ہوتی۔ بہرحال اس سے معلوم ہوا کہ ادا کا سبب اور ہے اور قضاء کا سبب اور ہے

دونوں کا سبب ایک نہیں ہے۔

فریق اول کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بیماری کے زمانے میں اشارہ کے ساتھ نماز پڑھنا ضرورت کی وجہ سے مشروع ہوا تھا لیکن جب تندرست ہوگیا تو ضرورت زائل ہوگئی اور جب ضرورت زائل ہوگئی تو جو چیز ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوئی تھی یعنی اشارہ وہ بھی زائل ہوگیا اور جب اشارہ زائل ہوگیا تو رکوع سجدہ کے ساتھ نماز پڑھنا ضروری ہوگیا اور دوسری صورت میں تندرست آدمی کے حق میں ضرورت کے نہ ہونے کی وجہ سے رکوع سجدہ کے ساتھ نماز واجب تھی مگر جب بیمار ہوا تو ضرورت ثابت ہوگئی اور ضرورت کے ثابت ہونے کی وجہ سے اشارہ ثابت ہوگیا۔ بہرحال بیماری کے زمانے کی نماز کی قضاء تندرستی کے زمانہ میں رکوع، سجدہ کے ساتھ کرنے سے اور تندرستی کے زمانہ کی نماز کی قضاء بیماری کے زمانہ میں اشارے کے ساتھ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ادا کا سبب اور ہے اور قضاء کا سبب اور ہے۔

وَفِيمَا إِذَا نَذَرَ أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ إِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُودٍ لِأَنَّهُ لَمَّا انْفَصَلَ الِاعْتِكَافُ عَنْ صَوْمِ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطُهُ إِلَى الْكَمَالِ الْأَصْلِيِّ لَا لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ آخَرَ۔

ترجمہ:۔ اور اس صورت میں جب کسی شخص نے رمضان کے مہینے میں اعتکاف کی نذر کی پھر اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا تو اس اعتکاف کی قضاء صوم مقصود کے ساتھ واجب ہوگی۔ اسلئے کہ جب اعتکاف صوم وقت سے جدا ہوگیا تو اس کی شرط، کمالِ اصلی کی طرف عود کر آئی نہ اسلئے کہ قضاء دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے۔

تشریح اس عبارت میں فریق اول پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے غلط ہے اس لئے کہ اگر کسی نے ایک معین رمضان مثلاً ۱۴۱۱ھ کے رمضان کے اعتکاف کی نذر کی اور پھر اس نے اس رمضان کے روزے تو رکھ لئے مگر کسی عذر کی وجہ سے اعتکاف نہ کرسکا تو آپ کے نزدیک اس پر صوم مقصود یعنی نفل روزوں کے ساتھ اس اعتکاف کی قضاء کرنا واجب ہوتا ہے نہ تو آپ آئندہ رمضان مثلاً ۱۴۱۲ھ کے رمضان میں اسکی قضاء کی اجازت دیتے ہیں جیسا کہ امام زفرؒ کا مسلک ہے اور نہ ہی آپ قضاء کو ساقط کرتے ہیں جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قضا کا وہ سبب نہیں ہے جو ادا کا سبب ہے بلکہ قضاء کا سبب اور ہے اور ادا کا سبب اور ہے کیونکہ اگر نذر کے اعتکاف کی قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی جس سبب سے ادا واجب ہوئی ہے یعنی "وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ" تو امام زفرؒ کے قول کی طرح آپ کے نزدیک بھی آئندہ رمضان میں اس اعتکاف کی قضاء کرنا درست ہونا چاہیئے تھا جیسا کہ پہلے رمضان میں اس کی ادا درست ہے اور اس سلسلہ میں امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ روزہ فرض ہونے میں رمضان ثانی، رمضانِ اول کے مثل ہے۔ لہذا جو اعتکاف رمضانِ اول میں درست ہے وہ اعتکاف رمضانِ ثانی

میں بھی درست ہوگا۔ یا حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کی طرح آپ کے نزدیک بھی اس اعتکاف کی قضا ساقط ہو جاتی کیونکہ مذکورہ مسئلہ میں نذر کے اعتکاف کی شرط رمضان اول یعنی ۱۴۱۱ھ کے رمضان کے روزے ہیں مگر یہ رمضان گذر گیا اور اس کا واپس آنا بھی ناممکن ہے اور دوسرے روزوں کا واجب کرنا بلا موجب، واجب کرنا ہے اور بلا موجب کے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی اور یہ بھی مسلم ہے کہ بغیر روزے کے اعتکاف درست نہیں ہوتا۔ صاحب شریعت کا ارشاد ہے "لا اعتکاف الا بصوم" لہذا جب رمضانِ اول معدوم ہوگیا اور رمضانِ اول کے علاوہ کے روزے بلا موجب واجب نہیں کئے جاسکتے اور بغیر روزے کے اعتکاف درست نہیں ہوتا تو عاجز ہونے کی وجہ سے لامحالہ اعتکاف کی قضا ساقط ہو جائے گی الغرض فریق اول کے نزدیک جب نہ تو اعتکاف کی قضا ساقط ہوتی جیسا کہ امام ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہو جاتی ہے اور نہ دوسرے رمضان میں اس کی قضا درست ہے جیسا کہ امام زفر کے نزدیک درست ہے تو معلوم ہوگیا کہ اعتکاف کی قضا کا سبب تفویت ہے اور تفویت مطلق عن الوقت ہے اور مطلق فرد کامل کی طرف راجع ہوتا ہے اور روزوں کا فرد کامل صوم مقصود یعنی نفلی روزہ ہے لہذا مذکورہ اعتکاف کی قضا نفلی روزوں کے ساتھ واجب ہوگی۔ اور اس سے یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ نذر کے اعتکاف کی قضا کا سبب وہ نہیں ہے جو ادا کا سبب تھا بلکہ ادا کا سبب آیت "لِيُوفُوا نُذُورَهُمْ" ہے اور قضا کا سبب تفویت ہے جو نفسِ جدید کے مرتبہ میں ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اعتکافِ واجب کے لئے روزہ شرط ہے حدیث میں ہے "لا اعتکاف الا بصوم" لہذا بغیر روزے کے اعتکاف درست نہیں ہوگا۔ چنانچہ جب ناذر نے اعتکاف کی نذر کی تو گویا اس نے صومِ مقصود یعنی نفلی روزے کی بھی نذر کی یعنی جب اعتکاف کی نذر کرنے سے اعتکاف واجب ہوگا تو اس کے ساتھ ساتھ اتنے ہی دن کے روزے بھی واجب ہونگے جتنے دن کے اعتکاف کی نذر کی ہے اسلئے کہ شئی کی شرط شئے کے واجب ہونے سے واجب ہو جاتی ہے جیسے اگر کسی شخص نے نماز کی نذر کی تو یہ وضو کی بھی نذر ہوگی اور نماز کے ساتھ ساتھ وضو بھی واجب ہو جائے گا۔ پس جب ناذر نے امسال کے شہر رمضان کے اعتکاف کی نذر کی تو اس پر ایک ماہ کے اعتکاف کے ساتھ ایک ماہ کے صیام مقصودہ (نفل روزے) بھی واجب ہوں گے مگر رمضانِ موجودہ کی خرافت اور فضیلت، صیام مقصودہ کے لئے مانع ہوگئی کیونکہ غیر رمضان کی عبادت کے مقابلہ میں رمضان کی عبادت افضل ہوتی ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ جس نے رمضان میں نفل کام کیا وہ غیر رمضان میں فرض ادا کرنے والے کے برابر ہے اور جس نے رمضان میں فرض ادا کیا وہ غیر رمضان میں ستر فرض ادا کرنے والے کے برابر ہے پس ہم اسی شرف اور فضل کی وجہ سے صوم اصلی مقصود یعنی صوم نفل سے صوم رمضان کی طرف منتقل ہو گئے یعنی نذرِ اعتکاف کی وجہ سے تو نفلی روزے ہی واجب ہوئے تھے لیکن رمضان کے شرف اور فضل کی وجہ سے نفلی روزوں کی جگہ رمضان کے روزوں کا حکم دیدیا گیا اور یہ کہدیا گیا کہ رمضان کے روزوں کے ساتھ بھی مذکورہ نذر کا اعتکاف ادا ہو جائیگا مگر جب رمضان کی خرافت فوت ہوگئی اور اعتکاف رمضان کے روزوں سے جدا ہوگیا یعنی ناذر نے رمضان کے روزے تو ادا کر لئے لیکن کسی عذر کی وجہ سے اعتکاف نہیں کر سکا تو اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمالِ اصلی یعنی صوم نفل کی طرف عود کر آیا یعنی اعتکاف کے ساتھ جو نفلی روزہ واجب

ہوا تھا مانع (شرافتِ رمضان) کے زائل ہونے کی وجہ سے وہی عود کر آیا یعنی نفلی روزے جو ابتدائے ادائے اعتکاف کے ساتھ واجب ہوئے تھے وہی قضاء کے ساتھ واجب ہو گئے اور جب ایسا ہے تو نفلی روزوں کے ساتھ اعتکاف کی قضا کا حکم کرنے سے یہ لازم نہیں آیا کہ قضا کسی دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے بلکہ جو سبب ادا کا تھا وہی سبب قضا کا ہے یعنی اس اعتکاف کی ادا کا سبب بھی نذر ہے اور قضاء کا سبب بھی نذر ہے ایسا ہرگز نہیں کہ قضا فوت وغیرہ کسی دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے ہاں آپ یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ امسال کے رمضان کی شرافت اگرچہ فوت ہو گئی لیکن اگلے سال کے رمضان کا انتظار کر کے اس کو حاصل کیا جا سکتا ہے مگر ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ اگلے سال رمضان تک زندہ رہنا امر موہوم ہے لہٰذا واجب کو اس موہوم زمانہ تک کیسے موقوف رکھا جا سکتا ہے اور اگر آپ یہ کہیں کہ یہ شخص دوسرے رمضان تک زندہ رہا اور صیامِ مقصودہ یعنی نفلی روزوں کے ساتھ اعتکاف کی قضاء نہ کر سکا تو اس دوسرے رمضان میں اس اعتکاف کی قضاء کرنا واجب ہونا چاہیئے تھا حالانکہ آپ اس کی بھی اجازت نہیں دیتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ دوسرا رمضان نہ تو پہلے رمضان کا خلیفہ ہے اور نہ نذر کے اعتکاف کا محل ہے اسلئے کہ نذر کے اعتکاف کا محل رمضانِ اول ہے اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو دوسرے رمضان میں اس اعتکاف کی قضاء کرنا کیسے درست ہوگا۔ آپ اس پر ضرور غور کریں کہ فاضل مصنف نے "صام ولم یعتکف" فرمایا ہے یعنی جب روزہ رکھ لیا اور رمضان میں اعتکاف نہیں کیا تو نفلی روزوں کے ساتھ قضاء واجب ہوگی لیکن اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر ناذر نے نہ روزہ رکھا اور نہ اعتکاف کیا تو وہ رمضان کے روزوں کی قضا کے ساتھ اعتکاف کی قضا کر سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں اگرچہ اعتکاف کا صوم رمضان کے ساتھ حقیقتاً اتصال نہیں رہا لیکن حکماً اتصال موجود ہے اور جب اس صورت میں صوم رمضان کے ساتھ حکماً اتصال موجود ہے تو اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمالِ اصلی یعنی نفلی روزوں کی طرف عود نہیں کریگا۔ بعض حضرات نے اس کی دلیل میں فرمایا کہ اعتکاف کی مذکورہ صورت میں صومِ مقصود یعنی نفلی روزوں کے واجب نہ ہونے کی دو علتیں ہیں ایک شرافتِ وقت یعنی رمضان کا شرف اور دوسرے رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کا متصل ہونا ان دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ علت ہے دونوں کا مجموعہ علت نہیں ہے پس جب رمضان میں نہ روزہ رکھا اور نہ اعتکاف کیا تو پہلی علت یعنی شرافتِ وقت اگرچہ زائل ہو گئی لیکن دوسری علت یعنی رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کا اتصال موجود ہے اگرچہ یہ اتصال حکماً ہے اور جب نفلی روزے واجب نہ ہونے کی ایک علت موجود ہے تو اس صورت میں نفلی روزوں کے ساتھ اعتکاف کی قضا واجب نہ ہوگی بلکہ رمضان کے قضاء روزوں کے ساتھ اعتکاف کی قضاء واجب ہوگی

ثُمَّ الْأَدَاءُ الْمَحْضُ مَا يُؤَدِّيهِ الْإِنْسَانُ بِوَصْفِهِ عَلَى مَا شُرِعَ مِثْلُ أَدَاءِ الصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ وَأَمَّا فِعْلُ الْفَرْدِ فَأَدَاءٌ فِيهِ قُصُورٌ أَلَا تَرَى أَنَّ الْجُمُعَةَ سَاقِطَةٌ عَنِ الْمُنْفَرِدِ

ترجمہ:۔ پھر ادائے محض وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کے ساتھ اسی طریقہ پر ادا کرے جس طریقہ پر وہ مشروع ہوئی ہے جیسے جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا۔ بہرحال منفرد کا فعل تو وہ ایسی ادا ہے جس میں قصور ہوتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جہر منفرد سے ساقط ہو جاتا ہے۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ نے اس عبارت میں ادا کی تقسیم بیان فرمائی ہے چنانچہ کہا کہ ادا کی دو قسمیں ہیں (۱) ادا محض (۲) ادا مشابہ بالقضاء اور پھر ادائے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) ادا کامل (۲) ادائے قاصر گویا ادا کی تین قسمیں ہیں (۱) ادا کامل (۲) ادا قاصر (۳) ادا مشابہ بالقضاء۔ ادا محض سے مراد یہ ہے کہ ادا میں کسی بھی اعتبار سے قضاء کے ساتھ مشابہت موجود نہ ہو نہ تغیر وقت کے لحاظ سے اور نہ التزام ادا کے اعتبار سے یعنی ادا محض میں نہ تو وقت متغیر ہوتا ہے اور نہ التزام متغیر ہوتا ہے یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ ادا کا التزام تو ایک جہت پر کیا ہو اور اسکو پورا دوسری جہت پر کیا ہو۔ اور ادا مشابہ بالقضاء سے مراد یہ ہے کہ ادا میں التزام کے اعتبار سے قضاء کے ساتھ مشابہت موجود ہو یعنی ادا کا التزام تو ایک جہت پر کیا ہو لیکن اسکی تکمیل دوسری جہت پر کی ہو اور ادا کامل سے مراد یہ ہے کہ جس طور پر کوئی چیز مشروع ہوئی ہے اس کو اسی طور پر ادا کیا جائے اور ادائے قاصر سے مراد وہ ہے جس کو ماشرع کے خلاف ادا کیا جائے۔ مصنف رح کی عبارت میں ادا محض سے مراد ادا محض کامل ہے اور مصنف کی زبان میں ادا محض کامل وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کامل کے ساتھ اسی طریقہ پر ادا کرے جس طریقہ پر اسکو مشروع کیا گیا ہو جیسے پانچ فرض نمازوں اور رمضان میں وتر اور تراویح کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا کیونکہ ان نمازوں کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا مشروع طریقہ پر ادا کرنا ہے اور پانچ نمازوں کے باجماعت مشروع ہونے پر دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پانچوں نمازوں کی دو دن میں باجماعت تعلیم دی ہے چنانچہ امام ترمذی رح کے بیان کے مطابق حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے بیت اللہ شریف کے پاس دو دفعہ میری امامت کی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ امامت نماز باجماعت میں ہوتی ہے نہ کہ منفرد کی نماز میں۔ لہٰذا پانچوں نمازوں کا باجماعت مشروع ہونا ثابت ہو گیا اور رہی رمضان میں وتر اور تراویح کی نماز باجماعت تو ان کی مشروعیت صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے اسلئے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے مہینہ میں وتر اور تراویح کی نماز باجماعت ادا کی ہے بہرحال مذکورہ نمازوں کو اگر جماعت کے ساتھ ادا کیا گیا تو یہ ادائے کامل کے طور پر ادا کرنا ہوگا۔ فاضل مصنف رح کہتے ہیں کہ رہا منفرد کا فعل یعنی منفرد کا نماز ادا کرنا تو جماعت کے فوت ہونے کی وجہ سے اس میں ایک گونہ قصور ہے مراد یہ ہے کہ تنہا نماز ادا کرنا ادا قاصر کی مثال ہے اور یہ ادا قاصر کی مثال اس لئے ہے کہ تنہا نماز ادا کرنا ماشرع کے خلاف ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ جو فعل ماشرع کے خلاف ادا کیا جائے وہ ادا قاصر ہوتا ہے لہٰذا تنہا نماز ادا کرنا بھی ادا قاصر ہوگا۔ اسی کی دلیل بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ جہری نماز میں جہر صفت کمال ہے یہی وجہ ہے کہ جہری نماز میں ترک جہر کی وجہ سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے پس صفت کمال یعنی جہر کے وجوب کا

منفرد سے ساقط ہونا اسی بات کی دلیل ہے کہ منفرد کی ادار، ادار قاصرہ ہے۔ اگر منفرد کی ادار قاصرہ ہوتی تو اس سے صفت کمال یعنی جہر کا وجوب ساقط نہ ہوتا۔

وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْإِمَامِ أَدَاءٌ يُشْبِهُ الْقَضَاءَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ الْتَزَمَ الْأَدَاءَ مَعَ الْإِمَامِ حِيْنَ تَحَرَّمَ مَعَهُ وَقَدْ فَاتَهُ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ فِي هٰذِهِ الْحَالَةِ كَمَا لَوْ صَارَ قَضَاءً مَحْضًا بِالْفَوَاتِ ثُمَّ وُجِدَ الْمُغَيِّرُ بِخِلَافِ الْمَسْبُوْقِ لِأَنَّهُ مُؤَدٍّ فِي إِتْمَامِ صَلٰوتِهِ۔

ترجمہ: اور امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل ادار مشابہ بالقضاء ہے اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ ادار کا التزام کیا ہے جس وقت کہ اس نے امام کے ساتھ تحریمہ باندھا ہے حالانکہ وہ التزام ادارِ لاحق کو حقیقۃً فوت کر چکا ہے اور اسی وجہ سے اس حالت میں اقامت کی نیت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوگا جیسا کہ اگر وہ فرض فوت ہونے کی وجہ سے قضار محض ہو جاتا پھر مغیر پایا جاتا۔ برخلاف مسبوق کے اسلئے کہ مسبوق اپنی نماز کے پورا کرنے کو ادا کرنے والا ہے۔

تشریح: معنف رح نے ادار مشابہ بالقضار کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد لاحق کا فعلِ صلوٰۃ ادار مشابہ بالقضار ہے۔ لاحق وہ شخص ہے جو اولِ نماز یعنی تحریمہ کے وقت سے امام کے ساتھ شریک ہوا ہو لیکن بعد کا کوئی حصہ امام کے ساتھ ادا نہ کر سکا ہو۔ پس اگر کوئی شخص اولِ نماز میں امام کے ساتھ شریک ہوا، پھر نماز کے دوران اس کا وضو ٹوٹ گیا اور اس نے باقی نماز امام کی فراغت کے بعد پوری کی تو یہ باقی نماز ادار مشابہ بالقضار ہوگی۔ ادار تو اس اعتبار سے ہے کہ نماز کا وقت باقی ہے اور وقت کے اندر جو نماز پڑھی جائے وہ ادار کہلاتی ہے لہذا لاحق کی یہ باقی نماز ادار کہلائے گی اور قضار کے مشابہ اس اعتبار سے ہے کہ لاحق نے جسطرح نماز ادا کرنے کا التزام کیا تھا یعنی امام کے ساتھ پوری کرنے کا اس طرح نماز پوری نہ کر سکا بلکہ اس نے وہ التزام حقیقۃً فوت کر دیا یعنی نماز کے اس حصہ میں جو امام کی فراغت کے بعد ادا کیا ہے حقیقۃً امام کے پیچھے اور اس کی اقتدار میں نہیں رہ سکا اگرچہ حکماً نماز کے اس حصہ میں امام کے پیچھے اور اس کی اقتدار میں شمار ہوتا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ لاحق پر نہ قرأت لازم ہوتی ہے اور نہ اس کے سہو کی وجہ سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے جیسا کہ مدرک پر نہ قرأت واجب ہوتی ہے اور نہ اس کے سہو کی وجہ سے سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے۔ بہرحال لاحق، امام کے فارغ ہونے کے بعد اگرچہ حکماً امام کے پیچھے اور اس کی اقتدار میں ہے لیکن حقیقتاً اس کے پیچھے نہیں ہے اور جب لاحق حقیقۃً امام کے پیچھے نہیں ہے تو اس نے جسطرح نماز ادا کرنے کا التزام کیا تھا یعنی اول تا آخر امام کے ساتھ ادا کرنے کا اس طرح پوری نماز ادا نہ کر سکا لہذا لاحق کی نماز کا وہ حصہ جو امام کی فراغت کے بعد ادا کیا گیا ہے قضار کے مشابہ ہوگا۔ امام کی فراغت کے بعد لاحق کی

نماز کے مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ نے کہا کہ امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل چونکہ مشابہ بالقضاء ہے اس لئے اگر ایک مسافر نے کسی رباعی نماز میں دوسرے مسافر کی اقتداء کی اور اس مقتدی مسافر کو حدث لاحق ہوگیا اور وہ وضو کرنے کی غرض سے اپنے وطن کی حدود میں داخل ہوگیا یا اس نے اسی جگہ اقامت کی نیت کرلی پھر وہ اپنی نماز پوری کرنے کے لئے اس وقت آیا جب امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا حالانکہ نماز کا وقت باقی ہے اور اس اثناء میں اس نے کوئی کلام بھی نہیں کیا بلکہ اپنی باقیماندہ نماز پوری کرنے لگا تو اس حالت میں نیتِ اقامت سے یا وطن کی حدود میں داخل ہونے سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوگا یعنی یہ لاحق مسافر چار رکعت پوری نہیں کریگا بلکہ دو رکعت پوری کرے گا۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک مسافر کی رباعی نماز وقت کے فوت ہونے کی وجہ سے قضاء محض ہوگئی اور پھر مسافر کی طرف سے مغیر پایا گیا یعنی مسافر اپنے وطن کی حدود میں داخل ہوگیا یا اس نے اقامت کی نیت کرلی تو اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا یعنی دو رکعت کے بجائے چار رکعت واجب نہیں ہوتیں۔ پس جس طرح قضاء محض کی صورت میں مسافر کی نیتِ اقامت مؤثر نہیں ہوتی اور اس کی نیت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا ہے اسی طرح مشابہ بالقضاء میں بھی اس کی نیتِ اقامت مؤثر نہ ہوگی اور اس کا فرض متغیر نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لاحق امام کی فراغت کے بعد امام ہی کی نماز پڑھتا ہے چنانچہ نہ اس پر قرأت واجب ہوتی اور نہ اس کے سہو کی وجہ سے اس پر سجدۂ سہو لازم ہوتا بہرحال لاحق امام کی فراغت کے بعد بھی امام ہی کی نماز پڑھتا ہے اور امام کی نماز فراغت کے بعد تغیر کو قبول نہیں کرتی ہے لہٰذا لاحق کی نماز جو امام کی نماز کے قائم مقام ہے وہ بھی تغیر کو قبول نہیں کریگی اور اس حالت میں لاحق کی نیتِ اقامت سے اسکی نماز بجائے دو رکعت کے چار رکعت نہیں ہوگی اور فراغت سے پہلے چونکہ امام کی نماز خود بھی تغیر کو قبول کرتی ہے بشرطیکہ وقت باقی ہو اسلئے امام کی فراغت سے پہلے لاحق کی نماز بھی تغیر کو قبول کرلیگی یعنی اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے لاحق نے اقامت کی نیت کی اور اس کے ساتھ شریک ہوگیا تو لاحق کی نماز متغیر ہوجائے گی اور لاحق مسافر پر بجائے دو رکعت کے چار رکعت پڑھنا لازم ہوگا۔ مصنفِ کتاب کہتے ہیں کہ مسبوق کا حکم لاحق کے حکم کے خلاف ہے یعنی اگر ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رباعی نماز میں وقت کے اندر امام کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد اقتداء کی یعنی مقتدی مسافر مسبوق ہے پھر جب امام کی نماز پوری ہوگئی اور اس نے سلام پھیر دیا اور پھر مسافر مقتدی نے اقامت کی نیت کی تو اس کی اس نیت سے اس کا فرض متغیر ہوجائے گا اور اس پر چار رکعت پوری کرنا لازم ہوگا اسلئے کہ اقامت کی نیت اس مسافر مقتدی کی باقی نماز پر طاری ہوئی ہے یعنی نماز کا جو اول حصہ امام کے ساتھ ادا کرنے سے رہ گیا تھا اس کی نیتِ اقامت اس پر طاری ہوئی ہے اور مسبوق اس باقی نماز کو پورا کرنے میں من کل الوجوہ ادا کرنے والا ہے اسلئے کہ نماز کا وقت بھی باقی ہے اور نماز کے اس اول حصہ کا امام کے ساتھ ادا کرنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ التزام کے خلاف کرنے کی وجہ سے یہ حصہ قضاء کے مشابہ ہوجائے۔ بہرحال جب وقت بھی باقی ہے اور جس طرح التزام کیا تھا اسی طرح اسکو پورا بھی کیا ہے تو مسبوق اپنی نماز کے اول حصہ کو ادا کرتے وقت من کل الوجوہ ادا کرنے والا ہوگا اور اس میں قضاء کا کوئی شائبہ نہ ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ نیتِ اقامت سے اگرچہ قضاء اور مشابہ بالقضاء میں تغیر واقع نہیں ہوتا لیکن ادا میں تغیر واقع

ہوجاتا ہے لہذا مسبوق مسافر کا فرض بھی اقامت کی نیت سے متغیر ہوجائے گا یعنی اس پر بجائے دو رکعت کے چار رکعت واجب ہوں گی۔

مصنف کتاب نے امام کی قراءت کے بعد لاحق کے لئے صلاۃ میں مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ تو بیان کیا ہے لیکن ادا ہونے کا ثمرہ چونکہ ظاہر تھا اسلئے اسکو ذکر نہیں کیا البتہ خادم ذکر کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مذکورہ ادا سے لاحق کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے چنانچہ اگر اس ادا سے لاحق کا ذمہ فارغ نہ ہوتا تو وقت کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کو از سر نو دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دیا جاتا حالانکہ یہ حکم نہیں دیا گیا بلکہ اس کی نماز کا اعتبار کرلیا گیا اور جو نماز وقت کے اندر پڑھی جائے اور شرعاً معتبر ہو، وہ ادا کہلاتی ہے لہذا لاحق کی یہ نماز بھی ادا ہوگی۔

(فوائد) ادا کی اس تیسری قسم کے نام پر یہ اشکال ہوگا کہ اس کا نام ادا مشابہ بالقضاء ہی کیوں رکھا گیا ہے قضاء مشابہ بالادا کیوں نہیں رکھا گیا اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس تیسری قسم میں ادا کے معنی اصل ہیں اور قضاء کے معنی تابع ہیں کیونکہ لاحق کی مذکورہ نماز وقت کے اندر پائی گئی اور وقت کے اندر جو نماز پڑھی جاتی ہے وہ ادا ہوتی ہے لہذا لاحق کی یہ نماز اپنی اصل کے اعتبار سے ادا ہوئی۔ اور وصف کے اعتبار سے لاحق کی یہ نماز قضاء ہے کیونکہ لاحق التزام کے مطابق اپنی نماز ادا نہ کرسکا اسوجہ سے کہ لاحق نے امام کے ساتھ نماز پوری کرنے کا التزام کیا تھا حالانکہ اس نے تنہا اپنی نماز پوری کی ہے پس جب وصف التزام فوت ہوگیا تو وصف کے اعتبار سے لاحق کی نماز قضاء ہوگئی اور وصف چونکہ تابع ہوتا ہے اسلئے لاحق کی مذکورہ نماز میں قضاء کے معنی تابع اور ادا کے معنی اصل ہوئے اور نام رکھنے میں اصل کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ تابع کا اس لئے اس تیسری قسم کا نام ادا مشابہ بالقضاء رکھا گیا اور قضاء مشابہ بالادا نہیں رکھا گیا۔

وَالْقَضَاءُ نَوْعَانِ قَضَاءٌ بِمِثْلِ مَعْقُوْلٍ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ كَالْفِدْيَةِ فِيْ بَابِ الصَّوْمِ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ وَالْحُجَّاجِ الْغَيْرِ بِمَالِهٖ ثَبَتَا بِالنَّصِّ وَلَا نَعْقِلُ الْمُمَاثَلَةَ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ وَلَا بَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ لٰكِنَّهٗ يُحْتَمَلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَذِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ اَهَمُّ مِنْهُ فَاَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللّٰهِ تَفَضُّلًا وَقَالَ مُحَمَّدٌ رح فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ

ترجمہ:۔ اور قضاء کی دو قسمیں ہیں قضاء بمثل معقول جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور بمثل غیر معقول جیسا کہ شیخ فانی کے حق میں روزے کے باب میں فدیہ اور حجاج کو اپنے مال سے حج کرانا دونوں نص سے ثابت ہیں اور ہم روزے اور فدیہ کے درمیان

مماثلت نہیں سمجھتے ہیں اور نہ حج اور مال خرچ کرنے کے درمیان مماثلت سمجھتے ہیں لیکن وہ نص جو فدیہ واجب کرتی ہے علتِ عجز کے ساتھ معلول ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور نماز روزے کی نظیر ہے بلکہ اس سے بھی اہم ہے پس ہم نے مکلف کو احتیاطاً نماز کے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کی طرف سے محض اس کے فضل سے قبول ہونے کی امید کی اور امام محمد رح نے زیادات میں کہا انشاء اللہ اسکو فدیہ کافی ہوگا جیسا کہ جب وارث نے روزے میں فدیہ کے ساتھ تبرع کیا۔

تشریح:۔ قضاء کی تقسیم بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے کہا کہ قضاء کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول، لیکن یہاں قضاء سے قضاء محض مراد ہے کیونکہ یہ دونوں قسمیں قضاء محض کی ہیں نہ کہ مطلقاً قضاء کی مطلقاً قضاء کی دو قسمیں یہ ہیں (۱) قضاء محض (۲) قضاء مشابہ بالاداء۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اولاً قضاء کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء محض (۲) قضاء مشابہ بالاداء اور پھر قضاء محض کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء محض بمثل معقول (۲) قضاء محض بمثل غیر معقول۔ اسی کو صاحب منار وغیرہ نے یوں کہا ہے کہ قضاء کی تین قسمیں ہیں (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول (۳) قضاء مشابہ بالاداء لیکن صاحب حسامی نے تیسری قسم یعنی قضاء مشابہ بالاداء کو ذکر نہیں فرمایا اور یہ ہی صحیح ہے اسلئے کہ قضاء مشابہ بالاداء اول کی دو قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہو جاتی ہے اس طور پر کہ قضاء مشابہ بالاداء کی مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ قضاء بمثل معقول میں داخل ہو جائے گی اور اگر ثانی ہے تو قضاء بمثل غیر معقول میں داخل ہو جائے گی اور جب قضاء مشابہ بالاداء مذکورہ دو قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہے تو اسکو مستقلاً علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ الحاصل قضاءِ محض سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنی بالکل موجود نہ ہوں نہ حقیقۃً اور نہ حکماً اور قضاء مشابہ بالاداء سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنی موجود ہوں اور قضاء بمثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اسکی مماثلت کا ادراک کیا جا سکتا ہو اور قضاء بمثل غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے محض عقل کے ذریعہ اسکی مماثلت کا ادراک نہ کیا جا سکتا ہو اور عقل اسکی مماثلت معلوم کرنے سے قاصر ہو ایسا نہیں کہ عقل اسکی مماثلت کی نفی کرتی ہو اور یہ فیصلہ کرتی ہو کہ قضاء واجب کے مماثل نہیں ہے کیونکہ عقل بھی حجتِ شرعیہ ہے اور شریعت کی حجتوں میں باہمی تناقض نہیں ہوتا ہے فاضل مصنف رح نے قضاء بمثل معقول کی مثال کے بارے میں فرمایا ہے کہ ہم اسکی مثال ذکر کر چکے ہیں یعنی فوت شدہ روزے کی قضاء روزے کے ساتھ اور فوت شدہ نماز کی قضاء نماز کے ساتھ۔ کیونکہ ادائے صوم اور قضائے صوم اور اسی طرح ادائے صلاۃ اور قضاء صلاۃ کے درمیان ظاہراً بھی مماثلت ہے اور معنیً بھی مماثلت ہے اور جب دونوں طرح مماثلت موجود ہو تو عقل اسکی مماثلت کا ادراک کر لیتی ہے اور جس مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو اسکو مثل معقول کہا جاتا ہے لہذا روزے کی قضاء روزے کے ساتھ اور نماز کی قضاء نماز کے ساتھ قضاء بمثل معقول ہوگا۔ اور قضاء بمثل غیر معقول کی مصنف رح نے دو مثالیں ذکر کی ہیں ایک تو یہ کہ شیخ فانی جو روزہ رکھنے پر قادر نہ ہو وہ روزہ نہ رکھ کر اس کا فدیہ ادا کر دے۔ دوم یہ کہ وہ شخص جو بیماری یا کسی دوسری وجہ سے ہمیشہ ہمیش کے لئے حج کرنے سے عاجز ہو گیا ہو وہ اپنے مال سے دوسرے آدمی کو حج کرا دے یہ دونوں چیزیں یعنی روزے کا فدیہ اور اپنے مال سے دوسرے کو حج کرانا خلاف قیاس نص سے ثابت ہیں۔ فدیہ کے سلسلہ میں حق جل مجدہٗ کا ارشاد

ہے "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اس آیت میں کلمہ "لا" مقدر ہے یعنی "لا یطیقونہ" جیسے باری تعالیٰ کے قول "یبین اللہ لکم ان تضلوا" میں کلمہ "لا" مقدر ہے اور تقدیری عبارت ہے "لان لا تضلوا" اور "القی الارض رواسی ان تمید بکم" میں کلمہ "لا" مقدر ہے اور تقدیری عبارت ہے "لان لا تمید بکم" بہرحال یطیقونہ سے پہلے لا مقدر ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا جو لوگ روزے کی طاقت نہ رکھتے ہوں وہ مسکین کو فدیہ دیدیا کریں۔ بعض لوگوں نے کہا کہ یطیقونہ از اطاقت میں ہمزہ افعال سلب ماخذ کے لئے ہے یعنی وہ لوگ جن کی طاقت سلب کرلی گئی ہو وہ روزوں کا فدیہ دیدیا کریں ان دونوں صورتوں میں آیت کا مصداق شیخ فانی ہے کیونکہ شیخ فانی روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہوتا ہے اور اگر یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو یعنی نہ کلمہ لا مقدر ہو اور نہ ہمزہ افعال سلب ماخذ کے لئے ہو تو اس صورت میں یہ آیت منسوخ ہوگی اور یوں کہا جائیگا کہ ابتدائے اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت کے باوجود اختیار تھا جی چاہے روزہ رکھے اور جی چاہے اس کے بدلے میں فدیہ دیدے لیکن بعد میں آیت "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" سے اختیار کا حکم منسوخ ہوگیا۔ اس صورت میں شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا وجوب صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوگا اور اپنے مال سے دوسرے آدمی کو حج کرانا حدیث خثعمہ سے ثابت ہے۔ خثعمہ قبیلۂ خثعم کی طرف منسوب ہے اور خثعم قبیلۂ خثعم کی ایک عورت ہے جس کا نام اسماء بنت عمیس ہے اور جعفر بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بیوی ہیں ان کو حبشہ اور مدینہ طیبہ دونوں کی طرف ہجرت کا شرف حاصل ہے اسی وجہ سے ان کو ذات الہجرتین کہا جاتا ہے انھوں نے کہا اے اللہ کے رسول اللہ نے اپنے بندوں پر حج فرض کیا ہے میرا باپ بہت زیادہ بوڑھا ہے سواری پر بیٹھ نہیں سکتا ہے "أفأحج عنہ" کیا میں اسکی طرف سے حج کرلوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں۔ یہ واقعہ حجۃ الوداع سے متعلق ہے (بخاری ومسلم) اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر کہا کہ میری بہن نے حج کرنے کی نذر کی تھی لیکن اس کا انتقال ہوگیا اس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر اس پر قرضہ ہوتا کیا تو اس کو ادا کرتا ان نے کہا ہاں۔ میں ضرور ادا کرتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا اللہ کا قرضہ بھی ادا کرو۔ اللہ زیادہ حقدار ہے کہ اس کا قرضہ ادا کیا جائے۔ اکثر روایات میں "احج" ہمزہ کے فتحہ اور حاء کے ضمہ کے ساتھ مروی ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا میں اسکی طرف سے احرام باندھوں اور اسکی طرف سے افعال حج ادا کروں اس صورت میں یہ حدیث مدعی پر دلیل نہیں ہوسکے گی کیونکہ مدعی یہ ہے کہ اپنے مال سے کسی دوسرے کو حج کرایا جائے اور انفاقِ مال کو حج کے قائم مقام کردیا جائے مگر اس حدیث سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ جس کی طرف سے حج کیا گیا ہے مال اسی نے خرچ کیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ بعض روایات میں "أحج" ہمزہ کے ضمہ اور حاء کے کسرہ کے ساتھ فعل ماضی مجہول کا صیغہ مروی ہے یعنی "أأحج عنہ" کیا اس کی طرف سے حج کرادیا جائے یعنی ان کے مال سے ان کی طرف سے کسی کو حج کرادیا جائے۔ اس صورت میں انفاقِ مال، حج کے قائم مقام ہوگا اور اس حدیث سے استدلال کرنا درست ہوگا اور بعض حضرات نے کہا کہ "أحج" تو فعل مضارع معروف ہی ہے لیکن اسماء بنت عمیس کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ کیا میں اپنے باپ کی طرف سے کسی کو حج کرنے کا حکم دوں اس پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ہاں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب کسی کو حج بدل کا حکم دیا جائے گا تو اس کو مال بھی

دیا جائے گا۔ اور جب ایسا ہے تو انفاقِ مال، حج کے قائم مقام ہوگا اور اس حدیث سے استدلال کرنا درست ہوگا بہرحال روزہ کا فدیہ اور اپنے مال سے دوسرے آدمی کو حج کرانا دونوں نص سے ثابت ہیں لیکن روزے اور فدیہ کے درمیان اور حج اور انفاق مال کے درمیان مماثلت معقول نہیں ہے یعنی عقل ان کے درمیان مماثلت کا ادراک نہیں کرتی ہے۔ روزے اور فدیے کے درمیان صورتاً مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنیً مماثلت اس لئے نہیں ہے کہ روزہ نام ہے شہوتِ بطن اور شہوتِ فرج سے نفس کو روک کر نفس کو تعب اور مشقت میں ڈالنے کا اور فدیہ نام ہے اپنے مال کو کم کرکے دوسرے کی ضرورت کو پورا کرنے کا۔ حاصل یہ کہ روزے میں بھوکا رہنا پڑتا ہے اور اپنے نفس کو مشقت میں ڈالنا پڑتا ہے اور فدیہ میں شکم سیری ہوتی ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تضاد ہے اور احد الضدین آخر کا مماثل معقول نہیں ہو سکتا ہے لہذا فدیہ روزے کا مماثل معقول نہ ہوگا اور فدیہ روزے کی قضا بمثل معقول نہ ہوگا۔ اسی طرح حج اور انفاقِ مال کے درمیان نہ تو صورتاً مماثلت ہے اور نہ معنیً مماثلت ہے صورتاً مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنیً مماثلت اسلئے نہیں ہے کہ وہ مال جو دوسرے کو حج کے لئے دیا گیا ہے عین ہے اور حج افعال کا نام ہے جو اعراض ہیں اور عین اور عرض کے درمیان چونکہ تضاد ہے اور احد الضدین آخر کا مثل معقول نہیں ہوتا ہے لہذا مال بھی حج کا مثل معقول نہ ہوگا۔ بہرحال فدیہ اور روزے کے درمیان اور حج اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے بلکہ روزے کا فدیہ اور حج کے لئے غیر کو مال دینا دونوں خلافِ قیاس نص سے ثابت ہیں۔ اور یہ دونوں قضا بمثل غیر معقول کی مثال ہوں گے۔

لکنہ یحتمل الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ شیخ فانی کے لئے روزہ کا فدیہ غیر معقول ہے اور خلاف قیاس نص سے ثابت ہے اور جو چیز غیر معقول ہو اور خلافِ قیاس نص سے ثابت ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہیں ہوتا حالانکہ تم حنفیوں نے روزے کے فدیہ پر نماز کے فدیہ کو قیاس کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر کسی شخص پر نمازیں واجب ہوں اور وہ مرگیا ہو اور اس نے مرتے وقت اپنے مال سے نمازوں کا فدیہ ادا کرنے کی وصیت کی ہو تو وارث پر ہر نماز کے عوض ایک فدیہ دینا واجب ہے۔ یہی پسندیدہ مذہب ہے اور بقول بعض حضرات ایک دن رات کی تمام نمازوں کے عوض ایک فدیہ ادا کرنا واجب ہے بہرحال آپ نے نماز کے فدیے کو روزے کے فدیے پر قیاس کیا ہے اور جس طرح شیخ فانی پر روزے کا فدیہ واجب ہوتا ہے اسی طرح نماز کا فدیہ واجب کیا ہے حالانکہ روزے کا فدیہ خلافِ قیاس نص سے ثابت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کی قضا میں فدیہ کا وجوب احتیاط کی وجہ سے ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے۔ یعنی وہ نص (وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین) جو روزے کے سلسلے میں فدیہ واجب کرتی ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ نص روزے کے ساتھ مخصوص ہو یعنی یہ نص معلول (مشتمل بر علت) نہ ہو بلکہ روزے کی قضا میں فدیہ کا حکم امر تعبدی ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ نص، علتِ عجز کے ساتھ معلول ہو یعنی علت عجز کی وجہ سے روزے کی قضا میں فدیہ کا حکم دیا گیا ہو۔ پہلے احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ پہلے احتمال کی بنا پر روزے کا فدیہ امر تعبدی ہے اور امر تعبدی اسی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے جس پر نص وارد ہوتی ہے اس کے علاوہ کی طرف متعدی اور متجاوز نہیں ہوتا لہذا فدیہ کا حکم روزے کے ساتھ خاص ہوگا اور نماز کی طرف متعدی نہیں ہوگا اور دوسرے

احتمال کی بنا پر فدیہ کا حکم روزے کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا بلکہ جہاں بھی علتِ عجز موجود ہوگی وہیں پر فدیہ کا حکم ثابت ہوگا یعنی مکلف روزے سے عاجز ہوگا تو بھی اس پر فدیہ واجب ہوگا اور نماز سے عاجز ہوگا تو بھی اس پر فدیہ واجب ہوگا۔ بہرحال پہلے احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ واجب نہیں ہوتا اور دوسرے احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ واجب ہوتا ہے اور نماز چونکہ روزے کی نظیر ہے بلکہ روزے سے بھی ایک گونہ اہم ہے اسلئے احتیاط کی وجہ سے نماز کے فدیہ کا حکم دیدیا گیا اور خدا کی ذات سے محض اس کے فضل سے قبولیت کی امید کی گئی۔ نماز روزے کی نظیر تو اسلئے ہے کہ دونوں عبادتِ بدنیہ ہیں ان دونوں کے وجوب اور ادا کا مال سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نماز اہم اسلئے ہے کہ نماز بلا واسطہ حسن ہے اور روزہ اللہ کے دشمن نفسِ امارہ کو مغلوب اور مقہور کرنے کے واسطے سے حسن ہے ورنہ روزہ فی نفسہ قبیح ہے کیونکہ روزہ فی نفسہ نفس کو تعب و مشقت میں ڈالتا ہے اور یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے پس جب روزہ کا فدیہ واجب ہے تو نماز جو اس سے اہم ہے احتیاطاً اس کا فدیہ بھی واجب ہوگا یعنی ہماری امید کے مطابق اگر نماز کا فدیہ نماز کی طرف سے قبول کرلیا گیا تو سبحان اللہ ورنہ اس کو صدقہ کا ثواب تو مل ہی جائے گا۔ امام محمدؒ کے قول سے بھی احتیاط اور قبولیت کی امید کی تائید ہوتی ہے اسلئے کہ امام محمدؒ نے نماز کے فدیہ کے بارے میں فرمایا ہے "یجزئہ ان شاء اللہ تعالیٰ" یعنی انشاء اللہ نماز کا فدیہ اسکو کافی ہوگا جیسا کہ اگر وارث نے میت کی طرف سے بغیر اسکی وصیت کے قضا کے روزوں کا فدیہ دیدیا تو ہمیں امید ہے کہ انشاء اللہ اس کا فدیہ اسکی طرف سے مقبول ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول سے تائید اس طور ہوتی ہے کہ امام محمدؒ نے نماز کے فدیہ کی قبولیت اور کفایت کو مشیت باری پر معلق کیا اور مشیت باری پر وہی مسائل معلق ہوتے ہیں جن کی بنیاد احتیاط پر ہوتی ہے یعنی قبولیت اور عدم قبولیت دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور قیاسی مسائل مشیتِ باری پر معلق نہیں ہوتے پس امام محمدؒ کا نماز کے فدیے کی کفایت اور قبولیت کو مشیتِ باری پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کے فدیہ کو روزے کے فدیہ پر قیاس نہیں کیا گیا ہے بلکہ احتیاط کی وجہ سے نماز کا فدیہ واجب کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَلَا نُوْجِبُ التَّصَدُّقَ بِالشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ بِاعْتِبَارِ قِيَامِهٖ مَقَامَ التَّضْحِيَةِ بَلْ بِاعْتِبَارِ احْتِمَالِ قِيَامِ التَّضْحِيَةِ فِيْ اَيَّامِهَا مَقَامَ التَّصَدُّقِ اَصْلًا اِذْ هُوَ الْمَشْرُوْعُ فِيْ بَابِ الْمَالِ وَلِهٰذَا لَمْ يَعُدْ اِلَى الْمِثْلِ بِعَوْدِ الْوَقْتِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ فِيْمَنْ اَدْرَكَهُ الْاِمَامُ فِي الْعِيْدِ رَاكِعًا لَمْ يُكَبِّرْ لِاَنَّهٗ غَيْرُ قَادِرٍ عَلٰى مِثْلِ مَنْ عِنْدِهٖ قُرْبَةٌ لٰكِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ الرُّكُوْعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ فَبِاعْتِبَارِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لَا يَتَحَقَّقُ الْفَوَاتُ فَيُؤْتٰى بِهَا فِي الرُّكُوْعِ اِحْتِيَاطًا

ترجمہ:۔ اور ہم بکری یا قیمت کے صدقہ کو اس اعتبار سے واجب نہیں کرتے کہ وہ صدقہ قربانی کے قائمقام

ہے بلکہ اس احتمال کا اعتبار کرتے ہوئے واجب کرتے ہیں کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اصلاً صدقہ کے قائم مقام ہے اس لئے کہ باب مال میں صدقہ کرنا ہی مشروع ہے اور اسی وجہ سے صدقہ کا وجوب وقت کے خروج کرنے سے مثل کی طرف عود نہیں کریگا۔ اسی وجہ سے امام ابو یوسف رح نے اس شخص کے بارے میں جس نے امام کو عید کی نماز میں بحالت رکوع پایا کہا کہ وہ تکبیریں نہ کہے۔ کیونکہ یہ شخص اپنے پاس سے تکبیرات فائتہ کے مثل کی قربت پر قادر نہیں ہے لیکن ہم جواب دیں گے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوت ہونا متحقق نہیں ہوگا اور ان تکبیرات کو رکوع میں احتیاطاً لایا جائے گا۔

تشریح :۔ یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور سوال مقدر یہ ہے کہ ایام نحر میں جانور کا خون بہانے یعنی قربانی کرنے کا قربت اور باعث ثواب ہونا ایک غیر معقول اور خلاف قیاس چیز ہے کیونکہ قربانی کرنا جانور کو تلف کرنے اور عذاب دینے کا نام ہے اور عذاب دینے کا قربت اور باعث ثواب ہونا عقل کے خلاف ہے اسی وجہ سے ایک اردو شاعر نے کہا ہے ؎

یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قرباں ؛ وہی قتل بھی کرے ہے وہی لے ثواب الٹا

بہرحال ایام نحر میں قربانی کرنے کا قربت اور باعث ثواب ہونا امر غیر معقول ہے اور خلاف قیاس، نص "ضَحُّوا فَإِنَّهَا سُنَّةُ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ" (قربانی کرو اسلئے کہ وہ تمہارے باپ ابراہیم ؑ کی سنت ہے) اور "من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا" (جو شخص صاحب استطاعت ہو اور قربانی نہ کرے وہ ہماری عیدگاہ کے قریب بھی نہ آئے) سے ثابت ہے اور جو چیز امر غیر معقول اور خلاف قیاس ہوتی ہے اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے یعنی متعدی کرتے ہوئے دوسری چیز کو اس کے قائم مقام نہیں کیا جاتا ہے حالانکہ تم حنفیوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی ایسے آدمی نے جس پر قربانی کرنا واجب نہ ہو اس نے قربانی کرنے کی نیت سے کوئی جانور خریدا یا کسی آدمی نے کسی متعینہ جانور کو قربان کرنے کی نذر کی پھر قربانی کے ایام گذر گئے اور یہ شخص قربانی نہ کرسکا تو وہ جانور جس کو قربانی کی نیت سے خریدا تھا یا جس جانور کو قربان کرنے کی نذر کی تھی اگر وہ جانور زندہ ہو تو اس جانور کو صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر وہ جانور زندہ نہ ہو تو اسکی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ پس ایام نحر گذر جانے کے بعد آپ نے قربانی پر قیاس کرتے ہوئے جانور یا قیمت کے صدقہ کرنے کو واجب کیا ہے اور صدقہ کرنے کو قربانی کرنے کے قائم مقام قرار دیا ہے حالانکہ ایام نحر میں قربانی کے امر غیر معقول ہونے کی وجہ سے اور اس کے لئے مثل نہ ہونے کی وجہ سے مناسب یہ تھا کہ اسکی قضا یعنی صدقہ کا وجوب ساقط ہو جاتا جیسا کہ نماز عید فوت ہونے کی صورت میں اسکی قضا ساقط ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایام نحر گذر جانے کے بعد جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا احتیاطاً واجب کیا گیا ہے نہ کہ قیاساً اور قضاءً۔ یعنی ایام نحر گذر جانے کے بعد صدقہ کا واجب ہونا قربانی کی قضا نہیں ہے اور نہ ہی اس کو قربانی پر قیاس کیا گیا ہے بلکہ احتیاط پر عمل کرتے ہوئے صدقہ واجب کیا گیا ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے ایک تو یہ کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اصل ہو اور جانور یا قیمت کا صدقہ کرنا اس کا خلیفہ اور قائم مقام ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایام نحر میں جانور یا قیمت

کا صدقہ کرنا اصل ہو اور قربانی کرنا عارضِ ضیافت کی وجہ سے اس کا قائم مقام ہو اور اسی عارضِ ضیافت کی وجہ سے صدقہ کرنے کا وجوب قربانی کرنے کی طرف منتقل ہوا ہو اسلئے کہ لوگ ان ایام میں اللہ کے مہمان ہوتے ہیں اور کریم میزبان ایسے کھانے سے ضیافت کرتا ہے جو کھانا اس کے نزدیک عمدہ ہوتا ہے اور اللہ کے نزدیک عمدہ کھانا ذبیحہ کا پاکیزہ گوشت ہے اور رہا صدقہ تو صدقہ کا مال صدقہ کرنے والے کے گناہوں کو زائل کرنے کی وجہ سے میل کچیل ہے۔ اسی کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول اشارہ کرتا ہے " خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ " یہ ہی وجہ ہے کہ صدقہ کا مال نبی پر اور نبی کے نسبی قرابتداروں پر اور ان کے موالی پر ان کی کرامت کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے اور مالدار پر اس کے محتاج نہ ہونے کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے اور اللہ جو کریم ہے غنی ہے اس کا خبیث مال اور میل کچیل سے اپنے بندوں کی ضیافت کرنا اسکی شان کریمی کے خلاف ہے اور جب ایسا ہے تو جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کے بجائے قربانی کرنے کا حکم دیدیا گیا تاکہ خبث خون کے ساتھ الگ ہو جائے اور گوشت طیب اور پاک ہو جائے اور پھر اس کے ذریعہ اللہ کے بندوں کی ضیافت متحقق ہو سکے۔ الحاصل اس دوسرے احتمال کی بناء پر ایام نحر میں اصل تو جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا تھا اور قربانی کرنا اس کے قائم مقام تھا۔ مگر عارضِ ضیافت کی وجہ سے اصل کو چھوڑ کر اس کے قائم مقام یعنی قربانی کا حکم دیدیا گیا۔ اور صدقہ کے اصل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اموال میں صدقہ کرنا ہی مشروع کیا گیا ہے کیونکہ عبادت کے معنی ہیں اپنی محبوب چیز کو تأمل کر کے نفس کی مخالفت کرنے کا اور یہ معنی صدقہ کرنے سے حاصل ہو جاتے ہیں لہٰذا صدقہ کرنا اصل ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عباداتِ مالیہ میں عین مال کو صدقہ کرنا اسلئے اصل ہے کہ ہر نعمت کا شکر بجنسہ واجب ہوتا ہے چنانچہ مال کا شکر یہ ہے کہ مال کا ایک حصہ فقراء کو دیدیا جائے اور زبان کا شکر یہ ہے کہ زبان سے اللہ کی ثنا کی جائے اور اعضاء کی سلامتی کا شکر یہ ہے کہ انسان اللہ اور عباد اللہ کی خدمت کرے بہر حال ہر نعمت کا شکر بجنسہ واجب ہوتا ہے اور مال کا شکر یہ ہے کہ مال کا ایک حصہ فقراء کو دیدیا جائے تو ثابت ہو گیا کہ عباداتِ مالیہ میں صدقہ کرنا یعنی عین مال فقراء کو دینا اصل ہے اور جب ایسا ہے تو ایام نحر میں جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا بھی اصل ہوگا اور قربانی کرنا اصل نہ ہوگا بلکہ اس کا قائم مقام ہوگا اور چونکہ ایام نحر میں صدقہ کرنا اصل ہے اسلئے وقت کے عود کرنے کے باوجود مثل کیطرف عود نہیں کیا جائے گا یعنی اگر پورا سال گذر گیا اور جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ نہ کر سکا، اور اگلے سال کے ایام نحر آگئے تو فوت شدہ قربانی کی قضاء جائز نہ ہوگی یعنی قربانی کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ صدقہ کرنا ہی واجب ہوگا۔ اگر وجوب صدقہ، خلیفہ اور قربانی کا قائم مقام ہوتا اور قربانی کرنا اصل ہوتا تو اگلے سال کے ایام نحر میں فوت شدہ قربانی کا مثل یعنی قربانی کرنا واجب ہوتا۔ پس اگلے سال کے ایام نحر میں قربانی کا جائز نہ ہونا اور وجوب صدقہ کا علیٰ حالہ باقی رہنا اس بات کی علامت ہے کہ ایام نحر میں جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے اور قربانی کرنا اس کا قائم مقام اور خلیفہ ہے۔ بہر حال جب دونوں احتمال ہیں یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اصل ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہو جب تک ایام نحر موجود ہونگے تو پہلا احتمال راجح ہوگا اور قربانی کرنا واجب ہوگا اور جب ایام نحر گذر جائیں گے تو دوسرا احتمال راجح ہوگا اور جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ اسی کو مصنف رح نے اس طرح فرمایا ہے کہ ایام نحر

گذر جانے کے بعد صدقہ کا واجب ہونا قربانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اور قربانی پر قیاس کرنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس احتمال کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہے کہ صدقہ کرنا اصل ہے اور قربانی کرنا اس کا قائم مقام ہے۔ یعنی ایک احتمال چونکہ وجوب صدقہ کے اصل ہونے کا بھی ہے اسلئے اس احتمال کا اعتبار کرتے ہوئے ایام نحر گذر جانے کے بعد احتیاطاً جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا واجب قرار دے دیا گیا اور جب ایسا ہے تو امر معقول پر قیاس کرنے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

ولہذا قال ابو یوسف رح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ جب کوئی شے فوت ہو جائے اور مکلف کے پاس اس کا کوئی مثل نہ ہو تو وہ شے مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے اسکی قضاء واجب نہیں ہوتی ۔ ۔ ۔

وَهٰذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا يَتَحَقَّقُ فِي حُقُوْقِ الْعِبَادِ فَتَسْلِيْمُ عَيْنِ الْعَبْدِ الْمَغْصُوْبِ أَدَاءٌ كَامِلٌ وَرَدُّهُ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ أَوْ بِالْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ كَانَ فِي يَدِ الْغَاصِبِ أَدَاءٌ قَاصِرٌ وَإِذَا أَمْهَرَ عَبْدَ الْغَيْرِ ثُمَّ اشْتَرَاهُ كَانَ تَسْلِيْمُهُ أَدَاءً حَتّٰى يُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَمْلُوْكُهُ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ حَتّٰى يَنْفُذَ إِعْتَاقُهُ دُوْنَ إِعْتَاقِهَا.

ترجمہ:۔ اور یہ اداء اور قضاء کی ساری اقسام حقوق العباد میں بھی متحقق ہوتی ہیں پس غصب کئے ہوئے غلام کو بعینہٖ سپرد کرنا ادائے کامل ہے اور عبد مغصوب کو واپس کرنا درآنحالیکہ وہ دَین یا جنایت کے ساتھ کسی ایسے سبب سے مشغول ہو جو سبب غاصب کے قبضہ میں تھا ادائے قاصر ہے اور جب دوسرے کے غلام کو مہر میں ادا کیا پھر اس نے اس کو خرید لیا تو اس کا سپرد کرنا ادا ہوگا حتی کہ عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا قضاء کے مشابہ ہوگا اس حیثیت سے کہ وہ غلام سپرد کرنے سے پہلے شوہر کا مملوک ہے چنانچہ شوہر کا آزاد کرنا تو نافذ ہوگا (لیکن) عورت کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا۔

تشریح: مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اداء اور قضاء کی مذکورہ ساتوں قسمیں جسطرح حقوق اللہ میں پائی جاتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائی جاتی ہیں۔ حقوق اللہ میں پائے جانے کی مثالوں کا بیان تو سابق میں گذر چکا ہے اب یہاں سے حقوق العباد میں پائے جانے کی مثالوں کا بیان کیا جارہا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر غاصب نے شئے مغصوب کو مالک کیطرف بعینہٖ واپس کر دیا یعنی جس وصف کے ساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کے ساتھ ادا کر دیا تو یہ ادائے کامل ہوگا اداتو اس لئے ہے کہ جس غلام پر غصب وارد ہوا تھا وہی غلام واپس کر دیا گیا اور کامل اسلئے ہے کہ غلام کے وصف میں کسی طرح کا قصور واقع نہیں ہوا۔ جیسا کہ حقوق اللہ میں باجماعت نماز ادا کرنا ادائے کامل ہے۔ اور اگر کسی نے ایسا غلام غصب کیا جس غلام نے اپنے مالک کے پاس رہتے ہوئے نہ تو کسی جنایت کا ارتکاب کیا اور نہ اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی حسّی نقصان ہے بلکہ ان تمام چیزوں سے فارغ اور پاک ہے مگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس نے کسی بے گناہ آدمی کو عمداً قتل کر دیا اور اس کی وجہ سے اس پر قصاص واجب ہوگیا یا اس نے کسی کا مال ہلاک کر دیا اور اسکی وجہ سے اس پر مالی تاوان لازم ہوگیا یا اس میں کوئی حسّی نقصان پیدا ہوگیا تو ایسی حالت میں اگر یہ غلام مالک کے سپرد کیا گیا تو یہ ادائے قاصر ہوگا۔ جیسا کہ تنہا نماز ادا کرنا حقوق اللہ میں ادائے قاصر ہے۔ اداء تو اسلئے ہے کہ جو غلام غصب کیا گیا تھا اسی کو واپس کر دیا گیا اور قاصر اسلئے ہے کہ اس کے وصف میں قصور پیدا ہوگیا یعنی جس وصف کے ساتھ غصب کیا گیا تھا اس کے علاوہ وصف پر واپس کیا گیا ہے پس اگر یہ غلام ولیِ جنایت (اولیاء قصاص) کی طرف سپرد کرنے سے پہلے یا دَین میں بیچے جانے سے پہلے مالک کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو غاصب بری ہو جائے گا۔ کیونکہ غاصب کیطرف سے اصل ادا پائی گئی اور اصل ادا کے بعد ادا کرنے والا بری ہو جاتا ہے لہٰذا غاصب بھی اس اداء کے بعد بری ہو جائے گا۔ اور اگر مالک نے اس غلام کو ولیِ جنایت کے حوالہ کر دیا یا غلام اس

جنایت میں قتل کر دیا گیا یا اس کو دین میں فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت کا رجوع کریگا کیونکہ وصف کے بدل جانے سے اس ادار میں تصور پا یا گیا اور تصور کے پائے جانے کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ ادار نہیں پائی گئی اور جب غاصب کی طرف سے غلام کی ادار نہیں پائی گئی تو غاصب پر غلام کی قیمت واجب ہوگی اور مالک کو اس قیمت کے مطالبہ کا پورا پورا حق ہوگا۔ اور حقوق العباد میں ادا مثابہ بالقضاء کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے دوسرے آدمی کے غلام کو مہر مقرر کیا مثلاً حامد نے بوقتِ نکاح خالد کے معین غلام کو اپنی بیوی کا مہر مقرر کیا پھر حامد نے اس غلام کو خرید کر اپنی بیوی کے سپرد کر دیا تو حامد کا یہ فعل یعنی غلام بیوی کے سپرد کرنا ادا ہوگا مگر قضاء کے مشابہ ہوگا۔ ادار تو اس لئے ہوگا کہ حامد نے وہی غلام سپرد کیا ہے جس پر عقدِ نکاح واقع ہوا تھا حتی کہ اگر منکوحہ عورت اس غلام کو قبول کرنے سے انکار کر دے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد ادار ہے کیونکہ جب کوئی شخص کسی کا حق ادا کرتا ہے تو صاحبِ حق اگر قبول کرنے سے پہلوتہی کرے تو اسکو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے پس منکوحہ عورت کو غلام قبول کرنے پر مجبور کرنا اس بات کی علامت ہے کہ شوہر کی طرف سے ادا پائی گئی۔ اور قضاء کے مشابہ اسلئے ہے کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عین قیمت بدل جاتی ہے لہذا جب مذکورہ غلام مالک یعنی خالد کا مملوک تھا تو وہ اور شخص تھا لیکن جب اسکو شوہر یعنی حامد نے خرید لیا تو ملک بدل جانے سے وہ اور شخص ہو گیا اور جب اس نے اپنی بیوی کے حوالے کیا تو وہ اور شخص ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ عورت کی طرف سپرد کرنے سے پہلے اگر شوہر نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر عورت نے آزاد کیا تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ عورت کسیطرف سپرد کرنے سے پہلے غلام شوہر کا مملوک ہے اور اپنے مملوک کو آزاد کرنا درست ہے لہذا شوہر کا اپنے اس غلام کو آزاد کرنا درست ہوگا اور اس حالت میں عورت چونکہ اس غلام کی مالک نہیں ہوئی اسلئے عورت کا اس غلام کو آزاد کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ "لا عتق فیما لا یملک ابن آدم" یعنی انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد نہیں کر سکتا ہے بہرحال جب یہ غلام خرید کئے جانے سے پہلے مالک کی ملک تھا اور خرید کرنے کے بعد شوہر کی ملک ہو گیا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ تبدیلِ ملک سے تبدیلِ عین ہو جاتا ہے لہذا شوہر پر جس غلام کو عورت کے سپرد کرنا واجب تھا یعنی خالد کا مملوک شوہر نے اس کو سپرد نہیں کیا ہے بلکہ اس کا مثل یعنی اپنا مملوک سپرد کیا ہے اور مثلِ واجب کو سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے پس شوہر کا اس غلام کو عورت کے سپرد کرنا ادا کا پہلو موجود ہونے کی وجہ سے اگرچہ حقیقتاً قضاء نہیں ہو سکتا لیکن قضاء کے مشابہ ضرور ہوگا۔ الحاصل شوہر کا مذکورہ غلام کو عورت کے سپرد کرنا ادا مشابہ بالقضاء کی نظیر ہے۔

رہی یہ بات کہ تبدیلِ ملک سے تبدیلِ عین ہو جاتا ہے اس کی دلیل کیا ہے۔ سو اس بارے میں دلیل یہ ہے کہ ایک روز محسن انسانیت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی آزاد کردہ باندی حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے حضرت بریرہؓ نے ازراہ ضیافت آپکی خدمت اقدس میں کچھ چھوہارے پیش کئے اور مشکوٰۃ کی روایت کے مطابق روٹی اور سالن پیش کیا حالانکہ ہانڈی میں گوشت اُبل رہا تھا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے

ازراہ مزاح فرمایا، کیا اس گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے۔ بریرہ نے کہا، اللہ کے رسول آپ پر میرے ماں باپ قربان یہ گوشت تو صدقہ کا ہے، آپ کے لئے حلال نہیں ہے۔ مجسمۂ رشد وہدایت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے اگرچہ صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے تو ہدیہ ہے۔ یعنی جب تم نے اس کے مالک سے اس کو لیا تھا تو یقیناً صدقہ تھا لیکن جب تم ہم کو دیدوگی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہوجائے گا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملک بدل جانے سے عین شے بدل جاتی ہے کیونکہ آپ کے ارشاد کا حاصل یہ تھا کہ یہ گوشت جب مالک کی ملک سے نکل کر بریرہ کی ملک میں آیا تو صدقہ تھا لیکن جب ہماری ملک میں آجائے گا تو ہدیہ ہوجائیگا۔

وَضَمَانُ الْغَصْبِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَإِذَا تَزَوَّجَ عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ كَانَ تَسْلِيْمُهُ الْقِيْمَةَ قَضَاءٌ هُوَ فِيْ حُكْمِ الْأَدَاءِ حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ كَمَا لَوْ أَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى۔

ترجمہ:۔ اور غصب کا ضمان قضاء بمثلِ معقول ہے اور نفس اور اعضاء کا ضمان مال کے ساتھ قضاء بمثلِ غیر معقول ہے۔ اور جب کسی شخص نے عبدِ غیر معین پر نکاح کیا تو شوہر کا قیمت سپرد کرنا ایسی قضاء ہے جو ادا کے حکم میں ہے حتی کہ عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا جیسا کہ اگر وہ اسکو مہر مسمّٰی دیتا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں قضاء کی انواع اور اقسام کا حقوق العباد میں پایا جانا مذکور ہے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ذوات الامثال میں سے کوئی چیز غصب کی اور پھر اسکو ہلاک کردیا اور وہ چیز بازار میں دستیاب بھی ہے تو غاصب پر اس کا مثل واجب ہوگا مثلاً گندم کا ضمان گندم کے ساتھ، چاول کا ضمان چاول کے ساتھ واجب ہوگا اور اگر شی مغصوب ذوات القیم میں سے ہو جیسے جانور یا ذوات الامثال میں سے ہو مگر اس کا مثل بازار میں دستیاب نہ ہو تو غاصب پر شے مغصوب کی قیمت واجب ہوگی پہلی صورت میں ضمان میں ادا کی ہوئی چیز چونکہ شے مغصوب کے صورۃً بھی مماثل ہے اور معنیً بھی مماثل ہے اسلئے یہ قضاء بمثل معقول کامل کی نظیر ہے اور دوسری صورت میں ضمان میں ادا کی ہوئی چیز یعنی قیمت شے مغصوب کے معنیً تو مماثل ہے مگر صورتاً مماثل نہیں ہے لہٰذا یہ قضاء بمثل معقول قاصر کی نظیر ہے۔ ان دونوں میں سے اول کو ثانی پر تقدم حاصل ہوتا ہے چنانچہ جانی (جنایت کرنے والا) جب تک مثلِ کامل کے ساتھ ضمان ادا کرنے پر قادر ہوگا مثلِ قاصر کے ساتھ ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر مثل کامل سے عاجز آگیا تو مثل قاصر کے ساتھ ضمان ادا کرنے کی اجازت ہوگی بلکہ وہ شخص جس کے حق میں جنایت کی گئی ہے اگر اس نے قبول کرنے میں پہلوتہی کی تو اس کو بذریعہ قاضی مثلِ قاصر قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ الحاصل مصنف رح نے ضمان الغصب سے مثلِ کامل اور مثلِ قاصر دونوں کو بیان کردیا ہے۔ اور اگر کسی نے کسی شخص کو خطأً قتل کیا اور اس پر دیت واجب کردیگئی یا اعضاء

میں سے کوئی عضو خطاءً کاٹ دیا اور اس قاطع پر دیت واجب کر دیگئی تو اس دیت کا ادا کرنا قضاء بمثل غیر معقول ہوگا اسلئے کہ دیت وہ مال کہلاتا ہے جو نفس (جان) کا بدل واقع ہو اور جان سے کم کسی عضو کو تلف کرنے سے جو مالی بدل واجب ہوتا ہے اسکو ارش کہا جاتا ہے حضرت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دیت کا مال ایک سو اونٹ اس تفصیل کے ساتھ ہیں: (۱) بیس بنت مخاض (۲) بیس بنت لبون (۳) بیس ابن مخاض (۴) بیس حقیں (۵) بیس جذعیں۔ ان کی تفصیلات اشرف الہدایہ جلد سوم ص۳۰ پر ملاحظہ فرمائیں یا سونے کے ایک ہزار دینار یا چاندی کے دس ہزار درہم۔

چند چیزیں ایسی ہیں جن میں سے کسی ایک کو خطاءً ضائع کر دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے (۱) نفس (۲) ناک (۳) دونوں کان (۴) دونوں آنکھیں (۵) دونوں ہاتھ (۶) دونوں پاؤں (۷) ذکر (۸) زبان (۹) دونوں ہونٹ (۱۰) دونوں خصیے (۱۱) دونوں ابرو (۱۲) عورت کے دونوں پستان (۱۳) دونوں آنکھوں کے تمام پلک (۱۴) دونوں ہاتھوں کی تمام انگلیاں (۱۵) دونوں پیروں کی تمام انگلیاں۔ اور بعض اعضاء ایسے ہیں جن کو خطاءً تلف کر دینے سے پوری دیت واجب نہیں ہوتی بلکہ دیت کا ایک حصہ واجب ہوتا ہے مثلاً ایک ہاتھ یا ایک پاؤں تلف کرنے سے نصف دیت واجب ہوتی ہے اور ہاتھ کی ایک انگلی یا پاؤں کی ایک انگلی تلف کرنے سے دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے۔ اور ایک آنکھ کے اوپر یا نیچے کے پلک تلف کرنے سے دیت کا ایک چوتھائی واجب ہوتا ہے بہرحال نفس یا عضو کو خطاءً تلف کرنے سے دیت یعنی مالی تاوان کا واجب ہونا قضاء بمثل غیر معقول ہے اسلئے کہ تلف شدہ نفس اور عضو کے درمیان اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے صورتاً مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنیً اسلئے مماثلت نہیں ہے کہ مال مملوک ہوتا ہے اور اس میں تصرف کیا جاتا ہے اور آدمی مالک ہوتا ہے اور متصرف ہوتا ہے اور مالک اور مملوک کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہوتی لہذا ان دونوں کے درمیان بھی کوئی مماثلت نہ ہوگی۔ رہی یہ بات کہ جب ان دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے تو پھر نفس اور اعضاء کی دیت کیوں واجب کی گئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دیت کو اس لئے مشروع کیا ہے تاکہ جان جیسی عزیز ترین چیز مفت ضائع نہ ہو جائے۔ اور اگر کسی مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا اور عبد غیر معین کو مہر مقرر کیا مثلاً مرد نے یوں کہا میں نے تجھ سے ایک غلام کے عوض نکاح کیا اور پھر شوہر نے اس غلام کی قیمت سپرد کی تو یہ سپرد کرنا قضاء مشابہ بالاداء ہوگا۔ عبد غیر معین کو مہر مقرر کرنا اگرچہ حضرت امام شافعی رح کے نزدیک درست نہیں ہے لیکن احناف کے نزدیک درست ہے۔ پس احناف کے مذہب کے مطابق اگر شوہر نے اوسط درجہ کا غلام خرید کر عورت کے سپرد کر دیا تو یہ سپرد کرنا ادا ہوگا لیکن اگر اوسط درجے کے غلام کی قیمت سپرد کی تو یہ سپرد کرنا قضاء مشابہ بالاداء ہوگا۔ قضاء تو اسلئے ہوگا کہ قیمت واجب نہیں ہے بلکہ واجب کا مثل ہے واجب تو غلام ہے اور اپنے پاس سے واجب کے مثل کو سپرد کرنا چونکہ قضاء کہلاتا ہے اسلئے قیمت کا سپرد کرنا قضاء ہوگا۔ اور قیمت کا سپرد کرنا ادا کے مشابہ اسلئے ہے کہ مذکورہ صورت میں غلام کا وصف مجہول ہے یعنی یہ معلوم نہیں ہے کہ اعلیٰ درجہ کا غلام مراد ہے یا ادنیٰ درجہ کا یا اوسط درجہ کا غلام مراد ہے اور ایسی صورت میں اوسط درجے کے غلام کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے لیکن غلام کا اوسط درجہ ہونا بغیر قیمت کے متحقق نہیں ہوگا۔ کیونکہ جس غلام کی قیمت کم ہوگی وہ ادنیٰ شمار

ہوگا اور جس کی قیمت زیادہ ہوگی وہ اعلیٰ شمار ہوگا اور درمیانی قیمت والا غلام اوسط درجہ شمار ہوگا۔ بہر حال جب اوسط درجہ کا علم قیمت ہی سے ہوتا ہے تو اس اعتبار سے قیمت اصل ہوئی اور جب قیمت اصل ہے تو قیمت کا سپرد کرنا ایسا ہوا جیسا کہ عبدِ اوسط کا سپرد کرنا اور عبدِ اوسط کا سپرد کرنا ادا ہے لہٰذا قیمت کا سپرد کرنا بھی ادا کے معنی میں ہوگا اور ادا کے مشابہ ہوگا۔ قیمت کے مشابہ بالادا ہونے پر تفریع پیش کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ قیمت کا سپرد کرنا چونکہ ادا کے معنی میں ہے اسلئے اگر عورت نے قیمت قبول کرنے سے انکار کر دیا تو قاضی کی طرف سے اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسا کہ عبدِ اوسط کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ قیمت کا سپرد کرنا قضاء مشابہ بالادا اسی صورت میں ہے جبکہ غلام غیر معین ہو لیکن اگر معین غلام کو مہر مقرر کیا گیا تو اس صورت میں قیمت کا سپرد کرنا قضاءِ محض ہوگا، ادا کے مشابہ ہرگز نہ ہوگا۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وُجُوْبِ الْأَدَاءِ وَ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ شَرْطًا لِوُجُوْبِ الْأَدَاءِ دُوْنَ الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوُجُوْبِ وَلَا يَتَكَرَّرُ الْوُجُوْبُ فِيْ وَاجِبٍ وَاحِدٍ

ترجمہ:۔ پھر شارع نے وجوبِ ادا اور وجوبِ قضاء کے درمیان فرق کیا ہے چنانچہ شارع نے قدرتِ ممکنہ کو وجوبِ ادا کی شرط قرار دیا ہے نہ کہ وجوبِ قضاء کی اسلئے کہ قدرتِ ممکنہ وجوب کی شرط ہے اور واجب واحد میں وجوب مکرر نہیں ہوتا ہے

تشریح:۔ اس مسئلہ کو شروع کرنے سے پہلے چند باتوں کا ذکر کرنا ضروری ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ ممتنع لذاتہ (جسکی ذات میں ایسے معنی پائے جائیں جسکی وجہ سے اس کے اوپر امتناع کا حکم لگایا گیا ہو۔ جیسے اجتماعِ نقیضین اور ارتفاعِ نقیضین) ممتنع لغیرہ (جو فی نفسہ ممکن ہو لیکن انتفائے شرط یا وجود مانع کی وجہ سے اس پر امتناع کا حکم لگایا گیا ہو جیسے کتابت فی نفسہ ممکن ہے مگر عدمِ آلہ اور انتفائے محل کی وجہ سے ممتنع ہے) اور وہ چیزیں جن کے عدم کی باری تعالیٰ نے خبر دیدی یا وہ خدا کے علم میں معدوم ہیں ان کا مکلف کرنا جائز ہے یا نہیں۔ ممتنع لذاتہ کے بارے میں جمہور اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا مکلف کرنا عقلاً جائز نہیں ہے لہٰذا شرعاً بھی اس کا وقوع نہ ہوگا لیکن اشاعرہ میں سے ایک جماعت کہتی ہے کہ عقلاً تو جائز ہے مگر اس کا وقوع نہیں ہے اور اشاعرہ کی ایک جماعت وقوع کی بھی قائل ہے اور ممتنع لغیرہ کا مکلف کرنا عقلاً جائز تو ہے لیکن اس کا وقوع نہیں ہے اور اشاعرہ کے نزدیک جائز بھی ہے اور اس کا وقوع بھی ہے اور وہ چیزیں جن کے عدم کی باری تعالیٰ نے خبر دیدی یا وہ خدا کے علم میں معدوم ہیں ان کا مکلف کرنا بالاجماع جائز بھی ہے اور شرعاً واقع بھی ہے۔ دلائل مطولات میں مذکور ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ قدرت کی تین قسمیں ہیں (۱) قدرتِ حقیقیہ (۲) قدرت متعارفہ (۳) قدرت مجازیہ۔ قدرتِ حقیقیہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق ہے۔ قدرت متعارفہ سے مراد اسباب و آلات کا صحیح، سالم ہونا ہے اور قدرت مجازیہ سے مراد اسباب و آلات کی سلامتی کا وہم ہونا ہے۔ قدرت حقیقیہ، بندے کے فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور اس کے لئے علت ہوتی ہے اور قدرت متعارفہ، فعل پر مقدم ہوتی ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ مدارِ تکلیف قدرت حقیقیہ نہیں ہے بلکہ قدرتِ متعارفہ ہے کیونکہ مدارِ تکلیف اگر قدرتِ حقیقیہ (توفیق الٰہی) ہوتی تو وہ کافر جو کفر پر مرا ہے وہ ایمان کا مکلف نہ ہوتا اس لئے کہ اس کافر کے لئے قدرت حقیقیہ نہیں پائی گئی اور قدرت حقیقیہ اسلئے نہیں پائی گئی کہ قدرت حقیقیہ نام ہے توفیق الٰہی کا پس اس کافر کو اگر ایمان کی توفیق حاصل ہوتی تو یہ ضرور ایمان لاتا لیکن اس کا ایمان نہ لانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو توفیق الٰہی یعنی قدرتِ حقیقیہ حاصل نہیں ہے اور جب اس کو قدرت حقیقیہ حاصل نہیں ہوئی تو یہ ایمان کا مکلف بھی نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ یہ کافر بالاجماع ایمان کا مکلف ہے۔ الحاصل قدرتِ حقیقیہ، مدارِ تکلیف نہیں ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جو قدرت مدارِ تکلیف ہے اس کا فعل پر مقدم ہونا ضروری ہے اور قدرتِ حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے ہاں قدرتِ متعارفہ (سلامتِ اسباب و آلات) فعل پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا یہی قدرت مدارِ تکلیف ہوگی۔ چوتھی بات یہ ہے کہ قدرتِ متعارفہ (سلامتِ اسباب و آلات) کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرتِ ممکنہ (۲) قدرتِ میسرہ۔ قدرت ممکنہ جس کا نام قدرتِ مطلقہ اور قدرت قاصرہ بھی ہے وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس کے ذریعہ بندہ بالعموم بغیر حرج کے ادائے ملزمہ (لازم کردہ فریضہ کو ادا کرنے پر) قادر ہوتا ہے جیسے زکوۃ کے لئے مال اور نماز کے لئے اتنا وقت جس میں نماز ادا کی جاسکے قدرتِ ممکنہ ہے اور قدرتِ میسرہ جس کا دوسرا نام قدرتِ کاملہ ہے وہ قدرت ہے جس کی وجہ سے بندہ ملزمہ کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے واجب سہل اور آسان ہوجاتا ہے جیسے نصاب، حولانِ حول اور نماء کی شرط زکوۃ کے لئے قدرتِ میسرہ ہے۔

اس تمہید کے بعد اصل مسئلہ ملاحظہ فرمائیے اصل مسئلہ یہ ہے کہ جب فاضل مصنف اس بات کو بیان کرچکے کہ ادا اور قضاء کے انواع و اقسام جس طرح حقوق اللہ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائے جاتے ہیں جیسا کہ مثالوں کے ذریعہ واضح کیا جاچکا ہے تو اب وجوبِ ادا اور وجوبِ قضاء کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ شارع علیہ السلام نے قدرتِ ممکنہ کو وجوب ادا کے لئے تو شرط قرار دیا ہے لیکن وجوبِ قضاء کے لئے شرط قرار نہیں دیا ہے حتی کہ اگر کوئی شخص وقت کے اندر ادا پر قادر ہوگیا مگر ادا نہیں کرسکا پھر خروجِ وقت کے بعد قدرت زائل ہوگئی تو بھی اس پر قضاء واجب ہوگی، اس سے بھی معلوم ہوا کہ قدرت وجوب ادا کے لئے شرط ہے وجوبِ قضاء کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور یہ فرق کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ قدرتِ ممکنہ، وجوبِ ادا اور وجوبِ قضاء دونوں کے لئے شرط ہونی چاہئے تھی یا تو اس لئے کہ ان دونوں کا سبب ایک ہے یعنی جو سبب وجوبِ ادا کا ہوتا ہے وہی سبب وجوبِ قضاء کا ہوتا ہے لہٰذا جب دونوں سبب کے اندر متحد ہیں تو شرط کے اندر بھی دونوں کا اتحاد ہونا چاہئے یعنی دونوں کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہونی چاہئے اور یا اس لئے کہ جو چیز اصل کے لئے شرط ہوتی ہے خلیفہ

کے لئے بھی شرط ہوتی ہے جیسے حدث وضو کے لئے شرط ہے تو تیمم کے لئے بھی شرط ہے لہذا یہاں بھی قدرت ممکنہ جب اصل یعنی وجوب ادار کے لئے شرط ہے تو اس کے خلیفہ یعنی وجوب قضار کے لئے بھی شرط ہونی چاہیئے۔ اسی خیال کا رد کرتے ہوئے مصنف رحمۃ نے فرمایا کہ شارع علیہ السلام نے وجوب ادار کے لئے تو قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے لیکن وجوب قضار کے لئے شرط قرار نہیں دیا ہے۔ وجوب ادار کے لئے قدرت ممکنہ اسلئے شرط ہے کہ اگر بندہ پر ادار واجب ہو جائے اور بندہ کے لئے قدرت ممکنہ ثابت نہ ہو یعنی بندہ ادار پر قادر نہ ہو تو تکلیف مالایطاق لازم آئے گا یعنی بندہ کو ایسی چیز کا مکلف کرنا لازم آئے گا جو اس کی وسعت میں نہیں ہے حالانکہ اللہ تعالے ایسی چیز کا مکلف نہیں کرتا ہے جو بندے کی وسعت میں نہ ہو چنانچہ ارشاد ہے" لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔ اور قدرت ممکنہ کا وجوب قضار کے لئے شرط نہ ہونا اس لئے ہے کہ قدرت ممکنہ، وجوب ادار کی شرط ہے لہذا اگر وجوب قضار کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیدیا گیا تو واجب واحد میں وجوب مکرر ہو جائے گا حالانکہ واجب واحد میں وجوب مکرر نہیں ہوتا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ سابق میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قضار اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادار واجب ہوتی ہے لہذا وجوب قضار کوئی دوسرا وجوب نہ ہوگا بلکہ بعینہ اسی واجب (وجوب ادار) کی بقار کا نام وجوب قضا ہوگا۔ اور اس واجب کے لئے اول مرتبہ میں قدرت متحقق ہو چکی ہے پس اگر اس قدرت کو اس وجوب قضار کے لئے شرط قرار دیدیا گیا جو بعینہ اس واجب (وجوب ادار) کی بقار ہے تو شرط مکرر ہو جائے گی اور شرط کے تکرار سے مشروط یعنی وجوب مکرر ہو جائے گا اور جب وجوب مکرر ہو جائے گا تو واجب واحد کے لئے دو وجوب ثابت ہو جائیں گے حالانکہ واجب واحد کے لئے دو وجوب کا ثابت ہونا باطل ہے اور جب ایسا ہے تو وجوب قضار کے لئے قدرت ممکنہ شرط نہ ہوگی بلکہ صرف وجوب ادار کے لئے شرط ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ وجوب قضار کے لئے قدرت ممکنہ کا شرط نہ ہونا اسی صورت میں ہے جبکہ مکلف سے فعل مطلوب نہ ہو یعنی فوائت کی قضار کرانا مطلوب نہ ہو بلکہ صرف یہ مطلوب ہو کہ مکلف جس پر فوائت واجب ہیں وہ اپنے کسی وارث کو اپنی فائتہ نمازوں کے فدیہ دینے کی وصیت کرے ورنہ تو وہ گناہ گار ہوگا اسلئے کہ اگر کسی پر قضار کی ایک ہزار نمازیں واجب ہوں تو آخر عمر میں اسکو یہ کہا جاتا ہے کہ تجھ پر ایک ہزار نمازیں لازم ہیں حالانکہ اس وقت میں یہ شخص ان نمازوں کی قضار پر قادر نہیں ہے پس معلوم ہو گیا کہ جب فدیہ دینے کی وصیت کرانا مطلوب ہو یا عدم وصیت کی صورت میں گناہ لازم کرنا مطلوب ہو تو وجوب قضار کے لئے قدرت ممکنہ شرط نہیں ہے۔ ہاں اگر مکلف سے فعل مطلوب ہو یعنی فوائت کی قضار کرانا مطلوب ہو تو اس صورت میں وجوب قضا کے لئے بھی قدرت ممکنہ شرط ہے کیونکہ قدرت کے بغیر مکلف سے فعل طلب کرنا جائز نہیں ہے۔

وَالشَّرْطُ كَوْنُهُ مُتَمَكِّنًا مِنَ الْوُجُوْدِ لَا كَوْنُهُ مُتَحَقِّقَ الْوُجُوْدِ فَإِنَّ ذٰلِكَ لَا يَبْقَى الْأَدَاءَ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ فِيْ آخِرِ الْوَقْتِ تَلْزَمُهُ الصَّلٰوةُ لِجَوَازِ أَنْ يَّطْهُرَ فِي الْوَقْتِ إِمْتِدَادًا بِوُقُوْفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَصَارَ الْأَصْلُ مَشْرُوْعًا وَوَجَبَ النَّقْلُ لِلْعَجْزِ فِيْهِ ظَاهِرًا كَمَا فِي الْحَلْفِ

عَلٰى مَتْنِ السَّمَاءِ وَهُوَ نَظِيْرُ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ وَقْتُ الصَّلٰوةِ وَهُوَ فِي السَّفَرِ اَنَّ خِطَابَ الْاَصْلِ يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ اِلَى التُّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِيِّ.

ترجمہ اور وجوب ادا کی شرط قدرت کا متوہم الوجود ہونا ہے نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا کیونکہ قدرت کا متحقق الوجود ہونا ادا سے سابق نہیں ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر آخر وقت میں بچہ بالغ ہوگیا یا کافر مسلمان ہوگیا تو اس پر نماز لازم ہوگی اس لئے کہ ممکن ہے کہ آفتاب کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت کے اندر امتداد ظاہر ہو جائے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا پس اصل (وجوب ادا) مشروع ہوئی اور بظاہر اصل میں عجز کی وجہ سے نقل واجب ہوئی جیسا کہ آسمان چھونے کی قسم میں ہے اور یہ اس شخص کی نظیر ہے جس پر بحالتِ سفر نماز کا وقت داخل ہوگیا تو اصلِ وضو کا خطاب اس کی طرف متوجہ ہوگا پھر عجز حالی کی وجہ سے مٹی کی طرف منتقل ہوگا۔

تشریح صاحبِ کتاب فرماتے ہیں کہ یہ بات تو درست ہے کہ وجوبِ ادا کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہے لیکن اس کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے بلکہ متوہم الوجود ہونا بھی کافی ہے مثلاً ظہر کی نماز کے لئے فی الحال اتنے وقت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے جس میں چار رکعت کی گنجائش ہو بلکہ اس وقت کا دہم کے درجہ میں موجود ہونا بھی کافی ہے اس طور پر کہ وقت کا ایسا جزء قلیل موجود ہو جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہو اور اس سے زیادہ کی گنجائش نہ ہو پس اگر قدرت ممکنہ دہم کے درجہ میں پائی گئی یعنی تحریمہ کی مقدار وقت پایا گیا تو مکلف پر ادا واجب ہو جائے گی اور پھر اللہ تعالیٰ نے اس مقدارِ تحریمہ وقت کو اگر اس قدر دراز کر دیا کہ اس میں ظہر کی چار رکعت پڑھی جا سکتی ہیں تو مکلف ظہر کی نماز ادا کریگا اور اگر اس کو دراز نہ کیا تو اس کی قضا کریگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قدرت ممکنہ شرط ہے اور ادا مشروط ہے اور شرط کا مشروط پر مقدم ہونا ضروری ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ قدرت کا متحقق الوجود ہونا ادا پر مقدم نہیں ہوتا بلکہ ادا کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے البتہ قدرت کا متوہم الوجود ہونا ادا پر مقدم ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو وجوبِ ادا کے لئے قدرت کا متوہم الوجود ہونا شرط ہوگا متحقق الوجود ہونا شرط نہ ہوگا اسی پر تفریع پیش کرتے ہوئے مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ اگر آخرِ وقت میں یعنی ایسے تنگ وقت میں جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہو نابالغ بالغ ہوگیا یا کافر مسلمان ہوگیا یا حائضہ عورت اپنے حیض سے پاک ہوگئی تو امام زفر رح کے علاوہ دوسرا احناف کے نزدیک اس پر اس وقت کی نماز لازم ہوگی چنانچہ اگر یہ وقت دراز ہوگیا تو یہ شخص اس نماز کو ادا کریگا اور اگر دراز نہ ہوا تو اس نماز کی قضا کرے گا۔ حضرت امام زفر رح اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ اس شخص پر یہ نماز لازم نہ ہوگی کیونکہ ان دونوں کے نزدیک وجوبِ ادا کے لئے حقیقتِ قدرت شرط ہے نہ کہ توہم قدرت اور حقیقتِ قدرت کے لئے اس قدر وقت کا پایا جانا ضروری ہے جس میں نماز ادا کی جا سکتی ہو اور مذکورہ صورت میں چونکہ اس قدر وقت نہیں پایا گیا بلکہ صرف تحریمہ کی مقدار وقت پایا گیا ہے اسلئے قدرت یعنی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ شخص اس نماز کا مکلف نہ ہوگا اور اس پر یہ

نماز واجب نہ ہوگی اور جب اس پر یہ نماز واجب نہیں ہوئی تو اس کی قضا بھی واجب نہ ہوگی۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ تو ہم قدرت یعنی مقدار تحریمہ وقت اگرچہ حقیقۃً پوری نماز ادا کئے جانے کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بھی خارج از امکان نہیں ہے کہ اللہ جل جلالہ آفتاب کو اس کی گردش سے روک کر وقت کو دراز فرمادیں پس اسی احتمال کا اعتبار کرتے ہوئے وجوب ادا کے لئے توہم قدرت کو شرط قرار دیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ اگر اللہ سبحانہ تعالیٰ نے خرقِ عادت کے طور پر وقت کو دراز فرمادیا تو یہ شخص اس وقت میں نماز ادا کرے گا اور اگر ایسا نہ ہوسکا تو اس کی قضا واجب ہوگی۔ اور آفتاب کو اس کی گردش سے روک کر وقت کو دراز کرنا امر ممکن ہے چنانچہ جب حضرت سلیمان علیہ السلام کو گھوڑوں کے معائنہ میں مشغول ہوکر اس وقت کی نماز یا وظیفہ سے ذہول ہوگیا تو فرمایا دیکھو مال کی محبت نے مجھ کو اللہ کی یاد سے غافل کردیا حتیٰ کہ آفتاب غروب ہونے تک میں اپنا وظیفہ ادا نہ کرسکا پس جب حضرت سلیمان علیہ السلام اس موقت عبادت یعنی نماز عصر کے فوت ہوجانے سے بیتاب ہوگئے تو حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو واپس لاؤ جو یادِ الٰہی کے فوت ہونے کا سبب بنے ہیں جب مذکورہ گھوڑے لائے گئے تو شدتِ غیرت اور غلبۂ حبِّ الٰہی میں تلوار لیکر ان کی گردنیں اور پنڈلیاں کاٹنا شروع کردیں تاکہ غفلت کے سبب کو اس طرح دور کریں کہ وہ فی الجملہ اس غفلت کا کفارہ ہوجائے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا سے آفتاب کو لوٹا دیا یہاں تک کہ عصر کی نماز جو فوت ہورہی تھی اس کو وقت پر ادا کرلیا اور اللہ نے گھوڑوں کی جگہ ہوا کو مسخر کردیا۔ اس واقعہ سے ثابت ہوگیا کہ امتدادِ وقت ممکن ہے البتہ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے واقعہ سے آفتاب کا لوٹ آنا ثابت ہوتا ہے حالانکہ ہمارا کلام آفتاب کے گردش سے ٹھہرا رہنے میں ہے اس لئے اس موقعہ پر اس واقعہ کا ذکر کرنا قطعاً مناسب نہیں ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب آفتاب کا لوٹانا قدرت الٰہی میں ہے تو آفتاب کو ٹھہرانا بھی اس کی قدرت سے باہر نہ ہوگا۔ اسی طرح حضرت یوشع بن نون کا واقعہ ہے کہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام نے جمعہ کے دن قبطیوں سے مقاتلہ کیا مگر پورے دن جنگ کرنے کے باوجود قدس پہاڑ فتح نہ ہوا حتیٰ کہ آفتاب غروب ہونے قریب ہوگیا تو آپ نے آفتاب سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ تو غروب ہونے پر مامور ہے اور میں غروب سے پہلے قتال پر مامور ہوں کیونکہ شنبہ کے دن اور اس کی رات میں شریعت موسوی کے مطابق قتال حرام ہے۔ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام نے کہا "اللھم احبس الشمس علینا" اے اللہ ہمارے لئے آفتاب کو روک دے۔ یوشع علیہ السلام کی دعا کے نتیجہ میں آفتاب کی گردش روک دی گئی اور آفتاب اسی جگہ ٹھہرا رہا یہاں تک کہ قدس پہاڑ کو فتح کرلیا۔ اس واقعہ کو امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے بہرحال اس واقعہ سے بھی آفتاب کا اپنی جگہ ٹھہرے رہنا اور وقت کا دراز ہونا ثابت ہے۔ اسی طرح سیدُ الکونین رسولُ الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم کا واقعہ ہے۔ قاضی عیاض نے شفا میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول ہورہا تھا اور آپ کا سرِ مبارک حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی گود میں تھا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تاہنوز نماز عصر بھی نہیں پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہونے لگا وحی کی کیفیت ختم ہونے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اَصَلَّیْتَ یا علی" علی تم نماز پڑھ چکے۔ علی نے کہا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللھم انہ کان فی طاعتک وطاعۃ رسولک

فَارُدُدْ عَلَيَّ الشَّمْسَ" اے اللہ علی تیری اور تیرے رسول کی طاعت میں لگا ہوا تھا تو اس کی وجہ سے آفتاب کو لوٹا دے۔ اسماء بنت عمیس کہتی ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آفتاب ڈوب چکا تھا پھر میں نے دیکھا کہ غروب ہونے کے بعد آفتاب طلوع ہوا اور دھوپ پہاڑوں اور زمین کے بلند حصوں پر نظر آئی یہ واقعہ خیبر میں پیش آیا تھا۔ الغرض اس واقعہ سے بھی امتداد وقت کا ثبوت ملتا ہے۔ بہر حال ایسے تنگ وقت میں جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہو توہم قدرت کی وجہ سے مکلف کے حق میں ادا شروع ہوگی مگر چونکہ اس تنگ وقت میں ادا سے عجز ظاہر ہے یعنی اس تنگ وقت میں ادا کرنا بظاہر ناممکن ہے اس لئے وجوب ادا، وجوب قضاء کی طرف منتقل ہو جائے گا اور اس شخص پر قضا واجب ہوگی جیسا کہ اگر کسی نے آسمان چھونے کی قسم کھائی اور یہ کہا کہ بخدا میں آسمان کو مس کرونگا تو یہ یمین منعقد ہو جائے گی کیونکہ آسمان کو چھونا ممکن ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لئے خرق عادت کے طور پر آسمان کا چھونا واقع ہوا ہے اور جنات کے بارے میں خبر دیتے ہوئے خود باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " اِنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ " پس اس امکان اور آسمان کو چھونے کے توہم قدرت کی وجہ سے یمین منعقد ہو جائے گی مگر چونکہ آسمان کو چھونا عادتاً محال ہے اسلئے حالف بظاہر آسمان کو چھونے سے عاجز ہوگا اور اسی ظہور عجز کی وجہ سے فوری طور پر حانث ہو جائے گا اور حانث ہونے کی وجہ سے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ توہم قدرت کا اعتبار کرنا اس شخص کی نظیر ہے جس شخص پر نماز کا وقت اچانک داخل ہوا اور وہ شخص سفر میں ہے اور پانی نہ ہونے کی وجہ سے پانی کے استعمال پر قادر بھی نہیں ہے مگر بطریق کرامت یہ بات ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ پانی پیدا فرمادیں جیسا کہ ایک موقعہ پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں سے پانی نکلا اور ابو تراب نے زمین پر پاؤں مارا تو زمین سے پانی کا ایک چشمہ ابل پڑا۔ بہر حال اس مسافر کے پاس پانی اگرچہ حقیقۃً موجود نہیں ہے لیکن بطریق کرامت پانی کے موجود ہونے کا اور اس کے استعمال پر قادر ہونے کا امکان اور توہم ضرور ہے پس اسی امکان اور توہم قدرت کا اعتبار کرتے ہوئے اس مسافر کی طرف اولاً اصل یعنی وضو کا خطاب (فاغسلوا وجوہکم الآیۃ) متوجہ ہوگا اور اس پر وضو کرنا واجب ہوگا مگر عادتاً کرامت کے طور پر پانی کا موجود ہو جانا چونکہ محال ہے اسلئے یہ مسافر فوری طور پر پانی کے استعمال سے عاجز شمار ہوگا اور اسی حال اور فوری عجز کی وجہ سے مذکورہ خطاب اصل یعنی پانی اور وضو سے اس کے خلیفہ یعنی مٹی اور تیمم کی طرف منتقل ہو جائے گا اور اس مسافر پر تیمم کرنا واجب ہوگا۔ پس جس طرح اس مسئلہ میں وجدان ماء کے امکان اور توہم قدرت کا اعتبار کرکے مسافر کیطرف اولاً اصل (وضوء) کا خطاب متوجہ کیا گیا ہے اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں وقت دراز ہونے کے امکان اور توہم قدرت کا اعتبار کرکے مکلف پر ادا واجب کی گئی ہے۔

وَمِنَ الْأَدَاءِ مَا لَا يَجِبُ إِلَّا بِقُدْرَةٍ مُتَيَسِّرَةٍ لِلْأَدَاءِ وَهِيَ زَائِدَةٌ عَلَى الْأُولَى بِدَرَجَةٍ وَفَرْقُ مَا بَيْنَهُمَا أَنَّ بِالثَّانِيَةِ يَتَغَيَّرُ صِفَةُ الْوَاجِبِ فَيَصِيرُ سَمْحًا سَهْلًا فَيَشْتَرِطُ دَوَامُهَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِأَنَّ الْحَقَّ مَتَى وَجَبَ بِصِفَةٍ لَا يَبْقَى وَاجِبًا إِلَّا بِتِلْكَ الصِّفَةِ

ترجمہ :۔ اور ادار میں سے ایک ادار وہ ہے جو صرف ایسی قدرت کے ساتھ واجب ہوتی ہے جو قدرت ادا کو آسان کرنے والی ہو اور یہ قدرت ایک درجہ پہلی قسم پر زائد ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری قدرت سے واجب کی صفت متغیر ہو جائے گی اور واجب آسان اور سہل ہو جائیگا۔ پس قدرت میسرہ کا دوام بقائے واجب کے لئے شرط ہوگا اسلئے کہ حق (واجب) جب کسی صفت کے ساتھ واجب ہوگا تو وہ واجب نہیں رہے گا مگر اسی صفت کے ساتھ۔

تشریح :۔ سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرت ممکنہ (۲) قدرتِ میسرہ۔ اور یہ بھی بیان کیا گیا تھا کہ قدرت ممکنہ وجوب ادار کے لئے شرط ہے نہ کہ وجوب قضار کے لئے۔ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ بتاتے ہیں کہ بعض ادار ایسی ہیں جن کے لئے قدرتِ میسرہ شرط ہے قدرت ممکنہ کافی نہیں ہے۔ یعنی اگر قدرتِ میسرہ پائی گئی تو ادار واجب ہوگی ورنہ ادار واجب نہ ہوگی۔ اور قدرتِ ممکنہ اور میسرہ کے مفہوم میں فرق یہ ہے کہ قدرتِ میسرہ قدرتِ ممکنہ سے ایک درجہ بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ اسلئے کہ قدرتِ ممکنہ سے مامور بہ کو ادا کرنے کا صرف امکان ثابت ہوتا ہے ـــ آسانی اور یُسر ثابت نہیں ہوتا اور قدرتِ میسرہ سے امکان اور یُسر دونوں ثابت ہوتے ہیں یعنی قدرتِ میسرہ سے مامور بہ کی ادائیگی کا ممکن ہونا بھی ثابت ہو جاتا ہے اور اس کی ادائیگی میں آسانی اور سہولت بھی پیدا ہو جاتی ہے قدرتِ میسرہ بالعموم عباداتِ مالیہ کے لئے شرط ہوتی ہے اسلئے کہ مال کے محبوب ہونے کی وجہ سے انسان پر مال کا ادار کرنا شاق ہوتا ہے چنانچہ عوام میں مشہور ہے " چمڑی چلی جائے مگر دمڑی نہ جائے۔ یعنی انسان جان دینا گوارا کر لیتا ہے مگر مال دینے کے لئے آمادہ نہیں ہوتا پس جب عباداتِ مالیہ کا ادار کرنا نفس پر شاق ہے تو اس کی کلفت کو دور کرنے کے لئے قدرتِ میسرہ کو شرط قرار دیا گیا۔ یہ خیال رہے کہ میسّر کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ مامور بہ پہلے دشوار تھا پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اس کو آسان کر دیا بلکہ یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کے ساتھ واجب کیا ہے اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے کوئی کہے " طَیِّنِ فَمَ الرَّکِیَّۃِ " یعنی کنویں کا منہ تنگ کرو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ کنویں کا منہ پہلے کشادہ تھا پھر اس کو تنگ کرنے کے لئے کہا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداء ہی سے کنویں کا منہ تنگ کرو۔

وفرق ما بینہما الخ سے مصنف رحمہ اللہ نے دونوں قدرتوں کے حکم کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے کہا کہ قدرتِ میسرہ سے واجب کی صفت عُسر (دشواری) اور امکان سے یُسر اور آسانی کی طرف متغیر ہو جاتی ہے یعنی قدرتِ میسرہ کے بغیر واجب صفتِ عُسر کے ساتھ موصوف ہوگا اور قدرتِ میسرہ کے ساتھ صفتِ یُسر کے ساتھ موصوف ہوگا اور جب ایسا ہے تو واجب قدرتِ میسرہ کے ساتھ مکلف پر آسان اور سہل ہوگا اور قدرت ممکنہ کی صورت میں عُسر سے یُسر کی طرف تغیر واقع نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے صرف اصلِ وجوب ثابت ہوتا ہے اور بقائے واجب کے لئے اس کا دوام بھی شرط نہیں ہے۔

صاحب کتاب کہتے ہیں کہ واجب کی بقار کے لئے قدرتِ میسرہ کا دوام شرط ہے یعنی جب تک قدرتِ میسرہ

باقی رہے گی واجب باقی رہیگا۔ اور جب قدرتِ میسرہ منتفی ہوجائے گی تو واجب بھی منتفی ہوجائے گا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مذکورہ واجب صفتِ یُسر کے ساتھ ثابت ہوا ہے پس اگر قدرت میسرہ منتفی ہوگئی اور واجب باقی رہا تو صفتِ یُسر عسر سے بدل جائے گی یعنی جس مامور بہ اور واجب کو آسانی کے ساتھ ادا کرنا واجب ہوا تھا اس کو مشقت اور دشواری کے ساتھ ادا کرنا پڑیگا حالانکہ یہ بات حکمتِ شرع کے خلاف ہے اسی دلیل کو مصنف رح نے اپنے انداز میں اس طرح فرمایا ہے کہ جب حق یعنی واجب کسی صفت کے ساتھ واجب ہو تو وہ واجب اسی صفت کے ساتھ باقی رہے گا اس کے بغیر باقی نہیں رہے گا کیونکہ جب واجب اس صفت کے ساتھ مشروع ہوا ہے تو اس واجب کی بقاء کے لئے اس صفت کا باقی رہنا ضروری ہے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ واجب کی بقاء کے لئے قدرت میسرہ کا دوام شرط ہے۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا بِأَنَّهُ يَسْقُطُ الزَّكٰوةُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ وَالْعُشْرُ بِهَلَاكِ الْخَارِجِ وَالْخَرَاجُ إِذَا اصْطَلَمَ الزَّرْعَ آفَةٌ لِأَنَّ الشَّرْعَ أَوْجَبَ الْأَدَاءَ بِصِفَةِ الْيُسْرِ أَلَا تَرٰى أَنَّهُ خَصَّ الزَّكٰوةَ بِالْمَالِ النَّامِي الْحَوْلِيِّ وَالْعُشْرَ بِالْخَارِجِ حَقِيْقَةً وَالْخَرَاجَ بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ

ترجمہ: اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط ہوجائے گی اور پیداوار کے ہلاک ہونے سے عشر ساقط ہوجائیگا اور جب کوئی آفت زراعت کو ہلاک کردے تو خراج ساقط ہوجائیگا کیونکہ شریعت نے صفتِ یسر کے ساتھ ادا واجب کی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ زکوٰۃ کو مال نامی حولی کے ساتھ خاص کیا ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج کو زراعت پر قادر ہونے کے ساتھ خاص کیا ہے۔

تشریح: مصنف رح نے سابق پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ جس واجب کے لئے قدرتِ میسرہ شرط ہے اس واجب کی بقاء کے لئے چونکہ قدرتِ میسرہ کا دوام شرط ہے اسلئے علمائے احناف نے کہا ہے کہ حولانِ حول کے بعد اور زکوٰۃ ادا کرنے سے پہلے اگر مالِ نصاب ہلاک ہوگیا تو اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط ہوجائے گی۔ اگرچہ امام شافعی رح کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر پیداوار ہلاک ہوگئی تو عشر ساقط ہوجائے گا اور جب کسی آسمانی آفت نے زراعت کو برباد کرڈالا تو خراج ساقط ہوجائے گا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ مذکورہ تینوں چیزوں میں سے ہر ایک میں ادا کرنا صفتِ یسر کے ساتھ واجب ہوا ہے اس طور پر کہ زکوٰۃ واجب کرنے کے لئے ایسے مال نصاب کا مالک ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے جو مال حاجاتِ اصلیہ اور قرضہ وغیرہ سے فارغ ہو اور اس مال کے نامی ہونے کی شرط لگائی گئی ہے اور حولانِ حول کو شرط قرار دیا گیا ہے۔ پس مالِ نصاب کا مالک ہونا قدرتِ ممکنہ ہے اور نماء اور حولانِ حول کی شرط لگانا یُسر کے لئے ہے یعنی نصاب کے مالک ہونے سے قدرتِ ممکنہ ثابت ہوتی ہے اور نماء اور حولانِ حول سے قدرت میسرہ ثابت ہوتی ہے الغرض زکوٰۃ صفتِ یسر کے ساتھ واجب کی گئی ہے اسی طرح عشر واجب کرنے کے لئے حقیقی پیداوار کو شرط قرار دینا قدرت

میسّرہ ہے ورنہ قدرت ممکنہ تو نفسِ زراعت سے بھی ثابت ہو جاتی ہے یعنی عشر کے بارے میں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ جس کے پاس عشری زمین ہو اور وہ اس زمین میں زراعت کرے تو اس پر عشر واجب ہوگا خواہ زمین میں پیدا ہو یا پیدا نہ ہو بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ زمین میں زراعت کرنے اور زراعت کے نتیجے میں حقیقۃً پیداوار ہو تو اس میں سے دسواں حصہ واجب ہوگا اور نو حصے اس کے پاس رہیں گے اور یہ شرط لگانا بلاشبہ یسر ثابت کرنے کے لئے ہے۔ الغرض عشر بھی صفت یسر کے ساتھ واجب کیا گیا ہے اسی طرح خراج واجب کرنے کے لئے زراعت پر قادر ہونے کی شرط لگانا یعنی بارش ہونے، آلاتِ حرث موجود ہونے اور زمین کے بنجر نہ ہونے کی شرط لگانا قدرت میسرہ ہے ورنہ قدرت ممکنہ تو صرف خراجی زمین کے مالک ہونے سے بھی ثابت ہو جاتی ہے خواہ زراعت پر قادر ہو یا زراعت پر قادر نہ ہو۔ بہرحال مذکورہ تینوں عباداتِ مالیہ میں وجوبِ ادا کے لئے قدرتِ میسرہ شرط ہے اور ان تینوں میں سے ہر ایک کا وجوب صفتِ یسر کے ساتھ ثابت ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ واجب کی بقاء کے لئے قدرتِ میسرہ کا دوام شرط ہے لہٰذا جب تک قدرتِ میسرہ موجود رہے گی واجب باقی رہے گا اور جب قدرتِ میسرہ منتفی ہو جائے گی تو واجب منتفی ہو جائیگا۔ پس جب حولانِ حول کے بعد ادائے زکوٰۃ سے پہلے پورا مالِ نصاب ہلاک ہو گیا تو قدرتِ میسرہ منتفی ہو گئی اور جب قدرتِ میسرہ منتفی ہو گئی تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا یعنی زکوٰۃ کی ادائیگی اس کے ذمے ساقط ہو جائے گی۔ اسلئے کہ اگر مالِ نصاب ضائع ہونے کے باوجود زکوٰۃ کا وجوب ادا باقی رہا تو واجب (زکوٰۃ) کی صفتِ یسر، عسر سے تبدیل ہو جائے گی حالانکہ یہ بات خلافِ مشروع ہے الحاصل حولانِ حول کے بعد مالِ نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر پورا مالِ نصاب ہلاک نہ ہوا بلکہ اس کا ایک حصہ ہلاک ہو گیا تو ہلاک شدہ کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اور باقیماندہ حصہ کی زکوٰۃ باقی رہے گی کیونکہ جو حصۂ مال ہلاک ہو گیا اس میں یُسر منتفی ہو گیا اور جو حصہ باقی ہے اس میں یسر بھی باقی ہے لہٰذا جس قدر مال میں یُسر منتفی ہو گیا اس کی زکوٰۃ بھی منتفی ہو جائے گی اور جس قدر میں یُسر باقی ہے اس کی زکوٰۃ بھی باقی رہے گی۔ رہی یہ بات کہ اس صورت میں دنیا و آخرت میں زکوٰۃ ساقط ہو گی یا صرف دنیا میں تو اس بارے میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ دنیا و آخرت دونوں میں ساقط ہو جائے گی اور بعض کا خیال ہے کہ صرف احکامِ دنیا میں ساقط ہو گی ورنہ آخرت کے لحاظ سے گنہگار ہوگا اور اس پر مؤاخذہ ہوگا۔

حضرت امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ حولانِ حول کے بعد ادائے زکوٰۃ پر قادر ہونے کی وجہ سے اس پر زکوٰۃ کا وجوبِ ادا ثابت ہو چکا ہے اور ثابت شدہ چیز ساقط نہیں ہوتی ہے لہٰذا اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ اگر حولانِ حول سے پہلے مالِ نصاب ہلاک ہو گیا تو بالاتفاق زکوٰۃ کی ادا واجب نہ ہوگی اسلئے کہ حولانِ حول، وجوبِ ادائے زکوٰۃ کے لئے شرط ہے اور شرط کے ... منتفی ہونے سے مشروط منتفی ہو جاتا ہے لہٰذا حولانِ حول کے منتفی ہونے سے وجوبِ ادائے زکوٰۃ منتفی ہو جائے گا اور اگر حولانِ حول کے بعد ادائے زکوٰۃ سے پہلے صاحبِ نصاب نے مالِ نصاب ہلاک کر دیا تو اس صورت میں علمائے احناف کے نزدیک بھی زکوٰۃ ساقط ہو گی بلکہ اس کے ذمہ میں باقی رہے گی کیونکہ اس صورت میں صاحبِ نصاب نے مالِ نصاب ہلاک کر کے مستحقِ زکوٰۃ یعنی فقیر کے حق میں تعدی کی ہے پس اس تعدی اور ظلم

کے پیش نظر صاحب نصاب پر زجراً زکوٰۃ باقی رکھی گئی۔ اسی طرح جب عشری زمین کی پیداوار پوری کی پوری ہلاک ہوگئی تو عشر ساقط ہوجائیگا اور اگر پیداوار کا کچھ حصہ ہلاک ہوگیا تو ہلاک شدہ کا عشر ساقط ہوجائے گا اور باقی ماندہ کا عشر باقی رہے گا۔ کیونکہ عشر بھی صفتِ یسر کے ساتھ واجب کیا گیا ہے لہذا پیداوار ہلاک ہونے کے باوجود اگر عشر واجب کیا گیا تو عشر کی صفتِ یُسر عُسر کے ساتھ تبدیل ہوجائے گی اور یہ بات خلافِ مشروع ہے پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ عشر کی قدرتِ میسرہ کے فوت ہونے سے عشر واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خراج کی قدرتِ میسرہ فوت ہوگئی یعنی بارش نہیں ہوئی یا کھیتی کے آلات موجود نہیں ہیں یا زمین بنجر ہے تو خراج ساقط ہوجائے گا اسلئے کہ خراج زمین کے رقبہ اور اس کی ذات کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا بلکہ زراعت پر قادر ہونے کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور زراعت پر قدرت اسی وقت ہوگی جبکہ قدرت میسرہ حاصل ہو یعنی بارش ہو آلاتِ حرث موجود ہوں اور زمین بنجر نہ ہو۔ پس قدرتِ میسرہ حاصل نہ ہونے کے باوجود اگر خراج واجب کیا گیا تو خراج کی صفتِ یُسر، عسر سے تبدیل ہوجائے گی اور یہ بات خلافِ مشروع ہے لہذا قدرتِ میسرہ حاصل نہ ہونے کی صورت میں خراج واجب نہ ہوگا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الْحَانِثَ فِي الْيَمِيْنِ إِذَا ذَهَبَ مَالُهُ كَفَّرَ بِالصَّوْمِ لِأَنَّ التَّخْيِيْرَ فِيْ أَنْوَاعِ التَّكْفِيْرِ بِالْمَالِ وَالنَّقْلَ عَنْهُ إِلَى الصَّوْمِ لِلْعَجْزِ فِي الْحَالِ مَعَ تَوَهُّمِ الْقُدْرَةِ فِيْمَا يَسْتَقْبِلُ تَيْسِيْرًا لِلْأَدَاءِ فَكَانَ مِنْ قَبِيْلِ الزَّكٰوةِ إِلَّا أَنَّ الْمَالَ هٰهُنَا غَيْرُ مُعَيَّنٍ فَأَيُّ مَالٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْدُ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ وَلِهٰذَا سَاوَى الْإِسْتِهْلَاكُ الْهَلَاكَ هٰهُنَا لِانْعِدَامِ التَّعَدِّيْ عَلٰى مَحَلٍّ مَشْغُوْلٍ بِحَقِّ الْغَيْرِ.

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ یمین میں حانث ہونے والا جب اس کا مال ضائع ہوجائے تو وہ روزے کے ساتھ کفارہ ادا کرے کیونکہ کفارہ بالمال کی انواع میں تخییر اور آئندہ زمانے میں توہم قدرت کے باوجود فی الحال عاجز ہونے کی وجہ سے کفارہ بالمال سے روزے کی طرف منتقل ہونا ادا کو آسان کرنا ہے۔ پس کفارہ بالمال زکوٰۃ کے قبیل سے ہوگا مگر یہ کہ اس جگہ مال غیر معین ہے لہذا حنث اور عجز کے بعد جو مال اس کو پہنچیگا اس سے قدرت حاصل ہوگی اور اسی وجہ سے اس جگہ ہلاک کرنا ہلاک ہونے کے مساوی ہوگا کیونکہ تعدی ایسے محل پر معدوم ہے جو دوسرے کے حق کے ساتھ مشغول ہو۔

تشریح مصنف کتاب کہتے ہیں کہ بقائے واجب کے لئے چونکہ قدرت میسرہ کی بقا شرط ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کوئی ایسا شخص جس کے لئے کفارہ بالمال ادا کرنے کی قدرت ہو اور وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے اور حانث ہونے کے بعد اس کا سارا مال ضائع ہوجائے تو وہ روزے کے ساتھ کفارہ ادا کریگا کیونکہ کفارہ بالمال

قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ بقائے واجب کے لئے قدرت میسرہ کی بقاء شرط ہے۔ لہٰذا واجب یعنی کفارہ بالمال کی بقاء کے لئے یہ بات ضروری ہوگی کہ وہ شخص مال پر قادر ہو لیکن حانث ہونے کے بعد جب اس کا سارا مال ہلاک ہوگیا تو اس کی قدرتِ میسرہ یعنی قدرت علی المال منتفی ہوگئی اور قدرت علی المال کے منتفی ہونے سے واجب یعنی کفارہ بالمال منتفی ہوگیا اور جب کفارہ بالمال منتفی ہوگیا تو اس شخص پر مال کے ساتھ کفارہ ادا کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ روزے کے ساتھ ادا کرنا واجب ہوگا۔ رہی یہ بات کہ کفارہ بالمال قدرتِ میسرہ کیساتھ واجب ہوتا ہے اس پر دلیل کیا ہے سو اس پر فاضل مصنف نے دو دلیلیں بیان کی ہیں۔ پہلی دلیل لان التخییر سے اور دوسری دلیل والمنقول عنہ سے۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کفارہ بالمال کی انواع ثلثہ (اعتاق، اطعام، کسوہ) کے درمیان باری تعالیٰ نے اختیار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے "فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبۃ" سو یمین کا کفارہ کھانا دینا ہے دس محتاجوں کو اوسط درجے کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی۔ اور اختیار یُسر اور آسانی کی دلیل ہے کیونکہ اختیار دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو آسان اور سہل ہو اس کو ادا کرے جیسے مسافر کو روزے اور افطار کے درمیان اختیار دیا گیا ہے۔ اگر ایک چیز متعین طور پر واجب کر دی جائے تو اس کا ادا کرنا شاق ہوتا ہے جیسا کہ مقیم پر خاص طور سے روزہ واجب ہے بہرحال جب کفارہ بالمال کی انواع ثلثہ میں اختیار دیا گیا ہے اور اختیار یسر کی دلیل ہے تو ثابت ہوگیا کہ کفارہ بالمال قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہے۔ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب تخییر (اختیار دینا) یُسر کی دلیل ہے تو صدقۃ الفطر بھی قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہونا چاہئے کیونکہ صدقۃ الفطر میں بھی چند چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ صدقۃ الفطر میں نصف صاع گندم ادا کرے یا نصف صاع کشمش ادا کرے، ایک صاع جَو یا ایک صاع چھوہارے ادا کرے حالانکہ صدقۃ الفطر قدرتِ ممکنہ کے ساتھ واجب ہے نہ کہ قدرت میسرہ کے ساتھ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت میں تخییر سے مراد مطلق تخییر نہیں ہے بلکہ تخییرِ کامل مراد ہے اور تخییرِ کامل یہ ہے کہ صورت اور معنی دونوں میں تخییر ہو اس طور پر کہ چند امور کے درمیان صورتاً بھی تفاوت ہو اور مالیت میں بھی تفاوت ہو جیسا کہ کفارہ بالمال کی انواع (اعتاق، اطعام، کسوۃ) میں صورتاً بھی تفاوت ہے اور ان کی مالیت میں بھی تفاوت ہے اور مطلق تخییر یہ ہے کہ صورت میں تو تخییر ہو مگر معنی میں تخییر نہ ہو جیسا کہ صدقۃ الفطر میں نصف صاع گندم، نصف صاع کشمش، ایک صاع جَو اور ایک صاع چھوارہ ہے کہ ان میں صورتاً تو تفاوت ہے مگر ان کی مالیت میں تفاوت نہیں ہے بلکہ عہدِ رسالت میں ان چیزوں کی مالیت قریب قریب تھی۔ الغرض جب یہاں تخییر سے مراد تخییر کامل ہے تو یُسر کی دلیل تخییرِ کامل ہوگی نہ کہ مطلق تخییر اور تخییرِ کامل صرف کفارہ بالمال کی انواع میں پائی جاتی ہے۔ صدقۃ الفطر کی انواع میں نہیں پائی جاتی اور جب ایسا ہے تو کفارہ بالمال، قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہوگا۔ صدقۃ الفطر، قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب نہ ہوگا۔ کفارہ بالمال کے قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہونے پر دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کفارہ بالمال سے عاجز ہو یعنی مال کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کی طاقت نہ ہو تو

اس فوری اور حالی عجز کا اعتبار کرتے ہوئے کفارہ کا حکم مال سے روزے کی طرف منتقل ہو جائے گا یعنی یہ شخص بجائے مال کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کے روزے کے ساتھ کفارہ ادا کریگا حالانکہ آئندہ زمانے میں مال کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کا امکان اور وہم بدستور موجود ہے۔ یعنی یہ امکان موجود ہے کہ یہ شخص آئندہ چل کر مال پر قادر ہو جائے پس آئندہ زمانے میں امکانِ قدرت اور توہم قدرت کے باوجود فوری اور حالی عجز کا اعتبار کرتے ہوئے کفارہ بالمال سے روزے کی طرف حکم کا منتقل کرنا مکلف پر آسانی اور سہولت پیدا کرنے کے لئے ہے۔ ورنہ اگر امکانِ قدرت اور توہم قدرت کا اعتبار کرتے ہوئے مال کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کو لازم کر دیا جاتا اور روزے کی طرف حکم منتقل نہ ہوتا تو مکلف کے لئے دشواری ہو جاتی۔ بہرحال آئندہ زمانے میں توہم قدرت کے باوجود حالی اور فوری عجز کی وجہ سے کفارہ بالمال سے روزے کیطرف حکم کا منتقل ہونا اسکی دلیل ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ کفارہ بالمال قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہے اور جب مذکورہ دو دلیلوں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کفارہ بالمال قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوا ہے تو کفارہ بالمال زکوٰۃ کے قبیل سے ہو گا یعنی جسطرح زکوٰۃ کی بقاء کیلئے قدرتِ میسرہ کی بقاء شرط ہے اور حولانِ حول کے بعد مالِ نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوۃ ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح کفارہ بالمال کی بقاء کے لئے قدرتِ میسرہ کی بقاء شرط ہوگی اور حانث ہونے کے بعد مال کے ہلاک ہونے سے کفارہ بالمال ساقط ہو جائے گا اور کفارے کا حکم روزے کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

"الا ان المال ہہنا غیر معین" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے سابق میں کفارہ بالمال کو زکوۃ کے قبیل سے قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ جسطرح حولانِ حول کے بعد مالِ نصاب ہلاک ہونے سے زکوۃ ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح حانث ہونے کے بعد مال ہلاک ہونے سے کفارہ بالمال ساقط ہو جاتا ہے اور کفارے کا حکم روزے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے پس اگر یہ بات درست ہے اور کفارہ بالمال، زکوۃ کی نظیر ہے تو مال ہلاک ہونے کے بعد دوسرا مال حاصل ہونے پر کفارہ بالمال دوبارہ واجب نہ ہونا چاہیئے جیسا کہ زکوۃ دوبارہ واجب نہیں ہوتی ہے حالانکہ آپ کفارہ بالمال کے وجوب کے اعادہ کے قائل ہیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ حولانِ حول کے بعد مال نصاب ہلاک ہونے کی وجہ سے اگر زکوۃ ساقط ہو گئی اور پھر اس کو مالِ نصاب کے علاوہ دوسرا مال حاصل ہو گیا تو اس شخص پر اس دوسرے مال میں سے دوبارہ زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح حالف کے حانث ہونے کے بعد اگر حالف کا سارا مال ضائع ہو گیا اور کفارہ بالمال ساقط ہو گیا اور پھر اس کو دوسرا مال حاصل ہو گیا تو اس دوسرے مال میں سے دوبارہ کفارہ بالمال واجب نہ ہونا چاہیئے تھا حالانکہ آپ کے نزدیک اس دوسرے مال میں سے کفارہ بالمال دوبارہ واجب ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کفارہ بالمال اگرچہ زکوۃ کی نظیر ہے لیکن اس کے باوجود ان دونوں کے درمیان فرق ہے کیونکہ زکوۃ مالِ معین کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اسلئے کہ وجوبِ زکوۃ کے سلسلہ میں شریعت نے زکوۃ پر قادر ہونے کا اعتبار اس مال کی وجہ سے کیا ہے جس مال کی وجہ سے زکوۃ واجب ہوئی ہے بعد میں حاصل ہونے والے کسی دوسرے مال کی وجہ سے اعتبار نہیں کیا گیا ہے پس جس مال کی وجہ سے زکوۃ واجب ہوتی ہے جب اس کی وجہ سے قدرت کا اعتبار کیا گیا ہے تو اس مال کے ہلاک ہونے سے چونکہ قدرت ساقط ہو جاتی ہے اور قدرت کے ساقط ہونے کی وجہ سے واجب ساقط ہو جاتا ہے اسی لئے اس مال کے

ہلاک ہونے سے زکوۃ ساقط ہو جائے گی اور مالِ آخر کے حاصل ہونے سے اس پر دوبارہ زکوۃ واجب نہ ہوگی البتہ اس مالِ آخر پر جب حولانِ حول ہو جائے گا تو اس میں یقیناً زکوۃ واجب ہوگی۔ اس کے برخلاف کفارہ بالمال ہے کہ کفارہ بالمال کسی معین مال کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ مطلقِ مال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو وہ مال جو حنث کے وقت موجود تھا اور وہ مال جو بعد میں حاصل ہوا ہے دونوں برابر ہیں اس کو جو مال بھی حاصل ہوگا اسکی وجہ سے اس کے لئے کفارہ بالمال پر قدرت ثابت ہو جائے گی اور جب مالِ آخر کے حاصل ہونے سے کفارہ بالمال پر قدرت ثابت ہو جاتی ہے تو مالِ آخر کے حاصل ہونے کے بعد بھی اس پر کفارہ بالمال واجب ہوگا۔ اس فرق کو آپ اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے مالِ نصاب کو زکوۃ کا ظرف بنایا ہے چنانچہ ارشاد ہے "وفی اموالہم حق معلوم للسائل والمحروم" اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "فی خمس من الابل شاۃ" اور ظرف کے فوت ہونے سے مظروف فوت ہو جاتا ہے لہذا مالِ نصاب کے فوت ہونے سے زکوۃ فوت ہو جائیگی اور مابعد میں حاصل ہونیوالا مال تو چونکہ وہ زکوۃ کا ظرف نہیں ہے اسلئے ہلاک شدہ مال کی زکوۃ اس دوسرے مال میں سے واجب ہوگی اور بالکفارہ بالمال تو اس کے لئے چونکہ کوئی مال معین نہیں ہوتا بلکہ کفارہ حانث ہونیوالے شخص کے ذمہ میں ثابت ہوتا ہے اس لئے اس کے واسطے کوئی مال ظرف نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو زکوۃ اور کفارہ بالمال کے درمیان فرق واضح ہو گیا اور جب دونوں کے درمیان فرق ثابت ہو گیا تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ کفارہ کے اندر چونکہ مال معین نہیں ہوتا اسلئے کفارہ ساقط ہونے میں مال کا ہلاک ہونا اور مال کا ہلاک کرنا دونوں برابر ہیں یعنی جسطرح مال کے ہلاک ہونے سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے اور کفارہ کا حکم روزے کیطرف منتقل ہو جاتا ہے اسی طرح مال کو ہلاک کرنے کی صورت میں بھی کفارہ ساقط ہو جائے گا اور کفارہ کا حکم روزے کیطرف منتقل ہو جائے گا حالانکہ مالِ نصاب ہلاک کرنے سے زکوۃ ساقط نہیں ہوتی بلکہ زجراً زکوۃ کا وجوب باقی رہتا ہے وجہ فرق یہ ہے کہ زکوۃ کے اندر وجوبِ زکوۃ کے لئے مال چونکہ متعین ہوتا ہے اسلئے مال کو ہلاک کرنا ایسے محل پر تعدی ہوگی جو محل دوسرے یعنی فقیر کے حق کے ساتھ مشغول ہے یعنی مال ہلاک کر کے اس نے فقیر پر تعدی اور ظلم کیا ہے اور جب مالِ نصاب کو ہلاک کرنا محل پر تعدی ہے تو تعدی پر زجر و توبیخ کرنے کے لئے اس پر زکوۃ واجب ہوگی۔ اور وجوب کفارہ میں مال چونکہ متعین نہیں ہوتا اسلئے اس صورت میں مال ہلاک کرنے سے کسی ایسے محل پر تعدی نہ ہوگی جو محل دوسرے کے حق کے ساتھ مشغول ہے اور جب اس صورت میں تعدی نہیں پائی گئی تو تعدی پر زجر کرتے ہوئے اس پر کفارہ بالمال بھی واجب نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيْهِ الْمُمْكِنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادٍ وَالْيُسْرُ لَا يَقَعُ اِلَّا بِخَدَمٍ وَاَعْوَانٍ وَمَرَاكِبَ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِشَرْطٍ بِالْاِجْمَاعِ - فَلِذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَكَذٰلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيْرَ الْمَوْصُوْفُ بِهَا اَهْلًا لِلْاِغْنَاءِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ تَجِبُ بِاِلْبَابِ الْبَدَلِيَّةِ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِاَنَّهَا

لَيْسَتْ بِسَلَامَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا إِلَى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوْبِ

ترجمہ:۔ اور بہرحال حج تو اس میں ایسی قدرت شرط ہے جو زادوراحلہ کے ساتھ سفر معتاد پر قادر بنانے والی ہو اور یُسر نہیں واقع ہوگا مگر چند خادموں، چند مددگاروں اور چند سواریوں کے ساتھ اور یہ یسر بالاجماع شرط نہیں ہے اسی وجہ سے یہ دوام واجب کے لئے شرط نہ ہوگا اور ایسے ہی صدقۃ الفطر صفت یسر کے ساتھ واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ قدرت یعنی غنا کی شرط کے ساتھ واجب ہوتا ہے تاکہ وہ شخص جو اس غنا کے ساتھ موصوف ہو دوسرے کو غنی کرنے کا اہل ہوجائے۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ صدقۃ الفطر استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے واجب ہوتا ہے حالانکہ اس سے یسر واقع نہیں ہوتا ہے کیونکہ ثیابِ بذلہ نامی نہیں ہیں پس صدقۃ الفطر کے وجوب کی بقاء شرطِ وجوب کے دوام کی محتاج نہ ہوگی۔

تشریح قدرتِ میسرہ اور قدرتِ ممکنہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قدرتِ میسرہ کا دوام بقائے واجب کے لئے شرط ہے جیسا کہ زکوٰۃ، عشر، خراج اور کفارہ بالمال میں قدرتِ میسرہ کا دوام شرط ہے لیکن بقائے واجب کے لئے قدرت ممکنہ کا دوام شرط نہیں ہے جیسا کہ حج اور صدقۃ الفطر دونوں قدرتِ ممکنہ کے ساتھ واجب ہوتے ہیں۔ اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ حج میں قدرتِ ممکنہ شرط ہے، قدرتِ میسرہ شرط نہیں ہے اور قدرتِ ممکنہ یہ ہے کہ آدمی کے پاس ایک سواری کا نظم ہو اور راستے میں کھانے پینے اور دیگر ضروریات کا نظم ہو کیونکہ اگر آدمی کے پاس زادوراحلہ ہو تو وہ عادتاً سفر پر قادر ہوتا ہے اور قدرتِ میسرہ یہ ہے کہ چند خادم ہوں، چند مددگار ہوں، چند سواریاں ہوں اور خوب کھانے پینے کے لئے سامان ہو۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وجوبِ حج کے لئے قدرتِ میسرہ شرط نہیں ہے بلکہ صرف قدرتِ ممکنہ شرط ہے اور قدرتِ ممکنہ کا دوام چونکہ بقائے واجب کے لئے شرط نہیں ہے اس لئے قدرتِ ممکنہ یعنی زادوراحلہ پر قادر ہونے کا دوام، دوامِ حج کے لئے شرط نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص حاجیوں کے قافلہ کے خروج کے وقت زادوراحلہ کا مالک ہو مگر قافلہ کے ساتھ نہ نکل سکا ہو اور پھر زادوراحلہ جس کا مالک ہوا تھا وہ ہلاک ہوگیا ہو تو حج اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا بلکہ واجب رہے گا اور حج نہ کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ بقائے واجب کے لئے قدرت ممکنہ کا دوام شرط نہیں ہے۔ اسی طرح صدقۃ الفطر قدرتِ میسرہ سے واجب نہیں ہوتا بلکہ قدرتِ ممکنہ سے واجب ہوتا ہے یعنی صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہے قدرتِ میسرہ شرط نہیں ہے اور قدرتِ ممکنہ غنا شرعی، یعنی مطلق مالِ نصاب کا مالک ہونا ہے خواہ وہ مال نامی ہو یا غیر نامی ہو لیکن یہ غنا یُسر نہیں ہے اسلئے کہ یُسر ایسے مال سے حاصل ہوتا ہے جو مال نامی ہو تاکہ صدقۃ الفطر اس مال کے نفع سے ادا کیا جائے حالانکہ وجوبِ صدقۃ الفطر کے لئے مال نصاب کا نامی ہونا شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ صدقۃ الفطر واجب کرنے کے لئے حولانِ حول کو شرط قرار نہیں دیا ہے بلکہ اگر کوئی شخص عید الفطر کی رات میں صبح صادق سے پہلے نصاب کا مالک ہوگیا تو اس پر بھی

صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔

الغرض مطلقاً مالِ نصاب کا مالک ہونا یعنی غنا کا حاصل ہوجانا قدرتِ ممکنہ ہے نہ کہ قدرت میسرہ اور صدقۃ الفطر واجب ہونے کے لئے یہی شرط ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجوبِ صدقۃ الفطر کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہے رہی یہ بات کہ وجوبِ صدقۃ الفطر کے لئے قدرتِ ممکنہ یعنی غنا کو کیوں شرط قرار دیا گیا ہے تو اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ بخاری اور مسلم کی روایت کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "خیر الصدقۃ ماکان عن ظہر غنی" یعنی بہترین صدقہ وہ ہے جو غنی پر واجب ہو اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوبِ صدقۃ الفطر کے لئے مکلف کے اندر صفت غنا کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ دوسری وجہ جسکی طرف خود مصنف نے اشارہ کیا ہے یہ ہے کہ صدقۃ الفطر کا مقصود فقیر کو غنی کرنا ہے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ صدقۃ الفطر ادا کرنے والا خود بھی غنی ہو کیونکہ غیر غنی کی طرف سے کسی دوسرے کو غنی کرنا ہرگز متحقق نہیں ہوسکتا ہے جیسا کہ غیر مالک کی طرف سے کسی دوسرے کو مالک کرنا متحقق نہیں ہوسکتا ہے۔ بہرحال صدقۃ الفطر کا مقصود چونکہ فقیر کو غنی کرنا ہے اور دوسرے کو غنی کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود بھی غنی ہو اسلئے صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے غنا یعنی قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیا گیا ہے۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ غنا سے مراد ایک دن سے فاضل روزی کا مالک ہونا ہے اور یہی قدرتِ ممکنہ ہے اور وہ جو تم حنفیوں نے کہا ہے یعنی مالِ نصاب کا مالک ہونا تو وہ قدرتِ میسرہ ہے لہذا ہر شخص جو ایک دن سے فاضل روزی کا مالک ہو اس پر صدقۃ الفطر واجب ہونا چاہیئے جیسا کہ امام شافعی رح کا مذہب ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اگر غنا سے مراد وہ ہو جو تم نے بیان کیا ہے یعنی ایک دن سے زائد روزی کا مالک ہونا تو اس میں قلبِ موضوع لازم آئیگا اسطور پر کہ یہ شخص آج یہ مقدار فقیر کو دیگا اور کل خود محتاج ہوگا اور اس صدقہ کو اس فقیر سے مانگنے پر مجبور ہوگا حالانکہ یہ بدترین چیز ہے کیونکہ اپنی حاجت کو دور کرنا تاکہ سوال کا محتاج نہ ہو دوسرے کی حاجت دور کرنے کے مقابلے میں زیادہ بہتر ہے۔ پس اس قباحت کی وجہ سے ہم حنفیوں نے غنا کے لئے ایک دن سے فاضل روزی کا اعتبار نہیں کیا بلکہ مالِ نصاب کے مالک ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ اگر کسی کے پاس نصاب سے کم ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ شریعتِ اسلام نے ایسے شخص کے لئے صدقہ اور زکوٰۃ لینے کی اجازت دی ہے۔ مصنفِ حسامی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہ صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے قدرتِ میسرہ شرط نہیں ہے فرمایا ہے کہ اگر کسی کے پاس استعمال کے کپڑے ہوں اور یہ کپڑے اسکی حاجتِ اصلیہ سے زائد ہوں اور ان کی مالیت نصاب کے برابر ہو تو اس پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہوگا حالانکہ ان کپڑوں کے نامی نہ ہونے کی وجہ سے ان کپڑوں سے یُسر حاصل نہیں ہوتا ہے۔ بہرحال اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ صدقۃ الفطر قدرتِ ممکنہ سے واجب ہوجاتا ہے صدقۃ الفطر واجب کرنے کے لئے قدرت میسرہ شرط نہیں ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ قدرتِ ممکنہ کا دوام، دوام واجب کے لئے شرط نہیں ہے لہذا صدقۃ الفطر کے دوام وجوب کے لئے قدرت ممکنہ کا دوام شرط نہ ہوگا چنانچہ عید الفطر کے دن اگر مال نصاب ہلاک ہوگیا اور یہ شخص صدقۃ الفطر ادا نہ کرسکا تو صدقۃ الفطر اس کے ذمہ سے ساقط

نہ ہوگا بلکہ علیٰ حالہ واجب رہے گا۔

فَصْلٌ فِیْ صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ اَنَّهَا مُؤَثِّرَةٌ بِهٖ نَوْعَانِ حَسَنٌ لِمَعْنًی فِیْ عَیْنِهٖ وَحَسَنٌ لِمَعْنًی فِیْ غَیْرِهٖ

ترجمہ :- یہ فصل مامور بہ کے حُسن کے بیان میں ہے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں ایسے معنی کی وجہ سے حسن ہو جو اس کی ذات میں ہیں اور ایسے معنی کی وجہ سے حسن ہو جو اس کے غیر میں ہیں۔

تشریح :- مصنف رح فرماتے ہیں کہ مامور بہ کے لئے صفتِ حسن کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ منہی عنہ کے لئے صفتِ قبح کا پایا جانا ضروری ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ امر اور ناہی حکیم (اللہ) ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا امر کرتا ہے اور بری چیزوں سے منع کرتا ہے پس حکیم جس چیز کا امر کریگا وہ یقیناً حسن ہوگی اور جس چیز سے منع کریگا وہ یقیناً قبیح ہوگی۔ الحاصل مامور بہ کا حسن ہونا ضروری ہے اور منہی عنہ کا قبیح ہونا ضروری ہے لیکن سوال یہ ہے کہ حُسن و قبح عقلی ہیں یا شرعی۔ تو اس بارے میں یہ عرض ہے کہ حسن و قبح کے کئی معنیٰ آتے ہیں (۱) حسن شے کا طبیعت کے مناسب ہونا اور قبح، طبیعت کے منافر اور مخالف ہونا جیسے خوشی اور غم چنانچہ کہا جاتا ہے "الحلو حَسَن والمر قبیح" (۲) حسن، صفت کمال کا نام ہے جیسے علم۔ اور قبح صفتِ نقصان کا نام ہے جیسے جہل چنانچہ کہا جاتا ہے "العلم حسن والجہل قبیح" (۳) شے کا مدح اور ثواب کا متعلق ہونا حُسن ہے اور شے کا ذم اور عقاب کا متعلق ہونا قبح ہے یعنی اگر کسی فعلِ مامور بہ کے ارتکاب سے دنیا میں مدح اور آخرت میں ثواب ہوتا ہو تو وہ فعلِ مامور بہ حَسَن ہوگا اور اگر دنیا میں ذم اور آخرت میں عقاب ہوتا ہو تو وہ فعلِ مامور بہ قبیح ہوگا جیسا کہ کہا جاتا ہے "الطاعۃ حسنۃ والمعصیۃ قبیحۃ"۔ پہلے دونوں معنی کے اعتبار سے حسن و قبح بالاتفاق عقلی ہیں اور تیسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ اشاعرہ کے نزدیک دونوں شرعی ہیں یعنی شریعت وارد ہونے سے پہلے تمام افعال ایمان، کفر، نماز، زنا سب برابر تھے نہ ان میں حُسن تھا اور نہ قبح، لیکن جب شارع نے ان میں سے بعض افعال کے کرنے کا امر فرمایا تو یہ افعال حسن ہو گئے اور ان کا کرنے والا مدح اور ثواب کا مستحق ہوگا۔ اور جب شارع نے ان میں سے بعض افعال کے کرنے سے منع کر دیا تو یہ افعال قبیح ہو گئے اور ان کا کرنے والا ذم اور عقاب کا مستحق ہوگا۔ اور معتزلہ اور ماتریدیہ کے نزدیک حسن و قبح دونوں عقلی ہیں۔ لیکن معتزلہ کے نزدیک عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حسن و قبح جو نفس الامر اور واقع میں موجود تھے دونوں عقل سے ثابت ہیں۔ یعنی عقل ہی حسن و قبح کا فیصلہ کرنے والی اور ان دونوں کے علم کو واجب کرنے والی ہے چنانچہ عقل جن چیزوں کے کرنے کا امر کریگی۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ چیزیں نفس الامر اور واقع میں حسن ہیں اور جن چیزوں سے منع کریگی وہ چیزیں نفس الامر میں قبیح ہیں۔ الحاصل معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح تو نفس الامر اور واقع میں موجود ہوتا ہے لیکن عقل

اس سے پردہ اٹھادیتی ہے عقل کسی شے میں نہ حسن پیدا کرتی ہے اور نہ قبح پیدا کرتی ہے جیسے طبیب دوا میں نہ نفع پیدا کرتا ہے اور نہ ضرر پیدا کرتا ہے بلکہ نفس الامر اور واقع میں جو نفع اور ضرر دواؤں میں ہوتا ہے طبیب اس کو منکشف اور ظاہر کر دیتا ہے۔ اور ماتریدیہ کے نزدیک حسن و قبح کے عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حسن و قبح تو نفس الامر اور واقع میں موجود ہوتا ہے لیکن اس کا فیصلہ کرنے والے باری تعالیٰ ہیں اور رہی عقل تو وہ ان دونوں کے علم کا ذریعہ اور آلہ ہیں یعنی جب بندہ کسی چیز کے حسن و قبح میں بذریعہ عقل غور کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بندے کے لئے حسن و قبح کا علم پیدا کر دیتے ہیں۔ تینوں مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک نفس الامر میں نہ کوئی چیز حسن تھی اور نہ قبیح بلکہ شریعت کے وارد ہونے کے بعد حسن و قبح پیدا ہوا ہے اور معتزلہ اور ماتریدیہ کے نزدیک حسن و قبح نفس الامری اور واقعی ہیں یعنی نفس الامر میں بعض چیزیں حسن تھیں اور بعض قبیح تھیں۔ پس معتزلہ کے نزدیک اس نفس الامری حسن و قبح سے پردہ اٹھانے والی عقل ہے۔ اور ماتریدیہ کے نزدیک پردہ اٹھانے والے باری تعالیٰ ہیں یعنی شریعت اسلام نے اس نفس الامری حسن و قبح کو منکشف اور ظاہر کیا ہے۔ بہر حال اس بات کے ثابت کرنے کے بعد کہ مامور بہ کے لئے حسن ثابت ہوتا ہے مصنف رح اس مامور بہ کی تقسیم کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ وہ مامور بہ جس کے لئے حسن ثابت ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ حسن لعینہ تو یہ ہے کہ حسن بغیر کسی کے مامور بہ کی ذات میں ہو اور حسن لغیرہ یہ ہے کہ مامور بہ کی ذات میں حسن نہ ہو بلکہ مامور بہ کے علاوہ دوسری کسی چیز کی وجہ سے حسن پیدا ہوا ہو یعنی اس حسن کا منشاء وہ غیر ہو اور مامور بہ کو اس میں کوئی دخل نہ ہو۔

وَالَّذِیْ حَسُنَ لِمَعْنًی فِیْ عَیْنِہٖ نَوْعَانِ مَا کَانَ الْمَعْنٰی فِیْ وَضْعِہٖ کَالصَّلٰوۃِ فَاِنَّھَا تُؤَدّٰی بِاَفْعَالٍ وَاَقْوَالٍ وُضِعَتْ لِلتَّعْظِیْمِ وَالتَّعْظِیْمُ حَسَنٌ فِیْ نَفْسِہٖ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ فِیْ غَیْرِ حِیْنِہٖ اَوْ حَالِہٖ۔

ترجمہ:۔ اور وہ جو معنی لذاتہ کی وجہ سے حسن ہے اس کی دو قسمیں ہیں (ایک وہ) کہ معنی اس کی ذات میں ہوں جیسے نماز اس لئے کہ نماز ایسے افعال اور اقوال کے ساتھ ادا کی جاتی ہے جن کو تعظیم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور تعظیم لذاتہ حسن ہے مگر یہ کہ تعظیم اس کے وقت کے علاوہ یا اس کے حال کے علاوہ میں ہو۔

تشریح:۔ اس عبارت میں مصنف رح نے حسن لعینہ کی تقسیم بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حسن لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہ بالذات اور بلا واسطہ (۲) حسن لعینہ بالواسطہ۔ حسن لعینہ بالذات کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی اور وصف جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے فی حد ذاتہ حسن ہو حسن ہونے میں کسی واسطہ کا محتاج نہ ہو۔ اور حسن لعینہ بالواسطہ کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ جس وصف اور معنی کی وجہ سے حسن ہوا ہے وہ

معنی فی حد ذاتہ حسن نہ ہو بلکہ کسی واسطہ کی وجہ سے حسن ہوا ہو۔ اسی کو مصنف رح نے اپنے انداز میں اس طرح فرمایا ہے کہ حسن لعینہ کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ حسن ایسے معنی کی وجہ سے ثابت ہو جو معنی مامور بہ کی ذات میں ہو اور دوسرا وہ جو نوع اول کے ساتھ کسی واسطے کی وجہ سے ملحق ہو۔ حسن لعینہ بالذات کی مثال نماز ہے کیونکہ نماز ایسے معنی اور وصف کی وجہ سے حسن ہے جو معنی حسن کے لئے فی حد ذاتہ وضع کیا گیا ہے اسلئے کہ نماز، رکوع، سجدہ وغیرہ افعال اور ثناء، قرأت اور تسبیح وغیرہ اقوال کا نام ہے یعنی نماز اقوال اور افعال کے مجموعہ کا نام ہے اور یہ اقوال و افعال چونکہ باری تعالیٰ کی تعظیم کے لئے موضوع ہیں اور شکرِ منعم کے موجود ہونے کی وجہ سے تعظیم باری بذاتہ حسن ہے اسلئے یہ اقوال و افعال یعنی نماز بذاتہ حسن ہوگی۔ حاصل یہ کہ نماز یعنی فعلِ مامور بہ حسن ہوا ہے وصفِ تعظیم کی وجہ سے اور وصف تعظیم بذاتہ حسن ہے حسن ہونے میں کسی واسطہ کا محتاج نہیں ہے لہٰذا نماز بالذات اور بلا واسطہ حسن لعینہ ہوگی مصنف رح نے اِلّا اَنْ یَّکُوْنَ کے ذریعہ والتعظیم حسن لعینہ سے استثناء کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تعظیم بلاشبہ لذاتہ حسن ہے لیکن یہ اسی وقت ہے جبکہ تعظیم اپنے وقت میں ہو اور اپنے حال میں ہو چنانچہ اگر بے وقت تعظیم کی گئی مثلاً اوقاتِ مکروہہ میں تعظیم کی گئی یعنی نماز پڑھی گئی تو یہ تعظیم حسن نہیں ہوگی بلکہ کریہہ اور قبیح ہوگی۔ اسی طرح اگر تعظیم کے حال کے علاوہ دوسرے حال میں تعظیم کی گئی مثلاً حالتِ حدث یا حالتِ جنابت وغیرہ میں تعظیم کی گئی یعنی نماز پڑھی گئی تو یہ تعظیم حسن نہیں ہوگی بلکہ قبیح اور کریہہ ہوگی۔ اس موقعہ پر یہ بیان کرنا بھی فائدے سے خالی نہ ہوگا کہ حسن لعینہ بذات و بلا واسطہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ جو سقوط کو قبول کرتا ہے (۲) دوم وہ جو سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے پھر قسم ثانی یعنی وہ جو سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ جو اصلاً اور وصفاً دونوں طرح سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے مثلاً تصدیق قلبی نہ تو مکلف سے اصلاً ساقط ہوتی ہے اور نہ اس کا وصف حُسن ساقط ہوتا ہے یعنی ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ مکلف پر تصدیق قلبی واجب نہ رہے اور ایسا بھی نہیں ہوتا کہ تصدیق تو باقی رہے لیکن اس کا حُسن باقی نہ رہے یعنی تصدیق تو واجب رہے مگر تصدیق حَسن نہ ہو بلکہ مکلف کے ذمہ تصدیق ہر حال میں واجب رہتی ہے اور اس کا حسن بھی اس کے ساتھ باقی رہتا ہے (۲) دوم وہ جو وصفاً تو سقوط قبول نہیں کرتا ہے مگر اصلاً قبول کر لیتا ہے جیسے باری تعالیٰ اور اس کی صفات کا اقرار کہ حالت اکراہ میں اس کی اصل تو ساقط ہو جاتی ہے یعنی کلمۂ کفر کا زبان پر جاری کرنا مباح ہو جاتا ہے لیکن اس کا وصف یعنی حُسن ساقط نہیں ہوتا ہے چنانچہ اگر مکرَہ نے صبر کیا اور قتل کر دیا گیا تو یہ مکرَہ عنداللہ ماجور اور مستحق ثواب ہوگا۔ اسیطرح قسم اول یعنی وہ جو سقوط کو قبول کرتا ہے اس کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) وہ جو اصلاً اور وصفاً دونوں طرح سقوط کو قبول کرتا ہے یعنی اصل مامور بہ بھی ساقط ہو جاتا ہے اور اس کا وصف حُسن بھی ساقط ہو جاتا ہے جیسے جنون، اغماء اور حیض و نفاس کی حالت میں اصل نماز بھی ساقط ہو جاتی ہے اور اس کا وصف حسن بھی ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کوئی شخص مذکورہ احوال میں سے کسی حال میں قضا نماز ادا کرے تو اس نماز کی وجہ سے یہ شخص ماجور و ثواب کا مستحق ہوگا اور نہ ہی اصل نماز اس کی طرف سے ادا ہوگی۔ (۲) دوم وہ جو وصفاً تو سقوط کو قبول کرتا ہے لیکن اصلاً قبول نہیں کرتا ہے جیسے اوقاتِ مکروہہ میں اصل نماز تو باقی رہتی ہے لیکن اس کا وصفِ حُسن باقی نہیں رہتا۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے مکروہ وقت میں نماز ادا کی تو اس نماز پر اجر و ثواب کا ترتب نہیں ہوگا لیکن یہ نماز اگرچہ واجب الاعادہ ہے مگر اس کے باوجود ادا ہو جائے گی یعنی مکلف کے ذمہ سے ساقط

ہو جائے گی۔ الغرض وقت مکروہ میں اصل نماز تو ساقط نہیں ہوتی لیکن اس کا وصف یعنی حُسن ساقط ہو جاتا ہے۔

وَمَا اِلْتَحَقَ بِوَاسِطَةٍ بِمَا كَانَ الْمَعْنٰى فِي وَصْفِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَاِنَّ هٰذِهِ الْاَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَاِشْتِهَاءِ النَّفْسِ وَشَرَفِ الْمَكَانِ تَضَمَّنَتْ اِغْنَاءَ عِبَادِ اللّٰهِ وَقَهْرَ عَدُوِّهٖ وَتَعْظِيْمَ شَعَائِرِهٖ فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعَبْدِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهٗ بِلَا ثَالِثٍ مَعْنًى بِكَوْنِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ ثَابِتَةً بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمُضَافَةً اِلَيْهِ

ترجمہ: (دوم یہ کہ) وہ واسطہ کی وجہ سے اس کے ساتھ ملحق ہو جس کی ذات میں معنی ہے جیسے زکوٰۃ روزہ اور حج کیونکہ یہ افعال فقیر کی حاجت، نفس کی شہوت اور شرافتِ مکان کے واسطہ سے عباداللہ کے غنی کرنے کو، دشمنِ خدا کے مغلوب کرنے کو اور شعائراللہ کی تعظیم کو متضمن ہیں۔ پس یہ افعال بندے کی طرف سے باری تعالیٰ کے لئے بغیر تیسرے معنی کے حسن ہو گئے اسلئے کہ یہ وسائط اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ثابت ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں۔

تشریح مصنف رحمہ نے حسن لعینہ کی دو قسمیں ذکر کی ہیں (۱) حسن لعینہ بلا واسطہ (۲) حسن لعینہ بالواسطہ۔ اول کا بیان تو مع مثال گذر چکا ہے اب اس عبارت میں قسم ثانی کا بیان ہے چنانچہ فرمایا کہ حسن لعینہ کی دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کی وجہ سے نوع اول کے ساتھ ملحق ہو جیسے زکوٰۃ روزہ اور حج ہے کیونکہ بظاہر اپنے مال کو ضائع کرنا ہے اور اپنے مال کو ضائع کرنا شرعاً حرام اور عقلاً ممنوع ہے اور جو چیز شرعاً حرام اور عقلاً ممنوع ہو وہ فی نفسہ بُری اور قبیح ہوتی ہے لہٰذا زکوٰۃ کو قبیح ہونا چاہیئے لیکن زکوٰۃ میں حُسن اسلئے آیا ہے کہ زکوٰۃ کے ذریعہ اللہ کے محبوب فقیر کی ضرورت پوری کی جاتی ہے اور اس کی حاجت دور کی جاتی ہے اور اللہ کے محبوب کی ضرورت کو دور کرنا چونکہ حسن ہے اسلئے زکوٰۃ بھی حسن ہوگی۔ مگر فقیر کی یہ حاجت محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہے فقیر کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اسی طرح روزہ نفس کو بھوکا مارنے اور اس کو تلف کرنے کا نام ہے حالانکہ نفس کو تلف کرنا اور اللہ کی نعمتوں سے اس کو روکنا عقلاً ممنوع ہے لیکن اس میں اللہ کے دشمن نفس امارہ کو مغلوب اور مقہور کرنے کی وجہ سے حُسن آیا ہے مگر یہ دشمنی بھی اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے ورنہ بندے کو اس کی عداوت میں کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسی طرح حج، دور دراز مسافت طے کرنے اور متعدد مکانات اور مقامات کو دیکھنے کا نام ہے اور ان امور میں کسی طرح کا کوئی حُسن نہیں ہے کیونکہ ان امور کو ایک تاجر بھی انجام دیتا ہے مگر ان میں کوئی حُسن شمار نہیں ہوتا۔ البتہ حج کے اندر اس مکان یعنی کعبۃ اللہ کی شرافت کی وجہ سے حُسن آیا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام مکانات پر شرف بخشا ہے مگر یہ شرافت بھی اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے بندہ کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ بہرحال جب یہ وسائط محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں اور ان میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے تو یہ وسائط ایسے ہو گئے گویا ان کا وجود نہیں ہے اور جب ان وسائط

کا وجود نہیں ہے تو مذکورہ افعال، زکوۃ، روزہ، اور حج حسن لعینہا ہونگے یعنی ان کے اندر حسن ثابت کرنے میں کسی واسطہ کا دخل نہیں ہوگا۔ مگر چونکہ ان افعال کے حسن میں مذکورہ وسائط کسی نہ کسی درجہ میں ملحوظ ضرور ہیں اس لئے یہ افعال حقیقۃً حسن لعینہا نہ ہونگے بلکہ حسن لعینہا کے ساتھ ملحق ہونگے۔ اسی بات کو حضرت مصنف رح نے اپنے انداز میں اس طرح فرمایا ہے کہ مذکورہ افعال میں زکوۃ فقیر کی حاجت دور کرنے کے واسطہ سے عباد اللہ کے غنی کرنے کو متضمن ہے اور روزہ شہوت نفس کو دور کرنے کے واسطہ سے اللہ کے دشمن نفس امارہ کے مغلوب کرنے کو متضمن ہے اور حج شرافت مکان کے واسطہ سے اللہ کے شعائر کی تعظیم کو متضمن ہے مگر چونکہ یہ وسائط محض اللہ کے پیدا کرنے سے ثابت ہیں اور اللہ ہی کی طرف منسوب ہیں اور ان میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے اسلئے یہ افعال جب باری تعالیٰ کی عبادت کے لئے بندے سے صادر ہوں گے تو ان کو بغیر واسطہ کے حسن شمار کیا جائے گا اور مذکورہ غیر اختیاری واسطوں کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ اَنَّ الْوُجُوْبَ مَتٰى ثَبَتَ لَا يَسْقُطُ اِلَّا بِفِعْلِ الْوَاجِبِ اَوْ بِاِعْتِرَاضِ مَا يُسْقِطُهٗ بِعَيْنِهٖ.

ترجمہ:- اور ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب جب ثابت ہو جاتا ہے تو وہ ساقط نہیں ہوتا مگر واجب کو ادا کرنے سے یا بعینہ اور بلا واسطہ ساقط کرنے والی چیز کے عارض ہونے سے۔

تشریح:- مصنف رح فرماتے ہیں کہ حسن لعینہ اور جو حسن لعینہ کے ساتھ واسطہ کی وجہ سے ملحق ہو ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ جب مکلف کے ذمہ واجب ثابت ہو جائے تو وہ صرف دو صورتوں میں ساقط ہو سکتا ہے ایک تو یہ کہ اس فعل واجب کو ادا کر دیا جائے۔ دوم یہ کہ کوئی ایسی چیز عارض ہو جائے جو بعینہ اور بلا واسطہ اس کو ساقط کر دے مثلاً حیض و نفاس کہ وہ بلا واسطہ مکلف کے ذمہ سے نماز ساقط کر دیتا ہے اور جنون مُطبِق نماز، روزہ، حج، زکوۃ سب کو ساقط کر دیتا ہے۔

وَالَّذِيْ حَسَنٌ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ مَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بَعْدَهٗ بِفِعْلٍ مَقْصُوْدٍ كَالْوُضُوْءِ وَالسَّعْيِ اِلَى الْجُمُعَةِ وَمَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بِفِعْلِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ كَالصَّلٰوةِ عَلَى الْمَيِّتِ وَالْجِهَادِ وَاِقَامَةِ الْحُدُوْدِ فَاِنَّ مَا فِيْهِ الْحُسْنُ مِنْ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَكَبْتِ اَعْدَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِيْ يَحْصُلُ بِنَفْسِ الْفِعْلِ

ترجمہ:- اور وہ جو معنی فی غیرہ کی وجہ سے حسن ہو اس کی دو قسمیں ہیں (ایک) یہ کہ وہ معنی جس کی وجہ سے فعل مامور بہ حسن ہوا ہے فعل مامور بہ کے بعد فعلِ مقصود سے حاصل ہو جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ (دوم) یہ کہ وہ معنی فعل مامور بہ کے ساتھ حاصل ہو جائے جیسے مسلمان میت پر نماز جنازہ ادا کرنا، جہاد اور حدود قائم کرنا اسلئے کہ وہ معنی جس میں حسن ہے یعنی جنِ مسلم کو ادا کرنا، اللہ کے دشمنوں کو ہلاک کرنا، اور لوگوں کو معاصی سے روکنا نفسِ فعلِ مامور بہ سے حاصل ہو جاتا ہے۔

تشریح:- مصنف رح نے حسن کی دو قسمیں ذکر فرمائی تھیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ پھر حسن لعینہ کی دو قسمیں مع امثلہ ذکر فرمائیں۔ اب اس سے فراغت کے بعد حسن لغیرہ اور اسکی تقسیم ذکر کرنا چاہتے ہیں پس حسن لغیرہ وہ ہے جس کی ذات میں کوئی حسن نہ ہو بلکہ اس میں غیر کی وجہ سے حسن پیدا ہوا ہو یعنی بذاتہ تو وہ غیر حسن ہے مگر اس کے حسن کی وجہ سے فعلِ مامور بہ حسن ہو گیا۔ حسن ہونے میں فعلِ مامور بہ کو کوئی دخل نہیں ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں معنیٔ حسن اور منشاءِ حسن یعنی وہ غیر فعلِ مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا نہ ہوتا ہو بلکہ فعلِ مامور بہ ادا کرنے کے بعد اس کیلئے مستقلاً عمل کرنا پڑتا ہو یعنی فعلِ مامور بہ ادا کرنے کے لئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہو اور اس غیر اور منشاءِ حسن کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہو۔ دوم وہ جس میں فعلِ مامور بہ کے ادا کرنے سے معنیٔ حسن یعنی غیر بھی ادا ہو جائے مطلب یہ کہ مامور بہ اور وہ غیر دونوں ایک عمل سے ادا ہو جائیں دونوں کے لئے علیحدہ علیحدہ عمل کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ قسم اول کی مثال وضو اور سعی الی الجمعہ ہے اسلئے کہ وضو ایسا مامور بہ ہے جو بذات خود حسن نہیں ہے بلکہ اس میں نماز کی وجہ سے حسن آیا ہے اور وضو بذات خود حسن اسلئے نہیں کہ وضو درحقیقت اعضاء کو ٹھنڈا کرنے ان کو صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے اور ان باتوں میں شرعاً اور عقلاً کوئی حسن نہیں ہے بلکہ پانی ضائع کرنے کی وجہ سے ایک گونہ قباحت ہے مگر جب وہ نماز کے ارادہ سے کیا گیا۔ اور نماز بذاتِ خود حسن ہے تو نماز کی وجہ سے اس میں بھی حسن پیدا ہو گیا الغرض وضو جب بذات خود حسن نہیں ہے بلکہ نماز کی وجہ سے حسن ہوا ہے تو وضو حسن لغیرہ ہوگا اور فعلِ مامور بہ یعنی وضو کا فعل ادا کرنے سے چونکہ نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز کے لئے مستقلاً اور قصداً دوسرا عمل کرنا پڑتا ہے اس لئے وضو حسن لغیرہ کی قسم اول کی مثال ہوگا۔ اسی طرح سعی الی الجمعہ میں بذاتِ خود کوئی حسن نہیں ہے بلکہ اس میں نماز جمعہ کی وجہ سے حسن آیا ہے لہذا سعی الی الجمعہ حسن لغیرہ ہے اور سعی الی الجمعہ سے چونکہ نماز جمعہ ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز جمعہ کے لئے مستقلاً اور قصداً علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے اسلئے سعی الی الجمعہ بھی حسن لغیرہ کی قسم اول کی مثال ہے۔ قسم ثانی کی مثال مسلمان میت پر نمازِ جنازہ ادا کرنا، جہاد کرنا اور حدود قائم کرنا ہے۔ صلاۃ علی المیت کی تفصیل یہ ہے کہ صلاۃ علی المیت ایک ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے اسلئے کہ بے جان میت کو سامنے رکھ کر عبادت کرنا ایسا ہے جیسا کہ بتوں کو سامنے رکھ کر پرستش کیجاتی ہے۔ الحاصل صلوٰۃ علی المیت بت پرستی کے مشابہ ایک بدعت ہے اور بدعت بہت بری چیز ہے مگر چونکہ

صلاۃ علی المیت میں ایک مسلمان کے حق کی ادائیگی ہے جیسا کہ ترمذی ج ۲ ابواب الآداب ص۱۰۲ پر حضرت ابوہریرہ رضؓ کی حدیث ہے کہ مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں (۱) بیماری میں عیادت کرنا (۲) مرنے پر نماز جنازہ پڑھنا اور اس کے ساتھ قبرستان تک جانا (۳) بلانے پر جواب دینا (۴) ملاقات ہونے پر سلام کرنا (۵) چھینک کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا (۶) موجودگی اور عدم موجودگی میں خیر خواہی کرنا۔ اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ مسلمان کے حق کی ادائیگی کرنا ایک امرِ مستحسن ہے لہٰذا مسلمان کے حق کی ادائیگی کرنے کی وجہ سے نمازِ جنازہ بھی حسن ہوگی اور غیر کی وجہ سے جو چیز حسن ہوتی ہے وہ چونکہ حسن لغیرہ ہوتی ہے اس لئے نماز جنازہ حسن لغیرہ ہوگی اور مسلمان میت کے اس حق کو ادا کرنا چونکہ محض نماز جنازہ سے حاصل ہو جاتا ہے اس کے لئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسلئے نماز جنازہ حسن لغیرہ کی قسم ثانی کی مثال ہوگی۔

اور جہاد کی تفصیل یہ ہے کہ جہاد اللہ کے بندوں کو عذاب دینے اور اللہ کی آباد کردہ بستیوں کو ویران کرنے کا نام ہے یعنی لوٹ، مار، قتل و غارتگری اور مار دھاڑ کا نام جہاد ہے اور ان چیزوں میں حُسن کا نہ ہونا ظاہر ہے مگر چونکہ جہاد سے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا اور اس کے دشمنوں کو ہلاک کرنا مقصود ہے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا اور اس کے دشمنوں کو ہلاک کرنا حَسَن ہے بلکہ اَحسَن ہے اسلئے اللہ کے دشمنوں کو ہلاک کرنے اور اعلاءِ کلمۃ اللہ کے واسطے سے جہاد بھی حَسَن ہو جائے گا اور جو چیز غیر کی وجہ سے حَسَن ہو وہ چونکہ حَسَن لغیرہ ہوتی ہے اسلئے جہاد حسن لغیرہ ہوگا اور اعلاء کلمۃ اللہ اور اللہ کے دشمنوں کو ہلاک کرنا چونکہ محض جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے اس کے لئے کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے جہاد بھی حسن لغیرہ کی قسم ثانی کی مثال ہوگا۔ اقامۃِ حدود کی تفصیل یہ ہے کہ حدود قائم کرنا مثلاً زانی کو سنگسار کرنا قاتلِ عمد کو قصاص میں قتل کرنا، شرابی کو کوڑے لگانا فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے اور اللہ کے بندوں کو عذاب دینے میں کوئی حُسن نہیں ہے مگر چونکہ اقامتِ حدود کا مقصد لوگوں کو گناہوں سے باز رکھنا ہے اور گناہوں سے باز رکھنا ایک امرِ مستحسن ہے اسلئے لوگوں کو گناہوں سے باز رکھنے کی وجہ سے اقامتِ حدود میں حسن آگیا اور جس چیز میں غیر کی وجہ سے حُسن آیا ہو وہ حُسن لغیرہ ہوتی ہے لہٰذا حدود قائم کرنا حَسَن لغیرہ ہوگا اور لوگوں کو گناہوں سے روکنا چونکہ اقامتِ حدود سے حاصل ہو جاتا ہے اس کے لئے کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے اقامتِ حدود بھی حسن لغیرہ کی قسم ثانی کی مثال ہے۔ اسی بات کو فاضل مصنف رحؒ نے اپنے مختصر انداز میں اس طرح فرمایا ہے کہ صلاۃ علی المیت جہاد اور اقامتِ حدود حسن لغیرہ کی قسم ثانی میں سے اسلئے ہیں کہ وہ معنی جن میں حُسن ہے یعنی حق مسلم کو ادا کرنا اور اللہ کے دشمنوں کو ہلاک کر کے (اعلاء کلمۃ اللہ کرنا) اور لوگوں کو معاصی سے روکنا نفسِ فعلِ مامور بہ یعنی صلاۃ علی المیت، جہاد اور اقامت حدود سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اس معنی کو ادا کرنے کے لئے کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی۔

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ اَيْضًا وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوْبِ

الْغَيْرِ وَسُقُوْطُهُ بِسُقُوْطِ الْغَيْرِ.

ترجمہ:- اور ان دونوں قسموں کا حکم بھی ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ (اس) غیر کے وجوب کے ساتھ واجب باقی رہے گا اور غیر کے ساقط ہونے سے واجب ساقط ہو جائے گا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ جس طرح حسن لعینہ کی دونوں قسموں کا حکم ایک تھا اسی طرح حسن لغیرہ کی دونوں قسموں کا حکم بھی ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ جب تک وہ غیر جو معنیٔ حسن اور مناط حسن ہے واجب رہیگا تب تک اصل امر بھی واجب باقی رہیگا اور جب اس غیر کا وجوب ساقط ہو جائیگا تو اصل امر کا وجوب بھی ساقط ہو جائیگا چنانچہ مکلف پر جب تک نماز واجب رہیگی تب تک وضو کا وجوب بھی باقی رہے گا اور جب حیض و نفاس یا جنون وغیرہ کی وجہ سے نماز کا وجوب ساقط ہو جائے گا تو ..... وضو کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح جب تک نماز جمعہ واجب رہے گی تب تک سعی الی الجمعہ کا وجوب بھی باقی رہے گا اور اگر مرض یا سفر یا کسی دوسری وجہ سے جمعہ کی نماز کا وجوب ساقط ہو گیا۔ تو سعی الی الجمعہ کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا اسی طرح جب تک مسلمان کے حق کی ادائیگی واجب رہے گی تب تک صلاۃ علی المیت کا وجوب بھی باقی رہے گا۔ اور اگر مسلمان کے باغی ہونے یا رہزن ہونے کی وجہ سے اس کے حق کی ادائیگی ساقط ہو گئی تو صلاۃ علی المیت کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا۔ یعنی باغی اور رہزن کا مسلمانوں پر چونکہ کوئی حق نہیں ہے اسلئے مسلمانوں پر ان کی نماز جنازہ بھی واجب نہیں ہے اسی طرح جب تک روئے زمین پر دشمنانِ خدا یعنی غیر مسلم باقی رہیں گے تب تک جہاد کا وجوب باقی رہے گا اور اگر ساری مخلوق مسلمان ہو گئی اور کوئی دشمن خدا باقی نہ رہا تو جہاد کا وجوب ساقط ہو جائے گا اگرچہ ساری مخلوق کا مسلمان ہونا حدیث کے خلاف ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لن یبرح ہذا الدین قائما یقاتل علیہ عصابۃ من المسلمین حتی تقوم الساعۃ۔ یہ دین ہمیشہ قائم رہے گا مسلمانوں کی ایک جماعت قیامت تک اس کے بارے میں قتال کرتی رہے گی۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قتال و جہاد قیامت تک باقی رہے گا اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ قیامت تک کفار اور دشمنانِ خدا باقی رہیں۔ بہر حال اس حدیث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ساری مخلوق کا مسلمان ہونا ناممکن ہے پس اوپر بیان کردہ اصول کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ ساری مخلوق مسلمان ہو گئی تو جہاد کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح جب تک موجباتِ حد معاصی باقی رہیں گے تب تک اقامتِ حد کا وجوب باقی رہے گا اور اگر بالفرض کوئی موجب حد گناہ باقی نہ رہا تو حد کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔

فَصْلٌ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْأَمْرِ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قُبِّحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا كَالْكُفْرِ وَالْعَبَثِ وَمَا الْتَحَقَ بِهِ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا كَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ وَبَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَيْتَةِ وَالدَّمِ وَحُكْمُ النَّهْيِ بِنَوْعَيْهِمَا بَيَانُ أَنَّهُ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ أَصْلًا.

ترجمہ:- یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور وہ نہی صفت قبح میں اسی طرح منقسم ہوتی ہے جیسا کہ امر صفت حسن میں منقسم ہوتا ہے (ایک وہ) جو قبح لعینہ وضعی ہے جیسے کفر اور بے فائدہ کام (دوم وہ) جو اس کے ساتھ عدم اہلیت اور عدم محلیت کے واسطہ سے شرعاً ملحق ہے جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور اس کی بیع جو آباء کی صلبوں اور ماؤں کے رحموں میں ہے اور ان دونوں قسموں میں نہی کا حکم اس بات کو بیان کرتا ہے کہ منہی عنہ بالکل غیر مشروع ہے۔

تشریح لغت میں نہی کے معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور اصولیوں کی اصطلاح میں کسی آدمی کا اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو "لاتفعل" کہنا نہی ہے۔ جس طرح مستعلی امر (جن صیغوں پر امر کا اطلاق ہوتا ہے) خاص کے قبیل سے ہے۔ اسی طرح مستعلی نہی (جن صیغوں پر نہی کا اطلاق ہوتا ہے) بھی خاص کے قبیل سے ہے کیونکہ صیغۂ نہی ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ نہی بفعل منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ کرتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ناہی (منع کرنے والا) حکیم ہے اور حکیم قبیح اور بری باتوں سے منع کرتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وینہیٰ عن الفحشاء والمنکر" اور یہ ایسا ہے جیسا کہ صیغہ امر فعل مامور بہ کے لئے حسن کا تقاضہ کرتا ہے کیونکہ امر حکیم ہے اور حکیم اچھی باتوں کا حکم کرتا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان اللہ یامر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربیٰ" الآیۃ

مصنف رح فرماتے ہیں کہ جس طرح صفت حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم کی گئی ہے اسی طرح صفت قبح کے اعتبار سے نہی بھی منقسم ہے چنانچہ فرمایا کہ منہی عنہ (قبیح) کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ قبیح لعینہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبح ہو قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں اور قطع نظر ان عوارض کے جو اس کے مجاور اور متعلق ہیں اور قبیح لغیرہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح آیا ہو۔ پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ وضعی (۲) قبیح لعینہ شرعی۔ اس دوسری قسم کو تعبیر کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ قبیح لعینہ کی دوسری قسم وہ ہے جو من حیث الشرع عدم اہلیت اور عدم محلیت کے واسطہ سے قبیح لعینہ کی قسم اول کے ساتھ ملحق ہو۔ قبیح لعینہ وضعی وہ قبیح ہے جس کا قبح وضعی ہو یعنی ورود شرع سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کی وضع ہی قبح عقل کے لئے ہو۔ اور بغیر ورود شرع کے عقل کے لئے اس کے قبح کا ادراک کرنا ممکن ہو۔

اور قبیح لعینہ شرعی وہ ہے جس کا قبح محض شرع سے معلوم ہو جائے اور عقل اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو بلکہ بغیر شرع کے عقل اس کو جائز اور ممکن سمجھتی ہو۔ مصنف رح نے قبیح لعینہ وضعی کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ کفر اور عبث۔ کیونکہ واضع لغت نے لفظ کفر کو ایسے فعل کے لئے وضع کیا ہے جو فعل فی نفسہ بغیر ورود شرع کے عقلاً قبیح ہے اسلئے کہ منعم حقیقی کی ناسپاسی اور کفران نعمت کا قبح عقول سلیمہ میں پیوست و پیوند ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی بے پناہ اور بے شمار نعمتیں اس بات کا تقاضہ کرتی ہیں کہ بندہ اپنے رب حقیقی اور مالک

اصلی کا شکر ادا کرے، اور اس کی فرمانبرداری کرے، اسکی توحید کا دل و جان سے اعتراف کرے۔ الحاصل منعم کا شکر اور اس پر ایمان لانا عقلاً واجب اور مستحسن ہے اسی لئے حضرت امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا ہے اگر دنیا میں کوئی نبی نہ آتا تب بھی کائنات عالم کو دیکھ کر اور عقل سے سمجھ کر باری تعالیٰ کی توحید پر ایمان لانا اور اس کا شکر ادا کرنا واجب ہوتا۔ اسی بات کو حضرت شیخ الہند رح نے اس طرح ذکر کیا ہے ؎

✓ انقلابات جہاں واعظِ رب ہیں سن لو ؛ ہر تغیر سے صدا آتی ہے فافہم فافہم

بہر حال جب منعم کا شکر ادا کرنا واجب اور مستحسن ہے تو اس کی ناسپاسی اور ناشکری ایک مذموم اور قبیح چیز ہوگی۔ الغرض کفر اپنی ذات اور وضع کے اعتبار سے قبیح چیز ہے اور بغیر ورودِ شرع کے عقل کے لئے اس کے قبح کا ادراک کرنا ممکن ہے اور جب ایسا ہے تو کفر قبیح لعینہ وضعی ہوگا۔ اسی طرح عبث بھی قبیح لعینہ وضعی ہے کیونکہ عبث وہ فعل کہلاتا ہے جس میں کوئی فائدہ نہ ہو یا جس کا کوئی اچھا نتیجہ نہ ہو اور بے فائدہ اور بے نتیجہ کام اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہوتا ہے اور بغیر ورودِ شرع کے محض عقل کے ذریعہ اس کا ادراک کرنا ممکن ہے اور جب فعلِ عبث کی ذات میں قبح ہے اور بذریعہ عقل اس کا ادراک ممکن ہے تو فعلِ عبث بھی قبیح لعینہ وضعی ہوگا۔ مصنف رح نے قبیح لعینہ شرعی کی مثال میں فرمایا ہے جیسا کہ محدث کی نماز، آزاد کی بیع، مضامین اور ملاقیح کی بیع۔ مضامین مضمون کی جمع ہے اور مضمون وہ پانی اور مادہ منویہ ہے جو باپ کی صلب میں ہوتا ہے اور اس کی بیع کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے وہ بچہ فروخت کیا جو اس نر اونٹ سے حاصل ہوگا۔ ملاقیح، ملقوح یا ملقوحۃ کی جمع ہے اور ملقوحۃ وہ ہے جو ماں کے رحم میں ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کہے میں نے وہ بچہ فروخت کیا جو اس مادہ اونٹنی سے حاصل ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں پانی اور مادہ منویہ کی بیع ہوگی اور مادہ منویہ مال نہ ہونے کی وجہ سے محل بیع نہیں ہے۔ محدث کی نماز قبیح لعینہ شرعی اسلئے ہے کہ نماز فی نفسہا قبیح نہیں ہے کہ عقل کے ذریعہ اس کے قبح کا ادراک ممکن ہو بلکہ نماز فی ذاتہا حسن ہے البتہ شریعت اسلام نے نماز کے لئے بندے کی اہلیت کو طہارت کی حالت میں منحصر کر دیا ہے یعنی بندہ اگر طاہر ہوگا تو نماز کا اہل ہوگا ورنہ نہیں۔ پس محدث شریعت کی رو سے چونکہ نماز کا اہل نہیں ہے اسلئے اس کا حدث کی حالت میں نماز ادا کرنا عبث اور بے فائدہ ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعل عبث قبیح لعینہ وضعی ہے لہذا شریعت کے فیصلہ کے مطابق محدث کی نماز عدم اہلیت کے واسطہ سے اسی قسم اول یعنی قبیح لعینہ وضعی کے ساتھ ملحق ہوگی اور محدث کی نماز کے قبح کا فیصلہ چونکہ شریعت نے کیا ہے اسلئے ہم نے اسکو قبیح لعینہ شرعی کہدیا ہے۔ اسی طرح آزاد، مضامین، ملاقیح کی بیع، قبیح ہے مگر اس کے قبح کا ادراک عقل کے ذریعہ نہیں ہوا بلکہ ورودِ شرع سے معلوم ہوا ہے یعنی مذکورہ چیزوں کی بیع قبیح لعینہ شرعی اسلئے ہے کہ بیع فی نفسہ قبیح نہیں ہے کہ عقل کے ذریعہ اس کے قبح کا ادراک ممکن ہو بلکہ بیع فی نفسہ حسن ہے مگر چونکہ شریعت نے محلِ بیع کے لئے مال متقوم ہونا شرط قرار دیا ہے اور مذکورہ صورتوں میں آزاد، مافی اصلاب الآباء اور مافی ارحام الامہات مال نہیں ہیں اسلئے مذکورہ چیزوں کی بیع عبث اور فائدہ مطلوبہ یعنی ملک سے خالی ہوگی اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعلِ عبث، قبیح

لعینہ وضعی ہے لہٰذا شریعت کے فیصلہ کے مطابق مذکورہ چیزوں کی بیع عدم محل کے واسطے سے قسم اول یعنی قبیح لعینہ وضعی کے ساتھ ملحق ہوگی اور ان چیزوں کی بیع کا قبح چونکہ ورودِ شرع سے معلوم ہوا ہے اسلئے اس کو قبیح لعینہ شرعی بھی کہدیا گیا۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ قبیح لعینہ کی دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں قسموں میں فعل منہی عنہ من کل وجہ غیر مشروع ہوتا ہے نہ ذاتاً مشروع ہوتا ہے اور نہ وصفاً مشروع ہوتا ہے اور جب ذاتاً اور وصفاً دونوں طرح غیر مشروع ہے تو دونوں قسموں میں فعل منہی عنہ باطل ہوگا۔

وَمَا قَبُحَ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ وَهُوَ نَوْعَانِ مَا جَاوَرَهُ الْمَعْنٰى جَمْعًا كَالْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَآءِ وَالصَّلٰوةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْوَطْئِ فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَكُوْنُ صَحِيْحًا مَشْرُوْعًا بَعْدَ النَّهْيِ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ وَطْئَهَا فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ يُحَلِّلُهَا لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهٖ إِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَمَا اتَّصَلَ بِهِ الْمَعْنٰى وَصْفًا كَالْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ

ترجمہ:- اور وہ جو ایسے معنی کی وجہ سے قبیح ہو جو اس کے غیر میں ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں (ایک) وہ جس کے ساتھ معنی جمع ہو کر مجاور اور متعلق ہوں جیسے اذان کے وقت بیع، غصب کردہ زمین میں نماز اور حالت حیض میں وطی اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ فعل منہی عنہ، نہی کے بعد صحیح ہو، مشروع ہو۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ (زوج ثانی کا) مطلقہ ثلث کے ساتھ حیض کی حالت میں وطی کرنا اس کو زوج اول کے لئے حلال کردیگا اور اس کی وجہ سے واطی کا احصان ثابت ہوجائیگا (دوم) وہ جس کے ساتھ معنی وصفاً متصل ہوں جیسے بیع فاسد اور یوم نحر کا روزہ۔

تشریح:- اس عبارت میں قبیح لغیرہ کی تقسیم بیان کی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ قبیح لعینہ کی طرح قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لغیرہ مجاورۃً (۲) قبیح لغیرہ وصفاً۔ قبیح لغیرہ مجاورۃً کا مطلب یہ ہے کہ فعل منہی عنہ کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح پیدا ہوا ہو، مگر وہ غیر اس فعل منہی عنہ کے لئے نہ وصف لازم ہو اور نہ اس کی حقیقت میں داخل ہو بلکہ وہ غیر فعل منہی عنہ کا مجاور اور متعلق ہو یعنی اس غیر اور فعل منہی عنہ کا اسطور پر اجتماع ہو کہ دونوں جمع بھی ہوسکتے ہوں اور دونوں جدا بھی ہوسکتے ہوں۔ مصنف رح کی عبارت "ما جاورہ المعنی جمعا" سے یہی مراد ہے یعنی قبیح لغیرہ کی پہلی قسم وہ ہے جس میں فعل منہی عنہ کے ساتھ مجاور ہو کر وہ معنی جمع ہوں جس معنی کی وجہ سے فعل منہی عنہ میں قبح پیدا ہوا ہے پس جمعاً سے مراد اجتماع اور معیت ہے یعنی فعل منہی عنہ اور اس معنی کے درمیان اجتماع اور معیت ہو اس طور پر کہ دونوں کا جمع ہونا بھی ممکن ہو اور دونوں کا جدا ہونا بھی ممکن ہو۔ جیسے اذانِ جمعہ کے وقت کی بیع اور غصب کردہ زمین میں نماز اور حیض کی حالت میں وطی کرنا قبیح لغیرہ مجاورۃً ہے۔ اسلئے کہ اذانِ جمعہ کے

وقت کی بیع فی زمانہ امر مشروع ہے اور مفید ملک ہے اسکی ذات میں کوئی قبح نہیں ہے مگر سعی الی الجمعہ جو فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع کو موجب ہوئی ہے بیع کو جو سعی الی الجمعہ میں خلل واقع ہونے کی وجہ سے قبیح آیا ہے ہدایہ بیع قبیح لغیرہ ہوگی مگر یہ امر خارج یعنی سعی الی الجمعہ میں خلل کا واقع ہونا بیع کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ بیع کا مجاور ہے اور بیع سے جدائیگی کو قبول کرنے والا ہے اس طور پر کہ بیع تو موجود ہو مگر سعی الی الجمعہ میں خلل واقع نہ ہو جیسے بائع اور مشتری جامع مسجد کی طرف چلتے چلتے راستے میں خرید و فروخت کرلیں تو اس صورت میں بیع تو پائی گئی مگر سعی الی الجمعہ میں خلل واقع نہیں ہوا اور کبھی بیع تو موجود نہیں ہوتی مگر سعی الی الجمعہ میں خلل واقع ہو جاتا ہے اس طور پر کہ کوئی شخص اذانِ جمعہ کے بعد بیع تو نہ کرے البتہ راستے میں دوسرے کسی کام میں مشغول ہو جائے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ امرِ خارج جس کی وجہ سے فعل منہی عنہ میں قبح آیا ہے اگر فعل منہی عنہ کا مجاور ہو اور انفکاک کو قبول کرتا ہو تو اس فعل منہی عنہ کو قبیح لغیرہ مجاوراً کہتے ہیں لہذا اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع قبیح لغیرہ مجاوراً ہوگی۔ اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی ذاتہا تو مشروع ہے اس کی ذات میں کسی طرح کا کوئی قبح نہیں ہے مگر ملکِ غیر کو بغیر اس کی اجازت کے مشغول کرنے سے قبح پیدا ہوگیا۔ اور یہ ملکِ غیر کو مشغول کرنا ایسا امر ہے جو نماز کے مجاور ہے اور نماز سے جدا ہو جاتا ہے اس طور پر کہ ایک شخص اپنی مملوکہ زمین میں نماز ادا کرے تو اس صورت میں نماز تو موجود ہوگی مگر ملکِ غیر کو مشغول کرنا موجود نہیں ہوگا اور اگر کوئی شخص غصب کردہ زمین میں نماز تو نہ پڑھے البتہ اس میں سکونت اختیار کرلے تو اس صورت میں ملکِ غیر کو مشغول کرنا تو موجود ہوگا مگر نماز کا پڑھنا موجود نہ ہوگا الحاصل یہاں بھی امر خارج یعنی ملکِ غیر کو مشغول کرنا جس کی وجہ سے نماز میں قبح آیا ہے چونکہ نماز سے مجاور ہے اور انفکاک کو قبول کرتا ہے اسلئے مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا قبیح لغیرہ مجاوراً ہوگا۔ اسی طرح اپنی منکوحہ کے ساتھ حالتِ حیض میں وطی کرنا فی نفسہ تو مشروع ہے لیکن اذیٰ (گندگی) کی وجہ سے قبح پیدا ہوگیا۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یسئلونک عن المحیض قل ہو اذیٰ" اور جو چیز غیر کی وجہ سے قبیح ہوتی ہے وہ چونکہ قبیح لغیرہ کہلاتی ہے اس لئے حالت حیض میں منکوحہ کے ساتھ وطی کرنا قبیح لغیرہ ہوگا۔ اور اذیٰ ایسی چیز ہے جو وطی کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ اس کا مجاور ہے اور اس سے جدا ہو جاتا ہے اس طور پر کہ اذی (حیض) پایا جائے اور اس حالت میں وطی نہ کی جائے۔ اور اگر طہر کے زمانے میں وطی کی گئی... تو وطی موجود ہوگی مگر اذیٰ موجود نہیں ہوگا۔ الحاصل اذی یعنی وہ غیر جس کی وجہ سے فعلِ منہی عنہ (وطی) میں قبح پیدا ہوا ہے فعلِ منہی عنہ کا مجاور ہے اور انفکاک کو قبول کرتا ہے لہذا حالتِ حیض میں وطی کرنا قبیح لغیرہ مجاوراً ہوگا۔ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ قبیح لغیرہ مجاوراً کا حکم یہ ہے کہ فعل منہی عنہ نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہوتا ہے البتہ قبحِ غیر کی وجہ سے مکروہ ہوتا ہے اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے چنانچہ اگر اذانِ جمعہ کے وقت بیع کی گئی تو یہ بیع منعقد ہو جائے گی اور مفید ملک ہوگی اور اس کا مفید ملک ہونا قبضہ پر موقوف نہ ہوگا اسی طرح اگر ارضِ مغصوبہ میں نماز پڑھی گئی تو وہ نماز ادا ہو جائے گی۔ اور اگر حالتِ حیض میں وطی کی گئی تو اس وطی سے اسی طرح احصان ثابت ہو جائے گا جس طرح طہر کی حالت میں وطی کرنے سے احصان ثابت ہوتا ہے۔

اس قسم میں فعل منہی عنہ چونکہ نہی کے بعد بھی مشروع اور صحیح ہوتا ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی منکوحہ کو تین طلاقیں دیں اور پھر عدت کے بعد اس نے دوسرے شخص سے نکاح کر لیا اور اس زوج ثانی نے حالتِ حیض میں اس کے ساتھ دخول کیا تو یہ عورت زوجِ اول کے لئے حلال ہو جائے گی پس اس عورت کا زوج اول کے لئے حلال ہونا اس بات کی علامت ہے کہ حیض کی حالت میں وطی کرنا صحیح اور شرعاً معتبر ہے اسی طرح اس وطی سے احصان ثابت ہو جاتا ہے احصان کی شرط یہ ہے کہ انسان اپنی بیوی کے ساتھ مشروع طریقے پر وطی کرے پس اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ حالتِ حیض میں دخول کیا تو یہ شخص اس وطی کی وجہ سے محصن ہو جائے گا چنانچہ اگر اس کے بعد اس نے زنا کیا تو اس کو رجم کیا جائے گا۔ بہرحال حالتِ حیض میں وطی سے احصان کا ثابت ہونا بھی اس بات کی علامت ہے کہ یہ وطی صحیح اور شرعاً معتبر ہے۔

قبیح لغیرہ کی دوسری قسم قبیح لغیرہ وصفاً ہے۔ قبیح لغیرہ وصفاً کا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر اور معنی جس کی وجہ سے فعل نہی عنہ قبیح ہوا ہے فعلِ منہی عنہ کے لئے وصفِ لازم ہو اور اس سے جدا نہ ہوتا ہو جیسے بیعِ فاسد اور صومِ یوم نحر اسلئے کہ بیع فاسد مثلاً غلام کی بیع شراب کے عوض اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے قبیح نہیں ہے کیونکہ یہاں بیع کا رکن ایجاب و قبول بھی موجود ہے اور عاقدین بیع کے اہل بھی ہیں اور بیع کا محل یعنی مبیع مالِ متقوم بھی ہے بہرحال جب رکن بیع اہلیتِ عاقدین اور محلیتِ بیع سب موجود ہیں تو بیع اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے درست ہوگی اس میں کسی طرح کا کوئی قبح نہ ہوگا مگر خمر جس کو ثمن قرار دیا گیا ہے چونکہ ایسی چیز ہے جس سے اجتناب واجب ہے اور مسلمان کے لئے اس کو سپرد کرنا اور اس پر قبضہ کرنا ناجائز ہے اسلئے خمر کے ثمن ہونے کی وجہ سے مذکورہ بیع فاسد اور قبیح ہوگی۔ الحاصل بیع فاسد کی ذات میں کوئی قبح نہیں ہے البتہ غیر کی وجہ سے قبح آیا ہے اور ایسے قبیح کو قبیح لغیرہ کہا جاتا ہے لہٰذا بیع فاسد قبیح لغیرہ ہوگی اور بیع چونکہ ثمن سے جدا نہیں ہوتی اسلئے بیع کے اندر ثمن وصفِ لازم کے مرتبہ میں ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے فعل منہی عنہ قبیح ہوتا ہے اگر فعل منہی عنہ کے لئے وصف لازم ہو اور اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو تو وہ فعل منہی عنہ قبیح لغیرہ وصفاً کہلاتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی بیع فاسد قبیح لغیرہ وصفاً کہلائیگی

اور صوم یوم نحر قبیح لغیرہ وصفاً اس لئے ہے کہ روزہ صبح صادق سے لیکر غروب تک نیت کے ساتھ مفطراتِ ثلثہ (کھانے، پینے، جماع) سے رکنے کا نام ہے اور یہ فی ذاتہ عبادت اور امر مستحسن ہے مگر اس میں اللہ کی ضیافت اور میزبانی سے روگردانی اور اعراض کرنے کی وجہ سے قبح آیا ہے اس طور پر کہ یوم نحر باری تعالیٰ کی طرف سے ضیافت اور دعوت کا دن ہے اور بندے کا اپنے پروردگار کی ضیافت سے روگردانی کرنا ناپسندیدہ اور قبیح چیز ہے۔ گویا اصلی قبح تو اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنے میں ہے لیکن اس کی وجہ سے یوم نحر کے روزے میں بھی قبح پیدا ہو گیا ہے اور جب ایسا ہے تو یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ ہوگا اور وہ غیر یعنی اللہ کی ضیافت سے اعراض چونکہ یوم نحر کے روزے کے لئے وصفِ لازم ہے اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا ہے اسلئے یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفاً ہوگا۔ فاضل مصنف رح نے اس قسم کا حکم بیان نہیں فرمایا ہے لیکن بقول شارح نامی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس

قسم میں فعل منہی عنہ فاسد ہوتا ہے اسلئے کہ اس قسم میں قبح فعل منہی عنہ کے ساتھ اس طرح متصل ہوتا ہے کہ اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف قسم اول کہ اس میں قبح چونکہ فعل منہی عنہ کے ساتھ متصل نہیں ہوتا بلکہ مجاور ہوتا ہے اسلئے قسم اول میں فعل منہی عنہ مکروہ ہوگا۔ اور حکم بقدر دلیل ثابت ہوگا یعنی قسم اول میں فعل منہی عنہ کے ساتھ قبح کا اتصال چونکہ زیادہ نہیں ہوتا ہے اسلئے اس قسم میں فعلِ منہی عنہ مکروہ ہوگا اور قسم ثانی میں قبح کا اتصال فعلِ منہی عنہ کے ساتھ چونکہ زیادہ ہوتا ہے اسلئے اس قسم میں فعلِ منہی عنہ فاسد ہوگا۔

وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَعُمُّ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَعُمُّ عَلَى الْقِسْمِ الْأَخِيرِ

ترجمہ:۔ اور افعال حسیہ سے نہی قسم اول پر محمول ہوگی اور افعال شرعیہ سے نہی قسم اخیر پر محمول ہوگی۔

تشریح:۔ مقصد مصنف رح پر کلام کرنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ افعال حسیہ اور افعال شرعیہ کی مراد کے بارے میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جو حواس کے ذریعہ معلوم ہوں اور ان کا تحقق شریعت پر موقوف نہ ہو دوسرا قول یہ ہے کہ افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معانی ورودِ شرع سے پہلے ہی سے معلوم ہوں اور شریعت وارد ہونے کے بعد ان میں کوئی تغیر واقع نہ ہوا ہو بلکہ اپنی سابقہ حالت پر باقی ہوں جیسے قتل، زنا اور شربِ خمر کہ ان کے جو معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھے وہی معنی شریعت وارد ہونے کے بعد بھی ہیں یعنی جو معنی نزول تحریم سے پہلے تھے وہی معنی نزول تحریم کے بعد بھی ہیں اور افعال شرعیہ کی مراد کے بارے میں پہلا قول ہے کہ افعال شرعیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کا حصول اور تحقق شریعت پر موقوف ہو دوسرا قول یہ ہے کہ افعال شرعیہ افعال کہلاتے ہیں جن کے معانی ورودِ شرع کے بعد متغیر ہو گئے ہوں۔ مثلاً نماز، روزہ، بیع، اجارہ اور دوسری عبادات اور معاملات ہیں اسلئے کہ صلاۃ (نماز) کے اصلی معنی دعاء کے ہیں یا دونوں سرین کو حرکت دینے کے ہیں مگر شریعت وارد ہونے کے بعد اس کے اصلی معنی پر چند چیزوں (قیام، قرأت، رکوع، سجود) اور چند شرطوں (حدث اور خبث سے پاک ہونا، ستر عورت، استقبال قبلہ اور نیت) کا اضافہ کر دیا گیا ہے اسی طرح صوم (روزہ) کے لغوی معنی امساک کے ہیں لیکن ورودِ شرع کے بعد اس پر وقت (صبح صادق تا غروب) نیت، حیض ونفاس سے طہارت اور ایمان شرعی کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح بیع کے اصل معنی تو مبادلۃ مال بالمال کے ہیں لیکن شریعت نے اس پر کئی چیزوں کا اضافہ کر دیا ہے مثلاً عاقدین کا عاقل ہونا۔ معقود علیہ کا محل بیع ہونا، مبیع کا مملوک اور مقدور التسلیم ہونا۔ عاقدین کا آپس میں ایک دوسرے کے کلام کا سننا اور بہت سی چیزیں ہیں جن کا محل نظر کی کتابوں میں ہیں۔ اسی طرح اجارہ اصل میں مال کو منافع سے بدلنے کا نام تھا لیکن شریعت نے اس پر چند باتوں کا اضافہ کر دیا ہے مثلاً شے مستاجر معلوم ہو، اجرت معلوم ہو، مدت اجارہ معلوم ہو۔ شے مستاجر سے نفع حاصل کرنا ممکن ہو۔ الغرض جن افعال کے معانی ورودِ شرع سے متغیر ہو گئے ہوں ان افعال کو افعالِ شرعیہ

کہا جاتا ہے۔ اس تمہید کے بعد مصنف رح کا اس عبارت سے مقصد یہ ہے کہ وہ نہی جو افعال حسیہ پر وارد ہو اور قرینہ سے خالی ہو یعنی نہ فعل نہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر قرینہ موجود ہو اور نہ قبیح لغیرہ ہونے پر قرینہ موجود ہو تو وہ نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی اس نہی سے فعل منہی عنہ کا قبیح لعینہ ہونا ثابت ہوگا اور فعل منہی عنہ کی مشروعیت معدوم ہو جائے گی۔ الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ اور دلیل موجود ہو مثلاً حالتِ حیض میں وطی کرنا اگرچہ فعل حسی ہے لیکن اس پر وارد شدہ نہی قبیح لغیرہ اور حرام لغیرہ پر محمول ہے کیونکہ قرینہ اور دلیل یعنی باری تعالیٰ کا قول "قل ہو اذی" اس بات پر شاہد ہے کہ حالت حیض میں وطی سے نہی معنیٰ اذی کی وجہ سے ہے لعینہ نہیں ہے۔ لہٰذا حالت حیض میں وطی سے نہی قبیح لغیرہ وصفاً پر محمول ہوگا۔ اور جو نہی افعال شرعیہ پر وارد ہو اور قرینہ سے خالی ہو وہ نہی قبیح لغیرہ وصفاً پر محمول ہوگی۔ یعنی اس نہی سے فعل منہی عنہ کا قبیح لغیرہ وصفاً ہونا ثابت ہوگا اور فعلِ منہی عنہ کی مشروعیت معدوم نہ ہوگی بلکہ باقی رہے گی، الا یہ کہ اس کے قبیح لعینہ ہونے پر کوئی دلیل اور قرینہ موجود ہو جیسے بیع مضامین اور بیع ملاقیح اگرچہ افعالِ شرعیہ میں سے ہیں لیکن ان پر وارد شدہ نہی دلیل کی وجہ سے قبیح لعینہ پر محمول ہے اور دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی بیع میں مبیع معدوم ہوتی ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے اور باطل اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہوتا ہے لہٰذا مضامین اور ملاقیح کی بیع اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہوگی اور جو چیز اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہو وہ چونکہ قبیح لعینہ کہلاتی ہے اسلئے بیع مضامین اور بیع ملاقیح پر وارد شدہ نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی۔ مضامین اور ملاقیح کی تعریف وتفصیل سابق میں گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ فرمایا جائے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ إِنَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا بِدَلِيلٍ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَمْرِ

ترجمہ:- اور حضرت امام شافعی رح نے دونوں قسموں کے بارے میں فرمایا ہے کہ نہی قسم اول کی طرف راجع ہوگی مگر دلیل کے ساتھ اسلئے کہ نہی قبح کا تقاضہ کرنے میں اسی طرح حقیقت ہے جیسا کہ امر حسن کا تقاضہ کرنے میں پس مطلق نہی اس کے کامل کی طرف راجع ہوگی جیسا کہ امر

تشریح:- سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ افعالِ حسیہ پر وارد شدہ نہی فعل منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی فعل منہی عنہ کے قبیح لغیرہ وصفاً ہونے پر دلالت کرتی ہے اور یہی احناف کا مذہب ہے لیکن حضرت امام شافعی رح کا مذہب یہ ہے کہ نہی دونوں صورتوں میں فعل منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے یعنی نہی فعل حسی پر وارد ہو یا فعل شرعی پر دونوں صورتوں میں فعلِ منہی عنہ قبیح لعینہ ہوگا۔ پس حضرت امام شافعی رح کے نزدیک زنا اور شربِ خمر کی حرمت اور صومِ یومِ نحر کی حرمت برابر ہے یعنی جسطرح زنا اور شربِ خمر نہی کی وجہ سے قبیح لعینہ ہیں اسی طرح صومِ یومِ نحر نہی کی وجہ سے فعلِ شرعی ہونے کے

کے باوجود قبیح لعینہ ہے۔ اور جب یہ تمام افعال نہی کی وجہ سے قبیح لعینہ ہیں تو یہ تمام افعال باطل ہوں گے کیونکہ جس چیز کی ذات میں قبح ہوتا ہے وہ چیز باطل ہوتی ہے۔ الغرض امام شافعی رح کے نزدیک نہی فعل حسی پر وارد ہو یا فعل شرعی پر وارد ہو دونوں صورتوں میں فعل منہی عنہ قبیح لعینہ ہوگا۔ یعنی اگر قبیح لعینہ کے خلاف کوئی دلیل موجود ہو تو اس صورت میں وہ نہی قبیح لعینہ کے خلاف یعنی قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی۔ جیسے حالت حیض میں وطی کرنا۔ دلیل یعنی باری تعالیٰ کے قول "یسئلونک عن المحیض قل ہو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوہن حتی یطہرن" کی وجہ سے قبیح لغیرہ ہے اور اذان جمعہ کے بعد بیع "اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ" کی وجہ سے قبیح لغیرہ ہے۔ حضرت امام شافعی رح کی طرف سے دلیل ذکر کرتے ہوئے فاضل مصنف رح نے فرمایا کہ نہی کی حقیقتِ لغویہ اگرچہ طلب کف عن الفعل ہے لیکن حقیقتِ شرعیہ یہ ہے کہ نہی، فعل منہی عنہ میں قبح کا تقاضہ کرے یعنی اصطلاحِ شرع میں نہی، قبح کے لئے موضوع ہے جیسا کہ امر کی حقیقتِ لغویہ اگرچہ طلبِ فعل ہے لیکن حقیقتِ شرعیہ یہ ہے کہ امر، فعل مامور بہ میں حسن کا تقاضہ کرے یعنی شریعت اسلام میں امر کی وضع حسن کے لئے ہے۔ حاصل یہ کہ امر لغۃً طلبِ فعل کے معنی میں حقیقت ہے اور شرعاً حسن کے معنی میں حقیقت ہے اور نہی لغۃً طلبِ کف عن الفعل کے معنی میں حقیقت ہے اور شرعاً قبح کے معنی میں حقیقت ہے اور بحثِ امر اور بحثِ نہی دونوں جگہ میں حقیقت شرعیہ مراد ہے نہ کہ حقیقت لغویہ پس حقیقتِ شرعیہ کی رو سے نہی قبح کا تقاضہ کرتی ہے جیسا کہ امر حسن کا تقاضہ کرتا ہے اور امر کی بحث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ امرِ مطلق یعنی قرائن سے خالی امر تم حنفیوں کے نزدیک، حسن کے فردِ کامل یعنی حسن لعینہ پر محمول ہوتا ہے لہٰذا مطلق نہی یعنی قرائن سے خالی نہی، قبح کے فردِ کامل یعنی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی نہی افعال شرعیہ پر وارد ہو یا افعال حسیہ پر دونوں صورتوں میں فعل منہی عنہ میں قبح کا فردِ کامل ثابت ہوگا یعنی فعل منہی عنہ دونوں صورتوں میں قبیح لعینہ ہوگا۔

وَلَا یَلْزَمُ الظِّهَارُ لِاَنَّ کَلَامَنَا فِیْ حُکْمٍ مَطْلُوْبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوْعٍ لَهٗ اَیَبْقٰی سَبَبًا وَالْحُکْمُ بِهٖ مَشْرُوْعًا مَعَ وُقُوْعِ النَّهْیِ عَلَیْهِ وَاَمَّا مَاهُوَ جَزَاءٌ شُرِعَ زَاجِرًا فَیُعْتَمَدُ حُرْمَةَ سَبَبِهٖ کَالْقِصَاصِ

ترجمہ:- اور ظہار سے اعتراض لازم نہیں آئے گا کیونکہ ہمارا کلام ایسے حکم مطلوب میں ہے جو حکم ایسے سبب کے ساتھ متعلق ہو جو سبب اس حکم کے لئے مشروع ہو۔ کیا سبب پر نہی وارد ہونے کے باوجود وہ سبب اس حکم کے لئے سبب رہے گا اور اس سبب کی وجہ سے حکم مشروع ہوگا۔ بہرحال وہ حکم جو ایسی جزاء ہے جس کو زاجر اور مانع بنا کر مشروع کیا گیا ہے تو وہ حکم اپنے سبب کی حرمت پر اعتماد کریگا۔ جیسا کہ قصاص۔

تشریح:- اس عبارت میں حضرت امام شافعی رح پر وارد کردہ ایک اعتراض کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ جو نہی فعلِ شرعی پر وارد ہوتی ہے وہ فعلِ منہی عنہ

میں قبح لعینہ ثابت کرتی ہے اور جس چیز کی ذات میں قبح ہوتا ہے وہ چیز باطل ہوتی ہے، اسکی مشروعیت معدوم ہو جاتی ہے احکام شرع میں سے کوئی حکم اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ظہار (اپنی بیوی کو محرمات ابدیہ کے کسی ایسے عضو کے ساتھ تشبیہ دے جس کی طرف دیکھنا اس کو منع ہو) فعل شرعی ہے اور اس پر نہی وارد ہوئی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "منکراً من القول وزوراً" سے مستفاد ہے اور ظہار جو فعل شرعی ہے منہی عنہ ہونے کے باوجود حضرت امام شافعی رح کے نزدیک بھی کفارہ کا سبب ہے۔ اور کفارہ عبادت شرعیہ ہے اور عبادت شرعیہ اور حکم مشروع کا سبب بھی مشروع ہوتا ہے۔ لہذا ظہار منہی عنہ ہونے کے باوجود مشروع ہوگا اور نہی کی وجہ سے اسکی مشروعیت معدوم نہ ہوگی حالانکہ امام شافعی رح کے مذہب کے مطابق فعل منہی عنہ کی مشروعیت معدوم اور باطل ہو جانی چاہیئے تھی۔ بہرحال جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ فعل شرعی نہی کی وجہ سے قبیح لعینہ نہیں ہوتا اور اس کی مشروعیت معدوم نہیں ہوتی بلکہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے اور اس کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔ جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔ حضرت امام شافعی رح کیطرف سے جواب دیتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا کہ ہمارا کلام اس نہی میں ہے جو نہی ایسے فعل شرعی یعنی سبب پر وارد ہو جو سبب ایسے حکم کے لئے مشروع ہو جو حکم شرعاً مطلوب ہو۔ یعنی ہمارا کلام اس بارے میں ہے کہ اگر حکم بھی شرعاً مطلوب ہو اور اس کا سبب بھی مشروع ہو اور پھر سبب یعنی فعل شرعی پر نہی وارد ہو جائے تو کیا وردِ نہی کے بعد مذکورہ سبب یعنی فعل شرعی..... اس حکم کے لئے سبب رہے گا اور وہ حکم اس سبب کی وجہ سے مشروع ہوگا یا نہیں۔ پس امام شافعی رح کے نزدیک وردِ نہی کے بعد مذکورہ سبب یعنی فعل شرعی اس حکم کے لئے سبب نہیں رہے گا بلکہ اس کی مشروعیت معدوم اور باطل ہو جائے گی اور جب سبب سبب نہیں رہا تو اس کی وجہ سے حکم بھی مشروع نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک وردِ نہی کے بعد سبب علیٰ حالہ سبب ہے اور اس کی مشروعیت معدوم نہیں ہوئی ہے لہذا اس کی وجہ سے حکم بھی مشروع رہے گا مثلاً بیع سبب ہے اور ملک اس کا حکم ہے اور کسی مُفسِدِ بیع شرط کی وجہ سے بیع پر نہی وارد ہوگئی تو امام شافعی رح کے نزدیک یہ بیع سبب نہیں رہے گی بلکہ اس بیع کی مشروعیت باطل اور معدوم ہو جائے گی اور جب یہ بیع سبب نہ رہی تو اس کا حکم یعنی ملک بھی مشروع نہ ہوگی اور بیع فاسد میں سبب کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم یعنی ملک کی مشروعیت معدوم ہوگئی تو مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد بھی مبیع پر مشتری کی ملک ثابت نہ ہوگی اور احناف کے نزدیک چونکہ وردِ نہی کے بعد بھی بیع فاسد کی سببیت باقی رہتی ہے اسلئے ان کے نزدیک اس سبب کی وجہ سے حکم مشروع رہے گا اور جب حکم مشروع رہا تو قبضہ کرنے کے بعد مشتری کی ملک بھی ثابت ہو جائیگی۔ الحاصل امام شافعی رح کہتے ہیں کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ اگر سبب یعنی فعل شرعی بھی مشروع ہو اور اس کا حکم بھی مشروع ہو اور پھر سبب مشروع یعنی فعل شرعی پر نہی وارد ہو جائے تو وہ سبب معدوم ہو جائے گا اسکی مشروعیت باطل ہو جائے گی اور احکام شرع میں سے کوئی حکم اس کے ساتھ متعلق نہ ہوگا۔ اور رہا ظہار تو وہ سبب مشروع نہیں ہے بلکہ "منکراً من القول وزوراً" کی وجہ سے حرام ہے اور حرام اور غیر مشروع ہونے کے باوجود اس کے ساتھ کفارہ کا حکم اسلئے متعلق کیا گیا ہے کہ کفارہ ظہار ایسی جزاء ہے جس کو

فعل حرام یعنی ظہار کے ارتکاب سے روکنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے اور جو حکم فعل حرام کے ارتکاب سے روکنے کے لئے جزاء مشروع کیا گیا ہو وہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کا سبب حرام ہو جیسا کہ قصاص ایسی جزاء ہے جو فعل حرام یعنی ناحق قتل عمد کے ارتکاب سے روکنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے لہذا یہ قصاص اس بات کا تقاضہ کریگا کہ ناحق قتل عمد حرام ہو۔ پس قتل اور ظہار کا حرام ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ وہ دونوں جزاء واجب کرنے کا سبب واقع ہوں بلکہ ان کا حرام ہونا ایجاب جزاء کے لئے سبب ہونے کو متحقق کریگا یعنی ناحق قتل عمد اور ظہار چونکہ حرام ہیں اسلئے یہ دونوں جزاء (کفارہ اور قصاص) واجب کرنے کا سبب ہیں۔ الحاصل جب امام شافعی رح کا کلام اس حکم میں ہے جو حکم شرعاً مطلوب ہو اور اس سبب میں ہے جو سبب مشروع ہو اور ظہار نہ سبب مشروع ہے اور نہ کفارہ ایسا حکم ہے جو شرعاً مطلوب ہو بلکہ کفارہ کو جزاء فعل حرام کے ارتکاب سے روکنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے تو ظہار کو لیکر حضرت امام شافعی رح پر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

وَلَنَا اَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهٖ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلٰى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ لِيَكُوْنَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ اَنْ يَّكُفَّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهٖ فَيُثَابُ عَلَيْهِ وَبَيْنَ اَنْ يَّفْعَلَهٗ بِاخْتِيَارِهٖ فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ هٰذَا هُوَ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ فَاَمَّا الْقُبْحُ فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضٰى بِهٖ تَحْقِيْقًا لِحُكْمِهٖ فَلَا يَجُوْزُ تَحْقِيْقُهٗ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهٖ مَا اَوْجَبَهٗ وَاقْتَضَاهُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ فِي مَوْضِعِهٖ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضٰى بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ وَهُوَ اَنْ يُّجْعَلَ الْقُبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوْعِ فَيَصِيْرُ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهٖ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ فَيَصِيْرُ فَاسِدًا مِثْلُ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا تَنَافِيْ بَيْنَهُمَا فَالْمَشْرُوْعُ يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْاِحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوَجَبَ اِثْبَاتُهٗ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوْعَاتِ وَمُحَافَظَةً لِحُدُوْدِهَا۔

ترجمہ:۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی سے ایسے عدم فعل کو طلب کیا جاتا ہے جو عدم فعل بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی طرف منسوب ہو۔ پس نہی (مکلف کی طرف سے فعل منہی عنہ کے) متصور الوجود ہونے کا تقاضا کرتی ہے تاکہ بندہ مبتلا ہو جائے اس بات کے درمیان کہ وہ فعل منہی عنہ سے اپنے اختیار سے رُکے تو اس رکنے پر اس کو ثواب دیا جائے اور اس بات کے درمیان کہ بندہ فعل منہی عنہ کو اپنے اختیار سے کرے تو اس کو اس کرنے پر عذاب دیا جائے۔ نہی کے بارے میں یہ ہی حکم اصلی ہے بہرحال قبح تو وہ نہی کی وجہ سے وصف قائم ہے اس

کے حکم کو متحقق کرنے کے لئے اس نہی کی وجہ مقتضی (بصیغۂ اسم مفعول) ثابت ہو جائے گا۔ پس قبح کو ایسے طریقہ پر ثابت کرنا جائز نہ ہوگا کہ اس سے وہ چیز باطل ہو جائے جس نے اس قبح کو ثابت کیا ہے اور اس کا تقاضہ کیا ہے بلکہ اصل (نہی) پر اسکی جگہ میں عمل کرنا واجب ہوگا اور مقتضی (اسم مفعول) پر بقدرِ امکان عمل کرنا واجب ہوگا اور وہ بقدرِ امکان عمل یہ ہے کہ قبح کو مشروع کا وصف بنا دیا جائے۔ لہذا منہی عنہ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگا اور جواہر فاسدہ کی طرح فاسد ہو جائے گا اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے پس مشروع، نہی کی وجہ سے فساد کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ احرام فاسد، لہذا مشروعات کے مراتب کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کے حدود کی محافظت کرتے ہوئے فعلِ منہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اس طریقہ پر واجب ہوگا۔

تشریح پہلے گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک جو نہی افعال شرعیہ پر وارد ہوتی ہے وہ قبح لغیرہ وصفاً پر محمول ہوتی ہے یعنی اس نہی کی وجہ سے فعلِ منہی عنہ کا قبیح لغیرہ وصفاً ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس فعلِ منہی عنہ کی مشروعیت باقی رہتی ہے معدوم نہیں ہوتی۔

مصنف رح نے احناف کی طرف سے اسی پر دلیل پیش فرمائی ہے مگر اس دلیل کی بنیاد چند باتوں پر ہے۔ پہلی بات جس کو "ان النہی یرادبہ" سے بیان کیا گیا ہے یہ ہے کہ نہی وہ ہے جس کے ذریعہ عدمِ فعل یعنی فعل کے نہ کرنے کو طلب کیا جاتا ہے مگر یہ نہ کرنا بندوں کے کسب اور اختیار سے ہوتا ہے یعنی نہی کی صورت میں فعل کا نہ کرنا بندوں کا اختیاری عمل ہے اور جب عدمِ فعل (نہ کرنا) بندوں کا اختیاری عمل ہے تو نہی اس بات کا تقاضہ کرے گی کہ فعلِ منہی عنہ بندوں کی طرف سے متصور الوجود ہو کیونکہ اگر فعل منہی عنہ متصور الوجود نہیں ہوگا تو بندوں کا اختیار سلب ہو جائے گا اسلئے کہ جب ایک چیز کا وجود متصور اور ممکن نہیں ہے تو اس کے نہ کرنے میں بندے کے اختیار کو کیا دخل ہے بندہ اس کے نہ کرنے پر مجبور ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہاں اختیار سے اختیارِ شرعی مراد ہے نہ کہ اختیارِ حسی اور اختیارِ شرعی وہ اختیار کہلاتا ہے جو مکلف کو از جانبِ شارع حاصل ہوتا ہے۔ بہرحال بندے کے اختیار کو برقرار رکھنے کے لئے فعلِ منہی عنہ کا متصور الوجود اور ممکن الوجود ہونا ضروری ہے مثلاً حسیات میں اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر مخاطب کے سامنے پانی موجود ہو اور پھر اس سے کہا جائے لاتشرب مت پیو۔ تو یہ نہ پینا مخاطب کا اختیاری عمل ہے اور نہ پینا اختیاری عمل اسلئے ہے کہ فعلِ منہی عنہ یعنی پینا ممکن الوجود اور متصور الوجود ہے اور اگر پانی مخاطب کے سامنے موجود نہ ہو اور پھر اس سے لاتشرب کہا جائے تو اس صورت میں فعل منہی عنہ یعنی پانی پینا چونکہ متصور الوجود اور ممکن الوجود نہیں ہے اسلئے مخاطب کا پانی نہ پینا اس کے اختیار سے نہ ہوگا بلکہ اس کا نہ پینا غیر اختیاری اور جبری عمل ہوگا اور جب اس صورت میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے تو یہ لاتشرب یعنی پانی پینے سے منع کرنا نہی نہیں کہلائیگا بلکہ نفی کہلائیگا۔ نہی اور نفی کے درمیان یہی فرق ہے کہ نہی کی صورت میں فعل منہی عنہ متصور الوجود ہوتا ہے اور عدمِ فعل بندے کے اختیار سے ہوتا ہے۔ اور نفی کی صورت میں فعل منہی عنہ متصور الوجود نہیں ہوتا ہے اور عدمِ فعل بندے کے اختیار سے نہیں ہوتا ہے۔ بہرحال نہی کی صورت میں فعل منہی عنہ کے متصور الوجود اور ممکن الوجود ہونے کی وجہ سے جب بندہ فعل منہی عنہ کے نہ کرنے میں مختار ہے تو وہ اس فعل منہی عنہ

کے کرنے اور نہ کرنے کے درمیان مبتلا ہوگا یعنی اگر اس نے اس فعل منہی عنہ کو نہ کیا تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر اس کو کر ڈالا تو عذاب کا مستحق ہوگا۔ مصنفِ کتاب کہتے ہیں کہ نہی کے سلسلہ میں حکم اصلی یہ ہی ہے کہ فعل منہی عنہ مکلف کیطرف سے متصور الوجود اور ممکن الوجود ہو تاکہ اپنے اختیار سے ترک کرنے کی وجہ سے اس کو ثواب کا مستحق قرار دیا جائے اور اپنے اختیار سے کرنے کی وجہ سے اس کو عذاب کا مستحق قرار دیا جائے۔ اور اگر فعلِ منہی عنہ متصور الوجود نہ ہو اور اس کے کرنے میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہ ہو تو اس صورت میں اس فعلِ منہی عنہ سے رکنے کا نام نہی نہ ہوگا بلکہ نفی اور نسخ ہوگا اور نفی اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہوگی کہ فعلِ منہی عنہ شرعاً متصور الوجود نہیں رہا بلکہ معدوم ہوگیا۔

دوسری بات جس کو "فاما القبح وصف" سے بیان کیا گیا ہے یہ ہے کہ قبح، نہی کی حقیقتِ شرعیہ نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رح کا مذہب ہے بلکہ قبح ایک ایسا وصف ہے جو نہی کی وجہ سے منہی عنہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وہ نہی کے تقاضہ کی وجہ سے حکمِ نہی کو متحقق کرنے کے لئے ضرورتاً ثابت ہوتا ہے یعنی فعل منہی عنہ کے اندر قبح حکمِ ناہی کی وجہ سے اقتضاءً ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ ناہی یعنی شارع حکیم ہے اور حکیم اچھی باتوں سے منع نہیں کرتا ہے بلکہ قبیح اور بری باتوں سے منع کرتا ہے۔ بہرحال جب نہی، حکمِ ناہی کی وجہ سے فعل منہی عنہ کے اندر قبح کا تقاضہ کرتی ہے تو نہی مقتضی۔ (بصیغۂ اسم فاعل) اور قبح مقتضیٰ (بصیغۂ اسم مفعول) ہوگا۔

تیسری بات جس کو "فلا یجوز تحقیقہ" سے بیان کیا گیا ہے یہ ہے کہ مقتضیٰ (بفتح الضاد) کو ایسے طریقے پر متحقق اور ثابت کرنا جس سے مقتضی (بکسر الضاد) باطل ہوجائے، درست نہیں ہے یعنی مقتضیٰ (بالفتح) مقتضی (بالکسر) کی تصحیح کے لئے ہوتا ہے اسکو باطل کرنے کے لئے نہیں ہوتا۔ ان تینوں باتوں کا خلاصہ یہ ہے (۱) نہی کی صورت میں فعل منہی عنہ کے اندر شارع کی جانب سے بندے کو اختیار حاصل ہوتا ہے مگر اس کے باوجود منہی عنہ کے قبح کی وجہ سے شارع اس کو اس فعل منہی عنہ کے ارتکاب سے منع کردیتا ہے (۲) قبح نہی کی حقیقت نہیں ہے بلکہ فعلِ منہی عنہ کا وصف ہے جو حکمِ ناہی کی وجہ سے منہی عنہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے (۳) مقتضیٰ (بالفتح) کو ثابت کرنے کے لئے مقتضی (بالکسر) کو باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ ان بنیادی باتوں کو ذہن نشین فرمانے کے بعد دلیل ملاحظہ فرمائیے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر حضرت امام شافعی رح کے مذہب کے مطابق یہ تسلیم کرلیا جائے کہ افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی فعلِ منہی عنہ میں قبح لعینہ ثابت کرتی ہے تو اس صورت میں مقتضیٰ (بالفتح) یعنی قبح کو ثابت کرنے کے لئے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی کو باطل کرنا لازم آتا ہے اس طور پر کہ فعلِ منہی عنہ میں قبح لعینہ کا مطلب یہ ہے کہ منہی عنہ کی ذات میں قبح ہے، اور جس چیز کی ذات میں قبح ہوتا ہے اس کو کرنے کا شرعاً اختیار نہیں ہوتا اور جس چیز کو کرنے کا شرعاً اختیار نہ ہو وہ چیز شرعاً متصور الوجود اور ممکن الوجود نہیں ہوتی۔ اور پہلی بات کے تحت گذر چکا ہے کہ جو چیز متصور الوجود اور ممکن الوجود نہ ہو اس کا نہ کرنا بندے کے اپنے اختیار سے نہیں ہوتا بلکہ بندہ اس کے نہ کرنے پر شرعاً مجبور ہوتا ہے اور کسی کام کے نہ کرنے پر بندہ کا شرعاً مجبور ہونا اور اس کے اختیار کا شرعی دخل نہ ہونا نفی اور نسخ کی صورت میں ہوتا ہے نہی کی صورت میں نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ پس حضرت امام شافعی رح کے مذہب کی بنیاد پر اگر فعلِ شرعی پر نہی وارد ہونے سے فعلِ منہی عنہ کو قبح لعینہ قرار دیدیا جائے

تو وہ نہی باقی نہ رہے گی بلکہ نفی ہو جائے گی اور جب نہی نفی ہو گئی تو مقتضیٰ (بالفتح) یعنی قبح کو ثابت کرنے کے لئے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی کا باطل کرنا لازم آیا حالانکہ تیسری بات کے تحت گذر چکا ہے کہ مقتضیٰ (بالفتح) کو ثابت کرنے کیلئے مقتضی (بالکسر) کو باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ الغرض امام شافعی رح کے مذہب سے یہ خرابی لازم آتی ہے اور جب امام شافعی رح کے مذہب میں یہ خرابی ہے تو احناف کے مذہب کے مطابق افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے فعل منہی عنہ کو قبیح لغیرہ ماننا واجب ہوگا یعنی ورود نہی کی جگہ (فعل منہی عنہ میں اصل (نہی) پر عمل کرنا واجب ہوگا اور بقدر امکان مقتضیٰ (بالفتح) یعنی قبح پر عمل کرنا لازم ہوگا۔ ورود نہی کی جگہ یعنی فعل منہی عنہ میں نہی پر عمل کرنے کا مطلب ہے کہ نہی کو اسکی حقیقت پر باقی رکھنے کے لئے فعل منہی عنہ کی مشروعیت باقی رہے اور مقتضیٰ (بالفتح) پر عمل کرنے کا مطلب ہے کہ مقتضیٰ یعنی قبح کو فعل مشروع کا وصف قرار دیدیا جائے اور اس قبح کی وجہ سے مکلف کو اس فعل منہی عنہ کے ارتکاب سے روک دیا جائے اور جب ایسا ہے تو فعل منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور ماذون فیہ ہوگا اور اپنے وصف یعنی قبح کی وجہ سے غیر مشروع اور ممنوع عنہ ہوگا اور وصف کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہوگا جیسا کہ فاسد اور خراب موتی کہ اسکی اصل اور ذات تو باقی رہ جاتی ہے لیکن اس کی چمک دمک اور صفائی باقی نہیں رہتی ہے پس وہ فاسد موتی قیامِ فساد کے باوجود اپنی اصل کے اعتبار سے قابل انتفاع ہوتا ہے۔ اور ان دونوں باتوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح اور غیر مشروع ہو یعنی نہی کی وجہ سے فساد کا احتمال رکھتا ہو مثلاً ایک شخص نے حج کا احرام باندھا اور پھر وقوفِ عرفہ سے پہلے اپنی بیوی کے ساتھ جماع کر لیا تو اس کا احرام اور حج فاسد ہو گیا پس یہ احرام فاسد اور حج فاسد اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اس پر تمام ارکانِ حج کو بجالانا واجب ہے اور فعلِ ممنوع یعنی جماع کی وجہ سے اس پر جزا واجب ہے اور یہ احرام اور حج اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اگر یہ شخص اس احرام پر گذر گیا اور ارکانِ حج کو بجالایا تو فریضۂ حج سے سبکدوش نہ ہوگا اور اس پر آئندہ سال حج کی قضا کرنا واجب ہوگا بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ فساد اور مشروعیت دونوں باتیں شرعاً جمع ہو سکتی ہیں اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اور جب یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں تو فعلِ منہی عنہ کے مشروع ہونے کو اسی انداز پر ثابت کرنا واجب ہوگا کہ فعل منہی عنہ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تاکہ مشروعات کے مراتب کی رعایت اور ان کے حدود کی محافظت ملحوظ رہے۔ مشروعات کے مراتب کی رعایت تو یہ ہے کہ اصل یعنی نہی کو اس کے مرتبہ میں اتارا جائے یعنی منہی عنہ کو اصل کے اعتبار سے مشروع قرار دیدیا جائے اور تابع یعنی منہی عنہ کے قبیح ہونے کو اس کے مرتبہ میں رکھا جائے یعنی تابع کو اصل (نہی) کے لئے مبطل قرار نہ دیا جائے جیسا کہ امام شافعی رح نے منہی عنہ کو قبیح لعینہ قرار دیکر اصل یعنی نہی کو باطل کر دیا ہے اور نہی کو نفی کر دیا ہے۔ اور محافظتِ حدود یہ ہے کہ نہی کو نہی رکھا جائے اور نفی کو نفی رکھا جائے ایسا نہیں کہ مشروعات میں نہی اور نفی دونوں کو ایک کر دیا جائے جیسا کہ امام شافعی رح نے دونوں کو ایک کر دیا ہے۔ الحاصل جب مشروعات کے مراتب کی رعایت اور ان کے حدود کی محافظت کا تقاضہ یہ ہے کہ فعلِ منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تو یہ فعل منہی عنہ قبیح لغیرہ ہوگا نہ کہ قبیح لعینہ کیونکہ یہ بات

قبیح لغیرہ میں ہوتی ہے قبیح لعینہ میں نہیں ہوتی۔ قبیح لعینہ تو اصل اور وصف دونوں اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے۔ بہرحال بالدلیل یہ بات ثابت ہوگئی کہ افعالِ شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے فعل منہی عنہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے جیسا کہ حضراتِ احناف کا مذہب ہے اور قبیح لعینہ نہیں ہوتا جیسا کہ حضرت امام شافعی رح کا مذہب ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ قُلْنَا اِنَّ الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ وُجُوْدُ رُكْنِهٖ فِيْ مَحَلِّهٖ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الثَّمَنُ لِاَنَّ الْخَمْرَ مَالٌ غَيْرُ مُتَقَوَّمٍ فَيَصْلُحُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ فَصَارَ فَاسِدًا لَا بَاطِلًا۔

ترجمہ: اور اسی اصل پر ہم نے کہا کہ خمر کے عوض بیع اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور وہ اس کے رکن کا اس کے محل میں پایا جانا ہے اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ ثمن ہے کیونکہ خمر مال غیر متقوم ہے پس وہ من وجہ ثمن ہو سکتا ہے نہ کہ من وجہ، لہذا یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل۔

تشریح: مصنف رح نے احناف کی بیان کردہ مذکورہ اصل کہ افعال شرعیہ سے نہی فعل منہی عنہ کے اندر قبیح لغیرہ ثابت کرتی ہے یعنی وہ فعل منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے) پر چند تفریعی مسائل ذکر فرمائے ہیں ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیع بالخمر یعنی خمر کے عوض مثلاً غلام فروخت کرنا قبیح لغیرہ ہے یعنی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کیونکہ بیع کی اصل اور ذات یہ ہے کہ بیع کا رکن اس کے محل میں پایا جائے اور ایجاب وقبول کے ساتھ مبادلۃ المال بالمال بالتراضی بیع کا رکن ہے اور اس جگہ یہ بات موجود ہے اسلئے کہ غلام بھی مال ہے اور خمر بھی مال ہے اور ایجاب وقبول اور باہمی رضامندی بھی موجود ہے۔ خمر مال اسلئے ہے کہ مال وہ کہلاتا ہے جس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہو اور وقتِ ضرورت تک اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو یا مال وہ ہے جس کو آدمی کی مصلحتوں کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور آدمی اس کا حریص ہو۔ اور خمر کی طرف چونکہ انسان کی طبیعت کا میلان بھی ہوتا ہے اور وقتِ ضرورت تک اس کی ذخیرہ اندوزی بھی ممکن ہے۔ اسلئے خمر مال ہے اور جب خمر مال ہے تو اصل یعنی رکنِ بیع محلِ بیع میں پایا گیا اور جب رکنِ بیع محلِ بیع میں پایا گیا تو یہ بیع اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگی۔ البتہ خمر غیر متقوم ہے کیونکہ متقوم وہ چیز کہلاتی ہے جس کے عین یا اس کی قیمت سے شرعاً نفع اٹھانا جائز ہو۔ حالانکہ مسلمان کے حق میں خمر ایسی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مسلمان پر خمر سے اجتناب واجب ہے اور کسی مسلمان کی خمر تلف کرنے سے مسلمان پر ضمان واجب نہیں ہوتا ہے پس خمر چونکہ مال ہے اسلئے خمر من وجہ ثمن ہو سکتی ہے اور چونکہ خمر غیر متقوم ہے اسلئے من وجہ ثمن نہیں ہو سکتی ہے اور خمر کے غیر متقوم ہونے ہی کی وجہ سے اسکو مبیع بنانا درست نہیں ہے کیونکہ بیع کے اندر مبیع اصل ہوتی ہے اور ثمن تابع ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

عقدِ بیع، مبیع کی طرف منسوب ہوتا ہے ثمن کی طرف منسوب نہیں ہوتا اور عقدِ بیع کی صحت کے لئے مبیع کا مملوک اور مقدور التسلیم ہونا ضروری ہے ثمن کا مملوک اور مقدور التسلیم ہونا ضروری نہیں ہے اور بیع کے اندر مبیع اسلئے بھی اصل ہے کہ بیع میں عین یعنی مبیع مقصود ہوتی ہے اور رہا ثمن تو وہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہوتا ہے۔ پس چونکہ ثمن، اصل (مبیع) پر اسی طرح موقوف ہوتا ہے جسطرح وصف موصوف پر موقوف ہوتا ہے اسلئے ثمن وصف کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ خمر کے غیر متقوم ہونے کی وجہ سے ثمن یعنی اس وصف میں قبح اور خلل واقع ہے لہٰذا اس خلل اور قبح کی وجہ سے مذکورہ بیع اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگی اور جب مذکورہ بیع یعنی غلام کو خمر کے عوض فروخت کرنا اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے یعنی بیع کے رکن اور مقصودِ بیع یعنی مبیع میں کوئی خلل اور فساد نہیں ہے، اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے یعنی ثمن جو وصف کے مرتبہ میں ہے اس میں خلل واقع ہے تو یہ بیع قبیح لغیرہ اور فاسد ہوگی اور قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی اور رکنِ بیع اور مقصودِ بیع میں چونکہ کوئی فساد اور خلل نہیں ہے اسلئے یہ بیع قبیح لعینہ اور باطل نہ ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ بَيْعُ الرِّبٰوا غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْفَضْلُ فِي الْعِوَضِ وَكَذٰلِكَ الشَّرْطُ الْفَاسِدُ فِي مَعْنَى الرِّبٰوا

ترجمہ:۔ اسی طرح بیع الربا اپنے وصف کے ساتھ غیر مشروع ہے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے اور اسی طرح شرطِ فاسد ربوا کے معنی میں ہے۔

تشریح:۔ دوسرا تفریعی مسئلہ ذکر کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ بیع بالخمر کی طرح بیع ربوا بھی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے۔ ربوا نام ہے ایسے معاوضۂ مال بالمال کا جس میں احد العاقدین کے لئے فضل اور زیادتی ہو اور وہ اس زیادتی کا مستحق عقدِ معاوضہ کی وجہ سے ہوتا ہو یعنی دونوں جانب میں مال ہو اور دونوں طرف کا مال جنس اور قدر یعنی مکیلی یا موزونی ہونے میں متحد ہو پھر احد العاقدین کے لئے زیادتی کی شرط ہو۔ مثلاً ایک شخص دوسرے شخص کے ہاتھ ایک سو درہم ایک سو پچیس درہم کے عوض فروخت کردے اور وہ دوسرا شخص اسکو قبول کرے تو یہ بیع ربوا ہے اور بیع ربوا اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اسلئے ہے کہ رکن بیع یعنی ایجاب وقبول کے ساتھ مبادلۂ مال بالمال بالتراضی پایا گیا ہے لیکن مبادلۂ تامہ نہیں پایا گیا ہے یعنی دونوں عوضوں کے درمیان پورے طور پر مساوات نہیں پائی گئی ہے۔ الحاصل اصلِ مبادلہ تو حاصل ہے لیکن اس کا وصف یعنی مبادلہ کا تامہ ہونا موجود نہیں ہے اور جب اصلِ مبادلہ یعنی رکن بیع موجود ہے تو بیع الربوا اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگی اور جب اس کا وصف یعنی تامہ ہونا موجود نہیں ہے تو بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگی۔ آپ اسکو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ بیع ربوا میں فضل امر زائد ہے اور زائد مزید علیہ کی فرع ہوتا ہے اور فرع

وصف کے مرتبہ میں ہوتی ہے پس وصف یعنی فضل کی وجہ سے بیع ربوا غیر مشروع ہوگی اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگی اور جو بیع اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ بیع قبیح لغیرہ ہوتی ہے اور فاسد ہوتی ہے لہذا بیع ربوا قبیح لغیرہ اور فاسد ہوگی قبیح لعینہ اور باطل نہ ہوگی۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ شرط فاسد بھی ربوا کے معنی میں ہے یعنی شرط فاسد کی وجہ سے بھی بیع قبیح لغیرہ اور فاسد ہوتی ہے۔ شرط فاسد وہ شرط کہلاتی ہے جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس شرط میں احد العاقدین یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرطیکہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے ہو مثلاً ایک شخص نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ وہ غلام ایک ماہ تک اس کی خدمت کریگا تو اس شرط میں بائع کا نفع ہے اور اگر ایک شخص نے کپڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بائع اس کا کرتہ سی کر دیگا تو اس شرط میں مشتری کا نفع ہے۔ اور اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ مشتری اس غلام کو تا دم حیات فروخت نہیں کریگا تو اس میں معقود علیہ کا نفع ہے کیونکہ غلام بار بار کے بکنے کو پسند نہیں کرتا ہے اور یہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے بھی ہے اس طور پر کہ غلام اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے چارہ جوئی کر سکتا ہے پس شرط فاسد کے باوجود چونکہ رکن بیع موجود ہوتا ہے اسلئے شرط فاسد کے ساتھ بیع اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگی اور شرط جو وصف کے مرتبہ میں ہے اس میں چونکہ فساد اور خلل ہے اسلئے یہ بیع اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگی۔ اور احناف کے بیان کردہ اصول کے تحت جو بیع اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتی ہے وہ چونکہ قبیح لغیرہ اور فاسد ہوتی ہے قبیح لعینہ اور باطل نہیں ہوتی اسلئے شرط فاسد کے ساتھ بھی عقد بیع فاسد اور قبیح لغیرہ ہوگا۔ قبیح لعینہ اور باطل نہ ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ الْاِمْسَاكُ لِلّٰهِ تَعَالٰى فِيْ وَقْتِهٖ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْاِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ الْمَوْضُوْعَةِ فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ بِالصَّوْمِ اَلَا يَرٰى اَنَّ الصَّوْمَ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَلَا خَلَلَ فِيْهِ وَالنَّهْيُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ يَوْمُ عِيْدٍ فَصَارَ فَاسِدًا وَلِهٰذَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِهٖ عِنْدَنَا لِاَنَّهٗ تَمَّ بِالطَّاعَةِ وَاِنَّمَا وَصْفُ الْمَعْصِيَةِ مُنْفَصِلٌ بِذَاتِهٖ فِعْلًا لَا بِاَسْبِقِهٖ ذِكْرًا.

ترجمہ :- اور اسی طرح یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور صوم اس کے وقت میں اللہ تعالیٰ کے لئے رکنے کا نام ہے اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف روزے کے ذریعہ اس ضیافت سے اعراض کرنا ہے جو ضیافت اس وقت میں وضع کی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہی، وقت کے وصف کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور وہ وصف یوم عید ہے۔ پس

یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے یوم نحر کے روزے کی نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے کیونکہ یہ نذر طاعت کی نذر ہے اور رہا وصف معصیت تو وہ اسکی ذات کے ساتھ فعلاً متصل ہوگا نہ کہ اس کے نام کے ساتھ ذکراً۔

تشریح:- تیسرا تفریعی مسئلہ ذکر کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا کہ بیع بالخمر اور بیع ربوا کی طرح یوم نحر کا روزہ بھی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف اعتبار سے غیر مشروع ہے لہذا یہ بھی بیع لغیرہ اور فاسد ہوگا۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ اصل صوم روزے کے وقت میں یعنی صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک اللہ تعالے کے لئے اپنے آپ کو کھانے پینے اور جماع سے روکنے کا نام ہے پس وقت یعنی صبح صادق تا غروب، چونکہ روزے کے لئے معیار ہے اور روزہ اس وقت میں موجود ہوتا ہے اور اس کے ساتھ قائم ہوتا ہے اسلئے وقت صوم کے مفہوم اور اسکی حقیقت میں داخل ہوگا اور اس وقت میں یعنی یوم نحر میں کوئی خلل اور فساد نہیں ہے اسلئے کہ یہ بھی دوسرے اوقات کی طرح ایک وقت ہے اور دوسرے اوقات میں بذاتہ کوئی خلل اور فساد نہیں ہے لہذا اس وقت میں یعنی یوم نحر میں بھی کوئی خلل اور فساد نہ ہوگا۔ اور جب اس وقت میں کوئی فساد نہیں ہے تو اس وقت یعنی یوم نحر میں روزے کے ساتھ نہی کا تعلق ذات وقت کے اعتبار سے نہ ہوگا۔ اور جب اس وقت میں روزے سے نہی کا تعلق ذات وقت کے اعتبار سے نہیں ہے تو یوم نحر میں روزہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے غیر مشروع اور قبیح نہ ہوگا بلکہ مشروع اور مستحسن ہوگا اور یوم نحر کے روزے کا وصف لازم اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض ہے کیونکہ یوم نحر اور دوسرے ایام تشریق میں باری تعالیٰ کی طرف سے اس کے بندوں کی ضیافت ہوتی ہے اب اگر کوئی شخص اس دن میں روزہ رکھتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کرتا ہے اور یہ اعراض کرنا یوم نحر کے روزے کے لئے وصف لازم ہے یعنی اس دن میں جب بھی روزہ رکھیگا اعراض پایا جائے گا لیکن یہ اعراض روزے کے مفہوم اور حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ یہ خیال رہے کہ خادم نے اعراض کو روزہ کا وصف قرار دیا ہے حالانکہ مصنف کے قول "والنہی یتعلق بوصف الوقت" سے معلوم ہوتا ہے کہ اعراض وقت کا وصف ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ وقت روزے کے مفہوم اور اسکی حقیقت میں داخل ہونے کی وجہ سے روزہ کا جزء ہے اور روزہ کل ہے اور جو چیز جزء کا وصف ہوتی ہے وہ کل کا بھی وصف ہوتی ہے لہذا اعراض جو جزء یعنی وقت کا وصف ہے وہ کل یعنی روزہ کا بھی وصف ہوگا۔ اور اعراض چونکہ یوم نحر کے روزے سے جدا نہیں ہوتا اسلئے یہ اعراض یوم نحر کے روزے کے لئے وصف لازم ہوگا۔ بہر حال اعراض وصف ہے اور باری تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کرنا چونکہ ناپسندیدہ ہے اور قبیح امر ہے اسلئے یوم نحر کا روزہ اپنے وصف یعنی اعراض کے اعتبار سے غیر مشروع اور قبیح ہوگا اور نہی کا تعلق اسی وصف کے ساتھ ہوگا۔

الحاصل یوم نحر کا روزہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور جو فعل شرعی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ وارد شدہ نہی کی وجہ سے چونکہ قبیح لغیرہ اور فاسد ہوتا ہے قبیح لعینہ اور باطل نہیں ہوتا اسلئے یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ اور فاسد ہوگا قبیح لعینہ اور باطل نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے یوم نحر میں روزہ شروع کیا تو اس پر اس کا پورا کرنا واجب نہ ہوگا

بلکہ اس کا توڑنا واجب ہوگا اور توڑنے کی صورت میں اسکی قضا واجب نہ ہوگی کیونکہ شروع کرنے کے بعد پورا کرنا اسلئے واجب ہوتا ہے تاکہ شروع کئے ہوئے فعل کی وہ مقدار جو ادا کی گئی ہے اسکی حفاظت ہوسکے مگر اللہ کی طرف سے اعراض لازم آنے کی وجہ سے یوم نحر میں روزہ کی ادا کی ہوئی مقدار کی حفاظت کرنا چونکہ واجب نہیں ہے اسلئے ادا کی ہوئی مقدار کی حفاظت کے خاطر روزے کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا اور جب یوم نحر میں شروع کردہ روزے کا پورا کرنا واجب نہیں ہے تو اسکو توڑنے کی وجہ سے اسکی قضا کرنا بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ درمیان میں چھوڑنے سے قضا اسی فعل کی لازم ہوتی ہے جس کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔

ولہذا یصح النذر بہ عندنا سے صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ صوم یوم نحر چونکہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اسلئے صوم یوم نحر کی نذر کرنا ہمارے نزدیک درست ہے۔ اگرچہ حضرت امام شافعی رہ اور امام زفر کے نزدیک درست نہیں ہے یعنی اگر کسی نے للہ علی ان اصوم یوم النحر کہا یا للہ علی ان اصوم غدا کہا اور غدا میں یوم نحر ہو تو علمائے احناف کے نزدیک یہ نذر صحیح ہے البتہ یوم نحر میں روزہ نہ رکھ کر بعد میں اس کی قضا کرے لیکن اگر یوم نحر میں روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہوجائے گی اور اس پر قضا واجب نہ ہوگی کیونکہ جس طرح کا روزہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا تھا اسی طرح کا روزہ اس نے ادا کرلیا ہے۔ اور ہمارے نزدیک صوم یوم نحر کی نذر کرنا اسلئے درست ہے کہ یہ نذر ذات صوم اور اصل صوم کے اعتبار سے طاعت ہی طاعت ہے یعنی محض روزہ کا ذکر کرنے میں اور یہ کہنے میں کہ یوم نحر کے روزے کی نذر کرتا ہوں نہ کوئی فساد ہے اور نہ کوئی قباحت ہے اور رہا وصف معصیت یعنی اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنا تو وہ فعل صوم یعنی روزہ رکھنے کے ساتھ متحقق ہوگا حتی کہ اگر اس ناذر نے یوم نحر میں روزہ شروع کردیا تو گنہگار ہوگا۔ الحاصل معصیت روزہ رکھنے میں ہے روزہ کا زبان سے ذکر کرنے میں کوئی معصیت نہیں ہے اور ناذر کیطرف سے روزہ کا زبان سے ذکر ہوا ہے ناذر کیطرف سے فعل صوم نہیں پایا گیا اور جب ناذر کیطرف سے روزہ کا صرف ذکر ہوا ہے.....

.....اور روزہ کا ذکر کرنے میں کوئی معصیت نہیں ہے تو یہ ذکر کرنا یعنی روزہ کی نذر کرنا بھی درست ہوگا اور روزہ رکھنے میں ضیافت اللہ سے اعراض کی وجہ سے چونکہ معصیت ہے اسلئے اس ناذر کا یوم نحر میں روزہ رکھنا درست نہیں ہے چنانچہ اگر روزہ رکھ لیا تو گناہ گار ہوگا حضرت امام شافعی اور امام زفر رہ کے نزدیک یوم نحر میں روزے کی نذر کرنا اسلئے ناجائز ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنا معصیت ہے اور معصیت کی نذر کرنا درست نہیں ہے اسلئے یوم نحر کے روزے کی نذر کرنا درست نہ ہوگا۔ لیکن ہماری طرف سے یہ ہی جواب ہوگا کہ معصیت روزہ رکھنے سے پائی جائے گی نہ کہ روزہ کا ذکر کرنے سے اور ناذر کیطرف سے روزہ کا ذکر ہوتا ہے روزہ کا عمل نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو یوم نحر کے روزے کا ذکر کرنا یعنی نذر کرنا کیسے درست نہیں ہوگا۔

وَوَقْتُ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَدُلُوْكِهَا صَحِيْحٌ بِأَصْلِهِ فَاسِدٌ بِوَصْفِهِ وَهُوَ أَنَّهُ مَنْسُوْبٌ إِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ إِلَّا أَنَّ أَصْلَ الصَّلٰوةِ

لَا يُوجَدُ بِالْوَقْتِ لِأَنَّهُ ظَرْفُهَا لَا مِعْيَارُهَا وَهُوَ سَبَبُهَا فَصَارَتْ الصَّلٰوةُ فِيْهِ نَاقِصَةً لَا فَاسِدَةً فَقِيْلَ لَا يَتَأَدّٰى بِهَا الْكَامِلُ وَيُضْمَنُ بِالشُّرُوْعِ وَالصَّوْمُ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَيُعَرَّفُ بِهِ فَازْدَادَ الْأَثَرُ فَصَارَ فَاسِدًا فَلَمْ يُضْمَنْ بِالشُّرُوْعِ

ترجمہ: اور طلوعِ آفتاب اور زوالِ آفتاب کا وقت اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہے اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد ہے اور وہ فساد من حیث الوصف یہ ہے کہ وہ وقت شیطان کی طرف منسوب ہے جیسا کہ اس پر حدیث آئی ہے مگر یہ کہ اصلِ صلوٰۃ وقت کے ساتھ موجود نہیں ہوتی ہے کیونکہ وقت نماز کا ظرف ہے نہ کہ اس کا معیار اور وہ وقتِ صلوٰۃ نماز کا سبب ہے۔ پس نماز اس وقت میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد لہٰذا کہا گیا کہ ان اوقاتِ مکروہہ میں کامل نماز ادا نہ ہوگی اور شروع کرنے سے ضامن ہوگا اور روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ اس کی تعریف کی جاتی ہے لہٰذا فسادِ وقت کا اثر زیادہ ہوگا اور یومِ نحر کا روزہ فاسد ہوگا اور شروع کرنے سے ضامن نہ ہوگا۔

تشریح: دُلوک کا لفظ زوال اور غروب دونوں کے لئے آتا ہے چنانچہ دلکتِ الشمس اس وقت بھی بولا جاتا ہے جب زوال ہو اور اس وقت بھی بولا جاتا ہے جب غروب ہو۔ یہاں سے مصنفؒ ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جسطرح صوم یوم نحر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد اور غیر مشروع ہوتا ہے اسی طرح طلوعِ آفتاب، زوالِ آفتاب، غروبِ آفتاب کا وقت اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح اور اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد ہوتا ہے یہ اوقاتِ ثلٰثہ اپنی اصل کے اعتبار سے اس لئے صحیح ہیں کہ یہ اوقات ظرف ہونے اور عبادت کی صلاحیت رکھنے میں دوسرے اوقات کے مساوی اور برابر ہیں اور دوسرے اوقات اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہیں لہٰذا یہ اوقات بھی اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہونگے ان کی ذات میں کسی طرح کا فساد اور قبح نہ ہوگا۔ اور یہ اوقاتِ ثلٰثہ اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد اسلئے ہیں کہ یہ اوقات شیطان کیطرف منسوب ہیں جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے عبداللہ صنابحی سے مروی ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الشمس تطلع ومعہا قرن الشیطان فاذا ارتفعت فارقہا ثم اذا استوت قارنہا فاذا زالت فارقہا فاذا دنت للغروب قارنہا فاذا غربت فارقہا ونہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصلوٰۃ فی تلک الساعات، رواہ مالک واحمد والنسائی۔ میرے آقا مدنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آفتاب اس حال میں طلوع ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ شیطان کا سینگ ہوتا ہے پس جب آفتاب بلند ہو جاتا ہے تو شیطان اس سے الگ ہو جاتا ہے۔ پھر جب آفتاب وقتِ استوار پر پہنچا یعنی نصف النہار ہوا تو شیطان آفتاب سے مقارن ہو جاتا ہے۔ پھر جب آفتاب ڈھل گیا تو وہ اس سے الگ ہو جاتا ہے۔ پھر جب آفتاب غروب کے قریب ہوا تو وہ اس کے مقارن ہو جاتا ہے۔ پس جب غروب

ہوگیا تو شیطان اس سے جدا ہو جاتا ہے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اوقات میں نماز پڑھنے سے منع کیا ہے حدیث میں قرن سے شیطان کے سر کا کنارہ مراد ہے اور کلام کو حقیقت پر محمول کرتے ہوئے حدیث کا مطلب یہ ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت شیطان آفتاب کے مقابل اور محاذی ہو جاتا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ آفتاب اس کے سر کے دو کناروں کے درمیان سے طلوع ہوتا ہے اور آفتاب پرست کفار بجائے آفتاب کے خود اس کی عبادت کرتے ہیں۔ یہی حال زوال اور غروب کے وقت کا ہے۔ اور مجاز پر محمول کرنے کی صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ شیطان آفتاب پرست لوگوں پر مسلط ہے اور ان اوقات میں ان کو آفتاب کی پرستش پر آمادہ کرتا ہے۔ پس جب یہ اوقات ثلثہ شیطان کی طرف منسوب ہیں تو یہ اوقات فاسد ہونگے۔ یعنی یہ اوقاتِ ثلثہ اپنی ذات کے اعتبار بالکل صحیح ہیں لیکن شیطان کیطرف منسوب ہونے کی وجہ سے فاسد ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ جب یہ اوقاتِ ثلثہ نماز کے حق میں ایسے ہیں جیسا کہ روزہ کے حق میں یوم نحر۔ تو ان اوقات میں نماز اسی طرح فاسد ہونی چاہیئے جسطرح یوم نحر میں روزہ فاسد ہوتا ہے۔ یعنی جس طرح یوم نحر میں روزہ کو شروع کرنے کے بعد اگر توڑ دیا گیا تو اس کی قضا واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح اوقاتِ ثلثہ مکروہہ میں نماز شروع کرنے کے بعد اگر اسکو درمیان میں چھوڑ دیا گیا تو اسکی قضا واجب نہ ہونی چاہیئے۔ حالانکہ آپ حضرات یہ کہتے ہیں کہ ان اوقاتِ ثلثہ میں نماز فاسد نہیں ہوتی بلکہ ناقص ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر ان اوقات میں نفل نماز شروع کرنیکے بعد توڑ دی گئی تو اس کی قضا واجب کیجاتی ہے۔ الا ان الصلوٰۃ سے مصنف رح نے اسی سوال کا جواب دیا ہے اور صوم یوم نحر اوقات ثلثہ مکروہہ میں نماز کے درمیان فرق کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اوقاتِ ثلثہ مکروہہ میں نماز کو صوم یوم نحر پر قیاس نہ کیا جائے اسلئے کہ وقت صلوٰۃ نماز کی تعریف اور حقیقت میں داخل نہیں ہے اور وقت کی وجہ سے نماز وجود میں نہیں آتی ہے کیونکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے نماز کے لئے معیار نہیں ہے اور ظرف مظروف کی ایجاد میں مؤثر نہیں ہوتا ہے ہاں نماز افعال معلوم کی وجہ سے وجود میں آتی ہے اور وقت ظرف ہونے کی وجہ سے اس کا مجاور ہے پس جب وقت نماز کی حقیقت میں داخل نہیں ہے بلکہ نماز کے لئے ظرف ہے اور ظرف مظروف کی ایجاد میں مؤثر نہیں ہوتا تو اوقاتِ ثلثہ مکروہہ کا فساد بھی نماز کے فساد میں موثر نہ ہوگا یعنی ان اوقات کے فاسد ہونے کی وجہ سے ان اوقات میں ادا کردہ نماز بھی فاسد نہ ہوگی۔ البتہ نماز کے ساتھ وقت کی مجاورت کی وجہ سے نماز میں کراہت اور ایک گونہ نقصان ضرور پیدا ہوگا جیسا کہ ارضِ مغصوبہ میں ادا کی ہوئی نماز ارضِ مغصوبہ کی مجاورت کی وجہ سے مکروہ اور ایک گونہ ناقص ہوتی ہے اور یوم نحر کا روزہ اس کے برخلاف ہے اسلئے کہ وقت روزے کے لئے معیار ہے اور روزے کی حقیقت میں داخل ہے لہٰذا وقت روزے کے ساتھ متصل ہوگا اور روزے کے اندر مؤثر ہوگا چنانچہ وقت کے بڑھنے سے روزہ بڑھ جائیگا اور وقت کے گھٹنے سے روزہ گھٹ جائیگا۔ اور جب ایسا ہے تو وقت کا فساد روزے میں مؤثر ہوگا یعنی وقتِ یوم نحر کے فاسد ہونے سے روزہ فاسد ہو جائیگا حتی کہ یوم نحر میں روزہ شروع کرکے اگر توڑ دیا گیا تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی۔ وہو سببہا۔ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف

ہے اور ظرف کا فساد مظروف کے فساد میں موثر نہیں ہوتا ہے لہذا وقت کا فساد مظروف یعنی نماز کے نقصان میں بھی موثر ہونا چاہیے تھا حتی کہ ان اوقات میں بغیر کسی نقصان کے کامل نماز ادا ہونی چاہیے تھی حالانکہ آپ نقصان کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ان اوقاتِ ثلثہ میں نماز اگرچہ فاسد نہ ہوگی لیکن ناقص اور مکروہ ضرور ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وقت نماز کے لئے اگرچہ ظرف ہے لیکن نماز کے لئے سبب بھی ہے اور سبب کا فساد سبب کے فساد میں مؤثر ہوتا ہے مگر وقت نماز کے لئے مجاوزۃً اور وقتِ صوم کی طرح وصف لازم نہیں ہے اسلئے نماز کا وقت کے ساتھ اتنا قوی تعلق نہ ہوگا جتنا کہ روزے کا تعلق ہوتا ہے پس جب نماز کا تعلق وقت کے ساتھ ضعیف ہے اور روزہ کا تعلق قوی ہے تو وقت کا فساد نماز کے اندر کم موثر ہوگا اور روزے کے اندر زیادہ موثر ہوگا اور جب وقت کا فساد نماز کے اندر کم موثر ہے تو اوقاتِ ثلثہ مکروہہ کی وجہ سے نماز کے اندر صرف نقصان پیدا ہوگا اور ان اوقات میں نماز ناقص ہوگی فاسد نہ ہوگی اور روزہ کا تعلق وقت کے ساتھ چونکہ قوی ہے اسلئے وقت کا فساد روزے کے اندر زیادہ موثر ہوگا اور جب وقت کا فساد روزے کے اندر زیادہ موثر ہے تو وقتِ فاسد یعنی یوم نحر کو یہ سے روزہ فاسد ہوگا۔ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقت نماز کا سبب ہے اور سبب کا نقصان مسبب یعنی نماز کے نقصان میں موثر ہے یعنی وقت ناقص کی وجہ سے نماز ناقص ادا ہوگی تو فقہاء نے فرمایا کہ اوقاتِ ثلثہ مکروہہ میں کامل نماز ادا نہ ہوگی اور شروع کر دینے سے شروع کرنے والا اس نماز کا ضامن ہوگا یعنی شروع کرنے والے کے ذمہ میں وہ نماز واجب ہو جائے گی چنانچہ اگر کسی نے ان اوقات ثلثہ میں نفل نماز شروع کی اور اسکو درمیان میں قطع کر دیا تو اس پر قضا واجب ہوگی۔ بہتر تو یہ ہے کہ وقت کامل میں قضا کرے لیکن اگر ان اوقات ثلثہ میں قضا کی تو بھی کافی ہے البتہ گنہگار ہوگا۔ عبارت میں لابتدادی بہا الکامل۔ تحقیق نقصان کے اعتبار سے پہلی تفریع ہے یعنی اوقات ثلثہ میں چونکہ نقصان متحقق ہے اسلئے ان اوقات میں اگر نفل نماز پڑھی گئی تو یہ نماز ناقص ادا ہوگی کامل ادا نہ ہوگی۔ اور یضمن بالشروع صیانت عن البطلان کے اعتبار سے دوسری تفریع ہے یعنی شروع کرنے کے بعد نفل نماز اس کے ذمہ واجب ہو جائے گی یعنی اگر ان اوقات میں نفل نماز شروع کر دی گئی اور پھر اسکو قطع کر دیا گیا تو بطلان سے حفاظت کے پیش نظر اس کی قضا واجب ہوگی۔ اور رہا روزہ تو وہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت روزے کی حقیقت میں داخل ہوتا ہے وقت کے ساتھ روزے کی تعریف کی جاتی ہے اسلئے یوم نحر کے روزے میں فساد وقت کا اثر زیادہ ہوگا اور جب یوم نحر کے روزے میں فسادِ وقت کا اثر زیادہ ہے تو یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا اور یوم نحر میں شروع کرنے سے شروع کرنے والا ضامن نہ ہوگا یعنی اگر یوم نحر میں روزہ شروع کر دیا گیا تو وہ روزہ شروع کرنے والے پر لازم نہ ہوگا حتی کہ اگر اسکو درمیان میں قطع کر دیا گیا تو اس پر اس کی کوئی قضا واجب نہ ہوگی۔

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحَ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِأَنَّهُ مَنْفِيٌّ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ اِلَّا بِشُهُوْدٍ فَكَانَ مُخْتَارًا لِأَنَّ النِّكَاحَ شُرِعَ لِمِلْكِ ضَرُوْرِيٍّ لَا يَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ وَالتَّحْرِيْمُ يُعَادُ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِأَنَّهُ شُرِعَ لِمِلْكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيْهِ تَابِعٌ اَلَا تَرٰى اَنَّهُ شُرِعَ فِيْ مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَبِهٰذَا لَا يَحْتَمِلُ الْحِلَّ اَصْلًا كَالْاَمَةِ الْمَجُوْسِيَّةِ وَالْعَبْدِ وَالْبَهَائِمِ۔

ترجمہ:۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح سے اعتراض لازم نہ آئیگا کیونکہ یہ حضور کے قول لا نکاح الا بشہود کی وجہ سے منفی ہے لہذا نسخ ہوگا۔ اور اسلئے کہ نکاح ایسی ملک ضروری کے لئے مشروع کیا گیا ہے جو علت سے جدا نہیں ہوتی ہے اور تحریم اس کی ضد ہے برخلاف بیع کے اس لئے کہ بیع بلک عین کے لئے مشروع کی گئی ہے اور علت اس میں تابع ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ بیع موضع حرمت اور اس جگہ میں مشروع کی گئی ہے جس میں علت کا احتمال بالکل نہیں ہے جیسے مجوسی باندی اور غلام اور چوپائے۔

تشریح:۔ اس عبارت میں احناف کی بیان کردہ اصل پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ احناف نے بیان فرمایا ہے کہ اگر افعال شرعیہ پر نہی وارد ہوتی ہے تو وہ نہی بقائے مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نکاح ایک فعل شرعی ہے اور نکاح بلا شہود پر نہی وارد ہوئی ہے۔ کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "لا نکاح الا بشہود" بغیر گواہوں کے نکاح مشروع نہیں ہے اور اس منہی عنہ یعنی نکاح بلا شہود کے بارے میں آپ حضرات کا مذہب یہ ہے کہ یہ نکاح قطعاً مشروع نہیں ہے نہ ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور نہ وصف کے اعتبار سے مشروع ہے پس نکاح بلا شہود جو فعل شرعی ہے اور منہی عنہ ہے اس کو غیر مشروع قرار دینا اور اس کی مشروعیت کو معدوم سمجھنا آپکی بیان کردہ اصل اور قاعدہ کے خلاف ہے۔ اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ یہ کلام یعنی "لا نکاح الا بشہود" منہی عنہ نہیں ہے بلکہ منفی ہے یعنی حدیث میں نکاح بلا شہود کی نفی کی گئی اس پر نہی وارد نہیں ہوئی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کلام نفی اور نسخ ہوگا نہی نہ ہوگا اور ہمارا کلام نہی میں ہے نہ کہ نفی اور نسخ میں یعنی ہم نے نہی کے بارے میں کہا ہے کہ وہ منہی عنہ کی مشروعیت کی بقاء کا تقاضہ کرتی ہے نفی اور نسخ کے بارے میں نہیں کہا۔ پس اس کلام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد نکاح بلا شہود پر نہی وارد کرنا نہیں ہے بلکہ نکاح بلا شہود کے عدم کی خبر دینا ہے اور یہ بتلانا ہے کہ نکاح بلا شہود معدوم اور غیر مشروع ہے جیسے لا رجل فی الدار میں کسی آدمی کے گھر میں نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے گھر میں ہونے پر نہی وارد نہیں کی گئی ہے۔ بہرحال یہ کلام نفی اور نسخ کا صیغہ ہے نہی کا صیغہ نہیں ہے اور نفی بقائے مشروعیت کا تقاضہ نہیں کرتی ہے بلکہ مخبر صادق صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق کو باقی رکھنے کے لئے انتفائے مشروعیت اور عدم مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے۔ اور جب یہ کلام رسول نفی اور نسخ کا صیغہ ہے اور نہی کا صیغہ نہیں ہے تو اس کلام رسول کو لیکر ہماری بیان کردہ اصل پر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

ولان النکاح شرع الخ سے دوسرا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ مگر دوسرے جواب سے پہلے بطور تمہید یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ نکاح ضرورتاً مشروع کیا گیا ہے ورنہ نکاح کے اندر مشروع نہ ہونا اصل ہے اسلئے کہ نکاح کے ذریعہ حرہ عورت (جو شرافت اور کرامت میں مرد کے مثل ہے) پر مرد کا استیلاء اور غلبہ ثابت ہوتا ہے اور عورت کے منعہ پر اس کی ملک ثابت ہوتی ہے اور حر اور حرہ پر کسی کی ملک اور غلبہ کا ثابت ہونا غیر مشروع ہے لہذا اصل کے اعتبار سے نکاح بھی غیر مشروع ہوگا مگر چونکہ نسل انسانی کی بقاء بصورت نکاح عورت اور مرد کے اختلاط پر موقوف ہے اسلئے نسل انسانی کی بقاء کی ضرورت کے پیش نظر نکاح کو مشروع کر دیا گیا۔ بہرحال نکاح ضرورتاً مشروع کیا گیا ہے اور جو چیز ضرورتاً مشروع ہو وہ بقدر ضرورت مشروع ہوتی

ہے لہذا نکاح کے ذریعہ عورت کا صرف متعہ حلال ہوگا اور استمتاع کی حد تک متعہ پر مرد کی ملک ثابت ہوگی اس کے علاوہ دوسرے اجزاء اور منافع کی نکاح کے بعد بھی عورت اسی طرح مالک ہوگی جیسا کہ نکاح سے پہلے مالک تھی. چنانچہ نکاح کے بعد اگر حرہ عورت کا کسی نے ہاتھ کاٹ دیا تو اس کا ارش (دیت) عورت کے لئے ہوگا مرد کے لئے نہ ہوگا. اسی طرح اگر حرہ عورت نے نکاح کے بعد اپنے آپ کو اجرت پر دیا تو اجرت عورت کے لئے ہوگی مرد کے لئے نہ ہوگی. اور اگر نکاح کے بعد حرہ عورت کیساتھ وطی بالشبہہ کرلی گئی تو عقر (مہر) عورت کے لئے ہوگا مرد کے لئے نہ ہوگا۔ نکاح کے ضرورتاً مشروع ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر نکاح مشروع نہ کیا جاتا تو شہوت پوری کرنے کے لئے لوگ زنا کا ارتکاب کرتے اور زنا کے اندر فساد ہی فساد ہے نیز زنا کی صورت میں اشتباہِ انساب بھی ہے پس فسادِ زنا کو دور کرنے کے لئے اور اشتباہِ انساب سے بچنے کے لئے نکاح ضرورتاً مشروع کیا گیا ہے۔ اس تمہید کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول لانکاح الابشہود، نہی کا صیغہ ہے لیکن اس جگہ نہی کی حقیقت (حرمت مع بقاءِ مشروعیت) پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اس صیغۂ نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا اور نفی چونکہ فعلِ منفی کے بطلان اور معدوم ہونے پر دلالت کرتی ہے اسلئے نکاح بلاشہود باطل اور معدوم ہوگا۔ رہی یہ بات کہ اس جگہ نہی کی حقیقت پر عمل کرنا کیوں ممکن نہیں۔ تو اس کو مصنفِ حسامی نے اس طرح بیان کیا ہے کہ نکاح ضرورتاً ایسی ملکِ متعہ کے لئے مشروع کیا گیا ہے جو ملکِ متعہ، حلِ استمتاع سے جدا نہیں ہوتی ہے یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ نکاح کے ذریعہ ملکِ متعہ حاصل ہو اور استمتاع (نفع اٹھانا) حلال نہ ہو گویا ملکِ متعہ اور حلِ استمتاع کے درمیان ایسا تلازم ہے کہ جب ملکِ متعہ حاصل ہوگی تو حلِ استمتاع بھی حاصل ہوگا اور جب ملکِ متعہ حاصل نہ ہوگی تو حلِ استمتاع بھی حاصل نہیں ہوگا۔ بہرحال جب ملکِ متعہ حلِ استمتاع سے جدا نہیں ہوتی تو نکاح کا ملکِ متعہ کے لئے مشروع ہونا گویا حل کے لئے مشروع ہونا ہے اور جب ایسا ہے تو نکاح، حلِ استمتاع کے لئے مشروع ہوا۔ اور نکاح بلاشہود میں وہ تحریم جو نہی کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے اس حل کی ضد ہے جس کے لئے نکاح مشروع کیا گیا ہے۔ اب اگر نہی کی حقیقت پر عمل کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ نکاح بلاشہود میں منہی عنہ یعنی نکاح کی مشروعیت یعنی حل باقی ہے اور حدیث لانکاح الابشہود سے حرمت ثابت ہے تو اجتماعِ ضدین لازم آئے گا حالانکہ اجتماعِ ضدین محال ہے پس اجتماعِ ضدین لازم آنے کی وجہ سے نہی کی حقیقت پر عمل کرنا چونکہ ممکن ہے اس لئے اس نہی (لانکاح الابشہود) کو نفی پر محمول کیا جائیگا اور یوں کہا جائے گا کہ جب نہی بمعنی نفی (لانکاح الابشہود) کی وجہ سے حلِ استمتاع منتفی ہوگیا تو وہ نکاح جس کو حلِ استمتاع کیوجہ سے مشروع کیا گیا ہے وہ بھی منتفی ہوجائے گا۔ اسلئے کہ اسباب لذاتہا مراد نہیں ہوتے بلکہ احکام کی وجہ سے مراد ہوتے ہیں۔ پس جب نکاح بلاشہود کی صورت میں حکم یعنی حل منتفی اور معدوم ہوگیا تو اس کا سبب یعنی نکاح بھی معدوم اور باطل ہوگا اور مشروعیت کا فائدہ دینے سے خارج ہوگا اور جب نکاح بلاشہود میں نکاح معدوم اور باطل ہوگیا تو مذکورہ حدیث لانکاح الابشہود، نہی کا صیغہ نہ رہے گی بلکہ نفی کا صیغہ ہوجائے گی۔ مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ بیع نکاح کے برخلاف ہے یعنی نکاح پر نہی وارد ہونے سے نکاح کی مشروعیت باقی نہیں رہتی ہے بلکہ نکاح باطل اور معدوم ہوجاتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے لیکن اگر بیع پر نہی وارد ہوئی ہو تو اس صورت میں منہی عنہ یعنی بیع کی مشروعیت کی بقاء کا قائل ہونا اور نہی کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ بیع ملکِ عین کے لئے

مشروع ہوئی ہے یعنی بیع کے ذریعہ عین مبیع بائع کی ملک سے نکل کر مشتری کی ملک میں داخل ہو جاتی ہے۔ اور رہا حلِ استمتاع تو وہ بیع کا مقصود نہیں ہے بلکہ بیع کے اندر تابع کی حیثیت رکھتا ہے اور تابع متبوع کا غیر بھی ہوتا ہے اور متبوع سے جدا بھی ہو جاتا ہے۔ اور اس کی دلیل کہ بیع ملک عین کے لئے مشروع ہوئی ہے حلِ استمتاع کے لئے مشروع نہیں ہوئی کیونکہ بیع اس جگہ بھی مشروع ہے جہاں وطی کرنا حرام ہے جیسے مجوسی باندی کہ مسلمان کے لئے اسکی بیع تو مشروع ہے اور مسلمان کے لئے اس پر ملک بھی ثابت ہو جاتی ہے لیکن اس سے وطی کرنا حرام ہے اور بیع اس جگہ بھی مشروع ہے جہاں حلِ استمتاع کا بالکل احتمال نہیں ہے جیسے غلام اور جانور کہ ان کی بیع مشروع ہے اور بیع کے ذریعہ ان پر ملک بھی ثابت ہو جاتی ہے لیکن ان دونوں میں حلِ استمتاع یعنی وطی کے حلال ہونے کا بالکل احتمال نہیں ہے۔

الحاصل اگر بیع حل استمتاع کے لئے مشروع ہوتی اور بیع کا یہی مقصود ہوتا تو مجوسی باندی۔ غلام اور جانور کی بیع بالکل مشروع نہ ہوتی۔ پس ان چیزوں کی بیع کا مشروع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ بیع ملکِ عین کے لئے مشروع ہوئی ہے حلِ استمتاع کے لئے مشروع نہیں ہوئی ہے۔ الغرض بیع ملکِ عین کے لئے مشروع ہوئی ہے اور حلِ استمتاع اس میں تابع ہے اور رہی وہ تحریم جو بیع پر صیغۂ نہی کے وارد ہونے سے ثابت ہے تو وہ ملک کی ضد نہیں ہے بلکہ حل کی ضد ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ حل، بیع کے اندر تابع ہے اور بیع سے جدا ہو سکتی ہے پس صیغۂ نہی کے وارد ہونے نے وجودِ تحریم کے وقت زیادہ سے زیادہ تابع یعنی حلِ استمتاع فوت ہو جائیگا مگر تابع کے فوت ہونے سے چونکہ متبوع کا فوت ہونا لازم نہیں آتا اسلئے صیغۂ نہی کی وجہ سے حل کے فوت ہونے سے ملکِ عین کا فوت ہونا لازم نہیں آئے گا یعنی نہی وارد ہونے کے باوجود ملکِ عین باقی رہے گی اور جب نہی وارد ہونے کے باوجود ملکِ عین باقی ہے تو نہی کی وجہ سے بیع یعنی فعلِ منہی عنہ کی مشروعیت باقی رہی اور جب فعلِ منہی عنہ کی مشروعیت باقی رہی تو نہی کی حقیقت (حرمت مع بقائے مشروعیت) پر عمل ہو گیا۔ بہر حال بیع پر نہی وارد ہونے کے باوجود منہی عنہ یعنی بیع کی مشروعیت باقی رہتی ہے معدوم اور باطل نہیں ہوتی۔

وَلَا يُقَالُ فِي الْغَصْبِ بِأَنَّهُ يُثْبِتُ الْمِلْكَ مَقْصُودًا بِهِ بَلْ يُثْبِتُ شَرْطًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ الضَّمَانُ لِأَنَّهُ شُرِعَ جَبْرًا فَيَعْتَمِدُ الْفَوَاتَ وَشَرْطُ الْحُكْمِ تَابِعٌ لَهُ فَصَارَ حَسَنًا بِحُسْنِهِ

ترجمہ: اور غصب کے بارے میں اعتراض نہ کیا جائے اس طور پر کہ غصب ملک ثابت کرتا ہے درآنحالیکہ وہ ملک غصب سے مقصود ہے بلکہ غصب ملک ثابت کرتا ہے درآنحالیکہ وہ حکم شرعی یعنی ضمان کی شرط ہے کیونکہ ضمان فوت شدہ مال کی تلافی کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ پس ضمان فواتِ ملک کا تقاضہ کریگا اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہے لہذا ثبوتِ ملک حکم کے حُسن کی وجہ سے حَسَن ہوگا۔

تشریح: یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے چنانچہ احناف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ آپ حضرات کے

بیان کردہ اصول کے مطابق افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی، فعل منہی عنہ میں قبح لعینہ ثابت کرتی ہے یعنی ورودِ نہی کے بعد فعل حسی منہی عنہ، قبیح لعینہ ہو جاتا ہے اور قطعاً غیر مشروع ہو جاتا ہے اسکی مشروعیت بالکلیہ معدوم اور باطل ہو جاتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز قبیح لعینہ اور بالکلیہ غیر مشروع ہوتی ہے وہ حکم شرعی کو قبول نہیں کرتی ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ غصب فعلِ حسی ہے اور نہی یعنی لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل کی وجہ سے منہی عنہ ہے لہذا غصب قبیح لعینہ اور قطعاً غیر مشروع ہوگا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ قبیح لعینہ اور غیر مشروع کے ساتھ کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوتا ہے لہذا غصب کے ساتھ کوئی حکم شرعی متعلق نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ آپ نے غصب کے ساتھ حکم شرعی متعلق کیا ہے یعنی غصب کو ادائے ضمان کے وقت ملک مغصوب کا سبب قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ غاصب جب شے مغصوب کا ضمان ادا کر دیتا ہے تو وہ شے مغصوب غاصب کی ملک میں داخل ہو جاتی ہے اور غاصب کی ملک شے مغصوب کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غصب فعلِ حسی منہی عنہ ہونے کے باوجود قبیح لعینہ اور غیر مشروع نہیں ہے بلکہ مشروع ہے کیونکہ غصب اگر مشروع نہ ہوتا تو مفیدِ ملک نہ ہوتا۔ احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف رح نے فرمایا کہ غصب کو لیکر اعتراض نہ کیا جائے اسلئے کہ غصب اگرچہ غاصب کے لئے ملک ثابت کرنے کا سبب ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ ملک غصب سے مقصود ہوتی ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ ملکِ غاصب حکم شرعی یعنی وجوب ضمان کی شرط ہے اور ملکِ غاصب کے وجوبِ ضمان کے لئے شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ غاصب پر ضمان اسلئے واجب کیا جاتا ہے تاکہ مالک یعنی مغصوب منہ کے فوت شدہ حق کی تلافی ہو سکے اور یہ یعنی غاصب پر ضمان کا واجب ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ شے مغصوب سے مالک کی ملک فوت ہو جائے تاکہ مغصوب اور ضمان دونوں بدل ایک شخص (مالک) کی ملک میں جمع نہ ہو سکیں کیونکہ ان دونوں کا جمع ہونا ناجائز ہے اور جب ایسا ہے تو ادائے ضمان کے وقت شی مغصوب مالک کی ملک سے نکل کر غاصب کی ملک میں داخل ہو جائے گی۔ الغرض غاصب کا مالک ہونا وجوب ضمان کے لئے شرط ہے اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے لہذا یہاں ملکِ غاصب، ضمان کے تابع ہوگی اور ضمان جو حکم شرعی ہے وہ حسن ہے لہذا ملکِ غاصب جو شرط ہے وہ بھی اس کے حسن کی وجہ سے حسن ہوگی اگرچہ وہ اپنے سبب یعنی غصب کے اعتبار سے قبیح ہے۔ حاصل یہ کہ غاصب کے لئے شی مغصوب پر ملک کا ثابت ہونا اسلئے نہیں کہ غصب فعلِ مشروع ہے اور فعلِ مشروع ہونے کی وجہ سے مفید ملک ہے بلکہ غصب تو قبیح لعینہ اور غیر مشروع ہی ہے مگر چونکہ مالک (مغصوب منہ) کے فوت شدہ حق کی تلافی کرنے کے لئے غاصب پر ضمان واجب کیا جاتا ہے اور وجوبِ ضمان کے لئے شے مغصوب پر غاصب کی ملک کا ثابت ہونا شرط ہے تاکہ مغصوب اور ضمان دونوں بدل ایک شخص یعنی مالک کی ملک میں جمع نہ ہو سکیں اسلئے غاصب کے واسطے ملک ثابت کر دی گئی۔ پس غصب کے قبیح لعینہ اور غیر مشروع ہونے کی وجہ سے اس ملک کو بھی قبیح لعینہ اور غیر مشروع ہونا چاہیے تھا مگر چونکہ یہ ملک حکم شرعی یعنی وجوبِ ضمان کی شرط ہے اور شرط شے کے تابع ہوتی ہے لہذا یہ شرط، وجوبِ ضمان کے تابع ہوگی اور وجوبِ ضمان بالاتفاق حسن ہے لہذا یہ شرط وجوبِ ضمان کے حسن کی وجہ سے حسن ہوگی اور جب غاصب کے لئے ملک کا ثابت ہونا حکم شرعی یعنی وجوبِ ضمان کی شرط ہونے کی وجہ سے ہے اور غصب کے بالقصد مفیدِ ملک ہونے کی وجہ سے نہیں ہے تو غاصب کے لئے ملک ثابت ہونے سے غصب کا مشروع ہونا لازم نہیں آئے گا اور جب غصب (جو فعل حسی منہی عنہ ہے) کا مشروع ہونا لازم نہیں آیا تو غصب کو

لیکر احناف پر سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا

وَكَذٰلِكَ الزِّنَا لَا يُوْجِبُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ أَصْلًا بِنَفْسِهٖ بَلْ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ وَالْمَاءُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْأَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ وَلَا عِصْيَانَ وَلَا عُدْوَانَ فِيْهِ ثُمَّ تَتَعَدّٰى مِنْهُ إِلَى أَطْرَافِهٖ وَيَتَعَدّٰى إِلَى أَسْبَابِهٖ وَمَا قَامَ مَقَامَ غَيْرِهٖ إِنَّمَا يَعْمَلُ بِعِلَّةِ الْأَصْلِ أَلَا تَرٰى أَنَّ التُّرَابَ لَمَّا قَامَ مَقَامَ الْمَاءِ نُظِرَ إِلٰى كَوْنِ الْمَاءِ مُطَهِّرًا وَسَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ التُّرَابِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا يَعْمَلُ وَصْفُ الزِّنَا بِالْحُرْمَةِ لِقِيَامِهٖ مَقَامَ مَا لَا يُوْصَفُ بِذٰلِكَ فِي إِيْجَابِ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ۔

ترجمہ:- اور اسی طرح زنا بنفسہ حرمتِ مصاہرت کو بالکل واجب نہیں کرتا ہے بلکہ وہ نطفہ کا سبب ہے اور نطفہ ولد کا سبب ہے اور حرمتوں کے ثابت کرنے میں ولد ہی اصل ہے اور ولد میں کوئی گناہ اور معصیت نہیں ہے پھر حرمتیں ولد سے اس کے طرفین کی طرف متعدی ہونگی اور حرمت کا واجب کرنا ولد کے اسباب کی طرف متعدی ہوگا اور وہ جو اپنے علاوہ دوسرے کا قائم مقام ہو علتِ اصل کے ساتھ عمل کرتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مٹی جب پانی کے قائم مقام ہو تو پانی کے مُطہر ہونے کی طرف نظر کی جائے گی اور مٹی سے مٹی ہونے کا وصف ساقط ہو جائے گا پس اسی طرح یہاں زنا کا وصف حرمت حرمتِ مصاہرت واجب کرنے کے حق میں باطل ہو جائے گا کیونکہ زنا اس چیز کے قائم مقام ہے جس کو وصفِ حرمت کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا ہے۔

تشریح:- یہ عبارت بھی مذکورہ اعتراض کا جواب ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تم حنفیوں نے کہا ہے کہ اگر فعلِ حسی پر نہی وارد ہو تو وہ نہی منہی عنہ میں قبح لعینہ ثابت کرتی ہے یعنی فعلِ حسی پر ورودِ نہی سے فعل منہی عنہ قبح لعینہ اور اپنی ذات کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے اور فعل غیر مشروع کسی حکم شرعی کو قبول نہیں کرتا ہے یعنی فعلِ غیر مشروع، کسی حکم شرعی کا سبب واقع نہیں ہوتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زنا فعل حسی ہے اور "لا تقربوا الزنا" آیت کی وجہ سے منہی عنہ ہے مگر اس کے باوجود زنا حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے حالانکہ حرمت مصاہرت باری تعالیٰ کے قول "ہو الذی خلق من الماء بشرا فجعلہ نسبا وصہرا" کی وجہ سے اللہ کی ایک نعمت ہے اور اللہ کی نعمت سببِ مشروع سے حاصل کی جاتی ہے سببِ غیر مشروع سے حاصل نہیں کی جاتی ہے پس حرمتِ مصاہرت کا زنا کے ساتھ متعلق ہونا اور حرمتِ مصاہرت کے حصول کا زنا کو سبب قرار دینا اس بات کی علامت ہے کہ زنا قبیح لعینہ اور اپنی ذات کے اعتبار سے غیر مشروع نہیں ہے بلکہ زنا مشروع ہے اور جب ایسا ہے تو احناف کا فعلِ حسی منہی عنہ کو قبیح لعینہ اور ذات کے اعتبار سے غیر مشروع قرار دینا کیسے درست ہوگا اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنفِ حسامی نے فرمایا ہے کہ یہ اعتراض اس وقت واقع ہوتا جب زنا بذاتہ حرمتِ مصاہرت (بقیہ صفحہ ۲۹۷ پر)

کا سبب ہوتا حالانکہ زنا بذاتہ حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ زنا نطفہ کا سبب ہے اور نطفہ ولد کا سبب ہے یعنی زنا کی وجہ سے نطفۂ منی وجود میں آتا ہے اور وجودِ منی کی وجہ سے ولد (بچہ) وجود میں آتا ہے اور حرمتوں اور کرامتوں کے استحقاق میں ولد اصل ہے یعنی اولاً اور بالذات حرمتوں اور کرامتوں کا مستحق ولد ہی ہوتا ہے کرامتوں کے مستحق ہونے کا مطلب تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ کے تحت اولاً اور بالذات تو ولد داخل ہوتا ہے پھر ولد کے واسطے سے دوسرے لوگ داخل ہوتے ہیں اور حرمتوں کے مستحق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حرمت اولاً اور بالذات تو ولد میں ثابت ہوتی ہے پھر اس کے واسطے سے دوسرے لوگوں کی طرف متعدی ہوتی ہے اور یہ حرمتیں چار ہیں (۱) ولد اگر مونث ہو تو ولد پر واطی کے اصول یعنی اس کا باپ اور دادا حرام ہوگا (۲) ولد پر واطی کے فروع یعنی اس کا بیٹا، پوتا حرام ہوگا۔ (۳) ولد اگر مذکر ہو تو ولد پر موطوءہ کی ماں اور نانی حرام ہو جائے گی (۴) ولد پر موطوءہ کی بیٹی اور پوتی حرام ہو جائے گی بہرحال حرمتوں کے استحقاق میں ولد اصل ہے اور ولد اسلئے اصل ہے کہ مرد اور عورت کے اختلاط کے نتیجہ میں دونوں کا نطفہ منی شے واحد ہو جاتا ہے اور یہ شے واحد واحد ہونے کی حیثیت سے مرد اور عورت دونوں میں سے ہر ایک کا جزء ہے یعنی مرد اور عورت دونوں کے نطفہ سے پیدا ہونے والا بچہ پورے کا پورا مرد کا بھی جزء ہے اور عورت کا بھی جزء ہے یہی وجہ ہے کہ پورا بچہ باپ کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ بچہ فلاں کا ہے اور پورا بچہ ماں کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ فلانی کا بچہ ہے۔ الحاصل بچہ واطی کا بھی جزء ہے اور موطوءہ کا بھی جزء ہے اور استمتاع بالجزء حرام ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ناکح الید ملعون۔ ہاتھ سے نکاح کرنے والا ملعون ہے یعنی ہاتھ کے ذریعے شہوت پوری کرنے والا ملعون ہے پس چونکہ استمتاع بالجز حرام ہے اور ولد واطی اور موطوءہ دونوں کا جزء ہے اس لئے ولد واطی پر بھی حرام ہوگا اور موطوءہ پر بھی حرام ہوگا یعنی ولد اگر مونث ہے تو واطی پر حرام ہوگا اور اگر مذکر ہے تو موطوءہ پر حرام ہوگا۔ پھر یہ حرمت ولد سے اس کے طرفین یعنی واطی اور موطوءہ کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ موطوءہ کا قبیلہ یعنی اسکی ماں اور بیٹی واطی پر حرام ہوں گی اور واطی کا قبیلہ یعنی اس کا باپ اور بیٹا موطوءہ پر حرام ہوگا۔ اسی طرح حرمت کا ایجاب ولد سے اسبابِ ولد کی طرف متعدی ہو جائے گا یعنی جسطرح ولد حرمتِ مصاہرت کو واجب کرتا ہے۔ اسی طرح اسبابِ ولد یعنی وطی۔ شہوت کے ساتھ بوسہ لینا۔ چھونا فرج داخل کو دیکھنا بھی حرمت مصاہرت کو واجب کرتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض واقع ہوگا کہ جب بعضیت اور جزئیت کی وجہ سے حرمت ولد سے اس کے طرفین یعنی واطی اور موطوءہ کی طرف متعدی ہو جاتی ہے تو ایک بار وطی کرنے کے بعد موطوءہ، واطی پر حرام ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ ولد کے واسطہ سے واطی اور موطوءہ کے درمیان بھی جزئیت اور بعضیت متحقق ہے۔ حالانکہ واطی، موطوءہ پر حرام نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ واطی موطوءہ پر حرام ہو جاتا لیکن بقاءِ تناسل کی ضرورت کے پیش نظر واطی اور موطوءہ کے حق میں اس قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے یعنی اس جزئیت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے یعنی اگر ایک بار وطی کرنے کے بعد موطوءہ، واطی پر حرام ہو جاتی تو نسلِ انسانی کا دروازہ بند ہو جاتا اور لوگ حرج میں مبتلا ہو جاتے پس بقائے تناسل کی ضرورت کے پیش نظر واطی اور موطوءہ کے درمیان اس حکمی جزئیت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ آدم اور حوا کے

حق میں حقیقی جزئیت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے بلکہ حوا کے جز ہونے کے باوجود حوا کو آدم علیہ السلام کے لئے حلال رکھا گیا ہے یعنی حوا آدم کا حقیقۃً جزء ہے اور اس جزئیت کی وجہ سے آدم کے لئے حوا حلال نہ ہونی چاہیئے تھی مگر نسلِ انسانی کی بقاء کے خاطر آدم وحوا کے درمیان اس حقیقی جزئیت کا اعتبار نہیں کیا گیا پس اسی طرح نسلِ انسانی کی بقاء کی خاطر واطی اور موطوءہ کے درمیان حکمی جزئیت اور بعضیت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے بہر حال حرمتوں اور کرامتوں کے ثابت ہونے میں ولد اصل ہے اور ولد میں نہ کوئی عصیان ہے اور نہ عدوان یعنی حرمتِ مصاہرت کا سبب اولاً اور بالذات تو ولد ہے اور ولد منہی عنہ نہیں ہے اسلئے کہ ولد اللہ کے پیدا کرنے سے پیدا ہوا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی عیب اور قباحت نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ جسطرح ولد غیر زنا کرامتوں کا مستحق ہوتا ہے اسی طرح ولد زنا بھی تمام کرامتوں کا مستحق ہوتا ہے چنانچہ جسطرح ولد غیر زنا کی عبادت، شہادت اور امامت قابل قبول ہوتی ہے اور اسکا قاضی ہونا درست ہوتا ہے اسیطرح ولد زنا کی عبادت، شہادت اور امامت قابل قبول ہوتی ہے اور اس کا قاضی ہونا درست ہوتا ہے۔ اور جب ولد منہی عنہ نہیں ہے تو وہ غیر مشروع اور قبیح لعینہ بھی نہ ہوگا اور جب ولد غیر مشروع اور قبیح لعینہ نہیں ہے تو غیر مشروع اور قبیح لعینہ کو نعمت یعنی حرمتِ مصاہرت کا سبب بنانا لازم نہیں آئیگا اور رہی وطی خواہ حلال ہو خواہ حرام ہو تو وہ بالذات حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ ولد کے واسطہ سے اور ولد کے قائمقام ہونے کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقتِ علوق اور قرارِ حمل پر اطلاع پانا تو متعذر اور ناممکن ہے لہذا وطی جو ولد کا سببِ ظاہر اور اسکی طرف مفضی ہے اس کو ولد کا قائم مقام قرار دیکر حرمتِ مصاہرت کا سبب قرار دیدیا گیا ہے پس جس طرح وطیِ حلال مفضی الی الولد ہے اسی طرح وطیِ حرام بھی مفضی الی الولد ہے اور جس طرح حرمتِ مصاہرت کا سبب ہونے میں وطیِ حلال ولد کے قائم مقام ہے اسی طرح وطیِ حرام بھی ولد کے قائم مقام ہے اور جب ایسا ہے تو زنا بذاتہ حرمتِ مصاہرت کا سبب نہ ہوگا بلکہ ولد کے قائمقام ہونے کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت کا سبب ہوگا اور بقول صاحبِ حسامی یہ بات مسلم ہے کہ قائم مقام علتِ اصل کے ساتھ عمل کرتا ہے یعنی قائم مقام اور خلیفہ میں اصل کی صفات معتبر ہوتی ہیں خود اس کی اپنی صفات معتبر نہیں ہوتیں مثلاً مٹی افادۂ تطہیر میں پانی کے قائم مقام ہے تو مٹی میں پانی کی صفات یعنی اس کے مطہر ہونے کا اعتبار ہوگا یعنی جسطرح پانی کا پاک ہونا ضروری ہے اسی طرح مٹی کا پاک ہونا بھی ضروری ہوگا اور رہا مٹی کا اپنا وصف یعنی اس کا ملوث ہونا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ یہ وصف مٹی سے ساقط ہوجائے گا۔ چنانچہ اگر مٹی کے وصفِ تلویث کا اعتبار کیا جاتا تو مٹی سے طہارت ہرگز حاصل نہ ہوتی مٹی سے طہارت کا حاصل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ مٹی کا وصفِ تلویث ساقط ہوگیا ہے اسیطرح زنا حرمتِ مصاہرت ثابت کرنے میں چونکہ ولد کا قائم مقام ہے اسلئے حرمتِ مصاہرت ثابت کرنے میں زنا کے وصفِ حرمت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اس کا وصفِ حرمت باطل ہوجائے گا اور جب حرمتِ مصاہرت ثابت کرنے میں ولد کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے زنا کا وصفِ حرمت ساقط ہوگیا تو زنا اس حیثیت سے ممنوع اور حرام نہ رہا یعنی زنا اگرچہ زنا ہونے کی حیثیت سے ممنوع اور حرام ہے لیکن حرمتِ مصاہرت ثابت کرنے میں ولد کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے حرام اور ممنوع نہیں ہے اور جب زنا اس حیثیت سے ممنوع اور حرام نہیں ہے تو فعلِ حرام اور فعلِ ممنوع کو حرمتِ مصاہرت کا سبب قرار دینا لازم نہیں آئے گا اور جب اس صورت میں فعلِ حرام اور فعلِ غیر مشروع کو سبب قرار دینا لازم نہیں

آیا تو زنا کو لیکر احناف پر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

فَصْلٌ فِیْ حُکْمِ الْاَمْرِ وَالنَّهْیِ فِیْ ضِدِّ مَا نُسِبَا اِلَیْهِ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِیْ ذٰلِکَ۔

ترجمہ:۔ (یہ) فصل امر اور نہی کے حکم میں اس چیز کی ضد کے بیان میں ہے جس کی طرف یہ دونوں منسوب ہوں اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نے سابق میں مامور بہ اور منہی عنہ میں امر اور نہی کا حکم بیان فرمایا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مامور بہ میں امر کا حکم وجوب ہے یعنی امر کی وجہ سے مامور بہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور منہی عنہ میں نہی کا حکم تحریم ہے یعنی نہی کی وجہ سے منہی عنہ کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اس فصل کا مقصد امر اور نہی کی ضد میں ان دونوں کے حکم کو بیان کرنا ہے یعنی امر بالشی اپنی ضد (منہی عنہ) میں کیا ثابت کرتا ہے حرمت ثابت کرتا ہے یا کراہت اور نہی عن الشی اپنی ضد (مامور بہ) میں کیا ثابت کرتا ہے وجوب ثابت کرتا ہے یا ندب یا سنیت۔ مثلاً ایک شخص نے کہا "تحرک" حرکت کر اور اس کی ضد سکون ہے تو اس حرکت کرنے کے امر سے سکون کی حرمت ثابت ہوگی یا کراہت۔ اور اگر "لاتسکن" کہا تو اس کی ضد یعنی حرکت کا وجوب ثابت ہوگا یا ندب ثابت ہوگا یا سنیت ثابت ہوگی۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ یہاں علماء سے وہ علماء مراد ہیں جن کے نزدیک موجب امر وجوب ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہاں امر اور نہی کے مفہوم میں اختلاف بیان کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ امر بالشی کا مفہوم قطعی اور یقینی طور پر اس شے کی ضد سے نہی کے مفہوم کے مخالف ہے اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ امر کا مفہوم وجودی ہے۔ کیونکہ امر طلب فعل کو کہتے ہیں اور نہی کا مفہوم عدمی ہے کیونکہ نہی عدم فعل کی طلب کو کہتے ہیں اسی طرح امر اور نہی کے لفظوں اور صیغوں میں اختلاف بیان کرنا بھی مقصود نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کے صیغوں میں سے ہر ایک قطعی اور یقینی طور پر دوسرے کے مخالف ہے اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے چنانچہ امر کا صیغہ افعل آتا ہے اور نہی کا صیغہ لاتفعل آتا ہے۔ ہاں اس بارے میں اختلاف بیان کرنا مقصود ہے کہ اگر شے معین کا امر کیا گیا تو یہ امر اس شے سے جو اس شے معین کی ضد ہے نہی ہوگا یا نہیں مثلاً جب تحرک کہا گیا تو یہ حرکت کی ضد (سکون) سے نہی ہوگا یا نہیں یعنی صیغہ تحرک "لاتسکن" کے مرتبہ میں ہوگا یا نہیں۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ امر بالشی، اس کی ضد سے نہ تو نفس نہی ہوگا اور نہ نہی کو متضمن ہوگا۔ اسی طرح نہی عن الشی نہ تو اس کی ضد کا امر ہوگا اور نہ امر کو متضمن ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امر اور نہی دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف ہے صیغہ کے اعتبار سے بھی اور معنی کے اعتبار سے بھی۔ صیغہ کے اعتبار سے تو اس لئے خلاف ہے کہ امر کا صیغہ افعل آتا ہے اور نہی کا صیغہ لاتفعل آتا ہے اور معنی کے اعتبار سے اس لئے خلاف ہے کہ امر کے معنی طلب فعل کے ہیں اور نہی کے معنی منع فعل کے ہیں۔ اب اگر امر بالشی اسکی

ضد سے نہی ہو اور نہی عن الشئ اس کی ضد کا امر ہو تو اس صورت میں امر نہی ہو جائے گا اور نہی امر ہو جائے گا حالانکہ یہ بات یعنی امر کا نہی ہونا اور نہی کا امر ہونا محال ہے اور جو چیز محال کو متضمن ہوتی ہے وہ چونکہ خود محال ہوتی ہے اس لئے امر بالشی کا اس شی کی ضد سے نفسِ نہی ہونا یا نہی کو متضمن ہونا بھی محال ہوگا۔ اسی طرح نہی عن الشی کو اس کی ضد کا امر قرار دینا یا امر کو متضمن قرار دینا بھی محال ہوگا اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ امر بالشی اس کی ضد سے نفس نہی ہے یعنی کسی معین شے کا امر کرنا اسکی ضد سے نہی کرنے کے مترادف ہے۔ اسی طرح نہی عن الشی اس کی ضد کا نفس امر ہے یعنی کسی معین شے سے نہی کرنا اس کی ضد کے امر کرنے کے مترادف ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ امر وجوب اور حرمت دونوں پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے اسی طرح صیغہ نہی حرمت اور وجوب دونوں پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے یعنی صیغہ امر سے اگر ایک چیز کا وجوب ثابت ہوتا ہے تو اس کی ضد کی حرمت ثابت ہوتی ہے اسی طرح صیغہ نہی سے اگر ایک چیز کی حرمت ثابت ہوتی ہے تو اس کی ضد کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو صیغہ امر بعینہٖ امر بھی ہوگا اور بعینہٖ نہی بھی ہوگا اسی طرح صیغہ نہی بعینہٖ نہی بھی ہوگا اور بعینہٖ امر بھی ہوگا اور جب صیغہ امر اور صیغہ نہی امر اور نہی دونوں ہیں تو امر بالشی اس کی ضد سے نفسِ نہی ہوگی اور نہی عن الشی اس کی ضد کا نفسِ امر ہوگا۔ بعض حضرات نے کہا کہ امر بالشی اس کی ضد سے نفسِ نہی تو نہیں ہے البتہ نہی کو متضمن ہے اسی طرح نہی عن الشی اس کی ضد کا نفسِ امر تو نہیں ہے البتہ اس کی ضد کے امر کو متضمن ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ نہی کا مفہوم یعنی حرمت، مفہومِ امر یعنی وجوب کا جز ہے اس طور پر کہ وجوب دو چیزوں سے مرکب ہے ایک لزومِ فعل اور ایک حرمتِ ترک یعنی جس فعل کے ساتھ امر متعلق ہوتا ہے اس کا کرنا لازم ہوتا ہے اور اس کا ترک کرنا حرام ہوتا ہے اور کل، جز کو مستلزم اور متضمن ہوتا ہے لہذا امر بالشی نہی عن ضدہ کو متضمن ہوگا۔ اسی طرح امر کا مفہوم یعنی وجوب نہی کے مفہوم یعنی حرمت کا جزو ہے اس طور پر کہ حرمت دو چیزوں سے مرکب ہے ایک وجوبِ ترک، دوم حرمتِ فعل یعنی جس فعل سے نہی متعلق ہوتی ہے اس فعل کا ترک کرنا واجب اور اس کا کرنا حرام ہوتا ہے اور کل جز کو مستلزم اور متضمن ہوتا ہے لہذا نہی عن الشی اس کی ضد کے امر کو متضمن ہوگی۔ جو حضرات امر بالشی کو اس کی ضد سے نہی نہیں مانتے ہیں ان میں بھی اختلاف ہے ان میں سے بعض نے کہا کہ امر اگر ندب کے لئے ہے تو اس کی ضد سے نہی تنزیہی ہوگی اور اگر امر وجوب کے لئے ہے تو اس کی ضد سے نہی تحریم کے لئے ہوگی۔ اسی طرح اس کا برعکس ہے یعنی نہی اگر تحریم کے لئے ہے تو اس کی ضد کا امر وجوب کے لئے ہوگا اور اگر نہی تنزیہی ہے تو اسکی ضد کا امر ندب کیلئے ہوگا اور انہیں سے بعض حضرات نے کہا کہ امر اگر وجوب کیلئے ہے تو اسکی ضد نہی تحریم کیلئے ہوگی اور اگر امر ندب کیلئے ہے تو اسکی ضد سے بالکل نہی نہ ہوگی اسی طرح اسکا برعکس ہے یعنی نہی اگر تحریم کیلئے ہے تو اسکی ضد کا امر وجوب کیلئے ہوگا اور اگر نہی تنزیہی ہے تو اسکی ضد کا امر بالکل نہ ہوگا اور انہیں سے بعض حضرات نے کہا ہے کہ امر بالشی اسکی ضد سے نہی اسوقت ہوگا جبکہ اس شی کی ایک ہی ضد ہو جیسے امر بالایمان نہی عن الکفر ہے لیکن اگر اسکی بہت سی ضدیں ہوں تو وہ امر ان تمام اضداد سے نہی نہ ہوگا جیسے امر بالقیام کہ قعود، رکوع، سجود، اضطجاع وغیرہ اس کی بہت سی ضدیں ہیں پس امر بالقیام اسکی تمام ضدوں سے نہی نہ ہوگا اسی طرح اس کا برعکس ہے یعنی نہی عن الشی اس کی ضد کا امر اسوقت ہوگا جبکہ اس شے کی ایک ضد ہو جیسے نہی عن الکفر امر بالایمان ہے اور اگر اس کی بہت سی ضدیں ہوں تو نہی عن الشے سے اس کی تمام اضداد کا امر نہ ہوگا۔ مثلاً نہی عن القیام سے اس کی تمام اضداد کا امر نہیں ہوتا ہے۔

وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي كَرَاهَةَ ضِدِّهِ لَا أَنْ يَكُوْنَ مُوْجِبًا لَهُ أَوْ دَلِيْلًا عَلَيْهِ لِأَنَّهُ سَاكِتٌ عَنْ غَيْرِهِ وَلٰكِنَّهُ يَثْبُتُ بِهِ لُزُوْمُ التَّرْكِ ضَرُوْرَةَ حُكْمِ الْأَمْرِ وَالثَّابِتُ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ يَكُوْنُ ثَابِتًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ دُوْنَ الدَّلَالَةِ

ترجمہ: اور ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ امر بالشی اس کی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے یہ بات نہیں کہ امر بالشی اس کی ضد کی کراہت کو واجب کرنے والا ہے یا اس پر دلیل ہے۔ لیکن امر سے مامور بہ کی ضد کی حرمت حکم آمر کی وجہ سے ضرورتاً ثابت ہوجائے گی اور جو چیز اس طریقہ پر ثابت ہو، وہ بطریق اقتضاء ثابت ہوتی ہے نہ کہ بطریق دلالت۔

تشریح: مصنف رحمہ نے کہا کہ مذکورہ مختلف فیہ مسئلہ میں ہمارا مذہب مختار یہ ہے کہ امر بالشی اس شے کی ضد کے مکروہ تحریمی ہونے کا تقاضا کرتا ہے یعنی اگر کسی معین شے کا امر کیا گیا ہو تو اس شے کی ضد مکروہ تحریمی ہوگی مگر یہ بات اس وقت ہے جبکہ ضد کے ساتھ مشغول ہونا مامور بہ کو فوت نہ کرتا ہو چنانچہ اگر مامور بہ کی ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا پڑتا ہو تو اس ضد پر عمل کرنا مکروہ تحریمی نہ ہوگا بلکہ حرام ہوگا مثلاً یوم نحر میں باری تعالیٰ کی طرف سے گوشت کھانے کی دعوت دی گئی ہے اور کھانے کا امر کیا گیا ہے اور اس کھانے کی ضد نہ کھانا یعنی روزہ ہے پس اگر کوئی شخص اس ضد یعنی روزے کے ساتھ مشغول ہوگیا اور اس دن میں روزہ رکھ لیا تو اس سے چونکہ مامور بہ یعنی اجابت (دعوتِ خداوندی) کو فوت کرنا پڑتا ہے اس لئے یوم نحر کا روزہ صرف مکروہ تحریمی نہ ہوگا بلکہ حرام ہوگا۔ الحاصل امر بالشی اس شی کی ضد کی کراہتِ تحریمی کا تقاضا کرتا ہے امر بالشی نہ تو اس حرمت یعنی کراہتِ تحریمی کا موجب (واجب کرنے والا) ہے جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور نہ اس پر دلیل ہے جیسا کہ دوسرے بعض حضرات کا مذہب ہے یعنی مامور بہ کی ضد کی کراہت نہ تو امر بالشی کا موجب ہے اور نہ ہی امر بالشی اس پر دلالت کرتا ہے بلکہ امر بالشی ضرورۃً اس کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ متن میں کراہت کا لفظ مذکور ہے اور آپ نے لہ اور علیہ کی ضمیر کا مرجع حرمت کو قرار دیا ہے اور ایسا کرنے سے ضمیر اور مرجع کے درمیان مطابقت نہیں رہتی ہے حالانکہ ضمیر اور مرجع کے درمیان مطابقت کا ہونا ضروری ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف رحمہ نے لہ اور علیہ کی ضمیر کا مرجع حرمت کو قرار دیکر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ متن میں کراہت سے کراہت تحریمی مراد ہے کراہت تنزیہی مراد نہیں ہے لیکن پھر سوال ہوگا کہ لہ اور علیہ کی ضمیریں تذکیر کے لئے ہیں اور مرجع یعنی حرمت مؤنث ہے حالانکہ ضمیر اور مرجع کے درمیان تذکیر و تانیث کے اعتبار سے بھی مطابقت ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ضمیر کا مرجع ماذکر ہے اور ماذکر سے مراد حرمت ہے جیسا کہ مولوی اور نامی شروح حسامی میں ضمیر کا مرجع ماذکر کو قرار دیا ہے اور ماذکر مذکر ہے نہ کہ مؤنث۔ بہرحال مامور بہ کی ضد کی کراہت نہ تو امر بالشی کا موجب ہے اور نہ امر بالشی اس پر دلالت کرتا ہے بلکہ امر بالشی اس کا تقاضا کرتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ امر بالشی شے کے غیر کے بارے میں بالکل ساکت ہے اور امر بالشی جب شے کے غیر کے بارے میں ساکت ہے تو امر بالشی شے کے غیر پر کیسے

دلالت کرے گا اور تضاد تغایر سے بڑھ کر ہوتا ہے لہذا امر بالشی جب شے کے غیر پر دلالت نہیں کرتا ہے تو وہ شے کی ضد پر بدرجۂ اولیٰ دلالت نہیں کریگا اور امر بالشی جب شے کی ضد پر دلالت نہیں کرتا ہے تو وہ شے کی ضد کے لئے مُوجِب کیسے بن سکتا ہے۔ الغرض مامور بہ کی ضد کی کراہت نہ تو امر بالشی کا موجب ہے اور نہ امر بالشے اس پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب امر بالشی اس شے کے غیر اور ضد کے بارے میں بالکل ساکت ہے تو پھر اس شے کی ضد کی حرمت یعنی کراہتِ تحریمی کس طرح ثابت ہوگی۔ حالانکہ آپ یہ فرما چکے ہیں کہ امر بالشی سے شی کی ضد کی کراہت ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شے کی ضد کی کراہتِ تحریمی حکم آمر کی وجہ سے ضرورتاً ثابت ہوتی ہے کیونکہ وجودِ شے کی طلب اس کی ضد کے انتفار کا تقاضہ کرتی ہے یعنی آمر حکیم ہے اور حکیم جب کسی چیز کے وجود کو طلب کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکیم اس کی ضد کے انتفار کو بھی طلب کرتا ہے پس مامور بہ کی ضد کا انتفار حکم آمر کی وجہ سے ضرورتاً ثابت ہوگا اور جو چیز ضرورتاً ثابت ہوتی ہے وہ بطریقِ اقتضاء ثابت ہوتی ہے نہ کہ بطریق دلالت لہذا امر بالشی سے اس کی ضد کا انتفار ضرورتاً اور اقتضاءً ثابت ہوگا نہ کہ دلالۃً اور ضرورت ادنیٰ یعنی کراہت کو ثابت کرنے سے پوری ہوجاتی ہے اور جب ضرورت کراہت ثابت کرنے سے پوری ہوجاتی ہے تو امر بالشی سے اس کی ضد کی حرمت ثابت نہ ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ یہاں اقتضار سے وہ اصطلاحی اقتضار مراد نہیں ہے جس کے معنی آتے ہیں منطوق کو صحیح کرنے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا کیونکہ منطوق کی صحت کراہت پر موقوف نہیں ہوتی ہے بلکہ یہاں اقتضار سے مراد وہ ہے جو غیر مقصود ہو اور بطریق ضرورت ثابت ہو یعنی جس طرح مقتضیٰ ضرورتاً ثابت ہوتا ہے اسی طرح مامور بہ کی ضد کی کراہت بھی ضرورتاً ثابت ہوتی ہے پس مامور بہ کی ضد کی کراہت ضرورۃً ثابت ہونے میں چونکہ مقتضیٰ کے مشابہ ہے اسلئے مامور بہ کی ضد کی کراہت ثابت کرنے کے لئے بھی اقتضار کا لفظ ذکر کر دیا گیا۔

وَثَمَرَةُ هٰذَا الْأَصْلِ أَنَّ التَّحْرِيْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا بِالْأَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ إِلَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يُفَوِّتُ الْأَمْرَ فَإِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوْهًا كَالْأَمْرِ بِالْقِيَامِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰى إِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلٰوتُهُ وَلٰكِنَّهُ يُكْرَهُ۔

ترجمہ:۔ اور اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ (تفویت کی صورت میں) ضد کی تحریم چونکہ امر سے مقصود نہیں ہے اسلئے) وہ تحریم معتبر نہ ہوگی مگر اس حیثیت سے کہ ضد کے ساتھ مشغولیت مامور بہ کو فوت کردے پس جب مامور بہ کو فوت نہ کرے تو وہ ضد مکروہ ہوگی جیسا کہ رکعت ثانیہ سے قیام کا امر قعود سے قصداً نہی نہیں ہے حتی کہ جب بیٹھا پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن مکروہ ہوگی۔

تشریح:۔ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ سابق میں بیان کردہ اصل (کہ امر بالشی اس شے کی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے) کا فائدہ یہ ہے کہ اگر ضد کے ساتھ مشغول ہونا مامور بہ کو فوت کر دیتا ہو تو اس ضد

پر عمل کرنا حرام ہوگا مگر ضد کی یہ تحریم امر سے مقصود نہیں ہوتی ہے کیونکہ امر کو تحریم ضد کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ امر کو ایجاب (واجب کرنے) کے لئے وضع کیا گیا ہے اور رہی ضد کی تحریم تو وہ ضرورتاً ثابت ہوتی ہے جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے بہر حال ضد کی تحریم امر سے مقصود نہیں ہوتی ہے اور جب یہ تحریم امر سے مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار بھی نہ ہوگا۔ ہاں، اگر ضد پر عمل کرنا مامور بہ کو فوت کر دینا ہو تو اس صورت میں اس تحریم کا اعتبار ہوگا کیونکہ اس صورت میں ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ فوت ہو جاتا ہے اور مامور بہ کو فوت کرنا حرام ہے لہذا اس کی وجہ سے یہ تحریم لازم آئی یعنی ضد کے ساتھ مشغول ہونا وہ بھی حرام ہوگا۔ پس جب مامور بہ کو فوت کر دینے کی صورت میں ضد کے ساتھ مشغول ہونا حرام ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ فوت نہ ہوتا ہو تو ضد کے ساتھ مشغول ہونا حرام نہ ہوگا بلکہ تاخیرِ مامور بہ کی وجہ سے مکروہ ہوگا مثلاً رکعتِ اولیٰ میں سجدہ ثانیہ سے سر اٹھانے کے بعد دوسری رکعت کے لئے قیام کا امر یا تشہد سے فراغت کے بعد تیسری رکعت کے لئے قیام کا امر قعود سے قصداً انہی نہیں ہے یعنی مذکورہ صورتوں میں قیام کے امر سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ امر بالقیام، قعود سے قصداً اور ارادۃً نہی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ قعود حرام نہ ہوگا بلکہ مامور بہ (قیام) میں تاخیر کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ مکروہ ہوگا چنانچہ رکعتِ اولیٰ میں سجدہ ثانیہ سے سر اٹھانے کے بعد اگر مصلی تھوڑی دیر کے لئے اتنی دیر بیٹھ گیا کہ مامور بہ یعنی قیام فوت نہ ہوتا ہو اور پھر کھڑا ہو گیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مامور بہ کی تاخیر کی وجہ سے مکروہ ہوگی۔ ہاں اگر قعود کے طویل ہونے کی وجہ سے مامور بہ یعنی قیام فوت ہو جائے تو اس صورت میں قعود حرام ہوگا اور ایسا کرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَعَلٰى هٰذَا الْقَوْلِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ النَّهْيُ مُقْتَضِيًا فِيْ ضِدِّهٖ اِثْبَاتَ سُنَّةٍ تَكُوْنُ فِي الْقُوَّةِ كَالْوَاجِبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ

ترجمہ:- اور اس قول پر اس بات کا احتمال ہے کہ نہی (نہی عنہ کی ضد میں اثباتِ سنت کا تقاضہ کرنے والی ہو (اور وہ سنت) قوت میں واجب کے مانند ہو اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب محرم کو سلا ہوا کپڑا پہننے سے منع کر دیا گیا تو ازار اور رداء کا پہننا سنت ہوگا۔

تشریح:- مصنف رح نے کہا کہ سابق میں بیان کردہ اصول (کہ امر بالشی اس شی کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے) اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ نہی عن الشی، اس شے کی ضد میں اثباتِ سنت کا تقاضہ کرے اور وہ سنت قوت میں واجب کے مانند ہوتی ہے مگر واجب سے کمتر ہوتی ہے جیسا کہ کراہت حرمت سے کمتر ہوتی ہے یعنی جس طرح امر بالشی سے اس شے کی ضد میں کراہت ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح نہی عن الشی سے اس شے کی ضد میں سُنّیت ثابت ہو جاتی ہے اسی وجہ سے فقہاء نے کہا کہ جب محرم کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا جیسا کہ حدیث "لا یلبس القمیص ولا العمائم

ولا السراویلات ولا البرانس ولا الخفاف الا احد لا یجد نعلین فلیلبس خفین ولیقطعہما اسفل من الکعبین" سے معلوم ہوتا ہے۔ تو بغیر سلے ہوئے کپڑوں کا پہننا مامور ہوگا اور ازار اور ردا چونکہ بغیر سلے ہوتے ہیں اسلئے ان کے پہننے کی سنیت ثابت ہوجائے گی یہ ذہن نشین رہے کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ نہی عن الشی، اس شے کی ضد میں سنیت ثابت کرتی ہے تو یہاں سنت سے وہ سنت متعارفہ بین الفقہاء مراد نہیں ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً مروی ہو کیونکہ یہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل کے بغیر ثابت نہیں ہوسکتی ہے بلکہ یہاں سنت سے مراد یہ ہے کہ مکلف نہی عن الشی کی ضد پر بلا ترک اسی طرح عمل کریگا جیسا کہ سنت موکدہ پر عمل کیا جاتا ہے۔

فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ اَسْبَابِ الشَّرَائِعِ

ترجمہ:۔ یہ فصل احکام مشروعہ کے اسباب کے بیان میں ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح نے مقاصد اور مقاصد کی تقسیم سے فارغ ہوکر وسائل اور اسباب کو ذکر کیا ہے یہاں اسباب سے مراد طرق ہیں اور شرائع سے مراد احکام مشروعہ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ یہ فصل ان طریقوں کے بیان میں ہے جن سے احکام مشروعہ کو پہچانا جاتا ہے اور ان کے ذریعے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ لغت میں سبب اس کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ مقصود تک رسائی ممکن ہو اسی لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے رسی کو بھی سبب کہتے ہیں کیونکہ رسی کے ذریعہ بھی کنویں کے پانی تک رسائی ممکن ہوتی ہے اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول "فلیمدد بسبب الی السماء" ہے یعنی تو تان لے ایک رسی آسمان کو۔ اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے راستہ کا نام سبب رکھا گیا ہے کیونکہ راستہ کے ذریعہ بھی مقصود تک رسائی ممکن ہوتی ہے اور شریعت کی اصطلاح میں ہر اس وصف ظاہر پر سبب کا اطلاق ہوتا ہے جو وصف منضبط ہو اور نقلی دلیل اس بات پر دلالت کرے کہ وہ وصف حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لئے معرف اور شناخت کا ذریعہ ہے یعنی دلیل نقلی اس بات پر دلالت کرے کہ شارع نے اس وصف کو فلاں حکم کے ثبوت کے لئے علامت بنایا ہے انھیں اسباب کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ اس سلسلہ میں تین مذہب ہیں پہلا مذہب جسکے قائل ہمارے علمائے احناف، بعض شوافع اور جمہور متکلمین ہیں یہ ہے کہ احکام مشروعہ خواہ از قبیلہ اصول ہوں جیسے اللہ کی ذات اور صفات پر ایمان۔ خواہ از قبیلہ فروع ہوں جیسے عبادات معاملات، کفارات اور عقوبات۔ ان تمام احکام کے لئے اسباب ہیں اور یہ احکام شریعت میں انھیں اسباب سے ثابت ہیں اور بحسب الظاہر انھیں اسباب کی طرف منسوب اور مضاف ہوتے ہیں اگرچہ حقیقی موجب اور شارع صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ دوسرا مذہب جس کے قائل بعض اصولیین ہیں یہ ہے کہ یہ حضرات اسباب کا بالکل انکار کرتے ہیں یعنی اسباب نہ عبادات کے لئے ہیں نہ معاملات کے لئے اور نہ عقوبات کے لئے نہ بحسب الظاہر ہیں اور نہ بحسب الحقیقت بلکہ یہ حضرات یہ کہتے ہیں کہ حکم منصوص علیہ میں ظاہر نص سے ثابت ہوتا ہے اور غیر منصوص علیہ میں حکم اس وصف کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جس وصف کو علت قرار دیا گیا ہے چنانچہ وہ وصف غیر منصوص علیہ (فرع) میں ثبوت حکم کی علامت ہوتا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ

ایجاب (واجب کرنا) باری تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے جیسے صفت تخلیق باری تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے اب اگر ایجاب کو اسباب کی طرف مضاف اور منسوب کر دیا گیا تو یہ صفت خاصہ اللہ تعالیٰ سے منقطع اور جدا ہو جائے گی۔ حالانکہ باری تعالیٰ سے اس کی صفتِ خاصہ کو قطع کرنا جائز نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر احکام کے لئے اسباب ہوں تو اسباب و احکام کے درمیان انفکاک نہ ہونا چاہیئے حالانکہ انفکاک موجود ہے کیونکہ شرع سے پہلے اسباب موجود تھے مگر احکام موجود نہیں تھے اسی طرح اگر کوئی شخص دارالحرب میں مسلمان ہو گیا اور اس نے دارالاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی تو اس کے حق میں اسباب تو متحقق ہیں مگر اس پر عبادات واجب نہیں ہیں۔ الحاصل اسباب اور احکام کے درمیان انفکاک کا پایا جانا اس بات کی علامت ہے کہ احکام کے لئے اسباب نہیں ہیں۔

فاضل مصنف نے "جعلها الشرع اسبابا لها" سے ان دونوں دلیلوں کا جواب دیا ہے۔ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ کب کہا ہے کہ اسباب بذاتہا مُوجِب ہیں یہاں تک کہ صفتِ ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع کرنا لازم آئے ہم تو یہ کہتے ہیں کہ حقیقی مُوجِب تو اللہ تعالیٰ ہیں البتہ احکام اسباب کی طرف مضاف ہوتے ہیں اور سبب کی طرف حکم کے مضاف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حکم دوسرے کی طرف مضاف نہ ہو مثلاً قتل، حقیقۃً تلوار وغیرہ سے حاصل ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود قتل کو قاتل کی طرف مضاف کیا جاتا ہے حتیٰ کہ قصاص قاتل پر واجب ہوتا ہے نہ کہ تلوار پر پس اسی طرح یہاں بھی یہ ہو سکتا ہے کہ احکام کو حقیقۃً واجب کرنے والا تو اللہ ہو مگر یہ احکام اسباب کیطرف بھی مضاف ہوتے ہوں اور جب ایسا ہے تو اسباب کیطرف، احکام کے منسوب ہونے سے صفتِ ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع کرنا لازم نہ آئے گا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب اسباب بذاتہا موجِب نہیں ہیں بلکہ اللہ کے موجِب بنانے سے موجِب ہوئے ہیں تو وردِ شرع سے پہلے اسباب موجود نہیں ہونگے کیونکہ وردِ شرع سے پہلے اللہ تعالیٰ نے ان کو اسباب نہیں بنایا ہے اور جب وردِ شرع سے پہلے اسباب موجود نہیں ہیں بلکہ وردِ شرع کے بعد موجود ہوئے ہیں تو وردِ شرع کے بعد اسباب اور احکام دونوں موجود ہونگے اور جب وردِ شرع کے بعد اسباب اور احکام دونوں موجود ہیں تو ان دونوں کے درمیان انفکاک نہ ہوگا۔ اور رہا دارالحرب میں رہنے والے مسلمان سے عبادات کا ساقط ہو جانا تو وہ اسلئے نہیں کہ دارالحرب میں اسباب متحقق ہیں مگر احکام (عبادات) واجب نہیں ہیں بلکہ احکام بھی موجود ہیں مگر دفعِ حرج کے خاطر عبادات کو ساقط کر دیا گیا ہے۔

اور تیسرا مذہب جس کے قائل جمہور اشاعرہ ہیں یہ ہے کہ حقوق العباد اور عقوبات کے درمیان اور عبادات کے درمیان فرق ہے چنانچہ ان حضرات نے کہا کہ حقوق العباد اور عقوبات کے لئے اسباب ہوتے ہیں اور ان کا وجوب اسباب کی طرف مضاف اور منسوب ہوتا ہے اسلئے کہ حقوق العباد اور عقوبات بندے کے کسب سے حاصل ہوتے ہیں لہٰذا ان کو بندے ہی کیطرف مضاف کیا جائے گا اور رہی عبادات تو ان کے وجوب میں بندے کے کسب کو چونکہ کوئی دخل نہیں ہے بلکہ ان کا وجوب صرف باری تعالیٰ کے ایجاب اور باری تعالیٰ کے خطاب کی طرف مضاف ہوتا ہے اسلئے عبادات کے واسطے اسباب نہ ہوں گے۔ لیکن ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ فرق ضعیف ہے کیونکہ جب بعض احکام کو دلیل کے ساتھ اسباب کی طرف مضاف کرنا جائز ہے تو تمام احکام کو اسباب کی طرف مضاف کرنا جائز ہوگا۔

اِعْلَمْ اَنَّ اَصْلَ الدِّیْنِ وَ فُرُوْعَهٗ مَشْرُوْعَةٌ بِاَسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ اَسْبَابًا لَهَا كَالْحَجِّ بِالْبَیْتِ وَالصَّوْمِ بِالشَّهْرِ وَالصَّلٰوةِ بِاَوْقَاتِهَا وَالْعُقُوْبَاتِ بِاَسْبَابِهَا وَ الْكَفَّارَةِ الَّتِیْ هِیَ دَائِرَةٌ بَیْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوْبَةِ بِمَا تُضَافُ اِلَیْهِ مِنْ سَبَبٍ مُتَرَدِّدٍ بَیْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ وَالْمُعَامَلَاتِ بِتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمُقَدَّرِ بِمُتَعَاطِیْهَا وَالْاِیْمَانِ بِالْاٰیَاتِ الدَّالَّةِ عَلٰی حُدُوْثِ الْعَالَمِ

ترجمہ: تو جان کہ اصل دین کی اور اس کے فروع ایسے اسباب کے ساتھ مشروع ہیں جنکو شرع نے ان کے لئے اسباب بنایا ہے جیسے حج (کا وجوب) بیت کے ساتھ (متعلق) ہے اور روزے (کا وجوب) شہر کے ساتھ (متعلق) ہے اور نماز (کا وجوب) اس کے اوقات کے ساتھ (متعلق) ہے اور عقوبات (کا وجوب) ان کے اسباب کے ساتھ (متعلق) ہے اور اس کفارہ (کا وجوب) جو کفارہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اس سبب کے ساتھ جو ممانعت اور اباحت کے درمیان متردد ہے (متعلق) ہے جس سبب کی طرف اس کفارہ کو مضاف کیا جاتا ہے اور معاملات ان کے ارتکاب کے ذریعہ بقائے عالم کے تعلق کی وجہ سے مشروع ہیں اور ایمان باللہ کا وجوب ان آیات کے ساتھ متعلق ہے جو آیات حدوثِ عالم پر دلالت کرنے والی ہیں۔

تشریح: فاضل مصنف نے مذاہب ثلاثہ میں سے مذہب اول کو جو خود مصنف کا مذہب بھی ہے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ دین کے اصول اور فروع شریعتِ اسلام میں ان اسباب کے ساتھ مشروع ہیں جنکو شارع نے اصول اور فروع کے لئے اسباب بنایا ہے یعنی احکام شرع کے لئے اسباب ہوتے ہیں اور وہ احکام ان اسباب کی طرف مضاف ہوتے ہیں اگرچہ حقیقی موجب اور شارع اللہ تعالیٰ ہیں۔ سبب ظاہری موجب تو ہو سکتا ہے لیکن حقیقی موجب نہیں ہو سکتا۔ بہر حال مذہب اول کے مطابق احکامِ شرع کے لئے اسباب کا ہونا ضروری ہے مثلاً حج کا وجوب بیت اللہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی حج کا سبب بیت اللہ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شرع میں حج بیت کی طرف مضاف کیا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" اور پہلے گذر چکا ہے کہ اضافت سببیت کی دلیل ہوتی ہے لہٰذا بیت وجوبِ حج کا سبب ہوگا۔ اور بیت چونکہ واحد ہے اس میں تکرار نہیں ہے اس لئے حج کے وجوب میں بھی تکرار نہ ہوگا کیونکہ سبب کے تکرار سے مسبب مکرر ہوتا ہے بغیر سبب کے تکرار کے مسبب مکرر نہیں ہوتا اور رہا حج کا وقت تو وہ جواز ادا کے لئے شرط ہے نہ کہ سبب کے لئے یہی وجہ ہے کہ حج وقت کی طرف مضاف نہیں ہوتا ہے اور روزے کا وجوب شہر کے ساتھ متعلق ہے یعنی وجوب صوم کا سبب شہرِ رمضان ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صوم شہرِ رمضان کی طرف مضاف کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صوم شہرِ رمضان اور شہرِ رمضان کے تکرار سے روزہ کا وجوب مکرر ہو جاتا ہے اور شہرِ رمضان کے دخول سے پہلے روزہ رمضان

درست نہیں ہے اور یہ سب باتیں شہر رمضان کے سبب ہونے کی علامت ہیں۔ رہا یہ سوال کہ وجوب صوم کا سبب صرف ایام ہیں یا ایام اور لیالی دونوں ہیں تو اس سلسلہ میں قاضی امام ابوزید اور صدر الاسلام اور علاء فخر الاسلام کا مسلک یہ ہے کہ وجوبِ صوم کا سبب صرف ایام ہیں لیالی کو سبب ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے اور امام سرخسی رح کا مذہب یہ ہے کہ وجوبِ صوم کا سبب مطلقاً شہودِ شہر ہے اس میں ایام اور لیالی دونوں برابر ہیں اور نماز کے وجوب کا سبب نماز کے اوقات ہیں کیونکہ نماز کو وقت کی طرف مضاف کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے صلوۃِ فجر، صلوۃِ ظہر وغیرہ اور وقت کے تکرار سے نماز مکرر ہو جاتی ہے اور وقت سے پہلے نماز درست نہیں ہوتی ہے بلکہ وقت کے دخول کے بعد درست ہوتی ہے اور یہ سب باتیں چونکہ سببیت کی علامت ہیں اسلئے وقت، نماز کے وجوب کا سبب ہوگا اور عقوبات کا وجوب ان کے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اسباب سے مراد وہ جنایات ہیں جنکی طرف ان عقوبات و حدود کو مضاف کیا جاتا ہے مثلاً حدِ زنا اور حدِ سرقہ کہا جاتا ہے اور ان جنایات کے تکرار سے حدود مکرر ہو جاتی ہیں اور جنایات سے پہلے حدود واجب نہیں ہوتیں بلکہ ان کے بعد واجب ہوتی ہیں اور یہ سب باتیں سبب ہونے کی علامت ہیں لہذا جنایات، عقوبات وحدود کے لئے اسباب واقع ہونگی۔ مصنف رح کہتے ہیں کہ کفارہ جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اس کا وجوب اس سبب کے ساتھ متعلق ہوگا جسکی طرف کفارہ مضاف ہوتا ہے اور وہ سبب ممانعت اور اباحت کے درمیان متردد ہوتا ہے حاصل یہ کہ کفارہ من وجہ عبادت ہے اور من وجہ عقوبت ہے۔ عبادت تو اسلئے ہے کہ کفارہ ایسی چیز کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے جو چیز عبادت ہوتی ہے مثلاً روزہ، اعتاق اور اطعام طعام کی صورت میں صدقہ۔ تینوں چیزیں عبادت ہیں اور جسطرح عبادت کے لئے نیت کرنا شرط ہے اسی طرح کفارہ ادا کرنے کے لئے بھی نیت کرنا شرط ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کفارہ گناہوں کے لئے مکفر ہوتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ گناہوں کی تکفیر صرف عبادت سے ہوتی ہے لہذا کفارہ عبادت ہوگا۔ اور کفارہ عقوبت اسلئے ہے کہ کفارہ فعل ممنوع کی جزاء ہوتا ہے اور عقوبت بھی فعل ممنوع کی جزاء ہے لہذا ان دونوں مقدموں سے معلوم ہوا کہ کفارہ عقوبت ہے اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ کفارہ جنایت پر مرتب ہوتا ہے اور جو چیز جنایت پر مرتب ہوتی ہے وہ عقوبت کہلاتی ہے۔ لہذا کفارہ عقوبت ہوگا۔ الغرض کفارہ، عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اور جب کفارہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے تو اس کا سبب ایسی چیز ہوگی جو ممانعت اور اباحت کے درمیان متردد ہو تاکہ عبادت ہونے کی وجہ سے کفارہ کو سبب کی صفتِ اباحت کی طرف مضاف کیا جا سکے اور عقوبت ہونے کی وجہ سے صفتِ ممانعت کی طرف مضاف کیا جا سکے۔ اور سبب اور مسبب کے درمیان ایک گونہ مناسبت متحقق ہو سکے جیسے قتل خطا کہ وہ ممانعت اور اباحت کے درمیان متردد ہے۔ قتلِ خطا میں ممانعت تو اسلئے ہے کہ قاتل نے تثبت اور تحری (جہاد اور کوشش) کو ترک کر دیا ہے حتی کہ تیر بجائے شکار کے آدمی کو جا لگا۔ اور اباحت اس لئے ہے کہ اس نے شکار پر نشانہ لگایا ہے اور شکار پر نشانہ لگانا مباح ہے پس یہ قتل اس کفارہ کے وجوب کا سبب ہے جو کفارہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اور کفارہ کی جہتِ عبادت، اباحت کی طرف مضاف ہے اور جہتِ عقوبت ممانعت کی طرف مضاف ہے اور جیسے رمضان کے دن میں عمداً روزے کا افطار کرنا اس حیثیت سے تو مباح ہے کہ اس نے

اپنی محظور چیز کو استعمال کیا ہے اور اس حیثیت سے ممنوع ہے کہ افطار روزے پر جنایت ہے۔ بہرحال جب رمضان کے دن میں عمداً روزے کا افطار ممانعت اور اباحت دونوں کے درمیان دائر ہے تو اس کو وجوب کفارہ کا سبب قرار دینا درست ہوگا۔ مصنف رح نے فرمایا کہ معاملات (بیع، اجارہ، نکاح وغیرہ) کی مشروعیت کا سبب عالم کی وہ بقاء ہے جس کا ازجانب قدرت فیصلہ کر دیا گیا اور وہ ان معاملات کے ارتکاب کرنے کے ساتھ متعلق ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو پیدا فرمایا اور قیامت تک کے لئے اسکی بقاء کو مقدر کر دیا یعنی اللہ تعالیٰ یہ فیصلہ فرما چکے کہ یہ عالم قیامت تک باقی رہے گا۔ اور اس عالم کی بقاء موقوف ہے دو چیزوں کی بقاء پر ایک جنس کی بقاء مثلاً انسان اور دیگر حیوانات کی بقاء۔ دوم نفس کی بقاء یعنی افرادِ انسان مثلاً خالد، حامد وغیرہ کی بقاء اور جنس کی بقاء توالد و تناسل پر موقوف ہے اور نفس کی بقاء ضروریات زندگی حاصل ہونے پر موقوف ہے۔ اور توالد و تناسل دو طریقہ پر حاصل ہو سکتا ہے ایک غیر مشروع طریقہ پر یعنی زنا کے ذریعہ دوم مشروع طریقے پر یعنی نکاح کے ذریعہ پس بقائے عالم کے خاطر مشروع طریقہ یعنی نکاح کو اختیار کیا گیا۔ اسی طرح ضروریاتِ زندگی حاصل کرنے کے بھی دو طریقے ہیں ایک غیر مشروع طریقہ مثلاً غصب، چوری لوٹ مار وغیرہ۔ دوم مشروع طریقہ مثلاً باہمی رضامندی سے تجارت۔ پس بقائے عالم کے خاطر مشروع طریقہ یعنی تجارت بالتراضی کو اختیار کیا گیا بہرحال جب نکاح اور تجارت وغیرہ معاملات کو بقائے عالم کی وجہ سے مشروع کیا گیا ہے تو بقائے عالم ہی معاملات کے مشروع ہونے کا سبب ہوگا۔

مصنف رح کہتے ہیں کہ اللہ اور اس کی صفات پر ایمان کا وجوب ان آیات کے ساتھ متعلق ہے جو آیات حدوثِ عالم پر دلالت کرتی ہیں۔ یہاں آیات سے نصوص مراد نہیں ہیں بلکہ علامات مراد ہیں یعنی اللہ اور اس کی صفات پر ایمان کا وجوب علاماتِ حدوثِ عالم کے ساتھ متعلق ہے اور عالم کا حدوث یعنی اللہ کے علاوہ ہر چیز کا مسبوق بالعدم ہونا ایمان باللہ کا سبب ہے اس طور پر کہ عالم نام ہے تمام ممکنات کا اور ممکنات اپنے وجود میں مؤثر کے محتاج ہوتے ہیں پس ممکنات کا وجود، مؤثر یعنی صانع کے وجود پر دلالت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو صانع کے وجود پر ایمان لانا ضروری ہوگا۔

بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کا حدوث ایمان باللہ کا سبب ہے اسی کی طرف حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول اشارہ کرتا ہے۔ آپ نے فرمایا "البعر تدل علی البعیر و آثار المشی تدل علی المسیر فہذا الہیکل العلوی والمرکز السفلی أما یدلان علی الصانع العلیم الخبیر۔ یعنی مینگنی کا وجود اونٹ کے وجود پر دلالت کرتا ہے اور چلنے کے نشانات چلنے والے پر دلالت کرتے ہیں پس یہ بھاری بھرکم آسمان اور زمین کیا صانع علیم و خبیر پر دلالت نہیں کرتے ہیں یعنی ضرور دلالت کرتے ہیں اسی کے ہم معنیٰ ایک اعرابی کا کلام ہے اس نے کہا البعر یدل علی البعیر و آثار الاقدام علی المسیر فالسماء ذات الابراج والارض ذات فجاج کیف لا یدلان علی اللطیف الخبیر۔ یعنی مینگنی اونٹ پر دلالت کرتی ہے اور قدموں کے نشانات چلنے والے پر دلالت کرتے ہیں پس برجوں والا آسمان اور گھاٹیوں والی زمین لطیف و خبیر پر کیسے دلالت نہیں کرے گی۔ چونکہ حدوثِ عالم اور کائنات کا ذرہ ذرہ باری تعالیٰ کے وجود پر دلالت کرتا ہے اسی لئے امام الہام حضرت امام ابوحنیفہ رح نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی نبی دنیا میں نہ آتا تو بھی اللہ کے وجود پر ایمان لانا واجب اور ضروری ہوتا اسی بات کو بیان کرنے کے لئے مولانا

محمود حسن دیوبندیؒ نے یہ شعر کہا ہے ؎

انقلاباتِ جہاں واعظِ رب ہیں سن لو ؛ ہر تغیر سے صدا آتی ہے فافہم فافہم

وَاِنَّمَا الْاَمْرُ لِاِلْزَامِ اَدَاءِ مَاوَجَبَ عَلَيْنَا بِسَبَبِهِ السَّابِقِ كَالْمَبِيْعِ يَجِبُ بِهِ الثَّمَنُ ثُمَّ يُطَالَبُ بِالْاَدَاءِ وَدَلَالَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰى وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ عَلَى النَّائِمِ وَالْمَجْنُوْنِ وَالْمُغْمٰى عَلَيْهِ اِذَا لَمْ يَزِدِ الْجُنُوْنُ وَالْاِغْمَاءُ عَلٰى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ

ترجمہ:۔ اور امر اس چیز کی ادا کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہم پر اپنے سبب سابق کے ساتھ واجب ہوئی ہے جیسے بیع اس کی وجہ سے ثمن واجب ہوتا ہے پھر اس کی ادا کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس اصل کی دلیل فقہاء کا اجماع ہے (اس بات) پر کہ نائم، مجنون اور بے ہوش پر نماز واجب ہے جبکہ جنون اور اغماء ایک دن، رات پر زائد نہ ہوا ہو۔

تشریح:۔ یہ عبارت منکرین اسباب کے اعتراض کا جواب ہے اصولیین کی ایک جماعت ایسی ہے جو سرے سے اسباب کا انکار کرتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر وجوب اسباب سے ثابت ہوگا تو تحصیلِ حاصل لازم آئے گا کیونکہ امر بھی ایجاب (واجب کرنے) کے لئے ہوتا ہے اور اسباب سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے اور اسباب اور امر دونوں سے وجوب کا ثابت ہونا تحصیلِ حاصل ہے بہر حال وجوب جب امر سے ثابت ہوتا ہے تو اسباب کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں (۱) نفسِ وجوب (۲) وجوبِ ادا۔ پس نفس وجوب تو اسباب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور وجوبِ ادا امر کے ساتھ متعلق ہوتا ہے یعنی پہلے سبب کی وجہ سے نفسِ وجوب ثابت ہوتا ہے اور پھر امر کی وجہ سے جب اس کی ادا کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو وجوبِ ادا ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً عقدِ بیع سے مشتری کے ذمہ میں ثمن واجب ہو جاتا ہے مگر اسکی ادائیگی واجب نہیں ہوتی مگر جب بائع کی طرف سے ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو اس مطالبہ سے یعنی امر سے مشتری پر ثمن کی ادائیگی واجب ہو جاتی ہے۔ چونکہ نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا دو الگ الگ چیزیں ہیں اس لئے بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شے ذمہ میں واجب تو ہو جاتی ہے لیکن فی الحال اس کی ادائیگی واجب نہیں ہوتی مثلاً ایک ماہ کے ادھار ثمن کے عوض عقد بیع ہے کہ اس صورت میں نفسِ بیع سے ثمن مشتری کے ذمہ میں واجب تو ہو جاتا ہے لیکن فی الحال اس کی ادائیگی واجب نہیں ہوتی بلکہ بائع کی طلب کے بعد اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔

اور اس اصل (کہ سبب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور امر سے وجوب ادا ثابت ہوتا ہے) کی دلیل یہ ہے کہ تمام فقہاءِ احناف اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایک دن رات سے کم مثلاً چار نمازوں کا وقت نیند کی

حالت میں یا مجنون کی حالت میں یا بے ہوشی کی حالت میں گذارا تو اس شخص پر ان نمازوں کی قضاء واجب ہوگی اور قضا فرع ہے ادا کی یعنی قضا اسی چیز کی واجب ہوتی ہے جس کا پہلے سے وجوب ثابت ہو پس اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نائم، مجنون اور بے ہوش پر مذکورہ چاروں نمازیں جو حالتِ نوم یا حالتِ جنون یا حالتِ اغماء میں گذری ہیں واجب نہیں اب سوال یہ ہے کہ ان کا وجوب کس چیز سے ہوا ہے سبب سے یا امر سے؟ امر سے تو ہو نہیں سکتا کیونکہ امر سے خطاب ہوتا ہے اور نائم وغیرہ خطاب کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں یعنی ان لوگوں کو نوم وغیرہ عوارض کی وجہ سے خطاب نہیں کیا جا سکتا ہے الغرض جب ان لوگوں کے حق میں امر سے وجوب ثابت نہیں ہو سکتا ... تو لامحالہ سبب سے ثابت ہوگا بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفسِ وجوب سبب سے ثابت ہوتا ہے اور وجوبِ ادا امر سے ثابت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب اور امر دونوں سے ایک شی کا ثبوت نہ ہوا اور جب دونوں سے ایک شے کا ثبوت نہیں ہوا تو منکرینِ اسباب کی طرف سے تعلیلِ حاصل کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اگر مذکورہ عوارض ایک دن رات سے متجاوز ہوگئے تو مذکورہ عوارض کی حالت میں فوت شدہ نمازوں کی قضاء واجب نہ ہوگی۔ حضرت امام شافعی رح نائم کے بارے میں تو وہی کہتے ہیں جو ہم نے بیان کیا ہے لیکن جنون اور اغماء کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر جنون اور اغماء ایک نماز کے وقت کو گھیر لیں تو ان پر اس نماز کی قضاء واجب نہ ہوگی۔

وَإِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعْلِيقِهِ بِهِ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضَافَةِ الشَّيْءِ إِلَى الشَّيْءِ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لَهُ وَإِنَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا وَكَذَا إِذَا لَازَمَهُ فَتَكَرُّرُ بِتَكَرُّرِهِ يَدُلُّ أَنَّهُ يُضَافُ إِلَيْهِ۔

ترجمہ: اور سبب پہچانا جاتا ہے حکم کی اس کی طرف نسبت کرنے سے اور حکم کے اس کے ساتھ متعلق ہونے سے کیونکہ اضافتِ شے الی الشی میں اصل یہ ہے کہ شی مضاف الیہ شی مضاف کے لئے سبب ہو، اور شرط کی طرف مجازاً اضافت کی جاتی ہے اور اسی طرح جب حکم کسی شے کے لئے لازم ہو اور اس شی کے تکرار سے حکم مکرر ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حکم اس شے کی طرف مضاف ہے۔

تشریح: سابق میں یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ احکام، اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں یعنی احکام کے لئے اسباب کا ہونا ضروری ہے اب یہاں سے ان اسباب کی علامتیں بیان کرنا چاہتے ہیں یعنی یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ایک شی کے دوسری شے کے واسطے سبب ہونے کی علامت کیا ہے۔ مصنف رح کہتے ہیں کہ سببیت کے پہچاننے کی دو علامتیں ہیں ایک تو یہ کہ حکم سبب کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسے صلاۃ الظہر، صوم الشہر، حج البیت، حد الشرب، کفارۃ القتل کیونکہ ایک شی کو دوسری شی کی طرف مضاف کرنے میں اصل یہ ہے کہ شی مضاف الیہ شی مضاف کے لئے سبب ہو۔ اسلئے کہ اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے لہٰذا مضاف، مضاف الیہ کیساتھ مختص ہوگا اور وجوہِ اختصاص میں سب سے زیادہ قوی اختصاص چونکہ سبب کا اس کے مسبب کے ساتھ ہے اسلئے اضافت وجوہِ اختصاص میں سے سب سے قوی اختصاص یعنی سببیت کی طرف راجع

ہو گی اور اضافت اس بات کی علامت ہوگی کہ مضاف الیہ سبب اور مضاف اس کا مسبب ہے اور حکم سبب کے ساتھ اس طور پر متعلق ہوتا ہے کہ سبب کے موجود ہونے سے حکم موجود ہوتا ہے اور سبب کے معدوم ہونے سے حکم معدوم ہوتا ہے اور سبب کے تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہے۔

وانما یضاف الی الشرط سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اگر اضافت سببیت کی دلیل ہے تو شرط کو بھی سبب ہونا چاہیئے تھا کیونکہ حکم شرط کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے جیسے صدقۃ الفطر میں فطر صدقہ کی شرط ہے مگر صدقہ اس کی طرف مضاف ہے لہذا فطر کو صدقہ کا سبب ہونا چاہیئے تھا حالانکہ فطر صدقہ کا سبب نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علاقۂ مشابہت کی وجہ سے حکم بطریق مجاز شرط کیطرف مضاف ہوجاتا ہے اس طور پر کہ حکم جس طرح وجودِ سبب کے وقت موجود ہوتا ہے اسی طرح وجودِ شرط کے وقت بھی موجود ہوتا ہے۔ پس اس اعتبار سے شرط، سبب کے مشابہ ہوگئی اور اس مشابہت کی وجہ سے حکم کو شرط کی طرف مجازاً مضاف کردیا گیا اور یہاں سببیت کی علامت واقع ہونے میں حقیقت کا اعتبار ہے مجاز کا اعتبار نہیں ہے اور جب مجاز کا اعتبار نہیں ہے تو اضافت الی الشرط کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وکذا اذا لازمہ سے دوسری علامت بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ جس طرح اضافت سببیت کی دلیل ہے اسی طرح ایک شے یعنی حکم کا دوسری شے کے لئے لازم ہونا اور اس شے کے تکرار سے حکم کا مکرر ہونا بھی سببیت کی دلیل ہے یعنی جب حکم کسی شے کے لئے لازم ہوگا اور اس شے لازم کے تکرار سے حکم مکرر ہوگا تو یہ حکم اس شے کیطرف مضاف ہوگا اور اضافت سببیت کی دلیل ہے لہذا حکم کا کسی شے کے واسطے لازم ہونا اور اس کے تکرار سے حکم کا مکرر ہونا بھی اس شے کے سبب ہونے کی دلیل ہوگا۔

وَفِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّأْسَ سَبَبًا وَالْفِطْرَ شَرْطًا مَعَ وُجُودِ الْإِضَافَةِ إِلَيْهِمَا لِأَنَّ وَصْفَ الْمُؤْنَةِ يُرَجِّحُ الرَّأْسَ فِي كَوْنِهِ سَبَبًا وَتَكَرُّرُ الْوُجُوبِ بِتَكَرُّرِ الْفِطْرِ بِمَنْزِلَةِ تَكَرُّرِ وُجُوبِ الزَّكٰوةِ بِتَكَرُّرِ الْحَوْلِ لِأَنَّ الْوَصْفَ الَّذِي لِأَجْلِهِ كَانَ الرَّأْسُ سَبَبًا وَهُوَ الْمُؤْنَةُ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ كَمَا أَنَّ النَّمَاءَ الَّذِي لِأَجْلِهِ كَانَ الْمَالُ سَبَبًا لِوُجُوبِ الزَّكٰوةِ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الْحَوْلِ فَيَصِيرُ السَّبَبُ بِتَجَدُّدِ الْوَصْفِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَجَدِّدِ بِنَفْسِهِ وَعَلٰى هٰذَا تَكَرُّرُ الْعُشْرِ وَالْخَرَاجِ مَعَ اتِّحَادِ السَّبَبِ، وَهُوَ الْأَرْضُ النَّامِيَةُ فِي الْعُشْرِ حَقِيقَةً بِالنَّمَاءِ وَفِي الْخَرَاجِ حُكْمًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ

ترجمہ:۔ اور صدقۃ الفطر میں ہم نے رأس کو سبب بنایا ہے اور وقت فطر (یوم عید) کی شرط حالانکہ

صدقہ دونوں کیطرف مضاف ہوتا ہے اسلئے کہ وصفِ مؤنت راس کو اس کے سبب ہونے میں ترجیح دیتا ہے اور فطر کے تکرار سے وجوب کا تکرار ایسا ہے جیسا کہ حول (سال) کے تکرار سے زکوٰۃ کے وجوب کا تکرار کیونکہ وہ وصف جسکی وجہ سے راس سبب تھا اور وہ مؤنت ہے زمان کے تجدّد سے متجدد ہوتا ہے جیسا کہ وہ نامی جس کی وجہ سے مال وجوب زکوٰۃ کا سبب تھا حول کے تجدد سے متجدد ہوتا ہے پس وصف کے تجدد سے سبب متجدد بنفسہ کے مرتبہ میں ہو جائیگا اور اس اصل پر عشر اور خراج مکرر ہونگے حالانکہ سبب متحد ہے اور وہ سبب عشر میں حقیقی پیداوار کے اعتبار سے ارضِ نامیہ اور خراج میں زراعت پر قادر ہونے کی وجہ سے حکماً ارض نامیہ (سبب) ہے۔

تشریح :۔ یہ عبارت ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ حضرات کہتے ہیں کہ اضافۃ الشی الی الشی اس بات کی دلیل ہے کہ مضاف الیہ سبب اور مضاف مسبب ہوتا ہے حالانکہ صدقۃ الفطر جس طرح راس کیطرف مضاف ہوتا ہے اور زکوٰۃ الراس کہا جاتا ہے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے ؎

زکوٰۃ رؤس الناس بکرۃ فطرھم ؛ بقول رسول اللہ صاع من تمر

لوگوں کے رؤس کی زکوۃ ان کی عیدالفطر کی صبح کو بقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صاع چھوہارے ہیں۔ اسی طرح فطر کیطرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صدقۃ الفطر۔ بہرحال جب صدقہ، فطر اور راس دونوں کی طرف مضاف ہوتا ہے تو آپ نے راس کو سبب اور فطر کو شرط کیوں قرار دیا اس کا برعکس کر دیتے یعنی فطر کو سبب اور راس کو شرط قرار دیدیتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ راس اور فطر دونوں کے درمیان اضافت کی وجہ سے تعارض واقع ہوگیا یعنی فطر کی طرف اضافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فطر سبب ہو اور راس کی طرف اضافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ راس سبب ہو اور تعارض کیصورت میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔ لہذا ہم نے راس کے سبب ہونے کو ترجیح دی ہے چنانچہ راس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے اور وجہِ ترجیح وہ وصف مؤنت ہے جسکی طرف حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " ادوا عمن تمونون " یعنی جن کی تم مؤنت برداشت کرتے ہو اور جن کی تم دیکھ ریکھ کرتے ہو ان کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرو۔ مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں کی مؤنت تم پر واجب ہے ان کی طرف سے صدقۃ الفطر کی مؤنت بھی برداشت کرو اور مؤنت کے وجوب میں اصل راس ہے نہ کہ وقت یعنی مؤنت، راس (ذات) کی برداشت کی جاتی ہے نہ کہ وقت کی کیونکہ راس (ذات) مؤنت کا محتاج ہوتا ہے وقت محتاج نہیں ہوتا ہے یعنی راس اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ کوئی اسکی دیکھ ریکھ کرے اور اس کی کفایت کرے وقت کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی بہرحال مؤنت کے واجب ہونے میں راس اصل ہے وقت اصل نہیں ہے اور مؤنت شے کے لئے اسکی بقاء کا سبب ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ مؤنت راس میں ہوتی ہے نہ کہ وقت میں لہذا راس سبب ہوگا اور وقتِ فطر (عید کا دن) سبب نہ ہوگا۔

وتکرر الوجوب بتکرر الفطر سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ سبب ہونے میں وقتِ فطر کو ترجیح ہونی چاہیئے نہ کہ راس کو کیونکہ وقت فطر (یوم عید) کے تکرار سے وجوبِ صدقہ مکرر ہو جاتا ہے اور یہ سبب ہونے کی علامت ہے اور رہا راس تو اس میں تکرار نہیں ہوتا بلکہ وہ اول تا آخر ایک ہی رہتا ہے اور جب راس میں تکرار نہیں پایا جاتا تو سببیت

کی علامت موجود نہ ہونے کی وجہ سے رأس سبب بھی نہ ہونا چاہیئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں وجوبِ صدقۃ کا تکرار وقتِ فطر کے تکرار کی وجہ سے نہیں ہے جیسا کہ آپ کا خیال ہے بلکہ رأس کے تکرار کی وجہ سے وجوبِ صدقۃ الفطر مکرر ہوا ہے لیکن رأس کا تکرار حقیقۃً نہیں ہے بلکہ تقدیراً ہے اس طور پر کہ رأس بذاتہ سبب نہیں ہے بلکہ وصفِ مؤنت کی وجہ سے سبب ہوا ہے اور وصفِ مؤنت زمانہ کے تجدد سے متجدد ہو جاتا ہے مثلاً ایک شخص کسی کی مؤنت برداشت کرتا ہے پس جب دوسرا سال آیا اور اس نے دوسرے سال کی بھی مؤنت برداشت کی تو یہ دوسرے سال کی مؤنت پہلے سال کی مؤنت سے بالکل مختلف اور نئی ہوگی گویا ہر سال نئی مؤنت برداشت کرنی پڑیگی اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ رأس وصفِ مؤنت کے ساتھ موصوف ہوتا ہے لہٰذا جب زمانہ کے تجدد اور تکرار سے وصفِ مؤنت متجدد اور مکرر ہوگا تو اس کے ضمن میں تقدیراً رأس بھی متجدد اور مکرر ہوگا اور جب رأس میں تکرار پایا گیا اگرچہ تکرار تقدیری ہے تو اس کو وجوبِ صدقۃ الفطر کا سبب قرار دینا درست ہوگا اور رأس میں عدمِ تکرار کا اعتراض کرنا غلط اور باطل ہوگا۔

صاحبِ حسامی نے اس جواب کو منع کرنے کے لئے اس کی ایک نظیر بیان فرمائی ہے چنانچہ کہا ہے کہ اسکی مثال ایسی ہے جیسا کہ حول کے تکرار سے وجوبِ زکوۃ مکرر ہو جاتا ہے اگرچہ حول وجوبِ زکوۃ کا سبب نہیں ہے بلکہ شرط ہے کیونکہ مالِ نصاب جو وجوبِ زکوۃ کا سبب ہے وہ اگرچہ حقیقۃً مکرر نہیں ہے لیکن تقدیراً مکرر ہے۔ اس طور پر کہ مالِ نصاب وجوبِ زکوۃ کا سبب ہوا ہے وصفِ نماء کی وجہ سے، کیونکہ مالِ نصاب اگر نامی ہوگا تو وجوبِ زکوۃ کا سبب ہوگا ورنہ نہیں بہرحال مالِ نصاب کو وجوبِ زکوۃ کا سبب قرار دینے میں نماء کو دخل ہے اور نماء متحقق ہوتا ہے حول کی وجہ سے اس طور پر کہ حول (سال) تین تین ماہ کی چار فصلوں پر مشتمل ہوتا ہے اور ان فصلوں میں بھاؤ متفاوت ہوتے رہتے ہیں پس جب بھاؤ متفاوت ہوں گے تو نماء متحقق ہوگا اور حول ہر بارہ ماہ کے بعد متجدد اور مکرر ہو جاتا ہے۔ پس حول کے تکرار سے نماء مکرر ہوگا اور نماء جو مالِ نصاب کا وصف ہے اس کے تکرار سے تقدیراً مالِ نصاب مکرر ہو جائے گا اور جب مالِ نصاب مکرر ہو جاتا ہے اگرچہ تقدیراً ہی کیوں نہ ہو تو اس کو وجوبِ زکوۃ کا سبب قرار دینا بھی درست ہوگا۔ اور تکرارِ حول کی وجہ سے نصابِ واحد میں وجوبِ زکوۃ مکرر ہو جائے گا پس جس طرح یہاں وصفِ نماء اور حول کے تجدد سے مالِ نصاب کو بنفسہٖ متجدد اور متکرر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا۔ اسی طرح وصفِ مؤنت کے تجدد اور تکرار سے رأس کو بنفسہٖ متجدد اور متکرر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے۔ وعلیٰ ہذا تکرار العشر سے۔

صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ وصف کے تجدد اور تکرار سے چونکہ سبب متجدد اور متکرر ہو جاتا ہے اسلئے ہم نے کہا کہ عشر اور خراج کا اگرچہ سبب واحد ہے یعنی زمین لیکن اس کے وصف یعنی نماء کے تکرار سے عشر اور خراج میں تکرار پیدا ہو جائیگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عشر اور خراج دونوں کے وجوب کا سبب ارضِ نامیہ ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ عشر اور خراج کو ارض کی طرف مضاف کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے عشر الارض اور خراج الارض اور اضافت سببیت کی علامت ہے اور عباداتِ مالیہ میں چونکہ یُسر کا اعتبار کیا جاتا ہے اسلئے عشر اور خراج واجب کرنے کے لئے نماء کا اعتبار کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ اگر زمین نامیہ ہوگی تو اس میں عشر اور خراج واجب ہوگا ورنہ نہیں البتہ عشر میں حقیقی نماء کا اعتبار کیا گیا ہے اور یہ

کہا گیا ہے کہ اگر عشری زمین حقیقۃً نامیہ ہے یعنی اس میں حقیقۃً پیداوار ہوتی ہے تب تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ عشر نام ہے مال کے ایک جزو یعنی ۱/۱۰ کا، اور اس جزو کا واجب کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ ۹/۱۰ اجزاء مالک کے پاس موجود رہیں اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ حقیقی نماء یعنی حقیقی پیداوار پائی جائے اور جب ایسا ہے تو عشر واجب کرنے کے لئے حقیقۃً پیدا ہونے کو شرط قرار دیا گیا چنانچہ اگر عشری زمین کے مالک نے عشری زمین میں زراعت نہ کی اور اسکو یوں ہی چھوڑے رکھا تو اس پر عشر واجب نہ ہوگا اور خراج میں حقیقی نماء کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے بلکہ تقدیری نماء کا اعتبار کیا گیا ہے چنانچہ اگر خراجی زمین کا مالک زراعت پر قادر ہو یعنی اسباب زراعت سب موجود ہوں مگر وہ زراعت نہ کرے تو تقدیری نماء کے پائے جانے کی وجہ سے اس پر خراج واجب ہو جائے گا۔ دلیل اسکی یہ ہے کہ خراج کا پیداوار کی جنس سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ وہ پیداوار کی جنس کے علاوہ بھی ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو خراج کو نماء حقیقی پر معلق کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ محض زراعت پر قادر ہونے کی وجہ سے خراج واجب کرنا یُسر کے منافی ہے حالانکہ عباداتِ مالیہ میں یُسر کا ہونا ضروری ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زراعت پر قادر ہونے کی وجہ سے خراج واجب کرنا یُسر کے منافی نہیں ہے کیونکہ خراجی زمین کے مالک کا زراعت سے رُک جانا اور زراعت نہ کرنا استہلاک (ہلاک کرنا) ہے اور استہلاک کے اندر وجوب یسر کے منافی نہیں ہوتا ہے جیسے حولانِ حول کے بعد اگر مکلف نے مالِ نصاب ہلاک کر دیا تو اس پر زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ بہرحال عشر اور خراج کا سبب یعنی زمین تو ایک ہی ہے اس میں حقیقۃً تکرار اور تجدد نہیں ہے لیکن نماء جو اس کی شرط ہے اس میں چونکہ تجدد اور تکرار ہے اسلئے نماء کے تجدد کی وجہ سے تقدیراً زمین میں بھی تجدد اور تکرار پیدا ہو جائے گا اور زمین کے تقدیری تجدد کی وجہ سے اس کو وجوبِ عشر اور وجوبِ خراج کا سبب قرار دینا درست ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

جمیل احمد عفی عنہ

فَصْلٌ فِي الْعَزِيْمَةِ وَالرُّخْصَةِ وَهِيَ فِيْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ اِسْمٌ لِمَا هُوَ أَصْلٌ مِنْهَا غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ وَالرُّخْصَةُ اِسْمٌ لِمَا بُنِيَ عَلٰى أَعْذَارِ الْعِبَادِ۔

ترجمہ:۔ (یہ) فصل عزیمت اور رخصت کے بیان میں ہے۔ اور عزیمت احکام شرع میں اس چیز کا نام ہے جو احکام میں سے اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو اور رخصت اس چیز کا نام ہے جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہو۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے طریقات سے قراءت کے بعد ان بعض احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) عزیمت (۲) رخصت

عزیمت کے لغوی معنی اس قصد کے ہیں جو انتہائی مؤکد ہو یعنی انتہائی مضبوط اور پختہ قصد کا نام عزیمت ہے کہا جاتا ہے "عزمت علی کذا" میں نے اس کا پختہ ارادہ کیا۔ باری تعالیٰ کے قول "فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" اور "فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ" میں عزم کے یہ ہی معنی مراد ہیں۔ احکام اصلیہ کو بھی عزیمت اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں انتہائی پختگی اور تاکید ہوتی ہے اور رخصت کے لغوی معنی یُسر اور آسانی کے ہیں اسی سے رُخِّصَ السِّعر اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی چیز بآسانی سستے داموں پر دستیاب ہو جائے۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ احکام شرع میں عزیمت اس چیز کا نام ہے جو اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو لیکن اس تعریف پر یہ اعتراض ہوگا کہ اصل اسکو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز مبنی ہو اور فراغ ذمہ جس طرح عزیمت پر مبنی ہوتا ہے اسی طرح رخصت پر بھی مبنی ہوتا ہے لہذا صرف عزیمت کو اصل کہنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے ایک تو وہی جو گذر چکا یعنی اصل وہ ہے جس پر دوسری کوئی چیز مبنی ہو دوم وہ جس کو ابتداءً مشروع کیا گیا ہو جیسا اصل کے دوسرے معنی مراد ہیں۔ اسی اعتراض کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اصل وہ ہے جو مقصود بالذات ہو جیسا کہ فقہاء کا قول اس پر دلالت کرتا ہے چنانچہ فقہاء کہتے ہیں کہ بیع کے اندر مبیع اصل ہے یعنی مقصود بالذات ہے اور ثمن وسیلہ ہے یعنی غیر مقصود بالذات ہے پس اس بنیاد پر عزیمت کی تعریف جامع نہ ہوگی کیونکہ وضو اور سعی الی الجمعہ دونوں غیر مقصود بالذات ہیں حالانکہ دونوں میں سے ہر ایک عزیمت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اصل سے مراد وہ نہیں ہے جو مقصود بالذات ہو بلکہ اصل سے مراد وہ ہے جسکو ابتداءً مشروع کیا گیا ہو اور وضو اور سعی الی الجمعہ چونکہ دونوں ابتداءً مشروع کئے گئے ہیں اسلئے یہ دونوں اصل کی تعریف میں داخل ہوں گے اور ان دونوں پر عزیمت کی تعریف صادق آجائیگی بہر حال شریعت میں عزیمت اس کا نام ہے جسکی مشروعیت عوارض کی وجہ سے نہ ہو جیسا کہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی مشروعیت مرض اور سفر کی وجہ سے ہے بلکہ وہ حکم اصلی ہو باری تعالیٰ کیطرف سے ابتداءً مشروع کیا گیا ہو خواہ اس حکم کا تعلق فعل سے ہو جیسا کہ مامورات خواہ ترک فعل سے ہو جیسے محرمات۔ اور شریعت کی اصطلاح میں رخصت اس حکم کا نام ہے جسکی مشروعیت بندوں کے اعذار کے اعتبار سے ہو جیسے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی مشروعیت عذر سفر اور عذر مرض پر مبنی ہے اور قصر صلاۃ کی مشروعیت عذر سفر پر مبنی ہے۔

وَالْعَزِيمَةُ أَقْسَامٌ أَرْبَعَةٌ فَرْضٌ وَوَاجِبٌ وَسُنَّةٌ وَنَفْلٌ فَالْفَرْضُ مَا ثَبَتَ وُجُوبُهُ بِدَلِيلٍ لَا شُبْهَةَ فِيهِ وَحُكْمُهُ اللُّزُومُ عِلْمًا وَتَصْدِيقًا بِالْقَلْبِ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ حَتَّى يُكَفَّرَ جَاحِدُهُ وَيُفَسَّقَ تَارِكُهُ بِلَا عُذْرٍ

ترجمہ:۔ اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض، واجب، سنت، نفل۔ پس فرض وہ ہے جس کا لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہو جس دلیل میں کوئی شبہ نہ ہو اور فرض کا حکم علم اور تصدیق بالقلب کے اعتبار سے اور بدن کے ذریعہ

عمل کے اعتبار سے لزوم ہے حتی کہ اس کے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا اور بلا عذر اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائیگا۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ عزیمت کی چار قسمیں ہیں (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔ ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ عزیمت یعنی حکم اصلی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا منکر کافر ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ فرض ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے ترک پر اسکو عذاب دیا جائے گا یا نہیں۔ اگر اول ہے تو اس کو واجب کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا تارک ملامت کا مستحق ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو سنت کہا جاتا ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کو نفل کہا جاتا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ عزیمت کی سات قسمیں ہیں۔ (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل اسی کو تطوع اور مندوب کہا جاتا ہے (۵) حرام (۶) کروہ (۷) مباح ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ یا تو مکلف کے فعل کی جانب راجح ہوگی یا ترک فعل کی جانب راجح ہوگی یا کوئی جانب راجح نہ ہوگی۔ اگر اول ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس کا منکر کافر ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو فرض کہا جاتا ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے ترک پر عقاب ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو واجب کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت کی ہوگی یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو سنت مشہورہ اور سنت موکدہ کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو نفل، تطوع اور مندوب کہتے ہیں۔ اور اگر مکلف کے فعل کی جانب ترک راجح ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس پر عمل کرنے سے عقاب کا مستحق ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اسکو حرام کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو کروہ کہا جاتا ہے اور اگر کوئی جانب راجح نہیں ہے تو اس کو مباح کہتے ہیں۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ عزیمت کی پانچ قسمیں ہیں (۱) وجوب (۲) ندب (۳) اباحت (۴) حرمت (۵) کراہت ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ عزیمت کی تین صورتیں ہیں یا تو اس کے ترک پر عقاب کا مستحق ہوگا یا اس کے کرنے پر عقاب کا مستحق ہوگا یا ان میں سے کسی پر عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ اول تو وجوب ہے اور وجوب فرض کو بھی شامل ہے اور ثانی حرمت ہے اور اگر ثالث ہے تو اس کی بھی تین صورتیں ہیں یا تو اس میں فعل اور ترک فعل دونوں برابر ہونگے یا فعل، ترک فعل پر راجح ہوگا اور یا ترک فعل، فعل پر راجح ہوگا اول تو مباح ہے اور ثانی ندب ہے اور ثالث کراہت ہے۔ پھر کراہت کی دو قسمیں ہیں (۱) کراہت تنزیہی (۲) کراہت تحریمی، کیونکہ مکروہ حلت سے قریب تر ہوگا یا حرمت سے اگر حلت سے قریب تر ہے تو اس کو مکروہ تنزیہی کہتے ہیں اور اگر حرمت سے قریب تر ہے تو اس کو مکروہ تحریمی کہتے ہیں۔

بہر حال مصنف حسامی کے بیان کے مطابق عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض، واجب، سنت، اور نفل۔ ان کے درمیان دلیل حصر پہلے گذر چکی ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ حصر درست نہیں ہے کیونکہ اس حصر سے حرام مکروہ اور مباح خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ یہ بھی عزیمت کے اقسام میں سے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حرام فرض یا واجب میں داخل ہے کیونکہ اگر حرام کا ترک دلیل قطعی سے ثابت ہے تو وہ فرض میں داخل ہوگا اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہے تو وہ واجب میں داخل ہوگا۔ اور مکروہ سنت میں داخل ہے کیونکہ مکروہ کا ترک کرنا سنت ہوتا ہے اور مباح نفل میں داخل ہے۔ الغرض جب حرام فرض میں، مکروہ سنت میں اور مباح نفل میں داخل ہے تو ان تینوں کو علیحدہ بیان کرنے کی کوئی

ضرورت نہیں ہے۔

مصنف کے بیان کے مطابق مذکورہ چار قسموں میں سے پہلی قسم فرض ہے اور لغت میں لفظ فرض چند معانی میں مستعمل ہوتا ہے (۱) تقدیر (اندازہ لگانا) جیسے "نِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ" ای قدرتم۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے کہا "فَرَضَ عَلَيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم صَدَقَةَ الْفِطْرِ عَلَى الذَّكَرِ وَالْاُنْثٰى" ای قدرہا۔ اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ" ای قدرنا علیہم۔ (۲) قطع جیسے "سُوْرَةٌ اَنْزَلْنٰهَا وَفَرَضْنٰهَا" ای قطعنا الاحکام۔ اور باری تعالیٰ کا قول "نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا" ای مقطوعا۔ (۳) انزال جیسے باری تعالیٰ کا قول "اِنَّ الَّذِيْ فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ" ای انزل۔ (۴) تبیین جیسے "قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَيْمَانِكُمْ" ای بینہا (۵) احلال جیسے باری تعالیٰ کا قول "مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهٗ" (ای احل اللہ لہ) اور اصطلاح شرع میں فرض وہ ہے جس کا وجوب اور لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہو جس دلیل میں کوئی شبہ نہ ہو یعنی ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جو دلیل مفید علم اور مفید یقین ہو جیسے کتاب اللہ، سنت متواترہ اور اجماع مثلاً ایمان، ارکان اربعہ، نماز، روزہ، زکوۃ اور حج دلیل قطعی سے ثابت ہونے کی وجہ سے فرض ہیں اور فرض کا حکم یعنی فرض پر مرتب ہونے والا اثر لزوم ہے علم کے اعتبار سے، تصدیق بالقلب کے اعتبار سے اور عمل بالبدن کے اعتبار سے۔ علم کے اعتبار سے لزوم کا مطلب یہ ہے کہ فرض کے ثبوت کا علم قطعی اور یقینی حاصل ہو جائے۔ اور تصدیقاً بالقلب کا مطلب یہ ہے کہ اس کے حق ہونے پر اعتقاد کرنا واجب ہو اور عمل بالبدن کا مطلب یہ ہے کہ اگر فرض اعمال کے قبیل سے ہو تو اسپر بدن سے عمل کرنا اور اس کو ادا کرنا لازم ہو جائے۔ یہ بات خوب ذہن نشین فرمالیں کہ تصدیق بالقلب علماء کی تفسیر نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کیونکہ علم قطعی تصدیق بالقلب سے عام ہے یعنی تصدیق قلبی کے لئے تو علم قطعی لازم ہے لیکن علم قطعی کے لئے تصدیق قلبی لازم نہیں ہے بلکہ علم قطعی، تصدیق قلبی کے بغیر بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ یہود و نصاریٰ کو رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں علم قطعی تو حاصل تھا جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ" لیکن تصدیق قلبی حاصل نہیں تھی بہرحال فرض کے ثبوت کا قطعی علم اور اس کی تصدیق چونکہ لازم ہے اسلئے فرض کا منکر کافر ہوگا اور اس پر چونکہ عمل کرنا لازم ہے اسلئے بلا عذر ترک کرنے والا فاسق ہوگا۔ عذر کی قید سے معلوم ہوا کہ عذر شرعی کی وجہ سے تارک فرض فاسق نہیں ہوگا یہ بھی خیال رہے کہ بلا عذر فرض کا تارک اسی وقت فاسق ہے جبکہ یہ ترک استخفاف کے طور پر نہ ہو ورنہ اگر استخفاف کے طور پر ترک کیا گیا ہے تو یہ ترک کفر ہوگا کیونکہ شرائع کا استخفاف کفر ہے۔

وَالْوَاجِبُ مَا ثَبَتَ وُجُوْبُهٗ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عَمَلًا بِالْبَدَنِ لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِيْنِ حَتّٰى لَا يَكْفُرَ جَاحِدُهٗ وَيُفَسَّقَ تَارِكُهٗ اِذَا اسْتَخَفَّ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ وَاَمَّا مَنْ وَلَا فَلَا

ترجمہ:۔ اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس دلیل میں شبہ ہو اور واجب کا حکم بدن کے ذریعہ عمل کا لازم ہونا ہے مذکر علم یقینی کا لازم ہونا حتی کہ اس کا منکر کافر ہوگا اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا بشرطیکہ وہ اخبار احاد کا استخفاف کرے اور بہر حال تاویل کر کے واجب کو ترک کرنے والا تو وہ فاسق نہ ہوگا۔

تشریح:۔ عزیمت کی چار قسموں میں سے دوسری قسم واجب ہے۔ واجب کی لغوی تحقیق یہ ہے کہ واجب یا تو وجبۃ سے ماخوذ ہے یا وَجْبٌ سے ماخوذ ہے اور یا وجوبٌ سے ماخوذ ہے۔ اگر وَجبۃٌ سے ماخوذ ہے تو اس کے معنی ساقط ہونے کے ہیں اور اس صورت میں واجب کو واجب اسلئے کہتے ہیں کہ علم قطعی ثابت کرنے میں واجب کا سقوط ہو جاتا ہے یعنی واجب چونکہ علم قطعی .... اور یقینی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اسلئے علم قطعی ثابت کرنے کے سلسلہ میں واجب ساقط اور معدوم ہوگا باری تعالیٰ کے قول "اِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا" میں وَجَبَتْ اسی معنی میں مستعمل ہے مراد یہ ہے کہ وہ لوگ زمین پر گر پڑے اور اگر وَجْبٌ سے ماخوذ ہے تو اس کے معنی اضطراب اور تردد کے ہیں۔ واجب کے ثبوت میں بھی چونکہ اضطراب اور تردد ہوتا ہے اسلئے واجب کو واجب کہا جاتا ہے اور اگر وجوب سے ماخوذ ہے تو اس کے معنی لزوم کے ہیں پس واجب پر عمل کرنا چونکہ لازم ہوتا ہے اسلئے واجب کو واجب کہتے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں واجب اس کو کہتے ہیں جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس دلیل میں شبہ ہو خواہ اس دلیل کے ثبوت میں شبہ ہو جیسے خبر واحد خواہ اسکی دلالت میں شبہ ہو جیسے عام مخصوص البعض مجمل اور مؤول اور واجب کا حکم یہ ہے کہ واجب پر بدن سے عمل کرنا تو لازم ہے لیکن اس کی دلیل میں شبہ کی وجہ سے نہ تو وہ مفید یقین ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے حق ہونے پر اعتقاد کرنا ضروری ہوتا ہے پس واجب چونکہ علم قطعی اور یقینی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اسلئے اس کا منکر کافر نہ ہوگا البتہ اس پر عمل نہ کرنے والا فاسق ہوگا مگر واجب پر عمل نہ کرنے والا اسی وقت فاسق ہوگا جبکہ وہ اخبار آحاد کا استخفاف کرتا ہو یعنی اخبار احاد پر عمل کو واجب نہ سمجھتا ہو اور اگر اخبار احاد کا تہاون کیا یعنی اخبار احاد کو حقیر سمجھا تو یہ شخص کافر ہوگا کیونکہ شریعت کا تہاون کفر ہے اور اگر کسی نے اخبار احاد پر بطریق تاویل عمل ترک کر دیا مثلاً یہ کہا کہ یہ خبر ضعیف ہے اور کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں واجب کو ترک کرنے والا فاسق نہ ہوگا کیونکہ یہ ترک ہوائے نفس کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ تحقیق اور تدقیق کی وجہ سے ہے۔

وَالسُّنَّةُ الطَّرِيْقَةُ الْمَسْلُوْكَةُ فِي الدِّيْنِ وَحُكْمُهَا اَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِاِتْيَانِهَا مِنْ غَيْرِ الْمَزَامِ وَلَا وُجُوْبَ لِاَنَّهَا طَرِيْقَةُ اُمِرْنَا بِاِحْيَائِهَا فَتَسْتَقِيْمُ الْاَئِمَّةُ بِتَرْكِهَا وَالسُّنَّةُ نَوْعَانِ سُنَّةُ الْهُدٰى وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ اِسَاءَةً وَكَرَاهَةَ كَبِيْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْ قِيَامِهٖ وَقُعُوْدِهٖ وَلِبَاسِهٖ وَعَلٰى هٰذَا تُخَرَّجُ الْاَلْفَاظُ الْمَذْكُوْرَةُ فِيْ بَابِ الْاَذَانِ مِنْ نَوْمِهٖ بِكْرَهٌ اَوْ نَدْبًا اَسَاءَ اَوْ لَا بَاسَ بِهٖ وَحَيْثُ قِيْلَ يُعِيْدُ فَذٰلِكَ مِنْ حُكْمِ الْوُجُوْبِ

ترجمہ:- اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور بغیر وجوب کے اس کو قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے کیونکہ سنت ایسا طریقہ ہے جس کو زندہ کرنے کا ہم کو حکم دیا گیا ہے پس ہم اس کے ترک کیوجہ سے ملامت کے مستحق ہوں گے۔ اور سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدیٰ، اور اس کا تارک سزا اور ملامت کا مستحق ہوگا۔ اور سنن زوائد اور ان کا تارک سزا اور ملامت کا مستحق نہ ہوگا جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتیں آپ کے قیام اور قعود اور لباس کے بارے میں اور اسی پر ان الفاظ کی تخریج ہوگی جو مبسوط کے باب الاذان میں مذکور ہیں یعنی امام محمد کا قول کرہ یا قد اساء یا لا بأس بہ اور کسی جگہ کہا گیا ہے یعید۔ پس یہ وجوب کا حکم ہے۔

تشریح:- سنت کے لغوی معنی مطلقاً طریقے کے ہیں خواہ وہ طریقہ اچھا ہو خواہ برا ہو۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:- "من سنّ سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر من عمل بہا الی یوم القیمۃ ومن سن سنۃ سیئۃ فلہ وزرہا ووزر من عمل بہا الی یوم القیمۃ" یعنی جس نے اچھا طریقہ ایجاد کیا تو اس کے لئے اس کا اجر ہوگا اور اس شخص کا اجر ہوگا جس نے اس پر عمل کیا اور یہ سلسلہ تاقیامت جاری رہے گا اور جس شخص نے کوئی برا طریقہ ایجاد کیا تو اس کے لئے اس کا گناہ ہوگا اور اس شخص کا گناہ ہوگا جس نے اس پر عمل کیا اور یہ سلسلہ قیامت تک جاری رہے گا۔ الحاصل حدیث میں لفظ سنت مطلقاً طریقہ کے معنی میں مستعمل ہے اور شریعت کی اصطلاح میں سنت وہ اچھا طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اس طریقہ کو خواہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رائج کیا ہو خواہ آپ کے صحابہ نے رائج کیا ہو۔ حضرت امام شافعی رح کے نزدیک صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رائج کردہ طریقہ کو سنت کہا جاتا ہے۔ اصل میں احناف اور شوافع کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یا نہیں حضرت امام شافعی رح کا مذہب یہ ہے کہ بلا قرینہ غیر نبی کے طریقہ پر سنت کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رح کا مذہب یہ ہے کہ سنت کا اطلاق جسطرح نبی کے طریقہ پر ہوتا ہے اسی طرح غیر نبی کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رح کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابھی گذری ہے کیونکہ اس حدیث میں کلمہ "مَنْ" تمام لوگوں کو عام ہے لہذا نبی یا غیر نبی جو بھی اچھا طریقہ رائج کریگا اس کے لئے یہ اجر ہوگا اور اس کے رائج کردہ طریقے کو سنت کہا جائیگا اور حدیث "علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء من بعدی" سے بھی احناف کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔

امام شافعی رح کی دلیل سے پہلے بطور تمہید یہ مسئلہ ذہن نشین فرمالیں کہ احناف کے نزدیک عورت کی دیت مطلقاً مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے یعنی جس جگہ مرد کی دیت پوری واجب ہوتی ہے اس جگہ عورت کی نصف دیت واجب ہوگی۔ اور جس جگہ مرد کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے وہاں عورت کی دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک ایک تہائی دیت سے کم میں عورت و مرد دونوں برابر ہیں یعنی جو دیت مرد کی ہے وہی دیت عورت کی ہے لیکن ایک تہائی اور اس سے زائد میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوگی۔ حضرت امام شافعی رح نے اپنے مذہب کی تائید میں یہ روایت ذکر کی ہے کہ سعید بن المسیب نے کہا کہ ایک تہائی دیت سے کم کی تنصیف نہیں ہوتی ہے اور یہ سنت ہے اور یہاں سعید بن المسیب کی مراد سنت سے سنت نبی ہے اس سے معلوم ہوا کہ سنت کا لفظ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے سنت نبی مراد ہوتی ہے غیر نبی کی سنت مراد نہیں ہوتی۔ البتہ جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو اس کو اضافت

کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے ھذہ سنۃ الشیخین، سنۃ ابی بکر وغیرہ وغیرہ۔ لیکن احناف کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں سنت سے سنت نبی مراد نہیں ہے بلکہ زید بن ثابت کی سنت مراد ہے یعنی زید بن ثابت فرمایا کرتے تھے کہ جب دیت ثلث تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہوتے ہیں۔ طحاوی اور ہدایہ میں۔ ... ایسا ہی ذکر کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے احناف کا مذہب ثابت ہوگا کہ سنت کا اطلاق نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے اور غیر نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے۔

وحکمہا ان یطالب الخ سے سنت کا حکم بیان کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ سنت کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور بغیر وجوب کے اسکو قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے یعنی سنت کو قائم کرنے کا مطالبہ تو کیا جاتا ہے لیکن فرض اور واجب کی طرح مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے۔ فاضل مصنف نے حکم میں ان یطالب کی قید لگا کر نفل سے احتراز کیا ہے کیونکہ نفل قائم کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے اور من غیر فرض ولا وجوب کی قید لگا کر فرض اور واجب سے احتراز کیا ہے کیونکہ سنت کا مطالبہ فرض اور واجب کے مطالبہ کی طرح نہیں ہوتا ہے۔ قاعدہ میں بقیود سنت کی تعریف میں ہونی چاہئیں تھیں لیکن مصنف رح نے نہ جانے کیوں حکم میں ذکر کی ہیں۔ بہر حال سنت کا حکم یہ ہے کہ بغیر فرض اور بغیر وجوب کے انسان سے اس کو قائم کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ سنت ایسا طریقہ ہے جس کے احیاء کا ہم کو حکم دیا گیا ہے اور اماتت (مردہ کردینے) سے منع کیا گیا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا" اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من ترک سنتی لم ینل شفاعتی" جس نے میری سنت کو ترک کیا اس کو میری شفاعت حاصل نہیں ہوگی۔ اور اسی طرح کی بہت سی احادیث ہیں جن کے ذریعہ احیاءِ سنت کا امر کیا گیا ہے اور اماتتِ سنت سے منع کیا گیا ہے۔ پس جب احیاءِ سنت کا امر کیا گیا ہے تو اس کا تارک ملامت کا مستحق ہوگا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) سنت ہدیٰ (۲) سنتِ زوائد۔ سنتِ ہدیٰ وہ سنت ہے جس کا ترک کرنے والا سزا اور ملامت کا مستحق ہوتا ہے جیسے اذان، جماعت، اقامت یہ چیزیں سنت ہدیٰ میں سے ہیں۔ علماء نے کہا ہے کہ جب کسی ملک کے باشندے سنتِ ہدیٰ کے ترک کرنے پر اصرار کریں تو امام المسلمین کی جانب سے ان لوگوں کے ساتھ باضابطہ مسلح ہو کر جہاد کیا جائیگا مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار احادیث وارد ہیں جس کا جی چاہے حدیث کی کتابوں میں دیکھ لے۔ اور سنت زوائد وہ ہے جس کا تارک سزا اور ملامت کا مستحق نہ ہو مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ عادتیں جو آپ سے لباس اور نشست و برخاست کے سلسلہ میں صادر ہوئی ہیں یہ چیزیں آپ سے عبادت کے طور پر صادر نہیں ہوئیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں پس اگر کوئی ان پر عمل کرے گا تو اس کو ثواب دیا جائے گا اور اگر ترک کریگا تو کسی سزا کا مستحق نہیں ہوگا۔

وعلیٰ ہذا التفریع سے صاحب حسامی نے کہا کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت ہدیٰ جس کے ترک سے مکلف سزا اور ملامت کا مستحق ہوتا ہے۔ اور ایک سنت زوائد جس کے ترک سے مکلف ان چیزوں کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ اسی تقسیم

کی بنیاد پر ان الفاظ کی تخریج کی جائے گی جو الفاظ مبسوط کے باب الاذان میں مذکور ہیں چنانچہ امام محمدؒ نے باب الاذان میں ایک جگہ یکرہ کا لفظ ذکر کیا اور کہا "ویکرہ الاذان قاعدًا" یعنی بیٹھ کر اذان دینا مکروہ ہے اور ایک جگہ اساء کا لفظ ذکر کیا ہے اور کہا ہے "وان صلی اہل مصر بجماعۃ بغیر اذان فقد اساءوا" یعنی اگر شہر والوں نے بغیر اذان اور بغیر اقامت کے جماعت سے نماز پڑھی تو انھوں نے برا کیا۔ اور ایک جگہ لا باس بہ فرمایا اور کہا "لا باس بان یوذن رجل ویقیم آخر" یعنی ایک آدمی اذان دے اور دوسرا اقامت کہے اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پس امام محمدؒ کے کلام میں جہاں یکرہ اور اساء کا لفظ ہے وہاں سنت مؤکدہ اور سنت ہدی کا ترک مراد ہے اور جہاں لا باس کا لفظ مذکور ہے وہاں سنت زوائد کا ترک مراد ہے۔ اور اگر کہیں یعید کا لفظ ذکر کیا گیا ہے تو یہ وجوب کی علامت ہوگا مثلاً کہا گیا ہے "ویعاد الاذان لو اذن قبلہ" یعنی اگر وقت سے پہلے اذان دیدی تو اس کا اعادہ کیا جائے گا کیونکہ وقت سے پہلے اذان معتبر نہیں ہے مصنف رحمہ اللہ نے علامتِ وجوب کو محض اتمام قاعدہ کے لئے ذکر کیا ہے ورنہ علامت وجوب کو اس بحث میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ اس جگہ کلام سنت میں ہے نہ کہ واجب میں یعنی علامتِ وجوب کو صرف اسلئے ذکر کیا ہے تاکہ بات پوری ہو جائے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اذان سنت ہے اور سنت کا اعادہ بھی سنت ہوتا ہے لہذا اس جگہ وقت کے اندر اذان کا اعادہ واجب کیسے ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اذان تو بلاشبہ سنت ہے مگر اسکی ادائیگی کا طریق کہ وقت میں ہو یہ واجب ہے یعنی آپ اذان دیں نہ دیں یہ تو آپکا اپنا اختیار ہے لیکن اگر اذان دینی ہے تو اسی طریق پر دی جائے اگر اس طریق پر نہ دی بلکہ وقت سے پہلے دیدی تو اسکا اعادہ واجب اور لازم ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے نفل نماز اور نفلی وضو کہ اسکی ادائیگی کے لئے قیام قرأت رکوع سجود فرض ہے اسی طرح اعضائے وضو کا غسل فرض ہے گویا نفس نماز نفل ہے آپ پڑھیں نہ پڑھیں لیکن اگر نفل نماز پڑھنا تو مذکورہ طریق پر پڑھنا لازم ہے ورنہ اعادہ واجب ہوگا۔ اسی طرح نفلی وضو آپ کریں نہ کریں لیکن اگر وضو کرنا ہے تو اسی طریق پر کرنا لازم ہے ورنہ اعادہ واجب ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اذان کے بارے میں دو قول ہیں ایک سنت ہونے کا دوسرا واجب ہونے کا۔ مصنفؒ کا یعید کے لفظ کو وجوبِ اذان پر دلیل بنانا دوسرے قول کی بنا پر ہے اور آپ کا اعتراض پہلے قول کی بنا پر ہے

وَالنَّفْلُ اِسْمٌ لِلزِّيَادَةِ فَنَوَافِلُ الْعِبَادَاتِ زَوَائِدُ مَشْرُوْعَةٌ لَنَا لَا عَلَيْنَا وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ وَيَلْتَحِقُ بِالشُّرُوْعِ بِنَاءً لِاَنَّ الْمُؤَدّٰى صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰى سَلَّمَ اِلَيْهِ وَهُوَ كَالسَّلَامِ صَارَ لِلّٰهِ تَسْلِيْمًا ۞ فِعْلًا لَمْ يَجِبْ بِصِيَانَتِهٖ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَلَا يَجِبُ بِصِيَانَةِ اِبْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاءُهٗ اَوْلٰى

ترجمہ:۔ اور نفل زیادتی کا نام ہے پس عبادات کے نوافل زوائد ہیں ہمارے لئے مشروع ہیں نہ کہ ہم پر اور نفل کا حکم یہ ہے کہ انسان کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جائیگا اور اس کے ترک پر سزا نہیں دی جائے گی اور ہمارے نزدیک

شروع کرنے کے بعد اس کے ترک کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا اسلئے کہ جو صدا کر دیا گیا وہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا گیا اور یہ شروع فی النفل ایسا ہے جیسا کہ نذر ذکر کے اعتبار سے اللہ کے لئے ہوگئی لیکن فعل کے اعتبار سے نہیں پھر نذر کی حفاظت کے لئے ابتداءِ فعل واجب ہے لہذا ابتداءِ نفل کی حفاظت کے لئے اس کی بقاء کی حفاظت بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔

تشریح عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے نفل کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے غنیمت کو نفل کہا جاتا ہے کیونکہ جہاد کا مقصد اصلی اعلاء کلمۃ اللہ اور دشمنانِ خدا کو مغلوب کرنا ہے اور رہی غنیمت تو وہ اس مقصد سے زائد ایک چیز ہے۔ ولد الولد (بیٹے کی اولاد) کو بھی نافلہ اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں کیونکہ نکاح کا مقصد تحصیل ولد ہے اور ولد الولد تو وہ زائد ایک چیز ہے چنانچہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً" اس آیت میں حضرت یعقوبؑ جو حضرت ابراہیمؑ کے ولد الولد یعنی پوتے ہیں ان کو نافلہ قرار دیا گیا ہے پس نوافل بھی فرائض، واجبات اور سنن سے زائد چیز ہیں جو ہمارے نفع کے لئے مشروع ہوئے ہیں چنانچہ اگر ہم ان کو ادا کریں تو ثواب کے مستحق ہوں گے اور ان کو ہمارے ضرر کے لئے مشروع نہیں کیا گیا ہے چنانچہ اگر ہم ان کو ادا نہ کریں تو کسی عقاب و عذاب کے مستحق نہ ہوں گے۔ بہرحال نفل بھی ایک زائد چیز ہے لہذا نفل کے معنی زیادتی کے ہوں گے اور شریعت کی اصطلاح میں نفل اس مخصوص زیادتی کو کہتے ہیں جو فرائض واجبات اور سنن پر زیادتی ہو۔ مصنف کتاب کہتے ہیں کہ نفل کا حکم یہ ہے کہ نفل کے ادا کرنے پر ثواب دیا جائیگا اور اس کو ادا نہ کرنے پر کسی عقاب اور ملامت کا مستحق نہ ہوگا۔ ادا کرنے پر ثواب تو اس لئے دیا جائے گا کہ نفل بھی عبادت ہے اور عبادت کے ادا کرنے پر انسان کو ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو ادا نہ کرنے پر عقاب کا مستحق اس لئے نہیں ہوگا کہ نفل نہ فرائض میں سے ہے اور نہ واجبات میں سے حالانکہ عقاب کا استحقاق ترکِ فرض یا ترکِ واجب پر ہوتا ہے اور تارکِ نفل ملامت کا مستحق اس لئے نہیں ہوگا کہ نفل سنن میں سے نہیں ہے حالانکہ ملامت کا مستحق تارکِ سنت ہوتا ہے نفل کے اس حکم پر یہ اعتراض واقع ہوگا کہ اگر مسافر بجائے دو رکعت کے چار رکعت پڑھ لے اور دو رکعت پر قعدہ بھی کرے تو اس کی بعد کی دو رکعتیں نفل شمار ہوتی ہیں حالانکہ ان پر کوئی ثواب نہیں دیا جاتا بلکہ اگر عمداً ایسا کیا ہو تو یہ شخص گنہگار ہوگا۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس مسافر کا گنہگار ہونا ان دو رکعتوں کے پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ دو رکعت کے بعد سلام میں تاخیر کی وجہ سے ہے۔

قولہ من شرع بالشروع سے فاضل مصنف رح ایک اختلافی مسئلہ ذکر کرنا چاہتے ہیں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نفل شروع کرنے کے بعد اسکو فاسد کر دیا تو اس کی قضا لازم ہوگی یا نہیں۔ اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ اس کی قضا لازم ہوگی اور حضرت امام شافعی رح کے نزدیک اس کی قضا لازم نہ ہوگی۔ حضرت امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ ابتداءِ نفل کے سلسلے میں بندے کو اختیار ہوتا ہے جی چاہے شروع کرے اور جی چاہے شروع نہ کرے پس اس کی بقاء بھی ایسی ہی غیر لازم ہوگی یعنی جی چاہے اسکو باقی رکھے جی چاہے باقی نہ رکھے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شے کی بقاء اسکی ابتداء کے مخالف نہیں ہوتی ہے لہذا جسطرح نفل کو ابتداءً شروع کرنا لازم نہیں ہوتا اسی طرح اسکو باقی رکھنا بھی لازم نہ ہوگا اور جب نفل کو باقی رکھنا لازم نہیں ہے تو اسکو فاسد کرنا بھی جائز ہوگا۔ اور جب نفل کو فاسد کرنا جائز ہے تو فاسد کرنے

کی صورت میں اسکی قضاء بھی لازم نہ ہوگی اور رہا یہ کہنا کہ شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے کی صورت میں ابطالِ عمل لازم آئیگا اور یہ "ولا تبطلوا اعمالکم" کی وجہ سے حرام ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ ابطالِ عمل قصداً لازم نہیں آیا بلکہ ضمناً لازم آیا ہے اور حرام وہ ابطالِ عمل ہے جو قصداً لازم آتا ہو نہ کہ وہ جو ضمناً لازم آتا ہو۔ اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے ابطالِ عمل لازم نہیں آتا بلکہ امتناع عن العمل (عمل سے رک جانا) لازم آتا ہے یعنی نفل کے باقی اجزاء پر عمل کرنے سے رکنا لازم آتا ہے اور حرام ابطالِ عمل ہے نہ کہ امتناع عن العمل۔ لہذا نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں کوئی حرج نہ ہوگا اور اسکی قضا لازم نہ ہوگی۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ نفل کا جو حصہ ادا کر لیا گیا ہے وہ حصہ اللہ کے سپرد ہو گیا ہے اور جو حصہ اللہ کے سپرد کر دیا گیا ہے اسکی حفاظت واجب ہے اور اسکی حفاظت اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ باقی حصہ بھی ادا کر لیا جائے کیونکہ نماز اور روزہ ایسی عبادتیں ہیں جو اُسی وقت مفید حکم ہوتی ہیں جبکہ وہ تام ہو یعنی نماز کم از کم ایک شفع (دو رکعت) ہو اور روزہ پورے ایک یوم کا ہو، پس اگر کسی نے نماز کا ایک حصہ یا روزے کا ایک حصہ ادا کیا تو اس پر اسکو پورا کرنا واجب ہوگا کیونکہ اگر اس کو پورا نہ کیا بلکہ درمیان میں فاسد کر دیا تو ابطالِ عمل لازم آئے گا اور ولا تبطلوا اعمالکم کی وجہ سے ابطالِ عمل حرام ہے پس موڈی یعنی ادا کردہ حصہ کو باطل ہونے سے بچانے کے لئے اسکو پورا کرنا لازم ہے اور اگر فاسد کر دیا تو اسکی قضاء لازم ہے کیونکہ قضاء کی صورت میں بھی ابطال سے حفاظت ہو جاتی ہے

مصنفِ کتاب کہتے ہیں کہ شروع فی النفل ایسا ہے جیسا کہ نذر یعنی اگر کسی نے اللہ کے لئے نذر کی اور یوں کہا للہ علیّ اَنْ اُصَلِّیَ رکعتین۔ مجھ پر اللہ کے واسطے دو رکعت پڑھنا لازم ہے تو یہ نذر اگرچہ فعلاً اللہ کے لئے نہیں ہوتی لیکن تسمیۃً اور ذکراً اللہ کے لئے ہوگئی یعنی یہاں اگرچہ فعل موجود نہیں ہے لیکن ذکر قولی یعنی زبان سے ذکر کرنا موجود ہے اور اس نذر یعنی ذکر قولی کی حفاظت کے لئے ابتداءِ فعل واجب ہے یعنی اس نذر کی حفاظت کے لئے اس فعل منذور کا شروع کرنا اور اس کو ادا کرنا لازم اور واجب ہے پس جب نذر کی حفاظت کے لئے ابتداءِ فعل واجب ہے تو ابتداءِ فعل کی حفاظت کے لئے اس کی بقاء بدرجۂ اولیٰ واجب اور لازم ہوگی کیونکہ بقاءِ فعل اس کی ابتداء سے سہل اور آسان ہوتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ فعل ذکر سے اقوی ہوتا ہے لہذا جب محض اللہ کے نام سے ذکر یعنی نذر کی حفاظت ضروری ہے اور اس فعلِ منذور کو شروع کرنا لازم ہے تو شروع کردہ فعل کی حفاظت کے لئے اس فعل کو باقی رکھنا اور پورا کرنا بدرجۂ اولیٰ لازم ہوگا بہر حال اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفل شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا لازم ہے اور اگر فاسد کر دیا تو اس کی قضاء لازم ہے

وَاَمَّا الرُّخَصُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَحَدُهُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ اَحَدُهُمَا اَتَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ

ترجمہ:۔ بہر حال رخصتیں تو وہ چار قسم ہیں دو قسمیں حقیقت کی ہیں ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ ہے اور دو قسمیں مجاز کی ہیں ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے اتم ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح عزیمت کی انواع سے فراغت کے بعد رخصت کی انواع بیان کرنا چاہتے ہیں مگر رخصت جس کی بنیاد بندوں کے اعذار پر ہوتی ہے مصنف رح نے اس کی تعریف ذکر نہیں فرمائی ہے بلکہ تقسیم بیان کرنا شروع کر دیا حالانکہ تعریف پہلے ہوتی ہے اور تقسیم بعد میں اس کی وجہ یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر معنی کے لئے واضع بھی الگ ہو جیسے لفظ عین کہ آنکھ، سونے، پانی کے چشمے اور بہت سے معانی کے لئے موضوع ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی واحد کلی کے لئے موضوع ہو جسکے بہت سے افراد ہوں مگر ان سب کی حقیقت ایک ہو جیسے انسان کہ وہ حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے اور حیوان ناطق کے بہت سے افراد ہیں جن کی حقیقت ایک ہے پس تعریف ایسی چیز کی کی جاتی ہے جس میں اشتراکِ معنوی پایا جاتا ہو اور اس کے لئے ایک ایسی حقیقت متحدہ ہو جو اس کے تمام اقسام پر مساویانہ طور پر صادق آئے اور رخصت نہ تو اس میں اشتراک معنوی ہے اور نہ اس کے لئے ایسی حقیقت متحدہ موجود ہے جو رخصت کے تمام اقسام پر مساویانہ صادق آتی ہو بلکہ رخصت کا اس کی اقسام میں لفظی اشتراک ہے۔ بہر حال جب تعریف کے لئے اشتراک معنوی اور حقیقتِ متحدہ کا ہونا ضروری ہے اور رخصت میں دونوں باتیں نہیں تو رخصت کی تعریف کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ مصنفِ حسامی نے رخصت کی تعریف ذکر نہیں کی ہے بلکہ اس کی انواع میں سے ہر ہر نوع کی تعریف ذکر کی ہے۔ تاہم بعض حضرات نے رخصت کی تعریف ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ رخصت وہ حکم مشروع ہے جس میں مشکل امر کو عذر کی وجہ سے آسان کر دیا گیا ہو۔

الحاصل بقول مصنف رخصت کی چار قسمیں ہیں۔ اس طور پر کہ اولاً رخصت کی دو قسمیں ہیں حقیقتِ رخصت اور مجازِ رخصت یعنی لفظ رخصت کا اطلاق بطریق حقیقت ہوگا یا بطریق مجاز ہوگا۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں یا تو ان میں سے ہر ایک حقیقت یا مجاز ہونے میں کامل ہوگا یا کامل نہ ہوگا۔ یعنی حقیقتِ رخصت کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ حقیقتِ رخصت ہونے میں کامل اور اولیٰ ہو، دوم یہ کہ وہ حقیقتِ رخصت ہونے میں کامل اور اولیٰ نہ ہو۔ اسی طرح مجازِ رخصت کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ مجازِ رخصت ہونے میں دوسرے کی بہ نسبت اتم اور اکمل ہو، دوم یہ کہ وہ مجازِ رخصت ہونے میں اتم نہ ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ حقیقتِ رخصت کا مدار وجود عزیمت پر ہے یعنی اگر عزیمت موجود ہوگی تو اس کے مقابلہ میں رخصت کا اطلاق حقیقت ہوگا اور اس کو حقیقتِ رخصت اور رخصتِ حقیقیہ کہیں گے اور اگر عزیمت بالکلیہ فوت ہوگئی ہو اور اس کا قطعاً وجود نہ ہو تو اس صورت میں رخصت کا اطلاق مجاز ہوگا اور اس کو مجازِ رخصت اور رخصتِ مجازیہ کہیں گے۔ پس اگر عزیمت تمام اعتبارات سے موجود ہو تو اس کے مقابلے میں رخصت بھی تمام اعتبارات سے حقیقت ہوگی اور اگر عزیمت بعض اعتبارات سے موجود ہو تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی بعض اعتبارات سے حقیقت ہوگی اور ان دونوں میں سے اول دوسری قسم کی بہ نسبت کامل اور اولیٰ ہے اور رخصتِ مجاز کی پہلی قسم میں چونکہ عزیمت تمام مادوں میں فوت ہوتی ہے

اور دوسری قسم میں بعض ماؤں میں فوت ہوتی ہے اور بعض میں موجود ہوتی ہے اسلئے قسم اول رخصت مجاز ہونے میں اتم اور اکمل ہوگی اور قسم ثانی رخصت مجاز ہونے میں انقص ہوگی۔

فَأَمَّا حَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتُبِيحَ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا مِثْلُ إِجْرَاءِ الْمُكْرَهِ بِسَانِهِ إِجْرَاءُ كَلِمَةِ الشِّرْكِ عَلَى لِسَانِهِ وَالْفِطْرِ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ وَإِتْلَافِهِ مَالَ الْغَيْرِ وَجِنَايَتِهِ عَلَى الْإِحْرَامِ وَتَنَاوُلِ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ

ترجمہ:۔ بہر حال حقیقتِ رخصت کی دو قسموں میں سے اولیٰ قسم وہ ہے جس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا گیا ہو حالانکہ محرم اور اس کا حکم دونوں موجود ہیں جیسے مکرہ کا اس چیز کے ذریعہ جس میں مجبور کر دیا ہے اپنی زبان پر کلمۂ شرک کا جاری کرنا اور رمضان کے دن میں اس کا افطار کرنا اور دوسرے کے مال کو اس کا تلف کرنا اور احرام پر اس کا جنایت کرنا اور مضطر کا دوسرے کے مال کو کھالینا اور اپنے اوپر خوف کرنے والے کا امر بالمعروف ترک کرنا۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نے حقیقتِ رخصت کی قسم اول کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقتِ رخصت کی قسم اول ہے جس کے ساتھ محرم اور حرمت دونوں کے موجود ہونے کے باوجود مواخذہ کے ساقط ہونے میں مباح جیسا معاملہ کیا جائے لیکن وہ حقیقۃً مباح نہ ہو یعنی اگر کسی جگہ محرم (سبب حرمت) بھی موجود ہو اور اس کا حکم یعنی حرمت بھی موجود ہو تو اس سے رکنا اور اس کا ارتکاب نہ کرنا عزیمت ہے مگر اس کے باوجود اگر کسی عذر کی وجہ سے اس کے ارتکاب کی اجازت دیدی گئی ہو تو اس میں کامل اور اقوی درجہ کی حقیقتِ رخصت موجود ہوگی اور اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے گا یعنی جسطرح مباح کے ارتکاب پر مواخذہ نہیں ہوتا اسی طرح حقیقتِ رخصت کے ارتکاب پر بھی مواخذہ نہ ہوگا لیکن یہ حقیقۃً مباح نہ ہوگا اسلئے کہ حقیقتِ رخصت میں حرمت پہلے سے موجود ہے اب اگر اس کو حقیقۃً مباح قرار دیدیا گیا تو حرمت اور اباحت کا جمع ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ جمع بین الضدین کی وجہ سے محال ہے فاضل مصنف رحمہ اللہ نے اس قسم کی چند مثالیں ذکر کیں ہیں ان میں سے پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا اور جان یا کوئی عضو تلف کر دینے کی دھمکی دیدی گئی تو اس شخص کے لئے زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے بشرطیکہ اس کے دل میں ایمان موجود ہو چنانچہ اگر اس شخص نے زبان سے کلمۂ کفر کہہ دیا تو اس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا حالانکہ یہاں شرک اور کفر پر محرم بھی موجود ہے اور حرمت بھی موجود ہے محرم تو وہ نصوص ہیں جو شرک اور کفر کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں اور حرمت اس لئے موجود ہے کہ بالاجماع شرک اور کفر حرام ہے پس کلمۂ کفر زبان پر جاری کرنے کی اگرچہ رخصت ہے لیکن عزیمت اس سے باز رہنے میں ہے چنانچہ اگر یہ شخص کفر کا کلمہ زبان سے کہنے پر آمادہ نہ ہوا اور اکراہ کرنے والے کے اکراہ پر صبر کیا اور

مرگیا تو یہ شخص شہید ہو کر مریگا اور عنداللہ ماجور ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ شخص اگر کلمۂ کفر کہنے سے رک گیا تو اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائے گا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا اور اگر اس نے کلمۂ کفر زبان سے کہہ لیا تو اللہ تعالیٰ کا حق فوت ہوگا کیونکہ رکنِ اصلی یعنی تصدیق جس کا تعلق قلب سے ہے وہ باقی ہے لہٰذا اس کے واسطے اپنے حق کو مقدم کرنا جائز ہے اور کلمۂ کفر زبان سے کہنے کی رخصت ہے اگرچہ عزیمت کلمۂ کفر نہ کہنے میں ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر رمضان کے دن میں روزے دار کو روزہ افطار کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے افطار کرنے کی رخصت ہے اگرچہ یہاں محرّم یعنی شہودِ شہرِ رمضان اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن عزیمت افطار نہ کرنے میں ہے چنانچہ اگر یہ شخص افطار کے لئے آمادہ نہ ہوا اور اکراہ پر صبر کیا اور مرگیا تو شہید ہو کر مریگا اور عنداللہ ماجور ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ افطار نہ کرنے کی صورت میں روزے دار کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے یعنی اس کی جان ہی تلف ہو جاتی ہے اور افطار کرنے کی صورت میں اللہ کا حق الیٰ بدل فوت ہو جاتا ہے یعنی اللہ کا حق اگرچہ فوت ہو جاتا ہے لیکن اس کا بدل یعنی قضا باقی رہتی ہے۔ لہٰذا اس کے لئے اپنے حق کو مقدم کرنے کی رخصت ہوگی یعنی جان بچانے کی خاطر افطار کرنے کی اجازت ہوگی۔

تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو دوسرے کا مال تلف کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے مال تلف کر دینے کی رخصت ہے اگرچہ یہاں محرّم اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن عزیمت مال کا تلف نہ کرنا ہے چنانچہ اگر اس شخص نے مال تلف نہ کیا اور صبر کیا یہاں تک کہ مرگیا تو شہید ہو کر مریگا اور عنداللہ ماجور ہوگا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مال تلف نہ کرنے کی صورت میں جان ضائع ہونے سے مکرَہ کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور مال تلف کرنے کی صورت میں مالک کا حق بصورتِ ضمان باقی رہتا ہے لہٰذا مکرَہ کو اپنا حق مقدم کرنے کی اجازت ہوگی یعنی جان تلف ہونے سے بچانے کے خاطر مال تلف کرنے کی رخصت ہوگی۔ چوتھی مثال یہ ہے کہ اگر مُحرِم کو حالت احرام میں کسی جنایت کے ارتکاب کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے واسطے اس جنایت کے ارتکاب کی رخصت ہوگی حالانکہ محرّم یعنی احرام اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن عزیمت اس جنایت کو ترک کرنے میں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ جنایت کا ارتکاب نہ کرنے کی صورت میں اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائے گا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا اور جنایت کا ارتکاب کرنے کی صورت میں بصورتِ تاوان اللہ کا حق باقی رہتا ہے لہٰذا اس کے واسطے اپنے حق کو مقدم کرنے کی اجازت ہوگی اور جنایت کا ارتکاب کرنے کی رخصت ہوگی۔ لیکن اگر اس نے عزیمت پر عمل کیا اور جنایت کا ارتکاب نہیں کیا حتی کہ قتل کر دیا گیا تو یہ شخص عنداللہ ماجور ہوگا۔

پانچویں مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس قدر بھوک میں مبتلا ہو کہ نہ کھانے کی صورت میں مرجانے کا اندیشہ ہو تو اس شخص کے واسطے بقدرِ ضرورت دوسرے کا مال کھانے کی رخصت ہوگی اگرچہ یہاں محرّم اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن عزیمت نہ کھانا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ نہ کھانے کی صورت میں موتِ عاجل سے اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائیگا اور مالک کا حق بصورتِ ضمان باقی رہتا ہے لہٰذا اس کے واسطے اپنے حق کو مقدم کرنا جائز ہوگا اور دوسرے کے مال کو کھانے کی رخصت ہوگی۔ چھٹی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ظالم بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے خوف سے امر بالمعروف کو

ترک کر دیا تو اس کے واسطے اس کی رخصت ہے حالانکہ یہاں محرّم (وعید) اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن عزیمت امر بالمعروف کرنے میں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس شخص نے امر بالمعروف کو ترک نہ کیا تو اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائیگا یعنی اسکو قتل کر دیا جائے گا اور اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو اللہ تعالیٰ کا حق باقی رہتا ہے اس طور پر کہ اس کو ترکِ امر بالمعروف کی حرمت کا اعتقاد ہے لہذا اس کے واسطے اپنے حق کو مقدم کرنا جائز ہوگا اور جان بچانے کے خاطر امر بالمعروف کو ترک کرنا جائز ہوگا۔

وَحُكْمُهُ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى

ترجمہ :۔ اور اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

تشریح :۔ رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے چنانچہ مذکورہ تمام مثالوں میں اگر مکرَہ نے عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے جان دیدی اور مر گیا تو عنداللہ ماجور ہوگا بلکہ اس کو شہادت کا مرتبہ حاصل ہوگا۔

وَاَمَّا النَّوْعُ الثَّانِيْ فَمَا يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِيْ حُكْمِهٖ كَفِطْرِ الْمَرِيْضِ وَالْمُسَافِرِ يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِيْ حُكْمُهٗ فِيْهِمَا وَلِهٰذَا صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْهُمَا وَلَوْ مَاتَا قَبْلَ اِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ لَمْ يَلْزَمْهُمَا الْاَمْرُ بِالْفِدْيَةِ

ترجمہ :۔ اور بہر حال نوع ثانی وہ ہے جس کو قیام سبب کے باوجود مباح سمجھا جاتا ہے اور اس کا حکم مؤخر ہو جاتا ہے جیسے بیمار اور مسافر کا افطار قیام سبب کے باوجود مباح سمجھا جاتا ہے اور اس کا حکم ان دونوں میں مؤخر ہے اسی وجہ سے ان دونوں کی طرف سے ادا کرنا درست ہے اور اگر یہ دونوں "عدۃ من ایام اخر" کے پانے سے پہلے مر گئے تو ان دونوں پر فدیہ کا امر کرنا لازم نہ ہوگا۔

تشریح :۔ رخصتِ حقیقیہ کی دوسری قسم وہ ہے جس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے درآنحالیکہ سبب محرّم موجود ہے لیکن عذر کی وجہ سے اس کا حکم مؤخر ہے پس قسم اول میں چونکہ سبب محرّم اور حرمت دونوں موجود ہوتے ہیں اس لئے قسم اول رخصتِ حقیقیہ ہونے میں احق اور اولیٰ ہے اور اس دوسری قسم میں سبب محرّم چونکہ موجود ہے اسلئے رخصت تو بلاشبہ حقیقیہ ہوگی مگر چونکہ حکم (حرمت) مؤخر ہے فی الحال ثابت نہیں ہے اسلئے یہ قسم، قسم اول کی بہ نسبت رخصتِ حقیقیہ ہونے میں کمتر ہوگی۔ جیسے رمضان کے دنوں میں مسافر اور مریض کے لئے افطار کرنے کی رخصت ہے حالانکہ افطار کا سبب محرّم یعنی شہودِ شہرِ رمضان اس کے حق میں بھی موجود ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ

لیصم" اس حکم کا مخاطب جس طرح مقیم اور تندرست ہے اسی طرح مسافر اور مریض بھی اس حکم کا مخاطب ہے۔ بہرحال مسافر اور مریض کو سبب محرم (شہود شہر) موجود ہونے کے باوجود افطار کی رخصت دی گئی ہے لیکن اس کا حکم یعنی افطار کی حرمت اور وجوب ادا صوم کو عدۃ من ایام اخر تک موخر کر دیا گیا ہے یعنی مسافر جب تک سفر میں ہے اور مریض جب تک بیمار ہے تب تک رمضان کے دنوں میں افطار حرام نہ ہوگا اور ادائے صوم واجب نہ ہوگا۔ سبب محرم کے وجود پر تفریع بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مسافر اور مریض کے حق میں چونکہ افطار کا سبب محرم اور ادائے صوم کا سبب موجب یعنی "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" موجود ہے اسلئے اگر مسافر اور مریض نے بنیت فرض رمضان کے دنوں میں روزہ رکھ لیا تو ان کی طرف سے رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس کو امام بخاری رح اور امام مسلم رح نے روایت کیا ہے۔ مسلم ج ۱ ص ۳۵۷ پر ہے عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے کہا کہ حمزہ بن عمرو اسلمی نے سفر میں روزے کے سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا "ان شئت فصم و ان شئت فافطر" جی چاہے روزہ رکھ جی چاہے افطار کر۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسافر رخصت افطار سے فائدہ نہ اٹھائے بلکہ روزہ رکھ لے تو اس کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ اور اس بات پر تفریع بیان کرتے ہوئے کہ مسافر اور مریض سے حرمت افطار اور وجوب ادا کا حکم "عدۃ من ایام اخر" تک موخر ہو جاتا ہے یہ ہے کہ اگر یہ دونوں حضرات "عدۃ من ایام اخر" سے پہلے ہی مر گئے مثلاً رمضان ختم ہوتے ہی عید کے دن ان کا انتقال ہو گیا تو ان پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہیں ہے۔ اگر ان دونوں پر وجوب ادا بنی الحال ثابت ہوتا اور وجوب ادا کا حکم موخر نہ ہوتا تو مرتے وقت ان پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوتا جیسا کہ اگر کسی شخص کو رمضان کے دن میں افطار کرنے پر مجبور کیا گیا اور اس نے افطار کر لیا اور قضاء کا زمانہ پانے سے پہلے مر گیا تو مرتے وقت اس پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہے۔

وَحُكْمُهُ أَنَّ الصَّوْمَ أَفْضَلُ عِنْدَنَا لِكَمَالِ سَبَبِهِ وَتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيمَةُ تُؤَدِّي مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ حَيْثُ تَضَمُّنُهَا يُسْرَ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا أَنْ يَخَافَ الْهَلَاكَ عَلَى نَفْسِهِ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبْذُلَ نَفْسَهُ لِإِقَامَةِ الصَّوْمِ لِأَنَّ الْوُجُوبَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ النَّوْعِ الْأَوَّلِ

ترجمہ:۔ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ افضل ہے کیونکہ روزہ کا سبب کامل ہے اور رخصت میں تردد ہے پس عزیمت رخصت کے معنی کو ادا کرتی ہے اس حیثیت سے کہ عزیمت مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے یسر کو متضمن ہے مگر یہ کہ اپنے اوپر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے روزہ ادا کرنے کی وجہ سے اپنے آپ کو ہلاک کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس سے وجوب ساقط ہے برخلاف پہلی قسم کے۔

تشریح:۔ اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ رخصت کی بہ نسبت عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے چنانچہ ہمارے نزدیک

مسافر کے لئے روزہ رکھنا افضل ہے اگرچہ افطار کی بھی اجازت ہے لیکن حضرت امام شافعی رح کے نزدیک افطار افضل ہے امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں روزہ رکھنے والوں کے بارے میں فرمایا ہے" اولئک العصاۃ اولئک العصاۃ " یہ لوگ نافرمان ہیں یہ لوگ نافرمان ہیں اور ایک دوسری حدیث میں فرمایا ہے" لیس من البر الصیام فی السفر" حالت سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے۔ ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مسافر کے لئے افطار افضل ہے روزہ رکھنا افضل نہیں ہے۔ ہماری طرف سے ان دونوں حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں جہاد کی حالت پر محمول ہیں یعنی سفرِ جہاد میں روزہ رکھنے کی بہ نسبت افطار کرنا افضل ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں حدیثیں ہمارے خلاف حجت نہ ہوں گی۔

فاضل مصنف نے عزیمت یعنی روزہ کے افضل ہونے کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رمضان میں روزہ کا سبب کامل ہے یعنی شہودِ شہر کامل طور پر موجود ہے اور رہا ادائے صوم کے حکم کا عدۃ من ایام اخر تک مؤخر ہونا تو یہ تعجیل سے مانع نہیں ہے جیسا کہ میعادی دَین کی ادائیگی کا حکم میعاد پوری ہونے تک مؤخر ہوتا ہے مگر تعجیل سے مانع نہیں ہوتا ہے یعنی دین مؤجل اگر میعاد پوری ہونے سے پہلے ہی ادا کر دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ ایک گونہ بہتر ہے بہرحال رمضان میں روزہ کا کامل سبب موجود ہے اور رخصت میں تردد ہے یعنی مسافر کو افطار کی رخصت دی جاتی ہے یُسر اور آسانی کے لئے لیکن افطار میں یُسر غیر معین ہے یعنی افطار میں یُسر ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا ہے۔ افطار میں یُسر تو اسلئے ہے کہ افطار کی صورت میں مسافر کو راحت و آرام ملتا ہے لیکن اس میں ایک گونہ عُسر بھی ہے اس طور پر کہ جب یہ قضا کریگا تو تنہا روزہ رکھنے والا ہوگا اور باقی سب لوگ کھانے والے ہوں گے اور ایسی صورت میں انسان کو بڑی دشواری ہوتی ہے اس کے برخلاف رمضان میں روزہ رکھنا آسان ہے کیونکہ روزہ رکھنے میں عام مسلمانوں کی موافقت ہوتی ہے اور تمام مسلمانوں کی شرکت ہوتی ہے اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو ہلکی معلوم ہونے لگتی ہے اب آپ عبادت کے بارے میں خیال کریں کہ جب یہ عام ہوگی تو کتنی ہلکی معلوم ہوگی الغرض سفر میں مسافر پر روزہ رکھنا آسان ہے دشوار نہیں ہے۔ اسی کو مصنف نے اس طرح فرمایا ہے کہ عزیمت یعنی روزہ رکھنا رخصت کے معنی کو ادا کرتا ہے اس طور پر کہ عزیمت پر عمل کرنا مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے یُسر کے معنی کو متضمن ہے الحاصل افطار میں بھی یُسر ہے اور روزہ رکھنے میں بھی یُسر ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں میں یعنی افطار اور ادائے صوم میں تعارض واقع ہوگیا مگر چونکہ ادائے صوم کی صورت میں اللہ کے لئے عمل کرنے والا ہوگا اور افطار کی صورت میں اپنے لئے عمل کرنے والا ہوگا اور اللہ کے لئے عمل کرنا اپنے واسطے عمل کرنے کی بہ نسبت اولیٰ ہے اسلئے عزیمت پر عمل کرنا یعنی روزہ رکھنا افضل ہے۔

صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ اس جگہ بلاشبہ عزیمت پر عمل کرنا یعنی روزہ رکھنا افضل ہے لیکن اگر روزے کی وجہ سے جان خطرے میں پڑ جائے یا جہاد جیسا اہم فریضہ فوت ہونے لگے تو ایسی صورت میں ادائے صوم کے خاطر اپنی جان کو ہلاک کرنا جائز نہیں ہے بلکہ افطار کرنا اولیٰ ہوگا کیونکہ اس کے ذمہ سے فی الحال وجوب ساقط ہے اور عدۃ من ایام اخر تک مؤخر ہے جیسا کہ ارشاد ہے" فمن کان منکم مریضا او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر" اب اگر اس شخص نے روزہ رکھ لیا اور مر گیا

تو یہ شخص گنہگار ہوگا کیونکہ اس پر اپنے آپ کو قتل کرنے سے احتراز کرنا واجب تھا لیکن جب اس نے روزہ رکھا اور مرگیا تو اس نے ایک مشروع اور جائز چیز کو بدل ڈالا اور مشروع کو متغیر کرنا معصیت ہے لہذا ایسی صورت میں اس کا روزہ رکھنا بھی معصیت ہوگا۔ اس کے برخلاف قسم اول ہے کہ اگر کسی ظالم نے روزے دار کو افطار کرنے پر مجبور کیا لیکن اس نے افطار نہیں کیا حتی کہ ظالم نے اسکو قتل کر ڈالا تو یہ مقتول ماجور ہوگا کیونکہ اس صورت میں قتل ظالم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ خود اس کی طرف اور یہ شخص کسی مشروع کو متغیر کرنے والا نہیں ہوگا بلکہ اللہ کے حق کو قائم کرنے والا اور طاعت کو ظاہر کرنے والا ہوگا اور اللہ کے حق کو قائم کرنے کے خاطر جان دینا بلاریب اجر وثواب کا باعث ہے لہذا اس کا یہ عمل بھی اجر وثواب کا باعث ہوگا۔

وَأَمَّا أَنْوَاعُ الْمَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْإِصْرِ وَالْأَغْلَالِ فَإِنَّ ذٰلِكَ يُسَمّٰى رُخْصَةً مَجَازًا لِأَنَّ الْأَصْلَ سَاقِطٌ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا فَلَمْ يَكُنْ رُخْصَةً إِلَّا مَجَازًا مِنْ حَيْثُ هُوَ نَسْخٌ تَمَحَّضَ تَخْفِيْفًا۔

ترجمہ:۔ اور مجاز کی دو قسموں میں سے اتم وہ احکام شاقہ اور معاہدے ہیں جو ہم سے اٹھا لئے گئے ہیں اسلئے کہ اس کا مجازاً رخصت نام رکھ دیا گیا ہے کیونکہ اصل ساقط ہے مشروع باقی نہیں رہا لہذا صرف مجازاً رخصت ہوگا اس حیثیت سے کہ وہ محض نسخ ہے (اور) تخفیفاً (ثابت) ہے

تشریح:۔ رخصتِ مجازیہ کی دو قسموں میں سے قسم اول جو مجاز ہونے میں دوسری قسم کی بہ نسبت اتم اور اکمل ہے وہ احکام شاقہ اور معاہدے ہیں جنکی پہلی امتیں مکلف تھیں لیکن ہمارے نبی کی تکریم اور آپکی امت پر تخفیف کے خاطر ان احکام کو اس امت سے ساقط کر دیا گیا ہے مثلاً (۱) توبہ میں نائب کو قتل کرنا (۲) خطا کرنے والے اعضاء کا قطع کرنا (۳) اگر کپڑے یا بدن پر نجاست لگ جائے تو پاک کرنے کے لئے اس کا کاٹنا (۴) مساجد کے علاوہ میں نماز کا درست نہ ہونا (۵) بغیر پانی کے طہارت کا حاصل نہ ہونا (۶) سونے کے بعد روزے دار کے لئے کھانے کا حرام ہونا (۷) گناہوں کے سبب پاکیزہ چیزوں کے استعمال سے منع کر دینا (۸) زکوٰۃ میں چوتھائی مال کا فرض ہونا (۹) رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا (۱۰) مال غنیمت کو اس آگ سے جلا دینا جو آگ آسمان سے اتری ہو (۱۱) رمضان کی راتوں میں عشاء کے بعد وطی کا حرام ہونا (۱۲) گوشت میں چربیوں اور رگوں کا حرام ہونا (۱۳) ہفتہ کے دن مچھلی کے شکار کا حرام ہونا (۱۴) ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے (۱۵) دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا (۱۶) قصاص کا لازم ہونا اور معاف کر دینے کا حرام ہونا (۱۷) ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا (۱۸) تہجد کی نماز کا فرض ہونا یہ ایسے احکام شاقہ ہیں جنکی پہلی امتیں مکلف تھیں لیکن اللہ نے اس امت پر رحم فرمایا اور ہمارے نبی کا اکرام فرمایا کہ اس امت کو ان احکام کا مکلف نہیں کیا چنانچہ

باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ویضع عنہم اصرہم والاغلال التی کانت علیہم" مصنف رح کہتے ہیں کہ ان احکام شاقہ کا ساقط ہونا رخصت کے نام کے ساتھ مجازاً موسوم ہے۔ کیونکہ اصل (عزیمت) یعنی احکام شاقہ ہم پر واجب نہیں ہوئے بلکہ شروع ہی سے ساقط اور غیر مشروع ہیں حتی کہ اگر ہم ان احکام پر عمل کریں تو گنہگار ہوں گے اور عنداللہ معتوب ہوں گے۔ پس یہ احکام حقیقت میں منسوخ ہیں لیکن اس منسوخ ہونے پر رخصت کے لفظ کا اطلاق مجازاً کر دیا گیا کیونکہ رخصت اور نسخ احکام ساقط کرنے میں دونوں شریک ہیں یعنی جس طرح نسخ کی وجہ سے احکام کا اسقاط ہوتا ہے اسی طرح رخصت میں بھی احکام کا اسقاط ہوتا ہے اس قسم میں عزیمت چونکہ بالکل موجود نہیں ہے اسلئے رخصت کی یہ قسم مجاز ہونے میں اتم اور اکمل ہوگی اس میں حقیقت کا کوئی شائبہ نہ ہوگا۔

وَاَمَّا النَّوْعُ الرَّابِعُ فَمَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهٖ مَشْرُوْعًا فِي الْجُمْلَةِ كَالْعَيْنِيَّةِ الْمَشْرُوْطَةِ فِي الْبَيْعِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُهَا فِي نَوْعٍ مِّنْهُ اَصْلًا وَهُوَ السَّلَمُ حَتّٰى كَانَتِ الْعَيْنِيَّةُ فِي الْمُسْلَمِ فِيْهِ مُفْسِدَةً لِلْعَقْدِ

ترجمہ:۔ بہرحال چوتھی قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہوگئی ہے جیسے بیع کا متعین ہونا جو بیع میں شرط ہے اس کا شرط ہونا بیع کی ایک نوع میں بالکل ساقط ہوگیا اور وہ سلم ہے حتی کہ مسلم فیہ کا متعین ہونا عقدِ سلم کو فاسد کر دیتا ہے۔

تشریح:۔ مطلق رخصت کی چوتھی قسم اور رخصتِ مجازیہ کی دوسری قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہوجائے یعنی موضعِ رخصت میں تو مشروع نہ ہو البتہ دوسرے مواضع میں اس کی مشروعیت باقی رہے۔ موضعِ رخصت میں چونکہ مشروعیت باقی نہیں رہی اسلئے یہ رخصت عزیمت کے مقابلہ میں نہ ہوگی اور جو رخصت عزیمت کے مقابلہ میں نہ ہو اس پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے لہٰذا اس چوتھی قسم پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوگا۔ مگر چونکہ موضعِ رخصت کے علاوہ دوسرے مواضع میں اسکی مشروعیت باقی ہے اسلئے یہ قسم مجاز ہونے میں انقص اور ادون ہوگی جیسے ہر عقد بیع میں بیع کا متعین اور بائع کے پاس موجود ہونا شرط ہے تاکہ بائع کے لئے تسلیم مبیع پر قدرت ثابت ہوجائے اور اسلئے ہی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جو چیز انسان کے پاس موجود نہ ہو لیکن عقدِ سلم میں یہ شرط اس طور پر ساقط ہوگئی کہ اسکی مشروعیت باقی نہیں رہی حتی کہ عقدِ سلم میں مبیع یعنی مسلم فیہ کے متعین اور بائع کے پاس موجود ہونے کی شرط لگانا عقدِ سلم کو فاسد کر دیتا ہے پس عقدِ سلم میں تعیینِ مبیع کے ساقط ہونے پر رخصت کا اطلاق مجازی ہے اس طور پر کہ عقدِ سلم میں تعیینِ مبیع کی شرط کی مشروعیت بالکل باقی نہیں رہی۔ حالانکہ حقیقتِ رخصت کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے جبکہ مشروعیت باقی ہو پس جب عقدِ سلم میں تعیینِ مبیع کی شرط کی مشروعیت بالکل باقی نہیں ہے تو اس شرط کے اسقاط پر رخصت کا اطلاق بھی مجازاً ہوگا حقیقۃً نہ ہوگا مگر چونکہ یہ شرط دوسری بیوع میں مشروع ہے اس لئے یہ قسم حقیقتِ رخصت کے مشابہ ہوگی اور حقیقتِ رخصت کے مشابہ ہونے کی وجہ سے مجاز ہونے میں انقص ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ الْخَمْرُ وَالْمَيْتَةُ سَقَطَ حُرْمَتُهُمَا فِي حَقِّ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ اَصْلًا لِلْاِسْتِثْنَاءِ حَتّٰى لَا يَسَعُهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا

ترجمہ:۔ اور اسی طرح شراب اور مردار ان دونوں کی حرمت مکرہ اور مضطر کے حق میں استثناء کی وجہ سے بالکل ساقط ہوگئی یہاں تک کہ ان دونوں چیزوں سے دونوں شخصوں کے لئے صبر کی کوئی گنجائش نہیں ہے

تشریح:۔ نوع رابع کی دوسری مثال بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ جسطرح عقد سلم میں مسلم فیہ (مبیع) کے متعین اور بائع کے پاس موجود ہونے کی شرط ساقط ہوگئی۔ اسی طرح مکرہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط ہوگئی ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ شراب اور مردار تمام انسانوں کے حق میں حرام ہیں لیکن کسی کو شراب پینے یا مردار کھانے پر مجبور کیا گیا یا کوئی شخص مخمصہ کی حالت میں شراب پینے یا مردار کھانے پر مجبور ہوگیا تو ان دونوں حضرات کے حق میں ان چیزوں کی حرمت ساقط ہوجائے گی اور ان دونوں کے حق میں یہ چیزیں مباح ہوجائیں گی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ " یعنی تمہارے سامنے ان چیزوں کی تفصیل کردی ہے جو چیزیں تم پر حرام کی گئیں ہیں مگر یہ کہ تم اس کی طرف مضطر و مجبور ہو یعنی مذکورہ چیزیں تمام احوال میں حرام ہیں مگر اکراہ اور مخمصہ کی ضرورت کے وقت حرام نہیں ہیں پس استثناء کی وجہ سے مکرہ اور مضطر کے حق میں مذکورہ چیزوں کی حرمت اباحت سے بدل گئی اور یہ چیزیں ان دونوں کے حق میں قطعاً حرام نہ رہیں اور جب یہ چیزیں ان کے حق میں حرام نہ رہیں بلکہ مباح ہوگئیں تو ان کے لئے ان چیزوں سے صبر کرنا اور ضرورت کے باوجود ان کو نہ کھانا اور نہ پینا جائز نہ ہوگا چنانچہ اگر اکراہ اور مخمصہ کے وقت مکرہ اور مضطر نے مردار نہ کھایا اور شراب نہ پی اور مرگیا تو گنہگار ہوکر مریگا پس مکرہ اور مضطر کے حق میں چونکہ ان دونوں چیزوں کی حرمت مشروع اور عزیمت ہوکر باقی نہ رہی اسلئے ان چیزوں کے کھانے اور پینے پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوگا کیونکہ حقیقۃً رخصت کا اطلاق اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کے مقابلے میں عزیمت موجود ہو اور یہاں عزیمت یعنی حرمت موجود نہیں ہے لہٰذا رخصت بھی مجازی ہوگی لیکن ان دونوں کی حرمت مکرہ اور مضطر کے علاوہ کے حق میں چونکہ موجود ہے اسلئے یہ رخصت، حقیقتِ رخصت کے مشابہ ہوگی اور حقیقتِ رخصت کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ قسم مجاز ہونے میں انقص ہوگی۔ حضرت امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا ہے کہ مکرہ اور مضطر کے حق میں مردار اور شراب کی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے البتہ ان کے کھانے اور پینے پر مواخذہ نہیں ہوگا جیسا کہ اکراہ کی وجہ سے زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن اگر کہہ لیا گیا تو اس پر مواخذہ نہیں ہوگا پس ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال رخصتِ مجازیہ کی قسم اول کے قبیل سے ہوگی۔ ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حالت اضطرار میں مردار کھانے اور شراب پینے والے کے بارے میں باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم " یعنی حالت اضطرار میں مردار کھانے والا اگر طالب لذت نہ ہو اور حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے اللہ تعالیٰ مغفرت کرنے والے مہربان ہیں۔ اس جگہ مغفرت کے لفظ کا اطلاق اس بات پر صریح دلیل ہے

کہ مردار اور شراب کی حرمت موجود ہے کیونکہ غفران کا لفظ ارتکاب ممنوع پر مرتب ہوتا ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مضطر کو بقدر ضرورت مردار کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے اور اس مقدار سے تجاوز کرنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن بقدر ضرورت پر اکتفاء تقریباً ناممکن ہے ایسے موقع پر انسان کچھ نہ کچھ زائد ہی کھا لیتا ہے پس مقدار زائد کے کھانے سے جو ممنوع کا ارتکاب پایا گیا اس پر مغفرت کا لفظ مرتب کیا گیا ہے حاصل یہ کہ مغفرت کے لفظ کا تعلق مقدار زائد کے ساتھ ہے مقدار ضرورت کے ساتھ نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مقدار زائد کا کھانا حرام ہوگا قدرِ ضرورت کا کھانا حرام نہ ہوگا۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں حرام نہیں کھاؤنگا اور پھر اضطرار کی حالت میں بقدر ضرورت مردار کھالیا تو امام ابو یوسف رح اور امام شافعی رح کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں کے نزدیک مردار کی حرمت ساقط نہیں ہوئی ہے لیکن ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک اضطرار کی وجہ سے مردار کی حرمت ساقط ہو جاتی ہے۔

وَكَذٰلِكَ الرِّجْلُ سَقَطَ غَسْلُهُ فِيْ مُدَّةِ الْمَسْحِ اَصْلًا لِعَدَمِ سَرَايَةِ الْحَدَثِ اِلَيْهَا.

ترجمہ:- اور اسی طرح پاؤں ہے کہ مدتِ مسح میں اس کا غسل بالکل ساقط ہو گیا کیونکہ حدث اس کی طرف سرایت نہیں کرتا ہے۔

تشریح:- نوع رابع کی تیسری مثال بیان کرتے ہوئے صاحب کتاب نے کہا کہ جس طرح عقد سلم میں مسلم فیہ کے متعین اور بائع کے پاس موجود ہونے کی شرط ساقط ہو گئی اور مکرہ اور مضطر کے حق میں مردار اور شراب کی حرمت ساقط ہو گئی اسی طرح مدتِ مسح میں پاؤں دھونے کی فرضیت ساقط ہو گئی ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ وضو میں پاؤں کا دھونا فرض ہے لیکن اگر متوضی موزے پہنے ہوئے ہے تو مدتِ مسح میں غسل رجلین بالکل ساقط ہو جاتا ہے اور پاؤں پر مسح کرنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ موزہ قدم کی طرف حدث کے سرایت کرنے کو روکتا ہے یعنی موزے کی وجہ سے قدم کی طرف حدث سرایت نہیں کرتا ہے تو موزے پہنے ہوئے ہونے کی حالت میں مدت مسح میں پاؤں کا غسل جو عزیمت ہے وہ بھی ساقط ہو جائیگا پس مدت مسح میں غسل جو عزیمت ہے وہ چونکہ بالکلیہ ساقط ہے اسلئے اس جگہ مسح علی الخفین پر رخصت کا اطلاق بطریق مجاز ہوگا کیونکہ رخصت کا حقیقۃً اطلاق اسی وقت ہوتا ہے جبکہ عزیمت موجود ہو حالانکہ یہاں عزیمت بالکل موجود نہیں ہے مگر چونکہ موزے نہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت میں غسل یعنی عزیمت موجود ہے اسلئے یہ صورت بھی مجاز ہونے میں انقص ہوگی۔ جیسا کہ پہلی دونوں مثالیں مجاز ہونے میں انقص ہیں۔

وَكَذٰلِكَ قَصْرُ الصَّلٰوةِ فِيْ حَقِّ الْمُسَافِرِ رُخْصَةٌ اِسْقَاطٍ عِنْدَنَا وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ ظُهْرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرَهُ سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا جَعَلْنَاهَا

إِسْقَاطًا مَحْضًا إِسْتِدْلَالًا بِدَلِيلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا أَمَّا الدَّلِيلُ فَمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ رضه أَنَّهُ قَالَ أَنَقْصُرُ الصَّلٰوةَ وَنَحْنُ آمِنُونَ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هٰذِهِ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالتَّصَدُّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ إِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ. وَأَمَّا الْمَعْنٰى فَهُوَ أَنَّ الرُّخْصَةَ لِطَلَبِ الرِّفْقِ وَالرِّفْقُ مُتَعَيَّنٌ فِي الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْإِكْمَالُ أَصْلًا وَلِأَنَّ الْاِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْإِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَضَمَّنَ رِفْقًا لَا يَلِيقُ بِالْعُبُودِيَّةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِأَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّخْيِيرِ دُونَ الصَّدَقَةِ وَالْيُسْرُ فِيهِ مُتَعَارَضٌ فَصَارَ التَّخْيِيرُ فِيهِ لِطَلَبِ الرِّفْقِ.

ترجمہ:- اور اسی طرح نماز کا قصر مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ مسافر کی ظہر ـــ اور اس کی فجر دونوں برابر ہیں اس پر زیادتی کا احتمال نہیں ہے اور ہم نے اس رخصت کو دلیلِ رخصت اور معنی رخصت سے استدلال کرتے ہوئے اسقاطِ محض قرار دیا ہے بہرحال دلیل تو وہ ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کیا ہم نماز میں قصر کریں حالانکہ ہم بےخوف ہیں؟ پس صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ صدقہ ہے اللہ تعالیٰ نے تم پر اس کے ذریعہ صدقہ کیا ہے لہٰذا تم اس کے صدقہ کو قبول کرو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قصرِ صلوٰۃ کو صدقہ کے ساتھ موسوم کیا ہے اور ایسی چیز کا صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاطِ محض ہے رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسا کہ قصاص کو معاف کر دینا۔

اور معنی کے ذریعہ استدلال سو وہ یہ ہے کہ رخصت رفق اور آسانی طلب کرنے کے لئے ہوتی ہے اور رفق قصر میں متعین ہے لہٰذا اکمال بالکل ساقط ہو جائے گا اور اسلئے کہ قصر اور اکمال کے درمیان اختیار بغیر اس کے کہ اکمال رفق کو متضمن ہو عبودیت کے لائق نہیں ہے برخلاف روزے کے۔ اسلئے کہ نص تاخیر کے ساتھ آئی ہے نہ کہ صدقہ کے ساتھ اور روزے میں یسر متعارض ہے لہٰذا روزے کے اندر تخییر طلبِ رفق کے لئے ہوگی۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے نوع رابع کی چوتھی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اسی طرح مسافر کے حق میں نماز کا قصر ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے۔ اس مثال میں قدرے مسامحت ہے کیونکہ لفظ کذلک سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح عقد سلم میں مسلم فیہ کے متعین ہونے کی شرط ساقط ہوگئی اور مکرہ اور مضطر کے حق میں خمر اور میتہ کی حرمت ساقط ہوگئی اور مدتِ مسح میں غسلِ رجل ساقط ہوگیا اسی طرح مسافر کے حق میں قصرِ صلوٰۃ ساقط ہوگیا ہے حالانکہ مسافر سے نماز کا قصر ساقط نہیں ہوتا ہے بلکہ نماز کا اکمال اور اتمام ساقط ہوتا ہے۔

مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے وکذالک سقوط اکمال الصلوٰۃ فی حق المسافر رخصۃ اسقاط عندنا یعنی سابقہ مثالوں کی طرح مسافر کے حق میں اکمالِ صلوٰۃ کا ساقط ہونا ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے مصنف کی طرف سے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس جگہ تخفیف کے پیش نظر کلام کا حاصل اور خلاصہ ذکر کر دیا گیا ہے لہٰذا مصنف کی مراد مسافر کے حق میں اکمالِ صلوٰۃ کے سقوط ہی کو بیان کرنا ہے قصرِ صلوٰۃ کے سقوط کو بیان کرنا مصنف کی مراد نہیں ہے۔ بہر حال ہمارے نزدیک قصرِ صلوٰۃ رخصتِ اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا قطعاً جائز نہیں ہے اور مسافر کے حق میں وقت دو رکعت کا سبب ہے نہ کہ چار کا لہٰذا مسافر پر دو رکعت واجب ہونگی نہ کہ چار اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ مسافر کی ظہر اور اسکی فجر دونوں برابر ہیں یعنی جسطرح فجر میں دو رکعت پر زیادتی کا احتمال نہیں ہے اسی طرح مسافر کی ظہر میں بھی دو رکعت پر زیادتی کا احتمال نہیں ہے چنانچہ اگر مسافر نے ظہر کی چار رکعت پڑھیں اور دو رکعت پر قعدہ کیا تو آخر کی دو رکعتیں نفل ہوں گی لیکن قصداً نفل کو فرض کے ساتھ ملانا جائز نہیں ہے اور اگر دو رکعت پر قعدہ نہیں کیا تو اس کی یہ نماز فاسد ہو گی اور اس کا اعادہ لازم ہو گا حضرت امام شافعی رح کے نزدیک وقت تو چار رکعت ہی کا سبب ہے لیکن نماز کا قصر رخصتِ ترفیہ ہے یعنی مسافر کے واسطے آسانی اور سہولت پیدا کرنے کے لئے نماز میں قصر کرنے کی رخصت دی گئی ہے ورنہ عزیمت پر عمل کرنا اور نماز میں اکمال کرنا اولیٰ ہے جیسے مسافر پر رمضان کا روزہ فرض ہے لیکن آسانی کے لئے اس کو افطار کی رخصت دیدی گئی مگر اس کے باوجود روزہ رکھنا اور عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ امام شافعی رح کی دلیل یہ آیت ہے "واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا" اس آیت میں قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے اور حرج کی نفی کی گئی ہے یعنی قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور جناح اور حرج کی نفی اباحت کے لئے ہوتی ہے نہ کہ وجوب کے لئے۔ اب مطلب یہ ہو گا کہ مسافر کے لئے قصر کرنا مباح ہے نہ کہ واجب اور جب قصر کرنا مباح ہے تو قصر کرنا ضروری نہ ہو گا بلکہ اختیار ہو گا کہ وہ قصر کرے یا نہ کرے بہر حال اس آیت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قصر رخصتِ ترفیہ ہے رخصتِ اسقاط نہیں ہے ہماری طرف سے اس آیت کا جواب یہ ہے کہ عہدِ رسالت میں بعض لوگوں کا خیال تھا کہ قصر کرنے میں جناح اور حرج ہے پس اللہ تعالیٰ نے ان کو مطمئن کرنے کے لئے کہا کہ "لیس علیکم جناح" قصر کرنے میں کوئی جناح اور حرج نہیں ہے اور رہی خوف کی قید تو آیت میں یہ قید اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے یعنی قصر اس قید پر موقوف نہیں ہے کہ اگر یہ قید پائی جائے گی تو قصر ہو گا ورنہ نہیں۔

مصنف رح نے دانما جعلنا الخ سے اسقاط مضاف سے احناف کی دلیل بیان کی ہے اور فرمایا ہے کہ قصرِ صلوٰۃ کی رخصت کو رخصتِ اسقاط اور عزیمت اور اکمال صلوٰۃ کو ساقط کرنے والی قرار دینا دو امروں پر مبنی ہے ایک وہ دلیل جو رخصت کو واجب کرتی ہے اور دوسرے رخصت کے معنی یعنی قصرِ صلوٰۃ کے رخصتِ اسقاط ہونے پر دو چیزوں سے استدلال کیا گیا ہے ایک رخصت کی دلیل سے دوم رخصت کے معنی سے۔ قصرِ صلوٰۃ کے رخصتِ اسقاط ہونے پر دلیلِ رخصت سے اس طور پر استدلال کیا گیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کیا ہم نماز کا قصر کریں حالانکہ ہم بخوف ہیں گویا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے "ان خفتم" کی قید سے یہ سمجھا کہ قصر اسوقت

مشروع ہے جب کفار کا خوف ہو لیکن جب ان کا خوف جاتا رہا اور ہم کو امن حاصل ہو گیا تو اب نماز کا قصر کیسے مشروع ہوگا۔ اس کے جواب میں صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کا قصر اللہ کی طرف سے اپنے بندوں پر صدقہ ہے تم اس کے صدقہ کو قبول کرو یعنی اس پر عمل کرو اور اس پر اعتقاد کرو۔ ملاحظہ فرمائیے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قصرِ صلوٰۃ کو صدقہ قرار دیا ہے اور ایسی چیز کا صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاط محض ہوتا ہے یعنی جس چیز کا مالک بنانا ممکن نہ ہو اس چیز کا صدقہ کرنا اسقاطِ محض ہوتا ہے لہٰذا قصرِ صلوٰۃ اسقاط محض یعنی مسافر سے دو رکعت نماز کو ساقط کرنا ہے اور جو چیز اسقاط کے قبیل سے ہو وہ رد کا احتمال نہیں رکھتی ہے یعنی بندے کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ بندہ قبول کرے یا نہ کرے دونوں صورتوں میں وہ چیز بندے سے ساقط ہو جاتی ہے جیسے عفو عن القصاص اسقاطِ محض ہے رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی اگر ولیِ قصاص نے مَن علیہ القصاص سے کہا کہ میں نے تیرے لئے قصاص ہبہ کر دیا تو یہ قصاص ساقط ہو جائے گا مَن علیہ القصاص قبول کرے یا نہ کرے بلکہ اگر من علیہ القصاص نے رد بھی کر دیا تو عفو عن القصاص رد نہ ہوگا۔ بہر حال جب قصرِ صلوٰۃ اسقاطِ محض ہے اور رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو مسافر پر قصر کرنا لازم ہوگا اور عزیمت پر عمل کرنا یعنی پوری نماز پڑھنا ناجائز ہوگا۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر ایسی چیز کا صدقہ کیا گیا جو چیز تملیک کا احتمال رکھتی ہو یعنی اس کا مالک کرنا ممکن ہو تو وہ رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے مثلاً دائن نے مدیون پر دَین کا صدقہ کیا اور مدیون نے اسکو رد کر دیا تو یہ صدقہ رد ہو جائے گا کیونکہ دَین تملیک کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا دَین کا صدقہ مدیون کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا اگر مدیون قبول کریگا تو دَین سے بری ہوگا ورنہ نہیں۔

یہ خیال رہے کہ یہ تفصیل بندوں کے صدقات میں ہے ورنہ اللہ کے صدقات تو تملیک کا احتمال رکھیں یا تملیک کا احتمال نہ رکھیں دونوں صورتوں میں متصدق علیہ کے رد کرنے سے رد نہیں ہوتے مثلاً میراث اللہ کی طرف سے ورثاء کے لئے تملیک ہے اب اگر کسی وارث نے کہا میں میراث قبول نہیں کرتا ہوں تو اس کا یہ قول معتبر نہ ہوگا بلکہ رد کرنے کے باوجود وہ اپنے حصہ کا مالک ہو جائے گا۔ یہ بھی ذہن نشین فرمالیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قصرِ صلوٰۃ یعنی اتمامِ صلوٰۃ کے اسقاط کا نام صدقہ اس لئے رکھا ہے کہ باری تعالیٰ نے بھی اسقاط کو تصدق کے ساتھ موسوم کیا ہے چنانچہ اولیائے مقتول کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے "وان تصدقوا فھو خیر لکم" یعنی اگر تم قصاص کا صدقہ کر دو یعنی قصاص کو ساقط کر دو تو یہ تمہارے لئے بہتر ہے۔

مصنف رح نے قصرِ صلوٰۃ کے رخصتِ اسقاط ہونے پر معنیٔ رخصت سے دو طریقہ پر استدلال کیا ہے پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ جب کسی چیز میں رخصتِ حقیقیہ ثابت ہوتی ہے تو بندے کو رخصت پر عمل کرنے اور عزیمت پر عمل کرنے کے درمیان اختیار ہوتا ہے یعنی یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ رخصت پر عمل کرے اور یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ عزیمت پر عمل کرے کیونکہ جسطرح رخصت میں یُسر اور رفق ہوتا ہے اسی طرح عزیمت میں بھی یُسر اور رفق ہوتا ہے مثلاً اگر کسی کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے واسطے جان بچانے کے خاطر بلاشبہ کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے اور اس رخصت میں یسر بھی ہے لیکن اگر اس نے عزیمت پر عمل کیا اور کلمۂ کفر کہنے سے انکار کر دیا حتیٰ کہ قتل کر دیا گیا تو اس کو ثواب حاصل ہوگا اور مرتبۂ شہادت حاصل ہوگا

اور ثواب اور مرتبہ شہادت کا حاصل ہونا یہ بھی آدمی کے لئے کام کو آسان کر دیتا ہے۔ بہر حال یہ عزیمت یُسر کو متضمن ہے اور کبھی عزیمت میں دوسرا یُسر ہوتا ہے جو رخصت میں نہیں ہوتا۔ مثلاً مسافر کو رمضان میں افطار کی رخصت ہے اور اس میں بلاشبہ یُسر ہے لیکن روزے رکھنے میں مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے یُسر ہے یعنی رمضان میں روزہ رکھنے کا چونکہ ماحول ہوتا ہے اور چھوٹے بڑے سب ہی روزہ رکھتے ہیں اسلئے مسافر کے لئے بھی روزہ رکھنا آسان ہوگا۔ مرغِ بنوہ جشنِ دارد۔

الغرض عزیمت میں ان دونوں طریقوں پر یُسر ہوتا ہے۔ اب اگر کسی جگہ عزیمت میں مذکورہ دونوں طریقوں میں سے کسی طریقہ پر یسر نہ ہو تو .... وہاں بندے کے لئے عزیمت پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ عزیمت ساقط ہو جائے گی اور رخصت پر عمل کرنا واجب ہوگا اور وہ رخصت رخصتِ اسقاط یعنی عزیمت کو ساقط کرنے والی رخصت ہوگی۔ یہاں صلاۃ مسافر میں بھی یہی بات ہے یعنی مسافر کے اکمال صلوٰۃ (عزیمت) میں نہ تو کمالِ ثواب ہے اور نہ ہی کوئی دوسرا یُسر ہے۔ کمالِ ثواب تو اسلئے نہیں کہ کمال ثواب اس چیز کو ادا کرنے پر ملتا ہے جو چیز بندے پر واجب ہو پس مسافر پر چونکہ قصرِ صلوٰۃ ہی واجب ہے اسلئے اسکو قصر کرنے پر کمالِ ثواب حاصل ہوگا جیسا کہ مقیم کو اکمالِ صلوٰۃ پر کمالِ ثواب حاصل ہوتا ہے اور یہاں عزیمت میں یعنی اکمالِ صلوٰۃ میں دوسرا یُسر بھی نہیں ہے اور جب عزیمت میں مذکورہ دونوں طریقوں سے کسی طریقہ پر یُسر نہیں ہے تو رخصت یعنی قصرِ صلوٰۃ میں یُسر اور رفق متعین ہوگیا اور جب رخصت میں یسر متعین ہے تو عزیمت یعنی اکمال صلوٰۃ بالکلیہ ساقط ہو جائے گا اسی کو مصنف رحمہ نے مختصر لفظوں میں یوں کہا ہے کہ رخصت طلبِ رفق کے لئے ہوتی ہے اور یہاں رفق، قصر یعنی رخصت میں متعین ہے لہذا اکمال یعنی عزیمت بالکلیہ ساقط ہو جائے گی یعنی عزیمت پر عمل کرنا ناجائز اور رخصت پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ وَلِاَنَّ الاِختیار سے دوسرا طریقہ استدلال بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ اگر بندے کو قصرِ صلوٰۃ اور اکمالِ صلوٰۃ کے درمیان اختیار دیدیا جائے اور اکمالِ صلوٰۃ کسی رفق اور یسر کو متضمن نہ ہو تو عبودیت اور بندگی کے لائق نہیں ہوگا کیونکہ بندہ جب کوئی کام کرتا ہے تو اس میں اس کی کوئی نہ کوئی منفعت اور غرض ضرور ہونی چاہئے یہ شان تو صرف خدا کی ہے کہ وہ بغیر کسی ایسے نفع کے جو اس کی طرف لوٹے جو چاہے کرے پس اگر بندہ اکمال صلوٰۃ کا اقدام کرے تو یہ اقدام منفعت اور غرض سے خالی ہوگا اور یہ بات بندے کے شایان شان نہیں ہے لہذا بندہ قصرِ صلوٰۃ پر مجبور ہوگا اور اس کے لئے اکمالِ صلوٰۃ ناجائز ہوگا۔

بِخِلَافِ الصَّوْمِ سے امام شافعی رح کے قیاس کا جواب ہے۔ امام شافعی رحمہ نے مسافر کی نماز کو مسافر کے روزے پر قیاس کیا تھا اور فرمایا تھا کہ جس طرح مسافر کے لئے رمضان میں افطار کی اجازت ہے لیکن روزہ رکھنا اور عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسی طرح قصرِ صلوٰۃ کی رخصت ہے لیکن اکمالِ صلوٰۃ کرنا یعنی عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

اس قیاس کا جواب دیتے ہوئے مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ مسافر کی نماز کو اس کے روزے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے یعنی رخصتِ قصر کو رخصتِ افطار پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ وہ نص جو رخصتِ افطار پر دلالت کرتی ہے یعنی فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ، وہ روزے کی تاخیر پر وارد ہوئی ہے یعنی اس نص کے ذریعہ روزے کی ادائیگی کو مؤخر کرنے کی اجازت دی گئی ہے روزے کو صدقہ قرار نہیں دیا گیا ہے یعنی کسی نص میں یہ نہیں کہا گیا کہ روزہ اللہ کی طرف سے صدقہ ہے

اس صدقہ کو قبول کرو۔ الغرض روزہ نص کے ذریعہ مؤخر اور مؤجل کیا گیا ہے، اور مثلی مؤجل اور مؤخر تعجیل کو قبول کرتی ہے جیسا کہ ادائے زکوٰۃ کو حولانِ حول پر مقدم کیا جاسکتا ہے اور دین مؤجل کو میعاد پوری ہونے سے پہلے ادا کیا جاسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو روزے میں عزیمت ساقط نہ ہوگی بلکہ عزیمت پر عمل کرنا یعنی رمضان میں مسافر کا روزہ رکھنا جائز ہوگا اس کے برخلاف مسافر کی نماز کو صدقہ قرار دیا گیا ہے چنانچہ پہلے گذر چکا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قصرِ صلوٰۃ کے بارے میں فرمایا ہے " ہذہ صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ " اور قصرِ صلوٰۃ کو صدقہ قرار دینا اس کے اسقاط پر دلالت کرتا ہے یعنی قصرِ صلوٰۃ کو صدقہ قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ مسافر کے ذمہ سے اکمالِ صلاۃ کو ساقط کر دیا گیا اور جب اکمالِ صلوٰۃ ساقط ہوگیا تو مسافر کے لئے عزیمت پر عمل کرنا اور پوری نماز پڑھنا کسی طرح جائز نہ ہوگا۔ بہر حال جب مسافر کے روزے اور مسافر کی نماز کے سلسلے میں نصوص مختلف ہیں اور ان کی مراد مختلف ہے تو مسافر کی نماز کو اس کے روزے پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا۔ صلوٰۃ مسافر اور صوم مسافر کے درمیان فرق کی وضاحت کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ صوم مسافر میں یُسر متعارض ہے یعنی جسطرح مسافر کے افطار میں یُسر ہے اسی طرح مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے اس کے روزہ رکھنے میں بھی یُسر ہے۔ پس جب عزیمت (روزہ رکھنے) اور رخصت (افطار کرنے) دونوں میں یُسر ہے تو یسر اور رفق طلب کرنے کے لئے مسافر کے لئے افطار اور صوم کے درمیان اختیار ہوگا یعنی اگر وہ رخصت پر عمل کرے گا اور افطار کرے گا تو بھی وہ یُسر کا حاصل کرنے والا ہوگا اور اگر عزیمت پر عمل کریگا اور روزہ رکھیگا تو بھی یسر کا حاصل کرنے والا ہوگا۔ اس کے برخلاف مسافر کی نماز کہ اس کے قصر میں تو رفق اور یُسر ہے لیکن اِکمال میں کوئی یسر نہیں ہے لہٰذا مسافر کا اکمالِ صلوٰۃ کرنا اور عزیمت پر عمل کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ بندہ کا کوئی عمل منفعت اور غرض سے خالی نہ ہونا چاہیئے اور قصرِ صلوٰۃ میں چونکہ یُسر ہے اس لئے قصرِ صلوٰۃ کرنا اور رخصت پر عمل کرنا درست ہوگا۔

وَلَا يَلْزَمُ الْعَبْدَ الْمَأْذُوْنَ فِي الْجُمُعَةِ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ وَلِهٰذَا لَا يَجُوْزُ بِنَاءُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ وَعِنْدَ الْمُغَايَرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِي الْأَقَلِّ عَدَدًا وَأَمَّا ظُهْرُ الْمُسَافِرِ وَالْمُقِيْمِ وَاحِدٌ فَبِالتَّخْيِيْرِ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِنْ مَعْنَى التَّرَفُّقِ

ترجمہ :- اور جمعہ کے سلسلہ میں عبدِ ماذون کو لیکر الزام واقع نہیں ہوگا کیونکہ جمعہ، ظہر کا غیر ہے اسی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کی بنا دوسرے پر جائز نہیں ہے اور مغایرت کے وقت عدد کے اعتبار سے اقل میں رفق متعین نہیں ہوگا اور مسافر اور مقیم کی ظہر ایک ہے۔ پس قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار کی وجہ سے معنی رفق میں سے کوئی چیز متحقق نہ ہوگی۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم حنفیوں نے کہا ہے کہ اگر رخصت

اور عزیمت دونوں میں یُسر اور رفق پایا جائے تو ان دونوں کے درمیان اختیار ہوگا اور اگر رخصت میں رفق اور یُسر موجود ہو اور عزیمت میں رفق نہ ہو تو ایسی صورت میں بندے کو اختیار دینا عبودیت کے لائق نہیں ہے یعنی اگر دو چیزوں میں سے ایک چیز میں رفق ہو اور دوسری چیز میں رفق نہ ہو تو اس صورت میں بندے کو اختیار نہیں ہوگا بلکہ رفق والی چیز پر عمل کرنا واجب ہوگا اور جو رفق کو متضمن نہ ہو اس کا ترک کرنا لازم ہوگا۔ حالانکہ ایک مسئلے میں تم خود اس اصول پر عمل پیرا نہیں ہو مثلاً ایک شخص نے اپنے غلام کو نماز جمعہ پڑھنے کی اجازت دی تو تم کہتے ہو کہ اس غلام کو ظہر کی چار رکعت اور جمعہ کی دو رکعت پڑھنے کے درمیان اختیار ہے یعنی وہ غلام جی چاہے جمعہ کی دو رکعت پڑھے اور جی چاہے تو ظہر کی چار رکعت پڑھے۔ گویا غلام کو قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار ہے حالانکہ یہاں صرف نماز جمعہ میں رفق ہے کہ نماز جمعہ چار رکعت کے بجائے دو رکعت ہوگئی اور ظہر کی نماز میں کوئی رفق نہیں ہے پس آپکے بیان کردہ اصول کے مطابق اس غلام کو جمعہ اور ظہر کے درمیان اختیار نہ ہونا چاہیئے تھا بلکہ نماز جمعہ پڑھنا لازم اور واجب ہونا چاہیئے تھا لیکن اس کے باوجود آپکے نزدیک اس غلام کو اختیار دیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمعہ اور ظہر دو الگ الگ چیزیں ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کی نیت سے ادا کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی ان دونوں میں سے ایک کو ادا کرنے والا دوسرے کو ادا کرنے والے کی اقتدار کر سکتا ہے اور ان دونوں میں سے ایک یعنی جمعہ کے لئے وہ شرطیں ہیں جو ظہر کے لئے نہیں ہیں مثلاً خطبہ اور سعی الی الجمعہ۔ الغرض جب ظہر اور جمعہ دونوں کے درمیان مغایرت ثابت ہوگئی تو رفق اور یُسر کم رکعت والی نماز میں یعنی جمعہ میں متعین نہیں ہوگا بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے اندر رفق موجود ہو سکتا ہے چنانچہ جمعہ کے اندر اس اعتبار سے رفق ہے کہ اس کی دو رکعتیں کم ہوگئیں اور ظہر کے اندر اس اعتبار سے رفق ہے کہ اس کے لئے خطبہ اور سعی واجب نہیں ہے بہرحال رفق ان دونوں میں سے ایک یعنی جمعہ کے اندر متعین نہیں ہے اور جب جمعہ کے اندر رفق متعین نہیں ہے بلکہ دونوں کے اندر رفق ہے تو عبد ماذون فی الجمعہ کو ان دونوں کے درمیان اختیار دینا درست ہوگا اور تمہارا اعتراض درست نہ ہوگا۔ اور رہی مسافر کی ظہر یعنی دو رکعت اور مقیم کی ظہر یعنی چار رکعت تو یہ دونوں ایک ہیں الگ الگ دو چیزیں نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی اقتدار کر سکتا ہے اور ان دونوں نمازوں میں سے ایک کی بنا دوسری پر جائز ہے اور یہاں دو رکعت پڑھنے یعنی قصر کرنے میں تو رفق ہے لیکن چار رکعت پڑھنے یعنی اکمال کرنے میں کوئی رفق نہیں ہے اور جب قصر کے اندر رفق متعین ہے اور اکمال میں قطعاً رفق نہیں ہے تو مسافر کو قصر اور اکمال کے درمیان اختیار نہ ہوگا بلکہ قصر کرنا واجب ہوگا اور اکمال کرنا ناجائز ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ قلیل یعنی دو رکعت اور کثیر یعنی چار رکعت کے درمیان اختیار دینے سے رفق کے معنی متحقق نہ ہونگے کیونکہ رفق تو قلیل میں متعین ہے کثیر میں کوئی رفق نہیں ہے۔

صاحب نامی شارح حسامی نے غایۃ التحقیق کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ عبد ماذون فی الجمعہ کو جمعہ اور ظہر کے درمیان اختیار ہے بلکہ غلام پر اسی طرح جمعہ واجب ہے جیسے آزاد پر واجب ہے اور جب ایسا ہے تو غلام کے اختیار کو لیکر اعتراض کرنا ہی درست نہ ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا يَخْرُجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ إِنْ فَعَلَ كَذَا فَفَعَلَ وَهُوَ مُعْسِرٌ يُخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِي قَوْلِ مُحَمَّدٍ رح وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رح أَنَّهُ رَجَعَ إِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلٰثَةِ أَيَّامٍ لِأَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا أَحَدُهُمَا قُرْبَةٌ مَقْصُوْدَةٌ وَالثَّانِي كَفَّارَةٌ وَفِي مَسْأَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ نَصًّا كَالْمُدَبَّرِ إِذَا جَنٰى لَزِمَ مَوْلَاهُ الْأَقَلُّ مِنَ الْأَرْشِ وَمِنَ الْقِيْمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا.

ترجمہ:۔ اور اسی اصول پر کہ مغایرت کے وقت عدد کے اعتبار سے اقل میں رفق متعین نہیں ہوتا تخریج کیجائے گی، اس مسئلہ کے حکم کی۔ کہ ایک شخص نے ایک سال کے روزوں کی نذر کی اگر اس نے فلاں کام کیا پس اس نے وہ کام کر لیا اور یہ شخص کفارہ بالمال ادا کرنے سے عاجز ہے تو امام محمد رح کے قول کے مطابق اس کو تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار دیا جائیگا۔ اور یہ ہی امام ابوحنیفہ رح کی روایت ہے۔ امام صاحب نے اپنی موت سے تین دن پہلے امام محمد رح کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ کیونکہ یہ دونوں قسم کے روزے حکماً مختلف ہیں ان دونوں میں سے ایک قربت مقصودہ ہے اور دوسرا کفارہ ہے اور ہمارے مسئلہ میں دونوں برابر ہیں پس ایسا ہو گیا جیسا کہ مدبر جب اس نے جنایت کی تو اس کے مولیٰ پر ارش اور قیمت میں سے جو کم ہو گا وہ لازم ہو گا برخلاف غلام کے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے۔

تشریح:۔ مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ جو حکم عبد ماذون فی الجمعہ میں ذکر کیا گیا تھا اسی کے مطابق ایک دوسرے مسئلہ کی تخریج کی جائے گی یعنی عبد ماذون فی الجمعہ کے سلسلہ میں جو اعتراض اور جواب ذکر کیا گیا ہے وہی اعتراض اور جواب ایک دوسرے مسئلہ میں بھی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے سابق میں یہ اصول ذکر کیا ہے کہ اگر دو چیزوں میں سے ایک میں رفق ہو اور ایک میں رفق نہ ہو تو ایسی صورت میں بندے کو اختیار نہیں دیا جاتا بلکہ رفق والی چیز پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک مسئلہ میں بالکل یہ ہی بات ہے لیکن اس کے باوجود آپ اختیار دیتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک سال کے روزوں کی نذر کی اور یوں کہا "ان دخلت الدار فعلیّ صوم سنۃ" اگر میں گھر داخل ہوا تو مجھ پر ایک سال کے روزے لازم ہیں یعنی ایک سال کے روزوں کو دخولِ دار پر معلق کیا اور منشا اس کا یہ ہے کہ میں گھر میں داخل نہیں ہونگا مگر یہ شخص اپنی اس قسم میں حانث ہو گیا اور گھر میں داخل ہو گیا اور یہ شخص کفارہ بالمال (عتق رقبہ، دس مساکین کو کھانا یا کپڑا) ادا کرنے پر قادر نہیں ہے تو امام محمد رح کے قول اور امام ابوحنیفہ رح کی ایک روایت کے مطابق اس شخص کو یہ اختیار حاصل ہے کہ یہ شخص کفارۂ یمین کے طور پر تین روزے رکھ لے یا نذر کو پورا کرنے کی خاطر ایک سال کے روزے رکھ لے پس یہ قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار ہے حالانکہ یہاں کثیر یعنی ایک سال کے روزوں میں بالکل رفق اور یُسر نہیں ہے بلکہ قلیل یعنی تین دن کے روزوں میں یُسر اور رفق متعین ہے پس مذکورہ اصول کے مطابق اس صورت میں تین روزے رکھنا واجب

اور ایک سال کے روزے رکھنا ناجائز ہونا چاہیئے تھا حالانکہ آپ ایسا نہیں کہتے اس کا جواب وہی ہے جو عبد ماذون فی الجمعہ کے سلسلہ میں دیا گیا ہے یعنی جس طرح وہاں کہا گیا تھا کہ جمعہ اور ظہر کے درمیان چونکہ مغایرت ہے اور مغایرت کے وقت قلیل کے اندر رفق متعین نہیں ہوتا بلکہ دونوں میں سے ہر ایک کے اندر رفق ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ہم یہاں کہتے ہیں کہ ایک سال کے روزے اور تین دن کے روزے دونوں اگرچہ صورتاً متحد ہیں لیکن حکماً مختلف ہیں کیونکہ ایک سال کے روزے جسکی نذر کی گئی ہے وہ خالص قربتِ مقصودہ ہیں ان میں زجر اور عقوبت کے معنی نہیں ہیں اور تین دن کے روزے کفارے کے روزے ہیں ان میں زجر اور عقوبت کے معنیٰ موجود ہیں پس جب ان دونوں طرح کے روزوں میں مغایرت موجود ہے تو قلیل یعنی کفارے کے روزوں میں رفق متعین نہ ہوگا بلکہ دونوں میں سے ہر ایک کے اندر رفق ہو سکتا ہے اس طور پر کہ کفارہ کے تین روزوں میں تو یہ رفق ہے کہ کفارے کے روزوں کی تعداد ایک سال کے روزوں کے مقابلہ میں بہت کم ہے ان کو ادا کرنے میں کم دقت ہوگی۔ لیکن ایک سال کے روزوں میں یہ رفق ہے کہ ایک سال کے روزے قربتِ مقصودہ ہیں ان کی ادائیگی پر زیادہ ثواب کی توقع ہے۔ پس ایک سال کے روزوں کی تعداد اگرچہ کثیر ہے لیکن بسا اوقات انسان قربتِ مقصودہ کو ادا کرنے کے لئے اور زیادہ ثواب حاصل کرنے کے لئے بڑے کام کو بھی آسان محسوس کرتا ہے۔ اور زجر اور عقوبت کے طور پر کسی کام کو کرنیکے لئے دشواری محسوس کرتا ہے۔ الغرض یہاں بھی قلیل کے اندر رفق متعین نہیں ہے بلکہ قلیل و کثیر دونوں میں سے ہر ایک کے اندر الگ الگ رفق موجود ہے اور جب دونوں کے اندر رفق موجود ہے تو اصول کے مطابق بندے کو دونوں کے درمیان اختیار ہوگا چاہے قربتِ مقصودہ اور زیادہ ثواب حاصل کرنے کے لئے ایک سال کے روزے رکھے اور چاہے کم روزے رکھنے کے لئے کفارے کے تین روزے رکھے۔ مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں اکمالِ صلوٰۃ اور قصرِ صلوٰۃ دونوں میں کوئی مغایرت نہیں ہے بلکہ دونوں ایک ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور رفق قصر میں متعین ہے اکمالِ صلوٰۃ میں کوئی رفق نہیں ہے لہذا مسافر کو قصر اور اکمال کے درمیان اختیار نہ ہوگا بلکہ قصر کرنا اور اکمال کو ترک کرنا واجب ہوگا۔ مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ مسافر کے حق میں قصر متعین ہونے کی نظیر یہ ہے کہ کسی کے مدبّر غلام نے کسی کی جنایت کی یعنی کسی انسان کا مال تلف کر دیا تو مولیٰ پر اس کا تاوان واجب ہوگا اس طور پر کہ غلام کی قیمت اور ارش میں سے جو بھی کم ہوگا وہ واجب ہوگا کیونکہ ارش (تلف کردہ مال کا جرمانہ) اور مدبر کی قیمت دونوں کی جنس ایک ہے دونوں میں کوئی مغایرت نہیں ہے اور اقل کے اندر رفق متعین ہے جیسا کہ مسافر کی قصرِ صلوٰۃ میں رفق متعین ہے اور جب رفق متعین ہے تو مولیٰ کو مدبّر کی قیمت اور ارش کے درمیان اختیار نہ ہوگا بلکہ اقل واجب ہوگا جیسا کہ مسافر کو قصر اور اکمال کے درمیان اختیار نہیں ہوتا ہے بلکہ قصر کرنا واجب ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر غلام نے جنایت کی تو مولا کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ بعینہٖ غلام جانی کو ولیِ جنایت کے سپرد کر دے یا اس کو جنایت کا ارش دیدے خواہ غلام کی قیمت ارش سے کم ہو یا زیادہ ہو اور دلیل وہ ہے جس کو ہم نے عبد ماذون فی الجمعہ کے سلسلہ میں ذکر کیا ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان مغایرت کی صورت میں رفق اقل کے اندر متعین نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں میں سے ہر ایک کے اندر رفق ہو سکتا ہے۔ یہاں غلام کے اندر بھی دو متغائر امر ہیں ایک بعینہٖ غلام کو سپرد کرنا دوم ارش کا دینا

اور یہ دونوں صورتاً اور معناً مختلف ہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ایک یعنی ارش مال ہے اور دوسرا یعنی غلام رقبہ ہے اور تخایر کے وقت رفق اقل کے اندر متعین نہیں ہوتا بلکہ دونوں میں سے ہر ایک رفق کو متضمن ہو سکتا ہے اور جب بعینہ غلام کو دینا اور ارش کو دینا دونوں رفق کو متضمن ہیں تو مولیٰ کو دونوں کے درمیان اختیار ہوگا۔ واللہ اعلم بحبیل

بَابٌ فِی بَیَانِ اَقْسَامِ السُّنَّۃِ

ترجمہ:۔ یہ باب سنت کی قسموں کے بیان میں ہے۔

تشریح:۔ الحمد للہ فقہ کے اصول اربعہ میں سے اصل اول یعنی کتاب اللہ کے بیان سے فراغت ہوگئی ہے اب یہاں سے اصل ثانی یعنی سنت کا بیان ہوگا۔

سنت کے لغوی معنی طریقہ اور عبادت کے آتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں سنت ان نفلی عبادات کو کہتے ہیں جن کے کرنے پر ثواب کا ترتب ہوتا ہے اور ان کے ترک کرنے پر عقاب کا ترتب نہ ہوتا ہو۔ اور یہاں بیانِ ادلہ کے موقع پر سنت سے مراد وہ ہے جو قرآن کے علاوہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوا ہو خواہ آپ کا قول ہو خواہ فعل ہو خواہ تقریر ہو۔ تقریر کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کے فعل کو دیکھ کر یا قول کو سنکر سکوت کیا ہو اور اس پر نکیر کی ہو۔ اہل اصول کے یہاں حدیث اور سنت کے درمیان یہی فرق ہے کہ حدیث کا اطلاق صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر ہوتا ہے اور سنت کا اطلاق آپ کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے اقوال و افعال پر ہوتا ہے۔ اس جگہ مصنف حسامی نے لفظ سنت اسی لئے ذکر کیا ہے تاکہ یہ لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے اقوال و افعال سبکو شامل ہو جائے۔ محدثین کے یہاں سنت، حدیث اور خبر سب کے ایک ہی معنی ہیں یعنی ان میں سے ہر ایک کا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، تقریر اور صحابی کے قول، فعل اور سکوت اور تابعی کے قول، فعل اور سکوت پر اطلاق ہوتا ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ حدیث صرف مرفوع اور موقوف کو کہتے ہیں کیونکہ ان حضرات کے نزدیک 'مقطوع' اثر کہلاتا ہے بعض حضرات نے حدیث اور خبر کے درمیان فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حدیث تو وہ ہے جو رسول اللہ یا صحابی یا تابعی سے منقول ہو اور جو ان حضرات سے منقول ہو اور اس میں سلاطین کے احوال اور ماضی کی خبریں بیان کی گئیں ہوں اسکو خبر کہتے ہیں، حدیث مرفوع اسکو کہتے ہیں جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو اور جو آپ تک متصل نہ ہو بلکہ صحابی تک متصل ہو اس کو موقوف کہتے ہیں۔ اور جس میں نیچے کا کوئی راوی محذوف ہو اسکو مقطوع کہتے ہیں۔

یہ خیال رہے کہ اہل اصول کا مقصود نبی علیہ السلام کے ساتھ سنت کے اتصال کو بیان کرنا ہے کیفیتِ اتصال۔ راوی کے حال اور اسکی شرائط کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے یہ کام تو محدثین کا ہے۔ انشاء اللہ تم آپ اصولِ حدیث کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ پڑھیں گے۔

فانتظروا انی معکم من المنتظرین۔

إِعْلَمْ أَنَّ سُنَّةَ رَسُوْلِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَامِعَةٌ لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَسَائِرِ الْأَقْسَامِ الَّتِيْ سَبَقَ ذِكْرُهَا فَكَانَتِ السُّنَّةُ فَرْعًا لِلْكِتَابِ فِيْ بَيَانِ تِلْكَ الْأَقْسَامِ بِأَحْكَامِهَا وَهٰذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا يَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ فَنَقُوْلُ السُّنَّةُ نَوْعَانِ مُرْسَلٌ وَمُسْنَدٌ فَالْمُرْسَلُ مِنَ الصَّحَابِيْ مَحْمُوْلٌ عَلَى السَّمَاعِ وَمِنَ الْقَرْنِ الثَّانِيْ وَالثَّالِثِ عَلَى أَنَّهُ وَضَحَ لَهُ الْأَمْرُ وَاسْتَبَانَ لَهُ الْإِسْنَادُ وَهُوَ نَوْعُ الْمُسْنَدِ فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَتَّضِحْ لَهُ الْأَمْرُ نَسَبَهُ إِلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ لِيُحَمِّلَهُ مَا تَحَمَّلَ عَنْهُ لٰكِنَّ هٰذَا ضَرْبُ مَزِيَّةٍ يَثْبُتُ بِالْاِجْتِهَادِ فَلَمْ يَجُزِ النَّسْخُ بِمِثْلِهِ وَأَمَّا مَرَاسِيْلُ مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَاءِ فَقَدِ اخْتُلِفَ فِيْهِ إِلَّا أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَاتُ مُرْسَلَهُ كَمَا كَمَا رَوَوْا مُسْنَدَهُ مِثْلُ إِرْسَالِ مُحَمَّدِ ابْنِ الْحَسَنِ رح وَأَمْثَالِهِ رَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح لَا أَقْبَلُ إِلَّا مَرَاسِيْلَ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ فَإِنِّيْ تَتَبَّعْتُهَا فَوَجَدْتُهَا مَسَانِيْدَ

ترجمہ:۔ جان تو کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت شامل ہے امر، نہی، خاص، عام اور ان تمام اقسام کو جن کا ذکر پہلے گذر چکا ہے پس سنت ان اقسام کو ان کے احکام کے ساتھ بیان کرنے میں کتاب کی فرع ہوگی اور یہ باب اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جس کے ساتھ سنتیں مختص ہیں۔ پس ہم کہیں گے کہ سنت کی دو قسمیں ہیں مرسل اور مسند پس صحابی کی حدیث مرسل سماع پر محمول ہے اور تابعی اور تبع تابعی کی حدیث مرسل اس بات پر محمول ہوگی کہ اس کے لئے معاملہ واضح ہوگیا ..... اور اس کے لئے سند ظاہر ہوگئی اور حدیث مرسل مسند سے فائق ہے اسلئے کہ جس شخص کے لئے حدیث مروی کا معاملہ واضح نہیں ہوا اس نے اس حدیث کو اس شخص کیطرف منسوب کردیا جس سے اس نے اس حدیث کو سنا ہے تاکہ راوی ثانی راوی اول کے سر اس چیز کا بوجھ ڈالدے جس کو راوی ثانی نے راوی اول سے اٹھایا ہے لیکن زیادتی کی یہ قسم اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے لہذا اس کے مثل سے ..... نسخ جائز نہیں ہوگا اور رہے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین سے نیچے کے مراسیل تو اس میں اختلاف ہے مگر یہ کہ اس کے مرسل کو ثقہ حضرات روایت کریں جیسا کہ انھوں نے اس کی مسند حدیث کو روایت کیا ہے جیسے محمد بن الحسن اور ان کے امثال کے مراسیل اور امام شافعی رح نے کہا کہ میں سعید بن المسیب کے مراسیل کے علاوہ کو قبول نہیں کروں گا اسلئے کہ میں نے ان کو تلاش کیا تو میں نے ان کو مسانید پایا۔

تشریح:۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ امر، نہی، خاص، عام اور دوسرے اقسام میں سنت رسول کتاب اللہ کے ساتھ شریک ہے یعنی خاص، عام وغیرہ جس اقسام اور امر، نہی جسطرح کتاب اللہ میں جاری ہوتے ہیں اسیطرح

سنتِ رسول میں بھی جاری ہوتے ہیں کیونکہ سنتِ رسول مذکورہ اقسام میں اسی طرح حجت ہے جس طرح کتاب اللہ حجت ہے۔ پس سنتِ رسول مذکورہ اقسام کو ان کے احکام کے ساتھ بیان کرنے کے سلسلہ میں حجت ہونے میں کتاب اللہ کی فرع ہوگی۔ یعنی حجت ہونے میں کتاب اللہ اصل ہے اور سنت رسول اسکی فرع ہے لہذا جو اقسام کتاب اللہ میں جاری ہوں گے وہ تمام اقسام سنت رسول میں بھی جاری ہوں گے اور جب ایسا ہے تو ان تمام اقسام کو دوبارہ سنت رسول میں بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ میں بیان کئے ہوئے پر قیاس کرلینا کافی ہے۔ ہاں۔ طریقِ اتصال میں سنت رسول کتاب اللہ سے جدا ہے اسلئے کہ ہم تک کتاب اللہ کے اتصال کا صرف ایک طریقہ ہے یعنی تواتر اور سنتِ رسول کے بہت سے طریقے ہیں۔ پس یہ باب انھیں طرق کو بیان کرنے کے لئے منعقد کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس باب میں صرف وہ چیزیں بیان کی جائیں گی جو کتاب اللہ میں نہیں پائی جاتی ہیں بلکہ وہ چیزیں سنتِ رسول کے ساتھ خاص ہیں اور وہ چار چیزیں ہیں۔

(۱) کیفیتِ اتصال کا بیان (۲) انقطاع کا بیان (۳) محلِ خبر کا بیان یعنی جس محل میں خبر کو حجت بنایا گیا ہے اس محل کا بیان (۴) نفسِ خبر کا بیان۔ پھر اول کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) اتصال کامل ہو اور اس میں کوئی شبہ نہ ہو جیسے خبر متواتر کا اتصال (۲) ایسا اتصال ہو جس میں صورۃً شبہ ہو جیسے خبر مشہور کا اتصال (۳) ایسا اتصال ہو جس میں صورۃً اور معناً دونوں طرح شبہ ہو جیسے خبر واحد کا اتصال۔ ثانی کی دو قسمیں ہیں (۱) انقطاع ظاہری ہو (۲) انقطاع باطنی ہو اور رابع کی چار قسمیں ہیں (۱) ایک وہ خبر جس میں علم، صدقِ خبر کا احاطہ کرلے یعنی اس خبر میں کذب کا احتمال نہ ہو جیسے انبیاء کی خبر (۲) علم، خبر کے کذب کا احاطہ کرلے یعنی اس میں صدق کا احتمال نہ ہو جیسے فرعون کا دعوئ ربوبیت (۳) خبر صدق اور کذب دونوں کا برابر احتمال رکھتی ہو جیسے فاسق کی خبر (۴) صدق کا احتمال راجح اور کذب کا احتمال مرجوح ہو جیسے اس عاقل کی خبر جس میں روایت کی تمام شرطیں جمع ہوں۔ اس چوتھی قسم کے لئے تین طرفیں ہیں جن سے بحث کی جاتی ہے (۱) طرفِ سماع (۲) طرفِ حفظ (۳) طرفِ ادا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) مرسل (۲) مسند۔ مرسل لغت میں مقید کے خلاف کو کہتے ہیں اور محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں تابعی اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کے واسطہ کو ترک کردے اور تابعی یوں کہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا۔ جیسا کہ سعید بن مسیب، مکحول، ابراہیم، حسن بصری وغیرہ تابعین میں سے ہیں لیکن حدیث بیان کرتے وقت صحابی کا ذکر نہیں کرتے بلکہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہدیتے ہیں پس اگر راوی نے دو راویوں کے درمیان کے کسی واسطہ اور راوی کو ترک کردیا مثلاً جو شخص ابوہریرہؓ کا معاصر نہ ہو وہ یہ کہے قال ابوہریرۃ، تو اس کو حدیث منقطع کہا جاتا ہے اور اگر ایک سے زائد راویوں کو ترک کردیا تو اس کو حدیث معضل کہا جاتا ہے لیکن فقہاء اور اصولیین فقہ کی اصطلاح میں ان تینوں کو مرسل کہا جاتا ہے یعنی محدثین جس کو منقطع اور معضل کہتے ہیں فقہاء اور اصولیین اس کو بھی مرسل کہتے ہیں۔ اس جگہ فقہاء اور اصولیین کی اصطلاح مراد ہے حاصل یہ کہ ارسال عدم اسناد کا نام ہے یعنی کوئی راوی اسناد ذکر کئے بغیر اگر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہے تو یہ ارسال ہوگا اور اس حدیث کو مرسل کہیں گے اور اگر اسناد بیان کی اور تمام واسطوں اور راویوں کا ذکر کرتے ہوئے کہا حدثنا فلان عن فلان عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو یہ اسناد ہے اور وہ

حدیث جس کو بیان کیا گیا ہے مسند ہے۔ الغرض مسند میں سند کا کوئی راوی محذوف نہیں ہوتا اور مرسل میں کسی نہ کسی راوی کا حذف اور ترک ضروری ہوتا ہے۔ بہر حال فقہاء اور اصولیین فقہ کی اصطلاح کے مطابق مرسل کی چار قسمیں ہیں ایک یہ کہ صحابی نے ارسال کیا ہو یعنی صحابی اپنے شیخ کا ذکر نہ کرے اور براہ راست قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہدے یہ ارسال اس وقت ہوگا جبکہ ایک صحابی دوسرے صحابی سے روایت کرے اور تلمیذ صحابی اپنے استاذ صحابی کا ذکر نہ کرے بلکہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہدے اگر ایسا نہ ہو بلکہ صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتا ہو تو یہاں صحابی کی طرف سے ارسال ممکن نہیں ہے کیونکہ صحابی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا جس کو ترک کیا جائے اور حدیث کو مرسل قرار دیا جائے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ تابعی نے ارسال کیا ہو یعنی تابعی نے صحابی کا ذکر نہ کیا ہو اور قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہدیا ہو۔ تیسری قسم یہ ہے کہ تبع تابعی نے تابعی اور صحابی دونوں کا ذکر نہ کیا ہو اور قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہدیا ہو یا تابعی کا ذکر نہ کیا ہو اور صحابی کا ذکر فرما کر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہدیا ہو۔ بعض حضرات نے اس دوسری اور تیسری قسم کو صرف دوسری قسم شمار کیا ہے اور تیسری قسم یہ بیان کی ہے کہ تبع تابعین کے بعد کے راویوں میں سے کسی عادل راوی نے ارسال کیا ہو۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ من وجہ ارسال ہو اور من وجہ ارسال نہ ہو یعنی ایک راوی نے ارسال کیا ہو اور اس کے علاوہ دوسرے راوی نے اسناد اور اتصال کیا ہو یا ایک راوی نے ایک مرتبہ اسناد کیا ہو اور ایک مرتبہ ارسال کیا ہو۔ مصنف کتاب نے اس چوتھی قسم کو متن میں ذکر نہیں کیا ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ مرسل کی قسم اول سماع پر محمول ہے اور بالاجماع مقبول ہے یعنی صحابی کی طرف سے ذکر کردہ مرسل حدیث بالاجماع مقبول ہے اور مقبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کی روایات کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ انھوں نے بذات خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کیونکہ تحقق صحبت کی وجہ سے صحابہ کے حق میں یہی اصل ہے کہ انھوں نے بذات خود سنا ہو ہاں اگر صحابی خود اس کی صراحت کردے کہ میں نے بذات خود نبی ﷺ سے نہیں سنا ہے بلکہ دوسرے صحابی سے سنا ہے تو یہ دیگر بات ہے لیکن اگر صحابی قال رسول اللہ ﷺ کہتا ہے تو اس سے یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے خود سنا ہے اور جب صحابی نے بذات خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے تو اس کے مقبول ہونے میں کوئی شبہ نہ ہوگا بلکہ یہ حدیث بالاجماع مقبول ہوگی۔

مرسل کی دوسری اور تیسری قسم علمائے احناف، امام مالک اور اکثر متکلمین کے نزدیک مقبول ہے اور احکام ثابت کرنے کے سلسلہ میں حجت ہے اور یہی ایک روایت امام احمد رح کی ہے۔ اصحاب ظواہر اور امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ مرسل کی دوسری اور تیسری قسم غیر مقبول ہے ہاں اگر کسی حجت قطعیہ یا قیاس صحیح سے اس کی تائید ہوگئی ہو یا امت مسلمہ کی طرف سے اس مرسل کو قبولیت عام حاصل ہو یا مرسل کے حال سے یہ بات معلوم ہوجائے کہ وہ صرف ثقہ لوگوں سے روایت کرتا ہے تو اس حدیث مرسل کو قبول کرلیا جائے گا ورنہ نہیں

علمائے احناف اور امام مالک وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ دوسری اور تیسری قسم اس بات پر محمول ہوگی کہ مرسل یعنی ارسال کرنے والے راوی کے لئے اس حدیث کے ثابت ہونے کا معاملہ بالکل واضح ہوگیا اور اسناد ظاہر ہوگئی یعنی مرسل کو چونکہ اس حدیث کے ثابت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے بلکہ اس کی صحت کا پورا پورا یقین ہے اسلئے مرسل نے اپنے سے اوپر کے

راوی کا ذکر ترک کر دیا اور جب ایسا ہے تو اس حدیث کے مقبول ہونے میں کیا شبہ ہے مصنف حسامی کہتے ہیں کہ حدیث مرسل حدیث مسند سے رتبہ میں فائق ہے لیکن یہاں مسند سے مسند واحد مراد ہے مسند مشہور اور مسند متواتر مراد نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ اگر مسند واحد اور مرسل کے درمیان تعارض واقع ہو گیا تو مرسل کو ترجیح حاصل ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جس کے لئے حدیث کی صحت اور اس کے ثبوت کے سلسلہ میں معاملہ واضح نہیں ہوتا یعنی یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ حدیث صحیح ہے یا نہیں اور ثابت ہے یا نہیں تو وہ اس کو اپنے سر نہیں ڈالتا بلکہ جس سے سنا ہے اس کے سر ڈال کر اور اس کی طرف منسوب کر کے خود اپنے ذمہ کو فارغ کرنا چاہتا ہے گویا حدیث مسند میں راوی کو اس کی صحت پر کامل اعتماد نہیں ہوتا اور جب راوی کو حدیث کے ثبوت اور اس کی صحت پر پورا اعتماد ہوتا ہے تو وہ اس کو دوسرے کے سر ڈالنے کی زیادہ کوشش نہیں کرتا بلکہ اس دوسرے یعنی اپنے شیخ کے ذکر کو ترک کر کے براہ راست بیان کر دیتا ہے اور جب راوی کو حدیث مرسل کی صحت پر زیادہ اعتماد ہوتا ہے اور حدیث مسند کی صحت پر کم اعتماد ہوتا ہے تو حدیث مرسل حدیث مسند کی بہ نسبت یقیناً زیادہ فائق ہوگی لیکن حدیث مرسل کی یہ فضیلت چونکہ اجتہاد اور رائے سے ثابت ہوتی ہے اس لئے حدیث مرسل سے نسخ جائز نہ ہوگا اور نہ ہی کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی۔ اس کے برخلاف حدیث مسند مشہور کہ اس کی فضیلت اور قوت چونکہ اجتہاد سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ نص سے ثابت ہوتی ہے اسلئے حدیث مشہور ناسخ بھی ہو سکتی ہے اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی بھی جائز ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ قرون ثلثہ (صحابہ، تابعین، تبع تابعین) کے بعد کے لوگوں کے مراسیل (جس کو بعض حضرات نے تیسری قسم شمار کیا ہے) کے بارے میں خود علمائے احناف کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ امام کرخی رح فرماتے ہیں کہ ان مراسیل کو بھی قبول کیا جائے گا کیونکہ قرون ثلثہ کے مراسیل کو قبول کرنے کی جو علت ہے وہ بعد کے حضرات میں بھی موجود ہے یعنی ان حضرات رواۃ کا عادل ہونا اور تام الضبط ہونا۔ اور عیسیٰ بن ابان نے کہا کہ قرون ثلثہ کے بعد کے لوگوں کے مراسیل کو قبول نہیں کیا جائیگا کیونکہ قرون ثلثہ کے بعد کا زمانہ فسق و فجور کا زمانہ ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی عدالت کی شہادت نہیں دی ہے ہاں قرون ثلثہ کے بعد کے لوگوں کا اگر ائمہ نقل حدیث میں سے ہونا مشہور ہو اور لوگ ان سے علم حاصل کرتے ہوں جیسے امام مالکؒ اور امام بخاری رح تو ان کے مراسیل کو قبول کر لیا جائے گا۔ اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ وہ حضرات صرف عادل ہوں تو ان کی مسند کو تو قبول کیا جائے گا لیکن ان کے مراسیل کو موقوف رکھا جائے گا اور ان مراسیل کو اہل علم کے سامنے رکھا جائے گا وہ اگر اجازت دیں تو قبول کر لیا جائے گا ورنہ نہیں۔ ابوبکر رازی نے کہا کہ قرون ثلثہ کے بعد کے لوگوں کے مراسیل کو قبول نہیں کیا جائیگا۔ ہاں اگر ان کے بارے میں یہ مشہور ہو جائے کہ یہ لوگ صرف ثقہ اور عادل رواۃ سے روایت کرتے ہیں تو ان کو قبول کر لیا جائے گا مصنف حسامی کہتے ہیں کہ قرون ثلثہ کے بعد کے لوگوں کے مراسیل میں اسی وقت اختلاف ہے جبکہ ثقہ لوگ ان کے مراسیل کو روایت نہ کرتے ہوں ورنہ اگر ثقات ان کے مراسیل کو اسی طرح روایت کرتے ہوں جس طرح ان کے مسانید کو روایت کرتے ہیں تو ان کے مراسیل بھی بغیر کسی اختلاف کے علمائے احناف کے نزدیک اسی طرح قبول کر لئے جائیں گے جس طرح قرون ثلثہ کے مراسیل کو قبول کیا جاتا ہے جیسے امام محمد رح اور ان جیسے

دوسرے حضرات کے مراسیل ثقات کے نزدیک مقبول ہیں۔

اس جگہ امام محمدؒ کو مثال میں پیش کرنا غلط ہے کیونکہ امام محمدؒ بالاتفاق تبع تابعین میں سے ہیں حالانکہ اس جگہ قرون ثلثہ کے بعد کے لوگوں کے مراسیل کا حکم بیان کرنا مقصود ہے حضرت امام شافعی رحمہ فرمایا ہے کہ میں صرف صحابہ کے مراسیل کو قبول کرتا ہوں ان کے علاوہ تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں کے مراسیل قبول نہیں کرتا ہوں۔ ہاں، اگر تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں کے مراسیل کی تائید کسی آیت سے ہوجائے یا سنت مشہورہ سے ہوجائے یا قیاس کی موافقت سے ہوجائے یا صحابی کے قول سے ہوجائے یا امت مسلمہ ان کو قبول کرے یا اس مرسل کا اتصال کسی دوسرے طریقہ سے ہوجائے تو تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں کے مراسیل کو بھی قبول کرلیتا ہوں۔ حضرت امام شافعی رحمہ اپنے قول "لا اقبل" سے استثناء کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں قرن اول یعنی صحابہ کے مراسیل کے علاوہ صرف سعید بن المسیب کے مراسیل کو قبول کرتا ہوں یعنی تابعین میں سے سعید بن المسیب کے مراسیل قبول کرتا ہوں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ میں نے جب سعید بن المسیب کے مراسیل کا تتبع کیا تو ان سب کو مسند پایا اور مسند کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ جب سعید بن المسیب کے مراسیل، تتبع کے بعد مسانید ثابت ہوئے تو وہ من وجہ مرسل اور من وجہ مسند ہوئے پس جہت اسناد کو ترجیح دیکر ان کو قبول کرلیا گیا۔ چوتھی قسم جسکو مصنف نے متن میں ذکر نہیں کیا ہے یہ ہے کہ وہ من وجہ مرسل ہو اور من وجہ مسند ہو۔ یعنی کسی راوی نے ایک بار اس کو مسنداً ذکر کیا ہو اور ایک بار مرسلاً ذکر کیا ہو یا ایک راوی نے اسناد کیا ہو اور ایک راوی نے اتصال کیا ہو عام لوگوں کے نزدیک یہ قسم بھی مقبول ہے کیونکہ مرسل راوی کے حال سے ساکت ہے اور مسند ناطق ہے یعنی مرسل میں کسی راوی کا ذکر نہیں ہوتا اور مسند میں اس کا ذکر ہوتا ہے اور ساکت، ناطق کے معارض نہیں ہوتا لہذا اسناد کی وجہ کو ارسال کی وجہ پر غلبہ دیدیا جائے گا اور اس کو قبول کرلیا جائیگا جیسے "لا نکاح الا بولی" حدیث کو اسرائیل بن یونس نے مسنداً ذکر کیا ہے اور شعبہ نے مرسلاً ذکر کیا ہے۔

وَالْمُسْنَدُ اَقْسَامٌ اَلْمُتَوَاتِرُ وَهُوَ مَا يَرْوِيْهِ قَوْمٌ لَا يُحْصٰى عَدَدُهُمْ وَ لَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَتَبَايُنِ اَمَاكِنِهِمْ وَيَلْزَمُ هٰذَا الْحَدُّ اِنْ اَتَّصَلَ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذٰلِكَ مِثْلُ نَقْلِ الْقُرْاٰنِ وَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَاَعْدَادِ الرَّكَعَاتِ وَمَقَادِيْرِ الزَّكٰوةِ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ وَاَنَّهٗ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ بِمَنْزِلَةِ الْعِيَانِ عِلْمًا ضَرُوْرِيًّا۔

ترجمہ:۔ اور مسند کی چند قسمیں ہیں۔ متواتر اور متواترہ ہے جس کو ایسی قوم روایت کرے جنکی تعداد شمار نہ کیجاتی ہو اور کذب پر ان کے اتفاق کا وہم نہ ہو کیونکہ وہ کثیر ہیں، عادل ہیں ان کی جگہوں میں بُعد ہے اور یہ حد دائم ہوگی یہاں تک کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ متصل ہو اور یہ جیسے قرآن پانچوں نمازوں، رکعتوں کی تعداد اور زکوۃ کی مقادیر کا نقل کرنا ہے اور وہ جو اس کے مشابہ ہے اور متواتر، علم بدیہی کے طور پر مشاہدہ کے مرتبہ میں علم یقین کو واجب کرتا ہے۔

تشریح:۔ یہاں سے فاضل مصنف مسند کے اقسام اور ان کے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ مسند کی تین قسمیں ہیں

(۱) متواتر (۲) مشہور (۳) خبر واحد۔ اسلئے کہ ایک جماعت کے روایت کرنے سے مروی کا اتصال ہر زمانہ میں یا تو ایسا ہوگا کہ ان کا کذب پر اتفاق کرنا ممکن ہوگا یا قرن اول (صحابہ) کے بعد ایسا ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا۔ اول کو متواتر، ثانی کو مشہور اور ثالث کو خبر واحد کہتے ہیں۔ متواتر تواتر سے ماخوذ ہے اور لغت میں تواتر، تتابع امور کو کہتے ہیں یعنی امور کا بلا انقطاع تسلسل کے ساتھ پایا جانا اسی سے باری تعالیٰ کا قول "ثم ارسلنا رسلنا تترا" یعنی متعاقبین ہے ہم نے رسولوں کو یکے بعد دیگرے تسلسل کے ساتھ بھیجا۔ اور اصطلاح میں متواتر اس کو کہتے ہیں جسکو قرن اول سے لیکر آخری ناقل تک روایت کرنے والی اتنی بڑی جماعت رہی ہو جن کا عدد شمار نہیں کیا جائے گا۔ اور ان کی کثرت، عدالت اور تباعد امکنہ کی وجہ سے ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہو پس متواتر کا آخر اول کی طرح ہوگا اور اول آخر کی طرح اور وسط طرفین کی طرح ہوگا۔

عدم احصار یعنی عدد کی تعیین کا نہ ہونا بعض لوگوں کے نزدیک شرط ہے انھیں میں صاحب حسامی ہیں اور دیگر جمہور علماء عدم احصار کی شرط نہیں لگاتے بلکہ عدد کی شرط لگاتے ہیں چنانچہ جمہور علماء میں بعض نے کہا ہے کہ ہر زمانہ میں کم از کم چار راویوں کا پایا جانا ضروری ہے اور انھوں نے شہود زنا پر قیاس کیا ہے یعنی شہود زنا چار ہوتے ہیں اور ان سے زنا کے بارے میں علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے لہذا خبر متواتر کو بھی مفید یقین بنانے کیلئے کم از کم چار راویوں کا ہونا ضروری ہوگا اور بعض نے کہا کہ کم از کم پانچ راویوں کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ پانچ سے کم خبر میں ہے اسلئے کہ زنا کیلئے چار گواہ ہوتے ہیں اور انکو بینہ کہا جاتا ہے اور قاضی غلبہ ظن حاصل کرنے کے لئے بینہ مزکین (گواہوں کا تزکیہ کرنے والوں) کے سامنے پیش کرتا ہے۔ پس اگر چار آدمیوں کی خبر سے علم یقینی حاصل ہو جاتا تو ان کو مزکین کے سامنے پیش کرنے کی ضرورت نہ پڑتی۔ اور جب چار کی خبر سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا تو خبر متواتر کو مفید یقین بنانے کے لئے کم از کم پانچ آدمیوں کا ہونا ضروری ہوگا۔ بعض نے کہا کہ خبر متواتر کو روایت کرنے والوں کا ہر زمانہ میں کم از کم سات ہونا ضروری ہے اور یہ حضرات اس پر قیاس کرتے ہیں کہ کتے کے برتن میں منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن کو سات مرتبہ دھونے کا امر کیا گیا ہے لہذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے خبر متواتر کے لئے بھی کم از کم سات آدمیوں کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ بعض نے کہا کہ کم از کم دس کا ہونا ضروری ہے کیونکہ دس سے کم آحاد ہوتے ہیں۔ بعض نے کہا کہ بارہ ہونے چاہئیں اسلئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ان عدۃ الشہور عند اللہ اثنا عشر شہرا" اور ایک جگہ فرمایا ہے "اثنا عشر نقیبا"۔ بعض نے کہا کہ کم از کم بیس کا ہونا ضروری ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین"۔ بعض نے کہا کہ چالیس کا ہونا ضروری ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "یا ایہا النبی حسبک اللہ ومن اتبعک من المؤمنین۔ اے نبی اللہ اور مومنین میں سے تیرے متبعین تیرے لئے کافی ہوگئے اور اس زمانہ میں مومنین کی تعداد چالیس تھی۔ اور بعض نے کہا ہے کہ خبر متواتر کے لئے کم از کم ستر آدمیوں کا ہونا ضروری ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلا لمیقاتنا"۔ بہر حال جمہور علماء خبر متواتر میں عدد معین کا اعتبار کرتے ہیں لیکن صحیح قول وہ ہے جس کو خود صاحب حسامی اور دوسرے بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ خبر متواتر کے لئے عدد معین شرط نہیں ہے بلکہ ناقل سے لیکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک حدیث کا اتصال اس طور پر ہو جائے کہ ہر زمانہ میں اتنی بڑی جماعت روایت کرنیوالی رہی ہو جس کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہو۔

مصنف حسامی نے لکثرتہم کے ذریعہ عدم توہم کی علت بیان فرمائی ہے یعنی جھوٹ پر اتفاق کا عدم توہم راویوں کی کثرت کی وجہ سے ہے۔ اور عدالت اور تباین اماکن سے ان کے شرط ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے چنانچہ خبر متواتر کے راویوں کا

عادل ہونا اور مختلف جگہوں کا ہونا اگرچہ جمہور علماء کے نزدیک شرط نہیں ہے لیکن بعض لوگوں کے نزدیک شرط ہے چنانچہ اگر خبر متواتر کے رُواۃ غیر عادل ہوں اور ایک ہی جگہ کے باشندے ہوں تو جمہور علماء کے نزدیک یہ خبر متواتر بھی مفید یقین ہوگی لیکن بعض لوگوں اور خود صاحب سلمی کے نزدیک مفید یقین نہیں ہوگی۔ مصنف نے خبر متواتر کی مثال میں فرمایا جیسے قرآن پاک کا نقل، پانچوں نمازوں اور انکی رکعتوں کی تعداد کا نقل، زکوٰۃ کی مقادیر کا نقل اور صاع وغیرہ وغیرہ کا نقل یعنی قرآن پاک، پانچوں نمازیں انکی رکعتوں کی تعداد، زکوٰۃ کی مقادیر کہ گیارہ کا کیا نصاب ہے اور اسمیں کیا زکوٰۃ واجب ہے اور صاع اور روزے کو ہر زمانہ میں نقل کرنے والی اتنی بڑی جماعت رہی ہے کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہے کیونکہ انکی تعداد بہت ہے ان میں بہت سے حضرات عادل ہیں اور مختلف جگہوں کے رہنے والے ہیں۔ یہ خیال رہے کہ یہ مثالیں مطلق متواتر کی ہیں۔ متواتر السنۃ اور متواتر حدیث کی نہیں ہیں کیونکہ حدیث متواتر اور سنت متواتر کے وجود میں اختلاف ہے چنانچہ بعض کا خیال ہے کہ حدیث متواتر کا وجود نہیں ہے اور بعض نے کہا ہے کہ 'انما الاعمال بالنیات' اور 'البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر' یہ دونوں حدیث متواتر کی مثال ہیں۔

وانہ یوجب علم الیقین سے فاضل مصنف رح نے خبر متواتر کا حکم بیان فرمایا ہے چنانچہ کہا ہے کہ خبر متواتر، علم یقینی بدیہی کا فائدہ دیتی ہے جیسا کہ مشاہدہ اس کا فائدہ دیتا ہے یعنی خبر متواتر سے بلا کسب اور بلا نظر یقین حاصل ہوجاتا ہے جیسا کہ مشاہدہ سے بلا کسب و نظر یقین حاصل ہوجاتا ہے مثلاً بچے جب کسی چیز کا مشاہدہ کر لیتے ہیں تو ان کو اس چیز کا یقین حاصل ہوجاتا ہے حالانکہ وہ نظر و استدلال پر قادر نہیں ہوتے۔

اس مقام پر قدرے تفصیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بت پرستوں کی ایک قوم سمنیہ اور ہندوستان میں منکرین رسالت براہمہ کہتے ہیں کہ خبر متواتر بالکل مفید یقین نہیں ہے بلکہ اس سے ظن حاصل ہوتا ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ خبر متواتر مفید یقین ہے اور دلیل یہ ہے کہ جن لوگوں نے مکہ اور مصر نہیں دیکھا ان کے موجود ہونے کا ان کو بھی یقین ہے اور ظاہر ہے کہ یہ یقین مختلف لوگوں کے خبر دینے سے حاصل ہوا ہے اسی طرح ہر شخص کو اپنے باپ اور اپنی ماں کا یقینی علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ اس نے نہ تو اس نطفہ کو دیکھا جو اس کے باپ کی صلب سے منتقل ہو کر اس کی ماں کے رحم میں آیا ہے اور نہ اس نے اپنی ماں کے پیٹ سے اپنے خروج کو دیکھا ہے بلکہ یہ یقین صرف لوگوں کے خبر دینے سے حاصل ہوا ہے الغرض اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر متواتر مفید یقین ہے ایسا نہیں جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ کہتے ہیں۔

پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ خبر متواتر سے حاصل شدہ علم بدیہی ہے یا نظری اور استدلالی۔ جمہور علماء کے نزدیک تو بدیہی ہے اور دلیل یہ ہے کہ خبر متواتر سے اسکو بھی علم یقینی حاصل ہوجاتا ہے جو شخص نظر و کسب اور مقدمات کی ترتیب پر قادر نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو خبر متواتر سے حاصل شدہ علم نظری نہ ہوگا بلکہ بدیہی ہوگا۔ اور ابوالقاسم کعبی اور ابوالحسین بصری وغیرہ لوگوں نے کہا ہے کہ خبر متواتر سے حاصل شدہ علم نظری اور استدلالی ہوتا ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ خبر متواتر سے حاصل شدہ علم کے بارے میں ہر جگہ مقدمات کی ترتیب دیکر یہ کہا جائیگا کہ یہ علم ایسے لوگوں کی خبر سے حاصل ہوا ہے جن کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہے اور جو علم ایسے لوگوں کی خبر سے حاصل ہو وہ یقینی ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی یقینی علم ہوگا

وَالْمَشْهُوْرُ وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِي الْاَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ يَنْقُلُهٗ قَوْمٌ لَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمُ الْقَرْنُ الثَّانِيْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَاُرْدِفَ قَوْمٌ ثِقَاتٌ اَئِمَّةٌ لَا يُتَّهَمُوْنَ فَصَارَ بِشَهَادَتِهِمْ وَتَصْدِيْقِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ حَتّٰى قَالَ الْجَصَّاصُ اِنَّهٗ اَحَدُ قِسْمَيِ الْمُتَوَاتِرِ وَقَالَ عِيْسٰى بْنُ اَبَانَ يُضَلَّلُ جَاحِدُهٗ وَلَا يُكَفَّرُ وَهُوَ الصَّحِيْحُ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمَشْهُوْرَ بِشَهَادَةِ السَّلَفِ صَارَ حُجَّةً لِلْعَمَلِ بِهٖ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ فَصَحَّتِ الزِّيَادَةُ بِهٖ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ نَسْخٌ عِنْدَنَا وَذٰلِكَ مِثْلُ زِيَادَةِ الرَّجْمِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالتَّتَابُعِ فِيْ صِيَامِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِي الْاَصْلِ ثَبَتَ بِهٖ شُبْهَةُ سُقُوْطٍ بِمَا عُلِمَ بِالْيَقِيْنِ

ترجمہ:- اور (ثانی) خبر مشہور ہے اور خبر مشہور وہ ہے جو اصل (قرن صحابہ) میں احاد میں سے ہو پھر منتشر ہوگئی اور اس کو ایسی قوم نقل کرنے لگی جن کا اتفاق علی الکذب متوہم نہ ہو اور وہ ناقل، قرن صحابہ دران کے بعد کے لوگ ہیں اور وہ لوگ ثقہ ہیں، امام حدیث ہیں غیر متہم بالکذب ہیں۔ پس یہ خبر مشہور ان کی شہادت اور تصدیق کی وجہ سے متواتر کے رتبہ میں ہوگئی حتی کہ امام جصاص نے کہا کہ خبر مشہور، متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور عیسی بن ابان نے کہا کہ اس کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا اور کافر قرار نہیں دیا جائے گا۔ ہمارے نزدیک یہ ہی صحیح ہے اسلئے کہ مشہور سلف کی شہادت سے متواتر کے مرتبہ میں اس پر عمل کے لئے حجت ہوگئی۔ چنانچہ حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور وہ ہمارے نزدیک نسخ ہے اور وہ جیسے رجم کی زیادتی، مسح علی الخفین کی زیادتی اور کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کی زیادتی۔ لیکن حدیث مشہور چونکہ ابتداء میں احاد میں سے تھی اسلئے احاد میں سے ہونے کی وجہ سے شبہ ثابت ہوگا (اور) اس شبہ کی وجہ سے علم الیقین ساقط ہوجائے گا۔

تشریح:- مسند کی دوسری قسم خبر مشہور ہے، اس کا دوسرا نام مستفیض بھی ہے شَهَرَ يَشْهَرُ شَهْرًا وَشُهْرَةً سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں واضح ہونا۔ مشہور ہونا اسی سے آتا ہے شَهَرَ سَيْفَهٗ اس نے اپنی تلوار کو سونت لیا، میان سے باہر نکال لیا۔ استفاض الخبر، خبر شائع ہوگئی۔ لوگوں کے درمیان منتشر ہوگئی۔ خبر مستفیض، منتشر بین الناس کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں خبر مشہور وہ کہلاتی ہے جو اصل اور ابتداء میں یعنی قرن اول اور عہد صحابہ میں احاد میں سے ہو یعنی عہد صحابہ میں اسکو ایک، دو آدمی روایت کرنے والا ہو لیکن اس کے بعد قرن ثانی اور قرن ثالث میں اس قدر پھیل گئی ہو کہ اس کو نقل کرنے والی اتنی بڑی جماعت ہو جس کا جھوٹ پر اتفاق کرنا متوہم نہ ہو۔ یہ خیال رہے کہ کسی خبر کے مشہور ہونے کے لئے صرف قرن ثانی اور قرن ثالث میں شہرت کا اعتبار ہوگا ان کے بعد کے قرون میں شہرت کا اعتبار نہ ہوگا چنانچہ اگر کوئی خبر قرن ثانی اور ثالث میں شہرت نہ پاسکی بلکہ ان کے بعد کے قرون میں شہرت حاصل ہوئی تو اس

خبر کو مشہور نہیں کہا جائیگا کیونکہ قرن ثالث کے بعد تدوین حدیث کی وجہ سے عام طور پر اخبار احاد مشہور ہوگئی ہیں حالانکہ ان کو خبر مشہور نہیں کہا جاتا ہے اور اس لئے بھی کہ اگر قرن ثالث کے بعد شہرت پانے والی اخبار کو مشہور کہا جانے لگے تو کوئی حدیث خبر واحد نہ رہے گی بلکہ ساری اخبار احاد مشہور ہو جائیں گی حالانکہ ایسا نہیں ہے اسلئے قرن ثالث کے بعد شہرت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

واولئک قوم ثقات سے فاضل مصنف ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ جو خبر قرن اول میں غیر مشہور ہونے کی وجہ سے احاد میں سے تھی وہ خبر جب قرن اول کے بعد قرن ثانی اور قرن ثالث میں مشہور ہوگئی تو اس کو خبر واحد پر ترجیح دیدی گئی اور مشہور کہا جانے لگا۔ پس اس ترجیح کی وجہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم" کی وجہ سے قرن ثانی اور ثالث کے حضرات جنھوں نے حدیث کو نقل کیا ہے وہ ثقہ ہیں امام حدیث ہیں افتراء اور کذب کے ساتھ متہم نہیں ہیں۔ پس جب ان ثقہ اور غیر متہم بالکذب حضرات نے اس حدیث کے بارے میں شہادت دیدی اور اس کی تصدیق کردی تو یہ حدیث متواتر کے مرتبہ میں ہوگئی۔ اس کے برخلاف خبر واحد کو اس کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہوتا۔ خبر مشہور چونکہ متواتر کے مرتبہ میں ہوگئی اسی لئے امام ابوبکر جصاص رح نے فرمایا کہ خبر مشہور، متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے یعنی متواتر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کو روایت کرنے والے حضرات عہد صحابہ سے لیکر آخری ناقل تک اتنی بڑی تعداد میں رہے ہوں کہ ان کے بارے میں جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہ کیا جاسکتا ہو۔ دوم وہ جس کو روایت کرنے والے عہد صحابہ میں تو اتنی بڑی تعداد میں نہ رہے ہوں لیکن قرن ثانی اور ثالث میں اتنی بڑی تعداد میں ضرور رہے ہوں۔ بہرحال خبر مشہور، متواتر کی ایک قسم ہے اور جب مشہور متواتر کی قسم ہے تو جسطرح متواتر سے علم الیقین حاصل ہوتا ہے اسی طرح مشہور سے بھی علم الیقین حاصل ہوگا البتہ اتنا فرق ہے کہ متواتر سے علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے اور مشہور سے علم یقینی استدلالی حاصل ہوتا ہے۔ الحاصل متواتر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو بطریق استدلال مفید یقین ہے۔ اور ایک وہ جو بطریق ضرورت اور بداہت مفید یقین ہے۔ اور جب خبر مشہور، متواتر کی طرح مفید یقین ہے تو جس طرح متواتر کا منکر کافر ہو جاتا ہے اسی طرح خبر مشہور کا منکر بھی کافر ہوگا۔ عیسیٰ بن ابان کہتے ہیں کہ خبر مشہور خبر واحد سے تو بڑھ کر ہے لیکن خبر متواتر سے کمتر ہے لہذا خبر مشہور نہ تو خبر واحد کی طرح مفید ظن ہوگی اور نہ خبر متواتر کی طرح مفید یقین ہوگی بلکہ خبر مشہور علم طمانینت کا فائدہ دیگی اور علم طمانینت علم یقین سے کمتر ہوتا ہے اور ظن سے بڑھ کر ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو خبر مشہور خبر واحد سے اگرچہ بڑھ کر ہے لیکن خبر متواتر سے کمتر ہے پس خبر مشہور چونکہ متواتر سے کمتر ہے اسلئے متواتر کے منکر کی طرح اس کا منکر کافر نہ ہوگا زیادہ سے زیادہ اس کا منکر ضال اور گمراہ ہوگا۔

عیسیٰ بن ابان کے نزدیک خبر مشہور چونکہ خبر واحد سے بڑھ کر ہے اسلئے خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور چونکہ خبر متواتر سے کم تر ہے اسلئے خبر مشہور کے ذریعہ مطلقاً نسخ جائز نہیں ہے۔ بعض حضرات حنفیہ نے کہا کہ خبر مشہور خبر واحد کے ساتھ ملحق ہے لہذا خبر واحد کیطرح خبر مشہور بھی مفید ظن ہوگی وہ مفید یقین۔ مصنف حامی

کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک وہ ہی صحیح ہے جو عیسیٰ بن ابان نے کہا ہے کیونکہ تابعین اور تبع تابعین کے شہادت دینے کی وجہ سے خبرِ مشہور عمل کے لئے حجت ہوگئی یعنی جس طرح خبرِ متواتر سے ثابت شدہ حکم پر عمل کرنا ضروری ہے اسی طرح خبرِ مشہور کے ذریعہ ثابت کردہ حکم پر بھی عمل کرنا واجب ہے اور جو حدیث عمل کے لئے حجت ہو اور علم الیقین کے لئے حجت نہ ہو اس کا منکر گمراہ اور فاسق ہوتا ہے لہذا خبرِ مشہور کا منکر بھی گمراہ اور فاسق ہوگا۔ صاحب کتاب نے کہا کہ عمل کے لئے حجت ہونے میں چونکہ خبرِ مشہور، متواتر کے مرتبہ میں ہے اسلئے خبرِ مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا درست ہوگا اور اس زیادتی ہی کا نام ہمارے نزدیک نسخ ہے۔ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ زیادتی اور نسخ دونوں ایک ہیں لہذا جب خبرِ مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کی جاسکتی ہے تو اس کے ذریعہ کتاب اللہ کو منسوخ بھی کیا جاسکتا ہے حالانکہ اوپر کی سطروں میں خادم نے تحریر کیا ہے کہ عیسیٰ بن ابان کے نزدیک خبرِ مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی تو جائز ہے لیکن مطلقاً نسخ جائز نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی کبھی تو بیان محض ہوتی ہے جیسے بیان تفسیر اس میں نسخ کا بالکل احتمال نہیں ہوتا۔ اور کبھی نسخ محض ہوتی ہے اس میں بیان کا احتمال بالکل نہیں ہوتا اور کبھی من وجہ بیان اور من وجہ نسخ ہوتی ہے پس زیادتی اگر بیانِ محض ہے تو وہ متواتر، مشہور اور احاد سب کے ذریعہ جائز ہے اور اگر نسخِ محض ہے وہ صرف متواتر کے ذریعہ جائز ہے مشہور اور خبرِ واحد کے ذریعہ جائز نہیں ہے اور اگر من وجہ بیان اور من وجہ نسخ ہے تو خبرِ مشہور کے ذریعہ جائز ہے خبرِ واحد کے ذریعہ جائز نہیں ہے پس یہاں کتاب میں جس زیادتی کو ہمارے نزدیک نسخ قرار دیا گیا ہے یہ وہی زیادتی ہے جو من وجہ بیان اور من وجہ نسخ ہے اور خادم نے جو اوپر کی سطروں میں تحریر کیا ہے کہ خبرِ مشہور سے نسخ جائز نہیں ہے تو اس سے نسخِ محض مراد ہے جس میں بیان ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ نے خبرِ مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کی چند مثالیں ذکر کیں۔ پہلی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے زانی اور زانیہ کی سزا بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے "الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ" اس آیت میں حد زنا ایک سو کوڑے ہیں زانی خواہ محصن ہو خواہ غیر محصن ہو لیکن محصن (شادی شدہ) کے حق میں اس آیت پر خبرِ مشہور کے ذریعہ رجم کی زیادتی کردی گئی ہے خبرِ مشہور یہ ہے "الثیب بالثیب جلدۃ مائۃ والرجم" یعنی اگر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت کے ساتھ منہ کالا کرے تو اس کی سزا سو کوڑے اور رجم ہے۔ پس یہ حدیث اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ محصن زانی کو سو کوڑے مارے جائیں اور اس کو رجم کیا جائے لیکن وجوب جلد کے حق میں یہ حدیث، باری تعالیٰ کے منسوخ التلاوۃ قول "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما" اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "زنی ماعز فرجم" سے منسوخ ہے پس جب محصن کے حق میں وجوبِ جلد منسوخ ہوگیا تو رجم باقی رہا اور محصن کے حق میں وجوبِ رجم کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہوئے حدیث الثیب بالثیب سے ثابت ہوگا۔

مولانا عبدالعلی لکھنوی نے مسلم الثبوت کی شرح میں لکھا ہے کہ اس مثال میں نظر ہے کیونکہ رجم کا ثبوت متواتر المعنی ہے۔ جیسا کہ علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں صراحت کی ہے اور جب رجم کا ثبوت متواتر المعنی ہے یعنی رجم کے سلسلہ میں حدیث معنی کے اعتبار سے متواتر ہے تو اس کو خبرِ مشہور کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا۔ دوسری مثال، کتاب اللہ پر مسح علی الخفین کی زیادتی ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وارجلکم الی الکعبین"۔ اس آیت سے دونوں پاؤں کا دھونا مطلقاً ثابت ہوتا ہے

خواہ موزے پہنے ہو یا موزے نہ پہنے ہو لیکن اس پر موزے کی حالت میں مسح کو زیادہ کر دیا گیا اور اس حالت کو خبر مشہور کے ذریعے، غسل سے خاص کر دیا گیا اور خبر مشہور یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مدتِ مسح مقرر فرمائی ہے۔ امام احمد رح نے کہا کہ مسح کے سلسلے میں میرے دل میں کوئی شبہ نہیں اس میں مرفوع اور موقوف چالیس احادیث ہیں۔ اور حسن بصری نے کہا کہ مجھ کو ستر صحابہ نے بتلایا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا ہے لیکن اس پر بھی یہ اعتراض ہے کہ حدیثِ مسح معنی کے اعتبار سے متواتر ہے مشہور نہیں ہے کیونکہ عہد صحابہ میں بھی اس حدیث کو نقل کرنے والوں کی تعداد بہت تھی اور بعد کے طبقات میں بھی اس حدیث کو نقل کرنے والوں کی تعداد بہت تھی لہذا اس حدیث کو مشہور کی مثال میں پیش کرنا مناسب نہ ہوگا۔ تیسری مثال یہ ہے کہ کفارۂ یمین کے روزوں میں کتاب اللہ پر متتابعات کا لفظ زیادہ کیا گیا ہے کیونکہ کتاب اللہ میں تصیام ثلثۃ ایام ہے لیکن ابن مسعود رض کی قرأت جو مشہور ہے اس میں متتابعات کا لفظ زیادہ ہے اور حکم میں معتبر ہے چنانچہ کفارۂ یمین میں تین روزوں کا پے در پے رکھنا ضروری ہے۔

لکنہ لما کان من الآحاد، سے ایک وہم کا ازالہ کیا گیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ عیسیٰ بن ابان کے نزدیک خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور زیادتی نسخ کا نام ہے اور کتاب اللہ کا نسخ، خبر متواتر سے ہوتا ہے اور خبر متواتر مفید یقین ہے۔ لہذا خبر مشہور کو مفید یقین ہونا چاہیئے تھا حالانکہ عیسیٰ بن ابان خبر مشہور کو علم طمانینت کے لئے مفید مانتے ہیں۔ علم یقین کے لئے مفید نہیں مانتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خبر مشہور اصل اور ابتدا میں یعنی عہد صحابہ میں آحاد میں سے ہوتی ہے اور احاد میں سے ہونے کی وجہ سے اس میں ایک گونہ شبہ ثابت ہو جاتا ہے اور شبہ کی وجہ سے علم یقین ساقط ہو جاتا ہے اس کے برخلاف متواتر کہ اس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہوتا لہذا خبر مشہور علم الیقین کا فائدہ نہ دیگی بلکہ علم طمانینت کے لئے مفید ہوگی۔

وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَهُوَ الَّذِيْ يَرْوِيْهِ الْوَاحِدُ اَوِ الْاِثْنَانِ فَصَاعِدًا بَعْدَ اَنْ يَّكُوْنَ دُوْنَ الْمَشْهُوْرِ وَالْمُتَوَاتِرِ وَحُكْمُهٗ اِذَا وَرَدَ غَيْرَ مُخَالِفٍ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ فِيْ حَادِثَةٍ لَا تَعُمُّ بِهَا الْبَلْوٰى وَلَمْ يَظْهَرْ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمُ الْاِخْتِلَافُ فِيْهَا وَتُرِكَ الْمُحَاجَّةُ بِهٖ اَنَّهٗ يُوْجِبُ الْعَمَلَ بِشُرُوْطٍ تُرَاعٰى فِي الْمُخْبِرِ

ترجمہ:۔ اور (تیسری قسم) خبر واحد وہ ہے جس کو ایک یا دو یا زیادہ آدمی روایت کریں بعد اس کے کہ ان کی مقدار مشہور اور متواتر سے کم ہو۔ اور خبر واحد کا حکم یہ ہے کہ جب وہ ایسے حادثہ میں جس میں عموم بلوی نہ ہو اور صحابہ کی طرف سے اس حادثہ میں اختلاف نہ ہو اور اس خبر واحد سے حجت پکڑنا متروک نہ ہو اس حال میں وارد ہو کہ وہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو تو وہ خبر واحد چند ایسی شرطوں کے ساتھ عمل کو واجب کرتی ہے جو مخبر میں ملحوظ ہوتی ہیں۔

تشریح:۔ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ سند کی تیسری قسم خبر واحد ہے۔ خبر واحد وہ ہے جسکو ایک یا دو یا اس سے زائد آدمی روایت کریں بشرطیکہ ان راویوں کی کثرت خبر مشہور اور متواتر کی کثرت کو نہ پہنچی ہو۔ حاصل یہ کہ خبر واحد میں رواۃ کی تعداد متعین نہیں ہوتی صرف اتنی بات ضرور ہوتی ہے کہ ان کی تعداد خبر مشہور اور خبر متواتر کے رواۃ کی تعداد کو نہ پہنچی ہو۔ مصنف رح نے خبر واحد کی تعریف میں واحد کی قید لگا کر جبائی معتزلی پر رد کیا ہے۔ کیونکہ جبائی معتزلی خبر واحد میں عدد کی شرط لگاتے ہیں اور ایک کی خبر کو قبول نہیں کرتے بلکہ کم از کم دو کی خبر کو قبول کرتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ دین کا معاملہ دیگر معاملات کے مقابلہ میں اعظم اور اہم ہے لہذا اس میں عدد کی شرط لگانا اولیٰ ہے۔ اور اشان کی قید لگا کر ان لوگوں پر رد کیا ہے جو خبر واحد کے لئے چار کے عدد کی شرط لگاتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ دین کا معاملہ چونکہ بہت اہم ہے اس لئے اس میں اس آخری عدد کا اعتبار ہوگا جس کا شارع نے باب شہادت میں اعتبار کیا ہے اور باب شہادت میں شارع نے زیادہ سے زیادہ چار کے عدد کا اعتبار کیا ہے مثلاً شہود زنا میں چار کا عدد معتبر ہے اس سے کم معتبر نہیں ہے لہذا خبر واحد کا اعتبار کرنے کے لئے بھی چار آدمیوں کا روایت کرنا ضروری ہے۔ ہماری طرف سے ان دونوں فریقوں کا جواب یہ ہے کہ کسی حدیث کے بارے میں ایک مخبر کے خبر دینے سے جو علم حاصل ہوا ہے دوسرے اور تیسرے اور چوتھے کے خبر دینے سے کسی ایسے علم کا اضافہ نہیں ہوا جو مخبر اول کی خبر سے ثابت نہیں ہوا تھا اور جب ایسا ہے تو خبر واحد کے لئے ایک سے زائد کی شرط لگانے میں کیا فائدہ ہے۔ رہی یہ بات کہ معاملات میں ایک سے زائد گواہ کی شرط کیوں لگائی گئی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ معاملات میں ایک سے زائد گواہ کی شرط خلاف قیاس ہے جیسا کہ لفظ شہادت کی شرط خلاف قیاس ہے۔ بہر حال خبر واحد وہ ہے جس کو روایت کرنے والا ایک ہو یا دو ہوں یا دو سے زائد ہوں لیکن انکی کثرت اور تعداد خبر مشہور اور متواتر کی کثرت اور تعداد کو نہ پہنچی ہو۔

مصنف رح کہتے ہیں کہ خبر واحد کا حکم یہ ہے کہ اس پر آٹھ شرطوں کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے ان میں سے چار شرطوں کا تعلق نفس خبر سے ہے اور چار کا تعلق مخبر سے ہے۔ جن چار شرطوں کا تعلق مخبر سے ہے ان کو آگے چل کر بیان کریں گے اور جن چار شرطوں کا تعلق نفس خبر سے ہے ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ خبر واحد، کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو ..... چنانچہ اگر کوئی خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف ہوئی اور خبر واحد میں تاویل صحیح بھی ممکن نہ ہو۔ تو اس خبر واحد کو بالاتفاق قبول نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ نص کتاب قطعی ہے اور خبر واحد ظنی اور قطعی اور ظنی کے درمیان تعارض کی صورت میں ظنی متروک ہوتا ہے لہذا خبر واحد متروک اور غیر مقبول ہوگی مثلاً حدیث "من مس ذکرہ فلیتوضأ" خبر واحد ہے اور نص کتاب "فیہ رجال یحبون ان یتطہروا" کے مخالف ہے کیونکہ یہ آیت استنجاء بالماء کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور استنجاء بالماء مس ذکر کے بغیر ممکن نہیں ہے پس اگر مس ذکر حدث اور ناقض ہوتا تو استنجاء بالماء سے طہارت ثابت نہ ہوتی حالانکہ استنجاء بالماء سے طہارت ثابت ہوتی ہے۔ الحاصل حدیث مس ذکر نص کتاب کے مخالف ہے اور اس میں کوئی تاویل بھی ممکن نہیں ہے لہذا نص کتاب کے مقابلہ میں حدیث مس ذکر متروک اور غیر مقبول ہوگی۔ لیکن خادم کا خیال ہے

کہ حدیث مس ذکر میں تاویل صحیح ممکن ہے اس طور پر کہ فلیتوضأ کو اصطلاحی وضو پر محمول نہ کیا جائے بلکہ لغوی وضو یعنی ہاتھ دھونے پر محمول کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مس ذکر کے بعد ہاتھ دھو لیا کرو۔ اس تاویل کے بعد مس ذکر کا حدث اور ناقض وضو ہونا لازم نہیں آئے گا اور یہ حدیث، نص کتاب کے مخالف نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر خبر واحد عموم کتاب یا ظاہر کتاب کے مخالف ہوئی تو ہمارے نزدیک خبر واحد سے عموم کتاب میں تخصیص کرنا اور ظاہر کتاب کو اس کے خلاف پر محمول کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ اس خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا۔ البتہ امام شافعی رح اور عام اصولیین کے نزدیک عموم کتاب میں تخصیص کرنا اور ظاہر کتاب کو اس کے خلاف پر محمول کرنا جائز ہے۔ مثلاً "لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب" خبر واحد ہے اور عموم کتاب یعنی فاقرؤا ما تیسر من القرآن کے مخالف ہے کیونکہ خبر واحد تو اس پر دلالت کرتی ہے کہ سورۂ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا فرض ہے اور نص کتاب یعنی فاقرؤا میں عموم ہے قرآن میں سے جو آسان ہو اس کو پڑھنے کا امر کیا گیا ہے۔ نص کتاب میں مطلق قرأت کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ خاص طور پر سورۂ فاتحہ کا۔ پس جب خبر واحد، عموم کتاب کے مخالف ہوگئی تو ہمارے نزدیک خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور کتاب اللہ پر عمل ہوگا۔ خبر واحد کی وجہ سے عموم کتاب میں تخصیص کرنا جائز نہ ہوگا دوسری شرط یہ ہے کہ خبر واحد، حدیث مشہور کے مخالف نہ ہو اسلئے کہ حدیث مشہور، خبر واحد سے اقویٰ ہوتی ہے اور اقویٰ غیر اقویٰ کے درمیان معارضہ واقع نہیں ہوتا بلکہ اقویٰ کے مقابلہ میں غیر اقویٰ کو ترک کر دیا جاتا ہے لہذا حدیث مشہور کے مقابلہ میں خبر واحد متروک ہوگی۔ مثلاً انہ علیہ السلام قضیٰ بشاہد ویمین، خبر واحد ہے یعنی اللہ کے رسول نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کر دیا اور یہ خبر واحد، خبر مشہور البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر، کے مخالف ہے اسلئے کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ گواہ اور قسم دونوں جمع نہیں ہو سکتے بلکہ گواہ کا پیش کرنا مدعی پر لازم ہے اور قسم مدعی علیہ پر آتی ہے۔ پس جب خبر واحد، خبر مشہور کے مخالف ہے تو خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور خبر مشہور پر عمل کیا جائے گا اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ خبر واحد جب خبر مشہور کے مقابلہ میں متروک ہوتی ہے تو خبر متواتر کے مقابلہ میں بدرجۂ اولیٰ متروک ہوگی۔ تیسری شرط یہ ہے کہ خبر واحد ایسے حادثہ اور واقعہ میں وارد ہو جس میں عموم بلوی نہ ہو یعنی اس حادثہ میں عام لوگ مبتلا نہ ہوں اسلئے کہ اگر کسی حادثہ میں عام لوگ مبتلا ہوں تو خبر کے لئے ضروری ہے کہ وہ مشہور ہو یا متواتر ہو کیونکہ اس خبر کے عام لوگ محتاج ہوں گے لہذا اس حدیث کا علم بھی عام لوگوں کو ہونا چاہیئے۔ قرآن پاک کو تواتر اسی لئے حاصل ہوا ہے کہ اس کے سب محتاج ہیں اور بیع، نکاح اور طلاق کی خبریں اسی لئے مشہور ہوئیں کہ ان کی ضرورت اکثر لوگوں کو پیش آتی ہے پس اگر کسی حادثہ میں عموم بلوی ہونے کے باوجود اس میں وارد شدہ حدیث اخبار احاد میں سے ہے اور اسکو نقل کرنے والا ایک، دو آدمی ہے اور وہ حدیث شہرت کے درجہ کو نہیں پہنچی ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ یہ خبر کسی کا سہو ہے یا منسوخ ہے جیسا کہ شیخ ابوالحسن کرخی اور متاخرین احناف کا مذہب ہے اور ان دونوں صورتوں میں خبر کو ترک کر دیا جاتا ہے لہذا یہ خبر واحد متروک ہوگی لیکن امام شافعی رح اور عام اصولیوں کی رائے یہ ہے کہ اگر اس خبر واحد کی سند ثابت ہو تو اسکو قبول کر لیا جائے گا۔ یہ ہی اہل حدیث کا مذہب ہے مثلاً نماز میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ بالجہر بسم اللہ کا پڑھنا خبر واحد سے ثابت ہے حالانکہ نماز میں عموم بلوی ہوتا ہے یعنی نماز میں بہت سے لوگ شریک ہوتے ہیں اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ کے ساتھ جہر فرماتے تو اس کو روایت کرنے والے بہت سے حضرات ہوتے لیکن یہ خبر تواتر کو تو کیا پہنچتی شہرت کی حد کو بھی نہ پہنچی

لہذا ہمارے نزدیک اس خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ جس حادثہ میں خبر واحد وارد ہوتی ہے اگر اس حادثہ میں صحابہ کا اختلاف ہو اور تمام صحابہ اس حدیث سے استدلال کرنے کو ترک کر دیں تو بھی یہ خبر واحد غیر مقبول اور متروک ہوگی کیونکہ اس حادثہ میں اختلاف کے باوجود جب کسی صحابی نے اس حدیث سے استدلال نہیں کیا حالانکہ استدلال کی ضرورت تھی تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حضرات صحابہ کے نزدیک یہ حدیث ثابت نہیں ہے اور جو حدیث حضرات صحابہ کے نزدیک ثابت نہ ہو وہ کیسے مقبول ہو سکتی ہے اور اس کو حجت میں کیسے پیش کیا جا سکتا ہے مثلاً زید بن ثابت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں "انما الطلاق بالرجال" یعنی طلاق میں مردوں کی حالت معتبر ہے کہ اگر مرد آزاد ہے تو تین طلاقیں واقع کرنے کا مجاز ہے اور اگر غلام ہے تو دو طلاقیں دینے کا مجاز ہے صحابہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا چنانچہ زید بن ثابت، عمر، عثمان اور عائشہ رضی اللہ عنہم اسی کے قائل ہیں اور یہی امام شافعی رح کا قول ہے اور علی اور ابن مسعود رض عورت کے حال کا اعتبار کرتے ہیں کہ اگر عورت آزاد ہے تو اس کو تین طلاقیں دی جا سکتی ہیں اور اگر باندی ہے تو دو طلاقیں دی جا سکتی ہیں۔ یہی احناف کا مذہب ہے لیکن اختلاف کے باوجود اس حدیث سے کسی نے استدلال نہیں کیا پس اگر صحابہ کے نزدیک یہ حدیث ثابت ہوتی تو بعض صحابہ اس حدیث سے ضرور استدلال کرتے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ جس خبر واحد میں مذکورہ چاروں شرطیں پائی جائیں یعنی وہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف بھی نہ ہو، سنت مشہورہ کے مخالف بھی نہ ہو، ایسے حادثہ میں وارد ہو جس میں عموم بلوی نہ ہو اور اختلاف صحابہ کے وقت اس سے استدلال بھی متروک نہ ہو تو وہ خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے علم الیقین اور علم طمانینت کو واجب نہیں کرتی ہے بلکہ علم ظنی کو واجب کرتی ہے۔ البتہ امام احمد اور اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ خبر واحد علم الیقین کا فائدہ دیتی ہے۔ بہرحال خبر واحد جو مذکورہ چار شرطوں کے ساتھ مشروط ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے لیکن خبر واحد پر عمل کا وجوب مذکورہ چار شرطوں کے علاوہ دوسری چار شرطوں سے ثابت ہوگا جن کا مخبر کے اندر ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ اگلی عبارت میں انھیں چار شرطوں کا بیان ہے۔

اس موقعہ پر یہ بیان کرنا بھی فائدے سے خالی نہیں ہے کہ خبر واحد پر عمل کا واجب ہونا کتاب، سنت، اجماع اور دلیل عقلی چاروں سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ سے تو اس طور پر کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ " اور دوسری جگہ " إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ" ہے ان دونوں آیتوں میں کتمان اور ترک بیان پر وعید شدید آئی ہے اور یہ کلام آحاد اور جماعت سب کو شامل ہے یعنی اگر کتاب کا علم جماعت کو ہو تو وہ بیان کرے اور ایک کو ہو تو وہ بیان کرے۔ بہرحال ان میں سے جن کو کتاب دی گئی ہے ہر ایک پر بیان کرنا واجب ہے اور جب ہر ایک پر بیان کو ضروری قرار دیا گیا تو اسکی خبر حجت ہوگی اور سامع اسکو قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے کے لئے مامور ہوگا۔ الحاصل ان دونوں آیتوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے اور سنت سے اس طور پر ثابت ہے کہ جب حضرت بریرہ رض نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی کہ اللہ کے رسول یہ گوشت صدقہ کا

ہے تو آپ نے اس خبر کو قبول کیا اور کہا "لک صدقۃ ولنا ہدیۃ" اور جب سلمان فارسی رضؓ نے خبر دی کہ اللہ کے رسول یہ مال صدقہ کا ہے آپ قبول فرمالیں تو آپ نے اس کو رد کر دیا اور جب خبر دی کہ یہ مال ہدیہ کا ہے تو آپ نے اس کو قبول فرما لیا۔ پس اگر خبر واحد عمل کے لئے حجت نہ ہوتی تو کھانے کی چیزوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خبر واحد پر اعتماد نہ کرتے اور اجماع سے اس طور پر ثابت ہے کہ جب خلافت کے مسئلہ میں انصار و مہاجرین کے درمیان اختلاف ہوا تو ابو بکر نے کہا کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "الائمۃ من قریش" خلیفہ قریش میں سے ہوگا تو تمام صحابہ نے صدیق اکبر کی اس خبر کو قبول کیا اور اس پر عمل کیا کسی نے اس پر یہ کہہ کر نکیر نہیں کی کہ یہ خبر واحد ہے۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تدفین کے سلسلہ میں جب اختلاف ہوا تو صدیق اکبر نے کہا کہ اللہ کے رسول نے فرمایا ہے انبیاء وہیں دفن کئے جاتے ہیں جہاں ان کی وفات ہوتی ہے۔ اس کو بھی تمام صحابہؓ نے بلا چون وچرا قبول فرمایا۔ ان دونوں واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ اخبار احاد کو قبول کرنے اور عمل کے واجب ہونے پر تمام صحابہ کا اجماع ہے۔ ان کے علاوہ اور بہت سے واقعات ہیں جہاں بالاجماع تمام صحابہ نے اخبار آحاد کو قبول کیا ہے اور ان پر عمل کو واجب قرار دیا ہے دلیل عقلی سے اس طور پر ثابت ہے کہ عاقل، عادل مسلمان کی خبر صدق پر محمول ہوگی یعنی اس کی خبر کو یہی سمجھا جائیگا کہ یہ خبر صادق ہے اور جب اس کی یہ خبر ظن غالب کے درجہ میں صادق ہے تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَلْاِسْلَامُ وَالْعَدَالَةُ وَالْعَقْلُ الْكَامِلُ وَالضَّبْطُ فَلَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوْهِ وَالَّذِيْ اِشْتَدَّتْ غَفْلَتُهٗ خِلْقَةً اَوْ مُسَامَحَةً اَوْ مُجَازَفَةً وَالْمَسْتُوْرُ كَالْفَاسِقِ لَا يَكُوْنُ خَبَرُهٗ حُجَّةً فِيْ بَابِ الْحَدِيْثِ مَالَمْ يَظْهَرْ عَدَالَتُهٗ اِلَّا فِيْ صَدْرِ الْاَوَّلِ عَلٰى مَا نُبَيِّنُ

ترجمہ:۔ اور وہ شرطیں چار ہیں مسلمان ہونا۔ عادل ہونا۔ عقل کامل والا ہونا۔ اور ضبط کا ہونا پس کافر، فاسق، نابالغ اور معتوہ کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جس کی غفلت خلقی طور پر یا لاپرواہی کی وجہ سے یا اندازے سے بولنے کی وجہ سے زیادہ ہو عمل کرنا واجب نہ ہوگا اور مستور الحال فاسق کی طرح ہے باب حدیث میں اس کی خبر حجت نہ ہوگی جب تک کہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو مگر صدر اول میں اسی بنا پر جس کو ہم بیان کریں گے۔

تشریح:۔ خبر واحد کے موجب عمل ہونے کے لئے مخبر کے اندر جن چار شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے پہلی شرط مخبر کا مسلمان ہونا ہے دوسری شرط اس کا عادل ہونا ہے۔ تیسری شرط اس کا کامل العقل ہونا ہے اور چوتھی شرط اس کا ضابط ہونا ہے۔ ضبط کہتے ہیں کلام کا پورے طور پر سننا پھر اس کا پورے طور پر سمجھنا پھر اس کو محفوظ کرنا۔ یعنی مخبر جو خبر دیتا ہے اس نے اس خبر کو پورے طور پر سنا ہو اور اس کے معنی کو پورے طور پر سمجھ لیا ہو پھر اس کو یاد کر لیا ہو اور پھر اسکو یاد بھی رکھا ہو جب یہ چاروں باتیں جمع ہو جائیں گی تو مخبر ضابط (ضبط کرنیوالا) کہلائیگا۔ بہرحال مخبر کا مسلمان ہونا اسلئے ضروری ہے کہ

کفر خبر میں تہمت پیدا کرتا ہے کیونکہ کفار مسلمانوں کے ساتھ عداوت رکھتے ہیں۔ غیر دین کو دین میں داخل کر کے دین کو برباد کرنے کی کوشش کرتے ہیں پس ان کی اس عداوت اور سعی کی وجہ سے یہ شبہ ہوگا کہ انھوں نے دین کو برباد کرنے کے لئے جھوٹی خبر نقل کی ہے اور جب انکی خبر میں یہ شبہ ہے تو ان کی خبر فی الحدیث معتبر نہ ہوگی بلکہ خبر کے لئے مسلمان ہونا شرط ہوگا اور عدالت جس کے معنی ممنوعات دین سے رکنے اور دین میں مستقیم ہونے کے ہیں اسلئے شرط ہے کہ فاسق آدمی کذب اور جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا ہے بلکہ وہ بلا تکلف جھوٹ بولتا ہے اور جب فاسق جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا تو وہ دین کے معاملہ میں بھی جھوٹ بولنے سے دریغ نہیں کریگا اور جب ایسا ہے تو اسکی خبر کیسے معتبر ہوگی اور رہا عادل تو وہ چونکہ اپنی استقامتِ دین کی وجہ سے سچ ہی بولنے کی کوشش کرتا ہے اسلئے اسکی طرف سے جانبِ صدق راجح ہوگی اور اسکی خبر مقبول ہوگی۔ اور عقلِ کامل کا ہونا اسلئے ضروری ہے کہ خبر اس کلام کو کہتے ہیں جو اظہارِ معنی کے لئے موضوع ہو اور معنی کا اظہار غیر عقل کامل کے ممکن نہیں لہذا مخبر کا کامل العقل ہونا ضروری ہوگا۔ اور ضبط اسلئے شرط ہے کہ صدق بغیر ضبط کے حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ خبر واحد پر عمل کے واجب ہونے کے لئے چونکہ مخبر کا مسلمان ہونا شرط ہے اس لئے فقدانِ اسلام کی وجہ سے کافر کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور چونکہ مخبر کا عادل ہونا شرط ہے اسلئے فقدانِ عدالت کی وجہ سے فاسق کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور چونکہ کامل العقل ہونا ضروری ہے اسلئے کمالِ عقل کے مفقود ہونے کی وجہ سے نابالغ اور معتوہ کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ معتوہ وہ شخص ہوتا ہے جس کا کلام اور اس کے افعال خلط ملط ہوں یعنی کبھی عقلمندوں کی سی باتیں کرتا ہے اور کبھی دیوانوں کی سی اسی طرح کبھی عقلمندوں جیسے کام کرتا ہے اور کبھی پاگلوں جیسے کام کرتا ہے۔ یا معتوہ وہ ہوتا ہے جو قلیل الفہم مختلط الکلام اور فاسد التدبیر ہو۔ الحاصل معتوہ میں کمالِ عقل نہیں ہوتا اسی طرح نابالغ کمالِ عقل سے عاری ہوتا ہے اسلئے ان دونوں کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور چونکہ مخبر کا ضابط ہونا ضروری ہے اسلئے اس شخص کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا جسکی غفلت بہت بڑھ گئی ہو۔ اب اسکی غفلت کا بڑھ جانا کبھی خلقی طور پر ہوتا ہے یعنی پیدائشی طور پر اس کا سہو اور نسیان اس کے حافظہ سے اغلب ہوتا ہے اور کبھی مسامحۃ ہوتا ہے یعنی اسکو سہو اور غلطی کی پرواہ نہیں ہوتی جو چاہتا ہے بک دیتا ہے اور کبھی مجازفۃ ہوتا ہے یعنی اندازے سے بے سوچے سمجھے بول دیتا ہے بہرحال جس شخص کی غفلت بہت بڑھ گئی ہو۔ اس کے اندر چونکہ ضبط نہیں ہوتا اسلئے فقدانِ ضبط کی وجہ سے اسکی خبر پر بھی عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مستور ہو یعنی اس کا فسق اور اسکی عدالت ظاہر نہ ہو تو وہ فاسق کے حکم میں ہوگا یعنی باب حدیث میں فاسق کیطرح اسکی خبر بھی حجت نہ ہوگی جب تک کہ اسکی عدالت ظاہر نہ ہو جائے۔ مصنف نے باب حدیث کی قید اسلئے لگائی ہے کہ بابِ قضاء میں اگر قاضی کسی مستور الحال کی شہادت پر فیصلہ دیدے تو اسکی ظاہری عدالت کا اعتبار کرتے ہوئے ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے کیونکہ مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ عادل ہوگا ہاں کوئی شخص مستور الاسلام ہو یا مستور العقل ہو یا مستور الضبط ہو تو اس کی خبر نہ حدیث میں معتبر ہوگی اور نہ قضاء میں۔

صاحبِ کتاب کہتے ہیں کہ مستور کی خبر باب حدیث میں بلاشبہ حجت نہیں ہوگی لیکن صدر اول میں یعنی اگر عہد صحابہ یا تابعین یا تبع تابعین میں کوئی مخبر یا راوی مستور الحال ہو اور اس کا فسق اور اسکی عدالت ظاہر نہ ہو تو اس کی خبر حجت ہوگی اور اسکی خبر کو قبول کر لیا جائے گا کیونکہ ان تینوں طبقوں کے بارے میں اصدق الصادقین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم" یعنی صاحب شریعت نے ان تینوں طبقات کی تعدیل فرمائی ہے اور آپکی تعدیل

سے زیادہ قوی کسی کی تعدیل نہیں ہے لہذا آپکی تعدیل کی بنیاد پر ان تینوں طبقات کے مستور لوگوں کی خبر بھی مقبول اور معتبر ہوگی۔

وَرَوَى الْحَسَنُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ مِثْلُ الْعَدْلِ بِمَا يُخْبِرُ عَنْ نَجَاسَةِ الْمَاءِ وَذَكَرَ فِي كِتَابِ الْاِسْتِحْسَانِ أَنَّهُ مِثْلُ الْفَاسِقِ فِيهِ وَهُوَ الصَّحِيحُ

ترجمہ:۔ اور حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی ہے کہ مستور اس خبر میں جو وہ نجاستِ ماء کے بارے میں دیتا ہے عادل کے مانند ہے اور مبسوط کے کتاب الاستحسان میں امام محمد رح نے ذکر کیا ہے کہ مستور اس بارے میں فاسق کے مانند ہے اور یہ ہی صحیح ہے۔

تشریح:۔ سابق میں صاحب حسامی نے کہا ہے کہ مستور فاسق کے مانند ہے لہذا باب حدیث میں اسکی خبر حجت نہ ہوگی ہاں اگر قرون ثلثہ میں کوئی شخص مستور ہو تو باب حدیث میں اسکی خبر مقبول ہوگی۔ اس جگہ صاحب حسامی ایک فقہی مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر نماز کا وقت آگیا اور سوائے ایک برتن کے پانی کے اور کوئی پانی نہیں ہے اور کسی عادل آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو یہ شخص اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کر کے نماز ادا کرلے اور اگر خبر دینے والا فاسق ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔ حاصل یہ کہ نجاستِ ماء کے بارے میں عادل کی خبر معتبر ہے اور فاسق کی خبر غیر معتبر ہے لیکن اگر خبر دینے والا مستور ہے اسکی عدالت یا فسق ظاہر نہیں ہے تو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کرتے ہوئے مستور کو عادل کے ساتھ لاحق کیا ہے یعنی جس طرح عادل کی خبر پر اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح مستور کی خبر پر بھی اس پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور امام محمد رح نے مبسوط کے کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ مستور فاسق کے ساتھ لاحق ہے یعنی جسطرح فاسق کی خبر سے اس پانی کی نجاست ثابت نہ ہوگی بلکہ اس پانی سے وضو کرنا جائز ہوگا اسی طرح مستور کی خبر سے اس پانی کی نجاست ثابت نہ ہوگی بلکہ اس پانی سے وضو کرنا جائز ہوگا صاحب حسامی کہتے ہیں کہ یہ ہی صحیح ہے لہذا مستور کی روایت پر اسوقت تک اعتماد نہیں ہوگا جب تک کہ اسکی عدالت ظاہر نہ ہوجائے۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْفَاسِقِ يُخْبِرُ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ أَنَّهُ يُحْكَمُ الشَّامِمُ رَأْيَهُ فَإِنْ وَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّهُ صَادِقٌ يَتَيَمَّمُ مِنْ غَيْرِ إِرَاقَةِ الْمَاءِ فَإِنْ أَرَاقَ وَتَيَمَّمَ فَهُوَ أَحْوَطُ لِلتَّيَمُّمِ وَفِي خَبَرِ الْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمُعْتُوهِ إِذَا وَقَعَ فِي قَلْبِ الشَّامِمِ صِدْقُهُمْ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ يَتَوَضَّأُ وَلَا يَتَيَمَّمُ فَإِنْ أَرَاقَ الْمَاءَ ثُمَّ تَيَمَّمَ فَهُوَ أَفْضَلُ.

ترجمہ :۔ اور امام محمدؒ نے اس فاسق کے بارے میں جو نجاستِ مار کی خبر دیتا ہے فرمایا کہ سامع اپنی رائے کو حاکم بنائے پس اگر اس کے دل میں واقع ہوا کہ یہ خبر صادق ہے تو بغیر پانی بہائے تیمم کرے لیکن اگر اس نے پانی بہا دیا اور تیمم کیا تو یہ تیمم کیلئے زیادہ احتیاط کی بات ہے اور کافر نابالغ اور معتوہ کی خبر میں جب سامع کے دل میں نجاستِ مار کے سلسلہ میں ان کا صدق واقع ہو تو وہ وضو کرے اور تیمم نہ کرے لیکن اگر پانی بہا دیا اور تیمم کیا تو یہ افضل ہے۔

تشریح :۔ مصنف رحؒ مستور کا حکم بیان کرنے کے بعد یہاں سے فاسق کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ حضرت امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر نماز کا وقت تنگ ہو جائے اور کسی شخص کے پاس صرف ایک برتن میں پانی ہے اس کے علاوہ پانی نہیں ہے اور اس پانی کے بارے میں ایک فاسق آدمی خبر دیتا ہے کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس صورت میں سامع جسکو وضو کیلئے پانی کی ضرورت ہے اپنی رائے کو فیصل بنائے اور اس سلسلہ میں تحری کرے تحری کرنے اور غور و فکر کرنے کے بعد اگر اس کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی کہ خبر صادق ہے اور پانی واقعی ناپاک ہے تو ایسی صورت میں اس کے لئے تیمم کرنے کی اجازت ہوگی اور یہ شخص پانی کو معدوم پانیوالا شمار ہوگا اور اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا لیکن یہ خیال رہے کہ اس شخص پر تیمم کا وجوب اور وضو کا عدم جواز اس کے اپنے ظن غالب کی وجہ سے ہوگا فاسق مخبر کی خبر کی وجہ سے نہیں ہوگا۔ اور یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اس شخص پر تیمم شروع کرنے سے پہلے اس پانی کو زمین پر گرانا اور اس کو معدوم کر دینا بھی لازم نہ ہوگا بلکہ اس پانی کی موجودگی میں تیمم کرنے کی اجازت ہوگی کیونکہ اس پانی کے ہوتے ہوئے بھی عدمِ وجدانِ مار (پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونا) صادق آتا ہے۔ بہرحال تیمم سے پہلے پانی کو گرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن اگر تیمم سے پہلے وہ پانی جس کے ناپاک ہونے کی خبر دیگئی ہے گرا دیا گیا اور اس کو ضائع کر دیا گیا اور پھر اس نے تیمم کیا تو یہ تیمم کے لئے اور زیادہ احتیاط کی بات ہے اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ فاسق مخبر اپنی خبر میں جھوٹا ہو اور اس کا ظن غالب بھی غلط ہو اور پانی ناپاک نہ ہو بلکہ پاک ہو پس اسوقت پاک پانی موجود ہوتے ہوئے تیمم کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے لیکن جب اس پانی کو ضائع کر دیا تو یہ شخص حقیقۃً عادمِ مار ہوگا اور اس کے لئے بالیقین تیمم کرنا جائز ہوگا۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں اگر کافر یا نابالغ یا معتوہ (قلیل الفہم، فاسد التدبیر) نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے اور سامع جسکو پانی کی ضرورت ہے اس کے دل میں بھی یہ بات بیٹھ گئی کہ پانی ناپاک ہونے کے سلسلہ میں ان کی خبر سچی ہے تو بھی یہ شخص اس پانی سے وضو ہی کریگا اسکو تیمم کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ مذکورہ تینوں اشخاص کی خبریں شرعاً معتبر نہیں ہوتی ہیں اسلئے کہ ان کی خبر کے اعتبار کرنے میں الزام ہے اسطور پر کہ انھوں نے پانی کو ناپاک کہہ کر تیمم کو لازم کیا ہے حالانکہ ان کو ولایتِ الزام حاصل نہیں ہے پس جب ولایت الزام حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ان کی خبر معتبر نہیں ہے تو انکی خبر سے پانی ناپاک نہ ہوگا اور جب پانی کا ناپاک ہونا ثابت نہیں ہوا تو اس پانی سے وضو کرنا جائز ہوگا اور اس کی موجودگی میں تیمم کرنا ناجائز ہوگا ہاں اگر اس پانی کو گرا دیا اور ضائع کر دیا اور پھر تیمم کیا تو یہ افضل ہے کیونکہ ان کی خبر سے صدق کا احتمال ختم نہیں ہوا بلکہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ لوگ اپنی خبر میں صادق ہوں اور پانی واقعی ناپاک ہو اور اس سے وضو کرنا جائز نہ ہو۔ لیکن جب اس نے پانی گرا دیا تو اب یہ شخص حقیقۃً عادمِ مار ہوگا اور بلا تردد تیمم کرنا جائز ہوگا۔

وَفِي الْمُعَامَلَاتِ الَّتِي تَنْفَكُّ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ كَالْوَكَالَاتِ وَالْمُضَارَبَاتِ وَالْإِذْنِ فِي التِّجَارَةِ

يُعْتَبَرُ خَبَرُ كُلِّ مُمَيِّزٍ لِعُمُومِ الضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى سُقُوطِ سَائِرِ الشَّرَائِطِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَلَّمَا يَجِدُ الْمُسْتَجْمِعَ لِتِلْكَ الشَّرَائِطِ يَبْعَثُهُ إِلَى وَكِيلِهِ أَوْ غُلَامِهِ وَلَا دَلِيلَ مَعَ السَّامِعِ يَعْمَلُ بِهِ سِوَى هٰذَا الْخَبَرِ وَلِأَنَّ اِعْتِبَارَ هٰذِهِ الشَّرَائِطِ يُنَفِّرُ جُمْهُورَ الْعِبَادِ فِي الْخَبَرِ فَيَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُلْزِمًا وَذٰلِكَ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُومُ فَشَرَطْنَاهَا فِي أُمُورِ الدِّينِ دُونَ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُومُ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ

ترجمہ :- اور ان معاملات میں جو الزام کے معنی سے جدا ہوتے ہیں جیسے وکالتیں، مضاربتیں اور تجارت کی اجازت ہر ممیز کی خبر معتبر ہوگی۔ کیونکہ عموم ضرورت تمام شرطوں کے ساقط ہونے کی داعی ہے اسلئے کہ انسان ایسے شخص کو بہت کم پاتا ہے جو ان شرطوں کا جامع ہو درآنحالیکہ اس کو اپنے وکیل یا غلام کیطرف بھیجے اور سامع کے پاس اس خبر کے علاوہ کوئی ایسی دلیل بھی نہیں ہے جس پر وہ عمل کرے اور ان شرطوں کا اعتبار نا کہ خبر میں جہتِ صدق راجح ہوجائے اسلئے ہے کہ وہ خبر ملزم ہونے کی صلاحیت رکھے اور یہ اس خبر میں ہے جس کے ساتھ لزوم متعلق ہوتا ہے چنانچہ امورِ دین میں ہم نے ان شرطوں کو لازم کردیا ہے نہ کہ ان معاملات میں جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوتا ہے۔

تشریح :- مصنف رح فرماتے ہیں کہ معاملات تین طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جن میں الزام محض ہوتا ہے مثلاً بندوں کے وہ حقوق جن میں خصومات جاری ہوتی ہیں ان معاملات میں قبولیتِ شہادت کے لئے خبر دینے والے میں ولایت، اہلیت، لفظ شہادت اور عدد سب کا ہونا ضروری ہے۔ دوسرے وہ معاملات جن میں من وجہ الزام ہوتا ہے اور من وجہ الزام نہیں ہوتا مثلاً وکیل کو معزول کرنا، ماذون فی التجارت غلام کو تجارت سے روکنا۔ ان معاملات میں شہادت کی دو شرطوں عدد یا عدالت میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے تیسرے وہ معاملات جن میں الزام کے معنی بالکل نہیں ہوتے بلکہ وہ معاملات الزام کے معنی سے جدا ہوتے ہیں جیسے وکالت مثلاً کسی نے کسی سے کہا کہ فلاں آدمی نے تجھ کو وکیل کیا ہے مضاربت مثلاً ایک آدمی نے دوسرے سے کہا فلاں آدمی نے تجھ کو مضارب بنایا ہے۔ اذن فی التجارت، مثلاً کسی نے ایک غلام سے کہا کہ تیرے مولیٰ نے تجھ کو تجارت کی اجازت دی ہے۔ ان تیسرے قسم کے معاملات میں ہر عقل ممیز رکھنے والے کی خبر کا اعتبار ہوگا یعنی جو اچھے برے کے درمیان امتیاز کرنے کا شعور رکھتا ہو اسکی خبر معتبر ہوگی خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل۔ نابالغ ہو یا بالغ، مسلمان ہو یا کافر حتی کہ فاسق، نابالغ اور کافر کی خبر قبول کرلی جائے گی۔ اور اس کی دو دلیلیں ہیں پہلی دلیل تو اس ضرورت کا عام ہونا ہے جو اسلام عدالت، عقل کامل اور ضبط تمام شرطوں کے ساقط ہونے کا تقاضہ کرتی ہے مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی کو اس بات کی ضرورت ہے کہ وہ کسی کو ایک شخص کے پاس یہ خبر لیکر بھیجے کہ میں نے اسکو وکیل کردیا ہے یا مضارب بنادیا ہے یا اپنے غلام کے پاس یہ خبر لیکر بھیجے کہ میں نے اسکو تجارت کی اجازت دیدی ہے اب ایسا آدمی بہت کم ملتا ہے جس میں اسلام، عدالت وغیرہ ساری شرطیں جمع ہوں اور سامع جس کے پاس خبر پہنچائی گئی ہے اس کے پاس اس خبر کے علاوہ کوئی ایسی دلیل بھی نہیں ہے جس پر وہ عمل کرسکے لہذا اس قسم کے مخبر میں اگر مذکورہ ساری شرطوں کو لازم قرار دیا گیا تو بہت سے امور معطل ہوجائیں گے اور فتور واقع

ہوگا یعنی نہ ان شرطوں کا آدمی ملیگا اور نہ یہ خبر پہنچے گی پس اس قسم کے معاملات میں اس ضرورت عامہ کی وجہ سے مخبر کی تمام شرطوں کو نظر انداز کر دیا گیا اور یہ کہدیا گیا کہ اس قسم کے معاملات میں ہر مخبر کی خبر معتبر ہوگی خواہ وہ شرطیں پائی جائیں خواہ نہ پائی جائیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مخبر کے اندر اسلام وغیرہ مذکورہ شرطوں کا اعتبار صرف اسلئے کیا گیا ہے تاکہ خبر کے اندر صدق کی جانب راجح ہو جائے اور جانب صدق کے راجح ہونے کی وجہ سے وہ خبر ملزم ہو جائے یعنی جس کو خبر دیگئی اس پر وہ چیز لازم ہو جائے جسکی خبر دیگئی ہے اور خبر کا ملزم ہونے کی صلاحیت رکھنا اُس خبر میں ضروری ہوگا جس خبر کے ساتھ لزوم متعلق ہوتا ہے پس وہ امور دین اور دیانت جنکی خبر کے ساتھ لزوم متعلق ہوتا ہے ان امور کی خبر دینے والے کے لئے ہم نے مذکورہ شرطوں کو لازم کر دیا ہے لیکن وہ معاملات جن کی خبر کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوتا ہے ان کی خبر دینے والے کے لئے مذکورہ شرطوں کو لازم نہیں کیا ہے پس وکالت، مضاربت اور اذن فی التجارت چونکہ ایسے معاملات ہیں جنکی خبر سے لزوم متعلق نہیں ہوتا ہے اس لئے ان چیزوں کی خبر لیجانے والے میں مذکورہ شرطوں کا پایا جانا لازم نہ ہوگا۔

وَإِنَّمَا اعْتُبِرَ خَبَرُ الْفَاسِقِ فِي حِلِّ الطَّعَامِ وَحُرْمَتِهِ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهِ إِذَا تَأَيَّدَ بِأَكْبَرِ الرَّأْيِ لِأَنَّ ذٰلِكَ أَمْرٌ خَاصٌّ لَا يَسْتَقِيمُ تَلَقِّيهِ مِنْ جِهَةِ الْعُدُولِ فَوَجَبَ التَّحَرِّي فِي خَبَرِهِ لِلضَّرُورَةِ وَكَوْنِهِ مَعَ الْفِسْقِ أَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ حَيْثُ يَلْزَمُهُ بِخَبَرِهِ مَا يَلْزَمُ غَيْرَهُ إِلَّا أَنَّ هٰذِهِ الضَّرُورَةَ غَيْرُ لَازِمَةٍ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِالْأَصْلِ مُمْكِنٌ وَهُوَ أَنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِي الْأَصْلِ فَلَمْ يُجْعَلِ الْفِسْقُ هُنَاكَ وَلَا ضَرُورَةَ فِي الْمَصِيرِ إِلَى رِوَايَتِهِ فِي أُمُورِ الدِّينِ أَصْلًا لِأَنَّ فِي الْعُدُولِ مِنَ الرُّوَاةِ كَثْرَةً وَبِهِمْ غُنْيَةٌ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ بِالتَّحَرِّي۔

ترجمہ:۔ اور کھانے کے حلال اور اس کے حرام ہونے میں اور پانی کے پاک اور اس کے ناپاک ہونے میں فاسق کی خبر کا اعتبار کیا جائے گا بشرطیکہ وہ اکبر رائے کے ساتھ مؤید ہو اسلئے کہ یہ امر خاص ہے عادل لوگوں سے اس کا لینا ممکن نہ ہوگا لہذا ضرورت کی وجہ سے فاسق کی خبر میں تحری واجب ہوگی اور فاسق فسق کے ساتھ شہادت کا اہل ہے اور تہمت منتفی ہے اس طور پر کہ اسکی خبر سے اس پر وہی چیز لازم ہوگی جو اس کے غیر پر لازم ہوتی ہے مگر یہ ضرورت لازم نہیں ہے کیونکہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ پانی اصل خلقت میں پاک ہے پس فسق کو بالکل بیکار اور غیر معتبر نہیں کیا اور امور دین میں اس کی روایت کیطرف رجوع کرنے کی بالکل کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ عادل راویوں میں کثرت ہے اور عادل راویوں کی وجہ سے (فساق سے) بے نیازی ہے لہذا فاسق کی خبر کی طرف تحری کے ساتھ رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح:۔ یہاں سے فاضل مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپنے گذشتہ عبارت میں کہا ہے کہ امور دین کے ساتھ چونکہ لزوم متعلق ہوتا ہے اسلئے ہم نے امور دین کے مخبر میں اسلام، عدالت، عقل کامل اور

ضبط چاروں شرطوں کا اعتبار کیا ہے پس کھانے کا حلال ہونا اور حرام ہونا، پانی کا پاک ہونا اور ناپاک ہونا بھی چونکہ امور دین میں سے ہیں اسلئے ان کی خبر دینے والے میں بھی چاروں شرطوں کا اعتبار کرنا ضروری ہونا چاہیئے۔ حالانکہ آپ نے ان چیزوں میں عدالت مفقود ہونے کے باوجود فاسق کی خبر کا اعتبار کیا ہے اور اس کو قبول کیا ہے۔ الغرض ان چیزوں میں فاسق کی خبر کا قبول کرنا آپ کے بیان کردہ اصول کے خلاف ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ ہم پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں اور کھانے کے حلال اور حرام ہونے میں فاسق کی خبر کا اعتبار اس وقت کرتے ہیں جبکہ وہ خبر سامع کے غلبۂ ظن سے مؤید ہو جائے یعنی فاسق نے جو خبر دی ہے سامع کو بھی اس کا ظن غالب ہو تو فاسق کی خبر معتبر ہوگی ورنہ نہیں۔ اور روایت حدیث میں فاسق کی خبر قطعاً معتبر نہ ہوگی خواہ سامع کو اس کے صادق ہونے کا ظن غالب ہو یا نہ ہو۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ یہ امر یعنی کھانے کا حلال اور حرام ہونا، پانی کا پاک اور ناپاک ہونا خاص ہے یعنی کھانے کے حلال و حرام ہونے کا اشتباہ اور پانی کے پاک اور ناپاک ہونے کا اشتباہ بالعموم بازاروں اور جنگلوں میں ہوتا ہے اور بازاروں اور جنگلوں میں بالعموم فاسق لوگ ہوتے ہیں عادل لوگ نہیں ہوتے پس ان چیزوں پر خاص طور سے فساق واقف ہوں گے اور جب ان چیزوں پر خاص طور سے فساق واقف ہیں تو ان کے بارے میں فساق ہی کی طرف سے خبر کا حاصل کرنا ممکن ہوگا عادل لوگوں کی طرف سے حاصل کرنا ممکن اور آسان نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف حدیث کہ وہ امر عام ہے اس سے عام طور پر لوگ واقف ہوتے ہیں لہذا روایت حدیث اور حدیث کی خبر کو عادل لوگوں کی طرف سے حاصل کرنا ممکن ہوگا۔ بہرحال جب کھانے کا حلال اور حرام ہونا اور پانی کا پاک اور ناپاک ہونا امر مخصوص ہے اور اس سے بالعموم فساق ہی واقف ہوتے ہیں تو ضرورتاً انکی خبر کا اعتبار کر لیا جائے گا۔ کیونکہ ایسی حالت میں اگر انکی خبر کا اعتبار نہ کیا گیا تو لوگ حرج میں مبتلا ہو جائیں گے۔ الغرض کھانے کے حلال اور حرام ہونے اور پانی کے پاک اور ناپاک ہونے کے سلسلہ میں مذکورہ ضرورت کے پیش نظر فاسق کی خبر قبول کر لی جائے گی۔ اور ضرورت کے علاوہ دوسری وجہ یہ ہے کہ فاسق فسق کے باوجود شہادت کا اہل ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر قاضی فاسق کی شہادت پر فیصلہ دیدے تو اس کے فیصلے کو نافذ کیا جاتا ہے اور اس خبر میں فاسق تہمت کذب کے ساتھ بھی متہم نہیں ہے یعنی یہ بھی شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ فاسق اس خبر میں اپنے کسی فائدے کیوجہ سے جھوٹ بولا ہوگا کیونکہ فاسق کی اس خبر سے جو دوسرے پر لازم ہوگا وہی خود اس پر بھی لازم ہوگا یعنی اگر اس نے کھانے کے حرام اور پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دی ہے تو اس خبر سے جسطرح دوسروں کے لئے اس کھانے اور پانی سے اجتناب لازم ہوگا اسی طرح خود اس کے لئے بھی اجتناب لازم ہوگا اور اگر اس نے حلال اور پاک ہونے کی خبر دی ہے تو اس خبر سے جسطرح دوسرے اس کھانے اور پانی کو استعمال کریں گے تو خود بھی استعمال کریگا۔ الحاصل یہاں ایسا نہیں ہے کہ اسکی خبر دوسروں پر تو لازم ہو اور اس پر لازم نہ ہو بلکہ دوسروں پر بھی لازم ہوگی اور خود اس پر بھی لازم ہوگی بہرحال جب فاسق اپنی اس خبر میں متہم بالکذب نہیں ہے تو اس کی اس خبر کو قبول کرنے میں کیا حرج ہے۔

الا ان ہذہ الضرورۃ، سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب کھانے کے حلال اور حرام ہونے میں اور پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں فاسق کی خبر کے قبول کرنے میں ضرورت متحقق ہے اور ضرورت ہی کی وجہ سے اس کی خبر کو قبول کیا جاتا ہے تو اسکی خبر کے بعد سامع کے تحری کرنے کو کیوں واجب کہا گیا ہے یعنی تحری کے بغیر اسکی خبر کو قبول کر لیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فاسق کی خبر کے قبول کرنے میں ضرورت تو بلاشبہ متحقق ہے لیکن یہ ضرورت غیر لازم ہے اسلئے کہ فاسق کی خبر کے بغیر اصل پر عمل کرنا ممکن ہے

اور پانی اصل کے اعتبار سے پاک ہے یعنی اگر پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں شبہ ہو اور کوئی ذریعۂ علم موجود نہ ہو تو وہ پانی کے پاک ہونے پر یہ استدلال کرسکتا ہے کہ پانی اصل خلقت کے اعتبار سے پاک ہے اور اس کا ناپاک ہونا عارض کی وجہ سے ہے پس جب تک عارضِ نجاست کا علم نہ ہو اس وقت تک اصل خلقت کا اعتبار کرتے ہوئے پانی کو پاک شمار کیا جائیگا۔ بہرحال مذکورہ ضرورت غیرلازم ہے اور جب ضرورت غیرلازم ہے تو نسق کو بالکلیہ نظرانداز نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ اس کا من وجہ اعتبار ہوگا اور بغیر تحرّی کے اسکی خبر معتبر نہ ہوگی۔

ولاضرورۃ فی المصیر الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جسطرح کھانے کے حلال اور حرام ہونے میں تحری کے ساتھ فاسق کی خبر کو قبول کرلیا ہے اسی طرح حدیث کے سلسلہ میں بھی تحری کے ساتھ فاسق کی خبر کو قبول کرلیا جاتا حالانکہ آپ حدیث کے سلسلہ میں فاسق کی خبر قبول نہیں کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امور دین یعنی حدیث وغیرہ کے سلسلہ میں فاسق کی روایت اور خبر کیطرف رجوع کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے نہ تحری کے ساتھ اور نہ بغیر تحری کے کیونکہ عادل راوی بکثرت موجود ہوتے ہیں اور جب عادل راوی بکثرت پائے جاتے ہیں تو ان کی وجہ سے غیر عدل سے بے نیازی ہوجائے گی یعنی ان کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب غیر عدول اور فساق کی خبر کے قبول کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے تو حدیث کے سلسلہ میں فاسق کی خبر مقبول نہ ہوگی نہ تحری کے ساتھ اور نہ بغیر تحری کے۔ حاصل یہ کہ فاسق کی خبر کا قبول کرنا ضرورت کی فرع ہے اور حدیث کے سلسلہ میں ضرورت معدوم ہوگئی تو قبول کرنا بھی بالکلیہ معدوم ہوجائے گا۔

وَاَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰى فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنِ اتَّخَذَ الْهَوٰى وَدَعَا النَّاسَ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْمُحَابَّةَ وَالدَّعْوَةَ اِلَى الْهَوٰى سَبَبٌ دَاعٍ اِلَى التَّقَوُّلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلٰى حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال خواہشات نفس کا پرستار تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہش نفس کو دین بنالیا اور لوگوں کو اس کی طرف دعوت دی کیونکہ محابّہ اور ہوائے نفس کیطرف دعوت افتراء کا سبب داعی ہے لہٰذا اس کو حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا امین نہیں بنایا جائے گا۔

تشریح:۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ صاحب ہویٰ یعنی خواہشات نفس کا پجاری اگر کوئی حدیث روایت کرے تو اس کے بارے میں مذہب مختار یہ ہے کہ اگر کسی صاحب ہویٰ نے اپنی ہویٰ اور خواہشات کو دین وملت بنالیا اور لوگوں کو اس کی طرف دعوت دینے لگا تو اسکی روایت کردہ حدیث قابل قبول نہ ہوگی کیونکہ اہل حق کے ساتھ اس کا بحث ومباحثہ کرنا اور ان کو اپنی خواہشات کیطرف دعوت دینا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف غلط اور من گھڑت حدیثیں منسوب کرنے کا سبب بنیگا یعنی وہ اپنے غلط عقائد کو ثابت کرنے کے لئے حدیثیں وضع کریگا اور انکو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کریگا۔ اور جب ایسا ہے تو احادیث کے سلسلہ میں اس کو امین کیسے سمجھا جاسکتا ہے اور جب اسکی امانت اور دیانت مشتبہ ہوگئی تو اس کی نقل کردہ

کوئی حدیث مقبول نہ ہوگی۔

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ قُلْنَا إِنْ كَانَ الرَّاوِي مَعْرُوفًا بِالْفِقْهِ وَالتَّقَدُّمِ فِي الِاجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالْعَبَادِلَةِ الثَّلَاثَةِ وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَأَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَعَائِشَةَ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ وَغَيْرِهِمْ مِمَّنْ اشْتَهَرَ بِالْفِقْهِ وَالنَّظَرِ كَانَ حَدِيثُهُمْ حُجَّةً يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ

ترجمہ:- اور جب ثابت ہوگیا کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم نے کہا اگر راوی فقہ کے ساتھ مشہور ہو اور اجتہاد کی وجہ سے اسکو تقدم حاصل ہو جیسے خلفاء راشدین، تین عبداللہ، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابوموسیٰ اشعری اور عائشہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے علاوہ ان حضرات میں سے جو فقہ اور نظر کے ساتھ مشہور ہوگئے تو ان کی حدیث حجت ہوگی۔ اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

تشریح:- جب مصنف رح قلت رواۃ اور کثرت رواۃ، اتصال سند اور انفصال سند کے اعتبار سے حدیث کی تقسیم سے فارغ ہو چکے تو اب راوی کے حال کے اعتبار سے تقسیم کرنا چاہتے ہیں کہ راوی معروف ہے یا مجہول اگر معروف ہے تو معروف بالفقہ ہے یا معروف بالعدالت ہے۔ اور اگر مجہول ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں جن کا بیان آگے آرہا ہے۔ بہرحال اگر راوی یعنی صحابی فقہ میں مشہور ہو اور اجتہاد کی وجہ سے اس کو دوسرے حضرات صحابہ پر تقدم حاصل ہو اور ان کے علاوہ جو فقہ اور نظر وفکر میں مشہور ہوگئے ہوں جیسے ابی بن کعب اور ابوالدرداء، تو قیاس کے مخالف ہونے کی صورت میں اسکی خبر واحد حجت ہوگی اور قیاس متروک ہوگا۔ حضرت امام مالک رح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں خبر واحد پر قیاس مقدم ہوگا یعنی قیاس پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مخالف خبر واحد متروک ہوگی جیسا کہ ابوداؤد اور ترمذی میں ابوہریرہ رض سے حدیث مرفوع مروی ہے "من غسل المیت فلیغتسل ومن حملہ فلیتوضأ" اگر کسی نے میت کو غسل دیا تو وہ خود بھی غسل کرے اور جس نے میت کو اٹھایا وہ وضو کرے۔ اس خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے کہ میت کو غسل دینے کی وجہ سے غسل دینے والے پر غسل واجب ہو جاتا ہے اور جنازہ اٹھانے کی وجہ سے اٹھانے والے پر وضو واجب ہو جاتا ہے حالانکہ قیاس اس کے خلاف ہے اور اس مسئلہ میں سب کے نزدیک قیاس پر عمل ہے اور حدیث ابوہریرہ متروک ہے۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے قیاس پر اس خبر واحد کو ترجیح دی ہے۔ جس کا راوی معروف بالفقہ ہو اور اجتہاد کی وجہ سے اسکو دوسروں پر تقدم حاصل ہو اور رہے ابوہریرہ تو ان کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے لہذا ان کی روایت کردہ خبر واحد کو قیاس پر تقدم حاصل نہ ہوگا بلکہ ہمارے نزدیک بھی قیاس کے مقابلہ میں اس طرح کی خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور قیاس پر عمل ہوگا۔ حضرت امام مالک رح اپنے مذہب کے اثبات میں یہ دلیل دیتے ہیں کہ خبر واحد میں شبہات زیادہ ہیں کیونکہ خبر واحد میں یہ بھی احتمال

ہے کہ راوی کو سہو ہوگیا ہو یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے غلطی کی ہو یا کاذب ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ سرے سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہی نہ ہو۔ اور قیاس میں صرف ایک شبہ ہے اور وہ یہ ہے کہ قیاس کرنے والے نے قیاس میں خطاء کی ہو اور جس چیز میں ایک شبہ ہو وہ اس سے بہتر ہے جس میں بہت سے شبہات ہوں لہذا قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خبر واحد اپنی اصل کے اعتبار سے یقینی ہے یعنی یہ بات تو یقینی ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے اور شبہ اس کے طریق وصول میں ہے یعنی ہمارے تک پہنچنے کا جو طریقہ ہے اس میں شبہ ہے اور رہا قیاس تو اسکی اصل ہی میں شبہ ہے اسطور پر کہ نص کے اوصاف میں سے جس وصف کو قیاس کی علت اور حکم کے اندر مؤثر بنایا ہے اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ حکم کی علت ہو اور اس میں مؤثر ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ علت نہ ہو اور حکم میں مؤثر نہ ہو اسی طرح اوصافِ نص میں سے ہر ہر وصف میں یہ احتمال موجود ہوگا۔ بہرحال خبر واحد اپنی اصل کے اعتبار سے یقینی ہے اور قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے محتمل اور مشتبہ ہے اور جو چیز اپنی اصل کے اعتبار سے یقینی ہو اور طریق وصول میں شبہ ہو وہ اس سے اقویٰ ہے جو اصل کے اعتبار سے مشتبہ ہو اور جب ایسا ہے تو قیاس خبر واحد کے معارض نہ ہوگا یعنی خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس متروک ہوگا۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ جو حضرات صحابہ فقہ میں معروف ہیں اور اجتہاد کی وجہ سے ان کو دوسرے حضرات پر تقدم حاصل ہے ان میں سے صدیق اکبر، فاروق اعظم، عثمان غنی، علی، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابو موسیٰ اشعری اور عائشہ اور عبادلہ ثلثہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ فقہاء کے نزدیک عبادلہ ثلثہ سے عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر مراد ہوتے ہیں اور محدثین کے نزدیک عبداللہ بن مسعود کی جگہ عبداللہ بن زبیر ہیں اور قاموس میں مذکور ہے کہ عبادلہ سے مراد عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر (بدون الواو) اور عبداللہ بن عمرو بن العاص (مع الواو) ہیں اور علامہ کرمانی نے کہا ہے کہ عبادلہ چار ہیں عبداللہ بن زبیر، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عمرو بن العاص۔ رضی اللہ عنہم اجمعین۔

وَإِنْ كَانَ الرَّاوِيْ مَعْرُوْفًا بِالْعَدَالَةِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ دُوْنَ الْفِقْهِ مِثْلُ أَبِيْ هُرَيْرَةَ وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رض فَإِنْ وَافَقَ حَدِيْثُهُ الْقِيَاسَ عُمِلَ بِهٖ وَإِنْ خَالَفَهُ لَمْ يُتْرَكْ إِلَّا لِلضَّرُوْرَةِ وَانْسِدَادِ بَابِ الرَّأْيِ وَذٰلِكَ مِثْلُ حَدِيْثِ أَبِيْ هُرَيْرَةَ فِي الْمُصَرَّاةِ

ترجمہ:۔ اور اگر راوی عدالت، حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو نہ کہ فقہ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہؓ اور انس بن مالک رضؓ۔ پس اگر اس راوی کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا، اور اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس راوی کی حدیث کو ترک نہیں کیا جائیگا مگر ضرورت اور رائے اور قیاس کے دروازے کے بند ہونے کی وجہ سے اور یہ جیسے مصراۃ کے سلسلے میں حدیث ابو ہریرہ ہے۔

تشریح :- مصنف رح کہتے ہیں کہ اگر راوی عدالت، حفظ اور ضبط میں معروف و مشہور ہو لیکن فقہ میں مشہور نہ ہو جیسے حضرت ابو ہریرہ رض اور حضرت انس رض۔ تو اگر اس طرح کے راوی کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب حدیث پر عمل ہوگا تو قیاس پر بھی عمل ہوگا اور اگر اس طرح کے راوی کی حدیث قیاس کے مخالف ہوئی تو اس غیر فقیہ راوی کی حدیث کو ضرورت کی وجہ سے ترک کر دیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائیگا عبارت میں انسداد باب الرائی' ضرورت کا عطف تفسیری ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر مخالفتِ قیاس کے باوجود غیر فقیہ کی حدیث پر عمل کیا گیا تو قیاس کا دروازہ من کل وجہ بند ہو جائے گا حالانکہ باری تعالیٰ نے فاعتبروا یا اولی الابصار کے ذریعہ قیاس کا امر فرمایا ہے۔ اور راوی غیر فقیہ ہے اور حدیث بالعموم بالمعنی نقل کی جاتی ہے نہ کہ باللفظ پس اس بات کا قوی امکان ہے کہ اس غیر فقیہ راوی نے اس حدیث کو نقل کرنے میں غلطی کی ہو اور اس نے آنحضور ﷺ کی مراد ہی کو نہ سمجھا ہو اور جب ایسا ہے تو اس کے قول پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے اور اس کے قول کی وجہ سے قیاس کو کیسے ترک کیا جا سکتا ہے۔ بہر حال اس ضرورت کے پیش نظر ہم غیر فقیہ کی حدیث کو ترک کر دیتے ہیں اور قیاس پر عمل کرتے ہیں یہ خیال رہے کہ قیاس کے مقابلہ میں غیر فقیہ کی حدیث کو ایسے وقت ترک کیا جائیگا جبکہ حدیث پر عمل کرنے سے مذکورہ ضرورت فوت ہو جاتی ہو یعنی قیاس کا دروازہ بالکلیہ بند ہو جاتا ہو لیکن اگر حدیث پر عمل کرنے سے یہ ضرورت فوت نہ ہوتی ہو یعنی قیاس کا دروازہ بالکلیہ بند ہوتا ہو تو اس صورت میں حدیث ہی پر عمل ہوگا اور یہ حدیث جس قیاس کے مخالف ہے وہ قیاس متروک ہوگا مثلاً غیر فقیہ کی حدیث ایک قیاس کے مخالف ہو اور دوسرے قیاس کے موافق ہو تو اس حدیث کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ غیر فقیہ کی حدیث کو صرف اس صورت میں ترک کیا جائے گا جب وہ حدیث تمام قیاسات کے مخالف ہو اور یہاں انسداد باب الرائی سے یہی صورت مراد ہے غیر فقیہ کی حدیث جو تمام قیاسات کے مخالف ہے اس کی مثال وہ حدیث ابو ہریرہ ہے جو مصرّات کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے الفاظ حدیث یہ ہیں:-

اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وسلم قال لا تصرّوا الابلَ والغنمَ فمن ابتاعها بعد ذٰلك فهو بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان رضیها امسکها وان سخطها ردّها وصاعا من تمر۔ (رواہ مسلم، ابو داؤد)

تصریہ کہتے ہیں جانور کے تھن میں دودھ جمع کرنا۔ جو لوگ جانوروں کی خرید و فروخت کرتے ہیں وہ اپنے مشتری کو دھوکہ دینے کے لئے اور زیادہ دودھ والا جانور باور کرانے کے لئے یہ کرتے ہیں کہ بازار لے جانے سے ایک دو روز پہلے سے اس جانور کا دودھ نہیں نکالتے بلکہ اس کے تھنوں کو باندھ دیتے ہیں تاکہ مشتری جب نمونے کا دودھ نکال کر دیکھے تو وہ جانور زیادہ دودھ دے اور اس کی زیادہ سے زیادہ قیمت لگانے پر مجبور ہو لیکن دو چار روز بعد وہ جانور اپنی اصل حالت پر آجائے گا اور اس مقدار میں دودھ نہ دے گا جس مقدار میں پہلے روز دیا تھا۔ اب حدیث کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اونٹنی اور بکری کے تھنوں میں دودھ جمع نہ کرو۔ جس نے تصریہ کے بعد خریدا تو اس کو دوہنے کے بعد مشتری کو اختیار ہوگا اگر پسند آجائے تو جانور کو اپنے پاس روک لے اور اگر پسند نہ آئے تو اس جانور کو واپس کر دے اور (نکالے ہوئے دودھ کے بدلے میں) ایک صاع کھجور دیدے۔ یہ حدیث من کل وجہ قیاس کے

مخالف ہے کیونکہ اتلافات اور بیوع میں قیاس یہ ہے کہ وہ ذوات الامثال میں مثل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے اور ذوات القیم میں قیمت واجب ہوتی ہے پس اگر دودھ ذوات الامثال میں سے ہے تو مشتری پر اس دودھ کا ضمان جو اس نے نکال کر استعمال کر لیا ہے اس کے مثل دودھ کے ساتھ واجب ہونا چاہیئے یعنی اتنا ہی اور اسی جیسا دودھ واجب ہونا چاہیئے اور اگر دودھ ذوات القیم میں سے ہے تو اس دودھ کی بازار کے مطابق قیمت واجب ہونی چاہیئے۔ اور یہاں حدیث میں ان دونوں میں سے کسی کو واجب نہیں کیا گیا بلکہ تمر کا ایک صاع واجب کیا گیا ہے جو بیان کردہ قیاس کے بالکل مخالف ہے اور اگر کوئی یہ کہے کہ حدیث میں ایک صاع تمر قیمت ہی کے طور پر واجب ہوا ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ نکالے ہوئے دودھ کے کم ہونے کی صورت میں تمر کم واجب ہونے چاہئیں اور زیادہ ہونے کی صورت میں زیادہ واجب ہونے چاہئیں۔ ایسا نہیں ہونا چاہیئے کہ دودھ کم ہو یا زیادہ تمر ایک ہی صاع واجب ہونگے کیونکہ قیمت، تلف شدہ چیز کے کم، زیادہ ہونے سے کم، زیادہ ہوتی رہتی ہے حالانکہ حدیث میں صرف ایک صاع تمر واجب کیا گیا ہے دودھ کم ہو یا زیادہ ہو۔ بہرحال یہ حدیث من کل وجہ قیاس کے مخالف ہے اور قیاس کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا بلکہ یہ حدیث متروک ہوگی۔ اور جب یہ حدیث متروک ہے تو تصریہ کی وجہ سے مشتری کے لئے خریدکردہ جانور کا واپس کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسلئے کہ بیع سلامتِ مبیع کا تقاضا کرتی ہے اور دودھ کے کم ہونے کی وجہ سے وصفِ سلامت فوت نہیں ہوتا کیونکہ دودھ مبیع نہیں ہے بلکہ مبیع کا ثمرہ ہے اور وصفِ سلامت، ثمرہ کے معدوم ہونے سے معدوم نہیں ہوتا لہذا ثمرہ کے کم ہونے سے وصفِ سلامت بدرجۂ اولیٰ معدوم نہیں ہوگا اور جب مبیع کا وصفِ سلامت معدوم نہیں ہوا تو مشتری کو مبیع واپس کرنے اور بیع کو ختم کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا کیونکہ مبیع واپس کرنے کا اختیار صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جب مبیع کے اندر عیب ہو اور وصف سلامت معدوم ہو یہ تو امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے لیکن امام شافعیؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ تصریہ عیب ہے لہذا ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے اس عیب کی وجہ سے مشتری کو خیار عیب حاصل ہوگا یعنی جی چاہے مبیع کو واپس کردے اور تاوان میں ایک صاع تمر دیدے اور جی چاہے تو مبیع کو پورے ثمن کے عوض روک لے۔ ہم نے امام ابوحنیفہ رح کے حوالے سے جو مذہب بیان کیا ہے یعنی غیر فقیہ کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو حدیث متروک ہوگی اور قیاس پر عمل ہوگا یہ ہی مذہب ہمارے علمائے احناف میں سے عیسیٰ بن ابانؒ کا ہے اور اسی کو متاخرین میں سے قاضی امام ابوزید وغیرہ بہت سے لوگوں نے اختیار کیا ہے لیکن علمائے احناف میں سے امام کرخی رح اور ان کے متبعین نے تقدم حدیثِ واحد علی القیاس کے لئے فقہ راوی کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ ہر عادل، ضابط کی خبر قیاس پر مقدم ہوگی راوی فقیہ ہو یا غیر فقیہ ہو بشرطیکہ وہ خبر واحد کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو۔ امام کرخی رح اور ان کے متبعین نے عیسیٰ بن ابان پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ خبر واحد کو قیاس پر مقدم کرنے کے لئے فقیہ راوی کی شرط لگانا ہمارے بزرگوں سے منقول نہیں ہے ان سے تو صرف اتنا منقول ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی فقیہ اور غیر فقیہ کی کوئی تفصیل منقول نہیں ہے یہ عیسیٰ بن ابان کا خود اپنا اضافہ ہے۔ امام کرخی رح نے مزید رد کرتے ہوئے فرمایا کہ علمائے احناف نے ابوہریرہؓ کی خبر پر عمل کیا ہے۔ ابوہریرہؓ نے حدیث بیان کرتے ہوئے کہا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب روزہ دار بھول کر کھالے یا پی لے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا علمائے احناف بھی اسی کے قائل ہیں حالانکہ یہ خبر قیاس کے مخالف ہے حتیٰ کہ خود امام ابوحنیفہ رح نے کہا ہے کہ اگر حدیث نہ ہوتی تو میں اس مسئلے میں قیاس پر عمل کرتا اور فسادِ صوم کا قائل

ہوتا لیکن حدیث ابوہریرہ رض کی وجہ سے میں نے اس قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ ملاحظہ فرمایا جائے کہ خود امام صاحب رح نے قیاس کے مقابلہ میں ابوہریرہ رض کی حدیث پر عمل کیا ہے اور ابوہریرہ رض بقول آپ کے غیر فقیہ ہیں گویا غیر فقیہ کی حدیث کو قیاس پر مقدم کیا گیا ہے۔ امام کرخی رح نے اور بڑھ کر کہا کہ ابوہریرہ رض کو غیر فقیہ کہنا ہی غلط ہے بلکہ وہ فقہائے صحابہ میں سے ہیں کیونکہ ابوہریرہ رض عہد صحابہ میں مفتی تھے اور اس زمانہ کا مفتی فقیہ اور مجتہد ہوتا تھا۔ الغرض ابوہریرہ رض فقیہ ہیں ان کے فقیہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے اور رہا حدیث مصرات پر ہمارے علماء کا عمل کو ترک کرنا تو یہ اسلئے نہیں کہ ابوہریرہ غیر فقیہ ہیں اور غیر فقیہ کی حدیث، قیاس کے مقابلہ میں متروک ہوتی ہے بلکہ اسلئے ہے کہ حدیث مصرات اجماع کے خلاف ہے کیونکہ اجماع اس بات پر منعقد ہے کہ کسی چیز کو فوت کرنے سے مثل واجب ہوگا یا قیمت بہرحال حدیث مصرات مخالفت اجماع کی وجہ سے متروک ہے نہ کہ فقہ راوی کے معدوم ہونے کی وجہ سے۔

وَإِنْ كَانَ الرَّاوِيُّ مَجْهُوْلًا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِحَدِيْثٍ رَوَاهُ أَوْ بِحَدِيْثَيْنِ مِثْلُ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ وَسَلْمَةَ بْنِ الْمُحَبَّقِ فَإِنْ رَوَى عَنْهُ السَّلَفُ وَشَهِدُوْا بِصُحْبَتِهِ أَوْ سَكَتُوْا عَنِ الطَّعْنِ صَارَ حَدِيْثُهُ مِثْلَ حَدِيْثِ الْمَعْرُوْفِ وَإِنْ اخْتُلِفَ فِيْهِ مَعَ نَقْلِ الثِّقَاتِ عَنْهُ فَكَذٰلِكَ عِنْدَنَا وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ مِنَ السَّلَفِ إِلَّا الرَّدُّ لَمْ يُقْبَلْ حَدِيْثُهُ وَصَارَ مُسْتَنْكَرًا وَإِنْ كَانَ لَمْ يَظْهَرْ حَدِيْثُهُ فِي السَّلَفِ وَلَمْ يُقَابَلْ بِرَدٍّ وَلَا قَبُوْلٍ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ لٰكِنَّ الْعَمَلَ بِهِ جَائِزٌ لِأَنَّ الْعَدَالَةَ أَصْلٌ فِيْ ذٰلِكَ الزَّمَانِ حَتّٰى أَنَّ رِوَايَةَ مِثْلِ هٰذَا الْمَجْهُوْلِ فِيْ زَمَانِنَا لَا يَحِلُّ الْعَمَلُ بِهِ لِظُهُوْرِ الْفِسْقِ۔

ترجمہ:۔ اور اگر راوی مجہول ہو نہیں جانا جاتا ہے مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے وابصہ بن معبد اور سلمہ بن محبق پس اگر سلف نے اس سے روایت کی اور اس کی صحت کی شہادت دی یا طعن کرنے سے سکوت کیا تو اس کی حدیث معروف کی حدیث کی طرح ہوگی اور اگر اس سے ثقات کے نقل کرنے کے باوجود اس میں اختلاف کیا گیا تو ہمارے نزدیک ایسا ہی ہے اور اگر سلف سے صرف رد ظاہر ہو تو اس کی حدیث مقبول نہ ہوگی اور وہ منکر ہوگی۔ اور اگر اس کی حدیث، سلف میں ظاہر نہ ہو اور نہ کوئی رد کے لئے سامنے آیا ہو نہ قبول کے ساتھ تو اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا لیکن اس پر عمل جائز ہے کیونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے حتی کہ ہمارے زمانے میں اس مجہول کے مثل کی روایت پر عمل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ فسق ظاہر ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح نے کہا کہ اگر کوئی راوی (صحابی) روایت حدیث اور عدالت میں مجہول ہو اس طور پر کہ وہ صرف ایک حدیث یا دو حدیثوں سے پہچانا جاتا ہے جن کو اس نے روایت کیا ہے جیسے وابصہ بن معبد اور سلمہ بن محبق تو اس کی پانچ قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ اس مجہول راوی سے سلف یعنی ان حضرات صحابہ نے روایت کی ہو جو عدالت اور فقہ کے ساتھ معروف

ہیں اور اس کی حدیث کی صحت کی شہادت دی ہو۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ جب اس مجہول راوی کی روایت سلف کو پہنچی ہو تو انھوں نے اس مجہول راوی میں طعن کرنے سے سکوت کیا ہو۔ ان دونوں قسموں میں اس مجہول راوی کی حدیث اسی درجہ کی شمار ہوگی جس درجہ میں اس راوی کی حدیث ہوتی ہے جو عدالت، ضبط اور فقہ کے ساتھ معروف ہو یعنی جسطرح معروف راوی کی حدیث قبول کیجاتی ہے اور اس کو قیاس پر مقدم کیا جاتا ہے اسی طرح اس مجہول راوی کی حدیث بھی قبول کی جائے گی اور اسکو قیاس پر مقدم کیا جائے گا۔ تیسری قسم یہ ہے کہ مجہول راوی کی حدیث میں سلف (صحابہ) نے اختلاف کیا ہو اس طور پر کہ بعض نے اس کو قبول کیا ہو اور بعض نے اس کو رد کیا ہو۔ بشرطیکہ اس مجہول راوی سے روایت کرنے والے فقہ لوگ ہوں تو ہم حنفیوں کے نزدیک مجہول راوی کی یہ حدیث بھی معروف راوی کی حدیث کی طرح قبول کی جائے گی اور اس کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا جیسے معقل بن سنان اشجعی ایک مجہول راوی (صحابی) ہیں۔ انھوں نے فرمایا کہ بَرْوَعْ بنت واشق کے شوہر ہلال بن مرہ کا انتقال ہوگیا حالانکہ انھوں نے نکاح کے وقت نہ تو اپنی بیوی بَرْوَعْ کا مہر ذکر کیا اور نہ ہی ان کے ساتھ دخول کی نوبت آئی پس بروع کے بارے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مہر مثل کا فیصلہ کیا اور کہا کہ اسکے لئے میراث بھی ہوگی اور اس پر عدت بھی واجب ہوگی۔ معقل بن سنان کی اس حدیث کو عبداللہ بن مسعود نے قبول کیا اور حضرت علی نے قبول نہیں کیا۔ اس کی صورت یہ پیش آئی کہ ابن مسعود رض سے سوال کیا گیا کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا لیکن اس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا اور نہ اس کے ساتھ دخول کیا۔ یہاں تک کہ وہ مرگیا تو اس کی عورت کے لئے کتنا مہر ہوگا اور اس عورت کے لئے میراث ہوگی یا نہیں اور اس پر عدت واجب ہوگی یا نہیں۔ تو اس کے جواب میں ابن مسعود نے کہا کہ اس عورت کے لئے مہر مثل ہوگا نہ اس میں کمی ہوگی اور نہ زیادتی اور اس عورت پر عدت واجب ہوگی اور اس کے لئے میراث بھی ہوگی۔ پس معقل بن سنان اشجعی کھڑے ہوئے اور کہا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق کے بارے میں بالکل وہی فیصلہ دیا تھا جو آپ نے دیا ہے اس پر ابن مسعود رض بہت خوش ہوئے گویا ابن مسعود نے اس حدیث کو قبول کر لیا لیکن حضرت علی رض نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا بلکہ قیاس پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ عورت کے لئے میراث بھی ہوگی اور اس پر عدت بھی واجب ہوگی لیکن اس کے لئے مہر نہیں ہوگا کیونکہ جب دخول نہ کرنے کی وجہ سے معقود علیہ عورت کی طرف بضع سالم عود کر آیا تو وہ عورت اس کے مقابلہ میں مہر کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ اگر مہر ذکر نہ کیا گیا ہو تو طلاق قبل الدخول کی صورت میں عورت مہر کی مستحق نہیں ہوتی ہے۔ حضرت امام شافعی رح حضرات صحابہ کے درمیان مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو رد کرتے ہیں اور قیاس کو ترجیح دیتے ہیں لیکن علمائے احناف اس حدیث پر عمل کرتے ہیں کیونکہ معقل بن سنان سے اس حدیث کو ثقات نے روایت کیا ہے۔ چنانچہ قرون اولیٰ کے راویوں میں سے ابن مسعود رض ہیں اور قرن ثانی کے راویوں میں سے علقمہ، مسروق، نافع بن جبیر اور حسن ہیں۔ اور یہ سب ثقہ راوی ہیں پس ان ثقہ راویوں کا معقل بن سنان کی اس حدیث کو روایت کرنا اور اس پر عمل کرنا معقل کے عادل ہونے کی دلیل ہے علاوہ ازیں یہ حدیث قیاس کے ساتھ مؤکد ہے اس طور پر کہ موت جسطرح مہر مسمّٰی کو مؤکد کر دیتی ہے اسی طرح مہر مثل کو بھی مؤکد کر دیتی ہے۔ لہذا متوفی عنہا زوجہا کے لئے مہر مثل ہوگا اگرچہ نہ اس کے لئے مہر بیان کیا گیا ہے اور نہ اس کے ساتھ دخول پایا گیا ہے۔ چوتھی قسم یہ ہے کہ اگر مجہول راوی (صحابی) کی حدیث کو سلف (حضرات صحابہ) نے صرف رد کیا ہو اور اس کو قبول نہ کیا ہو تو اس مجہول راوی کی یہ

حدیث مردود اور اور غیر مقبول ہوگی اور اس حدیث کو حدیث منکر کہا جائے گا۔ ایسی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ جو حدیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو حضرات صحابہ نہ اسکو رد کرتے ہیں اور نہ اس پر عمل کو ترک کرتے ہیں پس حضرات صحابہ کا کسی حدیث کو رد کرنا اور اس پر عمل کو ترک کرنا اس بات کی علامت ہے کہ ان حضرات نے اس حدیث کے راوی کو متہم قرار دیا ہے اس چوتھی قسم میں موضوع حدیث کی بہ نسبت کذب کا احتمال کم ہوتا ہے اسکی مثال یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس جو ایک راویہ مجہولہ ہیں انھوں نے خبر دی کہ عہد رسالت میں میرے شوہر نے مجھ کو تین طلاقیں دیں لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے نہ نفقہ مقرر کیا اور نہ سکنی۔ پس اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کے لئے نفقہ اور سکنی نہیں ہوتا مگر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فاطمہ کی اس حدیث کی خبر پہنچی تو آپ نے فرمایا کہ ہم ایک ایسی عورت کے کہنے سے جس کے بارے میں معلوم نہیں کہ وہ سچی ہے یا جھوٹی، اس کو یاد رہا یا بھول گئی اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو نہیں چھوڑیں گے کتاب سے مراد باری تعالیٰ کا قول "ولا تخرجوہن من بیوتہن" ہے اور سنت سے مراد یہ ہے کہ عمر نے کہا کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مطلقہ ثلثہ کے لئے نفقہ بھی ہے اور سکنی بھی ہے الغرض حضرت عمر رضؓ نے فاطمہ کی اس حدیث کو صحابہ کی موجودگی میں رد فرمادیا اور کسی صحابی نے حضرت عمر رضؓ پر نکیر نہیں فرمائی لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث حضرات صحابہ کے نزدیک مستنکر اور منکر تھی اور جب فاطمہ کی حدیث کو سلف (حضرات صحابہ) نے مسترد کردیا اور اس پر عمل کرنے کو روا نہیں سمجھا تو اب بعد والوں میں سے کسی کے لئے اس پر عمل کرنا کیسے جائز ہوگا۔ ہاں یہ چوتھی قسم کی حدیث اگر قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کرنا جائز ہوگا مگر یہ جواز عمل قیاس کی وجہ سے ہوگا نہ کہ حدیث کی وجہ سے حدیث تو اس قیاس کے لئے صرف مؤید ہوگی۔

پانچویں قسم یہ ہے کہ اگر راوی مجہول کی حدیث سلف (صحابہ) میں ظاہر نہ ہوئی ہو اور نہ اسکو کسی نے قبول کیا ہو اور نہ رد کیا ہو تو اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا البتہ اس حدیث پر عمل کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ وہ حدیث قیاس کے مخالف نہ ہو بلکہ قیاس کے موافق ہو کیونکہ اس زمانہ میں یعنی عہد صحابہ میں عدالت ہی اصل ہے اسلئے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم الخ۔ پس اگر اس زمانے کے کسی راوی کا حال معلوم نہ ہو تو اس کو عادل ہی سمجھا جائیگا اور اسکی حدیث پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اگر ہمارے زمانے میں اس طرح کا کوئی مجہول راوی ہو تو اسکی حدیث پر عمل کرنا قطعاً جائز نہ ہوگا کیونکہ ہمارے زمانے میں فسق غالب اور ظاہر ہے لہذا یہ شخص فاسق شمار ہوگا اور فاسق ہونے کی وجہ سے اسکی حدیث پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس پانچویں قسم میں جب حکم قیاس سے ثابت ہے تو اس حکم کو حدیث کی طرف کیوں منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صرف اسلئے کیا گیا ہے تاکہ مدمقابل حدیث کی وجہ سے حکم کا انکار نہ کرسکے جیسا کہ صرف قیاس سے ثابت ہونے کی صورت میں حکم کا انکار کردیتا ہے۔

فَصَارَ الْمُتَوَاتِرُ يُوجِبُ عِلْمَ الْيَقِينِ وَالْمَشْهُورُ عِلْمَ الطُّمَأْنِينَةِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ غَلَبَ الرَّأْيَ وَالْمُسْتَنْكَرُ مِنْهُ يُفِيدُ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ

مَنْظُوْرًا وَالْمُسْتَفِيْضُ فِيْ حَيِّزِ الْجَوَازِ لِلْعَمَلِ بِهٖ دُوْنَ الْوُجُوْبِ

ترجمہ :۔ پس خبر متواتر، علم یقین کو واجب کرتی ہے اور خبر مشہور علم طمانینت کو اور خبر واحد غالب رائے کو اور خبر واحد میں مستفر مفید وہم ہے اور ظن (وہم) حق میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ اور خبر واحد میں سے مستفر اس پر عمل کے لئے جواز کے حیز میں ہے نہ کہ وجوب کے۔

تشریح :۔ اس عبارت میں فاضل مصنف نے مسند کے جملہ اقسام کو خلاصہ کے طور پر ذکر فرمایا ہے چنانچہ کہا کہ خبر متواتر علم الیقین کا فائدہ دیتی ہے۔ علم الیقین اسکو کہتے ہیں جس میں جانب مخالف کا احتمال بالکل نہیں ہوتا۔ اس کے مقابلہ میں حدیث موضوع آتی ہے اسلئے کہ حدیث موضوع سے حجت ہونے کا احتمال بالکلیہ منقطع ہوتا ہے یعنی حدیث موضوع کسی بھی صورت میں حجت نہیں ہوتی اور حدیث متواتر، ہر صورت حجت ہوتی ہے۔ اور خبر مشہور، علم طمانینت کا فائدہ دیتی ہے۔ علم طمانینت وہ علم ہے جو قلب میں حاصل ہو مگر اس میں کمزور سا احتمال جانب مخالف کا بھی ہو اسکے مقابلہ میں حدیث مستفر آتی ہے اور خبر واحد غالب رائے یعنی ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ ظن اسکو کہتے ہیں جس میں ثبوت کی جہت راجح اور عدم کی جہت مرجوح ہو۔ علم طمانینت اور ظن کے درمیان فرق یہ ہے کہ علم طمانینت میں عدم کی جہت بہت مرجوح ہوتی ہے اور ظن میں عدم کی جہت مرجوح تو ہوتی ہے لیکن اس درجہ میں نہیں۔ پس علم طمانینت، ظن کے مقابلہ میں اقوی ہوگا۔ خبر واحد کے مقابلہ میں اس مجہول راوی کی حدیث ہوگی جس کی حدیث کو سلف نے نہ رد کیا ہے اور نہ قبول کیا ہے۔ اور خبر واحد میں سے حدیث مستفر مفید وہم ہوتی ہے اور وہم کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے لہذا اس پر عمل کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ وہم اس کو کہتے ہیں جس میں عدم ثبوت راجح ہو اور خبر واحد میں سے حدیث مستفر جسکو سلف نے نہ قبول کیا ہو اور نہ رد کیا ہو۔ اس پر عمل کرنا جائز تو ہوتا ہے لیکن واجب نہیں ہوتا کیونکہ خبر مستفر ایسے علم کا فائدہ دیتی ہے جس میں ثبوت اور عدم ثبوت کی دونوں جہتیں برابر ہوں پس دونوں جہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر عمل کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوگا اور یہ ہی جواز ہے

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيْثِ إِذَا ظَهَرَ مُخَالَفَتُهُ قَوْلًا أَوْ عَمَلًا مِنَ الرَّاوِيْ بَعْدَ الرِّوَايَةِ أَوْ مِنْ غَيْرِهٖ مِنْ أَئِمَّةِ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيْثُ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَيْهِمْ وَيُحْمَلُ عَلَى الْإِنْتِسَاخِ

ترجمہ :۔ اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ روایت کرنے کے بعد راوی کی طرف سے یا ائمہ حدیث میں سے کسی دوسرے کی طرف سے اسکی مخالفت قولاً یا عملاً ظاہر ہو اور حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر خفاء کا احتمال نہ رکھتی ہو اور اس حدیث کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح :۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ اگر کسی راوی (صحابی) نے کسی حدیث کی روایت کی اور پھر قولاً اس حدیث کی

مخالفت کی اس طور پر کہ اپنی ہی روایت کردہ حدیث کے خلاف فتویٰ دیا یا عملاً مخالفت کی اس طور پر کہ اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کیا اور راوی کیطرف سے یہ مخالفت یقین کے درجہ میں ہو تو اس حدیث پر بالاتفاق عمل کرنا ساقط ہو جائے گا اسلئے کہ راوی کی مخالفت چند وجہوں سے ہوسکتی ہے یا تو اس وجہ سے کہ وہ حدیث موضوع ہے یا اسوجہ سے کہ وہ حدیث منسوخ ہے یا اس وجہ سے کہ راوی حدیث کو حقیر سمجھتا ہے اور اسکی زیادہ پروا نہیں کرتا ہے یا اسوجہ سے کہ راوی حدیث پر غفلت اور نسیان کا غلبہ ہے اور ان چاروں صورتوں میں حدیث درجۂ اعتبار سے ساقط ہو جاتی ہے پہلی دو صورتوں میں تو ظاہر ہے کیونکہ حدیث موضوع اور منسوخ دونوں پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا اور بعد کی دو صورتوں میں سے ایک میں عدالت ساقط ہو جاتی ہے اور ایک میں ضبط اور حفظ ساقط ہو جاتا ہے حالانکہ راوی کے اندر ان شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے پس جب راوی میں روایت حدیث کی شرطیں نہیں پائی گئیں تو اس کی حدیث پر عمل کرنا بھی ضروری نہ ہوگا۔ ہم نے یقین کے درجہ میں مخالفت کو اسلئے ضروری قرار دیا کہ اگر راوی کیطرف سے حدیث کی مخالفت یقینی نہ ہو تو اس حدیث پر عمل کرنا ساقط نہ ہوگا۔ مثلاً ایک حدیث چند معانی کا احتمال رکھتی ہے اور راوی نے ان میں سے ایک معنیٰ کو اختیار کر لیا تو اس مخالفت کی وجہ سے یہ حدیث ساقط الاعتبار نہ ہوگی۔ مصنف رح نے کہا کہ راوی کی طرف سے اپنی روایت کردہ حدیث کی مخالفت روایت کرنے کے بعد ہو اسلئے کہ اگر اس نے روایت کرنے سے پہلے مخالفت کی یا مخالفت کی تاریخ معلوم نہیں کہ وہ روایت کرنے سے پہلے ہے یا بعد میں تو یہ مخالفت مضر نہیں ہوگی اور وہ حدیث ساقط الاعتبار نہ ہوگی۔ کیونکہ اگر روایت کرنے سے پہلے راوی نے مخالفت کی ہے تو یہ کہا جائے گا کہ روایت کرنے سے پہلے راوی کا مذہب حدیث کے خلاف تھا لیکن پھر حدیث کی وجہ سے اپنے مذہب کو ترک کر دیا اور جب تاریخ معلوم نہیں تو ہم کہیں گے کہ حدیث اصل میں یقین کے ساتھ حجت ہے لیکن اس حدیث کے ساقط ہونے میں شک ہو گیا اور قاعدہ ہے الیقین لا یزول بالشک لہذا اصل یعنی حدیث پر عمل کرنا واجب ہوگا اور مخالفت حدیث کو روایت سے پہلے پر محمول کیا جائے گا۔

مصنف رح کہتے ہیں کہ حدیث کے واجب العمل ہونے کے لئے جہاں یہ ضروری ہے کہ راوی حدیث نے اس حدیث کی قولاً یا عملاً مخالفت نہ کی ہو وہیں یہ بھی ضروری ہے کہ ائمہ صحابہ میں سے کسی نے اس حدیث کی مخالفت نہ کی ہو چنانچہ اگر ائمہ صحابہ میں سے کسی نے اس حدیث کی مخالفت کی اور حدیث بالکل ظاہر ہے حضرات صحابہ پر اس کے مخفی ہونے کا احتمال نہیں ہے تو اس حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس پر عمل ساقط نہ ہوگا مثلاً نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو کا واجب ہونا حدیث سے ثابت ہے بعض حضرات صحابہ نے اسکی مخالفت کی ہے چنانچہ اس کے قائل نہیں ہیں تو ان کی یہ مخالفت مضر نہ ہوگی اور ان کی مخالفت کے باوجود اس حدیث پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ نماز میں قہقہہ لگانا ایک نادر چیز ہے بہت ممکن ہے کہ ان مخالفت کرنے والے حضرات صحابہ پر یہ امر حدیث مخفی رہا ہو۔ بہرحال اگر راوی حدیث کی طرف سے حدیث کی مخالفت قولاً یا عملاً ظاہر ہوگئی یا ائمہ صحابہ میں سے کسی کی طرف سے مخالفت ظاہر ہوگئی اور حدیث بالکل ظاہر ہے ان پر اس کے مخفی ہونے کا احتمال نہیں ہے تو اس حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا اور اس حدیث کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مسلم میں عبادہ بن صامت کی حدیث ہے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا کہ حد زنا کے سلسلہ میں مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو، اللہ نے ان کے لئے راہ پیدا کی ہے اور پھر آپ نے فرمایا "البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام" یعنی غیر محصن زانی اور زانیہ کی سزا ایک سو کوڑے اور ایک سال کے لئے جلاوطن کرنا ہے۔ امام شافعی رح نے اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے جلاوطن کرنے کو حد کا جز قرار دیا ہے لیکن احناف کہتے ہیں کہ ایک سال کے لئے جلاوطن کرنے کی ائمہ صحابہ نے مخالفت کی ہے حالانکہ حدیث تمام صحابہ پر بیان تھی پس معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اسپر عمل نہیں ہوگا ورنہ کبار صحابہ کے بارے میں یہ کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کی ہے جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت عمر نے ایک شخص کو جلاوطن کیا پس مرتد ہو کر اہل روم کے ساتھ مل گیا تو حضرت عمر نے قسم کھائی کہ اب کبھی کسی کو جلاوطن نہیں کروں (مصنف عبدالرزاق)

وَاخْتُلِفَ فِيمَا إِذَا أَنْكَرَهُ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ فَقَالَ بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهِ وَهُوَ الْأَشْبَهُ وَقَدْ قِيلَ إِنَّ هٰذَا قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ ☆ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ وَهُوَ نَوْعُ اخْتِلَافٍ فِيمَا فِي شَاهِدَيْنِ شَهِدَا عَلَى الْقَاضِي بِقَضِيَّةٍ وَهُوَ لَا يَذْكُرُهَا فَقَالَ أَبُو يُوسُفَ لَا تُقْبَلُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ تُقْبَلُ

ترجمہ:۔ اور اس میں اختلاف کیا گیا ہے کہ جب مروی عنہ (شیخ) حدیث کا انکار کر دے بعض نے کہا کہ اس پر عمل ساقط ہو جائے گا اور یہی حق کے زیادہ مشابہ ہے اور کہا گیا کہ یہ ابو یوسف کا قول ہے امام محمد اس کے مخالف ہیں اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں کے اختلاف کی ایسے شاہدین کے بارے میں جنھوں نے قاضی کے سامنے کسی قضیہ میں گواہی دی اور قاضی اس قضیہ کو یاد نہیں رکھتا ہے تو ابو یوسف نے کہا کہ ان دونوں کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ قبول کر لی جائے گی۔

تشریح:۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی حدیث روایت کی اور مروی عنہ یعنی اس کے شیخ نے انکار کر دیا تو اس انکار کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ اس نے انکار جاحد کیا ہو مثلاً یہ کہا ہو کہ تو نے مجھ پر جھوٹ بولا ہے یا یہ کہا ہو کہ میں نے تیرے سامنے یہ حدیث کبھی روایت نہیں کی ہے پس اس صورت میں اس حدیث پر بالاتفاق عمل ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس حدیث کے بارے میں لاعلی التعیین استاذ، شاگرد دونوں میں سے ایک ضرور کاذب ہے اور یہ کذب اس حدیث میں عیب پیدا کر دے گا لہذا اس حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا لیکن اس حدیث کے علاوہ دوسری احادیث میں یہ عیب اثر انداز نہ ہوگا چنانچہ اس حدیث کے علاوہ دونوں کی طرف سے دوسری تمام احادیث کی روایت قبول کی جائے گی۔ اور انکار کی دوسری صورت انکار متوقف ہے اس طور پر کہ شیخ کہے مجھے تو یاد نہیں کہ میں نے یہ حدیث تیرے سامنے روایت کی ہے یا یوں کہے کہ میں تو اس حدیث کو نہیں پہچانتا۔ پس اس انکار کی صورت میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات علماء مثلاً ابوالحسن کرخی، علمائے احناف کی ایک جماعت اور امام احمد اپنی ایک روایت کے اعتبار سے فرماتے ہیں کہ اس حدیث پر عمل

ساقط ہو جائے گا اور بقول صاحب حسامی یہ ہی قول حق کے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ خبر اس وقت حجت ہوتی ہے جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کا اتصال ثابت ہو جائے اور راوی کے انکار کر دینے سے اس کا اتصال منقطع ہو جاتا ہے لہذا شیخ مروی عنہ کے انکار کرنے سے بھی اس کا اتصال منقطع ہو جائے گا اور منقطع ہونے کی وجہ سے وہ حدیث ناقابل استدلال اور ساقط الاعتبار ہو گی۔ بعض لوگوں نے کہا کہ مذکورہ حدیث پر عمل کا ساقط ہونا امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث پر عمل ساقط نہیں ہو گا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک شیخ مروی عنہ کا اس حدیث میں توقف جسکو اس نے روایت کیا ہے جرح نہیں ہوتا اور اس حدیث پر عمل ساقط نہیں ہوتا۔ یہ ہی امام شافعی اور امام مالک رح کا مذہب ہے۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ایک دوسرے مسئلہ میں اختلاف کی فرع ہے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی مثلاً واصف نے قاضی پر دعویٰ کیا کہ آپ نے میرے لئے میرے خصم (مدمقابل) پر اتنے مال کا فیصلہ کیا ہے قاضی نے کہا کہ مجھے یاد نہیں کہ میں نے تیرے لئے اس طرح کا کوئی فیصلہ کیا ہے پس واصف نے قاضی پر اس بات کا بینہ قائم کیا کہ آپ نے اسکے لئے اتنے مال کا فیصلہ کیا ہے حتیٰ کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ قاضی نے یہ فیصلہ دیا ہے تو اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمد رح کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک قاضی کے انکار کرنے کی وجہ سے شاہدین کی شہادت قبول نہ ہو گی۔ پس اسی طرح باب حدیث میں شیخ مروی عنہ کے انکار کرنے کی وجہ سے راوی کی یہ حدیث قبول نہ ہو گی۔ اور امام محمد رح نے فرمایا کہ قاضی کی طرف سے چونکہ نسیان کا احتمال ہے اسلئے شاہدین کی شہادت قبول کر لی جائے گی اسی طرح باب حدیث میں شیخ مروی عنہ کی طرف سے نسیان کا احتمال ہونے کی وجہ سے راوی کی یہ حدیث مقبول ہو گی اسکی مثال وہ حدیث ہے جس کو اس طرح روایت کیا گیا ہے۔ ربیعہ عن سہل عن ابی صالح عن ابی ہریرۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضیٰ بشاہد ویمین۔ یعنی اللہ کے رسول صلعم نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دیا۔ سہل جو ربیعہ کے شیخ ہیں ان سے کہا گیا کہ آپ سے ربیعہ یہ حدیث روایت کرتے ہیں لیکن سہل نے کہا کہ مجھے تو یاد نہیں۔ اس واقعہ کے بعد سہل یوں کہا کرتے تھے حدثنی ربیعۃ عنی، یعنی میرے سامنے ربیعہ نے یہ حدیث مجھ ہی سے روایت کر کے بیان کی یعنی ربیعہ نے یہ حدیث مجھ سے بیان کی گویا اس حدیث میں ربیع کا تلمیذ ہوا اور اس حدیث کا شیخ اور مروی عنہ بھی مجھ ہی کو بتلایا۔ پس شیخ مروی عنہ کے انکار کے باوجود امام شافعی رح نے اس حدیث پر عمل کیا لیکن امام ابو حنیفہ رح اور ابو یوسف وغیرہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا اسی طرح ایک دوسری حدیث اس طرح مروی ہے سلیمان بن موسیٰ عن الزہری عن عروہ عن عائشہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل باطل باطل۔ اس حدیث کے بارے میں ابن جریج نے زہری سے سوال کیا تو زہری اس حدیث کو پہچان نہ سکے اور یہ کہا کہ میں نہیں جانتا ہوں۔ پس امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف نے شیخ کے انکار کی وجہ سے اس حدیث پر عمل نہیں کیا لیکن امام محمد اور امام شافعی رح نے اس حدیث پر عمل کیا ہے۔

وَالطَّعْنُ الْمُبْهَمُ لَا يُوْجِبُ جَرْحًا فِي الرَّاوِيْ كَمَا لَا يُوْجِبُهُ فِي الشَّاهِدِ وَلَا يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهٖ اِلَّا اِذَا وَقَعَ مُفَسَّرًا بِمَا هُوَ جَرْحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِمَّنْ اِشْتَهَرَ بِالصِّيَانَةِ وَالْاِتْقَانِ دُوْنَ التَّعَصُّبِ وَالْعِنَادِ وَمِنْ اَئِمَّةِ الْحَدِيْثِ

ترجمہ:۔ اور مبہم طعن راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرتا ہے جیسا کہ شاہد کے اندر جرح کو ثابت نہیں کرتا ہے اور اس حدیث پر عمل کو منع نہیں کرتا ہے مگر جبکہ طعن اس چیز کے ساتھ مفسر ہو جو متفق علیہ جرح ہے (اور وہ طعن کرنے والا) ان لوگوں میں سے ہو جو نصیحت اور اتقان کے ساتھ مشہور ہو نہ کہ تعصب کے ساتھ یعنی وہ ائمہ حدیث میں سے ہو۔

تشریح:۔ طعن مبہم یہ ہے کہ ائمہ حدیث میں سے کوئی شخص کسی حدیث کے بارے میں کہے یہ حدیث مجروح ہے یا منکر ہے یا مطعون ہے یا کہے لیس بشئی یہ کوئی چیز نہیں یا یوں کہے لایسمع روایتہ، اسکی روایت کو نہیں سنا جائے گا یا غیر ثابت کہدے بہرحال ان تمام الفاظ سے طعن مبہم ثابت ہو جاتا ہے۔ پس اگر ائمہ حدیث میں سے کسی نے کسی حدیث میں طعنِ مبہم کیا تو اس طعن مبہم کی وجہ سے راوی میں جرح ثابت نہیں ہوگی جیسا کہ طعن مبہم کی وجہ سے گواہ کے اندر جرح ثابت نہیں ہوتی ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ ظاہر اسلام کے اعتبار سے ہر مومن کے لئے عدالت ثابت ہوتی ہے لہذا طعن مبہم کی وجہ سے عدالتِ ظاہرہ کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ آپ ملاحظہ فرمائیے کہ شہادت میں روایتِ حدیث کی بہ نسبت زیادہ تنگی ہے اس طور پر کہ شہادت میں ذکورۃ، حریت اور عدد کی شرط ہے اور روایتِ حدیث میں ان میں سے کوئی بھی شرط نہیں ہے چنانچہ جس طرح مذکر آزاد اور دو شخص حدیث کو روایت کر سکتے ہیں اسی طرح مؤنث، غلام اور ایک آدمی بھی روایت کر سکتا ہے لیکن اس کے باوجود طعن مبہم، شہادت میں جرح کو ثابت نہیں کرتا ہے پس روایتِ حدیث جس میں اس قدر تنگی بھی نہیں ہے اس میں طعن مبہم بدرجۂ اولیٰ جرح ثابت نہیں کریگا۔ الحاصل طعن مبہم راوی میں جرح ثابت نہیں کرتا ہے اور جب طعن مبہم راوی میں جرح ثابت نہیں کرتا ہے تو طعن مبہم اس حدیث پر عمل کرنے سے بھی مانع نہ ہوگا۔ ہاں اگر طعن کی ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کر دی گئی جو بالاتفاق جرح ہے اور طعن کرنے والا ایسا شخص ہے جو نصیحت اور اتقان کے ساتھ مشہور ہے یعنی لوگوں کی خیر خواہی اور کاموں کو درست کرنے میں شہرت پا چکا ہے تعصب اور عداوت کے ساتھ مشہور نہیں ہے مراد یہ ہے کہ طعن کرنیوالا ائمہ حدیث میں سے ہو اور اس طعن کی تفسیر ایسی چیز کے ساتھ کی گئی ہو جو بالاتفاق جرح ہے تو اس طعن کی وجہ سے راوی کے اندر جرح ثابت ہو جائے گی اور وہ راوی مجروح ہوگا مثلاً طاعن نے کہا کہ اس راوی نے زنا کیا ہے یا شراب پی ہے یا یہ مجنون ہے یا ضابط نہیں ہے یا مسلمان نہیں ہے یا عادل نہیں ہے پس طعن مفسر بالجرح کی وجہ سے یہ حدیث مجروح ہوگی اور ناقابل عمل ہوگی اور اگر ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کی گئی جو بالاتفاق جرح نہیں ہے بلکہ بعض کے نزدیک جرح ہے اور بعض کے نزدیک جرح نہیں ہے جیسے طاعن نے کہا کہ یہ راوی گھوڑے کو ایڑ لگاتا تھا یا روایت کرنے کا عادی نہیں تھا۔ یا مسائلِ فقہ بکثرت بیان کرتا تھا تو یہ امور بعض متعصبین کے نزدیک تو جرح ہو بھی لیکن محققین کے نزدیک جرح نہ ہوں گے۔ اور اس جرح کی وجہ سے حدیث ناقابل عمل نہ ہوگی۔

فَصْلٌ فِي الْمُعَارَضَةِ

وَهٰذِهِ الْحُجَجُ الَّتِيْ سَبَقَ وُجُوْهُهَا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ لَاتَتَعَارَضُ فِيْ أَنْفُسِهَا وَضْعًا وَلَا تَتَنَافَضُ لِأَنَّ ذٰلِكَ مِنْ أَمَارَاتِ الْعَجْزِ تَعَالَى اللّٰهُ

عَنْ ذٰلِكَ وَاِنَّمَا يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا لِجُمْلَتِنَا بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوْخِ

ترجمہ:۔ یہ فصل معارضہ کے بیان میں ہے۔

اور یہ حجتیں جن کا بیان پہلے گذر چکا یعنی بعض کتاب اور بعض سنت ان کی ذات میں حقیقۃً کوئی تعارض نہیں ہوگا اور نہ کوئی تناقض ہوگا اسلئے کہ یہ عاجز ہونے کی علامات میں سے ہے باری عزاسمہ اس سے بلند و بالا ہیں بلکہ ان کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہمارے ناسخ و منسوخ کا علم نہ رکھنے کی وجہ سے۔

تشریح:۔ لغت میں معارضہ اس ممانعت اور ٹکراؤ کو کہتے ہیں جو مقابلہ کے طور پر ہو یا بقول صاحب نظامی شارح حسامی معارضہ اس مقابلہ کو کہتے ہیں جو ممانعت کے طور پر ہو کہا جاتا ہے عَرَضَ لِیْ کَذَا۔ ای استقبلنی فمنعنی مما قصدتہ، یعنی وہ میرا مقابل ہوا اور مجھ کو میرے مقصود سے روک دیا اور منع کر دیا۔ اسی سے مشتق کرتے ہوئے موانع کو عوارض کہا جاتا ہے اور اسی سے مشتق کر کے سحاب (بادل) کو عارض کہا جاتا ہے کیونکہ بادل آفتاب کی شعاع اور اس کی حرارت کو زمین کے ساتھ متصل ہونے سے روک دیتا ہے۔ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے فلما راوہ عارضا مستقبل اودیتہم قالوا ھذا عارض ممطرنا۔

اصولیین کی اصطلاح میں معارضہ کہتے ہیں دو برابر درجہ کی حجتوں کا اس طور پر مقابل ہونا کہ ان دونوں کا جمع ہونا ممکن نہ ہو۔ معارضہ کی تعریف میں متساویین یعنی دونوں حجتوں کے برابر ہونے کی قید لگا کر اس سے احتراز کیا ہے جہاں دونوں حجتیں برابر نہ ہوں کیونکہ قوی اور ضعیف کے درمیان تدافع اور مقابلہ نہیں ہوتا ہے بلکہ قوی کو ضعیف پر ترجیح دیدی جاتی پس خبر متواتر خبر مشہور کے اور خبر مشہور، خبر واحد کے معارض اور مقابل نہیں ہوگی۔ اور علی امکان جمع کی قید لگا کر امکانِ جمع سے احتراز کیا ہے یعنی اگر دونوں حجتوں کا کسی درجہ میں جمع ہونا ممکن ہوا تو ان کے درمیان معارضہ نہ ہوگا کیونکہ تدافع (ایک کا دوسرے کو ہٹانا) ہی معارضہ کا رکن ہے پس امکانِ جمع سے چونکہ یہ رکن یعنی تدافع فوت ہو جاتا ہے اسلئے امکانِ جمع کی صورت میں معارضہ نہ ہوگا۔ معارضہ کے لئے محل اور وقت کا متحد ہونا شرط ہے یعنی اگر محل اور وقت میں اتحاد ہو اور حکم مثلاً تحلیل و تحریم یا اثبات و نفی) متضاد ہو تو معارضہ متحقق ہو جائے گا۔ کیونکہ محل واحد میں ضدین کا ثبوت محال ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کا ایک عورت کے ساتھ نکاح حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو یہ ناممکن ہے۔ ہاں دو محل میں ضدین کا ثبوت ہو سکتا ہے مثلاً ایک محل یعنی اجنبیہ میں علت ثابت ہو جائے اور دوسرے محل مثلاً محرم میں حرمت ثابت ہو جائے اسی طرح اتحاد وقت شرط ہے کیونکہ محل واحد میں دو وقتوں میں ضدین جمع ہو سکتے ہیں مثلاً حیات اور موت شخص واحد میں دو وقتوں میں جمع ہوتی ہیں اسی طرح شراب ایک وقت میں حلال تھی دوسرے وقت میں حرام ہوگئی اسی طرح محکوم بہ (جس کا حکم لگایا گیا) اور محکوم علیہ (جس پر حکم لگایا گیا) کا اتحاد بھی ضروری ہے بلکہ ان آٹھ چیزوں میں اتحاد ضروری ہے جنکو صاحب مرقاۃ نے دو شعروں میں بیان کیا ہے۔ ؎

وحدت موضوع و محمول و مکان ۔۔۔ در تناقض ہشت وحدت شرط دان

وحدت شرط و اضافت، جزو و کل قوت و فعل ست در آخر زماں

مصنف رح نے کہا کہ وہ حجتیں جن کا ذکر کیا جا چکا یعنی کتاب اللہ کا وہ حصہ جو احکام کی بنیاد ہے یعنی پانچسو آیات اور سنت رسول کا وہ حصہ جو احکام کی بنیاد ہے یعنی تین ہزار احادیث۔ ان کی ذات میں حقیقۃً کوئی تعارض اور تناقض نہیں ہے کیونکہ کتاب وسنت کی ذات میں تعارض اور تناقض کا پایا جانا عجز کی علامت ہے اس طور پر کہ جس شخص نے کسی چیز پر متناقض دلیل پیش کی یا حکم ایسی دلیل سے ثابت کیا جس کے معارض دوسری دلیل ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ یہ شخص غیر متناقض دلیل لانے سے عاجز ہے اور معارضہ سے سالم دلیل لانے سے قاصر ہے اور اس چیز سے عجز اس بات پر مبنی ہے کہ یہ شخص اشیاء کی حقیقتوں سے جاہل ہے حالانکہ باری عزاسمہ جہل اور عجز سے مبرا اور منزہ ہیں۔ اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپ کی تقریر سے تو معلوم ہوتا ہے کہ کتاب وسنت میں تعارض وتناقض کا متحقق نہ ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی آیات واحادیث میں تعارض ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ کتاب وسنت میں بذاتہ تو کوئی تعارض نہیں ہے۔ تعارض صرف اسلئے ہیکہ ہم لوگ ناسخ اور منسوخ سے لاعلم ہیں اگر ہم کو ناسخ ومنسوخ کا علم ہوجائے تو آیات واحادیث میں کوئی تعارض محسوس نہ ہو اسلئے کہ ایسا ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ایک موقعہ پر ایک حکم دیدیا پھر دوسرے موقعہ پر اس میں رخصت دیدی تو پہلا حکم منسوخ ہوگا اور دوسرا حکم ناسخ ہوگا لیکن ہم کو تاریخ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ ناسخ ومنسوخ کا علم نہیں ہے اس لئے ہم سمجھ بیٹھے کہ ان میں تعارض ہے حالانکہ اصلاً ان میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

وَحُكْمُ الْمُعَارَضَةِ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ اَلْمَصِيْرُ اِلَى السُّنَّةِ وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ اَلْمَصِيْرُ اِلَى الْقِيَاسِ وَاَقْوَالِ الصَّحَابَةِ عَلَى التَّرْتِيْبِ فِى الْحُجَجِ اِنْ اَمْكَنَ لِاَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّا ثَبَتَ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ تَسَاقَطَا لِاِنْدِفَاعِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِالْاُخْرٰى فَيَجِبُ الْمَصِيْرُ اِلٰى مَا بَعْدَهُمَا مِنَ الْحُجَّةِ وَعِنْدَ تَعَذُّرِ الْمَصِيْرِ اِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيْرُ الْاُصُوْلِ كَمَا فِىْ سُؤْرِ الْحِمَارِ لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ وَلَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاهِدًا لِاَنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِنَصْبِ الْحُكْمِ اِبْتِدَاءً قِيْلَ اِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاهِرًا فِى الْاَصْلِ فَلَا يَتَنَجَّسُ بِالتَّعَارُضِ وَلَمْ يَزُلْ بِهِ الْحَدَثُ تَوَجَّبَ ضَمُّ التَّيَمُّمِ اِلَيْهِ وَسُمِّيَ مَشْكُوْكًا

ترجمہ:۔ اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم سنت کی طرف رجوع کرنا ہے اور دو سنتوں کے درمیان (معارضہ کا حکم) قیاس اور اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرنا ہے اسی ترتیب پر جو حجتوں میں (ثابت) ہے اگر ممکن ہو۔ اسلئے کہ تعارض جب دو حجتوں کے درمیان ثابت ہوگیا تو دونوں حجتیں ساقط ہوجائیں گی کیونکہ ان دونوں میں سے

ہر ایک دوسری حجت کی وجہ سے دفع ہو جاتی ہے پس ان دونوں کے مابعد دوسری حجت کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا اور اس کی طرف رجوع کے تعذر کے وقت اصول کو ثابت کرنا واجب ہوگا جیسا کہ سور حمار میں جب دلائل متعارض ہو گئے اور قیاس شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے کہ قیاس ابتداءً تقریر حکم کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو کہا گیا کہ وہ پانی جو سور حمار ہے اصل میں پاک ہی تھا لہذا تعارض کی وجہ سے ناپاک نہ ہوگا اور اسکی وجہ سے حدث زائل نہ ہوگا لہذا اس کے ساتھ تیمم کا ملانا واجب ہوگا اور سور حمار کا نام مشکوک رکھا جائے گا۔

تشریح: مصنف رح نے معارضہ کا حکم پہلے بیان کیا ہے اور رکن اور شرط بعد میں ذکر فرمائے ہیں۔ حالانکہ مناسب یہ تھا کہ پہلے رکن بیان کیا جاتا پھر شرط اور پھر اس کا حکم بیان کیا جاتا جیسا کہ صاحب منار وغیرہ نے کیا ہے لیکن مصنف حسامی کی نظر چونکہ اس بات پر ہے کہ رکن اور شرط کے بیان سے حکم ہی کو بیان کرنا مقصود ہے اسلئے موصوف نے پہلے حکم کو بیان فرمادیا اور کہا کہ اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے اور ان دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ معلوم ہو تو مؤخر واجب العمل ہوگا اور مقدم منسوخ ہونے کی وجہ سے متروک ہوگا اور اگر ان کے نزول کی تاریخ معلوم نہ ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اگر اس سلسلہ میں سنت میں کچھ مل جائے تو فبہا ورنہ اقوال صحابہ اور قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ یہ خیال رہے کہ مصنف حسامی کے نزدیک دو آیتوں کے درمیان تعارض کی صورت میں تیسری آیت کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیونکہ تیسری آیت کی طرف رجوع کرنا ترجیح کا سبب ہوگا اس طور پر کہ یہ تیسری آیت جس آیت کے موافق ہوگی وہ کثرت ادلہ کی وجہ سے راجح ہوگی حالانکہ قرآن پاک میں ایک آیت کو دوسری آیت پر ترجیح دینا جائز نہیں ہے لیکن بعض حضرات سے دو آیتوں کے درمیان تعارض کی صورت میں تیسری آیت کیطرف رجوع کرنا بھی ثابت ہے اور یہ حضرات قرآن پاک میں بھی ترجیح کے قائل ہیں۔

الحاصل مصنف حسامی کے نزدیک اگر دو آیتوں میں تعارض واقع ہو اور دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ معلوم نہ ہو تو سنت رسول کیطرف رجوع کیا جاتا ہے مثلاً ایک جگہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " فاقرؤا ما تیسر من القرآن " اور دوسری جگہ فرمایا ہے " واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا " پہلی آیت کا عموم مقتدی پر قرأت واجب کرتا ہے اور دوسری آیت اس کی نفی کرتی ہے کیونکہ دوسری آیت میں قرأت قرآن کے وقت چپ رہنے اور سننے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ دونوں آیتیں نماز سے متعلق ہیں۔ بہرحال جب پہلی آیت فاقرؤا ما تیسر مقتدی پر قرأت واجب کرتی ہے اور دوسری آیت اسکی نفی کرتی ہے اور تاریخ نزول ہمیں معلوم نہیں ہے تو یہ دونوں آیتیں ساقط ہو جائیں گی یعنی ان میں سے کوئی آیت کسی کے لئے حجت نہ ہوگی اور حدیث کی طرف رجوع کیا جائیگا مثلاً ابو موسیٰ اشعری کی حدیث جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے یہ ہے اذا قرء فانصتوا، جب قرآن پڑھا جائے تو تم اسکو سنو۔ ابن ماجہ میں ابوہریرہ رض سے روایت ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم به فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا، امام اسلئے بنایا گیا تاکہ اسکی اقتداء کی جائے پس جب وہ تکبیر کہے تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم چپ رہو۔ اور ابن ماجہ میں جابر رض سے مروی ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان له امام فقرأة الامام له قرأة جسکے لئے امام ہو تو امام کی قرأت اسکی قرأت ہوگی اور موطا امام محمد میں حضرت جابر رض

کی روایت ہے من صلی خلف الامام فان قراۃ الامام قراۃ لہ، جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام کی قرأت اسکی قرأت ہوگی۔ یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مقتدی پر قراۃ نہیں ہے لہذا اب مقتدی پر فاتحہ کی قرات واجب کرنا کسی طرح درست نہ ہوگا۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ اگر دو سنتوں کے درمیان تعارض واقع ہوجائے تو قیاس اور اقوال صحابہ کیطرف رجوع کیا جائیگا یعنی دو سنتوں کے درمیان تعارض کی صورت میں اولاً قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور ثانیاً اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائیگا اور بعض لوگ اس کا برعکس کہتے ہیں یعنی اولاً اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائیگا اور ثانیاً قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جو چیزیں غیر مدرک بالقیاس ہیں ان میں تو اقوال صحابہ کو مقدم رکھا جائے گا اور جو چیزیں مدرک بالقیاس ہیں ان میں قیاس کو مقدم رکھا جائے گا۔ مصنف کے قول علی الترتیب فی الکل سے مراد یہی ہے کہ جملوں کے درمیان جو ترتیب ثابت ہے اسی ترتیب کے مطابق تقدم، تاخر ہوگا یعنی دو آیتوں کے درمیان تعارض کے وقت سنت کی طرف رجوع ہوگا اور دو سنتوں کے درمیان تعارض کے وقت اقوال صحابہ کی طرف رجوع ہوگا پھر قیاس کی طرف۔ یہ ان کے نزدیک ہے جو اقوال صحابہ کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں اور جو حضرات اس کے عکس کے قائل ہیں ان کے نزدیک پہلے قیاس کی طرف پھر اقوال صحابہ کی طرف رجوع ہوگا مصنفِ حسامی اسی کے قائل ہیں اور اس کی مثال یہ ہے کہ ابوداؤد، شمائل ترمذی اور نسائی میں عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف پڑھی اور ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کئے۔ اور ابوداؤد ہی میں عائشہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتوں میں چار رکوع اور چار سجدے کئے یعنی ہر رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے کئے پس جب ان دونوں حدیثوں میں تعارض واقع ہوگیا تو قیاس کی طرف رجوع کریں گے اور یہ کہیں گے کہ دیگر نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے صلاۃ کسوف میں بھی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہونگے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ مابعد کی حجت کی طرف رجوع اسی وقت ہوگا جبکہ رجوع کرنا ممکن ہوگا ورنہ اگر رجوع ممکن نہ ہو تو رجوع کرنا قطعاً درست نہ ہوگا

لان التعارض سے فاضل مصنف حکم معارضہ کی دلیل بیان فرمارہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب دو حجتوں میں تعارض واقع ہوگیا تو وہ دونوں حجتیں ساقط ہوجائیں گی کیونکہ تعارض کی وجہ سے دونوں حجتیں ایک دوسرے کو دفع کرتی ہیں لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری حجت سے دفع ہوجائے گی اور جب دونوں حجتیں ساقط ہوگئیں تو ان کے علاوہ ایک ایسی تیسری حجت کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا جو ان دونوں متعارض حجتوں کی ہم جنس نہ ہو۔ مثلاً اگر دو آیتوں میں تعارض واقع ہوجائے تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور سنت ان کی ہم جنس بھی نہیں ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر تیسری حجت ان دونوں کی ہم جنس ہوتی تو کثرتِ ادلہ کی وجہ سے ایک آیت دوسری آیت سے راجح ہوجائے گی حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ مصنف حسامی رح کے نزدیک کتاب اللہ میں ترجیح جائز نہیں ہے مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اگر دو آیتوں میں تعارض کی صورت میں تیسری حجت کی طرف رجوع کرنا متعذر ہوجائے اس طور پر کہ دو سنتیں بھی متعارض ہوں اور اقوال صحابہ اور قیاس بھی متعارض ہوں اور اس کے علاوہ کوئی دلیل موجود نہ ہو تو ایسی صورت

میں ہر شے کو اس کی اصل پر ثابت کیا جائیگا یعنی وردِ دلیلین سے پہلے جو حکم تھا اسی کو برقرار رکھا جائیگا مثلاً سورِ حمار میں دلائل متعارض ہیں اس طور پر کہ حضرت جابر رضؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گدھوں کے بچے ہوئے پانی کے بارے میں سوال کیا گیا کہ کیا اس سے وضو کیا جاسکتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا ہاں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سورِ حمار پاک ہے اور انسؓ نے روایت کیا کہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کے گوشت سے منع کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ نجس ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سورِ حمار ناپاک ہے کیونکہ جس کا گوشت ناپاک ہوتا اس کا سور بھی ناپاک ہوتا ہے۔ سورِ حمار میں صحابہ کے اقوال بھی متعارض ہیں اس طور پر کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے کہا کہ سورِ حمار نجس ہے اور ابن عباس رضؓ کہتے تھے کہ جو گدھا چارہ اور بھوسہ کھاتا ہے اس کا سور پاک ہے اس سے وضو کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اور سورِ حمار میں چونکہ قیاس بھی متعارض ہیں اسلئے قیاس بھی ان دلائل میں سے کسی کے لئے مؤید اور شاہد نہیں ہوسکتا ہے قیاس اس طور پر متعارض ہیں کہ سورِ حمار کو اگر اس کے پسینہ پر قیاس کیا جائے تو سورِ حمار پاک ہونا چاہیئے کیونکہ ظاہر الروایۃ کے اعتبار سے گدھے کا پسینہ پاک ہے اور اگر اس کے دودھ پر قیاس کیا جائے تو سورِ حمار ناپاک ہونا چاہیئے۔ کیونکہ گدھی کا دودھ اصح روایت کے مطابق ناپاک ہوتا ہے۔ اور سورِ حمار کو نجس ہونے میں سورِ کلب پر قیاس کرنا بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ حمار کے اندر ضرورت متحقق ہے اور کتے کے اندر کوئی ضرورت نہیں اسی طرح پاک قرار دینے میں سورِ حمار کو سورِ ہرہ پر قیاس کرنا بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ ہرہ کے اندر... حمار کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے۔

..... پس جب حمار میں کتے کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے اور ہرہ کے اندر حمار کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے تو اب اگر سورِ ہرہ پر قیاس کرکے سورِ حمار کی طہارت ثابت کی گئی یا سورِ کلب پر قیاس کرکے سورِ حمار کی نجاست ثابت کی گئی تو قیاس کا یہ اثبات بغیر علتِ مشترکہ کے ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ قیاس بغیر علت کے ابتداءً کسی حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ الغرض جب سورِ حمار کے سلسلہ میں دلائل متعارض ہیں تو سورِ حمار کی اصل اور دلائل وارد ہونے سے پہلے کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا اور سورِ حمار اپنی اصل کے اعتبار سے اور دلائل وارد ہونے سے پہلے پاک تھا لہٰذا دلائل متعارض ہونے کی وجہ سے سورِ حمار ناپاک نہ ہوگا کیونکہ گدھے کا لعاب ملانے کی وجہ سے پانی کی نجاست مشکوک ہوگئی اور اصل کا اعتبار کرتے ہوئے پانی کی طہارت یقینی ہے اور یقین شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا لہٰذا دوسرا پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں سورِ حمار سے وضو کرنا اور طہارت حاصل کرنا واجب ہوگا لیکن اس پانی سے وضو کرنے کی صورت میں حدث کا حدث بھی زائل نہ ہوگا بلکہ حدث زائل کرنے کے لئے وضو کے ساتھ تیمم کا ملانا ضروری ہوگا اور وجہ اسکی یہ ہے کہ آدمی کا محدث ہونا تو یقینی ہے اور پانی کی طہارت مشکوک ہے اور شک کی وجہ سے یقینی چیز زائل نہیں ہوتی ہے لہٰذا اس پانی سے حدث زائل نہ ہوگا بلکہ حدث کو زائل کرنے کے لئے تیمم کا ملانا ضروری ہوگا پس سورِ حمار میں چونکہ دلائل متعارض ہیں اور اس کا حکم مشتبہ ہے اسلئے اس کا نام مشکوک اور بعض نسخوں میں مشکل رکھا گیا ہے۔

وَاَمَّا اِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ لَمْ يَسْقُطَا بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ بَلْ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِاَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهٖ لِاَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةٌ يُعْمَلُ بِهٖ اَصَابَ الْمُجْتَهِدُ الْحَقَّ بِهٖ اَوْ اَخْطَاَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِاَحَدِهِمَا وَهُوَ حُجَّةٌ اِطْمِئْنَانُ قَلْبِهٖ اِلَيْهَا بِنُوْرِ الْفِرَاسَةِ اَوْلٰى مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ

ترجمہ:۔ بہرحال جب دو قیاس کے درمیان تعارض واقع ہوگیا تو تعارض کی وجہ سے وہ دونوں قیاس ساقط نہ ہونگے تاکہ استصحابِ حال پر عمل کرنا واجب ہو بلکہ مجتہد اپنی شہادتِ قلب کے ساتھ دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے کیونکہ قیاس ایسی حجت ہے جسپر عمل کیا جاتا ہے مجتہد اس قیاس کی وجہ سے حق کو پہنچے یا غلطی کرے پس ان دونوں میں سے ایک پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا بہ نسبت حال پر عمل کرنے کے درآنحالیکہ قیاس ایسی حجت ہے جس کی طرف نورِ فراست سے مجتہد کا قلب مطمئن ہوا ہے۔

تشریح:۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ اگر کسی مسئلہ میں دو قیاس آپس میں متعارض ہوجائیں تو تعارض کی وجہ سے ان کو ساقط نہیں کیا جائے گا جیسا کہ نصّین کے درمیان تعارض کی وجہ سے ان کو ساقط کردیا جاتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر تعارض کی وجہ سے دونوں قیاس ساقط ہوگئے تو اس مسئلہ کا حکم دریافت کرنے کے لئے قیاس کے بعد کسی دلیل شرعی کی طرف رجوع کرنا پڑیگا حالانکہ قیاس کے بعد کوئی ایسی شرعی دلیل نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جاسکے سوائے اس کے کہ استصحابِ حال پر عمل کیا جائے۔ استصحابِ حال کہتے ہیں شئ کو اس کی سابقہ حالت پر باقی رکھنا اور استصحاب حال ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو دونوں قیاسات کے ساقط نہ ہونے کا قائل ہونا ضروری ہوگا اور عمل کے حق میں ان دونوں میں سے ہر ایک حجت ہوگا۔ اور مجتہد کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں قیاسوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے لیکن ہمارے نزدیک شہادتِ قلب شرط ہے یعنی تحری اور غور وفکر کے بعد جس پر قلب مطمئن ہوجائے اس پر عمل کرے۔ حضرت امام شافعیؒ شہادتِ قلب کی شرط نہیں لگاتے ہیں بلکہ بغیر تحری اور غور وفکر کے مجتہد کو اختیار دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مسئلہ میں ایک زمانہ میں امام شافعیؒ کے کئی کئی قول ہوجاتے ہیں۔ اور ہمارے اماموں سے اگر کہیں کسی مسئلہ میں دو قول منقول ہوں تو دو زمانوں کے اعتبار سے ہوں گے اور ان میں ایک صحیح اور ایک فاسد ہوگا۔ صاحب حسامی نے دو قیاسوں کے درمیان تعارض کے وقت عدم تساقط اور استصحاب حال کی طرف رجوع نہ کرنے پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قیاس بہرحال حجت ہے مجتہد اپنے اجتہاد میں حق پر ہو یا خطا پر دونوں صورتوں میں قیاس حجت ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ تعارض کی وجہ سے قیاس کا حجت ہونا ساقط نہیں ہوتا ہے اور استصحاب حال ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے اور غیر حجت کے مقابلہ میں حجت پر عمل کرنا بغیر تحری کے بھی اولیٰ ہے لہٰذا استصحاب کی طرف رجوع کرکے استصحاب پر عمل کرنے کی

بہ نسبت قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور جب بغیر تحری کے قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے تو جس وقت نور فراست کے ذریعہ اس کا قلب مطمئن ہو جائے اور تحری کرلے تو قیاس پر عمل کرنا مزید اولیٰ ہوگا اسی وجہ سے کہا گیا ہے قیاسین کے درمیان تعارض کی صورت میں کسی ایک قیاس ہی پر عمل کیا جائے گا استصحاب پر عمل نہ ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ سور جار میں تعارض قیاسات کے وقت استصحاب کی طرف کیوں رجوع کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں ضرورتاً ایسا کیا گیا ہے اور رہا یہ سوال کہ نصین میں تعارض کے وقت کسی ایک نص پر عمل کا اختیار کیوں نہیں دیا گیا وہاں تساقط کا حکم کیوں دیا گیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نصین کے بعد دلیل شرعی یعنی قیاس موجود ہے اس کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے لیکن قیاس کے بعد کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کر لیا جائے۔ اسلئے کہا گیا کہ دونوں قیاس ساقط نہ ہوں گے بلکہ انھیں دونوں میں سے کسی ایک قیاس پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

ثُمَّ التَّعَارُضُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ بِإِيْجَابِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ضِدَّ مَا يُوْجِبُهُ الْأُخْرٰى فِيْ وَقْتٍ وَاحِدٍ فِيْ مَحَلٍّ وَاحِدٍ مَعَ تَسَاوِيْهِمَا فِي الْقُوَّةِ

ترجمہ:۔ پھر تعارض دو حجتوں کے درمیان متحقق ہوگا ان دونوں میں سے ہر ایک کے اسکی ضد کو ثابت کرنے کے ساتھ جسکو دوسری حجت ثابت کرتی ہے وقت واحد اور محل واحد میں باوجودیکہ وہ دونوں قوت میں برابر ہوں۔

تشریح:۔ اس عبارت میں فاضل مصنف نے معارضہ کے رکن اور شرط کو ایک ساتھ ذکر فرمادیا ہے۔ چنانچہ معارضہ کے رکن کیطرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ تعارض ایسی دو حجتوں کے درمیان واقع ہوگا جو قوت میں برابر ہوں ان میں سے ایک کو دوسری حجت پر ذات یا صفت میں کوئی فضیلت حاصل نہ ہو کیونکہ ضعیف قوی کا معارض نہیں ہوتا ہے۔ پس خبر متواتر اور مشہور چونکہ قوت میں برابر نہیں ہیں اسلئے انکے درمیان معارضہ متحقق نہ ہوگا اور اسی وجہ سے خبر مشہور اور خبر واحد کے درمیان معارضہ متحقق نہ ہوگا اسی وجہ سے عام مخصوص منہ البعض اور خاص کے درمیان معارضہ متحقق نہ ہوگا۔ اسی طرح مفسر اور محکم کے درمیان اور عبارت النص اور اشارت النص کے درمیان چونکہ وصف کے اندر مساوات نہیں ہے اسلئے ان کے درمیان بھی معارضہ متحقق نہ ہوگا۔ معارضہ کی شرط کیطرف اشارہ کرتے ہوئے فاضل مصنف نے کہا کہ ان دونوں حجتوں میں سے ایک حجت جس حکم کو ثابت کرتی ہے دوسری حجت اس کی ضد کو ثابت کرتی ہو اور ان دونوں حجتوں کے ثابت کرنے کا وقت بھی ایک ہو اور محل بھی ایک ہو۔ حاصل یہ کہ وقت اور محل متحد ہوں اور حکم متضاد ہو تو معارضہ متحقق ہوگا ورنہ نہیں چنانچہ شراب اباحت دار اسلام میں حجت کی وجہ سے حلال تھی پھر اسکو دوسری حجت کی وجہ سے حرام کر دیا گیا تو ان دونوں حجتوں کے درمیان اتحاد وقت نہ ہونے کی وجہ سے معارضہ متحقق نہ ہوگا اور نکاح کی حلت غیر محرمات میں ایک دلیل اور حجت سے ثابت ہے اور محرمات میں دوسری دلیل سے حرمت ثابت ہے تو محل متحد نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں حجتوں میں معارضہ متحقق نہ ہوگا۔

وَاخْتَلَفَ مَشَائِخُنَا فِي أَنَّ خَبَرَ النَّفْيِ هَلْ يُعَارِضُ خَبَرَ الْإِثْبَاتِ أَمْ لَا وَاخْتَلَفَ عَمَلُ أَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِينَ فِي ذٰلِكَ فَقَدْ رُوِيَ أَنَّ بَرِيرَةَ أُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا عَبْدٌ وَرُوِيَ أَنَّهَا أُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا حُرٌّ مَعَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّهُ كَانَ عَبْدًا فَأَصْحَابُنَا أَخَذُوا بِالْمُثْبِتِ وَرُوِيَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَرُوِيَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ وَاتَّفَقَتِ الرِّوَايَاتُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي الْحِلِّ الْأَصْلِيِّ فَجَعَلَ أَصْحَابُنَا الْعَمَلَ بِالثَّانِي أَوْلَى وَقَالُوا فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ أَنَّ الْجَارِحَ أَوْلَى وَهُوَ الْمُثْبِتُ۔

ترجمہ:۔ اور ہمارے مشائخ نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ خبرِ نفی کیا خبرِ اثبات کے معارض ہوگی یا نہیں اور ہمارے متقدمین اصحاب کا عمل اس بارے میں مختلف ہے چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی اور اس کا شوہر غلام ہے اور روایت کیا گیا کہ بریرہ آزاد کی گئی اور اس کا شوہر آزاد ہے حالانکہ اس پر سب متفق ہیں کہ بریرہ کا شوہر غلام تھا۔ پس ہمارے اصحاب نے مُثبت کو اختیار کیا اور روایت کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہ سے نکاح کیا درآنحالیکہ آپ حلال تھے اور روایت کیا گیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہ سے نکاح کیا درآنحالیکہ آپ محرم تھے اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپ حلِ اصلی میں نہیں تھے پس ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کو اولیٰ قرار دیدیا اور جرح وتعدیل میں ہمارے علماء نے کہا کہ جرح اولیٰ ہے اور وہ مُثبت ہے۔

تشریح:۔ مصنف حسامی نے کہا کہ ہمارے علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ خبرِ نفی کیا خبرِ اثبات کی معارض ہوگی یا نہیں خبرِ اثبات یعنی مُثبت سے مراد یہ ہے کہ وہ اس امرِ زائد کو ثابت کرے جو ماضی میں ثابت نہیں تھا اور نافی یعنی خبرِ نفی سے مراد یہ ہے کہ وہ اس امرِ زائد کی نفی کرے اور اس کو اصل پر باقی رکھے۔ عیسیٰ بن ابان اور معتزلہ میں سے قاضی عبدالجبار کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے کیونکہ عقل، ضبط، عدالت اور اسلام وغیرہ جن چیزوں کے ذریعہ مُثبت کے اندر صدقِ راوی پر استدلال کیا جاتا ہے یہ سب چیزیں نافی کے اندر بھی موجود ہیں اور جب ایسا ہے تو دونوں کی خبروں میں تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کو دور کرنے کے لئے کسی دوسری وجہ سے ترجیح طلب کی جائیگی اور ہمارے علماء میں سے شیخ ابوالحسن کرخی اور اصحاب شافعی رح نے کہا کہ اثبات نفی پر مقدم ہوتا ہے اور اثبات پر عمل کیا جاتا ہے اور نفی کو ترک کیا جاتا ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان حقیقۃً کوئی تعارض نہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مُثبت حقیقت کی خبر دیتا ہے اور نافی ظاہر پر اعتماد کرتا ہے اور حقیقت کی خبر دینے والے کا قول مقدم ہوتا ہے لہٰذا مُثبت کی خبر مقدم ہوگی جیسا کہ جرح وتعدیل میں اگر تعارض ہو جائے تو جارح کا قول معدِّل (تعدیل کرنیوالے) کے قول پر راجح ہوتا ہے کیونکہ جارح حقیقت کی خبر دیتا ہے اور مخبرِ معدِّل، ظاہر پر اعتماد کرتا ہے۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ ہمارے علماء متقدمین (امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد) کا عمل نفی اور اثبات کے تعارض کی

صورت میں مختلف ہے چنانچہ ان حضرات نے بعض صورتوں میں مُثبت پر عمل کیا ہے اور بعض صورتوں میں نافی پر عمل کیا ہے مثلاً خیارِ عتق کے مسئلہ میں یعنی اس مسئلہ میں کہ اگر منکوحہ باندی آزاد کردی گئی اور اس کا شوہر آزاد ہوا تو اس باندی کے لئے خیارِ عتق یعنی فسخ نکاح کا اختیار ثابت ہوگا جیسا کہ شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں یہ اختیار ثابت ہوتا ہے۔ امام شافعی رح اس مسئلہ میں مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں منکوحہ باندی کو خیار حاصل نہیں ہوتا ہے۔ علماء احناف نے اس مسئلہ میں مُثبت پر عمل کیا ہے اور نافی کو ترک کیا ہے اس طور پر کہ عروہ بن زبیرؒ نے عائشہ رض سے روایت کی ہے کہ جب بریرہ کو آزاد کیا گیا تو ان کا شوہر غلام تھا اور اللہ کے رسول نے بریرہ کو خیارِ عتق دیا تھا یہ حدیث نافی ہے کیونکہ اس حدیث میں حریتِ زوج کی نفی کی گئی ہے اور اسکو اسکی سابقہ حالت یعنی عبدیت پر باقی رکھا گیا ہے اور ابراہیم نے اسود سے اور اسود نے عائشہ سے روایت کی ہے کہ بریرہ کا شوہر اسوقت آزاد تھا جس وقت بریرہ کو آزاد کیا گیا پس یہ حدیث چونکہ ایک امر زائد یعنی حریتِ زوج کو ثابت کرتی ہے اسلئے یہ حدیث مُثبت ہوگی۔ اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بریرہ کا شوہر حقیقت میں یعنی عتق سے پہلے غلام تھا اور بعد میں آزاد ہوا ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ کو خیار دیا تھا تو اس وقت وہ غلام تھا یا آزاد ہو چکا تھا۔ امام شافعی رح کہتے ہیں کہ بریرہ کا شوہر اسوقت غلام تھا آزاد نہیں ہوا تھا لہذا امام شافعی رح نے حدیث نافی پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ منکوحہ باندی کو خیارِ عتق صرف اسی صورت میں حاصل ہوگا جبکہ منکوحہ باندی کی آزادی کے وقت اس کا شوہر غلام ہو۔ اور علمائے احناف نے کہا کہ جب بریرہ آزاد ہوئی اور اللہ کے رسول نے ان کو خیارِ عتق دیا تو اس وقت ان کا شوہر آزاد تھا لہذا علمائے احناف نے حدیثِ مُثبت پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ منکوحہ باندی کو اس وقت بھی خیارِ عتق حاصل ہوگا جبکہ منکوحہ باندی کی آزادی کے وقت اس کا شوہر آزاد ہو اور جب شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں منکوحہ باندی کو خیارِ عتق حاصل ہوتا ہے تو شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ خیار حاصل ہوگا اسی وجہ سے علمائے احناف نے کہا کہ اگر منکوحہ باندی آزاد ہوئی تو اس کو خیارِ عتق حاصل ہوگا خواہ اس کا شوہر اسوقت غلام ہو خواہ آزاد ہو۔ بہرحال اس مسئلہ میں علمائے احناف نے مُثبت پر عمل کیا ہے اور وہ مسئلہ جہاں علمائے احناف نے نافی پر عمل کیا ہے یہ ہے کہ اگر کسی محرم نے احرام کی حالت میں کسی عورت سے نکاح کیا تو احناف کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے اگرچہ وطی جائز نہیں ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک نکاح ہی جائز نہیں ہے کیونکہ اس سلسلہ میں دو حدیثیں ہیں ایک حدیث یزید بن اصم کی ہے جس کو مسلم نے روایت کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہ سے نکاح کیا درآں حالیکہ آپ حلال تھے یعنی آپ احرام کھول چکے تھے۔ دوسری حدیث ابن عباس کی ہے جسکو اصحاب ستہ نے روایت کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہ سے نکاح کیا درآں حالیکہ آپ محرم تھے۔ اس پر تو تقریباً سب ہی کا اتفاق ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم میمونہ سے نکاح کرتے وقت حِلّ اصلی یعنی احرام باندھنے سے پہلے کی حالت میں نہیں تھے بلکہ آپ نے احرام باندھا اور پھر اس کے بعد میمونہ سے نکاح کیا مگر اس میں اختلاف ہے کہ آپنے جب میمونہ سے نکاح کیا اسوقت وہ احرام موجود تھا یا احرام کھول دیا گیا تھا۔ تو یزید بن اصم نے روایت کیا کہ آپ اس وقت احرام کھول چکے تھے پس یزید کی یہ روایت مُثبت ہوگی یعنی امر زائد (حل طاری) کو ثابت کرنے والی ہوگی۔ حضرت امام شافعی رح نے اسی پر عمل کرتے ہوئے

فرمایا کہ احرام کی حالت میں نکاح اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ وطی ناجائز ہے اور ابن عباسؓ نے روایت کیا کہ نکاح کے وقت آپ محرم تھے پس ابن عباسؓ کی یہ روایت نافی ہوگی یعنی حل طاری کی نفی کرنیوالی ہوگی ہمارے علمائے احناف نے اسی نافی حدیث پر عمل کو اولیٰ قرار دیا اور کہا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز ہے الغرض حدیثِ مُثبت اور نافی کے درمیان تعارض کی صورت میں ہمارے علماء نے بعض مواقع پر مثبت پر عمل کیا ہے جیسا کہ خیار عتق میں اور بعض مواقع پر حدیثِ نافی پر عمل کیا ہے جیسا کہ نکاحِ محرم میں۔ اسی طرح ہمارے علماء نے کہا کہ اگر جرح اور تعدیل میں تعارض واقع ہوگیا اور شاہدین کا مرکب کرنے والے مزکین میں سے ایک نے کہا کہ یہ گواہ مجروح ہے اور دوسرے مزکی نے خبر دی کہ عادل ہے تو جرح اولیٰ ہوگی کیونکہ جرح مُثبت ہے اور تعدیل نافی ہے اس طور پر کہ جارح گواہ کے اندر ایک امر زائد یعنی فسق کو ثابت کرتا ہے اور معدِّل (تعدیل کرنے والا) اس کی نفی کرتا ہوا امر اصلی یعنی عدالت پر اس کو باقی رکھتا ہے۔ پس جرح و تعدیل میں ہمارے علماء نے مُثبت پر عمل کیا ہے اور نافی کو ترک کر دیا ہے۔

وَالْأَصْلُ فِيْ ذٰلِكَ أَنَّ النَّفْيَ مَتٰى كَانَ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ أَوْ كَانَ مِمَّا يَشْتَبِهُ حَالُهٗ لٰكِنْ عُرِفَ أَنَّ الرَّاوِيَ اِعْتَمَدَ عَلٰى دَلِيْلِ الْمَعْرِفَةِ كَانَ مِثْلَ الْاِثْبَاتِ وَإِلَّا فَلَا فَالنَّفْيُ فِيْ حَدِيْثِ بَرِيْرَةَ رض مِمَّا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِظَاهِرِ الْحَالِ فَلَمْ يُعَارِضِ الْإِثْبَاتَ وَفِيْ حَدِيْثِ مَيْمُوْنَةَ رض مِمَّا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ وَهُوَ هَيْأَةُ الْمُحْرِمِ فَوَقَعَتِ الْمُعَارَضَةُ وَجُعِلَ بِرِوَايَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهٗ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ أَوْلٰى بِرِوَايَةِ يَزِيْدَ بْنِ الْأَصَمِّ لِأَنَّهٗ لَا يَعْدِلُهٗ فِي الضَّبْطِ وَالْإِتْقَانِ وَعِلَّةُ النَّجَاسَةِ وَحِلُّ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ مِثْلُ النَّجَاسَةِ وَالْحُرْمَةِ فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ فِيْهِمَا وَعِنْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ.

ترجمہ:۔ اور اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ نفی جب اس چیز کی جنس سے ہو جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے یا اس میں سے ہو جس کا حال مشتبہ ہوتا ہے لیکن معلوم ہوا کہ راوی نے دلیلِ معرفت پر اعتماد کیا ہے تو نفی اثبات کے مثل ہوگی۔ ورنہ تو نہیں پس نفی حدیثِ بریرہ میں ان چیزوں میں سے ہے جس کو صرف ظاہر حال سے پہچانا جاتا ہے لہٰذا یہ نفی اثبات کے معارض نہ ہوگی۔ اور حدیث میمونہ میں نفی ان چیزوں میں سے ہے جس کو اسکی دلیل سے پہچانا جاتا ہے اور وہ دلیل محرم کی حالت ہے پس معارضہ واقع ہوگیا اور ابن عباس رضؓ کی روایت "انہ تزوجہا وہو محرم" کو یزید بن اصم کی روایت سے اولیٰ قرار دیا کیونکہ یزید بن اصم، ضبط اور اتقان میں ابن عباس کے برابر نہیں ہیں اور پانی کی طہارت اور طعام و مشروب کی حلت اس چیز کی جنس سے ہے جسکو اس کی دلیل سے جانا جاتا ہے جیسے نجاست اور حرمت

پس ان دونوں میں دونوں جزوں میں تعارض واقع ہوگا۔ اور اس وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح: سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر خبرِ نفی اور خبرِ اثبات میں تعارض واقع ہو جائے تو مشائخ احناف اس بارے میں مختلف ہیں چنانچہ شیخ ابوالحسن ان دونوں کے درمیان حقیقی تعارض کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں اثبات نفی پر مقدم ہوگا اور عیسیٰ بن ابان تعارض کے قائل ہیں۔ پھر احنافِ متقدمین، ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، امام محمدؒ کا اس بارے میں عمل بھی مختلف ہے چنانچہ انھوں نے کبھی تو مُثبِت پر عمل کیا ہے اور کبھی نافی پر عمل کیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس بارے میں کوئی ایسا قاعدہ کلیہ ہونا چاہیئے جس سے معلوم ہو جائے کہ فلاں موقعہ پر مُثبِت پر عمل ہوگا اور فلاں موقعہ پر نافی پر عمل ہوگا۔ اس عبارت میں مصنفِ حسامی نے اسی قاعدہ کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ نفی کی تین صورتیں ہیں (۱) نفی ایسی چیز کی جنس سے ہو جسکو اس کی دلیل سے جانا گیا ہو یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو اس استصحاب پر نہ ہو جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے (۲) نفی اس سے ہو جس میں نفی کا حال مشتبہ ہو یعنی یہ بھی احتمال ہو کہ اس نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ یہ نفی استصحاب سے مستفاد ہے۔ (۳) نفی ایسی چیز کی جنس سے ہو جسکو اسکی دلیل سے نہ جانا گیا ہو یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو بلکہ استصحاب پر ہو جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے پس اگر نفی اس چیز کی جنس سے ہو جس کو دلیل سے جانا گیا ہے یعنی نفی کی بنیاد دلیل پر ہو تو اس صورت میں نفی اثبات کے مثل ہوگی یعنی قوت میں دونوں برابر ہوں گے، کیونکہ معتبر دلیل ہوتی ہے نفی اور اثبات کی صورت معتبر نہیں ہوتی۔ الحاصل جب نفی کی بنیاد بھی دلیل پر ہے اور اثبات کی بنیاد بھی دلیل پر ہے تو نفی اور اثبات قوت میں دونوں برابر ہوں گے اور ان دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض دُور کرنے کے لئے وجہ ترجیح طلب کی جائے گی اور اگر نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو تو وہ نفی اثبات کے معارض نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں اثبات تو دلیل پر مبنی ہے اور نفی کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے اور جو چیز دلیل پر مبنی نہ ہو وہ اس کے مقابل اور معارض نہیں ہوتی جو دلیل پر مبنی ہوتی ہے۔ بہرحال اس صورت میں نفی اور اثبات کے درمیان تعارض واقع نہ ہوگا بلکہ اثبات کو نفی پر تقدم حاصل ہوگا، اور اگر نفی مشتبہ الحال ہو یعنی معلوم نہیں کہ اسکی بنیاد دلیل پر ہے یا استصحاب پر ہے تو اس صورت میں مخبر کے حال میں غور کرنا ضروری ہوگا چنانچہ اگر یہ بات ثابت ہوگئی کہ مخبر نے ظاہر حال (استصحاب) پر بنیاد رکھی ہے تو اس کی خبر مقبول نہ ہوگی کیونکہ اس نے ایسی چیز پر اعتماد کیا ہے جو حجت نہیں ہے اور اگر یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس نے دلیلِ معرف کی خبر دی ہے یعنی ایسی دلیل پر اعتماد کیا ہے جو معرفِ نفی کا سبب ہے تو اسکی یہ نفی اثبات کے مانند ہوگی اور دونوں میں تعارض واقع ہوگا اور تعارض دور کرنے کے لئے ترجیح کی ضرورت ہوگی اسی کو مصنفِ حسامی نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ اگر نفی ایسی ہو جسکو دلیل سے جانا گیا ہے یعنی پہلی صورت ہو یا نفی مشتبہ الحال ہو یعنی دوسری صورت ہو مگر راوی اور مخبر کے حال سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اس نے دلیل معرف پر اعتماد کیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں نفی اثبات کے مانند ہوگی اور دونوں میں تعارض ہوگا اور رفع تعارض کے لئے وجہ ترجیح کی ضرورت ہوگی۔ اور اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوں بلکہ تیسری صورت ہو یعنی نفی نہ تو دلیل سے معلوم ہوتی ہو اور نہ نفی کے مشتبہ الحال ہونے کی صورت میں راوی نے دلیل معرف پر اعتماد کیا ہو تو اس صورت میں نفی اثبات کے

مانع نہ ہوگی اور ان دونوں کے درمیان تعارض واقع نہ ہوگا بلکہ اثبات پر عمل ہوگا اور نفی پر عمل متروک ہوگا۔

اس ضابطہ کے بعد احناف متقدمین کے سابقہ اقوال کی وضاحت کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ حدیث بریرہ میں (یعنی عروہ عن عائشہ میں کہ بریرہ آزاد کی گئی اور ان کو اللہ کے رسول نے اختیار دیا حالانکہ ان کا شوہر غلام تھا) نفی ایسی چیز ہے جس کو صرف ظاہر حال (استصحاب) سے جانا جاتا ہے یعنی حریت طاریہ کی نفی کے لئے راوی کے پاس کوئی دلیل موجود نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس نے ظاہر حال پر بنا کی ہے اور وہ یہ کہ بریرہ کا شوہر پہلے سے غلام تھا لہذا اب بھی غلام ہوگا پس یہ نفی اس اثبات کے معارض نہ ہوگی جو ابراہیم عن اسود عن عائشہ میں ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اختیار دیا حالانکہ ان کا شوہر آزاد تھا کیونکہ راوی کا حریت کی خبر دینا کسی دلیل کے بعد ہی ہوگا بہر حال اس مسئلہ میں نفی کی بنیاد چونکہ کسی دلیل پر نہیں ہے بلکہ ظاہر حال پر ہے جو ہمارے نزدیک دلیل نہیں ہے اور اثباتِ حریت کی بنیاد دلیل پر ہے اسلئے یہ نفی اثبات کے معارض نہ ہوگی بلکہ اثبات پر عمل ہوگا اور نفی متروک ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ مکلوم متنفقہ کو خیارِ عتق حاصل ہے خواہ اس کا شوہر آزاد ہو خواہ غلام ہو۔ اور نفی، حدیث میمونہ میں (ابن عباس کی اس روایت میں کہ اللہ کے رسول نے میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا دراں حالیکہ آپ محرم تھے) اس اثبات کے معارض ہوگی جو اثبات یزید بن اصم کی روایت میں ہے یعنی رسول اللہ نے میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا دراں حالیکہ آپ غیر محرم تھے کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں جو حلِ طاری کی نفی کی گئی ہے اسکو دلیل سے پہچانا گیا ہے اس طور پر کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت محرمین کی طرح تھی یعنی نہ آپ سلے ہوئے کپڑوں میں ملبوس تھے اور نہ ناخن کٹواتے تھے اور نہ آپنے بالوں کا حلق یا قصر کرایا تھا یہ تمام باتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کے وقت آپ محرم تھے اور حل طاری یعنی احرام سے نکلنا منتفی تھا۔ الغرض حل طاری کی نفی دلیل سے ثابت ہے اور اثبات یعنی آپکا حلال ہونا اور احرام سے باہر ہونا جیسا کہ یزید کی روایت ہے یہ بھی کسی نہ کسی دلیل پر مبنی ہے اور جب حدیث میمونہ میں نفی اور اثبات دونوں کی بنیاد دلیل پر ہے تو دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض کو دور کرنے کے لئے ترجیح کی ضرورت ہوگی پس احناف متقدمین نے ابن عباس کی روایت تزوجہا وہو محرم کو یزید بن اصم کی روایت تزوجہا وہو حلال پر ترجیح دی اور اسی پر عمل کو اولیٰ قرار دیا کیونکہ یزید بن اصم ضبط اور اتقان میں ابن عباس کے مساوی نہیں ہیں بلکہ ضبط و اتقان میں ابن عباس کو ترجیح حاصل ہے۔ امام زہری نے کہا کہ یزید بن اصم گنوار ہے اور اپنی پنڈلیوں پر پیشاب کرنے والا ہے یعنی اس کو پیشاب کرنے کا بھی سلیقہ نہیں ہے کیا ہم اسکو ابن عباس کے مانند قرار دیدیں گے ہرگز نہیں یعنی یزید کے مقابلہ میں ابن عباس کی حدیث پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ پس اس وجہ ترجیح کی وجہ سے ابن عباس کی حدیثِ نافی پر عمل کیا گیا اور یزید کی حدیثِ مثبت پر عمل کو ترک کر دیا گیا۔

وطہارۃ الماء وحل الطعام سے اسکی نظیر ہے کہ جب نفی مشتبہ الحال ہو مگر یہ معلوم ہو جائے کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو اس صورت میں بھی نفی اور اثبات میں تعارض ہوگا اور تعارض دور کرنے کے لئے وجہ ترجیح تلاش کی جائے گی۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ ایک برتن میں پانی ہے یا کھانا ہے پس ایک شخص نے خبر دی کہ یہ پانی پاک ہے اور یہ کھانا حلال ہے اور دوسرے نے خبر دی کہ یہ پانی نجس ہے اور کھانا حرام ہے پس ان دونوں میں سے مخبر اول کی خبر تو نافی ہے

یعنی اس کی خبر نجاست اور حرمت کی نفی کرتی ہے اور دوسرے مخبر کی خبر نجاست اور حرمت کے لئے مثبت ہے اور دوسرے مخبر کی خبر یعنی مثبت دلیل پر مبنی ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ مخبر نے حرمت اور نجاست کا کوئی سبب دیکھا ہوگا اسی کی بنیاد پر اس نے نجاست اور حرمت کی خبر دی ہے اور مخبر اول کی خبر یعنی نفی کی خبر تو اس کا حال مشتبہ ہے معلوم نہیں کہ راوی اور مخبر نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے اور یہ سمجھتے ہوئے کہ ہر چیز میں پاکی اور حلت اصل ہے پانی کے پاک اور کھانے کے حلال ہونے کی خبر دی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے کسی دلیل کی بنیاد پر یہ خبر دی ہو لہذا اب اس کے حال میں غور و فکر کرنا ضروری ہے پس غور و فکر کرنے کے بعد اگر یہ معلوم ہوا کہ اسکی خبر صرف اس بنیاد پر ہے کہ پانی کے اندر طہارت اصل ہے اور کھانے کے اندر حلت اصل ہے لہذا پانی پاک اور کھانا حلال ہوگا، تو اس کی یہ خبر مقبول نہ ہوگی کیونکہ نفی کی یہ خبر بغیر دلیل کے ہے لہذا یہ خبر نفی، خبر اثبات کے معارض نہ ہوگی بلکہ خبر اثبات یعنی خبر نجاست اور حرمت پر عمل کیا جائے گا اور اگر نفی کی خبر کسی دلیل پر مبنی ہوئی مثلاً ایک آدمی نے نہر سے ایک برتن میں بذات خود پانی لیا اور اس سے بالکل جدا نہیں ہوا یہاں تک کہ اس میں نجاست کے گرنے کا وہم ہو پس اس وقت اس کی یہ خبر یعنی نجاست اور حرمت کی نفی کی خبر، اثبات نجاست اور حرمت کی خبر کے مثل ہوگی یعنی دونوں خبریں قوت میں برابر ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے کے معارض ہونگی اور اس معارضہ کو دور کرنے کے لئے وجہ ترجیح کی ضرورت ہوگی چنانچہ اسوقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی ہم یہ کہیں گے کہ پانی کے اندر طہارت اصل ہے اور کھانے کے اندر حلت اصل ہے لہذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے پانی کو پاک اور کھانے کو حلال قرار دیا جائیگا اور اصل یعنی استصحاب حال اگرچہ دلیل نہیں بن سکتا ہے لیکن مرجح بن سکتا ہے لہذا اصل (استصحاب حال) کو مرجح بنا کر خبر نفی نجاست و حرمت پر عمل کیا جائیگا

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ رَجَّحَ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاتِ لِاَنَّ الْقَلْبَ اِلَيْهِ اَمْيَلُ وَ بِالذُّكُوْرَةِ وَالْحُرِّيَّةِ فِي الْعَدَدِ دُوْنَ الْاِفْرَادِ لِاَنَّ بِهٖ تَتِمُّ الْحُجَّةُ فِي الْعَدَدِ وَاسْتَدَلَّ بِمَسَائِلِ الْمَاءِ اِلَّا اَنَّ هٰذَا مَتْرُوْكٌ بِاِجْمَاعِ السَّلَفِ

ترجمہ :۔ اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے رواۃ کے عدد کی کثرت کے ساتھ ترجیح دی ہے کیونکہ دل اسکی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے اور ذکورۃ اور حریت کے ساتھ عدد میں ترجیح دی ہے نہ کہ افراد میں کیونکہ اس سے عدد میں حجت تام ہوتی ہے اور پانی کے مسائل سے استدلال کیا ہے مگر یہ باجماع سلف متروک ہے۔

تشریح :۔ مصنف رح نے کہا کہ ہمارے علماء میں سے عبداللہ جرجانی اور ایک روایت کے مطابق ابوالحسن کرخی اور اکثر اصحاب شافعی رح دو متعارض خبروں میں ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کے لئے راویوں کی کثرت کا اعتبار کرتے ہیں یعنی جس خبر کے راوی زیادہ ہوں گے وہ خبر راجح ہوگی اور جس کے راوی کم ہوں گے وہ خبر مرجوح ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اکثر کا قول کثیر کے قول سے اقوی ہوتا ہے اور کثیر کا قول قلیل کے قول سے اقوی ہوتا ہے اور انسان کا دل اقوی کی

طرف زیادہ مائل ہوتا ہے لہذا جس خبر کے رُوات زیادہ ہوں گے اس خبر کو ترجیح دی جائے گی مثلاً اگر ایک خبر کے رواۃ تین ہوں اور اس کے معارض دوسری خبر کے رواۃ چار ہوں تو چار والی روایت اور خبر دوسری خبر پر راجح ہوگی۔ اسی طرح ان حضرات نے ذکورت اور حریت کی وجہ سے بھی خبر کو ترجیح دی ہے بشرطیکہ ذکورت اور حریت عدد میں ثابت ہو نہ کہ افراد میں یعنی وصف ذکورت اور حریت اگر عدد میں ثابت ہوگا تو ترجیح کے سلسلہ میں اس کا اعتبار ہوگا اور اگر افراد میں ثابت ہوگا تو ترجیح میں اس کا اعتبار نہ ہوگا چنانچہ دو متعارض خبروں میں سے اگر ایک کے راوی دو مرد ہوں اور دوسری کے راوی دو عورتیں ہوں تو دو مردوں کی خبر کو دو عورتوں کی خبر پر ترجیح حاصل ہوگی اسی طرح اگر ایک خبر کے راوی دو آزاد ہوں اور دوسری کے راوی دو غلام ہوں تو حرین کی خبر عبدین کی خبر سے راجح ہوگی لیکن حر واحد کی خبر عبد واحد کی خبر سے راجح نہ ہوگی اور اسی طرح مرد واحد کی خبر امرأۃ واحدہ کی خبر سے راجح نہیں ہوگی دلیل اسکی یہ ہے کہ وصف ذکورت اور حریت کے ساتھ عدد کے اندر تو حجت تام ہوتی ہے لیکن افراد کے اندر حجت تام نہیں ہوتی۔ یعنی خبر کا نصاب دو ہے پس اگر ایک خبر کے راویوں میں ذکورت اور حریت پائے گئے تو وہ خبر اس خبر پر راجح ہوگی جس کے راویوں میں یہ اوصاف نہ ہوں۔ لیکن جب دونوں خبروں کا راوی ایک ایک ہوگا تو ان میں نصاب خبر یعنی عدد مفقود ہے اور جب نصاب خبر مفقود ہے تو ان دونوں میں سے کوئی بھی حجت نہ ہوگی اور جب ان میں سے کوئی بھی حجت نہیں ہے تو حر واحد کی خبر عبد واحد سے اور مرد واحد کی خبر امرأۃ واحدہ سے راجح نہ ہوگی۔

مصنف کہتے ہیں کہ جن حضرات نے کثرتِ رُواۃ اور ذکورت اور حریت کی وجہ سے ترجیح دی ہے انھوں نے پانی کے مسائل سے استدلال کیا ہے یعنی امام محمد رح نے مبسوط کے کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ اگر ایک آدمی نے پانی کی طہارت اور کھانے کی حلت کی خبر دی اور دو نے پانی کی نجاست اور کھانے کی حرمت کی خبر دی تو دو کی خبر ایک کی خبر سے راجح ہوگی۔ اسی طرح اگر دو آزاد آدمیوں نے پانی کی طہارت اور کھانے کی حلت کی خبر دی اور دو غلاموں نے نجاست اور حرمت کی خبر دی تو حرین کی خبر عبدین کی خبر سے راجح ہوگی اور اگر دو مردوں نے طہارت اور حلت کی خبر دی اور دو عورتوں نے نجاست اور حرمت کی خبر دی تو مردوں کی خبر راجح ہوگی۔ پس جب پانی اور کھانے کے مسائل میں روات کی کثرت اور وصف ذکورت اور حریت کو مرجح قرار دیا گیا ہے تو اخبار و احادیث میں بھی یہ چیزیں مرجح ہونگی۔ مصنف رح کہتے ہیں کہ مذکورہ چیزوں کو وجہ ترجیح قرار دینا باجماع سلف متروک ہے یعنی سلف سے ضبط اور اتقان کی زیادتی اور ثقہ ہونے کی زیادتی سے ترجیح دینا تو ثابت ہے لیکن کثرتِ روات، ذکورت اور حریت کی وجہ سے ترجیح دینا ثابت نہیں ہے۔

فَصْلٌ وَهٰذِهِ الْحُجَجُ بِجُمْلَتِهَا تَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَهٰذَا

بَابُ الْبَيَانِ

وَهُوَ عَلٰى خَمْسَةِ أَوْجُهٍ بَيَانُ تَقْرِيرٍ وَبَيَانُ تَفْسِيرٍ وَبَيَانُ تَغْيِيرٍ وَبَيَانُ تَبْدِيلٍ وَبَيَانُ ضَرُورَةٍ أَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيرِ فَهُوَ تَوْكِيدُ الْكَلَامِ

بِمَا يَقْطَعُ اِحْتِمَالَ الْمَجَازِ اَوِ الْخُصُوْصِ فَبَيِّنٌ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا بِالْاِتِّفَاقِ وَكَذٰلِكَ بَيَانُ التَّفْسِيْرِ وَهُوَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ.

ترجمہ:۔ فصل اور یہ مجتبیں اپنے جملہ اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ بیان کا باب ہے اور بیان پانچ قسموں پر ہے بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیان تبدیل، بیان ضرورت۔ بہرحال بیان تقریر تو وہ کلام کو ایسی چیز کے ساتھ مؤکد کرنا ہے جو مجاز یا خصوص کے احتمال کو قطع کردے پس بیانِ تقریر بالاتفاق موصولاً اور مفصولاً درست ہوگا۔ اور ایسے ہی بیان تفسیر اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح نے کہا کہ یہ مجتبیں یعنی کتاب اور سنت جن کا بیان گذر چکا ہے خاص عام وغیرہ اپنے تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں۔ یعنی کتاب اللہ، محکم کے علاوہ خاص و عام وغیرہ اپنے تمام اقسام کے ساتھ اور سنت، متواتر، مشہور، احاد وغیرہ اپنے تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں یعنی دونوں اس بات کا احتمال رکھتی ہیں کہ ان کو بیان لاحق ہو اور متکلم ان کو بیان کرے۔ اسی کو ذکر کرنے کے لئے مصنف حسامی نے کہا کہ یہ بیان کا باب ہے۔ بیان کے لغوی معنی اظہار کے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "علمہ البیان" اسکو اظہار کی تعلیم دی، "ھذا بیان للناس" یہ لوگوں کے لئے اظہار ہے "ثم ان علینا بیانہ" پھر ہم پر اظہار واجب ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔ "ان من البیان لسحرا" بعض اظہار بھی جادو ہوتا ہے۔ ان نصوص میں بیان اظہار کے معنی میں ہے اور کبھی لفظ بیان ظہور کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "بان لی معنی ھذا الکلام بیانا" میرے لئے اس کلام کا معنی ظاہر ہے الغرض لفظ بیان متعدی اور غیر متعدی دونوں طرح مستعمل ہوتا ہے اور اصول فقہ کی اصطلاح میں بیان کہتے ہیں مخاطب کے سامنے مراد ظاہر کرنا یا مخاطب کے سامنے مراد کا ظاہر ہونا اور صاحب نامی اور صاحب التعلیق الحسامی نے کہا کہ بیان اس امر کا نام ہے جو تعریف اور اعلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے یا اس چیز کا نام ہے جس سے علم حاصل ہوتا ہے۔ پس یہاں تین چیزیں ہوئیں (۱) اعلام اور تبیین (۲) وہ دلیل جس سے اعلام حاصل ہوگا (۳) وہ علم جو دلیل سے حاصل ہوگا۔ پس جن حضرات کی نظر اول پر پڑی انھوں نے کہا کہ بیان اعلام اور تبیین یعنی مقصود کو واضح کرنے کا نام ہے اور جن کی نظر ثانی پر پڑی انھوں نے کہا کہ بیان اس دلیل کا نام ہے جس سے اعلام حاصل ہوتا ہے اور جن کی نظر ثالث پر پڑی انھوں نے کہا کہ بیان اس علم کا نام ہے جو علم دلیل سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ بیان جس طرح قول سے ہوتا ہے فعل سے بھی ہوتا ہے بعض متکلمین نے کہا کہ بیان صرف قول سے ہوتا ہے فعل سے نہیں ہوتا کیونکہ فعل طویل ہوتا ہے پس فعل کے طویل ہونے کی وجہ سے بیان موخر ہو جائے گا حالانکہ ان حضرات کے نزدیک وصل شرط ہے لیکن ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز اور حج کو فعل سے بیان فرمایا اور فرمایا "صلوا کما رأیتمونی أصلی" جس طرح مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تم بھی پڑھو۔ "خذوا عنی مناسککم" مجھ سے مناسک حج لے لو۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بیان نام ہے مراد ظاہر کرنے کا اور مراد کا اظہار کبھی قول کے مقابلہ میں فعل سے زیادہ ہوتا ہے بہرحال قول کی طرح فعل بھی بیان واقع ہوتا ہے۔

مصنف حسامی نے کہا کہ بیان کی پانچ قسمیں ہیں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغیر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت۔ اول کی چار قسموں میں بیان کی اضافت ایسی ہے جیسے جنس اپنی نوع کی طرف مضاف ہوتی ہے جیسے علم نحو میں علم جنس ہے اور نحو اسکی ایک نوع ہے اسی طرح بیان جنس ہے اور تقریر، تفسیر، تغیر اور تبدیل اسکی انواع ہیں اور پانچویں قسم اضافۃ الشئی الی سببہ کے قبیل سے ہے یعنی وہ بیان جو ضرورت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے ان پانچوں قسموں کے درمیان وجہ حصر بیان کی ہے اور فرمایا ہے کہ بیان منطوق ہوگا یا غیر منطوق ہوگا اگر ثانی ہے تو اسکو بیان ضرورت کہتے ہیں اور اگر اول ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں بیان یا تو تغیر کیساتھ ہوگا یا بغیر تغیر کے ہوگا اگر اول ہے تو اسکو بیان تغیر کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو کلام کے معنی معلوم ہونگے یا مجہول ہونگے اگر اول ہے تو بیان تقریر ہوگا اور اگر ثانی ہے تو بیان تفسیر ہوگا۔ مصنف نے سب سے پہلے بیان تقریر کی تعریف کی ہے۔ بیان تقریر کا نام بیان تقریر اسوجہ سے رکھا گیا کہ ظاہر کلام جس کا تقاضہ کرتا ہے یہ بیان اس کے لئے مقرر اور مؤکد ہوتا ہے اور بیان تقریر کلام کو ایسی چیز کے ساتھ مؤکد کر دینے کا نام ہے جو مجاز یا خصوص کے احتمال کو منقطع کر دے اول کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے " ولا طائر یطیر بجناحیہ۔ اسلئے کہ لفظ طائر مجاز کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ تیز رفتار شخص مراد لیا جائے جیسا کہ قاصد اور ڈاکیہ کو مجازاً طائر کہا جاتا ہے پس جب طائر کے بعد یطیر بجناحیہ فرمایا تو یہ احتمال منقطع ہوگیا اور حقیقت یعنی پرندے کے معنی مؤکد ہوگئے اور ثانی کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے " فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون " کیونکہ لفظ ملائکہ اگرچہ جمع ہے لیکن اس میں خصوص کا احتمال ..... ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو لیکن جب کلہم اجمعون ... کہا تو اس سے یہ احتمال منقطع ہوگیا اور عموم مؤکد ہوگیا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بیان تقریر موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست ہے۔ کیونکہ بیان تقریر حکم سابق کو پختہ اور مضبوط کرتا ہے لہذا اس کا جس طرح موصولا واقع ہونا جائز ہے اسی طرح اس کا مفصولاً واقع ہونا بھی جائز ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ احناف اور شوافع کے نزدیک بیان تفسیر کا بھی موصولا اور مفصولاً دونوں طرح واقع ہونا جائز ہے اگرچہ اکثر معتزلہ، حنابلہ اور بعض شوافع مخالف ہیں اور ان کے نزدیک بیان تفسیر کا مفصولاً واقع ہونا جائز نہیں ہے۔ بیان تفسیر اس چیز کے بیان کو کہتے ہیں جس میں خفاء ہو جیسے مجمل، مشترک، مشکل اور خفی۔ یعنی مجمل وغیرہ کے خفاء کو جس بیان سے دور کر دیا جائیگا اس بیان کو بیان تفسیر کہتے ہیں۔ مثلاً " اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ " مجمل ہے لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اسکو بیان لاحق ہوا چنانچہ آپ نے ارکان صلوٰۃ اور مقدار زکوٰۃ کو تفصیل کے ساتھ واضح فرما دیا اور ثلثۃ قروء میں لفظ قروء حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان فرما کر بتلا دیا کہ قرء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر کیونکہ جب باندی کی عدت میں حیض معتبر ہے تو آزاد کی عدت میں بھی حیض معتبر ہوگا اسلئے کہ عدت کے سلسلہ میں آزاد اور باندی دونوں برابر ہیں۔

وَاَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيْرِ نَحْوُ التَّعْلِيْقِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَاِنَّمَا يَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ وَاخْتُلِفَ فِيْ خُصُوْصِ الْعُمُوْمِ فَعِنْدَنَا لَا يَقَعُ مُتَرَاخِيًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجُوْزُ

فِيهِ التَّرَاخِي وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى أَنَّ الْعُمُومَ مِثْلُ الْخُصُوصِ عِنْدَنَا فِي إِيجَابِ الْحُكْمِ قَطْعًا وَبَعْدَ الْخُصُوصِ لَا يَبْقَى الْقَطْعُ فَكَانَ تَغْيِيرًا مِنَ الْقَطْعِ إِلَى الِاحْتِمَالِ فَتَقَيَّدَ بِشَرْطِ الْوَصْلِ

ترجمہ:۔ بہرحال بیانِ تغییر جیسے تعلیق بالشرط اور استثناء تو وہ وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتا ہے اور عام کو خاص کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ ہمارے نزدیک یہ تخصیص متراخیاً واقع نہ ہوگی اور امام شافعی رح کے نزدیک اس میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ حکم کو قطعی طور پر واجب کرنے میں ہمارے نزدیک عموم، خصوص کے مانند ہے اور خصوص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہتی ہے پس عام کو خاص کرنا قطع سے احتمال کی طرف تغیر ہوگا لہٰذا یہ تخصیص شرط وصل کے ساتھ مقید ہوگی۔

تشریح:۔ مصنف رح نے بیان تغییر کی دو مثالیں ذکر کی ہیں ایک تعلیق بالشرط دوم استثناء تعلیق بالشرط بیان تغییر اسلئے ہے کہ مثلاً انتِ طالق ان دخلتِ الدار میں ان دخلتِ الدار ماقبل کے کلام کے لئے مغیر ہے اس طور پر کہ اگر شوہر انتِ طالق کے بعد ان دخلتِ الدار نہ کہتا تو عورت پر طلاق منجز یعنی فوری طلاق واقع ہوجاتی لیکن جب ان دخلتِ الدار کہدیا گیا تو یہ طلاق تنجیز سے تعلیق کی طرف متغیر ہوگئی۔ اور استثناء بیان تغییر اسلئے ہے کہ مثلاً اگر کسی نے کہا "لہٗ علیّ الف درہم إلا مائۃ" تو الا مائۃ ماقبل کے کلام کو متغیر کردیتا ہے اس طور پر کہ استثناء یعنی الا مائۃ اگر نہ کہا جاتا تو مُقِر پر ایک ہزار درہم واجب ہوتے لیکن جب الا مائۃ کہدیا گیا تو اس نے ماقبل کے حکم کو بدل ڈالا اور یہ واضح کردیا کہ مقر پر ایک ہزار درہم واجب نہیں ہیں بلکہ نو سو درہم واجب ہیں۔ بہرحال تعلیق بالشرط اور استثناء دونوں بیان تغییر ہیں اور بیانِ تغییر اگر مستقل ہو تو اس کا حکم دوسرا ہے لیکن اگر بیان تغییر غیر مستقل ہو جیسے تعلیق اور استثناء تو یہ وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتا ہے یعنی عرف میں اس کو متصل شمار کیا جائے چنانچہ اگر متکلم نے استثناء یا ذکرِ شرط سے پہلے سانس لیا یا اس کو کھانسی آگئی تو اس کو وصل ہی شمار کیا جائے گا انفصال شمار نہ کیا جائیگا اور ان دونوں کے لئے وصل کی شرط اسلئے لگائی ہے کہ شرط اور استثناء کلام غیر مستقل ہے اور کلام غیر مستقل بغیر ماقبل کے ساتھ ملے مفید معنیٰ نہیں ہوتا ہے اسلئے ان دونوں کا ماقبل کے ساتھ وصل ضروری ہے جمہور علماء کا یہی مذہب ہے۔ حضرت ابن عباس کا مذہب یہ ہے کہ استثناء اور تعلیق کا ماقبل کے ساتھ وصل شرط نہیں ہے بلکہ اگر ماقبل سے ان کا فصل کردیا گیا تب بھی درست ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا۔ میں قریش سے غزوہ کروں گا پھر ایک سال کے بعد کہا ان شاء اللہ ایک سال کے بعد ان شاء اللہ کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ استثناء منفصلاً بھی درست ہے۔ جمہور علماء کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام ترمذی نے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حلف علیٰ یمین فرأیٰ غیرہا خیراً منہا فلیکفر عن یمینہ ولیفعل۔ اگر کسی شخص نے کوئی قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو بہتر سمجھا تو وہ اپنی

قسم کا کفارہ دے اور اس بہتر کام کو کر ڈالے اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالف کے چھٹکارہ پانے کے لئے کفارہ کو متعین کر دیا ہے ... اگر استثناء منفصلا درست ہوتا تو آپ یوں فرماتے " فلیستثن ولیات بالذی ہو خیر منہا یعنی اگر کسی نے قسم کھائی اور اس کے علاوہ کو بہتر سمجھا تو استثناء کر دے یعنی ان شاء اللہ کہدے اور اس بہتر کو کر ڈالے کیونکہ استثناء سے قسم ہی منعقد نہ ہوگی اور جب قسم منعقد نہ ہوگی تو اس پر کفارہ بھی واجب نہ ہوگا لیکن آپ نے ایسا نہیں فرمایا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ استثنا منفصلاً درست نہیں ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر استثناء کو منفصلاً درست قرار دیدیا جائے تو بیع، شراء، طلاق اور عتاق وغیرہ عقود باطل ہو جائیں گے اس طور پر کہ ایجاب وقبول کے بعد اگر کوئی عاقد انعقاد نہ چاہے گا تو وہ انشاء اللہ کہدیا کرے گا اور انشاء اللہ کہنے کی وجہ سے عقد موقوف ہو جایا کرے گا پس عقود کو باطل ہونے سے بچانے کے لئے بھی منفصلاً استثناء کو درست قرار نہیں دیا گیا ہے۔

مصنف حسامی نے کہا کہ وہ عام جس میں ابھی تک کوئی تخصیص نہیں کیگئی ہے بلکہ پہلی ہی بار تخصیص کرنا ہے تو اس ابتدائی تخصیص میں اختلاف ہے چنانچہ ہمارے نزدیک یہ تخصیص موصولاً تو جائز ہوگی متراخیاً اور مفصولاً جائز نہ ہوگی البتہ اکثر اصحاب شافعی اور اشعریہ اور عام مفسرین کے نزدیک اس میں تراخی جائز ہے یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ عام تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے یا ظنی سو اس بارے میں ہم علمائے احناف کا مذہب یہ ہے کہ تخصیص سے پہلے عام اسی طرح قطعیت حکم کا فائدہ دیتا ہے جس طرح خاص قطعیتِ حکم کا فائدہ دیتا ہے اور تخصیص کے بعد عام قطعی نہیں رہتا ہے بلکہ ظنی ہو جاتا ہے اور اکثر اصحاب شافعی، اشعریہ اور عام مفسرین کے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی ظنی ہوتا ہے پس جب ہمارے نزدیک عام تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد ظنی ہوتا ہے تو یہ تخصیص ہمارے نزدیک بیان تغیر ہوئی یعنی قطعیت سے ظنیت کی طرف متغیر کرنے والی ہوئی اور بیان تغیر میں وصل شرط ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے لہذا یہ تخصیص بھی وصل کی شرط کے ساتھ مقید ہوگی یعنی تخصیص اگر موصولاً ہے تب تو صحیح ہے اور اگر مفصولاً ہے تو صحیح نہ ہوگا۔ اور اکثر اصحاب شافعی کے نزدیک عام چونکہ تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی ظنی ہوتا ہے اسلئے ان کے نزدیک یہ تخصیص بیان تقریر ہوگی اور بیان تقریر کے بارے میں پہلے گذر چکا ہے کہ وہ موصولا اور مفصولاً دونوں طرح صحیح ہوتا ہے لہذا یہ تخصیص بھی موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح صحیح ہوگی۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ اختلاف اس عام میں ہے جس میں ابتداء تخصیص کی جائے ورنہ وہ عام جس میں اولاً تخصیص کر لی گئی ہو تو اس میں اگر ثانیاً تخصیص کی جائے تو وہ ہمارے نزدیک بھی متراخیاً اور مفصولاً جائز ہے۔ کیونکہ ایک بار تخصیص کے بعد عام ظنی ہو جاتا ہے لہذا دوسری بار تخصیص سے پہلے بھی عام ظنی ہوگا اور تخصیص کے بعد بھی ظنی ہوگا اور اس صورت میں تخصیص بیان تغیر نہ ہوگی بلکہ بیان تقریر ہوگی اور بیان تقریر مفصولاً جائز ہوتا ہے لہذا تخصیص ثانی بھی مفصولاً جائز ہوگی۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ عُلَمَاؤُنَا فِيْمَنْ اَوْصٰى بِخَاتَمِهٖ لِاِنْسَانٍ وَبِالْفَصِّ مِنْهُ لِاٰخَرَ مَوْصُوْلًا اِنَّ الثَّانِيَ يَكُوْنُ خُصُوْمًا لِلْاَوَّلِ وَيَكُوْنُ الْفَصُّ لِلثَّانِيْ وَاِنْ فَصَلَ

لَمْ يَكُنْ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ بَلْ صَارَ مُعَارِضًا فَيَكُوْنُ الْنَقْضُ بَيْنَهُمَا

ترجمہ:- اور اسی بنا پر ہمارے علماء نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے اپنی انگوٹھی کی ایک انسان کے لئے وصیت کی اور اسی انگوٹھی کے نگ کی دوسرے کے لئے موصولاً وصیت کی تو کلام ثانی اول کے لئے تخصیص ہوگا اور نگ دوسرے موصیٰ لہ کے لئے ہوگا اور اگر کلام ثانی کو اول سے جدا کر دیا تو کلام ثانی اول کے لئے تخصیص نہ ہوگا بلکہ معارض ہو جائے گا اور نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

تشریح:- سابق میں بیان کردہ اصول کہ اگر عام میں ابتداءً تخصیص لگی ہو تو ہمارے نزدیک اس تخصیص کا کلام اول کے ساتھ موصول ہونا شرط ہے اس میں تراخی جائز نہیں ہے۔ اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک شخص کے لئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور پھر متصلاً اس کے نگ کی دوسرے کے لئے وصیت کی تو یہ دوسری وصیت یعنی نگ کی وصیت، پہلی وصیت یعنی انگوٹھی کی وصیت کے لئے تخصیص ہوگی۔ حاصل یہ کہ انگوٹھی چونکہ حلقہ اور نگ کو شامل ہے اسلئے انگوٹھی عام کے مرتبہ میں ہوگی اور جب ایک آدمی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور متصلاً ہی یہ کہا کہ نگ فلاں دوسرے کے لئے ہے تو اتصال کی وجہ سے دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے مخصص ہوگی اور حلقہ موصیٰ لہ اول کے لئے ہوگا اور نگ موصیٰ لہ ثانی کے لئے ہوگا۔ لیکن جب دوسری وصیت پہلی وصیت کے ساتھ موصولاً ذکر نہیں کی گئی بلکہ منفصولاً ذکر کی گئی تو دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے مخصص نہ ہوگی بلکہ پہلی وصیت کی وجہ سے حلقہ اور نگ دونوں موصیٰ لہ اول کے لئے ہوں گے اور دوسری وصیت کی وجہ سے نگ موصیٰ لہ ثانی کے لئے ہوگا اور نگ کے سلسلہ میں دوسری وصیت پہلی وصیت کے معارض ہوگی اور اس تعارض کی وجہ سے نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا اور حلقہ کے سلسلہ میں چونکہ کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے حلقہ صرف موصیٰ لہ اول کے لئے ہوگا۔

وَاخْتَلَفُوْا فِيْ كَيْفِيَّةِ عَمَلِ الْاِسْتِثْنَاءِ اَيْضًا قَالَ اَصْحَابُنَا الْاِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ التَّكَلُّمَ بِحُكْمِهِ بَعْدَهُ اَيِ الْمُسْتَثْنٰى فَيَكُوْنُ تَكَلُّمًا بِالْبَاقِيْ بَعْدَهُ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح اَلْاِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ الْحُكْمَ بِطَرِيْقِ الْمُعَارَضَةِ بِمَنْزِلَةِ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ كَمَا اخْتَلَفُوْا فِي التَّعْلِيْقِ بِالشَّرْطِ عَلٰى مَا سَبَقَ فَصَارَ عِنْدَنَا تَقْرِيْرُ قَوْلِهٖ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ وَهُوَ الْاِبَانَةُ لَهٗ عَلَيَّ بِسُكُوْتِهٖ وَعِنْدَهٗ اَلْاِبَانَةُ اِنَّمَا ثَبَتَتْ عَلٰى

ترجمہ:- اور استثناء کے عمل کی کیفیت میں بھی علماء نے اختلاف کیا ہے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ استثناء مستثنیٰ کی مقدار اس کے حکم کے ساتھ تکلم کو منع کرتا ہے پس استثناء کے بعد باقی کا تکلم ہوگا اور امام شافعی رح نے کہا کہ استثناء دلیل خصوص کے مرتبہ میں بطریق معارضہ حکم کو منع کرتا ہے جیسا کہ سابقہ بیان کے مطابق تعلیق بالشرط میں اختلاف کیا ہے پس ہمارے نزدیک

قائل کے قول لفلانٍ علیّ الف ودرہم الاماتہ کی تقریر یہ ہوگی کہ اس کے لئے مجھ پر نو سو درہم ہیں اور امام شافعی رح کے نزدیک سوائے ایک سو کے کچھ بھی مجھ پر نہیں ہیں۔

تشریح:۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ جس طرح عام کی تخصیص میں ہمارے اور طوائف کے درمیان اختلاف ہے اسی طرح استثناء کے عمل کی کیفیت میں بھی اختلاف ہے چنانچہ علماء احناف کے نزدیک استثناء مستثنیٰ کی مقدار اس کے حکم کے ساتھ تکلم کو منع کرتا ہے یعنی استثناء کے بعد ایسا ہو جائے گا گویا متکلم نے مستثنیٰ کا تکلم ہی نہیں کیا ہے اور جب مستثنیٰ کا تکلم نہیں کیا گیا تو مستثنیٰ میں حکم بھی معدوم ہو جائے گا۔ الحاصل احناف کے نزدیک استثناء تکلم بالباقی کا نام ہے یعنی استثناء کرنے کے بعد جو باقی رہ گیا اس کے تکلم کا نام استثناء ہے۔ حضرت امام شافعی رح نے فرمایا کہ استثناء تکلم کو منع نہیں کرتا ہے بلکہ بطریق معارضہ حکم کو منع کرتا ہے یعنی امام شافعی کے نزدیک معارض کی وجہ سے مستثنیٰ میں حکم ثابت نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ صدر کلام یعنی استثناء سے پہلے کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مجموعہ مراد ہے اور آخر کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ کی مقدار مراد نہیں ہے پس مستثنیٰ کی مقدار میں اول کلام اور آخر کلام متعارض ہو جائیں گے اور اس تعارض کو دور کرنے کے لئے مستثنیٰ کی مقدار کو مراد ہونے سے خارج کر دیا جائیگا جیسا کہ دلیل خصوص یعنی مخصص مقدار مخصوص میں بطریق معارضہ حکم کو منع کرتا ہے صاحب کتاب کہتے ہیں کہ اصل اختلاف تعلیق بالشرط میں ہے یعنی جسطرح تعلیق بالشرط ہمارے نزدیک کلام کو ایقاع ہونے سے خارج کر دیتا ہے اور ایسا کر دیتا ہے گویا کلام نہیں کیا اسی طرح استثناء تکلم کو منع کرتا ہے اور ایسا کر دیتا ہے گویا مستثنیٰ کی مقدار کا تکلم نہیں کیا ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک تعلیق بالشرط کلام کو ایقاع ہونے سے خارج نہیں کرتا ہے بلکہ اسکے وقوع کو منع کرتا ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک استثناء تکلم کے لئے مانع نہیں ہوتا بلکہ حکم کے لئے مانع ہوتا ہے۔ پس اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے لئے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں مگر ایک سو، تو ہمارے نزدیک اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مقر نے ابتداءً ہی نو سو کا اقرار کیا ہے اور وہ ایک سو جس کا استثناء کیا ہے گویا اس کا تکلم ہی نہیں کیا ہے۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک مطلب یہ ہوگا کہ اقرار تو ایک ہزار کا کیا گیا ہے لیکن تعارض کی وجہ سے ایک سو درہم کا وجوب نہیں ہوگا یعنی اول کلام لہ علیّ الف نے اس بات کا فائدہ دیا ہے کہ اس نے نو سو کے ساتھ ایک سو کا بھی اقرار کیا ہے لیکن آخر کلام یعنی الا مائۃ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ اس پر ایک سو درہم لازم نہیں ہیں پس ایک سو درہم جس میں تعارض ہے اس کو واجب ہونے سے خارج کر دیا گیا اور صرف نو سو واجب کئے گئے۔

وَعَلٰى هٰذَا اعْتَبَرَ صَدْرَ الْكَلَامِ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَلَمًا فِي الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ إِلَّا أَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ عَارَضَهُ فِي الْكَيْلِ خَاصَّةً فَبَقِيَ عَامًّا فِيْمَا وَرَاءَهُ وَقُلْنَا هٰذَا اِسْتِثْنَاءُ حَالٍ فَيَكُوْنُ الصَّدْرُ عَامًّا فِي الْأَحْوَالِ وَذٰلِكَ لَا يَضُرُّهُ إِلَّا فِي الْمِقْدَارِ وَالْحُكْمُ أَصْحَابُنَا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَلَبِثَ فِيْهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا نَخُصُّ لِلْعَدَدِ الْمُثْبَتِ بِالْأَلْفِ لِلْحُكْمِ مَعَ بَقَاءِ الْعَدَدِ لِأَنَّ الْأَلْفَ مَتٰى بَقِيَتْ أَلْفًا لَمْ تَصِرْ إِسْمًا

يُعَادِلُ نَهَا بِخِلَافِ الْعَامِ كَاسْمِ الْمُشْرِكِيْنَ إِذَا خُصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ الْاِسْمُ وَاقِعًا عَلَى الْبَاقِيْ بِلَا خَلَلٍ.

ترجمہ:- اور اسی اصل پر امام شافعی رح نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء" میں صدر کلام کو قلیل وکثیر میں عام قرار دیا مگر استثناء خاص طور پر مکیل چیز میں صدر کلام کے معارض ہوگیا پس مکیلی کے ماورا میں صدر کلام عام ہی رہے گا۔ اور ہم نے کہا کہ یا استثناء حال ہے لہٰذا صدر کلام تمام احوال میں عام ہوگا اور صدر کلام صرف مقدر میں صلاحیت رکھتا ہے۔ اور ہمارے علماء نے باری تعالیٰ کے قول "فلبث فیہم الف سنۃ الا خمسین عاما" سے استدلال کیا ہے پس لفظ خمسین نے اس عدد کے ساتھ تعرض کیا جو الف کے ساتھ ثابت ہے نہ کہ اس کے حکم کے بقاء عدد کے ساتھ کیونکہ الف جب الف باقی رہا تو وہ ماوون الالف کا اسم بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا برخلاف عام کے جیسے مشرکین کا لفظ جب اس سے ایک نوع خاص کرلی گئی تو اسم بلاخلل باقی پر واقع ہوگا۔

تشریح:- استثناء کے عمل کی کیفیت کے سلسلہ میں امام شافعی رح کا اصول یہ تھا کہ استثناء بطریق معارضہ مانع حکم ہوتا ہے مانع تکلم نہیں ہوتا اسی اصول کا اعتبار کرتے ہوئے امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء (اناج اناج کے بدلے میں مت بیچو مگر برابر برابر) میں صدر کلام یعنی لا تبیعوا الطعام بالطعام قلیل وکثیر سب کو عام ہے قلیل سے مراد وہ ہے جس کا کیل نہ کیا جاتا ہو مثلاً ایک مٹھی اور دو مٹھی اور کثیر سے مراد وہ ہے جو کیل کے تحت داخل ہوجاتا ہو۔ پس اس صدر کلام کے عموم کا تقاضہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ایک مٹھی کا دو مٹھیوں کے عوض بیچنا ناجائز ہے مگر استثناء یعنی الا سواء بسواء، مکیل کے اندر صدر کلام کا معارض ہوگیا کیونکہ تسویہ اور برابری بغیر کیل کے نہیں کی جاسکتی ہے پس صدر کلام کے عموم کا تقاضہ تو یہ ہے کہ طعام کی بیع طعام کے عوض جائز ہو نہ مکیل میں اور نہ غیر مکیل میں۔ اور الا سواء بسواء کا استثناء اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اگر کیل کے ذریعہ برابری موجود ہو تو جائز ہے پس اس معارضہ کی وجہ سے برابر بیچنا تو جائز ہوگا لیکن اس کے علاوہ میں صدر کلام یعنی لا تبیعوا الطعام بالطعام کا حکم عام ہوگا پس اس عموم میں چونکہ ایک مٹھی بھی آجاتی ہے اسلئے ان کے نزدیک ایک مٹھی کا دو مٹھیوں کے عوض بیچنا جائز نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طعام کو طعام کے عوض بیچنے کی تین حالتیں ہیں (۱) مساوات (۲) مفاضلہ (کمی زیادتی کے ساتھ (۳) مجازفہ اندازے سے۔ پس صدر کلام یعنی لا تبیعوا ان تینوں احوال کو عام ہے یعنی اناج اناج کے عوض میں ان تینوں احوال میں سے کسی حال میں مت بیچو پھر الا کے ذریعہ ایک حالت یعنی مساوات کا استثناء کردیا گیا یعنی مساوات کی حالت میں بیع جائز ہوگی، ورنہ نہیں اور صدر کلام یعنی لا تبیعوا تینوں حالتوں میں عام ہونے کی صلاحیت اسی وقت رکھے گا جبکہ اناج اس قدر ہو جس کا کیل کے ذریعہ اندازہ لگایا جاسکتا ہو کہ وہ متفاضلاً ہے یا متساویاً ہے یا مجازفۃ ہے۔ پس جس چیز کا کیل کے ذریعہ اندازہ نہیں لگایا جاسکتا ہے اسکو صدر کلام یعنی لا تبیعوا شامل نہ ہوگا اور ایک مٹھی اور دو مٹھیاں ایسی ہی ہیں کہ کیل کے ذریعہ ان کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا ہے لہٰذا یہ مقدار نہی کے تحت بھی داخل نہ ہوگی اور جب یہ مقدار نہی کے تحت داخل نہیں ہے تو ایک مٹھی

کا دو مٹھیوں کے عوض بیچنا بھی جائز ہوگا۔

مصنف حسامی نے اپنے اصحاب کے اس مذہب پر کہ استثناء مقدارِ مستثنیٰ کے لئے اس کے حکم کے ساتھ مانع تکلم ہوتا ہے باری تعالیٰ کے قول فلبث فیہم الف سنۃ الا خمسین عاما سے استدلال کیا ہے یعنی طوفان سے پہلے حضرت نوح کا اپنی قوم میں ساڑھے نوسو سال قیام رہا ہے پس یہاں الا مقدار مستثنیٰ یعنی خمسین کے تکلم اور اس کے حکم سے مانع ہے۔ گویا باری تعالیٰ نے فرمایا کہ نوح کا قیام ساڑھے نوسو سال رہا۔ لیکن اگر امام شافعی رح کے مذہب کے مطابق استثناء کو صرف مانع حکم قرار دیا گیا اور مانع تکلم قرار نہ دیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ الف (ہزار) کا عدد تو باقی ہے مگر اس کا حکم باقی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو الف کا اطلاق ما دون الالف یعنی ساڑھے نوسو پر ہوگا اور یہ سراسر غلط ہے یعنی الف، الف رہتے ہوئے ما دون الالف پر بولا جائے ایسا نہیں ہو سکتا ہے، اس کے برخلاف عام مثلاً لفظ مشرکین ہے جو تمام مشرکین کو عام ہے مگر جب اسکی کسی ایک نوع کو خاص کر دیا گیا تو لفظ مشرکین کا باقی پر اطلاق بلا خلل درست ہوگا۔

ثُمَّ الْاِسْتِثْنَاءُ نَوْعَانِ مُتَّصِلٌ وَهُوَ الْاَصْلُ وَتَفْسِيْرُهٗ مَا ذَكَرْنَا وَمُنْفَصِلٌ وَهُوَ مَا لَا يَصْلُحُ اِسْتِخْرَاجُهٗ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّ الصَّدْرَ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَجُعِلَ مُبْتَدَاً مَجَازًا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْ اِلَّا رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ اَیْ لٰكِنَّ رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ

ترجمہ:۔ پھر استثناء کی دو قسمیں ہیں متصل اور یہ ہی اصل ہے اور اسکی تفسیر وہ ہے جو ہم نے ذکر کی ہے اور منفصل اور وہ وہ ہے جو اول سے اسکو نکالنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو کیونکہ صدرِ کلام اسکو شامل نہیں ہوتا ہے پس مستثنیٰ منفصل کو مجازاً کلام مستقل قرار دیدیا جائے گا۔ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " فانہم عدولی الا رب العلمین " یعنی لکن رب العالمین۔

تشریح:۔ مصنف کہتے ہیں کہ استثناء کی دو قسمیں ہیں ایک متصل دوم منقطع اور منفصل۔ استثناء میں استثناء متصل ہی اصل اور حقیقت ہے اسکی تفسیر پہلے گذر چکی ہے کہ استثناء کے بعد جو باقی رہ گیا اس کے تکلم کا نام استثناء ہے۔ اور منفصل اور منقطع اسکو کہتے ہیں جس کو مستثنیٰ منہ سے نہ نکالا گیا ہو اور وجہ اسکی یہ ہے کہ صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ مستثنیٰ منقطع کو شامل نہیں ہوتا ہے اور جب صدر کلام اسکو شامل نہیں ہے تو اس کو صدر کلام سے کیسے نکالا جا سکتا ہے اسلئے کہ اخراج دخول کی فرع ہے۔ مثلاً جاءنی القوم الا حمارا میں حمار، قوم میں داخل ہی نہیں ہے لہذا اسکو نکالنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے پس مستثنیٰ منقطع مجازاً کلام مستقل ہوگا یعنی الا، مجازاً لکن کے معنی میں ہوگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " فانہم عدولی الا رب العالمین حضرت ابراہیم نے کہا یہ بت میرے دشمن ہیں لیکن رب العالمین میرے دشمن نہیں ہیں یعنی رب العالمین جب ان بتوں میں داخل نہیں ہے تو رب العالمین کلام مستقل ہوگا۔

وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُورَةِ فَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَا لَمْ يُوْضَعْ لَهُ وَهٰذَا عَلٰى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ مِنْهُ مَا هُوَ فِيْ مَعْنَى الْمَنْطُوْقِ بِهِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ صَدْرُ الْكَلَامِ أَوْجَبَ الشَّرِكَةَ ثُمَّ خُصِّصَ الْأُمُّ بِالثُّلُثِ دَلَّ عَلٰى أَنَّ الْأَبَ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِيَ فَصَارَ بَيَانًا بِصَدْرِ الْكَلَامِ لَا بِمَحْضِ السُّكُوْتِ

ترجمہ:۔ اور بہرحال بیانِ ضرورۃ سو وہ بیان کی ایک نوع ہے اس چیز کے ساتھ واقع ہوتا ہے جسکے لئے اسکو وضع نہیں کیا گیا اور اسکی چار قسمیں ہیں اس میں سے ایک وہ جو منطوق بہ کے معنی میں ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "ورثہ ابواہ فلامہ الثلث" صدر کلام نے شرکت کو واجب کیا پھر ام کی ثلث کیساتھ تخصیص نے اس بات پر دلالت کی کہ باپ باقی کا مستحق ہے پس یہ صدر کلام کا بیان ہوگیا نہ کہ محض سکوت۔

تشریح:۔ مصنف کہتے ہیں کہ بیانِ ضرورت بھی بیان کی ایک نوع ہے اور یہ بیانِ ضرورت اس چیز کے ساتھ واقع ہوتا ہے جس کو بیان کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ بیان ضرورت واقع ہوتا ہے سکوت کے ساتھ حالانکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ بیان کے لئے نطق موضوع ہے۔ اور بیان ضرورت کی چار قسمیں ہیں پہلی قسم وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہے یعنی بیان تو بغیر نطق کے حاصل ہوا ہے لیکن ہے اس کے حکم میں جو نطق سے حاصل ہوتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کا قول ہے "ورثہ ابواہ فلامہ الثلث" اس آیت میں صدر کلام یعنی ورثہ ابواہ نے ابوین کے درمیان شرکت کو ثابت کیا ہے اس طور پر کہ ارث کو دونوں کی طرف منسوب کیا ہے لیکن کسی کا حصہ بیان نہیں کیا ہے مگر جب "فلامہ الثلث" کے ذریعہ ماں کو ثلث کے ساتھ خاص کر دیا تو ماں کا حصہ بیان کر دیا اور باپ کے حصہ سے سکوت کیا۔ مگر ماں کے حصہ کا بیان اس پر دلالت کریگا کہ باقی باپ کا حصہ ہے کیونکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا مصرف نہیں ہے۔ پس ماں کا ثلث کے ساتھ خاص کرنا اس بات کا بیان ہوگا کہ باپ باقی کا مستحق ہے اور یہ بیان صدر کلام سے ہوگا نہ کہ محض سکوت سے۔ حاصل یہ کہ نفسِ استحقاقِ اَب صدر کلام ورثہ ابواہ سے حاصل ہوگیا اور باپ کے حصہ کی مقدار سکوت سے حاصل ہوگئی اور یہ بیان منطوق تو نہیں ہے لیکن منطوق کے حکم میں ہے۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلُ سُكُوْتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ أَمْرٍ يُعَايِنُهُ عَنِ التَّغْيِيْرِ يَدُلُّ عَلَى الْحَقِيَّةِ وَفِيْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ يَدُلُّ عَلَى الْبَيَانِ مِثْلُ سُكُوْتِ الصَّحَابَةِ عَنْ تَقْوِيْمِ مَنْفَعَةِ الْبُضْعِ فِيْ وَلَدِ الْمَغْرُوْرِ۔

ترجمہ:۔ اور بیانِ ضرورت کی ایک نوع وہ ہے جو متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہوتی ہے جیسے کسی امر کے مشاہدہ کے وقت صاحب شرع کا تغیر سے سکوت کرنا اس امر کے حق ہونے پر دلالت کرتا ہے اور حاجت الی البیان کے موقعہ پر سکوت بیان پر دلالت کرتا ہے جیسے ولد مغرور میں بدن کی منفعت کی قیمت لگانے سے صحابہ کا سکوت کرنا۔

تشریح:۔ بیان ضرورت کی دوسری قسم یہ ہے کہ متکلم کا حال دلالت کرتا ہو یعنی اگر متکلم نے کسی چیز کا مشاہدہ کیا اور اس پر سکوت کیا تو یہ اس کے راضی ہونے کی دلیل ہے۔ مثلاً صاحبِ شرع علیہ السلام نے کسی قول یا فعل کا مشاہدہ کیا اور اسکو بدلنے سے سکوت کیا یعنی اس قول یا فعل کو متغیر نہیں کیا بلکہ خاموشی اختیار کی تو یہ اس بات کی علامت ہوگا کہ یہ قول یا فعل برحق ہے۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو بیوع وغیرہ کے بہت سے معاملات کرتے دیکھا اور لوگ ہمیشہ وہ معاملات کرتے رہے لیکن آپ نے سکوت کیا اور ان پر نکیر نہیں کی حالانکہ آپ کو علم بھی تھا اور نکیر پر قدرت بھی تھی۔ پس آپ کا یہ سکوت اس بات کی دلیل ہے کہ یہ امور معروف (جواز) میں داخل ہیں اور منکر سے خارج ہیں ورنہ نبی امر منکر کو دیکھ کر سکوت کرے یہ اس کی شایان شان نہیں ہے، اسی طرح اگر بیان کی ضرورت ہو مگر پھر بھی سکوت کیا گیا ہو تو یہ سکوت بھی بیان پر دلالت کریگا مثلاً بنو عذرہ کے ایک آدمی نے ایک باندی سے نکاح کیا در آنحالیکہ باندی نے اس کو یہ کہہ کر دھوکا دیا تھا کہ میں آزاد ہوں پس اس نے آزاد سمجھ کر نکاح کیا اور اس سے بچے پیدا ہوئے۔ پھر اس باندی کا مولیٰ آیا اور عمر بن الخطاب کی عدالت میں مقدمہ پیش کیا حضرت عمرؓ نے اس باندی کا اس کے مولیٰ کے لئے فیصلہ کر دیا اور ان بچوں کے باپ یعنی بنو عذرہ کے آدمی پر باندی کے مولیٰ کیلئے ان بچوں کی قیمت کا ضمان واجب کیا لیکن باندی اور بچوں کے منافع سے سکوت کیا یعنی حضرت عمرؓ نے باندی اور بچوں سے حاصل کردہ منافع کا ضمان واجب نہیں کیا بلکہ اس سلسلہ میں سکوت کیا اور وہاں موجود صحابہ کی طرف سے بھی سکوت کیا گیا۔ پس یہ سکوت اس بات کا بیان ہے کہ منافع اتلاف کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتے ہیں۔ مغرور وہ آدمی ہے جس کو کسی عورت نے یہ کہہ کر دھوکا دیدیا ہو کہ میں آپ کی باندی ہوں یا آزاد ہوں۔ آپ مجھ سے نکاح کرلیں۔ پس اس غریب نے اپنی باندی سمجھ کر یا منکوحہ سمجھ کر وطی کرلی اور بچے پیدا ہوگئے۔

وَمِنْهُ مَا ثَبَتَ ضَرُوْرَةَ دَفْعِ الْغُرُوْرِ مِثْلُ سُكُوْتِ الشَّفِيْعِ وَسُكُوْتِ الْمَوْلٰى حِيْنَ يَرٰى عَبْدَهٗ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِىْ

ترجمہ:۔ اور بیانِ ضرورت کی ایک قسم وہ ہے جو لوگوں سے دھوکے کو دور کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے۔ جیسے شفیع کا سکوت اور مولیٰ کا سکوت جبوقت کہ وہ اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتا دیکھے۔

تشریح:۔ بیان ضرورت کی تیسری قسم یہ ہے کہ جو لوگوں سے ضرر اور دھوکا دور کرنے کے لئے ثابت ہو کیونکہ دھوکا دینا حرام ہے لہٰذا اس کو دور کرنے کیلئے بیان ضرورتاً ثابت ہوگا مثلاً شفیع کو بیع کا علم ہوگیا

مگر اس کے باوجود اس نے سکوت اختیار کیا تو شفیع کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس نے اپنے حق شفعہ کو ترک کر دیا ہے اور شفیع کے سکوت کو ترک شفعہ کا بیان اس لئے قرار دیا گیا ہے تاکہ مشتری سے دھوکا دور کیا جا سکے اس طور پر کہ اگر اس کا سکوت ترک شفعہ کا بیان نہ ہو تو مشتری کو ضرر ہوگا اسلئے کہ مشتری شفیع کے خوف سے اس مبیع کے اندر تصرف کرنے سے گریز کرے گا اور بائع کو ضرر ہوگا کیونکہ شفیع کے خوف کی وجہ سے کوئی شخص اس کو خریدنے کا ارادہ نہیں کرے گا۔ اسی طرح اگر مولیٰ اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتا ہوا دیکھے اور سکوت اختیار کرلے تو اس کا یہ سکوت لوگوں سے دھوکے کو دور کرنے کے لئے اس بات کا بیان ہوگا کہ اس نے غلام کو تجارت کی اجازت دیدی ہے۔

امام شافعی رح نے کہا کہ مولیٰ کا یہ سکوت اجازت شمار نہ ہوگا کیونکہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے فرط غیظ کی وجہ سے سکوت کیا ہو اور محتمل حجت نہیں ہوتا ہے لہذا مولیٰ کا سکوت اجازت کے لئے حجت نہ ہوگا۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضَرُوْرَةِ كَثْرَةِ الْكَلَامِ مِثْلُ قَوْلِ عُلَمَائِنَا فِيْمَنْ قَالَ لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ أَوْ مِائَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ إِنَّ الْعَطْفَ جُعِلَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ اَلْقَوْلُ قَوْلُهُ فِيْ بَيَانِ الْمِائَةِ كَمَا إِذَا قَالَ لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَوْبٌ قُلْنَا إِنَّ حَذْفَ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ مُتَعَارَفٌ ضَرُوْرَةَ كَثْرَةِ الْعَدَدِ وَطُوْلِ الْكَلَامِ وَذٰلِكَ فِيْمَا يَثْبُتُ وُجُوْبُهُ فِي الذِّمَّةِ فِيْ عَامَّةِ الْمُعَامَلَاتِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ دُوْنَ الثِّيَابِ فَإِنَّهَا لَا تَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ إِلَّا بِطَرِيْقٍ خَاصٍّ وَهُوَ السَّلَمُ۔

ترجمہ:۔ اور بیان ضرورت کی ایک نوع وہ ہے جو کثرت کلام کی ضرورت سے ثابت ہوتی ہے جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا لہ علی مائۃ ودرہم، یا کہا مائۃ وقفیز حنطۃ۔ بیشک عطف نے مائۃ کے لئے بیان قرار دیدیا ہے اور امام شافعی نے کہا کہ مائۃ کے بیان میں اسی کا قول معتبر ہے جیسا کہ جب کہا "لہ علیّ مائۃ وثوب" ہم کہینگے کہ معطوف علیہ کا حذف کثرت عدد اور طول کلام کی ضرورت کی وجہ سے متعارف ہے اور یہ اس چیز میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہوتا ہے جیسے کہ مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اس لئے کہ کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے ہیں مگر بطریق خاص اور وہ سلم ہے

تشریح: بیان ضرورۃ کی چوتھی قسم یہ ہے جو کلام کے کثرت استعمال یا طول عبارت کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے یعنی کلام کا کثیر الاستعمال ہونا یا اسکی عبارت کا طویل ہونا مراد پر دلالت کرتا ہے مثلاً اگر کسی نے کسی کے لئے اقرار کرتے ہوئے کہا علیّ مائۃ ودرہم، یا کہا علیّ مائۃ وقفیز حنطۃ تو ہمارے علماء کا مذہب یہ ہے کہ عطف مائۃ کا بیان ہوگا یعنی علیّ مائۃ ودرہم میں مائۃ بھی درہم ہونگے اور علیّ مائۃ وقفیز حنطۃ میں مائۃ بھی قفیز حنطۃ ہونگے۔ گویا اس نے پہلی مثال میں علیّ مائۃ درہم ودرہم کہا اور دوسری مثال میں علیّ مائۃ قفیز حنطۃ وقفیز حنطۃ کہا۔ لیکن کلام کے کثرت استعمال یا طول کلام کی

وجہ سے مائۃ کی تمیز کو ترک کر دیا گیا ہے پس پہلی صورت میں مقر پر ایک سو ایک درہم واجب ہونگے اور دوسری صورت میں ایک سو ایک عظم کے قفیز واجب ہونگے۔

حضرت امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ عطف، مائۃ کی تفسیر نہیں ہے اور جب عطف تفسیر نہیں ہے تو مائۃ مجمل ہوگا اور اس کے بیان میں مقر کا قول معتبر ہوگا جیسا کہ اگر کوئی شخص علی مائۃ وثوب کہے تو مائۃ کے سلسلے میں بالاتفاق مقر کا قول معتبر ہوتا ہے ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ کثرتِ عدد اور طولِ کلام کی وجہ سے معطوف علیہ کا حذف متعارف ہے مثلاً کہا جاتا ہے "لعبدہ ہذا منک بمائۃ ومشرۃ دراہم" اس سے مراد ایک سو دس دراہم ہیں لیکن کثرت استعمال کی وجہ سے معطوف علیہ کا حذف اس چیز میں ہوگا جو عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہوتی ہے جیسے مکیلی اور موزونی کیونکہ مکیلی اور موزونی چیزیں ذمہ میں ثابت ہوتی ہیں لیکن کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے ہیں کپڑے صرف ایک مخصوص صورت یعنی سلم میں مسلم الیہ کے ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں اس کے علاوہ میں ثابت نہیں ہوتے۔ لہٰذا امام شافعی رح کا "لہ علی مائۃ وثوب" پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

وَاَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ فَهُوَ النَّسْخُ وَالنَّسْخُ فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَيَانٌ لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ الَّذِيْ كَانَ مَعْلُوْمًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلَّا اَنَّهُ تَعَالٰى اَطْلَقَهُ فَصَارَ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءَ فِيْ حَقِّ الْبَشَرِ فَكَانَ تَبْدِيْلًا فِيْ حَقِّنَا بَيَانًا مَحْضًا فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ كَالْقَتْلِ فَاِنَّهُ بَيَانٌ مَحْضٌ لِلْاَجَلِ فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ تَغْيِيْرٌ وَتَبْدِيْلٌ فِيْ حَقِّ الْقَاتِلِ وَمَحَلُّهُ حُكْمٌ يَكُوْنُ فِيْ نَفْسِهٖ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهٖ مَا يُبْقِيْ فِي النَّسْخِ مِنْ تَوْقِيْتٍ اَوْ تَاْبِيْدٍ ثَبَتَ نَصًّا كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى خٰلِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا اَوْ دَلَالَةً كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِيْ قُبِضَ عَلَيْهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ:۔ بہرحال بیانِ تبدیل سو وہ نسخ ہے اور نسخ صاحب شرع کے حق میں اس حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے جو اللہ کے نزدیک معلوم ہے مگر اللہ نے اسکو مطلق چھوڑ دیا پس اس کا ظاہر انسان کے حق میں بقا ہوگا اور نسخ ہمارے حق میں تبدیل اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہوگا اور وہ جیسے قتل ہے اسلئے کہ وہ صاحب شرع کے حق میں موت کے لئے بیان محض ہے اور قاتل کے حق میں تغییر اور تبدیل ہے اور نسخ کا محل ایسا حکم ہے جو فی نفسہ وجود اور عدم کو محتمل ہوتا ہے اور اس کو نسخ کا منافی لاحق نہیں ہوتا ہے یعنی توقیت یا ایسی تابید جو لفظاً ثابت ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول "خٰلِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا" میں ہے یا دلالۃ ہو جیسے تمام وہ شرائع جن پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وفات دیگئی ہے۔

تشریح:۔ بعض نسخوں میں بیان تبدیل کے لئے مستقل باب منعقد کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے 'باب بیان التبدیل' اور اسکی وجہ کثرت مباحث ہیں چنانچہ اس باب میں پانچ مباحث ہیں۔ بیانِ تبدیل کی تعریف، اسکا جواز، اسکا محل، اسکی شرط ناسخ اور منسوخ۔ دوسری بحث یعنی نسخ کے جواز کی بحث کو ظاہر ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے اور نسخ کا جواز نص

ما نسخ من آیۃ او نسہانات بخیر منہا او مثلہا سے ثابت ہے۔ مصنف نے بحث اول میں کلام کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تبدیل نسخ کا نام ہے کیونکہ آیت " اذا بدلنا آیۃ مکان آیۃ میں نسخ کو تبدیل کے نام کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ تبدیل کا نام نسخ ہے۔ نسخ کے لغت میں دو معنی ہیں ایک زائل کردینے اور معدوم کردینے کا نام نسخ ہے کہا جاتا ہے نسخت الشمس الظل، آفتاب نے سایہ کو زائل کردیا ہے دوسرے معنی ایک شے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کیطرف منتقل کردینا، یا ایک شے کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل کرنا کہا جاتا ہے نسخت النحل العسل، شہد کی مکھی نے شہد کو منتقل کردیا۔ اصطلاح شرع میں نسخ کہتے ہیں صاحب شرع کے حق میں اس حکم مطلق کی مدت کے بیان کو جو اللہ کو معلوم ہے لیکن اسکو مطلق رکھا اس کا کوئی وقت متعین نہیں کیا پس انسان کے حق میں ظاہر یہی ہے کہ وہ حکم باقی رہے گا اور جب ایسا ہے تو یہ نسخ ہم بندوں کے حق میں تبدیل ہوگا اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہوگا۔ مثلاً قتل صاحب شرع کے حق میں مقتول کی موت کا بیان ہے اور قاتل کے حق میں تغییر اور تبدیل ہے۔ یعنی صاحب شرع کے حق میں مقتول کی موت اسی وقت میں واقع ہوئی جو وقت اس کے لئے مقدر تھا اور اللہ کو معلوم تھا چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " فاذا جاء اجلہم لا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون، اور قاتل کے حق میں تغییر اور تبدیل ہے اسی وجہ سے قاتل پر قصاص واجب ہوتا ہے۔ تیسری بحث نسخ کے محل سے متعلق ہے۔ نسخ کا محل ایسا حکم ہوتا ہے جس میں دو امر موجود ہوں ایک تو یہ کہ وہ حکم فی نفسہ وجود اور عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہو یعنی مشروع ہونے کا بھی احتمال ہو اور مشروع نہ ہونے کا بھی احتمال ہو کیونکہ اگر کسی حکم میں مشروع ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے کفر تو وہ منسوخ نہیں ہوگا اور اگر غیر مشروع ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے ایمان تو وہ بھی نسخ کو قبول نہ کریگا۔ دوسرا امر یہ ہے کہ وہ حکم جو منسوخ ہونے کا احتمال رکھتا ہے ایسا ہو جس کو منافی نسخ چیز لاحق نہ ہو۔

اس منافی کی تین قسمیں ہیں ایک توقیت جو نص سے ثابت ہو چنانچہ اگر کسی حکم کا بذریعہ نص موقت ہونا ثابت ہوگیا تو وہ حکم منسوخ نہ ہوگا جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول " وامسکوہن فی البیوت حتی یتوفہن الموت او یجعل اللہ لہن سبیلا " دوم تابید جو نص سے ثابت ہو یعنی اگر کوئی حکم مؤبد ہو تو وہ منسوخ نہ ہوگا جیسے " خالدین فیہا ابدا " سوم تابید جو دلالۃً ثابت ہو مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے سارے احکام شرع مؤبد ہوگئے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نسخ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔

وَالشَّرْطُ التَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَنَا دُوْنَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ

ترجمہ:۔ اور جواز نسخ کی شرط ہمارے نزدیک عقد قلب پر قادر ہونا ہے نہ کہ فعل پر قادر ہونا۔ معتزلہ کا اختلاف ہے۔

تشریح:۔ جواز نسخ کی شرط میں ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف ہے چنانچہ ہمارے نزدیک جواز نسخ کے لئے یہ شرط ہے کہ

اس شے کے مکلف تک پہنچنے اور اس کے منسوخ ہونے کے درمیان اتنا وقت ملنا چاہیے جس میں وہ اعتقاد کر سکے اتنے وقت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے جس میں اس فعل مامور بہ کو ادا کیا جا سکے جیسا کہ معتزلہ کے نزدیک فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بقدر وقت کا پایا جانا ضروری ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ان کے نزدیک نسخ نام ہے بدن کے ساتھ مدت عمل کے بیان کا کیونکہ امر اور نہی سے عمل ہی مقصود ہوتا ہے نہ کہ اعتقاد لہٰذا نسخ سے پہلے اتنے وقت کا ملنا ضروری ہے جس میں عمل کیا جا سکے۔ اور ہمارے نزدیک عمل قلب یعنی اعتقاد کے لئے بیان مدت ضروری ہے کیونکہ مقصود اعتقاد ہوتا ہے نہ کہ عمل۔ ہمارے مذہب کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شب معراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پچاس نمازوں کا حکم دیا گیا اور پھر فعل پر قدرت سے پہلے ہی پانچ سے زائد کو منسوخ کر دیا گیا پس یہ نسخ عمل سے پہلے تھا لیکن اعتقاد کے بعد تھا۔

وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْجُمْهُوْرِ اَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَصْلُحُ نَاسِخًا وَكَذٰلِكَ الْاِجْمَاعُ عِنْدَ اَكْثَرِهِمْ لِاَنَّ الْاِجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنْ اِجْتِمَاعِ الْاٰرَاءِ وَلَا مَدْخَلَ لِلرَّاْيِ فِيْ مَعْرِفَةِ نِهَايَةِ وَقْتِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي الشَّيْءِ عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى

ترجمہ:۔ اور جمہور کے نزدیک اس بات میں اختلاف نہیں کہ قیاس ناسخ نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح اکثر علماء کے نزدیک اجماع اسلئے کہ اجماع نام ہے آراء کے جمع ہونے کا اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک کسی چیز میں حسن اور قبح کے وقت کی انتہاء کو پہچاننے میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنف کہتے ہیں کہ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ قیاس۔ ادلہ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ کتاب اور سنت کے لئے تو اسلئے ناسخ نہیں ہو سکتا ہے کہ کتاب اور سنت، قیاس کے مقابلہ میں اقوی ہیں اور اضعف اقوی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا قیاس کتاب و سنت کے لئے ناسخ نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ صحابہ نے کتاب و سنت کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے چنانچہ حضرت علی رضؓ نے کہا کہ اگر دین کا مدار قیاس پر ہوتا تو باطن خف کا مسح اولیٰ ہوتا ظاہر خف کے مقابلہ میں لیکن میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ظاہر خف پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے نہ کہ باطن خف پر۔ ملاحظہ فرمائیے حضرت علی نے سنت رسول کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ اور اجماع کے لئے اسلئے ناسخ نہیں ہوگا کہ اجماع کتاب و سنت کے معنی میں ہے اور قیاس قیاس کے لئے ناسخ اسلئے نہیں ہوگا کہ نسخ فرع ہے تعارض کی اور پہلے گذر چکا ہے کہ جب دو قیاس کے درمیان تعارض واقع ہو تو تعارض کی وجہ سے ان میں سے ایک دوسرے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور جب ایک قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے تو ان میں سے ایک ناسخ اور دوسرا منسوخ کیسے ہوگا۔ مصنف رحمہ نے کہا کہ اسی طرح اجماع بھی ادلہ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں ہوگا کیونکہ اجماع نام ہے آراء کے جمع ہونے کا اور ناسخ کی وجہ سے منسوخ

کے وقتِ حسن کی انتہاء کو پہچانا جاتا ہے اور اللہ کے نزدیک کسی چیز میں حسن و قبح کے وقت کی انتہاء کی معرفت میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے۔ ہمارے علماء میں سے عیسیٰ بن ابان اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اجماع کتاب و سنت کے لئے ناسخ ہوسکتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ مولفۃ القلوب کا مصارف زکوٰۃ میں سے ہونا کتاب اللہ سے ثابت ہے مگر ابوبکرؓ کے زمانے میں منعقد ہونے والے اجماع سے ان کا حصہ ساقط ہوگیا۔ علامہ فخر الاسلام نے کہا کہ اجماع، اجماع کے لئے ناسخ ہوسکتا ہے۔

وَإِنَّمَا يَجُوزُ النَّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَيَجُوزُ نَسْخُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ يَكُونُ مُدْرَجَةً إِلَى الطَّعْنِ وَإِنَّا نَقُولُ النَّسْخُ بَيَانُ مُدَّةِ الْحُكْمِ وَجَائِزٌ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيَانُ مُدَّةِ حُكْمِ الْكِتَابِ فَقَدْ بُعِثَ مُبَيِّنًا وَجَائِزٌ أَنْ يَتَوَلَّى اللهُ تَعَالَى بَيَانَ مَا أَجْرَى عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ:۔ اور کتاب اور سنت سے نسخ جائز ہے اور ہمارے نزدیک ان میں سے ایک کا نسخ دوسرے سے جائز ہے اور امام شافعی رح نے کہا کہ جائز نہیں ہے اسلئے کہ نسخ طعن کا وسیلہ ہوگا اور ہم جواب دیں گے کہ نسخ مدتِ حکم کا بیان ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حکم کتاب کی مدت کا بیان کرنا جائز ہے اسلئے کہ آپ کو مُبَیِّن بنا کر مبعوث کیا گیا ہے اور جائز ہے یہ کہ اللہ تعالیٰ اس چیز کے بیان کا متولی ہو جائے جس کو اپنے رسول کی زبان پر جاری کیا ہے۔

تشریح:۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک کتاب کا نسخ کتاب سے اور سنت کا نسخ سنت سے اور ان دونوں میں سے ایک کا نسخ دوسرے سے جائز ہے اسکی چار صورتیں ہیں۔

ایک کتاب کا نسخ کتاب سے جیسے "والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیۃ لازواجہم متاعا الی الحول"۔ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا سے منسوخ ہے۔ دوم سنت کا نسخ سنت سے۔ اس دوسری قسم کی چار صورتیں ہیں (۱) سنت متواترہ کا نسخ سنت متواترہ سے (۲) آحاد کا نسخ آحاد سے (۳) آحاد کا نسخ متواتر سے (۴) متواتر کا نسخ آحاد سے۔ اول کی تین قسمیں بالاتفاق جائز ہیں اور چوتھی قسم جمہور کے نزدیک ناجائز ہے اور کچھ لوگوں کے نزدیک جائز ہے۔ سوم کتاب کا نسخ سنت متواترہ سے۔ چہارم سنت کا نسخ کتاب سے حضرت امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ کتاب کا نسخ سنت سے اور سنت کا نسخ کتاب سے جائز نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ کتاب و سنت میں سے ایک کو دوسرے کے ذریعہ منسوخ کرنا طعن کا وسیلہ بنے گا اس طور پر کہ اگر کتاب سنت کے ذریعہ منسوخ ہوئی تو طعن کرنے والے یہ کہیں گے کہ کتاب اللہ کو سب سے پہلے اس کے نبی نے جھٹلایا ہے اور اگر سنت کتاب کے ذریعہ منسوخ ہوئی تو طعن کرنے والے یہ کہیں گے، اللہ ہی نے اپنے نبی کی تکذیب کی ہے لہذا اس کے قول

کی تصدیق کیسے کی جائے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ مدتِ حکم کا نام ہے حکم منسوخ کے ابطال کا نام نہیں ہے اور کتاب کے حکم کی مدت بیان کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جائز ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب کا شارح اور مبین ہی بنا کر مبعوث کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حکم کتاب کی مدت کا بیان کرنا جائز ہے اور اسی کا نام سنت سے کتاب کو منسوخ کرنا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک سنت سے کتاب کی تخصیص جائز ہے اور اسی تخصیص کا نام نسخ ہے لہذا نسخ بھی جائز ہوگا۔

اسی طرح یہ بات جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کے بیان کا متولی ہو جائے جو چیزیں اپنے نبی کی زبان پر جاری کی ہیں یعنی اللہ تعالیٰ سنت کے حکم کی مدت کو بیان کر سکتا ہے اور اسی کا نام نسخ سنت بالکتاب ہے

وَيَجُوْزُ نَسْخُ التِّلَاوَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَيَجُوْزُ نَسْخُ اَحَدِهِمَا دُوْنَ الْاٰخَرِ لِاَنَّ لِلنَّظْمِ حُكْمَيْنِ جَوَازَ الصَّلٰوةِ وَمَا هُوَ قَائِمٌ بِمَعْنَى صِيْغَتِهٖ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقْصُوْدٌ بِنَفْسِهٖ فَاحْتَمَلَ بَيَانَ الْمُدَّةِ وَالْوَقْتِ

ترجمہ:۔ اور تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ جائز ہے اور ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا بھی جائز ہے کیونکہ نظم کے لئے دو حکم ہیں جواز صلوٰۃ اور وہ جو اس کے صیغہ کے معنی کے ساتھ قائم ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک بنفسہ مقصود ہے پس ان میں سے ہر ایک بیان مدت اور بیان وقت کا احتمال رکھیگا۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نسخ کی تفصیل سے فراغت کے بعد اب کتاب اللہ کے منسوخ ہونے کی تفصیل ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ منسوخ کی چار قسمیں ہیں (۱) تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں (۲) حکم منسوخ ہو لیکن تلاوت منسوخ نہ ہو (۳) تلاوت منسوخ ہو لیکن حکم منسوخ نہ ہو (۴) حکم کا وصف منسوخ ہو اور اصل منسوخ نہ ہو مثلاً کسی حکم کا عموم منسوخ ہو مگر اصلِ حکم باقی ہو قسم اول بالاتفاق جائز ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "او ننسہا" اسپر دلالت کرتا ہے اور دوسری اور تیسری قسم جمہور کے نزدیک تو جائز ہے لیکن بعض معتزلہ اس میں مخالف ہیں جمہور کی دلیل یہ ہے کہ نظم قرآن کیلئے دو حکم ہیں ایک وہ جو نفس نظم کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جیسے نماز کا جائز ہونا اور قرآن کا معجز ہونا دوسرا وہ جو معنی نظم کیساتھ متعلق ہوتا ہے یعنی حکم کا واجب ہونا اور نظم اور معنی دونوں میں سے ہر ایک بنفسہ مقصود ہوتا ہے اور جب دونوں میں سے ہر ایک مقصود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک بیان مدت اور بیان وقت کا احتمال رکھیگا اور جب ان دونوں میں سے ہر ایک میں بیان مدت کا احتمال ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک بغیر دوسرے کے منسوخ ہونے کا احتمال بھی رکھیگا دونوں کے منسوخ ہونے کی مثال وہ ہے جس کو عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کیا ہے کہ قرآن میں "عشر رضعات معلومات" نازل ہوا تھا یعنی دس گھونٹ پینے سے رضاعت ثابت ہوتی ہے مگر پھر اسکی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہو گئے۔ منسوخ التلاوت کی مثال "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما" اس آیت کی تلاوت اگرچہ منسوخ ہو گئی لیکن اس کا حکم باقی ہے اور منسوخ الحکم کی مثال "لکم دینکم ولی دین" اور دوسری عدم قتال کی آیات ہیں کہ ان کا حکم

یعنی عدمِ قتال تو منسوخ ہوگیا لیکن انکی تلاوت باقی ہے۔

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لِأَنَّ بِالزِّيَادَةِ يَصِيرُ أَصْلُ الْمَشْرُوعِ بَعْضَ الْحَقِّ وَمَا لِلْبَعْضِ حُكْمُ الْوُجُودِ فِيمَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّي حَتَّى أَنَّ الْمُظَاهِرَ إِذَا مَرِضَ بَعْدَمَا صَامَ شَهْرًا فَأَطْعَمَ ثَلَاثِينَ مِسْكِينًا لَمْ يُجْزِهِ فَكَانَتِ الزِّيَادَةُ نَسْخًا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى وَلِهٰذَا لَمْ يَجْعَلْ عُلَمَاؤُنَا رح قِرَاءَةَ الْفَاتِحَةِ رُكْنًا فِي الصَّلٰوةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّهُ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ وَأَبَوْا زِيَادَةَ النَّفْيِ حَدًّا فِي زِنَا الْبِكْرِ وَزِيَادَةَ الطَّهَارَةِ شَرْطًا فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَزِيَادَةَ صِفَةِ الْإِيمَانِ فِي رَقَبَةِ الْكَفَّارَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسِ.

ترجمہ:۔ اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے امام شافعی رح کا اختلاف ہے اسلئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصلِ مشروع بعضِ حق ہوجائے گا اور بعض کے لئے اس میں جو اللہ کا حق بنکر واجب ہوتا ہے وجود کا حکم نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ اللہ کا حق تجزی کے ساتھ وصف کو قبول نہیں کرتا ہے حتی کہ ظہار کرنے والا جب ایک ماہ کے روزے رکھنے کے بعد بیمار ہوگیا پھر اس نے تیس مساکین کو کھانا دیا تو اس کو کافی نہ ہوگا پس زیادتی معنی کے اعتبار سے نسخ ہوگی اسی وجہ سے ہمارے علماء نے قرأت فاتحہ کو نماز میں خبر واحد کی وجہ سے رکن قرار نہیں دیا ہے۔ کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے اور ہمارے علماء نے خبر واحد سے غیر محصن کے زنا میں جلا وطن کرنے کی زیادتی کو حد بنانے سے اور طوافِ زیارت میں طہارت کی زیادتی کو شرط بنانے، یا قیاس سے کفارہ کے رقبہ میں صفت ایمان کی زیادتی کا انکار کردیا ہے۔

تشریح:۔ منسوخ کی چوتھی قسم یہ ہے کہ نص پر زیادتی کردی جائے یہاں زیادتی سے وہ زیادتی مراد ہے جو غیر مستقل ہو جیسے قید یا شرط کے ذریعہ زیادتی کی جائے یہ زیادتی احناف کے نزدیک تو نسخ ہے اگرچہ صورۃ بیان ہے لیکن امام شافعی رح کے نزدیک یہ زیادتی نسخ نہیں ہے بلکہ بیان ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع یعنی مزید علیہ بعض حق ہو جائے گا اس طور پر کہ مطلق جب کسی قید کے ساتھ مقید ہوگیا تو مجموعہ دو جزؤں سے مرکب ہوگا ایک مطلق دوم قید اور احد الجزئین مجموعہ کا بعض ہوتا ہے لہذا مطلق بھی مجموعہ کا بعض ہوگا اور مجموعہ اللہ کا حق ہے لہذا مطلق، اللہ کے حق کا بعض ہوگا اور اللہ کے حقوق میں بعض کے لئے وجود کل کا حکم نہیں ہوتا ہے یعنی اللہ کے حقوق (عبادت یا عقوبت یا کفارہ) میں بعض کو بغیر باقی کے انضمام کے کل کا حکم نہیں دیا جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے فجر کی ایک رکعت پڑھی تو دوسری رکعت ملائے بغیر اس کو فجر قرار نہیں دیا جائے گا اور اللہ کے حقوق میں بعض کو کل کا حکم اسلئے نہیں دیا جاتا ہے کہ حق اللہ تجزی اور تقسیم کے وصف کو قبول نہیں کرتا ہے۔ چنانچہ ظہار کرنیوالا جس پر دو ماہ کے روزے واجب تھے اگر وہ ایک ماہ کے روزے رکھ کر بیمار پڑ گیا اور پھر اس نے باقی ایک ماہ کے روزوں کے مقابلہ میں تیس مساکین کو کھانا دیدیا تو اس سے کفارہ ظہار ادا نہ ہوگا نہ روزوں کے ساتھ ادا ہوگا اور نہ کھانے کیساتھ

ادا ہوگا، کیونکہ کفارہ جو اللہ کا حق ہے اس میں سے بعض حق فوت ہوگیا ہے اور باقی بعض کو وجوبِ کل کا حکم نہیں دیا جاسکتا ہے لہٰذا یہ شخص اللہ کا حق یعنی کفارہ ادا کرنے والا نہ ہوگا۔ مصنف رح نے حق اللہ کی قید لگا کر حقوق العباد کو خارج کردیا ہے کیونکہ حقوق العباد تجزی کا وصف قبول کر لیتے ہیں مثلاً ایک شخص نے کسی پر پندرہ سو روپے کا دعوی کیا اور دو گواہ پیش کئے اگر ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور ایک نے پندرہ سو کی گواہی دی تو مدعی کے لئے صرف ایک ہزار ثابت ہوگا اور باقی پانچسو ثابت نہ ہوں گے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مطلق، قید کے بعد بعضِ حق ہوگیا اور جب مطلق بعض حق ہوگیا تو زیادتی معنی کے اعتبار سے نسخ ہوگی کیونکہ مطلق کا حکم، مقید کے حکم کا غیر ہوتا ہے لہٰذا جب مطلق کو مقید کیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق کا حکم ختم ہوگیا اور اسکی مدت پوری ہوگئی اور اسکی مدت کے ختم ہونے کو بیان کرنے والا چونکہ مقید ہے اسلئے مقید ناسخ اور مطلق منسوخ ہوگا۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک مقید مطلق کا بیان ہوگا۔ پس ہمارے نزدیک چونکہ کتاب اللہ کا نسخ خبر متواتر یا خبر مشہور سے ہوتا ہے اسلئے کتاب اللہ پر زیادتی بھی خبر متواتر یا خبر مشہور سے جائز ہوگی اور خبر واحد اور قیاس سے جائز نہ ہوگی اور امام شافعی رح کے نزدیک چونکہ مقید بیان ہے اور بیان خبر واحد اور قیاس سے بھی جائز ہوتا ہے اسلئے ان کے نزدیک خبر واحد اور قیاس سے نص پر زیادتی کرنا جائز ہوگا۔

ولہٰذا لم یجعل سے مصنف نے کہا کہ ہمارے نزدیک نص پر زیادتی چونکہ نسخ ہے اور نص کتاب کا نسخ خبر واحد سے جائز نہیں ہے اسلئے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت کو رکن قرار دینا نص "فاقرؤا ماتیسر من القرآن" پر زیادتی ہے اس طور پر کہ نص کا عموم اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بغیر فاتحہ کے بھی نماز جائز ہے پس اس نص کو مقید کرنا اور فاتحہ کی قرأت کو رکن قرار دینا نص کے اطلاق اور عموم کا نسخ ہے اور خبر واحد سے نص کا نسخ جائز نہیں ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک نص پر زیادتی چونکہ بیان ہے اور بیان خبر واحد سے بھی جائز ہے اسلئے ان کے نزدیک فاتحہ کی قرأت رکن ہوگی اور اس کے بغیر نماز درست نہ ہوگی۔ اسی طرح ہمارے علماء نے ایک سال کے لئے جلاوطن کرنے کو غیر محصن کی حد کا جز قرار نہیں دیا ہے کیونکہ غیر محصن کی حد کے لئے نص "فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ" وارد ہوئی ہے اور یہ نص مطلق ہے جلاوطن کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ پس خبر واحد یعنی البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام سے مذکورہ نص پر زیادتی کرنا اور اس کے اطلاق کو منسوخ کرنا جائز نہ ہوگا اور جب یہ زیادتی جائز نہیں ہے تو تغریب عام (جلاوطن کرنا) غیر محصن کی حد کا جز نہ ہوگا مگر امام شافعی رح کے نزدیک نص پر زیادتی چونکہ نسخ نہیں ہے بلکہ بیان ہے اور بیان خبر واحد سے بھی جائز ہے اسلئے ان کے نزدیک ایک سال کے لئے جلاوطن کرنا بھی حد کا جز ہوگا۔

اسی طرح ہمارے علماء نے طواف زیارت میں طہارت کی زیادتی کو شرط قرار نہیں دیا ہے کیونکہ طواف تو نص کتاب "ولیطوفوا بالبیت العتیق" سے ثابت ہے اور یہ نص عام اور مطلق ہے طہارت وغیرہ کی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہے پس خبر واحد "الطواف حول البیت مثل الصلوٰۃ" سے اس نص پر زیادتی کرنا اور طہارت کو شرط قرار دینا درست نہ ہوگا کیونکہ نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اور خبر واحد سے نسخ جائز نہیں ہے البتہ خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے ہمارے علماء نے طہارت کو واجب قرار دیا ہے چنانچہ اگر محدث نے طواف کیا تو طواف جائز ہو جائے گا مگر جو نقصان آگیا اسکی تلافی کے

لئے دم واجب ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک نص پر زیادتی چونکہ نسخ نہیں ہے بلکہ بیان ہے اور خبر واحد سے بیان جائز ہے اسلئے انھوں نے طواف زیارہ کیلئے طہارت کو شرط قرار دیا اور کہا کہ اگر محدث نے طواف کیا تو اس کا طواف ادا نہ ہوگا اسی طرح ہمارے علماء نے کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں ایمان کی زیادتی کو شرط قرار نہیں دیا ہے کیونکہ کفارۂ قتل میں باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ومن قتل مومنا خطاء فتحریر رقبۃ مومنۃ" اور کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں "فتحریر رقبۃ" مطلق ہے ایمان کی قید نہیں ہے لہذا کفارۂ ظہار اور یمین کو کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے ایمان کی قید کے ساتھ مقید کرنا اور مومن غلام کو آزاد کرنے کی شرط لگانا درست نہ ہوگا اسلئے کہ ہمارے نزدیک نص پر زیادتی نسخ ہے اور قیاس کے ذریعہ نسخ جائز نہیں ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک نص پر زیادتی چونکہ بیان ہے اور قیاس کے ذریعہ بیان جائز ہے اس لئے ان کے نزدیک یہ زیادتی جائز ہوگی اور کفارۂ ظہار اور یمین میں بھی رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا۔

وَالَّذِیْ یَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ اَفْعَالُ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَھِیَ اَرْبَعَۃُ اَقْسَامٍ مُبَاحٌ وَّمُسْتَحَبٌّ وَّوَاجِبٌ وَّفَرْضٌ وَفِیْھَا قِسْمٌ اٰخَرُ وَھُوَ الزَّلَّۃُ لٰکِنَّہٗ لَیْسَ مِنْ ھٰذَا الْبَابِ فِیْ شَیْءٍ لِاَنَّہٗ لَا یَصْلُحُ لِلْاِقْتِدَاءِ وَلَا یَخْلُوْا عَنِ الْاِقْتِرَانِ بِبَیَانٍ اَنَّہٗ زَلَّۃٌ۔

ترجمہ :۔ اور وہ جو سنن قولیہ کے ساتھ متصل ہوتا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ہیں اور وہ چار قسم پر ہیں مباح، مستحب، واجب اور فرض۔ اور ان میں ایک دوسری قسم ہے اور وہ زلت ہے لیکن وہ اس باب سے نہیں ہے کیونکہ یہ قسم اقتداء کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور ایسے بیان کے ساتھ کہ وہ زلت ہے اقتران سے خالی نہیں ہے۔

تشریح :۔ مصنف رح سنن قولیہ سے فارغ ہوکر سنن فعلیہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور سنن فعلیہ چونکہ رتبہ میں سنن قولیہ سے کمتر ہیں اس لئے مصنف رح نے اسکی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا والذی یتصل الخ یعنی آپ کے افعال بھی آپکی سنن قولیہ کے ساتھ ملحق ہیں۔ الحاصل اقوال کے بعد افعالِ رسول کا درجہ ہے مگر افعال رسول سے وہ افعال مراد ہیں جو آپ بالقصد صادر ہوئے ہوں اگر کوئی فعل آپ سے نیند کی حالت میں یا سہواً صادر ہوا ہو تو اس فعل کی اقتداء نہ ہوگی یعنی اس فعل میں یہ صلاحیت نہ ہوگی کہ اس میں اقتداء کی جائے اسی وجہ سے یہ فعل حسن وقبح کے ساتھ بھی متصف نہیں کیا جائے گا۔ بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال قصدیہ کی چار قسمیں ہیں (۱) مباح (۲) مستحب (۳) واجب (۴) فرض۔ مباح جیسے کھانا پینا۔ مستحب جیسے تسمیہ فی الوضوء۔ واجب جیسے سجدہ سہو۔ فرض جیسے فرض نماز، رمضان کا روزہ یہاں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ تمام اصولیین نے افعال رسول کی تین قسمیں بیان کی ہیں اور واجب کو فرض میں داخل کیا ہے کیونکہ واجب اصطلاحی وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں اضطراب ہو اور نبی علیہ السلام کے حق میں یہ بات متصور نہیں ہے کیونکہ نبی کے حق میں تمام دلائل قطعی ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ افعالِ رسول کی تقسیم ہمارے اعتبار سے ہے

ذکر نبی کے اعتبار سے اور ہمارے حق میں بعض افعال دلیل ظنی سے ثابت ہیں لہذا ہمارے حق میں واجب متصور ہو سکتا ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ مذکورہ چار قسموں کے علاوہ ایک قسم زلت بھی ہے۔ زلت کہتے کہ فعل مباح کا ارادہ کیا ہو مگر بلا ارادہ حرام میں گر پڑے لیکن اس پر مستقر نہ رہے جیسے کوئی شخص راستہ میں چلا مگر گر پڑا اور پھر جلدی ہی کھڑا ہو گیا تو یہ زلت کہلائے گا کیونکہ اس کا ارادہ گرنے کا نہیں تھا اور نہ ہی وہ اس پر مستقر رہا۔ مصنف کہتے ہیں کہ یہ قسم اقتداء کے قبیل سے نہیں ہے یعنی اگر کوئی فعل آپ سے زلت کے طور پر صادر ہوا ہو تو اس کے ساتھ ایسے بیان کا مقترن ہونا ضروری ہے جو اس فعل کے زلت ہونے کو بیان کرے یہ بیان کبھی تو خود فاعل کی طرف سے ہوتا ہے جیسا کہ جب موسیٰ نے ایک قبطی کو تھپڑ مارا اور وہ مر گیا حالانکہ موسیٰ کا ارادہ اس کو جان سے مارنے کا نہیں تھا پس اس کے زلت ہونے کو بیان کرنے کے لئے حضرت موسیٰ نے کہا ہذا من عمل الشیطان ۔ گویا موسیٰ اپنے اس فعل پر نادم ہوئے اور کبھی یہ بیان باری تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے جیسے جب آدم سے اکل شجرہ کی زلت صادر ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعصیٰ آدم ربہ فغویٰ ۔

یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مصنف نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی ان چار قسموں کو بیان فرمایا جن کی اقتداء کی جاتی ہے اور اس فعل زلت کو بھی ذکر فرمایا جس کی اقتداء نہیں کی جاتی ہے پس مصنف حرام اور مکروہ کو بھی ذکر فرماتے کیونکہ ان میں بھی اقتداء نہیں کی جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حرام اور مکروہ نبی کے افعال میں نہیں پائے جاتے ہیں کیونکہ انبیاء کبائر سے تو جمہور مسلمین کے نزدیک معصوم ہوتے ہیں اور صغائر سے ہمارے نزدیک یعنی ماتریدیہ کے نزدیک معصوم ہوتے ہیں اور حرام کبائر میں داخل ہے اور مکروہ صغائر میں داخل ہے الغرض جب ان دونوں کا صدور ممکن نہیں ہے تو ان کو بیان کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

وَاخْتُلِفَ فِيْ سَائِرِ اَفْعَالِهٖ وَالصَّحِيْحُ مَا قَالَهُ الْخَصَّاصُ رح اَنَّ مَا عَلِمْنَا مِنْ اَفْعَالِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاقِعًا عَلٰى جِهَةٍ نَقْتَدِيْ بِهٖ فِيْ اِيْقَاعِهٖ عَلٰى تِلْكَ الْجِهَةِ وَمَا لَمْ نَعْلَمْهُ عَلٰى اَيِّ جِهَةٍ فَعَلَهُ فَنَافِعُلُهُ عَلٰى اَدْنٰى مَنَازِلِ اَفْعَالِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الْاِبَاحَةُ لِاَنَّ الْاِتِّبَاعَ اَصْلٌ فَوَجَبَ التَّمَسُّكُ بِهٖ حَتّٰى يَقُوْمَ دَلِيْلُ خُصُوْصِهٖ بِهٖ

ترجمہ:۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام افعال کی اقتداء میں اختلاف کیا گیا ہے اور صحیح وہ ہے جس کو خصاص نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال جن کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ کس جہت پر واقع ہیں تو ہم اس کی اسی جہت پر اتباع میں اقتداء کریں گے اور جن کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں ہے کہ رسول اللہ نے ان کو کس جہت پر کیا ہے تو ہمارے لئے آپ کے ادنیٰ مراتب افعال پر اس کا کرنا جائز ہے اور وہ اباحت ہے کیونکہ اتباع اصل ہے پس اس سے استدلال کرنا واجب ہے یہاں تک کہ رسول اللہ کے ساتھ اس فعل کے خاص ہونے کی دلیل قائم ہو۔

تشریح :۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فعل جو آپ سے ہوا صادر ہوا ہو .....
جیسے حالت اقامت میں عصر کی دو رکعت پر آپکا سلام پھیرنا اور وہ فعل جو آپنے طبعاً کیا ہو جیسے کھانا پینا اور وہ فعل جو آپکے ساتھ مخصوص ہو جیسے تہجد اور چاشت کا واجب ہونا اور چار عورتوں سے زائد کا حلال ہونا ان افعال میں ہم پر اتباع لازم نہیں ہے لیکن ان افعال کے علاوہ دیگر افعال کی اقتدار اور اتباع میں اختلاف ہے چنانچہ ابوبکر دقاق نے کہا کہ توقف واجب ہے یہاں تک کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فعل کس جہت پر کیا ہے۔ اباحت کے طریق پر یا ندب کے طریق پر یا وجوب کے طریق پر اور امام مالک وغیرہ نے کہا کہ مطلق اتباع واجب ہے جب تک کہ انکار پر دلیل قائم نہ ہو کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول"۔ صاحب حسامی نے کہا کہ صحیح قول امام ابوبکر جصاص کا ہے انھوں نے کہا کہ رسول اللہ کے جن افعال کے بارے میں ہمیں یقین ہو جائے کہ وہ کس جہت پر واقع ہیں تو ہم اسی جہت پر ان افعال میں اقتداء کریں گے یعنی اگر کوئی فعل آپ کے لئے مباح تھا تو ہمارے لئے بھی مباح ہوگا اور اگر آپ کے لئے مندوب تھا تو ہمارے لئے بھی مندوب ہوگا اور اگر آپ کے لئے واجب تھا تو ہم پر بھی واجب ہوگا اور اگر ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آپ نے کس جہت پر کیا ہے یعنی اباحت کے طور پر کیا ہے یا ندب کے طور پر یا وجوب کے طور پر کیا ہے تو ہم آپ کے افعال کے مراتب میں سے ادنیٰ مرتبہ پر اس کو ادا کریں گے اور ادنیٰ مرتبہ مباح ہے یعنی وہ فعل ہمارے لئے مباح ہوگا کیونکہ حرام اور مکروہ تو آپ کر نہیں سکتے لہٰذا لامحالہ مباح ہوگا اور مباح سمجھ کر ہم آپ کی اقتداء کریں گے۔ دلیل یہ ہے کہ آپکی اتباع اصل ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ" پس اس اصل یعنی آپ کے فعل سے استدلال کرنا واجب ہوگا تاوقتیکہ یہ دلیل قائم نہ ہو جائے کہ یہ فعل آپ کے ساتھ مخصوص ہے

وَيَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ بَيَانُ طَرِيقَةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي إِظْهَارِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالِاجْتِهَادِ وَاخْتُلِفَ فِي هٰذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ كَانَ يَعْمَلُ بِالِاجْتِهَادِ إِذَا انْقَطَعَ طَمَعُهُ عَنِ الْوَحْيِ فِيمَا ابْتُلِيَ بِهِ وَكَانَ لَا يُقِرُّ عَلَى الْخَطَاءِ فَإِذَا أُقِرَّ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذٰلِكَ كَانَ ذٰلِكَ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ بِمِثْلِ مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ وَهُوَ نَظِيرُ الْإِلْهَامِ فَإِنَّهُ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِي حَقِّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ.

ترجمہ :۔ اور اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع کے اظہار میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان سنن کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور اس فصل میں اختلاف کیا گیا ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد سے عمل کیا کرتے تھے جب آپ کی امید وحی سے منقطع ہو جاتی اس واقعہ میں جس کے ساتھ آپ مبتلا ہوتے۔ اور آپ خطاء پر برقرار نہ رہتے تھے پس جب آپکو ان میں سے کسی چیز پر برقرار رکھا جاتا تو یہ حکم پر دلیل قطعی ہوتا اسکے برخلاف آپ کے علاوہ کا بیان بالرائے اور وہ الہام کی نظیر ہے کیونکہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں حجت قاطعہ ہے اگرچہ آپ کے علاوہ کے حق میں اس صفت پر نہ ہو۔

تشریح:۔ وحی کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن۔ پھر وحی ظاہر کی تین قسمیں ہیں ایک وہ جو فرشتہ کی زبان سے ثابت ہو اور آپ اسکو سماعت فرمالیں اور آپ کو اس بات کا یقین ہو جائے کہ یہ جبرئیل ہیں۔ قرآن اسی قبیل سے ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا "نزل بہ روح القدس من ربک بالحق" دوم وہ جو جبرئیل کے بیان کئے بغیر جبرئیل کے اشارہ سے ثابت ہو۔ اسی کیطرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ کیا ہے کہ روح القدس نے میرے دل میں یہ پھونکا ہے "ان نفسا لن تموت حتی تستکمل رزقہا فاتقوا اللہ واجملوا فی الطلب" سوم وہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر بطریق الہام ثابت ہوا ہو یعنی اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ کو اپنے نور سے دکھلادیا جیسا کہ ارشاد ہے "لتحکم بین الناس بما اراک اللہ"۔ اور وحی باطن وہ ہے جو احکام منصوصہ میں تامل اور اجتہاد کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے وحی ظاہر چونکہ اختلاف سے پاک ہے اسلئے مصنف نے اسکو بیان نہیں فرمایا ہے البتہ نوع ثانی یعنی وحی باطن کو "ویتصل" سے ذکر فرمایا ہے اور کہا ہے کہ احکام شرع کے اظہار میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان اجتہاد کے ذریعہ سنن کے ساتھ متصل ہے یعنی جس طرح سنن سے احکام شرع کا اظہار ہوتا ہے اسی طرح رسول اللہ کے اجتہاد سے بھی احکام شرع کا اظہار ہوتا ہے۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جن احکام میں وحی نہیں آتی تھی ان احکام میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد فرماتے تھے یا نہیں۔ اشعریہ، معتزلہ اور متکلمین نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد نہیں فرماتے تھے اور اجتہاد آپ کا حصہ نہیں تھا۔ ان حضرات نے "وما ینطق عن الہوی ان ہو الا وحی یوحی" سے استدلال کیا ہے یعنی نبی علیہ السلام جو بھی فرماتے وہ وحی ہوتا اور جو حکم اجتہاد سے صادر ہو وہ وحی نہیں ہوگا۔ لہذا معلوم ہوا کہ آپ اجتہاد نہیں فرماتے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "وما ینطق عن الہوی" قرآن کے بارے میں فرمایا ہے جملہ احکام شرع کے بارے میں نہیں فرمایا ہے اور اصولیین کہتے ہیں آپ اجتہاد فرماتے تھے یہ ابو یوسف سے منقول ہے یہی امام مالک، امام شافعی اور عام اہل حدیث کا مذہب ہے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ ہمارے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی مسئلہ پیش آتا اور ایک مدت تک مثلاً تین دن تک وحی کا انتظار کرنے کے باوجود وحی نہ اترتی تو آپ اجتہاد فرماتے اور اپنے اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے مجتہد سے خطاء بھی واقع ہوتی ہے لیکن نبی کو اس کی خطاء پر باقی نہیں رکھا جاتا بلکہ اگر اجتہاد میں خطاء واقع ہو جائے تو اس کو بذریعہ وحی فوراً متنبہ کیا جاتا ہے پس اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کیا اور بذریعہ وحی کسی خطاء پر متنبہ نہیں کیا گیا تو یہ متنبہ نہ کرنا حکم کے صحیح ہونے پر دلیل قطعی ہوگا اس کے برخلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے مجتہدین کہ ان کا مرائے اور اجتہاد سے حکم بیان کرنا خطاء کا احتمال رکھتا ہے اور ان کو ان کی خطاء پر متنبہ بھی نہیں کیا جاتا ہے لہذا ان کا اجتہاد حکم کے صحیح ہونے پر دلیل قطعی نہ ہوگا۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ قطعی ہونے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد آپ کے الہام کی نظیر ہے یعنی جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا الہام آپکے حق میں حجت قاطعہ ہے کسی کے لئے اسکی مخالفت کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح آپ کا اجتہاد بھی حجت قاطعہ ہے اس پر بھی یقین کرنا لازم ہے لیکن آپ کے علاوہ کا الہام یعنی کسی ولی کا الہام اس درجہ میں نہیں ہے یعنی حجت قاطعہ نہیں ہے لہذا آپ کے علاوہ کا اجتہاد بھی حجت قاطعہ نہ ہوگا۔

وَمِمَّا يَتَّصِلُ بِسُنَّةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَهُ وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِيهِ أَنَّ مَا قَصَّ اللهُ تَعَالَى أَوْ رَسُولُهُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ يَلْزَمُنَا عَلَى أَنَّهُ شَرِيعَةٌ لِرَسُولِنَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ترجمہ:۔ اور اس میں سے جو ہمارے نبی کی سنت کے ساتھ متصل ہوتا ہے آپ سے پہلے لوگوں کی شریعتیں ہیں اور اور اس میں قول صحیح یہ ہے کہ شرائع سابقہ میں سے اللہ اور اللہ کے رسول نے جو کچھ بغیر نکیر کے بیان کیا وہ ہم پر لازم ہوگا اس بنیاد پر کہ وہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح نے کہا انبیاء سابقین کی شریعتیں بھی ہمارے نبی کی سنت کے ساتھ لاحق ہیں اس بارے میں اختلاف ہے کہ ہمارے نبی علیہ السلام کسی اپنے سے پہلے نبی کی شریعت پر عمل کرتے تھے یا نہیں اکثر متکلمین اور شوافع کی ایک جماعت نے کہا کہ آپ شرائع سابقہ پر عمل نہیں کرتے تھے۔ اسلئے کہ ہر نبی کی شریعت اس کی وفات سے یا دوسرے نبی کی آمد سے ختم ہوگئی ہے لہذا ہم بھی شرائع سابقہ پر عمل نہیں کریں گے اور بعض حضرات نے کہا کہ یہ شرائع سابقہ پر عمل کرنا ہمارے لئے بھی لازم ہے لیکن اس بنیاد پر کہ ہمارے نبی کی شریعت ہے۔ خواہ وہ شرائع قرآن میں منقول ہوں خواہ اہل کتاب سے منقول ہوں خواہ ان کے علاوہ سے منقول ہوں۔ مصنف نے کہا کہ اس بارے میں صحیح قول یہ کہ اگر شرائع سابقہ میں سے کسی حکم کو اللہ یا اللہ کے رسول نے بغیر نکیر کے بیان کردیا تو ہم پر بھی عمل کرنا لازم ہوگا لیکن یہ عمل کرنا اس بنیاد پر لازم نہیں ہوگا کہ یہ کسی پہلے نبی کی شریعت ہے بلکہ اس بنیاد پر لازم ہوگا کہ ہمارے نبی کی شریعت ہے اور ہمارے دین کا جزء ہے۔ ہمارے اکثر مشائخ کا یہی مذہب ہے۔ اسکی مثال جس کو اللہ نے بغیر نکیر کے بیان کیا ہے " وکتبنا علیہم ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص" یہ تمام احکام ہم پر لازم ہیں۔ اور اس کی مثال جس کو نکیر کے ساتھ ذکر کیا ہے " فبظلم من الذین ہادوا حرمنا علیہم طیبٰت اُحلّت لہم" اور باری تعالیٰ کا قول " وعلی الذین ہادوا حرمنا کل ذی ظفر ومن البقر والغنم حرمنا علیہم شحومہما" پھر اس کے بعد فرمایا " ذٰلک جزینٰہم ببغیہم" اس سے معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ہم پر حرام نہیں ہیں کیونکہ ان چیزوں کو ان کی بغاوت اور ظلم کی وجہ سے سزاً حرام کیا تھا۔

وَمَا يَقَعُ بِهِ خَتْمُ بَابِ السُّنَّةِ.

بَابُ مُتَابَعَةِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

قَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْبَرْدَعِيُّ رح تَفْضِيلُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ لِاحْتِمَالِ السَّمَاعِ وَالتَّوْقِيفِ وَلِفَضْلِ إِصَابَتِهِمْ فِي نَفْسِ الرَّأْيِ بِمُشَاهَدَةِ أَحْوَالِ التَّنْزِيلِ وَمَعْرِفَةِ أَسْبَابِهِ وَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْكَرْخِيُّ رح لَا يَجُوزُ

تَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ الْأَفْضَلَ لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يُقَلِّدُ أَحَدٌ مِنْهُمْ وَهٰذَا الْخِلَافُ فِي كُلِّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَمِنْ غَيْرِ أَنْ يَثْبُتَ أَنَّهُ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهِ فَسَكَتَ مُسَلِّمًا لَهُ وَأَمَّا إِنِ اخْتَلَفُوا فِي شَيْءٍ فَالْحَقُّ لَا يَعْدُو أَقَاوِيلَهُمْ وَلَا يَسْقُطُ الْبَعْضُ بِالْبَعْضِ بِالتَّعَارُضِ لِأَنَّهُ تَعَيَّنَ وَجْهُ الرَّأْيِ لَمَّا لَمْ يَجْرِ الْمُحَاجَّةُ بَيْنَهُمْ بِالْحَدِيثِ فَحَلَّ مَحَلَّ الْقِيَاسِ وَأَمَّا التَّابِعِيُّ فَإِنْ زَاحَمَهُمْ فِي الْفَتْوٰى يَجُوزُ تَقْلِيدُهُ عِنْدَ بَعْضِ مَشَايِخِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ خِلَافًا لِلْبَعْضِ

ترجمہ: وہ جس پر سنت کے باب کا ختم واقع ہوتا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی منابعت کا بیان ہے ابو سعید بردعی رح نے کہا کہ صحابی کی تقلید واجب ہے اس کے قول کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائیگا کیونکہ سماع کا احتمال ہے اور رسول اللہ سے واقف ہونے کا احتمال ہے اور اسلئے کہ احوال قرآن کے مشاہدہ اور اسباب قرآن کی معرفت کی وجہ سے نفس رائے میں ان کی اصابت کو فضیلت حاصل ہے اور ابوالحسن کرخی نے کہا کہ صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے مگر ان چیزوں میں جن کا قیاس کے ذریعہ ادراک نہ کیا جاتا ہو۔ اور امام شافعی نے کہا کہ ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی اور یہ اختلاف ہر اس چیز میں ہے جو اُن سے بغیر آپسی اختلاف کے ثابت ہو اور بغیر اس کے ثابت ہو کہ حکم اس کے قائل کے علاوہ کو نہیں پہنچا اس نے اس کو تسلیم کرتے ہوئے سکوت کیا اور اگر انھوں نے کسی حکم میں اختلاف کیا تو حق یہ ہے کہ ان کے اقوال سے تجاوز نہ کرے اور صحابہ کے اقوال میں سے ایک قول دوسرے قول کی وجہ سے تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا اسلئے کہ رائے کی وجہ متعین ہوگئی جب کہ انھوں نے آپس میں حدیث سے استدلال نہ کیا ہو تو صحابی کا قول قیاس کے قائم مقام ہوگا۔ اور بہر حال تابعی اگر فتوی میں صحابی کے مزاحم ہو گیا تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس تابعی کی تقلید جائز ہے بعض کا اختلاف ہے۔

تشریح: مصنف رح جب سنت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب صحابی کی تقلید کو بیان فرمارہے ہیں۔ تقلید کہتے ہیں دوسرے کا اتباع کرنا اس گمان کے ساتھ کہ وہ حق پر ہے اور خود دلیل میں غور وفکر نہ کرے۔ گویا کہ اس مقلد نے اس کے قول کو اپنے گلے کا قلادہ بنالیا ہے۔ تقلید صحابہ کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ ابو سعید بردعی رح نے فرمایا ہے کہ مجتہد صحابی کی تقلید کرنا تابعین اور ان کے بعد کے مجتہدین پر واجب ہے لیکن ایک صحابی کی تقلید کرنا دوسرے صحابی پر واجب نہیں ہے۔ بہر حال تابعین اور ان کے بعد کے مجتہدین پر مجتہد صحابی کی تقلید کرنا واجب ہے اس کے قول یا اس کے مذہب کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائیگا۔ دلیل یہ ہے کہ صحابی کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ اس نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوگی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے واقفیت حاصل ہوگی بلکہ اس کے حق میں یہ ہی ظاہر ہے کہ اس نے خبر اور حدیث ہی کی بنیاد پر فتوی دیا ہوگا لہذا صحابی کا یہ قول تابعین اور بعد والوں

کی رائے پر مقدم ہوگا۔ اور اگر یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ صحابی کا یہ قول رائے کی بنیاد پر ہے تو صحابی کی رائے اسکے علاوہ کی رائے سے اقوی ہے کیونکہ صحابہ نے ہادی عالم ﷺ کا مشاہدہ کیا ہے احوال قرآن کا مشاہدہ کیا ہے اور اسباب قرآن کی معرفت ان کو حاصل ہے پس اس اعتبار سے صحابہ کو غیر صحابہ پر فضیلت حاصل ہے اور دوسروں کی رائے کے مقابلے میں ان کی رائے کے لئے یہی وجہ ترجیح ہے۔ الحاصل جسطرح غیر صحابہ کے قیاسات تعارض کی صورت میں ساقط نہیں ہوتے بلکہ کسی وجہ ترجیح کی وجہ سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے اسی طرح صحابہ مجتہدین کا قیاس ان کی قوت رائے کی وجہ سے غیر صحابہ کے قیاس سے راجح ہوگا امام ابوالحسن کرخی رح نے کہا کہ صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے مگر ان چیزوں میں جو مدرک بالقیاس نہ ہوں کیونکہ غیر مدرک بالقیاس چیزوں میں یہ بات متعین ہے کہ صحابی نے جو کچھ فتوی دیا یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر ہی دیا ہوگا اسلئے کہ کذب ان کے حق میں غیر متصور ہے اور رائے کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے پس صحابی کے اس قول کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا جائے گا جیسا کہ خبر واحد کی وجہ سے ترک کردیا جاتا ہے اور اگر وہ حکم جس میں صحابی نے فتوی دیا ہے مدرک بالقیاس ہو تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ صحابی کی رائے ہو اور رائے خطا کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ صحابہ خطاء سے غیر معصوم ہیں جیسا کہ دیگر مجتہدین، لہذا ایسی صورت میں صحابی کے قول سے قیاس کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

حضرت امام شافعی رح کا قول جدید اور اکثر معتزلہ اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ صحابہ میں کسی کی تقلید نہیں کیجائیگی وہ حکم جس میں صحابی نے فتوی دیا ہے خواہ مدرک بالقیاس ہو خواہ مدرک بالقیاس نہ ہو۔ مصنف رح کہتے ہیں کہ تقلید صحابہ کے سلسلہ میں علماء کا مذکورہ اختلاف دو صورتوں میں متحقق ہوگا پہلی صورت تو یہ ہے کہ صحابی نے کچھ کہا مگر اس میں صحابہ سے مخالفت ثابت نہیں ہوئی حتی کہ اگر صحابہ سے مخالفت ثابت ہوگئی تو اس وقت بالاتفاق صحابی کی تقلید کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ مجتہد کو اختیار ہوگا جس پر چاہے عمل کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ بات ثابت نہ ہو کہ ایک صحابی نے کوئی حکم بیان کیا پھر وہ حکم اس کے علاوہ دوسرے صحابی کو پہنچا اس نے تسلیم کرتے ہوئے سکوت کیا چنانچہ اگر یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ دوسروں تک پہنچا اور انھوں نے تسلیم کرتے ہوئے سکوت کیا تو اس صورت میں یہ حکم اجماع سے ثابت ہوگا اور اجماع کی تقلید بالاتفاق واجب ہے لہذا اس صورت میں صحابی کی تقلید واجب ہوگی

مصنف نے صورت اولی کی ضد بیان کرتے ہوئے کہا کہ اگر کسی حکم میں صحابہ کا اختلاف ہوگیا تو بعد کے لوگ انکے اقوال سے تجاوز نہ کریں یعنی صحابہ کے بعد کسی کے لئے یہ بات جائز نہ ہوگی کہ وہ اپنی طرف سے کوئی نیا قول بیان کرے اور صحابہ کے جملہ اقوال کو ترک کردے کیونکہ اس بات پر تمام صحابہ متفق ہوگئے کہ انھیں اقوال میں سے کوئی ایک قول حق ہے اور جب ایسا ہے تو ان اقوال سے ہٹکر کوئی نیا قول بیان کرنا درست نہ ہوگا۔

ولا یسقط البعض الخ سے ایک وہم کا جواب ہے وہم یہ ہے کہ جب صحابہ کے اقوال باہم متعارض ہوگئے تو تمام اقوال کو ساقط کردینا چاہیئے اور جب تمام اقوال ساقط ہوگئے تو مجتہد اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کریگا اگرچہ اس کا اجتہاد صحابہ کے اقوال کے علاوہ ہی کسی قول کو جنم دے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باہمی اختلاف کے باوجود کسی

صحابی کا اپنے قول پر حدیث مرفوع پیش نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی حدیث نہیں ہے اور جب ان کے پاس کوئی حدیث نہیں ہے تو ان کے اقوال اپنی اپنی رائے سے ہونگے اور ان میں سے ہر ایک کا قول قیاس کے قائم مقام ہوگا پس اقوال صحابہ کا تعارض ایسا ہوگیا جیسا کہ قیاسات کا تعارض اور پہلے گذر چکا ہے کہ تعارض کی وجہ سے قیاسات باطل نہیں ہوتے ہیں بلکہ کسی ایک قیاس کو ترجیح دی جاتی ہے اسی طرح تعارض کی وجہ سے صحابہ کے اقوال بھی باطل نہ ہونگے بلکہ مجتہد کسی ایک قول کو ترجیح دیکر اس پر عمل کرے گا اور اپنے اجتہاد سے کسی نئے قول کو جنم نہیں دیگا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اگر کوئی تابعی کسی فتوی میں صحابہ سے مزاحم ہوگیا جیسے شہادت ابن بلاب کے سلسلہ میں حضرت علی کا فتوی جواز کا تھا اور قاضی شریح کا فتوی عدم جواز کا تھا، تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک تابعی کی تقلید جائز ہے اور بعض کے نزدیک ناجائز ہے۔

حاصل یہ کہ اگر کسی تابعی کا فتوی صحابہ کے زمانے میں ظاہر ہوا جیسے حسن بصری، سعید بن المسیب، علقمہ، نخعی اور امام شعبی وغیرہ تو بعض مشائخ کے نزدیک یہ تابعی صحابہ کے مثل ہے حتی کہ بعد کے مجتہدین پر اس کی تقلید واجب ہے اور بعض نے کہا کہ اسکی تقلید جائز نہیں ہے کیونکہ تابعی نہ تو صحابی کے مثل ہے اور نہ صحابہ کے مرتبہ میں ہے۔

امام ابوحنیفہ رح سے اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں ایک تو یہ کہ انھوں نے کہا کہ میں ان کی تقلید نہیں کرونگا وہ بھی آدمی ہیں اجتہاد کرتے ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں اجتہاد کریں گے۔ امام صاحب کا ظاہر مذہب یہ ہی ہے دوسری روایت یہ ہے کہ میں ان کی تقلید کروں گا کیونکہ صحابہ، ان کے اقوال کی طرف رجوع کرتے تھے اور ان کو اپنے ہی میں سے شمار کرتے تھے پس جب تابعین کا مرتبہ صحابہ کے مرتبہ کے مانند ہوگیا تو تابعین کی تقلید بھی واجب ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب

والحمد للہ فی اولہ وآخرہ وصلے اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

جمیل احمد عفرلہ

۱۷ ربیع الاول ۱۴۱۲ھ یوم جمعہ

قدیمی کتب خانہ۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۲۰۶۔ آرام باغ۔ کراچی ۱