

دُوشِ الْاَحْيَاءِ

اُردو شرح

فَدَا الْاَحْيَاءِ

ترجمہ

حضرت مولانا محمد امین احمد صاحب سکر، دہلی، دکن، مدرسہ اسلامیہ، لاہور، پاکستان

جلد اول جلد دوم

فَدَا سِنِّي كِتَابُ خَلْقِ

مُقَابَلِ الْاَحْيَاءِ الْاَحْيَاءِ

تُرُوسُ الْاِخْبَارِ

شرح اُردو

نُفُوسُ الْاِقْلَامِ

تألیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکریٹری و تفسیر العلوم دیوبند

جلد - اول

۱۹۰۵

مقابل
آرام باغ - کراچی
تدی کتب خانہ

حق اشاعت

حسب اجازت حکومت سندھ پاکستان

No: DPR/2(RP)/92/13

KARACHI, DATED 12-2-1992

نام کتاب _____ "قوت الاخیار" شرح اردو نور الانوار

مصنف _____ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

تعداد _____ ایک ہزار

پریس _____ اجیڑنگ کارپوریشن کراچی سن اشاعت _____ ۱۹۹۲ء

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

۲۲۴۵۵۲
مکتبہ البلاغ دہلی

Ref.....

Dated.....

رائعہ اروف علیہ السلام (استاذہ ذہنیہ و تفسیر دارالعلوم دہلی) نے اپنی مذہبی قوت الاخیار شرح اردو نور الانوار کے بارے میں لکھی گئی ہے۔ اس کتاب نے پاکستان میں مذہبی حلقوں میں بڑی مقبولیت حاصل کی ہے۔ اس کتاب کی مصنفہ صاحبہ نے اس کتاب کو سراج کتب خانہ کئی کتب خانہ آرام باغ کراچی اور دیگر کتب خانوں میں اشاعت فرمایا ہے۔ ان کے علاوہ دیگر کتب خانوں میں بھی اشاعت ہوئی ہے۔ ان کتابوں کے تمام حقوق اشاعت پاکستان میں کئی کتب خانہ آرام باغ کراچی کو حاصل ہیں۔ یہ ساری کتب خانوں کو اشاعت فرمائی جائے گی۔ مذکورہ کتاب ترمیم دارالعلوم دہلی کے توسط سے طبع ہوگی۔

علیہ السلام

28-1-92

خزینہ
28/1/92

فہرست مضامین قوتِ الاخیار شرح اردو نور الانوار جلد اول

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۹۳	تیسری تفریح "بطلان شرط الطہارت" فی آیت الطواف	۵	تقریب حضرت شاہ صاحب مدظلہ پیش لفظ از مولانا محمد ناظم ندوی
۹۵	چوتھی تفریح "بطلان تاویل القرور بالاطہار"	۶	قوت الاخیار کا مقدمہ
۱۰۱	چار اور تین تفریحات کے درمیان امام شافعیؒ کی طرف سے دو اعتراض اور ان کا جواب	۱۰	نور الانوار کا خطبہ
۱۱۲	پانچویں تفریح "صح ایقاع الطلاق بعد الخلع"	۱۲	نور الانوار کی وجہ تالیف اور وجہ تسمیہ
۱۱۴	چھٹی تفریح "جب ہر المثل بنفسی العقد فی المفوضۃ"	۲۲	ہدایت کی تعریف اور اس کے اقسام
۱۲۰	ساتویں تفریح "کان الہم مقدرًا شرعًا"	۲۵	صراطِ مستقیم کے مصداق کا بیان
۱۲۳	امر کی تعریف اور فوائد قیود	۲۹	خلقِ عظیم کا بیان
۱۲۴	امر اور وجوب کے درمیان اختصاص کا بیان	۳۲	اصول فقہ کی تعریف اور موضوع
۱۳۶	امر کا موجب وجوب ہے	۳۸	اصول شرع تین ہیں
۱۴۰	دلائل وجوب کا بیان	۳۹	اصول ثلثہ سے قیاس کے استنباط کے نظائر
۱۴۲	اباحت اور رندب میں امر کا استعمال حقیقی ہے یا مجازی	۴۲	ادلہ اربعہ کے درمیان وجہ حصر
۱۴۹	امرتکرا کا احتمال رکھنا ہے یا نہیں	۵۰	کتاب اللہ کی تعریف اور فوائد قیود
۱۵۵	تکرار کا احتمال نہ رکھنے پر دلیل کا بیان	۵۳	قرآن کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی تمہید
۱۵۹	اسم فاعل کا مصدر پر دلالت کرنا اور رسم تکرار کا احتمال نہ رکھنا	۶۱	تقسیمات اربعہ کا اجمالی بیان
۱۶۳	حکم امر کی قسموں کا بیان	۶۶	تقسیمات اربعہ کے بعد پانچویں تقسیم خاص کی تعریف، اس کی تقسیم اور نظیریں خاص کا حکم
		۷۸	خاص کے حکم پر پہلی تفریح "الما فی التعلیل بامر الکریم"
		۸۵	دوسری تفریح "بطلان شرط الولازم والترتیب"
		۸۸	
		۹۰	

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۳۱۵	نبی کی تعریف اور اقسام کا بیان	۱۶۸	لفظ ادار اور لفظ قضاء میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتا ہے۔
۳۲۵	افعال حسیہ اور امور شرعیہ سے نبی کا بیان	۱۷۲	وجوب قضاء کا سبب ہے جو جوہر یا دار کا سبب ہے
	امام شافعی کے بیان کردہ اس مقدمہ پر کہ فعل منہی عنہ نہ مشروع ہوتا ہے اور نہ مشروع کا سبب ہوتا ہے نفعیات کا بیان۔	۱۷۶	امام شافعی کی طرف سے احناف پر ایک مشہور سوال اور اس کا جواب۔
۳۲۲	عام کی تعریف اور اس کا حکم	۱۸۰	اداء کامل، ادار قاصر اور مشابہ بالقضاء
۳۵۲	عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا جائز ہے		اداء کامل، ادار قاصر اور مشابہ بالقضاء حقوق العباد میں بھی جاری ہوتے ہیں۔
۳۵۸	ایسے دو عام جن میں امام شافعی نے امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے۔	۱۸۶	قضاء کی قسموں مثل معقول، مثل غیر معقول اور رسم ان کی نظیروں کا بیان۔
۳۶۵	عام مخصوص منہ البعض میں تین مذاہب کا بیان	۱۹۳	نماز کا فدیہ احتیاطاً واجب ہے
۳۷۲	الفاظ عموم کا بیان	۱۹۹	قضاء کی قسمیں حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں
۴۰۰	کلمہ من اور ما کا بیان	۲۰۴	امام ابوحنیفہ کے قول "وہو السابقی" پر رد و تفریعیں
۴۰۹	کلمہ کل کا بیان	۲۱۰	صرف وجودِ ممانت کی صورت میں ضمان واجب ہونے پر تین تفریعیں۔
۴۱۳	کلمہ جمیع کا بیان		حسن مامور بہ اور اس کی اقسام کا بیان
۴۱۸	نکرہ تحت التثنی کا بیان	۲۱۶	قدرت کی دو قسموں مطلق اور کامل کا بیان
۴۲۵	نکرہ موصوفہ کا بیان		مامور بہ ادار کرنے کے بعد اس کیلئے جواز کے ثابت ہونے اور نہ ہونے کا بیان۔
۴۳۴	تعریف باللام کا بیان	۲۲۵	امر کی دو قسموں مطلق اور مقید کا بیان
۴۳۹	نکرہ اور معرف ایک مقام میں واقع ہوتا تو اس کا بیان	۲۳۴	امر مقید کی چار قسموں میں سے پہلی قسم کا بیان
۴۴۵	منتهی تخصیص کا بیان	۲۳۹	امر مقید کی پہلی قسم کی چار قسموں کا بیان
۴۵۱	مشترک کی تعریف اور اس کے حکم کا بیان	۲۴۴	امر مقید کی دوسری قسم کا بیان
۴۵۲	مشترک کیلئے عموم نہیں ہوتا ہے	۲۴۸	امر مقید کی تیسری قسم کا بیان
۴۵۷	مؤول کی تعریف اور اس کے حکم کا بیان	۲۵۴	امر مقید کی چوتھی قسم کا بیان
		۲۸۵	امر مقید کی دوسری قسم کا بیان
		۲۹۷	امر مقید کی تیسری قسم کا بیان
		۳۰۳	امر مقید کی چوتھی قسم کا بیان
		۳۰۹	کفار ممالک یا اور احکام مشروعہ کے مخاطب ہیں یا نہیں

تقریظ شیخ الحدیث رئیس المحققین امام المتکلمین سلطان البوعظمن شہین محدث کبیر استاذ الاساتذہ حضرت مولانا انظر شاہ ضاد امت کا ہم صد المدین ارا العلوم دیوبند

علم دینی میں فقہ و اصول فقہ ہیات علوم میں سے ہیں اصول فقہ جرح کی حیثیت اور فقہ اس جرح سے تعلق رکھنے والا تناور درخت، و زمان حکیم نے حرام و حلال سے متعلق کچھ تفصیلات کچھ اجمال اشارے دیئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلاً کی وضاحت اجمال کی تفصیل کی، آپ کے عہد مبارک میں آپ کے کنایت مبارک سے جرح تھی کوئی سلسلہ پیش آتا تو قدس صفا صحابہ آپ سے رجوع فرماتے بلکہ حدیث میں یہ بھی موجود ہے کہ شہر طیب و بلد حبیب زادہ اللہ شرف سے دور دراز مقاماً پر خود صحابہ کو کوئی الجھن پیش آئی تو وہ حل کر دیا یہ حبیب ہوئے اور چند توفیقوں میں ان کا سلسلہ حل ہو گیا، اس وقت نہ فقہ کی تدوین کی ضرورت تھی اور نہ اصول فقہ کو مدون کرنے کی حاجت، اگرچہ لسان نبوت نے ان گوشوں میں بھی کچھ سنائی رکھی تھی لیکن جسے باقاعدہ تدوین کیے اسکی منضبط تشکیل بعد ہی کے اور ان میں ہوں، ہمشہور تو یہی ہے کہ فقہ کے بانی سیدنا نعمان ابن ثابت الکوفی الملقب بامام اعظم میں اور رؤسنا اصولی فقہ شہین زکیا اراست الشافعی الامام لیکن اسے مخالفہ عامۃ الوردی کہا جائیگا یہ اسلئے کہ فقہ حنفی کی تدوین فقہ شافعی سے پہلے ہے اور فقہ حنفی کا اتنا عظیم ذخیرہ اصول فقہ کے بغیر کس طرح وجود میں آتا؟ اگر اس دعوے کو فرض اس حد تک رکھا جائے کہ الشافعی الامام علیہ الرحمہ نے اصول فقہ کو باطنی شکل دی تو کسی حد تک دعویٰ قابل قبول ہو سکتا ہندوستان نے اپنے عہد قدیم میں فخر و زکا را شخاص پیدا کئے ان میں ملا جیون صفا فقہ اللہ بغفرلہ صفا نور الانوار بھی ہیں عہد عالمگیری کا یہ نابغہ و زکا را المناہ کی شرح کیلئے کلم ٹھاننا ہے تو بغیر مراجعت کتب ایسی فاضلانہ شرح تلم سے تیار ہوتی جسے درس نظام میں ہذا حیثیت اور اصول فقہ کی بنیاد کی کتاب شمار کیا گیا تاہم ملا صفا کا یہی شاہکار و عہد حاضر کے زیوں بہت طلبا کیلئے اس وجہ سے قابل عمل رہا کہ اس کا کوئی بسوٹہ و فیصلہ سامنے نہیں تھا۔ اسی فی الشہ جناب مولانا جمیل احمد صفا القاسمی استاذ حضرت تفسیر مدار العلوم روقف، جو زمانہ طالب علمی میں مستعد اور بعد تدیس مقبول ترین استاذ ثابت ہوئے لاکھ خوبی استعداد و پیشال صلاحیت تعلیم کی بنا پر حضرت حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صفا رحمۃ اللہ علیہ نے شریک زمرہ اساتذہ دارالعلوم کیا اور جب بولٹوئی رو نگار کی بنا پر دارالعلوم اپنی مرکزیت کھو بیٹھا اور افضل اللہ و خداداد مرکزیت حضرت روقف دارالعلوم کے امن میں آج بھی وہی تھی اس ادارہ سے وابستہ ہو کر ان حق پریشوں کے گرد و پیش شامل ہوئے جنہوں نے صفا و شکلا کے باوجود جن کی تائید حضرت نہیں چھوڑی اور باطل کو گوارا نہیں کیا آج مدح و عرف دارالعلوم کے ان اساتذہ میں ہیں جن اس دانشگاہ کا امتیاز قائم ہے موصوفت نور الانوار کی تشریح و تہلیل کیلئے نا درالاجو کا زانما نام دیا اس ذرہ بے خدائے جستہ جستہ مطالعہ کیا تو اس شہادت میں اب کوئی تامل نہیں کہ یہ تہلیل و تشریح اساتذہ کیلئے رہنا طلبا کیلئے راہبر اہل علم کیلئے کیمیا کے سعادت اور ارباب فضل کیلئے رستان علم و معرفت ہے مولانا کے محترم سے صرف تہنایا عرض کر سکتا ہوں کہ اس کا زانو آید و دوران جنی کند موصوف ہوا یہ بھی مفصل تشریح پیش کر کے حلقہ علم سے اپنے کمالات علی کا لہا سنا چکے۔ اور انشاء اللہ نور الانوار کی تشریح بھی دانشوروں میں عام مقبولیت حاصل ہوگی لاریب کہ روقف دارالعلوم کے مخاضہ میں علی کا زانما پیش ہوا اضافہ ہے جس پر سرور دل و دماغ مولانا کیلئے ہرگز مبارکباد و تحفہ دعا کے مخلصانہ پیش کرنے میں متردد نہ ہوگا جسے روقف دارالعلوم کی عظمتوں کی طلب اور فتوں کی چاہ ہے۔

انظر شاہ

خادم المدارس بدارالعلوم روقف بین العثمانین ۵ شعبان المعظم ۱۴۰۹ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظ

مولانا محمد ناظم صانڈوی زادہ اللہ علماً وفضلاً استاذ حدیث
جامعہ کاشف العلوم چھٹمیلیور ر ضلع بہار نیپور

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات اور دین و شریعت ایک جامع دستور ہے۔ اس میں ہر تغیر پذیر زمانہ کا ساتھ دینے کی بھرپور صلاحیت ہے، اس صنعتی و مادی دور اور شینری سائنٹفک زمانہ میں بھی قرآن وحدیث کے معطر خزینہ میں زندگی اور اس میں ارتقائی پہلو کی پوری توانائی موجود ہے۔ امریکہ جو اس وقت صنعت و انقلاب کے بام عروج پر ہے، اسکے ساتھ الحاد و لادینیت کا مزاج اور مذہب بیزاری کی وہاں جو ایک عام فضا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ بد قسمتی سے اس کے حصہ میں ابتداء سچی مذہب آیا جس میں نت نئے تقاضوں اور ارتقاء پذیر عہد کا ساتھ دینے کی قطعاً صلاحیت نہیں ہے، اسکی روحانیت کی معراج خلوت نشینی اور صحرا فردی ہے۔ اسکے اعلیٰ مدارج اور ریاضت و مجاہدات کا آخری باب غار ورا اور پہاڑوں میں خدا کی تلاش و جستجو ہے۔ اگر امریکہ کے حصہ میں ابتداء اسلام آتا تو آج نتیجہ لادینیت نہ ہوتا، اس پر دین و شریعت کی گہری چھاپ ہوتی، اور روحانیت و مادیت کا حسین سنگم نظر آتا۔ اسلئے کہ اس کے پاس وہ جامع اصول ہیں جو ہر عہد کے جدید معماروں کو راست بنیاد پر غذا فراہم کرتے ہیں، اور اسلام کی قانونی کتاب جو جدید اصول سے آشنا ہی نہیں بلکہ نسل انسانی کی بقا و حفاظت اور اس کی ترقی و تعمیر کا مدار بھی اسی پر ہے۔ پیغمبر علیہ السلام کی تعلیم کی حفاظت بھی اسی صحیفہ الہی پر موقوف ہے۔ کیونکہ اس صحیفہ سے قبل جس قدر کتابیں نازل ہوئیں یا جس قدر مذاہب وجود میں آئے ان کی کوئی کتاب تحریفات و تغیرات اور تصرفات و تاویلات سے محفوظ نہیں رہ سکی، لکھو کھا ریفاں مروں میں سے کسی کا ہی صحیفہ اب موجود ہے تو رات جل جل کر خاک ہو گئی، پھر ان سوختہ اوراق سے تحریر کی گئی، اور پھر اس کے مترجمین نے کتر بیونت کر کے حقیقت کو مشتبہ کر دیا، انجیل میں زبردست تحریف ہوئی پھر حضرت مسیح علیہ السلام کے سینکڑوں

سب سے پہلے ایک عظیم و بالغ نظر شخصیت حضرت امام ابو حنیفہؒ نے منضبط کئے، پھر آپ کے لائق و ہونہار شاگردوں میں سے امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ نے ایک شاہراہ قائم کی جس پر چل کر علم و عمل اور زمین و فکر کی قدآور شخصیت حضرت امام شافعیؒ نے اس پر باقاعدہ ایک رسالہ لکھا جو دراصل کتاب الامام کا مقدمہ ہے وہ آج بھی متقدمین کے انداز نگارش و تحقیق و اجتہاد کا ایک شاہکار ہے۔ پھر اس پر نہ معلوم کتنے حضرات نے بادیہ بیہائی کی اور کتنی شخصیتوں نے اس سمندر میں غواصی کر کے نعل و جواہر نکالے ہیں، اور دنیا کی صحیح راہنمائی کی ہے۔

ان ہی قدآور شخصیتوں میں سے چھٹی صدی ہجری کے ایک مجتہد مطلق، تحقیق و تدقیق کے امام اور مستند علم و فضیلت کے تاجدار حافظ ابوالبرکات نسفیؒ ہیں جن کا حدیث، تفسیر، فقہ وغیرہم میں بڑا اونچا مقام ہے، آپ نے فقہ کے اصولوں کا ایک گلدستہ المنار کی شکل میں پیش کیا، حافظ نسفیؒ کو متن نگاری اور چند الفاظ میں بہت اہم باتیں کہنے کی قدرت حق تعالیٰ کی طرف سے ودیعت کی گئی تھی، اور کلام کی جامعیت میں آپ کو امتیاز حاصل تھا، المنار میں اسی فن کا ثبوت پیش کیا ہے، اسی لئے بعد میں اسکی شرح خود انھوں نے کشف الاسرار لکھی ہے، یہ کتاب اسی وقت سے داخل درس ہے، اس کتاب پر بے شمار شروح و حواشی لکھے گئے اور بہت سی تعلیقات وجود میں آئیں۔

لیکن گیارہویں صدی ہجری کے ایک تبصر عالم، صوفی و مرنیاض، فقیہ دوران اور مفسر ملت ملا جوئے نے جو شاہ مالگیر کے استاذ بھی ہیں، منار کی شرح نور الانوار کے نام سے لکھی جو اپنی مقبولیت، افادیت، اہمیت اور گونا گوں خصوصیتوں کی وجہ سے مقبول خاص و عام ہے، اور اسی وقت سے مصنف کی شرح "کشف الاسرار" کے باوجود نصاب میں داخل ہے۔ اس میں آپ نے قرآن و سنت سے استنباط و استخراج کے جو اصول بتائے ہیں اور جزئیات و فروعیات کو جس قدر بیان کیا ہے وہ اصول کی دیگر کتابوں میں کم ہیں، اسی مقبولیت کی وجہ سے حنفی مسلک کے علاوہ دیگر حضرات کے یہاں بھی نصاب میں داخل ہے۔ آپ نے یہ کتاب مدینہ منورہ جیسے مقدس مقام پر صرف دو ڈھائی ماہ کے عرصہ میں تحریر فرمائی ہے، برسوں سے اس کتاب پر اردو میں کوئی جامع تعلیق نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے، اسلئے جو مغلق مقامات ہیں ان پر بڑھی جانکا ہی و عرق ریزی کرنی پڑتی ہے۔

حق جل مجدہ کا فضل و احسان ہے کہ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ استاذ حدیث و تفسیر وقف دارالعلوم نے اپنی گونا گوں تدریس و تصنیفی مصروفیات کے باوجود قلم اٹھایا ہے اور اس کے اغلاق کو حل کر کے طلبہ و اساتذہ پر بڑا احسان فرمایا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نور الانوار کا حق ادا کر دیا۔ نور الانوار کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی طویل تر عبارتوں کا مختصر تشریحی نوٹ کیسا تھ اگر حل کیا جائے تو نسفی ہو جاتی ہے مولانا موصوف نے یہی کیا ہے اور جہاں مغلق عبارت ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل ہیں

ان پر کھل کر بحث کی ہے۔ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ کو خدا تعالیٰ نے جو تدریس صلاحیت عطا کی ہے اس پر بہت سے معاصرین رشک کرتے ہیں۔ آپ مغلوق سے مغلوق مسائل اور پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ فرحت و تازگی محسوس کرتے ہیں، تفہیم و تدریس کی صلاحیتوں کا آپ نے ہر جگہ لوہا منوایا ہے، دارالعلوم دیوبند میں حدیث و تفسیر و فقہ کی جو گرانقدر خدمات انجام دے رہے ہیں اس نے ان کی ہشت پہلو شخصیت کو مزید نمایاں کر دیا ہے۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی ذوق، تفہیم کا انداز، پڑھانے کا لب و لہجہ اور کتاب پر مکمل گرفت کا طرز کم دیکھنے میں آتا ہے۔

مجھے یقین ہے کہ آنحضرت کی دیگر تصانیف کی طرح نور الانوار کی شرح "قوت الاخيار" بھی قبولِ عام حاصل کرے گی اور اس سے کتاب کے اغلاق کو دور کرنے میں بڑی مدد ملے گی، عام اصحاب ذوق و نظر، مدارس کے عام طلبہ و اساتذہ اس سے بھرپور استفادہ کریں گے۔

حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ اسے قبولیتِ عامہ سے نوازے، اسے وسیلۂ نجات اور توشہٴ آخرت بنا لے۔ آمین اللہم آمین۔

محمدناظم ندوی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ

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

تعریف کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے، غرض و غایت کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ عجت اور بیکار چیز کو طلب کرنے کا الزام وارد نہ ہو اور موضوع کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ موضوع کے ذریعہ ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے، تدوین کی معرفت اسلئے ضروری ہے تاکہ مدون کا علم ہو جائے اور اس فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہو جائے اور صاحب کتاب کے حالات کا جاننا ضروری اسلئے ہوتا ہے تاکہ مصنف کے مرتبہ سے اسکی تصنیف کے مرتبہ کا اندازہ لگایا جاسکے کیونکہ متکلم جس درجہ کا ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوتا ہے چنانچہ مشہور ہے ”کلام الملوک ملوک الکلام“ بادشاہوں کا کلام، کلام کا بادشاہ ہوتا ہے یعنی کہنے والا جس قدر وزنی اور باوجاہت و باعظمت ہوگا اسکا کلام بھی اسی قدر وسیع اور باوزن شمار ہوگا۔

تعریف کہتے ہیں ”ما بین بر حقیقۃ اشئی“ کو یعنی تعریف وہ شئی ہے جسکے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کی جائے اور موضوع ”ما یجوز فیہ عن عوارضہ الذاتیہ“ کا نام ہے یعنی کسی فن کا موضوع وہ شئی کہلاتی ہے جس شئی کے عوارض ذاتیہ سے اس فن کے اندر بحث کی جائے اور غرض کہتے ہیں ما یصدر الفعل عن الفاعل لاجلہ کو یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہوتا ہے۔ اور غایت وہ نتیجہ ہے جو اس پر مرتب ہو مثلاً قلم خریدنے کیلئے بازار جانا تو غرض ہے اور قلم خرید لینا غایت ہے۔ تدوین ہنشر اور بکھرے ہوئے اجزا کو ترتیب دینے کا نام ہے۔

بہر حال اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقی۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے اور حد لقی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے بہر حال حد اضافی کا حاصل یہ ہے کہ اصول کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدّد

معانی پر یوں لاجاتاہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو مثلاً چھت کیلئے دیواریں اصل ہوتی ہیں اور اولاد کیلئے باپ اصل ہوتا ہے (۲) راجح جیسے کہا جاتا ہے "ان الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ" یعنی استعمال میں حقیقت راجح ہے (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے "ان الفاعل مرفوع اصل من الخو" 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، استصحاب کہتے ہیں حالت موجودہ کو حالت سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے طہارۃ الماء اصل یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونیکا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہو گیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونیکا حکم نہیں لگایا جائیگا۔ فقہ، احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے اولیٰ تفسیلیہ 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 نے فرمایا 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۔ اور اصول فقہ کی حد لقبی یہ ہیکہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جنکے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو یعنی جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے دوسری چیز اصول فقہ کی غرض نہایت احکام شرعیہ کو اولیٰ تفسیلیہ سے جاننا اور استنباط مسائل کے قواعد کو معلوم کرنا اصول فقہ کی غرض نہایت تیسری چیز اصول فقہ کا موضوع، اصول فقہ کے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول پسندیدہ ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہو گا کہ جب اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہو گیا یعنی اصول فقہ کے دو موضوع ہو گئے ایک دلائل دوم احکام۔ اور قاعدہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد فن پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصول فقہ کے موضوع دو ہیں تو اصول فقہ دو علم ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہیں بلکہ اصول فقہ ایک ہی علم و فن کا نام ہے اس کا جواب یہ ہیکہ تعدد موضوع تعدد علم پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب کہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں دلائل و احکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے اثبات، مثبت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مثبت یعنی مفعول کے معنی میں ہے حاصل یہ کہ دلائل ثابت 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 کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہو کر مضاف ہے، بہر حال جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل و احکام 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 آئیگا خلاصہ یہ کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے یعنی اصل فقہ میں ان دونوں سے بحث کی جاتی ہے مگر دلائل میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ ان کے ذریعہ احکام کو ثابت کیا جاتا ہے اور احکام میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ احکام کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے۔

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

پانچویں چیز مآثر اور شارح کے حالات زندگی: "منار" کے مؤلف کا نام عبداللہ بن احمد بن محمود ہے، کنیت ابوالبرکات اور لقب حافظ الدین نسفی ہے "نسف" مضافات ترکستان میں واقع ایک مقام کا نام ہے اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو نسفی کہا جاتا ہے، ابوالبرکات نسفی اپنے زمانے کے امام اور بے نظیر علماء میں شمار ہوتے ہیں، فقہ اور اصول فقہ میں مجتہدانہ شان کے مالک تھے، حدیث اور متعلقات حدیث میں بھی پورا عبور رکھتے تھے، آپ کے اساتذہ میں سے محمد بن عبدالستار کردری، حمید الدین الضری اور بدر الدین خواہر زادہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ متن منار کے علاوہ مختلف فنون میں آپ کی اور بھی نہایت مستند اور معتبر تصانیف ہیں جن میں سے مدارک التنزیل و حقائق التاویل، کنز الدقائق، وافی اور اسکی شرح کافی اور عمدہ عقیدہ اہل سنت والجماعت زیادہ مشہور و معروف ہیں، آپکی تصنیفات کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان میں سے اکثر کتابیں صدیوں سے عرب و عجم کی درسگاہوں میں داخل درس ہیں۔ اصول فقہ کا یہ مختصر "متن" "منار" دراصل اصول فقہ الاسلام بزدوسی اور اصول شمس الائمہ شری کی تلخیص ہے جس میں اصول بزدوسی ہی کی ترتیب و تعبیر کی زیادہ پابندی کی گئی ہے، خود ماتن نے بھی اس متن کی ایک مبسوط شرح لکھی ہے جس کا نام "کشف الاسرار فی شرح المنار" ہے جو نہایت جامع اور مدلل ہے، کتب رجال سے آپ کی

سنہ ولادت کا پتہ نہیں چلتا ہے، البتہ آپکی وفات ۱۲۵۷ھ میں بغداد میں ہوئی۔ رحمہ اللہ تعالیٰ ونفعنا بعلمہ
آمین۔ واضح رہے کہ عقائد النسفی کے مصنف دوسرے ہیں جن کا نام ابو حفص عمر بن محمد نسفی (ولادت ۱۲۵۷ھ
وفات ۱۳۲۷ھ) ہے، صاحب عقائد النسفی صاحب منار سے تقریباً دو صدی پہلے گزرے ہیں نسفی کی نسبت
کے اشتراک کی وجہ سے طلبہ کو چونکہ عموماً اشتباہ ہو جاتا ہے اسلئے اسکی وضاحت کر دی گئی ہے۔

شرح ۱۰۲۷ھ م ۱۱۳۰ھ نور الانوار شرح منار کے مؤلف کا نام شیخ احمد بن ابوسعید
ہے مگر عام لوگ آپکو شیخ جیون یا ملا جیون کے لقب سے جانتے

ہیں، آپکا سلسلہ نسب خلیفہ اول حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے، آپکے اسلاف کا اصل وطن مکہ معظمہ ہے
پھر آپکا خاندان ہندوستان میں آکر مضامات لکھنؤ میں ضلع رائے بریلی کے قصبہ میٹھی میں آباد ہو گیا یہیں
۱۰۲۷ھ میں آپکی ولادت ہوئی، انتہائی کم عمری میں آپ نے کلام پاک حفظ کر لیا تھا اسکے بعد آپ دوسرے
علوم و فنون کی تحصیل کیلئے اطراف و اکناف کے مختلف شہروں میں گئے بالآخر علاقہ فتح پور کے مقام کورو
میں ملا لطف اللہ کوروی سے اپنے سند فراغت حاصل کی، یہ اس مبارک زمانہ کی بات ہے جب چاروں
طرف سلطان عالمگیر کی علم دوستی اور علماء پروری کا ڈنکا بج رہا تھا قدر دانی کی اس کشش نے آخر ملا جیون
کو بھی سلطانی دربار میں کھینچ لیا کمالات ظاہری و باطنی سے متاثر ہو کر عالمگیر نے آپکی بڑی تعظیم کی اور
آپ کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا، سلطان خود اور اسکے بیٹے شاہ عالم وغیرہ ہمیشہ آپ کے ادب و احترام
کا لحاظ رکھتے تھے، ملا جیون کا حافظہ نہایت قوی تھا کتب درسیہ کی عبارتیں صفحات کے صفحات نوکے بان
تھے بلبے بلبے قصیدے ایک دفعہ سن کر یاد کر لیتے تھے اٹھاؤن سال کی عمر میں حرمین شریفین کی زیارت سے
مشرق ہوئے، اسی سفر میں مدینہ منورہ کے قیام کے دوران کل دو ماہ ساکنہ کے اندر نور الانوار جیسی
اہم اور فنی کتاب مکمل تصنیف کی، اسکے علاوہ بھی آپکی متعدد تصنیفات ہیں جن میں سے التفسیرات
الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ زیادہ مشہور اور اہل علم کی نظر میں بہت مقبول ہے ۱۲۵۷ھ میں دارالسلطنت
دہلی میں آپ نے وفات پائی اور جائے پیدائش میٹھی میں مدفون ہوئے۔ نور اللہ مرقدہ

جمیل احمد غفرلہ

مدرس دارالعلوم (وقف) دیوبند

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ جَعَلَ اَصُوْلَ الْفِقْهِ مَبْنٰی لِلشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ وَاَسَاسًا لِجِلْمِ
الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَصَيَّرَهَا مَوْثِقَةً بِالْبَرَاهِیْنِ وَالِدَّلٰلِیْلِ وَمَوْسِحَةً بِالْحُلْبِیِّ وَ
الشَّمٰثِلِ وَالصَّلٰوةِ وَالسَّلَامِ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِیْ اَجْرٰی هٰذِهِ الرَّسُوْمَ
اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ وَاَیَّدَ الْعُلَمَاءَ بِالْاَوْبَادِ الْمَتِیْنِ وَرَفَعَ دَرَجَاتِهِمْ فِیْ رُءُوْسِ الْعِلْمِ
وَشَهِدَ لَهُمْ بِالْفَلَاحِ وَالْبَقِیْنِ وَعَلٰی اٰلِهِ وَاَصْحَابِهِ الْهَادِیْنَ الْمُهْتَدِیْنَ وَتَابِعِهِمْ
وَتَبِعَهُمْ مِنَ الْاُمَّةِ الْمُجْتَهِدِیْنَ

(ترجمہ) تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جس نے اصول فقہ کو شرائع اور احکام کیلئے بنیاد اور علم حلال و حرام کیلئے اساس قرار دیا ہے۔ اور شرائع و احکام کو براہین اور دلائل سے مستحکم اور ادلہ عقلیہ و نقلیہ سے آراستہ کیا، اور درود و سلام ہو ہمارے سردار حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر جنہوں نے شریعت کی رسمیں قیامت تک کیلئے جاری کیں، اور علماء و شریعت کو مضبوطانید سے قوی بنایا اور جنت کے اعلیٰ درجوں میں ان کے درجات بلند کئے اور ان کے ایمان اور فلاح کی شہادت دی، اور آپ کے اہل بیت اور صحابہ پر درود و سلام ہو جو دوسروں کو سیدھا راستہ دکھائیے اور خود راہ یاب تھے اور ان کے تابعین اور تبع تابعین پر بھی جو ائمہ مجتہدین میں سے تھے۔

(تشریح) لفظ الحمد سے متعلق تین چیزیں قابل ذکر ہیں (۱) حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف، (۲) حمد اور شکر میں باہمی فرق اور نسبت (۳) الحمد پر الف لام کون سا ہے، پہلی بات سمجھئے "حمد" کے لغوی معنی ہیں ستودن، تعریف کرنا، ستائش کرنا، اوصاف حسنہ کا ذکر کرنا۔ اور اصطلاحی تعریف یہ ہے ہوا الثناء باللسان علی جمیل الاختیاری من نعمۃ او غیر ما۔ حمد کی تعریف میں تین لفظ مذکور ہوئے ہیں (۱) لفظ ثنا (۲) جمیل اختیاری (۳) نعمت۔ تینوں کے متعلق ملاحظہ فرمائیے۔ ثناء کے تین معنی آتے ہیں (۱) صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا، اس معنی کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ حدیث لا اُحْصِی ثناء علیک انت کما اَنْتَ علی نفسک (ترجمہ) میں آپ کی ثناء کا احاطہ نہیں کر سکتا ہوں جیسا کہ آپ نے اپنی ثناء کی ہے۔ حدیث میں ثناء کے معنی صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا ہے اب حدیث کے

معنی ہوں گے میں آپکی صفات کمالیہ پورے طور پر بیان نہیں کر سکتا جیسا کہ آپ نے اپنی صفات کمالیہ بیان کی ہیں (۲) مطلقاً اوصاف ذکر کرنا خواہ خیر ہوں یا شر ہوں۔ اس معنی کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے حدیث ”مَنْ أَشْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَمَنْ أَشْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ“ ترجمہ: اللہ کے سچے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مخاطب ہو کر فرمایا تھا کہ جس کا تم خیر کیساتھ ذکر کرو اس کیلئے جنت واجب ہے اور جس کا تم نے شر کیساتھ ذکر کیا اس کیلئے دوزخ واجب ہے۔ حدیث میں خیر اور شر کا ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ثناؤ کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں، کیونکہ اگر ثناؤ کے معنی ذکر خیر یا ذکر شر کے ہوتے تو حدیث میں لفظ اشنتم کے بعد خیر یا شر کا ذکر کرنا تکرار ہوتا پس معلوم ہوا کہ ثناؤ کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں۔

(۳) ثناؤ کے تیسرے معنی ذکر باللسان کے ہیں، تیسرے معنی کے اعتبار سے یہ سوال ہو گا کہ حمد کی تعریف میں لفظ ثناؤ کے بعد باللسان کا ذکر کرنا تکرار محض ہے جسکی فصیح عبارتوں میں کوئی گنجائش نہیں ہے اسکا جواب یہ ہے کہ ثناؤ کے معنی میں تجرید ہے یعنی ثناؤ کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کر لیا گیا ہے، اور جب ثناؤ کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کر لیا گیا تو ثناؤ کے معنی مطلقاً ذکر

رہ گئے اور ثناؤ کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کو ثناؤ کے بعد لسان کا ذکر مفید تکرار نہ ہو گا۔ لیکن اب یہ اعتراض ہو گا کہ تعریف حمد میں ثناؤ کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ثناؤ کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنے کے بعد ثناؤ کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہ ہو گا۔ اسلئے کہ باری تعالیٰ تو لسان ہی سے مبرا ہیں۔ پس باری تعالیٰ کی طرف اس قید کیساتھ ثناؤ کی نسبت کرنا ایسا ہے گویا کہ اپنے اللہ تعالیٰ کیلئے لسان کو ثابت کر دیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کیلئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بظاہر ذریعہ لفظ ہے بلکہ قوت تکلم مراد ہے اور قوت تکلم سے مراد بھی حقیقتاً قوت تکلم نہیں ہے بلکہ الافاضہ والا اعلام مع شعور الفیض و ارادہ یعنی معنی کا فیضان اس طور پر کرنا کہ فیضان کر نیوالے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو۔ اور لسان کے معنی ذات باری تعالیٰ میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور ارادہ کیساتھ کرتے ہیں۔

تعریف حمد میں دوسرا لفظ جمیل اختیاری ہے۔ جمیل کیساتھ جس طرح ذات متصف ہو سکتی ہیں، اسی طرح صفات بھی متصف ہو سکتی ہیں، جمیل اختیاری کی قید سے حمد کی تعریف پر اعتراض واقع ہوتا ہے اس طور پر کہ تعریف حمد میں جمیل اختیاری کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ محض صرف افعال اختیاری پر کیجاتی ہے، افعال غیر اختیاری پر نہیں کیجاتی حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفات ذاتیہ یعنی افعال غیر اختیاری پر بھی حمد ہوتی ہے جیسے حیات باری تعالیٰ، قدرت، علم۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمیل اختیاری کے معنی افعال اختیاری کے نہیں ہیں بلکہ جمیل اختیاری کے معنی ہیں کہ جو افعال

فاعل مختار سے صادر ہوں خواہ بالا اختیار صادر ہوں یا بالا اضطرار صادر ہوں، اور یہ ظاہر ہے کہ صفات ذاتیہ، حیات، قدرت وغیرہ کا صدور بھی فاعل مختار یعنی اللہ تعالیٰ سے ہو رہا ہے اگرچہ بالا اختیار نہیں ہو رہا ہے اس جواب کے بعد تعریف حمد پر کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

تیسرا لفظ نعمت ہے۔ لفظ نعمت کو اگر نون کے کسرہ کیساتھ پڑھا جائے تو انعام کے معنی ہوں گے اور اگر نون کے فتح کیساتھ پڑھا جائے تو خوشگوار بنانے کے معنی ہوں گے، اور اگر نون کے ضمیر کیساتھ پڑھا جائے تو مسرت اور خوشی کے معنی ہوں گے۔ یہاں پر نعمت نون کے کسرہ کے ساتھ ہے اور انعام کے معنی مراد ہیں اب حمد کی تعریف یہ ہوگی کہ حمد افعال اختیار یہ پر تعریف کرنا نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو۔ دوسری چیز حمد، مدح اور شکر کے درمیان باہمی فرق اور نسبت ہے، نسبت بیان کرنے سے پہلے مدح اور شکر کی تعریف سنئے۔ مدح کہتے ہیں مطلقاً افعالِ حسنہ پر تعریف کرنا خواہ ”افعال“ اختیار ہی ہوں یا غیر اختیاری ہوں۔ شکر کے لغوی معنی ہیں ”نفلِ نبی عن تعظیم المنعم“ یعنی شکر ایسے نفل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے اور اصطلاحی تعریف ہے ”صرف جمیع ما انعم اللہ به علی عبده الی ما خلق لاجلہ“ یعنی اللہ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ اسکے بعد نسبت ملاحظہ فرمائیے ”حمد اور مدح کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص ہے اور مدح عام ہے یعنی جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے ضرور مدح ہی نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے مثلاً مَدَحْتُ، خالداً علی حسنہ، تو کہا جاسکتا ہے مگر حمدتُ خالداً علی حسنہ نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ حسن ایک غیر اختیار کی چیز ہے اس پر مدح تو کیجا سکتی ہے مگر حمد نہیں کیجا سکتی، اور اگر حمد اور مدح ایک طرف ہوں اور شکر دوسری طرف ہو تو ان کے درمیان عموم و خصوص من وجر کی نسبت ہے، عموم و خصوص کہتے ہیں کہ دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص ہو، اور یہ بات یہاں موجود ہے کیونکہ حمد اور مدح اپنے متعلق کے اعتبار سے عام ہیں بایں معنی کہ ان دونوں کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوتا ہے، اور اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہیں بایں معنی کہ ان دونوں کا ورود صرف زبان سے ہوتا ہے زبان کے علاوہ سے نہیں ہوتا اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے بایں معنی کہ شکر کا ورود اور اظہار زبان سے بھی ہوتا ہے اور زبان کے علاوہ قلب اور جوارح سے بھی ہوتا ہے، اور شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے خاص ہے بایں معنی کہ شکر کا متعلق صرف نعمت ہے غیر نعمت شکر کا متعلق نہیں ہوتا۔ عموم و خصوص من وجر کی نسبت کے پائے جانے کیلئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ایک وہ مادہ جہاں دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کی مدح نے زبان سے کہہ دیا ”آپ کا شکر یہ“ یہاں حمد بھی پائی

گئی کیونکہ ثناء و زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں ہے دوسرا مادہ جہاں حمد پائی جائے شکر نہ پایا جائے جیسے آپ نے یوں ہی کسی کی زبان سے تعریف کر دی، تیسرا مادہ جہاں شکر پایا جائے حمد نہ پائی جائے جیسے آپ نے کسی کی دعوت کھا کر زبان سے کہے بغیر ہاتھ سے مدعو کی تعظیم کر دی، یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا، مگر استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح کے مقابلہ میں ذمہ آتا ہے اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے کیونکہ حمد اور مدح کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذمہ کہتے ہیں ذکر قبائح کو اور محاسن اور قبائح میں تقابل ظاہر ہے اور شکر کہتے ہیں اظہارِ نعمت کو اور کفر کہتے ہیں کتمانِ نعمت کو، اور ظاہر ہے کہ اظہار و کتمان میں تقابل ہے، تیسری چیز الحمد کا الف لام ہے۔ پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمائیں کہ الف لام کی اولاد و فسیں ہیں (۱) اسی (۲) حرئی۔ الف لام اسی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے، پھر الف لام حرئی کی دو فسیں ہیں (۱) زائد (۲) غیر زائد۔ الف لام زائد وہ الف لام ہے جو اَعْلَام پر داخل ہوتا ہے جیسے الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ، پھر الف لام غیر زائد کی چار فسیں ہیں (۱) جنسی (۲) استغرائی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی۔ ان کی دلیل حصر اور تعریف یہ ہے کہ الف لام حرئی غیر زائد دو حال سے خالی نہیں اس کا مدخول یا تو نفسِ حقیقت اور ماہیت ہوگی یا اس کا مدخول افراد ہوں گے اگر الف لام کا مدخول نفسِ حقیقت ہو تو وہ الف لام جنسی کہلاتا ہے اور اگر مدخول افراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام افراد مدخول ہوں گے یا بعض افراد مدخول ہوں گے، اگر تمام افراد مدخول ہوں تو الف لام استغرائی ہوگا اور مدخول بعض افراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ بعض افراد متعین ہوں گے یا غیر متعین، اگر غیر متعین ہوں تو الف لام عہد ذہنی ہوگا اور اگر متعین ہوں تو الف لام عہد خارجی ہوگا۔ جنسی کی مثال ”الرجل خيرٌ من المرأة“ میں الرجل اور المرأة کا الف لام ہے، استغرائی کی مثال ”ان الانسان لغی خسر“ میں الانسان کا الف لام ہے، عہد ذہنی کی مثال ”أخاف ان ياكله الذئب“ میں الذئب کا الف لام ہے اور عہد خارجی کی مثال ”فعضی فرعون الرسول“ میں الرسول کا الف لام ہے۔ اس جگہ الحمد کا الف لام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغرائی بھی۔ جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا کہ جنس حمد اللہ کیلئے ثابت ہے اور استغرائی کی صورت میں ترجمہ ہوگا کہ تمام افراد حمد ذاتِ باری کیلئے مختص ہیں کیونکہ جس قدر خیر ہے سب کا عطا کر نیوالا اللہ ہے، اب وہ عطاء بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وما یکم من نعمۃ فمن اللہ“ تمام نعمتیں اللہ ہی کی طرف سے ہیں۔ ”اللہ“ لوگ جس طرح ذاتِ باری اور صفاتِ باری میں حیران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں حیران و پریشان ہیں چنانچہ قدام و فلاسفہ تو سرے سے اللہ کے اسم ذاتی ہونیکا ہی انکار کرتے ہیں۔ مگر حضرت 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 نے فرمایا کہ صفت مشتقہ ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اللہ سرمانی زبان کا لفظ ہے علم، اسم جنس اور صفت مشتقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہوگا یا مانع نہ ہوگا اگر اول ہے تو وہ علم ہے اور اگر ثانی ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات سمجھ میں آئے گی بغیر اتصاف بالمعنی کے اور یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی معنی وصفی بھی سمجھ میں آئیں گے اول کو اسم جنس اور ثانی کو صفت مشتقہ کہتے ہیں، خادم کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ "اللہ" اس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود اور تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے۔ "الذی" اسم موصول ہے، اسم موصول وہ اسم ہے جو بغیر صلہ کے جملہ کا جز تمام نہ ہوتا ہو۔ "جعل" بمعنی صیر، متعدی بد و مفعول ہے، پہلا مفعول اصول الفقہ اور دوسرا مفعول مبنی ہے۔ "اصول الفقہ" اصول فقہ کی دو تعریفیں کیجاتی ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقبی۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے، اور حد لقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے بہر حال حد اضافی کا حاصل یہ ہے کہ "اصول" اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدد معانی پر بولا جاتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو۔ مثلاً "چھت کیلئے دیواریں اصل ہوتی ہیں" اور بیٹے کیلئے باپ اصل ہوتا ہے (۲) "راجح" جیسے کہا جاتا ہے "ان الاصل فی الاستعمال الحقیقہ" 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" استصحاب کہتے ہیں حالت موجودہ کو حالت سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے "طہارۃ الماء اصل" یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت کی بات ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقین علم نہ ہو چنانچہ اگر شاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہو گیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

"فقہ" احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ حلال و حرام اور جائز و ناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے، اور صوفیاء کرام کے نزدیک علم و عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے، اور اصول فقہ کی حد لقبی یہ ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو یعنی

جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے۔ "شرائع" شریعت کی جمع ہے "شریعت اس پسندیدہ طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کو اللہ رب العزت نے وضع کیا ہے۔ یہاں شرائع سے مراد عقائد مشروعہ ہیں۔ "احکام" حکم کی جمع ہے "حکم" باری تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو مکلف بندوں کے افعال کیساتھ اقتضاء یا تخیراً متعلق ہو، اور کبھی باری تعالیٰ کے خطاب سے ثابت شدہ چیز پر بھی لفظ حکم بولا جاتا ہے جیسے وجوب، حرمت وغیرہ۔ یہاں احکام سے بھی معنی مراد ہیں، احکام اگرچہ شرائع کے تحت داخل ہیں لیکن اہتمام کے پیش نظر شرائع کے بعد احکام کا لفظ ذکر کر دیا گیا۔ "اساس" بنیاد۔ موثقتہ "مصدر توثیق" محکم اور درست کرنا۔ "براہین" برہان کی جمع ہے، برہان وہ دلیل ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو۔ "دلائل" دلیل کی جمع ہے، دلیل وہ معلوم تصدیقی ہے جو مجہول تصدیقی تک پہنچا دے، براہین کے بعد دلائل کا ذکر ایسا ہے جیسے خاص کے بعد عام کا ذکر کیا جائے، یہ بھی کہا گیا کہ براہین سے دلائل عقلیہ اور لفظ دلائل سے دلائل نقلیہ مراد ہیں۔ "موشحہ" مصدر توشیح؛ حائل پہنانا، آرائش کرنا۔ "حلی" حاو کا ضمہ، لام کا کسرہ اور یا کی تشدید ہے، حلیتہ کی جمع ہے سونے چاندی کا زیور "شمال" شملتہ کی جمع ہے، عادت، خصلت۔ ممکن ہے حلی سے مراد دلائل شرعیہ عقلیہ ہوں، اور شمال سے مراد دلائل شرعیہ نقلیہ ہوں۔ "والصلوة" لفظ صلاۃ کے بارے میں دو قول ہیں اول جہور کا دوم زحشری کا۔ جہور یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ، فعلتہ کا وزن ہے اسکی اصل صلوٰۃ ہے واو متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن ہے لہذا واو کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدی گئی اور واو کو الف سے بدل دیا صلوٰۃ ہو گیا جس طرح زکوٰۃ کی اصل زکوٰۃ ہے اسی قاعدہ کے مطابق زکوٰۃ ہو گیا مگر ان دونوں کو تفہیم کی بنا پر واو کیساتھ لکھا جاتا ہے تاکہ کتابت واو اس بات پر دلالت کرے کہ الف واو سے بدلا ہوا ہے۔ لفظ صلوٰۃ، صلی سے ماخوذ ہے اور اسکے لغوی معنی دعا کے ہیں جیسے حدیث "اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطلاً فلیطعم وان کان صائماً فلیصلي" میں "فلیصلي" فلیدع کے معنی میں ہے یعنی جب تم میں سے کسی کو کھانے کیلئے بلایا جائے تو تم بلا نیوالے کی بات کا جواب دیدو چنانچہ اگر بحالت افطار ہو تو بلا نیوالے کیساتھ بیٹھ کر کھالو اور اگر روزہ دار ہو تو بلا نیوالے کیلئے خیر و برکت کی دعا کردو۔ اسی طرح آیت "صلی علیہم ان صلاتک سکن لہم" آپ ان کیلئے دعا کیجئے اس لئے کہ آپ کا دعا کرنا ان کے واسطے باعث سکون ہوگا، پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیوں کہ دعا، ارکان مخصوصہ کا جز ہے پس جز بول کر کل مراد لیا گیا۔ زحشری یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ کا فعل صلی صلا سے ماخوذ ہے جسکے معنی سرین کو حرکت دینے کے ہیں، پھر مجازاً ارکان مخصوصہ کی

ادائیگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا، کیوں کہ ارکان مخصوصہ یعنی "نماز" سرین کی تحریک کو شامل ہے بعض حضرات نے فرمایا کہ صلاۃ باری تعالیٰ سے مراد رحمتِ کاملہ ہے، اور صلاۃ ملائکہ سے مراد استغفار ہے اور صلاۃ مؤمنین سے مراد طلبِ رحمت اور دعا ہے، اور صلاۃ طیور سے مراد تسبیح ہے۔ "سیدنا" لفظ سید کی جمع اسیاد، سادۃ، سیاد ہے معنی سردار۔ یہ لفظ رسولِ ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے بھی استعمال فرمایا ہے جیسا کہ ارشاد ہے "أَنَا سَيِّدُ وَوَلَدِ آدَمَ" اور اپنے سوا کیلئے بھی استعمال فرمایا ہے چنانچہ امیر حمزہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں "سید الشہداء حمزہ" مروی ہے۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں "سیدۃ نساء اہل الجنة فاطمہ" مروی ہے، اور حسین کے بارے میں "سید اشباب اہل الجنة الحسن والحسین" مروی ہے، مسلمانوں کے عرف میں حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اولاد اور ان کی نسل سے جو لوگ ہوں ان کو سید کہا جاتا ہے۔ "محمد" محمد اور احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسماء گرامی ہیں، "رسوم" سے مراد رسومِ شرع ہیں اور "یوم الدین" سے مراد یوم جزاء یعنی قیامت کا دن مراد ہے "ایدا العلماء" تائید، تقویت۔ اللایہ توانالی، قوت۔ متین مرتفع، مستحکم اور مضبوط۔ اعلیٰ علیین، اعلیٰ جنت، سدرۃ المنتہیٰ عرشِ اعظم کا دایاں پاؤں۔ "وعلیٰ آلہ واصحابہ" آل کی اصل بعض حضرات کے نزدیک اہل ہے کیوں کہ قاعدہ ہے کہ ہر شی کی تصغیر شی کو اسکی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے اور آل کی تصغیر اھیل آتی ہے بہر حال اہل کے ہاؤ کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل کر پھر بقاعدہ آمن ہمزہ کو الف سے بدل کر آل کر لیا گیا، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسکی اصل اول ہے، پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل لیا گیا، اب رہی یہ بات کہ آل اور اہل میں فرق کیا ہے۔ تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشراف پر ہوتا ہے خواہ شرافتِ دنیوی ہو جیسے آل فرعون خواہ شرافتِ اخروی ہو جیسے آلِ محمد کہ آپ کو دونوں اعتبار سے شرافت حاصل ہے اور اہل کا اطلاق عام ہے خواہ اشراف ہوں خواہ ارذال ہوں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اہل کا لفظ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے، بعض حضرات نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل صرف مذکر پر بولا جاتا ہے اور اہل کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے۔ آل کی مراد میں بھی اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک آلِ محمد سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مالِ نینت سے خمس مقرر ہے، روانض نے کہا کہ آلِ محمد سے مراد فاطمہ، علی، اور حسین ہیں۔ اور اہل سنت کے نزدیک آپ کی ازواجِ مطہرات اور اولاد ہے، اور بعض نے کہا کہ ہر مؤمن متقی آپ کی آل ہے۔ "اصحاب" یا تو صاحب کی جمع ہے جیسے اطار طاہر کی جمع ہے یا صحب (بکسر الجاؤ) کی جمع ہے جیسے انار، نمڑ کی جمع

ہے یا صحب (بسکون الجاوا) کی جمع ہے جیسے اہنار، نہرہ کی جمع ہے، یا صحیب کی جمع ہے جیسے اشرف شریف کی جمع ہے۔ صحابی اسکو کہتے ہیں جس نے بحالت ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی ہو اور ایمان پر خاتمہ بھی ہوا ہو۔ تابعی، جس نے صحابی سے بحالت ایمان ملاقات کی ہو اور تبع تابعی جس نے تابعی سے بحالت ایمان ملاقات کی ہو۔

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

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ أَوْجَزَ كِتَابِ الْأَصُولِ مَنَادَ عَبَّاسَةً وَأَشْمَلَهَا نَكْتًا
وَدِرَايَةً وَلَعَرَّيْشَتَجَلُ بِحَلْمِ أَحَدٍ مِنَ الشَّرَاحِ الَّذِينَ سَبَقُوا بِالرِّمَانِ وَلَمْ
يَعْصِمُوا عَنِ النَّسِيَانِ فَإِنَّ بَعْضَ الشَّرُوحِ مُحْتَصِرَةٌ مُخَلَّةٌ لِفَهْمِ الْمُطَالِبِ وَ
بَعْضُهَا مَطْوَلَةٌ مُهَلَّةٌ فِي دَرَكِ الْمَارِبِ قَلِيلًا كَانَ يَخْتَلِجُ فِي قَلْبِي أَنْ أَسْرَحَهُ
شَرْحًا يَخْلُ مِنْهُ مُعْلَقَاتُهُ وَيُوضِحُ مُسْكَاتَهُ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِإِعْتِرَاضِ الْجَوَابِ
لَا ذَكَرَ لِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالْإِضْطِرَابِ لَمْ يَتَّفِقْ لِي ذَلِكَ إِلَى مُدَّةٍ لَكِنِّي
الْمَشَاغِلِ وَضَيْقِ الْحَامِلِ فَأَذًا أَنَا وَصَلْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَالْبَلَدَةِ الْمَكْرُومَةِ
فَقَرَأْتُ عَلَى الْكِتَابِ الْمَذْكُورِ بَعْضَ خَلَالِي وَخَلَصْتُ إِخْوَانِي مِنَ الْخُطْبَاءِ الْمُعْظَمَةِ

لِلْحَرَمِ الشَّرِيفِ وَالْمَسْجِدِ الْمُنِيفِ فَاقْتَرَحُوا بِهَذَا الْاَهْلَ الْعَظِيمِ وَالْمُحْتَطِبِ الْجَسِيمِ وَ
 حَكَمُوا عَلَيَّ جَبْرًا وَلَعْنَةً كَوْنِي اِيْ عُدَّتْ فَاَشْرَعْتُ فِي اِسْعَافِ مَا مَوْلَاهُمْ وَرَا بِنَاحِ
 مَسْئُوْلِهِمْ عَلَيَّ حَسْبٌ مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا لِي فِي الْحَالِ مِنْ غَيْرِ تَوْجِيْهِ اِلَيَّ مَا قَبِلَ اَوْ
 يُقَالُ وَتَسَمِيْتُهُ بِلِكْتَابِ نُزُومِ اَلْاَنْوَارِ فِي شَرْحِ الْمَنَاسِكِ وَاللَّامِ الْمَوْقُوفِ فِي الْبَدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ
 وَهُوَ حَسْبِي لِلْسَّعَادَةِ وَالْهُدَايَةِ وَالْمُسْتَوْلِ عَنْهُ اَنْ يَّجْعَلَهُ خَالِصًا لِي وَجْهًا لِكِرَامَتِي
 وَلاَحْوَالٍ وَلاَ قُوَّةَ اِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ

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

(تشریح) : لفظ بعد اور قبل۔ ظرف زمان اور مکان دونوں کیلئے مستعمل ہوتے ہیں،

ظرف زمان کی مثال "الغد بعد ایوم" کل آئندہ آج کے بعد ہے "ایوم قبل الغد" آج کا دن کل آئندہ پہلے ہے، اور ظرف مکان کی مثال "داری بعد دارک" میرا گھر تیرے گھر کے بعد ہے۔ "داری قبل دارک" میرا گھر تیرے گھر سے پہلے ہے۔ لفظ قبل اور بعد کی تین صورتیں ہیں (۱) ان کا مضاف الیہ مذکور ہو (۲) ان کا مضاف الیہ محذوف نسیاً نسیئاً ہو (۳) ان کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو۔ اول کی دو صورتوں میں مذکورہ دونوں لفظ معرب بحسب العواصِل ہوتے ہیں، اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں لیکن لفظ قبل و بعد کے مبنی علی الضم ہونے پر تین اعتراض ہیں، اول یہ کہ یہ دونوں اسم ہیں، اور اسما کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معرب ہوں لہذا ان کو معرب ہونا چاہیے تھا نہ کہ مبنی، دوم یہ کہ اگر مبنی پڑھنا ہی ضرور کی ہے تو مبنی کے اندر اصل سکون ہے نہ کہ حرکت لہذا ان کو مبنی علی السکون ہونا چاہیے تھا، سوم یہ کہ اگر حرکت پر مبنی پڑھنا ہی ضرور کی ہے تو اخف الحركات یعنی سکون سے قریب تر حرکت (فتحہ) پر مبنی پڑھنا چاہیے 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 کی طرف محتاج ہونے میں حروف کے مشابہ ہیں یعنی جس طرح حرف بغیر دوسرے کلمہ کے ملائے اپنے معنی پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کا محتاج ہوتا ہے، اسی طرح یہ دونوں لفظ بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کے محتاج ہوتے ہیں پس حروف کیساتھ احتیاج میں مشابہت کی وجہ سے یہ دونوں لفظ مبنی ہوں گے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مبنی کی دو قسمیں ہیں مبنی بالاصل اور مبنی بالعارض۔ مبنی بالاصل تو مذکورہ تین چیزیں ہیں اور مبنی بالعارض وہ ہے جو مبنی بالاصل کے مشابہ اور سکون، مبنی بالاصل میں اصل ہے نہ کہ مبنی بالعارض میں یعنی مبنی بالاصل میں سکون اصل ہوتا ہے مبنی بالعارض میں سکون اصل نہیں ہوتا پس لفظ قبل اور بعد چونکہ مبنی بالعارض ہیں اسلئے ان میں سکون اصل نہ ہوگا تیسرا اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لفظ قبل اور بعد دونوں لازم الاضافت ہیں مگر ان کا مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے پس مضاف الیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے چونکہ ان میں بہت زیادہ خفت پیدا ہوگئی اسلئے ان کی خفت کو دور کرنے کیلئے تعقیل حرکت یعنی ضمہ پر مبنی کیا گیا۔ "منار" نور الانوار کے متن کا نام ہے۔ اوجز از وجز اسم تفضیل، نہایت مختصر اور بلیغ کلام۔ متن۔ پشت، بلند اور سخت جگہ۔ "متن" مجازاً اس مختصر کتاب کو کہتے ہیں جو محتاج شرح ہو۔ "نکتا" واحد نکتہ، مشکل مسئلہ جو دقت نظر سے حاصل ہو۔ "مملکہ" از اطلال۔ رنج میں ڈالنا، آسانا۔ "مارب" واحد مارب۔ حاجت، مطلب۔ "خلال" واحد خلیل۔ سچا دوست۔ "خلص" خالص دوست۔ "خطباء" واحد خطیب۔ مقرر، زباں آور۔ "المنیف" عالی، بلند۔ "اقتراح" چاہنا، طلب کرنا۔ "خطب جسیم" کار عظیم۔ "اسعاف" ضرورت

پوری کرنا، "انجام" بامراد ہونا، کامیاب ہونا۔

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

قَالَ الْمَصْبُوعُ مَا تَمَنَّيْتُ بِالتَّسْمِيَةِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانِي إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ
فَتَفْسِيرُ قَوْلِهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَرَاضِعٌ وَأَمَّا الْهَدَايَةُ فَكَمَا قِيلَ الدَّلَالَةُ الْمُؤَصِّلَةُ إِلَى الْمَطْلُوبِ
أَوِ الدَّلَالَةُ عَلَى مَا يُؤَصِّلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ أَجْمَعُونَ عَلَى أَنَّ إِذَا أُسْبِغَ إِلَى اللَّهِ تَعْرُدُ بِهِ الْأَوَّلُ
وَإِذَا أُسْبِغَ إِلَى السَّرْمُولِ أَوْ الْفَرَّانِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِي وَقَالُوا أَيْضًا إِنَّ إِذَا أُعْدِيَ إِلَى الْمَفْعُولِ
الثَّانِي بِلَا وَاسِطَةٍ يُرَادُ بِهِ الْأَوَّلُ وَإِذَا أُعْدِيَ إِلَيْهِ بِوَاسِطَةٍ إِلَى أَوَّلِ اللَّامِ يُرَادُ
بِهِ الثَّانِي

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

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کا قول قال المصنف بعد ما تبين بالتسمية سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تسمیہ متن میں داخل ہے، اور تسمیہ سے تبیین اور برکت حاصل کرنے کیلئے تسمیہ کو مقدم ذکر کیا گیا ہے کیونکہ ماہ التیمین (جس سے برکت حاصل کی جائے) ماہ التیمین (جس کیلئے برکت حاصل کی جائے) پر مقدم ہوتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ لفظ الحمد للہ کی تفسیر واضح ہے لیکن خادم اس جملہ کی تحقیق اور تشریح سابق میں کر چکا ہے۔ ”ہدانا“ میں لفظ ہدَا فعل ماضی، ہدایت سے ماخوذ ہے، اور ہدایت کے معنی متعین کرنے میں لوگوں کی مختلف رائیں ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ ”ہدایت“ ایصال الی المطلوب (مقصد تک پہنچانا) کا نام ہے، اور بعض نے کہا کہ ”ہدایت“ ارادة الطريق کا نام ہے۔ ان دونوں معنی میں فرق یہ ہے کہ پہلے معنی یعنی ایصال الی المطلوب کے اعتبار سے ہدایت صرف ذات باری کی طرف منسوب ہو سکتی ہے اور دوسرے معنی یعنی ارادة الطريق کے اعتبار سے ہدایت رسول اور کتاب اللہ کی طرف منسوب ہوتی ہے یعنی جب ہدایت ذات باری کی طرف منسوب ہو تو ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے ہیں، اور جب رسول یا کتاب اللہ کی طرف منسوب ہو تو ارادة الطريق کے معنی مراد ہوتے ہیں، دوسرا فرق یہ ہے کہ ایصال الی المطلوب کے بعد گرا ہی ناممکن ہے اور ارادة الطريق کے بعد گرا ہی ممکن ہے۔ لیکن دونوں معنی پر اعتراض واقع ہوگا۔ ایصال الی المطلوب پر تو اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ہے ”و اما نھود نھدینا ہم فاستجبوا العینی علی الھدی“ یعنی ہم نے قوم نھود کو ہدایت دی مگر انھوں نے ضلالت کو ہدایت پر ترجیح دی یعنی ہدایت کو چھوڑ کر ضلالت کو اختیار کیا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ نھود کے لوگ ہدایت کے بعد گرا ہی میں مبتلا ہوئے ہیں اور ہدایت کے بعد گرا ہی میں مبتلا ہونا چونکہ ایصال الی المطلوب کے منافی ہے اسلئے نھدینا ہم میں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہو سکتے اور ارادة الطريق پر اسلئے اعتراض واقع ہوگا کہ اللہ تبارک

و تعالیٰ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا "انک لاتہدی من اجبت" آپ جس کو پسند کریں ہدایت نہیں کر سکتے ہیں اور بقول بعض حضرات کے ہدایت کے معنی ارادۃ الطریق کے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو ارادۃ الطریق یعنی مطلقاً راستہ دکھانے سے منع فرمایا ہے حالانکہ آپ کے مبعوث ہونیکا مقصد ہی ارادۃ الطریق یعنی لوگوں کو راستہ دکھانا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ لاتہدی میں ارادۃ الطریق کے معنی مراد نہیں ہو سکتے، بعض حضرات نے ان اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ کشاف کے حاشیہ پر علامہ تفتازانی نے یہ ضابطہ تحریر کیا ہے کہ لفظ ہدایت متعدی بدو مفعول ہوتا ہے اور اپنے مفعول اول کی طرف ہمیشہ بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے مگر مفعول ثانی کی طرف کبھی بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور کبھی لام یا الی کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے، اگر لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں جیسے "اٰیٰدنا الصراط المستقیم" میں صراط المستقیم مفعول ثانی ہے اور "اٰیٰدنا" صیغہ امر اسکی طرف بلا واسطہ متعدی ہے اور اگر لام یا الی کے واسطہ سے متعدی ہو تو ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، لام کی مثال جیسے "ان ہذا القرآن یہدی للتی ہی قوم" میں "اللتی ہی قوم" مفعول ثانی ہے اور مفعول اول لفظ "اناس" مقدر ہے، تقدیری عبارت ہوگی "ان ہذا القرآن یہدی الناس للتی ہی قوم" اور الی کی مثال "ولکن اللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم" میں "الی صراط مستقیم" مفعول ثانی ہے۔ پس اس ضابطہ کے تحت جواب یہ ہوگا کہ "اما تھود ہندیہم" میں "ہم" ضمیر "ہدینا" کا مفعول اول ہے، اور مفعول ثانی "الی الاسلام" مقدر ہے، اب تقدیری عبارت ہوگی "اما تھود ہندیہم الی الاسلام فاستجبوا لعمی علی الہدی" پس مذکورہ ضابطہ کے تحت لفظ ہدینا مفعول ثانی الی الاسلام کی طرف چونکہ الی کے واسطہ سے متعدی ہے اسلئے اس آیت میں ہدایت کے معنی ارادۃ الطریق کے ہوں گے اور ارادۃ الطریق کے بعد گمراہی ممکن ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا لہذا اس آیت کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا اور "انک لاتہدی من اجبت" میں "من اجبت" ہدی کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول مقدر ہے تقدیری عبارت ہوگی "انک لاتہدی الاسلام من اجبت" اور سابق میں گذر چکا ہے کہ لفظ ہدایت اگر مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں لہذا آیت "انک لاتہدی" میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوں گے تو گویا اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو فرمایا کہ آپ جسکو چاہیں ایصال الی المطلوب نہیں کر سکتے ہیں، اور اس میں کوئی شبہ نہیں۔ ہے کیونکہ ایصال الی المطلوب اللہ کا کام ہے نہ کہ نبی کا نبی کا کام تو صرف ارادۃ الطریق کا ہے پس اس آیت کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا لیکن علامہ تفتازانی کے بیان کردہ ضابطہ میں بھی نقص ہے اور نقص یہ ہے کہ یہ ضابطہ قرآن پاک کی بعض

آیات کے خلاف ہے مثلاً آیت ”وہدیناہ النجدين“ ہم نے انسان کو طریق خیر اور شر کی راہ دکھلا دی۔ دیکھو اس آیت میں ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہے مگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہیں، کیوں کہ آگے چل کر فرمایا ہے ”فلا اتعمم العقبتہ“ جسکے معنی یہ ہیں کہ ہدایت دینے کے بعد بھی انسان گھائی خیر و اسلام میں داخل نہ ہوا۔ ملاحظہ ہو ہدایت کے بعد بھی خیر کی نفی فرمادی، اگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے تو مقصود تک پہنچ جانے کے بعد پھر اسلام میں داخل نہ ہونے کے کیا معنی، دوسری آیت ”انک لاتہدی من اجبت و لکن اللہ یہدی من یشاء والی صراط مستقیم“ اس آیت میں دوسرا یہدی الی کے واسطہ سے متعدی ہے مگر مراد ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں، کیونکہ اللہ نے ”لکن“ سے اپنے لئے اس ہدایت کو خاص کیا ہے جس ہدایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نفی فرمائی ہے، اور یہ مسلم ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایصال الی المطلوب کی نفی کی گئی ہے لہذا آپ کا ضابطہ کہ ہدایت اگر الی کے واسطہ سے متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ارادۃ الطریق کے ہوتے ہیں ٹوٹ گیا۔ بہر نوع ہدایت کے سلسلہ میں کوئی قول بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے اسی لئے قاضی بیضاوی نے ہدایت کے ایسے معنی بیان فرمائے ہیں جو ایصال الی المطلوب اور ارادۃ دونوں کو شامل ہیں، قاضی نے فرمایا کہ ہدایت کے معنی دلالتہ بلطف کے ہیں یعنی اسباب طاعت کو پیدا کر کے رہنمائی کرنا اب وہ رہنمائی خواہ ایصال الی المطلوب کے طریقہ پر ہو خواہ ارادۃ الطریق کے طریقہ پر ہو۔

وہہنآن ان نظرت الی انہ منسوب الی اللہ تعالیٰ ینبغی ان یؤادبہم الاول و ان نظرت
الی انہ عدتہم یؤاسطہ الی ینبغی ان یؤادبہم الثانی فاما ان یقتدر ہذا انا رسلہ
اؤدبہ کلمۃ الی قرینۃ للتاکید والتقویۃ وبالجملة لایخلو ہذا عن محمل

(مترجمہ) :- اور اگر اس جگہ دیکھا جائے اس بات کو کہ لفظ ہذا اللہ کی طرف منسوب ہے تو اس سے پہلے معنی مراد لینا مناسب ہیں، اور اگر اس بات کی طرف نظر کی جائے کہ ہدایت الی کے واسطہ سے متعدی ہے تو اس سے دوسرے معنی مراد لینا مناسب ہیں یا تو ہذا انا رسلہ مقدر مانا جائیگا یا کہا جائے گا کہ کلمہ الی تاکید و تقویت کیلئے زائد ہے حاصل یہ کہ یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں ہے۔ (تفسیر ح) :- صاحب نورالانوار اس عبارت میں متن پر وارد ہوئے والے اعتراض و جواب کو نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت ”الحمد للہ الذی ہدانا“ میں ”ہذا“ کا فاعل ضمیر مستتر ہے جو اللہ کی طرف راجع ہے اور سابق میں گذر چکا کہ ہدایت اگر اللہ کی طرف منسوب

ہو تو اس صورت میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں، اور یہ بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف اگر الی کے واسطے سے متعدی ہو تو ہدایت سے ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، پس متن میں ہدایت کا اللہ کی طرف منسوب ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں ہدایت سے ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوں اور مفعول ثانی یعنی صراط مستقیم کی طرف الی کے واسطے سے متعدی ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں ہدایت سے ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوں۔ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ بیک وقت دونوں معنی مراد نہیں ہو سکتے، شارح علیہ الرحمہ نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر فرمائے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہذا کا فاعل لفظ اللہ نہیں ہے بلکہ اس کا فاعل رُسُلہ، مقدر ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے "أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا رُسُلَهُ إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ" اس صورت میں ہدایت کی نسبت رسول کی طرف ہوگی نہ کہ اللہ کی طرف اور رسول کی طرف نسبت کا تقاضا یہ ہے کہ ہدایت سے ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوں، پس جب رسول کی طرف نسبت کا تقاضا بھی ارادۃ الطریق ہے اور الی کے واسطے سے متعدی ہونیکا تقاضا بھی ارادۃ الطریق ہے تو اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہذا کا فاعل تو لفظ اللہ ہی ہے مگر لفظ الی محض تاکید و تقویت کیلئے زائد کر دیا گیا ہے یعنی لفظ الی زائد ہے اسکے واسطے سے لفظ ہدایت متعدی نہیں کیا گیا پس جب لفظ "الی" زائد ہے تو متن میں لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطے متعدی ہوا، اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ لفظ ہدایت اگر مفعول ثانی کی طرف بلا واسطے متعدی ہو تو ہدایت سے ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے ہیں، پس جب اللہ کی طرف نسبت کرنا بھی ایصال الی المطلوب کا تقاضا کرتا ہے اور مفعول ثانی کی طرف بلا واسطے متعدی ہونا بھی اسی معنی کا تقاضا کرتا ہے تو اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ مذکورہ دونوں جواب تکلفات سے خالی نہیں ہیں یعنی مذکورہ دونوں جوابوں پر اعتراضات واقع کئے گئے ہیں چنانچہ پہلے جواب پر تین اعتراضات ہیں پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ آپ نے لفظ رُسُلہ فاعل مقدر مانا ہے حالانکہ مقدر ماننا خلاف اصل ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ لفظ رُسُلہ مقدر ماننے کی صورت میں ہدایت کی نسبت اقوی (اللہ) سے منقطع ہو کر اضعف (رسول) کیساتھ وابستہ ہو جائے گی، حالانکہ اقوی کی نسبت کو چھوڑ کر اضعف کی نسبت کو اختیار کرنا دشمنی کے خلاف ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں لفظ رُسُلہ ہدایت کا فاعل محذوف ہوگا حالانکہ صاحب کافیر نے کہا ہے مفاعل الفعل لا یحذف یعنی فعل کا فاعل محذوف نہیں ہوتا ہے۔ دوسرے جواب پر یہ اعتراض ہے کہ آپ نے الی کو زائد قرار دیا ہے حالانکہ زیادتی خلاف اصل ہے۔

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِي يَكُونُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِّ وَيُسَلِّكُهُ كُلُّ
وَاحِدٍ مِّنْ غَيْرٍ أَنْ يَكُونَ فِيهِ الْبَغَاتُ إِلَى شَعْبِ الْيَمِينِ وَالشَّمَالِ وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ
مُعْتَدِلًا بَيْنَ الْإِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ وَهَذَا صَادِقٌ عَلَى شَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
لِأَنَّهَا مَتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْإِفْرَاطِ الَّذِي فِي دِينِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّفْرِيطِ الَّذِي فِي
دِينِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلَى عَقَائِدِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَإِنَّهَا مَتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ
الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ وَبَيْنَ الرِّفْضِ وَالخُرُوجِ وَبَيْنَ التَّشْبِيهِ وَالتَّعْطِيلِ الَّذِي فِي
غَايِهَا وَعَلَى طَرِيقِ سُلُوكِ جَامِعِ بَيْنِ الْمُحِبَّةِ وَالْعَقْلِ فَلَا يَكُونُ عِشْقًا مَحْضًا
مُفْضِيًا إِلَى الْجَذْبِ وَلَا عَقْلًا صَرَفًا مُوَصِّلًا إِلَى الْإِلْحَادِ وَالْفَلْسَفَةِ نَعُوذُ
بِاللَّهِ مِنْهُ وَفِيهِ تَمَيُّزٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

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

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

صراطِ مستقیم کا مصداق ہے کیونکہ شریعتِ مصطفیٰ میں نہ افراطِ احد سے زیادتی ہے اور نہ تفریطِ احد سے کمی ہے بلکہ انتہائی اعتدال اور میانہ روی ہے، اسکے برخلاف حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین میں افراط یعنی حد سے زیادہ سختی ہے مثلاً ظہارت اور پائی حاصل کرنے کیلئے موضعِ نجاست کیڑے کا کاٹنا ضروری تھا، زکوٰۃ میں چوتھائی مال ادا کرنا فرض تھا، اور ان کے یہاں تو یہ بھی کہ گناہ کے مرتکب کو قتل کر دیا جائے، اگر کوئی گناہ کرتا تو منجانب اللہ اس کے مکان کے دروازے پر لکھ دیا جاتا، قتل میں قاتل پر قصاص فرض تھا، مقتول کے اولیاء و دیت لینے یا معاف کر دینے کے مجاز نہ تھے، اور دین موسوی میں حائضہ عورت کے ساتھ مکان میں بچنے تک کی اجازت نہیں تھی، غرضیکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امت کو احکام شاقہ کا مکلف کیا گیا تھا، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں تفریط یعنی حد سے زیادہ نرمی اور آسانی ہے مثلاً حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں شرابِ حلال تھی، سورا اور مردار کا گوشت حلال تھا، مشرک عورتوں سے نکاح جائز تھا۔ صاحبِ نتائج الافکار نے غایۃ البیان سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شراب اور سوہیلی اتوں میں اور ابتدائے اسلام میں حلال تھے، پھر حرمت کیساتھ خاص طور پر مسلمانوں کو مخاطب کیا گیا چنانچہ باری تعالیٰ نے فرمایا یا ایہا الذین آمنوا ائمنوا الخمر و المیسر و الانصاب و الاشرار و جس من عمل الشیطان فاجنبہ لعلکم تفلحون اور باری تعالیٰ نے فرمایا حرمت علیکم المیتة و الذم و لحم الخنزیر پس جب حرمت کا مخاطب خاص طور پر مسلمانوں کو کیا گیا تو یہ چیزیں مسلمانوں پر حرام ہوں گی اور کفار کے حق میں حلال رہیں گی، اسی طرح مشرک عورتوں کیساتھ نکاح کرنا تمام لوگوں کے حق میں حلال تھا مگر آیت و لانتنکحوا المستحکمات حتی یؤمنن (یعنی) حرمت کا مخاطب صرف مسلمانوں کو کیا گیا ہے لہذا مشرک عورتیں مسلمانوں کے حق میں حرام ہوں گی اور کفار کے حق میں علیٰ حالہ حلال رہیں گی اسی طرح عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں قتلِ عمد میں قصاص واجب نہیں تھا بلکہ اولیاء و مقتول پر معاف کرنا واجب تھا، دین موسوی میں نجاست لگنے کے باوجود کپڑا ناپاکی نہیں ہوتا تھا، حائضہ عورت کو طہ کرنا جائز تھا، بہر حال مذکورہ احکام سے معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں بہت زیادہ نرمی تھی، اور شریعتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں چونکہ نہ حد سے زیادہ سختی ہے اور نہ حد سے زیادہ نرمی ہے بلکہ اعتدال اور میانہ روی ہے اسلئے صراطِ مستقیم کا مصداق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کو قرار دیا گیا ہے۔ اس احتمال کی صورت میں ”صراطِ مستقیم“ کا لفظ براعتِ استہلال کے طور پر ہوگا، براعتِ استہلال کہتے ہیں خطبہ کتاب میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جو مقصود کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوں، اور ”صراطِ مستقیم“ کے ذکر میں براعتِ استہلال اس طور پر ہے کہ صراطِ مستقیم سے مراد شریعتِ نبوی ہے اور شریعتِ نبوی کتاب و سنت سے مستفاد ہے، اور ”کتاب المنار“ کا مقصود بھی کتاب و سنت سے اس طور پر بحث کرنا ہے کہ ان سے شریعتِ نبوی کا استفادہ اور استنباط کیا جائے (۲) اہل سنت والجماعت کے عقائد بھی صراطِ مستقیم کا مصداق ہیں کیوں کہ جبیر

اور قدریہ کے عقائد کی بنسبت اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے اس طور پر کہ فرقہ قدریہ کے عقائد میں افراط ہے، انھوں نے بندوں کیلئے قدرت کا سبب اور قدرت خالقہ دونوں کو ثابت کیا ہے یعنی قدریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا سبب بھی ہے اور خالق بھی ہے حالانکہ قرآن پاک کی آیت ”وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَالْعَمَلُونَ“ بندے کے خالق افعال ہو سکتی تردید کرتی ہے، اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”القدریۃ مجوس ہذہ الامۃ“ قدریہ اس امت کے مجوسی ہیں۔ اور فرقہ جبریہ کے عقائد میں تفریط ہے جبریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ جماد محض اور پتھر محض ہے نہ اسکو کسب کی قدرت حاصل ہے اور نہ خلق کی قدرت حاصل ہے یعنی بندہ نہ کسی فعل کو پیدا کر سکتا ہے اور نہ اس کا کسب کر سکتا ہے۔ ان دونوں کے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ کیلئے قدرت خالقہ تو ثابت نہیں البتہ قدرت کا سبب ثابت ہے یعنی بندہ اگرچہ کسی چیز کو پیدا نہیں کر سکتا لیکن اسکا کسب کر سکتا ہے پس جبریہ اور قدریہ کے عقائد کی بنسبت ”اہل سنت والجماعت کے عقائد میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے ”صراطِ مستقیم“ کا مصداق اہل سنت والجماعت کے عقائد کو قرار دیا گیا۔ اسی طرح روافض اور خوارج کے عقائد کی بنسبت ”اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے اس طور پر کہ روافض نے اکثر صحابہ کو چھوڑا، شیخین (ابوبکر رضی و عمر رضی) کی امامت کا انکار کیا، مسیح علیٰ النصفین کے جواز کا انکار کیا، حضرت امیر معاویہ رضی اور ان کے رفقاء پر سب و شتم کیا، پس ان حضرات نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی محبت و مودت میں افراط اور غلو سے کام لیا، اور خوارج نے حضرت علی رضی کی محبت میں تفریط سے کام لیا حتیٰ کہ یہ لوگ حضرت علی رضی کے طریقہ صحیح سے نکل گئے، حضرت علی رضی کے مقابلہ میں جنگ کی، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دامادوں کو سب و شتم کیا، ان کے برخلاف ”اہل سنت والجماعت نے اس بارے میں سکوت کیا اور اس پر یقین کیا کہ تمام صحابہ عدول امت اور خیر امت ہیں۔ شیخین کی امامت اور خلافت بھی تسلیم ہے اور دامادوں کی محبت بھی بجا اور برحق ہے۔“

اسی طرح فرقہ مشبہ اور معطلہ کے عقائد کی بنسبت ”اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے، کیونکہ فرقہ مشبہ کے لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ قرار دیا، اور اس کیلئے جسم اور جہت کو ثابت کیا، ان میں سے بعض نے کہا کہ مخلوق کے اجسام کی طرح اللہ تعالیٰ بھی اپنے لئے خون، گوشت اور ہڈیوں کا جسم رکھتے ہیں، اور بعض نے کہا کہ اللہ کا جسم تو ہے مگر مخلوق کے اجسام کی طرح خون اور گوشت سے مرکب نہیں ہے، اور فرقہ معطلہ کے لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ معطل اور بیچارہ ہیں جیسا کہ حکما نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سے عقل اول صادر ہوئی پھر عقل ثانی پھر عقل ثالث حتیٰ کہ عقل عاشر صادر ہوئی، اور پورا نظام عالم انھیں عقول عشرہ پر مبنی ہے یعنی نظام عالم کو عقول عشرہ حجابی ہیں

اللہ تعالیٰ بیکار محض اور معطل ہیں (نعوذ باللہ منہ) انکے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت اور جسم سے منزہ ہیں اور تمام مخلوقات کی پیشانیاں اللہ کی قدرت میں ہیں (۳) صراطِ مستقیم اس طریقِ سلوک پر بھی صادق آتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے، سلوک کہتے ہیں اپنے ظاہر کو افعالِ ذمیہ سے اور باطن کو ردی اخلاق سے مہذب کرنا۔ سالک کا ابتدائی حال شرائع پر عمل کرنا اور انتہائی حال خلاقانہ حسنہ کیساتھ آراستہ ہونا ہے۔ بہر حال طریقِ سلوک بھی صراطِ مستقیم کا مصداق ہے کیونکہ سلوک کے اندر محبت اور عشق بھی کار فرما ہوتے ہیں اور عقل کا بھی بہت بڑا دخل ہوتا ہے نہ تو عشق محض کا دخل ہوتا اور نہ عقل محض کار فرما ہوتی کیونکہ عشق بغیر عقل کے دخل کے انسان کو مجذوب اور بے خود کر دیتا ہے اور عقل محض بغیر عشق کے انسان کو ملحد کر دیتی ہے اور خلافِ عقل امور مثلاً عذابِ قبر کا منکر بنا دیتی ہے۔ پس محبت اور عقل دونوں پر مشتمل ہو سکی وجہ سے طریقِ سلوک میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے صراطِ مستقیم کا مصداق طریقِ سلوک کو قرار دینا بھی درست ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ ماتن کے کلام الحمد للہ الذی ہدانا الی الصراطِ المستقیم میں باری تعالیٰ کے قول ”ابدنا الصراطِ المستقیم“ کی طرف اشارہ ہے۔ تلمیح کہتے ہیں اثنائے کلام میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جن سے کسی قصہ یا شعر یا مثل یا قرآن کی کسی آیت کی طرف اشارہ کیا جائے۔

وَالصَّلَاةُ عَلَىٰ مَنْ اخْتَصَّ بِالْخَلْقِ الْعَظِيمِ فَتَفْسِيرُ الصَّلَاةِ وَاجْمُ وَقَوْلُهُ عَلَىٰ مَنْ
اخْتَصَّ كِنَايَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَنَبُّهُهَا عَلَىٰ أَنْ كَوْنَهُ مُخْتَصًّا بِالْخَلْقِ الْعَظِيمِ
مِمَّا تَقَرَّرَ فِي الْأَدْعَاءِ حَتَّى لَا يَنْتَقِلَ إِلَيْهَا مِنْ هَذَا الوَصْفِ إِلَىٰ غَيْرِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ
الْخَلْقُ هُوَ مَبْلَغٌ يَصُدُّ رُغْبَهَا الْأَفْعَالُ بِسَهْوَلَةٍ وَالْخَلْقُ الْعَظِيمُ لَهُ عَلَىٰ مَا قَالَتْ
عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا هُوَ الْقُرْآنُ يَعْنِي أَنَّ الْعَمَلَ بِالْقُرْآنِ كَانَ حَبِيلَةً لَهُ مِنْ غَيْرِ يَكْفِي وَيُقِيلُ
هُوَ الْجُودُ بِالْكَوْنَيْنِ وَالتَّوَجُّهُ إِلَىٰ خَالِقِهِمَا وَقِيلَ هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
بِقَوْلِهِ صَلِّ مَنْ قَطَعَكَ وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَأَحْسِنِ إِلَىٰ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَالْأَصَمُّ أَنَّ
الْخَلْقَ الْعَظِيمَ هُوَ السُّلُوكُ إِلَىٰ مَا يَرْضَىٰ عَنْهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ وَالْخَلْقُ جَمِيعًا وَهَذَا عَرَبِيٌّ
جَدًّا وَهُوَ تَلْمِيحٌ إِلَىٰ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ الْخَلْقِ عَظِيمٌ وَهُوَ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَىٰ
الْإِحْتِصَاصِ لَكِنَّمَا كَانَ فِي مَحَلِّ الْمُدْحِ اخْتِصَاصٌ بِهِ -

ترجمہ :- اور درود و سلام ہو اس ذات پر جو خلقِ عظیم کیساتھ مختص ہے۔ صلاۃ کی تفسیر واضح ہے، اور ماتن کا قول ”علیٰ من اختص“ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے کنایہ ہے تاکہ اس بات پر تفسیر ہو جائے کہ آپ کا خلقِ عظیم کیساتھ مختص ہونا ان چیزوں میں سے ہے جو ذہنوں میں اترتی ہوئی ہیں

حقیق کہ اس وصف (کے بیان کے بعد) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے۔ اور ”خلق“ ایسی عبارت اور صلاحیت کا نام ہے جس سے انفعال بآسانی صادر ہوتے ہیں، اور آپ کا خلق عظیم بقول حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سراسر قرآن ہے یعنی بلا تکلف قرآن پر عمل کرنا آپ کی فطرت بن گیا تھا اور کہا گیا کہ آپ کا خلق عظیم دنیا و آخرت میں سخاوت اور ان دونوں کے خالق کی طرف متوجہ ہونا ہے، اور کہا گیا کہ آپ کا خلق عظیم وہ ہے جسکی طرف خود آپ نے اشارہ فرمایا ہے جو شخص تجھ سے قطع تعلق کرے تو اس سے تعلق قائم کر، اور جو تجھ پر ظلم کرے تو اسکو معاف کر، اور جو تیرے ساتھ بد سلوکی کرے تو اسکیساتھ حسن سلوک کر، اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ خلق عظیم اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے اللہ اور مخلوق سب راضی ہوں، اور یہ بات بہت ہی نادر ہے اور ایمان کا یہ قول باری تعالیٰ کے قول ”وانک لعلی خلق عظیم“ کی طرف مشیر ہے، اور باری تعالیٰ کا قول اگرچہ اختصاص پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن جب یہ عمل مرح میں ہے تو آپ اس وصف کیساتھ مختص ہو گئے۔

(تفسیر ص ۳) :- متن کی عبارت ”من اخص بالخلق العظیم“ میں ”با“ مختص پر داخل ہے نہ کہ مختص پر یعنی خلق عظیم مختص ہے اور من اخص یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات والا صفات مختص بہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ خلق عظیم کا وصف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ خاص ہے یعنی خلق عظیم کیساتھ فقط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متصف ہیں، آپ کے سوا کوئی دوسرا انسان اس وصف کیساتھ متصف نہ ہوا ہے اور نہ ہوگا۔ یہاں ”با“ کو مختص پر داخل ماننا یعنی خلق عظیم کو مختص بہ قرار دینا درست نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس صورت میں ”خلق عظیم“ مختص بہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس مختص ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق عظیم کیساتھ مختص ہیں یعنی آپکی ذات اقدس میں فقط خلق عظیم کا وصف پایا جاتا ہے اسکے علاوہ دوسرا کوئی وصف نہیں پایا جاتا، حالانکہ یہ سراسر غلط ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آپکی ذات میں خلق عظیم کے علاوہ بے شمار اوصاف پائے جاتے ہیں، اسی کو کوشش شاعر نے کہا ہے سے

فدا ہوں آپ کی کس کس ادا پر ادا میں لاکھ اور بیستاب دل ایک

خطبات حکیم الاسلام میں خلق کی تین قسمیں بیان کی گئیں ہیں (۱) خلق حسن (۲) خلق کریم (۳) خلق عظیم۔ خلق حسن یہ ہے کہ برائی کا بدلہ برائی سے دیا جائے، خلق کریم یہ ہے کہ برائی کا بدلہ نہ لیا جائے بلکہ اسکو معاف کر دیا جائے، اور خلق عظیم یہ ہے کہ برائی کرنے والے کو معاف کر کے اس پر احسان بھی کیا جائے مثلاً ایک شخص نے آپکو کوئی اذیت پہنچائی اپنے اس سے بدلہ لے لیا تو یہ خلق حسن ہوگا اور اگر اسکو معاف کر دیا تو یہ خلق کریم ہے اور اگر آپ نے معاف کر کے مزید اس پر احسان بھی کیا تو یہ خلق عظیم ہے آیت ”جزاء سببہ سببہ“ (بقرہ رکوع ۲۴) اور ”فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ“ (بقرہ رکوع ۲۴) (ترجمہ: پھر جس نے تم پر زیادتی کی تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی

کی) میں خلقِ حسن کی تعلیم دی گئی ہے اور فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ اور فَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ (شوری رکوع ۴) یعنی جس نے برداشت کیا اور معاف کیا، میں خلقِ کریم کی تعلیم دی گئی ہے اور وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (آل عمران رکوع ۱۱۴) میں خلقِ عظیم کی تعلیم دی گئی ہے کیونکہ اس آیت میں بتلایا گیا ہے کہ غصہ کو پی لینا ہی بڑا کمال ہے مگر وہ لوگ غصہ پی کر غلطیوں کو معاف بھی کر دیتے ہیں اور مزید اس پر احسان بھی کرتے ہیں۔ الشُّرْبُ الْعِزَّةُ نے خلقِ حسن حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عطا فرمایا تھا، اور خلقِ کریم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو نوازا گیا ہے، اور خلقِ عظیم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کیا گیا ہے، الغرض خلقِ عظیم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا امتیازی وصف ہے اس میں کوئی دوسرا آپ کا شریک نہیں ہے، صاحبِ نور الانوار نے فرمایا ہے کہ لفظ صلاۃ کی تحقیق و تشریح واضح ہے لیکن خادمِ سابق میں اس پر تفصیلی کلام کر چکا ہے ملاحظہ فرمایا جائے۔ شارح فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت ”من خصص بالخلق العظيم“ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی مراد ہے، اور ماتن نے صراحتاً آپ کا اسمِ گرامی اس لئے ذکر نہیں فرمایا تاکہ لوگوں کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ خلقِ عظیم کا آپ کے ساتھ مختص ہونا لوگوں کے ذہنوں میں ایسا راجح سا ہوا ہے کہ اس وصف کے بیان کے بعد ذہنِ آپ ہی کی ذات کی طرف منتقل ہوتا ہے دوسرے کسی انسان کی طرف منتقل نہیں ہوتا پس جب وصفِ خلقِ عظیم سے آپ کے علاوہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا تو صراحتاً آپ کا اسمِ گرامی ذکر کرنا ہی ضرورت نہیں ہے۔

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

ذاتِ باری کیساتھ لہذا مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔ (۲) بعض حضرات نے فرمایا کہ آپکا ”خلقِ عظیم“ دنیا و آخرت میں سخاوت اور انابت الی اللہ ہے۔ آپ نے دنیا میں علم، دین اور مال کی سخاوت فرمائی ہے اور آخرت میں انشاء اللہ شفاعت اور آپ کو شریکی سخاوت فرمائیں گے۔ (۳) آپ کا ”خلقِ عظیم“ وہ ہے جس کو آپ نے خود اپنی مبارک زبان سے فرمایا ہے یعنی تعلق ختم کرنے والے کیساتھ تعلق قائم کرو اور ظالم سے درگزر کرو، اور بدسلوکی کرنے والے کیساتھ حسن سلوک کرو، حاصل یہ کہ تعلقات قطع کرنے والے کیساتھ تعلقات جوڑنے، ظالم سے درگزر کرنے، اور بدسلوکی کرنے والے کیساتھ حسن سلوک کرنے کا نام خلقِ عظیم ہے۔

(۴) بقول شارح علیہ الرحمۃ صحیح بات یہ ہے کہ ”خلقِ عظیم“ اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے خالق اور مخلوق سب راضی ہوں۔ لیکن یہ بات بہت کیاب بلکہ نایاب ہے، اب جو شخص اس کیساتھ متصف ہوگا قابلِ مدح اور لائق ستائش ہوگا، شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول ”علی من اخص بالخلق العظیم“ سے باری تعالیٰ کے ارشاد ”وانک لعلی خلق عظیم“ کی طرف اشارہ ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ متن میں کہا گیا ہے کہ خلقِ عظیم ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے اور باری تعالیٰ کا قول ”وانک لعلی خلق عظیم“ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلقِ عظیم کیساتھ متصف ہونے پر تو دلالت کرتا ہے مگر مختص ہونے پر دلالت نہیں کرتا، پس جب باری تعالیٰ کا قول ”خلقِ عظیم“ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہونے پر دلالت نہیں کرتا تو ماتن کا قول باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ کس طرح ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ”وانک لعلی خلق عظیم“ مقامِ مدح میں واقع ہوا ہے یعنی جب مشرکین مکہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیوانہ اور مجنون کہا تو اللہ تعالیٰ نے دوات اور قلم اور مکتوب چیزوں کی قسم کھا کر فرمایا ”مانت نبعمہ ربک مجنون“ تو اپنے رب کے فضل سے دیوانہ نہیں ہے، ”وانک لک لاجرا غیر مجنون“ اور تیرے واسطے غیر محدود اجر و ثواب ہے ”وانک لعلی خلق عظیم“ اور تو بڑے خلق پر پیدا ہوا ہے۔ بہر حال ان جملوں سے اللہ تعالیٰ نے آپ کو تسلی دی اور آپ کی مدح فرمائی ہے، اور خلقِ عظیم کیساتھ آپ کی مدح اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ خلقِ عظیم آپ کیساتھ مختص ہو، کیوں کہ خاص طور پر کسی کی مدح اسی خوبی پر کی جاتی ہے جو خوبی مندوح کے علاوہ دوسروں میں موجود نہ ہو پس خلقِ عظیم پر خاص طور سے آپ کی مدح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ خلقِ عظیم آپ کیساتھ مختص ہے پس جب مقامِ مدح کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ باری تعالیٰ کا قول ”وانک لعلی خلق عظیم“ بھی ذاتِ رسالت کیساتھ خلقِ عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتا ہے تو ماتن کا قول بلا تکلف باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ ہو گیا کیوں کہ اب ماتن کا قول اور باری تعالیٰ کا قول دونوں ذاتِ رسالت کیساتھ خلقِ عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

وَعَلَىٰ إِلَهِ الَّذِينَ قَامُوا بِنَصْرَةِ الَّذِينَ الْفَوِيْمِ عَطْفٌ عَلَىٰ قَوْلِهِ عَلَىٰ مَنْ اخْتَصَرَ
 الْأَهْلَ أَهْلَ بَيْتِهِ أَوْ عَاتَرْتَهُ أَوْ كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ وَهُوَ الْأَنْسَبُ هُنَا لِأَنَّ الْمَصْرُ
 لَمْ يَتَّعَرَ ضَرْفًا لِذِكْرِ الْأَصْحَابِ فِي الصَّلَاةِ فَكَانَ الْأَوْلَىٰ هُوَ التَّعْيِيمُ وَالَّذِينَ هُوَ
 وَضَعُ الْإِهْيُ سَائِقٌ لِذَوِي الْعُقُولِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْمُحْمُودِ إِلَى الْخَيْرِ بِالذَّاتِ وَهُوَ
 يَشْمَلُ الْعَقَائِدَ وَالْأَعْمَالَ وَيُطْلَقُ عَلَىٰ كُلِّ دِينٍ وَالْإِسْلَامُ هُوَ الَّذِينَ الْمُخْصُصُ
 لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَعَلَّ فِي وَصْفِهِ بِالْقَوِيْمِ إِشَارَةٌ إِلَيْهِ لِأَنَّ دِينَ
 الْإِسْلَامِ هُوَ الْمُؤْتَوَفُ بِالْإِسْتِقَامَةِ -

(ترجمہ) :- اور آپکی آل کے ان لوگوں پر جو معتدل اور ٹھوس دین کی نصرت کو لیکر اٹھے
 اس عبارت کا عطف ماتن کے قول علی من اخص پر ہے اور آل (سے مراد) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے اہل بیت یا آپکی اولاد یا ہر مؤمن متقی ہے اور اس جگہ یہی معنی زیادہ مناسب ہیں کیوں کہ مصنف رح
 صلاۃ کے موقع میں اصحاب کا ذکر کرنے کے درپے نہیں ہوئے، لہذا عام مفہوم مراد لینا ہی بہتر ہے۔ اور
 ”دین“ ایک دستور خداوندی ہے جو ذکی عقل لوگوں کو ان کے قابل قدر اختیار اور قدرت کے ذریعہ
 خیر بالذات کی طرف لجاتا ہے، اور ”دین“ عقائد و اعمال دونوں کو شامل ہے اور ہر دین پر اس کا
 اطلاق ہوتا ہے اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے خاص ہے، غالباً ”دین“
 کی صفت توہم لانے میں اسی طرف اشارہ ہے کیوں کہ دین اسلام ہی استقامت اور ہمواری کی صفت
 لیساتہ متصف ہے۔

(تشریح) :- شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ علی آلہ الخ متن کی عبارت سابقہ متن کی عبارت علی من
 اخص بالخلق العظیم پر معطوف ہے، لفظ آل کی لغوی اور معنوی تحقیق اگرچہ پہلے گزری ہے لیکن اس
 جگہ ”آل“ کی مراد پر کلام کرتے ہوئے ملاحظیوں نے فرمایا ہے کہ آل نبی سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ
 وسلم کے اہل بیت یعنی آپ کی ازواج مطہرات ہیں۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہے
 اور یا آل نبی سے مراد ہر مؤمن متقی اور خدا ترس لوگ ہیں لیکن اس جگہ ہر مؤمن متقی مراد لینا زیادہ
 مناسب ہے کیوں کہ ماتن نے درود و سلام کے موقع پر صحابہ کا ذکر نہیں فرمایا ہے حالانکہ صحابہ بھی
 درود و سلام کے مستحق ہیں پس آل نبی سے ایسا عام مفہوم (ہر مؤمن متقی) مراد لینا جو اہل بیت اور
 صحابہ سب کو شامل ہے زیادہ بہتر ہے۔ صاحب نور الانوار نے ”دین“ کی تعریف کی ہے ”ہو
 وضع الہی سائق لذوی العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات“ ”وضع“ مصدر ہے مگر موضوع
 اسم مفعول کے معنی میں ہے ”الہی“ من الالہ کے معنی میں ہے۔ ”سائق“ از سوق ہنکانا، لیجانا،

”المود“ جو کیساتھ اختیار کی صفت ہے، اور رفع کیساتھ وضع کی صفت ہے، اور نصب کیساتھ مفعول لہ ہے، خیر بالذات سے مراد رضائے الہی یا دیدارِ خداوندی ہے، اسلئے کہ بالذات اور بلا واسطہ اللہ کی رضا اور اسکا دیدار ہی خیر ہے، اب دین کی تعریف یہ ہوگی کہ دین“ ایسا امر ہے جو اللہ کی طرف سے وضع کیا گیا ہے یعنی ایسا خدائی دستور ہے جو ذی عقل لوگوں کو ان کے قابل قدر اختیار اور قدرت کے ذریعہ رضائے الہی یا دیدارِ خداوندی تک لیجاتا ہے حاصل یہ کہ خدائی دستور کو اپنانا اور اس پر عمل کرنا اللہ کی خوشنودی اور اس کے دیدار کا سبب ہے۔ نور الانوار کے معنی نے دین کی تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ عید کی چاندرات میں جو بچہ پیدا ہوا ہے اسکی جانب سے بھی صدقۃ الفطر ادا کیا جاتا ہے مگر اس کے با اختیار نہ ہونے کی وجہ سے اسکی طرف سے ادا کیا ہوا صدقۃ الفطر دین ہونے سے خارج ہو جائے گا کیوں کہ دین کی تعریف میں ”با اختیار ہم“ کی قید مذکور ہے لہذا بہتر یہ ہے کہ دین کی یہ تعریف کی جائے: ”ہو وضع الہی سائن لمن تحقق فیہ الی الخیر بالذات“ یعنی دین ایسا امر ہے جو خداوند قدوس کی طرف سے وضع کیا گیا ہو اور ”اس کو“ جس کے حق میں یہ امر تحقق ہو رضائے الہی یا دیدارِ خداوندی تک لیجاتا ہو اس تعریف میں چونکہ اختیار کا لفظ موجود نہیں ہے اسلئے یہ تعریف عید کی چاندرات میں پیدا ہونے والے بچہ کے صدقۃ الفطر پر بھی صادق آئے گی۔ لیکن خادم کی نظر میں یہ اعتراض غلط ہے اسلئے کہ چاندرات میں پیدا ہونے والے بچہ کا صدقۃ الفطر باپ پر واجب ہوتا ہے نہ کہ اس بچہ پر۔ اور باپ با اختیار ہے اگر جب بچہ بے اختیار ہے پس جب باپ جو اپنے بچہ کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرتا ہے وہ با اختیار ہے تو صاحب نور الانوار کی بیان کردہ ”دین“ کی تعریف بھی چاندرات میں پیدا ہونے والے بچہ کے صدقۃ الفطر پر صادق آجائے گی۔ ملا جو نے فرمایا کہ ”دین“ عقائد اور اعمال دونوں کو شامل ہوتا ہے اور ہر دین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جیسے موسیٰ علیہ السلام کا دین اور عیسیٰ علیہ السلام کا دین۔ اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ خاص ہے۔ ”ولعل فی وصفہ بالقیوم الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب ”دین“ کا اطلاق ہر دین پر ہوتا ہے تو ماتن کے قول ”و علی آکہ الذین قاموا بنصرۃ الدین کا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل کے لوگ ہر دین کے ناصر اور مددگار ہیں حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ آل رسول کے لوگ فقط دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ناصر اور مددگار ہیں۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ماتن نے دین کی صفت قیوم ذکر فرمائی ہے اور قیوم کے معنی مستقیم اور معتدل کے ہیں اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اعتدال اور استقامت کے ساتھ دین اسلام ہی موصوف ہے ورنہ دوسرے ادیان میں افراط ہے یا تفریط ہے پس ماتن کا ”دین کو قیوم کی صفت کیساتھ موصوف کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ معنی میں دین سے مراد دین اسلام اور شریعت محمدی ہے اور جب متن میں دین سے دین اسلام مراد ہے تو آل رسول کے لوگوں کا ہر

دین کی نصرت کرے تو الا ہونا لازم نہیں آئے گا۔

ثُمَّ اعْلَمَ أَنَّ أَصُولَ الْفُقَهَاءِ لَهُ حَدٌّ إِضَافِيٌّ وَحَدٌّ لِقَبِيٍّ وَغَايَةٌ وَمَوْضُوعٌ
وَلَمَّا كَرِهَ كَثْرَةَ الْمَصَادِقِ طَوَّبْنَا عَلَى الْغُرَبَاءِ وَلَكِنْ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْهَا مَنْ أَنْ يَعْلَمَ
أَنَّ عِلْمَ أَصُولِ الْفُقَهَاءِ عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَوَاضِلُ الْأَدَلَّةِ لِلْأَحْكَامِ فَمَوْضُوعٌ
عَلَى الْمُخْتَارِ هُوَ الْأَدَلَّةُ وَالْأَحْكَامُ جَمِيعًا الْأَوَّلُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَثَبُ
وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَثَبُ

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

(تفسیر) :- ملا جیون شارج نور الانوار نے فرمایا کہ کسی بھی فن کی تصنیف و تالیف کو شرع کرنے کیلئے اس فن کی تعریف، غرض اور موضوع کو بیان کرنا ضروری ہوتا ہے اور پیش نظر کتاب "نور الانوار" فن اصول فقہ میں ہے، اور اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) تعریف اضافی (۲) تعریف لقی۔ اور اسکی ایک غرض ہے اور ایک اس کا موضوع ہے۔ پس ماٹن یعنی صاحب المنار نے چونکہ ان چیزوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے اسلئے ہم نے بھی انہیں ان کی پہلی حالت پر چھوڑ رکھا ہے یعنی ان کا تذکرہ نہیں کیا ہے 'ہاں' اتنی بات ضرور زمین نشین کر لینی چاہیے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جس میں احکام شرعیہ کو دلائل شرعیہ سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے اور اسکے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول مختار ہے لیکن اس پر اعتراض ہو گا وہ یہ کہ جب اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہو گیا، یعنی اصول فقہ کے دو موضوع ہو گئے ایک دلائل، دوم احکام۔ اور تعدد موضوع تعدد علم پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصول فقہ کے موضوع دو ہیں تو اصول فقہ بھی دو علم ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد علم

پراس وقت دلالت کرتا ہے جبکہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں دلائل واحکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے، اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے بس دلائل کے اعتبار سے اثبات مثبت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مثبت یعنی مفعول کے معنی میں ہے یعنی دلائل ثابت کر رہے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے حاصل یہ کہ اثبات دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہے صرف اتنا فرق ہے کہ دلائل کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہو کر مضاف ہے پس جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوں گے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل اور احکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئے گا۔ اور جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَالْمَصْرُفُ ذَكَرَ أَحْوَالَ الْأَدِلَّةِ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ أَحْوَالَ الْأَحْكَامِ فِي آخِرِهِ بَعْدَ الْفَرَاعِ عَنْهَا فَقَالَ رَاعِلْمُ أَنَّ أَصُولَ الشَّرْعِ ثَلَاثَةٌ وَالْأَصُولُ جَمْعُ أَصْلٍ وَهُوَ مَا يَبْتَنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ وَالْمُرَادُ بِهَا هَهُنَا الْأَدِلَّةُ وَالشَّرْعُ إِنْ كَانَ بِمَعْنَى الشَّارِعِ فَالْأَمْرُ فِيهِ لِلْعَهْدِ أَيْ الْأَدِلَّةُ الَّتِي نَصَبَهَا الشَّارِعُ دَلِيلًا وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَشْرُوعِ فَالْأَمْرُ فِيهِ لِلْجِنْسِ أَيْ دَلَّةُ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ وَالْأَوَّلَى أَنْ تَكُونَ الشَّرْعُ اسْمًا لِلدِّينِ فَلَا يَخْتَاجُ إِلَى التَّوَسُّلِ وَإِنَّمَا لَمْ يَقُلْ أَصُولَ الْفِقْهِ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَصُولَ كَمَا أَنَّهَا أَصُولُ الْفِقْهِ فَكَذَلِكَ هِيَ أَصُولُ الْكَلَامِ أَيْضًا۔

(ترجمہ) :- مصنف نے دلائل کے احوال کتاب کے اول حصہ میں اور ان سے فراغت کے بعد احکام کے احوال کتاب کے آخری حصہ میں ذکر کئے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ یہ بات اچھی طرح سے جان لی کہ شریعت کے اصول تین ہیں۔ "اصول" اصل کی جمع ہے اور "اصل" ایسی شئی ہے جس پر دوسری شئی کی بنیاد ہوتی ہے اور اس جگہ اصول سے دلائل مراد ہیں، اور لفظ شرع اگر شارع کے معنی میں ہے تو اس میں لام ہمہد کا ہے یعنی وہ ادلہ جنکو شارع نے دلیل قرار دیا ہے، اور اگر مشروع کے معنی

میں ہے تو اس میں لام جنس کا ہے یعنی احکام مشروعہ کے دلائل اور بہتر یہ ہے کہ شرع "دین" کا اسم ہوتا کہ کسی تاویل کی ضرورت نہ رہے، اور مصنف نے اصول فقہ نہیں کہا کیوں کہ یہ اصول جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں۔

(دستویہ ۳) :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مذہب مختار پر اصول فقہ کا موضوع دو چیزیں ہیں۔ (۱) دلائل (۲) احکام۔ اور سب سے پہلے چونکہ موضوع کے احوال کو ذکر کیا جاتا ہے اسلئے مآئن نے کتاب کے اول میں دلائل کے احوال ذکر فرمائے اور ان سے فراغت کے بعد کتاب کے آخر میں احکام کے احوال کو بیان کیا ہے اور دلائل کے احوال کو احکام کے احوال پر مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ "دلائل" از قبیلہ اصول ہیں اور احکام از قبیلہ فروع ہیں اور اصول چونکہ فروع پر مقدم ہوتے ہیں اسلئے دلائل کے احوال پہلے اور احکام کے احوال بعد میں ذکر کئے گئے۔ چنانچہ مآئن نے فرمایا کہ شریعت اسلامیہ کے تین اصول ہیں۔ والاصول جمع اصل سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن میں "اصول الشرع" ان کا اسم ہونے کی وجہ سے محمول علیہ ہے اور ثلثہ خبر ہوگی وجہ سے محمول ہے اور حمل کیلئے ضروری ہے کہ محمول اور محمول علیہ کے درمیان افراز، ثنیہ، جمع، تذکیر اور تانیث میں اتحاد ہو حالانکہ اس جگہ اتحاد موجود نہیں ہے کیوں کہ لفظ ثلثہ جمع ہے اور لفظ اصول مفرد ہے اور لفظ اصول اسلئے مفرد ہے کہ یہ قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اور قعود اور جلوس دونوں مفرد کے اوزان میں سے ہیں پس لفظ اصول جو مفرد کے وزن پر ہے وہ بھی مفرد ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ "اصول" جس طرح قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اسی طرح فروع کے وزن پر بھی ہے اور "فروع" جمع کے اوزان میں سے ہے لہذا "اصول" اصل کی جمع ہوگی جیسا کہ "فروع" "فروع" کی جمع ہے اور جب لفظ اصول جمع ہے تو اصول اور ثلثہ کے درمیان عدم اتحاد کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ لغت میں "اصل" ایسی شئی کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہوتی ہے لیکن یہاں اصول سے دلائل مراد ہیں۔ اور "قرینہ" سیاق ہے یعنی اگلی عبارت قرینہ ہے اسلئے کہ کتاب، سنت اور اجماع امت دلائل ہیں۔ اور دلائل مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ علم کے مسائل دلائل پر مبنی ہوتے ہیں۔ "والشرع ان کان الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ لغت میں شرع کے معنی اظہار کے آتے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا کہ تشریح لکھو من الذین ما وصی بہ فوجاً یعنی ظاہر کیا تمہارے لئے دین میں وہی جس کا حکم کیا تھا فوج کو (شوریٰ رکوع ۲)۔ اب مصنف نے عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اظہار کے تین اصول ہیں حالانکہ "اصولی" اثبات احکام کے دلائل بیان کرتا ہے نہ کہ اظہار احکام کے دلائل۔ شارح نے اسلئے

دو جواب تحریر کئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ "شرع" مصدر، اسم فاعل شارع کے معنی میں ہے جیسے "عدل" عادل کے معنی میں ہے۔ اور "الشرع" کا "الف لام" عہد کیلئے ہے اور معہود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس صورت میں اصول کی اضافت، شرع بمعنی شارع کی طرف مضاف کی تعظیم کیلئے ہوگی جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ میں تعظیم مضاف کی خاطر اضافت کی گئی ہے۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دلائل جن کو شارع علیہ السلام نے دلیل قرار دیا ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ "الشرع مصدر" الم شروع اسم مفعول کے معنی میں ہے، اور الف لام جنس کیلئے ہے یعنی احکام مشروعہ کے دلائل تین ہیں۔ دونوں جواہروں کا حاصل یہ ہوا کہ "الشرع" اپنے مصدری معنی یعنی اظہار پر محمول نہیں ہے بلکہ لفظ "الشرع" مبنی للفاعل ہے یا مبنی للمفعول ہے اور مبنی للفاعل یا مبنی للمفعول مراد لینے کی صورت میں کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا، ملا جیوں نے فرمایا کہ اولیٰ اور اظہر یہ ہے کہ اس جگہ لفظ الشرع مصدری معنی میں نہ ہو بلکہ "دین" کا اسم جامد ہو اور الف لام عہد کا ہو تو اس صورت میں لفظ الشرع سے دین تو یکم یعنی ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا دین مراد ہوگا۔ اس تیسرے احتمال کی وجہ اولویت یہ ہے کہ سابقہ دونوں احتمالوں میں مصدر کو فاعل یا مفعول کے معنی میں لینے کی وجہ سے مجاز کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے اور "الشرع" کو دین کا اسم جامد قرار دینے کی صورت میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ اور کلام کا جو کہ مجاز وغیرہ کی تاویل سے محفوظ ہونا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کلام کے جس میں مجاز وغیرہ کی تاویل کرنی پڑتی ہو۔ اسلئے تیسرا احتمال اولیٰ ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مآثر نے اصول فقہ کے بجائے اصول شرع اسلئے فرمایا کہ کتاب، سنت اور اجماع تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں اور لفظ شرع (دین) احکام نظر یہ یعنی علم کلام اور احکام عملیہ یعنی علم فقہ دونوں کو شامل ہے اور فقہ متاخرین کے نزدیک فقط احکام عملیہ کو شامل ہوتا ہے نہ کہ احکام نظر یہ یعنی علم کلام کو۔

لہذا اگر مصنف اصول الشرع کے بجائے اصول الفقہ فرمادیتے تو یہ شبہ ہوتا کہ کتاب، سنت اور اجماع خاص طور پر فقہ کے اصول ہیں نہ کہ علم کلام کے حالانکہ یہ غلط ہے کیوں کہ یہ تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے مصنف نے اصول الشرع فرمایا، اور اصول الفقہ نہیں کہا۔

الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ بَدَلٌ مِنْ ثَلَاثَةٍ أَوْ بَيَانٌ لَهُ وَالْمُرَادُ مِنَ
الْكِتَابِ بَعْضُ الْكِتَابِ وَهُوَ مَقْدَرُ خَمْسِينَ مِائَةً آيَةً لِأَنَّ أَصْلَ الشَّرْحِ
وَالْبَاقِيَ قِصَصٌ وَنَحْوَهَا وَهَكَذَا الْمُرَادُ مِنَ السُّنَّةِ بَعْضُهَا وَهُوَ مَقْدَرُ
ثَلَاثَةِ آلَافٍ عَلَى مَا قَالُوا وَالْمُرَادُ بِالْإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ إِجْمَاعُ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِشَرَفِهَا وَكَثْرَةِ أُمَّتِهَا سَوَاءٌ كَانَ إِجْمَاعُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ أَوْ إِجْمَاعُ
عِتْرَةِ الرَّسُولِ أَوْ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ أَوْ نَحْوَهُمْ۔

(مترجمہ) :- کتاب، سنت اور امت کا اجماع ہے (یہ عبارت) ثلثتہ سے بدل ہے یا اس
کیلئے بیان ہے۔ اور کتاب سے کتاب کا بعض حصہ مراد ہے اور وہ پانچ سو آیات کی مقدار میں کیونکہ
یہ ہی مقدار شریعت اسلامیہ کی بنیاد ہے اور باقی قصص اور امثال وغیرہ ہیں۔ اسی طرح سنت سے
سنت کا بعض حصہ مراد ہے اور بقول علمائے کرام وہ تین ہزار احادیث کی مقدار ہیں۔ اور رسول
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی شرافت اور عزت کی وجہ سے اجماع امت سے حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کی امت کا اجماع مراد ہے خواہ یہ اجماع باشندگان مدینہ کا ہو یا خاندان رسالت کا یا صحابہ کا
یا ان جیسے دوسرے حضرات کا۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت الكتاب والسنة والجماع الامة لفظ
ثلثتہ سے بدل ہے یا اس کیلئے عطف بیان ہے ان دونوں صورتوں میں ترجمہ یہ ہوگا شریعت اسلامیہ
کے اصول تین ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت۔ یہ خیال رہے کہ کتاب سے مراد پورا قرآن
نہیں ہے بلکہ قرآن پاک کی وہ پانچ سو آیات مراد ہیں جن پر احکام شرع کی بنیاد ہے اور ان پانچ سو
آیات کے علاوہ باقی آیات قصص اور امثال پر مشتمل ہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ کتاب سے پورا
قرآن مراد ہے کیونکہ شریعت کی بنیاد وہیں ایک ظاہری دوم باطنی مذکورہ پانچ سو آیات میں احکام
ظاہریہ بیان کئے گئے ہیں اور قصص اور امثال کی آیات میں احکام باطنیہ مذکور ہیں۔ اسی طرح سنت
سے احادیث کا تمام ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ تین ہزار احادیث مراد ہیں، یہ ہی مقدار احکام کی اساس
اور بنیاد ہے اور اجماع امت سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا اجماع ہے۔ امت سے
مراد بھی مطلق امت نہیں ہے بلکہ امت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے، اور اس کا سبب اس امت
کی شرافت اور عزت ہے یعنی اس امت کی عزت 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۔ لفظ امت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے مجتہدین کا اجماع معتبر ہے خواہ وہ مجتہدین صحابہ میں سے ہوں خواہ باشندگانِ مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندانِ رسالت میں سے ہوں۔ خواہ تابعین وغیرہ میں سے ہوں۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے کہا کہ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”اصحابی کالتجود فباہم اقتدیتم اہتدیتم“ اور بعض نے فرمایا ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ان المدینۃ تنفی خبتہا کما تنفی الکبیر خبت الحدیث“ یعنی مدینہ طیبہ اپنے خبت کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے میل کجیل کو دور کر دیتی ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ فقط خاندانِ رسالت کے بزرگوں کا اجماع معتبر ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”انی متکتفیکم الثقلین لن تضلوا ان تمسکتہما کتاب اللہ تعالیٰ وعتوتی“ یعنی میں نے تم میں دو چیزیں چھوڑیں اگر تم نے ان کو مضبوطی کیساتھ پکڑا تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے (۱) کتاب اللہ (۲) میرے اہل بیت۔ بہر حال ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اجماع معتبر ہونے کیلئے صالح مجتہدین کا ہونا کافی ہے خواہ وہ صحابہ میں سے ہوں خواہ تابعین میں سے خواہ اہل مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندانِ رسالت کے بزرگ ہوں۔ مانتے کتاب اللہ کو اس لئے مقدم کیا کہ اسکا حجت ہونا من کل وجہ ہے اور سنت کو اس کے بعد اسلئے ذکر کیا کہ سنت کی حجیت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وما اتکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانہوا“ 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 ”ما راہ المؤمنون حسنا فهو عند اللہ حسن“ اور ایک حدیث میں فرمایا ”لا تجتمع امتی علی الضلالۃ“

وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ أَيْ الْأَصْلُ الرَّابِعُ بَعْدَ الثَّلَاثَةِ لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ
هُوَ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هَذِهِ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقْبَلَهُ
بِهَذَا الْقَيْدِ كَمَا قَبِلَهُ فَخَرَّمَ الْإِسْلَامَ وَعَلَاوَهُ لِيُخْرِجَ الْقِيَاسَ التَّشْبِيهِيَّ وَ
الْعَقْلِيَّ وَلَكِنَّهُ انْتَفَى بِالشَّهْرَةِ فَظَنَّ الْقِيَاسَ الْمُسْتَنْبَطَ مِنَ الْكِتَابِ قِيَاسَ
حُرْمَةِ الْبَوَاطَةِ عَلَى حُرْمَةِ الْوَطْئِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ بَعْلَةَ الْأَدَمِيِّ الْمُسْتَفَادَةَ

مِنْ قَوْلِ نَعَالٍ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبِطِ مِنْ الشَّيْءِ قِيَاسُ
حُرْمَةِ تَفَاضُلِ الْجَبِصِ وَالنَّوْمَةِ بِعِلَّةِ الْقَدْرِ وَالْجُنْسِ عَلَى أَحْرَفَةِ الْأَشْيَاءِ السَّيِّئَةِ
الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْحِنْطَةِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالشَّعِيرِ وَالقَمْرِ بِالقَمْرِ
وَالْمَلْحِ بِالْمَلْحِ وَالذَّهَبِ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمِثْلِ يَدِ أَبِيهِ وَالْفَضْلُ
رَبُّوهُ وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبِطِ مِنَ الْأَجْمَاعِ قِيَاسُ حُرْمَةِ أَمْرِ الْمُتَرَبِّعَةِ عَلَى حُرْمَةِ أَمْرِ
أَمَّتِهِ الَّتِي وَطِئَهَا الْمُسْتَفَادَةُ مِنَ الْأَجْمَاعِ بِعِلَّةِ الْجَزْئِيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ -

(مترجمہ) :- اور چوتھی دلیل قیاس ہے یعنی تینوں دلائل کے بعد احکام شرعیہ کی چوتھی
دلیل وہ قیاس ہے جو ان تینوں سے ماخوذ ہو۔ مناسب تو یہ تھا کہ ”مصنف“ ”القیاس“ کو اس قید کے
ساتھ مقید کرتے جیسا کہ فخر الاسلام بزدوی اور دوسرے حضرات مصنفین نے کیا ہے۔ تاکہ قیاس شہبی
اور قیاس عقلی (قیاس کی تعریف سے) خارج ہو جائیں لیکن مصنف نے شہرت پر اکتفا کیا، پس اس
قیاس کی نظیر جو کتاب الہی سے ماخوذ ہے لواطت کی حرمت کو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر اس
علت ازلی کی وجہ سے قیاس کرنا ہے جو باری تعالیٰ کے قول ”ولا تقربوہنَّ حتی یطہرنَّ“ سے مستفاد
ہے۔ اور اس قیاس کی نظیر جو سنت نبوی سے ماخوذ ہے علت قدر اور جنس کی وجہ سے جنس اور
نورہ کے تفاضل کی حرمت کو ان اشیاء سے مستفاد ہے کہ حرمت پر قیاس کرنا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے قول ”الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل یدأبید والفضل ربوا“ سے مستفاد ہے، اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ
ہے علت جزئیہ و بعضیت کی وجہ سے مزنیہ کی ماں کی حرمت کو اپنی اس موطورہ باندی کی ماں کی
حرمت پر قیاس کرنا ہے جو اجماع سے مستفاد ہے۔

(تشریح) :- صاحب کتاب ملا جیون نے فرمایا کہ مذکورہ تینوں دلیلوں کے بعد احکام شرعیہ کی
چوتھی دلیل وہ قیاس ہے جو مذکورہ تینوں دلیلوں سے ماخوذ اور مستنبط ہو۔ ”وکان یشیخ ان یقیدہ
الحج سے ماتن پر ایک اعتراض اور ”لکنہ کتفی بالشہرة“ سے اسکا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے
کہ قیاس کی چار قسمیں ہیں (۱) قیاس شرعی (۲) قیاس لغوی (۳) قیاس شہبی (۴) قیاس عقلی۔
قیاس شرعی وہ قیاس ہے جو کتاب اللہ یا حدیث رسول اللہ یا اجماع 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 ہو جائے
جیسے لفظ ”خمر“ مخامرہ عقل کی علت کی وجہ سے تمام حرام شرابوں کیلئے بولا جاتا ہے۔ قیاس شہبی یہ ہے
کہ ”حکم“ علت مشاکلت فی الصورة کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی

ہو جائے جیسے کوئی شخص قعدہ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہو ایسے کہ قعدہ اخیرہ چونکہ شکل و صورت میں قعدہ اولیٰ کے مانند ہے اور قعدہ اولیٰ فرض نہیں ہے لہذا قعدہ اخیرہ بھی فرض نہ ہوگا قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جنکے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازماً ہو جیسے ”العالم متغیر وکل متغیر حادث“ کو تسلیم کرنے کے بعد ”العالم حادث“ کا تسلیم کرنا لابدی اور لازم ہے پس جب قیاس کی چار قسمیں ہیں اور یہاں صرف ایک قسم یعنی قیاس شرعی مراد ہے تو قیاس کی باقی تینوں قسموں کو قیاس شرعی کی تعریف سے خارج کرنے کیلئے متن میں ”القیاس“ کو ”المستنبط من ہذہ الاصول الثلثہ“ کی قید کے ساتھ مقید کرنا چاہیے تھا جیسا کہ علامہ فخر الاسلام بزدومی اور دیگر حضرات مصنفین نے مقید کیا ہے۔ مصنف منار کی جانب سے شارح نے عذر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنف نے شہرت پر اکتفا کرتے ہوئے القیاس کو مذکورہ قید کیساتھ مقید نہیں کیا ہے یعنی سب ہی لوگ اس بات سے واقف ہیں کہ اصول فقہ کی کتابوں میں قیاس شرعی مذکور ہوتا ہے نہ کہ دوسرا کوئی قیاس لہذا اس قید کو ذکر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں چنانچہ یہاں قیاس کے لفظ سے قیاس شرعی ہی کی طرف ذہن منتقل ہوگا، دوسری اقسام کی طفرہ منتقل نہیں ہوگا۔

چونکہ یہاں قیاس سے قیاس شرعی مراد ہے اور قیاس شرعی وہ ہے جو اصول ثلثہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ اور مستنبط ہو، اسلئے شارح علیہ الرحمۃ تینوں کی نظیریں بیان فرما رہے ہیں چنانچہ اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”یسئلونک عن الحمیض قل ہواذی فاعترزوا النساء فی الحمیض ولا تقربوا من حتی یطہرن“ یعنی لوگ تجھ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تو کہہ دے وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ ہو ان کے جب تک وہ پاک نہ ہولیں۔ (بقرہ ع ۱۲) اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالت حیض میں حرمت وطی کی علت ”اذی“ یعنی گندگی ہے اور یہ علت لواطت میں بھی موجود ہے کیونکہ محل لواطت یعنی ”ذبر“ پانچا نہ اور نجاست غلیظہ کا محل ہے پس جب لواطت اور حالت حیض میں وطی ”دونوں“ علت اذی اور گندگی میں شریک ہیں تو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر لواطت کی حرمت کو قیاس کیا گیا یعنی حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے اور لواطت کی حرمت قیاس سے ثابت ہوئی ہے لیکن یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قیاس صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ فرع (جس کو قیاس کیا گیا ہے) منصوص علیہ نہ ہو یعنی کسی نص سے ثابت نہ ہو حالانکہ لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے کیونکہ فرع (مقیس) اگر لواطت مع الرجال ہے تو اسکی حرمت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ نے قیوم لوط

کے بارے میں فرمایا ہے ” اُنکم لتاتون الرجال وتقطعون السبیل“ (عنکبوت ع ۳) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر اور راہ مارتے ہو۔ آیت میں مردوں پر دوڑنے سے مراد لواطت ہے اور ہمزہ استفہام انکار کا ہے تو اب معنی ہوں گے کہ تم لوگ لواطت کرنے کیلئے مردوں کی طرف مت دوڑو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے ” اُنکم لتاتون الرجال شہوة من دون النساء“ (نمل ع ۴) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر لہجاً کر عورتوں کو چھوڑ کر اس آیت کا حاصل بھی یہی ہے کہ عورتوں کو چھوڑ کر مردوں سے اپنی خواہش پوری کر دو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے ” اتاتون الفاحشۃ ما سبغکم بہا من احد من العالمین اُنکم لتاتون الرجال شہوة من دون النساء“ (اعراف ع ۱۰) کیا تم کرتے ہو ایسی بے حیالی کہ تم سے پہلے نہیں کیا اس کو کسی نے جہان میں تم تو دوڑتے ہو مردوں پر شہوت کے مارے عورتوں کو چھوڑ کر اور ایک جگہ فرمایا ہے ” والذان یاتینہما منکم فاذو بہما“ (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 ردی جاتی ہے نہ کہ فعل حلال پر۔ پس اس آیت سے بھی لواطت کا حرام ہونا ثابت ہوگا۔ اور اگر فرغ (مقیس) لواطت مع النساء ہے تو اسکی حرمت حدیث سے ثابت ہے چنانچہ ترمذی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینظر اللہ عزوجل الی رجل الی رجلا و امرأۃ فی دبرہا“ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اللہ تبارک و تعالیٰ ایسے مرد کی طرف (ازراہ غضب) نظر نہیں کرتا جو کسی مرد یا عورت کے پاس اس کے دُبر میں آیا ہو یعنی لواطت کا ہو، اس حدیث سے لواطت مع النساء کی حرمت ثابت ہے۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ لواطت مع النساء کی حرمت اشارۃ النص سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ” نساء کم حرث لکم فاتوا حرثکم یعنی اللہ تعالیٰ نے موضع حرث (قبیل) میں آنے کا امر فرمایا ہے اور دُبر موضع حرث نہیں ہے بلکہ موضع فرث یعنی گندگی کا محل ہے پس جب موضع حرث میں آنے کا حکم دیا ہے تو موضع فرث میں آنے سے یعنی لواطت سے ممانعت ہوگی۔ بہر حال لواطت مع الرجال مراد ہو یا لواطت مع النساء مراد ہو دونوں کی حرمت نص سے ثابت ہے، اور جب لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے تو لواطت کی حرمت وطیٰ فی حالت الحيض پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا اور اس قیاس کی نظیر جو حدیث سے ماخوذ ہے یہ ہمیکہ حدیث سے چھ چیزوں کی بیع میں تفاضل کی حرمت ثابت ہے چھ چیزیں یہ ہیں (۱) گندم (۲) جو (۳) کھجور (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی۔ اور حضرات احناف کے نزدیک حرمت کی علت ” قدر اور جنس“ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ” الحنظۃ بالحنظۃ الحدیث“ سے مستفاد ہے اور یہ علت ” چونہ“ میں بھی موجود ہے لہذا قدر اور جنس یعنی علتِ ربانہ میں شرکت کی وجہ سے جنس اور نورہ کی بیع میں تفاضل کی حرمت کو مذکورہ

چھ چیزوں کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ چھ چیزوں میں تفاضل کی حرمت تو حدیث سے ثابت ہے اور جس اور نذرہ میں تفاضل کی حرمت قیاس سے ثابت ہے اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ ہے یہ ہیکہ موطوہ باندکی کی ماں کا واطی پر حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے اور حرمت کی علت جزئیت اور بعضیت ہے یعنی واطی کے نتیجے میں جو بچہ پیدا ہوگا وہ چونکہ واطی اور موطوہ دونوں کا جز ہے اسلئے اس بچہ کے واسطے سے واطی اور موطوہ کے درمیان بھی جزئیت اور اتحاد پیدا ہوگا۔ یعنی موطوہ واطی کا جز ہوگی اور واطی موطوہ کا جز ہوگا۔ اور اس جزئیت اور اتحاد کی وجہ سے واطی کے اصول اور فروع موطوہ پر اور موطوہ کے اصول اور فروع واطی پر حرام ہو جائیں گے کیوں کہ انسان اپنے جز پر حرام ہوتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب واطی موطوہ کا جز ہے اور موطوہ واطی کا جز ہے اور ”جز“ اپنے جز پر حرام ہوتا ہے تو واطی کو موطوہ پر اور موطوہ کو واطی پر حرام ہونا چاہیے تھا حالانکہ واطی موطوہ پر اور موطوہ واطی پر حرام نہیں ہوتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ واطی موطوہ پر اور موطوہ واطی پر حرام ہو جائے لیکن ضرورتاً اس جگہ قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ بہر حال موطوہ باندکی کی ماں واطی پر جزئیت اور بعضیت کی علت کی وجہ سے حرام ہے۔ اور یہ علت چونکہ مزنیہ کی ماں میں بھی پائی جاتی ہے اسلئے مزنیہ کی ماں بھی موطوہ باندکی کی ماں کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے زانی پر حرام ہوگی حاصل یہ کہ موطوہ باندکی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اور مزنیہ کی ماں کی حرمت زانی پر قیاس سے ثابت ہے۔

(فتاویٰ اعلیٰ) :- ”جس“ عمارت کا چونہ، ”نذرہ“ قلعی کا چونہ۔

وَمَا نَمَّا أَوْسَرَ دِهْنًا نَمَطًا وَلَمْ يَقُلْ إِنَّ أَصُولَ الشَّرْعِ أَسْرَبَةُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ
وَالْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ لِيَكُونَ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ الْأَصُولَ الْأُولَى طَبْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ
ظَنِّيٌّ وَهَذَا أَبَا عَتَبَةَ الْأَعْلَبِ وَالْأَكْبَرُ وَالْأَقْلَامُ الْعَامُّ الْمُخْصُوصُ مِنْهُ الْبَعْضُ
وَخَبَرُ الْوَأَجِدِ ظَنِّيٌّ وَالْقِيَاسُ بَعْدَهُ مَنْصُوصَةٌ طَبْعِيَّةٌ وَإِلَّا لَمَا قَالَ وَ
الْأَصْلُ كَانَ سَدًّا عَلَى مُنْكَرِي الْقِيَاسِ قَصْدًا وَصَرِيحًا وَلَمَّا قَالَ الرَّابِعُ كَانَ
دَلَالَةً عَلَى أَنَّ مَرْتَبَتَهُ بَعْدَ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ فَمَا دَامَ كَانَ الْحُكْمُ مَوْجُودًا فِي
وَاحِدٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ لَمْ يُحْتَجْ إِلَى الْقِيَاسِ ثُمَّ لَابَسَ أَنْ يَكُونَ هَذِهِ
الْأَصُولُ فَرَعًا وَعَالِيَةً أَحْرًا لَمْ يَكُنْ كَلِمَاتُهَا أَصُولًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَرَعٌ
لِلصُّدُقِ بِاللَّهِ وَسُؤْلُهُ الْإِجْمَاعُ فَرَعٌ لِلدَّاعِي وَالْقِيَاسُ فَرَعٌ لِلثَّلَاثَةِ -

(ترجمہ سے) :- مصنف نے اصول کو اس طرز پر بیان فرمایا اور یہ نہیں فرمایا کہ اصول شرع چار ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ تاکہ اس بات پر تشبیہ ہو جائے کہ اول کے تین اصول قطعی اور یقینی ہیں اور قیاس ظنی ہے اور یہ اکثریت اور اعلیٰیت کے اعتبار سے ہے ورنہ تو عام مخصوص منہ البعض اور خبر واحد ظنی ہیں اور علت منصوصہ کی بنا پر قیاس قطعی ہے اور اسلئے کہ مصنف نے جب والاصل کہا تو منکرین قیاس پر صراحتاً اور قصداً رد ہو گیا، اور جب الرابع کہا تو اس بات پر دلالت ہو گئی کہ قیاس کا مرتبہ اصول ثلاثہ کے بعد ہے پس جب تک ان تینوں میں سے کسی ایک میں حکم موجود ہو تو قیاس کی حاجت نہ ہوگی۔ پھر کوئی مضائقہ نہیں کہ یہ اصول کسی دوسری شئی کیلئے فروغ ہوں اسلئے کہ یہ سب کے سب بہ نسبت حکم کے اصول ہیں چنانچہ کتاب اللہ اور سنت تصدیق باللہ اور تصدیق بالرسول کی فرع ہیں اور اجماع داعی کی فرع ہے، اور قیاس تینوں کی فرع ہے (تشریح) :- شارح نور الانوار اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب قیاس بھی اصل ہے جیسا کہ مصنف کی عبارت ”الاصل الرابع القیاس“ سے واضح ہے تو مصنف نے ان اصول کو مذکورہ طرز پر کیوں بیان فرمایا یعنی تین اصول پہلے ذکر فرما کر قیاس کو الگ کیوں ذکر فرمایا اور یہ کیوں نہیں کہا کہ شریعت اسلامیہ کے اصول چار ہیں۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ ملاحظہ فرمائیے اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ مصنف نے اپنے بیان سے مخاطب کو اس بات پر تشبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اصول ثلاثہ (کتاب، سنت، اجماع) قطعی اور یقینی ہیں اور اصل رابع یعنی قیاس ظنی اور غیر یقینی ہے۔ اگر یہ چاروں اصول یکجا بیان کر دیئے جاتے اور یہ کہا جاتا کہ شریعت کے اصول چار ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس تو ان چاروں کا مفید یقین یا مفید ظن ہونے میں یکساں ہونا لازم آتا حالانکہ مفید یقین یا مفید ظن ہونے میں چاروں اصول یکساں نہیں ہیں بلکہ اول کے تین اصول مفید یقین اور قیاس مفید ظن ہے پس اس خاص مقصد کے پیش نظر ماتن نے مذکورہ طرز اختیار فرمایا۔ صاحب نور الانوار نے کہا کہ یہ واضح رہے کہ اصول ثلاثہ کا یقینی ہونا اور قیاس کا ظنی ہونا اغلب اور اکثر ہے یعنی اکثر ایسا ہوتا ہے ورنہ کبھی وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا جاتا ہے (جیسے اصل اللہ البیع و حرم الربوا میں لفظ بیع لام جنس کی وجہ سے عام ہے مگر باری تعالیٰ نے اس سے ربوا کو خاص کر لیا ہے) اور خبر واحد ظنی ہوتے ہیں اور وہ قیاس جس کی بنیاد علت منصوصہ پر ہو (جیسے سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ لواطت کی حرمت کو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر قیاس کی بنیاد ”علت اذنی“ ہے جو مخصوص ہے) قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ اول کے تین اصول بالعموم مفید یقین ہوتے ہیں مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے اور قیاس بالعموم مفید ظن ہوتا ہے مگر کبھی اس کے ”برخلاف“ مفید یقین

بھی ہوتا ہے۔ محشی نورالانوار نے صاحب نورالانوار پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اصول ثلثہ کو اکثریت کے لحاظ سے مفید یقین اور کبھی کبھی مفید ظن قرار دینا اور قیاس کو اکثریت کے لحاظ سے مفید ظن اور کبھی کبھار مفید یقین قرار دینا غلط ہے بلکہ قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ہمیشہ مفید ظن ہوتا ہے مگر عارض یعنی علت منصوصہ کی وجہ سے مفید یقین ہوتا ہے یعنی قیاس فی نفسہ تو ظن ہے مگر اسکی علت کے منصوص ہونے کی وجہ سے اس کو یقینی قرار دیا گیا ہے اور اول کے تین اصول اپنی اصل کے اعتبار سے ہمیشہ مفید یقین ہوتے ہیں مگر عارض کی وجہ سے مفید ظن ہوتے ہیں اور خبر واحد میں حدیث کا بطریق احاد منقول ہونا عارض ہے یعنی بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے خبر واحد ظنی ہے ورنہ حدیث فی نفسہ یقینی اور قطعی ہے۔ اور عام کتاب اللہ میں اس کا مخصوص منہ البعض ہونا عارض ہے۔ یعنی عام سے بعض افراد کو خاص کرنے کی وجہ سے وہ عام ظنی ہو گیا ورنہ عام کتاب اللہ فی نفسہ قطعی اور یقینی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ماتن نے جب متقل طور پر "والاصل" کہا تو یہ طرز بیان منکرین قیاس کے اس خیال کی کہ "قیاس دلیل شرعی نہیں ہے" بالقصد صحیحی طور پر تردید ہو گیا۔ اگر فاضل مصنف اصول الشرع اربعۃ الکتاب والسنتہ والاجماع والقیاس فرماتے تو یہ "طرز" منکرین قیاس کی ضمناً تو تردید ہو جاتا مگر صراحتاً تردید نہ ہونا تا پس منکرین قیاس کی صراحتاً تردید کرنے کیلئے فاضل مصنف نے قیاس کو علیحدہ ذکر فرمایا ہے اور مصنف نے جب "الرابع" کہا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قیاس کا مرتبہ اصول ثلثہ مذکورہ کے بعد ہے چنانچہ جب تک کوئی حکم اصول ثلثہ میں سے کسی ایک میں موجود ہوگا اس وقت تک قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اصول اربعہ کو مذکورہ طرز پر بیان کرنے کی ڈو وہ ہیں اور ہیں۔ اول تو یہ کہ "اصول ثلثہ" حکم کو ثابت کرتے ہیں اور قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ حکم کو ظاہر کرتا ہے پس اصول ثلثہ اور قیاس کے درمیان چونکہ یہ فرق ہے اسلئے دونوں کو الگ الگ ذکر فرمایا، دوسری وجہ یہ ہے کہ "اصول ثلثہ" حکم ثابت کرنے میں کسی دوسری چیز کے محتاج نہیں ہوتے اور "قیاس" اصول ثلثہ کی طرف محتاج ہوتا ہے پس اس فرق کی وجہ سے قیاس کو اصول ثلثہ سے الگ کر کے ذکر فرمایا ہے۔ "ثم لا باس ان یكون الخ" سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس پر اصول کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسری چیز کی فرع ہے چنانچہ کتاب اللہ کی فرع ہے یعنی اللہ کے وجود کے بغیر کتاب اللہ کا وجود نہ ہوتا پس اللہ اصل اور کتاب اس کی فرع ہوئی، اور سنت، رسول کی فرع ہے یعنی اگر رسول موجود نہ ہوتا تو سنت اور حدیث کا وجود بھی نہ ہوتا پس رسول "اصل" اور سنت اسکی فرع "ہوئی" اور "اجماع" داعی یعنی علت مثبتہ کی فرع ہے اور قیاس ان تینوں کی فرع ہے پس جب یہ چاروں دوسری چیزوں کے فروع ہیں تو ان پر اصول کا اطلاق کرنا کس طرح درست ہوگا۔

جواب اصل اور فرع دونوں اضافی چیزیں ہیں۔ یعنی ایک چیز ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہو سکتی ہے جیسے ایک شخص اپنے بیٹے کے اعتبار سے اصل اور باپ کے اعتبار سے فرع ہوتا ہے، پس اسی طرح کتاب، سنت، اجماع اور قیاس بہ نسبت احکام کے اصول ہیں۔ اور اعتراض میں مذکور چیزوں کے اعتبار سے فرع ہیں اور کسی چیز کے ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَوَجْهٌ الْحَصْرُ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعِ أَنَّ الْمُسْتَدَّلَّ لَا يَخْلُو أَمَا أَنْ يَمْتَسِكَ بِالْوَجْهِ
أَوْ غَيْرِهِ وَالْوَجْهُ أَمَا مَمْتَلُوهُ هُوَ الْكِتَابُ أَوْ غَيْرُهُ وَهُوَ السُّنَّةُ وَغَيْرُ الْوَجْهِ إِنْ
كَانَ قَوْلُ الْكُلِّ فَإِلْجَمَاعُ وَالْأَفَالِقِيَّاسُ وَأَمَا شَرَايِعُ مِنْ قَبْلِنَا فَمُلْحَقَةٌ
بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَتَعَامَلُ النَّاسُ مُلْحَقٌ بِالْإِجْمَاعِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ فِيهَا يُعْقَلُ
مُلْحَقٌ بِالْقِيَّاسِ وَفِيمَا لَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالسُّنَّةِ وَالِاسْتِحْسَانُ وَذَخْوَةٌ
مُلْحَقٌ بِالْقِيَّاسِ۔

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

(تشریح) :- شارح نے اس عبارت میں مذکورہ اصول اربعہ کے درمیان دلیل حصر بیان فرمایا ہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ استدلال پیش کرنا اولاد و حال سے خالی نہیں یا تو وہ وحی سے استدلال پیش کرے گا یا غیر وحی سے، اگر وحی سے پیش کریگا تو وہ بھی در حال سے خالی نہیں ہے وحی متلو ہوگی یا غیر متلو ہوگی، اگر وحی متلو ہے تو اس کو کتاب اللہ کہیں گے اور اگر وحی غیر متلو ہے تو وہ سنت رسول اللہ ہے، اور اگر غیر وحی سے استدلال پیش کریگا تو وہ بھی در حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کا قول ہوگا یا تمام مجتہدین کا قول نہ ہوگا اول کو اجماع اور ثانی کو قیاس کہتے ہیں۔ ”و اما شرایع من قبلنا الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ”حکم“ جس طرح مذکورہ اصول سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح

سابقہ شرائع سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اصول بجائے چار کے پانچ ہوئے (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) شرائع سابقہ۔ جیسے باری تعالیٰ کا قول ”وَكُنْتُمْ عَلَيَّ لَهْفٌ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأذُنَ بِالْأَذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا“ یعنی لکھ دیا ہم نے ان پر تو رات میں کہ جی کے بدلے جی اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں کا بدلہ ان کے برابر ہے۔ اس آیت میں مذکور قصاص کا حکم جس طرح یہود پر لازم تھا اسی طرح ہم پر بھی لازم ہے پس جب شرائع سابقہ سے بھی حکم ثابت ہو جاتا ہے تو اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پر شرائع سابقہ اس وقت لازم ہوتی ہیں جب ان کو اللہ اور اسکے رسول نے بغیر انکار کے بیان کیا ہو، اور اگر اللہ اور رسول نے بیان نہ کیا ہو یا بیان تو کیا ہو مگر بیان کرنے کے بعد صراحتہ انکار کر دیا ہو (مثلاً یوں کہا ہو) ”لا تفعلوا مثل ذالک“ اسکے مانند عمل مت کرو) یا دلالتہ انکار کیا ہو (مثلاً کسی حکم کو بیان کرنے کے بعد یوں کہا ہو کہ یہ ان کے ظلم کی جزا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمًا كُلًّا ذَمَّ طَغْفُ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْعَنُقِ حَرَّمًا عَلَيْهِمْ شِمُومًا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمْ أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَعْضِهِمْ“ اور یہود پر ہم نے حرام کیا تھا ہر ایک ناخن والا جانور اور گائے بکری میں سے حرام کی تھی ان کی چربی مگر جو گلی ہو نشت پر یا انشڑیوں پر یا جو چربی کہ ملی ہو مٹی کیساتھ یہ ہم نے سزا دی تھی ان کو انکی شہادت پر) تو شرائع سابقہ کے احکام ہم پر لازم نہیں ہوتے ہیں اور جب ان کو اللہ نے بیان کیا ہے تو وہ شرائع سابقہ کتاب الہی کیساتھ ملتی ہو جائیں گے اور اگر رسول نے بیان کیا ہے تو سنت کیساتھ ملتی ہو جائیں گے۔ اور جب شرائع سابقہ کتاب الہی یا سنت رسول کیساتھ ملتی ہو گئے تو شرائع سابقہ مستقلاً دلیل نہ رہے اور شرائع سابقہ جب مستقلاً دلیل نہ رہے تو شرائع سابقہ کو پانچوں اصول قرار دے کر چار اصول میں حصر کو باطل کرنا درست نہ ہوگا۔ ”وتعامل الناس الخ“ سے بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ چار اصول میں حصر باطل ہے کیونکہ ”حکم“ جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح لوگوں کے تعامل سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے پس اصول شرع بجائے چار کے پانچ ہوئے اور جب اصول چار کے بجائے پانچ ہوئے تو صاحب المنار کا اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہو گیا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ”لوگوں کا تعامل“ اجماع کیساتھ لاحق ہے چنانچہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے سائی دیکر بغیر میعاد مقرر کے کوئی چیز بنوائی تو یہ استحساناً جائز ہے اور دلیل وہ اجماع ہے جو لوگوں کے تعامل سے ثابت ہے اگرچہ بیع معدوم ہونے کی وجہ سے قیاساً یہ بیع ناجائز ہے۔ صاحب ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ

تعامل ناس بھی اجماع میں داخل ہے اور جب تعامل ناس اجماع میں داخل ہے تو تعامل ناس مستقلاً دلیل نہ ہوگا اور جب "تعامل ناس" مستقلاً دلیل نہ ہو تو شریعت اسلامیہ کے دلائل چار ہوئے نہ کہ پانچ۔ اور جب اصول شرع چار ہی رہے تو چار میں حصر باطل کرنا درست نہ ہوگا۔ "وقول الصحابی الخ" سے بھی سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح صحابی کے قول سے بھی ثابت ہوتا ہے لہذا شریعت اسلامیہ کے اصول پانچ ہوں گے (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) قول صحابی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صحابی کا قول اگر مذکورہ بالقیاس ہے یعنی اگر صحابی کا قول عقل اور قیاس کے مطابق ہے تو وہ قیاس کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر قیاس اور عقل کے مطابق نہ ہو تو وہ سنت کے ساتھ لاحق ہے کیونکہ اگر صحابی خلاف عقل اور خلاف قیاس کوئی حکم بیان کرے تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، پس صحابی کا قول جب قیاس یا سنت کے ساتھ لاحق ہو گیا تو اصول کو چار میں منحصر کرنا بھی درست ہو گیا۔ "والاستحسان الخ" سے بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح استحسان سے بھی ثابت ہوتا ہے، استحسان وہ قیاس خفی ہے جو قیاس ظاہر کے معارض ہو مثلاً ہم نے کہا کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک ہے حالانکہ قیاس جلی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک ہو کیوں کہ اس کا گوشت حرام اور نجس ہے اور سور (جھوٹا ہونا) گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے پس جب سباع طیور کا گوشت حرام اور نجس ہے تو اس کا جھوٹا بھی حرام اور نجس ہونا چاہیے تھا جیسا کہ درندوں کے گوشت کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ان کا جھوٹا ناپاک ہوتا ہے لیکن قیاس جلی کو چھوڑ کر استحساناً سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک قرار دیا گیا اور یہاں استحسان (قیاس خفی) یہ ہے کہ پرندے چوچ سے کھاتے ہیں اور پرندے کی چوچ چونکہ بڑی ہے اسلئے وہ پاک ہے پرندہ زندہ ہو یا مردہ ہو۔ اور پاک چیز کیساتھ ملنے کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوتا لہذا سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک نہ ہوگا۔ برخلاف درندوں کے کیونکہ درندے اپنی زبان سے کھاتے ہیں لہذا پانی، درندے کے ناپاک لعاب کیساتھ مل کر ناپاک ہو جائے گا۔ بہر حال استحسان (قیاس خفی) ایک حجت شرعی ہے اور جب استحسان حجت شرعی ہے تو اصول شرع پانچ ہوئے اور جب اصول شرع پانچ ہوئے تو اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استحسان قیاس کے ساتھ لاحق ہے، کیوں کہ استحسان قیاس خفی کا دوسرا نام ہے پس جب استحسان قیاس کے ساتھ ملحق ہے تو اصول شرع کو چار میں منحصر کرنا بھی درست ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ حصر اب بھی باطل ہے کیوں کہ احکام جس طرح

مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں اسی طرح ظن غالب، تحری، احتیاط اور ضرورت سے بھی ثابت ہوتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ظن غالب تحری کے حکم میں ہے اور تحری قیاس میں داخل ہے اور "احتیاط" سنت میں داخل ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "دع ما یریبک الی ما لا یریبک" یعنی احتیاطاً مشکوک چیزوں کو چھوڑ کر غیر مشکوک چیزوں کو اختیار کرو، اور ضرورت کتاب اللہ میں داخل ہے کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" یعنی تم پر دین کے معاملہ میں کوئی حرج نہیں رکھا۔ پس جب یہ چیزیں اصول اربعہ میں داخل ہیں تو اصول کو جار میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا بلکہ درست ہوگا۔

ثُمَّ فَصَّلَ الْمُصَنِّفُ الْأَصُولَ الْأَرْبَعَةَ فَقَدَّمَ الْكِتَابَ وَقَالَ أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهَذَا تَعْرِيفٌ بِكُلِّ الْكِتَابِ وَاللَّامُ فِيهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْمُودُ هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذَكَرَهُ الذَّيْبِيُّ كَانَ مُضَافًا إِلَيْهِ لِبَعْضِ وَالْقُرْآنُ إِنْ كَانَ عَلِمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ فَهُوَ تَعْرِيفٌ لَفِظِيٌّ وَإِبْتِدَاءُ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ إِلَى آخِرِهِ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوءِ أَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُونِ فَهُوَ حَسْبُ لَدَوْمَا بَعْدَهُ فَضَلُّ بِلَا تَكْلِيفٍ فَالْمُنَزَّلُ إِخْتِارٌ عَنِ الْكُتُبِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهُ عَلَى الرَّسُولِ إِخْتِارٌ عَنِ بَاقِي الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنَزَّلُ أَنْ يُجَوِّزَ أَنْ يُقَرَّأَ بِالتَّحْقِيفِ أَيْ الْمُنَزَّلُ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِأَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنَ اللَّوْحِ الْمُحْفَظِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا أَوْ لَا ثُمَّ نَزَلَ مَجْمَعًا مَجْمَعًا وَإِنِّي مَجْمَعًا الْمَصْدَرِ وَالْمَجْمَعُ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْلَانَهُ كَانَ يُنَزَّلُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَفْعَةً وَاحِدَةً فِي كُلِّ شَهْرٍ مَضَانِ جُمْلَةً وَجُجُوًّا إِنَّ لِقَوْلِهِ بِالتَّشْدِيدِ لِأَنَّ نَزُولَهُ فِي الْوَاقِعِ كَانَ بِدَفْعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي مَدَّةِ النَّبُوَّةِ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے ان اصول اربعہ کو الگ الگ کر کے بیان فرمایا چنانچہ کتاب کی بحث کو مقدم کیا، اور فرمایا کہ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے یہ تعریف کل کتاب کی ہے اور لام اس میں ہمد کا ہے اور معمود وہ کتاب ہے جس کو "بعض" کا مضاف الیہ بنا کر پہلے ذکر کیا ہے اور قرآن اگر علم ہو جیسا کہ مشہور ہے تو یہ تعریف لفظی ہے اور تعریف حقیقی کی ابتداء مائت کے قول "المنزل الی آخرہ" سے ہوگی اور اگر قرآن مقروء یا مقرون کے معنی میں ہو تو یہ اس کیلئے جس ہے اور اس کا مابعد بلا تکلف فصل ہے پس "المنزل" غیر آسمانی کتابوں سے، اور

علی الرسول باقی تمام آسمانی کتابوں سے احتراز ہے اور "المنزل" کو تخفیف کیساتھ پڑھنا جائز ہے، یعنی یجبارگی اتارا گیا۔ اسلئے کہ قرآن ابتداءً لوح محفوظ سے آسمان دنیا تک ایک نغمہ میں اتارا گیا ہے پھر تھوڑا تھوڑا آیت آیت ضرورتوں اور مصلحتوں کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے، یا اسلئے کہ ہر ماہ رمضان میں پورے کا پورا ایک نغمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا جاتا تھا اور "المنزل" کو شدید کیساتھ پڑھنا بھی جائز ہے کیونکہ قرآن کا نزول درحقیقت زمانہ نبوت میں متعدد دفعات میں ہوا ہے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ماتن علیہ الرحمہ اصول اربعہ کو اجمالاً بیان کرنے کے بعد الگ الگ کر کے بالتفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں اور کتاب اللہ چونکہ تمام اصول کی اصل ہے اسلئے کتاب کو اسکے مالہ اور ما علیہ کیساتھ پہلے ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ "کتاب" وہ قرآن ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے۔ مصحفوں میں لکھا گیا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تو ان کیساتھ بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔ "وہذا تعریف لکل الکتاب الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ "مُعَرَّفٌ" (جسکی تعریف کرنا مقصود ہے) کتاب کا ایک حصہ یعنی پانچ سو آیات ہیں کیونکہ اصول اربعہ میں سے ایک اصل یہی کتاب کا ایک حصہ ہے نہ کہ پوری کتاب۔ حالانکہ جو تعریف کی گئی ہے وہ پوری کتاب پر صادق آتی ہے پس مذکورہ تعریف چونکہ کتاب اللہ میں مذکور قصص اور امثال پر صادق آتی ہے اسلئے کتاب جو شریعت اسلامیہ کی اصل ہے اسکی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہی حالانکہ تعریف کا جس طرح اپنے افراد کیلئے جامع ہونا ضروری ہے اسی طرح دخولِ غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ تعریف تو کل کتاب کی ہے مگر کتاب کا الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جسکو لفظ بعض کا مضاف الیہ بنا کر سابق میں ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے اصول الشریعہ ثلثۃ الکتاب والسنۃ والمراد بالکتاب بعض الکتاب وهو مقدار خمسۃ آیتہ پس یہاں مقام تعریف میں الکتاب کے الف لام سے اسی بعض الکتاب کی طرف اشارہ ہے۔ اور جب الکتاب کے الف لام سے بعض الکتاب یعنی انھیں پانچ سو آیات کی طرف اشارہ ہے جن کے ساتھ شریعت کے احکام متعلق ہوتے ہیں تو اب لفظ الکتاب قصص اور امثال کو شامل نہ ہوگا بلکہ صرف انھیں پانچ سو آیات کو شامل ہوگا جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں اور جب لفظ الکتاب صرف انھیں پانچ سو آیات کو شامل ہے جو شریعت اسلامیہ کی اصل ہیں تو دخولِ غیر سے مانع نہ ہونے کا اشکال واقع نہ ہوگا بلکہ تعریف جامع بھی ہوگی اور مانع بھی ہوگی۔ حاصل یہ کہ تعریف تو کل کتاب کی ہے مگر الف لام عہد خارجی کی وجہ سے مراد بعض الکتاب یعنی وہ پانچ سو آیات ہیں جو احکام شریعہ کی اصل ہیں۔ شارح نے فرمایا کہ لفظ القرآن میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ "القرآن" کتاب الہی کا علم ہو دوم یہ کہ لفظ

القرآن مصدر ہو۔ پہلے احتمال کی بنا پر یہ اشکال ہو گا کہ القرآن اگر علم ہو تو الف نون زائد تان اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہونا چاہیے تھا جیسا کہ عثمان غیر منصرف ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "انا انزلنا قرآنا عربیا" میں قرآن کو "منصرف" ذکر فرمایا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ "القرآن" اسم جنس ہے مگر الف لام کیساتھ علم ہو گیا ہے۔ جیسا کہ "انجم" اسم جنس ہے مگر الف لام کیساتھ علم ہو گیا۔

پس جب لفظ "قرآن" اسم جنس ہے تو یہ غیر منصرف بھی نہ ہو گا بلکہ منصرف ہو گا۔ بہر حال اگر "القرآن" کو علم قرار دیا جائے جیسا کہ مشہور ہے تو القرآن کے ذریعہ کتاب کی تعریف تعریف لفظی ہو گی اور المنزل علی الرسول سے تعریف حقیقی کا آغاز ہو گا۔ تعریف لفظی کہتے ہیں کسی غیر معروف لفظ کو لفظ معروف کیساتھ تعبیر کرنا جسے مضعف کو لفظ اسد کے ساتھ متعارف کرانا۔ اور صورت غیر حاصلہ کو حاصل کرنے کیلئے جو تعریف کیجاتی ہے اسکو تعریف حقیقی کہتے ہیں۔ دوسرے احتمال کی بنا پر یہ اشکال ہو گا کہ لفظ القرآن "مُعْرَف" ہے اور "الکتاب" "مُعْرَف" ہے، اور "مُعْرَف" معرّف پر محمول ہوتا ہے لہذا "القرآن" مصدر کا الکتاب پر حمل کرنا لازم آئیگا حالانکہ مصدر کا حمل جائز نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ القرآن مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اور مصدر اسم مفعول کے معنی میں بکثرت استعمال بھی ہوتا ہے جیسے کتاب بمعنی مکتوب، شراب بمعنی مشروب اور خلق بمعنی مخلوق استعمال ہوتا ہے۔ پس جب "القرآن" مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو الکتاب پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہیں آئے گا، رہی یہ بات کہ قرآن کا اسم مفعول کیا ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں لفظ قرآن ہمزہ ہو گا یا غیر ہمزہ ہو گا اگر ہمزہ ہے تو یہ قرأ یقرأ پڑھنا کا مصدر ہے اور مقروء اسم مفعول کے معنی میں ہے اور اگر غیر ہمزہ ہے تو قرن یقرن (ملنا) کا مصدر ہے اور مقرون اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ پہلی صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک چونکہ پڑھا جاتا ہے اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے، اور دوسری صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک کی آیات چونکہ ایک دوسرے سے مقرر اور ملتی ہوئی ہیں اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے۔ صاحب نور الانوار "ہند جنس لہ الخ" سے فوائد قیود بیان فرما رہے ہیں۔ فوائد قیود کا مطلب یہ ہے کہ "تعریف" جنس اور فصل پر مشتمل ہوتی ہے اور "جنس" "مُعْرَف" اور غیر "مُعْرَف" دونوں کو شامل ہوتا ہے، اور "فصل" "مُعْرَف" سے غیر "مُعْرَف" کو خارج کر کے "مُعْرَف" کو غیر "مُعْرَف" سے ممتاز کر دیتی ہے، پس لفظ "القرآن" "کتاب" "مُعْرَف" کیلئے جنس ہے کیونکہ لفظ "القرآن" ہمزہ جانیوالی یا مقرون و متصل چیز کو شامل ہے خواہ وہ کتاب اللہ ہو یا اس کے علاوہ ہو، اور لفظ "المنزل" پہلی فصل ہے جو غیر آسمانی کتابوں سے احتراز کرتی ہے یعنی المنزل کی قید سے غیر آسمانی کتابوں کو خارج کر دیا گیا ہے اور "علی الرسول" کی قید سے قرآن پاک کے علاوہ دوسری آسمانی کتابوں (تورات، زبور وغیرہ) کو خارج کر دیا گیا ہے۔ ملا جیون نے فرمایا ہے کہ المنزل کو "ز" کی تخفیف اور تشدید دونوں کیساتھ پڑھنا جائز ہے تخفیف

کی صورت میں ”انزال“ (یکبارگی اتارنے) سے ماخوذ ہوگا اور تشدید کی صورت میں ”تنزیل“ (تدریجاً اتارنے) سے ماخوذ ہوگا۔ ”المنزل“ (ماخوذ از انزال) پڑھنے کی وجہ یہ ہیکہ قرآن پاک کو لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر دفعۃً واحدہً اور یکبارگی اتارا گیا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ سال بھر میں جس قدر قرآن اترا رمضان میں تجدید کے طور پر ایک دفعہ پورا اتارا جاتا تھا۔ اور ماخوذ از تنزیل پڑھنے کی وجہ یہ ہیکہ قرآن پاک مصلحتوں اور ضرورتوں کے مطابق تھوڑا تھوڑا پوری مدت نبوت میں اتارا گیا ہے۔ پس جب نزول قرآن دفعۃً واحدہً بھی ہے اور تدریجاً بھی تو نزول قرآن کو بیان کرنے کیلئے ”المنزل“ نہ کی تحفیف اور تشدید دونوں کیساتھ پڑھنا جائز ہے۔

الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِلْقُرْآنِ وَمَعْنَى الْمَكْتُوبِ الْمُثَبَّتُ لِأَنَّ الْمَكْتُوبَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ النَّقُوشُ دُونَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى وَإِنَّمَا هُمَا مُشْتَانِ فِي الْمَصَاحِفِ فَالْلَفْظُ مُثَبَّتٌ حَقِيقَةً وَالْمَعْنَى مُثَبَّتٌ تَقْدِيرًا وَاللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَلَا يَصُرُّ نَعِيمًا لِغَيْرِ الْقُرْآنِ لِأَنَّ الْقَيْدَ الْأَخِيرَ يُخْرِجُهُ أَوَّلَ الْعَهْدِ وَالْمَعْهُودُ هُوَ مَصَاحِفُ الْقُرْآنِ السَّبْعَةِ وَهُوَ مُتَعَارَفٌ بَيْنَ النَّاسِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ تُعَرَّفَ فَيُقَالُ هُوَ مَا كَتَبَ فِيهِ الْقُرْآنُ حَتَّى يَلْتَمِسَ الدَّوْرَ وَيَحْتَوِيَ بِهِذَا الْقَيْدَ عَمَّا سَمِعَتْ تِلَاوَتَهُ دُونَ حَكْمِهِ كَقَوْلِهِ نَعَمْ الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا سَرَيْنَا فَأَرْجَمُوهُمَا نَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنِ الرَّسُولِ وَعَنْ قِرَاءَةِ أَبِي وَنَحْوِهِ مَا لَمْ يَكْتُبْ فِي الْمَصَاحِفِ السَّبْعَةِ

(ترجمہ) :- مصاحف میں لکھا گیا ہے (یہ) قرآن کی دوسری صفت ہے اور مکتوب کے معنی مُثَبَّت کے ہیں کیونکہ مکتوب درحقیقت نقوش ہیں نہ کہ لفظ اور معنی البتہ لفظ اور معنی دونوں مصاحف میں مُثَبَّت ہیں پس لفظ حقیقۃً مُثَبَّت ہے اور معنی تقدیراً مُثَبَّت ہے اور المصاحف کا الف لام جنس کیلئے ہے اور اسکا غیر قرآن کو شامل ہونا مضر نہیں ہے کیونکہ آخری قید اسکو خارج کر دیتی ہے یا لام عہد کیلئے ہے اور قرآن سب کے مصاحف مہمود ہیں، عام لوگوں میں یہی مشہور ہے اسکی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں کہ یہ کہا جائے کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا جائے۔ یہاں تک کہ دور لازم آئے اور اس قید سے ان آیات سے احتراز ہوگا جبکی تلاوت منسوخ ہو گئی نہ کہ ان کا حکم جیسے باری تعالیٰ کا قول ”الشیخ والشیخۃ اذازنیا فارجموہما نکالاً من اللہ والہ عزوجل عن الرسول وعن قراءۃ ابی ونحوہ“ اور ابی کی قراءت اور اس جیسی دوسری قراءتوں سے جو مصاحف سب سے نہیں لکھی گئی ہیں۔

(تفسیر) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت ”المکتوب فی المصاحف“ قرآن کی دوسری

صفت ہے۔ ومعنی المکتوب المثبت سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہیکہ ”قرآن“ لفظ اور معنی کا نام ہے جیسا کہ متن کی اگلی عبارت وہو اسم للنظم والمعنی جمعاً سے ظاہر ہے اور یہ امر مسلم ہے کہ مکتوب نہ لفظ ہوتا ہے اور نہ معنی ہوتا ہے بلکہ ”نقوش“ مکتوب ہوتے ہیں۔ کیونکہ لفظ کا تعلق زبان سے ہوتا ہے اور معنی کا تعلق قلب سے ہوتا ہے اور نقوش معرض تحریر میں آتے ہیں، پس جب ”قرآن“ لفظ اور معنی کا نام ہے اور یہ دونوں مکتوب نہیں ہوتے تو گویا قرآن مکتوب نہیں ہوتا، اور جب قرآن مکتوب نہیں ہوتا تو المکتوب فی المصاحف کو قرآن کی صفت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ لفظ ”المکتوب“ مثبت ثابت شدہ) کے معنی میں ہے، اب ترجمہ یہ ہوگا کہ قرآن مصاحف میں ثابت شدہ ہے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ لفظ اور معنی اگرچہ مکتوب نہیں ہوتے لیکن مصاحف میں مثبت ہوتے ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ لفظ حقیقہ مثبت ہوتا ہے اور معنی تقدیراً مثبت ہوتا ہے، کیونکہ نقوش جو مکتوب ہیں چونکہ بلا واسطہ لفظ پر دلالت کرتے ہیں اور معنی پر لفظ کے واسطہ سے دلالت کرتے ہیں۔ اسلئے ”لفظ“ جو نقوش سے قریب تر ہے حقیقہ مثبت ہوگا اور ”معنی“ جو نقوش سے بعید ہے تقدیراً مثبت ہوگا۔ ملا جیون نے فرمایا کہ المصاحف کا الف لام یا تو جنس کیلئے ہے اور یا عہد خارجی کیلئے ہے پہلی صورت میں المصاحف کا لفظ قرآن اور غیر قرآن سب کو شامل ہوگا، اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی اور دوسری صورت میں دور لازم آئے گا اس طور پر کہ قرآن کی تعریف میں المصاحف کا لفظ مذکور ہے لہذا ”قرآن“ کا قرآن ہونا مصاحف پر موقوف ہوا، اور جب یہ سوال کیا جائے کہ مصحف کیا چیز ہے تو کہا جائے گا ما کتب فیہ القرآن یعنی قرآن جس میں لکھا جائے تو مصحف کی تعریف میں چونکہ قرآن مذکور ہے اسلئے مصحف قرآن پر موقوف ہوگا، پس ”قرآن“ مصحف پر موقوف ہوا اور مصحف قرآن پر موقوف ہوا، اور یہی دور ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”الف لام“ جنسی مراد لینے کی صورت میں المصاحف کا غیر قرآن کو شامل ہونا کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ قید اخیر المنقول عن نقل متواتراً غیر قرآن کو قرآن ہونے سے خارج کر دیتی ہے، اور الف لام عہد خارجی کی صورت میں مصاحف سے قرآن سب سے (۱) نافع مدنی (۲) ابن کثیر عبداللہ مکی (۳) ابو عمر بصری (۴) ابن عامر مشقی (۵) عاصم کوئی (۶) حمزہ کوئی (۷) کسائی علی کوئی کے مصاحف مراد ہیں۔ اور قرآن سب سے مصاحف کوکل میں چونکہ مشہور ہیں اسلئے مصحف محتاج تعریف نہ ہوگا اور مصحف جب تعریف کا محتاج نہیں ہے تو دور بھی لازم نہیں آئے گا کیونکہ دور اسی وقت لازم آتا ہے جب ما کتب فیہ القرآن سے مصحف کی تعریف کی جائے گی جیسا کہ گذشتہ سطروں میں ذکر کیا گیا ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے ”المکتوب فی المصاحف“ کی قید کا فائدہ ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس قید سے وہ ”آیات“ قرآن ہونے سے خارج ہو گئیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہو چکی مگر حکم منسوخ نہیں ہوا جیسے الشیخ والشیخۃ الخ کیوں کہ یہ

مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں۔ اسی طرح قضاہ رمضان میں حضرت ابی کی قرأت "فعدہ من ایام اخر متابعات" میں اور کفارہ یمین میں عبد اللہ ابن مسعود رضی کی قرأت "فصیام ثلثۃ ایام متابعات" میں لفظ "متابعات" چونکہ مصاحف میں مکتوب نہیں ہے اسلئے دونوں جگہ لفظ "متابعات" قرآن ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِإِلَافَةِ صَفَةِ ثَلَاثَةِ الْقُرْآنِ أَيْ الْمَنْقُولُ عَنِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِإِلَافَةِ شِبْهَةٍ فِي نَقْلِهِ وَاحْتِرَاسًا بِقَوْلِهِ مُتَوَاتِرًا عَنَّا نَقِلُ بِطَرِيقِ الْأَحَادِ كَقِرَاءَةِ أَبِي رُبَيْعٍ قِصَّةَ سَرْمِصَانَ فَعِدَّةٌ مِنْ آيَاتِ أُخْرَى مُتَبَاعَاتٍ وَعَنَّا نَقِلُ بِطَرِيقِ الشَّهْرَةِ كَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي حَلَةِ السَّرْفَةِ فَاقْطَعُوا أَيَّامَهُمَا وَفِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَبَاعَاتٍ وَقَوْلُهُ بِإِلَافَةِ تَأْكِيدًا عَلَى مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ لِأَنَّ كُلَّ مَا يَكُونُ مُتَوَاتِرًا يَكُونُ بِإِلَافَةِ شِبْهَةٍ وَعَسَلًا الْخَصَافُ هُوَ احْتِرَاسٌ عَنِ الْمَشْهُورِ لِأَنَّ الْمَشْهُورَ عِنْدَهُ قَسْرٌ مِنَ الْمُتَوَاتِرِ لَكِنْ مَعَ شِبْهِةٍ وَهَذَا كَلْدٌ عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ اللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَأَمَّا إِذَا كَانَ لِلْعَهْدِ فَتُخْرَجُ الْقِرَاءَةُ الْغَيْرُ الْمُتَوَاتِرَةُ كُلُّهَا بِقَوْلِهِ فِي الْمَصَاحِفِ وَيَكُونُ قَوْلُهُ الْمَنْقُولُ عَنْهُ إِلَى آخِرِهِ بَيَانًا لِلْوَاقِعِ وَقِيلَ قَوْلُهُ بِإِلَافَةِ شِبْهِةٍ احْتِرَاسٌ عَنِ التَّسْمِيَةِ لِأَنَّ فِيهَا شِبْهَةٌ وَلِذَا نَعَرْنَا كَفَّرَ جَا حِدَها وَلَمْ يَجْزِ الْإِكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلَاةِ وَ لَمْ تَحْرُمِ تِلَاوَتُهَا لِلْجَنِّبِ وَالْحَائِضِ وَالنَّفْسَاءِ وَالْأَصْحَمُ أَنَّهُمْ مِنَ الْقُرْآنِ وَ أَنَّمَا لَمْ يَكْفُرْ بِجَا حِدَها لِوُجُودِ الشَّهْبَةِ وَإِنَّمَا لَمْ يَجْزِ الْإِكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلَاةِ لِغَلَا كَوْنِهَا آيَةً تَامَةً عِنْدَ الْبَعْضِ وَإِنَّمَا يَجُوزُ التِّلَاوَةُ لِلْجَنِّبِ وَاحْتِيَاءً بِقَصْدِ التَّبَوُّكِ لَا بِقَصْدِ التِّلَاوَةِ -

(مترجم کے) :- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے تواریخیات منقول ہے (یہ قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواریخیات منقول ہے اور) اسکی نقل میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے اور متواتر آئی قید سے ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے قضاہ رمضان کے سلسلہ میں حضرت ابی کی قرأت "فعدہ من ایام اخر متابعات" ہے اور ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حد سرقہ میں ابن مسعود رضی کی قرأت "فاقطعوا ایامہما" ہے اور کفارہ یمین میں "فصیام ثلثۃ ایام متابعات" ہے اور ماتن کا قول "بلاشبہتہ" مذہب جمہور کی بنا پر تاکید ہے

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

(تفسیر ص ۱) :- "المنقول عنہ الخ" قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی "قرآن" ایسا کلام ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کیساتھ نقل کیا گیا ہو اور اس کو نقل کرنے میں کوئی شبہ نہ ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہ تعریف ہمارے اعتبار سے ہے ورنہ بعض وہ صحابہ جنہوں نے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے ان کے حق میں تواتر موجود نہیں ہے۔ متواتر وہ ہے جس کے روایات ہر زمانہ میں اس قدر کثیر ہوں کہ عادتاً ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو اور خبر واحدہ ہے جس میں تواتر کے شرائط جمع نہ ہوں اور خبر مشہور وہ ہے جس کیلئے قرن اول کے بعد تواتر حاصل ہوا ہو۔ خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے لیکن خبر واحد سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔ بہر حال صاحب المنار نے تعریف میں متواتر کی قید لگا کر ان آیات کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے فضائل رمضان میں حضرت اُبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قرات "فعدة من ایام اخر متتابعاً" میں لفظ "متتابعات" بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے اور اس قید کے ذریعہ ان آیات کو نکال دیا جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حدیث کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرات "فاقطعوا ایماہما" میں لفظ "ایماہما" اور کفارہ یمن میں "فصیام ثلثة ایام متتابعات" میں لفظ "متتابعات" بطریق شہرت منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے۔ شارح طیبہ الرحمہ نے فرمایا کہ ماتن کا قول بلاشبہ جمہور کے مذہب پر نقل متواتر کی تاکید ہے کیونکہ جو چیز تواتر کے ساتھ منقول ہوتی ہے اس کے منقول ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہوتا۔ حضرت امام خصاف نے فرمایا کہ "بلاشبہ" کی قید سے خبر مشہور قرآن ہونے سے خارج ہو جاتی ہے۔ کیونکہ امام خصاف کے نزدیک خبر مشہور خبر متواتر کی ایک قسم ہے لیکن اس کیساتھ شبہ ہوتا ہے اور خبر متواتر شبہ سے

پاک ہوتی ہے پس بلاشبہ قید لگا کر خبر مشہور کہ قرآن ہونے سے خارج کر دیا گیا۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ "فتاویٰ متواتر" کی قید سے غیر متواتر قرائتوں کا احسان اس صورت میں ہو گا جب کہ "المصاحف" کا الف لام جنسی ہو لیکن اگر الف لام عہد خارجی ہو اور مصاحف سے مراد قرآن سبعہ کے مصاحف ہوں تو تمام غیر متواتر قرائتیں "المصاحف" کی قید سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ غیر متواتر قرائتیں خواہ بطریق احاد منقول ہوں خواہ بطریق شہرت منقول ہوں قرآن سبعہ کے مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں۔ پس الف لام عہد خارجی کی صورت میں جب تمام غیر متواتر قرائتیں "المصاحف" کی قید کے ذریعہ قرآن ہونے سے خارج ہو گئیں تو ماتن کا قول "المنقول عنہ الخ" قید احترازی نہ ہو گا بلکہ قید اتفاقی اور واقع کا بیان ہو گا۔ بعض حضرات نے کہا کہ ماتن نے اپنے قول "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 پس معلوم ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے اور اسی طرح نماز میں صرف تسمیہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے حالانکہ ہمارے نزدیک ایک آیت پر اکتفا کرنا جائز ہے۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے، اور اسی طرح جنسی شخص، حائضہ عورت اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے تسمیہ کی تلاوت کرنا جائز ہے حالانکہ ان کے واسطے قرآن کی تلاوت کرنا جائز نہیں ہے، اس سے بھی تسمیہ کا جز و قرآن ہونا باطل ہوتا ہے۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ تسمیہ قرآن کا جز ہے سو قیوں کے درمیان فصل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے۔ یہی بات کہ تسمیہ جب قرآن کا جز ہے تو تسمیہ کے قرآن میں سے ہونے کا منکر کافر کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام مالک جو تسمیہ کے قرآن میں سے نہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اس کے اختلاف کی وجہ سے تسمیہ کا جز قرآن ہونا مشکوک اور مشتبہ ہو گیا اور جس چیز کے قرآن ہونے میں شبہ ہو اس کا منکر کافر نہیں ہوتا۔ لہذا تسمیہ کے جز قرآن ہونے کا منکر بھی کافر نہ ہو گا اور یہی بات کہ جب تسمیہ قرآن میں سے ہے تو نماز میں اس پر اکتفا کرنا کیوں ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ بعض حضرات کے نزدیک چونکہ پوری آیت نہیں ہے جیسا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ اللہ کے رسول نے فاتحہ پڑھی اور بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا۔ اس لئے نماز میں فقط تسمیہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جو از صلاہ کیلئے کم از کم ایک پوری آیت کا ہونا ضروری ہے، اور ما جنسی، حائضہ اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے تلاوت کا جائز ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کیلئے تبرک کے ارادے سے تسمیہ پڑھنا جائز ہے تلاوت کے ارادے سے جائز نہیں ہے۔

(فواہی علی) :- چونکہ تسمیہ اور بسم اللہ کے جز و قرآن ہونے اور نہ ہونے کی بحث آگئی ہے اس لئے خادم اس پر درے تفصیل سے بحث کرتا ہے۔ علامہ تفتازانی نے فرمایا ہے کہ قرآن پاک میں دو طرح بسم اللہ کا ذکر کیا

گیا ہے۔ ایک سورہ نمل میں ”وانہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم“ اور ایک سورتوں کے شروع میں اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ سورہ نمل والی بسم اللہ قرآن پاک کا جز ہے۔ اور خود سورہ نمل کا بھی جز ہے اور اور جو بسم اللہ سورتوں کے شروع میں ہے اسکے باری میں اختلاف ہے، امام مالک نے کہا کہ بسم اللہ قرآن ہی کا جز نہیں ہے جب جائیکہ فاتحہ کا جز ہو، اسی وجہ سے امام مالک بسم اللہ کو نماز میں نہ جہر پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور نہ سترًا۔ احناف و شوافع نے کہا کہ بسم اللہ قرآن کا جز ہے پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا بسم اللہ سورتوں کا بھی جز ہے یا نہیں تو احناف اس بات کے قائل ہیں کہ بسم اللہ کسی سورت کا جز نہیں ہے حتیٰ کہ سورہ فاتحہ کا بھی جز نہیں ہے اور شوافع اس پر متفق ہیں کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز ہے مگر اس بات میں اختلاف ہے کہ بسم اللہ دراصل سورتوں کا پہلی جز ہے یا نہیں تو بعض شوافع کہتے ہیں کہ جس طرح سورہ فاتحہ کا جز ہے اسی طرح دوسری سورتوں کا بھی جز ہے اور بعض شوافع کہتے ہیں کہ باقی دوسری سورتوں کا جز نہیں ہے۔ جمیل احمد

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا تَهْيِئَةً لِنَفْسِهِ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيفِهِ يَعْنِي أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا لِأَنَّ اسْمَهُ لِلنَّظْمِ فَقَطْ كَمَا يَنْبَغِي عَنْهُ تَعْرِيفُهُ بِالْأَنْزَالِ وَالْكِتَابَةِ وَالنَّقْلِ وَلَا أَنَّ اسْمَهُ لِلْمَعْنَى فَقَطْ كَمَا يَتَوَهَّمُ مِنْ تَجْوِيزِ أَبِي حَنِيفَةَ سَرَّحَهُ اللَّهُ لِلْقِرَاءَةِ الْقَائِمَةِ فِي الصَّلَاةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى النَّظْمِ الْعَرَبِيِّ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْأَوْصَافَ الْمَذْكُورَةَ جَارِيَةً فِي الْمَعْنَى تَقْدِيرًا وَجَوَازًا الصَّلَاةَ بِالْقَائِمَةِ سَرَّحَهُ اللَّهُ لِعَدْرِ حَيْثِي وَهُوَ أَنَّ حَالَةَ الصَّلَاةِ حَالَةُ الْمُنَاجَاةِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى وَالنَّظْمُ الْعَرَبِيُّ مُعْجَزٌ يَبْتَغَى فَلَعَلَّ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ أَوْلَادُنَا إِنْ اشْتَغَلَ بِالْعَرَبِيِّ يَنْتَقِلُ إِلَيْهِ مِنْهُ إِلَى حُسْنِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاةِ وَيَسْتَلْذِقُ بِالسَّبْحِ وَالْقُرْآنِ وَلَمْ يَخْلُصِ الْحُضُورُ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى بَلْ يَكُونُ هَذَا النَّظْمُ حِجَابًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ سَرَّحَهُ اللَّهُ تَعَالَى مُسْتَعْرِفًا فِي بَحْرِ التَّوْحِيدِ وَالْمَشَاهِدَةِ لَا يَلْتَفِتُ إِلَّا إِلَى الدَّائِمَاتِ فَلَا طَعْنَ عَلَيْهِ فِي أَنَّ كَيْفَ يُجَوِّزُ الْقِرَاءَةَ بِالْقَائِمَةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْعَرَبِيِّ الْمُتَزَلِّ وَأَمَّا فِي مَا سَوَى الصَّلَاةِ فَهُوَ يُجَوِّزُ عَنِ جَانِبَيْهَا جَمِيعًا

(سَرَّحَهُ) :- اور قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے (یہ) قرآن کی تعریف کے بیان کے بعد اس کی تقسیم کی تمہید ہے، یعنی قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے نہ تو فقط نظم کا نام ہے جیسا کہ انزال، کتابت اور نقل کے ذریعہ اس کی تعریف کرنا اس کی خبر دیتا ہے اور نہ صرف معنی کا نام ہے جیسا کہ حضرت امام ابو حنیفہ

کے نظم عربی پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینے سے وہیم ہوتا ہے اور یہ اسلئے کہ اوصاف مذکورہ تقدیراً معنی میں بھی جاری ہیں۔ اور فارسی زبان میں قرأت کیساتھ نماز کا جائز ہونا ایک حکمی عذر کی وجہ سے ہے اور وہ عذر یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ کے ساتھ راز و نیاز کی حالت ہے اور عربی عبارت "انتہائی معجز اور بلیغ ہوتی ہے اسلئے ممکن ہے کہ ایک فارسی آدمی اس پر قادر نہ ہو سکے؛ یا اسلئے کہ اگر نمازی عربی الفاظ کیساتھ مشغول ہو گیا تو اس کا ذہن اس سے عمدہ بلاغت اور براعت کی طرف منتقل ہو جائے گا، اور وہ مسجع اور مقفی عبارتوں کیساتھ لطف اندوز ہونے لگے گا، اور اللہ تعالیٰ کیساتھ اس کا حضور خالص تشریح کے گا۔ بلکہ یہ عربی عبارت اُس نماز کی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان جواب بن کر ظاہر ہوگی۔ اور امام اعظم چونکہ توحید اور مشاہدہ کے سمندر میں غرق تھے۔ اسلئے بجز ذات باری کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے۔ پس ان پر یہ طعن نہیں ہو سکتا کہ وہ عربی زبان جو منزل من اللہ ہے اس پر قدرت رکھنے کے باوجود فارسی زبان میں قرأت قرآن کی صورت جائز قرار دیتے ہیں؛ اور نماز کے علاوہ دوسری حالتوں میں امام صاحب نظم اور معنی دونوں کی رعایت کرتے ہیں۔

(تشریح ۴) :- بلاغت، کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا۔ براعت، فصاحت، فضیلت، مسجع۔ انسان کے کلام منثور میں وہ لفظ ہے جو جملہ کے آخر میں واقع ہو، پھر اسی کے مناسب دوسرے جملہ کے آخر میں بھی وہی لفظ واقع ہو جیسے منار کی ابتدائی عبارت الحمد للہ سے لیکر القوم تک تین جملے ہیں اور ہر جملہ کے آخر میں میم ہے پس ہر جملہ کے آخر میں میم لاکر صحیح کی رعایت کی گئی ہے۔ اور اگر اس طرح کی صورت قرآن پاک میں واقع ہو تو اسکو فاضلہ کہتے ہیں جس کی جمع فواصل آتی ہے جیسے سورہ النجم میں ہر جملہ الف مقصورہ پر ختم کیا گیا ہے اور اگر یہ صورت کلام منظوم میں واقع ہو تو وہ قافیہ ہے جیسے حق کانپور کی غزل کے چند اشعار ہیں جن میں سے ہر شعر "نہیں ہے" پر ختم ہے۔

بر یاد کی پیہم کا سبب یاد نہیں ہے
یہ بات کبھی یاد تھی اب یاد نہیں ہے
اُس پہلی نظر پہلی ملاقات کا عالم
کچھ کچھ تو مجھے یاد ہے سب یاد نہیں ہے
نظر میں رُخ جانان سے ہٹائے نہیں ہئیں
دیوانہ ہوں دیوانہ ادب یاد نہیں ہے
کیا پوچھتے ہو دوستو! روراد محبت
بس لٹ گیا لٹنے کا سبب یاد نہیں ہے

صاحب منار کے چل کر چونکہ "قرآن" کی تقسیم بیان فرمائیں گے اسلئے تمہید کے طور پر یہ بیان فرمایا ہے ہیں کہ "قرآن" کس چیز کا نام ہے، سو اس بارے میں تین قول مذکور ہیں (۱) قرآن فقط نظم (لفظ) کا نام ہے (۲) قرآن فقط معنی کا نام ہے (۳) قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، ماتن اور شارح دونوں کے نزدیک یہی تیسرا قول زیادہ صحیح ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ سابق میں قرآن کی تعریف کے

موقع پر قرآن کی تین صفتیں ذکر کی گئی ہیں (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب فی المصاحف (۳) المنقول عنہ نقلًا متواترًا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ نظم اور لفظ تو متصف ہوتا ہے مگر معنی متصف نہیں ہوتا پس اس سے ثابت ہوا کہ قرآن الفاظ کا نام ہے اور قرآن ہونے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "انا انزلناہ قرآنًا عربیًا" ترجمہ۔ ہم نے اس کو اتارا ہے قرآن عربی زبان کا یعنی عربی زبان جو تمام زبانوں میں زیادہ فصیح، وسیع اور منضبط اور پر شوکت زبان ہے نزول قرآن کیلئے منتخب کی گئی۔ اور عربیت اور غیر عربیت کا تعلق الفاظ کیساتھ ہوتا ہے نہ کہ معنی کیساتھ کیونکہ معنی قدرے مشترک تمام زبانوں میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے اور معنی کو قرآن ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأت قرآن فرض ہے اور امام اعظم حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ عنہ عربی عبارت پڑھنے کی قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دیکے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فارسی زبان میں قرأت قرآن سے قرآن کے معنی تو موجود ہو سکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں ہو سکتے پس ثابت ہوا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ الفاظ کا نام نہیں ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وانزلنی ذریر الاولین" اور یہ قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے، اور پہلی تمام کتب سماوی چونکہ غیر عربی میں تھیں اسلئے قرآن پاک کا پہلی کتابوں میں موجود ہونا معنی کے اعتبار سے ہو سکتا ہے نہ کہ الفاظ کے اعتبار سے، اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ "قرآن" معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا۔

تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں اقوال کی دلیلیں ہیں کیونکہ قول اول کے دلائل سے "نظم کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا اور قول ثانی کے دلائل سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا پس دونوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ قول اول کے قائلین کا یہ کہنا کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ صرف الفاظ متصف ہوتے ہیں معنی متصف نہیں ہوتے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال وغیرہ مذکورہ اوصاف جس طرح الفاظ میں جاری اور جاری ہیں اسی طرح الفاظ کے واسطے سے معنی میں بھی جاری اور جاری 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 لفظ پر اور جب قرآن کی تعریف نظم اور معنی کے مجموعہ پر صادق آتی ہے تو دونوں کے مجموعہ کا نام "قرآن" ہو گا۔ اور قول ثانی کے قائلین کا یہ کہنا کہ امام ابو حنیفہ کا عربی عبارت کیساتھ قرآن پڑھنے کی قدرت کے باوجود فارسی زبان میں نماز میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینا اس بات کی علامت ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ کا عربی پر قدرت کے باوجود فارسی زبان میں نماز میں قرأت کرنے کی اجازت دینا ایک مصلحت کے پیش نظر ہے۔ مصلحت یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ سے ملازمت

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

وَأَمَّا أُطْلِقَ النَّظْمُ مَكَانَ اللَّفْظِ بِرِغَايَةِ اللَّادِيَةِ لِأَنَّ النَّظْمَ فِي النَّحْوِ جَمْعُ اللَّوْاِ
فِي السَّلْكِ وَاللَّفْظُ هُوَ الرَّحْمِيُّ وَإِنْ كَانَ النَّظْمُ يُطْلَقُ فِي الْعُرْفِ عَلَى الشِّعْرِ أَيْضًا وَيَبْخِي
أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ النَّظْمَ إِشَارَةٌ إِلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ وَالْمَعْنَى إِلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَلَكِنْ

الْمَعْنَى الذِّي هُوَ تَرْجُمَةُ النَّظْمِ حَدِيثٌ كَالنَّظْمِ لِأَنَّ عِبَارَةَ عَنْ قِصَّةِ يُوسُفَ وَ
رَأْحُوتِهِ وَعَنْ فِرْعَوْنَ وَعَوْقِبَ مَثَلًا وَكُلُّ ذَلِكَ حَدِيثٌ نَعْنُوهُ ذَالِ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى
وَنَهْيِهِ وَحُكْمِهِ وَخَبْرِهِ وَهُوَ قَدِيمٌ بِلَا تَرْبِيبٍ عِنْدَنَا فَتَنَبَّهْ لَدَا -

(ترجمہ) :- اور ماٹن نے ادب کا لحاظ کرتے ہوئے لفظ کی جگہ نظم کا استعمال کیا ہے کیونکہ نظم لغت میں لڑی میں موتی پر رونے کے معنی میں آتا ہے اور "لفظ" کے معنی پھینکنے کے ہیں، اگرچہ نظم عرف میں شعور پر بھی بولا جاتا ہے اور یہ جان لینا مناسب ہے کہ نظم سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہے لیکن وہ معنی جو نظم کا ترجمہ ہیں نظم کی طرح حادث ہیں کیونکہ وہ یوسف اور برادران یوسف اور فرعون اور اسکے غرق کے قصوں کا نام ہیں اور یہ سب حادث ہیں، سپہ نظم قرآنی اللہ تعالیٰ کے امر و نہی اور اس کے حکم اور خبر پر دلالت کرنے والا ہے اور یہ ہمارے نزدیک بلاشبہ قدیم ہیں خوب سمجھ لو۔
(تشریح) :- "وانما اطلق النظم الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ لفظ اور نظم دونوں ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں مگر لفظ بہ نسبت نظم کے زیادہ مشہور ہے اور عبارت میں مشہور لفظ کا استعمال فصیح ہوتا ہے لہذا ماٹن کو بجائے لفظ نظم کے لفظ استعمال کرنا چاہیے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "نظم" لغت میں لڑی میں موتی پر رونے کے معنی میں آتا ہے جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے کے ہیں جو بُرے معنی ہیں۔ پس ماٹن نے ادب کا لحاظ کر کے لفظ کی بجائے نظم استعمال کیا ہے۔ اور اشعار میں بھی چونکہ لڑی میں موتی پر رونے کی طرح کلمات اور الفاظ کو باقاعدگی کیساتھ ترتیب دیا جاتا ہے اس لئے عرف میں نظم کا استعمال اشعار پر ہونے لگا اگرچہ یہ بُرے معنی کی طرف غمازی کرتا ہے کیونکہ شعراء کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ" ترجمہ :- اور شعراء کی بات پر وہی چلیں گے جو بے راہ رو ہیں۔ اس آیت میں باری عز اسمہ نے شعراء کی مذمت فرمائی ہے، اور شعراء کی مذمت ان کی شعر گوئی کی وجہ سے ہے، پس جب شعراء مذہب میں تو ان کے اشعار بدرجہ اولیٰ مذہب ہوں گے۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت میں "نظم" سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہے۔ کلام نفسی سے مراد وہ صفت قدیم ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم ہے، اور سکوت اور گوئی بن کے منافی ہے، اس پر کلام لفظی دلالت عقلیہ کے طور پر دلالت کرتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ لفظ معنی دو معنی پر بولا جاتا ہے (۱) کلام نفسی (۲) نظم کا ترجمہ۔ یعنی کلام نفسی کو بھی معنی کیساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور نظم کے ترجمہ پر بھی معنی کا اطلاق ہوتا ہے لیکن وہ معنی جس سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہوتا ہے ہمارے نزدیک قدیم ہے کیونکہ کلام نفسی اللہ کی صفت ہے اور ہمارے نزدیک تمام صفات باری قدیم ہیں۔ اگرچہ بعض گمراہ فرقے صفات باری کے حادث ہونے کے قائل ہیں۔ اور وہ معنی جو نظم کا

ترجمہ میں وہ اسی طرح حادث ہیں جس طرح نظم اور کلام لفظی حادث ہے کیونکہ ترجمہ و نظم مثلاً یوسف، برادران یوسف، فرعون اور اسکے غرق کے قصوں اور ان جیسے بہت سے دوسرے قصوں پر مشتمل مضامین ہیں اور یہ تمام حادث ہیں پس معلوم ہوا کہ نظم کا ترجمہ بھی نظم کی طرح حادث ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ نظم قرآنی اللہ کے امر، نہیں، حکم، خیر، برکات کرتا ہے اور یہ سب امور ہمارے نزدیک قدیم ہیں یعنی نظم قرآنی اللہ کے جس امر، نہیں، وغیرہ کی نشاندہی کرتا ہے وہ امر، نہیں، وغیرہ قدیم ہیں جس طرح اللہ کی ذات قدیم ہے۔

وَأَنَّمَا تَعْرِفُ أَحْكَامَ الشَّرْعِ بِمَعْرِفَةِ أَقْسَامِهَا شُرُوعِي فِي تَقْسِيمَاتِهَا أَيْ وَأَنَّمَا تَعْرِفُ أَحْكَامَ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلَالِ وَالْحَرَامِ بِمَعْرِفَةِ تَقْسِيمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى فَالْأَقْسَامُ بِمَعْنَى التَّقْسِيمَاتِ لِأَنَّ هُنَا تَقْسِيمَاتٌ مُتَعَلِّقَةٌ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيمٍ أَقْسَامٌ لِأَنَّ الْكُلَّ أَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا بَلْ تَجْمَعُ أَقْسَامٌ تَفْسِيرٌ مَعَ أَقْسَامٍ تَقْسِيمٌ آخَرَ وَأَنَّمَا قَالَ أَقْسَامَهُمَا وَلَوْ يُعَلَّوْنَ أَقْسَامَهُ تَنْبِيْهُمَا عَلَى أَنَّ مَنشَأَ التَّقْسِيمِ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا فَبَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّ التَّقْسِيمَاتِ الثَّلَاثَةَ الْأُولَى لِلنَّظْمِ وَالرَّابِعُ لِلْمَعْنَى وَبَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّ الدَّلَالَاتِ وَالْإِقْتِضَاءَ لِلْمَعْنَى وَالْبُؤَابِقِ لِلنَّظْمِ وَالْأَصَحُّ أَنَّ فِي كُلِّ قِسْمٍ سِرًّا لِلنَّظْمِ دَلَالَةٌ عَلَى الْمَعْنَى۔

(ترجمہ) :- نظم اور معنی کے اقسام کی معرفت سے احکام شرع کی معرفت ہوتی ہے (یہاں سے) نظم وال علی المعنی کی تقسیمات شروع ہو رہی ہیں یعنی حلال و حرام احکام شرع کی معرفت نظم اور معنی کی تقسیمات کی معرفت سے ہوتی ہے پس "اقسام" تقسیمات کے معنی میں ہیں۔ کیوں کہ یہاں چند تقسیمات ہیں، اور ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں۔ ایسا نہیں کہ ساری قسمیں متباہن بنا رہی ہوں بلکہ ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں۔ اور مصنف نے اقسام کہا اور اقسام نہیں کہا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ تقسیم کا منشاء نظم اور معنی کا مجموعہ ہے۔ چنانچہ بعض حضرات اس پر قائم ہیں کہ پہلی تین تقسیمیں نظم کی ہیں اور چوتھی تقسیم معنی کی ہے اور بعض اس پر قائم ہیں کہ دلالت اور اقتضاء معنی کی قسمیں ہیں اور باقی نظم کی اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

(تشریح) :- مصنف نے نظم اور معنی یعنی قرآن کی چار تقسیمات بیان کی ہیں چنانچہ پہلی تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مطلق۔ دوسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ چاروں کے تقابلات 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۔ جو بھی تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارة النص (۲) استدلال باشارة النص (۳) استدلال بدلالة النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ کل مل کر بیس اقسام ہوئے لیکن یہ تمام اقسام باہم متباہن اور متخالف نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کیساتھ جمع ہو سکتے ہیں مثلاً خاص حقیقت کیساتھ جمع ہو سکتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک تقسیم کے اعتبار سے اسم کی دو قسمیں ہیں (۱) معرب (۲) مبنی۔ اور دوسری تقسیم کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں (۱) معرفہ (۲) نکرہ۔ تو معرب معرفہ اور نکرہ کیساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ پس متن میں اقسام سے مراد تقیبات ہیں اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حلال و حرام وغیرہ وہ احکام جو قرآن سے ثابت ہیں ان کی معرفت چونکہ نظم اور معنی کی تقیبات کی معرفت پر موقوف ہے اسلئے سب سے پہلے ان تقیبات کی تعریف ضروری ہے۔ چنانچہ مصنف پہلے مذکورہ تقیبات کی تعریف ذکر کریں گے پھر احکام شرع بیان فرمائیں گے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے ”اقساہما“ تشبیہ کی ضمیر کیساتھ کیوں ذکر فرمایا ہے واحد کی ضمیر کے ساتھ ”اقسامہ“ کیوں ذکر نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اقساہما اسلئے ذکر کیا ہے تاکہ اس بات پر تشبیہ ہو جائے کہ ”مقسم“ نظم اور معنی دونوں کا مجموعہ ہے نہ فقط نظم مقسم ہے اور نہ فقط معنی۔ چنانچہ بعض علمائے اصول اس بات کے قائل ہیں کہ اولیٰ کی تین تقیبات کا مقسم فقط نظم ہے اور جو بھی تقسیم کا مقسم فقط معنی ہے اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ بیس اقسام میں سے فقط دو قسمیں یعنی دلالت النص اور اقتضاء النص معنی کی ہیں اور باقی تمام نظم کی۔ لیکن بقول شارح ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

وَذَلِكَ أَرْبَعَةٌ أَيْ الْمَذْكُورَةُ فِيهَا قَبْلُ وَهُوَ التَّقْسِيمَاتُ أَسْرَبَعَةٌ تَقْسِيمَاتٍ وَتَحْتِ كُلِّ تَقْسِيمٍ مِنْهَا أَقْسَامٌ عَلَيَّيْنِ كَمَا سَيَأْتِي وَذَلِكَ لِأَنَّ الْبَحْثَ فِيهِ أَمَّا أَنْ يَكُونَ عَنِ الْمَعْنَى وَهُوَ التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ أَوْ عَنِ اللَّفْظِ فَأَمَّا بِحَسَبِ اسْتِعْمَالِهِ وَهُوَ التَّقْسِيمُ الثَّلَاثُ أَوْ بِحَسَبِ دَلَالَتِهِ فَإِنَّ أَعْتَبَرُ فِيهَا الظُّهُورُ وَالْجَفَاءُ فَهُوَ الثَّانِي وَالْأَوَّلُ

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

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

الْأَوَّلُ فِي وَجُوهِ النَّظْمِ صَيْغَةً وَلُغَةً يَحْتَمِي أَنْ التَّعْسِيفَ الْأَوَّلَ فِي طَرِيقِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الصَّيغَةُ وَاللُّغَةُ وَالطَّرِيقُ هِيَ الْأَنْوَاعُ وَالْأَصْنَافُ وَالصَّيغَةُ هِيَ الْهَيْئَةُ وَاللُّغَةُ وَإِنْ كَانَ يَشْمَلُ الْمَادَّةَ وَالْهَيْئَةَ كِلَيْهِمَا لَكِنْ أَمْرًا يَلِيهِمَا هَهُنَا الْمَادَّةُ لِلْمَعْقُولَةِ فَمَا مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعُ كِنَايَةً عَنِ الْوَضِيعِ فَكَأَنَّهُ قَالَ الْأَوَّلُ فِي الْأَنْوَاعِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الْوَضِيعِ أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ وَضِعَ لِمَعْنَى وَاحِدٍ أَوْ كَثْرَةٍ مَعَ قَطْعِ النَّظْمِ عَنِ اسْتِعْمَالِهِ وَظُهُورِهِ وَإِنَّمَا قَدَّمَ الصَّيغَةَ عَلَى اللَّغَةِ لِأَنَّ اللَّغَةَ وَالْوَضِيعَ وَالْخُصُوصَ زِيَادَةً تَعَلُّقًا بِالصَّيغَةِ فِي الْأَعْلَبِ وَهِيَ أَمْرٌ بَعْدَ الْعَاصِ وَالْعَامُّ وَالْمَشْتَرِكُ وَالْمَوْجُودُ لِأَنَّ اللَّفْظَ أَمَّا أَنْ يَدُلَّ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ أَوْ كَثْرَةٍ فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَمَا أَنْ يَدُلَّ عَلَى الْإِنْفِرَادِ عَنِ الْإِنْفِرَادِ فَهُوَ الْعَاصِ أَوْ أَنْ يَدُلَّ مَعَ الْإِمْتِرَاقِ بَيْنَ الْإِنْفِرَادِ فَهُوَ الْعَامُّ وَإِنْ كَانَ الشَّانِي فَمَا أَنْ يَدُلَّ عَلَى أَحَدٍ مَعَانِيهِ بِالتَّوَابِلِ فَهُوَ الْمَوْجُودُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمَشْتَرِكُ فَالْمَوْجُودُ فِي الْحَقِيقَةِ أَمَّا هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْمَشْتَرِكِ الَّذِي ذَلَّ صَيْغَةً وَلُغَةً وَإِنْ كَانَ مَفْعُولٌ فَيَعْلَى التَّوَابِلِ الَّذِي مِنْ شَأْنِ الْمُجْتَبِهَةِ -

(ترجمہ) :- تقسیم اول صیغہ اور لغت کے لحاظ سے نظم کی قسموں کا بیان۔ یعنی پہلی تقسیم صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے۔ طرق کے معنی انواع اور اقسام کے ہیں اور صیغہ ہیئت

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

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

صاحب منار کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ ”لفظ“ وضع کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرے گا اگر اول ہے تو ایک معنی پر بلا شرکت غیر دلالت کرے گا یا شرکت غیر کیساتھ دلالت کرے گا

اگر ایک معنی پر بلا شرکت غیر دلالت کرتا ہے تو وہ خاص ہے اور اگر شرکت غیر کیساتھ دلالت کرتا ہے تو وہ عام ہے اور اگر تالیف یعنی لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرتا ہے تو اسکی بھی دو صورتیں ہیں۔ ان معانی میں سے کوئی ایک معنی تالیف کے ذریعہ راجح ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو مؤول کہتے ہیں اور اگر تالیف ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔

”فالمؤول فی التحقیقۃ الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ”مؤول“ فعل تالیف کا مفعول ہے اور تالیف کرنا مجتہد کا کام ہے تو مؤول کو وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”مؤول“ مشترک کی قسم ہے اس طور پر کہ مشترک جو وضع کے اعتبار سے کثیر معنی پر دلالت کرتا ہے اگر اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دے دی گئی تو مؤول ہے پس ”مؤول“ مشترک کی قسم ہے اور ”مشترک“ وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم ہے اور کسی شئی کی قسم کی قسم چونکہ اس شئی کی قسم ہوتی ہے اسلئے مؤول، بواسطہ مشترک باعتبار وضع کے نظم کی قسم ہوگا۔ اور اگر کوئی اعتراض کرے کہ جب مؤول نظم کے اقسام میں سے ہے اور مشترک بھی نظم کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ہونا چاہیے کیوں کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل کا ہونا ضروری ہے حالانکہ مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مؤول حقیقت میں مشترک کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ضروری نہ ہوگا کیونکہ قسم اور قسم کے درمیان تقابل نہیں ہوتا، اور اگر مؤول کو مشترک کی قسم قرار دیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل اور تباہین موجود ہے اس طور پر کہ ”مؤول“ قید ترجیح کیساتھ مقید ہوتا ہے اور مشترک عدم ترجیح کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے پس جب مؤول میں ترجیح ہوتی ہے اور مشترک میں عدم ترجیح ”تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ظاہر ہے۔

والتالیفی فی وجوبہ البیان بذلک النظر ائی التقسیم الثانی فی طریقی ظہور المعنی و
خفاءہ بذلک النظر المذکور فی التقسیم الاول من الخاص والعام ائی کیف یظہر
المعنی من النظر مسوقاً او غیر مسوقاً محتملاً للتاویل اولاً و کیف یحتمل المعنی من
اللفظ خفاءً سہلاً او کاملاً و حی اہر بعة ایضاً الظاہر والنص والمفسر والمحكم
لانہ ان ظہر معناه فاما ان یحتمل التاویل اولاً فان اخلطه فان کان ظہور معناه
بمجرد الصیغۃ فهو الظاہر والا فهو النص وان لم یحتمل فان قیل السخ فهو
المفسر والا فهو المحکم فہذہ الافسام کملها بعضہا اولی من بعض فیوجد الادنی
فی الاعلی ولا تباہین بینہما وانما التباہین بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام

والمستترک فانها متقابلة بنفسها فلهذا التوید کرم المقابل فی التقسیم الاول و ذکر فی
الثانی فقط فقال و لہذا الامر بعة ارب بعة تقابلہا ائی لہذا الاقسام الامر بعة لظہور
اقسام امر بعة اخر تقابلہا فی الخفاء فلما ان فی الاول بعضہا اولی من بعض فی الظہور
کذا فی المقابل بعضہا اولی من بعض فی الخفاء فوجد الأعلی فی الأعلی وھی الخفی
والمشکل والمجمل والمتشابه لا تدران خفی معناه فاما ان یتكون خفاؤه يعارض
غير الصیغۃ فهو الخفی أو لنفس الصیغۃ فان امكن ادس الک بالتأمل فهو المشکل
وان لم یکن فان کان البیان موجواً من جانب المتکلم فهو المجمل و الأقسام المتشابه
وہذا التقسیم وکذا التقسیم الرابع یتعلق بالکلام کما ان التقسیم الاول والثالث
یتعلقان بالکلمۃ کما هو الظاهر۔

(ترجمہ) :- دوسری تقسیم اسی نظم کی بیان کے اقسام میں یعنی دوسری تقسیم اسی نظم کی جو پہلی تقسیم
یعنی خاص و عام میں مذکور ہے ظہور معنی اور خفاء معنی کے اقسام میں ہے یعنی "معنی" نظم سے حالت سیاق
میں یا غیر سیاق میں کس طرح ظاہر ہوتے ہیں تاویل کا احتمال رکھتے ہوئے یا تاویل کا احتمال نہ رکھتے ہوئے اور
"معنی" نظم سے کس طرح پوشیدہ ہوگا تھوڑا سا یا پورے طور پر۔ اور یہ بھی چار ہیں۔ ظاہر نص، مفسر محکم،
کیونکہ اگر نظم کے معنی ظاہر ہوں تو وہ تاویل کا احتمال رکھیں گے یا نہیں پس اگر تاویل کا احتمال رکھیں تو اس کی
دو صورتیں ہیں، چنانچہ اگر نظم کے معنی کا ظہور محض صیغہ سے ہو تو وہ ظاہر ہے ورنہ تو وہ نص ہے اور اگر تاویل
کا احتمال نہ رکھیں (تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں) پس اگر "نظم" نسخ کو قبول کرتا ہے تو وہ مفسر ہے ورنہ تو وہ
محکم ہے۔ یہ تمام قسمیں بعض بعض سے اولی ہیں۔ لہذا ادنی قسم اعلی قسم میں پائی جائے گی اور ان چار قسموں میں باہمی
تباہن نہ ہوگا۔ صرف اعتبار کی تباہن ہوگا۔ برخلاف خاص کے (جب کہ) وہ عام اور مشرک کیسا تھ ہو۔ تو ان
میں حقیقی تباہن ہے اسی وجہ سے مصنف نے تقسیم اول میں مقابل کا ذکر نہیں کیا، صرف تقسیم ثانی میں ذکر کیا ہے
چنانچہ فرمایا ان چار قسموں کیلئے اور چار قسمیں ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں یعنی ظہور کی ان چار قسموں کیلئے
دوسری چار قسمیں ہیں جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں پس جس طرح تقسیم اول میں بعض اقسام بعض سے ظہور
میں اولی ہیں اسی طرح ان کے مقابل قسموں میں بعض اقسام بعض سے خفاء میں اولی ہیں۔ چنانچہ ادنی، اعلیٰ
میں پایا جائے گا، اور وہ خفی، مشکل، مجمل اور متشابه ہیں۔ اس لئے کہ اگر نظم کے معنی خفی ہوں تو اس کا خفاء
صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا تو یہ خفی ہے یا نفس صیغہ کی وجہ سے پس اگر اس کا ادراک تامل سے ممکن
ہو تو یہ مشکل ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو اگر متکلم کی جانب سے صراحت کی امید ہے تو وہ مجمل ہے ورنہ تو وہ متشابه
ہے۔ اور یہ تقسیم اور چوتھی تقسیم کلام کیسا تھ متعلق ہوتی ہے جیسا کہ پہلی تقسیم اور تیسری تقسیم کلام کیسا تھ متعلق

ہوتی ہے جیسا کہ وہ ظاہر ہے۔

(تشریح) : مصنف نے فرمایا ہے کہ ”نظم“ کی دوسری تقسیم ظہور معنی کے اعتبار سے ہے یعنی لفظ کے معنی ظاہر ہیں یا پوشیدہ اگر ظاہر ہیں تو حالت سیاق میں یا غیر سیاق میں، تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہوئے یا بغیر اس احتمال کے اور اگر معنی پوشیدہ ہیں تو کس طرح کی پوشیدگی ہے تھوڑی سی یا کامل درجہ کی۔ بہر حال ”ظہور معنی“ کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو روحال سے خالی نہیں یا تو وہ تاویل و تخصیص کا احتمال رکھیں گے یا تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رکھیں گے۔ اگر تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ کیوں کہ معنی کا ظہور یا تو فقط صیغہ سے ہو جائے گا (مذکورہ لفظ خواہ اُس معنی کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو یا اُس معنی کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو بشرطیکہ سامع اہل زبان میں سے ہو) یا فقط صیغہ سے اس کا ظہور نہ ہوگا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہوگا۔ اگر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جائے تو یہ ظاہر ہے اور اگر فقط صیغہ سے نہیں ہوتا تو یہ نص ہے، اور اگر لفظ کے معنی تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رکھیں تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نسخ کو قبول کیا ہوگا یا نسخ کو قبول نہیں کیا ہوگا۔ اگر اول ہے تو اس کو مفسر کہیں گے اور اگر ثانی ہے تو اس کو محکم کہیں گے۔ پھر نسخ کو قبول نہ کرنا کبھی تو اسلئے ہوتا ہے کہ عقلاً اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں ہوتا جیسے وہ آیات جو اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت پر دلالت کرتی ہیں، اور کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک وجہ سے وحی کے منقطع ہونے سے ہوتا ہے اول کو محکم بعینہ اور ثانی کو محکم بغیرہ کہتے ہیں۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ان چاروں قسموں کے درمیان حقیقی تباین نہیں ہے بلکہ اعتباری تباین ہے اسکے برخلاف تقسیم اولیٰ کے اقسام کہ ان میں حقیقی تباین موجود ہے ظاہر نص وغیرہ میں اعتباری تباین اس طرز پر ہے کہ ظاہر میں عدم سؤق کلام معتبر ہے اور نص میں سؤق کلام معتبر ہے، مفسر میں قبول نسخ کا اعتبار ہے اور محکم میں عدم قبول نسخ کا اعتبار ہے۔ اور حقیقی تباین اس لئے موجود نہیں ہے کہ محکم ظہور میں مفسر سے اتوی اور اولیٰ ہے اور مفسر نص سے اتوی ہے اور نص ظاہر سے اتوی ہے چنانچہ ظاہر نص میں موجود ہوگا اور نص مفسر میں موجود ہوگا اور مفسر محکم میں پایا جائے گا۔ اور جب دو قسمیں جمع ہو جائیں تو ان میں حقیقی تباین نہیں ہوتا پس چونکہ تقسیم اولیٰ کے اقسام خاص، عام وغیرہ میں حقیقی تباین اور تقابل موجود ہے اس لئے مصنف نے ان کی مقابل قسموں کا ذکر نہیں کیا ہے اور تقسیم ثانی کے اقسام میں چونکہ حقیقی تباین اور تقابل نہیں پایا جاتا اس لئے ان کی مقابل قسموں کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ظہور کے اعتبار سے نظم کی مذکورہ چار قسموں کیلئے چار قسمیں اور ہیں جو خضار میں ان کے مقابل ہیں پس جس طرح اول میں ظہور کے اعتبار سے بعض بعض سے اتوی اور اولیٰ ہے، اسی طرح ان کی مقابل قسموں میں بھی خضار کے اعتبار سے بعض بعض سے اتوی اور اولیٰ ہے اور وہ چار قسمیں یہ ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو اس کی

دو صورتیں ہیں اس کا خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا اگر معنی کا خفاء کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر نفس صیغہ کی وجہ سے خفاء ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ سیاق و سباق میں تامل کرنے سے اس کا ادراک ممکن ہوگا یا اس کا ادراک ممکن نہ ہوگا، اگر اس کا ادراک ممکن ہے تو وہ مشکل ہے اور اگر اس کا ادراک ممکن نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو مشکل کی جانب سے اس کی صراحت کی توقع ہے یا مشکل کی جانب سے صراحت کی توقع نہیں ہے اگر اول ہے تو اس کو مجمل کہتے ہیں، اور اگر ثانی ہے تو اس کو تشابہ کہتے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ تقسیم ثانی اور تقسیم رابع دونوں کلام سے تعلق رکھتی ہیں جس طرح تقسیم اول اور تقسیم ثالث بظاہر کلمہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ تقسیم ثانی اور رابع کلام سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم ثانی مراد کو ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہے اور تقسیم رابع مراد کو ثابت کرنے کے اعتبار سے ہے اور "مراد" دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے اور کلام وہ لفظ ہے جو اسناد کے ساتھ دو کلموں کو متضمن ہو اور "اسناد" دو کلموں میں سے ایک کا دوسرے کلمہ کی طرف اس طرح منسوب ہونے ہے کہ مخاطب کو پورا پورا فائدہ حاصل ہو۔ حاصل یہ کہ مراد دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے، اور کلام بھی درحقیقت نسبت ہی کا نام ہے اس لئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کلام سے متعلق ہوں گی۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہور مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں، اس لئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا، تقسیم اول اور ثالث کلمہ سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا اور یہ تعین معنی مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے پس دونوں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں، اور "معنی مفرد" کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے اس لئے تقسیم اول اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے۔

وَالثَّالِثُ فِي وَجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ النَّظْمِ أَيْ التَّقْسِيمِ الثَّلَاثِ فِي طَرَقِ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ
النَّظْمِ الْمُدَّ كَوْمِ سَابِقًا مِنْ أَنْ اسْتَعْمَلَ فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعَ لِدَاوَعِيٍّ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ اسْتَعْمَلَ
مَعَ انْكِشَافِ مَعْنَاهُ أَوْ اسْتِئْزَارِهِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيحُ وَاللَّيْنَةُ
لِأَنَّ اسْتَعْمَلَ فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعَ لِدَاوَعِيٍّ حَقِيقَةً أَوْ فِي غَيْرِ الْمَوْضُوعِ لِدَاوَعِيٍّ فَجَازٌ
ثُمَّ كُلٌّ مِنْهُمَا إِنْ اسْتَعْمَلَ بِانْكِشَافِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الصَّرِيحُ وَاللَّيْنَةُ فَالصَّرِيحُ
وَاللَّيْنَةُ يَجْتَمِعَانِ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَلِذَا قَالَ فَحُرُومُ الْإِسْلَامِ وَالْقِسْمُ الثَّلَاثُ
فِي وَجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ النَّظْمِ وَجَرِيانِهِ فِي بَابِ الْبَيَانِ فَجَعَلَ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ رَاجِعًا

إِلَى الْإِسْتِعْمَالِ وَالصَّرِيحِ وَالْكَنَائِيَةِ مُرَاجِعًا إِلَى الْجَوَابِ وَجَعَلَ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ
كُلًّا مِنَ الصَّرِيحِ وَالْكَنَائِيَةِ فِسْمًا مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمُجَازِ -

(متوجہ ہے) :- اور تیسری تقسیم اسی نظم کے استعمال کے اقسام میں ہے یعنی تیسری تقسیم مذکورہ بالا نظم کو استعمال کرنے کے اقسام کے بیان میں ہے یعنی لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں یا اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے یا مستور ہونے کیساتھ - اور یہ بھی چار ہیں - حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ - اسلئے کہ لفظ اگر اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے تو وہ حقیقت ہے یا غیر موضوع لہ میں تو وہ مجاز ہے، پھر ان میں سے ہر ایک اگر اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے تو وہ صریح ہے ورنہ تو وہ کنایہ ہے - پھر صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کیساتھ جمع ہو جاتے ہیں - اسی وجہ سے فخر الاسلام نے کہا کہ تیسری تقسیم بیان معنی کے باب میں اُس نظم کے استعمال اور اس کے جارگی ہونے کے اقسام میں ہے - پس فخر الاسلام نے حقیقت اور مجاز کو استعمال کی طرف راجع کیا اور صریح اور کنایہ کو جریان کی طرف راجع کیا، اور صاحب توضیح نے صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک کو حقیقت اور مجاز کی قسم قرار دیا (تشریح) :- وہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے اس کی تیسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہے یعنی وہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں، یا اس طرح مستعمل ہے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں - بہر حال استعمال کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ - دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا علاقہ کی وجہ سے غیر موضوع لہ میں، اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہیں گے پھر ان میں سے ہر ایک یا تو اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح ہوں گے یا اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح نہ ہوں گے بلکہ مستور ہوں گے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہیں گے - یہ خیال رہے کہ "لفظ" استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہوتا ہے نہ مجاز نہ صریح ہوتا ہے اور نہ کنایہ - "فالصریح والکنایۃ بجمعان الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے - سوال یہ ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباہی اور اختلاف ہوتا ہے حالانکہ مذکورہ "اقسام" حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ کے درمیان تباہی اور اختلاف نہیں ہے بلکہ "صریح اور کنایہ" حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی - اس کا جواب یہ ہے کہ صریح اور کنایہ میں دو مذہب ہیں - ایک مذہب علامہ فخر الاسلام کا ہے اور دوسرا مذہب صدر الشریعہ صاحب توضیح کا ہے - علامہ فخر الاسلام کا مذہب تو یہ ہے کہ ایک تقسیم نہیں ہے بلکہ دو تقسیمیں ہیں چنانچہ حقیقت اور مجاز - استعمال کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں، اور صریح اور کنایہ جارگی ہونے کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں - اور سابق میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں "لہذا" صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں

کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن اس صورت میں قرآن کی پانچ تقسیمیں ہو جائیں گی اور سابق میں چار تقسیمات کے درمیان بیان کردہ حصر باطل ہو جائے گا۔ مگر اس کا جواب یہ ہو گا کہ سابق میں بیان کردہ ”حصر“ استقرائی ہے نہ کہ عقلی۔ صدر الشریعہ صاحب توضیح کا مذہب یہ ہے کہ ”صریح اور کنایہ“ حقیقت اور مجاز کی تقسیم نہیں ہیں بلکہ حقیقت و مجاز کی قسمیں ہیں۔ یعنی اولاً لفظ کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ۔

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

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

وَالرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وَجُوهِ الَّتِي تَقُومُ عَلَى الْمَرَادِ أَحَى التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ فِي مَعْرِفَةِ
طُرُقِ وَتَوْقُفِ الْمُجْتَهِدِ عَلَى مَوَادِّ النَّظْمِ وَهُوَ وَإِنْ كَانَ فِي الظَّاهِرِ مِنْ صِفَاتِ الْمُجْتَهِدِ
لَكِنَّهُ يُؤَلِّقُ إِلَى حَالِ الْعُنَى وَيُؤَلِّقُ إِلَى اللَّفْظِ وَلَا يُقْبَلُ أَنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ لِلْعُنَى
دُونَ اللَّفْظِ وَهِيَ أَمْرٌ بَعْدَ أَيْضًا الْأَسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِإِشَارَتِهِ وَبِدَلَالَتِهِ
بِاقْتِصَانِهِ لِأَنَّ الْمُسْتَدْلَلَ إِذَا اسْتَدْلَلَ بِالنَّظْمِ فَإِنْ كَانَ مَسْئُوقًا فَهُوَ عِبَارَةٌ النَّصِّ وَإِلَّا
فَإِشَارَةٌ النَّصِّ وَإِنْ لَمْ يَسْتَدْلَلَ بِالنَّظْمِ بَلْ بِالْعُنَى فَإِنْ كَانَ مَفْهُومًا مِنْهُ بِحَسَبِ اللَّغَةِ
فَهُوَ دَلَالَةُ النَّصِّ وَإِلَّا فَإِنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ صِحَّةُ النَّظْمِ شُرْعًا أَوْ عَقْلًا فَهُوَ
اِقْتِصَاءُ النَّصِّ وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَيْهِ فَهُوَ مِنَ الْأَسْتِدْلَالِ لِأَنَّ الْفَاعِلَ وَالْمَعْنَى عَلَى مَا
سَيَجِيءُ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى -

(مترجمہ) :- اور چوتھی تقسیم مراد پر مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے یعنی چوتھی تقسیم مراد نظم پر مجتہد کے مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے اور واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفات سے ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے اور معنی کے واسطے سے لفظ کی طرف اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ تقسیم معنی کی ہے لفظ کی نہیں۔ اور یہ بھی چار ہیں: استدلال بعبارة النص، استدلال باشارة النص، استدلال بدلالة النص، استدلال باقتضای النص۔ اس لئے کہ استدلال کرنا والا اگر نظم سے استدلال کریگا پس اگر نظم معنی کیلئے قصد لایا گیا ہو تو وہ عبارة النص ہے ورنہ تو اشارة النص ہے، اور اگر نظم سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی سے (کرے) پس اگر وہ معنی اس نظم سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہو تو وہ دلالت النص ہے ورنہ اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہو تو وہ اقتضای النص ہے اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت موقوف نہ ہو تو وہ استدلالات فاسدہ میں سے ہے جس کا ذکر انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔

(دستخیز ج) :- عبارة النص، اشارة النص وغیرہ میں نص سے مراد وہ لفظ ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو تقسیم ثانی میں ظاہر کے مقابل مذکور ہے۔ اور معنی سے مراد وہ ہے جو عبارة النص، اشارة النص، دلالت النص اور اقتضای النص سے ثابت ہوگا۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ چوتھی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد نظم اور لفظ کی مراد سے کس طرح واقف ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں سے شمار کرنا غلط ہے کیونکہ کتاب کی تقسیمات وہ ہیں جو نظم اور معنی کی تقسیمات ہیں۔ اور چوتھی تقسیم، وقوف کی تقسیم ہے اور واقف ہونا مجتہد کی صفت ہے پس جب "وقوف" مجتہد کی صفت ہے اور چوتھی تقسیم، وقوف کی تقسیم ہے تو چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں شمار کرنا کس طرح درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مراد نظم سے واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفت ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے یعنی مجتہد یہ دیکھے گا کہ معنی اور مراد کس طرح ثابت ہے عبارة النص سے ثابت ہے یا اشارة النص سے، دلالت النص سے ثابت ہے یا اقتضای النص سے۔ پھر معنی کے واسطے سے لفظ کی طرف راجع ہوگا یعنی لفظ اس معنی پر عبارة النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اشارة النص کیساتھ۔ دلالت النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اقتضای النص کیساتھ۔ بہر حال مجتہد کا علم اور وقوف لفظ اور معنی دونوں سے مستفاد ہے لیکن اس تقسیم میں چونکہ معنی اصل اور لفظ تابع ہے اسلئے اس تقسیم کو معنی کی تقسیم قرار دیا گیا اور لفظ کی تقسیم قرار نہیں دیا گیا ہے، اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں: (۱) استدلال بعبارة النص (۲) استدلال باشارة النص (۳) استدلال بدلالة النص (۴) استدلال باقتضای النص۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا نظم سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے۔ اگر نظم سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی

دو صورتیں ہیں اس نظم کو معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہو گا یا نہیں، اگر نظم اور لفظ قصداً معنی کیلئے لایا گیا ہے تو یہ استدلال بجا رہتا ہے، اور اگر نظم معنی کیلئے قصداً نہیں لایا گیا تو یہ استدلال باثباتہ النص ہے، اور اگر معنی سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ معنی اس لفظ سے لغت کے اعتبار سے سمجھا جائے گا یا نہیں اگر وہ معنی لفظ سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہو تو یہ استدلال بدلالہ النص ہے اور اگر لغت کے اعتبار سے مفہوم نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہوگی یا نہیں اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہے تو یہ استدلال باقتضای النص ہے۔ اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف نہیں ہے تو یہ استدلال باقتضای فاسدہ میں سے ہے جس کا ذکر آئندہ آئے گا۔

وَبَعْدَ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ قِسْمٌ خَامِسٌ يَشْتَمِلُ الْكُلَّ أَيْ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ
 الْعَشْرِينَ الْخَاصَّةِ مِنَ التَّقْسِيمَاتِ الْأَرْبَعَةِ تَقْسِيمٌ خَامِسٌ يَشْتَمِلُ كَلَّامًا مِنَ الْعَشْرِينَ
 وَهُوَ أَيْضًا مَعْرِفَةٌ مَوَاضِعِهَا وَمَعَانِيهَا وَتَرْتِيبِهَا وَأَحْكَامُهَا أَيْ هَذَا التَّقْسِيمُ
 أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٍ أَيْضًا مَعْرِفَةٌ مَوَاضِعِهَا أَيْ مَا حُدِّدَ اسْتِثْقَانُ هَذِهِ الْأَقْسَامِ وَهُوَ أَنَّ لَفْظَ
 الْخَاصِّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْخُصُوصِ وَهُوَ الْإِنْفِرَادُ فَإِنَّ الْعَامَّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعُمُومِ وَهُوَ
 الشُّمُولُ وَقَسْمٌ عَلَيْهِ وَمَعَانِيهَا الْمَنْهُومَاتُ الْإِصْطِلَاحِيَّةُ وَهِيَ أَنَّ الْخَاصَّ فِي الْإِصْطِلَاحِ
 لَفْظٌ وَضَعُ لِمَعْنَى مَعْلُومَةٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَالْعَامُّ هُوَ مَا انْتَضَمَ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَ
 تَرْتِيبُهَا أَيْ مَعْرِفَةُ أَنَّ آيَاتَهَا يَفْقَدُ عِنْدَ التَّعَارُضِ مَثَلًا إِذَا تَعَارَضَ النَّصُّ وَالظَّاهِرُ
 يُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ وَأَحْكَامُهَا أَيْ أَنَّ آيَاتَهَا قَطْعِيٌّ وَأَيُّهَا ظَنِّيٌّ وَأَيُّهَا وَاجِبٌ لِتَوْقِيفِ
 فَالْخَاصِّ قَطْعِيٌّ وَالْعَامُّ الْمَخْصُوصُ ظَنِّيٌّ وَالْمُتَشَابِهُ وَاجِبٌ التَّوْقِيفِ فَإِذَا أَضْرَبْتَ هَذِهِ
 الْأَقْسَامُ فِي الْعَشْرِينَ نَصِيحُ الْأَقْسَامِ ثَمَانِينَ وَالتَّقْسِيمَاتِ خَمْسَةٌ وَهَذَا التَّقْسِيمُ
 الْخَامِسُ لَيْسَ فِي الرَّاقِعِ تَقْسِيمًا لِلْقُرْآنِ بَلْ تَقْسِيمٌ لِأَسَاسِي أَقْسَامِ الْقُرْآنِ وَمَوْجُودٌ
 عَلَيْهِ لِتَحْقِيقِهَا وَلِهَذَا كَرِهَ الْجُمْهُورُ وَإِنَّمَا هُوَ اخْتِزَاعٌ فِخْرُ الْإِسْلَامِ وَبَعْدَ
 الْمَصْرُوفِ وَكَانَ فِخْرُ الْإِسْلَامِ لَمَّا ذَكَرَ هَذَا التَّقْسِيمُ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ سَلَكَ فِي آخِرِهِ عَلَى
 سُنَّتِهِ فَلَمَّا كَرِهَ كَلَّامًا مِنَ الْمَوَاضِعِ وَالْمَعَانِي وَالتَّوْقِيفِ وَالْأَحْكَامِ فِي كُلِّ مِنَ الْأَقْسَامِ وَ
 الْمَصْرُوفِ إِنَّمَا ذَكَرَ الْمَعَانِي وَالْأَحْكَامَ فَقَطَّ وَلَمْ يَذَكَرِ الْمَوَاضِعَ أَصْلًا وَذَكَرَ التَّوْقِيفَ
 فِي بَعْضِ الْأَقْسَامِ فَقَطَّ -

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

(تشریح ۱) :- صاحب المنار کہتے ہیں کہ مذکورہ چار تقسیموں سے حاصل شدہ بیس قسموں کی اجمالی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم کا بیان ہے جس کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) مذکورہ بیس قسموں کے ماخذ اشتقاق یعنی مشتق منہ کی معرفت مثلاً "خاص" خصوص سے مشتق ہے جس کے معنی منفرد اور تنہا ہونے کے ہیں۔ اور "عام" عموم سے مشتق ہے جس کے معنی شامل ہونے کے ہیں۔ اور "مشترک" اشتراک سے مشتق ہے جس کے معنی شریک ہونے کے ہیں۔ باقی دوسری قسموں کو بھی اسی پر قیاس کر لیا جائے (۲) مذکورہ بیسوں قسموں کے معانی یعنی اصطلاحی تعریفوں کی معرفت مثلاً اصول فقہ کی اصطلاح میں "خاص" ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو بطور انفرادی معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جو سامع کو معلوم ہوں اور "عام" ایسے

لفظ کو کہتے ہیں جو ایک طرح کے بہت سے افراد کو ایک ہی وقت میں شامل ہو، اور "مشترک" وہ لفظ ہے جو مختلف طرح کے افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو (۳) مذکورہ بیسوں اقسام کے درمیان ترتیب، یعنی دلیل پیش کرنا اور تعارض کے وقت راجح اور مرجوح کو پہچان کر راجح کو مقدم کرے گا مثلاً ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کے وقت نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا۔ اور نص اور مفسر میں تعارض کے وقت مفسر کو نص پر مقدم کیا جائے گا۔ مفسر اور محکم میں تعارض کے وقت محکم کو مفسر پر مقدم کیا جائے گا (۴) مذکورہ بیسوں اقسام کے احکام یعنی کون سی قسم کا حکم قطعی ہے اور کون سی قسم کا ظنی اور کون سی کا واجب التوقف ہے مثلاً "خاص" قطعی ہے عام مخصوص منہ لبعض ظنی اور متشابہ واجب التوقف ہے۔ بہر حال پانچوں تقسیم کی چاروں قسموں میں سے ہر ایک قسم چونکہ مذکورہ بیسوں اقسام میں سے ہر ہر قسم کو شامل ہے اس لئے پانچوں تقسیم کی چاروں قسموں کو جب بسنے سے ضرب دیا جائے گا تو کل قسمیں اسی ہو جائیں گی اور تقسیمات پانچ ہوں گی، لیکن اس پر یہ اعتراض ہو گا کہ سابق میں ماتن نے فرمایا ہے کہ قرآن کی چار تقسیمات ہیں اور شارح نے ان چاروں کے درمیان دلیل حصر بھی بیان فرمائی ہے تو اب جب کہ تقسیمات پانچ ہو گئیں تو تقسیمات کے چار ہونے کا دعویٰ اور ان میں حصر باطل ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پانچوں تقسیم حقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ یہ اقسام قرآن کے اسما کی تقسیم ہے اور اقسام قرآن کو ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ پانچوں تقسیم چونکہ قرآن کی تقسیم نہیں ہے اسی لئے جمہور علماء نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے "یہ" صرف علامہ فخر الاسلام نے کی ذہنی کاشت ہے جس کی پیروی حضرت ماتن نے کی ہے لیکن اتنی بات ہے کہ علامہ فخر الاسلام نے جس طرح اس تقسیم کو کتاب کے اول حصہ میں ذکر کیا ہے اسی طرح کتاب کے آخری حصہ میں بھی ذکر کیا ہے یعنی آخر تک ایک روش پر چلتے رہے اور ماخذ اشتقاق، معانی، ترتیب، اور احکام میں سے ہر ایک قسم کو مذکورہ بیسوں اقسام کی ہر ایک قسم میں ذکر کیا ہے اور رہے ماتن تو موصوف نے صرف معانی اور احکام کا ذکر کیا ہے۔ ماخذ اشتقاق کا ذکر تو بالکل نہیں کیا اور ترتیب کا ذکر بعض اقسام میں کیا ہے اور بعض میں نہیں کیا۔

شَرَحْنَا فَرَعِ الْمَصْرُوعِ عَنْ بَيَانِ إِجْمَالِ التَّفْسِيمِ شَرَحْنَا فِي بَيَانِ تَفَاصِيلِ الْأَقْسَامِ
فَقَالَ أَمَّا الْإِخْرَاجُ فَكُلُّ لَفْظٍ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ فَقَوْلُهُ كُلُّ لَفْظٍ
بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ لِكُلِّ الْفَاعِلِ وَالْبَاقِي كَالْفَضْلِ فَقَوْلُهُ وَضِعَ لِمَعْنَى يُخْرِجُ الْمُهْمَلُ
وَقَوْلُهُ مَعْلُومٍ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ الْمُرَادُ يُخْرِجُ مِنْهُ الْمَشْتَرِكُ لِأَنَّ عَزِيْرَ
مَعْلُومٍ الْمُرَادُ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ الْبَيَانُ لَمْ يُخْرِجْ الْمَشْتَرِكُ مِنْهُ وَيُخْرِجُ

مِنْ قَوْلٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ لَانَ مَعْنَاهُ حَسْبُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى مُنْفَرِدًا عَنِ الْإِنْفِرَادِ وَعَنْ مَعْنَى
آخَرَ فَيَخْرُجُ عَنْهُ الْمَشْتَرِكُ وَالْعَامُّ جَمِيعًا۔

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

(تشریح) :- فاضل مصنف تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہونے کے بعد "اب اقسام کی تفصیلات کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے خاص کی تعریف ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ "خاص" ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ ہر تعریف چونکہ جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے اسلئے شارح علیہ الرحمہ نے "خاص" کی تعریف میں "مذکور" جنس اور فصل کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ماتن کا قول "کل لفظ" جس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے الفاظ خواہ ہل ہوں خواہ معنی دار ہوں۔ اور "وضع لمعنی" پہلی فصل ہے جو ہلات (بے معنی الفاظ) کو خاص کی تعریف سے خارج کرتی ہے کیونکہ ہل کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا ہے، اور ماتن رز کا قول "معلوم" دوسری فصل ہے کیونکہ اگر اس کے معنی معلوم المراد ہوں یعنی یہ مطلب ہو کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جس کی مراد معلوم ہو تو اس معلوم کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مشترک ایسے معنی کیلئے موضوع ہوتا ہے جس کی مراد معلوم نہیں ہوتی، اور اگر "معلوم" کے معنی معلوم البیان ہوں یعنی یہ مطلب ہو کہ "خاص" ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کیلئے 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 کیوں کہ 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 جائے گا۔ کیوں کہ علی الانفراد کا مطلب یہ ہے کہ خاص جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ "معنی" افراد سے بھی منفرد ہوں اور دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوں۔ پس خاص کے معنی چونکہ دوسرے معنی سے منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص ایک ہی معنی کو شامل ہوتا ہے اور دوسرے معنی کو شامل نہیں ہوتا، اور مشترک دوسرے معنی سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ ایک سے زائد معنی کو شامل ہوتا ہے اس لئے علی الانفراد کی قید

کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائے گا۔

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

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

وَأَمَّا ذِكْرُ اللَّفْظِ هَهُنَا دُونَ النَّظْمِ حَرَمِيًّا عَلَى الْأَصْلِ وَلِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ هَذِهِ الْأَقْسَامَ
لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْكِتَابِ بَلْ يَجْرِي فِي جَمِيعِ كَلِمَاتِ الْعَرَبِ وَأَمَّا ذِكْرُ النَّظْمِ فِي التَّقْسِيمَاتِ
بِرِعَايَةِ اللَّادِبِ لِأَنَّ النَّظْمَ فِي الْأَصْلِ جَمْعُ التَّوَلُّؤِ فِي السَّلَاحِ بِخِلَافِ اللَّفْظِ فَإِنَّهُ فِي
اللُّغَةِ السَّرْمِيَّةِ وَأَمَّا ذِكْرُ كَلِمَةٍ كُلِّ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُسْتَكْرَمًا إِلَى التَّعْرِيْفَاتِ فِي إِصْطِلَاحِ النَّاطِقِ
وَلَكِنَّ الْعَصْلَ هَهُنَا لِإِبْرَاهِيمِ الْإِطْرَاقِ وَالضَّبْطِ وَهُوَ إِذَا مَا يَحْصُلُ بِلَفْظٍ كُلِّ -

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

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

وَهُوَ مَا أَنْ يَكُونَ خُصُوصَ الْجِنْسِ أَوْ خُصُوصَ التَّوَجُّعِ أَوْ خُصُوصَ الْعَيْنِ تَقْسِيمٌ
لِلْخَاصِّ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيفِهِ أَيْ الْخُصُوصُ الَّذِي يُفْهَمُ فِي ضَمَنِ الْخَاصِّ إِمَّا أَنْ يَكُونَ
خُصُوصَ الْجِنْسِ بَأَن يَكُونَ جِنْسًا خَاصًّا بِحَسَبِ الْمَعْنَى وَإِنْ يَكُنْ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ
مُتَعَدِّدًا أَوْ خُصُوصَ التَّوَجُّعِ عَلَى هَذِهِ الْوَيْتَةِ أَوْ خُصُوصَ الْعَيْنِ أَيْ السَّخْصِ
الْمَعْنَى وَهَذَا أَحْصَى الْخَاصِّ وَالْجِنْسِ عِنْدًا هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ مَقُولٍ عَلَى كَثَرَتِهِ
مُتَحَلِّفِينَ بِالْأَعْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُتَطَبِّعُونَ وَالتَّوَجُّعُ عِنْدًا هُوَ كُلُّ

مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْأَعْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ كَمَا هُوَ سَائِحُ الْمُنْطِقِيِّينَ فَهَهُوَ
إِنَّمَا يَبْحَثُونَ عَنِ الْأَعْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ فَسَمَّيْتُ نَوْعًا عِنْدَ الْمُنْطِقِيِّينَ جِنْسًا عِنْدَ
الْفُقَهَاءِ كَمَا يَظْهَرُ عَنِ الْأَمْثَلَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا بِقَوْلِهِ -

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

(تشریح ۳) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ”وہو اما ان یکون“ میں ”ہو“ ضمیر کا مرجع وہ خصوص ہے جس پر سابق میں مذکور لفظ خاص دلالت کرتا ہے۔ گویا مصنف نے خاص کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ خصوص کی تین قسمیں ہیں (۱) خصوص جنس یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو (۲) خصوص نوع یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو (۳) خصوص عین یعنی معین شخص ہو یہ تیسری قسم انحصار الخاص کہلاتی ہے۔ شارح فرماتے ہیں 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، کیوں کہ 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، اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض ایک ہو اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت الگ الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت ایک ہو، اس اختلاف کی وجہ سے بسا اوقات ایسا ہو گا کہ مناطقہ کے یہاں 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۔

كَاسَانٍ وَرَجُلٍ وَزَيْدٍ فَلَا تُسَانٌ نَظِيرٌ خَاصٍ الْجِنْسِ فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ
بِالْأَعْرَاضِ فَإِنَّ تَحْتَهُ رَجُلٌ وَأَمْرَأَةٌ وَالْغَرَضُ مِنْ خِلْقَةِ الرَّجُلِ هُوَ كَوْنُهُ نَبِيًّا وَأَمَّا مَا
وَسَاهِدَ فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ وَمُقِيمًا لِلْجُمُعَةِ وَالْأَعْيَادِ وَنَحْوِهِ وَالْغَرَضُ مِنَ الْمَرْأَةِ كَوْنُهَا
مُسْتَفْهِشَةً آيَةً بِالْوِلْدَانِ مَرَّةً لِعَوَائِجِ الْبَيْتِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَالرَّجُلُ نَظِيرٌ خَاصٍ النَّوْعِ
فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرَيْنِ مُتَّفِقَيْنِ بِالْأَعْرَاضِ فَإِنَّ أَفْرَادَ الرَّجَالِ كُلُّهُمْ سَوَاءٌ فِي الْغَرَضِ
وَزَيْدٌ نَظِيرٌ خَاصُّ الْعَيْنِ فَإِنَّهُ شَخْصٌ مُعَيَّنٌ لَا يَحْتَمِلُ الشَّرْكََةَ إِلَّا بِتَعَدُّدِ الْأَوْضَاعِ -

(متوجہ) :- جیسے انسان، مرد، زید۔ انسان خاص الجنس کی نظیر ہے کیوں کہ وہ ایسے بہت سے افراد پر محمول ہوتا ہے جن کی غرض الگ الگ ہوتی ہے اسلئے کہ اس کے تحت مرد اور عورت ہیں، اور مرد کو پیدا کرنے کی غرض یہ ہے کہ وہ نبی ہو امام ہو حدود و قصاص میں گواہی دینے والا ہو، اور جمعہ، عیدین اور ان جیسے دوسرے احکام کو قائم کر نیوالا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ (مرد کیسے) فریض ہو، بچہ جننے والی ہو اور گھریلو کاموں کا نظم و نسق کر نیوالی ہو۔ اور ”رجل“ خاص النوع کی نظیر ہے اسلئے کہ وہ ایسے افراد پر محمول ہوتا ہے جن کی غرض ایک ہوتی ہے کیونکہ مرد کے افراد سب کے سب غرض میں یکساں ہیں اور ”زید“ خاص العین کی نظیر ہے، کیوں کہ وہ معین شخص ہے، شریکت کا احتمال نہیں رکھتا مگر تعدد اوضاع کے ساتھ۔

(تشریح) :- اس عبارت میں فاضل مصنف نے مذکورہ تینوں قسموں کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ ”انسان“ خاص الجنس کی مثال ہے اس لئے کہ انسان ایسی کلی ہے جو مختلف بالاغراض بہت سے افراد پر محمول ہوتی ہے چنانچہ انسان کے تحت مرد اور عورت ہیں اور ہر ایک کی پیدائش کا مقصد جدا جدا ہے۔ مرد کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ نبی ہو، امام ہو، حدود و قصاص میں شہادت دینے والا ہو اور جمعہ، عیدین اور دوسرے احکام کو قائم و نافذ کر نیوالا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ مرد کیسے فریض اور دلگیری کا سامان ہو، بچہ جننے والی ہو، اندرون خانہ کا نظم و نسق کر نیوالی ہو۔ اور ”رجل“ خاص النوع کی مثال ہے کیونکہ رجل ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالاغراض پر محمول ہوتی ہے چنانچہ مرد کے تمام افراد غرض میں مساوی اور برابر ہیں۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آزاد مرد اور غلام کے احکام میں بہت بڑا تفاوت ہے اسی طرح مجنون اور غیر مجنون کے درمیان تفاوت ہے تو تمام مرد غرض میں مساوی کس طرح ہو سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام مرد کے ان افراد میں ہے جن میں اہلیت معتبرہ پائی جائے مطلقاً افراد میں ہمارا کلام نہیں ہے اور اہلیت معتبرہ صرف آزاد اور عاقل مردوں میں پائی جاتی ہے اور آزاد عاقل مرد غرض میں سب مساوی ہیں ان کی غرض میں کوئی تفاوت نہیں ہے لہذا ”رجل“ کو خاص النوع کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا۔ ”زید“ خاص العین کی مثال ہے کیوں کہ زید ایک معین شخص ہے ایک وضع کے اعتبار سے شریکت کا احتمال نہیں رکھتا۔

ہاں۔ تعدد وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ دو شخصوں اپنے اپنے بچہ کا نام زید رکھ دیا ہو۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمَصْرُوعُ عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَتَقْسِيمِ شَيْءٍ فِي بَيَانِ حُكْمِهِ فَقَالَ وَحَكْمُهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ
الْمَخْصُوصَ قِطْعًا أَوْ أَثَرَهُ الْمَتْرُوبَ عَلَيْهِ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَخْصُوصَ الَّذِي هُوَ مَدْلُوكُهُ قِطْعًا
بِحَيْثُ يَفْطَحُ احْتِمَالُ الْغَيْرِ فَإِذَا قُلْنَا تَزِيدُ عَالَمٌ فَزَيْدٌ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرُهُ احْتِمَالًا
نَاشِيًا عَنْ دَلِيلٍ وَعَالَمٌ أَيْضًا خَاصٌّ لَوْ يَحْتَمِلُ غَيْرُهُ كَذَلِكَ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْكَلِمَتَيْنِ
يَتَنَاوَلُ مَدْلُوكَهُ قِطْعًا فَتَبَيَّنَتْ مِنْ مَجْمُوعِ الْكَلَامِ قِطْعِيَّةُ الْحُكْمِ بِعَالِمٍ عَلَى
تَزْيِيدِهِ هَذَا الْوَاسِطَةَ -

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

(تشریح) :- مصنف نے خاص کی تعریف اور تقسیم سے فراغت پا کر اب اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں ”حکم“ اس اثر کو کہتے ہیں جو کسی شئی پر مرتب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”حکم الصلاة سقوط الواجب عن ذمہ المكلف بالاداء في الدنيا و حصول الثواب في الآخرة“ یعنی نماز کا حکم ادا کے نماز کے ذریعہ دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اثر جو ادا کے صلہ پر مرتب ہوتا ہے دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے بہر حال خاص کا حکم یعنی خاص کا اثر یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال بالکل نہیں ہوتا چنانچہ جب ہم ”زید عالم“ کہتے ہیں تو اس میں زید خاص ہے غیر کا ایسا احتمال نہیں رکھتا ہے جو کسی دلیل کی بنیاد پر ہو۔ اور عالم بھی خاص ہے جو بالکل اسی طرح غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے غرض ان دونوں کلموں (زید اور عالم) میں سے ہر ایک اپنے معنی اور مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور جب ان میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے تو مجموعہ کلام سے بھی زید پر عالم ہونے کا

حکم قطعی طور پر ثابت ہو جائے گا۔

وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لَكُونِهِ بَيْنًا هَذَا أَحْكَمٌ آخَرٌ مَقْوَى لِحُكْمِ الْأَوَّلِ وَكَانَ هُمَا مَتَّحِدَانِ وَ
لَكِنَّ الْأَوَّلَ لِبَيَانِ الْمَذْهَبِ الثَّانِي لِنَفْيِ قَوْلِ الْخَصْمِ وَلِتَمْهِيدِ التَّفَرُّعَاتِ الْأَتْبَعَةِ أَيْ لَا
يَحْتَمِلُ الْخَاصُّ بَيَانَ التَّغْيِيرِ لَكُونِهِ بَيْنًا بِنَفْسِهِ فَهُوَ مُقَابِلٌ لِمُجْمَلٍ حَيْثُ يَحْتَاجُ
إِلَى بَيَانِ الْمُجْمَلِ وَنَفْسِيهِ وَأَمَّا بَيَانُ التَّفَرُّعِ وَالتَّغْيِيرِ فَيَحْتَمِلُ الْخَاصُّ لِأَنَّهُ لَا
يُنَائِي الْقَطْعِيَّةَ فَإِنَّ بَيَانَ التَّفَرُّعِ يُزِيلُ الْإِحْتِمَالَ النَّاشِئَ بِلَا دَلِيلٍ فَيَكُونُ مُحْكَمًا كَمَا
يُقَالُ جَاءَ فِي سُرِيدٍ ذُرَيْدٌ وَبَيَانَ التَّغْيِيرِ يَحْتَمِلُ كُلَّ كَلَامٍ قَطْعِيًّا كَانَ أَوْ ظَنِّيًّا كَمَا
يُقَالُ أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَهَكَذَا بَيَانُ التَّجْدِيلِ يَحْتَمِلُ الْخَاصُّ أَيْضًا۔

(مترجمہ) :- اور وہ بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہ دوسرا
حکم ہیلے حکم کیلئے مقوی ہے گویا دونوں متحد ہیں۔ لیکن اول بیان مذہب کیلئے ہے اور ثانی مخالف کے قول کی نفی
اور آئیوالتیاضی مسائل کی تمہید کیلئے ہے یعنی خاص بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا کیوں کہ وہ بذات خود واضح
ہے۔ چنانچہ خاص مجمل کا مقابل ہے۔ بایں طور کہ ”مجمل“ اجمال رکھنے والی کی تفسیر و توضیح کا محتاج ہوتا ہے۔
اور یہ بیان تقریر اور تفسیر تو خاص اس کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ یہ دونوں قطعی ہونے کے منافی نہیں ہیں۔
اس لئے کہ بیان تقریر اس احتمال کو زائل کرتا ہے جو بلا دلیل پیدا ہوا ہو۔ پس خاص حکم ہوگا۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے
”جاوئی زید زید“ اور ”بیان تغیر“ تو اس کا ہر کلام احتمال رکھتا ہے خواہ وہ قطعی ہو یا ظنی جیسے کہا جاتا ہے
”انت طالق ان دخلت الدار“ اور اسی طرح خاص بیان تبدیل کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح) :- مصنف فرماتے ہیں کہ خاص کا دوسرا حکم یہ ہے کہ وہ بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی
تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہ دوسرا حکم ہیلے حکم کیلئے مقوی ہے گویا دونوں حکم متحد
اور آپس میں متلازم ہیں۔ کیوں کہ خاص کا اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہونا اس بات کو مستلزم
ہے کہ وہ بیان تفسیر کا احتمال نہ رکھے۔ ہاں۔ اتنا فرق ضرور ہے کہ حکم اول یعنی ”أَنْ يَتَنَاوَلَ الْخُصُوصَ قَطْعًا“
مذہب حنفی کو بیان کرنے کیلئے ہے کیوں کہ علماء احناف کے نزدیک خاص کا حکم قطعی ہوتا ہے۔ اگرچہ امام شافعی
اور شیخ ابو منصور راتیدی کے نزدیک ظنی ہوتا ہے۔ اور دوسرا حکم یعنی لایتمیل البیان خصم یعنی امام شافعی
کے قول کی نفی کرنے کے لئے ہے کیونکہ حضرت امام شافعی کے نزدیک خاص بیان تفسیر کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز
یہ دوسرا حکم آئیوالتیاضی مسائل میں سے اول کے تین تفریحی مسائل کی تمہید کیلئے ہے اور باقی چار تفریحی
حکم اول یعنی ان یتناول الخصوص پر متفرع ہیں بہر حال خاص چونکہ تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں

رکھتا اسلئے "خاص" مجمل کا مقابل ہو گا کیوں کہ "مَجْمَلٌ" مجمل (اجمال رکھنے والے) کے تفسیری اور توضیحی بیان کا محتاج ہوتا ہے۔ بیان تفسیر کے علاوہ تین طرح کے بیان اور میں (۱۱) بیان تقریر (۱۲) بیان تغیر (۱۳) بیان تبدیل بیان تقریر کلام کو ایسی چیز کیساتھ ملکہ کرنا جو مجاز یا خصوص وغیرہ کے احتمال کو ختم کر دے جیسے "جارانی زید نفسہ" اور باری تعالیٰ کا قول "فجد الملائکہ کلہم اجمعون"۔ بیان تغیر اُس چیز کو ذکر کرنا جو حکم سابق کو متغیر کر دے جیسے شرط اور استثناء اور بیان تبدیل سے مراد نسخ ہے۔ کیوں کہ "نسخ" بندوں کے حق میں تبدیلی ہوتی ہے ورنہ صاحب شریعت کے حق میں حکم مطلق کی مدت کا بیان ہوتا ہے، بہر حال خاص اگرچہ بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا لیکن بیان تقریر، بیان تغیر اور بیان تبدیل کا احتمال رکھتا ہے کیوں کہ یہ تینوں بیان قطعی اور یقینی ہونے کے منافی نہیں ہیں اسلئے کہ بیان تقریر بغیر دلیل کے پیدا ہونے والے احتمال کو دور کرتا ہے پس وہ "خاص" جس کو بیان تقریر لاحق ہو گا بیان تقریر کے بعد محکم ہو جائے گا جیسے "جاونی زید زید" میں کہ زید ثانی کے ذکر سے پہلے یہ بھی احتمال ہے کہ زید نہ آیا ہو بلکہ زید کا دوست آیا ہو اور زید کے دوست کو مجازاً زید کیساتھ تعبیر کر دیا ہو مگر زید ثانی کے ذکر کے بعد یہ احتمال ختم ہو جاتا ہے اور زید کی آمد محکم اور پختہ ہو جاتی ہے۔ اور رہا بیان تغیر تو اس کا احتمال ہر کلام رکھتا ہے کلام خواہ قطعی ہو خواہ ظنی ہو جیسے "انت طالق ان دخلت الدار" میں کہ ان دخلت الدار کے بغیر "انت طالق" سے فوری طلاق واقع ہو جاتی ہے مگر "ان دخلت الدار" نے اس کے حکم کو متغیر کر دیا اور فوری طلاق واقع ہونے کو روک دیا۔ اسی طرح بیسان تبدیل یعنی نسخ کا احتمال بھی ہر کلام رکھتا ہے، لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے نسخ کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔

فَلَا يَجُوزُ الْحَاقُّ التَّعْدِيلُ بِأَمْرِ الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ شُرُوعًا فِي تَفْرِيحَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِيهَا بَيِّنَاتٌ وَبَيْنُ الشَّافِعِيِّ عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ حُلُولِ الْحَاقِّ يَعْنِي إِذَا كَانَ الْحَاقُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لَكُونِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَجُوزُ الْحَاقُّ تَعْدِيلُ الْأَمْرِ كَانَهُ وَهُوَ الظَّاهِرُ بَيِّنَةً فِي الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَالْقَوْمَةَ بَعْدَ الرَّكُوعِ وَالْجُلُوسَةَ بَيْنَ السُّجُودَيْنِ بِأَمْرِ الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعَمْ وَارْتَعَا وَاسْجُدْ وَعَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ لَمَّا أَخْبَرَهُ بِهِ أَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ وَبَيَّنَّا أَنَّهُ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ تَعْدِيلُ الْأَمْرِ كَانَهُ فِي الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ فَرَضٌ لِحَدِيثِ أَعْرَابِي خَفَّفَ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ لَهُ قَوْمٌ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تَصَلِّ هَكَذَا قَالَ ثَلَاثًا وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ قَوْلَهُ نَعَمْ وَارْتَعَا وَاسْجُدْ وَارْتَعَا وَضَمُّ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ لِأَنَّ الرَّكُوعَ هُوَ الْإِنْجَاءُ عَنِ الْقِيَامِ وَالسُّجُودُ هُوَ وَضَعُ الْجَهْمَةِ عَلَى الْأَرْضِ وَالْحَاقُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ حَتَّى يَقَعَ أَنَّ الْحَدِيثَ لِحَقِّ بَيِّنَاتٍ لِلنَّصِّ الْمَطْلُوقِ فَلَا يَكُونُ إِلَّا

نَسَخًا وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ فَيَنْبَغِي أَنْ تَوَارِعِيَ مَثَلًا كُلَّ مَنِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ
فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُونُ فَرَضًا لِأَنَّهُ قَطْعِيٌّ وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَكُونُ وَاجِبًا
لِأَنَّهُ ظَنِّيٌّ۔

ترجمہ :- پس تعدیل ارکان کو رکوع اور سجدہ کے امر کیساتھ فرض کے طور پر لائق کرنا جائز نہیں ہے
یہاں سے ان فروعی مسائل کا آغاز ہے جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان خاص کے مذکورہ حکم کی بنا پر مختلف
فیہ ہیں۔ یعنی جب خاص بنات خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی بیان اور وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ تو
تعدیل ارکان یعنی رکوع اور سجدہ میں اور رکوع کے بعد قومہ میں اور دو سجدوں کے درمیان جلسہ میں مطمئن
ہونے کو رکوع اور سجدہ کے امر یعنی باری تعالیٰ کے قول ”وارکعوا واسجدوا“ کے ساتھ فرض کے طور پر لائق کرنا
جائز نہیں ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے طعن کیا ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ امام شافعیؒ
فرماتے ہیں رکوع اور سجدہ میں تعدیل ارکان حدیث اعرابی کی وجہ سے فرض ہے (حدیث یہ ہے) ایک اعرابی نے
ناز میں جلدی کی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا اٹھو اور نماز پڑھو کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی
ہے۔ اسی طرح میں بار فرمایا۔ ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول ”وارکعوا واسجدوا“ خاص ہے جو ایک معلوم معنی
کیلئے وضع کیا گیا ہے کیوں کہ رکوع حالت قیام سے جھکنے کا نام ہے اور سجدہ پیشانی کو زمین پر رکھنا ہے اور خاص
بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ ”حدیثہ نفس مطلق کے لئے بیان واقع ہوئی ہے پس یہ حدیث نہیں
ہوگی مگر نسخ اور نسخ خبر واحد سے جائز نہیں ہے لہذا مناسب ہے کہ کتاب اور سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی
رعایت کی جائے پس وہ جس کا ثبوت کتاب سے ہو فرض ہوگی اس لئے کہ کتاب قطعی ہے اور جس چیز کا ثبوت سنت
سے ہو واجب ہوگی اسلئے کہ سنت ظنی ہے۔

(تشمیح) :- یہاں سے فاضل مصنفؒ ان فروعی مسائل کا آغاز فرما رہے ہیں جو خاص کے مذکورہ حکم ”لا یجتمل
البیان لكونه بینا“ کی بنا پر احناف و شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ تعدیل ارکان
یعنی رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ کو اطمینان کیساتھ ادا کرنا طرفین کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے البتہ
باری تعالیٰ کے قول ”وارکعوا واسجدوا“ کی وجہ سے نفس رکوع اور سجدہ فرض ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ
اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک رکوع اور سجدہ کی طرح تعدیل ارکان بھی فرض ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام
شافعیؒ کی دلیل حدیث اعرابی ہے حدیث یہ ہے کہ خلا بن رافع اعرابی مسجد میں آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم
مسجد کے ایک کونہ میں تشریف فرما تھے، اعرابی نے تعدیل ارکان کی رعایت کے بغیر جلدی جلدی نماز ادا کر کے رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا آپ نے سلام کا جواب دیکر فرمایا ”ارجع فصل فانک لم تفضل“ واپس جا کر دوبارہ
ناز پڑھو کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے۔ خلا بن رافع نے دوبارہ نماز ادا کر کے پھر اللہ کے رسول کی حدیث

میں سلام عرض کیا، آپ نے جواب سلام کے بعد پھر فرمایا "ارجع فصل فانک لم تصل"۔ مذکورہ اعرابی نے تیسری مرتبہ میں یا تیسری مرتبہ کے بعد کہا "تسبی یا رسول اللہ" اللہ کے رسول مجھ خادم کو نماز سکھلا دیجئے اس پر آپ نے فرمایا "اِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاسْبِغْ أَيْدِيكَ بِمَاءٍ مِّنْ مَّاءٍ فَاغْسِلْ بِيَمِينِكَ فَاغْسِلْ بِشِمَائِلِكَ بِمَاءٍ مِّنْ مَّاءٍ ثُمَّ اغْسِلْ بِسَائِرِ يَدَيْكَ ثُمَّ تَوَضَّءُ بِمَاءٍ مِّنْ مَّاءٍ فَاذْكُرْ اللَّهَ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَابْتَغِ الْوَسِيلَةَ إِلَى الْبَيْتِ الْمَقْدِسِ إِنَّكَ عَلَى سَبِيلٍ مُّبِينٍ"۔ ارجع فصل فانک لم تصل یعنی جب تو نماز کا ارادہ کرے تو وضو کامل طور پر کر، پھر قبلہ رخ ہو کر تکبیر کہہ لے پھر قرأت کر، پھر اطمینان کے ساتھ رکوع کر، پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے پھر اطمینان کے ساتھ سجدہ کر، پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اطمینان سے بیٹھ جا، پھر اطمینان کیساتھ دوسرا سجدہ کر پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے اپنی پوری نماز میں اسی طرح کر۔ یہ حدیث تعدیل ارکان کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول نے تعدیل ارکان کے فوت ہونے سے نماز کی نفی فرمائی ہے اور نماز کی نفی ترک فرض سے ہوتی ہے نہ کہ ترک واجب یا ترک سنت سے پس ثابت ہوا کہ تعدیل ارکان فرض ہے۔ طریقین کی طرف سے جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "واركعوا و اسجدوا" خاص ہے معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے کیوں کہ رکوع کے معنی حالتِ قیام سے جھکنے کے ہیں اور سجدہ کے معنی زمین پر بیٹھنا یعنی ٹیکنے کے ہیں، اور ہمارے نزدیک خاص چونکہ تفسیر اور توضیح کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے حدیث اعرابی کو باری تعالیٰ کے قول "واركعوا و اسجدوا" کیلئے بیانِ تفسیر قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث اعرابی اس آیت کیلئے ناسخ ہے مگر یہ بھی نہیں ہو سکتا کیوں کہ حدیث اعرابی خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ اب مناسب یہ ہے کہ کتاب و سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے یعنی نفس رکوع اور نفس سجدہ جو کتاب سے ثابت ہے اس کو فرض قرار دیا جائے کیونکہ کتاب اللہ دلیل قطعی ہے اور دلیل قطعی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض ہوتا ہے اس لئے رکوع اور سجدہ دونوں فرض ہوں گے۔ اور تعدیل ارکان جو حدیثِ خبر واحد سے ثابت ہے اس کو واجب قرار دیا جائے گا کیوں کہ خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور دلیل ظنی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض نہیں ہوتا بلکہ واجب ہوتا ہے۔ اس لئے تعدیل ارکان فرض نہ ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔

وَيَطَّلِ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَالتَّرْتِيبِ وَالتَّسْمِيَةِ وَالنِّيَّةِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ هَذَا تَفْرِيحٌ
فَإِنْ عَلَيْهِ وَعُطِفَ عَلَى قَوْلِهِ فَلَا يَجُوزُ يَعْنِي إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَجْعَلُ الْبَيَانَ بَطْلًا
مَشْرُطُ الْوَلَاءِ كَمَا مَشْرُطُ مَا لَكَ وَشَرْطُ التَّرْتِيبِ وَالنِّيَّةِ كَمَا مَشْرُطُ الشَّافِعِيِّ
وَشَرْطُ التَّسْمِيَةِ كَمَا مَشْرُطُ أَصْحَابِ الظَّوَاهِرِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعْمًا

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَالْأَيْدِيَّ وَبَيَانَ ذَلِكَ أَنَّ مَا لَكُمْ يَقُولُ إِنَّ الْوَلَاءَ فَرَضٌ فِي الْوُضُوءِ
 وَهُوَ أَنْ يَغْسِلَ أَعْضَاءَهُ فِي الْوُضُوءِ مُتَابِعًا مَتَوَالِيًا بِحَيْثُ لَمْ يَجِبِ الْعَضْوُ الْأَوَّلُ
 لِمَا أَظْهَرَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَصْحَابُ الطَّوَاهِرِ يَقُولُونَ أَنَّ التَّسْمِيَةَ فَرَضٌ فِي الْوُضُوءِ لِقَوْلِهِ ﷺ لَا
 وَضُوءَ لَمْ يَسْمَعْ وَالتَّشَافِعِي يَقُولُ أَنَّ التَّرْتِيبَ وَالتَّيْبَةَ فِي الْوُضُوءِ فَرَضٌ لِقَوْلِهِ ﷺ
 لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ أَمْرٍ حَتَّى يَضَعَ الطَّهْرُورَ فِي مَوَاضِعِهِ فَيَغْسِلُ وَجْهَهُ ثُمَّ
 يَدَيْهِ الْمُحْدِثُ وَلِقَوْلِهِ ﷺ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَالْوُضُوءُ أَيْضًا عَمَلٌ فَلَا يَصِحُّ بِإِدْوَانِ
 النِّيَّةِ وَنَحْنُ نَقُولُ أَنَّ اللَّهَ تَعَمَّ أَمْرَنَا فِي الْوُضُوءِ بِالْغُسْلِ وَالْمَسْحِ وَهَذَا خَاصَانِ
 وَضِعًا لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ الْأَسْأَلَةُ وَالْإِصَابَةُ فَاسْتَبْرَاطُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ كَمَا تَشْرَطُهَا
 الْمُخَالِفُونَ لَا يَكُونُ بَيَانًا لِلْخَاصِّ لِكُونِهِ بَيَانًا لِنَفْسِهِ فَلَا يَكُونُ الْأَسْخَا وَهُوَ لَا
 يَصِحُّ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ غَايَةً أَنْ شُرَاعِي مَنْزِلَةٌ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْكُتَابِ وَالسُّنَنِ فَمَا ثَبَتَ
 بِالْكِتَابِ يَكُونُ فَرَضًا وَهَاتِبَتِ بِالسُّنَنِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا كَمَا فِي الصَّلَاةِ لَكِنْ
 لَا وَاجِبٌ فِي الْوُضُوءِ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَالْفَرَضِ فِي حَقِّ الْعَمَلِ وَهُوَ لَا يَلِيقُ
 بِالْأَلْبَعِيَّاتِ الْمُقْصُودَةِ فَزَوَّلْنَا عَنِ الْوُجُوبِ إِلَى السُّنَنِ وَقَلْنَا بِسُنَنِ هَذِهِ
 الْأَشْيَاءِ فِي الْوُضُوءِ -

(ترجمہ) :- اور آیت وضو میں ولأ، ترتیب، تسمیہ اور نیت کی شرطیں باطل ہو جائیں گی خاص کے حکم پر یہ
 دوسری تفریح ہے اور آیت کے قول "فلا يجوز" پر عطف ہے یعنی جب خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیت وضو
 یعنی باری تعالیٰ کے قول "فاغسلوا وجوهکم اللہ" میں ولأ کی شرط لگانا جیسا کہ امام مالک نے اس کو شرط قرار دیا
 ہے اور نیت اور ترتیب کی شرط لگانا جیسا کہ امام شافعی نے ان کو شرط قرار دیا ہے اور تسمیہ کی شرط لگانا جیسا
 کہ اصحاب ظواہر نے اس کو شرط قرار دیا ہے باطل ہو جائیں گی۔ اس کا بیان یہ ہے کہ امام مالک فرماتے ہیں کہ وضو میں
 لگاتار اعضاء کو دھونا فرض ہے۔ اور ولأ یہ ہے کہ متوضی وضو میں اپنے اعضاء کو مسلسل ایک کے بعد ایک کو اس
 طرح دھوئے کہ پہلا عضو خشک نہ ہونے پائے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشگی فرمائی ہے۔ اور اصحاب ظواہر
 کہتے ہیں کہ وضو میں بسم اللہ کہنا فرض ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اس شخص کا وضو نہیں ہے
 جس نے بسم اللہ نہیں کہا۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ ترتیب اور نیت وضو میں فرض ہے کیوں کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اس کے مواقع پر
 نہ رکھے پس اپنے چہرے کو دھوئے پھر اپنے ہاتھوں کو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اعمال کا مدار
 نیتوں پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہذا بغیر نیت وضو صحیح نہیں ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں وضو

وضو میں دھونے اور مسح کرنے کا حکم فرمایا ہے اور یہ دونوں خاص ہیں۔ معنی معلوم کیلئے وضع کئے گئے ہیں، اور وہ پانی بہانا اور ترماتھ پھیرنا ہے پس ان تمام امور کو شرط قرار دینا جیسا کہ مخالفین حضرات نے شرط قرار دیا ہے خاص کیلئے بیان نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ خاص بذات خود واضح ہے پس نہیں ہوگا مگر نسخ اور اخبار احاد سے نسخ بھی صحیح نہیں ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کا لحاظ رکھا جائے۔ پس جو چیز کتاب سے ثابت ہو فرض ہوگی اور جو چیز سنت سے ثابت ہو مناسب تو یہ ہے کہ وہ واجب ہو جیسے نماز میں ہے لیکن وضو میں بالاتفاق واجب نہیں ہے کیوں کہ عمل کے حق میں واجب فرض کے مانند ہے اور وجوب عبارات مقصودہ ہی کے لائق ہوتا ہے پس ہم وجوب سے انکار سنت تک آگئے اور وضو میں ان تمام امور کے سنت ہونے کے قائل ہو گئے۔

(تفسیر حیح) :- اس عبارت میں خاص کے حکم پر دوسری تفریح بیان کی گئی ہے اور یہ عبارت سابقہ متن لاجوز پر معطوف ہے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک وضو میں ”ولاء“ یعنی بے درپے مسلسل ایسے طریقہ بر اعضا کو دھونا کہ پہلا عضو خشک نہ ہو پائے شرط ہے اور دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر طہارت فرمائی ہے۔ اصحابؓ ظواہر کے نزدیک وضو میں بسم اللہ کہنا فرض ہے اور دلیل یہ حدیث ہے ”لا وضو لمن لم یسم“ یعنی بغیر تسمیہ کے وضو نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ ترتیب فرض ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”لا یقبل اللہ صلاۃ امرئ حتی یضع الطہور فی مواضعہ فیغسل وجہہ ثم یدیه یعنی اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اپنے مواقع میں نہ رکھے چنانچہ اپنا چہرہ دھوئے پھر اپنے ہاتھ دھوئے اس حدیث میں لفظ ”ثم“ ترتیب پر دلالت کرتا ہے، اور نیت فرض ہونے پر لانا الاعمال بالنیات“ سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہذا وضو کی صحت بھی نیت پر موقوف ہوگی اور جب وضو کی صحت نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت کا فرض ہونا ثابت ہو گیا لیکن ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت وضو ”انما تم الی الصلاۃ فاغسلوا وجہکم وایدیکم الی المرافق واسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین“ میں ”ولاء، تسمیہ، ترتیب اور نیت“ کی شرطیں لگانا باطل ہے کیوں کہ آیت وضو میں حتی جل مجدہ نے ہم کو دو باتوں کو حکم فرمایا ہے ایک غسل دومسح اور یہ دونوں خاص ہیں معنی معلوم کیلئے وضع کئے گئے ہیں۔ اسلئے کہ غسل کے معنی پانی بہانے کے ہیں اور مسح کے معنی ترماتھ پھیرنے کے ہیں۔ پس مذکورہ چیز دو ولاء وغیرہ کے شرط اور فرض ہونے کو ثابت کرنے کیلئے مخالفین حضرات کی طرف سے پیش کردہ احادیث کو خاص کتاب یعنی آیت وضو کیلئے بیان تفسیر قرار نہیں دیا جاسکتا ہے کیوں کہ خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان احادیث کو آیت وضو کیلئے ناخ مان لیا جائے مگر یہ بھی ممکن نہیں ہے کیوں کہ کتاب اللہ کو اخبار احاد کے ذریعہ منسوخ کرنا درست نہیں ہے

اب آخری بات یہ ہے کہ کتاب و سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے اور جس چیز کا ثبوت کتاب اللہ سے ہو (یعنی غسل اور مسح) اس کو فرض قرار دیا جائے کیوں کہ کتاب اللہ قطعی دلیل ہے اور قطعی دلیل سے فرض ثابت ہوتا ہے، اور جس چیز کا ثبوت احادیث اور اخبار احاد سے ہو (یعنی ولاء، تسمیہ، ترتیب اور نیت) مناسب تو یہ تھا کہ وضو میں ان کو واجب قرار دیا جائے جیسا کہ تعدیل ارکان کو حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے نماز میں واجب قرار دیا گیا ہے مگر چونکہ وضو میں بالاتفاق کوئی واجب نہیں ہے اسلئے ہم وجوب اتر کر مذکورہ چیزوں کے مسنون ہونے کے قائل ہو گئے ہیں، رہی یہ بات کہ وضو میں واجب کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عمل کے لحاظ سے واجب فرض کے برابر ہوتا ہے کیوں کہ جس طرح فرض ادا کرنے والا مستحق ثواب اور تارک فرض مستحق عقاب ہوتا ہے اسی طرح واجب ادا کرنے والا مستحق ثواب اور تارک واجب مستحق عقاب ہوتا ہے۔ اور ”واجب“ عبادات مقصودہ کے لائق ہے اور وضو عبارت غیر مقصودہ ہے لہذا وضو میں ”واجب“ نہ ہوگا۔

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

شارح کی عبارت پر بھی چند اشکالات ہیں۔ پہلا اشکال تو یہ ہے کہ شارح نے مخالفین کی پیش کردہ تمام روایات کو اخبار احاد کہا ہے حالانکہ ”انما الاعمال بالنیات“ خبر مشہور ہے بلکہ بعض حضرات متواتر ہونے کے قائل ہیں۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ شارح نے کہا ہے کہ بالاتفاق وضو میں کوئی واجب نہیں ہے حالانکہ امام احمد کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ نیز شارح نے کہا ہے کہ واجب صرف عبادات مقصودہ کے لائق ہوتا ہے، اور وضو عبارت غیر مقصودہ ہے۔ مگر عجیب بات ہے کہ وضو میں فرض تو ثابت ہے اور واجب وضو کے لائق نہیں۔ جب وضو میں فرض ثابت ہے تو واجب بدرجہ اولیٰ ثابت ہونا چاہیے۔
جمیل احمد عفی عنہ

وَالظَّهَّارَةُ فِي آيَةِ الطَّوَّافِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ الْوَلَاةِ وَتَفْرِيعٌ ثَالِثٌ عَلَيْهِ أَيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيْنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ قَبْلَ شَرْطِ الظَّهَّارَةِ فِي آيَةِ الطَّوَّافِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ فَإِنَّ الشَّابِعِيَّ يَقُولُ إِنَّ طَوَّافَ الْبَيْتِ لَا يَجُوزُ بِدُونِ الظَّهَّارَةِ لِقَوْلِهِ ۱ الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَوةٌ وَقَوْلُهُ ۲ أَلَا لَا يَطَّوَّفَنَّ بِالْبَيْتِ مُحَدَّثٌ وَلَا عَرَبِيَّانِ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ الطَّوَّافَ لَفِظٌ خَاصٌّ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ وَهُوَ الَّذِي سَمَّاهُ حَوْلَ اللَّعْبَةِ فَاسْتَبْرَأَ الظَّهَّارَةَ فِيهِ لِأَيْ كَوْنِ بَيَانًا لَكُلِّهِ بَيْنًا بِنَفْسِهِ بَلْ يَكُونُ نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِخَيْرِ الْوَالِدِ غَايِبًا أَنْ تَكُونَ وَاجِبَةٌ يَنْقُصُ بِتَرْكِهَا الطَّوَّافُ فَيُجْبَرُ بِالذَّمِّ فِي طَوَّافِ الرِّبَاةِ وَبِالصَّلَاةِ فِي غَيْرِهَا وَأَمَّا زِيَادَةُ كَوْنِهِ سَبْعَةً أَشْوَاطٍ وَرَابِعَةً مِنْ الْحَجْرِ الْأَسْوَدِ فَلَعَلَّكَ تَبَتُّ بِالْخَيْرِ الْمَشْهُورِ وَهِيَ جَائِزَةٌ بِالِاتِّفَاقِ -

(مترجمہ) :- اور ”ظہارت“ آیت طواف میں۔ (یہ) ماتن کے قول ”الولاء“ پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تیسری تفریح ہے یعنی جب خاص بذات خود واضح ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیت طواف یعنی باری تعالیٰ کے قول ”ولیطوفوا بالبیت العتیق“ میں ظہارت کی شرط لگانا باطل ہوگا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کا طواف بغیر ظہارت کے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بیت اللہ کا طواف نماز ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خبردار بیت اللہ کا طواف کوئی ایسا شخص نہ کرے جو بے وضو اور ننگا ہو ہم کہتے ہیں کہ طواف“ لفظ خاص ہے جس کے معنی معلوم ہیں اور ”وہ بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا ہے“ پس اس میں ظہارت کی شرط لگانا خاص کیلئے بیان نہ ہوگا کیوں کہ وہ بذات خود واضح ہے بلکہ نسخ ہوگا، اور وہ خبر واحد کے جائز نہیں ہے ”ظہارت“ زیادہ سے زیادہ واجب ہوگی، اس کے ترک سے طواف ناقص ہوگا پس اس نقصان

کو طواف زیارت میں "دم" سے اور اسکے علاوہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا اور (طواف میں) سات دوڑ کی قید کا اضافہ کرنا اور اسے حجر اسود سے شروع کرنا ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔

(تفسیر صیح) :- اس عبارت میں خاص کے حکم پر تیسری تفریح مذکور ہے یعنی خاص چونکہ بذات خود واضح ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے آیت طواف "ولیطوفوا بالبيت العتيق" میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طواف کعبہ کیلئے وضو شرط ہے، بغیر وضو کے طواف درست نہیں ہوگا اور اس پر دو حدیثوں سے استدلال کیا گیا ہے پہلی حدیث ترمذی کے بیان کے مطابق یہ ہے "عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الطواف حول البيت مثل الصلاة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا تكلم الا بخير" بیت اللہ کا طواف نماز کے مانند ہے صرف اتنی بات ہے کہ طواف میں تم لوگ بات کرتے ہو سو جو شخص طواف میں کلام کرے تو وہ اچھا ہی کلام کرے۔ اس حدیث میں طواف کو نماز یا نماز کے مانند قرار دیا گیا ہے اور نماز میں طہارت (وضو) شرط ہے تو طواف کیلئے بھی وضو کرنا شرط ہوگا جس طرح نماز بغیر وضو جائز نہیں ہے اسی طرح طواف بھی بغیر وضو جائز نہ ہوگا۔ دوسری حدیث یہ ہے "خبر دار" کوئی شخص بغیر وضو اور ننگا ہو کر بیت اللہ کا طواف نہ کرے۔ اس حدیث میں بھی اس بات کی تاکید ہے کہ طواف کیلئے وضو ضروری ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت "ولیطوفوا بالبيت العتيق" میں طواف ایک خاص لفظ ہے جس کے معنی معلوم ہیں۔ یعنی "بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا" پس مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کیلئے وضو شرط قرار دینے کی وہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ مذکورہ احادیث کو اس آیت کیلئے بیان تفسیر قرار دیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ آیت مجمل ہے اور یہ احادیث اس کیلئے بیان تفسیر ہیں۔ دوم یہ کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے آیت کو منسوخ قرار دیا جائے مگر یہ دونوں باتیں نہیں ہو سکتیں اول تو اس لئے کہ طواف "لفظ خاص" ہے اور خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا، دوم اسلئے کہ یہ دونوں حدیثیں اخبار احاد میں سے ہیں اور اخبار احاد سے کتاب اللہ کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا ہے پس آیت کی وجہ سے فقط طواف کرنا فرض ہوگا اور وضو کی فرضیت اور شرطیت ثابت نہ ہوگی، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کیلئے وضو واجب ہے اس کے ترک کرنے سے طواف میں نقصان لازم آئے گا جس کو طواف زیارت میں دم ربکری زنج کرنے سے اور اسکے علاوہ طواف قدوم وغیرہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا۔ "واما زيادة كونه سبعة اشواط الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت میں مطلقاً طواف مذکور ہے اس میں نہ سات شوط کا ذکر ہے اور نہ حجر اسود سے ابتداء کرنے کا۔ حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں چیزیں شرط ہیں

ہذا کتاب اللہ ولیطوفنا بالبیت العتیق) پر زیادتی کرنا لازم آیا۔ پس جب آپ کتاب اللہ پر زیادتی کر کے سات کے عدد اور حجر اسود سے ابتدا کو شرط قرار دے سکتے ہیں تو شواہح کیلئے کتاب اللہ پر زیادتی کر کے وضو کو شرط قرار دینا کیوں درست نہیں ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے ڈرتے ڈرتے اس کا جواب یوں ارشاد فرمایا ہے کہ طواف میں سات کا عدد اور حجر اسود سے ابتدا بہت ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ اسلئے سات کا عدد اور حجر اسود سے طواف کی ابتدا شرط ہے۔

والتَّوْبِيلُ بِالْأَطْهَارِ فِي آيَةِ التَّرْبِصِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ شَرَطُ التَّوَالِيَةِ وَتَعْرِيفٌ
سَرِيعٌ عَلَيْهِ أَيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيْنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَيَطَّلُ تَوَابِيلُ
الْعَرُودِ بِالْأَطْهَارِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِنَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُودٍ
وَبَيَانُهُ أَنَّ قَوْلَهُ نَعَمْ قُرُودٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ مَعْنَى الطَّهْرِ وَالْحَيْضِ فَأَوْلَاهُ
الشَّافِعِيُّ بِالْأَطْهَارِ لِقَوْلِهِ نَعَمْ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِقَوْلِهِ أَيْ
فَطَلَّقُوهُنَّ لِقَوْلِهِ لَعْدَّتِهِنَّ وَهُوَ الطَّهْرُ لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يَشْرَعْ إِلَّا فِي الطَّهْرِ
بِالْإِجْمَاعِ وَأَوْلَاهُ أَبُو حَنِيفَةَ بِالْحَيْضِ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى ثَلَاثَةَ لَأَنَّ الْخَاصُّ
لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْضَانَ وَالطَّلَاقَ لَمْ يَشْرَعْ إِلَّا فِي الطَّهْرِ فَإِذَا طَلَّقَهَا فِي
الطَّهْرِ وَكَانَتْ الْعِدَّةُ أَيْضًا هِيَ الطَّهْرُ فَلَا يَخْلُو مَا أَنَّ يُحْتَسَبُ ذَلِكَ الطَّهْرُ مِنْ
الْعِدَّةِ أَوْ لَا فَإِنَّ أُحْتَسَبَ مِنْهَا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ يَكُونُ قَرَأَيْنِ وَبَعْضًا
مِنَ الثَّالِثِ لِأَنَّ بَعْضًا مِنْهُ قَدْ مَضَى وَإِنْ لَمْ يُحْتَسَبْ مِنْهَا وَيُؤْخَذُ ثَلَاثُ أُخْرٍ
مَا سَوِيَ هَذَا الْعَرُودِ يَكُونُ ثَلَاثًا وَبَعْضًا وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ يَطَّلُ مُوجِبًا لِحَاجِصٍ
الَّذِي هُوَ ثَلَاثَةٌ وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ الْعِدَّةُ هِيَ الْحَيْضُ وَالطَّلَاقُ فِي الطَّهْرِ لَمْ يَلْزَمْ
مَعْنَى مِنَ الْمُحْدُودِينَ بَلْ تَعَدُّ ثَلَاثُ حَيْضٍ بَعْدَ مَضِيِّ الطَّهْرِ الَّذِي وَقَعَ
فِيهِ الطَّلَاقُ -

(مترجمہ) :- اور آیت تریص میں قرود کی تاویل طہر کیساتھ (باطل ہوگی) (یہ) ما تن کے قول شرط
الولاد پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر چوتھی تفریح ہے۔ یعنی جب خاص بذات خود واضح ہے بیان کا
احتمال نہیں رکھتا ہے تو باری تعالیٰ کے قول "والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروود" کی تاویل طہر کیساتھ
کرنا باطل ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول لفظ "قروود" طہر اور حیض کے معنی میں مشترک

ہے پس امام شافعی نے باری تعالیٰ کے قول "فطلقہن لعدتہن" کی وجہ سے قزو کی تاویل پھر کیساتھ کی ہے اس بنا پر کہ لام وقت کیلئے ہے یعنی ان کو ان کی عدت کے وقت میں طلاق دو۔ اور وہ پھر ہے کیونکہ بالا جماع طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر پھر میں۔ اور امام ابوحنیفہ نے باری تعالیٰ کے قول ثلثہ کی دلالت کی وجہ سے قزو کی تاویل حیض کیساتھ کی ہے۔ کیوں کہ لفظ "ثلثہ" خاص ہے کسی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر پھر میں۔ پس جب کوئی شخص اپنی بیوی کو پھر میں طلاق دے گا اور عدت بھی پھر ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ پھر عدت میں شمار ہوگا یا نہیں۔ پس اگر وہ پھر عدت میں شمار ہو جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے تو دو پھر اور تیسرے کا کچھ ہوگا۔ کیونکہ تیسرے کا کچھ حصہ گذر چکا ہے اور اگر وہ پھر عدت میں شمار نہ ہو اور اس پھر کے علاوہ دوسرے تین پھر لے جائیں تو تین پھر اور کچھ ہوگا اور ہر صورت میں اس خاص کا موجب کہ وہ ثلثہ ہے باطل ہو جائے گا، اور اگر عدت حیض ہو اور طلاق پھر میں ہو تو مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کچھ لازم نہیں آئے گا بلکہ اس پھر کے گذرنے کے بعد جس میں طلاق واقع ہوئی ہے تین حیض شمار کئے جائیں گے۔

(تشریح) :- یہ خاص کے حکم پر جو صحیح تفریح ہے اور شرط الاولاد پر معطوف ہے یہاں خاص کے حکم سے مراد ان یتناول المخصوص قطعاً ہے نہ کہ "لا یحتمل البیان" جیسا کہ شارح نے سہواً فرمایا ہے۔ آئندہ کے چاروں مسئلے ان یتناول المخصوص قطعاً پر متفرع ہیں جیسا کہ اول کے تین مسئلے "لا یحتمل البیان" پر متفرع ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مطلقہ مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت ہمارے نزدیک تین حیض ہیں اور شواہح کے نزدیک تین پھر ہیں دونوں حضرات کا مستدل باری تعالیٰ کا قول "والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثہ قروء" ہے یعنی مطلقہ مدخول بہا ذات الاقراء غیر حاملہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء رکھیں۔ اور لفظ قزو حیض اور پھر کے معنی میں مشترک ہے مگر حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ آیت میں قزو سے مراد پھر ہے اور احناف کہتے ہیں کہ قزو سے مراد حیض ہے۔ حضرت امام شافعی قزو سے پھر مراد لینے پر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "اذا طلقتم النساء فطلقہن لعدتہن" فرماتے ہیں کہ لعدتہن میں "لام" وقت کیلئے ہے یعنی ان عورتوں کو ان کی عدت کی وقت میں طلاق دو، آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہے اور طلاق کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ طلاق پھر میں مشروع ہوئی ہے کیوں کہ عبداللہ بن عمر نے اپنی بیوی کو جب حالت حیض میں طلاق دی تو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمر کو رجوع کا حکم فرمایا تھا اس سے معلوم ہوا کہ حیض کی حالت میں طلاق غیر مشروع ہے، اور جب حیض کی حالت میں طلاق غیر مشروع ہے تو پھر کے زمانہ میں مشروع ہوگی، پس ثابت ہوا کہ طلاق کا مشروع وقت "پھر" ہے اور "لعدتہن" اس پر دلالت کرتا ہے کہ عدت کا وقت اور طلاق کا وقت ایک ہی ہے، اور طلاق کا وقت بالا جماع "پھر" ہے تو عدت کا وقت بھی پھر ہوگا اور جب عدت کا وقت "پھر" ہے تو آیت "والمطلقات" میں "قزو" سے مراد پھر ہوگا نہ کہ حیض۔ حضرت

امام ابوحنیفہؒ حیض مراد لینے پر "لفظ ثلثہ" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ لفظ ثلثہ "خاص ہے معنی معلوم
 "تین" کیلئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس
 میں کمی و بیشی کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب "قروہ" سے مراد حیض لیا جائے
 نہ کہ طہر، کیونکہ طہر مراد لینے کی صورت میں "لفظ ثلثہ" پر بغیر کمی بیشی کے عمل ممکن نہیں ہوگا۔ اسکے کہ طلاق
 طہر میں مشروع ہے پس جب کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر ہو جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ
 نے فرمایا ہے۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو بھی عدت میں
 شمار کیا جائے، دوم یہ کہ اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے۔ پہلی صورت میں عدت کا زمانہ دو طہر پورے
 اور تیسرے کا جس میں طلاق واقع ہوئی ہے کچھ حصہ ہوگا، بہر حال اس صورت میں پورے تین طہر
 ہوں گے بلکہ تین سے کچھ کم ہوں گے 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
 جائیں تو عدت کا زمانہ تین طہر پورے اور کچھ حصہ زیادہ ہوگا بہر حال اس صورت میں بھی پورے تین
 طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے زیادہ ہو جائیں گے۔ حاصل یہ کہ قروہ سے طہر مراد لینے کی صورت میں لفظ
 ثلثہ "جو خاص ہے اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس کا موجب باطل ہو جائے گا۔ اور اگر قروہ سے حیض مراد
 ہو جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تو مذکورہ دو خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی یعنی تین کے عدت
 میں نہ کمی ہوگی نہ بیشی بلکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اسکے گزرنے کے بعد پورے تین حیض
 عدت شمار کئے جائیں گے۔ لہذا آیت میں قروہ سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔

وَقَدْ قِيلَ إِنَّ هَذَا إِلا لَزَامَ عَلَى الشَّافِعِيِّ يُمَكِّنُ أَنْ يَسْتَنْبِطَ مِنْ لَفْظِ قَرْوَةٍ
 يَدُونَ مَلَا حِظَةَ قَوْلِهِ ثَلَاثٌ لِأَنَّ جَمْعَ وَأَقْلَدُ ثَلَاثٌ وَهَذَا أَفْسَدٌ لِأَنَّ الْجَمْعَ
 يَجُوزُ أَنْ يَدَّ كَوَيْجَادٍ بِهِ مَا دُونَ الثَّلَاثِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الْحَجُّ أَشْهُرٌ
 مَعْلُومَاتٌ بِخِلَافِ أَسْمَاءِ الْعَادِدِ فَإِنَّهَا نَصٌّ فِي مَدِّ لَوْلَا تَهَا وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى
 فَطَلَّقُوهُنَّ بَعْدَ تَهْنٍ فَمَعْنَاهُ لِأَجْلِ عِدَّتِهِنَّ أَيْ طَلَّقُوهُنَّ بِحَيْثُ يُمَكِّنُ
 إِخْصَاءَ عِدَّتِهِنَّ وَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ فِي طَهْرٍ لَا وَطِي فِيهِ لِأَنَّ يَعْلَمُ أَنَّهَا
 غَيْرُ حَامِلٍ فَتَعَدُّ بِثَلَاثِ حَيْضٍ بِإِشْبَاهِ وَلَا تَطْلُقُوا فِي طَهْرٍ وَطِي فِيهِ لِأَنَّ
 لَمْ يَعْلَمْ حَيْثُ أَنَّهَا حَامِلٌ تَعَدُّ بِوَضْعِ الْحَمْلِ أَوْ غَيْرِ حَامِلٍ تَعَدُّ بِالْحَيْضِ
 وَكَذَا لَا تَطْلُقُوا فِي الْحَيْضِ لِأَنَّ هَذَا الْحَيْضُ لَمْ يُعْتَبَرْ عِنْدَنَا وَلَا الظَّهْرُ

الَّذِي يَلْبَسُهُ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْتَسَبَ فِيهِ ثَلَاثُ حِيضٍ أُخْرَى فَتَطْوُلُ الْعِدَّةُ عَلَيْهَا
بِلَا تَقَرُّبٍ -

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

(تشریح) :- صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ "قروہ" کی مراد حیض کے ساتھ متعین کرنے میں امام شافعیؒ کے خلاف جس طرح لفظ ثلثۃ سے استدلال کیا گیا ہے، اسی طرح ثلثۃ کا لحاظ کے بغیر "قروہ" بصیغہ جمع سے بھی استدلال کرنا ممکن ہے بایں طور کہ لفظ "قروہ" جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے اور یہ بات سابق میں گذر چکی ہے کہ حیض کے ساتھ عدت گزارنے کی صورت میں تین پر عمل ہو سکتا ہے۔

اور طہر کے ساتھ عدت گزارنے کی صورت میں تین پر عمل نہ ہو گا بلکہ تین میں کچھ کمی واقع ہوگی یا زیادتی واقع ہوگی۔ شارح خود ہی فرماتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے۔ اس لئے کہ جمع کا اطلاق جس طرح تین پر ہوتا ہے اسی طرح تین سے کم پر بھی ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول الحج اشہر معلومات میں لفظ اشہر شہر کی جمع ہے اور اس سے مراد شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق تین سے کم پر بھی ہوتا ہے، اور جب جمع کا اطلاق تین سے کم پر ہوتا ہے تو "قروہ" بصیغہ جمع سے امام شافعیؒ کے خلاف استدلال کس طرح درست ہو گا اس کے برخلاف اسمائے عدد کے وہ اپنے مدلولات میں نص ہوتے ہیں، ان میں کمی، بیشی کا امکان نہیں ہوتا۔ اس لئے لفظ ثلثۃ سے استدلال کرنا درست ہے "واما قولہ تعالیٰ فطلقوا من بعدہن" سے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ہے

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ”بعد تہن“ میں لام وقت کیلئے نہیں ہے بلکہ اجل اور علت کیلئے ہے یعنی فظ قوتہن لاجل عدتہن یعنی ان کو اس طرح طلاق دو کہ ان کی عدت شمار کرنا ممکن ہو۔ اور اسکی صورت یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دو جس میں وطی نہ کی گئی ہو کیونکہ اس وقت یہ معلوم ہوگا کہ عورت غیر حاملہ ہے اور اس کی عدت بلاشبہ تین حیض ہیں۔ اور ایسے طہر میں طلاق نہ دو جس میں وطی کی گئی ہو کیوں کہ اس وقت یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ یہ عورت حاملہ ہے کہ وضع حمل کیساتھ عدت گزارے گی یا غیر حاملہ ہے کہ حیض کیساتھ عدت گزارے گی، اور اسی طرح حیض کی حالت میں بھی طلاق نہ دو کیوں کہ اس وقت ہمارے نزدیک نہ تو یہ حیض عدت میں شمار ہوگا اور نہ اس کے بعد والا طہر عدت میں شمار ہوگا بلکہ دوسرے تین حیض شمار ہوں گے اور اس صورت میں خواہ مخواہ عورت کی عدت طویل ہوگی اور اس کو پریشانی میں مبتلا کرنا لازم آئے گا۔

شَرِّ لِكُلِّ وَاجِدٍ مِّمَّا وَرَى مِنَ الشَّافِعِيِّ فِي هَذَا الْقَائِمِ قَرَأَتِ وَ تَسْتَبِطُ مِنْ نَفْسِ الْاَيَةِ بِوَجْهِ مُتَعَدِّدَةٍ فَذَكَرْتَهَا فِي التَّفْسِيْرَاتِ الْاِحْمَدِيَّةِ بِالْبَسْطِ وَ التَّفْصِيْلِ فَطَالَ الْعَمَارَانُ سِتَّتْ -

(مترجمہ) :- پھر ہمارے اور امام شافعی کیلئے اس مقام پر بہت سے قرآن ہیں جو متعدد وجوہ سے نفس آیت ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ میں نے ان کو بسط اور تفصیل کیساتھ تفسیرات احمدیہ میں ذکر کیا ہے اگر تو چاہے تو اسکا مطالعہ کرے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار ملا جیون فرماتے ہیں کہ قرود کی مراد متعین کرنے میں اخاف اور شواہج دونوں کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو خود اسی آیت ”والمطلقات اللآئہ“ سے مستنبط ہو سکتے ہیں شرح و بسط کیساتھ تو فاضل شارج کی کتاب تفسیرات احمدیہ میں مذکور ہیں اسی کا مطالعہ کرنا مناسب ہوگا مگر اجمالاً یہاں بھی ذکر کئے جاتے ہیں، ملاحظہ ہو۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ آیت میں ”لفظ ثلثہ“ مؤنث مذکور ہے اور تین سے نو تک کے عدد کا قاعدہ یہ ہے کہ معدود اگر مذکر ہوتا ہے تو عدد مؤنث آتا ہے اور اگر معدود مؤنث ہوتا ہے تو عدد مذکر آتا ہے۔ اور قرود کے معنی ”حیض“ مؤنث ہیں اور ”طہر“ مذکر ہیں۔ پس لفظ ثلثہ کا مؤنث ذکر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قرود کے معنی طہر کے ہیں جو مذکر ہے اگر قرود کے معنی حیض کے ہوتے تو لفظ ثلثہ کی بجائے ثلث ذکر کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نحوی حضرات لفظوں سے بحث کرتے ہیں نہ کہ معنی سے اور لفظ قرود مذکر ہے اگرچہ حیض اس کے معنی مؤنث ہیں پس لفظ قرود کے اعتبار سے ثلثہ کو مؤنث ذکر کیا گیا ہے نیز امام شافعی نے فرمایا کہ آیت میں تریض باب تفعیل سے ہے اور باب تفعیل کا خاصہ تکلف ہے یعنی مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو

بتکلف روکیں گی اور بتکلف روکنا رغبت کے زمانہ میں ہوتا ہے اور جماع وغیرہ کی رغبت عورتوں کو طہر کے زمانہ میں ہوتی ہے نہ کہ حیض کے زمانہ میں بلکہ حیض کے زمانہ میں ایک گونہ بے رغبتی ہوتی ہے۔ پس لفظ ”یتر یصن“ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عورتوں کا اپنے آپ کو روکنا یعنی عدت گزارنا طہر کے ذریعہ ہوگا نہ کہ حیض کے ذریعہ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حیض کے زمانہ میں عورتوں کو اگر جماع کی رغبت نہیں ہوتی لیکن نکاح کی طرف رغبت ضرور ہوتی ہے۔ قرآن پاک میں اسی بات سے رکنے کو کہا گیا ہے کہ عورتیں عدت کے زمانہ میں نکاح وغیرہ کی بات چیت سے اپنے آپ کو روکیں، پس جب یہ صورت ہے تو لفظ تر یصن سے قروء کے معنی طہر کے ثابت نہ ہوں گے۔ احاف کی ایک دلیل یہ آیت ہے: ”واللّٰئی یسن من اللّٰحیض من ف انکم ان یرتقم فقد تهن ثلثہ اشہر واللّٰئی لم یحیضن“ (ترجمہ) اور جو عورتیں ناامید ہو گئیں حیض سے تمہاری عورتوں میں اگر تم کو شبہ رہ گیا تو ان کی عدت ہے تین ماہ اور ایسے ہی جن کو حیض نہیں آیا، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ مقرر کی ہے تو حائضہ کی عدت تین حیض ہوں گے اور مہر ماہ ایک حیض کے قائم مقام ہوگا۔ اور جب اس آیت سے حائضہ کی عدت کا تین حیض ہونا ثابت ہوتا ہے تو ثلثہ قروء میں بھی قروء سے حیض مراد ہوگا نہ کہ طہر، کیوں کہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی تفسیر کرتا ہے چنانچہ مشہور ہے ”ان القرآن یفسر بعضہ بعضا“ دوسری دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال طلاق الامتہ تطلیقتان وعدتہما حیضتان“ یعنی باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ باندی کا حق چونکہ آزاد عورت کی بہ نسبت آدھا ہوتا ہے اس لئے باندی کی طلاق ڈیڑھ اور عدت ڈیڑھ حیض ہونی چاہیے تھی مگر چونکہ طلاق اور حیض متجزی نہیں ہوتے اس لئے دو طلاق اور دو حیض پورے کر دیئے گئے، بہر حال جب باندی اپنی عدت حیض سے گزارے گی تو آزاد عورت بھی اپنی عدت حیض سے ہی گزارے گی، حدیث چوں کہ شارح قرآن ہے اس لئے اس حدیث سے بھی ثابت ہوا کہ قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر۔

مَنْ أَنْ الْمَصِيفِ ذَكَرَ هُنَا مِنْ تَفْرِيعَاتِ الْغَاصِ عَلَى مَذْهَبِهِ سَبَّحَ تَفْرِيعَاتِ أَمْرٍ مِنْهَا
مَا تَعَرَّضَ الْأَنْ وَفَتْ مِنْهَا مَا سَبَّحَ وَأَوْرَدَ بَيْنَ هَذِهِ الْأَمْرِ بَعْدَ وَالثَّلَاثَةِ بِأَعْرَاضِ الشَّافِعِيِّ
عَلَيْنَا مَعَ جَوَابِهَا عَلَى سَبِيلِ الْجَمَلِ الْمُعْتَرِضَةِ فَقَالَ وَمَحَلِّيَّةُ الرَّوْجِ الثَّانِي بِحَدِيثِ الْعُسَلَةِ
لَا يَفْقَرُ لِجَحْتِي تَنْبِيحِ نَرْجَا غَيْرُهُ وَهُوَ جَوَابُ سُؤَالٍ مَقْدَمًا سَمِعْتُ مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ
وَتَفْرِيعَاتِ السُّؤَالِ لِأَبْدَانِهِ مِنْ نَهْمِيْلًا مَقْدَمًا وَهِيَ أَنَّ الرَّوْجَ إِنْ طَلَّقَ أَمْرًا نَلْنَا وَنَلْنَا
نَرْجَا آخَرَ نَطَلَّقَهَا الرَّوْجَ الثَّانِي وَنَلَّهَا الرَّوْجَ الْأَوَّلُ يَمْلِكُ الرَّوْجَ الْأَوَّلُ مَرَّةً

أُخْرَى ثَلَاثَ نَطْلِقَاتٍ مُسْتَقْلِلَةً بِالِاتِّفَاقِ وَإِنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ مَا دُونَ الثَّلَاثِ مِنْ وَاحِدَةٍ
 أَوْ اثْنَتَيْنِ وَتَلَكَّحَتْ نَرْجُحًا آخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الرَّوْجَ الثَّانِيَّ وَتَلَكَّحَهَا الرَّوْجَ الْأَوَّلُ فَعِنْدَ
 مُحَمَّدٍ وَالشَّافِعِيِّ يَمْلِكُ الرَّوْجُ الْأَوَّلُ حِينَئِذٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْإِثْنَيْنِ أَوْ وَاحِدٍ يَعْنِي
 إِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدًا فَيَمْلِكُ الْآنَ أَنْ يُطَلِّقَهَا اثْنَيْنِ وَتَصِيرُ مَغْلُظَةً وَإِنْ
 طَلَّقَهَا سَابِقًا اثْنَيْنِ يَمْلِكُ الْآنَ أَنْ يُطَلِّقَهَا وَاحِدًا لِأَنَّ الْغَيْرَ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ
 وَابْنِ يُونُسَ سَرَّحَهُمَا اللَّهُ يَمْلِكُ الرَّوْجَ الْأَوَّلُ أَنْ يُطَلِّقَهَا ثَلَاثًا وَيَكُونُ مَا مَضَى
 مِنَ الطَّلَاقِ وَالطَّلَقَاتَيْنِ هُدًى لِرَّالِ الرَّوْجِ الثَّانِيَّ يَكُونُ مُحَلَّلًا لِأَنَّهَا لِلرَّوْجِ
 الْأَوَّلِ بِحِلِّ جَدِيدٍ وَيَهْدَاهُ مَا مَضَى مِنَ الطَّلَاقِ وَالطَّلَقَاتَيْنِ وَالطَّلَاقَاتِ

(مترجمہ) :- پھر اس جگہ مصنف نے اپنے مذہب پر خاص کی تفریحات میں سے سات تفریحات ذکر
 کی ہیں ان میں سے چار تو وہ جو ابھی پوری ہوئی ہیں۔ اور ان میں سے تین عنقریب آجائیں گی، اور ان
 چار اور تین کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعی کے ان دو اعتراضوں کو جو ہم پر کئے گئے
 ہیں ان کے جوابات کے ساتھ لائے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ زوج ثانی کا محلل ہونا حدیث عیسیٰ سے ثابت ہے
 نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ" سے اور یہ سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعی کی طرف
 سے ہم پر وارد ہوتا ہے۔ اور تقریر سوال کیلئے بطور تمہید کے ایک مقدم ضروری ہے وہ یہ ہے کہ شوہر
 اگر اپنی بیوی کو تین طلاق دے اور وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر اس کو
 طلاق دیدے اور پہلا شوہر اس سے نکاح کر لے تو پہلا شوہر دوسری مرتبہ بالاتفاق مستقلالاً تین طلاقوں
 کا مالک ہو جائے گا، اور اگر اس نے اپنی بیوی کو تین سے کم ایک یا دو طلاقیں دیں اور وہ عورت
 دوسرے شوہر سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی اس کو طلاق دیدے اور پہلا شوہر اس سے نکاح
 کر لے تو اس وقت پہلا شوہر امام محمد اور امام شافعی کے نزدیک مابقی دو یا ایک کا مالک ہو گا۔ یعنی اگر
 اس نے پہلے ایک طلاق دی ہے تو اب اس کو دو طلاقیں دے سکتا ہے پس وہ عورت مغلظہ ہو جائیگی
 اور اگر اس کو پہلے دو طلاقیں دی ہیں تو اب فقط ایک طلاق دینے کا مالک ہو گا اور شیخین کے نزدیک
 پہلا شوہر اس کو تین طلاق دینے کا مالک ہو گا اور پہلے کی ایک یا دو طلاقیں بے کار ہو جائیں گی۔ کیونکہ
 دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کیلئے حلال کرنا کیسا تھ حلال کرنا لاہوگا اور پہلے کی ایک یا دو یا تین
 طلاقیں بیکار ہو جائیں گی۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار ملاحظہ فرمائیے کہ ماہی نے خاص کے حکم پر سات تفریحی مسائل کو
 ذکر کیا ہے۔ ان میں سے چار تفریحی مسائل تو پوری شرح و بسط کیسا تھ سابق میں ذکر کر دیئے گئے ہیں اور

تین کو عنقریب ذکر کریں گے لیکن ان چار تفسیریں مسأئل اور تین کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعیؒ کے ان دو اعتراضات کو جو ہم احناف پر کئے گئے ہیں مع ان کے جوابات کے ذکر کیا ہے۔ پہلے اعتراض کیسے بطور تمہید ایک مقدمہ پیش خدمت کیا گیا ہے اس کو ملاحظہ فرمایا جائے۔ وہ مقدمہ یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے اور وہ عورت عدت گزار کر دوسرے شوہر کیساتھ نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی اسکو وطی کے بعد طلاق دیدے اور عدت گزرنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کر لے۔ تو اس صورت میں بالاتفاق پہلا شوہر دوبارہ اس کو تین طلاقیں دینے کا حقدار ہو جائے گا، اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو تین سے کم دو یا ایک طلاق دی اور وہ عورت عدت گزار کر دوسرے شوہر سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی اس کو وطی کے بعد طلاق دیدے اور عدت گزرنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کر لے تو اس صورت میں امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پہلا شوہر اس کو بائقی دو یا ایک طلاق دینے کا حقدار ہوگا یعنی اگر پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب دو طلاقوں کا مالک ہوگا اور ان دو طلاقوں کے بعد عورت مغضظہ ہو جائیگی اور اگر پہلے دو طلاق دے چکا ہے تو اب وہ صرف ایک طلاق دینے کا حقدار ہوگا۔ اور شیخین کے نزدیک پہلا شوہر تین طلاق دینے کا حقدار ہوگا۔ اور پہلے جو ایک یا دو طلاق دے چکا ہے وہ بیکار ہو جائیں گی۔ ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیوں کہ دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کیسے حل جدید کیساتھ حلال کر نیوالا ہوگا اور اس سے پہلے کی تمام طلاقیں کا عدم اور ختم ہو جائیں گی۔

فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِأَنَّ الْمُتَمَسِّكَ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ يَنْكِحَهَا غَيْرَهَا وَكَلِمَةٌ حَتَّى لَفْظٌ خَاصٌّ وَضِعَ لِعَيْنِ الْغَايَةِ وَالنِّهَائَةِ فَيَفْهَمُونَ أَنَّ نِكَاحَ التَّرْوِجِ الثَّانِي غَايَةٌ لِلْمَحْرَمَةِ الْعَلِيظَةِ الثَّانِيَةِ بِالطَّلَاقِ الثَّلَاثِ وَلَا تَأْتِي لِلْعَايَةِ فِيمَا بَعْدَهَا فَلَمْ يَفْهَمُوا أَنَّ بَعْدَ النِّكَاحِ يَحْدُثُ حِلٌّ جَدِيدٌ لِلتَّرْوِجِ الْأَوَّلِ فِي هَذَا أَيْبُطَالٌ مُوجِبُ الْخَاصِّ الَّذِي هُوَ حَتَّى فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ التَّرْوِجُ الثَّانِي مُحَلَّلًا فِيمَا وَجَدَ فِيهِ الْمُعْتَا وَهُوَ الطَّلَاقُ الثَّلَاثُ فِيمَا لَمْ يُوجَدِ الْمُعْتَا وَهُوَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ الْأَوَّلَى أَنْ لَا يَكُونَ مُحَلَّلًا فَلَا يَكُونُ التَّرْوِجُ الثَّانِي مُحَلَّلًا إِيَّاهَا لِلسَّرْوِجِ الْأَوَّلِ بِحِلِّ جَدِيدٍ -

(مترجمہ) :- پس شیخین کے قول پر امام شافعیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس باب میں باری تعالیٰ کا قول "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره" حجت ہے اور کلمہ حتى لفظ خاص ہے جو غایت اور نہایت کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے پس سمجھا جائے گا کہ دوسرا شوہر کا نکاح اس حرمت علیظہ کی غایت ہے

جو تین طلاقوں سے ثابت ہے اور ما بعدِ غایت میں غایت کی تاثیر نہیں ہوتی پس یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ نکاح کے بعد پہلے شوہر کیلئے کوئی جدید طہلت پیدا ہوئی ہے پس اس میں خاص یعنی حتیٰ کے موجب کو باطل کرنا ہے۔ پس جب دوسرا شوہر اس چیز میں محمل نہ ہو سکا جسمیں مینا موجود ہے یعنی تین طلاقیں تو اس میں جس میں مینا موجود نہیں ہے یعنی تین سے کم بدرجہ اولیٰ محمل نہ ہوگا۔ پس دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے حلتِ جدید کیساتھ اس عورت کو حلال کرنا لا نہیں ہوگا۔

(تشمیح ۱۰۰) :- شیخین کے قول پر حضرت امام شافعیؒ کے وارڈ کردہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ شیخین کا یہ کہنا کہ دوسرا شوہر عورت کو پہلے شوہر کیلئے حلتِ جدید کیساتھ حلال کرتا ہے یعنی پہلے شوہر کیلئے از سر نو حلت پیدا کرتا ہے غلط اور باطل ہے۔ کیوں کہ عورت کو حلال کرنے کے سلسلہ میں یہ آیت مستدل ہے ”فان طلقها فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ“ اس آیت میں تیسری طلاق کا بیان ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تیسری طلاق دیدے تو یہ عورت تیسری طلاق کے بعد اس شوہر کیلئے حلال نہیں رہے گی یعنی حرمتِ غلیظہ ثابت ہو جائے گی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد حرمتِ غلیظہ ختم ہو جائے گی۔ اس آیت میں کلمہ حتیٰ ایک لفظ خاص ہے جو غایت اور نہایت کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی کلمہ حتیٰ کا مدلول یہ ہے کہ حتیٰ سے پہلے جو چیز ثابت ہوتی ہے حتیٰ کے بعد وہ چیز منتہی اور ختم ہو جاتی ہے مثلاً کسی نے کہا ”اضربک حتی جا خالد“ میں تجھ کو مارتا رہوں گا یہاں تک کہ خالد آجائے یعنی خالد کے آنے کے بعد مارنا ختم کر دوں گا۔ پس کلمہ حتیٰ کے معنی کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے شوہر کے تین طلاق دینے کی وجہ سے جو حرمتِ غلیظہ ثابت ہو گئی تھی دوسرے شوہر کیساتھ نکاح کرنے کی وجہ سے وہ حرمت ختم ہو گئی ہے۔ کلمہ حتیٰ صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح تین طلاقوں کی وجہ سے ثابت شدہ حرمتِ غلیظہ کو ختم کر دیتا ہے اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے جدید اور از سر نو حلت پیدا کرتا ہے۔ پس شیخین کا یہ کہنا کہ زوج ثانی زوج اول کیلئے حلتِ جدید پیدا کرتا ہے خاص یعنی کلمہ حتیٰ کے موجب اور مقتضی کو باطل کرتا ہے۔ اور جس صورت میں مینا موجود ہے یعنی تین طلاقوں کی وجہ سے حرمتِ غلیظہ، جب اس صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے محمل یعنی حلتِ جدید پیدا کرنے والا نہ ہو سکا تو جس صورت میں مینا بھی موجود نہیں ہے یعنی تین طلاقوں سے کم کی صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے بدرجہ اولیٰ محمل (حلتِ جدید پیدا کرنے والا) نہ ہوگا۔ پس ثابت ہو گیا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے عورت کو حلتِ جدید کے ساتھ حلال کرنا لا نہیں ہے۔ اور شیخین کا قول باطل اور غلط ہے۔

فَيَقُولُ الْمُصَاحِبُ فِي جَوَابِهِ مِنْ جَانِبِ ابْنِ حَبِيبَةَ أَنَّ كَوْنَ التَّرْوِجِ الثَّانِي مُجَلِّلاً بِهَا هَا
 بِالتَّرْوِجِ الْأَوَّلِ إِنَّمَا نَسَبَتْهُ بِحَدِيثِ الْعُسَيْلَةَ لِأَقْبُولِهِ حَتَّى تَنْكَحَ كَمَا نَزَعْتُمْ وَيَبَانُ
 أَنَّ امْرَأَةً سَفَاعَةً جَاءَتْ إِلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَتْ إِنَّ سَفَاعَةَ طَلَّقَنِي ثَلَاثًا
 فَتَلَكَّحْتُ بِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الزَّبِيرِ وَمَا وَجَدْتُ إِلَّا كَهْدَبَةً فَوَيْلٌ لِي هَذَا أَعْنِي
 وَجَدْتُ عَيْنِي فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرِيدِينَ أَنْ تَعُودِي إِلَى سَفَاعَةَ قَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ
 لَا حَتَّى تَدُوقِي مِنْ عُسَيْلَتِهِ وَيَدُوقُ هُوَ مِنْ عُسَيْلَتِكَ فَهَذَا الْحَدِيثُ مَسْرُوقٌ
 لِبَيَانِ أَنَّكَ يُسْتَرْطُ وَطَى التَّرْوِجِ الثَّانِي أَيْضًا وَلَا يَكْفِي مَجْعُودُ النِّكَاحِ كَمَا يَقُولُهُمْ مِنْ
 ظَاهِرِ الْآيَةِ وَهَذَا أَحَدِيَّتٌ مَشْهُورَةٌ قَبْلَهُ الشَّافِعِيُّ أَيْضًا لِاجْتِهَادِ الْوُطْئِ
 التَّرْيَادَةِ بِمَثَلِهِ عَلَى الْبَتَابِ جَائِزٌ بِالِاتِّفَاقِ وَهَذَا الْحَدِيثُ كَمَا أَنَّكَ يَدُلُّ عَلَى
 اسْتِزْوَاطِ الْوُطْئِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَلَمَّا يَدُلُّ عَلَى مُجَلِّلِيَةِ التَّرْوِجِ الثَّانِي بِإِسْأَرَةِ النَّصِّ
 وَذَلِكَ لِأَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ قَالَ لَهَا أَرِيدِينَ أَنْ تَعُودِي إِلَى سَفَاعَةَ وَلَمْ يَقُلْ
 أَرِيدِينَ أَنْ تَنْتَهِي حُرْمَتِكَ وَالْعُودُ هُوَ السُّجُوعُ إِلَى الْحَالَةِ الْأُولَى وَفِي الْحَالَةِ
 الْأُولَى كَانَ الْجُلُّ شَأْبًا لَهَا فَإِذَا عَادَتِ الْحَالَةُ الْأُولَى عَادَ الْجُلُّ وَتَحَدَّدُ
 بِاسْتِقْلَالِهِ وَإِذَا اثْبَتَ بِهَذَا النَّصِّ الْجُلُّ فِيمَا عَدَمَ فِيهِ الْجُلُّ وَهُوَ الطَّلَاقَاتُ
 الثَّلَاثُ مُطْلَقًا فِيمَا كَانَ الْجُلُّ نَاقِصًا وَهُوَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ أَوْ لِي أَنْ يَكُونَ التَّرْوِجُ
 الثَّانِي مُتَمِّمًا لِلْجُلِّ النَّاقِصِ بِالطَّرِيقِ الْأَكْمَلِ -

(ترجمہ) :- پس مصنف امام ابوحنیفہ کی طرف سے اعتراض مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں کہ زوج
 اول کیلئے زوج ثانی کا عورت کو حلال کرینو الاہو ناہم اس کو حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ
 کے قول حسی تنکح سے جیسا کہ تم نے گمان کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ (ایک دفعہ) رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم
 صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ رفاعہ نے مجھ کو تین طلاقیں دیدیں تو میں نے عبدالرحمن
 بن زبیر سے نکاح کر لیا۔ پس میں نے ان کو نہیں پایا مگر اپنے اس کپڑے کی جھال کی طرح یعنی میں نے ان
 کو نامر دیا یا۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اس نے کہا
 ہاں۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس نہیں لوٹ سکتی ہو۔ یہاں تک کہ تم عبد الرحمن
 کے شہد کا مزہ نہ چکھ لو اور وہ تیرے شہد کا مزہ نہ چکھ لے پس یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کیلئے لائی
 گئی ہے کہ دوسرے شوہر سے وطی کرنا بھی شرط ہے اور محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے
 کافی نہیں ہے اور یہ حدیث مشہور ہے وطی شرط قرار دینے کیلئے امام شافعی نے بھی اس کو قبول کیا ہے، اور

اس جیسی مشہور حدیث سے کتاب الشہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ اور یہ حدیث عبارتہ انص سے جس طرح وطی کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارت انص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اور یہ اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا تھا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے، خود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنا اور پہلی حالت میں اس عورت کیسے حلت ثابت تھی، پس جب پہلی حالت لوٹنے کی تو حلت بھی لوٹنے کی اور مستقل ایک جدید حلت پیدا ہوگی، اور جب اس نص سے اس صورت میں حلت ثابت ہو گئی جس میں حلت معدوم ہے اور وہ تین طلاقیں کی صورت ہے، تو اس صورت میں جس میں حلت ناقص ہے اور وہ تین سے کم ہے بدرجہ اولیٰ زوج ثانی مکمل طریقہ پر حلت ناقصہ کو پورا کر نیوالا ہوگا۔

(تشریح ج ۱) :- ماں نے شیخین کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم زوج اول کیسے زوج ثانی کے محلل ہونے کو حدیث عسیدہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "حتی تنکح" سے۔ اور آپ کا اعتراض اس وقت واقع ہوتا ہے جب کہ "حتی تنکح" سے زوج ثانی کے محلل ہونے کو ثابت کیا جائے۔ پس جب ہم "حتی تنکح" سے زوج ثانی کے محلل ہونے کو ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ حدیث عسیدہ سے ثابت کرتے ہیں تو آپ کا اعتراض کہ زوج ثانی کو محلل ماننے کی صورت میں خاص یعنی کلمہ حتی کا موجب اور مقتضی باطل ہو جاتا ہے واقع نہ ہوگا۔ اور حدیث عسیدہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک دفعہ رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور آپ سے عرض کیا کہ میرے شوہر رفاعہ نے جب مجھے تین طلاقیں دیں تو میں نے عدت گزارنے کے بعد عبدالرحمن بن الزبیر سے نکاح کر لیا، مگر میں نے ان کو با مرد اور عورتوں کے حق میں ناکارہ پایا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا کہ کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اس نے کہا۔ ہاں۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس اس وقت تک نہیں لوٹ سکتی ہو جب تک کہ تم عبدالرحمن کا تھوڑا سا ذائقہ چکھ لو اور وہ تمہارا ذائقہ چکھ لے۔ یعنی جماع کی لذت اور حلاوت حاصل نہ کر لو۔ یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کیسے لائی گئی ہے کہ حلالہ کیسے زوج ثانی کا وطی کرنا شرط ہے اور محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے منہوم ہوتا ہے کافی نہیں ہے۔ اور یہ حدیث مشہور ہے امام شافعی نے بھی "حلالہ" کے واسطے وطی شرط قرار دینے کیسے اس کو قبول کیا ہے اور اس جیسی حدیث مشہور سے کتاب الشہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ یہ حدیث جس طرح عبارت انص سے "حلالہ" کیسے وطی شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارت انص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے اس طور پر کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا تھا۔ "اتریدین ان تعودی الی رفاعہ" کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اور آپ نے یہ نہیں فرمایا "اتریدین ان تنہی حرمتک" کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے۔ بہر حال اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے "ان تعودی" کا لفظ فرمایا ہے اور "تعودی" سے ماخوذ ہے اور خود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنے کو۔ اور پہلی حالت

میں یعنی رفاع کے پاس رہتے ہوئے اس عورت کیلئے حلت ثابت تھی۔ لہذا جب یہ عورت اپنی پہلی حالت کی طرف لوٹے گی تو اس کی حلت بھی لوٹے گی اور مستقل ایک نئی حلت پیدا ہوگی۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زوج ثانی مطلقہ معظہ کو زوج اول کیلئے مستقلاً حلال کر دیتا ہے، اور زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہے اور جب اس حدیث کے ذریعہ اس صورت میں حلت ثابت ہو گئی جس صورت میں حلت بالکل معدوم تھی یعنی زوج اول کے تین طلاقیں دینے کی صورت میں تو جس صورت میں حلت بالکل معدوم نہیں ہوئی ہے بلکہ حلت ناقص ہے یعنی زوج اول کے تین سے کم طلاق دینے کی صورت میں تو اس صورت میں زوج ثانی بدرجہ اولیٰ اس ناقص حلت کو پورا کر دے گا۔ کیوں کہ معدوم کو موجود کرنے کی نسبت کسی ناقص چیز کو مکمل کرنا آسان ہے پس ثابت ہوا کہ جس طرح زوج اول کے اپنی بیوی کو تین طلاق دینے کی صورت میں زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہوتا ہے یعنی زوج اول کیلئے از سر نو تین طلاقوں کا حق ثابت کر دیتا ہے اسی طرح زوج اول کے تین سے کم طلاق دینے کی صورت میں بھی زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہوگا یعنی زوج اول کیلئے از سر نو تین طلاقوں کا حق ثابت کر دے گا۔

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ وَبُطْلَانُ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَسْرُوقِ بِقَوْلِهِ جَزَاءً لَا يَقُولُ لَهُ فَاذْطَعُوا وَ
هَذَا أَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّمٍ بِسِرِّدٍ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَتَقْرِيرُ السُّؤَالِ
هَهُنَا أَيْضًا لِأَنَّ فِيهِ مِنْ تَمَسُّكِ مُقَدِّمَةِ وَهِيَ أَنَّ السَّارِقَ إِذَا سَرَقَ شَيْئًا مِنْ أَخِي
وَقَطَعَ يَدَهُ فِيهَا فَإِنَّ كَانَ الْمَسْرُوقُ مُوجُودًا فِي يَدِ السَّارِقِ سِرَّدًا إِلَى الْمَالِكِ بِالِاتِّفَاقِ
وَرَأَى أَنَّ هَذَا كَمَا فَجَعَلْنَا الشَّافِعِيَّ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَيْهِ سِوَاءَ هَلَكِ بِنَفْسِهِ أَوْ اسْتَهْلَكَ
وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ قَطْرًا لِأَنَّ الْأَعْيُنَ الْإِسْتِهْلَاقِيَّةَ فِي رِوَايَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ
حِينَ سَرَقَ السَّارِقُ السَّرِقَةَ يُبْطَلُ قَبِيلُ السَّرِقَةِ عِصْمَةُ الْمَالِ الْمَسْرُوقِ مِنْ يَدِ
الْمَالِكِ حَتَّى يَصِيرَ فِي حَقِّهِ مِنْ جُمْلَةٍ مَا لَا يَتَّقُوهُ وَتَتَّحَوَّلُ عِصْمَتُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى
وَهُوَ مُسْتَعْنٍ عَنِ ضَمَانِ الْمَالِ وَانَّمَا يَجِبُ السَّرْدُ إِذَا كَانَ مُوجُودًا لِأَنَّ لَمْ يُبْطَلْ
مِلْكُهُ وَرَأَى أَنَّكَ عِصْمَتُهُ فَلِرِغَايَةِ الصُّورَةِ قُلْنَا بِوَجُوبِ سَرْدِ الْمَالِ وَلِرِغَايَةِ الْمُعْنَى
قُلْنَا بَعْدَ وَضَمَانِهِ -

(ترجمہ)۔۔ پھر مصنف نے فرمایا کہ چور کی کئے ہوئے مال سے عصمت اور حفاظت کا باطل ہونا باری تعالیٰ کے قول "جزاء" سے ثابت ہے نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "فاذطعوا" سے۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعی کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے اور یہاں بھی تقریر سوال کیلئے بطور تمہید ایک مقدمہ

ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جب چور کسی شخص کی کوئی چیز چوری کرے اور اس چوری میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے پس اگر چوری ہوئی چیز چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق مالک کی طرف لوٹا دی جائے گی اور اگر وہ چیز ضائع ہوگئی تو امام شافعی کے نزدیک چور پر ضمان واجب ہوگا بڑا بڑا یہ کہ وہ چیز خود بخود ضائع ہوگئی ہو یا اس کو چور نے ضائع کر دیا ہو۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضمان بالکل واجب نہ ہوگا بلکہ روایت میں ضائع کرنے کی صورت میں واجب ہوگا اور ایسے کہ جسٹو چور چور کا اولادہ کرتا تو چوری کے وقت سے کچھ پہلے مال مسروق کی عصمت و حفاظت مالک کے ہاتھ سے باطل ہو جاتی ہے یہاں تک کہ وہ چیز مالک کے حق میں غیر متقوم چیزوں میں سے ہو جاتی ہے، اور اس مال کی عصمت اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ مال کے ضمان سے مستغنی ہیں البتہ چوری کے ہوئے مال کو واپس کرنا اس وقت واجب ہوگا جبکہ وہ مال موجود ہو کیوں کہ مالک کی ملکیت باطل نہیں ہوئی ہے اگرچہ اس کی حفاظت زائل ہوگئی ہے پس ظاہری صورت کا لحاظ کر کے ہم مال واپس کرنے کے واجب ہونے کے قائل ہو گئے اور باطنی معنی کا لحاظ کر کے اسکے ضمان واجب نہ ہونے کے قائل ہو گئے ہیں۔

(تفسیر صیح) :- اس عبارت میں ماتن نے امام شافعی کی طرف سے وارد کردہ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے مگر اس اعتراض سے پہلے بھی تہمید کے طور پر ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے وہ مقدمہ یہ ہے کہ اگر چور نے کسی شخص کا کوئی مال چوری کیا اور اس چور کی پاداش میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ پس اگر وہ مال چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر چور نے اس کو فروخت کر دیا ہو یا ہبہ کر دیا ہو تو بھی چور مشتری یا مہوبہ سے واپس لے کر اس کو مالک کی طرف لوٹائے گا۔ اور اگر وہ مال چور کے پاس سے ضائع ہو گیا تو امام شافعی کے نزدیک چور بر مال مسروقہ کا تاوان واجب ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا اس کو چور نے ضائع کیا ہو۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک بالکل ضمان واجب نہ ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو خواہ چور نے اس کو ضائع کیا ہو۔ نسائی کی روایت "عن عبدالرحمن بن عوف لایغرم صاحب قتر ان اقام علیہ الحد" اس پر شاہد ہے یعنی جب چور پر حد قائم کر دی گئی تو اس پر تاوان واجب نہیں کیا جاتا ہے۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ حد مسروقہ قائم ہونے کے بعد چور مال کا ضمان نہ ہوگا خواہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا چور نے اس کو ضائع کیا ہو۔ اور حضرت امام ابوحنیفہ سے حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ اگر مال خود بخود ضائع ہوا ہو تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن اگر چور نے اس کو ضائع کیا ہو تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب چور کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو مسروقہ اور چور کی جنایت ختم ہوگئی ہے اور مال مسروقہ چور کے پاس بلا جنایت رہا پس یہ مال چور کے قبضہ میں بمنزلہ ودیعت کے ہو گیا۔ اور ودیعت میں خود بخود ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا البتہ ہلاک کرنے کی صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے پس اسی طرح یہاں بھی اگر مال مسروقہ خود بخود ہلاک ہو گیا تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن اس نے اگر اس کو ہلاک کر دیا تو ضمان واجب ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ کے مطابق مطلقاً ہم چور پر ضمان

کی عقلی دلیل یہ ہے کہ عصمت مال مسروق کی صفت ہے اور شریعت کی اصطلاح میں عصمت یہ ہے کہ وہ مال ایسے طریقہ پر محترم ہو کہ غیر مالک کیسے اس میں تصرف کرنا حرام اور ناجائز ہو۔ پس جو جری سے پہلے عصمت کا مال کیسے ثابت بھی بندے یعنی مالک کے حق کی طرف نظر کرتے ہوئے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص اس مال کو تلف کر دے تو مالک کیسے اس پر تاوان واجب ہوتا ہے حاصل یہ کہ یہ مال جو جری سے پہلے مالک یعنی بندے کے حق کی وجہ سے محترم تھا ایسے کہ جب جو جری کا ارادہ کیا تو جو جری سے کچھ پہلے مال مسروق کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک کے ہاتھ سے باطل ہو جاتی ہے حتیٰ کہ یہ مال اس کے حق میں غیر متقوم چیزوں کے قبیلہ سے ہو جاتا ہے اور اس مال کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے گویا جو جری سے کچھ پہلے یہ مال اللہ کے حق کی وجہ سے محترم ہو گیا ہے اور سرتورہ اور جو جری کی جنابیت اللہ کے حق میں پائی گئی ہے اور اللہ تعالیٰ مال تاوان سے مستغنی ہیں یعنی اللہ اس بات سے بے نیاز ہے کہ اس کیسے کسی پر مال کا تاوان واجب کیا جائے۔ پس مال مسروق کے ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے کے بعد جو جری پر اللہ کیسے تو تاوان اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مال کے تاوان سے بے نیاز ہیں اور بندے کیسے اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ یہ مال بندے کے حق میں غیر متقوم ہو گیا ہے اور غیر متقوم چیز کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔ لہذا جب جو جری پر نہ اللہ کیسے تاوان واجب کیا جاسکتا ہے اور نہ بندے یعنی مالک کیسے تو ثابت ہوگا کہ جو جری پر تاوان بالکل واجب نہ ہوگا وہ مال خود بخود ہلاک ہوا ہو، یا اس کو چور نے ہلاک کیا ہو "وانما یجب الرد الخ" سے سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مال مسروق جب مالک کے حق میں غیر متقوم ہو گیا اور اس کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک سے اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے تو جس وقت جو جری کے پاس مال موجود ہو اس وقت بھی مالک کی طرف اس مال کا واپس کرنا واجب نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ اس وقت آپ واپس کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مال مسروق سے اگرچہ مالک کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری زائل ہو گئی ہے لیکن اس کی ملک باطل نہیں ہوئی ہے پس ظاہری صورت یعنی مالک کی ملک کا لحاظ کر کے ہم نے کہا کہ اگر مال موجود ہو تو اس کا واپس کرنا ضروری ہے اور باطنی معنی یعنی اللہ کی طرف عصمت اور حفاظت کے منتقل ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مال ضائع ہو گیا یا جو جری ضائع کر دیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِأَنَّ الْمَنْصُوصَ عَلَيْكَ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ
السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا وَالْقَطْعُ لَفْظٌ خَاصٌّ وَضِعَ
لِغَنَى مَحْلُوظٍ وَهُوَ الْإِبَانَةُ عَنِ السَّرْبِ وَلَا دَلَالََةَ لَهُ عَلَى تَحْوِيلِ الْعِصْمَةِ عَنِ
الْمَالِكِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَالْقَوْلُ بِبُطْلَانِ الْعِصْمَةِ زِيَادَةٌ عَلَى خَاصِّ الْكِتَابِ۔

(مترجمہ) :- اور احناف کے اس قول پر امام شافعی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس باب میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ”والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا“ اور قطع لفظ خاص ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی ”گئے سے الگ کرنا ہے“ اور باری تعالیٰ کے قول فاقطعوا کیلئے مالک سے اللہ کی طرف عصمت منتقل ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ پس عصمت باطل ہونے کا قائل ہونا خاص کتاب پر زیادتی ہے۔

(تشریح ۳) :- حضرت امام شافعی کے وارد کردہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ چوری کے سلسلہ میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ”والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا“ اس آیت میں ”قطع“ ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی کلائی سے ہاتھ کا جدا کرنا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کمی، زیادتی کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ غرض یہ ہے کہ لفظ قطع اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا ہے کہ مال مسروق کی عصمت اور حفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔ پس احناف کا یہ کہنا کہ مال مسروق کی حفاظت کی ذمہ داری مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی، کتاب اللہ کے حکم خاص پر زیادتی کرنا ہے حالانکہ احناف کے نزدیک خاص کے حکم میں کمی، زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ جَوَابِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِأَنَّ بَطْلَانَ الْعَصْمَةِ عَنِ الْمَالِ الْمُسْرُوقِ وَإِنْ لَمْ يَتَمَنَّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِتْمَانًا نَشِئْتُهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا لَا يَقُولُهُ فَاقْطَعُوا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْجُزْءَ إِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِي مَعْرِضِ الْعُقُوبَاتِ يَزَادُ بِهِ مَا يَجِبُ حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى وَإِنَّمَا حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى إِذَا وَقَعَتِ الْجُنَايَةُ فِي عَصْمَتِهِ وَحِفْظِهِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَقَدْ شُرِعَ جَزَاءُ جَزَاءً كَامِلًا وَهُوَ الْقَطْعُ وَلَا يَخْتِجُ إِلَى ضَمَانِ الْمَالِ غَايَتُهُ أَنْ إِذَا كَانَ الْمَالُ مُوجُودًا فِي يَدِهِ يَسْرُدُ إِلَيْهِ لِأَجْلِ الصَّوَرَةِ وَلَا أَنَّ جُزْئِي يَجْعَلُ بِمَعْنَى كَفَى فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقَطْعَ هُوَ كَافٍ لِهَذِهِ الْجُنَايَةِ وَلَا يَخْتِجُ إِلَى جُزْءٍ آخَرَ حَتَّى يَجِبَ الضَّمَانُ هَذَا أَنْبَدُ وَمَعَادُ كَرْتُهُ فِي النَّفْسِ الْأَحْمَدِي وَكَفَاكَ هَذَا۔

(مترجمہ) :- پس مصنف نے امام ابو حنیفہ کے اس قول پر جواب دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا باطل ہونا اور اس کا مالک کی ملک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول جزاء بما کسبا سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول فاقطعوا سے اور یہ اس لئے کہ جزاء جب سزاؤں

کے موقع پر کسی قید کے بغیر واقع ہوتی ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اور جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت میں واقع ہو۔ اور جب ایسا ہے تو چور کی سزا سزائے کامل شروع ہوئی اور وہ قطعید ہے اور وہ مال کے تاوان کا محتاج نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ جب مال چور کے ہاتھ میں ہو تو ظاہری صورت کی وجہ سے اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اور اسلئے کہ جزئی کفنی کے معنی میں آتا ہے پس لفظ جزاء اس پر دلالت کرتا ہے کہ قطعید اس جرم کیلئے کافی ہے اور دوسری سزا کی ضرورت نہیں ہے یہاں تک کہ تاوان واجب ہوئے تھوڑا سا حصہ اس مضمون کا ہے جسے میں نے تفسیر احمدی میں ذکر کیا ہے۔ تیرے لئے یہی کافی ہے۔

(تشریح) :- ما تان نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے مذکورہ اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا مالک سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول "جزاء بماکبائے ثابت کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کے قول "فاقطعوا" سے ثابت نہیں کرتے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے۔ لفظ جزاء سے ثابت کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ "جزاء" جب سزائوں کے موقع پر مطلقاً یعنی بغیر کسی قید کے واقع ہوتی ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے یعنی وہ خالصہ اللہ کا حق بن کر واجب ہوتی ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت کے تحت واقع ہوا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مال مسروق سے عصمت و حفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے اور چوری کا جرم اللہ کی عصمت و حفاظت میں واقع ہوا ہے اور جو جرم اللہ کی عصمت میں واقع ہو وہ کامل جرم ہوتا ہے اور کامل جرم کی سزا بھی چونکہ کامل ہوتی ہے اسلئے فعل سزائے کامل سزا شروع ہوئی ہے۔ یعنی "قطعید" چور کی کامل سزا ہے، اور جب قطعید چور کی کامل سزا ہے تو اس پر رمضان وغیرہ واجب کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے جزاء اللہ تعالیٰ چونکہ بے نیازی اسلئے وہ مالی تاوان کے محتاج نہیں ہیں اور جب اللہ تعالیٰ مالی تاوان کے محتاج نہیں ہیں تو ان کیلئے چور پر کوئی مالی تاوان بھی واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ مال مسروق اگر چور کے پاس موجود ہو تو مالک کی ظاہری ملک کی وجہ سے اس مال کا مالک کی طرف واپس کرنا واجب ہوگا۔ جزاء بماکبائے سے ثابت کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ "جزئی" کفنی کے معنی میں آتا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ "قطعید" چور کے جرم کیلئے کافی ہے اور جب قطعید چور کے جرم کیلئے کافی سزا ہے تو تاوان وغیرہ اور کسی سزا کی ضرورت نہیں ہے بہر حال ہمارا استدلال "جزاء بماکبائے" ہے اور امام شافعیؒ کا اعتراض "فاقطعوا" ہے پس جیسے اعتراض ہے وہ ہمارا استدلال نہیں ہے اور جو ہمارا استدلال ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے ملا جیوں نے فرماتے ہیں کہ میں نے یہاں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ اس مضمون کا تھوڑا سا حصہ ہے جس کو میں نے تفسیر احمدی میں بیان کیا ہے لیکن سال پنجم کے طلباء کیلئے یہی کافی ہے۔

شعر ذكر المص بعد هذا البيان التفريعات الثلاثة الباقية على الحكم فقَالَ
ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اى ولاجل أن مدلول الحامض قطعي واجب
الابتداء صح عنده نأيقاع الطلاق على المرأة بعد ما خالعتها خلافا للشافعي رحمه
الله نعم وبيانه أن الشافعي يقول إن الخلع فسخ للتكاح فلا يبقى التكاح بعدة
وليس بطلاق فلا يصح الطلاق بعدة وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق
الأخر بعدة عملاً بقوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد ذلك إن الله
تعالى قال أولاً الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان أى الطلاق
الرجعي إثنان أو الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك
يجب على الزوج إما إمساك بمعروف أى مراجعة بحسن المعاشرة أو تسريح
بإحسان أى تخليص على الكمال والتمام شعر ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال
فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به أى فإن ظنتموياً
أنها الحكم أن لا يقيما أى الزوجين حدود الله بحسن المعاشرة والسرورة فلا
جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلصتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم أن
فعل المرأة في الخلع هو الإبتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورياً سابقاً أعني
الطلاق لا الفسخ لأن الفسخ يقوم بالظرفين لا بالزوج وحده ثم قال فإن
طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره أى فإن طلق الزوج المرأة ثلثاً
فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجاً غيره ووطئها وطلقها
فالشافعي يقول إنه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة
ثالثة وذكر الخلع فيما بينها جملة مخروضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعدة
ونحن نقول إن الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التخصيب وقد عقب
هذا الطلاق بالإبتداء فينبغي أن يقع بعد الخلع وهو أيضاً طلاق غايته
أنه يلزم أن تكون الطلقات أربعة إثنان في قوله تعالى الطلاق مرتان
والتالثة الخلع والرابعة هي هذه ولكنه لا بأس به فإن الخلع ليس طلاقاً
مستقلاً على جهة بل منه زوج في الطلقتين فكأنه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا
رجعيتين فحجب إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان أو كانتا في ضمن الخلع فح
تكون بائنة فإن طلقها بعدا المرين المدكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح

نَزُوجًا غَيْرَهَا الْآيَةُ -

(ترجمہ) :- اور اسی وجہ سے خلع کے بعد طلاق دینا صحیح ہے۔ یعنی اس وجہ سے کہ خاص کا مدلول قطعی واجب الاتباع ہے (اسلئے) ہمارے نزدیک عورت سے خلع کا معاملہ کرنے کے بعد اس پر طلاق واقع کرنا صحیح ہے امام شافعی کا اختلاف ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ "خلع" نکاح کو فسخ کرنا ہے لہذا خلع کے بعد نکاح باقی نہیں رہے گا۔ اور خلع طلاق نہیں ہے لہذا اس کے بعد طلاق بھی صحیح نہیں ہے اور ہمارے نزدیک خلع طلاق ہے لہذا اس کے بعد دوسری طلاق واقع کرنا اللہ تعالیٰ کے فرمان "فان طلقها فلا تحل لہ من بعد" پر عمل کرنے کی غرض سے صحیح ہے، اور یہ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اولاً فرمایا ہے "الطلاق مرتان فاما ک" بمعروف اور سترح باحسان" یعنی طلاق رجعی دو ہیں یا طلاق شرعی ایک کے بعد ایک الگ الگ کر کے ہے، ایک ساتھ نہیں ہے پھر اسکے بعد شوہر پر واجب ہے یا تو حسن سلوک کیساتھ رجعت کر لے یا اچھے انداز پر یعنی بطریق کمال اس کو رخصت کر دے۔ پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے خلع کا مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا "فان خفتم ان لایقیم احد و اللہ فلا جناح علیہما فیما اذنت بہ" یعنی اے مسلمان حاکموں! اگر میاں بیوی دونوں حسن سلوک اور حسن موافقت سے اللہ تعالیٰ کے بتلائے ہوئے احکام قائم نہ کر سکیں تو ان دونوں پر اس صورت میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ بیوی شوہر کو مال دیکر اپنے آپ کو شوہر سے چھڑالے اور شوہر اس کو طلاق دیدے پس معلوم ہو گیا کہ خلع میں عورت کا فعل فدیہ دینا ہے اور شوہر کا فعل وہ ہے جو سابق میں مذکور ہوا یعنی "طلاق" کہ "فسخ" کیوں کہ فسخ طرفین کے ساتھ قائم ہوتا ہے نہ کہ صرف شوہر کیساتھ۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فان طلقها فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ" یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری بار طلاق دی تو وہ عورت شوہر کیلئے تیسری کے بعد حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے سے نکاح کر لے اور دوسرا شوہر اس کو طلاق دیدے۔ پس امام شافعی فرماتے ہیں کہ "فان طلقها الآیہ" باری تعالیٰ کے قول "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط ہے۔ تاکہ یہ تیسری طلاق ہو سکے۔ اور ان دونوں کے درمیان خلع جملہ معترضہ کے طور پر ہے۔ اسلئے کہ خلع فسخ ہے اس کے بعد طلاق صحیح نہیں ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ "فان طلقها" میں لفظ "فا" خاص ہے معنی مخصوص کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی تعقیب ہیں۔ اور یہ "طلاق" اقتداء کے بعد لائی گئی ہے پس مناسب ہے کہ خلع کے بعد طلاق واقع ہو اور خلع بھی طلاق ہے، زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ طلاقیں چار ہو جائیں۔ "دو" باری تعالیٰ کے قول "الطلاق مرتان" میں تیسری خلع، اور چوتھی یہی ہے۔ لیکن اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اسلئے کہ خلع "مستقلاً علیحدہ طلاق نہیں ہے بلکہ وہ دو طلاق میں داخل ہے گویا کہا گیا کہ طلاق دو ہیں خواہ وہ دونوں رجعی ہوں پس اس وقت حسن سلوک کیساتھ لوٹا لینا یا اچھے طریقہ سے رخصت کر دینا واجب ہے یا دونوں خلع کے ضمن میں ہوں تو اس صورت میں طلاق بائنہ

ہوگی پس اگر ان دو طلاقوں کے بعد جو سابق میں مذکور ہیں شوہر عورت کو طلاق دیدے تو وہ عورت اس کیلئے حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ دوسرے سے نکاح کرے۔

(تشمیح ۷) :- اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر یا پچیس تفریح اور حکم اول "ان یتناول المخصوص قطعاً پر دو سکا تفریح مذکور ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ "خلع" ایک نکاح کو لفظ خلع یا اس کے ہم معنی لفظ مبارات وغیرہ کے ذریعہ زائل کرنا) ہمارے نزدیک طلاق ہے اور امام شافعی کے نزدیک فسخ ہے۔ ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو دو طلاق دیکر اس سے خلع کیا تو اب یہ شخص امام شافعی کے نزدیک بغیر حلالہ کے اس عورت کیساتھ نکاح کر سکتا ہے اور ہمارے نزدیک بغیر حلالہ کے نکاح جائز نہ ہوگا۔ طلاق اور فسخ نکاح کے درمیان فرق یہ ہے کہ طلاق کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے لیکن فسخ نکاح کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح نہیں ہوتا دونوں حضرات کے مسئلہ کی تقریر یہ ہے کہ مسئلہ طلاق میں باری تعالیٰ نے اولاً فرمایا ہے "الطلاق مرتان فامساک بغير عرف او تسريح باحسان" یعنی طلاق حقی دو بار تک ہے ایسا نہیں جیسا کہ جاہلیت میں طلاق دیتے رہتے اور رجوع کرتے رہتے تھے یا طلاق شرعی دو بار الگ الگ کر کے ہے نہ کہ ایک ساتھ دو بار کے بعد شوہر پر واجب ہے کہ یا تو وہ دستہ شرع کے مطابق رکھے یا اس کو اچھے انداز پر چھوڑ دے یعنی طلاق دیکر رجوع نہ کرے تاکہ وہ اپنی عدت گزار کر نکاح سے نکل جائے۔ پھر اس کے بعد خلع کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ چنانچہ ارشاد فرمایا "فان خفتم ان لایقیم احدود اللہ فلا جناح علیہما فیما اقدت بہ" یعنی اے مسلمان حاکموں! اگر تم لوگ ڈر و اس بات سے کہ وہ دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے اللہ کے حدود (حقوق زوجیت) کو تو کچھ گناہ نہیں دونوں پر اس میں کہ عورت بدلہ دیکر چھٹکارا پالے۔ اور شوہر مال لیکر اس کو طلاق دیدے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ عورت کا فعل فذیر (بدل خلع) دینا ہے اور شوہر کا فعل مال لیکر طلاق دینا ہے۔ فسخ کرنا شوہر کا فعل نہیں ہے کیونکہ فسخ کا تعلق طرفین کیساتھ ہوتا ہے تنہا شوہر کیساتھ نہیں ہوتا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "فان طلقھا فلا تلحل لمن بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ" یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اب حلال نہیں اس کے بعد وہ عورت اس کو جب تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ آیت "فان طلقھا" "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط ہے اور فان طلقھا میں تیسری طلاق کا ذکر ہے اور رہا "خلع" تو وہ جملہ معترضہ کے طور پر دو اور ایک طلاق کے درمیان مذکور ہے کیوں کہ "خلع" فسخ نکاح ہوتا ہے، اور فسخ نکاح کے بعد طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ پس چونکہ خلع فسخ نکاح ہے اور فسخ کے بعد طلاق دینا درست نہیں ہوتا اسلئے "فان طلقھا" کو "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط قرار دیکر "خلع" کو جملہ معترضہ قرار دیا گیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ "فان طلقھا" میں "فا" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تعقیب کیلئے وضع کیا گیا ہے، اور تعقیب کہتے ہیں مابعد کا ماقبل پر مرتب ہونا پس "فا" جو ایک خاص لفظ ہے وہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوگا یعنی "فا" کا مابعد بغیر کسی فصل کے اپنے ماقبل پر مرتب ہوگا اور اس "فا" کا ماقبل "خلع" ہے تو گو یا تیسری طلاق خلع پر مرتب ہوئی اور تیسری طلاق کا خلع پر مرتب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خلع کے بعد

طلاق ہو سکتی ہے اور خلع کے بعد اسی وقت طلاق واقع ہو سکتی ہے جبکہ خلع بھی طلاق ہو۔ کیوں کہ پہلے گزر چکا ہے کہ طلاق کے بعد طلاق واقع ہو سکتی ہے، نسخ کے بعد طلاق واقع نہیں ہو سکتی۔ پس ثابت ہوا کہ "خلع" طلاق ہے نہ کہ نسخ نکاح۔ اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ خلع کو طلاق قرار دینے کی صورت میں طلاقیں چار ہو جائیں گی۔ "دوۃ الطلاق مرتان" میں، تیسری "خلع" اور چوتھی "فان طلقها" میں۔ حالانکہ طلاقیں تین مشروع ہیں، نہ کہ چار۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ "خلع" طلاق تو ہے مگر مستقل علیحدہ طلاق نہیں ہے بلکہ الطلاق مرتان میں داخل ہے گویا یوں کہا گیا کہ طلاقیں دو ہیں خواہ دونوں رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں اگر رجعی ہیں تو اس کو دستور شرع کے مطابق روک لے یا دستور شرع کے مطابق چھوڑ دے اور اگر خلع کے ضمن میں ہیں تو وہ بائنہ ہوگی، پس اگر مذکورہ دو طلاقوں کے بعد تیسری طلاق دہی تو وہ عورت حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ اس جواب کے بعد طلاقوں کے چار ہونے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے خالد نے حامد سے کہا کہ آپ مجھ کو اپنا قلم دیدو بلا عوض دیدو یا بالعوض دیدو، اگر آپ بلا عوض دیں گے تو اس کو واپس بھی لے سکتے ہیں اور اگر بالعوض دیں گے تو بہر حال" میں اسکا مالک ہوں گا آپ اس کو واپس لینے کے مجاز نہ ہوں گے۔

لاحظہ فرمائیے بلا عوض اور بالعوض کے الفاظ کہنے سے "قلم" دو نہیں ہوئے بلکہ قلم ایک ہی رہا۔ اسی طرح طلاق دو ہی ہیں خواہ رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں، اگر رجعی ہیں تو بلا عوض ہیں اور اگر خلع کے ضمن میں ہیں تو بالعوض ہیں۔

وَعَلَىٰ هَذَا التَّفْصِيلِ إِذْ فَهَمَ مَا قِيلَ إِنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الطَّلَاقُ الَّذِي بَعْدَ الخُلْعِ فَقَطُّ حَكْمَةً
عَدَمِ الحِلِّ لَا الَّذِي لَيْسَ كَذَلِكَ وَأَنَّ يَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ الخُلْعُ الرَّابِعُ الْمُرْتَبِنَ عَمَلًا يَقُولُ
تَعَالَىٰ فَإِنْ خِفْتُمْ وَ لَكِنَّ بَرْدًا أَنْ هَذَا أَكْثَرُ انَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ التَّسْبِيحُ بِالْإِحْسَانِ إِشَارَةً إِلَى
تَرْكِ الْمُرَاجَعَةِ كَمَا حَوَّثَتْ وَأَمَّا إِذَا كَانَ إِشَارَةً إِلَى الطَّلَاقِ الثَّلَاثَةِ عَلَى مَا مَرَّ فِي عَنِ النَّبِيِّ
عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ قَالَ هُوَ الطَّلَاقُ الثَّلَاثُ فَجَ يَكُونُ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ فَإِنْ طَلَقَهَا بَيِّنًا نَأْذَانَ لَكَ
وَلَا تَعْلُقُ لَهُ بِمَسْأَلَةِ الخُلْعِ أَصْلًا فَيَكُونُ المعْنَى أَن بَعْدَ التَّسْبِيحِ إِنَّمَا امْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ
بِالْمُرَاجَعَةِ أَوْ التَّسْبِيحِ بِالْإِحْسَانِ بِالطَّلَاقِ الثَّلَاثَةِ فَإِنَّ التَّسْبِيحُ بِالْإِحْسَانِ وَطَلَقَهَا
ثَلَاثَةً فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ الْآيَةِ هَذَا اخْتِصَاصٌ مَا قَالُوا وَابْتِسَاطُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ

(ترجمہ) :- اس تقریر سے یہ اعتراض دور ہو گیا کہ اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ وہ طلاق جو خلع کے بعد ہو فقط اس کا حکم عدم حل ہو اور جو طلاق ایسی نہیں اس کا حکم یہ نہیں ہے اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ خلع نہ ہو مگر دو باطلاق کے بعد۔ تاکہ باری تعالیٰ کے قول "فان خفتم" پر عمل ہو سکے۔ لیکن یہ کل کا کل اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ "تسبیح بالاحسان"

سے ترک مراجعت کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے لکھا ہے اور جب تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے فرمایا کہ "تسریج بالا حسان" ہی تیسری طلاق ہے۔ تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا قول "فان طلقتھا" تسریج بالا حسان کا بیان واقع ہوگا۔ اور اس کا مسئلہ خلع کیساتھ کوئی تعلق نہ رہے گا۔ پس معنی یہ ہونگے کہ دوبار کے بعد حسن سلوک کیساتھ لوٹالینا ہے یا اچھے طور پر تیسری طلاق سے رخصت کر دینا ہے پس اگر شوہر نے تسریج بالا حسان کو ترجیح دیکر اس عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اس کے بعد اس کیلئے وہ عورت حلال نہ ہوگی۔ یہ علمائے کرام کے اقوال کا خلاصہ ہے۔ اور اس سے زیادہ تفصیل تفسیر احمدی میں ہے۔

(تشمیح) :- صاحب نورا لاناوار کہتے ہیں کہ ہمارے مذکورہ جواب (یعنی خلع مستقل طلاق نہیں ہے) سے دو اعتراض اور دور ہو گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ "فان طلقتھا" میں "فا" اگر تعقیب کیلئے ہے اور اس "فا" کا مابعد ماقبل بر مرتب ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ تیسری طلاق اگر خلع کے بعد ہے تب تو عدم حل یعنی عورت کے لئے حرمت غلیظہ ثابت ہوگی اور اگر خلع کے بعد نہ ہو بلکہ دو طلاق رجعی کے بعد ہو تو اس سے حرمت غلیظہ ثابت نہ ہوگی حالانکہ یہ غلط ہے۔ مذکورہ جواب سے یہ اعتراض اس طرح دور ہو گیا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ "الطلاق مرتان" والی دو طلاقوں میں داخل ہے لہذا عدم حل یعنی حرمت غلیظہ اس طلاق کا حکم ہے جو دو طلاقوں کے بعد ہو وہ دو طلاقوں خواہ رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے تو عدم حل یعنی حرمت غلیظہ خاص طور پر اس طلاق کا حکم بھی نہ ہوگا جو خلع کے بعد واقع ہو۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قرآن کے سیاق و سباق سے یہ لازم آتا ہے کہ خلع دوبار طلاق دینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے کیونکہ مسئلہ خلع کو بیان کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فان خفتم ان لایقیمہ الا یہ" اور "فان خفتم" کا "فا" بھی چونکہ تعقیب کیلئے ہے اس لئے الخلع کا ترتیب بھی اپنے ماقبل یعنی "الطلاق مرتان" پر ہوگا اور یہ ثابت ہوگا کہ خلع فقط دو طلاقوں کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ ابتداءً خلع نہیں ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیوں کہ خلع جس طرح دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اسی طرح ابتداءً بھی ہو سکتا ہے۔ یہ اعتراض بھی اس طور پر دور ہو جائے گا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ "الطلاق مرتان" میں مذکور دو طلاقوں میں داخل ہے پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ سابقہ دو طلاقوں میں داخل ہے تو اس کے کسی بر مرتب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلع دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اور اس کے مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتداءً خلع نہیں ہو سکتا اور یہ بات مسلم ہے کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے پس جب ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے تو مفہوم مخالف سے ابتداءً خلع کے عدم وقوع پر بھی استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے۔

"ولکس یرد ان فلا کلہ" سے شارح نے فرمایا کہ حنفیہ کے نزدیک خلع کا طلاق ہونا اور خلع کے بعد طلاق واقع کرنے کا صحیح ہونا یہ سب تفصیل اس وقت صحیح ہوگی جب کہ آیت میں "تسریج بالا حسان" ترک مراجعت کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے تحریر کیا ہے اور اگر تسریج بالا حسان سے تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ حدیث معلوم ہوتا ہے ایک

ایک شخص نے تیسری طلاق کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ تیسری بالاحسان ہی تیسری طلاق ہے۔ اس صورت میں "فان طلقها الایہ" میں تیسری طلاق کا بیان نہ ہوگا بلکہ "فان طلقها" تیسری بالاحسان کا بیان واقع ہوگا۔ اور مسئلہ خلع کیساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اور آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ دو بار طلاق کے بعد حسن سلوک کیساتھ لوٹ لینا یعنی رجعت کرنا ہے یا اچھے انداز سے تیسری طلاق سے رخصت کر دینا ہے پس اگر شوہر نے تیسری بالاحسان کو تریج دے کر اس عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اس کے بعد اس کیسے وہ عورت حلال نہ ہوگی۔ شارح لکھتے ہیں کہ یہ علماء کے اقوال کا خلاصہ ہے اور اس سے زیادہ تفصیل میری کتاب تفسیر احمدی میں ملے گی۔

وَوَجِبَ مَهْرُ الْمَثَلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمُتَوَضَّعَةِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ صَحَّ اِنْقَاعُ الطَّلَاقِ وَ
تَفْرِيجٌ عَلَى حُكْمِ الْخَاصِّ اَمْ وَلَا جَلَّ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ
وَجِبَ مَهْرُ الْمَثَلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ مِنْ غَيْرِ تَاخِيرٍ اِلَى الْوُطْئِ فِي الْمُتَوَضَّعَةِ وَهُوَ اِنْ كَانَ بِلَكْسِرِ
الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِي قَوَّضَتْ نَفْسَهَا بِلَا مَهْرٍ وَاِنْ كَانَ بِفَتْحِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِي قَوَّضَهَا
وَلِيَهَا بِلَا مَهْرٍ وَهُوَ الْاَضْحَمُّ لِاَنَّ الْاَوَّلَى لَا تَصْلُحُ مَجَازًا لِلْخِلَافِ اِذْ لَا يَصِحُّ نِكَاحُهَا عِنْدَ
الشَّافِعِيِّ وَتَحْقِيقُهُ اَنَّ النِّسَاءَ الَّتِي قَوَّضَهَا وَلِيَهَا بِلَا مَهْرٍ اَوْ عَلَى اَنَّ لَا مَهْرَ لَهَا لِاَجِبِ
الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ اِلَّا بِالْوُطْئِ فَلَوْ مَاتَ اَحَدُهُمَا قَبْلَ الْوُطْئِ لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ
الشَّافِعِيِّ وَعِنْدَهُ لَا يَجِبُ كَمَالُ مَهْرٍ لِمَثَلٍ عِنْدَ الْعَقْدِ فِي الدَّائِمَةِ وَيَجِبُ اِذَا وُجِدَ عِنْدَ الْوُطْئِ
وَالنِّسَاءُ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَاجِلٌ لَكُمْ مَا سَرَاءُ ذَلِكُمْ اَنْ تَتَّبِعُوا بِاَمْوَالِكُمْ فَقَوْلُهُ اَنْ
تَتَّبِعُوا بَدَلٌ مِنْ وِسْرَاءِ ذَلِكُمْ اَوْ مَفْعُولٌ لَهُ بِتَقْدِيرِ الْاَمْرِ اَمْ اُجِلٌ لَكُمْ مَا سَرَاءُ الْمَحْرَمَاتِ
لِاَنَّ تَتَّبِعُوا بِاَمْوَالِكُمْ فَالْبَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ وَضَعُ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ الْاِلْتِصَاقُ وَقِيلَ
الْاِبْتِغَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ وَضَعُ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ الطَّلَبُ وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ يُوجِبُ اَنْ
يَكُونَ اِبْتِغَاءُ الْبُصْعِ مُلْتَصِفًا بِالْمَهْرِ ذِكْرًا اِنْ كُنِيَ لَمْ يَكُنْ فِي الْفِطْرِ فَلَا اَقْلَ مِنْ اَنْ
يَكُونَ مُلْتَصِفًا فِي الْوُجُوبِ عَلَى الدَّائِمَةِ وَلَكِنْ يَشْتَرُطُ اَنْ يَكُونَ الْاِبْتِغَاءُ صَحِيحًا حَتَّى
لَوْ كَانَ بِالنِّكَاحِ الْفَاسِدِ يَجِبُ التَّرَاجُحُ اِلَى الْوُطْئِ بِالْاِجْمَاعِ وَكَلَّا لَوْ كَانَ هَذَا الْاِبْتِغَاءُ
لَا يَطْرُقُ النِّكَاحُ بَلْ يَطْرُقُ الْاِجْسَارَةُ اَوْ الْمُنْعَةُ اَوْ يَطْرُقُ الرِّخَالُ لِاِجْلِ ذَلِكَ الْفِعْلِ
وَلَا يَجِبُ الْمَالُ اَصْلًا وَالْيَدُ يُشِيرُ قَوْلُهُ تَعَالَى مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ وَفِي هَذَا
الْمَقَامِ اِعْتِرَاضَاتٌ دَقِيقَةٌ بَيَّنَّتْهَا فِي حَاشِيَةِ التَّفْسِيرِ الْاَحْمَدِيِّ -

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

(تفسیر بیچ) :- اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر چھٹی تفریح اور خاص کے حکم اول یعنی ان یتناول انھم صحتاً پر تیسری تفریح مذکور ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں لفظ مفوضہ بکسر الواو اور بفتح الواو دونوں ہو سکتا ہے بکسر الواو کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ عورت جس نے اپنے آپ کو بلا ہر سپرد کر دیا ہے اور بفتح الواو کی صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بلا ہر سپرد کر دیا ہے، شارح نے فرماتے ہیں کہ اس جگہ دوسرا احتمال زیادہ صحیح ہے۔ کیوں کہ پہلی صورت ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف کا محل نہیں ہو سکتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر ولی کے چونکہ نکاح درست نہیں ہوتا اس لئے مہر بھی واجب نہ ہوگا۔ اور جب امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہیں ہوتا تو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان نفس عقد یا

وطی کی وجہ سے مہر واجب ہونے میں اختلاف کس طرح ہو سکتا ہے۔ حاصل یہ کہ مہر واجب ہونے کے وقت میں اختلاف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو حالانکہ مفوضہ کبیر الاوا کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح درست نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ مفوضہ بفتح الواو پڑھنا زیادہ صحیح ہے۔ بہر حال اس سلسلہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ عورت جس کے وطی نے بغیر مہر کے نکاح کیا یا اس بشرط پر نکاح کیا کہ اس کا کوئی مہر نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اسی عورت کا مہر بغیر وطی کے واجب نہیں ہوتا ہے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا بلکہ وطی سے واجب ہوتا ہے چنانچہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مر گیا تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک عقد ہی کے وقت پورا مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے مگر اس کا ادا کرنا وطی اور موت کے وقت واجب ہوگا یعنی نفس وجوب تو عقد نکاح ہی سے ہوتا ہے مگر اس کی ادائیگی وطی سے واجب ہوگی یا احراز زوجین کی موت سے واجب ہوگی۔ اس سلسلہ میں ہمارا استدلال یہ آیت ہے "أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِمَّا نَبَيْنَا بَأْمَالِكُمْ"۔ اس آیت میں "ان تبغوا" "وراء ذلكم" سے بدل ہے یا بقدر لام، "أجل" کا مفعول لہ ہے۔ بدل کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں یعنی یہ کہ تم ان کو اپنے مالوں کے بدلے طلب کرو۔ اور مفعول کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں تاکہ تم اپنے مالوں کے بدلے ان کو طلب کرو۔ اس آیت میں "بأموالكم" کا "با" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم "الصفاق" کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ "ابتغوا" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی طلب کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ بہر صورت "با" کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے مطلب یہ ہوگا کہ عورت کی شرمگاہ کا طلب کرنا یعنی عقد نکاح، زانی گفتگو میں "مال" یعنی مہر کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ یعنی ایجاب و قبول کے وقت مہر کا ذکر کرنا چاہیے اور اگر زانی گفتگو میں مہر کا ذکر نہ اس کے تو کم از کم شوہر کے ذمہ واجب ہونے میں ہی طلب بضع، مہر کیساتھ ملا ہوا ہوتا کہ "با" کے مدلول یعنی الصفاق پر قطعی طور سے عمل ہو سکے۔ ہماری اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ مفوضہ بفتح الواو کے حق میں شوہر پر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے کیوں کہ اگر مہر مثل کا وجوب وطی تک مؤخر کیا گیا جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں تو طلب بضع یعنی عقد نکاح کے مال یعنی مہر کیساتھ ملحق نہ ہونے کی وجہ سے "با" کے معنی پر عمل نہ ہوگا۔ حالانکہ "با" ایک خاص لفظ ہے جس کے معنی پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہ خیال رہے کہ مفوضہ کے حق میں شوہر پر نفس عقد سے مہر مثل کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو لیکن اگر نکاح فاسد کے ذریعہ بضع طلب کیا گیا ہو تو وجوب مہر بالاجماع وطی تک مؤخر ہوگا۔ اور اگر یہ طلب بضع نکاح کے طور پر نہ ہو بلکہ اجارہ یا زانیامتعه کے طور پر ہو تو نہ یہ فعل حلال ہوگا اور نہ کبھی مال واجب ہوگا اور طلب صحیح ہونے کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول "تخصین غیر مسافحین" اشارہ کرتا ہے۔ بایں طور کہ احصان کے معنی ہیں نفس کو فعل حرام میں واقع ہونے سے بچانا پس احصان کی قید سے نکاح فاسد خارج ہو گیا کیوں کہ نکاح فاسد شرعاً ممنوع ہے اور مسافح کے معنی زانی کے ہیں پس غیر مسافحین کی قید سے اجارہ یا متعه یا زانی کے طور پر

بضع کو طلب کرنا خارج ہو گیا ہے۔ غرض فرماتے ہیں کہ اس مقام میں بہت سے مشکل اعتراضات ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔ ان اعتراضات میں سے ایک اعتراض یہ ہے کہ ”احل لکم ما وراد ذاکم ان تتنخوا باموالکم“ سے مفروضہ کے حق میں نفس عقد کی وجہ سے شوہر کے ذمہ مہر مثل واجب ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ آیت صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ نکاح یعنی طلب بضع مال کیساتھ مشروع ہے اور بغیر مال کے غیر مشروع ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے۔ بلکہ آیت اس بات میں خاموش ہے اور قیام دلیل پر موقوف ہے اور دلیل اس پر قائم ہے کہ بلا مال بھی نکاح مشروع ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کے قول ”فانکحوا ما طاب لکم“ اور ”وانکحوا اللیامیٰ منکم“ میں مال کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ دونوں آیتیں مطلق ہیں اور قاعدہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر رہتا ہے اور مقید اپنی تقید پر رہتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مطلق اور مقید دونوں میں حکم بھی ایک ہو اور واقعہ بھی ایک ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جاتا ہے پس یہاں بھی اس شرط کے موجود ہونے کی وجہ سے مطلق یعنی ”فانکحوا ما طاب لکم“ اور ”انکحوا اللیامیٰ“ کو مقید یعنی ”ان تتنخوا باموالکم“ پر محمول کر لیا جائے گا۔ اور جب مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا تو مال کیساتھ نکاح کا مشروع ہونا اور بغیر مال کے غیر مشروع ہونا ثابت ہو جائے گا۔

(فوائد) :- دوران تقریر متعہ کا ذکر آ گیا ہے لہذا متعہ کے جواز اور عدم جواز پر اگر سیر حاصل بحث ملاحظہ کرنا ہو تو اشرف الہدایہ جلد چہارم ص ۴۴ کا مطالعہ کیا جائے۔

وَكَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا شَرْعًا غَيْرَ مُضَافٍ إِلَى الْعَبْدَةِ عَطْفًا عَلَى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيحًا عَلَى حُكْمِ الْخَاصِّ أَيْ وَلَا جَبَلٌ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ كَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ غَيْرَ مُضَافٍ تَقْدِيرًا إِلَى الْعِبَادَةِ وَبَيَانُهُ أَنَّ تَقْدِيرَ الْمَهْرِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ مَفْرُوضٌ إِلَى سَرَامِي الْعِبَادَةِ وَاجْتِبَاءِ رَهْمٍ فُكُلٌ مَا يَصْلَحُ ثُمَّ يَصْلَحُ مَهْرًا عِنْدَهُ وَعَمَلًا فَإِنْ كَانَ لَا يَقْدَرُ فِي جَانِبِ الْأَقْلِ لَوْ كُنْ يَقْدَرُ فِي جَانِبِ الْأَقْلِ وَهُوَ أَنْ لَا يَكُونَ أَقْلٌ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ عَمَلًا يَقُولُهُ تَعَمُّ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَنْزِلِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَيْ قَدْ عَلِمْنَا مَا قَدَرْنَا عَلَيْهِمْ فِي حَقِّ أَنْزِلِهِمْ وَ هُوَ الْمَهْرُ فَالْفَرْضُ لَفْظٌ خَاصٌّ وَضِعَ لِمَعْنَى التَّقْدِيرِ وَكَذَلِكَ صَحِبُوا الْمُتَكَلِّمَ خَاصًّا عَلَى مَا قَالُوا وَكَذَا الْإِسْنَادُ خَاصٌّ عِنْدَ صَاحِبِ التَّوْحِيحِ فَعَلِمَ أَنَّ الْمَهْرَ مُقَدَّرٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى وَقَدْ بَيَّنَّهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُهُ لَا مَهْرَ أَقْلٌ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَكَذَا نَعَيْسُهُ عَلَى قَطْعِ الْيَدِ لِأَنَّهَا أَيْضًا عَوَظٌ عَشْرَةَ دَرَاهِمٍ فَالتَّقْدِيرُ خَاصٌّ وَإِنْ كَانَ الْمُقَدَّرُ مُجْمَلًا مُخْتِاجًا إِلَى الْبَيَانِ وَهَذَا فِي رِصَالَةِ الْمُفْهَمَاءِ وَأَمَّا فِي اللُّغَةِ

فَهُوَ حَقِيقَةٌ فِي الْإِيجَابِ وَالْقَطْعِ وَلِهَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الْفَرْضَ هُمْ فَإِنَّ مَعْنَى الْإِيجَابِ بِمَقْرِنَةٍ تَعْدِيَّتِ بِعَلَى وَعَطْفُ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانَهُمْ عَلَى أَرْوَاحِهِمْ لِأَنَّ الْمَهْرَ لَا يُقَدَّرُ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانَهُمْ عَلَى أَرْوَاحِهِمْ لِأَنَّ الْمَهْرَ لَا يُقَدَّرُ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانَهُمْ وَيَكُونُ الْمَهْرُ أَدْبُ النَّفَقَةِ وَالْكَسْوَةِ وَهُوَ وَاجِبٌ فِي حَقِّ الْأَنْزَاجِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانَهُمْ جَمِيعًا فَلَمَّا تَعْدِيَّتِ بِعَلَى إِنَّمَا هُوَ لِضَمِّهِ مَعْنَى الْإِيجَابِ وَعَطْفُ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانَهُمْ بِمَقْرِنَةٍ فَرَضْنَا تَابِ أَيْ وَمَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانَهُمْ عَلَى أَنْ يَكُونَ هَذَا بِمَعْنَى وَاجِبًا وَالْأَوَّلُ بِمَعْنَى فَلَمْ نَرْنَا هَلْكَ أَقَالُوا۔

(ترجمہ) :- اور ہر شرعی طور پر مقدر ہے بندہ کی طرف منسوب نہیں ہے (یہ جملہ بھی) سابقہ جملہ پر عطف ہے اور خاص کے حکم پر تفریع ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے ہر شارع کی طرف سے مقدر ہوگا۔ بندوں کی جانب اس کا مقدر کرنا منسوب نہ ہوگا۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر مقرر کرنا بندوں کی رائے اور پسند کے سپرد ہے۔ لہذا ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو کسی چیز کی قیمت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ ہر شے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے اور ہمارے نزدیک اگرچہ جانب اکثر میں ہر مقدر نہیں ہوتا ہے لیکن جانب اقل میں مقدر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر دس درہم سے کم نہ ہو۔ تاکہ باری تعالیٰ کے قول "قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما ملکت ایمانہم" پر عمل ہو جائے یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان پر فرض کیا ہے اس میں مقرر کیا ہے اور وہ ہر شے ہے۔ پس "فرض" ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح علماء کے قول کے مطابق منکلم کی ضمیر بھی خاص ہے اور اسی طرح صاحب توضیح کے نزدیک اسناد بھی خاص ہے۔ پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ ہر اللہ کے علم میں مقرر ہے جس کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "لا ہر اقل من عشرۃ درہم" سے بیان کیا ہے۔ اسی طرح ہم اس کو قطعید پر قیاس کرتے ہیں کیوں کہ ہاتھ کا نصاب بھی دس درہم کا عوض ہے۔ پس تقدیر (فرض) خاص ہے اگرچہ مقدر مجمل ہے بیان کا محتاج ہے۔ اور یہ فقہاء کی اصطلاح میں ہے لیکن لغت میں ایجاب اور قطع کے معنی میں حقیقت ہے۔ اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے کہا کہ فرض یہاں ایجاب کے معنی میں ہے (اس کا قرینہ) فرض کا علی کیساتھ متعدی ہونا اور "ما ملکت ایمانہم" کا "ازواجہم" پر عطف ہے۔ کیونکہ ہر "ما ملکت ایمانہم" کے حق میں مقدر نہیں ہوتا ہے لہذا اس سے نفقہ اور کسوا مراد ہوگا اور یہ ازواج اور ما ملکت ایمانہم سب ہی کے حق میں واجب ہے، ہم جواب دیں گے کہ لفظ فرض کا علی کیساتھ متعدی ہونا۔ ایجاب کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے اور ما ملکت ایمانہم کا عطف دوسرے فرضنا کو مقدر مان کر ہے یعنی ما فرضنا علیہم فیمَا ملکت ایمانہم اس بنا پر کہ یہ واجبنا کے معنی میں ہے اور "پہلا" قدرنا کے معنی میں ہے۔ علمائے احناف نے ایسا ہی کہا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر ساتویں تفریح اور خاص کے حکم اول ان متناول مخصوص قطعاً پر چوتھی تفریح مذکور ہے۔ اسی کو شارح نے کہا کہ یہ عبارت، سابقہ جملہ صحیح القاع الطلاق پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تفریح ہے یعنی خاص چون کہ اپنے مدلول کو قطعی طور سے شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اسلئے مہر کی مقدار شارح یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر ہے اس کی تقدیر و تعیین میں بندوں کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے بندے جو مقدار مقرر کریں گے وہی مہر ہوگا، شریعت اسلامیہ میں مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعی کے نزدیک ہر وہ چیز جو کسی چیز کا ثمن مہر کہتی ہے وہ عقد نکاح میں مہر بھی ہو سکتی ہے گویا امام شافعی کے نزدیک نکاح ایک عقد معاوضہ ہے لہذا عقد معاوضہ میں جو چیز ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، عقد نکاح میں اس کو مہر مقرر کیا جاسکتا ہے اور ہمارے نزدیک شارح کی جانب سے مہر کی زیادہ سے زیادہ مقدار اگرچہ مقرر نہیں ہے لیکن مقدار اقل مقرر ہے اور مقدار اقل دس درہم ہیں یعنی مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہیں اس سے کم مہر کی کوئی مقدار شرعاً معتبر ہوگی اس سلسلہ میں باری تعالیٰ کا قول ”قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما ملکت ایمانہم“ دلیل ہے یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں اور ان کی باندیوں کے حق میں مقرر کیا ہے۔ اس آیت سے وجہ استدلال یہ ہے کہ ”فرض“ ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر اور تعیین کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ فرض کا غلبہ استعمال شرعاً تقدیر ہی کے معنی میں ہے گویا لفظ فرض، تقدیر کے معنی میں حقیقت عرفیہ ہے۔ کہا جاتا ہے ”فرض القاضی النفقۃ“ قاضی نے نفقہ مقرر کیا اور فرض ”درنا کے ان حصوں پر بوجہ لاجا جاتا ہے جو شرعاً مقرر ہیں۔ بہر حال لفظ ”فرض“ خاص ہے جو معنی معلوم یعنی تقدیر اور مقرر کرنے کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بقول علماء کے ضمیر متکلم بھی غیر متکلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے۔ اور صاحب توضیح کے نزدیک اسناد بھی خاص ہے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں جو کچھ مقرر کیا ہے یعنی ”مہر“ ہم کو معلوم ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدّر اور مقرر ہے لیکن معلوم نہیں کہ وہ کیا ہے گویا ”فرض“ بمعنی تقدیر تو خاص ہے مگر تقدیر کی ہوئی مقدار مجمل ہے اور مجمل چونکہ محتاج بیان ہوتا ہے اسلئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت اور تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ”لا ہر اقل من عشرۃ درہم“ قیاس بھی اس بات کا مقتضی ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہو کیوں کہ شریعت اسلامیہ نے دس درہم مال جو رکی کرنے پر جو رکی سزا ہاتھ کا ثنا مقرر کیا ہے گویا ایک عضو یعنی ہاتھ کا عوض دس درہم مقرر فرمائے ہیں اور بضع یعنی عورت کی شرمگاہ بھی ایک عضو ہے لہذا اس کا عوض بھی دس درہم ہونے چاہئیں۔

صاحب نور الانوار ملاحظیوں فرماتے ہیں کہ فرض کا تقدیر کے معنی میں ہونا فقہاء کی اصطلاح ہے ورنہ لغت میں فرض کے حقیقی معنی ایجاب (واجب کرنے) اور قطع (کاٹنے) کے ہیں اسی وجہ سے امام شافعی نے فرمایا ہے

کہاں آیت قد علمنا میں فرض کے معنی ایجاب و واجب کرنے کے ہیں۔ اور اس پر دو قسمیں موجود ہیں ایک تو لفظ "فرضا" کا "علی" کے ساتھ متعدی ہونا، دوم "مالکت ایماہم" کا "ازواجہم" پر عطف، کیوں کہ لفظ "فرض" جب "علی" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے تو اس کے معنی ایجاب کے ہوتے ہیں چنانچہ جب "فرض علیہ" کہا جاتا ہے تو اس کے معنی "اوجبت" کے ہوتے ہیں۔ اور جب "مالکت ایماہم" "ازواجہم" پر معطوف ہے تو "ما فرضنا" سے مراد مہر نہیں ہوگا کیوں کہ مہر باندیوں کے حق میں ان کے آقاؤں پر مقدار اور مقرر نہیں ہوتا لہذا اس سے مراد نفقہ اور کسوہ ہوگا اور نفقہ اور کسوہ بیویوں اور باندیوں سب کے حق میں واجب ہوتا ہے پس جب "مالکت ایماہم" کے "ازواجہم" پر عطف کی وجہ سے "ما فرضنا" سے مراد نفقہ اور کسوہ ہے تو فرض بمعنی تقدیر مہر نہ ہوگا بلکہ فرض بمعنی ایجاب نفقہ ہوگا بہر حال فرض جب ایجاب کے معنی میں ہے تو یہ آیت نفقہ اور کسوہ کے بیان میں ہوگی نہ کہ تقدیر مہر کے بیان میں اور جب یہ آیت تقدیر مہر کے بیان میں نہیں ہے تو اقل مقدار مہر کو مقرر کرنے میں یہ آیت احناف کیلئے مستدل بھی نہ ہوگی۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "فرضا" کا "علی" کیساتھ متعدی ہونا ایجاب کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے ہے۔ تضمین کے بعد تقدیری عبارت ہوگی "ما فرضنا موجبا علیہم"۔ اور "مالکت ایماہم" کا "ازواجہم" پر عطف دوسرا "فرضا" مقدر مان کر ہے تقدیری عبارت یہ ہوگی "قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما فرضنا علیہم فیما ملکت ایماہم"۔ پہلا "فرضا" "قد رنا" کے معنی میں ہے اور دوسرا "فرضا" "اوجبت" کے معنی میں ہے یعنی ہم کو معلوم ہے جو مہر ہم نے شوہروں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے اور جو نفقہ و کسوہ ان پر ان کی باندیوں کے حق میں واجب کیا ہے۔ علمائے احناف نے ایسا ہی کہا ہے۔ شارح نور الانوار ملا جیون نے "ھكذا قالوا" سے علمائے احناف کی طرف اسلئے امارہ کیا ہے کہ تضمین کا ارتکاب اور دوسرے "فرضا" کا مقدر ماننا تکلفات سے خالی نہیں ہے پس ان تکلفات کی وجہ سے مذکورہ جواب کو اپنی طرف منسوب نہ کر کے علمائے احناف کی طرف منسوب فرمایا ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ دَلِيلَ كُلِّ مِّنَ الْمَسْأَلِ الثَّلَاثِ فَقَالَ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ أَنْ يَنْبَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فَعَوْلُهُ عَمَلًا تَعْلِيلًا لِقَوْلِهِ صَحَّحَ آهُ عَلِيُّ طَرِيقَ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرْتَبِ فَعَوْلُهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ نَاطِرٌ إِلَى الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَنْ يَنْبَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ نَاطِرٌ إِلَى الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ وَقَوْلُهُ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ نَاطِرٌ إِلَى الْمَسْأَلَةِ الثَّلَاثَةِ وَقَدْ بَيَّنَّتْ كُلُّ ذَلِكِ بِالْفَصِيلِ تَحْتِ كُلِّ مَسْأَلَةٍ فَمَا مَلَّ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے تینوں مسائل میں سے ہر ایک کے دلائل ذکر کئے چنانچہ فرمایا تاکہ باری تعالیٰ کے قول "فان طلقھا فلا تحل لہ، ان یتقوا باموالکم، اور قد علمنا ما فرضنا علیہم" پر عمل ہو سکے۔ پس ما تن کا قول عملاً اس کے قول "صح ایقاع الطلاق" کی بطور لف و نشر مرتب "علت" ہے پس اس کا قول "فان طلقھا فلا تحل لہ" مسئلہ اولیٰ کے اعتبار سے ہے اور باری تعالیٰ کا قول "ان یتقوا باموالکم" دوسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے اور اس کا قول "قد علمنا ما فرضنا علیہم" تیسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے میں نے ان میں سے ہر ایک کو تفصیل کیسا تمہر مسئلہ کے تحت بیان کر دیا ہے خوب ذہن نشین کر لو۔

(تشریح) :- صاحب المنار نے امام شافعیؒ کی طرف سے وار ذکرہ اعتراض اور ان کے جوابات کے بعد تین تفریحی مسائل ذکر فرمائے ہیں۔ پھر ان تینوں تفریحی مسائل کے دلائل ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا کہ باری تعالیٰ کا قول "فان طلقھا فلا تحل لہ" مسئلہ اولیٰ "صح ایقاع الطلاق بعد الخلع" کی دلیل ہے اور "ان یتقوا باموالکم" دوسرے مسئلہ "وجب مہر المثل بنفس العقد فی المفوضہ" کی دلیل ہے اور "قد علمنا ما فرضنا علیہم" تیسرے مسئلہ "کان المہر مقدراً شرعاً غیر مضاف الی العبد" کی دلیل ہے۔ شارح نے ہر دلیل کو ہر مسئلہ کے تحت تفصیل کیسا تمہر ذکر فرما دیا ہے لہذا اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ شارح نے کہا کہ ما تن نے مذکورہ تینوں دلیلیں لف و نشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں یعنی دلائل کی ترتیب مسائل کی ترتیب کے عین موافق ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَوَّعَ الْمُصَنِّفُ عَنِ تَعْرِيفِ الْحَاصِ وَحُكْمِهِ وَتَفْرِيغَاتِهِ أَسْرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ
بَعْضَ أَنْوَاعِهِ الْمُسْتَعْمَلَةَ فِي الشَّرِيحَةِ كَثِيرًا وَهُوَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ فَقَالَ
وَمِنْهُ الْأَمْرُ وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ أِفْعَلْ أَمْحَى مِنْ
الْحَاصِ الْأَمْرُ يَعْنِي مُسَمَّى الْأَمْرِ لَا لَفْظُهُ لِأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنْ يَلْفُظُ وَضِعَ
لِيعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ الطَّلَبُ عَلَى الْوَجُوبِ وَالْقَوْلُ مُصَدَّرٌ بِرَأْيِهِ الْمُقُولُ لِأَنَّ
الْأَمْرَ مِنْ أَقْسَامِ الْأَلْفَاظِ وَهُوَ جِنْسٌ يَشْمَلُ كُلَّ لَفْظٍ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ
يُخْرَجُ بِهِ الْإِلْتِمَاسُ وَالِدُعَاءُ وَيَقْبَى فِيهِ النَّهْيُ دَاخِلًا فَخَرَجَ يَقُولُهُ أِفْعَلْ وَ
الْمُرَادُ يَقُولُهُ أِفْعَلْ كُلُّ مَا كَانَ مُسْتَقَامًا مِنَ الْمَضَارِعِ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ سَوَاءٌ
كَانَ حَاضِرًا أَوْ غَائِبًا أَوْ مُبْتَلَمًا مَعْرُوفًا أَوْ مُجْهُولًا وَلَكِنْ يَشْرَطُ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ
مِنْهُ إِنْجَابُ الْفِعْلِ وَيَعَدُّ الْقَائِلُ نَفْسَهُ عَالِيًا سَوَاءٌ كَانَ عَالِيًا فِي الْوَاقِعِ أَوْ لَا
وَلِهَذَا نُسِبَ إِلَى سُوءِ الْأَدَبِ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِيًا وَبِمَا ذَكَرْنَا إِذَا قَعَّ مَا قِيلَ إِنْ
أُرِيدَ بِهِ إِصْطِلَاحُ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى قَوْلِهِ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ لِأَنَّ

الْإِنَّمَا سِ وَالِدَعَاءَ أَيضًا أَمْرٌ عِنْدَهُمْ وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ إِصْطِلَاحُ الْأَصُولِ فَيَصْدَقُ
عَلَى مَا أُرِيدَ بِهِ التَّهْدِيدُ وَالتَّعْجِيزُ لِأَنَّ أَيْضًا عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ وَذَلِكَ لِأَنَّ
تَنَكُّرَ عَلَى إِصْطِلَاحِ الْأَصُولِ وَلَيْسَ الْمَقْصُودُ مَجْرَدُ الْإِسْتِعْلَاءِ بَلِ الزَّمَامُ الْفِعْلُ إِذَ الْآ
يَصْدَقُ إِلَّا عَلَى الْوَجُوبِ بِخِلَافِ التَّهْدِيدِ وَالتَّعْجِيزِ وَنَحْوِهِمَا۔

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

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مصنف راجب خاص کی تعریف اس کے حکم، اور اس کے تفریحی مسائل سے فارغ ہو چکے تو انہوں نے چاہا کہ لگے ہاتھوں خاص کی ان بعض قسموں کو بھی بیان کر دیں جن کا استعمال شریعت میں بکثرت ہوتا ہے اور وہ بعض قسمیں "امر، اور نہی" ہیں۔ فاضل مصنف نے ان دونوں قسموں میں سے امر کو نہی پر مقدم کیا ہے اور وجہ تقدیم یہ ہے کہ انسان سب سے پہلے ایمان کا مکلف ہوتا ہے اور "ایمان" ماوربے نہ کہ نہی ہے لہذا جب ایمان وجوداً مقدم ہے تو اس پر دلالت کرنے والی چیز یعنی امر کو بھی مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ امر کا مفہوم وجودی ہے اور نہی کا مفہوم عدمی ہے اور وجودی چیز چونکہ عدمی پر مقدم ہوتی ہے اسلئے امر کو نہی پر مقدم کر دیا گیا، امر کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص اپنے آپ کو بلند مرتبہ اور بزرگ سمجھ کر کسی دوسرے شخص کو ان فعل یعنی یہ کام کرو کہے "بتسارح

علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ خاص کی ایک قسم "امر" ہے لیکن امر سے الف، میم، را کا مجموعہ مراد نہیں ہے بلکہ مسئی امر اور مصدر امر ہے جیسے اضرب، انصر، اشرب وغیرہ اور اس کی دلیل کہ یہاں امر سے لفظ امر مراد نہیں ہے بلکہ مسئی امر مراد ہے یہ ہے کہ خاص کی تعریف "لفظ وضع معنی معلوم" مسئی امر پر صادق آتی ہے نہ کہ الف، میم، را کے مجموعہ لفظ امر پر اور وہ معنی معلوم بطور وجوب کسی چیز کی طلب ہے یا بطور وجوب کسی چیز کے کرنے کا حکم ہے یعنی طلب علی الوجوب پر لفظ امر الف، میم، را کا مجموعہ دلالت نہیں کرتا بلکہ مسئی امر پر دلالت کرتا ہے مثلاً اشرب، طلب شرب پر اور انصر، طلب نصرت پر دلالت کرتا ہے۔

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

"والمراد بقولہ فعل الخ" سے سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنف کی بیان کردہ امر کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ مذکورہ تعریف میں قائل کا قول چونکہ فعل ہے اسلئے یہ تعریف نہ امر غائب کو شامل ہے اور نہ امر متکلم کو۔ کیونکہ امر غائب میں قائل کا قول لا یفعل ہوتا ہے اور امر متکلم میں لا فعلن اور لا یفعلن ہوتا ہے حالانکہ امر غائب اور امر متکلم بھی امر ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن کے قول "افعل" سے خاص طور پر افعال کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے ہر وہ لفظ مراد ہے جو مضارع سے امر بنانے کے معروف طریقہ پر مشتق ہو۔ خواہ وہ امر حاضر ہو خواہ امر غائب ہو خواہ امر متکلم ہو معروف ہو یا مجہول ہو لیکن شرط یہ ہے کہ ہر ایک سے قائل کا مقصود فعل کا واجب کرنا ہو۔ اور قائل اپنے آپ کو بڑا شمار کرے خواہ حقیقت میں بڑا ہو یا حقیقت میں بڑا نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب قائل بڑا نہ ہو اور لفظ افعال کہے تو اسے بے ادبی اور گستاخی کی طرف منسوب کر کے بے ادب اور گستاخ کہا جاتا ہے لیکن چہوڑ کا مذہب ہے اور بعض معتزلہ کے نزدیک امر کیلئے اعلو یعنی حقیقت میں بڑا ہونا شرط ہے۔ اور بعض حضرات کے نزدیک امر کیلئے اعلو واقع میں بڑا ہونا، شرط ہے اور نہ استعلاء (اپنے آپ کو بڑا سمجھنا) شرط ہے۔ صاحب نور اللانوار کہتے ہیں کہ "ولکن بشرط ان یكون المقصود منه ایجاب الفعل" سے وہ اعتراض بھی دور ہو گیا ہے جو صاحب تلویح کی طرف سے کیا گیا ہے۔ صاحب تلویح نے کہا ہے کہ آپ کی امر سے کیا مراد ہے اہل عرب کی اصطلاح مراد ہے یا اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے۔ اگر اہل عرب کی اصطلاح مراد ہے تو تعریف میں علی سبیل الاستعلاء کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اہل عرب کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہیں حالانکہ ان دونوں میں استعلاء نہیں پایا جاتا ہے اور اگر اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے تو امر کی تعریف تہدید (دھمکی دینے) جیسے "اعملوا ما شئتم" اور تعجیز (مخاطب کو عاجز کرنے) جیسے "فانوا بسورة من مثله" پر بھی صادق آئے گی کیوں کہ ان دونوں کے اندر بھی امر کی طرح استعلاء پایا جاتا ہے حالانکہ یہ دونوں حقیقتہً امر نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد اصولیوں کی اصطلاح ہے لیکن امر میں محض استعلاء مقصود نہیں ہوتا بلکہ استعلاء کی ساتھ فعل کو لازم کرنا بھی مقصود ہوتا ہے اور یہ یعنی فعل کو لازم کرنا امر میں پایا جاتا ہے۔ تہدید اور تعجیز میں نہیں پایا جاتا۔ امر میں اسلئے پایا جاتا ہے کہ امر کا موجب و وجوب ہے یعنی امر کے ذریعہ امر دوسرے پر فعل کو لازم اور واجب کرنے ہے۔ اور تہدید اور تعجیز میں فعل کو طلب کرنا ہی مقصود نہیں ہوتا چہ جائیکہ دوسرے پر فعل کو لازم کرنا مقصود ہو، بلکہ تہدید میں محض دھمکی دینا اور تعجیز میں مخاطب کو عاجز کرنا مقصود ہوتا ہے پس مذکورہ عبارت "لکن بشرط ان یكون المقصود منه ایجاب الفعل" سے صاحب تلویح کی طرف سے کیا گیا اعتراض باسانی دور ہو جائے گا۔

فروا سئل :- امر حاضر وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعل مخاطب سے فعل طلب کیا جائے جیسے "اضرب" اور امر غائب وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعل غائب سے فعل طلب کیا جائے جیسے "لیضرب" اور امر متکلم وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعل متکلم سے فعل طلب کیا جائے جیسے "لا تضرب" اور "لتضرب"۔ امر معروف وہ امر ہے جس میں "فعل" فاعل کی طرف منسوب ہو، اور امر مجہول وہ امر ہے جس میں "فعل" مفعول کی طرف منسوب ہو۔

وَيُخْتَصُّ مُرَادًا بِصِيغَةٍ لِإِزْمَةٍ بَيَانُ الْكَلِمَةِ الْأَمْخَاصَا يَعْنِي يُخْتَصُّ مُرَادُ الْأَمْرِ وَهُوَ
الْوَجُوبُ بِصِيغَةٍ لِإِزْمَةٍ لِلْمُرَادِ وَالْعُرْضُ مِنْهُ بَيَانُ الْإِحْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ أَيْ
لَا يَكُونُ الْأَمْرُ إِلَّا لِلْوَجُوبِ وَلَا يَثْبُتُ الْوَجُوبُ إِلَّا مِنَ الْأَمْرِ وَنَ الْفِعْلُ فَيَكُونُ نَفْيًا
لِلْإِسْتِرْكَائِ وَالْتَرَادُفِ جَمِيعًا وَذَلِكَ بِأَنَّ يُعْمَرُ أَنَّ دُخُولَ الْبَاءِ هَهُنَا عَلَى الْمُخْتَصِّ عَلَى
طَرِيقَةِ قَوْلِهِمْ حَصَصْتُ فَلَانَا بِالذِّكْرِ فَتَكُونُ الصِّيغَةُ مُخْتَصَّةً بِالْوَجُوبِ وَنَ الْإِبَاحَةِ
وَالْتَدْبِ وَهَذَا نَفْيُ الْإِسْتِرْكَائِ وَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ لِإِزْمَةٍ أَنَّ الصِّيغَةَ لِإِزْمَةٍ لِلْمُرَادِ
وَلَا تَنْفَكُ عَنِّهِ وَلَا يَكُونُ الْمُرَادُ مَعْنَى مَا مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ وَ
هَذَا نَفْيُ التَّرَادُفِ -

(مترجمہ سے) :- اور امر کی مراد صیغہ لازمہ (افعل) کیساتھ مختص ہوتی ہے (یہ عبارت) امر کے خاص ہونیکا بیان ہے
یعنی امر کی مراد اور وہ وجوب ہے ایسے صیغہ کیساتھ مختص ہوتی ہے جو مراد کیلئے لازم ہے۔ اس قول سے مصنف
کا مقصد ظہن کے اختصا ص کو بیان کرنا ہے۔ یعنی امر صرف وجوب کیلئے ہوتا ہے اور وجوب صرف امر سے ثابت ہوتا
ہے نہ فعل سے۔ پس یہ اشتراک اور ترادف دونوں کی نفی ہوگی۔ اور یہ اس طور پر کہا جائے گا کہ یہاں ”با“ ان کے
قول ”خصصت فلانا بالذکر“ کے طریقہ پر مختص پر داخل ہے پس صیغہ امر وجوب کیساتھ مختص ہوگا اباحت اور ندب کے
ساتھ نہیں اور یہی اشتراک کی نفی ہے اور مصنف کے قول ”لازمہ“ کے معنی یہ ہوں گے کہ صیغہ امر مراد کیلئے لازم ہے
اور مراد سے جدا نہیں ہوتا ہے اور مراد صیغہ کے علاوہ یعنی فعل سے مفہوم نہ ہوگی۔ اور یہ ہی ترادف کی نفی ہے۔
(تشریح) :- مصنف کی عبارت حل کرنے سے پہلے بطور تہمید یہ ذہن نشین فرمائیے کہ کبھی لفظ معنی کیساتھ
مختص ہوتا ہے یعنی لفظ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن معنی اس لفظ کیساتھ مختص نہیں
ہوتا بلکہ یہ معنی اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا بھی مدلول ہوتا ہے جیسے الفاظ مترادفہ مثلاً لیت اور اسد کہ لفظ اسد
حیوان مفترس (شیر) کیساتھ مختص ہے لیکن حیوان مفترس لفظ اسد کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ جس طرح حیوان مفترس
لفظ اسد کا مدلول ہے اسی طرح لفظ لیت اور غضنفر کا بھی مدلول ہے۔ کبھی اس کا برعکس ہوتا ہے یعنی تو لفظ کے
ساتھ مختص ہوتا ہے باں طور کہ یہ معنی اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا مدلول نہیں ہوگا لیکن یہ لفظ اس معنی کیساتھ
مختص نہیں ہوتا بلکہ جس طرح یہ معنی اس لفظ کا مدلول ہے اسی طرح اس کے علاوہ دوسرے معنی بھی اس لفظ کا مدلول ہے
جیسے الفاظ مشترکہ مثلاً لفظ قر، حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے کہ حیض کے معنی لفظ قر کیساتھ مختص ہے لیکن
لفظ قر حیض کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ جس طرح حیض لفظ قر کا مدلول ہے اسی طرح طہر بھی لفظ قر کا مدلول ہے، اور
کبھی جانبین سے اختصا ص ہوتا ہے یعنی لفظ معنی کیساتھ مختص ہوتا ہے اور معنی لفظ کیساتھ مختص ہوتا ہے جیسے الفاظ
متباہ مثلاً انسان اور فرس کہ انسان حیوان ناطق کیساتھ مختص ہے اور حیوان ناطق انسان کیساتھ مختص ہے اور

فرس حیوان ناہق کیساتھ مختص ہے اور حیوان ناہق فرس کیساتھ مختص ہے۔ اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ مصنف کا مقصد صیغہ امر اور اس کی مراد یعنی وجوب کے درمیان جابین سے اختصاص کو ثابت کرنا ہے یعنی اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ ”صیغہ امر“ صرف وجوب کیلئے ہوگا۔ اباحت اور نذب وغیرہ کیلئے نہیں ہوگا اور وجوب صرف صیغہ امر سے ثابت ہوگا فعل نبی علیہ السلام سے ثابت نہ ہوگا۔ اور اس اختصاص کو ثابت کرنے کا مقصد اشتراک اور ترادف کے مذاہب کی نفی کرنا ہے یعنی اُس مذہب کی نفی کرنا ہے کہ صیغہ امر وجوب، اباحت اور نذب کے درمیان مشترک ہے اور اس مذہب کی نفی کرنا ہے کہ وجوب صیغہ امر اور فعل نبی علیہ السلام دونوں سے ثابت ہوتا ہے۔ اشتراک اور ترادف کی نفی کرنے کیلئے شارح نور الانوار نے دو تقریریں کی ہیں۔ پہلی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت ”و مختص مرادہ بصیغۃ لازمتہ“ میں ”با“ مختص پر داخل ہے جیسے ”خصصۃ فلانا بالذکر“ میں ”با“ مختص پر داخل ہے یعنی صیغہ امر مختص اور مراد امر (وجوب) مختص ہے اور مطلب یہ ہے کہ صیغہ امر وجوب کیساتھ مختص ہے یعنی صیغہ امر صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے اباحت اور نذب پر دلالت نہیں کرتا پس جب صیغہ امر صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے، اباحت اور نذب پر دلالت نہیں کرتا تو اشتراک کی نفی ہوگئی اور ماتن کے قول ”لازمتہ“ کے معنی یہ ہوں گے کہ صیغہ امر، مراد یعنی وجوب کیلئے لازم ہے۔ صیغہ کبھی وجوب سے جدا نہ ہوگا اور مراد یعنی وجوب۔ صیغہ امر کے علاوہ فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اور مفہوم نہ ہوگا پس جب صیغہ امر وجوب کیلئے لازم ہے اور ”وجوب“ صیغہ کے علاوہ فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا تو صیغہ امر اور فعل نبی علیہ السلام کے درمیان ترادف کی نفی ہوگئی۔

أَوْ يُقَالُ إِنَّ الْبَاءَ ذَاخِلَةٌ عَلَى الْمُخْتَصِّ بِهٖ كَمَا هُوَ أَصْلُهَا أَيْ لَا يُفْهَمُ هَذَا الْمُرَادُ بِغَيْرِ
الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ فَيَكُونُ هُوَ نَفِيًّا لِلتَّرَادُفِ ثُمَّ قَوْلُهُ لَازِمَةٌ إِنْ حُمِلَ عَلَى اللَّازِمِ
الْأَعْمِ فَيَكُونُ هُوَ أَيْضًا نَفِيًّا لِلتَّرَادُفِ لِأَنَّ الْمَلْزُومَ لَا يُوجَدُ بَدْوً إِلَّا اللَّازِمُ فَلَا يُفْهَمُ
نَفْيُ الْإِشْتِرَاقِ قَطُّ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ اللَّازِمُ عَلَى اللَّازِمِ الْمُسَاوِي أَيْ لَا يُوجَدُ
الْمُرَادُ بِدُونِ الصِّيغَةِ وَلَا الصِّيغَةُ بِدُونِ الْمُرَادِ فَقَدْ فُهِمَ حَيْثُ نَفَى التَّرَادُفَ
وَالْإِشْتِرَاقَ جَمِيعًا كِنَايَةً

(ترجمہ) :- یا کہا جائے کہ ”با“ مختص پر داخل ہے جیسا کہ اس کی اصل ہے یعنی یہ مراد صیغہ کے علاوہ یعنی فعل سے مفہوم نہ ہوگی۔ پس یہ ترادف کی نفی ہوگی۔ پھر مصنف کا قول ”لازمتہ“ اگر لازم اعم پر محمول ہو تو یہ بھی ترادف کی نفی ہوگی۔ کیوں کہ ملزوم بغیر لازم کے نہیں پایا جاتا ہے پس اشتراک کی نفی بالکل مفہوم نہ ہوگی۔ چنانچہ مناسب ہے کہ لازم کو لازم مساوی پر محمول کیا جائے یعنی مراد بغیر صیغہ کے نہیں پائی جائے گی اور صیغہ بغیر مراد کے نہیں پایا جائے گا پس اس وقت ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی کناہیہ مفہوم ہوگی۔

(تشخیص :-) دوسری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ ”با“ مختص بہ پر داخل ہو جیسا کہ اس کی اصل ہے یعنی مراد امر (جوب) مختص ہو اور صیغہ امر مختص یہ ہو اور مطلب یہ ہو کہ وجوب صیغہ امر کیساتھ مختص ہے یعنی وجوب صرف صیغہ امر سے مفہوم ہوتا ہے۔ صیغہ امر کے علاوہ فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا۔ اور جب وجوب صرف صیغہ امر سے مفہوم ہوتا ہے اور فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا تو صیغہ امر اور فعل نبی علیہ السلام کے درمیان ترادف کی نفی ہوگئی۔ پھر آتن کا قول ”لازمتہ“ اگر اس سے مراد لازم عام ہو یعنی صیغہ امر لازم عام ہو اور وجوب ملزوم ہو تو اس سے بھی ترادف کی نفی ہوگی۔ کیونکہ لازم عام بغیر ملزوم کے پایا جاسکتا ہے مگر ملزوم بغیر لازم عام کے نہیں پایا جاسکتا مثلاً حیوان انسان کا لازم عام ہے تو حیوان بغیر انسان کے پایا جاسکتا ہے لیکن انسان بغیر حیوان کے نہیں پایا جاسکتا۔ پس وجوب جو ملزوم ہے بغیر لازم عام یعنی بغیر صیغہ امر کے نہیں پایا جاسکتا ہے اگرچہ ”صیغہ“ لازم عام ہونے کی وجہ سے بغیر وجوب یعنی بغیر ملزوم کے پایا جاسکتا ہے پس ثابت ہوا کہ وجوب بغیر صیغہ کے یعنی فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہ ہوگا۔ اور جب وجوب فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہ ہوا تو ترادف کی نفی ہوگئی۔ لیکن اشتراک کی نفی بالکل نہیں ہوئی۔ اور اگر لازم سے مراد لازم مساوی ہو یعنی ”صیغہ“ لازم اور ”وجوب“ ملزوم ہو اور دونوں میں مساوات ہو تو ترادف اور اشتراک دونوں کی کنایتہً نفی ہو جائے گی اس طور پر کہ لازم مساوی بغیر ملزوم کے نہیں پایا جاتا اور ملزوم بغیر لازم مساوی کے نہیں پایا جاتا ہے جیسے ناطق انسان کا لازم مساوی ہے تو ناطق بغیر انسان کے نہیں پایا جاسکتا اور انسان بغیر ناطق کے نہیں پایا جاسکتا۔ اسی طرح وجوب بغیر صیغہ امر کے نہیں پایا جائے گا اور صیغہ امر بغیر وجوب کے نہیں پایا جائے گا۔ پس جب ”وجوب“ بغیر صیغہ امر کے نہیں پایا جاتا یعنی فعل نبی علیہ السلام سے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو ترادف کی نفی ہوگئی اور جب صیغہ امر بغیر وجوب کے نہیں پایا جائے گا یعنی صیغہ امر سے صرف وجوب مفہوم ہوتا ہے، اباحت، نذب وغیرہ مفہوم نہیں ہوتے تو اشتراک کی نفی ہوگئی ہے۔ بہر حال جب لازم عام مراد لینے کی صورت میں صرف ترادف کی نفی ہوتی ہے اور اشتراک کی نفی نہیں ہوتی اور لازم مساوی مراد لینے کی صورت میں ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی ہوجاتی ہے تو لازم سے لازم مساوی مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔

ثُمَّ صَرَخَ بَعْدَ ذَلِكَ بِنَفْيِ التَّرَادُفِ قَوْلَهُ أَفْعَالٌ حَتَّى لَا يَكُونَ الْفِعْلُ مُوجِبًا أَمَّا إِذَا كَانَ الْمُرَادُ مَخْصُوصًا بِالصِّيغَةِ لَا يَكُونُ فِعْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوجِبًا عَلَى الْأُمَّةِ مِنْ غَيْرِ مُوَاطَئِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُخْلَافًا لِبَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا مُوجِبٌ أَمَّا لِأَنَّهُ أَمْرٌ وَكُلُّ أَمْرٍ لَوْ جُوبٌ وَإِمَّا لِأَنَّهُ مُشَارِكٌ لِلأَمْرِ الْقَوْلِيِّ فِي حُكْمِ الْوَجُوبِ وَهَذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِي كُلِّ مَا لَوْ يَكُنْ سَهُوًا مِنْهُ

عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا طَبْعًا وَلَا مَخْصُوصًا بِهٖ وَلَا فَعْدَهُ كَوْنِهٖ مُوجِبًا
بِالِاتِّفَاقِ -

(مترجمہ) :- پھر مصنف نے اس کے بعد تصدداً ترادف کی نفی فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے حتی کہ فعل مُوجِبٌ نہ ہوگا یعنی جب مراد (وجوب) صیغہ کیساتھ مخصوص ہے تو بغیر مواطبت کے نبی علیہ السلام کا فعل امت پر مُوجِبٌ نہ ہوگا۔ برخلاف بعض اصحاب شافعی کے کہ چونکہ وہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی مُوجِبٌ ہے یا تو اس لئے کہ آپ کا فعل امر ہے اور ہر امر وجوب کیسے ہوتا ہے، اور یا اس لئے کہ آپ کا فعل حکم وجوب میں امر قولی کا مشارک ہے۔ اور یہ اختلاف ہمارے اور ان کے درمیان ہر اُس فعل میں ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو کر طرز پر صادر نہ ہوا ہو اور نہ وہ آپ کا طبعی فعل ہو اور نہ آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو ورنہ آپ کے فعل کا مُوجِبٌ نہ ہونا بالاتفاق ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف نے ترادف اور اشتراک کی کنایہ نفی کرنے کے بعد یہاں سے بالقصد ترادف کی نفی کی تصریح فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جب وجوب صیغہ امر کیساتھ مخصوص ہے تو بغیر مواطبت کے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہ ہوگا۔ شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی علیہ السلام کا فعل مواطبت کیساتھ مُوجِبٌ ہوتا ہے یعنی کسی فعل پر نبی علیہ السلام کے مواطبت اور ہمیشگی کرنے سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے حالانکہ یہ بھی درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ ”اعتکاف“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مواطبت کر نیکی باوجود سنت مؤکدہ ہے۔ ہاں۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مواطبت کیساتھ اسکے ترک پر انکار فرمادیں تو فیعل بلاشبہ مُوجِبٌ ہوگا۔ لیکن اس صورت میں بھی فعل سے وجوب ثابت نہ ہوگا بلکہ ترک پر انکار سے وجوب ثابت ہوگا۔ کیوں کہ کسی فعل کے ترک پر انکار کرنا گویا اُس فعل کے کرنے کا امر کرنا ہے اور امر سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے لہذا ترک پر انکار کرنے سے بھی وجوب ثابت ہو جائے گا۔ بہر حال نبی علیہ السلام کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ بعض اصحاب شافعی اس بارے میں ہمارے مخالف ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ صیغہ امر کی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی مُوجِبٌ ہے یعنی جس طرح صیغہ امر سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی وجوب ثابت ہو جائے گا۔ اصحاب شافعی نے علی سبیل التردد اس پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں چنانچہ ان میں سے ایک دلیل تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی امر ہے کیوں کہ امر کی دو قسمیں ہیں (۱) قول (۲) فعل۔ اور ہر امر وجوب کیسے ہوتا ہے لہذا قول نبی کی طرح فعل نبی سے بھی وجوب ثابت ہو جائے گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ”فعل“ امر کی قسم تو نہیں ہے لیکن وجوب کا فائدہ دینے میں امر کے مانند ہے پس جب نبی علیہ السلام کا فعل مفید وجوب ہونے میں امر کے مانند اور اس کے مشارک ہے تو امر قولی کی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوگا۔

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

بِالْمَنْعِ عَنِ الْوُصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ حَتَّى لَا يَكُونَ الْفِعْلُ مُوجِبًا وَحُجَّةً لَنَا
أَمْيُ الْمَنْعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَصْحَابُهُ عَنْ صَوْمِ الْوُصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ رُوِيَ أَنَّكَ عَلَيْهِ
السَّلَامُ وَأَصْلُ فَوَاضِلِ أَصْحَابِهِ فَأَنْكَرَ عَلَيْهِمُ الْمُرَافَقَةَ فِي وَصَالِ الصَّوْمِ فَقَالَ أَيُّكُمْ
مِثْلِي يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِيَنِي يَعْزِي أَنْتُمْ لَا تَسْتَطِيعُونَ الصِّيَامَ مَتَوَالِيَةَ اللَّيْلِ وَ
التَّهَارُ وَلِي قُوَّةٌ مُرُوحَانِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى أَطْعَمَ عِنْدَهُ وَأَسْقَى مِنْ شَرَابِ الْمُحَبَّةِ
كَمَا قَالَ قَائِلٌ شَعْرٌ وَذِكْرُكَ لِلْمُسْتَأَقِ خَيْرٌ شَرَابٍ ۝ وَكُلُّ شَرَابٍ دُونَكَ كَسْرَابٍ ۝ وَ
بِهَذَا أَتَرَى الْأُمَّةَ الْمُجَاهِدِينَ يَفْطَرُونَ بِشَرِبِ قَطْرَةٍ فِي أَرْبَعِينَ نِيحًا خَرَجَ عَنْ حِدِّ
الْكِرَاهَةِ وَهَذَا فِي صَوْمِ الْفَرَضِ وَالتَّغْلِ سَوَاءٌ وَمَرُوحِي أَنَّكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُصَلِّي
بِأَصْحَابِهِ إِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَخَلَعُوا نِعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ قَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى الْقَائِلِ
نِعَالَكُمْ قَالُوا أَرَأَيْتَ أَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ قَالَ إِنْ جَبُرْتُمُ عَلَيَّ السَّلَامُ أَخْبَرْتَنِي إِنْ فِيهِمَا قَدْرٌ
إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَدْرًا فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيَصِلْ بِهِمَا هَذِهِ
تَمَسَّكَتْ أَلِي حَنِيفَةً ۝

(ترجمہ) :- اسلئے کہ لگانا روزے رکھنے اور جوتے اتارنے سے منع کیا گیا ہے۔ (یہ عبارت) حتیٰ الایکون
الفعل موجباً متعلق ہے اور ہماری دلیل ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو بلا انظار مسلسل روزے
رکھنے اور نماز میں ناپاکی دیکھے بغیر جوتے اتارنے سے منع فرمایا تھا۔ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا انظار
مسلسل روزے رکھے تو آپ کے صحابہ رضنے بھی اس قسم کے روزے رکھے۔ پس آپ نے بلا انظار مسلسل روزے رکھنے
میں اپنی موافقت کرنے سے منع کر دیا اور فرمایا مجھ جیسا تم میں سے کون ہے مجھے تو خود اللہ کھلاتا بلا تلبے یعنی تم رات
دن کا مسلسل روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے ہو۔ اور میرے لئے اللہ تعالیٰ کجاہ سے ایک روحانی قوت ہے، اسی
کے پاس سے مجھ کو کھلایا جاتا ہے اور محبت الہی کی شراب سے بھی سیراب کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی نے کہا ہے ایک عاشق
کیلئے تیری یاد ہی بہترین شراب ہے تیری یاد کے سوا ہر شراب دھوکا ہے۔ اسی ممانعت کی وجہ سے تم ریاضت اور

مجاہدہ کر نیوالے علمائے کرام اور صوفیائے عظام کو دیکھتے ہو کہ وہ اپنے چٹوں کے ایام میں ایک ایک قطرہ پانی پی کر افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کا روزہ حدِ کراہت سے نکل جائے۔ اور یہ کراہت فرض اور نفلی روزہ دونوں میں برابر ہے اور روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ نماز ادا کر رہے تھے کہ اچانک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نعلین مبارک اتارے پس صحابہ نے بھی اپنے اپنے نعلین اتار لے پس جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز پوری کر چکے تو فرمایا کہ تم کو کس چیز نے اپنے نعلین اتارنے پر آمادہ کیا۔ صحابہ نے کہا ہم نے حضرت والا کو اپنے نعلین مبارک اتارتے ہوئے دیکھا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اسے چاہیے کہ وہ دیکھ لے اگر اس کے جوتوں میں نجاست ہو تو اسے پونچھ لے اور جوتوں میں نماز ادا کرے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے دلائل ہیں۔

(تشمیصیح) :- اس عبارت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے موجب نہ ہونے پر حضرت امام ابو حنیفہؒ کے دلائل مذکور ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا افطار مسلسل شب و روز کے روزے رکھے۔ آپ کو دیکھ کر آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی اس قسم کے روزے رکھنے شروع کر دیئے پس آپ نے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے سے صحابہ کو منع فرمایا اس پر ایک شخص نے کہا اللہ کے رسول آپ تو بلا افطار مسلسل روزے رکھتے ہیں یہ سنکر آپ نے فرمایا تم میں مجھ جیسا کون ہے مجھے تو خود اللہ تعالیٰ کھلاتا بلاتا ہے یعنی مجھ پر اللہ تعالیٰ ایسا فیضان کرتے ہیں جس سے مجھ کو نہ بھوک کا احساس ہوتا ہے اور نہ پیاس کا۔ اور مجھ کو اللہ تعالیٰ عبادت کرنے کی قدرت اور قوت عطا فرماتے ہیں حاصل یہ کہ تم میں بلا افطار مسلسل شب و روز کا روزہ رکھنے کی سکت نہیں ہے البتہ میرے لئے خدا کی جانب ایک روحانی قوت حاصل ہے قرب الہی میں مجھے روحانی غذا بھی عطا کی جاتی ہے اور محبت الہی کی شراب سے بھی سیراب کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی نے کہا ہے تیری یاد عاشقِ رنجور کیلئے بہترین شراب ہے اور تیری یاد کے سوا ہر شراب دھوکا ہے، اسی مضمون کو جگر مراد آبادی نے اپنی زبان میں یوں کہا ہے

نہ غرض کسی سے نہ واسطہ مجھ کا کام اپنے ہی کام سے تیرے ذکر سے تیرے فکر سے تیری یاد سے تیرے نام سے چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرمایا ہے اسی لئے علماء اور صوفیاء اپنے چٹوں کے ایام میں بانی کا ایک ایک قطرہ پی کر روزہ افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کا روزہ حدِ کراہت سے نکل جائے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے کی ممانعت کا حکم فرض اور نفل دونوں طرح کے روزوں میں یکساں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود صوم وصال پر عمل کیا لیکن جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپ کو دیکھ کر یہ عمل کرنا شروع کیا تو ان کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا پس اگر نبی علیہ السلام کا فعل موجب ہوتا اور آپ کے قول کی طرح آپ کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو صوم وصال سے منع نہ فرماتے، آپ کا اپنے صحابہ کو صوم وصال سے منع کرنا۔ اور خود اس پر عمل کرنا اس بات کی علامت ہے کہ نبی علیہ السلام کا فعل موجب نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کو نماز پڑھا رہے تھے کہ اچانک آپ نے نعلین مبارک اتار لئے یہ دیکھ کر صحابہ نے بھی اپنے اپنے نعلین اتار لئے، پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہو چکے تو آپ نے فرمایا کہ تم لوگوں کو اپنے نعلین اتارنے پر کس چیز نے آمادہ کیا، صحابہ نے فرمایا کہ ہم نے حضرت والا کو نعلین اتارنے ہوئے دیکھا تھا اسلئے ہم لوگوں نے بھی اپنے نعلین اتار لئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے، پس جبریلؑ کے اس خبر دینے کی وجہ سے میں نے اپنے نعلین اتارے تھے، سنو! جب تم لوگ مسجد میں آیا کرو تو دیکھ لیا کرو، اگر کسی کے نعلین پر نجاست لگی ہو تو وہ اس کو پونچھ کر جو توں سمیت نماز ادا کر لیا کرے۔ ملاحظہ فرمائیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو عمل خود کیا ہے صحابہ کو اس کے کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل موجب ہوتا تو آپ صحابہ کو یہی روئی کرنے سے منع نہ فرماتے، پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن ان دونوں باتوں کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ صوم وصال بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہے اور جبریلؑ کے خبر دینے سے جو توں کا نماز میں اتارنا یہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جو فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہو وہ فعل بالاتفاق غیر موجب ہوتا ہے۔ پس جب یہ دونوں افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہونے کی وجہ سے بالاتفاق غیر موجب ہیں تو ان دونوں واقعات سے امام ابو حنیفہؒ کا استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الشَّافِعِيُّ فَقَالَ تَارَةً عَلَى سَبِيلِ التَّنْزِيلِ إِنَّ الْفِعْلَ لِلْمَوْجِبِ كَأَمْرٍ لَأَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ شَخَّلَ عَنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ يَوْمَ الْخُنْدِ فَقَضَاهُنَّ مُرْتَبَةً وَقَالَ صَلَّى الْكَمَارُ أَيُّ مَوْجِبٍ أَصْلِي فَجَعَلَ مُتَابِعَةً أفعالِهِ لِأَزْمَةِ رَأْمَتِهِ فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ وَالْمَوْجِبُ أَسْتَفِيدُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلَّى الْكَمَارُ أَيُّ مَوْجِبٍ أَصْلِي لِأَنَّ الْفِعْلَ إِذْ لَوْ كَانَ الْفِعْلُ مُوجِبًا لَأَتَّبَعُوهُ بِمَجْرَدِ رُوِيَةِ الْفِعْلِ وَلَمْ يَخْتِجُوا إِلَى هَذَا الْقَوْلِ أَصْلًا۔

(متوجہ ہو)۔ اور امام شافعیؒ نے کبھی برسبیل تنزیل یہ کہا ہے کہ فعل، امر کی طرح وجوب کیلئے ہے اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خندق کے دن چار نمازیں وقت پر ادا نہ کر سکے۔ پھر چاروں نمازوں کی بالترتیب قضا کی اور فرمایا کہ تم لوگ بھی نمازیں اسی طرح پڑھا کرو جس طرح تم نے مجھے پڑھتے دیکھا ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دیا۔ پھر امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب مصنف نے اپنے اس قول سے دیا ہے کہ وجوب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول «صلوا کماریتونی اصلی» سے مستفاد ہے نہ کہ آپ کے فعل سے اسلئے کہ اگر فعل موجب ہوتا تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین محض فعل کو دیکھ کر آپ کا اتباع کر لیتے اور اس فرمان

کے بالکل محتاج نہ ہوتے۔

(تشریح) :- بعض اصحاب شافعی نے فعل بنی کے موجب ہونے پر دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں، مصنف نے ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فعل بنی امر تو نہیں ہے لیکن امر کی طرح مفید و خوب ہے کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب غزوہ خندق کے موقع پر مشرکین کیساتھ جنگ اور خندق کھودنے میں مشغول ہونے کی وجہ سے چار نمازیں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء وقت پر ادا نہ کر سکے تو اس کے بعد آپ نے بالترتیب چاروں نمازیں کی قضا فرمائی اور صحابہ رضی سے فرمایا کہ تم لوگ بھی نمازیں اسی طرح قضا کیا کرو جس طرح تم نے مجھے قضا کرتے دیکھا ہے یعنی قضا نمازوں میں بھی ترتیب ملحوظ رکھا کرو، دیکھئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فرمان سے اپنے افعال کی متابعت کو اپنی امت کیسے لازم قرار دیا ہے۔ اگر فعل بنی موجب نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے فعل کی متابعت کو اپنی امت کیسے لازم قرار نہ دیتے، پس آپ کا اپنے فعل کی متابعت کو اپنی امت کیسے لازم قرار دینا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ آپ کا فعل بھی موجب (و خوب ثابت کر نیا لا ہے)۔ فاضل مصنف نے جواب میں فرمایا ہے کہ قضا نمازوں میں ترتیب کا وجوب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت نہیں ہوا بلکہ آپ کے قول ”صلوا کما رأیتونی اُصلی“ سے ثابت اور مستفاد ہے۔ کیوں کہ اگر فعل بنی موجب ہوتا تو صحابہ کرام رضی محض آپ کا فعل دیکھ کر آپ کا اتباع کر لیتے اور سرے سے اس فرمان کے محتاج ہی نہ ہوتے پس فعل کے بعد آپ کا ”صلوا کما رأیتونی اُصلی“ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ قول سے ثابت ہوتا ہے۔

وَقَالَ تَارَةً عَلَى سَبِيلِ التَّرْتِيبِ إِنَّ الْفِعْلَ قَسَمٌ مِنَ الْأَمْرِ لِأَنَّ الْأَمْرَ نَوْعَانِ قَوْلٌ وَفِعْلٌ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَفِظَ الْأَمْرِ عَلَى الْفِعْلِ فِي قَوْلِهِ وَمَا أَمَرَ فَرْعُونَ بِرَشِيدِهِ أَمْيُ فِعْلُهُ لِأَنَّ الْقَوْلَ لَا يُوصَفُ بِالرَّشِيدِ وَإِنَّمَا يُوصَفُ بِالرَّشِيدِ فَاجَابَ الْمُصَنِّفُ حِجَّتَهُ بِقَوْلِهِ وَسَمِيَ الْفِعْلُ بِرِيشِيدٍ سَبَبٌ أَمْيُ سَمِيَ الْفِعْلُ بِلَفِظِ الْأَمْرِ لِأَنَّ الْأَمْرَ سَبَبٌ لِلْفِعْلِ فَيَكُونُ مِنَ بَابِ الْمُجَازِ وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْحَقِيقَةِ -

(مترجمہ) :- اور کبھی امام شافعی نے بر سبیل ترتیب یہ کہا ہے کہ ”فعل“ امر کی ایک قسم ہے کیونکہ امر کی دو قسمیں ہیں، قول اور فعل۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”و ما امر فرعون برشید“ میں لفظ امر کا اطلاق فعل پر کیا ہے یعنی فرعون کا فعل درست نہیں ہے کیوں کہ قول، رشید کی صفت کیساتھ موصوف نہیں ہوتا بلکہ سدید کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ پس امام شافعی کے اس استدلال کا جواب مصنف نے اپنے قول سے دیا ہے کہ فعل کو امر کیساتھ اسلئے موسوم کیا جاتا ہے کہ امر فعل کا سبب ہے یعنی فعل کو لفظ امر کیساتھ اسلئے موسوم کیا گیا ہے کہ امر فعل کا سبب ہے پس یہ مجاز کے قبیلہ سے ہوگا حالانکہ بحث حقیقت میں ہے۔

(تشریح) :- بعض اصحاب شافعی کی دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امر کی دو قسمیں ہیں (۱) قول (۲) فعل -

گویا فعل، امر ہے اور "امر" وجوب کیسے آتا ہے لہذا فعل بھی وجوب کیسے ہوگا۔ اور فعل کے امر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وما امر فرعون برشید" میں لفظ امر کا اطلاق فعل پر کیا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ فرعون کا فعل درست نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ آیت میں امر فرعون سے مراد فعل فرعون ہے اور فعل پر امر کا اطلاق کیا گیا ہے اور اس اطلاق کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں امر فرعون یعنی قول فرعون کو رشید کیساتھ متصف کیا گیا ہے حالانکہ قول، رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ مدید کیساتھ متصف ہوتا ہے البتہ فعل، رشید کیساتھ متصف ہوتا ہے۔ پس آیت میں رشید کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ امر سے مراد فعل ہے اور جب امر سے مراد فعل ہے تو معلوم ہوا کہ فعل، بھی امر کی ایک قسم ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لہذا فعل بھی وجوب کیلئے ہوگا۔ امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ آیت میں امر سے مراد فعل ہے اور فعل کو لفظ امر کیساتھ اسلئے تعبیر کیا گیا ہے کہ "امر" فعل کا سبب ہوتا ہے گویا سبب بول کر سبب مراد لیا گیا، اور سبب کا اطلاق مسبب پر جائز بھی ہے لہذا یہ مجاز کے قبیلے سے ہوگا اور یہاں بحث چونکہ حقیقت میں ہے اسلئے اس آیت کے استدلال کو درست نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ آیت میں "امر" سے مراد فعل ہے بلکہ امر سے مراد شان اور طریق ہے یعنی فرعون کی شان اور طریقہ درست نہیں ہے یا امر سے مراد قول ہے اور قرینہ سابقہ جملہ "فاتبعوا امر فرعون" ہے کیوں کہ یہاں امر سے مراد قول ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ لوگوں نے فرعون کے امر یعنی اس کی بات کی ان چیزوں میں اطاعت کی جن کا فرعون نے لوگوں کو حکم دیا ہے "وما امر فرعون برشید" حالانکہ فرعون کا یہ حکم دینا درست نہیں ہے۔ پس جب "فاتبعوا امر فرعون" میں امر سے قول مراد ہے تو بعد کے جملہ "وما امر فرعون برشید" میں بھی امر سے قول مراد ہوگا، لیکن اس پر اگر یہ اعتراض ہو کہ "قول" لفظ رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا اور اس صورت میں قول کو لفظ رشید کیساتھ متصف کرنا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قول کو رشید کیساتھ متصف کرنا "وصف اشئی بوصف صاحب اشئی" کے قبیلے سے ہے یعنی کبھی شئی کو صاحب شئی کی صفت کیساتھ متصف کر دیا جاتا ہے جیسے عذاب الیم میں "عذاب" کو "الیم" کیساتھ متصف کیا گیا ہے حالانکہ "الیم" صاحب عذاب (مُعَذِّب) کی صفت ہے، اسی طرح آیت میں رشید کو امر یعنی قول کی صفت بنا لیا گیا ہے حالانکہ رشید "صاحب قول کی صفت ہوتا ہے۔"

وَمَا فَرَعُ عَنْ نَفْيِ التَّرَادُفِ فَصَلَا شَرَعَ فِي نَفْيِ الْإِسْتِزَاكِ فَصَدَّ أَفْعَالَ وَ مَوْجِبُهُ
الْوَجُوبُ لَا التَّدْبِيرَ وَالْإِبَاحَةَ وَ التَّوَقُّفَ يَعْني أَنَّ مَوْجِبَ الْأَمْرِ الْوَجُوبُ فَقَطَّعْنَا
الْعَامَّةَ لَا التَّدْبِيرَ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ وَلَا الْإِبَاحَةَ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا
الْإِسْتِزَاكَ لَفْظًا أَوْ مَعْنَى بَيْنَ الثَّلَاثَةِ أَوْ الْإِسْتِزَاكِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ آخَرُونَ وَ لَمْ
يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ لِأَنَّهُ يُفْهَمُ مِمَّا ذَكَرَهُ التَّرَادُفَ فَاهْلُ التَّدْبِيرِ يَقُولُونَ الْأَمْرُ لِلطَّلَبِ

فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ جَانِبَ الْفِعْلِ فِيهِ رَاجِحًا حَتَّى يَطْلُبَ وَأَدْنَاهُ التَّنَدُّبُ وَهَذَا الْقَوْلُ نَعَمَ
فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَهْلُ الْإِبَاحَةِ يَقُولُونَ إِنَّ مَعْنَى الطَّلَبِ أَنْ
يَكُونَ مَا ذُوْنَا فِيهِ وَلَا يَكُونُ حَرَامًا وَأَدْنَاهُ هُوَ الْإِبَاحَةُ وَهَذَا الْقَوْلُ نَعَمَ فَاصْطَادُوا
وَالْمُتَوَقِّفُونَ يَقُولُونَ إِنَّ الْأَمْرَ يَسْتَعْمَلُ لِسِتَّةِ عَشَرَ مَعْنَى كَالْوَجُوبِ وَالْإِبَاحَةِ وَالتَّنَدُّبِ
وَالتَّهْدِيدِ وَالتَّعْجِيزِ وَالْإِحْسَادِ وَالتَّسْخِيرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَمَالَهُمْ تَقَرُّ قَرِينَةً عَلَى أَحَدِهَا
لَمْ يَعْمَلْ بِهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتَّى يَتَّعَيْنَ الْمُرَادُ وَعِنْدَنَا التَّوَجُّبُ حَقِيقَةُ الْأَمْرِ
فَيَحْتَمِلُ عَلَيْهِ مُطْلَقًا مَا لَمْ تَقَرُّ قَرِينَةٌ خِلَافًا وَإِذَا قَامَتْ قَرِينَةٌ يَحْتَمِلُ
عَلَيْهِ عَلَى حَسَبِ الْمَقَامِ -

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

(تشریح) :- مصنفؒ نے سابق میں امر اور فعل کے درمیان بالقصد ترادف کی نفی فرمائی ہے۔ اب یہاں سے
وجوب اور غیر وجوب کے درمیان بالقصد اشتراک کی نفی فرما رہے ہیں، لیکن اس سے پہلے چند باتیں ذہن نشین فرما
لیجئے۔ پہلی بات وجوب، ندب اور اباحت کی تعریف۔ وجوب کہتے ہیں فعل کے جائز ہونے اور ترک فعل کے حرام ہونے
کو۔ یعنی اگر کسی فعل کا کرنا جائز ہو اور اس کا ترک کرنا حرام ہو تو وہ فعل واجب ہے۔ اور ندب کہتے ہیں کہ فعل اور

ترک فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل (کرنا) راجح اور ترک فعل مرجوح ہو۔ اور اباحت کہتے ہیں فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی اشتراک لفظی کہتے ہیں کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے ابتداً الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ ”عین“ آنکھ، سونا وغیرہ بہت سے معنی کیلئے موضوع ہے۔ اور اشتراک معنوی کہتے ہیں کہ لفظ ایسے واحد معنی کلی کیلئے موضوع ہو جسکے بہت سے افراد ہوں مثلاً لفظ انسان حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ موجب (بفتح الجیم) مقضیٰ اور حکم ”تینوں“ الفاظ مترادف ہیں۔ اس تمہید کے بعد اصل مسئلہ کی تشریح یہ ہے کہ امر کے موجب (حکم) میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب ندب ہے اور بعض کے نزدیک امر کا موجب اباحت ہے، بعض کے نزدیک امر کا موجب توقف (نہل کرنے سے رکے رہنا) ہے، اور بعض کے نزدیک امر کا موجب وجوب اور ندب کے درمیان اشتراک لفظی ہے اور بعض کے نزدیک ان دونوں کے درمیان اشتراک معنوی ہے یعنی امر طلب فعل کیلئے موضوع ہے وہ طلب خواہ وجوباً ہو یا ندباً ہو۔ بعض کے نزدیک امر کا موجب وجوب، ندب اور اباحت کے درمیان اشتراک لفظی ہے۔ اور بعض کے نزدیک ان تینوں کے درمیان اشتراک معنوی ہے۔ یعنی امر وضع کیا گیا ہے اذن کیلئے اور اذن تینوں کو شامل ہے۔ لیکن اخاف کے نزدیک امر کا موجب فقط وجوب ہے، ندب، اباحت، توقف اور اشتراک وغیرہ نہیں ہیں، ”ولم يذكره المصنف“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے جس طرح ندب، اباحت اور توقف کی نفی فرمائی ہے اس طرح اشتراک کی نفی کیوں نہیں فرمائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے اشتراک کا ذکر اسلئے نہیں کیا کہ وہ ماتن کے مذکورہ بیان سے التزاماً مفہوم ہے اس طور پر کہ جب مصنف نے ندب اور اباحت کے امر کا موجب ہونے کی نفی فرمائی تو معلوم ہو گیا کہ امر، ندب، اباحت وغیرہ میں لفظاً مشترک نہیں ہے اور جب مصنف نے کہا کہ امر کا موجب فقط وجوب ہے تو معلوم ہو گیا کہ دو یا تین کے درمیان معنماً مشترک نہیں ہے کیونکہ دو یعنی وجوب اور ندب کے درمیان اشتراک معنوی کی صورت میں امر کا موجب طلب فعل ہوگا، اور تین یعنی وجوب، ندب، اور اباحت کے درمیان اشتراک معنوی کی صورت میں امر کا موجب اذن ہوگا۔ جو حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب ندب ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ ”امر“ طلب کیلئے آتا ہے اور طلب کیلئے فعل کی جانب کا ترک فعل سے راجح ہونا ضروری ہے تاکہ اُس فعل کو طلب کیا جاسکے۔ اور راجح کا ادنیٰ درجہ ندب ہے، کیوں کہ اباحت میں دونوں جانب برابر ہوتی ہیں اور وجوب میں ترک فعل ممنوع اور حرام ہوتا ہے اور مانعت اور حرمت، رجحان پر ایک امر نازل ہے لہذا راجح کا ادنیٰ درجہ ندب، امر کا موجب ہوگا۔ اور اس کی تائید اللہ جل شانہ کے کلام سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے ”والذین یبتغون الکتاب ما ملکت ایماکم ناکون ان علمتم فیہم خیراً“ ترجمہ: اور وہ لوگ جو اپنے غلام اور باندیوں کی کتابت کے خواہاں ہیں پس اگر تم ان میں کوئی سبیلانی محسوس کرو یعنی صلاح اور ادائے مال کی طاقت تو ان کو مکاتب کر دو، اس جگہ آیت میں ”امر مکاتبت“ ندب کیلئے ہے یعنی غلام کو مکاتب کرنا مندوب ہے پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا ”موجب“ ندب ہے۔

اور جن حضرات کے نزدیک امر کا موجب "اباحت" ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ "امر کے معنی طلب کے ہیں اور طلب کے معنی یہ ہیں کہ اُس فعل کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے کیونکہ اباحت میں فعل کی اجازت ہوتی ہے اور وہ فعل ممنوع اور حرام نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ امر کا موجب "اباحت" ہے اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول "وَاذْهَبْ لَكُمْ فَاَصْحَابُكُمْ" سے بھی ہوتی ہے۔ یعنی جب احرام سے نکلو تو شکار کرو اور یہ امر مستم ہے کہ شکار کرنا مباح ہے واجب یا مندوب نہیں ہے پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجب "اباحت" ہے، اور جو حضرات توقف کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ امر سولہ معنی میں استعمال ہوتا ہے (۱) وجوب جیسے "اتَّبِعُوا الصَّلَاةَ" (۲) اباحت جیسے "اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا" (۳) ندب جیسے "فَتَكْتُمُوهُمْ" (۴) تہدید کسی کو غصہ اور غضب کیساتھ مخاطب کرنا جیسے "اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ" (۵) تعییر (مخاطب کو کسی کام سے عاجز ظاہر کرنا) جیسے "فَاَتُوا بَسْرَةَ مِنْ مَثَلِهَا" (۶) ارشاد (دنیوی مصالح کے پیش نظر کسی کام کی طرف رہنمائی کرنا) جیسے "وَاشْهَدُوا ذُو الْحَمْلِ عَدْلًا" (۷) تسخیر جیسے "كُونُوا قَرَّةَ خَاسِئِينَ" (۸) امتنان (احسان جملے کیلئے) جیسے "كَلِّمْنَا رَجُلًا مِمَّنْ لَمْ يَكُنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ" (۹) اکرام جیسے "ادْخُلُوا بِلِسْلَامٍ آمِنِينَ" (۱۰) اہانت جیسے "فَذُو قَوْلَانِ نَزِيدِكُمْ الْعَذَابَ" (۱۱) تسویہ (دو چیزوں کے درمیان برابری ظاہر کرنے کیلئے) جیسے "اصْبِرُوا اُولَآئِكَ" (۱۲) دعا جیسے "اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي" (۱۳) تمسبی "يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَيْبَ" اسے مالک دوزخ کا ش تیرا رب ہمارا معاملہ چکا دیتا (۱۴) استعمار (مخاطب کی تحقیر کرنے کیلئے) جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قول فرعون کے جاویدگوں کی تحقیر کرنے کیلئے "الْقَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا" (۱۵) تکوین (کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا) جیسے "كُنْ" (۱۶) تادیب جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "كُنْ مَا لِيكَ" اپنے آگے سے کھاؤ۔ بہر حال جب امر کے سولہ معنی ہیں تو جب تک ان میں سے کسی ایک معنی پر کوئی دلیل اور قرینہ قائم نہ ہو جائے اس وقت تک امر پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اور جب امر پر عمل ممکن نہ ہوگا تو توقف واجب ہوگا تاکہ کوئی ایک معنی متعین ہو جائے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک "وجوب" امر کی حقیقت ہے لہذا مطلق امر کو وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ الایہ کہ وجوب کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہو۔ چنانچہ اگر وجوب کے خلاف کسی معنی پر کوئی قرینہ قائم ہو جائے تو حسب موقع امر اسی معنی پر محمول ہوگا۔

سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحُظْرِ وَقَبْلَهُ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ وَهُوَ جَبُّ الْوَجُوبِ وَسَرْدٌ عَلَى مَرْدٍ قَالَ
إِنَّ الْأَمْرَ بَعْدَ الْحُظْرِ لِلِإِبَاحَةِ وَقَبْلَهُ لِلْوَجُوبِ عَلَى حَسَبِ مَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْلُ وَ
الْعَادَةُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ الْوَجُوبَ بَعْدَ الْحُظْرِ
أَيْضًا مُسْتَعِينٌ فِي الْقُرْآنِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُمَ الْحَوْمِمْ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ
حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَالْإِبَاحَةَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَالْمُفِيدُ مِنْ

الْمَرْبُوبِ مِنْ قَوْلِهِمْ أَجَلَ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمِنْ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْأَصْطِدَادِ إِنَّمَا وَقَعَ مِنْهُ وَ نَفْعًا لِلْعِبَادِ وَإِذَا كَانَ فَرَضًا فَيَكُونُ حَرَجًا عَلَيْهِمْ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لِلْمَرْجُوبِ وَإِنَّمَا يَحْتَمِلُ عَلَىٰ غَيْرِهِ بِالْقُرْآنِ وَالْمَجَازِ -

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

(تفسیر بیح) :- اس عبارت میں ان حضرات کے مذہب کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ ”امر“ مانعت کے بعد اباحت کیلئے آتا ہے اور مانعت سے پہلے وجوب کیلئے آتا ہے جیسا کہ عقل اور عادت کا تقاضہ ہے اور اس پر باری تعالیٰ کے قول ”واذا حللتم فاصطادوا“ سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ شکار کرنا حلال اور مباح 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 تحریم شکار کا سبب (احرام) جو تکمیل ختم ہو گیا اسلئے حکم اپنی اصل یعنی اباحت کی طرف عود کر آیا اور احرام سے نکلنے کے بعد شکار کرنا مباح اور حلال ہو گیا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ امر کا موجب مانعت کے بعد اباحت ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ”امر“ جس طرح مانعت سے پہلے وجوب کیلئے ہوتا ہے اسی طرح مانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ چنانچہ مانعت کے بعد وجوب کیلئے امر کا استعمال قرآن پاک میں موجود ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فاذا سلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم“ ترجمہ :- پھر جب گذر جائیں مہینے پناہ کے تو مارو مشرکوں کو جہاں پاؤ۔ رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم۔ یہ چار ماہ اشہر حرم کہلاتے ہیں، ان چار مہینوں میں قتال ممنوع ہے لیکن جب یہ ماہ گذر گئے اور قتال کی مانعت ختم ہو گئی تو ”فاقتلوا“ کے ذریعہ قتال کو واجب کیا گیا۔ پس ثابت ہو گیا کہ ”امر“ مانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے آتا ہے، اور یہاں ”واذا حللتم فاصطادوا“ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شکار کرنے کی اباحت صیغہ امر ”فاصطادوا“ سے مستفاد اور مفہوم نہیں ہے بلکہ قرینہ سے مستفاد ہے اور اس پر قرینہ لفظیہ و عقلیہ دونوں موجود ہیں۔ چنانچہ قرینہ لفظیہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”احل لکم الطیبات“

تہمارے لئے پاک چیزیں حلال کر دی گئیں ہیں اور پاک چیزوں میں شکار بھی ہے لہذا شکار بھی حلال کر دیا گیا اور حلال کا اباحت کیلئے بولا جاتا ہے نہ کہ وجوب کیلئے پس "اصل لکم الطیبات" سے معلوم ہوا کہ شکار کرنا مباح ہے اور قرینہ عقیدہ یہ ہے کہ شکار کرنے کا حکم آیت مذکورہ میں صرف ذکر احسان اور بندوں کے نفع کی غرض سے ہے۔ اور بندوں کا نفع آہستہ کی صورت میں ہو سکتا ہے وجوب کی صورت میں نہیں۔ کیونکہ احرام سے نکلنے کے بعد اگر شکار کرنا واجب قرار دیدیا جائے تو بندے حرج میں مبتلا ہو جائیں گے حالانکہ بندوں سے حرج دور کیا گیا ہے۔ پس بندوں کے نفع کا تقاضہ یہ ہے کہ شکار کرنا مباح ہو واجب نہ ہو۔ بہر حال مناسب یہی ہے کہ "امر" اگر مطلق ہو یعنی اس پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اس کو وجوب پر محمول کیا جائے اور اگر وجوب کے علاوہ پر کوئی قرینہ موجود ہو تو وجوب کے علاوہ جس معنی پر یہی قرینہ ہوگا اس معنی پر محمول کیا جائے گا۔

ثُمَّ شَرَّحَ فِي بَيَانِ دَلِيلِ الْوَجُوبِ فَقَالَ لِإِنْتِفَاءِ الْخِيَارِ عَنِ الْمَأْمُورِ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ أَيْ إِنَّمَا قُلْنَا أَنَّ مَوْجِبَهُ الْوَجُوبُ لِإِنْتِفَاءِ الْإِخْتِيَارِ عَنِ الْمَأْمُورِ بَيْنَ الْمُكَلَّفِينَ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعَمْ وَمَا كَانَ لِمَوْجِبٍ وَلَا مَوْجِبَةٍ إِذَا أَقْضَى اللَّهُ وَسَرَّ سَوْءُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَارُ مِنْ أَمْرِهِمْ لِأَنَّ مَعْنَاهُ إِذَا أَحْكَمَ اللَّهُ وَسَرَّ سَوْءُهُ بِأَمْرٍ فَلَا يَكُونُ لَهُمْ وَلَا مَوْجِبَةٌ أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْإِخْتِيَارُ مِنْ أَمْرِهِمَا أَيْ إِنْ شَاءُوا قَبِلُوا الْأَمْرَ وَإِنْ شَاءُوا لَمْ يَقْبَلُوا بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْإِيْتِمَارُ بِأَمْرِهِمَا وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا فِي الْوَأَجِبِ وَقِيلَ النَّصُّ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تُسْجِدَ إِذْ أَمَرْتُكَ خِطَابًا لِإِبْلِيسَ اللَّعِينِ أَيْ مَا بَقِيَ لَكَ الْإِخْتِيَارُ بَعْدَ أَنْ أَمَرْتُكَ فَلِمَ تَوَلَّكَ السُّجُودَ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف وجوب کے دلائل بیان کرنے میں لگ گئے۔ چنانچہ فرمایا کہ نص قرآنی کے ذریعہ ماوراء الامر (مكلف) سے اختیار منتفی ہے یعنی ہم نے کہا کہ امر کا موجب وجوب ہے کیونکہ ماوراء الامر میں مکلفین بالامر سے نص قرآنی کے ذریعہ اختیار کی نفی کر دی گئی ہے اور وہ نص باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اور مومن مرد اور مومنہ عورت کیلئے جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم فرمائیں تو ان کیلئے اختیار نہیں ہے اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم فرمائیں تو مومن مرد اور مومنہ عورت کیلئے ان کے معاملہ میں اختیار نہیں ہے یعنی اگر چاہیں اس کا حکم قبول کریں اور اگر چاہیں تو قبول نہ کریں۔ بلکہ ان پر ان دونوں کے حکم کی تعمیل فرض ہے اور یہ نہیں ہوگا مگر واجب میں۔ اور کہا گیا کہ "نص" باری تعالیٰ کا قول "ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك" اے ابلیس لعین کو خطاب ہے یعنی میرے حکم کو حکم کرنے کے بعد تجھ کو اختیار نہیں رہا لہذا تو نے سجدہ کیوں ترک کیا۔

(تشریح) :- سابق میں گذر چکا ہے کہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب، فقط وجوب ہے۔ اخلاف

اور فعل کے درمیان نہ مترادف کے قائل ہیں اور نہ وجوب، اباحت، مذنب وغیرہ کے درمیان اشتراک کے قائل ہیں۔ یہاں سے ماں علیہ الرحمہ وجوب کے دلائل ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ پہلی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول ”وماکان المؤمن ولا المؤمنة اذا قضی الیہم الرسول امران یكون لہم الخیرة“ میں فرمایا ہے کہ اللہ اور رسول کے حکم کرنے کے بعد کسی مامور اور مکلف بالامر کو اس کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہیں رہتا بلکہ اس کام کا کرنا لازم اور ضروری ہو جاتا ہے پس مامور بالامر سے اختیار کا منتفی ہونا اور مامور پر عمل کا لازم اور ضروری ہونا اس بات کی علامت ہے کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے، اباحت یا مذنب ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ اباحت اور مذنب کیسے اختیار ہوتا ہے یعنی فعل مباح اور مندوب کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ تم میں نص سے مراد باری تعالیٰ کا قول ”ما منعک ان لا تسجد اذا امرتک“ ہے اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ آیت میں ”لا“ نائدہ ہے اور ابلیس لعین کو خطاب ہے حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ اور ابلیس کو حکم فرمایا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا تو ابلیس کو سزائش کرتے ہوئے فرمایا کہ میرے حکم کرنے کے بعد تجھ کو سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا یعنی میرے حکم کرنے کے بعد سجدہ کرنے اور نہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں تھا بلکہ سجدہ کرنا ضروری تھا۔ اور یہ بات واجب میں ہوتی ہے اباحت اور مذنب میں کسی کام کا کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے، اور امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے لیکن پہلی آیت چونکہ صراحتاً اختیار کے منتفی ہونے پر دلالت کرتی ہے اور دوسری آیت اختیار کے منتفی ہونے پر السرا دلائل کرتی ہے اسلئے پہلی آیت بنسبت دوسری آیت کے اقوی دلیل ہے۔

وَاسْتَحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِهِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ اِنْتِفَاءُ الْخَيْرَةِ اَمْ اَمْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنْ مَوْجِبُ الْوَجُوبِ لِاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِ الْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعَمْ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِ اَنْ تَصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبُوْهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ اَمْ اَلَيْسَ اَمْرُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبِتَرْكُوْنَ اَنْ تَصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ فِي الدُّنْيَا اَوْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ فِي الْاٰخِرَةِ وَهَذَا الْوَعِيدُ لَا يَكُوْنُ الْاِبْتِرَاقِ الْوَاجِبِ وَلٰكِنْ يَرُدُّ عَلَيْهِ اَنَّ مَوْجِبُ عَلَى اَنْ يَكُوْنَ هَذَا الْاَمْرُ اَيْضًا لِلْوَجُوبِ وَهُوَ مَمْنُوْعٌ وَاَنَّ لِمَا لَا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ الْمُخَالَفَةُ عَلَى وَجْهِ الْاِنْكَارِ دُونَ التَّوَكُّرِ وَالْجَوَابُ اِنْ سِيَاقِ الْكَلَامِ دَالٌّ عَلَى اَنَّ هَذَا الْاَمْرَ لِلْوَجُوبِ بِلَا وَنِ اِحْتِيَاجِ اِلَى مَبْرُهَا نِ وَمُضَادَمَةٍ عَلَى الْمَطْلُوْبِ وَاِنَّ الْمُخَالَفَةَ فِي اسْتِعْمَالِهِمْ اِنَّمَا تَطْلُقُ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهِ فَمَا مَثَلٌ -

(سترجمہ) :- اور اسلئے کہ تارک امر مستحق وعید ہے (یہ جملہ) ماں کے قول ”انتفاء الخیرة“ پر معطوف ہے

یعنی ہم نے جو یہ کہا کہ امر کا موجب و جب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امر کے تارک کا مستحق وعید ہونا نص سے ثابت ہے، اور وہ نص باری تعالیٰ کا قول ”فلیخذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم“ ہے۔ یعنی جو لوگ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں، اور اسکو ترک کرتے ہیں انہیں اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ ان پر دنیا میں کوئی فتنہ یا آخرت میں کوئی دردناک عذاب آجائے، اور یہ وعید صرف ترک واجب پر ہوتی ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ امر بھی واجب کیلئے ہو حالانکہ یہ ممنوع ہے، اور یہ کیوں جائز نہیں کہ مخالفت انکار کے طور پر ہو نہ کہ ترک کے طور پر، اور جواب یہ ہے کہ سیاق کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر واجب کیلئے ہے (اسمیں) نہ دلیل کی ضرورت ہے اور نہ مصادرہ علی المطلوب لازم آئے گا) اور مخالفت کا لفظ عربوں کے استعمال میں ترک عمل پر بولا جاتا ہے۔ خوب غور کر لو۔

(تشریح) :- اس عبارت میں اس بات پر دوسری دلیل مذکور ہے کہ امر کا موجب، واجب ہے اور اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول ”فلیخذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم“ کے ذریعہ تارک امر کو مستحق وعید قرار دیا ہے۔ بائینظور کہ اللہ رب العزت 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 طے شدہ ہے کہ امر کا مستحق تارک واجب ہوتا ہے، مباح یا مندوب کا تارک واجب کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور جب وعید کا مستحق تارک واجب ہوتا ہے، مباح اور مندوب کا تارک مستحق وعید نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ امر کا موجب واجب ہے یعنی امر سے واجب ثابت ہوتا ہے۔ اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کا موجب واجب ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس چیز کا حکم کریں اس پر عمل کرنا واجب ہے تو اللہ تعالیٰ جس چیز کا حکم کریں اس پر عمل کرنا بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ صاحب نور الانوار ”وکن یر علیہ الخ“ سے ماتن کے پیش کردہ استدلال پر دو اعتراض اور ان کے جواب ذکر فرما رہے ہیں۔ پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ استدلال میں مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہے حالانکہ مصادرہ علی المطلوب ناجائز ہے، مصادرہ علی المطلوب کہتے ہیں دعویٰ کو دلیل بنا کر پیش کرنا، یعنی دعویٰ اور دلیل دونوں ایک ہوں۔ مذکورہ استدلال میں مصادرہ علی المطلوب اس طور پر لازم آتا ہے کہ احناف کا دعویٰ یہ ہے کہ ”امر“ واجب کیلئے آتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ ”فلیخذر“ ”صیغہ امر“ واجب کیلئے ہے یعنی تارک امر کیلئے ڈرنا واجب ہے، پس جسکو دلیل بنایا گیا ہے یعنی ”فلیخذر“ صیغہ امر کا واجب کیلئے ہونا، هنوز یہی تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ خود محتاج دلیل ہے، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آیت میں ”یخالفون“ از مخالفت کا لفظ مذکور ہے اور مخالفت کا لفظ جس طرح ترک عمل پر بولا جاتا ہے اسی طرح انکار پر بھی بولا جاتا ہے لہذا ہم کہتے ہیں کہ آیت میں مخالفت علی وجہ الانکار مراد ہے اور ”وعید“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا انکار کرنے والوں کے حق میں ہے نہ کہ تارکین عمل کے حق میں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا انکار کرنے والے بالیقین کافر ہیں تو گویا یہ وعید کفار کے حق میں ہے۔ اور جب یہ وعید منکرین اور کفار کے حق میں

ہوئی اور تارکینِ عمل کے حق میں نہ ہوئی تو اس آیت سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ امر کا موجب و وجوب ہے، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ احناف اور غیر احناف کے درمیان نزاع اس بات میں ہے کہ امر کا موجب و وجوب ہے یا وجوب کے علاوہ ہے۔ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ امر و وجوب کیسے مستعمل ہوتا ہے، چنانچہ جو حضرات غیر وجوب کو امر کا موجب قرار دیتے ہیں وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ قرینہ کی وجہ سے امر و وجوب کیسے استعمال ہوتا ہے۔ پس مذکورہ آیت میں سیاق کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ”فلیعذر“ صیغہ امر و وجوب کیلئے ہے یعنی سیاق کلام کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ”فلیعذر“ صیغہ امر یہاں وجوب کیسے مستعمل ہے یا منظور کہ ناگوار اور تکلیف دہ چیز سے ڈرنا نہ تو مندوب ہوتا ہے اور نہ مباح ہوتا ہے بلکہ واجب ہوتا ہے پس ”فلیعذر“ صیغہ امر کا وجوب کیلئے ہونا نہ کسی دلیل پر موقوف ہے اور نہ دعویٰ پر موقوف ہے تو مصادرہ علی المطلوب بھی لازم نہ آئیگا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لفظ مخالفت اہل عرب کے یہاں ترکِ عمل پر بولا جاتا ہے نہ کہ انکار پر کیونکہ مخالفت، موافقت کی ضد ہے اور موافقت کہتے ہیں مامور یہ کہ بجالانا اور اس پر عمل کرنا۔ پس جب موافقت مامورہ پر عمل کرنے کو کہتے ہیں تو مخالفت اس پر عمل ترک کرنے کو کہیں گے اور جب مخالفت ترکِ عمل کو کہتے ہیں تو وغیر ترکِ عمل پر ہوگی نہ کہ انکار پر لہذا معترض کا یہ کہنا کہ آیت میں وعید امر رسول کے منکر بن کے حق میں ہے درست نہیں ہے۔

وَلَا لَوْلَا إِجْمَاعُ وَالْمَعْقُولُ عَظُمَ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَفِي بَعْضِ النُّسخِ وَكَذَلِكَ إِجْمَاعُ
وَالْمَعْقُولُ يَدُلُّانِ عَلَيْهِ فَمِنْ هُوَ جُمْلَةٌ مُسْتَقِيلَةٌ مُعْطَوْفَةٌ عَلَى مَضْمُونِ سَابِقِهَا وَ
حَاصِلُهُ أَنَّ دَلَالََةَ إِجْمَاعِ كَدَلِّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ لِأَنَّهُمْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنَّ كُلَّ مَنْ
أَمَرَ أَنْ يَطْلُبَ فَعَلًا مِنْ أَحَدٍ لَا يَطْلُبُ إِلَّا يَلْفِظُ الْأَمْرَ وَالْكَمَالُ فِي الطَّلِبِ هُوَ الْوَجُوبُ
وَالْأَصْلُ نَفْعِي الْإِشْتِرَاكِ فَتَعَيَّنَ أَنَّ مُوجِبَهُ الْوَجُوبُ وَإِنَّمَا قَالَ دَلَالََةَ إِجْمَاعِ
لِأَنَّ نَفْسَ إِجْمَاعِ لَمْ يَنْعَقِدْ عَلَى أَنَّ مُوجِبَهُ الْوَجُوبِ لِأَنَّهُ مُخْتَلَفٌ فِيهِ بَلْ إِنَّمَا
الإِجْمَاعُ عَلَى شَيْءٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَكَذَلِكَ الدَّلِيلُ الْمَعْقُولُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ وَ
هُوَ أَنَّ تَصَارُيفَ الْأَفْعَالِ كُلِّهَا كَالْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلِ وَالْحَالِ دَالٌّ عَلَى مَعْنَى مُخْصُوصِ
فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ دَالًّا عَلَى مَعْنَى الْوَجُوبِ وَلَيْسَ هَذَا لِإِثْبَاتِ اللَّغَةِ
بِالْعِيَّاسِ بَلْ لِإِثْبَاتِ كَوْنِ الْأَصْلِ عَدَمِ الْإِشْتِرَاكِ وَقِيلَ الْمَعْقُولُ هُوَ أَنَّ السَّبِيلَ إِذَا
أَمَرَ غَلَامًا بِفِعْلٍ وَلَمْ يَفْعَلْ اسْتَحَقَّ الْعِقَابَ فَلَوْ لَوْ يَكُنِ الْأَمْرُ لِلْوَجُوبِ لَمَا اسْتَحَقَّ
ذَلِكَ وَقَدْ نَقَلَ فِي بَيَانِ النَّصُوصِ وَالْمَعْقُولِ وَجُزْءٌ آخَرٌ تَرَكْتُمُهَا لِلْإِطْنَابِ -

(مترجمہ) :- اور اجماع اور عقلی دلیل کی وجہ سے (یہ جملہ) ماقبل پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں (یہ عبارت اس طرح ہے) ”وکنذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه“ پس اس وقت یہ عبارت مستقل جملہ ہے جو سابقہ جملہ کے مضمون پر معطوف ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اجماع کی دلالت اس بات پر کہ امر واجب کیلئے ہے اسلئے ہیکہ اہل لغت اور اہل عرف نے اس پر اجماع کر لیا ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی سے کوئی فعل طلب کرنا چاہے تو فقط صیغہ امر سے طلب کرے اور کمال طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے اور اصل، اشتراک کی نفی ہے، لہذا یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا موجب وجوب ہے، اور مصنف نے دلالت الاجماع اسی لئے کہلئے کہ نفس اجماع اس پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے کیوں کہ یہ مختلف فیہ ہے بلکہ اجماع ایسی چیز ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے اسی طرح عقلی دلیل اس بات پر دال ہے کہ امر واجب کیلئے ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ماضی، مستقبل حال تمام افعال کی گردانی خاص خاص معنی پر دلالت کرتی ہیں، پس مناسب ہیکہ امر بھی اسی طرح وجوب کے معنی پر دلالت کرے اور یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ عدم اشتراک کے اصل ہونے کی ثابت کرنا ہے۔ اور کہا گیا کہ عقلی دلیل یہ ہیکہ آقا جب اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور وہ غلام وہ کام نہ کرے تو غلام سزا کا مستحق ہو جاتا ہے پس اگر امر واجب کیلئے نہ ہوتا تو غلام سزا کا مستحق نہ ہوتا، دلائل نقلیہ اور عقلیہ کے بیان میں اور کبھی دلائل نقل کے لئے گئے ہیں (لیکن) میں نے ان کو طوالت کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔

(تفسیر) :- اس بات پر کہ امر کا موجب وجوب ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے دو دلیلیں اور ذکر فرمائی ہیں چنانچہ متن کی عبارت سابقہ عبارت ”لانتفاء الخيرة“ پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں یہ عبارت اس طرح ہے ”وکنذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه“ لیکن اس نسخہ کے مطابق یہ عبارت مستقل جملہ ہوگی اور سابقہ جملہ استحقاق الوعيد تارک کے مضمون پر معطوف ہوگی۔ اس نسخہ کے مطابق سابقہ جملہ ”استحقاق الوعيد تارک کے لفظ پر عطف اسلئے نہیں کیا گیا کہ ”وکنذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه“ مرکب نام ہے اور ”استحقاق الوعيد تارک“ ”لانتفاء الخيرة“ کے لام جارہ کے تحت ہونے کی وجہ سے مرکب ناقص ہے، اور مرکب نام (جو جملہ کا لفظ) کا عطف، مرکب ناقص (جو مفرد کے حکم میں ہوتا ہے) پر بنا جائز ہے، مگر چونکہ ”استحقاق الوعيد تارک“ کا مضمون مرکب نام ہے اسلئے ”وکنذا دلالة الاجماع الخ“ کا عطف، ”استحقاق الوعيد تارک“ کے مضمون پر کیا گیا ہے اور استحقاق الوعيد تارک کے مضمون یہ ہیکہ تارک امر کا مستحق و عید ہونا نص سے ثابت ہے، مرکب نام سے مراد یہ ہیکہ مخاطب کو فائدہ تام حاصل ہو جائے۔ بہر حال اس عبارت میں مذکور دو دلیلوں میں سے پہلی دلیل دلالت اجماع ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت اجماع اس بات پر کہ امر واجب کیلئے ہے اسلئے دال ہے کہ علمائے لغت اور اہل عرف کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کسی کو کسی سے کوئی فعل طلب کرنا ہو تو وہ بغیر صیغہ امر کے طلب نہ کرے بلکہ فقط صیغہ امر سے طلب کرے اور کمال طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے کیوں کہ کمال طلب یہ ہے کہ

طالب، اُس شخص کو مامور بہ ترک کرنی اجازت نہ دے جس سے فعل طلب کیا گیا ہے، اور جہاں مخاطب کو مامور بہ ترک کرنی اجازت نہ ہو اس کو واجب کہا جاتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ صیغہ امر سے جو فعل طلب کیا جائے گا مخاطب پر واجب ہوگا۔ اور امر کا موجب وجوب ہوگا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہے کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ وجوب کے علاوہ نذب اور اباحت کے معنی پر بھی امر کا صیغہ دلالت کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ”اصل“ اشتراک کی نفی ہے یعنی اگر کوئی لفظ متعدد معنی پر دلالت کرتا ہو اور اس میں یہ بھی احتمال ہو کہ یہ لفظ ان معانی کے درمیان مشترک ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ ان میں سے ایک معنی حقیقی اور باقی مجازی ہیں تو اس لفظ کو حقیقت و مجاز پر محمول کیا جائے گا۔ اشتراک پر محمول نہیں کیا جائے گا، بہر حال جب دلالتِ اجماع سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اشتراک کی نفی کا اصل ہونا مسلم ہے تو یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا موجب فقط وجوب ہے، اور اگر کہیں ”امر“ قرآن کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا تو وہ مجاز ہوگا، حقیقت نہ ہوگا۔ اب رہا یہ بات کہ ماٹا نئے دلالتِ اجماع کیوں کہا والا جماع کیوں نہیں کہا تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفسِ اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے کیونکہ یہ مسئلہ تو امر کے درمیان مختلف فیہ ہے بلکہ ایسی چیز پر جو شخص کسی سے کوئی فعل طلب کرے تو وہ فقط صیغہ امر سے طلب کرے، منعقد ہوا ہے جو اس پر دال ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے بہر حال جب نفسِ اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے بلکہ دوسری چیز پر منعقد ہوا ہے اور وہ دوسری چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے تو مصنف نے اسی مفہوم کو ادا کرنے کیلئے دلالتِ اجماع کہا اور والا جماع نہیں کہا۔

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

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

بالقیاس کا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

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

شارح نور الانوار ملا جیون نور اللہ مرقدہ نے فرمایا ایک ”موجب امر“ وجوب ہونے پر اور بھی بہت سی عقلی اور نقلی دلیلیں منقول ہیں لیکن میں نے طوالت کی وجہ سے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ ان میں سے ایک نقلی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون“ یعنی کفار کو جب رکوع کرنے کیلئے کہا جاتا ہے تو وہ رکوع نہیں کرتے۔ رکوع کے امر کے بعد رکوع نہ کرنے پر اللہ تعالیٰ نے کفار کی مذمت فرمائی ہے پس امر خداوندی کی تعمیل نہ کرنے پر کفار کی مذمت کیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے، اور ”امر“ وجوب ثابت کرتا ہے۔ کیوں کہ فعل مباح اور مندوب نہ کرنے پر کسی کی مذمت نہیں کی جاتی ہے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ امر متعدی ہے اس کا لازم ایثار ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ”امرئ فانمرا“ میں نے اس کو حکم کیا اس نے اس کی تعمیل کی جیسے ”کسر فانكسر“ میں نے اس کو توڑا پس وہ ٹوٹ گیا۔ اور امر متعدی کا لازم ایثار آنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ امر بغیر ایثار (تعمیل) کے متحقق نہیں ہوگا جیسا کہ کسر توڑنا، بغیر انکسار (ٹوٹنے) کے متحقق نہیں ہوتا پس امر کا بغیر ایثار کے متحقق نہ ہونا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ امر، مخاطب پر ایثار یعنی تعمیل کو واجب اور لازم کرتا ہے، اور جب ”امر“ مخاطب پر تعمیل کو واجب کرتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ امر کا موجب وجوب ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَرِّحُ فِي بَيَانِ أَنَّ إِذَا أَمَرَ بِإِلْحَادٍ بِالْأَمْرِ الْوَجُوبِ فَمَاذَا أَحْكَمُهُ فَقَالَ وَإِذَا أُرِيدَ بِهِ الْإِبَاحَةُ أَوْ التُّلَابُ أَيْ إِذَا أُرِيدَتْ بِالْأَمْرِ الْإِبَاحَةُ أَوْ التُّلَابُ وَعَدَلَ عَنِ الْوَجُوبِ فَحَرَّجَ اِخْتِلَافَ فِيهِ فَقِيلَ إِنَّهُ حَقِيقَةٌ لِأَنَّ بَعْضَهُ أَيْ أَنَّ الْأَمْرَ حَقِيقَةً فِي الْإِبَاحَةِ وَالتُّلَابِ أَيْ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَعْضُ الْوَجُوبِ وَبَعْضُ الشَّيْءِ يَكُونُ حَقِيقَةً قَاصِرَةً لِأَنَّ الْوَجُوبَ عِبَارَةٌ عَنْ جَوَازِ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْإِبَاحَةُ هِيَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ وَالتُّلَابُ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ رُحْحَانِهِ فَيَكُونُ كُلُّ مَثَلٍ مَسَا مُسْتَعْمَلًا فِي بَعْضِ مَعْنَى الْوَجُوبِ وَهُوَ مَعْنَى الْحَقِيقَةِ الْقَاصِرَةِ الَّتِي أُرِيدَتْ بِلَفْظِ الْحَقِيقَةِ وَهُوَ مَخْتَارٌ فَخَرَّجَ الْإِسْلَامَ -

(مشروح حصہ) :- پھر مصنف نے اس بات کو بیان کرنا شروع کیا کہ جب امر سے وجوب مراد نہ ہو تو امر کا حکم کیا ہوگا، چنانچہ فرمایا کہ اگر جب امر سے مراد اباحت یا نذب ہو یعنی جب امر سے اباحت یا نذب کا ارادہ کیا گیا ہو اور وجوب سے اعراض کیا گیا ہو تو اس وقت اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ امر حقیقت ہے کیونکہ اباحت اور نذب میں سے ہر ایک وجوب کا ایک حصہ ہے یعنی "امر" اباحت اور نذب میں بھی حقیقت ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک وجوب کا ایک حصہ ہے اور شئی کا حصہ، حقیقت قاصرہ ہونا ہے کیونکہ وجوب جوازِ فعل مع حرمتِ ترک کا نام ہے اور اباحت جوازِ فعل مع جوازِ ترک کا نام ہے اور نذب جوازِ فعل مع رجحانِ فعل کا نام ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کے بعض حصہ میں استعمال ہے اور یہ ہی حقیقت قاصرہ ہے جو لفظ حقیقت سے مراد ہے اور یہی علامہ فخر الاسلام کی پسندیدہ رائے ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف نے اس مسئلہ کی تحقیق کے بعد کہ امر کا موجب وجوب ہے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اگر امر سے وجوب مراد نہ ہو بلکہ اباحت یا نذب مراد ہو تو اس صورت میں امر کا کیا حکم ہوگا یعنی اباحت اور نذب مراد لینے کی صورت میں امر کا استعمال حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا سوا اس بارے میں علامہ فخر الاسلام کا پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ امر کا استعمال اس وقت بھی حقیقت ہے لیکن حقیقت قاصرہ ہے نہ کہ حقیقت کاملہ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اباحت اور نذب میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کا ایک جز ہے کیوں کہ وجوب کے معنی ہیں "جوازِ فعل مع حرمتِ ترک" اور اباحت کے معنی ہیں "جوازِ فعل مع جوازِ ترک" اور نذب کے معنی ہیں "جوازِ فعل مع رجحانِ فعل" حاصل یہ کہ وجوب کے معنی کے دو جز ہیں (۱) جوازِ فعل (۲) حرمتِ ترک، اور "جوازِ فعل" اباحت اور نذب کے معنی میں بھی پایا جاتا ہے لیکن حرمتِ ترک ان دونوں کے معنی میں نہیں پایا جاتا تو اباحت اور نذب دونوں میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کے ایک جز میں استعمال ہیں اور شئی کا جز اس لفظ کی حقیقت قاصرہ ہوتا ہے جو لفظ اس شئی پر دلالت کرتا ہے۔ پس "وجوب" صیغہ امر کی حقیقت کاملہ ہوگا، اور اباحت اور نذب اس کی حقیقت قاصرہ ہوں گے۔ اور یہاں تین میں حقیقت سے حقیقت قاصرہ ہی مراد ہے۔

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

(جمیل اعظمی عنہ)

وَقِيلَ لَا إِلَهَ إِلَّا جَاوِزٌ أَصْلُهُ أَي قِيلَ إِنَّهُ لَيْسَ بِحَقِيقَةٍ ج بَلْ مَجَازٌ لِأَنَّهُ قَدْ جَاوَزَ أَصْلَهُ
 وَهُوَ الْوَجُوبُ لِأَنَّ الْوَجُوبَ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرَكِّ وَالْإِبَاحَةَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ
 جَوَازِ التَّرَكِّ وَالسُّدْبُ هُوَ رُجْحَانُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرَكِّ فَالْحَاصِلُ أَنَّ مَنْ نَظَرَ إِلَى الْجِنْسِ
 الَّذِي هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ فَقَطَّ طَنَّ أَنْتَهُ مُسْتَعْمَلٌ فِي بَعْضِ مَعْنَاهُ فَيَكُونُ حَقِيقَةً قَاصِرَةً وَ
 مَنْ نَظَرَ إِلَى الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ جَمِيعًا طَنَّ أَنَّ كَلَامَهُمَا مَعَانٍ مُتَبَايِنَةٌ وَأَنَّهَا عَلَى جِدَّةٍ
 فَلَا يَكُونُ إِلَّا مَجَازًا وَأَمَّا تَحْقِيقُ أَنَّ هَذَا الْإِخْتِلَافَ فِي لَفْظِ الْأَمْرِ أَوْ فِي صِيغِ الْأَمْرِ فَمُفِيدٌ لَوَزْنٍ
 فِي التَّلْوِينِ بِمَا لَا مَرِيدَةَ عَلَيْهِ -

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

(تشریح) :- شیخ ابوالحسن کرخی، شیخ ابوبکر جصاص اور عامۃ الفقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جب امر کا صیغہ،
 اباحت یا نذب میں استعمال ہوگا تو وہ حقیقت نہ ہوگا بلکہ مجاز ہوگا کیوں کہ اباحت اور نذب میں سے ہر ایک امر
 کے اصل معنی یعنی وجوب سے متجاوز ہے اور مجاز کو مجاز اسلئے کہتے ہیں کہ وہ اصل معنی سے تجاوز کر جاتا ہے۔
 اور اباحت اور نذب میں سے ہر ایک امر کے اصل معنی یعنی وجوب سے اسلئے متجاوز ہے کہ وجوب میں دو چیزیں
 ملحوظ ہیں (۱) جواز فعل (۲) حرمت ترک۔ یعنی ان دونوں کے مجموعہ کا نام وجوب ہے اور ان دونوں کا مجموعہ
 نہ اباحت میں پایا جاتا ہے اور نہ نذب میں کیونکہ اباحت "جواز فعل مع جواز الشرک کا نام ہے اور نذب رجحان فعل مع
 جواز ترک کا نام ہے پس جب وجوب کے پورے معنی نہ اباحت میں موجود ہیں اور نہ نذب میں موجود ہیں تو اباحت
 اور نذب میں امر کا استعمال اصل معنی اور معنی موضوع لہ کے علاوہ میں ہوگا۔ اور معنی موضوع لہ کے علاوہ میں
 کسی لفظ کا استعمال چونکہ مجاز کہلاتا ہے اسلئے اباحت اور نذب میں امر کا استعمال مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت۔

صاحب نور الانوار دونوں اقوال کا خلاصہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام نے چونکہ وجوب کی
 مذکورہ تعریف کی صرف جنس یعنی جواز فعل پر نظر ڈالی ہے اسلئے انھوں نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور نذب میں

سے ہر ایک وجوب کے بعض معنی یعنی جواز فعل میں مستعمل ہے لہذا اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقتاً قاصر ہوگا اور شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ نے چونکہ وجوب کی مذکورہ تعریف کی جنس اور فصل کے مجموعہ پر نظر ڈالی ہے اس لئے انھوں نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک کے معنی، وجوب کے معنی کے مابین اور مغایر ہیں، اور جب اباحت اور ندب میں سے ہر ایک کا معنی وجوب کے معنی کا غیر ہے تو اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقت نہ ہوگا بلکہ مجاز ہوگا۔

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

شَرَّ لَمَّا فَرَعَ الْمُصَوَّبُ عَنْ بَيَانِ الْمُوجِبِ وَحُكْمِهِ اَرَادَ اَنْ يُبَيِّنَ اَنَّ هَلْ يَحْتَمِلُ التَّكْرَارُ
اَوْ لَا فَقَالَ وَلَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلَا يَحْتَمِلُ اَمِي لَا يَقْتَضِي اَلْاَمْرَ بِاِعْتِبَارِ اَلْمُوجِبِ
التَّكْرَارِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ قَوْمٌ وَلَا يَحْتَمِلُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ يَعْنِي اِذَا قِيلَ مَثَلًا
صَلُّوْا كَاَنْ مَعْنَاهُ اِفْعَلُوْا الصَّلٰوةَ مَرَّةً وَلَا يَدُلُّ عَلٰى التَّكْرَارِ عِنْدَنَا اَصْلًا وَذَهَبَ
قَوْمٌ اِلَى اَنْ مُوجِبُهُ التَّكْرَارُ لِاَنَّهُ لَمَّا نَزَلَ اَلْاَمْرُ بِالْحَجِّ قَالَ اَفْرَعُ بْنُ حَابِسٍ اَلْبَعَاثِيُّ
هَذَا يَا سُرْمُوْلَ اللّٰهِ اَمْرًا لَّا يَدُلُّ فَفَهَمَ التَّكْرَارُ مَعَ اَنَّكَ كَانَ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ ثُمَّ لَمَّا
عَلِمَ اَنَّ فِيْهِ حَرَجًا عَظِيْمًا اَشْكَلَ عَلَيْهِ فَسَاَلُ وَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اِلَى اَنَّ
مُحْتَمَلًا التَّكْرَارُ لِاَنَّ اَصْرَبَ مُخْتَصَرٌ مِنْ اَطْلُبُ مِنْكَ صَرْبًا وَهُوَ تَكْرَرٌ وَالتَّكْرَرُ
فِي الْاِحْتَابِ نَحْصٌ لِّكِنَّهَا تَحْتَمِلُ الْعُمُوْرَ فَيَحْتَمِلُ عَلَيْهِ يَغْرِبُ بِهَا تَقَرُّنُ بِهَا وَالْفَرْقُ
بَيْنَ الْمُوجِبِ وَالْمُحْتَمَلِ اَنَّ الْمُوجِبَ يَثْبُتُ بِاَلْبَيِّنَةِ وَالْمُحْتَمَلُ يَثْبُتُ بِالْبَيِّنَةِ
وَدَلِيْلُنَا سَيَاتِيْ

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے امر کے موجب اور حکم کی تفصیلات کے بیان سے فراغت پا کر یہ بیان کرنا چاہا کہ آیا امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ چنانچہ فرمایا کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اسکا احتمال رکھتا ہے

یعنی امر و وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے جیسا کہ ایک قوم کا مذہب ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے یعنی مثلاً جب ”صلوا“ نماز پڑھو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا عمل ایک بار کرو اور ہمارے نزدیک تکرار پر قطعاً دلالت نہیں کرتا ہے، اور ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ امر کا موجب تکرار ہے اسلئے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا تو اقرع بن حابس نے کہا کہ اے اللہ کے رسولؐ حج کا حکم کیا ہمارے اسی سال کیلئے ہے یا ہمیشہ کیلئے پس اقرع بن حابس نے اہل زبان ہونے کے باوجود تکرار سمجھا ہے، پھر جب معلوم ہوا کہ اس میں حرج عظیم تو حضرت اقرع کو اشکال پیدا ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا، اور امام شافعیؒ اس طرف گئے کہ امر کا محتمل تکرار ہے اسلئے کہ احزاب ”اَطْلُبْ مِنْكَ ضَرْبًا“ کا اختصار ہے اور ”ضَرْبًا“ نکرہ ہے اور نکرہ کلام مثبت میں خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا امر کو عموم اور تکرار پر ایسے قرینہ سے محمول کیا جائیگا جو اس کے ساتھ مقترن ہوگا، اور موجب اور محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب بلائیت ثابت ہوتی ہے اور محتمل نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل عنقریب آجائے گی۔

(تشریح :-)۔ مصنف علیہ الرحمہ امر کے موجب اور حکم کے بیان سے فراغت کے بعد اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امر مطلق یعنی عموم و تکرار اور خصوص کے قرینہ سے خالی تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا تکرار کا احتمال نہیں رکھتا اس بار سے نہیں تین مذہب ہیں پہلا مذہب ہے احناف کہ جب چنانچہ احناف یہ کہتے ہیں کہ امر مطلق وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار و عموم کا احتمال رکھتا ہے مثلاً اگر ”صلوا“ نماز پڑھو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فعل صلاۃ ایک دفعہ بالاول۔ دوسرا مذہب ابواسحاق اسفرائی وغیرہ ان حضرات کہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ امر کا موجب ہی تکرار ہے یعنی امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے۔ تیسرا مذہب حضرت امام شافعیؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ”امر“ تکرار و عموم کا تقاضہ تو نہیں کرتا البتہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، احناف کی دلیل تو آئندہ ذکر کی جائے گی۔ انتظار کیجئے، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یا ایہا الناس ان اللہ کتب علیکم الحج“ تو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اللہ کے رسولؐ کیا ہم پر اسی ایک سال کا حج فرض ہے یا ہر سال کا حج فرض ہے (ملاحظہ فرمائیے، اقرع بن حابس باوجودیکہ صاحب زبان ہیں مگر انھوں نے حج کے امر سے تکرار سمجھا لیکن جب ان کو ہر سال حج فرض ہونے کی صورت میں امت کی دشواری کا خیال آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار فرمایا۔ اللہ کے رسولؐ نے جواب میں فرمایا کہ اگر میں ”نعم“ (ہاں) کہہ دیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا اور اگر ہر سال حج فرض ہو جاتا تو تم نہ اس پر عمل کر سکتے اور نہ اس کی سکت رکھتے۔ حج ایک ہی مرتبہ فرض ہے اور اس سے زائد نفل ہے۔ اقرع بن حابس کا ہر سال کے بارے میں دریافت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اگر ”امر“ تکرار کا تقاضہ نہ کرتا تو اقرع بن حابس کے دریافت کرنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ احناف کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقرع بن حابس نے اس لئے سوال نہیں کیا کہ انھوں نے امر سے تکرار سمجھا

ہے بلکہ یہ سوال اسلئے کیلئے ہے کہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ تمام عبادات، اسبابِ شکرہ کیساتھ متعلق ہیں جیسے نماز و وقت کیساتھ متعلق ہے اور روزہ شہر رمضان کے ساتھ متعلق ہے بسا اقرع بن حابس نے دیکھا کہ حج بھی وقت کے ساتھ متعلق ہے چنانچہ حج نہ اُس وقت سے پہلے ادا کیا جاسکتا ہے اور نہ اُس وقت کے بعد ادا کیا جاسکتا ہے اور وہ وقت شکر رہے لہذا حج بھی ہر سال مکرر ہونا چاہیے اور حج کا تعلق بیت اللہ سے بھی ہے اور بیت اللہ غیر شکر رہے لہذا حج مکرر نہ ہونا چاہیے پس جب ان دونوں باتوں کی وجہ سے اقرع بن حابس پر حج کا معاملہ مشتبہ ہو گیا تو اقرع بن حابس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ اقرع بن حابس نے امر سے ٹکارا نہیں سمجھا ہے، اور جب امر سے ٹکارا نہیں سمجھا تو اس واقعہ کو اس بات کی دلیل میں پیش کرنا بھی درست نہ ہوگا کہ امر ٹکارا کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور امام شافعی رح (جو یہ کہتے ہیں کہ امر ٹکارا کا احتمال رکھتا ہے) کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ امر مثلاً "اضرب" "أُطْلِبُ نِتْكَ ضَرْبًا" سے مختصر کیا گیا ہے یعنی طلبِ ضرب کیلئے اصل عبارت تو "أُطْلِبُ نِتْكَ ضَرْبًا" ہے لیکن اختصار کے طور پر "اضرب" کہا جاتا ہے اور "أُطْلِبُ نِتْكَ ضَرْبًا" میں "ضَرْبًا" نکرہ ہے بس اس جملہ کا جو مختصر یعنی "اضرب" ہے وہ بھی "ضَرْبًا" نکرہ کو شامل ہوگا۔ اور "نکرہ" کلامِ مثبت میں اگرچہ خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے لہذا "اضرب" صیغہ میں عموم اور ٹکارا کا احتمال ثابت ہو گیا اور جب غیر میں عموم اور ٹکارا کا احتمال ہے تو ٹکارا اور عموم اور ٹکارا جاسکتا ہے بشرطیکہ مستلزم اس کی نیت کرے یا اُس پر کوئی قرینہ موجود ہو۔ کیوں کہ موجب اور محتمل میں یہی فرق ہے کہ "موجب" بلا نیت ثابت ہو جاتا ہے اور "محتمل" نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ شارح نور الانوار ملاحظہ فرمائیے کہ کہتے ہیں کہ اخاف کی دلیل اس بات پر ہے کہ امر نہ ٹکارا کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ ٹکارا کا احتمال رکھتا ہے۔ آئندہ ذکر کی جائے گی۔ فانتظروا الی معکم من المنتظرین۔

سَوَاءٌ كَانَ مُعْلَقًا بِشَرْطٍ أَوْ مَخْصُوصًا بِوَصْفٍ أَوْ لَمْ يَكُنْ رَدًّا عَلَى بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فَإِنَّهُمْ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ مَا ذَاكَ كَانَ الْأَمْرُ مُعْلَقًا بِشَرْطٍ كَقَوْلِهِ يَتَعَمَّ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا أَوْ مَخْصُوصًا بِوَصْفٍ كَقَوْلِهِ يَتَعَمَّ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَانْقَطَعُوا أَيْ لَا يَهْمَا يَتَكْتَرُمُ بِتَكْرُرِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ فَإِنَّ الْغُسْلَ يَتَكْتَرُمُ بِتَكْرُرِ الْجُنَابَةِ وَالْقَطْعُ يَتَكْتَرُمُ بِتَكْرُرِ الشَّرْطِ وَعِنْدَنَا الْمَعْلُوقُ بِالشَّرْطِ وَغَيْرِهِ وَكَذَا الْمَخْصُوصُ بِالْوَصْفِ وَغَيْرِهِ سَوَاءٌ فِي أَنَّ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرُرِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ۔

(مترجمہ) :- خواہ وہ امر کسی شرط پر معلق ہو یا کسی وصف کیساتھ مخصوص ہو یا معلق یا مخصوص کچھ بھی نہ ہو، یہ عبارت بعض اصحابِ شافعی رح پر رد ہے۔ کیوں کہ یہ حضرات اس طرف گئے ہیں کہ امر جب کسی شرط پر معلق ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا" ہے یا کسی وصف کیساتھ مخصوص ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "السَّارِقُ

والسارقتہ فاقطعوا ایدیہما“ ہے تو وہ شرط اور وصف کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے چنانچہ ”غسل“ جنابت کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے، اور قطعید پر جو رکی کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے، اور ہمارے نزدیک معلق بالشرط وغیرہ اور اسی طرح مخصوص بالوصف وغیرہ اس بارے میں سب برابر ہیں کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے، اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف نے اس عبارت کے ذریعہ بعض اصحاب شافعی کے مذہب کی تردید فرمائی ہے کیوں کہ ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ ”امر“ اگر کسی شرط پر معلق ہو جیسے ”وان کنتم جنباً فاطہروا“ میں طہارت یعنی غسل جنابت کی شرط پر معلق ہے۔ یا امر کسی وصف کے ساتھ مخصوص ہو جیسے ”السارقتہ فاقطعوا ایدیہما“ میں قطعید وصف سرتہ کیساتھ خاص ہے تو شرط اور وصف کے مکرر ہونے سے امر بھی مکرر ہوتا ہے چنانچہ جنابت کے مکرر ہونے سے غسل مکرر ہو جاتا ہے اور جو رکی کے مکرر ہونے سے قطعید مکرر ہو جاتا ہے۔ اس پر ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ وصف بشرط کے مانند ہے اور شرط، علت کے مانند ہے اور علت کے تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہے لہذا شرط اور وصف کے تکرار سے بھی حکم مکرر ہو جائے گا۔ مگر ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ شرط، علت کے مانند نہیں ہے کیوں کہ علت وجود معلول کا تقاضہ کرتی ہے اور شرط وجود مشروط کا تقاضہ نہیں کرتی ہے پس جب شرط علت کے مانند نہیں ہے تو شرط کو علت پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ بہر حال بعض اصحاب شافعی کے اسی مذہب کی تردید کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ علماء احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر، شرط پر معلق ہو یا وصف کے ساتھ مخصوص ہو، یا معلق اور مخصوص کچھ بھی نہ ہو۔ بہر صورت امر نہ تکرار پر دلالت کرتا ہے، اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

لَيْتَ يَقَعُ عَلَى أَقْلِ جَنْسِهِ وَيَحْتَمِلُ كَلَّةً اسْتَدْرَاكَ مِنْ قَوْلِهِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ كَانَ قَسَائِلًا
يَقُولُ لَمَّا لَمْ يَحْتَمِلِ الْأَمْرُ التَّكْرَارَ عِنْدَ كَرَفَيْفٍ يَصِحُّ عِنْدَ كَرَفَيْفٍ النَّثْقُ فِي قَوْلِهِ طَلَّقَ
نَفْسَكَ فَيَقُولُ إِنَّ الْأَمْرَ يَقَعُ عَلَى أَقْلِ جَنْسِهِ وَهُوَ الْفَرْدُ الْحَقِيقِيُّ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجَنْسِ
هُوَ الْفَرْدُ الْحَكْمِيُّ أَيْ الْمَطْلُوقَاتُ الثَّلَاثُ لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّ عَدَدَهُ بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ فَرْدُ
وَلَا مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَلَأَ لَوْلُ بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَنُومِي وَالْيَدِ إِشَارَ بِقَوْلِهِ حَتَّى إِذَا قَالَ لَهَا
طَلَّقِي نَفْسَكَ أَنَّ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ إِلَّا أَنْ يَنْوِي الثَّلَاثَ لِأَنَّ الْوَاحِدَ فَرْدٌ حَقِيقِيٌّ مُتَّصِلٌ
وَالثَّلَاثُ فَرْدٌ حَكْمِيٌّ مُحْتَمَلٌ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثَّلَاثِينَ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ أُمَّةً أَيْ لَامٌ
نِيَّةُ الثَّلَاثِينَ فِي قَوْلِهِ طَلَّقِي نَفْسَكَ لِأَنَّ عَدَدَهُ مُحْضٌ لَيْسَ بِفَرْدٍ حَقِيقِيٍّ وَلَا حَكْمِيٍّ
وَلَيْسَ مَلَأَ لَوْلُ لَفْظٌ وَلَا مُحْتَمَلٌ لِأَنَّ الْوَاحِدَ كَانَ تِلْكَ الْمَرْأَةُ أُمَّةً لِأَنَّ الثَّلَاثِينَ فِي حَقِّهَا

كَالْتَلْتَةِ فِي حَقِّ الْحُرَّةِ فَهُوَ وَاحِدٌ حَكْمِيٌّ كَالْتَلْتِ فِي حَقِّهَا وَأَمَّا إِذَا قَالَ طَلَّقِي نَفْسَكَ
ثِنْتَيْنِ فَيُحْتَمَلُ أَنْمَا تَقَعُ ثِنْتَانِ لِأَجْلِ أَنَّ بَيَانَ تَغْيِيرِ لِمَا قَبْلَهُ لَا بَيَانَ لِنَفْسِيهِ
لَدَلَانِ طَلَّقِي لِأَيَّ حَقِّ لِيُحْتَمَلُ ثِنْتَيْنِ حَتَّى يَكُونَ بَيَانًا لَهُ۔

(مترجمہ) :- لیکن "امرا اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے (یہ عبارت) مصنف کے قول "دو لایحتملہ سے استدراک ہے، گویا کہنے والا کہتا ہے کہ جب تمہارے نزدیک امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو شوہر کے قول "طلق نفسک" میں تمہارے نزدیک تین طلاق کی نیت کیسے درست ہوگی۔ پس مصنف فرماتے ہیں کہ امر اپنے اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور یہی فرد حقیقی ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اور یہی فرد حکمی یعنی تین طلاقیں ہیں۔ لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ عدد ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک فرد ہے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ اس لفظ کا مدلول ہے بلکہ اس لحاظ سے کہ وہ منوی ہے اور اسی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا حتیٰ کہ جب شوہر اپنی بیوی سے "طلق نفسک" (تو اپنے کو طلاق دیدے) کہے تو یہ کلام ایک طلاق پر واقع ہوگا مگر کہ تین کی نیت کرے کیونکہ "ایک" فرد حقیقی متیقن ہے اور "تین" فرد حکمی محتمل ہے اور دو طلاقوں کی نیت کا آمد نہیں ہو سکتی مگر یہ کہ عورت باندی ہو۔ یعنی شوہر کے قول "طلق نفسک" میں دو طلاقوں کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ "دو" عدد محض ہے فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی اور نہ لفظ کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمل ہے مگر جب کہ عورت باندی ہو۔ اسلئے کہ اسکے حق میں "دو" ایسی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین، پس دو طلاقیں (باندی کے حق میں) واحد حکمی ہیں جیسے آزاد کے حق میں تین۔ بہر حال جب شوہر "طلق نفسک" نیتیں، کہے تو اس وقت دو طلاقیں واقع ہوں گی اسلئے کہ لفظ ثنیتین اپنے ما قبل کیلئے بیانِ تغیر ہے نہ کہ بیانِ تفسیر اسلئے کہ لفظ طلق، ثنیتین کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں تک کہ اس کیلئے بیانِ تفسیر ہو۔

(تشریح) :- مصنف اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ سابق میں فرمایا گیا کہ احناف کے نزدیک "امر" نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک اگر شوہر اپنی بیوی کو "طلق نفسک" (تو اپنے کو طلاق دیدے) کہے کہ تین طلاقوں کی نیت کرے تو یہ نیت کرنا درست ہے چنانچہ اگر بیوی نے اپنے آپکو تین طلاقیں دیں تو شوہر کے تین طلاقوں کی نیت کرنے کی وجہ سے اس تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ حالانکہ تین میں تعدد اور تکرار ہے پس "طلق نفسک" کہنے کی صورت میں تین طلاقوں کی نیت سے تین طلاقوں کا واقع ہونا اس بات کی علامت ہے کہ صیغہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ اس کا جواب یہیکہ عدد اور فرد کے درمیان منافات ہے کیونکہ فرد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب ہو۔ پھر فرد کی دو قسمیں ہیں (۱) فرد حقیقی (۲) فرد حکمی۔ فرد حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو مثلاً "ایک" فرد حقیقی ہے اسی کو اقل جنس کہا جاتا ہے یعنی جنس کا سب سے کتر مصلداق (ایک)۔ اور فرد حکمی اس کو کہتے ہیں جو

تمام کا مجموعہ ہو، مثلاً تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے۔ اور "صیغہ امر" مصدر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اول جنس یعنی فرد حقیقی ہر واقع ہوتا ہے اور کل جنس یعنی فرد حکمی کا احتمال رکھتا ہے گویا "فرد حقیقی" امر کا موجب اور فرد حکمی اس کا محتمل ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ "موجب" بلا نیت ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ لہذا شوہر کے قول "طلق نفسك" سے فرد حقیقی یعنی ایک طلاق بلا نیت ثابت ہو جائے گی۔ اور فرد حکمی یعنی تین طلاقوں کا مجموعہ نیت کیساتھ ثابت ہوگا، یہ خیال رہے کہ لفظ طلقی نفسك تین طلاقوں کا مجموعہ عدد ہونے کی حیثیت سے واقع نہیں ہوگا بلکہ فرد ہونے کی حیثیت سے واقع ہوگا، اور اسے طرح تین طلاقوں کا مجموعہ لفظ طلقی کا مدلول ہونے کی وجہ سے واقع نہیں ہوگا بلکہ شوہر کے نیت کرنے کی وجہ سے واقع ہوگا۔ چنانچہ ماہر نے فرمایا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسك کہا اور شوہر نے کوئی نیت نہ کی تو بیوی اپنے آپکو ایک طلاق دینے کی مجاز ہوگی کیوں کہ ایک فرد حقیقی ہے اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی تو بیوی تین طلاقوں کی مجاز ہو جائے گی، کیوں کہ تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے "ہاں" اگر شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو بیوی اپنے آپکو دو طلاقیں دینے کی مجاز نہ ہوگی اور شوہر کا دو کی نیت کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ "دو کا عدد" عدد محض اور خالص عدد ہے، لفظ طلقی کا نہ فرد حقیقی ہے نہ فرد حکمی، اور لفظ "طلق" نہ دو پر دلالت کرتا ہے اور نہ دو کا احتمال رکھتا ہے پس جب "دو" عدد محض ہے اور "صیغہ امر" نہ عدد و تکرار پر دلالت کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو لفظ "طلق" صیغہ امر سے دو کی نیت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن بیوی اگر باندی ہو تو شوہر کا لفظ طلقی سے دو طلاقوں کی نیت کرنا بھی درست ہے کیوں کہ باندی کے حق میں دو طلاق ایسی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں یعنی جس طرح آزاد عورت تین طلاقوں سے مغلطہ بانئہ ہو جاتی ہے اسی طرح باندی دو طلاقوں سے مغلطہ بانئہ ہو جاتی ہے، پس جس طرح آزاد عورت کے حق میں تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اسی طرح باندی کے حق میں دو طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ لفظ سے فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہذا بیوی اگر باندی ہو تو لفظ طلقی سے دو طلاقوں کی نیت کرنا بھی درست ہوگا۔

"و اما اذا قال طلقی نفسك ثنتين الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہمیکہ "دو" عدد محض ہے "طلق" کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی اور نہ اس کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمل ہے حالانکہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسك ثنتين کہا ہو تو بیوی کے اپنے اوپر دو طلاق دینے سے اس پر دو طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ اسے کہ ثنتين کا لفظ طلقی کیلئے بیان تفسیر ہے اور تفسیر اسی چیز کی ہو سکتی ہے جس کا لفظ احتمال رکھتا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ لفظ طلقی ثنتين (دو) کا احتمال رکھتا ہے۔ اور جب لفظ طلقی دو کا احتمال رکھتا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ "دو" لفظ طلقی کا محتمل نہیں ہے غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلقی نفسك ثنتين میں لفظ ثنتين طلقی کا بیان نہیں ہے بلکہ اس کا بیان تغیر ہے اور لفظ ثنتين کا بیان تفسیر نہ ہونا اسکے ہمیکہ "لفظ طلقی، ثنتين (دو) کا احتمال نہیں رکھتا ہے، حالانکہ مفسر اس چیز کا احتمال رکھتا ہے جو بیان تفسیر واقع ہو۔ بہر حال لفظ ثنتين، طلقی کا بیان تغیر ہے اور بیان تغیر حکم سابق کو بدل دیتا ہے پس "طلقى نفسك ثنتين" میں "طلاق" بتقدیر موصوف ثنتين سے

واقع ہوگی نہ کہ لفظ طلّقی سے تقدیری عبارت یہ ہوگی "تطلیقین سنتین"۔ اور جب لفظ سنتین بیانِ تغیر ہے اور طلاق اس سے واقع ہوگی تو سنتین "لفظ طلّقی کا فتمل نہ ہوگا۔"

شَمْرًا أَوْ مَرْدًا الْمُصَدَّرُ دَلِيلًا عَلَى مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَهُ فَقَالَ لِأَنَّ صِغَةَ الْأَمْرِ مُخْتَصِرَةٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمُضَدِّ وَاللَّامِيُّ هُوَ فَرْدٌ أَيْ إِنَّمَا لَا يُقْتَضَى الْأَمْرُ التَّكْرَارَ لِأَنَّ مُخْتَصِرًا مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمُضَدِّ فَقَوْلُكَ اضْرِبْ مُخْتَصِرٌ مِنْ أَطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ وَقَوْلُكَ صَلُّوا مُخْتَصِرٌ مِنْ أَطْلُبُ مِنْكُمْ الصَّلَاةَ وَقَوْلُكَ طَلِّقِي مُخْتَصِرٌ مِنْ ائْتَعَلِي فِعْلَ الطَّلَاقِ وَالْمُضَدُّ مِنَ الْمُخْتَصِرِ مِنْهُ فَرْدٌ لَا يَحْتَمِلُ الْعِدَادَ وَكَيْفَ يَحْتَمِلُهُ وَمَعْنَى التَّرْحِيمِ مَرَّجِي فِي الْأَعْيَانِ التَّرْحِيمُ أَنْ فَالْفِعْلُ الْمُخْتَصِرُ مِنْهُ أَوْلَى أَنْ لَا يَحْتَمِلَ الْعِدَادَ وَبِهَذَا الْقَدْرُ تَرَدُّ الدَّلِيلِ عَلَى الْأَصْلِ الْكُلِّيِّ شَمْرًا قَوْلُكَ وَذَلِكَ بِالْفَرْدِ دَلِيلًا وَالْجُنْسِيَّةِ وَالْمُنْتَهَى بِمَعْنَى عِنْدَنَا بَيَانٌ لِلْمَثَالِ الْمُخْتَصِرِ أَعْنَى قَوْلُكَ طَلِّقِي نَفْسِكَ لِأَنَّ الطَّلَاقَ هُوَ الَّذِي يَتَّصِفُ بِالْجُنْسِيَّةِ وَالْفَرْدِ الْكُلِّيِّ وَمَعْنَى لَبَّيَّةِ الْمُنْتَهَى وَأَمَّا مَا سِوَاهُ فَلَا يَعْلَمُ فِيهِ الْفَرْدُ الْكُلِّيُّ إِلَّا فِي آخِرِ الْعُمُرِ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف اپنے قول مختار پر ایک دلیل لائے چنانچہ فرمایا۔ اسلئے کہ صیغہ امر فعل کو ایسے مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے جو فرد ہو۔ یعنی امر تکرار کا تقاضہ اسلئے نہیں کرتا کہ وہ فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے چنانچہ تیسرا قول صیغہ "اضرب" "أَطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ" سے، اور اس کا قول "صَلُّوا" "أَطْلُبُ مِنْكُمْ الصَّلَاةَ" سے، اور اس کا قول "طَلِّقِي" "اِئْتَعَلِي فِعْلَ الطَّلَاقِ" سے مختصر ہے اور وہ مصدر جس سے اختصار کیا گیا ہے فرد ہے عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور عدد کا احتمال کیسے رکھ سکتا ہے حالانکہ واحد لفظوں میں تو عدد فرد ہونے کے معنی ملحوظ ہو جاتے ہیں۔ پس وہ فعل امر جو مصدر سے مختصر ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اور اسی قدر سے اصل کلی پر دلیل تمام ہو گئی، پھر مصنف نے فرمایا کہ "توحد" فردیت اور جنسیت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، اور تثنیہ ان دونوں سے بالکل الگ ہے (اس عبارت سے) ایک خاص مثال کا بیان ہے یعنی طلّقی نفسک کی وضاحت مقصود ہے کیوں کہ طلاق ایسی چیز ہے جو جنسیت فرد کلّی اور تثنیہ کی علیحدگی کیساتھ متصف ہے اور طلاق کے سوا اور صیغوں میں فرد کلّی معلوم نہیں ہوگا مگر آخری عمر میں۔

(تشریح) :- اس عبارت میں مصنف نے اس مذہب پر دلیل پیش کی ہے جو مذہب ان کے نزدیک پسندیدہ ہے حاصل یہ ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ "صیغہ امر" فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے مثلاً "اضرب" امر کا صیغہ "أَطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ" سے مختصر کیا گیا ہے یعنی "اضرب" "أَطْلُبُ مِنْكَ"

الضرب کی مختصر عبارت ہے اسے طرح "صلوات" اطلب منکم الصلاة کی مختصر عبارت ہے اور "طَلَقِي" "انفعلی فعلی الطلاق" کی مختصر عبارت ہے، لہذا صیغہ امر "مختصر اور" مصدر "مختصر" (جس سے مختصر کیا گیا ہے) ہوا، اور مختصر منہ یعنی مصدر فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور "مصدر" عدد کا احتمال کیسے رکھ سکتا ہے حالانکہ مصدر جو فرد ہے، لفظ واحد ہے اور واحد لفظوں میں تو صدم یعنی فرد ہونے کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں پس جب مصدر عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو فعل امر جو مصدر سے مختصر کیا گیا ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مذکورہ تقریر سے ہمارے دعویٰ (امر نہ نکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے) پر دلیل پوری ہو گئی ہے مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ما تن نے مذکورہ بالا مثال "طَلَقِي نَفْسِك" کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ طلاق کا فرد حقیقی بھی ہوتا ہے اور فرد حکمی بھی اور "توحد" فرد حقیقی اور فرد حکمی دونوں صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ فرد حقیقی کی صورت میں توحد کا پایا جانا تو ظاہر ہے اور فرد حکمی کی صورت میں توحد سے پایا جاتا ہے۔ فرد حکمی علم کے مجموعہ کو کہتے ہیں اور کسی چیز کے تمام افراد کا مجموعہ واحد (ایک) کے حکم میں ہوتا ہے لہذا تمام کے مجموعہ یعنی فرد حکمی میں توحد کے معنی پائے گئے۔ پس جب طلاق کے فرد حقیقی اور فرد حکمی دونوں میں توحد کے معنی موجود ہیں تو "طَلَقِي نَفْسِك" سے عورت اپنے اوپر ایک طلاق (فرد حقیقی) واقع کرنے کی بھی مجاز ہے اور تین طلاقیں (فرد حکمی) واقع کرنے کی بھی مجاز ہے بشرطیکہ شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی ہو، اور ربا و طلاقیں کا معاملہ تو دو طلاقیں نہ فرد حقیقی ہیں اور نہ فرد حکمی ہیں۔ بلکہ دونوں سے الگ عدد محض ہیں، یہ خیال رہے کہ طلاق کا فرد حکمی تو معلوم ہے۔ لیکن طلاق کے علاوہ جو رکی، نماز وغیرہ کا فرد حکمی صرف آخری عمر میں معلوم ہو سکتا ہے کیوں کہ آخر عمر سے پہلے معلوم نہیں کہ وہ زندگی میں کس قدر چوریوں کرے گا اور کس قدر نمازیں پڑھے گا پس جب مرنے سے پہلے تمام چوریوں اور تمام نمازوں کا علم ممکن نہیں ہے تو ان کے فرد حکمی کا علم بھی ممکن نہ ہوگا۔

(فوائد) :- تین میں فردیت سے مراد فرد حقیقی اور جمعیت سے مراد فرد حکمی ہے۔

وَمَا تَكْتَرُ مِنَ الْعِبَادَاتِ بِأَسْبَابِهَا لِأَنَّهَا جَوَابُ سُؤَالٍ يَرُدُّ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّ
الْأَمْرَ إِذَا لَمْ يَقْتَضِ التَّكْرَارَ وَلَمْ يَحْتَمِلْهُ فَيَأْتِي وَجْهٌ تَكْتَرُ الْعِبَادَاتِ مِثْلُ
الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَيَقُولُ إِنَّ مَا تَكْتَرُ مِنَ الْعِبَادَاتِ لَيْسَ بِالْأَوَابِرِ
بَلْ بِالْأَسْبَابِ لِأَنَّ تَكْرَارَ السَّبَبِ يَدُلُّ عَلَى تَكْرَارِ الْمُسَبَّبِ فَإَيَّانَ وَجْهٌ أَلْتَمَسَ
الصَّلَاةَ وَمَتَى يَأْتِي رَمَضَانَ يَجِبُ الصِّيَامُ وَمَهْمَا قَدَّرَ عَلَى مَلِكِ الْمَالِ وَجَبَتْ
السَّكُوتُ وَلِهَذَا لَمْ يَجِبِ الْحَجُّ فِي الْعُمْرِ الْأَمْرَةَ لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاجِدًا لَا تَكْتَرُ أَرْفِيهِ
لَا يَمُرُّ أَنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لِنَفْسِ الرَّجُوبِ وَالْأَمْرُ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِرُجُوبِ الْأَدَاءِ كَلَيْفًا

يَكُونُ السَّبَبُ مُغْنِيًا عَنِ الْأَمْرِ لِأَنَّ تَعَوُّلَ إِنْ عِنْدَ وَجُودِ كُلِّ سَبَبٍ يَسْتَكْتَرُ الْأَمْرُ
تَعَدُّلًا مَرَّةً جَانِبِ اللَّهِ تَعَالَى فَكَانَ تَكَثُّرُ الْعِبَادَاتِ بِتَكَثُّرِ الْأَوَامِرِ
الْمُتَّجِدَةِ حُكْمًا.

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

(تفسیر صحیح):۔ اس عبارت میں مصنف نے ان لوگوں کی طرف سے وارد کردہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب "امر" احناف کے نزدیک نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو عبادات مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ میں تکرار کس وجہ سے پیدا ہوا، یعنی صیغہ امر "ایموا الصلوٰۃ" سے نماز کو، "آتوا الزکوٰۃ" سے زکوٰۃ کو اور "کتب علیکم الصیام الایۃ" سے روزہ کو فرض کیا گیا ہے، اور بقول آپ کے امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو پھر نماز، روزہ اور زکوٰۃ میں تکرار کہاں سے آیا۔ یعنی ہر روز نماز پڑھنا، اور ہر سال ماہ رمضان کے روزے رکھنا اور ہر سال زکوٰۃ دینا کیوں واجب ہوا۔ عدم تکرار کا تقاضہ تو یہ تھا کہ زندگی میں ایک بار نماز فرض ہوتی، ایک بار روزے فرض ہوتے اور ایک بار زکوٰۃ دینا واجب ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبادات نماز، روزہ، زکوٰۃ میں امر کے صیغوں کی وجہ سے تکرار پیدا نہیں ہوا بلکہ ان کے اسباب کی وجہ سے تکرار پیدا ہوا ہے کیوں کہ سبب کا تکرار سبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے چنانچہ "وقت" نماز کا سبب ہے لہذا جب بھی وقت پایا جائے گا نماز واجب ہوگی۔ اور ماہ رمضان کی آمد روزہ کا سبب ہے لہذا جب بھی ماہ رمضان آئے گا روزہ واجب ہوگا۔ اور نصابِ زکوٰۃ، زکوٰۃ کا سبب ہے لہذا جب بھی بقدر نصابِ زکوٰۃ مال کا مالک ہوگا زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ حج زندگی میں فقط ایک بار واجب ہوتا ہے کیوں کہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور بیت اللہ ایک ہے اس میں کوئی تکرار نہیں ہے۔ بہر حال عبادات کا

تکرار جب اسباب کی وجہ سے ہے اور امر کے صیغوں کی وجہ سے نہیں ہے تو عبارات کے مکرر ہونے سے یہ بھی ثابت نہ ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ ”وقت“ نفس وجوب عبارت کا سبب ہے اور ”امر کا صیغہ“ وجوب ادا کا سبب ہے تو ”سبب“ امر سے کس طرح بے نیاز کر سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وقت (سبب) کے مکرر ہونے سے نفس وجوب مکرر ہوگا مگر وجوب ادا چونکہ امر سے ثابت ہے اسلئے وجوب ادا کا تکرار بھی امر سے ثابت ہوگا اور جب وجوب ادا کا تکرار امر سے ثابت ہوا تو یہ بھی ثابت ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ”امر“ تقدیراً مکرر ہوتا ہے یعنی جب بھی نماز کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ”صلوا“ نماز پڑھو، اور جب زکوٰۃ کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”آتوا الزکوٰۃ“ زکوٰۃ ادا کرو۔ پس جب ہر سبب کی وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیراً عبارت کا ”امر“ ہوتا ہے تو عبارات میں تکرار ماننے والے اور امر کی وجہ سے ہوگا یعنی ایک امر سے ایک ہی نماز واجب ہوگی مگر چونکہ ہر روز ہر نماز کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر ہوتا ہے اسلئے ہر روز ہر وقت کی نماز کا ادا کرنا واجب ہوگا یہی حال روزے اور زکوٰۃ کا ہے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا أَحْتَمَلُ التَّكْرَارَ تَمَلُّكُ أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ إِذَا نَوَى التَّرْجُحَ
بَيَانُ لِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا فِي أَصْلِ كَلِمَةٍ عَلَى وَجْهِ يَتَضَمَّنُ الْخِلَافَ فِي الْمَسْئَلَةِ الْمَذْكُورَةِ
يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُمَا تَمَلُّكُ كُلِّ أَمْرٍ التَّكْرَارَ سَوَاءً كَانَ أَمْرٌ شَارِعًا أَوْ غَيْرُهُ تَمَلُّكُ
الْمَرْأَةِ فِي قَوْلِهِ طَلَّقَتْ نَفْسَهُ أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ إِذَا نَوَى التَّرْجُحَ ذَلِكَ لِوَأَنَّ لَمْ
يَسُوْ أَوْ نَوَى وَاحِدَةً فَلَهَا أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا وَاحِدَةً -

(شرح جلد ۱) :- اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو یہی اس بات کی مالک ہے کہ وہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے بشرطیکہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو (یہ قاعدہ کلیہ میں امام شافعیؒ کے اختلاف کی وضاحت اس طور پر ہے کہ یہ اختلاف مسئلہ مذکورہ کے اختلاف کو شامل ہوگا۔ یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک جب امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ شارع کا امر ہو یا غیر شارع کا تو شوہر کے قول ”طلقی نفسك“ میں وہ عورت اس بات کی مالک ہوگی کہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے بشرطیکہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو، اور اگر شوہر نے نیت نہ کی ہو یا ایک کی نیت کی ہو تو عورت کو اپنے اوپر ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں امام شافعیؒ کے اس اختلاف کو واضح کرنا مقصود ہے جو ان کے اور احناف کے درمیان قاعدہ کلیہ میں ہے۔ اور قاعدہ کلیہ میں اختلاف کی وجہ سے متن میں مذکور مسئلہ میں بھی اختلاف ہوگا۔ اس طور پر کہ جب امام شافعیؒ کے نزدیک امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ وہ شارع کا امر ہو یا غیر شارع کا تو

شوہر کے قول "طلق نفسك" کی صورت میں بیوی اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنے کی بھی مجاز ہے بشرطیکہ شوہر نے دو کی نیت کی ہو، اور احناف کے نزدیک "امر" چونکہ تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے ان کے نزدیک کوہ مسئلہ میں بیوی اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنے کی مجاز نہ ہوگی اگرچہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو، اور اگر شوہر نے سرے سے کوئی نیت ہی نہ کی ہو یا نیت تو کی ہو مگر ایک کی۔ تو اس صورت میں بالاتفاق بیوی کو اپنے اوپر ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کے "طلق نفسك" کہا اور کوئی نیت نہیں کی، یا ایک کی نیت کی اور بیوی نے جواب میں "طلقت نفسي" کہا تو اس پر ایک جمعی واقع ہوگی کیوں کہ شوہر نے جس طلاق کو عورت کے سپرد کیا ہے وہ صریح طلاق ہے اور صریح طلاق سے طلاق جمعی واقع ہوتی ہے لہذا مذکورہ صورت میں بھی طلاق جمعی واقع ہوگی۔

ثُمَّ أَوْسَدَ الْمَصْرُ بِتَقْرِيبِ بَيَانِ الْأَمْرِ بَيَانَ اسْمِ الْفَاعِلِ لِإِسْتِزْوَاجِهِ فِي عَدَدِهِ إِحْتِمَالِ التَّكْوِينِ فَقَالَ وَكَذَلِكَ اسْمُ الْفَاعِلِ يَدُلُّ عَلَى الْمُصْدَرِ لُغَةً وَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَقَوْلُهُ يَدُلُّ بَيَانٌ لَوْجِبِ التَّشْبِيهِ وَلَا يَحْتَمِلُ عَطْفُ عَلَيْهِ وَفِي بَعْضِ النُّسخِ لَا يَحْتَمِلُ يَدُونَ الْوَاوِ فَيَكُونُ هُوَ بَيَانٌ وَجِبِ التَّشْبِيهِ وَقَوْلُهُ يَدُلُّ وَقَعَ خَالِئاً لَمْ يَدُلَّ اسْمُ الْفَاعِلِ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ خَالَ كَوْنِهِ يَدُلُّ عَلَى الْمُصْدَرِ لُغَةً فَهَوَ إِحْتِرَافٌ عَنْ اسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ بِاقْتِضَاءِ مِثْلِ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ فَإِنَّ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيهِ وَ سَيَاتِي بَيَانٌ -

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

(تشریح) :- امر اور اسم فاعل تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں چونکہ دونوں مشترک ہیں اسلئے مصنف نے امر کے بعد اسم فاعل کا ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ امر کی طرح اسم فاعل بھی لغت کے اعتبار سے مصدر پر

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

حَتَّى لَا يَمْرُدَ بِآيَةِ السَّرِقَةِ إِلَّا سَرِقَةً وَاحِدَةً وَيَا فِعْلَ الْوَاحِدِ لَا تَقْطَعُ إِلَّا
 يَدًا وَاحِدَةً تَقْرِئُ عَلَيَّ عَلَى عَدَمِ إِحْتِمَالِ اسْمِ الْفَاعِلِ التَّكْرَارَ وَالرَّامِ عَلَى الشَّافِعِيِّ
 فِيمَا ذَهَبَ الْيَدُ بَيَانُهُ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ إِنَّ السَّارِقَ يَقْطَعُ يَدَهُ الْيَمْنَى أَوَّلًا ثُمَّ
 يَرْجُلَهُ الْيُسْرَى ثَانِيًا ثُمَّ يَدَهُ الْيُسْرَى ثَالِثًا ثُمَّ رِجْلَهُ الْيَمْنَى زَائِعًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 مَنْ سَرَقَ فَأَقْطَعُوهُ فَإِنْ عَادَ فَأَقْطَعُوهُ فَإِنْ عَادَ فَأَقْطَعُوهُ وَعِنْدَنَا لَا تَقْطَعُ الْيَدُ الْيُسْرَى
 فِي الثَّلَاثَةِ بَلْ خُلِدَ فِي السِّجْنِ حَتَّى يَمُوتَ لِأَنَّ السَّارِقَ اسْمُ فَاعِلٍ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ
 لُغَةً وَالْمَصْدَرُ لَا يَمْرُدُ بِهِ إِلَّا الْوَاحِدُ أَوْ الْكُلُّ وَكُلُّ السَّرِقَاتِ لَا يَعْلَمُ إِلَّا فِي آخِرِ
 الْحُمُرِ فَصَارَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِبِقَيْنِ وَيَا فِعْلَيْنِ وَالْفَاعِلُ الْوَاحِدُ لَا تَقْطَعُ إِلَّا يَدًا وَاحِدَةً وَالْيَمْنَى
 فَأَقْطَعُوا دَالَ عَلَى الْقَطْعِ وَهُوَ أَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَلَا تَنْبَتُ الْيَدُ الْيُسْرَى مِنَ الْآيَةِ

لَا يُقَالُ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا تَقْطَعَ الرَّجُلُ الْيُسْرَى فِي الْكُسْرَةِ الثَّانِيَةِ أَيْضًا لِأَنَّ الْقَوْلَ أَنَّ الرَّجُلَ
غَيْرُ مُتَعَرِّضٍ بَهَا فِي الْآيَةِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُنْبِتَ بِنَيْصٍ آخَرَ وَالْيَدُ لَمَّا كَانَتْ مُتَعَرِّضَةً بَهَا فِي
الْآيَةِ وَتَعَيَّنَ الْيَمْنَى مُرَادًا مِنْهَا لَا يَجُوزُ أَنْ تُنْبِتَ الْيُسْرَى بِخَيْرِ الْوَالِدِ الَّذِي لَا تَجُوزُ
الزِّيَادَةُ بِعَلَى الْكُتَابِ لِأَنَّ لَوْ يَبْقَى الْمَحَلُّ الْمُعَيَّنُ الَّذِي تَعَيَّنَ بِالْإِجْمَاعِ بِخِلَافِ
الْجُلْدِ فَإِنَّ كَلِمًا سِزْنِي غَيْرُ الْمُحْصَنِ يُجْلَدُ لِأَنَّ الْبَدَنَ صَالِحٌ
لِلْجُلْدِ دَائِمًا.

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

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

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

”لایقال فینبغی الخ“ سے شارح علیہ الرحمہ ایک اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب لفظ ”قطع“ مصدر، عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو دوسری بار چوری کرنے کی وجہ سے آپ نے بایاں پاؤں کاٹنے کی اجازت کیسے دی ہے کیوں کہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد دوسری بار چوری کرنے پر بائیں پاؤں کے کاٹنے سے بھی ”قطع“ میں تعدد اور تکرار پایا جاتا ہے حالانکہ آپ (احناف) تکرار اور تعدد کے قائل نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت ”السارق والسارقتہ“ میں پاؤں کا ذکر قطعاً نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ ہاتھ کا ذکر کیا گیا ہے، اور اجماع اور حدیث قولی اور فعلی سے دائیں ہاتھ کا مراد لینا بھی متعین ہو چکا ہے، حدیث قولی تو یہ ہے کہ ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مخزومیہ کے بارے میں مروی ہے کہ

آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چوری کرنے کی وجہ سے ان کے دائیں ہاتھ کے کاٹنے کا امر فرمایا ہے اور حدیث فعلی یہ ہے کہ صفوان ابن امیر سے دارقطنی میں مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا دایاں ہاتھ گئے سے قطع کیا ہے نیز عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت بجائے ”ایدیہما“ کے ”ایمانہما“ ہے۔ بہر حال اجماع، حدیث قولی، حدیث فعلی اور ابن مسعود کی قرأت سے ثابت ہے کہ آیت میں دایاں ہاتھ مراد ہے پس جب آیت میں فقط ہاتھ کا ذکر ہے اور پاؤں کا ذکر بالکل نہیں ہے تو ممکن ہے کہ بائیں پاؤں کا کاٹنا اس آیت کے علاوہ کسی دوسری نص سے ثابت ہوا اور جب بائیں پاؤں کا کاٹنا کسی دوسری نص سے ثابت ہے تو آیت میں مذکور ”فاقطعوا“ صیغہ امر کی دلالت عدد اور تکرار پر نہ پائی گئی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آیت میں جس طرح بائیں پاؤں کا ذکر نہیں ہے اسی طرح بائیں ہاتھ کا ذکر بھی نہیں ہے پس جس طرح نص آخر سے بائیں پاؤں کے قطع کو ثابت کرنا صحیح ہے اسی طرح نص آخر سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت کرنا بھی درست ہوگا ان دونوں کے درمیان فرق کرنا حکم اور خواہ مخواہ کی بات ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بائیں پاؤں کے قطع کو نص آخر سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ شرح راجح نے کہا ہے بلکہ حق بات یہ ہے کہ دوسری بار چوری کرنے کی وجہ سے بائیں پاؤں کا قطع اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ علامہ ابن الہمام نے فرمایا ہے اور رہا تیسری بار چوری کرنے کی وجہ سے بائیں ہاتھ کا قطع تو اس کو اس خبر واحد سے ثابت کرنا جائز نہیں ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا ناجائز ہے۔ اور خبر واحد سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت کرنا اس لئے ناجائز ہے کہ دائیں ہاتھ کے کاٹنے کے بعد وہ محل باقی نہیں رہا جو اجماع سے متعین ہو چکا ہے یعنی دائیں ہاتھ جو اجماع اور حدیث سے متعین ہوا تھا وہ باقی نہیں رہا۔

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

وَمَا فَرَعْنَا الْمُصَنِّفَ رَحْمَةً عَنْ بَيَانِ التَّكْرَارِ وَعَدَمِهِ شَرَعًا فِي تَفْسِيرِ الْوَجُوبِ فَقَالَ
وَحُكْمُ الْأَمْرِ نَوْعَانِ آدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمٌ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ يَعْنِي مَا ثَبَتَ بِالْأَمْرِ
وَهُوَ الْوَجُوبُ نَوْعَانِ وَجُوبٌ آدَاءٌ وَوَجُوبٌ قَضَاءٌ فَالْآدَاءُ هُوَ تَسْلِيمٌ عَيْنِ مَا وَجِبَ
بِالْأَمْرِ يَعْنِي اخْرَاجَهُ مِنَ الْعُدَّةِ إِلَى الْوُجُودِ فِي الْوَقْتِ الْمَعِينِ لَهُ وَهَذَا هُوَ مَعْنَى
التَّسْلِيمِ وَالْآفَاعِلُ أَعْرَاضٌ لَا يَتَصَوَّرُ تَسْلِيمُهَا وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي أُصُولِ فِخْرِ
الْإِسْلَامِ وَغَيْرِهِ تَسْلِيمُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ نَفْسَ الْوَجُوبِ
لَا يَكُونُ بِالْأَمْرِ بَلْ بِالْوَقْتِ أَجِيبُ بِأَنَّ قَوْلَهُ بِالْأَمْرِ مُتَعَلِّقٌ بِالتَّسْلِيمِ لَا بِالْوَاجِبِ وَ
لِهَذَا أَبَدَلْنَا الْمُصَنِّفُ قَوْلَهُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِقَوْلِ عَيْنِ الْوَاجِبِ لِيُعْلَمَ أَنَّ نَفْسَ الْوَاجِبِ
أَوْ عَيْنَهُ كِنَايَةٌ عَنِ اثْنَانِ فِي الْوَقْتِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى زِيَادَةِ قَوْلِهِ فِي وَقْتِهِ كَمَا زَادَ
الْبَعْضُ وَكَذَلِكَ إِلَى قَوْلِهِ إِلَى مُسْتَحَقِّهِ لِأَنَّ قَوْلَهُ بِالْأَمْرِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ هُوَ الْمُسْتَحَقُّ

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

(تشریح) :- صاحب نور الانوار ملا جیون نے فرمایا ہے کہ مصنف نے تکرار اور عدم تکرار سے فراغت
کے بعد وجوب کی تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ امر کے حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) اداء (۲) قضاء۔ امر کے حکم سے
مراد وہ ہے جو امر سے ثابت ہوتا ہے اور امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے گویا وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوبِ اداء
(۲) وجوبِ قضاء۔ "وجوبِ اداء کی تعریف جو چیز امر سے واجب ہوتی ہے بعینہ اسکو سپرد کرنا یعنی "اخرا جہ من لعدم

الی الوجود سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہیکہ وجوبِ ادا کی تعریف میں لفظ تسلیم مذکور ہے اور تسلیم کہتے ہیں کسی شئی کو اپنے پاس سے دوسرے کی طرف منتقل کرنا، اور واجب ایک وصف ہے جو ذمہ میں ہوتا ہے اور اسکو ادا کرنا ایک فعل ہے اور افعالِ اعراض کے قبیلہ سے ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں۔ لہذا جب واجب کو ادا کرنا فعل ہے اور افعالِ اعراض میں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں تو وجوبِ ادا کی تعریف میں لفظ تسلیم ذکر کرنا کس طرح درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہیکہ تسلیم کے معنی شئی کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجوب کی طرف نکلانے کے ہیں اور یہ معنی وجوبِ ادا میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ مکلف، فعل واجب کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجود میں لاتا ہے پس جب تسلیم کے مذکورہ معنی وجوبِ ادا میں پائے جاتے ہیں تو وجوبِ ادا کی تعریف میں لفظ تسلیم کا ذکر کرنا درست ہے۔ صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ اصولِ فخر الاسلام اور دوسری کتابوں میں ادا کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے "تسلیم نفس الواجب بالامر" یعنی امر سے نفس واجب کو سپرد کرنا۔ حاصل یہ کہ اصولِ فخر الاسلام وغیرہ میں "عین ما وجب" کی بجائے "نفس الواجب" کا لفظ مذکور ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ نفس وجوب امر سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ وقت سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ اس تعریف معلوم ہوتا ہے کہ نفس وجوب امر سے ثابت ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ "تسلیم نفس الواجب بالامر" میں "بالامر" جار مجرور تسلیم سے متعلق ہے واجب سے متعلق نہیں ہے اب مطلب یہ ہو گا کہ ادا نام ہے نفس واجب کو امر سے سپرد کرنا یعنی نفس واجب جس کا ثبوت وقت سے ہوا ہے اسکو امر سے سپرد کرنا۔ اس صورت میں امر سے وجوبِ ادا حاصل ہو گا نہ کہ نفس وجوب۔ بہر حال اصولِ فخر الاسلام وغیرہ میں مذکور وجوبِ ادا کی تعریف پر چونکہ اعتراض واقع ہوتا ہے اسلئے فاضل مضاف نے بجائے نفس واجب کے عین واجب کا لفظ ذکر کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ وجوبِ ادا کی تعریف میں نفس واجب کا لفظ ہو یا عین واجب کا دونوں سے کنایہ یہ مراد ہے کہ واجب کو اس کے مقررہ وقت پر ادا کیا جائے، اور جب ان دونوں لفظوں سے واجب کو اس کے مقررہ وقت پر ادا کرنا مراد ہے تو وجوبِ ادا کی تعریف میں "نی وقتہ" کی قید زیادہ کر کے یوں کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے "تسلیم عین ما وجب بالامر فی وقتہ" جیسا کہ بعض حضرات علمائے اس قید کا اضافہ کیا ہے۔ اور بعض حضرات نے الی مستحقہ کی قید کا اضافہ کر کے وجوبِ ادا کی تعریف یہ کی ہے "تسلیم عین الواجب بالامر فی وقتہ الی مستحقہ" یعنی عین واجب کو امر سے اس کے وقت میں اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا، لیکن اس قید کی بھی چندال ضرورت نہیں ہے کیوں کہ تعریف میں "بالامر" کا لفظ مذکور ہے اور لفظ "بالامر" اس پر دلالت کرتا ہے کہ امر (امر کر نیوالا ہی) مستحق ہوتا ہے کیوں کہ ماوربہ کا مستحق امر ہی ہوتا ہے اور جو مستحق ہوتا ہے اس کی طرف سپرد کیا جاتا ہے۔ پس جب "الی مستحقہ" کی قید "بالامر" کے لفظ سے مفہوم ہے تو "الی مستحقہ" کی قید کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَقَضَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمٌ مِثْلُ الْوَاجِبِ بِهِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ إِدَاءٌ بِمَعْنَى وَجُوبِ قَضَاءٍ وَ
 وَهُوَ تَسْلِيمٌ مِثْلُ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ لَا عَيْنَهُ أَيْ تَسْلِيمٌ ذَلِكَ الْوَاجِبِ الَّذِي وَجِبَ أَوَّلًا
 فِي غَيْرِ ذَلِكَ الْوَقْتِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقِيدَ بِقَوْلِهِ مِنْ عِنْدِهِ لِيُخْرِجَ إِدَاءَ ظَهْرِ الْيَوْمِ
 قَضَاءً عَنْ ظَهْرِ أَمْسٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِنْدِهِ بَلْ كِلَاهُمَا لِلَّهِ تَعَالَى وَالْقَضَاءُ عَمَّا نَهَاهُ
 صَرَفَ النَّفْلِ الَّذِي كَانَ حَقًّا لَهُ إِلَى الْقَضَاءِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ وَإِنَّمَا الْمَوْقِفُ لَهُ بِشَهْرَةٍ
 أَمْرٌ وَكَوْنُهُ مِلًّا لَوْلَا عَلَيْهِ بِالْإِتِّزَامِ وَأَمَّا النَّفْلُ فَإِنَّمَا يُقْضَى إِذَا زَهَرَ بِالشَّرْءِ وَحِ
 لْمَوْقِفِ نَفْلًا بَلْ صَارَ وَاجِبًا وَلَكِنَّهُ يُؤَدَّى مَعَ أَنْ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَيَنْبَغِي أَنْ
 يُرَادَ بِقَوْلِهِ عَيْنِ الْوَاجِبِ الثَّابِتِ لِيَحْتَمِلَ هَكَذَا أَقِيلَ وَفِيهِ وَجُوبٌ آخَرٌ

(ترجمہ) :- اور قضا واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے (یہ عبارت) ادارہ معطوف ہے یعنی وجوب
 قضا واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے نہ کہ عین واجب کو یعنی اس واجب کو سپرد کرنا جو اولاً اس وقت کے علاوہ اس
 واجب ہوا ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف تعریف کو اپنے قول "من عنده" کیساتھ مقید کر دیتے تاکہ آج کی ظہر کی ادارہ کل
 گذشتہ کی ظہر کی قضا ہونے سے خارج ہو جائے کیوں کہ آج کی ظہر کی ادارہ امور کی طرف سے نہیں ہے بلکہ دنوں اور
 تعالیٰ کیلئے ہیں۔ اور قضا اس نفل کو جو امور کا حق تھا اس قضا کی طرف پھرنے کا نام ہے جو امور پر واجب ہے
 اور مصنف نے تعریف کو اس قدر کیساتھ اس کے مشہور ہونے اور اس کے التزاماً مدلول علیہ ہو سکی وجہ سے مقید نہیں
 کیا ہے اور نفل کی قضا اس وقت کجاے گی جب وہ شروع کرنے سے لازم ہو جائے اور اس وقت وہ نفل نہیں ہا
 بلکہ واجب ہو گیا لیکن وہ ادا کیا جاتا ہے باوجودیکہ وہ واجب نہیں ہے پس مناسب یہ ہے کہ عین الواجب عین الثابت
 مراد ہوتا کہ "تعریف" نفل کو بھی شامل ہو جائے ایسا ہی کہا گیا ہے اس سلسلہ میں اور بھی وجوہ ہیں۔

(تشریح) :- متن کی یہ عبارت سابقہ متن "ادارہ ہو تسلیم عین الواجب بالامر" پر معطوف ہے، حاصل یہ کہ
 وجوب قضا واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنے کا نام ہے عین واجب کو سپرد کرنے کا نام نہیں ہے یعنی جو اولاً
 واجب ہوئی ہے اس کو اس کے مقررہ وقت کے علاوہ میں اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام قضا ہے۔ "و
 کان یبغی ان یقیدہ بقولہ الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن میں ذکر کردہ قضا کی تعریف دخول
 غیر سے مانع نہیں ہے کیوں کہ قضا کی یہ تعریف، آج کی ظہر کی ادارہ پر بھی صادق آتی ہے اس طور پر کہ ایک شخص جو کل
 گذشتہ مثلاً چہار شنبہ کی ظہر کی نماز ابھی تک نہیں پڑھ سکا ہے آج مثلاً پنجشنبہ کی ظہر کی نماز ادا کرتا ہے تو
 آج کی ظہر کی نماز کل گذشتہ کی ظہر کی نماز کے مثل ہوئی اور کل گذشتہ کی ظہر کی نماز امر سے واجب ہوئی ہے تو
 آج کی ظہر کی نماز پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ شخص واجب بالامر کل گذشتہ کی ظہر کی مثل (آج کی ظہر) کو سپرد کرتا ہے،
 اور واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا قضا کہلاتا ہے لہذا آج کی ظہر کی نماز کی ادا پر قضا کی تعریف صادق آئی اور

جب آج کی ظہر کی نماز کی ادا پر قضا کی تعریف صادق آئی تو قضا کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی حالانکہ تعریف کا جامع ہونے کیساتھ دخول غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قضا کی تعریف میں ”من عندہ“ کی قید محذوف اور معتبر ہے، اب تعریف یہ ہوگی کہ ”قضا کہتے ہیں واجب بالامر کی مثل کو اپنے پاس سے سپرد کرنا۔ حاصل یہ کہ ادا یعنی آج کی ظہر اور قضا یعنی کل گذشتہ کی ظہر دونوں مامور پر اللہ کیلئے فرض ہیں۔ لیکن ”مامور“ ادا پر جو وقت صرف کرتا ہے وہ مامور پر اللہ کا حق تھا یعنی اللہ نے یہ وقت اسی فریضہ کو ادا کرنے کیلئے مقرر کیا ہے اور جب یہ وقت اللہ کا حق ہے اور آج کی ظہر کا فرض ادا کرنے کیلئے مقرر کیا ہے تو آج کی ظہر کو ادا کرنا مامور کا اپنے پاس سے سپرد کرنا، اور ادا کرنا نہیں ہوا البتہ ”مامور“ جس وقت میں قضا کرتا ہے وہ وقت مامور کا حق ہے مامور اُس وقت میں نوافل ادا کرے یا آرام کرے بہ صورت وہ وقت مامور کا حق ہے لیکن مامور نے اپنے اُس حق (وقت) کو اُس قضا میں صرف کیا ہے جو اس پر واجب ہے گویا مامور نے قضا کو اپنے پاس سے سپرد کیا ہے خلاصہ یہ کہ ”مامور“ قضا اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے اور ادا اپنے پاس سے سپرد نہیں کرتا ہے لہذا قضا کی تعریف میں ”من عندہ“ کی قید کا اعتبار کرنے کے بعد قضا کی تعریف ادا پر صادق نہیں آئے گی، اور قضا کی تعریف دخول غیر سے مانع ہو جائے گی۔ لیکن اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ قضا کی تعریف میں جب ”من عندہ“ کی قید معتبر ہے تو بیان تعریف کی وقت میں یہ قید کیوں ذکر نہیں کی گئی، اور قضا کی تعریف کو اس قید کیساتھ کیوں مقید نہیں کیا گیا ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ یہ بات مشہور ہے یعنی سب کو معلوم ہے کہ ”مامور“ قضا اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے لہذا شہرت کیوجہ سے اس قید کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قضا کی تعریف میں مذکور ”لفظ مثل“ التزاماً اس پر دلالت کرتا ہے کیوں کہ مثل سے مراد وہ ہے جو فوت شدہ کا عوض ہو کر ثابت ہو اور یہ بات مسلم ہے کہ انسان ”عوض اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے پس جب لفظ مثل ”من عندہ“ کی قید پر التزاماً دلالت کرتا ہے تو اس قید کو صراحتاً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

”واما النفل فانما الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قضا کی تعریف جامع نہیں ہے کیوں کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد اگر اس کو فاسد کر دیا اور پھر اس کی قضا کی تو اس قضا پر قضا کی تعریف صادق نہیں آتی ہے اسلئے کہ قضا، واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے، اور نفل چونکہ واجب نہیں ہوتا اسلئے اس کی قضا پر واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنا صادق نہیں آئیگا، اور جب نفل کی قضا پر، قضا کی تعریف صادق نہیں آئی تو قضا کی تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہ رہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”نفل“ شروع کرتے ہی لازم اور واجب ہو جاتا ہے پس جب نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کیا تو ایک لازم اور واجب چیز کو فاسد کیا۔ اور جب واجب کو فاسد کیا تو قضا واجب کی ہوگی نہ کہ نفل کی۔ اور جب قضا واجب کی ہوئی تو واجب کے مثل کو سپرد کرنا پایا گیا، اور قضا کی تعریف چونکہ یہی ہے اسلئے قضا کی تعریف نفل کی قضا کو بھی شامل ہوگی اور اپنے تمام افراد کیلئے جامع ہوگی۔

”ولکنہ یودی مع ان لیس بواجب الخ“ سے بھی ایک سوال اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ نفل

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

وَيُسْتَعْمَلُ أَحَدُهُمَا مَكَانَ الْآخَرِ فَجَزَاءُ حَتَّىٰ يَجُوزَ الْأَدَاءُ بِنَيْتِ الْقَضَاءِ وَبِالْعَكْسِ أَيْ
يُسْتَعْمَلُ كُلُّ مَرَّةٍ الْأَدَاءُ وَالْقَضَاءُ مَكَانَ الْآخَرِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ حَتَّىٰ يَجُوزَ الْأَدَاءُ بِنَيْتِ الْقَضَاءِ
بِأَنَّ يَقُولُ نَوَيْتُ أَنْ أَقْضِيَ ظَهْرَ الْبُيُوتِ وَيَجُوزُ الْقَضَاءُ بِنَيْتِ الْأَدَاءِ بِأَنَّ يَقُولُ نَوَيْتُ أَنْ أُوَدِّعَ
ظَهْرَ الْأَمْسِ وَاسْتَعْمَلَ الْقَضَاءُ فِي الْأَدَاءِ كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا
فِي الْأَرْضِ آمِنِينَ وَإِذَا أُذِيتِ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ لَا تَقْضَىٰ وَلِذَا ذَهَبَ فُحْرُ الْإِسْلَامِ
إِلَىٰ أَنَّ الْقَضَاءُ عَامٌ يُسْتَعْمَلُ فِي الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءُ جَمِيعًا لِأَنَّ عِبَادَةَ عَنْ فِرَاعِ الدَّائِمَةِ
وَهُوَ يَحْضُلُ بِهِمَا فَكَانَ فِي مَعْنَى الْحَقِيقَةِ بِخِلَافِ الْأَدَاءِ فَإِنَّهُ يُدْبِي عَنْ شِدَّةِ الرَّعَايَةِ
وَهُوَ كَيْسٌ الْآخِرُ فِي الْأَدَاءِ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ هـ اللَّذِّبُ يَأْذُ وَاللَّغْرُ الْيَا كَلَهُ ۖ أَيْ
يُخْتَلَفُ وَيَخْلَبُ عَلَيْهِ -

(ترجمہ) :- اور ادا اور قضا میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال ہوتا ہے حتیٰ کہ قضا کی نیت سے ادا جائز ہوتی ہے اور اس کے برعکس۔ یعنی ادا اور قضا میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ بطریق مجاز استعمال ہوتا ہے حتیٰ کہ قضا کی نیت سے ادا جائز ہوتی ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے نیت کی کہ آج کی ظہر کی قضا کروں گا، اور ادا کی نیت سے قضا جائز ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے اس بات کی نیت کی کہ کل گذشتہ کی ظہر کو ادا کروں گا۔ اور ادا میں قضا کا استعمال بکثرت ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول "فإذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض امنين" یعنی جب صلاۃ جمعہ ادا کی جائے، اسلئے کہ جمعہ کی قضا نہیں کی جاتی ہے،

اسی وجہ سے فخر الاسلام اس طرف گئے ہیں کہ قضا عام ہے ادا اور قضا دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ کیونکہ قضا نام ہے ذمہ کے فارغ ہونیکا اور فریغ ذمہ ادا اور قضا دونوں سے حاصل ہوتا ہے پس قضا کا استعمال ادا میں حقیقت کے معنی میں ہوگا۔ برخلاف ادا کے، کیوں کہ لفظ ادا، شدت رعایت کے معنی کی خبر دیتا ہے اور یہ معنی صرف ادا میں پائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ شاعر نے کہا ہے بھیڑ یا ہرن کو فریب میں ڈالتا ہے تاکہ اُسے کھالے۔ یعنی اُسے فریب دیکر اُس پر چڑھ بیٹھتا ہے۔

(تشریح) :- ادا اور قضا کی تعریف کے بعد ناضل مصنف نے فرمایا کہ ادا اور قضا میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ جازا استعمال ہو سکتا ہے چنانچہ قضا کی نیت سے ادا جائز ہو جاتی ہے اور ادا کی نیت سے قضا درست ہو جاتی ہے مثلاً اگر کسی نے آج کی ظہر ادا کرتے وقت یہ کہا کہ میں آج کی ظہر کی قضا کرنے کی نیت کرتا ہوں تو بقرینہ آج یہ مراد ہوگا کہ میں آج کی ظہر ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں، اور اگر کسی نے کہا کہ میں کل گذشتہ کی ظہر ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں تو بقرینہ کل گذشتہ یہ مراد ہوگا کہ میں کل گذشتہ کی ظہر قضا کرنے کی نیت کرتا ہوں۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی نے ظہر کے آخری وقت میں یہ گمان کیا کہ ظہر کا وقت نکل گیا اور قضا کی نیت کر کے ظہر کی نماز پڑھ لی حالانکہ فی الحقیقت ظہر کا وقت نہیں نکلا تھا تو یہ قضا کی نیت سے ادا و نماز ہوئی، اور اگر کسی نے یہ گمان کیا کہ ظہر کی نماز کا وقت باقی ہے اور ادا کی نیت کر کے ظہر پڑھ لی حالانکہ واقعہ ظہر کا وقت ختم ہو گیا تھا تو یہ ادا کی نیت سے قضا نماز ہوئی۔ بہر حال قضا کی نیت سے ادا نماز کا جائز ہونا اور ادا کی نیت سے قضا کا جائز ہونا اس بات کی علامت ہے کہ ادا اور قضا میں سے ہر ایک کا دوسرے کی جگہ استعمال کرنا مجازاً جائز ہے۔ لیکن قضا کا استعمال ادا کے معنی میں بکثرت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کے قول ”فاذا قضیت الصلاة فانتشروا“ میں لفظ ”قضیت“ ”ادیت“ کے معنی میں مستعمل ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نماز جمعہ کی قضا ہوتی ہے اس کی قضا نہیں ہوتی پس نماز جمعہ کی قضا کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں لفظ قضا ادا کے معنی میں مستعمل ہے۔ اسی وجہ سے کہ قضا ادا کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے۔

علامہ فخر الاسلام نے فرمایا کہ لفظ قضا عام لفظ ہے اس کا استعمال ادا اور قضا دونوں میں ہوتا ہے، کیوں کہ قضا کے معنی ذمہ داری سے فارغ اور سبکدوش ہونے کے ہیں اور یہ معنی ادا اور قضا دونوں سے حاصل ہو جاتے ہیں یعنی ”مامور“ جس طرح قضا کے ذریعہ ذمہ داری سے فارغ ہو جاتا ہے اسی طرح ادا کے ذریعہ بھی ذمہ داری سے فارغ ہو جاتا ہے پس جب لفظ قضا ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو معنی قضا اور ادا دونوں سے حاصل ہو جاتے ہیں تو لفظ قضا کا استعمال ادا کے معنی میں حقیقت ہوگا۔ اس کے برخلاف ادا ہے کہ لفظ ادا شدت رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ معنی صرف ادا میں پائے جاتے ہیں جیسا کہ شاعر نے کہا ہے ”الذنب یاد واللغزال یا کلمہ“ یعنی بھیڑ یا ہرن کو فریب میں ڈال کر اُس پر غالب آجاتا ہے تاکہ اس کو کھالے۔ حاصل یہ کہ ”ادو“ کے معنی دھوکا دینے اور غالب ہونے کے ہیں۔ اور دھوکا دینے والے کو شدت

رعایت اور بڑی احتیاط سے کام لینا پڑتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ ادارہ " شدت رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور شدت رعایت کے معنی چونکہ صرف ادارہ میں پائے جاتے ہیں اور قضا میں نہیں پائے جاتے اس لئے لفظ ادارہ کا استعمال ادارہ کے معنی میں حقیقت اور قضا کے معنی میں مجاز ہوگا۔

وَأَمَّا إِذَا صَامَ شَعْبَانَ بِظَنِّ أَنْتَ مِنْ رَمَضَانَ فَلَا يُجُوزُ لَكَ إِذَاءُ قَبْلَ السَّبَبِ
 أَنْ صَامَ سُؤَالَ بَطْنِ أَنْتَ مِنْ رَمَضَانَ يُجُوزُ لِأَنَّكَ قَضَاءُ بَيْنِيَّةِ الْأَدَاءِ بِلِ رَانَ
 إِذَاءُ بَيْنِيَّةِ الْأَدَاءِ وَإِنَّمَا الْخَطَاءُ فِي ظَنِّهِ وَهُوَ مَعْفُوءٌ۔

(ترجمہ) :- لیکن جب کوئی شخص شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھے تو یہ ناجائز ہوگا، کیوں کہ یہ سبب پہلے ادا کرنا ہے، اور اگر سوال میں رمضان سمجھ کر روزہ رکھا تو یہ جائز ہوگا لیکن اس وجہ سے نہیں کہ یہ ادا کی نیت سے قضا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ یہ ادا کی نیت سے ادا ہے، البتہ اس کے گمان میں خطا ہے اور وہ قابل درگزر ہے۔

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

"وان صام سُؤَالَ الخ" سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ادارہ جس طرح وقت سے پہلے جائز نہیں ہے اسی طرح وقت کے بعد بھی جائز نہیں ہے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے سوال میں رمضان

کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھا تو یہ باوجود بیک وقت (رمضان) کے بعد ہے لیکن جائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوال میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنے کا جائز ہونا اسوجہ سے نہیں کہ یہ ادا کی نیت سے قضا ہے بلکہ اسلئے ہے کہ یہ ادا کی نیت سے ادا ہے یعنی ذکر بھی لفظ ادا کیا ہے اور مراد بھی ادا لیا ہے۔ ہاں۔ اس کے گمان میں خطا ہے کہ اس نے شوال کو رمضان سمجھا اور اس طرح کی خطا و معاف اور قابل درگزر ہے۔

(فواصلہ) :- نور الافکار کے بعض نسخوں میں "لانہ ادا و بنیتہ الادا ہے اور بعض میں "بنیتہ القضا ہے۔ پہلے نسخہ کے مطابق عبارت صاف اور سہل ہے البتہ دوسرے نسخہ کے مطابق قضا سے ادا مراد ہے تو کہ قضا کا اطلاق ادا پر کثرت ہوتا ہے اسلئے ادا کی بجائے لفظ قضا ذکر کیا گیا۔

ثُمَّ انْتَهَوْا حَتَّى لَقُوا فِي مَا بَيْنَهُمْ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِي كَانَ سَبَبًا لِلْاَدَاءِ اَمْ لَا يُبَدَّلُ مِنْ سَبَبٍ عَلَى جِدَاةٍ فَبَيْنَا الْمَضْرُوبُ بِقَوْلِهِ وَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِمَا يَجِبُ بِهِ الْاَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ اَمْحَى الْقَضَاءُ يَجِبُ بِالسَّبَبِ الَّذِي يَجِبُ بِهِ الْاَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ عَامَّةِ الْمُخْتَفِيَةِ خِلَافًا لِلْبَعْضِ اِقْتِنَانِ مِنْ مَشَارِقِنَا وَعَامَّةِ اصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَفَانَّهُمْ يَقُولُونَ لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيدٍ يَسُوِّجُ سَبَبَ الْاَدَاءِ وَالْمُرَادُ بِهَذَا السَّبَبِ النَّصُّ الْمَوْجِبُ لِلْاَدَاءِ لَا السَّبَبَ الْمَعْرُوفَ اَوْ غَيْرَ الْوَقْتِ وَحَاصِلُ الْخِلَافِ يَرْجِعُ اِلَى اَنَّ عِنْدَنَا النَّصُّ الْمَوْجِبُ لِلْاَدَاءِ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعَالَى اَقِمُوا الصَّلَاةَ وَقَوْلُهُ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ اَوْ اَلْبَعْثِ عَلَيْهِ وَالْوَجوبُ الْقَضَاءِ لَا حَاجَةَ اِلَى نَصِّ جَدِيدٍ يُوجِبُ الْقَضَاءَ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ اَوْ سَبَّهَا فَلْيَصِلْهَا اِذَا ذَكَرَهَا فَاِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهُ نَعَمْ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اٰخَرَ سَلِّ رَاتِمًا وَسَرَدًا لِلتَّنْبِيْهِ عَلٰى اَنَّ الْاَدَاءَ بَاقٍ فِي ذِمَّتِكُمْ بِالنَّصِّ السَّابِقِيْنَ لَمْ يَسْقُطْ بِالْفُرَاتِ لِاَنَّ بَقَاءَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فِي نَفْسِهِ لِقُدْرَةِ عَلٰى امْتِلٍ مِنْ عِنْدِهِ وَ سَقُوطُ فَضْلِ الْوَقْتِ لِاِنَّ امْتِلٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْرِ عِنْدَهُ اَمْ مَعْقُولٌ فِي نَفْسِهِ فَعَدَلْنَا حُكْمَ الْقَضَاءِ اِلَى مَا لَمْ يَمُرِدْ فِيهِ نَصْرٌ وَهُوَ الْمُنْدُورُ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَالِإِعْتِكَافِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ نَصْرِ جَدِيدٍ يَسُوِّجُ نَصِّ الْاَدَاءِ فَقَضَاءُ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ عِنْدَهُ لَا بُدَّ اَنْ يَكُونَ يَقُولُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ اَوْ سَبَّهَا فَلْيَصِلْهَا اِذَا ذَكَرَهَا فَاِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهُ نَعَمْ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اٰخَرَ مَا لَمْ يَمُرِدْ النَّصُّ فِيهِ اِنَّمَا يَثْبُتُ الْقَضَاءُ بِسَبَبِ التَّقْوِيَةِ الَّذِي يَقُومُ مَقَامَ نَصْرِ الْقَضَاءِ فَلَا تَنْظُرْ كَثْرَةَ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ اِلَّا فِي الْفُرَاتِ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْقَضَاءُ

فِي الْعُتَاتِ وَعِنْدَهُ لَا وَقِيلَ الْعُتَاتُ أَيْضًا قَابِعٌ مَقَامَ النَّصِ كَالْتَقَوَاتِ وَلَا تَنْظُرُ تَسْمَعُ الْخِلَافَ إِلَّا
فِي التَّخْرِجِ وَعِنْدَهُ نَائِبُ فِي الْكُلِّ بِالنَّصِّ السَّابِقِ وَعِنْدَهُ لَا يَجِبُ بِالنَّصِّ الْمَجْدُولِ أَوْ بِالْعُتَاتِ وَالتَّقَوَاتِ
وَقَضَاءُ الْمُحْضَرِّ فِي السَّفَرِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ وَقَضَاءُ السَّفَرِ فِي الْمُحْضَرِّ كَعَتَمِينَ وَقَضَاءُ الْجَهْرِ فِي النَّهَارِ
جَهْرًا وَقَضَاءُ اللَّيْلِ سِتْرًا يُؤْتِي مَا ذَكَرْنَا وَقَضَاءُ الصَّحِيحِ صَلَوةً الْمُرْضِعِ بَعْنَانِ الصَّحَّةِ
وَقَضَاءُ الْمُرْضِعِ صَلَوةً الصَّحَّةِ بَعْنَانِ الْمُرْضِعِ يُؤْتِي مَا ذَكَرْنَا -

(ستر جملة) :- پھر اصحاب اصول نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ قضا کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے یا قضا کیلئے مستقل سبب کا ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ مصنف نے اس کو اپنے قول سے (اس طرح) بیان فرمایا ہے کہ محققین کے نزدیک قضا و اسی سبب واجب ہوتی ہے جس سبب ادا واجب ہوتی ہے برخلاف بعض علماء کے یعنی عام احناف میں سے محققین کے نزدیک قضا و اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے ادا واجب ہوتی ہے برخلاف ہمارے عراقی مشائخ اور عام اصحاب شافعی کے کیونکہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ قضا کیلئے ادا کے سبب کے سوا ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے اور اس سبب سے مراد وہ نص ہے جو ادا کو واجب کرتی ہے۔ سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں ہے اور اختلاف مذکور کا حاصل اس بات کی طرف لوٹے گا کہ ہمارے نزدیک جو نص، موجب ادا ہے وہ باری تعالیٰ کا قول "ایموا الصلوة" اور باری تعالیٰ کا قول "کتب علیکم الصیام" بعینہ وہی نص جو قضا پر دال ہے کسی ایسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے جو قضا کو واجب کرتی ہو، اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "من نام عن صلاۃ اونسہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذاکک وقتہا" اور باری تعالیٰ کا قول "من کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" ہیں بلکہ یہ دونوں نصوص اس بات پر تنبیہ کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ ادا و تمہارے ذمہ سابقہ دونوں نصوص کی وجہ سے باقی ہے، فوت ہونے کی وجہ سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی ہے۔ اسلئے کہ نماز اور روزہ کی فی نفسہ بقا و مامور کے پاس سے مثل بر قدرت رکھنے کی وجہ سے ہے اور وقت کی فضیلت کا مثل اور صمان کے بغیر ساقط ہونا اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے ایسا امر ہے جو فی نفسہ معقول ہے لہذا ہم نے قضا کے حکم کو اس چیز کی طرف متعدی کر دیا ہے جس میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نذر کی نماز، نذر کا روزہ، نذر کا اعتکاف۔ اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک قضا کیلئے ادا کی نص کے سوا ایک ایسی جدید نص کا ہونا ضروری ہے جو قضا کو واجب کرتی ہو۔ پس امام شافعی رحمہ کے نزدیک ضروری ہے کہ نماز اور روزہ کی قضا و حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "من نام عن صلاۃ اونسہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذاکک وقتہا" اور باری تعالیٰ کے قول "من کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" کے سبب سے ہو۔ اور جس چیز میں نص وارد نہیں ہوئی ہے انہیں قضا و اس تفویض کے سبب سے ثابت ہے جو نص قضا کے قائم مقام ہے پس ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف فوات کی صورت میں ظاہر ہوگا چنانچہ ہمارے نزدیک فوات میں قضا واجب ہے اور

امام شافعی کے نزدیک واجب نہیں ہے اور کہا گیا کہ نوات بھی تقویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے اور اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا۔ بس ہمارے نزدیک تمام صورتوں میں قضاء سابقہ نص سے واجب ہوتی ہے اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک جدید نص سے یا نوات سے یا تقویت سے اور حضرت کی قضاء و سفر میں چار رکعتیں اور سفر کی قضاء و حضر میں دو رکعتیں اور دن میں چھ رکعتیں کی قضا و جہراً اور رات میں ستر رکعتوں کی قضا و سراً (یہ مسائل) اس کی تائید کرتے ہیں جو ہم نے ذکر کیا ہے، اور تندرست آدمی کا قضا کرنا بیماری کی نماز کو حالت صحت کے طریق پر اور بیمار آدمی کا قضا کرنا تندرستی کے زمانہ کی نماز کو بیماری کے طریق پر اسکی تائید کرتا ہے جو امام شافعی نے ذکر کیا ہے۔

(تشریح) :- علمائے اصول کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قضا کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے یا قضا کیلئے کسی نئے سبب کا ہونا ضروری ہے، سو اس بارے میں علمائے احناف میں سے محققین کا اور حنابلہ اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ قضا کے واجب ہونے کا سبب وہی ہے جو ادا کے واجب ہونے کا سبب ہے اور علمائے احناف میں سے عراقی مشائخ، عام اصحاب شافعی اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ قضا کیلئے ادا کے سبب کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے۔ صاحب نورالانوار کہتے ہیں کہ ”یہاں“ سبب مراد وقت نہیں ہے بلکہ سبب مراد وہ نص ہے جو ادا کو واجب کرتی ہے اسلئے کہ ”وقت“ وجوب ادا کا سبب نہیں ہوتا بلکہ نفس ادا کا سبب ہوتا ہے۔ اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک چونص ادا کو واجب کرتی ہے بعینہ وہی نص قضا کو واجب کرتی ہے، قضا واجب کرنے کیلئے کسی نص جدید کی ضرورت نہیں ہے، مثلاً ”اقیموا الصلوٰۃ“ آیت جس طرح ادا کے صلاۃ کو واجب کرتی ہے بعینہ اسی طرح قضا کے صلاۃ کو بھی واجب کرتی ہے، قضا کے صلاۃ کو واجب کرنے کیلئے کسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ اور جس طرح ”کتب علیکم الصیام“ آیت ادا کے صوم کو واجب کرتی ہے بعینہ اسی طرح قضا کے صوم کو بھی واجب کرتی ہے۔ قضا کے صوم کو واجب کرنے کیلئے کسی مستقل نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن شوافع کے نزدیک قضا واجب کرنے کیلئے مستقل نئی نص کا ہونا ضروری ہے ایک ”نص“ ادا اور قضا دونوں کیلئے کافی نہ ہوگی۔ چنانچہ ان حضرات کے نزدیک ادا کے صلاۃ کو ”اقیموا الصلوٰۃ“ سے واجب کیا گیا ہے، اور قضا کے صلاۃ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے واجب کیا گیا ہے۔ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص نماز کے وقت میں سو گیا اور نماز ادا نہ کر سکا یا نماز کو بھول گیا تو جس وقت اس کو نماز یاد آئے اس وقت پڑھے، یہی اسکی نماز کا وقت ہے۔ اسی طرح روزہ کیلئے ”موجب اللاداء“ کتب علیکم الصیام“ ہے اور موجب للقضا ”من کان منکم مریضاً او علی سفر فعد من ایام اخر“ ہے یعنی رمضان کے چھینے میں اگر کوئی شخص بیمار ہو گیا یا سفر میں رہا اور روزے نہیں رکھ سکا تو دو سے ایام میں اتنے ہی روزے رکھے۔ مگر ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ دونوں ”من نام عن صلوٰۃ“ اور ”من کان منکم مریضاً“ نصوص نماز اور روزے کی قضا کو واجب کرنے کیلئے وارد نہیں ہوئی ہیں۔ بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کی ادا

سابقہ دونوں نصوص را قیوموا الصلوة، کتب علیکم الصیام کی وجہ سے تمہارے ذمہ میں باقی ہے، وقت گزر جانے کی وجہ سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی ہے کیوں کہ ”ادار“ مکلف پر اللہ تعالیٰ کا ایک حق ہے اور جس پر حق واجب ہو، حق سے اس کے ذمہ کی فراغت یا تو اداء کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی من علیہ الحق صاحب حق کا حق ادا کر دے یا بجز کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی من علیہ الحق، صاحب حق کا حق ادا کرنے سے عاجز آ جائے یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ہوتی ہے یعنی صاحب حق اپنا حق ساقط کر دے۔ لیکن یہاں تینوں باتیں موجود نہیں ہیں کیوں کہ من علیہ الحق نے نہ تو صاحب حق کا حق ادا کیا ہے اور نہ وہ حق ادا کرنے سے عاجز ہے اسلئے کہ مکلف اگرچہ فضیلتِ وقت حاصل کرنے سے عاجز ہے لیکن اصل عبادت پر قادر ہے اور نہ صاحب حق نے اپنا حق ساقط کیا ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ (صاحب حق) کی طرف سے حق کا ساقط کرنا نہ صراحتہً موجود ہے اور نہ دلالتہً موجود ہے۔ کیوں کہ یہاں وقت گزر جانے کے سوا کوئی چیز موجود نہیں ہے اور وقت کا گزر جانا صاحب حق کے حق کو ساقط نہیں کرتا ہے بہر حال من علیہ الحق (مکلف) نے جب نہ صاحب حق کا حق ادا کیا ہے، اور نہ صاحب حق نے اپنا حق معاف کیا ہے اور نہ من علیہ الحق ادا کرنے سے عاجز ہے کیوں کہ مکلف فی نفسہ نماز روزہ کے مثل پر چون کہ قادر ہے اسلئے نفس نماز اور نفس روزہ اس کے ذمہ میں باقی رہے گا اور وہی وقت کی فضیلت تو مکلف چوں کہ اس کو حاصل کرنے سے عاجز ہے اور اس کا مثل بھی موجود نہیں ہے اسلئے وقت کی فضیلت مثل اور ضمان کے بغیر مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ مذکورہ دونوں نصوص (”من نام عن صلاة الحدیث“ اور ”من کان منکم مریضاً الآیہ“) نماز اور روزہ کی قضاء کو واجب کرنے کیلئے وارد نہیں ہوئی ہیں جیسا کہ حضرات شوافع نے فرمایا ہے بلکہ اس پر تنبیہ کرنے کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کا وقت گزر جانے کے بعد اگرچہ وقت کی فضیلت ساقط ہوگی لیکن نفس نماز اور نفس روزہ مکلف کے ذمہ میں اب بھی باقی ہیں۔ گو یا نماز اور روزہ کی قضاء تو انہیں نصوص کی وجہ سے واجب ہوئی ہے جن نصوص کی وجہ سے ادار واجب ہوئی تھی مگر ”من نام عن صلاة الحدیث“ اور ”من کان منکم الآیہ“ سے اس کی یاد دہانی کرائی گئی ہے۔

فعذینا حکم القضاء الی ما لم یرد فیہ الخ سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نفس نماز اور نفس روزہ کے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے نفس نماز اور نفس روزہ کا مکلف کے ذمہ باقی ہونا ایک امر معقول ہے اور امر معقول پر دوسری چیز کو قیاس کرنا درست ہوتا ہے لہذا نماز اور روزہ جن کے بارے میں نص جدید (من نام اور من کان) وارد ہوئی ہے ان پر اس چیز کو قیاس کیا جائے گا جس کے بارے میں قضا کیلئے جدید نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نذر کی نماز، نذر کا روزہ اور نذر کا اختلاف۔ یعنی جس طرح نماز اور روزہ میں جو نصوص را قیوموا الصلوة، کتب علیکم الصیام) موجب ادار ہے وہی نص موجب قضا ہے۔ اسی طرح نذر کی چیزوں میں جو نص (ولیوفوا نذورہم) موجب ادار ہے وہی نص موجب قضا ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جس چیز میں قضا کیلئے جدید نص وارد نہیں ہوئی ہے یعنی نذر اس کی قضا و قیاس کے ذریعہ ثابت ہوگی اور قیاس موجب ادار کے علاوہ خود ایک

جدید سبب یعنی بقول آپ کے شیئ منذور کی ادا و قنص "ویسوفنا نذو ریم" سے واجب ہوئی ہے اور اس کی قضاء قیاس سے واجب ہوئی ہے تو گو یا وجوب ادا کا سبب درہو اور وجوب قضاء کا سبب اسکے علاوہ دوسرا ہوا۔ حالانکہ یہ بات مذہب احناف کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس فقط مظہر (حکم کو ظاہر کرنے والا) ہوتا ہے اور مثبت نہیں ہوتا لہذا نذر میں قضاء تو اسی نص سے واجب ہوئی ہے جس سے ادا واجب ہوئی تھی مگر اس کا اظہار قیاس سے ہوا ہے۔ اس جواب کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء کیلئے نص ادا کے علاوہ چوں کہ دوسری نص کا ہونا ضروری ہے، اسلئے ان کے نزدیک نماز کی ادا "ایموا الصلاة" سے واجب ہوگی اور اس کی قضاء "من نام عن صلاة الحدیث" سے واجب ہوگی اور روزہ کی ادا "کتب علیکم الصیام" سے واجب ہوگی، اور اس کی قضاء "من کان منکم الایة" سے واجب ہوگی اور جس چیز کی قضاء کیلئے جدید نص وارد نہ ہوئی ہو اس کی قضاء کا سبب تفویت (فوت کر دینا) ہوگا، کیوں کہ تفویت فوت کر دینا مکلف کی طرف سے تعدی اور ظلم ہے اور تعدی ضمان کا سبب ہوتا ہے لہذا تفویت بھی ضمان یعنی قضاء کا سبب ہوگا اور نص قضاء کا قائم مقام ہوگا پس ہمارے اور شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف فوت کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نذر کے دن میں بیمار ہو گیا یا دیوانہ ہو گیا اور نماز یا روزہ ادا نہ کر سکا تو ہمارے نزدیک چونکہ قضاء کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے اسلئے فوت (فوت ہونے کی صورت میں بھی قضاء واجب ہوگی، اور شوافع کے نزدیک قضاء کیلئے چونکہ جدید نص یا تفویت کا ہونا ضروری ہے، اور فوت کی صورت میں دونوں میں سے کوئی نہیں پایا گیا اسلئے فوت کی صورت میں قضاء واجب نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات شوافع کے نزدیک فوت بھی تفویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے یعنی جس طرح قضاء کیلئے نص جدید نہ ہونے کی صورت میں تفویت قضاء کا سبب ہوتا ہے اسی طرح فوت (فوت ہونا) بھی قضاء کا سبب ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں باہمی اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا یعنی ہمارے نزدیک قضاء کیلئے نص جدید ہو یا تفویت ہو یا فوت ہو تمام صورتوں میں سابقہ نص سے قضاء واجب ہوتی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر قضاء کیلئے نص جدید ہو تو قضاء کا سبب نص جدید ہوگا ورنہ تفویت یا فوت سبب ہوگا۔

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

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

تَمَّهْمُنَا سَوَالٌ مَشْهُورٌ لَهُمْ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّ نَذْرَ أَحَدٍ أَنْ يُعْتَكِفَ شَهْرَ
رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يُعْتَكِفْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الْإِعْتِكَافِ لَا يُقْضَى إِيَّكَافُ فِي رَمَضَانَ
أَخْرَجَ يَفْضِيهِ فِي ضَمَنِ صَوْمٍ مَقْصُودٍ وَهُوَ صَوْمُ التَّنْفِلِ وَلَوْ كَانَ الْقَضَاءُ وَاجِبًا بِالسَّبَبِ
الَّذِي أُوجِبَ الْإِدَاءُ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلْيُوْا أُنْدُوْا لَهُمْ يُوجِبُ أَنْ يُصَحَّ الْقَضَاءُ فِي
الرَّمَضَانَ الثَّانِي كَمَا صَحَّ الْإِدَاءُ فِي الرَّمَضَانَ الْأَوَّلِ كَمَا هُوَ مَذْهُبُ نَزْوَرٍ أَوْ يَسْقُطُ
الْقَضَاءُ أَصْلًا لِعَدَمِ امْكَانِ الصَّوْمِ الَّذِي هُوَ سَرَطٌ كَمَا هُوَ مَذْهُبُ أَبِي يُوسُفَ فَعَلِمَ
أَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ التَّفْوِيْتُ وَالتَّفْوِيْتُ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ فَيُنْصَرَفُ إِلَى الْكَامِلِ وَهُوَ الصَّوْمُ
الْمَقْصُودُ۔

(ترجمہ) :- پھر یہاں اصحاب شافعیؒ کا ہم پر ایک مشہور سوال ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر کی۔ پھر اس نے روزہ رکھا اور ایسے مرض کی وجہ سے جو مانع اعتکاف ہے اعتکاف نہیں کیا تو وہ دوسرے رمضان میں اپنے اعتکاف کی قضا نہیں کرے گا بلکہ صوم مقصود یعنی نفلی روزے کے ضمن میں اس کی قضا کرے گا اور اگر قضا اُس سبب کی وجہ سے واجب ہو جس سبب سے ادا واجب ہوتی

ہے اور وہ باری تعالیٰ کا قول ”ولیوفوا نذورہم“ ہے تو واجب ہے کہ قضا دوسرے رمضان میں اسی طرح صحیح ہو جس طرح پہلے رمضان میں ادا صحیح ہے جیسا کہ یہ امام زفرؒ کا مذہب ہے یا قضا اس روز سے کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے جو اعتکاف کی شرط ہے بالکل ساقط ہو جائے۔ جیسا کہ یہ ابویوسفؒ کا مذہب ہے، پس معلوم ہو گیا کہ قضا کا سبب تقویت ہے، اور تقویت وقت سے مطلق ہے لہذا فرد کا مل یعنی صوم مقصود وہی کی طرف لوٹے گا۔

(تشریح) :- شارح نورا الانوار ملاحظیوں سے اس عبارت میں اصحاب شافعیؒ کی جانب سے ہم پر وارد کردہ ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک معینہ رمضان مثلاً ۱۴۰۸ھ کے رمضان کے اعتکاف کی نذر کی پھر اس نے مذکورہ رمضان کا روزہ تو رکھ لیا لیکن کسی عذر کی وجہ سے اعتکاف نہ کر سکا تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ شخص دوسرے رمضان مثلاً ۱۴۰۹ھ کے رمضان میں اپنے اعتکاف کی قضا نہ کرے۔ بلکہ رمضان کے علاوہ دنوں میں صوم مقصود یعنی نفل روزوں کے ضمن میں اس کی قضا کرے۔ ملاحظہ فرمائیے اگر نذر کے اعتکاف کی قضا کا سبب وہی ہوتا جو ادا کا سبب ہے یعنی ”ولیوفوا نذورہم“ جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تو آئندہ رمضان یعنی ۱۴۰۹ھ کے رمضان میں قضا کرنا درست ہونا چاہیے تھا جیسا کہ پہلے رمضان یعنی ۱۴۰۸ھ کے رمضان میں ادا کرنا صحیح ہے چنانچہ امام زفرؒ کا یہی مذہب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ دوسرا رمضان پہلے رمضان کے مثل ہے کیوں کہ دونوں میں روزہ شروع اور واجب ہے، یا قضا بالکل ساقط ہو جاتی اسلئے کہ مذکورہ مسئلہ میں نذر کے اعتکاف کی شرط موجودہ رمضان یعنی ۱۴۰۸ھ کے رمضان کے روزے ہیں، لیکن یہ رمضان گزر گیا جس کا واپس آنا ناممکن ہے اور دوسرے روزوں کا واجب کرنا بلا موجب (واجب کر نیوالے) کے واجب کرنا ہے حالانکہ بغیر موجب کوئی چیز واجب نہیں کی جاتی ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے درست نہیں ہوتا لہذا جب رمضان اول معدوم ہو گیا اور دوسرے رمضان کے روزے بلا موجب کے واجب نہیں کئے جاسکتے اور بغیر روزے کے اعتکاف بھی درست نہیں ہوتا تو لامحالہ عاجز ہونے کی وجہ سے اعتکاف کی قضا ساقط ہو جائے گی، یہی امام ابویوسفؒ کا مذہب ہے بہر حال علمائے احناف میں سے محققین کے نزدیک اعتکاف کی قضا نہ تو ساقط ہوتی اور نہ دوسرے رمضان میں درست ہے تو معلوم ہو گیا کہ اعتکاف کی قضا کا سبب تقویت (قوت کرنا) ہے اور ”تقویت“ وجوب قضا کا سبب ”مطلق عن الوقت“ ہے یعنی اس کا کوئی وقت متعین نہیں ہے اور جب تقویت مطلق عن الوقت ہے تو فرد کا مل یعنی صوم مقصود (نفلی روزے) کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مذکورہ اعتکاف کی قضا نفل روزوں کے ساتھ واجب ہوگی پس ثابت ہوا کہ اعتکاف مذکور کی قضا اس سبب سے واجب نہیں ہوتی جس سے ادا واجب ہوتی ہے بلکہ ادا کا سبب آیت ”ولیوفوا نذورہم“ ہے۔ اور قضا کا سبب تقویت ہے۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ مِنْ عِنْدِهِ بِقَوْلِهِ وَفِيهَا إِذَا اسْتَدْرَأَ أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ
 يَعْتَكِفْ إِنَّمَا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمِهِ مَقْصُودٌ لِعَوْدِ شَرْطِهِ إِلَى الْكَمَالِ لِأَنَّ الْقَضَاءَ
 وَجِبَ بِسَبَبِ آخَرَ يَعْنِي فِي صَوْمِهِ نَدْرَأَ أَنْ يَعْتَكِفَ هَذَا الشَّرْطُ مَضَانِ الْمَعْهُودِ فَصَامَ وَلَمْ
 يَعْتَكِفْ لِسَبَبٍ مُرَضٍ إِنَّمَا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمِهِ مَقْصُودٌ وَهُوَ النَّفْلُ لِعَوْدِ شَرْطِ الْإِعْتِكَافِ
 إِلَى الْكَمَالِ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجِبَ بِسَبَبِ آخَرَ كَمَا زَعَمْتُمْ وَتَقَرُّرُهُ أَنَّ
 الْإِعْتِكَافَ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِالصَّوْمِ فَإِذَا اسْتَدْرَأَ بِالْإِعْتِكَافِ فَقَدْ اسْتَدْرَأَ بِالصَّوْمِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ
 يَجِبَ الصَّوْمُ الْمَقْصُودُ بِإِبْتِلَاءِ مُجَرَّدِ نَدْرَأِ الْإِعْتِكَافِ وَلَكِنْ تَمَرَّتِ الشَّرْطُ مَضَانِ الْحَاضِرِ
 عَارِضَةً لِأَنَّ الْعِبَادَةَ فِي رَمَضَانَ أَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ فِي غَيْرِهِ فَانْتَقَلْنَا مِنَ الصَّوْمِ الْأَصْلِيِّ
 الْمَقْصُودِ إِلَى الصَّوْمِ رَمَضَانَ لِهَذَا الشَّرْفِ الْعَارِضِ وَلَمَّا فَاتَ شَرْفُ رَمَضَانَ عَادَ الصَّوْمُ
 إِلَى كَمَالِهِ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُودُ الْأَصْلِيُّ أَعْنَى صَوْمِ النَّفْلِ فَكَانَتْ صَلَاتُ حُكْمٍ مِنَ اللَّهِ
 تَعَالَى أَنْ صَوْمُوا النَّفْلَ وَاعْتَكِفُوا فِيهِ وَالْحَيَاةُ إِلَى الشَّرْطِ مَضَانِ الثَّانِي مَوْهُوْمٌ لِأَنَّ وَقْتُ
 مَبْدَأِهُ يَسْتَوِي فِيهِ الْحَيَاةُ وَالْمَمَاتُ ثُمَّ إِذَا لَمْ يَصُمْ صَوْمًا مَقْصُودًا وَجَاءَ الشَّرْطُ مَضَانِ
 الثَّانِي لَمْ يَنْتَقِلْ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى هَذَا الشَّرْطِ مَضَانِ الثَّانِي وَإِنَّمَا قَالَ فَصَامَ وَلَمْ
 يَعْتَكِفْ لِأَنَّ إِذَا لَمْ يَصُمْ لِمَرَضٍ مَنَعَهُ مِنَ الصَّوْمِ فَجَ يَجُوزُ الْإِعْتِكَافُ فِي قَضَاءِ
 رَمَضَانَ الْبَيْتَةَ -

(ترجمہ) :- مصنف نے اس اعتراض کا جواب اپنے اس قول سے دیا ہے، اور اس صورت میں
 جب کہ کسی شخص نے رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی لیکن اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا تو
 اس اعتکاف کی قضا و صوم مقصود کیساتھ واجب ہے کیوں کہ اعتکاف کی شرط کمال ہی کی طرف لوٹے گی۔ نہ اسلئے
 کہ قضا و دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے یعنی اس صورت میں کہ کسی نے اس معین رمضان میں اعتکاف
 کی نذر کی مگر اس نے روزہ رکھا اور کسی مانع یعنی مرض کی وجہ سے اعتکاف نہیں کیا، تو اس اعتکاف کی قضا و
 صوم مقصود یعنی نفلی روزے کیساتھ واجب ہوگی اسلئے کہ اعتکاف کی شرط کمال کی طرف لوٹے گی، اور وہ
 نفلی روزہ ہے نہ اسلئے کہ قضا و دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے جیسا کہ تم نے کہا ہے۔ اس سلسلہ کی
 تقریر یہ ہے کہ اعتکاف صرف روزے کیساتھ درست ہوتا ہے لہذا جب کوئی شخص اعتکاف کی نذر کرے گا تو اس
 نے روزے کی بھی نذر کی ہے پس مناسب تو یہ ہے کہ ابتداءً محض اعتکاف کی نذر سے صوم مقصود (نفلی روزہ)
 واجب ہو لیکن موجودہ رمضان کی شرافت اس کے معارض ہوگی۔ اس لئے کہ رمضان کی عبارت غیر رمضان کی
 عبارت سے افضل ہے پس ہم اس عارضی شرف کی وجہ سے صوم اصلی مقصود سے صوم رمضان کی طرف منتقل

ہو گئے اور جب رمضان کا شرف فوت ہو گیا تو روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹ گیا، اور وہ صوم مقصود اصلی یعنی صوم نفل ہے گو یا اللہ کی طرف سے یہ حکم صادر ہوا کہ تم نفل روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو۔ اور دوسرے رمضان تک زندگی موہوم ہے کیوں کہ یہ ایک طویل زمانہ ہے جس میں زندگی اور موت دونوں برابر ہیں۔ پھر جب صوم مقصود نہیں رکھا اور دوسرا رمضان آگیا تو اللہ تعالیٰ کا حکم اس دوسرے رمضان کی طرف منتقل نہیں ہوگا، مصنف نے فرمایا اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا۔ اسلئے کہ جب اس نے ایسے مرض کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا جو روزہ سے مانع ہے تو اس وقت رمضان کی قضا میں اعتکاف جائز ہوگا۔

(تشریح) :- مذکورہ بالا اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی نے متعینہ رمضان کے اعتکاف کی نذر کی، اور اس کے روزے رکھ لئے مگر اعتکاف نہیں کیا، تو اعتکاف کی قضا، نفل روزوں کیساتھ اسلئے واجب ہوتی ہے کہ اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمال کی طرف یعنی نفل کی طرف لوٹ آیا، یہ بات نہیں ہے کہ قضا کسی اور سبب سے واجب ہوئی ہے جیسا کہ معترض نے خیال کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے درست نہیں ہوتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے ”لا اعتکاف الا بصوم“ (دارقطنی)۔ مگر یہاں اعتکاف سے اعتکاف واجب مراد ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ اعتکاف واجب کیلئے روزہ شرط ہے، اب اگر کوئی شخص اعتکاف کی نذر کرے گا تو اس کا مطلب ہوگا کہ اس نے روزہ کی بھی نذر کی ہے کیوں کہ مشروط کو اپنے اوپر واجب کرنے سے شرط بھی واجب ہو جاتی ہے پس جب مشروط کو واجب کرنے سے شرط واجب ہو جاتی ہے تو اعتکاف (مشروط) کی نذر کرنے سے شرط (روزہ) بھی لازم ہو جائے گی۔ بہر حال اعتکاف کی نذر کرنے سے مناسب تو یہ تھا کہ ابتدا ہی صوم مقصود یعنی نفل روزہ واجب ہوتا لیکن موجودہ رمضان جس میں اعتکاف کی نذر کی گئی تھی اس کی شرافت اور فضیلت نفل روزے کے معارض ہو گئی یعنی اس پر غالب آگئی ہے کیونکہ رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل اور اشرف ہے چنانچہ حدیث میں ہے جس نے رمضان میں نفل کام کیا وہ غیر رمضان میں فرض ادا کر نیوالے کے برابر ہے اور جس نے رمضان میں فرض ادا کیا وہ غیر رمضان میں ستر فرض ادا کر نیوالے کے برابر ہے۔ بہر حال رمضان کی عبادت غیر رمضان سے افضل اور اشرف ہے پس اسی عارضی شرف کی وجہ سے ہم صوم مقصود یعنی نفل روزے سے رمضان کے روزوں کی طرف منتقل ہو گئے، یعنی اعتکاف مندور کے زمانہ میں نفل روزوں کی جگہ رمضان کے روزوں کا حکم دیا گیا مگر جب رمضان کے روزے رکھنے اور اعتکاف نہ کرنے کی وجہ سے رمضان کی شرافت اور فضیلت فوت ہو گئی تو روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹے گا اور کمال صوم، صوم مقصود یعنی نفل روزہ ہے پس رمضان گزرنے کے بعد گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم صادر ہوا کہ نفل روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو۔ حاصل یہ کہ ابتدا ہی نفل روزہ واجب ہوا تھا، اور اعتکاف کی قضا بھی نفل روزوں میں واجب ہوئی ہے لہذا ثابت ہوا کہ جو سبب اعتکاف کی ادا کا تھا وہی سبب اس کی قضا کا ہے، اور جب اعتکاف کی ادا کا سبب ہی اس کی قضا کا سبب ہے تو معترض کا یہ اعتراض کہ

سبب قضاء، سبب ادا کا غیر ہے وارد نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ موجودہ رمضان کی شرافت اگرچہ فوت ہوگئی ہے لیکن آئندہ رمضان کا انتظار کر کے اس کو حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آئندہ سال رمضان تک زندگی موہوم ہے کیوں کہ یہ ایک طویل زمانہ ہے جس میں زندگی اور موت دونوں برابر ہیں۔ کون جیتتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک۔

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

شارح کہتے ہیں کہ ماں نے کہا ہے ”فصام ولم یعکف“ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر نذر کر نیوالے نے کسی عذر کی وجہ سے روزہ نہ رکھا ہو تو وہ بلاشبہ رمضان کی قضا کے زمانہ میں اعتکاف کی قضا کر سکتا ہے اسلئے کہ اعتکاف کا اتصال حکماً صوم رمضان کیساتھ باقی ہے اور جب اعتکاف، صوم رمضان کیساتھ حکماً متصل ہے تو اعتکاف کی شرط (روزہ) اپنے کمال یعنی صوم نفل کی طرف عود نہیں کرے گا۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصْرِعَ فِي بَيَانِ تَقْسِيمِ الْأَدَاءِ وَالْفَضَاءِ إِلَى أَنْوَاعِهِمَا فَقَالَ وَالْأَدَاءُ
 أَنْوَاعٌ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَمَا هُوَ شَبِيهُهُ بِالْقَضَاءِ وَفِي هَذَا التَّقْسِيمِ مَسَامَحَةٌ لِأَنَّ
 الْأَقْسَامَ لِاتِّقَابِلِ فِيمَا بَيْنَهُمَا وَيَسْبَغِي أَنْ يَقُولَ وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ أَدَاءٌ مُحْضٌ وَهُوَ
 نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَأَدَاءٌ هُوَ شَبِيهُهُ بِالْقَضَاءِ وَيُعْتَدَى بِالْأَدَاءِ الْمُحْضَرِ مَا لَا يَكُونُ
 فِيهِ شَبِيهُهُ بِالْقَضَاءِ بِوَجْهِينِ الْوَجْهُ لِأَمِنْ حَيْثُ تَغْيَرُ الْوَقْتُ لِأَمِنْ حَيْثُ التَّرَاهُ بِالْمَعْنَى بِالشَّبِيهِ بِالْقَضَاءِ
 مَا فِيهِ شَبِيهُهُ بِهِ مِنْ حَيْثُ التَّرَاهُ بِالْمَعْنَى بِالْكَامِلِ مَا يُؤَدَّى عَلَى الْوَجْهِ اللَّيْحِيِّ شَرَعَ عَلَيْهِ
 وَبِالْقَاصِرِ مَا هُوَ خِلَافُهُ۔

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے ادا اور قضا کی تقسیم کا بیان ان کی انواع کی طرف شروع کیا، چنانچہ فرمایا ادا کی چند قسمیں ہیں کامل، قاصر، اور مشابہ بالقضاء۔ اس تقسیم میں مسامحت ہے کیوں کہ اقسام کے درمیان باہمی تقابلی نہیں ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے کہ ادا کی چند قسمیں ہیں۔ ادا لے محض۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر اور وہ ادا جو قضا کے مشابہ ہے اور ادا لے محض سے مراد وہ ہے جس میں قضا سے کوئی مشابہت نہ ہو۔ نہ وقت کے تغیر کے لحاظ سے اور نہ اس کے التزام کے لحاظ سے اور شبہہ بالقضاء سے

مراد وہ ہے جس میں قضا سے التزام کے اعتبار سے مشابہت ہو اور کامل سے مراد وہ شئی ہے جس کو اسی طریقہ پر ادا کیا جائے جس طریقہ پر وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شئی ہے جو کامل کے خلاف ہو۔

(تشریح) :- مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے ادا اور قضا کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ادا کی تین قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادا مشابہ بالقضا۔ ملاحظہ فرمائیے کہ ماٹن کی بیان کردہ تقسیم میں مسامت (چوک) ہے۔ اس طور پر کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ مذکور بالا اقسام کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے اس لئے کہ وہ ادا و مشابہ بالقضا ہے اس میں اگر نماز کے تمام حقوق کی رعایت کی گئی ہو تو وہ ادائے کامل میں داخل ہوگی اور اگر تمام حقوق کی رعایت نہ کی گئی ہو تو وہ ادائے قاصر میں داخل ہوگی۔ حاصل یہ کہ تیسری قسم اول کی دونوں قسموں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور جب تیسری قسم اول کی دونوں قسموں کیساتھ جمع ہو جاتی ہے تو ان کے درمیان باہمی تقابل نہ رہا۔ حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے۔ صاحب نور الانوار اصلاح کے انداز میں فرماتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ مصنف فرماتے کہ اولاً ادا کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے محض (۲) ادا مشابہ بالقضا پھر ادائے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر۔ اس صورت میں ادا کی پہلی دونوں قسموں ادائے محض اور ادا مشابہ بالقضا کے درمیان بھی تقابل موجود ہے۔ کیوں کہ ادائے محض سے مراد یہ ہے کہ ادا میں کسی بھی اعتبار سے قضا کیساتھ مشابہت موجود نہ ہونے وقت کے تغیر کے لحاظ سے اور نہ التزام ادا کے لحاظ سے یعنی ادائے محض میں ایسا نہیں ہوتا کہ ادا کا التزام تو ایک جہت پر کیا ہو اور اس کو ادا دوسری جہت پر کیا ہو۔ اور ادا مشابہ بالقضا سے مراد یہ ہے کہ ادا میں التزام کے لحاظ سے قضا کیساتھ مشابہت موجود ہو۔ یعنی ادا مشابہ بالقضا میں ادا کا التزام ایک جہت پر ہوتا ہے اور اس کی ادائیگی دوسری جہت پر ہوتی ہے، اور ادائے محض کی دونوں قسموں کامل اور قاصر کے درمیان بھی تقابل موجود ہے اس لئے کہ ادائے کامل سے مراد وہ شئی ہے جو اسی طور پر ادا کی جائے جس طور پر کہ وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شئی ہے جس کو اسی طریقہ پر ادا کے خلاف ادا کیا جائے۔

كَالصَّلَاةِ بِجَمَاعَةٍ مَثَلُ اللَّادَاءِ الْكَامِلِ فَإِنَّهُ إِذَا عُلِيَ حَسِبَ مَا شَرَعَتْ فَإِنَّ الصَّلَاةَ
مَا شَرَعَتْ إِلَّا بِجَمَاعَةٍ لِأَنَّ جَبْرِيئِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَّمَ الرَّسُولَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْجَمَاعَةِ
فِي يَوْمَيْهِ وَالصَّلَاةُ مُنْفَرِدًا وَمَثَلُ اللَّادَاءِ الْقَاصِرِ فَإِنَّهُ إِذَا عُلِيَ خِلَافَ مَا شَرَعَتْ عَلَيْهِ
لِهَذَا انْسَقَطَ وَجُوبُ الْجَهْرِ فِي الْجَهْرِ عَنِ الْمُنْفَرِدِ وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فِعْلِ الْأَمْرِ حَتَّى لَا
يَتَغَيَّرَ فَرَضُهُ بِنَيْبَةِ الْإِقَامَةِ مَثَلُ اللَّادَاءِ الشَّدِيدِ بِالْقَصَاءِ فَإِنَّ اللَّاحِقَ هُوَ اللَّاحِقُ اللَّازِمُ

الاداء مع الإمام مرة أو قبل التحويمنة شرعاً سبقه الحدث فتوضأ وأتم بقية الصلوة بعد فراغ الإمام فإرت هذا الإتمام أداء من حيث بقاء الوقت وشيئاً بالقضاء من حيث أنه لم يؤد كما أنظره.

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

(تشریح) :- یہاں سے ادا کی تینوں قسموں کی مثالیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ فرمایا کہ پانچوں نمازوں کو جماعت کیساتھ ادا کرنا ادا کے کامل کی مثال ہے اسلئے کہ یہ مشروع طریقہ پر ادا کرنا ہے، اور نماز باجماعت کے مشروع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کا طریقہ جماعت کیساتھ دو دن میں بتلایا۔ چنانچہ امام ترمذی کے بیان کے مطابق حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے بیت اللہ شریف کے پاس دو دفعہ میری امامت کی، اور یہ آپ کو بھی معلوم ہے کہ "امامت" نماز باجماعت میں ہوتی ہے نہ کہ تنہا آدمی کی نماز میں۔ پس ثابت ہوا کہ نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے۔ اور تنہا نماز پڑھنا ادا کے قاصر کی مثال ہے۔ کیوں کہ یہ مشروع طریقہ کے خلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منفرد سے جہری نمازوں میں جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے، اور منفرد سے جہری نماز میں وجوب جہر کا ساقط ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ منفرد کا نماز ادا کرنا قاصر ہے کیونکہ جہری نماز میں جہر صفت کمال ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جہری نماز میں اگر امام جہر ترک کر دے تو سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ پس جب جہر صفت کمال ہے تو اس کے وجوب کا ساقط ہونا قصور کی علامت ہوگا۔ اور منفرد کی نماز میں چونکہ وجوب جہر ساقط ہوتا ہے اسلئے منفرد کا نماز ادا کرنا ادا کے قاصر ہوگا۔ اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل ادا مشابہ بالقضاء کی مثال ہے حتیٰ کہ لاحق اگر مسافر ہو تو اقامت کی نیت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا ہے۔ امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل ادا مشابہ بالقضاء اسلئے ہے کہ لاحق وہ کہلاتا ہے جو اول تحریمہ سے امام کیساتھ شریک ہوا ہو اور اس نے اول سے لیکر آخر تک امام کیساتھ

نماز ادا کر نیک الترام کیا ہو لیکن درمیان نماز میں اس کا وضو ٹوٹ گیا ہو، پھر اس نے وضو کر کے بقیہ نماز امام کی فراغت کے بعد پوری کی تو یہ اتام (نماز پوری کرنا) اس اعتبار سے تو ادا ہے کہ نماز کا وقت باقی ہے کیوں کہ وقت کے اندر اندر جو نماز پڑھی جاتی ہے ادا کہلاتی ہے۔ مگر چونکہ لاحق نے جس طرح الترام کیا تھا یعنی امام کیساتھ پوری کرنے کا اُس طرح ادا نہ کر سکا بلکہ امام کی فراغت کے بعد نماز پوری کی ہے اسلئے یہ ادا تو ہے مگر قضا کے مشابہ ہے۔

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْأَدَاءِ مِنْ حَيْثُ الْأَصْلِ وَمَعْنَى الْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ التَّبَعِ جُعِلَ آدَاءُ شَيْئٍهَا
بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءُ شَيْئٍهَا بِالْأَدَاءِ وَتَمَّزَ كَوْنُهُ آدَاءً ظَاهِرَةً وَلِهَذَا لَمْ يُتَعَرَّضْ
لَهَا وَتَمَّزَ كَوْنُهُ شَيْئًا بِالْقَضَاءِ هُوَ أَنْ لَا تَتَّعَيَّرُ فَرَضُهُ بِنَيْتِهِ الْإِقَامَةِ بَارًا كَانَ هَذَا
الْأَحْتِقَ مُسَافِرًا اِقْتَدَى بِمَسَافِرٍ شَرًّا أَحَدًا فَلَذَهَبَ الْإِمَامُ مَضْمُونًا لِلْمَوْضِعِ أَوْ نَوَى الْإِقَامَةَ
فِي مَوْضِعٍ شَرًّا حَتَّى فَرَغَ الْإِمَامُ وَلَعَرَيْتُكَ وَشَرَّخَ فِي أَمَامِ الصَّلَاةِ فَلَا يَتَّعَيَّرُ
أَنْ يَجَابِلَ يُصَلِّيَ مِنْ كَعْتِيْنِ كَمَا إِذَا كَانَ قَضَاءً مَحْضًا لَا يَتَّعَيَّرُ فَرَضُهُ بِنَيْتِهِ الْإِقَامَةَ
فَلَذَا هَذَا فَإِنْ لَمْ يَقْتَدِ بِمَسَافِرٍ بَلْ بِمَقِيمٍ أَوْ لَمْ يَفْرَغِ الْإِمَامُ بَعْدَ أَنْ تَكَلَّمَ شَرًّا
اسْتَأْنَفَ أَوْ كَانَ مِثْلَ هَذَا فِي الْمُسْبُوقِ دُونَ الْأَحْتِقِ يَصِيرُ فَرَضُهُمْ أَسْرَبًا
بِنَيْتِهِ الْإِقَامَةَ -

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

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

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ماتن نے فرمایا ہے کہ امام کی فراغت کے بعد لائق کا فعل نماز اداء مشابہ بالقضاء ہے لیکن اس کے اداء ہونے کا ثمرہ بالکل واضح ہے یعنی امام کی فراغت کے بعد لائق کی نماز کا اداء ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ اس ادارے سے لائق کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے چنانچہ اس ادارے سے اگر لائق کا ذمہ فارغ نہ ہوتا تو وقت کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کو دوبارہ از سر نو نماز اداء کرنے کا حکم دیا جاتا پس لائق کو از سر نو نماز پڑھنے کا حکم نہ دیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امام کی فراغت کے بعد لائق کی نماز اداء ہو گئی ہے اور اس کا ذمہ فارغ ہو گیا ہے بہر حال امام کی فراغت کے بعد لائق کی نماز کا اداء ہونا چونکہ ظاہر ہے اسلئے ماتن نے اس کا ذکر نہیں فرمایا، اور مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ لائق اگر مسافر ہو تو امام کی فراغت کے بعد اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے جیسا کہ قضا کے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رباعی نماز میں اقتداء کی، پھر مقتدی مسافر کو دوران نماز حدث لائق ہوا، پھر وہ وضو کرنے کی غرض سے اپنے وطن گیا یا اس نے اسی جگہ اقامت کی نیت کر لی پھر وہ اپنی نماز پوری کرنے کیلئے اس وقت آیا جب امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا اس اثناء میں اس نے کوئی کلام بھی نہیں کیا، اور اپنی نماز پوری کرنے لگا تو اس صورت میں یہ لائق مسافر چار رکعتیں نماز پوری نہیں کرے گا بلکہ دو رکعت پوری کرے گا جس طرح قضا کے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس صورت میں بھی اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کسی پر حالت سفر میں رباعی نماز (ظہر، عصر، عشاء) کی قضا واجب ہو گئی اور پھر اس نے اقامت کی نیت کر لی یا اپنے وطن اصلی میں داخل ہو گیا تو اقامت کی نیت سے اپنے وطن میں داخل ہونے کی وجہ سے اس کا فرض (یعنی دو رکعت، چار رکعت کی طرف) متغیر نہیں ہوتا یعنی اس پر دو ہی رکعت کی قضا کرنا

واجب ہے چار رکعت واجب نہیں ہوتیں اسی طرح لاحق مسافر بھی اگر امام کی فراغت کے بعد اقامت کی نیت کر لے یا وضو کرنے کی غرض سے اپنے شہر میں داخل ہو جائے تو اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا یعنی اس پر دو ہی رکعت کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے، چار رکعت کا پورا کرنا واجب نہیں ہوتا، حاصل یہ کہ لاحق مسافر کی یہ نماز چونکہ قضاء کے محض کے مشابہ ہے اسلئے اسکو مشابہ بالقضاء کہا گیا ہے۔

”فان لم یقتد بمسافر الخ“ سے اُن قیود کا فائدہ ذکر کیا گیا ہے جو ”قیود“ ادا و مشابہ بالقضاء کی مثال میں ذکر کی گئی ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اگر لاحق مسافر نے مسافر کی اقتداء نہیں کی بلکہ مقیم کی اقتدار کی۔ اور درمیان نماز میں حد پیش آنے کی وجہ سے وضو کرنے کی غرض سے اپنے وطن گیا یا اس نے اقامت کی نیت کی۔ پھر امام کی فراغت کے بعد آیا اور کسی سے کوئی کلام بھی نہیں کیا تو یہ لاحق مسافر چار رکعت پوری کرے گا مگر یہ خیال رہے کہ یہ چار رکعت امام کے فارغ ہونے کے بعد اقامت کی نیت سے لازم نہیں ہوئی ہیں بلکہ اولیٰ تحریر سے مقیم امام کی اقتداء کرنے کی وجہ سے لازم ہوئی ہیں۔ اور اگر لاحق مسافر وضو کر کے امام کے فارغ ہونے سے پہلے آ گیا اور امام کے ساتھ نماز شروع کر دی تو بھی اپنے وطن جانے یا اقامت کی نیت کرنے سے اس کا فرض چار رکعت ہو جائے گا۔ کیوں کہ لاحق کے فعل میں قضا کی مشابہت امام کے فارغ ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہے اور یہاں امام کا فارغ ہونا موجود نہیں ہے۔ تو اقامت ادا پر طاری ہوئی نہ کہ قضا پر اور ”ادا“ نیت اقامت سے دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں لاحق مسافر چار رکعت پوری کرے گا۔ اور اگر لاحق مسافر نے امام کی فراغت کے بعد کلام کیا تو بھی وہ چار رکعت پوری کرے گا۔ اسلئے کہ کلام کرنے کی وجہ سے اس کی نماز باطل ہو گئی اور وہ اُس نماز کو از سر نو ادا کرے گا لہذا اقامت کی نیت ادا پر طاری ہوئی، اور ادا دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جاتی ہے اسلئے یہ نماز بھی نیت اقامت سے متغیر ہو جائے گی۔ اور اگر یہ صورت مسبق میں پیش آئی یعنی ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رہائی نماز میں وقت میں امام کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد اقتدار کی، پھر جب امام کی نماز پوری ہو گئی تو اس مسافر مقتدی نے اقامت کی نیت کی تو یہ مسافر مقتدی چار رکعت پوری کرے گا۔ اسلئے کہ اقامت کی نیت اس مسافر مقتدی کی باقی نماز پر طاری ہوئی ہے اور یہ اس باقی نماز میں من کل الوجوه ادا کرنے والا ہے کیوں کہ وقت بھی باقی ہے اور اس نے اس مقدار کا امام کے ساتھ ادا کرنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ اس کے خلاف کرنے کی وجہ سے قضا کرنے والا شمار ہو پس جب اقامت کی نیت ادا پر طاری ہوئی اور ادا نیت اقامت سے متغیر ہو جاتی ہے تو مسبق مسافر کا فرض بھی اقامت کی نیت سے دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جائے گا۔

ثُمَّ رَانَ هَلْوَءُ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثِ كَسَا تَجْرِي فِي حَقْوِقِ اللَّهِ تَعَالَى تَجْرِي فِي حَقْوِقِ الْعِبَادِ
 أَيْضًا فَقَالَ وَجَهًا زِدْ عَيْنِ الْمُغْضُوبِ أَيْ وَمِنْ أَنْوَاعِ الْأَذَاءِ رَدِّ عَيْنِ الشَّيْءِ الَّذِي عَصَبَهُ
 عَلَى الْوَصْفِ الَّذِي عَصَبَهُ إِلَى الْمَالِكِ بِدُونِ أَنْ يَكُونَ الْمُغْضُوبُ مُسْتَعْلًا بِالْجَنَابَةِ أَوْ بِالَّذِينَ
 وَبِدُونِ أَنْ يَكُونَ نَاقِصًا بِنَقْصَانِ حَسِّي فَهَذَا أَنْظِيرُ الْأَذَاءِ الْكَامِلِ لِأَنَّ أَدَاءَ عَلَى الْوَصْفِ
 الَّذِي عَصَبَهُ مِنْ غَيْرِ فِتْوَرٍ وَمِثْلُهُ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْمَبِيعِ إِلَى الْمَشْتَرِي وَتَسْلِيمُ بَدَلِ الصَّرْفِ
 وَالْمُسْلَمِ فِيهِ يَدِ الْعَلِيٍّ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِي وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ.

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

(تشریح) :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ادا کی مذکورہ تینوں قسمیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادا مشابہ بالقضاء جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں۔ چنانچہ فاضل مصنف نے کہا کہ اگر غاصب نے شئی مغضوب کو مالک کی طرف بعینہ واپس کر دیا یعنی جس وصف کیساتھ غضب کیا تھا اُسی وصف کیساتھ واپس کر دیا تو یہ ادائے کامل ہے جس وصف کیساتھ غضب کیا تھا اسی وصف کیساتھ واپس کر لینا مطلب یہ ہے کہ مثلاً شئی مغضوب غلام ہے تو اس غلام نے غاصب کے قبضہ میں نہ تو ایسی کوئی جنابیت کی ہو جس کی وجہ سے اس کا رقبہ ہی مستحق ہو گیا ہو یعنی عمداً کسی انسان کو قتل نہ کیا ہو، اور نہ غاصب کے قبضہ میں کسی انسان کا مال ہلاک کیا ہو کہ ضمان اس کے رقبہ کیساتھ متعلق ہو جائے اور نہ اُس میں کوئی حسی نقصان پیدا ہوا ہو، یعنی اس کا کوئی عضو تلف نہ ہوا ہو۔ بہر حال غلام مغضوب نے غاصب کے قبضہ میں اگر نہ کسی جنابیت کا ارتکاب کیا ہو اور نہ ایسا کوئی کام کیا ہو جس سے اس پر مالی تاوان لازم ہوتا ہو اور نہ اس میں کوئی حسی نقص پیدا ہوا ہو تو مالک کی طرف ایسا غلام سپرد کرنا ادائے کامل ہے۔ اسی طرح اگر بائع نے بعینہ وہ مبیع مشتری کے حوالہ کی جس پر عقد بیع وارد ہوا تھا۔ اور عقد صرف میں احد العاقدین نے بعینہ وہ ”بدل صرف“ آخر کے سپرد کیا جس پر عقد صرف واقع ہوا

تھا اور عقدِ مسلم میں مسلم ایہ نے بعینہ وہ مسلم فیہ رب المسلم کے حوالہ کی جس پر عقدِ مسلم واقع ہوا تھا تو یہ بھی اطلاقِ کامل کی نظیر ہے۔

(فوائد ۱) :- بیع کی چند قسمیں ہیں (۱) بیع مطلق (۲) بیع مقایضہ (۳) بیع صرف (۴) بیع سلم۔ بیع مطلق بیع العین بالذین عین شئی کو سونے یا چاندی کے عوض فروخت کرنا اس بیع میں عین شئی کا بیع ہونا اور ذین (سونے چاندی) کا شمن ہونا متعین ہے۔ بیع مقایضہ بیع العین بالذین یعنی عین شئی کو عین شئی کے عوض بیچنا، مثلاً گندم کے عوض کپڑا فروخت کرنا۔ اور بیع صرف بیع الذین بالذین کا نام ہے یعنی شمن کو شمن کے عوض فروخت کرنا۔ ان دونوں قسموں میں عوضین میں سے ہر ایک شمن بھی ہے اور بیع بھی ہے اور بیع سلم بیع آجمل بعاجل کا نام ہے یعنی شئی مؤجل کو مجل کے عوض فروخت کرنا۔ جو شخص شئی مجل ادا کرے گا اس کو رب المسلم اور شئی مجل کو راس المال کہیں گے اور جو شخص شئی مؤجل ادا کرے گا اس کو مسلم ایہ اور شئی مؤجل کو مسلم فیہ کہتے ہیں۔ یہ بھی خیال رہے کہ بیع صرف میں جدا ہونے سے پہلے عوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے اور بیع سلم میں راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے۔

وَرَدُّهُ كَمَا مَشَعُورًا بِالْجَنَائِيَّةِ نَظِيرًا لِلْأَدَاءِ الْفَاصِرِ أَيْ رَدِّ الشَّيْءِ الْمَغْضُوبِ حَالَ كَوْنِهِ مَشْغُولًا بِالْجَنَائِيَّةِ أَوْ بِالذِّينِ بَأَنْ عَصَبٌ عَهْدًا فَارِعًا ثُمَّ لِحَقَهُ الدَّوْرُ أَوْ الْجَنَائِيَّةِ فِي يَدِ الْغَاصِبِ وَمِثْلُهُ تَسْلِيمُهُ الْمَبِيعِ حَالَ كَوْنِهِ مَشْغُولًا بِالْجَنَائِيَّةِ أَوْ بِالذِّينِ أَوْ بِالْمَوْضِعِ فِي هَذَا الْكَلِمَةِ إِنْ هَلَكَ الْمَغْضُوبُ وَالْمَبِيعُ فِي يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُسْتَرِي بِأَفْئِدَةٍ سَمَوِيَّةٍ بَرَأَتْ ذِمَّةَ الْغَاصِبِ وَالْبَائِعِ لِكَوْنِهِ آدَاءٌ وَكَوَدَ فَعَسَا الْمَالِكُ إِلَى الْوَلِيِّ الْجَنَائِيَّةِ أَوْ بَيْعِ فِي الذِّينِ رَحِمَ الْمَالِكِ عَلَى الْغَاصِبِ بِالْقِيَمَةِ وَالْمُسْتَرِي عَلَى الْبَائِعِ بِالثَمَنِ.

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

(تشریح :-)۔ حقوق العباد میں ارادے قاصر کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک ایسا غلام غصب کیا جو جنات دین اور حسی نقصان سبب فارغ اور پاک صاف ہے یعنی نہ وہ کسی جنایت کا مرتکب ہے نہ اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہے اور نہ اس میں کوئی ظاہری عیب اور نقص ہے مگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس نے کسی بے گناہ آدمی کو عمداً قتل کر دیا اور اس کی وجہ سے اس پر قصاص واجب ہو گیا یا کسی کا مال ہلاک کر دیا، اور اس کی وجہ سے اس پر مالی تاوان لازم ہو گیا یا اس میں کوئی حسی نقصان اور عیب پیدا ہو گیا پس ایسی حالت میں یہ غلام اگر مالک کے حوالہ کر دیا گیا تو یہ ارادے قاصر ہو گیا، کیونکہ یہ غلام جس وصف کیساتھ غصب کیا گیا تھا اسی وصف کے ساتھ واپس نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر "غلام بیع" بیع کے وقت جنایت، دین اور مرض وغیرہ تمام چیزوں سے فارغ اور پاک و صاف ہو۔ مگر مشتری کے سپرد اس وقت کیا گیا جب وہ کسی جنایت کا مرتکب ہو چکا تھا یا اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہو چکا تھا یا وہ کسی ظاہری مرض اور عیب میں مبتلا ہو چکا تھا تو یہ بھی ارادے قاصر ہے ان تمام صورتوں کا حکم ہے کہ اگر غلام مغبوب مالک کے قبضہ میں اور بیع مشتری کے قبضہ میں کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہو جائے تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہو جائے گا، کیوں کہ ان کی طرف سے سپرد کرنا ادا ہے اگرچہ ارادے قاصر ہے اور ادا کرنے سے ادا کرنے والے کا ذمہ بری ہو جاتا ہے لہذا ان کا ذمہ بھی بری ہو جائے گا، اور اگر مالک اور مشتری نے مذکورہ غلام اولیاء مقتول کو دیدیا یا اسپر واجب شدہ دین اور ضمان کو ادا کرنے کیلئے اس کو فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کرے گا اور مشتری بائع سے اپنا دیا ہوا ثمن وصول کرے گا۔ کیوں کہ مالک کا قبضہ غلام مغبوب سے اور مشتری کا قبضہ غلام بیع سے ایسے سبب کی وجہ سے زائل ہوا ہے جو سبب غاصب اور بائع کے قبضہ میں پیدا ہوا تھا پس یہ ایسا ہو گیا گویا مالک اور مشتری نے قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ نہ کرینی صورت میں مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہوتا ہے لہذا اس صورت میں بھی مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے کا حق ہوگا۔ اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہوگا۔

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

وَأَمَّا عَبْدٌ غَيْرُهُ وَتَسْلِيمُهُ بَعْدَ التَّسْوَاءِ نَظِيرُ الْوَلَادَةِ الشَّيْبَةِ بِالْقَضَاءِ أَحْرَقَ مَهْرًا
رَجُلٌ عَبْدًا غَيْرِي فِي نِكَاحِ امْرَأَةٍ فَتَهُ سَلَمُهُ إِلَيْهَا بَعْدَ التَّسْوَاءِ فَهُوَ آدَاءٌ مَوْحِيثٌ
أَنَّ سَلَمَ عَيْنِ الْعَبْدِ النَّاحِ وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ وَشَيْبَةُ بِالْقَضَاءِ مَوْحِيثٌ أَنَّ تَسْلَمَ
الْمَلِكِ يُوجِبُ تَسْلَمَ الْعَيْنِ حَكْمًا فَإِذَا كَانَ الْعَبْدُ مَمْلُوكًا لِلْمَلِكِ كَانَ شَخْصًا آخَرَ

تَشْرَادًا اشْتَرَاهُ التَّرْجُحُ كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَإِذَا اسْتَمَدَّ إِلَيْهَا كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَالْحُجَّةُ فِي هَذَا
الْبَابِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى بَنِي حِرَّةٍ يَوْمَ مَقْدَمِكَ إِلَيْهِ تَمْرٌ وَكَانَ
الْعَدُوُّ يُعَلِّي مِنْ اللَّحْمِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَجْعَلِينَ لَنَا نَصِيبًا مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ
أَنْ لَحْمٌ نَصَدَّقُ عَلَىكَ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكَ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدْيٌ يَدِي يُعْجَرُ إِذَا أَخَذْتُمِنْ
السَّلَالِكِ كَانَ صَدَقَةٌ عَلَيْكَ وَإِذَا أَعْطَيْتَهُ إِيَّانَا نَصِيْبُهُ هَدْيٌ لَنَا فَاعْلَمُوا أَنَّ تَبَدُّلَ الْمَلِكِ
يُوجِبُ تَبَدُّلًا فِي الْعَيْنِ وَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ كَثِيرٌ مِنَ الْمَسْأَلِ -

(ترجمہ) :- اور دوسرے کے غلام کو مہر قرار دینا اور خریدنے کے بعد اس کو سپرد کر دینا یہ (اداء
مشابہ بالقضاء کی نظیر ہے یعنی ایک آدمی نے اپنی بیوی کے نکاح میں دوسرے کے غلام کو مہر قرار دیا۔ پھر خریدنے
کے بعد اسکو اپنی بیوی کے سپرد کر دیا تو یہ اس اعتبار سے ادا ہے کہ اس نے بعینہ اُس غلام کو حوالہ کیا جس پر عقد
نکاح واقع ہوا ہے۔ اور مشابہ بالقضاء اس اعتبار سے ہیکہ ملک کی تبدیلی علمائے عین کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے۔ پس
جب غلام مالک کا مملوک تھا تو اور شخص تھا۔ پھر جب اس کو شوہر نے خرید لیا تو اور شخص ہو گیا اور جب اس کو
اپنی بیوی کے حوالہ کیا تو اور شخص ہو گیا۔ اور اس سلسلہ میں دلیل یہ ہے کہ ایک روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت
بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لگے تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں چھوہارے پیش
کئے حالانکہ گوشت کی ہانڈی جوش مار رہی تھی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم ہمارے لئے کچھ گوشت نہ
دو گی۔ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا نے کہا اے اللہ کے رسول یہ گوشت میرے پاس صدقہ کے طور پر آیا ہے پس حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اسے مالک سے لیا تھا تو وہ
تم پر صدقہ تھا اور جب تم اسے ہمیں دیدو گی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائیگا۔ پس معلوم ہوا کہ ملک کی تبدیلی عین
کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے بہت سے مسائل تخریج کئے جائیں گے۔

(تشریح) :- حقوق العباد میں ادا مشابہ بالقضاء کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً حامد نے بوقت نکاح
اپنی بیوی کا مہر دوسرا آدمی مثلاً خالد کے متعینہ غلام کو قرار دیا ہے پھر خالد سے اس کو خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ
کر دیا تو حامد کا یہ فعل یعنی غلام خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ کرنا۔ ادا تو اس لئے ہے کہ اس نے بعینہ وہ غلام سپرد
کیا ہے جس پر عقد نکاح واقع ہوا تھا۔ اور مشابہ بالقضاء اس لئے ہیکہ ملک کی تبدیلی سے علمائے عین شئی بدل جاتی ہے
چنانچہ مذکورہ غلام جب مالک یعنی خالد کا مملوک تھا تو اس وقت وہ اور شخص تھا لیکن جب اس کو شوہر یعنی حامد
نے خرید لیا تو ملک کی تبدیلی کی وجہ سے وہ اور شخص ہو گیا۔ اور جب اس کو اپنی بیوی کے حوالہ کر دیا تو ملک بدل جانے
سے وہ اور شخص ہو گیا۔ حاصل یہ کہ حامد نے جس غلام کو مہر قرار دیا تھا اُس نے اُس کو سپرد نہیں کیا ہے بلکہ حکم دوسرا
غلام اُسی کے مثل سپرد کیا ہے۔ اور چون کہ واجب کے مثل کو سپرد کرنے کا نام ہی قضاء ہے اس لئے شوہر کا یہ

سپر کرنا نضار کے مشابہ ہوگا۔ یہی بات کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عین شئی کیوں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک روز محسن اعظم، ہادی اکرم، محبوب دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی آزاد کردہ باندگی حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے، حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ازراہ ضیاء آپ کی خدمت اقدس میں کچھ چھوہارے پیش کئے اور مشکوٰۃ کی روایت کے مطابق روٹی اور سالن پیش کیا۔ حالانکہ باندگی میں گوشت ابل رہا تھا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ازراہ مزاج فرمایا کہ کیا اس گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے کہا اللہ کے رسول! آپ پر میرے مال باپ قربان "یہ گوشت تو صدقہ کا ہے آپ کیلئے علال نہیں ہے، محمدؐ و رشد و ہدایت 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 دیدو گی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملک بدل جانے سے حکماً عین شئی بدل جاتی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا حاصل یہ ہے کہ یہ گوشت جب مالک کی ملک سے نکل کر بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ملک میں آیا تو صدقہ تھا لیکن جب ہماری ملک میں آجائے گا تو یہ ہدیہ ہو جائیگا، اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ صدقہ اور ہدیہ کے احکام بالکل مختلف ہوتے ہیں، اسی قاعدے کی رو سے بہت سے مسائل کا استخراج کیا گیا ہے (۱) اگر کسی فیقر نے زکوٰۃ وصول کی اور پھر وہ مال زکوٰۃ کسی مالدار یا ہاشمی کو ہبہ کر دیا یا ان کو فروخت کر دیا تو یہ مال ان کیلئے حلال ہے کیوں کہ ملک بدل جانے سے عین شئی بدل جاتی ہے (۲) ایک آدمی نے اپنے کسی قریب دار کو کچھ مال صدقہ کیا پھر وہ جس کو صدقہ دیا گیا تھا مر گیا اور صدقہ کا مال میراث کے طور پر اسی صدقہ کرنے والے کے پاس لوٹ آیا تو وہ اس کا مالک ہو جائیگا، اور اس کا ثواب ضائع نہ ہوگا۔

(فتاویٰ علیہ) :- بنو ہاشم اور ان کے موالی (آزاد شدہ غلام و باندگی) پر زکوٰۃ اور صدقہ کا مال حرام ہے مگر عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جوں کہ بنو ہاشم میں سے نہیں ہیں اسلئے ان کی آزاد شدہ باندگی بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر صدقہ حرام نہ ہوگا۔ (قرن الاقمار)۔

حَتَّىٰ تَجِبُوا عَلَى الْقَبُولِ تَفْرِغَ عَلَى الْكُوفَةِ إِذَا عَمِيَ تَجَبُّوهُ الْمَرْأَةُ حَتَّىٰ قَبُولِ ذَلِكَ الْعَبْدِ
 الْمُهْرُ بَعْدَ التَّسْلِيمِ وَهُوَ مِنْ غَلَامَةِ كُوفَةِ إِذَا عَمِيَ وَهَذَا يَخْلَافُ مَا إِذَا أَبَاعَ عَبْدًا
 وَاسْتَحَقَّ الْعَبْدُ ثَمْرًا اشْتَرَاهُ الْبَائِعُ مِنَ الْمُسْتَحَقِّ حَيْثُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ التَّسْلِيمُ إِلَى
 الْمُسْتَحَقِّ لِأَنَّ بِالْإِسْتِحْقَاقِ ظَهَرَ أَنَّ الْبَيْعَ كَانَ مَوْقُوفًا عَلَى إِجَازَةِ الْمَالِكِ فَإِذَا الْم
 يَجْرَهُ بَطْلٌ وَانْفَسَخَ بِخِلَافِ الْبَيْعِ فَإِنَّهُ لَا يَنْفَسَخُ بِاسْتِحْقَاقِ الْمُهْرِ وَ
 لَا بِانْعِدَاؤِهِ

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

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

وَيُسْفَدُ اِعْتَاَقُ فَيَبْدُوْنَ اِعْتَاَقَهَا تَفْرِيعٌ عَلٰى كَوْنِهَا سَيِّئًا بِالْقَضَاءِ يَعْنِي وَيُسْفَدُ اِعْتَاَقُ
التَّرْوِجِ اِيْثًا قَبْلَ تَسْلِيْمِهَا اِلَى الْمَرْءِ لِأَنَّ الْمَرْءَ لَا تَمْلِكُ اِلَّا اِذَا اسْلَمَ اِلَيْهَا
فَقَبْلَ التَّسْلِيْمِ هُوَ مَلِكُ التَّرْوِجِ كَمَا اَنَّ قَبْلَ التَّسْوِءِ كَانَ مَلِكًا لِلْغَيْرِ وَلَمَّا كَانَتْ ذَاتُ
الْعَبْدِ مَوْجُودَةً فِي كِلَا الْحَالَيْنِ وَوَصَفْتُ الْمَمْلُوكِيَّةَ مُتَّخِرَةً فِيْهِمَا جُعِلَ اِدْوَانُ سَيِّئًا
بِالْقَضَاءِ وَلَوْ جُعِلَ قَضَاءُ سَيِّئًا بِالْاِدْوَانِ رِعَايَةً بِجَانِبِ الذَّاتِ
وَالْاَصْلِ -

(ستر جمعہ) :- اور اس صورت میں شوہر کا آزاد کرنا نافذ ہو گا نہ کہ بیوی کا آزاد کرنا۔ یہ اس کے مشابہ بالقضاء ہونے پر تفریح ہے، یعنی شوہر کا اس غلام کو بیوی کے حوالہ کرنے سے پہلے آزاد کرنا نافذ ہو گا کیوں کہ بیوی اس غلام کی مالک نہیں ہوگی مگر جب کہ اس کو اس کے حوالہ کر دیا گیا ہو پس غلام تسلیم سے پہلے شوہر کی ملک ہے جیسا کہ خریدنے سے پہلے دوسرے کی ملک تھا، اور چونکہ دونوں حالتوں میں غلام کی ذات موجود ہے اور ملکیت کا وصف متغیر ہے اسلئے ذات اور اصل کی رعایت کرتے ہوئے اس کو ادا و مشابہ بالقضاء قرار دیا گیا، اور قضا و مشابہ بالاداء قرار نہیں دیا گیا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں اس بات پر تفریح ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد شوہر کا غلام کو عورت کے حوالہ کرنا، قضا کے مشابہ ہے کیوں کہ ہر کے غلام کو عورت کے حوالہ کرنے سے پہلے اگر شوہر نے آزاد کیا تو غلام آزاد ہو جائیگا اور اگر عورت نے آزاد کیا تو آزاد نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اس غلام کی مالک اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اس غلام کو اس کے حوالہ کر دیا جائے پس عورت کے سپرد کرنے سے پہلے غلام شوہر کی ملک ہے جیسا کہ خریدنے سے پہلے دوسرے شخص کی ملک تھا۔ خلاصہ یہ کہ جب تک غلام عورت کے سپرد نہیں کیا گیا عورت اس کی مالک نہیں ہوئی اور انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہوتا کیوں کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے "لا یتق فیما لامیکمہ ابن آدم" یعنی انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد نہیں کر سکتا، پس غلام عورت کے حوالہ کئے جانے سے پہلے عورت چونکہ اس غلام کی مالک نہیں ہوئی اسلئے اس کے آزاد کرنے سے یہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ بہر حال جب یہ غلام خریدنے سے پہلے دوسرے شخص یعنی مالک کی ملک تھا اور خریدنے کے بعد شوہر کی ملک ہو گیا، اور یہ بات گذر چکی ہے کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عین شئی بدل جاتی ہے تو گو ما شوہر پر جس غلام کو عورت کے حوالہ کرنا واجب تھا اس کو حوالہ نہیں کیا بلکہ اس کا مثل سپرد کیا ہے اور مثل واجب کو سپرد کرنا قضا کہلاتا ہے لہذا شوہر کا اس غلام کو عورت کے سپرد کرنا ادا و کا پہلو موجود ہونے کی وجہ سے اگرچہ حقیقۃً قضا نہیں ہو سکتا لیکن مشابہ بالقضاء ضرور ہوگا۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ غلام کو بیوی کے سپرد کرنا ادا و مشابہ بالقضاء ہے۔ یہی بات کہ اس کا نام ادا و مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا اور قضا و مشابہ بالاداء نام کیوں نہیں رکھا گیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلام کی ذات تو عقد نکاح کے وقت بھی موجود ہے، اور بیوی کے حوالہ کرتے وقت بھی موجود ہے لیکن دونوں حالتوں میں ملکیت کا وصف متغیر ہے باین طور کہ عقد نکاح کے وقت یہ غلام مالک کا مملوک تھا اور سپرد کرتے وقت شوہر کا مملوک ہے۔ پس غلام کی ذات کے اعتبار سے یہ سپرد کرنا ادا و ہے اور وصف ملکیت کے اعتبار سے قضا و ہے، اور نام رکھنے میں چونکہ ذات اور اصل کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ وصف کا اسلئے اس سپرد کرنے کا نام ادا و مشابہ بالقضاء رکھا گیا اور قضا و مشابہ بالاداء نہیں رکھا گیا ہے۔

وَلَمَّا فَرَّغَ عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْقَضَاءِ فَقَالَ وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ أَيْضًا
بِمِثْلِ مَعْقُولٍ وَبِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ وَمَاهُورٌ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ وَفِي هَذَا التَّقْسِيمِ أَيْضًا
مُسَامَحَةٌ فَكَانَتْ قِيْلَ وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ قَضَاءٌ مُحْضٌ وَهُوَ أَيْضًا بِمِثْلِ مَعْقُولٍ أَوْ
بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ وَقَضَاءٌ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ وَيُعْنَى بِالْقَضَاءِ الْمُحْضِ مَا لَا يَكُونُ فِيهِ
مَعْنَى الْأَدَاءِ أَصْلًا لِأَحْقِيقَةً وَأَحْكَامًا وَيَسَاهُورٌ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ أَنْ يَكُونَ بِخِلَافِهِ
وَالْمُرَادُ بِالْمِثْلِ الْمَعْقُولِ أَنْ تُذَرِكَ مُسَائِلَتُهُ بِالْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الشَّرْعِ وَبِغَيْرِ
الْمَعْقُولِ أَنْ لَا تُذَرِكَ الْمُسَائِلَةُ الْأَشْرَعًا وَيَكُونُ الْعَقْلُ قَاصِرًا عَنِ ذِكْرِ كَيْفِيَّتِهِ
لَا أَنَّ الْعَقْلَ يُنَاقِضُ وَهَذَا الْقَضَاءُ لِأَبَلَةٍ فِيهِ مِنْ سَبَبِ جَلْدَيْهِ بِالْإِتِّفَاقِ وَإِنَّمَا
الْخِلَافُ فِي الْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ -

(ترجمہ) :- اور مصنف جب اقسام ادا کے بیان سے فارغ ہو گئے تو قضا کی تقسیم شروع فرمائی
جنا پنج فرمایا اور قضا کی بھی چند قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول (۳) اور وہ جو ادا کے معنی میں
ہو۔ اس تقسیم میں بھی مسامتت ہے گو یہ کہ کہا گیا اور قضا کی چند قسمیں ہیں۔ قضا محض اور وہ مثل معقول ہے
یا مثل غیر معقول اور ایسی قضا جو ادا کے معنی میں ہو۔ اور قضائے محض سے مراد وہ قضا ہے جس میں ادا
کے معنی بالکل نہ ہونے حقیقت اور نہ حکماً۔ اور اس قضا سے مراد جو ادا کے معنی میں ہے وہ قضا ہے جو قضا
محض کے برعکس ہو۔ اور مثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شریعت اس کی مماثلت کا ادراک کر لیا جائے اور غیر
معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی مماثلت شرع کے بغیر معلوم نہ ہو اور عقل اس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو
یہ بات نہیں ہے کہ عقل اس کے مناقض ہے اور اس قضا میں بالاتفاق جدید سبب کا ہونا ضروری ہے، اور
اختلاف صرف قضا بمثل معقول میں ہے

(تفسیر) :- فاضل مصنف اقسام ادا کے بیان سے فارغ ہو کر قضا کی تقسیم شروع فرما رہے ہیں،
جنا پنج فرمایا کہ قضا کی تین قسمیں ہیں (۱) قضا بمثل معقول (۲) قضا بمثل غیر معقول (۳) قضا فی معنی الاداء۔
شارح نور الانوار نے کہا کہ ادا کی تقسیم کی طرح اس تقسیم میں بھی مسامتت ہے کیونکہ ایک تقسیم کے اقسام کے
درمیان تقابل کا ہونا شرط ہے حالانکہ قضا کی قسموں کے درمیان تقابل نہیں ہے اسلئے کہ وہ قضا جو ادا کے
معنی میں ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو گیا یا اس کا ادراک عقل کے ذریعہ
ممکن نہ ہوگا۔ اگر اول ہے تو قضا کی پہلی قسم یعنی مثل معقول میں داخل ہے اور اگر ثانی ہے تو دوسری قسم یعنی مثل
غیر معقول میں داخل ہے۔ پس جب وہ قضا جو ادا کے معنی میں ہے قضا کی کسی ایک قسم میں داخل ہے تو ان
دونوں کے درمیان تقابل نہ ہوگا۔ بہتر یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے کہ قضا کی دو قسمیں (۱) قضا محض،

(۲) قضاء یعنی الاداء۔ اور پھر قضاے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول۔ اس صورت میں یہ دو تقسیمیں ہوں گی، اور ہر ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابلی تحقق ہوگا۔ قضاے محض سے مراد یہ ہے کہ اُس میں اداء کے معنی بالکل نہ ہوں نہ حقیقتہً اور نہ حکماً۔ اور قضا یعنی الاداء سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنی موجود ہوں۔ قضا و بمثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک کیا جاسکتا ہو۔ اور قضا و بمثل غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک نہ کیا جاسکتا ہو۔ اور عقل اُس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو ایسا نہیں کہ عقل اس کی مماثلت کی نفی کرتی ہو اور یہ فیصلہ کرتی ہو کہ قضا واجب کے مماثل نہیں ہے کیوں کہ عقل بھی حجت شرعیہ ہے اور شریعت کی جمہورتوں میں باہمی تناقض نہیں ہوتا ہے۔ ملا جیون شارح نور الانوار نے کہا کہ قضا و بمثل غیر معقول کیلئے بالاتفاق سبب اداء کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضرور کہ ہے اور رہا ہمارے اور عام اصحاب شافعی رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف تو وہ قضا و بمثل معقول کے سبب میں ہے۔ تفصیل اس کی پہلے گزر چکی ہے۔

كَالصَّوْمِ لِلصَّوْمِ هَذَا اَنْظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ اَمْحِ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ
فَاِنَّ اَمْرًا مَعْقُولًا لِاَنَّ الْوَجِبَ لَا يَسْقُطُ عَنِ الْاِمْتِنَانِ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِالسَّقَاطِ صَاحِبِ
الْحَقِّ وَمَا لَمْ يُوجَدْ اَحَدُهُمَا يَتَّبَعُ فِي ذِمَّتِهِ۔

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

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

وَالْفِدَايَةَ لَهَذَا أَنْظِيرُ الْقَضَاءِ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ فَإِنَّ الْفِدَايَةَ بِمُقَابَلَةِ الصَّوْمِ
لَا يَدْرُكُهُ عَقْلٌ إِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَهُمَا صَوْرَةً وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا مَعْنَى لِأَنَّ الصَّوْمَ تَجَوُّجٌ
لِنَفْسٍ وَالْفِدَايَةَ اشْتَبَاعٌ وَهَذِهِ الْفِدَايَةُ لِكُلِّ يَوْمٍ هُوَ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ أَوْ ذَقِيقَةٍ أَوْ
سَبْوِيقَةٍ أَوْ مَرْبِيبٍ أَوْ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ أَوْ شَعِيرٍ لِلشَّيْخِ الْغَالِي الَّذِي يُعْجِزُ عَنِ الصَّوْمِ لِأَجْلِ
قَوْلِهِ نَعَالِي وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدَايَةَ طَعَامٍ مَسْكُونٍ عَلَى أَنْ تَكُونَ كَأَمَّةٍ لَا مُقَدَّرَ فِي
أَمْرِ لَا يُطِيقُونَ أَوْ تَكُونَ الْهَمَزُ فِيهِ لِلسَّلْبِ أَمْحِي يُسَلِّبُونَ الصَّلَاةَ لِيَدُلَّ عَلَى الشَّيْخِ
الْغَالِي وَأَمَّا إِذَا أَحْمَلْتَ عَلَى ظَاهِرِهَا فَهِيَ مَسْرُوحَةٌ عَلَى مَا قِيلَ أَنَّ فِي بَدَأِ الْإِسْلَامِ كَانَ
الْمُطِيقُ مُخَيَّرًا بَيْنَ أَنْ يَصُومَ وَيَبْرَأَ أَنْ يَفْدِيَ شَمْرًا لَمْ يَلْزَمَتْ بِإِلَازِمَاتٍ عَلَى مَا خَرَرْتَهُ
فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ -

(ترجمہ) :- اور روزہ کیلئے فدیہ ہے یہ تھن یا مثل غیر معقول کی مثال ہے کیوں کہ فدیہ روزے کے
مقابلہ میں ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان نہ صورتہً مماثلت ہے اور نہ ظاہرہً
اور نہ معنیً مماثلت ہے اسلئے کہ روزہ نفس کو بھوکا رکھنے کا نام ہے اور فدیہ کے معنی شکم سیر کرنا ہے اور یہ فدیہ ہر
دن کا گندم یا اس کے آٹے یا اس کے ستویا خشک انگور کا آدھا صاع ہے یا ایک صاع جو ہارا یا جو ہے اس
بوڑھے کیلئے جو روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہو۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَالَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدَايَةَ طَعَامٍ
مَسْكُونٍ" اس بنا پر کہ کلمہ لا مطیقون یا اس میں ہمزہ سلب ماخذ کیلئے ہے یعنی یسلبون الطاقۃ تاکہ
یہ آیت شیخ غالی پر دلالت کرے اور جب یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو تو مسروح ہوگی کیوں کہ کہا گیا ہے کہ ابتدائے
اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت رکھنے والے کو اختیار دیا گیا تھا کہ وہ روزہ رکھے یا فدیہ دے پھر یہ حکم بتدریج مسروح
ہو گیا چنانچہ میں نے اس کو تفسیر احمدی میں تحریر کر دیا ہے -

(تشریح) :- اس عبارت میں قضا یا مثل غیر معقول کی مثال ذکر کی گئی ہے چنانچہ فرمایا کہ روزہ نہ رکھ کر
ایک روزے کے عوض ایک فدیہ دینا قضا یا مثل غیر معقول کی مثال ہے۔ روزے کے عوض فدیہ یا مثل غیر معقول اسلئے
ہے کہ روزے کے مقابلہ میں فدیہ ایسی چیز ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی ہے۔ کیوں کہ روزے اور فدیہ کے
درمیان نہ تو صورتہً مماثلت ہے اور نہ معنیً مماثلت ہے۔ صورتہً مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنیً مماثلت اسلئے
نہیں کہ روزے کے معنی میں نفس کو بھوکا رکھنا، بھوک پیٹ کی ہو یا شرمگاہ کی اور بھوک متعارف ہو یا بھوک بمعنی
پیس اس جو بہر حال نفس کو مطلقاً بھوکا رکھنے کا نام روزہ ہے۔ اور فدیہ کے معنی میں شکم سیر کرنا۔ اور چونکہ نفس کو
بھوکا رکھنے اور نفس کو سیر کرنے کے درمیان تضاد ہے اسلئے ان دونوں کے درمیان مماثلت نہ ہوگی۔ صاحب
نور الانوار کہتے ہیں کہ شیخ غالی اور اس بوڑھے شخص کیلئے جو روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہو، فدیہ کی مقدار یہ ہے کہ

ہر روز ایک مسکین کو آدھا صاع گندم یا اس کا آٹا یا ستویا خشک انگور (کشش) دے یا ایک صاع چھوہارے یا جو دے اور اس کی دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے ”وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین“۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں کلمہ ”لا“ مقدر ہے۔ تقدیر کی عبارت اس طرح ہے ”لا یطیقونہ“ جیسے باری تعالیٰ کے قول ”بین اللہ لکم ان تفضلوا“ میں کلمہ ”لا“ مقدر ہے اور تقدیر کی عبارت یوں ہے ”لان لا تفضلوا“ اور باری تعالیٰ کے قول ”والقی فی الارض رواسبی ان تمید لکم“ میں کلمہ ”لا“ مقدر ہے اور تقدیر کی عبارت یوں ہے ”لان لا تمید لکم“ اس صورت میں ترجمہ ہوگا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت نہ رکھتے ہوں وہ مسکین کو فدیہ دیا کریں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”یطیقون“ از طاقت میں ہمزہ افعال سلب ماخذ کیسے ہو یعنی وہ لوگ جن کی طاقت سلب کر لی گئی ہو وہ روزوں کا فدیہ دیدیا کریں۔ ان دونوں صورتوں میں آیت کا مصداق شیخ فانی ہوگا۔ کیونکہ شیخ فانی روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہوتا ہے۔ اور اگر یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو یعنی نہ کلمہ ”لا“ مقدر ہو اور نہ ہمزہ افعال سلب ماخذ کیسے ہو۔ تو اس صورت میں آیت منسوخ ہوگی، اور یوں کہا جائے گا کہ ابتدائے اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت کے باوجود اختیار تھا جی چاہے روزہ رکھے اور جی چاہے اس کے بدلے فدیہ دیدے۔ لیکن بعد میں آیت ”من شہد منکم الشہر فلیصمہ“ سے اختیار کا حکم منسوخ ہو گیا ہے۔ اس صورت میں شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا وجوب صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے اجماع سے ثابت ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ روزہ تدریجی طور پر فرض کیا گیا ہے، اس لئے بار بار منسوخ کرنا پڑا۔ جس کی تفصیل جو التفسیر احمدی یہ ہے: ابتداؤ سال میں ایک دن یعنی عاشورہ کے دن کا روزہ فرض کیا گیا تھا پھر مہینہ میں ایام بیض کے تین روزوں (۱۳ / ۱۲ / ۱۱) سے اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی۔ پھر ایام بیض کے روزوں کی فرضیت رمضان کے روزوں سے منسوخ ہو گئی لیکن رمضان کے روزوں کو اختیار کے ساتھ فرض کیا گیا یعنی مکلف جی چاہے رمضان کا روزہ رکھے اور جی چاہے تو روزہ نہ رکھے مگر روزے کا فدیہ دیدے جیسا کہ ”و علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین“ اپنے ظاہر پر محمول ہونے کی صورت میں اس پر شاہد ہے پھر باری تعالیٰ نے خبر دی کہ روزہ رکھنے اور فدیہ دینے کا اگرچہ اختیار ہے لیکن روزہ رکھنا بہتر ہے چنانچہ ارشاد ہے ”و ان تصوموا خیر لکم“ پھر ”من شہد منکم الشہر فلیصمہ“ آیت سے یہ اختیار بھی منسوخ ہو گیا۔ اور شب و روز کا روزہ فرض ہو گیا۔ چنانچہ غروب آفتاب کے بعد سے عشاء کی نماز تک کھانے پینے کی اجازت تھی اس کے بعد اگلے دن کے غروب تک کھانا پینا اور جماع کرنا حرام رہتا تھا۔ پھر باری تعالیٰ کے قول ”علم اللہ انکم کنتم تحیان انفسکم فتاب علیکم وعفا عنکم فالان باشر وہن وابتغوا کتاب اللہ لکم وکلوا واشربوا حتی ینبئن لکم الخیط الا بیض من الخیط الاسود من الفجر“ سے رات کا روزہ منسوخ ہو گیا۔ اور طلوع فجر صادق سے لیکر غروب تک کیلئے روزہ فرض رہا اور قیامت تک فرض رہے گا۔

وَقَضَاءُ تَكْبِيرَاتِ الْعِيدِ فِي الرَّكُوعِ هَذَا انْظُرُوا لِلْقَضَاءِ الَّذِي هُوَ شَيْئٌ بِالْإِدَاءِ يَعْنِي أَنَّ
 مِنْ أَدْرَاكِ الْإِمَامِ فِي صَلَاةِ الْعِيدِ فِي الرَّكُوعِ وَقَامَتْ عِنْدَ التَّكْبِيرَاتِ الْوَاحِدَةِ فَإِنَّهُ يَكْتُمُ
 فِي الرَّكُوعِ عِنْدَ نَأْمِ غَيْرِهِ فَعِيدُ لَأَنَّ الرَّكُوعَ فَرَضٌ وَالتَّكْبِيرَاتُ وَاجِبَةٌ فَيُرَاعَى خَالَفَهَا
 عَلَى حَسَبِ مَا يُمْكِنُ وَأَمَّا رَفْعُ الْبَدَنِ فِي التَّكْبِيرَاتِ وَوَضْعُهَا عَلَى الرَّكْبَتَيْنِ فِي الرَّكُوعِ فَكُلَاهُمَا
 سُنَّةٌ فَلَا يُتْرَكُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ وَهَذَا أَقْضَاءُ مَرَجِحَتِ الذَّاتِ لِأَنَّ مَحَلَّهَا الْقِيَامُ
 قَبْلَ الرَّكُوعِ وَقَدْ قَامَتْ لَكِنَّهُ شَيْئٌ بِالْإِدَاءِ لِأَنَّ الرَّكُوعَ يُشَبَّهُ الْقِيَامَ لِقِيَامِ النِّصْفِ
 الْأَسْفَلِ عَلَى أَحَالِهِ وَلِأَنَّ مِنْ أَدْرَاكِ الْإِمَامِ فِي الرَّكُوعِ فَعَدَا أَدْرَاكِ السَّرَكَةِ مَعَ جَمِيعِ
 أَجْزَائِهَا مِنْ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ نَقْدًا سِرًّا فَإِحْتِيَاطًا أَنْ يُوَلِّيَ فِيهَا فِيهِ وَعِنْدَ أَنْ يُوسِّعَ
 لَا تَقْضَى هُنَاكَ التَّكْبِيرَاتُ فِي الرَّكُوعِ لِأَنَّ قَدْ قَامَتْ مَحَلَّهَا كَمَا لَا تَقْضَى الْقِرَاءَةُ
 وَالْقُنُوتُ فِيهِ -

(مترجمہ) :- اور عید کی تکبیرات کی قضا رکوع میں۔ یہ قضا و مشابہ بالاداء کی نظیر ہے یعنی جس شخص نے
 عید کی نماز میں امام کو رکوع میں پایا اور اس کی واجب تکبیر میں فوت ہو گئیں تو وہ ہمارے نزدیک بغیر ہاتھ اٹھانے
 رکوع میں تکبیر میں کہہ لے کیوں کہ رکوع فرض ہے اور تکبیر میں واجب ہیں۔ لہذا حتی الامکان دونوں کی رعایت کی
 جائے گی۔ اور تکبیرات میں ہاتھ اٹھانا اور رکوع میں اس کو گھٹنوں پر رکھنا دونوں سنت ہیں لہذا ان میں
 سے ایک کو دوسرے کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ذات کے لحاظ سے قضا ہے کیوں کہ تکبیرات کا محل رکوع
 سے پہلے قیام کی حالت ہے۔ اور یہ فوت ہو چکا ہے لیکن یہ مشابہ بالاداء ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے
 کیوں کہ جسم کا نصف اسفل علی حالہ قائم ہے اور اسلئے کہ جس شخص نے رکوع کی حالت میں امام کو پایا اس نے
 رکعت کو اس کے تمام اجزاء یعنی قیام اور قرات کیساتھ حکماً پایا۔ پس احتیاط یہی ہے کہ فوت شدہ تکبیر میں
 رکوع میں ادا کر لیجائیں۔ اور ابو یوسف کے نزدیک رکوع میں ان تکبیروں کی قضا نہیں کی جائے گی اسلئے
 کہ تکبیرات کا محل فوت ہو چکا ہے جیسا کہ رکوع میں قرات اور قنوت کی قضا نہیں کی جاتی ہے۔
 (تشریح) :- قضا و مشابہ بالاداء کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نماز عید میں امام کیساتھ حالت رکوع میں
 شریک ہوا اور اس کی واجب تکبیر میں فوت ہو گئیں تو یہ شخص ہمارے نزدیک بغیر ہاتھ اٹھانے رکوع کی حالت میں
 فوت شدہ تکبیر میں کہے بشرطیکہ اس کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر کھڑے ہو کر تکبیر میں کہے گا تو امام رکوع سے اپنا سر اٹھالے گا
 اور اگر یہ اندیشہ نہ ہو تو کھڑے ہو کر تکبیر میں کہے پھر رکوع کی تکبیر کہہ کر رکوع میں چلا جائے بہر حال اگر امام کے رکوع
 سے سر اٹھانے کا اندیشہ ہو تو یہ شخص رکوع میں تکبیر میں کہے گا کیوں کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات عید واجب ہیں
 لہذا حتی الامکان دونوں کی رعایت کی جائے گی یعنی فعل رکوع بھی کیا جائیگا اور اس میں تکبیرات عید بھی کہہ

لیجاہیں گی۔ اور میں تسبیحات رکوع تو ان کو مستحب ہونے کی وجہ سے واجب تکبیروں کی وجہ سے چھوڑ دیا جائیگا۔ اور تکبیرات عید میں ہاتھوں کا کافوں تک اٹھانا بھی چونکہ سنت ہے اور حالت رکوع کی وجہ سے انھیں گھٹنوں پر رکھنا بھی سنت ہے اسلئے کسی ایک کو دوسرے کی وجہ سے نہیں چھوڑا جاسکتا ہے یعنی گھٹنوں پر رکھنے کی سنت کو تکبیرات میں اٹھانے کی سنت کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا، اور حالت رکوع میں تکبیرات عید کہنا ذات کے اعتبار سے قضا ہے کیونکہ تکبیرات کا موقع رکوع سے پہلے قیام کی حالت ہے اور قیام کی حالت فوت ہو چکی ہے گویا تکبیرات عید اپنے وقت سے بعد میں کہی گئیں ہیں اور وقت سے بعد تعمیل کرنے کا نام قضا ہے لہذا رکوع کی حالت میں تکبیرات عید کہنا قضا ہوگا لیکن یہ قضا ادا کے مشابہ ہے کیوں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے اور رکوع قیام کے مشابہ اسلئے ہے کہ رکوع کی حالت میں بدن کا نصف اسفل علیٰ حالہ قائم رہتا ہے پس نصف اسفل کے قیام کی وجہ سے حالت رکوع میں بھی من و جہر قیام پایا گیا اور جب حالت رکوع میں من و جہر قیام پایا گیا تو رکوع قیام کے مشابہ ہو گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جو شخص امام کیساتھ رکوع میں شریک ہوتا ہے وہ حکماً رکعت کو اس کے تمام اجزاء قیام و قراوت کیساتھ پالینا ہے پس رکوع میں امام کیساتھ شریک ہونے والے کا پوری رکعت کو پالینے والا شمار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ رکوع کو بھی قیام کا حکم حاصل ہے۔ اور جب رکوع قیام کے مشابہ ہو گیا تو رکوع کی حالت میں تکبیرات عید کہنا من و جہر قیام کی حالت میں کہنا ہے۔ پس جب من کل و جہر قیام کی حالت میں تکبیرات کہنا ادا ہے تو من و جہر قیام کی حالت میں تکبیرات کہنا ادا تو نہیں لیکن ادا کے مشابہ ضرور ہوگا۔ پس احتیاط یہی ہے کہ فوت شدہ تکبیریں رکوع میں قضا کر لی جائیں۔ حضرت امام ابو یوسف نے فرمایا کہ یہ تکبیریں رکوع میں قضا نہ کی جائیں گی کیوں کہ ان تکبیروں کا موقع یعنی قیام گزر چکا ہے جس طرح قراوت اور دعائے قنوت فوت ہو جانے کے بعد رکوع میں قضا نہیں کی جاتی ہیں۔

وَجُوبُ الْفَلَايَةِ فِي الصَّلَاةِ لِلاَحْتِيَاظِ جَوَابُ سَوَالٍ مَقَدِّمٍ لِقَرِيْبِهِ اَنَّ الْفَلَايَةَ
 فِي الصَّوْمِ لِلسَّيْرِ النَّافِي لَمَّا كَانَتْ نَائِبَةً بِنَصْرِ غَيْرِ مَعْمُولٍ يَنْبَغِي اَنْ تَقْتَصِرَ وَاعْلَيْهِ
 لَمْ يُقَيِّمُوا عَلَيْهِ مَرَمَاتٍ وَعَلَيْهِ صَلَاةٌ مَعَ اَتَاكُمُ قُلْتُمْ اِنَّهَا اِذَا مَاتَ وَعَلَيْهِ
 صَلَاةٌ وَاَوْصَى بِالْفَلَايَةِ يَجِبُ عَلَى الْوَارِثِ اَنْ يُعَدَّ بِمَعْنَى كُلِّ صَلَاةٍ مَا يُفَادَى
 لِكُلِّ صَوْمٍ عَلَى الْاَصْحَى فَاَجَابَ بِاَنَّ وَجُوبَ الْفَلَايَةِ فِي قَضَاءِ الصَّلَاةِ لِلاَحْتِيَاظِ
 لِلاَلْقِيَاْسِ وَذَلِكَ لِاَنَّ نَصْرَ الصَّوْمِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَخْصُوْصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ
 اَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْمًا لِجَلَّةِ عَامَّةٍ تُوْحِدُ فِي الصَّلَاةِ اَعْنَى الْعَجْزِ وَالصَّلَاةُ نَظِيْرُ
 الصَّوْمِ وَبَلَّ اَهُمْ مِنْهُ فِي الشَّانِ وَالرِّفْعَةُ فَاَمْرٌ نَابٍ بِالْفَلَايَةِ عَنِ اجَابِ الصَّلَاةِ

فَإِنْ كُنْتُ عَنْهَا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى فِيهَا وَلَا فَلَذَلِكَ ثَوَابُ الصَّلَاةِ وَرِبْهَذَا أَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ
مَنْجَزٌ إِذِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَالْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لِأَنَّهَا تَعَلَّقُ بِالْمَشْيُئَةِ فَطَقْنَا إِذَا انْطَلَقَ
بِهِ الْوَأَسْرُثُ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ مِنْ غَيْرِ رِيصَاءٍ مَرُجُوًّا الْقَبُولَ مِنْهُ إِذِنْ شَاءَ اللَّهُ
فَلَذَلِكَ هَذَا -

(ترجمہ) :- اور نماز میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ اسکی تفسیر یہ ہے کہ روزے میں فدیہ شیخ فانی کیلئے چونکہ نص غیر معقول سے ثابت ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ تم اسی پر منحصر کرو اور اس پر اس شخص کو قیاس نہ کرو جو اس حال میں مرا ہو کہ اس پر فرض نماز ہو۔ حالانکہ تم نے یہ کہا ہے کہ جب کوئی شخص مر گیا اور اس پر نماز واجب ہو اور اس نے فدیہ کی وصیت کی ہو تو وارث پر واجب ہے کہ وہ اصح قول پر ہر نماز کے عوض وہ فدیہ دے جو ہر روزے کیلئے فدیہ دیا جاتا ہے۔ پس مصنف نے جواب دیا کہ نماز کی قضا میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے۔ اور یہ اسلئے کہ روزے کی نص احتمال رکھتی ہے کہ وہ روزے کیساتھ مخصوص ہو۔ اور اسکا بھی احتمال رکھتی ہے کہ وہ ایسی عام علت کی معلولی ہو جو نماز میں بھی پائی جاتی ہے یعنی مجز۔ اور نماز روزے کی نظیر ہے مگر رفعت اور بلندی میں اس سے بھی اہم ہے لہذا ہم نے نماز کی طرف سے بھی فدیہ کا حکم دیا۔ پس اگر فدیہ بارگاہ خداوندی میں نماز کی طرف سے کافی ہو گیا تو بہتر ہے ورنہ اس کیلئے صدقہ کا ثواب تو ہو گا ہی اسی وجہ سے امام محمد نے زیارات میں کہا کہ ان شاء اللہ فدیہ اس مرتبہ کی طرف سے کافی ہو گا حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر معلق نہیں ہوتے ہیں جیسے جب وارث قضا و صوم میں بغیر وصیت کے تبرعاً فدیہ دیدے تو ہم انشاء اللہ اس کی طرف سے قبول ہونے کی امید کرتے ہیں اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہمیں امید ہے۔

(تفسیر ح) :- ما تن کی یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ شیخ فانی کیلئے روزے کے عوض فدیہ خلاف عقل اور خلاف قیاس نص یعنی باری تعالیٰ کے قول "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدْيَةَ طَعَامِ مَسْكِينٍ مِمَّنْ نَابَتْ بِهٖ جِيسَاكُم بِالْمَقْصِيْلِ سَابِقِمْ كَذَرِجَا كَهٗ" اور جو چیز خلاف قیاس کسی نص سے ثابت ہوتی ہے اس پر دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہذا روزے کے فدیہ پر قیاس کر کے نماز کا فدیہ واجب کرنا درست نہ ہو گا حالانکہ تم حقیقوں کا یہ کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کے ذمہ فرض نمازیں ہوں اور یہ شخص فدیہ دینے کی وصیت کر جائے تو وارث پر واجب ہے کہ وہ میت کی طرف سے ہر نماز کے بدلے ایک فدیہ ادا کرے۔ یہی صحیح قول ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ایک دن ایک رات کی تمام نمازوں کا ایک فدیہ ادا کرے۔ حاصل یہ کہ اصح قول کی بنا پر ایک نماز ایک روزے کے برابر ہے، اور بعض کے نزدیک ایک دن رات کی پانچوں نمازیں ایک روزے کے برابر ہیں۔ بہر حال آپ نے نماز کو روزہ پر قیاس کر کے نماز کا وہی فدیہ واجب کیا ہے

جو فدیہ شیخ فانی پر روزے کا واجب ہے۔ حالانکہ روزے کا فدیہ خلاف قیاس ثابت ہے اور خلاف قیاس امر پر کسی کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قضا نماز کا فدیہ احتیاط کی وجہ سے واجب کیا گیا ہے، قیاس کی وجہ سے واجب نہیں کیا گیا ہے، اور یہ احتیاط اس لئے ہے کہ وہ نص جو شیخ فانی کیلئے فدیہ کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے یعنی ”و علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین“ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ روزے کیساتھ مخصوص ہو یعنی فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو علت روزے کیساتھ خاص ہے یعنی فدیہ کے حکم کی علت خاص طور پر روزے سے عاجز ہونا ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو عام ہے یعنی وہ علت روزے میں بھی پائی جاتی ہو اور نماز میں بھی پائی جاتی ہو اس سے مراد مطلقاً مجزبہ لہذا جب روزہ ادا کرنے سے عاجز ہو نیکی صورت میں فدیہ مشروع کیا گیا ہے تو نماز ادا کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں بھی فدیہ مشروع ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ پہلے احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ واجب نہیں ہوتا ہے اور دوسرا احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ بھی واجب ہوتا ہے، پس احتیاط پر عمل کرتے ہوئے نماز کا فدیہ واجب کر دیا گیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے احتیاط کے پہلو کو اس طرح پیش کیا کہ نماز روزے کی نظر ہے کیوں کہ دونوں میں سے ہر ایک عبادت بدنیہ مقصودہ ہے بلکہ نماز اپنی رفعت اور بلندی میں روزے سے زیادہ اہم ہے کیونکہ نماز بلا واسطہ حسن ہے اور روزہ اللہ کے دشمن نفس امارہ کو مغلوب اور مغرور کرنے کی واسطہ سے حسن ہے ورنہ روزہ فی نفسہ قبیح ہے کیونکہ روزہ نفس کو بھوکا رکھنے اور انعامات خداوندی سے روکنے کا نام ہے پس چونکہ غیر اہم عبادت یعنی روزے سے عاجز ہونے کی صورت میں فدیہ واجب ہے اس لئے نماز جو اہم ہے اس کا فدیہ ادا کرنے کا حکم بدرجہ اولیٰ دیا جائیگا۔ پس اگر نماز کا فدیہ نماز کی طرف سے بارگاہ خداوندی میں کافی ہو گیا تو بہتر ہے ورنہ اس کو صدقہ کا ثواب تو مل کر ہی رہے گا۔ نماز کا فدیہ چونکہ احتیاط کی وجہ سے واجب ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے، اسی لئے امام محمد نے زیادات میں فرمایا کہ انشاء اللہ نماز کا فدیہ اس مرتبہ کے لئے کو کفایت کرے گا حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر کبھی معلق نہیں ہوتے ہیں پس امام محمد کا نماز کے فدیہ کو مشیت باری پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کا فدیہ احتیاط پر مبنی ہے نہ کہ قیاس پر۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے وارث نے میت کی طرف سے بغیر اس کی وصیت کے قضا و روزوں کا فدیہ دیدیا تو ہمیں امید ہے کہ انشاء اللہ اس کا فدیہ اس کی طرف سے مقبول ہوگا۔ اسی طرح اس سلسلہ میں بھی ہمیں فدیہ کے قبول ہونے کی مکمل امید ہے۔ جمیل احمد عفی عنہ

كَالْتَصَدَّقَ بِالْبَيْعَةِ عِنْدَ فَوَاتِ آيَاتِ التَّضْحِيَةِ أَمْ كَوَجُوبِ التَّصَدَّقِ بِبَيْعَةِ الشَّاقَةِ إِنْ
 نَذَرَهَا الْفَقِيرُ أَوْ اشْتَرَاهَا وَاسْتَهْلَكَهَا أَوْ بَعِيَ الشَّاقَةَ إِنْ بَقِيَتْ حَيَّةً عِنْدَ فَوَاتِ آيَاتِ
 التَّضْحِيَةِ أَيْضًا لِلْإِحْتِيَاظِ كَالْفِدْيَةِ لِلصَّلَاةِ فَهُوَ تَشْبِيهُ بِالْمُسْأَلَةِ الْمُتَقَلِّمَةِ وَجَوَابُ
 عَرَبِيٍّ مَقْلَبٍ كَقَرِيْبٍ أَنْ مَا لَا يُعْقَلُ شَيْءٌ عَالِي كُنُونٍ لَدَى قَضَاءِ وَخَلْفِ عِنْدَ

فَوَاتٍ وَالتَّضَحُّيَّةُ أَحْمَرُ رَأَقَةُ الدَّمْرِ فِي أَيَّامِ التَّحْرِ عَيْرٍ مَعْمُولَةٌ لِأَنَّ اِتِّلَافَ الْحَيَوَانِ
فَيَنْبَغِي أَنْ يَكْبَحَ قَضَاءُ هَذَا بِالتَّصَدُّقِ بَعْدَ الشَّاةِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ بَعْدَ فَوَاتِ أَيَّامِهَا فَاجِبٌ
بِأَنَّ وُجُوبَ التَّصَدُّقِ بِالْقِيَمَةِ أَوْ بِالشَّاةِ بَعْدَ فَوَاتِ الأَيَّامِ لِلإِحْتِيَاطِ لِلتَّقْضَاءِ وَ
ذَلِكَ لِأَنَّ التَّضَحُّيَّةَ فِي أَيَّامِهَا تَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ أَصْلًا بِنَفْسِهَا وَتَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ
خَلْفًا بِأَنَّ تَكُونَ التَّصَدُّقُ بَعْدَ الشَّاةِ أَوْ بِقِيَمَتِهَا أَصْلًا وَإِنَّمَا اِسْتَقْلَالُ التَّضَحُّيَّةِ
بِعَارِضِ الضِّيَافَةِ لِأَنَّ النَّاسَ أَضْيَافُ اللَّهِ تَعَالَى فِي هَذِهِ الأَيَّامِ وَالضِّيَافَةُ إِنَّمَا تَكُونُ
بِأَطْيَبِ الطَّعَامِ وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ اللَّحْمُ الْمَذْكُومُ الْمُرَاتِقُ مِنْهُ الدَّمُّ لِيَكُونَ أَوَّلَ تَسَاوُلِ
النَّاسِ مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ الْمَكْرَمَةِ فَمَا دَامَ كَانَتْ الأَيَّامُ مُوجُودَةً قُلْنَا إِنَّ التَّضَحُّيَّةَ
أَصْلٌ بِرَأْسِهَا وَعَمَلْنَا بِالْمَنْصُورِ وَإِذَا فَاتَتْ الأَيَّامُ صِرْنَا إِلَى الأَصْلِ وَقُلْنَا إِنَّ التَّصَدُّقَ
بَعْدَ الشَّاةِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ هُوَ الأَصْلُ فَحَكَمْنَا بِهِ ثُمَّ إِذَا جَاءَ العَامُ الثَّانِي لَمْ
تَنْتَقِلْ مِنْ هَذَا الحُكْمِ وَلَمْ نَقْلُ بِقَضَائِهَا عَلَى مَا كَانَ فِي العَامِ الأَوَّلِ -

(مترجمہ) :- جیسے قربانی کے جانور کی قیمت صدقہ کرنا قربانی کے ایام گزر جانے کے بعد یعنی جیسے بکری کی
قیمت صدقہ کرنے کا وجوب اگر فقیر نے اس کی نذر کی ہو یا اس کو خرید لیا ہو اور ہلاک کر دیا ہو یا نفس بکری صدقہ
کرنے کا وجوب اگر وہ بکری زندہ رہ جائے قربانی کے ایام گزر جانے کے بعد نماز کے فدیہ کی طرح احتیاط کی وجہ
سے ہے پس یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کے مشابہ ہے اور سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جو چیز شرعی
طور پر غیر معقول ہو اس کیلئے فوت ہو جانے کے بعد کوئی قضا اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ اور تضحیہ یعنی ایام نحر
میں خون بہانا ایک غیر معقول چیز ہے کیوں کہ یہ حیوان کو ضائع کرنا ہے۔ پس مناسب ہے کہ ایام نحر گزر جانے
کے بعد نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنے سے اس کی قضا کرنا جائز نہ ہو۔ مصنف نے اس سوال کا یہ
جواب دیا کہ ایام گزر جانے کے بعد نفس بکری یا قیمت صدقہ کرنے کا وجوب احتیاطاً ہے قضا نہیں ہے اور
یہ احتیاط اس لئے ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا بذات خود اصل ہونیکا احتمال رکھتا ہے اور خلیفہ (قائم مقام)
ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے بایں طور کہ نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنا اصل ہو، اور قربانی کی طرف
محض ضیافت کے سبب منتقل ہوا ہو اسلئے کہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں۔ اور مہمانی عمدہ قسم
کے کھانے سے ہوتی ہے، اور عمدہ قسم کا کھانا اللہ کے نزدیک وہ پاکیزہ گوشت ہے جس سے خون بہا دیا
گیا ہوتا کہ مہمانوں کا اولین کھانا ضیافتِ مکرمہ کا طعام ہو۔ پس جب تک ایام قربانی موجود ہوں تو ہم کہیں گے
کہ قربانی کرنا خود اصل ہے اور ہم مخصوص پر عمل کریں گے۔ اور جب یہ ایام گزر جائیں گے تو ہم اصل کی طرف
رجوع کریں گے۔ اور ہم کہیں گے کہ نفس بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے لہذا ہم اسی اصل کا حکم

کریں گے، پھر جب دوسرا سال آئے گا تو ہم اس حکم سے منتقل نہ ہوں گے، اور نہ اس کی قضا کے قائل ہوں گے اس کے مطابق جو پہلے سال میں تھا۔

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

یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قربان

وہی قتل بھی کرے ہے وہی لے ثواب لٹا

بہر حال جب قربانی کرنا غیر معقول ہے تو مناسب ہے کہ اس کے ایام گزر جانے کے بعد اس کی قضا بعینہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنے سے جائز نہ ہو۔ فاضل مصنف نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ ایام نحر گزر جانے کے بعد بعینہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنے کا واجب احتیاطاً ہے نہ کہ قضا اور قیاساً احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اس کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہی اصل ہو، اور یہ احتمال بھی موجود ہے کہ قربانی کرنا خلیفہ ہو اور بعینہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہو۔ اور قربانی کرنے کی طرف محض ضیافت کے سبب منتقل ہوا ہو کیونکہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے ہمان ہوتے ہیں۔ اور یہ تو آپ حضرت کو معلوم ہے کہ کریم جب ضیافت کرتا ہے تو عمدہ قسم کے کھانے سے کرتا ہے اور اللہ رب العزت کے نزدیک عمدہ قسم کا کھانا ذبیحہ کا پاکیزہ گوشت ہے کیوں کہ صدقہ کا مال صدقہ کرینوالے کے گناہوں کو زائل کرنے کی وجہ سے میل پکھیل ہے اس کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول اشارہ کرتا ہے ”خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم“ اسی وجہ سے صدقہ کا مال نبی پر اور نبی کے سبھی 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 کی شایان شان یہ بات بالکل نہیں کہ وہ میل پکیل اور خبیث مال سے اپنے بندوں کی ضیافت کرے پس ہم نے جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کے بجائے قربانی کرنے کا حکم دیا تاکہ خبیث خون کی طرف منتقل ہو جائے اور گوشت طیب اور پاک رہے اور اس کے ذریعہ اللہ کی طرف سے اپنے بندوں کی ضیافت متحقق ہو سکے۔ پس اس بات کے پیش نظر کہ اللہ کے جہان سب سے پہلے عمدہ کھانا تناول کریں یہ کہا گیا کہ جب تک ایام نحر موجود ہیں تو قربانی کرنا اصل ہے اور اس صورت میں حدیث رسول "صحا فانہما سنتا ابیکم ابراہیم" پر بھی عمل ہو جائیگا۔ اور جب یہ ایام گزر جائیں گے تو ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے اور یہ کہیں گے کہ بعینہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے لہذا ایام گزر جانے کے بعد ہم اسی اصل کا حکم کریں گے۔ پھر اگر دو سال کے ایام نحر آگئے اور یہ شخص جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ نہ کر سکا تو ہم اس حکم یعنی وجوب صدقہ سے قربانی کرنے کی طرف منتقل نہ ہوں گے اور نہ یہ کہیں گے کہ پہلے سال جو حکم تھا اسی کے مطابق قربانی کی قضا کی جائے یعنی دو سال ایام نحر میں سال گذشتہ کے جانور کی قضا و قربانی کرنے کا حکم نہ دیں گے بلکہ اب اس جانور کا صدقہ کرنا ہی واجب ہوگا۔ بہر حال جب یہ بھی احتمال ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اصل ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے تو ایام نحر گزر جانے کے بعد پہلے احتمال کی بنا پر تو جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا قضا اور خلیفہ ہوگا لیکن دوسرے احتمال کی بنا پر قضا نہ ہوگا بلکہ اصل ہوگا۔ پس پہلے احتمال کی بنا پر تو یقیناً جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا جائز ہے کیوں کہ یہ قربانی جو ایک اور غیر معقول ہے اس کی قضا ہے اور اگر غیر معقول کیلئے قضا اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ لیکن دوسرے احتمال کی بنا پر صدقہ کرنا واجب ہے کیونکہ جس جانور کی قربانی کی نذر کی تھی یا نیت قربانی خریدتا تھا اس کا صدقہ کرنا ہی اصل تھا، ذبح کرنے کا حکم تو محض ضیافت کے سبب سے دیدیا گیا تھا پس ایک صورت میں چونکہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے اس لئے احتیاطاً صدقہ کرنے کا حکم دیدیا گیا۔ حاصل یہ کہ ایام نحر گزر جانے کے بعد اس جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا قضا اور قیاس کے طور پر نہیں ہے بلکہ احتیاط کے طور پر ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَّغَ الْمُصَنِّعُ مِنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ فِي حَقِّقِ اللَّهِ تَعَالَى شَرَعَ فِي بَيَانِ أَنْوَاعِهِ فِي حَقِّقِ الْعِبَادِ فَقَالَ وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمُعْضُوبِ بِالْمِثْلِ وَهُوَ السَّابِقُ أَوْ بِالْقِيَمَةِ أَوْ مِنْ أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ ضَمَانُ الشَّيْءِ الْمُعْضُوبِ بِالْمِثْلِ فِيمَا إِذَا عَصَبَ مِثْلًا وَاسْتَهْلَكَهُ وَوَجَدَ الْمِثْلَ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ فِيمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ أَوْ كَانَ لَهُ مِثْلٌ وَلَكِنْ أَنْصَرَفَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ فَهَذَا أَنْظَرُ الْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ لِأَنَّ الْمِثْلَ وَالْقِيَمَةَ كِلَاهُمَا مِثْلٌ

مَعْقُولٍ أَمَّا الْأَوَّلُ فَظَاهِرٌ إِذْ هُوَ مِثْلُ صُورَةٍ وَمَعْنَى وَأَمَّا الثَّانِي فَهُوَ أَيْضًا مِثْلُ
 مَعْنَى وَإِنْ لَمْ يَكُنْ صُورَةً وَلَكِنَّ الْأَوَّلَ كَامِلٌ وَالثَّانِي قَاصِرٌ وَلِهَذَا قَالَ وَهُوَ
 السَّابِقُ أَمَّا الْمِثْلُ الصُّورِيُّ حَيْثُ سَأَلْنَا عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَمَاذَا أَمْ وَجِدَ الْمِثْلُ الصُّورِيُّ حَيْثُ لَمْ
 يَنْتَقِلْ إِلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَفِيهِ تَنْبِيهُ عَلَآنَ الْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَ
 قَاصِرٌ لَا يُقَالُ مِثْلُ هَذَا مُتَحَقِّقٌ فِي حَقِّقِ اللَّهِ تَعَالَى أَيْضًا فَإِنَّ قَضَاءَ الصَّلَاةِ بِالْجَمَاعَةِ
 كَامِلٌ وَقَضَاءُهَا مُنْفَرِدًا قَاصِرٌ فَلِمَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِدَلِيلِنَا نَأْتِ بِقَوْلٍ عِنْدَهُ هُوَ قَضَاءُ الصَّلَاةِ
 مُنْفَرِدًا كَامِلٌ وَبِالْجَمَاعَةِ أَكْمَلٌ وَلَا يَقْبَلُونَ حَالَ الْقَضَاءِ عَلَى حَالِ الْأَذَاءِ -

(ترجمہ) :- پھر جب مصنف قضا کے اقسام کے بیان سے فارغ ہو گئے، جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہے تو اس کے اقسام کو بیان کرنا شروع کیا جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے چنانچہ فرمایا
 مجھ اقسام قضا میں سے شئی مغضوب کا تاوان اس کے مثل کے ساتھ ہے اور یہ مقدم ہے یا قیمت کیساتھ
 ہے یعنی قضا کے اقسام میں سے شئی مغضوب کا تاوان اس کے مثل کیساتھ ہے اس صورت میں جبکہ غاصب نے
 مثلی چیز غصب کر کے اس کو ہلاک کر دیا ہو اور مثل لوگوں میں دستیاب بھی ہو یا شئی مغضوب کی قیمت کیساتھ
 ہے اس صورت میں جبکہ اس کا مثل نہ ہو یا اس کا مثل تو ہو لیکن لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع اور ناپید ہو،
 پس یہ قضا بمثل معقول کی مثال ہے اسلئے کہ مثل اور قیمت دونوں مثل معقول ہیں بہر حال اول تو ظاہر ہے
 اسلئے کہ یہ صورت اور معنی دونوں لحاظ سے مثل ہے بہر حال ثانی تو یہ بھی معنی مثل ہے اگرچہ صورتہ مثل نہیں
 ہے لیکن اول کامل اور ثانی قاصر ہے اسی وجہ سے مصنف نے ”وہو السابق“ فرمایا یعنی مثل صوری، مثل
 معنوی پر مقدم ہے لہذا جب تک مثل صوری پائی جائے گی مثل معنوی کی طرف انتقال نہ ہو گا پس اس بیان
 میں اس بات پر تہنیت ہے کہ قضا بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس کی مثال
 تو حقوق اللہ میں بھی متحقق ہے اسلئے کہ قضا نماز باجماعت کامل ہے اور نماز کی قضا تہا قاصر ہے۔ پس
 مصنف نے اس سے کیوں بحث نہیں کی اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ اہل اصول کے نزدیک نماز کی قضا تہا کامل
 ہے اور باجماعت نماز کی قضا اکمل ہے۔ اور یہ حضرات قضا کی حالت کو ادار کی حالت پر قیاس
 نہیں کرتے ہیں۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ قضا کے اقسام (۱) قضا بمثل معقول (۲) قضا بمثل
 غیر معقول (۳) قضا مشابہ بالاداء۔ جس طرح حقوق اللہ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح حقوق العباد میں
 بھی پائے جاتے ہیں۔ حقوق اللہ متعلق بیان تو ہو چکا ہے اب یہاں سے حقوق العباد سے متعلق اقسام
 قضا کا بیان شروع کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ قضا کے اقسام میں سے ایک قسم

یعنی قضا بمثل معقول کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ذوات الامثال میں سے کوئی چیز غضب کر کے اس کو ہلاک کر دیا ہو، اور وہ چیز بازار میں دستیاب ہو تو غاصب پر اس کے مثل کیساتھ تاوان واجب ہوگا، اور اگر شئی منصوب ذوات القیم میں سے ہو یا ذوات الامثال میں سے ہو مگر اس کا مثل بازار میں دستیاب نہ ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ بہر حال پہلی صورت میں مثل اور دوسری صورت میں قیمت کا وجب ہونا حقوق العباد میں قضا بمثل معقول کی مثال ہے، کیوں کہ مثل اور قیمت دونوں شئی منصوب کی مثل معقول ہیں۔ ذوات الامثال میں مثل کا شئی منصوب کی مثل معقول ہونا تو بالکل واضح ہے کیوں کہ ذوات الامثال میں شئی منصوب کا تاوان صورتہ بھی شئی منصوب کا مماثل ہے اور معنی بھی مماثل ہے۔ صورتہ تو اسلئے مماثل ہے کہ تاوان میں جو چیز دی گئی ہے وہ شئی منصوب کی ہم جنس ہے مثلاً گندم کا تاوان گندم کے ساتھ ادا کیا گیا ہو، اور معنی مماثل اسلئے ہے کہ شئی منصوب اور تاوان میں دی گئی چیز دونوں قیمت کے اعتبار سے قریب قریب ہیں مثلاً منصوب ایک کو نٹل گندم ہو اور اس کا تاوان بھی اسی قدر گندم ہو تو یہ دونوں مالیت میں قریب قریب ہیں گویا ایک جنس کی دو چیزوں کا مالیت کے لحاظ سے قریب قریب ہونا مثل معنوی ہے، بہر حال تاوان میں دی گئی چیز جب شئی منصوب کی صورتہ بھی مثل ہے اور معنی بھی مثل ہے تو اس کا مثل معقول ہونا ظاہر ہے، اور رہا نانی یعنی تاوان میں شئی منصوب کی قیمت ادا کرنا اگرچہ صورتہ مثل نہیں ہے لیکن معنی مثل ہے۔ صورتہ مثل تو اسلئے نہیں ہے کہ جو چیز تاوان میں دی گئی ہے یعنی قیمت وہ شئی منصوب کی ہم جنس نہیں ہے، اور معنی مثل اسلئے ہے کہ شئی منصوب اور اس کی قیمت مالیت میں قریب قریب ہیں۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ مثل صورتی اور مثل معنوی اگرچہ دونوں مثل معقول ہیں لیکن مثل صورتی مماثلت میں کامل اور مثل معنوی مماثلت میں قاصر ہے۔ اسی فرق کی وجہ سے مصنف نے ”وہو السابق“ فرمایا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مثل صورتی، مثل معنوی سے مقدم ہے لہذا جب تک غاصب مثل صورتی کیساتھ تاوان ادا کرنے پر قادر ہوگا مثل معنوی کیساتھ تاوان ادا کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیوں کہ تاوان سے منصوب منہ یعنی مالک کے حق کی تلافی کرنا مقصود ہوتا ہے اور مالک کا حق شئی منصوب کی صورت اور معنی دونوں سے متعلق ہوتا ہے پس حتی الامکان دونوں کا لحاظ رکھا جائیگا۔ چنانچہ اگر غاصب نے کوئی مثل شئی منصوب کی، اور اس کو ہلاک کر دیا تو غاصب پر مثل صورتی کیساتھ تاوان ادا کرنا واجب ہوگا بشرطیکہ وہ اس پر قادر بھی ہو حتی کہ مثل صورتی پر قدرت کے باوجود اگر اس نے قیمت (مثل معنوی) کیساتھ تاوان ادا کیا تو مالک اس کو قبول کرنے پر مجبور نہ ہوگا۔ الغرض اس بیان میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ حقوق العباد میں قضا بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل کامل (۲) مثل قاصر یعنی مثل صورتی مثل کامل ہے اور مثل معنوی مثل قاصر ہے۔ ”لایقال“ سے ایک اعتراض ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ قضا بمثل معقول کی تقسیم کامل اور قاصر کی طرف جس طرح حقوق العباد میں موجود ہے جیسا کہ اوپر گزرا اس طرح حقوق اللہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ

باجامعت نماز کی قضا کرنا مثل معقول کامل ہے، اور تنہا نماز کی قضا کرنا مثل قاصر ہے۔ پس جب یہ بات ہے تو فاضل مصنف نے اس سے بحث کیوں نہیں فرمائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کمال کہتے ہیں مشروع کے مطابق عمل کرنے کو۔ اور جبرئیل علیہ السلام نے جماعت کیساتھ قضا کی تعلیم نہیں فرمائی ہے بلکہ جماعت کیساتھ ادا کی تعلیم فرمائی ہے لہذا ادا تو جماعت کیساتھ کامل اور بغیر جماعت کے قاصر ہو سکتی ہے لیکن قضا کامل اور قاصر نہیں ہو سکتی بلکہ قضا اگر جماعت کیساتھ ہو تب بھی مثل کامل ہے۔ اور بغیر جماعت کے ہو تب بھی مثل کامل ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ باجماعت نماز کی قضا کرنا مکمل ہے اور بغیر جماعت کے قضا کرنا کامل ہے۔ بہر حال جب ادا نماز باجماعت مشروع ہوئی اور قضا نماز باجماعت مشروع نہیں ہوئی ہے تو قضا کی حالت کو ادا کی حالت پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا۔

وَصَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ هَذَا أَنْظِيرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ فَإِنَّ صَمَانَ
النَّفْسِ الْمَقْتُولَةِ خَطَأٌ بِكُلِّ الدَّيْتِ وَالْأَطْرَافِ الْمَقْطُوعَةِ خَطَأٌ بِكُلِّ الدَّيْتِ
أَوْ بَعْضِهَا غَيْرُ مَذْرُوكٍ بِالْعَقْلِ إِذْ لَا مِمَّاثِلَةَ بَيْنَ الدَّيْتِ الْمَالِكِ الْمَتَّبِدِلِ وَبَيْنَ
الْمَالِ الْمَمْلُوكِ الْمَتَّبِدِلِ وَإِنَّمَا شَرَعَهَا اللَّهُ تَعَالَى لِغَلَا تَهْدُرُ النَّفْسُ الْمُحْتَمِلَةُ
مَجَانًا إِذَا الْقِصَاصُ إِنَّمَا شَرَعُ إِذَا كَانَ عَمْدًا لِتَحْصُلِ الْمَسَاوَاةِ۔

(مترجمہ) :- اور نفس اور اعضاء کا تاوان مال کیساتھ یہ قضا و بئش غیر معقول کی مثال ہے کیونکہ جو نفس خطا و قتل کیا گیا ہو اس کا تاوان کل دیت کیساتھ اور جو اعضاء خطا و کٹ گئے ہوں ان کا تاوان کل دیت یا بعض دیت کیساتھ غیر مد رک بالعقل (خلاف عقل) ہے۔ اس لئے کہ آدمی مالک متصرف کے درمیان اور مال ملوک متصرف کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے صرف اللہ تعالیٰ نے دیت کو اس لئے مشروع کیا ہے تاکہ ایک باعزت نفس مفت ضائع نہ ہو۔ کیوں کہ قصاص اسی صورت میں مشروع ہے جب کہ قتل عمد ہو تاکہ مساوات حاصل ہو۔

(تشریح) :- قتل کی دو قسمیں ہیں (۱) قتل عمد (۲) قتل خطا۔ پھر قتل خطا کی دو قسمیں ہیں (۱) خطا فی ظن الفاعل (۲) خطا فی نفس الفاعل۔ قتل عمد کسی کو دھار دار آلہ سے عمدًا مار ڈالنا۔ قتل عمد میں قاتل پر صرف قصاص واجب ہوتا ہے الا یہ کہ قاتل اور اولیا مقتول کے درمیان مال کی کسی مقدار پر صلح ہو جائے۔ قتل خطا فی ظن الفاعل یہ ہے کہ کسی آدمی کو شکار کا جانور سمجھ کر تیر کا نشانہ بنا کر قتل کر ڈالا ہو۔ اور قتل خطا فی نفس الفاعل یہ ہے کہ کسی نے شکار پر تیر پھینکا مگر اچانک کسی آدمی کو لگ گیا اور وہ مر گیا۔ قتل خطا میں قاتل بردیت واجب ہوتی ہے، اور دیت وہ مال کہلاتا ہے جو نفس (جان) کا بدلہ واقع ہو اور جان سے

کم کس عضو کو تلف کرنے سے جو مالی بدل واجب ہوتا ہے اس کو ارش کہا جاتا ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دیت کا مال ایک سواونٹ اس تفصیل کیساتھ ہیں (۱) بیس بنت مخاض (۲) بیس بنت لبون (۳) بیس ابن مخاض (۴) بیس حقیقین (۵) بیس جذعین۔ ان کی تعریفات اشرف الہدایہ جلد سوم ص ۳ پر ملاحظہ کی جائیں۔

یاسونے کے ایک ہزار دینار یا چاندکی کے دس ہزار درہم۔ چند چیزیں ایسی ہیں جن میں سے کسی ایک کو خطا ضائع کر دینے سے پورکی 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 خُصّے (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 خطا تلف کر دینے سے پورکی دیت واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ دیت کا ایک حصہ واجب ہوتا ہے مثلاً ایک ہاتھ یا ایک پاؤں تلف کرنے سے نصف دیت واجب ہوتی ہے اور ہاتھ کی 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 چوتھائی حصہ واجب ہوتا ہے۔

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

وَأَدَاءُ الْقِيَمَةِ فِيمَا إِذَا تَوَجَّحَ عَلَى عَمَلٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ هَذَا أَنْظِيرُ لِلْقَصَاةِ الَّتِي فِي

مَعْنَى الْأَدَاءِ وَلِهَذَا عَدَّ بَلْفِظِ الْأَدَاءِ أَحْمَرًا إِذَا سَرَّ وَجَّحَ الرَّجُلُ امْرَأَةً عَلَى عَبْدِ بَعِيْرٍ
عَيْنِهِ فَجِئَ أَنْ اشْتَرَى عَبْدًا أَوْ سَطَا وَسَلَّمَ إِلَيْهَا فَلَاحِفَاءُ أَنْ أَدَاءُ وَإِنْ أَدَى إِلَيْهَا
قِيَمَةَ عَبْدٍ وَسَطًا فَهَذَا أَقْضَاءُ لَكِنَّهُ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ لِأَنَّ الْعَبْدَ مَعْلُومُ الدَّائِ
مَجْهُولُ الصَّفَةِ فَلَا بُدَّ فِي قَطْعِ الْمُنَازَعَةِ بَيْنَهُمَا مِنْ أَنْ يُسَلِّمَهَا عَبْدًا أَوْ سَطَا وَ
الرُّوسُ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِالتَّقْوِيمِ لِيَكُونَ قَلِيلُ الْقِيَمَةِ أَدْنَى وَكَثِيرُ الْقِيَمَةِ أَعْلَى
وَأَوْسَطُهَا بَيْنَ وَبَيْنَ فَكَانَ الْمُرْجِعُ إِلَى التَّقْوِيمِ فَلِهَذَا كَانَتْ الْقِيَمَةُ فِي مَعْنَى
الْأَدَاءِ حَتَّى تَجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ كَمَا نَوَّاتُهَا بِالمُسْمَى بِتَفْرِيعٍ عَلَى كَوْنِهَا فِي مَعْنَى
الْأَدَاءِ أَحْمَرًا تَجْبِرُ الْمَرْأَةَ عَلَى قَبُولِ الْقِيَمَةِ كَمَا نَوَّاتُهَا بِالْعَبْدِ الْمُسْمَى تَجْبِرُ عَلَى
قَبُولِ الْعَبْدِ فَكَلَّا أَنْ تَجْبَرَ عَلَى قَبُولِ الْقِيَمَةِ -

(ستر جملة) :- اور اس صورت میں قیمت ادا کرنا جب کہ غیر معین غلام پر نکاح کیا ہو یہ اس
قضا کی نظر ہے جو ادار کے معنی میں ہے اور اسی لئے اس کو لفظ ادا کے ساتھ تعبیر فرمایا ہے یعنی جب
کوئی مرد کسی عورت سے غیر معین غلام پر نکاح کرے تو اس وقت اگر وہ درمیانی درجہ کا غلام خرید کر اس
عورت کے حوالہ کر دے تو بغیر کسی خفاء کے یہ ادا ہے اور اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت اس کو دیکھا
تو یہ قضا ہے لیکن ادا کے معنی میں ہے کیوں کہ غلام ذات کے اعتبار سے معلوم اور صفت کے اعتبار
سے مجہول ہے لہذا میاں بیوی کے درمیان جھگڑا ختم کرنے کیلئے ضروری ہے کہ شوہر ایک درمیانی درجہ
کا غلام بیوی کے سپرد کر دے اور درمیانی درجہ قیمت ہی سے مستحق ہو سکتا ہے تاکہ کم قیمت والا دانی ہو
اور زیادہ قیمت والا اعلیٰ ہو اور اوسط قیمت والا درمیانی ہو پس سب کا مرجع قیمت لگانا ہے لہذا قیمت
ادا کے معنی میں ہوئی۔ حتیٰ کہ عورت کو قیمت قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائے گا جیسا کہ اگر وہ ذکر کردہ
غلام دینا یا مسئلہ قیمت کے ادار کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے یعنی عورت قیمت قبول کرنے پر اسی طرح
مجبور کی جائے گی۔ جس طرح اگر شوہر عورت کو ذکر کردہ غلام دینا تو غلام قبول کرنے پر مجبور کی جاتی پس
اسی طرح قیمت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

(تشریح) :- صاحب منار نے کہا کہ اگر کسی شخص نے ایک غیر معین غلام کو بوقت نکاح اپنی بیوی
کا ہبہ مقرر کیا مگر اس کو غلام کی قیمت حوالہ کی تو یہ قیمت کا ادا کرنا قضا و مشابہہ بالادا کی مثال ہے چونکہ
غلام کی قیمت حوالہ کرنا ادا کے مشابہہ ہے اسی لئے فاضل مصنف نے اس قسم کو لفظ ادا کے ساتھ تعبیر فرمایا
اور ادا قیمت کہا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے غیر معین غلام بطور ہبہ دینے کی شرط
پر نکاح کرے تو اس وقت اگر وہ درمیانی درجہ کا غلام خرید کر اس عورت کے حوالہ کر دے تو بلاشبہ یہ

صورت ” ادا“ ہے کیوں کہ جو چیز بطور مہر واجب ہوئی تھی بعینہ اس کو سپرد کر دیا گیا ہے اور عین واجب کو سپرد کرنے کا نام ” ادا“ ہے لہذا درمیانی درجہ کا غلام عورت کے حوالہ کرنا ادا ہوگا، اور اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت اس کو دیدے تو یہ صورت قضا ہے کیوں کہ ” قیمت“ عین واجب نہیں ہے بلکہ مثل واجب ہے اور واجب کے مثل کو سپرد کرنے کا نام قضا ہے لہذا غلام کی قیمت عورت کے حوالہ کرنا قضا ہوگا لیکن یہ قضا ادا کے معنی میں ہے کیونکہ غلام ذات کے لحاظ سے معلوم ہے اور صفت کے لحاظ سے مجہول ہے اسلئے کہ یہ تو معلوم ہے کہ مہر غلام ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ غلام کن صفات کا حامل ہے پس جب غلام ذات کے اعتبار سے معلوم اور صفت کے اعتبار سے مجہول ہے تو میاں بیوی کے درمیان یہ جھگڑا ختم کرنے کیلئے کہ بیوی اعلیٰ درجہ کے غلام کا مطالبہ کرے گی اور شوہر ادنیٰ درجہ کا غلام سپرد کرنے کی کوشش کریگا۔ ضروری ہے کہ بیوی کو درمیانی درجہ کا غلام دیدیا جائے مگر درمیانی درجہ کے غلام کی نشاندہی قیمت لگانے سے ہوگی تاکہ کم قیمت والا غلام ادنیٰ ہو اور زیادہ قیمت والا غلام اعلیٰ ہو اور اوسط قیمت والا غلام درمیانی درجہ کا ہو۔ خلاصہ یہ کہ اعلیٰ، ادنیٰ، اوسط سب کا مزج اور دار و مدار قیمت پر ہے اسی سے اوسط کا پتہ چلتا ہے پس چونکہ قیمت ہی سب کا مزج ہے اس لئے قیمت ہی اصل ہوئی پس قیمت کا سپرد کرنا گویا عین واجب کا سپرد کرنا ہے اور جب قیمت کا سپرد کرنا گویا عین واجب کا سپرد کرنا ہے تو قیمت کا دینا ادا کے معنی میں ہوگا۔

صاحب منار نے اس قول پر کہ ” قیمت ادا کے معنی میں ہے“ تفریح بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر بجائے غلام کے اس کی قیمت عورت کے حوالہ کرے اور عورت قیمت لینے سے انکار کرے تو قاضی اس کو قیمت قبول کرنے پر مجبور کرے گا جیسا کہ اگر شوہر نکاح کے وقت ذکر کردہ غلام کو سپرد کر دے تو عورت کو غلام قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے پس اسی طرح قیمت قبول کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا۔ الغرض عورت کو غلام کی قیمت قبول کرنے پر مجبور کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قیمت دینا ادا کے معنی میں ہے کیوں کہ ادا کی صورت میں مودعی لہ (جس کیلئے ادا کیا گیا ہے) کو مجبور کیا جاتا ہے قضا کی صورت میں مجبور نہیں کیا جاتا۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمَصْنُوعَ تَفْرِيحًا لِأَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى قَوْلِهِ هُوَ السَّابِقُ فَقَالَ وَعَلَى هَذَا قَالَ
 أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْقَطْعِ ثَمَّ الْقَتْلَ عَمْدًا لِلرَّوْبِيِّ فَعَلِمَ مَا أَحْمَدٌ لِأَجْلِ أَنَّ الْمَثَلَ الْكَامِلَ سَابِقٌ
 عَلَى الْمَثَلِ الْعَاصِرِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي صُورَةٍ قَطَعَ رَجُلٌ يَدًا رَجُلٍ عَمْدًا ثُمَّ قَتَلَهُ قَبْلَ
 أَنْ يَتَبَرَأَ يَنْبَغِي لِلرَّوْبِيِّ أَنْ يَفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ فَيَقْطَعَهُ أَوْ لَا ثُمَّ يَفْضَلُ
 لِيَكُونَ جَزَاءَ الْفِعْلِ بِالْفِعْلِ إِذَا الْفِعْلُ مُتَعَدًّا دُونَ الْقَاتِلِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ

مِنْ الْوَلِيِّ رِعَايَةً لِلْمَيْتِ الْكَامِلِ وَلَوْ اِقْتَصَرَ عَلَى الْقَتْلِ جَازِلَةً اَيْضًا لِانْتِزَاعِ عَفَا عَنْ بَعْضِ
 مُوجِبِهِ فَصَارَ كَمَا اِذَا عَفَا عَنْ كُلِّهِ وَعِنْدَهُمَا لَا يَقْتَضِي الْوَلِيُّ الْاِيَابَ الْقَتْلَ لِانَّ مُوجِبَ الْقَطْعِ
 دَخَلَ فِي مُوجِبِ الْقَتْلِ اِذَا اُقْضِيَ الْبَيْتُ وَلَمْ يَكُنْ اَبْنَيْهِمَا وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ عَلِيٌّ ثَمَانِيَةٌ اَوْجِبُ
 وَالْمُدَّةُ كَوْمَرٌ فِي الْمَتْنِ وَاجِدٌ مِنْهَا وَذَلِكَ لِانَّهٗ لَا يَخْلُو اِمَّا اَنْ يَكُونَ الْقَطْعُ وَالْقَتْلُ
 عَمْدًا يَنْ اَوْ خَطَايَيْنِ اَوْ اَلْاَوَّلُ عَمْدًا وَالثَّانِي خَطَا اَوْ بِالْعَكْسِ فَهِيَ اَرْبَعَةٌ وَعَلَى
 كُلِّ تَقْدِيرٍ مِنْهَا اِمَّا اَنْ يَتَحَلَّلَ بَيْنَهُمَا بَرٌّ اَوْ لَا فَاِنْ كَانَ الثَّانِي بَعْدَ الْبَرِّ فَهِيَ جَانِبَانِ
 اَيْتِاقًا لِانَّ اَيَّتَهُ اَخْلَانِ سِوَاءٍ كَا نَا عَمْدًا يَوْ اَوْ خَطَايَيْنِ اَوْ كَانَ اَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْاٰخَرُ
 خَطَا اَوْ اِنْ كَانَ قَبْلَ الْبَرِّ فَاِنْ كَانَ اَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْاٰخَرُ خَطَا اَيَّتَهُ اَخْلَانِ اَيْتِاقًا
 وَاِنْ كَا نَا خَطَايَيْنِ يَتَدَا اَخْلَانِ اَيْتِاقًا وَاِنْ كَا نَا عَمْدًا يَوْ فَهِيَ الْمَسْأَلَةُ الْاِحْلَافِيَّةُ
 الْمُدَّةُ كَوْمَرَةٌ فِي الْمَتْنِ يَتَدَا اَخْلَانِ عِنْدَهُمَا لِانَّ عَمْدًا هٗ وَهَذَا اَكْلُهُ اِذَا صَدَرَ عَنْ شَخْصٍ
 وَاجِدٍ فَاِنْ صَدَرَ عَنْ شَخْصَيْنِ فَالْكَلَامُ فِي طَوِيلٍ يُعْرَفُ فِي مَوْضِعِهِ -

(مترجمہ) :- پھر مصنف نے اپنے قول "وہو السابق" پر امام ابو حنیفہ کے دو تقریبی مسئلے ذکر فرمائے
 ہیں، چنانچہ فرمایا اور اسی بنا پر امام ابو حنیفہ نے عمدًا قطع کے بعد قتل میں فرمایا کہ مقتول کے ولی کیلئے اُن دونوں
 کو کرنا جائز ہے یعنی اس وجہ سے کہ قتل کامل مثل قاصر پر مقدم ہے۔ امام ابو حنیفہ نے اس صورت میں فرمایا
 کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کا ہاتھ عمدًا کاٹ دیا پھر اچھا ہونے سے پہلے اس کو قتل کر دیا تو مقتول کے ولی
 کیلئے مناسب ہے کہ وہ اسی طرح کرے جس طرح قاتل نے کیا ہے یعنی پہلے اس کا ہاتھ کاٹے پھر اس کا قتل کرے
 تاکہ فعل کا بدلہ فعل سے ہو، کیونکہ قاتل کی جانب سے فعل متعدد ہے لہذا مثل کا بدلہ کی رعایت کرتے ہوئے مناسب
 ہے کہ مقتول کے ولی کی طرف سے بھی ایسا ہی ہو۔ اور اگر ولی نے قتل پر اکتفا کیا تو اس کیلئے یہ بھی جائز ہے
 کیونکہ اس نے قاتل کے فعل کے بعض موجب کو معاف کر دیا ہے پس یہ ایسا ہو گیا جیسے وہ فعل قاتل کے
 تمام موجب کو معاف کر دے۔ اور صاحبین کے نزدیک ولی مقتول صرف قتل ہی سے قصاص لے گا کیونکہ
 قطع کا موجب قتل کے موجب میں داخل ہے جب کہ قطع قتل تک پہنچ جائے اور ان دونوں کے درمیان
 تندرستی حاصل نہ ہو سکے اور یہ مسئلہ آٹھ صورتوں پر ہے اور متن میں اُن آٹھ میں سے ایک مذکور ہے اور
 وہ اسلئے کہ یہ دو حال سے خالی نہیں دونوں عمدًا ہوں گے یا دونوں خطا ہوں گے، یا قطع عمدًا ہوگا اور
 قتل خطا ہوگا یا اس کے برعکس۔ پس یہ چار صورتیں ہوئیں۔ اور ان میں سے ہر ایک صورت پر یا تو قطع اور
 قتل کے درمیان تندرستی ہوگی یا نہیں۔ پس اگر قتل تندرستی حاصل ہونے کے بعد ہو تو بالا اتفاق یہ دو
 جنازے ہیں ان میں داخل نہ ہوگا خواہ دونوں عمدًا ہوں خواہ خطا ہوں۔ یا ان میں سے ایک عمدًا اور دوسرا

خطا ہو اور اگر قتل تندرستی حاصل ہونے سے پہلے ہو پس اگر ان میں سے ایک عمداً اور دوسرا خطاؤ ہو تو بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا، اور اگر دونوں خطاؤ ہوں تو بالاتفاق تداخل ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں عمداً ہوں تو یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے جو متن میں مذکور ہے، صاحبین کے نزدیک تداخل ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوئے ہوں پس اگر وہ دونوں شخصوں سے صادر ہوں تو اس صورت میں بحث کافی طویل ہے اس کی شناخت اس کے مقام پر ہوگی۔

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

صاحبین نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائیگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب ہاتھ کا زخم اچھا ہوئے بغیر "قطع" قتل تک پہنچ گیا یعنی قطع کے بعد قتل بھی کر دیا تو قطع کا موجب یعنی ہاتھ کا قصاص قتل کے موجب یعنی نفس کے قصاص میں داخل ہو جائے گا اور قطع اور قتل کی دونوں جنایتیں، جنایت واحدہ قرار پائیں گی اور یہ ایسا ہوگا جیسے ایک شخص نے دوسرے شخص کو دس بار لٹھی مار کر ہلاک کر دیا ہو تو قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا۔ لٹھی مارنے کی قطعاً ضرورت نہ ہوگی۔ چنانچہ حدیث ہے "لا قود إلا بالسیف" بہر حال جب قطع کا موجب قتل کے موجب میں داخل ہو گیا تو قاتل کو صرف قتل کیا جائے گا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں نکلتی ہیں اور متن میں ان میں سے صرف ایک مذکور ہے (۱) قطع اور قتل دونوں عمداً ہوں گے (۲) یا دونوں خطاؤ ہوں گے (۳) یا قطع عمداً ہوگا اور قتل خطاؤ ہوگا (۴) یا قطع خطاؤ ہوگا اور قتل عمداً ہوگا، یہ چار صورتیں ہوں گی اور ان میں سے ہر ایک کی

دو صورتیں ہیں کیوں کہ قطع اور قتل کے درمیان یا تو سندرستی حاصل ہوگی یا ان دونوں کے درمیان سندرستی حاصل نہ ہوگی چار کو دو میں ضرب دینے سے حسب ذیل آٹھ صورتیں نکلتی ہیں (۱) قطع اور قتل دونوں عمدًا ہوں اور ان کے درمیان سندرستی حاصل ہوئی ہو (۲) دونوں عمدًا ہوں اور ان کے درمیان سندرستی حاصل نہ ہوئی ہو (۳) دونوں خطا ہوں اور ان کے درمیان سندرستی حاصل ہوئی ہو (۴) دونوں خطا ہوں اور ان کے درمیان سندرستی حاصل نہ ہوئی ہو (۵) قطع عمدًا ہوا اور قتل خطا ہوا اور ان کے درمیان سندرستی حاصل ہوئی ہو (۶) قطع عمدًا ہوا اور قتل خطا ہوا اور ان کے درمیان سندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ (۷) قطع خطا ہوا اور قتل عمدًا ہوا اور ان کے درمیان سندرستی حاصل ہوئی ہو (۸) قطع خطا ہوا اور قتل عمدًا ہوا اور ان کے درمیان سندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ ان آٹھوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر سندرستی حاصل ہونے کے بعد دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اس وقت قطع اور قتل بالاتفاق دو جنائتیں ثابت ہوں گی، اور ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی خواہ دونوں عمدًا ہوں یا خطا ہوں یا انہیں سے ایک عمدًا ہوا اور دوسری خطا ہو کیوں کہ قطع کا موجب سندرستی حاصل ہونے سے ثابت ہو چکا ہے لہذا قطع اور قتل دونوں میں سے ہر ایک فعل کو مستقل شمار کیا جائے گا اور دونوں فعلوں کا موجب وصول کیا جائے گا چنانچہ اگر دونوں عمدًا ہوں تو مقتول کے اولیا کیلئے جائز ہے کہ وہ پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں پھر اس کو قتل کر دیں، اور اگر دونوں خطا ہوں تو قاتل پر ڈیڑھ دیت واجب ہوگی ایک دیت قتل کی وجہ سے اور آدھی دیت قطع پد کی وجہ سے اور اگر قطع عمدًا اور قتل خطا ہو تو ہاتھ میں قصاص واجب ہوگا اور قتل نفس میں دیت واجب ہوگی اور اگر قطع خطا ہو اور قتل عمدًا ہو تو ہاتھ میں نصف دیت واجب ہوگی اور قتل نفس میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر سندرستی حاصل ہونے سے پہلے دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اگر ان میں سے ایک عمدًا اور دوسری جنایت خطا ہو تو اس صورت میں بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی کیوں کہ عمد اور خطا کے اختلاف کی وجہ سے دونوں جنائتیں مختلف ہیں اور دو مختلف چیزیں متداخل نہیں ہوتیں لہذا یہاں بھی متداخل نہ ہوگا بلکہ خطا میں دیت واجب ہوگی اور عمد میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں خطا ہوں تو بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جائے گی اور دونوں کا مجموعہ جنایت واحدہ شمار ہوگا پس جب دونوں کا مجموعہ جنایت واحدہ ہے تو صرف ایک دیت واجب ہوگی۔ اور اگر دونوں عمدًا ہوں تو یہ وہی اختلافی مسئلہ ہے جس کا ذکر متن میں کیا جا چکا ہے۔ اس صورت میں صاحبین کے نزدیک ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جائیگی۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک داخل نہ ہوگی۔ فریقین کی دلیلیں سابق میں گذر چکی ہیں۔

شارح نور الانوار حضرت العلامة ملا جیون نے کہا کہ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوں۔ اور اگر یہ دونوں فعل دو شخصوں سے صادر ہوں تو اس بارے میں

بحث بڑی طویل ہے اس سے آگاہی اس کے مناسب مقام پر ہوگی۔

وَلَا يُضْمَنُ الْمَثَلُ بِالْقِيَمَةِ إِذَا انْقَطَعَ الْمَثَلُ الْيَوْمَ الْخُصُومَةَ تَفْرِيعٌ ثَانٍ لِأَنَّ حَنِيفَةَ رَعَى قَوْلَهُ وَهُوَ السَّابِقُ يَجْنِي إِذَا غَضِبَ شَخْصٌ مِنْ آخِرٍ مَثَلًا ثُمَّ انْقَطَعَ الْمَثَلُ وَانْتَصَرَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ فَلَا جَرَمَ تَجِبُ قِيَمَتُهُ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ لَا يُضْمَنُ هَذَا الْمَثَلُ بِالْقِيَمَةِ إِلَّا بِقِيَمَةِ يَوْمِ الْخُصُومَةِ لِأَنَّ مَا لَمْ تَقْعِ الْخُصُومَةُ يَعْمَلُ أَنْ يَقْدَرَ عَلَى الْمَثَلِ الصُّورِيِّ وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَثَلِ الْمَعْنَوِيِّ فَإِذَا وَقَعَتِ الْخُصُومَةُ فَهِيَ لِأَجْلِ أَنْ يَأْخُذَ الْمَالِكُ الْقَضَانَ فَيُقَدَّرُ الضَّحَانُ بِقِيَمَةِ يَوْمِ الْخُصُومَةِ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ تَعْتَبَرُ قِيَمَةُ يَوْمِ الْغَضَبِ لِأَنَّ لَنَا انْقِطَاعَ الْمَثَلِ التَّحْقِيقِي بِمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مَرْدُودَاتُ الْقِيَمَةِ وَفِيهَا تَجِبُ قِيَمَةُ يَوْمِ الْغَضَبِ بِالْإِتِّفَاقِ فَلَمَّا الْأَصْلُ شَيْءٌ كَانَ رَدُّ الْأَصْلِ وَإِذَا اعْجَزَ عَنْهُ بِالْإِسْتِهْلَاكِ تَجِبُ قِيَمَةُ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَهِيَ الْأَصْلُ أَيْضًا رَدُّ الْعَيْبِ وَإِذَا اعْجَزَ عَنْهَا يَجِبُ رَدُّ الْمَثَلِ فَإِذَا اعْجَزَ عَنِ الْمَثَلِ وَظَهَرَ عِنْدَ الْقَاضِي تَجِبُ عَلَيْهِ قِيَمَةُ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيَمَةُ يَوْمِ الْإِنْفِطَاعِ لِأَنَّ الْعَجْزَ عَنِ الْأَصْلِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِي هَذَا الْيَوْمِ فَلَمَّا نَعَمْ وَلَكِنْ يُظْهِرُ ذَلِكَ الْعَجْزُ وَقْتُ الْخُصُومَةِ -

(مترجمہ) :- اور جب مثل منقطع ہو جائے تو مثلی چیز کا تاوان قیمت کیساتھ نہیں دیا جائے گا مگر خصومت کے دن کی۔ (یہ) مصنف کے قول "وہو السابق" پر امام ابو حنیفہ کی دوسری تفریح ہے یعنی جب ایک شخص دوسرے شخص کی کوئی مثلی چیز غصب کرے پھر یہ مثلی چیز منقطع ہو جائے اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہو جائے تو لاکالہ اس کی قیمت واجب ہوگی۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اس مثلی چیز کا تاوان صرف یوم خصومت کی قیمت کیساتھ ادا کیا جائے گا۔ اسلئے کہ جب تک خصومت واقع نہ ہو تو اس بات کا احتمال ہے کہ غاصب مثل صورتی پر قادر ہو جائے اور مثل صورتی مثل معنوی پر مقدم ہے پس جب خصومت واقع ہو جائے تو اس وقت مالک (مغضوب منہ) کیلئے تاوان لینا ضرور کہے ہے لہذا یوم خصومت کی قیمت کیساتھ تاوان مقدر کیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی، کیوں کہ جب مثل منقطع ہوگی تو وہ غیر ذوات الامثال یعنی ذوات الیقیم چیزوں کے ساتھ لاحق ہوگی۔ اور ذوات الیقیم چیزیں ہیں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ "اصل" ذوات الیقیم" میں اصل شئی کا واپس کرنا ہے لیکن جب ہلاک کرنے کی وجہ سے اس کو پیش کرنے سے عاجز ہو گیا تو اس دن (یوم غصب) کی قیمت واجب ہوگی۔ اور یہاں بھی اصل عین شئی کو واپس کرنا ہے اور جب اس سے عاجز آ گیا تو مثل کا

واپس کرنا واجب ہوگا، پھر جب مثل واپس کرنے سے بھی عاجز ہو جائے اور یہ عجز قاضی کے پاس ظاہر ہو جائے تو اس پر اسی دن (یوم خصومت) کی قیمت واجب ہو جائے گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک اُس پر یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ اصل حکم (یعنی مثل) کو پیش کرنے سے عجز اُسی دن (یوم انقطاع) میں متحقق ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ ہاں۔ لیکن یہ عجز ظاہر ہوگا خصوصیت کے وقت۔

(تفسیر صحیح) :- اس عبارت میں ماثن کے قول ”وہو السائق“ (مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہوتا ہے) پر دوسرا تقریبی مسئلہ مذکور ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کی کوئی مثل چیز غصب کی پھر اس کا مثل بازار سے منقطع ہو گیا اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہو گیا تو غاصب پر یقیناً شئی مغضوب کی قیمت واجب ہوگی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ قیمت کس دن کی معتبر ہوگی اس بار میں اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یوم خصومت کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن غصب کا یہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہوا اور قاضی نے اُس پر فیصلہ دیا اُس دن کی قیمت واجب ہوگی۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی یعنی غاصب نے جس دن غصب کیا تھا اُس دن شئی مغضوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائے گا، اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک یوم انقطاع کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن شئی مغضوب کا مثل بازار سے منقطع ہوا ہے اُس دن بازار میں شئی مغضوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائے گا۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش نہ ہو اس وقت تک یہ احتمال موجود ہے کہ غاصب مثل صوری پر قادر ہو جائے کیونکہ جو چیز بازار سے منقطع ہو گئی ہے وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب بھی ہو سکتی ہے پس جب مثل صوری پر قدرت کا احتمال ہے اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے غاصب پر کوئی قیمت واجب نہ ہوگی لیکن جب خصومت واقع ہو گئی اور مغضوب منہ نے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کر دیا تو مغضوب منہ یعنی مالک غاصب سے لازمی طور پر تاوان لے گا مگر چونکہ یوم خصومت سے پہلے مثل صوری پر قدرت کا احتمال تھا اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے پہلے مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن جب یوم خصومت آ گیا اور غاصب پر تاوان ادا کرنا ضروری ہو گیا اور شئی مغضوب کا مثل آج بھی بازار میں ناپید ہے تو آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی (قیمت) کی طرف رجوع ہوگا اور جب آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آئی تو آج یعنی یوم خصومت ہی کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور آج یعنی یوم خصومت میں تاجروں کے نزدیک شئی مغضوب کی جو قیمت ہو سکتی ہے وہی غاصب پر واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شئی مغضوب کی مثل بازار سے منقطع ہو گئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہو گئی تو شئی مغضوب ذوات قیم اشیا کیسا تھا لائق ہو جائے گی یعنی جس طرح ذوات الیقیم کا کوئی مثل نہیں ہوتا اسی طرح اس وقت شئی مغضوب

کا بھی کوئی مثل نہیں ہے اور ذوات القیم میں بالاتفاق یوم غضب کی قیمت واجب ہوتی ہے یعنی اگر ذوات القیم میں سے کسی چیز کو غاصب نے غضب کر کے ہلاک کر ڈالا تو یوم غضب میں شئی مقصوب کی جو قیمت تھی اس پر بالاتفاق وہ واجب ہوتی ہے پس اسی طرح یہاں بھی یوم غضب کی قیمت واجب ہوگی۔ لیکن ہمارا طرف سے اسکا جواب یہیکہ مثل چیز کو ذوات القیم پر قیاس کرنا اور ان کے ساتھ لاجی کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ ذوات القیم میں اصل یہ ہے کہ غاصب اصل شئی اور عین شئی کو مالک کی طرف واپس کرے لیکن جب ہلاک کرنے کی وجہ سے عین شئی کو واپس کرنے سے عاجز ہو گیا تو اس دن یعنی یوم غضب کی قیمت واجب ہوگی اور اس صورت میں شئی مقصوب چونکہ ذوات الاشیال میں سے نہیں ہے اس لئے شئی مقصوب کے مثل کا واپس کرنا واجب نہ ہوگا۔

اور ذوات الاشیال میں ترتیب یہ ہے کہ غاصب عین شئی کو واپس کرے، اور جب عین شئی واپس کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے مثل کو واپس کرنا واجب ہوگا لیکن جب بازار میں دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے مثل واپس کرنے سے عاجز ہو گیا اور اس کا عاجز ہونا قاضی کے پاس ظاہر بھی ہو گیا تو اسی یوم خصوصت کی قیمت واجب ہوگی جس میں غاصب کا عجز قاضی کے پاس ظاہر ہوا ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذوات الاشیال میں غاصب پر قیمت کیساتھ تاوان اس وقت واجب ہوتا ہے جب غاصب مثل ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اور غاصب کا مثل ادا کرنے سے عاجز ہونا اسی یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے۔ پس جب عجز یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے تو یوم انقطاع ہی کی قیمت معتبر اور واجب ہوگی یعنی بازار میں دستیاب ہونے کی آخری تاریخ کی قیمت واجب ہوگی۔ ہماری طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ آپ کا یہ فرمانا درست ہے کہ عجز اسی یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے لیکن اس کا اظہار خصوصت کے دن ہوتا ہے لہذا جس دن عجز کا اظہار ہوا ہے یعنی خصوصت کے دن اسی دن کی قیمت معتبر اور واجب ہوگی۔

ثُمَّ أَنَّهُ لَمَّا نَشَأَتْ مِنْ هَذِهِ الْكَلِمَةِ مَقْدَمَةٌ وَهِيَ أَنَّ الضَّمَانَ لَا يَجِبُ إِلَّا عِنْدَ وُجُودِ الْمَثَلَةِ سِوَاءَ كَانَتْ كَامِلَةً أَوْ قَاصِرَةً صَوْرَةً أَوْ مَعْنَى فَرَعَ عَلَيْهَا الْمُصْطَلَقَاتُ مَسَائِلَ عَلَى طَبَقٍ مَذْهَبٍ مُخَالَفًا لِلشَّافِعِيِّ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْمَقْدَمَةُ مَذْكَورَةً فِي الْمَنْعِ فَقَالَ وَقُلْنَا جَبِينًا الْمَنَافِعُ لَا يُضْمَنُ بِالِاتِّلَافِ وَهُوَ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ أَحَى وَمِنْ أَجْلِ أَنْ مَا لَا يُعْقَلُ لَهُ مِثْلٌ لَا يُضْمَنُ نَسْرَعًا قُلْنَا جَبِينًا يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ وَأَبَا يُسَافِرَ وَمُحَمَّدٌ أَرَادَ بِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ لَا يُضْمَنُ مَنَافِعُ مَا غَضِبَ رَجُلٌ بِالِاتِّلَافِ وَكَذَا بِالِاتِّسَاكِ وَصَوْرَتُهَا رَجُلٌ غَضِبَ فَرَسًا لِأَخِي وَرَجُلٌ كَبَّ عِدَّةً مَرَّجُلٌ

أَوْ حَبَسَتْ فِي بَيْتِهِ وَلَمْ يَرْكَبْ وَلَمْ يُرْسِلْ فَقَالَ عَلَمًا وَنَا حَبِيعًا أَنْ لَا تَضْمَنَ هَذَا
 الْمَنَافِعُ بِشَيْءٍ. أَمَّا بِالْمَنَافِعِ فَظَلَّ لِأَنَّ لَوْ ضَمِنَ بِالْمَنَافِعِ لَكَانَ بِأَنْ يَرْكَبَ الْمَالِكُ ذَابَّةَ الْعَاصِبِ
 قَلْدًا وَمَا يَرْكَبُ الْعَاصِبُ أَوْ يَحْبِسُهُ قَلْدًا مَا حَبَسَهُ الْعَاصِبُ وَذَلِكَ بَطْلٌ لِلتَّفَاوُتِ بَيْنَ سَرَاكِبِ
 وَسَرَاكِبِ وَيَبْنِي سَيْرًا وَسَيْرًا وَحَبْسٍ وَحَبْسٍ وَأَمَّا بِالْأَعْيَانِ وَالْمَالِ فَلِأَنَّ الْمَنَافِعَ
 عَرَضٌ لَا يَبْقَى عَرْمَانِيًّا. وَعَلَيْهِ مُتَقَوِّمٌ بِخِلَافِ الْمَالِ فَلَا تَمَاشُلُ بَيْنَهُمَا وَإِنَّمَا ضَمِنَهَا
 بِالْمَالِ فِي الْإِحَارَةِ لِأَنَّ لِلرِّضَا تَأْتِيًّا فِي رِجَابِ الْأَصُولِ وَالْفُضُولِ حَبِيعًا وَلَا تَأْتِي
 لِلْعُدْوَانِ فِيهِ وَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ بِضَمَانِهَا بِالْمَالِ بَعْدَ الْعُرْفِ فِي كَثَرِ أَيْهَا إِلَى ذَلِكَ
 الْمَنْزِلِ قِيَاسًا عَلَى الْإِحَارَةِ وَالْوَجْهُ مَا قَلْنَا وَلَا بَدَلُكَ مِنْ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَنَافِعِ وَالشَّرَائِدِ
 فَالْمَنَافِعُ كَثَرُ كُوبِ الدَّائِبَةِ وَالْحَمَلِ عَلَيْهَا وَالشَّرَائِدُ كَالسَّلْبِ لِلدَّائِبَةِ وَاللَّبْنِ لَهَا وَ
 الشَّرِيقَةُ لِلشَّجَرَةِ وَنَحْوَهَا فَالْمَعْصُوبُ بِنَفْسِهِ يَضْمَنُ بِالْهَيْلَاكِ وَالْإِسْتِهْلَاكِ
 حَبِيعًا وَالشَّرَائِدُ تَضْمَنُ بِالْإِسْتِهْلَاكِ دُونَ الْهَيْلَاكِ وَالْمَنَافِعُ لَا تَضْمَنُ بِالْإِسْتِهْلَاكِ
 وَالْهَيْلَاكِ فَحَبْرُ الْمَصَاعِرِ الْإِسْتِهْلَاكِ بِالْإِتْلَافِ وَلَعَلَّ كَرِ الْهَيْلَاكِ وَهُوَ الْحَبْسُ وَ
 هُوَ عَيْرٌ مَضْمُونٌ قِيَاسًا عَلَى الشَّرِّ وَالْإِدْوَانِ فَإِنَّ الشَّرَّ وَالْإِدْوَانِ لَمَّا كَرِ تَضْمَنُ بِالْهَيْلَاكِ فَالْمَنَافِعُ
 أَوْلَى أَنْ لَا تَضْمَنَ بِهِ وَهَذَا الْفَرْقُ مِمَّا يَنْتَحَبُّ فِيهِ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ -

(مترجمہ) :- پھر جب ان تمام امور سے ایک قاعدہ کلیہ پیدا ہوا، اور وہ یہ کہ ضمان واجب نہیں ہوتا ہے مگر ممانعت کے پائے جانے کی وقت ممانعت خواہ کاملہ ہو خواہ قاصرہ ہو صورتہ ہو یا معنی ہو تو اس پر مصنف نے اپنے مذہب کے مطابق اور امام شافعی کے خلاف میں مسئلے متفرع کئے اگرچہ وہ قاعدہ کلیہ میں مذکور نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ اور ہم سب لوگوں نے کہا کہ منافع کا تاوان ہلاک کرنے سے نہیں دیا جاتا ہے اور یہ عبارت مصنف کے قول "قال ابو حنیفہ" پر معطوف ہے یعنی اس وجہ سے کہ جن چیزوں کی مثل غیر معقول ہے ان کا شرعاً تاوان نہیں دیا جاتا ہے۔ ہم سب نے کہا یعنی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد نے امام شافعی کے خلاف یہ کہا کہ اس چیز کے منافع کا تاوان نہ ہلاک کرنے کی وجہ سے دیا جائے گا اور نہ روک لینے کی وجہ سے جیسے کسی شخص نے غصب کیا ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کا گھوڑا غصب کیا اور چند منزل تک اس پر سوار ہوا یا اس غاصب نے اپنے گھر میں روک لیا اور اس پر نہ سوار ہوا اور نہ اسے چھوڑا تو ہمارے تمام علمائے نے فرمایا کہ یہ منافع کسی چیز کیسا تھ مضمون نہیں ہوں گے بہر حال منافع کیسا تھ تو ظاہر ہے کیوں کہ اگر منافع کیسا تھ تاوان دیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مالک غاصب کے جانور پر اتنی ہی مقدار سوار ہوگا جتنی مقدار غاصب سوار ہوا تھا یا اتنی ہی مقدار غاصب کے جانور کو جو کس

رکھے گا جتنی مقدار غاصب نے مجبوس رکھا تھا اور یہ باطل ہے کیونکہ دوسواروں، دورفتاروں، دو قیدوں کے درمیان واضح تفاوت ہوتا ہے۔ اور اعیان اور مال کے ساتھ بھی تاوان (نہیں دیا جاسکتا ہے) کیوں کہ منافع مال کے برخلاف عرض ہیں دو زمانہ باقی نہیں رہتے اور غیر مستقوم ہیں۔ لہذا ان دونوں کے درمیان مماثلت نہیں ہو سکتی۔ البتہ ہم نے اجارہ میں مال کے ساتھ تاوان دلایا ہے، کیوں کہ انصوں و فضول سب کو واجب کرنے میں رضامند کی کی تاثیر ہوتی ہے لیکن ظلم کی اس میں تاثیر نہیں ہوتی، اور امام شافعی پر اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے اس قدر مال کے ساتھ منافع کے تاوان کے قائل ہیں جتنا کہ اُس منزل تک جانور کے کرایہ میں لوگوں کا عرف ہوا اور وجہ وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اس وقت تیسرے لئے منافع اور زوائد کے درمیان فرق ضروری ہے۔ پس منافع جیسے جانور پر سوار ہونا اور اس پر بوجھ لادنا، اور زوائد جیسے جانور کا بچہ اور اس کا دودھ اور درخت کا پھل وغیرہ۔ پس مغبوب بنفسہ ہلاک ہونے اور ہلاک کرنے دونوں کی وجہ سے مضمون ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہوں گے نہ کہ ہلاک ہونے سے اور منافع نہ ہلاک کرنے سے مضمون ہوں گے اور نہ ہلاک ہونے سے۔ چنانچہ مصنف نے استہلاک کو اتلاف کیساتھ تعبیر کیا ہے اور ہلاک ہونے یعنی جس جو غیر مضمون ہے زوائد پر قیاس کرتے ہوئے ذکر نہیں کیا، کیوں کہ جب زوائد ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے تو منافع بدرجہ اولیٰ ہلاک ہونے سے مضمون نہ ہوں گے اور یہ ایسا فرق ہے جس میں بیشتر لوگ بھٹکتے پھرتے ہیں۔

(تشمیح) :- شارح نورالانوار ملاحظیوں نے فرمایا کہ سابقہ تفصیل سے ایک قاعدہ کلیہ ہاتھ آ گیا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کسی شے کا تاوان اسی وقت واجب ہوگا جب کہ اس کا کوئی مماثل موجود ہو مماثل خواہ کامل ہو خواہ قاصر ہو، صورتہ ہو یا معنی ہو اگر کسی بھی طرح کی مماثلت موجود نہ ہو تو اس کا تاوان واجب نہ ہوگا۔ فاضل مصنف نے تین مسائل اپنے مذہب کے مطابق اور امام شافعی کے مذہب کے خلاف اسی قاعدہ کلیہ پر متفرع کئے ہیں اگرچہ یہ قاعدہ کلیہ صراحتہً متن میں مذکور نہیں ہے ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک منافع کو ہلاک کرنے کی صورت میں ان کا تاوان واجب نہیں ہوتا اسی طرح ہلاک ہونے کی صورت میں ان کا تاوان واجب نہ ہوگا لیکن امام شافعی کے نزدیک منافع کا تاوان واجب ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کا گھوڑا غصب کیا اور چند منزل تک اس پر سوار ہوا یا غاصب نے اُس گھوڑے کو اپنے گھڑ میں روک لیا اس پر نہ سوار ہوا اور نہ اس کو چھوڑا۔ تو اس صورت میں علمائے احناف کہتے ہیں کہ ان منافع کا تاوان کسی چیز کیساتھ نہیں دیا جائیگا۔ منافع کا تاوان منافع کے ساتھ نہ دیا جاتا تو ظاہر ہے کیوں کہ اگر منافع کے ساتھ تاوان دیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مالک یعنی مغبوب منذ غاصب کے گھوڑے پر اتنی ہی منزل سوار کی کرے جتنی منزل غاصب نے مالک کے گھوڑے پر سوار کی کی ہے۔

یا مالک غاصب کے گھوڑے کو اتنی ہی دیر مجبوس کرے گا جتنی دیر تک غاصب نے مالک کے گھوڑے کو مجبوس رکھا تھا۔ اور یہ چیز باطل ہے کیوں کہ مالک کے گھوڑے سے غاصب نے جو منافع حاصل کئے ہیں یا جو منافع روک لئے ہیں ان کے درمیان اور ان منافع کے درمیان جو مالک نے غاصب کے گھوڑے سے حاصل کئے ہیں یا جو منافع مالک نے روک لئے ہیں کوئی مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ دو سواروں کے درمیان بڑا تفاوت ہوتا ہے اس طور پر کہ ایک سوار ایسا ہے جو سواری کرنے کے تمام اصول و ضوابط سے واقف ہے اور ایک ایسا اناڑی ہے جو سواری کرنے کے قواعد سے قطعاً واقف نہیں ہے پس پہلے سوار کی وجہ سے جانور کو کوئی تعب اور دقت نہ ہوگی، اور دوسرا سوار خود بھی مرے گا اور جانور کا بھی ستیا ناس کر دے گا۔ اسی طرح دو رفتاروں میں بڑا تفاوت ہوتا ہے اس طور پر کہ جانور کی ایک رفتار ایسی ہے جس سے وہ کوئی تعب محسوس نہیں کرے گا اور ایک رفتار ایسی ہے جس سے وہ تعب محسوس کرتا ہے، اور راستوں کے اختلاف سے بھی رفتار متفاوت ہو جاتی ہے۔ اور دو قیدوں میں بھی بڑا تفاوت ہوتا ہے مثلاً ایک قید خانہ ایسا ہے جس میں گھاس، پانی، ہوا وغیرہ کی تمام سہولتیں میسر ہیں اور ایک قید خانہ ایسا ہے جس میں یہ سہولتیں میسر نہیں ہیں پس کہنے کو دونوں قید خانے میں لیکن دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے بہر حال دو سواروں، دو رفتاروں اور دو قید خانوں میں بڑا تفاوت کی وجہ سے غاصب کے حاصل کردہ منافع اور مالک (مغصوب) کے حاصل کردہ منافع میں کسی طرح کی مماثلت نہیں ہو سکتی۔ اور جب ان کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو جو منافع غاصب نے ہلاک کئے ہیں غاصب پر ان کا تاوان منافع کے ساتھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ تاوان اسی چیز کا واجب ہوتا ہے جس کا کوئی مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو یا ناقص، صوری ہو یا معنوی۔ اور اعیان اور مال کیساتھ بھی مالک کو تاوان نہیں دیا جاسکتا ہے اس لئے کہ غاصب نے منافع کو ہلاک کیا ہے اور منافع عرض ہیں یعنی قائم بالغیر ہیں اور عرض دو زمانہ باقی نہیں رہتے اور جو چیز دو زمانہ باقی نہ رہتی ہو وہ محرز نہیں ہوتی یعنی اس کو وقت ضرورت کیلئے ذخیرہ نہیں کیا جاسکتا اور جو چیز غیر محرز ہوتی ہے وہ غیر متقوم ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ منافع غیر متقوم ہیں اور مال اور اعیان متقوم ہیں۔ اور متقوم اور غیر متقوم کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے لہذا منافع اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہوگی اور جب منافع اور مال کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو غاصب نے جو منافع ہلاک کئے ہیں غاصب پر مال اور اعیان کیساتھ ان کا تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیوں کہ تاوان اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ ہلاک کردہ چیز کی کوئی مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو یا ناقص، مثل صوری ہو یا معنوی۔

و انما ضمتنا بالمال فی الاجارہ الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ منافع بلاشبہ اعراض ہیں غیر باقی اور غیر متقوم ہیں۔ لیکن شریعت اسلام میں ان کیلئے اعیان باقیہ کا حکم حاصل ہے چنانچہ منافع پر عقد اجارہ وارد ہوتا ہے یعنی اجارہ کی وجہ سے منافع مال کیساتھ مضمون ہوتے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے ایک آدمی کا گھوڑا دس میل تک سواری کرنے کیلئے دو روپیہ کے عوض اجرت پر لیا تو شہناجر جب دس

میل کی سواری لے لیگا یعنی منافع وصول کر لیگا تو اس پر دو روپیہ بطور عوض واجب ہو جائیں گے پس جس طرح اجارہ میں "منافع" مال کیساتھ مضمون ہیں اسی طرح غصب کی صورت میں غاصب پر منافع کا تاوان مال کیساتھ واجب ہونا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجارہ میں منافع خلاف قیاس باہمی رضامندی سے مقوم ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ باہمی رضامندی سے اصل اور فضل (نفع) دونوں واجب ہوتے ہیں مثلاً ایک ہزار روپیہ کی قیمت کا غلام دس ہزار روپیہ میں بیچ دیا تو مشتری پر اصل یعنی ایک ہزار بھی واجب ہے اور فضل (نفع) نو ہزار بھی واجب ہے اسی طرح باہمی رضامندی سے غیر مال کے مقابلہ میں مال واجب ہو جاتا ہے۔

جیسے صلح عن دم العمد کی صورت میں قاتل پر مال واجب ہوتا ہے حالانکہ یہ مال، قصاص یعنی غیر مال کے مقابلہ میں ہے اور اگر اسی ایک ہزار کی مالیت کے غلام کو کسی نے غصب کر لیا تو غاصب پر صرف اصل قیمت ایک ہزار روپیہ واجب ہوگی اور فضل یعنی نفع نو ہزار واجب نہ ہوگا۔ کیوں کہ غصب میں باہمی رضامندی مفقود ہے اور عدوان (ظلم و ستم) موجود ہے اور بصورت عدوان اصل کا ضمان تو واجب ہوتا ہے مگر منافع کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ اجارہ میں منافع چونکہ باہمی رضامندی سے خلاف قیاس مقوم ہیں۔ اور خلاف قیاس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہذا اجارہ میں منافع کے مقوم اور مضمون ہونے پر ضمان عدوان کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اسی کو ملا جیوں نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے کہ رضامندی کو اصول و فضول واجب کرنے میں بڑا دخل ہے لیکن عدوان کو یاس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور امام شافعی نے اس مسئلہ کو اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مال سے منافع کا تاوان غاصب پر اس قدر واجب کیا جائے جتنا کہ عرف میں اس منزل تک سواری کا گرایہ ہے لیکن ہماری طرف سے اجارہ اور غصب کے درمیان وجہ تفرق یہاں کی جا چکی ہے اس کو ملاحظہ کر لیا جائے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ منافع اور زوائد کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے آپ اس کو یوں سمجھئے کہ ایک تو اصول ہوتے ہیں ایک زوائد ہوتے ہیں اور ایک منافع ہوتے ہیں مثلاً بھینس اصل شئی ہے اور اس کا بچہ اور دو دھ زوائد میں سے ہیں۔ اور جانور پر سواری کرنا اور اس پر وزن لانا منافع میں سے ہے اور درخت کا پھل بھی زوائد میں سے ہے سب سے زیادہ قوت تو اصول میں ہوتی ہے پھر زوائد میں پھر منافع میں ہوتی ہے۔ ان تینوں کا حکم بھی مختلف ہے چنانچہ منغوب بنفسہ (اصول) یعنی وہ اصول جن کو غصب کیا گیا ہے وہ ہلاک ہونے سے بھی مضمون ہوتے ہیں اور ہلاک کرنے سے بھی۔ یعنی اگر وہ اصل خود بخود ہلاک ہو جائے غاصب پر تب بھی تاوان واجب ہوگا اور اگر غاصب اس کو ہلاک کر دے تب بھی تاوان واجب ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہوتے ہیں ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے مثلاً ایک آدمی نے

کسی کی بھینس غصب کی اور اس بھینس نے بچہ جن دیا پھر اگر غاصب اس بچہ کو ہلاک کرے گا تب تو اس پر ضمان واجب ہوگا اور اگر وہ خود بخود ہلاک ہو گیا تو غاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا اور منافع نہ ہلاک کرنے سے مضمون ہوتے ہیں اور نہ ہلاک ہونے سے۔ جیسا کہ غاصب نے سواری کا جانور غصب کر کے اس پر سواری کی یا اس کو یوں ہی اپنے پاس روکے رکھا، دونوں صورتوں میں غاصب پر ان منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا۔

ملا جیون نے کہا کہ مصنف اسی استہلاک (ہلاک کرنے کو) اپنی عبارت میں اٹلاف کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور ہلاک ہونے کو یعنی جس (اپنے پاس روکنے کو) جس میں تاوان نہیں ہے زوائد پر قیاس کر کے مصنف نے ذکر نہیں فرمایا کیوں کہ زوائد جو منافع کے مقابلہ میں قوی ہیں ہلاک ہونے کی صورت میں ان کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے تو منافع کا تاوان ہلاک ہونے سے بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ منافع اور زوائد کے درمیان ایسا فرق ہے جس میں بہت سے لوگ بھٹکتے پھرتے ہیں اسکے اس کو ضرور ذہن نشین فرمائیں۔

وَالْقِصَاصُ لِيَضْمَنْ بِقَتْلِ الْقَاتِلِ تَفْرِيعٌ فَإِنْ لَنَا عَلَيَّ أَنْ مَالًا مِثْلَ لَدَا يَضْمَنْ أَصْلًا يَعْنِي
 أَنْ مَنْ وَجِبَ عَلَيْهِ قِصَاصٌ لِغَيْرِهِ فَفَقَتَلَ الْقَاتِلَ أَجْنَبِيًّا غَيْرَ وَرَثَةٍ الْمُقْتُولِ فَلَا
 يَضْمَنْ هَذَا الْأَجْنَبِيُّ لِأَجْلِ وَرَثَةِ الْمُقْتُولِ شَيْئًا مِنَ الدِّيَةِ وَالْقِصَاصِ عِنْدَنَا وَ
 إِنْ كَانَ يَضْمَنْ لِأَجْلِ وَرَثَةِ هَذَا الْقَاتِلِ الْبَتَّةَ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْقِصَاصَ مَعْنَى غَيْرِ
 مُتَقَوِّرٍ فِي نَفْسِهِ لَا يُعْقَلُ لَدَيْهِ مِثْلُ حَتَّى تَقُولَ إِنَّ الْأَجْنَبِيَّ ضَمَّ قِصَاصَهُ فَتَجِبُ
 عَلَيْهِ الدِّيَةُ كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَرَأَيْتُمَا يَتَقَوَّرُ فِي حَقِّ الدِّيَةِ فِيمَا لَا يَكُنِي الْمَثَلَةُ
 فِيهِ لِشَلَا يَلْزَمُ أَهْلَ الدَّهْرِ بِالْكَلِيَّةِ ضَمُّ وَرَثَةٍ وَهِيَ الْأَجْنَبِيُّ مَا ضَمَّ لِأَوْلِيَاءِ
 الْمُقْتُولِ شَيْئًا بَلْ قَتَلَ عَدُوًّا وَهُوَ فَكَانَتْ أَعَانَهُمْ نَعَمْ يَضْمَنْ ذَلِكَ لِأَجْلِ أَوْلِيَاءِ
 هَذَا الْقَاتِلِ أَمَا قِصَاصًا وَأَمَا دِيَّةً عَلَى حَسَبِ مَا تَحَقَّقَ

(مترجمہ) :- اور قاتل کو قتل کرنے سے قصاص کا تاوان نہیں دیا جائیگا۔ یہ ہمارا دوسرا تفریعی سئلہ ہے اس اصول پر کہ جس چیز کا مثل نہیں ہوتا اس کا بھی تاوان نہیں دیا جاتا ہے یعنی وہ شخص جس پر غیر کا قصاص واجب ہو پھر ورثہ مقتول کے علاوہ کسی اجنبی نے قاتل کو قتل کر دیا ہو تو ہمارے نزدیک یہ اجنبی ورثہ مقتول اول کو دیت اور قصاص میں سے کچھ بھی تاوان نہ دے گا اگرچہ یہ اجنبی اس قاتل کے ورثہ کیلئے تاوان دیگا۔ اور یہ اسکے کہ قصاص فی نفسہ ایک غیر متقوم معنی ہے جس کیلئے کوئی ایسا مثل

معتول نہیں ہے کہ تم کہو کہ اجنبی نے مقتول اول کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے لہذا اس اجنبی پر دیت واجب ہوگی جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا ہے۔ البتہ قصاص نفس، دیت کے حق میں اس صورت میں منقوم ہے جس میں مماثلت ممکن نہ ہو تاکہ بالکل دم کو ضائع کرنا لازم نہ آئے۔ اور یہاں اجنبی نے مقتول اول کے ورثہ کی کوئی چیز ضائع نہیں کی ہے بلکہ اُس نے اُن کے دشمن کو قتل کیا ہے گویا اُس نے اُن کی مدد کی ہے ہاں یہ اجنبی اس قاتل کے ورثہ کو ضمان دے گا قصاص کے طور پر یا دیت کے طور پر جو بھی متحقق ہو۔

(تشریح :- سابق میں بیان کردہ اصول کہ جس چیز کا مماثل نہ ہو اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا اس عبارت میں اس پر دوسرا تعریبی سکہ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً شہدے عارف کو عمداً قتل کر ڈالا پس اس قتل عمد کی وجہ سے قاتل یعنی شاہد پر قصاص واجب ہوا۔ لیکن مقتول یعنی عارف کے ورثہ کے علاوہ کسی اجنبی آدمی نے مذکورہ قاتل یعنی شاہد کو قتل کر دیا تو اس اجنبی پر مقتول اول یعنی عارف کے ورثہ کیلئے دیت یا قصاص کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ البتہ اس اجنبی پر مقتول اول یعنی عارف کے قاتل (شاہد) جو مقتول ثانی ہے اس کے ورثہ کیلئے تاوان واجب ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قصاص یعنی قاتل کا نفس فی نفسہ ایک غیر منقوم معنی ہے اس کا کوئی ایسا مثل معتول نہیں ہے جس کی بنا پر تم یہ کہو کہ اجنبی آدمی نے مقتول اول یعنی عارف کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے لہذا اس اجنبی پر مقتول اول کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہونی چاہیے جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا ہے۔ امام شافعی کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اجنبی آدمی جس نے قاتل یعنی شاہد کو قتل کیا ہے اُس پر مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہوگی اسلئے کہ قاتل (شاہد) پر واجب شدہ قصاص (نفس مقتول) اول (عارف) کے ورثہ کیلئے ملک منقوم ہے جیسا کہ قتل خطا میں نفس کا تاوان مال کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے پس جس طرح قتل خطا میں نفس قاتل منقوم ہے اسی طرح قتل عمد میں بھی قاتل کا نفس منقوم ہوگا۔ اور قتل عمد میں قاتل کا نفس مقتول اول (عارف) کے ورثہ کی ملک ہے، اور اس کو اجنبی آدمی نے ضائع کر دیا ہے لہذا اجنبی آدمی پر مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے اس کا تاوان یعنی دیت واجب ہوگی۔

وانما یتقوم فی حق الدیۃ الخ سے اس کا جواب مذکور ہے۔ جواب کا اصل یہ ہے کہ قتل خطا جرم میں مماثلت ممکن نہیں ہے اس میں نفس (جان) دیت کے حق میں خلاف قیاس اسلئے منقوم ہے تاکہ بظاہر کلی طور پر ایک محترم جان کا ضائع کرنا اور باطل کرنا لازم نہ آئے پس جب قتل خطا میں نفس (جان) کو خلاف قیاس ایک ضرورت سے منقوم مانا گیا ہے تو اس پر کسی چیز کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اور جب اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا تو قصاص معنی منقوم نہ ہوگا اور جب قصاص معنی منقوم نہیں ہے تو اُس اجنبی نے قاتل (شاہد) کو قتل کر کے مقتول اول (عارف) کے ورثہ کا کچھ ضائع نہیں کیا بلکہ ان کے دشمن کو قتل

کر کے ایک گونہ ان کی مدد کی ہے اور مدد کرنے والے پر کوئی تاوان واجب نہیں کیا جاتا لہذا مقبول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے مذکورہ اجنبی آدمی پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اس اجنبی پر مقبول ثانی (شاہد) کے ورثہ کیلئے تاوان واجب ہوگا پس اگر اس اجنبی نے قاتل کو عمدتاً قتل کیا ہے تو اجنبی پر قصاص واجب ہوگا اور اگر خطا و قتل کیا ہے تو دیت واجب ہوگی۔

وَمَلَكَ النِّكَاحَ لَا يَضْمَنُ بِالشَّهَادَةِ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ تَفْرِيعٌ ثَالِثٌ لَنَا عَلَى أَنْ مَالَ
مِثْلَ لَدَا لَا يَضْمَنُ يُعْنَى إِذَا شَهِدَ الرَّجُلَانِ بِأَنْتَ طَلَّقْتَ امْرَأَتَ بَعْدَ الدُّخُولِ فَحَكَمَ
الْقَاضِي عَلَيْهِ بِإِدَاءِ الْمَهْرِ وَالتَّفْرِيقِ ثُمَّ رَجَعَ الشَّاهِدَانِ فَعِنْدَنَا لَا يَضْمَنَانِ لِلزَّوْجِ
شَيْئًا لِأَنَّ الْمَهْرَ كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ بِسَبَبِ الدُّخُولِ سَوَاءً كَانَ طَلَّقَهَا أَوْ لَانَّمَا اتَّفَقَا
عَلَيْهِ شَيْئًا الرَّاحِلَ اسْمُ تَعَامُلٍ بِالْمَرْأَةِ وَهُوَ الَّذِي يُعْبَرُ عَنْهُ بِمَلَكَ النِّكَاحِ وَلَيْسَ لَدَا
مِثْلَ لَدَا مِمَّا تَلَتْهُ الْبُضْعُ بِبُضْعٍ آخَرَ فَإِنَّ ذَلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ حَرَامٌ وَلَا مِمَّا تَلَتْهُ بِالْمَالِ لِأَنَّ
تَقَرُّمَهُ بِالْمَالِ لَا يَطْهَرُ إِلَّا عِنْدَ النِّكَاحِ ضَرْبُ رِقَّةٍ لِشَرَفِهِ وَلَا يَطْهَرُ عِنْدَ التَّفْرِيقِ أَصْلًا
وَلِهَذَا أَصْحَبَتْ إِذْ التُّهُ بِالطَّلَاقِ بِلَا بَدَلٍ وَلَا شُهُودٍ وَلَا وِلَى وَلَا زَيْنٍ وَإِنَّمَا تَصِيرُ
مُنْقَوِّمَةً فِي الْخُلْعِ..... بِالنِّصِّ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ وَإِنَّمَا قَبِلْنَا بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ
لِأَنَّ إِذَا شَهِدَا بِالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُولِ ثُمَّ رَجَعَا يَضْمَنَانِ نِصْفَ الْمَهْرِ لِلزَّوْجِ لِأَنَّ
قَبْلَ الدُّخُولِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ إِلَّا عِنْدَ الطَّلَاقِ لِأَنَّهَا تَحْتَمِلُ أَنْ تَرْتَدَّ أَوْ طَوَّعَتْ
إِنَّ الزَّوْجَ فَجِئْنَا بِبَطْلِ الْمَهْرِ أَصْلًا وَإِنَّمَا أَكَلْنَا نِصْفَ الْمَهْرِ بِالطَّلَاقِ فَكَانَ الشَّاهِدَانِ
أَحَدًا أَنْصَفَ الْمَهْرَ مِنْ بَيْدِ الزَّوْجِ وَأَعْطَاهَا فَيَضْمَنَانِ مَا أَعْطَاهَا.

(ترجمہ) :- اور دخول کے بعد طلاق کی گواہی سے ملک نکاح کا تاوان نہیں دیا جائے گا یہ ہمارے لئے اس اصول پر کہ غیر منقول چیز کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے تیسری تفریع ہے یعنی جب دو شخصوں نے اس بات کی گواہی دی کہ فلاں آدمی نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے پس قاضی نے اس پر ارادے پھر اور تفریق کا حکم کر دیا۔ پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ پھر تو شوہر پر دخول کی وجہ سے واجب ہوا تھا خواہ شوہر اس کو طلاق دے یا طلاق نہ دے۔ پس گواہوں نے شوہر کا کچھ ضائع نہیں کیا مگر عورت کیساتھ اس کے لطف اندوز ہونے کا جواز اور یہ وہ ہی ہے جس کو ملک نکاح سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ملک نکاح کی کوئی مثل نہیں ہے نہ ایک بضع کو دوسرے بضع سے مماثلت ہے اس لئے کہ یہ شریعت میں حرام ہے اور نہ مال کیساتھ مماثلت

ہے کیونکہ ملک نکاح کا مقوم بالمال ہونا ظاہر نہیں ہوتا مگر نکاح کے وقت اس کی شرافت کی وجہ سے اور تفریق کے وقت بالکل ظاہر نہیں ہوتا۔ اسی لئے اس کو طلاق کے ذریعہ بغیر بدل کے بغیر گواہوں کے، بغیر ولی کے اور بغیر اجازت کے زائل کرنا درست ہے اور بضع کا خلع کی صورت میں مقوم ہونا خلاف قیاس نص کی وجہ سے ہے۔ اور طلاق بعد الدخول کیساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ جب گواہوں نے طلاق قبل الدخول کی گواہی دی، اور پھر رجوع کیا تو شوہر کیلئے آدھے مہر کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ قبل الدخول شوہر پر مہر واجب نہیں ہوتا مگر طلاق کے وقت اسلئے کہ یہ احتمال ہے کہ عورت مرتد ہو جائے یا شوہر کے بیٹے سے بچھنس جائے تو اس وقت مہر بالکل باطل ہو جائیگا۔ نصف مہر کو طلاق کے ذریعہ مؤکد کیا گیا ہے گویا گواہوں نے شوہر کے قبضہ سے آدھا مہر لیکر عورت کو دیدیا لہذا یہ دونوں اسی چیز کے ضامن ہوں گے جو انھوں نے عورت کو دیا ہے۔ (تمشیح)۔ سابق میں جو یہ قاعدہ بیان کیا گیا تھا کہ اگر کوئی چیز ایسی ہو جس کا کوئی مثل نہ ہو نہ مثل کامل اور نہ قاصر نہ مثل صوری اور نہ معنوی تو اس کا تاوان واجب نہیں ہوتا اس عمارت میں اس پر تیسری نفسی بیانی کی گئی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ حاد نے دخول اور جماع کے بعد اپنی رفیقہ حیات کو طلاق دی ہے اس گواہی کے نتیجہ میں قاضی نے میاں بیوی کے درمیان تفریق کرادی اور شوہر پر مہر ادا کرنے کا حکم کر دیا، پھر دونوں گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ ہم لوگوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے اور ان پر کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا کیونکہ دخول اور جماع کرنے کی وجہ سے شوہر پر مہر تو واجب ہو ہی چکا تھا خواہ وہ طلاق دیتا یا طلاق نہ دیتا۔ لہذا ان گواہوں نے شوہر کی کوئی چیز تلف نہیں کی ہے البتہ بیوی کیساتھ لطف اندوز ہونے کو اور جماع کا جو جو ارتکاب تھا جس کو ملک نکاح کہا جاتا ہے، اس کو ضائع کر دیا ہے یعنی ان کی گواہی سے ملک نکاح باقی نہیں رہا۔ لیکن ملک نکاح ایسی چیز ہے جس کا کوئی مثل نہیں ہے کیوں کہ نہ تو ملک نکاح یعنی بضع کی مماثلت بضع کیساتھ ہے اور نہ بضع کی مماثلت مال کے ساتھ ہے۔ بضع کی مماثلت بضع کیساتھ تو اسلئے نہیں کہ یہ تبادلاً شریعت میں حرام ہے یعنی شریعت میں یہ بات جائز نہیں ہے کہ اگر گواہوں نے شوہر کے بضع کو تلف کر دیا تو وہ اس کے بدلے میں دوسرا بضع لطف اندوز ہونے کیلئے دیدیں، اور مال کیساتھ بضع کی مماثلت اس لئے نہیں کہ ملک بضع مال کیساتھ مقوم نہیں ہوتا یعنی ملک بضع کی کوئی قیمت مالی نہیں ہے اور رہا نکاح کیوقت بصورت مہر مال کا واجب ہونا تو یہ ملک بضع کی قیمت نہیں ہوتی، بلکہ محل یعنی بضع کی شرافت کو ظاہر کرنے کیلئے بصورت مہر مال واجب کر دیا جاتا ہے کیوں کہ اگر شوہر کو بضع کا مالک مفت بنا دیا جائے تو لوگوں کے دلوں میں بضع کی عظمت اور شرافت باقی نہیں رہے گی۔ اور تفریق کے وقت بضع چونکہ کسی کی ملک میں داخل نہیں ہوتا بلکہ شوہر کی ملک سے آزاد ہوتا ہے اور آزاد ہونا بذات خود ایک عظمت اور شرافت کی چیز ہے اس لئے تفریق کے وقت بضع کبھی مقوم نہیں ہوتا،

یہی وجہ ہے کہ طلاق کے ذریعہ بضع کو زائل کرنے کیلئے نہ بدل کی ضرورت ہے نہ گواہوں کی نہ ولی کی اور نہ عورت کی اجازت کی۔

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

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

ثُمَّ لَمَّا فَوَّخَ الْمَصْرُوعَ بَيَانَ أَسْوَجِ الْأَذْيَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حَسْبِ الْمَأْمُورِ
بِهِ فَقَالَ وَلَا بَدَأَ لِلْمَأْمُورِ بِهِ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ حُزْمٌ وَرَمَةٌ أَنَّ الْأَمْرَ حَكِيمٌ يَعْنِي لَا
بَدَأَ أَنْ يَكُونَ الْمَأْمُورِ بِهِ حَسَنًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى قَبْلَ الْأَمْرِ وَلَكِنْ يُعْرَفُ ذَلِكَ بِالْأَمْرِ

صُورَةٌ أَنْ الْأَمْرَ حَكِيمًا وَالْحُكْمَ لِأَمْرٍ بِالْفَحْشَاءِ وَهَذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزَلَةِ
الْحَاكِمُ بِالْحَسَنِ وَالْقَبِيحُ هُوَ الْعَقْلُ لِأَدْخُلَ فِيهِ الشَّرْعُ وَعِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ الْحَاكِمُ بِهِمَا
هُوَ الشَّرْعُ لِأَدْخُلَ فِيهِ الْعَقْلُ -

(مترجمہ) :- پھر جب مصنف ادارہ اور قضا کے اقسام بیان کر کے فارغ ہو گئے تو انہوں نے مامور کے حسن ہونے کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفت حسن اسلئے ضروری ہے کہ امر حکیم ہے یعنی مامور بہ کا امر سے پہلے اللہ کے یہاں حسن ہونا ضروری ہے لیکن اس کی شناخت امر سے ہوگی کیوں کہ امر حکیم ہے اور حکیم بری باتوں کا امر نہیں کرتا ہے اور یہ ہمارا مذہب ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح کا فیصلہ کرنے والی عقل ہے اس میں شریعت کو کوئی دخل نہیں ہے، اور اشعری کے نزدیک ان دونوں کا فیصلہ کرنیوالی شریعت ہے اس بارے میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفت حسن کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ منہی عنہ کیلئے صفت قبح کا پایا جانا ضروری ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امر اور نہا ہی اللہ حکیم ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا امر کرتا ہے اور بری چیزوں سے منع کرتا ہے پس حکیم جس چیز کا امر کرے گا وہ یقیناً حسن ہوگی اور جس چیز سے منع کرے گا وہ یقیناً قبیح ہوگی۔ بہر حال فعل مامور بہ کا حسن ہونا اور فعل منہی عنہ کا قبح ہونا ضروری ہے لیکن سوال یہ ہے کہ حسن و قبح عقلی ہیں یا شرعی ہیں، سو اس بارے میں اتنا عرض ہے کہ حسن و قبح کے کئی معنی ہیں (۱) حسن فعل کے معنی صفت کمال کے ہیں جیسے علم حسن ہے یعنی ایک صفت کمال ہے اور قبح فعل کے معنی صفت نقصان کے ہیں جیسے جہل قبیح ہے یعنی ایک صفت نقصان ہے (۲) حسن فعل کے معنی ہیں فعل کا دینی غرض کے موافق ہونا اور قبح فعل کے معنی ہیں دینی غرض کے خلاف ہونا (۳) حسن فعل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنے والا تعریف اور ثواب کا مستحق ہو اور قبح فعل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنیوالا مذمت اور عقاب کا مستحق ہو۔ پہلے دو معنی کے اعتبار سے حسن و قبح بالاتفاق عقلی ہیں، اور تیسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک دونوں شرعی ہیں یعنی اشاعرہ کے نزدیک شریعت وارد ہونے سے پہلے تمام افعال ایمان، کفر، نماز، زنا وغیرہ سب برابر تھے ان کا کرنیوالا ثواب کا مستحق تھا اور نہ عقاب کا مستحق تھا۔ لیکن جب شارع نے بعض افعال کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا ثواب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے کا امر کر دیا گیا اور بعض کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا عقاب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے سے منع کر دیا گیا پس شارع نے جن کے کرنے کا امر فرمایا وہ افعال حسن ہیں اور جن کے کرنے سے منع فرمایا وہ افعال قبیح ہیں اور ہمارے یعنی ماتریدہ اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح دونوں عقلی ہیں یعنی واقعی ہیں شریعت پر موقوف نہیں ہیں چنانچہ شریعت وارد ہونے سے پہلے نفس الامر میں بعض افعال حسن ہیں ان کا کرنیوالا ثواب کا مستحق

ہوگا اور بعض افعال قبیح ہیں، ان کا مرتکب عقاب کا مستحق ہوگا۔ پس جو افعال نفس الامر میں حسن تھے شارع نے ان کا امر فرمایا اور جو قبیح تھے شارع نے ان سے منع فرمادیا ہے۔ الغرض نہ شارع کے امر کرنے سے کسی فعل میں حسن پیدا ہوتا ہے اور نہ منع کرنے سے کسی فعل میں قبیح پیدا ہوتا ہے بلکہ نفس الامر میں افعال کیلئے جو حسن و قبح ثابت تھا شارع نے اُس پر سے پردہ اٹھا دیا ہے جیسے طبیب دوا میں نہ نفع پیدا کرتا ہے اور نہ ضرر بلکہ نفس الامر اور واقع میں جو نفع اور ضرر دواؤں میں ثابت تھا طبیب اس کو منکشف اور ظاہر کر دیتا ہے رہی عقل تو وہ نفس الامر میں حسن و قبح کی طرف کبھی راہ یاب ہو جاتی ہے جیسے صدق نافع کا حسن ہونا اور کذب ضار کا قبیح ہونا، اور کبھی راہ یاب نہیں ہوتی جیسے رمضان کے آخری دن کے روزہ کا حسن ہونا اور یکم شوال کے روزے کا قبیح ہونا ایسی چیز ہے جس کی طرف عقل بھی راہ یاب نہیں ہے لیکن شریعت نے ان کو بھی منکشف کر دیا ہے ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اس بات پر توافق ہے کہ حسن و قبح عقلی یعنی واقعی اور نفس الامر میں شریعت پر موقوف نہیں ہیں لیکن دونوں کے مذاہب میں یہ فرق ہے کہ ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک حسن و قبح حکم کو مستلزم نہیں ہیں یعنی اللہ تعالیٰ پر نہ افعال حسنہ کا حکم کرنا واجب ہے اور نہ افعال قبیحہ سے منع کرنا واجب ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح حکم کو واجب کرتے ہیں یعنی جو افعال حسن ہیں اللہ پر ان کا حکم کرنا واجب ہے اور جو افعال قبیح ہیں ان سے رکنے کا حکم کرنا لازم ہے چنانچہ اگر شارع نہ ہوتا اور افعال اور ان کے کرنے والے ہوتے تو بذریعہ عقل احکام ثابت ہوتے اور جو فعل اباحت کی صلاحیت رکھتا وہ یقیناً مباح ہوتا اور جو حرمت کی صلاحیت رکھتا وہ یقیناً حرام ہوتا۔

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

مُتَشَرِّعٌ فِي تَقْسِيمِ الْحَسَنِ إِلَى عَيْنِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ وَتَقْسِيمِ كُلِّ مَقْتَدِمٍ إِلَى الْقَسَامِهَا
فَقَالَ وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْنِهِ أَيْ الْحَسَنِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِلذَّاتِ الْمَأْمُورِ بِهَا أَنْ

يَكُونُ حَسَنَةً فِي ذَاتِ مَا وَضَعَ لَهُ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ وَاسْطَرَّةٍ وَهَذَا ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ عَلَى مَا
 قَالَ وَهُوَ مَا أَنْ لَا يَقْبَلُ السَّقُوطُ أَوْ يَقْبَلُهُ أَحَدٌ لَا يَقْبَلُ ذَلِكَ الْحُسْنَ السَّقُوطُ
 مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ بَلْ يَكُونُ ذَاتِيًا حَسَنًا وَمَأْمُورًا بِهِ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَوَاجِبًا عَلَيْهِ
 أَوْ يَقْبَلُ السَّقُوطُ فِي مَجْنِبٍ مِنَ الْأَحْيَانِ لِعَدَمِ الْأَعْدَاءِ أَوْ يَكُونُ مُلْحَقًا بِهَذَا
 الْقِسْمِ لِثَلَاثَةِ مَشَابِهِ لِمَا حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ أَمْ يَكُونُ الْمَأْمُورُ بِهِ مُلْحَقًا
 بِالْحَسَنِ لِعَيْنِهِ لِكِنَّةِ مَشَابِهِ لِلْحَسَنِ لِغَيْرِهِ فَهُوَ ذُو جِهَتَيْنِ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ
 أَقْسَامِ الْحَسَنِ لِعَيْنِهِ اعْتِبَارًا لِلْأَصْلِ كَمَا سَتَقِفُ عَلَيْهِ فِيمَا بَعْدُ وَلَكِنْ فِي التَّقْسِيمِ
 مَسَامَحَةً وَالْوَاجِبُ أَنْ يَقُولَ وَهُوَ مَا أَنْ يَكُونُ لِعَيْنِهِ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْوِاسْطَرَّةِ
 وَالْأَوَّلُ أَمَّا أَنْ لَا يَقْبَلُ السَّقُوطُ أَوْ يَقْبَلُهُ وَقَدْ وَقَعَ التَّسَامُحُ مِنْهُ فِي
 هَذَا التَّقْسِيمِ كَثِيرًا —

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے حسن کی عینہ اور غیرہ کی طرف تقسیم فرمائی، پھر ان دونوں میں سے
 ہر ایک کی ان کے اقسام کی طرف تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا۔ اور حسن یا تو لعینہ ہے یعنی حسن ذات مامور
 کی وجہ سے ہو یا اس طور کہ اس کا حسن اس چیز کی ذات میں ہو جس کے لئے مامورہ وضع کیا گیا ہے بغیر واسطہ
 کے اور حسن لعینہ کی مصنف کے بیان کے مطابق تین قسمیں ہیں اور وہ یا تو سقوط کو قبول نہیں کریگا
 یا سقوط کو قبول کرے گا یعنی وہ حسن، مامورہ سے سقوط کو قبول نہیں کرے گا بلکہ دائمی طور سے حسن اور
 مکلف پر مامورہ اور واجب ہوگا یا اعذار میں سے کسی عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت میں سقوط کو
 قبول کرے گا یا یہ کہ مامورہ اس قسم کی ساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا یعنی مامورہ حسن لعینہ
 کے ساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا پس یہ قسم دو جہت والی ہے، مصنف نے اصل کا اعتبار
 کر کے اس کو حسن لعینہ کے اقسام میں سے شمار کیا ہے جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہوگا۔ لیکن اس تقسیم میں
 میں مسامحت ہے۔ مصنف پر یہ کہنا ضروری تھا کہ حسن لعینہ بالذات ہوگا یا بالواسطہ ہوگا اور اول یا تو
 سقوط کو قبول نہیں کرے گا یا سقوط کو قبول کرے گا۔ اس تقسیم میں مصنف سے بکثرت تسامح ہوا ہے۔
 (تشریح) :- صاحب نوار الانوار کہتے ہیں کہ مامورہ کیلئے حسن ثابت کرنے کے بعد مصنف علیہ الرحمہ
 نے حسن کی دو قسمیں کی ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں بیان کی
 ہیں۔ چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ حسن کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ حسن لعینہ تو
 یہ ہے کہ حسن بغیر کسی واسطہ کے اس چیز کی ذات میں ہو جس کیلئے مامورہ وضع کیا گیا ہے، اور حسن لغیرہ
 یہ ہے کہ حسن غیر مامورہ کی وجہ سے ہو یعنی اس کے حسن کا منشاء غیر ہو۔ پھر مصنف نے فرمایا کہ حسن لعینہ

کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ کہ حُسن، مامور سے سقوط کو قبول نہ کرے بلکہ وہ حسن ہمیشہ رہے اور مکلف پر ہمیشہ واجب رہے (۲) عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت سقوط کو قبول کر لیتا ہو (۳) مامور پر حُسنِ لعینہ کیساتھ ملحق ہو اور حُسنِ لغیرہ کے مشابہ ہو۔ الحاصل یہ تیسری قسم ذو جہتین ہے یعنی ایک جہت سے حُسنِ لعینہ ہے اور ایک جہت سے حُسنِ لغیرہ ہے۔ لیکن یہاں اعتراض ہے کہ اس تیسری قسم کو حُسنِ لعینہ کے اقسام میں کیوں شمار کیا ہے حُسنِ لغیرہ کے اقسام میں کیوں شمار نہیں کیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حُسنِ لعینہ اصل ہے لہذا اصل کا اعتبار کر کے اس کو حُسنِ لعینہ کے اقسام میں شمار کیا ہے۔

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

كَالتَّصَدُّقِ وَالصَّلَاةِ وَالسَّرَّكَوَّةِ نَسْرًا عَلَى تَرْتِيبِ اللَّفِّ فَالْأَوَّلُ وَمَثَلُ لِمَا لَا يَقْبَلُ
السَّقُوطَ فَإِنَّ التَّصَدُّقَ لَا زَمَّ عَلَى الْمُرْتَدِّ وَلَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَا ذَاكَ عَرَقًا قَلْبًا بِالْعَا وَ لِهَذَا
لَا يُرْوَى حَالُ الْإِكْرَاهِ فَإِنَّ الْكُفْرَ يَجُوزُ لَهُ التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ
بِشَرْطِ أَنْ يَبْقَى التَّصَدُّقُ عَلَى حَالِهِ فَالْأَقْرَبُ أَنْ يَقْبَلَ السَّقُوطُ وَالتَّصَدُّقُ لَا يَقْبَلُ
قَطُّ وَحُسْنُ التَّصَدُّقِ ثَابِتٌ لِعَيْنِهِ لِأَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِأَنَّ سُكْرَ الْمُنْعَمِ
الْحَالِقِ وَاجِبٌ -

(مترجمہ) :- جیسے تصدق کرنا، نماز پڑھنا، زکوٰۃ دینا (یہ) لف کی ترتیب پر نذر ہے پس اول اس مامور پر ہی مثال ہے جس کا حُسن سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ تصدق انسان پر لازم ہے جب تک وہ مائل، بالغ رہے گا تصدق کرنا اُس سے ساقط نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے "تصدق" اکراہ کے وقت زائل نہیں ہوتی چنانچہ اگر کسی انسان کو کلمہ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کیلئے زبان سے کلمہ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے بشرطیکہ تصدق اپنی حالت پر باقی رہے پس اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے، اور

تصدیق سقوط کو بالکل قبول نہیں کرتی ہے اور تصدیق کا حُسنِ لعینہ ثابت ہے کیوں کہ عقل حکم کرتی ہے کہ منعم، خالق کا شکر واجب ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں لف و نشر مرتب کے طور پر مثالیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ سب سے پہلے اُس مامور رب کی مثال بیان کی گئی ہے جس کا حُسن ناقابلِ سقوط ہے، مصنف کے کلام میں کچھ محذوف ہے اور تقدیر کی عبارت یہ ہے ”کعدم سقوطِ حسنِ تصدیق“ یعنی حُسنِ لعینہ کی پہلی قسم (ناقابلِ سقوط) کی مثال حُسنِ تصدیق کا ساقط نہ ہونا ہے۔ اسلئے کہ جن چیزوں کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے ان کی تصدیق کرنا ہر عاقل، بالغ انسان پر لازم اور فرض ہے اور جب تک وہ عاقل، بالغ ہے وجوب کے بعد تصدیق اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی چونکہ تصدیق ناقابلِ سقوط ہے اسی لئے اکراہ یعنی قتل یا قطع عضو کی دھمکی کے باوجود تصدیق زائل نہیں ہوتی حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان کو کلمہ کفر زبان سے کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے زبان سے تلفظ کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ تصدیق قلبی علیٰ حالہ باقی رہے بہر حال اقرارِ سقوط کو قبول کرتا ہے اور تصدیق کسی بھی حال میں سقوط کو قبول نہیں کرتی ہے۔ اور تصدیق کا حُسنِ لعینہ ثابت ہے کیوں کہ عقل حکم کرتی ہے کہ منعم، خالق یعنی باری تعالیٰ کا شکر واجب ہے اور باری تعالیٰ کا شکر یہ ہے کہ اس کی وحدانیت کا دل سے اعتراف کرے اور اس کو تسلیم کرے۔ پس ثابت ہوا کہ تصدیق کی ذات میں حُسن موجود ہے اور تصدیق چونکہ ناقابلِ سقوط ہے اسلئے اس کا حُسن بھی ناقابلِ سقوط ہوگا۔

وَالثَّانِي مِثَالٌ لِمَا يَقْبَلُ السَّقُوطُ فَإِنَّ الصَّلَاةَ تَسْقُطُ فِي مَحَالِّ الْحَيْضِ وَالنَّفَاسِ كَالْأَقْرَابِ بِالْأَكْرَاهِ وَحُسْنُ الصَّلَاةِ فِي نَفْسِهَا لِأَنَّهَا مِنْ أَدْوَابِهَا إِلَى آخِرِهَا تَعْظِيمٌ لِلسَّرِّتِ بِالْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ وَتَنَاءٍ عَلَيْهِ وَحُشُوعٍ لَهُ وَقِيَامٍ بَيْنَ يَدَيْهِ وَجَلْسَةٍ بِحُضُورِهِ وَإِنْ كَانَتْ الْكَمِيَّاتُ وَتَعَدُّ أَدْوَانِ الرَّكْعَاتِ وَالْأَوْقَاتِ وَالشَّرَائِطُ لَا يَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَتِهِ الْعَمَلُ وَمُحْتَجًّا إِلَى الشَّرِيْعَةِ وَقَدْ نَبَّهْتُ أَنَا لِأَسْمَاءِ الرَّهَابِيِّ الْمُشَوَّرِ الْمُعْتَوِيِّ.

(ترجمہ) :- اور دوم اس مامور رب کی مثال ہے جس کا حُسن سقوط کو قبول کرتا ہے اسلئے کہ نماز، حیض اور نفاس کے زمانہ میں (عورت کے ذمہ سے) ساقط ہو جاتی ہے جیسے اقرار، اکراہ اور جبکہ حالت میں ساقط ہو جاتا ہے اور نماز کا حُسن اس کی ذات میں ہے۔ اسلئے کہ نماز اول سے آخر تک اقوال و افعال کے ذریعہ باری تعالیٰ کی تعظیم ہے اس کی حمد و ثنا ہے، اس کے سامنے عاجزی کا اظہار کرنا ہے، اس کے سامنے کھڑا ہونا اور اس کے روبرو بیٹھنا ہے اگرچہ اس کی مقدار اور رکعتوں، وقتوں، اور شرطوں کی تعداد کے پہچاننے میں عقل مستقل نہیں ہے اور یہ سب چیزیں (شریعت کی محتاج ہیں اور میں نے ان

کے اسرار کو منہ سے معنوی میں بیان کر دیا ہے۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ دوم یعنی نماز ایسے مامور رب کی مثال ہے جو سقوط کو قبول کرتا ہے کیونکہ نماز عورت کے ذمے حیض و نفاس کے زمانہ میں بالکل ساقط ہو جاتی ہے۔ اور ایک دن ایک رات سے زیادہ بیہوش رہنے کی صورت میں بھی نماز بالکل ساقط ہو جاتی ہے۔ بالکل ساقط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اداء واجب ہو اور نہ قضاء واجب ہو جیسا کہ اقرار، اکراہ کی حالت میں ساقط ہو جاتا ہے، اور نماز کا حسن اس کی ذات میں ہے یعنی نماز لعینہ اور لذاتہ حسن ہے، لذاتہ حسن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نماز اول تا آخر اتوال یعنی تکبیرت، قرأت قرآن اور سجوات کے ذریعہ اور افعال یعنی کوع اور سجدة کے ذریعہ باری تعالیٰ کی تعظیم ہی تیز نماز میں باری تعالیٰ کی حمد و ثناء ہے اس کے سامنے عاجزی ظاہر کرنا ہے، اس کے سامنے دست بستہ کھڑا ہونا ہے اور اس کے روبرو مؤدب ہو کر بیٹھنا ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کی تعظیم پر دلالت کرتی ہیں اور اللہ جو خالق مالک اور منعم ہے اس کی تعظیم بلاشبہ حسن ہے پس ثابت ہوا کہ نماز بذات خود حسن ہے، اس میں غیر کی وجہ سے حسن پیدا نہیں ہوا۔ اور نماز چونکہ سقوط کو قبول کرتی ہے جیسا کہ اوپر گذرا۔ اسلئے اس کا حسن بھی سقوط کو قبول کرے گا۔

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

وَالثَّالِثُ مِثَالُ لِمَا يَكُونُ مُلْحَقًا لِعَيْنِهِ وَمَشَابِهًا لِغَيْرِهِ فَإِنَّ التَّرْكَوَةَ فِي الظَّاهِرِ
إِضَاعَةً الْمَالِ وَإِنَّمَا حَسُنَتْ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ الَّذِي هُوَ مُحِبُّوبٌ لِلَّهِ تَعَالَى
وَحَاجَتُهُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِهِ بَلْ بِمَحْضِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى كَذَا لَكَ وَكَذَا الصَّوْمُ فِي
نَفْسِهِ تَجْوِيعٌ وَإِخْلَافٌ لِلنَّفْسِ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِقَهْرِ النَّفْسِ الْأَمَّارَةِ الَّتِي هِيَ عَدُوٌّ
لِلَّهِ تَعَالَى وَهَذِهِ الْعِدَّةُ أَوْهَا يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى لِأَخْتِيَارِ النَّفْسِ فِيهَا وَكَذَا الْحَجُّ

فِي نَفْسِهِ سَعِيٌّ وَقَطَعُ مَسَافَةً وَمُرُودِيَةً أَمَلَنِي مُتَعَدِّدَةً وَإِنَّمَا حَسُنَ لِشَرَفٍ فِي
 الْمَكَانِ الَّذِي شَرَفَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى سَائِرِ الْأَمْكِنَةِ وَتِلْكَ الشَّرَافَةُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِ
 الْأَمْكِنَةِ بَلْ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى كَذَلِكَ فَصَارَ كَأَن هَلَاكَ الْوَسَائِطُ لَعَرَّتْ كُنُ حَاصِلَةً
 فِيمَا بَيْنَ كَانَتْ حَسَنَةً لِعَيْنِنَا -

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

(تشریح) :- تیسری مثال یعنی زکوٰۃ ایسے مامورہ کی ہے جو حسن لعینہ کیساتھ لمحتی سے اور حسن لغیرہ
 کے مشابہ ہے اور جو اس کی یہ ہے کہ زکوٰۃ بظاہر مال کو ضائع کرنا ہے اور اپنے مال کو ضائع کرنا شرعاً
 حرام اور عقلاً ممنوع ہے، اور جو چیز شرعاً حرام اور عقلاً ممنوع ہو وہ فی نفسہ ہر ہی اور بیع ہوتی ہے لہذا
 زکوٰۃ کو بیع اور ٹھا ہونا چاہئے لیکن زکوٰۃ میں حسن اسلئے آیا ہے کہ زکوٰۃ کے ذریعہ اللہ کے محبوب فقیر کی
 ضرورت کو پورا کیا جاتا ہے اور اس کی حاجت کو دور کیا جاتا ہے، اور اللہ کے محبوب کی حاجت کو دور
 کرنا چونکہ حسن اور پسندیدہ چیز ہے اسلئے زکوٰۃ بھی حسن ہوگی، یہ بھی خیال رہے کہ فقیر کی محتاجی اس کے
 اختیار سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ نے اسکو ایسا ہی بنایا ہے - خلاصہ یہ کہ زکوٰۃ میں فقیر کی
 حاجت دور کرنے کی وجہ سے حسن آیا ہے لیکن یہ واسطہ یعنی حاجت فقیر بندہ کا اختیار ہی نہیں بلکہ غیر اختیار ہی ہے
 اسی طرح روزہ فی نفسہ نفس کو بھوکا مارنے اور اس کو تلف کرنے کا نام ہے حالانکہ نفس کو تلف کرنا اور
 اللہ کی نعمتوں سے اس کو روکنا عقلاً ممنوع ہے لیکن اس میں اللہ کے دشمن نفسِ آمارہ کو مغلوب اور مقہور
 کرنے کی وجہ سے حسن آیا ہے مگر یہ دشمنی بھی اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے ورنہ نفس کو اس عداوت میں کوئی
 اختیار نہیں ہے حاصل یہ کہ روزہ میں اللہ کے دشمن نفسِ آمارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے حسن آیا ہے لیکن
 یہ واسطہ یعنی عداوت بندہ کی اختیار ہی چیز نہیں ہے بلکہ غیر اختیار ہی ہے - اسی طرح حج فی نفسہ دوڑنے،

مسافت طے کرنے اور متعدد مکانات اور مقامات کو دیکھنے کا نام ہے اور یہ ایسا ہے جیسے تجارت کیلئے سفر یعنی اس میں کوئی حسن نہیں ہے البتہ حج کے اندر اس مکان یعنی کعبۃ اللہ کی شرافت کی وجہ سے حسن آبلے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام مکانات پر شرف بخشا ہے یہ شرافت بھی کسی مکان کی اختیار کی چیز نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے، الغرض حج کے اندر شرافت کعبہ کی وجہ سے حسن آیا ہے مگر یہ واسطہ یعنی شرافت کعبہ بھی اختیار کی نہیں بلکہ غیر اختیار کی چیز ہے۔

صاحب نور الانوار نتیجہ کے طور پر فرما رہے ہیں کہ مذکورہ تینوں وسائل جو کہ غیر اختیار کی ہیں بندے کو ان پر کوئی اختیار نہیں ہے اس لئے ان کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں، اور جب ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہے تو گویا یہ وسائل موجود ہی نہیں ہیں اور جب یہ وسائل موجود نہیں ہیں تو زکوٰۃ و روزہ اور حج بغیر واسطہ کے حسن ہوئے اور جب یہ تینوں بغیر واسطہ کے حسن ہیں تو تینوں حسن یعنی کیسا تھ ملحق ہوئے مگر جوں کہ ان وسائل کو زکوٰۃ، روزہ اور حج کیلئے حسن ثابت کرنے میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے اس لئے یہ تینوں حسن لغیرہ کے مشابہ بھی ہوں گے، بہر حال ثابت ہو گیا کہ زکوٰۃ، روزہ، حج تینوں حسن یعنی کیسا تھ ملحق ہیں اور حسن لغیرہ کے مشابہ ہیں۔

أَوْ لَغَيْرِهِ عَظْفٌ عَلَى تَوَلُّهِ لِعَيْنِهِ أَيْ الْحَسَنُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ بِأَنْ
يَكُونَ مَنشَأً حَسَنًا هُوَ ذَلِكَ الْغَيْرُ وَالْمَأْمُورُ بِهِ لِأَدْخُلَ لَهُ فِيهِ وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَوْجَعٍ
أَيْضًا عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ بِقَوْلِهِ هُوَ أَمَّا أَنْ لَا يَتَأَدَّى بِنَفْسِهِ الْمَأْمُورُ بِهِ أَوْ يَتَأَدَّى بِحَسَنٍ الْحَسَنُ فِي شَرْطِهِ
بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْحَقًا بِهِ فِي هَذَا التَّفْسِيرِ وَأَمثَلُهُ مَسَامَعًا
لِأَنَّ ضَمِيرَهُ هُوَ رَاجِعٌ إِلَى الْغَيْرِ وَضَمِيرُ يَكُونُ رَاجِعٌ إِلَى الْمَأْمُورِ بِهِ وَفِيهِ انْتِسَارٌ
وَالْمَعْنَى أَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ الَّذِي حَسَنَ الْمَأْمُورُ بِهِ لِأَجْلِهِ أَمَّا أَنْ لَا يَتَأَدَّى بِنَفْسِهِ
فِعْلُ الْمَأْمُورِ بِهِ بَلْ لَأَبْلَى أَنْ يُوجَدَ الْمَأْمُورُ بِهِ بِفِعْلِ آخَرَ فَهُوَ كَامِلٌ فِي كَوْنِهِ
حَسَنًا لِلْغَيْرِ أَوْ يَتَأَدَّى بِنَفْسِهِ فِعْلُ الْمَأْمُورِ بِهِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى فِعْلِ آخَرَ فَهُوَ
قَرِيبٌ مِنَ الْحَسَنِ لِعَيْنِهِ أَوْ يَكُونُ ذَلِكَ الْمَأْمُورُ بِهِ حَسَنًا لِحَسَنِ فِي شَرْطِهِ
وَهُوَ الْعَدْوَةُ يَعْنِي لَا يَكْلِفُ اللَّهُ تَعْمَلًا لِأَحَدٍ بِأَمْرٍ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ إِلَّا بِحَسَبِ
طَاقَتِهِ وَقَدَرَتِهِ فَهَذَا أَيْضًا حَسَنٌ -

(ترجمہ) :- بالغیرہ ہے یہ مصنف کے قول یعنی پر معطوف ہے یعنی حسن یا غیر ماور بہ کی وجہ سے ہوگا بایں طور کہ اس کے حسن کا منشأ وہ غیر ہو اور ماور بہ کو حسن میں کوئی دخل نہ ہو اس کی بھی تین قسمیں ہیں

جیسا کہ مصنف نے اپنے قول سے بیان کیا ہے اور وہ غیر یا تو نفس مامورہ سے ادارہ نہیں ہو گا یا ادارہ ہو جائیگا یا حسن ہو گا ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ معنی فی نفسہ یا معنی فی نفسہ کے ساتھ ملتی ہونے کی وجہ سے حسن تھا۔ اس تقسیم اور اس کی مثالوں میں چند مسامحتیں ہیں اسلئے کہ ”ہو“ ضمیر غیر کی طرف جمع ہے اور بکون کی ضمیر مامورہ کی طرف جمع ہے اور اسمین متشار ہے اور معنی یہ ہیں کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامورہ حسن ہوا ہے یا تو وہ نفس فعل مامورہ سے ادارہ نہ ہو گا بلکہ ضروری ہو گا کہ مامورہ فعل آخر سے موجود ہو پس وہ حسن للغیر ہونے میں کامل ہے یا نفس فعل مامورہ کی وجہ سے ادارہ ہو جائے گا دوسرے فعل کا محتاج نہ ہو گا۔ پس وہ حسن لعینہ کے قریب ہے یا وہ مامورہ حسن ہے اسلئے کہ حسن اس کی شرط میں ہے اور وہ شرط قدرت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی کو کسی حکم کا مکلف نہیں کرتا مگر اس کی طاقت اور قدرت کے مطابق۔ پس یہ بھی حسن ہے۔

(۱) پہلے گذر چکا ہے کہ حسن لغیرہ وہ ہے کہ مامورہ غیر کی وجہ سے حسن ہو یعنی اس کے حسن کا منشاء غیر ہو مطلب یہ ہے کہ بذاتہ تو وہ ”غیر“ حسن ہے مگر اس کے حسن کی وجہ سے فعل مامورہ حسن ہو گیا، حسن ہونے میں فعل مامورہ کو کوئی دخل نہیں ہے بہر حال حسن لغیرہ کی تین قسمیں ہیں۔
(۱) وہ غیر فعل مامورہ کے ادارہ ہونے سے ادارہ ہوتا ہو بلکہ مامورہ کو ادارہ کرنے کیلئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہو اور اس غیر کو ادارہ کرنے کیلئے الگ عمل کرنا پڑتا ہو۔

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

(۳) یا مامورہ حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ حسن لعینہ تھا، یا حسن لعینہ کیساتھ ملتی تھا۔

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

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

وَهَذَا الْقِسْمُ لَيْسَ بِقِسْمٍ فِي الْوَاقِعِ وَاللَّهُ شَرْطٌ لِلْأَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ لِعَيْنِهِ
وَالْغَيْرِ ۖ وَهَذَا الْوَعْدُ كَرَّةُ الْجَمْعِ هُوَ بِعُنْوَانِ التَّقْسِيمِ وَإِنَّمَا ذِكْرُهُ فِخْرُ الْإِسْلَامِ
مُسَامَحَةً وَسَمَاءُ صَوِّبَاسَادِ جَامِعًا لِكُلِّ مِنَ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَإِذَا كَانَ جَامِعًا
فَيَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْجِقًا بِهِ أَوْ لِعَيْنِهِ ۖ حَتَّى
يَكُونَ الْمَعْنَى أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ كَالْتَّصِدِّيقِ وَ
الصَّلَاةِ أَوْ مُلْجِقًا بِهِ كَالزُّكُوتِ وَالصُّوْمِ وَالْحَجِّ أَوْ لِعَيْنِهِ كَالْوُضُوءِ وَالْجِهَادِ صَاحِبًا
حَسَنًا لِمَعْنَى آخَرَ وَهُوَ كَوْنُهُ مَشْرُوطًا بِالْقُدْرَةِ فَلِهَذَا الْقُدْرَةُ صَارَتْ أَوْلَى
الشَّرْعِ كُلِّهَا حَسَنَةً لِلْغَيْرِ وَلَكِنَّ الْحَسْنَ لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ وَالْمُلْحِقَ بِهِ صَارَ جَامِعًا
لِكُونِهِ لِعَيْنِهِ وَالْغَيْرِ ۖ وَهَذَا قَيْدٌ لِيَهُمَا يَخْلَافُ مَا كَانَ لِعَيْنِهِ فَإِنَّهُ اجْتَمَعَ
فِيهِ الْحَسَنُ لِعَيْنِهِ مِنْ جِهَتَيْنِ لِأَجْلِ الْعَيْنِ الْمَعْنَى لِأَجْلِ الْقُدْرَةِ فَلَا يَخْرُجُ
عَنْ كَوْنِهِ لِعَيْنِهِ وَتَعَلَّقَ لِهَذَا أَيْ لِقَيْدِهِ ۖ

(ترجمہ) :- اور یہ قسم درحقیقت کوئی قسم نہیں ہے لیکن حسن لعینہ اور غیرہ کی سابقہ اقسام
خمسہ کی شرط ہے اسی وجہ سے جمہور نے اس کو عنوان تقسیم سے ذکر نہیں کیا ہے البتہ فخر الاسلام نے اس کو سابقہ
ذکر کر دیا ہے اور اُسے چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے جو اقسام خمسہ سابقہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔ پس
جب یہ قسم سب کو جامع ہے تو مناسب ہے کہ یوں کہتے ہو کہ بعد ما کان حسنًا لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْجِقًا بِهِ ۖ تاکہ
یہ معنی ہونے کے مامور بہ حسن لعینہ فی نفسہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق اور نماز یا حسن لعینہ فی نفسہ کیساتھ
ملحق ہونے کے بعد جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج یا غیرہ ہونے کے بعد جیسے وضو اور جہاد دوسرے معنی کی
وجہ سے حسن ہو گیا اور وہ قدرت کیساتھ مشروط ہونا ہے پس اسی قدرت کی وجہ سے شریعت کے
تمام ادا میں حسن لغیرہ ہو جائیں گے۔ لیکن چونکہ حسن لعینہ فی نفسہ اور اس کیساتھ ملحق، لعینہ اور غیرہ دونوں
کو جامع ہے اسلئے مصنف نے چھٹی قسم کو دونوں قیدوں کیساتھ مقید کیا ہے برخلاف اس مامور بہ کے

جو حسن لغیرہ ہے اس لئے کہ اس میں حسن لغیرہ دو جہتوں سے جمع ہو گیا غیر معین کی وجہ سے اور قدرت کی وجہ سے لہذا وہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوگا اور شاید کہ اسی وجہ سے مصنف نے چھٹی قسم کو حسن لغیرہ کی قید کیساتھ مقید نہ کیا ہو۔

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

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

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

کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ هَذِهِ السَّمَاخَاتِ التَّلَاثَةِ قَدْ تَسَامَحَ فِي أَمْرَتِهِ حَيْثُ قَالَ كَالْوَضُوءِ وَالْجِهَادِ
وَالْعُدَاةِ الَّتِي يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ إِدَاءِ مَا لَمْ يَزِمَهُ فَالْوَضُوءُ مِثَالُ الْمَأْمُورِ بِاللَّذِي
لَا يَسَادَسِي الْخَيْرِ بِإِدَائِهِ فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ تَبْرِيْدٌ وَتَنْظِيفٌ لِلْأَعْضَاءِ وَاصْطَاعَةٌ لِمَاءٍ
وَأِنَّمَا حَسَنٌ لِأَجْلِ إِدَاءِ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ وَمِثَالُ لَا يَسَادَسِي نَفْسٌ فِعْلُ الْوَضُوءِ
بَلْ لَا يَسَادَسِي لَهَا مَوْجِبٌ فِعْلُ آخَرَ قَصْدًا أَوْ كِبَادًا بِالصَّلَاةِ وَإِذَا نَوِي فِي هَذَا الْوَضُوءِ
كَانَ مَنْوِيًّا وَقُرْبَةً مَقْصُودَةً يَنْتَابُ عَلَيْهَا۔

(مترجمہ) :- پھر ان تین مسامحتوں کے بعد مصنف نے مامور کی مثالوں میں بھی تسامح کیا ہے چنانچہ
فرمایا کہ جیسے وضو، جہاد اور وہ قدرت جس کے ذریعہ بندہ اس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس
پر لازم ہوتی ہے پس وضو اس مامور کی مثال ہے جس کی ادائیگی سے غیر ادا نہیں ہوتا کیوں کہ وضوئی نفس
اعضاء کو ٹھنڈا کرنے صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے۔ وضو، ادا کی صلاہ کی وجہ سے
حسن ہوا ہے، اور نماز ایسی چیز ہے جو نفس فعل وضو سے ادا نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کیلئے قصد اور سرا
فعل ضروری ہے جس سے نماز موجود ہوتی ہے۔ اور جب اس وضو میں نیت کی تو وضو مقصود ہو جائے گا،
اور قربت مقصودہ ہو جائے گا اس پر ثواب دیا جائے گا۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار فرماتے ہیں کہ جس طرح حسن لغیرہ کی تقسیم کے دوران ماتن سے
تین مسامحتیں سرزد ہوئیں (۱) انتشار ضار کی صورت میں (۲) او کیون حسن الحسن فی شرطہ کو مستقلاً چھٹی
قسم شمار کرنے کی صورت میں (۳) "بعدا ما کان حسن المعنی فی نفسہ او لمحقابہ" کے بعد "اولغیرہ" کی قید ذکر کرنا
صورت میں۔ اسی طرح مثالوں میں بھی مسامحت سے کام لیا گیا ہے جیسا کہ آگے آ رہا ہے بہر حال حسن لغیرہ
کی پہلی مثال وضو ہے کیوں کہ وضو ایسا مامور ہے جو بذات خود حسن نہیں ہے بلکہ اس میں ادا کی صلاہ کی
وجہ سے حسن آیا ہے۔ وضو بذات خود حسن اسلئے نہیں کہ وضو درحقیقت اعضا کو ٹھنڈا کرنے، اور اعضا
کو صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے۔ اور اعضا کو ٹھنڈا کرنے، صاف ستھرا کرنے اور پانی
کو ضائع کرنے میں شرعاً اور عقلاً کوئی حسن نہیں ہے بلکہ پانی ضائع کرنے کی وجہ سے ایک گونہ قباحت
ہے لیکن جب وضو نماز کے ارادہ سے کیا گیا تو وہ ایسی عبارت مقصودہ ہو گیا جس پر ثواب مرتب ہو گا اور
جس چیز پر ثواب مرتب ہو وہی حسن کہلاتا ہے لہذا وضو حسن ہو گا مگر نماز کی وجہ سے اور جو چیز غیر کی
وجہ سے حسن ہو وہ حسن لغیرہ کہلاتی ہے لہذا وضو حسن لغیرہ ہو گا۔ اور فعل وضو ادا کرنے سے چونکہ

نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز کیلئے علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے اسلئے وضو حسن وغیرہ کی قسم اول لائبریری بنفس المامور بہ ہوگا۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ وضو کو حسن وغیرہ کی مثال میں پیش کرنا مناسب نہیں ہے اسلئے کہ وضو اگر بغیر نماز کے ارادہ سے کیا گیا تو بھی وہ طہارت ہے اور طہارت فی نفسہ حسن ہے اسلئے الشریعت نے وضو پر طہارت کو مندوب قرار دیا ہے، اور شرعاً جو چیز مندوب ہو وہ حسن ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ وضو بذات خود حسن ہے زیادہ بہتر یہ تھا کہ اس کی مثال میں سعی الی الجمعہ کو پیش کیا جاتا کیوں کہ سعی میں قطعاً کوئی حسن نہیں ہے بلکہ اس میں صلاۃ جمعہ کی وجہ سے حسن آیا ہے اور نفس سعی سے چونکہ نماز جمعہ بھی ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز جمعہ کیلئے علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسلئے حسن وغیرہ کی قسم اول "لائبریری بنفس المامور بہ" کی مثال ہو جائے گا۔

وَالْجِهَادُ مِثَالُ الْمَأْمُورِ بِهِ الَّذِي يَتَأَدَّى الْغَيْرُ بِإِذْنِهِ فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ تَعَدُّ نَيْبُ عِبَادِ اللَّهِ وَعَزْرُ نَيْبِ بِلَادِ اللَّهِ وَإِنَّمَا حَسَنٌ لِأَجْلِ إِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللَّهِ وَالْإِعْلَاءُ يَحْصُلُ بِمَجْرَدِ فِعْلِ الْجِهَادِ لَا بِفِعْلِ آخَرَ بَعْدَهُ وَكَذَلِكَ إِقَامَةُ الْحُدُودِ فِي نَفْسِهَا تَعَدُّ نَيْبٌ وَإِنَّمَا حَسَنٌ لِتَرْجُو النَّاسِ مِنَ الْمَعَاصِي وَالشَّرِّ يُحْصَلُ بِمَجْرَدِ إِقَامَةِ الْحُدُودِ لَا بِفِعْلِ آخَرَ بَعْدَهُ وَكَذَلِكَ صَلَاةُ الْجَنَازَةِ فِي نَفْسِهَا بَدَأَةٌ مُشَابِهَةٌ لِجِبَادَةِ الْأَصْنَامِ وَإِنَّمَا حَسُنَتْ لِأَجْلِ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِمَجْرَدِ صَلَاةِ الْجَنَازَةِ لَا بِفِعْلِ بَعْدَهَا فَهَذِهِ الْوَسَائِطُ وَهِيَ كُفْرُ الْكَافِرِ وَإِسْلَامُ الْمَيْتِ وَهَتْكَ حُرْمَةِ الْمَنَاهِجِ كُلِّهَا بِفِعْلِ الْجِبَادِ وَارْتِبَاعِهِمْ فَلِهَذَا أُعْتَبِرَتْ الْوَسَائِطُ هَهُنَا وَجُعِلَتْ ذَاخِلَةً فِي الْحَسَنِ لِغَيْرِهِ بِخِلَافِ وَسَائِطِ الشَّرِّ وَالصُّوْمِ وَالْحَجِّ أَعْنِي فَقْرَ الْفَقِيرِ وَعَدَاوَةَ النَّفْسِ وَشُرْفَ الْمَكَانِ فَإِنَّهَا بِمَحْضِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَارْتِبَاعِهَا فِيهَا لِلْعَبِيدِ أَصْلًا وَلِهَذَا أُجْعِلْتُ مِنَ الْمُلْحِقِ بِالْحَسَنِ لِغَيْرِهِ فَتَأَمَّلْ -

(ترجمہ) :- اور جہاد اس مامور بہ کی مثال ہے جس کے ادا کرنے سے غیر ادا ہو جاتا ہے کیوں کہ جہاد فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب اور اللہ کے شہروں کو ویران کرنا ہے اور جہاد، کلمہ اللہ کے بلند کرنے کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا صرف فعل جہاد سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔ اسی طرح حدود قائم کرنا فی نفسہا عذاب دینا ہے اور وہ لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور روکنا صرف اقامت حدود سے حاصل ہو جاتا ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔ اسی طرح نماز جنازہ فی نفسہا ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے۔ البتہ وہ

مسلمان کا حق ادا کرنے سے حَسَن ہوئی ہے اور مسلمان کے حق کی ادائیگی محض نماز جنازہ سے حاصل ہو جاتی ہے نہ کہ اُس کے بعد دوسرے فعل سے۔ پس یہ سارے واسطے یعنی کافر کا کفر، میت کا مسلمان ہونا اور ممنوعات شرعیہ کی ہتکِ حرمت بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں اسی وجہ سے یہاں ان واسطوں کا اعتبار کیا گیا ہے اور یہ سب حَسَن لغیرہ میں داخل کر دیئے گئے ہیں برخلاف زکوٰۃ، روزہ اور حج کے واسطوں کے یعنی فقیر کے فقر، نفس کی عداوت اور مکان کی شرافت کے اس لئے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں، اور ان میں بندے کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسی لئے ان کو حَسَن لعینہ کیساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے۔ لہذا غور کرو۔

(تشریح ۷)۔ ملا جیون نے فرمایا کہ حَسَن لغیرہ کے اقسام تین ہیں سے جہاد اُس مامور بہ کی مثال ہے جس کے ادا کرنے سے وہ غیر بھی ادا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مامور بہ میں حَسَن آیا ہے۔ بہر حال "جہاد" حَسَن لغیرہ کی دوسری قسم کی مثال ہے۔ جہاد حَسَن لغیرہ تو اس لئے ہمیکہ جہاد فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینے اور اللہ کی آباد کردہ بستیوں کو ویران کرینا نام ہے یعنی لوٹ مار، قتل وغارتگری اور مار دھاڑ کا نام جہاد ہے اور ان چیزوں میں حَسَن کا نہ ہونا ظاہر ہے مگر چونکہ جہاد سے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مقصود ہے، اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا حَسَن بلکہ احسن ہے اسلئے اعلا کلمۃ اللہ کے واسطے سے جہاد بھی حَسَن ہو جائیگا۔ اور جو چیز بالواسطہ حَسَن ہو وہ چونکہ حَسَن لغیرہ ہوتی ہے اسلئے جہاد حَسَن لغیرہ ہوگا۔ اور اعلا کلمۃ اللہ چونکہ محض فعل جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے اور اس کیلئے فعل جہاد کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے جہاد حَسَن لغیرہ کی قسم ثانی "یتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہو جائیگا۔ اس کے علاوہ دو مثالیں شارح نے اور ذکر کی ہیں۔

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

(۲) نماز جنازہ کیونکہ نماز جنازہ ایک ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے اسلئے کہ نمازیوں کے سامنے بے جان میت کو رکھنا ایسا ہے جیسے بتوں کو سامنے رکھ کر بت پرستی کی جاتی ہے۔ بہر حال نماز جنازہ بت پرستی کے مشابہ ایک بدعت ہے اور بدعتِ انتہائی بُری چیز ہے مگر چونکہ نماز جنازہ میں ایک مسلمان کے حق

کی ادائیگی ہے۔

جیسا کہ ترمذی ابواب الآداب ص ۲۱۰ پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے کہ مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں (۱) بیماری میں عیادت کرنا (۲) مرنے پر نماز جنازہ پڑھنا اور قبرستان تک جانا۔ (۳) بلائے پر جواب دینا (۴) ملاقات ہونے پر سلام کرنا (۵) چھینک کے جواب میں یرجھک اللہ کہنا۔ (۶) موجودگی اور عدم موجودگی میں خیر خواہی کرنا۔ اور مسلمان کے حق کی ادائیگی ایک امر مستحسن ہے اسلئے مسلمان کا حق ادا کرنے کی وجہ سے نماز جنازہ بھی حَسَن ہوگی اور غیر کی وجہ سے جو چیز حَسَن ہوتی ہے وہ چونکہ حَسَن لغیرہ کہلاتی ہے اسلئے نماز جنازہ حَسَن لغیرہ ہوگی، اور مسلمان میت کے حق کو ادا کرنا چونکہ محض نماز جنازہ سے حاصل ہو جاتا ہے اس کیلئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے یہ بھی حَسَن لغیرہ کی قسم ثانی "یتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہے۔

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

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

وَالْقُدْرَةُ مِثَالُ الشَّرْطِ الَّذِي حَسُنَ الْمَأْمُورُ بِهِ لِأَجْلِهِ لَا لِلْمَأْمُورِ بِهِ وَإِنْ قَدَّرْتَ الْمَضَى
وَقُلْتَ وَمَشْرُوطُ الْقُدْرَةِ كَانَ مِثَالًا لِلْمَأْمُورِ بِهِ الْمَشْرُوطُ بِهَا وَإِنْ جَعَلْتَ ضَمِيرُ
أَوْ يَكُونُ حَسَنًا رَاجِعًا إِلَى الْغَيْرِ كَمَا كَانَ ضَمِيرُ لَا يَتَأَدَّى أَوْ يَتَأَدَّى رَاجِعًا إِلَيْكَ كَمَا
قِيلَ لَمْ يَنْتَشِرِ الْكَلَامُ وَتَكُونُ الْقُدْرَةُ مِثَالًا لِلْغَيْرِ بِلَا تَكْلِفٍ لَكِنْ يَكُونُ الشَّرْطُ
بِمَعْنَى الْمَشْرُوطِ وَيَكُونُ الْمَعْنَى أَوْ يَكُونُ الْغَيْرُ كَالْقُدْرَةِ حَسَنَةً لِحُسْنِ فِي
مَشْرُوطِهَا فَإِنْقَلَبَ الْمُقْصُودُ وَانْعَكَسَ الْمُدَاعَى وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُو هَذَا الْمَقَامُ
عَنْ تَمَحُّلٍ -

(مترجمہ) :- اور قدرت اُس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے نہ کہ مامور بہ کی
مثال ہے اور اگر تو مضاف کو مقدر مان کر و مشروط قدرت کہے تو یہ اُس مامور بہ کی مثال ہوگی جو قدرت
کیساتھ مشروط ہے اور اگر تو "او کیون حسنا" کی ضمیر غیر کی طرف راجع کرے جس طرح کہ "لا یتاری اور یتاری"
کی ضمیر غیر کی طرف راجع تھی جیسا کہ کہا گیا تو مضاف کا کلام منتشر نہ ہوگا۔ اور قدرت بلا تکلف غیر کی
مثال ہو جائے گی۔ لیکن اس وقت شرط مشروط کے معنی میں ہوگی اور معنی یہ ہوں گے یا ہو "غیر" جیسے
قدرت "حسن" ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کے مشروط میں ہے پس مقصود اور مدعی بدل جائے گا۔ الغرض
یہ مقام تکلف سے خالی نہیں ہے۔

(تشریح) :- ما تن علیہ الرحمہ نے مامور بہ حسن لغیرہ کی تیسری قسم "او کیون حسنا لِحسن فی شرطہ"
کی مثال "قدرت" کی تہہ دی ہے لیکن یہ مثال مثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیوں کہ قدرت مامور بہ کی
مثال نہیں ہے بلکہ اس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے، حالانکہ مثال مامور بہ
حسن لغیرہ کی ہونی چاہیے تھی جیسے وضو اور جہاد مامور بہ حسن لغیرہ کی مثالیں ہیں۔ اگر آپ یہ جواب دیں
کہ متن میں قدرت سے پہلے مضاف مقدر ہے اور اصل عبارت یوں ہے و مشروط قدرت یعنی
تیسری قسم کی مثال قدرت کا مشروط ہے اور قدرت کا مشروط وہ مامور بہ ہے جس کیلئے قدرت شرط
ہے تو اس صورت میں مثال یقیناً اُس مامور بہ کی ہوگی جو اس لئے حسن ہوا ہے کہ اس کی شرط یعنی
قدرت میں حسن موجود ہے اور مثال مثل لہ کے مطابق ہوگی۔ لیکن اس صورت میں مضاف مقدر ماننے
کا تکلف کرنا پڑے گا۔ اور اگر آپ یہ فرمائیں کہ متن "او کیون حسنا لِحسن فی شرطہ" میں "یکون" کی ضمیر
مامور بہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ "غیر" کی طرف راجع ہے جیسا کہ "لا یتاری اور یتاری" کی ضمیر غیر
کی طرف راجع ہیں تو اس صورت میں ایک فائدہ تو یہ ہوگا کہ مضاف کا کلام منتشر نہ ہوگا یعنی انتشار ضماہر
لازم نہ آئے گا بلکہ تمام ضمیروں کا مرجع "غیر" ہوگا۔ دوسرا فائدہ یہ ہوگا کہ قدرت "بغیر مضاف مقدر

مانے "غیر" کی مثال ہو جائیگی اور مثال مثل لے کے مطابق ہو جائیگی، لیکن اس صورت میں متن کی عبارت "نی شرط" میں شرط، مشروط کے معنی میں ہوگی۔ اسلئے کہ اگر شرط کو مشروط کے معنی میں نہ لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ یا وہ غیر، حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے اور شرط بھی مامور بہ کا غیر ہوتی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ یا وہ غیر حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو حسن غیر میں ہے اور یہ مطلب انتہائی مہمل ہے لہذا شرط کو مشروط کے معنی میں لیا گیا۔ اور جب مشروط کو مشروط کے معنی میں لیا گیا تو مطلب یہ ہوا کہ یا غیر، مثلاً قدرت، حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو حسن اس کے مشروط میں ہے اور مشروط مامور بہ ہوتا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ غیر یعنی قدرت میں حسن آیا ہے اس کے مامور بہ کی وجہ سے اس صورت میں اصل مقصود ہی بدل گیا اور اصل مدعی ہی الٹ گیا کیوں کہ اصل مقصود تو یہ تھا کہ مشروط، یعنی مامور بہ حسن ہے اسلئے کہ اس کی شرط میں حسن ہے اور اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ مشروط یعنی غیر مثلاً قدرت حسن ہے اس لئے کہ اس کے مشروط یعنی مامور بہ میں حسن ہے بہر حال یہ مقام تکلف سے خالی نہیں یعنی اگر عبارت علی حالہ باقی رکھی جائے تو مثال، مثل لے کے مطابق نہیں ہوتی، اور اگر لفظ مشروط مقدر مانیں تو عبارت میں مقدر مانا پڑتا ہے اور یہ خلاف اولیٰ اور خلاف اصل ہے اور اگر یوں کی ضمیر کا مرجع غیر کو قرار دیکر مشروط کو مشروط کے معنی میں لیا جائے تو خلاف مقصود لازم آتا ہے۔

شَرَّ وَصَفَ الْقُدْرَةَ يَقُولُ لَيْسَ يُمْكِنُ بِهَا الْعَبْدُ مَوْأَدَاءَ مَا لَيْسَ مَوْلَا لِإِيْمَاءِ إِلَى أَنْ هَذِهِ
الْقُدْرَةُ لَيْسَتْ قُدْرَةً حَقِيقِيَّةً يَكُونُ مَعَهَا الْفِعْلُ وَكَوْنُ عِلَّةً لَهُ بَلَا تَخْلِفُ فَإِنَّ
ذَلِكَ لَيْسَ مَوْلَا أَوْ التَّكْلِيفُ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْفِعْلِ حَتَّى يُكَلِّفَ بِسَبَبِهِ الْفَاعِلُ
بَلِ الْمَرْادُ بِهَا هُنَا هِيَ الْقُدْرَةُ الَّتِي بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْآلَاتِ وَصِحَّةِ
الْجَوَارِحِ فَإِنَّهَا تَقْدِمُ عَلَى الْفِعْلِ وَصِحَّةِ التَّكْلِيفِ إِتْمَا يَعْتَمِدُ عَلَى هَذِهِ الْإِسْطِطَاءِ
فَقُدْرَةُ التَّوْحِيْدِ حِينَ وَجْدَانِ الْمَاءِ وَالْأَقَالِيْمِ وَقُدْرَةُ تَوْجِيْدِ الْقِبْلَةِ حِينَ عِلْمِ
الْعُوفِ وَوُجُوْدِ الْجِلْمِ وَالْأَفْجَهَةِ الْقُدْرَةُ أَوْ التَّحْرِيْمِ وَقُدْرَةُ الْبِقَامِ حِينَ
الصِّحَّةِ وَالْأَفَالِقِ وَالْإِيْمَاءِ وَقُدْرَةُ التَّرْكُوتِ حِينَ مَلَكَ الْبِتَّصَابِ وَالْأَنْهَوُ
مَعْفُوً وَقُدْرَةُ الصُّوْرِ حِينَ الصِّحَّةِ وَالْإِقَامَةِ وَالْأَقَالِقِضَاءِ حَلْفُهُ وَقُدْرَةُ
الْحَيْجِ حِينَ وَجْدَانِ التَّرَادِ وَالسَّرِاجِلَةِ وَصِحَّةِ الْأَعْضَاءِ وَأَمِنْ الطَّرِيقِ وَالْأَنْهَوُ
تَطَوُّعٌ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ -

(مترجمہ) :- پھر مصنف نے قدرت کو اپنے قول "یمكن بها العبد من اداء ما لمز" کیساتھ متصف کیا

اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہ قدرت وہ حقیقی قدرت نہیں ہے جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے اور وہ اس فعل کی بلا تکلف علت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقی قدرت مدار تکلیف نہیں ہے کیوں کہ حقیقی قدرت فعل پر مقدم نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے فاعل کو مکلف کیا جائے بلکہ اس جگہ قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جو آلات و اسباب کی سلامتی اور اعضاء کی صحت کے معنی میں ہے۔ کیوں کہ یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور صحت تکلیف اسی استطاعت پر موقوف ہے پس وضو کرنا کی قدرت پانی موجود ہونے کے وقت ہے ورنہ تیمم ہے اور قبلہ رو ہونے کی قدرت جبکہ خوف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو ورنہ جہت قدرت یا جہت تحریر ہے اور قیام کی قدرت بوقت صحت ہے ورنہ قعود یا اشارہ ہے اور زکوٰۃ کی قدرت جبکہ نصاب کا مالک ہو ورنہ تو معاف ہے اور روزہ کی قدرت جبکہ تندرست ہو اور مقیم ہو ورنہ اس کا خلیفہ قضا ہے اور حج کی قدرت جبکہ زاد و راحلہ موجود ہو، اعضاء صحیح ہوں اور راستہ پُرامن ہو ورنہ تو نفل ہے اسی پر دو سکے اور کو قیاس کیا جائیگا۔

(تشریح) :- شارح کی عبارت حل کرنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین فرمائیں، ایک یہ کہ قدرت دو طرح کی ہوتی ہے ایک قدرت حقیقیہ، دوم اسباب و آلات کا سالم ہونا اور اعضاء کا صحیح ہونا۔ قدرت حقیقیہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق ہے دوسری بات یہ کہ قدرت حقیقیہ فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل کیلئے علت ہوتی ہے اور قدرت بمعنی سلامت اسباب و صحت اعضاء فعل سے مقدم ہوتی ہے، تیسری بات یہ کہ انسان کو مکلف کرنے کا مدار قدرت حقیقیہ پر نہیں ہوتا بلکہ قدرت بمعنی سلامت اسباب پر ہوتا ہے، کیوں کہ مدار تکلیف اگر قدرت حقیقیہ ہوتی تو وہ کافر جو کفر پر مراد ہے وہ ایمان کا مکلف نہ ہوتا اسلئے کہ اس کافر میں قدرت حقیقیہ نہیں پائی گئی اور قدرت حقیقیہ اسلئے نہیں پائی گئی کہ وہ فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل ایمان پایا نہیں گیا تو قدرت حقیقیہ بھی نہیں پائی گئی حالانکہ کافر ایمان کا مکلف ہے پس ثابت ہوا کہ قدرت حقیقیہ، مدار تکلیف نہیں ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جو قدرت مدار تکلیف ہوتی ہے وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ قدرت حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کیساتھ ہوتی ہے البتہ قدرت بمعنی سلامت اسباب فعل پر مقدم ہوتی ہے لہذا قدرت بمعنی سلامت اسباب ہی مدار تکلیف ہوگی۔ ان باتوں کے بعد شارح کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتن نے قدرت کو اپنے قول ”یتمکن بہا العبد من ادا ما لزمہ“ جس کے ذریعہ بندہ اس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہوتی ہے) کیساتھ مقید کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو قدرت مامورہ کیلئے شرط ہے اور جس کی وجہ سے مامورہ میں حسن آیا ہے وہ قدرت حقیقیہ قدرت نہیں ہے کیوں کہ حقیقی قدرت فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل کیلئے علت ہوتی ہے مگر مدار تکلیف نہیں ہوتی حالانکہ یہاں وہی قدرت مراد ہے جو مدار تکلیف ہوتی ہے پس یہاں قدرت سے وہ قدرت مراد ہے جس کے معنی اسباب و آلات کا سالم رہنا اور اعضاء و جوارح

کا صحیح ہونا ہے کیوں کہ قدرت بمعنی سلامت اسباب و آلات نعل پر مقدم بھی ہوتی ہے اور تکلیف کا مدار بھی ہوتی ہے چنانچہ انسان وضو پر قادر اس وقت شمار ہوگا جب کہ پانی موجود ہو، اور مرض وغیرہ کوئی مانع وضو موجود نہ ہو حتیٰ کہ اگر پانی موجود نہ ہو یا پانی تو موجود ہو مگر مرض وغیرہ کوئی مانع وضو ہو تو اس صورت میں عدم قدرت وضو کی وجہ سے اس کو تیمم کرنے کا حکم دیا جائے گا اور قبلہ رخ ہونے پر اس وقت قادر شمار ہوگا جب کہ قبلہ رخ ہونے کی صورت میں کوئی خوف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو حتیٰ کہ اگر قبلہ کی طرف رخ کرنے میں کوئی خوف ہو تو وہ جہت قبلہ ہوگی جس طرف رخ کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر جہت قبلہ معلوم نہ ہو تو جہت تحریمی قبلہ ہوگی، اور تیمم کی قدرت یہ ہے کہ آدمی تندرست ہو اور اگر تندرست نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھنا فرض ہوگا اور اگر اتنی بھی صحت نہ ہو تو اشارہ کیساتھ نماز پڑھنا فرض ہے اور زکوٰۃ کی قدرت یہ ہے کہ مکلف نصاب کا مالک ہو چنانچہ اگر نصاب کا مالک نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی بلکہ معافی ہے، اور روزہ کی قدرت یہ ہے کہ مکلف تندرست ہو مقیم ہو چنانچہ ان میں سے اگر کوئی چیز نہ ہو تو وہ قضاء کرے گا۔ اور حج کی قدرت یہ ہے کہ زائد سفر اور سواری ہیا ہو اور مکلف کے اعضاء صحیح سالم ہوں اور راستہ پُر امن ہو چنانچہ اگر یہ باتیں موجود نہ ہوں تو اس صورت میں حج نفل ہوگا۔ اسی طور پر دوسرے امور کو بھی قیاس کیا جائے یعنی تمام احکام کی تکلیف کا مدار قدرت بمعنی سلامت اسباب ہے جو فعل پر مقدم ہوتی ہے، قدرت حقیقہ جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے مدار تکلیف نہیں ہے۔

تَمَرَّقَسَمَ هَذِهِ الْقُدْرَةَ إِلَى الْمُطْلَقِ وَالْكَامِلِ فَقَالَ وَهِيَ تَوْعَانِ مُطْلَقٌ أَيْ الْقُدْرَةُ الَّتِي يَتِمَّكُنُ بِهَا الْعَبْدُ وَهِيَ بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْأَلَاتِ وَالْأَسْبَابِ تَوْعَانِ أَحَدٌ هُنَا مُطْلَقٌ أَيْ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِصِفَةِ الْيُسْرِ وَالشَّهْوَلَةِ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْأَيْ وَهُوَ أَذْنِي مَا يَتِمَّكُنُ بِهِ الْعَامُورُ مِنْ أَذَاءِ مَا لَزِمَهُ وَهُوَ شَرْطٌ فِي أَذَاءِ كُلِّ أَمْرٍ أَيْ الْمُطْلَقُ أَذْنِي مَا يَتِمَّكُنُ بِهِ الْعَبْدُ وَهَذَا الْقُدْرَةُ مِنَ التَّمَكُّنِ شَرْطٌ فِي أَذَاءِ كُلِّ أَمْرٍ وَالْبَاقِي زَائِدٌ وَهُوَ قَدْرٌ مَا يَسَعُ فِيهِ أَرْبَعُ رُكْعَاتٍ مِنَ الظُّهْرِ فَإِنَّ التَّمَكُّنَ بِهَذَا الْقُدْرَةِ سَمِيَّ مُمَكِّنَةٌ وَهِيَ الَّتِي سَمَّاهُ الْمُصَنِّفُ مُطْلَقًا وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ أَوْ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَيَزِيدٌ لِغَيْرِ أَذْنِي أَفْتَرَقُ بَيْنَ الْمُقْسِمِ وَالْقِسْمِ لِأَنَّ الْمُقْسِمَ هُوَ مَا يَتِمَّكُنُ بِهَا الْعَبْدُ وَالْقِسْمُ هُوَ أَذْنِي مَا يَتِمَّكُنُ بِهَا الْعَبْدُ فَلَا يَرُدُّ مَا تَبَوَّهُ أَنْ يَلْزِمَ هَرِ النَّفْسِ الشَّيْءَ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ وَإِنَّمَا قَيْدٌ بِأَذَاءِ كُلِّ أَمْرٍ لِأَنَّ الْقَضَاءَ لَا يَشْتَرِطُ فِيهِ هَذِهِ الْقُدْرَةَ مُطْلَقًا إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلُ وَأَمَّا إِذَا كَانَ

المَطْلُوبُ السُّؤَالُ وَالْإِشْتَرَاظُ فَلَا يَشْتَرُطُ فِيهِ ذَلِكَ فَإِنَّ مَنْ عَلَيْهِ أَلْفُ صَلَوةٍ يَمُكِّنُ لَهُ فِي النَّفْسِ
الْأَخْيَرَةَ إِنَّ هَذِهِ الصَّلَوةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكَ وَتَمَرُّنُهُ نَظْمُهُمْ فِي حَقِّهِ وَجُوبُ الْإِيصَاءِ
بِالْفُضَيْلَةِ وَالْإِشْتَرَاظِ -

(ستر جمعہ) :- پھر مصنف نے اس قدرت کو مطلق اور کامل کی طرف منقسم فرمایا ہے چنانچہ کہا کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق یعنی وہ قدرت جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوگا اور وہ سلامت اسباب و آلات کے معنی میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک مطلق یعنی صفت بصر اور سہولت کیساتھ غیر مفید جیسے آبیوالی قسم میں ہے۔ اور وہ ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اُس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہے اور یہ قسم ہر حکم کی ادائیگی میں شرط ہے یعنی مطلق ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوگا اور اتنی قدرت ہر حکم کی ادائیگی کیلئے شرط ہے اور باقی زائد ہے اور ادنیٰ قدرت اس قدر ہے کہ اس میں ظہر کی چار رکعت پڑھنے کی گنجائش ہو۔ اگر اسی مقدار پر اکتفا کیا گیا تو اس کو قدرت مجتہدہ کیساتھ موسوم کیا جائے گا اور یہی ہے جس کو مصنف نے مطلق کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اور مناسب یہی تھا کہ مصنف مطلق اور مفید یا کامل اور قاصر کہتے۔ اور لفظ ادنیٰ کی زیادتی سے مقسم اور قسم کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ کیوں کہ مقسم اس قدرت کا نام ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوتا ہے اور قسم قدرت کے اس ادنیٰ حصہ کا نام ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوتا ہے پس ایک شئی کا اپنی ذات اور غیر کی طرف منقسم ہونے کا وہم وارد نہ ہوگا۔ اور مصنف نے "بادا کل امر" کی قید اس لئے لگائی کہ قضاء میں یہ قدرت "مطلق شرط نہیں ہے بلکہ جب مطلوب فعل ہو اور جب مطلوب سوال اور گناہ ہو تو اس میں یہ شرط نہیں ہے اسلئے کہ جس شخص پر ایک ہزار نمازیں فرض ہیں تو اس سے آخری وقت میں یہی کہا جائے گا کہ تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں، اور اس کا ثمرہ فدیہ دینے کی وصیت واجب ہونے اور گناہ لازم ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

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

ممکنہ ہے اسی کو فاضل مصنف نے قدرت مطلقہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔

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

”و باز دیار لفظ ادنیٰ انشراح سے ایک اعتراض کا جواب مذکور ہے، اعتراض یہ ہے کہ مقسم وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنا فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے اور اس کی ایک قسم مطلق ہے اس سے مراد بھی وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے گویا مقسم اور اس قسم کے درمیان اتحاد ہے اور اسی کا نام ”انقسام شیئی الی نفسہ والی غیرہ“ ہے یعنی قدرت اپنی ذات کی طرف اور اپنے غیر کی طرف منقسم ہے حالانکہ انقسام شیئی الی نفسہ والی غیرہ ناجائز ہے۔

شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں مقسم اور قسم کے درمیان غیرت ہے بایں طور کہ مقسم تو نفس قدرت ہے اور اس کی ایک قسم مطلق وہ ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنا فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے پس قسم کی تعریفیں لفظ ادنیٰ ہر حکم مقسم اور قسم کے درمیان تغایر پیدا کر دیا گیا ہے اور مقسم اور قسم کے درمیان تغایر ہو گیا تو انقسام شیئی الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آئیگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ماتن نے وہ شرط فی ادا کل امر کہہ کر قدرت کو ہر امر کے وجوب ادا کیلئے اسلئے شرط قرار دیا ہے کہ قضا کیلئے مطلقاً یہ قدرت شرط نہیں ہے بلکہ مکلف سے اگر فعل مطلوب ہو یعنی فائزہ نماز کی قضا کرنا مطلوب ہو تو قدرت ممکنہ، قضا کیلئے بھی شرط ہے، کیوں کہ بغیر قدرت کے فعل طلب کرنا جائز ہی نہیں ہے لیکن اگر مکلف سے فعل مطلوب نہ ہو یعنی فائزہ نماز کی قضا مطلوب نہ ہو بلکہ بیطلب ہے کہ یہ شخص جس پر فائزہ نمازیں قضا ہیں اپنے کسی وارث کو یہ وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد میری فائزہ نمازوں کا فدیہ دیدینا اگر وصیت نہ کی تو گنہگار ہوگا۔ ایسی صورت میں قدرت ممکنہ شرط نہ ہوگی۔ کیوں کہ جس شخص پر ایک ہزار نمازیں قضا ہیں اس کو آخری وقت میں یہ کہنا جاتا ہے کہ تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں حالانکہ اس وقت میں یہ شخص ان نمازوں کی قضا پر قادر نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جب فدیہ دینے کی وصیت کرنا یا عدم وصیت کی صورت میں گناہ لازم ہونا مطلوب ہو تو قضا کیلئے قدرت ممکنہ شرط نہیں ہے اور اس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ اس شخص پر فدیہ دینے کی وصیت کرنا واجب ہوگا چنانچہ اگر فدیہ دینے کی وصیت نہ کی تو گنہگار ہوگا، قیامت میں مواخذہ ہوگا۔

وَالشَّرْطُ تَوْهْمُهُ لِاحْتِمَالِ تَحَقُّقِ أَمْرِ الشَّرْطِ فَيَمَّا بَيْنَ هَذِهِ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ الْأَدْنَى كَوْنُهُ مَتَوَهُمَ الْوُجُودِ لِأَمْتَحَقِّقِ الْوُجُودِ أَمْ لَا يَلِزَمُ أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ الَّذِي يَسَعُ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ مَوْجُودًا مُتَحَقِّقًا فِي الْحَالِ بَلْ يَكْفِي وَهْمُهُ فَإِنَّ تَحَقُّقَ هَذَا

الْمَوْهُومُ فِي الْحَاكِجِ بِأَنْ يَمْتَدَّ الْوَقْتُ مِنْ جَانِبِ اللَّهِ يُؤَدِّيهِ فِيهِ وَالْأَنْظَهْرُ تَمَرُّهُ
فِي الْقَضَاءِ -

(مترجمہ) :- اور شرط اس کا توہم ہے حقیقت نہیں ہے یعنی اس قدرت ممکنہ ادنیٰ کے ماہین یہ شرط ہے کہ وہ متوہم الوجود ہو متحقق الوجود نہ ہو یعنی یہ لازم نہیں کہ وہ وقت جس میں چار رکعت پڑھنے کی گنجائش ہو وہ فی الحال موجود اور متحقق ہو بلکہ اس کا وہم کافی ہے پس اگر یہ متوہم خارج میں متحقق ہو یا بس طور کہ وقت اللہ کی جانب سے تمتد ہو جائے تو اس میں ادا کرے ورنہ اس کا ثمرہ قضا میں ظاہر ہوگا۔

(تفسیریح) :- مصنف نے فرمایا کہ قدرت ممکنہ جو واجب ادا کی شرط ہے اس کا متوہم الوجود ہونا شرط ہے متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے یعنی وہ وقت جس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو اس کا فی الحال موجود اور متحقق ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اس وقت کا وہم کے درجہ میں موجود ہونا بھی واجب ادا کیلئے کافی ہے اس طور پر کہ اگر کسی کو ایک منٹ وقت ملا تو بھی اس پر ظہر ادا کرنا واجب ہوگا حالانکہ ایک منٹ کا وقت حقیقت چار رکعت کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لیکن وہم کے درجہ میں اس کا احتمال ہے چنانچہ اگر اللہ تعالیٰ نے اس ایک منٹ کو اس قدر دراز کر دیا کہ اس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھ سکتا ہے تو ظہر ادا کرے گا اور اگر اس کو دراز نہ کیا تو اس کی قضا کرے گا۔

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ الْبَيْتِ أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ أَوْ طَهَّرَتِ الْحَائِضُ فِي آخِرِ الْوَقْتِ لِرَمْتِهِ
الصَّلَاةُ لِتَوْهَمِ الْإِمْتِدَادِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ وَالْمَسِ أَوْ بِأَخْرِ الْوَقْتِ
الَّذِي لَا يَسْعُ فِيهِ إِلَّا مَقْدَارُ التَّخْرِيمَةِ فَإِذَا حَدَّثَتْ هَذَا الْمَوْجِبَاتِ فِي هَذَا
الْوَقْتِ لِرَمْتِهِ الصَّلَاةُ لِإِحْتِمَالِ إِمْتِدَادِ بَوَقْفِ الشَّمْسِ فَإِنْ أَمْتَدَّ فِي الْوَقْتِ
يُؤَدِّيهِ فِيهِ وَالْأَيْقِظِيهَا وَهَذَا الْوَقْفُ أَمْرٌ مُمَكِّنٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ كَمَا كَانَ
لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ عَرَضَتْ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتِ الْحَيَاذُ فَكَادَتْ
الشَّمْسُ تَحْرُبُ فَضَرَبَ سَوْفَهَا وَأَعْنَقَهَا فَسَرَدَ اللَّهُ الشَّمْسَ حَتَّى صَلَّى الْعَصْرَ
وَسَخَّرَ لَهَا الرِّيحَ مَكَانَ الْخَيْلِ وَهَذَا ابْنُ الْقُرْآنِ وَقَدْ كَانَ يُؤَسِّعُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
حَتَّى فَتَحَ الْقُدُسَ قَبْلَ دُخُولِ لَيْلَةِ السَّبْتِ وَقَدْ كَانَ لِنَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ
فَاتَتْ صَلَاةُ الْعَصْرِ مِنْ عَنِّي رَضِيَ كَمَا ذَكَرْتُ فِي كِتَابِ السَّيْرِ وَهَذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ
فَأَنْدَلَمْ يُعْتَبَرْ فِيهِ تَوْهَمُ التَّرَادٍ وَالسَّرِاجِلَةِ مَعَ أَنَّ التَّرَادَ النَّاسِ يُحِبُّونَ بِلَا رَادٍ

وَرَأِحَلَّةٍ لِأَنَّ فِي اعْتِبَارِ ذَنْبِكَ حُرُوجًا عَظِيمًا وَتَوَاعُظًا ذَلِكُمْ لِأَنَّظْمَهُمْ تَمَرُّدِي فِي وُجُوبِ
الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْحُجْمَ لَا يَقْضِي وَرَأْسًا نَظْمَهُمْ فِي حَقِّ الْإِشْعَارِ وَالْإِيصَاءِ وَ ذَلِكُمْ
غَيْرُ مَعْقُولٍ -

(ترجمہ) :- حتی کہ آخری وقت میں جب نابالغ بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائض عورت پاک ہو جائے تو اس پر نماز لازم ہوگی کیوں کہ آخری وقت میں آفتاب کے موقوف ہو جانے سے وقت کی درازگی مہموم اور محتمل ہے۔ اور آخری وقت سے مراد وہ ہے جس میں صرف مقلد تحریر کی گنجائش ہو۔ پس جب یہ اسباب اس وقت میں پیدا ہوں گے تو نماز لازم ہو جائے گی۔ کیوں کہ آفتاب کے موقوف ہو جانے سے وقت کا امتداد محتمل ہے پس اگر وقت واقع میں تمتد ہو گیا تو مکلف اس میں نماز ادا کرے ورنہ اس کی قضاء کرے اور یہ آفتاب کا موقوف ہو جانا ایک امر ممکن اور خارق عادت ہے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کیلئے یہ واقعہ اس وقت پیش آیا تھا جب آپ کے سائے شام کے وقت نہایت عمدہ، تیز رفتار گھوڑے پیش کئے گئے، اور آفتاب ڈوبنے لگا پھر آپ ان کی بندلیاں اور گردنیں مارنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے آفتاب کو ٹٹایا یہاں تک کہ آپ نے عصر کی نماز ادا کی اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ ہوا کو آپ کے تابع کر دیا۔ اور یہ واقعہ نص قرآنی سے ثابت ہے۔ (اسی طرح کا واقعہ) حضرت یوشع علیہ السلام کیلئے بھی پیش آیا تھا یہاں تک کہ آپ نے مشنہ کی رات داخل ہونے سے پہلے قدس کو فتح کر لیا، اور اسی طرح کا واقعہ ہمارے نبی علیہ السلام کو بھی پیش آیا تھا جس وقت کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عصر کی نماز فوت ہو چکی تھی جیسا کہ کتاب لیسٹریس مذکور ہے اور یہ حج کے خلاف ہے کیوں کہ اس میں توہم زاد و راحلہ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے باوجودیکہ بیشتر لوگ بغیر زاد و راحلہ کے حج کرتے ہیں اس لئے کہ اس کا اعتبار کرنے میں حرج عظیم ہے اور اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس کا ثمرہ قضا واجب ہونے میں ظاہر نہ ہوگا اسلئے کہ حج کی قضا نہیں کجاتی ہے البتہ گناہ اور وصیت کرنے میں ظاہر ہوگا اور یہ غیر معقول ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف نے سابق میں فرمایا ہے کہ ادا واجب ہونے کیلئے قدرت ممکنہ کا حقیقہ موجود ہونا شرط نہیں ہے بلکہ توہم قدرت بھی کافی ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر آخری وقت میں نابالغ بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائض عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ان صورتوں میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس شخص پر نماز لازم ہو جائے گی۔ اگر کرامت کے طور پر وقت دراز ہو گیا تو نماز ادا کرے گا ورنہ اس شخص پر اس نماز کی قضا لازم ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ آخری وقت میں سورج کے ٹھہر جانے سے وقت کے دلاز ہونے کا وہم ہے اگرچہ حقیقہ اتنا وقت موجود نہیں ہے جس میں چار رکعت نماز ادا کی جاسکے، اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ توہم قدرت ہی وجوب ادا

کیلے شرط ہے، حقیقت قدرت شرط نہیں ہے، اسلئے اس آخری وقت میں نماز فرض ہو جائے گی۔
 شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ آخری وقت سے مراد وہ وقت ہے جو صرف تکبیر تحریمہ کیلئے کافی ہو سکتا ہے
 یعنی اگر بچہ کا بالغ ہونا، کافر کا مسلمان ہونا اور حائضہ کا پاک ہونا اس قدر تنگ وقت میں پایا گیا کہ اس
 وقت میں فقط تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہے اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے تو بھی ان حضرات پر اس
 وقت کی نماز لازم ہو جائے گی کیوں کہ یہ وقت اگرچہ حقیقتہً پوری نماز ادا رکئے جانے کی گنجائش نہیں کھتا
 ہے لیکن یہ احتمال بھی خارج از امکان نہیں ہے کہ اللہ جل جلالہ آفتاب کو اسکی گردش سے روک کر وقت کہ
 دراز فرمادیں پس جب یہ احتمال ہے تو اللہ رب العزت نے اگر واقعہً وقت کو دراز فرمادیا تو یہ شخص
 اس وقت میں نماز ادا کرے گا اور اگر ایسا نہ ہو سکا تو پھر قضا کرے گا۔

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

گذشتہ زمانوں میں اس طرح کے واقعات پیش آتے رہے ہیں چنانچہ شارح علیہ الرحمہ نے قرآن پاک
 کے حوالہ سے سیدنا سلیمان علیہ السلام کا واقعہ ذکر کیا ہے قرآن پاک میں یہ واقعہ یوں مذکور ہے "ووصنا
 لداؤد سلیمان نعم العبد ان ادب، اذ عرض علیہ بالعیسیٰ الصفنت الیجاد فقال انی اجبت حب الخیرین
 ذکر ربی حتی توارت بالحجاب، ردوہا علی فظفقت مسکاً بالسوق والاعناق" یعنی دیا ہم نے داؤد کو سلیمان
 بہت خوب بندہ ہے وہ ہے رجوع رہنے والا جب پیش کئے گئے اس کے سامنے شام کو گھوڑے بہت
 خلمے تو بولا میں نے دوست رکھا مال کی محبت کو اپنے رب کی یاد سے یہاں تک کہ سورج چھپ گیا اوٹ
 میں۔ پھر لاؤد کو میرے پاس پھر لگا جھاڑنے ان کی پنڈلیاں اور گردنیں۔ اس کی تفسیر میں بعض علماء
 نے یہ فرمایا ہے کہ حضرت سلیمان کو گھوڑوں کے معائنہ میں مشغول ہو کر اس وقت کی نماز با وظیفہ سے
 زہول ہو گیا فرمایا کہ دیکھو مال کی محبت نے مجھ کو اللہ کی یاد سے غافل کر دیا حتی کہ غروب آفتاب تک میں اپنا
 وظیفہ ادا نہ کر سکا، پس حضرت سلیمان علیہ السلام اس موقت عبادت کے فوت ہو جانے سے بیتاب
 ہو گئے اور حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو واپس لاؤ جو یاد الہی کے فوت ہونے کا سبب بنے ہیں، جب مذکورہ
 گھوڑے لائے گئے تو شدت غیرت اور غلبہ حب الہی میں تلوار لیکر ان کی گردنیں اور پنڈلیاں کاٹنا
 شروع کر دیں تاکہ غفلت کے سبب کو اپنے سے اس طرح علیحدہ کریں کہ وہ فی الجملہ اس غفلت کا کفارہ
 ہو جائے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا سے آفتاب کو لوٹا دیا یہاں تک کہ عصر کی نماز
 جو فوت ہو رہی تھی اس کو وقت پر پڑھ لیا اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ آپ کیلئے ہو کو مسخر کر دیا۔
 ملاحظہ فرمائیے تاہم مطلق نے آفتاب کو لوٹا کر اس قدر دراز کر دیا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے عصر کی
 نماز ادا کر لی۔ پس اس واقعہ سے امتداد وقت کا امکان ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں یہ اشکال ہے کہ سلیمان

علیہ السلام کے واقعے سے آفتاب کا لوٹ آنا ثابت ہوتا ہے حالانکہ ہمارا کلام آفتاب کے گردش سے ٹھہرا پینے میں ہے اسلئے اس موقع پر اس واقعہ کا ذکر کرنا قطعاً مناسب نہیں ہے ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب آفتاب کا لوٹنا قدرتِ الہی میں ہے تو آفتاب کو ٹھہرانا بھی اس کی قدرت سے باہر نہ ہوگا۔

اسی طرح کا واقعہ حضرت یوشع بن نون کیلئے بھی پیش آیا تھا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام نے جمعہ کے دن جبارہ اور جبارین یعنی قبیلوں سے مقابلہ کیا پورے دن جنگ کرنے کے باوجود قدس پہاڑ فتح نہ ہوا حتیٰ کہ آفتاب غروب ہونے کے قریب ہو گیا تو آپ نے آفتاب سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ تو غروب ہونے پر مامور ہے اور میں غروب سے پہلے قتال پر مامور ہوں کیوں کہ شنبہ کے دن اور اس کی رات میں شریعتِ موسوی میں قتال حرام تھا پس حضرت یوشع علیہ السلام نے کہا "اللہم اجسنا الشمس علینا" اے اللہ ہمارے لئے آفتاب کو روک دے یوشع کی دعا کے نتیجہ میں آفتاب کی گردش روک دی گئی، اور آفتاب اسی جگہ ٹھہرا رہا یہاں تک کہ قدس پہاڑ کو فتح کر لیا گیا۔ یہ واقعہ بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اسی طرح مروی ہے بہر حال اس واقعے سے بھی آفتاب کا اپنی جگہ ٹھہرا رہنا اور وقت کا دراز ہونا ثابت ہے۔

اسی طرح کا ایک واقعہ سید الکونین، رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے پیش آیا تھا۔ قاضی عیاض نے شفاء میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ آپ پر وحی اتر رہی تھی اور آپ کا سر مبارک حضرت علی رضی اللہ عنہ کی گود میں تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تاہموز 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 "أَصَلَّيْتُ يَا عَلِيُّ" علی تم نماز پڑھ چکے، علی نے کہا "نہیں" آپ نے فرمایا "اللہم انزک ان فی طاعتک و طاعتہ رسولک فأر د علیہ الشمس" اے اللہ علی تیرے اور تیرے رسول کے کام میں لگا ہوا تھا تو اس کی وجہ سے آفتاب کو لوٹا دے۔ اسما 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 صوبہ پہاڑوں اور زمین کے بلند حصوں پر دکھی، یہ واقعہ خیبر میں پیش آیا تھا، اس واقعے سے بھی آفتاب کے لوٹنے کی وجہ سے وقتِ نماز کا دراز ہونا ثابت ہوتا ہے۔

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

"وہذا بخلاف الحج الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ زاد و راحلہ حج کیلئے قدرتِ ممکنہ ہے اور وجوبِ ادا کیلئے قدرتِ ممکنہ کا تو ہم شرط ہے پس زاد و راحلہ کے توہم کی بنیاد پر حج فرض ہو جانا چاہیئے جیسا کہ توہمِ قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہو جاتی ہے باوجودیکہ بغیر زاد و راحلہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں اور وقت کے آخری جز میں امتدادِ وقت کی صورت میں نماز ادا کرنا بہت نادر ہے یعنی وقت کا دراز ہونا

انتہائی نادر ہے مگر اس کے باوجود وقت کے آخری جز میں اگر کوئی شخص نماز کا اہل ہو گیا تو محض توہم قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہو جاتی ہے لہذا جب بغیر زاد و راحلہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں تو توہم زاد و راحلہ کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ حج فرض ہونا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حج واجب ہونے کیلئے توہم زاد و راحلہ کا اعتبار کرنے میں بہت بڑا حرج ہے یعنی محض توہم زاد و راحلہ کی بنیاد پر اگر حج واجب کر دیا جاتا تو لوگ بہت بڑے حرج میں مبتلا ہو جاتے اسلئے توہم زاد و راحلہ کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ حقیقت زاد و راحلہ پر قدرت کا اعتبار کیا گیا ہے اور اگر بالفرض توہم زاد و راحلہ کا اعتبار کر لیا گیا تو اس کا ثمرہ قضاء واجب ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہو گا کیوں کہ حج کی قضاء نہیں کی جاتی ہے بلکہ جب بھی حج کرے گا وہ ادا ہی ہو گا قضاء نہ ہو گا۔ البتہ اس کا ثمرہ گنہگار ہونے اور وصیت کرنے کے حق میں ظاہر ہو گا یعنی اگر اس توہم زاد و راحلہ کی وجہ سے حج فرض کیا گیا تو سہر عاقل بالغ پر حج فرض ہو گا۔ اب اگر یہ توہم، تحقق زاد و راحلہ سے تبدیل نہ ہوا اور پیغام اجل آ گیا تو یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث سے وصیت کرے گا کہ میرے مرنے کے بعد میری طرف سے حج کر لینا اور اگر وصیت نہ کی تو یہ شخص گنہگار ہو گا۔ اور یہ دونوں باتیں غیر معقول ہیں اسلئے کہ اگر یہ شخص زاد و راحلہ پر قادر ہوتا تو خود ہی حج کر لیتا وصیت کی کیا ضرورت تھی، اور جب زاد و راحلہ پر قدرت ہی حاصل نہیں ہوتی تو عدم وصیت کی صورت میں گنہگار ہونے کا کیا سوال، کیوں کہ یہ کھلی ہوئی تکلیف مالا لطاق ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے لایکلف اللہ نفساً الا وسعاً فرما کر تکلیف مالا لطاق کو دور کر دیا ہے۔

وَكَامِلٌ وَهُوَ الْقُدْرَةُ الْمَيْسِرَةُ لِلْأَدَاءِ عَظُمَتْ عَلَى قَوْلِهِ مُطْلَقٌ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ
الثَّانِي وَيُسَمَّى هَذَا أَمَيْسِرَةً لِأَنَّكَ جَعَلْتَ الْأَدَاءَ يَسِيرًا سَهْلًا عَلَى الْمُكَلَّفِ لِأَنَّ
يَمَعْنِي أَنَّكَ قَدْ كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ عَسِيرًا ثُمَّ يَسَّرَهُ اللَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ بَلْ يَمَعْنِي أَنَّ
أَوْجَبَ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ بِطَرِيقِ الْيُسْرِ وَالسُّهُولَةِ كَمَا يَقَعُ ضَيْقُ فَمَرِ السَّرَكِيَّةِ أَحْمَدُ
بِجَعْلِهِ ضَيْقًا مِنَ الْإِبْتِدَاءِ لِأَنَّكَ كَانَ وَسِعًا ثُمَّ يَصِيفُ وَهَذِهِ الْقُدْرَةُ
شَرْطُنِي أَكْثَرَ الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَةِ دُونَ الْبَدَنِ نَبِيَّةٌ -

(ستر حمد) :- اور کامل اور یہ قدرت میسرہ للاداء کا نام ہے، یہ مصنف کے قول مطلق پر معطوف ہے اور یہی دوسری قسم ہے اور اس کا نام میسرہ اسلئے رکھا گیا کہ اس نے مکلف پر ادا کو آسان اور سہل کر دیا ہے یہ معنی نہیں کہ ماوربہ اس سے پہلے دشوار تھا پھر اس کے بعد اس کو اللہ نے آسان کر دیا ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ اس نے ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کیساتھ واجب کیا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ کنویں

کا منہ تنگ رکھ یعنی اس کو ابتدا ہی سے تنگ بنانا یہ کہ وہ کشادہ تھا پھر اس کو تنگ کرے گا اور یہ قدرت اکثر عباداتِ مالیہ میں شرط ہے نہ کہ عباداتِ بدنیہ میں۔

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

صاحب نور الانوار ملاحظہ فرماتے ہیں قدرتِ میسرہ اکثر عباداتِ مالیہ کیلئے شرط ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر، عباداتِ بدنیہ کیلئے تو قطعاً شرط نہیں ہے اور بعض عباداتِ مالیہ کیلئے بھی شرط نہیں ہے جیسے صدقۃ الفطر کہ وہ قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہو جاتا ہے اور وجوب صدقۃ الفطر کیلئے قدرتِ میسرہ شرط نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ اکثر عباداتِ مالیہ کیلئے قدرتِ میسرہ کیوں شرط ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مال چونکہ انسان کا محبوب ہوتا ہے اسلئے مالی عبادات کا ادا کرنا نفس پر بہت شاق ہوتا ہے چنانچہ عوام میں مشہور ہے ”چھڑی چلی جائے مگر دھڑی نہ جائے“ یعنی انسان جان دینا گوارا کر لیتا ہے مگر مال دینے کیلئے آمادہ نہیں ہوتا۔ پس جب عباداتِ مالیہ کا ادا کرنا نفس پر شاق ہوتا ہے تو اس کی کلفت اور مشقت کو دور کرنے کیلئے قدرتِ میسرہ کو شرط قرار دیا گیا۔

وَدَوَّامٌ هَذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطٌ لِلدَّوَامِ وَالْوَجِبُ أَحَى مَا دَامَتْ هَذِهِ الْقُدْرَةُ بَاقِيَةً
يَبْقَى الْوَجِبُ وَإِذَا انْتَفَى الْقُدْرَةُ انْتَفَى الْوَجِبُ لِأَنَّ الْوَجِبَ كَانَ ثَابِتًا بِالْمُسْمَرِ
فَإِنْ بَقِيَ بَدَلُ الْوَجِبِ يَتَبَدَّلُ الْمُسْمَرُ إِلَى الْعُسْرِ الصَّخْرَفِ -

(ترجمہ) :- اور اس قدرت کا دوام واجب کے دوام کیلئے شرط ہے یعنی جب تک یہ قدرت باقی رہے گی واجب باقی رہے گا۔ اور جب قدرت منتفی ہو جائے گی تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا کیوں کہ جب میسرہ کیساتھ ثابت تھا۔ پس اگر واجب قدرت کے بغیر باقی رہ جائے تو میسرہ عسْر محض سے بدل جائے گا۔

(تشریح) :- صاحب المنار نے کہا کہ قدرتِ میسرہ کا دوام، واجب کے دوام کیلئے شرط ہے یعنی

جب تک قدرتِ میسرہ باقی رہے گی واجب بھی باقی رہے گا۔ اور جب قدرتِ میسرہ ختم ہو جائے گی تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب، صفتِ یسر کیساتھ ثابت ہے پس اگر قدرتِ میسرہ کے بغیر واجب باقی رہا تو آسانی اور یسر، عسر محض سے بدل جائے گا۔ یعنی جس عبارت اور مامورہ کا آسانی کیساتھ ادار کرنا واجب ہوا تھا اس کو دشواری کیساتھ ادار کرنا پڑے گا حالانکہ یہ حکمتِ شرع کے بالکل خلاف ہے پس ثابت ہوا کہ قدرتِ میسرہ کا دوام، دوامِ واجب کیلئے شرط ہے۔

حَتَّى تَبْطُلَ التَّرَكُّوَةُ وَالْعُسْرُ وَالْخُرَاجُ بِهَلَاكِ الْمَالِ تَفْرِيجُ عَلَى قَوْلِهِ وَذَوَامُ
هَذِهِ الْقُدْرَةُ يَعْنِي أَنَّ التَّرَكُّوَةَ كَانَتْ وَاجِبَةً بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسِرَةِ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ
فِيهِ يَثْبُتُ بِهَلَاكِ أَصْلِ الْمَالِ فَإِذَا اشْتَرَطَ التَّصَابُ الْحَوْلِيَّ عَلِيمًا أَنَّ فِيهِ قُدْرَةٌ
مَيْسِرَةٌ فَإِذَا هَلَكَ التَّصَابُ بَعْدَ تَمَامِ الْحَوْلِ سَقَطَتِ التَّرَكُّوَةُ إِذْ لَوْ بَقِيَتْ عَلَيْهِ
لَوْ يَكُنُّ الْأَعْرَمَاءُ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا تَسْقُطُ لِمَقَرُّرِ الرَّجُوبِ عَلَيْهِ بِالتَّمَكُّنِ بِخِلَافِ
مَاذَا اسْتَهْلَكَهُ إِذْ تَبَقِيَ عَلَيْهِ رَجْرَجًا لَعَلَى التَّعَدُّيِّ وَهَذَا إِذَا هَلَكَ كُلُّ التَّصَابِ
إِذْ لَوْ هَلَكَ بَعْضُ التَّصَابِ تَبَقِيَ بِقِسْطِهِ لِأَنَّ شَرْطَ التَّصَابِ فِي الْإِبْتِدَاءِ لَوْ يَكُنُّ
إِلَّا بِالْغِنَاءِ لِالْيُسْرِ إِذَا دَرَّهَمٌ مِنْ أَرْبَعِينَ كَأَدَاءِ خَمْسَةِ دَرَاهِمٍ مِنْ مَائَتِينَ
فَإِذَا وَجَدَ الْغِنَاءَ شَرَفَ هَلَاكَ الْبَعْضِ فَالْيُسْرُ فِي الْبَاقِي بَاقٍ بِقَدْرِ حِصَّتِهِ وَكَذَا
الْعُسْرُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسِرَةِ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ فِيهِ كَانَ بِنَفْسِ الشَّرَاةِ
فَإِذَا اشْتَرَطَ قِيَامُ تِسْعَةِ الْأَعْشَارِ عِنْدَهُ كَانَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّ يَجِبُ بِطَرِيقِ الْيُسْرِ
فَإِذَا هَلَكَ الْخَارِجُ كَلَّا أَوْ بَعْضُهُ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ التَّصَدَّقِ يَبْطُلُ الْعُسْرُ
بِحِصَّتِهِ لِأَنَّ اسْمَهُ إِضَافِيٌّ يَفْتَضِي وَجُودَ الْخُرَاجِ الْبَاقِيَّةِ وَكَذَا الْخُرَاجُ
كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسِرَةِ لِأَنَّ شَرْطَ فِيهِ التَّمَكُّنُ مِنَ الشَّرَاةِ بِنَزُولِ
الْمَطْرِ وَوَجُودِ آيَاتِ الْحَرَمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَإِذَا عَطَلَ الْأَرْضَ وَلَوْ تَرَعًا يَجِبُ
عَلَيْهِ الْخُرَاجُ لِلتَّمَكُّنِ التَّقْدِيرِيِّ وَهَذَا إِذَا مَاتَ يَعْرِفُ وَلَا يَفْتِي بِهِ لِجَاسِرِ
الظُّلْمَةِ بِخِلَافِ الْعُسْرِ فَإِنَّهُ يَشْتَرَطُ فِيهِ الْخَارِجُ التَّحْقِيقِيُّ دُونَ التَّقْدِيرِيِّ
وَلَكِنْ إِذَا الْمُرْعِطُ وَتَرَعُ الْأَرْضِ وَاصْطَلَمَتِ الشَّرْعُ أَنْ تَسْقُطَ عَنْهُ
الْخُرَاجُ لِأَنَّهُ وَاجِبٌ بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسِرَةِ -

(ترجمہ) :- حتی کہ مال کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ، عسرا و خرارج باطل ہو جائیں گے (یہ مصنف کے

قول و دوام ہذا القدرة“ پر تفریح ہے یعنی زکوٰۃ قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب تھی۔ اسلئے کہ اس میں نفسِ قدرتِ اصل مال کے مالک ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے پس جب نصابِ حولی کی شرط لگائی گئی تو معلوم ہو گیا کہ اس میں قدرتِ میسرہ ہے۔ پس جب سال پورا ہونے کے بعد نصابِ ہلاک ہو گیا تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ کیوں کہ اگر مکلف پر زکوٰۃ باقی رہ جائے تو یہ صرف تاوان ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی، کیوں کہ مکلف پر قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے وجوب ثابت ہے۔ برخلاف اُس صورت کے جب مکلف خود نصاب کو ضائع کر دے اس لئے کہ اس پر زکوٰۃ باقی رہ جاتی ہے تاکہ اس کی زیادتی پر اس کیلئے ڈانٹ ہو اور یہ اختلاف اس وقت ہے جب پورا نصابِ ہلاک ہو جائے کیوں کہ اگر نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہو تو زکوٰۃ اس کے باقی حصہ کی باقی رہ جائے گی، اسلئے کہ ابتدا میں نصاب کی شرط صرف غناء کیلئے تھی نہ کہ یسر کیلئے، اسلئے کہ چالیس میں سے ایک درہم کا ادا کرنا ایسا ہے جیسے دو سو درہم سے پانچ درہم کا ادا کرنا پس جب مالدار کی پائی گئی پھر بعض نصابِ ہلاک ہو گیا تو باقی کے اندر اس کے حصہ کے بقدر یسر باقی ہے اور اسی طرح عشر، قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ قدرتِ ممکنہ اسمیں نفسِ زراعت سے حاصل تھی۔ پس جب مالک کے پاس نو حصوں کے موجود ہونے کی شرط لگائی گئی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ عشر بطریقِ یسر واجب ہے پس جب صدقہ پر قدرت کے بعد پوری پیداوار یا بعضی پیداوار ہلاک ہو گئی تو عشر اسی کے حصہ کے بقدر باطل ہو جائے گا۔ اسلئے کہ عشر ایک اضافی اسم ہے جو باقی حصوں کے موجود ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح خراجِ قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب تھا اسلئے کہ اس میں بارش، برسنے اور کھیتی کے آلات موجود ہونے کیساتھ زراعت پر قدرت شرط ہے پس جب مالک “زمین کو بیکار چھوڑے رکھے اور زراعت نہ کرے تو اس پر تقدیری قدرت کی وجہ سے خراج واجب ہوگا۔ اور یہ اُن امور میں سے ہے جس کو پہچانا جائے گا لیکن ظالموں کی دلیری کی وجہ سے اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ برخلاف عشر کے کیوں کہ اس میں حقیقتہً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری نہیں لیکن جب مالک بے کار نہ کرے اور زمین میں کھیتی کرے اور کوئی آفت کھیتی کو برباد کر دے تو اس سے خراج ساقط ہو جائے گا کیوں کہ خراجِ قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے سابق میں بیان فرمایا ہے کہ واجب کے دائم ہونے کیلئے قدرتِ میسرہ کلام ہونا شرط ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ مالِ نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ اور پیداوار کے ہلاک ہونے سے عشر اور خراج باطل ہو جائیں گے مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے کیوں کہ زکوٰۃ پر نفسِ قدرت (قدرتِ ممکنہ) ایسے مالِ نصاب کے مالک ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے جو “مال“ حاجتِ اصلیہ اور قرضہ سے فارغ ہوتا ہے لیکن جب حوالانِ حول کی شرط لگادی گئی جو نہ حقیقی اور مال بڑھنے کے قائم مقام ہے تو معلوم ہو گیا کہ زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے قدرتِ میسرہ شرط ہے۔ چنانچہ

اگر وجوبِ زکوٰۃ کیلئے قدرتِ میسرہ شرط نہ ہوتی تو حلالِ حول کو شرط قرار نہ دیا جاتا۔ پس وجوبِ زکوٰۃ کیلئے اسی قدرتِ میسرہ کے شرط ہونے کی وجہ سے حلالِ حول کے بعد اگر پورا مالِ نصاب ضائع ہو گیا تو احناف کے نزدیک اس کی زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ ہاں۔ اگر حلالِ حول سے پہلے مالِ نصاب ضائع ہو گیا تو بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہ ہوگی بلکہ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ حلالِ حول کے بعد مالِ نصاب ضائع ہونے کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہونے پر احناف کی دلیل یہ ہے کہ مالِ نصاب ضائع ہونے کے باوجود اگر مکلف پر زکوٰۃ باقی رکھی گئی تو یہ مکلف پر ایک طرح کا تادان ہوگا اور بغیر قدرت کے زکوٰۃ واجب کرنا لازم آئے گا حالانکہ قدرتِ میسرہ کے بغیر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حلالِ حول کے بعد مالِ نصاب ہلاک ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ رہی یہ بات کہ دنیا و آخرت دونوں میں زکوٰۃ ساقط ہوگی یا صرف دنیا میں تو اس بارے میں صاحبِ مشکوٰۃ الانوار کی رائے یہ ہے کہ دنیا و آخرت دونوں میں ساقط ہو جائیگی، لیکن صاحبِ التقریر نے کہا کہ صرف احکامِ دنیا میں ساقط ہوگی ورنہ آخرت کے لحاظ سے گنہگار ہوگا اور اس پر مواخذہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ پورا نصاب ہلاک ہونے کے باوجود یہ شخص قدرتِ ممکنہ کے سبب سے جو کہ اسے زکوٰۃ پر قادر ہے اسلئے زکوٰۃ کا وجوب اس پر ثابت اور قائم رہے گا یعنی زکوٰۃ واجب رہے گی، ساقط نہ ہوگی، ہاں اگر کسی نے حلالِ حول کے بعد پورا نصاب ہلاک کر دیا تو ہمارے نزدیک بھی اُس پر زکوٰۃ باقی رہے گی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے پورا مالِ نصاب ہلاک کر کے مستحقِ زکوٰۃ یعنی فقیر کے حق میں تعدی کی ہے پس اس تعدی اور ظلم کے پیش نظر زجرًا اور سزاؤ اس شخص پر زکوٰۃ کو باقی رکھا جائے گا۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف پورا مالِ نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں ہے ورنہ اگر نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہو گیا تو باقی ماندہ حصہ کی زکوٰۃ ہمارے نزدیک بھی باقی رہے گی اور ہلاک شدہ کی ساقط ہو جائے گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غنا کیلئے تھی یعنی مکلف کو غنی رہا دارم کرنے کیلئے ابتداء میں نصاب کی شرط لگائی گئی تھی کیوں کہ زکوٰۃ کا مطلوب فقیر کو غنی کرنا ہے اور غنی وہی کر سکتا ہے جو خود بھی غنی ہو لہذا مکلف کا غنی ہونا ضروری ہے اور غنا کے سلسلہ میں لوگوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہیں اسلئے شارع نے مکلف نصاب کیساتھ غنا کو مقدر کیا ہے یعنی شریعت کی نظر میں جو مالکِ نصاب ہوگا وہ غنی کہلائیگا اور جو نصاب کا مالک نہ ہو وہ غنی نہ کہلائے گا بہر حال ابتداء میں نصاب کی شرط لگانا محض غنا کیلئے ہے لیکن یہ نہیں ہے یعنی نصاب کا مالک ہونا وجوبِ زکوٰۃ کیلئے قدرتِ ممکنہ کے مانند ہے نہ کہ قدرتِ میسرہ کے مانند اور

نصاب کا مالک ہونا قدرتِ میسرہ اس لئے نہیں ہے کہ چالیس درہم میں سے ایک درہم ادا کرنا یا سو درہم آسانی میں ایسا ہے جیسے دو سو درہم میں سے پانچ درہم ادا کرنا۔ یعنی جس قدر سو درہم آسانی دو سو درہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں ہے اسی قدر سو چالیس درہم میں سے ایک درہم ادا کرنے میں ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ نصاب کی شرط لگانا یا سو کیلئے نہیں ہے بلکہ غنا کیلئے ہے۔ پس جب غنا یعنی مالکِ نصاب ہونا پایا گیا اور پھر حولانِ حول کے بعد نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہو گیا تو ”یسرہ باقی حصہ میں چونکہ اس کے حصہ کے بقدر موجود ہے اسلئے باقی حصہ میں وجوبِ زکوٰۃ باقی رہے گا مثلاً دو سو درہم میں سے حولانِ حول کے بعد ایک سو درہم ضائع ہو گئے تو باقی ایک سو درہم میں ڈھائی درہم زکوٰۃ واجب رہے گی، اور ہلاک شدہ ایک سو درہم کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، کیوں کہ دو سو درہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں جس قدر آسانی ہے اسی قدر ایک سو درہم میں سے ڈھائی درہم ادا کرنے میں آسانی ہے۔

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

اسی طرح خراج بھی قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ خراج واجب ہونے کیلئے زراعت پر قادر ہونا شرط ہے بائیں طور کہ بارش، برستی ہو اور کھیتی کے آلات موجود ہوں۔ چنانچہ اگر زمین بخر ہو یا زمین بخر تو نہ ہو لیکن بارش نہ ہوئی ہو یا کھیتی کے آلات مہیا نہ ہوں تو ان صورتوں میں خراج واجب نہ ہوگا۔ کیوں کہ خراج کا واجب ہونا زمین کے نما سے متعلق ہے نہ کہ زمین کے رقبہ اور اس کی ذات سے۔ پس خراج واجب ہونے کیلئے بارش برسنے، کھیتی کے آلات موجود ہونے اور زمین کے بخر نہ ہونے کی شرط لگانا یا سو درہم آسانی کی شرط ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ وجوبِ خراج کیلئے قدرتِ میسرہ، شرط ہے۔

”فاذا عطل الارض ولم يزرع الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر خراج، قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہے تو جو شخص اپنی خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دے اور اس میں کاشت نہ کرے تو اس پر خراج واجب نہ ہونا چاہیے کیوں کہ اس شخص پر خراج واجب کرنے میں کوئی یسر نہیں ہے حالانکہ شریعتِ اسلام نے اس پر بھی خراج واجب کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تقدیراً قدرتِ میسرہ موجود

ہے یعنی زمین بھی قابل کاشت ہے، بارش بھی ہو رہی ہے، اور کھیتی کے آلات بھی موجود ہیں مگر اس کے باوجود کھیتی نہ کرنا اور زمین کو بیکار چھوڑنا ایسا ہے گویا اس نے اس کو ہلاک کر ڈالا۔ اور یہ ایک قسم کی تعدی ہے اور تعدی اور ظلم کی صورت میں واجب ساقط نہیں ہوتا ہے لہذا اس شخص کے ذمہ سے خراج بھی ساقط نہ ہوگا بلکہ تقدیری قدرتِ میسرہ کی وجہ سے خراج واجب ہوگا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ علم کی حد تک تو اس مسئلہ کے جاننے اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مگر اس پر فتویٰ نہیں دیا جائیگا۔ ورنہ ظالم حکام دلیر ہو جائیں گے یعنی حقیقتہً عدم قدرت کے باوجود یہ الزام لگا کر کہ تم قادر تھے مگر تم نے زمین کو بیکار چھوڑے رکھا خراج وصول کر لیں گے اور یہ سراسر ظلم ہے پس لوگوں کو افسران اور عمال کے ظلم سے بچانے کیلئے تقدیری پیداوار کی صورت میں خراج واجب ہونے کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ برخلاف عشر کے کیوں کہ عشر واجب ہونے کیلئے حقیقتہً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری پیداوار معتبر نہیں ہے پس جب پیداوار حقیقتہً موجود ہوگی تب عشر واجب ہوگا محض تقدیری اور تخمینی پیداوار سے عشر واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر زمین کا مالک زمین کو بیکار نہ چھوڑے بلکہ اس میں کاشت کرے اور پھر وہ کاشت کسی آفتِ سماوی سے بالکل برباد ہو جائے، کھیتی کا نام و نشان نہ رہے تو اس صورت میں زمین کے مالک سے خراج ساقط ہو جائے گا۔ کیوں کہ خراج قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہوا ہے اب اگر آسمانی آفت کے کھیتی کو ہلاک کرنے کے باوجود خراج واجب کیا گیا تو یہ زمین کے مالک پر تادان ہوگا اور بے عشر سے بدل جائیگا جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

بِخِلَافِ الْأُولَى حَتَّى لَا يَسْقُطَ الْأَخْجُ وَصَدَقَتْهُ الْعُطْرُ بِهَلَاكِ الْمَالِ بَيَانٌ
لِلْمُمْكِنَةِ بِطَرِيقِ الْمُقَابَلَةِ يُعْنَى أَنَّ نَقَاءَ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ لَيْسَ بِشَرْطِ بَقَاءِ
الْوَجِبِ لِأَنَّ شَرْطَ مَحْضٍ لَا يَشْتَرِطُ بَقَاؤُهُ كَالشُّهُورِ فِي بَابِ التَّكَاجِ فَإِذَا
زَالَتِ الْقُدْرَةُ الْمُمْكِنَةُ بَقِيَ الْوَجِبُ وَلِهَذَا بَقِيَ الْخَجُّ وَصَدَقَتْهُ الْعُطْرُ بِهَلَاكِ
الْمَالِ لِأَنَّ الْحَجْرَ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ لِأَنَّ الشَّرَاءَ الْقَلِيلَ وَالرَّاحِلَةَ الْوَاحِدَةَ
أَدْنَى مَا يَتِمُّكُنْ بِهَا الْمَرْءُ مِنْ أَذَاءِ الْحَجْرِ وَأَمَّا الشُّهُورُ فَإِنَّمَا يَقَعُ بِحَدِّهِ وَمَرَاكِبُ
كَثِيرَةٌ وَأَعْوَانٌ مُخْتَلِفَةٌ وَمَالٌ كَثِيرٌ فَإِذَا فَاتَتْ الْقُدْرَةَ يَبْقَى الْحَجُّ عَلَى حَالِهِ وَ
يُظَهِّرُ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْأَشْهُورِ وَالْإِيصَاءِ وَكَذَلِكَ صَدَقَتْ الْعُطْرُ بِثَبُتِ الْقُدْرَةِ
الْمُمْكِنَةِ الْأَتَمَّى أَنْ لَمْ يَشْتَرِطْ فِيهَا حَوْلَانُ الْحَوْلِ وَالسَّمَاءُ بَلْ كَوْهَلِكِ
النِّصَابِ فِي يَوْمِ الْعَيْدِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ فَإِذَا فَاتَتْ هَذَا النِّصَابَ يَبْقَى

عَلَيْهِ الْوَجِبُ بِحَالِهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ كُلُّ مَنْ يَمْلِكُ قُوَّةً فَاضِلًا عَنْ يَوْمِهِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ وَلَا يَشْتَرُطُ مَلِكُ النَّصَابِ قُلْنَا يَلْزَمُ فِي هَذَا أَقْلَبُ الْمَوْضُوعِ بَأَنِّ يُعْطَى الْيَوْمَ الصَّدَقَةَ ثُمَّ يُسْأَلُ مِنْهُ غَدًا عَيْنَ تِلْكَ الصَّدَقَةِ -

(مترجمہ) :- برخلاف پہلی قسم کے حتیٰ کہ مال ہونے سے حج اور صدقۃ الفطر ساقط نہ ہوں گے، یہ مقابلہ کے طور پر قدرتِ ممکنہ کا بیان ہے یعنی قدرتِ ممکنہ کی بقا، بقائے واجب کیلئے مشروط نہیں ہے اس لئے کہ قدرتِ ممکنہ محض ایک شرط ہے اس کی بقا مشروط نہیں ہے جیسے نکاح کے باب میں گواہوں کا ہونا۔ پس جب قدرتِ ممکنہ زائل ہو جائے گی تو واجب باقی رہے گا، اسی وجہ سے حج اور صدقۃ الفطر مال ضائع ہونے کے باوجود باقی رہتے ہیں کیوں کہ حج قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے اسلئے کہ تھوڑا سا توشہ اور ایک سواری ادنیٰ قدرت ہے جن کے ذریعہ انسان ادائے حج پر قادر ہوتا ہے اور ریائیسر تو وہ بہت سے خدام، بہت سی سواریوں، بہت سے مددگار اور بہت سے مال سے واقع ہوگا۔ پس جب قدرتِ ممکنہ فوت ہو جائے گی تو حج علیٰ حال باقی رہے گا، اور حج کا باقی رہنا گنہگار ہونے اور وصیت کرنے کے حق میں ظاہر ہوگا۔ اسی طرح صدقۃ الفطر، قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں حولانِ حول اور مال بڑھنے کی شرط نہیں ہے بلکہ اگر عید کے دن نصاب ہلاک ہو جائے تو اس پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ پس جب یہ نصاب فوت ہو جائے تو اس پر واجب علیٰ حال باقی رہے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو شخص ایک دن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہوتا ہے اس پر صدقہ واجب ہوتا ہے نصاب کا مالک ہونا شرط نہیں ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ اس صورت میں قلبِ موضوع لازم آتا ہے اس طور پر کہ آج صدقہ دیکھا پھر اُس سے کل آئندہ بعینہ وہ صدقہ مانگے گا۔

(تشریح) :- سابقہ عبارت میں قدرتِ میسرہ کا بیان تھا۔ اور اس عبارت میں مقابلہ کے طور پر قدرتِ ممکنہ کا بیان ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بقائے واجب کیلئے قدرتِ میسرہ کی بقا مشروط ہے لیکن بقائے واجب کیلئے قدرتِ ممکنہ کی بقا مشروط نہیں ہے یعنی جو چیز قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے واجب ہوئی تھی اس کی بقا قدرتِ ممکنہ کی بقا پر موقوف نہیں ہے بلکہ قدرتِ ممکنہ کے فوت ہونے کے باوجود واجب باقی رہے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قدرتِ ممکنہ، احداثِ فعل اور ایجادِ فعل پر قادر ہونے کیلئے محض ایک شرط ہے، اور اس میں علت کے معنی ہرگز نہیں ہیں اور جو چیز کسی فعل کو موجود کرنے کی شرط ہو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ چیز اُس فعل کی بقا کیلئے بھی شرط ہو مثلاً گواہوں کا ہونا انعقادِ نکاح اور احداثِ نکاح کیلئے تو شرط ہے لیکن بقائے نکاح کیلئے گواہوں کا باقی رہنا شرط نہیں ہے بلکہ گواہوں کے مرنے کے بعد بھی نکاح باقی رہتا ہے۔ بہر حال قدرتِ ممکنہ جب احداثِ فعل (فعل کو وجود میں لانے) کی ایک

شرط ہے اور اس میں علت کے معنی بالکل نہیں ہیں تو بقائے فعل کیلئے قدرت ممکنہ کا باقی رہنا شرط نہ ہوگا اس کے برخلاف قدرت میسرہ کہ قدرت میسرہ شرط محض نہیں ہے بلکہ اس میں علت کے معنی بھی موجود ہیں ، اس طور پر کہ قدرت میسرہ کی وجہ سے جب کوئی چیز واجب ہوگی تو وہ صفت بسر کیساتھ واجب ہوگی ، اور بسر چونکہ بغیر قدرت میسرہ کے تصور نہیں ہو سکتا ہے اس لئے جو چیز قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوئی تھی اس کی بقا کیلئے بھی قدرت میسرہ کا باقی رہنا شرط ہوگا۔ کیوں کہ معلول جس طرح اپنے وجود میں علت کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح اپنی بقا میں بھی علت کا محتاج ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ معلول کی بقا کیلئے علت کی بقا شرط ہے۔ اور بقائے واجب کیلئے چونکہ قدرت ممکنہ کی بقا شرط نہیں ہے اس لئے جب قدرت ممکنہ فوت ہو جائے گی تو واجب علیٰ حالہ باقی رہے گا، چنانچہ اگر نصاب کا مالک ہونے کے بعد "عید کے دن" مال نصاب ضائع ہو گیا تو صدقۃ الفطر علیٰ حالہ واجب رہے گا، اور اگر زاد و راحلہ پر قادر ہونے کے بعد وہ مال ہلاک ہو گیا تو حج کا وجوب باقی رہے گا کیوں کہ "حج" قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ وجوب حج کیلئے باری تعالیٰ کے قول "وشر علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً" کی وجہ سے نفس استطاعت شرط ہے، اور کعبۃ الشریعہ سے دور رہنے والے کیلئے زاد و راحلہ سے نفس استطاعت حاصل ہو جاتی ہے اسلئے کہ تھوڑا سا زاد راہ اور ایک سواری "ادنی قدرت" ہے جس کے ذریعہ آدمی ارٹائے حج پر قادر ہوتا ہے یعنی تھوڑا سا زاد راہ اور ایک سواری حج کیلئے قدرت ممکنہ ہے، اور بہت سے حرام بہت سی سواریوں، بہت سے انصار و مددگار اور بہت سے مال کا ہونا یہ قدرت میسرہ ہے پس جب قدرت ممکنہ فوت ہو جائے گی تو حج اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کا وجوب علیٰ حالہ باقی رہے گا، اور اس کی بقا کا ثمرہ اس طرح ظاہر ہوگا کہ یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث کو اپنی طرف سے حج بدل کر نیکی وصیت کرے گا یا وصیت نہ کرنے کی صورت میں گنہگار ہوگا۔ پس قدرت ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد آخری وقت میں حج بدل کی وصیت کا واجب ہونا اور بصورت دیگر اس شخص کا گنہگار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ قدرت ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد حج کا وجوب باقی رہتا ہے اور حج کی بقا کیلئے قدرت ممکنہ کی بقا شرط نہیں ہے۔

اسی طرح "صدقۃ الفطر" قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیوں کہ "صدقۃ الفطر" واجب ہونے کیلئے مال نصاب کا مالک ہونا کافی ہے، اس کیلئے نہ حلالان حول شرط ہے اور نہ مال کا نامی ہونا شرط ہے۔ پس وجوب صدقۃ الفطر کیلئے حلالان حول اور نماز مال کی شرط نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کیلئے "قدرت میسرہ" شرط نہیں ہے بلکہ قدرت ممکنہ کافی ہے اور قدرت ممکنہ کی بقا چونکہ بقائے واجب کیلئے شرط نہیں ہے اس لئے عید کی صبح صادق کے بعد اگر مال نصاب ضائع ہو گیا تو صدقۃ الفطر ساقط نہ ہوگا بلکہ علیٰ حالہ باقی رہے گا اور اس پر ادا کرنا واجب ہوگا حتیٰ کہ اگر بغیر ادا کئے مر گیا تو

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

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

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنِ بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ، فَتَوَعَّرَ فِي بَيَانِ جَوَازِهِ مُنَاسِبَةً
وَإِطْرَادًا فَقَالَ وَهَلْ تَثَبُّتُ صِفَةَ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا آتَى بِهِ قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ لَا
يَعْنِي، اِخْتَلَفُوا فِي أَنْتَ إِذَا آتَى الْمَأْمُورُ بِهِ مَعَ رِعَايَةِ الشَّرْاطِطِ وَالْأَرْكَانِ فَهَلْ
يَجُوزُ لَنَا أَنْ نَحْكُمَ بِمَجْرَدِ إِتْيَانِهِ بِالْجَوَازِ وَنَتَوَقَّفَ فِيهِ حَتَّى يَظْهَرَ دَلِيلٌ خَارِجٌ
يَدُلُّ عَلَى طَهَارَةِ الْمَاءِ وَسَائِرِ الشَّرْاطِطِ فَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ لَأَنْحَكُمُ بِهِ حَتَّى
نَعْلَمَ مِنْ خَارِجٍ أَنَّكَ مُسْتَجْمِعٌ لِلشَّرْاطِطِ وَالْأَرْكَانِ الْأَشْرَاحِ أَنْتَ مَنْ أَفْسَدَ حُجَّتَهُ
بِالْجَمَاعِ قَبْلَ التَّوَقُّفِ فَهُوَ مَأْمُورٌ بِالْأَدَاءِ شُرْعًا بِالْمُضِيِّ عَلَى أَعْمَالِهِ مَعَ أَنَّكَ لَا
يَجُوزُ الْمُؤَدَّى إِذَا آدَاهُ فَيَقْضِي مِنْ قَابِلٍ۔

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

ماوربے۔ باوجودیکہ موڈی جائز نہیں جب مکلف اس کو ادا کرے پس آئندہ سال اس کی قضاء کرے۔
 (تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ حسن ماوربے کے بیان سے فراغت کے بعد ماوربے کے جواز کا بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ماوربے کو ادا کرنے کے بعد ماوربے کیلئے جواز ثابت ہوگا یا نہیں، جواز سے مراد مکلف کے ذمہ سے قضا کا ساقط ہونا ہے یعنی اگر مکلف نے ماوربے کو ادا کر لیا تو اس کے ذمہ سے اس کی قضا ساقط ہو جائے گی یا نہیں اس بارے میں بعض متکلمین معتزلہ کا قول یہ ہے کہ محض ماوربے کو ادا کرنے سے جواز (سقوط قضا) کا حکم نہیں لگایا جائے گا بلکہ توقف کیا جائیگا یہاں تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ ماوربے کے اندر تمام شرائط وارکان موجود ہیں چنانچہ جب ماوربے کے اندر تمام ارکان اور شرائط کا موجود ہونا معلوم ہو جائے گا تو ماوربے کیلئے جواز کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی مکلف سے اس ماوربے کی قضا ساقط ہو جائے گی۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وقوف عرفہ سے پہلے اپنی بیوی سے جماع کر کے اپنا حج ناسد کر دے تو وہ شرعاً اس بات کا ماوربے اس حج کے افعال ادا کرے حالانکہ اس حج کے تمام افعال ادا کرنے کے باوجود یہ حج جائز نہیں ہوتا یعنی اس کے ذمہ سے قضا ساقط نہیں ہوتی بلکہ آئندہ سال اس شخص پر قضا واجب ہوگی، اس مسئلے سے ثابت ہوا کہ محض ماوربے کو ادا کرنے سے اس کیلئے جواز ثابت نہیں ہوتا، بلکہ جواز ثابت کرنے کیلئے شرائط وارکان کے موجود ہونے پر خارجی دلیل کا پایا جانا ضروری ہے۔

وَالصَّحِيحُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ أَنَّ تَثْبِيحَ صِفَةِ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ وَإِسْتِفَاءَ الْكِرَاهَةِ أَوْ الْمَذْهَبِ الصَّحِيحِ عِنْدَنَا أَنَّ تَثْبِيحَ بِمَجْرَدِ إِيجَادِ الْفِعْلِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ وَهُوَ حُضُورُ الْإِمْتِنَانِ عَلَى مَا كَلَّفَ بِهِ وَالْإِيلَازُ فِي تَكْلِيفٍ مَا لَا يُطَاقُ شَرْعًا إِذَا ظَهَرَ الْفَسَادُ بِدَلِيلٍ مُسْتَقْبَلٍ بَعْدَهُ يُعِينُهُ وَأَمَّا الْحَجُّ فَقَدْ آدَا بِلَهْدِ الْإِحْرَامِ وَفَرَعٌ عِنْدُ وَالْمَأْمُورِ بِهِ صَحِيحٌ فِي الْعَامِ الْقَابِلِ بِأَمْرٍ مُبْتَدَأٍ وَعِنْدَ ابْنِ بَكْرٍ الرَّازِيِّ لَا يَثْبُتُ بِمُطْلَقِ الْأَمْرِ إِسْتِفَاءُ الْكِرَاهَةِ لِأَنَّ عَصْرَ يَوْمِهِ مَأْمُورٌ بِالْأَدَاءِ مَعَ أَنَّ مَكْرُوهٌ شَرْعًا وَالطَّوَاتُ مُحْدَثًا مَأْمُورٌ بِهِ مَعَ أَنَّ مَكْرُوهٌ شَرْعًا فَلَنَا ذَلِكَ الْكِرَاهَةُ لَيْسَ فِي نَفْسِ الْمَأْمُورِ بِهِ بَلْ لِعَنَى خَارِجٍ وَهُوَ التَّشْيِيرُ بِعِبَادَةِ الشَّمْسِ وَكَوْنِ الطَّائِفِ مُحْدَثًا وَمِثْلُ هَذَا غَيْرُ مُضَيَّرٍ -

(مترجمہ) :- اور فقہاء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فعل ماوربے کی بجائے اور ہی سے ماوربے کیلئے صفت جواز ثابت ہو جاتی ہے اور کراہت کا استفاء بھی ہو جاتا ہے یعنی ہمارے نزدیک مذہب صحیح یہ ہے کہ محض

فعل کی ایجاد سے ماوربہ کیسے صفت جواز ثابت ہو جاتی ہے اور وہ اسی کے مطابق تعمیل حکم کا حصول ہے جس کا اس کو مکلف کیا گیا ہے ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئیگا۔ پھر جب اس کے بعد مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائے تو اس کا اعادہ کرے گا اور ربا حج تو اس کو اس احرام سے ادا کر لیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور آئندہ سال حج صحیح کا حکم ایک ابتدائی امر سے ہے، اور ابو بکر رازی کے نزدیک مطلق امر سے کراہت کا انتفاء ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے کہ آج کی عصر کی نماز ماوربہ بالادار ہے باوجودیکہ وہ شرعاً مکروہ ہے اور بے وضو طواف کرنا ماوربہ ہے باوجودیکہ وہ شرعاً مکروہ ہے ہم کہیں گے کہ یہ کراہت نفسی ماوربہ میں نہیں ہے بلکہ وہ ایک خارجی سبب ہے اور وہ آفتاب پرستوں سے اپنے آپ کو شائبہ کرنا اور طواف کرنے والے کا بے وضو ہونا ہے، اور اس جیسا فعل مضر نہیں ہے۔

(تشریح) :- مذکورہ مسئلہ میں ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ ماوربہ بحالانے سے ماوربہ کیسے جواز ثابت ہو جائے گا اور کراہت منتفی ہو جائے گی۔ لیکن یہاں جواز کے معنی سقوط قضاء کے نہیں ہیں بلکہ تعمیل حکم کے ہیں، مطلب یہ ہے کہ فعل ماوربہ کو موجود اور ادا کرنے کے بعد یہ کہہ دیا جائیگا کہ مکلف کی طرف سے حکم کی تعمیل ہو گئی ہے اور کراہت بھی منتفی ہو گئی ہے وچہ اس کی یہ ہے کہ ماوربہ کو ادا کرنے کے بعد بھی اگر تعمیل حکم نہ پائی جائے تو تکلیف مالا یطاق لازم آئیگا۔ پھر فعل ماوربہ کو ادا کرنے کے بعد جب مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائے گا تو مکلف کو اس کے اعادہ کا حکم دیا جائیگا محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ جواز کے معنی اگر تعمیل حکم کے ہوں تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ سب کے نزدیک ماوربہ ادا کرنے کے بعد حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے اختلاف تو اس جواز میں ہے جس کے معنی سقوط قضاء کے ہیں یعنی ماوربہ ادا کرنے کے بعد ماوربہ جائز نہیں ہوگا اور اس کی قضا و ساقط نہیں ہوگی، جیسا کہ بعض متکلمین کا مذہب ہے اور صحیح مذہب کے مطابق قضا و ساقط ہو جائے گی۔ اور رازی یہ دلیل کہ جب محرم نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر کے اپنا حج فاسد کیا اور شریعت نے اس کو اسی حج کیساتھ ارکان حج پورا کر لیا حکم یا لیکن ارکان حج ادا کرنے کے بعد بھی ماوربہ یعنی ادا کیا ہوا حج جائز نہیں ہوتا بلکہ اس کی قضا و ضروری ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ ماوربہ ادا کرنے کے باوجود بھی ماوربہ کیسے جواز ثابت نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جب اس نے اسی احرام کیساتھ حج ادا کیا جس احرام کیساتھ ادا کا حکم دیا گیا تھا تو یہ شخص اس سے فارغ ہو گیا اور اس کا ذمہ بری ہو گیا اب اس کو آئندہ سال صحیح حج کرنے کا حکم ایک مستقل امر کے ذریعہ کیا گیا ہے گویا یہ حج صحیح، سال گذشتہ کے حج کی قضا و نہیں ہے بلکہ اس کو مستقل امر سے فرض کیا گیا ہے۔

حضرت ابو بکر رازی نے فرمایا کہ امر مطلق سے کراہت کا انتفاء نہیں ہوتا ہے یعنی اگر شریعت مطلقاً کسی کام کا امر کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماوربہ ادا کرنے کے بعد ماوربہ سے کراہت منتفی

ہو جائے گی بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کراہت باقی رہتی ہے مثلاً غروب آفتاب کے وقت اسی دن کی نماز عصر ادا کرنے کا امر کیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اگر اسی دن کی عصر غروب کے وقت ادا کی گئی تو وہ شرعاً مکروہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امر مطلق سے کراہت کی نفی ثابت نہیں ہوتی ہے۔

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

وَإِذَا عَلِمَتْ صِفَةُ الْوَجُوبِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ لَاتَتَّبِعِي صِفَةَ الْجَوَائِزِ عِنْدَنَا خِلَافًا
لِلشَّافِعِيِّ هَذَا بَحْثٌ آخَرٌ مُتَعَلِّقٌ بِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ مُوجِبَ الْأَمْرِ هُوَ الْوَجُوبُ
يَعْنِي أَنَّ إِذَا نَسَخَ الْوَجُوبُ الثَّابِتُ بِالْأَمْرِ فَهَلْ تَتَّبِعِي صِفَةَ الْجَوَائِزِ الَّتِي
فِي ضَمْنِهِ أَمْ لَا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ تَتَّبِعِي صِفَةَ الْجَوَائِزِ اسْتِدْلًا لِأَنَّ بَصُورَ
عَاشِرَاءَ فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ فَرْضًا ثُمَّ نَسَخَتْ فَرْضِيَّتُهُ وَبَقِيَ اسْتِحْبَابُهَا الْآنَ
وَعِنْدَنَا لَاتَتَّبِعِي صِفَةَ الْجَوَائِزِ الثَّابِتِ فِي ضَمْنِ الْوَجُوبِ كَمَا أَنَّ قَطْعَ الْأَعْضَاءِ
الْحَاطِلَةَ كَانَ وَاجِبًا عَلَى نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ وَقَدْ نَسَخَ مِنْهَا فَرْضِيَّتَهُ وَجَوَائِزُهُ وَهَكَذَا
الْقِيَاسُ وَأَمَّا صَوْمُ عَاشِرَاءَ فَإِنَّهَا ثَبِتَتْ جَوَائِزُهُ الْآنَ بِنَصِّ آخِرِ آيَاتِ ذَلِكَ
النِّصِّ الْمَوْجِبِ لِلْأَدَاءِ وَقِيلَ وَقَائِدُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ يَظْهَرُ فِي قَوْلِهِ

عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَكْفُرْ بِمَيْمَنَةٍ تَقْرُبَاتٍ
بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ تَقْدِيرِ الْكُفَّارَةِ عَلَى الْحَيْثُ وَقَدْ نَسَخَ وَجُوبُ
تَقْدِيرِهَا بِالْإِجْمَاعِ وَلَكِنْ بَقِيَ جَوَازُهَا عِنْدَنَا وَلَمْ يَبْقَ عِنْدَنَا أَصْلًا۔

(مترجمہ) :- اور جب مامور بہ کیلئے صفتِ وجوب معدوم ہو جائے تو ہمارے نزدیک صفتِ جواز باقی نہیں رہتی، امام شافعیؒ کا اختلاف ہے یہ دوسری بحث ہے جو گذشتہ ”اصل“ کہ امر کا موجب وجوب ہے سے متعلق ہے یعنی جب وہ وجوب جو امر سے ثابت ہے منسوخ ہو جائے تو کیا وہ صفتِ جواز جو وجوب کے ضمن میں ہے باقی رہتی ہے یا نہیں۔ پس امام شافعیؒ نے عاشورہ کے روزے سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ صفتِ جواز باقی رہتی ہے۔ کیوں کہ عاشورہ کا روزہ فرض تھا پھر اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور اس کا استحباب اب بھی باقی ہے اور ہمارے نزدیک جو صفتِ جواز وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتی ہے وہ باقی نہیں رہتی جیسے خطا کر نیوالے اعضاء کا قطع کرنا بنو اسرائیل پر واجب تھا لیکن ہم سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں منسوخ ہو گئے اسی پر دوسرے احکام کو قیاس کر لیا جائے۔ اور رہا عاشورہ کا روزہ تو اس کا جواز اب دوسری نص سے ثابت ہے نہ کہ اس نص سے جو ادا کرنا واجب کر نیوالی ہے اور کہا گیا کہ ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کا فائدہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ظاہر ہو گا کہ جس نے کسی چیز پر قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے پھر اس کے بعد وہی کام کرے جو بہتر ہے اسلئے کہ یہ ارشاد، قسم توڑنے پر کفارہ کی تقدیم کے وجوب پر دلالت کرتا ہے حالانکہ کفارہ کو مقدم کرنے کا وجوب اجماع سے منسوخ ہو چکا ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا جواز باقی ہے اور ہمارے نزدیک باقی نہیں ہے۔

(تفسیر) :- یہ بحث اس سے متعلق ہے کہ امر کا موجب، وجوب ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وہ وجوب منسوخ ہو گیا جو صیغہ امر سے ثابت ہوا تھا تو کیا وہ جواز باقی رہے گا جو وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ وجوب کیساتھ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ جواز باقی رہتا ہے ”جواز“ متعہ و معانی پر بولا جاتا ہے (۱) جو چیز عقلاً متمنع نہ ہو وہ جائز کہلاتی ہے (۲) جہاں شرعاً دونوں امر یعنی فعل اور ترک فعل برابر ہوں، اسی کو مباح کہتے ہیں (۳) جس چیز میں شرعی دلائل متعارض ہوں جیسے سو رہا کیوں کہ بعض دلائل شرعیہ اس کی ظہارت پر دلالت کرتے ہیں اور بعض دلائل شرعیہ اس کی نجاست پر دلالت کرتے ہیں (۴) جو چیز شرعاً متمنع نہ ہو یعنی جس چیز کے بارے میں شارع علیہ السلام یہ فرمادیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے تو وہ چیز جائز ہے اسی معنی کے اعتبار سے جواز، واجب کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ الحاصل جس کے

ترک میں حرج ہو وہ واجب ہے اور جس کے کرنے میں حرج ہو وہ ناجائز ہے اور جس کے کرنے میں کوئی حرج نہ ہو وہ جائز ہے، جواز کے اسی معنی کے بارے میں شوافع نے کہا کہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتا ہے، اور احناف نے کہا کہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی نہیں رہتا بلکہ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے، شوافع کا استدلال یہ ہے کہ عاشورہ کا روزہ ابتداءً اس امت پر فرض تھا لیکن صوم رمضان کی فرضیت سے صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہو گئی ہے مگر اس کا استحباب تاہنوز باقی ہے چنانچہ نجرانی زانانا عاشورہ کا روزہ جائز ہی نہیں بلکہ مستحب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فرضیت اور وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتا ہے، جواز منسوخ نہیں ہوتا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ خطا اور معصیت کرنے والے اعضاء کا قطع کرنا اور کاٹنا ہوا اسرائیل پر واجب تھا، لیکن امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی فرضیت بھی منسوخ ہو گئی اور جواز بھی منسوخ ہو گیا یعنی اب ایسا کرنا نہ فرض ہے اور نہ جائز ہے۔ اسی طرح ناپاک کپڑا پاک کرنے کیلئے نجاست لگے ہوئے حصّہ کو کاٹنا فرض تھا، لیکن ہم پر سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں منسوخ ہو گئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب وجوب منسوخ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا صوم عاشورہ سے استدلال کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہوئی تھی تو اس کا جواز بھی منسوخ ہو گیا تھا۔ لیکن بعد میں اس کا جواز دوسری دلیل سے ثابت ہوا ہے نہ کہ اس دلیل سے جو اس کی ادا کو واجب کرنے والی ہے۔ دوسری دلیل سے مراد یا تو قیاس ہے یعنی جس طرح رمضان اور ایام منہی عنہما کے علاوہ ایام میں نغلی روزہ جائز ہے اسی طرح عاشورہ کے دن نغلی روزہ رکھنا بھی جائز ہے یا دوسری دلیل سے مراد وہ حدیث ہے جس سے عاشورہ کے دن کے روزہ کا ثبوت ہوتا ہے۔ چنانچہ ترمذی ج ۱ ص ۱۵۵ پر یہ حدیث ہے "عن ابی قتادۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صیام یوم عاشوراء انی احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ اتی قبلہ" حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اللہ سے امید کرتا ہوں کہ عاشورہ کے دن کا روزہ اپنے سے پہلے یعنی سال گذشتہ کا کفارہ کر دے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عاشورہ کے دن کا روزہ جائز ہے بلکہ افضل ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس حدیث میں ظاہر ہو گا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی چیز پر قسم کھالی، پھر اس نے سمجھا کہ اس کا غیر اس سے بہتر ہے تو اس شخص کو چاہیے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے پھر وہی کام کرے جو بہتر ہے۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی کا ارادہ قسم توڑنے کا ہو تو وہ پہلے کفارہ ادا کرے

پھر اپنی قسم توڑے یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب ہے کیوں کہ "فلیکفر" امر کا صیغہ ہے جو وجوب کفارہ پر دلالت کرتا ہے اور "ثم لیات" میں لفظ "ثم" خلاف یہیں کام کرنے یعنی قسم توڑنے کے مؤخر ہونے پر دلالت کرتا ہے، پس ثابت ہوا کہ تقدیم کفارہ علی الحنث واجب ہے لیکن تقدیم کفارہ کا وجوب اجماع سے منسوخ ہو چکا ہے، یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب نہیں رہا۔ البتہ شوافع کے نزدیک اگرچہ تقدیم کفارہ کا وجوب منسوخ ہو گیا لیکن جواز مافی ہے، اور احناف کے نزدیک وجوب کیساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہو گیا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کیا اور پھر قسم توڑی تو شوافع کے نزدیک یہ کفارہ جائز ہو جائے گا دوسرا کفارہ دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور احناف کے نزدیک یہ کفارہ جائز اور کافی نہ ہوگا بلکہ دوسرا کفارہ ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور پہلا کفارہ صدقہ نافلہ ہو جائے گا، اس کو فقیر سے واپس لینا بھی مناسب نہیں ہے۔ یہ واضح رہے کہ احناف و شوافع کے درمیان حانث ہونے سے پہلے کفارہ کے جائز ہونے اور جائز نہ ہونے کا اختلاف کفارہ مالیر میں ہے ورنہ کفارہ بالصوم حانث ہونے سے پہلے بالاتفاق جائز اور کافی نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنِ مَبَاحِثِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَمُلْحَقَاتِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَقْسِيمِهِ إِلَى الْمُطْلَقِ وَالْمَوْقُوتِ فَقَالَ وَالْأَمْرُ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ وَعَنِ الْوَقْتِ أَحَدُهُمَا أَمْرٌ مُطْلَقٌ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِوَقْتٍ يَفُوتُ بِفُوتِهِ كَالزُّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ فَإِنَّهُمَا بَعْدَ وُجُودِ السَّبَبِ أَيْ مَلَكَ الْمَالِ وَالسَّرَّاسِ وَالشَّرْطِ أَيْ حَوْلَانَ الْحَوْلِ وَيَوْمَ الْفِطْرِ لَا يَتَقَيَّدَانِ بِوَقْتٍ يَفُوتَانِ بِفُوتِهِ بَلْ كَلِمَا أَدْمَى يَكُونُ أَدَاءً لَا قَضَاءً وَإِنْ كَانَ الْمُسْتَحِبُّ التَّعَجُّيلُ -

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

(تشریح) :- حسن مامور بہ کے مباحث اور اس کے ملحقات سے فارغ ہو کر مصنف مامور بہ کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں، یہاں متن میں امر سے مراد مامور بہ ہے اور تقسیم مامور بہ کی بیان کی گئی ہے نہ کہ امر کی۔ چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔ مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کسی ایسے وقت کیساتھ مقید نہ ہو جس کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جاتا ہو جیسے زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر۔ کیوں کہ وجوب زکوٰۃ کے سبب (ملک مال) اور وجوب زکوٰۃ کی شرط (حوالین حول) کے بعد اور وجوب صدقۃ الفطر کے سبب (رأس) (ذات) اور شرط (یوم الفطر) کے بعد یہ دونوں کسی ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہوتے جس کے فوت ہونے سے ان دونوں کا فوت ہونا لازم آئے بلکہ واجب ہونے کے بعد جب کبھی زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مستحقین کو دے گا تو یہ دنیا ادا رہی کہلائے گا قضا نہیں کہلائیگا۔ اگرچہ مستحب یہی ہے کہ ان کو جلد ادا کر دیا جائے ان کی ادائیگی میں تاخیر نہ کی جائے۔

وَهُوَ عَلَى التَّرَاجُحِ خِلَافًا لِلْكَرْحِيِّ أَمْحَى هَذَا الْأَمْرَ الْمُطْلَقَ مَحْمُولٌ عِنْدَنَا عَلَى التَّرَاجُحِ يَعْنِي لَا يَجِبُ الْفَوْرُ فِي آدَائِهِ بَلْ يَسَعُ تَأْخِيرُهُ وَعِنْدَ الْكَرْحِيِّ لِأَدَائِهِ فِيهِ مِنَ الْفَوْرِ احْتِيَاظًا لِأَمْرِ الْعِبَادَةِ بِمَعْنَى أَنَّ يَأْتِيهِمُ بِالتَّأْخِيرِ لَا بِمَعْنَى أَنَّ يَصِيرُ قَاضِيًا وَعِنْدَنَا نَالَا يَأْتِيهِمُ إِلَّا فِي آخِرِ الْعُمُرِ أَوْ حِينَ إِذْمَرَتْ عَلَامَاتُ الْمَوْتِ لَمْ يُوَدَّ فِيهِ وَذَلِيلُنَا هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ لِيُتْلَى يُعْوَدُ عَلَى مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ يَعْنِي مَوْضُوعَ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ كَانَ هُوَ التَّيْسِيرُ وَالتَّسْهِيلُ فَلَوْ كَانَ مَحْمُولًا عَلَى الْفَوْرِ لَعَادَ عَلَى مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ وَيَكُونُ مَنَاقِضًا لِلْمَوْضُوعِ -

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

(تفسیر صحیح) :- اس عبارت میں فاضل مصنف یہ اختلاف ذکر فرما رہے ہیں کہ امر مطلق پر علی الفور عمل کرنا واجب ہے یا علی التراخی عمل کرنا واجب ہے چنانچہ فرمایا کہ ہمارے نزدیک ما مور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے، اور احناف میں امام کرخی کے نزدیک اور شوافع کے نزدیک ما مور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب ہے، مطلب یہ ہے کہ ما مور بہ مطلق کو ادا کرنے میں اگر تاخیر کی گئی تو یہ شخص گنہگار ہو گا یہ خیال رہے کہ تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار ہو گا لیکن قضاء کرنے والا شمار نہیں ہو گا۔ اور ہمارے نزدیک تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار نہ ہو گا۔ ہاں۔ اگر اس قدر تاخیر ہو گئی کہ یہ شخص عمر کے آخری لمحہ میں پہنچ گیا اور علامات موت ظاہر ہو گئیں اور ما مور بہ مطلق کو ادا نہ کر سکا تو یقیناً گنہگار ہو گا۔

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

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

تیسری دلیل یہ ہے کہ تاخیر، درحقیقت تفویض ہے اس لئے کہ مکلف کو یہ معلوم نہیں کہ وہ دوسرے وقت میں ادا کرنے پر قادر ہو گا یا نہیں، اور تفویض (فوت کر دینا) حرام ہے، حاصل یہ ہوا کہ تاخیر حرام ہے اور جب تاخیر حرام ہے تو علی الفور ادا کرنا واجب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تاخیر کو تفویض قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیوں کہ مکلف ما مور بہ مطلق کو وقت کے اس جز میں ادا کرنے پر قادر ہے جس کو وہ پائے" اور ہا اچانک موت کا آنا تو وہ نادر ہے اس پر احکام کو مبنی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

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

وَمُقَيَّدٌ بِهٖ اَمْرٌ ثَانِيٌّ اَمْرٌ مُّقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ وَهُوَ اَسْرَبَعَةُ الْاَوْجَاعِ لِاَنَّكَ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ
 الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمَوْذِي وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوَجُوْبِ فَهٗهُوَ النَّوْعُ الْاَوَّلُ وَالْمُرَادُ
 بِالظَّرْفِ اَنْ لَا يَكُوْنَ مَعْيَارًا لَكِنْ يَفْضَلُ عِنْدَ وَالْمُرَادُ بِالشَّرْطِ اَنْ لَا يَصِحَّ
 الْمَأْمُوْرُ بِهٖ قَبْلَ وُجُوْدِهٖ وَيَقُوْتُ بِفَوْتِهٖ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِ اَنْ لِهٰذَا الْوَقْتُ
 ثَابِتًا فِي وُجُوْبِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ وَاِنْ كَانَ الْمَوْثُوْرُ الْحَقِيْقِيُّ فِي كُلِّ شَيْءٍ هُوَ اللّٰهُ
 تَعَالٰى وَلٰكِنْ يُضَافُ الْوَجُوْبُ فِي الظّٰهْرِ اِلَى الْوَقْتِ لِاَنَّ فِي كُلِّ لَمَحَظَةٍ وَصُوْلٍ
 نِعْمَةً مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلَى جَانِبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَقْتَضِي الشُّكْرَ فِي كُلِّ سَاعَةٍ
 وَرِثْمًا خَصَّ هٰذِهِ الْاَوْقَاتُ الْمُعَيَّنَةَ بِالْعِبَادَاتِ لِعَظَمَتِهَا وَتَجَدُّدِ
 التَّعَبِّ فِيهَا وَبِئْسَ اَلْفِضْلُ اِلَى الْحَرَجِ فِي تَحْصِيْلِ الْمَعَاشِ اِنْ اسْتَعْرَقَ
 الْوَقْتُ الْعِبَادَةَ -

(ستر جملہ) :- اور اس کیساتھ مقید ہے یعنی دوسرا وہ امر ہے جو وقت کیساتھ مقید ہے اور اس
 کی چار قسمیں ہیں، کیوں کہ یا تو وقت فعل مؤذی کیلئے ظرف ہوگا اور ادا کیلئے شرط ہوگا اور وجوب کیلئے
 سبب ہوگا۔ پس یہ پہلی قسم ہے اور ظرف سے مراد یہ ہے کہ وہ مؤذی کیلئے معیار نہ ہو بلکہ مؤذی سے
 فاضل رہ جاتا ہو، اور شرط سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ وقت کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور وقت
 کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتا ہو، اور سبب سے مراد یہ ہے کہ اس وقت کو مامور بہ کے واجب ہونے
 میں دخل ہے اگرچہ مؤثر حقیقی ہر چیز میں اللہ تعالیٰ ہے لیکن ظاہری طور پر "وجوب" وقت کی طرف منسوب
 کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ ہر لمحہ اللہ کی طرف سے بندے کی جانب نعمت پہنچتی رہتی ہے اور وہ ہر ساعت
 شکر الہی کا تقاضہ کرتا ہے، اور یہ اوقات معینہ، عبادات کے ساتھ خاص کئے گئے ہیں ان کی غفلت کی
 وجہ سے اور ان میں نوبہ نوافلتوں کی آمد کی وجہ سے اور تاکہ کل وقت عبادت میں مستغرق ہونے
 کی صورت میں حصول معاش کے سلسلہ میں حرج اور تنگی تک نہ پہنچا دے۔

(تشریح) :- سابق میں مصنف نے امر کی دو قسمیں بیان کی تھیں (۱) مطلق عن الوقت
 (۲) مقید بالوقت۔ قسم اول کے بیان سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ
 دوسری قسم وہ امر یعنی مامور بہ ہے جو اس طور پر وقت محدود کیساتھ مقید ہو کہ اگر وقت فوت ہو جائے
 تو ادا بھی فوت ہو جائے۔ اس کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) وہ وقت جس کیساتھ مامور بہ مقید ہے فعل مؤذی
 کیلئے تو ظرف ہو اور ادا فعل کیلئے شرط ہو اور نفس وجوب فعل کیلئے سبب ہو۔
 شارح نے ظرف، شرط، اور سبب کی تعریفیں بیان کی ہیں مگر پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ "معیار" وہ ہے

جس میں فعلِ مامور بہ واقع ہو کر اس کا استیعاب کر لے، معیار کا کوئی حصہ فعلِ مامور بہ سے خالی نہ رہے بلکہ معیار کے بڑھنے سے فعلِ مامور بہ بڑھ جائے اور معیار کے چھوٹا ہونے سے فعلِ مامور بہ کم ہو جائے۔

اس کے بعد ملاحظہ ہو کہ ظرف سے مراد یہ ہے کہ وقت فعلِ مؤدئی کیلئے معیار نہ ہو بلکہ فعلِ مؤدئی کو ادا کرنے کے بعد بھی بچا رہے، مطلب یہ ہے کہ اس میں فعلِ مؤدئی کے علاوہ کو ادا کرنے کی بھی گنجائش ہو۔

اور شرط سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ، وقت کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جائے اور سبب سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ کے نفسِ جوہ میں مؤثر ہے یعنی یہ صانع ہے کہ چیزیں مؤثر و متغیباتی تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن ظاہری طور پر نفسِ جوہ وقت کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے

اور نفسِ جوہ عبادت، وقت کی طرف اس لئے منسوب ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمت ہر آن بندے کی طرف پہنچتی رہتی ہے، اور ہر آن بندے کی جانب اللہ کی نعمتوں کا پہنچنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بصورتِ عبادت ہر آن اللہ کا شکر ادا کیا جائے۔ مگر اوقاتِ خمسہ کو عبادات کیساتھ انکی عظمت

کی وجہ سے خاص کیا گیا ہے اور اس لئے خاص کیا گیا ہے کہ ان اوقات میں اللہ کی نئی نئی نعمتوں کی آمد ہوتی ہے چنانچہ فجر کے وقت سوکر بیدار ہونا ایسا ہے جیسے موت کے بعد زندہ ہونا، اور زندگی اللہ کی

ایسی نعمت ہے جس پر شکر کرنا ضروری ہے لہذا اس نعمت پر شکر ادا کرنے کیلئے فجر کی نماز فرض کی گئی پھر فجر کی نماز کے بعد انسان معاش حاصل کرنے میں مصروف ہو جاتا ہے پس نصف النہار تک مصروف

رہ کر جب معیشت کے اسباب یعنی کھانے پینے کی چیزیں حاصل کر چکا تو ان نعمتوں پر شکر ادا کرنے کیلئے ظہر کی نماز فرض کر دی گئی، پھر چونکہ ظہر بعد اکثر لوگوں کی عادت سونے، اور آرام کرنے کی ہے اس لئے اس

عصر میں ذکر اللہ سے جو غفلت پائی گئی اس کی تلافی کیلئے عصر کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آفتاب غروب ہوا اور دن کی نعمتیں مکمل ہو گئیں تو ان پر شکر ادا کرنے کیلئے مغرب کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آدمی سونے

کا ارادہ کرتا ہے تو حسنِ خاتمہ کے طور پر عشاء کی نماز فرض کی گئی کیوں کہ عشاء کی نماز کے بعد سونا ایسا ہے جیسے ایمان و طاعت پر موت کا آنا۔

اور عبادت کیلئے تعیین اوقات کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر پورا وقت عبادت میں مصروف کر دیا جائے تو معاش اور روزی روٹی حاصل کرنے میں حرج واقع ہوگا حالانکہ حرج کو شریعتِ اسلام نے دور

کیا ہے پس حرج دور کرنے کیلئے بعض مخصوص اوقات میں عبادت فرض کی گئی ہے اور تمام اوقات میں عبادت فرض نہیں کی گئی۔

كَوَفَّتِ الصَّلَاةَ فَإِنَّ الْوَقْتَ فِيهَا يَفْضَلُ عَنِ الْأَدَاءِ إِذَا مَيَّ عَلَى حَسَبِ السَّنَةِ
مِنْ غَيْرِ اِسْرَاطٍ فَيَكُونُ ظَرْفًا وَلَا يَصِحُّ الْأَدَاءُ قَبْلَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَ لَيَقُوتُ بِقُوَّتِهِ

فَيَكُونُ شَرْطًا وَيَخْتَلِفُ الْأَدَاءُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ صِحَّةً وَكَرَاهَةً فَيَكُونُ سَبَبًا لِلرُّجُوبِ وَقَدِيمًا لِلْمَشْرُوعِ وَعَلَى الشَّرْطِ جَائِزٌ إِذَا كَانَ الشَّرْطُ لَشَرْطًا لِلرُّجُوبِ، كَمَا فِي حَوْلَانِ الْحَوْلِ لِلزَّكَاةِ وَأَمَّا إِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلجَوَازِ لَا يَصِحُّ التَّقْدِيمُ عَلَيْهِ كَسَائِرِ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ وَقَدِيمًا لِلْمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ لِأَجْزَائِهِ أَصْلًا وَهَهُنَا لَمَّا اجْتَمَعَتِ الشَّرْطِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ فَلَا جَرَمَ أَنْ لَا يَجُوزَ التَّقْدِيمُ عَلَى الْوَقْتِ -

(ترجمہ) :- جیسے نماز کا وقت کیوں کہ وقت، فعلی موڈی (نماز) میں فعلی ادارے سے بجا رہتا ہے جبکہ فعلی موڈی سنت کے طور پر بغیر کسی زیادتی کے ادا کیا جائے لہذا وقت (فعلی موڈی کیلئے) ظرف ہوگا، اور وقت کے داخل ہونے سے پہلے ادارہ صحیح نہیں ہوتی اور وقت کے فوت ہونے سے ادارہ فوت ہو جاتی ہے، لہذا وقت (ادارہ کیلئے) شرط ہوگا اور صفتِ وقت کے اختلاف سے صحت اور کراہت کے اعتبار سے ادارے مختلف ہوتی رہتی ہے لہذا وقت و وجوب ادارہ کیلئے سبب ہوگا، اور مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہے جب کہ شرط و وجوب کیلئے شرط ہو جیسا کہ زکوٰۃ کیلئے حولانِ حول میں ہے اور جب شرط جواز کیلئے شرط ہو تو اس پر تقدیم صحیح نہیں ہوتی جیسا کہ نماز کی تمام شرطیں اور مسبب کو سبب پر مقدم کرنا بالکل جائز نہیں ہے اور یہاں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہیں لہذا وقت پر تقدیم بالکل جائز نہیں ہے۔

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

پہلی قسم کی مثال ہے۔

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

ثُمَّ هُنَا شَيْئَانِ نَفْسُ الْوَجُوبِ وَوَجُوبُ الْأَدَاءِ فَنَفْسُ الْوَجُوبِ سَبَبُهُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ الْإِيجَابُ الْقَدِيمُ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْوَقْتُ أَقْبَمُ مَقَامَهُ وَوَجُوبُ الْأَدَاءِ سَبَبُهُ الْحَقِيقِيُّ تَعَلَّقَ بِالْفِعْلِ وَوَجُوبُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْأَمْرُ أَقْبَمُ مَقَامَهُ ثُمَّ الظَّرْفِيُّ وَالسَّبَبِيُّ لِأَنَّهُمَا يَجْتَمِعَانِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ لِأَنَّ إِنْ أُدِيَ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُونُ سَبَبًا لِأَنَّ السَّبَبَ يَجِبُ أَنْ يُقَدَّمَ عَلَى السَّبَبِ وَإِنْ لَعُدَّ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُونُ ظَرْفًا إِذِ الظَّرْفُ مَا يُرَدُّ فِيهِ لِأَبَعْدَهُ فَلِهَذَا قَالُوا إِنَّ الظَّرْفَ هُوَ جَمِيعُ الْوَقْتِ وَالشَّرْطُ هُوَ مَطْلُقُ الْوَقْتِ وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ الْمُتَّصِلُ بِالْأَدَاءِ قَبْلَ الشَّرْطِ وَفِي الْأَدَاءِ وَالْكُلُّ فِي الْقَضَاءِ -

(ترجمہ) :- پھر یہاں دو چیزیں ہیں نفس و وجوب اور وجوبِ ادا۔ پس نفس و وجوب کا سبب حقیقی تو ایجابِ قدیم ہے اور اس کا سبب ظاہری وہ وقت ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے اور وجوبِ ادا کا سبب حقیقی طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا سبب ظاہری وہ امر ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے، پھر ظرفیت اور سببیت بظاہر دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر فعلِ ماضیہ وقت میں ادا کیا جائے تو وقت سبب نہ ہوگا اسلئے کہ سبب کا سبب پر مقدم کرنا ضروری ہے اور اگر فعلِ ماضیہ وقت کے اندر ادا نہ کیا جائے تو وقت ظرف نہ ہوگا اسلئے کہ ظرف وہ ہے جس میں فعل ادا کیا جائے نہ کہ اس کے بعد اسی لئے اصولیین نے کہا ہے کہ ظرف تو پورا وقت ہے اور شرطِ مطلق وقت ہے اور سبب وہ جز اول ہے جو ادا کو شروع کرنے سے پہلے ادا سے متصل ہے اور قضا میں پورا وقت (سبب ہے)۔

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

محدثی نور الانوار کہتے ہیں کہ نفس و وجوب کا سبب حقیقی ایجابِ قدیم کو قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ ایجابِ قدیم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو بندوں کے افعال کیساتھ متعلق ہوتا ہے اور یہی معنی فعل کیساتھ طلب کے متعلق ہونے کے ہیں اور طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا یہ وجوبِ ادا کا سبب ہے نہ کہ نفس و وجوب کا، پس نفس و وجوب کا سبب حقیقی یا تو وہ نعمتیں ہیں جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطا کی ہیں جیسا کہ قاضی بیضاوی نے ”یا ایہا الناس اعبدا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم“ کی تفسیر کے تحت ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو وجود اور لقائے وجود کیلئے جو نعمتیں عطا کی ہیں ان پر شکر ادا کرنے کیلئے عبارت فرض کی ہے، پس معلوم ہوا کہ خداوند تعالیٰ کی عطا کردہ نعمتیں نفس و وجوبِ صلاۃ کا حقیقی سبب ہیں، یا نفس و وجوب کا حقیقی سبب اللہ تعالیٰ ہیں جیسا کہ خود شارح نور الانوار اسی کے قائل ہیں۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ بظاہر سبب اور ظرف دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیوں کہ اگر نماز وقت میں ادا کی گئی تو وقت نماز کیلئے سبب نہیں ہو سکتا اسلئے کہ سبب کا سبب پر مقدم کرنا ضروری ہے اور اگر نماز وقت میں ادا نہ کی گئی تو وقت نماز کیلئے ظرف نہ ہوگا اسلئے کہ ظرف وہ ہے جس میں نماز

ادار کی جائے نہ کہ وہ جس کے بعد فعل نماز ادا کیا جائے۔ بہر حال بظاہر سبب اور ظرف دونوں کا جمع ہونا ممکن نہیں ہے حالانکہ مصنف نے وقت کو نماز کیلئے سبب بھی قرار دیا ہے اور ظرف بھی قرار دیا ہے اسی اشکال کو رفع کرنے کیلئے اصولیین نے کہا کہ ظرف تو اول تا آخر پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور ادار میں سبب وقت کا وہ اول حصہ ہے جو شروع کرنے سے پہلے ادا کیساتھ متصل ہوتا ہے اور قضا میں پورا وقت سبب ہے پس جب نماز کیلئے ظرف پورا وقت ہے اور سبب وقت کا وہ حصہ ہے جو ادار سے پہلے ہوتا ہے اور ادار کیساتھ متصل ہوتا ہے تو اس صورت میں سبب اور ظرف دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے اور قضا کیلئے پورے وقت کو سبب قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اس لئے کہ جب وقت کے اندر نماز ادا نہیں کی گئی تو یہ وقت قضا نماز کیلئے ظرف نہ رہا اور جب یہ وقت ظرف نہ رہا تو اس کا سبب ہونا ممنوع نہ ہوگا۔

وَهُوَ اَخْرَجَهُ اَنْوَاعٍ وَقَدْ فَصَّلَهُ الْمُصَدِّقُ يَقُولُ لَهُ وَهُوَ اَمَّا اَنْ يُضَافَ اِلَى الْجُزْءِ
 الْاَوَّلِ اَوْ اِلَى مَا يَلِيْهِ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوعِ اَوْ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضَيْقِ
 الْوَقْتِ اَوْ اِلَى جُمْلَةِ الْوَقْتِ يَعْنِي اَنَّ الْاَصْلَ اَنَّ كُلَّ مَسْبَبٍ مُّتَّصِلٌ بِسَبَبٍ
 فَاِنَّ اَدْيَتِ الصَّلَاةِ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ يَكُوْنُ الْجُزْءُ السَّابِقُ عَلَى التَّحْرِيْمِ وَ
 هُوَ الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَتَجَرَّءُ سَبَبًا لَوْجُوبِ الصَّلَاةِ فَاِنَّ لَعْرُودِيْ فِيْ اَوَّلِ
 الْوَقْتِ تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ اِلَى الْاَجْزَاءِ الَّتِي بَعْدَهُ فَيُضَافُ الْوَجُوبُ اِلَى الْكُلِّ
 مَا يَلِيْهِ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوعِ مِنَ الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ فَاِنَّ لَعْرُودِيْ فِيْ الْاَجْزَاءِ
 الصَّحِيْحَةِ حَتَّى ضَاقَ الْوَقْتُ فَجِيْضَافُ الْوَجُوبُ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ
 عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ وَهَذَا لَا يَتَّصِرُ اِلَّا فِي الْعَصْرِ فَاِنَّ فِيْ غَيْرِهِ مِنَ الصَّلَاةِ
 كُلِّ الْاَجْزَاءِ صَحِيْحَةٌ وَهَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ مَقْدَرُ مَا يَسَعُ التَّحْرِيْمَ عِنْدَنَا
 وَمَقْدَرُ مَا يُوَدِّيْ فِيْهِ اَرْبَعُ رَكَعَاتٍ عِنْدَ سُرْفَرِدٍ فَلَا تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ عِنْدَهُ
 اِلَى مَا بَعْدَهُ لِاَنَّ خِلَافَ الْاَمْرِ وَالشُّرُوعِ فَاِنْ كَانَ هَذَا الْجُزْءُ الْاَخِيْرُ كَامِلًا
 كَمَا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ وَجَبَتْ كَامِلَةٌ فَاِنْ اِعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالطَّلُوعِ بَطَلَتْ
 الصَّلَاةُ وَيُحْكَمُ بِالِاسْتِيْمَافِ وَاِنْ كَانَ هَذَا الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِي صَلَاةِ
 الْعَصْرِ وَجَبَتْ نَاقِصَةٌ فَاِنْ اِعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالْعُرُوبِ لَعْرُودِيْ
 الصَّلَاةُ لِاَنَّ اَدَّاهَا كَمَا وَجَبَتْ -

(مترجمہ) :- اور اس کی چار قسمیں ہیں جس کو مصنف نے اپنے قول سے یوں بیان فرمایا ہے کہ وجوب یا تو جز اول کی طرف منسوب ہوگا یا اس کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے یا وقت کی تنگی کے وقت جز ناقص کی طرف منسوب ہوگا یا پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی قاعدہ یہ ہے کہ ہر مسبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے پس اگر نماز اول وقت میں ادار کی گئی تو وہ جز جو مخیر سے پہلے ہے اور وہ جز لا تجزئی ہے وجوب صلاۃ کا سبب ہوگا۔ اسلئے کہ اگر نماز اول وقت میں ادار نہ کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اس کے بعد میں ہیں لہذا وجوب اجزاء صحیح میں سے ہر ایسے جز کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے پھر اگر فعل نماز، اجزاء صحیحہ میں ادار نہ کیا گیا۔ یہاں تک کہ وقت تنگ ہو گیا تو اس وقت "وجوب" جز ناقص کی طرف منسوب ہوگا، اور یہ جز ناقص کی طرف منسوب ہونا عصر کی نماز میں ہی متصور ہو سکتا ہے اسلئے کہ اس کے علاوہ دیگر نمازوں میں تمام اجزاء صحیح ہیں اور یہ جز ناقص ہمارے نزدیک اس قدر ہے جو تکبیر تحریمہ کی گنجائش رکھتا ہو اور امام زفر کے نزدیک اس شئی کی مقدار ہے جس میں چار رکعتیں ادار کی جا سکیں چنانچہ امام زفر کے نزدیک اس مقدار کے مابعد کی طرف سببیت منتقل نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ یہ امر و شرع کے خلاف ہے۔ پس اگر یہ جز اخیر کامل ہو جیسا کہ فجر کی نماز میں ہے تو نماز کامل واجب ہوگی چنانچہ اگر طلوع آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی اور از سر نو نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر یہ جز ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں ہے تو نماز ناقص واجب ہوگی چنانچہ اگر غروب آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز ناسد نہ ہوگی کیوں کہ اس نے اس طرح ادار کیا ہے جس طرح وہ واجب ہوئی ہے۔

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

بھی سبب ہے اور جب ادارہ سبب ہے تو سبب کیساتھ ادارہ کے متصل ہونے کا اعتبار کیا گیا، بہر حال ہر سبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے چنانچہ اگر نماز، اول وقت میں ادارہ کی گئی تو وہ جزا یا تجزی کی جو تحریر پر مقدم ہوتا ہے وجوب نماز کا سبب ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وقت کا جزا 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، جزا اول کے مزاحم نہ ہوں گے۔ اور جب بعد والے اجزاء، جزا اول کے مزاحم نہیں ہیں تو وقت کے جزا اول کو وجوب صلاۃ کا سبب قرار دینا بھی درست ہے اور اگر اول وقت میں نماز ادا نہیں کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اجزاء جزا اول کے بعد ہیں۔ پس اس صورت میں وجوب نماز وقت کے اجزاء صحیحہ میں سے اس جز کی طرف منسوب ہوگا جو جز نماز شروع کرنے کی ابتدا کیساتھ متصل ہے جیسا کہ خادم نے گذشتہ سطروں میں بیان کیا ہے کہ ٹھیک دو بجے ظہر کی نماز شروع کرنے کی صورت میں ایک بجکر ۵۹ منٹ ۵۹ سکند پر جو وقت ہے یہ وقت اس نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور اس ظہر کی نماز کا وجوب اس وقت کی طرف منسوب ہے۔

اس جگہ دو اعتراض ہیں ایک تو یہ کہ شارح نور الانوار کا ”تنقل السببیت“ کہنا درست نہیں ہے کیوں کہ سببیت صفت ہونے کی وجہ سے عرض ہے اور اعتراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں انتقال سببیت سے مراد یہ ہے کہ سببیت پہلے ایک محل میں ثابت تھی اور اب دوسرے محل میں ثابت ہے مثلاً پہلے وقت کے جزا اول میں سببیت ثابت تھی اور اب اس جز میں ثابت ہے جو ابتدا و شروع کیساتھ متصل ہے اور یہ حقیقت انتقال نہیں ہے مگر چونکہ انتقال کے مشابہ ہے اسلئے اس کا انتقال نام رکھ دیا گیا اور تنقل السببیت کہہ دیا گیا۔

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

اس کا جواب یہ ہے کہ سبب حقیقی تو خداوند تعالیٰ ہیں لیکن ”وقت“ معرّف عینی سبب کی نشاندہی

کہ نوا لاہے تو اب شئی واحد کیلئے متعدد معترفوں کا ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کیوں کہ شئی واحد کیلئے متعدد معترفات ہو سکتے ہیں۔ اور اگر وقت کے اجزاء صحیحہ میں نماز ادا نہ کی گئی ہو تا تک کہ وقت تنگ ہو گیا تو وقت کی تنگی کی صورت میں وجوب نماز، جز ناقص کی طرف منسوب ہوگا، اور جز ناقص وجوب نماز کا سبب ہوگا، اور سبب ناقص ہونے کی وجہ سے نماز بھی ناقص واجب ہوگی کیوں کہ وجوب سبب کے مطابق ہوتا ہے اگر سبب کامل ہوتا ہے تو واجب بھی کامل ہوتا ہے اور اگر سبب ناقص ہو تو واجب بھی ناقص ہوگا۔

لیکن یہ واضح رہے کہ وقت میں جز ناقص کا تصور صرف عصر کی نماز میں ہوتا ہے دوسری نمازوں میں نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ عصر کے علاوہ باقی دوسری نمازوں میں وقت کے تمام اجزاء صحیح ہوتے ہیں، کوئی "جز" ناقص نہیں ہوتا۔ اور جز ناقص ہمارے نزدیک صرف اتنا ہوتا ہے جس میں نگبہ تحریمہ کی گنجائش ہو اور امام زفر کے نزدیک اتنا ہوتا ہے جس میں چار رکعت ادا کی جا سکیں چنانچہ امام زفر کے نزدیک جس وقت میں چار رکعت ادا کی جا سکیں اسکے بعد کی طرف سبب منتقل نہ ہوگی کیوں کہ اس کے بعد کی طرف سبب کا منتقل ہونا امر و شرع کے خلاف ہے اس لئے کہ چار رکعت کی مقدار وقت باقی نہ رہنے کی صورت میں وقت کو سبب قرار دے کر نماز واجب کرنا تکلیف مالا یطاق ہے حالانکہ شریعت اسلام نے اس چیز کا مکلف قرار نہیں دیا جو انسان کی وسعت اور طاقت میں نہ ہو چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اَلَا وُسْعَهَا" ہماری دلیل "قدرت مطلقہ" کے تحت پوری تفصیل کیساتھ گزر چکی ہے اسی جگہ ملاحظہ کر لیا کہ جائے بہ حال وقت تنگ ہونے کی صورت میں وقت کا جزا خیر وجوب نماز کا سبب ہوگا۔ اب اگر وہ جزا خیر کامل ہوگا، جیسا کہ فجر کی نماز میں ہے تو واجب کامل ہوگا کیوں کہ وجوب، سبب کے مطابق ہوتا ہے اور فجر کا وقت پورے کا پورا چونکہ کامل ہوتا ہے کوئی "جز" ناقص نہیں ہوتا اسلئے سبب کامل ہوگا اور جب سبب کامل ہے تو نماز فجر بھی کامل واجب ہوگی۔ پس اگر دوران نماز آفتاب طلوع ہو گیا تو نماز فجر باطل ہو جائے گی، اور از سر نو نماز فجر پڑھنے کا حکم دیا جائے گا کیوں کہ جس طرح نماز فجر واجب ہوئی تھی اسی طرح ادا نہیں کیا گیا بلکہ سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے واجب تو کامل ہوئی تھی اور ادا کیا گیا ناقص طور پر۔

محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ بطلان صلاۃ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اصل نماز باطل ہو گئی بلکہ یہ مراد ہے کہ فرضیت باطل ہو گئی یعنی فرض ادا نہیں ہوا البتہ یہ نماز نفل ہو جائے گی، اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اصل صلاۃ ہی باطل ہو جائے گی یعنی فجر کی نماز نہ فرض ہوگی اور نہ نفل ہوگی۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز بھی باطل نہیں ہوتی، اور مستدل حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہما ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "من ادرک رکعتہ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعتہ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر" (شیخان) یعنی جس نے

طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی ایک رکعت پالی اس نے فجر کو پایا اور جس نے غروب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالی اس نے عصر کو پایا۔ اس حدیث سے واضح ہو گیا کہ جس طرح عصر کی نماز غروب آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوتی اسی طرح فجر کی نماز طلوع آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوگی، لیکن ہمارے طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث اور اس حدیث کے درمیان تعارض واقع ہے جس میں اوقات ثلثہ (طلوع، غروب، اور نصف النہار) میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو حدیثوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروب آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز تو باطل نہ ہو، لیکن طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیوں کہ فجر کی نماز کا پورا وقت کامل ہوتا ہے لہذا سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے فجر کی نماز کامل واجب ہوگی اور جب فجر کی نماز کامل واجب ہوئی تو کامل ہی ادا کرنے سے ادا ہوگی حالانکہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز کامل طور پر ادا نہیں ہوئی بلکہ ناقص ادا ہوئی ہے اور جب طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز ناقص ادا ہوئی حالانکہ ”واجب“ کامل ہوئی تھی تو یہ نماز معتبر نہ ہوگی بلکہ اعادہ کرنا ضروری ہوگا اور عصر کی نماز کا پورا وقت کامل نہیں ہوتا بلکہ جزا خیر ناقص ہوتا ہے لہذا جزا خیر میں نماز عصر شروع کرنے کی صورت میں عصر کی نماز کے وجوب کا سبب ناقص ہوگا، اور جب سبب ناقص ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص ہی واجب ہوگی اور جب عصر کی نماز ناقص واجب ہوئی تو غروب آفتاب کی وجہ سے ناقص ہی ادا کی گئی، پس جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر لی گئی اور جب ادا، وجوب کے مطابق ہوئی تو یہ نماز شرعاً معتبر ہوگی غروب کی وجہ سے فاسد نہ ہوگی۔ بہر حال فجر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے باطل ہو جائے، اور عصر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروب کی وجہ سے باطل نہ ہو، پس قیاس پر عمل کرتے ہوئے ہم حنفیوں نے کہا کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز باطل ہو جائے گی لیکن غروب آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز باطل نہ ہوگی۔ اسی کو صاحب نور الانوار نے کہا کہ وقت کا جزا خیر اگر ناقص ہو جیسا کہ نماز عصر میں ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص واجب ہوگی، اب اگر دوران نماز آفتاب غروب ہو گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، کیوں کہ جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر لی ہے۔

وَكَانَ قَوْلُهُ إِلَى مَا يَبْدَأُ الشُّرُوعَ شَامِلًا لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَاللَّجْزِ النَّاقِصِ
لِأَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ وَالْجُزْءَ النَّاقِصَ إِنَّمَا يَصِيرُ سَبَبًا لِحُجُوبِ الصَّلَاةِ إِذَا شُرِعَ
فِيهِ وَأَمَّا إِذَا شُرِعَ فِيهِ لَمْ يَصِرْ سَبَبًا فَيَبْنَعِي أَنْ يُقْتَصَرَ عَلَيْهِ إِلَّا أَنَّ الْجُزْءَ

الْأَوَّلُ لِإِهْتِمَائِهِمْ عِنْدَ الْجُمُوعِ وَصَرَاحٍ بِبِحَاشِي دَهَبَ كُلُّ الْأَيْمَةِ سِوَى ابْنِي
حَنِيفَةَ إِلَى اسْتِحْبَابِ الْإِدَاءِ فِيهِ وَكَذَلِكَ الْجُمْهُورُ النَّاقِصُ لِاجْتِهَادِ خِلَافِيَّةِ زُفَرٍ
فِيهِ صَرَاحٌ بِذِكْرِهِ وَهَذَا أَكْثَرُ إِذَا أَدَّى الصَّلَاةَ فِي الْوَقْتِ وَأَمَّا إِذَا فَانَتْ الصَّلَاةُ
عَنِ الْوَقْتِ فَحِ يُضَافُ الْوُجُوبُ إِلَى جُمْلَةِ الْوَقْتِ لِأَنَّهُ قَدْ نَالَ الْمَانِعَ عَنْ
كُلِّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَوْنُهُ ظَهْرًا لِلصَّلَاةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ الْوَقْتُ فَلَمَّا كَانَ كُلُّ
الْوَقْتِ سَبَبًا لِلْقَضَاءِ وَهُوَ كَامِلٌ فَحِ تَجِبُ الصَّلَاةُ كَامِلَةً فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا فِي
الْوَقْتِ الْكَامِلِ -

(ترجمہ) :- اور مصنف کا قول "مابلی ابتداء شروع" جزا اول اور جزناقص دونوں کو شامل ہے
اسلئے کہ جزا اول یا جزناقص وجوبِ صلاۃ کیلئے اسی وقت سبب بنتے ہیں جب کہ ان میں نماز شروع کی
جائے اور جب ان میں سے کسی میں نماز شروع نہیں کی گئی تو وہ سبب نہیں ہوگا ایسے مناسب ہی ہوگی
اسی قول پر اکتفاء کیا جائے مگر جمہور کے نزدیک جزا اول کے ہتم بالشان ہونے کی وجہ سے مصنف نے جزا اول
کی صراحت کی ہے حتیٰ کہ ابو حنیفہ کے علاوہ تمام ائمہ کا یہ مذہب ہے کہ جزا اول میں نماز ادا کرنا مستحب ہے
اسی طرح جزناقص، امام زفر کے اختلاف کی وجہ سے صراحت مذکور ہوا اور یہ ساری تفصیل اس وقت ہے
جب نماز وقت کے اندر ادا کی جائے لیکن جب نماز وقت سے چھوٹ جائے تو اس وقت پورے وقت
کی طرف وجوب منسوب ہوگا اسلئے کہ پورے وقت کو سبب بنانے سے جو مانع تھا یعنی وقت کا نماز کیلئے
ظرف ہونا وہ زائل ہو گیا کیوں کہ وقت باقی نہیں رہا۔ پس جب پورا وقت قضا کیلئے سبب ہے، اور
وہ کامل ہے تو اس وقت نماز کامل واجب ہوگی، لہذا نماز، وقت کامل ہی میں ادا ہوگی۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار نے اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرمایا ہے
اعتراض یہ ہے کہ وقت کی نوع اول کو چار قسموں پر منقسم کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ ماتن کا قول "مابلی
ابتداء شروع" جزا اول اور جزناقص دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ جزا اول بھی وجوبِ صلاۃ کا سبب
اسی وقت ہوگا جب جزا اول میں نماز شروع کی جائے اور جزناقص بھی سبب اسی وقت ہوگا جب نماز
جزناقص میں شروع کی جائے چنانچہ اگر جزا اول یا جزناقص میں نماز شروع نہ کی گئی تو نہ جزا اول سبب
ہوگا اور نہ جزناقص سبب ہوگا۔ بہر حال جب جزا اول اور جزناقص وجوب نماز کے سبب اس وقت
بنتے ہیں جب ان میں نماز شروع کی جائے تو جزا اول اور جزناقص بھی "مابلی ابتداء شروع" کے تحت
داخل ہونگے کیونکہ نماز جب جزا اول میں شروع کی جائے گی تو جزا اول، نماز کے ابتداء شروع سے متصل ہوگا اور جب جزناقص میں شروع کی جائے گی تو
جزناقص نماز کے ابتداء شروع سے متصل ہوگا اسی لئے مصنف کا قول "مابلی ابتداء شروع" جزا اول اور جزناقص دونوں کو شامل ہے

اور جب یہ قول دونوں کو شامل ہے تو ان کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی بلکہ یوں کہہ دیا جاتا "وہو اما ان یضاف الی ما یلی ابتداء الشروع او الی جملة الوقت" یعنی وقت کی نوع اول کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ وجوب وقت کے اس حصہ کی طرف منسوب ہو جو نماز کے ابتداء شروع سے متصل ہو، دوم یہ کہ وجوب پورے وقت کی طرف منسوب ہو۔ پہلی قسم میں اول کی تینوں قسمیں شامل ہو جائیں گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وقت کا جز اول ہتھم بالشان ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت امام اعظم کے علاوہ تمام ائمہ نے جز اول میں نماز ادا کرنے کو مستحب قرار دیا ہے پس چونکہ جز اول ہتھم بالشان ہے اس لئے اس کو صراحت علیحدہ کر کے ذکر فرمایا اور اسی طرح جز ناقص میں امام زفر کا اختلاف ہے لہذا اختلاف کی وضاحت کرنے کیلئے جز ناقص کو صراحت ذکر فرمایا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ سب باتیں اس وقت کی ہیں جب نماز وقت میں ادا کی جائے لیکن اگر وقت میں نماز ادا نہ کر سکے اور وقت فوت ہو جائے تو اس صورت میں وجوب نماز پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا اور پورا وقت وجوب قضاء کا سبب ہوگا۔ کیوں کہ پورے وقت کو سبب قرار دینے کیلئے یہ بات مانع تھی کہ وقت نماز ظن کیلئے بھی ہے اور ظن اور سبب دونوں جمع نہیں ہو سکتے لیکن جب وقت گزر گیا اور نماز ادا نہیں کر سکا تو یہ وقت نماز کیلئے ظن نہ ہوگا اور جب یہ وقت ظن نہ رہا تو پورے وقت کو سبب قرار دینے سے جو مانع تھا وہ زائل ہو گیا، اور جب مانع زائل ہو گیا تو قضاء نماز کے وجوب کا سبب پورے وقت کو قرار دینا درست ہوگا اور پورا وقت کامل ہے لہذا نماز بھی کامل واجب ہوگی اور جب نماز کامل واجب ہوئی تو کامل ہی وقت میں ادا ہوگی، ناقص وقت میں ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی۔ اسی کی طرف مصنف نے اگلی عبارت میں اشارہ کیا ہے۔

وَالْيَتِيَّةُ أَشَارَ بِقَوْلِهِ فَلِهَذَا لَا يَتَأَدَّى عَصْرُ أَمْسٍ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ بِخِلَافِ عَصْرِ
يَوْمِهِ يَعْنِي فَلَا جَلَّ أَنْ سَبَبٌ وَجُوبٌ عَصْرِ الْيَوْمِ هُوَ الْوَقْتُ النَّاقِصُ إِذَا لَمْ
يُؤَدِّ فِي الْأَجْزَاءِ الصَّحِيحَةِ وَسَبَبٌ وَجُوبٌ عَصْرِ الْأَمْسِ هُوَ كُلُّ الْوَقْتِ
الْقَائِمِ الْكَامِلِ قُلْنَا لَا يَتَأَدَّى عَصْرُ الْأَمْسِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِأَنَّ لَمَّا فَاتَتْ
الصَّلَاةُ عَنِ الْوَقْتِ كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَامِلٌ بِاعْتِبَارِ الْكُلِّ أَخْبَرْنَا أَنَّهُ وَإِنْ
كَانَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْوَقْتِ النَّاقِصِ فَلَا يَصِحُّ قَضَاؤُهُ إِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ وَيَتَأَدَّى
عَصْرُ يَوْمِهِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِأَنَّ لَمَّا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْوَقْتِ الْأَوَّلِ وَاتَّصَلَ

سُورُوعُرِّي فِي الْجُزْءِ النَّاقِصِ كَأَنَّهُ سَبَبٌ لَوْ جُوبِهِ فَيُؤَدِّي نَاقِصًا كَمَا وَجِبَ -

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

(تشریح) :- صاحب منا کہتے ہیں کہ آج کی نماز عصر اگر اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کی گئی تو چونکہ آج کی نماز عصر کے وجوب کا سبب وقت ناقص ہے اور کل گذشتہ کی نماز عصر کے وجوب کا سبب فوت شدہ پورا وقت ہے اور پورا وقت اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اسلئے ہم نے کہا کہ کل گذشتہ کی نماز عصر وقت ناقص میں ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی کیوں کہ جب نماز عصر کا وقت فوت ہو گیا اور مکلف نماز ادا نہ کر سکا، تو پورا وقت کل گذشتہ کی نماز عصر کی قضا کا سبب ہوگا اور پورا وقت اگرچہ جز ناقص پر بھی شامل ہے لیکن اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اور جب پورا وقت، اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے تو کل گذشتہ کی قضا کا سبب کامل ہوا اور جب سبب کامل ہے تو گذشتہ کل کی قضا وقت کامل ہی میں ادا ہو سکتی ہے وقت ناقص میں ادا نہ ہوگی، اور آج کی نماز عصر وقت ناقص میں بھی ادا ہو سکتی ہے کیونکہ جب آج کی عصر کو اول وقت میں اور اس کے بعد والے اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کر سکا بلکہ جز ناقص میں شروع کیا تو آج کی نماز عصر کے وجوب کا "سبب" جز ناقص ہوگا اور جب "سبب" جز ناقص ہے تو آج کی عصر ناقص طور پر ادا کرنے سے ادا ہو جائے گی جیسا کہ نقصان سبب کی وجہ ناقص واجب ہوئی ہے۔

وَلَا يُقَالُ إِنَّ مَنْ شَرَعَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَلَأَهَا بِالْعَدْلِ وَالطَّوْبِ
إِلَى أَنْ عَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ كَلَّمَتْ نَاقِصَةً وَكَانَ شَرُّهَا فِي
الْوَقْتِ الْكَامِلِ لِأَنَّهَا تَقُولُ إِنَّمَا يَلْزَمُ هَذَا ضَرْبٌ رَابِعٌ عَلَى الْعَزِيمَةِ فَإِنَّ
الْعَزِيمَةَ فِي كُلِّ صَلَاةٍ أَنْ يُؤَدِّي فِي تَمَامِ الْوَقْتِ فَلَا حُجْرَةَ عَنِ الْكِرَاهَةِ مَعَ
الْإِقْبَالِ عَلَى الْعَزِيمَةِ مِمَّا لَا يَجْتَمِعُ قَطُّ فَجُعِلَ هَذَا الْقَدْرُ مِنَ الْكِرَاهَةِ عَفْوًا

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

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

اس کا جواب یہ ہے کہ احکام مشروع کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت۔ عزیمت اُس کا نام ہے جو اصل ہو اور عوارض کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ اور رخصت وہ ہے جو عوارض کی وجہ سے شروع ہو مثلاً سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا رخصت ہے یعنی روزہ نہ رکھنا عارض سفر کی وجہ سے مشروع ہے، اور روزہ رکھنا عزیمت ہے یعنی آیت ”من شہد منکم الشهر فليصمه“ کی وجہ سے اصل یہی ہے۔ اسی طرح پورے وقت میں نماز ادا کرنا عزیمت ہے یعنی خداوند قدوس کی طرف سے چون کہ ہمہ وقت نعمتیں وارد ہوتی ہیں اسلئے اُن پر شکر کا تقاضہ یہی ہے کہ پورا وقت نماز کیساتھ گھیر دیا جائے وقت کا کوئی حصہ نماز سے خالی نہ رہے لیکن وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کر کے باقی وقت کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا رخصت اور اجازت دیدی گئی کیوں کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو معاش اور روزی رولی کا مسئلہ دشوار تر ہو جاتا پس اس عارض کی وجہ سے وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کرنے کی اجازت دیدی گئی ہے بہر حال اس اعتراض کی بنیاد عزیمت پر ہے یعنی اس شخص نے چونکہ عزیمت پر عمل کیا ہے اسلئے یہ اعتراض واضح ہوا۔ اور اس مسئلہ میں کراہت سے بچنا اور عزیمت پر عمل کرنا دونوں جمع نہیں ہو سکتے لہذا عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا پڑے گا اور جب عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا ضروری ہے تو کراہت کی اس مقدار کو شرعاً معاف کر دیا گیا اور پیش کردہ صورت میں باوجودیکہ عصر کی نماز کامل واجب ہوئی تھی لیکن مع کراہت یعنی صفت نقصان کیساتھ ادا کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ اور جب اس صورت میں صفت نقصان کیساتھ عصر کی نماز ادا کرنے کی

اجازت دیدی گئی تو مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَمِنْ حُكْمِهِ اشْتِرَاؤُ النَّيَّةِ التَّعْيِينَ أَيْ مِنْ حُكْمِ هَذَا الْقِسْمِ الَّذِي هُوَ ظَرْفٌ
اشْتِرَاؤُ النَّيَّةِ التَّعْيِينَ بِأَنْ يُعْمَلَ نَوَيْتُ أَنْ أُصَلِّيَ ظَهْرَ الْيَوْمِ وَلَا يَصِحُّ مَطْلُوقُ
النِّيَّةِ لِأَنَّهَا لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْوَقْتِي وَعَيْبُهُ مِنَ التَّوَاتُؤِ وَالْقَضَاءِ
يَجِبُ أَنْ يُعَيَّنَ النَّيَّةُ وَلَا يَسْقُطُ لِضَيْقِ الْوَقْتِ أَيْ إِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ
التَّوَسُّعَةِ بِسَبَبِ تَقْصِيرِهِ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ أَوْ بِسَبَبِ نَوْمِهِ أَوْ نَسْيَانِهِ لَا يَسْقُطُ
التَّعْيِينَ عَنْ ذِمَّتِهِ لِأَنَّهَا جَاءَ الصِّيقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِي الْأَصْلِ
كَانَ مَسْعَةً۔

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

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ "امر" مطلق عن الوقت کی وہ قسم جس میں وقت ظرف، شرط
اور سبب ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ فرض وقت کی تعین کی نیت کرنا شرط ہے مثلاً یہ کہے کہ میں
نے آج کی نماز ظہر کی نیت کی، مطلق نیت کافی نہ ہوگی مثلاً یہ کہے کہ میں نے نماز کی نیت کی ہوگی یہ
ہے کہ وقت چوں کہ ظرف ہے اس میں وقتی اور غیر وقتی یعنی نفل اور قضا نمازیں سب ہی پڑھی
جاسکتی ہیں اسلئے تعین کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور اگر صرف یہ کہا کہ میں نے ظہر کی نماز کی نیت
کی تو بھی کافی نہیں ہے کیوں کہ ظہر کی نماز ادا بھی ہوتی ہے اور قضا بھی ہوتی ہے لہذا ادا اسی
وقت متعین ہوگی جب فرض وقت کا ذکر کیا گیا ہو اور یہ کہا گیا ہو کہ میں نے آج کی ظہر کی نیت کی۔
صاحب منار کہتے ہیں کہ اگر وقت اس قدر تنگ ہو جائے کہ اس وقت کے فرض کے علاوہ دوسری
نمازوں کی گنجائش نہ رہے تو بھی تعین کی نیت کرنا ساقط نہیں ہوتا یعنی اگر نمازی آخری وقت تک
کوتاہی کرتا رہا یا سو گیا یا بھول گیا پھر آخری وقت میں بیدار ہوا یا یاد آیا تو اس کے ذمہ سے تعین کی

نیت کرنا ساقط نہ ہوگا بلکہ فرض وقت کو متعین کرنا ضروری ہوگا۔ کیوں کہ وقت، اصلاً تو وسیع اور کشادہ تھا لیکن عارض رکوتا ہی، نیند، نسیان، کی وجہ سے تنگ ہو گیا، اور اصل کے مقابلہ میں عارض کا اعتبار نہیں کیا جاتا لہذا تنگی وقت کی صورت میں بھی اصل کا اعتبار کرتے ہوئے تعیین کی نیت کرنا شرط ہوگا اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ تنگی وقت کی صورت میں تعیین کی نیت ساقط ہو جانی چاہیے اور مکلف کے ظاہر حال پر نظر کرتے ہوئے اس کی مطلق نیت کو فرض وقت کی طرف پھیر دینا چاہیے کیوں کہ مکلف کے ظاہر حال کا تقاضہ یہی ہے کہ وہ تنگ وقت میں وقتی نماز ادا کرے گا نہ کہ نفل اور قضا وغیرہ دوسری نمازیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ”ظاہر حال“ کسی چیز کو اس کی سابقہ حالت پر باقی رکھنے کیلئے توجہت ہو سکتا ہے لیکن ثابت شدہ چیز کو مرتفع اور دور کرنے کیلئے توجہت نہیں ہوتا پس جوں کہ فرض وقت کی تعیین“ جو اصل وقت کے کشادہ ہونے کی وجہ سے مکلف کے ذمہ میں ثابت تھی اس کو مکلف کے ظاہر حال کی وجہ سے ساقط نہیں کیا جاسکتا اس لئے تنگی وقت کے باوجود تعیین کی نیت کرنا ساقط نہ ہوگا بلکہ لازم اور ضروری ہوگا۔

وَلَا يَتَعَيَّنُ بِاللَّعْبِ وَالْإِدَاءِ أَيْ إِنْ عَيَّنَ أَحَدٌ أَوَّلَ الْوَقْتِ أَوْ وَسَطَهُ
 أَوْ آخِرَهُ لَا يَتَعَيَّنُ بِتَعَيُّنِهِ اللَّسَانِي أَوْ الْقَضَائِي إِلَّا إِذَا أَدَّى فِعْلِي أَيْ
 وَقْتُتِ أَدَّى يَكُونُ ذَلِكَ الْوَقْتُ مُتَعَيَّنًا وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِيمَا عَيْنُهُ بَلْ فِي جُزْءٍ
 آخَرَ لَا يَسْمَعِي قَضَاءً كَالْحَابِثِ فِي الْعَيْنِ فَإِنَّهُ يَتَعَيَّرُ فِي كَفَّارَتِهِمَا بَيْنَ ثَلَاثَةِ
 أَشْيَاءٍ: إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسَاكِينٍ أَوْ كِسْوَةَ نَهْمٍ أَوْ تَحْرِيرَ سَرَقَبَةٍ فَإِنْ عَيَّنَ
 وَاحِدًا مِنْهَا بِاللِّسَانِ أَوْ بِالْقَلْبِ لَا يَتَعَيَّنُ عِنْدَ اللَّهِ تَعْمًا مَالَهُ يُؤَدِّهِ فَإِذَا
 أَدَّى صَامَةً مُتَعَيَّنًا وَإِنْ أَدَّى غَيْرَ مَا عَيْنَهُ أَوْ لَا يَكُونُ مُؤَدِّيًا۔

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

ادا کرنے والا ہوگا۔

(تشریح) :- صاحب المنار فرماتے ہیں کہ اگر مکلف نے وقت کے کسی حصہ کو مثلاً اول یا اوسط یا آخر کو زبان یا دل سے نماز کیلئے متعین کیا تو اس کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا بلکہ جس حصہ وقت میں نماز ادا کرے گا وہ حصہ متعین ہوگا یعنی محض زبان یا دل کے ذریعہ متعین کرنے سے وقت متعین نہیں ہوتا بلکہ فعل یا موربہ ادا کرنے سے متعین ہوتا ہے چنانچہ اگر اپنے متعین کردہ حصہ وقت میں نماز ادا نہ کی بلکہ دوسرے چیز میں ادا کی تو یہ نماز قضا نہیں کہلائے گی بلکہ ادا کہلائے گی کیوں کہ جو چیز کشادہ اور وسیع وقت میں واجب ہوتی ہے اس کو وقت کے جس چیز میں بھی ادا کیا جائے گا ادا ہی کہلائے گی، قضا نہ کہلائے گی۔ اور یہ جو بعض شوائع نے کہا ہے کہ وقت کا جز اول ادا کیلئے متعین ہے اور جز اول کے علاوہ میں جو نماز پڑھی جائے گی وہ قضا ہوگی، ادا نہ ہوگی، اور بعض احناف نے کہا ہے کہ وقت کا جز اخیر ادا کیلئے متعین ہے اگر جز اول میں ادا کرے گا تو یہ نماز نفل ہوگی لیکن اس سے فرض ساقط ہو جائے گا۔ یہ سب غلط اور بے بنیاد ہے کیوں کہ امر (شارح) نے وقت میں وسعت رکھی ہے لہذا اجزائے وقت میں سے ہر چیز تعمیل حکم کا وقت ہے اب اگر اول یا آخری چیز متعین کرتا ہے تو یہ وقت کو تنگ کرنا اور خلاف امر ہے، لہذا بعض شوائع کا قول معتبر ہے اور بعض احناف کا قول لائق اعتبار ہے اور اس کی مثال کہ بغیر ادا کے وقت کا کوئی حصہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی قسم کے خلاف عمل کر کے اپنی قسم کو توڑ دیا تو باری تعالیٰ نے اس کے کفارہ میں اس کو تین چیزوں میں اختیار دیا ہے (۱) دس مسکینوں کو کھانا کھلائے (۲) یا ان کو کپڑا پہنائے (۳) ایک غلام آزاد کرے۔ ان تینوں میں سے اگر کسی ایک پر قدرت نہ ہو تو پھر وہ تین روزے رکھ سکتا ہے، مذکورہ تین چیزوں اور تین روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے بلکہ روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی اجازت اسی وقت ہوگی جب کہ مذکورہ تین چیزوں پر قدرت نہ ہو چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما نطقمون اہلکم او کسوتم او تحمرو رقبۃ فمن لم يجد فصيام ثلثۃ ايام" یعنی سو قسم کا کفارہ کھانا دینا ہے دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی، پھر جس کو میسر نہ ہو تو روزے رکھنے میں تین دن کے۔ بہر حال جن تین چیزوں کے درمیان شریعت نے قسم کے کفارہ میں اختیار دیا ہے، اگر قسم توڑنے والا شخص ان میں سے کسی ایک کو زبان یا دل سے متعین کر لے تو وہ اللہ کے نزدیک اس وقت تک متعین نہ ہوگی جب تک کہ اس کو ادا نہ کر لے۔ ہاں۔ اگر اس کو ادا کر دیا تو وہ متعین ہو جائے گی اور اگر اپنے متعین کردہ کے علاوہ کو ادا کر دیا مثلاً دل یا زبان سے دس مسکینوں کو کھانا دینا متعین کیا تھا لیکن پھر اس کے بجائے غلام آزاد کر دیا تو یہ غلام آزاد کرنا ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا، اسی طرح اگر

متعین کردہ حصہ وقت کے علاوہ میں نماز پڑھی تو یہ ادا ہوگی، قصداً نہ ہوگی۔

أَوْ يَكُونُ مَعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لَوْ جُوبِهِ كَشَهْرِ رَمَضَانَ عَطَفْتُ عَلَى قَوْلِهِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ ظَرْفًا وَهُوَ النَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ لِلْمَوْقِفِ وَلَا تَفْرُقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ الْأَيْ كَوْنِ الْأَوَّلِ ظَرْفًا وَهَذَا مَعْيَارًا وَالْمَعْيَارُ هُوَ الَّذِي مَحْمُولٌ عَلَيْهِ اسْتَوْعَبَ الْمَوْقِفَ وَلَا يَفْضَلُ عَنْهُ فَيَطُولُ بِطَوِيلِهِ وَيَقْصُرُ بِقِصْرِهِ فَإِنَّ الصَّوْمَ يَطُولُ بِطَوِيلِ النَّهَارِ وَيَقْصُرُ بِقِصْرِهِ فَيَكُونُ مَعْيَارًا وَهُوَ سَبَبٌ لَوْ جُوبِهِ أَيْضًا وَقَدْ اخْتَلَفَ فِيهِ فَقِيلَ الشَّهْرُ كُلُّهُ سَبَبٌ لِلصَّوْمِ وَقِيلَ الْآيَةُ فَقَطْ ذُكِرَتِ اللَّيَالِي شَرْقِيًّا الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ الشَّهْرِ سَبَبٌ لَوْ جُوبِ صَوْمِهِ تَمَامَ الشَّهْرِ وَقِيلَ أَوَّلُ كُلِّ يَوْمٍ سَبَبٌ لِصَوْمِهِ عَلَى حِدَةٍ وَقَدْ ذَكَرْنَا كُلَّهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ وَكَرِهْنَا كَرِهْنَا كَوْنَهُ شَرْطًا لِلْإِدَاءِ مَعَ أَنَّ شَرْطَ الْإِدَاءِ أَيْضًا كِتْفَاءً بِالْقَرَأَتَيْنِ -

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

(تشریح) :- سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ امر مقید بالوقت کی چار قسمیں ہیں ان میں سے پہلی قسم رکوع وقت مودعی کیلئے ظرف، ادا کیلئے شرط اور وجوب کیلئے سبب ہو، کا بیان ہو چکا ہے، دوسری قسم یہ

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

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

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ روزہ کا سبب صرف دن ہیں، رمضان کی راتیں روزہ کا سبب ہونے کا سبب نہیں ہیں، اس قول کی دلیل یہ ہے کہ شئی کا سبب، اس شئی کے ادا کرنے کا محل ہوتا ہے اور روزہ ادا کرنے کا محل ایام ہوتے ہیں نہ کہ راتیں پس جب روزہ ادا کرنے کا محل ایام ہیں نہ کہ راتیں تو ایام ہی روزہ واجب ہونے کا سبب ہوں گے اور راتوں کو سبب ہونے میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ راتیں، روزے کے منافی ہوتی ہیں کیوں کہ روزہ نام ہے کھانے پینے جماع کو ترک کرنے کا اور رات میں یہ سب کام مباح ہیں، بہر حال راتیں، روزے کے منافی ہیں اور کوئی شئی

اپنے منافی شئی کا سبب نہیں ہو سکتی لہذا راتیں روزہ کا سبب کیسے ہو سکتی ہیں۔ پہلی دلیل پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ سبب شئی کیلئے ضروری نہیں کہ وہ اُس شئی کے ادا کرنے کا عمل بھی ہو جیسے ایک شخص نماز کے آخری وقت میں مسلمان ہوا، تو یہ وقت اُس نماز کے وجوب کا سبب تو ہے لیکن اس وقت میں نماز ادا نہیں ہو سکتی کیوں کہ آخری وقت سے مراد مقدار تحریر کا وقت ہے اور مقدار تحریر کے وقت میں نماز کا ادا نہ ہونا ظاہر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس قدر تنگ وقت میں نماز کا ادا کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ خرق عادت کے طور پر اس تنگ وقت کو متد فرمادیں جیسا کہ قدرتِ مطلقہ کے تحت اس کی تفصیل کی جا چکی ہے (۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مہینہ کا پہلا جز پورے ماہ کے روزوں کے وجوب کا سبب ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں روزہ کا اہل تھا پھر صبح صادق صادق سے پہلے بخون ہو گیا اور رمضان گذر جانے کے بعد ٹھیک ہو گیا تو اس شخص پر روزوں کی قضا لازم ہوتی ہے، پس قضا کا لازم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر رمضان کے روزے واجب تھے، اور رمضان کے روزے اُسی وقت واجب ہو سکتے ہیں جب کہ رمضان کا جز اول وجوبِ صوم کا سبب ہو۔ بہر حال رمضان کے جز اول کا وجوبِ صوم کا سبب ہونا ثابت ہے۔

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

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

”والم یذکرہنا کونہ شرطاً الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ”وقت“ جس طرح فعلیٰ مامورہ کیلئے معیار اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہوتا ہے اسی طرح ادا کیلئے شرط بھی ہوتا ہے لیکن فاضل مصنف نے اس کے شرط ہونے کو ذکر نہیں فرمایا اس کی کیا وجہ ہے۔

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

ثُمَّ فَرَعَ عَلَى كَوْنِهِ مِعْيَارًا فَقَالَ فِيصَيْرُ غَيْرًا مُنْفِيًا أَمْ لِمَا كَانَ شَهْرًا وَمَضَانَ مِعْيَارًا لِلصَّوْمِ بِصَيْرُ غَيْرِ الْفَرْضِ مُنْفِيًا فِي رَمَضَانَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَسْلَخَ شَعْبَانَ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَن رَمَضَانَ وَلَا تَشْتَرِطُ نِيَّةُ التَّعْيِينِ بِأَنْ يَقُولَ بِصَوْمٍ وَعِدَّةٍ نَوَيْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ لِأَنَّ هَذَا التَّعْيِينُ إِنَّمَا تُشْرَعُ فِي الصَّلَاةِ لَكُونِ وَقْتَهَا ظَرْفًا وَمَا لَهَا لِعَيْرِهَا أَيْضًا وَهُوَ مُنْتَفٍ هَهُنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا يَدُلُّ مَنْ تَعْيِينِ النِّيَّةِ قِيَاسًا عَلَى الصَّلَاةِ وَقَالَ زُفَرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لِحَاجَةِ اللَّهِ إِلَى أَصْلِ النِّيَّةِ أَيْضًا لِأَنَّ مُتَعْيِنًا مُتَعْيِنًا يُتَعْيِنُ اللَّهُ تَعَالَى وَخَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا وَهُوَ نِيَّا قَلْنَا۔

(مترجمے) :- پھر اس بات پر کہ وقت معیار ہے مصنف نے تفریح کرتے ہوئے فرمایا کہ امر موقت کا غیر ”منتفی“ ہو جائے گا۔ یعنی جب رمضان کا ہینہ روزہ کیلئے معیار ہے تو رمضان میں غیر فرض رمضان منتفی ہو جائے ہوگا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب شعبان کا ہینہ ختم ہو جائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں ہے، اور تعین کی نیت شرط نہ ہوگی باس طور کہ کہے کہ میں نے کل آئندہ فرض رمضان کی نیت کی ہے۔ کیوں کہ یہ تعین نماز میں اس لئے مشروع کی گئی ہے کہ وقت ظرف ہے غیر وقتی کی بھی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ یہاں منتفی ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ نماز قیاس کرتے ہوئے تعین نیت ضرور کا ہے، اور امام زفر نے فرمایا کہ اصل نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ وہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہے اور درمیان کی چیز بہتر ہوتی ہے اور درمیان اسی قول میں ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

(تشریح) :- وقت چون کہ روزہ کیلئے معیار ہے اس لئے مصنف نے اس پر تفریح بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رمضان کے ہینہ میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہوگا بلکہ اس میں صرف رمضان

کاروزہ مشروع ہوگا جیسا کہ خود صاحب شریعت علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہو جائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں رکھا جاسکتا چنانچہ اگر کوئی شخص رمضان میں نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت کر لے تو رمضان کا روزہ ادا ہوگا، نفل یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا کیونکہ اس نے اصل صوم کی نیت کی ہے اور وصفِ صوم یعنی نفل یا واجب آخر کی نیت کی ہے اور وقت یعنی رمضان صرف اصل صوم کی صلاحیت رکھتا ہے اور وصف یعنی نفل یا واجب آخر کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے وصف باطل ہو جائے گا اور اصل صوم باقی رہے گا۔ اور اصل صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ چونکہ ادا ہو جاتا ہے اسلئے نفل یا واجب آخر کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائیگا۔

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

حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے رمضان کے روزے میں بھی تعیین کی نیت کرنا شرط ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر رمضان کا روزہ، اصل صوم یا صومِ نفل یا صومِ واجب کی نیت سے ادا ہو جائے جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو بندے کا صفتِ عبادت میں مجبور ہونا لازم آئے گا۔ اس طور پر کہ بندہ کسی بھی قربت یعنی کسی بھی روزے کیلئے اپنے آپ کو کھانے، پینے اور جماع سے روکے لیکن وہ عبادت مفروضہ یعنی رمضان کے روزے کیلئے ہی روکنا ہوگا خواہ بندہ اس کو چاہے خواہ نہ چاہے یہی مجبر ہے حالانکہ عبادت وغیرہ میں بندہ مجبور نہیں ہوتا بلکہ مختار ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ رمضان کا روزہ رمضان میں بھی اسی وقت ادا ہوگا جب کہ بندہ رمضان کا روزہ متعین کرنے کی نیت کرے، اصل صوم یا صومِ نفل یا صومِ واجب آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کا مہینہ، رمضان کے روزوں کیلئے بجانب اللہ متعین ہے کیوں کہ رمضان میں صومِ رمضان کے سوا کوئی دوسرا روزہ مشروع نہیں ہے پس جب کوئی شخص مطلق صوم کی نیت کرے گا تو رمضان کا روزہ متعین ہو جائے گا اور اطلاقِ نیت کے باوجود تعیین حاصل ہو جائے گی مثلاً اگر مکان میں صرف خالد ہو اور آپ اس کو "اے انسان" کہہ کر ندا دیں

تو اس نداء سے خالد ہی متعین ہوگا اور خالد کو یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ حضور آپ نے مجھ کو نہیں پکارا ہے، اسی طرح جب رمضان میں رمضان کا روزہ منجانب اللہ متعین ہے تو نیت کے ذریعہ اس کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ مطلق صوم کی نیت کے باوجود بھی رمضان ہی کا روزہ متعین ہوگا۔

حضرت امام زفر جرحے فرمایا کہ رمضان کے روزے کیلئے اصل صوم کی نیت بھی ضروری نہیں بلکہ اگر کوئی بالکل نیت نہ کرے اور رمضان میں روزہ رکھے تو بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ رمضان کا روزہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہوا ہے لہذا رمضان کے دن میں تندرست مقیم کی طرف سے جو بھی اسماک (کھانے پینے جماع سے رکتا) واقع ہوگا وہ صوم فرض یعنی روزہ رمضان ہی سے واقع ہوگا اگرچہ کوئی نیت نہ کی ہو۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ رمضان کا روزہ ادا کرنے کیلئے اصل نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

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

احناف کی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ درمیانی چیز بہتر ہوتی ہے اور درمیانی ہونا احناف ہی کے قول میں متحقق ہوتا ہے کیوں کہ احناف نہ تو یہ کہتے ہیں کہ اصل نیت ہی کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے ایک بزرگ امام زفر کہتے ہیں اور نہ یہ کہتے ہیں کہ تعیین نیت ضروری ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ تعیین نیت تو ضروری نہیں البتہ اصل نیت ضروری ہے۔

فِيَصَابُ بِمُطْلَقِ الْإِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ تَفْرِيحٌ عَلَى مَا سَبَقَ أَحْرُ
فِيَصَابُ صَوْمٍ مَرْمَضَانَ بِمُطْلَقِ اسْمِ الصَّوْمِ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ الصَّوْمَ وَمَعَ
الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ أَيْضًا بِأَنْ يَنْوِي النُّفْلَ أَوْ وَاجِبًا آخَرَ فَلَا يَكُونُ الْأَعْنُ رَمَضَانَ
وَالْمَرَادُ بِهَذَا الْخَطَاءِ ضِدُّ الصَّوَابِ لِأَجْدِ الْعَمْدِ فَإِنَّ الْعَامِلَةَ وَالْمُحْطِئَ
سَوَاءٌ فِي هَذَا الْحُكْمِ.

(ترجمہ)۔ پس رمضان کا روزہ، مطلق صوم سے درست ہو جائے گا اور خطا فی الوصف کیساتھ

بھی درست ہوگا (یہ) ما قبل پر تفریح ہے یعنی رمضان کا روزہ محض روزے کے نام سے صحیح ہو جائے گا یا اس طور کہ کہے کہ میں نے روزہ کی نیت کی۔ اور وصف میں خطا کیساتھ بھی باری طور کہ نفل یا واجب آخر کی نیت کرے پس رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، اور اس خطا سے صواب کی ضد مراد ہے نہ کہ عمد کی ضد۔ اسلئے کہ عمد اور منطی اس حکم میں برابر ہیں۔

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

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

إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَتَوَمَّى وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ اسْتِثْنَاءً مِنْ مُقَدَّرِ أَحَى
يُصَابُ مَرْمَضَانُ مَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ حَالَ
كُونِهِ يَتَوَمَّى فِي مَرْمَضَانٍ وَاجِبًا آخَرَ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَمَّا نَوَى
لَاعْنِ مَرْمَضَانُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ لِأَنَّ الْوَجُوبَ الْأَدَاءِ لَمَّا سَقَطَ فِي حَقِّهِ يَخْتَارُ
بَعْدَ ذَلِكَ بَيْنَ الْأَكْلِ وَبَيْنَ وَاجِبٍ آخَرَ وَعِنْدَهُمَا لَا يَصِحُّ لِأَنَّ شَهْرَهُ الشَّهْرِ
مَوْجُودٌ فِي حَقِّهِ كَالْمَقِيمِ وَرَأَيْتُمْ خَصَّ لَكَ بِالْإِفْطَارِ لِلْيَسْرِ فَإِذَا لَمْ

دیدگی گئی ہے 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 لوٹ جائے گا یعنی شہور شہر کے متحقق ہونے کی وجہ سے مقیم اور مسافر دونوں کا حکم یکساں ہو جائے گا اور جس طرح مقیم رمضان میں جو بھی روزہ رکھے گا، وہ رمضان موجودہ ہی کا شمار ہوگا، اسی طرح مسافر بھی جس روزے کی نیت کرے گا وہ روزہ موجودہ رمضان ہی کا شمار ہوگا۔

وَهَذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَابِ الْمَرِيضِ فَإِنَّهُ إِنْ نَوَى نَفْلًا أَوْ وَاجِبًا آخَرَ لَمْ يَقَعْ عَمَّا نَوَى لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعِجْزِ لَا الْعِجْزِ التَّقْدِيرِيِّ فَإِذَا صَامَ وَتَحَمَّلَ الْمُحَنَّةَ عَلَى نَفْسِهِ عَلِمَ أَنَّ لَمْ يَكُنْ عَاجِزًا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ وَهَذَا هُوَ الْمُحْتَارُ وَقِيلَ رُخْصَتُهُ أَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعِجْزِ التَّقْدِيرِيِّ وَهُوَ خَوْفُ زِيَادَةِ الْمَرَضِ فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ وَقِيلَ فِي التَّطْبِيقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمَرِيضَ الَّذِي يُضْرَبُ بِهِ الصَّوْمُ كَمَرَضِ حَتَّى الْبُرْدِ وَوَجِعِ الْعَيْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ أَنْ يَزِيدَ الْمَرَضُ وَالْعِجْزِ التَّقْدِيرِيِّ وَالْمَرِيضَ الَّذِي لَا يُضْرَبُ بِهِ الصَّوْمُ كَمَرَضِ امْتِلَاءِ الْبَطْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعِجْزِ فَإِذَا صَامَ هَذَا الْمَرِيضَ ظَهَرَ أَنَّ لَمْ يَكُنْ لَهُ عِجْزٌ حَقِيقِيٌّ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوَى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ -

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

(تفسیر شرح) صاحب منا کہتے ہیں کہ مسافر کا حکم مریض کے حکم کے برخلاف ہے کیوں کہ اگر مریض نے

رضان میں نفل روزے یا واجب آخر کے روزے کی نیت کی تو نفل یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا، بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا۔ اسلئے کہ مریض کیلئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے، احتمالی اور فرضی عجز کیساتھ متعلق نہیں ہے۔ لہذا اگر مریض روزہ رکھے اور نفس پر مشقت برداشت کر لے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ مریض عاجز نہیں تھا، کیوں کہ اگر عاجز ہوتا تو روزہ رکھنے پر قادر نہ ہوتا، روزہ رکھنا اس کے عاجز نہ ہونے کی دلیل ہے، اور جب وہ عاجز نہیں ہے تو اس پر موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہوگا، اور افطار کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اور جب موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہے، اور افطار کرنے کی اجازت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح صوم نفل یا واجب آخر کی نیت کرنے کے باوجود رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، نفل روزہ یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ بقول صاحب نور الانوار یہی قول زیادہ پسندیدہ ہے۔

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

بعض حضرات نے سابقہ دونوں قولوں میں تطبیق کی کوشش کی ہے اور فرمایا ہے کہ مریض رُح کے ہیں ایک وہ جس کو روزہ نقصان پہنچاتا ہے جیسے سردی کے آثار کا بیمار اور آنکھ کے درد کا بیمار۔ اس مریض کی رخصت تو از دیار مرض کے خوف اور احتمالی اور فرضی مرض کے ساتھ متعلق ہے جیسا کہ قول ثانی کے قائلین نے فرمایا ہے اور وہ مریض جس کیلئے روزہ رکھنا مضر نہیں ہے بلکہ ایک گونہ مفید ہے جیسے برہمنی کا بیمار تو اسکی رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے جیسا کہ قول اول کے قائلین نے کہا ہے۔ چنانچہ اس مریض نے اگر روزہ رکھا تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس کیلئے حقیقی عجز نہیں تھا، ورنہ تو روزہ نہ رکھ پاتا۔ پس جب اس کیلئے حقیقی عجز نہیں ہے تو اس کیلئے روزہ افطار کرنے کی رخصت بھی حاصل نہ ہوگی اور جب اس کیلئے روزہ افطار کرنے کی رخصت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح اس کا روزہ بھی نیت کے مطابق ادا نہ ہوگا بلکہ بہر صورت رمضان موجودہ کا روزہ ادا ہوگا خواہ نفل کی نیت کرے خواہ واجب آخر کی نیت کرے۔

وَفِي النَّفْلِ عَنْهُ رَوَايَاتٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِقَوْلِهِ يَتَوَيَّرُ وَاجِبًا آخِرًا فِي صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمَسَافِرِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ
 رَوَايَاتٍ فِي رَوَايَةِ الْحُسَيْنِ يَقَعُ عَمَّا نَوَى فِي رَوَايَةِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ رَمَضَانَ وَهَذَا الْاِخْتِلَافُ
 مَعْنَى هَلْ يَدُلُّ عَلَى حَيْثُ تَعْلَقَتْهُ فَالَّذِي لِلْأَوَّلِ أَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِالْفِطْرِ
 كَانَ رَمَضَانَ فِي حَقِّهِ كَرْمَضَانَ وَفِي شَعْبَانَ يَجْعَلُ النَّفْلَ كَلَذًا وَاهْتِئَاؤَ الدَّلِيلِ الثَّانِي أَنَّهُ لَمَّا
 رَخَّصَ لَهُ بِالْفِطْرِ لِيَصْرَفَهُ إِلَى مَنَافِعِ بَدَنِهِ بِالِاسْتِرَاحَةِ فَكَانَ يُصْرَفُهُ إِلَى مَنَافِعِ دِينِهِ وَحِي
 قَضَاءِ مَا وَجِبَ عَلَيْهِ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ أَوَّلِي لِأَنَّهُ إِنْ مَاتَ فِي هَذَا التَّرْمِضَانِ لَمْ يَتَأْتَبْ لِأَجْلِ
 رَمَضَانَ وَيَتَأْتَبُ بِسَبَبِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلِ لَيْسَ أَهْمَرُّ لَهُ لِأَنِّي مَصَالِحِ دِينِهِ وَلَا فِي
 مَصَالِحِ دُنْيَاةٍ.

(مترجمہ) اور نفلی روزوں میں امام ابو حنیفہ ۷ سے دو روایتیں ہیں اور اس کا تعلق مصنف کے قول
 "یونکی واجبا آخر" کے ساتھ ہے یعنی صوم نفل میں مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہ ۷ سے دو روایتیں ہیں
 حسن کی روایت میں ہے کہ نیت کے مطابق روزہ واقع ہوگا اور ابن سماعہ کی روایت میں ہے کہ موجودہ رمضان کا
 روزہ واقع ہوگا اور یہ اختلاف امام ابو حنیفہ ۷ کی ان دو دلیلوں پر مبنی ہے جو ان سے نقل کی گئی ہیں۔ پس دلیل اول
 یہ ہے کہ جب مسافر کو اللہ تعالیٰ نے افطار کی رخصت دی ہے تو اس کے حق میں رمضان شعبان کے مانند ہو گیا اور
 شعبان میں نفلی روزہ صحیح ہے پس اسی طرح یہاں ہے۔ اور دلیل ثانی یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کو افطار کی
 رخصت اس لئے دی ہے تاکہ وہ اس کو اپنے بدنی منافع یعنی راحت و آرام پہنچانے میں صرف کرے تو اس کا اپنے
 دینی منافع یعنی قضاے واجب اور کفارہ کے ادا کرنے میں صرف کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ اگر مسافر اس
 رمضان میں مر گیا تو رمضان کی وجہ سے اس کو سزا نہیں دی جائے گی البتہ قضا اور کفارہ کی وجہ سے سزا دی جائے
 گی اور نفل اس کے لئے اہم نہیں ہے نہ دینی مصالح میں اور نہ دنیوی مصالح میں۔

(تشریح) پہلے بیان کیا گیا ہے کہ مسافر، رمضان میں اگر واجب آخر، قضا یا کفارہ کے روزے کی نیت کرتا ہے
 تو اس کی نیت کے مطابق واجب آخر ادا ہو جائے گا۔ لیکن اگر نفل کے روزے کی نیت کرتا ہے تو اس بارے میں حضرت
 امام ابو حنیفہ ۷ سے دو روایتیں ہیں، حسن بن زیاد کی روایت تو یہ ہے کہ مسافر کی نیت کے مطابق نفل کا روزہ ادا
 ہو جائے گا اور ابن سماعہ کی روایت یہ ہے کہ نیت کے مطابق نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا
 ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ روایتوں کا یہ اختلاف حضرت امام ابو حنیفہ ۷ کی ان دو دلیلوں پر مبنی ہے جو دو
 دلیل حضرت امام صاحب سے نقل کی گئی ہیں۔ چنانچہ پہلی دلیل جس سے حسن بن زیاد کی روایت کی تائید ہوتی ہے
 یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت عثمانیت فرمادی تو ادا کے روزہ
 کے سلسلہ میں مسافر کے حق میں رمضان، شعبان کے مانند ہو گیا ہے اور شعبان کے مہینہ میں نفلی روزہ صحیح ہوتا ہے لہذا

رمضان میں مسافر کا نفلی روزہ بھی صحیح ہو جائے گا۔

اس دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رمضان کا ہینہ مسافر کے حق میں جب شعبان کے مانند ہے تو مسافر کے حق میں وجوبِ صومِ رمضان کا سبب یعنی شہرِ رمضان متحقق نہ ہونے کی وجہ سے اس پر نفیس وجوبِ صوم ثابت نہ ہو گا اور جب مسافر پر رمضان کے روزہ کا نفیس وجوب ثابت نہیں ہوا تو وجوبِ ادا بھی ثابت نہ ہو گا کیوں کہ "وجوبِ ادا" نفیس وجوب ہی کی فرع ہے اور جب مسافر کے ذمہ وجوبِ ادا ثابت نہیں ہے تو مسافر اگر رمضان کا روزہ ادا کرے تو اس کی طرف سے رمضان کا روزہ ادا نہ ہونا چاہیے کیونکہ بغیر وجوبِ سبب کے کوئی عبادت ادا نہیں ہوتی حالانکہ مسافر اگر رمضان کا روزہ ادا کرتا ہے تو یہ اس کی طرف سے صحیح ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کے حق میں رمضان حقیقتہً شعبان کے مانند نہیں ہے کیونکہ مسافر کے حق میں رمضان وجوبِ صوم کا سبب ہے لیکن شعبان وجوبِ صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ رمضان کو روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے اختیار کے سلسلہ میں شعبان کے مانند قرار دیا گیا ہے اور 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 بھی وجوبِ صوم کا سبب ہے اور جب مسافر کے حق میں رمضان وجوبِ صوم کا سبب ہے تو مسافر اگر رمضان میں روزہ رکھ لے گا تو اس کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

اور دوسری دلیل جس سے ابن سماع کی روایت کی تائید ہوتی ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے ہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اس لئے دی ہے تاکہ وہ اپنے بدن کو راحت و آرام پہنچائے پس جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت دے کر بدنی منافع حاصل کرنے کی اجازت دی ہے تو قضاہ یا کفارہ کے روزہ کے ذریعہ دینی منافع حاصل کرنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کیونکہ مسافر اگر موجودہ رمضان میں مر گیا تو اس رمضان کے روزے نہ رکھنے کی وجہ سے اس پر کوئی مواخذہ نہ ہو گا۔ لیکن جو روزے قضاہ اور کفارے کے اس پر واجب ہیں ان کی وجہ سے مواخذہ ضرور ہو گا۔ پس معلوم ہوا کہ مسافر کے حق میں موجودہ رمضان کے روزوں کے مقابلہ میں قضاہ اور کفارے کے روزے زیادہ اہم ہیں اور جب قضاہ اور کفارے کے روزے مسافر کے حق میں موجودہ رمضان سے زیادہ اہم ہیں تو مسافر موجودہ رمضان میں اگر قضاہ اور کفارے کا روزہ رکھے گا تو اس کی نیت کے مطابق قضاہ اور کفارے کا روزہ ہی ادا ہو گا۔ اور نفل کا روزہ مسافر کے حق میں چونکہ قطعاً اہم نہیں ہے نہ مسافر کی دنیوی مصالح کے اعتبار سے اور نہ دینی مصالح کے اعتبار سے، اس لئے مسافر اگر رمضان میں نفلی روزہ کی نیت کرتا ہے تو نفلی روزہ ادا نہ ہو گا بلکہ رمضان کا روزہ ادا ہو گا۔ اس دوسری دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ نفل کا روزہ اگرچہ رمضان کے روزے سے اہم نہیں ہے لیکن افطار یعنی روزہ نہ رکھنے سے تو بالیقین اہم ہے پس جب مسافر کو رمضان میں نفل یعنی روزہ نہ رکھنے کی اجازت دے دی گئی تو نفلی روزہ رکھنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ ہونی چاہیے تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کو رمضان میں افطار کی رخصت نفع حاصل کرنے کیلئے دی گئی ہے اور یہ نفع غزیمت پر عمل کرنے یعنی

رمضان کا روزہ رکھنے سے حاصل نہیں ہوتا پس اگر مسافر نے روزہ نہ رکھا تو اس کو بدنی نفع حاصل ہوگا اور یہ بدنی نفع رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا اور اگر مسافر نے واجب آخر کی تضا کی تو ایک واجب سے اس کا ذمہ فارغ ہوگا اور عند اللہ مواخذہ سے محفوظ ہوگا۔ اور یہ فائدہ بھی ایسا ہے جو رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا۔ اور با نفی روزہ تو اس سے مسافر کو نہ بدنی نفع حاصل ہوتا ہے اور فراغ ذمہ کی صورت میں نہ اخروی اور دینی نفع حاصل ہوتا ہے۔ پس جب نفی روزے سے دونوں طرح کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا تو نفی روزہ، رمضان کے روزے کی بہ نسبت اہم نہ ہوگا بلکہ نفی روزے کی بہ نسبت رمضان کا روزہ اہم ہوگا اور جب نفی روزے کی بہ نسبت رمضان کا روزہ اہم ہے تو نفی روزے کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ اہم ہوگا اور نفی روزہ اہم نہ ہوگا۔

أَوْ يَكُونُ مَعْيَارًا لَّهُ لِأَسْبَابِ الْقَضَاءِ رَمَضَانَ عَطَفَ عَلَى السَّابِقِ وَهُوَ النَّوْعُ الثَّلَاثُ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ لِلْمَوَقَّتِ فَإِنَّ وَقْتِ الْقَضَاءِ مَعْيَارٌ بِمِثْلِهِ وَسَبَبٌ وَجُوبٌ هُوَ شَهْرُ السَّابِقِ لِأَهْدِيَةِ الْأَيَّامِ فَإِنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ سَبَبُ الْأَدَاءِ وَلَوْ يَعْلَمُ حَالُ شَرْطِيَّتِهِ وَالظَّاهِرُ الْعَدَمُ فَإِنَّهُ إِذَا الْعَمَلُ يَعْلَمُ تَعْيِينَ الْوَقْتِ فَإِنَّمَا وَقْتٌ يَكُونُ شَرْطًا وَوَقْعٌ فِي بَعْضِ النَّسْخِ وَالنَّذْرُ الْمَطْلُوقُ فَإِنَّ وَقْتَهُ مَعْيَارٌ لَهُ وَلَيْسَ سَبَبًا لِوَجُوبِهِ وَإِنَّمَا السَّبَبُ هُوَ النَّذْرُ وَأَمَّا النَّذْرُ الْمَعْيَنُ فَقِيلَ إِنَّهُ شَرِيكٌ لِلنَّذْرِ الْمَطْلُوقِ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَإِنَّمَا يَخَالَفُهُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِهِ وَهُوَ اسْتِرَاطِيَّةٌ النَّعْيَيْنِ وَعَدَمُ أَحْتِمَالِ الْفَوَاتِ وَلَيْدَ أَقِيدَ بِهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ النَّذْرَ الْمَعْيَنَ شَرِيكٌ لِمِصْرَانِ فِي كَوْنِ الْأَيَّامِ مَعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لِلْوَجُوبِ بَعْدَ مَا أُوجِبَ عَلَى نَفْسِهِ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ وَإِنْ قَالُوا يَا نِ النَّذْرُ سَبَبٌ لِلْوَجُوبِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ النَّذْرَ الْمَعْيَنَ شَرِيكٌ لِمِصْرَانِ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ وَلِقَضَاءِ رَمَضَانَ فِي بَعْضِ آخِرِهَا لِحُجْمِ بَاهِمَا سَبَبٌ وَمَلَابِغِ الْمُنْتَقَبِ الْحَسَامِيِّ جَعَلَ النَّذْرَ الْمَعْيَنَ مِنْ جِنْسِ صَوْمِ رَمَضَانَ وَلَوْ يَدْرُكُ قَضَاءَ رَمَضَانَ وَالنَّذْرُ الْمَطْلُوقُ مِنْ أَقْسَامِ الْأَمْرِ الْمُقَيَّدِ بَلْ هُوَ مَطْلُوقٌ مِنْ قَبْلِ الزُّكُوفِ وَصِدْقَةِ الْفِطْرِ وَمَنْ ادْخَلَهُمَا فِي الْمُقَيَّدِ نَظَرَ إِلَى أَحْتِمَالِ مَقْيَدَانِ بِالْأَيَّامِ دُونَ اللَّيَالِي رَهْدًا مَحْمُولًا -

(ترجمہ) یا وقت، امر موقت (فعل مامور بہ) کے لئے معیار ہوگا نہ کہ سبب جیسے رمضان کی قضا یہ عبارت سابق پر معطوف ہے اور امر موقت کی چار قسموں میں سے تیسری قسم ہے کیونکہ قضا کا وقت بلاشبہ معیار ہے اور اس کے وجوب کا سبب پہلے ہی میں حضور ہے نہ کہ یہ ایام۔ اس لئے کہ قضا کا سبب وہ ہی ہے جو ادارہ کا سبب ہے اور وقت کے شرط ہونے کا حال معلوم نہیں ہے اور ظاہر، عدم ہے۔ اس لئے کہ جب وقت کی تعیین معلوم

نہ ہو تو کونسا وقت اس کی شرط ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں "نذر مطلق" واقع ہے اور نذر مطلق کا وقت اس کے لئے معیار ہے اور اس کے وجوب کے لئے سبب نہیں ہے اور سبب صرف نذر ہے۔ رہی نذر معین تو کہا گیا کہ وہ اس معنی میں نذر مطلق کے ساتھ شریک ہے ہاں نذر معین، نذر مطلق کے بعض احکام میں مخالف ہے اور وہ تعین کی نیت کا شرط ہونا اور فوت ہونے کا احتمال نہ ہونا ہے اور اسی وجہ سے مصنف نے نذر کو مطلق کے ساتھ مقید کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ نذر معین، رمضان کے ساتھ شریک ہے اس بات میں کہ ایام، نذر معین کے لئے معیار ہیں اور ایام، وجوب کے لئے سبب ہیں اس کے بعد کہ مکلف نے ان ایام میں اپنی ذات پر واجب کر لیا ہے اگرچہ اصولیین نے کہا کہ نذر، وجوب کا سبب ہے حاصل یہ کہ نذر معین، بعض احکام میں رمضان کے ساتھ شریک ہے اور دوسرے بعض احکام میں قضا پر رمضان کے ساتھ شریک ہے پس ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہو اتلا کر لو۔ اور منتخب حسامی کے مصنف نے نذر معین کو صوم رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے اور قضا پر رمضان اور نذر مطلق کو امر مقید کے اقسام میں سے ذکر نہیں کیا بلکہ وہ دونوں زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر کے قبل سے مطلق عن الوقت ہیں اور جن حضرات نے ان کو امر مقید میں داخل کیا ہے انہوں نے اس کا لحاظ کیا کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں نہ کہ راتوں کے ساتھ لیکن یہ محض حیلہ ہے۔

(تشریح) مصنف منار نے فرمایا کہ امر مقید بالوقت کی تیسری قسم یہ ہے کہ "وقت، فعل مامورہ" کے لئے معیار ہو اور فعل مامورہ کے وجوب کا سبب نہ ہو جیسے رمضان کی قضا، شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت، سابق میں مذکور عبارت "اما ان یكون الوقت ظرفاً للموَدی" پر معطوف ہے اور امر موقت یعنی مامورہ مقید بالوقت کی تیسری قسم ہے۔ کیونکہ جس وقت میں رمضان کے روزوں کی قضا کی جائے گی وہ وقت یقینی طور پر ان روزوں کے لئے معیار ہوگا اس لئے کہ جس دن میں قضا کا روزہ واقع ہوگا اس دن کا کوئی حصہ نہ رہے سے فاضل نہیں رہے گا۔ اور یہ وقت یعنی یہ ایام جن میں رمضان کی قضا کی جائے گی قضاے رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب نہیں ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک قضا کا وہی سبب ہوتا ہے جو سبب ادار کا ہوتا ہے اور یہاں ادار کا سبب شہود شہر رمضان ہے لہذا اس رمضان کے روزوں کی قضا کا سبب بھی اسی رمضان کا شہود (حضور) ہوگا۔ پس جب قضاے رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب اسی گذشتہ رمضان کا شہود (حضور) ہے تو یہ ایام جن میں قضا کی جائے گی، وجوب قضا کا سبب نہ ہوں گے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ جس وقت میں قضاے رمضان کی جائے گی وہ وقت اس کے لئے شرط ہے یا نہیں مگر ظاہر یہی ہے کہ وقت قضاے رمضان کے لئے شرط نہیں ہے کیونکہ جب قضا کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو کونسا وقت اس کی شرط ہوگا بہر حال ظاہر یہی ہے کہ وقت قضاے رمضان کے لئے شرط نہ ہو۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ منار، بعض نسخوں میں امر مقید بالوقت کی تیسری قسم کی مثال میں "نذر مطلق" کا ذکر واقع ہے یعنی تیسری قسم کی مثال "نذر مطلق" ہے۔ نذر مطلق یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے ایک دن کے

روزے کی نذر کی اور اس دن کو متعین نہ کرے۔ تو یہ تیسری قسم کی مثال اس لئے ہے کہ یہ شخص جس دن نذر کا روزہ رکھے گا وہ دن نذر کے اس روزے کے لئے معیار ہوگا یعنی اس دن کا کوئی حصہ نذر مطلق کے اس روزے سے فاضل نہ رہے گا اور وہ دن جس میں نذر مطلق کا روزہ رکھا گیا ہے نذر مطلق کے روزے کے وجوب کا سبب بھی نہیں ہے کیونکہ نذر کے روزے کے وجوب کا سبب خود نذر ہوتی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولیؤفوا نذورہم"۔

واما الذنر المعلن الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ "امر مقید بالوقت" کی تیسری قسم کی مثال میں نذر کو لفظ مطلق کے ساتھ متصف کرنا باطل ہے کیونکہ تیسری قسم کی مثال جس طرح نذر مطلق (غیر معین) کا روزہ ہو سکتا ہے، اسی طرح نذر معین کا روزہ بھی تیسری قسم کی مثال واقع ہو سکتا ہے کیونکہ نذر معین کے روزے کا وقت بھی نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہوتا ہے اور نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب نہیں ہوتا۔ پس منار کے بعض نسخوں میں یہ کہنا چاہیے تھا "والذنر" اور مطلق کے ساتھ متصف نہ کرنا چاہیے تھا تاکہ یہ نذر مطلق اور نذر معین دونوں کو شامل ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین اگرچہ وقت کے معیار ہونے اور وجوب کا سبب نہ ہونے میں نذر مطلق کے ساتھ شریک ہے لیکن بعض احکام میں نذر معین، نذر مطلق کے مخالف ہے اور وہ بعض احکام میں ہے کہ نذر مطلق کی صورت میں تعیین کی نیت کرنا شرط ہے یعنی یہ ارادہ کرنا کہ میں نذر کا روزہ رکھوں گا شرط ہے اور نذر معین کی صورت میں تعیین کی نیت کرنا شرط نہیں ہے بلکہ اس متعین دن میں اگر مطلقاً روزے کی نیت سے یا نقلی روزے کی نیت سے روزہ رکھ لیا تو بھی نذر معین ہی کا روزہ ادا ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر معین میں چونکہ وقت متعین ہوتا ہے اس لئے تعیین کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے اور نذر مطلق میں چونکہ وقت متعین نہیں ہوتا اس لئے نذر کے روزے کو متعین کرنے کے لئے تعیین کی نیت کرنا ضروری ہے۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ نذر مطلق میں روزے کے فوت ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا بلکہ جب بھی روزہ رکھے گا وہ ادا ہی ہوگا بلکہ قضا نہ ہوگا۔ اور نذر معین کی صورت میں اگر معینہ وقت کے علاوہ میں روزہ رکھا تو وہ روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ قضا ہوگا کیونکہ نذر معین کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اور باقضا رمضان کا روزہ تو اس میں تعیین کی نیت کرنا بھی شرط ہے اور وہ فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتا ہے پس ان دونوں احکام میں نذر مطلق، قضا رمضان کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، پس چونکہ نذر مطلق، رمضان کی قضا کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، اس لئے مصنف منار نے نذر کو مطلق کے ساتھ مقید کر کے تیسری قسم کی مثال میں بعض نسخوں کے مطابق "الذنر المطلق" کہا نہ کہ حالی "الذنر" حاصل یہ کہ منار کے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں "قضا رمضان" واقع ہے اور قضا رمضان کے ساتھ مذکورہ دو احکام میں چونکہ نذر مطلق کو مشابہت حاصل ہے نہ کہ نذر معین کو، اس لئے دوسرے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں "الذنر المطلق" ذکر کیا گیا نہ کہ محض "الذنر"۔

والظاہر ان الذنر المعلن الخ سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قسم ثالث کی مثال میں جب صرف نذر مطلق کا روزہ واقع ہو سکتا ہے اور نذر معین کا روزہ واقع نہیں ہو سکتا تو ماوربہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں ہوگی

(۱) وقت صلاۃ (۲) شہر رمضان (۳) قضا رمضان اور نذر مطلق کا وقت (۴) وقت حج (۵) نذر معین کا وقت حالانکہ سابق میں کہا گیا تھا کہ مامور بہ مقید بالوقت کی صرف چار قسمیں ہیں — اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین کا روزہ، بعض احکام میں صوم رمضان کے ساتھ شریک ہے اور وہ احکام یہ ہیں جس طرح رمضان کے دن رمضان کے روزوں کے لئے معیار ہیں اسی طرح نذر معین میں متعین کردہ دن، نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہیں اور جس طرح رمضان کے ایام، رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب ہیں اسی طرح نذر معین کا دن بھی نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے بعد اس کے کہ اُس نے خود اس دن میں اپنے اوپر روزہ واجب کیا ہے۔ اگرچہ اصل میں کہتے ہیں کہ نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب "نذر" ہے نہ کہ وہ ایام جن میں روزہ رکھنے کی نذر کی گئی ہے۔ بہر حال اس جواب کو صحیح ماننے کے بعد نذر معین کا روزہ جب رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہو گیا تو نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو جائے گا اور جب نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو گیا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ ہوں گی بلکہ چار قسمیں ہوں گی۔

شارح نے کہا کہ حاصل یہ ہے کہ نذر معین، بعض احکام میں رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہے اور دوسرے بعض احکام میں قضاے رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہے، رمضان کے روزے کے ساتھ تو اس لئے شریک ہے کہ وقت جس طرح رمضان کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن جس میں روزہ رکھنے کی نذر کی ہے نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اگرچہ یہ نذر کرنے والے کے اپنے اوپر روزہ واجب کرنے کے بعد کی بات ہے اور قضاے رمضان کے روزے کے ساتھ اس لئے شریک ہے کہ جس طرح وہ ایام جن میں قضا کی جائے گی قضا واجب ہونے کا سبب نہیں ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن جس میں نذر کا روزہ رکھے گا فی نفسہ وجوب صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ نذر نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے بہر حال "نذر معین" جب بعض احکام میں رمضان کے ساتھ اور بعض احکام میں قضاے رمضان کے ساتھ شریک ہے تو نذر معین کو ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہے لاجق کر لو۔ اور جب نذر معین کو ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ لاجق کر دیا گیا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ رہیں بلکہ چار ہی رہیں اور جب یہ بات ہے تو پانچ قسموں کا اعتراض واقع نہ ہو گا۔

شارح نورالانوار ملا جیون رحے مصنف منار پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ منتخب الحسامی کے مصنف نے نذر معین کو تو صوم رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے لیکن قضا رمضان اور نذر مطلق کو مامور بہ مقید بالوقت کے اقسام میں سے شمار نہیں کیا جیسا کہ ماتن نے شمار کیا ہے بلکہ ان دونوں کو مامور بہ مطلق عن الوقت میں شمار کیا ہے جیسا کہ زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مامور بہ مطلق عن الوقت کے قبیل سے ہیں۔ اور صاحب حسامی نے یہ بھی کہا کہ جن حضرات (مصنف منار) نے ان دونوں کو مامور بہ مقید بالوقت میں شمار کیا ہے ان کی نظر اس پر ہے کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں نہ کہ راتوں کے ساتھ یعنی قضاے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ ایام میں ادا کیا جاسکتا ہے نہ کہ

راتوں میں پس ایام کے ساتھ مقید ہونے کی وجہ سے ان کو ماور بمرقید بالوقت میں شمار کیا ہے حالانکہ بعض ایک حیلہ جو کہ چونکہ روزہ تو مشروع ہی دن میں ہوا ہے نہ کہ رات میں پس رات میں روزہ رکھنے کا عدم جو اس لئے نہیں کہ وہ دن کے ساتھ مقید کر بلکہ اس لئے ہے کہ روزہ رات میں غیر مشروع ہے اور دن میں مشروع ہے۔ بہر حال جب ایام کے ساتھ ان کو مقید کرنا ایک حیلہ ہے تو صاحب حسامی کی بیان کردہ بات کہ قضاے رمضان اور نذر مطلق، ماور بمرقید عن الوقت میں داخل ہیں زیادہ مناسب اور بہتر ہے۔

وَلشَرَطِ فِيهِ نِيَّةُ الْمُتَعِينِ وَلَا يَجْتَلِ الْفَوَاتِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِينَ أَيْ يَشْتَرِطُ فِي هَذَا الْقِسْمِ الثَّلَاثِ مِنَ الْوَقْتِ نِيَّةُ الْمُتَعِينِ بَأَنَّ يَقُولُ لَوْ نَبَتَ لِلْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ وَلَا يَتَأَدَّى بِمَطْلَقِ النِّيَّةِ وَلَا بَدْيَةِ النِّفْلِ أَوْ جَابِ أَيْ كَذَا يَشْتَرِطُ فِيهِ التَّبَيُّتُ أَيْ النِّيَّةُ مِنَ اللَّيْلِ لِأَنَّ مَا سَوَى رَمَضَانَ كُلَّهُ مَحَلٌّ لِلنِّفْلِ فَيَقَعُ جَمِيعُ الْأَمْسَاكَاتِ عَلَى النِّفْلِ مَا لَوْ لِعَيْنِ مِنَ اللَّيْلِ الصَّوْمِ الْعَارِضِيِّ وَهُوَ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ وَالنَّذْرُ الْمَطْلُوقُ بِخِلَافِ النَّذْرِ الْمُعَيَّنِ فَإِنَّهُ يَتَأَدَّى بِمَطْلَقِ النِّيَّةِ وَنِيَّةِ النِّفْلِ وَلَكِنْ لَا يَتَأَدَّى بِنِيَّةٍ وَاجِبَةٍ أُخْرَى وَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ التَّبَيُّتُ لِأَنَّهُ مُعَيَّنٌ فِي نَفْسِهِ كَرَمَضَانَ لَا يَقَعُ الْأَمْسَاكُ الْمَطْلُوقُ إِلَّا عَلَيْهِ مَا لَوْ لِعَيْنِهِ أَيْ وَاجِبٌ أُخْرَى وَيَضْرِبُ لِجَمَلِ هَذَا الْقِسْمِ الثَّلَاثِ الْفَوَاتِ بَلْ كَمَا صَامَ لَهُ يَكُونُ مُؤَدَّى لِأَنَّ كُلَّ الْعَمَلِ مَحَلٌّ لَهُ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ إِنْ لَوْ يَقْبَضُ رَمَضَانَ حَتَّى جَاءَ رَمَضَانَ أُخْرَى عَلَيْهِ الْفِدَايَةُ مَعَ الْقَضَاءِ جُزْءًا أَيْ عَلَى التَّكَاثُلِ وَالتَّهَادُونَ بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ وَهُمَا الصَّلَاةُ وَالصَّوْمُ فَكُلُّهُمَا يَجْتَلِيانِ الْفَوَاتِ إِذَا كَوَّنُوا فِيهَا فِي الْوَقْتِ الْمَعْمُودِ فَيَكُونُ قَضَاءً .

(توجہ) اور اس تیسری قسم میں تعین کی نیت شرط ہے اور یہ فوت ہونے کا بھی احتمال نہیں رکھتی ہے برخلاف پہلی دو قسموں کے یعنی امر وقت کی اس تیسری قسم میں تعین کی نیت شرط ہے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے قضا اور نذر کی نیت کی۔ اور مطلق نیت سے فعل ماور بہ ادار نہ ہوگا اور نہ نفل یا واجب آخر کی نیت سے اسی طرح اس میں تبیہت یعنی رات میں نیت کرنا بھی شرط ہے کیونکہ رمضان کے علاوہ تمام ایام، محل نفل ہیں پس تمام امساکات نفل پر واقع ہوں گے جب تک کہ رات میں عارضی روزے یعنی قضا یا کفارہ یا نذر مطلق کو متعین نہ کرے برخلاف نذر معین کے اس لئے کہ وہ مطلق نیت اور نیت نفل سے ادار ہو جاتا ہے لیکن واجب آخر کی نیت سے ادار نہیں ہوتا اور نذر معین میں رات سے نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے کیونکہ وہ رمضان کی طرح فی نفسہ معین ہے لہذا مطلق امساک نہیں واقع ہوگا مگر نذر معین پر جب تک کہ اس کو واجب آخر کی طرف نہ بھیرے اور یہ تیسری قسم فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتی ہے بلکہ جب بھی تیسری قسم سے متعلق روزہ رکھے گا ادار کرنے والا ہوگا اس لئے کہ ہمارے

نزدیک پوری زندگی اس کا محل ہے اور امام شافعی کے نزدیک اگر رمضان کی قضا نہ کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضا کے ساتھ فدیہ بھی واجب ہوگا تاکہ اس کی سستی اور کاہلی کی تلافی ہو سکے۔ برخلاف پہلی دو قسموں کے اور وہ نماز اور روزہ نہ ہے اس لئے کہ یہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ اگر ان دونوں کو وقت مقررہ میں ادا نہ کیا تو قضا ہو جائے گی۔

(تشریح) مصنف منار نے فرمایا کہ ماوربہ مقید بالوقت کی اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت کرنا شرط ہے یعنی دل یا زبان سے یہ کہنا شرط ہے کہ میں نے قضائے رمضان کی نیت کی یا میں نے نذر مطلق کے روزے کی نیت کی، اگر مطلقاً روزے کی نیت کی یا نفل کے روزے کی نیت کی یا واجب آخر کفارہ وغیرہ کے روزے کی نیت کی تو اس سے قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ اسی طرح اس تیسری قسم میں رات میں یعنی صبح صادق شروع ہونے سے پہلے نیت کرنا شرط ہے اور رات میں نیت کرنا اس لئے شرط ہے کہ رمضان کے علاوہ باقی گیارہ ماہ نفل روزوں کا محل ہیں ان گیارہ مہینوں میں جو بھی روزہ رکھا جائے گا وہ نفل کا روزہ ہوگا الایہ کہ رات میں یعنی صبح صادق شروع ہونے سے پہلے نفل کے علاوہ قضا یا کفارہ یا نذر مطلق کی نیت کر لے۔ حاصل یہ کہ اگر رات میں قضا یا کفارہ یا نذر مطلق کے روزے کی نیت نہ کی تو وہ نفل کا روزہ شمار ہوگا۔ پس جب یہ بات ہے تو معلوم ہوا کہ قضا وغیرہ کے لئے رات میں نیت کرنا ضروری ہے۔ اس کے برخلاف نذر معین ہے کہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور نفل کے روزے کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے جیسے صوم رمضان، مطلق نیت اور نفل کے روزے کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے لیکن نذر معین کا روزہ، واجب آخر یعنی قضا اور کفارہ کی نیت سے ادا نہیں ہوگا اگرچہ رمضان کا روزہ واجب آخر کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ نذر معین کا روزہ بندے کا واجب کردہ ہے اور رمضان کا روزہ اللہ تعالیٰ کا واجب کردہ ہے۔ اللہ کا واجب کردہ رمضان کا روزہ چونکہ زیادہ اہم ہے اس لئے وہ واجب آخر کی نیت سے ادا ہو جائیگا اور بندہ کا واجب کردہ نذر معین کا روزہ جوں کہ اس قدر اہم نہیں ہے اس لئے وہ واجب آخر کی نیت سے ادا نہ ہوگا اور نذر معین کے روزہ کے لئے رات میں نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے کیونکہ نذر معین کا روزہ، رمضان کی طرح بذات خود معین ہے لہذا اس معین دن میں اگر مطلقاً روزہ رکھا گیا تو یہ روزہ نذر معین ہی کا شمار ہوگا الایہ کہ واجب آخر کی نیت کی گئی ہو۔ اس تیسری قسم کا دوسرا حکم یہ ہے کہ قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ فوت ہونے کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ جب بھی قضا کا روزہ رکھے گا تو وہ اس قضا کو ادا کرنے والا ہی شمار ہوگا اور تاخیر کرنے سے اس قضا کی قضا نہ ہوگی، اسی طرح نذر مطلق کا روزہ جب بھی رکھے گا تو وہ ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قضائے رمضان اور نذر مطلق کے روزے کا محل پوری زندگی ہے لہذا ہمارے سے پہلے پہلے جب بھی قضا یا نذر مطلق کا روزہ رکھے گا درست ہوگا اور ادا ہوگا، متن میں عدم احتمال فوت کا یہ ہی مطلب ہے ورنہ تو قضا اور نذر مطلق کا روزہ بھی مکلف کے مرنے سے فوت ہو جاتا ہے۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے رمضان کے روزوں کی قضا نہ کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضا کے ساتھ ساتھ فدیہ بھی

واجب ہوگا۔ قضا کے ساتھ فدیہ اس کی مستی اور کالمی کی تلافی کرنے کے لئے واجب کیا گیا ہے گویا امام شافعیؒ کے نزدیک قضا کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قضا کا وقت، آئندہ رمضان سے پہلے پہلے ہو لہذا آئندہ رمضان سے پہلے پہلے قضا کرنا ضروری ہے اگر آئیوں الے رمضان سے پہلے پہلے گذشتہ رمضان کی قضا نہ کی تو اس پر قضا کے ساتھ بطور سرزنش فدیہ بھی واجب ہوگا۔ صاحب کتاب کہتے ہیں کہ اول کی دونوں قسمیں (وقت کا ظرف) سبب اور شرط ہونا اور وقت کا معیار اور سبب ہونا) اس حکم ثانی میں تیسری قسم کے مخالف ہیں کیونکہ قسم اول مثلاً نماز اور قسم ثانی مثلاً رمضان کا روزہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ ان دونوں کو اگر شریعت کے مقرر کردہ وقت میں ادارہ کیا گیا بلکہ بعد میں ادارہ کیا گیا تو دونوں قضا ہو جائیں گے۔

أَوْ يَكُونُ مُشْكِلًا يَسْبَهُ الْمَعْيَارَ وَالظَّهْرَ كَالْحَجِّ عَطْفًا عَلَى مَا سَبَقَ وَهُوَ النَّوْعُ الرَّابِعُ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْمَوْقُوتِ يَعْطَى أَوْ يَكُونُ وَقْتُ الْمَوْقُوتِ مُشْكِلًا أَيْ مُشْتَبِهًا الْحَالَ يَسْبَهُ الْمَعْيَارَ مِنْ وَجْهِهِ وَالظَّهْرَ مِنْ وَجْهِهِ وَنَظِيرُهُ وَقْتُ الْحَجِّ فَإِنَّهُ مُشْكِلٌ هَذَا الْمَعْنَى وَذَلِكَ مِنْ وَجْهِهِ الْأَوَّلِ أَنَّ وَقْتُ الْحَجِّ سُؤَالٌ وَذَلِكَ الْقَعْدَةُ وَعَشْرَةُ ذِي الْحِجَّةِ وَالْحَجُّ لَا يُؤَدَّى إِلَّا فِي بَعْضِ عَشْرَةِ ذِي الْحِجَّةِ فَلْيَكُنِ الْوَقْتُ فَاصِلًا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ يَكُونُ ظَهْرًا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَا يُؤَدَّى فِي هَذَا الْوَقْتِ إِلَّا حَجًّا وَاحِدًا يَكُونُ مَعْيَارًا لِلْخِلَافِ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ يُؤَدَّى صَلَاةٌ مُخْتَلِفَةٌ وَالثَّانِي أَنَّ الْحَجَّ لَا يَفْرُضُ فِي الْعُمْرِ الْأَمْرَةَ وَاحِدَةً فَإِنْ أَدْرَكَ الْعَامَ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ يَكُونُ الْوَقْتُ مَوْسَعًا يُؤَدَّى فِي أَيِّ وَقْتٍ شَاءَ وَإِنْ لَمْ يَدْرِكِ الْعَامَ الثَّانِي يَكُونُ الْوَقْتُ مُضَيَّقًا لِأَنَّ الْأَوَّلَ لِيَكُنِ الْعَامَ الْأَوَّلَ لَكِنْ أَبَا يُوسُفَ اعْتَبَرَ جَانِبَ التَّضْيِيقِ وَحُجَّتَهُ اعْتَبَرَ جَانِبَ التَّوَسُّعِ عَلَى مَا قَالِ الْمَصْنُوعُ -

(مترجم) یا وقت ایسا مشکل ہوگا کہ معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہوگا جیسا کہ حج (کا وقت) یہ عبارت ماقبل پر معطوف ہے اور امر موقت کی قسموں میں سے جو صحیحی قسم ہے یعنی یا وقت موقت مشکل یعنی ایسا مشتبہ الحال ہوگا کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوگا اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوگا اور اس کی نظیر حج کا وقت ہے کیونکہ وہ اس معنی کی وجہ سے مشتبہ ہے اور یہ اشتباہ دو وجہوں سے ہے اول یہ کہ حج کا وقت سُؤَال، ذی قعدہ اور ذی الحج کے دس دن ہیں اور حج ادارہ نہیں کیا جاتا مگر ذی الحج کے دس دنوں میں سے بھی بعض میں۔ لہذا وقت فاضل ہوگا پس اس اعتبار سے وقت ظرف ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ادارہ کیا جاتا ہے وقت معیار ہوگا برخلاف نماز کے کیونکہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں دوسری وجہ یہ کہ حج، زندگی میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے پس اگر مکلف دس اور تیسرا سال پالے تو وقت موسع (کشادہ) ہوگا اس کو جس وقت میں چاہے گا ادارہ کرے گا اور اگر دوسرا سال نہ پایا تو وقت تنگ ہوگا

اس کے لئے پہلے ہی سال میں ادا کرنا ضروری ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے وقت کی تنگی کا اعتبار کیا ہے اور امام محمدؒ نے جانب توسع کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ عبارت میں فرمایا ہے۔

(قشوریح) شارح فرماتے ہیں کہ یہ عبارت متن کی سابقہ عبارت "اما ان یكون الوقت ظرفا لجم" پر معطوف ہے اور مامور بہ مقید بالوقت کی چوتھی قسم ہے حاصل یہ کہ مامور بہ مقید بالوقت کا وقت کبھی ایسا مشتبه الحال ہوتا ہے کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوتا ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوتا ہے اور اس چوتھی قسم کی مثال "جم کا وقت" ہے کیونکہ جم کا وقت مشتبه الحال ہے من وجہ معیار کے مشابہ ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہے۔ جم کے وقت کا مشتبه الحال ہونا دو طریقہ پر ہے اول یہ کہ جم کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں یہی وجہ ہے کہ شوال سے پہلے جم کا احرام باندھنا مکروہ تحریمی ہے بہر حال مذکورہ دو ماہ دس یوم جم کا وقت ہے لیکن یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ اگر کراجم ادا کرنے میں مذکورہ پورا وقت مصروف نہیں ہوتا بلکہ ذی الحجہ کے عشرہ اولیٰ میں سے بعض ایام مصروف ہوتے ہیں اور باقی سارا وقت بچا رہتا ہے اور فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت کا فاضل رہنا وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہے لہذا اس اعتبار سے جم کا وقت، جم کے لئے ظرف ہوگا مگر چونکہ اس پورے وقت میں ایک ہی جم ادا کیا جاسکتا ہے اور ایک سے زائد جم ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ جم کا وقت جم کے لئے معیار ہے برخلاف نماز کے وقت کے کہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں لہذا نماز کا وقت نماز کے لئے بلاشبہ ظرف ہوگا بہر حال جم کے وقت میں جب ظرف ہونے کی شان بھی موجود ہے اور معیار ہونے کی شان بھی موجود ہے تو جم کا وقت مشکل یعنی مشتبه الحال ہوگا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ۔ فریضہ جم کا وقت پوری زندگی ہے یعنی پوری زندگی میں جم ایک ہی دفعہ فرض ہوتا ہے ہر سال فرض نہیں ہوتا پس جس شخص پر جم فرض ہے اگر وہ دس یا بیس سال زندہ رہا تو یہ وقت اپنی وسعت اور کشادگی کی وجہ سے جم کے لئے ظرف ہوگا یعنی اپنی صوابدید کے مطابق کسی ایک سال میں جم ادا کرے گا اور باقی سال فاضل رہیں گے اور وقت کا فاضل رہنا ہی ظرف ہونے کی علامت ہے لہذا یہ وقت جم کے لئے ظرف ہوگا لیکن اگر شخص 'جم' فرض ہونے کے سال جم کا زمانہ گذر جانے کے بعد مر گیا اور دوسرا سال، تیسرا سال میسر نہ آیا تو یہ کہا جائے گا کہ وقت کی تنگی کی وجہ سے اس پر پہلے سال ہی جم ادا کرنا ضروری تھا اور یہی سال فریضہ جم کے لئے متعین تھا اور اس متعین سال میں چونکہ ایک ہی جم ادا ہو سکتا ہے دوسرا جم ادا نہیں ہو سکتا اور یہ وقت کے معیار ہونے کی علامت ہے اس لئے جم کا وقت جم کے لئے معیار ہوگا بہر حال جب جم کا وقت جم کے لئے معیار بھی ہو سکتا ہے اور ظرف بھی ہو سکتا ہے تو جم کا وقت، مشکل یعنی مشتبه الحال ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ بقول ماتن حضرت امام ابو یوسفؒ وقت کی تنگی کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمدؒ وقت کی وسعت کا اعتبار کرتے ہیں۔

وَيَتَعَنَّ اشْهُرَ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْأَوَّلِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ حَلًا فَالْمَحْمَدُ أَيُّ لَابِدًا عِنْدَ أَبِي
يُوسُفَ أَنْ يُؤَدِّيَ الْحَجَّ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ احْتِيَاظًا احْتِرَازًا عَنِ الْغَوَايِبِ فَإِنَّ الْحَيَاةَ إِلَى الْعَامِ
الثَّانِي مَوْهُومٌ وَالْوَقْتُ مَبْدُودٌ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ يَدْرُخُصُّ لَهُ أَنْ يُؤَخَّرَ إِلَى الْعَامِ الْأَخِيرِ لِيَسْرُطَ
أَنْ لَا يَفُوتَ مِنْهُ وَتَمَرَّةُ الْإِحْتِلَافِ لَا تَظْهَرُ إِلَّا فِي الْأَثَرِ بِإِذْنِ الْعَرُودِيِّ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ
يَصِيرُ فَاسْقَامٌ دَوْدُ الشَّهَادَةِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ تَعَرُّادًا إِذَا فِي الْعَامِ الثَّانِي يَرْتَفِعُ
عَنْهُ الْإِثْمُ وَقَبْلَ شَهَادَتِهِ وَهَكَذَا فِي كُلِّ عَامٍ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا يَأْتِيهِ إِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ أَوْ
إِذَا كَانَ عَلَامَاتِهِ وَلَا يَكُونُ مَرْدُودٌ الشَّهَادَةَ وَكَانَ كَمَا أَدَّى يَكُونُ آدَاءً عِنْدَ
الْفَرِيقَيْنِ لَا قَضَاءَ -

(مترجم سے) اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے متعین ہیں۔ امام محمدؒ کا اختلاف ہے یعنی امام ابو یوسف کے نزدیک ضروری ہے کہ احتیاطاً پہلے ہی سال حج ادا کر لے تاکہ حج کے فوت ہونے سے بچ سکے اس لئے کہ دوسرے سال تک زندہ رہنا ایک مہوم چیز ہے اور وقت دراز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک آئندہ سال تک حج مؤخر کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ حج اس سے فوت نہ ہو سکے اور اختلاف کا ثمرہ نہیں ظاہر ہوگا مگر گناہ میں پس اگر پہلے سال حج ادا نہ کیا تو وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسق، مردود و شہادت ہوگا پھر جب اس کو دوسرے سال میں ادا کر لیا تو اس سے گناہ دور ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول ہوگی۔ اسی طرح ہر سال میں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک گنہگار نہ ہوگا مگر موت یا علامات موت کے وقت اور مردود و شہادت نہ ہوگا لیکن جب بھی ادا کرے گا فریقین کے نزدیک ادا ہی ہوگا، قصار نہ ہوگا۔

(تشریح) پہلے بیان کیا گیا ہے کہ آدائے حج کے سلسلہ میں حضرت امام ابو یوسفؒ نے تنگی وقت کا اعتبار کیا ہے اور امام محمدؒ نے وسعت وقت کا اعتبار کیا ہے اسی وجہ سے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے حج ادا کرنے کے لئے متعین ہیں یعنی احتیاطاً پہلے ہی سال حج ادا کرنا ضروری ہے تاکہ حج فوت ہونے کا امکان باقی نہ رہے کیونکہ آئندہ سال تک زندہ رہنا ایک مہوم چیز ہے اور وقت کافی دراز ہے کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک۔ پس حج فوت ہونے کے امکان سے بچنے کے لئے احتیاط اسی میں ہے کہ پہلے ہی سال حج ادا کر لیا جائے اور آئندہ سال تک مؤخر نہ کیا جائے۔ یہ واضح رہے کہ امام ابو یوسفؒ کا یہ مذہب احتیاط پر مبنی ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "امر" علی الفور و خوب ثابت کرتا ہے جیسا کہ امام کرخیؒ اس کے قائل ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "امر" سے علی الفور و خوب ثابت نہیں ہوتا لیکن احتیاط کی وجہ سے علی الفور یعنی پہلے ہی سال حج ادا کرنا ضروری قرار دے دیا گیا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک علی الفور و خوب ثابت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک

علی الفور و جب ثابت ہوتا تو تاخیر کی وجہ سے گنہ گار ہوتا اور دوسرے سال حج ادا کرنے کے باوجود گناہ دور نہ ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دوسرے سال حج ادا کرنے سے گناہ دور ہو جاتا ہے جیسا کہ آئندہ بیان کریں گے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضرت امام ابو یوسف رحمہ کا یہ مذہب محض احتیاط پر مبنی ہے۔ اور امام محمدؒ چونکہ وسعت وقت کا اعتبار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے ادائے حج کے لئے متعین نہیں ہیں بلکہ آئندہ سالوں تک حج کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے لیکن یہ شرط ہے کہ حج فوت نہ ہو جائے۔ مراد یہ ہے کہ مرنے سے پہلے جب چاہے حج کر لے اس تاخیر سے گنہ گار نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج منقطع میں ادا کیا ہے حالانکہ حج اس سے پہلے، فرض ہو چکا تھا اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر جائز ہے۔ امام ابو یوسف کی طرف اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ حج کو مؤخر کرنا فوت ہونے کے اندیشہ سے حرام کیا گیا ہے اور فوت ہونے کا اندیشہ اس وقت ہوگا جب آدمی کو مرنے کا وقت معلوم نہ ہو۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یقینی طور پر یہ بات معلوم تھی کہ جب تک لوگوں کے سامنے حج کے احکام عملاً بیان نہیں کئے جائیں گے آپکی وفات نہ ہوگی تو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں حج کے فوت ہونے کا امکان نہ تھا اور جب آپ کے حق میں حج کے فوت ہونے کا امکان نہیں تھا تو آپ نے تاخیر جائز ہوگی اور آپ کے علاوہ دوسرے افراد امت کے حق میں چونکہ یہ بات نہیں ہے بلکہ زندگی مہموم ہونے کی وجہ سے حج کے فوت ہونے کا امکان بدستور موجود ہے اس لئے آپ کے علاوہ دوسرے افراد امت کے لئے حج کو آئندہ سال تک مؤخر کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور امت کے لوگوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر قیاس کرنا ہرگز درست نہ ہوگا۔ کہاں میں اور کہاں یہ حکمت لگی۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ ان دونوں بزرگوں کے اختلاف کا ثمرہ اس بات میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی شخص نے اس سال میں حج ادا نہ کیا جس سال اس پر فرض ہوا تھا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شخص گنہ گار ہوگا، فاسق اور مردود الشہادت ہوگا پھر جب اس نے دوسرے سال حج ادا کر لیا تو اس کا گناہ دور ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول کر لی جائے گی یہ ہی بات آئندہ ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس تاخیر کی وجہ سے گنہ گار نہ ہوگا۔ ہاں اگر جانک موت آگئی یا علامات موت ظاہر ہو گئیں اور حج نہ کر سکا تو بلاشبہ گنہ گار ہوگا، لیکن مردود الشہادت نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تاخیر حج کی وجہ سے گنہ گار ہونے اور گنہ گار نہ ہونے میں صاحبین کے درمیان اختلاف اپنی جگہ پر ہے لیکن مکلف حج پہلے سال ادا کرے یا آئندہ سالوں میں ادا کرے بہر صورت دونوں حضرات کے نزدیک حج ادا ہی ہوگا قصار نہ ہوگا کیوں کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ حج کا وقت پوری زندگی ہے لہذا جب بھی حج کرے گا وہ حج وقت میں ہوگا نہ کہ وقت کے بعد اور وقت کے اندر جو فعل کیا جاتا ہے وہ ادا ہوتا ہے نہ کہ قصار۔ اس لئے مرنے سے پہلے جب بھی حج کرے گا وہ دونوں حضرات کے نزدیک ادا ہوگا قصار نہ ہوگا۔

ثمرہ اختلاف کے تحت امام ابو یوسفؒ کے قول پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ پہلے

ہی سال ادائے حج کو ضروری قرار دینا احتیاط کی وجہ سے ہے اور احتیاط دلیل ظنی ہے پس پہلے سال سے حج کو مؤخر کرنا گناہِ صغیرہ ہوگا نہ کہ کبیرہ کیونکہ کبیرہ گناہ دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے اور ایک مرتبہ صغیرہ گناہ کے ارتکاب سے فسق حاصل نہیں ہوتا البتہ اگر صغیرہ گناہ پر اصرار کیا گیا تو فسق حاصل ہو جائے گا۔ لہذا پہلے سال سے دوسرے سال تک حج مؤخر کرنے کی وجہ سے مکلف فاسق اور مردود الشہادت نہ ہونا چاہیے۔ ہاں۔ اگر چند سال تک حج مؤخر کر دیا تو صغیرہ گناہ پر اصرار کی وجہ سے یہ شخص بلاشبہ فاسق اور مردود الشہادت ہوگا۔

وَيَأْتِي بِالطَّلَاقِ الذِّبَّةِ لَا يَبْنِيهِ النَّفْلُ هَذَا مِنْ حُكْمِ كَوْنِهِ مُشْكِلًا أَيْ إِنْ أَدَّى الْحَجَّ بِمَطْلَقِ
الذِّبَّةِ بَانَ لِقَوْلِ نَوَيْتِ الْحَجَّ يَقَعُ عَنِ النَّفْلِ مِنْ خِلَافِ مَا إِذَا قَالَ نَوَيْتِ حَجَّ النَّفْلِ فَلَنْتَهُ
لِقَعْرِ عَنِ النَّفْلِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ هَهُنَا عَنِ النَّفْلِ مِنْ أَيْضٍ لِأَنَّهُ سَفِيهَةٌ مِثْلُ مَا نَجَّحْنَا
عَلَيْهِ وَلَا يَقْبَلُ بَصْرَفَهُ قُلْنَا هَذَا أَيْبُطِلُ الْإِخْتِيَارَ الَّذِي شَرَطْنَا فِي الْعِبَادَاتِ
وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْحَجَّ لَمَّا كَانَ يُشَبَّهُ الْمَعْيَارَ وَالظَّرْفَ أَخَذَ شَبَهًا مِنْ كُلِّ مِثْلٍ مِنْهَا مِنْ
حَيْثُ كَوْنِهِ مَعْيَارًا أَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّوْمِ فَيَأْتِي بِمَطْلَقِ الذِّبَّةِ كَالصَّوْمِ وَمِنْ
حَيْثُ كَوْنِهِ ظَرْفًا أَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّلَاةِ فَلَا يَأْتِي بِذِيهِ النَّفْلُ كَالصَّلَاةِ هَكَذَا
يَنْبَغِي أَنْ يَقَعُوا -

(ترجمہ) اور فریضہ حج مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے نہ کہ نفل کی نیت سے۔ یہ وقت کے مشکل ہونے کا حکم ہے اگر فریضہ حج مطلق نیت سے ادا کرے باس طور کہ یہ کہے کہ میں نے حج کی نیت کی تو اس سے فریضہ حج ادا ہو جائے گا برخلاف اس کے جبکہ کہا کہ میں نے نفلی حج کی نیت کی کیونکہ اس سے حج نفل ادا ہوگا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ یہاں بھی فریضہ حج ادا ہوگا۔ اس لئے کہ یہ شخص نا سمجھ ہے واجب ہے کہ اس کے نفاذ کو روکا جائے اور اس کا نفل قبول نہ کیا جائے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ اس اختیار کو باطل کرتا ہے جو عبادات میں مشروط ہے حاصل یہ کہ حج جب معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہے تو اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی مشابہت کو اختیار کیا پس اس حیثیت سے کہ حج کا وقت معیار ہے اس نے روزے کی مشابہت اختیار کی لہذا روزے کی طرح مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا۔ اور اس حیثیت سے کہ وقت حج ظرف ہے اس نے نماز کی مشابہت اختیار کی لہذا نماز کی طرح نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا۔ اسی طرح سمجھنا مناسب ہے۔

(تشریح) وقت کے مشکل یعنی مشتبہ الحال ہونے کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ حج فرض مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا مثلاً یہ کہا کہ میں نے حج کی نیت کی، اس نیت سے حج فرض ادا ہوگا لیکن نفلی حج کی نیت سے حج فرض ادا نہ ہوگا مثلاً یہ کہا کہ میں نے نفلی حج کی نیت کی، اس نیت سے نفلی حج ہی ادا ہوگا فرض

ادار نہ ہوگا مطلق نیت سے حج فرض اس لئے ادار ہو جائے گا کہ اس شخص کا ظاہر حال اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے سفر کی اس قدر صعوبتوں کے ساتھ فرض ہی ادا کیا ہوگا اور نفل ادار کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہوگا کیوں کہ عقلمند آدمی پہلے فرض ادار کرتا ہے اُس کے بعد تبرعات اور نوافل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور نفل کی نیت سے حج فرض اس لئے ادار نہ ہوگا کہ اس شخص نے نفل حج کی نیت تو صراحتہً کی ہے اور حج فرض دلالتہً ثابت ہوتا ہے اور صریحاً دلالت سے فائق ہوتا ہے یعنی جو چیز صراحتہً ثابت ہوتی ہے اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوتا ہے جو چیز دلالت کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور وقت حج فی نفسہ جس طرح حج فرض کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح حج نفل کی صلاحیت بھی رکھتا ہے لہذا حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادار ہوگا حج فرض ادار نہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حج نفل کی نیت سے بھی حج فرض ہی ادا ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ جو شخص فرض ادار نہ کر کے نفل ادار کرتا ہے وہ انتہائی بیوقوف اور نادان آدمی ہے اور نادان آدمی کے کسی تصرف کو نافذ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو شرعاً روک دیا جاتا ہے لہذا اس شخص کے اس قولی تصرف کو روک دیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس کی طرف سے حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے اور حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے تو صفت نفل باطل ہوگی اور نفس حج کی نیت باقی رہے گی اور سابق میں گذر چکا ہے کہ نفس حج کی نیت سے حج فرض ادار ہو جاتا ہے لہذا یہاں بھی حج نفل کی نیت کے باوجود حج فرض ہی ادار ہوگا حج نفل ادار نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب حج نفل کی نیت کرنے والے شخص کی نیت یعنی تصرف قولی کو روک دیا گیا تو اس سے اس کا اختیار باطل ہو گیا حالانکہ تمام عبادات میں اختیار شرط ہے پس جب تمام عبادات میں اختیار شرط ہے تو یہاں بھی اس کے اختیار کو باقی رکھنے کے لئے حج نفل کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور جب حج نفل کی نیت کا اعتبار کیا گیا تو حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادار ہوگا حج فرض ادار نہ ہوگا۔ — اس جواب پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ رمضان میں نفل روزہ کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ ادار ہوتا ہے حالانکہ یہاں بھی اختیار کا باطل ہونا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ رمضان کا مہینہ چونکہ نفل روزے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے جب رمضان میں صوم نفل کی نیت کرے گا تو وصیف نفل باطل ہو جائے گا اور اصل صوم کی نیت باقی رہے گی اور اصل صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادار ہو جاتا ہے لہذا صوم نفل کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادار ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف وقت حج ہے کہ وقت حج نفل حج کی بھی صلاحیت رکھتا ہے لہذا نفل حج کی نیت کرنے سے نفل ثابت ہو جائے گا اور فریضہ حج سے اعراض کرنا متحقق ہوگا۔ اور فرض سے اعراض کرنے کی صورت میں فرض ثابت نہیں ہوتا لہذا حج نفل کی نیت سے حج فرض ثابت نہ ہوگا بلکہ حج نفل ثابت ہوگا یعنی فرض ادار نہ ہوگا بلکہ نفل ادار ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ حج کا وقت، چونکہ معیار بھی ہے اور ظرف بھی

ہے اس لئے دونوں کی مشابہت کا اعتبار ہوگا۔ پس حج کا وقت چونکہ ظن ہے اس لئے حج، نماز کے مشابہ ہوگا اور فرض نماز چونکہ نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتی اس لئے حج فرض بھی حج نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا اور حج کا وقت چونکہ معیار کبھی ہے اس لئے حج روزے کے مشابہ ہوگا اور روزہ رمضان چونکہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے اس لئے حج فرض بھی مطلق حج کی نیت سے ادا ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَّغَ الْمُصَنِّعُ عَنْ مَبَاحِثِ الْمَطْلُوقِ وَالْمَوْقُوتِ شَرَعَ فِي بَيَانِ كَوْنِ الْكُفَّارِ مَأْمُورِينَ
بِالْأَمْرِ أَوْ لِقَائِهِ وَالْكَفَّارِ فَخَاطَبُوا بِالْأَمْرِ بِالْإِيمَانِ وَبِالْمَشْرُوعِ مِنَ الْعُقُوبَاتِ الْمَعَامِلَةَ
لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِيمَانِ فِي الْوَاقِعِ لَا يَكُونُ إِلَّا الْكُفَّارَ وَأَمَّا لِلْمُؤْمِنِينَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا نَمَّا يُرَادُ بِهِ الثَّبَاتُ عَلَى الْإِيمَانِ وَالِاسْتِقَامَةُ عَلَيْهِ
أَوْ مَوَاطَاةَ الْقَلْبِ لِللِّسَانِ أَوْ مَحْذُوكًا وَكَذَلِكَ هُمُ الَّذِينَ بِالْعُقُوبَاتِ وَهِيَ الْحُدُودُ
وَالْقِصَاصُ إِذَا كَانَتْ تَجْرِي عَلَى الْمُسْلِمِينَ لِأَجْلِ انْتِظَامِ الْعَالَمِ وَمُصَاحَبَةِ الْبَقَاءِ
وَالْتَجَرُّعِ عَنِ الْمَعَاصِي فَالْكَفَّارُ أُولَى بِهَا سَبَابًا عِنْدَ إِي حَنِيفَةٍ لِأَنَّ الْحُدُودَ وَ
الْكَفَّارَاتِ عِنْدَهُ زَاجِرَةٌ لِلنَّاسِ عَنِ الْإِرْتِكَابِ لِأَسَاطِرَةٍ وَمُزِيلَةٌ لِمَعْصِيَةٍ
وَأَمَّا الْمَعَامِلَاتُ فَهِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فَيَنْبَغِي أَنْ نَتَعَامَلَ مَعَهُمْ حَسَبَ
مَا تَعَامَلْنَا بَيْنَنَا فِي الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ وَالْإِحَارَةِ وَعَدْلَهَا سَوِيًّا وَالْحَنْزِيرَ فَاتَّهَمْنَا
مُبَاحًا لَهُمْ لَا يَأْتِيهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهِ أَحْمَرُ لَهُمْ كَالْحَمَلِ لِمَا وَالْحَنْزِيرُ
لَهُمْ كَالشَّاةِ تَنَاوَأْتَابِدُوا الْحَزِينَةَ لِيَكُونَ دِمَاؤُهُمْ كِدْمَانًا وَأَمَّا الْهَجْرُ كَمَا مَرَّ

(مترجمہ) پھر جب مصنف مطلق اور موقت کے مباحث سے فارغ ہو چکے تو کفار کے مامور بالامر ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ کفار ایمان لانے اور عقوبات اور معاملات سے متعلق احکام کو بجالانے کے مخاطب ہیں کیونکہ واقع میں ایمان لانے کا امر کفار ہی کو ہوتا ہے اور ہامومنین کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول یا ایہا الذین آمنوا آیتوں میں ہے تو اس سے ایمان پر ثابت رہنا اور اس پر مستقیم رہنا مراد ہے یا دل کو زبان کے مطابق کرنا یا اس کے علاوہ۔ اسی طرح کفار عقوبات کے زیادہ لائق ہیں کیونکہ عقوبات یعنی حدود و قصاص جب مسلمانوں پر، عالم کے انتظام، بقار عالم کی مصلحت اور معاصی سے روکنے کے لئے جاری ہوتے ہیں تو کفار ان چیزوں کے زیادہ مستحق ہیں خاص کر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک حدود و کفارات لوگوں کو معاصی کے ارتکاب سے روکنے والے ہیں، معصیت کو ڈھانکنے والے اور دور کرنے والے نہیں ہیں اور رہے معاملات تو وہ ہمارے اور ان کے درمیان جاری ہیں لہذا مناسب ہے کہ ہم خرید و فروخت اور اجارہ وغیرہ میں ان کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں علاوہ شراب

اور سور کے اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں ان کے لئے مباح ہیں نہ کہ ہمارے لئے۔ اور اسی کی طرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے کہ شراب کفار کے لئے اسی طرح ہے جس طرح سرکہ ہمارے لئے، اور سوران کے لئے اسی طرح ہے جس طرح بکری ہمارے لئے۔ اور کفار جزیرہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ ان کے خون ہمارے خون کے مانند ہو جائیں اور ان کے مال ہمارے مال کے مانند ہو جائیں۔

(تشریح) امر مطلق اور موقت کے مباحث سے فراغت کے بعد مصنفؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کفار ادا امر کے مخاطب ہیں یا نہیں یعنی شارع کے اوامر سے جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں آیا کفار ان کے مکلف ہیں یا مکلف نہیں ہیں۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ کفار، ایمان لانے اور حدود و قصاص اور معاملات سے متعلق احکام بجالانے کے مکلف اور مخاطب ہیں۔ کیونکہ ایمان لانے کا حکم واقع میں کفار ہی کو ہوتا ہے مومنین کو نہیں۔ لیکن رہا یہ سوال کہ باری تعالیٰ کے قول "یا ایہا الذین آمنوا آمنوا" (اے ایمان والو ایمان لاؤ) میں مومنین کو خطاب کیوں کیا گیا۔ ہے اسلئے کہ مومنین ایمان کا مطالبہ کرنا تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل محال ہے۔ اس کے چند جواب ہیں (۱) آیت میں لفظ "آمنوا" امر کا صیغہ ہے اور امر کا صیغہ جس طرح ایجاد فعل اور احداث فعل کی طلب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح بقائے فعل کی طلب پر بھی دلالت کرتا ہے پس یہاں بھی بقائے فعل کی طلب مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے ایمان والو، اپنے ایمان پر باقی اور ثابت رہو۔ بہر حال جب یہاں امر کا صیغہ، احداث فعل کی طلب پر دلالت کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ ثبات فعل اور بقائے فعل کی طلب پر دلالت کرنے کے لئے ہے تو تحصیل حاصل کا اشکال واقع نہ ہوگا (۲) یہ خطاب مومنین منافقین کو ہے یعنی اے زبان سے ایمان لانے والوں دل سے بھی ایمان قبول کرو۔ یعنی دل کو زبان کے مطابق کرو۔ اس صورت میں احداث ایمان پر دلالت کرنے کے باوجود تحصیل حاصل کا اعتراض واقع نہیں ہوگا (۳) یہ خطاب اہل کتاب کو ہے یعنی اے سابقہ نبیوں اور کتابوں پر ایمان لانے والوں، قرآن اور صاحب قرآن صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ایمان لاؤ۔ اس صورت میں بھی امر کا صیغہ احداث ایمان پر دلالت کرے گا مگر تحصیل حاصل کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ الغرض واقع میں ایمان لانے کا خطاب کفار ہی کو ہوتا ہے مومنین کو نہیں ہوتا۔ اور رہا عقوبات یعنی حدود و قصاص کا معاملہ تو ان کے زیادہ مستحق کفار ہی ہیں کیونکہ حدود و قصاص کا نفاذ مسلمانوں پر اس لئے ہوتا ہے تاکہ عالم کا نظم و نسق برقرار رہے اور بقائے عالم کی مصلحت کا فرما رہے اور معاصی سے رکاوٹ اور تنبیہ ہوتی رہے۔

پس جب مسلمانوں پر حدود و قصاص کے نفاذ کا یہ مقصد ہے تو کفار ان چیزوں کے زیادہ مستحق ہیں خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک حدود و کفارات بتی نوع انسان کو معاصی کے ارتکاب سے روکنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں معاصی پر پردہ ڈالنے اور ان کو دور کرنے کے لئے مشروع نہیں کئے گئے ہیں بہر حال جب لوگوں کو معاصی سے روکنے کے لئے مسلمانوں پر حدود جاری کی جاسکتی ہیں تو کفار پر بدرجہ اولیٰ جاری کی جائیں گی اور رہے معاملات (یعنی دین) یعنی خرید و فروخت، اجارہ، نکاح وغیرہ

تو یہ مسلمان اور کافر دونوں کے درمیان جاری ہوتے ہیں لہذا ہم کفار کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں گے جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں۔ ہمارے اور ان کے درمیان ہر چیز کے معاملہ میں یکسانیت ہے بجز شراب اور سور کے۔ کیونکہ یہ دونوں کفار کے لئے تو مباح ہیں لیکن ہمارے لئے مباح نہیں ہیں جیسا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "الخمر لہم کالمخل لنا والخنزیر لہم کالاشاة لنا وانما ہذ لوالا لجزیرۃ لیکون دما ہم کد ماننا داموا لہم کما ماننا" کفار کے لئے شراب اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لئے سرکہ مباح ہے اور ان کے لئے خنزیر اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لئے بکری مباح ہے اور کفار جزیرہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ ان کی جان ہماری جانوں کی طرح محفوظ ہو جائے اور ان کا مال ہمارے مالوں کی طرح محفوظ ہو جائے۔ حاصل یہ کہ کفار ایسا، عقوبات، معاملات کے اسی طرح مکلف ہیں جس طرح سے مسلمان مکلف ہیں۔

وَالشَّرَابُ لَیْسَ فِی حُکْمِ الْمُواخَذَةِ فِی الْاٰخِرَةِ بِالْاِخْلَابِ لَیْسَ اِنَّ الْکُفَّارَ مَخَاطِبُونَ بِالشَّرَابِ لَیْسَ فِی الصَّیَامِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّکٰوةِ وَالْحَجِّ فِی حَقِّ الْمُواخَذَةِ فِی الْاٰخِرَةِ بِالْاِتِّفَاقِ بَیْنَنَا وَبَیْنَ الشَّافِعِیِّ فَهُوَ لَیْعَذُّوْنَ بِذَرْکِ اِعْتِقَادِ الْفَرِیْقِ وَالْوِاجِبَاتِ کَمَا لَیْعَذُّوْنَ بِذَرْکِ اِعْتِقَادِ اَصْلِ الْاِیْمَانِ لِقَوْلِهِ تَعَمَّ مَا سَلَّکُمْ فِی سَفَرٍ قَالُوْا لَوْ نَاکَ مِنَ الْمُصَلِّیْنَ لَوْنُکَ نَطَعُو الْمُسَلِّیْنَ اٰی لَوْ نَاکَ مِنَ الْمُعْتَقِدِیْنَ لِلصَّلٰوةِ الْمَفْرُوضَةِ وَالزَّکٰوةِ الْمَفْرُوضَةِ هٰکَذَا قَالُوْا وَقَدْ فَسَّرْتَهُ فِی التَّفْسِیْرِ الْاِحْمَدِیِّ بِاطْنِبٍ رَّجِحٍ وَاسْتَمَلَّہُ۔

(مترجم ہے) اور مواخذہ اخروی کے اعتبار سے بالاتفاق عبادات کے بھی مخاطب ہیں یعنی کفار، احکام مشروعہ یعنی روزہ، نماز، زکوٰۃ اور حج کے مواخذہ اخروی کے حق میں بالاتفاق مخاطب ہیں ہمارے اور شوافع کے درمیان اتفاق ہے پس ان کو فرض اور واجبات کے ترک اعتقاد کی وجہ سے اسی طرح عذاب دیا جائے گا جس طرح ان کو اصل ایمان پر ترک اعتقاد کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تم کو کونسی چیز دوزخ میں لے آئی۔ کفار کہیں گے کہ ہم نہ نماز پڑھنے والوں میں سے تھے اور نہ حجتان کو کھانا کھلاتے تھے یعنی ہم نماز مفروضہ اور زکوٰۃ مفروضہ کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے علماء نے اسی طرح فرمایا ہے اور میں اس کو اپنی کتاب تفسیر احمدی میں پوری شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔

(تشریح) مصنف منار کہتے ہیں کہ کفار۔ اخروی مواخذہ کے اعتبار سے عبادات نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے بھی مکلف اور مخاطب ہیں۔ اور اس میں ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان پورا اتفاق ہے یعنی کفار کو جس طرح نفس ایمان نہ رکھنے کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا اسی طرح فرض اور واجبات پر ایمان اور اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے بھی عذاب ہوگا جائے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اہل جنت، کفار سے کہیں گے کہ

تم کو دوزخ میں کس چیز نے داخل کیا ہے اُس پر کفار جواب دیں گے کہ ہم زکوٰۃ اور نماز کی فرضیت پر اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس آیت سے معلوم ہوا کہ نماز وغیرہ عبادات کی فرضیت پر اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے بھی کفار کو اسی طرح عذاب ہوگا جس طرح ایمان نہ لانے کی وجہ سے عذاب ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب تفسیر احمدی میں پوری شرح و بسط کے ساتھ اس آیت کی تفسیر کی ہے۔

وَأَمَّا فِي وُجُوبِ الْأَدَاءِ فِي أَحْكَامِ الدُّنْيَا فَكَذَلِكَ عِنْدَ الْبَعْضِ لِعَيْنِ أَنَّهُمْ
مُخَاطَبُونَ بِأَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِي الدُّنْيَا أَيْضًا عِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ مَشَائِخِ الْعِرَاقِ
وَالْأَكْثَرِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَهَذِهِ مَعْلُطَةٌ عَظِيمَةٌ لِلْقَوْمِ لِأَنَّ الشَّافِعِيَّ لَمَّا لَمْ
يَقُلْ بِصِحَّةِ أَدَائِهِمَا مَهْمُ حَالَةٍ الْكُفْرِ وَلَا يَوْجُوبُ قَضَائِهِمَا بَعْدَ الْإِسْلَامِ فَمَا مَعْنَى
وُجُوبِ الْأَدَاءِ فِي الدُّنْيَا فَلَمَّا أَذَلُّوا كَلَامَهُ بَانَ مَعْنَى الْمُخَاطَبِ فِي حَقِّهِمْ أَمِنَا
ثُمَّ صَلَّوْا نَيْقِدًا رَإِ الْإِيمَانِ مُقْتَضِيَةً تَبَعًا لِلْعِبَادَاتِ وَتَمَّتْ أَيْ خُذُوا عِنْدَهُ
فِي الْآخِرَةِ بِدَرْكِ فِعْلِ الصَّلَاةِ كَمَا يَعْنُونَ بِدَرْكِ اعْتِقَادِهَا لِتَقَاتَلُوا لَوْ كَانُوا
مُخَاطَبِينَ بِأَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِي الدُّنْيَا لَمَّا بَعْدَ بُرْءِ الْآخِرَةِ بِدَرْكِهَا هَذَا غَايَةُ مَا قِيلَ
فِي التَّلْوِيحِ فِي حَقِّقِ هَذَا الْمَقَامِ -

(مترجمہ) اور بعض کے نزدیک احکام دنیا کے اعتبار سے بھی وجوب ادا میں مخاطب میں یعنی بعض مشائخ عراق اور اکثر شوافع کے نزدیک دنیا میں بھی کفار ادا سے عبادات کے مخاطب ہیں اور یہ قوم کے لئے ایک عظیم مغالطہ ہے اس لئے کہ امام شافعی جب کفار کی طرف سے حالت کفر میں ادا سے عبادات کی صحت اور اسلام کے بعد ان کی قضاء واجب ہونے کے قائل نہیں ہیں تو دنیا میں وجوب ادا کے کیا معنی ہیں۔ اسی وجہ سے علماء نے امام شافعی کے کلام کی یہ تاویل کی ہے کہ کفار کے حق میں خطاب کے معنی یہ ہیں کہ ایمان لاؤ پھر نماز پڑھو۔ پس ایمان کو عبادات کے تابع بنا کر اقتضائے مقدر مانا جائے گا۔ اور اس کا ثمرہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک آخرت میں فعل صلاۃ کے ترک کرنے پر کفار سے اسی طرح مواخذہ کیا جائے گا جس طرح اعتقاد صلاۃ کے ترک کرنے کی وجہ سے ان کو بالافتقار عذاب دیا جائے گا پس اگر کفار دنیا میں ادا سے عبادات کے مخاطب نہ ہوتے تو ان کو ترک عبادات کی وجہ سے آخرت میں عذاب نہ دیا جاتا۔ یہ آخری بات ہے جو اس مقام کی تحقیق میں تلویح میں مذکور ہے۔

(تشریح) مصنف نے فرمایا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کفار دنیوی احکام کے اعتبار سے ادا سے عبادات کے وجوب کے بھی مخاطب ہیں یا نہیں، یعنی احکام دنیا میں کفار پر عبادات کا ادا کرنا واجب ہے یا نہیں۔ سو اس بارے میں مشائخ بخارا کا قول یہ ہے کہ کفار، وجوب عبادات کے اعتقاد کے تو مخاطب اور

مکلف ہیں لیکن اداۓ عبادات کے واجب ہونے کے مخاطب نہیں ہیں یعنی کفار، عبادات نماز وغیرہ کے فرض ہونے پر اعتقاد رکھنے کے تو مکلف ہیں لیکن اداۓ عبادات کے مکلف نہیں ہیں چنانچہ ان حضرات کے نزدیک کفار کو فرضیت عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے تو عذاب دیا جائے گا لیکن اداۓ عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جائے گا۔ اور مشائخ عراق اور اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ کفار، دنیا میں جس طرح صرح فرضیت عبادات کے اعتقاد کے مکلف ہیں اسی طرح اداۓ عبادات کے بھی مکلف ہیں۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ قوم کے لئے ایک عظیم مغالطہ ہے کیونکہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے کفار کی جانب سے نہ تو اداۓ عبادات کے صحیح ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس کے قائل ہیں کہ مسلمان ہونے کے بعد کفر کے زمانہ کی عبادات کی قضاء واجب ہے پس جب امام شافعی رحمہ اللہ نے کفار کی طرف سے بجا لیا کفر اداۓ عبادات کی صحت کے قائل ہیں اور نہ اسلام قبول کرنے کے بعد وجوب قضاء کے قائل ہیں تو پھر کفار کے دنیا میں اداۓ عبادات کے مکلف اور مخاطب ہونے کا کیا مطلب ہے۔ چونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول میں یہ مغالطہ تھا اسی لئے علماء نے امام شافعی کے اس قول کی کہ "کفار دنیا میں اداۓ عبادات کے مکلف ہیں" یہ تاویل کی ہے کہ کفار کو اداۓ عبادات کا مخاطب بنانے کا مطلب یہ ہے کہ کفار پہلے ایمان لائیں پھر نماز وغیرہ عبادات ادا کریں جیسا کہ قاضی بیضاوی نے کفار کو مخاطب بنانے کی صورت میں "یا ایہا الناس اعبدوا" کی تفسیر یہ کی ہے یا ایہا الناس آمِنُوا ثم اعبدوا، یعنی اسے کافروں ایمان لاؤ پھر عبادت کرو۔ پس تمام عبادات کو ادا کرنے کے لئے چونکہ ایمان شرط ہے اس لئے یہاں بھی عبادات کے تابع بنا کر اقتضائے ایمان کو مقدر مانا جائے گا اور یہ ایسا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ جنبی پر نماز فرض ہے بشرط طہارت اسی طرح کفار پر عبادات فرض ہیں بشرط ایمان اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجوب ادا کا ثمرہ یہ ہوگا کہ جس طرح آخرت میں عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے بالاتفاق کفار کو عذاب ہوگا اسی طرح عبادات نماز وغیرہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کفار کو آخرت میں عذاب ہوگا۔

صاحب نور الانوار امام شافعی رحمہ اللہ کے قول پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کفار دنیا میں اداۓ عبادات کے مکلف نہ ہوتے تو ان کو آخرت میں ترک اداۓ عبادات پر عذاب کیوں دیا جاتا۔ اداۓ عبادات کو ترک کرنے پر عذاب کا دیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ کفار دنیا میں اداۓ عبادات کے بھی مکلف ہیں۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مقام کی تحقیق میں تلویح میں یہ آخری بات مذکور ہے۔

وَالصَّحِيحُ أَنَّهُمْ لَا يُخَاطَبُونَ بِإِدَاءِ مَا يَحْتَلُّ السُّقُوطُ مِنَ الْعِبَادَاتِ أَيْ الْمَذْهَبُ الصَّحِيحُ لَنَا
أَنَّ الْكُفَّارَ لَا يُخَاطَبُونَ بِإِدَاءِ الْعِبَادَاتِ الَّتِي يَحْتَلُّ السُّقُوطُ مِثْلَ الصَّلَاةِ وَالصُّومِ فَإِنَّهُمَا
يَسْقُطَانِ عَنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ بِالْحَيْضِ وَالنَّفَاسِ وَمِثْلِهَا الْعَوْلَةُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِمَعَاذِ
حَيْثُ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمِينِ لِنَافِي تَوْمَانٍ أَهْلِ الْكِتَابِ فَأَدُّهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

وَإِنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُوَ أَطَاعُوكَ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَدَلِيلَةَ الْحُدُوثِ فَإِنَّهُ لَصَرِيحٌ بِأَنَّهُمْ لَا يَكْفُونَ بِالْعِبَادَاتِ إِلَّا بَعْدَ الْإِيمَانِ وَلَمَّا الْإِيمَانُ فَلَمَّا كَوْنُ حَيْثُ السَّقُوطِ مِنْ أَحَدٍ لِأَجْرَمَ كَأَنَّا مُخَاطَبِينَ بِهِ -

(ترجمہ) اور صحیح یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادا کرنے کے مکلف نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں یعنی ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادا کرتے کے مخاطب نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسے نماز اور روزہ۔ اس لئے کہ یہ دونوں حیض و نفاس اور جنون وغیرہ کی وجہ سے مسلمانوں سے ساقط ہو جاتی ہیں کیونکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجے وقت فرمایا تھا تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس پہنچو گے تم ان کو اس بات کی شہادت کی طرف دعوت دینا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور میں اللہ کا رسول ہوں پس اگر انہوں نے تمہاری بات مان لی تو ان کو بتلانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ہر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ یہ اس بات کی تصریح ہے کہ کفار عبادات کے مکلف نہیں ہوتے مگر ایمان لانے کے بعد اور ایمان چونکہ کسی سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اس لئے کفار اس کے مخاطب ہوں گے۔

(تشریح) مصنف نے قول فیصل ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارا یعنی مشائخ ماوراء النہر کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جو عبادتیں مسلمانوں سے کبھی نہ کبھی ساقط ہو جاتی ہیں جیسے نماز، روزہ تو کفار ان عبادتوں کو ادا کرنے کے مخاطب اور مکلف نہیں ہوتے کیونکہ یہ دونوں عبادتیں حیض، نفاس اور ہمیشہ رہنے والے جنون کی وجہ سے اہل اسلام سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ پس جب یہ عبادتیں سقوط کا احتمال رکھتی ہیں تو کفار بھی ان کو ادا کرنے کے مکلف نہ ہوں گے۔ اور دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ذکر کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذ بن ابی ایمن فقال انک تاتی قومًا اہل کتاب فادعہم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وانی رسول اللہ فان ہم اطاعوک لذلک فاعلمہم ان اللہ افترض علیہم خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ فان ہم اطاعوک لذلک فاعلمہم ان اللہ افترض علیہم صدقۃ اموالہم وقرض من اغنیاءہم ورتو علی فقرائہم فان ہم اطاعوک لذلک فایاک وکرائم اموالہم و اتق دعوة المظلوم فانہا لیس بینہا و بین اللہ حجاب - یعنی رسول ہاسخی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو فرمایا کہ معاذ تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جاؤ گے تو ان کو اللہ کی توحید اور میری رسالت پر ایمان لانے کی دعوت دینا اگر وہ اس کو قبول کر لیں تو پانچ وقت کی نمازیں فرض ہونے کی خبر کرنا اگر وہ اس کو بھی قبول کر لیں تو ان کو زکوٰۃ فرض ہونے کی اطلاع کرنا کہ زکوٰۃ مالداروں سے لے کر انہیں کے فقر کو دیدی جائے اگر وہ اس کو بھی مان لیں تو تم ان کا عمدہ مال لینے سے پرہیز کرنا یعنی زکوٰۃ میں درمیانی مال وصول کیا جائے اعلیٰ درجہ کا وصول کر کے ان پر ظلم نہ کرنا اور دیکھو، مظلوم کی آہ سے بچتے رہنا اس لئے کہ مظلوم کی بددعا اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا بلکہ مظلوم کی آہ براہ راست دراجابت

کو پہنچتی ہے۔

بہر حال یہ حدیث اس بات کی تصریح کرتی ہے کہ کفار، عبادات ادا کرنے کے مکلف ایمان کے بعد ہی ہوتے ہیں، ایمان سے پہلے ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہوتے اور جب کفار ایمان سے پہلے ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہوتے تو ادائے عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے آخرت میں ان پر کوئی عذاب بھی نہ ہوگا۔ اور رہا نفسِ ایمان تو وہ چونکہ کسی وقت بھی کسی سے ماقط نہیں ہوتا اس لئے کفار، ایمان کے مخاطب اور مکلف ہوں گے اور جب کفار ایمان لانے کے مکلف ہیں تو ترکِ ایمان کی وجہ سے ان پر آخرت میں عذاب بھی ضرور ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب جملہ ائمہ عارفین

وَمَا فَرَعْنَا الْمَعْرِفَةَ إِلَّا مَرَشَّعًا فِي مَبَاحِثِ النَّهْيِ فَقَالَ وَمِنْهُ النَّهْيُ وَهُوَ قَوْلُهُ أَيْ الْقَائِلِ لِعَلِّكَ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَافِ لَا تَفْعَلْ لِيَعْنَى أَنَّ النَّهْيَ كَالْأَهْرَبِيِّ كَوَيْبِهِ مِنَ الْخَاصِّ لِأَنَّهُ لَفْظٌ رُضِعَ لِحَيْ مَعْلُومٍ وَهُوَ التَّحْرِيمُ وَيَأْتِي الْقِيُودَاتُ كَمَا مَضَى فِي الْأَمْرِ غَيْرَ أَنَّهُ وَضِعَ تَوَلُّهُ لَا تَفْعَلْ مَكَانَ قَوْلِهِ أَعْمَلْ وَهُوَ لِيَشْمَلَ الْمُخَاطَبَ وَالْغَائِبَ وَالتَّكْلِيمَ وَالْمَعْرُوفَ وَالْمَجْمُولَ.

(مترجم) مصنف نے جب امر کے مباحث سے فراغت پائی تو نہی کے مباحث کا آغاز فرمایا چنانچہ فرمایا اور خاص کے قبیل سے نہی بھی ہے اور نہی کسی کا۔ دو سہ آدی کو فعل کے طور پر "لا تفعل" کہنا ہے یعنی خاص ہونے میں نہی بھی امر کی طرح ہے اس لئے کہ "نہی" ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کی قیودات بھی اسی طرح آتی ہیں جیسا کہ امر میں گذر چکا ہے۔ بجز اس کے کہ فعل کی جگہ لافعل کا لفظ رکھ دیا گیا ہے اور وہ مخاطب، غائب، منکلم معروف اور مجمول سب کو شامل ہے۔

(تشریح) اللہ کا فضل و احسان ہے کہ امر کی ایک طویل بحث سے فراغت ہو گئی اب بتوفیقِ الہی نہی کے مباحث کا آغاز کیا جا رہا ہے چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ مسیٰ نہی (جن صیغوں پر نہی کا اطلاق ہوتا ہے) خاص کے قبیل سے ہے اور کسی آدی کا اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر دو سہ کو "لا تفعل" کہنا "نہی" ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مسیٰ امر کی طرح مسیٰ نہی بھی خاص ہے کیونکہ نہی ایسا لفظ ہوتا ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ نہی کی تعریف میں الفاظ قیود کے وہی فوائد ہیں جو امر کی تعریف کے تحت گذر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کر لیجئے صرف اتنا فرق ہے کہ امر کی تعریف میں "افعل ہے اور نہی کی تعریف میں "افعل کی جگہ "لا تفعل" ہے۔ وہو یشمل المخاطب الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نہی کی تعریف غیر جامع ہے کیونکہ مذکورہ نہی کی تعریف "لا تفعل" کی وجہ سے نہی غائب اور نہی منکلم کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ اس میں لافعل کا صیغہ مذکور نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ لافعل سے واعد مذکر حاضر کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ صیغہ مراد ہے جو طلب کف پر دلالت کرے اور مضارع سے مشتق ہو خواہ غائب کا صیغہ ہو، خواہ منکلم کا خواہ معروف ہو خواہ مجمول ہو اس کے بعد "لا تفعل"

کا لفظ ہر ایک کو شامل ہوگا اور نہی کی تعریف جامع ہوگی۔

وَأَنَّهُ يَقْتَضِي صِفَةَ الْقُبْحِ لِئَلَّا يَنْهَى عَنْهُ صَرُورَةٌ حَكْمَةٌ النَّاهِي وَالْحَلِيمُ إِنَّمَا يَنْهَى عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ لِمَا أَنَّ الْحُسْنَ فِي جَانِبِ الْأَمْرِ كَمَا أَنَّ فِي النَّهْيِ لِقِسْمًا بِحَسَبِ تَسَامٍ
الْقُبْحِ وَهُوَ أَنَّهُ أَمَا يَنْهَى لِعَيْنِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ وَكُلٌّ مِنْهُمَا نَوْعَانِ فَصَارَ الْمَجْمُوعُ أَرْبَعَةً عَلَى
مَا بَيَّنَّاهُ الْمَص -

(ترجمہ) اور نہی، منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے کہ ناہی کی حکمت یہی ہے اور حکیم بے حیائی اور بری باتوں سے روکتا ہے جیسا کہ حسن جانیہ امر میں ایسا ہی ہے پھر نہی میں ایک تقسیم، اقسام قبح کے اعتبار سے ہے اور وہ یہ ہے کہ قبح، قبیح، لعینہ ہے یا قبیح لغیرہ ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں پس مصنف کے بیان کے مطابق کل چار قسمیں ہوں گی۔

(تشریح) مصنف کہتے ہیں کہ نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامر میں قبیح ہے اور نہی کا فعل منہی عنہ کے ساتھ متعلق ہونا اس کے قبح کو ظاہر کرتا ہے گویا شارع نے کسی فعل سے اس لئے منع کیا ہے کہ وہ فعل قبیح ہے اور شارع کے کسی فعل سے منع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ شارع یوں کہتا ہے کہ یہ فعل، قبیح ہے اس لئے اس کو مت کر۔ ایسا نہیں ہے کہ شارع کے منع کرنے اس فعل میں قبح ثابت ہوتا ہے بلکہ جو قبح نفس الامر میں موجود ہوتا ہے شارع، نہی کے ذریعہ اس کو ظاہر دیتا ہے۔ اگر شارع کی نہی سے قبح ثابت ہوتا تو مصنف یوں فرماتے ”وان شیت صفة القبح“ یعنی نہی صفت قبح ثابت کرتی ہے۔ پس مصنف کا مثبت کے بجائے یقینی کا لفظ ذکر کرنا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامر میں قبیح ہوتا ہے اور شارع نہی فرما کر اس قبح کو ظاہر کرتا ہے۔ ہر حال، نہی، فعل منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ اس لئے کرتی ہے کہ ناہی کی حکمت اس کی متقاضی ہے کیونکہ ناہی، حکیم ہے اور حکیم بے حیائی کی باتوں اور بری باتوں ہی سے منع کرتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ”امر“ فعل مامور بہ کے لئے حسن کا تقاضہ کرتا ہے کیونکہ امر حکیم ہے اور حکیم اچھی باتوں کا امر کرتا ہے نہ کہ بری باتوں کا۔ شارح کہتے ہیں کہ اقسام قبح کے اعتبار سے نہی میں ایک تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ اولاً قبیح کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں اس طرح مصنف کے بیان کے مطابق کل چار قسمیں ہوں گی۔

وَهُوَ أَيْ الْمَنْهَى عَنْهُ الْمَفْهُومُ مِنَ النَّهْيِ إِذَا مَا أَنْ يَكُونَ قَبِيحًا لِعَيْنِهِ أَيْ يَكُونُ ذَاتُهُ قَبِيحًا

بَقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْأَوْصَانِ اللَّازِمَةِ وَالْعَوَارِضِ الْمُجَاوِرَةِ وَذَلِكَ لَوْعَانِ وَضَعَاوِ سَرَعَايِ الْأَوَّلِ
 مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ وَضِعَ لِلْقَبِيحِ الْعَقْلُ بَقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ وَرُدُّ الشَّرْعِ وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ أَنَّ
 الشَّرْعَ وَرَدَّ بِهِذَا وَالْأَمَّا الْعَقْلُ مُجَوِّزُهُ أَوْ لِغَيْرِهِ عَطَفَ عَلَى تَوَلِيهِ لِعَيْنِهِ ذَلِكَ لَوْعَانِ وَضَعَاوِ
 مُجَاوِرًا لِيَعْنِي أَنَّ التَّوَعُّمَ الْأَوَّلَ مَا يَكُونُ الْقَبِيحُ وَضَعًا لِلْمَنْعِيِّ عَنْهُ أَيْ لَا زَمَاعِدَ مُنْفَكِّ عَنْهُ كَالْوَصْفِ
 وَالتَّوَعُّمَ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْقَبِيحُ فِيهِ مُجَاوِرًا لِلْمَنْعِيِّ عَنْهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَمُنْفَكًّا عَنْهُ فِي
 بَعْضِ آخَرَ -

(توجہ سے) اور وہ یعنی مہنی عنہ جو مہنی سے مفہوم ہے یا تو قبیح لعینہ ہوگا یعنی اس کی ذات قبیح ہوگی قطع نظر ان اوصاف سے جو لازم ہیں اور ان عوارض سے جو ساتھ ہیں اور قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں قبیح وضعی اور قبیح شرعی، اول اس اعتبار سے کہ وہ قبیح عقلی کے لئے موضوع ہے شریعت کے وارد ہونے سے صحت نظر کرتے ہوئے اور ثانی اس اعتبار سے کہ اس پر شریعت وارد ہوئی ہے ورنہ عقل اس کو جائز سمجھتی یا قبیح لغیرہ ہے یہ مصنف کے قول لعینہ پر معطوف ہے اور اسکی بھی دو قسمیں ہیں قبیح وضعی اور قبیح مجاوری۔ یعنی نوع اول وہ ہے کہ قبیح، مہنی عنہ کا وصف ہو یعنی لازم ہو اور وصف کی طرح مہنی عنہ سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور نوع ثانی وہ ہے جس میں قبیح، مہنی عنہ کے بعض اوقات میں ساتھ ہو اور دوسرے بعض اوقات میں مہنی عنہ سے جدا ہو۔

(تشریح) شارح فرماتے ہیں کہ ہر صنف کا مرجع وہ مہنی عنہ ہے جو سابق میں مذکور لفظ مہنی سے مفہوم ہے لیکن یہ شارح کا تسامع ہے کیونکہ قریب میں مہنی عنہ کا لفظ صراحتہ مذکور ہے لہذا جو چیز صراحتہ مذکور نہیں ہے اس کو مرجع قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔ بہر حال مہنی عنہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ قبیح لعینہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبیح ہو قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں اور ان عوارض کے جو اس کے ساتھ ہیں۔ اور قبیح لغیرہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبیح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبیح پیدا ہوا ہو۔ پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح شرعی قبیح وضعی وہ قبیح ہے جس کے قبیح کا عقل ادراک کر سکتی ہے خواہ شریعت وارد ہو خواہ نہ وارد ہو یعنی بغیر شریعت کے عقل کے لئے اس کے قبیح کا ادراک کرنا ممکن ہو۔ اور قبیح شرعی وہ ہے جس کا قبیح محض شرع سے معلوم ہوا اور عقل اس کے قبیح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو بلکہ بغیر شرع کے عقل اس کو جائز اور ممکن سمجھتی ہو۔

اور قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح جوارى۔ قبیح وضعی وہ ہے جس میں خاص وصف کی وجہ سے قبیح آیا ہو اور وہ وصف فعل مہنی عنہ کے لئے ایسا لازم ہو جو اس سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور قبیح جوارى وہ ہے جس میں عنبر کے جوار اور پڑوس میں ہونے کی وجہ سے قبیح پیدا ہوتا ہو مگر وہ غیر مہنی عنہ کے لئے لازم نہ ہو بلکہ کبھی اس کے ساتھ رہتا ہو اور کبھی اس سے جدا ہو جاتا ہو۔

كَالْكَفْرِ وَبَيْعِ الْحَرْمِ وَصَوْمِ يَوْمِ النِّجْمِ وَالْبَيْعِ وَذَمِّ الْبِدْءِ امْتِلَاءُ الْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ عَلَى تَرْتِيبِ اللَّفِّ
وَالشَّرْحِ فَالْكَفْرُ مِثَالٌ لِمَا بَدَعَ لِعَيْنِهِ وَضَعًا لِأَنَّهُ دُضِعَ لِحُضِّهِ هُوَ يَلْبِغُ فِي أَصْلِ وَضَعِهِ وَالْعَقْلُ
مِثَالٌ لِمَا بَدَعَ لِعَيْنِهِ لِأَنَّ الشَّرْعَ لَأَنَّ بَيْعَ كَفْرٍ أَنْ يَنْبَغِيَ مِنْهُ كَوَافِي الْعُقُولِ السَّلَامَةِ وَبَيْعِ الْحَرْمِ
مِثَالٌ لِمَا بَدَعَ لِعَيْنِهِ شَرْعًا لِأَنَّ الْبَيْعَ لَوْ يُوَضَعُ فِي اللَّغَةِ لَمَعْنَهُ هُوَ يَبْدَعُ عَقْلًا وَإِنَّمَا الْبَيْعُ فِيهِ
لِأَجْلِ أَنَّ الشَّرْعَ يَنْسَبُ الْبَيْعَ مِمَّا دَلَّ بِمَالٍ بِمَالٍ وَالْحَرْمُ لَيْسَ بِمَالٍ عِنْدَهُ وَكَذَلِكَ أَصْلُ الْمَحْدُوثِ
يَبْدَعُ شَرْعًا لِأَنَّ الشَّرْعَ أَخْرَجَ الْمَحْدُوثَ مِنْ أَنْ يَكُونَ أَهْلًا لِأَدَائِهِا.

(مترجمہ) جیسے کفر، آزادگی بیع، یوم نجر کا روزہ اور اذان جمعہ کے وقت کی بیع۔ یرلف و نشر کی ترتیب کے مطابق چاروں قسموں کی مثالیں ہیں پس کفر، بیع لعینہ وضعی کی مثال ہے۔ اس لئے کہ کفر ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو اپنی اصل وضع میں بیع ہے اور عقل ہی اس کو حرام کہتی اگر اس پر شریعت وارد نہ ہوتی۔ اس لئے کہ کفر ان منعم کا بیع، عقول سلیمہ میں مستحکم ہے۔ اور آزادگی بیع بیع لعینہ شرعی کی مثال ہے اس لئے کہ بیع لغت میں ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً بیع ہو اور اس میں بیع صرف اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ شریعت نے بیع کی تعریف مبادلہ المال بمال سے کی ہے اور آزاد آدمی شرع میں مال نہیں ہے۔ اور اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً بیع ہے اس لئے کہ شارع نے حدیث کو ادائے صلاۃ کا اہل ہونے سے خارج کر دیا ہے۔

(تشریح) مصنف رحمتے بیع کی مذکورہ چاروں قسموں کی مثالیں لفظ و نشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا کہ "کفر" بیع لعینہ وضعی کی مثال ہے کیونکہ کفر ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو معنی اصل وضع کے اعتبار سے بیع ہی اگر اس کے بیع ہونے پر شریعت وارد نہ ہوتی تو خود عقل ہی اس کی حرمت اور قباحت کا حکم لگاتی۔ اس لئے کہ منعم حقیقی کی ناسپاسی اور کفران لغت کا بیع، عقول سلیمہ میں پیوستہ و پیوند ہے یعنی اللہ تعالیٰ رحمن و رحیم ہے اور اپنے بندوں پر بے شمار انعامات کی بارشیں کرنے والا ہے لہذا ان انعامات کا عقلی تقاضا یہ ہے کہ بند اپنے اس رب حقیقی کا شکر ادا کریں اور اس کی فرمانبرداری کریں، اس کی توحید کا دل و جان سے اعتراف کریں۔ پس جب منعم کا شکر ادا کرنا واجب اور مستحسن چیز ہے تو اس کی ناسپاسی اور ناشکری ایک مذموم اور بیع چیز ہوگی۔ بہر حال کفر کا اپنی ذات کے اعتبار سے بیع ہونا ثابت ہو گیا اور اس بیع کا ادراک چونکہ عقل کر لیتی ہے اس لئے کفر، بیع لعینہ وضعی ہوگا۔ اور آزاد آدمی کی بیع، بیع لعینہ شرعی کی مثال ہے کیونکہ بیع لغت میں کسی ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً بیع ہو۔ آزادگی بیع میں بیع صرف اس لئے پیدا ہوا ہے کہ شریعت اسلام نے بیع کی تعریف "مبادلہ المال بالمال" کے ساتھ کی ہے حالانکہ شریعت کی نظر میں آزاد آدمی "مال" نہیں ہے پس جب آزاد آدمی شرعاً مال نہیں ہے تو آزادگی بیع پر "مبادلہ المال بالمال" صادق نہ آیا اور جب آزادگی بیع پر شریعت کی بیان کردہ تعریف صادق نہیں آئی تو آزادگی بیع اپنی ذات کے اعتبار سے بیع ہوگی اور عقل چونکہ اس کے بیع کا ادراک کرنے سے قاصر ہے بلکہ اس کا بیع محض شرع کے ذریعے

معلوم ہو سکتا ہے اس لئے آزادی بیع، قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہوگی۔ اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً قبیح ہے کیونکہ نماز اگرچہ بدایت خود حسین ہے لیکن شریعت نے نماز کا اہل اسی بندے کو قرار دیا ہے جو ظاہر اور پاک ہو لہذا حدیث کے ساتھ فعل نماز شرعاً قبیح لعینہ ہوگا۔

وَصَوْمُ يَوْمِ الْخُرْمِ مَالٌ يَأْتِيهِ بَعْدُ وَصَفَا فَإِنَّ الصَّوْمَ فِي نَفْسِهِ عِبَادَةٌ وَإِمْسَاكَ لِلَّهِ تَعَالَى وَإِنَّمَا يَحْرَمُ لِأَجْلِ أَنْ يَوْمَ الْخُرْمِ يَوْمٌ صِيَاغَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى فِي الصَّوْمِ إِعْرَاضٌ عَنْهَا وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يَزِمُ بِمَنْزِلَةِ الْوَصْفِ لِهَذَا الصَّوْمِ لِأَنَّ الْوَقْتَ دَاخِلٌ فِي تَعْرِيفِ الصَّوْمِ وَوَصْفُ الْجُزْءِ وَصْفُ الْكُلِّ فَصَارَ فَاسِدًا وَلَوْ يَلْزِمُ بِالشَّرْءِ بِحُلُولِ التَّنْذِيرِ فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ طَاعَةٌ لَا فَسَادَ فِي السَّمِيَةِ وَإِنَّمَا الْفُسَادُ فِي الْفِعْلِ فَيَجِبُ قَضَاءُ وَبِحُلُولِ الصَّلَوَاتِ الْمَكْرُوهَةِ فَاتِّهَامًا وَإِنْ كَانَتْ مِنْ هَذِهِ الْقِسْمِ أَيْضًا لَكِنَّ الْوَقْتَ لَيْسَ دَاخِلًا فِي تَعْرِيفِهَا وَلَا مَعْيَارًا لَهَا فَلَمْ تَكُنْ فَاسِدَةً بَلْ مَكْرُوهَةً تَلْزِمُ بِالشَّرْءِ وَجِبَ الْقَضَاءُ بِالْإِفْسَادِ۔

(مترجمی) اور یومِ خرم کا روزہ قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے اس لئے کہ روزہ فی نفسہ عبادت ہے اور محض اللہ تعالیٰ کے لئے نفس کو روکنا ہے۔ اور وہ صرف اس لئے حرام ہے کہ خرم کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے میرتبانی کا دن ہے۔ اور روزہ رکھنے میں اس صیغہ الہی سے روگردانی ہے اور یہ معنی اس روزے کے لئے، وصف کے مرتبہ میں لازم ہیں۔ کیونکہ روزہ کی تعریف میں وقت داخل ہے اور جز کا وصف، کل کا وصف ہوتا ہے لہذا روزہ فاسد ہوگا اور شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا۔ برخلات نذر کے اس لئے کہ نذر فی نفسہ طاعت ہے اور روزہ کا ذکر کرنے میں کوئی خرابی نہیں ہے خرابی تو فعل میں ہوتی ہے لہذا اس کی قضا کرنا واجب ہوگا اور برخلات اوقات مکروہہ میں نماز کے کیونکہ نماز اگرچہ اسی قسم سے ہے لیکن وقت نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کے لئے معیار ہے لہذا نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہہ ہوگی شروع کرنے سے لازم ہوگی اور فاسد کر دینے سے قضا واجب ہوگی۔

(تفسیر) شارح نور الانوار نے فرمایا ہے کہ۔ یومِ خرم کا روزہ، قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے کیونکہ روزہ نیت کے ساتھ صحیح صادق سے لے کر غریب آفتاب تک اپنے نفس کو منقطع نشہ دکھانے، پینے، جماع سے روکنے کا نام ہے اور یہ فی نفسہ عبادت اور استحسن ہے مگر یومِ خرم کا روزہ حرام اس لئے ہے کہ یومِ خرم میں روزہ رکھنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی صیغہ اور میرتبانی سے روگردانی کرنا اور منہ موڑنا لازم آتا ہے اس لئے کہ یومِ خرم کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے صیغہ اور اپنے بندوں کی دعوت کا دن ہے اور کسی بندے کا اپنے پروردگار کی صیغہ سے روگردانی کرنا انتہائی ناپسندیدہ اور قبیح چیز ہے گویا کہ اصلی قباحت تو اللہ کی صیغہ سے اعراض کرنے میں ہے لیکن اس کی وجہ سے یومِ خرم کے روزے میں بھی قباحت پیدا ہوگی اس طور پر کہ یومِ خرم میں روزہ رکھنے سے اللہ تعالیٰ کی صیغہ سے اعراض کرنا لازم آتا ہے پس جب اصل صوم اور

ذات صوم میں کوئی قیغ نہیں ہے بلکہ غیر یعنی اعراض عن ضیانت اللہ کی وجہ سے یوم نحر کے روزے میں قیغ پیدا ہوا ہے تو یوم نحر کا روزہ قیغ لغیرہ ہوگا۔ اور وہ غیر یعنی اعراض عن ضیانت اللہ چونکہ یوم نحر کے روزے کے لئے وصف ہے اور لازم ہے یعنی اعراض عن ضیانت اللہ یوم نحر کے روزے سے کبھی جدا نہیں ہوتا اس لئے یوم نحر کا روزہ قیغ لغیرہ وصفی کی مثال ہوگا۔

رہی یہ بات کہ یوم نحر کے روزے کے لئے اعراض عن ضیانت اللہ وصف کے مرتبہ میں کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وقت یعنی یوم نحر جو یوم ضیانت ہے روزہ ادا کرنے کا محل ہے اور وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے جیسا کہ روزے کی تعریف میں بیان کیا گیا کہ روزہ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک نیت کے ساتھ مغلطہ نثر سے رکھنے کا نام ہے۔ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک کا وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے اور روزے کا ایک جز ہے اور اعراض عن ضیانت اللہ اس جز یعنی وقت کا وصف ہے اور جو اعراض جز یعنی وقت کا وصف ہے وہ کل یعنی صوم یوم نحر کا بھی وصف ہوگا۔ بہر حال جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ معنی یعنی اعراض عن ضیانت اللہ صوم یوم نحر کا وصف ہے اور یہ معنی صوم یوم نحر سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ تو صوم یوم نحر قیغ لغیرہ وصفی ہوگا اور اس اعراض عن ضیانت اللہ کی وجہ سے یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا اور اگر کسی نے یوم نحر میں روزہ شروع کر دیا تو اس کا پورا کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ اس کو چھوڑنا اور توڑنا واجب ہوگا چنانچہ اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی اور قضا واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شروع کرنے کے بعد پورا کرنا اس لئے واجب ہوتا ہے تاکہ شروع کی ہوئی چیز کی وہ مقدار جو ادا کی گئی ہے اس کی حفاظت ہو سکے مگر چونکہ یوم نحر میں روزہ شروع کرنے کے بعد بھی امر قیغ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ادا کی ہوئی مقدار کی حفاظت کرنا واجب نہیں ہوتا اس لئے "ادار کی ہوئی مقدار" کی حفاظت کرنے کے لئے اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا اور جب یوم نحر میں شروع کردہ روزے کو پورا کرنا واجب نہیں ہے تو درمیان میں چھوڑنے کی وجہ سے اس کی قضا بھی واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ قضا اسی چیز کو درمیان میں چھوڑنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جس کو شروع کرنے کے بعد پورا کرنا بھی واجب ہو۔ یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا اس کے برخلاف ہے یعنی اگر یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کی اور روزی الحج کو یوں کہا کہ میں کل روزہ رکھوں گا یا یوں کہا کہ میں اللہ کے لئے نذر کرتا ہوں کہ یوم نحر کا روزہ رکھوں گا تو یہ نذر صحیح ہے لیکن یوم نحر میں روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں اس کی قضا کرے اور اگر شرعی ممانعت کے باوجود یوم نحر میں نذر کا روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی اور اس پر قضا واجب نہ ہوگی کیونکہ جیسا روزہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا تھا ویسا ہی ادا کر لیا ہے اور یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا اس لئے درست ہوگا کہ اللہ کے لئے روزہ رکھنے کی نذر کرنا فیفسد طاعت ہے اور محض اس نکتے میں کہ یوم نحر کے روزے کی نذر کرتا ہوں نہ کوئی فساد ہے اور نہ کوئی قباحت ہے کیونکہ معصیت اور گناہ تو اللہ تعالیٰ کی میزبانی سے اعراض کرنے میں ہے اور محض روزہ کا ذکر کرنے اور نذر کرنے سے اعراض لازم نہیں آتا اور جب محض نذر کرنے سے اللہ کی ضیانت سے اعراض کرنا لازم نہیں آتا تو یوم نحر کے روزے کی نذر کرنے

میں کوئی فساد بھی نہ ہوگا، فساد اور معصیت تو اس میں ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھا جائے پس جب یوم نحر میں روزہ رکھنا بُرا اور گناہ ہے تو یہ شخص یوم نحر میں روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں اس کی قضا کرے اسی پر فتویٰ ہے لیکن اگر اس کے باوجود روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی بقول محشی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: لا وفاء لنذر فی معصیۃ اللہ، یعنی اگر معصیت کی نذر کی تو اس کو پورا نہ کیا جائے۔ اور یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا معصیت ہے لہذا اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ پس جب صوم یوم نحر کی نذر کا پورا کرنا واجب نہیں ہے تو اس کی قضا بھی واجب نہ ہونی چاہیے کیونکہ قضا اسی چیز کی واجب ہوتی ہے جس کی ادار واجب ہو اور جب اس نذر کی ادار واجب نہیں ہے تو اس کی قضا بھی واجب نہ ہونی چاہیے حالانکہ آپ نے بیان کیا ہے کہ اس کی قضا ایام نحر کے بعد واجب ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں معصیت سے مراد معصیتِ عینہا ہے جیسے شرب خمر یعنی اگر کوئی شخص عینہا معصیت مثلاً شراب پینے کی نذر کرے تو اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہے اور یہاں یعنی صوم نحر میں عینہا معصیت نہیں ہے بلکہ لغیرہا معصیت ہے لہذا مذکورہ حدیث سے صوم یوم نحر پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اوقات مکروہ (وقت طلوع، وقت غروب، وقت نصف النہار) میں نماز پڑھنے کا حکم بھی یوم نحر میں روزہ رکھنے کے حکم کے خلاف ہے کیونکہ اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لہذا مناسب تو یہ ہے کہ اوقات مکروہ میں نماز نہ پڑھے لیکن اگر نماز کو ان اوقات میں شروع کر کے فاسد کر دیا تو نماز کی قضا واجب ہوگی بہر حال اوقات مکروہ میں نماز اگرچہ صوم یوم نحر کی طرح بیغیرہ ہے لیکن وقت، نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کے لئے معیار ہے بلکہ وقت نماز کے لئے طرف ہے اور روزہ کا وقت روزہ کے لئے معیار بھی ہے اور روزہ کی تعریف میں داخل بھی ہے لہذا وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا یعنی یوم نحر میں روزہ فاسد ہوگا اور وقت کا فساد نماز کے فساد میں مؤثر نہ ہوگا یعنی ان اوقات میں نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی اور شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اور فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہوگی۔

محشی نے الصبح الصادق کے حوالے سے لکھا ہے ان اوقات میں نماز پڑھنے پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نہی تحریم کے لئے ہے نہ کراہت کے لئے لہذا ان اوقات میں نماز پڑھنا اور یوم نحر میں روزہ رکھنا، فاسد اور حرام ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

وَالْبَيْعُ وَقَدْ الْبَدَأَ مِثَالٌ لِمَا قَبَّحَ لِغَيْرِهِ مُجَادِرًا فَإِنَّ الْبَيْعَ فِي ذَاتِهِ أَمْرٌ مُشْرَدِعٌ
مُفِيدٌ لِلْمَلِكِ وَإِنَّمَا يَحْرُمُ وَقَدْ الْبَدَأَ لِأَنَّ ذَاتَهُ تَرَكُ السُّبْحَةَ إِلَى الْجُمُعَةِ الْوَاجِبِ
بِقَوْلِهِمْ فَاسْتَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ وَهَذَا لِمَنْعَةٍ مِمَّا يَجَادِرُ الْبَيْعَ فِي بَعْضِ

الْأَحْيَانِ نِيْمًا إِذَا بَاعَ وَتَرَكَ السَّعَى وَنَيْفَكَ عَنْهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ نِيْمًا إِذَا سَعَى إِلَى الْجُمُعَةِ
 ذَبَاعَ فِي الطَّرِيقِ بَانَ يَكُونُ الْبَائِعُ وَالْمَشْتَرِي رَاكِبَيْنِ فِي سَفِينَةٍ تَذْهَبُ إِلَى الْجَامِعِ نِيْمًا إِذَا
 كُوَيْبِعَ دَلُو يَسْعَى إِلَى الْجُمُعَةِ بَلْ اسْتَعْلَ بِهَا خَرَفَهُ هَذَا الْبَيْعُ كَبَيْعِ الْغَاصِبِ يُفِيدُ الْمَلِكَ
 بَعْدَ الْقَبْضِ -

(مترجمہ) اور اذان جمعہ کے وقت کی بیع لغیرہ مجاور کی مثال ہے اس لئے کہ بیع فی نفسہ امر مشروع ہر مفید ملک ہے اور اذان کے وقت اس لئے حرام ہے کہ اس میں سعی الی الجمعہ کو جو باری تعالیٰ کے قول فاسعوا الی ذکر اللہ و ذرو البیع کی وجہ سے واجب ہے چھوڑنا پڑتا ہے اور یہ معنی (ترک سعی الی الجمعہ) ان چیزوں میں سے ہے جو بعض اوقات میں بیع کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اس صورت میں جبکہ بیع کرے اور سعی ترک کر دے۔ اور بعض اوقات میں بیع سے جدا ہو جاتا ہے اس صورت میں جبکہ سعی الی الجمعہ کرے اور راستہ میں بیع بھی کرے اس طور پر کہ بائع اور مشتری دونوں ایک کشتی میں سوار ہوں، کشتی جامع مسجد کی طرف جا رہی ہو اور اس صورت میں جب کہ بیع کا معاملہ کرنے اور سعی الی الجمعہ کرے بلکہ کسی دوسرے لغو کام میں مشغول ہو جائے پس یہ بیع غاصب کی بیع کی طرح قبضہ کے بعد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔

(تشریح) شارح کہتے ہیں کہ جمعہ کی اذان اول کے بعد خرید و فروخت کرنا، بیع لغیرہ جواری کی مثال ہے اس لئے کہ بیع بذات خود ایک جائز اور مشروع چیز ہے اور مفید ملک ہے اس کی ذات میں کسی طرح کی قباحت نہیں ہے لیکن ایک امر خارج کی وجہ سے قباحت اور حرمت پیدا ہوگئی اور وہ امر خارج یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول: اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الی ذکر اللہ و ذرو البیع کی وجہ سے کار و بار کو چھوڑ کر سعی الی الجمعہ واجب ہے اب اگر کوئی شخص اذان جمعہ کے بعد عقد بیع کا معاملہ کرتا ہے تو اس کی وجہ سے سعی الی الجمعہ کو ترک کرنا لازم آئے گا اور سعی الی الجمعہ کو ترک کرنا حرام اور ناجائز ہے اور حرام کام کا سبب بھی چونکہ حرام ہوتا ہے اس لئے اذان جمعہ کے بعد عقد بیع کرنا بھی حرام ہوگا کیونکہ اذان جمعہ کے بعد عقد بیع کرنا بھی سعی الی الجمعہ کے ترک کا سبب ہر بہر حال اذان جمعہ کے بعد کی بیع میں چونکہ امر خارج کی وجہ سے قباحت پیدا ہوتی ہے اس لئے اذان جمعہ کے بعد کی بیع بیع لغیرہ ہے مگر چونکہ یہ امر خارج یعنی ترک سعی الی الجمعہ، اذان جمعہ کے بعد کی ہر بیع کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا بلکہ کبھی متحقق ہوتا ہے جیسے اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت میں مشغول ہو جائے اور سعی الی الجمعہ کو ترک کر دے اور کبھی یہ امر خارج، اذان جمعہ کے بعد کی بیع کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا جیسے کوئی شخص اذان جمعہ کے بعد سعی الی الجمعہ بھی کرتا ہے اور چلتے چلتے راستہ میں خرید و فروخت بھی کرتا ہو اس طور پر کہ بائع اور مشتری دونوں کشتی میں سوار ہو کر یا پیادہ پا جامع مسجد کی طرف رواں دواں ہوں اور آپس میں خرید و فروخت بھی کر رہے ہوں تو اس صورت میں اذان جمعہ کے بعد بیع پائی گئی مگر ترک سعی الی الجمعہ نہیں پایا گیا

اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے یعنی بیع تو اذان جمعہ کے بعد موجود نہ ہو مگر ترک سعی الی الجمعہ موجود ہو جیسے کوئی شخص اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت نہیں کرتا اور سعی الی الجمعہ بھی نہیں کرتا بلکہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہو جاتا ہے تو اس صورت میں اذان جمعہ کے بعد ترک سعی الی الجمعہ تو موجود ہے مگر بیع موجود نہیں ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگی کہ اذان جمعہ کے بعد ترک سعی الی الجمعہ بیع کے لئے لازم نہیں ہے یعنی ہمیشہ بیع کے ساتھ ترک سعی الی الجمعہ متحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ کبھی متحقق ہوتا ہے اور کبھی متحقق نہیں ہوتا اور یہ صورت بیع لغیرہ مجاوراً میں پائی جاتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا بیع لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اذان جمعہ کے بعد کی بیع غاصب کی بیع کے مانند ہے یعنی جس طرح غاصب کاشی منغصب کو فروخت کرنا قبضہ کے بعد مفید ملک ہوتا ہے یعنی مشتری اشئی منغصب (بیع) پر قبضہ کرنے کے بعد اس کا مالک ہوتا ہے قبضہ سے پہلے مالک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اذان جمعہ کے بعد کی بیع بھی قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔ محشی فرماتے ہیں کہ اس مقام پر شارح کوتاہ ہو گیا ہے پہلا تسامح تو یہ ہے کہ اذان جمعہ کے بعد کی بیع، بیع فاسد نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی ہے اور مکروہ بیع کی وجہ سے قبضہ سے پہلے مشتری کی ملک ثابت ہو جاتی ہے اور مشتری پر ثمن واجب ہو جاتا ہے ایسا ہی حواشی ہدایہ میں ہے۔ پس شارح کا اذان جمعہ کے بعد کی بیع کو فاسد قرار دینا اور قبضہ کے بعد مفید ملک قرار دینا غلط ہے۔

دوسرا تسامح یہ ہے کہ غاصب کاشی منغصب کو فروخت کرنا مالک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور اس بیع کی وجہ سے مشتری کے لئے ملک کا ثابت ہونا بھی مالک کی اجازت پر موقوف ہے ایسا نہیں کہ قبضہ کے بعد مشتری کے لئے یہ بیع ملک تام کا فائدہ دیتی ہے یعنی غاصب کی بیع میں "ملک مشتری کے لئے قبضہ کرنے کے باوجود ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا ثابت ہونا مالک کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ ایسا ہی ہدایہ اور درنخار میں ہے۔ پس شارح کا غاصب کی بیع کو مشتری کے بیع پر قبضہ کرنے کے بعد مفید ملک قرار دینا بالکل غلط ہے حاصل یہ کہ قبضہ بیع کے بعد بیع کو مفید ملک قرار دینا بیع فاسد کے احکام میں سے ہے اور شارح نے اس حکم کو بیع مکروہ اور بیع موقوف کے لئے ثابت کر دیا ہے۔ اور بیع مکروہ و بیع موقوف اور بیع فاسد کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا حالانکہ ان کے درمیان بین فرق ہے۔

وَمِثْلُهُ دَلِيلُ الْحَائِضِ مُشْرَدِّعٍ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُتَكَوِّنَةٌ وَائْتِمَارُهُمْ لِأَجْلِ الْأَذَى
وَهُوَ مِمَّا يَكُنُّ أَنْ يَنْفَكَ عَنِ الْوُطْئِ بَانَ يَوْجَدُ الْوُطْئُ بِدُونِ الْأَذَى وَالْأَذَى بِدُونِ

الوطی وَكَانَ الصَّلَاةُ فِي الْأَرْضِ الْمُعَصَّوْبَةِ مَشْرُوعَةً فِي ذَاتِهَا وَإِنَّمَا حُرِّمَ لِأَجْلِ شُغْلِ مَلِكٍ
الْغَيْرِ وَهُوَ مِمَّا يَنْفَكُ عَنِ الصَّلَاةِ بَأَن تَوْجِدَ الصَّلَاةَ بِدُونِ شُغْلِ مَلِكٍ الْغَيْرِ بَلْ فِي مَلِكٍ لِنَفْسِهِ
وَيُوجَدُ الشُّغْلُ بِدُونِ الصَّلَاةِ بَأَن يَسْكُنَ فِيهِ وَلَا يُصَلِّيَ -

(مترجم) اور بیع لغیرہ مجاوراً ہونے میں اذان جمعہ کے بعد کی بیع کی مثل حائضہ عورت سے وطی کرنا ہے
(کیونکہ) حائضہ سے وطی کرنا اس اعتبار سے تو مشروع ہے کہ وہ اس کی منکوحہ ہے اور نجاست حیض کی وجہ
سے حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو وطی سے جدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ وطی بغیر نجاست کے ہو اور نجاست
بغیر وطی کے ہو اسی طرح منسوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہ جائز ہے اور ملک غیر کو مشغول کرنے کی وجہ سے
حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو نماز سے جدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ نماز بغیر ملک غیر کو مشغول کئے پائی جائے
بلکہ اپنی ملک میں پائی جائے اور شغل پایا جائے بغیر نماز کے بایں طور کہ اس میں سکونت اختیار کرے
اور نماز نہ پڑھے۔

(تشریح) شارح رح کہتے ہیں کہ اذان جمعہ کے وقت اور اذان جمعہ کے بعد بیع کے بیع لغیرہ مجاوراً
ہونے کی مثل حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی ہے یعنی حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی بیع لغیرہ
مجاوراً کی مثال ہے کیونکہ حائضہ عورت اس کی منکوحہ ہے لہذا اس کے ساتھ اس کا وطی کرنا مشروع ہے
اور چونکہ محل وطی میں حیض اور نجاست ہے اس لئے اس حالت میں وطی کرنا حرام ہے گویا وطی اس نجاست
کی وجہ سے حرام ہے اور یہ بیع لغیرہ ہونے کی علامت ہے اور یہ نجاست حیض و وطی سے جدا ہو جاتی ہے
اس طور پر کہ زمانہ حیض کے علاوہ میں وطی کی جائے تو وطی بغیر نجاست حیض کے متحقق ہو جائے گی اور اگر حیض
کے زمانے میں وطی نہ کرے تو نجاست حیض بغیر وطی کے باقی لگتی۔ بہر حال جب نجاست حیض اور وطی کے درمیان
لزوم نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے سے جدا ہو جاتا ہے تو یہ بھی بیع لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے۔

اسی طرح منسوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہ تو جائز ہے لیکن اس لئے حرام ہے کہ اس نے دوسرے کی
ملک کو بغیر اس کی اجازت کے مشغول کر دیا ہے اور ملک غیر کو مشغول کرنا اور نماز ایک دوسرے سے جدا ہوتے
رہتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنی زمین میں نماز ادا کرے تو یہ نماز، ملک غیر کو مشغول کئے بغیر باقی لگتی اور اگر کوئی
شخص دوسرے کی زمین میں بغیر اس کی اجازت کے پڑاؤ ڈال دے اور اس میں نماز نہ پڑھے تو ملک غیر
کو مشغول کرنا بغیر نماز کے پایا گیا بہر حال جب ملک غیر کو مشغول کرنا اور نماز میں لزوم نہیں بلکہ ایک دوسرے سے جدا
ہو جاتا ہے تو یہ بھی بیع لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے۔

وَمَا نَرَعُ عَنْ تَقْسِيمِ النَّهْيِ أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ أَنَّ الْحَيَّ نَهَى يَفْعُهُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَدْلَى وَآخِي

نہی یقع علی القسور الاخر فقال دالہی عن الافعال الحسبۃ یقع علی القسور الاول والہر اذ
بالافعال الحسبۃ ما لکن معانیہا المعلومۃ القدیمة قبل الشرع باقیۃ علی حالہا لا تتعدی بالشرع
كالقتل والزنا وشرب الخمر لقیبت معانیہا وما ہیأتہا بعد نزول التخریج علی حالہا ولا یزاد
ان حرمتہا حسبۃ معلومۃ بالحس لا تتوقف علی الشرع فالنہی عن ہذہ الافعال
عند الإطلاق وعدم الموازیع یقع علی الفحیح لعینہ الا اذا قام الدلیل علی خلافہ
کالوطی حالۃ الحیض حرام بغیرہ مع انہ فعل حسبی لقیام الدلیل۔

(مترجمہ) اور جب مصنف نہی کی تقسیم سے فارغ ہو گئے تو اس چیز کو بیان کرنے کا ارادہ کیا کہ کون سی
نہی قسم اول پر واقع ہوگی اور کونسی نہی قسم ثانی پر، چنانچہ فرمایا کہ افعال حسبۃ سے نہی قسم اول پر محمول ہوتی
ہے اور افعال حسبۃ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معانی شریعت وارد ہونے سے پہلے ہی سے معلوم ہوں
اپنے حال پر باقی ہوں، شریعت کی وجہ سے متغیر نہ ہوئے ہوں جیسے قتل، زنا اور شراب پینا کہ ان کے معانی اور
ماہیتیں نزول تحریم کے بعد بھی علیٰ حالہا باقی ہیں اور یہ مراد نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت ختمی ہو جس کے ذریعہ
معلوم ہوتی ہو شرع پر موقوف نہ ہو۔ پس اطلاق اور عدم موازیع کی صورت میں ان افعال سے نہی کا اطلاق
فحیح لعینہ پر ہوتا ہے مگر جب کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو جیسے حالت حیض میں وطی کرنا، حرام لغیرہ
ہے باوجودیکہ وہ حسبی فعل ہے اس لئے کہ دلیل موجود ہے۔

(تشریح) شارح رہ فرماتے ہیں کہ مصنف رح کی تقسیم سے فراغت کے بعد اس بات کو بیان کرنا
چاہتے ہیں کہ کونسی نہی، قسم اول یعنی فحیح لعینہ پر محمول ہوگی اور کونسی نہی قسم ثانی یعنی فحیح لغیرہ پر محمول
ہوگی یعنی یہ کیسے معلوم ہوگا کہ یہ نہی، فحیح لعینہ پر دلالت کرتی ہے اور یہ نہی فحیح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے
سو اس بار سے میں فاضل مصنف رح نے فرمایا کہ جو نہی افعال حسبۃ پر وارد ہوتی ہے وہ فحیح لعینہ پر محمول ہوگی
یعنی افعال حسبۃ پر نہی کا وارد ہونا اس بات کی علامت ہوگا کہ یہ افعال، فحیح لعینہا میں، شارح نور الانوار
فرماتے ہیں کہ افعال حسبۃ سے مراد یہ نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت حسبی ہو، خواہ اس کے ذریعہ معلوم ہو
اور شریعت پر موقوف نہ ہو کیونکہ حرمت، احکام میں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک احکام کا ثبوت شریعت
سے ہوتا ہے نہ کہ شریعت کے علاوہ کسی اور دلیل سے۔ بلکہ افعال حسبۃ سے مراد یہ ہے کہ ان افعال
کے معانی، ورود شرع سے پہلے ہی سے ہوں اور تاہم نوزانے حال پر باقی ہوں شریعت کی وجہ سے ان میں
کوئی تغیر پیدا نہ ہوا ہو جیسے قتل، زنا اور شراب پینا۔ کہ ان کے معانی اور ماہیتیں نزول تحریم کے بعد
بھی علیٰ حالہا باقی ہیں مثلاً قتل کے جو معنی نزول تحریم سے پہلے تھے وہی نزول تحریم کے بعد بھی ہیں شرع
کے وارد ہونے سے ان میں کسی قسم کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔

اسی طرح زنا ہے کہ اس کے معنی میں نزول تحریم یعنی درود شرع کے بعد کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے کیونکہ زنا کے معنی ہیں شرمگاہ کا غیر محل میں داخل کرنا۔ اور بعض نے کہا کہ زنا کے معنی ہیں مرد کا ایسے قبلہ میں وطی کرنا جو قبلہ ملک مبین اور ملک نکاح سے خالی ہو اور ملک مبین کے شبہ اور ملک نکاح کے شبہ سے بھی خالی ہو۔ ملک مبین کے شبہ کی صورت تو یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرے اور ملک نکاح کے شبہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت سے بغیر گواہوں کے نکاح کر کے اس کے ساتھ وطی کرے۔ بہر حال زنا کے جو معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھے وہی معنی نزول تحریم یعنی شریعت وارد ہونے کے بعد بھی ہیں، شرع کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح شرب خمر کے جو معنی درود شرع سے پہلے تھے وہی معنی اب بھی ہیں درود شرع کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے بہر حال افعالِ حسیہ پر جو "نہی" وارد ہوا اور اس پر کسی طرح کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو تو وہ نہی قبح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی وہ افعالِ حسیہ بیبیج لعینہ ہوں گے کیونکہ بیبیج لعینہ اصل ہے اور اطلاق کے وقت یعنی عدم قرآن اور عدم موانع کی صورت میں ذہن اس کی طرف منتقل ہوتا ہے اس لئے اطلاق کے وقت افعالِ حسیہ پر وارد شدہ نہی سے بیبیج لعینہ ثابت ہوگا۔ ہاں۔ اگر افعالِ حسیہ پر نہی وارد ہونے کے باوجود بیبیج لعینہ کے خلاف یعنی بیبیج لغیرہ پر دلیل موجود ہو تو اس صورت میں افعالِ حسیہ پر وارد شدہ نہی بھی بیبیج لغیرہ اور حرام لغیرہ پر محمول ہوگی اور بیبیج لغیرہ اور حرام لغیرہ پر محمول نہ ہوگی مثلاً حالتِ حیض میں بیوی کی ساتھ وطی کرنا بیبیج لغیرہ ہے باوجودیکہ وطی ایک فعلِ حسی ہے مگر چونکہ اس کے بیبیج لغیرہ ہونے پر دلیل یعنی باری تعالیٰ کا قول یسئلونک عن المحیض قل ہواذی فاعتر لوا النساء فی المحیض آیہ موجود ہے اس لئے حالتِ حیض میں بیوی کے ساتھ وطی کرنا فعلِ حسی ہونے کے باوجود بیبیج لغیرہ ہے یعنی اس وطی میں اذی (بخاستِ حیض) کی وجہ سے بیبیج پیدا ہوا ہے در نہ بیوی کے ساتھ وطی کرنا بذاتِ خود مشروع اور جائز ہے۔

رَعَنِ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الَّذِي اتَّصَلَ بِهِ وَصَفًا عَطَفٌ عَلَى قَوْلِهِ عَنِ الْأَفْعَالِ
الْحَيْسِيَّةِ أَيْ وَالنَّهْيِ عَنِ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْفِسْمِ الَّذِي اتَّصَلَ بِهِ الْعُجْبُ وَصَفًا
يَعْنِي يَحْتَلُّ عَلَى أَنَّهُ يَبِيحُ لِغَيْرِهِ وَصَفًا الْمُرَادُ بِالْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ مَا تَعَلَّيَتْ مَعَانِيهَا الْأَصْلِيَّةُ
بَعْدَ دُرُودِ الشَّرْعِ بِهَا كَالصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ وَالْبَيْعِ وَالْأَجَارَةِ فَإِنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْأَمْسَاكُ فِي
الْأَصْلِ وَزَيْدَاتٌ عَلَيْهِ فِي الشَّرْعِ أَسْيَاءٌ وَالصَّلَاةُ هُوَ الدُّعَاءُ زَيْدَاتٌ عَلَيْهِ أَسْيَاءٌ وَالْبَيْعُ
مُبَادَلَةٌ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقَدْ زَيْدَاتٌ عَلَيْهَا أَهْلِيَّةُ الْعَاقِدِينَ وَمَحَلِّيَّةُ الْمُعْقُودِ عَلَيْهِ وَغَيْرُ

ذَلِكَ وَالْإِجَادَةُ مُبَادَلَةٌ الْمَالِ بِالْمَنَافِعِ زِيدَتْ عَلَيْهِ مَعْلُومِيَّةُ الْمُسْتَأْجِرِ وَالْأَجْرَةُ وَالْمَدَّةُ
وَعَبَّرَ ذَلِكَ فَالْتَهَبِي عَنْ هَذِهِ الْأَفْعَالِ عِنْدَ الْأُطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْقَبْحِ أَوْ صِفَةِ الْأِذَا
دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى كَوْنِهِ قَبِيحًا لِعَيْنِهِ كَالْتَهَبِي عَنْ بَيْعِ الْمُضَامِينِ وَالْمَلَايِقِ وَصَلْوَةِ الْمُحَدِّثِ.

(مترجمہ) اور امور شرعیہ سے نہی اس پر واقع ہوتا ہے جس کے ساتھ قبح و صفت متصل ہوتا ہے
یہ مصنف کے قول عن الافعال الحسبہ پر معطوف ہے یعنی امور شرعیہ سے نہی اس قسم پر واقع ہوتی ہے
جس کے ساتھ قبح و صفت متصل ہوتا ہے یعنی نہی کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ منہی عنہ قبح لغیرہ و صفت
ہے اور امور شرعیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کے اصلی معانی، ورود شرع کے بعد متغیر ہو گئے
ہوں جیسے روزہ، نماز، بیع، اجارہ۔ اس لئے کہ روزہ اصل میں روکنے کا نام ہے اور شریعت
میں اس پر چند چیزوں کو زیادہ کر دیا گیا ہے اور صلوة، دُعا ہے اس پر چند چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا
ہے اور بیع فقط مبادلہ مال بمال کا نام ہے اس پر عاقدین کا اہل ہونا، مقفود علیہ کا محل ہونا اور اس
کے علاوہ چیزوں کا اضافہ کیا گیا ہے اور اجارہ مال کو منافع سے بدلنے کا نام ہے اس پر شئی مُسْتَأْجِر
اجرت، مدت کے معلوم ہونے اور اس کے علاوہ کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ پس اطلاق کے وقت ان افعال
سے نہی، قبح و صفت پر محمول کی جائے گی مگر جب کہ کوئی دلیل اس کے قبح لعینہ ہونے پر دلالت کرے جیسے
مضامین اور طایح کی بیع اور محدث کی نماز ہے۔

(تشریح) مصنف رحمہ نے فرمایا کہ جو نہی امور شرعیہ پر وارد ہوتی ہے اس سے قبح لغیرہ و صفت ثابت
ہوتا ہے یعنی فعل منہی عنہ، اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ قبح لغیرہ و صفت ہوتا ہے، اور اس کو صفت ہونے
کے ساتھ اس لئے خاص کیا گیا ہے کہ اکثر اور اکثر ہے ورنہ تو کبھی کبھار افعال شرعیہ پر وارد شدہ
نہی قبح لغیرہ مجاور پر بھی دلالت کرتی ہے جیسا کہ مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنے پر جو نہی وارد ہوئی ہے اس
سے قبح لغیرہ مجاور کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ قبح لغیرہ و صفتاً کا، حالانکہ نماز افعال شرعیہ میں سے ہے نہ کہ افعال
حسبہ میں سے۔ جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے بہر حال فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ
بالعموم قبح لغیرہ و صفت ہوتا ہے، اور امور شرعیہ اور افعال شرعیہ سے مراد یہ ہے کہ۔ ان افعال کے
اصل معانی، شریعت وارد ہونے کے بعد متغیر ہو گئے ہوں مثلاً روزہ، نماز، بیع اور اجارہ ہے
کیونکہ روزے کے معنی اصل لغت کے اعتبار سے مطلقاً روکنے کے ہیں لیکن ورود شرع کے بعد
اس میں کئی چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے (۱) مفطرات ثلاثہ (کھانے، پینے، جماع) سے روکنا (۲)
اس کا صبح صادق سے لے کر غروب تک ہونا (۳) نیت کا ہونا۔ اور صلوة کے اصلی معنی، دُعا
کے ہیں لیکن شریعت نے اس پر رکوع، سجود، قیام، قعود، قرأت وغیرہ بہت سی چیزوں کا اضافہ

کر دیا ہے اور بیع اصل میں صرف ایک مال کو دوسرے مال سے بدلنے کا نام تھا۔ مگر شریعت اسلام نے اس میں کئی چیزیں بڑھادی ہیں مثلاً (۱) عاقدين (باع اور مشتری) عاقل ہوں (۲) معقود علیہ محل بیع ہو یعنی موجود ہو اس لئے کہ معدوم کی بیع منعقد نہیں ہوتی (۳) بیع، بائع کی مملوک ہو کیونکہ غیر مملوک کی بیع منعقد نہیں ہوتی ہے (۴) عاقدين ایک دوسرے کا کلام سن بھی لیں چنانچہ اگر مشتری نے اشتريت کہا اور بائع نے مشتری کا کلام نہیں سنا تو بھی بیع منعقد نہ ہوگی۔ اور بہت سی چیزیں ہیں جن کا محل فقہ کی کتاب میں ہیں اور اجارہ، اصل میں مال کو منافع سے بدلنے کا نام تھا لیکن شریعت میں اس پر چند چیزیں بڑھادی گئیں (۱) مستاجر (جو چیز اجرت پر لی گئی ہو) وہ معلوم ہو (۲) اجرت معلوم ہو (۳) مدت اجارہ معلوم ہو (۴) شئی مستاجر کی منفعت ایسی ہو جس کو حقیقتہً یا شرعاً حاصل کرنا اجتناب سے لینے والے کے بس میں ہو چنانچہ بھانگے ہوئے غلام کو اجرت پر لینا جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے منفعت کا حاصل کرنا حقیقتہً اس کے بس میں نہیں ہے اور معاصی کرنے کے لئے کسی چیز کو اجرت پر لینا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے شرعاً منفعت کا حاصل کرنا ممکن نہیں ہے بہر حال افعال کے معانی اصلہً اگر ورود شرع سے بدل گئے ہوں تو یہ افعال، افعال شرعیہ کہلائیں گے اور ان افعال شرعیہ پر جو نہی وارد ہوگی اس کو بیع لغیرہ و صفاً پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ نہی مطلق ہو یعنی نہ کوئی قرینہ موجود ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو۔ ہاں اگر اس بات پر کوئی دلیل موجود ہو کہ افعال شرعیہ پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ فعل نہی عنہ کے قبض لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے تو اس صورت میں فعل نہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو بھی وہ قبض لعینہ ہوگا نہ کہ قبض لغیرہ۔ جیسے بیع مضامین اور بیع ملاح سے نہیں۔ قبض لعینہ پر دلالت کرتی ہے اور محدث کی نماز سے نہی، قبض لعینہ پر دلالت کرتی ہے حالانکہ یہ تینوں چیزیں افعال شرعیہ میں سے ہیں۔ کیونکہ ان کے قبض لعینہ ہونے پر دلیل موجود ہے اور دلیل یہ ہے کہ مضامین، مضمونہ کی جمع ہے اور بیع مضمونہ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میرے اس نر جانور کے لفظ سے جو بچ پیدا ہوگا میں نے اس کو اس قدر من کے عوض فروخت کیا۔ اور ملاح، ملقوتہ کی جمع ہے اور بیع ملقوتہ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میری اس مادہ مثلاً بکری کے پیٹ میں جو بچ ہے میں نے اس کو فروخت کیا یہ دونوں جاہلیت کی بیع ہیں۔ لیکن رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمایا ہے جیسا کہ مسلم شریف جلد ثانی کتاب البیوع میں بہت سی روایات مذکور ہیں۔ پس ان دونوں بیوع کے قبض لعینہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عقد بیع کارکن، بیع ہے اور ان دونوں بیوع میں بیع معدوم ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے یعنی بیع معدوم ہونے کی صورت میں بیع ذات کے اعتبار سے موجود نہیں ہوتی بلکہ باطل ہوتی ہے گویا ان کی ذات ہی میں بیع موجود ہے اور جس کی

ذات میں قبح موجود ہو وہ چونکہ قبح لعینہ ہوتی ہے اس لئے یہ دونوں بیوع قبح لعینہ ہوں گی اور صلوة محدث کے قبح لعینہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ بندہ، ادائے صلوة کا اہل حالت طہارت میں ہوتا ہے پس جب بندہ ادائے صلوة کا اہل حدیث سے پاک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے تو فعل صلوة مع الحدیث یقیناً قبح لعینہ ہوگا۔

لَاِنَّ الْقَبْحَ يَنْبَغُ اقْتِضَاءً فَلَا يَحْتَقِقُ عَلَى رُجْحٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضَى وَهُوَ النَّهْيُ
 دَلِيلٌ عَلَى الدَّعْوَى الْأَخِيْرَةَ وَبَيَانُهُ يَقْتَضِي لِسْطًا وَهُوَ أَنَّ فِي النَّهْيِ عَنِ الْأَفْعَالِ
 الشَّرْعِيَّةِ اِخْتِلَافًا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّهُ يَقْتَضِي الْقَبْحَ لِعَيْنِهِ وَهُوَ الْكَامِلُ قِيَاسًا عَلَى
 الْأَوَّلِ عَلَى مَا بَاقِي وَرَحْنُ نَقَوْلِ أَنَّ النَّهْيَ يَرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا إِلَى اِخْتِيَارِ
 الْعِبَادِيَّاتِ كَقَوْلِهِ عَنِ النَّهْيِ عَنْهُ بِاِخْتِيَارِهِ يَثْبُتُ عَلَيْهِ وَالْإِعْتَابُ عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ
 يَكُنْ تَمَهُ اِخْتِيَارِ شَيْءٍ ذَلِكَ الْكَلِمَةُ لَيْسَ خَالًا لَهَا كَمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكُوزِ مَاءٌ وَ
 يُقَالُ لَهُ لَا تَسْرِبْ فَهَذَا نَفْيٌ وَإِنْ قِيلَ لَهُ ذَلِكَ بِوُجُودِ الْمَاءِ سُمِّيَ كَمَا فِي الْأَصْلِ
 فِي النَّهْيِ عَدَمُ الْفِعْلِ بِالْإِخْتِيَارِ وَالْقَبْحُ إِذَا يَنْبَغُ فِي النَّهْيِ اقْتِضَاءً صَرُودَةً حَكِيمَةً
 النَّاهِي فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَحْتَقِقَ هَذَا الْقَبْحُ عَلَى رُجْحٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضَى أَعْنَى النَّهْيِ
 لِأَنَّهُ إِذَا اخْتَارَ الْقَبْحَ فَبِجَالِ عَيْنِهِ صَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَيَبْطُلُ الْإِخْتِيَارُ إِذَا اخْتَارَ كُلَّ
 شَيْءٍ مَا يَنْبَغِيهِ فَاِخْتِيَارُ الْأَفْعَالِ الْحَسَنَةِ هُوَ الْقُدْرَةُ حَسْبًا أَيْ يَقْدِرُ الْفَاعِلُ
 أَنْ يَفْعَلَ الزَّيْنًا بِاِخْتِيَارِهِ تَعَرَّيْتُ عَنْهُ نَظَرًا إِلَى نَهْيِ اللَّهِ تَعَالَى لِيَكُونَ الْقَبْحُ تَمَهُ لِعَيْنِهِ
 وَ اِخْتِيَارُ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ أَنْ يَكُونَ اِخْتِيَارُ الْفِعْلِ فِيهِ مِنْ حَانِبِ الشَّارِعِ وَمَعَ
 ذَلِكَ يَبْهَاهُ عَنْهُ فَيَكُونُ مَا ذُو نَائِبِهِ وَمَعْنَاهُ جَمْعًا وَلَا يَجْمَعَانِ قَطُّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ
 ذَلِكَ الْفِعْلُ مَشْرُوعًا بِاِخْتِيَارِ أَصْلِهِ وَذَاتِهِ وَبَدِيحًا بِاِعْتِبَارِ وَصْفِهِ وَلَا يَكْفِي فِي هَذَا
 الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ الْإِخْتِيَارُ الْحَسَنِيَّ كَمَا كَانَ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالشَّافِعِيُّ إِذَا قَالَ
 بِكَمَالِ الْقَبْحِ أَعْنَى لِعَيْنِهِ ذَهَبَ الْإِخْتِيَارُ الشَّرْعِيُّ وَبَقِيَ الْإِخْتِيَارُ الْحَسَنِيُّ وَهُوَ لَا
 يَنْفَعُ فَصَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَسَخَا وَيَبْطُلُ الْمُقْتَضَى بِعِبَارَةِ الْمُقْتَضَى وَهُوَ يَنْبَغِي جَدًّا هَذَا هُوَ عَابَةً لِيَحْتَقِقَ
 فِي هَذَا الْمَقَامِ -

(ترجمہ) اس لئے کہ قبح اقتضائاً ثابت ہوتا ہے، پس وہ ایسے طریقے پر متحقق نہ ہوگا کہ اس سے مقتضی یعنی یہی باطل ہو جائے (یہ) آخری دعویٰ پر دلیل ہے اس کا بیان تفصیل کا تقاضا کرتا ہے اور وہ

یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہیں میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ نہیں، فتح لعینہ کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ ہی کامل درجہ کا فتح ہے اول پر قیاس کرتے ہوئے چنانچہ آئندہ آرہا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ نہیں سے مراد، بندوں کے اختیار کی طرف نسبت کرتے ہوئے فعل کا نہ ہونا ہے پس اگر وہ اپنے اختیار سے فعل منہی عنہ سے رُک گیا تو اس پر ثواب دیا جائے گا ورنہ تو اس پر عذاب دیا جائے گا اور اگر وہاں اختیار نہ ہو تو اس رُکنے کا نام نفی اور نسخ رکھا جائے گا نہ کہ نہیں۔ جیسے اگر کوزے میں پانی نہ ہو اور مکلف سے کہا جائے کہ نہ بیو، تو یہ نفی ہوگی اور اگر یہی بات پانی کی موجودگی میں کہی جائے تو اس کا نام نہیں ہوگا پس نہیں کے اندر اصل، اختیار سے فعل کا نہ ہونا ہوتا ہے اور نہیں کے اندر فتح، حکمت بنا ہی کی وجہ سے اقتضائاً ثابت ہوتا ہے پس مناسب ہے کہ یہ فتح ایسے طریقہ پر متحقق نہ ہو جس سے مقتضی یعنی نہیں باطل ہو جائے اس لئے کہ جب فتح، فتح لعینہ ہوگا تو نہیں۔ نفی ہو جائے گی اور اختیار باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ہر چیز کا اختیار وہ ہی ہوتا ہے جو اس کے مناسب ہوتا ہے پس افعال حسیہ کا اختیار، حسی قدرت ہے یعنی فاعل اپنے اختیار سے زنا کرنے پر قادر ہوتا ہے پھر اللہ تعالیٰ کی نہیں کی طرف نظر کرتے ہوئے اس سے رُک جاتا ہے تو یہاں فتح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہو اور اس کے باوجود شارع، مکلف کو اس فعل سے روک دے پس یہ فعل ماذون فیہ (جس کی اجازت دی گئی) اور ممنوع عنہ (جس سے روکا گیا) دونوں ہوگا حالانکہ یہ دونوں باتیں کبھی جمع نہیں ہو سکتیں۔ مگر یہ کہ یہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے فتح ہو اور ان افعال شرعیہ میں حسی اختیار اس طرح کافی نہیں ہے جس طرح کہ قسم اول میں تھا اور امام شافعی رحمہ جب کمال فتح یعنی فتح لعینہ کے قائل ہو چکے ہیں تو اختیار شرعی جاتا رہا اور اختیار حسی باقی رہ گیا اور یہ ہم کو نفع نہ دے گا پس نہیں، نفی اور نسخ ہوگئی اور مقتضی کی رعایت کرنے کی وجہ سے مقتضی باطل ہو گیا اور یہ بہت ہی فتح ہے اس مقام پر یہ ہی آخری تحقیق ہے۔

(تشریح) سابق میں مصنف نے فرمایا ہے کہ۔ افعال حسیہ پر وارد شدہ نہیں، فتح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہیں، فتح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔ اب یہاں سے دو کمر دعویٰ پر یعنی افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہیں سے فتح لغیرہ کے ثابت ہونے پر دلیل بیان کی گئی ہے بقول مصنف رحمہ اس کا حاصل یہ ہے کہ نہیں، فعل منہی عنہ میں فتح کا تقاضہ کرتی ہے یعنی فتح، اقتضائاً ثابت ہوتا ہے لہذا نہیں، مقتضی (بالکسر) ہوگی اور فتح، مقتضی (بالفتح) ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ مقتضی (بالفتح) ایسے طریقہ سے ثابت کیا جائے کہ

اس کی رعایت میں مقتضی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو اگر قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ سابق میں کہا گیا ہے تو قبیح یعنی مقتضی (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی کا باطل ہونا لازم نہیں آتا اور اگر قبیح لعینہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمہ نے فرمایا ہے تو قبیح یعنی مقتضی (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو جائے گی۔ حالانکہ مقتضی کو ایسے طریقہ سے ثابت کرنا کہ جس سے مقتضی باطل ہو جائے انتہائی بُرا ہے پس ثابت ہو گیا کہ فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ قبیح لعینہ نہیں ہوتا بلکہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے۔ اور شارح کے بیان کے مطابق اس کی تفصیل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر جو نہی وارد ہوتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبیح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اور احناف کے نزدیک قبیح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

امام شافعی رحمہ کی اس سلسلہ میں دو دلیلیں ہیں ایک یہ کہ نہی قبیح کا تقاضہ کرتی ہے اور قبیح کا کامل فرد قبیح لعینہ ہے لہذا قبیح کا کامل درجہ قبیح لعینہ مراد ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو افعال حسنیہ پر وارد شدہ نہی پر قیاس کیا جائے گا اور افعال حسنیہ پر وارد شدہ نہی، قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے لہذا افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی۔ احناف کی دلیل سے پہلے نہی اور نفی کے درمیان فرق ذہن نشین فرمائیں ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ نہی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار سے ہوتا ہے چنانچہ فعل منہی عنہ جس کا ارتکاب بندے کے اختیار میں ہے اگر وہ اس کے ارتکاب سے رُک گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر نہیں رُکا بلکہ ارتکاب کر بیٹھا تو عقاب اور عذاب کا مستحق ہوگا اور نفی اور نسخ کی صورت میں فعل کے نہ ہونے میں بندے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا چنانچہ منفی فعل سے رُکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوتا کیوں کہ فعل منہی سے رُکنا اس فعل کے فی نفسہ معدوم ہونے کی وجہ سے ہے بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور جس چیز میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہ ہو اس کی وجہ سے بندہ ثواب عقاب کا مستحق نہیں ہوتا ہے لہذا فعل منہی سے رُکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوگا۔ ان دونوں کا فرق اس مثال سے واضح ہوگا کہ اگر برتن میں پانی موجود ہو اور مخاطب سے کہا جائے "لا تشرب" مت پیو، تو یہ نہی ہے کیونکہ اس صورت میں مخاطب کا پانی نہ پینا اس کے اختیار سے ہے اور اگر برتن میں پانی موجود نہ ہو اور یہ کہا جائے "لا تشرب" تو یہ نفی ہے کیونکہ اس صورت میں نہ پینا بندے کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ پانی معدوم ہونے کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح اگر نابینا آدمی سے کہا جائے "لا تبصر" تو یہ نفی ہوگا اور اگر نابینا آدمی سے "لا تبصر" کہا جائے تو یہ نہی ہوگا۔ دوسری بات یہ

ذہن نشین فرمایا لیجئے کہ نہی کی وجہ سے قبح اقتضائاً ثابت ہوتا ہے کیونکہ ناہی، حکیم ہے اور حکیم، قبیح اور بُری چیزوں سے منع کرتا ہے اچھی چیزوں سے منع نہیں کرتا۔ تیسری بات یہ ذہن نشین کر لیجئے کہ مقتضی (بالفتح) کو اس طرح ثابت کیا جائے کہ اس سے مقتضی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے۔

ان تمہیدی باتوں کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے اگر قبح لعینہ ثابت ہوتا ہو جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو مذکورہ 'نہی' یعنی ہو جائے گی اور مکلف کا اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے چنانچہ افعالِ حسیہ کا اختیار حسی قدرت کا حاصل ہونا ہے مثلاً مکلف اپنے اختیار اور قدرت سے فعل زنا کرنے پر قادر ہے لیکن پھر وہ اللہ تعالیٰ کے نہی فرمانے کی وجہ سے فعل زنا سے رُک جاتا ہے تو اس فعلِ زنا میں قبح لعینہ ہوگا اور افعالِ شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہوتا ہے مگر اس کے باوجود شارع اُس فعل سے روکتا ہے پس یہ فعل شرعی، شارع کے اختیار دینے کی وجہ سے ماذون فیہ ہوگا اور شارع کے نہی کر دینے کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ فعل واحد میں یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ فعل واحد ماذون فیہ بھی ہو اور ممنوع عنہ بھی ہو۔ ہاں دونوں باتیں اس طرح جمع ہو سکتی ہیں کہ وہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے یعنی تحقق ارکان کے اعتبار سے مشروع اور ماذون فیہ ہو۔ اور اپنے کسی وصف کے لحاظ سے ممنوع اور قبیح ہو۔ یہ بھی خیال رہے کہ افعالِ شرعیہ میں حسی اختیار کا کافی نہیں ہے جیسا کہ افعالِ حسیہ میں اختیار حسی کا کافی ہے پس امام شافعی رحمہ اللہ چونکہ فعل شرعی منہی عنہ میں کمال قبح یعنی قبح لعینہ کے قابل ہیں۔ اس لئے اختیار شرعی ختم ہو جائے گا کیونکہ جس چیز کی ذات میں قبح ہو شارع کی جانب سے اس کو کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اور حسی اختیار باقی رہ جائے گا لیکن اختیار حسی افعالِ شرعیہ میں مفید نہ ہوگا کیونکہ اختیار حسی، افعالِ شرعیہ کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے بہر حال "فعل شرعی منہی عنہ" میں قبح لعینہ ماننے کی وجہ سے جب مکلف کا اختیار شرعی جاتا رہا تو وہ فعل اختیارِ عہد کے فوت ہونے کی وجہ سے بشرعاً محال ہو گیا اور محال کے ساتھ نہی متعلق نہیں ہوتی بلکہ نفی متعلق ہوتی ہے لہذا امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کی بنیاد پر افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی، نہی نہ رہے گی بلکہ نفی اور نسخ ہو جائے گی۔ اور جب نہی، نفی ہو گئی تو مقتضی (بالفتح) یعنی قبح کی رعایت نہیں مقتضی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو گئی اور پہلے گذر چکا ہے کہ مقتضی (بالفتح) کو ثابت کرنے کے لئے مقتضی (بالکسر) کو باطل کرنا انتہائی بُرا ہے پس بہتر یہ ہی ہے کہ یہ کہا جائے کہ افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اس صورت میں

قیح بھی ثابت ہو جائے گا اور مقتضی (بالکسر) کا باطل ہونا بھی لازم نہ آئے گا اور یہی اخاف کا مذہب ہے پس ثابت ہو گیا کہ اخاف کا مذہب صحیح اور راجح ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے اس سے زیادہ تحقیق کرنا میرے بس میں نہیں ہے۔

ثُمَّ فَرَعَ عَلَى الْأَصْلِ الذِّي هَذَا قَالٌ وَ لِهَذَا كَانَ الرُّبُؤُا دَسَائِرُ النُّبُوعِ الْفَاسِدَةِ
 وَصَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ لِعَلَّقَ النَّهْيُ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ
 أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْأَعْمَالِ الشَّرْعِيَّةِ لِقَضَى الْقَبْحِ لِغَيْرِهِ وَصَفًا كَانَ
 هَذِهِ الْأُمُورُ الْمَذْكُورَةُ مَشْرُوعَةً بِاعْتِبَارِ الْأَصْلِ دُونَ الْوَصْفِ فَإِنَّ الرُّبُؤُا
 هُوَ مَعَاوَضَةٌ مَالٍ بِمَالٍ فِيهِ فَضْلٌ يَسْتَحِقُّ بِعَقْدِ الْمَعَاوَضَةِ لِأَحَدِ الْجَانِبَيْنِ وَهَذَا مَشْرُوعٌ
 بِاعْتِبَارِ آتِهِ الَّذِي هُوَ الْعَوَضَانِ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ فِيهِ لِأَجْلِ الْفَضْلِ الْمَشْرُوطِ وَهَذَا
 حَالُ سَائِرِ النُّبُوعِ الْفَاسِدَةِ كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَفْضِيهِ الْعَقْدُ فِيهِ نَفْعٌ لِأَحَدٍ
 الْمُتَعَاوِدِينَ أَوْ لِمَعْقُودٍ عَلَيْهِ الَّذِي هُوَ أَهْلُ الْأَسْتَحْقَاقِ وَالْبَيْعُ بِالْحَجَرِ وَنَحْوِهِ
 كُلُّ ذَلِكَ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ آتِهِ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ بِاعْتِبَارِ الشَّرْطِ الرَّائِدِ فَيَكُونُ
 مُعْفَدًا لِلْمَلِكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَكَذَلِكَ أَصَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ صَوْمًا
 وَغَيْرَ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ الَّذِي هُوَ الْأَعْرَاضُ عَنِ الصِّيَانَةِ فَتَعَلَّقَ النَّهْيُ
 فِي كُلِّ ذَلِكَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ -

(مترجم) پھر مصنف نے اس اصل پر جس کی تمہید بیان کی تھی تفریح ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اسی وجہ سے ربا اور تمام بیوع فاسدہ اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں کیونکہ یہی نہی و صفت کے ساتھ متعلق ہوتی ہے نہ کہ اصل کے ساتھ یعنی اس وجہ سے کہ افعال شرعیہ سے یہی نفع لغیرہ وصف کا تقاضہ کرتی ہے یہ امور مذکورہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں نہ کہ وصف کے اعتبار سے اس لئے کہ ربا ایک مال کو دوسرے مال کے عوض ایسے طریقہ پر دینا کہ اس میں عقد معاوضہ کی وجہ سے ادا الجائزین زیادتی کا مستحق ہو اور یہ اپنی ذات کے اعتبار سے اور وہ دونوں عوض ہیں مشروع اور جائز ہے اور اس میں فساد مشروع زیادتی کی وجہ سے ہے اور یہ ہی تمام بیوع فاسدہ کا حال ہے مثلاً بیع ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس میں ادا المتعاقدين یا اس معقود علیہ کا نفع ہو جو استحقاق کا اہل ہو اور جیسے بیع بالجھر وغیرہ ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور فساد شرط زائد کے اعتبار

سے ہے پس یہ بیع فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی اسی طرح یوم نحر کا روزہ اس اعتبار سے مشروع ہے کہ وہ روزہ ہے اور اس وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کہ وہ ضیافت سے اعراض ہے پس ان میں سے ہر ایک میں یہی وصف کے ساتھ متعلق ہوگی نہ کہ اصل کے ساتھ۔

(دستور بیع) شارح ۷ فرماتے ہیں کہ سابق میں مصنف ۷ نے جو یہ دعویٰ کیا تھا کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہیں بیع لغیرہ کا فائدہ دیتی ہے اس پر مصنف ۷ نے چند تقریبی مسائل ذکر فرمائے ہیں چنانچہ فرمایا کہ بیع ربا، بیع فاسد اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ اصل کے ساتھ۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بیع ربا یہ ہے کہ دونوں جانب میں مال ہو اور دونوں طرف کا مال جنس اور قدر میں متحد ہو پھر احد العاقدین کے لئے زیادتی کی شرط ہو مثلاً ایک شخص کہے کہ میں تجھ کو ایک سو درہم اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تو مجھ کو ان کے عوض ایک سو پچیس درہم ادار کرے اور وہ شخص قبول کرے تو یہ بیع ربا ہے اور یہ بیع ربا اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہے کیونکہ بیع کی ذات عوضین ہیں اور دونوں عوض مال ہیں یعنی محل بیع ہو سکتے ہیں اور ایجاب قبول جو کہ بیع میں وہ بھی موجود ہیں۔ پس جب دونوں عوض محل بیع بھی ہیں اور کہن بیع بھی موجود ہے تو یہ بیع اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور جائز ہوگی مگر چونکہ جنس اور قدر کے متحد ہونے کی صورت میں دونوں عوضوں میں مساوات اور برابری شرط ہے اور اس زیادتی کی شرط لگانے سے مساوات فوت ہو جاتی ہے اس لئے اس مشروع زیادتی کی وجہ سے بیع ربا فاسد ہوگی اور یہ مشروع زیادتی چونکہ بیع ربا میں تابع ہے اس لئے وصف کے مانند ہوگی اور فاسد وصف کے ساتھ متعلق ہوگا۔

بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ بیع ربا اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہے اور جو چیز ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ بیع لغیرہ ہوتی ہے لہذا بیع ربا بیع لغیرہ ہوگی۔ یہ ہی حال تمام بیوع فاسدہ کا ہے مثلاً ایسی شرط کے ساتھ بیع منعقد کی جائے جس کا عقد بیع تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس شرط میں احد المتعاقدین کا نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرطیکہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے ہو۔ مثلاً ایک آدمی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ وہ غلام ایک ماہ اس کی خدمت کرے گا تو اس صورت میں بائع کا نفع ہے اور اگر کسی نے ایک کپڑا اس شرط کے ساتھ خرید اک بائع اس کا کرتہ سی کر دے گا تو اس میں مشتری کا نفع ہے اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ مشتری تادم حیات اس غلام کو فروخت نہیں کرے گا تو اس میں معقود علیہ یعنی غلام کا نفع ہے کیوں کہ غلام

بار بار کے بکنے کو پسند نہیں کرتا ہے اور یہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے بھی ہے کیونکہ آدمی ہونے کی وجہ سے غلام کا مشتری پر نہ بیچنے کا حق ثابت ہو جائے گا اور وہ اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے خصومت یعنی مقدمہ بھی دائر کر سکتا ہے اور اگر ایسی شرط لگائی جو مقتضی عقد کے خلاف نہ ہو مثلاً یہ شرط لگائی کہ مشتری، بیع کا مالک ہوگا تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی، یا معقود علیہ کے لئے نفع کی شرط لگائی اور معقود علیہ اہل استحقاق میں سے نہ ہو مثلاً کسی نے اپنا گھوڑا اس شرط پر بیجا کہ مشتری اس کو ہر دن فلاں نوع کا اس قدر چارہ دے گا تو اس صورت میں بھی بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ اس شرط میں اگرچہ معقود علیہ یعنی گھوڑے کا نفع ہے لیکن گھوڑا اہل استحقاق میں سے نہیں ہے بہر حال بیع فاسد اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور شرط زائد (جو وصف کے درجہ میں ہے) کی وجہ سے غیر مشروع ہے لہذا بیع فاسد بھی بیع غیر ہوگی۔ اور اسی طرح بیع بالخمر، بیع فاسد ہے کیونکہ خمر مال تو ہے لیکن متقوم نہیں ہے مال تو اس لئے ہے کہ، مال کی تعریف یہ ہے کہ جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وقت ضرورت کے لئے لوگ اس کا ذخیرہ کرتے ہوں یا مال وہ ہے جس کو آدمی کی مصالحت کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور آدمی اس کا حریص ہو۔ اور خمر ایسی ہی ہے لہذا خمر مال ہے اور متقوم اس لئے نہیں کہ متقوم وہ ہے جس سے نفع حاصل کرنا شرعاً حلال ہو حالانکہ شارع نے تسلیم خمر اور خمر اور اس کے ساتھ نفع اٹھانے سے منع کیا ہے پس جب ایسا ہے تو خمر متقوم نہیں ہوگی بہر حال خمر مال غیر متقوم ہے اور بیع بالخمر میں خمر کو من قرار دیا گیا ہے اور خمر، مال ہونے کی وجہ سے من، ہو سکتی ہے اور جب خمر، من ہو سکتی ہے تو بیع بالخمر درست ہوگی لیکن من کا سپرد کرنا اور اس پر قبضہ کرنا مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے تو بیع بالخمر میں یہ خلل، من کی طرف سے آیا اور من غیر مقصود ہوتا ہے بلکہ مقصود یعنی بیع کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ بیع صحیح ہونے کے لئے بیع پر قادر ہونا تو شرط ہے لیکن من پر قادر ہونا شرط نہیں ہے پس بیع کے اندر من اوصاف کے قبیلہ سے ہو اور خلل وصف میں ہو اور جب بیع ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف میں خلل ہو یعنی وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تو وہ بیع فاسد ہوتی ہے اور اس میں بیع غیرہ ہوتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ بیع بالخمر بیع فاسد ہے اور اس میں بیع غیرہ ہے اور بیع فاسد قبضہ مشتری کے بعد مفید ملک ہوتی ہے لہذا یہ بھی قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔ اسی طرح یوم تحر کاروزہ، روزہ ہونے کے اعتبار سے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصف یعنی صیانت خداوندی سے اعراض کرنے کی وجہ سے غیر مشروع ہے لہذا یوم تحر کاروزہ بھی بیع غیرہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ مذکورہ چیزوں میں سے ہر ایک میں 'ہی' وصف کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ اصل کے ساتھ

اور جہاں نبی کا تعلق وصف کے ساتھ ہو اور اصل کے ساتھ نہ ہو وہ بیع لغیرہ ہوتا ہے لہذا بیع ربا وغیرہ تمام چیزیں بیع لغیرہ ہوں گی۔

ثُمَّ هُنَا سَوَّالٌ مَقْدَرٌ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ " وَهُوَ أَنْ بَيْعَ الْحَرِّ وَالْمُضَامِينَ وَالْمَلَائِيحَ وَنِكَاحَ الْمُحَارِمِ مِنَ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ أَنَّ هُنَا كَمَا يُقَعُّ عَلَى الْبَيْعِ لِغَيْرِهِ بَلْ عَلَى الْبَيْعِ لِعَيْنِهِ عِنْدَ كَرِّ فَاجَابَ عَنْهُ الْمَصْنُوعُ وَقَالَ النَّهْثِيُّ عَنْ بَيْعِ الْحَرِّ وَالْمُضَامِينَ وَالْمَلَائِيحَ وَنِكَاحِ الْمُحَارِمِ فَجَارَ عَنِ الْبَيْعِ فَالْمُحَرَّمُ عَامٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ حَرًّا الْأَصْلَ أَوْ حَرًّا الْعِثَاقَةَ وَالْمُضَامِينَ جَمْعٌ مَضْمُونَةٌ وَهُوَ مَا فِي الْأَبَاءِ وَالْمَلَائِيحَ جَمْعٌ مَلْقُوحَةٌ وَهُوَ مَا فِي الْأَرْحَامِ الْأَقْرَبَاتِ وَالْمُحَارِمِ عَامٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ حُرْمَةً الْقَرَابَةِ أَوْ حُرْمَةً الْمَصَاهِرَةِ وَبِالْمَجْمُوعِ فَالنَّهْثِيُّ عَنْ هُوَ لِأَنَّ مَحْمُولٌ عَلَى النَّهْثِيِّ بِطَرِيقِ الْجَازِ فَكَانَ نَسْخَلُ لِعَدَمِ مَحَلِّهِ أَيْ فَكَانَ هَذَا النَّهْثِيُّ كُلَّهُ نَسْخًا لِلْمَشْرُوعِيَّةِ لِعَدَمِ مَحَلِّ النَّهْثِيِّ إِذْ مَحَلُّ الْبَيْعِ هُوَ الْمَالُ وَهُوَ لِأَنَّ لَيْسَ أَيْمَالٌ وَمَحَلُّ النِّكَاحِ الْمَحَلَّلَاتُ وَهِيَ مَمَّ مَاتَ بِالنِّصِّ وَفِي إِيرَادِ لَفْظِ الشَّيْخِ لِعَدَمِ النَّهْثِيِّ تَنْبِيْهُ عَلَى تَرَادُفِ هُنَا هُنَا وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ نَسْخًا اصْطِلَاحِيًّا عِنْدَ مَنْ يَقُولُ إِنْ رَفَعَ إِلَّا بَاحَةَ الْأَصْلِيَّةِ وَرَفَعَ مَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَوْ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ لِيَسْمَى نَسْخًا لِأَنَّ بَيْعَ الْحَرِّ كَانَ فِي شَرِيعَةِ يُوسُفَ وَبَيْعَ الْمُضَامِينَ وَالْمَلَائِيحَ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَنِكَاحَ بَعْضِ الْمُحَارِمِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَبَعْضَهَا فِي الْأَدْيَانِ السَّابِقَةِ -

(ترجمہ) یہاں ایک سوال مقدر ہے جو امام ابو حنیفہ پر کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ آزاد کی بیع مضامین اور ملائیح کی بیع اور محارم کا نکاح افعال شرعیہ میں سے ہے حالانکہ یہ تمام بیع لغیرہ پر محمول نہیں بلکہ تمہائے نزدیک بیع لعینہ پر محمول ہیں اس کا جواب امام صاحب کی طرف سے مصنف رح نے یہ دیا کہ آزاد، مضامین اور ملائیح کی بیع اور محارم کے نکاح کے بارے میں جو نبی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے پس آزاد عام ہے خواہ اصلاً آزاد ہو یا عتاقہ آزاد ہو اور مضامین، مضمونہ کی جمع ہے اور مضمونہ وہ چیز ہے جو آبار کی پشتوں میں ہوتی ہے اور ملائیح، ملقوحہ کی جمع ہے اور ملقوحہ وہ چیز ہے جو ماؤں کے رحموں میں ہوتی ہے اور محارم بھی عام ہیں حرمت قرابت کے لحاظ سے ہوں یا حرمت مصاہرہ کے لحاظ سے ہوں حاصل یہ کہ ان تمام پر جو نبی وارد ہوئی ہے وہ بطریق مجاز نفی پر محمول ہے پس وہ نبی اپنے محل کے نہ ہونے کی وجہ سے نسخ ہو جائے گی یعنی یہ نبی پوری کی پوری مشروعیت

کے لئے نسخ ہو جائے گی کیونکہ نہی کا محل نہیں ہے اس لئے کہ بیع کا محل مال ہوتا ہے اور یہ چیزیں مال نہیں ہیں اور نکاح کا محل حلال عورتیں ہیں۔ اور محارم وہ ہیں جو نفی سے حرام ہیں اور نفی کے بعد لفظ نسخ لانے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ یہ دونوں یہاں مترادف ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نسخ اصطلاحی ہوں ان لوگوں کے نزدیک جو کہتے ہیں کہ اباحتِ اصلیہ اور طریقہ جاہلیت اور طریقہ شریعت سابقہ کے اٹھانے کا نام نسخ ہے اس لئے کہ آزاد کی بیع یوسفؑ کی شریعت میں اور مضامین اور ملاحیح کی بیع جاہلیت میں موجود تھی اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں اور بعض کا نکاح ادیان سابقہ میں موجود تھا۔

(تشریح) شارح کہتے ہیں کہ یہاں ایک سوال مقصد ہے جو حضرت امام ابوحنیفہؒ پر کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آزاد آدمی کی بیع اور مضامین اور ملاحیح کی بیع اور محارم یعنی ماں، نانی وغیرہ کے ساتھ نکاح، افعال شرعیہ میں ہیں لیکن اس کے باوجود احناف کے نزدیک ان چیزوں پر وارد شدہ نہی فح غیرہ پر معمول نہیں ہوتی بلکہ فح لعینہ پر معمول ہوتی ہے حالانکہ احناف کے نزدیک افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی فح غیرہ پر معمول ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ احناف کی طرف سے فاضل مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آزاد، مضامین اور ملاحیح کی بیع اور محارم کے نکاح پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے یعنی اس نہی سے مجازاً نفی آزاد ہے اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان صورتہ بھی اتصال ہے اور معنی بھی اتصال ہے۔

صورتہ تو اس لئے کہ نہی اور نفی دونوں میں حرف نفی موجود ہوتا ہے اور معنی اس لئے کہ دونوں میں "اعدام" کسی چیز کے معدوم ہونے کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اگرچہ نہی، بندے کے اختیار سے عدم کا تقاضہ کرتی ہے اور نفی، اصل ہی سے بغیر اختیار عبد کے عدم کا تقاضہ کرتی ہے پس جب نہی اور نفی کے درمیان مناسبت ہے تو نہی کو مجازاً نفی پر معمول کرنا درست ہے اور جب نہی کو مجازاً نفی پر معمول کیا گیا تو وہ فح لعینہ پر معمول ہوگی کیونکہ نفی سے فعل منفی میں فح لعینہ ثابت ہوتا ہے نہ کہ فح غیرہ۔ اور جب یہاں نہی کو مجازاً نفی پر معمول کرنے کی وجہ سے فح لعینہ قاعدہ کے مطابق ثابت ہوتا ہے تو اس سے حضرت امام ابوحنیفہؒ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارحؒ نے اس جواب کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ متن میں آزاد عام ہے خواہ اصلاً اور پیدا شدنی طور پر آزاد ہو خواہ آقا کے آزاد کرنے سے آزاد ہو۔ مضامین، مضمونہ کی جمع ہے مضمونہ وہ لفظ منی ہے جو باپ کی پشت اور صلب میں ہوتا ہے اور ملاحیح، ملقوحہ کی جمع ہے اور ملقوحہ وہ لفظ ہے جو رحمِ مادر میں ہوتا ہے اور محارم بھی عام ہے خواہ حرمتِ قرابت کے

لحاظ سے محارم ہوں جیسے ماں اور بیٹی وغیرہ کی حرمت خواہ حرمت مصاہرت کے لحاظ سے محارم ہوں جیسے واطی کے باپ اور واطی کے بیٹے کی حرمت موطوۃ پر اور موطوۃ کی ماں اور اس کی بیٹی کی حرمت واطی پر بہر حال مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ مجازاً نفی پر محمول ہے یعنی انشاء کا صیغہ (نہی) اخبار کا صیغہ (نفی) پر محمول ہے پس یہ نہی، مجازاً نسخ ہوگی۔ یعنی مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ ان کی مشروعیت کے لئے نسخ ہوگی کیونکہ مذکورہ امور میں نہی کا محل معدوم ہے اس لئے کہ بیع کا محل، مال ہے اور آزاد، مضامین اور مباح، مال نہیں ہیں اور نکاح کا محل حلال عورتیں ہیں اور محارم وہ عورتیں ہیں جو نفی سے حرام قرار دی گئی ہیں پس جب مذکورہ امور میں بیع اور نکاح کا محل اصلاً معدوم ہے تو اس معدوم اصل کے ساتھ نفی متعلق ہو سکتی ہے نہ کہ نہی۔ اور جب مذکورہ امور میں نہی وارد نہیں ہو سکتی اور نفی وارد ہو سکتی ہے تو مذکورہ امور میں وارد شدہ نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا جائے گا۔ اور نفی کے ذریعہ چونکہ بیع لعینہ ثابت ہوتا ہے نہ کہ بیع لغیرہ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اس لئے مذکورہ امور میں بھی بیع لعینہ ثابت ہوگا اور بیع لعینہ کا ثابت ہونا قاعدہ کے عین مطابق ہوگا اور جب یہاں بیع لعینہ کا ثابت ہونا قاعدہ کے مطابق ہے تو امام صاحب پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت میں لفظ نفی کے بعد لفظ نسخ ذکر کرنے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ اس جگہ نفی اور نسخ دونوں مترادف ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ نسخ سے اصطلاحی نسخ مراد ہو لیکن یہ ان لوگوں کے نزدیک ہوگا جنہوں نے نسخ کی تعریف یہ کی ہے کہ اباحت اصلہ اور زمانہ جاہلیت میں راجح طریقہ اور شرائع سابقہ میں راجح طریقہ کو اٹھا دینا نسخ ہے کیونکہ آزاد کی بیع حضرت یوسف علیہ السلام کی شریعت میں جائز تھی لیکن شریعت اسلام نے نہی فرما کر اس کو منسوخ کر دیا، اسی طرح بیع مضامین اور بیع مباح جاہلیت میں جائز تھی، مگر شریعت اسلام نے بذریعہ نہی ان کو منسوخ کر دیا ہے اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں جائز تھا اور بعض کا ادیان سابقہ میں جائز تھا مگر شریعت اسلام نے اس کو منسوخ کر دیا ہے بہر حال اس صورت میں نفی اور نسخ کے درمیان ترادف نہ ہوگا بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ جب مذکورہ امور پر وارد شدہ نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا گیا ہے تو یہ نہی، مذکورہ امور کے لئے نسخ ہوگی یعنی مذکورہ امور ہماری شریعت سے پہلے جائز تھے لیکن ہماری شریعت نے ان کو منسوخ کر دیا ہے۔

وَقَالَ الْبَاقُونَ فِي الْبَابَيْنِ يَنْصَرَفُ إِلَى التَّفْسِيرِ الْأَوَّلِ شَرْحًا فِي بَيَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ
لَعْنَةُ مَنْ عِنْدَهُ اللَّهُ فِي كُلِّ مِنَ الْأَعْمَالِ الْجَائِزَةِ وَالْأَعْمَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَنْصَرَفُ إِلَى الْهَبِجِ

لَعِينِهِ فحرمته الزنا و زمره صوم يوم النحر عنده سواء قولاً بكمال الفج حال بمعنى القائل
 أي حال كونيه قايلاً بكمال الفج وهو الفج لعينه أو مفعول له أي لأجل قوله
 بكمال الفج كما قلنا في الحسن في الأمر لأن من مذنباً أن الأمر المطلق الخالي عن
 القرائن يقع على الحسن لعينه قولاً بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سبباً
 للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجباً للملك بعد القبض وإنما شبه الشافعي
 انتهى بالأمر لأن النهي في اقتضاء الفج حقيقة كما لا مر في اقتضاء الحسن فينبغي
 أن يكونا على السواء ولأن النهي عنه معصية فلا يكون مشروطاً لما بينهما من التضاد
 عطف على قوله قولاً بكمال الفج لا على قوله لأن النهي في اقتضاء الفج حقيقة كما
 يوهبه الظاهر وهو دليل ثانٍ للشافعي باعتبار ترتيب أحكامه وأثاره كما أن الأول
 دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين وقد عرفت جوابهما
 فيما تقدم في ضمن تقريرنا.

(مترجمے) اور امام شافعی نے فرمایا کہ نہی دونوں بابوں میں قسم اول کی طرف راجح ہوگی
 یہ امام شافعی کے مذہب کے بیان کا آغاز ہے یعنی امام شافعی کے نزدیک نہی، افعال حسیہ
 اور افعال شرعیہ دونوں میں سے ہر ایک میں وجع لعینہ کی طرف راجح ہوگی لہذا ان کے نزدیک
 زنا اور نحر کی حرمت اور صوم نحر کی حرمت برابر ہے اس حال میں کہ وہ کمال فج کے قائل ہیں یہ
 حال ہے فاعل کے معنی میں یعنی اس حال میں کہ امام شافعی نے کمال فج یعنی وجع لعینہ کے قائل ہیں
 یا مفعول لہ کے معنی میں ہے یعنی اس وجہ سے کہا کہ وہ کمال فج کے قائل ہیں جیسا کہ ہم نے امر
 کے بیان میں حسن کے متعلق کہا۔ اس لئے کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہے
 وہ کمال حسن کے قول کے سبب حسن لعینہ پر واقع ہوگا۔ پس امام شافعی کے نزدیک یوم عید کا
 روزہ ثواب کا سبب نہیں ہوگا اور نہ بیع فاسد قبضہ کے بعد موجب ملک ہوگی اور امام شافعی نے
 نہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس لئے کہ نہی، فج کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے جیسا کہ امر
 حسن کا تقاضہ کرنے میں ہے پس مناسب ہے کہ نہی اور امر دونوں برابر ہوں۔ اور اس لئے کہ
 منہی عنہ معصیت ہے لہذا مشروع نہ ہوگا کیوں کہ ان دونوں میں تضاد ہے یہ ماننے کے قول قولاً
 بكمال الفج پر معطوف ہے نہ کہ اس کے قول لان النهی فی اقتضار الفج حقیقتہ پر جیسا کہ بظاہر اس کا
 وہم ہوتا ہے اور امام شافعی کی دوسری دلیل ہے نہی کے احکام و آثار کے ترتیب کے اعتبار سے
 جیسا کہ اول دلیل ہے (وجع لعینہ کی) نہی کے مقتضی اور شرط کے تقدم کے اعتبار سے اور دونوں

مسکوکوں کے درمیان فرق ظاہر ہے اور تم دونوں دلیلوں کا جواب ہماری سابقہ تقریروں کے ضمن میں معلوم کر چکے ہو۔

(تشریح) صاحب کتاب کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ نہی، افعالِ حسیہ پر وارد ہو یا افعالِ شرعیہ پر وارد ہو دونوں صورتوں میں نہی سے فوجِ لعینہ ثابت ہوگا۔ لہذا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک زنا اور شربِ خمر کی حرمت اور صومِ یومِ نحر کی حرمت برابر ہے حالانکہ زنا اور شربِ خمر افعالِ حسیہ میں سے ہیں اور صومِ یومِ نحر افعالِ شرعیہ میں سے ہے پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ افعال نہ اصلاً مشروع ہوں گے اور نہ وصفاً مشروع ہوں گے بلکہ باطل ہوں گے۔ حضرت امام شافعی کی اس پر دو دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ نہی مطلق جو قرینہ سے خالی ہو وہ فوجِ کامل کی طرف راجع ہوگی اور فوجِ کامل، فوجِ لعینہ ہوتا ہے لہذا نہی، فوجِ لعینہ پر محمول ہوگی خواہ افعالِ حسیہ پر وارد ہو خواہ افعالِ شرعیہ پر وارد ہو اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ہم حنفیوں نے امر کے بیان میں حسن سے متعلق کہا ہے یعنی ہم احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہو وہ کمالِ حسن کی طرف راجع ہوگا اور کمالِ حسن، حسنِ لعینہ ہوتا ہے لہذا امر مطلق، حسنِ لعینہ پر محمول ہوگا۔ پس جس طرح ہمارے نزدیک امر مطلق، کمالِ حسن کے قائل ہونے کی وجہ سے حسنِ لعینہ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہی مطلق کمالِ نہی کے قائل ہونے کی وجہ سے نہی مطلق پر محمول ہوگی گویا امام شافعی رحمہ اللہ نے مہی عنہ کے فوج کو ماوربہ کے حسن پر قیاس کیا ہے۔ بہر حال جب امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی بھی فوجِ لعینہ پر محمول ہوتی ہے تو ان کے نزدیک یومِ عید کا روزہ چونکہ فوجِ لعینہ ہے یعنی نہ اصلاً مشروع ہے اور نہ وصفاً مشروع ہے اس لئے یہ روزہ ان کے نزدیک ثواب کا سبب نہ ہوگا اور سیح فاسد بھی ان کے نزدیک فوجِ لعینہ ہونے کی وجہ سے مشتری کے قبضہ کرنے کے باوجود مفید ملک نہ ہوگی۔

شارح نے ترکیبِ نحوی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قولاً، حال ہے فاعل کے معنی میں اور فاعل امام شافعی ہیں یعنی اس حال میں کہ امام شافعی کمالِ نہی کے قائل ہیں یا مفعول لہ کے معنی میں حال ہے یعنی اس وجہ سے کہ امام شافعی کمالِ نہی کے قائل ہیں یعنی کمالِ نہی کے قائل ہونے کی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ کو فوجِ لعینہ پر محمول کرتے ہیں۔ حضرت امام شافعی نے نہی کو امر کے ساتھ اس لئے تشبیہ دی ہے کہ نہی، فوجِ لعینہ کا تقاضہ کرنے میں اسی طرح حقیقت ہے جیسا کہ 'امر' حسن کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے لہذا یہ ہی مناسب ہے کہ نہی اور امر دونوں برابر ہوں۔ یعنی جس طرح مطلق امر حسنِ لعینہ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح مطلق نہی بھی فوجِ لعینہ پر محمول ہو۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نہی کا صیغہ، اقتصانے فوج

کے لئے موضوع نہیں ہے لہذا اقتضائے قبح میں نہی کو حقیقت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نہی۔ اقتضائے قبح میں حقیقت کے مانند ہے یعنی جس طرح حقیقی معنی، لفظ موضوع کے لئے لازم ہوتا ہے اور اس سے جدا نہیں ہوتا اسی طرح اقتضائے قبح بھی نہی کے صیغہ سے جدا نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔

حضرت امام شافعی رحمہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ فعل منہی عنہ، معصیت ہوتا ہے اور جو فعل معصیت ہوگا وہ مشروع نہیں ہو سکتا پس فعل منہی عنہ مشروع نہیں ہوگا کیونکہ مشروع اور منہی عنہ کے درمیان تضاد ہے اور دو متضاد چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں بہر حال جب فعل منہی عنہ غیر مشروع اور حرام ہے تو اس میں قبح لینے ضرورت ہوگا خواہ وہ فعل افعال حسیہ میں سے ہو خواہ افعال شرعیہ میں سے ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت دلان المنہی عنہ الخ ماتن کے قول قولاً بکمال الفصح پر معطوف ہے زکہ اس کے قول لان المنہی فی اقتضار الفصح حقیقتہ پر جیسا کہ قرب کی وجہ سے بظاہر اس کا وہم ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ امام شافعی رحمہ کی پہلی دلیل "قولاً بکمال الفصح" کے ذریعہ بیان کی گئی ہے اور دوسری دلیل "دلان المنہی عنہ معصیت" سے بیان کی گئی ہے اور "لان المنہی فی اقتضار الفصح حقیقتہ الخ میں نہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دے کر ان کے درمیان وجہ تشبیہ کا بیان ہے۔ شارح رد فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ کی دوسری دلیل، نہی کے احکام و آثار کے نہی پر مرتب ہونے کے اعتبار سے ہے یعنی دوسری دلیل اس اعتبار سے ہے کہ نہی کے احکام و آثار یعنی فعل منہی عنہ کا معصیت اور غیر مشروع ہونا نہی پر مرتب ہے اور احکام و آثار مؤخر ہوتے ہیں لہذا دوسری دلیل اس چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی سے مؤخر ہے۔ اور امام شافعی رحمہ کی پہلی دلیل نہی کے مقتضی اور شرط کے اعتبار سے ہے اور نہی کا مقتضی اور شرط قبح ہے اور کسی چیز کا مقتضی اور شرط اس چیز پر مقدم ہوتا ہے لہذا پہلی دلیل ایسی چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی پر مقدم ہے۔ صاحب لوزالانوار کہتے ہیں کہ اخات و شواغح کے مذاہب کے درمیان فرق ظاہر ہے اور امام شافعی رحمہ کی دونوں دلیلوں کا جواب ہماری سابقہ تقریروں کے ضمن میں گزیر چکا ہے۔ چنانچہ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ کا کمال فصح کا قائل ہونا ناممکن ہے کیونکہ کمال فصح یعنی قبح لینے کے قابل ہونے کی صورت میں نہی، نفی ہو جائے گی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور دلیل ثانی کا جواب یہ ہے کہ فعل منہی عنہ کا اصلاً اور وصفاً دونوں طرح معصیت ہونا تسلیم نہیں ہے بلکہ فعل منہی عنہ وصفاً معصیت ہوتا ہے اور اصلاً مشروع ہوتا ہے لہذا حیثیوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے کوئی تضاد نہیں ہے جیسے آقائے اپنے غلام سے کہا کہ سفر مت کر بلکہ میرا کرتہ سی کر لا۔ لیکن اس نے کرتہ بھی سی دیا اور سفر بھی کر لیا تو یہ غلام مطیع بھی ہوگا اور عاصی بھی ہوگا اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

وَلَيْدًا قَالَ لَا تَبْنِي حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِالرِّثَاةِ اَشْرَدُ عَنِّي لَقَوْلِ الْعَابِتِ الشَّافِعِيِّ عَلَيَّ
مُعَقَّدَةً مَطْوِيَّةً لِنَشَأَتٍ مِنْ قَوْلِهِ فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا اِمَّا دِلَانُ الْمَنَهِيِّ عَنْهُ سَوَاءً

كَانَ حَيْثُ أَدْرَجْنَا لَا يَكُونُ مَشْرُوعًا فِيهِ وَلَا سَبَابًا لِشُرُوعِ آخِرِ قَالِ الشَّافِعِيُّ لَا تَنَبَّتْ حُرْمَةُ
 الْمُصَاهَرَةِ بِالزَّوْنِ لِأَنَّ الزَّوْجَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ سَبَابًا لِغَيْبِ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ لِأَنَّهَا
 تَلْحَقُ الْكُفْيَةَ بِالْأُمَّهَاتِ وَقَدْ مَنَّ اللَّهُ لَعَالَى بِهَا عَلَيْنَا حَيْثُ قَالَ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ
 مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا جَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا فَلَا تَنَبَّتْ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ إِلَّا بِالتَّكَاحِ وَهِيَ أَرْبَعُ حُرْمَاتٍ
 حُرْمَةُ أَبِي الْوَالِدِ وَابْنِهِ عَلَى الْمَوْطُوعَةِ وَحُرْمَةُ أُمِّ الْمَوْطُوعَةِ وَبَنَاتِهَا عَلَى الْوَالِدِ فَهَذِهِ الْحُرْمَاتُ
 الْأَرْبَعُ عِنْدَهُ لَا تَتَعَلَّقُ إِلَّا بِالْوَالِدِ الْحَلَالِ وَعِنْدَنَا كَمَا تَنَبَّتْ بِالتَّكَاحِ تَنَبَّتْ بِالزَّوْنِ وَدَوَائِعِي
 مِنَ الْقَبِيلَةِ وَالنَّسَبِ وَالنَّظَرِ إِلَى التَّفْجِيزِ التَّاجِلِ بِشَهْوَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ دَوَائِعِي الزَّوْنِ مُقْصِيَةٌ
 إِلَى الزَّوْنِ وَالزَّوْنُ مُقْصِيٌّ إِلَى الْوَالِدِ وَالْوَالِدُ هُوَ الْأَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرْمَاتِ إِذْ يُحْرَمُ
 عَلَى الْوَالِدِ وَالْأَبُ وَالْوَالِدَةُ إِذَا كَانَتْ أُنْثَى وَإِذَا كَانَتْ الْمَوْطُوعَةُ وَبَنَاتُهَا إِذَا كَانَ ذَكَرًا ثُمَّ
 تَعَدَّى مِنَ الْوَالِدِ إِلَى طَرَفَيْهِ فَحَرَّمَ قَبِيلَةَ الْمَرْأَةِ عَلَى الزَّوْجِ وَقَبِيلَةَ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ لِأَنَّ
 الْوَالِدَ الشَّاجِرِيَّةَ وَالْحَادَ الْبَيْنَهُمَا وَلِهَذَا يُصَافُ الْوَالِدُ الْوَالِدُ إِلَى الشَّخْصَيْنِ جَمِيعًا
 فَصَارَ كَأَنَّ الْمَوْطُوعَةَ حَزْرٌ مِنَ الْوَالِدِ وَالْوَالِدُ حَزْرٌ مِنْهَا فَكُنَّ قَبِيلَتُهُمَا وَقَبِيلَتُهَا قَبِيلَتُهُ
 فَعَلَى هَذَا كَانَ يَنْبَغِي أَنْ لَا يُجْزَى عَلَى الْمَوْطُوعَةِ مَهْرٌ آخَرِيٌّ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا حَزْرٌ دُونَ الْوَالِدِ وَكَذَا
 تَعَدَّى هَذِهِ مِنَ الزَّوْنِ إِلَى أَسْبَابِهِ فَالزَّوْنُ أَسْبَابُهَا لِأَنَّهَا قَبِيلَةُ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ لِأَنَّهَا سَبَبٌ
 لِأَنَّ حَيْثُ أَنَّهُ زَنَا كَمَا أَنَّ التَّرَابَ إِذَا لَطِهُرَ الْأَحْدَاثُ لِأَجْلِ قِيَامِهِ مَقَامَ الْمَاءِ لِأَنَّ حَيْثُ نَفْسِهِ

(ترجمہ) اور اسی وجہ سے امام شافعی نے کہا کہ حرمت مصاہرت نامے ثابت نہیں ہوتی جو یہ امام شافعی کی ان تقریبات کا
 آغاز ہو جو ایسے پُرْجِج مقدر پر مبنی ہیں جو موصوف کے قول "فلا یكون مشروعاً" سے پیدا ہوا ہے یعنی اسلئے کہ نفل منہی عنہ خواہ حسی
 ہو خواہ شرعی ہو نہ بذاتہ مشروع ہوگا اور نہ دوسرے مشروع کے لئے سبب ہوگا۔ امام شافعی نے فرمایا کہ زنا سے حرمت مصاہرت
 ثابت نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ زنا حرام اور معصیت ہے لہذا وہ نعمت یعنی حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ حرمت
 اجنبی کو احبات کے ساتھ لاحق کر دیتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس حرمت کی ذریعہ ہم پر احسان جلا یا ہے چنانچہ ارشاد فرماتا ہے "وہو الذی خلق
 من الماء بشراً فجعل نسبا و صہراً" پس حرمت مصاہرت نکاح کے بغیر ثابت نہ ہوگی اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں موطوعہ پر
 واطی کے باپ اور اسلئے بیٹے کا حرام ہونا، واطی پر موطوعہ کی ماں اور اسکی بیٹی کا حرام ہونا۔ پس امام شافعی کے نزدیک یہ چار قسمیں
 متعلق نہیں ہوں گی مگر طلال واطی کے ساتھ اور ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت بسطرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسلئے کہ ہر اسطرخ زنا اور
 دوائی زنا بوسہ لینے اور شہوت کے ساتھ چھونے اور فرج داخل کی طرف دیکھنے سے بھی ثابت ہو جاتی ہے اور یہ اس لئے کہ
 دوائی زنا منقضی الی الزنا ہیں اور زنا منقضی الی الولد ہے اور استحقاق حرمت میں ولد ہی اصل ہے یعنی ولد پر اولاد واطی کا باپ
 اور اس کا بیٹا حرام ہوگا جبکہ ولد منقوت ہو اور موطوعہ کی ماں اور اسکی بیٹی حرام ہوگی جبکہ والد مذکر ہو پھر یہ حرمت ولد سے ولد

کے طرفین کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ عورت کے اصول ذریعہ شوہر پر اور شوہر کے اصول ذریعہ عورت پر حرام ہونگے کیونکہ ولد ننان دو دنوں کے درمیان حریمیت اور اتحاد پیدا کیا ہے یہی وجہ ہے کہ ایک ولد دونوں شخصوں کی طرف ایک ساتھ منسوب ہوتا ہے پس ایسا ہو گیا گویا موطوہ، واطی کا جڑ ہے اور واطی، موطوہ کا جڑ ہے پس واطی کا قبیلہ موطوہ کا قبیلہ ہوگا اور موطوہ کا قبیلہ واطی کا قبیلہ ہوگا پس اس بنیاد پر مناسب یہ ہے کہ موطوہ کے ساتھ دوسری مرتبہ واطی کرنا جائز نہ ہو لیکن یہ حرج دور کرنے کے لئے جائز ہے اسی طرح یہ حرمت مصاہرت زنا سے اسباب زنا کی طرف متعدی ہوگی پس زنا اور اسباب زنا ولد کے واسطے سے حرمت مصاہرت کا فائدہ دیں گے نہ کہ زنا ہونے کی حیثیت سے جیسا کہ مٹی احداث کو پاک کرتی ہے اس لئے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ فی نفسہ مطہر ہے۔

(تشریح) امام شافعی رحمہ اللہ کے قول "فلایکون مشروعاً" سے ایک مقدمہ مفہوم ہوتا ہے وہ یہ کہ فعل منہی عنہ مستثنیٰ ہو یا شرعی ہو بہر صورت وہ فعل منہی عنہ نہ بذات خود مشروع ہوگا اور نہ کسی دوسرے مشروع کا سبب ہوگا کیونکہ منہی عنہ، معصیت ہوتا ہے اور معصیت اور مشروع کے درمیان منافات ہوتی ہے اور احد المتناہیین دوسرے کے لئے سبب نہیں ہوتا لہذا فعل منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہو سکتا اور جب فعل منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہو سکتا تو وہ بذات خود مشروع کیسے ہو سکتا ہے بہر حال امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ فعل منہی عنہ نہ مشروع ہوگا اور نہ امر مشروع کا سبب ہوگا اسی مقدمہ پر امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے چند تقریبی مسائل ذکر کئے گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک زنا، حرمت مصاہرت (رشتہ دامادیت) کا سبب نہیں ہوگا یعنی زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی کیونکہ زنا، حرام اور معصیت ہے اور حرمت مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے اور حرمت مصاہرت، نعمت اس لئے ہے کہ جب کوئی شخص داماد بنتا ہے تو بیوی کی ماں یعنی اس کی خوشدامن اس کی ماں کے مرتبہ میں ہو جاتی ہے حتیٰ کہ خوشدامن پر اپنے داماد سے پردہ کرنا واجب نہیں ہے اور داماد کا اپنی خوشدامن سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح شوہر کا باپ، بیوی کا باپ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ عورت پر اپنے خسر سے پردہ واجب نہیں ہے اور عورت کا اپنے خسر کے ساتھ نکاح بھی جائز نہیں ہے بہر حال یہ حرمت مصاہرت یعنی دامادیت کا رشتہ ایک اجنبیہ عورت یعنی شوہر کی خوشدامن کو شوہر کی ماں کے ساتھ لاحق کر دیتا ہے اور اس کو ماں کے مرتبہ میں اتار دیتا ہے اور کسی اجنبیہ کو ماں کے ساتھ لاحق کرنا بہت بڑی نعمت ہے لہذا حرمت مصاہرت ایک نعمت ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس حرمت مصاہرت کے ذریعہ بندوں پر احسان بھی تجلایا ہے چنانچہ فرمایا ہے اور وہ ذات جس نے سنی کے قطرے سے انسان پیدا فرمایا پھر اس کو نسب والا اور رشتہ دامادیت والا بنایا ہے بہر حال اللہ تعالیٰ کا حرمت مصاہرت کے ذریعہ احسان تجلانا اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت مصاہرت اللہ کی ایک نعمت ہے

اور جب حرمت مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے تو زنا جو فعل منہی عنہ، اور حرام ہے اس نعمت کو حاصل کرنے کا سبب کیسے ہو سکتا ہے اور جب زنا حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہو سکتا تو زنا کے ذریعہ حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی بلکہ نکاح اور حلال وطی کے ذریعہ ثابت ہوگی۔ اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں (۱) واطی کے باپ کا موطوہ پر حرام ہونا (۲) واطی کے بیٹے کا موطوہ پر حرام ہونا (۳) واطی پر موطوہ کی ماں کا حرام ہونا (۴) واطی پر موطوہ کی بیٹی کا حرام ہونا۔ پس امام شافعی رو کے نزدیک یہ چاروں حرمتیں صرف حلال وطی کے ساتھ متعلق ہوں گی اور زنا کے ساتھ متعلق نہ ہوں گی۔ اور ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت جس طرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسی طرح زنا اور دوامی زنا سے بھی ثابت ہوتی ہے زنا کے دوامی مثلاً عورت کا بوسہ لینا، شہوت کے ساتھ اس کو چھونا، اور شہوت کے ساتھ عورت کے فرج داخل کو دیکھنا۔ محشی کہتے ہیں کہ بشہوۃ کاللفظ لمس اور نظر کے ساتھ متعلق ہے قبلہ (بوسہ) کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ قبلہ (بوسہ) کے اندر شہوت ہی اصل ہے۔

چنانچہ تنویر الابصار میں ہے اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کی ماں کا بوسہ لے لیا تو بیوی اس پر حرام ہو جائے گی جب تک کہ عدم شہوت ظاہر نہ ہو اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ بوسہ لینے میں شہوت اصل ہے اور لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے۔ چنانچہ بیوی کی ماں کو چھونے اور فرج داخل کو دیکھنے سے بیوی حرام نہ ہوگی جب تک کہ شہوت معلوم نہ ہو جائے یعنی جب مرد کے اندر شہوت کا پایا جانا معلوم ہو جائے تب بیوی حرام ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے، درمختار میں بھی یہ ہی ہے کہ لمس اور نظر کی صورت میں شہوت معتبر ہے ان کے علاوہ میں معتبر نہیں ہے۔ شہوت کی تعریف یہ ہے کہ آکہ تناسل میں حرکت پیدا ہو جائے اور اگر پہلے متحرک تھا تو لمس یا نظر کی وجہ سے اس میں اضافہ ہو جائے۔ اور عورت اور بوڑھے آدمی کی شہوت یہ ہے کہ لمس وغیرہ سے ان کے قلب میں تحریک ہو جائے اور اگر پہلے سے حرکت تھی تو اس میں اضافہ ہو جائے۔ بناج نے فرج کو داخل کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ فرج خارج کی طرف نظر کرنے سے احتراز معتقد ہے لہذا حرمت مصاہرت ثابت کرنے میں فرج خارج کی طرف دیکھنے کا اعتبار نہ ہوگا۔ بہر حال ہمارے نزدیک زنا اور دوامی زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ دوامی زنا، آدمی کو زنا تک پہنچا دیتے ہیں اور زنا سے بچہ کی ولادت ہو جاتی ہے اور حرمت مصاہرت کی چار قسموں کو ثابت کرنے میں بچہ ہی اصل ہے یعنی پیدا ہونے والا بچہ اگر لڑکی ہو تو اولاً اس پر واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہوگا اور اگر لڑکا ہو تو موطوہ کی ماں اور اس کی بیٹی اس پر حرام ہوں گے پھر یہ حرمت بچے سے اس کی ماں اور باپ کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ عورت یعنی بچہ کی ماں کے اصول اور فردع

وَلَا يُفِيدُ الْغَضَبُ الْمَلِكَ عَطْفٌ عَلَى الْأَثْبِتِ وَتَفْرِيعٌ ثَابِتٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْغَضَبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِأَمْرٍ مُشْرُوعٍ وَهُوَ الْمَلِكُ إِذَا هَلَكَ الْمَغْضُوبُ وَقَضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ وَعِنْدَ نَائِلِكِ الْغَاصِبِ الْمَغْضُوبُ بَعْدَ الضَّمَانِ فَيَمْلِكُ الْكَسَابَةُ الْبَائِقِيَّةُ فِي يَدِهِ وَسَفْدُ بَيْعِهِ الْمَاضِي لِأَنَّهُ لَوْلَمْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْضُوبُ بَلْ بَقِيَ فِي مِلْكِ الْمَالِكِ لَأَجْتَمَعَ الْمَدَّ لِأَنِّ فِي مِلْكِهِ وَهُوَ الْأَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ وَذَلِكَ لِأَيُّحُوزُ فَمَا مَلَكَ الْمَالِكُ الضَّمَانِ يَجِبُ أَنْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْضُوبَ فَالضَّمَانُ عِنْدَهُ بِمَقَابَلَةِ الْيَدِ الْفَائِئِتَةِ عَنِ الْمَلِكِ وَعِنْدَ نَائِلِهِ بِمَقَابَلَةِ الْمَلِكِ الْفَائِئِتِ الْأَيْ الْمَدَّ بِرَفَائِئِهِ إِذَا غَضِبَ رَجُلٌ مَدَّ بَرَأَحِيًا وَهَلَكَ فِي يَدِهِ يَضْمَنُهُ وَلَا يَمْلِكُهُ جَبْرُ الْيَدِ الْفَائِئِتَةِ

(ترجمہ)۔ اور غضب مفید ملک نہیں ہوتا ہے یہ، لاثبت پر معطوف ہے اور امام شافعی کی دوسری تقریر ہے اور اسلئے کہ غضب حرام اور معصیت ہے۔ لہذا امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب نہ ہوگا جبکہ مغضوب ہلاک ہو جائے اور غاصب پر ضمان کا فیصلہ کیا جائے اور ہمارے نزدیک غاصب، ضمان کے بعد شی مغضوب کا مالک ہو جائے گا۔ لہذا وہ اسکے تمام کسب کا بھی مالک ہوگا جو اسکے قبضہ میں ہیں، اور غاصب کی گذشتہ بیع بھی نافذ ہوگی۔ اسلئے کہ اگر غاصب، مغضوب کا مالک نہ ہوتا بلکہ مغضوب مالک ہی کی ملک میں باقی رہ جاتا تو دو بدل مالک کی ملک میں اکٹھا ہو جاتے اور وہ اصل مع الضمان ہے اور یہ جائز نہیں ہے پس جب مالک ضمان کا مالک ہو گیا تو واجب یہ کہ غاصب، مغضوب کا مالک ہو جائے پس ضمان، امام شافعی کے نزدیک اس قبضہ کے مقابلہ میں ہے جو ملک سے فوت ہو چکا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس ملک کے مقابلہ میں ہے جو فوت ہو چکی ہے، مگر مدبر کے بارے میں اسلئے کہ جب ایک آدمی نے کسی کے مدبر کو غضب کیا اور وہ مدبر اسکے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو غاصب، مدبر کا ضمان دیکھا اور اسکا مالک نہ ہوگا۔ (اور یہ ضمان) اسکے فوت شدہ قبضہ کی تلافی کر چکے تھے ہے۔

(تشریح)۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت، متن کی گذشتہ عبارت، لاثبت، پر معطوف ہے اور امام شافعی کی طرف سے دوسرا تقریبی مسئلہ ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کا کوئی سامان غضب کیا اور وہ سامان غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا اور غاصب پر ضمان ادا کر نیک فیصلہ کیا گیا، تو،

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ غضب مفید بلکہ نہیں ہے یعنی ضمان ادارہ کرنے کے بعد غاصب، مخصوب
سامان کا مالک نہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ غضب، فعل حرام، معصیت اور قبیح لعینہ ہے، اور ملک
یعنی غاصب کا شئی مخصوبہ کا مالک ہونا ایک امر مشروع اور نعمت ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعل حرام
اور فعل منہی عنہ، کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا ہے، لہذا غضب، غاصب کیلئے حصول ملک کا
سبب نہیں ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ غاصب، ضمان ادارہ کرنے کے بعد شئی مخصوب کا
مالک ہو جاتا ہے، لہذا مخصوب اگر غلام ہو اور اُس نے اس دوران کچھ کمائی کی ہو تو جو کچھ مخصوب
غلام کے قبضہ میں ہو اس سبب کا مالک غاصب ہو جائے گا۔ کیوں کہ اسباب (کمائی کے ہوتے اموال)
غلام مخصوب کے تابع ہوتے ہیں لہذا جب اصل یعنی مخصوب کے اندر غاصب کی ملک ثابت
ہو جائیگی۔ تو اسکے تابع یعنی اسباب کے اندر بھی اسکی ملک ثابت ہو جائیگی اور اس میں نکتہ یہ ہے کہ
ضمان ادارہ کرنے کے بعد غاصب کیلئے ملک کا ثبوت، وقت غضب کی طرف منسوب ہوتا ہے۔
لہذا غضب کے بعد تمام اسباب کو غاصب کے سپرد کر دیا جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک ضمان
دار کرنے کے بعد غاصب چونکہ شئی مخصوب کا مالک ہو جاتا ہے۔ اسلئے اگر غاصب نے شئی مخصوب
کو فروخت کر دیا۔ اور پھر مالک کو اس کا ضمان ادارہ کر دیا تو غاصب کی یہ بیع ضمان ادارہ کرنے
کے بعد نافذ ہو جائے گی، کیوں کہ نفاذ بیع کے لئے ملک ناقص بھی کافی ہوتی ہے۔ بہر حال غضب
کے مفید ملک ہونے پر ہماری دلیل یہ ہے کہ ضمان ادارہ کرنے کے بعد بھی اگر غاصب، شئی مخصوب کا
مالک نہ ہو سکا اور شئی مخصوب مالک کی ملک میں باقی رہی تو اصل شئی مخصوب، اور ضمان دونوں بدل
مالک کی ملک میں جمع ہو جائیں گے حالانکہ یہ ناجائز ہے، پس اس عدم جواز کو ختم کرنے کے لئے ہم
کہتے ہیں کہ مالک جب ضمان کا مالک ہو گیا تو شئی مخصوب کا مالک لازمی طور پر غاصب ہوگا، تاکہ
اصل اور ضمان دونوں بدل ایک کی ملک میں جمع نہ ہو سکیں۔ اور رہا یہ سوال کہ اس صورت میں غضب
یعنی فعل منہی عنہ، امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب ہو جائے گا۔ اور یہ درست نہیں تو اس کا
جواب یہ ہوگا کہ شئی مخصوب میں ملک غاصب کا سبب غضب نہیں ہے۔ بلکہ ملک غاصب کا سبب
وجوب ضمان ہے یعنی غاصب پر ضمان کا واجب ہونا، غاصب کے مالک ہونے کا سبب ہے اور
وجوب ضمان، منہی عنہ نہیں ہے بلکہ مامور بہ ہے۔ حاصل یہ کہ جو چیز منہی عنہ نہیں ہے بلکہ مامور بہ
ہے وہ ملک غاصب کا سبب ہے اور جو چیز منہی عنہ ہے وہ ملک غاصب کا سبب نہیں ہے
اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ ہاں، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ملک
غاصب کا سبب وجوب ضمان ہے، اور وجوب ضمان کا سبب غضب ہے لہذا ملک غاصب
کا سبب، غضب ہوا۔ اور غضب، منہی عنہ ہے تو گویا ملک غاصب یعنی امر مشروع کا سبب

فعل منہی عنہ ہوا اس کا جواب یہ ہے کہ وجوبِ ضمان کی واسطے سے بلاشبہ غصب، ملکِ غاصب کا سبب ہے مگر چونکہ غصب کا سبب ہونا بالعرض اور بالواسطہ ہے اسلئے اسکا اعتبار نہ ہوگا بلکہ ملکِ غاصب کا سبب ہونے میں وجوبِ ضمان ہی معتبر ہوگا۔ صاحبِ نور الانوار نے احناف و شوافع کے درمیان منشاء اختلاف ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ضمان مالک کے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہے یعنی غاصب نے شئیِ مغموبہ سے مالک کا جو قبضہ فوت کر دیا ہے اس قبضہ کی تلافی کیلئے غاصب پر ضمان واجب کیا گیا ہے اور ضمان، شئیِ مغموبہ کے مقابلہ میں واجب نہیں ہوا۔ اور جب ضمان، شئیِ مغموبہ کے مقابلہ میں غاصب پر واجب نہیں ہوا تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب، شئیِ مغموبہ کا مالک بھی نہ ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک ضمان چونکہ شئیِ مغموبہ کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے، اس لئے ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب شئیِ مغموبہ کا مالک ہو جائیگا۔ لیکن مدبر، اس سے مستثنیٰ ہے یعنی اگر کسی نے کسی کا مدبر غلام (جسکو آقا نے یہ کہا کہ اگر میں مر گیا تو، تو آزاد ہے) غصب کیا اور غاصب کے پاس وہ ہلاک ہو گیا اور غاصب نے اسکا ضمان بھی ادا کر دیا تو ضمان ادا کرنے کے باوجود احناف کے نزدیک غاصب، اُس۔ مغموبہ مدبر کا مالک نہ ہوگا کیونکہ مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف انتقال کو قبول نہیں کرتا۔ یعنی مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا ہے پس جب مدبر انتقال کو قبول نہیں کرتا تو ضمان ادا کرنے کے باوجود مدبر، مالک (مولیٰ) کی ملک سے منتقل ہو کر غاصب کی ملک میں داخل نہ ہوگا اور جو ضمان غاصب پر واجب کیا گیا ہے وہ مولیٰ کے مدبر سے فوت شدہ قبضہ کی تلافی کے لئے ہوگا۔ یعنی مدبر کی صورت میں ہمارے نزدیک بھی ضمان، مغموبہ کے مقابلہ میں نہ ہوگا بلکہ مالک یعنی مولیٰ کے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہوگا اور جب ضمان مدبر کے مقابلہ میں نہیں بلکہ اس سے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہے تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب، مدبر کا مالک نہ ہوگا۔

وَلَا يَكُونُ سَفَرُ الْمَعْصِيَةِ سَبَبًا لِلرَّخْصَةِ تَفْرِيعٌ ثَالِثٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذَلِكَ لِأَنَّ
سَفَرُ الْمَعْصِيَةِ وَهُوَ سَفَرُ الْإِتْبَاعِ وَقَطَاعِ الطَّرِيقِ وَالْبَاغِي مَعْصِيَةً وَخِزَامٌ
فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِلْمَشْرُوعِ وَهُوَ الرَّخْصَةُ فِي إِطْرَارِ السُّؤْمِ وَقَصْرِ الصَّلَاةِ
وَعِنْدَنَا تَعَهُ الرَّخْصَةُ لِلْمَطِيحِ وَالْعَاصِي جَمِيعًا لِأَنَّ السَّفَرَ لَا يَسْبِقُ قَبْلَهُ
فِي نَفْسِهِ بَلِ الْقَبِيحِ هُوَ الْمَعْصِيَةُ مَجَاوِزَةً مُنْفَكَةً عَنْهُ فَيُصْلِحُ سَبَبًا لِلرَّخْصَةِ :

(ترجمہ کے)۔ اور سفر معصیت، رخصت کا سبب نہیں ہوتا ہے یہ امام شافعیؒ کی تیسری تفریح ہے اور یہ اسلئے کہ سفر معصیت اور وہ بھاگے ہوئے غلام، زہن، اور باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے اور اگر کسی مشروع کا سبب نہیں ہوتا اور وہ امر مشروع روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت ہے اور ہمارے نزدیک رخصت فرمان بردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے، اسلئے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت ہے جو سفر کے ساتھ ہوتی ہے (اور) اس سے جدا بھی ہوتی ہے۔ پس نفس سفر رخصت کا سبب ہو سکتا ہے۔

(تشریح)۔ امام شافعیؒ کی تیسری تفریح یہ ہے کہ معصیت اور گناہ کے ارادہ سے جو سفر ہو گا وہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت کا سبب نہیں ہو گا، اور وہ یہ ہے کہ معصیت کا سفر مثلاً آثار سے بھاگنے والے غلام، زہن اور امام المسلمین کے باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے اور رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور نماز کا قصر ہونا امر مشروع ہے اور فعل حرام اور منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا۔ لہذا یہ سفر معصیت، روزہ نہ رکھنے اور نماز کے قصر ہونے کا سبب نہیں ہو گا۔ اور جب سفر معصیت ان چیزوں کا سبب نہیں ہو سکتا تو غلام آبق، زہن، اور باغی اگر سفر کریں تو ان کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت نہ ہوگی اور نہ نماز کو قصر کرنے کی اجازت ہوگی۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ رخصت فرمان بردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے، یعنی جس طرح فرمان بردار آدمی کیلئے سفر کی وجہ سے مذکورہ رخصتیں حاصل ہیں، اسی طرح نافرمان کے لئے بھی حاصل ہیں اور دلیل یہ ہے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت یعنی غلام کا بھاگنا، زہن کرنا اور نفاوت کرنا ہے، جس کی وجہ سے سفر کیا گیا ہے، اور یہ معصیت سفر کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ کبھی سفر کے ساتھ متصل ہو جاتی ہے۔ اور کبھی سفر سے جدا ہو جاتی ہے مثلاً کوئی غلام اپنے مولیٰ سے اجازت لیکر سفر کرے تو اس صورت میں بغیر معصیت کے سفر یا گیا اور اگر کوئی غلام اپنے مولیٰ سے بھاگ کر اسی شہر کے کسی مکان میں چھپ جائے تو بھاگنا یعنی معصیت بغیر سفر کے پائی گئی۔ بہر حال نفس سفر میں کوئی قباحت نہیں ہے بلکہ قباحت اس سے متصل اور مجاز چیز میں ہے جو سفر سے جدا بھی ہو جاتی ہے۔ پس ہم نے نفس سفر کو رخصت انظار اور قصر نماز کا سبب قرار دیا ہے نہ کہ اس معصیت کو جو سفر کے ساتھ کبھی کبھار متصل ہو جاتی ہے اور نفس سفر ایک مشروع چیز ہے۔ لہذا یہاں الیک امر مشروع (نفس سفر) دو سکر امر مشروع (رخصت انظار وغیرہ) کیلئے سبب ہوا اور امر مشروع کو امر مشروع کیلئے سبب قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَلَا يَمْلِكُ الْكَافِرُ مَالُ الْمُسْلِمِ بِالْإِسْتِئْذَانِ تَفْرِيعٌ رَابِعٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذَلِكَ لِأَنَّ
 اسْتِئْذَانَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ إِخْرَازُهُ بِدَارِ الْحَرْبِ أَمْرٌ حَرَامٌ وَمَحْظُورٌ
 فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْمَلِكِ وَعِنْدَ مَا يَكُونُ ذَلِكَ سَبَبًا لِلْمَلِكِ لِأَنَّ الْخِفْظَ
 إِنَّمَا يَكُونُ بِالْمَلِكِ أَوْ بِالْيَدِ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ وَأَخْضَلَتْ فِي دَارِهِمَا فَاتَّ مَتَّ
 الْيَدُ وَالْمَلِكُ فَكَانَ اسْتِئْذَانُهُمْ عَلَى مَحَلٍّ غَيْرِ مَعْصُومٍ بَقَاءً وَإِنْ كَانَ مَعْصُومًا
 ابْتِدَاءً فَيَمْلِكُونَهُ وَقَدْ ثَبَتَ ذَلِكَ مِنْ إِشَارَةِ قَوْلِهِ نَعَمْ لِلْفَقْرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ
 أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ لَا نَعْمُ كَذَا وَمَا يَدْرِيكُمْ وَرَأْسًا سَمَوْا فَقَرَاءَ اسْتِئْذَانَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِهِمْ

(ترجمہ بالا) :- اور تسلط کی وجہ سے کافر، مسلمان کے مال کا مالک نہ ہوگا، یہ امام شافعی کی چوتھی تفریح ہے اور یہ اس لئے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط ہونا اور مسلمان کے مال کو دار الحرب میں جمع کرنا حرام اور ممنوع فعل ہے۔ لہذا یہ فعل اسکی ملک کا سبب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ تسلط اسکی ملک کا سبب ہو جائیگا اس لئے کہ مال کی حفاظت ملک یا قبضہ سے ہوتی ہے پس جب کفار نے مسلمان کا مال لے لیا اور اس کو دار الحرب میں داخل کر لیا تو ہم سے ملک اور قبضہ فوت ہو گئے لہذا ان کا تسلط بقار محل غیر محفوظ پر ہوا اگرچہ ابتداءً محفوظ تھا۔ پس وہ اسکے ملک ہو جائیں گے اور کافر کا مسلمان کے مال کا مالک ہونا بطریق اشارۃ التخص باری تعالیٰ کے قول۔ لِلْفَقْرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ سے ثابت ہو چکا ہے کیونکہ مہاجرین مکہ میں مالدار تھے لیکن ان کے مالوں پر کفار کے تسلط کی وجہ سے ان کا نام فقرا رکھا گیا۔

(تشریح) :- اس عبارت میں امام شافعی کی چوتھی تفریح مذکور ہے یعنی کافر اگر مسلمان کے مال پر تسلط اور غلبہ پا کر اسکو اپنے قبضہ میں کر لے تو کافر اس مال کا مالک نہ ہوگا۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط حاصل کر کے اس کو دار الحرب میں محفوظ کر لینا فعل ممنوع اور حرام فعل ہے اور مال کا مالک ہونا امر مشروع اور نعمت ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعل ممنوع، کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لہذا کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط پانا بھی کافر کے مالک ہونے کا سبب نہ ہوگا اور مسلمان کے مال پر تسلط پانے کی وجہ سے کافر اس مال کا مالک نہ ہوگا۔ لیکن ہمارے نزدیک کافر کا یہ تسلط اسکے مالک ہونے کا سبب ہو جاتا ہے یعنی اس تسلط کی وجہ سے کافر، مسلمان کے مال کا مالک ہو جائیگا اور اسکی دلیل یہ ہے کہ مال کی عصمت اور حفاظت ملک کے ذریعہ ہوتی ہے یا قبضہ کے ذریعہ اور بقول محشی دارالاسلام کے ذریعہ ہوتی ہے یا قبضہ کے ذریعہ، لیکن جب کفار نے مسلمان کا مال لے لیا تو اس سے لیکر دار الحرب میں داخل کر لیا تو مسلمان کا قبضہ بھی فوت ہو گیا اور اسکی ملک بھی فوت ہو گئی، یا

بقول محشی مسلمان کا قبضہ بھی نہ رہا اور وہ مال دار الاسلام میں بھی نہ رہا، پس جب مسلمان کا قبضہ اور بلکہ دونوں قوت ہو گئے تو یہ مال غیر معصوم اور غیر محفوظ ہو گیا، اور کافر کا تسلط ایک غیر معصوم اور غیر محفوظ مال پر ہوا اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلط پانا ممنوع اور حرام نہیں ہے بلکہ مسلمان کے مال معصوم پر تسلط پانا ممنوع اور حرام ہے۔ حاصل یہ کہ مسلمان کا مال ابتداءً یعنی کافر کے تسلط سے پہلے اگرچہ معصوم تھا لیکن بقاؤں کافر کا تسلط ایسے مال پر ہوا ہے جو غیر معصوم ہے اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلط چونکہ ممنوع نہیں ہے بلکہ مباح ہے اس لئے کفار مسلمان کے مال پر تسلط پانے سے مسلمان کے مال کے مالک ہو جائیں گے، اور اس مالک ہونے کا سبب فعل ممنوع نہ ہوگا بلکہ فعل مباح یعنی غیر معصوم مال پر تسلط پانا اس کا سبب ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ تسلط کی وجہ سے کافر کا مسلمان کے مال کا مالک ہونا اشارۃً انص سے بھی ثابت ہے، کیوں کہ مہاجرین جو مکہ المکرمہ میں مالدار تھے اپنا مال مکہ میں چھوڑ کر مدینہ منورہ کی طرف ہجرت کرنے اور مدینہ میں مقیم ہونے کی وجہ سے ان کو فقرا کہہ لیا گیا ہے۔ اس لئے کہ ان کا جو مال مکہ میں رہ گیا تھا اس پر کفار مکہ نے تسلط پالیا تھا۔ اور تسلط پانے کی وجہ سے وہ اس کے مالک ہو گئے تھے، پس اگر کفار مکہ، مسلمانوں کے مال پر تسلط پانے کے باوجود اسکے مالک نہ ہوتے بلکہ مسلمان ہی اسکے مالک رہتے تو محض ہجرت کرنے سے ان کو فقرا نہ کہا جاتا، مہاجرین کو فقرا کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ کفار مکہ مسلمان کے مال پر تسلط پا کر اسکے مالک ہو گئے ہیں۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمَصْنُوعُ عَنْ بَيَانِ الْخَاصِّ بِالْأَحْكَامِ وَأَسْمَاءِ شُرَعٍ فِي بَيَانِ الْعَامَّةِ فَعَالَ
وَأَمَّا الْعَامَّةُ فَمَا يَتَّوَلُّوْنَ أَفْرَادًا مُتَّفِقَةً أَلْحَدٌ وَرِدْ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ فَكَلِمَةٌ مَائِيَّةٌ
عَنْ كَلْفِ مَوْضُوعٍ لِأَنَّ الْعُمُومَةَ لَا يَجْرِي فِي الْمَعَانِي وَالْعَامَّةُ مِنْ أَسْمَاءِ وَجْهٍ النَّظْمِ
وَضَعًا كَالْخَاصِّ وَقَوْلِهِ يَتَّوَلُّوْنَ أَفْرَادًا خَرَجَ الْخَاصُّ أَمَا خَاصُّ الْعَيْنِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا
خَاصُّ الْجِنْسِ وَالشُّرَعِ فَلِأَنَّهُ يَتَّوَلُّوْنَ مَفْهُومًا كَلِمًا أَوْ فَرْدًا وَوَلِجْدًا أَيَحْتَمَلُ
الصِّدْقَ عَلَى كَثِيرِينَ وَلَيْسَ هُوَ بِمَوْضُوعٍ لِذَلِكَ فَذَلِكَ يَنْفَسِمُ وَكَلِمَةٌ خَرَجَ أَسْمَاءُ
الْعَدِيدِ لِأَنَّهُ يَتَّوَلُّوْنَ الْأَخْزَاءَ دُونَ الْأَفْرَادِ وَكَلِمَةٌ خَرَجَ بِهِنَّ الشُّرَعُ لِأَنَّ
يَتَّوَلُّوْنَ مَعَانِي لِأَنَّ أَفْرَادًا ثَمَّ قَوْلُهُ مُتَّفِقَةً أَلْحَدٌ وَرِدْ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ لِيَبَيِّنَ
تَحْفِيقَ مَا هِيَ لِلْعَامَّةِ لِأَنَّ لِاخْتِزَارِ وَتَبِيلِ مُتَّفِقَةً أَلْحَدٌ وَرِدْ خَرَجَ عَنِ الشُّرَعِ
لِأَنَّ يَتَّوَلُّوْنَ أَفْرَادًا مُتَّفِقَةً أَلْحَدٌ وَرِدْ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ وَتَبِيلِ الشُّرَعِ لِيَبَيِّنَ
فَأَنَّهَا يَتَّوَلُّوْنَ الْأَفْرَادَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِيَّةِ دُونَ الشُّمُولِ وَأَمَّا الْكَلْفُ الْمَصْنُوعُ بِالْمَعْنَى
دُونَ الْإِسْتِعْرَاقِ إِتْبَاعًا لِلْفَخْرِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ لَا يَشْتَرِكُ عِنْدَكَ فِي الْعَامَّةِ

الْإِسْتِغْرَاقُ لَجَمْعِ الْأَفْرَادِ فَالْجَمْعُ الْمَعْرُوفُ وَالْمَكْتَرُ كَلِمَةٌ عَامَّةٌ وَعِنْدَ صَاحِبِ
التَّوَضُّعِ يُشْتَرَكُ فِي الْعَاقِرِ الْإِسْتِغْرَاقُ نِيْلُ الْكَمْرِ وَالْمَكْتَرُ وَسَطَةٌ بَيْنَ الْعَلَامِ
وَالْخَاصِّ ۞

(ترجمہ)۔ پھر جب مصنف خاص کے اس کے احکام و اقسام کیساتھ بیان سے فارغ ہو گئے تو عام کے بیان میں لگ گئے، چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو بسبب شمول ایسے افراد کو شامل ہو جنکی حدود متفق ہوں پس کلمہ مآ سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ عموم معانی میں جاری نہیں ہوتا اور عام وضع کے اعتبار سے خاص کی طرح اقسام لفظ میں سے ہے اور ماتن کے قول یَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا سے خاص نکل گیا خاص یعنی کا کلنا تو ظاہر ہے اور رہا خاص الجنس اور خاص النوع تو وہ اسلئے کہ یہ دونوں، مفہوم کلی یا ایسے ایک فرد کو شامل ہوتے ہیں جو افراد کثیرہ پر صادق آنے کا احتمال رکھتے ہیں اور خاص الجنس اور خاص النوع بذاتہ افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں اسی طرح اسلئے عدد نکل گئے کیونکہ عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو، اور اسی طرح اس تعریف سے مشترک نکل جائیگا اسلئے کہ مشترک معانی کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو پھر مصنف کا قول متفقہ الحدود علی سبیل الشمول ماہیت عام کی تحقیق بیان کرنے کیلئے ہے نہ کہ احتراز کیلئے۔ اور کہا گیا کہ متفقہ الحدود مشترک سے احتراز ہے اسلئے کہ مشترک، مختلفہ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے اور علی سبیل الشمول نکرۃ منفیہ سے احتراز ہے، اسلئے کہ نکرۃ منفیہ، علی سبیل البدلیت افراد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل الشمول، اور مصنف نے تناول پر اکتفا کیا اور استغراق کا لفظ نہیں ذکر کیا۔ فخر الاسلام کا اتباع کرتے ہوئے۔ کیونکہ فخر الاسلام یکے نزدیک عام میں تمام افراد کے لئے استغراق شرط نہیں ہے۔ پس جمع معرّف اور منکر سب عام ہیں۔ اور صاحب توضیح کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے۔ لہذا جمع منکر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

(تشریح)۔ شارح کہتے ہیں کہ جب مصنف خاص کی تعریف، اسکے احکام اور اقسام کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب عام کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو علی سبیل الشمول متفقہ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ تعریف میں افراد متفقہ الحدود سے ماہیت اور حقیقت میں افراد کا متفق ہونا مراد نہیں ہے بلکہ افراد متفقہ الحدود سے مراد وہ افراد ہیں جو معنی کلی اور مفہوم کلی یعنی لفظ کے مدلول کے صدق میں متفق ہوں یعنی لفظ عام کا مدلول تمام افراد پر یکساں صادق آتا ہو۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن میں کلمہ مآ سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ معانی کے اندر

عموم جاری نہیں ہوتا ہے یعنی معانی عموم کے ساتھ نہ حقیقہً متصف ہوتے ہیں اور نہ مجازاً، اور جب معنی عموم کے ساتھ کسی طرح متصف نہیں ہوتا تو معنی عام نہ ہوگا بلکہ لفظ عام ہوگا، اور جب عام معنی نہیں ہوتا بلکہ لفظ عام ہوتا ہے تو تعریف عام میں کلمہ ما سے مراد لفظ ہوگا نہ کہ معنی۔ بعض حضرات نے کہا کہ معانی، عموم کے ساتھ مجازاً متصف ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ معانی، عموم کے ساتھ حقیقہً متصف ہوتے ہیں۔ جیسا کہ لفظ حقیقہً عموم کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ پس ان دونوں اقوال کی بنا پر کلمہ ما سے مراد لفظ نہ ہوگا۔ بلکہ شئی ہوگا۔ یعنی عام وہ شئی ہے اور یہ اسلئے کہ "شئی" لفظ اور معنی دونوں کو شامل ہے لہذا عام کی تعریف میں لفظ اور معنی دونوں کو شریک کرنے کیلئے ان دونوں اقوال کی بنا پر کلمہ ما سے مراد شئی ہوگا۔ من اقسام وجوہ میں اضافت بیان کے لئے ہے، کیونکہ وجوہ سے مراد بھی اقسام ہیں۔

حاصل یہ کہ جس طرح خاص، وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے اسی طرح عام بھی وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے۔ شارح نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ماتن کے قول "یتناول افراد" کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے خاص نکل گیا ہے، اور اسی خاص کے قبیل سے متنی ہے کیونکہ متنی، دو فردوں کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو۔ صاحب نور اللغات کہتے ہیں کہ خاص العین کا نکلنا تو ظاہر ہے اسلئے کہ خاص العین فرد واحد اور شخص واحد کا نام ہے، اور خاص الجنس اور خاص النوع اسلئے نکل جاتے ہیں کہ جنس کے بارے میں بعض حضرات کا مذہب تو یہ ہے کہ جنس مفہوم کلی اور معنی کلی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ فرد منتشر کے لئے موضوع ہوتا ہے۔ یعنی ایسے ایک فرد کیلئے موضوع ہوتا ہے جسکا اطلاق ہر فرد پر ہو سکتا ہے اور کثیر صدق کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ اور نوع مفہوم کلی اور معنی کلی کیلئے موضوع ہوتا ہے۔ الحاصل خاص الجنس اور خاص النوع مفہوم کلی کیلئے موضوع ہوں یا فرد منتشر کیلئے موضوع ہوں دونوں صورتوں میں افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں اور جب افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں تو یہ دونوں عام نہ ہوں گے، کیونکہ عام کیلئے، افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ "یتناول افراد" کی قید کے ذریعہ اسمائے عدد، ثلثہ، اربعہ وغیرہ بھی خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ عدد، اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق یہ ہے کہ، اجزاء، کلی کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کلی، ان اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور کلی، اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے، چنانچہ "زید" (زید کا ہاتھ زید ہے) نہیں کہا جاسکتا ہے اور رہے افراد تو وہ کلی کے مصداق ہوتے ہیں، اور کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے۔ چنانچہ "زید انسان" زید انسان ہے کہا جاسکتا ہے۔ بہر حال جب عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق ہے تو عدد

عام نہ ہوگا کیونکہ عام کیلئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ "متناول افراد" کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک بھی نکل جائیگا اسلئے مشترک، معانی کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا حالانکہ عام کیلئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ ملاجیون فرماتے ہیں کہ جب "متناول افراد" کی قید کے ذریعہ خاص، اسما عددا اور مشترک سب نکل گئے۔ تو مصنف "کا۔ قول" متفقہ الحدود علی سبیل الشمول، "ماہیت عام کی تحقیق بیان کرنے کیلئے ہوگا اور کیونکہ عام کی تعریف سے خارج کرنے کے لئے نہ ہوگا۔ لیکن بعض لوگوں نے کہا کہ "متفقہ الحدود" کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک کو خارج کیا گیا ہے۔ اسلئے کہ مشترک، مختلفہ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے اور عام کیلئے ضروری ہے کہ وہ متفقہ الحدود افراد کو شامل ہو، اور علی سبیل الشمول کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے نکرہ منفیہ کو خارج کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ نکرہ منفیہ، تمام افراد کو علی سبیل الشمول اور بیک وقت شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت اور یکے بعد دیگرے شامل ہوتا ہے مثلاً "مازایت رجلاً" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں نے تمام افراد رجب کو نہیں دیکھا بلکہ یہ مطلب ہے کسی مرد کو نہیں دیکھا یعنی ناسکو دیکھا اور نہ اسکو دیکھا، یعنی یکے بعد دیگرے ایک ایک کر کے تمام افراد رجب سے رویت کی نفی کی جائیگی پس عام کیلئے چونکہ تمام افراد کو بیک وقت شامل ہونا ضروری ہے اسلئے علی سبیل الشمول کی قید صرف عام کی تعریف کیلئے مفید ہوگی اور نکرہ منفیہ اس قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے خارج ہو جائیگا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مصنف نے آگے چل کر خود یہ فرمایا ہے کہ نکرہ منفیہ عام ہے اور یہاں نکرہ منفیہ کو عام کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت عام کو بیان کرنے کیلئے تعریف کی گئی ہے اور نکرہ منفیہ کا عام ہونا مجازی ہے اب کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح ملاجیون فرماتے ہیں کہ مان کا عام کی تعریف میں "متناول" کے لفظ پر اکتفا کرنا اور استفراق کا لفظ ذکر نہ کرنا یہ بات علامہ فخر الاسلام کے اتباع میں ہے کیونکہ علامہ فخر الاسلام کے نزدیک عام کا اپنے تمام افراد کو علی سبیل الاستفراق شامل ہونا شرط نہیں ہے۔ بلکہ عام کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے۔ خواہ استفراق پایا جائے خواہ نہ پایا جائے۔ پس فخر الاسلام کے نزدیک جمع معرّف اور جمع منکر دونوں عام ہوں گے، کیونکہ دونوں افراد کو شامل ہوتے ہیں۔ اور صاحب توضیح کے نزدیک عام کی تعریف میں چونکہ استفراق شرط ہے۔ یعنی عام کا اپنے مدلول کے تمام افراد کو استفراق کے طور پر شامل ہونا شرط ہے اسلئے عام کی تعریف جمع معرّف پر تو صادق آئیگی، کیونکہ جمع معرّف میں استفراق پایا جاتا ہے اس طور پر کہ جمع معرّف کا اطلاق ایک سے لے کر اوپر تک تمام افراد پر ہوتا ہے۔ اور جب اسکی یہ ہے کہ جمع کا اطلاق تین اور تین سے اوپر کے تمام افراد پر ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر جمع کا اطلاق نہیں ہوتا مگر جب جمع پر لام تعریف داخل کر دیا جاتا ہے۔ تو اسکی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور اس کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوتا ہے اور جب جمع معرّف کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوتا ہے تو اس میں استفراق پایا گیا اور استفراق کے پائے جانے کی وجہ سے۔

صاحب توضیح کے نزدیک بھی جمع معترف عام کی تعریف میں داخل ہو جائیگا۔ اور ہا جمع منکر تو وہ عام کی تعریف میں داخل نہ ہوگا کیوں کہ جمع منکر افراد کو تو شامل ہوتا ہے لیکن اسمیں تمام افراد کا استغراق نہیں ہوتا۔ بایں طور 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۔ بہر حال جمع منکر صاحب توضیح کے نزدیک جب نہ خاص ہے اور نہ عام ہے تو عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

وَأَنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا يَسْتَأْوِلُهُ قَطْعًا بَيَانٌ لِحُكْمِهِ بَعْدَ بَيَانِ مَعْنَاهُ مُقَوْلُهُ
يُوجِبُ الْحُكْمَ رَدُّ عَلَى مَنْ قَالَ إِنَّهُ مُجْمَلٌ لِإِخْتِلَافِ أَعْدَادِ الْجَمْعِ فَلَا يَكُونُ مَبْجُودًا
أَصْلًا بَلْ يَجِبُ التَّرَوُّفُ حَتَّى يُقَوِّمَ الدَّلِيلَ عَلَى مَعْنَى وَقَوْلُهُ فِيمَا يَسْتَأْوِلُهُ رَدُّ
عَلَى مَنْ قَالَ لَا يُوجِبُ الْفَرْدُ إِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعُ إِلَّا الثَّلَاثَ وَالْبَاقِي مُؤَوِّفٌ
عَلَى قِيَامِ الدَّلِيلِ وَقَوْلُهُ قَطْعًا سَرْدٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْعَامَ
فَلَسِيٌّ لِأَنَّهُ مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ نَبَحَوْلُ أَنْ يَكُونَ فَحْصُومًا
مِنْهُ الْبَعْضُ وَإِنْ لَمْ يَقِفْ عَلَيْهِ نَبَحَوْلُ الْعَمَلِ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الْوَاحِدَ وَالْقِيَامِ
وَقَوْلُهُ هَذَا الْحَتْمُ نَاشِئٌ بِإِدْرَائِهِ وَهُوَ لَا يُعْتَبَرُ إِذْ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ كَانَ
إِحْتِمَالًا نَاشِئًا عَنْ دَلِيلٍ مَبْجُودٍ مُعْتَبَرًا فَجَعَدْنَا الْعَامَ قَطْعِيًّا فَيَكُونُ مَسْأَلًا
لِلْحَاصِلِ ۝

(ترجمہ) اور عام ان افراد میں جنکو شامل ہوتا ہے قطعی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے (یہ عام کے معنی بیان کرنے کے بعد اسکے حکم کا بیان ہے پس مصنف کا قول ہے "یوجب الحکم" ان لوگوں پر رد ہے۔ جنہوں نے یہ کہا کہ عام، مجمل ہے اسلئے کہ جمع کے اعداد مختلف ہیں لہذا وہ موجب نہ ہوگا بلکہ توقف واجب ہوگا یہاں تک کہ کسی معین شئی پر دلیل قائم ہو جائے اور مصنف کا قول فیما یتاویلہ ان لوگوں پر رد ہے۔ جنہوں نے کہا کہ فرد صرف ایک کو اور جمع صرف تین کو واجب کرتا ہے اور باقی، قیام دلیل پر ہوتا ہے۔ اور مصنف کا قول، قطعاً، امام شافعی پر رد ہے۔ اسلئے کہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عام ظنی ہی کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو پس عام اسکا احتمال رکھتا ہے کہ وہ مخصوص منہ البعض ہو اگرچہ ہم اس سے واقف نہیں ہیں، پس عام عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم ولیقین کو جیسا کہ

خبر واحد اور قیاس اور ہم جواب دیں گے کہ یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے۔ لہذا اسکا اعتبار نہ ہوگا اور جب عام سے بعض کو خاص کر لیا گیا تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوگا۔ لہذا معتبر ہوگا۔ بہر حال ہمارے نزدیک عام قطعی ہے لہذا وہ خاص کے برابر ہوگا۔

(تشریح) :- عام کی تعریف بیان کرنے کے بعد اس عبارت میں اسکا حکم ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں قطعیت اور یقین کو واجب کرتا ہے یعنی عام، خاص کی طرح مفید یقین ہوتا ہے، اسکے موجب ہر اعتقاد اور یقین کرنا بھی ضروری ہے اور اسپر عمل کرنا بھی لازم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اپنے قول پر واجب الحکم سے ان حضرات کی تردید کی ہے جو فرماتے ہیں کہ عام مجمل ہے، اور مجمل اسلئے ہے کہ جمع کے اعداد و شمار مختلف ہیں کیونکہ جمع قلت کی صورت میں تین سے لے کر دس تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ یعنی جمع قلت سے تین بھی مراد لے سکتے ہیں۔ اور چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ، نو، دس ہر ایک کو مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور جمع کثرت کی صورت میں تین سے لے کر الیٰ مالانہا یہ ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ اور بعض اعداد کو چونکہ بعض پر کوئی ترجیح نہیں ہے اسلئے وہ مجمل ہوگا اور کسی عدد کے لئے بھی موجب نہ ہوگا بلکہ جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اسوقت تک کیلئے توقف کرنا واجب ہوگا نہ اس پر اعتقاد ضروری ہوگا اور نہ عمل ضروری ہوگا یہ بعض اشاعہ کا مذہب ہے اور بعض مشائخ سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ اعتقاد کے حق میں تو توقف ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہو عموم یا خصوص مبہم طریقہ سے اس پر اعتقاد رکھا جائے گا۔ لیکن عمل کرنا واجب اور ضروری ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی دبر ترجیح موجود نہ ہو تو اس جمع کو کل پر محمول کیا جائیگا۔ اس صورت میں بعض کو بعض پر بلا مرجح ترجیح دینا بھی لازم نہ آئیگا۔ اور اجمال بھی باقی نہ رہے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول "فیما ینادلہ" سے ان حضرات کی تردید کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عام اگر واحد کا صیغہ ہو تو وہ فرد واحد کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی اس صورت میں فرد واحد مراد ہوگا۔ اور اگر جمع کا صیغہ ہو تو وہ صرف تین کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی اس صورت میں صرف تین کا عدد مراد ہوگا۔ اور ان دونوں کے علاوہ تمام الفاظ عام، قیام دلیل پر موقوف ہوں گے۔ یعنی جس پر دلیل اور قرینہ موجود ہو وہ مراد ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کو معنی سے خالی کرنا تو جائز نہیں ہے۔ یعنی یہ بات تو بالکل ہی لغو ہے کہ لفظ سے کوئی معنی مراد نہ ہوں، بلکہ کچھ نہ کچھ ضرور مراد ہوگا۔ اب عام اگر واحد کا صیغہ ہو اور اس سے اقل عدد یعنی ایک مراد ہو اور عام اگر جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع یعنی تین مراد ہوں تو متیقن ہے۔ اور اگر مافوق الاقل یعنی صیغہ واحد کی صورت میں ایک سے زیادہ اور صیغہ جمع کی صورت میں تین سے زیادہ مراد ہوں تو یہ متیقن نہیں ہوگا بلکہ مشکوک ہوگا۔ کیونکہ اقل تو مافوق الاقل میں داخل ہوتا ہے۔ لیکن مافوق الاقل

اقل میں داخل نہیں ہو تا گو یا اقل دونوں صورتوں میں موجود ہے اور مافوق الاقل صرف ایک صورت میں موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اقل عدد یقینی ہو اور مافوق الاقل مشکوک ہو اور جو چیز یقینی ہو سیکو مراد لینا بہتر ہے۔ لہذا صیغہ واحد کی صورت میں ایک مراد لینا جائزگا اور صیغہ جمع کی صورت میں تین کا عدد مراد لیں گے ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ یہ بات جو کہی گئی یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ہے حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا باطل ہے اسلئے یہ قول بھی باطل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول قطعاً سے امام شافعی کے مذہب کی تردید کرنا مقصود ہے، کیوں کہ انا شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عام ظنی ہے، اور ظنی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو، لالیہ کہ کسی عام کے بارے میں بالدلیل یہ بات ثابت ہوگئی ہو کہ وہ مخصوص کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ جیسے ان اللہ بیکل شعی علم، ایسا عام ہے کہ جسکا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی بالدلیل یہ بات ثابت ہے کہ کوئی شیئ اللہ کے علم سے باہر نہیں ہے۔

بہر حال اس قسم کے عام کے علاوہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو یعنی ہر عام مخصوص منہ البعض ہونے کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں اور اس طرح کے احتمال کے ساتھ عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے، اور مفید ظن اور دلیل ظنی عمل کو واجب کرتی ہے لیکن اس پر یقین اور اعتقاد کو واجب نہیں کرتی جیسے خبر واحد اور قیاس مفید ظن اور موجب عمل تو ہیں لیکن مفید یقین نہیں ہیں۔ اسی طرح عام بھی مفید ظن اور موجب عمل تو ہوگا لیکن مفید یقین نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی کا پیدا کردہ یہ احتمال، بلا دلیل ہے، اور جو احتمال بلا دلیل ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ لہذا اس احتمال کا اعتبار نہ ہوگا۔ تفصیل یہ ہے کہ عام کے صیغے بحسب الوضع عموم پر دلالت کرتے ہیں اور اسکی دلیل یہ ہے کہ صحابہ بکثرت عام کے صیغوں سے عموم پر استدلال کرتے ہیں اور قرآن کریم طرف محتاج نہیں ہوتے پس اگر عام کے صیغے عموم کیلئے موضوع نہ ہوتے تو عموم سمجھنے کیلئے قرآن کی ضرورت پڑتی۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ عام کے صیغے بغیر قرینہ کے عموم پر دلالت کرتے ہیں اور بغیر قرینہ کے لفظ کی دلالت معنی پر قطعی ہوتی ہے لہذا عام کے صیغوں کی دلالت عموم پر قطعی ہوگی کہ ظنی۔ اب رہا وہ، احتمال پیدا کرنا جو معنی موضوع لہ یعنی عموم سے عام کے صیغوں کو پھیر دے تو یہ احتمال بلا دلیل ہے اسکا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ بلا دلیل احتمال ہر چیز میں پیدا کیا جاسکتا ہے مثلاً ہم نے آسمان کو دیکھا اسیں ایک مہمل قسم کا احتمال یہ بھی ہے کہ نہیں دیکھا ہاں اگر عام کے مصداق سے بعض افراد کو یقیناً خاص کر لیا گیا تو یہ احتمال دلیل کے ساتھ پیدا شدہ ہے لہذا اس کا اعتبار ہوگا یعنی عام مخصوص منہ البعض ظنی ہوگا نہ کہ قطعی۔

حاصل یہ کہ مطلقاً عام، ہمارے نزدیک قطعی اور مفید یقین ہے اور جب ہمارے نزدیک عام قطعی ہے تو عام، خاص کے مساوی اور برابر ہو گا۔ کیونکہ خاص بھی قطعی ہے اور عام بھی قطعی ہے۔

حَتَّى يَجُوزَ نَسْخُ الْخُصَّاصِ بِهِ أَيْ بِالْعَامِ لِأَنَّهُ يَشْتَرِكُ فِي النَّاسِخِ أَنْ يَكُونَ
مَسَاوِيًا لِلنَّسْخِ أَوْ خَيْرًا مِنْهُ كَحَدِيثِ الْعُرَيْنِيِّ نَسَخَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
اسْتَنْزَهُوا عَنِ الْبَوْلِ وَمُرْتَبُونَ فَيَسْبُكُهُ يَسْبُونَ إِلَى عَدْنَةَ تَصْفِيًا عَرَبِيَّةً
الَّتِي هِيَ وَادٍ بِعَرَاقَاتٍ وَحَدِيثُهُمْ مَا رَوَى أَنَّهُ بَنُ مَالِكٍ أَنَّ قَوْمًا مِنْ
عُرَيْنَةَ أَتَوْا لِدَيْتَهُ فَلَمَّا تَوَاقَعُوا قَامَتِ الْوَأْنَهُمْ وَاسْتَفْخَمَتْ بَطْنُهُمْ
فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّلْتَةِ وَيَشْرَبُوا
مِنَ الْبَابِنَا وَأَبْوَالِهَا فَصَحُّوا ثُمَّ ارْتَدُّوا وَقَتَلُوا الرَّعَاءَ وَاسْتَأْمَرُوا الْإِبِلَ فَبَعَثَ
رَسُولُ اللَّهِ فِي أَثَرِهِمْ قَوْمًا فَأَخَذُوا مَا مَرَّ بِقَطْعِ أَيْدِيهِمْ وَأَذْجَلِهِمْ وَسَمِلَ
أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكِهِمْ فِي شِدَّةِ الْحَزَنِ حَتَّى مَاتُوا فَلَمَّا أَخَذَ بَيْتَ خَاصِّ بَيْتِ
الْإِبِلِ يَدُلُّ عَلَى طَهَارَتِهِ وَحِلِّهِ وَبِهِ تَمَسَّكَ مُحَمَّدٌ فِي أَنَّ بَوْلَ مَا يُؤْكَلُ
لِحَمَّةٍ طَاهِرٌ وَيَجِلُ شَرِبُهُ لِلشَّادِرِيِّ وَغَيْرِهِ وَعِنْدَهُمَا هُوَ مَسْخُوحٌ بِقَوْلِهِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ وَهُوَ عَامٌ لِمَا كَوَّلَ اللَّحْمَ وَغَيْرَهُ مَقْدُومٌ
الْخُصَّاصِ بِهَذَا الْعَامِ مَبُولٌ مَا يُؤْكَلُ لِحَمَّةٍ وَغَيْرِهِ كُلُّهُ حَرَامٌ لِأَجْلِ شَرِبَتِهِ
وَاسْتِعْمَالِهِ لِلشَّادِرِيِّ وَغَيْرِهِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَجَعَلَ عِنْدَ أَبِي يُونُسَ
فِي الشَّادِرِيِّ لِلشَّرْزُورَةِ عَلَى مَا عَرَفَ وَفِي صَاحِبِ هَذَا الْحَدِيثِ النَّاسِخِ مَا رَوَى
أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا تَرَ مِنْ دِينِ مُحَمَّدٍ مَا رَجَحَ أَتَى بِعَذَابِ الْقَبْرِ جَاءَ إِلَى أُمَّرَاتِهِ
فَسَأَلَهَا عَنْ أَعْمَالِهِ فَقَالَتْ كَانَ يَرْتَمِي الْقَنْمَ وَلَا يَسْتَنْزَهُ مِنْ بَوْلِهِ فِي قَالَ
عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ فَكَيْفَ يَسْبُ
شَابَ النَّزُولِ الْبِضُّ خَاصِّ بَيْتِ مَا يُؤْكَلُ لِحَمَّةٍ لَمَّا كَانَ النَّسْخُ خَاصًّا بِهِ لَكِنْ
الْعَبْرَةُ لِعُمُومِ اللَّفْظِ وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ حَدِيثِ الْعُرَيْنِيِّ مَسْخُوحًا بِهَذَا
الْحَدِيثِ أَنَّ الْمَثَلَةَ الَّتِي نَصَّهَا حَدِيثُ الْعُرَيْنِيِّ مَسْخُوحَةٌ بِالْإِتِّفَاقِ
لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي أَيْدِيهِ الْإِسْلَامِ ÷

(مترجمہ)۔۔ یہاں تک کہ عام کے ذریعہ خاص کو مسخ کرنا جائز ہے اسلئے کہ ناسخ میں شرط یہ کہ

ناسخ منسوخ کے برابر ہو یا منسوخ سے بہتر ہو۔ جیسے حدیثِ عربین، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "استنزهوا عن البول" سے منسوخ کر دی گئی ہے۔ اور عربیوں ایک قبیلہ ہے جو عربینہ کی طرف منسوب ہے، عربینہ، عربینہ النبی کی تصغیر ہے۔ یہ عربات میں ایک وادی کا نام ہے ان کی حدیث وہی ہے جسکو انس بن مالک نے روایت کیا ہے کہ عربینہ کا ایک گروہ مدینہ منورہ آیا ان کو مدینہ کی آب دہا ہوا موافق نہ آئی انکے رنگ زرد ہو گئے اور انکے پیٹ پھول گئے پس رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حکم دیا کہ وہ صدقہ کے اونٹوں کی طرف بکل جائیں ان کا دودھ اور انکا پیشاب پیئیں چنانچہ وہ تندرست ہو گئے پھر مرتد ہو گئے، اور رسول اللہ کے چرواہوں کو قتل کر دیا اور اونٹ ہانک کر لینگے، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے پیچھے کچھ لوگوں کو بھیجا، انہوں نے ان کو پکڑ لیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹنے ان کی آنکھیں پھوڑنے اور ان کو سخت گرمی میں چھوڑ دینے کا حکم دیا، حتیٰ کہ وہ لوگ مر گئے۔ یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اسکی ظہارت اور صلت پر دلالت کرتی ہے، اسی سے امام محمد نے اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب پاک ہے اور اس کا پینا علاج وغیرہ کے لئے حلال ہے۔ اور عربینہ کے نزدیک یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "استنزهوا عن البول" سے منسوخ ہے اور یہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں کو عام ہے۔ پس خاص اس عام سے منسوخ ہو گیا ہے۔ پس ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم تمام جانوروں کا پیشاب ناپاک حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا پینا اور علاج وغیرہ کیلئے اس کا استعمال کرنا حلال نہیں ہے اور ابو یوسف کے نزدیک ضرورۃً علاج وغیرہ کیلئے حلال ہے۔ جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں معلوم ہوا۔ اور اس حدیثِ ناسخ کا قصہ یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب ایک نیک صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے جو عذابِ قبر میں مبتلا ہو گیا تو آپ اس کی بیوی کے پاس تشریف لائے اور ان کے اعمال کے بارے میں اس سے دریافت کیا تو اس نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے اور اس کے پیشاب سے پرہیز نہیں کرتے تھے۔ پس اسوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیشاب سے پرہیز کیا کرو اسلئے کہ عام طور پر عذابِ قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پس یہ حدیث ناسخ بھی اپنے شانِ نزول کے اعتبار سے بول مایوکل لحمہ کے ساتھ اس طرح خاص ہے جیسا کہ حدیثِ منسوخ بول مایوکل لحمہ کے ساتھ خاص تھی۔ لیکن اعتبار لفظ کے عموم کا ہونا ہے اور وہ چیز جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ حدیثِ عربینہ اس حدیثِ استنزهوا سے منسوخ ہے، یہ ہیکہ وہ مشد جسکو حدیثِ عربینہ متضمن ہے بالاتفاق منسوخ ہے اسلئے کہ مشد کرنا اجدائے اسلام میں درست تھا۔

(تشمیح) :- فاضل مصنف نے فرمایا کہ ہم احناف کے نزدیک عام اور خاص قطعی، اور

مفید یقین ہونے میں برابر ہیں اسکی دلیل یہ ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز ہے حالانکہ
 ناسخ کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ منسوخ کے برابر درجہ کا ہو یا اس سے اتنی ہو پس عام کا خاص کیلئے
 ناسخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام کم از کم خاص کے برابر ہے اور خاص بالاتفاق قطعی ہے۔
 لہذا عام بھی قطعی ہو گا۔ اسکی مثال یہ ہے کہ حدیثِ عمرینہ جو خاص ہے وہ حدیثِ عام، یعنی
 اِسْتَنْزِہُ عَنِ النَّبْوٰی سے منسوخ ہے۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ عمر، عرفات میں
 ایک وادی کا نام ہے، اسکی تصغیر عمرینہ ہے، عمرینہ ایک قبیلہ ہے جسکی طرف عمرینوں منسوب
 ہیں۔ بقول حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ انکا واقعہ یہ ہے کہ عمرینہ کے کچھ لوگ
 مدینہ منورہ آئے، لیکن ان کو وہاں کی آب و ہوا موافق نہ آئی چنانچہ انکے رنگ زرد ہو گئے
 اور ان کے پیٹ بھول گئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسکا علم ہوا تو ان کو حکم دیا کہ صدقہ کے
 اونٹوں کی طرف نکلی جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پیئیں ایسا کرنے سے یہ لوگ تندرست
 ہو گئے اور اسکے صلہ میں یہ کیا کہ مرتد ہو گئے، اور چرواہوں کو قتل کر ڈالا، اور صدقہ کے اونٹوں کو لیکر
 روانہ ہو گئے۔ اللہ کے رسول کو جب ان کی اس حرکت کا علم ہوا تو ان کے پیچھے بعض صحابہؓ کو دوڑایا
 انہوں نے ان مجرموں کو گرفتار کر کے دربار رسالت میں پیش کیا تو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے انکے ہاتھوں اور پیروں کو کاٹنے، ان کی آنکھوں کو پھوڑنے اور انکو سخت گرمی میں چھوڑنے
 کا حکم دیا یہاں تک کہ یہ لوگ مر گئے۔ عمرینہ کے یہ لوگ چونکہ قطاع الطریق
 اور ڈاکو تھے اسلئے ان کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹوا کر ان کو تنگ کر دیا گیا۔ کیونکہ ڈاکو کی یہی سزا
 ہے۔ اور ایک حدیث کے مطابق چونکہ ان لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چرواہوں کو
 مثلہ بھی کیا تھا۔ اور انکی آنکھیں پھوڑی تھیں اسلئے یہ جزاؤں سے مستحق تھے، کے تحت اللہ کے
 رسول نے بھی ان کے ساتھ یہی سلوک کیا۔ بہر حال یہ حدیث اونٹ کے
 پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور اونٹ کے پیشاب کے حلال اور پاک ہونے پر دلالت
 کرتی ہے، اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام محمدؒ نے فرمایا کہ جن جانوروں کا گوشت
 کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب پاک ہے، اور علاج وغیرہ کیلئے اسکا پینا حلال ہے اور شیخین نے
 کہا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور ناسخ یہ حدیث ہے۔ اِسْتَنْزِہُ عَنِ النَّبْوٰی فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ
 مِنْہُ اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نیک صحابی کو دفن
 کیا تو اسکو عذابِ قبر میں مبتلا کر دیا گیا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی بیوی کے پاس
 تشریف لائے اور مروج کے شب و روز کے معمولات کے بارے میں دریافت کیا انکی
 بیوی نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے لیکن ان کے پیشاب سے احتیاط نہ کرتے تھے یہ سن کر،

جب حدیثِ عربین کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا تو حدیثِ استنہوا میں البول بلاشبہ ناسخ ہوگی۔ بعض حضرات نے اس جواب کو پسند نہیں کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے کہا کہ حدیثِ عربین دو احکام پر مشتمل ہے ایک مثلہ کرنا، دوم اونٹ کے پیشاب کا پاک اور حلال ہونا۔ اور ایک حکم کے منسوخ ہونے سے دوسرے حکم کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا۔ لہذا مثلہ کرنے کے منسوخ ہونے سے بول اہل کا پاک اور حلال ہونا منسوخ نہ ہوگا۔

بہتر جواب یہ ہے کہ حدیثِ استنہوا میں البول، محترم ہے اور حدیثِ عربین منسوخ ہے۔ اور محترم مؤخر ہوتا ہے اور منسوخ مقدم ہوتا ہے۔ لہذا حدیثِ عربین مقدم ہوگی اور حدیثِ استنہوا میں البول مؤخر ہوگی۔ اور مؤخر ناسخ اور مقدم منسوخ ہوتا ہے۔ لہذا حدیثِ استنہوا میں البول، ناسخ اور حدیثِ عربین منسوخ ہوگی۔

وَإِذَا أُرْصِيَ بِحَائِمِ الْإِنْسَانِ ثُمَّ بِالْفِصِّ مِنْهُ لِأَخْرَاجِ الْحَلْقَةِ لِلْأَوَّلِ وَالْفِصِّ
بَيْنَهُمَا تَائِيلاً لِمَقْدَمِهَا مَفْمُومَةٍ وَمَتَابِلٌ وَهِيَ أَنَّ الْعَامَّ مُسَادٌ لِلْخَاصِّ
بِمَسْأَلَتِهِ فِقْهِيَّةٌ وَهِيَ أَنَّ إِذَا أُرْصِيَ أَحَدٌ بِخَاصِّهِ لِإِنْسَانٍ ثُمَّ أُرْصِيَ
بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ بَعْدَهُ فِصٌّ ذَلِكَ الْخَاصُّ بِعَيْنِهِ لِإِنْسَانٍ أَخْرَفَتْكَوْنُ
الْحَلْقَةِ لِلْمَوْصِي لَهُ الْأَوَّلِ خَاصَّةً وَالْفِصُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي عَمَلِي
السَّوَاءِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْخَاصَّ عَامٌّ أَيْ كَالْعَامِّ لِأَنَّ الْعَامَّ الْمَصْطَلِحَ هُوَ مَا يَشْمَلُ
أَفْرَادًا وَالْخَاصَّ لَا يَصُدَّقُ إِلَّا عَلَى فَرْدٍ وَاحِدٍ وَلِكَيْتَهُ كَالْعَامِّ يَشْمَلُ الْحَلْقَةَ
وَالْفِصَّ كِلَيْهِمَا وَالْفِصُّ خَاصٌّ بِمَا لَوْلِيهِ فَقَطْ فَإِذَا ذَكَرَ الْخَاصُّ بَعْدَ الْعَامِّ
بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا فِي حَقِّ الْفِصِّ فَيَكُونُ الْفِصُّ
لِلْمَوْصِي لَهُمَا جَمِيعًا تَسْوِيَةً لِلْعَامِّ مَعَ الْخَاصِّ بِخِلَافِ مَا إِذَا أُرْصِيَ بِالْفِصِّ
بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ فَإِنَّهُ يَكُونُ بَيَانًا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَاصِّ مَا سَبَقَ الْحَلْقَةَ فَقَطْ فَتَكُونُ الْحَلْقَةُ
لِلْأَوَّلِ وَالْفِصُّ لِلثَّانِي وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ يَكُونُ الْفِصُّ لِلثَّانِي بَلَاءً سَوَاءً أُنِيَ
بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ أَوْ مَفْصُولٍ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِذَا تَلَمَّرَ بَعْدَ مَمَاتِهِ لَا فِي
حَيَاتِهِ فَكَانَ الْمَوْصُولُ وَالْمَفْصُولُ سَوَاءً كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ بِالرَّقَبَةِ لِإِنْسَانٍ
وَيُخَدِّمَتَهَا لِأَخْرَقْنَا الْوَصِيَّةَ بِالرَّقَبَةِ لَا تَتَاوَلُ الْجِدْمَةَ لِأَنَّهَا جَسَدَانِ
مُتَلَفَّانِ بِخِلَافِ الْخَاصِّ فَإِنَّهُ يَتَاوَلُ الْفِصَّ لِأَنَّ الْفِصَّ كَالْفِصِّ
مَعَ الْفَارِقِ :

(تَرْجِمَہِ کَلَامِ) :- اور جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر دوسرے کیلئے اسکے نگ کی وصیت کرے تو انگوٹھی کا حلقہ اول کیلئے ہوگا اور نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، یہ ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ اس مقدمہ کی تائید ہے جو پہلے سے مفہوم ہے اور وہ یہ ہے کہ عام خاص کے برابر ہے، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر اسکے بعد مفصول کلام سے کسی دوسرے انسان کیلئے بعینہ اسی انگوٹھی کے "نگ کی وصیت کرے تو حلقہ خاص طور پر پہلے موصیٰ لہ کیلئے ہوگا اور "نگ" اول اور دوم کے درمیان برابر، برابر مشترک ہوگا۔ اور یہ اسلئے کہ "خاتم" انگوٹھی، عام ہے یعنی عام کی طرح ہے کیونکہ اصطلاحی عام وہ ہے جو افراد کو شامل ہو، اور خاتم کا لفظ صادق نہیں آتا مگر ایک فرد پر، لیکن وہ عام کی طرح ہے حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، اور نگینہ اپنے مدلول کے ساتھ خاص ہے پس جب کلام مفصول کے ذریعہ عام کے بعد خاص ذکر کیا تو نگ کے حق میں دونوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا۔ لہذا نگ دونوں موصیٰ لہ ہوا کیلئے ہوگا تاکہ عام خاص کے ساتھ برابر کر دیا جائے۔ اسکے برخلاف جب نگ کی وصیت کلام موصول سے کی ہو۔ تو یہ کلام بیان ہوگا۔ اسلئے کہ ماسبق میں خاتم سے مراد صرف حلقہ ہے۔ لہذا حلقہ موصیٰ لہ اول کیلئے ہوگا، اور نگ موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک نگ بہر صورت موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگا۔ موصیٰ (وصیت کرنے والا) خواہ کلام موصول لائے یا کلام مفصول لائے اسلئے کہ وصیت موصیٰ کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اسکی زندگی میں لہذا کلام موصول اور مفصول دونوں برابر ہوں گے۔ جیسے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے اور اسکی خدمت کی وصیت دوسرے انسان کیلئے ہم جواب دیں گے کہ رقبہ کی وصیت، خدمت کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں مختلف دو جنس ہیں برخلاف خاتم کے اسلئے کہ وہ نگ کو بہر حال شامل ہے۔ لہذا یہ قیاس مع الفارق ہوگا۔

(تشریح صیح) :- شارح فرماتے ہیں کہ جو مقدمہ سابق میں معلوم ہوا کہ عام، خاص کے برابر ہوتا ہے، اسکو ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ مؤید کیا گیا ہے فقہی مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی فرد دوسرے شخص کیلئے اپنی خاتم، انگوٹھی کی وصیت کی پھر تھوڑی دیر پھر اسی انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کیلئے کی تو انگوٹھی کا حلقہ صرف موصیٰ لہ اول کیلئے ہوگا، اور نگ موصیٰ لہ اول اور موصیٰ لہ دوم دونوں کے درمیان برابر، برابر مشترک ہوگا۔ اور دلیل یہ ہے کہ "لفظ خاتم" عام کے مانند ہے اور عام کے مانند اسلئے کہا گیا کہ اصطلاحی عام وہ کہلاتا ہے جو افراد کو شامل ہو، اور لفظ خاتم، چونکہ صرف ایک فرد کو شامل ہوتا ہے اسلئے خاتم کا لفظ اصطلاحاً عام تو نہ ہوگا، لیکن عام کے مانند ہوگا۔ کیونکہ خاتم، حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہوتا ہے، پس حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہونے کی وجہ سے لفظ خاتم عام کے مانند ہوگا اور لفظ "فصل" نگ صرف اپنے مدلول یعنی نگ کے ساتھ خاص ہے۔

اسکے علاوہ کسی دوسری چیز کو شامل نہیں ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ لفظ خاتم عام کے مانند ہے اور لفظ فص خاص ہے، اور موصی (وصیت کرنے والے) نے عام کے بعد یعنی خاتم کے بعد کلام مفصول کے ساتھ خاص کو ذکر کیا ہے۔ لہذا نگ کے بارے میں موصیٰ لہ اول اور موصیٰ لہ ثانی دونوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا، یعنی موصیٰ لہ اول کیلئے خاتم کی وصیت کا تقاضہ یہ ہے کہ حلقہ کی طرح نگ بھی موصیٰ لہ اول کیلئے ہو اور موصیٰ لہ دوم کیلئے خاص طور پر نگ کی وصیت کا تقاضہ یہ ہے کہ نگ موصیٰ لہ دوم کیلئے ہو۔ پس عام یعنی وصیت اولیٰ کو "خاص" یعنی وصیت ثانیہ کے برابر کرنے کیلئے یہ کہا گیا کہ نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے آدھا آدھا ہو گا۔ اور حلقہ صرف موصیٰ لہ اول کیلئے ہو گا، کیونکہ حلقہ کے سلسلہ میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ ہاں! اگر نگ کی وصیت موصیٰ لہ اول کے علاوہ کسی دوسرے کیلئے کلام موصول کے ساتھ کی ہو تو اس صورت میں وصیت ثانیہ، وصیت اولیٰ کیلئے بیان اور تخصیص ہو گی، کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ وہ کلام اولیٰ کے ساتھ مقارن ہو اور اس صورت میں مقارنت موجود ہے۔ لہذا موصیٰ کا کلام ثانی یعنی نگ کی وصیت کلام اولیٰ یعنی انگوٹھی کی وصیت کیلئے تخصیص ہو گا، اور یہ کہا جائے گا کہ موت اولیٰ میں خاتم سے صرف حلقہ مراد ہے اور جب وصیت اولیٰ پر حلقہ مراد ہے تو موصیٰ لہ اول کیلئے صرف حلقہ ہو گا اور موصیٰ لہ ثانی کیلئے نگ ہو گا، اور کلام مفصول کی صورت میں چونکہ تخصیص کی شرط یعنی مقارنت نہیں پائی گئی۔ اسلئے کلام مفصول کی صورت میں وصیت ثانیہ، وصیت اولیٰ کیلئے تخصیص نہ ہو گا۔ اور جب کلام مفصول کی صورت میں وصیت ثانیہ تخصیص نہیں ہے تو وصیت اولیٰ میں حلقہ اور نگ دونوں مراد ہونگے اور نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے مشترک ہو گا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ وصیت ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو دونوں صورتوں میں حلقہ موصیٰ لہ اول کے لئے ہو گا اور نگ موصیٰ لہ ثانی کے لئے ہو گا اور دلیل یہ ہے کہ وصیت موصیٰ کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اسکی زندگی میں۔ لہذا وصیت ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو دونوں برابر ہیں جیسے ایک آدمی نے اپنے غلام کے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے کی اور اس کی خدمت کی وصیت دوسرے انسان کیلئے کی تو رقبہ موصیٰ لہ اول کیلئے ہو گا اور خدمت موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہو گی، وصیت ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو۔ ہمارے ہمارے اسکا جواب یہ ہے کہ رقبہ اور خدمت چونکہ مختلف دو جنس ہیں اسلئے رقبہ کی وصیت، خدمت کی وصیت کو شامل نہ ہو گی، اور جب رقبہ کی وصیت خدمت کی وصیت کو شامل نہیں ہے تو خدمت کے سلسلہ میں دونوں موصیٰ لہما کے درمیان کوئی تعارض واقع نہ ہو گا۔ بلکہ رقبہ

موصیٰ اول کیلئے ہوگا اور خدمت موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگی اسکے برخلاف خاتم کہ وہ نگ کو بہر حال شامل ہے لہذا خاتم کی وصیت، نگ کی وصیت کو شامل ہوگی اور نگ کے سلسلہ میں دونوں موصیٰ لہما کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کو دور کرنے کیلئے نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔ حاصل یہ کہ متن کے مسئلہ کو رقبہ اور خدمت کی وصیت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

ثُمَّ إِنَّ فِي هَذَا الْقَامِ عَامِلِينَ اِخْتَلَفَ فِيهَا الشَّافِعِيُّ مَعَ ابْنِ حَنِيفَةَ ظَنَّا مِنْهُ
بِأَنَّهَا مَخْصُوصَاتٌ عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ وَلاَ يَسِيْرُ كَلَّفَ تَقْرِيرُ الْأَوَّلِ أَنَّ فِي قَوْلِهِ
تَعَا وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اِسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ كَلِمَةٌ مَا عَامَّةٌ لِّكُلِّ مَالٍ يَدْرُكُ
اِسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ عَامِلٌ أَوْ نَاسِيًا فَيَنْبَغُ أَنْ لَا يَجْعَلَ مَتْرُوكَ التَّسْمِيَةِ أَصْلًا
كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ وَلَكِنَّهُمْ خَصَّصُوا النَّاسِيَّ مِنْ هَذَا أَوْ قَلَّتْ مَنَّتُهُ
يَجُوزُ مَتْرُوكَ التَّسْمِيَةِ نَاسِيًا وَالْأَيَّةُ مَحْمُولَةٌ عَلَى الْعَامِلِ فَقَطْ قُلْنَا أَنَّ
مُخَصَّصَ الْعَامِلِ مِنْهُ اِبْنُ الْقَيَّاسِ عَلَى النَّاسِيِّ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهُ
عَلَيْهِ السَّلَامُ يَذْبَحُ عَلَى اِسْمِ اللّٰهِ تَسْمِيًا أَوْ لَمْ يَسْمَرْ فَلَمْ يَبْقَ
فِي الْأَيَّةِ إِلَّا مَا كَانَ مَذْبُوحًا بِأَسْمَاءِ الْأَصْنَامِ ۝

(ترجمہ)۔ پھر اس مقام میں ایسے دو عام ہیں جن میں امام شافعی نے امام ابوحنیفہ کے ساتھ یہ سمجھ کر اختلاف کیا ہے کہ وہ دونوں عام امام ابوحنیفہ کے نزدیک مخصوص ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اول کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اِسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" میں کلمہ مَّا عام ہے ہر اس چیز کیلئے جس پر اللہ کا نام عمداً یا نسیاناً نہ لیا گیا ہو، پس مناسب ہے کہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ ہو جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے۔ لیکن تم نے اس سے "ناسی" کو خاص کر لیا ہے اور تم نے یہ کہا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیاً جائز ہے۔ اور آیت فقط عاید پر محمول ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم اس سے عاید کو بھی خاص کر لیتے ہیں ناسی پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد کی وجہ سے اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مسلمان اللہ کے نام پر ذبح، کرتا ہے اللہ کا نام لے یا نہ لے پس آیت میں باقی نہیں رہا مگر وہ جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو (تشمس ریح)۔ شارح نور الانوار ملا جیون علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر دو عام ایسے ہیں جن میں امام شافعی نے امام ابوحنیفہ کے ساتھ اختلاف کیا ہے اور امام شافعی کی بنیاد اختلاف امام شافعی کا یہ گمان ہے کہ مذکورہ دونوں عام امام صاحب کے نزدیک مخصوص ہیں۔

یعنی بعض افراد کو خاص کیا گیا ہے حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے پہلے عام کی تقریر یہ ہے کہ، باری تعالیٰ کے قول - ولاتاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه، ان جانوروں کو مت کھاؤ جن پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ میں کلمہ نما ہر اس جانور کو عام ہے جس پر عمد یا ناسی اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ پس کلمہ نما کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ ہو یعنی نہ وہ جانور حلال ہو جس پر عمد اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اور نہ وہ جانور حلال ہو جس پر ناسی اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ جیسا کہ امام مالک کا مذہب بھی یہی ہے۔ لیکن اسے حنفیوں! تم نے اس عام سے ناسی، کو خاص کر لیا ہے اور یہ کہا ہے کہ متروک التسمیہ ناسی کا کھانا جائز ہے، اور آیت صوف عامہ پر محمول ہے، یعنی صرف عائد متروک التسمیہ کا کھانا جائز ہے۔ پس جب تم حنفیوں نے اس عام سے ناسی کو خاص کیا ہے تو ہم شوائع اس سے عامہ کو بھی خاص کرتے ہیں۔ یعنی ہمارے (شوائع) نزدیک متروک التسمیہ ناسی کی طرح متروک التسمیہ عائد کا کھانا بھی جائز ہے۔ اور عائد کو خاص کرنے کی ایک دلیل تو قیاس ہے یعنی متروک التسمیہ عائد کو متروک التسمیہ ناسی پر قیاس کیا گیا ہے۔ لہذا متروک التسمیہ ناسی کی طرح متروک التسمیہ عائد کا کھانا بھی حلال اور جائز ہوگا۔ اور دوسری دلیل خبر واحدہ ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مسلمان تو اللہ کا نام لے کر ہی ذبح کرتا ہے خواہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے، یعنی مسلمان کا ذبیحہ بہر صورت معتبر اور جائز ہے خواہ بسم اللہ پڑھے خواہ اسکو عمد یا ناسی ترک کر دے۔ بہر حال اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عمد بسم اللہ ترک کرنے کی صورت میں بھی ذبیحہ حلال ہے۔

فلم یبق فی الایۃ الذی سے ایک سوال کا جواب ہے، یہ سوال امام شافعی پر وارد ہوتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ آیت ولاتاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه، دو افراد کو شامل تھی (۱) ناسی کو (۲) عائد کو۔ اور آیت سے ناسی کو بالاجماع خاص کر لیا گیا ہے اور اپنے ناسی پر قیاس کر کے عائد کو بھی خاص کر لیا ہے۔ پس جب ناسی اور عائد دونوں آیت سے خاص کر لئے گئے اور دونوں آیت کے تحت نہ رہے تو اس آیت پر عمل کیسے ہوگا یعنی یہ آیت معمول بہا نہ رہے گی۔ حالانکہ تمام آیات کا معمول بہا ہونا ضروری ہے۔ بشرطیکہ کوئی آیت منسوخ نہ ہو۔ امام شافعی کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ناسی اور عائد کو خاص کرنے کے بعد بھی مذکورہ آیت معمول بہا ہے۔ اس طور پر کہ آیت میں وہ جانور مراد ہوں گے جنکو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو، یعنی جن جانوروں کو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ولاتاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه، اس جواب کے بعد امام شافعی پر آیت کے غیر معمول بہا ہونے کو لیکر اعتراض واقع نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے امام شافعی کے مذکورہ اختلاف کا اصولی جواب تو بعد میں ذکر کیا جائے گا،

لیکن امام شافعیؒ نے آیت سے عام کو خاص کرنے کی جو دو دلیلیں ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ عام کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ ناسی، معذور ہے اور عام غیر معذور ہے اور غیر معذور کو معذور پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ جیسا کہ قادر علی القیام کو عاجز عن القیام پر قیاس درست نہیں ہے۔ اور اس قیاس کی وجہ سے قادر علی القیام کیلئے بیٹھ کر فرض نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اور دوسری دلیل یعنی حدیث کا جواب یہ ہے کہ: علامہ بدرالدین عینی نے شرح ہدایہ میں تحریر کیا ہے کہ یہ حدیث دارقطنی کی روایت کے مطابق اس طرح ہے: **والمسلم یذبح علی اسم اللہ رسمی اولہ ولیمہ مالم یتحد، یعنی مسلمان تو اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے، خواہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے جب تک کہ وہ ترک نہ کیا ارادہ نہ کرے، اسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر مسلمان نے ذبح کے وقت عمداً ترک تسمیہ کیا تو وہ اللہ کے نام پر ذبح کر نیوالا نہیں ہوگا۔ اور اسکا کھانا جائز نہ ہوگا۔ مالم یتحد کے اضافہ کی صورت میں حدیث ہم احناف کا مستدل ہوگی اور امام شافعیؒ کا مستدل نہ ہوگی۔**

وَتَقَرُّرُ الثَّانِي أَنْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا كَلِمَةٌ مِنْ أَيْضًا
عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِمَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ قَتْلِ إِنْسَانٍ أَوْ بَعْدَ قَطْعِ الْأَرْفَةِ
أَوْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ ثُمَّ قَتَلَ فِيهِ أَحَدًا فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنْ هَذِهِ الْأَعْرَافِ
أَمَّا وَأَنْتُمْ حَصَصْتُمْ مِنْ هَذَا مَنْ قَتَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ الرَّحُولِ وَمَنْ دَخَلَ
فِيهِ بَعْدَ قَطْعِ الْأَرْفَةِ وَقَلْتُمْ إِنَّهُ يُقْتَضُ مِنْ هَذَيْنِ فِي الْبَيْتِ قَلْنَا أَنْ
مُخَصَّصَ الصُّورَةَ الثَّلَاثَةَ أَيْضًا وَهُوَ مَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ أَنْ قَتَلَ إِنْسَانًا
فَيُقْتَضُ مِنْهُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصُّورَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ وَيَخْتَرُ الرَّاحِلُ وَهُوَ قَوْلُهُ
عَلَيْهِ السَّلَامُ أَحْرَمٌ لَا يُعِيدُ عَاصِيًا وَلَا قَارِبًا لَهُمْ وَلَمْ يَنْبَغِ تَحْتَ
هَذَا الْعَامَّةِ إِلَّا الْأَمْنُ مِنَ عَذَابِ النَّارِ :

(ترجمہ) :- دوسرے عام کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول: **وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا** میں کلمہ **مَنْ** بھی عام ہے اس شخص کو شامل ہے جو بیت اللہ میں کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد یا اسکے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد داخل ہو یا بیت اللہ میں داخل ہو پھر اس میں کسی کو قتل کر دے، پس مناسب ہے کہ ان میں سے ہر ایک مامون و محفوظ ہو حالانکہ تم جنسیوں نے اس عام سے اس شخص کو خاص کیا ہے جو بیت اللہ میں داخل ہونے کے بعد قتل کرے، اور اس شخص کو جو کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہو، اور تم نے یہ کہا کہ بیت اللہ میں ان دونوں سے قصاص،

لیا جائے گا۔ ہم شوافع نے کہا کہ ہم تیسری صورت کو بھی خاص کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جو شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا ہو اس سے بھی قصاص لیا جائے گا۔ پہلی دو صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد کی وجہ سے وہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ حرم نہ تو کسی نافرمان کو پناہ دیتا ہے۔ اور نہ خون سے بھاگنے والے کو۔ اور اس عام کے تحت کوئی باقی نہیں رہا مگر عذاب نار سے مامون۔

(تست مہر ایچ) :- دوسرے عام کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "وَمَنْ دَخَلَ كَانِ امِنًا" جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا وہ مامون ہو گیا، میں کلمہ "مَنْ" عام ہے اس لئے کہ اسکے تحت تین صورتیں داخل ہیں۔ (۱) کوئی شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہوا ہو۔ (۲) کوئی شخص کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد کعبہ میں داخل ہوا ہو۔ (۳) کوئی شخص کعبہ میں داخل ہو کر کسی انسان کو قتل کر دے۔ کلمہ "مَنْ" کا عموم اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہ تینوں شخص مامون و محفوظ ہوں لیکن تم حنفیوں نے اس عام سے دوسری اور تیسری صورت کو خاص کر لیا ہے۔ چنانچہ تم نے کہا کہ اگر کوئی شخص بیت اللہ میں داخل ہو کر کسی انسان کو قتل کر دے، یا کسی انسان کے ہاتھ پاؤں قطع کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو، تو یہ دونوں شخص مامون نہ ہونگے بلکہ ان دونوں سے کعبہ کے اندر ہی قصاص لیا جائے گا۔ شوافع کہتے ہیں

کہ مذکورہ دو صورتوں کو تم حنفیوں نے خاص کیا ہے اور تیسری صورت کو یعنی اس شخص کو جو کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو ہم خاص کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والا شخص بھی مامون و محفوظ نہ ہو گا۔ بلکہ اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اور اس پر ایک دلیل تو قیاس ہے یعنی قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص کو باقی دو صورتوں پر قیاس کیا جائے گا کہ جس طرح ان دو صورتوں میں مجرم مامون نہیں ہوتا، اسی طرح قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والا شخص بھی مامون نہ ہو گا اور دوسری دلیل خبر واحد ہے یعنی رسول

ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فاریا بدہ"، حرم کہ کسی نافرمان اور خون کرنے والے کے بعد کعبہ میں بھاگ کر آبولے کو پناہ نہیں دیتا ہے۔ پس جب خون اور قتل کر کے حرم میں آبولے کو حرم کہ پناہ نہیں دیتا تو حرم یعنی کعبہ میں اس سے ضرور قصاص لیا جائے گا۔ لیکن شوافع پر یہ اعتراض ہو گا کہ آیت کے تحت تین صورتیں تھیں ان میں سے دو صورتیں تو بالاجماع خاص کر لی گئیں، اور باقی ایک صورت کو آپ حضرات نے خاص کر لیا تو اس آیت کے تحت کیا رہا اور اس آیت پر عمل کیسے ہو گا شوافع کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے تحت عذاب جہنم سے مامون شخص رہا یعنی جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا وہ عذاب جہنم سے مامون اور محفوظ ہو گیا۔ بشرطیکہ وہ مؤمن ہو۔

امام شافعیؒ کے مذکورہ اختلاف کا اصولی جواب تو آئندہ بیان کریں گے لیکن کسی انسان کو قتل کرینے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص کو آیت کے عموم سے خاص کرنے پر جو دو دلیلیں ذکر کی گئی ہیں ان میں سے قیاس کا جواب یہ ہے کہ کعبہ میں داخل ہو کر کسی کو قتل کرنے والے شخص پر، قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اسلئے کہ جو شخص کعبہ میں داخل ہو کر کسی انسان کو قتل کرتا ہے وہ کعبہ کی حرمت اور عظمت کو پامال کرتا ہے اور جو شخص کعبہ کی حرمت کو پامال کرتا ہو وہ چونکہ اس قابل نہیں ہے کہ اسکو امن حاصل ہوا اسلئے کعبہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا شخص مومن نہ ہو گا بلکہ اس نفاص یا جائیداد جو شخص کا قتل کے کعبہ میں داخل ہو تو وہ کعبہ سے پناہ چاہتا ہے اور کعبہ کی تعظیم کرتا ہے۔ اور کعبہ کی تعظیم کرنے والے شخص سے قصاص کا لینا قطعاً مناسب نہیں ہے۔ لہذا یہ شخص مومن و محفوظ ہو گا۔ اور درجی دوسری دلیل یعنی حدیث کا جواب، تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ جب عبد اللہ بن زبیر اور ان کے ساتھیوں نے یزید کی بیعت سے پہلو تہی کی تو عمرو بن سعد نے جو یزید کے والیوں میں سے ہے، ابن زبیر کے ساتھ قتال کرنے کیلئے مکہ میں ایک لشکر بھیجے گا اللادہ کیا تو ابن شدیح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مکہ، حرم ہے نہ اس میں شکار کرنے کی اجازت ہے اور نہ اس کا درخت کاٹنے کی اجازت ہے، یعنی جب حرم مکہ کے جانور کو قتل کرنے اور درخت کاٹنے کی اجازت نہیں ہے تو مسلمانوں سے قتال کرنے کی اجازت کس طرح ہوگی۔ اس پر عمرو بن سعد نے کہا کہ "ان الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فاریباً"۔ حرم کسی نافرمان اور خون سے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا ہے۔ یعنی ابن زبیر وغیرہ نے چونکہ یزید کے ہاتھ پر بیعت نہیں کی اسلئے یہ لوگ نافرمان ہیں، ان کو حرم پناہ نہیں دے گا۔ یعنی ان سے قتال جائز ہے۔ بہر حال ابن الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فاریباً"۔ عمر بن سعد کا قول ہے اور عمر بن سعد مکہ میں لشکر کشی کرنے کو جو ہے ظالم ہے اور ظالم کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ لہذا "ان الحرم لا یعیذ"۔ قول معتبر نہ ہو گا۔ اور بعض روایات سے بھی ثابت ہے کہ ابن شدیح نے "ان الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فاریباً" کے حدیث رسول ہونے کا انکار کیا ہے۔ بہر حال "ان الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فاریباً" جب حدیث رسول نہیں ہے بلکہ ایک ظالم کا قول ہے تو امام شافعیؒ کا تخصیص کے سلسلہ میں اس نے استدلال کرنا کس طرح درست ہو گا۔

فَأَجَابَ الْمَسْئَلَةَ عَنْ حَائِبِ الْأَنْبِيَاءِ بِقَوْلِهِ وَلَا يَحُورُ تَخْصِيصُ قَوْلِهِ تَه
وَلَا تَأْتِي كَلِمَاتُ مِمَّا يُدْكَرُ فِيهِ اللَّهُ عَلَيْهِ دَمٌ دَخَلَتْهُ كَانِ أَوْ مِمَّا بِالْقِيَاسِ وَ

خَبَرِ الْوَاحِدِ أَيْ لَا يُجُوزُ تَخْوِصُّ الشَّاعِرِ الْعَامِدَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ
 لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ
 السَّلَامُ الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمِيَّ أَوْ لَمْ يُسَمَّ وَتَخْوِصُّ الدَّخِلِ
 فِي الْبَيْتِ بَعْدَ مَا قُتِلَ عَنْ قَوْلِهِ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا بِالْقِيَاسِ عَلَى الْقَاتِلِ
 بَعْدَ الدَّخُولِ وَعَلَى الْأَطْرَافِ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحَرَمُ لَا يُعْبَدُ عَاصِيًا
 وَلَا قَائِلًا بِهِ لِأَنَّ مِمَّا لَيْسَ بِمَخْصُوصِينَ تَعْلِيلُ لِقَوْلِهِ لَا يُجُوزُ أَيْ لَا تَنْ
 هَذَيْنِ الْعَامِتَيْنِ لَيْسَ بِمَخْصُوصَيْنِ أَوْلَا مَا زَعَمْتُمْ حَتَّى يُخَصَّ ثَانِيًا بِالْقِيَاسِ
 وَخَبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّ النَّاسِيَّ لَيْسَ يَدْخُلُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ
 اللَّهِ أَصْلًا إِذْ هُوَ فِي مَعْنَى الذِّكْرِ فَلَمْ يُخَصَّ مِنَ الْآيَةِ حَتَّى يُقَاسَ عَلَيْهِ
 الْعَامِدُ وَكَذَلِكَ النَّاسِيُّ عَلَيْهِ قِصَاصٌ فِي الطَّرَفِ لَمْ يُخَصَّ مِنَ الْآيَةِ مِنْ إِفْرَاقِ الْمَسْرُودِ
 بِالْأَمِينِ مِنَ الذَّاتِ وَالْأَطْرَافِ كَأَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الذَّاتِ بَلْ مِنَ الْمَالِ وَكَذَا
 الْقَاتِلُ بَعْدَ الدَّخُولِ فِيهِ إِذْ مَعْنَى قَوْلِهِ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا مَنْ دَخَلَهُ
 بَعْدَ مَا صَارَ مَبَاحًا لِلدَّمِ بِرِدَّةٍ أَوْ زِنَا أَوْ قِصَاصٍ لَا أَنْتَ بَأْسَ هَذَا الْأَمْرُ
 بَعْدَ الدَّخُولِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مَقْصُودِ الْآيَةِ لِأَنَّهَا تَخْصُوصٌ مِنْهَا لَا يُقْبَلُ
 صَمِيرٌ دَخَلَهُ رَاجِعٌ إِلَى الْبَيْتِ وَالْمَقْصُودُ بَيَانُ آمِنِ الْحَرَمِ لِأَنَّ قَوْلَ إِنْ
 حَكَمْنَا وَاحِدًا يَدْخُلُ قَوْلُهُ تَعَالَى أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا ۖ

(مترجمہ)۔ پس مصنف نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے کہ:۔
 باری تعالیٰ کے قول "ولانا کلوا مما لم يذكر اسم الله عليه" اور "ومن دخله كان
 آمنا" کو قیاس اور خبر واحد سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ یعنی امام شافعیؒ کا عابد کو ناسی پر قیاس
 کر کے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم يسم"۔
 کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے قول "ولانا كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه" سے خاص کرنا جائز نہیں
 ہے۔ اور قاتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہونے والے کو قاتل بعد الدخول اور اعضاء پر قیاس
 کر کے اور حدیث رسول "الحرم لا يعبد عاصيا ولا فارا يدم" کی وجہ سے باری تعالیٰ کے
 قول "ومن دخله كان آمنا" سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ یہ دونوں عام۔ مخصوص نہیں
 ہیں۔ یہ تخصیص کے ناجائز ہونے کی علت ہے اسلئے کہ یہ دونوں عام اولاً مخصوص نہیں ہیں جیسا
 کہ تم شوافع نے گمان کیا ہے۔ تاکہ قیاس اور خبر واحد سے ثانیاً تخصیص کی جائے کیوں کہ ناسی

سر سے باری تعالیٰ کے قول **مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ يَذُرُ نَسَبًا** اللہ علیہ میں داخل ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ناسی، ذاکر کے معنی میں ہوتا ہے۔ لہذا ناسی کو آیت سے خاص ہی نہیں کیا گیا ہے کہ اس پر غامد کو قیاس کیا جائے اسی طرح وہ شخص جس پر قطع اعضاء میں قصاص ہے۔ "امن" سے خاص نہیں کیا گیا ہے۔ کیوں کہ آرمین سے امن ذات مراد ہے۔ اور اطراف و اعضاء رگویا ذات نہیں ہیں بلکہ مال ہیں۔ اسی طرح بیت اللہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا (بھی مخصوص نہیں ہے) کیونکہ باری تعالیٰ کے قول **وَمَنْ دَخَلَ كَانُ آيْمَنَا** کے معنی یہ ہیں کہ وہ شخص جو ارتداد یا زنا، یا قصاص کی وجہ سے **مَبَاحُ الدَّمِ** ہو کر بیت اللہ میں داخل ہوا ہو۔ نہ یہ کہ یہ شخص داخل ہونے کے بعد ان امور کا مرتکب ہوا ہو۔ پس قاتل بعد الدخول آیت کے مضمون سے خارج ہے، نہ یہ کہ آیت سے مخصوص ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ **دَخَلَهُ** کی ضمیر منصوب بیت کی طرف راجع ہے حالانکہ مقصود امن حرم کو بیان کرنا ہے۔ کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ بیت اللہ اور حرم دونوں کا حکم ایک ہے۔ دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے کیا نہیں دیکھا انہوں نے کہ ہم نے حرم کو آرمین بنایا۔

(تشریح)۔ شارح رحمت نے فرمایا کہ مصنف نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے امام شافعیؒ کو یہ جواب دیا ہے کہ قیاس اور خبر واحد کے ذریعہ نہ باری تعالیٰ کے قول **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَذُرْكُمْ** اللہ علیہ، کو خاص کرنا جائز ہے اور نہ **وَمَنْ دَخَلَ كَانُ آيْمَنَا** کو خاص کرنا جائز ہے۔ یعنی امام شافعیؒ کا عمدتاً تارک تسمیہ کو ناسی (نسیاناً تارک تسمیہ) پر قیاس کر کے اور حدیث **"الْمُسْلِمُ يَذُرُ نَسَبًا عَلَى نَسَبِهِ"** سے باری تعالیٰ کے قول **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَذُرْكُمْ** اللہ علیہ، سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص کو کعبہ میں داخل ہونے کے بعد قتل کرنے والے شخص پر اور قطع اعضاء کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص پر قیاس کر کے اور حدیث **"الْحَرَمُ لَا يُعْبَدُ غَايِبًا وَلَا فَارًا يَذُرُّ"** کی وجہ سے باری تعالیٰ کے قول **وَمَنْ دَخَلَ كَانُ آيْمَنَا** سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ دونوں عام یعنی **يَمْنَا** تم یذکر الآیہ اور **وَمَنْ دَخَلَ** الآیہ مخصوص نہیں ہیں جیسا کہ تم شواہد کا خیال ہے یعنی جب یہ دونوں عام ابتدائے مخصوص نہیں ہیں تو آپ حضرات کا قیاس اور خبر واحد کی وجہ سے ثانیاً خاص کرنا بھی جائز نہ ہو گا اور یہ دونوں عام ابتدائے مخصوص اس لئے نہیں کہ ناسی، جسکے بارے میں آپ حضرات شواہد کا خیال تھا کہ حقیقوں نے اس کو **يَمْنَا** تم یذکر اسم اللہ سے خاص کیا ہے حالانکہ یہ خیال غلط ہے۔ برسرے سے باری تعالیٰ کے قول **مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ يَذُرُ نَسَبًا** اللہ علیہ، میں داخل نہیں ہے اور اسکے داخل نہ ہونے کی وجہ سے کہ ناسی، محکم ذاکر ہوتا ہے۔ کیونکہ نسیان ایک شرعی عذر ہے جسکو معاف کر دیا گیا ہے۔ اور امام اس کا مسلمان ہونا تو وہ ذکر اللہ کا داعی ہے۔ پس عذر نسیان کی وجہ سے اسکے مسلمان ہونے کو

آمن بیت کا بیان ہوگا نہ کہ آمن حرم کا۔ حالانکہ مقصود آمن حرم کو بیان کرنا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں ضمیر منصوب اگرچہ بیت کی طرف راجع ہے لیکن حرم کا حکم بھی وہ ہے جو بیت اللہ کا ہے۔ یعنی دونوں کا حکم آمن ہونا ہے جیسا کہ دوسری آیت، اذ لم یزوا انا جعلنا قرماً آمننا سے ثابت ہے یعنی کیا ان لوگوں کو معلوم نہیں ہے کہ ہم نے ان کے شہر مکہ کو حرم آمن بنا دیا ہے۔ اس صودت میں حرم اور کعبہ دونوں میں سے ہر ایک کا محل امن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور جب دونوں کا محل امن ہو ثابت ہے تو دکن و قلم کی ضمیر منصوب کو بیت کی طرف راجع کرنے سے مقصد میں کوئی خلل واقع نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔۔۔ جیلان احمد عفی عنہ۔

ثُمَّ انَّ الْمُصْتَفَى لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الْغَيْرِ الْمُخْصُوصِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ
 الْمُخْصُوصِ وَارْتَدَّ فِيهِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٍ وَبَيَّنَّ كُلُّ مَذْهَبٍ بِدَلِيلٍ وَ
 شَبَّهَهُ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ فَقَالَ فَإِنَّ لِحَقِّهِ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ أَوْ جَهْمُولٌ
 لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا لَكِنَّهُ لَا يَسْمَعُ الْإِحْتِجَاجَ جِهْدِيًّا إِنْ لَحِقَ هَذَا الْعَامُّ الَّذِي
 كَانَ قَطْعِيًّا فَخُصِّصَ مَعْلُومٌ الْمَرَادُ أَوْ جَهْمُولٌ الْمَرَادُ فَالْخُصَّاصُ لَهُ لَا يَبْقَى
 قَطْعِيَّةً وَلَكِنْ يَجِبُ الْإِسْلَامُ بِهِ كَمَا هُوَ شَانِ سَائِرِ الدَّلَائِلِ الطَّبَعِيَّةِ مِنْ
 خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالنِّيَّاسِ وَالنَّحْوِيِّ فِي الْأَصْطِلَاحِ هُوَ قَصْرُ الْعَامَّةِ عَلَى بَعْضِ
 مَسْتَقْبَلِيهِ بِكَلَامٍ مُسْتَقْبَلٍ مُرْسُولٍ فَإِنَّ لَمْ يَكُنْ كَلَامًا بِأَنَّ كَانَ عَقْلًا أَوْ جِسْمًا
 أَوْ عَادَةً أَوْ نَحْوَهُ لَمْ يَكُنْ تَخْصِيمًا اصْطِلَاحًا وَلَمْ يَصِرْ قَطْعِيًّا وَكَذَلِكَ إِنْ لَمْ يَكُنْ
 مُسْتَقْبَلًا بَلْ كَانَ بَغَائِيَّةً أَوْ شَرْطِيًّا أَوْ اسْتِثْنَاءً أَوْ صِفَةً وَسَجِيًّا تَقَابُلًا
 وَكَذَلِكَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُرْسُولًا بَلْ كَانَ مَتْرَاحِيًّا لَا يُسَمَّى تَخْصِيمًا بَلْ سَخَا
 عَلَى مَا سَجِيًّا هُنْكَذَا أَقَالُوا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ كُلُّ ذَلِكَ يُسَمَّى تَخْصِيمًا لِأَنَّهُ
 عِنْدَهُ هُوَ قَصْرُ الْعَامَّةِ عَلَى بَعْضِ الْمُسْتَقْبَلَاتِ مُطْلَقًا وَكَثِيرًا مَا يُطْلَقُ التَّخْصِيمُ
 عَلَى الْمَتْرَاحِيِّ فَجَازًا عِنْدَنَا أَيْضًا :-

(مترجمہ) :- پھر جب مصنف عام غیر مخصوص کے بیان سے فارغ ہو گئے تو عام مخصوص کے بیان کو شروع کیا۔ اور اس سلسلہ میں تین مذہب لائے اور ہر مذہب کو دلیل کے ساتھ بیان کیا اور ہر ایک کو ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ تشبیہ دی۔ چنانچہ فرمایا۔ پس اگر عام کو خصوص معلوم یا جہول لاحق ہو تو وہ قطعی نہیں رہتا ہے۔ لیکن اس سے استدلال کرنا ساقط نہیں ہوتا ہے۔ یعنی

اگر اس عام کو جو قطعی ہے کوئی مخصوص معلوم المراد یا مجہول المراد لائق ہو جائے تو مختار مذہب یہ ہے۔ کہ اسکی قطعیت باقی نہیں رہتی ہے۔ لیکن اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ تمام دلائل ظنیہ خبر واحد اور قیاس کی شان ہے۔ اور اصطلاح میں تخصیص یہ ہے کہ عام کو اسکے بعض افراد پر کلاماً مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا۔ پس اگر تخصیص کلام نہ ہو باس طور کہ عقل یا جس یا عادت یا اسی جیسی اور کوئی چیز ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگی۔ اور عام ظنی نہ ہوگا اور اسی طرح اگر تخصیص کلاماً مستقل نہ ہو بلکہ غایت یا شرط یا استثناء یا صفت (جنکی تفصیل آئندہ آ رہی ہے) کے ذریعہ ہو اور اسی طرح اگر موصول نہ ہو بلکہ مترامی ہو تو اسکو تخصیص کے نام سے موسوم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ نسخ ہوگا چنانچہ اس کا بیان آ رہا ہے علامہ نے ایسا ہی کہا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایک کا نام تخصیص ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک تخصیص عام کو مطلقاً بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام ہے اور بسا اوقات ہمارے نزدیک بھی مجازاً کلاماً مترامی پر تخصیص کا اطلاق ہوتا ہے۔

(تشریح)۔ شارح فرماتے ہیں کہ عام کی دو قسمیں تھیں (۱) عام مخصوص منہ البعض (۲) عام غیر مخصوص منہ البعض، مصنف عام غیر مخصوص منہ البعض کے بیان سے فراغت کے بعد یہاں جو عام مخصوص منہ البعض کو بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ عام مخصوص منہ البعض کے سلسلہ میں تین مذاہب اور ان کے دلائل ذکر کئے گئے ہیں اور ہر مذہب کی مثال میں ایک فقہی مسئلہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ چنانچہ پہلا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ عام جو قطعی الدلالت ہوتا ہے اگر اسکو کوئی مخصوص معلوم المراد یا مجہول المراد لائق ہو جائے تو وہ قطعی الدلالت باقی نہیں رہتا۔ البتہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، یعنی اس سے استدلال ساقط نہیں ہوتا۔ جیسا کہ دلائل ظنیہ یعنی خبر واحد اور قیاس کی یہی شان ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مختار مذہب یہی ہے۔

اور تخصیص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، عام کو اسکے بعض افراد پر کلاماً مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا یعنی کلاماً مستقل موصول کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو خارج کرنا اور بعض کو اسکے تحت باقی رکھنا تخصیص ہے۔ کلاماً مستقل وہ کلام جو مفید حکم ہے اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور کلام موصول سے مراد یہ ہے کہ عام اور مخصوص دونوں کا تلفظ ایک ہی مرتبہ میں کیا جائے اور اگر عام کا تلفظ ایک مرتبہ میں کیا گیا اور مخصوص کا دوسری مرتبہ میں تو یہ اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگی۔ بلکہ نسخ ہوگا۔ شارح نے تخصیص کی تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ تخصیص اگر سرے سے کلام ہی نہ ہو۔ بلکہ عقل ہو یا جس ہو یا عادت ہو یا بعض افراد ناقص ہوں یا بعض افراد زائد ہوں تو ان تمام صورتوں میں اصطلاحی تخصیص نہ ہوگی۔ یعنی اگر کسی عام میں عقل کے ذریعہ تخصیص ہو تو، وہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً آیت، خالق کل شیء (اللہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے) میں

کل شیء عام ہے لیکن عقل کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کہ کل شیء سے مراد اللہ کے علاوہ ہے۔ پس یہاں عقل کے ذریعہ اللہ کو کل شیء سے خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہ کہملائے گا۔ اسی طرح احکام تکلیفیہ سے نابالغ بچوں اور مجاہدین کو عقل کے ذریعہ خارج کرنا اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً آیت «وَلَا تَحِبُّوا إِلَى النَّاسِ حِجَّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ» میں لفظ «الناس» تمام انسانوں کو عام ہے۔ لیکن عقل کے ذریعہ نابالغ بچوں اور مجاہدین کو اس سے خارج کیا گیا ہے تو یہ خارج کرنا اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا اسی طرح جس کے ذریعہ بعض افراد کو عام سے خارج کرنا بھی اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا، جیسے «أَوْبَيْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» اسکو ہر چیز عطار کی گئی ہے۔ یہ جملہ بدہد نے بلقیس کے بارے میں حضرت سلیمان سے کہا تھا کہ وہ عورت یعنی بلقیس قوم سبا پر بادشاہی کرتی ہے اور اسکو ہر چیز عطار کی گئی ہے۔ یہاں کل شیء کا لفظ عام ہے مگر جس اور حواس کے ذریعہ یہ بات ثابت ہے کہ دنیا کے کسی انسان کو دنیا کی ہر چیز کا مالک نہیں بنایا گیا ہے۔ چنانچہ بہت سی ایسی چیزیں ہوں گی جو بلقیس کو میسر نہیں تھیں مگر پھر بھی عرف میں کسی کی بادشاہی کو بیان کرنے کیلئے کہہ دیا جاتا ہے کہ وہ تو بادشاہ ہے اسکو ہر چیز میسر ہے حالانکہ بہت سی چیزیں میسر نہیں ہوتیں۔ بہر حال یہاں بھی من کل شیء میں حسن اور حواس کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہے مگر اسکو اصطلاحاً تخصیص نہیں کہا جائے گا۔ اور عادت کے ذریعہ عام سے بعض افراد کو خارج کرنا بھی تخصیص اصطلاحی نہیں ہے۔ مثلاً ایک آدمی نے کہا «وَاللَّهِ لَا أَكُلُ رَأْسًا» بخدا میں سر نہیں کھاؤں گا تو عادتاً یہ متعارف سروں پر معمول ہوگا یعنی بکری، گائے، بھینس اور اونٹ کے سر پر معمول ہوگا۔ اور ٹڈی جیسے جانوروں کے سروں پر معمول نہ ہوگا۔ پس لفظ رأس جو عام ہے اس سے عادت اور عرف کے ذریعہ بعض سروں کو خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہیں ہے۔ اسی طرح بعض افراد کا ناقص ہونے کی وجہ سے عام سے خارج ہو جانا بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ جیسے کوئی کہے «کل مملوک لی حر» میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ اس سے مکاتب آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مکاتب میں مولیٰ کی ملک ناقص ہوتی ہے۔ اسلئے کہ مکاتب رقبۃً تو مملوک ہوتا ہے لیکن یداً اور تصرفاً مملوک نہیں ہوتا۔ اور بعض افراد کا زائد ہونے کی وجہ سے عام سے خارج ہو جانا بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً کوئی کہے «وَاللَّهِ لَا أَكُلُ فَاكِهَةً» بخدا میں فاکہ نہیں کھاؤں گا۔ اور کوئی نیت نہ کرے تو یہ قسم چھوہاروں کو شامل نہ ہوگی اگرچہ چھوہارے عرفاً اور لفظاً فاکہ ہیں مگر چونکہ ان میں تغلث یعنی تلذذ سے زائد معنی ہیں یعنی غذائیت کا ہونا اسلئے زیادتی معنی کی وجہ سے چھوہاروں کا فاکہ (لفظ عام) سے خارج ہونا بھی تخصیص اصطلاحی نہ ہوگا۔

بہر حال غیر کلام یعنی عقل وغیرہ کے ذریعہ اگر تخصیص کی گئی ہو تو یہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا۔ اور اس تخصیص کی وجہ سے عام ظنی بھی نہ ہوگا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اگر تخصیص کلام کے ذریعہ کی گئی ہو۔

مگر وہ کلام مستقل نہ ہو یعنی مفید حکم نہ ہو تو یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہ کہلائے گا۔ مثلاً غایت کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو جیسے "ارثوا الصیام الی اللیل" میں لفظ صیام۔ رات دن کو عام ہے لیکن لیل نہیں الی اللیل کے ذریعہ صیام کو دن کے ساتھ خاص کر دیا گیا، اور رات کو صیام سے خارج کر دیا تو یہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا۔ اسیرج اگر شرط کے ذریعہ تخصیص ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہوگی جیسے "انت لائق ان تدخلت الدار" میں انت طابق عام ہے اس طور پر کہ اگر ان دخلت الدار نہ کہا جاتا تو ہونے کو کلام کے وقت ہی سے طلاق پڑ جاتی، لیکن ان دخلت الدار نے طلاق کو دخول دار کی وقت کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ اسی طرح اگر استثناء کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو تو وہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے جیسے جازئی القوم الاثریداً میں لفظ قوم عام ہے۔ لیکن الا حرف استثناء کے ذریعہ افراد قوم کی آمد سے زید کی آمد کو خارج کر دیا گیا ہے۔ اسیرج اگر صفت کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو تو وہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ جیسے حدیث "فی الابل السائمة زکوۃ" میں لفظ ابل عام ہے لیکن سائمہ (جرنے پر اکتفا کرنے والا جانور) کی صفت کے ذریعہ غیر سائمہ اونٹوں کو خارج کر دیا گیا ہے۔

مخفی کہتے ہیں کہ کلام غیر مستقل کو غایت وغیرہ مذکورہ جارجیزوں میں منحصر کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ ایک پانچویں قسم بدل البعض ہے جیسے "جازئی القوم اکثرہم" میں قوم عام ہے لیکن بدل البعض یعنی لفظ اکثرہم نے آمد سے بعض افراد کو خارج کر دیا ہے اور یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ شارح نے کہا کہ مختصص اگر کلام بھی ہو اور مستقل بھی ہو مگر وہ عام کے ساتھ متصل نہ ہو بلکہ مترافی ہو یعنی پہلے نام کا لفظ کیا گیا ہو پھر دوسری مرتبہ میں مختصص کا لفظ کیا گیا ہو تو یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے بلکہ یہ نسخ ہے۔ کیونکہ تخصیص کے لئے اول امر میں عام سے بعض افراد کا ارادہ کرنا ضروری ہے۔ اور نسخ میں اولاً عام سے کل افراد کا ارادہ کیا جاتا ہے۔ پھر بعض افراد کا حکم اٹھا دیا جاتا ہے۔ اور کلام غیر موصول کی صورت میں چونکہ ایسا ہی ہے۔ اسلئے یہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ نسخ ہوگا۔ علمائے احناف نے ایسا کہا ہے ویسے اسکی پوری تفصیل آئندہ آجائے گی۔

حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ مختصص، غیر کلام ہو یا کلام ہو۔ اور کلام مستقل ہو یا غیر مستقل ہو اور متصل ہو یا منفصل ہو تمام صورتوں میں اس کا نام تخصیص ہی رکھا جائے گا۔ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک تخصیص کی تعریف ہے عام کو مطلقاً اسکے بعض افراد پر منحصر کرنا یعنی بعض افراد پر منحصر کرنا غیر کلام کے ذریعہ ہو یا کلام کے ذریعہ، اور کلام مستقل کے ذریعہ ہو یا غیر مستقل کے ذریعہ اور وہ کلام متصل ہو یا منفصل ہو۔ ملا جیوں نے کہا کہ بسا اوقات ہمارے بینی حنفیوں کے نزدیک بھی مجازاً مترافی پر تخصیص کا غلط کیا جاتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں آیت کو فلاں آیت سے خاص کیا گیا ہے حالانکہ آیت مختصہ پہلی آیت کے ساتھ موصول نہیں ہوتی

اور کتاب اللہ کو سنتِ رسول سے خاص کیا گیا ہے حالانکہ ان دونوں میں تفریحی ہوتی ہے۔

وَنُظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَالْمَجْهُولِ قَوْلَهُ تَعَالَى وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ
الرِّبَا فَإِنَّ الْبَيْعَ لَفِعْلٌ عَامٌّ لِدُخُولِ كَلِمَةِ الْجِنْسِ فِيهِ وَقَدْ حَصَّ اللَّهُ مِنْهُ
الرِّبَا وَهُوَ فِي النَّعْتِ الْفَضْلُ وَلَمْ يَعْلَمْ أَحَدٌ فَضْلَ رِبَا بِهِ لِأَنَّ الْبَيْعَ
لَمْ يَنْشُرْ إِلَّا الْفَضْلَ فَهُوَ جَيْدٌ نَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَجْهُولِ تَمَيُّنُهُ
النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ فِي الْخَنْطَةِ بِالْخَنْطَةِ وَالشَّعِيرِ بِالشَّعِيرِ وَالنَّمْرِ
بِالنَّمْرِ وَالْمَلْحِ بِالْمَلْحِ وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمِثْلِ
يَدِ إِسِيدٍ وَالْفَضْلُ رِبَا فَهُوَ جَيْدٌ نَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَلَكِنْ كَمَا يَعْلَمُ
حَالُ مَا سَوَى الْأَشْيَاءِ السَّنَةِ السَّنَةُ وَلِهَذَا قَالَ تَمَرُّهُ خَرَجَ النَّبِيُّ عَنَّا
وَلَمْ يَمَيِّنْ لَنَا أَبْوَابَ الرِّبَا أَيَّ بَيَانًا شَانِيًا فَاحْتاجُوا إِلَى التَّعْلِيلِ لِاسْتِنَابِ
فَعَلَّ الْوَحْيُفَةَ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَالشَّافِعِيَّ بِالطَّعْمِ وَالْتَمِيَّتِي
وَمَا لَكُ بِالْإِقْتِيَاتِ وَالْإِدْحَارِ فَعَمِلَ كُلُّ بَمَقْتَضَى تَعْلِيلِهِ فِي تَحْرِيمِ
أَشْيَاءٍ وَتَحْلِيلِ أَشْيَاءٍ عَلَيَّ مَا يَأْتِي فِي بَابِ الْقِيَاسِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى

(مترجم کے)۔ اور مخصوص معلوم اور مجہول کی نظیر باری تعالیٰ کا قول "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" ہے۔ کیوں کہ "البيع" عام لفظ ہے اسلئے کہ اس پر لام جنس داخل ہے۔ اس سے اللہ تعالیٰ نے ربوا کو خاص کیا ہے۔ اور لغت میں ربوا فضل (زیادتی) کے معنی میں ہے اور یہ معلوم نہیں ہے کہ کون سی زیادتی مراد ہے کیوں کہ بیع زیادتی ہی کیلئے مشروع ہے پس اسوقت یہ مخصوص مجہول کی نظیر ہے پھر اسکو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ گندم گندم کے عوض، جو جو کے عوض، چھو ہارہ چھو ہارے کے عوض، نمک نمک کے عوض، سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض برابر، سدا بر نقد نقدی فروخت کرو، اور زیادتی ربا ہے۔ اسوقت یہ مخصوص معلوم کی نظیر ہے لیکن مذکورہ چھ چیزوں کے علاوہ کا حال یقینی طور پر معلوم نہ ہو سکا۔ اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس سے تشریف لے گئے حالانکہ آپ ہمارے سامنے ربوا کے ابواب کو تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیا۔ پس ائمہ حضرات، تعلیل اور استنباط کی طرف محتاج ہوئے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے قدر اور جنس کو علت قرار دیا۔ اور امام شافعیؒ نے طعم اور شمیت کو، اور امام مالکؒ نے اقتفات و ادخار کو پس اشیا کی تحلیل اور تحریم کے بارے میں ہر امام نے اپنی تعلیل کے مطابق عمل کیا۔ چنانچہ اسکا

تفصیل کے ساتھ بیان ان شاء اللہ باب القیاس میں آئے گا۔

(تشخیص)۔ شارح نور الانوار ملاحظہ فرماتے ہیں کہ مختص معلوم اور مختص مجہول کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول ہے، **اَحْلَ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**، اس طور پر کہ آیت میں لفظ **الْبَيْع**، لام جنس کی وجہ سے عام ہے یعنی علی الاطلاق ہر طرح کی بیع حلال ہے لیکن **حَرَّمَ الرِّبَا** کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے بیع ربا کو خاص کر لیا ہے۔ یعنی بیع ربا حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے۔ اور لغت میں ربا کے معنی چونکہ فضل اور زیادتی کے آتے ہیں، اور یہ معلوم نہیں کہ **حَرَّمَ الرِّبَا** میں کون سی زیادتی مراد ہے کیونکہ بیع بھی زیادتی اور نفع ہی کیلئے مشروع ہوئی ہے۔ اسلئے یہ فضل مجہول ہوگا اور **حَرَّمَ الرِّبَا** بیان وارد ہونے سے پہلے مختص مجہول کی نظیر ہوگا۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قدرے تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا۔ اور چھ چیزوں **كُنْزٍ، جَوٍّ، جَوْهَرَةٍ، نَمَكٍ، سَوْنَةٍ، چاندی** کے بارے میں فرمایا کہ ان کی بیع اگر انہیں کی جنس کے عوض کیجئے، مثلاً گندم کی بیع گندم کے عوض تو دونوں عوضوں کا کیل یا وزن کے ذریعہ مقدار میں برابر ہونا شرط ہے۔ جیسا کہ **مَثَلًا مِّثْلًا** سے ظاہر ہے اور دونوں عوضوں پر مجلس عقد ہی میں قبضہ کرنا بھی شرط ہے جیسا کہ **يُدَّ بِيَدٍ** سے ظاہر ہے۔ بہر حال اس حدیث سے مذکورہ چھ چیزوں کے بارے میں معلوم ہوا کہ فضل سے مراد کیل یا وزن کے ذریعہ مقدار میں زیادتی ہے یعنی مذکورہ چھ چیزوں میں مقدار کی زیادتی کا نام فضل اور ربا ہے۔ اور یہ حرام ہے پس اس حدیث کے بیان واقع ہونے کے بعد **حَرَّمَ الرِّبَا**، **اَحْلَ اللّٰهُ الْبَيْعَ** کیلئے مختص معلوم کی نظیر ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ حدیث میں چون کہ صرف چھ چیزوں کا ذکر ہے۔ اسلئے ان چھ کے علاوہ کا علم یقینی طور پر معلوم نہ ہو سکا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد فرمایا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جا چکے۔ حالانکہ ربا کا مسئلہ پوری وضاحت کے ساتھ بیان نہیں ہوا ہے۔ مسئلہ ربا کے تشہرہ جانے کی وجہ سے ہی امام حضرات نے ربا کی علت کا استنباط اور استخراج کیا ہے۔ چنانچہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ نے فرمایا کہ ربا کی علت قدر (کیل و وزن) مع الجنس ہے یعنی اگر جنس کیل کے ساتھ جمع ہو جائے یا وزن کے ساتھ جمع ہو جائے تو ربا اور فضل حرام ہوگا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ربا کی علت مطومات میں کٹم ہے اور سونے چاندی میں شمیت ہے۔ پس لوہے کو لوہے کے عوض متفاضلاً فروخت کرنا امام شافعی کے نزدیک تو جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں نہ کٹم موجود ہے اور نہ شمیت موجود ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک جائز نہ ہوگا اسلئے کہ لوہا موزونات میں سے ہے لہذا علت ربا قدر (وزن) مع الجنس موجود ہے۔ اور ایک اندے کو دو انڈوں کے عوض بیچنا ہمارے نزدیک تو جائز ہے کیوں کہ انڈوں میں قدر (کیل اور وزن) موجود نہیں ہے۔ لیکن امام شافعی کے نزدیک

ناجائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک ربانی علت طعم موجود ہے۔
 اور امام مالک نے فرمایا کہ ربانی علت اقیات اور اذخار ہے یعنی جن چیزوں کو کھایا جاتا ہو،
 اور ان کو ذخیرہ بنا کر کھاجا سکتا ہو، ان میں رباحرام ہوگا ورنہ نہیں۔ چنانچہ تبروز وغیرہ جنکو خشک
 کر کے ذخیرہ نہیں کیا جاتا ہے۔ ان میں اگر استحاد جنس بھی ہو تب بھی امام مالک کے نزدیک ایک
 تبروز کو دو تبروزوں کے عوض بیچنا جائز ہے۔۔۔۔۔ بہر حال جب ائمہ فقہ کے علت
 ربکا استخراج کیا تو ہر ایک امام اپنی علت کے مطابق عمل کرے گا۔ اسکی پوری تفصیل ان شار التشریح
 باب القیاس میں آئے گی اور اگر فوری ضرورت ہو تو اشرف الہدیہ ۵۶ باب الربا کے شروع میں
 ملاحظہ کر لیا جائے۔ راقم نے وہاں اس مسئلہ کو پوری شرح و بسط کے ساتھ تحریر کیا ہے۔

عَمَلًا لِشِبْهِهِ الْإِسْتِنَاءِ وَالنَّاسِخِ تَعْلِيلٌ لِّلْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ وَيَبَيِّنُهُ أَنْ دَلِيلَ
 التَّغْيِصِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَحَرَّمَ الزَّيْبُ إِنَّ شِبْهَ الْإِسْتِنَاءِ بِاعْتِبَارِ
 حُكْمِهِ وَهُوَ أَنَّ الْمُسْتَنَى كَمَا لَمْ يَدْخُلْ يَمَّا مَبْلُ كَذَلِكَ الْخُصُوصِ لَمْ
 يَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِّ وَلِشِبْهِهِ النَّاسِخِ بِاعْتِبَارِ صِفَتِهِ وَهُوَ أَنَّ صِفَتَهُ
 مُسْتَعْلَقَةٌ كَالنَّاسِخِ فَيَعْبَأُ عَلَيْنَا أَنْ نُرَاعِيَ كِلَا الشَّيْئَيْنِ وَنُوقِرَ حِطُّ كُلِّ
 مِنْهُمَا عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِ الْخُصُوصِ مَعْلُومًا وَجَهْرًا لَا أَنْ تَقْتَصِرَ
 عَلَى الشَّيْءِ الْأَوَّلِ كَمَا قُتِبَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْمَذْهَبِ الشَّامِيِّ وَلَا أَنْ تَقْتَصِرَ
 عَلَى الشَّيْءِ الثَّانِي كَمَا قُتِبَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّلَاثِيِّ فَقُلْنَا إِذَا كَانَ
 دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَعْلُومًا فِرْعَايَةٌ شِبْهِهِ الْإِسْتِنَاءِ تَقْتَضِي أَنْ يَبْغِيَ الْعَامَّةُ وَفَعَلْنَا
 عَلَى خَالِهِ لِأَنَّ الْمُسْتَنَى إِذَا كَانَ مَعْلُومًا كَانَ الْمُسْتَنَى مِنْهُ فِي الْأَنْزَالِ الْبَابِيَّةِ
 عَلَى خَالِهِ وَرِعَايَةُ شِبْهِهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِي أَنْ لَا يَصِحَّ الْإِحْتِجَاجُ بِالْعَامِّ أَمَّا
 لِأَنَّ النَّاسِخَ مُسْتَعْلَقٌ وَكُلُّ مُسْتَعْلَقٍ يُتَّقِلُ التَّعْلِيلَ وَإِنْ لَمْ يَمْبَلُ النَّاسِخُ
 بِنَفْسِهِ التَّعْلِيلَ لِئَلَّا تَلْزَمَ مُعَارَضَةُ التَّعْلِيلِ التَّصَّ وَإِذَا قِيلَ التَّعْلِيلُ
 فَلَا يَدْخُلُ كَمَا يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ وَكَمَا بَقِيَ فَيَصِيرُ جَهْرًا لَرَجْحَالَتِهِ
 تَوَرُّنِي فِي جِهَالَةِ الْعَامَّةِ فَلِرِعَايَةِ الشَّيْئَيْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّةَ بَيْنَ بَيْنٍ وَ
 قُلْنَا لَا يَبْغِي قَطْعِيًّا وَلَكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ وَإِذَا كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ
 جَهْرًا فَيَعْلَسُ الْعُلَمَاءُ بَعْنِي أَنْ رِعَايَةَ شِبْهِهِ الْإِسْتِنَاءِ تَقْتَضِي أَنْ

لَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِالْعَامَةِ أَصْلًا لِأَنَّ جِهَالَتَهُ الْمُسْتَشْتَرِي تُوَثِّرُ فِي جِهَالَتِهِ
 الْمُسْتَشْتَرِي وَسَبَبُ الْجَمْعِ لِأَيْفِيدُ شَيْئًا وَرِعَايَةُ شَبَّهِ النَّاسِخِ
 تَقْتَضِي أَنْ يَبْتَدَأَ الْعَامُّ قَطْعِيًّا لِأَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْمُوعَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ لِلرِّبَايَةِ
 الشَّبَّامِينَ جَعَلْنَا الْعَامَّةَ هُنَا أَيَّةً بَيْنَ بَيْنٍ وَقَلْنَا لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا وَ
 لَكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ ۝

(ترجمہ) :- تاکہ استشار اور نسخ کی مشابہت پر عمل ہو جائے یہ مذہب مختار کی علت ہے، اسکی دلیل یہ ہے کہ تخصیص کی دلیل (مختص) یعنی باری تعالیٰ کا قول - وَحَرَّمَ الزُّبُونَ، اپنے حکم کے اعتبار سے استشار کے مشابہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح مستثنیٰ ما قبل میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے تحت داخل نہیں ہوتا ہے۔ اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے اور وہ یہ کہ مختص کا صیغہ اسی طرح مستقل ہے جس طرح ناسخ مستقل ہوتا ہے۔ پس ہم پر دونوں مشابہتوں کی رعایت کرنا ضروری ہے۔ اور مختص کے معلوم اور مجہول ہونے کی صورتوں پر دونوں مشابہتوں میں سے ہر ایک کو پورا پورا حصہ دینا ضروری ہے۔ ایسا نہیں کہ ہم صرف مشابہت اول پر اکتفا کریں گے جیسا کہ مذہب ثانی والوں نے اس پر اکتفا کیا ہے۔ اور مشابہت ثانی پر اکتفا کریں گے جیسا کہ مذہب ثالث والوں نے اس پر اکتفا کیا ہے، پس ہم نے کہا کہ جب دلیل خصوص (مختص) معلوم ہو تو استشار کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ نام اپنے حال پر قطعی یا قی رہے اسلئے کہ مستثنیٰ جب معلوم ہوتا ہے تو مستثنیٰ منہ افراد باقیہ میں علیٰ حالہ رہتا ہے۔ اور ناسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ عام سے استدلال کرنا بھی درست نہ ہو اسلئے کہ ناسخ مستقل ہوتا ہے اور ہر مستقل تعلیل کو قبول کرتا ہے۔ اگرچہ ناسخ بنفسہ قابل تعلیل نہیں ہے تاکہ نفس کے ساتھ تعلیل کا معاذ لازم نہ آئے۔ اور جب ناسخ تعلیل کو قبول کرتا ہے تو معلوم نہیں کہ تعلیل کی وجہ سے کتنے افراد خارج ہوں گے۔ اور کتنے باقی رہیں گے پس مختص مجہول ہو جائے گا اور اسکی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے عام کو بین بین کر دیا۔ اور ہم نے کہا کہ عام قطعی تو نہیں رہے گا لیکن اس سے استدلال درست ہو جائے گا۔ اور جب دلیل خصوص (مختص) مجہول ہو تو معلوم کے برعکس ہوگا یعنی استشار کے ساتھ مشابہت کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ عام سے استدلال کرنا درست نہ ہو اسلئے کہ مستثنیٰ کی جہالت، مؤثر ہوتی ہے۔ مستثنیٰ کی جہالت میں اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ عام قطعی باقی رہے اسلئے کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کی وجہ سے

ہم نے یہاں بھی عام کو بن بن کر دیا اور ہم نے کہہ دیا کہ عام قطعی تو نہیں رہیگا لیکن اس سے استدلال کرنا صحیح ہوگا۔

(تشمس یح) بد شارح کہتے ہیں کہ معنی کی عبارت عملاً لثب الاستثنا والنسخ زہب اول (جو ہمارے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے) کی دلیل ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دلیل مخصوص یعنی مختصہ سے یعنی باری تعالیٰ کے قول "حزم الربوا" اپنے حکم کے اعتبار سے استثنائے کے مشابہ ہے اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے حکم کے اعتبار سے استثنائے کے مشابہ اسلئے ہے کہ جس طرح مستثنیٰ اپنے صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اس طرح مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے، اور مختص صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ اسلئے ہے کہ جس طرح ناسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اس طرح مختص صیغہ کا مستقل ہونا بھی ضروری ہے۔

بہر حال جب مختص استثناء اور ناسخ دونوں کے مشابہ ہے تو ہم پر دونوں کی مشابہتوں پر عمل کرنا لازم ہے۔ اور مختص معلوم ہو یا مجہول ہو دونوں صورتوں میں دونوں مشابہتوں کو پورا پورا حق دینے کا تو صرف استثناء کی مشابہت پر اکتفا کریں گے، جیسا کہ مذہب ثانی والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض قابل استدلال ہی نہیں رہتا ہے) نے صرف استثناء کی مشابہت پر اکتفا کیا ہے، اور نہ صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفا کریں گے جیسا کہ مذہب ثالث والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد بھی عام قطعی رہتا ہے) نے صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفا کیا ہے۔ بہر حال جب ہمارے نزدیک استثناء اور ناسخ دونوں کی مشابہت کی رعایت کرنا ضروری ہے تو ہم نے کہا کہ دلیل مخصوص یعنی مختصہ اگر مجہول ہو تو استثناء کی مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی اس طرح قطعی الدلالت ہے، جس طرح کہ تخصیص سے پہلے قطعی الدلالت تھا، کیونکہ مستثنیٰ اگر معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ اپنے باقی افراد میں علیٰ حالہ قطعی الدلالت رہتا ہے۔ پس اس طرح جب مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) معلوم ہو تو عام اپنے باقی افراد میں قطعی الدلالت رہے گا۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت کا تقاضہ یہ ہے کہ تخصیص کرنے کے بعد عام قابل استدلال ہی باقی نہ رہے کیوں کہ ناسخ مستقل تام ہوتا ہے اور ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اسلئے کہ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معتل ہوں۔ بہر حال جب ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اور ناسخ بھی مستقل تام ہے تو ناسخ بھی علت کو قبول کرے گا اور مختص چونکہ ناسخ کے مشابہ ہے اسلئے مختص بھی تعلیل کو قبول کریگا، اور جب مختص تعلیل کو قبول کریگا یعنی علت کی وجہ سے تخصیص ہوگی تو یہ معلوم نہ ہو سکیگا کہ علت کی وجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے ہیں اور کتنے باقی ہیں، اور جب یہ معلوم نہ ہو سکے گا تو دلیل مخصوص یعنی مختص مجہول ہو جائے گا۔ اور مختص کی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی یعنی مختص کے مجہول ہونے سے عام مجہول ہو جائے گا اور مجہول چیز سے استدلال کرنا ساقط

ہو جاتا ہے۔ لہذا تخصیص کے بعد عام سے بھی استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا۔ الغرض مختص معلوم کا استنثار کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد قطعی الدلالت باقی رہے اور ناسخ کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام، تخصیص کے بعد قابل استدلال بھی نہ رہے پس ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت تو نہ رہے گا، البتہ اسکے ساتھ استدلال کرنا اور اسکو حجت میں پیش کرنا درست ہوگا۔ اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ صاحب نولالانوار

کہتے ہیں کہ ناسخ کا صیغہ چونکہ مستقل ہوتا ہے اسلئے وہ استقلال صیغہ کے اعتبار سے تعلق کو قبول کرتا ہے لیکن اپنے حکم کے اعتبار سے تعلق کو قبول نہیں کرتا کیونکہ ناسخ کا حکم ہے ثبوت کے بعد کسی حکم کو باعتبار معارضہ کے اٹھا دینا اور تعلق جو یکے نص سے کمر ہوتی ہے اسلئے تعلق نص کے معارض نہ ہوگی، اور جب تعلق نص کے معارض نہیں ہو سکتی تو وہ نص کو منسوخ بھی نہیں کر سکتی ہے۔ اور جب تعلق نص کو منسوخ نہیں کر سکتی تو ثابت ہو گیا کہ ناسخ بنفسہ یعنی باعتبار حکم کے تعلق کو قبول نہیں کرتا ہے اسی کو شارح نے فرمایا کہ ناسخ، صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہونے کو جو ہے تعلق کو قبول کرتا ہے اگرچہ بنفسہ تعلق کو قبول نہیں کرتا ہے تاکہ تعلق کا نص کے ساتھ معارضہ لازم نہ آئے، ملا جیوں نے فرمایا کہ تخصیص اگر جمہول ہو تو استنثار ہی مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام سے بالکل استدلال کرنا درست نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت، مستثنیٰ منہ کی جہالت میں نوثر ہوتی ہے یعنی مستثنیٰ کے جمہول ہونے سے مستثنیٰ منہ جمہول ہو جاتا ہے اور جمہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ پس اس طرح تخصیص کے جمہول ہونے سے عام جو مخصوص منہ ہے وہ بھی جمہول ہو جائے گا۔ اور جمہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ 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 ہے کیونکہ ناسخ جمہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح مختص جمہول بھی خود ساقط ہو جائے گا اور عام علی حالہ اپنی قطعیت پر باقی رہے گا۔ بہر حال مختص کے جمہول ہونے کی صورت میں استنثار کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قابل استدلال نہ رہے اور ناسخ کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام علی حالہ قطعی باقی رہے پس ہم نے دونوں کی مشابہت پر عمل کیا اور عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ عام تخصیص کے بعد قطعی تو نہیں رہتا ہے البتہ اس سے استدلال کرنا درست رہتا ہے۔

مذہب مختار کی مذکورہ دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ان میں سے جس قیاس پر چاہے عمل کرے،

دونوں پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے، یہاں بھی قیاس علی الاستثنا اور قیاس علی النسخ کے درمیان
تعارض موجود ہے لہذا ان میں سے کسی ایک قیاس پر عمل کرنا مناسب ہے جیسا کہ مذہب ثانی
اور مذہب ثالث والوں نے ایک ایک قیاس پر عمل کیا ہے دونوں پر عمل کرنا مناسب نہیں
ہے جیسا کہ احناف عمل کرتے ہیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حکم اس قیاس
میں ہے جو اصول ثلثہ (کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت) سے مستنبط ہو نہ کہ قیاس
شہبی میں جو حجت شرعیہ نہیں ہے اور یہاں جو قیاس علی الاستثنا اور قیاس علی النسخ ہے یہ
قیاس شہبی ہے نہ کہ وہ قیاس جو اصول ثلثہ سے مستنبط ہے۔

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدٌ مِّنْ يَأْتِي عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدٍ هُمَا بَيْعَتُهُ وَبِعَى
ثَمَنُهُ تَشْبِيهُهُ لِذَلِكَ الْخُصُوصِ الْمَذْكُورِ بِمَسْأَلَةِ الْفَقِيهِيَّةِ أَيْ
صَارَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ الْخِيَارَ نَظِيرُهُ لِمَا
الْمَسْئَلَةِ الْفَقِيهِيَّةِ وَهِيَ أَنَّ يُعَيَّنَ الْخِيَارَ فِي أَحَدِ الْعَقْدَيْنِ
الْبَيْعَيْنِ وَيُسَمَّى ثَمَنُهُ عَلَى حِدَّةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَلَى
الرُّبْعَةِ أَوْ جِبِ أَحَدَهَا أَنْ يُعَيَّنَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَيُسَمَّى ثَمَنُهُ وَالثَّانِي
أَنْ لَا يُعَيَّنَ وَلَا يُسَمَّى وَالثَّلَاثُ أَنْ يُعَيَّنَ وَلَا يُسَمَّى وَالرَّابِعُ أَنْ يُسَمَّى وَلَا يُعَيَّنَ
فَالْبَيْعُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ غَيْرِ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ فِيمَنْ حَيْثُ أَنَّهُ
دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ يَكُونُ رَدُّ الْبَيْعِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ تَبْدِيلًا يَكُونُ
كَالنَّسْخِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ يَكُونُ رَدُّهُ بَيَانًا
أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُونُ كَالِاسْتِثْنَاءِ فَيَكُونُ كَالْمُخَصَّصِ الَّذِي
لَهُ شَبَهُهُ بِالِاسْتِثْنَاءِ وَشَبَهُهُ بِالنَّسْخِ فَرِعَايَةً شَبَهُهُ بِالنَّسْخِ
تَقْتَضِي صِحَّةَ الْبَيْعِ فِي الصُّورِ الْأَرْبَعِ لِأَنَّ كِلَيْتَيْنِ الْعَقْدَيْنِ
بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَنْجَابِ مَبِيعٌ مَبِيعٌ وَأَحَدٌ فَلَا يَكُونُ مَبِيعًا بِالْخِصَّةِ
إِبْتِدَاءً بَلْ بَقَاءً وَرِعَايَةً شَبَهُهُ بِالِاسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي مَسَادَ الْبَيْعِ فِي
الصُّورِ الْأَرْبَعِ لِجَعْلِ مَا لَيْسَ بِبَيْعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْبَيْعِ فَلِرِعَايَةِ الشَّيْئَيْنِ
فَلَمَّا أَنْ عَلِمَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَثَمَنُهُ وَهُوَ الْمَذْكُورُ فِي الْمَثْنِ صَحَّ الْبَيْعُ لِشَبَهُ
النَّاسِخِ وَبَقِيَ تَبَرُّهُمَا جَعَلَ قَبُولَ مَا لَيْسَ بِبَيْعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْبَيْعِ كَمَا

أُتْبِرَ إِذَا جُمِعَ بَيْنَ الْحَرِّ وَالْعَبْدِ وَفَضَلَ الثَّمَنُ لِأَنَّ الْحَرَّ لَمْ يَكُنْ مُخَالِفًا لِلْبَيْعِ
وَأَشْرَاطُ قَبُولِهِ لَيْسَ مِنْ مُقْتَضِيَاتِ الْعَقْدِ وَفِي مَسْأَلَتِنَا الْعَبْدُ الَّذِي
فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ فَلَا يَكُونُ ضَمُّهُ فَإِنَّمَا الْمُقْتَضَى الْعَقْدُ وَإِن
جَهَلَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا إِلَّا يَصِحُّ لِسَبَبِ الْإِسْتِثْنَاءِ فِي صُورَةِ جَهْلِ كِلَيْهِمَا
يَصِيرُ كَأَنَّهُ قَالَ بَعْتُ هَذَا بَيْنَ الْعَبْدَيْنِ بِالْفِئِ إِلَّا أَحَدَهُمَا بِحِصَّةٍ
ذَلِكَ وَذَلِكَ بَعْدَ وَفِي صُورَةِ جَهْلِ الْمُبْعِ يَصِيرُ كَأَنَّهُ قَالَ بَعْتُ هَذَا بَيْنَ
الْعَبْدَيْنِ بِالْفِئِ إِلَّا أَحَدَهُمَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَفِي صُورَةِ جَهْلِ الثَّمَنِ يَصِيرُ
كَأَنَّهُ قَالَ يَفْتَهُمَا بِالْفِئِ إِلَّا هَذَا بِحِصَّةٍ مِنَ الْأَلْفِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ فِي هَذِهِ
الصُّورَةِ شَبَهُ النَّاسِخِ لِأَنَّ النَّاسِخَ الْمُجْهُولَ يَسْقُطُ مَقْسُودُهُ فَيَسْطَلُ
شَرْطُ الْخِيَارِ وَيُلْزَمُ الْعَقْدُ فِي الْعَبْدَيْنِ وَهُوَ خِلَافُ مَا نَصَدَّهُ الْفُقَهَاءُ :

(ترجمہ)۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایک ہزار کے عوض دو غلام اس شرط پر فروخت
کئے کہ ان دونوں میں سے ایک معین غلام میں خیار ہے اور اس غلام کا ثمن بھی ذکر کر دیا یہ مذکورہ
دلیل خصوص کی فقہی مسئلہ کے ساتھ تشبیہ ہے یعنی اس مذہب محتنا کی بنا پر دلیل خصوص اس مسئلہ
فقہی کی نظیر ہے اور وہ یہ ہے کہ دو مبیع غلاموں میں سے ایک میں خیار کو متعین کر دیا جائے اور
اس کا ثمن علیحدہ ذکر کر دیا جائے اور یہ اسلئے بیکہ یہ مسئلہ چار صورتوں پر ہے ان میں سے ایک یہ
کہ محل خیار معین ہو اور اس کا ثمن مذکور ہو، دوم یہ کہ نہ محل خیار معین ہو اور نہ ثمن مذکور ہو، سوم
یہ کہ محل خیار معین ہو اور ثمن مذکور نہ ہو، چہارم یہ کہ ثمن مذکور ہو اور محل خیار معین نہ ہو۔ پس ان
غلام جس میں خیار ہے عقد میں داخل ہے، لیکن حکم میں داخل نہیں ہے پس اس حیثیت سے کہ
غلام عقد میں داخل ہے خیار شرط کی وجہ سے مبیع کو واپس کرنا تبدیل ہوگی، لہذا یہ واپس کرنا نسخ کے
مانند ہوگا اور اس حیثیت سے کہ غلام حکم میں داخل نہیں ہے غلام کو واپس کرنا اس بات کا بیان
ہوگا کہ وہ داخل نہیں ہے لہذا خیار کی وجہ سے غلام کو واپس کرنا استنثار کے مانند ہوگا پس یہ
مثال اس مخصص کے مانند ہوگی جو استنثار اور نسخ کے مشابہ ہے پس شبہ نسخ کی رعایت چاروں
صورتوں میں بیع کے صحیح ہونیکا تقاضہ کرتی ہے اسلئے کہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک ایجاب
کی طرف نظر کرتے ہوئے بیع واحد کے ساتھ مبیع ہے لہذا یہ ابتداءً بیع بالحمہ نہ ہوگا بلکہ تھاؤں اور شبہ استنثار
کی رعایت چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔ کیونکہ جو چیز مبیع نہیں ہے اسکو
قبول مبیع کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے

کہا کہ اگر محلِ خیار اور اس کا ثمن معلوم ہو اور یہ ہی صورتِ متن میں مذکور ہے تو ناخ کی مشابہت کیوجہ سے بیع صحیح ہوگی۔ اور اس جگہ غیر بیع کے قبول کر نیکو قبولِ بیع کیلئے شرط قرار دینا معتبر نہ ہوگا۔ جیسا کہ اس وقت اعتبار کیا گیا ہے جب بائع آزاد اور غلام کو جمع کرے اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کر دے اسلئے کہ آزاد محلِ بیع نہیں ہے اور اسکے قبول کرنے کی شرط مقتضیاتِ عقد میں سے نہیں ہے اور ہمارے مسئلہ میں وہ غلام جس میں خیار ہے عقد میں داخل ہے اسلئے اسکو مالِ لینا مقضیٰ عقد کے مخالف نہیں ہے۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک یا دونوں جمہول ہوں تو شبہ استنثار کیوجہ سے بیع صحیح نہ ہوگی، پس دونوں کے جمہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا گو یا کہ بائع نے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان دونوں میں سے ایک اسکے حصہ کے عوض۔ اور یہ باطل ہے اور بیع کے جمہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا گو یا کہ اس نے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان میں سے ایک کو پانچسو کے عوض۔ اور ثمن کے جمہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا۔ گو یا اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا۔ مگر اسکو ہزار کے حصہ کے عوض۔ اور ان صورتوں میں شبہ ناخ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ ناخ جمہول بذاتِ خود ساقط ہو جاتا ہے لہذا شرطِ خیار باطل ہو جائے گی۔ اور عقد دونوں غلاموں میں لازم ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ ناخ (بائع) کے مقصود کے خلاف ہے۔

(تشریح)۔ در شارح فرماتے ہیں کہ متن کا فقہی مسئلہ، مذہبِ مختلر کی بنا پر محضتص کی نظیر ہے یا محضتص اس مسئلہ کی نظیر ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر فروخت کئے کہ اسکو (بائع کو) ان دونوں غلاموں میں سے ایک معین غلام میں تین دن کیلئے خیار حاصل ہوگا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن بھی ذکر کر دیا۔

شارح کہتے ہیں کہ دراصل اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) محلِ خیار بھی متعین ہو اور اس کا ثمن بھی مذکور ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو بیع واحد کے تحت ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچسویں روپیہ میں مگر شرط یہ ہے مجھ کو عارف میں تین دن کا خیار ہوگا۔ (۲) نہ محلِ خیار متعین ہو اور نہ اسکا ثمن مذکور ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اس شرط پر کہ ان میں سے ایک غلام میں مجھ کو تین دن کا خیار حاصل ہے۔ یعنی بائع نے نہ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن ذکر کیا اور نہ اس غلام کو متعین کیا جس میں خیار ہے۔ (۳) محلِ خیار تو متعین ہو لیکن اس کا ثمن مذکور نہ ہو مثلاً ایک شخص نے واصف اور عارف اپنے دو

غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ ذکر نہیں کیا مگر یہ شرط بیان کی کہ مجھکو عارف میں تین دن کا خیار حاصل ہوگا۔ (۴) ثمن تو متعین ہو سکیں مگر محل خیار متعین نہ ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اس طور پر کہ ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچ سو روپیہ ہیں مگر شرط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک میں مجھکو تین دن کا خیار حاصل ہے۔

شرح نور الانوار کہتے ہیں کہ دونوں غلاموں پر چونکہ ایجاب وارد کیا گیا ہے اسلئے وہ غلام بھی عقد بیع میں داخل ہوگا جسمیں بائع کو تین دن کا خیار حاصل ہے لیکن وہ غلام حکم بیع یعنی ملک مشتری میں داخل نہیں ہوگا کیوں کہ جب بائع کیلئے خیار ہوتا ہے تو وہ مبیع جو محل خیار ہے بائع کی ملک سے نہیں نکلتی اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی۔ پس یہاں بھی جو غلام محل خیار ہے چونکہ وہ مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوا اسلئے یہی کہا جائے گا کہ وہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے۔ بہر حال جو غلام محل خیار ہے وہ نفس عقد میں تو داخل ہے مگر حکم عقد میں داخل نہیں ہے۔ پس چونکہ وہ غلام جو محل خیار ہے عقد بیع میں داخل ہے اسلئے خیار شرط کیوجہ سے اس غلام میں بائع کا عقد بیع کو رد کرنا اور فسخ کرنا عقد بیع کو تبدیل کرنا ہوگا اور یہ تبدیل کرنا نسخ کے مانند ہوگا یعنی جس طرح نسخ میں حکم کو اٹھایا جاتا ہے اسی طرح جس غلام میں خیار تھا اس میں بیع کو رد کرنا بھی حکم بیع کو اٹھانا اور ختم کرنا ہے۔ بہر حال اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبد مختیر فیہ میں بیع کو رد کرنا نسخ کے مشابہ ہے اور عبد مختیر فیہ چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہوا اسلئے خیار شرط کی وجہ سے بائع کا اس غلام میں بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنا پسند یہ غلام داخل نہیں ہے بلکہ عقد بیع سے خارج ہے لہذا اس غلام میں بیع کو رد کرنا استنثار کے مانند ہوگا یعنی جس طرح استنثار اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ افراد مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہیں اسی طرح عبد مختیر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ عبد مختیر فیہ بیع میں داخل نہیں ہے۔ پس اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبد مختیر فیہ میں بیع کو رد کرنا استنثار کے مشابہ ہے۔ بہر حال یہ مسئلہ یعنی عبد مختیر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس شخص کے مانند ہے جو استنثار اور نسخ دونوں کے مشابہ ہے پس نسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بیع مذکورہ چاروں صورتوں میں درست ہو اسلئے کہ دونوں غلام، بائع کے ایجاب کے اعتبار سے بیع واحد کے ساتھ مبیع ہیں یعنی دونوں غلاموں کو صفحہ واحدہ کے تحت فروخت کیا گیا ہے پس خیار شرط کیوجہ سے ان دونوں میں سے ایک میں بیع کو رد کرنا اسکی بیع کو فسخ کرنا ہے اور ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسری بیع میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

بلکہ دوسرے غلام کی بیع درست رہے گی، اور جب ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسرے غلام کی بیع میں غلط واقع نہیں ہوتا تو چاروں صورتوں میں دوسرے غلام کی بیع درست ہوگی مگر یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ ہے کہ جب خیار شرط کی وجہ سے دو غلاموں میں سے ایک کے اندر بیع کو رد کر دیا گیا اور دوسرے غلام میں بیع لازم ہو گئی تو ایک ہزار روپیہ جو دونوں غلاموں کا ثمن تھا اسکو دونوں غلاموں کی قیمتوں پر تقسیم کیا جائے گا۔ پس دوسرے غلام کی قیمت کے لحاظ سے ایک ہزار میں سے جس قدر روپیہ اس غلام کے حصہ میں آئیں گے وہ روپیہ مشتری پر لازم ہوں گے اور اسی کا نام بیع بالحصہ ہے اور بیع بالحصہ باطل ہے کیونکہ بیع بالحصہ کی صورت میں ثمن مجہول ہوتا ہے اور ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے اسلئے بیع بالحصہ باطل ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیع بالحصہ کی دو قسمیں ہیں ایک بیع بالحصہ ابتداءً، دوم بیع بالحصہ بقاؤ۔ بیع بالحصہ بقاؤ تو وہی ہے جسکو اشکال کے تحت ذکر کیا گیا ہے اور بیع بالحصہ ابتداءً کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میں نے اپنے اس شاہد نامی غلام کو ایک ہزار میں سے اسکے حصہ کے عوض فروخت کیا جو ایک ہزار روپیہ اس شاہد نامی غلام کی قیمت پر اور دوسرے شاہد نامی غلام کی قیمت پر تقسیم ہوگا۔ بہر حال ہمارے پیش کردہ مسئلہ میں بیع بالحصہ بقاؤ ہے نہ کہ بیع بالحصہ ابتداءً اور باطل بیع بالحصہ ابتداءً ہوتی ہے نہ کہ بیع بالحصہ بقاؤ۔ پس اس جواب کے بعد مذکورہ اشکال واقع نہ ہوگا۔ اور یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ نسخ کی مشابہت کی رعایت اس کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو۔ اور استثناء کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو۔ کیونکہ بائع نے ایجاب واحد میں دو غلاموں کو وصف اور عارف کو جمع کیا ہے۔ اور ان میں سے ایک غلام یعنی عارف جو مختیر فیہ ہے وہ حکم بیع (ملک مشتری) میں داخل نہیں ہوا۔ لہذا وہ غیر مبیع ہوگا۔ اور دوسرا غلام یعنی واصف جو غیر مختیر فیہ ہے وہ حکم بیع میں داخل ہے لہذا وہ مبیع ہوگا۔ اور بائع نے چونکہ ان دونوں غلاموں کو ایک ایجاب میں جمع کیا ہے اسلئے گو یا بائع نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے اندر بیع کو قبول کرنے کے لئے دوسرے غلام میں قبول کرنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ مشتری کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ ایک غلام میں بیع کو قبول کرے اور ایک کے اندر بیع کو قبول نہ کرے۔ پس گویا بائع نے غلام مبیع یعنی عبد غیر مختیر فیہ (واصف) میں بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی عبد مختیر فیہ (عارف) میں بیع کو قبول کرنا شرط قرار دیا ہے اور مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے غیر مبیع میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا شرط فاسد اور مفسد بیع ہے۔ لہذا اس شرط فاسد کی وجہ سے چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص نے عقد واحد میں آزاد اور غلام دونوں کو ملا کر فروخت کر دیا اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کر دیا تو بھی امام صاحب کے نزدیک

غلام کے اندر بیع فاسد ہوگی کیونکہ آزاد، غیر مبیع ہے اور غلام مبیع ہے پس بائع نے دونوں کیلئے ایجاب واحد کے ذریعہ مبیع یعنی غلام کے اندر بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع قبول کرنے کی شرط لگائی ہے اور یہ شرط فاسد اور مفسد بیع ہے لہذا غلام کی بیع بھی فاسد ہوگی اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں غیر مخیر فیہ غلام کی بیع بھی فاسد ہو جائے گی۔

بہر حال جب ناسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو اور استثناء کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کے پیش نظر یہ کہا کہ اگر محل خیار اور اس کا ثمن معلوم ہو اور یہ ہی صورت متن میں مذکور ہے تو ناسخ کی مشابہت کی وجہ سے بیع صحیح ہو جائے گی۔ اور رہا یہ کہ عبد مخیر فیہ یعنی عارف چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے اسلئے بیع یعنی عبد غیر مخیر فیہ میں بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا۔ اور یہ شرط فاسد ہے جیسا کہ آزاد اور غلام کو عقد واحد میں جمع کرنے سے یہی خرابی لازم آتی ہے اور اسی خرابی کی وجہ سے غلام کی بیع فاسد ہو جاتی ہے اسکا جواب یہ ہے کہ آزاد آدمی، محل بیع نہیں ہوتا کیونکہ محل بیع مال متقوم ہوتا ہے اور آزاد مال متقوم نہیں ہوتا، لہذا آزاد آدمی نہ بیع میں داخل ہوگا اور نہ حکم بیع میں داخل ہوگا، اور آزاد آدمی جب نہ بیع میں داخل ہے اور نہ حکم بیع داخل ہے تو آزاد یقینی طور پر غیر مبیع ہوگا۔ اور مبیع یعنی غلام کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا۔ اور یہ شرط مقتضی عقد کے خلاف ہے اور مقتضی عقد کے خلاف شرط لگانے سے چونکہ عقد فاسد ہو جاتا ہے، اسلئے اس صورت میں عقد فاسد ہو جائے گا اور جب عقد فاسد ہو گیا تو غلام کی بیع بھی فاسد ہو جائے گی۔ اور متن کے مسئلہ میں وہ غلام جس میں خیار ہے وہ اگرچہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے لیکن نفس بیع میں داخل ہے اور جب عبد مخیر فیہ، نفس بیع میں داخل ہے تو وہ غیر مبیع نہ ہوگا بلکہ مبیع ہوگا اور مبیع یعنی عبد غیر مخیر فیہ میں بیع قبول کرنے کیلئے مبیع ہی میں یعنی عبد مخیر فیہ بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا اور مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے مبیع آخر میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا، مقتضی عقد کے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ مقتضی عقد کے موافق ہے اور مقتضی عقد کے موافق شرط سے چونکہ عقد فاسد نہیں ہوتا اسلئے متن کے مسئلہ میں عقد فاسد نہ ہوگا۔ اور متن کا مسئلہ، آزاد اور غلام کو جمع کرنے کے مانند نہ ہوگا۔

شرح کہتے ہیں کہ اگر محل خیار اور ثمن دونوں میں سے ایک غیر معلوم ہو یا دونوں غیر معلوم ہوں تو ان تین صورتوں میں استثناء کی مشابہت کا اعتبار ہوگا اور بیع صحیح نہ ہوگی، محل خیار اور ثمن دونوں کے مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے داصف اور عارف دونوں غلاموں کو

ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر فروخت کیا کہ جھکو ان میں سے ایک غلام میں اسکے حصہ ثمن کے عوض تین دن کا خیار ہے۔ حالانکہ یہ باطل ہے کیوں کہ اس صورت میں جب ایک غیر معین غلام میں خیار کی شرط لگائی تو دو سے غلام میں عقد لازم ہو جائے گا اور وہ دوسرا غلام مجہول ہے حاصل یکہ بیع بھی مجہول ہے اور اس کا ثمن بھی مجہول ہے اور بیع اور ثمن دونوں میں سے ایک مجہول ہونے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ لہذا دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ بیع فاسد ہوگی۔ اور بیع مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے داصف اور عارف دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر بیجا کہ جھکو ان میں سے ایک غلام میں تین دن کا خیار حاصل ہے اور اس کا ثمن پانچ سو روپیہ ہیں اور ثمن مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے داصف اور عارف دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر بیجا کہ جھکو عارف میں اسکے حصہ ثمن کے عوض تین دن کا خیار حاصل ہے۔ ان میں سے پہلی صورت میں بیع مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے اور دوسری صورت میں ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ تینوں صورتوں میں ناسخ کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کیا جاتا تو مذکورہ صورتوں میں چونکہ بیع یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں اسلئے ناسخ بھی مجہول ہوتا اور سابق میں گذر چکا ہے کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔ پس جب ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے تو اسکے مشابہ ہونے کی وجہ سے خیار شرط بھی باطل ہو جائیگا۔ اور جب خیار شرط باطل ہو گیا تو دونوں غلاموں میں عقد لازم ہوگا حالانکہ دونوں غلاموں کے اندر عقد کا لازم ہونا بائع کے مقصود کے خلاف ہے کیونکہ بائع کا دو غلاموں کو ان میں سے ایک میں خیار کے ساتھ بیچنا اور بغیر خیار کے بیچنے پر اکتفا نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں غلاموں میں بیع کا لازم ہونا بائع کا مقصود نہیں ہے۔ (الغرض) ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کرنے میں چونکہ بائع کے مقصود کے خلاف لازم آتا ہے اس لئے ہم نے مذکورہ تینوں صورتوں میں صرف استثناء کی مشابہت کا اعتبار کیا ہے اور ناسخ کے مشابہت کا اعتبار نہیں کیا ہے۔

وَقِيلَ إِنَّهُ يَسْقُطُ الْإِلْتِمَاحُ بِهِ كَالِاسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُولِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِيَسَانِ إِنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ هَذَا هُوَ الْمَذْهُوبُ الثَّانِي وَإِلَيْهِ ذَهَبَ

الکرخي رعي بن ابان وهو لا يرقد فطراني هذا العام المخصوص
 البعض ويقولون لا يتبع العام قائلًا للمسلم أضلاً سواء كان المخصوص
 معلوماً كما إذا قيل أقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة أو مجهولاً
 كما إذا قيل أقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضكم وشبوهه بالاستثناء
 فقط لأنهم لم يردوا بجانب الصيغة بل اعتبر المعنى فقط وهو
 عدم الدخول وإنما شبوهه بالاستثناء المجهول لأنه إذا كان
 دليل المخصوص مجهولاً فظاهر أنه كالمجهول وإن كان معلوماً
 فبالتعليل يصير مجهولاً وإن كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل
 التعليل

(شرح جہول) :- اور کہا گیا کہ عام مخصوص منہ البعض سے استدلال اسی طرح ساقط ہو جاتا ہے
 جس طرح استثنائہ جہول (سے استدلال کرنا ساقط ہو جاتا ہے) اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک
 اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ وہ (مخصوص اور مستثنیٰ عام میں) داخل نہیں ہے یہ ہی دوسرا
 مذہب ہے اسی کی طرف امام کرخی اور عیسیٰ بن ابان گئے ہیں ان حضرات نے اس عام مخصوص
 البعض میں تفریط سے کام لیا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام سرے سے قابل استدلال ہی نہیں رہتا
 ہے خواہ مخصوص معلوم ہو جیسا کہ جب کہا جائے . مشرکین کو قتل کرو اور ذمیوں کو قتل نہ کرو، یا
 جہول ہو جسے جب کہا جائے مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو، اور ان حضرات نے
 مختص کو صرف استثنائہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اسلئے کہ ان حضرات نے صیغہ کی جانب کا لحاظ
 نہیں کیا ہے بلکہ صرف معنی کا اعتبار کیا ہے اور وہ داخل نہ ہونا ہے، اور ان حضرات نے مختص
 کو استثنائہ جہول کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ جب دلیل خصوص جہول ہو تو ظاہر ہے کہ وہ استثناء
 جہول کے مانند ہے۔ اور اگر دلیل خصوص معلوم ہو تو وہ تعلیل کی وجہ سے جہول ہو جائیگی۔ اگرچہ
 استثنائی نفسہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں مصنف نے عام مخصوص منہ البعض کے بارے میں دوسرا مذہب
 بیان کیا ہے یہ دوسرا مذہب امام کرخی اور عیسیٰ بن ابان کا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام مخصوص
 کرنے کے بعد نہ حجت قطعہ رہتا ہے اور نہ حجت ظنیہ رہتا ہے۔ جیسا کہ استثنائہ جہول کے بعد
 مستثنیٰ منہ سرے سے حجت نہیں رہتا ہے۔ اور مختص، استثنائہ جہول کے مانند اسلئے ہے کہ
 ان دونوں میں سے ہر ایک اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ وہ داخل نہیں ہے یعنی استثنائہ

اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ اولیٰ کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اور مخفیہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات نے عام مخصوص منہ بعضی کو ناقابل استدلال قرار دیکر تفریط سے کام لیا ہے۔ چنانچہ یہ حضرات کہتے ہیں عام تخصیص کے بعد بالکل حجت نہیں رہتا ہے اور اس سے استدلال کرنا بالکل درست نہیں ہوتا ہے مخصوص خواہ معلوم ہو مثلاً یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل نہ کرو۔ اور اہل ذمہ کو قتل نہ کرو۔ یہاں مخصوص یعنی اہل ذمہ معلوم ہیں خواہ مخصوص مجہول ہو جیسے یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل نہ کرو اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو۔ یہاں بعض مشرکین یعنی مخصوص مجہول ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات نے مخفیہ کو صرف استنثار کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے صیغہ کی جانب کا لحاظ نہیں کیا ہے بلکہ فقط معنی کا اعتبار کیا ہے اور معنی، داخل نہ ہونا ہے یعنی جس طرح استنثار اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسدیرج مخفیہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے لیکن یہ بھی خیال رہے کہ ان حضرات نے مخفیہ کو استنثار مجہول کیساتھ تشبیہ دی ہے نہ کہ استنثار معلوم کے ساتھ۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مخفیہ کو استنثار مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا اسوقت تو درست ہے جبکہ مخفیہ مجہول ہو لیکن اگر مخفیہ معلوم ہو تو اسکو استنثار مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے درست ہوگا۔ اسلئے کہ مخفیہ معلوم اور استنثار مجہول کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ مخفیہ اگر مجہول ہو تو اسکا استنثار مجہول کے مشابہ ہونا ظاہر ہے جیسا کہ پہلے بھی کہلے لیکن اگر مخفیہ معلوم ہو تو وہ استقلال صیغہ کیوجہ سے چونکہ علت کو قبول کرتا ہے اسلئے معلوم نہیں ہو سکے گا کہ علت کیوجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے اور کتنے اسکے تحت باقی ہیں۔ پس جب نکلے ہوئے افراد کی مقدار مجہول ہے تو جو افراد عام کے تحت باقی رہ گئے وہ بھی مجہول ہوں گے۔ اور اس طرح علت کیوجہ سے مخفیہ معلوم بھی مجہول ہو جائے گا اور جب مخفیہ معلوم بھی مجہول ہو گیا تو اسکو استنثار مجہول کے ساتھ تشبیہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ استنثار کا صیغہ چونکہ غیر مستقل ہوتا ہے اسلئے استنثار فی نفعہ علت کو قبول نہیں کرتا ہے لیکن مخفیہ، استقلال صیغہ کیوجہ سے علت کو قبول کرتا ہے۔

فَصَارَ كَالْبَيْعِ الْمُصَافِ إِلَى حَبْرٍ وَعَبْدٍ يَمْنَى وَاجِدٍ لَشَيْءٍ مَّا لَدَلِيلٍ هَذَا الَّذِي هَبِ

بِمَسْأَلَةٍ فَمَهْمِيَّةٌ مَذْكُورَةٌ فَإِنَّكَ إِذَا بَاعَ الْعَبْدَ وَالْحُرَّ بِثَمَنِ وَاحِدٍ بَانَ
يَقُولُ بَعْتُمَا بِالْأَلْفِ فَالْحُرُّ لَا يَدَّ خُلِّي فِي الْمَبِيعِ فَيَكُونُ اسْتِثْنَاءً وَبَعْتًا
لِلْعَبْدِ بِالْحَصَّةِ مِنَ الْأَلْفِ ابْتِدَاءً فَالْحُرُّ لَا يَدَّ خُلِّي ابْتِدَاءً وَهُوَ بَطْلٌ
لِجَهَالَةِ الثَّمَنِ بِخِلَافِ مَا إِذَا فَضَلَ الثَّمَنُ بَانَ يَقُولُ بَعْتُ هَذَا بِمِائَةِ
مِائَةٍ وَهَذَا بِخَمْسِينَ مِائَةٍ فَإِنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَهُمَا خِلَافًا فَالْأَبْيُ حَنِيفَةٌ
لِجَعْلِ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ :

(ترجمہ)۔ پس ایسا ہو گیا جیسے وہ بیع جو آزاد اور غلام کی طرف ایک ثمن کے عوض منسوب ہو۔ اس مذہب کی دلیل کو مسئلہ فقہیہ مذکورہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اسلئے کہ جب غلام اور آزاد کو ثمن واحد کے عوض فروخت کیا جائے تو اس طرح کہہ کر کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا۔ تو آزاد بیع میں داخل نہیں ہوگا پس یہ صورت استثناء ہوگی اور غلام کیلئے ایک ہزار میں سے ابتداءً بیع بالحصہ ہوگی۔ پس آزاد ابتداءً داخل نہ ہوگا اور بیع بالحصہ ابتداءً ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے باطل ہے برخلاف اس صورت کے جب ثمن کی تفصیل کر دی ہو یا اس طرح کہہ کر کہ میں نے اسکو پانچ سو کے عوض فروخت کیا اور اسکو پانچ سو کے عوض۔ اسلئے کہ یہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے ابو حنیفہ کا اختلاف ہے کیونکہ اس صورت میں قبول مبیع کیلئے غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط قرار دینا پڑتا ہے۔

(تشریح)۔ مصنف نے اس عبارت میں مذہب ثانی کی دلیل کی نظیر میں ایک فقہی مسئلہ ذکر کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے عقد واحد میں ایک ثمن کے عوض غلام اور آزاد کو فروخت کیا مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کر دیا تو یہ آزاد ابتداءً ہی بیع میں داخل نہ ہوگا اور یہ صورت استثناء کے مانند ہوگی یعنی جس طرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسی طرح غلام کے ساتھ آزاد کو ملانا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آزاد بائع کے ایجاب کے تحت داخل نہیں ہے اور یہ بیع بالحصہ ابتداءً ہوگی اس طور پر کہ آزاد چونکہ ابتداءً ہی بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے اسلئے ایک ہزار روپیہ کو ابتداءً ہی غلام مبیع کی قیمت پر اور آزاد کو غلام فرض کر کے اسکی قیمت پر تقسیم کیا جائیگا۔ چنانچہ اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت پانچ سو روپیہ ہوئی تو غلام کے حصہ میں ایک ہزار میں سے پانچ سو روپیہ آئیں گے اسی کا نام بیع بالحصہ ابتداءً ہے اور اس بیع بالحصہ ابتداءً میں چونکہ غلام کا ثمن مجہول ہے اسلئے یہ بیع باطل ہوگی۔ کیونکہ ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے۔ ہاں!

اگر آزاد اور غلام میں سے ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا گیا ہو بایں طور کہ یوں کہا ہو کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا یعنی غلام کو پانچ سو روپیہ کے عوض اور آزاد کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ اسکو پانچ سو روپیہ کے عوض تو اس صورت میں صاحبین کے نزدیک غلام کے اندر بیع صحیح ہو جائے گی۔ البتہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک غلام کے اندر بھی بیع جائز نہ ہوگی صلحین کی دلیل یہ ہے کہ "فساد" بقدر مفسد ہوتا ہے اور مفسد صرف آزاد میں ہے کیونکہ آزاد مال متقوم نہیں ہے پس یہ فساد، آزاد کے ساتھ خاص ہوگا اور غلام کی طرف متعدی نہ ہوگا۔ حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں اگر یہ مجہول نہیں ہے لیکن آزاد غیر بیع ہے اور غلام بیع ہے۔ اور بائع نے ان دونوں کو چونکہ عقد واحد اور ایجاب واحد کے تحت فروخت کیا ہے اسلئے اسکا مطلب یہ ہوگا کہ بائع نے بیع یعنی غلام کے اندر بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر بیع یعنی آزاد کے اندر بیع کو قبول کرنے کی شرط لگائی ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ یہ شرط فاسد ہے اور مقضیٰ عقد کے خلاف ہے اور شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ لہذا یہ بیع غلام کے اندر بھی فاسد ہوگی۔

وَقِيلَ إِنَّهُ يَبْعُهُ كَمَا كَانَ إِعْتِبَارًا بِالنَّاسِ بِسَبْحِ لَأَنَّ كَلَّ وَاحِدًا مِنْهُمَا مُسْتَقِلٌّ
بِنَفْسِهِ بِخِلَافِ الْأُسْتِثْنَاءِ هَذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الْكَاثِبُ فَمَوْلَاكَ قَدْ أَفْطَرُ
فِي حَقِّ الْعَامِّ بَيْنَمَا تَبَّهَ قَطْعِيًّا كَمَا كَانَ وَشَبَّهُوهُ بِالنَّاسِ بِسَبْحِ فَقَطْ مِنْ
حَيْثُ اسْتِقْلَالِ الصِّغَةِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوا إِلَى رِعَايَةِ جَانِبِ الْأُسْتِثْنَاءِ
فَكَيْفَانِ كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَعْلُومًا مَطَاهِرًا أَنَّ النَّاسَ مَعْلُومٌ
لَا يُوَ تَرْتِي تَغْيِيرَ مَا بَقِيَ مِنَ الْأَزَادِ الْغَيْرِ النَّسُوخَةِ لِوَأَنَّ كَانَ مَوْلَاكَ
فَالنَّاسِ مَعْلُومٌ الْجُمْلُ يُسْفُطُ بِنَفْسِهِ وَلَا تَوَ تَرْتِي مَحَالَتَهُ فِي تَغْيِيرِ
مَا مَبْلَكُهُ

(ترجمہ) : اور کہا گیا کہ عام تخصیص کے بعد نسخ کا اعتبار کر کے اس طرح باقی رہتا ہے جیسا کہ تھا کیونکہ محض اور نسخ دونوں میں سے ہر ایک مستقل بنفسہ ہے برخلاف استثناء کے یہ ہی تیسرا مذہب ہے ان حضرات نے عام کے سلسلہ میں افراط سے کام لیا ہے کہ عام کو حسب سابق قطعی باقی رکھا ہے اور محض کو، استقلال صیغہ کے لحاظ سے فقط نسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور جانب استثناء کی رعایت کی طرف بالکل التفات نہیں کیا ہے۔ پس اگر محض معلوم ہو تو ظاہر ہے کہ

ناسخ معلوم باقی افراد غیر منسوخہ کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے اور اگر مختص مجہول ہو تو ناسخ مجہول بذات خود ساقط ہو جاتا ہے اور اسکی جہالت اسکے ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے۔ (تشریح)۔ اس عبارت میں مصنف نے عام مخصوص منہ البعض کے سلسلہ میں تیسرا مذہب بیان کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ عام مختص کرنے کے بعد اسیطرح قطعی الدلالت رہتا ہے جیسا کہ تخصیص کرنے سے پہلے قطعی الدلالت تھا۔

شاید کہتے ہیں کہ ان حضرات نے افراط سے کام لیا ہے اور ان حضرات نے مختص کو صرف ناسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور استثناء کے ساتھ تشبیہ نہیں دی ہے۔ مختص کو ناسخ کے ساتھ اسلئے تشبیہ دی ہے کہ مختص اور ناسخ دونوں میں سے ہر ایک اپنے صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہوتا ہے۔ اور ہا استثناء تو وہ غیر مستقل بلکہ اپنے ماقبل کیلئے قید ہوتا ہے اسلئے مختص کو اسکے ساتھ تشبیہ نہیں دی گئی۔ بہر حال مختص اگر معلوم ہو تو تخصیص کے بعد عام کا باقی افراد میں قطعی الدلالت ہونا ظاہر ہے کیونکہ مختص ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر معلوم ہو تو وہ مابقی افراد غیر منسوخہ کو قطعیت سے متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا یعنی نسخ کی وجہ سے مابقی افراد غیر منسوخہ قطعی الدلالت ہونے سے خارج نہیں ہوتے بلکہ حسب سابق قطعی الدلالت رہتے ہیں۔ پس اسیطرح مختص معام بھی عام کو باقی افراد میں قطعیت سے متغیر نہیں کرتا بلکہ عام اپنے باقی افراد میں علیٰ حالہ قطعی الدلالت باقی رہے گا اور اگر مختص مجہول ہو تو عام قطعی الدلالت اسلئے ہوگا کہ مختص ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر مجہول ہو تو وہ بذات خود ساقط ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ "مجہول" دلیل نہیں ہو سکتا اور جو خود دلیل نہ ہو سکے وہ کسی دلیل کا معارض نہیں ہو سکتا ہے۔ اور جو کسی دلیل کا معارض نہ ہو سکے وہ ناسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ پس "مجہول" ناسخ نہیں ہوگا بلکہ وہ خود ساقط ہو جائیگا اور جب ناسخ مجہول خود ساقط ہو گیا تو اسکی جہالت ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہ ہوگی اسیطرح مختص مجہول خود ساقط ہو جائے گا اور عام "حسب سابق قطعی الدلالت باقی رہے گا۔ اور اسکی جہالت اول کلام کی طرف متعدی نہ ہوگی۔

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدٌ بَيْنَ وَهَلَكَ أَحَدُهُمَا مَبْلُ السَّلِيمِ تَشْبِيهُ لِدَلِيلِ
هَذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةِ قَوْمِيَّةٍ مَذْكَورَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ عَبْدٌ بَيْنَ بَيْنِ
وَاحِدٍ بَانَ قَالَ بَيْعُهُمَا بِالْعَبْدِ وَمَا أَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ السَّلِيمِ يَحْتَمِلُ
الْبَيْعَ فِي الْأَخْرِ بِحِصَّةٍ مِنْ أَكْفَانِهِ لِأَنَّهُ بَيْعٌ بِالْحِصَّةِ بَعَاءً فَكَانَتْ نَسْخًا

الْبَيْعُ فِي الْعَبْدِ الْمَيْتِ بَعْدَ انْقِطَاعِهِ وَهُوَ جَائِزٌ وَهُمَا مَذْهَبٌ رَابِعٌ مُذَكَّرٌ
فِي التَّوْضِيحِ وَغَيْرِهِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمَعَ وَهُوَ أَنَّ دَلِيلَ الْمُحْصُونَ إِنْ كَانَ
مَجْمُوعًا لَا يَسْفِكُ إِلَّا جِجَاجٌ بِهِ عَلَيْهِ مَا قَالَهُ الْكُرْنِيُّ فَإِنْ كَانَ مَجْمُوعًا مَا كَانَ
لِذِئْتِنَاءٍ وَهُوَ لَا يَقْبَلُ التَّغْلِيلَ بَقِي الْعَامُّ تَطْعِيمًا عَلَيْهِ مَا كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ

(مترجمہ) ۱۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ جب کوئی شخص دو غلام فروخت کرے اور ان دونوں میں سے ایک مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہو جاتے یہاں مذکورہ فقہی مسئلہ کے ساتھ اس مذہب کی دلیل کی نظیر ہے اسلئے کہ جب بائع دو غلام ایک ٹمن کے عوض فروخت کرے یا اس طور کہ یہ کہے کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا ہے اور مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے ایک غلام مر گیا تو دوسرے غلام میں بیع ایک ہزار کے ایک حصہ کے عوض باقی رہے گی۔ کیوں کہ یہ بیع بالحصہ بقاء ہے گویا بیع کے منعقد ہونے کے بعد مردہ غلام میں بیع منسوخ ہو گئی اور یہ جائز ہے۔ اور یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں مذکور ہے مصنف نے اس کا ذکر نہیں فرمایا۔ وہ یہ کہ دلیل خصوص اگر جمہول ہو تو عام سے استدلال نامناسب ہو جائے گا جیسا کہ امام کرنی نے کہا ہے اور اگر محقق معلوم ہو تو وہ استثناء کے مانند ہے اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا عام پہلے کی طرح قطعی الدلائل رہ گیا۔

(تشریح) باس عبارت میں فقہی مسئلہ کے ساتھ مذہب ثالث کی دلیل کی نظیر پیش کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے عقد واحد کے تحت ایک ٹمن کے عوض دو غلام فروخت کئے مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور مشتری نے قبول کر لیا۔ لیکن مشتری کی طرف سپرد کرنے سے پہلے ایک غلام مر گیا تو دوسرے غلام میں ایک ہزار میں سے اسکے حصہ کے عوض باقی رہیگی، کیونکہ یہ بیع بالحصہ ابتداء نہیں ہے بلکہ بیع بالحصہ بقاء ہے۔ اسلئے کہ دونوں غلام ابتداء عقد بیع میں داخل تھے مگر ایک کے مرنے کی وجہ سے اسکا سپرد کرنا بائع پر متعذر ہو گیا لہذا عقد بیع کو باقی رکھنے کیلئے ان دونوں غلاموں پر ایک ہزار روپیہ تقسیم کرنے کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور یہ بیع بالحصہ بقاء ہے اور پہلے گد چکا ہے کہ بیع بالحصہ بقاء جائز ہے۔ لہذا زندہ غلام کی بیع جائز ہوگی۔ پس یہ ایسا ہو گیا گویا بیع منعقد ہونے کے بعد مردہ غلام کی بیع منسوخ ہو گئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں مذکور ہے البتہ مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ محقق اگر جمہول ہو تو عام بالکل حجت رہے گا۔ بین

اس سے استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا جیسا کہ سابق میں امام کرنی نے کہا ہے اسلئے کہ مختص مجہول
استثناء مجہول کے مانند ہے پس جس طرح استثناء مجہول کے بعد مستثنیٰ منہ کے افراد مجہول رہتے
ہیں۔ اسی طرح مختص مجہول کے بعد عام کے باقی افراد مجہول رہیں گے، اور مجہول قابل استدلال
نہیں ہوتا لہذا عام بھی باقی افراد میں قابل استدلال نہیں رہے گا۔ اور اگر مختص معلوم ہو تو وہ
استثناء معلوم کے مانند ہوگا۔ اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا مختص بھی تعلیل کو
قبول نہ کرے گا۔ اور جب مختص تعلیل کو قبول نہیں کرتا۔ تو افراد مخصوصہ کے علاوہ باقی افراد میں
عام، حسب سابق قطعی الدلالت رہے گا۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمَقَامُ عَنْ بَيَانِ تَخْصِيصِ الْعَامِ شَرَعَ فِي ذِكْرِ الْفَاطِمَةِ فَقَالَ وَالْعُمُومُ
أَمَّا أَنْ يَكُونَ بِالصِّغَةِ وَالْمَعْنَى أَوْ بِالْمَعْنَى لَا غَيْرَ لِرِجَالٍ وَقَوْمٍ يَعْنِي أَنَّ الْعَامَّ
عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا مَا تَكُونُ الصِّغَةُ وَالْمَعْنَى كَلَامًا مَا كَلَّ عَلَى السَّمُولِ
بِأَنَّ تَكُونَ الصِّغَةُ صِغَةُ جَمْعٍ وَالْمَعْنَى مُسْتَوْعِبًا فِي الْفَهْمِ مِنْهُ وَالْآخَرُ
أَنْ لَا تَكُونَ الصِّغَةُ دَالَّةً عَلَى الْعُمُومِ وَيَكُونُ الْمَعْنَى مَدْلُولًا بِالِاسْتِيعَابِ
وَلَا يَتَصَوَّرُ عَلَيْهِ لِأَنَّ إِخْلَاءَ الْمَعْنَى عَنِ اللَّفْظِ الْعَامِ الْمَوْضُوعِ غَيْرُ مَعْقُولٍ
إِلَّا بِالِاتِّخَاصِ وَذَلِكَ سَمِيَّ "أَخْرَجَ الْأَوَّلُ مَثَلَهُ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ وَغَيْرُ هَذَا
مِنَ الْمُجْمُوعِ الْمُتَكَرِّرَةِ وَالْمَعْرُوفَةِ وَالْقَلْبَةِ وَالْكَثْرَةِ لَكِنَّ فِي الْعَلَةِ مِنَ الثَّلَاثَةِ
إِلَى الْعَشْرَةِ وَفِي الْكَثْرَةِ قِيلَ مِنَ الثَّلَاثَةِ وَقِيلَ مِنَ الْعَشْرَةِ إِلَى مَا لَا يَسْتَأْهِمُ
لَكِنَّ هَذَا الْمُخْتَارُ فَخَرَّجَ الْإِسْلَامَ لِأَنَّكَ لَا يَشْتَرِكُ الْإِسْتِيعَابُ فِي مَعْنَى الْعَامِ
بَلْ يَكْفِي بِإِسْتِطَاعَةِ جَمْعٍ مِنَ السَّمِّيَّاتِ وَأَمَّا عِنْدَ مَنْ يَشْتَرِكُ الْإِسْتِيعَابُ
الِاسْتِغْرَاقِ فِيهِ يَكُونُ الْجَمْعُ الْمُتَكَرِّرُ وَاسْطَةً بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ عَلَى مَا كَرَّرَ
فِي التَّوَضِيحِ ۝

ترجمہ: اور جب مصنف تخصیص عام کے بیان سے فارغ ہو گئے تو عام کے الفاظ کا ذکر شروع
کیا۔ چنانچہ فرمایا اور عموم یا تو صیغہ اور معنی سے ہوگا یا صرف معنی سے ہوگا۔ جیسے رجال اور قوم یعنی عام
دو قسم ہے ایک وہ جس میں صیغہ اور معنی دونوں عام ہوں شمول پر اسطور سے دلالت کرے کہ
صیغہ جمع کا صیغہ ہو۔ اور معنی صیغہ سے سمجھنے میں پورے طور پر مستوعب ہوں۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ
صیغہ عموم پر دلالت کر نیو لانا ہو اور معنی بالاستیعاب مدلول ہوں۔ اور اس کا عکس تصور نہیں ہوتا ہے۔

کیونکہ معنی کو لفظ عام موضوع سے خالی کرنا غیر معقول امر ہے مگر تخصیص سے اور یہ شیئی آخر ہے۔ پس اول کی مثال رجال، نسا اور ان دونوں کے علاوہ جمع منکر، جمع معرف، جمع قلت اور کثرت ہیں۔ لیکن جمع قلت میں تین سے دس تک اور جمع کثرت میں کہا گیا کہ تین سے اور کہا گیا دس سے غیر متناہی افراد تک لیکن یہ فخر الاسلام کا مختار قول ہے اسلئے کہ وہ عام کے معنی میں استیعاب کو شرط قرار نہیں دیتے ہیں بلکہ افراد و مسمیات میں سے ایک جماعت کی شمولیت کافی ہے اور جن حضرات کے نزدیک اسمیں استیعاب و استغراق شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر خاص و عام کے درمیان واسطہ ہوتی ہے جیسا کہ توضیح میں مذکور ہے۔

(تشمیح) بد شارح نے فرمایا کہ نام کی تخصیص کے بیان سے فارغ ہو کر فاضل مصنف نے ان الفاظ کو ذکر کیا ہے جو عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ عام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عام ہو، اور دوم وہ جو صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو اور صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہو۔ صیغہ کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم و شمول پر دلالت کر نیوالا ہو جیسا کہ جمع کا صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی جو لفظ سے مفہوم ہے اور لفظ کا مدلول ہے ان تمام افراد کو شامل اور مستوعب ہو جن افراد کو وہ معنی مشتمل ہے اور دوسری قسم میں صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ، عموم پر دلالت نہ کرے یعنی صیغہ جمع کا نہ ہو بلکہ مفرد کا صیغہ ہو اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب وہ ہی ہے جو سابق میں گذرا کہ معنی جو لفظ کا مدلول ہے وہ استیعاب کا فائدہ دیتا ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ لفظ عام نہ ہو اور معنی عام ہوں لیکن اسکا برعکس کہ لفظ عام ہو اور معنی تمام افراد کو مستوعب اور شامل نہ ہو نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں لفظ عام موضوع سے معنی کو خالی کرنا لازم آتا ہے یعنی یہ لازم آتا ہے کہ لفظ عام موضوع تو موجود ہے مگر اسکے تحت معنی موجود نہیں ہے یعنی لباس تو موجود ہے مگر جسم موجود نہیں ہے اور یہ ایک غیر معقول بات ہے۔ لہذا یہ نہیں ہو سکیگا کہ لفظ عام ہو مگر معنی مفید استیعاب نہ ہو، ہاں۔ اگر عام لفظ کے معنی میں تخصیص کرنی گئی ہو تو ایسا ہو سکتا ہے لیکن یہ ایک دوسری بات ہے۔ ہمارا منشا یہ ہے کہ ابتداً ایسا نہیں ہو سکتا کہ عام لفظ تو موجود ہو مگر اسکا معنی مفید استیعاب اور مفید عموم نہ ہو۔ بہر حال قسم اول کی مثال۔ رجال اور نسا، اور ان کے علاوہ جمع منکر اور جمع معرف، جمع قلت اور جمع کثرت ہیں کیونکہ لفظ رجال اور لفظ نسا اور دوسری جمعیں اپنے صیغوں کے اعتبار سے بھی عام ہیں اسلئے کہ ان کا صیغہ جمع کا صیغہ ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی عام ہیں

اسلئے کہ ان کے معنی ان تمام افراد کو مستوعب ہیں جنکو یہ شامل ہیں چنانچہ لفظ رجال تمام افرادِ رجل کو اور لفظ نسا تمام افرادِ امراة کو شامل ہے۔ رجال کا مفرد "رجل" من لفظہ آتا ہے اور نسا کا مفرد "امراة" من لفظہ نہیں آتا ہے بلکہ من غیر لفظہ آتا ہے۔

ملا جیوں نے جمع قلت اور جمع کثرت میں فرق بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ جمع قلت کا اطلاق تین پر اور دس پر اور ان کے درمیان کے تمام اعداد پر ہوتا ہے۔ اور جمع کثرت کا اطلاق تین سے لیکر غیر متناہی اعداد تک ہوتا ہے، اور بعض نے کہا کہ دس سے لیکر غیر متناہی اعداد تک ہوتا ہے۔ جمع قلت کے چار وزن ہیں (۱) اَفْعَلُ جیسے اُنْفُسٌ واحد کُلْسٌ اور اُكْلُبٌ واحد کُلْبٌ (۲) اُنْفَعَالٌ جیسے اَفْرَاسٌ واحد فَرَسٌ (۳) اُنْفَعْلَةٌ جیسے اَرْنَعْفَةٌ واحد رَعِيفٌ (چبانی) (۴) اُنْفَعْلَةٌ جیسے غَلْمَةٌ واحد غَلَامٌ، ان کے علاوہ تمام اوزان جمع کثرت کے ہیں۔ صاحب نورا لاناوار لکھتے ہیں کہ جمع منکرہ وغیرہ تمام جموں کا عام کے قبیلہ سے ہونا علامہ فخر الاسلامؒ کا مختار قول ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک عام کی تعریف میں استیعاب و استغراق شرط نہیں ہے بلکہ فقط افراد کو شامل ہونا کافی ہے لیکن صاحب توضیح وغیرہ جن حضرات کے نزدیک عام کی تعریف میں استیعاب و استغراق شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر عام کے قبیل سے نہ ہوگا۔ بلکہ خاص و عام کے درمیان واسطہ ہوگا یعنی جمع منکر نہ خاص ہوگا اور نہ عام ہوگا بلکہ دونوں کے درمیان کی چیز ہوگا اس کی پوری تفصیل خادم نے عام کی تعریف کے فوائد قیود کے تحت ذکر کر دی ہے وہاں ملاحظہ کرو لیجئے۔

وَالْاٰخِرُ مِثَالُكُمْ قَوْمٌ وَرَهْطَانُ الْقَوْمِ صِفَتُهُ صِفَتُهُ مُفْرَدٌ بِدَلِيلِ اَنَّهُ يَتَنَبَّأُ وَيُجْمَعُ يُقَالُ قَوْمَانٌ وَقَوْمٌ لٰكِنَّ مَعْنَاهُ مَعْنَى الْعَامِّ لَا اَنَّهُ يُطْلَقُ عَلٰى التَّلَاثَةِ اِلَى التَّسْعَةِ كَمَا اَنَّ سَهْمًا يُطْلَقُ اِلَى التَّسْعَةِ وَلٰكِنَّ يَشْتَرَطُ فِي الْاِطْلَاقِ لَفْظُ الْقَوْمِ اَنَّ تَكُوْنُ الْاِخَادُ مُجْتَمِعَةً وَاِنَّمَا يَصِحُّ اِلَّا مُشْتَبَاهٌ لِوَاٰجِدٍ فِي قَوْلِكَ جَاءَ فِي الْقَوْمِ اِلَّا تَرِيدُ اِيَّا عِبَارًا اَنْ يَحْمِيَ الْجَمْعُ لَا يَكُوْنُ الْاِيْمَانُ يَحْمِي بِوَكْلَةٍ وَاٰجِدٍ بِخِلَافِ مَا اِذَا قِيلَ يُطَيَّبُ رَفَعُ هَذَا الْحَجْرِ الْقَوْمُ اِلَّا تَرِيدُ لِاَنَّ الْحَكْمَ هَهُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْجَمْعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعُ وَلِهَذَا يَصِحُّ جَاءَ الْعَشْرَةُ اِلَّا وَاٰجِدًا وَاِلَّا يَصِحُّ الْعَشْرَةُ زَوْجًا اِلَّا وَاٰجِدًا ۚ

(مترجمہ)۔ بد عام کی قسم کی مثال قوم اور رہط ہے اسلئے کہ قوم کا صیغہ مفرد کا صیغہ ہے۔

زید بھی چونکہ قوم میں شامل تھا اسلئے اُس پر بھی آنے کا حکم لگتا اور جب زید بھی آئیوالے لوگوں میں ہے تو آئیوالی قوم سے اسکا استنثار کیسے کیا جاسکتا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں استنثار کا صحیح ہونا قرینہ خارجیہ کیوجہ سے ہے اور قرینہ آنے کا نفل ہے یعنی حکم بلاشبہ قوم کے مجموعہ پر لگتا ہے مگر چونکہ مجموعہ قوم کا آنا، ہر ایک کے آنے کے اعتبار سے ہوگا یعنی ہر ایک علیحدہ علیحدہ آنے کے نفل کا مرکب ہوگا اسلئے قوم میں سے ایک فرد یعنی زید کا استنثار کرنا درست ہے۔ ہاں اگر یہ کہا کہ یہ قوم اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے سوائے زید کے تو یہ استنثار صحیح نہیں ہوگا۔ کیوں کہ پتھر اٹھانے کا حکم قوم کے مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے۔ پس جب پتھر اٹھانے کا حکم مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور مجموعہ قوم میں زید بھی شامل ہے تو زید کا قوم سے استنثار کرنا کیسے درست ہوگا۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اگر جار العشرۃ الاوحد کہا تو درست ہے کیوں کہ عشرہ پر آنیکا حکم ہر ایک کے آنیکے اعتبار سے ہے۔ لہذا ایک کے استنثار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر العشرۃ زوج الاوحد کہا تو درست نہیں ہے کیوں کہ عشرہ پر زوج کا حکم مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور جب زوج کا حکم عشرہ کے مجموعہ کے ساتھ متعلق ہے تو ایک کا استنثار کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عشرہ میں وہ ایک بھی شامل ہے:

وَمِنْ مَّا يَحْتَمَلَانِ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ وَأَصْلُهُمَا الْعُمُومُ يَعْنِي أُنْفَاءً
فِي أَصْلِ الْوَضْعِ لِلْعُمُومِ وَكُسْتَعْمَلَانِ فِي الْخُصُوصِ بِعَارِضِ التَّضَامُنِ
سَوَاءً اسْتَعْمَلَا فِي الْأَسْتِفْهَامِ أَوْ التَّشْرِيطِ أَوْ التَّخْبِيرِ وَمَا قِيلَ أَنَّ الْخُصُوصَ
يَكُونُ فِي الْأَخْبَارِ فَسْتَقِضْ لَا يَطْرُقُ :

(ترجمہ) یہ اور سن اور ما دونوں عموم و خصوص کا احتمال رکھتے ہیں البتہ دونوں کی اصل عموم ہے یعنی دونوں اصل وضع میں عموم کیلئے ہیں اور عارض قرآن کیوجہ سے دونوں خصوص میں استعمال ہوتے ہیں خواہ دونوں استفہام میں متعمل ہوں یا شرط یا خبر میں اور وہ جو کہا گیا ہے کہ خصوص اخبار میں ہوتا ہے نقص زدہ ہے مطرد نہیں ہے۔

(تشریح) بد مصنف نے الفاظ عموم میں سے۔ من اور ما کو ذکر کیا چنانچہ فرمایا کہ یہ دونوں لفظ عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں مثلاً استفہام کیلئے اگر کسی نے کہا "من فی الدار" اور جواب میں صرف ایک آدمی کا ذکر کیا گیا مثلاً کہا کہ خالد ہے تو یہ جواب درست ہے اور اگر چند آدمیوں کا ذکر کیا گیا اور کہا گیا کہ گھر میں خالد، حامد، شاہد، عارف، واصف ہیں تو یہ جواب بھی

درست ہے اور اگر شرط کے معنی ذکر کرتے ہوئے کہا کہ "مَنْ زَارَنِي فَلَهُ دَرَاهِمٌ" تو جو شخص اسکی زیارت کرے گا وہ ہجرا عطیہ کا مستحق ہوگا اگر ایک شخص نے زیارت کی تو وہ مستحق ہوگا اور اگر بہت سے آدمیوں نے زیارت کی تو وہ سب عطیہ کے مستحق ہوں گے اور اگر خبر میں استعمال کرتے ہوئے کہا کہ "أُعْطِيَ مَنْ زَارَنِي دِرْهَمًا" یعنی جس نے میری زیارت کی اسکو درہم کا عطیہ دیا گیا ہے اگر ایک آدمی نے زیارت کی ہے تو ایک کو دیا گیا، اور اگر بہت سے لوگوں نے کی ہے تو بہت سوں کو دیا گیا، بہر حال لفظ مَنْ اور لفظ مَا دونوں عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں البتہ یہ دونوں اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عموم کیلئے ہیں اور بطریق مجاز قرآن کی وجہ سے خصوص کیلئے استعمال ہوتے ہیں۔ یعنی ان دونوں کلموں کا عموم کے اندر استعمال حقیقی ہے، اور خصوص کے اندر مجازی ہے اور بعض شایعین نے مصنف کے کلام کی یہ شرح کی ہے کہ مَنْ اور مَا دونوں عموم کیلئے بھی موضوع ہیں اور خصوص کیلئے بھی موضوع ہیں یعنی مَنْ اور مَا دونوں، عموم و خصوص دونوں میں مشترک ہیں اور دونوں میں انکا استعمال حقیقت ہے اور مصنف کے قول "وَأَضْلَهُمَا الْعُمُومُ" کا مطلب یہ ہے کہ عموم میں ان دونوں کلموں کا استعمال زیادہ ہے اور خصوص میں کم ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مَنْ اور مَا کا خصوص کے اندر استعمال بہر صورت ہونا ہے یہ دونوں خواہ استفہام میں مستعمل ہوں خواہ شرط میں خواہ خبر میں جیسا کہ راقم نے مثالوں سے ظاہر کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ جو بعض اصولیوں نے کہا کہ مَنْ اور مَا اگر شرط یا استفہام کے معنی میں مستعمل ہوں تو صرف عموم کیلئے ہوتے ہیں اور خصوص کیلئے استعمال نہیں ہوتے اور اگر اخبار میں استعمال ہوں تو یہ دونوں عموم کیلئے بھی آتے ہیں اور خصوص کیلئے بھی۔ یعنی اخبار کی صورت میں یہ دونوں خصوص کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں ورنہ استفہام اور شرط کی صورت میں صرف عموم کیلئے آتے ہیں۔ اور خصوص کیلئے نہیں آتے۔ تو ان حضرات کا یہ قول نقض زہرہ ہے اور عام طور پر جاری نہیں ہے یعنی اس قول پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے کیوں کہ اگر کسی نے کسی سے کہا۔ مَنْ أَبُوكَ "تیرا باپ کون ہے تو جواب میں اُس ایک شخص کا نام آئے گا جو اس کا باپ ہے۔ ملاحظہ کیجئے یہاں لفظ مَنْ استفہام کیلئے ہے مگر خصوص کیلئے استعمال ہوا ہے۔ اور مَا دَرِيْنِكَ، تیرا دین کیا ہے اسکے جواب میں مَنْ صالح، ایک ہی دین یعنی دین اسلام کا ذکر کرے گا۔ یہاں بھی لفظ مَا استفہام کیلئے ہے مگر خصوص کیلئے مستعمل ہے۔ بہر حال صحیح بات یہ ہی ہے کہ دونوں لفظ استفہام، شرط، خبر تینوں، صورتوں میں عموم کیلئے بھی آتے ہیں اور خصوص کیلئے بھی آتے ہیں۔ اور بعض اہل اصول کا قول کہ صرف اخبار کی صورت میں خصوص کیلئے آتے ہیں اور استفہام و شرط کی صورت میں خصوص کیلئے نہیں استعمال نہیں ہوتے صحیح نہیں ہے۔

وَمَنْ بِي ذَوَاتٍ مَنْ يَعْقِلُ كَمَا فِي ذَوَاتٍ مَا لَا يَعْقِلُ أَمْيَ الْأَصْلُ فِي مَنْ
 أَنْ يَكُونَ لِذَوَاتٍ مَنْ يَعْقِلُ كَقَوْلِهِ مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ وَقَدْ
 يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِهِ مَنْ يَعْقِلُ مَجَازًا كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَمْ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمِشُّ عَلَى
 بَطْنِهِ يَأْكُلُ فِي مَا أَنْ يَكُونَ بِي ذَوَاتٍ مَا لَا يَعْقِلُ يَقَعُ مَا فِي الدَّارِ
 فَالْجَوَابُ دَرَهُمْ أَوْ دِينَارًا كَزَيْدٌ أَوْ عَمْرُوٌ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِهَا كَمَا
 سَيَأْتِي ۝

(ترجمہ) :- اور مَنْ ذوی العقول میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ « ما » غیر ذوی العقول میں
 یعنی لفظ مَنْ میں اصل یہ ہے کہ وہ ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے
 فرمایا جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسی کیلئے ہوگا اور کبھی مجازاً غیر ذوی العقول میں
 بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ان دو اب میں سے بعض وہ ہیں جو
 اپنے پیٹ پر چلتے ہیں اور نما میں اصل یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا
 جاتا ہے مانی الدار، اسکا جواب درہم یا دینار کے ساتھ ہو گا نہ کہ زید یا عمرو کے ساتھ اور کبھی
 غیر ذوی العقول کے علاوہ میں ما کا استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ آئندہ آئیگا۔

(تشریح) :- مصنف نے کہا کہ لفظ مَنْ کا حقیقی استعمال تو ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے لیکن کبھی
 مجازاً غیر ذوی العقول کیلئے بھی استعمال ہو جاتا ہے۔ ذوی العقول کیلئے استعمال ہونے کی مثال رسول
 اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ ہے اس حدیث میں لفظ مَنْ ذوی العقول یعنی
 قاتل کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور باری تعالیٰ کے قول فَمِنْهُمْ مَنْ يَمِشُّ عَلَى بَطْنِهِ « میں لفظ مَنْ غیر
 ذوی العقول یعنی جانور کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور لفظ مَا میں اصل تو یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول
 کیلئے استعمال ہو لیکن کبھی کبھی مجازاً ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن یہ بعض حضرات
 کا مذہب ہے ورنہ اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ کلمہ ما ذوی العقول اور غیر ذوی العقول
 دونوں میں عام ہے۔ غیر ذوی العقول میں استعمال کی مثال جیسے کہا جائے مانی الدار تو جواب
 میں درہم یا دینار یا کوئی ایسی چیز ہوگی جو غیر ذوی العقول کے قبیل سے ہو، اور زید یا عمرو جواب
 میں واقع نہ ہوں گے۔ اور ذوی العقول میں استعمال کی مثال باری تعالیٰ کا قول وَالسَّمَاءُ وَمَا
 بَنَانَا ہے۔ یعنی آسمان اور اسکے بنانیوالے کی قسم۔ آیت میں ما سے اللہ تعالیٰ مراد ہیں۔ جو
 ذوی العقول کے قبیل سے ہیں۔ ۝

فَإِذَا قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبِيدِي الْعَتَقُ فَهُوَ حُرٌّ فَشَاءُوا أَعْتَقُوا جَمِيعًا تَفَرُّمًا لِكَلِمَةٍ مِنْ عَامَّةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَعْنَاهُ كُلُّ مَنْ شَاءَ الْعَتَقُ مِنْ بَيْنِ عِبِيدِي فَهُوَ حُرٌّ وَكَلِمَةٌ مِنْ فِي نَفْسِهَا عَامَّةٌ وَوَصِفَتْ بِصِفَةِ عَامَّةٍ وَهِيَ الْمَشِيَّةُ وَمَنْ يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَإِنَّ شَاءَ الْكُلِّ لَا بُدَّ أَنْ يَفْتَقُوا جَمِيعًا عَمَلًا بِعُمُومِ كَلِمَةٍ مِنْ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عِبِيدِي عَتَقَهُ فَأَعْتَقَهُ بِأَسَانِدِ الْمَشِيَّةِ إِلَى الْمُخَاطَبِ فَإِنَّ لَهُ جِنْسِيَّةً أَنْ يَعْتَقَهُمْ أَوْ أَحَدًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُومِ وَمِنْ اللَّتَبْعِيضِ فَلَا يَسْتَقِيمُ الْعَلَلُ بِمَا إِلَّا إِذَا بَقِيَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ غَيْرَ مُعْتَقٍ وَكَذَلِكَ الشَّيْءُ صِفَةٌ خَاصَّةٌ لِلْمُخَاطَبِ وَقِيلَ كَلِمَةٌ مِنَ اللَّتَبْعِيضِ فِي كُلِّ مِنَ الْبَثَلَيْنِ لَكِنِّي فِي الْمَثَالِ الْأَوَّلِ كُلُّ مَنْ الْعَبْدُ الشَّرَائِي بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ فَيَعْتَقُ الْكُلَّ وَفِي الْمَثَالِ الشَّرَائِي الشَّرَائِي وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ مُسَيَّبَةً بِأَنَّكَ دَفَعْتَهُ فَلَا يَسْتَقِيمُ إِلَّا بِتَحْصِيصِ الْبَعْضِ وَلَكِنِّي يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّ شَاءَ الْكُلِّ عَلَى التَّرْتِيبِ فَجَزَّ يَصُدُّ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ أَنَّ شَاءَ عَتَقَهُ خَالَ كَوْنِهِ بِمَعْنَى مَعَى الْعَبْدِ فَتَأْتَلُ فِيهِ :

(مترجمہ) :- پس جب کوئی کہے میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے پس سب چاہا تو سب آزاد ہو جائیں گے یہ مسئلہ کلمہ من کے عام ہونے پر تفریح ہے اور یہ اسلئے کہ اس کلام کے معنی یہ ہیں کہ میرے غلاموں میں سے ہر وہ غلام جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے۔ کلمہ من فی نفسہا عام ہے۔ اور عام صفت کے ساتھ متصف ہے اور وہ مشیت ہے اور لفظ من بیان کا احتمال رکھتا ہے۔ پس اگر تمام غلاموں نے آزاد ہونا چاہا تو کلمہ من کے عموم پر عمل کرتے ہوئے سارے غلاموں کا آزاد ہونا ضروری ہے اسکے برخلاف جب کس نے مشیت کو مخاطب کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا ہے مخاطب تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کر دے۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسوقت مخاطب کو اختیار ہے کہ وہ سولے ایک کے ان سب کو آزاد کر دے اسلئے کہ کلمہ من عموم کیلئے ہے اور من تبعیض کیلئے ہے لہذا ان دونوں پر عمل درست نہ ہو گا مگر جب کہ ان میں سے ایک غلام غیر آزاد رہے۔ اسد طرح مشیت مخاطب کیلئے ایک خاص صفت ہے اور کہا گیا کہ کلمہ من دونوں مثالوں میں تبعیض کیلئے ہے۔ لیکن مثال اول میں ہر آزادی کو چاہنے والا غلام اپنے غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے لہذا سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں

چاہنے والا ایک ہے اسکی مشیت دفعۃً تمام کے ساتھ متعلق ہوگی لہذا تبعیض کے معنی درست نہ ہونگے مگر بعض کی تخصیص سے لیکن اسپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی علی الترتیب چاہے تو اسوقت ہر ایک پر یہ بات صادق آئے گی کہ مخاطب نے ہر ایک کی آزادی اس حال میں چاہی کہ وہ غلام، غلاموں کا بعض ہے۔ بہر حال خوب غور کرو۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کلمہ من کے عام ہونے پر تفریح بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا من شاذ من عبیدی الحق فهو حر یعنی میرے غلاموں میں سے جس نے آزاد ہونا چاہا وہ آزاد ہے۔ اس کلام میں من شاذ میں کلمہ من فی نفسہا عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے اور مشیت عام اسلئے ہے کہ وہ من کی طرف منسوب ہے اور من عام ہے یعنی منذالیہ کے عام ہونے سے منذلی مشیت بھی عام ہے۔ (الفرق) کلمہ من بذات خود عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے۔ اور رہا من عبیدی کا من تو اس میں تبعیض کے معنی شائع ذائع ہیں۔ بشرطیکہ من کا مدخل اور مجرور ایسی چیز ہو جسکے ابعاض اور محکمے کرنا ممکن ہو پس جب تک تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ ہو اسوقت تک لفظ من کو تبعیض ہی کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔ لیکن یہاں متن کے مسئلہ میں تبعیض کے خلاف قرینہ موجود ہے اس طور پر کہ مشیت کلمہ من کی طرف منسوب ہے اور کلمہ من الفاظ عموم میں سے ہے لہذا مشیت جو صفت عام ہے وہ بھی عموم کے معنی کو موکد کرتی ہے پس مشیت وصف عامہ کے قرینہ کی وجہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ من عبیدی کا من تبعیض کیلئے نہیں ہے بلکہ بیان کیلئے ہے۔ اور اس جگہ تبعیض کے معنی متروک ہیں اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میرے جن غلاموں نے آزادی کو چاہا وہ سب آزاد ہیں اب اگر اسکے تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں تو کلمہ من کے عموم پر عمل کرتے ہوئے اسکے سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اسکے برخلاف اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے اپنے غلاموں کے بارے میں کہا "من شذت من عبیدی عتق، فانتق، فانتق" تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کر دے یعنی اپنے غلاموں کی آزادی کو مخاطب کی مشیت پر متعلق کیا ہے تو اس صورت میں حضرت امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ مخاطب کسی ایک غلام کے علاوہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے یعنی مخاطب نے اگر بالترتیب غلاموں کو آزاد کیا تو سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ سوائے اس غلام کے جسکو سب آخر میں آزاد کیا ہے۔ یعنی آخری غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو یکبارگی آزاد کیا تو سوائے ایک غلام کے سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور اس ایک غلام کو متین کرنے کا اختیار مولیٰ کو ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ مخاطب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ

وہ بلا استثناء تمام غلاموں کو آزاد کر دے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں من شئت میں مذکور کلمہ من کے عموم پر عمل ہو جائے گا اور ان کے نزدیک من عبیدی کا من بیان کے لئے ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مثال مذکور میں کلمہ من عموم کے لئے ہے اور من، تبعیض کے لئے ہے کیونکہ یہاں تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ اور تبعیض کے خلاف قرینہ اسلئے موجود نہیں کہ من شئت میں مشیت خاص طور پر مخاطب کی طرف منسوب ہے، اور جب مشیت خاص یعنی مخاطب کی طرف منسوب ہے اور عام کی طرف منسوب نہیں ہے۔ جیسا کہ من شائر میں مشیت عام کی طرف منسوب تھی تو من شئت من عبیدی میں عموم مؤکد نہ ہوگا اور جب من شئت میں عموم مؤکد نہیں ہے تو من عبیدی کے من کو تبعیض کے خلاف معنی پر معمول کرنے کے سلسلہ میں کوئی قرینہ نہیں ہوگا۔ اور جب تبعیض کے خلاف یعنی بیان پر کوئی قرینہ نہیں ہے تو یہاں من تبعیض کیلئے ہوگا۔ ہر حال جب کلمہ من عموم کیلئے ہے اور کلمہ من تبعیض کیلئے ہے تو دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور من اور من دونوں پر عمل کرنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ ایک غلام آزاد نہ ہو اور باقی سب آزاد ہو جائیں۔ یعنی کلمہ من تبعیض کی وجہ سے ایک غلام غیر آزاد رہ جائے گا۔ اور کلمہ من جو عموم کیلئے ہے اسکی وجہ سے باقی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔

صاحب توضیح کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں یعنی من شائر من عبیدی اور من شئت من عبیدی میں کلمہ من تبعیض کیلئے ہے۔ لیکن مثال اول یعنی من شائر من عبیدی میں تمام غلام اسلئے آزاد ہو جاتے ہیں کہ ان کی آزادی کو ان کے چاہنے پر معلق کیا گیا ہے۔ پس جب تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں گے، تو ان میں سے ہر ایک غلام اپنے علاوہ سے قطع نظر کے بعض ہوگا۔ اس طرح من تبعیض پر بھی عمل ہو جائے گا اور چونکہ ایک ایک کر کے سارے غلام آزاد ہو گئے۔ اسلئے کلمہ من کے عموم پر بھی عمل ہو جائے گا۔ اور دوسری مثال یعنی من شئت من عبیدی میں چاہنے والا صرف مخاطب ہے۔ لہذا اسکی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوگی، اور جب مخاطب کی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوگی تو من تبعیض کے معنی اسی وقت درست ہو سکتے ہیں جبکہ بعض غلاموں کو خاص کیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ ایک غلام غیر آزاد ہے اور باقی سب آزاد ہیں۔

ولکن یرد علیہ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ من شئت من عبیدی میں بھی اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی کو چاہے اور وہ بلا استثناء سب آزاد ہو جائیں تو بھی من تبعیض پر عمل ہو جائے گا۔ اسطور پر کہ مخاطب نے تمام غلاموں کی آزادی کو علی الترتیب چاہا یعنی پہلے ایک کی آزادی کو پھر دوسری کی آزادی کو پھر تیسری کی آزادی کو علی ہذا تو اس وقت ہر غلام پر

یہ صادق آئے گا کہ مخاطب نے اسکی آزادی کو اس حال میں چاہا کہ وہ درسِ غلاموں کا بعض ہے۔ اس صورت میں بلاستشار تمام غلام بھی آزاد ہو جاتے ہیں اور میں تبعض بعض بھی عمل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اسکے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک من شدت کی صورت میں ایک غلام کا غیر آزاد رہنا ضروری ہے۔

شارح نے فتا مائل فیہ سے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مخالف کی مشیت کا تمام غلاموں کے ساتھ علی الترتیب متعلق ہونا ایک باطنی امر ہے جس پر احکام کا ترتیب نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے سے یہ ہی ظاہر ہے کہ مخاطب کی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوئی ہوگی اور اس صورت میں تبعض بعض کے معنی متحقق کرنے کے لئے بعض کو آزاد ہونے سے خارج کرنا ضروری ہے۔ پھر حال ثابت ہو گیا کہ من شدت کی صورت میں میں تبعضیہ پر عمل کرنے کیلئے کم از کم ایک غلام کا غیر آزاد رہنا ضروری ہے۔

فَإِنْ قُلْنَا لَا مَسِيحٌ إِنَّ كَانَتْ مَانِي بَطْنِيكَ عِلْمًا مَا فَانَتْ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ عِلْمًا مَا
جَارِيَةً لَمْ تَعْتَقْ نَقْرِيحٌ لَكُونِ كَلِمَةٍ مَا عَامَّةٌ لِأَنَّ الْمَعْنَى حَيْثُ عِلْمٌ إِنَّ كَانَتْ
حَيْثُ مَانِي بَطْنِيكَ عِلْمًا مَا فَانَتْ حُرَّةٌ وَلَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بَلْ كَانَتْ بَعْضُ مَا
بَطْنِيهَا عِلْمًا مَا وَبَعْضُهُ جَارِيَةً فَكَلِمَةٌ يُوجِدُ الشَّرْطَ لَا يُقَالُ لِحَيْثُ عِلْمٌ يُبْنِي
أَنْ يَجِبَ قِدْرًا جَمِيعٌ مَا تَيْسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ فِي الصَّلَاةِ عِلْمًا بِقَوْلِهِ نَعَمْ
فَأَقْرَأْ مَا تَيْسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ كَلِمًا نَأْفُو لِبَاءِ أَلَا مَرَّ عَلَى النَّيْسُرِ مَانِي ذَلِكَ ۝

(مترجمہ)۔ پس اگر کوئی شخص اپنی باندی سے یہ کہے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے۔ چنانچہ اس باندی نے اگر ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنبی تو باندی آزاد نہ ہوگی یہ مسئلہ کلمہ ما کے عام ہونے پر تفریح ہے کیوں کہ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ وہ سب کچھ جو تیرے پیٹ میں ہے اگر لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا ہے بلکہ اس باندی کے پیٹ میں جو کچھ تھا اس کا کچھ حصہ لڑکا ہے اور کچھ حصہ لڑکی ہے۔ لہذا شرط نہیں پائی گئی۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس وقت مناسب ہے کہ نماز میں جمیع ماتیسر کا پڑھنا واجب ہو۔ باری تعالیٰ کے قول نَأْفُو مَاتَيْسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ پر عمل کرتے ہوئے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ امر کی بنا مَاتَيْسَّرُ برہے جو جمیع ماتیسر من القرآن کے منافی ہے۔

(تشریح)۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کلمہ ما کے عام ہونے پر تفریح بیان کرتے

ہوتے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا۔ اِنْ كَانَ مَائِي بَطْنِكِ غَلَا مَائِي فَانْتِ حُرَّةٌ۔ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ پورے کا پورا لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن اس باندی نے ایک لڑکا جنّا اور ایک لڑکی جنّبی تو یہ باندی آزاد نہ ہوگی۔ کیوں کہ مائی بطنک میں کلہرے ماعام سے اب معنی یہ ہو گئے تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگساہ سے کاسار لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن جب لڑکی اور لڑکا دونوں پیدا ہوئے تو ایسا نہیں ہوا کہ باندی کے پیٹ میں کل کا کل لڑکا ہو بلکہ اُس کے پیٹ میں جو کچھ ہے اس کا کچھ حصّہ لڑکا ہے اور کچھ حصّہ لڑکی ہے۔ اور جب پیٹ میں کچھ حصّہ لڑکا ہے اور کچھ حصّہ لڑکی ہے تو پورے پیٹ میں لڑکا ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو باندی آزاد نہ ہوگی۔

بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ مائی بطنک میں تاشی کے معنی میں ہے۔ اور شئی نکرہ ہے اور نکرہ کلام مثبت میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ پس معنی یہ ہوں گے کہ اگر تیرے پیٹ میں کوئی چیز لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنّا تو شرط یعنی پیٹ میں لڑکا ہونا متعلق ہو گیا اور جب شرط پائی گئی تو باندی آزاد ہو جانی چاہیے۔ تھی حالانکہ آپ کے نزدیک اس صورت میں باندی آزاد نہیں ہوتی ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں ما، شئی منکر کے معنی میں نہیں ہے بلکہ شئی معرفت بلام استفراق کے معنی میں ہے اور شئی معرفت بلام استفراق مفید عموم ہوتا ہے پس اس صورت میں یہ مطلب ہو گا کہ تیرے پیٹ میں اگر کل کا کل لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے۔ لیکن جب لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہوئے تو پیٹ میں پورے کا پورا لڑکا نہیں ہوا بلکہ پیٹ کے کچھ حصّہ میں لڑکا ہوا اور کچھ حصّہ میں لڑکی ہوئی اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو، باندی آزاد بھی نہ ہوگی۔

بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ ما اگر عموم کیلئے ہے تو آیت فَاَقْرُؤْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ پر عمل کرتے ہوئے قرآن میں جس قدر آسان ہو نماز میں پڑھنے کے پورے کا پڑھنا واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ آیت میں فَاَقْرُؤْ، امر کی بنا تیسرے اور آسانی پر ہے۔ یعنی نماز میں قرأت قرآن کے سلسلہ میں بندوں پر آسانی کی گئی ہے اور جمیع ماتیسرے قرأت کو واجب کرنا اسکے سانی ہے۔ یعنی جمیع ماتیسرے قرأت واجب کرنے سے تیسرہ ہاتی نہیں رہتا ہے بلکہ تیسرے سے بدل جاتا ہے۔ اسوجہ سے جمیع ماتیسرے قرأت واجب نہیں کی گئی ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ علی الافراد جہالہا سے آسان ہو وہاں سے پڑھو۔ یہ مطلب نہیں کہ علی الاجتماع جہاں جہاں سے آسان ہو وہاں،

وہاں سے پورا پڑھو۔

وَمَا يَحْتَجُّ بِمَعْنَى مَنْ حَاجَا الْقَوْلَ بِهِ نَعَمَ وَالسَّمَاءَ وَبَنَاتَهَا وَلَكِنْ يَتَعَرَّضُ لِلْإِثْمِ
ذَلِكَ فِي مَنْ مَا ذَكَرْتُمْ لِقَوْلِهِ وَيَدُ خُلُقِي صِفَاتٍ مَنْ يَعْقِلُ أَيْضًا نَقُولُ
مَا تَزِيدُ فُجُوبًا أَلَكْبَرِيْمُ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَا يَكْفُرُوا مَا طَلَبَ لَكُمْ أَيْ
الطَّبِيبَاتُ لَكُمْ ۖ

(مترجمہ) :- اور کلمہ ما مجازاً من کے معنی میں آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول وَالسَّمَاءَ وَبَنَاتَهَا اور مصنف
کلمہ من میں اس کے درپے نہیں ہوئے اسی بنا پر جو میں نے ذکر کیا ہے کہ من، ما کے معنی میں تلمیل الاستعمال
ہے اور کلمہ ما ذوی العقول کی صفات میں بھی داخل ہوتا ہے تو کہتا ہے ما زید اس کا جواب کریم ہوگا اور اللہ تعالیٰ
نے فرمایا ہے۔ فَانْكُحُوا مَا طَلَبَ لَكُمْ یعنی الطبیبات لکم۔

(تشمس یح) ۱۔ مصنف نے کہا کہ کلمہ ما، مجازاً کلمہ من کے معنی میں یعنی ذوی العقول کیلئے استعمال
ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول ہے۔ وَالسَّمَاءَ وَبَنَاتَهَا، یہاں واو قسم کیلئے ہے اور ما سے مراد
باری تعالیٰ ہیں جو ذوی العقول کے قبیل سے ہیں یعنی آسمان اور آسمان کے بنانے والے یعنی اللہ کی
قسم۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کلمہ ما کا مجازاً کلمہ من کے معنی میں استعمال ہونا تو ذکر کیا ہے لیکن
کلمہ من کا مجازاً کلمہ ما کے معنی میں استعمال ہونا ذکر نہیں کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کلمہ من، ما کے معنی
میں تلمیل الاستعمال ہے اور کلمہ ما، من کے معنی میں کثیر الاستعمال ہے پس جو کثیر الاستعمال تھا اسکا ذکر
فرمایا اور جو تلمیل الاستعمال تھا اسکا ذکر نہیں فرمایا مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ ما، ذوی العقول کی صفت پر
بھی داخل ہوتا ہے جیسے اگر ما زید کہا جائے، زید کیا ہے تو اسکا جواب کریم آتا ہے جو ذوی العقول کی صفات
میں سے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ فَانْكُحُوا مَا طَلَبَ لَكُمْ، آیت میں کلمہ ما عورتوں سے کنایہ ہے اور
عورتیں ذوی العقول میں سے ہیں لیکن یہاں ذوات نساء مراد نہیں ہیں بلکہ وصف طبیبات مراد ہے۔ اسی
کی طرح شارح نے اپنے قول الطبیبات لکم سے اشارہ کیا ہے یعنی جو عورتیں تمہارے نزدیک طیبات ائیسے نکاح کر دو۔

وَكُلُّ لِلدِّخَانِ عَلَى سَبِيلِ الْإِنْفَادِ أَيْ جَعَلَ كُلُّ فَرْدٍ كَانَ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ فَهَذَا يُسَمَّى مَعْمُورًا
الَّذِي أَرَادَ بِهِ تَصَحُّبُ الْأَسْمَاءِ نَعْمَهَا أَيْ تَدْحُلُ عَلَى الْأَسْمَاءِ فَنَعْمَهَا دُونَ الْأَفْعَالِ لِأَنَّهَا الْأَوَّلِيَّةُ
الْإِضَافَةُ وَاللِّصَاقُ الْيَكُونُ الْأَسْمَاءُ فَإِنْ قَالَ كُلُّ امْرَأَةٍ أَنْزَلْنَا مِنْهَا طَائِقٌ يَخْتَلُ بِتَرْوِجِ كُلِّ
امْرَأَةٍ كَمَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مَرَّتَيْنِ ۖ

(ترجمہ)۔ اور کلمہ کل علی سبیل الافراد احاطہ افراد کیلئے آتا ہے یعنی لفظ کل ہر فرد کو اس طرح کر دیتا ہے گویا اسکے ساتھ دوسرا نہ ہو، اسکی عموم افراد سے موسوم کیا جاتا ہے اور کلمہ کل اسماء پر داخل ہو کر ان کو عام بنا دیتا ہے یعنی لفظ کل اسماء پر داخل ہوتا ہے اور انہیں عام کر دیتا ہے افعال پر داخل نہیں ہوتا کیونکہ لفظ کل لازم الاضافت ہے اور مضاف البیرون اسماء ہوتے ہیں پس اگر کسی نے کہا کہ ہر عورت جسکے ساتھ میں نکاح کروں اسکو طلاق ہے تو وہ ہر عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حائش ہو جائیگا اور ایک عورت پر دو مرتبہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

(تشریح) مصنف نے کہا کہ لفظ کل، علی سبیل الافراد، افراد یا اجزاء کا احاطہ کر نیکے لئے آتا ہے۔ علی سبیل الافراد (بکسر ہمزہ) کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کل اپنے مدخول کے ہر فرد کو اس طرح کر دینے کیلئے آتا ہے گویا اسکے ساتھ دوسرا فرد نہیں ہے۔ (اسکی عموم افراد کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے مثلاً۔ کل انسان حیوان، موجب کلیہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ہر فرد حیوان ہے۔ یعنی انسان کا ایک فرد دوسرے افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہر اور دوسرا فرد باقی افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے اور اسے صیغہ تیسرے افراد باقی افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے۔ علیٰ ہذا انسان کا ہر فرد الگ الگ حیوان ہے ایسا نہیں کہ انسان کے تمام افراد علی سبیل الاجتماع حیوان ہیں۔ اسے صیغہ اگر کسی نے اپنی چار بیویوں کے بارے میں کہا۔ کل امرأة لی تدخل الدار فیہی طالق، میری ہر بیوی جو مکان میں داخل ہو اسکو طلاق ہے پس ان میں سے ایک بیوی مکان میں داخل ہو گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائیگی اور باقی بیویوں کے داخل ہونے پر طلاق کا واقع ہونا موقوف نہ ہوگا۔ کیونکہ لفظ کل ہر فرد کو عموماً علیحدہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے، مصنف کہتے ہیں کہ لفظ کل اسماء پر داخل ہو کر ان میں عموم پیدا کر دیتا ہے اور افعال پر لفظ کل داخل نہیں ہوتا ہے افعال پر داخل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کل لازم الاضافت ہے یعنی لفظ کل ہمیشہ اضافت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور مضاف الیہ صرف اسم ہوتا ہے۔ فعل مضاف الیہ واقع نہیں ہوتا اسلئے لفظ کل اسم پر داخل ہوگا اور فعل پر داخل نہ ہوگا، شارح نے کہا کہ چونکہ لفظ کل عام اسماء پر دلالت کرتا ہے اسلئے اگر کسی نے یہ کہا کہ "کل امرأة اتزوجہا فی طالق، یعنی ہر وہ عورت جسکے ساتھ میں نکاح کروں اسکو طلاق ہے۔ تو جس عورت کے ساتھ بھی نکاح کرے گا اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر یکے بعد دیگرے پچاس عورتوں کے ساتھ نکاح کیا تو نکاح کرتے ہی ہر عورت پر طلاق واقع ہوتی رہے گی لیکن اگر ایک عورت کے ساتھ دو دفعہ نکاح کیا تو دوسری دفعہ اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیوں کہ ایک عورت پر دو دفعہ طلاق واقع ہونے کی صورت میں فعل نکاح میں عموم ہوتا ہے اور اسم کے اندر عموم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عورت تو ایک ہی ہے اگرچہ اس کے ساتھ دو مرتبہ فعل نکاح کیا گیا ہے۔ حالانکہ لفظ کل بالقصد عموم اسماء پر دلالت کرتا ہے نہ کہ عموم افعال پر۔

وَلَمَّا كَانَتْ كَلِمَةً كُلِّ لِعُمُومِهِمْ مَدَّ حُرُوفَهَا فَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُنْكَرِ أَوْ جَبَّتْ عُمُومًا أَفْرَادًا
لِأَنَّ مَدَّ لُوحَهَا لِعَدَّةٍ وَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمَعْرُوفِ أَوْ جَبَّتْ عُمُومًا أَجْزَاءً لِأَنَّ مَدَّ لُوحَهَا
عُرْفًا وَلِهَذَا الرَّقَالُ أَنْتَ طَالِقٌ كُلُّ تَطْلِيْقَةٍ يَفْعُ الثَّلَاثُ وَإِنْ قَالَ كُلُّ التَّطْلِيْقَةِ يَفْعُ
وَاجِدَةٌ حَتَّى فَرَّقُوا بَيْنَ قَوْلِهِمْ كُلُّ عَرْمَانَ مَا كَوَّلُ وَكُلُّ الشَّرْمَانَ مَا كَوَّلُ بِالْبَصْدِيقِ
وَكَالْكَذِبِ أَيْ بِصَدِيقِ الْأَوَّلِ وَكَالْكَذِبِ الثَّانِي لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ كُلُّ فَرَسٍ مِنْ
الشَّرْمَانَ مِمَّا يَنْسَلِحُ أَنْ يُوَكَّلَ وَهُوَ صَادِقٌ وَمَعْنَى الثَّانِي كُلُّ أَجْزَاءِ الشَّرْمَانَ مِمَّا
يُوَكَّلُ وَهُوَ كَذِبٌ لِأَنَّ الْبِقِشْرَ لَا يُوَكَّلُ قَطُّ.

(ترجمہ) :- اور چونکہ کلمہ کل اپنے مدخول کے عموم کیلئے آتا ہے اس لئے اگر وہ نکرہ پر داخل ہو تو نکرہ کے افراد میں عموم ثابت کرے گا کیوں کہ افراد کا عموم اس کا مدلول لغوی ہے اور اگر وہ معرف پر داخل ہو تو معرف کے اجزاء کے عموم کو ثابت کرے گا اسلئے کہ معرف کے اجزاء کا عموم اس کا عرفی مدلول ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق کل تطلیقہ" تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر کہا "کل التطلیقہ" تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ چنانچہ علماء نے "کل رمان ماکول" اور "کل الرمان ماکول" کے درمیان صدق اور کذب کے اعتبار سے فرق کیا ہے یعنی اول صادق اور ثانی کاذب ہے کیوں کہ اول کے معنی یہ ہیں کہ انار کا ہر فرد اس قابل ہے کہ اس کو کھایا جائے اور یہ صادق ہے اور ثانی کے معنی یہ ہیں کہ انار کے کل اجزاء کھائے جاتے ہیں اور یہ جھوٹ ہے، اسلئے کہ اس کا جھلکا کبھی نہیں کھایا جاتا ہے۔

(تشریح) :- شارح نے کہا کہ کلمہ کل چونکہ اپنے مدخول کے عموم پر دلالت کرتا ہے اسلئے لفظ کل اگر نکرہ پر داخل ہوگا تو نکرہ کے افراد کا عموم ثابت کریگا، کیوں کہ کلمہ کل کے مدخول کے افراد کا عموم کلمہ کل کا مدلول لغوی ہے لہذا کلمہ کل کے ذریعہ لفظ اس چیز کے افراد میں عموم ثابت ہوگا جس چیز پر لفظ کل داخل ہے، اور اگر لفظ کل معرف پر داخل ہوگا تو معرف کے اجزاء کا عموم ثابت کرے گا کیوں کہ کلمہ کل کے مدخول کے اجزاء کا عموم کلمہ کل کا مدلول عرفی ہے لہذا کلمہ کل کے ذریعہ عرفاً اس چیز کے اجزاء میں عموم ثابت ہوگا جس میں کلمہ کل داخل ہے۔ حاصل یہ کہ کلمہ کل نکرہ پر داخل ہونے کی صورت میں عموم افراد پر دلالت کرے گا اور معرف پر داخل ہونے کی صورت میں عموم اجزاء پر دلالت کرے گا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اجزاء کا مجموعہ کل ہوتا ہے اور افراد کا مجموعہ کلی کہلاتا ہے اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے جیسے زید انسان مگر کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا چنانچہ یہ خالد خالد نہیں کہا جاتا نکرہ اور معرف کے درمیان اس مسئلہ میں فرق واضح ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق

کل تطلیقہ " تو یہی کہ پر تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر " انت طالق کل التطلیقہ " کہا تو ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت میں لفظ کل نکرہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے افراد میں عموم ثابت کرے گا اور طلاق کے کل افراد چوں کہ تین ہیں اسلئے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دوسری صورت میں لفظ کل معرفہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے اجزاء میں عموم ثابت کرے گا یعنی طلاق اس کے تمام اجزاء کیساتھ واقع کرے گا اور طلاق کے تمام اجزاء کا مجموعہ چوں کہ ایک ہی طلاق ہوتا ہے اسلئے اس صورت میں عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسی نکرہ اور معرفہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے " کل زمان ماکول کہا تو یہ درست ہے اور اگر کل الزمان ماکول " کہا تو یہ جھوٹ ہوگا، کیوں کہ پہلی صورت یعنی نکرہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ انار کا ہر فرد کھایا جاتا ہے اور یہ بالکل درست ہے اور دوسری صورت یعنی معرفہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ انار کے تمام اجزاء کھائے جاتے ہیں، اور یہ بالکل غلط اور جھوٹ ہے کیوں کہ انار کا جھلکا نہیں کھایا جاتا ہے۔

وَإِذَا وَصَلَتْ بِمَا أَوْجِبَتْ عُمُومُ الْأَفْعَالِ بِأَنْ يَقُولَ كَلِمًا سَرَّ وَجِبَتْ امْرَأَةٌ فَهِيَ طَالِقٌ فَمَعْنَاهُ كُلُّ وَقْتٍ اسْرَرَجُ امْرَأَةٌ فَهِيَ طَالِقٌ فَهُوَ قَصْدٌ يَقَعُ عَلَى عُمُومِ التَّزْوِجَاتِ وَيَثْبُتُ عُمُومُ الْأَسْمَاءِ فِيهِ ضَمْنًا لِأَنَّ عُمُومَ التَّزْوِجِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِعُمُومِ النِّسَاءِ فَيَحْتَضِرُ بِكُلِّ تَزْوِجٍ سَوَاءٌ سَرَّ وَجِبَتْ امْرَأَةٌ مَرَارًا أَوْ تَزْوِجَ امْرَأَةً بَعْدَ امْرَأَةٍ كَعُمُومِ الْأَفْعَالِ فِي كُلِّ آيَةٍ كَمَا أَنَّ عُمُومَ الْأَفْعَالِ يَثْبُتُ فِي لَفْظِ كُلِّ ضَمْنًا بِعُمُومِ الْأَسْمَاءِ بِعَكْسِ كَلِمَةٍ كَلِمًا.

(ترجمہ) :- اور کلمہ کل جب کلمہ مائے متصل ہوتا ہے تو عموم افعال کو ثابت کرتا ہے بایں طور کہ کہے کہ جب میں کسی عورت سے نکاح کروں تو اس کو طلاق ہے پس اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر وہ وقت کہ میں کسی عورت سے نکاح کروں اس کو طلاق ہے تو یہ بالقصد عموم تزویجات پر واقع ہوتا ہے اور اس میں عموم اسماء ضمناً ثابت ہوتا ہے کیوں کہ عموم تزویج بغیر عموم نساء کے نہیں ہوتا ہے پس قائل ہر ایک تزویج سے حائث ہو جائے گا خواہ وہ ایک عورت سے کئی دفعہ شادی کرے یا ایک عورت کے بعد دوسری عورت سے شادی کرے جیسے عموم افعال کلمہ کل میں یعنی جیسے عموم افعال لفظ کل میں عموم اسماء کے ضمن میں کلمہ کل کا کے برعکس ثابت ہوتا ہے۔

(تشریح) مصنف نے کہا کہ کلمہ کل اگر لفظ ما کیساتھ متصل ہو تو وہ عموم افعال ثابت کرتا ہے یعنی

جن افعال پر لفظ کما داخل ہوتا ہے لفظ کما ان کے مصادر میں عموم ثابت کرتا ہے کیوں کہ کلمہ کل لازم الاضاتہ ہے اور فعل مضاف الیہ واقع نہیں ہوتا لہذا فعل پر ما مصدریہ کو داخل کیا گیا تاکہ مصدر کی تاویل میں ہو کہ اس کا مضاف الیہ واقع ہونا درست ہو جائے لیکن یہ مصدر وقت کے معنی میں ہوگا اور کما تزوجت امرأةً نہیں طالق کے معنی یہ ہوں گے "کل وقت اتزوج امرأةً نہیں طالق" یعنی جس وقت بھی کسی عورت سے نکاح کروں اس پر طلاق ہے پس یہ کلام بالقصد تو عموم تزویجات پر واقع ہوگا یعنی جب جب بھی تزوج اور نکاح کا وجود ہوگا تب تب طلاق واقع ہوتی رہے گی، لیکن عموم افعال کے ضمن میں عموم اسما بھی ثابت ہو جاتا ہے کیوں کہ افعال اسما سے جدا نہیں ہوتے ہیں لہذا جب افعال میں عموم ہوگا تو اس کے ضمن میں اسما کے اندر بھی عموم ثابت ہو جائے گا چنانچہ تزوج اور نکاح میں بغیر عورتوں کے عموم نہیں ہوتا ہے۔ پس جب عموم افعال کے ضمن میں عموم اسما بھی ثابت ہوتا ہے تو "کما تزوجت امرأةً نہیں طالق" کہنے کی صورت میں کہنے والا ہر بار نکاح کرنے سے حائث ہو جائے گا یعنی جب بھی نکاح کرے گا طلاق واقع ہو جائے گی خواہ ایک عورت سے چند مرتبہ نکاح کرے یا عورتیں بدل بدل کر نکاح کرے، اور یہ ایسا ہے جیسے لفظ کل بغیر ما کے عموم اسما کو بالقصد ثابت کرتا ہے لیکن عموم اسما کے ضمن میں عموم افعال بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

وَكَلِمَةُ الْجَمِيعِ تُرْجَبُ عُمُومَ الْجَمَاعَةِ دُونَ الْإِنْفِرَادِ كَمَا كَانَ فِي لَفْظِ كُلِّ
فَيُعْتَبَرُ جَمِيعٌ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ مُجْتَمَعَةً مَعَاحِضِي إِذَا قَالَ جَمِيعٌ مَنْ
دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ أَوْ لَا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ مَعًا أَنْ لَهُمْ نَفْلًا وَاحِدًا
بَيْنَهُمْ جَمِيعًا وَالنَّفْلُ هُوَ مَا يُعْطَى الْإِمَامَ مِنْ ثَمَنِ عَلَى سَهْمِ الْعَيْمَةِ فَإِنْ دَخَلَ
عَشْرَةٌ مَعًا فِي صُورَةِ الْجَمِيعِ يَكُونُ الْكُلُّ مُشْتَرِكًا بَيْنَ ذَلِكَ النَّفْلِ الْمَوْعُودِ
عَمَلًا بِحَقِيقَتِهِ وَإِنْ دَخَلُوا فَرَادَى يَسْتَحِقُّ النَّفْلَ الْأَوَّلُ خَاصَّةً عَمَلًا بِمَجَازِهِ
وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ بِمَعْنَى كُلِّ وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ يَلْزَمُ الْجَمْعَ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ جَمِيعًا وَالنَّوَابِغُ
أَنَّهَا لَمْ تَعْمَرْ بِمَعْنَى كُلِّ بَعْضِهِمْ لِأَنَّ لَوْ كَانَ كَذَا لَكَ كَانَ لِلْكَلِّ نَفْلٌ تَامٌّ فِي صُورَةِ
مَا دَخَلُوا مَعًا بَلْ هُوَ مَجَازٌ عَنِ السَّابِقِ فِي الدُّخُولِ وَاحِدًا كَانَ أَوْ جَمَاعَةً
فَيَكُونُ لِلْجَمَاعَةِ نَفْلٌ وَاحِدٌ كَمَا هُوَ لِلأَوَّلِ الْوَاحِدِ عَمَلًا بِعُمُومِ الْمَجَازِ وَ
الأولى أَنْ يُقَرَّانَ الْعَرَضُ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ هُوَ إِظْهَارُ الشُّجَاعَةِ وَالْمَجْلَادَةِ فَإِذَا
اسْتَحَقَّتْ جَمَاعَةٌ بِاعْتِبَارِ ظَاهِرِ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِي فَاسْتَحَقَّتْ الْوَاحِدُ لَهُ بِالطَّرِيقِ
الأولى بِدَلَالَةِ النَّصِّ لِأَنَّ فِيهِ إِظْهَارَ كَمَالِ الشُّجَاعَةِ -

(مترجمہ) :- اور کلمہ جمیع، عموم اجتماع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ عموم افراد کو جیسا کہ لفظ کل میں تھا۔ پس لفظ جمیع کے بعد ولے سارے افراد جن چیزوں پر صادق آتے ہیں وہ ساری چیزیں اکٹھا معتبر ہوں گی، حتیٰ کہ جب امام وقت نے کہا جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً فله من النفل کذا یعنی تمام وہ لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کیلئے اس قدر انعام ہوگا، پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان دسوں کیلئے ایک ہی نفل ہوگا، اور نفل وہ مال ہے جسے امام وقت کسی غازی کو غنیمت کے حصّے سے زیادہ دے پس اگر لفظ جمیع کی صورت میں دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوں تو سب کے سب اس نفل موعود میں شریک ہوں گے تاکہ لفظ جمیع کی حقیقت پر عمل ہو سکے، اور اگر الگ الگ ایک ایک کر کے داخل ہوئے تو پہلا شخص خاص طور پر نفل کا مستحق ہوگا تاکہ لفظ جمیع کے مجاز پر عمل ہو اور وہ یہ ہے کہ لفظ جمیع کو کل کے معنی میں کر دیا جائے (لیکن) اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان اجتماع لازم آئے گا، اور جواب یہ ہے کہ کلمہ جمیع کو بعینہ کلمہ کل کے معنی میں مستعار نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس صورت میں جب دسوں آدمی ایک ساتھ داخل ہوتے تو ہر ایک کیلئے کامل نفل ہوتا بلکہ وہ سابق فی الدخول سے مجاز ہے خواہ واحد ہو یا جماعت لہذا جماعت کیلئے بھی ایک نفل ہوگا جیسا کہ واحد اول کیلئے ہے تاکہ عموم مجاز پر عمل ہو سکے، اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ اس کلام کا مقصد شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے، پس جب لفظ جمیع کے ظاہری معنی حقیقی کے اعتبار سے "جماعت" نفل کامل کی مستحق ہے تو واحد کا بطریق دلالت النص نفل کامل کا مستحق ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا اسلئے کہ اس میں کمال شجاعت کا اظہار ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ کلمہ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں علی سبیل الاجتماع عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمہ جمیع کی صورت میں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ ہوتا ہے انفرادی طور سے ہر ہر فرد کیساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ کلمہ کل اپنے مدخول کے افراد میں علی سبیل الافراد بکسر الہجرہ) عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمہ کل اپنے مدخول کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق ہر ہر فرد کیساتھ علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے اور کلمہ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق تمام افراد کے مجموعہ کیساتھ ہوتا ہے، ہر ہر فرد کیساتھ علیحدہ علیحدہ حکم متعلق نہیں ہوتا پس کلمہ جمیع کا مدخول جن چیزوں پر صادق آئے گا وہ تمام چیزیں اجتماعی طور پر اکٹھا معتبر ہوں گی چنانچہ جہاد کے موقع پر اگر امام المسلمین نے یہ اعلان کیا "جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً فله من النفل کذا" یعنی وہ تمام لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کو اس قدر انعام ملے گا پس دس آدمی ایک ساتھ اُس قلعہ میں داخل ہو گئے تو ان سب کیلئے ایک انعام ہوگا وہ سب اُس ایک انعام میں برابر برابر شریک ہوں گے۔

شارح کہتے ہیں کہ نفل سے مراد وہ مال ہے جس کو امام وقت، غنیمت کے حصّے سے زیادہ بطور انعام پیش کرتا ہے یعنی حسن کارکردگی کے صلہ میں غازی کے واجب حق سے زائد جو رقم یا سامان غازی کو دیا جاتا ہے وہ نفل کہلاتا ہے۔ بہر حال "من دخل ہذا الحصن" براگر لفظ جمیع داخل کیا گیا اور دس آدمی بیک وقت قلعہ میں داخل ہو گئے تو ایک نفل میں دس کے دس آدمی برابر کے شریک ہوں گے کیوں کہ لفظ جمیع کی حقیقت عموم اجتماع ہے یعنی حکم کا مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ متعلق ہونا ہے، اور دس کے دس آدمیوں کو ایک نفل میں شریک کرنے سے عموم اجتماع کے معنی متحقق ہو جاتے ہیں لہذا جب ایک نفل میں دس آدمیوں کو شریک کرنے سے کلمہ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عموم اجتماع پر عمل ہو جاتا ہے تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں دس کے دس آدمی ایک نفل میں شریک ہوں گے اور اگر وہ دس آدمی الگ الگ یکے بعد دیگرے قلعہ میں داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوگا نفل کا مستحق صرف وہ ہوگا اس کے علاوہ دیگر حضرات مستحق نہ ہوں گے۔ اس صورت میں کلمہ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عموم اجتماع پر تو عمل نہ ہو سکے گا لیکن اس کے مجازی معنی پر عمل ہو جائے گا اور کلمہ جمیع کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اس کو کلمہ کل کے معنی میں کر دیا جائے پس جب لفظ جمیع مجازاً لفظ کل کے معنی میں ہے تو جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً نفل من النفل کذا۔ کے معنی کل من دخل الخ کے ہوں گے اور پہلے گذر چکا ہے کہ لفظ کل اس طور پر افراد کا احاطہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد علیحدہ معتبر ہوتا ہے پس کل من دخل ہذا الحصن اولاً نفل من النفل کذا کے معنی یہ ہوں گے کہ ہر وہ فرد جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوگا وہ اس قدر انعام کا مستحق ہوگا پس دس آدمیوں کے فرادی فرادی داخل ہونے کی صورت میں جو شخص سب سے پہلے داخل ہونے والا ہوگا وہ مستحق انعام ہوگا۔ اور جب لفظ جمیع، مجازاً کل کے معنی میں ہے تو "جمیع من دخل الخ" کی صورت میں بھی اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے فرادی فرادی قلعہ میں داخل ہوئے تو سب سے پہلے داخل ہونے والا شخص انعام کا مستحق ہوگا اور اس صورت میں لفظ جمیع کو مجازاً کل کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے کہ لفظ کل اور لفظ جمیع دونوں میں مناسبت موجود ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک افراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ لفظ کل احاطہ افراد کیلئے علی سبیل الأفراد (بکسر اللہزہ) آتا ہے اور لفظ جمیع احاطہ افراد کیلئے علی سبیل الاجتماع آتا ہے۔ بہر حال جب دس آدمیوں کے فرادی فرادی قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہے تو مجازی معنی پر عمل کیا جائیگا یعنی لفظ جمیع کو لفظ کل کے معنی میں لیا جائے گا مگر اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئیگا۔ یعنی ایک صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی مراد ہیں اور ایک صورت میں مجازی معنی مراد ہیں حالانکہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جمیع کو بعینہ کل کے معنی میں مجازاً استعمال نہیں کیا گیا ہے، کیوں کہ اگر لفظ

جمیع بعینہ کل کے معنی میں ہوتا تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ نفل تام ہوتا جیسا کہ اگلی عبارت میں مذکور ہے حالانکہ یہاں دس کے دس کیلئے صرف ایک نفل ہے پس معلوم ہوا کہ لفظ جمیع، بعینہ کل کے معنی میں نہیں ہے بلکہ لفظ جمیع من دخل اولاً مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں مستعمل ہے یعنی جو بھی قلعہ کے اندر داخل ہونے میں سبقت کرے گا وہ انعام کا مستحق ہوگا، سبقت کرنے والا ایک شخص ہو یا پوری جماعت ہو، اگر ایک شخص ہے تو نفل تام اس ایک شخص کو ملے گا اور اگر جماعت ہے تو پوری جماعت ایک نفل کی مستحق ہوگی، اس صورت میں عمومی مجاز پر عمل ہوگا، عمومی مجاز یہ ہے کہ لفظ سے ایسے مجازی معنی مراد لے جائیں کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جیسے لفظ اسد سے شجاع مراد لینا کہ شیر بھی شجاع کا ایک فرد ہے، اسی طرح یہاں لفظ جمیع من دخل الخ سے مجازاً سابق فی الدخول مراد ہے اور سابق فی الدخول کا ایک فرد لفظ جمیع کے حقیقی معنی یعنی جماعت بھی ہے۔ پس جب جمیع من دخل الخ کا استعمال عمومی مجاز کے طور پر سابق فی الدخول کے معنی میں ہے، اور سابق فی الدخول ایک بھی ہو سکتا ہے اور جماعت بھی، تو اب حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آئے گا۔

شرح کہتے ہیں کہ فرادعی دس آدمیوں کے قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والے ایک شخص کیلئے نفل تام ہونے کی بہتر وجہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ جمیع من دخل الخ کلام سے امام المسلمین کی غرض شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے یعنی قلعہ میں اولاً داخل ہونے والا شخص شجاع اور بہادر شمار ہوگا، اور اس اظہار شجاعت پر وہ انعام کا مستحق ہوگا پس جب دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمیع کے ظاہر معنی حقیقی کا لحاظ کرتے ہوئے دس آدمیوں کی ایک جماعت نفل کی مستحق ہے تو بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگی کہ فرادعی فرادعی کے بعد دیگرے دس آدمیوں کے داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والا ایک شخص بدرجہ اولیٰ نفل کا مستحق ہوگا کیوں کہ دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں اگر شجاعت کا اظہار ہے تو فرد واحد کے سب سے پہلے داخل ہونے کی صورت میں کمال شجاعت کا اظہار ہے پس جب نفس شجاعت کا اظہار مستحق انعام ہو نیک سبب ہے تو کمال شجاعت کا اظہار بدرجہ اولیٰ مستحق انعام ہونے کا سبب ہوگا۔

بعض حضرات نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ دلالت النص کا اعتبار کلام اللہ میں ہوتا ہے نہ کہ کلام الناس میں لہذا امام المسلمین کے کلام جمیع من دخل الخ سے بطریق دلالت النص ایک شخص کا مستحق انعام ہونا ثابت کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض بالکل لغو ہے کیوں کہ دلالت النص جس طرح کلام اللہ میں معتبر ہے اسی طرح کلام الناس میں بھی معتبر ہے مثلاً اگر آقا اپنے غلام سے یہ کہے "لا تعط ذرۃ" تو کسی کو ایک ذرہ

بھی نہ دے، تو یہ کلام مافوق الذرہ دینے سے بدرجہ اولیٰ منع کرنا ہوگا، اور یہی دلالت النص ہے۔

وَرَفِي كَلِمَةٍ كُلِّ يَجِبُ لِكُلِّ مِنْهُمْ النَّفْلُ يَعْنِي إِذَا قَالَ كُلُّ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ
أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ مَعًا يَجِبُ لِكُلِّ وَاجِدٍ مِنْهُمْ نَفْلٌ تَامٌ
لِأَنَّ كَلِمَةَ كُلِّ لِلْإِحَاطَةِ عَلَى سَبِيلِ الْإِفْرَادِ فَأَعْتَبَرُ كُلُّ وَاجِدٍ مِنَ الدَّاخِلِينَ
كَأَنَّ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ وَهُوَ أَوَّلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ وَلَمْ
يَدْخُلْ وَلَوْ دَخَلَ عَشْرَةٌ فَرَادَى كَانَ النَّفْلُ لِلْأَوَّلِ خَاصَّةً لِأَنَّ الْأَوَّلَ
مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَكَلِمَةُ كُلِّ يَحْتَمِلُ الْخُصُوصَ -

(مترجمہ) :- اور کلمہ کل کی صورت میں داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کیلئے نفل واجب ہوگا یعنی جب امام وقت یہ کہے کہ ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں اولاً داخل ہو اس کے لئے اس قدر نفل ہوگا۔ پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے نفل کامل واجب ہوگا، کیوں کہ کلمہ کل علی سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) احاطہ افراد کیلئے آتا ہے پس داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کا اعتبار اس طور پر کیا گیا گویا اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے اور وہ ان لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے جو لوگ پیچھے رہ گئے اور داخل نہیں ہوئے، اور اگر دس آدمی فرادگی فرادگی کر کے داخل ہوئے تو اولاً داخل ہونے والے فرادگی کیلئے نفل خاص ہوگا اسلئے کہ وہ من کل وجہ اول ہے اور کلمہ کل خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔

(تفسیر صحیح) :- مصنف کہتے ہیں کہ اگر بوقت جہاد امام المسلمین نے کہا "کل من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل كذا" یعنی ہر وہ شخص جو اولاً اس قلعہ میں داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر انعام ہوگا اسکے بعد دس آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے ایک نفل ہوگا یعنی دس کو دس نفل دیئے جائیں گے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کل علی سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) افراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے پس جو دس افراد قلعہ میں داخل ہوئے ہیں ان میں سے ہر ایک کو یہ سمجھا جائے گا گویا اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے یعنی سب سے پہلے داخل ہونے والا صرف یہی ہے اور جو لوگ پیچھے رہ گئے اور قلعہ میں داخل نہیں ہوئے ان کے اعتبار سے یہ شخص اول بھی ہے اور اس طرح اولاً داخل ہونے والے یہ دس آدمی ہیں لہذا ہر ایک کو پورا پورا نفل دیا جائے گا۔

محشی کہتے ہیں کہ شارح کی عبارت "وهو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل" میں تسامح ہے اس طور پر کہ اولاً داخل ہونے والا شخص ثانیاً داخل ہونے والے شخص کی بنسبت تو اول ہو سکتا ہے

لیکن نہ داخل ہونے والے کی بنسبت اول کیسے ہو سکتا ہے اس لئے مناسب یہ تھا کہ شارح یوں کہتے ”وہو اول بالنسبۃ الی من تخلف من الناس الذی یُقَدَّرُ دخوله بعد فتح الحصن“ یعنی داخل ہونے والے دس افراد میں سے ہر ایک ان لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے جو پیچھے رہ گئے، اور ان کا داخل ہونا قلعہ فتح ہونے کے بعد فرض کیا گیا ہے یعنی قلعہ فتح ہونے کے بعد جو لوگ قلعہ میں داخل ہوں گے ان کے مقابلہ میں مذکورہ دس افراد میں سے ہر ایک اولاً داخل ہونے والا ہے اور جب ہر ایک اولاً داخل ہونے والا ہے تو ہر ایک کو نفل تام دیا جائے گا۔ بہر حال دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک نفل تام کا مستحق ہے اور اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے فرادئ فرادئ داخل ہوئے تو اس صورت میں نفل خاص طور پر اس کیلئے ہوگا جو سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہوا ہوگا کیوں کہ من کل وجہ یہی شخص سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہونے والا ہے اور کلہ کل خصوص کا احتمال بھی رکھتا ہے لہذا فرادئ فرادئ داخل ہونے کی صورت میں صرف ایک شخص کو نفل دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَفِي كَلِمَةٍ مَنْ يَبْطُلُ النَّفْلُ أَيْ إِنْ قَالَ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ أَوْلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ مَعًا لَا يَسْتَحِقُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ لِأَنَّ الْأَوَّلَ اسْمٌ لِفِرْدٍ سَابِقٍ دَخَلَ أَوْلًا وَلَمْ يُوجَدْ بَلْ وَجِدَ الدَّاخِلُونَ الْأَوَّلُونَ وَكَلِمَةٌ مَنْ لَيْسَتْ مُحْكَمَةٌ فِي الْعُمُومِ حَتَّى تَوْشُرَ فِي تَغْيِيرِ لَفْظِ أَوْلًا بِخِلَافِ كَلِمَةِ كُلِّ وَالْجَمِيعِ فَإِنَّهُ يَتَغَيَّرُ بِهِمَا قَوْلُهُ أَوْلًا وَلَوْ دَخَلَ عَشْرَةٌ فَرَادِي يَسْتَحِقُّ الْأَوَّلُ النَّفْلَ خَاصَّةً دُونَ الْبَاقِيَيْنِ -

(ترجمہ) :- اور کلہ من میں نفل باطل ہو جائے گا یعنی اگر امام وقت نے کہا جو کوئی اس قلعہ میں اولاً داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر نفل ہوگا۔ پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہو گئے تو ان میں سے کوئی نفل کا مستحق نہ ہوگا، کیوں کہ اول اس فرسابق کا نام ہے جو پہلے داخل ہوا اور کوئی ایسا فرد نہیں پایا گیا بلکہ ایسے افراد پائے گئے جو سب کے سب اولاً داخل ہونے والے ہیں، اور کلہ من عموم میں محکم نہیں ہے یہاں تک کہ وہ لفظ اول کے متغیر کرنے میں مؤثر ہو۔ برخلاف لفظ کل اور جمیع کے کیوں کہ ان دونوں سے اس کا قول اولاً متغیر ہو جاتا ہے اور اگر دس کے دس افراد الگ الگ داخل ہوئے تو باقی تمام افراد کے علاوہ صرف پہلا فرد مستحق ہوگا۔

(تشریح) :- مصنف نے کہا کہ اگر بوقت جہاد امام المسلمین نے کہا من دخل هذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا یعنی جو شخص اولاً اس قلعہ میں داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر نفل ہوگا اس کے بعد دس

آدمی ایک ساتھ تعلقہ میں داخل ہوئے تو اُن میں سے کوئی شخص نفل کا مستحق نہ ہوگا کیوں کہ اول اس فرد سابق کا نام ہے جو سب سے پہلے داخل ہوا ہے، اور یہاں ایک فرد کا داخل ہونا پایا نہیں گیا بلکہ ایسے بہت سے افراد پائے گئے جو سب کے سب اولاً داخل ہونے والے ہیں پس جب استحقاق نفل کی شرط یعنی فرد سابق کا اولاً داخل ہونا نہیں پایا گیا تو نفل کا کوئی شخص مستحق نہ ہوگا۔

ربا یہ اعتراض کہ ”مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحَصْنِ اَوَّلًا“ کو مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں لے لیا جائے وہ سابق فی الدخول واحد ہو یا جماعت جیسا کہ جمیع من دخل اولاً“ کو سابق فی الدخول کے معنی میں لیا ہے تو اس صورت میں دس کے دس افراد نفل کے مستحق ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مَنْ عموم کے معنی میں محکم نہیں ہے لہذا وہ لفظ اولاً کے بدلنے میں مؤثر نہ ہوگا اس کے برخلاف لفظ کل اور لفظ جمیع کہ یہ دونوں عموم کیلئے محکم ہیں، لہذا ان دونوں کے ذریعہ قول اولاً متغیر ہو جائیگا، اور اول سے مراد سابق فی الدخول ہوگا اور اگر مَنْ دخل هذا الحصن اولاً لہ من النفل کنذا“ کی صورت میں دس آدمی الگ الگ داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوا ہوگا وہ نفل کا مستحق ہوگا اور باقی نوافر نفل کے مستحق نہ ہوں گے۔

شَعْرًا فَرَعًا عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الصَّيْبِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ وَضَعًا ذَكَرَ مَا يَكُونُ عَمُومًا
عَارِضًا بَدَلًا لِيَلَّيْلٍ خَارِجِي فَقَالَ وَالسَّيْمَةَ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ كَحَرْمٍ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا
فِي أَصْلِ وَضْعِهَا لِلْمَاهِيَةِ أَوْ لِفَرْدٍ وَاجِدٍ غَيْرِ مَعَيْنٍ عَلَى اخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ
فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ كَحَرْمٍ أَوْ نَفْيِ الْمَاهِيَةِ أَوْ الْفَرْدِ الْغَيْرِ الْمَعَيْنِ لَا
يَكُونُ إِلَّا كَذَلِكَ فَإِنْ تَصَمَّنَ مَعْنًا مِنَ الْإِسْتِعْرَاقِيَّةِ كَانَ نَصْفًا فِيهِ كَمَا فِي
لَا تَرْجُلُ فِي الدَّائِرَةِ وَقَوْلُهُ لَإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ وَالْإِلَاحُ كَانَ ظَاهِرًا فِيهِ وَمُحْتَمَلًا
لِلْخُصُوصِ وَالذَّلِيلُ عَلَى عَمُومِهَا الْإِجْمَاعُ وَالْإِسْتِعْمَالُ وَقَوْلُهُ نَعَالِي
إِذْ قَالَ أَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ
بِهِ مُوسَى فَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهُ عَلَى بَشَرٍ وَقَوْلُهُ مِنْ شَيْءٍ مُفِيدًا لِلْسَّلْبِ الْكُلِّيِّ
لَمَا كَانَ قَوْلُهُ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ سَرْدًا لَعَلَّ عَلَى سَبِيلِ الْإِيجَابِ الْجَزْئِيِّ لِأَنَّ
السَّلْبَ الْجَزْئِيَّ لَا يَتَأَقُّصُ الْإِيجَابَ الْجَزْئِيَّ -

(مترجمہ) :- پھر جب مصنف نے وضع کے اعتبار سے عام صیغی اور عام معنوی کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس عام کو ذکر کیا جس کا عموم دلیل خارجی کی وجہ سے پیش آتا ہو، چنانچہ فرمایا اور نکرہ

مقام نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اسلئے کہ نکرہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے حسب اختلاف قولین ماہیت کیلئے ہوتا ہے یا فرد غیر معین کیلئے۔ پس جب نکرہ پر نفی داخل ہوگی تو نکرہ عام ہو جائے گا اسلئے کہ ماہیت کی نفی یا فرد غیر معین کی نفی نہیں ہوگی مگر اسی طرح پس اگر نکرہ منفیہ من استخراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عموم میں لخص ہوگا جیسے "لا رجل فی الدار" اور "لا الا الشتر" میں ہے ورنہ عموم میں ظاہر ہوگا اور خصوص کا احتمال رکھے گا اور نکرہ منفیہ کے عموم کی دلیل اجماع اور استعمال ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام "اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شئ قل من انزل الکتاب الذی جارہ ہوسمی ہے پس اگر باری تعالیٰ کا قول "علی بشر" اور "من شئ" سلب کئی کا فائدہ نہ دیتا تو باری تعالیٰ کا قول "قل من انزل الکتاب" ایجاب جزئی کے طور پر رد نہ ہوتا اسلئے کہ سلب جزئی، ایجاب جزئی کے مناقض نہیں ہوتی ہے۔

(تشریح)۔۔ شارح کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے عام کی جو دو قسمیں تھیں (۱) یہ کہ صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عام ہو (۲) یہ کہ صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو، ان دونوں قسموں کے بیان سے فارغ ہو کر اب ایسے عام کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا عموم دلیل خارجی سے پیش آتا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو تو وہ عموم کا فائدہ دے گا حرف نفی خواہ نفس نکرہ پر داخل ہو جیسے "لا رجل فی الدار" خواہ اس فعل پر داخل ہو جو فعل نکرہ پر واقع ہوا ہے جیسے "ما رأیت رجلاً" اس کی دلیل یہ ہے کہ نکرہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے بعض حضرات کے نزدیک ماہیت کیلئے آتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک فرد غیر معین کیلئے آتا ہے پس جب نکرہ پر حرف نفی داخل ہوگا تو ماہیت کی نفی ہوگی یا فرد غیر معین کی نفی ہوگی، اور دونوں کی نفی سے عموم ثابت ہوتا ہے، چنانچہ جب ماہیت کی نفی ہوگی تو ماہیت کی نفی سے تمام افراد کی نفی ہو جائے گی، کیوں کہ اگر ایک فرد بھی باقی رہا تو ماہیت باقی رہے گی لہذا ثابت ہو گیا کہ ماہیت کی نفی سے تمام افراد منتفی ہو جائیں گے اور جب تمام افراد منتفی ہو گئے تو عموم ثابت ہو گیا، اسی طرح اگر فرد غیر معین منتفی ہو گیا تو تمام افراد منتفی ہو جائیں گے کیونکہ ایک فرد بھی اگر باقی رہ گیا تو فرد غیر معین منتفی نہ ہوگا، بہر حال جب فرد غیر معین کی نفی سے تمام افراد منتفی ہو جاتے ہیں تو اس میں بھی عموم ثابت ہوگا بہر حال نکرہ ماہیت کیلئے ہو یا فرد غیر معین کیلئے ہو دونوں صورتوں میں اگر حرف نفی نکرہ پر داخل کیا گیا تو وہ عموم کا فائدہ دے گا، پھر یہ عموم کبھی علی سبیل الوجوب ہوتا ہے اور کبھی علی سبیل الجواز ہوتا ہے، یہ عموم علی سبیل الوجوب تو اس وقت ہوگا جب کہ حرف نفی نکرہ پر داخل ہو اور نکرہ من استخراقیہ کے معنی کو متضمن ہو، جیسے "لا رجل فی الدار" یہ اس شخص کے جواب میں ہے جو یہ سوال کرے "هل من رجل فی الدار" جواب اصل میں تھا "لا من رجل فی الدار" من استخراقیہ کو حذف کر دیا گیا مگر اس کے معنی ملحوظ ہیں اور معنی میں مکان میں کوئی مرد نہیں ہے اور جیسے "لا الا اللہ"

کیوں کہ یہ کلمہ اس شخص کے سوال کے جواب میں ہے جو یہ کہتے ہیں من الہ الا اللہ کیا اللہ کے سوا کوئی معبود ہے، جواب دیا گیا "لا الہ الا اللہ" یعنی "لا من الہ الا اللہ" اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اور اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو مگر وہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ علی سبیل الجواز عموم کا فائدہ دینگا یعنی کبھی عموم کا فائدہ دے گا جیسے لایع ولاخلہ اور کبھی عموم کا فائدہ نہیں دے گا بلکہ قرینہ کی وجہ سے خصوص کا فائدہ دے گا جیسے "ارایت رجلا بل رجلا بل رجلا بل" میں نے ایک آدمی کو نہیں دیکھا بلکہ دو کو دیکھا تو یہاں رجلا سے صرف ایک مرد مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ رجلا بل ہے۔ اسی کو شارح نے اس طرح کہا کہ اگر نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عموم میں نص ہوگا یعنی وجودی طور سے عموم ثابت ہوگا اور اگر من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ عموم کے اندر ظاہر ہوگا یعنی جوازی طور سے عموم ثابت ہوگا اور خصوص کا احتمال رکھے گا۔

شارح نے کہا کہ نکرہ منفیہ کے مفید عموم ہونے پر اجماع اور استعمال عرب دلیل ہے، اجماع تو اس طور پر دلیل ہے کہ کلمہ لا الہ الا اللہ کے مفید توحید ہونے پر سب کا اجماع ہے اور لا الہ الا اللہ مفید توحید اس وقت ہوگا جب کہ حرف نفی لا کے ذریعہ اللہ کے علاوہ ہر معبود برحق کی نفی کر دی گئی ہو، اور اللہ کے علاوہ ہر معبود برحق کی نفی ہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ منفیہ، مفید عموم ہے اور کلام عرب کا نتیجہ کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اہل عرب نکرہ منفیہ کو افادہ عموم کیلئے استعمال کرتے ہیں، نیز باری تعالیٰ کا قول "اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیء قل من انزل الکتاب الذی جا رہ موسیٰ" بھی نکرہ منفیہ کے مفید عموم ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اس طور پر کہ یہود نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی ہے، اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آپ یوں کہیے کہ وہ کتاب جس کو موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے وہ کس نے نازل کی ہے یعنی تورات حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اللہ ہی نے نازل کی ہے۔ اس آیت میں من انزل الکتاب الذی جا رہ موسیٰ" موجب جزئیہ ہے کیوں کہ موسیٰؑ بھی علی بشر" میں بشر کا بعض ہیں اور تورات بھی "من شیء" میں شیء کا بعض ہے، اور بعض کو بعض کیلئے ثابت کیا گیا ہے یعنی تورات کا نزول موسیٰؑ کیلئے ثابت کیا گیا ہے اور محمول کو موضوع کے بعض افراد کیلئے ثابت کرنے کا نام ہی موجب جزئیہ ہے بہر حال یہ جملہ من انزل الکتاب الذی جا رہ موسیٰ" موجب جزئیہ ہے اور اس کو "ما انزل اللہ علی بشر من شیء" کی نقیض بنا کر ذکر کیا گیا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ موجب جزئیہ سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالبہ جزئیہ کی پس ثابت ہو گیا کہ ما انزل اللہ علی بشر من شیء" سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ میں محمول کے ہر ہر فرد کی موضوع کے ہر ہر فرد سے نفی کی جاتی ہے اور یہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ آیت میں "بشر" اور "شیء" نکرہ ما حرف نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے مفید عموم ہیں۔

وَفِي الْإِثْبَاتِ تَخَصُّصٌ لَكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ أَيْ إِذَا السَّرْتِكُنُ تَحْتِ النَّفْيِ بَلْ كَانَتْ فِي الْإِثْبَاتِ فَتَكُونُ خَاصَّةً لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ لَكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ بِحَسَبِ الْأَوْصَافِ كَمَا إِذَا قُلْتَ أَعْتَقُ رَقَبَةً يَدُلُّ عَلَى رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ مُحْتَمَلَةٍ لِأَوْصَافٍ كَثِيرَةٍ بَلْ تَكُونُ سَوْدَاءَ أَوْ بَيْضَاءَ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ وَإِذَا قُلْتَ جَاءَنِي سَرَجٌ يُفْهَمُ مِنْهُ مَجِيءٌ وَاحِدٌ مِنْهُ مَجْهُولُ الْوَصْفِ وَكَيْسَ الْمَرَادِ بِالْمُطْلَقِ هَهُنَا هُوَ الدَّالُّ عَلَى الْمَاهِيَةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ بَلْ هِيَ الدَّالَّةُ عَلَى الْوَحْدَةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى تَعَيُّنِ الْأَوْصَافِ وَهَذَا هُوَ الَّذِي عَرَّفَ الشَّافِعِيُّ فِي ظَنِّهَا عَامَّةً وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ -

(ترجمہ) :- اور نکرہ اثبات میں خاص ہوتا ہے لیکن مطلق رہتا ہے یعنی جب نکرہ تحت النفی نہ ہو بلکہ اثبات میں ہو تو وہ فرد غیر معین کیلئے خاص ہوتا ہے لیکن بحسب الاوصاف مطلق ہوتا ہے جیسے جب تو کہے ایک رقبہ آزاد کر تو یہ ایسے رقبہ واحدہ کی آزادی پر دلالت کرتا ہے جو بہت سے اوصاف کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ وہ کالا ہو یا سفید ہو یا اسکے علاوہ ہو اور جب تو جارنی رجل کہے تو اس سے ایک مہم مجہول الوصف آدمی کا آنا سمجھا جائے گا، اور یہاں مطلق سے مراد وہ نہیں جو وحدت اور کثرت پر دلالت کے بغیر ماہیت پر دلالت کرے بلکہ وہ نکرہ مراد ہے جو تعین اوصاف پر دلالت کے بغیر وحدت پر دلالت کرے اور یہی ہے وہ کہ امام شافعی نے نکرہ کو اثبات میں عام گمان کرنے میں دھوکہ کھایا ہے۔ اور مصنف کے اگلے قول کا یہی مطلب ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ نکرہ اگر تحت النفی واقع نہ ہو بلکہ کلام مثبت میں واقع ہو تو وہ ایک غیر معین فرد کیلئے خاص ہوگا یعنی اس میں عموم نہ ہوگا بلکہ خصوص ہوگا لیکن وہ اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوگا مثلاً اگر کسی نے اَعْتَقْتُ رَقَبَةً کہا تو اس سے رقبہ واحدہ کی آزادی مراد ہوگی، البتہ بہت سے اوصاف کا احتمال ہوگا یعنی وہ رقبہ کالا بھی ہو سکتا ہے گورا بھی ہو سکتا ہے عالم بھی ہو سکتا ہے جاہل بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے جارنی رجل کہا تو اس سے ایک ایسے غیر معین رجل کی آمد مراد ہوگی جس کے اوصاف مجہول ہوں، اور جیسے قول باری "ان تذکوا بقرة" میں ایسے بقرة واحدہ کا ذبح کرنا مراد ہے جس کے اوصاف معلوم نہیں ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں نکرہ کے مطلق ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ وحدت اور کثرت پر دلالت کے بغیر ماہیت اور حقیقت پر دلالت کرنے والا ہو جیسا کہ بسا اوقات اصول میں حقیقت من حیث صھی پر مطلق کا لفظ بولا جاتا ہے بلکہ یہاں مطلق سے مراد یہ ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں تعین اوصاف پر

دلالت کے بغیر وحدت پر دلالت کرنے والا ہو یعنی نکرہ دلالت تو ایک ہی پر کرے گا مگر اس کے اوصاف مجہول ہوں گے۔ حضرت امام شافعیؒ کو نکرہ کے کلام مثبت میں عام ہونے کا دھوکہ اسی لفظ مطلق سے ہوا ہے، اور یہی مصنفؒ کی اگلی عبارت کا مطلب ہے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ حَتَّى قَالَ بِعُمُومِ الرَّقَبَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الظَّهَائِرِ فَإِنَّهُ يَقُولُ إِنَّ لَفْظَ رَقَبَةٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْكَافِرَةِ وَالسُّودَاءِ وَالْبَيْضَاءِ وَالرَّمِيَّةِ وَالْمَجْنُونَةِ وَالْعُمِيَاءِ وَالْمُدْبِرَةَ وَغَيْرَهَا وَقَدْ حُصِّصَتْ مِنْهَا الرَّمِيَّةُ وَالْمُدْبِرَةُ وَنَحْوُهَا بِالْإِجْمَاعِ فَأَخْضَرْنَا مِنْهَا الْكَافِرَةَ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهَا وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ تَخْصِيصَ الرَّمِيَّةِ لَيْسَ بِتَخْصِيصٍ بَلْ هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ إِذْ هُوَ قَائِمٌ جِنْسِ الْمُنْفَعَةِ وَ الرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ مَا تَكُونُ سَلِيْمَةً عَنِ الْحَيْبِ وَالْمُدْبِرَةَ غَيْرُ مَمْلُوكَةٍ مِنْ وَجِبِ فَلَا يَتَنَاوَاهَا اسْمُ الرَّقَبَةِ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهَا الْكَافِرَةُ فِي التَّخْصِيصِ وَلَنَا فِي هَذَا الْمَقَامِ صَابِطَانِ أَحَدَاهُمَا أَنَّ الْمُطْلَقَ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ وَ الثَّانِيَةَ أَنَّ الْمُطْلَقَ يُصَرِّفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ فَالْأَوَّلُ فِي حَقِّ الْأَوْصَافِ كَالِإِسْمَانِ وَالْكَفْرِ وَالثَّانِي فِي حَقِّ الذَّاتِ كَالرَّمَانَةِ وَالْعُمِيِّ وَقَالَ صَاحِبُ التَّلْوِيْحِ إِنَّ هَذَا الزَّيْعَ لَفِظِيٌّ إِذْ لَا يَقُولُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ بِتَحْرِيْرِ رَقَبَاتٍ فِي الظَّهَائِرِ وَرَأْسًا يَقُولُ بِتَحْرِيْرِ رَقَبَةٍ وَاجِدَةٌ فَعَطَّ وَنَحْنُ مَا قَلْنَا الْأَبْعُومَ الْأَوْصَافِ فَسَوَّاءٌ أَنْ سَمِيَ هَذَا إِطْلَاقًا أَوْ عُمُومًا -

(ترجمہ) :- اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے حتیٰ کہ امام شافعیؒ کفارہ ظہار میں جو رقبہ مذکور ہے اس کے عموم کے قائل ہیں۔ اس لئے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ رقبہ باری تعالیٰ کے قول فتح رقبہ میں عام ہے مؤمنہ، کافرہ، سیاہ، سفید، اپانج، مجنونہ، نابینا، مدبرہ وغیرہ سب کو شامل ہے، اور ان میں سے اپانج، مدبرہ اور اسی جیسوں کو اجماع سے خاص کر لیا گیا ہے پس میں ان میں سے اپانج وغیرہ پر قیاس کر کے کافرہ کو بھی خاص کرتا ہوں ہم جواب دیں گے اپانج کی تخصیص، تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ سرے سے رقبہ مطلقہ کے تحت داخل ہی نہیں ہے اس لئے کہ وہ جنس منفعت کو فوت کرنے والا ہے اور رقبہ مطلقہ وہ ہے جو نقص اور عیب سے محفوظ ہو اور مدبرہ من وجر غیر مملوک ہوتی ہے لہذا اس کو لفظ رقبہ شامل نہ ہو گا اور تخصیص میں اپانج پر کافرہ قیاس کرنا مناسب

نہیں ہے اور ہمارے لئے اس مقام میں دو ضابطے ہیں ایک یہ کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوم یہ کہ مطلق، فردِ کامل کی طرف لوٹتا ہے پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر اور دوسرا ذات کے حق میں ہے جیسے اپانج پن اور اندھا پن۔ اور صاحب تلویح نے کہا کہ یہ نزاع لفظی ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ ظہار میں چند رقبات کے آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنے کے قائل ہیں اور ہم نہیں قائل ہیں مگر عموم اوصاف کے لہذا برابر ہے اس کا نام اطلاق رکھا جائے یا عموم رکھا جائے۔ (تشریح)؛۔ مصنف نے فرمایا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی وجہ سے کفارہ ظہار کے سلسلہ میں امام شافعیؒ باری تعالیٰ کے قول فخر بر رقبۃ میں اس بات کے قائل ہیں کہ رقبہ عام ہے جو مؤمن، کافر، اپانج، کالے، سفید، اور نابینا اور مدبر وغیرہ سب کو شامل ہے، لیکن مدبر اور اپانج، مقطوع الیدین اور ام ولد وغیرہ کو اجماع سے خاص کر لیا گیا ہے یعنی ان میں سے کسی کو آزاد کرنے سے کفارہ ظہار بالا اجماع ادا نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب اپانج اور مدبر وغیرہ کو بالا اجماع خاص کیا گیا ہے تو میں ان پر قیاس کر کے کافر کو خاص کر لوں گا یعنی میرے نزدیک کافر رقبہ کا آزاد کرنا بھی کفارہ ظہار میں معتبر نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اپانج کی تخصیص سرے سے تخصیص نہیں ہے بلکہ اپانج غلام رقبہ مطلق کے تحت داخل نہیں ہے کیوں کہ اپانج میں جنس منفعت معدوم ہے، اور رقبہ مطلق وہ ہے جو عیب اور نقص سے بالکل محفوظ ہو، پس جب اپانج میں جنس منفعت معدوم ہے اور اس میں سرا یا نقص ہے تو وہ رقبہ مطلق کیسے ہو سکتا ہے اور جب اپانج رقبہ مطلق کے تحت داخل نہیں ہے تو اس کو خاص کرنے کے کیا معنی اور مدبر تو وہ جو نکرہ آزادی کا کامل طور پر مستحق ہوتا ہے اسلئے وہ بھی من وجہ مملوک نہ ہوگا، اور جب مدبر من وجہ مملوک نہیں ہے تو رقبہ مطلق اس کو بھی شامل نہ ہوگا۔ اور جب رقبہ مطلق مدبر کو شامل نہیں ہے تو اس کو رقبہ سے خاص کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے، بہر حال جب اپانج اور مدبر رقبہ مطلق کے تحت داخل نہ ہونے کی وجہ سے رقبہ سے خاص نہیں کئے گئے تو ان پر قیاس کر کے کافر کو رقبہ سے خاص کرنا مناسب نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "انما قولنا شئى اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون" یعنی ہمارا قول کسی چیز کے بارے میں جب ہم اس کی ایجاد کا ارادہ کریں تو اس کیلئے کہہ دیتے ہیں ہو جا سو وہ ہو جاتی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے آیت میں لفظ شئى نکرہ ہے اور مثبت ہے اور تمام اشیاء کو شامل ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تمام چیزوں کو شامل ہے پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں آیت میں لفظ "انما" نفی اور اثبات کے معنی میں ہے لہذا

آیت کے معنی ہوں گے "لیس تو نالشی اذا اردنا ایجادہ الا تو نالکن" یعنی جب ہم کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ کریں تو اس کیلئے ہمارا قول نہیں ہوتا مگر ہمارا قول "کن" یعنی ہم صرف کلمہ کن سے اس کو موجود کر دیتے ہیں اس تاویل پر لفظ شیئ نکرہ نفی کے تحت واقع ہوگا اور تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے عام ہوگا حاصل یہ کہ آیت میں لفظ شیئ نکرہ، کلام مثبت میں واقع ہونے کی وجہ سے عام نہیں ہے بلکہ نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے عام ہے، اور جب نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے عام ہے تو یہ آیت امام شافعی کا استدلال نہ ہو سکے گی۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس مقام پر ہمارے لئے دو ضابطے ہیں ایک ضابطہ تو یہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوم یہ کہ مطلق اپنے فردِ کامل کی طرف لوٹتا ہے پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر یعنی رقبہ مطلقہ اپنے اوصاف کے اعتبار سے اطلاق پر جاری ہے یعنی وصف کے اعتبار سے ہر طرح کے رقبہ کو کفارہ ظہار میں آزاد کرنا کافی ہے خواہ مؤمن ہو خواہ کافر ہو۔ اور دوسرا ضابطہ ذات کے حق میں ہے یعنی ذات اور اعضاء کے اعتبار سے رقبہ مطلقہ فردِ کامل کی طرف لوٹے گا۔ لہذا اس دوسرے ضابطہ کے اعتبار سے رقبہ مطلقہ سے اپناج اور نابینا خارج ہو جائیں گے کیوں کہ اعضاء خلقت کے اعتبار سے یہ دونوں کامل نہیں ہیں بلکہ ناقص ہیں۔

صاحب تلویح نے کہا کہ اوصاف کے اعتبار سے نکرہ مطلقہ کے کلام مثبت میں عام ہونے یا عام نہ ہونے میں احناف و شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے وہ لفظی نزاع ہے ورنہ حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ کلام مثبت میں اگر نکرہ واقع ہو تو اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہونے کی وجہ سے شوافع اس کا ناماً عموم رکھ دیتے ہیں اور احناف اس کا نام عموم نہیں رکھتے بلکہ اس کو مطلق کہہ دیتے ہیں انجام دونوں کا ایک ہے، چنانچہ امام شافعیؒ بھی فتح بر رقبہ کی وجہ سے کفارہ ظہار میں متعدد رقیات آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنے کے قائل ہیں جیسا کہ احناف کا مذہب بھی یہی ہے۔ اور ہم احناف صرف عموم اوصاف کے قائل ہیں خواہ اس کا نام اطلاق ہو خواہ عموم ہو۔

وَرَأَى وَصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ نَعَّمُ هَذَا بِمَنْزِلَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ مِمَّا سَبَقَ كَأَنَّهُ قَالَ وَ
فِي الْإِسْتِثْنَاءِ تَخَصُّصُ الْأَرَادَةِ إِذَا كَانَتْ مَوْصُوفَةً بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَإِنَّهَا نَعَّمُ لِكُلِّ مَا وَجَدَتْ
فِيهِ هَذِهِ الصِّفَةُ وَإِنْ كَانَتْ خَاصَّةً فِي إِخْرَاجِ مَا عَدَاهَا وَهَذَا بِحَسَبِ الْعَرَفِ
وَإِلْتِمَاعِ الْعَمَلِ وَالْأَمْفُوهُ الصِّفَةُ هُوَ الْخُصُوصُ وَالنَّقْيِيدُ بِحَسَبِ نَظَاهِرِ
وَلِهَذَا الْمَرْكُزُ عَامَّةٌ إِذَا كَانَتْ بِلَاكِ الصِّفَةِ فِي نَفْسِهَا خَاصَّةٌ كَقَوْلِكَ

وَاللّٰهُ لَا اَضْرِبُ الْاَسْرَجْلَا وَلَدَنِيْ فَاِنَّ الْوَالِدَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا وَاٰحِدًا وَّلٰكِنْ هٰذَا
 الْاَصْلُ اَكْثَرُ لِيْ اَكْثَرِيْ لِكُلِّيْ وَاِلَّا فَعَلًا تَعْمُرِيْ دُوْنِ الْبَصْفَةِ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَمْرَةٌ
 خَيْرٌ مِّنْ جَزَاذِيْةٍ وَقَوْلِهِ عَلِمْتُ نَفْسِيْ مَا اَحْضَرْتُ وَعَلِمْتُ نَفْسِيْ مَا فَعَلْتُ
 وَقَدْ تَخَصَّصَ بِالْبَصْفَةِ كَمَا اِذَا قَالَ وَاللّٰهُ لَا نَشْرُوْا جَنًّا اِمْرَاةً كَوْفِيَةً بِتَزْوِجِ
 اِمْرَاةٍ وَاٰحِدِيْةٍ وَمِثْلُ قَوْلِكَ لَقِيْتُ رَجُلًا عَالِمًا۔

(مترجمہ) :- اور اگر صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو وہ عام ہوگا یہ عبارت ما قبل سے استثناء کے مرتبہ میں ہے گویا کہ کہا نکرہ اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے مگر جب کہ صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو، اسلئے کہ یہ ہر اس چیز کو عام ہوگا جس میں یہ صفت موجود ہو اگرچہ اس کے ماسوا کو خارج کرنے میں خاص ہوگا اور یہ عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ ظاہر کے اعتبار سے صفت کا مفہوم مخصوص اور تقیید ہی ہے اور اس لئے نکرہ عام نہ ہوگا جب کہ وہ صفت فی نفسہا خاص ہو جیسے تمہارا یہ قول بخدا میں نہیں ماروں گا مگر ایسے آدمی کو جس نے مجھ کو جنا ہے اسلئے کہ والد ایک ہی ہوتا ہے لیکن یا فاعل اکثری ہے نہ کہ کلی۔ ورنہ تو نکرہ کلام مثبت میں بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے کھجور رطبی سے بہتر ہے اور باری تعالیٰ کا قول قیامت کے دن ہر نفس کو معلوم ہو جائے گا جو اس نے اچھا، برا کیا ہے اور ہر نفس کو معلوم ہو جائے گا جو اس نے خیر یا شر آگے بھیجا ہے اور نکرہ اثبات میں کبھی صفت کیساتھ بھی خاص ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا: خدا میں کوئی عورت سے نکاح کروں گا تو وہ ایک عورت کیساتھ نکاح کرنے سے قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا اور جیسے تیرا قول میں نے عالم آدمی سے ملاقات کی۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی عبارت ”وان وصف بصفة عامة تعم“ ما قبل کی عبارت سے استثناء کے مرتبہ میں ہے گویا مصنف نے یہ کہا کہ نکرہ، کلام مثبت میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اگر نکرہ صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو یہ نکرہ ہر اس فرد کو عام اور شامل ہوگا جس میں یہ صفت موجود ہوگی یعنی صفت عامہ کیساتھ موصوف ہونے کی صورت میں نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیگا۔

”وان كانت خاصة في اخراج ما عداها“ سے ایک وہم کو دور کیا گیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ مقیدہ ہوتا ہے یعنی نکرہ کی جب صفت ذکر کر دی گئی تو نکرہ اس صفت کیساتھ مقید ہو گیا اور مقید، خاص کے اقسام میں سے ہے نہ کہ عام کے اقسام میں سے لہذا نکرہ موصوفہ کو عام کے اقسام میں سے شمار کرنا باطل ہے حالانکہ مصنف نے اس کو عام کے اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ نکرہ جو صفت عامہ کیساتھ موصوف ہوتا ہے وہ اگرچہ اس نکرہ مطلقہ کے

مقابلہ میں خاص ہے جس کیلئے یہ صفت ذکر نہیں کی گئی ہے لیکن جس قدر افراد میں وہ صفت موجود ہوگی ان تمام افراد کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ عام ہوگا، پس نکرہ موصوفہ کو اسی اعتبار سے عام شمار کیا گیا ہے اگرچہ ان افراد کو خارج کرنے کے اعتبار سے جن میں صفت موجود نہیں ہے یہ نکرہ موصوفہ خاص ہے یعنی نکرہ موصوفہ اس اعتبار سے تو عام ہے کہ جہاں جہاں صفت موجود ہوگی وہاں وہاں اس نکرہ کا اطلاق ہوگا اور اس اعتبار سے خاص ہے کہ نکرہ کے جن افراد میں یہ صفت موجود نہیں ہوگی ان پر اس نکرہ موصوفہ کا اطلاق نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ میں عموم و خصوص اضافی ہے نہ کہ حقیقی اور ایک لفظ حقیقتہً تو عام و خاص نہیں ہو سکتا لیکن لفظ واحد میں اضافی عموم و خصوص جمع ہو سکتا ہے بہر حال نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ اپنے ان افراد کے اعتبار سے عام ہے جن افراد میں یہ صفت موجود ہے۔

اسی جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کا عام ہونا عرف اور استعمال عرب کے اعتبار سے ہے ورنہ تو ظاہر کے اعتبار سے صفت کا مفہوم خصوص اور تقیید ہے یعنی ظاہر تو یہی ہے کہ صفت کی وجہ سے نکرہ میں تخصیص اور تقیید پیدا ہو مگر عرف اور استعمال کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ مفید عموم ہوتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول "وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ" میں عبد مؤمن کا عبد مشرک بہتر ہونا ہر مؤمن بندہ کو عام ہے۔ اسی طرح قول باری "قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ خَيْرٌ مِّنْ حَصَدَةٍ يَتَّبِعُهَآ اِذْنِي" میں قول معروف کا ایسے صدقہ سے بہتر ہونا جس کے بعد احسان جتلانا ہو ہر قول معروف کو عام ہے یعنی صفت مؤمن کی وجہ سے عبد میں عموم پیدا ہوا، اور معروف کی وجہ سے قول میں عموم پیدا ہوا۔

شارح کہتے ہیں کہ نکرہ کی صفت اگر بذات خود خاص ہو تو اس صفت خاصہ کی وجہ سے نکرہ مفید عموم نہ ہوگا بلکہ مفید خصوص ہوگا جیسے کوئی شخص کہے "وَالَّذِي لَاضْرِبِ الْاَرْجُلَ وَالدُّنِي" بخدا میں نہیں ماروں گا مگر ایسے آدمی کو جس نے مجھ کو جتنا ہے یعنی والد کو اس مثال میں رجلا کی صفت و لَدُنِي ہے اور یہ صفت خاص ہے کیوں کہ والد ایک ہی ہوتا ہے نہ کہ متعدد، لہذا صفت خاصہ کی وجہ سے رجلا نکرہ مفید خصوص ہوگا نہ کہ مفید عموم۔

شارح کہتے ہیں کہ سابق میں بیان کردہ قاعدہ کہ نکرہ اثبات میں مفید خصوص ہوتا ہے مگر جب صفت عامہ کیساتھ موصوفہ ہو تو مفید عموم ہوتا ہے، اکثری ہے نہ کہ کلی یعنی اکثر و بیشتر ایسا ہوگا، اور کبھی کبھار اس کے خلاف بھی ہو جائے گا چنانچہ نکرہ کبھی اثبات میں بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمرۃ خیر من جرادة، محرم اگر حالت احرام میں ٹڈی کو مار ڈالے تو اس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ کھجور کا صدقہ کرنا ٹڈی سے بہتر ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہر ٹڈی کے عوض ایک کھجور کا صدقہ کافی ہے۔ یہاں لفظ تمرۃ اور جرادة دونوں نکرہ ہیں کلام مثبت میں ہیں، اور بغیر

صفت کے ہیں مگر اس کے باوجود مفیدِ عموم ہیں کیوں کہ نہ تمہر کا کوئی مخصوص فرد مراد ہے اور نہ جراحہ کا کوئی مخصوص فرد مراد ہے اور باری تعالیٰ کے قول "عَلِمْتُ نَفْسِي مَا أَحْضَرْتُ" اور "عَلِمْتُ نَفْسِي مَا قَدِمْتُ" میں نفس، نکرہ ہے کلام مثبت میں ہے اور بغیر صفت کے ہے مگر اس کے باوجود ہر نفس کو عام اور شامل ہے اور کبھی کلام مثبت میں صفت مذکور ہونے کے باوجود نکرہ مفیدِ خصوص ہوتا ہے جیسے اگر کسی نے کہا "وَاللَّهِ لَا تَزُوجُنِ امْرَأَةً كَوْفِيَةً" بخدا میں کوئی عورت کیساتھ نکاح کروں گا، تو اس صورت میں ایک کوئی عورت کیساتھ نکاح کرنے سے اپنی قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا، اگر یہاں نکرہ صفت کی وجہ سے مفیدِ عموم ہوتا تو قسم کھانے والا اس وقت تک قسم پوری کرنے والا شمار نہ ہوتا جب تک کہ وہ کوفہ کی ساری عورتوں کیساتھ نکاح نہ کر لیتا، پس ایک عورت کیساتھ نکاح کرنے سے قسم پوری کرنے والا شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں نکرہ صفت کے باوجود مفیدِ خصوص ہے۔ اسی طرح "وَاللَّهِ لَقَيْتُ رَجُلًا عَالِمًا" بخدا میں نے ایک عالم آدمی سے ملاقات کی ہے، میں عالم اگرچہ رجل کی صفت مذکور ہے مگر اس کے باوجود ایک عالم آدمی کیساتھ ملاقات کرنے سے قسم پوری کرنے والا ہو جاتا ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکرہ کبھی اثبات میں صفت کے باوجود مفیدِ خصوص ہوتا ہے۔

كَقَوْلِهِ وَاللَّهِ لَا أَكَلِمَةً أَحَدًا إِلَّا لَأَسْهَجُلًا كَوْفِيًّا مِثَالُ لِعُمُورِ النَّبِكَرَةِ الْمَوْصُوفَةِ
فَإِنَّ سَهَجُلًا كَانَ نِكْرَةً فِي الْإِثْبَاتِ خَاصَّةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ لَوْ كَوْنِيَّتْ كَلِمَةً يَقُولُ
كَوْفِيًّا فَيَحْتَضِرُ أَنْ تَكَلَّمَ رَجُلَيْنِ وَكَمَا قَالَ كَوْفِيًّا عَمْرُ جَمِيعِ رَجَالِ الْكُوفَةِ
فَلَا يَحْتَضِرُ بِتَكَلُّمِهِ كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْ رَجَالِ الْكُوفَةِ -

(ستر حمد) :- جیسے قائل کا قول "بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا مگر رجل کوئی سے" یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی مثال ہے کیوں کہ رجل نکرہ اثبات میں رجل واحد کیساتھ خاص تھا اگر قسم کھانے والا اپنے قول "کوفیا" کا تکلم نہ کرتا تو رجلین کیساتھ تکلم کرنے سے حانت نہ ہو جاتا اور جب "کوفیا" کہا تو تمام رجال کوفہ کو نام ہو گیا، لہذا ہر اس شخص کیساتھ کلام کرنے سے حانت نہ ہو گا جو رجال کوفہ میں سے ہو۔
(تشریح) :- سابق میں مصنف نے ضابطہ بیان فرمایا تھا کہ کلام مثبت میں نکرہ اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ مفیدِ عموم ہو گا۔

مصنف نے اس کی پہلی مثال یہ بیان کی ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی "وَاللَّهِ لَا أَكَلِمَةً أَحَدًا إِلَّا رَجُلًا كَوْفِيًّا" (بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا سوائے رجل کوئی کے) اس مثال میں رجلاً نکرہ ہے اور کلام مثبت میں واقع ہے اور بغیر صفت کے رجل واحد کیساتھ خاص ہے چنانچہ قسم کھانی والا اگر صرف الآرجلاً

کہتا اور کو فیاً نہ کہتا تو صرف ایک رجل کیساتھ بات کرنے کی اجازت ہوتی، اور اگر ایک سے زائد لوگوں کیساتھ بات کرتا تو اپنی قسم میں حانت ہو جاتا لیکن جب رجلاً کے بعد کو فیاً کہا اور رجل نکرہ کی صفت کو ذکر کر دیا تو اب بات کرنے کا حکم تمام رجال کو فہ کو عام ہوگا، اور کو فہ کے تمام مردوں کیساتھ بات کرنے کے باوجود حانت نہ ہوگا۔ پس لفظ کو فیاً سے تمام رجال کو فہ کو حکم کا عام ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

وَقَوْلُهُ وَاللَّهِ لَا أَقْرَبُكُمْ إِلَّا يَوْمًا أَقْرَبُكُمْ فِيهِ مِثَالُ نَبِيٍّ لِعَمُومِ النَّبِيِّ وَالنَّبِيُّ وَالنَّبِيُّ
وَهُوَ خَطَابٌ لِإِمْرَأَتَيْهِ فَإِنَّ قَوْلَهُ يَوْمًا نَكْرَةٌ مَوْضُوعَةٌ لِيَوْمٍ وَاحِدٍ فَلَوْ لَمْ يَصْفُ
بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمْ فِيهِ لَكَانَ مُؤَلِّيًا بَعْدَ قِرْبَانِ يَوْمٍ وَاحِدٍ لِأَنَّ هَذَا إِيلَاءٌ مُؤَبَّدٌ
وَلَيْسَ مَوْضِعًا بِأَسْرِعَةٍ أَشْمُهُ حَتَّى تَنْقُضَ الْأَشْهُرَ الْأَرْبَعَةَ بِيَوْمٍ وَكَلِمَا وَصَفُ
بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمْ فِيهِ لَمْ يَكُنْ مُؤَلِّيًا أَبَدًا لِأَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَقْرُبُهُمَا فِيهِ سَكُونٌ
مُسْتَثْنَى مِنَ الْيَمِينِ لِهُذِهِ الصِّفَةِ الْعَامَّةِ فَلَا يَحْتَسِبُ -

دستِ جمعہ :- اور اس کا قول بخدا میں تم دونوں کے قریب نہ جاؤں گا مگر ایک دن کہ میں اس میں تم دونوں کے قریب جاؤں یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی دوسری مثال ہے اور یہ اپنی دو بیویوں سے خطاب ہے اسلئے کہ اس کا قول ”یوماً“ نکرہ ہے یوم واحد کیلئے موضوع ہے پس اگر قائل اس کو اپنے قول ”اقریبکما فیہ“ کیساتھ موصوف نہ کرتا تو وہ یوم واحد کے قربان کے بعد ایلا کر نہ لایا جاتا اسلئے کہ ایلاء مؤبد ہے اور چار ماہ کیساتھ موقت نہیں ہے یہاں تک کہ چار ماہ ایک دن سے کم ہو جائیں اور جب اس کو اپنے قول ”اقریبکما فیہ“ کیساتھ موصوف کیا تو وہ قطعاً ایلا کرنے والا نہیں ہوا اسلئے کہ ہر وہ دن جس میں وہ بیویوں سے قریب ہوتا ہے وہ اس صفت عامہ کی وجہ سے یمن سے مستثنی ہوگا لہذا ہر یوم کے قربان سے حانت نہ ہوگا۔

(تفسیر صحیح) :- اس عبارت میں نکرہ موصوفہ کے عام ہونے کی دوسری مثال ہے، اس مثال کی وضاحت سے پہلے یہ ذہن نشین فرمائیں کہ قربان (بکسر اللقاف) کے معنی نزدیک ہونا اور یہ لفظ جماع سے کنایہ ہے یعنی لفظ قربان سے کنایہ جماع مراد ہوتا ہے اور ایلا کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں اور شرعی معنی بیوی کیساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھانے کے ہیں پھر ایلا کی دو قسمیں ہیں (۱) ایلا موقت (۲) ایلا مؤبد۔ ایلا موقت یہ ہے کہ شوہر چار ماہ یا چار ماہ سے زائد مدت معینہ تک کیلئے بیوی کیساتھ جماع نہ کرے کی قسم کھائے۔ چار ماہ کی مدت سے اگر تھوڑی سی مدت یعنی ایک دو دن کم کر کے قسم کھائے گا تو وہ ایلا نہ ہوگا

اور ایلاہ مؤبد ہے کہ شوہر پر قسم کھائے کہ میں اپنی بیوی کیساتھ کبھی بھی جماع نہیں کروں گا یا یہ قسم کھائے کہ میں جماع نہیں کروں گا۔ ایلاہ کا حکم یہ ہے کہ مدت ایلاہ میں اگر بیوی کے ساتھ جماع نہ کیا تو وہ بائسہ ہو جائیگی اور اگر مدت ایلاہ میں جماع کیا تو اس پر حانت ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا۔

اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ ایک شخص نے اپنی دو بیویوں کو خطاب کر کے کہا کہ بخدا میں تم دونوں سے قربان نہیں کروں گا مگر ایک دن جس میں تم دونوں سے قربان کروں۔ اس شال میں "یوماً" نکرہ ہے، یوم واحد کیلئے موضوع ہے، اگر یہ شخص لفظ "یوماً" کو اپنے قول "اقربکما فیہ" کیساتھ موصوف نہ کرتا بلکہ صرف یہ کہتا "وانشد لا اقربکما الا یوماً" تو ایک دن بیوی سے قربان کرنے کے بعد یہ شخص ایلاہ کرنے والا ہو جاتا کیوں کہ یہ ایلاہ مؤبد ہے اور چار ماہ کیساتھ مؤقت نہیں ہے کہ ایک دن کا استنثار کرنے سے چار ماہ میں کمی واقع ہونے کی وجہ سے ایلاہ کرنے والا شمار نہ ہو بلکہ ایلاہ مؤبد کی وجہ سے ایک دن قربان کرنے کے بعد یہ شخص ایلاہ کرنے والا شمار ہوگا۔ مگر جب اس شخص نے "یوماً" نکرہ کو "اقربکما فیہ" کی صفت کیساتھ موصوف کر دیا تو اب یہ قطعاً ایلاہ کرنے والا نہ ہوگا کیوں کہ اس صفت عامہ یعنی "اقربکما فیہ" کی وجہ سے ہر وہ دن جس میں یہ شخص قربان کرے گا قسم سے مستثنیٰ ہوگا، اور کسی دن بھی قربان کرنے کی وجہ سے حانت نہ ہوگا دیکھئے "الا یوماً" جب تک بغیر صفت کے تھا تب تک صرف ایک دن قسم سے مستثنیٰ تھا مگر جب "اقربکما فیہ" کیساتھ موصوف کر دیا تو قربان کا ہر دن قسم سے مستثنیٰ ہو گیا پس ثابت ہوا کہ نکرہ اگر کلام مثبت میں ہو مگر صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو وہ مفید عموم ہوتا ہے۔

وَلَا إِذْ قَالَ أُمِّي عَبْدِي ضَرَبْتُكَ فَهَرَجْتُ فَضَرَبُوهُ أَنَّهُمْ يَعْتَقُونَ وَمَا لَئِنْ لَكُنِ التَّكْرِمَةُ عَامَةً يَحْمُرُ الوَصْفِ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ لِلْقَاعِدَةِ فَإِنْ قَوْلُهُ أُمِّي عَبْدِي لَيْسَ بِتَكْرِمَةٍ نَحْوِيَّةٍ لَكُونِهِ مَضَافًا إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَالْكَرْمَةُ تَشْبَهُ التَّكْرِمَةَ فِي الْأَنْهَاءِ وَصِفَةٌ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهُوَ قَوْلُهُ ضَرَبْتُكَ فَيَحْمُرُ الوَصْفَةَ فَيَعْتَقُ كُلُّ مَنْهُمُ أَنَّ ضَرَبُوا الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً مُجْتَمِعِينَ أَوْ مُتَفَرِّقِينَ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ أُمِّي عَبْدِي ضَرَبْتُكَ فَهَرَجْتُ فَضَرَبُوا ضَرْبًا إِلَى الْمُخَاطَبِ وَجَعَلَ الْعَبْدُ مَضْرُوبِينَ فَأَنَّهُمْ لَا يَعْتَقُونَ كُلَّهُمْ إِذَا ضَرَبَ الْمُخَاطَبَ جَمِيعَهُمْ بَلْ إِنْ ضَرَبَهُمُ بِالرَّتْبِ عَنِ الْأَوَّلِ بَعْدَ الْمَرَّاجِعِ وَإِنْ ضَرَبَهُمْ نَعَةً يَخِيرُ الْمُؤَلَّى فِي تَعْيِينِ وَاجِدَ مِنْهُمْ وَوَجَّهَ الْفَرْقَ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ أَنَّ فِي الْأَوَّلِ وَصَفَهُ بِالضَّارِبِيَّةِ فَيَحْمُرُ الوَصْفَةَ وَفِي الثَّانِي قَطَعَ عَنِ الوَصْفِيَّةِ لَكُونِهِ

مُسْنَدًا إِلَى الْمُخَاطَبِ دُونَ أَبِي فَلَا يَعْرِفُ وَيَصَارُ إِلَى أَخْصِ الْخُصُوصِ -

(مترجمہ) :- اور اسی طرح اگر کوئی کہے "اے عبیدی ضربک نہو حتر" پس تمام غلاموں نے اس کو مارا تو سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ یہ تیسری مثال ہے عموم و صفت کیساتھ نکرہ کے عام ہونے کی (یہ مثال) قاعدہ کلیہ کیساتھ تشبیہ کے طور پر ہے اس لئے کہ اس کا قول "اے عبیدی نحوی نکرہ نہیں ہے" کیوں کہ لفظ "اے" معرفہ کی طرف مضاف ہے لیکن یہ ابہام میں نکرہ کے مشابہ ہے اور صفت عامہ کیساتھ موصوف ہے اور وہ اس کا قول ضربک پس عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور ان میں سے ہر ایک آزاد ہو جائے گا اگر وہ مخاطب کو ماریں خواہ سب مل کر خواہ الگ الگ۔ اس کے برخلاف جب کسی نے کہا "اے عبیدی ضربک نہو حتر" ضربک کو مخاطب کی طرف منسوب کرتے ہوئے اور عبید کو مضروب بناتے ہوئے اس لئے کہ اگر مخاطب سب غلاموں کو مارے تو سب غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ اگر ان کو علی الترتیب مارا تو عدم مزاحم کی وجہ سے اول آزاد ہوگا، اور اگر ان کو یکبارگی مارا تو ان میں سے ایک کو متعین کرنے میں موٹی کو اختیار ہوگا اور وجہ فرق جو مشہور ہے یہ ہے کہ مثال "اے" میں "اے" کو ضابطہ کیساتھ موصوف کیا ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور دوسری مثال میں "اے" کو وصفیت سے الگ کر دیا گیا ہے اس لئے کہ ضربک مخاطب کی طرف مسند ہے نہ کہ "اے" کی طرف لہذا وہ عام نہ ہوگا، اور اخص الخصوص کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(تفسیر دوم) :- مصنف نے عموم و صفت کی وجہ سے نکرہ کے عام ہونے کی تیسری مثال ذکر فرمائی ہے لیکن یہ حقیقی مثال نہیں ہے بلکہ قاعدہ کلیہ (مہر نکرہ اثبات میں صفت عامہ کیساتھ موصوف ہوتا ہے) کیلئے بطور تشبیہ ہے اور یہ حقیقی مثال اس لئے نہیں کہ "اے عبیدی" میں لفظ "اے" چونکہ عبیدی معرفہ کی طرف مضاف ہے اس لئے لفظ "اے" نکرہ نہ ہوگا بلکہ معرفہ ہوگا مگر چون کہ لفظ "اے" اپنے مدلول کے مبہم ہونے میں نکرہ کے مشابہ ہے اور صفت عامہ یعنی "ضربک" کیساتھ موصوف ہے، اس لئے یہ عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا لہذا مخاطب کو اگر تمام غلام ماریں تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے خواہ سب مل کر ماریں یا الگ الگ ماریں۔ اور اگر موٹی نے یہ کہا "اے عبیدی ضربک نہو حتر" یعنی مخاطب کو ضرب اور غلاموں کو مضروب قرار دیا تو اس صورت میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک غلام آزاد ہوگا اور وہ اس طرح کہ اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو علی الترتیب ملا تو مضروب اول آزاد ہو جائے گا کیوں کہ جس وقت اس کو مارا گیا تھا اس وقت اس کا کوئی مزاحم نہیں تھا بلکہ وہ تنہا مضروب تھا اور جب اس کے بعد والوں کو مارا گیا تو مضروب اول ان کا مزاحم تھا پس عدم مزاحمت کی وجہ سے مضروب اول آزاد ہو جائے گا اور اگر مخاطب

نے ان غلاموں کو بیکارگی مارا تو آزادی کیسے ایک غلام کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا، اور مولیٰ کو اختیار اسلئے ہوگا کہ آزادی مولیٰ ہی کی طرف سے آئی ہے لہذا جس کی طرف سے آزادی آئی ہے یعنی مولیٰ، ایک غلام متعین کرنے کا اختیار بھی اسی کو ہوگا نہ کہ مخاطب ضارب کو۔

شارح کہتے ہیں کہ "امی عبیدی ضربک فہو حر" اور "امی عبیدی ضربتہ فہو حر" کے درمیان مشہور وجہ فرق یہ ہے کہ مثال اول یعنی "امی عبیدی ضربک فہو حر" میں "امی" کو "ضاربیت" کیساتھ موصوف کیا ہے اور "ضاربیت" صفت عامہ ہے لہذا اس صفت عامہ کی وجہ سے موصوف عام ہوگا یعنی تمام غلاموں کے ضارب ہونے کی وجہ سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، اور دوسری مثال یعنی "امی عبیدی ضربتہ فہو حر" میں "امی" کو وصفیت یعنی "ضاربیت" سے منقطع کر دیا اسلئے کہ اس مثال میں ضرب مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ امی کی طرف، پس جب دوسری مثال میں "امی" کو وصف ضاربیت کیساتھ موصوف نہیں کیا ہے تو صفت عامہ نہ ہونے کی وجہ سے موصوف عام نہ ہوگا بلکہ خاص ہوگا اور اخص خصوص یعنی ایک کی طرف رجوع کیا جائے گا کیوں کہ ایک یقینی ہوتا ہے لہذا اس صورت میں صرف ایک غلام آزاد ہوگا۔

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِاسْتِكْرَاهٍ أَنْ يَتْرُقَ الْوَصْفَ التَّحْوِيَّ فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْمِثَالَيْنِ
مِنْ قَبِيلِ الْوَصْفِ لِأَنَّ آيَاتِ مَوْصُولَةٍ أَوْ شَرْطِيَّةٍ وَإِنْ أَسْرَدَ تَمَّ الْوَصْفُ الْمُعْتَوِيَّ
فَقِيَ كُلُّهُ مِنَ الْمِثَالَيْنِ حَاصِلٌ لِأَنَّ فِي الْأَوَّلِ وَصْفًا بِالضَّارِبِيَّةِ وَفِي الثَّانِي بِالْمُضَرَّوِيَّةِ
الْأَسْرَى أَنْ فِي قَوْلِهِ الْأَيُّومًا أَقْرَبُ كَمَا فِيهِ وَجِلْدُ الْعُمُورِ مَعَ أَنْ يَوْمًا وَقَعَ مَفْعُولًا
فِيهِ لِأَفَاعِلًا فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ فِي الْمَفْعُولِ بِهِ كَذَلِكَ وَأُجِيبَ بِأَنَّ الضَّرْبَ يَقُومُ
بِالضَّارِبِ فَلَا يَقُومُ بِالْمُضَرَّوِيَّةِ وَالْمَفْعُولِ بِهِ فَضَلَّةٌ لِأَيَّتَوَقَّفَ الْفِعْلُ عَلَيْهِ
بِخِلَافِ يَوْمًا وَهُوَ مَفْعُولٌ فِيهِ فَإِنَّهُ جُزْءٌ مِنَ الْفِعْلِ لِأَنَّ عِبَارَةَ عَنْ الْخَدِّ
مَعَ التَّرْمَانِ فَيَتَلَاوَمَانِ وَقِيلَ فِي الْفُرْقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى لَمَّا عَلِنَ الْحَقُّ
بِضَرْبِ الْعَبِيدِ يُسَارِعُ كُلُّ مَنْهُرٍ إِلَى ضَرْبِهِ لِأَجْلِ عَثْقِهِ فَلَا يَمُكِّنُ التَّخْيِيلُ فِيهِ
لِلْمَوْلَى بَلَا مَرَجِحٍ فَيَعْتَمِدُ بِخِلَافِ الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ فَإِنَّهُ عَلِقَ فِيهَا عَلَى ضَرْبِ
الْمُخَاطَبِ فَلَا يَنْبَغِي لَدُنَّ يَضْرِبُهُمْ جَمِيعًا لِيَعْتَقُوا أَيُّ خَيْرٍ ذِي الْمَوْلَى بَيْنَ وَاجِدٍ مِنْهُمْ -

(مترجمہ) :- اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے بایں طور کہ اگر تم نے وصف نحوی کا ارادہ کیا تو دونوں مثالوں میں سے کوئی بھی وصف کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ "امی" موصولہ ہے یا شرطیہ ہے اور

اگر تم نے وصف معنوی کا ارادہ کیا تو دونوں مثالوں میں سے ہر ایک کے اندر یہ وصف موجود ہے۔ اسلئے کہ اول میں اس کا وصف ضابرت ہے اور ثانی میں مضروبیت ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اسلئے قول الا یومئذ کیا فیہ میں عموم پایا گیا حالانکہ یوم مفعول فیہ واقع ہے نہ کہ فاعل، پس مناسب یہ کہ مفعول بہ میں بھی ایسا ہی ہو۔ اور جواب دیا گیا کہ ضرب، ضارب کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس وہ مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگی اور مفعول بہ فُضِّلہ ہوتا ہے فعل اس پر موقوف نہیں ہوتا برخلاف یومئذ کے کہ وہ مفعول فیہ ہے کیوں کہ وہ فعل کا جز ہے اسلئے کہ فعل نام ہے حدث مع الزمان کا لہذا فعل اور مفعول فیہ باہم متلازم ہوں گے اور ان دونوں کے درمیان فرق کے سلسلہ میں کہا گیا کہ صورت اولیٰ میں جب آزادی کو غلاموں کے ضارب ہونے پر معلق کیا گیا تو ان میں سے ہر ایک اپنی آزادی کی وجہ سے مخاطب کو مارنے کی طرف جلدی کرے گا۔ پس اس صورت میں۔ بلا ترح مویٰ کیلئے تخییر ممکن نہ ہوگی لہذا عام ہوگا برخلاف صورت ثانیہ کے اسلئے کہ اس صورت میں مخاطب کے ضارب ہونے پر آزادی کو معلق کیا گیا ہے۔ لہذا اس کے واسطے سب کو مارنا مناسب نہ ہوگا تاکہ سب آزاد ہو جائیں۔ پس اس صورت میں مویٰ کو ان میں سے ایک کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔

(تشریح)۔ بشارت کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں کے درمیان بیان کردہ وجہ فرق ہر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے کہا کہ مثال اول میں اتی، وصف ضاربیت کے ساتھ موصوف ہے اور مثال ثانی میں اتی کو وصفیت سے منقطع کر دیا گیا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ وصف سے آپ کی مراد کیا ہے؟ وصف نخوی یا وصف معنوی۔ وصف نخوی اس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو معنی، متبوع میں پائے جائیں اور وہ تابع، متبوع سے مؤخر ہو اور وصف معنوی قائم بالغیر کو کہتے ہیں۔ بہر حال اگر آپ کی مراد وصف نخوی ہے تو دونوں مثالوں میں کوئی وصف نہیں ہے اسلئے کہ لفظ اتی موصول ہوگا یا شرطیہ ہوگا، موصول ہونے کی صورت میں اتی کا مابعد صلہ ہوگا، اور شرطیہ ہونے کی صورت میں اتی کا مابعد شرط ہوگا۔ حاصل یہ کہ اتی کا مابعد صلہ ہے یا شرط ہے مگر وصف نہیں ہے۔ اور اگر آپ کی مراد وصف معنوی ہے تو دونوں مثالوں میں وصف معنوی موجود ہے اسلئے کہ مثال اول، اتی عبیدی ضربک فہو حتر، میں ضابرت وصف معنوی ہے۔ اور مثال ثانی، اتی عبیدی ضربتہ فہو حتر، میں مضروبیت وصف معنوی ہے کیوں کہ وصف معنوی کے لئے فاعل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ فاعل کے علاوہ بھی وصف معنوی ہو سکتا ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے الا یومئذ کیا فیہ، اس مثال میں صفت عامہ کی وجہ سے عموم پایا گیا حالانکہ یومئذ مفعول فیہ ہے نہ کہ فاعل پس مناسب ہے کہ مفعول بہ بھی

صفت عامہ کی وجہ سے عام ہو اور دوسری مثال میں مفعول بہ، وصف مفعولیت کے ساتھ ہو
ہے لہذا اس مثال میں بھی عموم ہونا چاہیے اور مخاطب کے تمام غلاموں کو مارنے کی صورت
میں تمام غلام آزاد ہونے چاہئیں جیسا کہ پہلی مثال میں تمام غلاموں کے مخاطب کو مارنے کی
صورت میں تمام غلام آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ وصف
ضرب، ضارب کے ساتھ قائم ہوتا ہے لہذا مفعول بہ کے ساتھ قائم نہ ہوگا۔ کیونکہ صفت واحدہ
کا دو شخصوں کے ساتھ قائم ہونا محال ہے پس جب وصف ضرب مفعول یعنی مفعول بہ کیساتھ
قائم نہیں ہوتا تو مثال ثانی میں مفعول بہ (ای عبیدی) کیلئے کوئی وصف نہ ہوگا۔ اور اتی عبیدی نکرہ
کلام مثبت میں بغیر وصف کے ہوگا، اور نکرہ اثبات میں بغیر وصف کے خصوصاً کا فائدہ دیتا
ہے۔ لہذا اس مثال میں خاص طور پر ایک غلام آزاد ہوگا۔ اور رہا آپ کا مفعول بہ کو مفعول فیہ
پر قیاس کرنا تو یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اسلئے کہ مفعول بہ، فہم ہوتا ہے فعلی لازم، مفعول بہ
پر موقوف اور مفعول بہ کی طرف محتاج نہیں ہوتا ہے اسلئے برخلاف یومنا تو وہ مفعول فیہ
ہے۔ اور مفعول فیہ فعل کا جز ہوتا ہے۔ کیوں کہ فعل اصطلاحی تین چیزوں کا نام ہے۔ (۱)
حدث یعنی معنی مصدری (۲) زمانہ (۳) نسبت الی الفاعل۔ پس مفعول فیہ چونکہ زمانہ ہوتا
ہے اور زمانہ فعل کا جز ہے اسلئے مفعول فیہ، فعل کا جز ہوگا اور کل اور جز باہم متلازم ہوتے
ہیں۔ لہذا فعل اور مفعول فیہ باہم متلازم ہوں گے۔ اور ہر فعل، مفعول فیہ پر موقوف ہوگا۔ اور
جب یہ بات ہے تو مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

بعض حضرات نے مذکورہ دونوں مثالوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا کہ پہلی مثال
یعنی اتی عبیدی ضربیک فہو حتر میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کیگئی ہے کہ وہ غلام مخاطب کو
ماریں لہذا ہر غلام آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا۔ اور جب ہر غلام
آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا تو بلا مزاج موٹی کو ایک غلام
متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن نہ ہوگا۔ اور جب ایک غلام متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن
نہیں ہے تو آزادی کا حکم تمام غلاموں کو عام ہوگا۔ لہذا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری
مثال یعنی اتی عبیدی ضربیک فہو حتر میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کی گئی ہے کہ مخاطب
غلاموں کو مارے پس جب مخاطب کے مارنے پر آزادی معلق ہے تو تمام غلاموں کو
آزاد کرنے کیلئے تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کے لئے مناسب نہ ہوگا۔ اور جب تمام
غلاموں کو مارنا مخاطب کیلئے مناسب نہیں ہے تو موٹی کو ایک غلام متعین کرنے کا
اختیار ہوگا۔ جسکو موٹی متعین کریگا وہی آزاد ہوگا۔ دوسرے آزاد نہ ہوں گے۔ مگر یہ اسوقت

ہے جب مخاطب نے سب کو بیک وقت مارا ہو ورنہ اگر علی الترتیب مارا تو پہلے گزر چکا کہ
مضروب اول آزاد ہو گا اور دوسرے مضروب آزاد نہ ہوں گے۔

وَكَلَّ إِذَا أَخْلَتِ لَأَمِّ التَّعْرِيفِ فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيفَ بِمَعْنَى الْعَهْدِ
أَوْ حَبِيبِ الْعُمُومِ يَعْنِي كَمَا أَنَّ التَّنْكِهَ إِذَا أُوصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعْمُرُ
كُلَّ ذَلِكَ إِذَا أَخْلَتِ لَأَمِّ الْعَرَفَةِ فِي صُورَةٍ لَا يَسْتَقِيمُ التَّعْرِيفُ الْعَهْدِي
أَوْ حَبِيبِ الْعُمُومِ سَوَاءً كَانَ الْعُمُومُ لِلْعُنُسِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فَرَمُ الْإِسْلَامِ
وَنَابِعُوهُ أَوْ لِلدَّسْتِغْرَاقِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجَمْعُوهُ
الْأَصُولِيْنَ وَفِيهِ تَبَيُّهُ عَلَى أَنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ فِي اللِّغَةِ فَمَا دَامَ
يَسْتَقِيمُ الْعَهْدُ لَا يُصَارُ إِلَى مَعْنَى آخَرَ سَوَاءً كَانَ عَمَلًا خَارِجِيًّا أَوْ
ذَهَبًا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ وَقِيلَ عَمْدًا خَارِجِيًّا فَقَطْ فَإِنَّهُ الْأَصْلُ
فِي التَّعْرِيفِ وَالْعُمُومُ الذَّهَبِي فِي الْمَعْنَى كَالْتَّنْكِهَةِ فَإِنَّ لَمْ يَسْتَقِيمِ الْعَهْدُ
بِأَنَّ لَمْ يَكُنْ تَمَكُّهُ أَفْرَادًا مَعْمُودَةً أَوْلَمَ يُجْرَدُ كَرَّةً فِيمَا سَبَقَ حِيلَ عَلَى
الْحُنُسِ فَيَحْتَمِلُ الْأَذَنِي وَانْكَرَ عَلَى حَسْبِ قَابِلِيَّتِهِ الْمَقَامِ أَوْ عَلَى الْأَسْتِغْرَاقِ
فَيَسْتَوْعِبُ الْمَكْلَ فَيَسْتَأْجِرُ قَوْلِهِ نَعْنَى أَنَّ الْإِنْسَانَ لَيْسَ حُسْرًا إِلَّا الَّذِينَ
أَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ وَالزَّانِي وَالزَّانِيَةُ؛

(مترجمہ) :- اور ایسے ہی جب لام تعریف ایسے محل میں داخل ہو جو تعریف بمعنی عہد کا
احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ عموم کو ثابت کرے گا یعنی جس طرح نکرہ جب صفت عامہ کے ساتھ
موصوف ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اس طرح جب لام تعریف ایسی صورت میں داخل ہو جہاں
تعریف عہد کی درست نہ ہو تو وہ بھی مفید عموم ہو گا۔ برابر ہے کہ عموم جنس کیلئے ہو جیسا کہ
فخر الاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے یا استفراق کیلئے ہو جیسا کہ اہل عربیت اور
جہورا صولیین کا مذہب ہے اور ماتن کے قول فیما لا یحتمل التعریف میں اس بات پر تنبیہ کی
کہ لام میں اصل عہد ہے۔ لہذا جب تک عہد کا ہونا درست ہو گا دوسرے معنی کی طرف رجوع
نہ کیا جائے گا۔ خواہ عہد خارجی ہو یا عہد ذہنی جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور کہا گیا کہ فقط
عہد خارجی۔ کیوں کہ تعریف میں یہ ہی اصل ہے۔ اور معہود ذہنی معنی میں نکرہ کے مانند ہوتا
ہے۔ پس اگر عہد درست نہ ہو بایں طور کہ وہاں افراد معہود نہ ہوں یا اسکا ذکر سابق میں نہ آیا ہو۔

تو اسکو جنس پر محمول کیا جائے گا۔ پس محل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ اور کل کا محتمل ہوگا یا استغراقی پر محمول ہوگا۔ پس (اصح صحت میں) یقینی طور سے کل کو گھیر لیگا جیسے اشتر تعالے کے اقوال۔ اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهِٖ اَكْفَرٌ اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ۚ اور۔ اَسْأَرْتُكَ وَالسَّارِقَةُ ۚ اور۔ اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ۚ اور ان جیسے دو سے اقوال میں۔

(تشریح) بد شارح کہتے ہیں کہ بشرط نکرہ صغیر عامہ کے ساتھ موصوف ہو کر مفید عموم ہوتا ہے، اس بشرط معرفت باللام بھی مفید عموم ہوتا ہے بشرطیکہ وہاں تعریف عہدی درست نہ ہو یعنی لام تعریف اگر عہد کیلئے نہ ہو تو وہ مفید عموم ہوتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ لام تعریف کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ (۱) زائد (۲) غیر زائد۔ لام تعریف زائد وہ ہے جو علم پر داخل ہو جاتا ہو جیسے الحسن والحسين، پھر غیر زائد کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اسی (۲) حرفی لام تعریف اسی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے الضارف والمضروب۔ پھر لام حرفی کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی۔ جنسی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کی حقیقت اور ماہیت پر دلالت کرتا ہو، افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے جیسے اَلرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ، استغراقی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے تمام افراد پر دلالت کرتا ہو جیسے ان الانسان لَفِيْ خَيْرٍ اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، السَّلْقُ وَالسَّارِقَةُ، الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ۚ عہد ذہنی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض غیر معین افراد پر دلالت کرے جیسے۔ اَخَافُ اَنْ يَّاْكُلَ الذُّبَّ ۚ عہد خارجی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض معین افراد پر دلالت کرے جیسے نَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلُ ۚ۔

بہر حال اگر کسی لفظ پر لام تعریف داخل ہو اور وہاں عہد کے معنی مراد لینا درست نہ ہو تو وہ لام مفید عموم ہوگا وہ لام خواہ جنس کیلئے ہو جیسا کہ نکرہ للاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب خواہ استغراق کیلئے ہو جیسا کہ اہل عربیت اور جمہور اصولیین کا مذہب ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول نِيْمًا لَا يَخْتَلِجُ التَّرْتِيْبُ بِمَعْنَى اَلْعَهْدِ میں اس بات پر تشبیہ ہے کہ لام میں اصل لام عہد ہے۔ لہذا جب تک عہد کا ہونا درست ہوگا دو سے معنی کی طرف رجوع نہ کیا جائیگا۔ عہد خواہ عہد خارجی ہو خواہ عہد ذہنی ہو جیسا کہ بعض کا مذہب ہے۔ یعنی ان حضرات کے نزدیک مطلق عہد اصل ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ متن میں عہد سے مراد صرف عہد خارجی ہے کیوں کہ تعریف میں عہد خارجی ہی اصل ہے اور رہا معہود ذہنی تو وہ معنی کے اعتبار سے نکرہ کے مانند ہوتا ہے۔ تعریف میں اسکو کوئی دخل نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ معہود ذہنی کو نکرہ کے ساتھ بھی موصوف کیا جاتا ہے۔ اور جہد جو نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اس کے ساتھ بھی

موصوف کیا جاتا ہے جیسے —
 وَلَقَدْ أَمَرْنَا عَلَى اللَّيْمِ يَسْتَبِي ۖ فَمَضَيْتُمْ مَعَهُ قُلُوبًا لَا يَعْشَوْنَ — میں،
 یستی جلد، اللیم، معبود ذہنی کی صفت واقع ہے شعر کا ترجمہ یہ ہے: میں ایسے کمینہ آدمی کے
 پاس سے گذر جاتا ہوں جو مجھ کو گالیاں دیتا رہتا ہے پس میں وہاں سے یہ کہتا ہوا گذر جاتا ہوں
 کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے۔ بہر حال لام تعریف سے اگر
 عہد کا مراد لینا درست نہ ہو اس طود پر کہ وہاں اسکے افراد معبودہ نہ ہوں یا سابق میں اس کا ذکر
 نہ ہوا ہو تو اس صورت میں لام تعریف جنس پر محمول ہوگا اور محل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ بیخ
 فرد حقیقی کا بھی احتمال رکھے گا اور کل یعنی افراد کے مجموعہ یعنی فرد حکمی کا بھی احتمال رکھے گا چنانچہ
 معرف باللام جنس اگر دلائل و قرائن سے خالی ہو تو اسکو ادنیٰ یعنی فرد حقیقی پر محمول کیا جائے گا۔
 کیونکہ فرد حقیقی متیقن ہوتا ہے اسلئے کہ اسکے نیچے کوئی فرد نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر دلائل و قرائن مثلاً
 نیت وغیرہ موجود ہوں تو اسکو فرد حکمی یعنی کلی افراد کے مجموعہ پر محمول کیا جائے گا اور یا عہد کے
 معنی درست نہ ہونے کی صورت میں لام تعریف کو استفراق پر محمول کیا جائے گا۔ اور لام استفراق
 یعنی طود پر تمام افراد کو گھیر لیتا ہے جیسے: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ میں انسان کے تمام افراد مراد
 ہیں اور اسکی دلیل اَلَّذِينَ آمَنُوا کے ذریعہ استثناء کا درست ہونا ہے، کیونکہ استثناء اسی
 وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ انسان اپنے تمام افراد کو محیط ہو۔ اور السارق والسارقة اور
 الزانیة والزانی میں بھی لام تعریف استفراق کیلئے ہے۔ بہر حال لام تعریف جنس پر محمول ہو، یا
 استفراق پر محمول ہو دونوں صورتوں میں مفید عموم ہوگا۔

حَتَّى يَسْقُطَ عَيْنًا رَّجْمًا فَإِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْجَمْعِ عَمَلًا بِالذَّلِيلِينَ تَفْرِجُ
 عَلَى قَوْلِهِ أَوْجِبْتَ الْعُمُومَ أَي هَذَا الْقَدْرُ إِذَا كَانَ دُخُولُ اللَّامِ فِي الْعُقْدِ
 وَأَمَّا إِذَا كَانَ عَلَى الْجَمْعِ فَتَمْرَةٌ عُمُومِيَّةٌ أَنَّهُ يَسْقُطُ مَعْنَى الْجَمْعِ فَكَلَّا يَكُونُ
 أَقْلَهُ الثَّلَاثُ إِذْ لَوْ بَعِيَ جَمَاعَةٌ يَطْفُرُ اللَّامُ فَأَعْدَةٌ إِذْ لَا عَهْدَ وَلَا اسْتِفْرَاقَ
 وَلَا جِنْسٍ فَيَجِبُ أَنْ يَحْمَلَ عَلَى الْجِنْسِ لِيَكُونَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ مَعْمُولًا
 لِلْجِنْسِ وَمَا فَوْقَهُ لِلْجَمْعِ ۖ

(مترجم لکھا) :- یہاں تک کہ جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے جب لام جمع پر داخل
 ہو تاکہ دونوں دسیوں پر عمل ہو سکے یہ مصنف کے قول - اوجبت العموم - پر تفریح ہے۔ یعنی لاا کا

دخول مفید عموم ہے جبکہ لام مفرد پر داخل ہو اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے عموم کا ثمرہ یہ ہے کہ جمع کے معنی ساقط ہو جائیں گے، پس اقل جمع تین نہ ہوں گے اسلئے کہ اگر جمع باقی رہ جائے تو لام کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا، اسلئے کہ اسصورت میں نہ عہد ہے نہ استغراق ہے اور نہ جنس ہے پس لام کو جنس پر معمول کرنا واجب ہوگا تاکہ تین سے کم جنس کا معمول ہو اور تین سے اوپر جمع کا معمول ہو۔

(تشریح) :- مصنف نے اپنے قول اذ جبت العموم پر تفریح بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ لام تعریف، بشرطیکہ تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو مفید عموم ہوتا ہے۔ چنانچہ لام تعریف جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو اسکے جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے تاکہ دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف اور جمع دونوں پر عمل ہو سکے۔ شارح کہتے ہیں کہ لام تعریف جب مفرد پر داخل ہو تو اسکا مفید عموم ہونا ظاہر ہے۔ اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے مفید عموم ہونے کا ثمرہ یہ ہوگا کہ لام تعریف کی وجہ سے جمع کی جمعیت ساقط ہو جائے گی۔ یعنی بجائے اسکے کہ جمع کا اطلاق میں سے شروع ہو، ایک سے شروع ہو جائیگا اور اقل جمع تین نہ ہوں گے کیونکہ اگر لام کے داخل ہونے کے بعد بھی جمع کی جمعیت باقی رہے تو لام کا فائدہ ظاہر نہ ہوگا۔ اسلئے کہ جو لام، جمع پر داخل کیا گیا ہے وہ عہد کیلئے نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہاں کلام اس لام میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور استغراق کیلئے بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ استغراق کا مراد لینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ آئندہ آیوالی مثال لا اترج النساء میں اگر لام کو استغراق کیلئے لیا گیا تو اس قسم کا مطلب دنیا کی مائتویں کے ساتھ نکاح کرنے سے رکنا ہوگا حالانکہ دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے اور جب دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے تو اس سے رکنے کیلئے قسم کھانا بالکل لغو ہے۔

اسی طرح انما الصدقات للفقراء میں الصدقات اور الفقراء کسلاؤ کو اگر استغراق کیلئے لیا گیا تو مطلب یہ ہوگا تمام صدقات دنیا کے تمام فقراء کیلئے ہیں حالانکہ تمام صدقات کا دنیا کے تمام فقراء کیلئے ہونا ناممکن ہے پس معلوم ہوا کہ یہاں بھی استغراق کا کوئی فائدہ نہیں ہے بہر حال عدم فائدہ کی وجہ سے جمع پر داخل ہونیوالا لام استغراق کیلئے بھی نہیں ہوگا۔ اور اگر لام کے داخل ہونے کے بعد جمع کی جمعیت کو باقی رکھ لیا تو وہ لام جنس کیلئے بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جنس، ادنیٰ یعنی ایک فرد کا بھی احتمال رکھتی ہے اور جمع کے اندر ایک فرد کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہذا لام کے داخل ہونے کے بعد اگر جمع کی جمعیت باقی رہے تو وہ لام جنس کیلئے نہیں ہو سکتا ہے پس جب ہمارا کلام اس لام میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو تو، لام جمع، عہد کیلئے نہ ہوگا۔ اور استغراق پر معمول کرنے کی صورت میں چونکہ لغویت کا مرتکب ہونا پڑتا ہے اسلئے لام جمع استغراق کیلئے بھی نہ ہوگا۔

اور جمع کی جمعیت باقی رکھتے ہوئے لام جمع کو جنس پر بھی معمول نہیں کیا جاسکتا ہے۔ حاصل یہ کہ لام جمع تینوں معنی پر معمول نہیں ہو سکتا تو لام کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا پس ہم نے لام کو مفید بنانے کیلئے کہا کہ لام جمع کو جنس پر معمول کرنا ضروری ہے اور جمع کی جمعیت کو باطل کرنا ضروری ہے، یعنی لام جمع جنس پر معمول ہوگا۔ اور جمع کی جمعیت ساقط ہو جائیگی۔ اور ایسا کرنے سے دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف اور جمع کے صیغہ دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ اور یوں کہا جائے گا کہ جمع معترف باللام تین سے کم یعنی ایک دو فرد پر لام جنس کی وجہ سے دلالت کرے گا۔ اور تین اور تین سے زائد پر صیغہ جمع کی وجہ سے دلالت کرے گا۔ یعنی تین سے کم لام جنس کا معمول ہوگا۔ اور تین اور تین سے زائد جمع کا معمول ہوگا۔

فَجَحَنَتْ بِنَزْرِجٍ اَهْرَاقًا وَاِحْدَاةٍ اِذَا كَلَفَتْ لَا يَنْزُرُجُ النَّسَاءُ وَلَوْ كَانَتْ مَعْنَى الْجَمْعِ بَاقِيًا لَمَا حَثَتْ بِمَا دَوَّنَ الثَّلَاثَةَ وَمَثَلُهُ قَوْلُهُ تَعْمٌ لَا يَجِلُّ لَهَا النَّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَقَوْلُهُ تَعْلَى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالسَّكِينِ وَالْاَيَةُ فَتَكْفِي الصَّدَقَةُ لِلْجِنْسِ الْفَقِيرِ وَالسَّكِينِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بَدَأَ اَنْ يُصَوَّرَ اِلَى الْفُقَرَاءِ اِثْلَثَةً وَالسَّكِينِ اِثْلَثَةً تَعْمَلًا بِالْجَمْعِ هَذَا غَايَةُ مَا تَبَيَّنَ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَبِهِ تَأْمَلُ :

(ترجمہ) :- پس ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حائض ہو جائیگا۔ جب یہ قسم کھائے کہ عورتوں سے نکاح نہیں کریگا، اگر جمع کے معنی باقی رہتے تو وہ تین سے کم کی صورت میں حائض نہ ہوتا اسی کے مثل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "لا یجلی النساء بعد" اور یہ قول ہے انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیہ۔ پس صدقہ، جنس فقیر اور جنس مسکین کیلئے کافی ہوگا۔ اور امام شافعی کے نزدیک ضروری ہے کہ صدقہ کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو دیا جائے تاکہ جمع پر عمل ہو سکے اس مقام پر جو کچھ کہا گیا ہے یہ اس کا منتہا ہے مقصود ہے لیکن یہ مقام قابل غور ہے۔

(تشریح) :- سابق میں کہا گیا ہے کہ اگر لام تعریف جمع پر داخل کیا گیا ہو تو جمع کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے اور جمع کا اطلاق بجائے تین سے شروع ہونے کے ایک سے شروع ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی وَالْاِثْرَ لَا اَتْرُوجُ النَّسَاءَ تو قسم کھانے والا ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حائض ہو جائے گا۔ ملاحظہ کیجئے اگر یہاں جمع کے معنی باقی رہتے تو تین عورتوں سے کم کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں حائض نہ ہوتا اسکے برخلاف اگر بغیر لام کے لا اترزوج نساء کہا تو صیغہ جمع

کیوجہ سے تین عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حائض ہوگا، اور ایک یا دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حائض نہ ہوگا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ لام جنس کیوجہ سے جمع کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول ہے لایجیل لک النساء من بعد، اس آیت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب یعنی اے نبی آپ کے لئے نو عورتوں کے بعد ایک عورت بھی حلال نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں نو عورتوں کا حلال ہونا ایسا ہے جیسا ہمارے حق میں چار عورتوں کا حلال ہونا۔ پس جس طرح ہمارے لئے چار کے بعد پانچویں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اسی طرح اللہ کے رسول کیلئے نو کے بعد دسویں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ اسی کی نظیر باری تعالیٰ کا قول انما الصدقات للفقراء والمساکین ہے یعنی صدقہ، جنس فقیر اور جنس مسکین کیلئے کافی ہے۔ یعنی صدقہ اگر ایک فقیر یا ایک مسکین کو دیدیا گیا تو بھی کافی ہے ان دونوں آیتوں سے بھی لام کیوجہ سے جمع کے معنی کا ساقط ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ فقراء اور مساکین، جمع کے مقصود پر عمل کرتے ہوئے کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو صدقہ دینا ضروری ہے۔ حضرت امام حنبلہ کی روایت کے مطابق فقیر وہ شخص ہے جسکے پاس کچھ نہ کچھ ضرور ہو اور مسکین وہ شخص ہے جسکے پاس کچھ نہ ہو اور امام زہریؒ کی روایت کے مطابق فقیر وہ ہے جو گھر میں بیٹھے اور لوگوں سے سوال کرتا نہ پھرے، اور مسکین وہ ہے جو گھر سے نکل کر لوگوں سے سوال کرتا پھرے۔ شارح نے کہا کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے تاہم یہ مقام قابلِ غور ہے۔

نَحْرَاتُهَا لَمَّا ذَكَرَ إِفَادَةَ النُّكْرَةِ وَالْعُرْفَةَ التَّعْبِيْمَ أورد في كَقَرُّبِهِ بَيَانُ مَا وَرَدَ
النُّكْرَةَ وَالْعُرْفَةَ فِي مَقَامٍ وَاجِبٍ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مِنْ مَبَاحِثِ الْعَامَةِ فَقَالَ
وَالنُّكْرَةُ إِذَا أُعْيِنَتْ مَعْرِفَةُهَا كَأَنَّ الشَّيْءَ عَيْنِ الْأُذُنِ وَهَذَا كَمَا يَتَّصِرُ
إِذَا فِي التَّعْرِيفِ بِاللَّامِ أَوْ إِضَافَتِهِ دُونَ الْأَعْلَامِ وَنَحْوِهَا فَإِذَا أُعْيِنَتْ بِاللَّامِ
كَانَ ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى مَا سَبَقَ فَيَكُونُ عَيْنَهُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِذَا أَرْسَلْنَا إِلَى
فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ۖ

(مترجم) :- پھر جب نکرہ اور معرفہ کا مفید عموم ہونا بیان کیا تو اسکو قریب الی الفہم کرنے کیلئے اس بات کو بیان کیا کہ نکرہ اور معرفہ ایک مقام میں وارد ہوتے ہیں اگرچہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جب نکرہ، معرفہ کی صورت میں لوٹا یا جایگا تو ثانی عین ادنیٰ ہوگا۔ اور یہ نہیں تصور ہوگا مگر معرفہ باللام اور معرفہ بالاضافت میں اور اعلام اور اسکے مانند میں،

متصور نہ ہوگا۔ پس نکرہ جب لام کے ساتھ لوٹا یا جائے گا تو اس سے ماقبل کی طرف اشارہ ہوگا لہذا معرفہ عین نکرہ ہو جائے گا جیسے باری تعالیٰ کا قول اَنَا ارْسَلْتُ اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ (تشریح)۔ شارح نے فرمایا کہ سابق میں نکرہ اور معرفہ کا مفید عموم ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اب یہاں سے اسکو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نکرہ اور معرفہ اگر دونوں ایک مقام میں وارد ہوں تو اسکا کیا حکم ہے۔ اگرچہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ نکرہ کو اگر معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے یعنی ایک لفظ کو پہلے۔ نکرہ ذکر کیا گیا پھر اسی لفظ کو معرفہ ذکر کیا گیا تو ثانی، عین اولی ہوگا۔ یعنی اول اور ثانی کے درمیان عینیت ہوگی حتیٰ کہ اگر اولی عام تھا تو ثانیہ بھی عام ہوگا اور اگر اولی خاص تھا تو ثانیہ بھی خاص ہوگا۔

ملاجیون نے کہا کہ یہ بات معرفہ باللام اور معرفہ بالاضافہ ہی میں ہو سکتی ہے۔ ورنہ اگر بصورتِ علم یا بصورتِ اسم موصول یا بصورتِ اسم اشارہ معرفہ ہو تو پھر سابقہ قاعدہ جاری نہ ہوگا۔ شارح نے کہا کہ جس لفظ کو نکرہ ذکر کیا گیا تھا اگر اسی لفظ کو لام کے ساتھ معرفہ بنا کر ذکر کیا گیا تو اس سے ماقبل کی طرف اشارہ ہوگا اور جب لام سے ماقبل نکرہ کی طرف اشارہ کیا گیا تو معرفہ عین نکرہ ہوگا جیسے باری تعالیٰ کے اس قول میں لفظ رسول اذلاً نکرہ مذکور ہے۔ پھر اسی کا لام کے ساتھ معرفہ بنا کر اعادہ کیا گیا تو ان دونوں سے مراد ایک ذات ہوگی یعنی موسیٰ علیہ السلام۔ ہمیشی کہتے ہیں کہ انا ارسلنا کاتب کی غلطی سے لکھ دیا گیا ہے ورنہ قرآن پاک میں کما ارسلنا ہے۔

وَ اِذَا اُعِيْدَتْ نِكْرَةٌ كَانَتْ الثَّانِيَةَ غَيْرَ اِلَّا وُلِي لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْاُولٰٓئِ
لَتَعَيَّنَتْ نَوْعَ تَسْبِيْنٍ وَّلَمْ يَبْنِ فِيْهَا تَاكِرًا وَّالْمُقَدَّرُ خِلَافَةً وَّالْمَعْرِفَةُ اِذَا
اُعِيْدَتْ مَعْرِفَةٌ كَانَتْ الثَّانِيَةَ عَيْنَ الْاُولٰٓئِ لِاَنَّ اللّٰمَ يَشِيْرُ اِلَى مَعْمُوْدٍ
مَذْكُوْرٍ فَيَمَّا سَبَقَ دِمَالٌ هَا تَبِيْنُ الْقَاعِدَتَيْنِ قَوْلُهُ نَعَمْ فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا
اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَاِنَّ الْعُسْرَ اُعِيْدُ مَعْرُفًا فَيَكُوْنُ عَيْنَ الْاَوَّلِ وَاَلَيْسَ اُعِيْدُ
مُنْكَرًا فَيَكُوْنُ غَيْرَ اِلَّا وَّلِي تَعْلَمُ اَنَّ مَعَ كُلِّ عُسْرٍ وَّاجِدُ يُسْرٍ وَّهُوَ مَعْنٰى
قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ مَرَدُّ يَأْتِي عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ
وَقَالَ الشَّاعِرُ شُعْبَةُ اِذَا اَشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلُوٰى فَفَكِّرْ فِى الْاَمْرِ تَشْرَحُ
فَعُسْرٌ بَيْنَ يُسْرَيْنِ اِذَا اَكْرَبَتْ فَاَفْرَحُ * وَقَالَ فَعَدَّ الْاِسْلَامَ عِنْدَ مَا فِى

هَذَا الْقَامِ نَظْرًا كَأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَّةُ تَاكِيدًا لِلدَّوْنِ كَمَا
أَنَّ قَوْلَنَا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا بَلَايِدًا عَلَى أَنَّ مَعَهُ كِتَابَيْنِ
فَيَكُونُ الْعُسْرُ وَاحِدًا وَالْيُسْرُ وَاحِدًا ۝

(متوجہ لکھ)۔ اور جب نکرہ کو دوبارہ نکرہ کی صورت میں ذکر کیا گیا تو ثانی غیر اولی ہوگا اسلئے
کہ اگر دوسرا نکرہ عین اولی ہوتا تو اس میں ایک قسم کا تعین ہو جاتا اور اس میں نکارت باقی نہ رہتی
حالانکہ مقدار کے خلاف ہے۔ اور معرفہ کو جب معرفہ بنا کر لیا جائے گا تو ثانی عین اولی ہوگا۔
کیونکہ لام ایسے معہود کی طرف اشارہ کرتا ہے جو سابق میں مذکور ہے ان دونوں قاعدوں کی مثال
باری تعالیٰ کا قول فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ہے کیوں کہ عسْر کو معرفہ کی صورت میں
لوٹا گیا ہے۔ لہذا عسرتانی بعینہ عسراول ہوگا اور یسر کو دوبارہ نکرہ لایا گیا ہے لہذا یسرتانی،
یسراول کا غیر ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ ایک عسر کے ساتھ دو یسر ہیں اور یہی معنی ہیں ابن عباس
کے قول کے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک عسر دو آسانیوں پر ہرگز غالب نہ
ہو سکے گا۔ اور شاعر نے کہا جب مصیبت و آزار مائش تم پر سخت ہو جایا کرے تو سورہ انکم نشرح
میں عور کر لیا کرو۔ اسلئے کہ ایک مشکل دو آسانیوں کے درمیان ہے پس اسمیں غور کر کے فرحت
و مسرت کو اپنا رفیق بنا لو۔ اور فخر الاسلام نے کہا کہ مسکیر نزدیک اس مقام میں نظر ہے۔ اسلئے
کہ یہ احتمال ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہو جیسا کہ ہمارا قول إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا
اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ اس کے پاس دو کتابیں ہیں پس عسر بھی ایک ہوگا اور یسر
بھی ایک ہوگا۔

(تشریح)۔ مصنف نے دوسرا قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا
جائے تو ثانی غیر اولی ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوگا دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرا
نکرہ بعینہ پہلا نکرہ ہو جائے تو نکرہ میں ایک گونہ تعین ہو جاتا ہے اور اسمیں نکارت باقی نہیں
رہتی ہے حالانکہ مفروض اس کے خلاف ہے اسلئے کہ فرض تو یہ کیا گیا ہے کہ نکرہ کو دوبارہ نکرہ
ہی ذکر کیا گیا ہے۔ مگر عین اولی ہونے کی صورت میں چونکہ تعین پیدا ہو جاتا ہے۔ اسلئے وہ
نکرہ نہ رہے گا۔ تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ لایا جائے گا تو دوسرا معرفہ بعینہ
پہلا معرفہ ہوگا کیونکہ دوسرا معرفہ ہر جہاں تعریف ہے اس معہود کی طرف تیسرا ہوگا جسکا ذکر یا قبل میں ہو چکا ہو اور اس
صورت میں ظاہر ہے کہ دونوں معرفوں کا مصداق ایک ہوگا اور جب دونوں کا مصداق ایک
ہوگا تو دونوں کے درمیان عنیت ہوگی، اشارت نے کہا قاعدہ ۱۷ اور قاعدہ ۱۸ کی مثال

باری تعالیٰ کا قول اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ہے یعنی آیت میں العسر کو دوبارہ بھی معرفہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔ لہذا قاعدہ مک کی رو سے عسر ثانی، بعینہ عسر اول ہوگا یعنی دونوں کا مصداق ایک ہوگا۔ اور یسر نکرہ کو دوبارہ بھی نکرہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔ لہذا قاعدہ مک کی رو سے یسر ثانی، یسر اول کا غیر ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ آیت میں ایک عسر (مشکل) ہے اور دو یسر (آسانیاں) ہیں، دو یسر سے مراد، عہد نبویؐ میں فتوحات اور عہد خلفاء میں فتوحات ہیں، یا دنیا و آخرت کا یسر مراد ہے، آیت میں دو یسر کا ہونا ابن عباسؓ کے قول سے بھی ثابت ہے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک عسر دو یسر پر ہرگز غالب نہ ہو سکے گا۔ ابن عباسؓ نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ آیت میں ایک عسر ہے اور دو یسر ہیں اور ایک عسر دو یسر پر غالب نہ ہو سکے گا۔

اسکیو ایک شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اے مخاطب مصیبت اور آزمائش جب تجھ پر سخت ہو جا یا کرے تو، تو سورہ الم نشرح میں غور کر لیا کر جب تو اس میں غور کرے گا تو تجھے معلوم ہو جائیگا کہ دو آسانیوں کے درمیان ایک مشکل ہے پس یہ معلوم کر کے تو خوش و خرم ہو جا۔ گویا شاعر نے بھی یہ سمجھا ہے کہ آیت میں ایک عسر اور دو یسر مراد ہیں۔

شارح نے کہا کہ علامہ فخر الاسلامؒ نے فرمایا کہ یہ مقام سے نزدیک محل غور ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آیت میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہو جیسا کہ۔ اِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا اِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہے اور یہ اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں لہذا اس طرح آیت میں عسر بھی ایک ہوگا اور یسر بھی ایک ہوگا اور جب ایسا ہے تو مذکورہ آیت سابقہ قواعد کی مثال نہ ہو سکے گی۔

وَإِذَا أَعْيَدْتُمْ بُكْرَةً كَانَتْ الثَّانِيَةَ غَيْرَ الْأُولَى لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنِ الْأُولَى
لَعَيَّنَتْ بِهَا إِشَارَةً خُفِيَّةً يَدُلُّ عَلَيْهَا وَهِيَ بَطْنٌ وَلَمْ يُوجَدْ لِهَذَا امْتِثَالٌ
فِي النَّصِّ وَقَدْ جَعَلُوا فِي مِثَالِهِ مَا إِذَا أَقْرَبَ بِالْبَيْتِ مَقْتَبِدَ بِصَلَفٍ بِحَضْرَةِ شَاهِدِينَ
فِي مَجْلِسٍ ثُمَّ بِالْبَيْتِ غَيْرِ مَقْتَبِدَ بِصَلَفٍ بِحَضْرَةِ شَاهِدِينَ فِي مَجْلِسٍ فِي مَجْلِسٍ فِي مَجْلِسٍ
لِأَنَّ الْأُولَى وَيُزَوِّجُهُمُ الْفِقْهُ وَبِشَيْءٍ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ هَذَا أَكْلُهُ عِنْدَ الْأَطْلَاقِ وَخَلْوُ الْقَامِ عَنِ الْقَرْنِ
وَالْأَفْعَلُ تَعَادُلُ الْبُكْرَةِ مَعْرِفَتُهُ مَعَ الْغَايِبَةِ كَقَوْلِهِ نَعَمْ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاكَ مَبَارَكًا فَاسْمِعُوا وَلِتَقْرُوا
تَعْلَمَ تَعْلَمَ أَنْ تَعْلَمُوا أَنَّهَا أَنْزَلْنَا عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَوْمِنَا فَالْكَتَابُ الْأَوَّلُ الْقُرْآنُ وَالْثَّانِي
الْثَّانِي التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ وَقَدْ تَعَادُلَتَا الْبُكْرَةَ مَعَهُ مَعَ عَدَمِ الْغَايِبَةِ كَقَوْلِهِ نَعَمْ وَهِيَ الْغَايِبَةُ

جو چک کیساتھ مقید نہیں ہے تو اس صورت میں دوسرا اقرار پہلے اقرار کا غیر ہوگا اور تفریق پر دونوں روپے لازم ہوں گے، _____ شارح نے کہا کہ دوسرے اقرار کیلئے مجلس بھی دوسری ہو اور گواہ بھی دوسرے ہوں، کیونکہ اگر مجلس دوسری ہو مگر گواہ پہلے ہی ہوں تو اقرار ثانی، شہود اولیٰ کی شہادت کے ساتھ اقرار اولیٰ کی تاکید ہوگا۔ اور اگر دوسرے اقرار کی وقت گواہ دوسرے ہوں مگر مجلس پہلی ہی ہو تو بھی اقرار ثانی اقرار اولیٰ کی تاکید ہوگا۔ کیوں کہ مجلس واحد، کلمات متفرقہ کو اکٹھا کرنے میں مؤثر ہوتی ہے یعنی تمام کلمات، مجلس واحد میں کلمہ واحد کے حکم میں ہوتے ہیں لہذا اس صورت میں دونوں اقرار، ایک ہی اقرار شمار ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ چاروں قواعد اس وقت مضید ہوں گے جبکہ کلام مطلق ہو اور قرائن سے خالی ہو ورنہ کبھی کبھی ان کے برخلاف بھی واقع ہوگا مثلاً پہلا قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ اگر دوبارہ معرف بنا کر ذکر کیا جائے تو ثانی عین اولیٰ ہوگا۔ لیکن کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے بلکہ ثانی غیر اولیٰ ہوتا ہے جیسے نور الانوار کے اندر ذکر کردہ آیت میں لفظ کتاب اولاً نکرہ مذکور ہے اور پھر لفظ الکتاب معرفہ ذکر کیا گیا ہے۔ مگر اسکے باوجود کتاب اولاً نکرہ سے قرآن پاک مراد ہے اور کتاب ثانی (معرفہ) سے تورات اور انجیل مراد ہے۔ یہی دونوں میں مغایرت ہے نہ کفایت۔ _____ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ کو اگر دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا جائے تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا۔ لیکن کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے بلکہ ثانی عین اولیٰ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول: ﴿وہوالذی فی السماء والذی فی الارض والذی فی البحر﴾ میں لفظ آتہ دونوں جگہ نکرہ ہے مگر اسکے باوجود دونوں کا مصداق ایک ہے نہ کہ دو۔ سیرا قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے عین اولیٰ مراد ہوتا ہے۔ لیکن کبھی اس کے برخلاف ثانی سے غیر اولیٰ مراد ہوگا جیسے باری تعالیٰ کے قول: ﴿وہوالذی انزل علیک الکتاب بالحق مصدقاً لما بین یدینہ من الکتاب﴾ میں دونوں جگہ الکتاب معرفہ ہے۔ مگر اول سے مراد قرآن ہے اور ثانی سے مراد تورات اور انجیل ہے۔ چوتھا قاعدہ یہ ہے کہ جب معرفہ کو دوبارہ نکرہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے غیر اولیٰ مراد ہوتا ہے لیکن کبھی اسکے برخلاف ثانی سے عین اولیٰ مراد ہوگا۔ جیسے باری تعالیٰ کے قول: ﴿انما الہکم آتہ کحدّٰ میں پہلا آتہ اضافت کی وجہ سے معرفہ ہے اور دوسرا آتہ نکرہ ہے مگر اسکے باوجود دوسرے سے عین اولیٰ مراد ہے یعنی دونوں کا مصداق ایک ہے شارح کہتے ہیں کہ اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں۔

تَمَّ بَعْدَ ذَلِكَ ذَكَرَ الْمَ أَفْصَى مَا يَنْتَهَى إِلَيْهِ التَّخْصِصُ فِي الْعَامَّةِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكَرَ فِي
مَبَاحِثِ التَّخْصِصِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ مَوْقُوفًا عَلَى بَيَانِ الْعَاظِمَةِ أَخْرَجَهُ عَمَّا فَضَّلَ وَمَا يَنْتَهَى إِلَيْهِ
الْمَخْصُوصِ فَوَعَانَ أَيْ الْبَعْدَ الَّذِي لَا يَتَعَدَّى إِلَى مَا تَحْتَهُ فَوَعَانَ النَّوْعَ الَّذِي الْوَاحِدُ يَمَّا هُوَ

فَرْدٌ بِصِيغَتِهِمْ كَمَنْ وَمَا كَالْطَلِيفَةِ وَاسْمُ الْجِنْسِ الْمَعْرُوفِ بِاللَّامِ أَوْ لَمْ يَكُنْ بِهِ كَالْجَمْعِ الْمَعْرُوفِ بِاللَّامِ الْجِنْسِ
فَأَمَّا ذَوْنُهَا عَنْ الْوَأْجِدِ أَيْضًا فَالْفَاعِلَاتُ الْفَعْلُ عَنْ مَدِّ كَوَيْهٍ كَالْمَرْأَةِ وَالنِّسَاءِ نَشْرًا عَلَى تَرْتِيبِ الْفَعْلِ نَالِ الْمَرْأَةِ
فَرْدٌ بِصِيغَتِهِ مَقْرَنًا بِاللَّامِ وَالنِّسَاءِ جَمْعٌ كَالْوَأْجِدِ لَمْ يَكُنْ بِلَا الْجِنْسِ وَيُسَمَّى تَخْصِصًا مَعَهَا إِلَى الْوَأْجِدِ الْبَيْتِ

(مترجم) : پھر اسکے بعد مضاف نے اس چیز کا۔ نسبتاً ذکر کیا جس پر تخصیص فی العلام ختم ہو جاتی ہے مناسب تھا کہ اسکو مباحث تخصیص میں ذکر فرماتے لیکن چونکہ یہ بحث الفاظ عام کے بیان پر موقوف تھی اسلئے اس بحث کو الفاظ عام سے مؤخر کر دیا چنانچہ فرمایا کہ تخصیص جس مقدار پر پہنچی ختم ہو جاتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں یعنی وہ مقدار جسکے ماتحت کی طرف تخصیص متعدی نہیں ہوتی ہر اسکی دو قسمیں ہیں پہلی قسم واحد ہے اس عام میں جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے جیسے من، ما، طائفہ اور وہ ام جنس جو معرف باللام ہو۔ یا وہ جو مفرد کیسا لمتی ہو جیسے جمع کے وہ تمام صیغے جو معرف باللام جنس ہوں اسلئے کہ اگر وہ دونوں واحد سے بھی خالی ہو جائیں تو لفظ اپنے مدلول سے فوت ہو جائیگا جیسے علی الترتیب لفظ المرأة اور لفظ النساء ہے پس المرأة اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے، معرف باللام ہے اور النساء جمع کا صیغہ ہے جسکا واحد نہیں ہے معرف باللام جنس ہے ان دونوں کی تخصیص یعنی طور سے ایک تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔

(تشریح) : یہاں سے مصنف نے اس عدد کو بیان فرمایا ہے جس پر عام کے اندر تخصیص ختم ہو جاتی ہے شارح کہتے ہیں کہ اسکا ذکر اگر تخصیص کے مباحث کے مناسب تھا مگر چونکہ اسکی بحث کرنا الفاظ عام کے بیان پر موقوف تھا اسلئے مصنف نے پہلے الفاظ عام کو بیان کیا اور اسکے بعد اس بحث کو شروع فرمایا۔ بہر حال وہ مقدار جسکے بعد تخصیص ممکن نہ ہو اسکی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم ایک ہے مگر ایک تک تخصیص اس عام میں ہوگی جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہو جیسے کلمہ من، کلمہ ما، لفظ طائفہ اور اسم جنس جو معرف باللام ہو یا وہ جمع جو مفرد کیسا لمتی ہو مثلاً وہ جمعیں جو لام جنس کے ساتھ معرف ہوں کیونکہ جمع پر جب لام جنس داخل ہو گیا تو اسکی جمعیت باطل ہو گئی اور وہ مفرد کے مانند ہو گیا پس مفرد اور مفرد کیسا لمتی میں ایک تک تخصیص اسلئے ہوگی کہ ان کے تحت ایک بھی باقی نہ رہا بلکہ اسکو بھی خاص کر لیا گیا تو لفظ اپنے معنی سے خالی ہو جائیگا اور لفظ کا بغیر معنی کے ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ مصنف نے ان دونوں کی مثال میں لف و نشر مرتب کے طور پر فرمایا ہے۔ جیسے المرأة اور النساء لفظ المرأة اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے اور معرف باللام ہے اور النساء جسکا مفرد من لفظ نہیں ہے۔ مگر اس پر لام جنس داخل ہے دونوں میں ایک تک تخصیص ہو سکتی ہے یعنی اسقدر تخصیص ہو سکتی ہے کہ اس کے تحت کم از کم ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔ اکثر علماء کا یہی مذہب ہے لیکن صاحب کشف نے کہا کہ جمع معرف بلام جنس جمع بدون لام الجنس کے مانند ہے یعنی اسکی تخصیص کا مستہنی تین ہے یعنی تین سے نیچے تخصیص کرنا درست نہیں ہے بلکہ جمع کے تحت کم از کم تین فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِيُ الثَّلَاثَةُ فِيمَا كَانَ جُمُعًا صِيغَةً وَمَعْنَى كِرْجَالٍ وَنِسَاءٍ مُنْكَرًا أَيْ مَالَةً
يَدْخُلُهُ لَامٌ الْجُنْسِي وَيَلْحَقُ بِهِ مَا كَانَ مَعْنَى فَقَطْ كَقَوْمٍ وَسَرْهَطٍ وَإِنَّمَا يَنْتَهِي
تَخْصِيصٌ هُوَ لَامٌ كُلُّهَا إِلَى الثَّلَاثَةِ لِأَنَّ أَذْنَ الْجُمُعِ الثَّلَاثَةُ بِإِجْمَاعِ أَهْلِ اللُّغَةِ
فَلَوْ كَرِهْتُمْ ثَلَاثَةً أَفْرَادًا لَفَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَقْصُودِهِ .

(مترجمہ) :- اور دوسری قسم تین کا عدد ہے اس عام میں جو صیغہ اور معنی کے اعتبار سے جمع ہو
جیسے رجال اور نساء اس حال میں کہ وہ نکرہ ہوں ان پر لام جنس داخل نہ ہوا ہو اور اس کے ساتھ وہ الفاظ
بھی ملحق ہیں جو صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہوں جیسے قوم اور رھط، اور ان تمام کی تخصیص تین تک پہنچ کر
ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ باجماع اہل لغت جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے پس اگر اس کے تحت تین افراد بھی باقی نہ
ہوں گے تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا۔

(تشریح) :- عام کے اندر انتہی تخصیص کی دوسری قسم تین ہے یعنی وہ عام جو صیغہ اور معنی
کے اعتبار سے جمع ہو اور اس پر لام جنس داخل نہ ہو جیسے رجال اور نساء، اور وہ عام جو صرف معنی کے
اعتبار سے جمع ہو جیسے قوم اور رھط تو ان تمام کی تخصیص تین پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے یعنی ان میں اتنی
تخصیص کرنے کی اجازت ہے کہ ان کے تحت کم از کم تین افراد باقی رہ جائیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ
باجماع اہل لغت جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے لہذا اگر جمع کے تحت تخصیص کرنے کے بعد تین افراد بھی باقی
نہ رہیں تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا یعنی لفظ (جمع) کا بغیر اپنے مدلول (تین) کے پایا جانا
لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ إِنَّ أَقْلَ الْجَمْعِ اثْنَانِ فَيَنْتَهِي
التَّخْصِيصُ إِلَيْهِ تَمَسُّكًا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِثْنَانِ فَمَا نَوْهُمَا جَمَاعَةٌ
فَأَجَابَ عِنْدَ الْمُؤَلِّفِ بِقَوْلِهِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِثْنَانِ فَمَا نَوْهُمَا جَمَاعَةٌ
مَحْمُولٌ عَلَى التَّمَاثُلِ وَالْوَصَايَا فَإِنَّ فِي بَابِ الْمِيرَاثِ لِلْإِثْنَيْنِ حُكْمُ الْجَمَاعَةِ
إِسْتِحْقَاقًا وَحُجُبًا فَإِنَّ لِلْبُنْتَيْنِ وَالْأَخْتَيْنِ الثَّلَاثَيْنِ كَمَا لِلْبَنَاتِ وَالْأَخْوَاتِ وَ
يَحُجُّبُ الْإِخْوَانَ لِلْأُمَّرِّ مِنَ الثَّلَاثِ إِلَى السُّدِّسِ كَالْإِخْوَةِ الثَّلَاثَةِ وَالْوَصِيَّةُ
أُخْتُ الْمِيرَاثِ فِي كَوْنِهَا اسْتِخْلَافًا بَعْدَ الْمَوْتِ وَتَتَّبِعُ الْمِيرَاثَ تَبَعِيَّةً
التَّغْلِبَ لِلْفَرْضِ فَإِنَّ أَوْصِي لِمَوْلَى فَلَانَ وَلَهُ مَوْلَانِ أَوْ لِإِخْوَةِ نَزِيلٍ وَلَهُ

أَعْوَابٍ يَسْتَحَقُّانِ الْكُلَّ أَوْ عَلَى سُنَّةِ نَقْدِهِ وَإِمَامًا نَحْنُ إِذَا كَانَ الْمُقْتَدِمُ إِشْتَرَى
 يَنْقُدُ مَهْمَا الْإِمَامُ كَمَا يَنْقُدُ عَلَى الثَّلَاثَةِ خِلَافًا لِإِبْنِ يُونُسَ فَإِنَّهُ عِنْدَهُ
 يَنْوَسُّطُهُمَا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْإِمَامَ مَحْسُوبٌ فِي الْجَمَاعَةِ كُلِّهَا لِأَنَّ الْجَمْعَةَ فَإِنَّ فِيهَا
 تُشْتَرَطُ ثَلَاثَةُ رِجَالٍ سِوَى الْإِمَامِ خِلَافًا لِإِبْنِ يُونُسَ إِذْ عِنْدَهُ لَا يَكْفِي إِشْنَانٌ سِوَى
 الْإِمَامِ وَلَعَلَّ كَرِهُوا الْمَصْرُوحَاتِ الثَّلَاثِ الَّذِي ذَكَرَهُ غَيْرُهُ وَهُوَ أَنَّهُ مَحْسُوبٌ
 عَلَى الْمُسَافِرَةِ بَعْدَ قُوَّةِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى أَوْلَادَهُ عَنْ مُسَافِرَةِ
 الْوَالِدِ وَالْإِثْنَيْنِ لِضَعْفِ الْإِسْلَامِ وَعَلَبَةِ الْكُفَّارِ فَقَالَ ۳ الْوَالِدُ شَيْطَانٌ
 وَالْإِثْنَانِ شَيْطَانَانِ وَالثَّلَاثَةُ سُرُكِبٌ أَيْ جَمَاعَةٌ كَافِيَةٌ لِمَا نَوَى الْإِسْلَامُ
 مُرْخِصٌ لِلِإِثْنَيْنِ وَبَقِيَ الْوَالِدُ عَلَى حَالِهِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِشْنَانُ فَمَا
 فَرَّقَهُمَا جَمَاعَةٌ وَبَقِيَ تَمَسُّكَتِ الْمُخَالِفِ بِأَجْرِبَتِهِمَا مَذْكُورَةٌ فِي
 الْمَطْوَلَاتِ -

(ترجمہ) :- امام شافعی اور امام مالک کے بعض اصحاب نے کہا کہ اقل جمع دو ہیں پس تخصیص دو پر پہنچ کر ختم ہوگی، یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث "الاشنان فما فوقها جماعة" سے استدلال کرتے ہیں، مصنف نے ان کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الاشنان فما فوقها جماعة" احکام میراث اور احکام وصیت پر محمول ہے کیوں کہ میراث کے باب میں حقیقت اور حد واجب ہونے کے اعتبار سے دو کیلئے جماعت کا حکم ہے اسلئے کہ دو لڑکیوں اور دو بیویوں کیلئے دوثلث اسی طرح ہیں جیسا کہ دو سے زیادہ لڑکیوں اور دو سے زیادہ بیویوں کیلئے ہیں اور دو بھائی یا دو کونلت سے محجوب کر کے سدس کی طرف لجاتے ہیں جیسا کہ تین بھائی اور دو بیویوں کیلئے ہے۔ میراث کے موت کے بعد خلیفہ بنانے میں اور وصیت، میراث کے تابع ہے جیسے نفل، فرض کے تابع ہے پس اگر فلاں کے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کے دو بیویوں یا بیویوں کے بھائیوں کیلئے وصیت کی اور اس کے دو بھائیوں تو دونوں کل کے متعلق ہیں یا ان حدیث الامام کے مقتدر ہیں اسلئے طریقہ پر محمول ہے یعنی جب مقتدر دو ہوں تو امام ان دونوں سے آگے رہے گا جیسا کہ تین مقتدروں سے آگے رہتا ہے امام ابو یوسف کا اختلاف ہے کیوں کہ ان کے نزدیک امام دو مقتدروں کے درمیان میں رہے گا اور یہ اسلئے کہ امام تمام جماعتوں میں محبوب ہے علاوہ جمع کے، کیوں کہ جماعت میں اہم کے علاوہ تین مردوں کی شرط ہے امام ابو یوسف کا اختلاف ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک امام کے علاوہ دو مقتدر کی کافی ہیں اور مقتدر تین سے اس سے بڑے جواب کا ذکر نہیں کیا جن کو اس کے علاوہ

نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ حدیث قوتِ اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً ایک اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے ضعفِ اسلام اور غلبہٴ کفار کی وجہ سے منع کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں اور تین ایسی جماعت ہے جو کافی ہے پھر جب اسلام توڑی ہو گیا تو دو کو سفر کرنے کی اجازت دیدی گئی اور ایک علیٰ حالہ باقی رہا پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الانثان فما فوقہا جماعۃ" اور مخالف کے باقی دلائل اور ان کے جوابات مطولات میں مذکور ہیں۔

(تشریح) :- شارح نورا لاناوار ملاحظیوں نے فرمایا کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے بعض صحابہ نے کہا کہ اقل جمع دو ہیں لہذا تخصیص دو تک پہنچ کر ختم ہوگی یعنی ان حضرات کے نزدیک تخصیص کرنے کے بعد عام کی نوع ثانی کے تحت کم از کم دو افراد کا باقی رہنا ضروری ہے اور اس سلسلہ میں انکا استدلال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الانثان فما فوقہا جماعۃ" ہے یعنی حدیث میں دو کو اسی طرح جماعت قرار دیا گیا ہے جس طرح کہ دو سے زائد کو جماعت قرار دیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اقل جمع دو ہیں۔ فاضل مصنف نے اس استدلال کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث احکام میراث اور احکام وصیت پر محمول ہے یعنی حقدار اور حاجب بننے میں دو کو وہی حکم حاصل ہے جو حکم جماعت یعنی دو سے زائد کو حاصل ہے چنانچہ میت کے مال میں سے میت کی تین اور تین سے زائد لڑکیوں اور بہنوں کو جس صورت میں دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت "فان کن نسا فوق اثنتین فہن ثلثا ماترک مے معلوم ہوتا ہے اسی صورت میں میت کی دو لڑکیوں اور دو بہنوں کو بھی دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت "فان کانتا اثنتین فہما الثلثان" سے معلوم ہوتا ہے اور اگر میت کی اولاد نہ ہو تو میت کی ماں کو ایک ثلث دیا جاتا ہے لیکن اگر میت کے تین یا تین سے زائد بھائی ہوں تو یہ میت کی ماں کا حصہ ثلث سے گھٹا کر سدس کر دیتے ہیں جیسا کہ "فان کان لہ اخوة فلا لہم السدس" سے ظاہر ہے، اسی طرح اگر میت کے دو بھائی ہوں تو وہ بھی میت کی ماں کا حصہ گھٹا کر ثلث سے سدس کر دیتے ہیں، ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الانثان فما فوقہا جماعۃ" اسی باب میراث پر محمول ہے یعنی باب میراث میں دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ جمع کا صیغہ دو کے لئے موضوع ہے یا نہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ وصیت، میراث کی بہن اور اس کی نظیر ہے اس طور پر کہ جس طرح وارث، میت کا خلیفہ ہوتا ہے اسی طرح موصی لہ بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے اور وصیت، میراث کی اسی طرح تابع ہے جس طرح نفل، فرض کے تابع ہوتا ہے کیوں کہ میراث دلیل قطعی سے ثابت ہے اس میں بندہ

کو کوئی اختیار نہیں ہے اور وصیت، نفل ہے اور اختیاری ہے پس وصیت، میراث کے تابع ہوگی، بیسے نفل، فرض کے تابع ہوتا ہے اور تبرع یعنی میراث میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے، لہذا تابع یعنی وصیت میں بھی دو کو جمع کا درجہ دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے خالد کے مولیٰ کیلئے کچھ مال کی وصیت کی اور خالد کے صرف دو مولیٰ ہوں تو ان دونوں کو پورا مال وصیت دیا جائے گا جیسا کہ تین یا تین سے زائد کی صورت میں پورا مال وصیت دیا جاتا ہے اسی طرح اگر زید کے بھائیوں کے لئے بصیغہ جمع وصیت کی اور اس کے دو بھائی ہوئے تو دونوں پورے مال کے مستحق ہوں گے جیسا کہ تین یا تین سے زائد پورے مال کے مستحق ہوتے۔ بہر حال اس حدیث میں صرف یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میراث اور وصیت میں دو کو بھی حکم حاصل ہے جو حکم جماعت کو حاصل ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اقل جمع دو ہیں۔ لہذا اس حدیث سے اقل جمع کے دو ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث امام کے مقدم ہونے کی سنت پر محمول ہے یعنی حدیث "الاثنان فما فوقہا جماعۃ" کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح مقتدیوں کے تین ہونے کی صورت میں امام کا مقتدیوں سے آگے ہو کر کھڑا ہونا مسنون ہے، اسی طرح مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں بھی امام کا مقتدیوں سے آگے کھڑا ہونا مسنون ہے اگرچہ اس میں حضرت امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں امام مقتدیوں کے درمیان میں کھڑا ہو گا نہ کہ آگے۔

شارح کہتے ہیں کہ مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں امام کا آگے کھڑا ہونا اسلئے مسنون ہے کہ امام جمعہ کے علاوہ تمام جماعتوں میں محسوب ہے پس جب امام محسوب ہے تو دو مقتدی اور ایک امام مل کر جماعت متحقق ہوگی، اور جب جماعت متحقق ہوگی تو جماعت کا حکم یعنی امام کا آگے کھڑا ہونا بھی ثابت ہو جائے گا اور جمعہ میں چونکہ امام، صحتِ ادائے جمعہ کیلئے شرط ہے اس لئے امام کو جماعت میں سے شمار نہیں کیا جائیگا بلکہ امام کے علاوہ جماعت یعنی تین مردوں کا ہونا ضروری ہوگا اس کے برخلاف دوسری نمازیں کل ان میں امام صحتِ ادائے صلاۃ کیلئے شرط نہیں ہے اسلئے امام کو جماعت میں سے شمار کرنا درست ہوگا، ادائے جمعہ کی صحت کیلئے امام کے علاوہ تین مردوں کا ہونا اس لئے بھی شرط ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فاسعوا الی ذکر اللہ" پس سعی الی الجمعہ کرنا لوگوں کے علاوہ ایک ذاکر کا ہونا ضروری ہے اور ذاکر، خطیب ہے لہذا خطیب کے علاوہ "فاسعوا" بصیغہ جمع کی وجہ سے تین مردوں کا ہونا شرط اور واجب ہے۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ ادائے جمعہ کیلئے امام کے علاوہ دو مقتدیوں کا ہونا کافی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے تیسرا جواب ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ دوسرے لوگوں نے اس کو ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ حدیث "الانسان فمافوقہا جماعۃ" قوتِ اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے ضعف اور کفار کے غلبہ کی وجہ سے ابتداءً ایک آدمی اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے منع کیا تھا اور فرمایا تھا "الواحد شیطان والاثان شیطانان والثالثۃ رقب" ایک آدمی بھی شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں مگر تین جماعت ہیں، ایک آدمی کو شیطان اس لئے قرار دیا کہ سفر میں ایک آدمی کو بڑی دقتیں اٹھانا پڑتی ہیں اور دو کو اس لئے شیطان قرار دیا کہ سفر میں اگر ایک مرگیا یا بیمار ہو گیا تو دوسرا انتہائی پریشان ہو جائے گا۔ اور تین کو جماعت اس لئے قرار دیا کہ اگر ایک کسی ضرورت سے چلا گیا تو باقی دو باہم مانوس ہو سکیں گے، اگر اس کو آنے میں تاخیر ہو گئی تو ایک اس کو تلاش کرنے کیلئے جاسکتا ہے اور ایک سامان کے پاس رہ سکتا ہے۔ بہر حال تین کی تعداد ایسی جماعت ہے جو کافی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے جب اسلام کو قوت عطا فرمادی تو دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دیدی گئی اور ایک اپنے حال پر رہا، چنانچہ فرمایا "الانسان فمافوقہا جماعۃ" یعنی قوتِ اسلام کے بعد جس طرح جماعت کو سفر کرنے کی اجازت ہے اسی طرح دو کو بھی سفر کرنے کی اجازت ہے کیوں کہ اگر ایک مرگیا یا بیمار ہو گیا تو دوسرے کیلئے ہر جگہ معین و مددگار ہوتا ہو جائیں گے اور اس کو کوئی دقت نہ ہوگی۔ پس جب حدیث اس پر محمول ہے تو اس حدیث سے اقل جمع کے دو ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مخالفین کے بہت سے دلائل اور ان کے جوابات بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ہذان خصمان اختصموا فی ربہم" یعنی یہ دو مدعی ہیں جھگڑے ہیں اپنے رب پر۔ ملاحظہ فرمائیے اس آیت میں "اختصموا" جمع کا صیغہ دو کیلئے لایا گیا ہے لہذا ثابت ہوا کہ دو اقل جمع ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصم کا اطلاق واحد، تثنیہ، جمع سب پر ہوتا ہے، پس جب خصم کا اطلاق جمع پر بھی ہوتا ہے تو ان سب کیلئے "اختصموا" صیغہ جمع ذکر کر دیا گیا اور اس سے اقل جمع کا دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور حوا کو مخاطب کر کے فرمایا "اہبطوا منہا" دیکھئے دو کیلئے جمع کا صیغہ ذکر کیا گیا ہے اس سے بھی اقل جمع کا دو ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آدم اور حوا چونکہ تمام انسانوں کی اصل تھے اس لئے یہ مان لیا گیا کہ تمام انسانی سرمایہ وہی ہیں یعنی پورے انسانی سرمایہ کو نکلنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ ضمیر جمع کا مرجع دو نہ ہوں گے بلکہ تمام انسان ہوں گے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں آدم، حوا اور ابلیس تینوں مخاطب ہیں اور یسوں کے

لحاظ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ بہر حال اس آیت سے بھی اہل جمع کا درہونا ثابت نہ ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا فَسَّرَ عَنْ بَحْثِ الْعَامِّ شَرَّحَ فِي بَيَانِ الْمُشْتَرِكِ فَقَالَ وَأَمَّا الْمُشْتَرِكُ فَمَا
يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةً الْحُدُودَ وَعَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ أَسْرَادًا بِالْأَفْرَادِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ
يَتَنَاوَلُ الْمُشْتَرِكُ بَيْنَ الْمَعْنَيْنِ فَقَطْ وَهُوَ يُخْرِجُ الْخَاصَّ وَقَوْلُهُ مُخْتَلِفَةً
الْحُدُودَ وَيُخْرِجُ الْعَامَّ عَلَى مَا مَرَّ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ لِبَيَانِ الْوَاقِعِ أَوْ احْتِرَازِ
عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى سَبِيلِ الشَّمُولِ كَمَا سَمَّيْتَنِي وَقِيلَ إِنَّهُ احْتِرَازٌ عَنْ
لَفْظِ الشَّيْءِ فَإِنَّهُ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ بِمَعْنَى الْمَوْجُودِ مُشْتَرِكٌ مَعْنَوِيٌّ خَارِجٌ عَنْ هَذَا
الْمُشْتَرِكِ وَإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةً الْحَقَائِقِ دَاخِلٌ فِي الْمُشْتَرِكِ اللَّفْظِيِّ
كَالْقَرْنِ لِلْحَيْضِ وَالظُّهْرِ فَإِنَّهُ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ هَذَيْنِ الْمَعْنَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لَا
يَجْمَعَانِ وَقَدْ أَوْلَى الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ بِالظُّهْرِ وَأَبُو حَنِيفَةَ بِالْحَيْضِ كَمَا عَرَفْتُ۔

(ترجمہ) :- پھر عام کی بحث سے فارغ ہو کر مصنف نے مشترک کا بیان شروع کیا۔ چنانچہ فرمایا
مشترک وہ لفظ ہے جو مختلف الحدود و افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو مصنف نے افراد سے ما فوق الواحد
مراد لیا ہے تاکہ تعریف دو معنی کے درمیان مشترک لفظ کو بھی شامل ہو جائے اور یہ قید خاص کو خارج کر دیتی
ہے اور مصنف کا قول مختلف الحدود و عام کو خارج کر دیتا ہے چنانچہ گذر چکا اور مصنف کا قول علی سبیل
البدل بیان واقع کیلئے ہے یا امام شافعی رحمہ اللہ کے قول علی سبیل الشمول سے احتراز ہے جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔
اور کہا گیا کہ لفظ شئی سے احتراز ہے اس لئے کہ یہ اس اعتبار سے کہ موجود کے معنی میں ہے مشترک معنوی ہے
اس مشترک سے خارج ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کے افراد مختلفہ الحقائق ہیں، مشترک لفظی میں داخل ہے
جیسے لفظ قر، حیض اور ظہر کیلئے ہے اسلئے کہ یہ ان دو متضاد معنی کے درمیان مشترک ہے جو جمع نہیں
ہو سکتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کی تاویل ظہر کیساتھ کی ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حیض کے
ساتھ کی ہے جیسا کہ تو نے پہچانا۔

(تشریح) :- مصنف نے عام کی بحث سے فراغت پا کر مشترک کی بحث کو شروع فرمایا ہے چنانچہ مشترک
کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ مشترک وہ لفظ ہے جو علی سبیل البدل یعنی یکے بعد دیگرے ایسے افراد کو
شامل ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔ ملاحظہ فرمائیے کہ تعریف میں افراد سے مراد ما فوق الواحد ہے تاکہ
یہ تعریف اس لفظ کو بھی شامل ہو جائے جو دو معنی کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔

شارح نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ متناول افراد کی قید کے ذریعہ مشترک کی تعریف

سے خاص خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ خاص، افراد کو شامل نہیں ہوتا بلکہ فرد کو شامل ہوتا ہے اور مختلفہ الحدود کی قید سے عام خارج ہو جائے گا کیوں کہ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کی حقیقت ایک ہوتی ہے اور مصنف کا قول علی سبیل البدل بیان واقع کیلئے ہے یا امام شافعی کے قول سے احتراز ہے کیونکہ امام شافعی کے نزدیک مشترک اپنے افراد کو علی سبیل البدل شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل الشمول اور علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ علی سبیل البدل کی قید کے ذریعہ لفظ شئی سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ شئی اس اعتبار سے کہ وہ موجود کے معنی میں ہے اپنے تمام افراد میں اشتراک معنوی کیساتھ مشترک ہے اور تمام افراد کو علی سبیل الاجتماع شامل ہے جیسے حیوان پس یہ اس مشترک یعنی مشترک لفظی سے خارج ہو جائیگا مگر اس اعتبار سے کہ شئی کے افراد مختلفہ الحقائق ہیں، شئی مشترک لفظی میں داخل ہو جائیگا مصنف نے مشترک کی مثال میں فرمایا ہے جیسے قرآن کیونکہ لفظ قرآن حیض اور طہر دونوں کو شامل ہے اور ان دونوں معانی کے درمیان ایسا تضاد ہے کہ یہ دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں امام شافعی نے اس سے طہر مراد لیا ہے اور ابو حنیفہ نے حیض مراد لیا ہے اس کی تفصیل خاص کی ابتدائی بحث میں گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ يَشْرُطُ التَّامُّلُ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وَجُوهِهِ لِلْعَمَلِ بِهِ يَعْنِي
التَّوَقُّفُ عَنْ اعْتِقَادِ مَعْنَى مُعَيَّنٍ مِنَ الْمَعْنَى وَالتَّامُّلُ لِأَجْلِ تَرْجِيحِ بَعْضِ
الْوُجُوهِ لِأَجْلِ الْعَمَلِ لِأَنَّ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ كَمَا تَأَمَّلْنَا فِي الْقُرْآنِ بَعْدَ أَنْ أُوجِبَ أَحَدُهَا
بِصِيغَةِ ثَلَاثَةٍ وَالثَّانِي يَكُونُ أَقْلَ الْجَمْعِ ثَلَاثَةً عَلَى مَا مَرَّ وَالثَّلَاثُ بِأَنَّهَا بِمَعْنَى الْجَمْعِ
وَالِإِنْتِقَالِ وَالْمُجْتَمِعُ هُوَ الدَّمُ فِي آيَاتِ الطَّهْرِ وَكَذَلِكَ الْمُنْتَقِلُ هُوَ الدَّمُ فِي آيَاتِ
الْحَيْضِ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْحَيْضَ إِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُ فَهُوَ الْمُجْتَمِعُ وَالْمُنْتَقِلُ وَإِنْ كَانَ
يَكُونُ جَمَاعًا بِخِلَافِ الطَّهْرِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِجَمَاعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْتَقِلٍ وَإِنْ كَانَ
آيَاتِ الدَّمِ فَهِيَ مَحَلُّ الْإِجْتِمَاعِ وَالِإِنْتِقَالِ بِخِلَافِ آيَاتِ الطَّهْرِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ
بِمَحَلِّ الْإِنْتِقَالِ وَإِنْ كَانَتْ مَحَلًّا لِلْإِجْتِمَاعِ فِي بَادِي السَّرَائِي وَقَدْ أَوْضَحْتُ ذَلِكَ
فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ وَهَهُنَا لَا يَسَعُ الْمَقَامُ۔

(مترجمہ) :- اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں بشرط تامل توقف کیا جائے تاکہ اس پر عمل کرنے کیلئے کوئی ایک فرد راجح ہو جائے یعنی معانی میں سے معنی معین کے اعتقاد سے توقف کیا جائے اور عمل کرنے کیلئے نہ کہ علم قطع کیلئے کسی ایک فرد کو ترجیح دینے کیلئے تامل کیا جائے جیسا کہ ہم نے لفظ قرآن میں متعدد

وجہوں سے تامل کیا ہے ان میں سے ایک نلشہ کا صیغہ ہے دوسرے اقل جمع کا تین ہونا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے سوم یہ کہ لفظ قر جمع اور انتقال کے معنی میں ہے چنانچہ ایام طہر میں جمع ہونے والی چیز خون ہے اور اور ایام حیض میں منتقل ہونے والی چیز خون ہے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ حیض اگر خون ہے تو وہ مجتمع بھی ہے اور منتقل بھی اگرچہ جامع نہیں ہے برخلاف طہر کے کہ نہ وہ جامع ہے، نہ مجتمع ہے اور نہ منتقل ہے اور اگر ایام دم کا نام حیض ہے تو وہ محل اجتماع اور محل انتقال ہے برخلاف ایام طہر کے اس لئے کہ وہ محل انتقال نہیں ہیں اگرچہ بظاہر محل اجتماع ہیں اور میں نے تفسیر احمدی میں اس کی خوب وضاحت کی ہے یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ مشترک کا حکم توقف ہے اور اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تاکہ اس پر عمل ہو سکے غور و فکر کرنا شرط ہے۔ مصنف کی عبارت میں "لیترجیح" "تامل" کیساتھ متعلق ہے اور "للعمل" "شرط" کیساتھ متعلق ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ مشترک کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے غور کرنا اس پر عمل کرنے کیلئے شرط ہے۔

فشارح کہتے ہیں کہ مشترک کے حکم میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ مشترک کے معانی میں سے ایک معین معنی پر اعتقاد کرنے کے سلسلہ میں توقف کیا جائے کیوں کہ ہمارے نزدیک مشترک کے تمام معانی کو مراد لینا درست نہیں ہے لہذا کسی ایک معین معنی پر اعتقاد رکھنے کے سلسلہ میں توقف کرنا واجب ہوگا۔ دوسری حاصل نہیں ہے لہذا کسی ایک معین معنی پر اعتقاد رکھنے کے سلسلہ میں توقف کرنا واجب ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تامل اور غور و فکر کرنا ضروری ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہ غور کرنا اس پر عمل کرنے کیلئے ہوگا نہ کہ اعتقاد اور یقین کرنے کیلئے جیسا کہ ہم نے سابق میں لفظ قر میں چند یقینوں سے تامل کیا ہے، ان میں سے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ نلشہ کے صیغہ میں تامل کیا ہے چنانچہ کہا کہ اگر قر وے حیض مراد لیا جائے تو لفظ نلشہ کے موجب پر بغیر کسی بیشی کے عمل ہو جاتا ہے اور اگر طہر مراد لیا جائے تو نلشہ کے موجب پر عمل نہ ہوگا بلکہ تین طہر سے کم ہو جائیں گے یا زیادہ ہو جائیں گے اس کی تفصیل خاص کے حکم پر تفریح رابع کے تحت گذر چکی ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آیت "والملقات یتربصن بانفسہن نلشہ قر و" میں لفظ قر و جمع ہے اور اقل جمع تین ہیں۔ اس کی تفصیل اور اس پر اعتراض بھی جو تفریح کے تحت گذر چکا ہے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ لفظ قر و اضداد میں سے ہے یعنی اس کے معنی جمع کے بھی آتے ہیں جیسے قرأت انشی قرانا میں نے شی کو جمع کیا اور اس کے بعض کو بعض کیساتھ ملایا، اور انتقال کے معنی بھی آتے ہیں جیسے قرآنم اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ ستارہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہو جائے بہر حال قر کے معنی جمع اور انتقال دونوں ہیں اور یہ دونوں معنی متحقق ہیں کیوں کہ خون ایام طہر میں جمع ہوتا ہے اور ایام حیض میں منتقل ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ قرآن کے معنی حیض کے ہیں اب اگر حیض سے مراد خون ہے تو خون مجتمع بھی ہوتا ہے اور منتقل بھی ہوتا ہے اگرچہ جامع نہیں ہوتا برخلاف طہر کے کہ وہ نہ جامع ہوتا ہے نہ مجتمع ہوتا ہے اور نہ منتقل ہوتا ہے اور اگر حیض سے مراد ایام دم ہوں تو ایام دم، محل اجتماع اور محل انتقال دونوں ہوتے ہیں برخلاف ایام طہر کے کہ وہ محل انتقال نہیں ہوتے اگرچہ بظاہر محل اجتماع ہوتے ہیں۔ بہر حال حیض سے مراد دم ہو یا ایام دم ہوں حیض کے اندر، لفظ قرآن کے دونوں معنی کا تحقق ہوجاتا ہے اور طہر کے اندر دونوں معنی کا تحقق نہیں ہوتا اسلئے بھی لفظ قرآن سے حیض مراد لینا مناسب ہے نہ کہ طہر۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس سلسلہ کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں ذکر کی ہے یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لہذا اگر تفصیل دیکھنی ہو تو تفسیر احمدی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

وَالْعُمُومَ لَمْ يَكُنْ أَمْرًا لِلْمَلَائِكَةِ عِنْدَنَا فَلَا يُجَوِّزُ إِسْرَادَهُ مُعَيَّنِينَ مَعًا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ
يُجَوِّزُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْمُعَيَّنِينَ مَعًا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ
عَلَى النَّبِيِّ فَالصَّلَاةُ مِنَ اللَّهِ رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اسْتِغْفَارٌ وَقَدْ أُسْرِدَ
بِلَفْظٍ وَاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهُ يُصَلُّونَ وَنَحْنُ نَقُولُ سَيَقْتِ الْأَيُّ لِلْإِيجَابِ اقْتِدَاءُ
الْمُؤْمِنِينَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَلَا يَصْلُحُ ذَلِكَ إِلَّا بِأَخْذٍ مَعْنَى عَامٍ شَامِلٍ
لِلْكَفَى وَهُوَ الْإِعْتِنَاءُ بِشَانِهِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يَعْتَنُونَ
بِشَانِهِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اعْتَنُوا أَيْضًا بِشَانِهِ وَذَلِكَ الْإِعْتِنَاءُ مِنَ اللَّهِ
تَعَالَى رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اسْتِغْفَارٌ وَمِنَ الْمُؤْمِنِينَ دُعَاءٌ -

(ترجمہ) :- اور اس کیلئے کوئی عموم نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک مشترک کیلئے کوئی عموم نہیں ہے لہذا ایک ساتھ اس کے دو معنی کا ارادہ کرنا جائز نہ ہوگا اور امام شافعی نے کہا کہ مشترک لفظ سے ایک ساتھ درمیانی کا ارادہ کرنا جائز ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "ان اللہ و ملائکتہ یصلون علی النبی" میں ہے کہ لفظ صلاۃ اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے اور لفظ واحد یعنی یصلون سے دونوں معنی مراد ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ یہ آیت اسلئے لائی گئی ہے تاکہ مؤمنین پر اللہ اور ملائکہ کی اقتدار واجب ہو اور یہ صحیح نہیں ہوگا مگر ایسے معنی مراد لے کر جو عام ہوں اور سب کو شامل ہوں اور وہ معنی رسول اللہ کی شان کی طرف متوجہ رہنے کے ہیں پس معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہتے ہیں لہذا اسے مؤمنو تم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہو۔ اور یہ متوجہ رہنا اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے

استغفار ہے اور مومنین کی طرف سے دعا ہے۔

(تفسیر روح) :- مصنف نے کہا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے یعنی اطلاق واحد سے بیک وقت مشترک کے دونوں معنی کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ عموم مشترک جائز ہے یعنی لفظ مشترک سے بیک وقت دونوں معنی کا مراد لینا جائز ہے امام شافعی کی دلیل یہ آیت ہے "اِنَّ الشَّرَّ وَالْمَلَائِكَةَ يُصَلُّونَ عَلٰى النَّبِيِّ" اس آیت میں لفظ صلاة مشترک ہے کیوں کہ اگر صلاة اللہ کی طرف سے ہو تو وہ رحمت ہوتی ہے اور اگر ملائکہ کی طرف سے ہو تو وہ استغفار ہوتا ہے اور یہاں آیت میں لفظ واحد یعنی یصلون سے بیک وقت دونوں معنی مراد ہیں پس ثابت ہوا کہ عموم مشترک جائز ہے۔ ہمارے طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کا مقصد یہ ہے کہ مومنین پر اللہ اور ملائکہ کی اقتدا کرنا

واجب ہے اور یہ اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ صلاة سے ایسے معنی مراد ہوں جو سب کو عام اور شامل ہوں اور وہ معنی اعتناء و شان کے ہیں اب آیت کا مطلب یہ ہو گا کہ اللہ اور ملائکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اعتناء و شان کرتے ہیں یعنی آپ کی شان کی طرف توجہ کرتے ہیں لہذا اے مسلمانو! تم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متوجہ رہو اور یہ اعتناء و متوجہ رہنا، اللہ کی طرف سے بصورتِ رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے بصورتِ استغفار ہے اور مومنین کی طرف سے بصورتِ دعا ہے حاصل یہ کہ آیت میں صلاة کے ایسے عام معنی مراد ہیں جو سب کو شامل ہیں، اور اس صورت میں یہ عموم مجاز کے قبیلہ سے ہو گا نہ کہ عموم مشترک کے قبیلہ سے پس جب یہ آیت عموم مجاز کے قبیلہ سے ہے اور عموم مشترک کے قبیلہ سے نہیں ہے تو اس آیت کو عموم مشترک ثابت کرنے کیلئے استدلال میں پیش کرنا درست نہ ہو گا۔

وَنَحْرِيْرٌ مَّحَلِّ النَّزَاعِ اِنَّهُ هَلْ يُجَوِّزُ اَنْ يُّوَادَّ بِلَفْظٍ وَّاجِدٍ فِي سَرْمَانٍ وَّاجِدٍ كُلِّ مِّنَ الْمُعَيَّنِيْنَ عَلٰى اَنْ يُّكُوْنَ مَرَادًا وَمَنَاطًا لِلْحُكْمِ اَمْ لَا فَعِنْدَنَا لَا يُجَوِّزُ ذَلِكَ لِاَنَّ الْوَاضِعَ خَصَّصَ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ لَا يُوَادُّ بِهَا غَيْرُهُ فَاَعْتَبَارُ وَضْعِهِ لِهٰذَا الْمَعْنٰى يُوجِبُ اِسْرَادَةً خَاصَّةً وَّيَا عْتَبَارُ وَضْعِهِ لِذَلِكَ الْمَعْنٰى يُوجِبُ اِسْرَادَةً خَاصَّةً فَيَلْزَمُ اَنْ يُّكُوْنَ كُلُّ مَقْتَبِهِمَا مَرَادًا اَوْ غَيْرُ مَرَادٍ فَلَا يَكُوْنَ ذَلِكَ الْاِبَانُ يُّوَادُّ اَحَدَهُ الْمُعَيَّنِيْنَ عَلٰى اِنَّهُ نَفْسُ الْمَوْضُوْعِ لَكَ وَالْآخِرُ عَلٰى اِنَّهُ يَنَا سَبَبُهُ فَيَكُوْنَ جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَعِنْدَهُ لَا يُجَوِّزُ ذَلِكَ بِشَرْطِ اَنْ لَا يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا مَضَادَّةٌ كَالْحَيْضِ وَالطَّهْرِ لَا يُجَوِّزُ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذٰلِكَ لَا يُجَوِّزُ اِسْرَادَةُ الْجَمْعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمُوْعٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَتَحْقِيْقِ كُلِّ ذَلِكَ فِي السَّلْوِيْحِ -

استرحمہ :- محل نزاع کی تحریر کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک لفظ سے ایک زمانہ میں دو معنوں میں سے ہر ایک کا اس طور پر مراد ہونا کہ وہی مراد اور مدار حکم ہو جائز ہے یا نہیں۔ یہ ہمارے نزدیک ناجائز ہے اسلئے کہ واضح نے لفظ کو معنی کیلئے اس طور پر خاص کیا ہے کہ اس سے دوسرے معنی مراد نہ ہوں۔ پس اُس لفظ کا اس معنی کیلئے وضع کرنے کا اعتبار واجب کرتا ہے کہ یہی معنی مراد ہوں اور اُس لفظ کا اُس معنی کیلئے وضع کرنے کا اعتبار واجب کرتا ہے کہ وہی معنی مراد ہوں پس لازم آئیگا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہوں مگر یہ کہ دو معنی میں سے ایک معنی کا ارادہ اس بنا پر ہو کہ وہ عین موضوع لہ ہے اور دوسرے کا اس بنا پر کہ وہ اس کے مناسب ہے پس جمع بین الحقیقت والجاز ہوگا اور یہ بھی باطل ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس شرط پر جائز ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تضاد نہ ہو چنانچہ اگر ان میں تضاد ہوگا جیسے حیض اور طہر تو بالاتفاق ناجائز ہوگا اور اسی طرح مجموعہ من حیث المجموعہ کا ارادہ بھی بالاتفاق ناجائز ہے ہر ایک کی تحقیق تلویح میں موجود ہے۔

(تشریح :-) شارح نورالانوار حضرت العلام ملا جیون نور اللہ مرقدہ نے فرمایا کہ عموم مشترک کے جواز اور عدم جواز کے سلسلہ میں احناف و شوافع کے درمیان اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے دو معنوں میں سے ہر ایک معنی کا اس طور پر مراد لینا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد اور مدار حکم ہو جائز ہے یا نہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بات ناجائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے ہمارا دلیل یہ ہے کہ لفظ مشترک جس قدر معانی کیلئے موضوع ہوتا ہے ان میں سے ہر معنی کا واضح علیحدہ ہوتا ہے یعنی لفظ مشترک کے اگر معنی متعدد ہوتے ہیں تو ان کی وضعیں بھی متعدد ہوتی ہیں، یعنی اُس لفظ کو ایک وضع ایک معنی کیلئے وضع کرتا ہے اور دوسرا وضع دوسرے معنی کیلئے وضع کرتا ہے۔ پس جب ایک وضع نے اُس لفظ کو ایک معنی کیلئے وضع کیا اور خاص کیا ہے تو اس لفظ سے یہی معنی مراد ہوں گے اور اس کے علاوہ دوسرے معنی مراد نہ ہوں گے اور جب دوسرے وضع نے اُس لفظ کو دوسرے معنی کیلئے وضع کیا اور خاص کیا ہے تو اس وضع کے اعتبار سے دوسرے معنی مراد ہوں گے اور پہلے معنی مراد نہ ہوں گے۔ پس جب لفظ مشترک سے دونوں معنی کا ارادہ کیا گیا تو ان دونوں معنوں میں سے ہر ایک کا مراد اور غیر مراد ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے لہذا دونوں معنوں کا ارادہ کرنا بھی باطل ہے بہر حال موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے دونوں معنی کا مراد لینا تو باطل ہو گیا اب صرف یہ صورت ہے کہ ان میں سے ایک معنی کا ارادہ موضوع لہ (حقیقت) ہونے کی حیثیت سے کیا جائے اور ایک کا ارادہ علاقہ کی وجہ سے مجاز ہونے کی حیثیت سے کیا جائے مگر اس صورت میں جمع بین الحقیقت والجاز لازم آتا ہے اور جمع بین الحقیقت والجاز بھی باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ لفظ مشترک سے دونوں معنی مراد لینا کسی طرح درست نہیں ہے۔ ہاں۔ امام شافعی کے نزدیک

لفظِ مشترک کے دونوں معنی مراد لینا اس شرط کیساتھ درست ہے کہ ان کے درمیان تضاد نہ ہو چنانچہ اگر دونوں معنوں کے درمیان تضاد موجود ہو جیسے حیض اور طہر میں تضاد ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی ان دونوں کو مراد لینا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح لفظِ مشترک سے دونوں معنی کے مجموعہ من حیث المجموعہ کا مراد لینا بھی بالاتفاق درست نہیں ہے، مجموعہ من حیث المجموعہ کا مراد لینا نہ تو حقیقتہً درست ہے اور نہ مجازاً درست ہے حقیقتہً تو اسلئے درست نہیں ہے کہ لفظِ مجموعہ من حیث المجموعہ کیلئے موضوع نہیں ہے اور مجازاً اس لئے درست نہیں کہ مجموعہ اور دونوں معنی میں سے ہر ایک معنی کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے حالانکہ مجاز کیلئے مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ کی مکمل تحقیق تلویح میں مذکور ہے۔

شَعْرَدَ كَرِ الْمَضْمَعِ بَعْدَ الْمَوْوَلِ وَقَالَ وَأَمَّا الْمَوْوَلُ فَمَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمَشْتَرِكِ
بَعْضُ وَجُوهِهِمْ بِغَالِبِ السَّرَامِيِّ يَعْنِي أَنَّ الْمَشْتَرِكَ مَا دَامَ لِحَدِيثِ تَرَجَّحَ أَحَدُ
مَعْنِيَّتِهِ عَلَى الْآخَرِ فَهُوَ مَشْتَرِكٌ إِذَا تَرَجَّحَ أَحَدُ مَعْنِيَّتَيْهِ بِنَاوِيلِ الْمُجْتَهِدِ
صَاسِرِ ذَلِكَ الْمَشْتَرِكِ يَعْنِيهِ مُوَوَّلًا وَإِنَّمَا عَدَّ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ وَإِنْ حَصَلَ
بِفِعْلِ التَّأْوِيلِ لِأَنَّ أَكْثَرَ عَدَدِ التَّأْوِيلِ يَصُفُّ إِلَى الصِّيغَةِ فَكَانَ النَّصُّ وَرَدَ بِهَذَا وَإِنَّمَا قَيْدُ يَقُولُهُ
مِنَ الْمَشْتَرِكِ لِأَنَّ السَّرَادِ هَهُنَا هُوَ هَذَا الْمَوْوَلُ الَّذِي بَعْدَ الْمَشْتَرِكِ وَالْأ
فَالْحَقُّ وَالْمُسْئَلُ وَالْمُجْمَلُ إِذَا شَرَّالَ خِفَؤُهَا بِدَلِيلِ طَبَقِي صَاسِرِ مُوَوَّلًا أَيْضًا
وَاللَّكْنُ مِنْ أَقْسَامِ الْبَيَانِ وَالسَّرَادُ بِغَالِبِ السَّرَامِيِّ الظَّنُّ الْغَالِبُ سَوَاءً حَصَلَ
بِخَيْرِ الْوَاحِدِ أَوْ الْقِيَامِ أَوْ نَحْوِهِ فَلَا يَقَالُ إِنَّهُ لَا يَشْمَلُ مَا إِذَا حَصَلَ التَّأْوِيلُ
بِخَيْرِ الْوَاحِدِ بَلْ بِالْقِيَامِ فَقَطُّ شَعْرُ التَّرَجُّحِ مِنَ الْمَشْتَرِكِ قَدْ يَكُونُ بِالتَّأْوِيلِ
فِي الصِّيغَةِ وَقَدْ يَكُونُ بِالتَّأْوِيلِ فِي السَّبَاقِ كَمَا قُلْنَا فِي الْقُرْءِ بِالنَّظْرِ إِلَى نَفْسِهِ
وَالنَّظَرِ إِلَى ثَلَاثَةٍ وَقَدْ يَكُونُ بِالنَّظَرِ إِلَى السَّبَاقِ كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَمْ أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةٌ
الصِّيغَةُ السَّرْفُ عَرَفَ أَنْتُمْ مِنَ الْجِلِّ وَفِي قَوْلِهِ أَحَلْنَا ذَا السَّرِّ الْمُعَامَةَ عَرَفَ أَنْتُمْ
مِنَ الْخُلُوعِ -

(استرجمہ) :- پھر اس کے بعد مصنف نے مؤول کو ذکر فرمایا چنانچہ فرمایا کہ مؤول وہ لفظِ مشترک ہے جس کے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو جائیں یعنی مشترک جب تک اس کے دو معنی میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہوں تو وہ مشترک ہے جب دو معنی میں سے ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو جائے تو وہ مشترک بعینہ مؤول ہو جائے گا اور مؤول کو نظم کے اقسام میں سے شمار کیا گیا ہے اگرچہ وہ فعلِ تاویل سے

حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ حکم تاویل کے بعد صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے پس گویا نص اسی حکم پر وارد ہوئی ہے اور مصنف نے اپنے قول "من المشرك" کیساتھ مقید کیا ہے اسلئے کہ یہاں وہی مؤول مراد ہے جو مشترک کے بعد ہوتا ہے ورنہ خفی، مشکل مجمل جب ان کا خفا دلیل ظنی سے زائل ہو جائے تو ان کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول اقسام بیان میں سے ہے اور غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے خواہ خبر واحد سے حاصل ہو خواہ قیاس سے خواہ اسی جیسے سے۔ لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ مؤول اس صورت کو شامل نہ ہوگا جس میں خبر واحد سے تاویل حاصل ہو بلکہ صرف قیاس سے ہو۔ پھر مشترک کے کسی ایک معنی کا راجح ہونا کبھی صیغہ میں غور و فکر کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی سابق میں غور کرنے سے ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے قرء میں کہا اس کی ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اور ثلثہ کی طرف نظر کرتے ہوئے اور کبھی راجح ہونا سابق کی طرف نظر کرتے ہوئے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "احل لکم لیسۃ بصیام الرفت" میں معلوم ہوا کہ لفظ اُحِلّ، حِلّ سے ہے اور باری تعالیٰ کے قول "احلنا دار المقامۃ" میں معلوم ہوا کہ یہ حلول سے ہے۔

(تفسیر صحیح) :- مصنف نے مشترک کے بیان کے بعد مؤول کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ مؤول وہ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو کر متعین ہو جائے یعنی جب تک مشترک کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح نہیں دی جائے گی اس وقت تک اس کو مشترک کہا جائے گا اور جب کسی ایک معنی کو مجتہد کی تاویل سے ترجیح دیدی جائے گی تو وہ مشترک بعینہ مؤول ہو جائیگا۔

"و اما بعد من اقسام النظم" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مؤول کو وضع کے اعتبار سے نظم کے اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مؤول غالب رائے سے پیدا ہوتا ہے اور غالب رائے، نظم کے قبیل سے نہیں ہے لہذا مؤول نظم کے اقسام میں سے نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤول کا حصول اگرچہ فعل تاویل سے ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود مؤول کو نظم کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور صیغہ نظم کے قبیل سے ہے لہذا مؤول نظم کے اقسام میں سے ہوگا اور یہ ایسا ہو گیا گویا نص اسی حکم کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مؤول کی تعریف میں "من المشرك" کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہاں مؤول سے وہ مؤول مراد ہے جو مشترک سے پیدا ہوتا ہے ورنہ اگر خفی، مشکل اور مجمل کا خفا کسی دلیل ظنی سے دور کر دیا جائے تو اس کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول بیان کے اقسام میں سے ہے نہ کہ نظم کے اقسام میں سے۔

"و اما المراد بغالب الرأے الخ" سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن کی تعریف

جامع نہیں ہے کیوں کہ مشترک کے ایک معنی کو کبھی خبر واحد کے ذریعہ ترجیح دیدی جاتی ہے حالانکہ غالب رائے کی قید کی وجہ سے یہ تعریف اس کو شامل نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متن میں غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے ظن غالب خواہ خبر واحد سے حاصل ہو، خواہ قیاس سے خواہ تاویل وغیرہ حاصل ہو۔ پس اب یہ اشکال واقع نہ ہوگا کہ مؤول کی تعریف اس صورت کو شامل نہیں ہے جس میں خبر واحد سے تاویل حاصل ہو بلکہ صرف اس صورت کو شامل ہے جس میں قیاس کے ذریعہ تاویل حاصل ہو۔

بہر حال اگر تاویل ظن غالب سے حاصل ہو تو وہ مؤول کہلائے گا لیکن اگر دلیل قطعی کے ذریعہ ایک معنی کو متعین کیا گیا ہو تو وہ مفسر کہلائے گا مؤول نہ کہلائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک معنی کا راجع ہونا کبھی صیغہ اور لفظ میں غور کرنے سے ہوتا ہے جیسے اول کہا جائے کہ لفظ قروا سے حیض کے معنی مراد ہیں کیوں کہ قرو جمع ہے اور اقل جمع تین ہیں اور تین پر عمل حیض مراد لینے کی صورت میں ہو سکتا ہے نہ کہ ظہر مراد لینے کی صورت میں۔ اور کبھی سیاق و سباق میں غور کرنے سے ہوتا ہے، سیاق اور سباق میں فرق یہ ہے کہ سباق (یا کیساتھ) قرینہ لفظیہ متقدمہ پر بولا جاتا ہے اور سیاق (یا کیساتھ) قرینہ لفظیہ متاخرہ پر بولا جاتا ہے۔ یعنی اگر قرینہ لفظیہ، لفظ مشترک سے مقدم ہو تو اس کو سباق کہتے ہیں اور اگر لفظ مشترک سے مؤخر ہو تو اس کو سیاق کہتے ہیں۔ سباق کی مثال ”والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قرو“ ہے یعنی لفظ قرو جو مشترک لفظ ہے اس میں حیض کے معنی راجع ہیں، اور قرینہ لفظیہ، لفظ ثلثۃ ہے جو لفظ مشترک پر مقدم ہے اس کی تقریر پہلے گزر چکی ہے۔ اور سیاق کی مثال باری تعالیٰ کا قول ”احل لکم لیلتہ الصیام الرفت“ اور ”احلنا دار المقامۃ“ ہے کیوں کہ پہلی آیت میں ”احل“ اور دوسری آیت میں ”احلنا“ مشترک الفاظ ہیں کیوں کہ اس کے معنی نزول کرنے کے بھی ہیں اور حلال کرنے کے بھی ہیں، لیکن پہلی آیت میں لفظ ”الرفت“ بمعنی جماع جو لفظ مشترک سے مؤخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ ”احل“ ”حل“ حلال کرنے سے مشتق ہے نہ کہ حلول سے۔ اور دوسری آیت میں لفظ ”دار المقامۃ“ بمعنی جنت جو ”احلنا“ لفظ مشترک سے مؤخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ ”احلنا“ ”ملول“ نزول کرنے سے مشتق ہے نہ کہ ”حل“ سے۔

وَحَلَمْتُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَىٰ اِحْتِمَالِ الْغَلَطِ اَمْ حَكَمْتُ الْمَوْوَلِ وَجُوبِ الْعَمَلِ بِمَا جَاءَ فِي تَاْوِيلِ الْمُجْتَهِدِ مَعَ اِحْتِمَالِ اَنَّهُ غَلَطَ وَيَكُونُ الصَّوَابُ فِي الْجَانِبِ الْاٰخَرِ وَالْحَاصِلُ اَنَّهُ ظَنِّي وَرَاجِبُ الْعَمَلِ غَيْرُ قَطْعِي فِي الْعِلْمِ فَلَا يُكْتَفَرُ بِجَاحِدَةٍ۔

(مترجمہ) :- اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال کیساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں اس پر عمل کرنا واجب ہے اس احتمال کیساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں حاصل یہ کہ مؤول غلطی سے قطعاً نہیں ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے پس اسکے منکر کو کافر نہیں کہا جائیگا۔

(تشریح) :- مصنف نے کہا کہ مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں گے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر اس احتمال کے ساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں کیوں کہ مجتہد غلطی بھی کرتا ہے اور درست بھی کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ مؤول غلطی سے قطعاً نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا منکر کافر نہیں ہوتا مگر اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَتُبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ
وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ .

جمیل احمد غنی عنہ

خادم تدریس حدیث دارالعلوم (وقف) دیوبند
۲۸ جمادی الثانی یوم دو شنبہ ۱۴۰۹ھ

قوت الایمان

شرح اردو

نور الایمان

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکر ڈوی سٹاژ حدیث و تفسیر العلوم دیوبند

جلد — دوم

—————

متدی کتب خانہ آرام باغ - کراچی

تولخا شرح اردو نور الانوار

نالیف: مولانا جمیل احمد سکرو ڈوی سٹاڈنار العلوم دیوبند

تیار ہویں صدی ہجری کے ایک تبحر عالم فقیر دوراں اور مفتی ملت ملا جیون نے "منار" کی شرح لکھی ہے جو اپنی مقبولیت، افادیت، اہمیت اور گونا گوں خصوصیات کی وجہ سے مقبول خاص و عام ہے۔ اس میں آپ نے قرآن و سنت سے استنباط و استخراج کے جو اصول بتائے ہیں اور جزئیات و فروعیات کو جس قدر بیان کیا ہے وہ اصول کی دوسری کتابوں میں کم ہیں۔ اسی مقبولیت کی وجہ سے ہر دینی درس گاہ میں داخل نصاب ہے۔ آپ نے یہ کتاب مدینہ منورہ جیسے مقدس مقام پر صرف دو ڈھائی ماہ کے عرصہ میں تحریر فرمائی ہے۔ برسوں سے اس کتاب پر اردو میں کوئی جامع تعلق نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے، اسلئے جو مشکل مقامات ہیں ان پر بڑی جانکاہی کرنی پڑتی ہے۔ مولانا جمیل احمد سکرو ڈوی نے اپنی گونا گوں تدریسی و تصنیفی مصروفیات کے باوجود قلم اٹھایا ہے اور اس کے اخلاق کو حل کر کے طلبہ و اساتذہ پر بڑا احسان فرمایا ہے، حقیقت یہ ہے کہ نور الانوار کا حق ادا کر دیا۔ نور الانوار کا مسئلہ ہے کہ اس کی طویل ترین عبارتوں کا مختصر تشریحی نوٹ کیساتھ اگر حل کیا جائے تو تشفی ہو جاتی ہے مولانا مؤلف نے یہی کیا ہے اور جہاں مغلق عبارت ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل ہیں ان پر کھل کر بحث کی ہے آپ مغلق سے مغلق مسائل اور پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ فرحت و تازگی محسوس کرتے ہیں۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی فوق، تفہیم کا انداز، پڑھانے کا لب و لہجہ اور کتاب پر کھل گرفت کا طرز کم دیکھنے میں آتا ہے۔



فہرست مضامین

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۳۰۸	انی کا بیان		ظاہر و نص کی تعریف اور ان کا حکم
	اسمائے ظروف مع قبل، بعد، عند،	۵	مفسر و محکم کی تعریف اور ان کا حکم
۳۱۲	غیر، سوی کا بیان -	۱۰	خفی کی تعریف اور حکم
۳۲۰	حرف شرط ان کا بیان	۲۹	مشکل کی تعریف اور حکم
۳۲۲	حرف شرط اذا کا بیان	۳۵	مجمل کی تعریف اور حکم
۳۳۰	کیف کا بیان	۴۰	مشابہ کی تعریف اور حکم
۳۳۷	کم کا بیان	۴۷	حقیقت و مجاز
۳۳۸	حیث اور این کا بیان	۵۵	علاقہ مجاز
۳۳۱	جمع مذکر کی علامت کا بیان	۱۰۹	ترک حقیقت کے مواقع
۳۳۲	صریح، کنایہ اور ان کے حکم کا بیان	۱۵۷	حروف معانی کا بیان
۳۵۰	کنایات الطلاق کا بیان	۱۷۸	حرف عطف (واو) کا بیان
۳۶۰	عبارت النص	۱۸۰	فار کا بیان
۳۶۳	اشارۃ النص	۲۰۵	شم کا بیان
۳۷۰	دلالت النص	۲۱۳	بل کا بیان
۳۸۱	اقتضاء النص	۲۲۳	لکن کا بیان
۳۹۷	وجہ فاسدہ کا بیان	۲۲۷	اؤ کا بیان
	احکام مشروعہ میں سے عزیمت	۲۳۱	حتیٰ کا بیان
۳۳۹	اور اس کے اقسام کا بیان -	۲۶۹	حرف جر (باو) کا بیان
۳۶۳	خصت کے اقسام کا بیان	۲۸۰	علیٰ کا بیان
۳۸۲	احکام مشروعہ کے اسباب کا بیان	۲۹۶	من کا بیان
۳۸۶	عقوبات کے اسباب کا بیان	۳۰۱	الیٰ کا بیان
		۳۰۳	

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ثُمَّ شَرَعَ فِي التَّقْسِيمِ الثَّانِي فَقَالَ وَأَمَّا الظَّاهِرُ فَاِسْمُ لِكَلِمٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ
لِلسَّامِعِ بِصِيغَتِهِ أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّلَكُّبِ التَّامِلِ كَمَا فِي مَقَابِلَاتِهَا وَلَا يَزِيدُ
عَلَى الصِّيغَةِ شَيْءٌ آخَرَ مِنَ السُّوقِ وَنَحْوِهِ كَمَا فِي النَّصِّ فَخَرَجَ هَذَا كَلِمَةً مِنْ
قَوْلِهِ بِصِيغَتِهِ لَكِنْ يَشْتَرِطُ فِي هَذَا كَوْنُ السَّامِعِ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ وَفِي إِسْرَافِ يَدِ لَفْظِ
الْكَلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَالرَّابِعِ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ
وَالثَّلَاثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ وَالْمُرَادُ مِنَ الظُّهُورِ فِي قَوْلِهِ مَا ظَهَرَ الظُّهُورُ اللَّغْوِيُّ
فَلَا يَرِدُ أَنَّ هَذَا تَعْرِيفُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ .

ترجمہ :- پھر مصنف نے دوسری تقسیم شروع فرمائی چنانچہ فرمایا کہ ظاہر اس کلام کا نام ہے جسکی
مراد سننے والے کیلئے اس کے صیغہ سے ظاہر ہو جائے یعنی طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیسا کہ ان کے مقابلت
میں محتاج ہے اور صیغہ پر سَوَاقِ وغیرہ کی زیادتی نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ نص میں کی جاتی ہے پس یہ ساری چیزیں
مصنف کے قول "بصیغۃ" سے خارج ہو گئیں لیکن اس بارے میں شرط یہ ہے کہ سامع اہل زبان ہو، اور
لفظ "الکلام" کے زیادہ کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تقسیم اس چیز کے قبیل سے ہے جس کا تعلق
چوتھی تقسیم کی طرح کلام سے ہے جیسا کہ پہلی اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے، اور مصنف کے قول "ما ظہر"
میں ظہور سے ظہور لغوی مراد ہے لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ یہ "تعریف" "تعریف الشیء بنفسہ" ہے۔
تشریح :- الحمد للہ تقسیم اول کے تحت مذکورہ چاروں قسموں خاص، عام، مشترک، ممول کو
پوری شرح و بسط کیساتھ جلد اول میں ذکر کر دیا گیا ہے اب بتوفیق الہی تقسیم ثانی کے تحت مذکورہ اقسام کا
بیان شروع کیا جا رہا ہے چنانچہ فرمایا کہ تقسیم ثانی کے تحت پہلی قسم "ظاہر" ہے، اور ظاہر اس کلام کا نام ہے
جس کے سنتے ہی سننے والے کو اس کلام کا مطلب معلوم ہو جائے یعنی محض صیغہ سے کلام کی مراد سامع کے
سامنے ظاہر ہو جائے اور "سامع" مراد کو سمجھنے کیلئے طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیسا کہ خصی، مشکل، مجمل میں

طلب وامل کا محتاج ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ سماع اہل زبان ہو اور صیغہ پر سوتوق وغیرہ کی زیادتی بھی نہیں کیجاتی ہے جیسا کہ نص میں زیادتی کی گئی ہے حاصل یہ کہ نص میں یہ بات ضروری ہے کہ کلام، مراد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو مگر ظاہر میں کلام مراد کو بیان کرنے کیلئے نہیں لایا جاتا ہے بلکہ مراد نفس صیغہ سے خود بخود واضح ہو جاتی ہے۔

شارح نور الانوار طرا جیون نے فرمایا ہے کہ نص، مفسر وغیرہ تمام قسمیں مصنف کے قول "بصیغۃ" سے خارج ہو گئیں۔ شارح کہتے ہیں کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ الکلام زیادہ کرنے سے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اس تقسیم کا جو بھی تقسیم کی طرح کلام سے تعلق ہے جیسا کہ پہلی اور تیسری تقسیم کلمہ سے متعلق ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہور مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں، اسلئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا۔ اور تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے، اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا، اور تعین، معنی مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے پس ان دونوں تقسیموں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں، اور معنی مفرد کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے لہذا تقسیم اول اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے۔

"والمراد من الظہور فی قولہ الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ظاہر کی تعریف میں ظہور کے لفظ کا ذکر کرنا تعریفِ اشیٰ بنفسہ ہے یعنی جو معرفت (بفتح الراء) ہے وہی معرفت (بکسر الراء) ہے حالانکہ تعریفِ اشیٰ بنفسہ ناجائز اور باطل ہے، اور تعریفِ اشیٰ بنفسہ باطل اسلئے ہے کہ اس سے دور لازم آتا ہے، اور دور باطل ہے لہذا تعریفِ اشیٰ بنفسہ بھی باطل ہے اور تعریفِ اشیٰ بنفسہ سے دور اسلئے لازم آتا ہے کہ دور کہتے ہیں "توقف اشیٰ علی نفسہ" کو یعنی شئی کا اپنی ذات پر موقوف ہونا دور ہے اور معرفت (بفتح الراء) کا سمجھنا معرفت (بکسر الراء) پر موقوف ہونا ہے اور یہاں معرفت (بفتح الراء) بھی ظاہر ہے اور معرفت (بکسر الراء) میں سمجھنا ظہور کا لفظ مذکور ہے پس ظاہر کا سمجھنا خود اس کی ذات یعنی ظہور پر موقوف ہونا اور اس کا نام دور ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کے مذکور ہونے سے تعریفِ اشیٰ بنفسہ یعنی شئی کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم آتا ہے، اور تعریفِ اشیٰ بنفسہ، دور کو مستلزم ہے اور دور باطل ہے لہذا ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا مذکور ہونا بھی باطل ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معرفت (بفتح الراء) اصطلاحی ظاہر ہے، اور معرفت (بکسر الراء) میں جو ظہور ہے اسے مراد ظہور لغوی ہے یعنی وضوح اور انکشاف مراد ہے اور جب ایسا ہے تو معرفت (بفتح الراء) اور معرفت (بکسر الراء) دونوں میں عینیت نہ رہی بلکہ تغایر ہو گیا اور جب تغایر پیدا ہو گیا تو تعریفِ اشیٰ بنفسہ یعنی شئی کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آئے گا اور جب شئی کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آیا تو دور بھی لازم نہیں آئے گا۔ اور جب دور لازم نہیں آیا تو ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا

مذکور ہونا بھی باطل نہ ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِاللَّهِ ظَهَرَ مِنْهُ عَلَى سَبِيلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِينِ حَتَّى صَحَّ اثْبَاتُ
الْحُدُودِ وَالْكَفَارَاتِ بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ غَايَتَهُ أَنَّهُ مُحْتَمَلُ الْمَجَازِ وَهُوَ إِحْتِمَالٌ غَيْرُ
نَاشٍ مِنْ دَلِيلٍ فَلَا يُعْتَبَرُ.

ترجمہ :- اور ظاہر کا حکم یہ ہیکہ متکلم کے کلام سے جو معنی ظاہر ہوتے ہیں ان پر قطعی اور یقینی طور سے عمل کرنا واجب ہو، یہاں تک کہ ظاہر سے حدود و کفارات کا اثبات صحیح ہے کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔
تشریح :- مصنف علیہ الرحمہ نے ظاہر کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ظاہر کا حکم یہ ہے کہ اس کے جو مطلب ظاہر ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ ظاہر کا حکم چونکہ قطعی اور یقینی ہے اس لئے اس سے حدود و کفارات کو ثابت کرنا بھی درست ہے ظاہر کا حکم اگر ظنی ہوتا تو اس سے حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ دلائل ظنیہ سے حدود و کفارات کو ثابت نہیں کیا جاتا۔ ہاں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر، مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال چونکہ کسی دلیل سے پیدا نہیں ہوا ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا اشْرَدَادٌ وَضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ لِمَعْنَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لِأَنِّي نَفْسِ الصَّيْغَةِ
يَعْنِي يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنَى لَمْ يُفْهَمُ مِنَ الظَّاهِرِ بِسَبَبِ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ سَأَلَ ذَلِكَ النَّظْمَ
لِذَلِكَ الْمَعْنَى لَا يَمْجَرِدُ فَهَمَّ مِنَ الصَّيْغَةِ وَالْمَشْهُورُ فِي مَا بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ فِي النَّصِّ
يَشْتَرِطُ السُّوقُ وَفِي الظَّاهِرِ عَدَمُ السُّوقِ فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا مَبَايِنَةٌ فَإِذَا قِيلَ جَاءَ فِي
الْقَوْمِ كَانَ نَصًّا فِي مَجِيءِ الْقَوْمِ وَإِذَا قِيلَ سَرَّ أَيْتٌ فَلَدْنَا جِئْنَا فِي الْقَوْمِ كَانَ نَصًّا
فِي السَّرْوِيَّةِ ظَاهِرًا فِي مَجِيءِ الْقَوْمِ وَلَكِنْ ذَكَرَ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ أَنَّ الظَّاهِرَ أَعْمٌ مِنْ
أَنْ يُشْتَرِطَ فِيهِ السُّوقُ أَوْ لَا وَالنَّصُّ يَشْتَرِطُ فِيهِ السُّوقُ الْبَتَّةَ وَهَكَذَا أَحَالَ كُلِّي
قَسْمٍ فَوْقَهُ مِنَ الْمُفَسِّرِ وَالْمُحْكِمِ فَإِنَّ بَعْضَهُ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ بِحَيْثُ يُوجَدُ الْأَدْنَى
فِي الْأَعْلَى فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقًا.

ترجمہ :- اور نص وہ کلام ہے جو ظاہر کی نسبت زیادہ واضح ہو (مگر یہ وضاحت متکلم کی طرف سے

توضیح معنی کے سبب ہو نہ کہ نفس صیغہ کے سبب۔ یعنی نص سے ایسے معنی سمجھ میں آئیں جو ظاہر سے نہیں سمجھے گئے تھے اس سبب کہ متکلم اس نظم کو اس معنی کیلئے لایا ہے ایسا نہیں کہ وہ معنی محض صیغہ سے سمجھ میں آتے ہیں، اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہے کہ نص میں سَوَقِ شَرَطِہے اور ظاہر میں عَدَمِ سَوَقِ شَرَطِہے، لہذا ان دونوں کے درمیان تباہی کی نسبت ہوگی پس جب کہا جائے ”جاری القوم“ تو یہ کلام قوم کی آمد کے سلسلے میں نص واقع ہوگا اور جب کہا جائے گا ”رأیت فلاناً جین جاری القوم“ تو یہ کلام رویت میں نص اور محیی قوم میں ظاہر واقع ہوگا۔ لیکن متقدمین کی عام کتابوں میں یہی مذکور ہے کہ ظاہر اس بات سے عام ہے کہ اس میں سَوَقِ شَرَطِہو یا نہ ہو البتہ نص میں سَوَقِ شَرَطِہے۔ یہی حال ہر اس قسم کا ہے جو نص سے اوپر ہے یعنی مفسر اور محکم۔ اسلئے کہ ان اقسام میں بعض، بعض سے اولیٰ ہے اس طور پر کہ ادنیٰ، اعلیٰ میں موجود ہے پس ظاہر اور نص کے درمیان عمومی و خصوص مطلق ہوگا۔

تشریح :- تقسیم ثانی کی دوسری قسم نص ہے اور نص وہ کلام ہے جس میں ظاہر سے زیادہ وضاحت ہو مگر یہ وضاحت اس وجہ سے ہوتی ہو کہ متکلم اس کلام کو اس معنی مفہوم کیلئے لایا ہے نفس صیغہ میں کوئی وضاحت نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے اسی کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ نص سے ایسے معنی سمجھ میں آتے ہیں جو معنی ظاہر سے نہیں سمجھے گئے تھے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلم اس نص کو اس معنی کیلئے لایا ہے نہ اس لحاظ سے کہ یہ معنی محض صیغہ سے سمجھ میں آتے ہیں۔ شارح علیہ الرحمہ نے ظاہر اور نص کے درمیان نسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ علمائے متاخرین میں یہ بات مشہور ہے کہ ظاہر اور نص کے درمیان تباہی کی نسبت ہے اس طور پر کہ نص میں سَوَقِ شَرَطِہے اور ظاہر میں عَدَمِ سَوَقِ شَرَطِہے یعنی نص میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم کلام کو اس معنی کیلئے لایا ہو جس معنی میں وہ کلام، نص ہے اور ظاہر میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم اس کلام کو اس معنی کیلئے نہ لایا ہو جس معنی میں اس کلام کو ظاہر قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ جب ”جاری القوم“ کہا جائے گا تو یہ کلام قوم کی آمد اور آنے کو بیان کرنے کے سلسلہ میں واقع ہوگا کیونکہ یہ کلام اسی مقصد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے، اور جب ”رأیت فلاناً جین جاری 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 کیلئے لایا ہے اور قوم کی آمد کو بیان کرنے کیلئے نہیں لایا ہے بلکہ قوم کی آمد خود بخود کلام سے ظاہر ہوتی ہے اسلئے یہ کلام رویت فلاں میں نص اور قوم کی آمد میں ظاہر واقع ہوگا۔ بہر حال جب نص میں سَوَقِ شَرَطِہے اور ظاہر میں عَدَمِ سَوَقِ شَرَطِہے تو ان دونوں کے درمیان تباہی کی نسبت واقع ہوگی۔ مگر عامہ المتقدمین کی کتابوں میں مذکور ہے کہ ان دونوں کے درمیان عمومی و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ظاہر عام مطلق ہے اس طور پر کہ ظاہر اس بات عام ہے کہ

اس میں سَوَق پایا جائے یا نہ پایا جائے اور نص خاص مطلق ہے اس طور پر کہ اس میں سَوَق کا پایا جانا شرط ہے پس جو کلام نص واقع ہوگا وہ ظاہر تو ہو سکتا ہے مگر جو کلام ظاہر واقع ہوگا اس کیلئے نص ہونا ضروری نہیں ہے، یہی حال ہر اوپر والی قسم کا ہے یعنی ہر اوپر والی قسم، نیچے والی قسم سے خاص ہوگی مثلاً نص سے اوپر مفسر ہے اور مفسر سے اوپر محکم ہے تو مفسر نص سے خاص ہے اس طور پر کہ نص اس بات سے عام ہے کہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہو یا نہ ہو مگر مفسر میں تاویل و تخصیص کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے نص عام مطلق اور مفسر خاص مطلق ہوگا اور محکم، مفسر سے خاص ہے اس طور پر کہ مفسر اس بات سے عام ہے کہ وہ نسخ کا احتمال رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو اور محکم میں تاویل، تخصیص اور نسخ کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے مفسر عام مطلق اور محکم خاص مطلق ہوگا۔ بہر حال متقدمین کے نزدیک جس طرح ظاہر اور نص کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے اسی طرح نص اور مفسر کے درمیان اور مفسر اور محکم کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، ان چاروں قسموں میں چونکہ بعض، بعض سے اولیٰ اور اعلیٰ ہے، اور اولیٰ، اعلیٰ میں موجود ہوتا ہے اسلئے ظاہر نص میں، نص مفسر میں اور مفسر محکم میں موجود ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَّحَ عَلَىٰ إِحْتِمَالِ تَأْوِيلٍ هُوَ فِي حَيْزِ الْمَجَازِ أَمْ حُكْمُ النَّصِّ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الَّذِي وَضَّحَ مِنْهُ مَعَ إِحْتِمَالِ تَأْوِيلٍ كَانَتْ فِي مَعْنَى الْمَجَازِ وَهَذَا التَّأْوِيلُ قَدْ يَكُونُ فِي ضَمَرٍ التَّخْصِصِ بِأَنْ يَكُونَ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ وَقَدْ يَكُونُ فِي ضَمَرٍ غَيْرِهِ بِأَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَا حَاجَةَ إِلَى أَنْ يُقَامَ عَلَىٰ إِحْتِمَالِ تَأْوِيلٍ أَوْ تَخْصِصٍ كَمَا ذَكَرَهُ غَيْرُهُ وَلَكِنَّمَا إِحْتِمَالُ هَذَا إِحْتِمَالُ النَّصِّ كَأَنَّ الظَّاهِرَ الَّذِي هُوَ دُونَهُ أَوْلَىٰ بِأَنْ يَحْتَمِلَهُ وَلَكِنْ مِثْلُ هَذَا مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ لَا تَضُرُّ بِالْقَطْعِيَّةِ .

ترجمہ: — اور اس نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اس سے واضح ہوں یعنی نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اس سے واضح ہوں اس کے ساتھ ساتھ مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال بھی ہو اور یہ تاویل کبھی تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے یا اس طور کہ نص عام ہو تخصیص کا احتمال رکھتی ہو، اور کبھی غیر تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے یا منظور کہ نص، حقیقت ہو، مجاز کا احتمال رکھتی ہو پس "علیٰ احتمال تاویل او تخصیص" کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ لگنے علاوہ نے ذکر کیا ہے اور جب نص یہ احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو اس سے نیچے کے مرتبہ میں ہے بدرجہ اولیٰ اس کا احتمال رکھے گا لیکن اس طرح کے احتمالات قطعی ہونے کیلئے مضر نہیں ہیں۔

تشریح :- مصنف منار نے فرمایا کہ نص کا حکم یہ ہے کہ جو معنی نص سے واضح ہوں ان پر عمل کرنا واجب ہے لیکن مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال باقی رہے گا۔ مطلب یہ ہے کہ نص سے جو معنی ثابت اور واضح ہوتے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال باقی رہتا ہے اس طور پر کہ نص اگر عام ہو تو وہ تخصیص کا احتمال رکھتی ہے اور اگر نص خاص ہو تو اس میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے۔

”وہذا التاویل قد یکون الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ نص اگر عام ہو تو اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور اگر غیر عام یعنی خاص ہو تو اس میں تاویل یعنی مجاز کا احتمال ہوتا ہے جیسا کہ گذشتہ سطور میں مذکور ہے، پس جب یہ دونوں احتمال موجود ہیں تو مصنف منار کو یوں کہنا چاہیے تھا ”علی احتمال تاویل او تخصیص“ جیسا کہ دوسرے حضرات علما نے اس کو اسی طرح ذکر کیا ہے یعنی لفظ تاویل کے بعد لفظ تخصیص بھی ذکر کرنا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ تاویل، تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اس طور پر کہ تاویل لفظ کو اس کے ظاہر سے خلاف ظاہر کی طرف پھیرنے کا نام ہے اور یہ پھیرنا خواہ تخصیص کے ذریعہ ہو خواہ مجاز کے ذریعہ ہو پس ثابت ہو گیا کہ لفظ تاویل تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اور جب لفظ تاویل، تخصیص کو شامل ہے تو متن میں تاویل کے بعد تخصیص کو ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ نص جو ظاہر کی نسبت اقویٰ اور اعلیٰ ہے جب وہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو رتبہ میں نص سے کمتر ہے وہ بدرجہ اولیٰ تاویل کا احتمال رکھے گا۔

لیکن اب یہ سوال ہو گا کہ جب نص اور ظاہر دونوں تاویل کا احتمال رکھتے ہیں تو یہ دونوں ظنی ہونے چاہئیں کیونکہ جو کلام تاویل کا احتمال رکھتا ہے وہ ظنی (مفید ظن) ہوتا ہے حالانکہ دونوں قطعی (مفید یقین) ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوتا ہے اور جو احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوا ہو وہ قطعیت کیلئے مضر نہیں ہوتا ہے یعنی اس کی وجہ سے کلام ظنی نہیں ہوتا ہے لہذا نص اور ظاہر بھی اس قسم کے احتمالات کی وجہ سے ظنی نہیں ہوں گے بلکہ حسب سابق قطعی اور مفید یقین رہیں گے۔

وَأَمَّا الْمُنْتَرَفُ فَمَا إِزْدَادٌ وَضَوْحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى مَعَهُ إِحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ
وَالتَّخْصِصِ سَوَاءٌ اِنْقَطَعَ ذَلِكَ اِلْحْتِمَالُ بَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَنَّ كَانَ مُجْمَلًا
فَلِحَقِّقَ بَيَانِ قَاطِعِ بِنَعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ يَقُولُ لَهُ فَصَاصَ مُفَسِّرًا أَوْ بِإِزْدَادِ
اللَّهِ تَعَالَى كَلِمَةً سَرَّائِدًا يَنْسُدُّ بِهَا بَابَ التَّخْصِصِ وَالتَّأْوِيلِ كَمَا سَيَأْتِي .

ترجمہ :- اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے زیادہ وضاحت ہو ایسے طریقہ پر کہ اس کی ساتھ تاویل اور

تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے براہِ ہیکہ وہ احتمال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقطع ہو اس طور پر کہ کلام مجمل تھا پھر اس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل یا قول سے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا پس وہ کلام مفسر ہو گیا یا (وہ احتمال) اللہ تعالیٰ کے کسی ایسے کلمہ زائدہ کے لانے سے (منقطع ہو) جس سے تخصیص اوّل تاویل کا دروازہ بند ہو جاتا ہے جیسا کہ عنقریب آئیگا۔

تشریح :- مفسر کی تعریف کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے وہ احتمال کبھی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقطع ہو جاتا ہے اس طور پر کہ کلام پہلے مجمل تھا پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل یا قول سے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے اسکی وضاحت ہو گئی ہو یا قول سے وضاحت کر دی گئی ہو۔ اور اس وضاحت کے بعد وہ کلام مجمل نہ رہے گا بلکہ مفسر ہو جائیگا یعنی اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال منقطع ہو جائیگا۔ اور کبھی وہ احتمال اللہ تعالیٰ کے کسی ایسے کلمہ زائدہ کے لانے سے منقطع ہو جاتا ہے جس سے تاویل و تخصیص کا دروازہ بند ہو جاتا ہے جیسا کہ اس کی مثال آئندہ آرہی ہے۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ عَلَىٰ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ اَمْ حُكْمُ الْمَفْسُورِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ
مَعَ اِحْتِمَالِ اَنْ يَّصِيرَ مَنْسُوخًا وَهُدَايِي نَزَّ مِنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاَمَّا فِيمَا
بَعْدَهُ فَكُلُّ الْقُرْآنِ مُحْكَمٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ .

ترجمہ :- اور مفسر کا حکم نسخ کے احتمال کیساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے یعنی مفسر کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے اس احتمال کیساتھ کہ وہ منسوخ ہو جائے، اور یہ نسخ کا احتمال رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا پھر اس کے بعد پورا قرآن حکم ہو گیا نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح :- مفسر کا حکم یہ ہے کہ قطعی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس احتمال کیساتھ کہ وہ منسوخ ہو جائے یعنی مفسر میں تاویل و تخصیص کا احتمال اگرچہ باقی نہیں رہتا لیکن منسوخ ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے۔

شارح نور الانوار ملاحظہ فرماتے ہیں کہ نسخ کا یہ احتمال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک تک تھا لیکن اس کے بعد پورا قرآن حکم اور ناقابلِ نسخ ہو گیا۔ کیونکہ قرآن بذریعہ وحی نازل ہوا ہے اور وحی کو وحی کے ذریعہ منسوخ کیا جاسکتا ہے غیر وحی کے ذریعہ منسوخ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چونکہ وحی کا سلسلہ بند ہو گیا اسلئے آپ کی وفات کے بعد منسوخ ہونیکا احتمال بھی باقی نہ رہے گا، اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ قرآن، قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا حدیث سے اور

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزول قرآن کا امکان ہے اور نہ بیان حدیث کا پس جب دونوں کا امکان نہیں ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن کے منسوخ ہونیکا امکان بھی نہ رہے گا۔

وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَمَا أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَزْرُ إِحْتِمَالِ النَّسخِ وَالتَّبْدِيلِ نَعْدِيَةً عَزْرَ هَهُنَا بِتَضْمِينِ مَعْنَى الْإِمْتِنَاعِ أَمْ أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ حَالُ كَوْنِهِ مُمْتَنِعًا عَزْرَ إِحْتِمَالِ النَّسخِ وَ التَّبْدِيلِ سَوَاءً كَانَ انْقِطَاعُ إِحْتِمَالِ النَّسخِ لِمَعْنَى فِي ذَاتِهِ كَأَيَاتِ التَّوْحِيدِ وَ يَسْتَشِي مُحْكَمًا لِعَيْنِهِ أَوْ يَوَفَاتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْمُ مُحْكَمًا لِغَيْرِهِ وَكَهَذَا كَوْنُهُ فِي تَعْرِيفِهِ لَفْظَ إِزْدَادٍ كَمَا ذَكَرْنَا فِيمَا سَبَقَ تَبْيِيهُنَا عَلَى أَنَّ الْمُحْكَمَ مَا إِزْدَادُهُ وَضُوحًا عَلَى الْمُفسِّرِ يَشْتَعِي وَإِنَّمَا إِزْدَادُهُ عَلَيْهِ بِقُوَّةٍ فِيهِ وَهُوَ عَدْلُهُمْ إِحْتِمَالِ النَّسخِ فَمَرَاتِبُ الظُّهُورِ قَدْ تَمَّتْ عَلَى الْمُفسِّرِ.

ترجمہ :- اور محکم وہ کلام ہے جس کی مراد قوی اور مضبوط ہو (اور) نسخ اور تبدیل کا احتمال نہ ہو۔ یہاں احکام کو عن کیساتھ متعدی کرنا امتناع کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے یعنی محکم وہ کلام ہے جس کی مراد قوی مضبوط ہو اس حال میں کہ اسکو نسخ اور تبدیل کے احتمال سے روک دیا گیا ہو۔ احتمال نسخ کا انقطاع خواہ اس کے ذاتی معنی کی وجہ سے ہو جیسے آیات توحید اور آیات صفات۔ اسکو محکم عینہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے ہو اور اس کو محکم لغیرہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور مصنف نے محکم کی تعریف میں لفظ "ازداد" ذکر نہیں کیا جیسا کہ سابق میں ذکر کیا ہے اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ محکم میں مفسر پر کسی چیز کیساتھ وضاحت کی زیادتی نہیں ہے البتہ محکم میں مفسر پر قوت کی زیادتی ہے اور وہ قوت عدم احتمال نسخ ہے پس ظہور کے مراتب مفسر پر پورے ہو گئے۔

تشریح :- محکم کی تعریف سے پہلے یہ ذہن نشین فرمائیے کہ احکام کا صلہ عن نہیں آتا ہے۔ ہاں۔ احکام۔ اگر امتناع (روکنے) کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عن کیساتھ متعدی ہو سکتا ہے یعنی عن کا صلہ ذکر کیا جا سکتا ہے پس یہاں بھی چونکہ احکام، عن کیساتھ متعدی ہے اسلئے یہ امتناع کے معنی کو متضمن ہوگا اور محکم کی تعریف یہ ہوگی "محکم وہ کلام ہے جس کی مراد اور مطلب نہایت قوی اور مضبوط ہو اور اس میں نسخ اور تبدیل کا احتمال ہرگز نہ ہو یعنی نسخ اور تبدیل کے احتمال سے اس کلام کو روک دیا گیا ہو۔ پھر احتمال نسخ کے منقطع ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) یہ کہ اس کلام کے ذاتی معنی کی وجہ سے نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو جیسے توحید اور صفات کی آیات اسلئے کہ توحید باری اور صفات باری ایسی چیزیں ہیں جو کبھی نہ منسوخ ہوئیں اور نہ ہوں گی لہذا ان پر دلالت کرنا بالکلام اس ذاتی معنی کی وجہ سے منسوخ ہونیکا احتمال نہیں رکھے گا (۲) یہ کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے

نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو۔ کیونکہ قرآن، قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا حدیث رسولؐ سے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزول قرآن ہے اور نہ حدیث حدیث۔ یعنی آپ کی وفات کے بعد نہ قرآن کے نازل ہونے کا امکان ہے اور نہ آپ کے حدیث بیان کرنے کا امکان ہے پس جب دونوں امکان نہیں ہیں تو قرآن کے منسوخ ہونے کا امکان بھی نہ ہوگا۔ بہر حال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے سب نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہے۔ پہلی صورت میں محکم کو محکم لعینہ کہا جاتا ہے اور دوسری صورت میں محکم لغیرہ کہا جاتا ہے۔

صاحب نور الانوار طاجیون نے فرمایا کہ مصنف منار نے جس طرح نص اور مفسر کی تعریف میں لفظ ازداد ذکر کیا ہے محکم کی تعریف میں ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ صاحب توضیح وغیرہ دو سر حضرات نے محکم کی تعریف میں لفظ "ازداد" ذکر کیا ہے وچرا اس کی یہ ہے کہ ظاہر کے مقابلہ میں نص کے اندر وضاحت چونکہ زیادہ ہوتی ہے اسلئے نص کی تعریف میں "فما ازداد وضوحاً علی الظاہر" کہا گیا، اور نص کی بہ نسبت مفسر میں وضاحت زیادہ ہوتی ہے اسلئے مفسر کی تعریف میں "فما ازداد وضوحاً علی النص" کہا گیا، لیکن محکم کے اندر مفسر کی بہ نسبت چونکہ زیادہ وضاحت نہیں ہوتی بلکہ ظہور اور وضاحت کے مراتب مفسر پر تمام ہو جاتے ہیں اسلئے محکم کی تعریف کے موقع پر "ازداد" کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا۔ البتہ۔ مفسر کے مقابلہ میں محکم زیادہ قوی ہوتا ہے اسلئے کہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ زیادہ قوی ہوتا ہے بہ نسبت اس کلام کے جو نسخ کا احتمال رکھتا ہو۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مِنْ غَيْرِ اِحْتِمَالٍ لِاِحْتِمَالِ التَّوَابِلِ وَالتَّخْصِيصِ وَلَا اِحْتِمَالِ النِّسْخِ فَهِيَ اَشْرَقُ الْقَطْعِيَّاتِ فِي اِفَادَةِ الْيَقِيْنِ -

ترجمہ :- اور محکم کا حکم بغیر کسی احتمال کے اس پر عمل کا واجب ہونا ہے (یعنی نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہو اور نہ نسخ کا احتمال ہو) پس محکم مفید یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکل ہے۔
تشریح :- محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی احتمال نہیں ہوتا نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور نہ منسوخ ہونے کا احتمال ہوتا ہے پس ظاہر نص، مفسر اگرچہ مفید یقین ہونے میں قطع ہے لیکن محکم مفید یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکل ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ امْتِلَةِ كُلِّ هُوَ لِاِنَّ قَوْلَهُ نَعَمْ وَاحِلَ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا هَذَا

مِثَالُ الظَّاهِرِ النَّصِّ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَوَالِ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبَا نَصٌّ فِي بَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْفَعْلَ كَانُوا يَعْتَقِدُونَ حِلَّ الرِّبَا حَتَّى شَبَّهُوا الْبَيْعَ بِهِ فَقَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا فَسَرَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا وَمِثَالُهُ الْمَذْكُورُ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ قَوْلُهُ تَعَمُّ فَإِنَّكُمْ جَاءُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنِي وَثَلْثَ وَرَبَاعَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي إِبَاحَةِ النِّكَاحِ نَصٌّ فِي الْعَدَّةِ دِلَالَةٌ سَبْقُ الْكَلَامِ لَهُ كَمَا سَيَأْتِي -

ترجمہ :- پھر مصنف نے ان تمام قسموں کی مثالوں کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا جیسے باری تعالیٰ کا قول "احل اللہ البیع وحرّم الربوا" یہ ظاہر اور نص کی مثال ہے کیونکہ یہ بیع کے حلال ہونے اور ربا کے حرام ہونیکے حق میں ظاہر ہے، اور بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے بارے میں نص ہے اسلئے کہ کفار ربا کی حلت کا اعتقاد رکھتے تھے حتیٰ کہ انھوں نے بیع کو ربا کیساتھ تشبیہ دی ہے چنانچہ انھوں نے کہا "انما البیع مثل الربوا" پس اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا اور کہا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام کیا ہے اور اس کی مثال جو عام کتابوں میں مذکور ہے باری تعالیٰ کا قول "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع" ہے، کیونکہ یہ قول نکاح کی اباحت میں ظاہر اور عدد کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ یہ کلام اسی کیلئے لایا گیا ہے۔

تشریح :- صاحب نور الانوار ملاحظیوں نے فرمایا کہ مصنف ظاہر نص، مفسر محکم کی تعریفات اور ان کے احکام بیان فرما کر اب ان کی مثالیں ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کہا کہ باری تعالیٰ کا قول "احل اللہ البیع وحرّم الربوا" اللہ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام کیا ہے، ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے اس طور پر کہ اس آیت میں بیع کی حلت اور ربا کی حرمت چونکہ نفس صیغہ اور نفس کلام سے واضح ہے اسلئے یہ آیت بیع کی حلت اور ربا کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہوگی، اور چونکہ اس آیت کو بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے اسلئے یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں نص ہوگی رہی یہ بات کہ آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کفار کا عقیدہ یہ تھا کہ ربا حلال ہے اور اس عقیدہ میں انھوں نے اس قدر غلو کیا کہ ربا کو اصل قرار دیکر بیع کو ربا کیساتھ تشبیہ دی اور کہا "انما البیع مثل الربوا" (بیع تو ربا کی طرح ہے) پس ان کا رد کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بیع، ربا کی طرح ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام کیا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے واسطے لائی گئی ہے۔

شارح نور الانوار ملاحظیوں فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کی مثال میں عام کتابوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول

مذکور ہے ”فانکوحا مطاب لکم من النساء مشنی وثلث وریاع“ کیونکہ یہ آیت نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے، اسلئے کہ ”فانکوحا“ صیغہ امر ووجوب کیلئے نہیں ہے اور امر کے درجات میں ادنیٰ درجہ اباحت کا ہے لہذا یہاں امر کا صیغہ اباحت کیلئے ہوگا اور نکاح کا مباح ہونا ثابت ہوگا۔ اور یہ آیت مشنی وثلث وریاع کے قرینہ سے بیانِ عدد کے سلسلہ میں نص ہے کیونکہ یہ آیت بیانِ عدد ہی کیلئے لائی گئی ہے، اسلئے کہ امر جب کسی ایسی شئی پر وارد ہو جو کسی قید کیساتھ مقید ہو اور امر ووجوب کیلئے نہ ہو تو اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے حدیث میں ”بیعوا سوا ولسوا“ آیا ہے تو یہاں امر چونکہ سوا ولسوا کی قید کیساتھ مقید ہے اسلئے یہاں بیع کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ قید یعنی برابر، برابر بیچنے کو ثابت کرنا مقصود ہے، پس اسطرح آیت ”فانکوحا“ میں بھی نکاح کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ قید یعنی دو، تین، چار کے عدد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ آیت ”فانکوحا مطاب اللآئہ“ نکاح مباح ہونیکے سلسلہ میں ظاہر اور بیانِ عدد کے بارے میں نص ہے۔

وَقَوْلُهُ نَعَمْ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْلِيسَ مِثَالُ الْمُفَسِّرِ فَإِنَّ قَوْلَهُ
 فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِي سَجُودِ الْمَلَائِكَةِ نَصٌّ فِي تَعْظِيمِ آدَمَ ؑ لَكِنَّهُ يُحْتَمَلُ التَّخْصِصُ أَيْ
 سَجُودَ بَعْضِ الْمَلَائِكَةِ بَأَنَّ يَكُونُ الْمَلَائِكَةُ عَامًّا مَخْصُوصًا لِبَعْضٍ وَيَحْتَمَلُ التَّأْوِيلَ
 بِأَنَّ سَجْدًا وَامْتِثَالَ قِيْنٍ أَوْ مُجْتَمِعِينَ. فَانْقَطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِصِ بِقَوْلِهِ كُلُّهُمْ وَاحْتِمَالُ
 التَّأْوِيلِ بِقَوْلِهِ أَجْمَعُونَ فَصَارَ مُفَسَّرًا.

ترجمہ :- اور باری تعالیٰ کا قول ”سجدوا ملائکة کلہم اجمعون الا ابلیس“ مفسر کی مثال ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ”سجد“ سجد ملائکہ کے بارے میں ظاہر ہے (اور) آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بارے میں نص ہے لیکن یہ تخصیص یعنی بعض ملائکہ کے سجد کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ ملائکہ عام مخصوص ابعض ہوں، اور تاویل کا بھی احتمال رکھتا ہے باری طور کہ ملائکہ نے علیحدہ علیحدہ سجد کیا ہے یا ایک ساتھ پس تخصیص کا احتمال باری تعالیٰ کے قول ”کلہم“ سے اور تاویل کا احتمال باری تعالیٰ کے قول ”اجمعون“ سے منقطع ہو گیا اور یہ کلام مفسر ہو گیا۔

تشریح :- صاحب المنار نے فرمایا کہ آیت ”سجدوا ملائکة کلہم اجمعون الا ابلیس“ مفسر کی مثال ہے، تفصیل اسکی یہ ہے کہ لفظ ”سجد“ ملائکہ علیہم السلام کے سجدہ کرنے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ یہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے سجد ملائکہ پر دلالت کرتا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ یہ کلام آدم علیہ السلام کی تعظیم بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے، لیکن یہ کلام تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال رکھتا ہے، تخصیص کا احتمال تو اس طور پر کہ ”سجدوا ملائکة“ میں ملائکہ اگرچہ عام ہے اور تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن یہ

احتمال ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو، تمام نے نہ کیا ہو، لہذا اس صورت میں ملائکہ عام مخصوص بعض ہوگا، اور تاویل کا احتمال اس طور پر رکھنا ہے کہ معلوم نہیں فرشتوں نے علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے یا ایک ساتھ سجدہ کیا ہے یعنی ایک ساتھ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کیجا سکتی ہے اور علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کیجا سکتی ہے۔ بہر حال اس کلام میں یعنی فسود الملائکہ " میں تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال ہے لیکن جب "الملائکہ" کے بعد لفظ "کلہم" زیادہ کر دیا گیا تو تخصیص کا احتمال منقطع ہو گیا اور یہ ثابت ہو گیا کہ سجدہ تمام فرشتوں نے کیا ہے، اور جب لفظ "اجعون" زیادہ کیا گیا تو علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل کا احتمال ختم ہو گیا اور یہ ثابت ہو گیا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا ہے اور جب لفظ "کلہم" اور "اجعون" سے تاویل اور تخصیص دونوں کا احتمال منقطع ہو گیا تو یہ کلام مفسر ہو گیا۔

وَلَا يُعْلَمُ إِنَّهُ يَبْقَىٰ اِحْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مَّتَحَلِّقِينَ أَوْ مَتَّصِفِينَ لِأَنَّ لِأَبْصَرَ فِي بَيَانِ التَّعْظِيمِ
عَلَا أَنَا لَأَنْدَعِي أَنَّ مَفْسَّرًا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ بَلْ مِنْ بَعْضِهَا وَكَذَا الْأَيْقَالُ إِنَّهُ اسْتَنْبَى
فِيهِ فُلَيْفَ يَصِيرُ مَفْسَّرًا لِأَنَّ الْإِسْتِنَاءَ لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ التَّخْصِصِ وَلَا مَصْرًا لَكُونَ
الْكَلَامِ مَفْسَّرًا عَلَا إِنَّهُ اسْتِنَاءٌ مُنْقَطِعٌ أَوْ مَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيبِ وَكَذَا الْأَيْقَالُ إِنَّهُ
خَبْرٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مِثَالًا لِلْمُحْكَمِ لِأَنَّ أَصْلَ هَذَا الْكَلَامِ كَانَ
مُحْتَمِلًا لِلنَّسْخِ وَإِنَّمَا اِرْتَفَعَ هَذَا الْاِحْتِمَالُ بِعَارِضٍ كَوْنِ خَبْرًا فَلَا يَصِيرُ فِيهِ وَهَذَا
قَالَ فِي التَّوَضِيحِ أَنَّ الْأَوَّلَى فِي مِثَالِ الْمَفْسَّرِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً
لِأَنَّ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ فَاذْكُرُوا الْاِخْبَارَ
وَالْفَصْصَ -

ترجمہ ہے۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ احتمال تو باقی ہے کہ فرشتے حلقہ بندی کی صورت میں تھے یا صف بندی کی صورت میں کیونکہ یہ احتمال تعظیم کے بیان میں مضر نہیں ہے علاوہ ازیں ہم اس بات کا ذکر نہیں کرتے ہیں کہ یہ کلام تمام وجوہ سے مفسر ہے بلکہ بعض وجوہ سے مفسر ہے اور اس طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کلام میں استنناء کیا گیا ہے لہذا یہ کس طرح مفسر ہوگا۔ اسلئے کہ استنناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ کلام کے مفسر ہونے کیلئے مضر ہے علاوہ ازیں یہ استنناء منقطع ہے یا تغلیب پر مبنی ہے، اس طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہ کلام خبر ہے، نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس مناسب یہ ہے کہ یہ کلام محکم کی مثال ہو۔ اسلئے کہ اس کلام کی اصل نسخ کی محتمل تھی۔ اور یہ احتمال اس کے خبر ہونے کے عارض کی وجہ سے مرتفع ہوا ہے لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس وجہ سے توضیح میں کہا ہے کہ مفسر کی مثال میں سب سے زیادہ بہتر باری تعالیٰ

کا قول ”تألموا المشركين كافة“ ہے کیونکہ یہ کلام احکام شرع کے قبیل سے ہے برخلاف باری تعالیٰ کے قول ”فسجد الملائکۃ“ کے کیونکہ یہ قول اخبار اور قصص کے قبیل سے ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں شارح علیہ الرحمہ مفسر کی مثال مذکور پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات نقل فرما رہے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ مثال مذکور کے باری میں یہ کہنا کہ لفظ ”اجمعون“ سے تاویل کا احتمال منقطع ہو گیا اور یہ کلام مفسر ہو گیا غلط ہے۔ کیونکہ لفظ ”اجمعون“ زیادہ کرنے کے باوجود یہ احتمال تاہنوز باقی ہے کہ ملائکہ علیہم السلام نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا تھا یا صاف بنا کر سجدہ کیا تھا، یہ احتمال نہ لفظ ”اجمعون“ سے مرتفع ہوا اور نہ لفظ ”کلہم“ سے، اور جب یہ احتمال باقی ہے تو مذکورہ کلام مفسر کی مثال کیسے ہو سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معترض نے اپنے اعتراض میں جس احتمال کا ذکر کیا ہے وہ احتمال اس کلام کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہے اسلئے کہ مفسر ہونیکے منافی وہ احتمال ہوتا ہے جو احتمال اس مقصد کے منافی ہو جس مقصد کیلئے وہ کلام لایا گیا ہے حالانکہ یہاں اس کلام کا مقصد آدم علیہ السلام کی تعظیم کو بیان کرنا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم بہر صورت موجود ہے خواہ ملائکہ نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا ہو خواہ صاف 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 کیلئے مضر نہیں ہے تو یہ احتمال اس مقصد اور غرض کے منافی بھی نہیں ہوگا جس مقصد کیلئے یہ کلام لایا گیا ہے یعنی تعظیم آدم، اور جب یہ احتمال اس مقصد کے منافی نہیں ہے جس مقصد کیلئے کلام لایا گیا ہے تو یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی بھی نہیں ہوگا، اور جب یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہے تو اس احتمال کے باوجود مذکورہ کلام مفسر ہوگا، اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں ذکر کرنا درست ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کے مدعی ہرگز نہیں ہیں کہ مذکورہ کلام یعنی ”فسجد الملائکۃ اللہ“ تمام اعتبارات سے مفسر ہے بلکہ بعض اعتبارات سے مفسر ہے یعنی اس اعتبار سے مفسر ہے کہ تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے بہر حال جب ہم تمام اعتبارات سے مفسر ہونیکے مدعی نہیں ہیں بلکہ بعض اعتبارات سے مفسر ہونیکے 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 صاف بنا کر سجدہ کیا تھا اس کلام کے بعض اعتبارات سے مفسر ہونے میں مضر نہیں ہوگا یعنی اس احتمال کے باوجود بھی یہ کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے۔

دوسرا اعتراض یہ 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 استثنائی کو استثنائی منہ کے افراد سے نکال کر استثنائی 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

”فجد الملائکۃ کلہم اجمون الا ابلیس“ استثناء کی وجہ سے مفسر نہیں ہوگا، اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ تخصیص وہ کہلاتی ہے جو کلام مستقل موصول کے ذریعہ ہو اور استثناء کلام مستقل نہیں ہوتا لہذا استثناء تخصیص بھی نہ ہوگا، اور جب استثناء تخصیص نہیں ہے تو اس کلام میں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا اور استثناء اس کے مفسر ہونے کیلئے مضر نہ ہوگا۔

”علائنہ“ سے دوسرا جواب ہے اور اس جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ”الا ابلیس“ استثناء منقطع ہے اور استثناء منقطع اس کو کہتے ہیں جس میں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے افراد میں داخل نہ ہو، اور ابلیس چونکہ ملائکہ کے افراد میں سے نہیں ہے بلکہ جنات کے افراد میں سے ہے اسلئے ابلیس، ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہ ہوگا، اور ابلیس کا استثناء، استثناء منقطع ہوگا، اور جب ابلیس، ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہیں ہے تو ملائکہ سے ابلیس کا استثناء تخصیص نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہو۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے اور جب ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے تو مذکورہ کلام تخصیص کا محتمل بھی نہ ہوگا، اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے علی سبیل التردد فرمایا کہ ”الا ابلیس“ کو یا تو استثناء منقطع مانا جائے اور جواب کی تقریر وہ کی جائے جو اوپر کی سطروں میں مذکور ہے اور یا یہ کہا جائے کہ ابلیس کو ملائکہ میں شمار کرنا تغلیب پر مبنی ہے یعنی ابلیس اصلاً اور نسلًا تو جن تھا مگر چونکہ اس کا نشوونما اور رہن سہن لاکھوں فرشتوں کے درمیان ہوا ہے اسلئے ملائکہ کو ابلیس پر غلبہ دیدیا گیا اور تغلیباً ابلیس کو بھی افراد ملائکہ میں شمار کیا جانے لگا جیسے ابون میں باپ کو ماں پر غلبہ دینے کی وجہ سے ماں پر بھی ”اب“ کا اطلاق ہونے لگا اور دونوں کیلئے ”ابون“ کہا جانے لگا۔ اسی طرح قمرین، شمسین اور عمرین ہے۔ بہر حال ابلیس حقیقتہً افراد ملائکہ میں سے نہیں ہے بلکہ تغلیباً ابلیس کو افراد ملائکہ میں سے شمار کیا جانے لگا، اور جب ابلیس حقیقتہً افراد ملائکہ میں سے نہیں ہے تو ابلیس یعنی مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ (ملائکہ) میں حقیقتاً داخل نہ ہوگا، اور جب یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں حقیقتاً داخل نہیں ہے تو یہ استثناء، تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ مخصوص مستثنیٰ، مخصوص منہ مستثنیٰ منہ میں حقیقتاً داخل ہو۔ بہر حال جب ”الا ابلیس“ (استثناء) تخصیص نہیں ہے تو اس کلام کے تخصیص کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہوگا۔ اور اس کے مفسر ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ”فجد الملائکۃ کلہم اجمون الا ابلیس“ محکم کی مثال ہے حالانکہ آپ نے اس کو مفسر کی مثال میں ذکر کیا ہے، اور محکم کی مثال اسلئے ہے کہ یہ کلام خبر ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کلام کے ذریعہ آدم کے سجود ملائکہ اور غیر سجود 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 لہذا یہ کلام بھی محکم ہوگا، اور جب یہ کلام محکم ہے تو اس کو محکم کی مثال میں پیش کرنا چاہیے تھا نہ کہ مفسر کی مثال میں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا مگر خیریت کے عارض ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہو گیا یعنی اصلاً اس کلام کے ذریعہ ملائکہ کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ آدمؑ کو سجدہ کریں اور یہ حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی حکم دینے کے بعد یہ احتمال موجود تھا کہ اللہ تعالیٰ اس حکم کو منسوخ کر دیں اور ملائکہ کو سجدہ کرنے سے روک دیں، لیکن جب ملائکہ نے آدمؑ کو سجدہ کر لیا تو اب یہ کلام خیر ہو گیا اور عارض خیریت کی وجہ سے منسوخ ہونے کا احتمال ختم ہو گیا کیونکہ نسخ ایسے کلام میں ہوتا ہے جو کلام کسی حکم شرعی پر دلالت کرنا ہو اور ایسے کلام میں نسخ نہیں ہوتا جہاں کسی واقعہ کی خبر دی گئی ہو، بہر حال جب یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا تو اس کلام کو محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ کلام مفسر کی مثال واقع ہوگا۔

شارح نور الانوار طاجون نے فرمایا کہ ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد یہ کلام چونکہ خیر ہو گیا اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے صاحب توضیح نے کہا کہ مفسر کی مثال میں سب سے بہتر باری تعالیٰ کا قول "قاتلوا المشکین کافۃ" ہے کیونکہ یہ قول احکام شرع کے قبیل سے ہے اس کے برخلاف "فسجد الملائکہ" کے کہ یہ قول اخبار و قصص کے قبیل سے ہے۔ اور "قاتلوا المشکین کافۃ" مفسر اسطور پر ہوگا کہ "المشکین" تخصیص کا احتمال رکھتا ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ تمام مشکین کو قتل کر نیک حکم نہ ہو بلکہ بعض کو قتل کر نیک حکم ہو لیکن جب "کافۃ" کہا گیا تو تخصیص کا یہ احتمال منقطع ہو گیا اور بلا استثناء تمام مشکین کو قتل کر نیک حکم ثابت ہو گیا، اور اس کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہو گیا مگر چونکہ مشکین کو قتل کر نیک حکم شرعی حکم ہے، اور شرعی حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے اسلئے یہ کلام محکم نہ ہوگا بلکہ مفسر ہوگا اور اس کلام کو صرف مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا، محکم کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ مَثَلٌ لِلْمُحْكَمِ لِأَنَّهُ نَصٌّ فِي مَضْمُونِهِ فَلَمْ يَحْتَمِلِ التَّأْوِيلَ وَالنَّسْخَ إِذْ هُوَ مِنْ بَابِ الْعُقَائِدِ فِي بَيَانِ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ هَذَا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ قَالَ صَاحِبُ التَّوَضِيحِ هَهُنَا أَيْضًا أَنَّ الْأَوْلَى فِي مَثَلِ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلْجِهَادُ مَاضٍ الْيَوْمَ الْقِيَمَةِ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْأَحْكَامِ وَلَمْ يَحْتَمِلِ النَّسْخَ لِمَا فِيهِ مِنْ تَوْفِيَّتٍ أَوْ تَأْيِيدٍ ثَبَتَ نَصًّا.

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ کا قول "ان اللہ بیکل شیء علیہ" محکم کی مثال ہے اسلئے کہ یہ قول اپنے مضمون

میں نص ہے لہذا تاویل اور نسخ کا احتمال نہیں ہے کیونکہ یہ توحید و صفات کے بیان میں عقائد کے قبیل سے ہے اور چونکہ یہ کلام احکام شرع کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے اس مقام پر بھی صاحب توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں زیادہ بہتر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”الجہاد ما ضی الی یوم القیمۃ“ ہے کیونکہ یہ حدیث احکام کے قبیل سے ہے اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس میں توفیق یا تابید نص سے ثابت ہے۔

شریح :- فاضل مصنف نے فرمایا کہ محکم کی مثال باری تعالیٰ کا قول ”ان اللہ بکل شیء عليم“ ہے اور اس کے محکم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے مضمون یعنی علم خداوندی کے ہر چیز کو محیط ہونے کے سلسلے میں صریح اور نص ہے اسلئے اس کلام میں تاویل و نسخ کا احتمال نہ ہوگا، نیز یہ کلام چونکہ توحید و صفات باری کے بیان میں ہے اسلئے یہ کلام عقائد کے قبیل سے ہوگا اور عقائد میں بھی چونکہ تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے اسلئے اس کلام میں بھی تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہوگا، اور جس کلام میں تاویل و نسخ کا احتمال نہ ہو وہ کلام چونکہ محکم ہوتا ہے اسلئے یہ کلام معنی ”ان اللہ بکل شیء عليم“ محکم ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ قول باری ”ان اللہ بکل شیء عليم“ چونکہ عقائد کے قبیل سے ہے اور احکام شرع کے قبیل سے نہیں ہے اور مثال میں ایسے کلام پیش کرنا مناسب ہوتا ہے جو کلام احکام شرع کے قبیل سے ہو اس لئے صاحب توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ”الجہاد ما ضی الی یوم القیمۃ“ کا پیش کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ حدیث احکام شرع کے قبیل سے ہے اور یہ حدیث نسخ کا احتمال بھی نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس حدیث میں توفیق الی یوم القیمۃ ہے بلکہ تابید ہے یعنی اس عالم کے آخر تک جہاد کی فرضیت باقی رہے گی اور جہاد کبھی بھی منسوخ نہیں ہوگا۔ اور جب جہاد منسوخ ہو نہ سکا احتمال نہیں رکھتا ہے تو یہ کلام محکم ہوگا مصنف کی عبارت ”من توفیق او تابید“ میں ”او“ ”بل“ کے معنی میں ہے۔

وَيُظَهِّرُ التَّفَاوُتَ عِنْدَ التَّعَارُضِ لِيَصِيرَ الْأَدْنَىٰ مُتْرُوكًا بِالْأَعْلَىٰ بِعَيْنِي لَا يُظَهِّرُ التَّفَاوُتَ
بَيْنَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ فِي الظَّنِّيَّةِ وَالْعَطَائِيَّةِ لِأَنَّ كُلَّهَا قَطْعِيَّةٌ وَإِنَّمَا يُظَهِّرُ التَّفَاوُتَ
عِنْدَ التَّعَارُضِ فَيُعْمَلُ بِالْأَعْلَىٰ دُونَ الْأَدْنَىٰ فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالنَّصْرِ يُعْمَلُ
بِالنَّصْرِ إِذْ تَعَارَضَ بَيْنَ الظَّنِّيِّ وَالْمَقْسَرِ يُعْمَلُ بِالْمَقْسَرِ وَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الْمُفْتَسِرِ وَالْمُحْكَمِ يُعْمَلُ
بِالْمُحْكَمِ وَلَكِنَّ هَذَا التَّعَارُضُ مِنَ الظَّاهِرِ وَالنَّصْرِ لِيُحَقِّقَ لِأَنَّ التَّعَارُضَ
الْحَقِيقِيَّ هُوَ التَّمَاذُجُ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لِأَمْرٍ بِدَلِيلٍ أَحَدُهُمَا وَلَهُمَا لَيْسَ كَذَلِكَ.

ترجمہ :- اور تفاوت، تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے تاکہ اعلیٰ کی وجہ سے ادنیٰ متروک ہو جائے۔ یعنی ان چاروں کے درمیان ظہیر اور قطعیت میں فرق ظاہر نہیں ہوگا کیونکہ سب کے سب قطعی ہیں البتہ

تعارض کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا، چنانچہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا نہ کہ ادنیٰ پر۔ پس جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض ہوگا تو نص پر عمل کیا جائیگا، اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو مفسر پر عمل کیا جاتا ہے، اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو محکم پر عمل کیا جاتا ہے لیکن یہ تعارض، صورتی تعارض ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ حقیقی تعارض وہ تضاد ہے جو دو جتوں کے درمیان برابر ہواں میں سے کسی ایک کو فوقیت نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

تشریح ب۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ مذکورہ چاروں قسموں ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے درمیان ظنیت اور قطعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے یعنی ایسا ہرگز نہیں کہ ان میں سے بعض ظنی اور بعض قطعی ہوں بلکہ تمام قطعی اور مفید یقین ہیں۔ البتہ تعارض کے وقت یہ فرق ظاہر ہوگا کہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا اور ادنیٰ کو ترک کر دیا جائیگا کیونکہ اعلیٰ، اوضح اور قویٰ پر عمل کرنا ادنیٰ پر عمل کرنے کی بنسبت زیادہ بہتر ہے چنانچہ جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص پر عمل ہوگا، اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل ہوگا، اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل ہوگا۔ اسلئے کہ نص، ظاہر کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے اور مفسر نص کی بنسبت اعلیٰ ہے، اور محکم مفسر کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے۔ شارح نے فرمایا کہ یہاں تعارض سے مراد صورتہ تعارض ہے نہ کہ حقیقتہ۔ یعنی مذکورہ اقسام میں سے دو کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارض صورتی ہوتا ہے اور تعارض صورتی سے مراد یہ ہیکہ اثبات و نفی کے اعتبار سے تعارض ہو یعنی دونوں جتوں میں سے ایک میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری میں حکم کی نفی ہو، اور حقیقی تعارض اسلئے نہیں ہے کہ حقیقی تعارض کی واسطے ضروری ہے کہ ایسی دو جتوں کے درمیان تضاد واقع ہو جو بالکل برابر ہوں ان میں سے ایک کو دوسرے پر کسی طرح کی کوئی فوقیت اور زیادتی حاصل نہ ہو حالانکہ یہاں ایسی بات نہیں ہے کیونکہ ظاہر، نص سے ادنیٰ ہے، نص مفسر سے ادنیٰ ہے، اور مفسر محکم سے ادنیٰ ہے، پس جب ان چاروں جتوں میں ایک حجت دوسری حجت سے ادنیٰ ہے تو دو جتیں مساوی اور برابر درجہ کی نہیں ہو سکتی ہیں، اور جب دو جتیں مساوی اور برابر درجہ کی نہیں ہو سکتیں تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی واقع نہیں ہو سکتا ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ مذکورہ اقسام کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارض صورتی ہوتا ہے نہ کہ تعارض حقیقی۔

مِثَالُ تَعَارُضِ الظَّاهِرِ مَعَ النَّصِّ قَوْلُهُ تَعْمَلُ وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَسَاءَ ذَلِكَ أَمْ تَسْتَعِزُّ بِمَا مَرَّ بِاللَّهِ
مَعَ قَوْلِهِ تَعْمَلُ فَإِنَّكَ حُرٌّ أَمَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنُو ثَلَاثٌ وَرُبَاعٌ فَإِنَّ الْأَوَّلَ ظَاهِرٌ
فِي جِلِّ جَمِيعِ الْمُحَلَّلَاتِ مِنْ غَيْرِ قَصْرِ عَلَى الْأَمْرِ بَعْدَ فَيَنْبَغُ أَنْ تَحُلَّ السَّرَائِدُ عَلَيْهَا

وَالثَّانِي نَصٌّ فِي أَنْتَ لَا يَجُوزُ التَّعَدُّ حِيْنَ الْأَمْرِ بَعْدَ لِأَنْتَ سَبِقَ لِأَجْلِ الْعَدَدِ فَتَعَارَضَ
بَيْنَهُمَا فَتَرَجَّحَ النَّصُّ وَنَقْتَصِرُ عَلَيْهَا وَقِيلَ الْأَوَّلُ نَصٌّ فِي حَقِّ اشْتِرَاطِ الْمَهْرِ وَ
الثَّانِي ظَاهِرٌ فِي عَدَمِ اشْتِرَاطِهَا لِأَنْتَ سَأَلْتِ عَنْ ذِكْرِهَا وَمُطْلَقٌ عِنْدَ فَتَعَارَضِ
بَيْنَهُمَا فَتَرَجَّحَ النَّصُّ وَيَجِبُ الْمَالُ .

ترجمہ :- نص کیساتھ ظاہر کے تعارض کی مثال باری تعالیٰ کے قول " فانكحوا مطاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع " کیساتھ باری تعالیٰ کا قول " احل لكم ما وراذلكم ان يتنخوا باموالكم " ہے اسلئے کہ قول اول چار پر حصر کے بغیر تمام محلات کے حلال ہونے میں ظاہر ہے پس مناسب ہے کہ چار پر زائد عورت حلال ہو اور قول ثانی اس بار میں نص ہے کہ چار سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قول ثانی عدد بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے لہذا دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا پس نص راجح ہوگی اور چار پر انحصار ہوگا، اور کہا گیا کہ پہلا قول مہر کے شرط ہونے میں نص ہے اور قول ثانی مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ قول ثانی مہر کے ذکر سے ساکت ہے اور اس سے مطلق ہے لہذا ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا پس نص راجح ہوگی اور مال واجب ہوگا۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دونوں آیتوں میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) " احل لكم ما وراذلكم ان يتنخوا باموالكم " حلال ہیں تم کو سب عورتیں ان کے سوا بشرطیکہ طلب کرو ان کو اپنے مال کے بدلے (شیخ الہند)۔ (۲) فانكحوا مطاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع " جو عورتیں تمکو بھلی لگیں ان سے نکاح کرو دو، دو سے تین تین سے چار چار سے۔

ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت یعنی " احل لكم الاية " چار عورتوں پر توقف کے بغیر تمام محلات کے حلال ہونے میں ظاہر ہے لہذا اس آیت سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ایک شخص کیلئے ایک وقت میں چار سے زائد عورتیں حلال ہیں اور دوسری آیت اس بات میں نص ہے کہ ایک شخص کیلئے چار عورتوں سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ آیت عدد ہی بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اور آیت میں آخری عدد رباع (چار) ہے، لہذا نص قرآن سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک مرد ایک وقت میں زیادہ سے زیادہ چار عورتیں نکاح میں رکھ سکتا ہے رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ آیت کا مقصد عدد کو بیان کرنا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں لفظ مثنى وثلث، رباع فانكحوا مطاب لكم سے حال واقع ہے اور حال، ذوالحال کیلئے قید ہوتا ہے پس آیت میں نکاح، اس قید یعنی عدد کی قید کیساتھ مقید ہوا اور جب کسی چیز کو کسی قید کیساتھ مقید کر کے ذکر کیا جاتا ہے تو وہ قید مقصود ہوتی ہے، شی مقید مقصود نہیں ہوتی لہذا اس آیت میں بھی قید یعنی عدد کو بیان کرنا مقصود ہوگا اور مقید یعنی نکاح کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا، اور جب اس آیت میں عدد کو بیان کرنا مقصود ہے تو یہ آیت بیان عدد کیلئے نص ہوئی۔ بہر حال جب پہلی آیت تمام محلات کے حلال ہونے میں بغیر کسی تحدید کے ظاہر ہے، اور

دوسری آیت چار عورتوں سے زائد کے جائز نہ ہونے میں نص ہے تو ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو گیا اور ان دونوں کے درمیان تعارض کی صورت میں نص چونکہ راجح ہوتی ہے اسلئے دوسری آیت یعنی نص عمل کے اعتبار سے راجح ہوگی اور ایک وقت میں صرف چار عورتوں کو نکاح میں رکھنا جائز ہوگا۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ پہلی آیت یعنی "احل لکم الایۃ" مہر کے شرط ہونے میں نص ہے کیونکہ یہ آیت مہر کے شرط ہونے کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اور جو کلام جس مقصد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو وہ کلام اس مقصد کے سلسلہ میں نص ہوتا ہے لہذا یہ آیت بھی اشتراط مہر کے سلسلہ میں نص ہوگی اور دوسری آیت یعنی "فاکحوا ما طاب لکم الایۃ" مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ دوسری آیت مہر کے سلسلہ میں بالکل ساکت ہے اور اس سے غیر متعلق ہے یعنی اس آیت میں نہ مہر کا شرط ہونا مذکور ہے اور نہ مہر کا غیر شرط ہونا مذکور ہے پس جب پہلی آیت مہر کے شرط ہونے میں نص اور دوسری آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے تو دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا، اور نص اور ظاہر کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ نص کو ترجیح ہوتی ہے اسلئے پہلی آیت (احل لکم) راجح ہوگی اور نکاح میں مال یعنی مہر واجب ہوگا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ التَّصَرُّعِ مَعَ الْمُفَسِّرِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لَوْ قُبِلَتْ كُلُّ صَلَاةٍ فَإِنَّ الْأَوَّلَ نَصْرٌ يَفْتَضِي الْوَضُوءَ الْجَدِيدَ لِكُلِّ صَلَاةٍ أَدَاءً كَانَ أَوْ قِضَاءً قَرْضًا كَانَ أَوْ نَفْلًا لِكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَأْوِيلَ أَنْ يَكُونَ اللَّامُ بِمَعْنَى الْوَقْتِ فَيَكْفِي الْوَضُوءَ الْوَاحِدَ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَتَوَضَّأُ بِهَا مَا شَاءَتْ مِنْ فَرْضٍ وَنَفْلٍ وَالثَّانِي مُفَسِّرٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ لِوُجُودِ ان لَفْظِ الْوَقْتِ فِيهِ صَوْرَتَانِ فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يَصَارُ إِلَى تَرْجِيحِ الْمُفَسِّرِ فَيَكْفِي الْوَضُوءَ الْوَاحِدَ فِي كُلِّ وَقْتٍ صَلَاةٍ مَرَّةً وَاحِدَةً وَالشَّافِعِيُّ رَوَى كَيْفَ تَنَبَّأَ بِهَذَا أَفْعَمِلَ بِالْحَدِيثِ الْأَوَّلِ .

ترجمہ :- اور مفسر کیساتھ نص کے متعارض ہونے کی مثال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "المستحاضة تتوضأ لكل صلاة" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة" ہے اسلئے کہ حدیث اول نص ہے، ہر نماز کیلئے نئے وضو کا تقاضا کرتی ہے نماز ادا ہو یا قضاء۔ فرض ہو یا نفل۔ لیکن اس تاویل کا احتمال رکھتی ہے کہ لام وقت کے معنی میں ہو۔ لہذا ایک وضو ہر ایک وقت میں کافی ہوگا۔ پس مستحاضہ اس وضو سے فرض اور نفل میں سے جس قدر چاہے ادا کرے۔ اور دوسری حدیث مفسر بے تاویل کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس میں صریح طور پر وقت کا لفظ موجود ہے پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا تو ترجیح مفسر کی طرف رجوع کیا جائے گا اور ایک وضو ایک مرتبہ ہر نماز کے وقت میں کافی ہوگا اور امام شافعی چونکہ اس پر متنبہ نہیں ہوئے اسلئے موصوف نے

حدیث اول ہی پر عمل کیا۔

شرح :- شارح نے فرمایا کہ 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) "استحاضہ توضع لکل صلوة" استحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو کرے (۲) "استحاضہ توضع لکل صلوة" استحاضہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کرے۔ ان دونوں احادیث میں سے پہلی حدیث نص ہے ہر نماز کیلئے نئے وضو کا تقاضا کرتی ہے نماز خواہ ادا ہو خواہ قضا ہو فرض ہو خواہ نفل ہو۔ لیکن اس حدیث میں اس تاویل کا احتمال ہے کہ "لکل" کا "لام" وقت کے معنی میں ہو اور ایک وضو ایک وقت میں کافی ہو جی کہ استحاضہ اس وضو سے جس قدر چاہے نماز میں ادا کرے جیسے "آتیک لصلوة الظهر" میں "لام" وقت کے معنی میں ہے یعنی "آتیک وقت صلوة الظهر" میں تیرے پاس ظہر کی نماز کے وقت حاضر ہوں گا۔ مگر چونکہ اس تاویل پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ "لام" حرف ہے اور وقت اسم ہے اور حرف کو اسم کیلئے مجازاً استعمال کرنا درست نہیں ہے اسلئے بہتر تاویل یہ ہے کہ یہاں مضاف یعنی لفظ وقت مقدر مانا جائے اور تقدیری عبارت یہ ہو "لوقت کل صلوة" بہر حال یہ حدیث استحاضہ عورت پر ہر نماز کیلئے وضو واجب ہونے کے سلسلہ میں نص ہے اور دوسری حدیث "استحاضہ توضع لکل صلوة" مفسر ہے اس میں وقت کا لفظ چونکہ صریح طور پر موجود ہے اسلئے اس حدیث میں کسی تاویل کا احتمال نہ ہوگا بلکہ ایک وقت میں ایک وضو کافی ہوگا اور اس ایک وضو سے بہت سی نمازیں ادا کرنا جائز ہوگا بہر حال ان دونوں احادیث یعنی نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو گیا، اور نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ مفسر راجح ہوتا ہے اسلئے یہاں بھی مفسر یعنی دوسری حدیث راجح ہوگی اور ایک وقت میں ایک مرتبہ وضو کرنا کافی ہوگا اور اس ایک وضو سے فرض اور نفل بہت سی نمازیں پڑھنے کی اجازت ہوگی حضرت امام شافعیؒ چونکہ اس اصول پر متنبہ نہ ہو سکے اسلئے انھوں نے حدیث اول پر عمل کیا اور استحاضہ عورت کی واسطے ہر نماز کیلئے وضو لازم قرار دیا۔

وَمَثَلُ تَعَارُضِ الْمُفَسِّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ نَعَمْ وَأَشْهَدُ وَأَدْوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ مَعَ قَوْلِهِ نَعَمْ
وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا إِنْ أَوَّلَ مَفْسِرٌ يَقْتَضِي قَبُولَ شَهَادَةِ مَحْدُودٍ فِي
الْقَدْرِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِأَنَّهُمْ صَارُوا عَدْلًا لَكِنْ جِنْدًا وَالشَّائِبِيُّ مُحْكَمٌ يَقْتَضِي عَدَمَ قَبُولِهَا
لَوْ جُودَ التَّابِئِدُ فِيهِ صَرِيحًا فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُعْمَلُ عَلَى الْمُحْكَمِ هَكَذَا إِنِّي لَكُنْتُ لَأَصُولِ
وَمَا قَبِيلَ إِنَّهُ لَمْ يُوْجَدْ مَثَلُ تَعَارُضِ الْمُفَسِّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ فَمِنْ قَوْلِهِ التَّبَعُ -

ترجمہ :- اور حکم کیساتھ مفسر کے متعارض ہونے کی مثال باری تعالیٰ کے قول "وأشهد وأدوى عدل منكم" اور باری تعالیٰ کے قول "ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً" میں تعارض کا واقع ہونا ہے اسلئے کہ قول اول مفسر ہے

توبہ کے بعد محدودین فی القذف کی شہادت کے قبول ہونیکا تقاضا کرتا ہے کیونکہ دونوں گواہ توبہ کے بعد عادل ہوتے ہیں اور قول ثانی حکم ہے عدم قبول شہادت کا تقاضا کرتا ہے اسلئے کہ اس میں صریحی طور پر تائبہ موجود ہے پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا تو حکم پر عمل کیا جائیگا، ایسا ہی اصول کی کتابوں میں ہے اور وہ جو کہا گیا کہ محکم کے ساتھ مفسر کے متعارض ہونے کی مثال نہیں پالی گئی تو وہ تنبیح اور جستجو کی کمی کی وجہ سے ہے۔

تشریح :- شارح نور الانوار ملاحظہ فرمائیے کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دو آیات میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) "واشہدوا ذوی عدل منکم" تم اپنوں میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ۔ (۲) "ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابداء" تم ان لوگوں کی گواہی قبول نہ کرو جن پر قذف (تہمت) کے سلسلہ میں حد لگائی جا چکی ہو۔ ان دونوں آیات کے درمیان تعارض اس طور پر ہو گیا ہے پہلی آیت مفسر ہے اور یہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جن لوگوں کو حد قذف لگائی جا چکی ہو اگر وہ توبہ کر لیں تو ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی کیونکہ توبہ کے بعد دونوں محدودین فی القذف عادل ہوں گے اور عادلوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے "واشہدوا ذوی عدل منکم" یعنی دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ، اور گواہ بنانے کیلئے یہ بات لازم ہے کہ انکی گواہی قبول کی جائے گی، پس اس آیت مفسرہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ محدودین فی القذف کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ اور دوسری آیت "ولا تقبلوا الہم الایۃ" محکم ہے، یہ اس بات کی مقتضی ہے کہ محدودین فی القذف کی گواہی قبول نہ کی جائے، کیونکہ اس آیت میں لفظ "ابداء" جو تائبہ اور ہمیشگی پر دلالت کرتا ہے صراحتہً موجود ہے، اور یہ اس بات پر دلالت ہے کہ محدودین فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہو۔ بہر حال ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا اور مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ محکم پر عمل ہوتا ہے اسلئے محدودین فی القذف کے سلسلہ میں دوسری آیت جو محکم ہے اس پر عمل ہوگا اور محدودین فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اصول کی کتابوں میں اسی طرح مذکور ہے اور شارح نے دوسری بات یہ فرمائی کہ بعض حضرات علماء کا یہ کہنا کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے سو یہ ان کے تنبیح اور تلاش کی کمی کی وجہ سے ہے ورنہ اگر ایسا ہی ہوتا تو شارح مذکورہ مثال کہاں سے ذکر کرتے۔

نوٹ :- محشی نے مذکورہ مثال پر کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں آپکی علمی دلچسپی کیلئے تحریر کے جارہے ہیں۔

پہلا اعتراض توبہ پر ہو گیا ہے پہلی آیت یعنی "واشہدوا ذوی عدل منکم" کو مفسر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ مفسر وہ ہے جو نسخ کے علاوہ سولے اپنے مدلول کے کسی چیز کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور باری تعالیٰ کا قول "واشہدوا ذوی عدل منکم" بہت سی چیزوں کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ "اشہدوا" امر کا صیغہ ہے، اور امر

وجوب کیلئے بھی آتا ہے اور ندب کیلئے بھی، اور اس کے علاوہ بہت سے معانی کیلئے آتا ہے، نیز یہ آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے نابینا کو بھی شامل ہے اور غلام کو بھی، کیونکہ عادل غلام بھی ہو سکتا ہے اور نابینا بھی، حالانکہ یہاں آیت میں دونوں بالاجماع مراد نہیں ہیں۔ پس ان احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ آیت مفسر کی مثال کیسے ہو سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس آیت کو ہر اعتبار سے مفسر نہیں کہتا ہے بلکہ صرف قبول شہادت کے اعتبار سے مفسر کہتا ہے اور "مذکورہ احتمالات" قبول شہادت کے اعتبار سے اس آیت کے مفسر ہونے میں قطعاً مفسر نہیں ہیں اور جب ایسا ہے تو اس آیت کے مفسر ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور یہاں یہ آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے نابینا اور غلاموں کو بھی شامل ہے تو اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ آیت مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور نابینا اور غلام کیلئے کوئی کمال نہیں ہے یعنی یہ دونوں "ذوی عدل منکم" کے افراد کاملہ میں سے نہیں ہیں۔ لہذا یہ آیت ان دونوں کو شامل نہ ہوگی۔

دوسرا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں آیات کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے کہ پہلی آیت "اشہدوا ذوی عدل منکم" کا حکم اشہاد (گواہ بنانا) ہے اور دوسری آیت "ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابداً" کا حکم ادا کے وقت عدم قبول شہادت ہے، اور اشہاد کیلئے قبول لازم بھی نہیں ہے چنانچہ محمد و بنی القذف اور نابینا کو گواہ بنانا درست ہے حتیٰ کہ ان کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ شہادت ادا کرے تو ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی، پس معلوم ہوا کہ اشہاد (گواہ بنانے) کیلئے قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ بہر حال جب پہلی آیت کا حکم اشہاد ہے اور دوسری آیت کا حکم قبول شہادت ہے تو ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہ رہا، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیں کہ قبول، اشہاد کیلئے لازم ہے تو پہلی آیت محمد و بنی القذف کے قبول شہادت پر بطریق اشارہ دلالت کرے گی اور دوسری آیت عدم قبول شہادت پر بطریق عبارت دلالت کرے گی لہذا اب بھی تعارض واقع نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اپنے اعتراض تعارض حقیقی پر کیا ہے حالانکہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ نصوص کے درمیان جو تعارض ہوتا ہے وہ تعارض صوری ہوتا ہے نہ کہ تعارض حقیقی۔ اور مذکورہ دونوں آیات کے درمیان تعارض حقیقی اگرچہ موجود نہیں ہے لیکن تعارض صوری موجود ہے لہذا کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

نُعَيَّنَ الْمُصَدِّقَ مَثَلًا لِّلْعَارِضِ النَّصِيِّ مَعَ الْمَفْسَّرِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفُتُوخِيَّةِ عَلٰى سَبِيلِ
التَّفْرِيعِ فَعَالَ حَتَّى قُلْنَا إِنَّهُ إِذَا شَرَّوَجَ امْرَأَةً إِلَى شَهْرٍ آتٍ مُنْعَةً يَرِيدُ أَنْ قَوْلُهُ
شَرَّوَجَ نَصْرِي لِنِكَاحِ الْكِنْتِ بِحَمَلِ تَأْوِيلِ أَنْ يَكُونَ نِكَاحًا إِلَى أَجَلٍ فَيَكُونُ مُنْعَةً وَ

قَوْلُهُ إِلَى شَهْرٍ مُّفْتِيٍّ فِي هَذَا الْعَمَلِ الْأَيْحْتِمَالُ الْأَيْ كَوْنُهُ مُنْتَعَةً فَيَحْتَمِلُ عَلَى الْمُنْتَعَةِ وَلَكِنْ لَا يَخْلُو هَذَا مِنَ الْمُسَامَحَةِ لِأَنَّ قَوْلَهُ إِلَى شَهْرٍ مُّتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ تَزْوِجٌ وَلَيْسَ كَلَامًا مُّسْتَقْلَلًا بِنَفْسِهِ حَتَّى يَكُونَ مُّفْتِيًّا بِصَلْحٍ مُّعَارِضًا لَهُ فَكَانَتْ أَسْرَادُ آيَةِ هَذَا الْكَلَامِ دَائِرَةٌ بَيْنَ كَوْنِهِ نِكَاحًا وَبَيْنَ كَوْنِهِ مُنْتَعَةً فَرُجِحَتْ الْمُنْتَعَةُ -

ترجمہ :- پھر مصنف نے تفریح کے طور پر فقہی مسائل میں ایک مثال کا ذکر کیا ہے جس میں نص کا تعارض مفسر کیساتھ ہے چنانچہ فرمایا حتیٰ کہ ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص ایک ماہ کیلئے کسی عورت سے نکاح کر لے تو یہ متعہ ہے مراد یہ ہے کہ اس کا قول "تزوج" نکاح کے بارے میں نص ہے لیکن اس تاویل کا احتمال ہے کہ کسی خاص وقت تک کیلئے نکاح ہو لہذا اس صورت میں یہ متعہ ہوگا اور اس کا قول "الی شہر" اس معنی میں مفسر ہے صرف اس کے متعہ ہونیکا احتمال رکھتا ہے بس اس تزوج کو متعہ پر محمول کیا جائیگا۔ لیکن یہ کلام مسامحت سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ اس کا قول "الی شہر" اس کے قول "تزوج" سے متعلق ہے خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے یہاں تک کہ مفسر ہو کہ "تزوج" کے معارض ہو سکے گویا مصنف نے یہ ارادہ کیا ہے کہ یہ کلام نکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے لیکن متعہ راجح ہے۔

تشریح :- سابق میں فاضل مصنف نے فرمایا تھا کہ ظاہر نص، مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے، اور تعارض کے وقت ادنیٰ کو چھوڑ کر اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے، فاضل شارح نے ان میں سے ہر دو کے درمیان تعارض کی مثالیں بھی بیان فرمادی ہیں مگر مصنف نے تفریح کے طور پر ایک ایسے فقہی مسئلہ کو مثال میں ذکر کیا ہے جس میں نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے ایک ماہ کی مدت کیلئے نکاح کیا تو یہ متعہ ہوگا اور نکاح نہ ہوگا۔ کیونکہ مرد کا قول "تزوجت" نکاح کے باب میں نص ہے اسلئے کہ لفظ "تزوجت" نکاح منع کرنے کیلئے لایا جاتا ہے لیکن اس میں احتمال اس تاویل کا بھی ہے کہ یہ نکاح ایک خاص وقت تک کیلئے ہو پس اس صورت میں یہ نکاح موقت ہوگا اور نکاح موقت، متعہ کی طرح فاسد ہوتا ہے لہذا یہ بھی فاسد ہوگا۔ بہر حال شوہر کا قول "تزوجت" نکاح کے باب میں نص ہے مگر جب اس نے "تزوجت" کے بعد "الی شہر" کہا تو لفظ "تزوجت" نکاح موقت کے بارے میں مفسر ہو گیا تھا اب اس میں صرف نکاح موقت کا احتمال ہے اور نکاح کا احتمال نہیں ہے لہذا اس کو نکاح موقت پر محمول کیا جائیگا، اور نکاح موقت فاسد ہونے میں چونکہ متعہ کا حکم رکھتا ہے اسلئے یہ نکاح موقت فاسد ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لے دے کر ایک تو مثال بیان کی ہے لیکن وہ بھی مسامحت سے خالی نہیں ہے اور مسامحت یہ ہے کہ مرد کے قول "تزوجت" الی شہر" میں "الی شہر" خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے بلکہ یہ "تزوجت" کا متعلق ہے گویا "تزوجت" الی شہر" پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے

کے درمیان تعارض کے کوئی معنی نہیں ہیں یعنی دو کلاموں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے، ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا، بہر حال جب یہ پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا تو یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ یہاں "الی شہر" مفسر، "تزوجت" (نص) کے معارض ہے یعنی اس کلام کو نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

شرح نے فاضل مصنف کے کلام کی توجیہ کرتے ہوئے خود ہی فرمایا کہ غالباً مصنف کی مراد یہ ہے کہ یہ کلام "تزوجت الی شہر" نکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے یعنی یہ کلام نکاح بھی ہو سکتا ہے اور متعہ بھی ہو سکتا ہے مگر "الی شہر" کی وجہ سے متعہ ہونے کا احتمال راجح ہے اور متعہ فاسد ہے۔

نوٹ :- نکاح موقت اور متعہ دونوں ایک حکم میں شریک ہیں یعنی دونوں کا حکم فساد ہے، نکاح موقت بھی فاسد ہوتا ہے اور متعہ بھی فاسد ہوتا ہے لیکن تعریف کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے یعنی متعہ کیلئے لفظ تمتع کا ذکر کرنا ضروری ہے مثلاً ایک شخص کسی عورت سے کہے "اتمتع بک الی شہر بالف" اور نکاح موقت یہ ہے کہ الفاظ نکاح میں سے کسی لفظ کیساتھ مدت معینہ تک کیلئے نکاح منعقد کیا جائے۔ مثلاً یہ کہے "تزوجت الی شہر" یا "نکحت الی شہر"۔

احقر نے اشرف الہدایہ جلد چہارم ص ۱۱۱ پر متعہ کے بارے میں تحریر کیا ہے کہ تمام ائمہ متعہ کی حرمت کے قائل ہیں سوائے امام مالک کے، صاحب ہدایہ کے بیان کے مطابق امام مالک فرماتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں متعہ مباح تھا لہذا اس کی اباحت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کوئی ناسخ نہ آجائے، اور ناسخ چونکہ اب تک آیا نہیں اسلئے متعہ مباح رہے گا لیکن صاحب ہدایہ نے امام مالک کے مذہب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ متعہ کی حرمت پر صحابہ کا اجماع ہے لہذا وہ ناسخ بن جائیگا مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ حرمت متعہ پر صحابہ کے اجماع کو نقل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے جواز کے قائل تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک بار حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا کیا آپ کو معلوم نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن متعہ کو حرام کر دیا تھا، ابن عباس رضی اللہ عنہما نے یہ سن کر اپنے قول سے رجوع کر لیا اور جواز متعہ کے سلسلہ میں اپنے قول سے توبہ کی پس جب ابن عباس رضی اللہ عنہما بھی رجوع فرما چکے تو حرمت متعہ پر صحابہ کا اجماع ثابت ہو گیا۔

متعہ خیبر سے پہلے حلال تھا لیکن خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت اور متعہ کو حرام کیا گیا پھر فتح مکہ کے سال یوم او طاس میں تین دن کے واسطے حلال کیا گیا پھر جو تھے دن قیامت تک کیلئے حرام کر دیا گیا اس موقع پر یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ صاحب ہدایہ نے امام مالک کے مذہب کو نقل کرنے میں

غلطی کی ہے یا سہو ہو گیا کیونکہ مالکیہ کی کسی کتاب میں جواز متعہ کو بیان نہیں کیا گیا ہے علاوہ ازیں امام مالک نے اپنی موطا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں منعتہ النساء وعن لجوم الحرم الاہلیۃ من خیر" (یعنی شرح ہدایہ) اور حضرت امام مالک کی عادت ہمیکہ وہ اپنی موطا میں وہی حدیث نقل کرتے ہیں جو ان کا مذہب ہوتی ہے پس اس حدیث کو اپنی موطا میں جگہ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ امام مالک بھی حرمت متعہ کے قائل ہیں۔

جمیل احمد

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ تَمَرَعٌ فِي مُقَابَلَاتِهَا فَقَالَ وَأَمَّا الْخَفِيُّ فَمَا خَفِيَ مُرَادُهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصَّيْغَةِ لَا يَتَّالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ يَعْنِي أَنَّ الْخَفِيَّ اسْمُ الْكَلَامِ خَفِيَ مُرَادُهُ بِسَبَبِ عَارِضٍ نَشَأَ مِنْ غَيْرِ الصَّيْغَةِ إِذْ لَوْ كَانَ مَنْشُورًا الصَّيْغَةَ لَكَانَ فِي خَفَاءٍ تَرَاءً وَكَيْسَمًا بِالشَّكْلِ وَالْمُجْمَلِ فَلَا يَكُونُ مُقَابِلًا لِلظَّاهِرِ لِذَلِكَ فَيَبْدَأُ فِي ظَهْرِهِ فَإِنَّ كَلَامًا هُوَ لِأَنَّ مَتْرَبًا فِي الْخَفَاءِ تَرْتَبُ الْأَصْلُ فِي الظُّهُورِ فَإِذَا كَانَ فِي الظَّاهِرِ أَدْنَى ظُهُورًا فَلَا يَبْدَأُ أَنْ يَكُونَ فِي الْخَفِيِّ إِذْ فِي خَفَاءٍ وَهَكَذَا الْقِيَاسُ فَلَا يَتَّالُ مُرَادُهُ إِلَّا بِالطَّلَبِ فَصَارَ كَمَا اخْتَفَى فِي الْمَدِينَةِ بِنُورٍ جِيلَةً عَارِضَةً مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرِ لِبَاسٍ فِي هَيْئَةٍ ثُمَّ فِي قَوْلِهِ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصَّيْغَةِ مُسَامَحَةً وَالظَّاهِرُ أَنْ يَقُولَ بِعَارِضٍ مِنْ غَيْرِ الصَّيْغَةِ كَمَا فِي عِبَارَةِ شَمْسِ الْأَيْمَةِ الْحُلُوفِ وَأَنَّ قَوْلَهُ لَا يَتَّالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ لَيْسَ قَيْدًا اخْتِزَانِيًّا بَلْ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ وَتَأَكِيدٌ لِلْخَفَاءِ .

ترجمہ :- پھر اقسام اربعہ سے فراغت کے بعد مصنف نے ان کے مقابل اقسام کا ذکر شروع کیا چنانچہ فرمایا کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو (اور وہ) مراد صرف طلب اور جستجو سے حاصل ہو سکتی ہو یعنی خفی اس کلام کا نام ہے جس کی مراد ایسے عارض کے سبب پوشیدہ ہو جو صیغہ کے علاوہ سے پیدا ہوا ہو اسلئے کہ اگر خفا کا منشاء صیغہ ہو تو اس میں خفا زیادہ ہوگا اور اس کا نام مشکل اور مجمل ہوگا لہذا یہ اس ظاہر کا مقابل نہ ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ یہ تمام اقسام خفا میں اسی طرح ترتیب وار ہیں جس طرح کہ اصل اقسام ظہور میں ترتیب وار ہیں، پس جب ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہے

توضوری ہے کہ خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفا ہو اور اسی طرح باقی اقسام میں قیاس کیا جائے پس خفی کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہیں ہو سکتی لہذا یہ اس شخص کی طرح ہو گیا جو لباس اور ہیئت بدلے بغیر ایک قسم کے جیلہ

عارضہ سے شہر میں چھپ گیا ہو۔ پھر مصنف کے قول "بعارض غیر الصیغۃ" میں مسامحت ہے، اور اظہر یہ ہے کہ مصنف "بعارض من غیر الصیغۃ" کہتے۔ جیسا کہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں ہے اور مصنف کا قول "لائینال الابل طلب" قیداً احترازی نہیں ہے بلکہ بیان واقعہ اور تاکید خفا کیلئے ہے۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ جب مصنف ظہور کی چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان کے مقابل خفا کی چار قسموں کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ ان کی ترتیب اس طرح ہے کہ خفی، ظاہر کا مقابل ہے، مشکل، نص کا مقابل ہے، مجمل، مفسر کا مقابل ہے، اور متشابہ، محکم کا مقابل ہے۔

ان اقسام اربعہ میں سے فاضل مصنف نے خفی کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد ایسے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو جو عارض صیغہ کے علاوہ کسی اور چیز سے پیدا ہوا ہو، یعنی نفس صیغہ اور لفظ کے مدلول میں کوئی خفا نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے خفا پیدا ہوا ہو، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر خفا کا نشاء صیغہ ہو یعنی نفس صیغہ سے خفا پیدا ہوا ہو، اور لفظ کے مدلول ہی میں خفا ہو تو اس میں خفا، زائد ہوگا اور اس کا نام مشکل اور مجمل ہوگا۔ اور جب اس قسم میں خفا، زائد ہوگا اور اس کا نام خفی کے بجائے مشکل اور مجمل ہوگا تو یہ اس ظاہر کا مقابل نہ ہو سکے گا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ خفا کی چاروں قسمیں اسی طرح ترتیب وار ہیں جس طرح ظہور کی قسمیں ترتیب وار ہیں یعنی جس طرح ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے، اور نص میں اس سے زائد ظہور ہوتا ہے اور مفسر میں نص سے زائد اور محکم میں مفسر سے زائد ظہور ہوتا ہے اسی طرح سب کم درجہ کا خفا خفی میں ہوتا ہے پھر مشکل میں پھر مجمل میں پھر متشابہ میں کامل اور اعلیٰ درجہ کا خفا ہوتا ہے پس جب ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہے تو اس کے مقابل خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفا ہوگا۔ اور ادنیٰ درجہ کا خفا، وہی ہے جو صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے ہو پس ثابت ہو گیا کہ خفی میں صیغہ کے علاوہ دوسرے کسی عارض کی وجہ سے خفا ہوتا ہے نفس صیغہ کی وجہ سے خفا نہیں ہوتا ہے، اسی طرح دوسرے اقسام میں قیاس کیا جائیگا یعنی نص میں چونکہ ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اسلئے مشکل میں جو نص کا مقابل ہے خفی کی نسبت زیادہ خفا ہوگا۔ اور مجمل جو مفسر کا مقابل ہے اس میں مشکل کے مقابلہ میں زیادہ خفا ہوگا کیونکہ مفسر میں نص کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اور محکم میں چونکہ مفسر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اسلئے اس کے مقابل یعنی متشابہ میں مجمل کے مقابلہ میں زیادہ خفا ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ جب خفی کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے تو وہ بغیر طلب اور جستجو کے حاصل نہیں ہو سکتی ہے یعنی خفی کی مراد کو حاصل کرنے کیلئے اس کی جستجو کرنا ضروری ہے اور خفی کی مثال ایسی ہے

جیسے ایک شخص اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کئے بغیر جیلہ، بہانہ کر کے شہر کے کسی حصہ میں چھپ گیا ہو تو ایسے شخص تک رسائی حاصل کرنے کیلئے اس کو طلب کرنا اور ڈھونڈنا ضروری ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مصنف کے قول "بعارض غیر الصیغہ" میں "غیر صیغہ" کو "عارض" کی صفت قرار دینے میں ایک گونہ مسامحت اور چوک ہے اس طور پر کہ "بعارض غیر الصیغہ" کی عبارت مشکل، مجمل اور متشابہ سے احتراز ہے یعنی عارض غیر صیغہ کی وجہ سے خفاء، صرف خفی میں ہوتا ہے اب اس کا مطلب یہ ہو گا کہ مشکل، مجمل اور متشابہ میں عارض غیر صیغہ کی وجہ سے خفاء نہیں آتا بلکہ صیغہ کی وجہ سے آتا ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے جیسا کہ آئندہ چل کر مشکل وغیرہ کی تعریف سے ظاہر ہو جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ زیادہ واضح بات یہ تھی کہ مصنف "بعارض غیر الصیغہ" فرماتے جیسا کہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں ہے اور مطلب یہ ہوتا کہ خفی میں خفاء عارض کی وجہ سے آیا ہے اور یہ عارض غیر صیغہ سے پیدا ہوا ہے اس صورت میں مصنف کا کلام مسامحت سے محفوظ ہو جاتا۔ لیکن مصنف کی طرف سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ غیر الصیغہ، عارض کی صفت نہیں ہے بلکہ بدل ہے اور مطلب یہ ہے کہ خفی میں خفاء عارض یعنی غیر صیغہ کی وجہ سے آیا ہے، اس صورت میں کوئی مسامحت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول "لا ینال الا بالطلب" قید احترازی نہیں ہے بلکہ بیان واقع اور تاکید خفاء کیلئے ہے اسلئے کہ کوئی خفاء ایسا نہیں ہے جس کو بغیر طلب کے حاصل کیا جاسکتا ہو۔

وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ لِيَعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَسْرِيَّةٍ أَوْ نَقْصَانٍ فِيهِ ظَهَرَ الْمَسْرَادُ بِهِ
أَيْ حُكْمُ الْخَفْوِ النَّظَرُ فِيهِ وَهُوَ التَّلَبُّ الْأَوَّلُ لِيَعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِأَجْلِ
زِيَادَةِ الْمَعْنَى فِيهِ عَلَى الظَّاهِرِ أَوْ نَقْصَانِهِ فِيهِ فَجِيئَتْ بِهِ بِظَهْرِ الْمَسْرَادِ فِيحْكَمُ
فِي الزِّيَادَةِ عَلَى أَحْسَبِ مَا يُحْكَمُ مِنَ الظَّاهِرِ وَلَا يُحْكَمُ فِي النَقْصَانِ قَطُّ۔

ترجمہ :- اور خفی کا حکم، خفی میں اس حد تک غور و فکر کرنا ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اسکا خفاء زیادتی معنی کی وجہ سے ہے یا نقصان معنی کی وجہ سے پس اس سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی یعنی نفی کا حکم اس میں غور و فکر کرنا ہے اور یہ پہلی طلب ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا خفاء اس وجہ سے ہے ہیکہ اس میں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ معنی ہیں یا اس میں کم معنی ہیں پس اس وقت کلام کی مراد ظاہر ہو جائیگی اور زیادتی کی صورت میں اسی کے مطابق حکم لگایا جائے گا جو ظاہر سے معلوم ہوگا۔ اور نقصان کی صورت میں حکم نہیں لگایا جائے گا۔

تشریح :- 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 جائے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کلام کی مراد کس سبب پوشیدہ ہے آیا اسلئے ہیکہ خفی کے معنی ظاہر کے معنی سے زائد ہیں یا اس سبب ہیکہ اس کے معنی ظاہر کے معنی سے کم ہیں البتہ اس طلب اور غور و فکر کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور اس زیادتی معنی کی صورت میں خفی پر وہی حکم لگایا جائے گا جو حکم ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور نقصان معنی کی صورت میں خفی پر کوئی حکم نہیں لگایا جائیگا جیسا کہ اگلی عبارت میں ان دونوں کی مثالیں مذکور ہیں۔

كَأَيِّ السَّرِقَةِ فِي حَقِّ الطَّرِيقِ النَّبَاشِ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا
أَيْدِيَهُمَا ظَاهِرٌ فِي حَقِّ وَجُوبِ قَطْعِ الْيَدِ لِكُلِّ سَارِقٍ خَفِيٌّ فِي حَقِّ الطَّرِيقِ وَالنَّبَاشِ لِأَنَّهَا
إِخْتِصَابٌ بِاسْمِ آخَرَ غَيْرِ السَّارِقِ فِي عُرْفِ أَهْلِ اللِّسَانِ فَمَا أَتَلْنَا فَوَجَدْنَا أَنَّ إِخْتِصَابَ
الطَّرِيقِ بِاسْمِ آخَرَ لِأَجْلِ زِيَادَةِ مَعْنَى السَّرِقَةِ إِذِ السَّرِقَةُ هُوَ أَخْذُ مَالٍ مَخْتَرًا وَمُخْرَبًا
خَفِيَّةً وَهُوَ يُسْرَقُ مَعْنَى هُوَ يُفْطَنُ قَاصِدًا لِيَحْفَظَ الْمَالَ بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَقَفَرَةٍ تَعْتَرِيهِ
وَإِخْتِصَابِ النَّبَاشِ بِهِ لِأَجْلِ نَقْصَانِ مَعْنَى السَّرِقَةِ لِأَنَّ السَّرِقَةَ مِنَ الْمَوْلَى الَّذِي هُوَ
غَيْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ فَعَدَّيْنَا حَكْمَ الْقَطْعِ إِلَى الطَّرِيقِ لِأَجْلِ الزِّيَادَةِ فِيهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ
وَلَمْ نَجِدْ إِلَى النَّبَاشِ لِأَجْلِ النِّقْصَانِ فِيهِ وَلَوْ كَانَ الْعَبْرُ فِي نَيْتِ مُقْتَلٍ قَبْلَ لَا يُفْطَنُ
النَّبَاشُ لِمَا ذَكَرْنَا وَقِيلَ يُفْطَنُ لِوُجُودِ الْجُرْمِ بِالْمَكَانِ وَإِنْ لَمْ يَوْجَدْ بِالْحَافِظِ وَهَذَا
كُلُّهُ عِنْدَنَا وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ يُفْطَنُ النَّبَاشُ عَلَى كُلِّ حَالٍ لِقَوْلِهِمْ نَبَشٌ
قَطْعُنَا فَلَمَّا هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى السِّيَاسَةِ لِمَا رَوَى عَنْهُ لَأَقْطَعُ عَلَى الْمُخْتَفِي وَهُوَ النَّبَاشُ
بِلُغَةِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ -

ترجمہ :- جیسے آیت سرقہ، جیب کترے اور کفن چور کے بارے میں خفی ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول
"السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما سارق کے ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے بارے میں ظاہر ہے اور جیب
کترے اور کفن چور کے بارے میں خفی ہے۔ اسلئے کہ یہ دونوں اہل زبان کے عرف میں سارق کے علاوہ دوسرے
نام کیساتھ مخصوص ہیں چنانچہ ہم نے تامل کیا تو یہ پایا کہ جیب کترے کا دوسرا نام کیساتھ مخصوص ہونا سرقہ کے
معنی کے زائد ہونے کی وجہ سے ہے کیوں کہ سرقہ نام ہے مال محترم محفوظ کا چپکے سے لے لینا، اور جیب کترے
ایک گونہ غفلت اور سستی میں ڈال کر ایسے آدمی کا مال چور کی کرتا ہے جو بیدار ہوتا ہے (اور) اپنے مال کی
حفاظت کا قصد رکھتا ہے اور کفن چور کا دوسرے نام کیساتھ مخصوص ہونا اس وجہ سے ہیکہ اس میں سرقہ کے

معنی کم ہیں کیونکہ یہ ایسے مردوں کا مال چوری کرتا ہے جو مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں پس ہم نے دلالت انص سے قطع ید کا حکم جیب کترے کی طرف اس وجہ سے متعدی کیا کہ اس میں معنی کی زیادتی ہے اور کفن چور کی طرف اسلئے متعدی نہیں کیا کہ اس میں معنی کی کمی ہے۔ اور اگر قبر تالابند کمرے میں ہو تو کہا گیا کہ مذکورہ دلیل کی وجہ سے کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، اور کہا گیا کہ کاٹا جائیگا اسلئے کہ مکان کے ذریعہ حفاظت موجود ہے اگرچہ محافظ کے ذریعہ حفاظت موجود نہیں ہے اور یہ تمام تفصیل ہمارے نزدیک ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ کفن چور کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائیگا اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کفن چور کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے، ہم جواب دیں گے یہ حدیث سیاست پر محمول ہے کیونکہ آپ سے مروی ہے کہ مخفی پر قطع نہیں ہے، اور مدینہ والوں کی زبان میں مخفی کفن چور

کہتے ہیں۔

تشریح:۔ سابق میں خفی کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کے ذریعہ یہ معلوم کیا جائے کہ اس کا خفا ظاہر کی نسبت معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا معنی کی کمی کی وجہ سے ہے اب اس عبارت میں اس کی ایک مثال ذکر کی گئی ہے، مثال کا حاصل یہ ہے کہ حق جل مجدہ نے چور کی سزا بیان کرتے ہوئے فرمایا "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیہما" یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو ثبوت ملنے پر اس کا ایک ہاتھ دیا جائے گا دو۔ یہ آیت چور کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ اس آیت سے چور کے ہاتھ کاٹنا جاننا بغیر تامل اور غور و فکر کے واضح ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ جس کلام کی مراد بغیر غور و فکر واضح ہو جاتی ہے اس کو ظاہر کہا جاتا ہے اسلئے یہ کلام (السارق والسارقة الآیۃ) چور کے قطع ید کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہوگا۔ لیکن یہ کلام طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے یعنی ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم پوشیدہ ہے اور یہ خفا اور پوشیدگی ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو عارض خود ان دونوں میں موجود ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے ناموں کیساتھ خاص کرتے ہیں یعنی جیب کترے کو طرار اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں اگر جیب کترے اور کفن چور، چور ہی ہوتے تو ان دونوں کیلئے بھی سارق کا لفظ استعمال ہوتا۔ طرار اور نباش کا لفظ استعمال نہ ہوتا پس جیب کترے کیلئے طرار اور کفن چور کیلئے نباش کے لفظ کا بولا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں سارق نہیں ہیں اور جب یہ دونوں سارق نہیں ہیں تو ان پر سارق کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہیے بہر حال ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم خفی اور پوشیدہ ہے، پس اس خفا کو دور کرنے کیلئے اور طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کیلئے ہم نے غور و فکر کیا۔ غور و فکر کرنے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جیب کترے کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی طرار اسلئے رکھا گیا کہ سرقہ کے معنی کی بہ نسبت طرار کے معنی زائد ہیں۔ کیوں کہ 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 کم از کم دس درہم کی مقدار ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے کسی مسلمان کی شراب چور کی تو اس چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ اسلئے کہ شراب اگرچہ مال متقوم ہے لیکن شرعاً قابل انتفاع نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے کھیت میں سے اناج چور کر لیا درافعالیکہ کھیت میں کوئی محافظ نہیں ہے تو اس چور کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس نے غیر محفوظ مال لیا ہے۔ اور دس درہم سے کم چور کرنے پر بھی قطع ید نہ ہوگا اسلئے کہ قطع ید اور سرقہ کیلئے کم از کم دس درہم کا ہونا ضروری ہے۔ بہر حال سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال محترم ہو محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو۔ اور طرکے کے معنی ہیں ایسے مال کو لینا جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر مالک کو غفلت اور سستی میں ڈال کر اس مال کو لے لیا ہو، کفن چور کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی نباش اسلئے تجویز کیا گیا کہ کفن چور میں سرقہ کے معنی ناقص ہیں۔ اس طور پر کہ کفن چور، دفن کے بعد ان مردوں کا مال رکھنے چور کی کرتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کا قصد نہیں رکھتے ہیں یعنی کفن چور، مال غیر محفوظ کو لیتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے۔ مال محفوظ لینے کی بہ نسبت چونکہ کتر ہے اسلئے نباش کے معنی، سارق کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کتر ہوں گے، بہر حال یہ بات ثابت ہوگی کہ طرار (جیب کترے) 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 انص سارق کا حکم ثابت کر دیا گیا، اور یہ کہا گیا کہ سرقہ کا حکم یعنی قطع ید جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرار میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا یعنی جب چھوٹے مجرم کی سزا ہے تو بڑے مجرم کی سزا بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ اور نباش میں سارق کے معنی چونکہ کم ہیں اسلئے 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 ہوجاتی ہے لہذا نباش کے حق میں حد سرقہ ساقط ہو جائے گی، اور نباش پر قطع ید کا حکم نہیں لگایا جائیگا۔

صاحب نورالانوار نے کہا کہ اگر قبر ایسے حجرے میں ہو جس میں نالا لگا دیا گیا ہو پھر اس قبر سے کفن چوری کر لیا گیا ہو تو بعض علماء نے فرمایا کہ اس صورت میں بھی نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، دلیل وہی ہے جو پہلے گذر چکی یعنی نباش میں سرقہ کے معنی کم پائے جاتے ہیں، دوسرے یہ کہ ہر آدمی زیارت قبر کیلئے اس حجرے میں داخل ہونے کی تاویل کر سکتا ہے لہذا یہ قبر بھی تالے میں ہونے کے باوجود محفوظ نہ ہوگی، اور بعض علماء نے فرمایا کہ نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا اسلئے کہ یہاں مکان کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود ہے اگرچہ محافظ کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود نہیں ہے پس ایسی قبر سے کفن چور کرنا مال محفوظ کو لینا ہے، پس جب اس صورت میں مال محفوظ کو لیا گیا تو نباش میں سرقہ کے معنی بغیر نقصان کے پائے گئے، اور جب اس صورت میں سرقہ کے معنی بغیر کسی کے موجود ہیں تو نباش پر سارق کا حکم یعنی قطع ید بھی جاری ہوگا، اور اس صورت

میں نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

”وہذا کلمہ عندنا“ سے شارح فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل یعنی کسی صورت میں بھی نباش کے ہاتھ نہ کاٹا جانا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مذہب ہے ورنہ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نباش کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائیگا، قبر تالابند کمرے میں ہو یا ایسے کمرے میں ہو جس میں تالاب لگا یا گیا ہو، ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے ”من نبش قطعناه“ جس نے کفن چور کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔ اور محلی شرح مؤطا میں ابراہیم اور شعبی سے مروی ہے کہ ان دونوں نے فرمایا ”یقطع سارق امواتنا سارق حیواننا“ ہمارے مردوں کی چورگی کرنے والے کا ہاتھ اسی طرح کاٹا جائیگا جس طرح ہمارے زندوں کی چورگی کرنیوالے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اس سے بھی نباش کے ہاتھ کاٹا جانا ثابت ہوتا ہے، حجاج کہتے ہیں کہ میں نے عطا بن نباش کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا ”یقطع“ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور مصنف عبدالرزاق میں یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یمن میں مقیم اپنے عامل کو لکھا کہ ایسی قوم کے ہاتھ کاٹے جائیں جو قبروں کو کھود کر کفن چورگی کرتے ہیں، اس فرمان سے بھی نباش کے ہاتھ کاٹا جانا ثابت ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ادب پر والی حدیث غیر مرفوعہ ہے اور بعض نے کہا کہ منکر ہے، اور منکر اور غیر مرفوع روایات سے استدلال کرنا کمزور ہوتا ہے لہذا اس روایت سے استدلال کرنا کمزور بلکہ غیر صحیح ہوگا، دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تمام آثار و اقوال کو سیاست پر محمول کیا جائیگا یعنی انتظامی مصلحت کے پیش نظر نباش کے قطع ید کا حکم دیا گیا ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”لاقطع علی المتغنی“ اور اہل مدینہ کی زبان میں متغنی نباش کو کہتے ہیں یعنی نباش پر قطع ید نہیں ہے پس اس حدیث سے قطع ید کا نہ ہونا ثابت ہے۔ اب تطبیق کرنے کیلئے یہی کہا جائیگا کہ قطع ید والی روایات سیاست پر محمول ہیں۔ واللہ اعلم۔

وَأَمَّا الْمُسْكَلُ فَهُوَ الدَّاحِلُ فِي الشَّكْلِ أَمْ الْكَلَامِ الْمُسْتَبْتِ فِي امْتِنَانِهِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيبٍ
اِخْتَلَطَ بِسَائِرِ النَّاسِ بِتَغْيِيرِ لِبَاسِهِ وَهَيْئَتِهِ فَفِيهِ زِيَادَةٌ خَفَاءٌ عَلَى الْحَسَنِيِّ
فِي قَابِلِ النَّصِّ الَّذِي فِيهِ زِيَادَةٌ ظُهُورًا عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهَذَا يُحْتَاجُ إِلَى التَّنْظِيرِ
الطَّلَبِ ثُمَّ التَّمْلِ عَلَى مَا قَالِ -

ترجمہ :- اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے جیسے بہت سے کلاموں میں گھل مل جائے یعنی وہ کلام جو اپنے جیسے کلاموں سے ملا جلا رہتا ہے جیسے ایک پرہیزی آدمی اپنا لباس اور ہیئت بدل کر تمام لوگوں میں گھل مل جائے پس اس میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہے لہذا یہ اس نص کے مقابل ہوگا جس میں ظاہر کی

بہ نسبت زیادہ ظہور ہے اسی زیادتی خفا کی وجہ سے مشکل دونظروں کا محتاج ہوگا طلب پھر تامل جیسا کہ خود مصنف نے بھی فرمایا ہے۔

تشریح :- چار مقابلات میں سے دوسرا مقابل مشکل ہے مشکل وہ کلام ہے جو اپنے ہم مثل کلاموں میں گھل مل جائے جیسے ایک پردیس آدمی اپنے لباس اور مہیئت کو بدل کر لوگوں کیساتھ گھل مل کر رہنے لگے مثلاً ایک ہندوستانی مسلمان جو ڈاڑھی نہیں رکھتا ہے پاکستان میں جا کر ڈاڑھی رکھ لے، اور پاکستانی لباس شلوار کرتہ، ٹوپی پہن کر رہنے لگے اور انھیں کی زبان اور لب و لہجہ میں گفتگو کرنے لگے تو جلدی سے کسی کو اس کا ہندوستانی ہونا معلوم نہ ہو سکے گا الا یہ کہ اس سے معلوم کیا جائے پس مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفا ہوگا، اور جب مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفا ہے تو یہ نص کے مقابل ہوگا کیونکہ نص میں ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے چونکہ مشکل میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفا ہوتا ہے اسلئے مشکل دونظروں کی طرف محتاج ہوگا ایک طلب روم تامل یعنی پہلے یہ دریافت کرے گا کہ یہ لفظ کن کن معنی کیلئے آتا ہے پھر یہ غور کرے گا کہ یہ کہاں کون سے معنی مراد کیا اہل اصول نے مشکل کی تعریف یہ کی ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جو متعدد معانی کا احتمال رکھتا ہو لیکن ان میں سے ایک معنی مراد ہوں مگر وہ معنی انھیں معانی متعددہ میں مل جل گیا ہو، پس اس لئے جملے کی وجہ سے وہ معنی مخفی ہو گیا۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيْقَةِ فَيَمَاهُو الْمُرَادُ شَرَّ الْاِقْبَالِ عَلَي الطَّلَبِ وَالتَّامُّلِ فَيَبِيحُ اَلِي اَنْ يَتَّبِعَنَّ الْمُرَادُ اَمْحُ حُكْمُ الْمُسْكَلِ اَوْ لَا هُوَ اِعْتِقَادُ الْحَقِيْقَةِ فَيَمَا كَانَ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمَجْرَدِ سَمَاعِ الْكَلَامِ شَرَّ الْاِقْبَالِ عَلَي الطَّلَبِ اَمْحُ اِنَّهٗ اِلَّا مَعَانٍ يُسْتَعْمَلُ هَلْدَا اللَّفْظُ شَرَّ التَّامُّلِ فَيَبِيحُ بِاِنَّهٗ اَمْحُ مَعْنٰى مُرَادُ هُمْ نَامِنْ بَيِّنِ الْمَعَانِي فَيَتَّبِعَنَّ الْمُرَادُ -

ترجمہ :- اور مشکل کا حکم، اس کلام سے شارع کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے پھر طلب کی طرف متوجہ ہونا اور اس میں تامل کرنا یہاں تک کہ مراد ظاہر ہو جائے یعنی مشکل کا حکم یہ ہے کہ سنتے ہی سب سے پہلے اس کلام میں اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو، پھر طلب کی طرف توجہ ہو یعنی یہ کلام کس کس معنی میں مستعمل ہے پھر اس میں یہ تامل کرنا کہ اس جگہ معانی میں سے کون سے معنی مراد ہیں پس کلام کی مراد واضح ہو جائے گی۔

تشریح :- مشکل کا حکم یہ ہے کہ سب سے پہلے کلام کے سنتے ہی اس بات کا اعتقاد ہو کہ اس کلام

سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اس کے بعد طلب کی طرف متوجہ ہو یعنی یہ معلوم کرے کہ یہ لفظ کس کس معنی کیلئے مستعمل ہے پھر یہ غور کرے کہ اس جگہ کون سے معنی مراد ہیں پس اس طلب اور تامل کے بعد کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی۔

وَمَثَلُهُ قَوْلُهُ نَعَمْ فَاتُوا حَرْفَكُمْ أَلِيَّ شَيْئُمْ فَإِنَّ كَلِمَةَ أَلِيَّ مُشْكَلَةٌ تَجْرِعُ تَأْسِرَةً بِمَعْنَى مِنْ أَيْنَ كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَمْ أَلِيَّ لَكَ هَذَا أَيْ مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذَا السَّرْفُ الْآتِي كُلَّ يَوْمٍ بِرِ تَأْسِرَةً بِمَعْنَى كَيْفَ كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَمْ أَلِيَّ يَكُونُ لِي عَلَامٌ أَيْ كَيْفَ يَكُونُ لِي عَلَامٌ فَتَأْسِرَةٌ هُنَا أَيْ بِمَعْنَى هُوَ فَإِنَّ كَانَ بِمَعْنَى أَيْنَ يَكُونُ الْمَعْنَى مِنْ أَيْ مَكَانٍ يَنْتَعِرُ قُبْلًا أَوْ دُبْرًا فَتَجَلُّ اللَّوَاظَةُ مِنْ أَمْرَاتِهِ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى كَيْفَ فَيَكُونُ الْمَعْنَى بَابِيَّةً كَيْفِيَّةً يَنْتَعِرُ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ مُصْطَفِجًا فَيَدُلُّ عَلَى تَعْيِينِ الْأَحْوَالِ دُونَ الْمَخَالِ فَإِذَا آتَا مَثَلًا فِي لَفْظِ الْحَرْثِ عَلِمْنَا أَنَّ بِمَعْنَى كَيْفَ لِأَنَّ الدَّخْرَ لَيْسَ بِمَوْضِعِ الْحَرْثِ بَلْ مَوْضِعِ الْفَرْثِ فَتَكُونُ اللَّوَاظَةُ مِنْ أَمْرَاتِهِ حُرْمَةً مَظَاهِيرِيَّةً حَتَّى لَا يَكْفُرُ مُسْتَحِلُّهَا وَهَذِهِ اللَّوَاظَةُ هِيَ الْمَقْسُودَةُ عَلَى الْوَأْطِحِ فِي حَالَةِ الْخِيَصِ لِجَلَّةِ الْأَدَى دُونَ الَّتِي مِنْ السَّرْجَالِ لِأَنَّ حُرْمَتَهَا فَطْعِيَّةٌ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى مَا كَتَبْنَا كُلَّ ذَلِكَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ فَيَسْتَلْ هَذَا الْمُسْئَلُ يُمْكِنُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْمُسْتَشْرَكِ الَّذِي حَرَّجْتُمْ أَحَدُ مَعَانِيهِ بِالتَّوَابُلِ فَصَاصِرٌ مَوْزُولًا۔

ترجمہ :- اور مشکل کی مثال باری تعالیٰ کا قول "فاتوا حرتکم الی شئیتم" ہے اسلئے کہ کلمہ "الی" مشکل ہے کہی من این کے معنی میں آتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "الی لک ہذا" میں ہے یعنی ہر روز آئے والو! یہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے اور کہی "کیف" کے معنی میں آتا ہے جیسے "الی یكون لی نظام" میں ہے یعنی کس طرح مجھے پیچہ ہوگا، پس یہاں یہ اشتباہ ہو گیا کہ "الی" کس معنی میں ہے چنانچہ اگر وہ "من این" کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوں گے تم جس جگہ سے جا ہو اؤ سامنے سے یا پیچھے سے اس معنی کی بنا پر، اپنی بیوی کیساتھ لواطت حلال ہوگی۔ اور اگر "کیف" کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ تم جس حالت سے بھی جا ہو اؤ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا پہنو کے بل لیٹ کر۔ (یہ معنی) احوال کے عموم پر دلالت کرتے ہیں، مقامات کے عموم پر نہیں۔ پس جب ہم نے لفظ "حرت" میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ "الی" "کیف" کے معنی میں ہے کیونکہ "دبر" کہیستی کرنے کی جگہ نہیں ہے بلکہ وہ پاخانے کی جگہ ہے لہذا اپنی بیوی کیساتھ وطی حرام ہوگی لیکن اس کی حرمت ظنی ہوگی چنانچہ اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائیگا۔ اور یہ وہی لواطت

جس کو علت ازہمی کیوجہ سے وطی فی حالت الحيض پر قیاس کیا گیا ہے نہ کہ وہ لواطت جو مردوں سے ہوتی ہے اسلئے کہ اس کی حرمت قطعی ہے کتاب، سنت، اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ ہم نے اس کو پوری تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں لکھا ہے پس اس مشکل کی مثال ممکن ہے اس مشترک میں داخل ہو جسکے معانی میں سے ایک معنی راجح ہو گیا ہو پھر وہ مشترک، مؤول ہو گیا ہو۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے مشکل کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول ”فاتوا حرمکم انی شئتم“ ذکر کیا ہے اس طور پر کہ اس لفظ کو جس سے اولاد پیدا ہوتی ہے بیج کیساتھ تشبیہ دی ہے اور عورتوں کے رحموں کو زمین کیساتھ تشبیہ دی ہے اور اولاد کو زمین سے پیدا ہونے والی اجناس کیساتھ تشبیہ دی ہے اور ”حرث“ کے معنی کھیتی کے ہیں اور لفظ ”فاتوا“ کے ذریعہ کھیتی میں آنے کی اجازت دی ہے اور لفظ ”انی شئتم“ کے ذریعہ عموم پیدا کیا ہے مگر ”انی“ مشکل ہے اسلئے کہ لفظ ”انی“ ”من این“ کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے جیسے حضرت زکریا علیہ السلام نے مریمؑ سے فرمایا تھا ”انی لک انذا“ یعنی ہر روز آئیو الایر رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے، اور کبھی ”کیف“ کے معنی میں آتا ہے جیسے رط کے کی بشارت کے وقت حضرت زکریا علیہ السلام کا قول ”انی یكون لی غلام“ یعنی میرے یہاں بچہ کس طرح ہوگا، پس ”انی شئتم“ میں یہ اشتباہ ہو گیا کہ یہاں ”انی“ کس معنی میں مستعمل ہے۔ اگر ”من این“ کے معنی میں لیا جائے تو اس صورت میں مکان میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے ”من ای مکان شئتم“ یعنی آگے کے مکان سے آؤ یا پیچھے کے مکان سے آؤ، پس اس صورت میں اپنی بیوی کیساتھ لواطت کرنے کی حلت ثابت ہو جائے گی، اور اگر ”کیف“ کے معنی میں لیا جائے تو احوال میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے ”باتیہ کیفیت شئتم“ یعنی تم جس کیفیت کیساتھ چاہو آؤ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، کروٹ کیساتھ لیٹ کر۔

خلاصہ یہ کہ کلمہ ”انی“ ایک صورت میں تعمیم اکنتہ پر دلالت کرتا ہے اور ایک صورت میں تعمیم احوال پر دلالت کرتا ہے۔ اور تعمیم اکنتہ کی صورت میں بیوی کیساتھ لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے، اور تعمیم احوال کی صورت میں لواطت کی حلت ثابت نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم نے لفظ ”حرث“ میں غور کیا تو معلوم ہو گیا کہ اس جگہ کلمہ ”انی“ ”کیف“ کے معنی میں ہے اور آیت کا مقصد جماع کے احوال میں عموم پیدا کرنا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کا نام ”حرث“ رکھا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے ”نساؤ کم حرث لکم“ یعنی ”مواضع حرث لکم“ پس اللہ جل شانہ نے عورتوں کو کھیتوں کیساتھ تشبیہ دے کر اور اس لفظ کو طلب نسل کیلئے جو رحم مادر میں ڈالا جاتا ہے بیج کیساتھ تشبیہ دیکر یہ ظاہر فرمادیا کہ مقصد اصلی طلب نسل ہے نہ کہ قضائے شہوت۔ لہذا عورتوں کے پاس اس محل میں آؤ جس محل میں آنے سے یہ مقصد پورا ہوتا ہے یعنی محل حرث میں آؤ، اور اس کا تمہیں اختیار ہے کہ جس طرح چاہے آؤ کھڑے ہو کر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا پہلو پر لیٹ کر آؤ۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ یہود کا خیال یہ تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے

فرج میں جماع کرے مگر فرج میں یہ جماع، دُبُر کی جانب سے ہو تو بچہ بھی ننگا پیدا ہوتا ہے، یہود کے اس خیال کی تغلیط کرنے کیلئے باری تعالیٰ نے "فاتوا حرکم الی شتم" آیت نازل فرمائی اور یہ فرمایا کہ فرج میں جماع جس کیفیت کیساتھ بھی درست ہے اور یہ یہود کا خیال غلط ہے اور یہاں معاملہ دُبُر کا تو دُبُر محل حرث نہیں ہے بلکہ محل فرث اور پاخانے کی جگہ ہے پس جب دُبُر محل حرث نہیں ہے تو اس میں آنے کی اجازت بھی نہ ہوگی اور جب دُبُر میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو اپنی بیوی کے پاس دُبُر میں آنا یعنی اس سے لواطت کرنا حرام ہوگا لیکن اس کی حرمت ظنی ہوگی چنانچہ اسکو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا اور جس لواطت کو علت ادکی کی وجہ سے وطی فی حالت الحیض پر قیاس کیا گیا ہے یہ وہی لواطت ہے اور وہ لواطت جو مردوں کیساتھ ہوتی ہو اسکی حرمت قطعی ہے کتاب، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے، اس کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے، احقر نے اس سئلہ کی پوری تفصیل "توالتیخا جلد اول ص ۶۱، ۶۲" ذکر کر دی ہے وہاں ملاحظہ فرمایا جائے بہر حال جب دُبُر میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہ ہوگا، اور جب آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہیں ہے تو کلمہ "الی" "ین" کے معنی میں بھی نہ ہوگا بلکہ "کیف" کے معنی میں ہوگا۔ بہر حال غور کرنے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ "الی" "ین" کے معنی میں نہیں ہے بلکہ "کیف" کے معنی میں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس قسم کا مشکل یعنی کلمہ "الی" ممکن ہے اس مشترک میں داخل ہو جس کے چند معانی میں سے ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہو اور وہ مشترک، مؤول ہو جائے یعنی مشکل ہونی کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک کلمہ کے چند معنی ہوں مگر پھر تاویل کے ذریعہ ایک معنی کو ترجیح دیکر معمول بہا قرار دیدیا جائے پس تاویل کے بعد مشترک، مؤول ہو جائیگا۔

وَقَدْ يَكُونُ الْأَشْكَالُ لِأَجْلِ اسْتِعَارَةِ بَدِيعَةٍ غَامِضَةٍ لِقَوْلِ تَعْمَ قَوَائِمٍ مِنْ فِضَّةٍ
فِي وَصْفِ آدَانِي الْجَنَّةِ فَإِنَّ فِيهِ اشْكَالًا مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْقَائِمَ وَرْسَةً لَا يَكُونُ مِنَ الْفِضَّةِ
بَلْ مِنَ التَّرْجَامِ فَإِذَا أَطْلَبْنَا وَجَدْنَا الْقَائِمَ وَرْسَةً صِفَتَيْنِ حَبِيدَةً وَهُوَ الشَّفَافَةُ وَذَمِيمَةٌ
وَهُوَ السَّوَادُ وَوَجَدْنَا لِلْفِضَّةِ صِفَتَيْنِ حَبِيدَةً وَهُوَ الْبَيَاضُ وَذَمِيمَةٌ وَهُوَ
عَدَمُ الصَّفَاءِ فَلَمَّا تَأَمَّلْنَا عَلِمْنَا أَنَّ آدَانِي الْجَنَّةِ فِي صَفَاءِ الْقَائِمِ وَرْسَةٍ وَبَيَاضِ
الْفِضَّةِ فَتَأَمَّلْ -

ترجمہ :- اور کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے اشتباہ ہو جاتا ہے جو بہت ہی نادر اور پوشیدہ ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "قواریر من فضة" جنت کے برتنوں کے اوصاف کے بیان میں ہے پس اس میں

اس اعتبار سے اشتباہ ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا ہے بلکہ شیشے کا ہوتا ہے پس جب ہم نے طلب کیا تو ہم نے قارورہ کیلئے دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ (اچھی صفت) شفاف ہونا (۲) ذیمہ (برسی صفت) سیاہ ہونا اور ہم نے چاندی کیلئے بھی دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ اور وہ سفید ہونا ہے (۲) ذیمہ اور وہ شفاف نہ ہونا ہے۔ پس جب ہم نے نامل کیا تو معلوم ہوا کہ جنت کے برتن صاف و شفاف ہونے میں قارورہ ہیں، اور سفید ہونے میں چاندی ہیں خوب غور کر لو۔

تشریح:۔ شارح نے فرمایا کہ اشتباہ کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے ہو جاتا ہے جو استعارہ بہت نادر اور پوشیدہ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ”قواریرہ من فضة“ 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 شیشہ کا ہوتا ہے، پس جب ہم نے اس اشتباہ کو دور کرنے کیلئے 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 برسی ہے یعنی اس کا سیاہ ہونا۔ اسی طرح چاندی کی دو صفتیں ہیں ایک اچھی صفت یعنی چاندی کا سفید ہونا اور دوسری صفت برسی ہے یعنی اس کا صاف و سفید نہ ہونا۔ پس غور و فکر کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ اللہ جل جلالہ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف و شفاف ہونے میں قارورہ کیساتھ تشبیہ دی ہے اور سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے یعنی جنت کے برتن قارورہ کی طرح صاف و شفاف ہیں کہ ان کے اندر کی چیز باہر سے نظر آ جاتی ہے اور چاندی کی طرح سفید ہیں۔ بہر حال جب قرآن پاک کا منشا، یہ ہے تو اب یہ اشکال نہ ہوگا کہ قارورہ شیشہ کا ہوتا ہے نہ کہ چاندی کا حالانکہ قرآن پاک میں کہا گیا ہے ”قواریرہ من فضة“ یعنی قارورہ چاندی کا ہے۔

فوائد:۔ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان اگر علاقہ تشبیہ کا ہو یعنی کسی وصف میں دونوں شریک ہوں تو یہ مجاز استعارہ کہلاتا ہے اور اگر تشبیہ کا علاقہ نہ ہو تو یہ مجاز مرسل کہلاتا ہے اور یہاں بلاغت کی وجہ یہ ہے کہ جنت کے برتنوں کیلئے ایک نادر صورت کو ثابت کیا گیا ہے اور نادر اسلئے ہیکہ وہ صورت دو متضاد چیزوں یعنی قارورہ (شیشہ) اور چاندی سے مرکب ہے یعنی ایک صورت شیشہ اور چاندی دونوں سے منتشر کر کے جنت کے برتنوں کیلئے ثابت کی گئی ہے۔ اناؤ بکسر الاول، برتن۔ جمع آئینہ، جمع الجمع اولیٰ۔ زجاج، شیشہ۔

وَأَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا اشْرَدَحَمَّتْ فَبِئِ الْمَعَانِي وَاشْتَبَهَ الْمُرَادِ بِهِ اشْتَبَاهَا لَا يَدْرِكُ

بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الْأَسْتِفْسَارِ شَعْرَ الطَّلَبِ شَعْرَ التَّمَثُّلِ إِزْدِحَامِ الْمَعَانِي
 عِبَارَةً عَنْ اجْتِمَاعِهَا عَلَى اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ رُجُوعٍ لِأَحَدِهَا كَمَا إِذَا أُنْشِدَ بَابُ التَّرْجِيحِ
 فِي الْمَشْتَرَكِ أَوْ يَكُونُ بِاعْتِبَارِ عَرَبِيَّةِ اللَّفْظِ كَلَفَظَ الْهَلُوعُ الْمَدَّ كَوَسْرٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
 إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا فَإِنَّ قَوْلَ
 بَيَانِهِ تَعْدًا كَانَ مُجْمَلًا لَمْ يُعْلَمْ مَرَادُهُ أَصْلًا فَبَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ تَعْدًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ
 الْآيَةَ فَهُوَ جَنْسٌ شَامِلٌ لِلْمَشْتَرَكِ وَالْخَفِيِّ وَالْمُسْهِلِ وَخَرَجَ بِقَوْلِهِ وَاشْتَبَهَ
 الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا إِلَى آخِرِهِ فَإِنَّ الْخَفِيَّ يُدْرِكُ بِمَجْرَدِ الطَّلَبِ وَالْمَشْتَرَكِ وَ
 الْمُسْهِلِ بِالتَّمَثُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ بِخِلَافِ الْمُجْمَلِ فَإِنَّهُ قَدْ يَخْتَاجُ إِلَى ثَلَاثَةِ طَلَبَاتٍ
 الْأَوَّلَى الْأَسْتِفْسَارِ عَنِ الْمُجْمَلِ ثُمَّ الطَّلَبِ لِلأَوْصَافِ بَعْدَهُ ثُمَّ التَّمَثُّلِ
 لِالتَّجْيِيزِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهِ وَوَقَعَ فِي جُمْلَةٍ مِنَ النَّاسِ لَا يُوقَفُ عَلَيْهِ
 إِلَّا بِالْأَسْتِفْسَارِ عَنِ الْإِنْسَانِ فَيُبَيِّنُ زِيَادَةَ خَفَاءِ عَلَى الْمُسْهِلِ فَيُقَابِلُ الْمُعَسَّرَ الْيَدِيَّ
 فِي زِيَادَةِ ظُهُورِهِ عَلَى النَّصْرِ ثُمَّ كَمَا عَلِمَ الْمُجْمَلُ بَعْدَ ثَلَاثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ
 الْمَتَشَابَهُ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ طَلَبُهُ وَلَا تَعْلَمُ حَقِيقَتَهُ بِأَيِّ طَلَبٍ كَانَ -

ترجمہ :-۔ مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی جمع ہو گئے ہوں اور مراد اس قدر مشتبہ
 ہو گئی ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ مشکل سے استفسار پھر طلب پھر تامل کی طرف رجوع کرنا
 پڑے، معانی کے ازدحام کا مطلب ان میں سے کسی معنی کو ترجیح دینے بغیر لفظ میں تمام معانی کا اکٹھا ہونا
 جیسا کہ جب مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو یا یہ کہ ازدحام لفظ کی غزابت کے اعتبار سے ہو جیسے
 لفظ "هلوع" باری تعالیٰ کے قول "ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا" میں مذکور
 ہے اسلئے کہ لفظ هلوع باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی سہم اللہ تعالیٰ
 نے اپنے قول "اذا مسه الشر الآیة" سے بیان کر دیا، پس "ما از دحت" جنس ہے مشترک، خفی مشکل کو شامل
 ہے پس مصنف کے قول "واشتمہ المراد اشتباہا الی آخرہ" سے سب نکل گئے کیونکہ خفی محض طلب ہے اور
 مشترک اور مشکل طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں برخلاف مجمل کے کہ یہ تین طلب کا محتاج ہوتا
 ہے اول مجمل (بکسر المیم) سے استفسار کرنا پھر اس کے بعد اوصاف طلب کرنا پھر مراد متعین کرنے کیلئے
 تامل کرنا۔ پس مجمل اس پر دیسی آدمی کی طرح ہے جو اپنے وطن سے نکل کر عام لوگوں میں آگرا ہو اس پر اذیت
 نہیں ہو سکتی مگر عام لوگوں سے پوچھ کر پس اس میں مشکل کی بہ نسبت خفاء زیادہ ہے لہذا یہ اس مفسر کے
 مقابل ہوگا جس میں نص کے مقابلہ میں ظہور زیادہ ہوتا ہے۔ پھر جب تین طلبوں کے بعد مجمل معلوم ہو گیا تو

اس سے متشابہ نکل گیا اس لئے کہ متشابہ کا طلب کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

تشریح :- مجمل: انجمل الامر سے ماخوذ ہے اور معنی ہیں معاملہ کو مبہم کر دینا۔ مصنف منا کے مطابق مجمل کی تعریف یہ ہے کہ مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی کا ازدحام ہو یعنی بہت سے معنی جمع ہوں اور اس ازدحام کی وجہ سے متکلم کی مراد اس طرح مشتبه ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ پہلے متکلم سے دریافت کرنا پڑے پھر طلب اور تامل کرنا پڑے۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ ازدحام معانی کا مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ میں وضع کے اعتبار سے بہت سے معانی اس طور پر جمع ہوں کہ ان میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہو، حاصل یہ کہ ازدحام معانی: مجمل کی حقیقت میں داخل ہے مگر یہ ازدحام کبھی تو حقیقت ہوتا ہے جیسے ایک لفظ متعدد معانی کے درمیان مشترک ہو اور اس مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو اور یہ ازدحام کبھی تقدیراً ہوتا ہے جیسے لفظ غریب مثلاً "ہلوع" ہے کہ یہ لفظ عقلاً بہت سے معانی کا احتمال رکھتا ہے پس معانی کثیرہ کے احتمال رکھنے کی وجہ سے گویا اس میں معانی کا ازدحام ہو گیا۔ اس آیت میں لفظ "ہلوع" باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اس کو بیان فرمادیا چنانچہ فرمایا کہ "ہلوع" کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ بے قرار ہو جاتا ہے اور جب اس کو بھلائی پہنچتی ہے تو وہ سراپا روک اور بخیل بن جاتا ہے۔ بہر حال ازدحام معانی، مجمل کی حقیقت میں داخل ہے خواہ حقیقتہً داخل ہو خواہ تقدیراً داخل ہو۔ بعض حضرات نے کہا کہ ازدحام معانی مجمل کی حقیقت میں داخل نہیں ہے یعنی ازدحام معانی۔ مجمل کیلئے شرط نہیں ہے مثلاً متکلم نے فی البدیہہ ایک اصطلاح مقرر کی اور لفظ استعمال کر لیا تو اس لفظ کے معنی اگرچہ لغتہً مفہوم ہیں مگر مخاطب کے نزدیک متکلم کے اس کلام کی مراد مبہم ہے لہذا یہ کلام بھی مجمل ہو گا اور متکلم سے استفسار کرنے کا محتاج ہو گا۔ ان حضرات کے نزدیک مجمل کی تعریف یہ ہو گی "اما انجمل ما اشتبه المراد به اشتباہا الی آخرہ۔ اور ان حضرات کے نزدیک "ما از دحمت فیہ المعانی" کا لفظ مجمل کی تعریف میں شامل نہ ہو گا۔ ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے مجمل کی تین قسمیں ہوں گی ایک یہ کہ لفظ میں معانی کا ازدحام حقیقتہً ہو، دوم یہ کہ غزابت لفظ کی وجہ سے معانی کا ازدحام تقدیراً ہو، سوم یہ کہ متکلم اپنی مراد کو مبہم رکھے اگرچہ لفظ کے معنی لغتہً مفہوم ہوں۔

فاضل شارح نے مجمل کی تعریف میں قیود کے فوائد بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ "ما از دحمت فیہ المعانی" جنس کے مرتبہ میں ہے۔ مشترک، خفی اور مشکل سب کو شامل ہے اور "واشتبه المراد به اشتباہا الی آخرہ" فصل کے مرتبہ میں ہے اس سے خفی، مشترک، مشکل سب نکل گئے کیونکہ خفی، محض طلب سے معلوم ہو جاتا ہے

اور مشترک، اور شکل طلب کے بعد تامل کے ذریعہ معلوم ہو جاتے ہیں اور یہاں مجمل تو وہ تین طلبوں کا محتاج ہوتا ہے (۱) مجمل (بکسر المیم) سے استفسار کرنا (۲) اوصاف طلب کرنا (۳) تعیین مراد کیلئے تامل اور غور کرنا۔ پس کلام مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پر دیسی آدمی اپنے وطن سے نکل کر دوسری جگہ کے لوگوں کیساتھ گھل مل کر رہنے لگا ہو اور وہ دوسری جگہ بھی معلوم نہ ہو تو اس آدمی سے واقفیت حاصل کرنے کیلئے اولاً اس جگہ کے ہار میں استفسار کیا جائے گا پھر اس جگہ میں اس کو طلب اور تلاش کیا جائے گا، پھر اس کے امثال یعنی اس کے ہم شکل لوگوں میں غور کیا جائیگا کہ ان میں سے کون سا ہے الغرض مجمل میں مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہے لہذا مجمل، اس مفسر کے مقابل ہوگا جس میں نص کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے پھر بین طلب کے بعد جب مجمل معلوم ہو گیا تو اس کی تعریف سے متشابہ خارج ہو گیا کیونکہ متشابہ کی طلب ناجائز ہے اور اس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

محشی نے فرمایا کہ مصنف کے ظاہر کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجمل، استفسار، طلب اور تامل تینوں کا محتاج ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ استفسار کے بعد اگر مجمل بکسر المیم کا بیان شافی نہ ہو تو مجمل بفتح المیم - استفسار کے بعد طلب اور تامل کا بھی محتاج ہوگا اور اگر مجمل بکسر المیم کا بیان شافی ہو تو طلب و تامل کا محتاج نہ ہوگا پس مصنف کے کلام کی تاویل میں یہ کہا جائے گا کہ مصنف کا کلام "بن ارجوح الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل اس صورت میں ہے جب کہ مجمل بکسر المیم کا بیان شافی نہ ہو۔

والسلا علم

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيْقَةِ فَيَا هُوَ الْمُرَادُ وَالتَّرَقُّفُ فَيَنْبَغُ اِلَى اَنْ يَتَبَيَّنَ بَيَانَ الْمُجْمَلِ
سَوَاءً كَانَ بَيَانًا شَافِيًا كَالصَّلٰوةِ وَالتَّرَكُوْةِ فِي قَوْلَيْهِمْ وَاقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاتُوا التَّرَكُوْةَ
فَاِنَّ الصَّلٰوةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَمَّيْ دُعَاءٌ يُمْرَادُ فَاَسْتَفْسَرْنَا فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ
السَّلَامُ بِاَفْعَالِهِ بَيَانًا شَافِيًا مِنْ اَوَّلِهَا اِلَى آخِرِهَا ثُمَّ طَلَبْنَا اَنْ هَذِهِ الصَّلٰوةُ عَلٰى اَيِّ
مَعَانٍ تَشْمَلُ فَوَجَدْنَا هَا شَامِلَةً عَلٰى اَقِيَامِ الْمُعْوَدِ وَالتَّرَكُوْةِ وَالتَّحْرِيْمَةِ وَالتَّرَاةِ
وَالتَّسْبِيْحَاتِ وَالْاَدَاةِ كَاسْرٍ فَلَقَاتَا مَلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ بَعْضَهَا فَرْضٌ وَبَعْضُهَا وَاجِبٌ وَبَعْضُهَا
سُنَّةٌ وَبَعْضُهَا مُسْتَحَبَّةٌ فَصَارَ مُفَسَّرًا بَعْدَ اَنْ كَانَ مُجْمَلًا وَهَكَذَا التَّرَكُوْةُ مَعْنَاهَا
فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ وَذَلِكَ غَيْرُ مُرَادٍ فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُوْلُهُ هَا تَوَارِيْعُ عَشْرِ
اَمْوَ الْكَلِمِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ عَلَيْكَ فِي الدَّهْبِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ عِشْرِيْنَ مِثْقَالًا
وَلَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْفِضَّةِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ مِائَتِيْ دِرْهَمٍ وَهَكَذَا اَقَالَ فِي بَابِ السَّوَابِغِ ثُمَّ

طَلَبْنَا الْأَسْبَابَ وَالشَّرْطَ وَالْأَوْصَافَ وَالْحَلَالَ فَعَلِمْنَا أَنَّ مَلَكَ النَّصَابِ عَلِيُّو
حَوْلَانَ الْحَوْلِ شَرْطٌ وَهَكَذَا الْقِيَاسُ -

ترجمہ :- اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو اور اس میں توقف ہو یہاں تک کہ مجمل (بکلمہ المیم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے خواہ شافی ہو جیسے نماز اور زکوٰۃ۔ باری تعالیٰ کے قول ”ایموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ“ میں۔ اسلئے کہ صلاۃ کے معنی لغت میں دعا کے ہیں اور یہ معلوم نہیں کہ کون سی دعا مراد ہے پس ہم نے استفسار کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال سے اول تا آخر بیان شافی کیساتھ اس کو بیان کر دیا پھر ہم نے طلب کیا کہ یہ نماز کس کس معنی پر مشتمل ہے پس ہم نے اس کو قیام، قعود، رکوع، سجود، تحمیر، قرأت، تسبیحات اور اذکار پر مشتمل پایا پھر ہم نے غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ ان میں سے بعض فرض، بعض واجب، بعض سنت اور بعض مستحب ہیں۔ لہذا کلمہ صلاۃ جو مجمل تھا، مفسر بن گیا۔ اسی طرح زکوٰۃ ہے کہ اس کے لغوی معنی زیادہ ہونے کے ہیں حالانکہ یہ مراد نہیں ہے پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے اس قول سے بیان کر دیا کہ تم لوگ اپنے اموال کا چالیسواں حصہ دو، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھ پر سونے میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ بیس مثقال کو پہنچ جائے اور تجھ پر چاندی میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ دو سو درہم کو پہنچ جائے، اسی طرح آپ نے چرنے پر اکتفا کرنے والے جانوروں کے بارے میں فرمایا ہے پھر ہم نے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو طلب کیا تو ہمیں یہ معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا علت ہے اور سال کا گذرنا شرط ہے، یہی قیاس دیگر امور میں ہے۔

تشریح :- ماتن نے کہا کہ مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور عمل کر نیکے سلسلہ میں اس قدر توقف ہو کہ مجمل (بکلمہ المیم) (حکم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے منکلم کا یہ بیان کبھی تو ایسا شافی ہوگا کہ اس کے بعد کوئی حفا نہیں رہے گا اور کبھی منکلم کا یہ بیان غیر شافی ہوگا، ثانی کی مثال آئندہ آئے گی اور اول کی مثال باری تعالیٰ کے قول ”ایموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ“ میں ”صلاۃ“ اور ”زکوٰۃ“ ہے کیونکہ ”صلاۃ“ اور ”زکوٰۃ“ دونوں مجمل ہیں۔ اسلئے کہ لغت میں ”صلاۃ“ کے معنی دعا کے ہیں لیکن یہ معلوم نہیں کہ یہاں کون سی دعا مراد ہے پس جب ہم نے اس کے بارے میں استفسار کیا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اول تا آخر اس کی تشفی بخش وضاحت فرمادی۔ پھر ہم نے اس کی جستجو کی کہ ”صلاۃ“ کس کس معنی پر مشتمل ہے پس ہم نے دیکھا کہ صلاۃ۔ قیام، قعود، رکوع، سجود، تحمیر، قرأت، تسبیحات اور اذکار پر مشتمل ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام چیزوں کی پوری پوری رعایت کی ہے پھر جب ہم نے تامل اور غور و فکر کیا تو ہمیں معلوم ہوا کہ ان میں سے بعض فرض ہیں مثلاً قیام، رکوع، سجود۔ بعض واجب ہیں مثلاً

قرأت فاتحہ اور بعض سنت ہیں مثلاً تسبیحات رکوع، اور بعض مستحب ہیں مثلاً قعدہ اخیرہ میں صلاۃ علی نبی کے بعد دعاء۔ پس لفظ "صلاۃ" جو مجمل تھا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضاحت فرمانے کے بعد مفسر ہو گیا۔ صاحب نور الانوار کی مذکورہ تشریح پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ لفظ صلاۃ کی مراد جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان شافی سے معلوم ہو گئی تو اس کے بعد طلب اور پھر مثال کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب ان کی ضرورت نہیں رہی تو اس جگہ ان کا ذکر کرنا بھی مناسب نہیں ہے، دوسری مثال زکوٰۃ ہے اس کے لغوی معنی نماز اور زیادہ ہونے کے ہیں مگر یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال سے اس کی مکمل وضاحت فرمادی ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ھا تواریخ عشر اموالکم" تم اپنے اموال کا چالیسواں حصہ ادا کرو۔ آپ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ میں چالیسوں حصہ واجب ہوتا ہے اور آپ نے فرمایا "لیس علیک فی الذہب شیء حتی یتبلغ عشرين مثقالاً و لیس علیک فی الفضة شیء حتی یتبلغ مائتی درہم" یعنی بیس مثقال سونے سے کم میں اور دوسو درہم چاندی کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سونے کا نصاب کم از کم بیس مثقال سونا ہے اور چاندی کا نصاب کم از کم دوسو درہم چاندی ہے۔ اسی طرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے "لیس فی اقل من عشرين دیناراً صدقۃ و فی عشرين دیناراً نصف دینار" بیس دینار (مثقال) سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے اور بیس دینار میں آدھا دینار یعنی چالیسواں حصہ واجب ہے۔ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا "فاذا بلغ الوریق مائتی درہم فخذ منه خمستہ درہم" جب چاندی دوسو درہم کو پہنچ جائے تو اس میں سے پانچ درہم وصول کرنا۔ ان دونوں حدیثوں سے مقدار نصاب اور مقدار زکوٰۃ دونوں کا علم ہوتا ہے، اسی طرح آپ سوائم یعنی اکثر سال چکر کر اکتفا کر کے نوالے جانوروں کے بارہ میں فرمایا ہے چنانچہ بکریوں کی زکوٰۃ اور نصاب کے بارہ میں فرمایا ہے "فی کل اربعین شاة شاة" ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس وضاحت کے بعد ہم نے زکوٰۃ کے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو تلاش کیا تو معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا زکوٰۃ فرض ہو سکتی علت ہے اور ادا لئے زکوٰۃ کا سبب باری تعالیٰ کا خطاب "آتوا الزکوٰۃ" ہے اور ادا لئے زکوٰۃ کے فرض ہونے کی شرط حلال ہونا ہے اور ربانفس زکوٰۃ کا فرض ہونا تو اس کی شرط منکر کا عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہونا ہے اسی طرح اور چیزوں کو قیاس کیا جائے مثلاً زکوٰۃ وصول کر کے نوالے کیلئے ضروری ہو سکتا ہے وہ اوسط درجہ کا مال وصول کرے اعلیٰ درجہ کا مال وصول نہ کرے۔ "آتوا الزکوٰۃ" کی مراد بھی چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان شافی سے معلوم ہو گئی ہے اسلئے یہاں بھی طلب کا ذکر کرنا مناسب نہیں تھا۔

أَوْ لَوْ يَكُنُ الْبَيَانُ شَافِيًا كَالْبُرْهَانِي قَوْلِي لَعَدَّ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَإِنَّهُ مُجْمَلٌ بَيْنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ
 السَّلَامُ يَقُولُهُ الْخِنْطَةَ بِالْخِنْطَةِ وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَالْمَلْحَ بِالْمَلْحِ وَ
 الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ وَمَثَلًا يَمِثِلُ يَدَايِيدَ وَالْفُضْلُ رِبْوَانَةٌ طَلَبْنَا الْأَرْضَ
 لِأَجْلِ هَذَا التَّحْرِيمِ حَتَّى يُعْلَمَ حَالُ مَا بَقِيَ سِوَى الْأَشْيَاءِ السِّتَةِ فَعَلَّلَ بَعْضُهُم بِالْقَدْرِ
 وَالْجَنَسِ بَعْضُهُم بِالطَّعْمِ الثَّمِينِيَّةِ وَبَعْضُهُم بِالْإِقْتِيَابِ وَالْإِدْخَالَ وَفَرَعَ عَلَى وَاحِدٍ
 مِنْهُمْ تَفْرِيحًا عَلَى حَسَبِ تَعْلِيلِهِ وَبِالْجَمَلَةِ لَمْ يَكُنْ الْبَيَانُ شَافِيًا وَخَرَجَ مِنْ حَيْثُ
 الْجَمَالِ إِلَى حَيْثُ الْإِسْكَالِ وَلِهَذَا قَالَ عُمَرُ رَضِيَ خَوْجُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنَّا وَلَمْ يَسْتَنْ
 لَنَا أَبْوَابَ الرِّبَا هَكَذَا قَالُوا -

ترجمہ :- بیان شافی نہ ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول ”حرم الربوا“ میں ربوایے کیونکہ رباجمیل ہے
 اسکو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے بیان فرمایا ہے گندم، گندم کے عوض، جو، جو کے عوض،
 کھجور، کھجور کے عوض، نمک، نمک کے عوض، سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض برابر، برابر
 ہاتھ در ہاتھ فروخت کرو، اور زیادتی ربا ہے پھر ہم نے اس تحریم کیلئے اوصاف تلاش کئے تاکہ ان چیزوں
 کے علاوہ باقی کا حال معلوم ہو سکے پس بعض نے قدر و جنس کو علت قرار دیا اور بعض نے طعم اور شہیت
 کو اور بعض نے اقیات و ادخار کو علت قرار دیا ہے اور ان حضرات میں سے ہر ایک نے اپنی تعلیل کے
 مطابق تفریح بیان کی ہے الغرض بیان شافی نہیں تھا۔ اور ربا اجمال کے مقام سے اشکال کے مقام کی طرف
 نکل گیا اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس سے
 تشریف لے گئے حالانکہ ہمارے سامنے ابواب ربا کو بیان نہیں فرمایا اب۔ اسی علمائے کہلے۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا تھا کہ کلام مجمل کی مراد متکلم کے بیان سے ظاہر ہوجاتی ہے مگر
 متکلم کا بیان کبھی شافی ہوتا ہے اور کبھی غیر شافی، بیان شافی کی مثال سابق میں ”زکوٰۃ اور صلاۃ“ گذر چکی
 ہے، اب یہاں بیان غیر شافی کی مثال ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ حق جل مجدہ کے قول ”حرم الربوا“ میں
 لفظ ربا مجمل ہے اور لفظ ربا مجمل اسلئے ہیکہ ربا کے معنی فضل اور زیادتی کے آتے ہیں اور یہ فضل اور
 زیادتی حرام نہیں ہے حتیٰ کہ بیع کو فضل اور نفع حاصل کرنے کیلئے ہی مشروع کیا گیا ہے لہذا بیع کے
 ذریعہ جو فضل اور نفع حاصل ہوگا وہ حلال ہوگا بہر حال فضل حرام بھی ہوتا ہے اور حلال بھی ہوتا
 ہے مگر چونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ ”حرم الربوا“ میں جس فضل کو حرام کہا گیا ہے وہ کون سا فضل ہے اس
 لئے ربا مجمل ہوگا۔ اور اس کی وضاحت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے فرمائی ہے
 ”الْخِنْطَةُ بِالْخِنْطَةِ وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَالْمَلْحَ بِالْمَلْحِ وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا يَمِثِلُ يَدَايِيدَ

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 ہو تو وہ ربا ہے اور شرعاً حرام ہے، اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا لہذا ہم نے ان چھ چیزوں میں فضل کے حرام ہونے کی علت اور سبب کو تلاش کیا تاکہ اس علت کے ذریعہ چھ چیزوں کے علاوہ کا بھی حال معلوم ہو جائے۔ پس علمائے احناف نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت قدر رکیل، وزن، اور جنس ہے یعنی اگر عوضین کے درمیان اتقاد قدر اور اتقاد جنس دونوں ہوں تو ربا اور فضل حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ علمائے شوافع نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت مطعومات میں طہمیت ہے اور اثمان میں ثمنیت ہے۔ یعنی اگر دونوں عوض مطعوم کے قبیل سے ہوں یا اثمان کے قبیل سے ہوں تو ربا حرام ہوگا ورنہ نہیں چنانچہ اگر لوہا، لوہے کے عوض کمی، زیادتی کیسا تعبیحاً گیا تو ان کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور مالکیہ نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت نقدین میں نقدیت ہے اور غیر نقدین یعنی سونے چاندی کے علاوہ میں اقیات اور ذخیرہ ہے یعنی جو چیزیں ایسی ہوں جن کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو اور ان کو روزی بنایا جاسکتا ہو ان میں ربا حرام ہے اور نقدین، سونے چاندی میں ربا حرام ہے ان کے علاوہ میں ربا حرام نہیں ہے، ان حضرات میں سے ہر ایک نے اپنی بیان کردہ علت کے مطابق تفہیمات بیان فرمائی ہیں الغرض رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان غیر شرانی ہے البتہ ربا جو مجمل تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بیان سے مجمل تو نہ ربا البتہ مشکل ضرور ہے اسی وجہ سے فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے حالانکہ ربا سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ عرض کے اس قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا ربا کے سلسلہ میں جو بیان ہے وہ غیر شرانی ہے۔

وَأَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا انْقَطَعَ سَرَجَاءٌ مَعْرِفَةَ الْمُرَادِ مِنْهُ وَلَا يَجُوزُ جَمْعُ بَدْوٍ وَأَصْلًا فَهُوَ فِي عَائِدَةِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِي عَائِدَةِ الظُّهُورِ فَصَارَ كَسْرِ جَمْعٍ مَفْقُودٍ عَنْ بَدْوٍ وَلَا انْقَطَعَ أَشْرُهُ وَلَا انْقَضَى أَقْرَانُهُ وَحِدْرَانُهُ.

ترجمہ :- اور متشابہ ایسے کلام کا نام ہے جس کی مراد کے سمجھنے کی امید منقطع ہو چکی ہو اور اسکے ظاہر ہونے کی امید بالکل نہ ہو پس وہ آخری درجہ کے خفا میں داسی طرح ہے جیسے محکم آخری درجہ کے ظہور میں ہے پس متشابہ اس شخص کے مانند ہے جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا ہو اور اس کا نشان منقطع ہو گیا ہو اور اس کے ہم عمر و ہمسایہ لوگ مر گئے ہوں۔

تشریح :- متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم ہونے کی امید بالکل منقطع ہوگئی ہو اور اس کی مراد ظاہر ہونے کی کوئی امید نہ ہو اس امید کا منقطع ہونا خواہ عارضی ہو جیسے ایک کلام مجمل ہے مگر اس کی مراد بیان کرنے سے پہلے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی تو یہ کلام مجمل ایسا 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 یا اس امید کا منقطع ہونا ذاتی ہو مثلاً کسی کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو اگرچہ عقل اس میں متردد ہو۔ اور یا امید کا منقطع ہونا اس لئے ہو کہ انسان اسکے سمجھنے پر قادر نہ ہو جیسے مسئلہ تقدیر کہ انسان اسکے سمجھنے سے بالکل قاصر ہے خود ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اذا ذکر القدر فاستكوا، جب مسئلہ تقدیر کا ذکر ہو تو تم خاموش رہو۔ بہر حال جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے وہ کلام متشابہ کہلاتا ہے، پس کلام متشابہ میں اسی طرح آخری درجہ کا خفاء ہوتا ہے جس طرح حکم میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور متشابہ کی مثال اس آدمی کی س ہے جو اپنے وطن سے غائب ہو گیا اور اس کے نشانات بالکل منقطع ہو گئے اور اس کے ہمسار اور ہمسایہ لوگ تمام کے تمام ختم ہو گئے پس جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید ختم ہوگئی اسی طرح کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بھی ختم ہو جاتی ہے۔

وَحُكْمُهُ اعْتِقَادُ الْحَقِيَّةِ قَبْلَ الْإِصَابَةِ أَمْرٌ اِعْتِقَادٌ أَنَّ الْمُرَادَ بِحَقِّ وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْهُ
 قَبْلَ تَوَرُّهِ الْقِيَامَةِ وَأَمَّا بَعْدُ الْقِيَامَةِ فَيَصِيرُ مَكشُوفًا لِكُلِّ أَحَدٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَهَذَا
 فِي حَقِّ الْأُمَّةِ وَأَمَّا فِي حَقِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ مَعْلُومًا وَالْأَبْطَلُ فَالِدَةُ التَّخَاطُبِ
 وَيَصِيرُ التَّخَاطُبُ بِالْمُهْمَلِ كَالْتَكْلِمِ بِالزَّيْجِ مَعَ الْعَرَبِيِّ وَهَذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ
 وَعَامَّةُ الْمُعْتَرِلَةِ أَنَّ الْعُلَمَاءَ السَّرَاحِيْنَ: أَيْضًا يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ وَمَنْشَأُ الْخِلَافِ قَوْلُهُ
 نَعَمْ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالسَّرَاحِيْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ أَمْنَابِهِ فَعِنْدَنَا يَجِبُ
 الرُّقُوفُ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللَّهُ وَقَوْلُهُ وَالسَّرَاحِيْنَ فِي الْعِلْمِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ لِأَنَّ اللَّهَ نَعَمْ
 جَعَلَ اتِّبَاعَ الْمُنْشَاهَاتِ حَظَّ السَّرَاحِيْنَ فَيَكُونُ حَظُّ السَّرَاحِيْنَ هُوَ السَّلِيمُ
 وَالْإِعْتِقَادُ وَلِقِرَاءَةِ الْبَعْضِ السَّرَاحِيْنَ بِذَوْنِ الرِّوَايَةِ وَالْبَعْضُ يَقُولُ السَّرَاحِيْنَ وَ
 عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يُرُفُّ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللَّهُ بَلْ قَوْلُهُ وَالسَّرَاحِيْنَ مَعْطُوفٌ عَلَى قَوْلِهِ
 اللَّهُ وَيَقُولُونَ حَالٌ مِنْهُ فَيَكُونُ الْمَعْنَى إِلَّا اللَّهُ وَالْعُلَمَاءُ السَّرَاحِيْنَ فِي الْعِلْمِ وَالْكَرْبُ
 هَذَا نِسْبَةٌ لِقَوْلِهِ لِأَنَّ مَنْ قَالَ يَعْلَمُ السَّرَاحِيْنَ تَأْوِيلَهُ يَرِيدُ أَنْ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ

الظَّاهِرِ وَمَنْ قَالَ لَا يَعْلَمُ السِّرَ اسْمُ مَنْ شَارِكُهُ يُرِيدُونَ لَا يَعْلَمُونَ السَّوَابِغَ الْحَقِّ
الَّذِي يَجِبُ أَنْ يُعْتَقَدَ عَلَيْهِ .

ترجمہ :- اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ متشابہ کی جو مراد ہے وہ حق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ہم کو اس کا علم نہیں ہو سکے گا اور قیامت کے بعد ان اشارت اللہ ہر ایک کے سامنے اس کے معنی منکشف ہو جائیں گے اور یہ امت کے حق میں ہے اور رہا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں تو متشابہ معلوم المراد تھا ورنہ مخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا، اور (العیاذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا پہل کیساتھ مخاطب لازم آئے گا جیسے کسی عربی آدمی کیساتھ جسی زبان میں گفتگو کرنا، اور یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ اور عاتقہ المعتزلہ نے فرمایا کہ علماء راسخین بھی متشابہ کی مراد جانتے ہیں اور اس اختلاف کا منشاء باری تعالیٰ کا قول ”وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ“ ہے پس ہمارے نزدیک باری تعالیٰ کے قول ”اللہ“ پر وقت واجب ہے، اور ”الراسخون فی العلم“ جملہ مستانفہ ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے مشابہات کے اتباع کو راسخین کا حصہ قرار دیا ہے لہذا راسخین کا حصہ تسلیم و انقیاد ہو گا اور اسلئے کہ بعض لوگوں نے ”الراسخون“ بغیر واو کے پڑھا ہے اور بعض نے ”وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ“ پڑھا ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک باری تعالیٰ کے قول ”اللہ“ پر وقت نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ ”والراسخون“ ”اللہ“ پر معطوف ہے اور ”يَقُولُونَ، الرَّاسِخُونَ“ سے حال ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ مشابہات کی مراد اللہ اور راسخین فی العلم جانتے ہیں لیکن یہ اختلاف محض لفظی ہے اسلئے کہ جن حضرات نے یہ کہا کہ راسخین، متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں تو ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اسکی ظنی مراد کو جانتے ہیں اور جنہوں نے کہا کہ راسخین اس کی مراد کو نہیں جانتے تو ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اس کی اس یقینی مراد کو نہیں جانتے جس پر اعتقاد واجب ہو۔

تشریح :- ماتن علیہ الرحمہ نے متشابہ کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا ارادہ فرمایا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ہمیں اس کا علم نہ ہو سکے۔ اور قیامت کے بعد تو متشابہ کے معنی ہر شخص کے سامنے ظاہر ہو جائیں گے۔ یہاں اعتقاد سے اجمالی اعتقاد مراد ہے یعنی متشابہ کے معنی سمجھنے سے پہلے اس کی مراد پر اجمالاً اعتقاد رکھنا ضروری ہے اور معنی سمجھنے کے بعد تفصیلاً اعتقاد رکھنا ضروری ہے ایسا نہیں جیسا کہ مصنفؒ کی ظاہری عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے کے بعد اس کے حق ہونیکا اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ نے کہا کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ صحیح معنی سمجھنے کے

بعد اس کا اعتقاد بالکل نہ ہو، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔

شارح نور الانوار طاجیون نے فرمایا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک تشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے حق میں ہے یعنی یہ بات ہمارے نزدیک مسلم ہے کہ تشابہ کی یقینی طور پر مراد کسی امتی کو معلوم نہیں ہے اور یہ رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ سوا کیو تشابہات کی مراد معلوم تھی۔ اسلئے کہ اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے تشابہات کی مراد کا معلوم نہ ہونا تسلیم کر لیا جائے تو تشابہات کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرنا فائدہ باطل ہو جائیگا۔ اور العیاذ باللہ کلام کیساتھ اللہ تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئیگا جیسے کسی آدمی کا عرب کے رہنے والے شخص کیساتھ حبشی زبان میں کلام کرنا یعنی جس طرح تکلم بالہل اور تکلم بالزنجی مع العربی باطل ہے اسی طرح نبی کے حق میں غیر معلوم المراد ہونے کی صورت میں تشابہات کیساتھ کلام کرنا بھی باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے نبی کے حق میں تشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہوگا، اور جب نبی کے حق میں تشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا باطل ہے تو معلوم المراد ہونا ثابت ہوگا، اس کی تائید صدیق اکبر کے اس قول سے بھی ہوتی ہے ”فی کل کتاب ستر و ستر فی القرآن ہذہ الحروف“ ہر کتاب میں کچھ راز کی بات ہوتی ہے اور قرآن میں اللہ اور رسول اللہ میں راز کی بات یہ حروف یعنی مقطعات قرآن ہیں پس رسول ان حروف کا راز داں اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ رسول ان کی مراد سے واقف ہو۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہمارے نزدیک تشابہات کی مراد اگرچہ امت میں سے کسی کو معلوم نہیں ہے نہ علمائے راسخین کو نہ علمائے غیر راسخین کو اور نہ عوام الناس کو لیکن نبی کو معلوم ہے۔ حضرت امام شافعیؒ اور عامرہ المعتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ نبی کے علاوہ افراد امت میں سے علمائے راسخین بھی تشابہات کی مراد سے واقف ہیں اور احناف و شوافع کے درمیان اختلاف کا منشا و قرآن پاک کی یہ آیت ہے ”ہو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیات حکمات من ام الکتاب و اخر تشابہات فاما الذین فی قلوبہم زغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء القنترہ و ابتغاء تاویلہ و ما یعلم تاویلہ الا اللہ و الراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ“ (ترجمہ) وہ ہی ہے جس نے اناری تجھ پر کتاب اس میں بعض آیتیں ہیں محکم یعنی ان کے معنی واضح ہیں وہ اصل ہیں کتاب کی اور دوسری ہیں تشابہ یعنی جن کے معنی معلوم یا متعین نہیں سو جن کے دلوں میں کجی ہے وہ پیرو کی کرتے ہیں تشابہات کی مگر اہی پھیلانے کی غرض سے اور مطلب معلوم کرنے کی وجہ سے اور ان کا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے اور مضبوط علم والے کہتے ہیں ہم اس پر یقین لائے۔ اس آیت میں ہمارے نزدیک ”الا اللہ“ پر وقت واجب ہے اور ”والراسخون فی العلم“ مستقل جملہ ہے، اللہ پر اس کا عطف نہیں ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ تشابہ کی مراد سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے، اور جو لوگ مضبوط علم والے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی مراد پر ایمان لائے یعنی تشابہات سے اللہ تعالیٰ نے جو بھی ارادہ فرمایا ہے اس پر ہمارا ایمان ہے

اگرچہ اس کی مراد کا ہمیں علم نہ ہو۔ "الا اللہ" پر وقف واجب ہونے اور راسخین فی العلم کو مشابہات کی مراد معلوم نہ ہونے کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مشابہات کے اتباع کرنے اور ان کی مراد میں کھوج کرنے کو راسخین (مؤمنین الی الباطل) کا حصہ قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے "فاما الذین فی قلوبہم زینج فیتبعون ما تشاہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء ذواولہ" لہذا اس کے مقابلہ میں راسخین کا حصہ تسلیم اور انقیاد ہی ہوگا۔ اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ راسخین فی العلم، مشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور سیر تسلیم ختم کر دیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض قراتوں میں "الراسخون" بغیر واؤ کے ہے اور بعض قراتوں میں "و یقول الراسخون" ہے اور ان دونوں صورتوں میں "الراسخون" کا "اللہ" پر عطف نہیں ہوگا، اور جب "اللہ" پر "الراسخون" کا عطف نہیں ہے تو مشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین اللہ کیساتھ شریک بھی نہ ہوں گے پس اس سے بھی ثابت ہوا کہ راسخین کو مشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض واقع ہوگا کہ مشابہات کی مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی معلوم نہ ہوا سوائے کہ "الا اللہ" پر وقف واجب ہونے کی صورت میں مشابہات کی مراد کا معلوم ہونا اللہ کیساتھ خاص ہوگا، اور یہ اسکا تقاضہ کرتا ہے کہ مشابہات کی مراد اللہ کے علاوہ کسی کو معلوم نہ ہو نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اور نہ راسخین فی العلم کو۔ حالانکہ یہ سابقہ بیان کے خلاف ہے کیوں کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ مشابہات کی مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی ورنہ مخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "وما یعلم تاویلہ الا اللہ" کے معنی ہیں "وما یعلم تاویلہ بدون الوحی الا اللہ" یعنی مشابہ کی مراد بغیر وحی کے سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ مشابہ کی مراد معلوم تھی، پس اس صورت کے اندر آیت میں اللہ کا استثناء بھی درست ہوگا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مشابہ کی مراد سے واقف ہونا بھی ثابت ہو جائیگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ "الا اللہ" پر وقف نہیں کیا جائے گا بلکہ "الراسخون فی العلم" "اللہ" پر معطوف ہے اور "یقولون آمنابہ" "الراسخون" سے حال واقع ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ مشابہات کی مراد کوئی نہیں جانتا ہے سوائے خدا کے اور مضبوط علم والوں کے اس حال میں کہ وہ مضبوط علم والے کہتے ہیں کہ ہم مشابہ پر ایمان لائے یعنی مشابہ کی جو مراد ہے اس پر ایمان بھی ہے۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مشابہ کی مراد سے واقف نہیں ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ واقف ہیں یہ لفظی نزاع ہے کیونکہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین، مشابہات کی مراد سے واقف ہیں ان کا منشا یہ ہے کہ راسخین، مشابہات کی ظنی مراد سے واقف ہیں اسلئے کہ صحابہ اور تابعین نے مشابہات قرآن کی جو تفسیریں کی ہیں وہ تمام تفسیریں ظنی

ہیں اور اس بات کے احناف و شوافع سب قائل ہیں۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین، تشابہات کی مراد سے واقف نہیں ہیں ان کا منشا یہ ہے کہ راسخین کو تشابہات کا ایسا علم یقینی حاصل نہیں ہے جس پر اعتقاد کرنا واجب ہو اور احناف و شوافع دونوں اس بات کے قائل ہیں۔

فَإِنْ قُلْتُمْ مِمَّا قَالُوا أَنَّا نُنزِّلُ الْمُشَابِهَاتِ عَلَىٰ مَذَهَبِكُمْ قُلْتُمُ الْإِبْتِلَاءَ بِالرَّقِيعِ وَاللَّسْلِيمِ لِأَنَّ النَّاسَ عَلَىٰ صَرَبَيْنِ صَرَبٌ يَبْتَلُونَ بِالْجَهْلِ فَأَبْتِلَاؤُهُمْ أَنْ يَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَيَسْتَعْمِلُوا بِالْتَّحْصِيلِ وَصَرَبٌ هُمْ عُلَمَاءٌ فَأَبْتِلَاؤُهُمْ أَنْ لَا يَتَفَكَّرُوا فِي مُشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ وَمُسْتَوْدَعَاتِ أَسْرَارِهِ فَأَتَاهَا سَرَّيْنِ اللَّهُ وَسَرُّوْلِهِ لَا يَجْعَلُهَا أَحَدًا غَيْرَهُ لِأَنَّ الْإِبْتِلَاءَ كُلَّهُ وَاحِدٌ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَىٰ خِلَافٍ مُتَمَنَّاؤُهُ وَعَكْسٍ هُوَ أَهْلُ الْجَاهِلِ تَرْكُ التَّحْصِيلِ وَالْخَوْضِ فَيَبْتَلِي بِهِ وَهُوَ الْعَالِمُ بِاطِّلَاعِهِ كُلِّ شَيْءٍ فَيَبْتَلِي بِتَرْكِهِ -

ترجمہ :- پس اگر تو یہ اعتراض کرے کہ تمہارے مذہب کے مطابق تشابہات کو نازل کر نیکاً فائدہ کیا ہے تو میں جواب دوں گا کہ توقف اور تسلیم کی آزمائش میں لوگوں کو مبتلا کرنا ہے اسلئے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جو جہل میں مبتلا ہیں پس ان لوگوں کی آزمائش یہ ہے کہ وہ علم سیکھیں اور علم حاصل کرنے میں مشغول رہیں، اور ایک اہل علم ہیں ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ تشابہات قرآن اور اسکے راز و نیاز کی باتوں میں تفکر نہ کریں کیونکہ تشابہات اللہ اور رسول اللہ کے درمیان راز کی باتیں ہیں ان کو اللہ اور رسول اللہ سے علاوہ کوئی نہیں جانتا ہے اسلئے کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور راز و زو کے خلاف ہوتی ہے پس جہل کی خواہش علم حاصل کرنے اور اس میں غور و خوض کرنے کو ترک کرنا ہے، لہذا اسکو تحصیل علم کی آزمائش میں مبتلا کیا جاتا ہے اور عالم کی خواہش ہر چیز سے باخبر رہنا ہے لہذا اس کو ہمہ انی کے جذبہ کو ترک کرنے کی آزمائش میں مبتلا کیا جاتا ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں شارح نور الانوار طاجون نے شوافع کی طرف سے احناف کے خلاف ایک اعتراض اور اس کے جواب کو نقل کیا ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ جب تمہارے نزدیک راسخین فی العلم کو تشابہات قرآن کی مراد کا علم نہیں ہے تو پھر تشابہات کو نازل کر نیکاً فائدہ ہے اسلئے کہ قرآن عمل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے اور عمل بغیر علم کے ممکن نہیں ہے اور بقول آپ کے تشابہات کا علم راسخین کو بھی نہیں ہے اور جب راسخین کو تشابہات کی مراد کا علم نہیں ہے تو غیر راسخین کو بدرجہ اولیٰ نہیں ہوگا اور جب تشابہات کی مراد کا علم کسی کو نہیں ہے تو تشابہات پر عمل کرنا بھی ممکن نہ ہوگا، اور جب تشابہات پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے تو تشابہات کو نازل کر نیکاً فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مشابہات قرآن کو نازل کرنے کا فائدہ لوگوں کو توقف اور تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کرنا ہے۔

عاشقی چیت بگوندہ جاناں بودن دل بدست دیگر دارن وحیراں بودن

یعنی مشابہات قرآن کو لوگوں کے امتحان اور آزمائش کیلئے نازل کیا گیا ہے کیونکہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم جہلاء کی ہے ان کی آزمائش تو یہ ہے کہ وہ علم حاصل کریں اور علم سیکھنے میں مشغول رہیں اور دوسری قسم علماء کی ہے ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ مشابہات اور اس کے لازم و نیاز کی باتوں میں سسر نہ کھیا میں اسلئے کہ مشابہات قرآن اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز کی باتیں ہیں انھیں اللہ اور رسول کے سوا کوئی تیسرا نہیں جانتا۔ دونوں قسموں کی آزمائش اس طور پر ہوئی کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے پس جاہل کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ علم کی تحصیل اور اس میں غور و فکر کرنے کو ترک کر دیا جائے لہذا اس کو تحصیل علم اور اشتغال علم کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے اور عالم کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز سے مطلع رہے لہذا اس کو ہمدانی کے جذبہ کو ترک کر کے آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے حاصل یہ ہوا کہ مشابہات نازل فرما کر جہلاء کو تحصیل علم کی ترغیب دی گئی ہے اور علماء کو مشابہات میں غور و فکر کرنے سے روکا گیا ہے۔

ثُمَّ الْمَتَشَابِهَ عَلَى تَوْعِينَ تَوْعٍ لَا يَعْلَمُ مَعْنَاهُ أَصْلًا كَالْمَقْطَعَاتِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ مَثَلُ
 السَّمْحِ فَإِنَّهَا يُقْطَعُ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهَا عَنِ الْآخِرِ فِي التَّكْلِيفِ وَلَا يَعْلَمُ مَعْنَاهُ لِأَنَّ لَمْ يَوْضَعُ
 فِي كَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنَى مَثَلِ الْغُرْبِ الْتَرْكِيبِ وَتَوْعٍ يَعْلَمُ مَعْنَاهُ لِحْتَ لَكِنَّ لَا يَعْلَمُ مَرَادَ
 اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّ ظَاهِرَهُ يُخَالِفُ الْمُحْكَمَ مَثَلُ قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ
 الْعَزِيزَ اْلْعَلِيمَ وَوَجُوهٌ يُؤْمِنُونَ نَاصِرَةٌ إِلَى سَرِبَهَا نَاطِرَةٌ وَأَمْثَالُهُ وَيُسَمَّى هَذِهِ آيَاتِ
 الصِّغَاتِ وَقَدْ طَوَّرْنَا الْكَلَامَ فِي تَحْقِيقِهَا وَسَائِغِهَا فِي التَّفْسِيرِ الْاِحْتِمَالِي فَلْيُطَالِعْ
 شَمَّةً -

ترجمہ :- پھر مشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات مثلاً اَلَمْ، حَمْ، اَسْلَمْ، کہ مقطعات کا ہر کلمہ دو سے کلمہ سے الگ الگ کر کے بلا جانا ہے اور اس کے معنی معلوم نہیں ہوتے اسلئے کہ یہ حروف ہیجی کلام عرب میں ترکیب کی غرض کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں اور ایک قسم وہ ہے جس کے لغوی معنی تو معلوم ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی مراد معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اس کے ظاہری معنی محکم کے خلاف ہوتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ العزیز العلیم

وجہ اللہ، الرحمن علی العرش استوی، وجوہ یومئذ ناظرۃ الی رہبانناظرۃ اور ان جیسے دوسرے اقوال اور ان کو آیات صفات کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے اور ہم نے ان آیات کی تحقیق اور تاویلات کے سلسلے میں تفسیر احمدی میں طویل کلام کیا ہے وہاں مطالعہ کرنا چاہیے۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مشابہات کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو وہ ہے جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ مراد ہی معنی معلوم ہوں جیسے سورتوں کے شروع میں اَلْمُحْتَمِ کو غیرہ مقطعات ہیں کہ ان کے لغوی معنی معلوم ہیں اور نہ مراد ہی معنی معلوم ہیں اور مقطعات کو مقطعات اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا ہر حرف دوسرے حرف سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے یعنی تکلم کے وقت ہر حرف دوسرے حرف سے الگ ہوتا ہے اگرچہ کتابت میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ سب کو ایک ساتھ لکھا جاتا ہے اور ان کے غیر معلوم المعنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام عرب میں ان حروف کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ ان سے کلمات کی ترکیب رکی جا سکے، اس مقصد کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے ان حروف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ کلمات کی ترکیب بھی ایک معنی ہے لہذا ان حروف کا ترکیب کلمات کیلئے موضوع ہونا درحقیقت معنی کیلئے موضوع ہونا ہے اور جب یہ حروف معنی کیلئے موضوع ہیں تو یہ کہنا کہ ان حروف کے معنی بالکل معلوم نہیں ہوتے کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی سے مراد وہ ہے جو لفظ سے مراد ہو یعنی معنی وہ کہلاتا ہے جو لفظ سے مراد ہوتا ہے، اور یہی ترکیب تو وہ لفظ سے مراد نہیں ہوتی بلکہ لفظ کیلئے ہوتی ہے یعنی حروف ہی کی ترکیب لفظ اور کلمہ تیار ہوتا ہے ایسا نہیں کہ "لفظ" ترکیب پر دلالت کرتا ہے، اور جب ایسا ہے تو ترکیب کلمات کو معنی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، اور جب ترکیب ان حروف کے معنی نہیں ہیں تو ان حروف کا غیر معلوم المعنی ہونا ثابت ہو گیا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ مشابہات کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مراد ربانی معلوم نہ ہو۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مشابہ کے ظاہری معنی، محکم کے خلاف ہیں جیسے "ید اللہ" اللہ کا ہاتھ، اور "وجہ اللہ" اللہ کا چہرہ، "الرحمن علی العرش استوی" الرحمن عرش نشین ہو گیا۔ "وجوہ یومئذ ناظرۃ الی رہبانناظرۃ" کچھ چہرے اس دن ترو تازہ ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے۔ ان آیتوں میں لفظ "ید، وجہ، اور استوی" کے لغوی معنی (ہاتھ، چہرہ، بیٹھنا) تو معلوم ہیں لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں ہے کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنی محکم کے خلاف ہیں اسلئے کہ آیت "لیس کشفہ شیء" اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے، اس بار میں محکم ہے کہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے پس اس آیت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان مشابہات میں انسان کے ہاتھ کی طرح ہاتھ، انسان کے چہرے کی طرح چہرہ اور انسان کے بیٹھنے کی طرح بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ ان سے اللہ کی مراد کچھ اور ہے جس کا یقینی اور

قطعی علم صرف خدا کو ہے ہمکو اس کا یقینی علم نہیں ہے۔
صاحب نور الانوار نے کہا کہ ان آیات کو آیات صفات کہا جاتا ہے، اور ان آیات صفات کی تحقیق
اور تاویل تفسیر احمدی میں تفصیل کیساتھ بیان کر دی گئی ہے جس کا صحیح مقام تفسیر ہی کی کتابیں ہیں نہ کہ
اصول فقہ کی۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَوِّرُ عَنِ أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الثَّانِي شَرَعَ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الثَّلَاثِ فَقَالَ
أَمَّا الْحَقِيقَةُ فَاسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُرِيدَ بِهِ مَا وَضَعَ لَهُ فَاللفظ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ يَتَنَاوَلُ
المُهْمَلُ وَالْمَجَازُ وَغَيْرَهُمَا وَقَوْلُهُ أُرِيدَ بِهِ مَا وَضَعَ لَهُ فَصَلُّ يُخْرِجُهُمَا وَالْمُرَادُ
بِالْوَضْعِ تَعْيِينُهُ لِلْمَعْنَى بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ التَّعْيِينُ
مِنْ جِهَةِ وَاضِعِ اللَّغَةِ فَوَضْعٌ لُغَوِيٌّ وَإِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضْعٌ شَرْعِيٌّ وَإِنْ
كَانَ مِنْ قَوْمٍ مَخْصُوصٍ فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ خَاصٌّ وَالْأَوْضَاعُ عُرْفِيٌّ عَامٌّ وَالْمُعْتَبَرُ
فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الْوَضْعُ بِنَيٍّْ مِنَ الْأَوْضَاعِ الْمَذْكُورَةِ وَفِي الْمَجَازِ عَدَمُهُ فَهَمَانِي
الْحَقِيقَةُ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ وَقَدْ يُوَصَّفُ بِهِمَا الْمَعْنَانِي وَالِاسْتِعْمَالُ إِنَّمَا مَجَازًا
أَوْ عَمَلًا أَنْتُمْ مِنْ خَطَايَا الْعَوَامِ۔

ترجمہ :- اور جب مصنف نے تقسیم ثانی کے اقسام سے فراغت پالی تو تقسیم ثالث کے اقسام
کے بیان کو شروع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا معنی موضوع لہ مراد ہو
پس لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو ہمل، مجاز وغیرہ کو شامل ہے، اور مصنف کا قول "ارید بہ ما وضع لہ"
فصل ہے جو ہمل اور مجاز دونوں کو خارج کر دیتا ہے اور وضع سے مراد لفظ کو معنی کیلئے اس طور متعین
کرنا کہ لفظ اس معنی پر بغیر قرینہ کے دلالت کرے پس اگر یہ تعین واضع لغت کی جانب سے ہو تو یہ وضع لہ
ہوگی اور اگر شارع کی جانب سے ہو تو وضع شرعی ہوگی اور اگر کسی مخصوص جماعت کی طرف سے ہو
تو یہ وضع عرفی خاص ہوگی در وضع عرفی عام ہوگی۔ اور حقیقت میں ان مذکورہ اوضاع میں سے کسی ایک
وضع کا اعتبار کیا گیا ہے اور مجاز میں عدم وضع معتبر ہے پس یہ دونوں دراصل الفاظ کے عوارض میں سے
ہیں اور کبھی حقیقت اور مجاز کیساتھ معانی اور استعمالات بھی منصف ہوتے ہیں مجاز کے طور پر یا اس بنا
پر کہ یہ عوام کی خطا کے قبیل سے ہے۔

تشریح :- مصنف جب تقسیم ثانی کے اقسام اور ان کے احکام سے فراغت پا چکے تو اب تیسری
تقسیم کے اقسام اور ان کے احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں تیسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں (۱) حقیقت

(۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ -

حقیقت، فحیلتہ کے وزن پر حقیقت سے ماخوذ ہے۔ حقیقت کے معنی میں ہے، حقیقت صفت ہے اور لفظ اس کا موصوف ہے یعنی "اللفظ الحقیقۃ" اور حقیقت میں تا نقل کیلئے ہے یعنی حقیقت کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کیا گیا ہے جو لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اس کو حقیقت اسلئے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی جگہ ثابت ہوتا ہے اور ہر ادھر متجاوز نہیں ہوتا۔

فاضل مصنف نے حقیقت کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنی مراد ہو جس کیلئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے، حقیقت اور مجاز کی تعریف میں "اریدہ" کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ استعمال حقیقت اور مجاز کے شرائط میں سے ہے یعنی لفظ وضع کے بعد اور استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے البتہ استعمال کے بعد اگر لفظ سے معنی موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ حقیقت ہوگا اور اگر معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ مجاز ہوگا۔ بہر حال لفظ حقیقت یا مجاز اسی وقت ہوگا جبکہ لفظ مستعمل ہو استعمال سے پہلے لفظ نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے کہا کہ تعریف میں لفظ، جنس کے مرتبہ میں ہے، مہمل، مجاز اور معنی مستعمل فیہ سب کو شامل ہے۔ اور مصنف کا قول "اریدہ ما وضع لہ" فصل کے مرتبہ میں ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو تعریف سے خارج کر دیتا ہے اس طور پر کہ مہمل تو کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا اور مجاز سے ما وضع لہ مراد نہیں ہوتا بلکہ غیر ما وضع لہ مراد ہوتا ہے پس "اریدہ ما وضع لہ" کی قید سے دونوں خارج ہو گئے۔ شارح نے وضع کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وضع سے مراد یہ ہے کہ لفظ کسی معنی کیلئے اس طور پر متعین کیا جائے کہ وہ لفظ اس معنی پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کرتے یعنی معنی پر دلالت کرنے میں کسی قرینہ کا محتاج نہ ہو۔ پھر اس وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔ اسلئے کہ لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا واضع لغت کی جانب سے ہوگا یا واضع شرع کی جانب سے ہوگا یا کسی مخصوص جماعت کی جانب سے ہوگا اور یا عام لوگوں کی جانب سے ہوگا اگر اول ہے تو اس کو وضع لغوی کہا جائیگا جیسے انسان کی وضع حیوان ناطق کیلئے اور صلاۃ کی وضع دعا کیلئے ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ وضع شرعی ہے جیسے صلاۃ کی وضع ارکان مخصوصہ (نماز) کیلئے ہے اور اگر ثالث ہے تو وہ وضع عرفی خاص ہے جیسے نجویوں کے یہاں فعل کی وضع اس کلمہ کیلئے ہے جو مستعمل عرفی پر دلالت کرے اور کسی زمانہ کیساتھ مقترن ہو اور اگر رابع ہے تو وہ وضع عرفی عام ہے جیسے دابہ کی وضع جو پائے کیلئے ہے۔

صاحب تواریخ الانوار کہتے ہیں کہ حقیقت کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ لفظ کسی معنی کیلئے چار وضعوں کے اعتبار سے موضوع ہو بلکہ ان میں سے کسی ایک وضع کا متحقق ہونا کافی ہے یعنی اگر لفظ کو مذکورہ اوضاع میں سے

کسی ایک وضع کے اعتبار سے معنی کیلئے وضع کر دیا گیا تو وہ حقیقت کہلائیگا۔ اور حقیقت میں یہی معتبر ہے اور رہا مجاز تو اس میں فی الجملہ عدم وضع کا پایا جانا معتبر ہے یعنی مجاز ہونے کیلئے اتنا کافی ہے کہ لفظ کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہو یہ مطلب ہرگز نہیں کہ لفظ اگر چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع نہ ہو تو مجاز کہلائیگا۔ مثلاً لفظ "صلوة" دعا کے معنی میں حقیقت لغوی ہے اور ارکان مخصوصہ کے معنی میں مجاز لغوی ہے اور اہل شرع کے نزدیک ارکان مخصوصہ کے معنی میں حقیقت ہے اور دعا کے معنی میں مجاز ہے ملاحظہ فرمائیے لفظ "صلوة" کو ارکان مخصوصہ کے معنی میں اہل لغت کے نزدیک صرف اسلئے مجاز کہا گیا کہ وہ واضح لغت کی طرف سے ارکان مخصوصہ کے معنی میں موضوع نہیں ہے اگرچہ واضح شرع کی جانب سے ارکان مخصوصہ کیلئے موضوع ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ مجاز ہونے کیلئے کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا کافی ہے تمام اوضاع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا ضروری نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دراصل حقیقت اور مجاز الفاظ کے عوارض میں سے ہیں یعنی حقیقت اور مجاز دونوں لفظ کیساتھ متصف ہوتے ہیں حتیٰ کہ کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ حقیقی ہے یہ لفظ مجازی ہے اور کبھی حقیقت اور مجاز کیساتھ معنی اور استعمال بھی متصف ہوتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے یہ معنی حقیقی ہے یہ معنی مجازی ہے یہ استعمال حقیقی ہے یہ استعمال مجازی ہے۔

شارح نے کہا کہ حقیقت اور مجاز کیساتھ معنی اور استعمال کو متصف کرنا یا تو یہ مجاز ہے اور یا یہ عوام کی غلطی سے ہے یعنی معنی اور استعمال کو حقیقت اور مجاز کیساتھ متصف کرنا یا تو مجاز ہے اور یا یہ عوام کی غلطی سے ہے مجاز تو اسلئے بیکہ لفظ اور معنی کے درمیان بھی ایک گونہ مناسبت ہے اور لفظ اور استعمال کے درمیان بھی مناسبت ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے جس چیز کیساتھ لفظ کو متصف کیا جاتا تھا اسی کیساتھ معنی اور استعمال کو بھی متصف کر دیا جاتا ہے، محشی نے کہا کہ اس کو عوام کی غلطی قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ جب علاقہ اور مناسبت موجود ہے تو یہ خطا کیسے ہو سکتا ہے۔

وَحُكْمَهَا وَجُودُ مَا وَضَعَهُ لَدَّ حَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا فَإِنَّ الْحَقِيقَةَ تَجَمُّعٌ مَعَ الْخَاصِّ وَالْعَامُّ جَمِيعًا فَإِنَّ قَوْلَهُ نَعَمْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْرْكَعُوا وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا تَقْرَبُوا السَّرْيَةَ خَاصٌّ بِإِعْتِبَارِ الْفِعْلِ وَهُوَ السَّرْكُوعُ وَالسَّرْيَةُ عَامٌّ بِإِعْتِبَارِ الْفَاعِلِ وَهُمْ الْمُكَلَّفُونَ

ترجمہ :- حقیقت کا حکم معنی موضوع لہ کا ثابت ہونا ہے خواہ وہ خاص ہو یا عام ہو، کیوں کہ حقیقت خاص اور عام دونوں کیساتھ جمع ہوتی ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "یا ایہا الذین آمنوا اسرکعوا" اور باری تعالیٰ کا قول "ولا تقربوا السری" نعل یعنی رکوع اور سرنہ کے اعتبار سے خاص ہے اور فاعل یعنی

مکلفین کے اعتبار سے عام ہے۔

تشریح :- ماتن علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ حقیقت کا حکم یہ ہے کہ اسکے معنی موضوع لہ کا ثبوت ہو معنی موضوع لہ خواہ خاص ہوں خواہ عام ہوں امر کی صورت میں ہوں یا نہی کی صورت میں ہوں کیونکہ حقیقت خاص کیساتھ بھی جمع ہوتی ہے اور عام کیساتھ بھی امر کی صورت میں بھی متحقق ہوتی ہے اور نہی کی صورت میں بھی جیسے باری تعالیٰ کے یہ دو قول ”یا ایہا الذین آمنوا اركعوا“ اور ”ولا تقربوا الزنی“ فعل یعنی رکوع اور زنا کے اعتبار سے خاص ہیں اور فاعل یعنی مکلف کے اعتبار سے عام ہیں اور معنی موضوع یعنی حقیقت دونوں کیساتھ جمع ہے رکوع کے معنی موضوع لہ: انحرار، جھکنے کے ہیں اور زنا کے معنی موضوع لہ ادخال فرج فی الفرج کے ہیں۔

وَأَمَّا الْمَجَازُ فَاسْمٌ لِمَا أُسْرِدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا أَحَى اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُسْرِدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ لِأَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَغَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَاحْتِرَازٌ بِهِ عَنْ مِثْلِ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْأَرْضِ فِي السَّمَاءِ مِمَّا لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَعَنِ الْهَرْلِ فَإِنَّهُ وَإِنْ أُسْرِدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ لَكِنَّ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا وَلَعَلَّ كَرْتِدَ كَوْنِهِ عِنْدَ قِيَامِ قَرِينَةٍ لِأَنَّ الْعَرْضَ هَهُنَا بَيَانُ الذَّجَازِ بِحَسَبِ اسْمِ الدَّاءِ الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ تَسْرِبُ وَالْقَرِينَةُ إِتْمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهَا لِأَجْلِ فَهِيَ السَّمْعُ وَهُوَ أَمْرٌ سَرَّابٌ عَلَى أَنَّ سِيَأْتِي ذِكْرَهَا فِي آخِرِ بَحْثِ الْمَجَازِ .

ترجمہ :- اور مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی موضوع لہ کے غیر کا ارادہ کیا گیا ہو اس مناسبت کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان پائی جاتی ہے یعنی مجاز نام ہے ہر اس لفظ کا جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں اس مناسبت کی وجہ سے جو معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان پائی جاتی ہے اور مناسبت کی قید سے لفظ ارض کو آسمان کے معنی میں دونوں کے درمیان مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے استعمال کرنے کے مثل سے احتراز کیا گیا ہے اور ہر لہ سے (بھی احتراز کیا گیا ہے) اسلئے کہ ہر لہ سے اگرچہ غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہوتی اور مصنف نے ”کو نہ عند قیام قرینہ“ کی قید ذکر نہیں کی ہے اسلئے کہ یہاں متکلم کے ارادہ کے اعتبار سے مجاز کو بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود مذکورہ تعریف سے پورا ہو چکا ہے اور قرینہ کی طرف فہم سامع کیلئے اضیاج ہوتی ہے اور یہ ایک امر زائد ہے اس کا ذکر بحث مجاز کے آخر میں آئیگا۔

تشریح :- مجاز کی لغوی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ مجاز، مفعول کے وزن پر مصدر سے ہے مفعول

کے معنی میں ہے جیسے مولیٰ: والی اسم فاعل کے معنی میں ہے اور جازہ کجوز (تجاوز کرنے) سے ماخوذ ہے، جاز کو جازا سی 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 (تجاوز) کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے "حُبُّ فِلاں حقیقۃً"۔ فِلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل موضوع لہ یعنی دل میں ثابت ہے اور "حُبُّ فِلاں مجاز" یعنی فِلاں کی محبت اپنے محل موضوع لہ یعنی دل سے زبان کی طرف تجاوز کر گئی یعنی فِلاں کی محبت صرف زبان پر ہے دل میں نہیں ہے۔

مجاز کی اصطلاحی تعریف خود مصنف نے بیان کی ہے اور تعریف میں کلمہ "ما" سے مراد لفظ ہے اب تعریف یہ ہوگی کہ مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں اور معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت موجود ہو۔ غیر ما وضع لہ کی قید لگا کر مجاز کی تعریف سے حقیقت کو خارج کر دیا گیا ہے اور مناسبت کی قید لگا کر ان تمام مثالوں کو خارج کر دیا گیا ہے جن مثالوں میں لفظ سے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت موجود نہیں ہے جیسے لفظ ارض (زمین) بول کر آسمان مراد لیا گیا ہو تو آسمان اگرچہ لفظ ارض کا غیر موضوع لہ ہے لیکن آسمان اور زمین کے درمیان کوئی مناسبت موجود نہیں لہذا لفظ ارض سے آسمان مراد لینا مجاز نہ ہوگا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل کی نسبت موجود ہے لہذا ارض کو آسمان کے معنی میں استعمال کرنا درست ہونا چاہیے تو اس کا جواب یہ ہے کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل غیر مشہور ہے لہذا اسکا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مناسبت کی قید کے ذریعہ ہزل سے بھی احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ہزل کہتے ہیں کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہوں اور نہ مجازی معنی مراد ہوں بلکہ ان کے علاوہ اور کچھ مراد ہو یعنی تفریح طبع مراد ہو اور اس تفریح طبع اور معنی حقیقی کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہوتی، اسلئے ہزل (مزاق) مجاز ہونے سے خارج ہو جائیگا اسلئے کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ فاضل مصنف نے مجاز کی تعریف میں "عند قیام قرینۃ" کی قید ذکر نہیں کی ہے اگرچہ مجاز کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہاں مجاز کو ارادہ متکلم کے اعتبار سے بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود تعریف کے مذکورہ الفاظ سے پورا ہو جاتا ہے متکلم قرینہ کا محتاج نہیں ہوتا البتہ سماع قرینہ کا محتاج ہوتا ہے اور سماع کا محتاج قرینہ ہونا ایک زائد بات ہے، اسکا ذکر بحث مجاز کے آخر میں آئیگا، وہیں ملاحظہ کیجئے۔

وَمَا الْمَجَازُ بِالزِّيَادَةِ مِثْلُ قَوْلِ لَعَلَّ لَيْسَ كَمِثْلِ شَيْءٍ يُضَدُّ عَلَيْهِ أَيْضًا أَمَّا زَيْدٌ فَيُضَدُّ بِغَيْرِ مَوْضِعٍ لِأَنَّ مَوْضِعَ لَهُ هُوَ التَّشْبِيهِ
لَا التَّكْيِيدَ أَوْ الزِّيَادَةَ فَيَدْخُلُ فِي التَّعْرِيفِ وَلَكِنْ لِأَنَّ فِي تَعْرِيفِ الْمُحَقِّقَةِ وَالْمَجَازِ كِلَيْهِمَا مِنْ قَيْدِ
الْحَيْثِيَّةِ أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَوْضِعَ لَهُ أَوْ غَيْرُ مَوْضِعٍ لَهُ لِأَنَّ التَّعْرِيفَانَ طَرَفًا أَوْ عُلَسَانًا فَإِنَّ لَفْظَ
الصَّلَاةِ فِي اللَّغَةِ لِلدُّعَاءِ وَفِي الشَّرْعِ لِلْأَرْكَانِ الْمَعْلُومَةِ فَمِنْ حَيْثُ اللَّغَةِ حَقِيقَةً فِي الدُّعَاءِ لِأَنَّ يَضَدُّ
عَلَيْهِ نَدْوً مَوْضِعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَوْضِعَ لَهُ وَمَجَازًا فِي الْأَرْكَانِ لِأَنَّ غَيْرَ مَوْضِعٍ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ غَيْرَ مَوْضِعٍ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ
وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ حَقِيقَةً فِي الْأَرْكَانِ لِأَنَّهَا مَوْضِعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَوْضِعَ لَهُ وَمَجَازًا فِي الدُّعَاءِ
لِأَنَّ غَيْرَ مَوْضِعٍ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ غَيْرَ مَوْضِعٍ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ

ترجمہ :- اور مجاز بالزیادت جیسے باری تعالیٰ کا قول "لیس کمثلہ شیء" ہے اسپر بھی یہ صادق آتا ہے
کہ اس سے غیر ماضوع لہ مراد ہے اسلئے کہ کاف کا موضوع لہ تشبیہ ہے تاکیدی زیادت نہیں ہے پس مجاز
بالزیادت مجاز کی تعریف میں داخل ہو جائیگا۔ لیکن حقیقت اور مجاز دونوں کی تعریف میں حیثیت
کی قید کا ہونا ضروری ہے یعنی اس حیثیت سے کہ یہ موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ ہے تاکہ دونوں تعریفیں
جامعیت اور مانعیت کے لحاظ سے نہ ٹوٹیں اسلئے کہ لفظ "صلاة" لغت میں دعا کیلئے ہے اور شریعت
میں ارکان معلومہ کیلئے ہے پس لفظ "صلاة" لغت کی حیثیت سے دعا میں حقیقت ہے کیونکہ اس پر
صادق آتا ہے کہ لفظ "صلاة" دعا کیلئے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے موضوع ہے،
اور ارکان معلومہ میں مجاز ہے اسلئے کہ ارکان معلومہ اس معنی کا غیر ہے جس
کیلئے لفظ "صلاة" وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس کیلئے فی الجملہ موضوع نہیں ہے اور من حیث
الشرع لفظ "صلاة" ارکان کے معنی میں حقیقت ہے اسلئے کہ ارکان معلومہ لفظ "صلاة" کے معنی موضوع لہ
ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور دعا میں مجاز ہے کیونکہ دعا اس معنی کا غیر ہے جس
کیلئے لفظ "صلاة" وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ فی الجملہ غیر موضوع لہ ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ مجاز کی تعریف اپنے افراد
کو جامع نہیں ہے اسلئے کہ مجاز کی مذکورہ تعریف مجاز بالزیادت جیسے "لیس کمثلہ شیء" پر صادق نہیں آتی
ہے اور مجاز کی تعریف اس پر اس لئے صادق نہیں آتی کہ اس آیت میں کاف جو زائد ہے اس 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 مجاز مانا ہے بہر حال ثابت ہو گیا کہ مجاز کی
تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز بالزیادت پر مجاز کی تعریف صادق آتی ہے اس طور پر کہ آیت میں کاف

سے تاکید تشبیہ مراد ہے اور کاف کا موضوع لہ تشبیہ ہے اور رہا تاکید تشبیہ تو وہ اسکا غیر موضوع لہ اور کسی لفظ سے اس کے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کرنا مجاز کہلاتا ہے لہذا یہاں کاف زائدہ جو تاکید کیلئے ہے یہ بھی مجاز ہوگا، اور جب یہ مجاز ہے تو مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع ہوگئی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت اور اتصال ہو اور تشبیہ اور تاکید کے درمیان کسی طرح کی کوئی مناسبت اور اتصال نہیں ہے لہذا "مکتدہ" کے کاف پر مجاز کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ واللہ اعلم۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز کی تعریفات کو جامع اور مانع کرنے کیلئے دونوں کی تعریفات میں حیثیت کی قید کا ذکر کرنا ضروری ہے یعنی یہ کہا جائے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہ ہے اور مجاز وہ لفظ ہے جو معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی غیر موضوع لہ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر حیثیت کی قید کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو دونوں تعریفیں نہ جامع رہیں گی اور نہ مانع رہیں گی اسلئے کہ لفظ "صلاة" اگر اصطلاح شرع میں دعاء کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ مجاز ہوگا کیونکہ اصطلاح شرع میں دعاء کے معنی لفظ "صلاة" کا غیر موضوع لہ ہے لیکن اس پر حقیقت کی تعریف صادق آئے گی۔ اس طور پر کہ دعاء کے معنی لفظ "صلاة" کافی الجملہ موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع نہ ہوگی اور حقیقت کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی، اور اسی لفظ "صلاة" کو شریعت کی اصطلاح میں اگر ارکان مخصوصہ کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ حقیقت ہوگا کیونکہ شریعت کی اصطلاح میں ارکان مخصوصہ لفظ "صلاة" کا موضوع لہ ہے لیکن اس پر مجاز کی تعریف صادق آئے گی کیونکہ ارکان مخصوصہ لفظ "صلاة" کافی الجملہ غیر موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں حقیقت کی تعریف جامع اور مجاز کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی، اور اگر دونوں تعریفوں میں حیثیت کی قید کو ملحوظ رکھا جائے تو دونوں تعریفیں جامع بھی ہو جائیں گی اور دخول غیر سے مانع بھی ہو جائیں گی۔ اس طور پر کہ لفظ "صلاة" لغت میں دعاء کیلئے وضع کیا گیا ہے اور شریعت میں ارکان مخصوصہ کیلئے وضع کیا گیا ہے پس من حیث اللغت دعاء کے معنی میں حقیقت ہے اسلئے کہ اس پر صادق آتا ہے کہ لفظ "صلاة" دعاء کیلئے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور ارکان معلومہ کے معنی میں مجاز ہے اسلئے کہ من حیث اللغت ارکان معلومہ لفظ "صلاة" کا موضوع لہ نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس معنی کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کیلئے موضوع ہے اور لفظ "صلاة" اصطلاح شرع میں ارکان معلومہ میں حقیقت ہے کیونکہ ارکان معلومہ من حیث الشرع لفظ "صلاة" کا موضوع لہ ہے اس حیثیت سے کہ لفظ "صلاة" ارکان معلومہ ہی کیلئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور لفظ

”صلاة“ من حیث الشرع دعا کیلئے مجاز ہے اسلئے کہ لفظ ”صلاة“ شریعت کی اصطلاح میں دعا کے معنی میں موضوع نہیں ہے اس حیثیت سے وہ اس کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کیلئے موضوع ہے۔
 (فوائد) عبارت میں طرد اور عکس دو لفظ مذکور ہیں طرد سے مراد تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا اور عکس سے مراد تعریف کا اپنے تمام افراد کو جامع ہونا ہے کیونکہ طرد اس کو کہتے ہیں کہ محدود و معین (بفتح الراء) ان تمام افراد پر صادق آئے جن پر حد (معرف بکسر اللام) صادق آتی ہے اور اس کیلئے حد اور تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا لازم ہے اور عکس اس کو کہتے ہیں کہ حد ان تمام افراد پر صادق آئے جن پر محدود و صادق آتا ہے اور اس کیلئے حد کا جامع ہونا لازم ہے پس ثابت ہو گیا کہ طرد سے مراد حد اور تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا ہے اور عکس سے مراد تعریف کا جامع ہونا ہے۔

وَحُكْمُهُ وَجُودُهُ مَا اسْتَعْبِذَ لَهُ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا يُعْنَى أَنَّ الْعَجَازَ كَالْحَقِيقَةِ فِي كَوْنِهِ خَاصًّا وَعَامًّا وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْعَجَازِ عَامًّا أَنْ يَتَّعَمَّ جَمِيعَ أَنْوَاعِ عِلَاقَاتِهِ جُمْلَةً فِي لَفْظٍ بَلَّغَ كَسْرَ اللَّفْظِ وَيُرَادُ بِهِ حَالُهُ وَمَحَلُّهُ وَمَا كَانَ عَلَيْهِ وَمَا يُؤَلِّى إِلَيْهِ وَلَا زَمُّهُ وَمَلَزُومُهُ وَعَلْتُهُ وَمَحْلُوقُهُ وَنَحْوُ ذَلِكَ بَلَّ أَنْ يَتَّعَمَّ جَمِيعَ أَنْوَاعِ نَوْعٍ وَاحِدٍ كَمَا يُرَادُ بِالصَّاعِ جَمِيعَ مَا يُحَلُّ فِيهِ فَيَجُوزُ ذَلِكَ عِنْدَنَا۔

ترجمہ :- اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ معنی جس کے لئے لفظ کو بازا استعمال کیا گیا ہے ثابت ہو خواہ خاص ہو یا عام ہو یعنی مجاز۔ خاص اور عام ہونے میں حقیقت کی طرح ہے اور مجاز کے عام ہونے سے مراد نہیں ہے بلکہ مجاز ایک لفظ میں اپنے تمام علاقوں کے انواع کو عام ہو اس طور پر کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کا حال، اس کا محل، ماکان علیہ، ما یؤلی الیہ، اس کا لازم اس کا ملزوم، اس کی علت اور اس کا معلول وغیرہ سب مراد ہوں بلکہ عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک نوع کے تمام افراد کو عام ہو جیسا کہ صاع سے وہ تمام چیزیں مراد لی جاتی ہیں جو صاع میں داخل ہو سکتی ہیں اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔

تشریح :- مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ معنی جس کیلئے لفظ کو مستعار لیا گیا ہے وہ ثابت ہو خواہ وہ معنی خاص ہو جیسے ”اولا ستم النساء“ میں ”لس“ سے مجازاً جماع مراد ہے اور یہ خاص ہے خواہ وہ معنی عام ہو جیسے حدیث ”لا تبسوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین“ میں صاع کے مجازی معنی ”مافی الصاع“ (مظروف) مراد ہے اور ”مافی الصاع“ عام ہے کیونکہ ”مافی الصاع“ اناج اور اناج کے علاوہ ہر وہ چیز ہو سکتی ہے جس کو صاع کے ذریعہ خریدا اور بیجا جاتا ہے حاصل یہ کہ مجاز، خاص اور

عام ہونے میں حقیقت کی طرح ہے یعنی جس طرح حقیقت، خاص و عام ہو سکتی ہے اسی طرح مجاز بھی خاص اور عام دونوں ہو سکتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ مجاز کے عام ہونیکا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ایک لفظ میں تمام انواع و اقسام مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام کو عام ہو مثلاً ایک لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے حال اور محل کا علاقہ بھی مراد ہو۔ ماکان علیہ کا علاقہ بھی مراد ہو، مایزل الیہ کا علاقہ بھی مراد ہو، لازم اور لزوم، علت اور معلول اور ان کے علاوہ تمام علاقہ مراد ہوں بلکہ مجاز کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ بول کر ایک نوع کے علاقہ کے تمام افراد مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام افراد کو عام ہو مثلاً لفظ صاع کے حقیقی معنی اس ظرف کے ہیں جس کے ذریعہ اشیاء کا اندازہ کیا جاتا ہے اور مجازی معنی اس مقطوف کے ہیں جس کو صاع کے اندر ڈالا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے پس یہاں صاع (محل) بول کر مانی الصاع اور مایکل فی الصاع (حال) مراد لیا گیا ہے اور مانی الصاع یعنی حال کے تمام افراد مراد ہیں یعنی اناج وغیرہ جو چیزیں بھی صاع میں داخل ہوں گی اور صاع کے ذریعہ ان کا اندازہ کیا جائیگا۔ وہ سب مراد ہوں گی ملاحظہ ہو یہاں علاقہ تو ایک ہے یعنی حال اور محل کا لیکن اس کے افراد رنگندم، جو، چاول، گھجور وغیرہ بہت سے ہیں لہذا یہاں عموم، افراد کے اعتبار سے ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ مجاز کے اندر اس طرح کا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لِأَعْمُومِ الْمَجَازِ لِأَنَّ صُرُوحًا يُصَارُ النَّبِيُّ فِي الْكَلَامِ وَعِنْدَ نَعْدَةِ الْحَقِيقَةِ وَالصُّرُوحِ قَدْ تَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا وَتُرْتَفَعُ بِإِثْبَاتِ الْخُصُوصِ فَلَا يَثْبُتُ الْعُمُومُ وَإِنَّا نَقُولُ إِنَّ عُمُومَ الْحَقِيقَةِ لَوْ كَانَ لَكُنْ يَنْهَا حَقِيقَةً بَلْ لَهُ لَا يَدْرَأُ إِذْ عَلَى تِلْكَ كَالْأَلْفِ وَاللَّامِ فِي الْمَفْرَدِ النَّبِيُّ الْمَعْمُودِ وَوُقُوعِ التَّكْسِرِ فِي سِيَاقِ النَّبِيِّ وَوَصْفِهَا بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَكَوْنِ الصَّيغَةِ صَيغَةً جَمْعٍ أَوْ كَوْنِ الْمَعْنَى مَعْنَى الْجَمْعِ فَإِذَا وَجِدْنَا هَذِهِ الدَّلَالَاتِ فِي الْمَجَازِ يَكُونُ أَيْضًا عَامًّا إِذْ لَيْسَ كَوْنُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِلْعُمُومِ أَوْ كَوْنِ الْمَجَازِ مَا نَعَا عِنْدَهُ وَكَيْفَ يَقَالُ إِنَّ صُرُوحًا وَقَدْ كَثُرَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى مُنْزَهُ عَنِ الصُّرُوحِ قَدْرًا.

ترجمہ :- اور امام شافعی نے فرمایا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے کیونکہ مجاز ضرورت کے تحت ثابت ہوتا ہے کلام میں حقیقت متعذر ہونے کے وقت اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور ضرورت بقدر ضرورت مقدر ہوتی ہے اور اثبات خصوص سے چونکہ ضرورت مرتفع ہو جاتی ہے اسلئے عموم ثابت

نہیں ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ حقیقت کا عموم اس کے حقیقت ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس پر ایک اند
دلالیت کی وجہ سے ہے جیسے مفرد غیر معمود میں الف لام یا نکرہ کا سیاق لفظی میں واقع ہونا اور نکرہ کا صفت
عام کیسا تھم موصوف ہونا اور صیغہ کا جمع کا صیغہ ہونا یا سنی کا سنی جمع ہونا پس جب تو ان دلالیوں کو مجاز میں پایگا
تو مجاز بھی عام ہو جائیگا۔ اسلئے کہ حقیقت کا ہونا عموم کیلئے شرط نہیں ہے یا مجاز کا ہونا عموم سے مانع
نہیں ہے، اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ مجاز ضروری ہے حالانکہ مجاز کتاب اللہ میں بکثرت ہے، اور
اللہ تعالیٰ ضرورت پاک ہیں۔

شرح :- سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ مجاز جس طرح خاص ہو سکتا ہے اسی طرح عام بھی ہو سکتا
ہے اور عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک نوع کے تمام افراد کو شامل ہو اور مجاز کے اندر اس طرح کا عموم
ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن امام شافعی نے فرمایا کہ مجاز کے اندر عموم جائز نہیں ہے یعنی مجاز خاص تو
ہو سکتا ہے لیکن عام نہیں ہو سکتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت ہوتا ہے یعنی کلام میں جب
حقیقت کا امر دلینا متعذر ہو جائے تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے بہر حال مجاز ضرورۃً ثابت ہے اور
جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت خصوص کو ثابت کرنے سے
مرتفع ہو جاتی ہے یعنی ایک فرد میں مجاز کو ثابت کرنے سے بھی ضرورت پوری ہو جاتی ہے، پس جب
خصوص کو ثابت کرنے سے یعنی ایک فرد میں مجاز ثابت کرنے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو مجاز میں
عموم ثابت نہ ہوگا اور مجاز تمام افراد کو عام نہ ہوگا ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سابق میں جو یہ
کہا گیا ہے کہ حقیقت خاص بھی ہوتی ہے اور عام بھی ہوتی ہے تو حقیقت کے عام ہونے کا مطلب نہیں
ہے کہ حقیقت حقیقت ہونے کی وجہ سے عام ہوتی ہے اور عام ہونے میں حقیقت کو کوئی دخل ہے اس
لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو ہر حقیقت عام ہوتی حالانکہ ہر حقیقت عام نہیں ہوتی بلکہ بسا اوقات حقیقت خاص
بھی ہوتی ہے۔ بہر حال حقیقت کا عام ہونا اسلئے نہیں کہ وہ حقیقت ہے بلکہ عموم پر ایک زائد چیز دلات
کرتی ہے اور اس زائد چیز کے دلالیت کرنے کی وجہ سے حقیقت میں عموم پیدا ہوتا ہے مثلاً لفظ حقیقی اگر مفرد
غیر معمود (غیر معین) ہو اور اس پر الف لام جنسی یا استغرائی داخل ہو تو اس لفظ حقیقی میں الف لام کی وجہ
سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور لفظی کے تحت واقع ہو تو اس لفظ حقیقی میں لفظی کی
وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور وہ نکرہ صفت عام کیسا تھم موصوف ہو تو اس
لفظ حقیقی میں صفت عام کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح لفظ حقیقی اگر جمع کا صیغہ ہو تو اس میں
صیغہ جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے یا لفظ حقیقی میں جمع کے معنی ہوں مثلاً لفظ قوم اور "رہط" تو اس
لفظ حقیقی میں معنی جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگی کہ حقیقت، حقیقت ہونے کی
وجہ سے عام نہیں ہوتی ہے بلکہ مذکورہ دلالیوں کی وجہ سے عام ہوتی ہے پس اگر یہ دلالیوں مجاز کے اندر

موجود ہوں تو مجاز بھی عام ہو جائیگا یعنی لفظ مجازی میں مذکورہ دلائلوں میں سے کوئی دلالت پائی گئی تو اس لفظ مجازی میں بھی عموم پیدا ہو جائیگا۔ کیونکہ نہ تو حقیقت، عموم کیلئے شرط ہے اور نہ مجاز عموم سے مانع ہے یعنی نہ تو عموم کیلئے لفظ کا حقیقی ہونا شرط ہے اور نہ یہ بات ہے کہ لفظ کا مجازی ہونا عموم سے مانع ہے بلکہ مذکورہ دلائلیں جہاں پائی جائیں گی وہیں عموم پیدا ہو جائے گا خواہ وہ لفظ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔

”کیف یقال انہ ضروری“ سے ما تہن نے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مجاز کا ثبوت ضرورہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ کتاب اللہ میں بکثرت مجاز موجود ہے اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے مبرا اور منترہ ہیں اسلئے کہ ضرورت معجز اور نقصان کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ معجز اور نقصان سے بالکل پاک ہیں حاصل یہ کہ کتاب اللہ میں مجاز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مجاز ضرورہ ثابت نہیں ہے اور جب مجاز ضرورہ ثابت نہیں ہے تو امام شافعیؒ کا ضرورہ کو لیکر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ کتاب اللہ میں مجاز کی مثال باری تعالیٰ کے یہ اقوال ہیں ”انا لما طغی الماء حملناکم فی الجاریۃ“ اور ”فوجدناہما جدرا یریدان ینقص پہلی آیت قصہ نوح کے بیان میں ہے اور لفظ ”طغی“ اس کا مصدر طغیان ہے اور طغیان احد سے تجاوز کرنا، پانی کے اندر حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ طغیان کے حقیقی معنی ظلم اور گناہوں میں آگے بڑھنے کے ہیں، اور یہاں آیت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ یہاں پانی کا بلند ہونا مراد ہے اور یہ طغیان کے مجازی معنی ہیں پس ثابت ہو گیا کہ قرآن پاک میں لفظ ”طغی“ حقیقت میں مستعمل نہیں ہے بلکہ مجاز میں مستعمل ہے اور دوسری آیت موسیٰؑ اور خضرؑ کے قصہ میں مذکور ہے اور لفظ ”یرید“ جس کا مصدر ارادہ ہے وہ جدرا (دیوار) میں حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ ارادہ کے حقیقی معنی جانتے اور نیت کرنے کے ہیں لیکن یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ یہاں مشارف اور قریب ہونے کے معنی مراد ہیں اور یہ مجازی معنی ہیں اور مطلب یہ ہے کہ موسیٰؑ اور خضرؑ نے اس گاؤں میں ایک دیوار کو پایا جو گرنے کے قریب تھی۔ بہر حال اس آیت میں بھی لفظ ”ارادہ“ مجازاً مستعمل ہے، ان دو موقعوں کے علاوہ اور بہت سے مواقع پر مجاز کا استعمال کیا گیا ہے جس کا احصاء اس مختصر کتاب میں ممکن نہیں ہے۔

لَا یَقَالُ اِنَّ الْمُقْتَضِیَّ وَاقَعَ فِی الْقُرْآنِ کَثِیْرًا مَعَ اَنَّ ضَرْوْمَرَّحًا بِالِاتِّفَاقِ بَیْنَنَا وَبَیْنِکُمْ
لَا نَا نَقُوْلُ اِنَّ مَرْدُ اَقْسَامِ الْاِسْتِدْلَالِ لَال فَالضَّرْوْمَرَّةُ نَمَتْ تَرْجِعُ اِلَ الْمُسْتَدْلَالِ لَا اِلَ
الْمُنْکَلَمِ وَ الْمَجَازِ مَرْدُ اَقْسَامِ اللَّفْظِ فَلَوْ کَانَ ضَرْوْمَرَّحًا لَکَانَ الضَّرْوْمَرَّةُ رَاجِعًا اِلَ
الْمُنْکَلَمِ وَ الْمُنْکَلَمُ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی مُنْزَعًا عَنْهَا هَلْکَ اَقَالُوا وَ الْاِنْصَافُ اَنَّ الْمُنْکَلَمَ
یَتَلَفَّظُ بِالْمَجَازِ مَعَ قَدْرٍ یَدْرُیْ عَلَی الْحَقِیْقَةِ لِسِرِّ عَایَةِ بِلَاغَاتٍ وَ مَنَاسِبَاتٍ لَعَلَّکُمْ فِی

الْحَقِيقَةُ وَ لَكِنَّهُ هُوَ مَرِيٌّ بِحَسَبِ السَّمْعِ بِمَخْرَجِ السَّمْعِ لَا بُدَّ لَدَا أَنْ يُصْرَفَ
 أَوْ لَا إِلَى الْحَقِيقَةِ فَإِذَا الْمَرِيٌّ سَقَمَ حَمَلُهُ عَلَيْهَا فَجِينِدٌ يُصْرَفُ إِلَى الْمَجَازِ.

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قرآن پاک میں مقتضی بکثرت واقع ہے باوجودیکہ وہ ہمارے
 اور تمہارے نزدیک بالاتفاق ضروری ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ مقتضی اقسام استدلال سے
 ہے لہذا وہاں ضرورت استدلال کی طرف لوٹے گی نہ کہ متکلم کی طرف اور مجاز لفظ کے اقسام سے ہے
 پس اگر یہ ضروری ہوتا تو ضرورت متکلم کی طرف لوٹتی اور متکلم اللہ ہے جو ضرورت سے پاک ہے ،
 ایسا ہی علمائے کرام نے کہا ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم حقیقت پر قدرت رکھتے ہوئے
 مجاز کیساتھ اسلئے تلفظ کرتا ہے تاکہ ایسی بلاغتوں اور مناسبتوں کی رعایت ہو سکے جو حقیقت میں نہیں ہے
 لیکن یہ سامع کے اعتبار سے ضروری ہے بایں معنی کہ سامع کیلئے ضروری ہے کہ وہ اولاً کلام کو حقیقت
 کی طرف پھیرے پھر جب کلام کو حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو اس وقت اس کو مجاز کی طرف

پھیرے۔
 تشریح :- اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ
 ہے کہ آپ نے مجاز کو ضروری ہونے سے نکالنے کیلئے فرمایا کہ مجاز قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے اور
 قرآن پاک میں کسی چیز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ چیز ضرورۃً ثابت نہیں ہے
 کیونکہ اللہ تعالیٰ ضرورت سے پاک ہیں۔ لیکن ہم اعتراضات کہتے ہیں کہ مقتضی (اقتضاء النص) بالاتفاق
 ضروری ہے مگر اس کے باوجود قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے مثلاً کفارہ ظہار کے موقع پر اللہ تعالیٰ
 نے فرمایا ہے "فتحیہ رقبۃ" ایک رقبہ کا آزاد کرنا۔ لیکن کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے نص اس بات کا
 تقاضہ کرتی ہے کہ یہاں "رقبۃ" کے بعد "مملوکہ" کی قید ملحوظ ہو اس لئے کہ رقبہ مملوکہ کی آزادی تو واقع ہو سکتی
 ہے لیکن رقبہ غیر مملوکہ کی آزادی واقع نہیں ہو سکتی جیسا کہ حدیث "لاعتق فی الابل مملکہ ابن آدم" سے ثابت
 ہے پس آیت میں "مملوکہ" کی قید مقتضی ہے یعنی اقتضاء النص کے طور پر کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے
 ضرورۃً ثابت ہے۔ بہر حال مقتضی ضرورۃً ثابت ہے اور قرآن پاک میں موجود ہے پس اسی طرح مجاز بھی
 ضروری ہونے کے باوجود قرآن پاک میں موجود ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقتضی استدلال کے اقسام میں سے ہے لہذا مقتضی کی ضرورت استدلال
 (استدلال کرینوالے) کی طرف لوٹے گی اور متکلم کی طرف نہیں لوٹے گی۔ اور استدلال، بندہ ہے اور
 متکلم، اللہ ہے لہذا مقتضی (جو ضرورۃً ثابت ہے) کی احتیاج بندہ کو ہوگی نہ کہ اللہ کو۔ اور جب مقتضی
 کی احتیاج بندے کو ہے اور اللہ کو اس کی کوئی احتیاج نہیں ہے تو قرآن پاک میں مقتضی کے واقع ہونے

کے باوجود اللہ کی تشریح اور تقدیس ہرگز متاثر نہ ہوگی بلکہ اللہ تعالیٰ کا ضرورت سے منزه اور پاک ہونا بہر صورت ثابت رہے گا۔ اور جب ایسا ہے تو مقتضی کے قرآن پاک میں مذکور ہونے کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اور رہا مجاز تو وہ لفظ کے اقسام میں سے ہے لہذا مجاز اگر ضرورتاً ثابت ہونا تو یہ ضرورت متکلم کی طرف لڑتی اور متکلم ذات خداوندی ہے اور ذات خداوندی ضرورت سے مبرا اور منزه ہے پس ثابت ہوا کہ مجاز ضروری نہیں ہے یعنی مجاز ضرورتاً ثابت نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ علمائے کرام کی یہی تحقیق ہے لیکن میرے نزدیک انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم، حقیقت پر قدرت رکھنے کے باوجود مجاز کو اسکے استعمال کرتا ہے تاکہ اس سے بلاغت کے قواعد اور کلمات کے باہمی روابط کی رعایت ہو سکے کیونکہ حقیقت میں یہ چیزیں مفقود ہوتی ہیں، حاصل یہ کہ متکلم کے اعتبار سے مجاز ضروری نہیں ہے البتہ مخاطب کے اعتبار سے ضروری ہے اس طور پر کہ مخاطب اور سامع کیلئے یہ بات لازم ہے کہ وہ کلام کو اولاً حقیقت کی طرف پھیرے اور حقیقت پر محمول کرنے کی کوشش کرے لیکن جب حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کو مجاز پر محمول کرے۔ پس مجاز بھی مقتضی کی طرح سامع کے اعتبار سے ضروری ہوگا۔ اور متکلم (باری تعالیٰ) کے اعتبار سے ضروری نہ ہوگا، اور جب مجاز اور مقتضی باری تعالیٰ کے اعتبار سے ضروری نہیں ہیں تو ان کا قرآن پاک میں مذکور ہونا ہرگز غیر مناسب نہ ہوگا۔

وَلِهَذَا جَعَلْنَا لَفْظِ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فِي مَا يَحِلُّهُ أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ الْجَائِرَ
يَكُونُ عَامًّا جَعَلْنَا لَفْظِ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ سُرَّاهُ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مِنَ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
وَهُوَ قَوْلُهُ لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالذَّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِي كُلِّ مَا يَحِلُّ
الصَّاعَ وَيُجَاوِزُهُ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ لَيْسَتْ بِسَرَادَةٍ إِتِّفَاقًا إِذْ لَفْظُ الصَّاعِ الَّذِي يَلُونُ
مِنَ الْخَشَبِ يَجُوزُ بَعْضُهُ بِالصَّاعَيْنِ فِي الشَّرِيعَةِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَكُونَ مَجَازًا عَامًّا يَحِلُّ
فَالشَّافِعِيُّ يَقْدِرُ لَفْظِ الطَّعَامِ فَقَطْ أَيْ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ الْحَالَ فِي الصَّاعِ
بِالطَّعَامِ الْحَالَ فِي الصَّاعَيْنِ لِأَنَّ الْمَجَازَ لَا يَكُونُ الْأَخْصَاصًا وَنَحْوَ نَقْدِ سُرَّاهُ
كُلُّ مَا يَحِلُّ أَيْ لَا تَبِيعُوا الشَّيْءَ الْمُقَدَّسَ بِالصَّاعِ الشَّيْءَ الْمُقَدَّسَ بِالصَّاعَيْنِ مَوْلًى
كَانَ طَعَامًا أَوْ غَيْرَهُ هَذَا مَا قَالُوا وَقَدْ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ فِي التَّوْبِيحِ بِأَنَّ عَدَمَ الْقَوْلِ
بِعُمُومِ الْمَجَازِ افْتِرَاءٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ لَمْ نَجِدْهُ فِي كِتَابِهِ وَأَمَّا نَقْدُ الطَّعَامِ فِي
الْحَدِيثِ فَبِنَاءٍ عَلَى أَنَّ الطَّعَامَ عِلَّةٌ لِلْحُرْمَةِ الرَّبُّوعِيَّةِ فَلَا يَحْرَمُ التَّفَاضُلُ فِي

الْجَبِّصُ وَالنَّوْرَةُ لَا يَبْنَاءُ عَلَى أَنَّ الْمَجَازَ لَا يَعْهَدُ۔

ترجمہ :- اور اسی لئے ہم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں لفظ ”صاع“ کو ”مایکلہ“ میں عام قرار دیا ہے یعنی اس وجہ سے کہ مجاز عام ہوتا ہے ہم نے اس حدیث میں جس کو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور وہ حدیث اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے ”ایک درہم دو درہم کے عوض نہ فروخت کرو اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت کرو۔“ میں لفظ ”صاع“ کو ہر اس چیز میں عام قرار دیا ہے جو اسمیں حلول کرتی ہے اور اس کے مجاز ہوتی ہے اسلئے کہ حقیقت بالاتفاق مراد نہیں ہے کیونکہ نفس صاع جو لکڑی کا ہوتا ہے شریعت میں اس کی بیع دو صاع کے عوض جائز ہے پس ضروری ہے کہ مجازاً ”مایکلہ“ مراد ہو۔ حضرت امام شافعی صرف لفظ ”طعام“ کو مقدر مانتے ہیں یعنی وہ طعام جو ایک صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اس کو اس طعام کے عوض فروخت نہ کرو جو دو صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک مجاز صرف خاص ہوتا ہے اور ہم ”کل مایکل“ کو مقدر کرتے ہیں یعنی اس شئی کو جس کا اندازہ ایک صاع سے کیا گیا ہے اس شئی کے عوض فروخت نہ کرو جس کا اندازہ دو صاع سے کیا گیا ہے، خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، علمائے کرام نے یہی کہا ہے لیکن اس پر تلویح میں اعتراض کیا گیا ہے کہ عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے، ہم نے اس کو ان کی کتابوں میں نہیں پایا، اور حدیث مذکور میں طعام کو مقدر ماننا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک طعم حرمت ربوا کی علت ہے پس بیع اور چوڑے میں تفاضل حرام نہ ہوگا اس بنا پر نہیں کہ مجاز عام نہیں ہوتا ہے۔

تشریح :- سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ احناف کے نزدیک مجاز عام ہوتا ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ”لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین“ میں حقیقی معنی تو بالاتفاق مراد نہیں ہیں اسلئے کہ صاع کے حقیقی معنی اس طرف اور برتن کے ہیں جو لکڑی کا ہوتا ہے اور اس ایک طرف کا دو طرفوں کے عوض بیچنا شرعاً جائز ہے، حالانکہ حدیث میں ایک صاع کو دو صاع کے عوض بیچنا ناجائز قرار دیا گیا ہے لہذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حدیث میں صاع سے مراد ظرف نہیں ہے البتہ حدیث میں صاع کے مجازی معنی مراد ہیں اور صاع کے مجازی معنی منظور یعنی اس شئی کے ہیں جو صاع میں داخل ہوتی ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے یہ مجازی معنی احناف کے نزدیک تو عام ہیں لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک خاص ہیں پس امام شافعیؒ کے نزدیک مجاز چونکہ صرف خاص ہوتا ہے اور عام نہیں ہوتا اسلئے وہ یہاں صاع سے مراد صرف اناج لیتے ہیں یعنی وہ اناج جو ایک صاع میں ہو

اس کو اس اناج کے عوض فروخت مت کرو جو دو صاع میں ہو۔ اور اخاف کے نزدیک مجاز چونکہ عام بھی ہوتا ہے اور یہاں حدیث میں بھی مجاز عام ہے اسلئے اخاف نے حدیث میں صاع سے مراد ہر وہ چیز لی ہے جو صاع میں داخل ہوتی ہو اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہو خواہ وہ اناج ہو یا اناج کے علاوہ چونکہ وغیرہ کوئی دوسری چیز ہو چنانچہ اس حدیث کی وجہ سے اخاف کے نزدیک جس طرح ایک صاع بھر اناج کا دو صاع بھر اناج کے عوض بیچنا ناجائز ہے اسی طرح ایک صاع بھر چونہ کا دو صاع بھر چونہ کے عوض بیچنا بھی ناجائز ہے۔

شارح نور الانوار طرا جیون نے فرمایا کہ ماتن کے بیان پر تلویح میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ امام شافعیؒ کی طرف عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی کتابوں میں یہ مذہب کہ عموم مجاز جائز نہیں ہے کسی جگہ نہیں دیکھا گیا اگر امام شافعیؒ کا یہ مذہب ہوتا تو ان کی کسی کتاب میں ضرور منقول ہوتا بہر حال عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا بالکل غلط ہے اور جب یہ غلط ہے تو یہ صحیح ہو گا کہ امام شافعیؒ بھی عموم مجاز کے قائل ہیں لیکن اس پر یہ سوال ہو گا کہ جب امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل ہیں تو حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام کیوں مراد لیا گیا ہے بلکہ ”کل ما یکل فی الصاع“ یعنی ہر وہ چیز مراد لینی چاہیے تھی جو صاع میں حلول کر سکتی ہو، صاع میں داخل ہو سکتی ہو، اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہو خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام اس لئے مراد نہیں لیا گیا کہ امام شافعیؒ مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں بلکہ صاع سے طعام اس لئے مراد لیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک طعام علت ربوا ہے پس طعام میں چونکہ یہ علت موجود ہے اسلئے ایک صاع طعام کا دو صاع طعام کے عوض فروخت کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن جہاں یہ علت موجود نہیں ہے مثلاً حج اور چونہ تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں تفاضل حرام نہیں ہو گا بلکہ ایک صاع چونہ کا دو صاع چونہ کے عوض بیچنا جائز ہو گا اور یہ چونہ وغیرہ حدیث ”لا بیعوا“ کے تحت داخل نہ ہو گا۔

صاحب تلویح کے کلام کا حاصل یہ ہوا کہ ماتن کا یہ کہنا کہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں غلط ہے بقول محشی ماتن کی طرف سے یہ عذر بیان کیا جاسکتا ہے کہ متن میں ”وقال الشافعی“ میں شافعی سے محذون ادریس الشافعی مراد نہیں ہیں بلکہ بعض اصحاب شافعی مراد ہیں۔ یعنی عموم مجاز کا قائل نہ ہونا بعض اصحاب شافعی کا مذہب ہے، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب نہیں ہے، پس اس عذر کے بعد ماتن کی عمارت بے غبار ہو جائے گی، اور اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہو گا۔

فواہد ذہن - "جص" گچ، عمارت کا چونہ یعنی وہ چونہ جس سے عمارت تعمیر کی جاتی ہے۔ اور "نورہ" بفتح النون تلعی کا چونہ۔

وَالْحَقِيقَةُ لَا تَسْقُطُ عَنِ الْمُسَمَّيِ بِخِلَافِ الْمَجَازِ هَذِهِ عَلَامَةٌ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ
وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ أَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةَ لَا تَسْقُطُ وَلَا يَنْبَغِي عَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ
بِخِلَافِ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَصْدُقَ عَلَيْهِ وَيَصِحُّ أَنْ يَنْبَغِيَ عَنْهُ
يَقَعُ لِلْأَبِّ ابْنٌ وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَقَعَ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَبٍ بِخِلَافِ الْجَدِّ فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ
يُقَعَّ إِنَّهُ أَبٌ وَيَصِحُّ أَنْ يَقَعَ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَبٍ وَكَذَلِكَ الْهَيْكَلِ الْمَعْلُومِ يَصِحُّ أَنْ يَقَعَ عَلَيْهِ
إِنَّهُ أَسَدٌ وَلَا يَنْبَغِي عَنْهُ بَأَنَّ يَقَعَ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَسَدٍ بِخِلَافِ الرَّجُلِ الشَّجَاعِ فَإِنَّهُ يَصِحُّ
أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ أَسَدٌ وَأَنْ يُقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَسَدٍ -

ترجمہ :- اور حقیقت، مصداق سے ساقط نہیں ہوتی، برخلاف مجاز کے۔ یہ حقیقت اور مجاز کو پہچاننے کی علامت ہے اور مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی نہ ساقط ہوتے ہیں اور نہ اپنے مصداق سے الگ ہوتے ہیں برخلاف معنی مجازی کے۔ کیونکہ یہ بھی درست ہے کہ مجاز اپنے مصداق پر صادق آئے اور یہ بھی درست ہے کہ اس سے الگ ہو جائے چنانچہ باپ کو باپ کہا جاتا ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ باپ نہیں ہے، برخلاف جد کے اسلئے کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ باپ ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے اسی طرح ہیکل معلوم کے بارے میں یہ صحیح ہے کہ اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ شیر ہے اور اس سے اس کی نفی نہیں کی جاسکتی بایں طور کہ یہ کہا جائے کہ وہ شیر نہیں ہے، برخلاف بہادر شخص کے اسلئے کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ شیر ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ شیر نہیں ہے۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ حقیقت اور مجاز کے پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ معنی حقیقی اپنے مصداق اور مسمئی سے کبھی جدا نہیں ہوتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ لفظ حقیقی کی اس کے معنی موضوع لہ سے نفی کرنا درست ہو اس کے برخلاف مجاز 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 چنانچہ لفظ "اب" کے حقیقی معنی باپ کے ہیں اور اس کا مصداقی وہ شخص ہے جس کی طرف نسب منسوب ہے لہذا اس شخص کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہو گا کہ یہ شخص باپ ہے لیکن اس سے باپ کی نفی کرتے ہوئے یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ یہ باپ نہیں ہے 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 یعنی دادا کے بارے میں یہ کہنا بھی درست ہے کہ وہ باپ ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے۔ اس طرح لفظ "اسد" کے حقیقی معنی ایک معلوم شکل یعنی شیر کے ہیں اور مجازی معنی بہادر آدمی کے ہیں لہذا لفظ "اسد" کا شیر کے مصداق یعنی ہیکل معلوم پر اطلاق تو درست ہوگا یعنی یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یہ شیر ہے لیکن اس سے اسد کی نفی کرنا درست نہ ہوگا یعنی یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ شیر نہیں ہے اور مجازی معنی یعنی بہادر آدمی پر بھی اس کا اطلاق درست ہے اور اس کی نفی کرنا بھی درست ہے یعنی رجل شجاع کے بارے میں یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ اسد (شیر) ہے، اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ اسد (شیر) نہیں ہے۔

وَمَتَى أَمَكَنَ الْعَمَلُ بِهَا سَقَطَ الْمَجَازُ هَذَا أَصْلُ كَيْبُورٍ لَنَا يَفْقَرُ عَمَّا عَلَيْهِ كَثِيرٌ مِّنَ
 الْأَحْكَامِ أَيْ مَا دَامَ أَمَكَنَ الْعَمَلُ بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِي سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِي حَتَّى لَانَتْ
 مُسْتَعَارًا وَالْمُسْتَعَارُ لَا يُرَاجِعُ الْأَصْلَ فَيَكُونُ الْعَقْدُ لِمَا يَنْعَقِدُ دُونَ الْعَزْمِ
 أَيْ يَكُونُ الْعَقْدُ الْمَدُّ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيمَانَ
 مَخْمُولًا عَلَى مَا يَنْعَقِدُ وَهُوَ الْمُنْعَقِدُ فَفَقَطُ لَانَتْ حَقِيقَةً هَذَا اللَّفْظُ دُونَ مَعْنَى
 الْعَزْمِ حَتَّى يَشْمَلَ الْغُمُوسَ وَالْمُنْعَقِدَةُ حَقِيقَةً لَانَتْ مَجَازًا وَالْمَجَازُ لَا يُرَاجِعُ
 الْحَقِيقَةَ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْيَمِينَ تَلْكَ لَعْنٌ وَغُمُوسٌ وَمُنْعَقِدَةٌ فَالْغُومُ أَنْ يَحْلِفَ عَلَى
 فِعْلِ مَاضٍ كَأَذْبَاطًا أَنْتَ حَقٌّ وَلَا تَشْرَفِيهِ وَلَا كَفَّاسَةٌ وَالْغُمُوسُ أَنْ يَحْلِفَ عَلَى
 فِعْلِ مَاضٍ كَأَذْبَابًا عَمَدًا أَوْ فَيْدِ الْإِسْمِ دُونَ الْكَفَّاسَةِ عِنْدَ نَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ فَيْدِ
 الْكَفَّاسَةِ أَيْضًا وَالْمُنْعَقِدَةُ أَنْ يَحْلِفَ عَلَى فِعْلِ آتٍ فَإِنْ حَنَّتْ فَيْدِ يَحِبُّ الْإِسْمُ
 الْكَفَّاسَةُ جَبِيبَةً بِالِاتِّفَاقِ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فِي الْمَوْضِعَيْنِ
 فَقَالَ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ وَلَا يُؤَاخِذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا
 كَسَبْتُمْ فَلَوْ كُفِّرُوا قَوْلًا كَسَبْتُمْ قَوْلًا فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ عَوِضٌ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ
 الْإِيمَانَ فَلِكَفَّاسَةِ نَسَبِ الْآيَةِ فَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ بِأَنَّ قَوْلَهُ بِمَا عَقَدْتُمْ الْإِيمَانَ مَعْنَاهُ
 وَمَعْنَى بِمَا كَسَبْتُمْ فَلَوْ كُفِّرُوا وَاحِدًا فَيَشْمَلُ كِلَا الْآيَتَيْنِ الْغُمُوسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ
 جَبِيبَةً وَالْمَوْاحِدَةَ فِي الْمَائِدَةِ مَقْدَمَةٌ بِالْكَفَّاسَةِ فَتَحْمِلُ عَلَيْهَا الْمَوْاحِدَةَ الْمَطْلُوعَةَ
 الْمَدُّ كَمَا فِي الْبَقَرَةِ فَيَكُونُ الْإِسْمُ وَالْكَفَّاسَةُ فِي كِلَيْهِمَا فَيَطْبُقُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ
 بِهَذَا التَّمْطِ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ مَعْنَى الْعَزْمِ وَالْكَسْبِ مَجَازٌ فِي قَوْلِهِ بِمَا عَقَدْتُمْ
 الْإِيمَانَ وَالْحَقِيقَةُ هُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَفَقَطُ آيَةُ الْمَائِدَةِ تَسَدَّلُ عَلَى أَنَّ الْكَفَّاسَةَ فِي

الْمُنْعِدَّة فَفَطَّ بِخِلَافٍ مَا كَسَبَتْ قَلْبُكُمْ فِي الْبُقْعَةِ فَإِنَّهُ عَامٌّ لِلْغُمُوسِ وَالْمُنْعِدَّةُ
جَمِيعًا وَالْمُؤَاخَذَةُ فِيهَا مُطْلَقَةٌ فَتُصَرِّفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ وَهُوَ الْمُرَادُ أَخَذَ الْأَخْرَجَ
فَيَكُونُ الْإِشْرَافُ فِي الْغُمُوسِ وَالْمُنْعِدَّةُ جَمِيعًا هَذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْرِيرِ فِي هَذَا الْمَقَامِ
وَسَيَجِيءُ هَذَا فِي بَحْثِ الْمُعَارَضَةِ أَيْضًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

ترجمہ :- اور جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز ساقط ہو جائیگا یہ ہمارا ایک بڑا اصول ہے
جسپر بہت احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں یعنی جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجازی معنی ساقط نہیں گے
کیونکہ مجازی معنی مستعار ہیں اور مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتا ہے۔ پس عقد کے معنی "ما یعتقد" کے ہوں گے
عزم کے نہیں۔ یعنی وہ عقد جو باری تعالیٰ کے قول "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان" میں مذکور ہے وہ "ما یعتقد"
پر محمول ہوگا اور وہ فقط یمین منعقدہ ہے اسلئے کہ اس لفظ کی حقیقت یہی ہے عزم کے معنی نہ ہوں گے تاکہ
یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہو۔ اسلئے کہ عزم، مجازی معنی ہیں، اور مجاز، حقیقت کا مزاحم نہیں ہوتا
اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغوی، یمین غموس، یمین منعقدہ۔ یمین لغویہ ہے کہ فعل ماضی
پر حق گمان کر کے جھوٹی قسم کھائے اس میں نہ گناہ ہے اور نہ کفارہ ہے۔ اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر
عذاب جھوٹی قسم کھائے اس یمین میں ہمارے نزدیک گناہ ہے اور کفارہ نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس
میں کفارہ بھی ہے۔ اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ آیہ الوالیٰ الفعل پر قسم کھائے پس اگر اس میں حانث ہو گیا تو بالاتفاق
گناہ اور کفارہ واجب ہوں گے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سلسلہ کو دو جگہوں پر ذکر فرمایا ہے: چنانچہ سورہ
بقرہ میں فرمایا "لا یؤاخذکم باللغوئی الایمانکم و لکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم" اور سورہ مائدہ میں اس کے عوض فرمایا
"ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان کفارۃ الایہ" پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول "بما
عقدتم الایمان" کے معنی اور "بما کسبت قلوبکم" کے معنی ایک ہیں دونوں آیتیں یمین غموس اور یمین منعقدہ
دونوں کو شامل ہیں اور مواخذہ سورہ مائدہ میں کفارہ کے ساتھ مقید ہے پس اس مواخذہ مقیدہ پر اس مواخذہ
مطلقہ کا حمل ہوگا جس کا ذکر سورہ بقرہ میں ہے لہذا دونوں قسموں میں گناہ اور کفارہ دونوں ہوں گے اور
اس طرح دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔ اور ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول "بما عقدتم الایمان"
میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور معنی حقیقی صرف یمین منعقدہ ہے پس آیت مائدہ اس پر دلالت
کرتی ہے کہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں ہے برخلاف آیت بقرہ "بما کسبت قلوبکم" کے کہ وہ غموس اور
منعقدہ دونوں کو عام ہے اور مواخذہ اس آیت میں مطلق ہے لہذا اس کو فرد کامل کی طرف پھیرا جائیگا،
اور وہ اخروی مواخذہ ہے پس غموس اور منعقدہ دونوں میں گناہ ہوگا۔ اس مقام میں یہ آخری تحریر ہے
اور ان چیزوں کا تذکرہ ان شاء اللہ معارضہ کی بحث میں بھی آئیگا۔

تشریح :- اس عبارت میں فاضل مصنف نے ایک ایسا ضابطہ بیان فرمایا ہے جس پر بہت سے احکام شریفہ متفرع ہوتے ہیں ضابطہ یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا اس وقت تک معنی مجازی پر عمل نہیں کیا جائیگا، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معنی مجازی مستعار (عارضہ لیا ہوا) ہوتا ہے اور معنی حقیقی اصل ہوتا ہے، اور شئی مستعار اصل کے مترادف نہیں ہوتی یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مجاز خلیفہ ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور خلیفہ، اصل کے معارض اور مترادف نہیں ہوتا یعنی اصل کی موجودگی میں خلیفہ پر عمل نہیں کیا جاتا۔ اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ”ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان“ میں عقد کا لفظ بعین منقذہ پر محمول ہوگا اور عزم جو عزم دل سے بجز ارادہ کرنے، کیلئے مجاز ہے، لہذا آیت میں عقد کا لفظ صرف بعین منقذہ پر محمول ہوگا اور عزم جو بعین غموس اور منقذہ دونوں کو شامل ہے، پر محمول نہ ہوگا اسلئے کہ مجاز حقیقت کے مترادف نہیں ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ بعین کی تین قسمیں ہیں (۱) بعین لغو (۲) بعین غموس (۳) بعین منقذہ۔

بعین لغو یہ ہے کہ کسی فعل ماضی کو حق سمجھ کر جھوٹی قسم کھائے مثلاً مشکلم یہ سمجھ کر کہ شاہد آ گیا ہے یہ قسم کھائے کہ بخدا شاہد آ گیا ہے حالانکہ واقعہ میں شاہد نہیں آیا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ آدمی اس قسم میں نہ گنہگار ہوتا ہے، اور نہ اس پر کفارہ بعین واجب ہوتا ہے۔

اور بعین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصداً جھوٹی قسم کھائے مثلاً ایک شخص کو معلوم ہے کہ شاہد نہیں آیا مگر اس کے باوجود کہتا ہے کہ بخدا شاہد آ گیا ہے اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ تو ہے مگر کفارہ واجب نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک کفارہ بھی واجب ہے۔

اور بعین منقذہ 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 حاضر نہیں کروں گا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص حانت ہو گیا تو بالاتفاق یہ شخص گنہگار بھی ہوگا اور اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ اور دوسرا اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے چنانچہ سورہ بقرہ میں فرمایا ہے ”لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی الایمان“ اور ”لا یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم“ یعنی نہیں پکڑتا تم کو اللہ تمہاری بے ہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو ان قسموں پر جس کا تمہارے دلوں نے کسب اور عزم کیا ہے۔ اور سورہ مائدہ میں فرمایا ہے ”ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان کفارۃ الایہ“ لیکن پکڑتا ہے اس قسم پر جس کو تم نے مضبوط باندھا۔ سوا اس کا کفارہ۔ حضرت امام شافعی نے ان دونوں آیتوں میں تطبیق پیدا کرتے ہوئے فرمایا کہ ”بما عقدتم الایمان“ اور ”بما کسبت قلوبکم“ دونوں کے معنی ایک ہیں اسلئے کہ ”کسبت“ کے معنی بھی عزم و قصدت قلوبکم کے ہیں۔ اور عقد کے معنی بھی قصد اور عزم کے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے ”عقدت علی قلبی بان ترک الہوس“ یعنی میں نے خواہشاتِ نفس کو چھوڑنے کا دل سے ارادہ کر لیا ہے بہر حال دونوں آیتوں میں کسب اور عقد کے معنی عزم اور ارادے کے ہیں۔ اور عزم اور ارادہ، بعین غموس

میں بھی ہوتا ہے اور یمن منعقدہ میں بھی ہوتا ہے لہذا یہ دونوں آیتیں، یمن غموس اور یمن منعقدہ دونوں کو شامل ہوں گی۔ لیکن سورہ 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 ہی حکم مذکور ہو لیکن ایک آیت میں وہ حکم مطلق ہو اور ایک میں مقید ہو تو اس مطلق حکم کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے لہذا اسی قاعدہ کے تحت یہاں بھی سورہ بقرہ میں مذکور مواخذہ مطلقہ کو اس مواخذہ مقیدہ بالکفارہ پر محمول کیا جائے گا جو سورہ مائدہ میں مذکور ہے یعنی جس طرح سورہ مائدہ میں یمن غموس اور یمن منعقدہ پر مرتب ہونے والے مواخذہ سے مراد کفارہ ہے اسی طرح سورہ بقرہ میں بھی یمن غموس اور یمن منعقدہ پر مرتب ہونے والے مواخذہ سے مراد کفارہ ہوگا اور ان دونوں قسموں پر کفارہ واجب ہوگا۔ بہر حال امام شافعیؒ کا مذہب کہ یمن غموس پر بھی کفارہ واجب ہوتا ہے ثابت ہو گیا۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب اور یمن غموس میں کفارہ واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آیت مائدہ "بما عقدتم الایمان" میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور منعقدہ کے معنی حقیقی ہیں۔ اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کو مراد لیا جاسکتا ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اور یہاں آیت مائدہ میں حقیقت یعنی منعقدہ کا مراد لینا ممکن ہے لہذا آیت مائدہ میں صرف یمن منعقدہ مراد ہوگی، اور آیت مائدہ میں بیان کردہ کفارہ صرف یمن منعقدہ میں واجب ہوگا دوسری ایمان میں واجب نہ ہوگا، اور یہی آیت بقرہ "بما کسبت قلوبکم" تو یہ یمن غموس اور منعقدہ دونوں کو عام ہے کیونکہ کسب یعنی عزم اور ارادہ کے معنی دونوں میں پائے جاتے ہیں اور آیت بقرہ میں جس مواخذہ کا ذکر ہے وہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مواخذہ کا فرد کامل اخروی مواخذہ (رگناہ) ہے لہذا آیت بقرہ میں اخروی مواخذہ مراد ہوگا، اور آیت بقرہ چونکہ یمن غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے اس لئے ان دونوں میں اخروی مواخذہ اور رگناہ لازم ہوگا، حاصل یہ کہ آیت مائدہ کی وجہ سے کفارہ صرف یمن منعقدہ میں واجب ہوگا اور یمن غموس میں واجب نہ ہوگا اور رگناہ تو وہ آیت بقرہ کی وجہ سے دونوں میں لازم ہوتا ہے۔ شارح نے کہا کہ اس مقام میں یہ آخری تحقیق ہے البتہ ان چیزوں کا تذکرہ معارضہ کی بحث میں بھی انشاء اللہ ضرور لائے گا۔

فوائد - ہماری اوپر کی تقریر سے واضح ہو گیا کہ "بما عقدتم الایمان" میں عقد کے حقیقی معنی یمن منعقدہ کے ہیں اور اسی بنیاد پر ہم نے کفارہ صرف یمن منعقدہ میں واجب کیا ہے لیکن ابن الملک نے اسی بات کو اس طرح کہا کہ عقد کے حقیقی معنی رتس بائنے کے ہیں یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کیساتھ باندھ دینے کے ہیں، پھر جازا ان الفاظ کیلئے استعمال ہونے لگا جن میں سے بعض کو بعض کیساتھ حکم ثابت کرنے کیلئے مربوط کیا گیا ہو پھر جازا الجمان کے طور پر اس ربط کے سبب یعنی عزم قلب کیلئے استعمال ہونے لگا۔ یمن منعقدہ میں الفاظ کا ربط ہوتا ہے یعنی بعض الفاظ کو بعض کیساتھ قسم پوری کرنے کیلئے باندھا جاتا ہے مثلاً اگر یوں کہا کہ خدا میں یہ

کام کروں گا تو کام کروں گا" کو "بخدا" کیساتھ اسلئے مربوط کیا گیا ہے تاکہ مذکورہ کام کیا جائے بہر حال یسین منعقدہ "ما عقدتم" کے حقیقی معنی نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی ہیں اور عزم اور ارادہ کے معنی مجازاً المجاز ہے اور مجاز، چونکہ مجازاً المجاز کے مقابلہ میں حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے اس لئے یہاں مجاز کو مجازاً المجاز کے مقابلہ میں حقیقت کا درجہ دیا گیا اور یوں کہا گیا کہ یسین منعقدہ عقد کے حقیقی معنی ہیں اور آیت مائدہ میں صرف یسین منعقدہ ہی مراد ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری یسین مراد نہیں ہے۔

وَالنِّكَاحُ الْوُطْئُ دُونَ الْعُقْدِ اَمْ يَكُونُ النِّكَاحُ الْمَدُّ لَوْ سُرِّيَ قَوْلُكُمْ وَلَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَحْضًا عَلَيَّ الْوُطْئُ دُونَ الْعُقْدِ فَيَشْمَلُ الْوُطْئُ الْحَلَالَ وَالْحُرَامَ وَالْوُطْئُ بِمِلْكِ الْيَسِينِ اَيْضًا لِأَنَّ النِّكَاحَ فِي الْأَصْلِ الضَّمُّ وَهُوَ اِنْ مَا يَكُونُ بِالْوُطْئِ وَالْعُقْدُ اِنْ مَا سُمِّيَ نِكَاحًا لِأَنَّ سَبَبَ الضَّمِّ فِيمَنْ حَيْثُ الْمَخْتِ حَقِيقَةُ النِّكَاحِ الْوُطْئُ وَالْعُقْدُ مَجَازٌ وَمَنْ حَيْثُ الشَّرْحُ بِالْعَكْسِ فَالشَّافِعِيُّ حَمَلَ النِّكَاحَ هَهُنَا عَلَيَّ مَعْنَاءُ الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالنِّكَاحِ وَنَحْنُ نَحْمِلُهُ عَلَى حَقِيقَةِ الْغَوِيَّةِ فَثَبَّتْ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالنِّكَاحِ.

ترجمہ :- اور نکاح، وطی کیلئے ہے نہ کہ عقد کیلئے۔ یعنی وہ نکاح جو باری تعالیٰ کے قول "ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء" میں مذکور ہے وہ وطی پر محمول ہوگا نہ کہ عقد پر۔ لہذا لفظ نکاح، وطی حلال، وطی حرام اور وطی بملک یسین سب کو شامل ہوگا اسلئے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم (رہنے) کے ہیں اور ضم صرف وطی سے ہوتا ہے اور عقد کا نام نکاح اس لئے رکھا گیا کہ وہ ضم کا سبب ہے پس من حیث اللفظ نکاح کی حقیقت وطی ہے اور عقد مجاز ہے اور من حیث الشرع برعکس ہے پس امام شافعیؒ نے یہاں نکاح کو اس کے متعارف معنی (عقد) پر محمول کیا ہے لہذا امام شافعیؒ زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں کرتے ہیں اور ہم اس کو حقیقت لغویہ پر محمول کرتے ہیں اس لئے ہم حرمت مصاہرت زنا سے ثابت کرتے ہیں۔

تشریح :- مصنفؒ نے اس عبارت میں مذکورہ ضابطہ پر دوسرا تقریبی سلسلہ پیش کیا ہے مسئلہ یہ میکہ آیت "ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم" میں لفظ نکاح سے وطی مراد ہے اور عقد نکاح مراد نہیں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ان عورتوں کو نکاح میں نہ لاؤ جن سے تمہارے آباؤ نے وطی کی ہے اور وطی، عام ہے حرام، حلال اور وطی بملک یسین سب کو شامل ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم (رہنے) کے ہیں اور ضم، صرف وطی کی صورت میں ہوتا ہے تو گو یا نکاح کے لغوی اور حقیقی معنی وطی کے ہونے اور عقد نکاح کو نکاح اسلئے کہہ دیا جاتا ہے کہ عقد نکاح، ضم (رہنے) کا سبب ہے حاصل یہ کہ لفظ کے اعتبار سے نکاح کے حقیقی معنی وطی

کے ہیں، اور عقد نکاح۔ نکاح کے مجازی معنی ہیں اور شریعت کے اعتبار سے اس کا برعکس ہے یعنی عقد نکاح، نکاح کی حقیقت ہے اور وطی، مجاز ہے حضرت امام شافعیؒ نے شریعت کا اعتبار کرتے ہوئے آیت مذکورہ میں نکاح کو اس کے معنی متعارف یعنی عقد پر محمول کیا ہے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہے کہ جن عورتوں کیساتھ تمہارے آباؤ نے عقد نکاح کیا ہے تم ان کو اپنے نکاح میں نہ لاؤ۔ یعنی امام شافعیؒ صرف عقد نکاح یعنی وطی حلال سے حرمت مصاہرت ثابت کرتے ہیں اور زنا سے ثابت نہیں کرتے ہیں اور ہم حنفیوں کے نزدیک آیت میں لفظ نکاح حقیقت لغویہ یعنی وطی پر محمول ہے لہذا مطلقاً وطی سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی وطی خواہ حلال ہو یعنی بصورت نکاح ہو یا وطی حرام ہو یعنی بصورت زنا ہو اور لفظ نکاح کو حقیقت لغویہ یعنی وطی پر محمول کرنے کی وجہ مذکورہ ضابطہ ہے یعنی جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے مجازی کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔ لیکن یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مذکورہ آیت کے تحت بیان کردہ اصول سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹے کیلئے صرف باپ کی موطورہ سے نکاح کرنا حرام ہے اور باپ کی منکوحہ غیر موطورہ سے نکاح کرنا حلال ہے حالانکہ احناف کے نزدیک باپ کی منکوحہ غیر موطورہ سے بھی نکاح کرنا حرام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باپ کی موطورہ سے نکاح کی حرمت تو آیت "ولانکحوا ما کح آباؤکم" سے ثابت ہے اور باپ کی منکوحہ غیر موطورہ سے نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔ (طحاوی، فلا اشکال علیہ۔)

وَيَسْتَجِيلُ اجْتِمَاعُهُمَا مُرَادٌ بَيْنَ بِلْفِظٍ وَاحِدٍ مِنْ تَمَيُّزِ السَّابِقِ أَمْحَى يَسْتَجِيلُ اجْتِمَاعُ
 الْمَعْنَى الْحَقِيقِي وَالْمَعْنَى الْمَجَازِي حَالٌ كَوْنُهُمَا مُرَادٌ بَيْنَ بِلْفِظٍ وَاحِدٍ بَأَنَّ يَكُونُ
 كُلُّ وَهْمًا مَتَعَلِّقًا الْحُكْمُ كَانَ تَقْوِيلٌ لَا تَقْتُلُ الْأَسَدَ وَتُرِيدُ السَّبْعَ وَالسَّرْجُلُ الشَّجَاعُ
 مَعَارِيفٌ وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ بِالنَّظَرِ إِلَى هَذَا الْإِسْتِعْمَالِ مَجَازًا وَقَدْ صَحَّحَهُ الشَّافِعِيُّ
 حَيْثُ يُبَيِّنُ الْجَمْعَ بَيْنَهُمَا كَمَا فِي هَذَا الْمَثَلِ بِخِلَافِ مَا إِذَا لَوِيئُكُنْ كَالْوَجُوبِ وَ
 الْبَاحَةِ فِي الْأَمْرِ وَالْإِنْرَاعِ فِي جَوَائِزِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَعْنَى مَجَازِي تَكُونُ الْمُعْتَقَدُ
 مِنْ أَفْرَادِهِ عَلَى سَبِيلِ عَرْمٍ الْمَجَازِ كَمَا سَيَأْتِي وَلَا فِي امْتِنَاعِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَعْنَى
 الْحَقِيقِي وَالْمَجَازِي مَعًا حَيْثُ يَكُونُ اللَّفْظُ مُتَّصِفًا بِكَوْنِهِ حَقِيقَةً وَمَجَازًا مَعًا وَ
 كَذَا الْإِنْرَاعِ فِي جَوَائِزِ اجْتِمَاعِهِمَا بِحَسَبِ إِحْتِمَالِ اللَّفْظِ أَيَّاهُمَا أَوْ بِحَسَبِ التَّنَاقُلِ الظَّاهِرِ
 بِشُبُهَةِ مِنْ غَيْرِ الْإِرَادَةِ كَمَا سَيَأْتِي وَإِنَّمَا الْإِنْرَاعُ فِي إِسْرَادِهِمَا مَعًا بِاسْتِقْلَالِهِمَا وَعِنْدَهُ يَجُوزُ
 عِنْدَ تَالِيهِ جُوزُ تَقْوِيلِ لِلِاسْتِحْوَاطِ الْعَقْلِيَّةِ وَقِيلَ لِعَدَمِ الْعُرْفِ وَالِاسْتِعْمَالِ.

ترجمہ :- اور حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع اس حال میں محال ہے کہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں۔ یہ سابق کا تتمہ ہے یعنی معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا اجتماع محال ہے اس حال میں کہ وہ دونوں معنی ایک ہی لفظ سے مراد ہوں بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حکم کا متعلق ہو جیسے تو "لا تقتل الاسد" کے اور درندہ اور بہادر آدمی دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرے اگرچہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ مجاز ہے اور امام شافعی نے اس کو ایسے مقام پر صحیح کہا ہے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن ہو جیسے اس مثال میں۔ برخلاف اس کے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو جیسے امر میں وجوب اور اباحت۔ اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ معنی مجازی میں لفظ کا استعمال عموم مجاز کے طور پر (اس طرح) جائز ہے کہ حقیقت بھی اس کے افراد میں سے ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ اور اس بات کے متنع ہونے میں بھی کوئی نزاع نہیں کہ لفظ کا استعمال معنی حقیقی اور معنی مجازی میں اس طور پر ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ ایک ساتھ متصف ہو۔ اور اس بات میں بھی نزاع نہیں کہ دونوں کا اجتماع (اس طور پر) جائز ہے کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہو یا بلا ارادہ۔ محض شبہ کی وجہ سے ہو اس کا ظاہری تناول ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ البتہ نزاع اس بات میں ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں مستقلاً ایک ساتھ مراد ہوں پس امام شافعی کے نزدیک جائز ہے، اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے کہا گیا کہ (یہ) استعمال عقلیہ کی وجہ سے ہے اور کہا گیا کہ عدم عرف اور عدم استعمال کی وجہ سے ہے۔

تشریح :- سابق میں حقیقت اور مجاز کی تعریفات اور ان کے احکام ذکر کئے گئے تھے، اس عبارت میں تتمہ کے طور پر حقیقت اور مجاز سے متعلق ایک مختلف فیہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے جن میں استعمال کا لفظ "لابجوز" کے معنی میں ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک ساتھ اس طرح مراد لینا کہ دونوں میں سے ہر ایک کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو۔ اور دونوں کے مجموعے یا صرف کسی ایک کیساتھ حکم متعلق نہ ہو جائز ہے یا نہیں سوا اس بارے میں صاحب نور الانوار نے کہا کہ احناف کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے اور شوافع کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن ہو۔ اور اگر دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن نہ ہو تو امام شافعی کے نزدیک بھی دونوں کا جمع کرنا ناجائز ہوگا جیسے امر کے اندر وجوب اور اباحت دونوں کا جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو امام شافعی کے نزدیک بھی صیغہ امر سے وجوب اور اباحت دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز نہ ہوگا اور اگر دونوں معنی جمع ہو سکتے ہوں تو امام شافعی کے نزدیک دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز ہے اور احناف کے نزدیک ناجائز ہے مثلاً اگر کسی نے کہا "لا تقتل الاسد" اور شیر اور بہادر آدمی دونوں کا ارادہ کیا تو یہ امام شافعی کے نزدیک جائز ہوگا کیونکہ شیر اور بہادر آدمی دونوں عدم قتل میں جمع ہو سکتے ہیں اور

احناف کے نزدیک ناجائز ہوگا کیونکہ احناف کے نزدیک معنی حقیقی اور مجازی دونوں کو جمع کرنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ دونوں کا جمع کرنا ممکن ہو یا ناممکن ہو۔

شارح نے ”وان كان اللفظ بالنظر الخ“ سے احناف پر وارد شدہ اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک لفظ ایک وقت دونوں معنی میں استعمال ہوگا تو یہ استعمال مجاز ہو جائے گا حقیقت نہ رہے گا کیونکہ لفظ صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے لہذا لفظ کا ایک وقت دونوں معنی میں استعمال۔ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا اور غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے پس جب غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے تو دونوں معنی مراد لینے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز کیسے لازم آئے گا، صرف مجاز ہوگا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ اگرچہ مجاز ہے لیکن اس کے باوجود ہمارے نزدیک لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو بیک وقت مراد لینا ناجائز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے معنی مجازی میں استعمال کیا گیا ہو جس کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے ہمارا اور شوافع کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگرچہ اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز دونوں جمع ہو جاتے ہیں اس کی مثال آئندہ متن میں آ رہی ہے اسی طرح یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ اگر کسی لفظ کو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں ایک ساتھ اس طرح استعمال کیا گیا ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں سے ایک ساتھ متصف ہو یعنی ”لفظ“ حقیقی بھی ہو اور مجازی بھی ہو تو یہ ممنوع ہے یعنی بالاتفاق ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ لفظ جب صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے تو دونوں معنی میں اس لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں استعمال کو مجاز کہا جاتا ہے لہذا یہ استعمال صرف مجاز ہوگا اور جب یہ صرف مجاز ہے تو اس صورت میں لفظ کو حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ کیسے متصف کیا جاسکتا ہے یعنی یہ بات بالکل ممکن نہیں ہے کہ لفظ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں بیک وقت مستعمل ہو اور حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ متصف ہو اور اسی طرح اس بات میں بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس اعتبار سے جمع ہو سکتے ہیں کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی لفظ ایک وقت میں حقیقت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور مجاز کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا نفس احتمال میں دونوں کا جمع ہونا جائز ہے۔ اور دونوں کا اس اعتبار سے جمع ہونا بھی جائز ہے کہ لفظ بغیر ارادے کے محض شبہ کی وجہ سے ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ منکلم نے لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ نہیں کیا مگر کسی شبہ کی وجہ سے ظاہری لفظ دونوں کو شامل ہے جیسا کہ اس کی مثال آجائگی البتہ ہمارا اور شوافع کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ دونوں معنی ایک ساتھ مستقلاً مراد ہوں

یعنی حقیقت کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو اور مجاز کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو پس امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔

شارح نور الانوار ملاحظیوں نے کہا کہ بعض حضرات نے فرمایا کہ اس اجتماع کے ناجائز ہونے کی علت استحالة عقلیہ ہے یعنی یہ بات عقلاً محال ہے اور عقلاً محال اسلئے ہیکہ معنی حقیقی اور مجازی جب دونوں مستقلاً مراد ہوں گے تو لفظ فقط حقیقت ہوگا یا فقط مجاز ہوگا یا نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا اور یا حقیقت اور مجاز دونوں ہوگا اور یہ چاروں احتمالات باطل ہیں، اول کے دو احتمال تو اسلئے باطل ہیں کہ ان دونوں احتمالات میں ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح اسلئے ہیکہ لفظ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ دونوں میں سے ہر ایک میں مستعمل ہے لہذا 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۔ بہر حال ان دونوں احتمالات میں ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا اول کے دونوں احتمالات باطل ہیں۔ اور تیسرا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ مستعمل، حقیقت اور مجاز میں منحصر ہے یعنی لفظ مستعمل کی صرف یہ ہی دو قسمیں ہیں ان کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے اور جب ان کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ لفظ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہ بھی باطل ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو، اور چوتھا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ واحد حالت واحدہ میں اپنے معنی موضوع لہ میں بھی مستعمل ہو اور غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو یہ بات بالکل محال اور ناممکن ہے اور جب یہ محال ہے تو لفظ واحد کا حالت واحدہ میں حقیقت اور مجاز دونوں ہونا بھی محال اور ناممکن ہوگا بہر حال عقلاً یہ چار احتمال نکلے تھے، اور چاروں باطل ہیں۔ لہذا جس سے یہ چار احتمال نکلے تھے یعنی معنی حقیقی اور مجازی کا مستقلاً مراد ہونا یہ بھی باطل اور محال ہوگا۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ معنی حقیقی اور مجازی کا مستقلاً مراد ہونا عدم عرف اور عدم استعمال کی وجہ سے ناجائز ہے کیونکہ عرف اور اہل زبان کا استعمال اس بات پر شاہد ہے کہ لفظ جب بغیر قرینہ کے استعمال کیا جائے تو اس سے صرف معنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور اگر قرینہ ہو تو معنی غیر موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔

حاصل یہ کہ عرف سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ سے ایک وقت میں ایک ہی معنی مراد 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 بیک وقت دونوں کا مراد لینا ناجائز ہے۔

وَالْمَصْرُ أَوْ سَرْدِي فِي ذَلِكَ تَنْبِيلاً تَشْبِيهاً لِلْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ فَقَالَ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ
يَكُونَ الثُّوبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِيسِ مِلْكَاً وَعَارِيَةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ يَعْنِي أَنَّ اللَّفْظَ
لِلْمَعْنَى بِمَنْزِلَةِ اللَّابِيسِ لِلشَّخْصِ وَالْمَجَازِ كَالثُّوبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِيقَةِ كَالثُّوبِ
الْمَمْلُوكِ فَمَا أَنَّ اسْتِعْمَالَ الثُّوبِ الْوَاحِدِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ بِطَرِيقِ الْمَلِكِ وَالْعَارِيَةِ
جَمِيعاً مُحَالٌ كَذَلِكَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مُحَالٌ وَ
الذَّوْمُ فِي الْمِثَالِ أَنْ يَقُولَ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَلْبَسَ الثُّوبَ الْوَاحِدَ اللَّابِيسَانَ
أَحَدًا هُمَا بِطَرِيقِ الْمَلِكِ وَالْآخَرُ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ لِيَكُونَ اللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِيسِ وَ
الْمَعْنَى بِمَنْزِلَةِ اللَّابِيسِيِّ وَالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ بِمَنْزِلَةِ الْمَلِكِ وَالْعَارِيَةِ وَلَا
يُقَالُ إِنَّ السَّرَاهِنَ إِذَا اسْتَعَارَ الثُّوبَ الْمُرْتَهَنَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَ لَيْسَهُ يَصْدَقُ عَلَيْهِ
أَنَّهُ لَيْسَهُ بِطَرِيقِ الْمَلِكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيعاً لِأَنَّ نَقْلَهُ إِنْ لَبَسَهُ هَذَا الْيَسُّ بِطَرِيقِ
الْعَارِيَةِ لِأَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ يَتَمَلَّكَ الثُّوبَ حَتَّى يُعْزِزَهُ السَّرَاهِنَ وَ لَكِنَّهُ بِطَرِيقِ
الْمَلِكِ لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَانِعاً فَإِذَا أَسْرَاهُ عَادَ حَقُّ الْمَالِكِ إِلَى أَصْلِهِ وَيَكُونُ
أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ فَقَطْ لِأَنَّهُ لَا تَنْظُرُ ثَمْرَةَ الْمَلِكِ فِيهِ مِنَ الْبَيْعِ
وَالهَيْبَةِ وَغَيْرِهِ -

ترجمہ :- اور مصنف اس بارے میں معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ و تکرار ایک مثال لائے ہیں چنانچہ
انہوں نے فرمایا جیسا کہ زمانہ واحد میں لابس واحد پر ثوب واحد کا ملکا اور عاریہ ہونا محال ہے یعنی لفظ معنی
کیلے ایسا ہے جیسا کہ لباس شخص کیلے - اور مجاز اس کپڑے کی طرح ہے جو مستعار لیا گیا ہوا اور حقیقت ثوب
مملوک کی طرح ہے پس جس طرح حالت واحدہ میں ثوب واحد کا استعمال بطریق ملک اور عاریہ ایک ساتھ
محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا استعمال بطریق حقیقت اور مجاز محال ہے اور مثال میں یوں کہنا واضح ہوتا
کہ جس طرح یہ محال ہے کہ ثوب واحد کو دو لابس پہنیں ان میں سے ایک بطریق ملک اور دوسرا بطریق عاریہ
تاکہ "لفظ" لباس کے درجہ میں ہو اور دونوں معنی دو پہننے والوں کے درجہ میں ہوں اور حقیقت اور
مجاز ملک اور عاریہ کے مترتب میں ہوں - اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب راہن نے ثوب مرہون کو مرہون
سے مستعار لیکر پہنا تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے بطریق ملک اور عاریہ دونوں طرح پہنا ہے
اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اس کا یہ پہننا عاریہ کے طور پر نہیں ہے کیوں مرہون ثوب مرہون کا مالک نہیں
ہوا ہے یہاں تک کہ اس کپڑے کو راہن کو عاریہ دے لیکن بطریق ملک ہے اسلئے کہ مرہون کا حق مانع تھا -
پس جب مرہون نے اپنا حق نازل کر دیا تو مالک کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور یہ بھی ممکن ہے کہ فقط

بطریق عاریہ ہو کیوں کہ اس میں ملک کا شرف، بیع، ہبہ وغیرہ ظاہر نہیں ہوتا۔
 تشریح:۔ فاضل مصنف نے سابق میں کہا تھا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا متغلاً
 مراد لینا محال ہے اور یہ ایک معقول اور غیر محسوس چیز ہے اور معقول کو ذہن نشین کرانے کیلئے چونکہ محسوس
 کیساتھ تشبیہ و کجالی ہے اسلئے مصنف نے اس امر معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ و کجالی کی تمثیل بیان
 فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اسی طرح محال
 اور ناجائز ہے جس طرح کہ ایک زمانہ میں ایک کپڑے کا ایک آدمی کیلئے ملکا اور عاریتہ دونوں حیثیت سے
 پہننا محال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ 'لباس' کے درجہ میں ہے اور معنی، 'لابس' (آدمی) کے درجہ میں ہے
 اور مجاز، 'ثوب' مستعار (عاریتہ لے گئے کپڑے) کے درجہ میں ہے اور حقیقت، 'ثوب مملوک' (مملوکہ کپڑے)
 کے درجہ میں ہے پس جس طرح یہ بات محال ہے کہ ایک آدمی ایک وقت میں ایک کپڑا مالک ہونے کی حیثیت
 سے بھی استعمال کرے اور مستعیر ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے یعنی وہ کپڑا اس کا مملوک بھی ہو
 اور مستعار بھی ہو۔ اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ بطریق حقیقت بھی مستعمل ہو اور
 بطریق مجاز بھی مستعمل ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی ذکر کردہ مثال زیادہ واضح نہیں ہے کیونکہ لفظ، 'لباس' کے مرتبہ میں ہے
 اور معنی 'لابس' (پہننے والے) کے مرتبہ میں ہے اور معنی دو ہیں (۱) حقیقی (۲) مجازی۔ اور جب معنی دو ہیں
 تو لابس دو ہونے اور مطلب یہ ہوا کہ جس طرح ایک وقت میں ایک کپڑے کو دو لابسوں کا پہننا ایک کا
 عاریتہ اور ایک کا ملکا محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق مجاز استعمال کرنا بھی محال
 ہے بہر حال جب مشبہ کی جانب میں لابس دو ہو گئے تو مشبہ بہ کی جانب میں بھی دو لابس مذکور ہو چاہئیں
 حالانکہ مشبہ بہ کی جانب میں ایک لابس مذکور ہے پس وہ تشبیہ جو تین میں مذکور ہے درست نہیں ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ تشبیہ تمام اشیاء میں نہیں ہے بلکہ فقط نفس استعمال میں ہے یعنی جس
 طرح ایک لابس کا ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملکا اور عاریتہ دونوں طرح استعمال کرنا محال ہے اسی طرح
 ایک لفظ کو ایک وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں طریقوں پر استعمال کرنا محال ہے قطع نظر اس سے کہ
 لابس ایک ہے یا دو ہیں۔

شارح کے بیان کے مطابق اوضح مثال یہ ہے کہ مصنف یوں کہتے کہ جس طرح ثوب واحد کو دو لابسوں
 کا ایک کا بطریق ملک اور ایک کا بطریق عاریہ پہننا محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق
 مجاز استعمال کرنا بھی محال ہے تاکہ لفظ لباس کے مرتبہ میں ہو جاتا اور دو معنی یعنی حقیقی اور مجازی دو
 لابسوں کے مرتبہ میں ہو جاتے اور حقیقت اور مجاز ملک اور عاریتہ کے مرتبہ میں ہو جاتے۔ یعنی معنی
 حقیقی لفظ کے لباس کو بطریق ملک پہننے والا ہوتا اور معنی مجازی لفظ کے لباس کو بطریق عاریہ پہننے

والا ہوتا۔

ولایقال ان الراهن الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ایک شخص خاص ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملک اور عاریہ کے طور پر نہیں پہن سکتا غلط ہے کیونکہ اگر راہن نے اپنا ثوب مرہون مرتہن سے عاریتہ لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ راہن نے اس کپڑے کو بطریق ملک اور بطریق عاریہ دونوں طرح زیب تن کیا ہے بطریق ملک تو اسلئے پہننا ہے کہ شئی مرہون، راہن ہی کی مملوک ہوتی ہے مرتہن کی مملوک نہیں ہوتی پس راہن کا بطریق ملک پہننا ثابت ہو گیا اور بطریق عاریہ اسلئے پہننا ہے کہ راہن، شئی مرہون میں تصرف کا مجاز نہیں ہوتا لیکن مستعار لیکر تصرف کی اجازت ہوتی ہے پس یہاں بھی چونکہ راہن نے مستعار لیکر ثوب مرہون کو پہننا ہے اسلئے عاریتہ پہننا بھی ثابت ہو گیا۔ اور جب ثوب واحد کو ملکا اور عاریتہ ایک ساتھ دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجاز کی دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجاز کی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اور لفظ کو بطریق حقیقت اور مجاز استعمال کرنا بھی ممکن اور درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ راہن کا اپنے ثوب مرہون کو پہننا بطریق عاریہ پہننا نہیں ہے بلکہ بطریق ملک پہننا ہے بطریق عاریہ پہننا تو اسلئے نہیں ہو سکتا کہ مرتہن، شئی مرہون کا مالک نہیں ہوتا ہے اور جب مرتہن، شئی مرہون کا مالک نہیں ہوتا تو مرتہن، راہن کو شئی مرہون عاریتہ دینے کا مجاز بھی نہ ہوگا اور جب مرتہن، شئی مرہون کو عاریتہ نہیں دے سکتا تو راہن، ثوب مرہون کو عاریتہ پہننے والا بھی نہ ہوگا۔ اور راہن، ثوب مرہون کو بطریق ملک پہننے والا اسلئے ہی کہ جب مرتہن ثوب مرہون کا مالک نہیں ہوا تو راہن اس کا مالک ہوگا کیونکہ اگر راہن بھی مالک نہ ہو تو شئی مرہون کا بغیر مالک کے پایا جانا لازم آئیگا، اور یہ باطل ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ راہن، شئی مرہون کا مالک ہوتا ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ شئی مرہون کی ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور یہی مرتہن کا حق، اس بات سے مانع ہے کہ راہن، شئی مرہون کو استعمال کرے لیکن جب مرتہن نے راہن کو شئی مرہون استعمال کرنے کی اجازت دیدی تو مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا اور جب مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا تو مالک یعنی راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور جب راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا تو راہن کا ثوب مرہون کو پہننا صرف بطریق ملک ہوگا اور بطریق عاریہ نہ ہوگا، اور جب ایسا ہے تو ملک اور عاریہ کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے دوسرا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ راہن کا ثوب مرہون کو پہننا صرف بطریق عاریہ ہو اور بطریق ملک نہ ہو کیونکہ شئی مرہون میں ملک کا خمرہ ظاہر نہیں ہوتا ہے اس طور پر کہ مالک کو اپنی مملوک چیز کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا پورا پورا اختیار ہوتا ہے لیکن شئی مرہون کی ساتھ چونکہ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اسلئے راہن کو اپنی مرہونہ شئی 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، شئی مرہونہ کا مالک نہیں رہا اور جب راہن شئی مرہونہ اور ثوب مرہون کا مالک نہیں رہا تو اس کا مرتبہ سے ثوب مرہون لے کر پہننا صرف بطریق عاریہ ہوگا اور بطریق ملک نہ ہوگا اور جب ثوب مرہون کا پہننا صرف بطریق عاریہ ہے تو ملک اور عاریہ کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

شَرَّحَ الْمُصَرِّحُ فِي تَفْرِيعَاتِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ فَقَالَ حَتَّى قُلْنَا إِنَّ الْوَصِيَّةَ لِلْمَوْلَى لَا تَسْأَلُ مَوْلَى الْمَوْلَى وَإِذَا كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ النِّصْفَ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لَفْظَ الْمَوْلَى مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمُعْتَقِ بِلاَ واسِطَةٍ وَالْمُعْتَقِ بِلاَ واسِطَةٍ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ وَكَذَا مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَجَازاً إِذَا أَوْضَى سَجُلٌ لِمَوْلَى يَدِهِ وَلَهُ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقٌ جَبِيحاً تَبْطُلُ الْوَصِيَّةُ مَا لَمْ يَبْتَدِ أَحَدُهُمَا دُعَاً لِلِاشْتِرَاكِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مُعْتَقٌ بَكْسَرٍ التَّائِبِ بِلِ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقُ الْمُعْتَقِ عَلَى مَا هُوَ وَضَعُ مَسْأَلَةَ الْمَتْنِ يَسْتَحِقُّ الْمُعْتَقُ وَلَا يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ لِأَنَّ الْمَوْلَى حَقِيقَةٌ فِي الْمُعْتَقِ وَمَجَازٌ فِي مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ فَلَا يَجْتَمِعُ الْمَجَازُ مَعَ الْحَقِيقَةِ فَإِنْ كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ نِصْفَ الثَّلَاثِ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِذَا تَنَفَّذَ فِي الثَّلَاثِ وَأَقْلُ الْجَمْعِ فِي الْوَصِيَّةِ إِشْتَانٌ فَيَكُونُ النِّصْفُ الْبَاقِي مِنَ الثَّلَاثِ مَرْدُوداً إِلَى وَسْرْتَةِ الْمُوصِيِّ وَلَا يَكُونُ لِمُعْتَقِ الْمُعْتَقِ شَيْءٌ إِلَّا إِذَا الْعَرِيكُنِ الْمُعْتَقِ بِلاَ واسِطَةٍ فَحِ يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَا أَوْصَى بِهِ -

ترجمہ :- پھر مصنف نے اس مسئلہ کی تفریعات کو شروع فرمایا۔ چنانچہ کہا حتی کہ ہم نے کہا کہ موالی کیلئے وصیت موالی کے موالی کو شامل نہیں ہوتی ہے اور جب اس کا ایک آزاد کردہ غلام ہو تو وہ آدھے کا مستحق ہوگا اور تحقیق اس کی یہ ہے کہ لفظ موالی معتنق بلا واسطہ اور معتنق بلا واسطہ کے درمیان مشترک ہے اور کبھی اس کا اطلاق مجازاً معتنق کے معتنق اور ایسے ہی معتنق کے معتنق پر ہوتا ہے پس جب کسی آدمی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کے لئے معتنق اور معتنق دونوں ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی جب تک کہ دفع اشتراک کیلئے ان میں سے کسی ایک کو بیان نہ کرے اور اگر اس کیلئے معتنق بکسر التاء نہ ہو بلکہ معتنق اور معتنق کا معتنق ہو جیسا کہ متن کے مسئلہ کی وضع ہے تو معتنق حقدار ہوگا اور معتنق کا معتنق حقدار نہ ہوگا کیونکہ موالی معتنق میں حقیقت ہے اور معتنق المعتنق میں مجاز ہے پس مجاز حقیقت کیساتھ جمع نہ ہوگا اب اگر موصی کا ایک معتنق ہو تو ایک تہائی کے آدھے کا حقدار ہوگا اسلئے کہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے

اور وصیت میں اقل جمع دو ہیں پس ثلث کا نصف باقی موصی کے ورثہ کی طرف لوٹے گا اور معتق کے معتق کیلئے کچھ بھی نہ ہوگا، مگر جب معتق بلا واسطہ نہ ہو تو اس وقت معتق کا معتق مال وصیت کا حقدار ہو جائے گا۔

تشریح :- مصنف نے سابق میں یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ ایک لفظ سے ایک وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے اب یہاں سے اسی اصول پر چار تفریحی مسئلے ذکر فرما رہے ہیں پہلے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت صرف موالی کو شامل ہوگی اور موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی اور اگر موصی وصیت کرنے والے کیلئے صرف ایک معتق بفتح التاء ہو تو وہ مال وصیت یعنی تہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ لفظ موالی معتق (بکسر التاء) بلا واسطہ اور معتق بفتح التاء بلا واسطہ کے درمیان مشترک ہے یعنی موالی اس کو بھی کہتے ہیں جو براہ راست آزاد کرنے والا ہو اور اس کو بھی کہتے ہیں جس کو براہ راست آزاد کیا گیا ہو۔ اور کبھی مجازاً معتق کے معتق (بکسر التاء) اور معتق کے معتق (بفتح التاء) پر بھی اطلاق ہوتا ہے یعنی آزاد کرنے والے کا آزاد کرنے والا ہے مجازاً اس کو بھی موالی کہتے ہیں اور آزاد کردہ غلام نے اگر کسی کو آزاد کیا ہے تو مجازاً اس کو بھی موالی کہتے ہیں۔ بہر حال اگر کسی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور موصی کیلئے معتق بکسر التاء اور معتق بفتح التاء دونوں ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی تا وقتیکہ موصی ان دونوں میں سے کسی ایک کو بیان نہ کر دے پس جب موصی ان میں سے کسی ایک کو بیان کر دے گا تو وصیت نافذ ہو جائے گی ورنہ بغیر بیان کے وصیت نافذ نہ ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم جائز نہیں ہے یعنی لفظ مشترک سے بیک وقت اس کے تمام معانی کو مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا مذکورہ وصیت میں لفظ موالی سے معتق بکسر التاء اور معتق بفتح التاء دونوں کا مراد لینا جائز نہ ہوگا اور جب دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے تو موصی پر کسی ایک کا متعین کرنا واجب ہوگا اور متعین نہ کرنے کی صورت میں وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر موصی کیلئے معتق بکسر التاء بالکل نہ ہو بلکہ معتق اور معتق المعتق بفتح التاء دونوں ہوں جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے۔ تو اس صورت میں معتق بلا واسطہ تو مال وصیت کا مستحق ہوگا لیکن معتق کا معتق مستحق نہ ہوگا کیوں کہ لفظ موالی معتق بلا واسطہ کیلئے حقیقت ہے اور معتق المعتق کیلئے مجاز ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کا مراد لینا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لہذا یہاں چونکہ حقیقت یعنی معتق بلا واسطہ کو مراد لینا ممکن ہے اسلئے یہاں صرف معتق بلا واسطہ مراد ہوگا اور یہی وصیت کا مستحق ہوگا اور معتق کا معتق کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا اب اگر موصی کا صرف ایک معتق بفتح التاء ہو تو وہ مال وصیت یعنی ایک تہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا پورے مال کا مستحق نہ ہوگا اس

کہ وصیت، موالی کیلئے کی گئی ہے اور موالی جمع ہے اور عام کی بحث کے آخر میں گذر چکا ہے کہ باب وصیت میں اتل جمع دو ہوتے ہیں پس مذکورہ مسئلہ میں وصیت چونکہ موالی جمع کیلئے کی گئی ہے اسلئے موصی لہ کم از کم دو ہوں گے اور دونوں برابر کے شریک ہوں گے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک مال وصیت رثلت مال کے آدھے کا مستحق ہوگا لیکن جب ایک ہی معشوق ہے تو وہ اپنے نصف کا مستحق ہوگا اور دوسرا نصف موصی کے درناؤ کو دیدیا جائے گا ہاں اگر موصی کیلئے معشوق بلا واسطہ نہ ہو تو معشوق المعشوق مال وصیت کا مستحق ہو جائیگا کیوں کہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوتا تو مجاز پر عمل کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

وَلَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ تَفْرِيعُ شَانَ وَعَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ إِنْ الْوَصِيَّةَ يَعْجَبِي لَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ مِنْ أَخْوَاتِهَا وَهِيَ الطَّلَاءُ وَنَقِيعُ التَّمْرِ وَنَقِيعُ التَّرْبِيْبِ وَنَحْوُهُ مِنْ سَائِرِ الْمُسْكِرَاتِ بِالْخَمْرِ مِنْ حَيْثُ الْحُرْمَةِ وَإِيجَابِ الْحَدِّ فَإِنَّ فِي الْخَمْرِ يَجِبُ الْحَدُّ بِشَرْبِ قَطْرَةٍ مِنْهَا وَنَحْوُهُ قَطْرَةً مِنْهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِلَ إِلَى حَدِّ السُّكْرِ وَغَيْرِهَا لَا يَحْرُمُ وَلَا يَسْتَوْجِبُ الْحَدَّ مَا لَمْ يُسْكِرْ وَالْخَمْرُ هُوَ النَّبِيُّ مِنْ مَاءِ الْعَنْبِ إِذَا عَلِيَ وَاشْتَدَّ وَقَدَفَ بِالزَّبَدِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَبِيًّا بَلْ كَانَ مَطْبُوحًا أَوْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْعَنْبِ كَالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةِ وَالْعُسَلِ وَالتَّرْبِيْبِ الْمُنْفَعِ فِي الْمَاءِ لَا يَسْمَى خَمْرًا وَلَا يَأْخُذُ بِحَدِّهَا وَالتَّشَافِعُ رَجِيْمِي كُلُّهَا خَمْرًا بِإِعْتِبَارِ أَنَّ مُشْتَقًّا مِنْ مُخَامَرَةِ الْعَقْلِ وَهُوَ يَعْزُ الْكُلَّ

ترجمہ :- اور غیر خمر، خمر سے لاحق نہیں ہوتا ہے یہ دوسری تفریع ہے اور اس کا عطف مصنف کے قول "ان الوصیۃ" پر ہے یعنی خمر کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزیں طلاء، نقیع تمر، نقیع زہیب اور اس کے علاوہ، حرمت اور حد واجب کرنے کے اعتبار سے خمر کیساتھ لاحق نہیں ہوتیں اسلئے کہ خمر میں اس کا ایک قطرہ پینے سے حد واجب ہوتی ہے اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے بغیر اس کے کہ وہ حد سکر تک پہنچے اور خمر کے علاوہ چیزیں جب تک نشہ آور نہ ہوں نہ حرام ہوتی ہیں اور نہ موجب حد ہوتی ہیں اور خمر انگور کا وہ کچا پانی ہے جو خوب جوش مارنے لگے اور شدت پیدا ہو جائے اور جھاگ پھینکنے لگے۔ پس اگر بانی کچانہ ہو بلکہ پکا ہوا ہو یا پانی انگور کے علاوہ چھوہارے، گندم، شہد یا خشک انگور کا ہو جس کو پانی میں بھگو دیا گیا ہو تو ان میں سے کسی کا نام خمر نہیں رکھا جائے گا اور نہ کوئی اس کا حکم لیگا اور امام شافعی ان تمام کو خمر کیساتھ موسوم کرتے ہیں اس اعتبار سے کہ خمر، فحاشیة العقل سے مشتق ہے اور یہ معنی سب کو شامل ہیں۔

تشریح:۔ طلا، انگور کا وہ شیرہ جس کو اس قدر پکا یا گیا ہو کہ اس کا دو تہائی سے کم ختم ہو کر ایک تہائی سے زیادہ رہ گیا ہو اور وہ نشہ آور ہو گیا ہو۔ اس کا طلا نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا "ما اشبه هذا بطلا البعیر" یہ طلا بعیہ کے کس قدر مشابہ ہے اور طلا بعیہ، تارکول کے مانند ایک دوا ہوتی ہے جو درختوں سے بنائی جاتی ہے اور کھلی والے اونٹوں کو ملی جاتی ہے پس چونکہ فاروق اعظم نے اس شیرہ انگور کیلئے طلا بعیہ کا لفظ استعمال فرمایا تھا اسلئے اس مخصوص شیرہ کا نام طلا رکھ دیا گیا۔ نقیع تمر، بھگوئے ہوئے چھوہاروں کا نشہ آور پانی، نقیع زیب بھگوئے ہوئے خشک انگور کا نشہ آور پانی۔ یعنی اگر پانی میں چھوہارے یا خشک انگور ڈال کر چھوڑ دیا جائے اور وہ جوش مار کر جھاگ پھینکنے لگے تو اس میں نشہ پیدا ہو جاتا ہے اسی کو نقیع تمر اور نقیع زیب کہا جاتا ہے۔ خمر ہے کہ پانی میں تازہ انگور ڈال کر اس کو چھوڑ دیا گیا ہو اور آگ پر پکا یا نہ گیا ہو بلکہ اسی طرح رکھے رکھے اس میں جوش پیدا ہو گیا ہو یعنی نیچے کی چیز اوپر آگئی ہو پھر شدت جوش کی وجہ سے اس میں نشہ پیدا ہو گیا ہو اور جھاگ پھینکنے لگا ہو۔ جھاگ پھینکنا حضرت امام صاحب کے نزدیک شرط ہے لیکن صحابین کے نزدیک جھاگ پھینکنا شرط نہیں ہے بلکہ شدت جوش ہی سے خمر ہو جاتی ہے۔ حاصل یہ کہ خمر کیلئے اولاً تو یہ ضروری ہے کہ وہ تازہ انگور کی ہو، دوم یہ ضروری ہے کہ جس پانی میں انگور ڈالے گئے ہیں وہ پانی کچا ہو انگور ڈال کر اس کو آگ پر پکا یا نہ گیا ہو، سوم یہ ضروری ہے کہ اس پانی میں جوش پیدا ہو جائے، اور امام صاحب کے نزدیک جھاگ پھینکنا بھی ضروری ہے چنانچہ اگر پانی میں تازہ انگور نہ بھگوئے گئے ہوں بلکہ خشک انگور بھگوئے گئے ہوں یا انگور کے علاوہ چھوہارے یا گندم یا شہد وغیرہ کوئی دوسری چیز بھگوئی گئی ہو تو وہ خمر نہ کہلائے گی، اسی طرح اگر تازہ انگور پانی میں ڈال کر پکائے گئے ہوں تو وہ بھی خمر نہ کہلائے گی۔ بہر حال خمر کی حقیقت یہ ہے کہ انگور کا وہ کچا پانی جس میں جوش پیدا ہو کر نشہ پیدا ہو جائے اور وہ جھاگ پھینکنے لگے اس کے علاوہ تمام نشہ آور چیزوں کو جانا خمر کہا جاتا ہے۔ حقیقتہً خمر نہیں کہا جاتا۔

اس تفصیل کے بعد نفی بھی مسئلہ ملاحظہ ہو۔ مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک اگر کسی نے خمر کا ایک قطرہ پی لیا تو یہ حرام کا مرتکب ہوگا اور اس پر حد شرب خمر واجب ہوگی خواہ ایک قطرہ کے پینے سے نشہ آیا ہو یا نشہ نہ آیا ہو اور خمر کے علاوہ دوسری مسکر چیزوں میں اس مقدار کا پینا حرام ہوگا اور اس مقدار کے پینے پر حد واجب ہوگی جس مقدار کے پینے سے نشہ آجائے چنانچہ اگر اتنی قلیل مقدار میں پی ہو کہ جس سے نشہ نہ آتا ہو تو اس مقدار کا پینا نہ حرام ہے اور نہ اس کے پینے پر حد واجب ہے لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تمام مسکرات کا حکم وہ ہی ہے جو حکم خمر کا ہے یعنی جس طرح خمر میں مقدار قلیل اور کثیر دونوں حرام ہیں اور ان کے پینے پر حد واجب ہوتی ہے اسی طرح تمام مسکرات میں مقدار قلیل اور کثیر دونوں

کاپینا حرام ہے اور دونوں کے پینے پر حد واجب ہوتی ہے خواہ نشہ پیدا ہو یا نشہ پیدا نہ ہو۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ خمر مشق ہے مخامرہ عقل سے اور اس کے معنی میں عقل کو چھپا دینا اور یہ معنی تمام مسکرات میں پائے جاتے ہیں لہذا تمام مسکرات کو خمر کہا جائیگا اور تمام مسکرات کا حکم ایک ہی ہوگا لیکن اخاف کی طرف سے دلیل اور امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خمر کا لفظ انکور کے کچے پانی جس میں جوش اور جھاگ پیدا ہو گیا ہو، پر حقیقہً بولا جاتا ہے اور دوسری مسکر چیزوں پر بجا بولا جاتا ہے اور ضابطہ گذر چکا ہے کہ اخاف کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کا جمع کرنا ناجائز ہے لہذا آیت "انما الخمر والمیسر الا یہ" جو حرمت خمر پر دلالت کرتی ہے، اور حدیث "من شرب الخمر فاجلدوہ" جو وجوب حد پر دلالت کرتی ہے ان دونوں میں حقیقی خمر مراد ہے یعنی حقیقی خمر کاپینا مطلقاً حرام ہے خواہ اس کے پینے سے نشہ پیدا ہو یا نشہ پیدا نہ ہو اور اس کے پینے سے حد واجب ہو جاتی ہے اب اگر غیر خمر، یعنی مسکر چیزوں کو خمر کیساتھ لاحق کیا گیا اور غیر خمر یعنی مسکر چیزوں کا حکم وہی قرار دیا گیا جو حکم خمر کا ہے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ اخاف کے نزدیک قطعاً درست نہیں ہے۔ اور سابق میں یہ ضابطہ گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا لہذا یہاں بھی حقیقت (خمر) پر عمل کرنا چونکہ ممکن ہے اسلئے مجاز، یعنی دوسری مسکر چیزوں کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا یعنی مسکر چیزوں کو خمر کیساتھ لاحق کر کے مسکر چیزوں پر وہ حکم نہیں لگایا جائے گا جو حکم خمر کا ہے۔

وَلَا يُرَادُ بِتَوْبِينِهِ فِي الْوَصِيَّةِ لِابْنِائِهِ عَطْفٌ عَلَى مَا سَبَقَ وَ تَفْرِيعٌ ثَلَاثٌ اَحْرَا اِذَا
 اَوْصَى اَحَدًا لِابْنِائِهِ زَيْدًا وَ لِدَبْنُونَ وَ تَوْبِينِينَ يَدْخُلُ فِي الْوَصِيَّةِ الْاَبْنَاءُ وَ لَا
 يَدْخُلُ فِيْهِ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ لِاَنَّ لَفْظَ الْاَبْنِ حَقِيْقَةً فِي الْاَبْنِ وَ مَجَازًا فِي ابْنِ الْاَبْنِ
 فَلَا يَجْمَعُ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَقَالَ اَيْدٍ خُلُ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ اَيْضًا لِاَنَّ اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَيْهِمْ
 فَيَنْتَازُ لَهُمْ بِاِعْتِبَارِ الظَّاهِرِ -

ترجمہ :- اور بیٹوں کو وصیت کرنے کی صورت میں پوتے مراد نہیں ہوں گے یہ عبارت بھی سابق پر معطوف ہے اور تیسری تفریع ہے یعنی جب کوئی شخص زید کے بیٹوں کیلئے وصیت کرے اور زید کے بیٹے اور بیٹے کے بیٹے موجود ہوں تو اس وصیت میں صرف بیٹے داخل ہوں گے اور بیٹے کے بیٹے اس میں داخل نہ ہوں گے کیوں کہ لفظ ابن بیٹے کے معنی میں حقیقت ہے اور بیٹے کے بیٹے کے معنی میں مجاز ہے پس مجاز، حقیقت کیساتھ جمع نہیں ہوگا اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے فرمایا کہ اس وصیت میں پوتے بھی داخل ہوں گے کیونکہ لفظ ابن ان پر بھی بولا جاتا ہے لہذا یہ لفظ ظاہر کے اعتبار سے ان سب کو شامل ہوگا۔

تشریح :- یہ عبارت بھی سابق پر معطوف ہے اور مذکورہ ضابطہ پر تیسری تفریح ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کسی نے ابنائے زید زید کے بیٹوں کیلئے کوئی وصیت کی اور زید کے بیٹے اور پوتے دونوں موجود ہیں تو اس وصیت میں صرف زید کے بیٹے داخل ہوں گے اور پوتے داخل نہ ہوں گے کیوں کہ لفظ ابن بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور پوتے کیلئے مجاز ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا پس یہاں بھی چونکہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اسلئے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا یعنی ابنائے زید سے صرف اس کے بیٹے مراد ہوں گے اور پوتے مراد نہیں ہوں گے، صاحبین کی رائے یہ ہے کہ لفظ "ابن" بیٹے اور پوتے دونوں پر بولا جاتا ہے لہذا لفظ "ابن" عموم مجاز کے طور پر سب کو شامل ہوگا، اور وصیت میں زید کے بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے۔

وَلَا يُرَادُ اللَّسُّ بِالْيَدِ فِي قَوْلِهِ نَعْمَ أَوْ لَا مَسْتَمُ النَّسَاءِ عَظُمَ عَلَى مَا قَبِلَهُ وَتَفْرِيعٌ رَابِعٌ وَذَلِكَ لِأَنَّ لَامَ مَسْتَمُ حَقِيقَةٌ فِي اللَّسِّ بِالْيَدِ وَمَجَازٌ فِي الْجَمَاعِ فَالشَّاعِرُ بِرَحْمَةِ اللَّهِ يَقُولُ إِنَّ كِلَيْهِمَا مُرَادٌ لِهَذَا لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ أَوْ لَا مَسْتَمُ النَّسَاءِ فَلَمَّا جَعَلَ مَاءً فَيَتِمُّ مَرَّاحِيضًا أَطْبَابًا فَإِنْ كَانَ اللَّسُّ بِالْيَدِ فَالْتِمُّ فِيهِ لِأَجْلِ الْحَدِيثِ فَيَكُونُ لِمَسِّ النَّسَاءِ نَاقِضًا لِلْوَضْعِ وَإِنْ كَانَ اللَّسُّ بِالْجَمَاعِ فَالْتِمُّ فِيهِ لِأَجْلِ الْجَنَابَةِ فَيَجَلُّ تِمُّ الْجُنُبِ بِهَذِهِ الْآيَةِ وَنَحْوِ نَقُولُ إِنَّ الْجَمَاعَ لِهَذَا مُرَادٌ بِالْجَمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَا يَجُوزُ أَنْ تُرَادَ الْحَقِيقَةُ أَيْضًا لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَلَا يَكُونُ اللَّسُّ بِالْيَدِ نَاقِضًا لِلْوَضْعِ حَتَّى يَكُونَ التَّمُّ خُلْفًا عَنْهُ بَلْ إِنَّمَا هُوَ خُلْفٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ -

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ کے قول "اولا مستم النساء" میں لس بالید مراد نہیں ہوگا یہ ما قبل پر معطوف ہے اور جو تھی تفریح ہے اور یہ اسلئے کہ "لا مستم" لس بالید میں حقیقت ہے اور جماع میں مجاز ہے پس امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہاں دونوں مراد ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "اولا مستم النساء فلم تجدوا صعيدا طيبا" پس اگر لس بالید مراد ہو تو اس صورت میں تیمم حدث کی وجہ سے ہوگا اور لس نساء ناقض وضو ہوگا، اور اگر لس بالجماع مراد ہو تو اس صورت میں تیمم جنابت کی وجہ سے ہوگا۔ پس اگر اس آیت سے جنسی کا تیمم جائز ہو جائے گا اور ہم کہتے ہیں کہ اس جگہ ہمارے اور تمہارے درمیان بالاجماع مجاز مراد ہے لہذا حقیقت کا مراد لینا جائز نہ ہوگا کیونکہ دونوں کا اجتماع محال ہے پس لس بالید ناقض وضو نہ ہوگا یہاں تک کہ تیمم اس کا

خلیفہ ہو بلکہ تیمم صرف جنابت کا خلیفہ ہوگا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں سابقہ ضابطہ (حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا ناجائز ہے) پر جو بھی تفریح مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ناقض وضو ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ لمس نساہ بالید ناقض وضو ہے اور احناف کہتے ہیں کہ لمس نساہ بالید ناقض وضو نہیں ہے، دونوں حضرات کا مسئلہ یہ آیت ہے "اولا تمم النساء فلم تجدوا ما ز فتموا صعباً طیباً" لا تمم یعنی ملاستہ نساہ ہاتھ سے چھونے کے معنی میں حقیقت ہے اور جماع اور وطی کے معنی میں مجاز ہے۔ حضرت امام شافعی کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کو بیک وقت مراد لینا چونکہ ناجائز ہے اسلئے یہاں دونوں مراد ہیں یعنی لمس بالید کی صورت میں حدیث اکبر (جنابت) کی وجہ سے تیمم واجب ہوگا اور لمس بالید کا ناقض وضو ہونا ثابت ہوگا اور جماع کی صورت میں حدیث اکبر (جنابت) کی وجہ سے تیمم واجب ہوگا، اور اس آیت سے جنبی کیلئے تیمم کا جائز ہونا ثابت ہوگا چنانچہ مروی ہے کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جنبی کیلئے تیمم کی اجازت نہیں دیتے تھے لیکن جب ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے اس آیت سے جنبی کیلئے تیمم کے جواز پر استدلال کیا تو ابن مسعود نے اس استدلال کو قبول کیا اور دونوں حضرات جنبی کیلئے تیمم کے جواز پر اس آیت کے ذریعہ متفق ہو گئے۔ اور احناف کے نزدیک حقیقت اور مجاز کا بیک وقت مراد لینا چونکہ ناجائز ہے اسلئے یہاں دونوں معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک معنی مراد ہوگا۔ اور جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ہے یعنی احناف و شوافع دونوں اس پر متفق ہیں کہ آیت میں جماع مراد ہے پس جب جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ہیں تو احناف کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز سے بچنے کیلئے حقیقی معنی یعنی لمس بالید مراد نہ ہوگا۔

اور جب آیت میں لمس بالید مراد نہیں ہے تو لمس بالید ناقض وضو بھی نہ ہوگا اور جب لمس بالید ناقض وضو نہیں ہے تو تیمم اس کا خلیفہ اور قائم مقام بھی نہ ہوگا بلکہ تیمم صرف جنابت کا خلیفہ اور قائم مقام ہوگا۔

فَالْأَمْثَلُ الثَّلَاثَةُ الْأُولَى الْحَقِيقَةُ فِيهَا مُتَعَيَّنَةٌ فَلَا يَصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَالْمَثَالُ الْأَخِيرُ
الْمَجَازُ فِيهِ مُتَعَيَّنٌ فَلَا يَصَارُ إِلَى الْحَقِيقَةِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ فِيهَا مَسْوَى الْأَخِيرِ
وَالْمَجَازُ فِيهِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْأَخْرُ مُرَاداً أَيْ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي فِي الْأَمْثَلِ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى وَ
الْمَعْنَى الْمَجَازِي فِي الْمَثَالِ الْأَخِيرِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْمَعْنَى الْأَخْرُ أَعْنَى الْمَجَازِ فِي الْأُولَى
وَالْحَقِيقَةَ فِي الْأَخِيرِ مُرَادٌ عَلَى مَا حَرَّرْنَا هـ

ترجمہ:۔ پس پہلی تین مثالوں میں حقیقت متعین ہے لہذا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اور
آخری مثال میں مجاز متعین ہے لہذا حقیقت کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا یہی معنی ہیں مصنف کے اس قول

کے کیونکہ اخیر کے سوا تمام مثالوں میں حقیقت متعین ہے اور اخیر میں مجاز مراد ہے لہذا دوسرا معنی مراد ہونے کیلئے باقی نہیں رہا یعنی معنی حقیقی پہلی تین مثالوں میں اور معنی مجازی آخری مثال میں مراد ہیں لہذا دوسرے معنی باقی نہ رہے یعنی پہلی مثالوں میں مجاز اور آخری مثال میں حقیقت مراد ہے جیسا کہ ہم نے تحریر کیا ہے۔

تشریح :- چاروں تفریحی مسلوں کا خلاصہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ جمع بین الحقیقت و المجاز چونکہ ناجائز ہے اسلئے اول کی تین مثالوں میں صرف معنی حقیقی مراد ہوں گے اور معنی مجازی مراد نہ ہوں گے اور چوتھی مثال میں صرف مجازی معنی ہوں گے اور حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنِ التَّفْرِيعَاتِ شَرَعَ فِي زِيَادَةِ اعْتِرَاضَاتٍ تَرُدُّ عَلَى هَذِهِ النَّعَاذَةِ فَقَالَ وَفِي
الِاسْتِثْنَاءِ عَلَى الْاِبْنَاءِ وَالْمَوَالِي تَدْخُلُ الْفُرُوعُ جَوَابِ سُؤْلِ مُقَدِّمِ تَقْرِيرِ اَنْ
يَعْمَرُ اِذَا اسْتَأْمَرَ الْعَرَبِيُّ مِنَ الْاِمَامِ وَقَالَ اَمْثَلْنَا عَلَى اِبْنَانَا وَمَوَالِيْنَا كَمَا حُلُّ فِي
الْاِبْنَاءِ اِبْنَاءِ الْاِبْنَاءِ وَفِي الْمَوَالِي مَوَالِي الْمَوَالِي مَعَ اَنَّ اِبْنَاءَ الْاِبْنَاءِ مَجَازٌ فِي
لَفْظِ الْاِبْنِ وَمَوَالِي الْمَوَالِي مَجَازٌ فِي الْمَوَالِي فَيَلْزَمُ اِجْتِمَاعُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَاَجَابَ
بِاَنَّ اِسْمَاتِ حُلِّ الْفُرُوعِ فِي هَذَا الْاِسْتِثْنَاءِ لِاَنَّ ظَاهِرَ الْاِسْتِثْنَاءِ شَبَهَةٌ فِي
حَقِّقِ الدَّوْرِ لَا اَنَّ اِسْمَاتِ حُلِّ فِي الْاِسْمَاءِ اِذْ اَلْاِسْمَاءُ اِسْمَاتُ اِبْنَاءِ الْمَوَالِي
بِلَا وَاَسْطَرَةٍ لَكِنْ لَمَّا كَانَ لَفْظُ الْاِبْنَاءِ يَتَنَاوَلُ ظَاهِرَ الْاِبْنَاءِ وَالْمَوَالِي فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
بَنِي آدَمَ وَكَذَا لَفْظُ الْمَوَالِي يُطَلِّقُ عَرَفًا عَلَى مَوَالِي الْمَوَالِي فَلِاجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِي حِفْظِ
الدَّوْرِ يَدْخُلُونَ بِلَا اِسْمَاءِ -

ترجمہ :- اور جب مصنف تفریعات سے فارغ ہو گئے تو ان اعتراضات کا جواب دینا شروع کر دیا جو اس قاعدہ پر وارد ہوتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ابناء اور موالی پر اسن طلب کرنے کی صورت میں فروع داخل ہو جاتے ہیں۔ یہ سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ جب حربی امام سے اسن طلب کرے اور یہ کہے آپ ہمیں ہمارے ابناء اور موالی پر اسن دیں تو ابناء میں ابناء ابناء اور موالی میں موالی موالی داخل ہو جاتے ہیں باوجودیکہ ابناء ابناء لفظ اسن میں مجاز ہے اور موالی موالی لفظ موالی میں مجاز ہے پس حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا۔ مصنف نے یہ جواب دیا ہے کہ اسن طلب کرنے میں فروع داخل ہیں۔ اسلئے کہ ظاہر اسم حفظ دم میں شبہ ہو گیا نہ یہ کہ وہ ارادے میں داخل ہیں پس بالذات ارادہ تو بلا واسطہ ابناء اور بلا واسطہ موالی کیلئے ہے لیکن چونکہ لفظ ابناء اللہ تعالیٰ کے قول یا بنی آدم میں بظاہر

ابناء کے انشاء کو بھی شامل ہے اور اسی طرح عرف میں لفظ موالی، موالی کے موالی پر بولا جاتا ہے اسلئے احتیاطاً حفظ دم میں انشاء کے انشاء اور موالی کے موالی بلا ارادہ داخل نہیں گئے۔
تشریح :- شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے اس قاعدہ پر کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے چند اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔

چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی حربی نے امام المسلمین سے اپنے انباء پر امن طلب کیا اور یوں کہا "آمنونا علی ابنائنا" ہم کو ہمارے انباء پر امن دیدو، یا اپنے موالی کیلئے امن طلب کیا اور یہ کہا "آمنونا علی موالینا" ہمارے موالی کو امن دیدو۔ تو اس امان میں انباء اور انباء الانباء 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 انباء، انباء (بیٹوں) کیلئے حقیقت ہے اور انباء الانباء (پوتوں) کیلئے مجاز ہے اسی طرح لفظ موالی، موالی (معتق) بفتح التاء کیلئے حقیقت ہے اور موالی کے موالی دونوں کا اجتماع (معتق) بفتح التاء کیلئے مجاز ہے پس اس سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئیگا حالانکہ ان دونوں کا اجتماع احناف کے نزدیک ممنوع اور ناجائز ہے۔ اس کے دو جواب ہیں ایک جواب تو یہ ہے کہ حربی نے جب اپنے انباء پر امان طلب کیا تو گویا اس نے نسل باقی رکھنے کیلئے امان طلب کیا اور نسل کی بقا اس صورت میں ہے جب کہ انشاء اور انباء الانباء دونوں کو امان دیا جائے پس یہاں ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز انباء سے مطلقاً فروع مراد ہوں گے۔ اور امان طلب کرنے والے کا مقصد یہ ہوگا کہ میرے فروع کو امان دیا جائے اور فروع کا لفظ بیٹوں اور پوتوں دونوں کو شامل ہے لہذا اس امان میں بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے مگر دونوں کا امان میں داخل ہونا جمع بین الحقیقت و المجاز کے طریقہ پر نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کے طریقہ پر ہوگا۔ عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقی معنی بھی ہو اور مجازی معنی بھی اس کا ایک فرد جیسا کہ یہاں لفظ انباء سے فروع مراد لئے گئے اور فروع کا ایک فرد انباء (بیٹے) بھی ہیں اور انباء الانباء (پوتے) بھی ہیں اسی طرح جب موالی پر امان طلب کیا گیا تو اس کا مقصد بھی موالی کی نسل کو باقی رکھنا ہے اور یہ مقصد اس وقت پورا ہو سکتا ہے جب کہ موالی اور موالی کے موالی دونوں کو امان حاصل ہو پس ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز یہاں بھی دونوں امان میں داخل ہوں گے اور امان دونوں کو حاصل ہوگا۔

دوسرا جواب جس کو مصنف بذات خود بیان فرما رہے ہیں یہ ہے کہ مذکورہ امان، انباء (بیٹوں) اور موالی (معتق غلاموں) کو تو بالذات اور بالارادہ شامل ہوگا۔ مگر چونکہ لفظ انشاء بظاہر انباء الانباء (پوتوں) کو بھی شامل ہے جیسا کہ "یا بنی آدم" میں آدم کے پوتے بھی داخل ہیں اور موالی کا لفظ عرفاً موالی کے موالی پر بھی بولا جاتا ہے اسلئے انشاء الانباء اور موالی کے موالی کا اس امان میں داخل ہونا شبہہ ثابت

ہو جائے گا یعنی اس بات کا شبہ ہو جائیگا کہ شاید ابنا اور الابناء اور موالی کے موالی بھی اس امان میں داخل ہوں اور امان جس طرح بالارادہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح محض شبہ کی وجہ سے بلا ارادہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ امان کے ذریعہ آدمی کے خون کی حفاظت مقصود ہوتی ہے اور اصل یہ ہی ہے کہ خون محفوظ ہو، حال مذکورہ مسئلہ میں ابنا اور موالی تو امان میں بالارادہ ہیں اور ابنا و الابناء اور موالی کے موالی۔ بلا ارادہ محض شبہ کی وجہ سے احتیاط داخل ہیں اور سابق میں گذر چکے حقیقت و مجاز کا اجتماع اس وقت ناجائز ہے جب کہ دونوں کا ارادہ کیا گیا ہو اور یہاں چونکہ دونوں کا ارادہ نہیں کیا گیا بلکہ فقط حقیقت یعنی بیٹوں کا ارادہ کیا گیا ہے اور مجاز یعنی پوتے بغیر ارادے کے داخل ہو گئے ہیں اسلئے یہ صورت یعنی امان میں ابنا اور ابنا و الابناء اور موالی، اور موالی کے موالی دونوں کا داخل ہونا ناجائز نہ ہوگا، بلکہ جائز ہوگا۔

وَيُرَدُّ عَلَى هَذَا الْجَوَابِ اعْتِرَاضٌ وَهُوَ أَنَّ يَنْبَغِي أَنْ يُعْتَدَرَ وَمِثْلُ هَذِهِ الشَّبَهَةِ لِاجْتِنَابِ
 الْاِحْتِيَاظِ وَحِفْظِ الدَّمِ فِيهَا إِذَا اسْتَأْمَنَ عَلَى الْاَبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فَيَدْخُلُ فِيهِ الْاَجْدَادُ
 وَالْجَدَّاتُ لِأَنَّ لَفْظَ الْاَبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اَيْضًا يَسْتَأْوِلُ بظَاهِرِهِ لِاسْمِ الْاَجْدَادِ وَ
 الْجَدَّاتِ فَأَجَابَ الْمُصَنِّعُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ بِخِلَافِ الْاِسْتِئْمَانِ عَلَى الْاَبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ حَيْثُ
 لَا يَدْخُلُ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِأَنَّ ذَا بَطْنِيكَ التَّبَعِيَّةَ فَيَلْتَمِزُ بِالْفَرْقِ دُونَ الْاَصُولِ
 يَعْنِي أَنَّ هَذَا التَّنَادُلَ الظَّاهِرِيُّ اِنَّمَا هُوَ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ لِلْمَدَّ كَوْنِهِ فَيَلْتَمِزُ هَذَا اِبْنَاءَ
 الْاَبْنَاءِ وَمَوَالِي الْمَوَالِي لِأَنَّهُمْ فَرُوعٌ فِي الْاِطْلَاقِ وَالْخَلْفَةُ جَمِيعًا دُونَ الْاَجْدَادِ
 وَالْجَدَّاتِ لِأَنَّهُمْ دَرَجَاتٌ كَانُوا فَرُوعًا لِلْاَبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فِي اِطْلَاقِ اللَّفْظِ وَلَكِنَّهُمْ
 اَصُولٌ فِي الْخَلْفَةِ فَلَيْتَ يَتَّبِعُونَهُمْ فِي اللَّفْظِ وَرَأَيْتَ اِسْمِي الْاَبَاءِ اِلَى اِسْمِي فِيمَا اِذَا
 اِسْتَرَى الْمَكَاتِبَ اَبَاهُ لَا لِأَنَّهُ دَخَلَ بِالتَّبَعِيَّةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ هُنَا لَفْظٌ يَدْخُلُ فِيهِ
 تَبَعًا بَلْ تَحَقُّقًا لِلصَّلَاةِ وَالْاِحْسَانِ فَإِنَّ الْخُرَادَ اِسْتَرَى اَبَاهُ يَكُونُ خُرَادًا عَلَيْهِ
 بِحَقِّ اَلْبُرُوَّةِ فَاِذَا اِسْتَرَى الْمَكَاتِبَ اَبَاهُ يَصِيرُ مَكَاتِبًا عَلَيْهِ لِيَتَحَقَّقَ صِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ
 عَلَى حَسَبِ حَالِهِ وَامَّا حُرْمَةُ نِكَاحِ الْجَدَّاتِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ
 فَيَا اَلْجَمَاعَ اَوْ دَلَالَةِ النَّصِّ اَوْ جَعَلَ الْاُمَّهَاتِ بِمَعْنَى الْاَصُولِ تَمَّهًا لِاِحْتِيَاظِ -

ترجمہ :- اور اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حفظ دم میں احتیاط کی وجہ سے اس طرح کے شبہ کا اس صورت میں بھی اعتبار کیا جائے جب کہ آباء اور اہمات پر امان طلب کیا ہو تو اس میں

اجداد اور جدات بھی داخل ہو جائیں اسلئے کہ لفظ آبا اور لفظ اہمات بھی بظاہر اجداد اور جدات کو شامل ہے پس مصنف نے اپنے اس قول سے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ برخلاف آبا اور اہمات پر امان طلب کرنے کے کہ اجداد اور جدات داخل نہیں ہوتے اسلئے کہ یہ بطریق تبعیت ہے لہذا یہ فروع کے مناسب ہو گا نہ کہ اصول کے۔ یعنی یہ تناول ظاہری شیئی مذکور کیلئے تابع ہونے کے طور پر ہے لہذا یہ ابنار الابناء اور موالی کے موالی کیلئے ہی مناسب ہے کیونکہ یہ اطلاق اور خلقت دونوں میں فروع ہیں نہ کہ اجداد اور جدات اسلئے کہ وہ اگرچہ اطلاق لفظ میں آبا اور اہمات کے فروع ہیں لیکن خلقت میں اصول ہیں۔ پس لفظ میں یہ ان کے تابع کس طرح ہوں گے اور کتابت اس کے باپ کی طرف سرایت کرے گی اس صورت میں جبکہ مکاتبت نے اپنے باپ کو خریدنا ہونہ اسلئے کہ یہ دخول بالتبع ہے کیونکہ یہاں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جس میں وہ تبعاً داخل ہو بلکہ یہ صلہ اور احسان کو ثابت کرنے کیلئے ہے اسلئے کہ ہونے جب اپنے باپ کو خریدتا تو وہ اس پر بچی ابوت حرم ہو جائے گا پس جب مکاتبت نے اپنے باپ کو خریدتا تو اس کا باپ اس پر مکاتبت ہو جائیگا تاکہ ہر ایک کا صلہ اس کے حسب حال متحقق ہو اور باری تعالیٰ کے قول "حرمت علیکم اہماتکم" میں جدات کے نکاح کی حرمت اجماع یا دلالتہ النص سے ثابت ہے یا یہاں احتیاطاً اہمات کو اصول کے معنی میں یہ دیا گیا ہے۔

تشریح: شارح نور الانوار ملاحظہ فرمائیے کہ سابق میں مذکور جواب پر ایک اعتراض وارد ہونا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اپنے ابنار الابناء کو امان دے امان میں اور موالی الموالی کو موالی کے امان میں شہہ کی وجہ سے احتیاطاً داخل کیا ہے پس اسی طرح جب آبا کیلئے امان طلب کیا جائے تو اس امان میں احتیاطاً مذکور شہہ کا اعتبار کرتے ہوئے اجداد (دادا اور نانا) کو بھی داخل ہونا چاہیے تھا اور اہمات کیلئے امان طلب کرنے کی صورت میں جدات (دادی اور نانی) کو داخل ہونا چاہیے تھا کیونکہ لفظ آبا بظاہر اجداد کو اور لفظ اہمات بظاہر جدات کو شامل ہوتا ہے حالانکہ آپ حضرات کے نزدیک اجداد، آبا کے لئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتے اور جدات، اہمات کیلئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتیں۔

فاضل مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آبا کیلئے طلب کردہ امان میں اجداد کا داخل نہ ہونا اور اہمات کیلئے طلب کردہ امان میں جدات کا داخل نہ ہونا اسلئے ہمیکہ آبا کا ظاہری تناول اجداد پر اور اہمات کا ظاہری تناول جدات پر تابع ہونے کے طور پر ہے لہذا آبا کیلئے طلب کردہ امان میں اجداد کا داخل ہونا اور اہمات کیلئے طلب کردہ امان میں جدات کا داخل ہونا بطریق تبعیت ہو گا یعنی اس دخول میں اجداد، آبا کے تابع ہوں گے اور جدات، اہمات کے تابع ہوں گی۔ حالانکہ اجداد اور جدات اگرچہ اطلاق لفظ میں آبا اور اہمات کے فروع اور تابع ہیں لیکن خلقت اور پیدائش میں اصول ہیں اور آبا اور اہمات ان کے تابع ہیں۔ پس جب اجداد، جدات خلقت میں اصول ہیں تو وہ لفظ میں آبا اور اہمات

کے تابع کس طرح ہو سکتے ہیں یعنی اجداد و جدات کو آباء اور اہمات کے تابع کرنے میں تابع کو اصل اور اصل کو تابع کرنا لازم آتا ہے اور یہ بات قطعاً غیر معقول ہے بہر حال اس غیر معقول بات سے بچنے کیلئے کہا گیا کہ آباء کے واسطے طلب کردہ امان میں اجداد داخل نہیں ہوں گے اور اہمات کے واسطے طلب کردہ امان میں جدات داخل نہیں ہوں گی۔ اور رہے ابناء الابناء اور موالی الموالی تو وہ ابناء اور موالی کے اطلاق لفظ اور خلقت دونوں میں فروع اور تابع ہیں لہذا بطریق تبعیت ابناء کیلئے طلب کردہ امان میں ابناء الابناء کے داخل ہونے میں اور موالی کیلئے طلب کردہ امان میں موالی الموالی کے داخل ہونے میں کوئی خرابی نہیں ہے بہر حال جب ان دونوں سلسلوں میں اس قدر فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

”و اما تسری الکتاہ الخ“ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب مکاتب اپنے باپ کو خریدنا ہے تو وہ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب ہو جاتا ہے یعنی باپ اپنے بیٹے کا مکاتب ہو جاتا ہے پس اس صورت میں باپ جو اصل ہے وہ اپنے مکاتب بیٹے کا تابع ہو جاتا ہے اور اس میں بھی اصل کا تابع اور تابع کا اصل ہونا لازم آتا ہے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ یہ غیر معقول بات ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اس بات کا مکلف ہے کہ وہ اپنے والدین پر احسان اور صلہ رحمی کرے اور والدین کو بُری حالت سے نکال کر اچھی حالت میں رکھنا یہ بھی ان کیساتھ حسن سلوک اور صلہ رحمی کرنا ہے پس یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اطلاق کی وجہ سے باپ، بیٹے کے تابع ہو کر مکاتب ہوگا بلکہ باپ کیساتھ احسان اور صلہ رحمی کو ثابت کرنے کیلئے حکماً باپ کی طرف کتابت سرایت کرگئی یعنی باپ مکاتب ہو گیا اور جب ایسا ہے تو کتابت میں باپ کا بیٹے کے تابع ہونا لازم نہ آئے گا۔ اسی صلہ رحمی کو متحقق کرنے کیلئے کہا گیا کہ اگر کسی آزاد آدمی نے اپنے باپ کو خریدنا تو یہ باپ اپنے بیٹے پر آزاد ہو جائیگا جیسا کہ حدیث میں ہے ”من ملک ذارحم محرم عتق علیہ“ پس اسی طرح جب مکاتب اپنے باپ کو خریدے گا تو وہ بھی اپنے بیٹے پر مکاتب ہو جائے گا۔ یعنی ہر ایک آدمی کی طرف سے اس کے حال کے مطابق صلہ اور احسان متحقق ہوگا۔

”و اما حرمتہ نکاح الجذات الخ“ سے بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت حرمت علیکم اہماتکم میں جدات، اہمات میں داخل ہیں یعنی اس آیت سے جس طرح انسان پر اپنی اہمات سے نکاح کرنا حرام ہے اسی طرح اپنی جدات سے نکاح کرنا بھی حرام ہے پس یہاں بھی اصول (جدات) فروع (اہمات) 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 (اہمات) کے تابع ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں عموم مجاز کے طور پر اہتات سے اصول مراد ہیں یعنی انسان پر اس کے اصول سے نکاح کرنا حرام کر دیا گیا ہے اور اس کے اصول میں چونکہ اہتات اور جدات دونوں ہیں اسلئے جدات کا اہتات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا اور جب جدات کا اہتات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا تو کوئی اشکال بھی واقع نہ ہوگا۔

وَأَتَمَّ يَتَعَمَّلُ الْمَلِكُ وَالْجَارَةَ وَالذَّخُولَ حَافِيًا أَوْ مُتَعَمِّلًا فِيمَا إِذَا أَحْلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَفْسِيرُهُ أَنَّهُ إِذَا أَحْلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ حَقِيقَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ فِي الدَّائِرَةِ أَنْ تَكُونَ حَافِيًا وَمَجَارَةً أَوْ يَكُونُ مُتَعَمِّلًا وَقَدْ قُلْتُمْ أَنَّ يَحْتَضِبُ بِكَلَامِ الْأُمُورِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَارِ وَأَيْضًا أَنَّ حَقِيقَةَ دَارِ فُلَانٍ أَنْ تَكُونَ بِطَرِيقِ الْمَلِكِ لَهُ وَمَجَارُهُ أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْحَاوِزَةِ وَالْعَارِيَّةِ لَهُ وَقَدْ قُلْتُمْ أَنَّ يَحْتَضِبُ بِكَلَامِ الْأُمُورِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَارِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ۔

ترجمہ :- اور حلف کا اطلاق ملک اور اجارہ گھر میں ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے پر ہوگا اس صورت میں جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا یہ دوسرے سوال مفرد کا جواب ہے اس کی تفسیر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا۔ اسلئے کہ گھر میں وضع قدم کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ننگے پاؤں ہو اور اس کا مجاز یہ ہے کہ جوتے پہن کر ہو اور تم نے کہا کہ یہ شخص دونوں صورتوں میں حائث ہو جائیگا لہذا جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ اور دار فلاں کی حقیقت یہ ہے کہ بطریق ملک ہو اور اس کا مجاز یہ ہے کہ بطریق اجارہ اور بطریق عاریہ ہو حالانکہ تم نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں حائث ہو جائیگا پس دوسری وجہ سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔

تشریح :- اس عبارت میں مذکورہ قاعدے (جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے) پر دوسرا اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی اور یہ کہا ”والله لا اضع قدمی فی دار خالد“ بخدا میں اپنا قدم خالد کے گھر میں نہیں رکھوں گا پھر شخص اگر خالد کے گھر میں ننگے پاؤں داخل ہوا تو بھی حائث ہو جائے گا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہوا تو بھی حائث ہو جائے گا۔ حالانکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے اس طور پر کہ گھر میں قدم رکھنے کی حقیقت یہ ہے کہ ننگے پاؤں داخل ہو کیوں کہ وضع الشئ فی الشئ کا مطلب یہ ہے کہ دوسری شئی پہلی شئی کیلئے بلا واسطہ ظرف ہو اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ

دار کو قدم کیلئے بلا واسطہ طرف بنایا جائے اور بلا واسطہ طرف بنانا اس وقت متحقق ہوگا جب کہ ننگے پاؤں گھر میں داخل ہونا پایا جائے۔ بہر حال یہ بات مسلم ہے کہ ننگے پاؤں گھر میں داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کی حقیقت ہے اور جوتے پہن کر داخل ہونا یہ وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں کیونکہ جوتے پہن کر داخل ہونا والے شخص سے اگر داخل ہونے کی نفی کی جائے اور یوں کہا جائے کہ یہ شخص دار خالد میں داخل نہیں ہوا اور اس نے دار خالد میں اپنا قدم نہیں رکھا تو درست ہے اور کسی معنی سے لفظ کی نفی کا صحیح ہونا اس معنی کے مجازی ہونے کی علامت ہے جیسا کہ مجاز کی شروع بحث میں گذر چکا ہے بہر حال جوتے پہن کر داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں۔ پس آپ کے نزدیک چونکہ یہ شخص ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں طرح داخل ہونے سے حائث ہو جاتا ہے اسلئے آپ کے نزدیک بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے اسی مثال میں دوسری وجہ سوال یہ ہے کہ دار خالد کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کی ملک ہو اور خالد اس کا مالک ہو اور مجازی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کے پاس کرایہ کا ہو یا عاریتہ لیا ہوا ہو۔ کیونکہ خالد کے مملوک گھر کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے یہ ہی حقیقت کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ خالد کا مملوک گھر دار خالد کی حقیقت ہے اور کرایہ اور عاریتہ کے گھر کے بارے میں یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے اور یہ مجاز ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ کرایہ اور عاریتہ کا مکان دار خالد کے مجازی معنی ہیں اور آپ یہ فرما چکے ہیں کہ قسم کھا نیوالا خالد کے مملوک مکان میں داخل ہوگا تو بھی حائث ہو جائے گا اور کرایہ اور عاریتہ کے مکان میں داخل ہوگا تو بھی حائث ہو جائے گا، اور یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے۔

فَأَجَابَ بِأَنَّ إِتْمَاعَهُ هَذَا الْخَلْفَ عَلَى الْمَلِكِ وَالْإِجَارَةَ جَمِيعًا وَكَذَلِكَ عَلَى الدُّخُولِ
حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِلًا فِي قَوْلِهِ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ بِإِعْتِبَارِ عُمُومِ الْمَجَازِ وَهُوَ
الدُّخُولُ وَنَسْبَةُ السُّكْنَى فَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ لَا يَدْخُلُ وَهُوَ مَعْنَى مَجَازِي
شَامِلٌ لِلدُّخُولِ حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِلًا فَيَحْتَضِرُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ
هَذَا إِذَا لَمْ تَكُنْ لَدُنِّيَّةً فَإِنَّ كَانَتْ لَدُنِّيَّةً فَعَلَى مَا نَوَيْتُ حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِلًا مَا شِئْتَ أَوْ
رَأَيْتَ وَإِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ نَقَطَ مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ لَمْ يَحْتَضِرْ لِأَنَّ حَقِيقَتَهُ مَهْجُورَةٌ وَلَا
تُعْمَلُ وَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ فِي دَارِ فُلَانٍ فِي سَكْنَى فُلَانٍ وَهُوَ مَعْنَى مَجَازِي شَامِلٌ لِلْمَلِكِ

وَالْإِجَارَةُ وَالْعَارِيَّةُ فَيُحْتَسَبُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ لِأَنَّ الْجَمْعَ بَدَلًا الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ لِأَنَّ الْبُرْءَ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ فِي الْفَتْوَى أَنْتَ إِذْ لَمْ تُسْأَلْ بِسَلَفِ الدَّارِ مُسَكِّنِي لِفُلَانٍ بَلْ كَانَتْ مُلْكًا عَاطِلَةً عَنِ السُّكُونِ يَحْتَسَبُ أَيْضًا لِأَنَّ يُقَالُ إِنَّ السُّكُنَى أَعْرَضَ مِنْ أَنْ تَكُونَ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا.

ترجمہ :- پس مصنف نے یہ جواب دیا کہ یہ قسم اس کے قول "لا یضع قدمی فی دار فلان" میں ملک اور اجارہ دونوں پر واقع ہوگی اور اسی طرح دخول پر واقع ہوگی دخول خواہ ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر ہو عموم مجاز کے اعتبار سے اور وہ دخول اور رہائش کی نسبت ہے چنانچہ اس کے قول "لا یضع قدمی" سے "لا یدخل" مراد ہوگا اور یہ مجازی معنی مطلقاً دخول کو شامل ہیں خواہ ننگے پاؤں ہو خواہ جوتے پہن کر ہو۔ پس وہ عموم مجاز کی وجہ سے حائث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والجماز کی وجہ سے اور یہ حکم اس وقت ہے جب کہ مشکلم کی کوئی نیت نہ ہو پس اگر مشکلم کی نیت ہو تو نیت کے مطابق حکم ہوگا ننگے پاؤں داخل ہونے کی نیت ہو یا جوتے پہن کر نہ یا داہا داخل ہونے کی نیت ہو یا سوار ہو کر۔ اور اگر اس نے فقط قدم رکھا بغیر داخل ہونے تو حائث نہ ہوگا کیوں کہ یہ حقیقت متروکہ ہے اس پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اور اس کے قول "فی دار فلان" سے مراد "فی سکنی فلان" ہوگا اور یہ مجازی معنی ملک، اجارہ اور عاریہ سب کو شامل ہے پس وہ عموم مجاز کی وجہ سے حائث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والجماز کی وجہ سے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فتاویٰ میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر یہ دار فلان کا سکنی نہ ہو بلکہ ایسی ملک ہو جو سکونت سے خالی ہو تو بھی حائث ہو جائے گا۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ سکنی عام ہے تحقیقی ہو یا تقدیری ہو۔

تشریح :- اس عبارت میں سابقہ اعتراض کا جواب مذکور ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ "والشر لا یضع قدمی فی دار خالد" کہنے کی صورت میں ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے سے حائث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والجماز کی وجہ سے یعنی قسم کھانی بولنے کے قول "لا یضع قدمی" سے "لا یدخل" (میں فلان کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا) مراد ہے اور "لا یدخل" ایسا مجازی معنی ہے جو ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں طرح داخل ہونے کو شامل ہے پس جب لا یضع قدمی سے "لا یدخل" مراد ہے اور "لا یدخل" دونوں طرح داخل ہونے کو شامل ہے تو یہ شخص دونوں طرح داخل ہونے سے عموم مجاز کی وجہ سے حائث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والجماز کی وجہ سے اور جب دونوں طرح داخل ہونے سے حائث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے اور جمع بین الحقیقت والجماز کی وجہ سے نہیں ہے تو ہم حنفیوں پر جمع بین الحقیقت والجماز کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ سابقہ حکم اس وقت ہے جب کہ قسم کھانے والے کی کوئی نیت نہ ہو اور اگر اس کی کوئی نیت ہو تو نیت کے مطابق حکم ہوگا چنانچہ اگر اس نے ننگے پاؤں داخل نہ ہونے کی نیت کی تو جوتے

پہن کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر جوتے پہن کر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو ننگے پاؤں داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا، اسی طرح اگر پیادہ پا داخل نہ ہونے کی نیت کی تو سوار ہو کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر سوار ہو کر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو پیادہ پا داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس قسم کھانے والے نے صرف اپنے قدم اندر رکھے اور خوراند داخل نہیں ہوا اس طور پر کہ دروازہ سے باہر لیٹ کر قدم گھر کے اندر داخل کئے اور باقی جسم گھر سے باہر رکھا تو اس صورت میں یہ شخص حانث نہ ہوگا کیوں کہ صرف قدم کو اندر رکھنا اور باقی جسم کو باہر رکھنا یہ وضع قدم کی حقیقت ہے لیکن حقیقت مجبورہ ہے اور حقیقت مجبورہ (مترکہ) پر عمل نہیں کیا جاتا ہے لہذا اس پر بھی عمل نہ ہوگا اور ایسا کرنے سے قسم کھانیوالا شخص حانث نہ ہوگا اور یہ حقیقت مجبورہ اسلئے ہیکہ عرفاً وضع قدم سے صرف دخول سمجھا جاتا ہے، اور قدم کا اندر اور جسم کا باہر رکھنا نہیں سمجھتا۔ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ عموم مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ حقیقت معنی مجازی کے افراد میں سے ایک فرد ہو اور جب حقیقت معنی مجازی کا ایک فرد ہوتا ہے تو عموم مجاز مراد لینے کی وجہ سے اس صورت میں یعنی قدم اندر اور جسم باہر رکھنے کی صورت میں بھی حانث ہونا چاہیے تھا حالانکہ اپنے فرمایا ہے کہ حالف اس صورت میں حانث نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متن میں عموم مجاز سے اصطلاحی عموم مجاز مراد نہیں ہے بلکہ مجاز کا مطلق ہونا مراد ہے یعنی مجاز مطلق ہو کسی قدر کیساتھ متقدر نہ ہو اور جب ایسا ہے تو کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔ سوال کی دوسری شق کا جواب یہ ہے کہ دار مملوکہ اور دار مستاجرہ اور مستعارہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا بھی عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے، کیونکہ فی دار خالد سے "فی سکنی خالد" مراد ہے یعنی خالد کے دار مسکونہ میں داخل نہیں ہوں گا اور یہ معنی مجازی ہے، دار مملوکہ، دار مستاجرہ اور مستعارہ سب کو شامل ہے یعنی خالد جس گھر میں رہتا ہے وہ گھر اسکا مملوکہ ہو یا گریہ کا ہو یا عاریتہ لیا ہوا ہو۔ یہ کلام سب کو شامل ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ دار سے لڑا ہوا عداوت نہیں کی جاتی بلکہ اس میں رہنے والے کی وجہ سے اس سے عداوت کی جاتی ہے اسلئے "دار خالد" سے مراد "سکنی خالد" لیا گیا ہے اور "سکنی خالد" خالد کے ہر مسکونہ گھر کو شامل ہے۔ لہذا حالفان میں سے ہر ایک گھر میں داخل ہونے سے حانث ہو جائے گا مگر عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہو گا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور جب دار مملوکہ اور دار مستاجرہ اور مستعارہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے تو ہم پر جمع بین الحقیقت والمجاز کا سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ فناوی قاضی خاں میں مذکور ہے کہ وہ مکان جس میں قسم کھانے والا داخل ہوا ہے اگر وہ خالد کا مسکونہ اور رہائشی مکان نہ ہو

بلکہ خالد کا مملوک مکان ہو مگر خالد اس میں رہائش نہ کرتا ہو بلکہ خالی پڑا ہوا ہو تو حالف اس میں داخل ہونے سے بھی حانث ہو جائیگا۔ حالانکہ اس میں داخل ہونے سے حانث نہ ہونا چاہیے تھا۔ کیوں کہ یہ مکان سکنی خالد کے قبیل سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”سکنی“ عام ہے تحقیقی ہو یعنی بالفعل اس میں رہتا ہو یا تقدیری ہو یعنی فی الحال اگرچہ اس میں نہ رہتا ہو لیکن اس میں رہنے کی پوری قدرت ہو پس خالد اپنے مذکورہ مکان میں اگر صرفی الحال رہائش نہیں رکھتا ہے لیکن اس میں رہائش کرنے کی خالد کو پوری قدرت حاصل ہے حاصل یہ کہ یہاں سکنی تقدیری موجود ہے لہذا اس مکان میں داخل ہونے سے بھی حالف حانث ہو جائے گا۔ یہ خیال رہے کہ یہ اعتراض صرف فتاویٰ قاضی خاں کے بیان پر وارد ہوگا ورنہ شمس الائمہ کے نزدیک اس طرح کے مکان میں داخل ہونے سے حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ اس مکان سے خالد کے سکنی کی نسبت منقطع ہے حالانکہ حالف نے سکنی کو خالد کی طرف منسوب کیا ہے۔

وَأَسْمَاءُ حَثَّتْ إِذَا قَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فِي قَوْلِهِ عَبْدًا حُرِّيًّا يَوْمَ يَقْدُمُ فَلَانَ جَوَابُ
سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيرِيًّا أَنْتَ إِذَا أَحْلَفْتَ أَخَذَ فَقَالَ عَبْدِي حُرِّيًّا يَوْمَ يَقْدُمُ فَلَانَ قَالَ يَوْمُ
حَقِيقَتِهِ فِي النَّهَارِ وَمَجَازٌ فِي اللَّيْلِ وَأَنْتُمْ جَمَعْتُمْ بَيْنَهُمَا وَقُلْتُمْ بِأَنَّ إِنْ قَدِمَ
فَلَانَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يُعْتَقُ الْعَبْدُ۔

ترجمہ :- اور حالف اپنے قول ”عبدی حر یوم یقدم فلان“ میں حانث ہو جائے گا جب کہ فلاں شخص رات یا دن میں آئے یہ تیسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھالی اور یہ کہا ”عبدی حر یوم یقدم فلان“ پس ”یوم“ دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے اور تم نے ان دونوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ اگر فلاں رات یا دن میں آجائے تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

تشریح :- اس عبارت میں مذکورہ قاعدہ پر ایک تیسرا اعتراض ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے کہا کہ اگر آج فلاں شخص آجائے تو میرا غلام آزاد ہے پس غلام اگر آج دن میں آگیا تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر دن گزرنے کے بعد رات میں آیا تو بھی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ حالانکہ لفظ یوم، دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے پس احناف کے نزدیک دن اور رات دونوں وقتوں میں فلاں کے آنے سے غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کا ارتکاب کرنا ہے حالانکہ یہ تم حنفیوں کے نزدیک ناجائز ہے۔

نوٹ:۔ یہیں: شرعاً اس مضبوط عقد کا نام ہے جس کے ذریعہ حالف کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے یہیں میں تعلیق بھی داخل ہے کیونکہ تعلیق کہتے ہیں ایک جملہ کے مضمون کے حصول کا دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول کیساتھ مربوط ہونا اور تعلیق میں حائث ہونا یہ ہے کہ جس چیز کو معلق کیا گیا ہے وہ واقع ہو جائے جیسے کسی نے کہا "ان جاہ خالد فعدی حر" اگر خالد آگیا تو میرا غلام آزاد ہے پس خالد کے آتے ہی غلام کی آزادی واقع ہو جائے گی بہر حال تعلیق بھی شرعاً یہیں ہوتی ہے۔

فَأَجَابَ بِأَنَّهَا إِنَّمَا يَحْتَضِرُ فِي هَذَا الْمِثَالِ بِالْعُدْوَةِ وَوَلَيْلًا أَوْ نَهَارًا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْيَوْمِ
الْوَقْتُ وَهُوَ عَامٌّ أَيْ الْوَقْتُ مَعْنَى مَجَازِيٍّ شَامِلٍ لِلنَّهَارِ وَاللَّيْلِ فَيَحْتَضِرُ بِاعْتِبَارِ
عُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِاعْتِبَارِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَقِيلَ هُوَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ النَّهَارِ
وَبَيْنَ مَطْلُقِ الْوَقْتِ تَأْرِيدًا لَهُمَا مَعْنَى الْوَقْتِ وَبِالْجُمْلَةِ لِأَنَّ هَهُمَا مِنْ بَيَانِ ضَابِطَةٍ
يُعْرَفُ بِهَا أَنَّ فِي أَيْ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِالنَّهَارِ وَفِي أَيْ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ فَعَمَلٌ إِذَا
كَانَ الْفِعْلُ مُتَمِّدًا يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ لِأَنَّ سُرْمَانَ مُتَمِّدٌ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَعْيَارًا لِلْفِعْلِ وَ
إِنْ كَانَ غَيْرَ مُتَمِّدٍ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ الْمَطْلُوقُ لِأَنَّ ذَلِكَ يَكْفِي لِذَلِكَ الْفِعْلِ جَزْءًا مِنَ الْوَقْتِ
وَلَكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ أَيْ فِعْلٌ يُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْبَابِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ أَوْ الْعَامِلِ
فَالضَّابِطَةُ أَنَّ إِذَا كَانَ مُتَمِّدًا بَيْنَ مِثْلِ أَمْرِكَ بِسَيْدِكَ يَوْمَ مَرْكَبٍ زَيْدًا يُرَادُ بِالْيَوْمِ
النَّهَارُ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُتَمِّدٍ بَيْنَ مِثْلِ عَبْدِي حَرًّا يَوْمَ يَقْدَمُ فَلَانِ يُرَادُ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ
وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُتَمِّدًا دُونَ الْآخَرِ مِثْلَ أَمْرِكَ بِسَيْدِكَ يَوْمَ يَقْدَمُ فَلَانِ
أَزَانَتْ طَالِقُ يَوْمَ مَرْكَبٍ زَيْدًا فَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الْعَامِلُ دُونَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ بِالِاتِّفَاقِ۔

ترجمہ:۔ مصنف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فلاں شخص اس مثال میں رات یا دن میں آنے سے حائث ہو جائے گا کیونکہ یوم سے وقت مراد ہے اور وہ عام ہے یعنی وقت مجازی معنی ہے رات اور دن دونوں کو شامل ہے پس حالف عموم مجاز کے اعتبار سے حائث ہو جائے گا نہ کہ جمع بین الحقیقت والماجاز کے اعتبار سے اور کہا گیا کہ یہ دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے پس یہاں وقت کے معنی مراد ہیں الحاصل یہاں ایک ایسے ضابطہ کا بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یوم سے کس جگہ دن مراد ہوتا ہے اور کس جگہ وقت مراد ہوتا ہے چنانچہ کہا گیا کہ جب فعل تمتد ہو تو یوم سے دن مراد ہوتا ہے اسلئے کہ دن بھی زمانہ تمتد ہے فعل کیلئے معیار بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر فعل غیر تمتد ہو تو یوم سے وقت مطلق مراد ہوتا ہے اسلئے کہ اس فعل کیلئے وقت کا ایک جز بھی کافی ہے لیکن اس بارے میں اختلاف کیا کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر

ہے مضاف الیہ یا عامل۔ پس ضابطہ یہ ہے کہ جب دونوں فعل ممتد ہوں جیسے ”امرک بیدک یوم یرک زید“ تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں جیسے ”عبدک حر یوم یقدم فلان“ تو یوم سے وقت مراد ہوگا اور اگر ان دونوں میں سے ایک ممتد اور دوسرا غیر ممتد ہو جیسے ”امرک بیدک یوم یقدم فلان“ یا ”انت طالق یوم یرک زید“ تو اس صورت میں بالاتفاق عامل معتبر ہوگا نہ کہ مضاف الیہ۔

تشریح :- اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال ”عبدک حر یوم یقدم فلان“ میں یوم سے وقت مراد ہے اور وقت ایسے مجازی معنی ہیں جو رات دن دونوں کو شامل ہیں لہذا رات یا دن کسی بھی وقت میں فلاں کے آنے سے حالف کے غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والجاز کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کی وجہ سے ہوگا اور جب حالف کا حائث ہونا یعنی غلام کا رات و دن دونوں اوقات میں قدم فلاں کی وجہ سے آزاد ہونا عموم مجاز کے اعتبار سے ہے اور جمع بین الحقیقت والجاز کے اعتبار سے نہیں ہے تو سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ لفظ یوم، دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے اور یہاں وقت کے معنی مراد ہیں یعنی یوم یقدم کے معنی ہیں اسی وقت یقدم فلان یعنی فلاں آدمی جس وقت آئے گا میرا غلام آزاد ہو جائے گا اور وقت کا اطلاق دن اور رات ہر دو پر ہوتا ہے لہذا فلاں شخص رات میں یا دن میں جس وقت بھی آئے گا آزاد ہو جائے گا۔ اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

اب یہاں ایک ایسا ضابطہ بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یوم سے دن کے معنی کب مراد ہوں گے اور مطلق وقت کے معنی کب مراد ہوں گے سو اس بارے میں بعض حضرات نے فرمایا کہ فعل اگر ممتد ہو (یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان کی جاسکتی ہو جیسے رکوب چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”رکبت ہذہ الدابۃ یوماً“ تو اس صورت میں یوم سے دن کے معنی مراد ہوں گے کیونکہ دن ایسا ممتد زمانہ ہے جس کو فعل کیلئے معیار بنایا جاسکتا ہے پس فعل ممتد کیلئے معیار بنانے کے واسطے ضروری ہے کہ یوم سے دن مراد لیا جائے اور اگر فعل غیر ممتد ہو (یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان نہ کی جاسکتی ہو جیسے قدم او قوع طلاق۔ وقوع عتق) تو اس صورت میں یوم سے وقت مراد ہوگا کیوں کہ فعل غیر ممتد کیلئے وقت کا ایک جز کافی ہوتا ہے اس کیلئے طویل وقت درکار نہیں ہوتا۔ البتہ یہاں یہ اختلاف ہے کہ یوم کیساتھ دو فعل مذکور ہوتے ہیں ایک یوم کا مضاف الیہ اور دوم یوم کا عامل لہذا ان دونوں میں سے کس فعل کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ عامل اور مضاف الیہ جب دونوں فعل ممتد ہوں تو یوم سے مراد دن ہوگا جیسے کسی شخص نے اپنی بیوی سے ”امرک بیدک یوم یرک زید“ کہا یعنی جس دن زید سوار ہوگا اس دن تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا اس مثال میں ”امرک بیدک یوم یرک زید“

دونوں فعل متد ہیں اور اگر دونوں فعل غیر متد ہوں تو یوم سے وقت مراد ہوگا جیسے "عبدی حر یوم یقدم فلان" میں حریتِ عبد اور قدوم فلان دونوں غیر متد فعل ہیں۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک متد ہو اور دوسرا غیر متد ہو تو اس صورت میں بالاتفاق فعل عامل معتبر ہوگا اور مضاف الیہ معتبر نہیں ہوگا یعنی فعل عامل اگر متد ہو تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر فعل عامل غیر متد ہو تو یوم سے وقت مراد ہوگا مضاف الیہ خواہ متد ہو یا غیر متد ہو جیسے شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "امرک بیدک یوم یقدم فلان" تو اس مثال میں عامل یعنی امر بالید چونکہ متد ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے دن مراد ہوگا اور "انت طالق یوم یرک زید" میں عامل یعنی طالق چونکہ فعل غیر متد ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے وقت مراد ہوگا، پس اعتراض میں پیش کردہ مثال "عبدی حر یوم یقدم فلان" میں عامل یعنی حریتِ عبد چونکہ غیر متد فعل ہے اسلئے یہاں یوم سے وقت مراد ہوگا اور وقت کا اطلاق چونکہ شب و روز دونوں پر ہوتا ہے اسلئے فلان دن میں آئے یا رات میں آئے بہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا، اور جمع بین الحقیقت والجاز کا امتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

بقول مشی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح نے اوپر کی سطروں میں فرمایا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر ہے مضاف الیہ یا عامل پس جب یہ اختلاف موجود ہے تو شارح کا بالاتفاق کہنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کسی بھی صورت میں مضاف الیہ کا اعتبار نہیں ہونا بلکہ صرف عامل کا اعتبار ہوتا ہے اور اکثر کا خیال یہ ہے کہ جب دونوں فعل غیر متد ہوں تو مضاف الیہ کا اعتبار ہوتا ہے پس اسی اختلاف کا اعتبار کرتے ہوئے شارح نے سابق میں "لکنہم اختلفوا فی انہ الخ" فرمایا ہے لیکن جب دونوں فعل مختلف ہوں یعنی ایک متد اور دوسرا غیر متد ہو تو تمام حضرات نے صرف عامل کا اعتبار کیا ہے اور مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا اس وجہ سے شارح نے آخر میں بالاتفاق کا لفظ ذکر کیا ہے۔

وَإِنَّمَا أُرِيدُ النَّدْرَ وَالْيَمِينَ فَمَا إِذَا قَالَ لِلَّهِ عَلَوًا صَوْمٌ رَجَبٌ جَوَابٌ سُؤَالِ أَخْسَرُ
تَعْرِيبُهُ أَنَّهُ يُعْمَرُ إِذَا قَالَ سَخَّصُ لِلَّهِ عَلَوًا صَوْمٌ رَجَبٌ وَتَوَلَّى بِهِ النَّدْرَ وَالْيَمِينَ
أَوْ تَوَلَّى الْيَمِينَ فَقَطُّ وَلَمْ يَخْطُرْ بِإِلَهِ النَّدْرِ فَإِنَّهُ يَكُونُ نَدْرًا وَيَمِينًا مَعًا وَ
النَّدْرُ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ وَالْيَمِينُ مَعْنَاهُ الْمَجَازِيُّ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ
وَالْمَجَازِ مَعًا حَتَّى قِيلَ يَلْزَمُ بِمَوَاتِهِ الْقَضَاءُ لِلنَّدْرِ وَالْكَفَّارَةُ لِلْيَمِينِ وَهَذَا

قِيلَ إِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُفْرَأَ رَجَبٌ غَيْرُ مُنَوَّنٍ لِيَكُونَ الْمُرَادُ رَجَبٌ هَذِهِ السَّنَةِ لِتَطَهَّرَ
 شَمْرَتُهُ فِي الْعَوَاتِ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ رَجَبًا مِنَ الْعَصْرِ فَإِنَّهُ لَا تَطَهَّرُ شَمْرَتُهُ إِلَّا عِنْدَ
 الْمَوْتِ بِالْإِيصَاءِ بِالْفَذَائِدِ وَهَذَا إِتْمَا يُرَدُّ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ وَرَجَبٌ بِخِلَافِ
 أَبِي يُونُسَ فَإِنَّهُ عِنْدَهُ نَذْرٌ فِي الْأَوَّلِ وَيَمِينٌ فِي الثَّانِي وَإِنْ لَمْ يَتَوَشَّيْنَا أَوْ نَوَى
 النَّذْرَ مَعَ نَفْيِ الْيَمِينِ أَوْ سَلَا نَفِيهِ يَكُونُ نَذْرًا بِالْإِتْفَاقِ وَإِنْ نَوَى الْيَمِينَ مَعَ
 نَفْيِ النَّذْرِ يَكُونُ يَمِينًا بِالْإِتْفَاقِ وَالْإِيْرَادُ إِتْمَا هُوَ عَلَى الرَّجْهَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ
 عَلَى مَذْهَبِهِمَا -

ترجمہ :- اور نذر اور یمین دونوں اس صورت میں مراد ہوں گے جبکہ کسی نے کہا بشرط علی صوم جب
 یہ بھی ایک دوسرے سوال کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے "بشرط علی صوم رجب" اور اس
 سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی - اور اس کے دل میں نذر کا خیال بھی پیدا
 نہیں ہوا - تو نذر اور یمین دونوں مراد ہوں گی نذر اس کے حقیقی معنی میں اور یمین اس کے مجازی معنی
 میں پس حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا حتیٰ کہ کہا گیا کہ صوم رجب کے فوت ہونے سے نذر کی وجہ سے
 قضا اور یمین کی وجہ سے کفارہ لازم آئے گا - اس وجہ سے کہا گیا کہ مناسب یہ ہے کہ رجب کو بلا تین پڑھا
 جائے تاکہ اس سال کا رجب مراد ہوا اور اس کا ثمرہ فوت ہونے کی صورت میں ظاہر ہو برخلاف اس صورت
 کے جبکہ عمر کا کوئی بھی رجب ہو تو اس کا ثمرہ نہیں ظاہر ہوگا مگر موت کے وقت فدیہ کی وصیت کرنے کی صورت
 میں، اور یہ سوال امام ابو حنیفہ اور امام محمد پر وارد ہوتا ہے برخلاف امام ابو یوسف کے اسلئے کہ ان
 کے نزدیک پہلی صورت میں نذر اور دوسری صورت میں یمین ہے اور اگر کوئی نیت نہیں کی یا یمین کی
 نفی کیساتھ یا بغیر نفی کے نذر کی نیت کی تو یہ بالاتفاق نذر ہوگی - اور اگر نذر کی نفی کیساتھ یمین کی نیت کی
 تو یہ بالاتفاق یمین ہوگی اور اعتراض پہلی دو صورتوں کی بنا پر طرفین کے مذہب پر ہے -

تشریح :- اس عبارت میں سابقہ قاعدہ پر چوتھا اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی
 شخص نے کہا بشرط علی صوم رجب" اور اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا فقط یمین کی نیت
 کی اور نذر کا اثبات یا نفی خیال تک نہ آیا تو یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوگا یعنی اگر رجب میں روزے نہ
 رکھے تو نذر کی وجہ سے اس شخص پر ان روزوں کی قضا واجب ہوگی اور یمین کی وجہ سے اس پر کفارہ یمین
 واجب ہوگا بہر حال مذکورہ دونوں صورتوں میں یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہے اور نذر اس کلام کے
 حقیقی معنی میں اسلئے کہ یہ کلام نذر کیلئے موضوع ہے اور اس کلام سے نذر کے معنی کا مراد ہونا نیت پر بھی
 موقوف نہیں ہے بلکہ اس کلام سے نذر کے معنی بغیر قرینہ کے مفہوم ہوتے ہیں اور یہ سب باتیں حقیقت

ہونے کی علامت ہیں۔ پس ثابت ہو گیا کہ نذر اس کلام کی حقیقت ہے اور یمین اس کلام کے مجازی معنی ہیں۔ کیونکہ اس کلام سے یمین کا ثبوت قرینہ پر موقوف ہے اور کسی معنی کا قرینہ سے مفہوم ہونا اس کے مجاز ہونے کی علامت ہے، پس ثابت ہو گیا کہ یمین اس کلام کا مجازی معنی ہے۔ بہر حال اس کلام کے متکلم نے جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی تو اس کلام سے نذر اور یمین دونوں مراد ہوئے اور دونوں مراد ہونے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والہماز لازم آئے گا حالانکہ تم حنفیوں نے جمع بین الحقیقت والہماز کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اسی وجہ سے کہا گیا کہ لفظ رجب کو بلاتنویں غیر منصرف پڑھنا مناسب ہے کیوں کہ جب رجب غیر منصرف ہوگا تو علم ہونے کی وجہ سے اسی سال کا رجب مراد ہوگا اور اسی سال کا رجب متعین ہے پس اگر اس متعینہ رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو اس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ یہ کلام چونکہ نذر ہے اسلئے اس پر ایک ماہ کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی، کیوں کہ نذر کے فوت ہونے سے قضاء واجب ہوتی ہے اور چونکہ یہ کلام یمین بھی ہے اسلئے اس پر کفارہ یمین بھی واجب ہوگا کیوں کہ یمین کے خلاف کرنے سے کفارہ یمین واجب ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر رجب کو تنویں کیساتھ پڑھایا تو یہ منصرف ہوگا اور علم نہ ہونے کی وجہ سے غیر متعین ہوگا یعنی زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے رکھنا ضروری ہوگا۔ اس کا ثمرہ صرف موت کے وقت ظاہر ہوگا اس طور پر کہ اگر زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو اس پر فدیہ اور کفارہ کی وصیت کرنا واجب ہوگا۔ یعنی نذر کی وجہ سے ایک ماہ کے روزوں کا فدیہ دینے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا اور یمین کی وجہ سے کفارہ یمین ادا کرنے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا۔

صاحب نورالانوار نے کہا کہ جمع بین الحقیقت والہماز کا اعتراض صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا حضرت امام ابو یوسفؒ کے مذہب پر واقع نہ ہوگا اسلئے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ کلام پہلی صورت میں یعنی جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو صرف نذر ہوگا یعنی اس کلام کے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور دوسری صورت میں یعنی جب فقط یمین کی نیت کی ہو تو یہ کلام صرف یمین ہوگا یعنی اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے۔ اور رجب ایسا ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والہماز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر متکلم نے اپنے اس کلام سے کوئی نیت نہ کی ہو یا نذر کی نیت کی ہو اور یمین نہ ہونے کی نیت کی ہو یا نذر کی نیت کی ہو اور اثباتاً یا نفیاً یمین کی کوئی نیت نہ کی ہو تو ان تینوں صورتوں میں یہ کلام بالاتفاق نذر ہوگا اور یمین نہ ہوگا، چنانچہ رجب کے روزے نہ رکھنے کی صورت میں اس پر قضاء واجب ہوگی اور کفارہ یمین واجب نہ ہوگا اور اگر اس کلام سے یمین کی نیت کی ہو اور نذر نہ ہونے کی نیت کی ہو تو یہ کلام بالاتفاق یمین ہوگا، چنانچہ رجب کے روزے نہ

رکھنے کی صورت میں اس پر صرف کفارہ یمین واجب ہوگا، اور روزوں کی قضاء واجب نہ ہوگی۔ شارح نے پھر وہی بات کہی کہ پہلی دو صورتوں (جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو یا صرف یمین کی نیت کی ہو) اور نذر کا اثبات یا نفیاً خیال بھی نہ ہو، میں جمع بین الحقیقت والجاز کا اعتراض صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا، ابو یوسف کے مذہب پر واقع نہ ہوگا۔

فَأَجَابَ الْمَصْحُوبُ بِأَنَّ إِتْمَانًا أُرِيدَ النَّذْرُ وَالْيَمِينَ جَمِيعًا فِي هَذِهِ الصُّورَةِ لِأَنَّ
 نَذْرًا بِصِيغَتِهِ يَمِينٌ بِمَوْجِبِهِ وَتَحْرِيرُهُ أَنْ قَوْلَهُ لِلَّهِ عَلَى صِيغَةِ نَذْرٍ وَ
 هُوَ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ وَكَانَ صَوْمٌ رَجَبٍ مَثَلًا قَبْلَ النَّذْرِ مُبَاحِ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ
 وَبَعْدَهُ النَّذْرُ صَارَ الْفِعْلُ وَاجِبًا وَالتَّرْكِ حَرَامًا قَبْلَهُ مِنْ مَوْجِبِ هَذَا النَّذْرِ
 تَحْرِيرُ الْمُبَاحِ الَّذِي هُوَ التَّرْكِ وَتَحْرِيرُ الْحَلَالِ يَمِينٌ لِأَنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ حَرَمَ مَدِينَةَ أَوْ الْعُسْلَ عَلَى نَفْسِهِ فَسَمَّى اللَّهُ ذَلِكَ يَمِينًا وَقَالَ
 لِمَنْ تَحَرَّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ثُمَّ قَالَ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحْلِيلَ يَمِينِكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ
 تَحْرِيرَ الْحَلَالِ يَمِينٌ فَيَكُونُ الْيَمِينُ مُوجِبًا لِلْكَلامِ لِأَمْرًا أَوْ بِطَرِيقِ الْعَجَازِ وَالْيَمِينُ
 يَرُدُّ عَلَيْهِ أَتَى إِذَا كَانَ مُوجِبًا يَنْبَغُ أَنْ يَثْبُتَ بِدُونِ التَّيْتَةِ لِأَنَّ مُوجِبَ التَّيْتَةِ
 لَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّيْتَةِ إِلَّا أَنْ يُعَمَّ أَتَى كَالْحَقِيقَةِ الْمَهْجُورَةِ فَلِذَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّيْتَةِ
 وَقِيلَ إِنَّ الْيَمِينُ هِيَ الْمُرَادَةُ مِنَ اللَّفْظِ وَالنَّذْرُ لَيْسَ بِمُرَادٍ بَلْ جَاءَ بِصِيغَةِ
 اللَّفْظِ وَلكِنَّ هَذَا إِتْمَانًا يَصِحُّ إِذَا نَوَى الْيَمِينُ فَقَطْ وَأَمَّا إِذَا نَوَاهُمَا فَقَدْ دَخَلَ النَّذْرُ
 فَحَتَّى الْإِتْمَانُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا إِلَى التَّيْتَةِ وَقِيلَ إِنَّ قَوْلَهُ لِلَّهِ بِعَنِّي وَاللَّهِ
 صِيغَةُ يَمِينٍ وَقَوْلُهُ عَلَى صِيغَةِ نَذْرٍ فَلَا يَجْتَمِعَانِ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ .

ترجمہ :- پس مصنف نے جواب دیا کہ اس صورت میں نذر اور یمین دونوں مراد ہیں کیونکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے اور اس کی توضیح اس طرح ہے کہ اس کا قول بشرطی نذر کا صیغہ ہے، اور نذر اس کا معنی موضوع لہ ہے اور مثلاً نذر سے پہلے رجب کا روزہ مباح الفعل اور مباح الترتک دونوں تھا اور نذر کے بعد فعل واجب اور ترتک حرام ہو گیا پس اس نذر کے موجب سے اس مباح یعنی ترتک فعل کا حرام کر دینا لازم آئے گا اور حلال کو حرام کرنا یمین ہے۔ اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماریہ قبظیہ رضی اللہ عنہا کو یا شہد کو اپنی ذات پر حرام کر لیا تھا۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس کو یمین کیساتھ موسوم کیا اور فرمایا آپ اللہ کی حلال کردہ چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں۔ پھر فرمایا مقرر کر دیا

ہے اللہ نے تمہارے لئے کھول ڈالا تمہاری قسموں کا پس معلوم ہو گیا کہ حلال کو حرام کرنا یمن ہے پس یمن کلام کا موجب ہے مجاز کے طور پر مراد نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب یمن موجب ہے تو سب سے پہلے یمن بلا نیت ثابت ہو کیونکہ شئی کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے مگر یہ کہ جواب دیا جائے کہ یمن حقیقت متروکہ کی طرح ہے لہذا یمن محتاج نیت ہوگی اور کہا گیا کہ لفظ سے یمن مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ یہ صیغہ لفظ سے آئی ہے لیکن یہ اس وقت درست ہوگا جب کہ نقطہ یمن کی نیت کی ہو اور جب دونوں کی نیت کی ہو تو نذر ارادہ کے تحت داخل ہوگی اگرچہ یہ ارادے کی محتاج نہیں ہے۔ اور کہا گیا کہ اس کا قول "لشہ" "والشہ" کے معنی میں یمن کا صیغہ ہے اور اس کا قول "علی" نذر کا صیغہ ہے لہذا یہ دونوں لفظ واحد میں جمع نہیں ہو رہے ہیں۔

تشریح:۔ فاضل مصنف نے مذکورہ اعتراض کے جواب میں فرمایا ہے کہ مذکورہ کلام "لشہ علی صوم جب" سے نذر اور یمن دونوں مراد ہیں لیکن جمع بین الحقیقت والجاز کے طور پر نہیں، بلکہ اسلئے کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمن ہے، اور صیغہ کے اعتبار سے نذر اس وجہ سے ہیکہ اس کلام میں علی کا لفظ مذکور ہے اور علی کا لفظ ایجاب رکسی شئی کو واجب کرنے کیلئے آتا ہے اور اپنی ذات پر کسی چیز کو واجب کرنے کا نام ہی نذر ہے پس ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور نذر اس کلام کا معنی موضوع لہ ہے اور یہ کلام اپنے موجب کے اعتبار سے یمن اسلئے ہیکہ ماہ رجب کا روزہ نذر سے پہلے مباح تھا یعنی روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں برابر تھا لیکن نذر کے بعد روزہ رکھنا واجب ہو گیا اور روزہ کو ترک کرنا حرام ہو گیا یعنی اس نذر سے ایک مباح یعنی ترک صوم کو حرام کرنا لازم آیا اور مباح اور حلال کو حرام کرنے کا نام ہی یمن ہے، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر حضرت ماریہ قبطیہ یا شہد کو حرام کر لیا تھا پس اللہ تعالیٰ نے اس حلال اور مباح فعل کو حرام کرنے کا نام یمن رکھا اور یوں فرمایا جناب آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں جس کو اللہ نے آپ کیلئے حلال کیا ہے اور پھر فرمایا کہ اللہ نے تمہارے لئے یہ مقرر کیا ہے کہ تم کفارہ دیکر اپنی قسموں کو کھول ڈالو یعنی قسم کے خلاف عمل کرو اور کفارہ ادا کر دو اس سے بھی معلوم ہوا کہ حلال کو حرام کرنے کا نام یمن ہے یعنی مذکورہ نذر سے تحریم حلال لازم آتا ہے اور تحریم حلال کا نام یمن ہے لہذا مذکورہ کلام میں یمن، نذر کیلئے لازم ہوئی، اور لازم ہی کا دوسرا نام موجب ہے پس ثابت ہو گیا کہ یہ کلام اپنے موجب اور لازم کے اعتبار سے یمن ہے یعنی یمن اس کلام کا موجب ہے نہ لفظی مجاز مراد یعنی اس کلام سے یمن کا ارادہ موجب ہونے کی وجہ سے کیا گیا ہے نہ کہ مجاز معنی ہونے کی وجہ سے بہر حال یہ کلام جب اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر اور موجب کے اعتبار سے یمن ہے تو نذر اور یمن دونوں کو مراد لینے کی صورت میں اس اعتبار سے ان دونوں کا جمع ہونا لازم آئے گا۔

اور جمع بین الحقیقت والجاز کے طور پر دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آئے گا اور جب

ایسا ہے تو جمع بین الحقیقت والجاز کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔ البتہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ یمین جب اس کلام کا موجب ہے تو یمین بغیر نیت کے ثابت ہونی چاہیے تھی کیونکہ شئی کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہونا حالانکہ یمین کا ثبوت بغیر نیت کے نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام کیلئے یمین حقیقت مجبورہ کے مانند ہے کیونکہ مباح چیز کو حرام کرنا اگرچہ اس کلام منذور بہ کیلئے لازم ہے یعنی مذکورہ نذر سے اگرچہ تحریم مباح لازم آتا ہے لیکن اس سے عادتاً یمین کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو سے یمین کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں یعنی جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو پر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا، اسی طرح عادتاً مذکورہ تحریم مباح پر بھی یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے اور جب مذکورہ تحریم مباح پر عادتاً یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا تو یہ یمین، حقیقت مجبورہ کے مانند ہوگئی یعنی جس طرح حقیقت مجبورہ کو عادتاً اور عرفاً چھوڑ دیا جاتا ہے اسی طرح اس یمین کو بھی چھوڑ دیا گیا ہے اور حقیقت مجبورہ پر عمل کرنے کیلئے چونکہ نیت کی ضرورت ہوتی ہے اسلئے اس یمین پر عمل کرنے کیلئے بھی نیت کی ضرورت ہوگی۔ لیکن یہ جواب بھی اعتراض سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ جب یمین کا ارادہ کیا گیا اور یمین معنی مجازی ہیں اور نذر جو مذکورہ کلام کے معنی حقیقی ہیں وہ بھی مراد ہیں تو پھر حقیقت و مجاز دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا لازم آیا حالانکہ یہ مذکورہ قاعدہ کے خلاف ہے پس جواب کے ذریعہ جس اعتراض سے فرار اختیار کیا تھا اسی پر فرار لازم آیا۔

شاید شارح نے "الا ان یقال" کے ذریعہ جواب کے اسی ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے بعض حضرات مثلاً صاحب توضیح نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ کلام "بشر علی صوم رجب" سے مراد یمین ہی ہے یعنی اس کلام سے صرف یمین کا ارادہ کیا گیا ہے اور وہی نذر تو وہ اس کلام سے مراد نہیں ہے بلکہ صیغۃ لفظ یعنی نفس کلام سے ثابت ہوئی ہے پس جب اس کلام سے صرف یمین مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ نذر صیغۃ لفظ کیساتھ آگئی ہے تو ارادہ میں دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آیا، اور جب ارادہ میں دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آیا تو یہ اجتماع ناجائز بھی نہ ہوگا کیونکہ ارادہ ہی میں حقیقت و مجاز دونوں کا جمع ہونا ناجائز ہے اس کے علاوہ ناجائز نہیں ہے۔ مگر یہ جواب بھی جامع نہیں ہے کیوں کہ یہ جواب اس وقت تو درست ہوگا جب کہ متکلم نے مذکورہ کلام سے صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا دل میں خیال بھی نہ آیا ہو۔ لیکن اگر متکلم نے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو اس وقت یمین کی طرح نذر بھی ارادہ کے تحت داخل ہوگی اگرچہ نذر محتاج ارادہ نہ ہو۔ اور جب نذر اور یمین دونوں ارادے کے تحت داخل ہیں تو پھر وہی حقیقت و مجاز کا ارادہ سے میں جمع کرنا لازم آیا لہذا یہ جواب بھی جامع اور حاوی نہ ہوگا۔

بعض حضرات مثلاً شمس الامم نے اصل اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ متکلم کا کلام "بشر" و "والشہ" کے معنی میں یمین کا صیغہ ہے اور علیؑ نذر کا صیغہ ہے پس نذر کا ارادہ ایک لفظ سے کیا گیا ہے اور یمین کا ارادہ دوسرے لفظ سے کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو ایک لفظ سے دونوں کا ارادہ کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دو لفظوں سے

ارادہ کرنا لازم آیا حالانکہ ایک لفظ سے حقیقت و مجاز دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا ناجائز ہے دو لفظوں سے ناجائز نہیں ہے پس اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

فَهُوَ كَشْرَاءِ الْقَرِيبِ فَإِنَّ تَمَلُّكَ بِصِغَتِهِ تَحْرِيْرٌ بِمَوْجِبِهِ تَشْبِيْهُ لِمَسْأَلَةِ النَّذْرِ
بِهِ تَوْضِيْحًا وَتَسْلِيْدًا فَإِنَّ مَنْ شَرَى الْقَرِيبَ يَكُونُ تَمَلُّكًا بِإِعْتِبَارِ صِغَتِهِ لِأَنَّ
صِغَتَهُ مَوْضُوعٌ لِلْمَلِكِ وَ لَكِنْ يَكُونُ تَحْرِيْرًا وَ إِعْتِقَاقًا بِمَوْجِبِهِ لِأَنَّ مَوْجِبَ الْمَلِكِ
مَعَ الْقَرَابَةِ هُوَ الْعِتْقُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحْمٍ مَحْرُومٌ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ
وَ الْأَقْبَيْنِ الشَّرَاءِ وَ التَّحْرِيْرُ مُنَافَاةٌ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ .

ترجمہ :- پس یہ کلام قریبی رشتہ دار کو خریدنے کے مانند ہے کیوں کہ شراہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے اعتناق ہے مسئلہ نذر کو شراہ قریب کیساتھ تشبیہ دینا اس کو واضح اور قوی کرنے کیلئے ہے کیونکہ جس شخص نے اپنے قریب دار کو خریدنا تو یہ اپنے صیغہ کے لحاظ سے تملک ہوگا اسلئے کہ لفظ شراہ مالک ہونے کیلئے موضوع ہے لیکن یہ اپنے موجب کے اعتبار سے تحریر و اعتناق ہوگا کیونکہ ملک مع القرابت کا مقتضی عتق ہے، نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو وہ مملوک اس پر آزاد ہو جائے گا ورنہ تو شراہ اور اعتناق کے درمیان بظاہر منافات ہے۔

تشریح :- فاضل مصنف نے جمع بین الحقیقت والجاز کے اعتراض کو دور کرنے کیلئے فرمایا تھا کہ "لشہ علی صوم رجب" اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے اسی کی نظیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو خریدنا تو یہ خریدنا صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہوگا کیونکہ لفظ شراہ (خریدنا) مالک ہونے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہ صیغہ اپنے موجب کے اعتبار سے اعتناق (آزاد کرنا) ہوگا کیوں کہ ملک مع القرابت یعنی ذی رحم محرم کے مالک ہونے کا موجب اور مقتضی عتق (آزاد ہونا) ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو اس پر اس ذی رحم محرم کا آزاد ہونا ضروری اور لازم ہے جیسا کہ رسول ہاشمی سید الکونین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من ملک ذرا رحم محرم من عتق علیہ" حاصل یہ کہ شراہ، ملک کی علت ہے، اور یہ ملک قریب، عتق کی علت ہے، پس ملک قریب کے واسطے سے عتق کو شراہ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے اور یہ کہہ دیا گیا ہے کہ شراہ قریب سے قریبی رشتہ دار آزاد ہو جاتا ہے، ورنہ شراہ اور عتق میں بظاہر منافات ہے اسلئے کہ شراہ ملک کو ثابت کرتا ہے اور عتق ملک کو زائل کرتا ہے، اور مثبت اور منہل کے درمیان منافات ظاہر ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَّغَ الْمُصَدِّعُ التَّفْرِيعَاتِ شَرَعَ فِي بَيَانِ عِلَاقَاتِ الْمَجَازِ فَقَالَ وَطَرِيقُ
 الْإِسْتِعَارَةِ الْإِتِّصَالُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ صَوْرَةً أَوْ مَعْنَى وَالْإِسْتِعَارَةُ فِي عَرَفِ
 الْأَصُولِيَّةَيْنِ يُرَادُ مِنَ الْمَجَازِ وَعِنْدَ أَهْلِ الْبَيَانِ قِسْمٌ مِنَ الْمَجَازِ فَإِنَّ الْمَجَازَ
 عِنْدَ هُمُرَانَ كَانَتْ فِيهِ عِلَاقَةُ التَّشْبِيهِ يُسَمَّى اسْتِعَارَةً بِأَقْسَامِهَا وَإِنْ كَانَتْ
 فِيهِ عِلَاقَةُ غَيْرِ التَّشْبِيهِ مِنْ عِلَاقَاتِ الْخُمْسِ وَالْعِشْرِينَ مِثْلُ السَّبَبِيَّةِ وَالْمُسَبَّبِيَّةِ
 وَالْحَالِ وَالْمُحَلِّ وَاللَّائِزِ وَالْمَلْتَزِمِ وَغَيْرِهَا يُسَمَّى مَجَازًا مُرْسَلًا وَالْمُصَدِّعُ
 عَرَّفَ عِلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ كُلِّهَا بِقَوْلِهِ صَوْرَةً وَعَنْ عِلَاقَةِ الْإِسْتِعَارَةِ
 الْمُسَمَّاةِ بِالتَّشْبِيهِ بِقَوْلِهِ مَعْنَى فَكَأَنَّ قَالًا وَطَرِيقُ الْمَجَازِ وَجُودُ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ
 الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ وَالْمَجَازِيَّةِ بِعِلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ أَوْ بِعِلَاقَةِ الْإِسْتِعَارَةِ
 الْأَوَّلِ هُوَ الصُّورِيَّةُ وَالثَّانِي هُوَ الْمَعْنَوِيَّةُ وَأَسْرَادُ بِالصُّورِيَّةِ أَنْ تَكُونَ صَوْرَةً
 الْمَعْنَى الْمَجَازِيَّةِ مُتَّصِلًا بِصَوْرَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ بِنَوْعِ مَجَازٍ سَرَةٍ بِأَنْ يَكُونَ
 سَبَبًا لَهُ أَوْ عِلَّةً أَوْ شَرْطًا أَوْ حَالًا أَوْ عَكْسًا وَبِالْمَعْنَوِيَّةِ أَنْ يَكُونَ مُتَّصِلًا بِهَا
 فِي مَعْنَى وَاجِدًا خَاصًّا مَشْهُورًا فِي الْعَرَفِ .

ترجمہ :- پھر مصنف نے تفریعات کے بیان سے فارغ ہو کر مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کیا چنانچہ
 فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو صوری ہو یا معنوی ہواصلوں کی اصطلاح میں
 استعارہ اور مجاز مترادف ہیں اور اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجازی قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ ہو تو وہ اپنے تمام
 اقسام کیساتھ استعارہ کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس میں تشبیہ کے علاوہ کچھ عیسی علاقوں مثلاً
 سببیت اور مسببیت، حال اور محل، لازم اور ملزوم وغیرہ میں سے کوئی علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کے
 نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور مصنف نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اپنے قول صورتہ سے تعبیر کیا ہے اور
 استعارہ کے علاقہ یعنی تشبیہ کو اپنے قول معنی سے تعبیر کیا ہے۔ گویا انھوں نے یہ کہا کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے
 کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ موجود ہو خواہ مجاز مرسل کے علاقوں میں سے ہو خواہ استعارہ
 کا علاقہ ہو۔ اول صوری ہے اور ثانی معنوی ہے اور صوری سے مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی
 حقیقی کی صورت کیساتھ کسی طرح مجاورت کی وجہ سے متصل ہو یا اس طور کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب
 ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ یہ دونوں معانی
 کسی ایسے خاص معنی میں شریک ہوں جو عرف میں مشابہہ کیساتھ مشہور ہو۔
 تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ جب مصنف قاعدہ مذکورہ راجع بین الحقیقت والمجاز

کے عدم جواز، پرچار تعریفات اور اس قاعدے پر وارد شدہ چار اعتراضات کے جوابات بیان فرما چکے تو اب یہاں سے مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ ناضل مصنف نے فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان صورتہ اتصال ہو یا معنی اتصال ہو۔ اور اہل اصول کی اصطلاح میں استعارہ اور مجاز دونوں مرادف ہیں یعنی دونوں کی تعریف ایک ہے اور اہل بلاغت کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے کیوں کہ اہل بلاغت کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ موجود ہو تو وہ استعارہ کے نام کیساتھ موسوم ہوتا ہے خواہ استعارہ کی کوئی بھی قسم ہو اور اگر تشبیہ کا علاقہ کوئی علاقہ ہو تو وہ مجاز مرسل کیساتھ موسوم ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مصنف نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو لفظ صورتہ سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ تشبیہ کو لفظ معنی 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 یکس علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ موجود ہو یا استعارہ کا علاقہ یعنی علاقہ تشبیہ موجود ہو اول کو صوری اور ثانی کو معنوی کہتے ہیں۔

صاحب نورالانوار کہتے ہیں کہ صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کیساتھ 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 اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو ”معنی“ مشبہ بہ میں دو سکر معانی اور اوصاف کے مقابلہ میں زیادہ مشہور ہو۔

(قوائید) عبارت میں چونکہ استعارہ باقساہما کا لفظ آگیا ہے اسلئے استعارہ کی اقسام کا ذکر ضروری ہے چنانچہ عرض ہے کہ استعارہ کی چار قسمیں ہیں (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تصریحیہ (۳) استعارہ تخیلیلیہ (۴) استعارہ ترشیحیہ۔ استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کیساتھ دل میں تشبیہ دے کر مشبہ کے علاوہ تمام ارکان تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہو۔ اور استعارہ تخیلیلیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ متروک کا کوئی لازم مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو ان دونوں کی مثال یہ ہے ”اشتبت المینۃ لظلمۃ“ موت نے اپنے بچے کا ڈر دیئے۔ اس مثال میں موت کو درندے کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ یعنی موت کے علاوہ باقی تمام ارکان تشبیہ (مشبہ بہ، وجہ تشبیہ، ادات تشبیہ) ترک کر دیئے گئے ہیں لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوگا اور اظفار (ناخن) جو مشبہ بہ یعنی درندے کیلئے لازم ہیں ان کو مشبہ یعنی موت کیلئے ثابت کر دیا گیا ہے لہذا یہ استعارہ تخیلیلیہ ہوگا۔ اور استعارہ ترشیحیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ متروک کا کوئی مناسب مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو جیسے ”اولئک الذین اشتروا الضلالتۃ بالہدیٰ فماریحت تجارتہم“ میں منافقین کے استبدالِ ضلالت بالہدیٰ کو خرید و فروخت کرنے والوں کے معاملہ کیساتھ

تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ کے علاوہ تمام ارکان تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہے مگر ربح اور تجارت جو مشبہ بہ مترک کے مناسبات میں سے ہیں ان کو مشبہ یعنی منافعتین کے استبدال کیلئے ذکر کر دیا گیا ہے۔ استعارہ تصور مجہدہ ہے کہ مشبہ بہ کا ذکر کیا جائے اور مشبہ مراد لیا جائے جیسے رأیت اسدا یرمی میں نے شیر کو تیر اندازی کرتے ہوئے دیکھا اس مثال میں مذکور اگرچہ مشبہ بہ یعنی اسد ہے مگر مراد مشبہ یعنی رجل شجاع ہے اور اس پر قرینہ لفظ یرمی ہے۔ مجاز مرسل کے جن پیکس علاقوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کی تفصیل اس طرح ہے (۱) سبب کا اطلاق مسبب پر یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہو جیسے رعینا الغیث میں غیث (بارش) سبب ہے اور سبزه اور گھاس اس کا مسبب ہے پس مثال میں سبب یعنی غیث ذکر کیا گیا ہے مگر مراد مسبب یعنی سبزه لیا گیا ہے، کیونکہ چرنے کی چیز سبزه اور گھاس ہوتی ہے نہ کہ بارش (۲) مسبب کا اطلاق سبب پر یعنی مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہو جیسے امطرت السماء بنا تا میں نبات مسبب ہے اور بارش اس کا مسبب ہے پس اس مثال میں نبات مسبب بول کر بارش (سبب) مراد لیا گیا ہے اور جیسے انی انحصر خمر میں خمر مسبب ہے اور اور انگور اس کا سبب ہے پس آیت میں خمر سے انگور مراد ہیں کیونکہ انگور نچوڑے جاتے ہیں نہ کہ خمر (۳) کل کا اطلاق جز پر یعنی کل بول کر جز مراد لیا گیا ہو جیسے آیت۔ مجعلون اصابعہم فی آذانہم میں اصابع (کل) بول کر انامل (جز) مراد لیا گیا ہے (۴) جز کا اطلاق کل پر یعنی جز بول کر کل مراد لیا گیا ہو جیسے فخرہ رقبہ میں رقبہ یعنی گردن جو غلام کا ایک جز ہے اس کو بول کر پورا غلام مراد لیا گیا ہے (۵) مقید کا اطلاق مطلق پر یعنی مقید بول کر مطلق مراد لیا گیا ہو جیسے بشر فخر جو اونٹ کے ہونٹ کیسا تھ مقید اور مخصوص ہے اس سے مطلق ہونٹ مراد لیا گیا ہو خواہ وہ کسی کا بھی ہونٹ ہو (۶) مطلق کا اطلاق مقید پر یعنی مطلق بول کر مقید مراد لیا گیا ہو جیسے مطلق یوم سے یوم قیامت کا ارادہ کیا گیا ہو (۷) مضاف کو حذف کرنے کے بعد مضاف الیہ کو اس کی جگہ کو دینا جیسے واسئل القرۃ یعنی واسئل اہل القرۃ (۸) کسی چیز کو ماہول کے اعتبار سے موسوم کر دینا یعنی جو چیز آئندہ زمانہ میں وقوع پذیر ہوگی زمانہ حال ہی میں اس کے ساتھ موسوم کر دیا جائے جیسے سال اول میں اخل شد طالب علم کو ماہول کے اعتبار سے مولوی صاحب کہہ دیا جاتا ہے یا حج کی درخواست منظور ہوتے ہی کسی کو حاجی صاحب کہا جانے لگے (۹) کسی کو ماکان کے اعتبار سے موسوم کر دینا جیسے وآتوا الیتامی الموالہم میں بالغ ہونے کے بعد بے باپ کے بچوں کو یتامی کہا گیا ہے کیونکہ مال یتامی ان کے بالغ ہونے کے بعد ان کے سپرد کیا جاتا ہے بالغ ہونے سے پہلے سپرد نہیں کیا جاتا حالانکہ وہ بالغ ہونے سے پہلے یتیم تھے بالغ ہونے کے بعد یتیم نہیں رہے لیکن بالغ ہونے کے بعد بھی ماکان کے اعتبار سے ان کو یتیم کہہ دیا گیا ہے (۱۰) محل کا اطلاق حال پر یعنی محل بول کر حال مراد لیا گیا ہو جیسے فلیدع نادیہ میں نادیر (مجلس) یعنی محل بول کر حال یعنی اہل مجلس کا ارادہ کیا گیا ہے یا جیسے گلاس بول کر پانی مراد لیا جائے (۱۱) حال کا اطلاق محل پر یعنی حال بول کر محل مراد لیا گیا ہو جیسے واما الذین ابصقت وجہہم ففی رحمۃ اللہ میں رحمۃ سے جنت مراد ہے کیوں کہ جنت رحمت خداوندی کا محل ہے۔

(۱۲) شئی کے آگے کا اطلاق شئی پر یعنی آگہ شئی بول کر آگہ مراد لیا جائے جیسے واجعل لی لسان صدق فی الآخِرین میں لسان (زبان) سے ذکر مراد ہے کیوں کہ زبان ذکر کا آگہ ہے۔ (۱۳) احد الضدین کا اطلاق آخر پر جیسے بصیر (بینا) کا لفظ اُمّی (نابینا) کیلئے بولا جائے یا اُمّی کا لفظ بصیر کیلئے بولا جائے (۱۴) زیادت جیسے لیس کشتہ شئی میں کاف کا زیادہ ہونا مجاز مرسل کا علاقہ ہے (۱۵) نکرہ کا اطلاق کلام مثبت میں عموم کیلئے جیسے علمت نفس یعنی کل نفس (۱۶) مجاورت یعنی مجاورت کی وجہ سے ایک شئی کا دوسری شئی پر اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے جرّی المیزاب میں میزاب (پرنالہ) کا لفظ پانی کیلئے استعمال کیا گیا ہے (۱۷) احد البدلین کا اطلاق آخر پر جیسے فلان اکل الدم میں دم سے مراد دیت ہے پس اس مثال میں دم کا لفظ دیت کیلئے استعمال کیا گیا ہے حالانکہ دیت دم کا بدل ہے۔ (۱۸) شئی معترف کا اطلاق واحد متکبرہ پر جیسے ولقد أمرت علی اللیثیم یسّتی میں ایسے کینہ آدمی کے پاس سے گزر جاتا ہوں جو مجھے گا لیاں دیتا رہتا ہے، میں اللیثیم معترف ہے مگر یہاں ایک غیر معین کینہ آدمی مراد ہے (۱۹) حذف یعنی کسی بھی چیز کو حذف کر دینا مجاز مرسل ہے جیسے انما الاعمال بالنیات میں لفظ ثواب محذوف ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے انما ثواب الاعمال بالنیات (۲۰) حذف مضاف الیہ جیسے وعلم آدم الاسماء میں اسماء کا مضاف الیہ محذوف ہے اور الاسماء کا الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہے وعلم آدم اسماء المسیات اور جیسے واشتعل الرااس شیباً میں اس کا مضاف الیہ محذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہے واشتعل راس شیباً (۲۱) ملزوم کا اطلاق لازم پر یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہو جیسے فزروق کا شعر ہے سے

سأطلب بعد الدار عنکم لتقبروا ❖ وتسكب عینای الدموع لتجمدا

اسی کو ایک اردو شاعر نے یوں کہا ہے سے

بعد خانہ کا ہوں طالب تاکہ ہو جاؤ قریب ❖ رو رہا ہوں اسلئے کہ شادمانی ہو نصیب

عربی شعر میں سبک دموع یعنی آنکھوں کا آنسو بہانا ملزوم ہے اور رنج و غم اس کا لازم ہے۔ شاعر نے آنکھوں کا آنسو بہانا یعنی ملزوم بول کر رنج و غم یعنی اس کا لازم مراد لیا ہے (۲۲) لازم کا اطلاق ملزوم پر یعنی لازم بول کر ملزوم مراد لیا گیا ہو جیسے عورتوں سے جدا رہنے کیلئے ازار کا باندھنا لازم ہے اب اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے اپنا ازار باندھ لیا تو اس سے مراد یہ ہے کہ میں عورتوں سے الگ تھگ ہو گیا پس اس مثال میں لازم یعنی شدّ ازار بول کر ملزوم یعنی عورتوں سے جدا رہنا مراد لیا گیا ہے (۲۳) خاص کا اطلاق عام پر یعنی خاص بول کر عام مراد لیا گیا ہو جیسے خذ من امواہم صدقة میں خطاب خاص طور پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کیا گیا ہے لیکن مراد عام ہے یعنی ہر زمانہ کے حکام کو یہ خطاب ہے کہ زکوٰۃ وصول کرو (۲۴) عام کا اطلاق خاص پر یعنی عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہو جیسے کسی ایک آدمی کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے عمومی خطاب کیساتھ کہدیا جاتا ہے کہ آج کل لوگوں کو کیا ہو گیا کہ وہ فلاں فلاں غلطیاں کرتے ہیں اس خطاب

میں اگرچہ عموم ہے لیکن مراد ایک مخصوص آدمی ہے پس اس مثال میں عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہے۔ مجاز کے یہ جو میں علاقے ہیں اور ایک استعارہ کا علاقہ تشبیہ ہے کل ملا کر پچیس ہو گئے ہیں یہ خیال رہے کہ یہ تعداد استقرار کے ذریعہ بیان کی گئی ہے ورنہ اس میں کمی بیشی بھی ممکن ہے۔ جمیل احمد غنی عنہ

كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشَّجَاعِ أَسَدًا وَالْمَطَرِ سَمَاءً لَشَرِّ عَلَى غَيْرِ تَرْيِيبِ اللَّفِّ فَإِنَّ الْأَوَّلَ
وَمَثَالَ لِلِاتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ إِذِ الرَّجُلُ الشَّجَاعُ وَالْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ كِلَاهُمَا مُمْتَارَاكَانِ
فِي مَعْنَى لَأَسَدٍ مَشْهُورٍ مُخْتَصِّصٍ بِالْهَيْكَلِ الْمَعْلُومِ وَهُوَ الشَّجَاعَةُ أَعْنَى الْجُرَّةُ
فَلَا يَسْمَى الرَّجُلُ أَسَدًا بِاعْتِبَارِ الْحَيَوَانِيَّةِ لِغَدَمِ الْإِحْتِصَاصِ وَلَا الْأَبْحَرُ
لِغَدَمِ الشُّهُورَةِ وَالثَّانِي مَثَالٌ لِلِاتِّصَالِ الصُّورِيِّ فَإِنَّ صُورَةَ الْمَطَرِ يَتَّصِلُ
بِصُورَةِ السَّمَاءِ يَعْنِي السَّحَابَ فَإِنَّ الْعُرْفَ يُسَمِّي كُلَّ مَا عَلَاكَ وَأَطْلَكَ سَمَاءً
وَالْمَطَرُ يَنْزِلُ مِنَ السَّحَابِ فَيَكُونُ مُنْصِلًا بِهِ -

ترجمہ :- جیسا کہ شجاع کو اسد اور مطر کو سماء کے ساتھ موسوم کرنے میں یہ مثال لف و نشر غیر مرتب کے طور پر ہے اسلئے کہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے کیونکہ رجل شجاع اور شبیہ معلوم دونوں ایسے معنی لازم میں شریک ہیں جو مشہور ہیں اور شبیہ معلوم کیساتھ مخصوص ہیں اور وہ معنی شجاعت یعنی دلیری کے ہیں پس رجل کو اسد کیساتھ حیوانیت کے اعتبار سے موسوم نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ حیوانیت، اسد کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ انحر (گندہ دہن) کو اسد کہا جائے گا۔ کیونکہ اسد کی گندہ دہنی مشہور نہیں ہے اور دوسری مثال اتصال صورتی کی ہے کیونکہ صورت مطر صورت سماء یعنی ابر سے متصل ہے اسلئے کہ عرف ہر اس چیز کا جو تجھ سے اوپر اور تجھ پر سایہ لگن ہو سماء نام رکھتا ہے اور مطر کا نزول چونکہ ابر سے ہوتا ہے اسلئے وہ سماء یعنی ابر سے متصل ہے۔

تشریح :- سابق میں کہا گیا تھا کہ مصنف نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال صورتی کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور تشبیہ کے علاقے کو اتصال معنوی کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اس عبارت میں لف و نشر غیر مرتب کے طور پر ان دونوں کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں چنانچہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے حالانکہ متن میں اس کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے اور پہلی مثال اتصال صورتی کی اس طور پر ہے کہ رجل شجاع اور شبیہ معلوم (شیر) ایک ایسے معنی میں شریک ہیں جو معنی شبیہ معلوم (شیر) کے ساتھ مختص اور لازم ہیں اور اس معنی کا شبیہ معلوم کے اندر پایا جانا مشہور بھی ہے اور وہ معنی شجاعت اور دلیری ہے یعنی دلیری کا شیر کے اندر پایا جانا عوام و خواص دونوں میں مشہور ہے اسی اشتراک معنی کی وجہ سے رجل شجاع کو استعارہ اسد کیساتھ موسوم کر دیا جاتا ہے اور

حیوانیت چونکہ شبیہ معلوم (شیر) کیساتھ مخصوص نہیں ہے اسلئے حیوانیت میں شریک ہونے کی وجہ سے حل شجاع کو اسد نہیں کہا جائے گا اور گندہ دہن آدمی، گندہ دہنی میں اگرچہ اسد کیساتھ شریک ہے لیکن اس کے باوجود گندہ دہن آدمی کو اسد کے نام کیساتھ موسوم نہیں کیا جائے گا کیونکہ گندہ دہنی میں اسد مشہور نہیں ہے حالانکہ استعاہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ معنی جس میں مستعار لہ (معنی مجازی) اور مستعار منہ (معنی حقیقی) دونوں شریک ہوں اس میں مستعار منہ (معنی حقیقی) مشہور ہوں اس متن میں دوسری مثال اتصالِ صوری کی ہے حالانکہ گذشتہ متن میں اس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے اور دوسری مثال اتصالِ صوری کی اس طور پر ہے کہ مطر (بارش) کی صورت سہار (بادل) کی صورت سے متصل ہے یہاں مثال میں سہار سے مراد بادل اسلئے لیا گیا ہے کہ عرف میں سہار پر والی اور سایہ لگن چیز کو سہار کہہ دیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اوپر ہوتا ہے اسلئے اس کو بھی سہار کہہ دیا گیا ہے جیسا کہ فرزان باری "او کصیب من السماء" میں سہار سے بادل مراد ہے۔ بہر حال مثال میں سہار سے مراد بادل ہے اور مطر (بارش) کا نزول چونکہ بادل سے ہوتا ہے اسلئے مطر کا صورتہ اتصال، سہار (بادل) سے ہوا اور جب مطر کا صورتہ سہار (بادل) کے ساتھ اتصال ہے تو اس اتصالِ صوری کی وجہ سے مجازاً مطر کو سہار (سحاب) کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

شُرَيْبٌ أَنْ هَدَيْنَ الْقَمِيْنِ كَمَا وَجِدْنَا فِي الْحَسِيَّاتِ وَالْمَحَاوِرَاتِ كَذَا لَكَ وَجِدْنَا فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَعَالَ وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ الْإِتِّصَالَ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالْتَعْلِيلِ نَظِيرُ الصُّورَةِ يُعْنَى أَنَّ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِ الْأَوَّلِ سَبَبًا لِلثَّانِي أَوْ مُسَبَّبًا عَنْهُ أَوْ كَوْنِ الْأَوَّلِ عِلَّةً لِلثَّانِي أَوْ مَعْلُولًا لَهُ نَظِيرُ الْإِتِّصَالِ الصُّورِيِّ مِنْ الْحَسِيَّاتِ فَإِنَّ الْمُسَبَّبَ يَتَّصِلُ بِالسَّبَبِ وَيُجَاوِرُهُ صُورَةً وَكَذَا الْمَعْلُولُ يَتَّصِلُ بِالْعِلَّةِ وَيُجَاوِرُهَا كَالْمَلِكِ يَتَّصِلُ بِالشَّرَاءِ وَوَلِكِ الْمُتَعَتِّقِ يَتَّصِلُ بِمِلْكِ الرَّقَبَةِ.

ترجمہ :- پھر مصنف نے بیان کیا کہ یہ دونوں قسمیں جس طرح حسیات اور محاورات میں موجود ہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی موجود ہیں چنانچہ فرمایا کہ احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے جو اتصال ہے وہ اتصالِ صوری کی نظیر ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح تعلق کا ہونا کہ پہلی چیز دوسری کیلئے سبب ہو یا اس کا سبب ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہو یا اس کا معلول ہو اتصالِ صوری حسی کی نظیر ہے اسلئے کہ سبب صورتہ سبب کیساتھ متصل اور اس کا مجاور ہوتا ہے اور اسی طرح معلول علت کیساتھ متصل ہوتا ہے اور اس کے قریب ہوتا ہے جیسے ملک، شرا سے متصل ہے اور ملک متعہ، ملک رقبہ سے متصل ہے۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اتصال کی مذکورہ دونوں قسمیں یعنی اتصال صوری اور اتصال معنوی جس طرح حیثیات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اس طرح احکام شرعیہ میں بھی پائی جاتی ہیں کیوں کہ مجاز کی بنا پر اتصال پر ہے اتصال خواہ صورتاً ہو خواہ معنی ہو اور یہ اتصال جس طرح حیثیات میں موجود ہوتا ہے اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی موجود ہوتا ہے احکام شرعیہ سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ایسے معانی پر دلالت کریں جن پر ایسے فوائد شرعیہ مرتب ہوں جو شارع کے نزدیک معتبر ہوں۔ چنانچہ فاضل مصلح نے فرمایا کہ احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی مثال ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح کا تعلق اور علاقہ کہ پہلی چیز دوسری کیلئے سبب ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے مسبب ہو یا اس طرح کا تعلق اور علاقہ کہ پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے معلول ہو تو یہ اتصال صوری حسی کی نظیر ہے کیوں کہ سبب، صورتاً سبب سے متصل اور قریب ہوتا ہے اسی طرح معلول بھی علت سے صورتاً متصل اور قریب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب اور مسبب کے درمیان اور علت اور معلول کے درمیان اتصال صوری کا پایا جانا ثابت ہو گیا جیسے شراء (خریدنا) ملک کیلئے علت ہے اور ملک، شراء سے متصل ہوتی ہے باہن طور کہ شراء تام کے فوراً بعد مشتری کیلئے ملک بیع ثابت ہو جاتی ہے اور جیسے ملک رقبہ، ملک متعہ کا سبب ہے اور ملک متعہ (سبب) ملک رقبہ (سبب) سے متصل اور قریب ہے باہن طور کہ اگر کوئی شخص کسی باندگی کے رقبہ (ذات) کا مالک ہو گیا تو وہ فوراً ہی اس کے متعہ کا مالک بھی ہو جائے گا۔

(فوائد) شریعت میں علت اس چیز کا نام ہے جس کو کسی حکم مطلوب کیلئے وضع کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی جگہ حکم متصور نہ ہو تو اس جگہ علت بھی مشروع نہ ہوگی پس علت کی طرف حکم کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں یعنی علت کی وجہ سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے اور علت اور حکم کے درمیان ایسا کوئی امر نہیں ہوتا جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو۔ جیسے لفظ نکاح، افادہ ملک متعہ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اسی لفظ نکاح کی طرف ملک متعہ کا وجود دونوں منسوب ہیں یعنی نکاح کی وجہ سے شوہر کیلئے ملک متعہ موجود اور ثابت ہو گیا ہے اور عورت پر متعہ کا سپرد کرنا واجب ہو گیا ہے اور یہاں نکاح اور ملک متعہ کے درمیان ایسا کوئی امر بھی نہیں ہے جس کی طرف ملک متعہ کو منسوب کیا جاتا ہو۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ نکاح، ملک متعہ کی علت ہے۔ اور سبب وہ ہے جو علت کی طرح مشروع نہ ہو بلکہ وہ مفضی الیٰ حکم ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسا امر ہوتا ہے جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے پس سبب کی طرف نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے جیسے شراء، ملک متعہ کا سبب ہے کیونکہ شراء، صرف ملک متعہ کی طرف مفضی ہے اور شراء کی طرف ملک متعہ کا نہ وجود منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب منسوب ہوتا ہے بلکہ شراء اور ملک متعہ کے درمیان جو ملک رقبہ ہے اس کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ بعض صورتوں میں شراء متصور ہوتا ہے لیکن ملک متعہ متصور نہیں ہوتا مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو یہاں شراء موجود ہے لیکن مشتری کیلئے ملک متعہ کا حصول نہیں ہوگا

اور بعض صورتوں میں مشراء بھی تصور ہوتا ہے اور ملک متعہ کا حصول بھی ہوتا ہے مثلاً کسی نے اجنبیہ باندی کو خرید لیا تو یہاں مشراء کیساتھ باندی کا ملک متعہ بھی مشتری کیلئے حاصل ہو جائے گا۔ اور یہ شان سبب کی ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ مشراء ملک متعہ کا سبب ہے اور علت نہیں ہے۔

وَالْإِتِّصَالُ فِي مَعْنَى الْمَشْرُوعِ كَيْفَ شَرَعَ نَظِيرُ الْمَعْنَى أَيْ الْعَلَاقَةَ فِي الْمَعْنَى الَّتِي
شَرَعَ الْمَشْرُوعُ لِأَجْلِهَا حَالِ كَوْنِهِ بِأَيَّةِ كَيْفِيَّةٍ شَرَعَ نَظِيرُ الْإِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ
فِي الْمُحْسُوسَاتِ كَالْإِتِّصَالِ بَيْنَ الْكَلْبَةِ وَالْحَوَالَةِ فِي كَوْنِهِمَا تَرْبِيْعًا لِلدَّيْنِ وَبَيْنَ
الصَّدَقَةِ وَالْهَبْتِ فِي كَوْنِهِمَا تَمْلِيْكًا بِغَيْرِ عَوْضٍ وَآمْتَالًا -

ترجمہ :- اور اتصال معنی مشروع میں کہ وہ کس طرح مشروع ہوا اتصال معنوی کی مثال ہے یعنی علاقہ اس معنی میں جس کے لئے حکم مشروع ہوا ہے اس حال میں کہ وہ کس طرح مشروع ہوا محسوسات میں اتصال معنوی کی نظیر ہے جیسے کفالت اور حوالہ کے درمیان اتصال۔ ان دونوں کے دین کا وثیقہ ہونے میں اور صدقہ اور ہبہ کے درمیان اتصال ان دونوں کے تملیک بغیر عوض ہونے میں اور اس کے امثال۔

تشریح :- فاضل مصنف نے کہا کہ ایک عقد مشروع کا دوسرے عقد مشروع کیساتھ اتصال اس معنی میں جس کی وجہ سے وہ مشروع کیا گیا ہے محسوسات میں اتصال معنوی کی مثال ہے یعنی جس معنی کی وجہ سے ایک حکم مشروع کیا گیا ہو اگر وہ معنی دوسرے مشروع میں بھی موجود ہوں تو ان دونوں عقود مشروعہ میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے استعارہ اور جواز استعمال کیا جاسکتا ہے جیسے کفالت اور حوالہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دین کی توثیق کرتا ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک عقد توثیق ہے پس اس اتصال معنوی کی وجہ سے طرفین سے استعارہ جائز ہے یعنی کفالت بول کر حوالہ مراد لینا اور حوالہ بول کر کفالت مراد لینا استعارہ دونوں جائز ہیں اسی وجہ سے فقہار نے کہا ہے کہ کفالت بشرط برأت اخیل حوالہ ہوتا ہے اور حوالہ بشرط عدم برأت اخیل کفالت ہوتا ہے یعنی کفالت میں اخیل (مکفول عنہ) مطالبہ سے بری نہیں ہوتا بلکہ مکفول لہ کو جس طرح کفیل سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اسی طرح مکفول عنہ سے بھی مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور حوالہ میں اخیل (معیل، مدیون) مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے چنانچہ محتمل لہ (قرض خواہ) کو صرف محتمل علیہ (ضامن) سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور معیل سے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے پس اگر کفالت میں اخیل یعنی مکفول عنہ کے بری ہونے کی شرط لگا دی گئی تو یہ کفالت نہ رہے گا بلکہ استعارہ حوالہ ہو جائیگا اور اگر حوالہ میں اخیل یعنی معیل کے بری نہ ہونے کی شرط لگا دی گئی تو یہ حوالہ نہ رہے گا بلکہ استعارہ کفالت ہو جائے گا۔ اسی طرح صدقہ اور ہبہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ دونوں میں سے ہر ایک بغیر عوض کے

مالک بنانے کا ذریعہ ہے پس اس اتصال اور اشتراک کی وجہ سے لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے اور لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی فقیر کو صدقہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز اس کو ہبہ کر دی تو یہ صدقہ ہوگا یعنی لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطل کیلئے اپنی دی ہوئی شئی واپس لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے اور اگر کسی مالدار کو ہبہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز اس کو صدقہ کر دی ہے تو یہ ہبہ ہوگا یعنی لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطل کو اپنی عطا کردہ شئی واپس لینے کا حق ہوگا کیونکہ ہبہ میں رجوع جائز ہے یعنی واپس اپنی شئی موہوب، موہوب لے کر واپس لے سکتا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ تَرَكَ الْمُصَدِّقَ تَفْصِيلَ الْإِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَذَكَرَ بَعْضَ أَنْوَاعِ الْإِتِّصَالِ الصُّورِيِّ لِیَبْتَنِي عَلَيْهِ الْفَرْقَ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ فَقَالَ وَالْأَوَّلُ عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُ الْإِتِّصَالِ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيلِ يَتَنَوَّعُ عَلَى نَوْعَيْنِ لِأَنَّ السَّبَبِيَّةَ نَوْعٌ آخَرُ وَالتَّعْلِيلُ نَوْعٌ آخَرُ وَكَمَا كَانَ عِلَاقَةً التَّعْلِيلِ أَشْرَفَ مِنْ السَّبَبِيَّةِ قَدْ مَهَا حَيْثُ قَالَ أَحَدُهُمَا إِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمَلِكِ بِالشَّرَاءِ وَآخَرُهُ بِوُجُوبِ الْإِسْتِعَارَةِ مِنَ الظَّرْفِيِّنِ فَيَجُوزُ أَنْ تُذْكَرَ الْعِلَّةُ وَيُرَادُ الْحُكْمُ وَأَنْ يُذْكَرَ الْحُكْمُ وَيُرَادَ الْعِلَّةُ لِأَنَّ الْحُكْمَ يَحْتَاجُ إِلَى الْعِلَّةِ مِنْ حَيْثُ الثَّبُوتِ وَالْعِلَّةُ مُحْتَاجَةٌ إِلَى الْحُكْمِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ إِذْ لَمْ تُشْرَعْ الْعِلَّةُ إِلَّا لِلْحُكْمِ فَجَاءَ الْإِتِّصَالُ مِنَ الظَّرْفِيِّنِ وَالْأَصْلُ فِي الْإِسْتِعَارَةِ أَنْ يُذْكَرَ الْمُتَقَرَّرُ السَّبَبُ وَيُرَادَ الْمُتَقَرَّرُ فَتَصَحَّ الْإِسْتِعَارَةُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ .

ترجمہ :- پھر اس کے بعد مصنف نے اتصال معنوی کی تفصیل کو ترک کر کے اتصال صورتی کی بعض قسموں کو ذکر کیا ہے تاکہ اس پر علت اور سبب کے درمیان فرق بنی ہو سکے۔ چنانچہ فرمایا اور اول دو قسموں پر مشتمل ہے یعنی سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے اتصال دو قسموں پر منقسم ہے اسلئے کہ سببیت علیحدہ قسم ہے اور تعلیل علیحدہ قسم ہے، اور تعلیل کا علاقہ چونکہ سببیت کے علاقہ سے ہے اس لئے مصنف نے اس کو مقدم کیا چنانچہ کہا ان میں سے ایک حکم کا علت سے متصل ہونا ہے جیسے ملک کا شرا سے متصل ہونا اور یہ اتصال ظرفین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے پس یہ جائز ہوگا کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد ہو اور حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد ہو کیونکہ ثبوت کے لحاظ سے حکم، علت کا محتاج ہوتا ہے اور مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے اسلئے کہ علت، حکم ہی کیلئے مشروع کی جاتی ہے پس دونوں طرف سے محتاج ہونا آگیا اور استعارہ میں اسلئے

یہ ہے کہ محتاج ایہ ذکر کیا جائے اور محتاج مراد لیا جائے پس استعارہ جانبین سے درست ہوگا۔
 تشریح :- مصنف نے سابق میں اتصال کی دو قسمیں میان کی تھیں اتصال صوری اور اتصال معنوی
 لیکن مصنف نے اتصال معنوی کی تفصیل تو بالکل ترک کر دی ہے البتہ اتصال صوری کی بعض قسموں
 کو ذکر کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاضل مصنف علت اور سبب کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں اور
 یہ فرق اتصال صوری کی بعض قسموں پر مبنی ہے اسلئے اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر فرمایا تاکہ اس
 پر علت اور سبب کے درمیان فرق اور امتیاز کی بنیاد قائم ہو سکے۔

چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان جو اتصال صوری مشرعی سببیت اور
 تعلیل کے لحاظ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اور دو قسمیں اسلئے ہیں کہ سببیت ایک علیحدہ قسم ہے
 اور تعلیل ایک علیحدہ قسم ہے، اور ان دونوں میں سے تعلیل کا علاقہ سببیت کے علاقہ سے چونکہ اشرف
 ہے اسلئے تعلیل کا علاقہ پہلے ذکر کیا گیا اور سببیت کا علاقہ بعد میں ذکر کیا گیا۔ اور تعلیل کا علاقہ اشرف
 اسلئے ہے کہ حکم، علت کی طرف وجوداً اور عدماً دونوں طرح منسوب ہوتا ہے یعنی وجود علت کے وقت
 حکم موجود ہوگا اور علت معدوم ہونے کے وقت حکم معدوم ہوگا۔ اس کے برخلاف سبب ہے کہ حکم
 سبب کی طرف نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ عدماً منسوب ہوتا ہے بہر حال اس شرافت کی وجہ سے
 تعلیل کے علاقہ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ اتصال صوری کی مذکورہ دو قسموں میں سے
 ایک قسم یہ ہے کہ حکم، علت کیساتھ متصل ہو جیسا کہ ملک، شراہ کیساتھ متصل ہوتی ہے اور ملک، شراہ کا حکم
 ہے اسلئے کہ حکم اس اثر کو کہا جاتا ہے جو کسی شئی پر مرتب ہو اور علت وہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب ہو،
 پس شراہ علت ہے کیونکہ شراہ اسلئے موضوع ہے تاکہ اس پر ملک کا ترتب ہو سکے۔ بہر حال ملک کا شراہ
 کیساتھ متصل ہونا حکم کا علت کیساتھ متصل ہونا ہے۔ فاضل مصنف نے کہا کہ اس قسم میں استعارہ طرفین سے جائز ہے یعنی یہ بھی
 جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد لیا جائے، اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد لیا جائے
 کیونکہ استعارہ میں قاعدہ یہ ہے کہ محتاج ایہ کو ذکر کر کے محتاج مراد لیا جائے اور یہاں حکم اور علت
 دونوں میں سے ہر ایک محتاج ایہ بھی ہے اور محتاج بھی ہے پس جب دونوں میں سے ہر ایک محتاج ایہ
 ہے تو ہر ایک کو ذکر کر کے دوسرے کو مراد لیا جاسکتا ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک محتاج ایہ
 اور محتاج اسلئے ہے کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی حکم بغیر علت کے موجود
 اور ثابت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حکم، علت کا اثر ہوتا ہے اور اثر اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے
 پس ثابت ہو گیا کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہے، اور جب حکم اپنے وجود میں علت کا
 محتاج ہے تو حکم محتاج اور علت محتاج ایہ ہوئی۔ اور علت مشروع ہونے کے لحاظ سے حکم کی محتاج ہوتی
 ہے کیوں کہ علت لہذا تھا مطلوب اور مشروع نہیں ہوتی ہے بلکہ علت اسلئے مشروع ہوتی ہے تاکہ اسکے

ذریعہ حکم ثابت کیا جا سکے چنانچہ جس جگہ حکم کا ثابت کرنا ممکن نہ ہو وہاں علت لغو اور بریکار ہوتی ہے مثلاً کسی نے آزاد آدمی کو خریدنا تو یہ شرعاً لغو ہوگی کیونکہ یہاں حکم یعنی آزاد پر ملک کو ثابت کرنا ناممکن ہے بہر حال یہ بات معلوم ہوگئی کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے، اور جب علت، حکم کی محتاج ہے تو علت محتاج ہوئی اور حکم محتاج ایسے ہوا۔

حاصل یہ کہ علت اور حکم دونوں محتاج بھی ہیں اور محتاج ایسے بھی اور قاعدہ کے مطابق چونکہ محتاج ایسے بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے اسلئے ان میں سے ہر ایک کو ذکر کر کے دوسرے کا مراد لینا جائز ہوگا۔ اور اس قسم میں طرفین سے استعارہ جائز ہوگا۔

حَتَّىٰ إِذَا قَالَ إِنَّ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوَيْتُ بِهِ الْمَلِكَ أَوْ قَالَ إِنْ مَلَكَتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوَيْتُ بِهِ الشِّرَاءَ يُصَدَّقُ فِيهِمَا دِيَانَةٌ تَنْفَعُ لِامْتِعَارَةِ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَعَكْسِهِ فَإِنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةٌ وَالْمَلِكُ مَعْلُومٌ وَالْأَصْلُ فِي الشِّرَاءِ أَنْ لَا يَشْتَرِطَ إِجْتِمَاعُ الْكُلِّ فِي الْمَلِكِ وَالْأَصْلُ فِي الْمَلِكِ أَنْ يَشْتَرِطَ الْإِجْتِمَاعُ عُرْفًا فَإِنْ اشْتَرَى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْآخَرَ يَعْتِقُ هَذَا النِّصْفَ فِي صُورَةٍ الشِّرَاءِ لِأَنَّهُ فِي صُورَةِ الْمَلِكِ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ فَإِنَّهُ قَالَ أَرَدْتُ بِأَحَدٍ هَذَا الْآخَرَ يُصَدَّقُ فِي الصُّورَتَيْنِ دِيَانَةٌ لِصِحَّةِ الْإِسْتِعَارَةِ فَيَعْتِقُ نِصْفَ الْعَبْدِ الْبَاقِي فِي صُورَةِ مَا نَوَى الشِّرَاءَ بِالْمَلِكِ وَلَمْ يَعْتِقْ فِي صُورَةِ مَا نَوَى الْمَلِكَ بِالشِّرَاءِ وَلَكِنَّ الْقَاضِيَ لَا يُصَدِّقُ فِي هَذَا الْآخِرِ لِأَنَّهُ نَوَى تَخْفِيفًا عَلَيْهِ فَيَصِيرُ مَتَمًّا فِي هَذِهِ النِّيَّةِ هَكَذَا قَالُوا وَأَعْرِضْ عَلَيْهِ بِأَنَّ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى أَيْضًا تَخْفِيفًا عَلَيْهِ لِأَنَّ الْمَلِكَ كَانَ أَعْمَرُ مِنْ أَنْ يَكُونَ بِالشِّرَاءِ أَوْ بِالهِبَةِ أَوْ بِالْوَصِيَّةِ أَوْ بِالزَّهْدِ وَالشِّرَاءُ يَخْتَصُّ بِسَبَبٍ مُعَيَّنٍ مِنْهَا فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يُصَدَّقَ قَضَاءً فِي الْأُولَى أَيْضًا وَلَكِنْ هَذَا الْأَمْرُ عَلَى الْمُصْتَفِ لِأَنَّهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِدَكْرِ الْقَضَاءِ وَهَذَا كُلُّهُ إِذَا قَالَ عَبْدًا مُسْكِرًا أَمَا إِذَا قِيلَ هَذَا الْعَبْدُ فَالْمَلِكُ وَالشِّرَاءُ سَوَاءٌ فِي أَنَّ لَا يَشْتَرِطُ الْإِجْتِمَاعُ فِيهِ لِأَنَّ التَّمَرُّقَ وَالْإِجْتِمَاعَ وَصَفَتْ وَالْوَصْفَ فِي الْحَاضِرِ لَعُوٌّ وَفِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ.

ترجمہ :- حتیٰ کہ جب کوئی "ان اشتریت عبداً فهو حرٌّ" کہے اور اس سے ملک کی نیت کرے یا "ان مَلَكَتُ عبداً فهو حرٌّ" کہے اور اس سے شراہ کی نیت کرے تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃ اسکی تصدیق کی جائیگی

یہ علت کے استعارہ کی حکم کیلئے اور اس کے برعکس کی تفریح ہے کیونکہ شراہ علت اور ملک معلول ہے اور شراہ میں اصل یہ ہے کہ ملک میں کل کا اجتماع مشروط نہیں ہے اور ملک میں اصل یہ ہے کہ عرفاً کل کا اجتماع مشروط ہے پس اگر آدھا غلام خرید لیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خرید لیا تو شراہ کی صورت میں یہ نصف آزاد ہو جائے گا (اور) معنی حقیقی کے اعتبار سے ملک کی صورت میں آزاد نہ ہوگا۔ پس اگر اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کا ارادہ کیا ہے تو دونوں صورتوں میں دیانۃ تصدیق کی جائے گی، کیوں کہ استعارہ کرنا درست ہے پس غلام کا نصف باقی اس صورت میں آزاد ہو جائے گا جس صورت میں ملک سے شراہ کی نیت کی ہو اور اس صورت میں آزاد نہ ہوگا جس صورت میں شراہ سے ملک کی نیت کی ہو لیکن قاضی اس آخری صورت میں اس قائل کی تصدیق نہیں کرے گا کیوں کہ اس نے اپنی ذات پر تخفیف کرنے کا ارادہ کیا ہے لہذا وہ اس ارادے میں متہم ہو جائیگا علمائے ایسا ہی کہا ہے مذکورہ قول پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ پہلی صورت میں بھی اس پر تخفیف کا (الزام عائد ہوتا ہے) کیوں کہ ملک عام ہے اس سے کہ وہ شراہ کے ذریعہ ہو یا ہبہ کے ذریعہ ہو یا وصیت یا میراث کے ذریعہ ہو، اور شراہ اس کے ایک معین سبب کیساتھ مخصوص ہے لہذا مناسب ہے کہ پہلی صورت میں بھی قضاؤ تصدیق نہ کی جائے لیکن یہ اعتراض مصنف پر وارد نہ ہوگا کیوں کہ مصنف نے قضا کا ذکر چھیڑا ہی نہیں ہے اور یہ سب اس وقت ہے جب کہ بعداً نکرہ کہے لیکن جب ”ہذا العبد“ کہے تو ملک اور شراہ دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ اس میں اجتماع مشروط نہیں ہے اسلئے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہیں اور وصف حاضر میں لغو اور غائب میں معتبر ہے۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا تھا کہ اتصال کی پہلی قسم یہ ہے کہ حکم علت کیساتھ متصل ہو جسے ملک شراہ سے متصل ہے اور اس قسم میں استعارہ طرفین سے جائز ہے اسی پر شفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے ”ان اشتریت عبداً فہو حرٌ“ کہہ کر ”ان ملکت عبداً فہو حرٌ“ کہہ کر ”ان اشتریت عبداً فہو حرٌ“ کا ارادہ کیا یا ”ان ملکت عبداً فہو حرٌ“ کا ارادہ کیا یا ”ان ملکت عبداً فہو حرٌ“ کہہ کر ”ان اشتریت عبداً فہو حرٌ“ کا ارادہ کیا تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃ قائل کی تصدیق کی جائے گی البتہ پہلی صورت میں قضاؤ تصدیق نہیں کی جائے گی اور دوسری صورت میں قضاؤ بھی تصدیق کی جائے گی حاصل یہ ہے کہ ملک سے شراہ مراد لینے کی صورت میں دیانۃ اور قضاؤ دونوں طرح تصدیق کی جائے گی، اور شراہ سے ملک مراد لینے کی صورت میں صرف دیانۃ تصدیق کی جائے گی اور قضاؤ تصدیق نہ ہوگی کیونکہ شراہ علت ہے اور ملک معلول ہے اور شراہ کے اندر اصل یہ ہے کہ شراہ کی صورت میں شئی مشتری کے تمام اجزاء کا ایک وقت میں مشتری (خرید کنندہ) کی ملک میں جمع ہونا مشروط نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے کسی شئی کو متفرق طور پر تھوڑا تھوڑا خرید کیا یعنی ایک جز خرید کر فروخت کر دیا پھر دوسرا جز خرید کر بیچ دیا پھر تیسرا جز خریدا تو یہ کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شئی کا مشتری ہے اور اس نے اس شئی کو خرید کیا ہے اور ملک

کے اندر اصل یہ ہے کہ عرفاً شئی کے تمام اجزاء کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے چنانچہ اگر کوئی شخص ایک شئی کے ایک جز کا مالک ہو گیا اور اس کو بیچ دیا پھر دوسرے جز کا مالک ہوا اور اس کو بھی بیچ دیا پھر تیسرے جز کا مالک ہوا تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شئی کا مالک ہے۔

اسی ضابطہ کے تحت اگر کسی نے "ان اشتریت عبداً فہو حر" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائیگا۔ اسلئے کہ آزاد ہونے کی شرط یعنی غلام کو خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر پایا گیا۔ پس جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ آزاد ہو جائے گا جو حصہ تحقیق شرط کے وقت اس کی ملک میں ہے اور جو حصہ پہلے ہی فروخت کرنے کی وجہ سے اس کی ملک سے نکل چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیوں کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "لا تعلق فیسا لایملکہ ابن آدم" اور اگر "ان ملکت عبداً فہو حر" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید تو یہ نصف ثانی آزاد نہ ہوگا کیوں کہ آزاد ہونے کی شرط یہ ہے کہ متکلم غلام کا مالک ہو، اور ملک کے اندر اصل یہ ہے کہ شئی مملوک کے تمام اجزاء مالک کی ملک میں جمع ہوں اور یہ شرط یعنی غلام کے تمام اجزاء کا ملک کے اندر جمع ہونا پایا نہیں گیا لہذا جب شرط نہیں پائی گئی تو غلام آزاد بھی نہ ہوگا۔ پس اگر ملک بول کر شرعاً ارادہ کیا یا شرعاً بول کر ملک کا ارادہ کیا تو دونوں صورتوں میں دیانتہ قائل کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ استعارہ دونوں طرف سے جائز ہے پس جب "ان ملکت" سے "ان اشتریت" مراد لیا گیا تو تحقیق شرط کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد ہو جائے گا اور جب "ان اشتریت" سے "ان ملکت" مراد لیا گیا تو شرط تحقیق نہ ہونے کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد نہ ہوگا۔

شرح نور الانوار ملا جیون رح فرماتے ہیں کہ اس دوسری صورت میں یعنی جب "ان اشتریت" سے "ان ملکت" کا ارادہ کیا ہو تو قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا یعنی اگر غلام نے قاضی کی عدالت میں یہ مقدم پیش کیا کہ اس شخص نے "ان اشتریت عبداً فہو حر" کہا تھا اور اس کے بعد اس نے میرا آدھا حصہ خرید کیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو تحقیق شرط کی وجہ سے میرا نصف ثانی آزاد ہو جانا چاہیے، اور یہ شخص کہتا ہے کہ میں نے "ان اشتریت" بول کر "ان ملکت" کا ارادہ کیا ہے اور "ان ملکت" کی صورت میں عدم تحقیق شرط کی وجہ سے میرا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا لہذا آپ فیصلہ فرمائیں۔ پس اس صورت میں قاضی اس متکلم کی اس بات میں تصدیق نہیں کرے گا کہ اس نے شرعاً بول کر ملک کا ارادہ کیا ہے بلکہ قاضی "ان اشتریت" کی بنیاد پر غلام کے نصف ثانی کے آزاد ہونے کا فیصلہ کر دے گا کیوں کہ اس متکلم نے اپنی ذات پر تحفیف کی نیت کی ہے یعنی اپنے مفاد میں نیت کی ہے اس طور پر کہ اس نیت کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوگا اور عدم نیت کی صورت میں غلام کا نصف ثانی آزاد ہو جائے گا پس شرعاً سے ملک کی نیت کرنا سراسر متکلم کے مفاد میں ہے اور غلام کے نقصان میں ہے اور جب یہ نیت متکلم کے مفاد میں ہے تو اس

نیت میں مشکلم متہم بالکذب ہوگا اور جب مشکلم اس نیت میں متہم بالکذب ہے تو قاضی اس نیت میں مشکلم کی تصدیق نہ کرے گا اس صورت میں قاضی کا تصدیق نہ کرنا اس وجہ سے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے استعارہ تو صحیح ہے لیکن متہم بالکذب ہونے کی وجہ سے تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس دلیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اگر مشکلم نے ملک بول کر شرارہ مراد لیا تو قاضی مشکلم کی تصدیق کرے گا کیوں کہ اس صورت میں مشکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت نہیں کی ہے بلکہ تغلیظ کی نیت کی ہے اس طور پر کہ ملک بول کر شرارہ مراد لینے کی صورت میں غلام کا ایک نصف آزاد ہو جاتا ہے اور اس میں مشکلم کا نقصان ہے اور ملک بول کر شرارہ مراد نہ لینے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور اس میں مشکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے۔ بہر حال مشکلم جب اپنی اس نیت میں متہم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق کرے گا اور "ان ملک" پر "ان اشتریت" کا حکم جاری کر دیا جائے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ علماء کی تحقیق بھی یہی ہے البتہ بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ پہلی صورت میں یعنی جس صورت میں مشکلم نے "ان ملک" بول کر "ان اشتریت" کا ارادہ کیا ہو، اس صورت میں بھی مشکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اس نیت میں بھی مشکلم کا مفاد وابستہ ہے اس طور پر کہ ملک غلام ہے شرارہ، ہبہ، وصیت، اور میراث تمام طریقوں سے متحقق ہو سکتی ہے یعنی "ان ملک" کی صورت میں مشکلم کا مالک ہونا اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ مشکلم نے غلام خریدا ہو۔ اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ کسی نے مشکلم کیلئے ہبہ کیا ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جبکہ مشکلم کیلئے کسی نے غلام کی وصیت کی ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ مشکلم کو غلام میراث میں ملا ہو اور شرارہ ان اسباب میں سے ایک معین سبب کیساتھ خاص ہے یعنی مشکلم اگر "ان ملک" بول کر شرارہ کی نیت نہ کرتا تو ہبہ وغیرہ تمام صورتوں میں مالک ہونے سے غلام آزاد ہو جانا اور اس صورت میں غلام کا فائدہ اور مشکلم کا نقصان ظاہر ہے اور جب مشکلم نے "ان ملک" سے شرارہ کی نیت کی تو غلام صرف شرارہ کی صورت میں آزاد ہوگا اور باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا اور اس میں سراسر مشکلم کا فائدہ ہے اور جب اس میں مشکلم کا فائدہ ہے تو مشکلم اپنی اس نیت میں متہم ہوگا اور جب مشکلم اس نیت میں متہم ہے تو قضاؤں اس کی اس نیت کا اعتبار بھی نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ آپ اس صورت میں اس کی نیت کا قضاؤں اعتبار کرتے ہیں۔ صاحب نور الانوار نے جواب میں فرمایا کہ مصنف منار پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ مصنف منار نے دونوں صورتوں میں دیانہ تصدیق کئے جانے کا ذکر تو کیا ہے لیکن قضاؤں تصدیق کئے جانے کا ذکر نہیں کیا ہے پس جب مصنف نے اس کو ذکر نہیں فرمایا تو مصنف پر اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔ ہاں۔ صاحب منتخب الحسامی جنہوں نے اس کو ذکر کیا ہے کہ اگر "ان ملک" سے "ان اشتریت" کی نیت کی گئی تو قضاؤں تصدیق کر لی جائے گی ان پر یہ اعتراض وارد ہوگا مگر ان کی طرف سے جواب یہ

ہوگا کہ احکام شرع میں عمومی اور اعلیٰ چیزوں کا اعتبار ہوتا ہے اور ملک کا اعلیٰ اور عمومی سبب شرع ہے اور جب شرعاً دوسرے اسباب ملک کی نسبت، عام اور اغلب سبب ہے تو منکلم ملک سے شرعاً مراد لینے کی صورت میں مہتمم بھی نہ ہوگا اور جب منکلم اپنی نیت میں مہتمم نہیں ہوا تو اس کی نیت کی قضاء تصدیق بھی کی جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ سابقہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ عبداً "مکرہ ذکر کیا ہو اور یوں کہا ہو "ان ملکٹ عبداً" یا "ان اشتریت عبداً"؛ لیکن اگر عبد کو معرفہ ذکر کیا ہو اور یوں کہا ہو "ان ملکٹ ہذا العبد" یا "ان اشتریت ہذا العبد" تو اجتماع کے شرط نہ ہونے میں ملک اور شرع دونوں برابر ہیں۔ یعنی "ان ملکٹ ہذا العبد" اور "ان اشتریت ہذا العبد" دونوں صورتوں میں غلام کے تمام اجزاء کا ملک کے اندر جمع ہونا شرط نہیں ہے لہذا غلام کا نصف ثانی دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہیں اور اوصاف غائب میں معتبر ہوتے ہیں حاضر اور موجود میں معتبر نہیں ہوتے اور عبداً مکرہ چونکہ غائب ہے اسلئے اس میں تفرق اور اجتماع معتبر ہوگا، اور ہذا العبد معرفہ چونکہ حاضر اور موجود ہے اسلئے اس میں ان اوصاف کا اعتبار نہ ہوگا، اور بہر صورت غلام کا نصف ثانی آزاد ہو جائے گا۔

(فوائد) دیانتہ تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ فیما بینہ وبين اللہ اس کا قول معتبر ہوگا یعنی جب منکلم مفتی سے مذکورہ واقعہ کا حکم دریافت کرے گا تو مفتی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ صادر کرے گا، اور قضاء تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ جب قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش ہوگا تو قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ صادر کرے گا، اور قضاء تصدیق نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ صادر نہ کرے۔

وَالثَّانِي اِتِّصَالَ الْمُسَبَّبِ بِالسَّبَبِ الْمُرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا يَكُونُ عِلَّةً اُضْيِفَ إِلَيْهَا الْحُكْمُ وَفِي الْأَصْطِلَاحِ مَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ وَلَا يُضَافُ إِلَيْهِ وَجُوبٌ وَلَا وَجُودٌ وَلَا تَعَقُّلٌ فَبَيْنَهُ مَعَانِي الْعِلَلِ لَكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعِلْمِ عِلَّةٌ يُضَافُ إِلَيْهَا كَمَا سَيَأْتِي .

ترجمہ :- اور دوسری قسم مسبب کا سبب کیساتھ متصل ہونا ہے۔ سبب سے مراد وہ چیز ہے جو ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو اور اصطلاح میں سبب وہ ہے جو حکم کی طرف جانے والی راہ ہو اس کی طرف نہ وجوب منسوب ہو اور نہ وجود منسوب ہو اور نہ اس میں علتوں کے

معانی سمجھے جاتے ہوں، اور اس کے اور حکم کے درمیان ایسی علت ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔

تشریح :- اتصال صوری شرعی کی دوسری قسم یہ ہے کہ مسبب، سبب کیساتھ متصل ہو شارح نے فرمایا کہ سبب سے مراد وہ چیز ہے جو علت نہ ہو یعنی اس کی طرف حکم بلا واسطہ مضاف اور منسوب نہ ہوتا ہو۔ اور اصول فقہ کی اصطلاح میں سبب اس چیز کا نام ہے جو حکم کی طرف جانے والی راہ ہو یعنی سبب اس راہ کا نام ہے جو حکم کی طرف جاتی ہو اور اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہو اور نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہو، اور نہ ہی اس میں علتوں کے معانی مفہوم ہوتے ہوں البتہ اس راہ اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت موجود ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو۔ شارح علیہ الرحمہ نے وجوب کی قید لگا کر علت سے احتراز کیا ہے کیوں کہ علت کی طرف وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور وجود کی قید لگا کر شرط سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ شرط کی طرف وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور رہا سبب تو اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے، اور نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہے۔

كَاتِّصَالِ زَوَالِ مَلِكِ الْمُتَّعَةِ بِزَوَالِ مَلِكِ الرَّقَبَةِ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لِأَمَتِهِ
أَنْتِ حُرَّةٌ يَزُولُ بِهَا مَلِكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَسْطَةِ زَوَالِهِ يَزُولُ مَلِكُ الْمُتَّعَةِ
فَلَا يَحِلُّ الْوُطْئُ بَعْدَ ذَلِكَ بِالنِّكَاحِ وَهَكَذَا إِنْ تَصَالُ ثُبُوتِ مَلِكِ الْمُتَّعَةِ
بِثُبُوتِ مَلِكِ الرَّقَبَةِ بَأَنَّ يَقُولُ اشْتَرَيْتُ هَذِهِ الْأَمَةَ فَيَثْبُتُ بِهَا مَلِكُ
الرَّقَبَةِ وَبِوَسْطَةِ ثُبُوتِهِ يَثْبُتُ مَلِكُ الْمُتَّعَةِ .

ترجمہ :- جیسا کہ ملک متعہ کے زوال کا ملک رقبہ کے زوال سے متصل ہونا اسلئے کہ جب کسی نے اپنی باندی سے "انت حرة" کہا تو اس سے ملک رقبہ زائل ہو جائے گی اور ملک رقبہ کے زوال کے واسطہ سے ملک متعہ زائل ہو جائے گی، پس اس کے بعد بغیر نکاح کے وطی حلال نہ ہوگی۔ اسی طرح ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے بایں طور کہ کوئی کہے "اشتریت مت مذہ الامتہ" تو اس سے ملک رقبہ کا ثبوت ہو جائے گا اور اس کے ثبوت کے واسطہ سے ملک متعہ کا ثبوت ہو جائے گا۔

تشریح :- اس دوسری قسم کی مثال دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ زوال ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ سے متصل ہونا اتصال مسبب بالاسبب کی مثال ہے اس طور پر کہ جب کسی نے اپنی

ملوکہ باندی سے "انت حرۃ" کہا تو اس سے باندی کا رقبہ آزاد ہو جائے گا یعنی باندی کے رقبہ سے اس کے آقا کی ملک زائل ہو جائے گی اور ملک رقبہ کے زوال کے واسطے سے اس کے متعہ سے بھی آقا کی ملک زائل ہو جائے گی حتیٰ کہ اس باندی کیساتھ اس کے آقا کا وطی کرنا حلال نہ ہوگا الا یہ کہ آقا اس کیساتھ نکاح کر لے اس مثال میں "انت حرۃ" سبب ہے اور زوال ملک متعہ مسبب ہے اور سبب و مسبب (حکم) کے درمیان زوال ملک رقبہ ایک ایسی علت ہے جس کے واسطے سے حکم یعنی زوال ملک متعہ، سبب یعنی انت حرۃ کی طرف منسوب ہے یعنی زوال ملک متعہ، زوال ملک رقبہ کی طرف تو بلا واسطہ مضاف ہے اور سبب (انت حرۃ) کی طرف زوال ملک رقبہ کے واسطے سے مضاف ہے اور مسبب یعنی زوال ملک متعہ، زوال ملک رقبہ کے واسطے سے سبب یعنی "انت حرۃ" سے متصل ہے اس طور پر کہ "انت حرۃ" کہتے ہی ملک رقبہ اور ملک متعہ زائل ہو جاتے ہیں۔ ماتن کی عبارت میں بزوال ملک الرقبہ سے مولیٰ کا قول "انت حرۃ" مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اتصال مسبب بالسبب کی مثال زوال ملک متعہ کا انت حرۃ کے ساتھ متصل ہونا ہے مگر چونکہ یہ اتصال دل ملک رقبہ کی واسطے سے ہوتا ہے اس لئے ماتن نے "بزوال ملک الرقبۃ" فرمایا۔ اسی طرح اتصال مسبب بالسبب کی مثال ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے اس طور پر کہ جب کسی نے کہا "اشتریت ہذہ الامۃ" اور باندی کے آقا نے کہا "بعث" تو اس عقد بیع سے مشتری کیلئے باندی کا ملک رقبہ ثابت ہو جائے گا اور ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائے گا۔ اس مثال میں عقد بیع سبب ہوگا اور ثبوت ملک متعہ مسبب ہوگا اور ان دونوں کے درمیان ثبوت ملک رقبہ ایسی علت ہوگی جس کے واسطے سے ثبوت ملک متعہ، سبب یعنی عقد بیع کی طرف مضاف ہوگا اور مسبب (ثبوت ملک متعہ) سبب (عقد بیع) سے متصل ہوگا یعنی بیع تام ہوتے ہی مشتری کیلئے باندی کا ملک متعہ ثابت ہو جائے گا۔ یہاں بھی "ثبوت ملک الرقبہ" سے مراد عقد بیع ہے مگر چونکہ ثبوت ملک متعہ کا عقد بیع کے ساتھ اتصال ثبوت ملک رقبہ کے واسطے سے ہوتا ہے اس لئے شارح نے بھی عقد بیع کی بجائے "ثبوت ملک الرقبۃ" فرما دیا ہے۔

فَيَصِحُّ اسْتِعَارَةُ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُونَ عَكْسِهِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتِ حُرَّةٌ وَبُرَيْدٌ
بِهِ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ تَقُولَ بَعَثْتُ نَفْسِي مِنْكَ وَبُرَيْدٌ بِهِ التَّكَامُحُ وَلَا يَجُوزُ أَنْ
يَقُولَ أَنْتِ طَالِقٌ وَبُرَيْدٌ أَنْتِ حُرَّةٌ وَأَنْ يَقُولَ نَكَحْتُكَ وَبُرَيْدٌ بَعَثْتُكَ لِأَنَّ
الْمُسَبَّبَ مُحْتَاجٌ إِلَى السَّبَبِ مِنْ حَيْثُ الثَّبُوتِ وَالسَّبَبُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْمُسَبَّبِ

مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ لِأَنَّ الْعِتَاقَ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا لِأَجْلِ زَوَالِ مَلَكَ الشَّرْقِيَّةِ وَ
 زَوَالِ مَلَكَ الْمُتَعَةِ إِنَّمَا حَصَلَ مَعَهُ اتِّفَاقًا فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَكَذَا الْبَيْعُ إِثْمًا
 شَرَعٌ لِمَلَكَ الشَّرْقِيَّةِ وَحِلُّ الوَطِي إِثْمًا حَصَلَ مَعَهُ اتِّفَاقًا فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ فَلَا
 يَجُوزُ أَنْ يُدَّ كَسَرَ الْمُسَبِّبِ وَيُرَادُ بِهِ السَّبَبُ إِلَّا إِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا
 بِالسَّبَبِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنِّي أَسْرَأُ إِلَى أَعْيُنِ خَيْرًا فَإِنَّ الْخَيْرَ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنَ
 الْعَيْنِ فَيَجِيءُ الْإِتِّفَاقُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ .

ترجمہ :- پس سبب کا استعارہ حکم کیلئے درست ہوتا ہے لیکن اس کا برعکس درست نہیں ہوتا ہے
 ہے بایں طور کہ کوئی اپنی بیوی سے "انتِ حرۃ" کہہ کر "انتِ طالق" مراد لے یا کوئی عورت کہے "بعثت
 نفسی منک" اور اس سے نکاح مراد لے اور "انتِ طالق" کہہ کر "انتِ حرۃ" مراد لینا اور "نکحک
 کہہ کر "بعثت" مراد لینا جائز نہیں ہے کیوں کہ مسبب ثبوت کے لحاظ سے سبب کا محتاج ہوتا ہے اور
 سبب مشروع ہونے کے لحاظ سے مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ عتاق صرف زوالِ ملکِ قہم
 کی خاطر مشروع ہوا ہے اور اس کے ساتھ زوالِ ملکِ متعہ بعض اوقات میں اتفاقاً حاصل ہوتا ہے اور
 اسی طرح "بیع" صرف ملکِ رقبہ کیلئے مشروع ہوئی ہے اور اس کے ساتھ وطی کا حلال ہونا بعض
 اوقات میں اتفاقاً حاصل ہو جاتا ہے پس جائز نہیں ہے کہ مسبب ذکر کیا جائے اور اس سے سبب
 مراد لیا جائے۔ مگر جبکہ مسبب، سبب کیساتھ خاص ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول "انی ارانی اعصر خمرًا"
 ہے اسلئے کہ شراب نہیں ہوتی مگر انگور سے پس جانبین سے احتیاج آئے گی۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ اتصالِ صوری کی اس دوسری قسم میں استعارہ صرف ایک
 طرف سے جائز ہے یعنی سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے لیکن حکم (مسبب) کا استعارہ سبب
 کیلئے جائز نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد
 لینا جائز نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے "انتِ حرۃ" کہا اور "انتِ طالق" مراد لیا تو یہ
 جائز ہوگا کیونکہ "انتِ حرۃ" جس کے ذریعہ ملکِ رقبہ زائل ہوتا ہے سبب ہے اور "انتِ طالق"
 جس کے ذریعہ ملکِ متعہ زائل ہوتا ہے مسبب ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ سبب بول کر مسبب
 مراد لینا جائز ہے لہذا "انتِ حرۃ" بول کر "انتِ طالق" مراد لینا جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی آزاد
 عورت نے کسی مرد کو مخاطب کر کے کہا "بعثت نفسی منک" میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت
 کر دیا اور اس سے نکاح مراد لیا تو یہ بھی جائز ہے کیوں کہ بیع جس کے ذریعہ ملکِ رقبہ ثابت ہوتا ہے
 سبب ہے اور نکاح جس کے ذریعہ، ملکِ متعہ ثابت ہوتا ہے مسبب ہے۔ اور سبب بول کر مسبب مراد

لینا جائز ہے لہذا الفاظ بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی جائز ہوگا۔ اور اگر کسی نے اپنی باندی سے "انت طالق" کہا اور "انت حرۃ" مراد لیا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ "انت طالق" جو زوالِ ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور "انت حرۃ" جو زوالِ ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ سبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا "انت طالق" بول کر "انت حرۃ" مراد لینا بھی جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی باندی کو مخاطب کرتے ہوئے کہے "مکتک" میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا، اور "بعتک" مراد لے یعنی میں نے تجھ کو فروخت کیا۔ تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ نکاح جو ثبوتِ ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور لفظ بیع جو ثبوتِ ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور سبب بول کر سبب مراد لینا چونکہ جائز نہیں ہے اسلئے نکاح بول کر بیع مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور سبب بول کر سبب مراد لینے کا جواز اور سبب بول کر سبب مراد لینے کا عدم جواز اسلئے ہے کہ سبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ سبب، 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 سبب محتاج ہے اور سبب محتاج ایسے ہے اور سائق میں یہ قاعدہ گذر چکا ہے کہ محتاج ایسے بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے لہذا اس قاعدہ کی روشنی میں سبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہوگا۔ اور ربا سبب تو وہ اپنی مشروعیت میں سبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب تو مشروع ہو لیکن سبب مشروع نہ ہو مثلاً الفاظ عتاق صرف زوالِ ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئے ہیں اور ان کے ذریعہ ملک متعہ کا زوال اتفاقی امر ہے ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا چنانچہ اگر غلام کیلئے لفظ عتاق بولا گیا اور "انت حرۃ" کہا گیا تو اس صورت میں زوالِ ملک رقبہ تو ہوگا لیکن زوالِ ملک متعہ نہیں ہوگا اور اگر باندی سے کہا گیا تو زوالِ ملک رقبہ اور زوالِ ملک متعہ دونوں ہوں گے پس ثابت ہو گیا کہ "انت حرۃ" (سبب) جو زوالِ ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب (زوالِ ملک متعہ) کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے۔ اور جب سبب، سبب کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے تو سبب، سبب کی طرف محتاج نہ ہوا۔ اسی طرح الفاظ بیع صرف ثبوتِ ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئے ہیں اور ثبوتِ ملک متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ایک اتفاقی امر ہے چنانچہ اگر بیع باندی ہوئی تو ثبوتِ ملک رقبہ کیساتھ ثبوتِ ملک متعہ بھی ہو جائے گا، اور اگر بیع غلام ہوا تو صرف ملک رقبہ ثابت ہوگا، اور ملک متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ثابت نہ ہوگا۔ بہر حال اس سے بھی ثابت ہوا کہ سبب (بیع) جو ثبوتِ ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب (ثبوتِ ملک متعہ) کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب سبب کا محتاج نہ ہوا۔ اور جب سبب، سبب کا محتاج نہیں ہے تو سبب محتاج ایسے نہ ہوگا اور جب سبب محتاج ایسے نہیں ہوا تو سبب بول کر، سبب مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ محتاج ایسے بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے، اور سبب بول کر محتاج ایسے نہیں ہے اسلئے سبب بول کر سبب

مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔

بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لیکن اگر مسبب، سبب کیساتھ خاص۔ تو اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے کیوں کہ اس صورت میں سبب علت کے معنی میں ہوگا اور سبب اسی مسبب کیلئے مشروع ہوگا اور جب سبب علت کے معنی میں ہے تو مسبب معلول کے معنی میں ہوگا، اور پہلے 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۔ اس کی مثال سیدنا یوسف علیہ السلام کے قید خانہ کے ساتھی کا قول "انی ارانی اعصر خمرًا" ہے۔ یہاں خمر سے مراد عنب (انگور) ہے، اور عنب، خمر کا سبب ہے اور خمر اس کا مسبب ہے اور یہ مسبب ایسا ہے جو سبب کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ خمر، عنب ہی سے تیار ہوتی ہے اور عنب کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نشہ آور مشروب تیار ہوتا ہے اس کو اخاف کے نزدیک خمر نہیں کہا جاتا ہے پس جب اس مثال میں مسبب، سبب کیساتھ خاص ہے تو دونوں طرف سے احتیاج آئے گی یعنی سبب، مسبب کا محتاج ہوگا اور مسبب، سبب کا محتاج ہوگا اور جب اس صورت میں سبب، مسبب کا محتاج ہے تو مسبب محتاج ایہ ہوگا اور محتاج ایہ بول کر چونکہ محتاج مراد لیا جاتا ہے اس لئے اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی درست ہوگا۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي مَجْمُوعِهِ اسْتِعَارَةُ الْعِتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَ بِالْعَكْسِ لِأَنَّ كَلِمَةَ
تَنْهَمًا يَنْتَبِي عَلَى السَّرَايَةِ وَالسَّرُورَةُ كَيْدٌ خُلَانٍ فِي الْإِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَ
نَحْوِ نَقُولِ الطَّلَاقِ مُوَضَّوعٌ لِرَفْعِ الْعَيْدِ وَالْعِتَاقُ مُوَضَّوعٌ لِإِثْبَاتِ
الْعَوَّةِ فَلَا يَنْشَأُ بَيْنَهُمَا أَصْلًا.

ترجمہ :- اور امام شافعی نے فرمایا۔ عتاق کا استعارہ طلاق کیلئے اور طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے دونوں جائز ہیں اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سرایت اور لزوم پر مبنی ہے لہذا یہ دونوں معنوی اتصال میں داخل ہوں گے اور ہم اخاف کہتے ہیں کہ طلاق رفع قید کیلئے موضوع ہے اور عتاق، اثبات قوت کے لئے موضوع ہے پس یہ دونوں سرے سے باہم متشابہ نہ ہوں گے۔

تشریح :- سابق میں علمائے اخاف کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے لیکن مسبب کا استعارہ سبب کیلئے جائز نہیں ہے اور مثال میں فرمایا تھا کہ الفاظ عتاق (جو زوال ملک کیلئے موضوع ہیں) کو طلاق (جو زوال ملک متعہ کیلئے موضوع ہے) کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے لیکن الفاظ طلاق کو عتاق کیلئے مستعار نہیں لیا جاسکتا ہے۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا

کہ عتاً کا استعارہ طلاق کیلئے اور طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے جائز ہے یعنی الفاظ عتاق بول کر طلاق مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور الفاظ طلاق بول کر عتاق مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک از قبیلہ اسقاط ہے یعنی عتاق کے ذریعہ ملک رقبہ کا اسقاط ہوتا ہے اور طلاق کے ذریعہ ملک متعہ کا اسقاط ہوتا ہے، بہر حال دونوں کے ذریعہ اسقاط ہوتا ہے اور دونوں کی بنیاد سرایت اور لزوم پر ہے، سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعض شئی میں حکم ثابت ہونے کی وجہ سے کل شئی میں حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”وجہک طالق“ (تیرے چہرے کو طلاق ہے) تو یہ طلاق جس کو بیوی کے ایک حصہ یعنی چہرے میں ثابت کیا گیا ہے بیوی کے کل میں سرایت کر جائے گی اور کل پر طلاق واقع ہوگی، اسی طرح اگر غلام سے کہا ”وجہک حرّاً“ (تیرا چہرہ آزاد ہے) تو یہ آزادی جس کو غلام کے ایک حصہ یعنی چہرے میں ثابت کیا گیا ہے پورے غلام میں ثابت ہو جائے گی اور پورے غلام پر آزادی واقع ہو جائے گی۔ اور لزوم سے مراد فسخ کو قبول نہ کرنا ہے یعنی عتاق اور طلاق دونوں فسخ کو قبول نہیں کرتے ہیں اور دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں یعنی عتاق اور طلاق دونوں میں سے ہر ایک کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ بہر حال عتاق اور طلاق دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے یعنی دونوں ازالہ ملک، سرایت، لزوم اور تعلیق بالشرط کے معنی میں مشرک ہیں، اور جب ان دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دو سے کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے جیسا کہ اسد اور شجاع کے درمیان اتصال معنوی موجود ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے ہر ایک کو دو سے کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے یعنی اسد بول کر شجاع اور شجاع بول کر اسد مراد لیا جاسکتا ہے۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے کیوں کہ طلاق، قید نکاحی کو ختم کرنے کیلئے وضع کی گئی ہے یعنی نکاح کی وجہ سے عورت پر کچھ قیود اور پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں مثلاً بغیر شوہر کی اجازت کے گھر سے باہر نکلنے پر پابندی لگ جاتی ہے۔ اسی طرح دوسرے کسی مرد کیساتھ نکاح نہیں کر سکتی ہے پس طلاق کے ذریعہ ان قیود کو ختم کر دیا جاتا ہے۔ اور عتاق، قوت ثابت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی غلام کے اندر حکماً ضعف ہوتا ہے اس طور پر کہ وہ دوسرے کا مملوک ہوتا ہے اس کیلئے اپنی ذات پر بھی کسی طرح کی قدرت نہیں ہوتی حتیٰ کہ وہ بغیر مولیٰ کی اجازت کے اپنے نکاح تک کا مجاز نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے کسی تصرف کا شرعاً اعتبار ہوتا ہے لیکن جب اس کو آزاد کر دیا جاتا ہے تو وہ مالک ہوتا ہے مملوک نہیں ہوتا اور مذکورہ تمام تصرفات کا شرعاً مجاز ہوتا ہے پس عتاق کے ذریعہ اس قوت کو ثابت کر دیا گیا جو قوت عتاق سے پہلے ثابت نہیں تھی۔ بہر حال جب طلاق، قید نکاحی کو ختم کرنے کیلئے موضوع ہے اور عتاق، اثبات قوت کے لئے موضوع ہے تو ان دونوں کے درمیان

کسی معنی میں اشتراک اور تشابہ نہیں ہوگا اور جب یہ دونوں باہم متشابہ اور کسی معنی میں مشترک نہیں ہیں تو ان کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی طرف سے اس جواب پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ شرعاً اور عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے کہ عتاق، رقیّت اور ملک زائل کرنے کیلئے ہے لہذا عتاق ازالہ ملک کیلئے موضوع ہوگا نہ کہ اثبات قوت کیلئے پس اس صورت میں عتاق اور طلاق دونوں باہم متشابہ ہوں گے۔ کیوں کہ ان دونوں میں ہر ایک ازالہ کیلئے ہے، طلاق، قید نکاحی کے ازالہ کیلئے ہے اور عتاق ملک اور رقیّت کے ازالہ کیلئے ہے، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عتاق، اثبات قوت کیلئے موضوع ہے تو بھی ہم کہیں گے کہ اثبات قوت، ازالہ ملک کو مستلزم ہے یعنی عتاق کے ذریعہ بلاشبہ غلام کے اندر قوت ثابت ہو جاتی ہے لیکن ملکیت اور رقیّت جس کو ضعف حکمی کہا جاتا ہے وہ بھی زائل ہو جاتا ہے بہر حال ازالہ میں دونوں مشترک ہیں اور جب طلاق اور عتاق دونوں ازالہ کے معنی میں مشترک ہیں تو اتصال معنوی پایا گیا اور جب اتصال معنوی پایا گیا تو طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینا بھی درست ہو جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اتصال معنوی کیلئے کسی بھی معنی میں شریک ہونا کافی نہیں ہے بلکہ اس معنی میں شریک ہونا ضروری ہے جو معنی مشبہہ کیساتھ مختص ہو اور اس معنی کا مشبہہ میں پایا جانا مشہور ہو جیسے اہل عرب شجاع آدمی کو اسدا اور بلید آدمی کو حار کہتے ہیں کیوں کہ شجاعت اور بلاغت ایسے معنی ہیں جو مشبہہ یعنی اسدا اور حار کے ساتھ خاص ہیں اور مشہور ہیں، اور بزدل آدمی کو اسدا اور ذکی آدمی کو حار نہیں کہتے ہیں اگرچہ حیوانیت میں مشبہہ اور مشبہہ دونوں شریک ہیں کیوں کہ حیوانیت ایسے معنی نہیں ہیں جو مشبہہہ کیساتھ خاص ہوں اور مشہور ہوں۔ اسی طرح 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 حیوانیت کی طرح دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی نہ ہوگا۔ اور جب ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا اتصال کوئے کہ طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَلَكِنْ يَرُدُّ عَلَىٰ أَصْلِ الْقَاعِدَةِ أَنَّ الْعِتَاقَ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِإِلْزَامِ الْمَلِكِ الْمُتَعَةِ الَّتِي كَانَتْ عَلَىٰ وَجْهِ مَلِكِ الْيَمِينِ دُونَ الْمُتَعَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَكَذَا الْبَيْعُ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِثُبُوتِ مَلِكِ الْمُتَعَةِ الَّتِي كَانَتْ مِنْ جِهَةِ مَلِكِ الْيَمِينِ دُونَ الْمُتَعَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَأَجِيبُ بِأَنَّهُ يَكْفِي فِي هَذَا كَوْنُهُ سَبَبًا فِي الْجُمْلَةِ لَا كَوْنَهُ سَبَبًا عَلَىٰ وَجْهِ مَخْصُوصٍ بِهِ .

ترجمہ :- لیکن اصل قاعدہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عتاق تو صرف اس ملک متعہ کے ازالہ کا سبب ہے جو ملک یمن کے طور پر ہو۔ اس متعہ کی ملک کے ازالہ کا سبب نہیں ہے جو نکاح میں ہے اور اسی طرح بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملک یمن کے طور پر ہو نہ کہ اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب جو نکاح میں ہے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس مجاز میں اس کا فی الجملہ سبب ہونا کافی ہے، کسی خاص وجہ کی بنا پر اس کا سبب ہونا ضروری نہیں ہے۔

تشریح :- شارح نور الانوار ملاحظیوں نے فرمایا کہ اصل قاعدہ پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ سبب کا استعارہ حکم (سبب) کیلئے جائز ہے یعنی سبب بول کر سبب مراد لیا جاسکتا ہے، اور اس کی مثال میں فرمایا کہ ”انت حرة“ (جو زوال ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے)، بول کر ”انت طالق“ (جو زوال ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے) مراد لینا جائز ہے کیوں کہ انت حرة یعنی لفظ عتاق، انت طالق یعنی زوال ملک متعہ کا سبب ہے۔ اسی طرح ”بعت نفسی منک“ بول کر نکاح مراد لینا جائز ہے کیونکہ بعت نفسی منک“ جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے ثبوت ملک متعہ کا جس پر لفظ نکاح دلالت کرتا ہے، لیکن یہاں یہ اشکال ہے کہ لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے جو ملک یمن کے طور پر ہو اور جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو لفظ عتاق اس کے زوال کا سبب نہیں ہے۔ پس جب لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا سبب نہیں ہے جو نکاح کے طور پر ہو تو لفظ عتاق یعنی ”انت حرة“ سے ”انت طالق“ مراد لینا کیسے درست ہوگا، اسی طرح بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملک یمن کے طور پر ہو اور جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو بیع اس کے ثبوت کا سبب نہیں ہے اور جب بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں ہے جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو تو بیع سے نکاح مراد لینا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سببیت کے اعتبار سے تو مجاز ہے اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ معنی حقیقی، معنی مجازی معین مشخص کا سبب ہو بلکہ جنس معنی مجازی کا سبب ہونا بھی کافی ہے جیسے غیث (بارش) جنس نبات کا سبب ہے نبات خواہ بارش سے حاصل ہو یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو پس غیث بول کر

جنس نبات مراد لیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح یہاں لفظ عتاق مطلقاً زوال ملک متعہ سے ہے۔ وہ ملک متعہ خواہ ملک یمین کے طور پر حاصل ہوئی ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔ اسی طرح بیع مطلقاً ثبوت ملک متعہ کا سبب ہے وہ ملک متعہ خواہ ملک یمین کے طور پر حاصل ہوئی ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔ بہر حال جب لفظ عتاق مطلقاً زوال ملک متعہ کا سبب ہے تو اس ملک متعہ کے زوال کا سبب بھی یقیناً ہوگا جو ملک متعہ نکاح کے طور پر حاصل ہوتی ہے اور جب لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا بھی سبب ہے جو ملک متعہ نکاح کے طور پر حاصل ہوتی ہے تو لفظ عتاق بول کر طلاق مراد لینا بھی جائز ہوگا اسی طرح بیع جب مطلقاً ثبوت ملک متعہ کا سبب ہے تو اس ملک متعہ کے ثبوت کا بھی سبب ہے جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو اور جب ایسا ہے تو بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی جائز ہوگا۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ عِلَاقَاتِ الْمَجَازِ شَمَّرَ أَنْ يُصَيِّرَ أَتَى فِي أَبِي مَوْضِعِ
 شُرُوكِ الْحَقِيقَةِ وَفِي أَبِي مَوْضِعِ شُرُوكِ الْمَجَازِ فَقَالَ وَإِذَا كَانَتْ الْحَقِيقَةُ
 مُتَعَدِّسَةً أَوْ مَهْجُورَةً صَيِّرَ إِلَى الْمَجَازِ يُعْنَى بِالْمُتَعَدِّسِ مَا لَا يُمَكِّنُ الْوُصُولُ
 إِلَيْهِ إِلَّا بِسُقَّةٍ وَبِالْمَهْجُورِ مَا يُمَكِّنُ وَصُولَهُ إِلَّا أَنَّ النَّاسَ تَوَكَّؤُهُ كَمَا إِذَا
 حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ النَّخْلَةِ مِثَالُ الْمُنْعَدِّسَةِ إِذَا أَكَلَ النَّخْلَةَ نَفْسَهَا
 يَتَعَدَّسُ فَيَرَادُ الْمَجَازُ وَهُوَ شَمَّرُهَا فَإِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّجَرَةُ ذَاتَ شَمَّرٍ يَرَادُ بِهَا
 نَسْمُهَا الْحَاصِلُ بِالْبَيْعِ وَتَوَكَّلْتُ وَأَكَلَ مِنْ غَيْرِ النَّخْلَةِ لَمْ يَحْضُرْ لِأَنَّ الْمُنْعَدِّ
 لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حُكْمٌ وَلَا يُقَرُّ أَنَّ الْمُحْلُوفَ عَلَيْهِ هُوَ عَدَمُ أَكْلِ النَّخْلَةِ وَهُوَ
 غَيْرُ مُتَعَدِّسٍ وَإِنَّمَا الْمُنْعَدِّسُ أَكْلُهَا لِأَنَّ نَقُولَ الْيَمِينِ إِذَا دَخَلْتُ عَلَى النَّعَى
 يَكُونُ لِلْمَنْعِ فَمَوْجِبُ الْيَمِينِ أَنْ يُصَيِّرَ الْفِعْلَ مَمْنُوعًا بِالْيَمِينِ وَمَا لَا يَكُونُ
 مَأْكُولًا لَا يَكُونُ مَمْنُوعًا بِالْيَمِينِ بَلْ قَبْلَهَا -

ترجمہ :- پھر مجاز کے علاقوں کے بیان سے فارغ ہو کر مصنف نے اس بات کو بیان کرنا شروع کر دیا کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور کس جگہ مجاز کو ترک کیا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور جب حقیقت متعذر ہو یا مجبور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ متعذر سے مصنف کی مراد وہ چیز ہے جس تک بغیر

مشقت کے پہنچنا ممکن نہ ہو اور ہجو سے مراد وہ ہے جس کا حصول ممکن ہو مگر لوگوں نے اسے چھوڑ دیا ہو جسے جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہ کھائے گا یہ حقیقت متعذرہ کی مثال ہے اسلئے کہ بعینہ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے پس مجاز مراد ہوگا اور وہ اس کا پھل ہے پس اگر درخت پھل والا نہ ہو تو اس سے اس کی وہ قیمت مراد ہوگی جو بیع کر حاصل ہوتی ہے اور اگر حالف نے تکلف کر کے بعینہ درخت کا کچھ حصہ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیوں کہ متعذر کیساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جس پر قسم کھائی گئی ہے کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ متعذر نہیں ہے، متعذر تو اس کا کھانا ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ جب قسم نفی پر داخل ہو تو نفی، منع اور نہی کیلئے ہوتی ہے۔ پس قسم کا مقتضایہ ہے کہ ”فعل“ قسم کی وجہ سے ممنوع ہو اور جو چیز ماکول نہ ہو وہ قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی بلکہ قسم کے پہلے سے ممنوع ہوتی ہے۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ مصنف مجاز کے علاقوں کے بیان سے فراغت پا کر اب اس بات کو ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور کس جگہ مجاز کو ترک کیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ حقیقت اگر متعذرہ ہو یا ہجو رہے تو ان دونوں صورتوں میں حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا اور مجاز پر عمل ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ حقیقت متعذرہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو، اور حقیقت ہجو سے مراد وہ ہے جس کی طرف رسائی تو ممکن ہو لیکن لوگوں نے اس کو عملاً ترک کر دیا ہو۔ حقیقت متعذرہ کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا ”واللہ لا آکل من ہذہ النخلۃ“ خدا کی قسم میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اس مثال میں حقیقت یعنی بعینہ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے لہذا اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اگر وہ درخت پھلدار ہوا تو اس درخت کے پھل اس کے مجازی معنی ہوں گے، اور اگر وہ درخت پھل دار نہ ہوا تو اس کی وہ قیمت جو بیع سے حاصل ہوتی ہے اس کے مجازی معنی ہوں گے یعنی پھل دار ہونے کی صورت میں حالف پھل کھا کر حانث ہوگا، اور پھل دار نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کھانے سے حانث ہوگا۔ لیکن اگر حالف نے تکلف کر کے عین درخت میں سے کچھ کھالیا یعنی اس کی لکڑی کھالی یا پتے کھالے تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ یہ متعذر ہے اور متعذر کیساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کے ساتھ بھی حنث وغیرہ کا کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔

”ولایقال“ سے شارح نے ایک اعتراض دفع کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں مخلوف علیہ یعنی جس چیز پر قسم کھائی گئی ہے وہ نخلہ کے درخت کا نہ کھانا ہے کیوں کہ حالف نے کہا ہے کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اور درخت کا نہ کھانا غیر متعذر ہے متعذر

تو اس کا کھانا ہے نہ کھانا متعذر نہیں ہے پس جب مخلوف علیہ غیر متعذر ہے تو نخلہ سے اس کا پھل یا اس کی قیمت کیسے مراد لی جاسکتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قسم جب نفی پر داخل ہوتی ہے تو وہ نفی نہیں کیلئے اور اپنے آپ کو فعل منفی سے روکنے کیلئے ہوتی ہے جیسے کسی نے ”واللہ لا اشرب الماء“ کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خالف اپنے آپکو شرب مارے منع کرنا چاہتا ہے پس اس صورت میں یکمین کا مقتضی یہ ہوگا کہ فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع ہو جیسے شرب ما قسم کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے ورنہ قسم سے پہلے ممنوع نہیں تھا اور جو چیز حساً اور عادتاً نہ کھائی جاتی ہو (جیسے عین درخت کہ وہ نہ حساً کھایا جاتا ہے اور نہ عادتاً کھایا جاتا ہے) وہ قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہوتی ہے بہر حال ثابت ہو گیا کہ مثال مذکورہ ”واللہ لا اشرب من ہذہ النخلۃ“ میں فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوا بلکہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے اور جب یہ فعل قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے تو اس میں تعذر معتبر ہوگا یعنی مخلوف علیہ متعذر ہوگا اور جب مخلوف علیہ متعذر ہے تو اس کو ترک کر دیا جائے گا اور مجاز یعنی درخت کے پھل یا اس کی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

أَوْ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي ذَا سِرِّ فُلَانٍ مِثَالُ لِمَهْجُورَةٍ لِرِئَاقٍ وَضَعُ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ خَافِيًا
مِنْ خَارِجٍ بَدُونِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهَا مُدْبِكًا لَكِنَّ النَّاسَ هَجَرُوهُ فَيُرَادُ بِهِ الدُّخُولُ
لِلْعَرَفِ وَ لَوْ وَضَعُ الْقَدَمَ فِي الدَّارِ مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ لَمْ يَحْتَسِبْ لِأَنَّهُ مَهْجُورٌ .

ترجمہ :- یا اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا یہ حقیقت ہجورہ کی مثال ہے کیوں کہ گھر میں داخل ہونے بغیر باہر سے ننگے پاؤں گھر میں رکھنا ممکن ہے لیکن لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے لہذا عرف کی وجہ سے اس سے دخول مراد ہوگا اور اگر کسی نے بغیر داخل ہونے گھر میں قدم رکھا تو حانت نہ ہوگا کیوں کہ لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے۔

تشریح :- مصنف نے حقیقت ہجورہ کی مثال میں فرمایا کہ اگر کسی نے کہا ”واللہ لا ضعی قدمی فی دار فلان“ بخدا میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو یہ کلام مطلقاً دخول پر محمول ہوگا۔ کیوں کہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ بغیر مکان میں داخل ہونے اپنا ننگا قدم باہر سے مکان میں داخل کر دے یعنی پورا جسم جو کھٹ سے باہر رہے اور صرف ننگا پاؤں جو کھٹ کے اندر داخل کر دے اور ایسا کرنا ممکن بھی ہے لیکن لوگوں نے عرف کے عرف میں یہ معنی متروک ہیں یعنی عرف میں یہ معنی مراد نہیں ہوتے پس جب یہ معنی ہجورہ اور متروک ہیں تو اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور وضع قدم کے مجازی معنی دخول کے ہیں یعنی

عرف میں وضع قدم سے دخول مراد ہوتا ہے دخول سوار ہو کر ہو یا پیادہ یا ہونگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر ہو۔ بہر حال جب اس کلام میں وضع قدم سے مطلقاً دخول مراد ہے تو مخالف مکان میں داخل ہونے سے حاشاً ہونگے پاؤں سوار ہو کر داخل ہو یا ہو یا پیادہ پا داخل ہوا ہونگے پاؤں داخل ہوا ہو یا جوتے پہن کر داخل ہوا ہو۔ اور اگر مخالف مکان میں داخل تو نہ ہوا لیکن چوکھٹ سے باہر بیٹھ کر یا لیٹ کر ننگا پاؤں اندر رکھ دیا یعنی کلام کی حقیقت پر عمل کیا تو وہ حاشاً نہ ہو گا کیوں کہ اس کلام کے حقیقی معنی مجبور ہیں اور معنی مجبور کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کیساتھ بھی حاشاً کا حکم متعلق نہیں ہوگا۔

وَالْمُهْجُورُ شَرْعًا كَالْمُهْجُورِ عَادَةً مُؤَيَّبٌ بِقَوْلِهِ أَوْ مَهْجُورًا أَوْ لَا يَنْزُرُ فِي الْمُهْجُورِ
إِلَى الْمَجَازِ أَنْ تَكُونَ الْحَقِيقَةُ مَهْجُورًا عَادَةً بَلِ الْمُهْجُورُ شَرْعًا أَيْضًا كَالْمُهْجُورِ
عَادَةً حَتَّى يَنْصَرِفَ التَّوَكُّيلُ بِالْخُصُومَةِ إِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا تَفْرِيعٌ لَهُ يَعْنِي أَنْ وَكَلَّ
أَحَدٌ سَرَجَلًا بِأَنْ يُخَاصِمَ الْمُدَّعِيَ عِنْدَ الْقَاضِي يُحْمَلُ عَلَى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِأَنَّ
الْخُصُومَةَ هُوَ الْإِنْكَارُ فَقَطُّ مَحْتَمًا كَانَ الْمُدَّعِي أَوْ مُبْطَلًا وَهُوَ خَرَامٌ شَرْعًا
لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَنَازَعُوا فَلَابِدًا أَنْ يَصْرِفَ إِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا بِالسَّرِّ وَالْإِقْرَارِ
مَجَازًا مَوْجِبِينَ إِطْلَاقِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ فَلَوْ أَوْسَرَ التَّوَكُّيلُ عَلَى مَوْكَلٍ جَازِعًا
خِلَافًا لِنَزْرِ وَالشَّافِعِيُّ رَح.

ترجمہ :- اور مجبور شرعاً، مجبور عادت کی طرح ہے یہ قول مصنف کے قول "او مجورۃ" کیساتھ متعلق ہے یعنی مجاز کی طرف رجوع کرنے میں یہ لازم نہیں ہے کہ حقیقت عادت مجورہ ہو بلکہ مجبور شرعاً بھی مجبور عادت کی طرح ہے حتیٰ کہ توکیل بالخصومت مطلقاً جواب کی طرف راجع ہوگی (یہ) قاعدہ مذکورہ کیلئے تفریع ہے یعنی اگر کسی نے ایک آدمی کو اس بات کا وکیل کیا کہ وہ قاضی کے پاس مدعی سے خصمہ کرے تو اس کو مطلق جواب مجبور کیا جائے گا اسلئے کہ خصومت فقط انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو اور یہ انکار شرعاً حرام ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ولا تنازعوا" جھگڑا مت کرو۔ پس ضروری ہے کہ وہ مجازاً رد اور اقرار کے ساتھ مطلقاً جواب کی طرف راجع ہو (اور یہ) اطلاق خاص علی العام کے قبیل سے ہوگا پس اگر وکیل نے اپنے موکل پر اقرار کر لیا تو یہ ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ امام زفر اور امام شافعی کا اختلاف ہے۔
تشریح :- ناضل مصنف نے کہا کہ جو حقیقت شرعاً مجبور اور متروک ہو اس کا حکم وہ ہی ہوتا ہے جو حقیقت مجورہ عادت کا حکم ہے یعنی جس طرح حقیقت مجورہ عادت کی صورت میں مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسی طرح حقیقت مجورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مجاز کی طرف

رجوع کیا جانا صرف حقیقت ہجورہ عادیہ کی صورت میں نہیں ہے بلکہ حقیقت ہجورہ شرعی کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا کیوں کہ جس چیز کو شریعت نے ترک کر دیا ہو مسلمان بھی اپنے دین اور عقل کی وجہ سے اس پر عمل کرنے سے گریز ہی کرے گا۔

مصنف نے اس قاعدہ پر دو تفریحی مسئلے ذکر کئے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد پر ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا پھر مدعی علیہ یعنی حامد نے کسی کو قاضی کی عدالت میں مدعی کے ساتھ خصومت کا وکیل کیا تو یہ وکیل بالخصومت مطلقاً جواب پر محمول ہوگی حاصل یہ کہ خصومت تو صرف انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو یعنی خصومت تو صرف یہ ہے کہ وکیل، مدعی کی بات کا انکار کرتا ہے اور جھگڑا برقرار رکھے۔ حالانکہ یہ شرعاً حرام ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ولا تنازعوا" جھگڑا مت کرو۔ اور جو چیز حرام ہوتی ہے وہ شرعاً ہجور ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ خصومت شرعاً ہجور ہے اور جب خصومت شرعاً ہجور ہے تو مجاز یعنی مطلقاً جواب کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی وکیل کو مطلقاً جواب کی اجازت ہوگی خواہ مدعی علیہ پر ایک ہزار روپیہ کا اقرار کرے خواہ اس کا انکار کرے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ خصومت بول کر مطلقاً جواب مراد لینا یہ اطلاق خاص علی العام کے قبیل سے ہے کیونکہ خصومت خاص ہے صرف انکار کا نام ہے اور جواب عام ہے جو انکار اور اقرار دونوں کو شامل ہے۔ چنانچہ اگر وکیل نے اقرار کیا اور یہ کہا کہ میرے موکل نے واقعی مدعی سے ایک ہزار روپے لئے ہیں تو مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے واجب ہو جائیں گے اسی طرح اگر مدعی نے وکیل بنا یا اور وکیل نے اس کے دعویٰ کے باطل ہونے کا اقرار کیا تو یہ اقرار مدعی پر نافذ ہوگا یعنی مدعی ایک ہزار روپیہ کا مستحق نہ ہوگا۔ یہ حضرت امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے لیکن امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک وکیل کا اپنے موکل پر اقرار جائز نہیں ہے کیوں کہ موکل نے اس کو خصومت اور جھگڑے کا وکیل کیا ہے اور اقرار کی وجہ سے مصالحت اور مسالمت ہوتی ہے لہذا اقرار اس کی ضد ہوگا جس کا اس کو وکیل کیا گیا تھا اور وکیل کو جس کام کا وکیل کیا جاتا ہے وہ اس کے خلاف کرنے کا مجاز نہیں ہوتا لہذا وکیل کا اپنے موکل پر اقرار کرنا درست نہ ہوگا۔

وَرَادَ أَحَلَفَ لَا يُكَلِّمُهُ هَذَا الصَّبِيُّ لَمْ يَقْبِدْ بِرِزْمَانَ صَبَاهُ عَطْفُ عَلَى قَوْلِهِ يَنْصَرِفُ
وَقَبْرُهُ شَانِ لَدَى لَانَ هَجْرَانَ الصَّبِيُّ مُجْمُورٌ شَرْعًا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ
صَغِيرًا نَأْوَلَهُ قَوْمًا كَبِيرًا وَلَمْ يَبْجَلْ عَالِمِينَ فَلَيْسَ مِنَّا فَيُصْرَفُ إِلَى الْمَجَازِ أَيْ لَا يُكَلِّمُ
هَذِهِ الدَّاتُ فَلَوْ كَلَّمَهُ بَعْدَ مَا كَبُرَ بَحَثٌ أَيْضًا.

ترجمہ :- اور جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس بچے سے گفتگو نہیں کرے گا تو یہ قسم بچپن کے زمانہ سے مقید نہ ہوگی۔ یہ عبارت مصنف کے قول "ینصرف" پر معطوف ہے اور قاعدہ مذکورہ کیلئے دوسری تفسیر ہے کیوں کہ بچے سے قطع تعلق کرنا شرعاً مجبور ہے اسلئے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہیں کیا، ہمارے بڑوں کی توقیر نہ کی اور ہمارے علماء کی تعظیم نہ کی وہ ہم میں سے نہیں ہے پس مذکورہ قسم مجاز کی طرف راجع ہوگی یعنی اس ذات سے کلام نہ کرے گا پس اگر حالف نے اس سے اس کے بڑا ہونے کے بعد بات چیت کی تو بھی حانث ہو جائے گا۔

تشریح :- اس عبارت میں سابقہ قاعدہ (حقیقت مجبورہ شرعاً حقیقت مجبورہ عادیہ کی طرح ہے) پر دوسرا تفسیری مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے بچہ کو مخاطب کر کے کہا "واللہ الاکمل ہذا الصبی" تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی کیوں کہ اس کلام کی حقیقت یعنی بچہ سے بچپن کے زمانہ میں کلام نہ کرنا اور تعلق ترک کرنا شرعاً مجبور ہے اور شرعاً اسلئے مجبور ہے کہ ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبرنا ولم یجمل عالمینا فلیس منا" جس نے چھوٹوں پر رحم بڑوں کی توقیر اور علماء کی تعظیم نہ کی وہ ہمارے طریق پر نہیں ہے۔ اس حدیث میں ترک ترجمہ پر وعید ہے اور بچوں کے ساتھ ترک کلام میں ترک ترجمہ ہے پس ثابت ہوا کہ بچوں کے ساتھ ترک کلام پر وعید ہے اور جس چیز پر وعید ہوتی ہے اس کا کرنا حرام اور اس کو چھوڑنا واجب ہوتا ہے پس بچوں کیساتھ ترک کلام کرنا حرام اور ترک کلام کو چھوڑنا واجب ہوگا بہر حال ثابت ہو گیا کہ بچوں کے ساتھ ترک کلام شرعاً مجبور ہے، اور جب بچوں کے ساتھ ترک کلام شرعاً مجبور ہے یعنی "واللہ الاکمل ہذا الصبی" کلام کی حقیقت شرعاً مجبور ہے تو اس کلام کے مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اس کلام کے مجازی معنی ہیں "واللہ الاکمل ہذا الذات" یعنی میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا۔ اور یہ معنی مجازی اسلئے ہیں کہ صبی چون کہ ذات اور وصف صبا سے مرکب ہے اسلئے لفظ صبی بمنزل کل کے ہوگا اور ذات بمنزل جز کے ہے پس یہاں صبی یعنی کل بولی کر ذات یعنی جز مراد لیا گیا ہے اور کل بول کر جز مراد لینا مجاز ہے۔ لہذا یہاں صبی بول کر ذات مراد لینا مجاز ہوگا پس اس مثال میں چونکہ مجاز یعنی ذات مراد ہے اور حالف کی مراد یہ ہے کہ میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا، تو اب یہ حالف اس شخص سے اس کے بچپن میں کلام کرے تب بھی حانث ہوگا جو انی میں کلام کرے تب بھی حانث ہوگا اور بڑھاپے میں کلام کرے گا تب بھی حانث ہوگا۔ کیوں کہ ذات ہر زمانہ میں موجود ہے۔

لَا يُقَالُ إِذَا أَحْمَلْتُ عَلَى الذَّاتِ يَلْتَمُ هِجْرَانُ الصَّبِيِّ مَا ذَا صَبِيًّا وَتَمْرُكُ التَّوْقِيرِ
إِذَا كَبُرَ وَمُهَاجِرَةُ الْمُؤْمِنِ قَوْلٌ ثَلَاثَةٌ آيَاتٌ فَالْتِمَازُ الْمَجَازُ لِالْحَيْثُورِ عَنِ
الْوَاحِدِ يُفْضَرُ إِلَى ثَلَاثَةِ مَعَاوِصٍ لِأَنَّ نَقُولَ الْمُعْتَبَرِ فِي هَذَا السَّبَبِ هُوَ الْقَصْدُ
وَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ إِنَّمَا تَلْتَمِزُ التَّزَامًا وَتَتَّبَعُ لِلذَّاتِ لِالْقَصْدِ أَفَلَا تُعْتَبَرُ وَ
إِنَّمَا قِيلَ هَذَا الصَّبِيُّ لِأَنَّهُ لَوْ قَالُوا لَا يَكْلَمُ صَبِيًّا بِالتَّنْكِيرِ يُعْقَدُ بِرَمَانٍ
صَبَاةً لِأَنَّ وَصْفَ الصَّبَاةِ مَقْصُودٌ بِالْحَلْفِ وَهُوَ دَاعٍ إِلَى الْحَلْفِ
لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ سَبِيحًا يَجِبُ الِاحْتِرَازُ عِنْدَ فَيَصَاسِرُ إِلَى الْأَصْلِ وَإِنْ
كَانَ مَعْجُورًا شَرْعًا

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب یہ قسم ذات پر محمول ہوگی تو بچہ کو بچپن کے زمانہ میں چھوڑنا بڑا ہونے کے بعد توقیر کو چھوڑنا اور مومن کو تین دن سے زیادہ چھوڑنا لازم آئے گا۔ پس ایک خرابی سے بچنے کیلئے مجاز کا التزام تین معاصی کا سبب بنے گا اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اس باب میں قصد معتبر ہے اور یہ تینوں معصیتیں ذات کے تابع ہو کر لازم آتی ہیں قصداً لازم نہیں آتیں، لہذا ان کا اعتبار نہ ہوگا، اور ”ہذا الصبی“ اسلئے کہا گیا ہے کہ اگر حالف ”لایکلم صبیاً“ نکرہ کے ساتھ کہتا تو یہ قسم اس کے بچپن کے زمانے کی ساتھ مقید ہوتی۔ کیوں کہ صبا کا وصف اس وقت مقصود بالکلف ہو چکا ہے اور وہ داعی الی الحلف ہے اسلئے کہ صبی کبھی ایسا بے سمجھ ہوتا ہے جس سے احتراز ضروری ہو جاتا ہے پس اصل ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ وہ مجبور شرعی ہو۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اس دوسری تفریح پر اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ مثال مذکورہ میں آپ نے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف اسلئے رجوع کیا ہے کہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں ہجران صبی یعنی چھوڑنے پر ترکہ ترحم لازم آتا ہے حالانکہ یہ حرام اور گناہ ہے لیکن مجاز پر عمل کرنی صورت میں یعنی ذات مراد یعنی صورت میں گناہوں کا ارتکاب کرنا لازم آتا ہے (۱) ”ہذا الصبی“ میں مشارا لہ جب تک، بچہ ہے تو ہجران صبی یعنی ترکہ ترحم لازم آئے گا۔ (۲) اور اسکے بڑا ہونے کے بعد ترکہ توقیر لازم آئے گا۔ (۳) اور تین دن سے زیادہ ایک مومن کی ساتھ سلام کلام ترک کرنا لازم آئے گا۔ پس ایک معصیت سے بچنے کیلئے تین تین معاصی کا ارتکاب کرنا کون سی دانشمندی کی بات ہے پس بہتر یہی تھا کہ اس کلام کی حقیقت مراد لی جاتی اور مجاز کی طرف رجوع نہ کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس باب میں یعنی قسم کے باب میں قصد اور ارادہ معتبر ہوتا ہے اور مذکورہ کلام میں صبی سے ذات مراد لینے کی صورت میں مذکورہ تینوں معاصی ذات کے تابع ہو کر لازم آتے ہیں

قصداً لازم نہیں آتے، اور جب ایسا ہے تو یہ معاصی معتبر نہ ہوں گے چنانچہ اگر حالف "لا اکلم ہذہ الذات" کہتا تو وہ بالقصد کسی نہیں عنہ کا مرتکب نہ ہوتا اگرچہ اس سے ہجران لازم آتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مثال مذکور میں "ہذا الصبی" معرفہ ذکر کیا گیا ہے لیکن اگر حالف "والشراکلم صبياً" نکرہ کیساتھ کہے تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانے کیساتھ مقید ہوگی یعنی صرف بچپن کے زمانہ میں کلام کرنے سے حائث ہوگا اور اگر اس بچہ کے بڑا ہونے کے بعد حالف نے اس کے ساتھ کلام کیا تو حالف حائث نہ ہوگا۔ کیوں کہ نکرہ کی صورت میں وصف صبا بچپن مقصود بالهلف ہوتا ہے یعنی کلام نہ کرنے کی قسم اس کے بچپن کی وجہ سے ہے پس جب وصف صبا مقصود بالهلف ہے تو نکرہ کی صورت میں وصف صبا کو لغو قرار دیکر مجازاً ذات مراد لینا بھی ممکن نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر "ہذا الصبی" کہا تو یہ وصف ضمنی ہوگا مقصود نہ ہوگا کیوں کہ اشارہ کی صورت میں مشارالیه کا وصف لغو ہوتا ہے اور ذات معتبر ہوتی ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکرہ کی صورت میں وصف صبا مقصود بالهلف ہے۔ اور بچپن، کلام نہ کرنے کی قسم کا داعی بھی ہوتا ہے اسلئے کہ کچھ سیفہ اور زمانہ سمجھ ہوتا ہے اور اس کے بے سمجھ ہونے کی وجہ سے اس سے احتراز کرنا ضروری ہو جاتا ہے پس نکرہ کی صورت میں چونکہ وصف صبا مقصود بالهلف ہے اسلئے اس کلام کو اس کی حقیقت کی طرف راجع کیا جائے گا یعنی اس کلام کی حقیقت پر عمل ہوگا اگرچہ یہ شرعاً مجور ہے۔

وَإِذَا كَانَتْ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَارَفًا فَهِيَ أَوْلَىٰ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ
خِلَافًا لَهَا يَعْنِي مَا ذَكَرْنَا سَابِقًا كَانَ فِي الْحَقِيقَةِ الْمَهْجُورَةَ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ
مَهْجُورَةً بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ وَالْكَوْنِ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارَفًا غَالِبَ
الِاسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ فَجَاءَ الْحَقِيقَةُ أَوْلَىٰ
عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ فَقَطَّ أَوْلَىٰ فِي رِوَايَةٍ وَعُمُومًا
الْمَجَازُ فِي رِوَايَةٍ -

ترجمہ :- اور جب حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حقیقت ہی زیادہ بہتر ہے، برخلاف صاحبین کے یعنی جو کچھ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے وہ حقیقت مجورہ سے متعلق تھا اور اگر وہ مجورہ نہ ہو بلکہ عادتاً مستعملہ ہو لیکن مجاز متعارف، حقیقت کی بہ نسبت غالب الاستعمال ہو یا لفظ سے غالب الفہم ہو تو اس وقت امام ابو حنیفہ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک روایت میں فقط مجاز اولیٰ ہے اور ایک روایت میں عموم مجاز اولیٰ ہے۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ سابق میں حقیقت ہجورہ کا بیان کیا گیا ہے۔ اب یہاں سے حقیقت مستعملہ کا بیان شروع کیا جا رہا ہے چنانچہ فرمایا کہ حقیقت اگر ہجورہ نہ ہو بلکہ مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو حضرت امام اعظم کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیوں کہ حقیقت اصل ہے اور اصل پر بلکہ مشقت پر عمل کرنا ممکن بھی ہے لہذا اصل کی موجودگی میں خلیفہ یعنی مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک اہلی ایک روایت کی مطابق فقط مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ایک روایت کی مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے مجاز متعارف کی تعریف میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مشائخ نے کہا کہ متعارف سے مراد تعالٰیٰ ہے یعنی حقیقت بھی اگرچہ مستعمل ہے لیکن حقیقت کی نسبت مجاز زیادہ مستعمل اور معمول ہے۔ اور مشائخ عراق نے کہا کہ متعارف سے مراد تبادل اور تقابہم ہے یعنی لفظ سے مجاز کی طرف ذہن جلد منتقل ہوتا ہے اور مجاز کی معنی لفظ سے زیادہ سمجھ میں آتے ہیں۔ شارح نے اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کیلئے غالب الاستعمال اور غالب فی اللفہم کا لفظ ذکر فرمایا ہے۔

كَمَا إِذَا أَحَلَّتْ لَأَيِّ كُلِّ مَرَّةٍ هَذِهِ الْجِنِّطَةَ أَوْ لَا يَشْرَبُ مَرَّةٍ هَذِهِ الْفَرَاتِ فَإِنَّ حَقِيقَةَ الْأَوَّلِ أَنْ يَأْكُلَ مَرَّةٍ غَيْرَ الْجِنِّطَةِ وَهُوَ مُسْتَعْمَلَةٌ لِأَنَّهَا تُعْلَى وَ تُعْلَى وَ تُوَكَّلُ قَضًا وَ لَكِنَّ الْمَجَازَ وَهُوَ الْخُبْزُ غَالِبٌ الْإِسْتِعْمَالِ فِي الْعَادَةِ فَعِنْدَهُمَا إِنَّمَا يَحْتَسِبُ إِذَا أَاكَلَ مِنَ غَيْرِ الْجِنِّطَةِ وَعِنْدَهُمَا يَحْتَسِبُ إِذَا أَاكَلَ مِنَ الْخُبْزِ أَوْ مِنْهُمَا بِأَنَّ يُمَرَادَ بَاطِنَهُمَا وَعَلَى هَذَا أَيْبَغِي أَنْ يَحْتَسِبَ بِالسُّوْبِيِّ أَيْضًا وَ لَكِنَّ لَمَّا كَانَ جِنْسًا آخَرَ فِي الْعُرْفِ لَمْ يُعْتَبَرُ .

ترجمہ :- جیسے کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا یا اس فرات سے نہیں پئے گا چنانچہ اول کی حقیقت یہ ہے کہ وہ بعینہ گندم کھائے اور وہ مستعمل ہے کیوں کہ اس کو ابال کر، بھون کر، چبا کر کھایا جاتا ہے لیکن مجاز، روٹی ہے۔ عادتاً وہی غالب الاستعمال ہے۔ پس امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس وقت حانت ہوگا جب وہ بعینہ گندم کھائے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس وقت حانت ہوگا جب وہ روٹی کھائے یا دونوں کے کھانے سے (حانت ہو جائے گا) بایں طور کہ اس کا اندرونی حصہ مراد ہو اور اس عموم مجاز کی بنا پر مناسب ہے کہ حالف سئو کھا۔ نے سے بھی حانت ہو جائے لیکن چونکہ سئو عرف میں دوسری جنس ہے اسلئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

تشریح :- حقیقت مستعملہ کی مثال بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی "واللہ لا آکل من ہذہ الجنطۃ" یا "واللہ لا اشرب من ہذا الفرات" تو ان دونوں مثالوں میں حضرت

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق مجاز پر اور ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلے کلام یعنی "والسدر لا آکل من ہذہ الخنطہ" کی حقیقت یہ ہے کہ حالف عین گندم کھائے اور عین گندم کھایا بھی جاتا ہے یعنی اس حقیقت پر لوگوں کا عمل بھی موجود ہے چنانچہ لوگ عین گندم کو ابال کر، بھون کر، چبا کر کھاتے ہیں، اور اس کلام کا مجاز گندم کی روٹی ہے اور گندم کی روٹی غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی۔ غالب الاستعمال تو اسلئے ہے کہ عام طور پر لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور عین گندم کو چبا کر کھانا روٹی کھانے کے مقابلہ میں کم ہے اور غالب الفہم اسلئے ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم کھاتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور جو وغیرہ کی روٹی نہیں کھاتے ہیں۔ بہر حال روٹی کھانا مجاز متعارف ہے۔ پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ حقیقت مستعملہ اولیٰ ہے مجاز کے مقابلہ میں اسلئے اگر حالف نے عین گندم کھایا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک حالف حانت ہو جائیگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق گندم کی روٹی کھانے سے حانت ہو جائے گا کیوں کہ اس روایت کے مطابق صاحبینؒ کے نزدیک صرف مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری روایت کے مطابق عین گندم کھانے سے بھی حانت ہو جائے گا اور گندم کی روٹی کھانے سے بھی حانت ہو جائیگا کیوں کہ دوسری روایت کے مطابق صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اور عموم مجاز یہ ہے کہ ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقت ہو اور ایک فرد مجاز ہو پس "والسدر لا آکل من ہذہ الخنطہ" میں عموم مجاز کی بنا پر حنطہ یعنی گندم کا اندرونی حصہ مراد لیا جائے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں گندم کا اندرونی حصہ نہیں کھاؤں گا۔ اور گندم کے اندرونی حصہ کا کھایا جانا اس وقت بھی متحقق ہو جاتا ہے جب اس کی روٹی کھائی جائے لہذا عموم مجاز مراد لینے کی بنا پر حالف دونوں صورتوں میں حانت ہو جائے گا۔

"وعلیٰ ہذا یعنی الخ" سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک جب ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک گندم کا ستر کھانے سے بھی حالف کو حانت ہو جانا چاہیے کیوں کہ ستر بھی گندم کا اندرونی حصہ ہوتا ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ حالف گندم کا ستر کھانے سے حانت نہیں ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں گندم کا ستر دوسری جنس ہے یعنی گندم کا آٹا علیحدہ جنس ہے اور اس کا ستر علیحدہ جنس ہے اسی وجہ سے صاحبینؒ کے نزدیک گندم کا آٹا اس کے ستر کے عوض متفاضلینہ بنا جائز ہے پس جب گندم کا ستر اس کے آٹے کی جنس غیر ہے تو حنطہ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز اس کے ستر کو شامل نہ ہوگا اور جب حنطہ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز ستر کو شامل نہیں ہے تو عموم مجاز مراد لینے کے باوجود حالف گندم کا ستر کھانے سے حانت نہ ہوگا کیونکہ

مخوف علیہ، ستو کو شامل نہیں ہے۔

وَحَقِيقَةُ الثَّانِي أَنْ يَشْرَبَ مِنَ الْفُرَاتِ بِطَرَبِقِ الْكُرْعِ وَهِيَ مُسْتَعْمَلَةٌ كَمَا هُوَ
عَادَةً أَهْلُ الْبَوَادِي وَالْكُرْبَاءُ الْمَجَازُ غَالِبُ الْإِسْتِعْمَالِ وَهُوَ أَنْ يَشْرَبَ مِنْ عَرَفٍ
أَوْ رِيَاءٍ يُتَخَذُ فِيهِ الْمَاءُ مِنْهَا فِحْدَةً يُحْنَتُ بِالْكُرْعِ فَقَطُّ وَعِنْدَهُمَا الْإِذَاءُ
وَالْعَرَفُ أَوْ بِيْهْمَا وَالْكُرْعُ جَمِيعًا وَكَوْشَرِبَ مِنْ فُهِرٍ مُنْشَعِبٍ مِنَ الْفُرَاتِ لَا
يُحْنَتُ لِأَنَّهُ انْفِطَمَّ اسْمُ الْفُرَاتِ عَنْهُ بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ
فَأَنَّهُ يُحْنَتُ بِالِاتِّفَاقِ وَهَذَا الْكَلْمُ إِذَا كُرِئَ فَإِنْ تَوَلَّى شَيْئًا فَغَلَى
حَسَبِ مَا تَوَلَّى -

ترجمہ :- اور دوسری صورت کی حقیقت یہ ہے کہ فرات سے منہ لگا کر پیے اور یہ استعمال ہے
جیسا کہ جنگل میں رہنے والوں کی عادت ہے لیکن مجاز غالب الاستعمال ہے اور وہ یہ ہے کہ چلو سے پانی پئے
یا بے برتن سے جبین فرات کا پانی رکھا جاتا ہے پس امام صاحب کے نزدیک فقط منہ لگا کر پینے سے حانث
ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک برتن اور چلو سے یا ان دونوں سے اور منہ لگا کر پینے سے اور اگر حالف
نے ایسی نہر سے پانی پیا جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حانث نہ ہوگا کیوں کہ اس سے فرات کا نام کٹ چکا ہے
برخلاف اس صورت کے جب "من ماء الفرات" کہا جاتا۔ کیوں کہ اس صورت میں حالف بالاتفاق حانث
ہو جاتا ہے یہ تفصیل اس وقت ہے جب حالف نے نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے کوئی نیت کی تو اس کی
نیت کے مطابق حکم ہوگا۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ دوسرے کلام یعنی "واللہ لا اشرب من ہذا الفرات" کے حقیقی معنی
یہ ہیں کہ حالف منہ لگا کر دریائے فرات سے پانی نہیں پئے گا۔ "من ہذا الفرات" میں "من" چونکہ تبدائے نیت
کیلئے ہے اسلئے یہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی پینے کی ابتداء دریائے فرات سے ہو اور یہ اس وقت متحقق
ہوگا جب کہ پینے کیلئے چلو اور برتن وغیرہ کو واسطہ نہ بنایا گیا ہو بلکہ بغیر ان واسطوں کے دریائے فرات سے منہ
لگا کر پانی پیا گیا ہو بہر حال دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی پینا اس کلام کی حقیقت ہے اور دریائے منہ
لگا کر پینا مستعمل اور مروج بھی ہے جیسا کہ صحرا نشین اور چرواہوں کی عادت ہے کہ وہ دریائے منہ لگا کر
پانی پی لیتے ہیں اور برتن یا چلو میں پانی لینے کی زحمت گوارا نہیں کرتے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ
حالف چلو یا برتن میں لے کر دریائے فرات کا پانی نہیں پیے گا یعنی چلو اور برتن میں لیکر پانی پینا اس کلام
کے مجازی معنی ہیں اور یہ مجاز غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی ہے۔ غالب الاستعمال تو اس لئے

ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہی ہے کہ وہ برتن یا چلو میں لے کر پانی پیتے ہیں اور غالب الفہم اسلے بہرے کہ جب یوں کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ دریائے فرات سے پیتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ وہ پانی پیتے ہیں جو دریائے فرات کی طرف منسوب ہو یعنی دریائے فرات کا پانی پیتے ہیں یہ ہرگز نہیں سمجھا جاتا کہ فرات سے منہ لگا کر پانی پیتے ہیں بہر حال چلو یا برتن وغیرہ میں پانی لے کر پینا اس کلام کا مجاز متعارف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز متعارف کی بر نسبت، حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا چونکہ زیادہ مناسب ہے، اس لئے اس صورت میں ان کے نزدیک اگر حالف دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی پئے گا تو حائث ہوگا، اور اگر چلو یا برتن میں لے کر پئے گا تو حائث نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کی ایک روایت کے مطابق چونکہ صرف مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے اس روایت کے مطابق چلو یا برتن میں لے کر پینے سے حالف حائث ہو جائیگا اور دریا سے منہ لگا کر پینے کی صورت میں حائث نہ ہوگا اور دوسری روایت کے مطابق چونکہ عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے اس روایت کے مطابق حالف اگر چلو یا برتن میں لے کر پئے گا تو بھی حائث ہو جائیگا اور اگر دریائے فرات سے منہ لگا کر پئے گا تو بھی حائث ہو جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حالف نے اگر ایسی نہر سے پانی پیا جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حائث نہ ہوگا کیوں کہ اس سے فرات کا نام منقطع ہو چکا ہے۔ لہذا اس نہر سے پینے کو فرات سے پینا ہرگز نہیں کہا جائیگا اور جب اس نہر سے پینا فرات سے پینا نہیں ہے تو اس کے پینے سے حائث بھی نہ ہوگا۔ ہاں اگر حالف من ہذا الفرات کی جگہ من ماء الفرات کہنا تو مذکورہ نہر سے پنی کر بالاتفاق حائث ہو جاتا کیونکہ حالف کی مراد یہ ہے کہ وہ پانی جو فرات کی طرف منسوب ہے نہیں پیوں گا۔ اور جو نہر دریائے فرات سے نکل کر آئی ہے اس کا پانی، دریائے فرات ہی کی طرف منسوب ہوگا یعنی اس نہر میں پانی کے منتقل ہونے سے اگرچہ فرات کا نام کٹ گیا ہے لیکن یہ پانی فرات ہی کا پانی ہے اور فرات ہی کی طرف منسوب ہے اور جب یہ پانی فرات کی طرف منسوب ہے تو حالف اس پانی کے پینے سے حائث ہو جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف اور تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے کسی ایک کی نیت کر لی ہو تو اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق ہی حکم ہوگا اور اس میں کسی طرح کا کوئی اختلاف نہ ہوگا۔

وَهَذَا بِنَاءٌ عَلَى أَصْلِ آخَرَ وَهُوَ أَنَّ الْخَلْفِيَّةَ فِي التَّكْلِيمِ عِنْدَهُ وَعِنْدَ هُمَا فِي الْحُكْمِ يَعْزِي أَنْ الْخِلَافَ الْمُدَّ كَوَسْرَ بَيْنَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَصَاحِبَيْهِ رَجُلَيْ مَدِينَةٍ عَلَى أَصْلِ آخَرَ مُخْتَلِفٌ فِيمَا بَيْنَهُمْ وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلَّتْ لِلْحَقِيقَةِ عِنْدَهُ فِي

التَّكْلِمُ وَعِنْدَهُمَا فِي الْحُكْمِ وَهَذَا يَقْتَضِي بَسْطًا وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفَ عَنِ
 الْحَقِيقَةِ بِالِاتِّفَاقِ وَالْأَبْدَةِ فِي الْخَلْفِ أَنْ يَتَّصِرَ وَجُودُ الْأَصْلِ وَلَمْ يُوجَدْ
 لِعَارِضِهِ وَهَذَا بِالِاتِّفَاقِ أَيْضًا لَكِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوا فِي جِهَةِ الْخَلْفِيَّةِ فَعِنْدَهُ الْمَجَازُ
 خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي التَّكْلِمِ أَيْ قَوْلُهُ هَذَا الْأَبِي مُرَادًا بِهِ الْحَرِيَّةَ خَلَفَ
 عَنْ هَذَا الْأَبِي مُرَادًا بِهِ الْبِنُوَّةَ فَسُئِلَ طُصِحَتْ التَّكْلِمُ بِالْحَقِيقَةِ مِنْ حَيْثُ
 الْعَرَبِيَّةَ حَتَّى يُجْعَلَ مَجَازًا عِنْدَ وَقِيلَ فِي تَقْرِيرِهِ أَنَّ هَذَا الْأَبِي مُرَادًا بِهِ
 الْحَرِيَّةَ خَلَفَ عَنْ قَوْلِهِ هَذَا أَحْسَرُ وَالْأَوَّلُ أَوْلَى لِأَنَّهُ يَبْقَى الْأَصْلُ
 وَالْخَلْفُ عَلَى خَالِهِمَا عَلَيْهِ بِخِلَافِ الثَّانِي فَإِنَّهُ يَتَبَدَّلُ الْأَصْلُ بِأَصْلٍ
 آخَرَ وَبِالْجُمْلَةِ فَعِنْدَهُ لِأَبْدَةِ لِيَصِحَّ الْمَجَازُ مِنْ اسْتِقَامَةِ الْأَصْلِ مِنْ
 حَيْثُ الْعَرَبِيَّةَ وَإِنْ لَمْ يَسْتَقِمِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ فَيُصَاحِرُ إِلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِيَّةِ
 وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ أَيْ حُكْمُ هَذَا الْأَبِي مُرَادًا
 بِهِ الْحَرِيَّةَ خَلَفَ عَنْ حُكْمِهِ مُرَادًا بِهِ الْبِنُوَّةَ فَيَتَّبَعُ أَنْ يَسْتَقِيمَ الْحُكْمُ
 الْحَقِيقِيُّ وَلَمْ يُعْمَلْ لِعَارِضِهِ حَتَّى يُصَاحِرَ إِلَى الْمَجَازِ فَإِذَا كَانَتْ الْخَلْفِيَّةُ عِنْدَهُ
 فِي التَّكْلِمِ فَالتَّكْلِمُ بِالْحَقِيقَةِ أَوْلَى لِأَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِأَجْلِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ
 وَهُوَ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْعَادَةِ غَيْرَ مُهْجُورٍ فِيهَا فَإِنَّهُ ضَرُورَةٌ دَاعِيَةٌ إِلَى
 صَيْرُورَتِهِ مَجَازًا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَ خَلْفًا عِنْدَهُ فِي الْحُكْمِ لِلْحُكْمِ
 الْمَجَازِيِّ رُجْحَانٌ عَلَى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ إِمَّا بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ غَالِبَ الْإِسْتِعْمَالِ
 أَوْ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ عَامًّا شَامِلًا لِلْحَقِيقَةِ أَيْضًا فَلِأَبْدَةِ أَنْ يَكُونَ الْعَمَلُ
 بِالْمَجَازِ أَوْلَى لِلضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَيْهِ -

ترجمہ :- اور یہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک
 مجاز کا خلیفہ ہونا تلفظ میں ہو کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں - یعنی امام صاحب اور صاحبین
 کے درمیان مذکورہ اختلاف ایک دوسرے کلیہ پر مبنی ہے جس میں ان تینوں حضرات کا اختلاف ہے
 اور وہ کلیہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک
 حکم میں - اور یہ سلسلہ تفصیل چاہتا ہے اور وہ یہ کہ مجاز بالاتفاق حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور
 ضروری ہے کہ خلیفہ میں اس کے اصل کا وجود تصور ہو - اور کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جاتا ہو یہ بھی بالاتفاق
 ہے لیکن یہ تینوں حضرات خلیفہ ہونے کی جہت میں مختلف ہیں چنانچہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا

خلیفہ ہے تلفظ میں یعنی مولیٰ کا قول "ہذا ابی" درنا مالیکہ اس سے حریت مراد ہو غلطیہ ہے اس "ہذا ابی" کا جس سے بنوت مراد ہو پس عربیت کے لحاظ سے تکلم بالحقیت کا صحیح ہونا شرط ہو گا تاکہ اس مجاز کو حقیقت کا خلیفہ بنایا جاسکے، اور اس کلام کی تفسیر میں کہا گیا کہ "ہذا ابی" درنا مالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس کے قول "ہذا حر" کا اور اول ادلیٰ ہے اس لئے کہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں برخلاف ثانی کے کیوں کہ اس صورت میں ایک اصل دوسری اصل سے بالکل بدل جاتی ہے الحاصل امام صاحب کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے عربیت کے لحاظ سے اصل کا درست ہونا ضروری ہے اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی "ہذا ابی" کا حکم درنا مالیکہ اس سے حریت مراد ہو غلطیہ ہے اس "ہذا ابی" کے حکم کا جس سے بنوت مراد ہو پس مناسب ہے کہ حکم حقیقی درست ہو اور کسی عارض کی وجہ سے عمل نہ کیا جاسکتا ہو تاکہ مجاز کی طرف رجوع کیا جائے پس جب امام صاحب کے نزدیک تلفظ میں خلفیت ہے تو تکلم بالحقیت ہی ادلیٰ ہے کیوں کہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور حقیقی معنی عامہ مستعمل ہوتا ہے متروک نہیں ہوتا پس کون سی ضرورت داعی ہے کہ (حقیقی معنی کو چھوڑ کر) مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز جوں کہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح ہوتی ہے یا تو اس اعتبار سے کہ مجاز کا استعمال بکثرت ہوتا ہے یا اس اعتبار سے کہ مجاز حقیقت کو بھی شامل ہوتا ہے لہذا ضرورت داعیہ کی وجہ سے مجاز پر عمل کرنا ادلیٰ ہو گا۔

تشریح۔ سابق میں حضرت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو حضرت امام صاحب کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا ادلیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک روایت میں مجاز متعارف پر عمل کرنا ادلیٰ ہے اور ایک روایت میں مجاز پر عمل کرنا ادلیٰ ہے۔

مصنف منابہ کہتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس بات پر نوسب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ خلیفہ میں اصل کے وجود کا تصور ہونا ضروری ہے کیوں کہ خلیفہ ہونا ایک اضافی چیز ہے اور امورا ضافیہ میں ایک کے تصور سے دوسرے کے وجود کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے جیسے باپ اور بیٹا امورا ضافیہ میں سے ہیں کہ باپ کے تصور سے بیٹے کے وجود کا اور بیٹے کے تصور سے باپ کے وجود کا تصور ہو جاتا ہے اسی طرح خلیفہ میں یہ بات ضروری ہے کہ اصل کا وجود متصور ہو

یعنی خلیفہ اسی وقت خلیفہ ہو سکتا ہے جب کہ اس کا اصل موجود ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس کو مراد نہ لیا جاسکتا ہو۔ بہر حال یہ بات بھی متفق علیہ ہے البتہ خلیفہ ہونے کی جہت میں اختلاف ہے چنانچہ بانی اصول فقہ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ مجاز، تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے یعنی حقیقت کا تکلم، اصل ہوتا ہے اور مجاز کا تکلم اس کا خلیفہ اور فرع ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ”ہذا ابنی“ اور اس غلام کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہے اور غلام ایسی عمر کا ہے کہ اس عمر کا بچہ مولیٰ کا ہو سکتا ہے مثلاً مولیٰ کی عمر چالیس سال ہو اور غلام کی عمر پندرہ سال ہو پس اس کلام سے بنوت اور بیٹا ہونا مراد لینا تو حقیقت ہے اور حریت اور آزادی مراد لینا مجاز ہے مگر چون کہ غلام کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہے اس لئے اس کلام کی حقیقت کا مراد لینا تو متعذر ہے لیکن مجاز یعنی غلام کا آزاد ہونا مراد لیا جاسکتا ہے اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز چون کہ تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ میں اصل کے وجود کا متصور ہونا ضروری ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک عربیت یعنی ترکیب نحوی کے لحاظ سے حقیقت کے تکلم کا صحیح ہونا ضروری ہوگا یعنی اگر حقیقت کا تکلم ترکیب نحوی اور صرفی لحاظ سے درست ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس کو مراد نہ لیا جاسکتا ہو تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز (خلیفہ) کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مجاز پر عمل ہوگا اور اگر عربیت یعنی نحو و صرف کے لحاظ سے حقیقت کا تکلم صحیح نہ ہو تو کلام لغو ہوگا اور مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کی جو شرط ہے یعنی عربیت کے لحاظ سے تکلم بالحقیت کا صحیح ہونا وہ منقود ہوگی بہر حال مذکورہ کلام ”ہذا ابنی“ چون کہ عربیت اور نحو و صرف کے اعتبار سے درست ہے اور غلام کے معروف و نسب ہونے کی وجہ سے حقیقی معنی کا مراد لینا متعذر ہے اسلئے حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کے مجاز (حریت) پر عمل ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

حاصل یہ کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک وہ ”ہذا ابنی“ جس سے حریت اور آزادی مراد ہے خلیفہ اور مجاز ہے اس ”ہذا ابنی“ کا جس سے بنوت اور بیٹا ہونا مراد ہے بعض حضرات علمائے قول مذکور کی تقریروں کی ہے کہ ”ہذا ابنی“ درانحالیکہ اس سے حریت اور آزادی مراد ہو ”ہذا حر“ کا خلیفہ ہے گویا ”ہذا حر“ اصل اور حقیقت ہے اور ”ہذا ابنی“ درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہے مجاز اور خلیفہ ہے خلاصہ یہ کہ تقریر اول کی بنا پر اصل اور حقیقت ”ہذا ابنی“ ہے بشرطیکہ اس سے بنوت مراد ہو اور تقریر ثانی کی بنا پر اصل اور حقیقت ”ہذا حر“ ہے۔

شارح نور الانوار ملاحظہ فرمائیں کہ مذکورہ دونوں قولوں میں سے پہلا قول زیادہ بہتر ہے کیوں کہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر پائی رہتے ہیں ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا اسلئے کہ اصل حقیقت بھی ”ہذا ابنی“ ہے بشرطیکہ اس سے بنوت مراد ہو اور فرع مجاز بھی ”ہذا ابنی“ ہے بشرطیکہ اس سے حریت مراد ہو۔ اس کے برخلاف دوسرا قول ہے کہ اس میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت

پر باقی نہیں رہتے بلکہ ایک اصل دوسرا اصل سے بدل جاتی ہے یعنی "ہذا ابنی" "ہذا حرا" سے بدل گیا ہے اور کسی کلام کا اپنی حالت پر باقی رہنا اور تغیر کا واقع نہ ہونا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تغیر واقع ہونے کے پس ثابت ہو گیا کہ قول مذکور "ہذا ابنی" کی تقریر اول زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تقریر ثانی کے۔

الحاصل حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے ضروری ہے کہ عربیت اور ترکیب نحو کی لحاظ سے اصل درست اور ممکن ہو اب اس کے بعد اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں یعنی ان پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ صاحبینؒ نے فرمایا کہ مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی "ہذا ابنی" کا حکم درنا خالی کہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس "ہذا ابنی" کے حکم کا جس سے نبوت مراد ہو۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے حکم ہی مقصود ہوتا ہے اور یہی عبارت تو وہ مقصود تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہے پس خلیفہ ہونے میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ اور بہتر ہے اسلئے مجاز کو حکم میں حقیقت کا خلیفہ قرار دیا گیا ہے اور تکلم میں خلیفہ قرار نہیں دیا گیا۔

لیکن حضرت امام صاحبؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں اور لفظ کا تکلم ہوتا ہے اسلئے تکلم میں مجاز کو حقیقت کا خلیفہ قرار دینا اولیٰ ہوگا۔

بہر حال صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے لہذا صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے ضروری ہوگا کہ حکم حقیقی ممکن ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جاسکتا ہو پس اگر حکم حقیقی ممکن ہو مگر عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ ہو سکتا ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسے سابقہ مثال "ہذا ابنی" میں حکم حقیقی یعنی بیٹا ہونا ممکن ہے کیوں کہ پندرہ سال کا غلام چالیس سال کے مولیٰ سے پیدا ہو سکتا ہے لیکن چونکہ مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے غلام کا نسب مشہور ہے اسلئے اس عارض کی وجہ سے حکم حقیقی یعنی مولیٰ کا بیٹا ہونا مراد نہیں ہو سکتا اور جب حکم حقیقی پر عمل نہیں ہو سکتا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر حکم حقیقی پر عمل کرنا ممنوع ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع صحیح نہ ہوگا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا کیوں کہ مجاز کی طرف رجوع کے صحیح ہونے کی شرط حکم حقیقی کا ممکن ہونا مفقود ہو گئی ہے۔

شارح نے "فاذا كانت الخلیفۃ عنده فی التکلم الخ" سے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اصل مسئلہ میں اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا چونکہ تکلم اور تلفظ میں ثابت ہو چکا ہے اسلئے ان کے نزدیک مجاز کی نسبت حقیقت کا تلفظ ہی اولیٰ ہوگا کیوں کہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عادتاً مستعمل ہی ہے متروک نہیں ہے پس جب

لفظ، معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عاۃً مستعمل بھی ہے متروک نہیں ہے تو کون سی ضرورت اس بات کی داعی ہوئی کہ معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے یعنی اس طرف کوئی ضرورت اسی نہیں ہے اور جب مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف رجوع نہ کیا جائیگا بلکہ حقیقت مستعمل پر عمل کرنا ہی اولیٰ اور بہتر ہوگا۔ صاحبین نے فرمایا کہ مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح حاصل ہے اسلئے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے رہی یہ بات کہ مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح کیوں حاصل ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز کا استعمال حقیقت کی نسبت زیادہ ہے یا مجاز ایسا عام معنی ہے جو حقیقت کو بھی شامل ہے پس اس ترجیح اور ضرورت داعیہ کی وجہ سے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے پہلی وجہ ترجیح کی وجہ سے صاحبین نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری وجہ ترجیح کی وجہ سے فرمایا کہ عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

وَيُظهِرُ الْخِلَافَ فِي قَوْلِهِ لِعَبْدِهِ وَهُوَ الْكَبْرُ سَيَأْتِي هَذَا ابْنِي أَمْ تَظْهَرُ
 نَمْرَةً الْخِلَافَ بَيْنَ ابْنِي حَنِيفَةَ وَصَاحِبِيَّةٍ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهِ هَذَا
 ابْنِي وَالْحَالُ أَنَّ الْعَبْدَ الْكَبْرُ سَيَأْتِي مِنَ الْقَائِلِ حَيْثُ يَعْتَقُ الْعَبْدُ عِنْدَهُ
 لِأَعْنَدُ هَذَا فَإِنَّ عِنْدَهُ ابْنِي حَنِيفَةَ هَذَا الْكَلَامُ صَحِيحٌ بَعْدَ سَرْتِهِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ
 مُبْتَدَأً وَخَبَرًا مَوْضُوعًا لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ وَلَيْسَ مَعْنَى كَوْنِهِ صَحِيحًا اسْتِقَامَةً
 الْعَرَبِيَّةِ فَقَطْ كَمَا ظَنَّهُ عَلَمًا وَنَا لِأَنَّ ابْنِي حَنِيفَةَ قَالَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ
 لِعَبْدِهِ أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تُخْلُقَ أَوْ أُخْلُقَ أَنْتَ كَلَامٌ بَاطِلٌ لِأَيْضِهِ تَكْلِمَةٌ
 مَعَ أَنْتَ بِحَسَبِ الْعَرَبِيَّةِ صَحِيحٌ أَيْضًا لِمَعْنَاهُ أَنْ يَكُونَ صَحِيحًا بِجَابِئِهِ
 وَاسْتِقَامَةِ التَّرْجِمَةِ الْمَعْنُومَةِ مِنْهُ لَعْنَةُ أَيْضًا وَلَمْ يَمْتَنِعْ عَقْلًا فَقَوْلُهُ
 أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تُخْلُقَ أَوْ أُخْلُقَ لَيْسَ كَذَلِكَ بِخِلَافٍ قَوْلِهِ هَذَا ابْنِي
 لِأَنَّهُ صَحِيحٌ مَعَ تَرْجُمَتِهِ وَإِنَّمَا الْإِسْتِعَاذَةُ جَاءَتْ مِنْ أَجْلِ أَنَّ الْمَشَارَ
 الْيَدِ الْكَبْرُ مِنَ الْقَائِلِ وَلِهَذَا التَّوَقُّالُ الْعَبْدُ الْكَبْرُ مَتَى ابْنِي لَعْنًا
 هَذَا الْكَلَامُ فَإِذَا كَانَ قَوْلُهُ هَذَا ابْنِي صَحِيحًا مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ وَ
 التَّرْجِمَةِ وَكَانَ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةَ مَخَالًا بِالنَّظْرِ إِلَى الْخَارِجِ صِدْقًا إِلَى الْمَجَازِ
 لِأَنَّ كَلَامَهُ وَهُوَ الْعِنُقُ مِنْ حَيْثُ مَلِكٌ لِأَنَّ الْإِبْنِي يَكُونُ خَرًّا عَلَى
 الْأَبِ وَإِنَّمَا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَتِ الْخُلْفِيَّةُ فِي الْحُكْمِ وَكَانَ امْتِكَانُ الْمَعْنَى

الْحَقِيقَةُ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ لِقَاعْظَةِ الْكَلَامِ لِأَنَّ الْبِنُوَّةَ مِنَ الْأَصْغَرِ
سِنًا لَا يُبْدِكُ حَتَّى يُحْمَلَ عَلَيَّ الْمَجَازِ الَّذِي هُوَ الْعَتَقُ -

ترجمہ :- اور یہ اختلاف مولیٰ کے اس قول ”ہذا ابنی“ میں جسے اس نے اپنے ایسے غلام سے کہا ہے جو عمر میں اس سے بڑا ہے ظاہر ہوگا یعنی امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا نتیجہ اس شخص کے قول میں ظاہر ہو جاتا ہے جو اپنے غلام کو ”ہذا ابنی“ کہتا ہے حالانکہ وہ غلام اس کہنے والے سے عمر میں بڑا ہے چنانچہ یہ غلام امام صاحب کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ کلام اپنے مبتدأ اور خبر اور اثبات حکم کیلئے موضوع ہونے کے لحاظ سے صحیح عبارت ہے اور کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے علمائے گنگانہ کر رہے ہیں کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ نے آدمی کے اس قول کے بارے میں جسے وہ اپنے غلام سے کہتا ہے، تجھ کو میں نے تیری پیدائش سے پہلے یا اپنی پیدائش سے پہلے آزاد کر دیا ہے کہا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا صحیح نہیں ہے یا جو دیکھ یہ کلام عربیت کے اعتبار سے درست بھی ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح عبارت ہو اور اس کا ترجمہ جو لغتہ مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو اور عقلاً متنع نہ ہو پس قائل کا قول ”اعتقتک قبل ان اخلق او اخلق“ ایسا نہیں ہے برخلاف اس کے قول ”ہذا ابنی“ کے اسلئے کہ وہ صحیح ہے اور استعمال صرف اسلئے آیا ہے کہ مشارالیه قائل سے بڑا ہے اسی وجہ سے اگر قائل نے ”العبدا لاکبر منی ابنی“ کہا تو یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ پس جب اس کا قول ”ہذا ابنی“ عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے صحیح ہے اور امر خارج کے اعتبار سے حقیقی معنی بحال ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا تاکہ کلام لغو نہ ہو اور مجازی معنی مالک ہونے کے وقت سے عتق کے ہیں اس لئے کہ بیٹا باپ پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک خلیفہ ہونا چونکہ حکم میں ہے اور وصیت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے اسلئے یہ کلام لغو ہو جائے گا کیونکہ عمر میں چھوٹے سے نبوت نامکن ہے حتیٰ کہ محمول کیا جائے اس مجاز پر کہ وہ عتق ہے۔

تشریح :- مصنف منار نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان مجاز کی جہت خلقت میں جو اختلاف زیب قرطاس کیا گیا ہے اس کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”ہذا ابنی“ یہ میرا بیٹا ہے حالانکہ غلام مشارالیه، عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے یا عمر میں مولیٰ کے مساوی ہے تو اس صورت میں حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ غلام آزاد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اسلئے آزاد ہو جائے گا کہ ان کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے حقیقت کلام کے تکلم کا صحیح ہونا

ضروری ہے اور مذکورہ کلام "بذا ابنی" ترکیب نحوی یعنی ابتدا و خبر اور اثباتِ حکم کیلئے موضوع ہونے کے اعتبار سے بالکل درست ہے اور اس کا تلفظ بالکل صحیح ہے۔

شارح نورالانور کہتے ہیں کہ تکلم بالحققت کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت اور ترکیب نحوی میں صحیح اور مستقیم ہونا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے حنفی علماء کا خیال ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا میں نے تجھے تیری پیدائش سے پہلے ہی یا اپنی پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا ہے تو حضرت امام صاحب نے فرمایا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا درست نہیں ہے حالانکہ یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے پس عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہونے کے باوجود امام صاحب نے اس کلام کو باطل اور لغو قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح عبارت ہو یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو۔ اور اس کا جو ترجمہ لغت مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو، عقلاً متنوع اور ناممکن نہ ہو اور قائل کا مذکورہ کلام "اعفتک قبل ان تخلق" یا "قبل ان تخلق" ایسا نہیں ہے یعنی یہ کلام اگرچہ صحیح عبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً متنوع ہے بہر حال جب اس کلام میں مجاز کی طرف رجوع کرنے کی شرط مفقود ہوگئی تو یہ کلام لغو اور باطل ہوگا اور مجاز پر محمول نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف "بذا ابنی" تو یہ عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے بھی درست ہے اور اس کا جو ترجمہ لغت مفہوم ہے وہ بھی درست ہے البتہ خارج کلام سے استحالہ آیا ہے کیوں کہ عبد شاریہ القائل سے عمر میں بڑا ہے اور یہ بات محال ہے کہ بڑی عمر کا آدمی چھوٹی عمر کے انسان کا بیٹا ہو۔ بہر حال جب یہ کلام عربیت اور ترجمہ دونوں اعتبار سے درست ہے یعنی خلیفیت مجاز کی شرط موجود ہے اور امر خارج کے اعتبار سے معنی حقیقی کا مراد لینا محال ہے تو لغو ہونے سے بچنے کیلئے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اس کلام کا مجاز یہ ہے کہ مولیٰ جب سے اس غلام کا مالک ہوا تھا اسی وقت سے یہ غلام آزاد شمار ہوگا کیوں کہ بیٹا، باپ کے پاس ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور آزادی اور حریت اس کلام کا مجاز اسلئے ہے کہ نبوت (بیٹا ہونا) حریت کو مستلزم ہے پس یہاں ملزم یعنی نبوت بول کر لازم یعنی آزادی مراد لی گئی ہے اور ملزم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے لہذا یہ کلام غلام کی آزادی کیلئے مجاز ہوگا۔

"ولہذا لو قال العبد الاکبر منی ابنی الخ" سے شارح نے فرمایا کہ کلام کو مجاز پر محمول کرنے کیلئے چوں کہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ کلام صحیح عبارت ہو اور اس کا ترجمہ درست ہو، عقلاً متنوع نہ ہو اسلئے اگر مولیٰ نے بول کہا "العبد الاکبر منی ابنی" تو یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ کیوں کہ یہ کلام اگرچہ صحیح عبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً متنوع ہے اور ترجمہ عقلاً متنوع اسلئے ہے کہ یہ بات ناممکن ہے کہ عمر کے اعتبار سے بڑا آدمی کسی کم عمر کے آدمی کا بیٹا ہو پس اس کلام میں چونکہ خلیفیت مجاز کی شرط موجود نہیں ہے اسلئے یہ کلام مجاز پر محمول نہ ہوگا

بلکہ لغو ہوگا۔ بہر حال "ہذا ای" کے ذریعہ امام صاحب کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے، اسلئے یہ کلام لغو ہو جائے گا کیوں کہ یہ بات ناممکن ہے کہ بڑی عمر کا آدمی کسی چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا ہو بہر حال جب اس کلام کا معنی حقیقی ناممکن ہے تو صاحبین کے نزدیک حقیقت مجاز کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو یہ کلام مجاز پر بھی محمول نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ لغو ہو جائے گا۔

لَا يَعَالُ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ سَرِيْدًا سَدًّا لَعَوًّا لِعَدَمِ مَوَاطِنِ الْحَقِيْقَةِ
لَا مَنَّا لَأَسْتَلْمُوْا أَنْتُمْ مَجَازٌ بَلْ حَقِيْقَةٌ بِحَدْفِ حَوْرِ التَّشْبِيْهِ أَيْ سَرِيْدًا
كَالْأَسَدِ وَ أَمَّا قَوْلُهُ سَرِيْدًا سَدًّا يَزِيْدُ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مَجَازًا لَكِنَّ الْمَقْصُوْدَ
بِالْحَقِيْقَةِ خَبْرَ السَّرِيْدِيَّةِ لَا كَوْنَهُ سَدًّا اِحْتِيَ يَلْزَمُ الْمَحَالُ قَصْدًا وَقَبِيْلُ
يُمْكِنُ كَوْنَهُ سَدًّا بِالْمُسْنَخِ وَهُوَ بَعِيْدٌ -

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول "زید اسد" لغو ہونا چاہیے کیونکہ معنی حقیقی ممکن نہیں ہے اسلئے کہ ہم اسکو مجاز تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ حقیقت کہتے ہیں یعنی زید کا لاسد" اور رہا اس کا قول "رأیت اسدا یرمی" تو یہ اگرچہ مجاز ہے لیکن مقصود حقیقی رویت کی خبر ہے اس کا اسد ہونا نہیں ہے کہ قصداً محال لازم آئے، اور کہا گیا کہ مسخ کے ذریعہ اس کا اسد ہونا ممکن ہے اور یہ بعید ہے۔

تشریح :- بعض حضرات نے صاحبین کے قول پر یہ اعتراض کیا ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق "زید اسد" لغو ہونا چاہیے کیوں کہ صاحبین کے نزدیک صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے حالانکہ "زید اسد" کے حقیقی معنی یعنی زید کا شیر ہونا ممکن نہیں ہے پس جب اس کلام کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کرنا بھی درست نہ ہونا چاہیے بلکہ یہ کلام لغو ہونا چاہیے۔ فاضل شارح نے فرمایا کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کیوں کہ ہمیں "زید اسد" کا مجاز ہونا ہی تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ کلام حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ حقیقت ہے یعنی اصل عبارت "زید کا لاسد" ہے اور "زید کا لاسد" حقیقت ہے نہ کہ مجاز۔ پس جب یہ کلام حقیقت ہے اور مجاز نہیں ہے تو مجاز کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے، اور رہا قائل کا قول "رأیت اسدا یرمی" تو یہ مجاز ہے یعنی اسد سے رجل شجاع مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ یرمی "ہے کیوں کہ تیر اندازی حقیقی اسد (شیر) سے ممکن نہیں ہے بلکہ رجل شجاع سے ممکن ہے، پس لفظ یرمی کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ "رأیت اسدا یرمی" میں مجاز مراد ہے اور صحت مجاز کی شرط یعنی معنی

حقیقی کا ممکن ہونا، بھی موجود ہے اس طور پر کہ اس کلام کا مقصود حقیقی رویت کی خبر دینا ہے، شئی مرئی کے اسد ہونے کی خبر دینا مقصود نہیں ہے اگر شئی مرئی کے اسد ہونے کی خبر دینا مقصود حقیقی ہوتا تو محال لازم آتا کیوں کہ شئی مرئی یعنی جل شجاع کا اسد ہونا محال اور ناممکن ہے اور اس صورت میں صحت مجاز کی شرط (معنی حقیقی کا ممکن ہونا) مفقود ہونے کی وجہ سے کلام لغو ہو جاتا لیکن چونکہ اس کلام کا مقصود حقیقی صرف رویت کی خبر دینا ہے اور صرف رویت ممکن ہے اسلئے مجاز کی طرف رجوع کرنا درست ہوگا اور مذکورہ کلام "رأیت اسدا یرمی" لغو نہ ہوگا۔ بعض حضرات کے اس کلام کے حقیقی معنی کے امکان کو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ مثال مذکور میں جل شجاع یعنی شئی مرئی کا شیر ہونا ممکن ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ جل شجاع کو مسخ فرما کر شیر کر دے جیسا کہ پہلی امتوں میں لوگوں کو مسخ کیا گیا ہے اور جب معنی حقیقی ممکن ہیں تو مجاز کی شرط پائے جانے کی وجہ سے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ صاحب نور الانوار نے ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات بعید از قیاس ہے کیوں کہ مسخ و تبدیل امت محمدیہ کرامتہ ممنوع ہے۔

وَقَدْ تَعَدَّ سِرُّ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مَعَارِدًا كَانَ الْحُكْمُ مُتَمَتِّعًا يَعْنِي قَدْ تَعَدَّ السَّرَّ
 الْمَعْنَى الْحَقِيقَةَ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيَةَ مَعَارِدًا إِذَا كَانَ كَلَامُ الْحَاكِمِ مُتَمَتِّعًا فَيَلْغُو
 الْكَلَامُ مَرَّاتَيْنِ بِالسَّرِّ وَسَرًّا كَمَا فِي قَوْلِهِ لِامْرَأَتِهِ هَذِهِ بِنْتِي وَهِيَ مَعْرُوفَةٌ النَّسَبِ
 وَتَوْلَدُ لِبِنْتِهِ أَوْ الْكَبْرِ سِنًا مِنْهُ حَتَّى لَا تَقْعُ الْحُرْمَةُ بِذَلِكَ أَبَدًا إِذَا كَانَتْ
 الْإِمْرَأَةُ مَعْرُوفَةً النَّسَبِ اسْتَحَالَ أَنْ تَكُونَ بِنْتًا وَإِنْ كَانَتْ أَصْغَرُ سِنًا مِنْهُ
 وَكَذَا إِذَا كَانَتْ الْكَبْرُ سِنًا مِنْهُ فَإِنَّ اسْتِحَالَ أَنْ تَكُونَ بِنْتًا أَبَدًا فَتَعَدُّ
 الْمَعْنَى الْحَقِيقَةَ ظَاهِرًا وَأَمَّا تَعَدُّ الْمَعْنَى الْمَجَازِيَةَ فَلِأَنَّ لَوْ كَانَ مَجَازًا لَكَانَ
 مِنْ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ وَهُوَ طَالِقٌ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يَقْتَضِي سَابِقِيَّةَ صِحَّةِ النِّكَاحِ
 وَالْبِنِّيَّةَ لَمَنْصُرٍ أَنْ تَكُونَ مُحَرَّمَةً أَبَدًا فَلَا يَقَعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا نِكَاحٌ وَلَا
 طَلَاقٌ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَجَازًا أَعْنَدُ فَلَا تَقَعُ الْحُرْمَةُ بِذَلِكَ الْقَوْلِ أَبَدًا
 فَيَلْغُو الْكَلَامُ إِلَّا أَنَّهُ لَوْ قَالَ إِذَا أَصْرَعْتَ عَلَى ذَلِكَ يُفْرَقُ الْقَاضِي بَيْنَهُمَا لِأَنَّ
 الْحُرْمَةَ تَبْتِئُ بِهَذَا اللَّفْظِ بَلْ لِأَنَّ بِالْأَصْرَاعِ صَارَ ظَالِمًا يَمْنَعُ حَقَّهَا فِي
 الْجَمَاعِ فَيَجِبُ التَّفْرِيقُ كَمَا فِي الْجَمْعِ وَالْحَيْثُ قَوْلُهُ أَوْ الْكَبْرِ سِنًا مِنْهُ عَطْفٌ عَلَى
 قَوْلِهِ مَعْرُوفَةٌ النَّسَبِ قَوْلُهُ وَتَوْلَدُ لِبِنْتِهِ حَالٌ مِنْ قَوْلِهِ مَعْرُوفَةٌ النَّسَبِ يَعْنِي لِأَنَّ تَكُونَ مَعْرُوفَةً النَّسَبِ كَوْنًا

مَوْلُودَةً لِمِثْلِهِ أَوْ أَنْ تَكُونَ الْكَبْرَىٰ مِنْهُ حَتَّىٰ تَتَعَدَّ الْحَقِيقَةَ فَلَوْ قَعَدَ
الشُّرَطَانِ مَعًا يَأْنِ كَانَتْ مَجْهُولَةَ النَّسَبِ وَلَوْ تَكُنَّ الْكَبْرَىٰ مِنْهُ يَبْتَدَأُ نَسَبُهَا
مِنْهُ فَمَا قِيلَ إِنَّ قَوْلَهُ أَوْ الْكَبْرَىٰ مِنْهُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَتَوْلُدُ لِمِثْلِهِ فَتَوَهُمُ
سَاقِطٌ وَقِيلَ الْحُكْمُ فِي مَجْهُولِ النَّسَبِ كَذَلِكَ حَتَّى لَا تَحْضُرَ لِأَنَّ الشُّرَطَانَ عَنِ
الْإِقْرَابِ بِالنَّسَبِ صَحِيحٌ قَبْلَ تَصْدِيقِ الْمُقَرَّرِ لِأَيَّاهُ وَلَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ
بِمَوْجِبِ هَذَا اللَّفْظِ قَبْلَ تَأْكِدِهِ بِالْقَبُولِ .

ترجمہ :- اور حقیقت اور مجاز دونوں متعذر ہو جاتے ہیں جب کہ حکم متنع ہو یعنی جب دونوں
حکم متنع ہوں تو حقیقت و مجاز دونوں متعذر ہو جاتے ہیں پس اس وقت بالبداهت کلام لغو ہو جائیگا
جیسے نائل کے اس قول میں کہ وہ اپنی بیوی کو ہذہ بنتی کہے۔ حالانکہ وہ عورت معروف النسب ہے اور
اس نائل جیسے مرد سے اس جیسی عورت کا تولد ہو سکتا ہے یا وہ عورت عمر میں اس مرد سے بڑی ہے حتیٰ کہ
اس قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہوگی کیوں کہ جب عورت معروف النسب ہے تو اس کا اس نائل کی بیٹی
ہونا محال ہے اگرچہ عمر میں اس سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو اسے مطرح جب وہ عورت اس سے عمر میں بڑی ہو
کیوں کہ یہ بات محال ہے کہ وہ عورت اس کی بیٹی ہو پس معنی حقیقی کا متعذر ہونا ظاہر ہے اور مراد معنی
مجازی کا متعذر ہونا تو اسلئے کہ اگر قول مذکور مجاز ہو تو "انت طالق" سے مجاز ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ
طلاق صحت نکاح کی سبقت کا تقاضہ کرتی ہے اور بیٹی ہونا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے حرام ہو۔ لہذا
اس نائل اور عورت کے درمیان نہ نکاح واقع ہوگا اور نہ طلاق۔ پس جب "قول مذکور" "انت طالق"
سے مجاز نہ ہو تو اس قول سے کبھی حرمت واقع نہ ہوگی۔ (بلکہ یہ کلام لغو ہوگا مگر فقہار نے کہا ہے کہ جب شوہر
اس پر مرد سے تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا اس وجہ سے نہیں کہ حرمت اس لفظ سے ثابت
ہوتی ہے بلکہ اسلئے کہ شوہر اصرار کرنے کی وجہ سے ظالم ہو گیا ہے جماع میں عورت کے حق کو روکتا ہے لہذا
تفریق واجب ہوگی جیسا کہ مقطوع الذکر اور غین کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔ ما تن کا قول "اکبر سنا منہ"
کا عطف "معرفۃ" پر ہے اور "تولد لثلمہ" "معرفۃ النسب سے حال ہے یعنی ضروری ہے کہ وہ عورت
معرفۃ النسب ہو اس حال میں کہ وہ اس نائل جیسے مرد سے پیدا ہو سکتی ہو یا یہ کہ وہ اس مرد سے عمر میں بڑی
ہو یہاں تک کہ حقیقت متعذر ہو جائے پس اگر دونوں شرطیں مفقود ہو جائیں اس طور پر کہ اس عورت کا
نسب نامعلوم ہو اور وہ اس مرد سے عمر میں بھی بڑی نہ ہو تو اس عورت کا نسب اس نائل سے ثابت ہو جائیگا
اور وہ جو کہا گیا ہے کہ ما تن کا قول "اکبر سنا منہ" اس کے قول "وتولد لثلمہ" پر معطوف ہے لہذا
وہم ہے ساقط الاعتبار ہے۔ اور کہا گیا کہ مجہول النسب میں بھی حکم ایسا ہی ہے حتیٰ کہ وہ عورت حرام نہ ہوگی

کیوں کہ مقررہ کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اور اس لفظ کے موجب پر اس کے موکد بالقبول ہونے سے پہلے عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔

تشریح :- مصنف منار نے فرمایا کہ اگر حقیقت اور مجاز دونوں کا حکم متنح ہو تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر ہو جاتا ہے اور جب معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہو تو اس صورت میں کلام لغو ہو جاتا ہے کیوں کہ کلام، معنی کا فائدہ دینے کیلئے موضوع ہوتا ہے، لیکن جب اسکے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہو گیا تو یہ کلام مفید معنی نہ رہا اور جب یہ کلام مفید معنی نہ رہا تو نوبت ہو گیا بہ حال جب حقیقت اور مجاز دونوں کے حکم متنح ہوں تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا متعذر ہو گا اور کلام لغو ہو گا۔ اس کی مثال بقول مصنف یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہذہ بنتی" اور اس عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے شخص سے مشہور ہے درحالیکہ اس جیسی عورت قائل جیسے مرد سے پیدا بھی ہو سکتی ہے مثلاً عورت کی عمر پندرہ سال ہو اور قائل کی عمر چالیس سال ہو یا وہ عورت قائل سے عمر میں بڑی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام سے حرمت واقع نہ ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے مشہور ہے تو اس عورت کا اس قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگرچہ یہ عورت عمر میں اس قائل سے چھوٹی ہو۔ اسی طرح جب عورت عمر میں قائل سے بڑی ہو تو بھی اس عورت کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے۔

شارح نورا انوار کہتے ہیں کہ "ہذہ بنتی" کے حقیقی معنی کا متعذر ہونا تو ظاہر ہے اسکے کہ عورت کے نسب کا قائل کے علاوہ دوسرے سے ثابت ہونا اور عورت کا عمر میں قائل سے بڑا ہونا دونوں چیزیں اس بات سے مانع ہیں کہ شرعاً قائل سے نسب ثابت ہو پس جب مذکورہ موانع کی وجہ سے قائل سے اس عورت کے نسب کا ثابت ہونا ممنوع ہے تو معنی حقیقی پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے اور رہا اس کلام کا معنی مجازی تو اس پر عمل کرنا اسکے متعذر ہے کہ "ہذہ بنتی" سے اگر مجاز مراد ہو تو اس کلام کے مجازی معنی "انت طالق" کے ہوں گے کیوں کہ "ہذہ بنتی" "انت طالق" کو مستلزم ہے اس طور پر کہ "ہذہ بنتی" بھی تحریم پر دال ہے اور "انت طالق" سے بھی تحریم ثابت ہوتی ہے لیکن قائل کی حرمت میں صرف وہ تحریم ہوتی ہے جو طلاق کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور رہی تحریم مؤبد جو بیٹی میں ثابت ہوتی ہے تو وہ قائل کی وسعت میں نہیں ہوتی لہذا قائل اگر اس کلام سے تحریم ثابت کرنا چاہے تو وہ تحریم بالطلاق ہوگی کیوں کہ اس کی وسعت میں یہی ہے بہر حال یہ کلام یعنی "ہذہ بنتی" اگر مجاز ہو تو انت طالق سے مجاز ہوگا لیکن یہ مجاز بھی متعذر اور باطل ہے اسکے کہ بنیت (بیٹی ہونا) اور طلاق کے درمیان منافات ہے اس طور پر کہ طلاق تقاضہ کرتی ہے کہ پہلے سے نکاح درست ہو اور بنیت (بیٹی ہونا) تقاضہ کرتی ہے کہ وہ عورت ہمیشہ کیلئے حرام ہو ان کے درمیان نہ نکاح ہو اور نہ طلاق۔ بہر حال جب طلاق صحیح نکاح

کے مقدم ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور نیت عدم صحت نکاح کا تقاضہ کرتی ہے تو ان دونوں کے درمیان منافات ثابت ہوگئی اور جن دو چیزوں کے درمیان منافات ہوتی ہے ان کے درمیان مجاز و استعارہ جاری نہیں ہوتا لہذا "ہذہ بنتی" اور "انت طالق" کے درمیان بھی مجاز جاری نہ ہوگا اور اس جگہ "ہذہ بنتی" سے مجازاً "انت طالق" مراد لینا درست نہ ہوگا، اور جب "ہذہ بنتی" سے مجازاً "انت طالق" مراد لینا درست نہیں ہے تو "ہذہ بنتی" سے حرمت اور طلاق بھی واقع نہ ہوگی اور جب اس کلام سے طلاق اور حرمت واقع نہیں ہوتی تو یہ کلام لغو ہوگا۔ البتہ فقہاء نے کہا کہ اگر شوہر "ہذہ بنتی" پر مصر ہو تو اس صورت میں قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا مگر یہ تفریق کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ حرمت اس لفظ (ہذہ بنتی) سے ثابت ہوتی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ شوہر اصرار کرنے کے سبب ظالم ہو گیا ہے کیوں کہ شوہر جب "ہذہ بنتی" پر مصر ہوگا تو وہ اس کے ساتھ وطی کرنے سے باز رہے گا، اور جب شوہر وطی کرنے سے رک گیا تو اس کی یہ بیوی کا معلقہ ہو جائے گی اسلئے کہ شوہر جب اس کے ساتھ وطی نہیں کرتا تو وہ بیوی نہ رہی اور چونکہ یہ عورت دوسرے کیساتھ نکاح نہیں کر سکتی اسلئے اس کو مطلقہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے۔ بہر حال یہ عورت کا معلقہ ہوگئی اور عورت کو معلقہ رکھنے والا شخص ظالم ہوتا ہے اور معلقہ عورت مظلومہ ہوتی ہے اور مظلومہ سے ظلم رفع کرنا واجب ہے لہذا قاضی اس عورت سے ظلم رفع کرنے کی خاطر ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ اور یہ تفریق اسی طرح واجب ہے جیسے مقطوع الذکر اور عینین میں واجب ہوتی ہے یعنی جس طرح مقطوع الذکر اور عینین جماع میں عورت کے حق کو روک کر ظالم شمار ہوتے ہیں اور قاضی عورت کی درخواست پر ان کے ظلم کو رفع کرنے کیلئے تفریق کر دیتا ہے۔ اسی طرح "ہذہ بنتی" پر اصرار کرنے کی وجہ سے شوہر چونکہ ظالم ہے اسلئے اس صورت میں بھی تفریق واجب ہوگی، ہاں۔ مقطوع الذکر اور عینین کے درمیان اتنا فرق ہے کہ مقطوع الذکر کی بیوی نے تفریق کی درخواست گزار ہی تو قاضی فوراً تفریق کر دے گا کیوں کہ مقطوع الذکر کو مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور عینین (جو جماع پر قدرت نہ رکھتا ہو) کی بیوی اگر تفریق کا مطالبہ کرے تو قاضی بغرض علاج اسکو ایک سال کی مہلت دے گا اس مدت میں اگر اس نے وطی کر لی تو فیہا ورنہ عینین اگر اسکو طلاق نہ دے تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔

"فقولہ او اکبر سنمانہ الخ" سے فاضل شارح متن کی عبارت کو نحو سی انداز پر چل کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ "اکبر سنمانہ" کا عطف "معروفۃ النسب" پر ہے اور "تولد مثلہ" "معروفۃ النسب" سے حال ہے۔ اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ عورت جس کو "ہذہ بنتی" کہا گیا ہے مشہور نسب والی ہو دریاں حالیکہ اس جیسی عورت اس جیسے مرد سے پیدا ہو سکتی ہو یعنی عورت کی عمر قائل سے کم ہو یا یہ کہ وہ عورت اس مرد سے عمر میں بڑی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت پر عمل کرنا مستعذر ہوگا پہلی صورت میں شہرت نسب کی وجہ سے اور دوسری صورت میں عورت کی عمر کے زائد ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر یہ دونوں

شرطیں مفقود ہو جائیں یعنی عورت کا نسب بھی معلوم نہ ہو اور وہ اس مرد (قائل) سے عمر میں بھی بڑی نہ ہو تو اس صورت میں اس عورت کا نسب اس مرد (قائل) سے ثابت ہو جائے گا اور قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ماٹن کا قول "اداکبر سنمانہ" ماٹن کے قول "وتولد لشدہ" پر معطوف ہے غلط ہے اور ناقابل اعتبار ہے کیوں کہ عورت جب معرفتہ النسب ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگر جب یہ عورت عمر میں قائل سے چھوٹی ہو اور جب شہرت نسب کی دگر سے عمر میں چھوٹی ہونے کے باوجود اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے تو "اداکبر سنمانہ" کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ معرفتہ النسب ہونے کیساتھ اگر وہ عمر میں بڑی ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے اسلئے کہ یہ مقصد عورت کے معرفتہ النسب ہونے سے حاصل ہو جاتا ہے عمر میں خواہ وہ بڑی ہو خواہ چھوٹی ہو۔

شارح نے فرمایا کہ بعض حضرات علماء کی رائے یہ ہے کہ جس طرح عورت کے معرفتہ النسب ہونے کی صورت میں "ہذہ بنتی" کہنے سے عورت کا نسب قائل سے ثابت نہیں ہوتا اسی طرح اگر عورت کا نسب نامعلوم ہو تو بھی عورت کا نسب قائل سے ثابت نہ ہوگا اور وہ عورت اس قائل پر حرام نہ ہوگی۔ کیونکہ مقررہ کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اسلئے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ مقررہ یعنی عورت کے تصدیق کرنے سے پہلے شوہر اپنے قول "ہذہ بنتی" سے رجوع کر لے اور جب اقرار بالنسب سے رجوع کا احتمال ہے تو اس عورت کا اس قائل سے نسب ثابت نہ ہوگا اور رہی یہ بات کہ اس کلام (ہذہ بنتی) کے مقتضی پر عمل کر کے اس عورت کا نسب قائل سے ثابت کر دیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک عورت قبول کرے اس کو موکد نہ کر دے اس وقت تک اس کلام کے مقتضی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے بہر حال جہالت نسب کی صورت میں بھی نسب ثابت نہ ہوگا اور عورت قائل پر حرام نہ ہوگی۔

شَرَّ شَرَعِ الْمُصْتَفَى بَعْدَ ذَلِكَ فِي بَيَانِ قَسْرِ ابْنِ الْعَمَلِ بِالْمَجَازِ وَ تَرْكِ الْحَقِيقَةِ وَ هُوَ خَمْسَةٌ عَلَى مَا نَرَى عَمَدًا فَقَالَ وَالْحَقِيقَةُ تَرْكُ بَدَلِ لَكَلَةِ الْعَادَةِ كَالْتَدَارِ بِالصَّلَاةِ وَالْحَجِّ فَإِنَّ الصَّلَاةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيَّ وَقَوْلِهِ وَإِذَا كَانَ صَابِئًا فَلْيُصَلِّ أَيْ لِيَدْعُ ثُمَّ نَقَلْتُ إِلَى الْأَمْرِ كَانِ الْمَعْلُومَةِ وَالْعِبَادَةُ الْمُعْهُودَةُ وَ هُجْرٌ مَعْنَاهُ الْأَوَّلُ فَإِنَّ قَالَ أَحَدُ رِوَاةٍ عَلَى أَنَّ أَصْلِي تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ لِأَنَّ الدُّعَاءَ وَ كَذَا الْحَجُّ نَعْتُ الْقَصْدِ

مُطْلَقًا شَرُّ نَقْلِ فِي الشَّرِّ إِلَى الْمَنَاسِكِ الْمَعْمُودَةِ فِي مَكَّةَ فَلَوْ قَالَ لِلَّهِ عَلَيَّ أَنْ
أَحْبَبَ نَجِبٌ عَلَيْهِ الْعِبَادَةُ الْمَعْمُودَةُ وَفِي حُكْمَيْهِمَا سَائِرُ الْأَلْفَاظِ الْمُنْقُولَةِ شَرْعًا
أَوْ عَرَفًا عَامًّا وَخَاصًّا وَكَذَا أَقْوَالُهُ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ عَلَيَّ مَا مَوَّءَ.

ترجمہ :- پھر مصنف نے اس کے بعد ان قرآن کو بیان کرنا شروع کیا جن کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے اور وہ قرآن مصنف کے خیال کے مطابق پانچ ہیں چنانچہ فرمایا اور حقیقت متروک ہوتی ہے دلالت عادت کی وجہ سے جیسے نماز اور حج کی نذر۔ کیوں کہ لغت میں صلاۃ کے معنی دعا کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ" اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "واذا کان صائماً فیصل" میں ہیں یعنی "لیدع" پھر صلاۃ کو ارکان معلومہ اور عبادت معینہ کی طرف نقل کر لیا گیا اور اس کا پہلا معنی چھوڑ دیا گیا۔ پس اگر کوئی شخص "بشہ علی ان امتی" کہے تو اس پر نماز واجب ہوگی نہ کہ دعا۔ اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقاً قصد کے ہیں پھر شریعت میں اس کو اناسک معلومہ کی طرف نقل کر لیا گیا جو مکہ میں ہوتے ہیں۔ پس اگر کوئی شخص "بشہ علی ان حج" کہے تو اس پر عبادت معلومہ واجب ہوگی۔ اور ان دونوں کے حکم میں وہ تمام الفاظ داخل ہیں جو منقول شریعی یا عرفی عام اور خاص کہلاتے ہیں۔ اور اسی طرح قائل کا قول "لا یضع قدمہ فی دار فلان" ہے جو گزر چکا۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ یہاں سے مصنف ان قرآن اور مواضع کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ مصنف کے خیال کے مطابق ان کی تعداد پانچ ہے۔ (۱) دلالت عادت (۲) دلالت لفظی نفسہ (۳) دلالت سیاق نظم (۴) دلالت حال مشکلم (۵) دلالت محل کلام۔

پہلی قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت کبھی بلا نیت مشکلم محض دلالت عادت کی وجہ سے متروک ہو جاتی ہے اور مجاز پر عمل ہوتا ہے دلالت عادت کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ کے استعمال اور الفاظ سے معنی سمجھنے میں انسان کی جو عادت ہوتی ہے اس عادت کے دلالت کرنے کی وجہ سے بلا نیت مشکلم معنی حقیقی متروک ہو جاتے ہیں اور معنی مجازی پر عمل ہوتا ہے۔ اور دلالت عادت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام اس لئے موضوع ہوتا ہے تاکہ مخاطب کو سمجھا جا سکے پس جب کلام عرفاً اور عادتاً کسی شئی کیلئے مستعمل ہو اور اسکو معنی لغوی سے نقل کر لیا گیا ہو تو استعمال کی اس عادت اور عرف کو ترجیح حاصل ہوگی اور اس کا معنی حقیقی (معنی لغوی) متروک ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ دلالت عادت کی وجہ سے حقیقت کا متروک ہونا اس صورت میں ہے جب کہ حقیقت مستعمل نہ ہو کیوں کہ حقیقت اگر مستعمل ہوگی تو حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ

نہ ہوگا۔ دلالتِ عادت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صلاۃ اور حج کی نذر کی تو اس سے صلاۃ مخصوصہ (قیام، قرأت، رکوع، سجود وغیرہ) اور شعائر معلومہ کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ کیوں کہ لغت میں صلاۃ کے معنی دعا کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ”یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ“ میں اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”واذا کان صائماً فلیصل“ میں صلاۃ کے معنی دعا کے ہیں پھر صلاۃ کے معنی ارکان معلومہ اور عبادتِ معینہ (نماز) کی طرف نقل کر لئے گئے اور لغوی معنی (دعا) چھوڑ دیئے گئے حتیٰ کہ جب لفظ صلاۃ بولا جاتا ہے تو اس سے معنی مجازی یعنی ارکان معلومہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے لغوی معنی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ پس اگر کسی نے ”بشیر علیٰ 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 ہوں گے اور معنی مجازی (ارکان معلومہ) پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ کیوں کہ اہل اسلام کی عادت یہ ہے کہ وہ عبادت معلومہ (نماز) کی نذر کرتے ہیں دعا کی نذر نہیں کرتے۔

اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقاً قصد کے ہیں پھر شریعت میں اس کے معنی ان مناسکِ معہودہ کی طرف نقل کر لئے گئے جو مناسکِ مکہ میں ہوتے ہیں حتیٰ کہ جب لفظ حج بولا جاتا ہے تو اس سے حج کی مخصوص عبادت مراد ہوتی ہے مطلقاً قصد کے معنی مراد نہیں ہوتے۔ چنانچہ اگر کسی نے ”بشیر علیٰ ان حج“ کہا تو اس پر عبادتِ معہودہ یعنی ارکان حج کا ادا کرنا واجب ہوگا۔ کیوں کہ اہل اسلام کی عادت یہ ہے کہ وہ عبادتِ معہودہ کی نذر کرتے ہیں اور قصد کی نذر نہیں کرتے۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جو حکم صلاۃ اور حج کا ہے وہی حکم ان تمام الفاظ کا ہے جو منقول شرعی یا عرفی کہلاتے ہیں یعنی صلاۃ اور حج کی طرح ان الفاظ کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اسی طرح سابق میں گذر چکا ہے کہ اگر کسی نے ”واشیر لادفع فی دار فلان“ کہا تو اس کے حقیقی معنی درمہ پادرم رکھنا، متروک ہوں گے اور مجازی معنی (داخل ہونا) جو متعارف اور معتاد ہیں مراد ہوں گے۔

وَبَدَلًا لِّلْفِظِ فِي نَفْسِهِ أَيْ بِاعْتِبَارِهِ مَا خَلَا اسْتِعْقَابَهُ وَمَادَّةَ حُرُوفِهِ لِأَيْ بِاعْتِبَارِ
إِطْلَاقِهِ بِأَنَّ كَانَ الْفِظَ مَثَلًا مَوْضُوعًا لِمَعْنَى فِيهِ قَوْلُهُ فَيَحْرِمُ مَا وَجَدَ فِيهِ ذَلِكَ
الْمَعْنَى نَاقِصًا أَوْ لِمَعْنَى فِيهِ نَقْصَانٌ وَصَحَّتْ فَيَحْرِمُ مَا وَجَدَ فِيهِ ذَلِكَ الْمَعْنَى تَامًا
وَسَيُتَرَكُ هَذَا مُشْكَكًا وَعَبَّرَ عَنهُ صَاحِبُ التَّوَضِيحِ بِكَلِمَاتٍ بَعْضُهَا أَفْرَادٌ فِيهِ
سَرَائِدٌ أَوْ نَاقِصًا۔

ترجمہ :- اور دلالت لفظ فی نفسہ کی وجہ سے یعنی اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے نہ کہ اس کے مطلق ہونے کے اعتبار سے اس طور پر کہ لفظ مثلاً ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص پائے جائیں گے خارج ہو جائے گا یا ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے پس جس میں یہ معنی زیادہ ہوں گے خارج ہو جائے گا ایسے لفظ کو مشکک کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ صاحب توضیح نے اس کو اس طور پر تعبیر کیا ہے کہ اس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

تشریح :- دوسری قسم بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ کبھی لفظ کے فی نفسہ دلالت کرنے کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے فی نفسہ دلالت کا مطلب یہ ہے کہ سیاق و سباق اور عادت کی طرف نظر کیے بغیر لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو پس اسی دلالت کی وجہ سے کبھی حقیقت متروک ہو جاتی ہے نہ اس اعتبار سے کہ وہ مطلق ہے مثلاً ایک لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص ہوں گے وہ خارج ہو جائے گا، یا لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے اور جس میں یہ معنی زیادہ اور قوی ہوں گے وہ خارج ہو جائے گا۔ ایسے لفظ کو مشکک کے نام کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے اس کو صاحب توضیح نے اس طور پر کہلے ہے کہ جس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

(فوائد) - مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کیساتھ اور بعض افراد نقصان کے ساتھ صادق آئے مثلاً سفید کی ایک کلی ہے دودھ پر شدت اور زیادت کیساتھ صادق آتی ہے اور دانت پر ضعف اور نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے۔ پس لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے اگر ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں قوت ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہو جائے گا جس میں یہ معنی ضعیف اور ناقص ہوں اگرچہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں اسی طرح اگر لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں ضعف ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہو جائے گا جس میں یہ معنی قوی اور زائد ہیں اگرچہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔

فَالْوَلُّ كَمَا إِذَا حَلَّتْ لِأَيِّ كَلِّ لَحْمًا فَلَا يَتَنَاوَلُ لَحْمَ السَّمَكِ وَفَوَلُّهُ كَلِّ
مَمْلُوكٍ لِي حُرٍّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَكَاتِبَ فَإِنَّ لَفْظَ اللَّحْمِ لَا يَتَنَاوَلُ السَّمَكَ إِذْ
هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْإِلْحَامِ وَهُوَ الشَّدَاءُ وَالْمَشَدَّةُ يَدُونِ الدَّامِ وَالسَّمَكَ لَا
دَمَ فِيهِ لِأَنَّ الدَّمَ مَوِيٌّ لَا يَسْكُنُ الْمَاءَ وَلَا يَعِيشُ فِيهِ فَلَا يَتَنَاوَلُ هَذَا

الْحَلْفُ لَحْمِ السَّمَكِ وَإِنْ كَانَ أَطْلِقَ عَلَيْهِ فِي الْفُرَانِ فِي قَوْلِهِ نَعَالِي لَنَا كَلَامًا
لَحْمًا طَرِيًّا وَبِهِ تَمَسَّكَ مَا لَكَ فِي أَنْتَ يَحْتَضُّ بِأَكْلِ لَحْمِ السَّمَكِ وَمَعْنَى قَوْلِ
لَا يَحْتَضُّ بِهِ لِأَجْلِ مَا خِذَ اللَّفْظَ وَإِلَّا لَانَ بَابِعْدَ لَا يَسْتَمِي فِي الْعُرْفِ بَابِعْ
وَلَفْظُ مَمْلُوكٍ فِي قَوْلِهِ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَكَاتِبَ لِأَنَّ مَا كَانَتْ
مَمْلُوكًا كَامِلًا مِنْ جَبِيحِ الْوُجُوهِ يَدًا وَسَرَقِبَةً فَيَتَنَاوَلُ الْمُدَّ بَرًّا وَأَمَّا الْوَلَدُ
لَا يَتَنَاوَلُ الْمَكَاتِبَ لِأَنَّ مَمْلُوكًا سَرَقِبَةً حُرٌّ يَدًا فَكَانَ نَاقِصًا فِي
مَعْنَى الْمَمْلُوكِيَّةِ -

ترجمہ :- پس اول جیسے جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا تو یہ قسم مچھلی کے گوشت
کو شامل نہ ہوگی اور قائل کا یہ قول کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیوں کہ لحم کا لفظ مچھلی کو شامل
نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ وہ انعام سے ماخوذ ہے اور انعام شدت کے معنی میں ہے اور خون کے بغیر شدت نہیں
ہوتی ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہوتا ہے کیوں کہ خون والا جانور پانی میں نہ سکوت کر سکتا ہے اور نہ اس میں
زندگی بسر کر سکتا ہے لہذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اگرچہ قرآن پاک میں باری تعالیٰ کے قول "تاکلوا
منہ لمحاطرا" میں مچھلی کے گوشت پر اطلاق کیا گیا ہے اسی سے امام مالک نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ
مذکورہ شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حائث ہو جائیگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص ماخذ لفظ کی وجہ سے اس کے
کھانے سے حائث نہ ہوگا اور اسلئے کہ مچھلی کے بیچنے والے کو عرف میں بائع اللحم نہیں کہا جاتا ہے، اور قائل کے
قول "کل مملوک لی حرٌّ" میں لفظ مملوک "مکاتب کو شامل نہ ہوگا اسلئے کہ مکاتب تمام وجوہ سے یداً اور
رقبۃً کامل مملوک نہیں ہوتا ہے پس یہ مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا اور مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیونکہ مکاتب
رقبۃً مملوک ہے اور یداً آزاد ہے لہذا مکاتب مملوکیت کے معنی میں ناقص ہوگا۔

تشریح :- ساتن میں دلالت لفظ فی نفسہ کی دو صورتیں بیان کی ہیں ایک یہ کہ لفظ ایسے معنی کیسے
موضوع ہو جس میں قوت ہو، دوم یہ کہ لفظ ایسے معنی کیسے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان ہو۔
پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی "واللہ لا اکل لحمًا" میں گوشت نہیں کھاؤنگا۔
تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی بشرطیکہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو چنانچہ اگر اس نے مچھلی کے گوشت
کی بھی نیت کی ہو تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا "کل مملوک لی حرٌّ غیر
ہر مملوک آزاد ہے۔ تو یہ قول مکاتب کو شامل نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہیں
ہوتا ہے اور لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو اسلئے شامل نہیں ہوتا کہ لحم، انعام سے ماخوذ ہے اور انعام کے
معنی شدت کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے "اتمم الحرب" یعنی استمد الحرب۔ جنگ شدید ہوگئی۔ پس گوشت

میں چونکہ شدت ہوتی ہے اس لئے گوشت کو لحم کیساتھ موسوم کر دیا گیا۔ حاصل یہ کہ لحم میں شدت کے معنی موجود ہیں۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ خون کے بغیر شدت نہیں ہوتی، لہذا جن جانوروں میں خون ہوگا ان کے گوشت میں شدت ہوگی اور جن جانوروں میں خون نہیں ہوگا ان کے گوشت میں شدت نہ ہوگی۔ اور مچھلی ایسا جانور ہے جس میں خون نہیں ہوتا اور رہا وہ جو مچھلی کو کاٹتے وقت بہتا ہے تو وہ خون نہیں ہے بلکہ سرخ پانی ہے جس پر جانا خون کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خون والا جانور پانی میں نہ سکوت کرتا ہے اور نہ زندگی بسر کرتا ہے اور وہی مچھلی تو وہ سکوت بھی پانی میں کرتی ہے اور اس کا گذر بسر بھی پانی میں ہوتا ہے۔ بہر حال مچھلی کا پانی میں سکوت کرنا اور پانی میں زندگی بسر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ مچھلی دُبوکی (خون والا) جانور نہیں ہے اور جب مچھلی خون والا جانور نہیں ہے تو اس میں شدت بھی نہ ہوگی اور جب مچھلی میں شدت نہیں ہے تو مچھلی کا گوشت لحم کے لفظ سے خارج ہو جائیگا اور مذکورہ قسم "والسدر لا اکل لحما" مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اور یہ حالف مچھلی کھانے سے حائز نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ مچھلی کا گوشت بھی لحم کی حقیقت ہے لیکن لحم کے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے شدت کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ حقیقت متروک ہے اور لحم نہ کھانے کی قسم کھانے والا شخص اس کے کھانے سے حائز نہیں ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مچھلی کا گوشت بیچنے والے کو عرف میں بائع اللحم نہیں کہا جاتا ہے اور ایمان (قسموں) کا دار و مدار عرف پر ہے لہذا عرف کا اعتبار کرتے ہوئے حالف مچھلی کا گوشت کھانے سے حائز نہ ہوگا اور حالف کی مذکورہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قرآن پاک میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا اطلاق کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے "تاکوا منہ لِحما طریا" تاکہ تم دریائے تازہ لحم کھاؤ اس جگہ لحم طری ہے مراد مچھلی کا گوشت ہے اس سے استدلال کرتے ہوئے حضرت امام مالک نے فرمایا کہ مذکورہ قسم کھانے والا شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حائز ہو جائے گا کیوں کہ مطلق لحم، مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ماخذ لفظ یعنی لحم کے حروف مادہ کی شدت کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے چون کہ مچھلی کے گوشت پر دلالت نہیں کرتے ہیں اس لئے لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگا اور حالف اس کے کھانے سے حائز نہ ہوگا۔ اور وہی آیت تو اس میں لحم کا اطلاق جازا کیا گیا ہے۔

دوسری مثال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے "کل مملوک لی حرّ" (میرا ہر مملوک آزاد ہے) کہا تو اس کا یہ کلام مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا لیکن مکاتب کو شامل نہ ہوگا۔ کیوں کہ مدبر اور ام ولد۔ یداً اور رقبۃ تمام وجہ سے مملوک ہوتے ہیں اور مکاتب تمام وجہ سے مملوک نہیں ہوتا بلکہ رقبۃ مملوک ہوتا ہے

اور یداً یعنی تصرف کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے پس جب مدبر اور ام ولد تمام وجوہ سے مملوک ہیں تو قائل کا قول "کل مملوک لی حرّ" ان دونوں کو شامل ہوگا اور یہ دونوں آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب جوں کہ یداً آزاد ہوتا ہے اسلئے مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہوں گے اور جب مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہیں تو لفظ مملوک جو کمال مملوکیت اور قوت مملوکیت پر دلالت کرتا ہے مکاتب کو شامل نہ ہوگا اور اس کلام کی وجہ سے مکاتب آزاد نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ مکاتب بھی لفظ مملوک کی حقیقت ہے مگر چون کہ مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہیں اور مملوک کا لفظ کمال مملوکیت پر دلالت کرتا ہے اسلئے یہ حقیقت متروک ہو گئی۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب مکاتب میں ملک ناقص اور مدبر اور ام ولد میں کامل ہوتی ہے تو مدبر اور ام ولد آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جانا چاہیے اور مکاتب آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہونا چاہیے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی مدبر اور ام ولد سے کفارہ ادا نہیں ہوتا اور مکاتب سے کفارہ ادا ہو جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کفارہ کا مدار رقیقت پر ہے اور رقیقت ان دونوں میں ناقص ہے اور مکاتب میں کامل ہے پس مکاتب جس میں رقیقت کامل ہے اس سے کفارہ ادا ہو جائے گا اور مدبر اور ام ولد جن میں رقیقت ناقص ہے ان سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مدبر اور ام ولد میں رقیقت ناقص اور مکاتب میں کامل کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہت عتق تینوں میں ثابت ہے چنانچہ مدبر اور ام ولد مولیٰ کے مرنے سے آزاد ہو جاتے ہیں اور مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے لیکن مدبر اور ام ولد میں جہت عتق ثابت ہے وہ کسی بھی حال میں مرتفع نہیں ہو سکتی ہے یعنی یہ دونوں مولیٰ کے مرنے سے بہر حال آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب میں جہت عتق ثابت ہے وہ مرتفع ہو سکتی ہے اس طور پر کہ اگر مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو وہ حسب سابق رقیق ہوگا آزاد نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ مدبر وہ غلام ہے جس کو اسکے مولیٰ نے "ازامتُ فانت حرّ" کہا ہو یعنی اگر میں مر گیا تو تو آزاد ہے۔ ام ولد وہ باندی ہے جس نے اپنے مولیٰ کے لطف سے بچہ جنا ہو اور مولیٰ نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ بھی کیا ہو ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں مولیٰ کے مرنے سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ مکاتب وہ غلام ہے جس نے اپنے مولیٰ سے یہ معاملہ کیا کہ میں اپنی آزادی کے بدلے اس قدر مال ادا کروں گا پس مکاتب جب پورا مال ادا کر دے گا تو آزاد ہو جائے گا اور اگر ایک پیسہ بھی اس کے ذمہ باقی رہا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔

وَالثَّانِي مَا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ وَعَكْسُهُ الْحَلْفُ بِأَكْلِ الْفَالِكِهَةِ أَيْ عَكْسَ الْمَذْكُورِ مِنَ التَّلَابِيحِ
مَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ الْفَالِكِهَةَ فَلَا يَتَنَاوَلُ الْعَنْبَ لِأَنَّ الْفَالِكِهَةَ اسْمٌ لِمَا
يَتَفَكَّهُ بِهِ وَيَتَلَذَّذُ حَالَ كَوْنِهِ سَرَائِدًا عَلَى مَا يَقَعُ بِهِ قَوْمُ الْمَدِينِ فَهُوَ مَوْضِعٌ
لِلنَّقْصَانِ وَالْعَنْبِ وَالشَّرْطَبِ وَالسَّرْمَانَ فِيهَا كَمَالٌ لَيْسَ فِي الْفَالِكِهَةِ وَهِيَ أَنْ
يَكُونَ بِهِ قَوْمُ الْبَدَنِ وَيَكْتَفَى بِهَا فِي بَعْضِ الْأَمْصَارِ لِلْعُدَاءِ فَلَا يَدْخُلُ
فِي النَّاقِصِ وَأَمَّا إِدْخَالُ الظَّرَائِرِ فِي السَّارِقِ وَإِنْ كَانَ فِيهِ كَمَالٌ أَيْضًا
مِنَ السَّارِقِ فَلِأَنَّ ذَلِكَ الْكَمَالَ وَالرِّبَاةَ لَيْسَ بِمُغَيَّرٍ لِمَعْنَى الْأَصْلِ بَلْ
مُكْتَبَلٌ لَهُ مَرَجٌ قَبِيلٌ دَلَالَةُ النَّصِّ فَيَشْتَمِلُهُ كَأَشْتِمَالِ أَتٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقُلْ
لَهَا أَتٍ لِلضَّرْبِ وَالسُّنْمِ بِخِلَافِ زِيَادَةِ الْعَنْبِ فَإِنَّهُ مُغَيَّرٌ لِمَعْنَى التَّفَكُّهِ
وَمَوْضِعٌ لَهُ وَعِنْدَهُمَا يَحْتَضُّ بِذَلِكَ كَلِمَةً لِأَنَّهَا مَرَجٌ عَنِ النَّوَاكِبِ هَذَا إِذَا الْمَرْءُ
يَسْتَوِي وَأَمَّا إِذَا نَوِي ذَلِكَ يَحْتَضُّ إِتِّفَاقًا -

ترجمہ :- اور دوسری صورت وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے ذکر کیا ہے اور اس کے برعکس میوہ کھانے کی قسم کھانا ہے یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کے برعکس وہ صورت ہے کہ کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا پس یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی کیوں کہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس کو حرمت اور لذت مقصود ہوتی ہے اس حال میں کہ وہ اس اصل چیز سے نائد ہو جس سے بدن کا خمیر تیار ہوتا ہے پس فاکہہ، نقصان کے معنی کیلئے موضوع ہے اور انگور، کھجور، اور انار میں کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں نہیں ہیں۔ اور وہ یہ کہ ان چیزوں سے بدن کا قوام بنتا ہے اور بعض شہروں میں غذا کیلئے ان پر اکتفا کیا جاتا ہے لہذا انگور ناقص میں داخل نہیں ہے۔ اور رہا جیب کترے کو چور میں داخل کرنا تو اس میں اگرچہ چور کی نسبت کمال کے معنی ہیں (لیکن) یہ کمال اور زیادتی اصل معنی میں تبدیلی کرنے والی نہیں ہے بلکہ اسکے لئے لکھل ہے دلالت انص کے قبیل سے ہے پس سارق، طرار کو اس طرح شامل ہوگا جس طرح باری تعالیٰ کے قول ولا تَقُلْ لَهَا أَتٍ میں لفظ ات، ضرب اور شتم کو شامل ہے بر خلاف انگور کی زیادتی کے کیونکہ وہ تفککہ کے معنی بدل دینے والی ہے اور اس کیلئے نقصان وہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حالف ان تمام چیزوں کے کھانے سے حاش ہو جائے گا کیوں کہ یہ چیزیں نہایت ہی نایاب اور عمدہ فواکہ میں سے ہیں یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ قسم کھانے والے نے نیت نہ کی ہو اور جب اس کی نیت کر لی ہو تو بالاتفاق حاش ہو جائے گا۔

تشریح :- یہاں سے مصنف ”دوسری صورت کی مثال بیان فرما رہے ہیں یعنی جب لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان ہو تو اس سے وہ معنی خارج ہو جائیں گے جس میں قوت اور کمال ہو اسکی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے فاکہ نہ کھانے کی قسم کھائی اور یوں کہا ”واللہ لا اکل لفاکہ“ تو یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی، اسی طرح کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگی یعنی حالف ان چیزوں کے کھانے سے حاشہ نہ ہوگا کیوں کہ فاکہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت اور لذت مقصود ہوتی ہے اور بدن کا قوام اور غذا مقصود نہیں ہوتی پس فاکہ ان چیزوں سے زائد ہوگا جن سے انسان غذا حاصل کرتا ہے اور بدن کا قوام تیار کرتا ہے، اور جب ایسا ہے تو فاکہ میں نقصان کے معنی ملحوظ ہوں گے اور انگور، کھجور اور انار (جن سے غذا حاصل کی جاتی ہے بلکہ بعض شہروں میں غذا کیلئے انہیں پر اکتفا کیا جاتا ہے اور ان سے بدن کا قوام تیار ہوتا ہے) میں ایسے کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہ میں موجود نہیں ہیں پس فاکہ سے انگور وغیرہ وہ تمام چیزیں خارج ہو جائیں گی جن میں فاکہ کے معنی کامل اور قوی ہیں اگرچہ یہ چیزیں بھی فاکہ کی حقیقت ہیں بہر حال اس مثال میں بھی دلالت لفظ فی نفسہ کی وجہ سے حقیقت متروک ہو گئی ہے۔

”دانا ادخال الطرار الخ“ سے ایک سوال کا جواب بیان کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپکی مذکورہ تقریر سے یہ لازم آتا ہے کہ طرار (جیب کترا) سارق (چور) کے حکم میں داخل نہ ہو اور جیب کترے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے کیوں کہ طرار کے معنی سارق کے معنی کی بہ نسبت زائد ہیں اس طور پر کہ سارق وہ ہے جو سوتے ہوئے آدمی کا مال چیکے سے اٹھاتا ہے اور طرار وہ ہے جو بیدار آدمی کا مال اس کو جقہ دے کر حاصل کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ سارق کے معنی ناقص اور طرار کے معنی کامل ہیں اور جب ایسا ہے تو آپکی سابقہ تقریر کے مطابق سارق کا لفظ طرار کو شامل نہ ہونا چاہیے اور طرار کے ہاتھ کا کاٹا جانا واجب نہ ہونا چاہیے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ سارق کی طرح طرار کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طرار میں سارق کے معنی کی بہ نسبت اگرچہ معنی کی زیادتی اور معنی کا کمال ہے لیکن یہ زیادتی اور کمال اصل معنی یعنی سرقہ کے معنی میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کرنے والی نہیں ہے بلکہ اصل معنی کیلئے ممکن ہے اس طور پر کہ جب چکے سے کسی کا محفوظ مال لینا جرم ہے تو کسی بیدار آدمی کو غفلت میں ڈال کر علانیہ طور سے اس کا مال لینا بدرجہ اولیٰ جرم ہوگا۔ پس جب طرار میں معنی کی زیادتی اور کمال، سرقہ کے معنی میں تبدیلی پیدا نہیں کرتی بلکہ سرقہ کے معنی کیلئے ممکن ہے تو طرار میں سرقہ کا حکم دلالت انصاف کے ذریعہ ثابت ہوگا اس طور پر کہ سرقہ جس میں جرم کم ہے جب اس میں بذریعہ نص قرآن حد (قطعید) واجب ہے تو یہ نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ طرار

جو سارق کی بہ نسبت بڑا مجرم ہے اس پر بھی قطعید واجب ہو۔ حاصل یہ کہ سارق پر قطعید نص کے ذریعہ واجب ہو ہے اور طرار پر دلالت النص کے ذریعہ واجب ہوا ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ والدین کے سامنے اُفت کرنے کی حرمت ان کے ساتھ مار پیٹ اور گالم گلوچ کی حرمت کو شامل ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کے قول یعنی "ولا تعلق لہما اُفت" سے یہ بات ثابت ہے کہ والدین کے سامنے اظہار ناگواری کرتے ہوئے کلمہ اُفت کا تکلم بھی ممنوع ہے بہر حال یہ بات تو عبارات النص سے ثابت ہے لیکن اس کے لازمی معنی ایلام اور والدین کو تکلیف دینے کے ہیں یعنی ماں باپ کو تکلیف مت دو اور ضرب و شتم میں کلمہ اُفت کہنے کی بہ نسبت زیادہ تکلیف ہے لہذا والدین کے ساتھ ضرب و شتم کا معاملہ کرنا بھی ممنوع اور حرام ہو گا مگر ضرب و شتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہوگی بہر حال جس طرح ضرب و شتم کے معنی کلمہ اُفت کے معنی کیلئے مغیر نہیں ہیں بلکہ اس کیلئے مکمل ہیں اور ضرب و شتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہے اسی طرح (جب کترنے) کے معنی سرقہ کے معنی کو تبدیل نہیں کرتے بلکہ اس کیلئے مکمل ہیں اور طرار پر قطعید کا وجوب دلالت النص کے ذریعہ ثابت ہے اس کے برخلاف انگور، کھجور اور انار کہ ان کے معنی میں جو زیادتی ہے وہ تفکک کے معنی کو بدل دینے والی ہے اور اس کیلئے نقصان دہ ہے اس طور پر کہ تفکک کے معنی فرحت و لذت حاصل کرنے کے ہیں اور یہ امر زائد اور غیر مقصود ہے اور مذکورہ چیزوں سے غذا حاصل کی جاتی ہے اور غذا مقصود ہے پس ثابت ہوا کہ انگور وغیرہ کے معنی کی زیادتی تفکک کے معنی کو تبدیل کر دیتی ہے اور جب انگور کے معنی کی زیادتی، تفکک کے معنی کو تبدیل کرنے والی ہے تو فاکہہ کا لفظ انگور وغیرہ کو شامل نہ ہو گا اور فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے انگور وغیرہ کھانے کی صورت میں حائث نہ ہو گا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ صاحبین رحمہم کے نزدیک فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانا والا شخص انگور وغیرہ مذکورہ تمام چیزوں کے کھانے سے حائث ہو جائے گا کیوں کہ انگور، کھجور اور انار عمدہ قسم کے فواکہ میں سے ہیں اور جب یہ چیزیں عمدہ قسم کے فواکہ میں سے ہیں تو فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے ان چیزوں کے کھانے سے بھی حائث ہو جائے گا۔ بعض حضرات نے کہا کہ امام صاحب رحمہم درمیان مذکورہ اختلاف عصر اور زمانہ کا اختلاف ہے یعنی حضرت امام صاحب رحمہم کے زمانہ میں چونکہ انگور وغیرہ کو فواکہ میں سے شمار نہیں کیا جاتا تھا اسلئے انھوں نے اپنے زمانہ کے عرف کے مطابق فتویٰ دیدیا اور کہا کہ فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانا والا شخص، انگور وغیرہ چیزوں کے کھانے سے حائث نہ ہو گا اور صاحبین رحمہم کے زمانہ میں عرف چونکہ بدل گیا اور لوگ انگور وغیرہ کو فواکہ میں سے شمار کرنے لگے اسلئے ان حضرات نے اپنے زمانہ کے عرف کے مطابق فتویٰ دیا اور یہ کہا کہ مذکورہ حالف، انگور وغیرہ کے کھانے سے حائث ہو جائے گا۔

علامہ ملا جیون رونے فرمایا کہ امام صاحب اور صاحبین رحمہم کے درمیان مذکورہ اختلاف اس صورت

میں ہے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے مذکورہ چیزوں کی نیت کر لی تو ان چیزوں کے کھانے سے حالف بالاتفاق حائض ہو جائے گا۔

وَبَدَلَةٍ سِيَاقِ النَّظْمِ أَحْمَدٌ سَبَبَ سَوْقِ الْكَلَامِ يَقْرِيْنَةُ لَفْظِيَّةٌ التَّحَقُّتْ بِهِ
سَوَاءٌ كَانَتْ سَابِقَةً أَوْ مُتَأَخِّرَةً كَقَوْلِهِ طَلِقَ امْرَأَتِي إِنْ كُنْتُ رَجُلًا حَتَّى
لَا يَكُونُ تَوْكِيلًا فَإِنَّ حَقِيْقَةَ هَذَا الْكَلَامِ هُوَ التَّوْكِيلُ بِالطَّلَاقِ لَكِنْ شُرْكَ
ذَلِكَ يَقْرِيْنَةُ قَوْلِهِ إِنْ كُنْتُ رَجُلًا لِأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ اسْمًا يَقَعُ عِنْدَ إِسْرَادِهِ
إِظْهَارِ عَجْزِ الْمُخَاطَبِ عَنِ الْفِعْلِ الَّذِي قَرَنَ بِهِ فَيَكُونُ الْكَلَامُ لِلتَّوْبِيْحِ
مَجَازًا وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَنْكُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا
لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا أَحْيَيْتُ تَرَكْتُ حَقِيْقَةَ الْمَشِيْتَةِ وَحَقِيْقَةَ قَوْلِهِ فَلْيَنْكُرْ يَقْرِيْنَةُ
قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا وَحَمِلَ عَلَى التَّوْبِيْحِ -

ترجمہ :- اور یہاں کلام کی دلالت کی وجہ سے یعنی ایسے کلام کے لانے کی وجہ سے جو ایسے لفظی قرینہ
کیا تھا ہے جو اس کلام سے ملحق ہے خواہ وہ قرینہ کلام سے مقدم ہو یا مؤخر ہو جیسے نائل کا قول " طلق
امرأتی ان كنت رجلاً " حتی کہ یہ کلام توکیل نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس کلام کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن
اس کو ان کنت رجلاً " کے قرینہ سے ترک کر دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ کلام ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب کہ
یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام متصل ہے پس یہ کلام مجازاً زجر و
توبیح کیلئے ہوگا اور اس کے مثل باری تعالیٰ کا قول " من شاء فليؤمر ومن شاء فليكنفر انا اعتدنا للظالمين
نارا " ہے چنانچہ مشیت اور " فليكنفر " کے حقیقی معنی " انا اعتدنا للظالمين نارا " کے قرینہ سے متروک ہیں ،
اور " فليكنفر " توبیح کے معنی پر محمول ہے۔

تشریح :- جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے تیسرا موقع یہ ہے کہ کبھی سیاق
کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے۔ یعنی ایسا کلام لایا گیا ہو جس کے ساتھ لفظی قرینہ
ملحق ہو خواہ وہ قرینہ مقدم ہو یا مؤخر ہو اور وہ قرینہ اس بات پر دلالت ہو کہ مذکورہ کلام کے حقیقی معنی
متروک اور غیر مراد ہیں۔ مثلاً کسی نے ایک شخص کو مخاطب کر کے کہا " طلق امرأتی ان كنت رجلاً " اگر
تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے۔ اس کلام یعنی " طلق امرأتی " کے حقیقی معنی توکیل بالطلاق کے
ہیں یعنی متکلم اس کلام کے ذریعہ مخاطب کو اپنی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا وکیل کرتا ہے لیکن یہ معنی " ان کنت
رجلاً " کے قرینہ سے متروک ہیں اس طور پر کہ " ان کنت رجلاً " ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب کہ یہ ظاہر کرنا

مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام یعنی "ان كنت رجلاً" متصل ہے پس یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہوگا اور متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اگر تو مرد ہے اور اپنے اندر کچھ دم، خم رکھتا ہے تو میری بیوی کو طلاق دے کر دیکھ یعنی تو میری بیوی کو طلاق دینے پر قادر نہیں ہے اسلئے کہ انسان کا دوسرے کی بیوی کو طلاق دینا ناممکن ہے۔

بہر حال سیاق کلام یعنی "ان كنت رجلاً" کی وجہ سے "طلق امرأتی" کی حقیقت متروک ہے اور یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" انا اعتدنا للظالمين ناراً ہے کیوں کہ اس آیت میں "انا اعتدنا للظالمين ناراً" قرینہ کی وجہ سے مشیت اور "فليكفر" کے حقیقی معنی متروک ہیں اس طور پر کہ اس جگہ "مشیت" کے حقیقی معنی رفع اثم کے ہیں یعنی اگر ایمان نہ لایا تو کوئی گناہ نہیں ہے اور "فليكفر" کے حقیقی معنی وجوب کفر کے ہیں یعنی صیغہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کفر اختیار کرنا واجب ہے لیکن باری تعالیٰ کا قول "انا اعتدنا للظالمين ناراً" اس بات پر قرینہ ہے کہ ایمان نہ لانے کی صورت میں گنہگار ہوگا اور کفر اختیار کرنا حرام ہے اسلئے کہ آیت میں "ظالمين" کے لئے جہنم کی وعید بیان کی گئی ہے اور ظالمین سے کفار مراد ہیں پس ثابت ہوا کہ ایمان نہ لانے اور کفر اختیار کرنے کی صورت میں انسان جہنم کا مستحق ہوگا اور یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ آیت میں "مشیت" اور "فليكفر" کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں ورنہ تو کفر اختیار کرنے پر جہنم کا مستحق نہ ہوتا بلکہ یہ مجازاً توبیخ پر محمول ہے یعنی کفر اختیار کرنے پر زجر و توبیخ کیا گیا ہے۔

وَبَدَلًا مَعْنَى يُزَجُّعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَقَصْدُهُ فِي حَمَلٍ عَلَى الْأَخْصِ مَجَازًا وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَى الْعُمُومِ بِحَقِيقَتِهِ كَمَا فِي يَمِينِ الْقَوَائِمِ وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ فَاسَرَتِ الْقَدْرُ إِذَا عَلَتْ وَاسْتَلَدَتْ شَرَّ سَمِيَتْ بِهِ الْحَالَةُ الَّتِي لَا لَبْتَ فِيهَا وَلَا سَرَفٌ بِاعْتِبَارِ فَوْسِهِ انَّ الْغَضَبَ كَمَا إِذَا أَسْرَدَتْ امْرَأَةٌ الْخُرُوجَ فَقَالَ لَهَا الرَّجُلُ إِنْ خَرَجْتَ فَأَنْتِ طَالِبٌ فَمَكَّنْتُ سَاعَةً حَتَّى سَكَنَ غَضْبُهُ ثُمَّ خَرَجْتَ لَا تَطْلُقِينَ فَإِنَّ حَقِيقَةَ هَذَا الْكَلَامِ أَنْ تَطْلُقِي فِي كُلِّ مَا خَرَجْتَ وَالْكَيْسُ مَعْنَى الْغَضَبِ الَّذِي حَدَّثَ فِي الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ حُرِّجَتْ عَلَيْهَا عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ هَذِهِ الْخَرَجَةُ الْمَعْنِيَّةُ فِي حَمَلِ الْكَلَامِ عَلَيْهَا مَجَازًا بِهَذَا الْقَرِينَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُ الرَّجُلِ لِأَخِي تَعَالَ تَعَدُّ مَعِي فَقَالَ إِنْ تَعَدَّيْتُ فَعَبْدِي مَعِي فَإِنَّ حَقِيقَةَ أَنْ يَعْتَبَرَ عَبْدًا أَيْ مَا تَعَدُّ مَعِي سَوَاءٌ كَانَ مَعَ الدَّاعِي أَوْ وَحْدَهُ فِي

بَيِّنْتُمْ وَاللَّيْنُ مَعْنَى التَّغْلِيظِ الَّذِي حَدَّثْتُ فِي الْمُتَكَلِّمِ بِإِيْدَالٍ عَلَيَّ أَنَّ الْمُرَادَ
هُوَ الْغَدَاءُ الْمَدْعُورُ الْيَدِيحَالُ كَوْنِهِ مَعَ الدَّاعِي فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ فَقَطُّ حَتَّى نُوْ
نَحْدَثُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي بَيِّنَةٍ لَا يَحْتَسِبُ وَلَا يَعْتَقُ عَبْدًا ۚ

ترجمہ :- اور ایسے معنی کے دلائل کرنے کی وجہ سے جو متکلم کی طرف راجع ہوتے ہیں اور اس کے
قصد کے دلائل کرنے کی وجہ سے ۔ پس ایسا کلام مجازاً اخص پر محمول ہوتا ہے اگرچہ لفظ اپنی حقیقت کے
اعتبار سے عموم پر دلائل کرتا ہو جیسے یمن فور میں اور یہ ”نارت القدر“ سے ماخوذ ہے جب کہ دیگ میں خوب
جوش آجائے پھر اس کے ساتھ اس حالت کا نام رکھ دیا گیا جس میں جوش غضب کا اعتبار کر کے کوئی ٹھہراؤ
اور تاخیر نہیں ہوتی جیسے جب عورت نکلنے کا ارادہ کرے تو شوہر عورت سے کہے اگر تو نکلی تو مجھے طلاق ہے
پس عورت تھوڑی دیر کیسے ٹھہر گئی یہاں تک کہ اس کا غضب ختم ہو گیا پھر عورت نکل گئی تو اس عورت
پر طلاق واقع نہ ہوگی ۔ اسلئے کہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ بہر نکلنے میں اس عورت پر طلاق واقع ہو لیکن
غضب کے معنی جو اس کے خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے اس بات پر دلائل کرتے ہیں کہ مراد یہی
معینہ خروج ہے پس اس قرینہ کی وجہ سے اس کلام کو مجازاً اس معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا۔ اور
اس کے مثل ایک شخص کا دوسرے آدمی سے یہ قول ہے کہ آؤ میرے ساتھ کھانا کھاؤ۔ پھر اس دوسرے
آدمی نے کہا اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اس کا غلام آزاد
ہو جائے وہ جہاں کہیں بھی کھائے خواہ دائمی کیساتھ کھائے یا گھر میں تنہا کھائے لیکن تغذیہ کے جو معنی متکلم
میں اس وقت پیدا ہوئے وہ اس پر دلائل کرتے ہیں کہ یہاں وہی کھانا مراد ہے جس کی طرف دعوت
دی گئی ہے اس حال میں کہ وہ دائمی کیساتھ ہو پس یہ کلام صرف اسی معنی پر محمول ہو گا حتیٰ کہ اگر اس
نے اس کے بعد اپنے گھر میں کھالیا تو حاشا نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

تشریح :- جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے چوتھا موقع یہ ہے کہ متکلم کے حال
اور اس کے قصد کے دلائل کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے یعنی اگر متکلم میں ایسے معنی
پیدا ہو جائیں جو ترک حقیقت پر دلائل کرتے ہوں اور یہ محسوس ہو جائے کہ متکلم کا مقصود حقیقت کو
ترک کرنے کا ہے تو ایسی صورت میں بھی حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا اور وہ کلام مجازاً اخص پر محمول
ہوگا اگرچہ حقیقت کے لحاظ سے عموم پر دلائل کرتا ہو یعنی کلام کی حقیقت کا ملہ تو عموم ہے اور حقیقت قاصرہ
خصوص ہے پس متکلم کے حال اور ارادہ کے دلائل کرنے کی وجہ سے حقیقت کا ملہ یعنی عموم کو ترک کر دیا
جائے گا اور اس کو مجازاً حقیقت قاصرہ یعنی خصوص پر محمول کیا جائے گا۔

بہر حال اس میں بھی ایک گونہ حقیقت کا متروک ہونا موجود ہے۔ مصنف نے اس کی مثال بیان

کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ یہاں فر لفظ نورا اصل میں نارت القدر سے ماخوذ ہے یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ دیک میں خوب جوش آجائے پھر جوش غضب کا اعتبار کر کے فور کے ساتھ اس حالت غضب کو موسوم کر دیا گیا جس میں ٹھہراؤ اور تاخیر نہ ہو۔ غصہ کی حالت میں جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو یہاں نورا سے لے لیتے ہیں کہ مشکلم سے اس کا صدور جوش غضب کی حالت میں ہوتا ہے بہر حال جو قسم غصہ کی حالت میں کھائی جاتی ہے اس کو یہاں نورا کہا جاتا ہے اور اس کا اطلاق اسی حالت غضب پر ہوتا ہے اس کے بعد کی حالتوں پر نہیں ہوتا مثلاً ایک عورت، شوہر سے جھگڑ کر گھر سے نکلے لگی تو شوہر نے اس سے کہا "ان خرجت فان طاق" اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے یہ سن کر عورت ٹھہر گئی، پھر جب شوہر کا غصہ ختم ہو گیا تو وہ گھر سے نکل کر چلی گئی پس ایسی صورت میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس کلام یعنی "ان خرجت فان طاق" کے حقیقی معنی جس کو حقیقت کہا جاتا ہے عام ہیں اور مطلب یہ ہے کہ اس عورت پر ہر صورت میں طلاق واقع ہو خواہ یہ عورت اسی وقت شوہر کے غصہ کی حالت میں نکلے یا غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے۔ لیکن غضب کے معنی جو عورت کے خروج کے وقت مشکلم میں پیدا ہوئے ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مشکلم کی مراد یہی خروج معین ہے یعنی مشکلم کا غضب اس بات پر قریب ہے کہ مشکلم، مطلقاً نکلنے سے منع نہیں کرنا چاہتا ہے بلکہ خاص طور پر اس وقت غضب میں نکلنے سے روکنا چاہتا ہے اور یہی اس کلام کی حقیقت قاصرہ ہے پس اس قرینہ غضب کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت کاملہ متروک ہوگی، اور یہ کلام مجازاً حقیقت قاصرہ یعنی خروج معین پر محمول ہوگا۔ چنانچہ اگر یہ عورت اسی وقت نکل گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

صاحب نورا لاناوار نے فرمایا کہ اسی کے مثل ایک دوسری مثال ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا "تعال تغد معی" آؤ میرے ساتھ کھاؤ، پھر اس دوسرے شخص یعنی مدعو نے کہا "ان تغدیت فعدی حرت" اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس کلام کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ وہ جہاں بھی کھائے اس کا غلام آزاد ہو جائے وائے کیساتھ کھائے یا گھر میں تنہا کھائے یعنی حقیقی معنی کے اعتبار سے یہ کلام عموم پر دلالت کرتا ہے اور اسی کو حقیقت کاملہ کہتے ہیں۔ لیکن تغد کے جو معنی اس وقت مشکلم میں پیدا ہوئے ہیں وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں داعی کیساتھ اسی کھانے کا تناول کرنا مراد ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے یعنی مشکلم کا حال اور اس کا قصد اس بات پر قریب ہے کہ مشکلم نے غلام کی آزادی مطلقاً کھانا کھانے پر معلق نہیں کی ہے بلکہ داعی کیساتھ اس کھانے کے تناول کرنے پر معلق کی ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے اور مشکلم کا مقصد یہ ہے کہ اگر میں نے تیرے ساتھ اسی کھانے کو کھایا تو میرا غلام آزاد ہے یہ مخصوص حالت ہی اس کلام کی حقیقت قاصرہ ہے۔ بہر حال اس

قرینہ کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت کاملہ یعنی عموم کو ترک کر دیا جائے گا اور اس کو خصوص یعنی حقیقتِ قاصرہ پر محمول کیا جائے گا چنانچہ اگر اس متکلم نے داعی کیساتھ کھانا نہ کھایا بلکہ اس کے بعد اپنے گھر جا کر کھالیا تو یہ حاشیہ نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

وَبَدَلًا لِمَا مَحَلَّ الْكَلَامِ وَعَدَمِ صَلَاحِيَّتِهِ لِمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ لِلزُّرُورِ الْكَذِبِ
فِيمَنْ هُوَ مَعْصُومٌ عِنْدَهُ فَلَا بُدَّ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ كَقَوْلِهِمْ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ
بِالنِّيَّاتِ فَإِنَّ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ أَنْ لَا تُؤَخَّذَ أَعْمَالُ الْجَوَارِحِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ وَهُوَ
كَذِبٌ لِأَنَّ أَكْثَرَ مَا يَقَعُ الْعَمَلُ مَتَانِي وَرَفَتْ خُلُوقُ الذَّهْنِ عَنِ النِّيَّةِ فَلَا بُدَّ أَنْ
يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ أَيْ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ أَوْ حُكْمِ الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ فَإِنَّ قُدْرَةَ
الثَّوَابِ فَظَاهِرٌ أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَوَانِحَ الْأَعْمَالِ فِي الدُّنْيَا مَوْقُوفَةٌ
عَلَى النِّيَّةِ وَإِنْ قُدْرَةُ الْحُكْمِ فَهِيَ نَوْعَانِ دُنْيَوِيٌّ كَالصَّحَّةِ وَالْفُسَادِ وَ
آخِرٌ وَهُوَ كَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْآخِرُ وَهُوَ مُرَادٌ بِالِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ السَّانِعِي
فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ الدُّنْيَوِيُّ أَيْضًا أَمَا عِنْدَهُ فَلَا بُدَّ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمَجَازِ وَأَمَّا
عِنْدَنَا فَلَا بُدَّ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمُشْتَرِكِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَوَانِحَ الْعَمَلِ
مَوْقُوفَةٌ عَلَى النِّيَّةِ فَلَا تَكُونُ النِّيَّةُ قَرِضًا فِي الرُّضُوءِ عَلَى مَا قَالَهُ السَّانِعِيُّ
وَأَمَّا فِي سَائِرِ الْعِبَادَاتِ الْمُخَصَّةِ فَالْمَقْصُودُ فِيهَا الثَّوَابُ فَإِذَا اخْتَلَتْ عَنِ
الثَّوَابِ يَدُونَ النِّيَّةِ فَاتِ الْجَوَانِحُ أَيْضًا بِهَذِهِ التَّوْبِيحَةِ لَا بِيَانِ
النَّصِّ دَالٌّ عَلَى قُوَّةِ الْجَوَانِحِ .

ترجمہ :- اور محل کلام کی دلالت کی وجہ سے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ سے
کیوں کہ ایسی ذات میں کذب لازم آتا ہے جو ذات کذب سے معصوم ہے لہذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول
کیا جائے گا جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”انما الاعمال بالنیات“ ہے کیوں کہ اس حدیث کے
حقیقی معنی یہ ہیں کہ جوارج کے افعال بغیر نیت کے نہ پائے جائیں۔ حالانکہ یہ معنی جوٹ ہیں اسلئے کہ ہمارے
اکثر اعمال ایسے وقت میں واقع ہو جاتے ہیں جب کہ ذہن، نیت سے خالی ہوتا ہے پس اس حدیث کو
مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کا ثواب یا اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے پس اگر ثواب
مقدر ہو تو ظاہر ہے کہ یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ دنیا میں اعمال کا جواز نیت پر موقوف ہے اور اگر
حکم مقدر ہو تو اسکی دو قسمیں ہیں دنیوی جیسے صحت اور فساد اور اخروی جیسے ثواب اور عقاب اور

ہمارے اور شواہق کے نزدیک بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے لہذا یہ بات ناجائز ہے کہ ذیوی حکم بھی مراد ہو بہر حال امام شافعی کے نزدیک تو اسلئے کہ اس صورت میں عموم مجاز لازم آتا ہے اور ہمارے نزدیک اسلئے کہ عموم مشترک لازم آتا ہے پس یہ حدیث اس بردلالت نہیں کرتی کہ عمل کا جواز نیت پر موقوف ہے لہذا نیت و ضو میں فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعی کا قول ہے اور تمام عبادات محضہ میں چونکہ ثواب مقصور ہے اسلئے جب یہ بغیر نیت کے ثواب سے خالی ہوں گی تو اس طور پر ان کا جواز بھی فوت ہو جائے گا نہ اس طور پر کہ نیت جواز کے فوت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح :- جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے اس عبارت میں ان میں سے پانچواں موقع مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے محل کلام سے مراد وہ محل ہے جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے اور محل کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محل اس کلام کے حقیقی معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں ایسی ذات (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کا کاذب ہونا لازم آتا ہے جو ذات کذب اور جھوٹ سے معصوم اور بری ہے لہذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا تاکہ ذات رسول کا کاذب ہونا لازم نہ آئے۔ اس کی مثال حدیث ”انما الاعمال بالنیات“ ہے کیونکہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جوارح اور اعضاء کے افعال و اعمال نیتوں پر موقوف ہیں۔ یعنی بغیر نیت کے جوارح کے

اعمال موجود نہیں ہوتے حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور جھوٹ ہے اسلئے کہ ہمارے بہت سے کام بغیر نیت بھی واقع ہو جاتے ہیں یعنی عمل موجود ہوتا ہے اور ذہن نیت سے خالی ہوتا ہے پس اس حدیث 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 اسلئے اس حدیث کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال سے پہلے مضاف یعنی لفظ ثواب مقدر ہے یا لفظ حکم مقدر ہے پہلی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے یعنی عمل پر ثواب کا ترتیب اسی وقت ہوگا جب کہ نیت پائی جائے اور اگر نیت نہ پائی جائے تو ثواب کا ترتیب نہیں ہوگا۔ لیکن بغیر نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عمل دنیا میں جائز اور 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۔ پس حدیث میں لفظ ثواب مقدر ماننے کی وجہ سے حدیث کا مطلب بھی درست ہو جائے گا اور ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔ دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) ذیوی جیسے عمل کا جائز اور صحیح ہونا اور اس کا فاسد ہونا (۲) اخروی جیسے عمل پر ثواب یا عذاب کا مرتب ہونا۔ لیکن ہمارا اور

شوائف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہاں اخروی حکم مراد ہے اور حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب و عذاب نیتوں پر موقوف ہے پس جب ہمارے اور شوائف کے نزدیک بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے تو اس کیساتھ دنیوی حکم کا مراد لینا درست نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو اسلئے کہ حدیث میں مجازاً حکمُ الاعمال مراد لیا گیا ہے اور اخروی حکم بالا جماع مراد ہے۔ پس اگر دنیوی حکم بھی مراد لے لیا گیا تو معنی مجازی (حکم) عام ہو جائے گا اور عموم مجاز لازم آئے گا حالانکہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں لہذا ان کے نزدیک صرف حکم اخروی مراد ہوگا اور دنیوی حکم مراد نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک دنیوی حکم مراد لینا اسلئے ناجائز ہے کہ اگر اخروی حکم کیساتھ دنیوی حکم بھی مراد لیا گیا تو عموم مشترک لازم آئے گا حالانکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک باطل ہے پس احناف کے نزدیک بھی حدیث میں صرف اخروی حکم مراد ہوگا اور دنیوی حکم مراد نہ ہوگا۔

بہر حال جب دونوں کے نزدیک حدیث میں اخروی حکم مراد ہے اور دنیوی حکم مراد نہیں ہے تو حدیث کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب و عذاب نیتوں پر موقوف ہے یعنی بغیر نیت کے اعمال پر اخروی حکم مرتب نہ ہوگا اور بغیر نیت کے اخروی حکم مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اعمال پر دنیوی حکم (صحت و فساد) بھی مرتب نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے حکم اخروی (ثواب و عذاب) تو مرتب نہ ہو لیکن دنیوی حکم مرتب ہو جائے یعنی عمل جائز اور موجود ہو جائے پس اس صورت میں بھی حدیث کا ترجمہ اور مطلب درست ہو جائے گا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم نہ آئے گا۔ حاصل یہ کہ محل کلام کے دلائل کرنے کی وجہ سے اس حدیث کے حقیقی معنی متروک ہیں اور یہ حدیث مجازی معنی پر محمول ہے۔

صاحب نور الانوار نے امام شافعیؒ کے خلاف ایک مسئلہ کا استنباط کرتے ہوئے فرمایا کہ جب عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ فرضیت نیت کے قائل ہیں کیوں کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ وضو پر ثواب مرتب نہ ہو اور ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وضو صحیح اور جائز نہ ہو بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ وضو جائز تو ہو لیکن اس پر ثواب مرتب نہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو وضو کیلئے نیت فرض نہ ہوگی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ عباداتِ محضہ (نماز، روزہ) اگر نیت سے خالی ہوں تو وہ باطل ہو جاتی ہیں لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان عبادات کی صحت اور جواز نیتوں پر موقوف ہے اور حدیث کے معنی یہ ہیں کہ اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے کیوں کہ اگر عمل کا ثواب نیت پر موقوف کیا جائے جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے تو نیت کے فوت ہونے سے ان عبادات کا ثواب فوت ہونا چاہیے ان کی صحت اور جواز باطل نہ ہونا چاہیے یعنی بغیر نیت عبادت کرنے پر ثواب اگرچہ

مرتب نہ ہو لیکن عبادت کا فریضہ ادا ہو جانا چاہیے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بلا نیت عبادت باطل ہوتی ہے اور فریضہ ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں تو اعمال کا ثواب ہی نیتوں پر موقوف ہے اور ان کی صحت نیتوں پر موقوف نہیں ہے لیکن عبادات محضہ (نماز، روزہ) میں ثواب ہی مقصود ہوتا ہے پس جب نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادت ثواب سے خالی ہو گئی تو عبارت کا مقصود فوت ہو گیا اور جب عبادت کا مقصود فوت ہو گیا تو عبادت فوت ہو گئی کیوں کہ مقصود شئی کے فوت ہونے سے شئی فوت ہو جاتی ہے بہر حال نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادات محضہ کے جواز اور صحت کا فوت ہونا اس طریقہ پر ہے یہ بات نہیں ہے کہ ان کے جواز کے فوت ہونے پر نیت یعنی حدیث دال ہے کیوں کہ حدیث کے معنی صحت الاعمال بالنیات کے نہیں ہیں بلکہ ثواب الاعمال یا حکم الاعمال بالنیات کے ہیں۔

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاةَ وَالنِّيَّانَ فَإِنَّ ظَاهِرَهُ يُدَلُّ عَلَى أَنَّ الْخَطَاةَ وَالنِّيَّانَ لَا يُؤْتَدُّ مِنْ أُمَّتِهِ وَهُوَ كَذِبٌ بَاطِلٌ فَيُحْمَلُ عَلَى أَنَّ حُكْمَهُ فِي الْإِخْتِرَةِ أَعْنَى الْمَانَعَةِ مَرْفُوعٌ وَأَمَّا فِي الدُّنْيَا فَعَرُومُهُ بَاقٍ فِي حُقُوقِ الْعِبَادَةِ النَّبْتَةِ وَكَذَلِكَ فِي فَسَادِ الصُّوْمِ بِالْأَكْلِ خَطَاءٌ وَفَسَادِ الصَّلَاةِ بِالتَّكْمُرِ خَطَاءٌ فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ لِلشَّافِعِيِّ فِي بَقَاءِ الصَّلَاةِ وَالصُّوْمِ فَتَمَّ الْآنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ عَلَى اسْتِقْرَاءِ الْمُصَرِّدِ وَفِيهِ كَلَامُهُ لَا يَخْفَى.

ترجمہ :- اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”رفع عن امتی الخطاء والنیان“ ہے اسلئے کہ اس حدیث کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے خطا اور نسیان کا وجود نہیں ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط اور باطل ہے پس اس حدیث کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس کا حکم آخرت میں ہے یعنی گناہ مرفوع ہے اور ربانیا میں تو اس کا تاوان حقوق العباد میں باقی ہے۔ اس طرح خطا کھانے کی وجہ سے روزہ فاسد ہونے میں اور خطا بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہونے میں خطا کا حکم باقی ہے پس امام شافعیؒ کیلئے بقاء صلاۃ اور بقاء صوم میں اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے مصنف کے استقراء کے مطابق مواضع خمسہ کا بیان تمام ہوا اور اس میں کلام ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح :- محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہونے کی دوسری مثال یہ حدیث ہے ”رفع عن امتی الخطا والنسیان“ میری امت سے خطا اور نسیان دونوں کو اٹھایا گیا ہے۔ خطا میں فعل تو یاد ہوتا ہے مگر ارادہ نہیں ہوتا اور نسیان میں فعل یاد نہیں ہوتا البتہ ارادہ ہوتا ہے مثلاً روزہ اور

کو اپنا روزہ دار ہونا تو یاد ہے لیکن کلی کرتے وقت بغیر ارادے کے پانی حلق میں چلا گیا تو یہ خطا کہلائے گا اور اگر روزے دار کو اپنا روزہ دار ہونا یاد نہ ہو اور وہ بالا ارادہ کھا پی لے تو یہ نسیان ہوگا۔

بہر حال اس حدیث کے حقیقی معنی متروک ہیں کیوں کہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ میری امت میں خطا اور نسیان موجود نہیں ہیں یعنی میری امت سے نہ خطا کا صادر ہونا ممکن ہے اور نہ نسیان کا مگر چونکہ یہ دونوں چیزیں امت محمدیہ میں موجود ہیں اسلئے حدیث کے حقیقی معنی واقع کے خلاف اور جھوٹ ہوں گے اور حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازماً آئے گا۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کاذب ہونے سے بچانے کیلئے اس حدیث کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جائے گا اور مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا کہ خطا اور نسیان آخرت میں مرفوع ہیں یعنی خطا اور نسیان کی وجہ سے آخرت میں گنہگار نہ ہوگا اور رباً دنیا کا معاملہ تو دنیا میں خطا مرفوع نہیں ہے بلکہ باقی ہے یعنی حقوق العباد میں اس کا تاوان باقی ہے چنانچہ خطا قتل کرنے کی وجہ سے قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح خطا کھانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اور قضا واجب ہو جاتی ہے اور خطا بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اس کی قضا واجب ہو جاتی ہے اور اگر آپ روزہ کی حالت میں خطا کھانے کو ناسیاً کھانے پر قیاس کر کے یوں کہیں کہ جس طرح ناسیاً کھانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح خطا کھانے سے بھی فاسد نہ ہونا چاہیے تھا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حالت نسیان میں عذر قومی ہے اس میں بندے کا کوئی جرم نہیں ہے اور رہی خطا تو اس میں ایک گونہ بندے کا جرم ہے اس طور پر کہ اگر بندہ احتیاط سے کام لیتا تو پانی حلق میں نہ جانا پس اس فرق کیساتھ خطا کھانے کو ناسیاً کھانے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ بہر حال جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مذکورہ حدیث سے مواخذہ اخرویہ کا مرفوع ہونا مراد ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا خطا بات کرنے اور خطا کھانے کی وجہ سے بقائے صلاۃ اور بقائے صوم پر اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا یعنی اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعیؒ کا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ خطا بات کرنے سے نماز فاسد نہ ہوگی اور خطا کھانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار نے فرمایا کہ مصنف کے تتبع اور استقراء کے مطابق جن پانچ مواقع کا وعدہ کیا گیا تھا ان کا بیان تمام ہو گیا۔ البتہ مصنف کا مذکورہ پانچ مواقع میں حقیقت کے متروک ہونے کو منحصر کرنا محل کلام اور محل اعتراض ہے جیسا کہ ظاہر ہے لیکن استقرائی حصر کیلئے یہ کلام مضر نہیں ہے (فوائد) یہ جو کہا گیا ہے کہ خطا کا اخروی حکم مرفوع ہے یعنی خطا پر آخرت میں گناہ متعلق نہیں ہوتا اس پر اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ قتل خطا میں گناہ متعلق ہے یعنی قتل خطا پر آخرت میں مواخذہ ہوگا پس جب قتل خطا پر آخرت میں مواخذہ ہوگا تو گناہ کہاں مرفوع ہو اور جب گناہ

مرفوع نہیں ہوا تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ خطا کا اخروی حکم یعنی گناہ مرفوع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ گناہ قتل خطا میں نہیں ہے اور نہما جو کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص ترک احتیاط کی وجہ سے گنہگار ہے نہ کہ قتل خطا کی وجہ سے اور خطا قتل کرنے والا قتل کرنے میں اگرچہ خاٹل ہے لیکن ترک احتیاط میں عام ہے پس گناہ فعل عمدی یعنی ترک احتیاط میں متحقق ہوا نہ کہ فعل خطائی یعنی قتل میں۔ اور جب ایسے تو مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

والتَّحْرِيمُ الْمَصَافِ إِلَى الْأَعْيَانِ كَالْمَحَارِمِ وَالْخَمْرُ حَقِيقَةٌ عِنْدَنَا خِلَافًا
لِلْبَعْضِ حُمْلَةً مُبْتَلَاةٌ تَمَيُّزًا لِقَوْلِهِ وَبَدَلًا لِأَنَّ مَحَلَّ الْكَلَامِ حَيْثُ يَهَادَرُ الرَّعِيْمُ
الْبَعْضُ فَإِنَّهُمْ نَزَعُوا أَنَّ التَّحْرِيمَ الْمَصَافِ إِلَى الْعَيْنِ كَالْمَحَارِمِ فِي قَوْلِهِ
حَرَّمَ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَالْخَمْرُ فِي قَوْلِهِ حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْعَيْنَ لِحَيْثُهَا مَجَازٌ عَنِ
الْفِعْلِ أَمْهَاتِكُمْ وَشُرْبُ الْخَمْرِ فَيَكُونُ الْحَقِيقَةُ مَأْوُوكَةً بِدَلَالَةِ
مَحَلِّ الْكَلَامِ لِأَنَّ الْمَحَلَّ عَيْنٌ لَا يَقْبَلُ الْحُرْمَةَ لِأَنَّ الْمَحَلَّ وَالْحُرْمَةَ مِنْ
أَوْصَافِ الْفِعْلِ فَقُلْنَا نَحْرُجُ أَنَّ هَذِهِ الْحُرْمَةَ عَلَى خَالَهَا وَحَقِيقَتِهَا لِأَنَّ
أَبْلَغُ مِنْ أَنْ يَقُولَ حَرَّمَ نِكَاحَ أُمَّهَاتِكُمْ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحُرْمَةَ نَوْحَانُ نَوْحٌ
يَلِاقِي الْفِعْلَ فَيَكُونُ الْعَبْدُ مَمْنُوعًا وَالْفِعْلُ مَمْنُوعًا عَنْهُ وَنَوْحٌ يَلِاقِي
الْمَحَلَّ فَيَخْرُجُ الْمَحَلُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَبَاحًا وَصَاغَرَ الْعَيْنُ مَمْنُوعًا وَالْعَبْدُ
مَمْنُوعًا عَنْهُ وَهَذَا أَبْلَغُ التَّوَجُّهِ فِي الْمَنْعِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ كَمَا يُقَالُ لِلطَّيْلِ
لَا تَأْكُلِ الْخُبْزَ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالثَّانِي كَمَا يُرْفَعُ الْخُبْزُ مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ
وَيُقَعُّ لَمْ لَا تَأْكُلْ فَهُوَ مَعْتَرِ لِي النَّفْيِ وَالسُّنْعِ وَهُوَ أَبْلَغُ مِنَ التَّهْمِ الْحَقِيقِي
عَلَى مَا مَرَّ نَقَرِيْرُهُ وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَرِ لِي إِنَّهُ مُجْمَلٌ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا يَكُونُ
حَرَامًا فَالْبَدَلُ مِنْ تَقْدِيرِ الْفِعْلِ وَهُوَ غَيْرُ مَعْتَرٍ لِاسْتِوَاءِ جَمِيعِ الْأَفْعَالِ
فِيهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ وَهُوَ خَلْفٌ مَنْشُؤُهُ سُوءُ الْفَهْمِ.

ترجمہ:- اور وہ تحریم جس کی نسبت ایمان کی طرف ہو جیسے حرام اور شراب وہ ہمارے
نزدیک حقیقت ہے بعض کا اختلاف ہے یہ مستقل جملہ مصنف کے قول "و بدلالہ محل الكلام" کے
تمہ کے طور پر ہے اس کو بعض حضرات کے گمان کو رد کرنے کے واسطے لایا گیا ہے ان حضرات کا خیال
ہے کہ جو تحریم عین کی طرف منسوب ہو جیسے ہاری تعالیٰ کے قول "حرمت علیکم ابہائکم" میں حرام اور حضور

صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "حُرْمَتِ الْخَمْرِ لِعَيْنِهَا" میں ضم نعل یعنی نکاح اہتات اور شربِ خمر سے مجاز ہیں ، پس محلِ کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جائے گی کیوں کہ محل ایک عین ہے جو حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ حلال اور حرام ہونا فعل کے اوصاف میں سے ہے پس ہم نے کہا کہ یہ حرمت اپنی حالت اور اپنی حقیقت پر قائم ہے اسلئے کہ "حرمت علیکم اہتانکم" حرمت نکاح اہتانم سے زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اور یہ اسلئے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ جو فعل سے ملتی ہے پس عبد منوع اور فعل منوع عنہ ہوگا اور ایک قسم وہ جو محل سے ملتی ہے پس محل مباح ہونے سے خارج ہو جائے گا۔ اور عین منوع اور عبد منوع عنہ ہوگا۔ دو وجہوں میں سے منع کے باب میں زیادہ بلیغ ہے اسلئے کہ اول جیسا کہ پچھ سے کہا جائے کہ "روٹی مت کھا" حالانکہ روٹی اس کے سامنے ہے اور ثانی جیسے اس کے سامنے سے روٹی اٹھالی جائے اور اس سے کہا جائے کہ مت کھا۔ پس یہ صورت نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہے اور حقیقی نہیں سے زیادہ بلیغ ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا۔ اور بعض معتزلہ نے کہا کہ یہ محل ہے کیوں کہ عین حرام نہیں ہوتا ہے پس فعل کا مقدر کرنا ضروری ہے حالانکہ وہ غیر عین ہے اسلئے کہ تمام افعال اس میں مساوی ہیں لہذا توقف واجب ہے اور یہ باطل ہے اس کا انشار سو در فہم ہے۔

تشریح :- بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ عبارت "رفع عن امتی" بمعطوف ہے اور مجاز کی مثال ہے۔ صاحب نور الانوار نے ان کے اس خیال کو رد کرنے کیلئے فرمایا کہ یہ عبارت مستقل جملہ ہے سابقہ عبارت "رفع عن امتی" سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ عبارت مصنف کے قول سے "بدلالة محل الكلام" کا تمہ اور تکلمہ ہے، اور اس عبارت کا مقصد بعض حضرات کے گمان کو رد کرنا ہے ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ تحریم جس کی نسبت اعیان اور ذوات کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے باری تعالیٰ کے قول "حُرْمَتِ عَلَیْكُمْ اہتانکم" میں تحریم ذواتِ اہتات کی طرف منسوب ہے، اور "حرمت علیکم المیتة" میں ذاتِ میتہ کی طرف تحریم منسوب ہے اور صاحب شریعت مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "حُرْمَتِ الْخَمْرِ لِعَيْنِهَا" میں تحریم عینِ خمر اور ذواتِ خمر کی طرف منسوب ہے، ہمارے یعنی احناف کے نزدیک وہ تحریم حقیقت ہے یعنی ایسی صورت میں حقیقت متروک نہیں ہوتی بلکہ اس پر عمل ہوتا ہے بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ ایسی صورت میں محلِ کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے اور معنی مجازی مراد ہوتے ہیں اور بعض معتزلہ نے کہا کہ ایسی تحریم محل اور واجب التوقف ہوتی ہے۔ جو حضرات ایسی تحریم میں جو اعیان کی طرف منسوب ہو محلِ کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے اور مجاز پر عمل کرنے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ محل عین ہے اور عین حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ حلت اور حرمت فعل کے اوصاف میں سے ہیں نہ کہ ذات اور

عین کے اوصاف میں سے یعنی ذاتِ شئی اور عینِ شئی حلال یا حرام نہیں ہوتی بلکہ فعلِ حلال یا حرام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ دونوں آیتوں "حرمت علیکم اہتمامکم" "حرمت علیکم المیتہ" اور حدیث "حرمت الخمر لعینہا" میں حقیقت متروک ہوگی اور ذاتِ اہمات، ذاتِ میتہ اور ذاتِ خمر مراد نہ ہوگی بلکہ یہ تینوں نصوص مجاز پر محمول ہوں گی، اور مجاز کی دو صورتیں ہیں یا تو ان تینوں نصوص میں مجاز بالخوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی "حرمت علیکم نکاح اہتمامکم" "حرمت علیکم اکل المیتہ" اور "حرمت شرب الخمر لعینہا" یعنی ذاتِ اہمات کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ نکاح اہمات کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے اس طرح ذاتِ میتہ کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اکل میتہ کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے، اسی طرح حدیث میں ذاتِ خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ شرب خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے اور یا اس طور پر مجاز ہوگا کہ ان تینوں نصوص میں عینِ شئی ذکر کر کے وہ فعل مراد لیا گیا ہے جو فعل اس عین کیساتھ متعلق ہوتا ہے مثلاً پہلی آیت میں اہمات سے نکاح اہمات، دوسری آیت میں میتہ سے اکل میتہ اور حدیث میں خمر سے شرب خمر مراد لیا گیا ہے۔ بہر حال جس کلام میں تحریم کی نسبت ایمان کی طرف ہو محلِ کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت متروک ہوگی اور اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے۔

ہماری طرف سے ان حضرات کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں اس طرز پر کہ لفظِ تحریم جو ان نصوص میں مذکور ہے اس کے لغوی اور حقیقی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور یہاں یہی معنی مراد ہیں یعنی تم سے تمہاری ماؤں کو روک دیا گیا، اور تم سے مردار کو روک دیا گیا اور شراب کو روک دیا گیا۔ پس تینوں نصوص میں لفظِ تحریم اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے، اور اس لغوی معنی کیلئے حرمت لازم ہے اور حرمت کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ حرمت ہے جو فعل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں بندہ ممنوع اور فعل ممنوع عنہ ہوتا ہے یعنی بندے کو اس فعلِ حرام سے روکا جاتا ہے لیکن اس صورت میں محل (عین) فعل کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے (۲) دوم وہ ہے جو محل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں محل مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے یعنی اس میں فعل قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور عین (محل) ممنوع اور بندہ ممنوع عنہ ہوتا ہے یعنی عین کو بندے سے روک لیا جاتا ہے ان دونوں صورتوں میں سے یہ دوسری صورت منع کرنے اور روکنے میں زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اسلئے کہ پہلی صورت میں بندہ کو اگرچہ فعل سے روک دیا گیا ہے لیکن محلِ جوں کہ فعل قبول کرنے کیلئے باقی ہے اسلئے یہ روکنا نہیں کے مرتبہ میں ہوگا اور دوسری صورت میں جوں کہ محل فعل قبول کرنے کیلئے باقی اور موجود نہیں ہے اسلئے اس صورت میں روکنا نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے زڑی

موجود ہو اور اس سے کہا جائے "لاتاکل الخبز" روٹی مت کھا۔ اس مثال میں اگرچہ بندے کو روٹی کھانے سے منع کیا گیا ہے لیکن روٹی موجود ہے جس کو کھایا جاسکتا ہے۔ پس یہاں منع کرنا نہی کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی موجود نہ ہو اور اس سے "لا تاكل الخبز" کہا جائے تو یہاں چونکہ محل (روٹی) موجود نہیں ہے اسلئے یہاں روکنا نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور یہ بات نہی کی بحث میں گذر چکی ہے کہ نفی اور نسخ بہ نسبت نہی کے مبلغ اور زیادہ مؤثر ہے۔ لہذا مذکورہ دو صورتوں میں سے دوسری صورت مبلغ اور زیادہ مؤثر ہے پس مذکورہ تینوں نصوص میں مبلغ طریقہ اختیار کیا گیا اور حرمت کو بجائے نفل سے متصل کرنے کے محل سے متصل کیا گیا اور یہ فرمایا گیا کہ بایں، مراد اور شراب، مباح ہونے سے ہی خارج ہیں۔ اس صورت میں مذکورہ تینوں نصوص اپنی حقیقت پر باقی رہتی ہیں اور مجاز پر محمول کرنے کی چنداں ضرورت نہیں پڑتی۔ اور بعض معتزلہ جو ایمان کی طرف منسوب ہونے والی تحریم کو محمول قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ عین چونکہ بذات خود حرام نہیں ہوتا اسلئے کسی ایسے نفل کو مقدر کرنا ضروری ہوگا جس کے ساتھ تحریم متعلق ہو سکے اور وہ نفل متعین نہیں ہے کیوں کہ اس میں تمام افعال برابر ہیں یعنی کسی وجہ ترجیح کے نہ ہونے کی وجہ سے ہر نفل مقدر ہو سکتا ہے پس جب نفل مقدر ماننے کے سلسلہ میں تمام افعال برابر ہیں تو یہ تحریم محمول ہوگی اور توقف کرنا واجب ہوگا یعنی جب تک مزج نہ پایا جائے کسی نفل کو مقدر نہیں کیا جائے گا۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ یہ قول باطل ہے اس کا منشاء بد نہیں ہے کیوں کہ جب تحریم کو عین کی طرف منسوب کیا گیا ہو تو اس مقام کے مناسب نفل مقدر کیا جائے گا مثلاً "حرمت علیکم اہم انکم" کے مناسب نفل نکاح ہے، "حرمت علیکم المیتۃ" کے مناسب نفل اکل ہے، اور حرمت الخمر کے مناسب نفل شرب ہے۔ بہر حال جب مقام کے مناسب نفل مقدر ہوگا تو تقدیر نفل کے سلسلہ میں تمام افعال برابر نہ ہوں گے اور جب تمام افعال برابر نہیں ہیں تو یہ تحریم محمول اور واجب التوقف بھی نہ ہوگی۔

وَلَمَّا فَرَعَ عَنْ بَيَانِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ اُدْرَسَ بِذَلِكَ لِيُعْلَمَ بِحَقِّ حُرْمَةِ الْمَعَانِي فَقَالَ
وَيَتَّصِلُ بِمَا ذُكِرْنَا حُرْمَةُ الْمَعَانِي اِمَّا يَتَّصِلُ بِالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ حُرْمَةٌ لَهَا
مَعَانٍ وَهِيَ الْحُرْمَةُ النَّحْوِيَّةُ الْعَامِلَةُ وَغَيْرُ الْعَامِلَةِ فَاِنْ فِي رِاْذَا كَانَتْ بِمَعْنَى
الظَّرْفِيَّةِ تَكُونُ حَقِيقَةً اِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى عَلِيٍّ تَكُونُ مَجَازًا وَعَلَى هَذَا
الْقِيَاسِ وَاحْتَرَسَ بِهَا عَنْ حُرْمَةِ الْمَبَانِي اَعْنَى حُرْمَةِ الْهَجَاءِ الْمَوْضُوعِيَّةِ
لِغَرَضِ التَّرْكِيبِ لِاَللِّمَعْنَى وَقَدْ ذَكَرْهُدَا الْبَحْثُ صَاحِبِ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيِّ

وَنَحْوُهَا فِي مَحَاتِمَةِ الْكِتَابِ مَا فَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ اِتِّبَاعًا لِلجَهْمِيِّ اَوْ لِي وَ لَكِنَّ اِطْلَاقَ
الْحُرُوفِ عَلَى مَا ذَكَرْهُ هُنَا تَغْلِيْبٌ لِاَنَّ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ اَسْمَاءٌ .

ترجمہ :- اور جب مصنف حقیقت اور مجاز کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ان کے ذیل میں حروف معانی کی بحث کو لائے چنانچہ فرمایا کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس کے ساتھ حروف معانی کا تعلق ہے۔ یعنی حقیقت اور مجاز کے ساتھ ایسے چند حروف متعلق ہیں جن کے معنی ہوتے ہیں اور یہ حروف معانی، نحوی حروف ہوتے ہیں (جن میں سے بعض) عاملہ اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں اسلئے کہ حرف "نی" جب ظرفیت کے معنی میں ہوگا تو وہ حقیقت ہوگا اور اگر "علی" کے معنی میں ہو تو مجاز ہوگا اس پر دوسرے حروف کو قیاس کر لو۔ مصنف نے معانی کی قید کے ذریعہ، حروف مبانی یعنی ان حروف آہمی سے احتراز کیا ہے جن کو ترکیب کی غرض کیلئے وضع کیا گیا ہے معنی کیلئے نہیں، اس حروف معانی کی بحث کو صاحب منتخب حسامی اور ان جیسے دوسرے مصنفین نے خاتمہ کتاب میں ذکر کیا ہے اور مصنف نے جمہور کے اتباع میں جو کچھ کیلئے وہ زیادہ مناسب ہے لیکن ان کلمات پر جن کو مصنف نے اس جگہ ذکر کیا ہے حروف کا اطلاق تغلیب کے طور پر ہے کیوں کہ کلمات شرط اور ظرف اسما ہیں۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف جب حقیقت و مجاز کو بیان کر چکے تو اس کے بعد متصلاً حروف معانی کو ذکر فرمایا ان حروف معانی کو نحوی حروف بھی کہا جاتا ہے ان میں سے بعض حروف عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف جر اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف عطف۔ شارح کہتے ہیں کہ حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد متصلاً حروف معانی کو اسلئے ذکر کیا گیا ہے کہ حروف معانی کا حقیقت و مجاز کیساتھ خاص تعلق ہے اس طور پر کہ حروف معانی بھی حقیقت و مجاز کی طرف منقسم ہوتے ہیں مثلاً حرف "نی" جب ظرفیت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے "زید فی الدار" تو وہ حقیقت ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف "نی" اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور جب حرف "نی" علی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے "لا وصلبکم فی زرع النخل" تو وہ مجاز ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف "نی" اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی پر دوسرے حروف کو قیاس کر لیا جائے۔ حاصل یہ کہ حروف معانی میں بھی چونکہ حقیقت و مجاز جاری ہوتا ہے اسلئے حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد متصلاً حروف معانی کی بحث ذکر کی گئی ہے۔

یہ واضح رہے کہ حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروف معانی (۲) حروف مبانی۔ حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسما تک پہنچاتے ہیں اور اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں جیسے "خرجت من البصرة الی الکوفہ" میں خروج کی ابتداء اور انتہاء حرف "من" اور "الی" سے مفہوم ہوتی ہے اگر یہ دونوں حروف نہ ہوتے تو خروج کی ابتداء اور انتہاء مفہوم نہ ہوتی۔ حروف مبانی وہ ہیں جن سے کلمہ مرکب بنتا

ہے لیکن وہ خود کلمہ نہیں ہوتے جیسے زید میں ز، می اور حروف مبانی ہیں کہ ان سے کلمہ زید مرکب ہے لیکن یہ حروف علیحدہ علیحدہ خود کلمہ نہیں ہیں، انھیں کو حروف تہجی کہتے ہیں اسی کو شارح نے کہا کہ حروف مبانی یعنی حروف تہجی وہ حروف ہیں جن کی وضع ترکیب کیلئے ہوتی ہے معنی کیلئے نہیں ہوتی۔ بہر حال مصنف نے حروف کیساتھ معانی کی قید لگا کر انھیں حروف مبانی سے احتراز کیا ہے یعنی یہاں حروف معانی کا بیان ہوگا نہ کہ حروف مبانی کا۔

صاحب نور الانوار طلبہ جیوں نے فرمایا کہ صاحب منتخب حسامی اور کچھ دیگر مصنفین نے حروف معانی کی بحث خاتمہ کتاب میں ذکر کی ہے کیوں کہ حروف معانی کی بحث کا تعلق نحو سے ہے نہ کہ فقہ سے مگر چونکہ بعض احکام شرع اس کے ساتھ متعلق ہیں اسلئے فائدہ کی تکمیل کے پیش نظر اسکو خاتمہ میں ذکر کر دیا گیا ہے اور صاحب المنار کا خاتمہ سے پہلے ہی اس مقام پر حروف معانی کی بحث کا ذکر کرنا جمہور کی تقلید میں ہے اور یہ ہی زیادہ مناسب ہے۔

”ولکن اطلاق الحروف الخ“۔ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس بحث کے تحت جن کلمات کا ذکر کیا گیا ہے ان سب پر حروف کا اطلاق درست نہیں ہے کیونکہ ان میں کلمات شرط اور کلمات ظرف بھی ہیں اور وہ اسما ہوتے ہیں نہ کہ حروف۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث میں جن کلمات کو ذکر کیا گیا ہے ان میں زیادہ تر جوں کہ حروف ہیں اسلئے حروف کو اسما پر غلبہ دیکر تمام کو حروف کہہ دیا گیا۔

شَرَّ لَمَّا كَانَتْ حُرُوفُ الْعُظْمِ الْكُتُوبِ وَقُوعًا قَدَّمَ مَعًا وَقَالَ فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ
الْعُظْمِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيبٍ بَعْضِي أَنَّ الْوَاوَ لِمُطْلَقِ الشَّرْكَةِ
فَإِنْ كَانَ فِي عُظْمِ الْمُفْرَدِ عَلَى الْمُفْرَدِ فَالشَّرْكَةُ ثَابِتَةٌ فِي الْمُحْكُومِ عَلَيْهِ أَوْ بِهِ وَ
إِنْ كَانَ فِي عُظْمِ الْجُمْلِ فَالشَّرْكَةُ فِي مَجْرَدِ الثَّبُوتِ وَالْوَجُودِ وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ لَا
يَتَعَرَّضُ لِلْمُقَارَنَةِ كَمَا تَرْتِيبُهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَلَا لِلتَّرْتِيبِ كَمَا تَرْتِيبُهُ بَعْضُ
أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَإِذَا قِيلَ جَاءَ فِي زَيْدًا وَعُمَرُ فَيَحْتَمِلُ أَنَّهُمَا جَاءَاكَ مَعًا أَوْ
تَقَدَّمَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ وَحُجَّةُ الشَّافِعِيِّ قَوْلُهُ ۴ نَحْنُ نَبْدُ أَيْمَابَدَأُ اللَّهُ فِي
قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الصَّمَا وَالْمُرُورَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَبِهِمُ النَّبِيُّ ۴ مِنْهُ التَّرْتِيبُ وَ
قَوْلُهُ تَعَالَى وَاسْمُ كَعُورًا أَوْ سَجْدًا فَإِنَّ تَقْدِيمَ الرَّكُوعِ عَلَى السُّجُودِ وَاجِبٌ وَالْمَعْرُوبُ
عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ النَّبِيَّ ۴ لَعَلَّ فِيهِمُ التَّرْتِيبُ مِنْ وَحْيٍ مُخْتَلِفٍ وَإِنَّمَا أَحَالَ عَلَى

الآیۃ بِاعْتِبَارِ أَنَّ التَّقْدِیْمَ فِی الذِّكْرِ لَا یَخْلُو عَنِ الإِهْتِمَامِ وَالتَّجْمِیْعِ وَعَنِ التَّمَانِیْنِ
أَنَّ مُعَارَضَیْنِ لِقَوْلِهِ تَعَمُّ وَاسْتِجْدَا حِیَّ وَاسْتِجْدَا حِیَّ خَطَابًا لِمُرَدِّیْهِ فَإِنَّ تَقْدِیْمَ السُّجُودِ
عَلَى الرَّكُوعِ لَیْسَ بِفَرْضٍ بِالإِجْمَاعِ -

ترجمہ :- پھر چونکہ ان حروف میں زیادہ تر حروف عطف کا وقوع ہوتا ہے (اسلئے) مصنف نے انہیں کو مقدم کیا اور کہا کہ واو، مقارنت اور ترتیب کے درپے ہوئے بغیر مطلق عطف کیلئے یعنی واو مطلق شرکت کیلئے ہے پس اگر واو عطف مفرد علی المفرد میں ہو تو شرکت محکوم علیہ میں ہوگی یا محکوم بہ میں اور اگر جملوں کے عطف میں ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوگی۔ الحاصل واو مقارنت کے درپے نہیں ہوتا ہے جیسا کہ ہمارے بعض احناف کا خیال ہے اور نہ ترتیب کے درپے ہوتا ہے جیسا کہ بعض شوافع کا خیال ہے پس جب جاوئی زید و عمرو کہا جائے تو یہ بھی احتمال ہے کہ تیرے پاس وہ دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کی آمد دوسرے پر مقدم ہو اور امام شافعی کی دلیل باری تعالیٰ کے قول "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَارِ اللَّهِ" کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "نَحْنُ نَبْدَأُ بِمَبْدَأِ اللَّهِ" ہے پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ترتیب کو سمجھا ہے۔ اور باری تعالیٰ کا قول "وَارْكَعُوا رَاكِعًا" ہے اسلئے کہ رکوع کی تقدیم، سجدہ پر واجب ہے۔ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی غیر متکرر سے ترتیب کو سمجھا ہو اور آیت کا حوالہ اسلئے پیش کیا ہو کہ تقدیم فی الذکر اہتمام اور ترجیح سے خالی نہیں ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور باری تعالیٰ کے قول "وَارْكَعُوا رَاكِعًا" کے معارض ہے جیسے حضرت مریم علیہا السلام کو خطاب کر کے کہا گیا ہے کیونکہ سجدہ کی تقدیم، رکوع پر بالاجماع فرض نہیں ہے۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہے کہ سابق میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں (۱) حروف عاملہ (۲) حروف غیر عاملہ۔ پس مصنف نے حروف عاملہ کے تو کیا ہونے کے باوجود حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کو ان پر مقدم کیوں فرمایا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کا وقوع حروف عاملہ کے مقابلہ میں زیادہ ہے لہذا کثرت وقوع کی وجہ سے حروف غیر عاملہ کو مقدم کیا گیا اور حروف غیر عاملہ کا وقوع زیادہ اسلئے ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور حروف عاملہ (حروف جز اور کلمات شرط) دونوں پر داخل نہیں ہوتے بلکہ حروف جز صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اور کلمات شرط صرف فعل پر داخل ہوتے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ واو کو دوسرے حروف عاطفہ مثلاً فا، ثم وغیرہ کیوں مقدم کیا گیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ واو کا مدلول مطلقاً دو چیزوں کو جمع کرنا ہے اس میں نہ مقارنت

کی قید ہوتی ہے اور نہ ترتیب کی اور اسکے علاوہ دوسرے حروف عاطفہ کا مدلول مقارنت یا ترتیب وغیرہ کی قید کیساتھ مقید ہونا ہے، پس چونکہ مطلق مقید پر مقدم ہونا ہے اسلئے واؤ کو دوسرے حروف عاطفہ پر مقدم کر دیا گیا۔

بہر حال مصنف نے فرمایا کہ کلمہ واؤ مطلق عطف یعنی مطلق شرکت کیلئے آتا ہے اس کے معنی میں نہ مقارنت ملحوظ ہوتی ہے اور نہ ترتیب۔ مقارنت کا مطلب ہے دو چیزوں کا ایک زمانے میں جمع ہونا اور ترتیب کا مطلب ہے حرف عطف کے مابعد کا اس کے ماقبل سے زمانہ میں مؤخر ہونا۔ بہر حال واؤ کے ذریعہ اگر ایک مفرد کا دوسرے مفرد پر عطف کیا گیا ہو تو شرکت صرف محکوم علیہ میں ہوگی جیسے ”قام و تعد زید“ یعنی زید کھڑا ہوا اور بیٹھا، اس مثال میں زید (محکوم علیہ) پر قیام اور تعد دونوں کا حکم لگایا گیا ہے یا صرف محکوم بہ میں شرکت ثابت ہوگی جیسے ”قام زید و عمرو“ زید اور عمرو کھڑے ہو گئے یعنی قیام (محکوم بہ) میں زید و عمرو دونوں شریک ہیں اور اگر واؤ کے ذریعہ ایک جملہ کا عطف دوسرے جملہ پر کیا گیا ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوگی جیسے ”قام زید و تعد عمرو“ میں صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ قیام زید اور تعد عمرو دونوں ثابت اور موجود ہیں۔ الحاصل ”واؤ“ نہ مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور نہ ترتیب پر۔ یہی مذہب احناف کا ہے اور یہی عام اہل لغت کا مذہب ہے اسی کے قائل سیبویہ، نحاس، بصرہ اور نحاس کوفہ ہیں۔ بعض علمائے احناف نے کہا کہ واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے اور بعض شوافع کا خیال ہے کہ واؤ ترتیب کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ ”جاردنی زید و عمرو“ کے معنی یہ ہیں کہ زید و عمرو آنے میں شریک ہیں قطع نظر اس سے کہ دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور قطع نظر اس سے کہ زید پہلے اور عمرو بعد میں آیا ہو۔ حاصل یہ کہ احناف اور اہل لغت کے نزدیک یہ ترکیب صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زید و عمرو دونوں آئے ہیں اور بعض علمائے احناف کے نزدیک اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے کہ زید و عمرو دونوں ایک ساتھ آئے ہیں یعنی دونوں کی آمد کا ایک ہی زمانہ ہے، اور بعض شوافع کے نزدیک معنی یہ ہوں گے کہ زید پہلے آیا ہے اور عمرو اس کے بعد آیا ہے۔ شوافع کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”نحن نبداً بما بدأ اللہ“ ہم سعی کا طواف اسی جگہ سے شروع کریں گے جہاں سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا ہے اور اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد ان الصفا والمرۃ من شعائر اللہ ہے یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ نے سعی کے بیان کا آغاز صفا سے کیا ہے اسی طرح ہم بھی سعی کا آغاز اور ابتدا صفا سے کریں گے۔ بعض شوافع کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ کے اس قول سے یہ سمجھا کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے چنانچہ واؤ اگر ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح نہ فرماتے بلکہ یوں فرمادیتے ”نحن نبداً بالصفا“ ہم سعی کا آغاز صفا سے کریں گے لیکن نحن نبداً کے بعد ”بما بدأ اللہ“ فرمانا اور اس کے بعد شہادت میں آیت ”ان الصفا“ پیش کرنا اس بات کی دلیل

ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واؤ سے ترتیب کا استفادہ کیا ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ عرب و عجم میں علم اور افضح میں اسلئے آپکا واؤ کو ترتیب کیلئے سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "وارکعوا و اسجدوا" اس سے واضح ہوتا ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے کیوں کہ رکوع کی تقدیم سجود پر بالاتفاق واجب ہے پس رکوع کی تقدیم کا سجود پر واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں واؤ ترتیب کیلئے ہے اسلئے کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو رکوع کی تقدیم، سجود پر واجب نہ ہوتی۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما صحابہ کو حکم فرماتے تھے کہ عمرہ حج سے پہلے کیا کرو۔ پس صحابہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا "ہم تمنا مننا بالعمرة قبل الحج و قد قال اللہ تعالیٰ و اتوا الحج و العمرة بشرة" آپ ہم کو حج سے پہلے عمرہ کا حکم کیوں فرماتے ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "اتوا الحج و العمرة بشرة" فرمایا ہے صحابہ فصحاء عرب میں سے ہیں اور انھوں نے یہ سمجھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج اور عمرہ کو واؤ کے ذریعہ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کیلئے ہے لہذا حج پہلے اور عمرہ بعد میں ہونا چاہیے۔ پس صحابہ کا یہ فہم بھی اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے۔ علمائے احناف کی طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سعی کے اندر ابتداء بالصفاء کی ترتیب کو وحی غیر متلو سے سمجھا ہو یعنی بذریعہ وحی آپ کو اس بات کا علم ہو گیا ہو کہ سعی میں ابتداء بالصفاء ضروری ہے اور مذکورہ آیت "ان الصفاء المروة" کا حوالہ اسلئے پیش کیا کہ کسی چیز کو ذکر میں مقدم کرنا اہتمام و ترجیح سے خالی نہیں ہے یعنی ترتیب تو آپ نے وحی غیر متلو سے سمجھی ہے نہ کہ اس آیت سے اور حوالہ کے طور پر اس آیت کو اسلئے پیش کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے صفا کو مقدم ذکر کیا ہے اور کسی چیز کو مقدم ذکر کرنا اس کے اہم اور راجح ہونے کی علامت ہے پس گویا آپ نے یہ فرمایا کہ آیت میں صفا کا مقدم ہونا بھی وحی غیر متلو کی تائید کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو آیت میں مذکور واؤ کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور "وارکعوا و اسجدوا" باری تعالیٰ کے قول "و اسجدی و ارکعی" کے معارض ہے جو حضرت مریم ؑ کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے یعنی پہلی آیت میں رکوع کو سجود پر مقدم کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں سجود کو رکوع پر مقدم کیا گیا ہے حالانکہ سجود کو رکوع پر مقدم کرنا بالاجماع فرض نہیں ہے پس معلوم ہو گیا کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں دو رکوع یعنی رکوع اور سجود کا حکم کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ پہلے کس کو ادا کیا جائے گا اور بعد میں کس کو۔ اور رہی ترتیب تو اس کیلئے دوسری دلیل ہے یعنی تقدیم رکوع علی السجود کی ترتیب آیت "وارکعوا و اسجدوا" سے ثابت نہیں ہے بلکہ دوسری دلیل سے ثابت ہے بہر حال اس آیت سے بھی واؤ کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کے سوال کرنے کے باوجود رئیس المفسرین حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ان حضرات کو اسی کا حکم دیا کہ عمرہ پہلے ادا کیا جائے اور حج بعد میں۔ پس ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ حکم فرمانا عدم ترتیب پر زیادہ دلالت کرتا ہے یعنی اس سے بھی یہ بات ثابت ہو گئی کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے کیوں کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے ہوتا تو

”اتوالج والعمرۃ لشد“ کی وجہ سے تقدیم حج علی العمرہ کا حکم دیا جاتا حالانکہ اس کے خلاف کا حکم دیا گیا ہے۔ (فوائد) علمائے احناف کی دلیل کلام عرب کا تتبع ہے کیوں کہ اہل عرب کے کلام میں واؤ مطلق جمع کیلئے استعمال ہوا ہے ترتیب کیلئے استعمال نہیں ہوا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ واؤ اگر ترتیب کیلئے ہوتا تو اس جگہ واؤ استعمال نہ ہوتا جہاں ترتیب مطلوب نہیں ہوتی ہے جیسے ”تقاتل زید وعمرو“ زید وعمرو قتال کرتے ہیں اس مثال میں صرف زید وعمرو کے مقابلہ کرنے کی خبر دینا مقصود ہے ترتیب بیان کرنا مقصود نہیں ہے، پس ایسی جگہ واؤ کا استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واؤ کو ترتیب کیلئے مانا جائے تو آیت بقرہ ”وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطّہ“ رکوع ۶، اور آیت اعراف ”وتولوا حطّہ وادخلوا الباب سجداً“ رکوع ۲۰ کے درمیان تناقض واقع ہو جائے گا کیونکہ واؤ کی وجہ سے آیت بقرہ میں ”دخول باب سجداً“ مقدم اور قول حطّہ ”مؤخر“ ہوگا اور آیت اعراف میں اس کا برعکس ہوگا۔ حالانکہ دونوں جگہ واقعہ ایک ہے پس تناقض سے بچنے کیلئے یہی کہنا پڑے گا کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے بلکہ بنواسرائیل کو دونوں باتوں کا حکم دیا گیا ہے قطع نظر اس سے کہ مقدم کون ہے اور مؤخر کون ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔

وَفِي قَوْلِهِ لِعَمْرٍو الْمَوْطُوءَةَ اِنْ دَخَلْتَ الدَّائِرَةَ فَانْتِ طَائِقٌ وَطَائِقٌ وَطَائِقٌ جَوَابِ
سُؤَالِ مُعْتَدٍ بِسُجُودٍ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنْتَ اِذَا قَالَ اَحَدٌ لِامْرَاَتِهِ الْغَيْرِ الْمَوْطُوءَةَ
اِنْ دَخَلْتَ الدَّائِرَةَ فَانْتِ طَائِقٌ وَطَائِقٌ وَطَائِقٌ فَعِنْدَ اَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ وَاحِدَةٌ
وَعِنْدَهُمَا ثَلَاثٌ فَعَلِمْنَا اَنَّ الْاَوَّلَ لِلتَّرْتِيبِ عِنْدَهُ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ مُنْفَرِداً وَلَمْ يَبْقِ
الْمَحَلُّ لِلثَّانِي وَالثَّلَاثِ وَلِلْمُنَاسَرَةِ عِنْدَهُمَا فَيَقَعُ الْكُلُّ دَفْعَةً وَاحِدَةً وَ
الْمَحَلُّ يَقْبَلُهَا

ترجمہ :- اور غیر موطوءہ سے شوہر کے اس دل میں کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو مطلقہ ہے اور
مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے، ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ہم حنفیوں پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے
کہ جب کوئی شخص اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے
اور مطلقہ ہے تو ابوحنیفہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں واقع
ہوں گی۔ پس معلوم ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے چنانچہ پہلی طلاق تہماً واقع
ہو جاتی ہے اور دوسری اور تیسری کیلئے محل باقی نہیں رہتا اور صاحبین کے نزدیک واؤ مقارنت
کیلئے ہے چنانچہ تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جاتی ہیں اور محل ان تینوں کو قبول کرتا ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو اخاف پر وارد ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخلہ بیوی سے کہا "ان دخلت الدار نانت طالق و طالق و طالق۔ یعنی تین طلاقیں کر دخول دار پر معلق کیا گیا اور تینوں کو حرف عطف واو کیساتھ ذکر کیا گیا تو اس صورت میں وجود شرط کے وقت حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے چنانچہ ترتیب کی وجہ سے جب پہلی طلاق واقع ہوئی تو وہ ایک ہی طلاق سے بائٹہ ہو گئی کیوں کہ غیر مدخل بہا عورت ایک طلاق سے بائٹہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی پس جب غیر مدخل بہا عورت ایک طلاق سے بائٹہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی تو وہ دوسری اور تیسری طلاق کیلئے عمل باقی نہ رہی اور جب وہ دوسری اور تیسری طلاق کیلئے عمل باقی نہ رہی تو اس پر دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی بہر حال پہلی طلاق کا واقع ہونا اور دوسری اور تیسری کا واقع نہ ہونا یہی ترتیب ہے جو واو سے استفادہ ہے پس ثابت ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے اسلئے کہ اگر واو ترتیب کیلئے نہ ہوتا بلکہ مطلقاً جمع کیلئے ہوتا تو وجود شرط کے وقت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ کلام سے تین طلاقیں واقع ہونی چاہیے تھیں۔ بہر حال اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے حالانکہ امام صاحبؒ واو کے معنی میں ترتیب کے قائل نہیں ہیں۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صاحبینؒ کے مذکورہ واو مقارنت کیلئے ہے چنانچہ مذکورہ کلام سے ان کے نزدیک تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جاتی ہیں اور غیر مدخل بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع بھی کی جاسکتی ہیں بہر حال مذکورہ کلام سے تین طلاقیں کا ایک ساتھ واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واو مقارنت کیلئے ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک واو مقارنت کیلئے نہیں آتا ہے۔

فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هَذَا الْمَثَلِ إِسْمَاتُ طَلْقٍ وَاحِدَةٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ دَرَجَاتٍ مُوجِبٍ
هَذَا الْكَلِمَةِ الْإِفْتِرَاقِ فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْوَاوِ وَقَالَ مُوجِبُ الْاجْتِمَاعِ فَلَا يَتَغَيَّرُ
بِالْوَاوِ يَعْنِي أَنَّ هَذَا التَّرْتِيبَ عِنْدَهُ وَالْمُقَارَنَةَ عِنْدَهُ هُمَا لَمْ يَجْعِ مِنَ الْوَاوِ بَلْ
مِنْ مُوجِبِ الْكَلِمَةِ فَإِنَّ مُوجِبَ الْكَلِمَةِ عِنْدَهُ الْإِفْتِرَاقُ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَقَالَ
إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا فَإِذَا لَمْ يَقُلْ ثَلَاثًا بَلْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ
وَطَالِقٌ عَلِمْنَا أَنَّ قَصْدَ الْإِفْتِرَاقِ يَفْعَلُ كُلُّ مَثَلٍ عَلَيْهَا جِدَةً فَيَقَعُ الْأَوَّلُ وَ
لَمْ يَبْقَ مَحَلٌّ لِلثَّانِي وَاللَّثَانِي وَعِنْدَهُمَا مُوجِبُ الْاجْتِمَاعِ لِأَنَّ لَوْ لَمْ

يَكُنْ كَذَلِكَ لَمَّا عَلِقَ الثَّلَاثُ كُلَّهُا بِشَرْطٍ وَاحِدٍ فَإِذَا عَلَفَتْ جُمْلَةً وَقَعَ جُمْلَةً وَاحِدَةً
 وَقَدْ مَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَصَاحِبُ التَّوْبِيرِ إِلَى مُرْحَمَانَ قَوْلِهِمَا فِي قَوْلِهِ الثَّلَاثُ وَ
 هَذَا أَكْلُهُ إِذَا قَدَّمَ الشَّرْطَ وَإِنْ آخَرَ قَالَ بَأَنَّ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ إِنْ
 دَخَلْتَ الدَّارَ يَبْعَثُ الثَّلَاثُ إِيْتِاقًا لِأَنَّ وَجِدَهُ فِي آخِرِ الْكَلِمَةِ مَا يَعْبَرُ أَوَّلَهُ وَهُوَ
 الشَّرْطُ فَتَوَقَّفَ الْأَوَّلُ عَلَى آخِرِهِ فَيَعْنَى جُمْلَةً -

ترجمہ :- پس مصنف نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ مذکورہ مثال میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ اس کلام کا مقتضی طلاقوں کا الگ الگ ہونا ہے لہذا وہ واؤ کی وجہ سے
 متغیر نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کلام کا مقتضی طلاقوں کا اکٹھا ہونا ہے لہذا وہ واؤ کی وجہ سے
 متغیر نہ ہوگا یعنی یہ ترتیب جو امام صاحب کے نزدیک ہے اور مقارنت جو صاحبین کے نزدیک ہے وہ
 واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کے مقتضی کی وجہ سے آئی ہے کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک کلام کا موجب
 افتراق ہے اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو قائل یہ کہنا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں پس جب
 قائل نے ثلثا نہیں کہا بلکہ انت طالق و طالق و طالق کہا تو معلوم ہو گیا کہ اس نے افتراق کا ارادہ کیا
 ہے لہذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ واقع ہوگی پس پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری
 کیلئے کوئی عمل باقی نہیں رہا۔ اور صاحبین کے نزدیک کلام کا موجب اجتماع ہے اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو
 قائل تینوں کو ایک شرط پر معلق نہ کرتا پس جب اس نے سب کو ایک ساتھ معلق کر دیا تو وہ سب ایک ساتھ
 واقع ہوں گی اور فخر الاسلام اور صاحب تقویم کا میلان و وقوع ثلث میں صاحبین کے قول کے راجح
 ہونے کی طرف ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ قائل نے شرط کو مقدم کیا ہو اور اگر اس
 نے شرط کو موخر کیا یا اس طور کہ "انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار" کہا تو بالاتفاق تین طلاقیں
 واقع ہوں گی کیوں کہ کلام کے آخری حصہ میں ایسی چیز پائی گئی جو کلام کے اول حصہ کو بدل دیتی ہے
 اور وہ شرط ہے پس کلام کا اول حصہ اس کے آخری حصہ پر معلق ہو گیا لہذا تین طلاقیں ایک ساتھ
 واقع ہو جائیں گی۔

تشریح :- مذکورہ سوال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و
 طالق" میں دخول دار کے وقت امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق کا واقع ہونا اور صاحبین کے نزدیک تین کا واقع ہونا اسلئے نہیں
 بلکہ امام صاحب کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے اور صاحبین کے نزدیک مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ
 معترض کا خیال ہے بلکہ اسلئے ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس کلام کا موجب اور مقتضی افتراق ہے
 یعنی طلاقوں کے درمیان ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ طلاقوں کو یکے بعد دیگرے ایسے طور پر ذکر

کرنے سے پیدا ہوئی کہ طلاق اول بلا واسطہ شرط پر معلق ہے اور طلاق ثانی، طلاق اول کے واسطہ سے معلق ہے اور طلاق ثالث، طلاق اول اور طلاق ثانی کے واسطہ سے معلق ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس کلام کا مقتضی افتراق نہ ہوتا یعنی علیحدہ علیحدہ طلاقیں واقع کرنا نہ ہوتا تو قائل تینوں طلاقوں کو یکے بعد دیگرے الگ الگ ذکر نہ کرتا بلکہ تینوں کو ایک ساتھ ذکر کر کے یوں کہتا "ان دخلت الدار فان طالق ثلثا" پس جب قائل نے ثلثا تین کا عدد ذکر نہیں کیا بلکہ انت طالق و طالق و طالق کہا تو معلوم ہو گیا کہ قائل کا مقصود افتراق ہے یعنی قائل تینوں کو الگ الگ کر کے واقع کرنا چاہتا ہے۔ بہر حال اس کلام کا موجب افتراق ہے اور افتراق کلمہ واؤ کی وجہ سے متغیر نہ ہوتا کیوں کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور مطلق جمع افتراق میں بھی موجود ہے یعنی واؤ جو مطلق جمع کیلئے ہے اس کی وجہ سے افتراق زائل نہیں ہوگا یعنی چند چیزیں الگ الگ مذکور ہونے کے باوجود جمع ہو سکتی ہیں، پس جب اس کلام کا مقتضی اور موجب افتراق ہے یعنی یکے بعد دیگرے الگ الگ تینوں کو ایک شرط پر معلق کیا گیا ہے تو یہ تینوں طلاقیں اسی انداز پر الگ الگ واقع ہوں گی جس انداز پر ان کو معلق کیا گیا ہے یعنی پہلی طلاق جو بلا واسطہ شرط پر معلق ہے وہ پہلے واقع ہوگی اور دوسری طلاق جو ایک واسطہ سے معلق ہے وہ اس کے بعد دوسرے نمبر پر واقع ہوگی اور تیسری طلاق جو دو واسطوں یعنی طلاق اول اور طلاق ثانی کے واسطہ سے معلق ہے وہ تیسرے نمبر پر واقع ہوگی۔ اور جب یہ طلاقیں الگ الگ واقع ہوئیں تو غیر مدخول بہا عورت پہلی طلاق پڑتے ہی بائنہ ہوگی مگر چونکہ غیر مدخول بہا برعدت واجب نہیں ہے اسلئے وہ پہلی طلاق کے بعد دوسری اور تیسری طلاق کے لئے عمل باقی نہ رہے گی اور جب وہ پہلی طلاق کے بعد عمل طلاق نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق اس پر واقع نہ ہوگی بلکہ یہ دونوں رائیگاں چلی جائیں گی۔ بہر حال امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق کا واقع ہونا اور بعد کی دو کا واقع نہ ہونا اسلئے نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے بلکہ اسلئے ہے کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے اسے طرح صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں اسلئے واقع نہیں ہوئیں کہ ان کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اسلئے واقع ہوئیں کہ ان کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے کیوں کہ اگر اس کلام کا موجب اجتماع نہ ہوتا یعنی اگر ایک بار تینوں کو واقع کرنا مقصود نہ ہوتا تو قائل تینوں کو ایک شرط پر معلق نہ کرتا بلکہ علیحدہ علیحدہ شرطوں پر معلق کرتا پس تینوں طلاقوں کو ایک شرط پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور اس کلام کا موجب اجتماع ہے، اور اجتماع کلمہ واؤ کی وجہ سے متغیر نہیں ہوتا اسلئے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور مطلق جمع اجتماع میں متحقق ہے اس طور پر کہ جب تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی تو ان میں جمع کے معنی بھی متحقق ہوں گے۔ بہر حال صاحبین کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے یعنی قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع بھی کی جا سکتی ہیں لہذا اس کلام کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں واقع

ہو جائیں گی اور تین طلاق کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہوگا کہ واحد مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے ہوگا کہ اس کلام کا موجب اجتماع ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور صاحب تقویٰ نے صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے اور تین طلاقیں واقع ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق" میں جس کو دخول دار پر معلق کیا گیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے بلکہ اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وجود شرط کے وقت اس سے طلاق واقع ہو جائے پس چونکہ جس کو معلق کیا گیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے اسلئے وہ وصف ترتیب کو بھی قبول نہ کرے گا کیوں کہ وصف، موصوف سے مقدم نہیں ہوتا ہے لہذا جب موصوف یعنی طلاق ہی موجود نہیں ہے تو ترتیب بھی موجود نہ ہوگی اور اعتبار اس وقت کا ہوگا جس وقت طلاق واقع ہوگی یعنی دخول دار کی حالت کا اعتبار ہوگا اور دخول دار کے وقت کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو وقوع طلاق کے متفرق ہونے کو ثابت کرے بلکہ جو ہی عورت گھر میں داخل ہوگی اس پر معلق شدہ تینوں طلاقیں بیک وقت واقع ہو جائیں گی۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا سابقہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ شرط مقدم اور جزا مؤخر ہو لیکن اگر شرط کو مؤخر کر دیا ہو اور یوں کہا ہو "انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار" تو اس صورت میں بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ اس صورت میں کلام کے آخر میں ایسی چیز باقی گئی جو کلام کے اول حصہ کو بدل دیتی ہے یعنی "انت طالق و طالق و طالق" کے بعد اگر "ان دخلت الدار" شرط نہ ہوتی تو اس سے فوری طور پر طلاق واقع ہو جاتی لیکن جب "ان دخلت الدار" کہہ دیا گیا تو اس نے اول کلام کے حکم کو بدل ڈالا اور طلاق منجز کو طلاق معلق کر دیا اور کلام کا اول، اس کے آخر پر موقوف ہو گیا یعنی شرط کا تکلم کرتے ہی تینوں طلاقیں معلق ہو گئیں اور جب تینوں طلاقیں معلق ہو گئیں تو شرط یعنی دخول دار کے پائے جاتے ہی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَأَقَالَ لِغَيْرِ الْمُطَوَّعَةِ أَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ إِنَّمَا تَبِينُ بِوَأَحَدَةٍ جَوَابًا
سُؤَالَ آخَرَ عَلَى عُلَمَاءِنَا وَهُوَ أَنْ يُقَالَ إِذَا نَجَزَ الطَّلَاقَ بِدُونِ الشَّرْطِ لِغَيْرِ
الْمُطَوَّعَةِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعَلَمًا وَنَا الثَّلَاثَةَ رَدَّ انْفِعُوا
عَلَى أَنْ تَقَعَ الْوَأَحَدَةُ هُمْ نَا فَفَهَمَ أَنَّ لِلتَّرْتِيبِ عِنْدَ الْكُلِّ فَأَجَابَ بِأَنْ فِي
هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ إِنَّمَا تَبِينُ بِوَأَحَدَةٍ لِأَنَّ الْأَوَّلَ وَقَعَ قَبْلَ التَّكْلِيمِ بِالثَّانِي وَ
الثَّالِثِ فَسَقَطَتْ وَلَا يَتَّبَعُ لِقَوْلِهِ مَحَلِّ النَّصْرِفِ يَعْنِي مَا جَاءَ التَّرْتِيبُ مِنَ الْوَأَحَدِ

بَلْ مِنَ التَّكْلِيفِ الْإِسْنَانِي لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِشَكْلِ كَلِمَاتٍ دَفْعَةً
وَاحِدَةً فَإِذَا اتَّكَلَّمَ بِالْأَوَّلِ وَوَقَعَ الْفِرَاقُ عِنْدَ لَحْزِينَتِ الْمَحَلِّ لِلثَّانِي وَالثَّلَاثِ
يَدُلُّلِ أَنْهُ لَوْ قَالَ بِلَا وَوَأَنْتِ طَالِقٌ طَالِقٌ طَالِقٌ تَبَيَّنَ بِالْأَوَّلِ بِالِاتِّفَاقِ فَعُلِمَ
أَنَّ الْأَمْدَ حَلَّ لِلْوَائِ فِيهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَقَعُ الثَّلَاثُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ لِأَنَّ الْجَمْعَ
بِحَرْفِ الْجَمْعِ كَالْجَمْعِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ .

ترجمہ :- اور جب غیر مدخول بہا سے انت طالق طالق طالق کہا تو وہ عورت ایک طلاق سے بائٹہ
ہو جائے گی۔ یہ ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جو ہمارے علماء پر وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جب بغیر شرط
کے غیر مدخول بہا کو کسی شخص نے فوری طلاق دی مثلاً یوں کہتا ہے "انت طالق و طالق و طالق" تو ہمارے
تینوں علماء اس پر متفق ہیں کہ یہاں ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ واؤ تینوں کے
نزدیک ترتیب کیلئے ہے۔ پس مصنف نے یہ جواب دیا کہ اس مسئلہ میں وہ عورت صرف ایک طلاق سے
بائٹہ ہو جائے گی۔ کیوں کہ پہلی طلاق، دوسری اور تیسری کے تکلم سے پہلے ہی واقع ہو گئی، پس محل تصرف
کے فوت ہونے کی وجہ سے شوہر کی ولایت ساقط ہو گئی، یعنی واؤ سے ترتیب نہیں آئی بلکہ تکلم کسان سے
آئی ہے کیوں کہ انسان یکبارگی تین کلموں کے تلفظ پر قادر نہیں ہوتا۔ پس جب شوہر نے پہلے کلمہ کا تلفظ
کیا اور اس سے فارغ ہو گیا تو دوسری اور تیسری کیلئے محل باقی نہ رہا، اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے بغیر
واؤ کے "انت طالق طالق طالق" کہا تو غیر مدخول بہا عورت بالاتفاق پہلی طلاق سے بائٹہ ہو جائے گی۔ پس
معلوم ہو گیا کہ اس ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے، اور امام شافعی کے نزدیک ہمارے اس مسئلہ
میں تین طلاقیں واقع ہوں گی اسلئے کہ حرف جمع کے ذریعہ جو جمع ہوتی ہے وہ اس جمع کے مانند ہے
جو لفظ جمع کے ذریعہ ہو۔

تشریح :- اس عبارت میں بھی ایک دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے جو سوال ہمارے علمائے احناف
پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو مخاطب کر کے "انت طالق و طالق
و طالق" کہا اور کوئی شرط ذکر نہیں کی تو ہمارے تینوں بزرگ (ابو حنیفہ، اور صاحبین) اس بات پر متفق ہیں
کہ اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور باقی دو رائیگانہ جائیں گی۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ واؤ
تینوں حضرات کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے اور ترتیب کیساتھ وقوع کی وجہ سے غیر مدخول بہا عورت صرف
پہلی طلاق سے بائٹہ ہوگی اور اس پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے جو تکلم محل باقی نہیں رہا اسلئے اور کوئی
اور تیسری طلاق بیکار ہو گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ بھی ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ زبانی تلفظ کی وجہ سے پہلے ہی

ہے کیونکہ انسان یکبارگی اور ان واحد میں تین کلمات کا تلفظ کرنے پر قادر نہیں ہے پس جب اس نے طلاق اول کا تلفظ کیا اور اُرتان طالق کہا تو ثانی اور ثالث کے تلفظ سے پہلے ہی طلاق اول واقع ہو گئی اور وہ غیر مدخول بہا عورت ثانی اور ثالث کیلئے محل باقی نہ رہی، اور جب یہ عورت محل طلاق نہ رہی تو شوہر کی ولایت ساقط ہو گئی اور جب پہلی طلاق کے تلفظ سے فارغ ہوتے ہی شوہر کی ولایت ساقط ہو گئی تو اسکے دوسری اور تیسری طلاق کے تلفظ کرنے سے طلاق واقع نہ ہوگی، اور اس کی دلیل کہ ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں آتی ہے یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "انت طالق، طالق، طالق" بغیر واؤ کے کہے تو وہ غیر مدخول بہا عورت بالاتفاق ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے۔ اس سے اچھی طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے اسلئے کہ اگر ترتیب میں واؤ کو دخل ہوتا تو بغیر واؤ کی صورت میں بالترتیب طلاق واقع نہ ہوتی حالانکہ بغیر واؤ بھی طلاق بالترتیب واقع ہوئی ہے اور اسی ترتیب کے نتیجہ میں غیر مدخول بہا عورت طلاق اول سے بائنہ ہوتی ہے بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے۔

شراح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ غیر مدخول بہا عورت کو "انت طالق و طالق و طالق" کہنے کی صورت میں ہمارے نزدیک اگرچہ ایک طلاق واقع ہوتی ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہو گئی اور ان کی دلیل یہ ہے کہ جمع حرف جمع یعنی واؤ کے ذریعہ ہوتی ہے وہ اس جمع کے مانند ہوتی ہے جو لفظ جمع اور جمع کے ذریعہ ہونے پر اس طرح لفظ جمع یعنی "انت طالق ثلثاً" سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، اسی طرح حرف جمع یعنی واؤ کے ساتھ "انت طالق و طالق و طالق" کہنے سے بھی تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ حرف جمع نہیں ہے بلکہ واؤ مطلق عطف کیلئے ہے اور جب واؤ حرف جمع نہیں ہے تو تین طلاقوں کے وقوع پر اس سے استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے۔

وَإِذَا تَرَ رَجُلًا أَمْتَيْنِ مِنْ رَجُلٍ بَعِيرٍ إِذْ بَيْنَ مَوْلَاهُمَا وَبَعِيرٍ إِذْ بَيْنَ التَّرْوِجِ ثُمَّ قَالَ
 الْمَوْلَى هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ مُتَّصِلَةٌ بِجَوَابِ سُؤَالِ آخَرَ عَلَى عِلْمِ إِتَادِهِ وَهُوَ أَنَّ
 إِذَا تَرَ رَجُلًا أَمْتَيْنِ لِشَخْصٍ مِنْ رَجُلٍ آخَرَ سِوَاءِ كَانِ بَعِيدًا أَوْ بَعِيدًا
 بَعِيرٍ إِذْ بَيْنَ التَّرْوِجِ وَبَعِيرٍ إِذْ بَيْنَ الْمَوْلَى كِلَيْهِمَا فَقَالَ الْمَوْلَى هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ
 بِكَلَامٍ مُتَّصِلٍ فَإِنَّهُ يُبْطَلُ بِكَاحِ الثَّانِيَةِ بِالْإِتِّفَاقِ بَيْنِنَا فَعَلِمْنَا أَنَّ الْوَأَوَّلَةَ لَتَرْتِيبِ
 وَالْأَلَا تَصِحُّ نِكَاحُهُمَا فَاجَابَ بِأَنَّ فِي هَذَا الْمَثَلِ أَنَّ الْمَوْلَى يُبْطَلُ بِكَاحِ الثَّانِيَةِ إِذْ
 عَشَقَ الْوَأَوَّلَى يُبْطَلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فِي حَقِّ الثَّانِيَةِ فَيُبْطَلُ الثَّانِي فِي قَبْلِ التَّكَلِيمِ بَعْتَمًا

يَعْنِي أَنَّ هَذَا التَّرْتِيبَ أَيْضًا لَمْ يَجْعَلْ مِنَ الْوَأْوَيْلِ مِنَ الْكَلَامِ لِأَنَّ نِكَاحَ الْأَمْتَيْنِ كَانَ مَوْقُوفًا عَلَى إِجَازَةِ الْمَوْلَى وَإِجَازَةُ الرَّوْحِ جَمِيعًا فَإِذَا أَعْتَقَ الْمَوْلَى الْأَوْلَى أَوْلًا كَانَتْ الثَّانِيَةَ مَوْقُوفَةً وَالْأَوْلَى نَافِذَةً فَلِذَا مَرَّانَ يَتَرَقَّتْ نِكَاحُ الْأُمَّةِ عَلَى الْحُرَّةِ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ كَمَا أَنَّ نِكَاحَهَا عَلَى الْحُرَّةِ غَيْرُ جَائِزٍ فَلَمْ يَمُنَّ لِلثَّانِيَةِ مَحَلُّ تَوْقُفٍ إِلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِعَقِبَتِهَا وَيَقُولُ وَهَذِهِ وَهَذَا أَكْثَرًا إِذَا قَبِلَ فَضُولِي آخَرَ مِنْ جَانِبِ الرَّوْحِ لِأَنَّ الْفَضُولِي الْوَاحِدَ لَا يَتَوَلَّى طَرَفِي النِّكَاحِ وَقِيلَ إِذَا تَكَلَّمَ الْفَضُولِي الْوَاحِدَ بِكَلَامَيْنِ بَانَ قَالَ سَرَّحْتُ فَلَانَةَ مِنْ فَلَانٍ وَقَبِلْتُ مِنْهُ يَتَوَقَّفُ وَلَا يَبْطُلُ وَقِيلَ لِأَخْبَاجَةٍ إِلَى قَوْلِهِ بِغَيْرِ إِذْنِ الرَّوْحِ لِأَنَّ حُكْمَ الْمَسْأَلَةِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَهَذَا لَمْ يَقْصِدْهُ شَمْسُ الْأَيْمَنِ بِهَذَا الْقَيْدِ وَإِنْ أَعْتَقَهُمَا الْمَوْلَى بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بَانَ قَالَ أَعْتَقَهُمَا لَا يَبْطُلُ نِكَاحُ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا لِعَدَمِ تَحَقُّقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْأُمَّةِ وَإِنْ أَعْتَقَهُمَا بِكَلَامٍ مَفْضُولٍ فَأَجَازَ الرَّوْحُ نِكَاحَهُمَا أَوْ وَاحِدَةً مِنْهُمَا جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْأَوْلَى وَيَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ فَلَا تَلْحَقُهُ الْإِجَازَةُ هَذَا إِذَا كَانَ النِّكَاحَانِ فِي عَقْدٍ وَاحِدٍ فَأَمَّا إِذَا كَانَ فِي عَقْدَيْنِ فَإِنْ كَانَ مَوْلَى الْأَمْتَيْنِ وَاحِدًا فَالْحُكْمُ كَمَا ذَكَرْنَا وَإِنْ كَانَا اثْنَيْنِ فَأَعْتَقَتِ الْأَمْتَانِ عَلَى التَّعَاقُبِ فَالنِّكَاحَانِ مَوْقُوفَانِ فَأَيُّهُمَا أَجَازَ الرَّوْحُ جَازَ وَإِنْ أَجَازَهُمَا مَعَ جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْأَوْلَى -

ترجمہ :- اور جب کسی شخص نے دو باندیوں کا کسی مرد سے نکاح ان کے مولیٰ اور شوہر کی اجازت کے بغیر کر دیا پھر مولیٰ نے "ہذہ حرہ و ہذہ متصلہ" کہہ دیا یہ ایک تیسرے سوال کا جواب ہے جو ہمارے علماء پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی فضولی نے کسی شخص کی دو باندیوں کی شادی کسی مرد سے کر دی خواہ ایک عقد سے خواہ دو عقدوں سے شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر پھر مولیٰ نے "ہذہ حرہ و ہذہ کلام متصل" کیساتھ کہا تو دوسری کا نکاح بالاتفاق ہمارے نزدیک باطل ہو جائے گا پس معلوم ہوا کہ واو ترتیب کیلئے ہے ورنہ دونوں کا نکاح صحیح ہو جاتا اس کا جواب یہ دیا کہ اس مثال میں دوسری باندی کا نکاح صرف اسلئے باطل ہوتا ہے کہ پہلی کا عتق دوسری کے حق میں عملیت وقت کو باطل کر دیتا ہے لہذا دوسری باندی کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی دوسری کا نکاح باطل ہو گیا یعنی یہ ترتیب بھی واو کی وجہ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کی وجہ سے آئی ہے کیوں کہ دونوں باندیوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر دونوں کی اجازت پر موقوف تھا پس جب مولیٰ نے اولاً پہلی کو آزاد کر دیا تو دوسری موقوف ہو کر

رہ گئی اور پہلی نافذ ہو گئی پس لازم آئے گا کہ باندی کا نکاح حرہ پر موقوف ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے جیسا کہ باندی کا نکاح حرہ پر ناجائز ہے پس دوسری کیلئے توقف کا محل ہی باقی نہ رہا یہاں تک کہ موٹی اس کے عشق کا تکلم کرے اور دہزہ کہے۔ اور یہ کل کا کل اس وقت ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے قبول کرے اسلئے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ جب ایک فضولی دو کلام کیساتھ کلام کرے مثلاً یوں کہے میں نے فلاں عورت کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور میں نے اس کی طرف سے اس عورت کو قبول کر لیا۔ تو یہ نکاح موقوف ہوگا اور باطل نہیں ہوگا اور کہا گیا کہ مصنف کے قول "بغیر اذن الزوج" کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسئلہ کا حکم اس پر موقوف نہیں ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ نے اس کو اس قید کیساتھ مفید نہیں کیا اور اگر ان دونوں کو موٹی نے ایک لفظ سے آزاد کر دیا بائیں طور کہ کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں تو ان دونوں میں سے ایک کا نکاح بھی باطل نہ ہوگا کیوں کہ آزاد اور باندی کا جمع ہونا متحقق نہیں ہے اور اگر ان دونوں کو موٹی نے کلام مفصول کے ساتھ آزاد کر دیا پھر شوہر نے دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دیدی تو پہلی آزاد کردہ باندی کا نکاح جائز ہوگا اور دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ پس دوسری کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یہ حکم اس صورت میں ہے جب دونوں کا ایک عقد میں ہوں، اور جب دونوں کا دو عقود میں ہوں تو اگر دونوں باندیوں کا موٹی ایک ہو تو حکم ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور اگر دو ہوں اور دونوں باندیاں یکے بعد دیگرے آزاد ہوں تو دونوں نکاح موقوف ہوں گے، پس شوہر جس کے نکاح کی اجازت دے گا اس کا نکاح جائز ہوگا اور اگر دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دیدی تو پہلی آزاد کردہ باندی کا نکاح جائز ہوگا۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک تیسرے سوال کا جواب ہے جو سوال ہمارے حنفی بزرگوں پر وارد ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایک فضولی ایک شخص کی دو باندیوں کا ان کی رضامندی سے کسی مرد کیساتھ نکاح کرادے خواہ دونوں کا نکاح ایک عقد میں ہو یا دو عقود میں اور یہ نکاح شوہر اور موٹی دونوں کی اجازت کے بغیر ہو پھر موٹی باندیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "ہذہ حرہ و ہذہ" کلام متصل کیساتھ کہہ دے یعنی دونوں کلموں کے درمیان تلفظ میں فصل نہ کرے بلکہ دونوں کو ایک ساتھ کہہ دے تو اس صورت میں علماء احناف کا اتفاق ہے کہ دوسری باندی کا نکاح یعنی جس کو دوسرے "ہذہ" سے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح باطل ہو جائے گا کیوں کہ یہ دونوں باندیاں ترتیب کیساتھ آزاد ہوئیں یا اس طور پر کہ پہلے "ہذہ حرہ" سے ایک آزاد ہوئی اور دوسرے "ہذہ" سے دوسری باندی اس کے بعد آزاد ہوئی ہے اور اس صورت میں نکاح امہ علی الحرہ لازم آتا ہے یعنی آزاد عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے اسلئے دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ "ہذہ حرہ و ہذہ" میں "داؤ" ترتیب کیلئے ہے کیوں کہ اگر داؤ ترتیب کیلئے نہ

ہونا اور یہ دونوں باندیاں ایک ساتھ آزاد ہو جائیں اور بالترتیب یکے بعد دیگرے آزاد نہ ہوں تو ان دونوں کا نکاح درست ہو جاتا کیوں کہ اس صورت میں نکاحِ امۃ علی الحرة لازم نہ آتا۔ بہر حال پہلی آزاد کردہ کے نکاح کا درست ہونا اور دوسری آزاد کردہ کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عکسۃ الاحناف کے نزدیک بھی واؤ ترتیب کیلئے ہے حالانکہ سابق میں کہا گیا ہے کہ احناف کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بھی ترتیب واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ یہ ترتیب کلام سے پیدا ہوئی ہے اس طور پر کہ مذکورہ دو باندیوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر دونوں کی اجازت پر موقوف تھا لیکن جب مولیٰ نے "ہذہ حرۃ" کہا اور پہلی باندی کو آزاد کر دیا تو دوسری باندی کو آزاد کرنے سے پہلے یعنی "ہذہ" کا تلفظ کرنے سے پہلے مولیٰ کی طرف سے پہلی باندی کا نکاح نافذ ہو گیا اور دوسری باندی کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہا کیونکہ وہ تاہنوز باندی ہے اور مولیٰ نے اس کے نکاح کی اجازت نہیں دی ہے اور اس صورت میں نکاحِ امۃ علی الحرة کا موقوف ہونا لازم آتا ہے یعنی نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ اسے طرح ناجائز ہے جس طرح نکاحِ امۃ علی الحرة ناجائز ہے یعنی جس طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ناجائز ہے اسی طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا بھی ناجائز ہے اسلئے کہ اس موقوف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور فائدہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر اسلئے موقوف کیا جاتا ہے تاکہ مولیٰ کی اجازت کے وقت نکاح جائز ہو جائے مگر چونکہ حرہ پہلے سے نکاح میں موجود ہے اور حدیث "لا تلغ علی الامۃ علی الحرة" کی وجہ سے نکاحِ امۃ علی الحرة ناجائز ہے اسلئے نکاحِ امۃ علی الحرة کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہوگا پس جب نکاحِ امۃ علی الحرة کا موقوف ہونا ناجائز ہے تو دوسری باندی کی آزادی کے تلفظ سے پہلے یعنی "ہذہ" کہنے سے پہلے ہی دوسری باندی کیلئے محلِ توقف نہ رہا یعنی دوسری باندی اس کا محل نہ رہی کہ اس کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہو اور جب دوسری باندی محلِ توقف نہ رہی تو اس کی آزادی کے تلفظ سے پہلے ہی اس کا نکاح باطل ہو گیا بہر حال دوسری باندی کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر خادم نے بیان کیا ہے اس طور پر نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے قبول کرے یعنی فضولی دو ہوں ایک وہ جو باندی کی طرف سے ایجاب کرے گا اور یہ کہے گا کہ میں نے اس باندی کا نکاح فلاں سے کیا اور دوسرا وہ جو شوہر کی طرف سے قبول کرے گا اور یہ کہے گا کہ میں نے فلاں کی طرف سے اس نکاح کو قبول کیا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں

طرفوں (ایجاب و قبول) کا متولی نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہو سکتا تو دو فضولیوں کا ہونا ضروری ہو گا ایک کا ایجاب کیلئے اور ایک کا قبول کیلئے۔ بہر حال جب دو فضولی موجود ہوں اور ان میں سے ایک نے باندگی کی طرف سے ایجاب کیا ہو اور دوسرے نے شوہر کی طرف سے قبول کیا ہو تو یہ نکاح مولیٰ اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا۔ اور اگر فضولی صرف ایک ہو تو یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہ ہو گا بلکہ باطل ہو گا اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ایک فضولی بھی کافی ہے بشرطیکہ وہ دو کلام کیساتھ کلام کرے یعنی ایک کلام باندگی کی طرف سے کرے اور ایک کلام شوہر کی طرف سے کرے مثلاً یوں کہے کہ میں نے فلاں باندگی کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور پھر یوں کہے کہ میں نے فلاں مرد کی طرف سے اس عورت کا نکاح قبول کر لیا تو اس صورت میں بھی یہ نکاح مولیٰ اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا اور باطل نہ ہو گا۔

شارح نورالانوار ملاحظیوں رح کہتے ہیں کہ متن میں "بغیر اذن الزوج" کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ مسئلہ کا حکم اس قول پر موقوف نہیں ہے چنانچہ اگر مذکورہ نکاح شوہر کی اجازت سے ہو اور مولیٰ کی بغیر اجازت کے ہو پھر مولیٰ "بذہ حرۃ و بذہ" کیساتھ باندگیوں کو آزاد کرے تو بھی دوسری باندگی کا نکاح باطل ہو جائے گا جیسا کہ اگر شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر نکاح ہو اور پھر مولیٰ بذہ حرۃ و بذہ "کہہ کر آزاد کرے تو دوسری باندگی کا نکاح باطل ہو جاتا ہے پس متن میں یہ قول اتقانی ہو گا نہ کہ احترازی۔ یہی وجہ ہے کہ شمس الائمہ نے صورت مذکورہ کو اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا؟ شارح کہتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے دونوں باندگیوں کو ایک لفظ سے آزاد کیا مثلاً یوں کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں، تو ان میں سے کسی کا نکاح باطل نہ ہو گا کیونکہ "بذہ حرۃ و بذہ" کے ذریعہ آزاد کرنے کی صورت میں دوسری باندگی کا نکاح اسلئے باطل ہوا تھا کہ اس صورت میں حرہ اور باندگی کو جمع کرنا لازم آتا تھا یعنی نکاح اتمہ علی الحرۃ لازم آتا تھا اور دونوں کو ایک ساتھ آزاد کرنا یہی صورتیں حرہ اور باندگی کا جمع ہونا لازم نہیں آتا لہذا مولیٰ کی طرف سے دونوں کا نکاح نافذ ہو جائے گا۔ اور یہ نکاح اگر شوہر کی اجازت کے بغیر ہوا تھا تو شوہر کو اختیار ہو گا کہ دونوں کے نکاح کی اجازت دے یا ان میں سے کسی ایک متعینہ کے نکاح کی اجازت دے۔

شارح نورالانوار نے فرمایا کہ اگر مولیٰ نے دونوں باندگیوں کو الگ الگ کلام سے آزاد کیا مثلاً ایک کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ آزاد ہے پھر سکوت کرنے کے بعد دوسرے کلام سے دوسری کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ بھی آزاد ہے پھر شوہر نے ان دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دیدی تو اس صورت میں جس باندگی کو پہلے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح درست ہو جائے گا اور دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا کیوں کہ اس صورت میں بھی نکاح اتمہ علی الحرۃ لازم آتا ہے پس اس دوسری

کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یعنی شوہر نے اگر دوسری باندی کے نکاح کی بھی اجازت دیدی تو جوں کہ نکاح امّہ علی الحرّہ لازم آتا ہے اسلئے یہ اجازت معتبر نہ ہوگی اور دوسری کا نکاح درست نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دونوں باندیوں کا نکاح ایک عقد میں ہو، اور اگر دو عقدوں میں ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں۔ (۱) اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو حکم ایسا ہی ہوگا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے یعنی لفظ واحد کیساتھ آزاد کرنے کی صورت میں دو لفظوں کیساتھ کلام موصول سے آزاد کرنے کی صورت میں اور کلام مفصول کیساتھ آزاد کرنے کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی یہاں بھی ہوگا (۲) اور اگر مولیٰ دو ہوں یعنی ہر باندی کا مولیٰ الگ ہو اور دونوں باندیاں یکے بعد دیگرے آزاد کی گئیں ہوں تو دونوں کا نکاح شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا لہذا شوہر ان میں سے جس کسی کے نکاح کی اجازت دے گا اس کا نکاح جائز ہوگا اور اگر اس نے دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دیدی تو نکاح امّہ علی الحرّہ سے بچنے کیلئے پہلے جو باندی آزاد ہوتی ہے اس کا نکاح درست ہو جائے گا اور جو باندی بعد میں آزاد ہوتی ہے اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ جب دونوں باندیوں کو ان کے آقاؤں نے یکے بعد دیگرے آزاد کیا ہے تو جس باندی کو اس کے مولیٰ نے پہلے آزاد کیا ہے اس کی آزادی کے وقت چونکہ دوسری باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد نہیں کیا تھا اسلئے یہ نکاح امّہ علی الحرّہ کا موقوف ہونا ہوگا اور پہلے گزر چکا ہے کہ نکاح امّہ علی الحرّہ کا موقوف ہونا اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ نکاح امّہ علی الحرّہ ناجائز ہے لہذا جو باندی پہلے آزاد ہوئی ہے اس کا نکاح درست ہوگا اور جو باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے مذکورہ خرابی کی وجہ سے اس کا نکاح باطل ہوگا۔

وَرَادَ التَّرْجِيحَ سَرَجِلًا أُخْتَيْنِ فِي عَقْدَيْنِ بَعْدَ إِذِنَ التَّرْجِيحَ فَبَلَغَهُ الْخَبْرُ فَعَالَ
 أَجْرَتْ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ بَطْلًا كَمَا إِذَا أَجَّزَهَا مَعًا وَإِنْ أَجَّزَهَا مُتَّفِقًا
 بَطُلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ هَذَا أَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدِّمٍ بِرَدِّ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا رُجِيَ
 أَحَدُ سَرَجِلًا أُخْتَيْنِ مَعًا فِي عَقْدَيْنِ فَبَلَغَ التَّرْجِيحَ تَخْبُرُ النِّكَاحَ فَإِنْ أَجَّزَهَا التَّرْجِيحُ
 بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ وَقَالَ أَجْرَتْ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ بَطُلَ النِّكَاحَانِ كَأَنَّهُ أَجَّزَهَا مَعًا
 مَعًا فَهَذَا يُدَلُّ عَلَى أَنَّ الْوَأَوَّلَ لِلْمُقَارَنَةِ وَإِنْ أَجَّزَهَا التَّرْجِيحُ بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ
 بَطُلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِلَا شُبُهَةٍ وَهَذَا اسْتِطْرَاجٌ لِلْأَوَّلِ فَاجَابَ بِأَنَّ فِي هَذِهِ
 الصُّورَةِ إِنَّمَا بَطُلَ النِّكَاحَانِ كَلَامًا لِأَنَّ الْوَأَوَّلَ لِلْمُقَارَنَةِ بَلْ لِأَنَّ صَدْرَ
 الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلَى آخِرِهِ إِذَا كَانَ فِي آخِرِهِ مَا يُعَيِّرُ أَوَّلَهُ كَالشَّرْطِ وَالِاسْتِثْنَاءِ

إِذَا تَخَرَّافَ الْكَلَامَ بِكُونَ أَوَّلُ الْكَلَامِ مَوْفُوقًا عَلَيْهِمَا لِأَنَّهَا مَعْتَرِانَ فَكُنَّا لِكَ
 مِنْهُمَا نِكَاحُ الْأُخْتِ الْأَخِيْرَةِ يُعْتَرِ أَوْ لَهَا إِذْ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ بِسَبَبِ
 تَوَرُّبِ الْأَخِيْرَةِ فَلِذَا تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ فَلَا جَوْرَ مَعْتَرِانِ
 فِي الشَّرْحَانِ -

ترجمہ :- اور اگر کوئی شخص کسی آدمی کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں میں بغیر شوہر کے اجازت کے کر دے پھر شوہر کو خبر پہنچی پس اس نے "اجزت نکاح ہندہ و ہندہ" کہا تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے جیسا کہ جب ایک ساتھ ان دونوں کی اجازت دی ہو اور اگر دونوں کی اجازت الگ الگ دی تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا، یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ہم حنفیوں پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے آدمی کا نکاح دو بہنوں سے ایک ساتھ دو عقدوں میں کر دیا پھر شوہر کو نکاح کی خبر پہنچی پس اگر شوہر نے کلام موصول کیساتھ ان دونوں کی اجازت دیدی اور کہا "اجزت نکاح ہندہ و ہندہ" تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے گویا اس نے دونوں کی ایک ساتھ اجازت دی ہے پس یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے اور اگر شوہر نے کلام موصول کیساتھ دونوں کی اجازت دی تو بلاشبہ دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا اور یہ اول کے تابع ہے مصنف نے یہ جواب دیا ہے کہ اس صورت میں دونوں نکاح باطل ہو گئے نہ اسلئے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے کہ کلام اول اس کے آخر پر موقوف ہوتا ہے جب کہ اس کے آخر میں کوئی ایسی چیز ہو جو اس کے اول کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء جب یہ دونوں کلام میں مؤخر ہوں تو کلام کا اول حصہ ان دونوں پر موقوف ہو جاتا ہے کیوں کہ یہ دونوں مغیر ہیں پس اسی طرح یہاں دوسری بہن کا نکاح ہے کہ یہ ان دونوں میں سے اول کو بدل دیتا ہے کیوں کہ دوسری کے نکاح کی وجہ سے دو بہنوں کا صحیح کرنا لازم آتا ہے پس جوں کہ کلام کا اول اس کے آخر پر موقوف ہوا اس لئے دونوں زمانے میں مقرر ہوئے۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک چوتھے سوال مقدر کا جواب ہے جو علمائے اخاف پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد کا دو بہنوں کیساتھ دو عقدوں میں شوہر (حامد) کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا اور پھر شوہر (حامد) کو اس نکاح کی اطلاع ہوئی پس شوہر نے اطلاع پاکر کلام موصول کیساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت دی اور کہا "اجزت نکاح ہندہ و ہندہ" یعنی میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی تو ان دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا جیسا کہ دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دینے سے یعنی "اجزت نکاح ہما" کہنے سے دونوں کا نکاح باطل

ہو جاتا ہے پس "اجزٹ نکاح ہذہ و ہذہ" کی صورت میں جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ہذہ و ہذہ میں واؤ مقارنت کیلئے ہے اور شوہر نے دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دی ہے حالانکہ احناف کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے نہیں آتا ہے اور اگر شوہر نے کلام مفصول کیساتھ دو زبانوں میں دونوں کے نکاح کی اجازت دی مثلاً ایک کی طرف اشارہ کر کے کہا "اجزٹ ہذہ" میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی پھر کچھ دیر کے سکوت کے بعد دوسری کی طرف اشارہ کر کے کہا "اجزٹ ہذہ" میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی تو پہلی کا نکاح درست اور دوسری کا باطل ہو جائے گا کیوں کہ شوہر نے جب پہلی کے نکاح کی اجازت دی تو اس وقت کوئی مزاحم اور مہطل موجود نہیں تھا لہذا اس کا نکاح درست ہو گیا اور جب دوسری کے نکاح کی اجازت دی تو مہطل یعنی جمع بین الاختین موجود ہے پس دوسری جس کی وجہ سے مہطل یعنی جمع بین الاختین لازم آیا اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

فاضل شرح کہتے ہیں کہ متن میں متفرق طور سے اجازت کا حکم استطرادی ہے یعنی پہلے مسئلہ کی تبعیت میں اس کو ذکر کر دیا گیا ورنہ اس مسئلہ کو سوال میں کوئی دخل نہیں ہے سوال کا تعلق صرف پہلے مسئلہ یعنی کلام موصول کیساتھ اجازت دینے سے ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ سوال میں مذکور صورت میں دونوں کے نکاح کا باطل ہونا مسئلہ نہیں ہے کہ "ہذہ و ہذہ" میں واؤ مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے بلکہ مسئلہ ہے کہ کلام کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز ہو جو کلام کے اول کو بدلے تو ایسے کلام کا اول حصہ اس کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے جیسے شرط اور استثنا جب کسی کلام کے آخر میں ہوں جیسے "انت طالق ان دخلت الدار" "جاری القوم الازید" تو اس کلام کا اول اس کے آخر پر موقوف ہوگا کیونکہ شرط اور استثنا دونوں مغیر ہیں یعنی دونوں اول کلام کو متغیر کر دیتے ہیں پس اسی طرح یہاں ہے کہ شوہر کے کلام "اجزٹ نکاح ہذہ و ہذہ" میں دوسری بہن کا نکاح پہلی کے نکاح کو صحت سے ناسد کی طرف بدل دیتا ہے یعنی شوہر نے جب "اجزٹ نکاح ہذہ" کہا تو یہ نکاح جائز اور درست تھا لیکن جب اُس نے "و ہذہ" کہہ کر دوسری بہن کے نکاح کی اجازت دی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے وہ نکاح ناسد اور ناجائز ہو گیا، بہر حال دوسری بہن کا نکاح پہلی کے نکاح کو حجاز سے عدم جواز کی طرف بدل دیتا ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ کلام کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز موجود ہو جو اول کلام کو بدل دیتی ہے تو اول کلام، آخر کلام پر موقوف ہوتا لہذا شوہر کے کلام "اجزٹ ہذہ و ہذہ" میں اول کلام یعنی پہلی کے نکاح کی اجازت آخر کلام یعنی دوسری کے نکاح کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اور موقوف اور موقوف علیہ کے وقوع کا زمانہ ایک ہوتا ہے یعنی جس زمانے میں موقوف علیہ کا وقوع ہوتا ہے اسی زمانے میں موقوف کا وقوع ہوتا ہے

پس اس قاعدے کے تحت پہلی کے نکاح کی اجازت (موقوف) اور دوسری کے نکاح کی اجازت (موقوف) علیہ (مقترن ہوں گی یعنی دونوں کا زمانہ ایک ہوگا اور جب دونوں کے نکاح کی اجازت کا زمانہ ایک ہو تو ایک ساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت سے چونکہ جمع بین الاختین لازم آتا ہے اسلئے دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ بہر حال دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر خادم نے بیان کیا ہے اور اس طور پر نہیں ہے کہ واؤمقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے۔

وَقَدْ تَكُونُ الْوَأْوِلُّعَالِ هَذَا أَبْيَانُ الْمَجَازِ فِي مَعْنَى الْوَأْوِكَمَا أَنْ كَوْنَهَا لِلْعَطْفِ
 كَأَنْ بَيَانُ الْمُحِقَّقَةِ كَقَوْلِهِ لِعَبْدِهِ إِذْ رَأَى الْفَأْ وَأَنْتَ حُرٌّ حَتَّى لَا يَعْتَقَ إِلَّا
 بِالْأَدَاءِ فَالْوَأْوِي فِي قَوْلِهِ وَأَنْتَ حُرٌّ كَيْسَتْ لِلْعَطْفِ إِذْ لَا يُحْسِنُ الْعَطْفُ الْخَبْرَ
 عَلَى الْإِنْشَاءِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْحَالِ وَالْحَالُ يَكُونُ شَرْطًا وَقَيْدًا لِلْعَامِلِ فَيَنْبَغِي
 أَنْ يَتَوَقَّعَ الْعِتْقُ عَلَى آدَاءِ الْأَلْفِ وَبُحُودِ عَلَيْهِ أَنَّ الْحَالُ هُوَ قَوْلُهُ وَأَنْتَ
 حُرٌّ لَا قَوْلُهُ إِذْ إِلَى الْمَأْفِيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْآدَاءُ مَوْقُوفًا عَلَى الْعِتْقِ
 لَا الْعِتْقُ مَوْقُوفًا عَلَى الْآدَاءِ وَأَجِيبْ بِأَنْتَ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ أَيْ كُنْ حُرًّا
 وَأَنْتَ مُؤَدِّ الْأَلْفِ وَبَيَانُ مِنْ قَيْدِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ أَيْ إِذْ إِلَى الْمَأْفِي
 حَالُ كَوْنِكَ مُقَدَّرًا أَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِي حَالِ الْآدَاءِ فَتَكُونُ الْحُرِّيَّةُ مَوْقُوفَةً
 عَلَيْهِ وَبَيَانُ الْجُمْلَةِ الْحَالِيَّةِ قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْأَمْرِ كَأَنْتَ قَيْلٌ إِذْ إِلَى
 الْمَأْفِي تَصْرُحًا أَوْ بَيَانُ الْحُرِّيَّةِ حَالِ الْآدَاءِ وَالْحَالُ وَصَفٌ فِي الْمَعْنَى وَ
 الْوَصْفُ لَا يُقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوفِ فَالْحُرِّيَّةُ لَا تُقَدَّمُ عَلَى الْآدَاءِ.

ترجمہ :- اور واؤ کبھی حال کیلئے ہوتا ہے یہ واؤ کے معنی میں مجاز کا بیان ہے جیسا کہ واؤ کا عطف کیلئے ہونا حقیقت کا بیان تھا جیسے مولیٰ کا اپنے غلام سے "اِذْ اِلَى الْفَأْ وَاَنْتَ حُرٌّ" کہنا یہاں تک کہ وہ غلام ادا کے بغیر آزاد نہ ہوگا، پس اس کے قول "وَاَنْتَ حُرٌّ" میں واؤ عطف کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ انشاء پر خبر کا عطف مستحسن نہیں ہے لہذا حال پر محمول کیا جائے گا۔ اور حال عامل کیلئے شرط اور قید ہوتا ہے پس مناسب ہے کہ غلام کی آزادی ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہو اور اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حال تو اس کا قول "وَاَنْتَ حُرٌّ" ہے نہ کہ اس کا قول "اِذْ اِلَى الْفَأْ" ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ ادا، آزادی پر موقوف ہو نہ کہ آزادی ادا پر موقوف ہو جواب دیا گیا ہے کہ یہ قول قلب کے قبیل سے ہے یعنی "کن حُرًّا وَاَنْتَ مُؤَدِّ لِّلْأَلْفِ" تم آزاد ہو جاؤ ایسی حالت میں کہ تم ہزار کے ادا کرنے والے ہو اور

یہ کہ قبول حال مقدرہ کے قبیل سے ہے یعنی اَدّٰی الفَا حَال کو تک مقدرًا ان الحرّیۃ فی الاداء“ تو مجھے ایک ہزار ادا کر ایسی حالت میں کہ تو فرض کرنے والا ہے کہ آزادی ادا کی حالت میں ہے، پس حریت ادا پر موقوف ہوگی اور یہ کہ جملہ حالیہ جواب امر کے قائم مقام ہے گویا کہا گیا ”اَدّٰی الفَا مُقَصَّر حَرًّا“ تو مجھے ایک ہزار ادا کر کہ تو آزاد ہو جائے گا اور یہ کہ حریت، حال ادا ہے اور حال معنی میں وصف ہوتا ہے اور وصف، موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے لہذا حریت ادا پر مقدم نہ ہوگی۔

تشریح :- یہاں سے واؤ کے مجازی معنی کا بیان ہے یعنی واؤ کا عطف کیلئے ہونا واؤ کے حقیقی معنی ہیں اور واؤ کا حال کیلئے ہونا اس کے مجازی معنی ہیں اور ان دونوں کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ واؤ مطلقاً عطف کیلئے ہے اور مطلق عطف کی ایک نوع عطف بطریق اجتماع ہے اور حال بھی اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوتا ہے لہذا یہ بات جائز ہے کہ واؤ سے وہ حال مراد لیا جائے جو ذوالحال کیساتھ جمع ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس یہ ذکر مطلق اور ارادہ مقید کے قبیل سے ہوگا یعنی مطلق عطف ذکر کیا گیا اور اس سے مقید یعنی عطف بطریق اجتماع جس کو حال کہتے ہیں مراد لیا گیا اور مطلق بول کر مقید مراد لینا مجاز ہے لہذا واؤ کا حال کیلئے ہونا بھی مجاز ہوگا دوسرا علاقہ یہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے کیوں کہ حال درحقیقت ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور صفت اپنے موصوف کے ساتھ جمع ہوتی ہے لہذا حال اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوگا اور یہ معنی واؤ کے حقیقی معنی کے مناسب ہیں کیوں کہ واؤ حقیقی معنی کے اعتبار سے مطلق جمع کیلئے ہوتا ہے پس واؤ کے حقیقی معنی اور مجازی معنی وصف جمع میں مشترک ہیں، اور مجاز کیلئے اتنی مناسبت کافی ہے لہذا واؤ کا حال کیلئے ہونا واؤ کا مجازی معنی ہے۔

واؤ کے اس مجازی معنی کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا ”اَدّٰی الفَا وَا نْت حَرًّا“ تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے دران حالیکہ تو آزاد ہے۔ اس صورت میں غلام ادا کے بغیر آزاد نہ ہوگا یعنی پہلے ایک ہزار ادا کرے گا اور پھر آزاد ہوگا پس ”وَا نْت حَرًّا“ کا واؤ عطف کیلئے نہیں ہے کیوں کہ اگر یہ واؤ عطف کیلئے ہو تو جملہ خبریہ (انت حر) کا جملہ انشائیہ (اَدّٰی الفَا) پر عطف کرنا لازم آئے گا حالانکہ جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا غیر مستحسن ہے بہر حال یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے اور جب یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے تو اس کو حال پر محمول کیا گیا۔ اور حال ذوالحال کے عامل کیلئے چونکہ شرط اور قید ہوتا ہے اسلئے غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر ہوتی ہوگی یعنی غلام اگر ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ حال ”وَا نْت حَرًّا“ ہے نہ کہ ”اَدّٰی الفَا“ لہذا ”وَا نْت حَرًّا“ شرط اور ”اَدّٰی الفَا“ جزا ہوگا اور جزا شرط پر موقوف ہوتی ہے نہ کہ شرط جزا پر، پس مناسب یہ ہوگا کہ ایک ہزار کی ادائیگی غلام کی آزادی

پر موقوف ہو اور غلام کی آزادی، ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف نہ ہو حالانکہ حکم اس کے برعکس ہے یعنی غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف ہے۔

فاضل شارح نے اس کے چار جواب تحریر کئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ مذکورہ کلام میں قلب ہے یعنی واؤ اگرچہ بظاہر "انت حرّ" پر داخل ہے لیکن بحسب المعنی ادا پر داخل ہے اور اصل عبارت یوں ہے "کن حرّاً وانت مودّ للالف" یعنی تو آزاد ہو جا ایسی حالت میں تو ایک ہزار ادا کرنے والا ہو۔ پس جب عبارت میں قلب ہے اور واؤ دراصل ادا پر داخل ہے تو ایک ہزار کی ادائیگی شرط ہوگی، اور غلام کا آزاد ہونا جزا ہوگا۔ اور آزادی، ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہوگی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ قلب خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے لہذا اس قلب پر قرینہ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ متکلم کا مقصود اس قلب پر قرینہ ہے کیوں کہ اس کلام سے متکلم کا مقصود یہ ہے کہ اگر غلام ایک ہزار ادا کر دے تو وہ آزاد ہے یعنی متکلم ایک ہزار کی ادائیگی کے بعد اس کو آزاد کرنا چاہتا ہے نہ کہ ادائیگی سے پہلے اور تعلق اسی شخص کی طرف سے درست ہوتی ہے جس کی طرف سے تجیز درست ہو یعنی جو شخص کسی چیز کو بغیر تعلق کے نافذ کرنے کا مجاز ہوتا ہے وہی اس کو معلق کرنے کا بھی مجاز ہوتا ہے حالانکہ متکلم کی وسعت میں تجیز ادا نہیں ہے یعنی متکلم بغیر تعلق کے اگر غلام پر ایک ہزار کی ادائیگی لازم کرنا چاہے تو یہ اس کا مجاز نہیں ہے پس جب متکلم تجیز ادا کا مجاز نہیں ہے تو وہ ایک ہزار کی ادائیگی کو غلام کی آزادی پر معلق کرنے کا مجاز کیسے ہوگا پس جب متکلم ایک ہزار کی ادائیگی کو غلام کی آزادی پر معلق کرنے کا مجاز نہیں ہے تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے کہا جائے گا کہ اس کلام میں قلب ہے اور غلام کی آزادی، ایک ہزار ادا کرنے پر معلق ہے کیونکہ مولیٰ بغیر تعلق کے بھی غلام کو آزاد کر سکتا ہے اور اس کی آزادی کو کسی چیز پر معلق بھی کر سکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ قول اپنی اصل پر ہے اس میں قلب نہیں ہے لیکن "وانت حرّ" حال مقدرہ کے قبیل سے ہے یعنی متکلم کا مقصود فی الحال آزادی واقع کرنا نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے وقت آزادی واقع کرنا ہے جیسے "فادخلوا خالدین" میں "خالدین" حال مقدرہ ہے اور خلود فی الحال نہیں ہے بلکہ دخول کے وقت ہے اور اس کلام کی اصل عبارت یوں ہے "ادّ الی الفأ حال کو تک مقدرہ ان الحرّیة فی حال الاداء" تو مجھے ایک ہزار ادا کر ایسی حالت میں کہ تو مانتا ہے کہ آزادی ادا کی حالت میں ہے پس اس صورت میں بھی آزادی ادا پر موقوف ہوگی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جملہ حالیہ (وانت حرّ) جو اب امر کے قائم مقام ہے گویا یوں کہا گیا کہ "ادّ الی الفأ فصرفاً" تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے تو تو آزاد ہو جائے گا۔ اس صورت میں بھی آزادی ادا کیسے متعلق ہوگی اور ادا پر موقوف ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے "ان ادیت الی الفأ

نظر حراً اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے گا تو تو آزاد ہو جائے گا۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ حریت یعنی "وانت حراً" ادا کا حال ہے اور حال معنی وصف ہوتا ہے پس حریت "وصف اور ادا اس کا موصوف ہوگا اور وصف چون کہ موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے اس لئے حریت، ادا پر مقدم نہ ہوگی بلکہ ادا مقدم ہوگا اور حریت مؤخر ہوگی، اور جب ایسا ہے تو غلام، ایک ہزار ادا کر کے بغیر آزاد نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ من میں مذکور مثال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے واؤ کے حالیہ ہونے پر دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ "وانت حراً" کا واؤ عطف کیلئے نہیں ہو سکتا کیوں کہ عطف خبر علی الاثر استحسن نہیں ہے لہذا اس واؤ کو مجازاً حال پر محمول کیا جائے گا۔ معترض کہتا ہے کہ مجاز کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کہ حقیقت متعذر ہو اور عطف خبر علی الاثر کا غیر استحسن ہونا عطف یعنی معنی حقیقی کے متعذر ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ غیر استحسن ہونے کے باوجود عطف جائز ہو سکتا ہے اور جب عطف جائز ہے تو واؤ کے معنی حقیقی متعذر نہ ہوئے اور جب معنی حقیقی متعذر نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیسے کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس مثال میں اگر واؤ عطف کیلئے ہوتا تو غلام پر ایک ہزار روپیہ ابتدا واجب ہوتا اور ترجمہ یہ ہوتا کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اور نو آزاد ہے حالانکہ غلام کے غلام رہتے ہوئے مولیٰ کیلئے اس پر کوئی رقم واجب نہیں ہوتی حتیٰ کہ واؤ کو عطف کیلئے ماننے کی صورت میں یہ کلام لغو ہو جاتا پس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ اس واؤ کو حال پر محمول کیا جائے۔

وَقَدْ تَكُونُ لِعَطْفِ الْجُمْلَةِ هَذَا أَيْصَلِحُ أَنْ تَكُونَ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَإِنَّمَا
اِخْتَرَهَا عَنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِي هِيَ مَجَازٌ لِيَتَفَوَّحَ عَلَيْهَا الْمَثَالُ الْمُخْتَلِفُ فِيهِ
عَلَى مَا سَيَأْتِي وَيَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّ أَصْلَ الْعَطْفِ هُوَ الْمَشَارَكَةُ
فِي الْحُكْمِ لَكُلِّ مَوْجِدٍ لَهَا وَإِنَّمَا هِيَ فِي مَجَرِّ الشُّبُوتِ وَالْوُقُوعِ فَلَا تَجِبُ بِهَا
الْمَشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ كَقَوْلِهِ هَذَا طَائِفٌ ثَلَاثًا وَهَذِهِ طَائِفٌ فَتَطْلُقُ الثَّانِيَةَ
وَاحِدَةً فَتَقَطُّ لِأَنَّ كَلَامًا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ تَامَةً لَا تَقْتَضِي أَحَدَهُمَا إِلَى الْأُخْرَى وَ
الْعَطْفُ لَيْسَ إِلَّا لِمَجَرِّ سِيَاقَةِ الْكَلَامِ۔

ترجمہ :- اور واؤ کبھی عطف جملہ کیلئے آتا ہے یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ واؤ حقیقت پر ہو اور اس کو اس حال کے بیان سے جو مجاز ہے صرف اس لئے مؤخر کیا ہے تاکہ اس پر مختلف فیہ مثال متفرع ہو

چنانچہ عنقریب اس کا بیان آجائے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واؤ مجاز کیلئے ہو کیونکہ عطف کی اصل مشارکت فی الحکم ہے جو یہاں موجود نہیں ہے اور مشارکت صرف ثبوت اور وقوع میں ہے پس اس کے ذریعہ خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی جیسے اس کا قول ”ہذہ طالق ثلثاً و ہذہ طالق“ پس دوسری عورت فقط ایک طلاق سے مطلقہ ہوگی کیوں کہ ان دونوں جملوں میں ہر ایک پورا جملہ ہے ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور عطف صرف سیاق کلام کی وجہ سے ہے۔

تشریح :- فاضل مصنف نے کہا کہ واؤ کبھی عطف جملہ کیلئے ہوتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ واؤ کا عطف جملہ علی الجملہ کیلئے ہونا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ واؤ کے حقیقی معنی ہوں لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب یہ واؤ کے حقیقی معنی ہیں تو اس کو مجازی معنی یعنی واؤ حالیہ سے مؤخر کیوں کیا گیا ہے اس کو واؤ حالیہ سے پہلے ذکر کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کے عطف جملہ کیلئے ہونے کو اسلئے مؤخر کیا گیا ہے تاکہ اس پر ایک مختلف مثال متفرع ہو سکے جس کا ذکر ”طلقنی و لک الف درہم“ عبارت میں آ رہا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ عطف جملہ کے معنی میں واؤ کا استعمال مجاز ہو۔ اسلئے کہ عطف کی اصل اور حقیقت یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف حکم میں شریک ہوں حالانکہ عطف جملہ علی الجملہ میں مشارکت فی الحکم موجود نہیں ہوتی بلکہ صرف ثبوت اور وقوع میں مشارکت ہوتی ہے پس جب عطف جملہ علی الجملہ میں عطف کی اصل اور حقیقت نہیں پائی جاتی تو عطف جملہ علی الجملہ کے معنی میں واؤ کا استعمال مجاز ہوگا کہ حقیقت بہر حال جو واؤ عطف جملہ کیلئے ہوتا ہے اس کے ذریعہ جملہ معطوفہ اور جملہ معطوفہ علیہا کے درمیان ثبوت اور وقوع میں تو مشارکت ہوتی ہے لیکن اس کے ذریعہ خبر میں مشارکت نہیں ہوتی۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی دو بیویوں کی طرف اشارہ کر کے ”ہذہ طالق ثلثاً و ہذہ طالق“ کہا تو پہلی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک جملہ تامہ ہے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب ہر ایک جملہ، پورا ہے تو عطف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور جب عطف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو پھر ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف کیوں کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو جملوں میں عطف صرف سیاق کلام کی وجہ سے کیا گیا ہے بہر حال مذکورہ مثال میں صرف اس بات میں شرکت ہے کہ دونوں جملے ثابت اور واقع ہیں یعنی ”ہذہ طالق ثلثاً“ بھی واقع ہے اور ”ہذہ طالق“ بھی واقع ہے پہلے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور ہے اسلئے پہلی عورت پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسرے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور نہیں ہے اسلئے دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر مسئلہ کی غرض، خبر یعنی طالق

ثنتاً میں مشارکت ہوتی تو وہ یوں کہتا "ہذہ طالق ثلثاً و ہذہ" پس یہ عطف مفرد علی المفرد ہوتا اور شرکت خبر یعنی طالق ثلثاً میں ہوتی اور دونوں پر تین تین طلاقیں واقع ہو جاتیں۔ پس قائل کا عطف مفرد علی المفرد کے طور پر ہذہ طالق ثلثاً و ہذہ " نہ کہنا بلکہ عطف جملہ علی الجملہ کے طور پر " ہذہ طالق ثلثاً و ہذہ طالق " کہنا اور دوسرے جملہ میں عدد کا ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل دوسری عورت پر صرف ایک طلاق واقع کرنا چاہتا ہے اور پہلی پر تین واقع کرنا چاہتا ہے۔

وَكَذَلِكَ فِي قَوْلِهَا طَلَّقْتَنِي وَ لَكَ الْفُ دِرْهُمِ حَتَّى إِذَا طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِلزَّوْجِ عَلَيْهَا عِنْدَ إِدْخُلِهَا رَجُلًا لَّانَ قَوْلُهَا وَ لَكَ الْفُ مَعْطُوفٌ عَلَى مَا سَبَقَ وَ لَيْسَ لِلْحَالِ حَتَّى يَكُونَ شَرْطًا لِأَنَّ أَصْلَ الطَّلَاقِ أَرَبٌ تَكُونُ بِأَمَالٍ لِأَنَّ زَوْجَانِ ذَكَرَ الْمَالَ سُبْحًا مَخْلَعًا وَ يَصِيرُ بَيْنَنَا مِنْ جَانِبِهِمْ وَ لَيْسَ أَيْضًا مِنْ صَبِيحِ الْوَعْدِ وَ النَّدْبُ حَتَّى يَكُونَ مَعَهَا وَ قَاوُءٌ فَكَانَ لَعْنًا وَ فَيْدٍ نَسْأَلُ وَ قَالَ إِتْمَانُ الْإِنْحَالِ فَيَصِيرُ شَرْطًا وَ بَدَلًا فَيَجِبُ الْآلُفُ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَ هَذَا هَذَا الْوَأُو لَيْسَتْ لِلْعُطْفِ كَمَا كَانَتْ عِنْدَهُ بَلْ لِلْحَالِ وَ الْحَالِ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعَامِلِ فَيَصِيرُ كَأَنَّهَا قَالَتْ طَلَّقْتَنِي وَ الْحَالِ أَنَّ لَكَ الْفُ عَلَيَّ قَلَمًا قَالَ طَلَّقْتُ كَانَ تَقْدِيرُهُ طَلَّقْتُ بِذَلِكَ الشَّرْطِ فَكَانَ مَعَاوَضَةً فِي مَعْنَى الْمُخْلَعِ فَيَجِبُ الْآلُفُ وَ يَكُونُ الطَّلَاقُ بَائِنًا .

ترجمہ :- اور یہی حکم ہے عورت کے قول "طلقنی ولک الف درہم" میں ہے یہاں تک کہ شوہر جب اس کو طلاق دینے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک شوہر کیلئے عورت پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی اسلئے کہ عورت کا قول "ولک الف" پہلے جملہ پر معطوف ہے اور وہ حال کیلئے نہیں ہے کہ شرط ہو جائے اسلئے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو کیوں کہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کہا جاتا ہے، اور وہ شوہر کی جانب سے یمن ہو جاتا ہے اور وہ قول وعدہ و نذر کے الفاظ میں سے بھی نہیں ہے کہ اس عورت پر اس کا پورا کرنا ضروری ہو۔ پس یہ قول لغو ہو گیا اور اس کے لغو ہونے میں تال ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ واو حال کیلئے ہے لہذا یہ قول شرط اور بدل ہو جائے گا چنانچہ ایک ہزار واجب ہو جائے گا یعنی صاحبین کے نزدیک یہ واو عطف کیلئے نہیں ہے جیسا کہ امام صاحب کے نزدیک تھا بلکہ حال کیلئے ہے اور حال عامل کیلئے شرط کے معنی میں ہے۔ پس یہ قول اس طرح ہو جائے گا گویا عورت نے کہا آپ مجھے طلاق دیدیجئے ایسی حالت میں کہ آپ کیلئے مجھ پر ایک ہزار لازم ہے پس جب شوہر

نے کہا میں نے طلاق دی تو اس کی تقدیر ہوگی کہ میں نے اسی شرط کیساتھ طلاق دی لہذا یہ خلع کے معنی میں معاوضہ ہوگا اور ایک ہزار واجب ہوگا اور طلاق بائن ہوگی۔

تشریح :- مصنف منار نے فرمایا کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا "طلقنی" و لک الف درہم" تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں۔ تو اس میں حضرت امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے امام صاحبؒ اس مسئلہ میں جانب حقیقت یعنی عطف کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبینؒ جانب مجاز یعنی حال کا اعتبار کرتے ہیں۔ پس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک عورت کا یہ قول عطف جملہ علی الجملہ کے قبیلہ سے ہے چنانچہ شوہر نے اگر عورت کو طلاق دیدی تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن شوہر کیلئے عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ عورت کا قول "و لک الف درہم" اس کے قول "طلقنی" پر معطوف ہے اور یہاں معطوف علیہ انشاء اور معطوف خبر ہے لیکن یہ یعنی عطف خبر علی الانشاء اگرچہ غیر مستحسن ہے لیکن جائز ہے۔ بہر حال حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ واؤ عطف کیلئے ہے اور حال کیلئے نہیں ہے کہ الف درہم، طلاق کیلئے شرط ہو جائے یعنی اگر واؤ حال کیلئے ہو تو الف درہم طلاق کیلئے شرط ہوگا اور عورت پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب ہوگا مگر چون کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ واؤ حال کیلئے نہیں ہے بلکہ عطف کیلئے ہے اسلئے عورت پر شوہر کے طلاق دینے سے طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن اس پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب نہ ہوں گے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو کیوں کہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ طلاق کے نام سے اور طلاق کے باب میں خلع (معاوضہ) عوارض میں سے ہے اور وہ شوہر کی جانب سے یمین ہو جاتا ہے اسلئے کہ اس صورت میں شوہر طلاق کو عورت کے مال قبول کرنے پر معلق کرے نیز والا ہوگا اور شرط پر معلق کرنا نام ہی یمین ہے پس مال ذکر کرنے کی صورت میں طلاق کا نام خلع ہوگا اور وہ شوہر کی جانب سے یمین ہوگا۔ بہر حال طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو اور خلع (عقد معاوضہ) اس کے عوارض میں سے ہے اور واؤ کی اصل عطف ہے اور اصل کو عوارض کی رعایت میں ترک نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ ضعیف کی رعایت میں قوی کو ترک کرنا باطل ہے لہذا یہاں عورت کے قول "طلقنی" و لک الف درہم" میں اصل کی رعایت کرتے ہوئے واؤ عطف کیلئے ہوگا اور طلاق بلا مال ہوگی اور عورت کا قول "و لک الف درہم" لغو ہوگا، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت کے قول "و لک الف درہم" کو وعدہ یا نذر کا صیغہ مان کر عورت پر ایک ہزار واجب کر دیا جائے تو اس صورت میں یہ کلام لغو ہونے سے محفوظ ہو جائے گا لیکن اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ کلام وعدہ اور نذر کے صیغوں میں سے بھی نہیں ہے کہ عورت پر اس وعدہ یا نذر کا پورا کرنا واجب ہو یعنی جب "و لک الف درہم" نہ وعدہ کا صیغہ ہے اور نہ نذر کا تو عورت پر اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا البتہ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے

کہ ولک الف درہم اگرچہ وعدہ اور نذر کا ہیضہ نہیں ہے لیکن عورت کی طرف سے شوہر کیلئے ایک ہزار کا اقرار ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "المراؤ بخدا قترہ" کی وجہ سے انسان اپنے قتر کے سبب ماخوذ ہوتا ہے لہذا عورت پر ایک ہزار درہم لازم ہونا چاہیے اور اس کا قول "ولک الف درہم لغو نہ ہونا چاہیے۔"

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ شوہر کے طلاق دینے کی وجہ سے عورت پر ایک ہزار واجب نہیں ہوگا اور رہا عورت کے اقرار کی وجہ سے واجب ہونا تو ہم اس کے منکر نہیں ہیں حضرت امام صاحب کے مذہب پر ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی سے کہا "احمل ہذا الطعام من موضع الی موضع آخر ولک الف" یہ اناج ایک جگہ سے دوسری جگہ اٹھارے چلو ایسی حالت میں کہ تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں، اس کلام میں داؤ حال کیلئے ہے پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے "طلقنی ولک الف درہم" میں بھی داؤ کو حال کے معنی پر محمول کر لیا جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلام مقیس علیہ، اجارہ ہے اور اجارہ کے مفہوم میں مال داخل ہے لہذا اجارہ بغیر مال ذکر کئے درست نہ ہوگا اور رہا مقیس یعنی طلاق تو اس کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہوتا ہے لہذا طلاق مال ذکر کئے بغیر بھی درست ہو جائے گی پس اس فرق کے ساتھ قیاس درست نہ ہوگا بلکہ کلام مقیس علیہ میں داؤ حال کیلئے ہوگا اور کلام مقیس میں عطف کیلئے ہوگا۔ حضرت صاحبین نے فرمایا کہ مذکورہ مسئلہ میں داؤ عطف کیلئے نہیں ہے بلکہ حال کیلئے ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ حال عامل کیلئے شرط اور قید ہوتا ہے پس اب مذکورہ عبارت کے معنی یہ ہوں گے "طلقنی و الحال ان لک الف علی" تو مجھے طلاق دے ایسی حالت میں کہ مجھ پر تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں یعنی اس شرط کیساتھ کہ تیرے لئے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں مجھ کو طلاق دیدے پھر جب اس کے جواب میں شوہر نے "طلقت" کہا تو اس کی تقدیری عبارت یہ ہوگی "طلقت بذاک الشرط" یعنی میں نے اسی شرط کیساتھ طلاق دی لہذا یہ خلع کے معنی میں معاوضہ ہوگا کیوں کہ عورت کی طرف سے طلاق کا سوال بالعموم بطریق معاوضہ ہوتا ہے پس عورت کا قول "طلقنی ولک الف درہم"، خالصتاً یعنی ولک الف درہم کے معنی میں ہوگا اور طلاق واقع کر کے شوہر کیلئے عورت پر ایک ہزار واجب ہوگا، اور طلاق بائن واقع ہوگی، جیسا کہ خلع میں طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

وَالْفَاءُ لِلْوَسْطِ وَالتَّعْقِيبُ أَحَى لَكُلِّ الْمَعْطُوفِ مَوْضُوعًا بِالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ مَتَّعِيًا
لَدَيْلًا مَهْلَةً فَيَتَرَى أَحَى الْمَعْطُوفِ عَنِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ سَمًا وَرَأَى لَطْفًا لَدَيْلًا
السَّمَا بِحَيْثُ لَا يَدْرِيكَ إِذْ كَوْنُ لَمْ يَكُنِ السَّمَا فِاصِلًا أَضَلًّا كَانَ مُقَارِبًا سَتَسْمَعُ
فِيهِ كَلِمَةٌ مَعَ وَبِاطْلَاقِ التَّرَاخِي هُنَا بِالْمَعْنَى الْعَرَبِيَّةِ لَا الْإِصْطِلَاحِي الَّذِي كَانَ

مَدَّوْمُلُ شِعْرًا قَادًا اِنْدَا دَخَلَتْ هَذِهِ الدَّائِرَةَ فَهَذِهِ الدَّائِرَةُ فَانْتِ طَالِقٌ فَالْشَّرْطُ
 اَنْ سَدَّ حُلَّ التَّانِيَةِ بَعْدَ الْاَوَّلِي بِلا تَرَاحٍ فَاِنْ لَمْ سَدَّ حُلَّ الدَّائِرَةِ اَوْ
 دَخَلَتْ اِحْدَاهُمَا فَعَقَطَ اَوْ دَخَلَتْ الْاَوَّلِي بَعْدَ التَّانِيَةِ اَوْ دَخَلَتْ التَّانِيَةَ بَعْدَ الْاَوَّلِي
 بِتَرَاحٍ لَمْ تَطْلُقْ لِاَنَّ لَمْ يُوْجِدِ الشَّرْطُ.

ترجمہ :- اور فاء وصل اور تعقیب کیلئے ہے یعنی اسلئے ہیکہ معطوف، معطوف علیہ سے متصل ہو
 اور بغیر کسی ہملت کے معطوف علیہ کے بعد ہو پس معطوف معطوف علیہ سے زماناً متراسی ہوگا اگرچہ یہ
 زمانہ بہت ہی کم کیوں نہ ہو یعنی یہ زمانہ اس قدر کم ہو کہ اس کا ادراک نہ ہو سکے اس لئے کہ اگر زمانہ بالکل فاصل
 نہ رہا تو مقارن ہوگا جس میں کلمہ مع استعمال ہوتا ہے اور یہاں تراخی کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے
 ہے اس اصطلاحی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے جو ثَمَّ کا مدلول ہے۔ پس جب کوئی شخص (اپنی بیوی)
 کہے "ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فان ت طالق" تو شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے
 گھر میں بلا تراخی داخل ہو پس اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک میں داخل ہوئی
 یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد تراخی کیساتھ داخل ہوئی
 تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شرط موجود نہیں ہے۔

تشریح :- للوصل والتعقیب میں واو مع کے معنی میں ہے یعنی کلمہ فاء وصل مع التعقیب کیلئے
 موضوع ہے وصل کا مطلب تو یہ ہیکہ معطوف اور معطوف علیہ میں وقوع کے اعتبار سے اتصال ہوا تعقیب کا مطلب یہ ہیکہ معطوف معطوف علیہ سے بغیر کسی ہملت کے متراسی حال
 فاء کا مدلول یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی ہملت کے معطوف علیہ کے بعد
 ہو۔ لہذا فاء کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف، معطوف علیہ سے زماناً مؤخر ہوگا اگرچہ یہ زمانہ اس
 قدر کم ہو جس کا ادراک نہ ہو سکے فاء کے مدلول میں تراخی ملحوظ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر معطوف اور معطوف
 علیہ کے درمیان زمانہ بالکل فاصل نہ رہا اور معطوف، معطوف علیہ سے بالکل مؤخر نہ ہوا تو دونوں کا
 زمانہ مقارن ہوگا اور ان دونوں کے درمیان مقارنت ثابت ہوگی حالانکہ مقارنت، کلمہ مع کا مدلول ہے
 نہ کہ فاء کا، پس کلمہ فاء کے مدلول اور کلمہ مع کے مدلول میں فرق کرنے کیلئے تراخی بلا ہملت کا اعتبار
 کیا گیا ہے، اور یہ کہا گیا کہ کلمہ فاء کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف، معطوف علیہ سے بغیر
 کسی ہملت کے زماناً متراسی ہوگا۔

"واطلاق التراخی الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معطوف کا معطوف علیہ سے
 متراسی ہونا ثَمَّ کا مدلول ہے نہ کہ فاء کا، لہذا فاء کا مدلول بیان کرتے ہوئے مصنفؒ کا "فی تراخی المعطوف
 عن المعطوف علیہ" کہنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تراخی کا اطلاق لغوی معنی (تاخیر بلاہمت) کے اعتبار سے ہے اور تمم کاملول اصطلاحی معنی (ہمت کیساتھ تاخیر) میں اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ کلمہ فذلہ کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق" اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اس کے بعد اس گھر میں تو، تو مطلقہ ہے اس صورت میں مطلقہ ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلا تاخیر داخل ہو۔ پس اگر وہ عورت دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک گھر میں داخل ہو یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد تاخیر سے داخل ہوئی تو ان چاروں صورتوں میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ چاروں صورتوں میں شرط مفقود ہو گئی ہے۔

وَتَسْتَعِينُ فِي أَحْكَامِ الْعَلَلِ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْعَاءَ لِلتَّعْقِيبِ الْأَحْكَامِ
تُحَقِّقُ الْعَلَلُ وَيَتَوَتَّبُ عَلَيْهَا بِالذَّاتِ وَإِنْ كَانَتْ مَقَارَنَةً لَهَا بِالنِّسْبَةِ فَإِذَا قَالَ
بِعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَذَا لَوْ لَا الْآخِرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ أَمْ قَبْلُ
فَحَرِّمَتْ لِأَنَّ سَرْتَبَ الْإِعْتِنَاءِ عَلَى الْإِيجَابِ وَلَا يَتَوَتَّبُ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ شَوْبِ
الْقَبُولِ بِطَرِيقِ الْإِقْتِصَاءِ وَلَوْ قَالَ هُوَ حُرٌّ أَوْ هُوَ حُرٌّ لَا يَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ
فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ أَحْكَامُ الْعَرِّيَّةِ الثَّابِتَةِ قَبْلَ الْإِيجَابِ وَأَنْ يَكُونَ
إِنْشَاءً لِلْحَرِّيَّةِ بَعْدَ الْقَبُولِ فَلَا يَثْبُتُ الْقَبُولُ وَالْإِعْتِنَاءُ بِالسُّكِّ.

ترجمہ :- اور کلمہ فاوا احکام علل میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے کیونکہ تاہ تعقیب کیلئے ہے اور احکام، علل کے بعد آتے ہیں اور ان پر بالذات مرتب ہوتے ہیں اگرچہ احکام بالزمان علل کے متعلق ہیں پس جب کسی نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ اتنے کے عوض فروخت کیا اور دوسرے نے کہا تو وہ آزاد ہے تو یہ قول قبول بیع ہوگا یعنی میں نے قبول کیا پھر آزاد کیا کیونکہ اس نے ایجاب پر اعتقاد کو مرتب کر رکھا ہے حالانکہ اعتقاد ایجاب پر مرتب نہیں ہوتا ہے مگر بطریق اقتضائے شریعت قبول کے بعد اور اگر اس نے "ہوحر" یا "ہوحر" کہا تو وہ قبول بیع نہ ہوگا پس یہ قول احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایجاب سے پہلے حریت ثابتہ کی خبر دینا ہو اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہ قبول کے بعد حریت کیلئے انشاء ہو لہذا قبول اور اعتقاد شک کے ذریعہ ثابت نہیں ہوگا۔

تشریح :- فاضل مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ فارعلتوں کے احکام پر بھی داخل ہوتا ہے یعنی علت کا جو حکم ہوتا ہے کلمہ فار اس پر بھی داخل ہوتا ہے اور فا کا یہ استعمال حقیقت ہو گا نہ کہ مجاز کیوں کہ کلمہ فار تعقیب کیلئے ہوتا ہے اور حکم، علت کے بعد آتا ہے اور بالذات علت پر مرتب ہوتا ہے اگرچہ احکام، علتوں کے زمانا مقارن ہوتے ہیں پس زمانے میں مقارنت کے باوجود چونکہ احکام، علتوں کے بعد آتے ہیں اور فار بھی اپنے مدخول کے بعد میں ہونے پر دلالت کرتا ہے اسلئے احکام پر فار کو داخل کیا جا سکتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دوسرے شخص سے کہا "بعث منک لهذا العبد بكذا" میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام اتنے مال کے عوض فروخت کر دیا، دوسرے شخص نے کہا "ہو حر" تو وہ آزاد ہے اس صورت میں دوسرے شخص کا قول "ہو حر" قبول بیع کے طور پر ہوگا یعنی اس نے پہلے بیع کو قبول کیا اور پھر غلام کو آزاد کر دیا دلیل اس کی یہ ہے کہ اس دوسرے شخص نے غلام کی آزادی کو بائع کے ایجاب پر مرتب کیا ہے۔ اور غلام کی آزادی بیع قبول کئے بغیر ایجاب پر مرتب نہیں ہو سکتی ہے یعنی بیع قبول کئے بغیر غلام کو آزاد کرنا ممکن نہیں ہے پس اس دوسرے شخص کا ایجاب کے جواب میں "ہو حر" کہہ کر غلام بیع کو آزاد کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس نے پہلے بیع کو قبول کیا اور پھر غلام کو آزاد کیا ہے پس جہاں بیع کا قبول کرنا اقتضا ثابت ہوگا اور اس دوسرے شخص کا "ہو حر" کہنا اقتضا بیع قبول کرنا ہوگا۔ اور اگر اس دوسرے شخص نے ایجاب کے جواب میں "ہو حر" یا "وہو حر" کہا تو یہ قول بیع کا قبول کرنا شمار نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیوں کہ یہ قول اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس قول کے ذریعہ اس آزادی کی خبر دی گئی ہو جو ایجاب سے پہلے ہی ثابت ہے یعنی جب مولیٰ نے "بعث منک لهذا العبد بكذا" کہا تو اس دوسرے شخص نے کہا کہ وہ تو آزاد ہے یعنی وہ تو پہلے سے آزاد ہے لہذا اس کو فروخت کرنا کیسے درست ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا یہ قول، بیع قبول کر نیکیے بعد حریت کیلئے اشار ہو یعنی بیع قبول کرنے کے بعد وہ اس کو آزاد کرنا چاہتا ہو بہر حال پہلے احتمال کی بنا پر اس کا قول "ہو حر" یا "وہو حر" قبول بیع نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا، اور دوسرے احتمال کی بنا پر اس کا یہ قول قبول بیع بھی ہوگا اور غلام آزاد بھی ہو جائے گا۔ پس اس قول کے قبول بیع ہونے اور غلام آزاد ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے نہ قبول ثابت ہوتا ہے اور نہ اعتناق ثابت ہوتا ہے لہذا "ہو حر" یا "وہو حر" کہنے سے نہ قبول بیع ثابت ہوگا اور نہ اعتناق ثابت ہوگا۔

وَقَدْ تَدَخَّلَ عَلَى الْعَلَلِ إِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدْرُمُ فَتَكُونُ مَوْجُودَةً بَعْدَ الْحُكْمِ
كَمَا كَانَتْ مَوْجُودَةً قَبْلَ الْحُكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيبُ الَّذِي كَانَ مَذْكَورُ الْفَاءِ وَإِنْ

لَعَبْتَشْرِيَطِ الدَّوَامِ فِي الْعِلَّةِ لَا يَحْسُنُ دُخُولُ الْغَاءِ عَلَيْهَا فَإِنَّهَا سَفَدَةٌ مَرَّ الْحَكْمُ وَكَيْفَ
 شَكُونُ مَحَلِّ الْغَاءِ وَهَذَا كَمَا يُقَالُ ابْتِشَرُ فَعَدَهُ أَسَاكَ الْعَوْتُ فَإِنَّ ابْتِنَانَ الْعَوْتُ
 وَإِنْ كَانَ آتِيًا لَكِنْ ذَاتَهُ دَائِمَةً سَبَقِي إِلَى مَدَّةٍ فَيَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْبَشَارَةِ وَلَا
 حَقًّا عَلَيْهَا فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الْغَاءُ وَهَذَا أَمَّا شَرْطُ فَخْرِ الْإِسْلَامِ
 اِبْتِغَاءً لِمَعْنَى التَّعْقِيبِ وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوَضُّيْحِ وَغَيْرُهُ أَنَّهَا إِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى
 الْعِلَّةِ إِذَا كَانَتْ عِلَّةً غَائِبَةً لِيَكُونَ وُجُودُهَا مُؤَخَّرًا عَنِ الْمَعْلُولِ فَيَتَحَقَّقُ
 مَعْنَى التَّعْقِيبِ وَالْكَلَامُ مُرْفِيهِ طَوِيلٌ .

ترجمہ :- اور کبھی کلمہ فاعلتوں پر داخل ہوتا ہے جب کہ علتیں اشیائے دائمہ کے قبیل سے
 ہوں پس علتیں حکم کے بعد اسی طرح موجود ہوں گی جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں لہذا وہ تعقیب جو
 فارک مدلول ہے حاصل ہو جائے گی۔ اور اگر علت میں دوام شرط نہ ہو تو اس پر فارک داخل جائز نہ ہوگا
 کیونکہ علتیں حکم سے پہلے ہوتی ہیں لہذا علت محل فارکس طرح ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے
 " ابْتِشَرُ فَقَدْ تَأَكَّ الْعَوْتُ " بشارت ہو کہ تیرے پاس فریاد رس پہنچ گیا کیوں کہ فریاد رس کا آنا اگرچہ
 آتی ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی پس وہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور
 بشارت سے بعد بھی ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہوں گے اور اس پر کلمہ فارک داخل ہوگا اور یہ اس
 میں سے ہے جس کو فخر الاسلام نے شرط قرار دیا ہے تاکہ تعقیب کے معنی کا جملہ ہو سکے اور صاحب توضیح
 اور ان کے علاوہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمہ فارک علت پر اس وقت داخل ہوتا ہے جب کہ علت غائی ہو تاکہ اس
 کا وجود معلول سے مؤخر ہو اور تعقیب کے معنی متحقق ہوں اور اس بارے میں کلام طویل ہے۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ کلمہ فارک کبھی علت پر داخل ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ علت ایسی چیز
 موجود دائمی ہو کیوں کہ علت جب دائمی ہوگی تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود تھی اسی طرح حکم کے بعد
 بھی موجود ہوگی، اور جب حکم کے بعد بھی علت موجود ہے تو تعقیب کے معنی جو فارک مدلول ہیں حاصل
 ہو جائیں گے اور علت کو فارک مدلول بنانا درست ہوگا اور اگر علت میں دوام کی شرط نہ ہو تو اس پر
 فارک داخل کرنا ناجائز ہوگا اسلئے کہ کلمہ فارک تعقیب کیلئے آتا ہے اور تعقیب کا تقاضہ یہ ہے کہ فارک مدلول
 مؤخر ہو حالانکہ علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا محال ہے اسلئے کہ علت مؤثر ہوتی ہے اور حکم اس کا اثر ہونا
 ہے اور مؤثر کا اپنے اثر سے مؤخر ہونا محال ہے لہذا علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا بھی محال ہوگا، اور
 جب علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا محال ہے تو علت فارک مدلول کیسے ہو سکتی ہے۔ اور علت پر فارک کا
 داخل ہونا ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے " ابْتِشَرُ فَقَدْ تَأَكَّ الْعَوْتُ " بشارت ہو کہ تیرے پاس فریاد رس

پہنچ گیا۔ یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی شخص انتہائی مضیق میں ہو یا ظالم کی گرفت میں ہو اور پھر خلاصی کے آثار ظاہر ہو جائیں، ان آثار کو دیکھ کر کہہ دیا جاتا ہے خوش ہو جا کیوں کہ فریاد رس پہنچ گیا۔ پس یہاں فریاد رس کا آنا اگرچہ آئی ہے غیر دائم ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی، اور جب اس کی ذات دائم ہے تو وہ یعنی غوثِ بشارت سے پہلے بھی موجود ہوگا اور بشارت کے بعد بھی موجود ہوگا۔ پس غوث چونکہ بشارت سے پہلے بھی موجود ہے اس لئے اس کو بشارت کی علت قرار دینا درست ہوگا اور چونکہ بشارت کے بعد بھی موجود ہے اسلئے تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر کلمہ فار کا داخل کرنا درست ہوگا۔

یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ فار کا مدخول ایتیانِ غوث ہے اور ایتیانِ دائم نہیں ہے اور جو دائم ہے یعنی ذاتِ غوث وہ فار کا مدخول نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایتیانِ غوث سے مراد وجودِ غوث ہے اور وجودِ غوث دائم ہے لہذا فار کا مدخول دائم ہوا۔ اور جب فار کا مدخول دائم ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

فاضلِ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ فار کا مدخول ہونے کیلئے علت کے دائمی ہونے کی شرط لگانا تاکہ تعقیب کے معنی پیدا ہو سکیں علامہ نجر الاسلام کا مذہب ہے ورنہ صاحبِ توضیح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمہ فار علت پر اس وقت داخل ہو سکتا ہے جب کہ علت، علتِ غائی ہو، کیوں کہ علتِ غائی وجود کے اعتبار سے معلول (حکم) سے مؤخر ہوتی ہے پس جب علتِ غائی کا وجود معلول سے مؤخر ہوتا ہے تو علتِ غائی کا معلول کے بعد آنا بھی متحقق ہو جائے گا اور جب علتِ غائی کا معلول کے بعد آنا متحقق ہے تو علتِ غائی پر فار داخل کرنا بھی درست ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں بحث کافی طویل ہے۔

(قوائد)۔ علت کی چار قسمیں ہیں (۱) علتِ فاعلی (۲) علتِ مادی (۳) علتِ صوری (۴) علتِ غائیہ۔ علتِ فاعلی وہ علت ہے جس سے فعل صادر ہوتا ہے۔ علتِ مادی وہ ہے جس سے نئی مرکب ہوتی ہے اور جس کے وجود سے شئی بالقوہ موجود ہوتی ہے۔ علتِ صوری وہ ہے جو شئی کے وجود بالفعل کو ثابت کرتی ہے اور علتِ مادیہ کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اور علتِ غائی وہ ہے جو فاعل کو فعل کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے مثلاً کرسی ہے کہ لکڑی اس کی علتِ مادی ہے، بڑھئی اس کی علتِ فاعلی ہے، اس کی شکل و صورت علتِ صوری ہے اور اس پر بیٹھنا اس کی علتِ غائی ہے۔ جمیل احمد

كَقَوْلِهِمْ اِدْرَايْ اَلْمَنَا فَاَنْتَ حُرٌّ اَمْ اِدْرَايْ اَلْمَنَا لَا تَكْفُ حُرٌّ فَيَحْتَرِقُ فِي الْحَالِ فَاَلْمُرِيَّةُ
دَابَّتْهُ الْمَوْجُودِ حَيْثُ كَانَتْ مَوْجُودَةً قَبْلَ الْاَدَاءِ وَتَبَقِيَ بَعْدَهُ اِلَى مَلَاةٍ فَلَا

تَتَوَقَّفُ عَلَىٰ آدَاءِ الْأَلْفِ بَلْ يَكُونُ حُرًّا وَبَصِيرًا الْأَلْفُ دَيْنًا عَلَيْهِ فَإِنْ
قِيلَ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَقْدِيرُهُ إِنْ آدَيْتَ حُرًّا فَيَصِيرُ حُرًّا بَالًا لِلْأَمْرِ
وَتَتَوَقَّفُ الْحُرِّيَّةُ عَلَىٰ الْآدَاءِ وَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ بِلَا تَكْلِفِ أُجِيبُ
بِأَنَّ الْأَمْرَ إِنَّمَا يَسْتَجِزُ الْجَوَابَ بِتَقْدِيرِ كَلِمَتِهِ إِنْ دَخَلَتْ إِنْ أَنَا تَجْعَلُ الْمَاضِي وَ
الْجُمْلَةَ الْإِسْمِيَّةَ بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ إِذَا كَانَتْ ظَاهِرَةً أَمَا إِذَا كَانَتْ مُعْتَدَرَةً
فَلَا تَجْعَلُهَا بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ فَلَا يُعَالِ إِشْتِنَى الْكُرْمُكَ أَوْ أَنْتَ مُكْرَمٌ -

ترجمہ :- جیسے تامل کا قول "آدائی الفانانت حر" یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے اسلئے کہ تو آزاد
ہے پس غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا پس حریت دائمۃ الوجود ہے چنانچہ وہ ادا سے پہلے بھی موجود
تھی اور اسکے بعد بھی ایک مدت تک باقی رہے گی۔ پس یہ حریت ایک ہزار کی ادا کی ہی پر موقوف نہ ہوگی
بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا اور ایک ہزار اس پر قرض ہوگا۔ پس اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات کیوں جائز نہیں
کہ اس کی تقدیر یہ ہو "ان آدیت فانت حر" تاکہ "فانت حر" امر کا جواب ہو جائے اور حریت ادا پر
موقوف ہو جائے اور تعقیب کے معنی بلا تکلف متحقق ہو جائیں، جواب دیا گیا کہ امر صرف کلمہ ان کی تقدیر
کے ساتھ جواب کا مستحق ہوتا ہے اور کلمہ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں اس وقت کرتا
ہے جب کہ وہ ظاہر ہو لیکن جب مقدر ہو تو وہ ان دونوں کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ
"انتی اگر متک" یا "انت مکرم" درست نہ ہوگا۔

تشریح :- مصنف نے علت پر فاداخل ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر مولیٰ نے
اپنے غلام سے کہا "آدائی الفانانت حر" یعنی آدائی الفانانت حر" تو مجھے ایک ہزار ادا کر کیونکہ
تو آزاد ہے اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا۔ حریت یعنی غلام کی آزادی دائمۃ الوجود ہے
وہ جس طرح ایک ہزار ادا کرنے سے پہلے موجود ہے اسی طرح ادا کرنے کے بعد بھی ایک مدت تک
باقی رہے گی۔ بہر حال اس مثال میں انت حر علت ہے اور ادائے الف اس کا معلول ہے اور علت
اپنے معلول پر موقوف نہیں ہوتی، لہذا حریت، ادائے الف پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا
اور ایک ہزار اس آزاد شدہ غلام پر قرض ہوگا۔

اس پر اعتراض کیا گیا کہ مثال مذکورہ میں اگر انت حر کو جواب امر قرار دیدیا جائے اور ترجمہ یہ کیا
جائے تو ایک ہزار ادا کر کہ تو آزاد ہو، اس صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی "ان آدیت
فانت حر" یعنی اگر تو ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہوگا پس اس صورت میں حریت، ادائے الف
پر موقوف ہو جائے گی اور تعقیب کے معنی بھی متحقق ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "فانت حر" کو جواب امر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ جواب امر صرف مستقبل ہوتا ہے اور امر جواب کا مستحق اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ کلمہ ان مقدر ہو اور کلمہ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں کرتا ہے لیکن کلمہ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں اسی صورت میں کرتا ہے جب کہ کلمہ ان ظاہر اور لفظوں میں موجود ہو اور جب کلمہ ان مقدر ہو تو وہ ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ "ان تاتنی اگر تک" اور "ان تاتنی فانت مکرم" اگر تو میرے پاس آئے گا تو میں تیرا کرام کروں گا۔ کہنا تو درست ہے لیکن "افنی اگر تک" اور "افنی فانت مکرم" کہنا درست نہیں ہے بلکہ اس صورت میں "افنی اگر تک" کہنا واجب ہوگا۔ پس مثال مذکور "ادائی الفانات حر" میں چونکہ کلمہ ان مقدر ہے نہ کہ ملفوظ اسلئے کلمہ ان "فانت حر" جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرے گا اور جب "فانت حر" مستقبل کے معنی میں نہیں ہے تو اس کو جواب امر قرار دینا بھی درست نہ ہوگا کیوں کہ جواب امر صرف مستقبل واقع ہو سکتا ہے ماضی اور جملہ اسمیہ جواب امر واقع نہیں ہو سکتا۔

یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ فانت حر "میں فاد کو واؤ کے معنی میں لے لیا جائے اور جب فاد کو واؤ کے معنی میں لے لیا گیا تو تعقیب کے معنی ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فاد کو واؤ کے معنی میں لیا گیا تو واؤ عطف کیلئے ہوگا یا حال کیلئے پہلی صورت میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان خبر و انشاء میں اختلاف کی وجہ سے جو کہ عطف مستحسن نہیں ہے اسلئے یہ واؤ عطف کیلئے نہ ہوگا اور دوسری صورت میں مجازی الجواز لازم آتا ہے کیوں کہ قار کو واؤ کے معنی میں کرنا ایک مجاز ہے اور پھر اس واؤ کو حال کیلئے قرار دینا دوسرا مجاز ہے حالانکہ مجاز فی الجواز ناجائز ہے بہر حال فاد کو واؤ کے معنی میں کرنے کی دو صورتیں تھیں اور وہ دونوں درست نہیں ہیں اسلئے یہاں فاد کو واؤ کے معنی میں کرنا درست نہیں ہوگا۔

وَتُسَعَّرُ بِمَعْنَى الْوَأْوِ فِي قَوْلِهِ لَهْ عُلْوَةٌ دَرَهُمْ قَدْ رَهْمُوا حَتَّى لَرَمَهُ دَرَهُمَا بَيَانٌ
لِلْمَعْنَى الْمَجَازِي فِي الْعَاءِ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا لِأَنَّ الْعَاءَ فِي قَوْلِهِ قَدْ رَهْمُوا
لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لِلتَّعْقِيبِ إِذِ التَّعْقِيبُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْأَعْمَارِ مِنْ دُونَ الْأَعْيَانِ
وَالدَّرَهُمْ عَيْرٌ لَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ التَّعْقِيبُ لِأَنَّ سَبَبَ الْوَجُوبِ فِي الدَّيْمَةِ وَالْحَالِ
أَنَّ لَمْ يَسْتَأْمِرْ سَبَأًا آخَرَ بَعْدَ التَّكْمُرِ بِاللَّيْزِ هُمْ حَتَّى يَكُونَ وَجُوبٌ هَذَا تَعْقِيبٌ
الْأَوَّلِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْوَأْوِ فَيَلْسَنُ مُدْرَهُمَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ

لَمَّا لَمْ يَسْتَقِرَّ مَعْنَى الْعَاءِ جُعِلَ تَأْكِيدًا لِمَا قَبْلَهُ كَأَنَّهُ قِيلَ فَهُوَ دَرَاهِمٌ فَيَلْزَمُهُ
دَرَاهِمٌ وَاحِدٌ

ترجمہ :- اور کلمہ فامقر کے قول "لہ علی درہم فدرہم" میں واؤ کے معنی میں مستعار ہے حتیٰ کہ اس پر دو درہم لازم ہوں گے یہ کلمہ فا کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مجازی معنی کا بیان ہے۔ کیوں کہ مقرر کے قول فدرہم میں کلمہ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہو سکتی مگر ذمہ میں واجب ہونے کے سبب سے حالانکہ اس مقرر نے تکلم بالدرہم کے بعد کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے یہاں تک کہ اس کا وجوب اول کے بعد ہو پس ضروری ہے کہ فا واؤ کے معنی میں ہو پس مقرر پر دو درہم لازم ہوں گے اور امام شافعی نے فرمایا ہے چون کہ فا کے معنی درست نہیں ہیں اسلئے اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیا گیا گویا کہا گیا نہو درہم پس مقرر پر ایک درہم لازم ہوگا۔

تشریح :- فا کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا ذکر کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ کلمہ فا واؤ کے معنی میں مستعار ہوتا ہے یعنی کلمہ فا کو مجازاً واؤ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے شخص کیلئے اقرار کرتے ہوئے کہا "لہ علی درہم فدرہم" تو یہ فا واؤ کے معنی میں ہوگا اور مقرر پر دو درہم لازم ہوں گے کیوں کہ اس کے قول فدرہم میں کلمہ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہو سکتی ہاں وجوب فی الذمہ کے سبب سے تعقیب ہو سکتی ہے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک سبب سے ایک درہم واجب ہو اور اس کے بعد دوسرے سبب سے ذمہ میں دوسرا درہم واجب ہو اور۔ تو اس طرح تعقیب متحقق ہو سکتی ہے لیکن یہاں مقرر نے چون کہ تکلم بالدرہم کے علاوہ کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے کہ پہلے درہم کے بعد دوسرے درہم کا وجوب ہو اسلئے یہاں کلمہ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہ ہوگا اور جب کلمہ فا کی حقیقت یعنی اس کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے تو اس فا کو مجازاً واؤ کے معنی میں لینا ضروری ہوگا، گویا اس نے کہا "لہ علی درہم ودرہم" اور جب کلمہ فا واؤ کے معنی میں ہے تو واؤ عطف کیلئے ہوگا اور عطف میں معطوف، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے۔ لہذا دوسرا درہم، پہلے درہم کا غیر ہوگا اور مقرر پر دو درہم لازم ہوں گے حضرت امام شافعی نے کا خیال یہ ہے کہ جب فا کے حقیقی معنی درست نہیں ہیں تو اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیا جائے گا گویا اس نے یوں کہا "لہ علی درہم نہو درہم" اور تاکید کی صورت میں درہم ایک ہوگا نہ کہ دو لہذا اس مقرر پر صرف ایک درہم واجب ہوگا۔ لیکن ہم احناف کا مذہب راجح ہے اسلئے کہ امام شافعی کے قول کے مطابق ماٹن کے کلام میں ابتدا یعنی "ہو"

محذوف ہوگا اور اخاف کے قول کے مطابق ماتن کے کلام میں مجاز ہوگا یعنی نا، مجازاً واو کے معنی میں ہوگا اور لفظ جب حذف اور مجاز کے درمیان دائرہ ہو تو اس کو مجاز پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے کیوں کہ مجاز میں ابہام کم ہوتا ہے اور حذف میں زیادہ ہوتا ہے اس طور پر کہ ابہام، مجاز میں صرف معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے اور حذف میں لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے ہوتا ہے اور قلت ابہام بہتر ہے کثرت ابہام سے لہذا مجاز بہتر ہوگا حذف سے، دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ اخاف کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ نذریم تاسیس اور فائدہ جدیدہ پر محمول ہوگا اور امام شافعی کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ تاکید پر محمول ہوگا اور تاسیس، تاکید کی بنسبت اولیٰ ہے لہذا اخاف کا قول بھی اولیٰ ہوگا۔

وَتَمَّ لِلتَّرَاخِيِّ بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ سَلَّكَ تَمَّ اسْتَأْنَفَ فَإِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ
فَكَانَتْ سَلَّكَ عَلَى قَوْلِهِمْ أَنْتَ طَالِقٌ وَبَعْدَ ذَلِكَ قَالَ تَمَّ طَالِقٌ وَهَذَا هُوَ الْكَامِلُ
فِي التَّرَاخِيِّ أَيْ فِي التَّكْلِيمِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ التَّرَاخِيَّ
فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكْلِيمِ مُمْتَنِعٌ فِي الْإِنشَاءَاتِ فَلَمَّا كَانَ الْحُكْمُ مُتَرَاخِيًا
كَانَ التَّكْلِيمُ مُتَرَاخِيًا تَقْدِيرًا وَعِنْدَهُمَا التَّرَاخِيُّ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي
التَّكْلِيمِ عَمَلًا بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ ظَاهِرَ اللَّفْظِ مُوَصَّلٌ مَعَ الْأَوَّلِ وَالْعَطْفُ لَا
يَبْصَحُ مَعَ الْإِنْفِصَالِ فَكَانَ الْأَوَّلِيُّ هُوَ التَّرَاخِيُّ فِي الْحُكْمِ فَفُظَّ.

ترجمہ :- اور تم تراخی کیلئے ہے اس کے مرتبہ میں کہ اگر وہ سکوت کرے پھر شروع کرے پس جب کسی نے انت طالق ثم طالق کہا تو گویا اس نے اپنے قول انت طالق پر سکوت کیا اور اس کے بعد ثم طالق کہا۔ یہی ہے تراخی میں کامل یعنی تکلم اور حکم دونوں میں اور یہی امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے کیوں کہ حکم میں تراخی تکلم میں وصل کیساتھ انشاءات میں ممنوع ہے پس جب حکم متراخی ہوگا تو تقدیراً تکلم بھی متراخی ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ظاہر پر عمل کرتے ہوئے تکلم میں وصل کیساتھ حکم میں متراخی ہے کیوں کہ ظاہر لفظ، اول کیساتھ موصول ہے اور انفصال کیساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے لہذا اولیٰ یہی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

تشریح :- مصنف حروف عطف میں سے کلمہ ثم کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کلمہ ثم تراخی کیلئے آتا ہے یعنی معطوف کا وجود معطوف علیہ سے کچھ دیر کے بعد ہوتا ہے جیسے جاؤنی زید ثم عمرو کا مطلب یہ ہے کہ زید کی آمد کے کچھ دیر بعد عمرو کی آمد ہوئی ہے پس اگر کسی نے اپنی بیوی سے مخاطب ہو کر کہا "انت طالق ثم طالق" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے "انت طالق" کہہ کر سکوت کیا پھر اس کے

بعد "ثم طالق" کہا شارح کہتے ہیں کہ تراخی میں کامل درجہ یہی ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی ہو یعنی معطوف، معطوف علیہ سے تکلم میں بھی قدرے تاخیر سے ہو اور حکم میں بھی تاخیر سے ہو۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا یہی مذہب ہے کیوں کہ اگر تکلم میں وصل ہو اور حکم میں قدرے تاخیر ہو تو یہ انشائی کلام میں ممنوع ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں معلول (حکم) علت سے متخلف ہو جاتا ہے یعنی اس صورت میں علت تو پائی جائے گی لیکن حکم اُس وقت نہیں پایا جائے گا حالانکہ یہ بات ناجائز ہے پس ثابت ہو گیا کہ کلمہ "ثم حکم" اور تکلم دونوں میں تراخی برداشت کرتا ہے لہذا جب حکم متراخی ہوگا تو قدرے تکلم بھی متراخی ہوگا اور ایسا ہوگا گویا معطوف علیہ کے تکلم کے بعد سکوت کیا اور پھر اس کے بعد معطوف کا تکلم کیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کلمہ "ثم مطلق" تراخی کیلئے موضوع ہے اور مطلق، فرد کامل کی طرف لڑتا ہے اور تراخی میں کامل یہ ہے کہ حکم اور تکلم دونوں میں تراخی ہو اسلئے کہ اگر حکم میں تراخی ہو اور تکلم میں تراخی نہ ہو تو اس صورت میں من وجہ تراخی ہوگی اور من وجہ تراخی نہیں ہوگی۔ حضرات صاحبین نے فرمایا کہ کلمہ "ثم حکم" کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوتی ہے اور تکلم میں تراخی نہیں ہوتی بلکہ تکلم میں وصل ہوتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں کا تکلم تو ساتھ ساتھ ہوتا ہے لیکن معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم سے قدرے توقف کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ ان حضرات کی دلیل ظاہر لفظ پر عمل ہے کیونکہ بظاہر معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ سے ملا ہوا ہوتا ہے، اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے یعنی اگر معطوف علیہ کا تلفظ کرنے کے بعد سکوت کیا اور پھر تھوڑے سے وقف کے بعد معطوف کا تلفظ کیا تو یہ عطف درست نہیں ہوگا پس ثابت ہو گیا کہ لفظ "ثم" کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوتی ہے اور تکلم میں تراخی نہیں ہوتی۔

وَسَمِعْتُ هَذَا الْخِلَافَ مَا بَيْنَهُ يَقُولُ حَتَّى إِذَا سَأَلَ لِغَيْرِ الْمَدْحُولِ بِهَا أَنْتَ
طَالِبُ ثُمَّ طَالِبُ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلَتِ الدَّارُ فَجَعَلَهُ يَقَعُ الْأَوَّلُ وَيَلْعَوُ مَا بَعْدَهُ
لِأَنَّ التَّرَاحِيَّ لَمَّا كَانَ فِي التَّكْلِمِ فَكَانَتْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَسَكَتَ عَلَى هَذَا الْقَدْرِ
فَوَقَعَ هَذَا الطَّلَاقُ وَكَانَ يَبْقَى مَحَلًّا لِمَا بَعْدَهُ لِأَنَّهَا غَيْرُ مَوْطُوعَةٍ فَيَلْعَوُ
وَهَذَا إِذَا أَخَّرَ الشَّرْطَ.

ترجمہ:- اور اس اختلاف کا ثمرہ وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا ہے
حتی کہ جب کس نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار" کہا تو

امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور بعد والی طلاق لغو ہو جائیں گی کیوں کہ تراخی چونکہ تکلم میں ہوئی اسلئے گویا اس نے انت طالق کہا اور اس مقدار پر سکوت کیا پس یہ طلاق ہو گئی اور اس کے مابعد کیلئے محل باقی نہیں رہا کیوں کہ عورت غیر مدخول بہا ہے لہذا بعد والی طلاق لغو ہو جائیں گی اور یہ حکم اس وقت ہے جب شرط مؤخر ہو۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا ثمر اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک کلمہ ثم تراخی فی التكلم پر بھی دلالت کرتا ہے اسلئے اس کا یہ کلام ایسا ہوگا گویا اس نے "انت طالق" کہہ کر سکوت کیا اور پھر باقی کلام کا تلفظ کیا پس جب "انت طالق" کے بعد سکوت ہو گیا تو اس "انت طالق" کا شرط (ان دخلت الدار) کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا اور جب اس "انت طالق" کا شرط کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو اس کے ذریعہ فوری طور سے طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اسلئے وہ اس ایک طلاق سے بائٹھ ہو جائے گی اور اس پر عدت واجب نہ ہوگی اور غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے چون کہ اس پر عدت واجب نہیں ہوئی اسلئے یہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی اور جب محل باقی نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائیں گی شارح کہتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ شرط مؤخر ہو۔

وَلَوْ أَنَّ مَرَّ الشَّرْطُ بِأَنْ قَالَ إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ
تَعَلَّقَ الْأَوَّلُ بِهِ وَوَقَعَ الثَّانِي وَلَعَا الثَّلَاثُ لِأَنَّ الْأَوَّلَ مُتَّصِلٌ بِالثَّلَاثِ
فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُعَلِّقًا بِهِ ثُمَّ لَمَّا سَكَتَ وَقَالَ طَالِقٌ وَقَعَ هَذَا الشَّيْءُ
فِي الْحَالِ ثُمَّ لَمَّا قَالَ طَالِقٌ لَعَا هَذَا الثَّلَاثُ لِأَنَّ مَرَّ الشَّرْطُ وَفَائِدَةُ تَعَلُّقِ
الْأَوَّلِ أَنَّ إِنْ مَلَكَهَا تَابِعًا بِالتَّكْلِاحِ وَوَجِبَ الشَّرْطُ يَقَعُ الطَّلَاقُ جَمِيعًا بِالتَّعَلُّقِ
السَّابِقِ وَلَا يَقَعُ إِذَا كَانَ التَّرَاخِي فِي التَّكْلِامِ يَقَعُ - قَوْلُهُ طَالِقٌ بِلَا مَبْتَدَأٍ فَكَيْفَ
يَقَعُ لِأَنَّ الْقَوْلَ يُضْمَرُ الْمَبْتَدَأُ بِدَلَالَةِ الْعَطْفِ لِأَنَّ ضَرْبَ مَرَّ الشَّرْطُ فَكَانَتْ قَالَ
ثُمَّ أَنْتَ طَالِقٌ بِخِلَافِ الشَّرْطِ فَإِنَّ مَرَّ إِذْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعَلُّقِهِ

ترجمہ :- اور اگر شرط مقدم ہو اس طور پر کہ "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" کہے تو پہلی طلاق شرط پر معلق ہو جائے گی اور دوسری واقع ہوگی اور تیسری لغو ہو جائے گی کیوں کہ پہلی

طلاق شرط سے متصل ہے لہذا ضروری ہے کہ وہ اس پر معلق ہو پھر جب اس نے سکوت کیا اور طلاق کہا تو یہ دوسری فوراً واقع ہو گئی پھر جب طالق کہا تو یہ تیسری محل نہ رہنے کی وجہ سے لغو ہو گئی طلاق اول کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر وہ بذریعہ نکاح اُس مطلقہ کا مالک ہو گیا اور شرط پائی گئی تو تعلیق سابق کی بنا پر اُسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ جب تراخی تکلم میں ہے تو اس کا قول طالق بلا ابتدا و باقی رہا لہذا طلاق کس طرح واقع ہوگی اسلئے کہ ہم جواب دینگے کہ دلالت عطف کے سبب مبتداء مقدر ہو گا کیوں کہ یہ ضروری ہے پس گویا اس نے ”ثم ان طالق“ کہا برخلاف شرط کے کیوں کہ یہ ایک زائد شئی ہے اس کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔

تشریح :- اگر شوہر نے شرط کو مقدم کیا اور یہ کہا ”ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق“ تو اس صورت میں حضرت امام صاحب کے نزدیک طلاق اول شرط پر معلق ہوگی اور طلاق ثانی فوراً واقع ہو جائے گی اور طلاق ثالث لغو ہو جائے گی۔ دلیل یہ ہے کہ طلاق اول شرط کیساتھ متصل ہے لہذا طلاق اول شرط پر بالیقین معلق ہوگی اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ تکلم میں تراخی ہے اسلئے یہ ایسا ہو گیا تو تکلم نے ”فانت طالق“ کہہ کر سکوت کیا اور پھر طالق کہا تو یہ طلاق ثانی اسی وقت واقع ہو جائے گی کیوں کہ طلاق اول، شرط پر معلق ہونے کی وجہ سے فی الحال واقع نہیں ہوئی اور جب طلاق اول واقع نہیں ہوئی تو طلاق ثانی کیلئے محل موجود ہے اور جب طلاق ثانی کیلئے محل موجود ہے تو طلاق ثانی واقع ہو جائے گی پھر جب تھوڑے سے توقف کے بعد اس نے طالق کہا تو یہ لغو ہو جائیگا کیونکہ طلاق ثانی کی وجہ سے غیر مدخول بہا عورت بلا عدت بائنہ ہو گئی ہے اور جب وہ طلاق ثانی کی وجہ سے بلا عدت بائنہ ہو گئی تو تیسری طلاق کیلئے محل نہ رہی پس محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے تیسری طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ لغو ہو جائے گی۔

”وفائدۃ تعلق الاول الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب عورت غیر مدخول بہا ہے اور طلاق ثانی سے بلا عدت کے بائنہ ہو گئی ہے تو محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے طلاق اول بھی لغو ہو جانی چاہیے اس کو شرط پر معلق کرنے سے کیا فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اول کو شرط پر معلق کرنے سے فائدہ یہ ہے کہ اگر اسی شوہر نے دوبارہ اس عورت کیساتھ نکاح کیا اور پھر مدخول دار کی شرط پائی گئی تو تعلیق سابق کی وجہ سے اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ بہر حال اس فائدے کے پیش نظر طلاق اول کو شرط پر معلق باقی رکھا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب امام صاحب کے نزدیک تکلم میں تراخی ہوتی ہے اور ”ان دخلت الدار فانت طالق“ کے بعد سکوت پایا گیا تو اس کے بعد متکلم کا قول ”طالق“ بلا ابتدا کے رہا اور بغیر ابتدا کے صرف ”طالق“ سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہذا طلاق ثانی کیسے واقع

ہوگی۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دلالتِ عطف کی وجہ سے مبتداء کا مقدر ماننا ضروری ہے اسلئے کہ دوسرا طاق، پہلے طاق پر معطوف ہے اور معطوف علیہ سے پہلے جو عبارت مذکور ہوتی ہے اس کو معطوف سے پہلے بھی مقدر مانا جاتا ہے جیسے "جانی زید و عمرو" کی تقدیری عبارت یہ ہے "جانی زید، جانی عمرو"۔ پس یہاں چونکہ معطوف علیہ یعنی طاق اول سے پہلے انت مبتداء ہے لہذا معطوف یعنی دوسرے طاق سے پہلے بھی انت مبتداء مقدر ہوگا گویا متکلم نے یوں کہا "ان دخلت الدار فان انت طاق ثم انت طاق"۔ پس جب طلاق ثانی بتقدیر مبتداء "انت طاق" ہے تو یہ کلام مفید ہوگا اور اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن اس پر اعتراض ہوگا کہ جس طرح لفظ "انت" مبتداء مقدر ہے اس طرح شرط یعنی "ان دخلت الدار" کو بھی مقدر مان لیا جائے اور جب طلاق ثانی اور ثالث سے پہلے شرط مقدر ہوگی تو اول کی طرح ثانی اور ثالث بھی شرط پر معلق ہو جائیں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط ایک زائد چیز ہے کلام اس کے بغیر بھی درست ہو جاتا ہے لہذا اس کو مقدر ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور بغیر مبتداء کے لفظ طاق جوں کہ غیر مفید ہے اسلئے اس کو مفید اور درست کرنے کیلئے مبتداء کو مقدر ماننا ضروری ہے۔

وَقَالَ لَا تَتَعَلَّقَنَّ جَمِيعًا وَيَتَزَلَّنَ عَلَى التَّرْتِيبِ لِأَنَّ الْوَصْلَ فِي التَّكْلِمِ مُتَّحَقٌّ
عِنْدَهُمَا وَلَا فَضْلَ فِي الْعِبَارَةِ فَيَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالشَّرْطِ سَوَاءً قَدَّمَ الشَّرْطَ أَوْ
آخَرَ وَاللَّيْنُ فِي وَقْتِ الْوُقُوعِ يَتَزَلَّنَ عَلَى التَّرْتِيبِ فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ
وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الْأَوَّلُ وَيَأْتِي بِهِ وَلَا يَقَعُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ وَ
أَمَّا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ فَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا فَقَدْ عَدَّتْ حَالَهَا وَإِنْ كَانَتْ
مَدْخُولًا بِهَا فَإِنْ قَدَّمَ الْجُزْأَ يَقَعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَ الثَّلَاثُ
بِالشَّرْطِ فَكَانَتْ سَكَتَ عَلَى الْأَوَّلِينَ ثُمَّ قَالَ أَنْتَ طَالِبُ الْوُقُوعِ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ
إِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَ الْأَوَّلُ بِالشَّرْطِ وَوَقَعَ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ فِي الْحَالِ
بِمَا قُلْنَا هَكَذَا قِيلَ.

ترجمہ :- صاحبین نے کہا کہ یہ تینوں طلاقیں معلق ہوں گی اور حسب ترتیب واقع ہوں گی۔ اسلئے کہ صاحبین کے نزدیک وصل فی التکلم ثابت ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہے۔ لہذا تمام طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر ہو لیکن وقوع کے وقت حسب ترتیب واقع ہوں گی پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو تین واقع ہوں گی اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اول واقع ہوگی اور

اس سے بائٹہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری واقع نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کا حال تم کو معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو پس اگر جزا و مقدم ہو تو اول اور ثانی فی الحال واقع ہو جائیں گی اور ثالث شرط پر معلق ہوگی، گویا اس نے اولین پر سکوت کیا پھر کہا "انت طالق ان دخلت الدار" اور اگر شرط مقدم ہو تو اول شرط پر معلق ہوگی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح :- مذکورہ مختلف فیہ مسئلہ میں صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی اور وجود شرط کے وقت تینوں حسب ترتیب نازل ہوں گی یعنی پہلی پہلے واقع ہوگی دوسری دوسرے نمبر پر اور تیسری تیسرے نمبر پر نازل ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک کلمہ شہم کی وجہ سے تکلم میں تراخی نہیں ہوتی ہے بلکہ تکلم میں وصل ہوتا ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہوتا پس جب صاحبین رحمہ کے نزدیک تکلم میں وصل ہے تو تمام طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر ہو لیکن وجود شرط کے وقت ان کا نزول اسی ترتیب سے ہوگا جس ترتیب سے مذکور ہیں۔ چنانچہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس پر تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ مدخول بہا عورت تین طلاقوں کا محل ہوتی ہے اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ غیر مدخول بہا عورت بلا عدت بائٹہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری محل موجود نہ ہونے کی وجہ سے واقع نہ ہوں گی۔

شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحب رحمہ کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کا حکم بالتفصیل سابقہ متن میں معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو اور جزا و مقدم ہو یعنی یوں کہا ہو "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" تو پہلی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط پر معلق ہوگی و یا شوہر نے "انت طالق ثم طالق" کہہ کر سکوت کیا اور پھر "انت طالق ان دخلت الدار" کہا پس جب طلاق اول اور ثانی کے بعد سکوت پایا گیا تو ان دونوں کا شرط کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا بلکہ یہ دونوں فی الحال واقع ہو جائیں گی، اور تیسری طلاق شرط پر معلق ہوگی حتیٰ کہ اگر اس مدخول بہا کی عدت کے زائل ہونے میں دخول دار کی شرط پائی گئی تو یہ تیسری طلاق بھی وجود شرط کے وقت واقع ہو جائے گی اور اگر شرط مقدم ہو اور یوں کہا ہو "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو طلاق اول شرط پر معلق ہو جائے گی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ دلیل پہلے گنجز چکی ہے کہ طلاق اول پر امام صاحب کے نزدیک سکوت پایا گیا پھر ثانی اور ثالث کا تکلم کیا پس جب اول پر سکوت پایا گیا تو شرط کے ساتھ صرف اول کا تعلق ہوا اور اول ہی شرط پر معلق ہوئی، دوسری اور تیسری کا شرط کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اور عورت مدخول بہا ہونے کی وجہ سے دو طلاقوں کا محل بھی ہے لہذا یہ دونوں طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ الحاصل علما نے ایسا ہی کہا ہے۔

وَذِي قَوْلِهِ ۴ فَلْيَكْفُرْ عَنِ يَمِينِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ بَيَانٌ لِمَجَازِ كَلِمَةِ ثُمَّ
 بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا وَجَوَابِ سُؤَالِ مُقَدِّمِ دَهْرَانَ الشَّافِعِيِّ يَقُولُ بِجَوَابِ تَقْدِيمِ
 الْكُفَّارَةِ بِالْمَالِ عَلَى الْحِنْتِ لِأَنَّ عَمَّ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا
 فَلْيَكْفُرْ عَنِ يَمِينِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ فَإِتْيَانُ الْخَيْرِ كُنَايَةٌ عَنِ الْحِنْتِ وَذَكَرَهَا
 بِلَفْظِ ثُمَّ بَعْدَ التَّكْفِيرِ فَعَلِمْنَا أَنَّ تَقْدِيمَ الْكُفَّارَةِ عَلَى الْحِنْتِ جَائِزٌ فَأَجَابَ
 الْمُصَنِّفُ أَنَّ لَفْظَ ثُمَّ فِي هَذَا الْحَدِيثِ .

ترجمہ :- اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ” فلکفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير ” میں کلمہ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا بیان ہے اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے ، اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ قسیر توڑنے پر کفارہ مالیہ کو مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو شخص کسی کام پر قسم کھائے پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو اس کو چاہیے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ دیدے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو پس ایسا خیر قسم توڑنے سے کنایہ ہے اور اس کو لفظ ثم سے تکفیر کے بعد ذکر کیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ حنت پر کفارہ کو مقدم کرنا جائز ہے ۔

تشریح :- فاضل مصنف نے کلمہ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کو بیان کیا ہے اور یہ عبارت ایک سوال مقدر کا بھی جواب ہے ۔

سوال یہ ہے کہ امام شافعیؒ کفارہ بالمال کو حانت ہونے پر مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں حالانکہ احناف اس کے قائل نہیں ہیں امام شافعیؒ کی دلیل یہ حدیث ہے ” من حلف على يمين فرأى غير ما خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير ” یعنی اگر کسی شخص نے کسی کام پر قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو اس کو اپنی قسم کا کفارہ دینا چاہیے اور پھر وہ کام کرنا چاہیے جو اس سے بہتر ہو۔ البرادود میں یہ روایت اس طرح ہے ” عن عبد الرحمن بن سمره قال قال لي النبي صلى الله عليه وسلم يا عبد الرحمن ان حلفت على يمين فرأيت غير ما خيرا منها فكفر عن يمينك ثم أتت الذي هو خير ” اے عبد الرحمن اگر تو کسی کام پر قسم کھائے پھر تو اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو اپنی یمن کا کفارہ دے پھر وہ کام کر جو بہتر ہو۔ دونوں حدیثوں میں ایسا خیر سے کنایہ حنت (قسم توڑنا) مراد ہے اور اس حانت ہونے کو تکفیر کے بعد کلمہ ثم کے ذریعہ ذکر کیا ہے لہذا اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کفارہ کو حانت ہونے پر مقدم کرنا جائز ہے۔ حالانکہ یہ بات مسلک احناف کے خلاف ہے۔

أَسْتَعِينُ بِمَعْنَى الْوَاوِ عَمَلًا حَقِيقَةً الْأَمْرُ كَمَا عَلِيَّةُ السَّرَايَةِ الْأَخْرَجِي وَهِيَ
 قَوْلُهُ قَلِيَاتٍ بِالذَّمِّ هُوَ خَيْرٌ شَرًّا لِكَيْفَ عَنِ يَمِينِهِ فَإِنَّهُ يَمْتَضِي تَقْدِيمَ
 الْحِنْثِ عَلَى الْكُفَّارَةِ فَتَحْتَ التَّطْبِيقِ بَيْنَهُمَا بَابٌ يَجْعَلُ شَرًّا فِي السَّرَايَةِ الْأُولَى
 بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيَفْهَمُ مِنْهُ وَجُوبُ كَلَا الْأَمْوَالِ أَعْنَى الْكُفَّارَةِ وَالْحِنْثُ مِنْ غَيْرِ
 تَقْدِيمِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْأُخْرَى ثُمَّ يَفْهَمُ التَّرْتِيبُ وَهُوَ تَقْدِيمُ الْحِنْثِ عَلَى الْكُفَّارَةِ
 مِنَ السَّرَايَةِ الْأَخْرَجِي وَلَمْ يُكْتَسَرْ لِأَنَّ تَقْدِيمَ الْكُفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ غَيْرٌ وَاجِبٌ
 بِالِاتِّفَاقِ غَايَتُهُ أَنَّ جَائِزٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ فَلَوْ عَمِلْنَا بِالسَّرَايَةِ الْأُولَى يَلْزَمُ
 وَجُوبُ تَقْدِيمِ الْكُفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ وَهُوَ خِلَافُ الْجَمَاعِ وَيَلْزَمُ تَخْصِصُ
 الْكُفَّارَةِ بِالْمَالِ مِنْ غَيْرِ مُرْجِعٍ وَيَلْزَمُ الْعَاءُ السَّرَايَةِ الْأَخْرَجِي فَلِذَا عَمِلْنَا
 بِالسَّرَايَةِ الْأَخْرَجِي وَجَعَلْنَا لَفْظَ شَرًّا فِي الْأُولَى بِمَعْنَى الْوَاوِ لِيَبْقَى الْأَمْرُ عَلَى
 حَقِيقَتِهِ لِأَنَّ الْمَجَازِي فِي الْحَرْفِ خَيْرٌ مِنَ الْمَجَازِي فِي الْفِعْلِ بِحَمْلِ الْأَمْرِ
 عَلَى الْإِبَاحَةِ وَنَحْوِهَا.

ترجمہ :- مصنف نے جواب دیا کہ اس حدیث میں کلمہ ثم واؤ کے معنی میں مستعار ہے تاکہ حقیقت
 امر پر عمل ہو سکے اس پر دوسری روایت بھی دلالت کرتی ہے اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول قلیات
 بالذم ہو خیر ثم لیکن عن یمینہ ہے کیوں کہ یہ حدیث کفارہ پر حائث ہونے کی تقدیم کا تقاضہ کرتی ہے لہذا
 دونوں کے درمیان تطبیق ضروری ہے اس طور پر کہ کلمہ ثم پہلی روایت میں واؤ کے معنی میں کر دیا جائے
 تاکہ اس سے دونوں امر یعنی کفارہ اور حنث کا بغیر ایک کی دوسرے پر تقدیم کے وجوب سمجھا جائے۔
 پھر دوسری روایت سے ترتیب یعنی کفارہ پر حائث ہونے کی تقدیم کو سمجھ لیا جائے اور اس کا برعکس
 نہیں کیا کیوں کہ حائث ہونے پر کفارہ کی تقدیم بالاتفاق واجب نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ امام شافعی
 کے نزدیک جائز ہے پس اگر ہم پہلی روایت پر عمل کرتے تو حائث ہونے پر کفارہ کی تقدیم کا وجوب لازم
 آتا۔ حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے اور بغیر کسی مزج کے کفارہ بالمال کی تخصیص بھی لازم آتی اور
 دوسری روایت کو لغو کر دینا لازم آتا پس ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا اور پہلی روایت میں
 لفظ ثم کو واؤ کے معنی میں کر دیا تاکہ امر اپنی حقیقت پر باقی رہے کیوں کہ مجازی الحرف امر کو اباحت وغیرہ
 پر محمول کر کے مجازی الفعل سے بہتر ہے۔

تشریح :- مصنف نے مذکورہ سوال اور امام شافعی کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا
 کہ حدیث میں کلمہ ثم واؤ کے معنی میں مستعار ہے اور ثم اور واؤ کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ واؤ مطلق

عطف کیلئے آتا ہے اور ثم عطف مقید یعنی عطف مع التراخی کیلئے آتا ہے پس یہ اطلاق مقید اور ارادہ مطلق کے قبیل سے ہوگا یعنی مقید بول کر مطلق مراد لیا گیا ہے اور مقید بول کر مطلق مراد لینا مجاز ہے لہذا یہاں حدیث میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لینا بھی مجاز ہوگا۔ اور اس حدیث میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے تاکہ امر یعنی فلیکفر کی حقیقت (وجوب) پر عمل کیا جاسکے اسلئے کہ اگر ثم کو اس کی حقیقت پر بانی رکھا گیا اور اس کو واؤ کے معنی میں مستعار نہ لیا گیا تو فلیکفر، امر کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ کیوں کہ اگر فلیکفر، امر کو بھی اس کی حقیقت یعنی وجوب پر بانی رکھا گیا تو اس صورت میں تقدیم کفارہ علی الحنث کا وجوب ثابت ہوگا حالانکہ تقدیم کفارہ علی الحنث بالاجماع واجب نہیں ہے اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس حدیث پر عمل کرنے کیلئے امر کو مجازاً اباحت پر محمول کرنا پڑے گا حالانکہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کرنے کی بہ نسبت حرف میں مجاز کا ارتکاب کرنا زیادہ بہتر ہے لہذا کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لینا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت امر کو اباحت پر محمول کرنے کے۔

بہر حال اس حدیث میں کلمہ ثم، واؤ کے معنی میں مستعار ہے اور اس پر ایک دوسری روایت یعنی ثلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمنہ بھی دلالت کرتی ہے، حاصل یہیکہ حانث ہونے کی وجہ سے کفارہ ادا کرنے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں اور ان دونوں میں تعارض ہے اس طور پر کہ پہلی حدیث تقدیم کفارہ علی الحنث کا تقاضہ کرتی ہے اور دوسری حدیث تقدیم حنث علی الکفارہ کا تقاضہ کرتی ہے لہذا تعارض دور کرنے کیلئے ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنا واجب ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق کی صورت یہ ہے کہ پہلی روایت میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں لیا گیا ہے، اور واؤ صرف مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے ترتیب کے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا اس پہلی حدیث سے کفارہ اور حنث دونوں کا وجوب مفہوم ہوگا اس سے قطع نظر کہ مقدم کون ہے اور مؤخر کون ہے۔ پھر دوسری روایت میں کلمہ ثم جو اپنی حقیقت پر ہے اس سے ترتیب مفہوم ہوگی یعنی تقدیم حنث علی الکفارہ کا وجوب ثابت ہوگا۔ اور اس صورت میں احناف کا مذہب ثابت ہوگا نہ کہ شوافع کا۔

لیکن اس پر شوافع کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ تطبیق پیدا کرنے کیلئے اس کا برعکس کیوں نہیں کیا گیا یعنی اگر روایت اولیٰ میں کلمہ ثم کو اس کی حقیقت پر رکھا جاتا اور روایت ثانیہ میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لیا جاتا تو اس صورت میں شوافع کا مذہب یعنی تقدیم کفارہ علی الحنث ثابت ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا مذہب، ایسا کرنے سے بھی ثابت نہ ہوگا کیوں کہ اگر روایت ثانیہ میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں لیا جائے اور روایت اولیٰ میں ثم کو اس کی حقیقت پر بانی رکھا جائے تو

اس صورت میں تقدیم کفارہ علیٰ الحنث کا واجب ہونا ثابت ہوگا حالانکہ اس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اتنی بات ہے کہ امام شافعیؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ نے احناف کے مذہب کی ترجیح کو ثابت کرنے کیلئے فرمایا ہے کہ اگر ہم من و عن روایت اولیٰ پر عمل کریں تو چند خرابیاں لازم آئیں گی۔

(۱) تقدیم کفارہ علیٰ الحنث کا وجوب لازم آئے گا حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔

(۲) روایت اولیٰ مطلق ہے اس سے کفارہ بالمال اور کفارہ بالصوم دونوں کی تقدیم علیٰ الحنث ثابت ہوتی ہے حالانکہ امام شافعیؒ صرف کفارہ بالمال کی تقدیم علیٰ الحنث کے جواز کے قائل ہیں، اور کفارہ بالصوم کی تقدیم علیٰ الحنث کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ پس بغیر مرجع کے کفارہ بالمال کی تخصیص لازم آئے گی حالانکہ یہ بھی درست نہیں ہے۔

(۳) پہلی روایت پر عمل کرنے کی صورت میں دوسری روایت کو بالکل غور کر دینا لازم آئے گا۔

ان غریبوں کی وجہ سے ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا اور پہلی روایت میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں قرار دیا اور ہم نے ایسا اسلئے کیا تاکہ امر (نفل کفارہ) اپنی حقیقت یعنی وجوب پر باقی رہے کیوں کہ حرف یعنی کلمہ ثم میں مجاز کا ارتکاب کرنا یعنی واؤ کے معنی میں لینا اس سے بہتر ہے کہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کیا جائے یعنی امر کو اباحت یا مذہب کے معنی پر محمول کیا جائے۔

وَبَلِّغِ الْإِنشَاءَ مَا بَعْدَهُ وَالْإِحْرَاضَ عَمَّا قَبْلَهُ عَلَى سَبِيلِ التَّذَكُّرِ أَمْ سَدِّ أَرْكَبِ
الْعَلَطِ بِمَعْنَى إِنَّا غَلَطْنَا فِي تَكْوِينِ مَا قَبْلَ بَلِّ إِذْ لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا لَنَا وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ
مَا بَعْدَهُ لَا أَنَّ خَطَأً فِي الرَّاقِعِ وَنَفْسِ الْأَمْرِ فَإِذَا أَقْبَلَتْ جَاءَ فِي زَيْدٍ بَلِّ عَمْرٍو
كَانَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْمَقْصُودَ اثْبَاتُ الْمَجْعِيِّ لِعَمْرٍو لَا سَرِيْدٌ يَدٌ يَحْتَمِلُ مَجْعِيْدُ
وَعَدَمُهُ فَإِذَا سَرِدَتْ عَلَيْهِ لَا تَقُولُ جَاءَ فِي زَيْدٍ لِأَنَّ بَلِّ عَمْرٍو كَانَ نَصًّا فِي نَفْيِ
الْمَجْعِيِّ عَنِ سَرِيْدٍ هَذَا إِذَا جَاءَ فِي الْإِنشَاءِ وَإِنْ جَاءَ فِي النَّفْيِ بَانَ يُعَالِ مَا جَاءَ فِي
سَرِيْدٍ بَلِّ عَمْرٍو فَتَقِيْلُ يَصْرِفُ النَّفْيَ إِلَى عَمْرٍو فَتَقِيْلُ يَصْرِفُ الْإِنشَاءَ إِلَيْهِ
عَلَى مَا عَرِفْتُ فِي النَّحْوِ.

ترجمہ :- اور کلمہ بل اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کیلئے تدارک کے طور پر آتا ہے یعنی غلطی کی تلافی کیلئے آتا ہے یعنی ہم نے کلمہ بل کے ماقبل کے تلفظ میں غلطی کی ہے اسلئے کہ وہ ہمارا مقصود نہیں ہے ہمارا مقصود تو بل کا مابعد ہے نہ یہ کہ وہ واقع اور نفس الامر میں خطا تھی پس

جب تو "جاوئی زید بل عمرو" کہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس عبارت سے مقصود مجبیت کا اثبات عمرو کیلئے ہے زید کیلئے نہیں ہے پس زید کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں پھر جب تو اس پر کلمہ لا زیادہ کر کے "جاوئی زید لا بل عمرو" کہے گا تو یہ "لا" زید سے مجبیت کی نفی میں نص ہوگا، یہ مذکورہ معنی اس وقت ہے جب کہ کلمہ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا یا اس طور کہ کہا جائے "ما جارئی زید بل عمرو" تو کہا گیا کہ نفی عمرو کی طرف منصرف ہوگی اور کہا گیا کہ نحو کے معروف طریقہ پر عمرو کی طرف اثبات منصرف ہوگا۔

تشریح :- حروف عطف میں سے کلمہ بل کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ کلمہ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن ہو اور اگر اعراض ممکن نہ ہو تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ متکلم نے کلمہ بل کے ماقبل کے تلفظ اور اظہار مقصود میں غلطی کی ہے کیوں کہ کلمہ بل سے پہلے جو بیان کیا گیا ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود بل کے بعد والا بیان ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ کلمہ بل کا ماقبل یعنی معطوف علیہ باطل اور نفس الامر میں غلط ہے بلکہ وہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے نہ اس کا اثبات مقصود ہے اور نہ اس کی نفی مقصود ہے۔ بہر حال غلطی کے تدارک کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ بل کے ماقبل یعنی معطوف علیہ کے بارے میں جو خبر دی گئی ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود کلمہ بل کے مابعد یعنی معطوف کے بارے میں خبر دینا ہے چنانچہ اگر کسی نے "جاوئی زید بل عمرو" کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عبارت سے متکلم کا مقصود عمرو کے آنے کو ثابت کرنا ہے زید کے آنے کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے زید تو مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔ اور اگر کلمہ لا زیادہ کر کے "جاوئی زید لا بل عمرو" کہا گیا تو یہ "لا" کی زیادتی اس بارے میں نص ہوگی کہ زید نہیں آیا ہے بلکہ عمرو آیا ہے یعنی "لا" زیادہ کرنے کی صورت میں زید (معطوف علیہ) مسکوت عنہ کے درجہ میں نہیں ہوگا بلکہ اس کا نہ آنا منصوص اور متیقن ہوگا۔

شرح کہتے ہیں کہ اول (معطوف علیہ) سے اعراض اور ثانی (معطوف) کا اثبات اس صورت میں ہے جبکہ کلمہ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا مثلاً "ما جارئی زید بل عمرو" کہا گیا تو اس میں اختلاف ہے، بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ اس صورت میں نفی معطوف یعنی عمرو کی طرف منصرف اور راجع ہو جائے گی۔ اور معطوف علیہ یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور اس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو تو نہیں آیا لیکن زید کا نہ آنا اور آنا دونوں محتمل ہیں یعنی متکلم کا مقصود نہ زید کی آمد کو ثابت کرنا ہے اور نہ اس کی نفی کرنا ہے۔ اور بعض حضرات علماء نے فرمایا ہے کہ عمرو یعنی معطوف کی طرف اثبات

منصرف اور راجع ہوگا اور معطوف علیہ یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا۔ ان حضرات کے نزدیک اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو تو آیا ہے لیکن زید کا نہ آنا اور آنا دونوں محتمل ہیں متکلم نہ تو زید کیلئے آنا ثابت کرنا چاہتا ہے اور نہ آنے کی نفی کرنا چاہتا ہے۔

فَطَلِقْ شَلْتَنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ الْمَوْطُوعَةِ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ بِلِ شَتْنَيْنِ لِأَنَّ
لِعَمَلِكِ إِطْلَالَ الْأَوَّلِ فَبَقَعَانِ تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهِ لِلْإِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ، يَعْنِي
أَنَّ الْإِعْرَاضَ عَمَّا قَبْلَهُ إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ مَا قَبْلَهُ صَالِحًا لِلْإِعْرَاضِ كَمَا فِي
الْأَخْبَارِ، أَمَا فِي الْأَنْشَاءِ آتٍ فَلَا يُمَكِّنُ ذَلِكَ فَبَقَعَ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي جَمِيعًا فَعْنَى
مَسْئَلَةِ الطَّلَاقِ أَسْرَادٌ أَنْ يَضْرِبَ عَنِ الْوَاحِدَةِ إِلَى الْإِثْنَيْنِ فَالْقِيَاسُ
يَقْتَضِي أَنْ لَا يَقَعَ الْأَوَّلُ بِلِ الْأَخْرِ وَلَكِنْ لَمَّا لَمْ يَصِحَّ الْإِعْرَاضُ عَنِ الطَّلَاقِ
لَا جَرَمَ يَعْمَلُ بِالْأَوَّلِ وَالْأَخْرِ مَعًا فَيَقَعُ الثَّلَاثُ.

ترجمہ :- چنانچہ جب کوئی شخص اپنی مدخول بہا بیوی سے "انت طالق واحدہ بل شنتین" کہے تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ شوہر اول کے ابطال کا مالک نہیں ہے لہذا کلمہ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہوں گی، یہ ایک تفریحی مسئلہ ہے اس بات پر کہ کلمہ بل اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے آتا ہے یعنی اس کے ماقبل سے اعراض اسی صورت میں درست ہوتا ہے جب کہ بل کا ماقبل اعراض کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے لیکن انشاءات میں ممکن نہیں ہے۔ لہذا اول و ثانی سب واقع ہوں گی پس مسئلہ طلاق میں شوہر نے واحدہ سے اثنتین کی طرف اعراض کرنے کا ارادہ کیا ہے پس قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اول واقع نہ ہو بلکہ دوسری واقع ہو لیکن چونکہ طلاق سے اعراض درست نہیں ہے تو بلاشبہ اول و آخر سب پر عمل ہوگا اور تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

تشریح :- اس بات پر کہ کلمہ بل اعراض کیلئے آتا ہے مصنف نے ایک تفریحی مسئلہ ذکر کیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی مدخول بہا بیوی سے کہا "انت طالق واحدہ بل شنتین" تو اس پر کلمہ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ کیوں کہ کلمہ بل کے ماقبل جو طلاق ہے شوہر اس کو باطل کرنے اور اس سے اعراض کرنے کا مالک نہیں ہے اور اس کو باطل کرنے کا مالک اس لئے نہیں ہے کہ کلمہ بل کے ماقبل سے اعراض اسی وقت درست ہوتا ہے جب کہ کلمہ بل کا ماقبل اعراض قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے کیوں کہ خبر صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے لہذا خبر میں کذب سے صدق کی طرف اعراض کیا جاسکتا ہے جیسے "جاری زید بل عمرو" میں ہے کہ زید کے

باسے میں آنے کی جو خبر دی گئی ہے وہ غلط ہے بلکہ عمر کا آنا صحیح ہے۔ اور رہا انشاءات میں تو یہ ممکن نہیں ہے کیوں کہ انشاء میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا حکم تکلم کرتے ہی بغیر کسی توقف کے واقع ہو جاتا ہے۔ اور جب تکلم کرتے ہی انشاء کا حکم واقع ہو جاتا ہے تو اس سے اعراض ممکن نہ ہو گا پس مسئلہ طلاق میں چونکہ شوہر نے واحدہ سے انتہین کی طرف اعراض کرنے کا ارادہ کیا ہے اسلئے قیاس یہی چاہتا ہے کہ اول یعنی کلمہ بل کے ماقبل کی طلاق واقع نہ ہو اور کلمہ بل کے مابعد کی دو طلاقیں واقع ہوں لیکن چونکہ طلاق انشاء کے قبیل ہے اسلئے اس سے اعراض زیادہ درست نہیں ہے بلکہ اس سے اعراض مستحکم کی قدرت ہی میں نہیں ہے اور جب طلاق سے اعراض درست نہیں ہے تو کلمہ بل سے پہلے جو ایک طلاق ہے وہ بھی واقع ہوگی اور کلمہ بل کے بعد جو دو طلاقیں ہیں وہ بھی واقع ہو جائیں گی اس طرح مذکورہ کلام سے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

(فوائد)۔ مصنف نے متن میں موطوہ کی قید اسلئے ذکر کی ہے کہ اگر شوہر نے یہ کلام غیر موطوہ سے کیا ہو تو اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ جب شوہر نے غیر موطوہ سے ”انت طالق واحدہ“ کہا اور اس سے اعراض ممکن نہیں ہے تو یہ ایک طلاق واقع ہوگی اور غیر موطوہ بلاعدت کے بائسہ ہوگی اور جب اس پر عدت نہیں ہے تو اب وہ کسی اور طلاق کا محل نہ رہی اور جب وہ طلاق کا محل نہ رہی تو کلمہ بل کے بعد کی دونوں طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

بِخِلَافِ قَوْلِهِ لَدَعَلَى الْعَمِّ بِلِ الْفَانِ بِلِ الْفَانِ عَوَّ قِيَّاسُ مَرْفُوقَاتِهِ يَفْتَسِرُ مَسْأَلَةَ
الْإِقْرَارِ عَلَى مَسْأَلَةِ الطَّلَاقِ فَيَقُولُ يَلْتَمِزُ هَذَا الْمَثَالَ ثَلَاثَةَ آلَافٍ وَتَحْتِمْ
نَعْوَلُ إِنَّهُ إِقْرَارٌ وَإِخْبَارٌ وَهُوَ يَحْتَمِلُ الْإِضْرَابَ وَتَدَا مَرَكِ الْغَلَطِ فَيَحْمَلُ
عَلَى أَصْلِهِ وَالطَّلَاقُ إِشْهَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّدَا مَرَكِ فَجَاءَتْ فِيهِ الصَّرْحُ وَسَرَّةُ
الدَّاعِيَةِ إِلَى الْعَمَلِ بِهِمَا۔

ترجمہ :- برخلاف مقرر کے قول ”لہ علی الف بل الفان“ کے، یہ امام زفر کے قیاس کا جواب ہے کیوں کہ وہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس مثال میں تین ہزار لازم ہوں گے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کلام اقرار و اخبار ہے جو اعراض اور غلطی کے تدارک کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس کی اصل پر عمل کیا جائے گا اور طلاق انشاء ہے تدارک کا احتمال نہیں رکھتی ہے پس اس میں ایسی ضرورت آپڑی جو دونوں جانب پر عمل کرنے کی داعی ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں حضرت امام زفر کے قیاس کا جواب ہے کیوں کہ وہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس طرح "انت طالق واحده بل ثنتين" سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، اسی طرح "لہ علی الف بل الفان" سے بھی مقربہ ترین ہزار واجب ہوں گے لیکن ہماری طرف سے اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ "لہ علی الف بل الفان" اقرار و اجابہ جو اعراض اور غلطی کی تلافی کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس کی اصل پر عمل کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ مقربہ "لہ علی الف" کہہ کر ایک ہزار کا اقرار کیا تھا مگر جب "بل الفان" کہا تو اس نے "بل" کے ماقبل یعنی "الف" سے اعراض کیا اور یہ باور کرایا کہ میں نے یہ غلط کیا ہے اور "الفان" کا اثبات کیا یعنی یہ کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ مجھ پر دو ہزار ہیں اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی سستی ستون بل سجون" کہے یعنی میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر سال ہے اور یہی طلاق تو از قبیل انشاء ہے اعراض اور غلطی کی تلافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے لہذا طلاق میں ایسی ضرورت موجود ہے جو بل کے ماقبل اور مابعد دونوں پر عمل کرنا تقاضہ کرتی ہے پس دونوں پر عمل کے نتیجہ میں تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَالْكَرَّ لِلْإِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّعْيِ أَحْرَجَ نَوْحَهُمْ نَاشِرِينَ الْكَلَامَ السَّابِقَ كَقَوْلِكَ مَا جَاءَنِي سَرِيدٌ فَأَوْهَرَهُ أَنْ عَمَّرَ وَإَيْضًا كَمَا رَجَعِي لِمُنَاسَبَةٍ وَمَلَا سَمَتَهُ بَيْنَهُمَا فَانْتَدَرَ بِقَوْلِكَ الْكَرَّ عَمَّرَهُ وَهَرَانُ كَانَتْ مُخَفَّفَةً فِيهِ عَاطِفَةٌ وَإِنْ كَانَتْ مُشَدَّدَةً فِيهِ مُشَبَّهَةٌ مُشَارِكَةٌ لِلْعَاطِفَةِ فِي الْإِسْتِدْرَاكِ ثُمَّ إِنْ كَانَ عَطْفٌ مُفْرَدٌ عَلَيَّ مُعْرَدٌ يَشْتَرِطُ وَقَوْعُهَا بَعْدَ النَّعْيِ وَإِنْ كَانَ عَطْفٌ جُمْلَةً عَلَى جُمْلَةٍ يَقَعُ بَعْدَ النَّعْيِ وَالْإِثْبَاتِ جَمِيعًا غَيْرَ أَنَّ الْعَطْفَ إِسْمًا يَصِحُّ عِنْدَ إِسْتِاقِ الْكَلَامِ وَإِلَّا فَهُوَ مُسْتَأْنَفٌ يَعْنِي أَنْ لَيْسَ وَإِنْ كَانَتْ لِلْعَطْفِ لَكِنَّ الْعَطْفَ إِسْمًا يَصِحُّ إِذَا كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا مُرْتَبِطًا وَنَعْنِي بِالْإِسْتِاقِ أَنْ يَكُونَ لَكِنَّ مَوْصُولًا بِالْكَلَامِ السَّابِقِ وَلَا يَكُونُ نَعْيٌ يَفْعَلُ وَإِثْبَاتٌ يَعْنِي بَلْ يَكُونُ النَّعْيُ سَرَّاجِعًا إِلَى شَيْءٍ وَالْإِثْبَاتُ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ وَإِنْ فَعَلَهُ أَحَدُ الشَّرْطَيْنِ فَجَعَلَ يَكُونُ الْكَلَامُ مُسْتَأْنَفًا مُبْتَدَأً أَلَا مَعْطُوفًا.

ترجمہ :- اور لکن نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس توہم کو دور کرنے کیلئے جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے جیسے تیرا قول "ما جاؤنی زید" اس سے وہم ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا ہے کیونکہ ان دونوں میں لگاؤ اور تعلق ہے پس تو نے اپنے قول "لکن عمرو" سے اس کی تلافی کر لی اور لکن "اگر مخفف ہو تو عاطفہ ہے اور اگر مشدہ ہو تو مشبہ بالفعل ہے استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے پھر اگر عطف

مفرد علی المفرد ہو تو اس میں شرط یہ ہے کہ اس کا وقوع نفی کے بعد ہو اور اگر عطف جملہ علی الجملہ ہو تو وہ نفی اور اثبات دونوں کے بعد واقع ہو گا مگر یہ کہ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ کلام مربوط ہو ورنہ کلام مستأنف ہو گا یعنی "لکن" اگرچہ عطف کیلئے ہے لیکن عطف اس وقت درست ہو گا جب کہ کلام موصول اور مربوط ہو اور اتساق سے ہماری مراد یہ ہے کہ کلمہ "لکن" کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور کسی فعل کی نفی اور اس کا اثبات بعینہ نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف اور اگر دونوں شرطوں میں سے ایک شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام مستأنف و مبتدأ ہو گا معطوف نہ ہو گا۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ حروف عاطفہ میں سے ایک "لکن" ہے، اور کلمہ "لکن" نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی کلام سابق سے جو وہم پیدا ہوتا ہے اس کو دور کرنے کیلئے کلمہ "لکن" استعمال ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے "ما جاؤنی زید" کہا تو اس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ شاید عمر بھی نہ آیا ہو کیوں کہ زید و عمرو کے درمیان غایت درجہ تعلق اور لگاؤ ہے لہذا اس تعلق اور لگاؤ کا تقاضہ یہ ہے کہ جب زید نہیں آیا تو عمر بھی نہ آیا ہو گا پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے "لکن عمر" کہا جائے گا یعنی زید تو نہیں آیا البتہ عمر آیا ہے اور عمرو کے بارے میں نہ آنے کا وہم غلط ہے۔

تشریح نورا انوار ملاحظیوں نے فرمایا کہ کلمہ "لکن" اگر مخففہ ہو یعنی غیر مشددہ ہو تو یہ عاطفہ ہو گا، اور اگر مشددہ ہو تو یہ حروف منیہ بالفعل میں سے ہو گا اور استدراک میں "لکن" عاطفہ کیساتھ شریک ہو گا۔ پھر کلمہ "لکن" کے ذریعہ اگر عطف مفرد علی المفرد ہو تو اس صورت میں یہ شرط ہے کہ کلمہ "لکن" نفی کے بعد واقع ہو چنانچہ "ضررت زیداً لکن عمر" کہنا درست نہ ہو گا البتہ "ما ضربت زیداً لکن عمر" کہنا درست ہو گا، اور اگر عطف جملہ علی الجملہ ہو تو کلمہ "لکن" نفی اور اثبات دونوں کے بعد واقع ہو سکتا ہے لیکن وہ جملہ جو "لکن" سے پہلے ہے اور وہ جملہ جو "لکن" کے بعد ہے دونوں نفی اور اثبات میں مختلف ہوں گے یعنی پہلا اگر مثبت ہے تو دوسرا جملہ منفی ہو گا اور پہلا اگر منفی ہے تو دوسرا جملہ مثبت ہو گا یہ اختلاف خواہ لفظوں میں ہو جیسے "جاؤنی زید لکن عمر ولم یجئ" یا لفظوں میں نہ ہو بلکہ صرف معنی ہو جیسے "سافر زید لکن عمر حاضر" اس دوسری مثال میں اگرچہ دونوں جملے مثبت ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے اس طور پر کہ زید کیلئے سفر کا اثبات ہے اور عمرو سے سفر کی نفی کی گئی ہے یعنی عمر کیلئے اقامت کو ثابت کیا گیا ہے۔

ماتن علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کلمہ "لکن" کے ذریعہ عطف اس صورت میں درست ہو گا جب کہ کلام موصول ہو اور مربوط ہو یعنی کلمہ "لکن" کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی نہ ہو یعنی جس کی نفی کی گئی ہو بعینہ اس کا اثبات نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات

دوسری شئی کی طرف راجح ہو اور اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو گئی یعنی کلمہ "لکن" کلام سابق سے ملا ہو تو ہوا "لکن" کا ما بعد اس کے ماقبل کے منافی ہو تو اس صورت میں کلمہ "لکن" کا ما بعد والا کلام معطوف نہ ہوگا بلکہ یہ کلام مستأنف اور مستقل ہوگا ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

وَلَمَّا كَانَ امْتِلَاقُ الْاِسْتِاقِ ظَاهِرًا فَمَا بَيْنَ الْأَصْوَرِ لِتَبَيُّرٍ لَمْ تَعْرِضْ لَهَا وَذَكَرَ
مِثَالَ عَدَمِ الْاِسْتِاقِ خَاصَّةً فَقَالَ كَالْأَمَةِ إِذَا شَرَّ وَجَّحَتْ بِعَجْرٍ أَدْنَى مَوْلَاهَا بِمِائَةٍ
دَرَاهِمٍ فَقَالَ لَا أُجِيزُ النِّكَاحَ وَلَكِنْ أُجِيزُكَ بِمِائَةٍ وَخَمْسِينَ دَرَاهِمًا أَنْ هَذَا
فَسُخِّحَ لِلنِّكَاحِ وَجَعَلَ لَكِنْ مُبْتَدَأً لِأَنَّ هَذَا نَفْعٌ مِفْعَلٌ وَإِثْبَاتٌ بِعَيْنِهِ فَإِنَّ فِي هَذَا
الْمِثَالِ لَمَّا قَالَ الْمَوْلَى أَوْلًا لَا أُجِيزُ النِّكَاحَ فَقَدْ قَلَعَ النِّكَاحَ عَنِ أَصْلِهِ وَلَمْ يَبْقَ
لَهُ وَجْهٌ صَحِيحٌ ثُمَّ لَمَّا قَالَ بَعْدَهُ وَاللَّيْنُ أُجِيزُكَ بِمِائَةٍ وَخَمْسِينَ بِلَسْرٍ مَرَّانٍ
يَكُونُ إِثْبَاتٌ ذَلِكَ الْفِعْلِ الْمُنْفِيِّ بِعَيْنِهِ لِأَنَّ الْمَهْرَ فِي النِّكَاحِ تَابِعٌ لَا اِسْتِثْنَاءَ
لَهُ فَيَمْتَنُ أَقْصَرُ أَوْلَى الْكَلَامِ بِأَخْبَرَهُ فَحَمَلْنَا عَلَى اِبْتِدَاءِ النِّكَاحِ بِنَهْيِ آخِرِهِ
فَسُخِّحَ النِّكَاحُ الْأَوَّلُ الَّذِي عَقَّدْتَهُ فَيَكُونُ لَكِنْ لِلِاسْتِثْنَاءِ لَا لِلْعُظْمِ وَلَوْ قَالَ
الْمَوْلَى فِي جَوَابِهَا لَا أُجِيزُ النِّكَاحَ بِمِائَةٍ وَلَكِنْ أُجِيزُكَ بِمِائَةٍ وَخَمْسِينَ يَكُونُ
هَذَا بِعَيْنِهِ مِثَالَ الْاِسْتِاقِ فَيَبْقَى أَصْلُ النِّكَاحِ وَيَكُونُ النَّفْيُ سَرَّاجِعًا إِلَى قَيْدِ
الْمِائَةِ وَالْإِثْبَاتُ إِلَى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْخَمْسِينَ فَلَا يَكُونُ نَفْيٌ مِفْعَلٌ وَ
إِثْبَاتٌ بِعَيْنِهِ .

ترجمہ :- چونکہ استاق کی مثالیں اصولیہ کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے مصنف ان کے درجے نہ ہوئے اور عدم استاق کی مثال کو خاص طور پر ذکر کیا چنانچہ فرمایا کہ جیسے باندی جب اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر ایک سو درہم کے عوض نکاح کرے پھر مولیٰ کہے "لا اجیز النکاح" لیکن اجیزہ بمائتہ وخمسين درہم" تو مولیٰ کا یہ قول نسخ نکاح ہوگا اور کلمہ "لکن" کو مبتداء کر دینے کا موجب ہوگا کیونکہ یہ ایک ہی فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ہے اسلئے کہ اس مثال میں جب مولیٰ نے اولاً "لا اجیز النکاح" کہا تو نکاح کو اس کی جرط سے اکھاڑ دیا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت باقی نہ رہی پھر جب اس کے بعد و لکن اجیزہ بمائتہ وخمسين" کہا تو بعینہ اس فعلی منفی کا اثبات لازم آئے گا۔ کیوں کہ نکاح میں مہربانج ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے پس مولیٰ کا اول کلام اس کے آخر کلام کے منقض ہوگا لہذا ہم نے اس قول (ولکن اجیز النکاح) کو دوسرے مہر کے عوض ابتداء کے نکاح پر محمول کیا اور اس پہلے نکاح کے

فسخ پر محمول کیا جس کو اس عورت نے از خود کیا ہے پس کلمہ "لکن" استیناف کیلئے ہوگا عطف کیلئے نہ ہوگا، اور اگر مولیٰ نے اس عورت کے جواب میں "لا اجیز النکاح بمائتہ" و لکن اجیزہ بمائتہ و خمسین" کہا تو یہ قول بعینہ اتساق کی مثال ہوگا لہذا اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی قید مائتہ کی طرف راجح ہوگی اور اثبات مائتہ و خمسین کی قید کی طرف راجح ہوگا پس ایک فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات نہ ہوگا۔

تشریح :- سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ اگر کلمہ "لکن" کے مابعد اور اس کے ماقبل کے درمیان اتساق ہو یعنی "لکن" کا مابعد کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کے مناقض نہ ہو تو کلمہ "لکن" کے ذریعہ عطف کرنا درست ہوگا اور اگر یہ اتساق نہ ہو تو عطف درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ "لکن" کے مابعد سے از سر نو کلام کا آغاز ہوگا۔

تشریح کہتے ہیں کہ اتساق کی مثالیں چونکہ اصولیین کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے ان کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ صرف عدم اتساق کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اگر باندی نے بغیر اپنے مولیٰ کی اجازت کے ایک سو درہم کے عوض نکاح کیا، اس کے بعد مولیٰ نے کہا "لا اجیز النکاح، و لکن اجیزہ بمائتہ و خمسین دینار" میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں ایک سو پچاس درہم کے عوض اس کی اجازت دیتا ہوں تو مولیٰ کے اس قول کی وجہ سے باندی کا کیا ہوا نکاح فسخ ہو گیا اور کلمہ "لکن" سے از سر نو کلام ہو گا کیوں کہ مولیٰ کے اس کلام میں جس فعل کی نفی کی گئی ہے بعینہ اسی کا اثبات کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس مثال میں اتساق موجود نہیں ہے اس طور پر کہ جب مولیٰ نے اولاً "لا اجیز النکاح" کہا تو اس نے نکاح کو سر سے ختم کر ڈالا، اس کے صحیح ہونے کی کوئی صورت باقی نہیں رہی پھر جب مولیٰ نے "و لکن اجیزہ بمائتہ و خمسین" کہا تو اس سے بعینہ اس فعل کا اثبات کیا گیا ہے جس کی پہلے نفی کی جا چکی ہے، لہذا مولیٰ کے کلام کا اول اس کے آخر کلام کا مناقض ہو گیا اور جب مولیٰ کے کلام میں "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض ہو گیا تو شرط اتساق نہ پائے جانے کی وجہ سے کلام منسق نہ رہا اور جب کلام منسق نہ رہا تو کلمہ "لکن" عطف کیلئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کیلئے ہوگا۔ اور "لکن" کے بعد کا کلام یعنی "و لکن اجیزہ" دوسرے مہر یعنی ایک سو پچاس درہم کے عوض از سر نو نکاح کرنے پر محمول ہوگا اور "لکن" سے پہلے کا کلام یعنی "لا اجیز النکاح" باندی کے منعقد کردہ نکاح کے فسخ کرنے پر محمول ہوگا۔

لیکن اس پر سوال ہوگا کہ مولیٰ کے اس کلام میں بعینہ اس فعل کا اثبات نہیں ہے جس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ نکاح ثانی جس کی مولیٰ نے اجازت دی ہے وہ ایک سو پچاس درہم مہر کیساتھ مقید ہے اور جس نکاح کو فسخ کیا گیا ہے وہ ایک سو درہم کے عوض منعقد کیا گیا تھا مہر حال جس نکاح کا اثبات ہے وہ اس نکاح کا غیر ہے جس کی نفی کی گئی ہے اور جب نکاح مثبت اور نکاح منفی کے درمیان تغایر ہے تو فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک نہ ہوتے یعنی "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض نہ رہا اور جب "لکن"

کا بعد، ماقبل کے مناقض نہ رہا تو شرط اتساق پائی گئی اور جب شرط اتساق پائی گئی تو "لکن" کو عطف کیلئے ہونا چاہیے نہ کہ استثناف کیلئے۔

اس کا جواب یہ ہوگا کہ مہر، نکاح میں تابع ہوتا ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ نکاح کے وقت اگر مہر ذکر نہ کیا جائے یا مہر کی نفی کر دی جائے تو دونوں صورتوں میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے اگر نکاح میں مہر کا اعتبار ہوتا تو ان دونوں صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوتا مہر حال جب نکاح میں مہر کا اعتبار نہیں ہے تو مولیٰ کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اولاً نکاح کی نفی کی ہے اور پھر "لکن" کے ذریعہ بعینہ اس کی اجازت دی ہے اور جب ایسا ہے تو فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک ہوئے یعنی "لکن" کا بعد اس کے ماقبل کا مناقض ہوا۔ اور شرط اتساق مفقود ہو گئی، لہذا "لکن" کو عطف کیلئے نہ ہوگا بلکہ استثناف کیلئے ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے باندی کے جواب میں یہ کہا "لا اجیزہ النکاح بمائتہ و لکن اجیزہ بمائتہ و خمین" تو یہ قول بعینہ اتساق کی مثال ہوگا اور "لکن" کو عطف کیلئے ہوگا پس اس صورت میں اصل نکاح یعنی باندی کا منعقد کردہ نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی کا تعلق "مائتہ" کی قید کیساتھ اور اثبات کا تعلق "مائتہ و خمین" کی قید کیساتھ ہوگا یعنی مولیٰ باندی کے منعقد کردہ نکاح پر تو راضی ہے لیکن مقدار مہر پر راضی نہیں ہے، اور جب ایسا ہے تو جس فعل کی نفی کی گئی ہے بعینہ اس فعل کا اثبات نہ ہوا یعنی "لکن" کا بعد، اس کے ماقبل کا مناقض نہ رہا، اور جب "لکن" کا بعد، ماقبل کے مناقض نہیں ہے تو شرط اتساق موجود ہونے کی وجہ سے "لکن" کو عطف پر محمول کیا جائے گا اور استثناف پر محمول نہ ہوگا۔

وَأَدْرَاخِدَ الْمَدَنِيِّينَ وَقَوْلُهُ هَذَا حُرٌّ أَوْ هَذَا كَقَوْلِهِ أَحَدُهُمَا حُرٌّ وَهَذَا
مُخْتَارٌ شَمْسِ الْأَيْمَةِ وَفَخِرَ الْإِسْلَامَ وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنْ الْأَصُولِيِّينَ
وَجَمَاعَةُ النَّحْوِيِّينَ إِلَى أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلشَّكِّ وَهُوَ لَيْسَ بِسَدِيدٍ لِأَنَّ الشَّكَّ
لَيْسَ مَعْنَى مَقْصُودٍ إِلَّا لِلْمُتَكَلِّمِ فَصَلِّ لَفْظُهُمَا لِلْمُحَاطَبِ وَإِنَّمَا يَلْزَمُ الشَّكَّ
مِنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَهُوَ الْخَبْرُ الْمَجْهُولُ وَإِلَذَا لَمْ يَمْنَعْ التَّجْيِيزُ فِي الْأَنْشَاءِ
وَلَوْ سَلِمَ أَنَّ الشَّكَّ مَقْصُودٌ فَقَدْ وَضِعَ لَفْظُ الشَّكِّ .

ترجمہ :- اور کلمہ او مذکورین میں سے کسی ایک کیلئے آتا ہے اور قائل کا قول "ہذا حُرٌّ و ہذا" ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کا قول "احدہما حُرٌّ" یہ شمس الایمہ اور فخر الاسلام کا پسندیدہ مذہب ہے اور اصولیوں اور نحویوں کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ کلمہ او شک کیلئے موضوع ہے حالانکہ

یہ درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ شک متکلم کا ایسا معنی مقصود نہیں ہے جسے مخاطب کو سمجھانے کا ارادہ کیا ہو البتہ شک صرف محل کلام سے لازم آتا ہے اور وہ خبر مجہول ہے اسی وجہ سے اس سے انشاء میں تخییر لازم آتی ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ شک مقصود ہے تو اس کیلئے لفظ شک وضع کیا گیا ہے۔

تشریح :- حروف عطف میں سے کلمہ ”او“ کے بارے میں مصنف نے فرمایا ہے کہ کلمہ ”او“ معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ایک کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ ”او“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف ان دونوں میں سے لاطعی التعیین کوئی ایک مراد ہے چنانچہ ”ہذا حرّ او ہذا“ کہنا ایسا ہے جیسا کہ ”احدہما حرّ“ یعنی جس طرح ”احدہما حرّ“ سے لاطعی التعیین ایک غلام کو آزاد کرنا مقصود ہے اسی طرح ”ہذا حرّ او ہذا“ کے ذریعہ بھی لاطعی التعیین ایک غلام آزاد ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور شمس الائمہ کا پسندیدہ مذہب یہی ہے اور اہل عرب اور نجات کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ ”او“ خبر میں شک کیلئے آتا ہے اور انشاء (امر) میں تخییر اور اباحت کیلئے آتا ہے۔ تخییر اور اباحت میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں معطوف اور معطوف دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن تخییر میں دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ تخییر کی مثال ”اضرب زیداً او عمراً“ ہے کہ مخاطب کیلئے دونوں میں سے کسی ایک کو مارنے کا حق تو حاصل ہے لیکن دونوں کو مارنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اباحت کی مثال ”جالس الحسن او ابن سیرین“ ہے کہ مخاطب کو حسن اور ابن سیرین دونوں کی مجالست اختیار کرنے کا حق حاصل ہے۔ بہر حال ان حضرات کے نزدیک کلمہ ”او“

خبر میں شک کیلئے آتا ہے یعنی متکلم، شک میں مبتلا ہوتا ہے متعین طریقہ پر احد الامرین سے واقف نہیں ہوتا۔ شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ یہ قول درست نہیں ہے یعنی کلمہ ”او“ کو خبر کے اندر شک کیلئے موضوع قرار دینا درست نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام، افہام یعنی مخاطب کو سمجھانے کیلئے وضع کیا جاتا ہے اور شک ایسا معنی مقصود نہیں ہے جس کو سمجھانے کا ارادہ کیا جاتا ہو یعنی متکلم کے پیش نظر یہ بات ہرگز نہیں ہوتی کہ وہ اپنے کلام سے مخاطب کو اپنا شک ہونا سمجھاتا ہو۔ پس جب کلام کی وضع، افہام کیلئے ہوتی ہے اور شک ایسا معنی نہیں ہے جس کا افہام مقصود ہو تو معلوم ہوا کہ کلمہ ”او“ شک کیلئے موضوع نہیں ہے البتہ محل کلام سے شک لازم آتا ہے یعنی خبر کے مجہول ہونے کی وجہ سے شک لازم آتا ہے مثلاً ”جاری زید او عمرو“ میں متکلم کا مقصود لاطعی التعیین ان دونوں میں سے ایک کی آمد کو بیان کرنا ہے مگر اس خبر کے زید و عمرو کے درمیان متردد ہونے کی وجہ سے سامع کیلئے شک پیدا ہو گیا الغرض شک محل کلام سے لازم آتا ہے اسلئے نہیں کہ کلمہ ”او“ شک کیلئے موضوع ہے چنانچہ کلمہ ”او“ اگر شک کیلئے موضوع ہوتا تو ہر جگہ شک کیلئے

ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ انشاء میں کلمہ "او" تخییر کیلئے آتا ہے اور اباحت کیلئے آتا ہے، شک کیلئے نہیں آتا پس کلمہ "او" کا بعض مقامات پر مثلاً انشاء میں شک کیلئے نہ آنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ "او" شک کیلئے موضوع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر اس بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ شک ایسا معنی ہے جس کو سمجھنے کا متکلم ارادہ کرتا ہے یعنی متکلم مخاطب کو اس بات کی خبر دینا چاہتا ہے کہ مجھ کو احد الامرین کی تعیین میں شک ہے تو اس مقصد کو حاصل کرنے کیلئے لفظ شک موضوع ہے متکلم لفظ شک کے ذریعہ مخاطب کو یہ بات سمجھا سکتا تھا۔ کلمہ "او" ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَهَذَا الْكَلَامُ إِشَاءٌ يَحْتَمِلُ الْخَيْرَ فَأَوْجِبُ التَّخْيِيرَ عَلَى اِحْتِمَالِ أَنَّهُ بَيَانٌ
يَعْنِي أَنَّ قَوْلَهُ هَذَا خَيْرٌ أَوْ هَذَا إِشَاءٌ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعُ لِأَنَّ الشَّرْعَ وَضَعَهُ
لِلْإِجَادِ الْخَيْرِيَّةِ بِهَذَا اللَّفْظِ وَلَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ إِجْبَاسًا عَنْ خَيْرِيَّةٍ
سَابِقَةٍ عَلَى هَذَا الْكَلَامِ لِأَجْلِ كَوْنِهِ خَيْرًا مِنْ حَيْثُ اللَّغَةِ وَلَمَّا كَانَ هُوَ
دَا جِهَتَيْنِ فَأَوْجِبُ التَّخْيِيرَ أَيْ تَخْيِيرَ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ إِشَاءً بَعْدَ
ذَلِكَ بَانَ يَتَوَقَّعُ الْعِنَقُ فِي أَيِّهِمَا إِشَاءٌ وَيُعَيَّنُ أَنَّ هَذَا إِذَا كَانَ مُرَادًا لِي عَلَى
إِحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ هَذَا التَّعْيِينَ بَيَانًا لِلْخَيْرِ الْمَجْهُولِ الصَّادِرِ عَنْهُ مِنْ
حَيْثُ كَوْنِهِ خَيْرًا وَجَعَلَ الْبَيَانَ إِشَاءً مِنْ وَجْهِهِ وَأَظْهَرَ أَنَّ مِنْ وَجْهِهِ أَيْ
كَمَا أَنَّ الْمُبَيَّنَ دُو جِهَتَيْنِ. فَكَذَلِكَ الْبَيَانُ دُو جِهَتَيْنِ إِشَاءً مِنْ وَجْهِهِ كَأَنَّهُ
يُوجِدُ الْعِنَقَ الْآنَ فِي زَمَانِ الْبَيَانِ فَتَشْتَرِطُ لَهُ صَلَاحِيَّةُ الْمَحَلِّ لِأَنَّ إِشَاءً
الْعِنَقُ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي مَحَلِّ صَالِحٍ لَهُ فَإِذَا مَاتَ أَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ الْبَيَانِ
وَيَعُولُ إِنَّهُ كَانَ مُرَادًا لِي لَمْ يَقْبَلْ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَحَلًّا لِلْإِجَادِ الْعِنَقِ
وَتُعَيَّنُ الْحَقُّ لِلْعِنَقِ وَأَظْهَرَ مِنْ وَجْهِهِ لِلْعَبْرِ الْمَجْهُولِ السَّابِقِ فَلِهَذَا
يُجْبَرُ عَلَيْهِ مِنْ حَاثِبِ الْقَاضِي وَالْأَفْئِي الْإِشَاءُ لَا يُجْبَرُ الْقَاضِي بِأَنَّ
يَعْتَقُ عَبْدًا أَلْتَّةَ فَالْحَاصِلُ أَنَّ جِهَةَ الْأَشْيَاءِ وَالْخَيْرِيَّةَ فَلَا أَعْتَبِرَتْ
فِي كُلِّ مِنَ الْمُبَيَّنِ وَالْبَيَانِ يُوَجِّهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ إِحْتِيَاطًا فِي الْمُبَيَّنِ مِنْ
حَيْثُ قَبُولِهِ التَّخْيِيرَ وَالْبَيَانَ وَفِي الْبَيَانِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ فِي مَوْضِعِ
التَّهْمَةِ وَغَيْرِهِ فَإِنَّ بَيَانَ الْمَيْتِ لَا يَصِحُّ لِلتَّهْمَةِ وَإِنْ بَيَانَ

عَبْدًا أَفِيئَةً أَكْثَرُ مِنْ ثُلُثِ الْمَالِ فِي مَوْضِعٍ مَوْضِعٍ يَصِيحُ لِعَدَاوَةِ النَّهْمَةِ -

ترجمہ :- یہ کلام انشاء ہے خبر کا احتمال رکھتا ہے پس تخییر واجب کر دی گئی اس احتمال پر کہ بیان واقع ہو یعنی اس کا قول "لہذا حرّاً اولہذا" شرعی اعتبار سے انشاء ہے کیوں کہ شریعت نے اس لفظ کے ذریعہ اس کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے لیکن یہ کلام اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت کی خبر دینا مقصود ہو جو اس کلام سے پہلے ہے اسلئے کہ یہ کلام لغوی اعتبار سے خبر ہے اور چونکہ یہ کلام دو حیثیتوں والا ہے اسلئے تخییر واجب کر دی گئی یعنی اس کے بعد متکلم کی تخییر اس حیثیت سے کہ یہ کلام انشاء ہے اس طور پر کہ متکلم دونوں میں سے جس میں چاہے عتق واقع کرے اور معین کر دے کہ یہی میرا مقصود ہے اس احتمال کیساتھ کہ یہ تعیین اس مجہول خبر کیلئے بیان ہے جو اس سے خبر ہونے کی حیثیت سے صادر ہوئی ہے۔ اور بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار (خبر) قرار دیا گیا ہے یعنی جس طرح مبتین ذوقہتین ہے اسی طرح بیان بھی ذوقہتین ہے (بیان) من وجہ انشاء ہے گویا متکلم بیان کے وقت عتق کو ایجاد کرتا ہے پس عتق کیلئے عمل کی صلاحیت شرط ہے کیوں کہ انشاء عتق نہیں ہوگی مگر ایسے عمل میں جو اس کی صلاحیت رکھتا ہو پس جب احد العبدین بیان سے پہلے وفات پا جائے اور متکلم کہے کہ وہی میرا مقصود تھا تو اس کا یہ بیان قبول نہ ہوگا۔ کیوں کہ ایجاد عتق کیلئے عمل باقی نہیں رہا اور جو غلام زندہ ہے وہ آزادی کیلئے متعین ہو جائے گا اور من وجہ غیر معلوم سابق خبر کیلئے اظہار (خبر) ہے پس اسی وجہ سے قاضی کی جانب سے اس پر جبر کیا جائے گا ورنہ انشاء میں قاضی یہ اجبار نہیں کرے گا کہ متکلم اپنے غلام کو بالیقین آزاد کر دے حاصل یہ کہ انشاء اور خبر ہونے کی جہت کا مبتین اور بیان دونوں میں سے ہر ایک میں دو مختلف وجہوں سے احتیاطاً اعتبار کیا گیا ہے پس مبتین میں اس حیثیت سے کہ وہ تخییر اور بیان کو قبول کرتا ہے اور بیان میں اس حیثیت سے کہ وہ تہمت وغیرہ کے مقام میں ہے پس اگر متکلم نے میت کو بیان کر دیا تو تہمت کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا اور اگر ایسا غلام بیان کیا جو مرض وفات میں تہائی مال سے زیادہ ہو تو عدم تہمت کی وجہ سے یہ بیان صحیح ہوگا۔

تشریح :- مصنف فرماتے ہیں کہ سابقہ کلام یعنی "لہذا حرّاً اولہذا" شرعاً تو انشاء ہے اور لغتہ خبر ہے شرعاً انشاء تو اسلئے ہے کہ شریعت نے اس کلام کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے اور جو کلام ایجاد نہیں کیلئے موضوع ہوتا ہے وہی انشاء ہوتا ہے لہذا یہ کلام انشاء ہوگا اور لغتہ خبر اسلئے ہے کہ ابن لغت نے اس کلام کو اخبار (خبر دینے کیلئے) وضع کیا ہے۔ بہر حال یہ کلام ہے تو انشاء لیکن احتمال اس بات کا بھی رکھتا ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت اور آزادی کی خبر دی گئی ہو جو

حریت اس کلام سے پہلے ہے یعنی مولیٰ پہلے غلام کو آزاد کر چکا پھر ”لہذا“ کہہ کر اس کو آزاد کرنے کی خبر دی ہے۔ الغرض یہ کلام ذو جہتین ہے یعنی انشاء بھی ہے اور خبر بھی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ ”او“ انشاء میں تخییر کیلئے ہوتا ہے لہذا اس کلام کے انشاء ہونے کی وجہ سے متکلم یعنی مولیٰ کیلئے اختیار ثابت ہوگا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کرے اور متعین کرے یہ کہے کہ میری مراد یہ غلام تھا۔ اور یہ کلام خبر بھی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ ”او“ خبر میں احوال مذکورین کیلئے ہوتا ہے یعنی کلمہ ”او“ کی وجہ سے خبر جمہول ہو جاتی ہے لہذا متکلم جب اس کلام کے انشاء ہونے کی وجہ سے ایک غلام کو متعین کرے گا تو یہ متعین کرنا اس خبر جمہول کا بیان بھی واضح ہوگا جو خبر متکلم سے صادر ہوئی ہے اسلئے کہ یہ کلام خبر ہے اور خبر جمہول بیان کا احتمال رکھتی ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح کلام مبتین (بفتح الیاء) انشائیت اور خبریت کی وجہ سے ذو جہتین ہے اسی طرح جو کلام بیان واقع ہوگا یعنی مولیٰ ایک غلام کی طرف اشارہ کر کے ”لہذا“ کہے گا تو یہ بیان (کلام مبتین بکسر الیاء) بھی ذو جہتین ہے یعنی من وجہ انشاء ہے اور من وجہ خبر ہے۔ پس چونکہ بیان (لہذا) من وجہ انشاء ہے اسلئے یہ ایسا ہوگا گویا مولیٰ اب بیان کے وقت اس غلام کو آزاد کرتا ہے اور جب کلام مبتین (بکسر الیاء) یعنی بیان من وجہ انشاء ہے اور مولیٰ گویا اسی وقت اس غلام کو آزاد کرتا ہے تو آزادی کیلئے عمل کا بیان کے وقت تاہن ہوا ضروری ہوگا کیونکہ من عمل میں لائق ہوتا، جو عمل کی صلاحیت رکھتا ہو چنانچہ اگر بیان سے پہلے ہی ایک غلام مر گیا اور مولیٰ اس کے بارے میں یہ کہے کہ میری مراد یہی غلام تھا تو اس کا یہ بیان قبول نہ ہوگا کیوں کہ غلام میت ایجادِ عتق کا محل نہیں رہا حالانکہ بیان کے وقت اس کا قابلِ عتق ہونا ضروری تھا پس جو غلام زندہ ہے وہ آزاد ہونے کیلئے متعین ہو جائے گا۔ اگر بیان من کل وجہ اخبار ہوتا تو حالت بیان میں صلاحیتِ محل کی شرط نہ ہوتی بلکہ ایجابِ اول یعنی کلام مبتین (بفتح الیاء) کے تلفظ کے وقت قیامِ محل اور صلاحیتِ محل کی شرط ہوتی لیکن حالت بیان میں صلاحیتِ محل کی شرط ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ بیان من کل وجہ اخبار نہیں ہے بلکہ من وجہ انشاء بھی ہے اور بیان یعنی کلام مبتین (بکسر الیاء) چون کہ من وجہ اس خبر جمہول کیلئے اخبار ہے جو خبر جمہول بیان پر مقدم ہے اسلئے مولیٰ کو قاضی کی طرف سے مجبور کیا جائے گا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے ایک کو متعین کرے اگر یہ بیان من کل وجہ انشاء ہوتا تو قاضی، مولیٰ کو اس بات پر مجبور کرنے کا مجاز نہ ہوتا کہ وہ اپنے غلام کو بالیقین آزاد کرے کیوں کہ انشاء میں قاضی کو یہ حق حاصل نہیں ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مبتین (بفتح الیاء) اور بیان (مبتین بکسر الیاء) دونوں میں سے ہر ایک میں انشاء اور خبر ہونے کا اعتبار مختلف دو وجہوں سے احتیاط کے طور پر کیا گیا ہے چنانچہ مبتین (بفتح الیاء) چونکہ تخییر کو قبول کرتا ہے اور مولیٰ کیلئے تخییر ثابت کرتا ہے اسلئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا

گیا اور چونکہ بیان کو قبول کرتا ہے یعنی کلام مبتین (بفتح الیاء) چونکہ تعیین بیان کا احتمال رکھتا ہے اسلئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا اور بیان (کلام مبتین) (بکسر الیاء) میں تہمت کی وجہ سے چونکہ مولیٰ کا قول قبول نہیں ہوتا اسلئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا اور چونکہ عدم تہمت کی وجہ سے اس کا قول قبول کر لیا جاتا ہے اسلئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا، پس اگر مولیٰ غلام میت کو بیان کرے اور یہ کہے کہ میری مراد یہی غلام تھا تو چونکہ اس میں مولیٰ کا فائدہ ہے اسلئے تہمت کذب کی وجہ سے اس کا یہ قول قبول نہ ہوگا اور یہ بیان انشاء ہوگا، اور اگر اس نے مرض وفات کے وقت ایسا غلام بیان کیا جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہو تو یہ اظہار و بیان درست ہوگا اور یہ بیان خبر ہوگا کیوں کہ یہاں کسی طرح کی کوئی تہمت نہیں ہے۔

والسرا علم بالصواب

وَإِذَا دَخَلْتَ فِي النَّوَالَةِ يَصِيحُ بَأَن يَقُولُ وَكَلْتُ هَذَا أَوْ هَذَا فَأَيُّهُمَا تَصَرَّفَ
وَلَا يَشْتَرِطُ اجْتِمَاعَهُمَا لِأَنَّهُ فِي مَوْضِعِ الْأَنْشَاءِ لِلتَّخْيِيرِ وَالتَّوَكُّلِ الْأَنْشَاءِ
بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَإِنَّهُ لَا يَصِيحُ التَّرْدِيدُ فِيهِمَا بَأَن يَقُولُ بَعْتُ
هَذَا أَوْ هَذَا أَوْ بَعْتُ هَذَا بِأَلْفٍ أَوْ بِأَلْفَيْنِ وَآخِرُ هَذَا أَوْ هَذَا أَوْ
أَجَرْتُ هَذَا بِأَلْفٍ أَوْ بِأَلْفَيْنِ لِبُقَاةِ الْمُحَقَّرِ عَلَيْهِ أَوْ الْمُعَقَّرِ بِهِ مَجْهُولًا
مَعَ عَدَمِ تَعَيُّنٍ مِنْ لَدُنِ الْخِيَّاسِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ لَدُنِ الْخِيَّاسِ مَعْلُومًا فِي
إِثْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ مُتَعَلِّقٍ بِالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ أَمْ لَا يَصِيحُ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ
قَطْرًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ لَدُنِ الْخِيَّاسِ مَعْلُومًا بَأَن يَقُولُ عَلَى أَنَّ الْخِيَّاسَ فِي
التَّعْيِينِ لِلْبَايَعِ أَوْ الْمُشْتَرِي أَوْ لِلتَّاجِرِ أَوْ لِلْمُسْتَأْجِرِ وَيَكُونُ الْخِيَّاسُ
وَإِقْفًا فِي إِثْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْبَيْعِ وَالتَّمَنِ وَمِنَ الْأَجْرَةِ وَالدَّائِرِ لَا
أَسْرِيْدُ مِنَ الثَّلَاثَةِ لِأَنَّ الثَّلَاثَةَ تَسْمَلُ عَلَى الْجَيْدِ وَالْوَسْطِ وَالتَّرْدِيدِ وَ
الرَّابِعِ سَرَابِدًا لِأَحَاجَةِ إِلَيْهِ وَالجِهَالَةِ غَيْرِ مُفْضِيَةٍ إِلَى الْمَسَارَعَةِ
لِبُعْتَيْنِ مِنْ لَدُنِ الْخِيَّاسِ فَيَصِيحُ اسْتِحْسَانًا الْحَاقًا لِهَذَا الْخِيَّاسِ بِخِيَّاسِ
الشَّرْطِ وَعِنْدَ سُرْفٍ وَ الشَّافِعِي لَا يَصِيحُ قِيَّاسًا لِلْجِهَالَةِ .

ترجمہ :- اور کلمہ "او" جب وکالت میں داخل ہو تو وکالت درست ہوگی مثلاً یوں کہے
"وکلت ہذا ادہذا" پس ان دونوں میں سے جو بھی تصرف کرے گا اس کا تصرف صحیح ہوگا۔ اور

دونوں کا اکٹھا ہونا شرط نہیں ہے کیوں کہ کلمہ ”او“ انشاء کے مقام میں تخییر کیلئے ہوتا ہے۔ اور توکیل انشاء ہے برخلاف بیع اور اجارہ کے کیوں کہ ان دونوں میں تردید درست نہیں ہوتی ہے مثلاً کوئی کہے ”بعت ہذا او ہذا“ یا ”بعت ہذا بالف او بالفین“ یا ”آجرت ہذا او ہذا“ یا ”آجرت ہذا بالف او بالفین“ کیوں کہ معقود علیہ یا معقود بہ من لہ الخیار کے متعین نہ ہونے کے باوجود مجہول رہ جاتا ہے مگر یہ کہ من لہ الخیار دو یا تین میں معلوم ہو یہ عبارت بیع اور اجارہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی بیع اور اجارہ دونوں کبھی صحیح نہ ہوں گے مگر یہ کہ من لہ الخیار معلوم ہو مثلاً یوں کہے کہ تعیین میں خیار، بائع یا مشتری یا آجریا مستاجر کیلئے ہے اور خیار، مبیع، نمین، اجرت اور دار میں سے دو یا تین میں واقع ہو، تین سے زیادہ میں نہ ہو۔ کیوں کہ تین، اعلیٰ، اوسط اور ردی سب پر مشتمل ہے اور جو تھا زائد ہے اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اور من لہ الخیار کے متعین ہونے کی وجہ سے جہالت غیر مفضی الی المنازعہ ہے پس اس خیار کو خیار شرط کیسا تعلق کرتے ہوئے استحساناً درست ہے۔ اور امام زفرج اور امام شافعی کے نزدیک جہالت کی وجہ سے قیاساً صحیح نہیں ہے۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ کلمہ ”او“ اگر وکالت کے باب میں ذکر کیا گیا تو وکالت درست ہوگی مثلاً کسی نے یوں کہا ”وکلت فلانا او فلانا ببيع ہذا العبد“ میں نے فلاں یا فلاں کو اس غلام کے فروخت کرنے کا وکیل کیا تو یہ وکیل کرنا استحساناً درست ہوگا جیسا کہ ”وکلت احدہما ببيع ہذا العبد“ کہنے سے وکالت استحساناً درست ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی تصرف کرے گا اس کا تصرف درست ہو جائے گا یعنی دونوں میں سے جو بھی وکیل اس غلام کو فروخت کرے گا اس کا فروخت کرنا استحساناً درست ہوگا۔ اور فروخت کرنے کیلئے دونوں وکیلوں کا جمع ہونا شرط نہ ہوگا، البتہ کلمہ ”او“ داخل کرنے کی صورت میں قیاساً وکالت درست نہیں ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ کلمہ ”او“ داخل کرنے کی وجہ سے مامور (وکیل) مجہول ہو جاتا ہے پس اس جہالت کی وجہ سے توکیل درست نہ ہوگی۔ اور وجہ استحسان یہ ہے کہ کلمہ ”او“ انشاء کے موقع پر تخییر کیلئے ہوتا ہے اور توکیل بھی از قبیل انشاء ہے اور تخییر، تعمیل حکم کیلئے مانع نہیں ہے کیوں کہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی موکل کے سامان کردہ تصرف کو انجام دے گا وہی موکل کے حکم کی تعمیل کرنے والا ہوگا۔ اور موکل کے حکم کی تعمیل کرنا ہی وکالت کا مقصد ہے۔ الحاصل جب کلمہ ”او“ کے داخل کرنے سے وکالت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

تو کلمہ ”او“ کے داخل کرنے سے وکالت

بھی درست ہو جائے گی اور رہا مامور (وکیل) کا مجہول ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وکالت کی بنیاد

توسع پر ہے لہذا مامور اذکیل کا اس انداز پر جمہول ہونا مفضی الی المنازعہ نہ ہوگا بلکہ باب وکالت میں اس درجہ جہالت برداشت کر لی جائے گی۔ بہر حال کلمہ ”او“ اگر باب وکالت میں داخل کیا گیا تو وکالت درست ہے لیکن بیع اور اجارہ کے باب میں اگر کلمہ ”او“ ذکر کیا گیا تو یہ دونوں درست نہ ہوں گے مثلاً کسی نے کہا ”بعث ہذا او ہذا“ میں نے اس کو فروخت کیا یا اسکو، تو معقود علیہ ربیع کے جمہول ہونے کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی یا ”بعث ہذا بالف او بالفین“ کہا تو معقود بہ (شمن) کے جمہول ہونے کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی، اسی طرح اگر ”آجرت ہذا او ہذا“ کہا تو معقود علیہ یعنی شئی مستاجر کے جمہول ہونے کی وجہ سے اور اگر ”آجرت ہذا بالف او بالفین“ کہا تو معقود بہ یعنی اجرت کے جمہول ہونے کی وجہ سے اجارہ درست نہ ہوگا۔

شرح کہتے ہیں کہ باب بیع اور اجارہ میں کلمہ ”او“ داخل کرنے سے چونکہ معقود علیہ یا معقود بہ میں ایسی جہالت پیدا ہو جاتی ہے جو مفضی الی المنازعہ ہے اور من لہ الخیار متعین نہیں ہے اسلئے یہ بیع اور اجارہ درست نہ ہوں گے ہاں۔ اگر من لہ الخیار متعین اور معلوم ہو یعنی اگر عاقبتین میں سے کسی ایک متعین عاقد کیلئے دو یا تین میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کا اختیار ہو تو اس صورت میں کلمہ ”او“ کے مذکور ہونے کے باوجود بیع اور اجارہ درست ہو جائیں گے مثلاً ایک شخص نے کہا ”بعث ہذا او ہذا“ یا ”بعث ہذا بالف او بالفین“ اور ایک کو متعین کرنے کا اختیار مشتری کو دیا یا بالبح نے اپنے لئے اختیار لے لیا تو یہ بیع درست ہو جائے گی اسی طرح اگر اجارہ میں شئی مستاجر کو کلمہ ”او“ کے ذریعہ ذکر کیا یا اجرت کو کلمہ ”او“ کے ذریعہ ذکر کیا اور من لہ الخیار کو متعین کر دیا تو یہ اجارہ درست ہو جائے گا۔

شرح کہتے ہیں کہ اگر ربیع، یا شمن یا اجرت یا شئی مستاجر مثلاً مکان، دو یا تین کی تعداد میں کلمہ ”او“ کے ذریعہ مذکور ہوں تو من لہ الخیار کو ان میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کا اختیار حاصل ہوگا لیکن اگر تین سے زائد ہوں مثلاً یوں کہا ”بعث ہذا او ہذا او ہذا او ہذا“ اور مشتری کو اختیار دیدیا تو یہ بیع درست نہ ہوگی اور من لہ الخیار کو کسی ایک کے متعین کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ خیار تعیین کو خیار شرط کی طرح ضرورت کے پیش نظر مشروع کیا گیا ہے اور ضرورت تین سے پوری ہو جاتی ہے اس طور پر کہ تین میں اعلیٰ، اوسط اور ردی تینوں آجاتے ہیں، اور رہا چوتھا تو وہ زائد ہے اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے بہر حال خیار تعیین کی صورت میں معقود علیہ یا معقود بہ اگر جمہول ہو تب بھی لیکن من لہ الخیار کے متعین ہونے کی وجہ سے یہ جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں ہوتی اور جہالت مفضی الی المنازعہ نہ ہو وہ مفسد نہیں ہوتی ہے لہذا یہ جہالت بھی مفسد عقد نہ ہوگی۔ مان کہتے ہیں کہ خیار تعیین کی صورت میں عقد بیع اور عقد اجارہ دونوں استحساناً درست

ہوں گے اور اس خیار تعین کو خیار شرط کیساتھ لاحق کر دیا جائے گا یعنی ضرورت کی وجہ سے جس طرح خیار شرط مشروع ہے اسی طرح خیار تعین بھی ضرورت کی وجہ سے مشروع کر دیا گیا البتہ امام زعفران اور امام شافعی کا قیاس کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ معقود علیہ یا معقود بہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع اور اجارہ درست نہ ہوں گے۔

وَفِي الْمَهْرِ كَذَلِكَ عِنْدَهُمَا إِنْ صَحَّ التَّخْيِيرُ وَفِي التَّقْدِيرِ يَجِبُ الْأَقْلُ يُعْنَى إِذَا دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بَيَانٌ يَقُولُ تَزَوَّجْتُ عَلَى هَذَا أَوْ هَذَا فَأَيُّهُمَا أَعْطَاهَا صَحَّ عِنْدَهُمَا وَلَكِنْ يَشْرَطُ أَنْ يَصْحَّ التَّخْيِيرُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ بَيَانٌ تَكُونُ كُلُّ مِثْمَا دَأْبْرًا بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ بِاخْتِلَافِ الْجِنْسِ أَوِ الصَّفَةِ بِأَنْ يَقُولَ عَلَى أَلْفٍ دَرْهِمٍ أَوْ مِائَةِ دِينَارٍ أَوْ يَقُولَ عَلَى أَلْفٍ حَالَةٍ أَوْ أَلْفَيْنِ مُوَجَّلَةٍ أَوْ يَقُولَ عَلَى هَذَا الْعَبْدِ أَوْ هَذَا الْعَبْدِ فَإِنْ كَلَّمَ مِنْ هُوَ لَاءٌ مُشْتَبَهُ عَلَى نَفْعٍ وَضَرَرٍ وَعُسْرٍ وَيُسْرٍ فَيَصْحُ التَّخْيِيرُ فَيُعْطِيهَا مَا شَاءَ وَإِنْ لَمْ يَصْحُ التَّخْيِيرُ بِأَنْ تَكُونَ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ مِنَ التَّقْدِيرِ مِثْلًا يَقُولُ تَزَوَّجْتُكَ عَلَى أَلْفٍ دَرْهِمٍ أَوْ أَلْفِي دَرْهِمٍ يَجِبُ الْأَقْلُ لِمَحَالَةٍ إِذْ لَا فَاوِدَةَ لِلزَّوْجِ فِي هَذَا الْأَخْتِيَارِ بَلْ نَفَعُهُ فِي إِعْطَاءِ الْأَقْلِ الْبَيِّنَةُ وَلَمْ يُعْتَبَرْ نَفْعُهُ فِي قَبُولِ الْكَثِيرِ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَرَاءَةُ الدَّامَةِ وَالْمَالِ فِي التَّكْلِاحِ لَيْسَ أَمْرًا أَصْلِيًّا حَتَّى تُعْتَبَرَ عِيَانَةُ الزِّيَادَةِ وَقَدْ فَهَمَ مِنْ هَذَا التَّفَرُّجُ أَنَّ قَيْدَ فِي التَّقْدِيرِ اتِّقَاتِي لِأَنَّ إِذَا تَزَوَّجَ عَلَى هَذَا الْعَبْدِ أَوْ هَذَا الْعَبْدِ يَجِبُ عِنْدَهُمَا الْعَبْدُ الْأَقْلُ قِيمَةً هَكَذَا قِيلَ وَهَذَا كُلُّهُ عِنْدَهُمَا وَعِنْدَهُ يَجِبُ مَهْرُ الْمَثَلِ فِي كُلِّ مَنْ هَذِهِ الْمَسَائِلُ لِأَنَّ هُوَ الْمَوْجِبُ الْأَصْلِيُّ فِي التَّكْلِاحِ وَالْعُدُولُ عِنْدَ إِلَى الْمُسَمَّى إِذَا تَكُونُ عِنْدَ مَعْلُومِيَةِ التَّسْمِيَةِ وَلَمْ تُؤَجَّحْ وَلَكِنْ فِي صُورَةِ الْأَلْفِ الْحَالَةِ وَالْأَلْفَيْنِ التَّسْمِيَةِ إِنْ كَانَ مَهْرُ الْمَثَلِ أَلْفَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ فَالْجِنْسُ لَهَا وَإِنْ كَانَ أَقْلٌ مِنْ أَلْفٍ فَالْجِنْسُ لِلزَّوْجِ يُعْطِيهَا أَيُّهُمَا شَاءَ.

ترجمہ :- اور صاحبین کے نزدیک بہر میں بھی ایسا ہی ہے اگر تخیر صحیح ہو اور نقدین میں

اقل واجب ہوگا یعنی جب کلمہ "او" مہر کے باب میں داخل ہو مثلاً کوئی اس طور پر کہے "تزوجت علیٰ ہذا او ہذا" پس ان دونوں میں سے جس کو دیدے گا صاحبین کے نزدیک صحیح ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تخییر اس طور پر صحیح ہو کہ اختلاف جنس یا اختلاف صفت کی وجہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہو مثلاً یوں کہے "علیٰ الف درہم او مائتہ دینار" یا یوں کہے "علیٰ الف حالتہ او الفین مؤجلہ" یا یوں کہے "علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد" ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال نفع، ضرر اور تنگی و آسانی پر مشتمل ہے لہذا تخییر صحیح ہوگا پس ان میں سے جو چاہے دے، اور اگر تخییر صحیح نہ ہو اس طور پر کہ ایک جنس کے نقدین قلیل و کثیر کے درمیان ہوں مثلاً یوں کہے "تزوجت علیٰ الف درہم او الفی درہم" تو اس صورت میں لامحالہ اقل واجب ہوگا کیوں کہ اس اختیار میں شوہر کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اس کا نفع اقل کے دینے میں ہے اور کثیر کے قبول کرنے میں عورت کے نفع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ کیوں کہ اصل ذمہ کا برکی ہونا ہے اور نکاح میں مال کوئی امر اصلی نہیں ہے کہ زیادتی کی رعایت کا اعتبار کیا جائے۔ اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ فی التقدرین کی قید اتفاقی ہے کیوں کہ جب کوئی شخص "علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد" کی شرط پر نکاح کرے تو صاحبین کے نزدیک وہی غلام واجب ہوگا جس کی قیمت کم ہو ایسا ہی کہا گیا ہے اور یہ سب باتیں صاحبین کے نزدیک ہیں، اور امام صاحب کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا ان تمام مذکورہ مسائل میں کیوں کہ نکاح میں موجب اصلی وہ ہی ہے اور اس سے مستثنیٰ کی طرف عدول اس وقت ہوتا ہے جب کہ تسمیہ معلوم ہو حالانکہ تسمیہ موجود نہیں ہے۔ البتہ ایک ہزار نقد اور دو ہزار ادھار کی صورت میں اگر مہر مثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو عورت کو خیار ہوگا اور اگر ایک ہزار سے کم ہو تو شوہر کو خیار ہوگا کہ وہ عورت کو ان دونوں میں سے جو چاہے دے۔

تشریح :- سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ کلمہ "او" اگر باب دکالت میں داخل ہو تو کلمہ "او" تخییر کیلئے ہوگا کیونکہ دکالت از قبیل انشاء ہے اور انشاء میں کلمہ "او" تخییر کیلئے آتا ہے، اسی طرح کلمہ "او" اگر مہر میں داخل کیا گیا تو صاحبین کے نزدیک کلمہ "او" تخییر کیلئے ہوگا بشرطیکہ تخییر درست اور مفید ہو۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان کلمہ "او" داخل کیا گیا ہو وہ دونوں اختلاف جنس یا اختلاف صفت کی وجہ سے نفع اور ضرر، تنگی اور آسانی کے درمیان دائر ہوں، اختلاف جنس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً ان میں سے ایک درہم کے قبیلہ سے ہو اور ایک دنانیر کے قبیلہ سے ہو مثلاً مرد یہ کہے "تزوجت علیٰ الف درہم او مائتہ دینار" میں نے ایک ہزار درہم یا ایک سو دینار پر نکاح کیا، اور اختلاف صفت کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ایک نقد ہو اور ایک ادھار ہو اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً مرد کہے "تزوجت علیٰ الف حالتہ او الفین مؤجلہ" میں نے ایک ہزار درہم نقد

یاد دہزار درہم ادھار پر نکاح کیا یا "تزوجت علی ہذا العبد او ہذا العبد" کہے اور ان میں سے ایک غلام اور کس رقم قیمت کا، ہو اور ایک غلام ارفع (زیادہ قیمت کا) ہو۔ بہر حال ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال چونکہ نفع اور ضرر، تنگی اور آسانی پر مشتمل ہے اس لئے ان مثالوں میں تخییر مفید اور درست ہوگی، اور جب ان مثالوں میں تخییر مفید اور درست ہے تو ان مثالوں میں کلمہ "او" تخییر کیلئے ہوگا اور شوہر کو اختیار ہوگا کہ مذکورہ دونوں رقموں میں سے جنسی چاہے رقم عورت کو دیدے کیونکہ یہاں کلمہ "او" ذکر کیا گیا ہے اور کلمہ "او" کا موجب تخییر ہے اور تخییر پر عمل کرنا ممکن بھی ہے لہذا تخییر کا قائل ہونا واجب ہوگا، اور اگر تخییر مفید اور درست نہ ہو اس طور پر کہ تخییر نقدین میں سے ایک جنس کے قلیل و کثیر کے درمیان ہو مثلاً مرد یہ کہے "تزوجتک علی الف درہم او الفی درہم" یا "تزوجتک علی الف دینار او الفی دینار" کہے یعنی میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم یا دو ہزار درہم پر نکاح کیا یا یہ کہے کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار دینار یا دو ہزار دینار پر نکاح کیا تو ان دونوں صورتوں میں شوہر کیلئے تخییر ثابت نہ ہوگی بلکہ جو رقم کم ہوگی شوہر پر وہی رقم واجب ہوگی، کیوں کہ ان صورتوں میں شوہر کو اختیار دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ شوہر کا فائدہ اس میں ہے کہ وہ عورت کو کم رقم ادا کرے۔ اور رہا یہ سوال کہ مقدار زائد کو قبول کرنے میں عورت کا نفع ہے لہذا عورت کے نفع کا اعتبار کرتے ہوئے شوہر کو اختیار دیدیا جاتا یعنی کم رقم دینے میں شوہر کا نفع ہے اور زائد رقم دینے میں عورت کا نفع ہے لہذا اس صورت میں بھی تخییر مفید اور درست ہے اور جب تخییر مفید ہے تو اس صورت میں بھی کلمہ "او" تخییر کیلئے ہونا چاہیے تھا، اور شوہر کیلئے اختیار ثابت ہونا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ شوہر ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے اور شوہر کم رقم ادا کرنے سے بھی سبکدوش ہو جاتا ہے لہذا شوہر پر کم رقم کا ادا کرنا واجب ہوگا، اور رہا عورت کے نفع کا اعتبار تو اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کے باب میں مال کوئی امر اصلی نہیں ہے کہ زیادہ رقم قبول کرنے میں عورت کے نفع کا اعتبار کیا جائے یعنی نکاح میں جو کہ مال امر اصلی نہیں ہوتا، اسکے مال کی زیادتی کی رعایت معتبر نہ ہوگی۔

شرح علیہ الرحمہ نے متن "و فی النقدین یجب الاقل" کی تشریح کرتے ہوئے "من جنس واحد من النقدین" کہہ کر ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ "و فی النقدین یجب الاقل" سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً نقدین میں اقل واجب ہوگا خواہ کلمہ "او" کے مابقی اور مابعد کی جنس ایک ہو یا دو ہوں، چنانچہ اگر مرد "تزوجتک علی الف درہم او ماۃ دینار" کہے تو اس پر ان دونوں میں سے جو اقل ہو وہ واجب ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں شوہر کو اختیار ہوتا ہے کہ ان دونوں

رقموں میں سے جو چاہے ادا کرے جیسا کہ گذشتہ سطروں میں گذرا ہے۔ پس شارح نے ”من جنس واحد“ کہہ کر واضح کر دیا کہ اگر دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً ”کلمہ“ اوٹکے ماقبل اور مابعد صرف درہم مذکور ہو یا صرف دینار مذکور ہو اور اوصاف میں بھی دونوں مختلف نہ ہوں تو شوہر پر اقل واجب ہوگا اور شوہر کیلئے تحمیر ثابت نہ ہوگی اور اگر دونوں کی جنس الگ الگ ہو یا جنس تو ایک ہو لیکن اوصاف میں مختلف ہوں تو شوہر پر اقل واجب نہ ہوگا بلکہ اس کیلئے تحمیر ثابت ہوگی۔ بہر حال ”من جنس واحد“ کا لفظ زیادہ کرنے کے بعد مذکورہ وہم پیدا نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ متن میں ”وفی النقدین“ کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے کیونکہ مقدار اقل واجب ہونے کا حکم نقدین (درہم و دینار) کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ نقدین کے علاوہ بھی اگر ایک جنس کی دو چیزوں کے درمیان کلمہ ”او“ کے ذریعہ تردید کی گئی اور ان دونوں کی قیمتوں میں تفاوت ہو تو صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی اقل ہی واجب ہوتا ہے اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہیں ہوتا مثلاً اگر کسی مرد نے کہا ”تزوجتک علی ہذا العبد او ہذا العبد“ اور ان دونوں میں سے ایک غلام کم قیمت کا ہو اور ایک زیادہ قیمت کا ہو تو شوہر پر لامحالہ کم قیمت والا غلام واجب ہوگا، اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہ ہوگا۔ علمائے صاحبین کا مذہب یہی بیان کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ مہر کے اس مسئلہ میں اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ سب صاحبین کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا یعنی مہر مثل اگر مقدار اقل سے کم ہو تو مقدار اقل واجب ہوگی اور اگر مقدار اکثر سے زائد ہو تو مقدار اکثر واجب ہوگی اور اگر دونوں کے درمیان ہو تو مہر مثل واجب ہوگا مثلاً ”علی ہذا العبد او ہذا العبد“ کہہ کر نکاح کیا حالانکہ ان میں سے ایک غلام اوکس، کم قیمت کا ہے اور ایک ربح زائد قیمت کا ہے تو امام صاحب کے نزدیک مہر مثل حکم ہوگا یعنی اگر مہر مثل اوکس سے کم ہو تو اوکس غلام واجب ہوگا کیوں کہ شوہر، عورت کو مہر مثل سے زیادہ دینے پر راضی ہو گیا ہے اور اگر مہر مثل اربح غلام سے زیادہ ہو تو شوہر پر اربح غلام واجب ہوگا کیوں کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہو گئی ہے اور اگر مہر مثل دونوں کے درمیان ہو تو مہر مثل واجب ہوگا۔ ہاں۔ اگر شوہر نے یہ کہا ہو کہ ”تزوجتک علی الف حالۃ او الفین نسیتہ“ میں نے تجھ سے ایک ہزار نقد پرایا دو ہزار ادھار پر نکاح کیا تو اس صورت میں بھی اگرچہ مہر مثل حکم ہوگا لیکن اس صورت میں امام صاحب نے فرماتے ہیں کہ اگر مہر مثل دو ہزار یا دو ہزار سے زائد ہو تو عورت کو اختیار ہوگا۔ جمی چاہے ایک ہزار نقد لے لے اور جمی چاہے دو ہزار ادھار لے لے کیوں کہ عورت بہر حال مہر مثل سے کم پر راضی ہے اور عورت چونکہ دونوں صورتوں میں شوہر پر تبرع کرنے والی ہے لایک ہزار نقد لینے کی صورت میں مقدار میں تبرع کرنے والی ہے اور دو ہزار ادھار لینے کی صورت میں وصف

یعنی نقد وصول نہ کرنے میں تبرع کر نیوالی ہے، اسلئے شوہر کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے کم ہو تو شوہر کیلئے اختیار ہوگا۔ جی چاہے عورت کو ایک ہزار نقد ادا کرے اور جی چاہے دو ہزار ادھار ادا کرے کیوں کہ مرد بہر حال مہر مثل سے زائد دینے پر راضی ہو گیا ہے اور شوہر چونکہ دونوں صورتوں میں تبرع کر نیوالا ہے (ایک ہزار نقد دینے کی صورت میں وصف یعنی نقد دینے میں تبرع کرنے والا ہے اور دو ہزار ادھار دینے کی صورت میں مفدا یعنی ایک ہزار زائد دینے میں تبرع کر نیوالا ہے) اسلئے عورت کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے زیادہ اور دو ہزار سے کم ہو تو عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔

امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں موجب اصلی مہر مثل ہے کیوں کہ مہر مثل ہی ملک بضع کے معادل اور مساوی ہوتا ہے ورنہ مہر مستی ملک بضع سے کم بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی۔ بہر حال نکاح میں موجب اصلی تو مہر مثل ہے لیکن مہر مستی کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کہ مہر مستی معلوم اور معین ہو۔ حالانکہ کلمہ ”او“ ذکر کرنے کی وجہ سے مہر مستی معلوم و معین نہیں ہو سکا پس جب مہر مستی معلوم و معین نہیں ہے تو موجب اصلی یعنی مہر مثل کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا۔ اور کلمہ ”او“ ذکر کرنے کی صورت میں شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا یعنی مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا۔

(فوائد)۔ شارح کی عبارت میں تضاد ہے اس طور پر کہ شارح نے صاحبین کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے ”علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد“ کہہ کر نکاح کیا تو شوہر کیلئے اختیار ثابت ہے۔ یہی کہ جو بھی غلام دے گا مہر ادا ہو جائے گا۔ اور آخر میں چل کر کہا ”اذا تزوج علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد جب عندہما الاقل قیمتہ“ یعنی شوہر پر اقل قیمت کا غلام واجب ہوگا اور اس کو اختیار نہ ہوگا اور یہ عین تضاد ہے کیوں کہ مسئلہ ایک ہے اور حکم دو ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی مثال جس میں ”علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد“ کہنے کی وجہ سے شوہر کو اختیار دیا گیا ہے یہ شارح کا سہو ہے اور کم قیمت والے غلام کا واجب ہونا اور شوہر کو اختیار نہ دینا یہ درست ہے۔

وَرَفِي الْكَفَّاسَةِ يَجِبُ أَحَدُ الْأَشْيَاءِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ يَعْنِي أَنَّ فِي كُلِّ كَفَّاسَةٍ
مَرَّةً فِيهَا بَيِّنَاتُ الْأَشْيَاءِ بِكَلِمَةٍ أَوْ كَلِمَاتِي كَفَّاسَةِ الْيَمِينِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى اطْعَمُوا عَشْرَةَ
مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسُوا ثَوْبَهُمْ أَوْ تَحْرُجُوا رَبْقَةَ وَكَلِمَاتِي
كَفَّاسَةِ حَلِيقِ الشَّاسِ مِنْ عُدَّتِهِمْ تَعَالَى قَوْلُهُ تَعَالَى فَصَيِّرُوا أَوْصِدَاتِهِ أَوْ
نُسُكٍ وَكَلِمَاتِي كَفَّاسَةِ جَزَاءِ الصَّيْدِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَجَزَاءُ مِثْلِ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ

يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَذَا يَا بَالِغَ الْكَلْبَةِ اَوْ كَفَّارَةً طَعَامَ مَسَاكِينٍ اَوْ عَدْلٌ
ذَلِكَ صِيَامًا يَجِبُ عِنْدَنَا اَحَدُ الْاَشْيَاءِ عَلَى سَبِيلِ الْاِبَاحَةِ فَلَوْ اَدَّى الْكُلَّ لَا
يَفْعُ عَنِ الْكَفَّارَةِ اِلَّا وَاِحِدًا وَالْبَاقِي تَشْرَعُ وَاِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلَى وَاِحِدٍ
مِنْهَا بِخِلَافِ الْبَعْضِ وَهُمْ الْعَرِاقِيُّونَ وَالْمُعْتَزِلَةُ فَاِنَّ الْكُلَّ وَاِحِبٌّ عِنْدَهُمْ
عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ فَاِنْ فَعَلَ اَحَدُهُمْ سَقَطَ وَجُوبُ بَاقِيهَا وَاِنْ اَدَّى الْكُلَّ يَفْعُ
الْكُلَّ وَاِحِبًّا وَاِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلَى الْجَمِيعِ فَلَنَا هَذَا اِخْتِلَافٌ وَضِعَ اللَّغَةِ
وَالشَّرْعِ فَلَا يُعْتَبَرُ.

ترجمہ :- اور کفارہ میں ہمارے نزدیک بعض ائمہ کے برخلاف چند چیزوں میں سے ایک چیز واجب
ہوتی ہے یعنی ہر اس کفارہ میں جس میں چند چیزوں کے درمیان کلمہ لٹو کے ذریعہ تردید واقع ہوتی ہے جیسا
کہ کفارہ یمین میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلکم او کسوتم
او تحریر رقبۃ" اور جیسے عذری دہر سے حلقہ اس کے کفارہ میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فصدتہ من صیام
او صدقۃ او نسک" اور جیسے کفارہ جزائے صید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فجر او مثل ما قتل من النعم حکم
بزوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذلک صیاماً (ان تمام کفاروں میں) ہمارے
نزدیک اباحت کے طور پر چند امور میں سے ایک واجب ہے پس اگر کسی نے تمام کو ادا کر دیا تو بھی وہ صرف
ایک ہی کفارہ سے واقع ہوگا اور باقی تبرع ہوں گے اور اگر تمام امور کو چھوڑ دیا تو ان میں سے ایک پر
سزا دی جائے گی۔ اس کے برخلاف بعض علمائے اہل عراق و معتزلہ کہ ان کے نزدیک علی سبیل البدل
تمام امور واجب ہیں پس اگر ایک کو ادا کر لیا تو باقی امور کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر تمام کو ادا کر لیا
تو تمام امور واجب ہو کر واقع ہوں گے اور اگر تمام کو چھوڑ دیا تو تمام پر سزا دی جائے گی۔ ہم جواب دینگے
کہ یہ بات چونکہ لغت اور شرع کی وضع کے خلاف ہے اسلئے معتبر نہیں ہے۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا ہے کہ انشاء کے مقام میں کلمہ "او" چونکہ تخییر کیلئے آتا ہے اسلئے کفارۃ
کے موقع پر کلمہ "او" کے ذریعہ جن چند چیزوں کو بیان کیا گیا ہے ہمارے نزدیک ان میں سے صرف ایک ہی
چیز واجب ہوگی یعنی کفارہ ادا کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر دے ،
اگرچہ بعض حضرات معتزلہ اور اہل عراق کا اختلاف ہے مثلاً کفارہ یمین میں خداوند قدوس کا ارشاد ہے ۔
"لایؤخذکم اللہ باللغوئی ایمانکم و لکن یؤخذکم بما عقدتم الایمان کفارۃ طعام عشرۃ مساکین من اوسط ما
تطعمون اہلکم او کسوتم او تحریر رقبۃ" (پ ۷ ، رکوع ۱۲ مائدہ) یعنی نہیں پکڑتا تم کو اللہ تمہاری بیہودہ قسموں
پر لیکن پکڑتا ہے تم کو اس پر جس قسم کو تم نے مضبوط باندھا ہے سو اس کا کفارہ کھانا دینا ہے دس محتاجوں کو

اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہننا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی ہے
 ملاحظہ فرمائیے باری تعالیٰ نے کفارہ یمین میں کلمہ "او" کے ذریعہ تین چیزوں کو بیان کیا ہے (۱) دس مسکین
 کو کھانا دینا (۲) دس مسکین کو کپڑا پہنانا (۳) ایک غلام آزاد کرنا۔ پس کفارہ ادا کرنے والا مذکورہ تینوں
 امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ اسی طرح بحالت احرام عذر کی وجہ سے حلق راس
 کے کفارہ میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة
 او نسك" (البقرہ رکوع ۲۴) پھر جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کو تکلیف ہو سر کی توبلہ دیوے
 روزے یا خیرات یا قربانی۔ اگر حالت احرام میں عذر کی وجہ سے سر منڈا دیا تو کلمہ "او" کے ذریعہ باری
 تعالیٰ نے تین چیزوں کو ذکر کیا ہے (۱) تین دن کے روزے (۲) چھ مسکین پر خیرات کرے اس طور پر
 کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع بھجور دے (۳) ایک بکری ذبح کرے لہذا یہاں بھی کفارہ
 ادا کرنے والا تینوں امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے میں مختار ہے۔ اسی طرح حالت حج (م
 میں جانور قتل کرنے کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہوتا ہے اس کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یا
 ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله فجزاؤ مثل ماقتل من النعم حکم بہ ذوا عدل منکم بدیا
 بالغ الکعبۃ او کفارة طعام مسکین او عدل ذالک صیاما لیذوق وبال امره (مائدہ رکوع ۱۳) اے ایمان والو
 نہ مارو شکار جس وقت تم ہو احرام میں اور جو کوئی تم میں اس کو مارے جان کر تو اس پر بدلہ ہے اس مارے
 ہوئے کے برابر مویشی میں سے جو تجھ زکریں دو آدمی معتبر تم میں اس طرح سے کہ وہ جانور بدلے کا بطور
 نیاز پہنچایا جاوے کعبہ تک یا اس پر کفارہ ہے چند محتاجوں کو کھانا کھلانا یا اس کے برابر روزے تاکہ
 حکمے سزا اپنے کام کی۔ یعنی اگر کسی شخص نے حالت احرام میں کوئی جانور مار ڈالا تو دوا عدل اور جانکار
 آدمی اس جانور کی قیمت کا اندازہ لگائیں گے اب اس قیمت میں اگر ہدی کا جانور مل سکتا ہو تو اس حرم کو
 تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے۔ (۱) یا توبہ کی کا جانور (بکری، گائے، اونٹ) خرید کر سر زمین حرم
 میں ذبح کرے (۲) یا اس قیمت سے گندم یا دوسرا اناج خرید کر مسکین پر تقسیم کر دے اس طور پر کہ ہر مسکین
 کو نصف صاع گندم یا ایک صاع دوسرا اناج دیدے (۳) یا ایک مسکین کے گندم کے عوض ایک روزہ
 رکھ لے اور اگر اس قیمت میں ہدی کا جانور نہ آسکتا ہو تو پھر حرم کو طعام مسکین اور روزوں کے درمیان
 اختیار ہوگا بہر حال جزائے صید کا کفارہ بھی کلمہ "او" کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے اور اسی "او" کی وجہ سے
 حرم کو مذکورہ تین چیزوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

الحاصل مذکورہ تینوں کفارات میں تین تین چیزیں کلمہ "او" کے ذریعہ بیان کی گئی ہیں پس اسی کلمہ
 "او" کی وجہ سے ہمارے حنفی علماء کے نزدیک اہانت کے طور پر صرف ایک چیز واجب ہوگی اور اس ایک
 کو متعین کرنے میں کفارہ ادا کرنے والا مختار ہوگا مگر یہ تعین فعلاً معتبر ہوگا نہ کہ قولاً یعنی اگر قول سے کسی

ایک چیز کو متعین کر دیا تو یہ تعین معتبر نہ ہوگا بلکہ اس کے علاوہ سے کفارہ ادا کرنا درست ہوگا ہاں اگر ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر دیا تو وہ متعین ہو جائے گا اب اس کو بدل کر دوسری چیز کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ بہر حال ہمارے نزدیک صرف ایک چیز واجب ہوتی ہے چنانچہ اگر اس نے تمام کو ادا کر دیا مثلاً قسم کا کفارہ دینے والے نے مساکین کو کھانا بھی کھلا دیا، کپڑے بھی پہنا دیئے اور غلام بھی آزاد کر دیا تو کفارہ میں ایک ہی چیز ادا ہوگی اور اس کو ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا، اور بقیہ دو تبرع اور نفل کے طور پر ادا ہوں گے البتہ کفارہ میں ان تینوں میں سے ایک ادا ہوگا جو قیمت کے اعتبار سے اعلیٰ ہو اور اس کے علاوہ بقیہ دو تبرع کے طور پر ادا ہوں گے۔ اور اگر اس نے تینوں کو ترک کر دیا کسی کو بھی ادا نہ کیا تو ان میں سے صرف ایک کے ترک پر سزا دی جائے گی کیونکہ اس نے صرف ایک واجب میں خلل اندازی کی ہے البتہ سزا اس ایک کے ترک کرتے پر دی جائے گی جو ان میں سے قیمت کے اعتبار سے ادنیٰ ہوگا۔ اہل عراق اور بعض معتزلہ نے فرمایا کہ کفارہ میں علی سبیل البدل تمام امور واجب ہیں یعنی مساکین کو کھانا دینا واجب ہے یا کپڑے پہنانا واجب ہے یا غلام آزاد کرنا واجب ہے البتہ اگر ان میں سے ایک کو ادا کر دیا تو باقی دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا جیسا کہ وجوب علی الکفایہ، سب پر واجب ہوتا ہے لیکن بعض کے ادا کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں علی سبیل البدل واجب تو تمام امور ہیں لیکن کسی ایک کے ادا کرنے سے بقیہ دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر تمام کو ادا کر دیا تو وہ تمام کے ادا کرنے سے امتثال امر کرنے والا ہوگا اور تین واجبات کے ثواب کا مستحق ہوگا یعنی تینوں امور میں سے ہر امر کے ادا کرنے پر ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا اور اگر تینوں چیزیں ترک کر دیں اور کسی کو ادا نہیں کیا تو وہ تینوں کو ترک کرنے پر تین سزاؤں کا مستحق ہوگا۔

ہماری طرف سے ان حضرات کے قول کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ مذہب وضع لغت اور وضع شرع دونوں کے خلاف ہے کیونکہ کلمہ "او" احد الاشیا کیلئے آتا ہے تو کلمہ "او" احد الاشیا کیلئے آتا ہے نہ کہ جمع کیلئے۔ پس جب کلمہ "او" احد الاشیا کیلئے آتا ہے تو کلمہ "او" کے ذریعہ ذکر کردہ اشیا میں سے صرف ایک شئی واجب ہوگی تمام اشیا واجب نہ ہوں گی جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ علی سبیل البدل تمام اشیا واجب ہیں۔

(فوائد)۔ بقول محشی معتزلہ کے دو گروہ ہیں ایک مشاہیر معتزلہ کا دوسرا بعض معتزلہ کا۔ مشاہیر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفارہ میں تینوں چیزیں علی سبیل البدل واجب ہیں لیکن اگر تینوں کو ترک کر دیا تو صرف ایک کے ترک کرنے پر سزا ہوگی باقی دو کے ترک کرنے پر سزا نہ ہوگی اور اگر تینوں کو ادا کر دیا تو صرف ایک نفل پر ثواب دیا جائے گا باقی دو تبرع اور نفل کے طور پر ادا ہوں گے اور کفارہ ادا کرنے والے کو اختیار ہوگا وہ جس کو ادا کرے گا اسی سے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ آپ غور کریں تو

معلوم ہوگا کہ ہمارا مذہب بھی یہی ہے ہمارے اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے صرف لفظی فرق ہے کیونکہ ہم بھی ”او“ کے ذریعہ بیان کردہ تینوں چیزوں میں سے ایک کے وجوب کے قائل ہیں اور وہ تمام کے وجوب کے قائل ہیں مگر علی سبیل البدل اور علی سبیل البدل میں بھی ایک ہی واجب ہوتا ہے۔ اور بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ ”او“ کے ذریعہ جن چیزوں کو ذکر کیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک واجب ہے البتہ ایک کے اداء کرنے سے دوسری دو چیزوں کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا اور اگر تینوں کو اداء کر دیا تو تین واجبات کے ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر تینوں کو ترک کر دیا تو تین سزاؤں کا مستحق ہوگا ان حضرات کا مذہب ہمارے مذہب کے خلاف ہے کیوں کہ ہمارے نزدیک تمام کو اداء کرنے کی صورت میں ایک واجب کے ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور تمام کو ترک کرنے کی صورت میں صرف ایک واجب کو ترک کرنے پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے بس ہمارے اور بعض معتزلہ کے مذاہب میں واضح فرق ہے شارح علیہ الرحمہ نے عجیب انداز اختیار کیا کہ معتزلہ کے دونوں فرقوں کے مذاہب میں خلط ملط کر دیا چنانچہ مذہب نقل کرتے وقت تو مشاہیر معتزلہ کا مذہب بیان کیا اور کہا ”فان الکمل واجب عند ہم علی سبیل البدل“ اور احکام کی تفسیر کرتے وقت بعض معتزلہ کے مذہب کے مطابق تفسیر کر ڈالی چنانچہ کہا ”فان فعل احد باسقط وجوب باقیہا وان ادى الکمل يقع الکمل واجبا وان عطل الکمل يعاقب علی الجميع“

شَرَّ بَعْدَ الْفَرَاحِ عَنْ حَقِيقَةِ كَلِمَةٍ اَوْ شَرَّعَ فِي مَجَازِهَا فَقَالَ وَرَبِّي قَوْلًا تَعَدَا
 اَنْ يُقْتَلُوا اَوْ يُصَلَّبُوا لِلتَّخْيِيرِ عِنْدَ مَا لَكَ بِهِ وَعِنْدَ تَابِعْتَنِي بَلْ كَمَا فِي الْآيَةِ
 اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ
 يُقْتَلُوا اَوْ يُصَلَّبُوا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافِ اَوْ يُنْفَخُوا مِنْ
 الْاَرْضِ فَاِنْ اَللَّهُ تَعَدَّى قَدْ نَقَلَ لِلْمُحَارِبِينَ وَالسَّاعِي الْفَسَادِ اَعْنَى قَطَاعِ الطَّرِيقِ
 اَرْبَعَةَ اَجْزِيَةٍ مِنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَقَطْعِ الْاَيْدِي وَالْاَرْجُلِ مِنْ خِلَافِ
 وَالتَّنْفِي مِنَ الْاَرْضِ بِطَرِيقِ التَّرْدِيدِ بِكَلِمَةٍ اَوْ فَمَا لَكَ بِهِ يَقُولُ اِنَّمَا عَلَى حَالِهَا
 فَيُتَخَيَّرُ الْاِمَامُ بَيْنَهَا وَعِنْدَ تَابِعْتَنِي بَلْ لِلْاَضْرَابِ عَرَبِيًّا كَلَامًا وَشُرُوعِي اٰخَرُ
 لِاَنَّ جُنَايَاتِ قَطَاعِ الطَّرِيقِ كَانَتْ عَلَى اَرْبَعَةِ اَنْوَاعٍ اَعْنَى اِحْتِادِ الْمَالِ فَقَطُّ وَ
 الْقَتْلِ فَقَطُّ وَالْقَتْلِ وَاحْتِادِ الْمَالِ جَمِيعًا وَالتَّخْيِيرُ فَقَطُّ مِنْ غَيْرِ قَتْلِ وَاحْتِادِ
 مَالٍ فَقَابِلِ بَيْنَهُمَا الْجُنَايَاتِ الْاَرْبَعِ الْاَجْزِيَةِ الْاَرْبَعِ وَلَكِنْ لَمْ يُذَكَّرْ
 الْجُنَايَاتِ فِي النَّصِّ اِعْتِمَادًا عَلَى فَهْمِ الْعَاقِلِينَ وَذَلِكَ لِاَنَّ الْجَزَاءَ اِنَّمَا

يَكُونُ عَلَى حَسَبِ الْجِنَايَةِ فَعَلَّظَهَا بِغَلْظِهِ وَجَفَّتْهَا بِجَفَّتِهِ وَلَا يَلِيْقُ مِنَ الْحَلْمِيِّ
 الْمُطْلَقِ أَنْ يُجَاوِزَ أَعْلَى الْجِنَايَةِ بِأَحْمَقِهَا أَوْ بِالْعَكْسِ فَكَانَ قَوْلُهُ مُرْعِبًا مَرَّةً الْمُرَّانِ
 أَنْ يُقْتَلُوا إِذَا قَتَلُوا فَقَطَّ بَلْ يُصَلَّبُوا إِذَا امْرُؤُفَعَتِ الْمَحَارِبُ بَلْ يُقْتَلِ النَّفْسِ وَ
 أَخَذَ الْمَالَ بَلْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَسْرَجِلِهِمْ إِذَا أَخَذُوا الْمَالَ فَقَطَّ بَلْ يُنْفِقُوا مِنَ
 الْأَرْضِ إِذَا أَخْرَفُوا الطَّرِيقَ وَقَدْ وَرَدَ هَذَا الْبَيَانُ بِعَيْنِهِ بِمَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ
 أَنْ وَادَعَ أَبَا بَرْدَةَ أَنْ لَا يُعِينَهُ وَلَا يُعِينَهُ عَلَيْهِ نَجَاءً أَنْ سَأَلَ يَرْبُدُونَ الْإِفْلَاقَ
 فَقَطَّعَ أَصْحَابُ أَبِي بَرْدَةَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيقَ فَنَزَلَ جِبْرِئِيلُ عَلَيْهِمُ بِالْحَدِّ فِيهِمْ أَنْ مَرَّ قَتَلَ
 وَأَخَذَ الْمَالَ صَلَبًا وَمَنْ قَتَلَ وَلَمْ يَأْخُذْ الْمَالَ قَتَلَ وَمَنْ أَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يُقْتَلْ
 قُطِعَتْ يَدَا وَسَرْجُلُهُ مِنْ خَلْفٍ وَمَنْ أَفْرَدَ الْإِحْفَافَةَ بُنِيَ مِنَ الْأَرْضِ وَلَكِنْ جَمَلَ
 أَبُو حَيْفَةَ رَحْمَةُ قَوْلِهِ مَنْ قَتَلَ وَأَخَذَ الْمَالَ صَلَبًا عَلَى إِخْتِصَاصِ الصَّلْبِ بِهَذِهِ الْحَالَةِ
 لِأَخْتِصَاصِ هَذِهِ الْحَالَةِ بِالصَّلْبِ بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ فِيهَا غَيْرُهُ بَلْ أَثْبَتَ لِلْإِمَامِ
 الْجَيْسَرِي الْأَرْضَ بَعْدَ أَنْ شَاءَ قَطَّعَ ثُمَّ قَتَلَ أَوْ صَلَبَ وَإِنْ شَاءَ قَتَلَ أَوْ صَلَبَ
 مِنْ غَيْرِ قَطَّعَ لِأَنَّ الْجِنَايَةَ تَحْتَمِلُ الْإِتِّجَادَ وَالْعَدُّو قَدْ رَأَى كَلِمَاتِ الْجَهَنَّمِيِّ فِيهِ
 وَالْمُرَادُ مِنَ النَّعْيِ لَيْسَ الْجَلَاءُ عَنِ الْوَطَنِ كَمَا يُؤْهِمُهُ الظَّاهِرُ بَلِ النَّعْيُ عَنِ الظُّهُورِ
 عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ بِأَنْ يُحْبَسُوا حَتَّى يَمُوتُوا -

ترجمہ :- پھر کلمہ ”او“ کے حقیقی معنی سے فراغت کے بعد مصنف نے اس کے مجازی معنی کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا اور باری تعالیٰ کے قول ”ان یقتلوا اولیصلبوا“ میں کلمہ ”او“ امام مالک کے نزدیک تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک ”بل“ کے معنی میں ہے پوری آیت اس طرح ہے ”انما جزاء الذین یجربون الارض و یفسدون فی الارض فسادا ان یقتلوا اولیصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلف او ینفون الارض“ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے محاربتہ کریموں اور فساد پھیلائیوں یعنی ڈاکوؤں کیلئے چار سزائیں یعنی قتل کرنا، سولی دینا، ہاتھ اور پیر کا مخالف جانب سے کاٹنا اور جلا وطن کرنا، بطریق تردید کلمہ ”او“ کے ذریعہ نقل کی ہیں۔ پس امام مالک فرماتے ہیں کہ کلمہ ”او“ اپنی حالت پر ہے لہذا امام المسلمین کو ان چاروں کے درمیان اختیار ہوگا اور ہمارے نزدیک ”بل“ کے معنی میں ایک کلام سے اعراض کرنے کیلئے اور دوسرے کلام کو شروع کرنے کیلئے ہے کیوں کہ ڈاکوؤں کے جرم چار طریقہ پر تھے صرف مال لینا صرف قتل کرنا، قتل کرنا اور مال لینا، صرف ڈرانا دھمکانا نہ قتل کرنا نہ مال لینا۔ پس ان چار جرائم کے مقابلہ میں چار سزائیں ذکر کی ہیں اور اہل عقل کے فہم پر بھروسہ کر کے نص میں ان جرائم کا ذکر نہیں کیا ہے اور

یہ اسلئے ہے کہ سزا جرم کے مطابق ہوتی ہے پس سزا کا سخت ہونا جرم کے سخت ہونے پر ہے اور سزا کا ہلکا ہونا جرم کے ہلکا ہونے پر ہے اور حکیم مطلق کیلئے مناسب نہیں ہے کہ وہ سخت ترین جرم کے بدلے ہلکی سزا دے یا اس کے برعکس۔ پس عبارت قرآن کی تقدیر اس طرح ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے جب وہ صرف قتل کو پس بلکہ ان کو سولی دے جائے جب کہ جنگ کا شعلہ قتل نفس اور اخذ مال کی وجہ سے بلند ہو جائے بلکہ ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں جب وہ صرف مال لیں بلکہ ان کو جلا وطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں ڈرائیں، دھمکائیں۔ اور بعینہ یہ بیان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طور پر مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ تو آپ کی مدد کرے اور نہ آپ کے مقابلہ میں آپ کے دشمنوں کی مدد کرے چنانچہ کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادے سے آئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبریل علیہ السلام انکے بارہیں حد تک نازل ہوئے کہ جسے قتل کیا اور مال بھی چھینا اس کو سولی دے جائے اور جسے قتل کیا اور مال نہیں لیا اس کو قتل کیا جائے اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اس کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹے جائیں اور جس نے صرف ڈرا یا دھمکایا اسے جلا وطن کر دیا جائے۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ نے قول من قتل واخذ المال صلب کو اس حالت کیساتھ صلب کے اختصاص پر محمول کیا ہے نہ کہ صلب کیساتھ اس حالت کے اختصاص پر اس طور پر کہ اس حالت میں غیر صلب جائز نہیں ہے بلکہ امام صاحب نے امام اسلمین کیلئے ان چار چیزوں میں خیار ثابت کیا ہے۔ امام اسلمین اگر چاہے تو قطع کرے پھر قتل کرے یا سولی دیدے اور اگر چاہے بغیر قطع کے قتل کرے یا سولی دیدے کیوں کہ جرم اتحاد و تعدد دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس باب میں دونوں جہتوں کی رعایت کی جائے گی اور نفی سے مراد جلا وطن نہیں جیسا کہ ظاہر عبارت سے اس کا وہم ہوتا ہے بلکہ سر زمین پر کھلم کھلا رہنے سے اس طور پر علیحدہ رکھنا کہ انھیں مجسوس کر دیا جائے تاکہ وہ توبہ کر لیں۔

تشریح :- ح ۳ نے فرمایا ہے کہ مصنف رح کلمہ ”او“ کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اب اس کے مجازی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ”ان یقتلوا ویصلبوا“ میں کلمہ ”او“ امام مالک کے نزدیک اپنی حقیقت پر ہے یعنی تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک مجازاً ”بل“ کے معنی میں ہے پوری آیت اس طرح ہے ”انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا ویصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او یغفوا من الارض“ (سورہ ماوندہ رکوع ۵) یہی سزا ہے ان کی جو لڑائی کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے اور دوڑتے ہیں ملک میں فساد کرنے کو ان کو قتل کیا جائے یا سولی پر چڑھا لے جائیں یا کاٹے جاویں ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف جانب سے یا دوڑ کر دیئے جائیں اس جگہ سے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے محاربین اور ڈاکوؤں کی چار سزائیں کلمہ ”او“ کے ساتھ ذکر کی ہیں اور وہ چار سزائیں یہ ہیں (۱) قتل کرنا (۲) سولی پر چڑھا کر

ہلاک کر دینا (۳) دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں کا ٹٹنا (۴) جلاوطن کرنا۔ حضرت امام مالک فرماتے ہیں کہ یہاں کلمہ ”او“ اپنی حقیقت پر ہے یعنی علی سبیل التخییر امور اربعہ میں سے ایک پر دلالت کرتا ہے پس امام مالک کے نزدیک کلمہ ”او“ کے اپنی حقیقت پر ہونے کی وجہ سے امام المسلمین کو ان چاروں کے درمیان اختیار ہوگا یعنی مذکورہ چاروں سزاؤں میں سے ڈاکو کو جو سزا چاہے دے سکتا ہے اس کو پورا اختیار ہے لیکن ہمارے نزدیک اس جگہ کلمہ ”او“ اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ مجازاً ”بل“ کے معنی میں ہے جیسا کہ ”او اشد قسوة“ میں کلمہ ”او“ ”بل“ کے معنی میں ہے اور کلمہ ”او“ اور ”بل“ کے درمیان مناسبت بھی موجود ہے اس طور پر کہ جس طرح ”بل“ کے ذریعہ کلام اول سے اعراض اور آخر کلام کیلئے اثبات ہوتا ہے اسی طرح کلمہ ”او“ کے ذریعہ اس تعیین سے اعراض ہوتا ہے جو کلام اول سے ثابت ہوتی ہے یعنی کلمہ ”او“ سے پہلے جو شئی مذکور ہوتی ہے وہ کلمہ ”او“ مذکور ہونے سے پہلے متعین ہوتی ہے لیکن جب کلمہ ”او“ ذکر کیا گیا تو اس کے ذریعہ

تعیین سے اعراض ہو گیا اور غیر معین طور پر احد المذكورین کا اثبات ہو گیا۔ بہر حال جب کلمہ ”او“ اور ”بل“ کے درمیان مناسبت موجود ہے تو کلمہ ”او“ کو مجازاً ”بل“ کے معنی میں لینا درست ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ ڈاکوؤں کے احوال جرم چار طریقہ پر ہیں (۱) صرف مال چھیننا (۲) صرف قتل کرنا (۳) مال بھی چھیننا اور قتل بھی کرنا (۴) راستہ سے گزریہ نیوالوں کو صرف ڈرانا دھمکانا نہ قتل کرنا اور نہ مال چھیننا۔ پس باری عزاسمہ نے ان چار جرائم کے مقابلہ میں چار سزائیں الگ الگ ذکر کی ہیں کیوں کہ سزا جرم کے مطابق ہوتی ہے جرم اگر سخت ہوتا ہے تو اس کی سزا بھی سخت ہوتی ہے اور جرم اگر ہلکا ہوتا ہے تو اس کی سزا بھی ہلکی ہوتی ہے اور حکیم مطلق جناب باری تعالیٰ کے لئے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ سخت جرم کے بدلے ہلکی سزا تجویز کرے اور ہلکے جرم کے بدلے سخت سزا تجویز کرے اور جب ایسا ہے تو تخییر پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ تخییر کی صورت میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ڈاکو نے اگر قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا تو امام المسلمین اس کو صرف جلاوطن کر دے حالانکہ یہاں جرم سخت ہے اور سزا ہلکی ہے اسی طرح اگر ڈاکو نے صرف ڈرانا دھمکایا ہو تو امام المسلمین اس کو قتل کرا سکتا ہے حالانکہ یہاں جرم ہلکا اور سزا سخت ہے اور یہ دونوں باتیں اس قاعدے کے خلاف ہیں کہ سزا، جرم کے مطابق ہوتی ہے۔ لیکن یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ جرائم کا مقابلہ سزاؤں سے کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ مقابلہ کا تقاضا یہ ہے کہ آیت میں جرائم اور سزائیں دونوں کا ذکر ہو حالانکہ آیت میں سزائیں تو مذکور ہیں لیکن جرائم مذکور نہیں ہیں لہذا ان دونوں کے درمیان مقابلہ کرنا کیسے درست ہوگا۔ شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اہل عقل کی سمجھ پر اعتماد کر کے آیت میں جرائم کا ذکر نہیں کیا گیا یا یوں کہہ لیا جائے کہ ذکر عام ہے حقیقت ہو یا حکماً ہو آیت میں جرائم کا ذکر اگرچہ حقیقت نہیں ہے لیکن حکماً موجود ہے۔

بہر حال اس آیت میں تخییر ممکن نہیں ہے اور جب تخییر ممکن نہیں ہے تو کلمہ ”او“ کو مجازاً ”بل“ کے معنی پر محمول کیا جائے گا اور اس آیت کی تقدیر کی عبارت یہ ہوگی ”ان یقتلوا اذا قتلوا فقط بل یصلبوا اذا اتلفعت اثماریہ بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدہم وارجلہم اذا اخذوا المال فقط بل ینفوا من الارض اذا خوفوا الطریق“ یعنی ڈاکوؤں کی سزا یہ ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے جب وہ صرف قتل کریں بلکہ ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے جب وہ قتل بھی کریں اور مال بھی لوٹیں بلکہ ان کا دایاں ہاتھ بائیں پاؤں کاٹ دیا جائے جب وہ صرف مال لوٹیں بلکہ ان کو جلا وطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں صرف ڈرائیں دھمکائیں۔ یہی مضمون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طور پر مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ تو آپ کی مدد کرے اور نہ آپ کے مقابلے میں آپ کے دشمنوں کی مدد کرے چنانچہ ایک مرتبہ کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادہ سے آئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبریل علیہ السلام ان کے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا اس کو سولی پر چڑھایا جائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں چھینا اس کو قتل کیا جائے اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اس کا دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹا جائے اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا اس کو جلا وطن کر دیا جائے اس حدیث سے بھی ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ ہر جرم کی سزا علیحدہ ہے ایسا نہیں جیسا کہ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ امام المسلمین کو چاروں سزائوں کے درمیان اختیار ہے لیکن اس حدیث پر یہ اعتراض ہو گا کہ حدیث میں ”یریدون الاسلام“ کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ آنیوالے مسلمان نہیں تھے بلکہ غیر مسلم تھے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ آنیوالے غیر مسلم متان تھے یعنی اسن طلب کر کے اسلام قبول کرنے کیلئے دارالاسلام میں داخل ہوئے اور غیر مسلم متان پر ڈاکہ ڈالنا موجب حد نہیں ہے لہذا قوم ابو بردہ کے ڈاکوؤں پر جنہوں نے غیر مسلم متانین پر ڈاکہ ڈالا ہے حد کس طرح واجب ہوگی۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں اسلام سے تعلم احکام اسلام مراد ہے یعنی آنیوالے حضرات مسلمان تھے اور آنے کا مقصد احکام اسلام سیکھنا تھا اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ”یریدون الاسلام“ کی جگہ ”یریدون رسول اللہ ہے یعنی وہ لوگ احکام سیکھنے کیلئے سردار دو جہاں کی خدمت میں حاضر ہونا چاہتے تھے پس اس صورت میں ڈاکہ زنی مسلمانوں پر ہوگی نہ کہ غیر مسلموں پر اور مسلمانوں پر ڈاکہ زنی چونکہ موجب حد ہے اسلئے حضرت جبریل علیہ السلام نے ابو بردہ کے ڈاکوؤں کی حد بیان فرمائی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آنیوالے حضرات غیر مسلم تھے لیکن جو شخص اسلام قبول کرنے کیلئے دارالاسلام میں داخل ہوتا ہے وہ ذمی کی طرح ہوتا ہے اور ذمی پر ڈاکہ زنی موجب حد ہے لہذا ان لوگوں پر ڈاکہ زنی

کرنا بھی موجب حد ہوگا اسی وجہ سے جبریل علیہ السلام ابو بردہ کے ڈاکوؤں کے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے۔

”ولکن حمل ابو حنیفہ قولہ من قتل الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ فروع میں امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ امام المسلمین کو اشیاء اربعہ کے درمیان اختیار ہے اور یہاں بیان مذہب احناف کے موقع پر گذشتہ سطوروں میں گذرا ہے کہ ہر جرم کی سزا علیحدہ ہے امام المسلمین کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ حالانکہ یہ تناقض ہے پس امام صاحب کے قول میں تناقض لازم آیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فروع میں جن اشیاء اربعہ کا ذکر ہے ان اشیاء اربعہ سے وہ چار سزائیں مراد نہیں ہیں جن کا آیت میں ذکر کیا گیا ہے ان میں حضرت امام صاحبؒ امام المسلمین کو کوئی اختیار نہیں دیتے ہیں بلکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اشیاء اربعہ سے یہ مراد ہے کہ اگر ڈاکو کسی کو قتل بھی کر دے اور اس کا مال بھی چھین لے تو امام المسلمین اس ڈاکو کو چار سزائوں میں سے کوئی ایک سزا دے سکتا ہے (۱) یا تو دایاں ہاتھ بایاں پاؤں کاٹ کر اس کو قتل کر دے (۲) یا ہاتھ پاؤں کاٹ کر اس کو سولی دیدے (۳) یا بغیر قطع کے صرف قتل کر دے (۴) یا بغیر قطع کے صرف سولی دیدے گویا اس ایک جرم کی چار سزائیں ہیں حضرت امام صاحب نے امام المسلمین کیلئے ان چار میں خیار ثابت کیا ہے اور آیت میں بیان کردہ چار جرائم کی چار سزائوں میں خیار ثابت نہیں کیا ہے، اور جب ایسا ہے تو امام صاحب کے قول میں کوئی تناقض لازم نہ آئے گا۔ پس امام ابو حنیفہؒ سے حدیث کے جملہ ”من قتل واخذ المال صلب“ کو اس پر محمول کیا ہے کہ سولی دینا اس حالت کے ساتھ خاص ہے یعنی ڈاکو کو سولی صرف اسی حالت میں دی جاسکتی ہے اس کے علاوہ بقیہ تین حالتوں میں سولی دینا جائز نہیں ہے اس پر محمول نہیں کیا کہ یہ حالت سولی دینے کے ساتھ خاص ہے یعنی اس حالت میں صرف سولی ہی دی جاسکتی ہے اور کوئی سزا نہیں دی جاسکتی بلکہ اس حالت میں سولی کے علاوہ اور سزائیں بھی دی جاسکتی ہیں البتہ ان سزائوں میں امام المسلمین کو اختیار ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ڈاکوؤں کا قتل کرنا اور مال چھیننا ایسا جرم ہے جو اتحاد اور تعدد دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی قتل کرنا اور مال چھیننا چونکہ دونوں ملکر ڈاکہ زنی ہے اسلئے یہ دونوں ایک جرم شمار ہوں گے اور مال چھیننا چونکہ الگ جرم ہے اور قتل کرنا الگ جرم ہے اسلئے یہ دونوں دو جرم شمار ہوں گے۔ بہر حال یہ دونوں چونکہ دو جرم ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اسلئے امام المسلمین کو اختیار دیا گیا کہ وہ ان کو دو سزائیں دے اخذ مال کی وجہ سے ہاتھ پاؤں کاٹ دے اور قتل کی وجہ سے قتل کر دے یا سولی دیدے اور یہ دونوں مل کر چونکہ ایک جرم ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اسلئے امام المسلمین ان کو صرف ایک سزا بھی دے سکتا ہے یعنی صرف قتل کر دے یا صرف سولی دیدے۔

اس پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ یہاں اتحاد کا شبہ موجود ہے لہذا قتل اور اخذ مال میں تعدد کا اعتبار کرنا اور دو جرم سمجھ کر دو سزائیں دینا شبہ کے ہوتے ہوئے حد قائم کرنا ہے حالانکہ شبہ کے ہوتے ہوئے حد قائم کرنا جائز نہیں ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اس مسئلہ میں صاحبین کا مذہب راجح ہے یعنی قتل اور اخذ مال دونوں کی سزا صرف سولی پر چڑھانا ہے۔ آیت مذکورہ میں نفی من الارض کا لفظ آیا ہے اور نفی من الارض کے ظاہری معنی جلا وطن اور شہر بدر کرنے کے ہیں۔ خادم نے ترجمہ اور شرح کے وقت یہی معنی ذکر کیا ہے اور فقہاء کی ایک جماعت بھی یہی معنی مراد لیتی ہے لیکن صاحب نور الانوار نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی رعایت کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت میں نفی سے مراد جلا وطن کرنا نہیں ہے بلکہ قید کرنا مراد ہے اور قید کرنے میں بھی جلا وطنی کے معنی پائے جاتے ہیں اس طور پر کہ جلا وطن کرنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں اور یہ مقصد قید کرنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے بلکہ قید کرنے سے یہ مقصد زیادہ حاصل ہوتا ہے کیوں کہ قید کرنے کی صورت میں تمام لوگ اس ڈاکو کے ڈاکہ زنی کرنے سے محفوظ ہو جائیں گے اور جلا وطن کرنے کی صورت میں ایک جگہ کے لوگ اگرچہ محفوظ ہو جائیں گے لیکن دوسری جگہ جہاں اس کو جلا وطن کیا گیا ہے وہاں کے لوگ محفوظ نہیں رہیں گے بلکہ وہ وہاں ڈاکہ زنی کرے گا۔ بہر حال ڈرانے دھمکانے کی صورت میں ڈاکوؤں کو قید میں ڈال دیا جائے یہاں تک کہ وہ توبہ کریں اور ان کی حالتوں سے اندازہ ہو جائے کہ اب وہ اس جرم کا ارتکاب نہیں کریں گے یا قید خانہ میں مرجائیں۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي مَثَلِ آخِرٍ لِمَنْ جَاءَ عَلَى مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةً خَاصَّةً فَقَالَ وَ
قَالَ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَذَاتِهِ هَذَا أَحْسَرُ وَهَذَا أَنَّهُ بَاطِلٌ لِأَنَّكَ إِسْمٌ أَحَدٌ
غَيْرُ عَيْنٍ وَذَلِكَ غَيْرُ مَحَلٍّ لِلْحَقِّ لِأَنَّ حَقِيقَةَ كَلِمَةٍ أَوْ أَنَّ يُرَدُّ دَيْنٌ سَيِّئًا
يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَالِحًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ حَتَّى يُعْتَبَرَ
الْمُسْتَكْمَلُ بَعْدَ ذَلِكَ أَحَدُهُمَا وَهُمَا الدَّائِبَةُ غَيْرُ صَالِحَةٍ لِلْحَقِّ فَاسْتَعَالَ
الْحُكْمُ الْحَقِيقِيُّ فَبَطَلَ الْكَلَامُ وَقِيلَ إِنَّ هَذَا إِذَا لَمْ يَسُوْ وَرَأَى نَوْحَ الْعَبْدِ
خَاصَّةً يُعْتَبَرُ عِنْدَ هَا عَلَى مَا فِي الْمَبْسُوطِ -

ترجمہ :- پھر مصنف نے خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق کلمہ "او" کے مجازی معنی کی دوسری مثال کو بیان کرنا شروع کیا ہے چنانچہ فرمایا اور صاحبین نے کہا کہ جب مولیٰ اپنے غلام اور جو پائے سے کہے "ہذا حرام لہذا" تو یہ کلام باطل ہے کیوں کہ یہ امر واحد غیر معین کا اسم ہے اور

واحد غیر معین عتق کا محل نہیں ہے اسلئے کہ کلمہ "اد" کی حقیقت یہ ہے کہ اس کو دو چیزوں کے درمیان دائر کیا جائے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک علی سبیل البدل اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہو یہاں تک کہ اس کے بعد متکلم ان دونوں میں سے ایک کو متعین کر دے اور یہاں جو پایہ عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا، پس حکم حقیقی محال ہو گیا اور کلام باطل ہو گیا اور کہا گیا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب مولیٰ نے نیت نہ کی ہو اور اگر خاص طور پر غلام کی نیت کی تو مبسوط کے بیان کے مطابق صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے خاص طور پر امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق کلمہ "اد" کے مجازی معنی کی ایک اور مثال بیان فرمائی ہے سئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام اور جو پائے کی طرف اشارہ کر کے کہا "لنذا حرّاً او لنذا" تو صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو اور باطل ہوگا۔ کیوں کہ کلمہ "اد" مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کیلئے آتا ہے، اور مثال مذکور میں ایک غیر معین عتق کا محل نہیں ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ "اد" کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسی دو چیزوں کے درمیان دائر ہو جن میں سے ہر ایک کے بعد دیگرے اس حکم کی صلاحیت رکھتی ہو اور پھر اس کے بعد متکلم ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے یعنی کلمہ "اد" جن دو چیزوں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کا ذکر کردہ حکم کی صلاحیت رکھنا ضروری ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے مثلاً "جاری زید او بکر" میں زید و بکر دونوں میں سے ہر ایک جمعیت کی صلاحیت رکھتا ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے اور یہ کہہ دے کہ میری مراد زید ہے یا میری مراد بکر ہے بہر حال کلمہ "اد" کی حقیقت یہی ہے کہ وہ جن دو چیزوں کے درمیان واقع ہو علی سبیل البدل دونوں چیزیں مذکورہ حکم کی صلاحیت رکھتی ہوں اور مثال مذکور میں یہ بات موجود نہیں ہے کیونکہ جو پایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور جو پایہ آزاد ہونے کی صلاحیت اسلئے نہیں رکھتا کہ آزادی، رقیقیت کی فروع ہے یعنی جہاں رقیقیت ہوتی ہے آزادی وہیں متحقق ہوتی ہے اور رقیقیت، جزا سے کفر کی یعنی ابتداء کافر ہی رقیق ہو سکتا ہے مومن رقیق نہیں ہو سکتا اور جو پایہ کفر کیساتھ متصف نہیں ہوتا کیونکہ مومن اور کافر ہونا اہل عقل کی صفات میں سے ہیں نہ کہ غیر اہل عقل کی صفات میں سے پس جو پایہ کفر کے ساتھ متصف نہیں ہوگا اور جب کفر کیساتھ متصف نہیں ہوگا تو جو پایہ رقیق بھی نہ ہوگا اور جب جو پایہ رقیق نہ ہوگا تو آزاد ہونے کی صلاحیت بھی نہ رکھے گا بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ احداً مذکورین یعنی جو پایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور جب احداً مذکورین یعنی جو پائے میں آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں ہے تو کلمہ "اد" کا حقیقی حکم محال ہو گیا اور جب حقیقی حکم محال ہو گیا تو کلام لغو اور باطل ہو گیا۔ لہذا متکلم اگر خاص طور پر غلام کو آزاد کرنے کی نیت بھی کرے تو صاحبین کے نزدیک غلام آزاد نہ ہوگا۔ بعض حضرات علماء نے کہا ہے کہ صاحبین کے

کے نزدیک کلام اس صورت میں باطل ہو گا جب کہ متکلم نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ اگر خاص طور پر غلام کی نیت کر لے تو صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں احد المذکورین کا مصداق غلام ہی ہوگا۔

وَعِنْدَهُ هُوَ كَذَلِكَ لَكِنَّ عَلَىٰ إِحْتِمَالِ التَّعْيِينِ يَعْنِي قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ
كَذَلِكَ فِي الْحَقِيقَةِ وَنَفْسِ الْأَمْرِ عَلَىٰ مَا قُلْتُمْ لَكِنَّهُ عَلَىٰ سَبِيلِ الْمَجَازِ يُجِبُّ
التَّعْيِينَ حَتَّىٰ لَزِمَهُ التَّعْيِينُ كَمَا فِي مَسْأَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بِأَنَّ مَعْرُوفَ ذَوَيْنِ الْعَبْدَيْنِ
وَيَقُولُ هَذَا حُرًّا أَوْ هَذَا فَيَجِبُ لَهُ الْقَاضِي عَلَى التَّعْيِينِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ يُحْتَمَلُ
التَّعْيِينُ لَمَا أَجْبَرَهُ عَلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُحْتَمَلِ أَوْلَىٰ مِنَ الْإِهْدَاءِ لِأَنَّ كَلَامَ
الْعَاقِلِ الْمُبَالِغِ يَصْحَحُ حَتَّىٰ الْإِمْكَانِ بِالْحَقِيقَةِ أَوْ الْمَجَازِ فَجَعَلَ مَا وَضَعَ
لِحَقِيقَتِهِ مَجَازًا أَعْمًا يُحْتَمَلُ وَإِنْ اسْتَحَالَتْ حَقِيقَتُهُ فَجَرَىٰ عَلَىٰ أَصْلِهِ الْمَذْكُورِ
فِي قَوْلِهِ لِلْأَكْبَرِ سِتَامَةٌ هَذَا إِنِّي بِجَعْلِهِ مَجَازًا أَعْمًا يُحْتَمَلُ بَعْدَ اسْتِحَالَةِ الْحَقِيقَةِ
وَهُمَا يُكْرَهُانِ الْإِسْتِعَارَةَ عِنْدَ اسْتِحَالَةِ الْحُكْمِ فَهُمَا جَوَازِيَانِ أَيْضًا عَلَىٰ أَصْلِهِمَا
فِي ذَلِكَ الْمَثَلِ فَيَبْطُلُ هَهُنَا كَمَا بَطَلَ تَمَّتْ -

ترجمہ :- اور امام صاحب کے نزدیک بھی وہ ایسا ہی ہے لیکن تعین کا احتمال ہے یعنی امام ^{صنیعہ} نے کہا کہ حقیقت اور نفس الامر میں معاملہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے کہا لیکن بر سبیل مجاز تعین کا احتمال رکھتا ہے اسلئے اس کو تعین لازم ہے جیسا کہ مسئلہ عبدین میں باس طور کہ عبدین کے درمیان کلمہ تردید لائے اور کہے "ہذا حرٌّ او ہذا" پس قاضی اس کو تعین پر مجبور کرے گا پس اگر یہ کلام تعین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو تعین پر مجبور نہ کرتا اور محتمل پر عمل کرنا اولیٰ ہے ضائع کرنے سے کیونکہ مائل بالغ کا کلام حتی الامکان صحیح کہا جائے گا حقیقت پر عمل کر کے یا مجاز پر۔ پس امام صاحب نے اس لفظ کو جو اپنی حقیقت کیلئے وضع کیا گیا تھا اس شئی سے مجاز قرار دیدیا جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کی حقیقت محال ہے پس امام صاحب اپنے اس قاعدہ پر قائم رہے جو پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے سے زیادہ عمر والے کو "ہذا ابی" کہے حقیقت کے محال ہونے کے بعد اس کو اس چیز سے مجاز قرار دیکر جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اور صاحبین ^{۱۰} استعمالہ حکم کے وقت استعارہ کا انکار کرتے ہیں پس صاحبین بھی اس مثال میں اپنے قاعدہ پر قائم ہیں چنانچہ جس طرح وہاں کلام باطل ہو گیا یہاں بھی باطل ہو جائے گا۔

تشریح :- جب کسی شخص نے اپنے غلام اور چوپائے کی طرف اشارہ کر کے "ہذا حرٌّ او ہذا" کہا تو

امام صاحب کے نزدیک نفس الامر میں ویسا ہی معاملہ ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا یعنی کلمہ "او" واحد غیر معین کیلئے آتا ہے اور یہاں واحد غیر معین محل عتق نہیں ہے لیکن یہ کلام (غلام اور جو پائے کیلئے "ہذا حراً او ہذا" کہنا، مجازاً تعین کا احتمال رکھتا ہے یعنی مجازاً اس بات کا احتمال ہے کہ متعین طریقہ پر غلام مراد لے لیا جائے پس جب یہ کلام مجازاً تعین کا احتمال رکھتا ہے تو اس کو تعین لازم ہوگی یعنی متعینہ طور پر غلام آزاد ہو جائے گا جیسا کہ دو غلاموں کی طرف اشارہ کر کے اگر "ہذا حراً او ہذا" کہا گیا تو قاضی اس قائل کو تعین پر مجبور کرے گا یعنی اس بات پر مجبور کرے گا کہ وہ ان دونوں غلاموں میں سے کسی ایک کو متعین کرے۔

ملاحظہ فرمائیے اگر یہ کلام تعین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو اس بات پر مجبور نہ کرتا کہ وہ کسی ایک غلام کو متعین کرے بہر حال یہ کلام مجازاً تعین کا احتمال رکھتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ کسی کلام کو ضائع کرنے سے بہتر یہ ہے کہ ایک محتمل شئی پر عمل کر لیا جائے کیوں کہ عاقل بالغ آدمی کے کلام کو حتی الامکان صحیح کرنے کی کوشش کی جانی چاہیے اور لغو ہونے سے بچانا چاہیے۔ اب یہ کوشش خواہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں ہو خواہ مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں پس چونکہ یہاں کلمہ "او" کی حقیقت یعنی واحد غیر معین کیلئے ہونا محال اور متعذر ہے اسلئے حضرت امام اعظم نے اس کو اس چیز کیلئے یعنی واحد معین کے لئے مجاز قرار دیا جس کا وہ کلام احتمال رکھتا ہے حاصل یہ کہ یہاں کلمہ "او" کی حقیقت پر عمل کرنا چونکہ متعذر ہے اسلئے یہاں کلمہ "او" کو مجازاً واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔ بہر حال حضرت امام صاحب اس مثال میں بھی کلمہ "او" کو مجاز پر محمول کرتے ہیں اگرچہ صاحبین نے مجاز پر محمول نہیں کرتے ہیں۔ حضرت امام صاحب اور صاحبین نے اپنی اپنی اصل پر قائم ہیں جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کہ اگر کسی نے اپنے سے زیادہ عمر والے اپنے غلام کو "ہذا ابی" کہا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک اس کلام کی حقیقت یعنی نسبت نسب اگرچہ درست ہے لیکن لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اور صاحبین نے حقیقت کے متعذر ہونے کی صورت میں چونکہ استعارہ کرنے یعنی مجاز پر عمل کرنے کا انکار کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک یہ کلام (ہذا ابی) باطل ہو جاتا ہے۔ پس صاحبین نے نزدیک جس طرح مذکورہ "ہذا ابی" کلام حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے باطل ہے اسی طرح غلام اور جو پائے کی طرف اشارہ کر کے "ہذا حراً او ہذا" جو کلام کیا گیا ہے کلمہ "او" کی حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے وہ بھی باطل ہو جائے گا اور حضرت امام صاحب نے نزدیک جس طرح "ہذا ابی" کی حقیقت متعذر ہونے کی وجہ سے اس کو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اسی طرح یہاں کلمہ "او" کی حقیقت (واحد غیر معین) متعذر ہونے کی وجہ سے اس کو مجاز یعنی واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔

شَعْرَةً كَرَمًا مَجَازًا آخَرَ لَهَا فَعَالٌ وَتَسْتَعَارُ لِلْعُومَرِ فَصَيَّرَ بِمَعْنَى وَارٍ أَلْعَطْفِ لَا
عَيْنَهَا يَعْنِي كَمَا أَنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ
كِلَيْهِمَا كَذَلِكَ أَوْ فَتَكُونُ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَكِنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى الْإِجْتِمَاعِ وَالشُّمُولِ وَ
أَوْ تَدُلُّ عَلَى الْإِنْفِرَادِ كُلِّ مَنَّهُمَا عَنِ الْأَخْرِ فَلَا يَكُونُ عَيْنَهَا.

ترجمہ :- پھر مصنف نے کلمہ "او" کے دوسرے مجازی معنی کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا اور کلمہ "او" عموم
کیلے مستعار ہوتا ہے پس وہ واو عاطفہ کے معنی میں ہو جاتا ہے بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوتا یعنی جس طرح
کلمہ "واو" معطوف اور معطوف علیہ دونوں کیلئے اثبات حکم پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ "او" ہے پس کلمہ
"او" "واو" کے معنی میں ہو جاتا ہے لیکن واو عاطفہ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ "او" معطوف
اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے لہذا کلمہ او
بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوگا۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ مصنف "کلمہ او" کے ایک مجازی معنی اور بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ
فرمایا کہ کلمہ او، عموم کا فائدہ دینے کیلئے مستعار ہے یعنی کلمہ او مجازاً افادہ عموم کیلئے مستعمل ہوتا ہے لہذا اس
صورت میں او، واو کے معنی میں ہوگا لیکن بعینہ واو نہیں ہوگا حاصل یہ کہ جس طرح واو عاطفہ معطوف
اور معطوف علیہ دونوں کے واسطے حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ او بھی کلام منفی میں
دونوں کیلئے منفی حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے لیکن دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ واو عاطفہ
اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ او، معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے
دوسرے سے علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی کلمہ واو اگر کلام منفی میں داخل کیا گیا تو معطوف اور
معطوف علیہ دونوں کی اجتماعی طور سے نفی ہوگی اور اگر کلمہ او داخل کیا گیا تو دونوں کی نفی الگ
الگ ہوگی مثلاً قرآن پاک میں ارشاد ہے "ولا تقطع منہم آثما وکفورا" یہاں "او کفورا" کے معنی ہیں
"ولا کفورا" لہذا دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کرے گا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا یعنی آثم کی اطاعت
کرے گا تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا اور اگر کفور کی اطاعت کی تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا بہر حال
حکم منفی یعنی عدم اطاعت دونوں کیلئے الگ الگ ثابت ہے اور اگر بجائے او کے واو ہوتا یعنی "ولا
تقطع منہم آثما وکفورا" تو اس صورت میں عدم اطاعت کا حکم دونوں کیلئے اجتماعی طور پر ثابت ہوتا۔
یعنی دونوں کی اطاعت کرنے کی صورت میں منہی عنہ کا مرتکب ہوتا اور کسی ایک کی اطاعت کرنے سے
منہی عنہ کا مرتکب ہوتا پس چونکہ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے اسلئے کلمہ او، بعینہ واو عاطفہ ہوگا۔

وذلك اى كونها مستعارة بمعنى الواو اذا كانت في موضع التثنية او موضع الابهة
 لانهما قرينتان لهذا المجاز ولا يصار اليه الا بقريته كقوله والله
 لا اكلهم فلانا او فلانا حتى اذا اكلهم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث
 الا مرة مثال لو فوعها في موضع التثنية والظاهر ان قوله حتى اذا اكلهم تفریح
 لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفریح لعدم كونها عين الواو يعنى
 اذا كانت بمعنى الواو فيجزم الحنث بتكلم احدهما ايهما كان اذ لو لم تكن بمعنى
 الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا تكلم باحدهما اشرع اليمين وحنث
 به ثم يتكلم آخر لم يتعلق حكم الحنث واذا لم تكن عين الواو فلو كلمهما
 جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك
 حرمة اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو لصار
 بمنزلة اليمينين فوجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة وقيل التفریح
 على العكس يعنى ان قوله حتى اذا اكلهم احدهما يحنث اشرع على علم
 كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من
 حيث المجموع فيترقت الحنث على ان يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم
 احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما كان وان قوله ولو كلمهما
 لم يحنث الا مرة واحدة تفریح على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم في هذا
 المقام بالواو لم يحنث الا مرة ولم تجب الا كفارة واحدة وان
 كلمهما جميعا فذلك -

ترجمہ :- اور وہ یعنی کلمہ او کا واو کے معنی مستعار ہونا اس وقت ہوتا ہے جب کہ کلمہ اونفی
 کی جگہ میں یا اباحت کی جگہ میں ہوا ہے کہ یہ دونوں اس مجاز کیلئے قرینہ ہیں اور مجاز کی طرف بغیر قرینہ کے
 رجوع نہیں کیا جاتا ہے جیسے اس کا قول ، مجھ میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا حتی کہ جب وہ ان
 دونوں میں سے کسی ایک سے بات کر لے تو حانث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے بات کر لے تو بجز ایک مرتبہ
 کے حانث نہ ہوگا یہ کلمہ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اس کا قول
 حتی اذا کلم کلمہ او کے واو کے معنی میں ہونے پر متفرع ہے اور ولو کلمہما کلمہ او کے عین واو نہ ہونے
 پر متفرع ہے یعنی کلمہ او جب واو کے معنی میں ہے تو ان دونوں میں سے جس چاہے ایک کیساتھ
 کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا اس لئے کہ اگر او، واو کے معنی میں نہ ہوتا تو وہ حانث نہ ہوتا مگر ان

دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے پھر جب ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کر لیتا تو یہ عین مترفع ہو جاتی اور وہ اس کلام کی وجہ سے حائث ہو جاتا پھر دوسرے کیساتھ کلام کرنے سے حث کا حکم متعلق ہوتا۔ اور کلمہ او چونکہ عین واو نہیں ہے اسلئے اگر وہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کر لے تو صرف ایک مرتبہ حائث ہوگا اور اس پر ایک ہی قسم کا کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ اللہ کے اسم مبارک کی بے عزتی ایک ہی مرتبہ پائی گئی ہے اور اگر واو، عین واو ہوتا تو دو قسم کے مرتبہ میں ہوتا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔ اور کہا گیا کہ یہاں پر تفریح، مذکورہ تفریح کے برعکس ہے یعنی اس کا قول حتیٰ اذا کلم احدہما یحث کلمہ او کے عین واو نہ ہونے پر تفریح ہے اسلئے کہ کلمہ او اگر عین واو ہوتا تو وہ حائث نہ ہوتا مگر مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ کلام کرنے سے پس حث اس بات پر توف ہوگا کہ حالف دونوں سے کلام کرے لہذا ان دونوں میں سے محض ایک کیساتھ کلام کرنے سے حائث نہ ہوگا پس جب کلمہ او، عین واو نہیں ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے حائث ہو جائیگا اور اس کا قول ولو کلمہا لم یحث الامرۃ واحده۔ کلمہ او کے واو کے معنی میں ہونے پر تفریح ہے کیوں کہ اس مقام میں مشکلم اگر واو کے ساتھ کلام کرے تو صرف ایک ہی مرتبہ حائث ہوگا اور صرف ایک ہی کفارہ واجب ہوگا اگرچہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے پس ایسا ہی کلمہ او ہے۔

تشریح :- فاضل مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ او، مجازاً واو کے معنی میں اس صورت میں استعمال ہوتا ہے جب کہ کلمہ او مقام نفی یا مقام اباحت میں واقع ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجاز کی طرف بغیر قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاتا اور یہ دونوں یعنی مقام نفی اور مقام اباحت اس بات پر قرینہ ہیں کہ کلمہ او، مجازاً واو کے معنی میں ہے مثلاً اگر کسی نے واللہ لا اکلم فلانا او فلانا" کہا، بخدا میں فلاں یا فلاں سے بات نہ کروں گا تو حالف اگر ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کر لے تو حائث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کر لے تو صرف ایک بار حائث ہوگا۔

شرح کہتے ہیں کہ یہ، کلمہ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی مثال ہے۔ اور پہلے دو باتیں بیان ہوئی ہیں ایک یہ کہ کلمہ او، واو عاطفہ کے معنی میں آتا ہے دوم یہ کہ کلمہ او بعینہ واو نہیں ہوتا ہے پس لف و نشر مرتب کے طور پر مصنف نے دو تفریعیں ذکر کی ہیں چنانچہ حتیٰ اذا کلم سے اس بات پر تفریح بیان کی ہے کہ کلمہ "او" "واو" کے معنی میں آتا ہے اور "لو کلمہا" سے اس بات پر تفریح بیان کی ہے کہ کلمہ "او" عین واو نہیں ہوتا ہے۔ حاضلیہ کہ کلمہ "او" چونکہ "واو" کے معنی میں ہے اسلئے ان دونوں میں سے جس کسی سے کلام کرے گا حائث ہو جائے گا یعنی جب ایک سے کلام کرے گا تو حائث ہوگا اور جب دوسرے سے کلام کرے گا تو پھر دوبارہ حائث ہوگا اور اس پر دو کفارے واجب ہوں گے کیوں کہ اگر کلمہ "او" "واو" کے معنی میں نہ ہوتا تو حالف صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے حائث ہو جاتا اور عین مترفع ہوتا

بھردوسر کیساتھ کلام کرنے سے حائث نہ ہوتا۔ اسلئے کہ کلمہ ”او“ احد المذکورین اور احد الامرین کیلئے آہا ہے نہ کہ امرین اور مذکورین دونوں کیلئے پس حائث کا عام ہونا یعنی دونوں میں سے ہر ایک کیساتھ علیحدہ علیحدہ کلام کرنے سے علیحدہ علیحدہ دو بار حائث ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ ”او“ ”واؤ“ کے معنی میں ہے۔ اور کلمہ ”او“ چونکہ عین و او نہیں ہے اسلئے حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے گا تو وہ صرف ایک ہی بار حائث ہوگا یعنی ایک ہی بار حائث شمار کیا جائے گا اور اس پر صرف ایک یمین کا کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ حائث ہونا اور کفارہ کا واجب ہونا اللہ کے نام کی بے حرمتی کرنے سے ہوتا ہے اور اس صورت میں یعنی دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے سے اللہ کے نام کی بے حرمتی صرف ایک مرتبہ ہوتی ہے لہذا یہ شخص ایک ہی مرتبہ حائث ہوگا اور اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اگر کلمہ ”او“ عین و او ہوتا تو اس کا کلام یعنی ”واللہ الاکرم فلانا او فلانا“ دو یمین کے مرتبہ میں ہوتا ایک یمین ایک کیساتھ عدم تکلم پر ہوتی اور دوسری یمین دوسرے کیساتھ عدم تکلم پر ہوتی اور دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے یعنی ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔ جیسا کہ ”واللہ الاکرم فلانا و فلانا“ کی صورت میں دو یمین ہیں اور دونوں سے بات کرنے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے ہیں پس دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے کی صورت میں ایک بار حائث شمار ہونا اور ایک یمین کے کفارہ کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ ”او“ عین و او نہیں ہے۔

بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہاں پر تفریح، متن میں ذکر کردہ تفریح کے برعکس ہے یعنی مصنف کا قول ”حتی اذا کلم احدہما یحث“ کلمہ ”او“ کے عین و او نہ ہونے پر تفریح ہے حالانکہ متن میں اس عبارت کو و او کے معنی میں ہونے پر تفریح کہا گیا ہے بہر حال ان حضرات کے نزدیک یہ عبارت عین و او نہ ہونے پر اسلئے تفریح ہے کہ اگر کلمہ ”او“ عین و او ہوتا تو حالف صرف مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ کلام کرنے سے حائث ہوتا یعنی حائث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ حالف دونوں سے کلام کرے صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے حائث نہ ہوتا جیسا کہ ”واللہ الاکرم فلانا و فلانا“ کی صورت میں دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے سے حائث ہوتا ہے اور صرف ایک کیساتھ بات کرنے سے حائث نہیں ہوتا بہر حال کلمہ ”او“ چونکہ عین و او نہیں ہے اسلئے دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ بات کرنے سے بھی حائث ہو جاتا ہے اور دونوں سے بات کرنے پر حائث ہونا موقوف نہیں ہے۔

اور مصنف کا قول ”ولو کلمہا لم یحث الامرۃ واحده“ کلمہ ”او“ کے ”واؤ“ کے معنی میں ہونے پر تفریح ہے حالانکہ متن میں اس عبارت کو عین و او نہ ہونے پر تفریح کہا گیا ہے۔ بہر حال ان حضرات کے نزدیک یہ عبارت کلمہ ”او“ کے ”واؤ“ کے معنی میں ہونے پر اسلئے متفرع ہے کہ اگر حالف اس مقام میں ”او“ کی بجائے ”واؤ“ کا تکلم کرتا تو دونوں سے بات کرنے کے باوجود حالف ایک بار حائث ہوتا اور

اس پر ایک کفارہ واجب ہوتا اسی طرح کلمہ ”او“ کے ساتھ تکلم کی صورت میں حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرے تو وہ ایک بار حائض ہوتا ہے اور اس پر ایک کفارہ واجب ہوتا ہے بہر حال اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کلمہ ”او“ ”واؤ“ کے معنی میں ہے یہ بات ذہن نشین رہے کہ ان بعض حضرات کی متن کے برعکس بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ ”واؤ“ مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور متن میں بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ واؤ صرف عطف کیلئے آتا ہے اور مقارنت پر دلالت نہیں کرتا۔ اگر اس بات کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو مذکورہ مسائل کے درمیان تعارض واقع ہو جائے گا اور مسئلہ کا سمجھنا انتہائی دشوار ہو جائے گا۔ خدا کرے آپ بھی خادم کی طرح اس مسئلہ کو حل کرنے میں کامیاب ہوں۔ آمین

جمیل ۲۳ رمضان جمعۃ الوداع ۱۳۱۵ھ

وَوَحَلَفَ لَا يُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا فُلَانًا أَوْ فُلَانًا فَلَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا مِمَّا لَوْ قَوْلُهُمَا فِي مَوْضِعِ الْإِبَاحَةِ لِأَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْحُظْمِ إِبَاحَةٌ وَإِطْلَاقُ وَالْتِقَافِ فِي قَوْلِهِ فَلَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ إِذْ لَوْ تَكَلَّمَ هُمَا بِالْوَاوِ لَجَازَتْ لَهُ التَّكَلُّمُ بِهِمَا فَلَذَا فِي أَوْ لَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَا يَجِلُّ التَّكَلُّمُ الْاِمْنُ وَاجِدٌ فَإِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا انْحَلَّتِ الْيَمِينُ ثُمَّ إِذَا تَكَلَّمَ بِالْآخِرِ تَجِبُ الْكِفَارَةُ وَتَعْرِيدُ كَرِهْمَا تَسْرَةً عَدَمَ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ وَقِيلَ تَطَهَّرْ تَسْرَةً فِي قَوْلِهِ جَالِسِ الْفُقَهَاءِ أَوْ الْمُحَدِّثِينَ فَإِنَّ إِنْ تَكَلَّمَ بِالْوَاوِ تَجِبُ عَلَيْهِ مَجَالِسَتُهُمَا وَإِنْ تَكَلَّمَ بِأَوْ تَبَاحٌ لَهُ مَجَالِسَتُهُمَا فَأَوْ تَفْيِيدُ إِبَاحَةٌ الْجَمْعِ وَالْوَاوُ تَوْجِيهٌُ وَهَذَا مِمَّا لَا يَعْرِفُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَالتَّجْمِيرِ عَلَى طَرِيقِ الْعَرَبِ بَيْتُهُ وَ الْأَصْحَابُ لَيْسِينَ مَشْهُورٌ -

ترجمہ :- اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سوائے فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کرے گا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہے، یہ کلمہ ”او“ کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال ہے کیونکہ ممانعت سے استثناء، اباحت اور اطلاق ہے اور اس کے قول ”فلان ان یکلما“ میں اس کے ”واؤ“ کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے اسلئے کہ حالف اگر اس جگہ واؤ کیساتھ کلام کرتا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا۔ پس اسی طرح ”او“ میں ہے اور اگر کلمہ ”او“ ”واؤ“ کے معنی میں نہ ہوتا تو صرف ایک سے کلام کرنا جائز ہوتا پس جب وہ ایک سے کلام کرتا تو یقیناً منحل ہو جاتی پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو کفارہ واجب ہو جاتا اور یہاں مصنف نے کلمہ ”او“ کے عین واؤ نہ ہونے کا ثمرہ ذکر نہیں کیا ہے

اور کہا گیا ہے کہ اس کا ثمرہ "جالس الفقہاء اور المحدثین" میں ظاہر ہوگا کیوں کہ مشکلم اگر واؤ کیساتھ کلام کرے تو اس پر دونوں کی مجالست واجب ہوگی اور اگر "او" کیساتھ کلام کرے تو اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہوگی پس کلمہ "او" اباحت جمع کا فائدہ دیتا ہے اور "واؤ" جمع کو واجب کرتا ہے اور یہ بات معروف نہیں ہے البتہ اہل عربیت اور اہل اصول کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق مشہور ہے۔

تشریح :- کلمہ "او" کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے ان الفاظ کیساتھ قسم کھائی "والله لا اکلم احدا الا فلانا او فلانا"۔ خدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا مگر فلاں سے یا فلاں سے تو اس حالف کیلئے ان دونوں سے جن کا استثناء کیا گیا ہے کلام کرنا جائز ہوگا یہ کلام کلمہ "او" کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال اسلئے ہے کہ یہاں، کلام ممنوع اور منعی سے استثناء کیا گیا ہے اور ممنوع اور منعی کلام سے استثناء، اباحت ہوتا ہے لہذا یہ کلام مقام اباحت میں کلمہ "او" کے واقع ہونے کی مثال ہوگا اور مصنف کے قول "فله ان یکلہما" میں اس بات پر تفریح ہے کہ کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں ہے کیوں کہ اگر یہاں بجائے "او" کے "واؤ" کے ساتھ تکلم کرنا تو بھی جن دو کا استثناء کیا گیا ہے ان کے ساتھ کلام کرنا جائز ہوتا۔ اسی طرح کلمہ "او" کیساتھ تکلم کرنے کی صورت میں دونوں کیساتھ کلام کرنا جائز ہے لہذا اس سے کلمہ "او" کا "واؤ" کے معنی میں ہونا ثابت ہو گیا۔ اور اگر کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں نہ ہوتا بلکہ اپنی حقیقت پر ہوتا یعنی احد المذکورین کیلئے ہوتا تو اس صورت میں صرف ایک کیساتھ کلام کرنا جائز ہوتا۔ اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یقین پورکی ہو جاتی پھر اگر دوسرے کیساتھ کلام کرتا تو اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں کیساتھ کلام کرنا جائز ہے اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یقین منحل نہیں ہوتی اور نہ دوسرے کیساتھ کلام کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے اور یہ سب باتیں اس کی دلیل ہیں کہ کلمہ "او" اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ "واؤ" کے معنی میں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اس بات پر تفریح بیان نہیں فرمائی کہ کلمہ "او" عین واؤ نہیں ہوتا ہے البتہ دوسرے بعض حضرات نے اس پر تفریح بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ "او" کے عین واؤ نہ ہونے کا ثمرہ اس قول میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا "جالس الفقہاء اور المحدثین" تو فقہاء کی ہم نشینی اختیار کر یا محدثین کی۔ پس اس مثال میں اگر "او" کی جگہ "واؤ" ہوتا تو مخاطب پر فقہاء اور محدثین دونوں کی مجالست واجب ہوتی اور "او" کیساتھ کلام کرنے کی صورت میں اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہے حاصل یہ ہے کہ کلمہ "او" معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو جمع کرنے کی اباحت کا فائدہ دیتا ہے اور کلمہ "واؤ" دونوں کے جمع کرنے کو واجب کرتا ہے بہر حال

کلمہ "او" اور "واو" کے درمیان جب اس قدر فرق ہے تو کلمہ "او" عین واو کیسے ہو سکتا ہے یعنی کلمہ "او" عین واو نہیں ہوتا ہے۔

شرح کہتے ہیں کہ "او" اور "واو" کے درمیان مذکورہ فرق عام طور سے مشہور نہیں ہے بلکہ کچھ خاص قسم کے لوگ ہی اس سے واقف ہیں اور اہل اصول اور اہل عربیت کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق کافی مشہور ہے یعنی اباحت میں دونوں کو جمع کیا جاسکتا ہے اور تخییر میں جمع نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لِأَوْ فَقَالَ وَتَسْتَعَارُ بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ رَأَى
فَسَدَّ الْعَطْفَ لِإِخْتِلَافِ الْكَلَامِ وَيَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ يَعْنِي الْأَصْلُ فِي
أَوْ أَنْ تَكُونُ لِلْعَطْفِ فَإِذَا الْمُرِيدُ يَسْتَقِيمُ الْعَطْفُ بِأَنْ يَحْتَمِلَ الْكَلَامَ مِنْ إِسْمًا
وَفِعْلًا أَوْ مَاضِيًا وَمُضَارِعًا أَوْ مُبْتَدَأً وَمُنْفِيًا أَوْ سَيِّئًا آخَرَ يُسَوِّشُ الْعَطْفَ
وَيَمْنَعُهُ وَيَكُونُ أَوَّلَ الْكَلَامِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ تَضْرِبُ لَهُ غَايَةً فِيمَا بَعْدَهَا
فَعِزَّ تَسْتَعَارُ كَلِمَةً أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ فَعَدَمُ اسْتِقَامَةِ الْعَطْفِ
بِإِخْتِلَافِ الْكَلَامِ يَكْفِي لِحُرُوجِ أَوْ عَنْ مَعْنَاهَا وَلَكِنْ كَوْنُ السَّابِقِ
مُتَمِّدًا بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ فِيمَا بَعْدَهَا شَرْطٌ لَكِنْ نَهَى بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ
إِلَّا أَنْ لِأَنَّ حَتَّى لِلْغَايَةِ يَنْتَهِي بِهَا الْمَعْنَى كَمَا أَنَّ أَحَدَ الشَّيْئَيْنِ فِي أَوْ
يَنْتَهِي بِوُجُودِ الْآخِرِ إِلَّا أَنْ اسْتِثْنَاءً فِي الْوَاقِعِ حُكْمٌ مُخَالَفَةٌ مَا
سَبَقَ فِي الْأَحْكَامِ كَمَا أَنَّ حُكْمَ الْمُعْطُوبِ بِأَوْ يُخَالِفُ حُكْمَ الْمُعْطُوبِ
عَلَيْهِ بِوُجُودِ أَحَدِهِمَا فَقَطْ فَيَتَحَقَّقُ بَيْنَ أَوْ وَبَيْنَ كُلِّ مَنِ حَتَّى وَإِلَّا
أَنْ مُنَاسَبَةٌ بِوُجُودِ اسْتِعَارَتُهَا لِهَاتَا لَكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ حَتَّى وَإِلَّا أَنْ
أَنَّ حَتَّى تَعْنِي بِمَعْنَى الْعَطْفِ أَيْضًا دُونَ إِلَّا أَنْ وَأَنَّ كَوْنُ الشَّيْءِ جُزْءًا
مِنَ الْأَوَّلِ عِنْدَ شَرْطٍ فِي حَتَّى دُونَ إِلَّا أَنْ وَسَيَجِيءُ لِحَقِيقَتِهِ فِي
بَحْثِ حَتَّى -

ترجمہ :- پھر مصنف نے کلمہ "او" کے ایک اور مجازی معنی کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا اور کلمہ "او" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں بھی استعار ہوتا ہے اس وقت جب کہ اختلاف کلام کی وجہ سے عطف ناسد ہو جائے اور کلام بیانِ غایت کا احتمال رکھتا ہو یعنی کلمہ "او" میں اصل یہ ہے کہ وہ عطف کیلئے ہو

پس جب عطف صحیح نہ ہو بایں طور کہ دو کلام اسم اور فعل کے اعتبار سے مختلف ہوں یا ماضی اور مضارع کے اعتبار سے یا مثبت اور منفی کے اعتبار سے یا کوئی اور چیز جو عطف کو پراگندہ کر دے اور اس کو روک دے اور اول کلام اس طور پر تمتد ہو کہ اس کیلئے کلمہ "او" کے مابعد کو غایت بنایا جاسکے پس اس وقت کلمہ "او" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعار ہوگا اور کلامین کے اختلاف کی وجہ سے عطف کا صحیح نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ "او" اپنے حقیقی معنی سے خارج ہے لیکن کلام کے اول حصہ کا اس طور پر تمتد ہونا کہ کلمہ "او" کا مابعد غایت بننے کا احتمال رکھتا ہو کلمہ "او" کیلئے "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہونے کی شرط ہے کیوں کہ کلمہ "حتی" غایت کیلئے ہے اس سے معیا کی انتہا ہوتی ہے جیسا کہ کلمہ "او" میں دو چیزوں میں سے ایک دوسری چیز کے وجود سے منتہی ہوتی ہے اور "الا ان" درحقیقت استثناء ہے اس کا حکم احکام میں ماقبل کے مخالف ہے جیسا کہ کلمہ "او" کیساتھ معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہے فقط ان دونوں میں سے ایک کے وجود کیساتھ پس کلمہ "او" کے درمیان اور "حتی" اور "الا ان" میں سے ہر ایک کے درمیان مناسبت متحقق ہو جائے گی اور ان دونوں کیلئے کلمہ "او" کا مستعار کرنا جائز ہوگا لیکن "حتی" اور "الا ان" کے درمیان فرق یہ ہے کہ "حتی" عطف کے معنی میں بھی آتا ہے نہ کہ "الا ان" اور ثانی کا اول کا جز ہونا عبدالقاہر کے نزدیک "حتی" میں شرط ہے نہ کہ "الا ان" میں اس کی تحقیق عنقریب "حتی" کی بحث میں آجائے گی۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ مصنف کلمہ "او" کے ایک اور مجازی معنی ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگر اول کلام اور آخر کلام کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہ ہو اور آخر کلام اول کلام کیلئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اصل اور حقیقت تو یہی ہے کہ کلمہ "او" عطف کیلئے ہوتا ہے لیکن اگر عطف درست نہ ہو اس طور پر کہ دو کلام مختلف ہوں مثلاً ایک اسم ہو اور ایک فعل ہو یا ایک ماضی ہو اور دوسرا مضارع ہو یا ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی ہو یا کوئی اور چیز جو عطف کے لئے رکاوٹ ہو اور کلمہ "او" کا ماقبل اس طور پر تمتد ہو کہ کلمہ "او" کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو تو ایسی صورت میں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ دو کلام کے اختلاف یعنی کلمہ "او" کے ماقبل اور مابعد کے مختلف ہونے کی وجہ عطف کا درست نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ "او" اپنے اصلی معنی یعنی عطف کے معنی سے خارج ہے البتہ "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہونے کی شرط یہ ہے کہ کلمہ "او" کا ماقبل اس طور پر تمتد ہو کہ اس کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو کیوں کہ کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور اس کے مجازی معنی کے درمیان مناسبت کا ہر ضروری ہے پس شارح نے مناسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور اس کے

مجاری معنی یعنی "حتی" کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ کلمہ "حتی" غایت کیلئے آتا ہے یعنی حتی "کا ما بعد اس کے ماقبل کیلئے غایت ہوتا ہے اور "حتی" کا ماقبل مینا ہوتا ہے اور غایت سے مینا کی انتہا ہوجاتی ہے پس اسی طرح کلمہ "او" جب عطف کیلئے ہوتا ہے تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے وجود سے منتہی ہوجاتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور "حتی" کے درمیان مناسبت متحقق ہوگئی اور جب مناسبت متحقق ہوگئی تو کلمہ "او" کو "حتی" کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا اور کلمہ "او" کے حقیقی معنی اور "الآن" کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ "الآن" درحقیقت استثنائے "الآن" کا ما بعد احکام میں "الآن" کے ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اسی طرح جب کلمہ "او" عطف کیلئے ہوتا ہے تو معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے یعنی نہیں ہے ایک موجود ہوتا ہے اور دوسرا غیر موجود ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ "او" اور "الآن" کے درمیان مناسبت متحقق ہوگئی اور جب مناسبت متحقق ہوگئی تو کلمہ "او" کو "الآن" کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا۔ ہاں۔ "حتی" اور "الآن" کے درمیان دو طرح سے فرق ہے ایک تو یہ کہ کلمہ "حتی" غایت کے علاوہ عطف کے معنی میں بھی آتا ہے لیکن "الآن" عطف کے معنی میں نہیں آتا ہے دوم یہ کہ شیخ عبدالقادر کے نزدیک "حتی" میں یہ شرط ہے کہ ثانی (معطوف) اول یعنی معطوف علیہ کا جز ہو جیسے "اکلت السمکة حتی راسہا" میں "راسہا" "السمکة" کا جز ہے یا جز تو نہ ہو البتہ غایت درجہ اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہو جیسے "ضربنی السادات حتی عبیدہم" مجھے آقاؤں نے مالا حتی کہ ان کے غلاموں نے بھی۔ اس مثال میں "حتی" کا ما بعد حقیقتہً تو سادات کا جز نہیں ہے لیکن اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہے لیکن "الآن" میں یہ شرط نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کی پوری تفصیل "حتی" کی بحث میں آجائے گی۔

كَفَوَّلِهِ نَعَمَ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّ قَوْلَهُ
أَوْ يَتُوبَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ لِعَذَابِهِ تَسَاوِي التَّظْمِيرِ
وَلَا عَلَى قَوْلِهِ الْأَمْرُ أَوْ شَيْءٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَكِنَّهُ يَصْلُحُ قَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ أَنْ يَتِمَّ
إِلَى غَايَةِ التَّوْبَةِ أَوْ التَّعْذِيبِ فَيَكُونُ أَوْ يَمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى
لَيْسَ لَكَ مِنْ أَمْرِ الْكُفَّارِ شَيْءٌ فِي دُعَاءِ الشُّرَى أَوْ طَلَبِ الشَّفَاعَةِ حَتَّى يَتُوبَ اللَّهُ
نَعَمَ عَلَيْهِمْ فَإِنَّهُ يَكُونُ لَكَ طَلَبُ الشَّفَاعَةِ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَيَكُونُ لَكَ الدُّعَاءُ
بِالشُّرَى وَرَدِي أَنْ النَّبِيِّ إِسْتَأْذَنَ اللَّهُ أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَزَلَّتْ وَقِيلَ إِنَّهُ

لَمَّا سَجَّ وَجْهَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ أُحُدٍ سَأَلَ أَصْحَابَهُ أَنْ يَدْعُوا لَهُمْ فَقَالَ عَلَيْهِ
 السَّلَامُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ لَعْنًا وَكَذَلِكَ بَعَثَنِي دَاعِيًا اللَّهُمَّ أَهْدِنِي مَنْ فَا تَهْمُ لَا تَعْلَمُونَ
 فَزَلْتُمْ وَنَهَى اللَّهُ عَنِ الدُّعَاءِ عَلَيْهِمْ أَوْ سُؤَالِ الْهِدَايَةِ لَهُمْ وَهَذَا مَا جَرَى عَلَيْهِمُ
 الْأُصُولِيُّونَ وَقَدْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكُشَافِ أَنَّ قَوْلَهُ أَوْ يَتُوبُ عَلَيْهِمْ مَعْطُوفٌ عَلَى
 قَوْلِهِ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتُمُهُمْ وَقَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ
 شَيْءٌ جُمْلَةٌ مَعْتَرِضَةٌ بَيْنَهُمَا وَالْمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ مَالِكٌ أَمْرُهُمْ فَمَا أَنْ يَهْلِكَهُمْ
 أَوْ يَهْزِمَهُمْ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنْ أَسْلَمُوا أَوْ يَعْلَبَهُمْ إِنْ أَصْرُوا عَلَى الْكُفْرِ وَ
 لَيْسَ لَكَ مِنْ أَمْرِهِمْ شَيْءٌ إِنَّمَا أَنْتَ عَبْدٌ مَبْعُوثٌ لِإِنْدَاسِهِمْ فَظَهَرَ الْأُصُولِيُّونَ
 إِنَّمَا هُوَ فِي مَجْرَدِ قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ حَتَّى مَنَعُوا الْعُظْمَاءَ عَلَيْهِ وَكَمْ
 يَلْتَفِتُونَ إِلَى مَا سَبَقَ فِكَلَا الْأَمْرَيْنِ صَحِيحٌ كَمَا تَرَى.

ترجمہ :- جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے آپ کو کچھ اختیار نہیں یا تو اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائے
 یا ان کو عذاب میں ڈال دے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "اور توبہ" باری تعالیٰ کے قول "لیس لک" پر
 معطوف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ کلام کا ربط نہیں ہے اور باری تعالیٰ کے قول "الامر"
 یا "شی" پر بھی معطوف نہیں ہو سکتا ہے اور وہ ظاہر ہے لیکن باری تعالیٰ کا قول "لیس لک" غایت
 توبہ یا تعذیب تک متہم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا کلمہ "او" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہوگا
 اور معنی یہ ہوں گے اے نبی آپ کو کفار کے بارے میں بددعا کرنے یا شفاعت طلب کرنے میں کوئی اختیار
 نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی طرف متوجہ ہو جائے پس اس وقت آپ کو شفاعت طلب کرنے
 کا حق ہوگا یا اللہ ان کو عذاب دینے کا ارادہ کرے تو آپ کیلئے بددعا کرنے کا حق حاصل ہوگا اور وہی
 ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کے حق میں بددعا کرنے کی اجازت طلب کی چنانچہ یہ آیت
 نازل ہوئی اور کہا گیا کہ غزوہ احد کے موقع پر جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک زخمی
 ہو گیا تو آپ کے صحابہ نے کفار کے حق میں بددعا کرنے کی درخواست کی پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 اللہ تعالیٰ نے مجھ کو لعنت بھیجنے والا بنا کر مبعوث نہیں فرمایا ہے بلکہ داعی الی الخیر بنا کر مبعوث کیا ہے ،
 خدا یا میری قوم کو ہدایت فرما اسلئے کہ وہ جانتے نہیں ہیں پس مذکورہ آیت نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ
 نے ان کے حق میں بددعا کرنے یا ہدایت کی درخواست کرنے سے منع فرمادیا یہ باتیں اصولیین کے طرز پر
 تھیں اور صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "اور توبہ علیہم" باری تعالیٰ کے قول
 "لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکتہم" پر معطوف ہے اور اس کا قول "لیس لک من الامر شیء" ان دونوں

کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کفار کے تمام امور کا مالک ہے پس یا تو وہ ان کو ہلاک کرے گا یا ان کو شکست دے گا یا ان پر متوجہ ہوگا اگر وہ اسلام قبول کر لیں یا ان کو عذاب دے گا اگر وہ کفر پراڑے رہے اور آپ کو ان کے معاملہ میں کچھ اختیار نہیں آپ تو ایک بندے ہیں جس کی بعثت ان کو ڈرانے کیلئے ہوئی ہے پس اصولیہ کی نظر صرف باری تعالیٰ کے قول "لیس لک من الامر شیء" پر ہے حتیٰ کہ انھوں نے اس پر عطف کو منع کر دیا ہے اور پہلے کلام کی طرف کوئی توجہ نہیں کی ہے پس دونوں باتیں صحیح ہیں جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔

تشریح :- سابق میں کہا گیا ہے کہ کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کی مثال میں باری تعالیٰ کا جو قول مذکور ہے اس کی پوری آیت اس طرح مذکور ہے "واجعلہ اللہ الالبشری لکم ولتطمئن قلوبکم به وما النصر الا من عند اللہ العزیز الحکیم یقطع طرفا من الذین کفروا اذ یکتہم فینقلبوا خائبین لیس لک من الامر شیء اذ یتوب علیہم اذ یعذبہم فانہم ظالمون" (ترجمہ) اور یہ تو اللہ نے تمہارے دل کی خوشی کی اور تاکہ تسکین ہو تمہارے دلوں کو اس سے اور مردد ہے صرف اللہ ہی کی طرف سے جو کہ زبردست ہے حکمت والا تاکہ ہلاک کرے بعضے کا فردوں کو یا ان کو ذلیل کرے تو پھر جاویں محروم ہو کر تیرا اختیار کچھ نہیں یا ان کو توبہ دیوے خدا تعالیٰ یا ان کو عذاب کرے کہ وہ ناحق پر ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ اس آیت میں "او یتوب" "لیس لک" پر معطوف نہیں ہو سکتا ہے کیوں کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مناسبت اور ربط ضروری ہے حالانکہ دونوں کے درمیان یہاں کوئی ربط نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان اختلاف ہے اس طور پر کہ معطوف علیہ یعنی "لیس لک" ماضی ہے اور معطوف یعنی "یتوب" مضارع ہے یا معطوف علیہ یعنی "لیس لک" منغی ہے اور معطوف یعنی "یتوب" مثبت ہے بہر حال دونوں کلاموں کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ "یتوب علیہم" کا عطف لفظ "الامر" پر بھی درست نہیں ہے اور "شیء" پر بھی درست نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں معطوف علیہ یعنی "الامر" یا "شیء" اسم ہوگا اور معطوف یعنی "یتوب" فعل ہوگا اور اسم و فعل کے اعتبار سے اختلاف کی وجہ سے بھی عطف درست نہیں ہوگا لہذا "یتوب علیہم" نہ "الامر" پر معطوف ہوگا اور نہ "شیء" پر معطوف ہوگا۔ بہر حال جب "یتوب علیہم" کا عطف سابق میں مذکور تین چیزوں میں سے کسی پر درست نہیں ہے تو یہاں کلمہ "او" اپنی حقیقت پر نہ ہوگا یعنی عطف کیلئے نہ ہوگا مگر چونکہ کلمہ "او" کا ماقبل یعنی "لیس لک" (عدم اختیار) غایت توبہ یا غایت تعذیب تک ممتد ہو سکتا ہے اور کلمہ "او" کا مابعد یعنی توبہ یا تعذیب اس کیلئے غایت ہو سکتی ہے اسلئے یہاں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی پر محمول ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ

اسے نبی آپ کو کفار کے بارے میں بددعا کرنے یا شفاعت طلب کرنے کا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دے یعنی اگر اللہ نے ان کو توبہ کی توفیق دیدی تو آپ کو ان کیلئے شفاعت طلب کرنے کا حق حاصل ہوگا یا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو عذاب دینے کا ارادہ کرے اگر اللہ تعالیٰ نے ان کو عذاب دینے کا ارادہ کیا تو آپ کو ان کے بارے میں بددعا کرنے کا حق حاصل ہوگا روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے یہ درخواست کی کہ وہ آپ کو کفار کے حق میں بددعا کرنے کی اجازت عنایت فرمائے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ غزوہ احد کے موقع پر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ زخمی ہو گیا تھا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ سے یہ عرض کیا تھا کہ آپ ان کفار کے حق میں بددعا فرمائیں اس پر آپ نے انہیں جواب میں فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے لعنت برسانے والا بنا کر مبعوث نہیں فرمایا ہے بلکہ ایک داعی الی الخیر بنا کر مبعوث فرمایا ہے اور پھر آپ نے ان کے حق میں دعا کرتے ہوئے فرمایا خدا یا میری قوم کو ہدایت فرما کیوں کہ وہ میری بعثت اور اس کے مقاصد سے ناواقف ہے اسی موقع پر اس آیت کا نزول ہوا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں بددعا کرنے یا ان کیلئے ہدایت کی دعا کرنے سے منع فرمایا اس آیت کے شان نزول میں اور بھی اقوال ہیں جن کو تفسیر کی کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ اس آیت سے متعلق ساری باتیں اصولیین کے طرز پر تھیں لیکن صاحب کشف علامہ جارا اللہ زحمتی نے اس آیت کے بارے میں فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "او یتوب علیہم" باری تعالیٰ کے قول "لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکتبہم" پر معطوف ہے اور اس کا قول "لیس لک من الامر شیء" معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کفار کے تمام امور کا مالک ہے لہذا وہ ان کو یا تو ہلاک کر دے یا انہیں شکست دے یا ان پر توجہ فرمائے اگر وہ اسلام قبول کر لیں یا ان کو عذاب دے اگر وہ کفر پر اڑے رہیں۔ اور دیکھو پیارے نبی آپ کو ان کفار کے معاملہ میں کوئی اختیار نہیں ہے آپ کی حیثیت تو صرف ایک بندے کی ہے جس کی بعثت ان کفار کو ڈرانے کیلئے ہوئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اصولیین کی نظر صرف قول "لیس لک من الامر شیء" پر ہے چنانچہ انہوں نے قول "او یتوب علیہم" کو قول "لیس لک من الامر شیء" پر معطوف کرنے سے منع کر دیا ہے اور پہلے کلام یعنی "لیقطع طرفا من الذین الایہ" کی طرف قطعاً توجہ نہیں فرمائی حالانکہ دونوں باتیں درست ہیں یعنی پہلا اصول نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے اور صاحب کشف نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے جیسا کہ آپ کی نظروں کے سامنے ہے لیکن محشی اس پر معترض ہے اس لئے کہ "لیقطع طرفا من الذین" سے لیکر "خائبین" تک واقعہ بدر کا بیان ہے جیسا کہ مفسرین کی رائے ہے کیوں کہ اس میں کفار کی ایک

جماعت کے قتل اور ایک جماعت کے رسوا اور ذلیل ہونے کا بیان ہے اور یہ دونوں باتیں غزوہ بدر سے متعلق ہیں اور "لیس لك من الامر شي الاية" واقعہ احد سے متعلق ہے اور یہ دونوں واقعات مختلف ہیں اور جب دونوں واقعات مختلف ہیں تو ایک دوسرے عطف کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عطف کیسے من وجہ اتحاد بھی ضروری ہے بہر حال صاحب کشفان کا "او يتوب عليهم" کو "ليقطع طرفا" پر معطوف کرنا کیسے درست ہوگا۔

وَحَتَّىٰ لِلْعَايَةِ كَالِي يَعْنِي أَنَّ حَتَّىٰ وَإِنْ عُدَّتْ هَهُنَا فِي حُرُوفِ الْعَطْفِ لِكِسْفِ الْأَصْلِ فِيهَا مَعْنَى الْعَايَةِ كَالِي بَأَنَّ يَكُونُ مَا بَعْدَهَا جُزْءًا لِمَا قَبْلَهَا كَمَا فِي أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّىٰ سَرَّاسُهَا أَوْ غَيْرِ جُزْءٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَمْ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ وَأَمَّا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَعِنْدَ الْفَرَسَةِ فَالَا كَثْرَةُ عَلَىٰ أَنَّ مَا بَعْدَهَا إِذَا خَلَّ فِيهَا قَبْلَهَا وَسَيَأْتِي تَفْصِيلُ إِلَىٰ فِي مَوْضِعِهَا وَتُسْتَعْمَلُ لِلْعَطْفِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْعَايَةِ بِمُنَاسَبَةٍ أَنَّ الْمَعْطُوفَ يُعَقَّبُ الْمَعْطُوفَ عَلَيْهِ فِي الذِّكْرِ وَالْحُكْمِ كَمَا أَنَّ الْعَايَةَ تُعَقَّبُ الْمُغَيَّبَةَ لِمَا اسْتَنْتِ الْفَصَالُ حَتَّىٰ الْفَرْعُ عَنِ الْفَصَالِ جَمْعُ فَصِيلٍ وَهُوَ وَالدُّ النَّاقَةُ وَالْإِسْتِنَانُ أَنْ يَرْفَعَ يَدَيْهِ وَيَطْرُقُ كُهُمَا مَعًا فِي حَالَةِ الْعُدُوِّ وَالْفَرْعُ عَنِ جَمْعِ فَرْجٍ وَهُوَ الْفَصِيلُ الَّذِي لَهُ بَشْرٌ أَبْيَضُ لِلدَّاءِ فَهِيَ مَعْطُوفَةٌ عَلَىٰ الْفَصَالِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْعَايَةِ لِأَنَّهَا كَانَتْ أَرْدَلُ مِنَ الْفَصَالِ لِأَيْتَرُوعِ الْإِسْتِنَانِ مِنْهَا وَهَذَا مَثَلٌ يُضْرِبُ لِمَنْ يَتَكَلَّمُ مَعَ مَنْ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَكَلَّمَ بَيْنَ يَدَيْهِ لِعُلُوِّ قَدْرِهِ وَهَذَا أَكْلٌ فِي الْأَسْطَوِّ.

ترجمہ :- اور "حتیٰ" "الی" کی طرح غایت کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ "حتیٰ" اگرچہ اس جگہ حروف عطف میں شمار کیا گیا ہے لیکن دراصل اس میں "الی" کی طرح غایت کے معنی ہیں بایں طور کہ "حتیٰ" کا ما بعد "حتیٰ" کے ما قبل کا جز ہوتا ہے جیسا کہ "اکلت السمكة حتیٰ رأسها" میں یا غیر جز ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "صحیٰ حتیٰ مطلع الفجر" میں۔ اور اطلاق اور عدم قرینہ کے وقت اکثر نحویوں کی رائے یہ ہے کہ "حتیٰ" کا ما بعد اس کے ما قبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ "الی" کی تفصیل عنقریب اس کے مقام پر آجائیگی اور کلمہ "حتیٰ" غایت کے معنی کے قیام کیساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اس مناسبت کی وجہ سے ذکر اور حکم میں معطوف، معطوف علیہ کے بعد آتا ہے جیسا کہ غایت، مفعول کے بعد آتی ہے۔ جیسے عربوں کا قول اونٹ کے طاقتور بچوں نے جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی۔ الفصائل، فصیل کی جمع ہے اور وہ اونٹ کا بچہ ہے اور استنآن یہ ہے کہ بچہ دوڑتے وقت اپنے اگلے دونوں پیروں کو

بلند کرے پھر ان کو ایک ساتھ ڈال دے اور القرظی، قرینح کی جمع ہے اور یہ وہ بجر ہے جس کا جھڑا بیماری کی وجہ سے سفید ہو پس یہ، غایت کے معنی کیساتھ ساتھ الفصاں پر معطوف ہے کیوں کہ قرعی، فصاں کی بہ نسبت کم مرتبہ ہیں ان سے کوڑنے کی توقع نہیں کی جاتی ہے اور یہ ایک کہاوت ہے جو اس شخص کے سامنے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے کلام کرتا ہے جس کے سامنے اس کی بلندی رتبہ کے سبب اس کیلئے کلام کرنا مناسب نہیں ہے اور یہ ساری باتیں اسما میں ہیں۔

تشریح :- فاضل مصنف نے فرمایا کہ جس طرح کلمہ "الی" غایت کیلئے آتا ہے اسی طرح کلمہ "حتی" بھی غایت کیلئے آتا ہے یعنی "حتی" کا شمار اگرچہ حروف عطف میں ہے لیکن اس میں غایت کے معنی حقیقی ہیں جیسا کہ "الی" میں غایت کے معنی حقیقی ہیں اس طور پر کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہوتا ہے جیسے "اکلت السمکة حتی رأسها" میں "رأس" "سمک" کا جنم ہے اور "اکل سمک" کی غایت اور انتہا "رأس سمک" ہے یعنی چھلی کو تو کھایا ہی لیکن انتہا یہ ہے کہ اس کے سر کو بھی کھالیا یا "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز نہیں ہوتا ہے جیسے "ہی حتی مطلع الفجر" میں "طلوع فجر" ہی (لیلة القدر) کا جز نہیں ہے یعنی لیلة القدر میں پوری رات امان رہتا ہے اور طلوع فجر جوں کہ لیلة القدر کا جز نہیں ہے اسلئے یہ امان طلوع فجر سے پہلے ہی ختم ہو جاتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمہ "حتی" جب بغیر کسی قید اور قرینہ کے ہو تو اکثر نحو یوں کی رائے یہ ہے کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ "الی" کی تفصیل عنقریب اپنے مقام میں آئیگی اور بعض حضرات نے کہا کہ "حتی" کا مابعد "حتی" کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل نہیں ہوتا ہے اور مبرد کی رائے یہ ہے کہ اگر "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہو تو مابعد، ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں۔ الغرض "حتی" کے حقیقی معنی غایت کے ہیں اور کبھی لفظ "حتی" غایت کیساتھ ساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے مگر یہ استعمال مجاز ہوگا اور معنی حقیقی (غایت) اور معنی مجازی (عطف) کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح ذکر اور حکم میں غایت، مبیغ کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف، معطوف علیہ کے بعد آتا ہے لہذا اس مناسبت کی وجہ سے "حتی" کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کرنا درست ہوگا جیسے "جاؤنی القوم حتی زید" پس زید یا تو قوم کا افضل آدمی ہے یا ارذل آدمی ہے۔ بہر حال اس میں غایت بننے کی صلاحیت موجود ہے اور مطلب یہ ہے کہ قوم آگئی حتی کہ زید جس کے افضل قوم یا ارذل قوم ہونے کی وجہ سے آنے کی توقع نہیں تھی وہ بھی آگیا۔ پس یہاں "حتی" غایت کے ساتھ ساتھ عطف کیلئے مستعمل ہے یعنی قوم بھی آگئی اور زید بھی آگیا۔

لیکن اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جب "حتی" کو غایت کے معنی کے ساتھ ساتھ عطف کیلئے استعمال کیا جائے گا تو حقیقت اور مجاز یعنی غایت اور عطف کو جمع کرنا لازم آئے گا حالانکہ

یہ جائز نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب "حتی" کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کیا جائے گا تو غایت کے معنی بلا ارادہ پیدا ہو جاتے ہیں اور حقیقت و مجاز کو ارادہ میں جمع کرنا ممنوع اور ناجائز ہے، خود بخود جمع ہو جانا ناجائز نہیں ہے۔ غایت کے معنی کیساتھ ساتھ عطف کیلئے ہونے کی مثال عربوں کا یہ قول ہے "استغنت الفصال حتی القرعی" اونٹ کے طاقتور بچوں نے بے تحاشا جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی۔ اس مثال میں فصال، تفصیل کی جمع ہے جس کے معنی اونٹ کے بچے کے ہیں اور استبان کے معنی ہیں بے تحاشا دوڑنے کے۔ اس طور پر کہ بچہ دوڑتے وقت اپنے اگلے دونوں پیروں کو بلند کرے پھر ان کو ایک ساتھ ڈال دے۔ اور قرعی، قریح کی جمع ہے جس کے معنی اس بچے کے ہیں جس کا چمڑا بیماری کی وجہ سے سفید ہو۔ اس مثال میں "القرعی" "الفصال" پر معطوف ہے اور غایت کے معنی بھی موجود ہیں کیوں کہ قرعی (اونٹ کے کمزور بچے) فصال (اونٹ کے طاقتور بچوں) کی نسبت کہتر اور کم رتبہ میں ان سے کودنے پھانسنے کی توقع نہیں کی جاتی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ عربوں کا یہ مقولہ ایک کہاوت ہے اس شخص کے سامنے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے کلام کرتا ہے جس کے سامنے اس کی بلند کی رتبہ کی وجہ سے اس کیلئے کلام کرنا مناسب نہیں ہے ہماری دیہاتی زبان میں اسی مضمون کو ادا کرنے کیلئے یہ کہاوت کہی جاتی ہے "چھاج تو بولے ہی مگر چھلنی بھی بولے جس میں ہیں ستر چھینک" شارح کہتے ہیں کہ گذشتہ کی پوری تفصیل اس وقت ہے جب کہ کلمہ "حتی" اسما پر داخل ہو۔

وَمَوَاضِعُهَا فِي الْأَفْعَالِ أَيْ بَيَانُ مَوَاضِعِ اسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ حَتَّى فِي الْأَفْعَالِ
أَنْ تُجْعَلَ غَايَةً بِمَعْنَى إِلَى أَوْ غَايَةً هِيَ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ ۖ فَالْأَوَّلُ لِقَوْلِهِ
سِرْتُ حَتَّى ادْخَلَهَا فَإِنَّ حَتَّى مَعَ مَا بَعْدَهَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ سِرْتُ لِيَكُونَ مِنْ
أَجْزَاءِ أَوَّلِ الْكَلِمَةِ كَمَا لَوْ دَخَلَ إِلَى كَأَنَّ كَذَا لِكَوْنِ الثَّانِي لِقَوْلِهِ خَرَجَتْ النِّسَاءُ
حَتَّى خَرَجَتْ هُنَا فَإِنَّ هَذِهِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ ۖ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَا قَبْلَهَا وَلَيْسَ لَهَا
مَحَلٌّ مِنَ الْإِعْرَابِ كَمَا كَانَ لِلْأَوَّلِ -

ترجمہ :- اور "حتی" کے مقامات افعال میں یعنی افعال میں کلمہ "حتی" کے استعمال کے مقامات کا بیان یہ ہے کہ "حتی" کو "الی" کے معنی میں غایت قرار دیا جائے یا ایسی غایت قرار دیا جائے کہ وہ جملہ ابتدا لئیہ ہو۔ پس اول جیسے "سرت حتی ادخلها" اسلئے کہ "حتی" اپنے مابعد کیساتھ "سرت" سے متعلق ہے

پس وہ اول کلام کے اجزاء سے ہوگا جیسا کہ اگر "الی" داخل ہوتا تو ایسا ہی ہوتا اور دوسرا مقام جسے اس کا قول "خرجت النساء حتی خرجت ہند" اسلئے کہ یہ ایسا جملہ ابتدائیہ ہے جو اپنے ما قبل سے متعلق نہیں ہے اور اس کیلئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے جیسا کہ پہلے مقام کیلئے تھا۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ کلمہ "حتی" کو اگر افعال پر داخل کیا گیا تو اس کے دو مقام ہیں ایک مقام تو یہ ہے کہ "حتی" کو "الی" کے معنی میں غایت قرار دیا جائے دوسرا مقام یہ ہے کہ "حتی" کو ایسی غایت قرار دیا جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو یعنی پہلی صورت میں "حتی" اپنے ما بعد کیسا تھل کر اپنے ما قبل سے متعلق ہوگا اور اس کا ما بعد اس کے ما قبل والے کلام کا جز ہوگا اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوگا۔ پہلے مقام کی مثال جیسے کسی نے کہا "سرت حتی ادخلنا" اس عبارت میں "حتی ادخلنا" "سرت" سے متعلق ہوگا۔ اور "حتی ادخلنا" اول کلام یعنی "سرت" کے اجزاء میں سے ہوگا اس طور پر کہ "سرت" فعل اور فاعل سے مرکب ہے اور "ادخل" "ان" مقدرہ کی وجہ سے دخول مصدر کی تاویل میں ہوگا "سرت" کا مفعول بہ ہے اور تقدیر کی عبارت یہ ہے "سرت حتی ادخلنا" جیسا کہ اس مثال میں اگر "حتی" کی جگہ "الی" داخل ہوتا اور "سرت الی ادخلنا" کہا جاتا تو ایسا ہی ہوتا یعنی "الی" اپنے ما بعد سے مل کر ما قبل سے متعلق ہوتا اور اول کلام کے اجزاء میں سے ہوتا۔ دوسرے مقام کی مثال جیسے کسی نے کہا "خرجت النساء حتی خرجت ہند" اس مثال میں "حتی خرجت ہند" جملہ ابتدائیہ ہے اپنے ما قبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور اس کیلئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے اس طور پر کہ یہ اپنے ما قبل کیلئے فاعل ہو یا مفعول ہو یا ان کے علاوہ اور کوئی معمول ہو۔ جیسا کہ مثال اول میں "حتی ادخلنا" کیلئے عمل اعراب تھا اس طور پر کہ وہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے عمل نصب میں ہے۔

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ أَنْ يَجْعَلَ الصَّدْرُ الْإِمْتِدَادَ وَأَنْ يَصْلُحَ الْآخِرُ دَلَالَةً
عَلَى الْإِنْتِهَاءِ كَالسَّيْرِ يَحْتَمِلُ الْإِمْتِدَادَ إِلَى مُلَاةٍ مَلِيدَةٍ وَالذَّخْرُ يَصْلُحُ
لِلْإِنْتِهَاءِ إِلَيْهِ وَهَكَذَا خُرُوجُ النِّسَاءِ جُمْلَةً يَصْلُحُ أَنْ يَمْتَدَّ إِلَى خُرُوجِ هِنْدَ
لِأَنَّهَا تَكُونُ أَعْلَى مِنْهُنَّ أَوْ خَادِمَةً لَهُنَّ وَهُوَ يَصْلُحُ لِلْإِنْتِهَاءِ إِلَيْهِ فَإِنْ وَجَدَ
الشَّرْطَانِ مَعًا تَكُونُ حَتَّى لِلْغَايَةِ فِي الْفِعْلِ فَإِنْ لَمْ تَسْتَقْمِرْ فَلِلْمَجَاسَرِ إِذْ يُعْنَى
لَا يَكُونُ أَمَى فَإِنْ عَدَمَ الشَّرْطَانِ جَمِيعًا أَوْ أَحَدَهُمَا فَتَكُونُ حَيٌّ بِمَعْنَى لَا يَكُونُ
لِلْأَجْلِ السَّبَبِيَّةِ فَيَكُونُ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالثَّانِي مُسَبَّبًا لِلْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْغَايَةِ
وَالْمَجَاسَرِ لِأَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِي بِوُجُودِ الْجَزَاءِ كَمَا يَنْتَهِي الْمُنْبَغِي بِوُجُودِ

الغَايَةِ فَإِنْ تَعَدَّ سَرَّ هَذَا جُعِلَتْ مُسْتَعَارَةً لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ وَيَطَّلُ مَعْنَى الْغَايَةِ
أَيْ إِنْ تَعَدَّ سَرَّ السَّبَبِيَّةِ أَيْفَ تَكُونُ حَ لِّلْعَطْفِ الْمَحْضِ مَجَازاً أَوْ لَا مُرَافِعاً
حَ مَعْنَى الْغَايَةِ أَصْلًا وَهَذِهِ اسْتِعَارَةٌ أَحْتَرَّعَهَا الْفُقَهَاءُ وَلَا نَظِيرَ لَهَا
فِي كَلَامِ الْعَرَبِ -

ترجمہ :- اور غایت کی علامت یہ ہے کہ صدر کلام، متمد ہونے کا احتمال رکھے اور آخر کلام انتہا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے، جیسے سیر ایک مدت دراز تک متمد ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول انتہا سیرالی دخول کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح خروج نساء ایسا جملہ ہے جو خروج ہند تک متمد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ہندہ عورتوں سے اعلیٰ یا ان کی خادمہ ہو سکتی ہے اور خروج ہند، اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج نساء، خروج ہند تک منتہی ہو پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ موجود ہوں تو ”حتی“ فعل میں غایت کیلئے ہوگا۔ پس اگر علامت درست نہ ہو تو حتی“ لام کی کے معنی میں مجازات کیلئے ہوگا پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ یا ان میں سے ایک شرط معدوم ہو تو اس وقت کلمہ ”حتی“ لام کی کے معنی میں سببیت کیلئے ہوگا پس اول سبب اور ثانی سبب ہوگا کیوں کہ غایت اور مجازات کے درمیان مناسبت موجود ہے اسلئے کہ فعل، وجود جزاء منتہی ہوتا ہے جیسا کہ معیا وجود غایت سے منتہی ہوتا ہے پھر اگر کلمہ ”حتی“ کا مجازات کیلئے ہونا متعذر ہو جائے تو ”حتی“ کو محض عطف کیلئے مستعار کر لیا جائے گا اور غایت کے معنی باطل ہو جائیں گے یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس وقت کلمہ ”حتی“ مجازاً عطف محض کیلئے ہوگا اور اس وقت غایت کے معنی بالکل ملحوظ نہ ہوں گے اور یہ ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء کرام نے ایجاد کیا ہے کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ غایت کی دو علامتیں ہیں ایک یہ کہ اول کلام متمد ہونے کا احتمال رکھتا ہو دوم یہ کہ آخر کلام انتہا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ یعنی اول کلام ایسا فعل ہو جو غایت تک متمد اور دراز ہو سکتا ہو اور آخر کلام ایسا فعل ہو جس کو کرنے کے بعد اول کلام منتہی ہو جائے جیسے ”سرت حتی ادخلها“ میں سیر ایک مدت دراز تک متمد ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول بلده اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ”سیر“ دخول بلده پر منتہی ہو جائے اسی طرح خروج نساء حتی خرجت ہند“ میں ”خروج نساء“ خروج ہندہ تک متمد اور دراز ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ہندہ عورتوں میں اعلیٰ ہوگی یا ان کی خادمہ اور ان میں ارذل ہوگی۔ پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں جو سب سے اعلیٰ تھی وہ بھی نکل آئی اور

دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں جو سب سے ارذل اور گھبیا تھی وہ بھی نکل آئی۔ پہلی صورت میں ترقی من الادنی الی الاعلیٰ ہوگی اور دوسری صورت میں تنزل من الاعلیٰ الی الادنیٰ ہوگا۔ بہر حال "خروج نساء" میں خروج ہندہ "تک ممتدا اور دراز نہ ہونے کی صلاحت موجود ہے اور "خروج ہندہ" اس بات کی صلاحت رکھتا ہے کہ "خروج نساء" "خروج ہندہ" پر منتہی ہو جائے۔ الغرض جب یہ دونوں شرطیں ایک ساتھ موجود ہوں تو کلمہ "حتی" فعل میں غایت کیلئے ہوگا یعنی کلمہ "حتی" فعل پر داخل ہوگا اور غایت کے معنی پر دلالت کرے گا۔ اور اگر غایت کی بیان کردہ علامات درست نہ ہو تو کلمہ "حتی" "لام کی" کے معنی میں مجازاً کیلئے ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر غایت کی دونوں شرطیں موجود نہ ہوں یا کوئی ایک شرط موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کلمہ "حتی" "لام کی" کے معنی میں بسبب کیلئے ہوگا یعنی کلام کا اول حصہ سبب ہوگا اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا کیوں کہ غایت اور مجازات (سببیت) کے درمیان ایک گونہ مناسبت پائی جاتی ہے اس طور پر کہ وہ فعل جو سبب ہے جزاء اور مسبب کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ مغیا، غایت کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے اور جب مناسبت موجود ہے تو غایت کے معنی درست نہ ہونے کی صورت میں کلمہ "حتی" کو مجازاً مجازات اور سببیت کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے۔

مصنف نے فرمایا کہ اگر کلمہ "حتی" کا مجازات کیلئے ہونا بھی متعذر ہو جائے یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس صورت میں کلمہ "حتی" مجازاً محض عطف کیلئے ہوگا اور اس کے حقیقی معنی، غایت کا بالکل لحاظ نہ کیا جائے گا۔ اور اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان مناسبت یہ ہوگی کہ جس طرح غایت، مغیا کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف معطوف علیہ کے بعد آتا ہے پس اس صورت میں کلمہ "حتی" "فا" یا "ثم" کے معنی میں ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمہ "حتی" کا عطف محض کیلئے مستعار ہونا ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء کرام نے ایجاد کیا ہے کلام عرب میں اس طرح کے استعارہ کی کوئی مثال موجود نہیں ہے۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا کہ جب لغت عرب اور عرف میں کلمہ "حتی" عطف محض کیلئے مستعمل نہیں ہے تو فقہاء کیلئے کلمہ "حتی" کو عطف محض کیلئے مستعار لینے اور اس استعارہ پر احکام شرعیہ کو متفرع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلمہ "حتی" کو عطف محض کیلئے مستعار لینا امام محمد سے منقول ہے اور لغت عرب کے سلسلہ میں امام محمد کا قول سند ہوتا ہے لہذا اس استعارہ میں بھی امام محمد کا قول سند ہوگا اور اس استعارہ پر احکام شرعیہ کا متفرع کرنا درست ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ الفاظ سے معانی

حاصل کرنے میں فقہاء کو نجات پر تقدم حاصل ہے لہذا فقہاء کے مقابلہ میں نجات کا اعتبار نہ ہوگا۔

ثُمَّ ذَكَرَ امْتِلَاءَ كُلِّ مِنَ الثَّلَاثَةِ مِنَ الْفِقْهِ فَقَالَ وَعَلَى هَذَا امْسَأَلُ السُّؤَالَاتِ أَيْ عَلَى هَذِهِ الْقَوَاعِدِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي مَثَلْتُهَا فِي السُّؤَالَاتِ كَأَنَّ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى تَصْبِيحَ فَعَبْدِي حُرٌّ هَذَا مِثَالٌ لِلْعَايَةِ الَّتِي بَمَعْنَى إِلَى فَإِنَّ ضَرْبَ الْمُخَاطَبِ أَمْرٌ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُمْتَلَأً إِلَى الصَّبَاحِ وَالصَّبَاحُ يَصْلُحُ أَنْتِهَاءً لَهُ لِهَيْجَانِ الرَّحْمَةِ أَوْ لِحُلُوتِ الْخَوْفِ مِنْ أَحَدٍ فَإِنْ شَرِكَ الضَّرْبَ قَبْلَ الصَّبَاحِ أَوْ لَمْ يَضْرِبْ أَصْلًا لَمْ يَخْتَفِ

ترجمہ :- پھر مصنف نے ان تینوں قواعد میں سے ہر ایک کی مثال فقہ سے ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا اور اسی کے مطابق زیادات کے مسائل ہیں یعنی انھیں قواعد ثلاثہ کے مطابق وہ مثالیں ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں جیسے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ توجیح مارے تو میرا غلام آزاد ہے یہ اس غایت کی مثال ہے جو "الی" کے معنی میں ہے کیوں کہ مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو چیخنے تک تمتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور چیخنا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ ضرب کیلئے امتہت ہو جائے۔ رحمت کے جو شس مارنے کی وجہ سے یا کسی سے خوف کی بنا پر پس اگر مخالف چیخنے سے پہلے مارنا ترک کر دے یا بالکل نہ مارے تو وہ حانت ہو جائے گا۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ تینوں قواعد یعنی غایت بمعنی الی، مجازات، اور عطف محض کیلئے "حتی" کا آنا ان میں سے ہر ایک کی مثال فاضل مصنف نے فقہ سے پیش کی ہے چنانچہ مصنف نے کہا کہ انھیں قواعد ثلاثہ کے مطابق وہ مسائل ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں۔ پس غایت (حتی) بمعنی "الی" کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مخاطب کر کے کہا "ان لم اضربک حتی تصبیح فعدی حر" اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ توجیح لگے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی میں تیرے چیخنے تک تجھ کو ضرور ماروں گا۔ اس مثال میں مخالف نے عدم ضرب حتی الصباح کو غلام کی آزادی کیلئے شرط قرار دیا ہے لہذا اگر مخالف نے چیخنے سے پہلے ہی ضرب کو ترک کر دیا یا اس کو بالکل نہ مارا تو دونوں صورتوں میں چونکہ عدم ضرب حتی الصباح کی شرط موجود ہے اسلئے ان دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس مثال میں غایت کی دونوں علامتیں چونکہ موجود ہیں اسلئے یہاں کلمہ "حتی" غایت کیلئے "الی" کے معنی میں ہوگا کیوں کہ اول کلام یعنی مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو مخاطب کے چیخنے تک تمتد ہو سکتا ہے یعنی یہ چوکنا جیکہ مخالف چیخنے تک سکو بارہا مارتا رہے اور چیخنا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کی وجہ سے مارنا منہی اور ختم ہو جائے یا تو اسلئے کہ چیخنے کی وجہ سے مارنے والے کا دل رفق ہو جائے گا اور چیخنے پر وہ مارنا ختم کر دے گا اور یا کسی کے ڈر کی وجہ سے مارنا ختم کر دے گا

بہر حال جب غایت کی دونوں علامتیں موجود نہیں تو یہاں ”حتی“ ”الی“ کے معنی میں غایت کیلئے ہوگا اور اس مثال میں ضرب مفعیلا اور صیاح اس کی غایت ہوگی۔

وَأَنَّ لَمَوَاتِكَ حَتَّى تَعُدَّ يَبْنِي فَعَبْدِي حُرٌّ هَذَا مِثَالٌ لِلْمَجَازَةِ لِأَنَّ الْإِنْتَانَ
وَأَنَّ صَلَاحَ لِلْإِمْتِدَادِ بِعَدْوِي وَثِ الْأُمْتَالِ لَكِنَّ التَّعْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ انْتِهَاءً لَدَى لِأَنَّهَا
إِحْسَانٌ وَهُوَ دَاعٍ لِزِيَادَةِ الْإِنْتَانَ لَا تَنْهَى فَلَمْ يَصْلُحْ حَمْلَهُ عَلَى الْعَايَةِ فَتَكُونُ
بِمَعْنَى لَامٍ كَمَا أَنَّ لَمَوَاتِكَ لَكِنَّ تَعْدَّ يَبْنِي فَإِنَّ آتَاهُ وَلَمْ يُعَدَّ بِهِ لَوْ يَحْتَضُ
لِأَنَّ آتَاهُ لِلتَّعْدِيَةِ وَالتَّعْدِيَةُ فِعْلٌ الْمُخَاطَبِ لِإِحْتِيَاسٍ فِيهِ لِلْمُتَكَلِّمِ -

ترجمہ :- اگر میں تیرے پاس نہ آسکوں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلا دے تو میرا غلام آزاد ہے یہ مجازات کی مثال ہے اسلئے کہ اتیان اگرچہ حدوث امثال کی وجہ سے امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغذیہ رکھنا کھانا کھلانا اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ وہ اتیان کیلئے منتهی ہو کیوں کہ تغذیہ ایک احسان ہے جو اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہے پس وہ منتهی نہ ہوگا لہذا ”حتی“ کو غایت پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا بلکہ وہ لام کے، کے معنی میں ہو جائے گا یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلا دے پس اگر متکلم مخاطب کے پاس آگیا اور مخاطب نے متکلم کو کھانا نہیں کھلایا تو متکلم حانث نہ ہوگا اسلئے کہ متکلم، مخاطب کے پاس تغذیہ کیلئے آیا اور تغذیہ مخاطب کا فعل ہے متکلم کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے یہ کہا ”ان لم آتک حتی تعدی بنی فعبدی حر“ اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلا دے تو میرا غلام آزاد ہے۔ یہ مجازات اور سببیت کی مثال ہے یعنی اتیان سبب ہے اور تغذیہ اس کا مسبب ہے کیوں کہ اتیان (حرکت کرنا) حدوث امثال کی وجہ سے اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغذیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کیلئے منتهی ہو اور اتیان کو ختم کرنے والا ہو کیوں کہ کھانا کھلانا ایک احسان ہے اور احسان، اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہوتا ہے بہر حال جب احسان یعنی تغذیہ اتیان کی زیادتی کا باعث ہے تو تغذیہ، اتیان کیلئے منتهی نہ ہوگا یعنی تغذیہ اتیان سے روکنے والا نہ ہوگا۔ اور جب تغذیہ، اتیان کیلئے منتهی نہیں ہے تو غایت کی مذکورہ دو شرطوں میں سے دوسری شرط معدوم ہوگئی اور جب غایت کی ایک شرط معدوم ہوگئی تو کلمہ ”حتی“ کو غایت کے معنی پر محمول کرنا درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ ”حتی“ مجازاً ”لام کے“ کے معنی میں مجازات کیلئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے

پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی تغدیہ کیلئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا پس حالف نے غلام کی آزادی کیلئے تغدیہ کے واسطے نہ آنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ حالف اگر مخاطب کے پاس نہ آیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر حالف مخاطب کے پاس آیا لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیوں کہ حالف تو مخاطب کے پاس تغدیہ ہی کیلئے آیا تھا لیکن تغدیہ دکھانا کھلانا مخاطب کا فعل ہے متکلم کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اسلئے یہی کہا جائے گا کہ غلام آزاد ہونے کی شرط یعنی عدم اتیان للتغدی موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں ہے تو حالف حانث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

وَإِنْ لَمْ آتِكَ حَتَّى اتَّخَذْتَنِي عِنْدَكَ فَعَبْدِي حُرٌّ هَذَا مِثَالٌ لِلْعَطْفِ الْمُحَضَّرِ
بَعْدَ إِسْتِقَامَةِ الْمُجَاسَرَةِ فَإِنَّ التَّعْدِيَةَ فِي هَذَا الْمِثَالِ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ
كَالِإِتْيَانِ وَالِإِنْسَانُ لَا يُجَازِي نَفْسَهُ فِي الْعَادَةِ وَلِهَذَا قِيلَ أَسَلْتُ كَيْ
أُدْخَلَ الْجَنَّةَ بِصِغَةِ الْمَجْهُولِ لَا بِصِغَةِ الْمَعْلُومِ فَتَعَيَّنَ أَنْ تُجْعَلَ
اسْتِعَارَةٌ لِلْعَطْفِ فَكَانَتْ قِيلَ إِنْ لَمْ آتِكَ فَلَمْ اتَّخَذْ عِنْدَكَ فَعَبْدِي حُرٌّ
فَإِنَّ لَعْرِيَاتٍ أَوْ آثَاءَ وَلَمْ يَتَّخَذْ أَوْ آثَاءَ وَتَعَدَّى مِنْ أَيْخِيَاءِ عَنِ الْإِتْيَانِ
يَحْتَضِرُ لِأَنَّ الْأَقْرَبَ فِي هَذِهِ الْإِسْتِعَارَةِ حَرْفُ الْفَاءِ فَإِذَا جُعِلَتْ بِمَعْنَى
الْفَاءِ لَا يَسْتَقِيمُ التَّرَاخُجُ وَقِيلَ كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ أَسْبَبٌ لِأَنَّ الْمَجْهُولَ
لِلْإِسْتِعَارَةِ الْإِتْيَانِ وَهُوَ فِي الْوَاوِ الْكَثْرُ وَاللَّهُمَّ يَتَكَلَّمُونَ فِي أَنْدَلَابِ
أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ اتَّخَذْتَنِي بِاسْقَاطِ الْأَلْفِ لِيَكُونَ مَجْرُومًا مَعْطُوفًا عَلَى آتِكَ
وَقِيلَ لِأَنَّ بِيءَ لِمَا قَلْنَا بَيَانُ حَاصِلِ الْمَعْنَى لِأَنَّ بَيَانُ تَقْدِيرِ الْإِعْرَابِ
وَمَا يَتَوَهَّمُ أَنَّ مَعْطُوفٌ عَلَى النَّفْيِ دُونَ الْمُنْفِي فَسَاقِطٌ لِاعْتِبَارِهِ
بِهِ فَمَا تَمَلَّ -

ترجمہ :- اور ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حرّ یہ عطف محض کی مثال ہے کیوں کہ سببیت درست نہیں ہے اسلئے کہ اس مثال میں تغدیہ متکلم کا فعل ہے جیسا کہ اتیان اور انسان عارہ خود اپنی ذات کو جزا نہیں دیتا ہے اسی وجہ سے "اسلمت کی ادخل الجنة" مجہول کے صیغہ کیساتھ کہا گیا ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کیساتھ پس یہ بات متعین ہوگئی کہ کلمہ "حتی" کو عطف کیلئے مستعار

لیا گیا ہے گویا کہ کہا گیا "ان لم آتک فلم تغدی عندک فنجدی حرّ" پس اگر متکلم مخاطب کے پاس نہ آیا یا اس کے پاس آیا اور کھانا نہیں کھایا یا اس کے پاس آیا اور آنے کے بعد دیر سے کھانا کھایا تو حاشا ہو جائے گا کیوں کہ اس استعارہ میں حرف فا ہی اقرب ہے پس جب کلمہ "حتی" کو "فا" کے معنی میں کر دیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی۔ اور کہا گیا کہ "حتی" کا "واو" کے معنی میں ہونا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کرنے والا اتصال ہے اور وہ "واو" میں زیادہ ہے لیکن علماء اس بارے میں کلام کرتے ہیں کہ ضروری ہے کہ اس کا قول اتغدی الف گر کر ہو تاکہ آتک پر معطوف ہو کر مجزوم ہو سکے اور کہا گیا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے وہ حاصل معنی کا بیان نہ کہ تقدیر اعراب کا بیان۔ اور یہ جو وہم کیا جاتا ہے کہ "اتغدی" "نغی" پر معطوف ہے نہ کہ "منغی" پر ایک گرمی ہوئی بات ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے خوب غور کر لو۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے کہا "ان لم آتک حتی اتغدی عندک فنجدی حرّ" اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس تغدی نہ کی تو میرا غلام آزاد ہے۔ تو یہ عطف محض کی مثال ہوگی یعنی اس مثال میں کلمہ "حتی" عطف محض کیلئے ہوگا اور عطف محض کیلئے اسلئے ہوگا کہ یہاں مجازات (بسیبیت) کے معنی درست نہیں ہیں اور مجازات کے معنی اسلئے درست نہیں ہیں کہ اس مثال میں تغدیہ بھی متکلم کا فعل ہے اور اتیان بھی متکلم کا فعل ہے اور انسان عادتاً خود اپنی ذات کو جزا نہیں دے سکتا ہے اس لئے بعض حضرات نے کہا کہ "اسلمت کی ادخل الجنت" مجہول کے صیغہ کیساتھ ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کیساتھ کیوں کہ معروف کی صورت میں اسلام اور دخول جنت دونوں متکلم کے فعل ہو جاتے اور متکلم کا اپنے اسلام پر خود اپنی ذات کو جزا دینا لازم آتا۔ اور معنی یہ ہوتے کہ میں اسلام لایا تاکہ جنت میں داخل ہوں حالانکہ یہ درست نہیں ہے اور مجہول کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا میں اسلام لایا تاکہ مجھ کو جنت میں داخل کیا جائے یعنی اس صورت میں اسلام متکلم کا فعل ہوگا اور اس پر جزا دینا یعنی جنت میں داخل کرنا اللہ کا فعل ہوگا اور یہ بالکل درست ہے بہر حال مذکورہ مثال میں اتیان اور تغدی چونکہ دونوں متکلم کے فعل ہیں اور "حتی" کو مجازات پر محمول کرنے کی صورت میں انسان کا خود اپنی ذات کو جزا دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے اسلئے یہاں کلمہ "حتی" کا عطف محض کیلئے استعمال ہونا متعین ہوگا اور گویا یوں کہا گیا "ان لم آتک فلم تغدی عندک فنجدی حرّ" یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے ساتھ کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے۔ مراد یہ ہے کہ میں ضرور آؤں گا اور پھر تغدی کروں گا پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدم اتیان اور اس کے بعد متصلاً عدم تغدی ہے یعنی متکلم کا نہ آنا اور اس کے فوراً بعد نہ کھانا حریت کی شرط ہے، چنانچہ اگر متکلم، مخاطب کے پاس آ گیا اور اس کے بعد متصلاً تغدی بھی کر لی تو اس کی قسم پوری ہو جائیگی

اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر مستکلم نہ آیا یا آیا تو لیکن تغدی نہیں کی یا مستکلم مخاطب کے پاس آیا اور پھر کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو ان تمام صورتوں میں مستکلم حانت ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر مستکلم مخاطب کے پاس آیا اور کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو اس صورت میں مستکلم اس لئے حانت ہوگا کہ اس استعارہ میں اقرب حرف "فا" ہے اور "حتی" کو "فا" کے معنی میں لینا اقرب اسلئے ہے کہ "حتی" غایت کیلئے آتا ہے اور "فا" تعقیب کے لئے آتا ہے اور تعقیب کے معنی غایت کے معنی سے قریب تر ہیں اس طور پر کہ جس طرح غایت، مغیا کے فوراً بعد آتی ہے اسی طرح "فا" کا مابعد بھی اس کے ماقبل کے فوراً بعد متحقق ہوتا ہے بہر حال "حتی" کو "فا" کے معنی میں لینا زیادہ قریب ہے اور جب یہاں "حتی" کو "فا" کے معنی میں لے لیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی بلکہ آنے کے فوراً بعد تغدی کرنا ضروری ہوگا چنانچہ اگر آنے کے بعد تغدی میں دیر ہو گئی تو شرط پائے جانے کی وجہ سے مستکلم حانت ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس جگہ "حتی" کو "واو" کے معنی میں لینا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کرنے والی چیز اتصال ہے اور اتصال "واو" کی صورت میں زیادہ ہے اس صورت میں عدم اتیان اور عدم تغدی حرمت کیلئے شرط ہوں گے۔ چنانچہ اگر مستکلم مخاطب کے پاس نہیں آیا یا مخاطب کے پاس آیا مگر تغدی نہیں کی تو شرط پائی گئی لہذا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ آیا اور کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو اس صورت میں شرط نہیں پائی گئی کیونکہ دونوں فعل (اتیان اور تغدی) جن کے عدم کو شرط قرار دیا گیا تھا دونوں موجود ہیں لہذا اس صورت میں مستکلم حانت ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ "انغدی" کے "الف" کو گرا کر لکھنا اور پڑھنا ضروری ہے تاکہ "انغدی" "منفی" یعنی "آہنگ" پر معطوف ہو کر مجزوم بلم ہو سکے۔ اور بعض نے کہا کہ "آہنگ" پر معطوف ہونے کے باوجود الف کیساتھ بڑھنے لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ہم نے استعارہ سے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ دراصل حاصل معنی کا بیان ہے اعراب کی تقدیر و تعیین کا بیان نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فقہاء و جرح اعراب کی طرف توجہ ہمیں کرتے ہیں ان کی نظر توجہ کا اٹکے مقصد کی طرف ہوتی ہے اگرچہ اعراب کے اعتبار سے عبارت غلط ہی کیوں نہ ہو مثلاً اگر کوئی شخص کسی مرد سے "زینت" (بکسر التاء) کہہ دے تو اس پر حد قذف واجب ہو جائے گی حالانکہ قاذف نے مرد کو خطاب کیا ہے اور صیغہ مؤنث کا استعمال کیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ تغدی میں حالت جزم میں حرف علت کا سلامت رہنا یہ بھی عرب کا ایک لغت ہے لہذا مجزوم ہونے کے باوجود "انغدی" کا الف ساقط نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ خیال کہ ”تغدی“ نفی یعنی ”لم آتک“ پر معطوف ہے اور منفی یعنی ”آتک“ پر معطوف نہیں ہے تو ان کا یہ خیال ساقط اور غیر معتبر ہے کیوں کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور تیرے پاس تغدی کروں تو میرا غلام آزاد ہے یعنی اگر اتیان معدوم ہو اور تیرے پاس تغدی موجود ہو تو میرا غلام آزاد ہے حالانکہ یہ معنی بالکل فاسد ہیں کیونکہ بغیر آئے مخاطب کے پاس اس کی تغدی کیسے ممکن ہو سکتی ہے۔

وَمِنْهَا حُرُوفُ الْحَبْرِ وَهُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى مَضْمُونِ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَأَنَّهُ قَالَ أَوْلَى
 مِنْهَا حُرُوفُ الْأَعْطَابِ ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاعِ عَنْهَا عَطْفٌ هَذَا عَلَيْكَ قَالُوا لِلَّهِ لَصَاقٌ
 فَمَا دَخَلَ عَلَيْكَ الْبَاءُ هُوَ الْمُلْصِقُ بِهِ هَذَا هُوَ أَصْلُهَا فِي اللَّغَةِ وَالْبَوَائِي مَجَاسِرٌ
 فِيهَا وَتَضَحَّبُ الْأَثْمَانُ حَتَّى لَوْ قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنْ
 حِنْطَةٍ جَدِيدَةٍ يَكُونُ الْكُرُّ ثَمَنًا فَيَصِحُّ الْإِسْتِبْدَالُ بِهِ لِأَنَّ لَمَّا كَانَ مَدْخُولُ
 الْبَاءِ هُوَ الثَّمَنُ كَانَ الْعَبْدُ مَبِيعًا وَكُرُّ الْحِنْطَةِ ثَمَنًا فَيَكُونُ الْبَيْعُ حَالًا وَيَصِحُّ
 اسْتِبْدَالُ كُرِّ الْحِنْطَةِ بِكُرِّ الشَّعِيرِ قَبْلَ الْقَبْضِ إِذْ يَجُوزُ الْإِسْتِبْدَالُ فِي الثَّمَنِ
 قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ كَانَ مَبِيعًا لَمْ يَجْزِ ذَلِكَ بِخِلَافٍ مَا إِذَا أَصَابَ الْعَقْدُ إِلَى
 الْكُرِّ بَانَ قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنْ حِنْطَةٍ بِهَذَا الْعَبْدِ حَيْثُ يَكُونُ هَذَا
 الْعَقْدُ عَقْدَ السَّلْمِ إِذِ الْعَبْدُ مَشَارِكٌ إِلَيْهِ مَوْجُودٌ فَيُسَلِّمُهُ فِي الْمَجْلِسِ
 وَالْكُرُّ غَيْرُ مَعِينٍ فَيَكُونُ مَبِيعًا غَيْرَ مَعِينٍ فَلَا بَأْسَ فِيهِ أَنْ تُوجَدَ شَرَايِطُ
 السَّلْمِ حَتَّى يَصِحَّ فَلَا يَجُوزُ اسْتِبْدَالُهُ إِذْ لَا يَجُوزُ الْإِسْتِبْدَالُ
 فِي الْمُسْلِمِ فِيهِ -

ترجمہ :- اور حروف معانی کے قبیل سے حروف جر ہیں یہ کلام، کلام سابق کے مضمون پر معطوف ہے گویا مصنف نے اولیوں کہا حروف معانی کے قبیل سے حروف عطف ہیں۔ پھر ان سے فارغ ہو کر ان حروف جر کو ان حروف عطف پر معطوف کیا۔ پس ”با“ الصاق کیلئے ہے یعنی جس پر ”با“ داخل ہوگا وہ ملصق بہ ہوگا لغوی اعتبار سے الصاق ہی ”با“ کی اصل ہے اور باقی تمام معانی اس کے مجازی ہیں اور حروف ”با“ اثنان پر داخل ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کہا ”اشتریت منک لهذا العبد بکر من حنطة جديدة“ تو کر ثمن ہوگا اور اس سے استبدال درست ہوگا کیوں کہ جب ”با“ کا مدخول ثمن ہوگا تو غلام بیع اور گندم کا کر ثمن ہوگا لہذا بیع حالاً ہو جائے گی اور گندم کے ایک کر کو

جوڑ کے ایک کر کے بدلے قبضہ کرنے سے پہلے بدلنا درست ہوگا کیوں کہ قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں استبدال جائز ہے اور اگر کو بیع ہوتا تو یہ استبدال جائز نہ ہوتا۔ اس کے برخلاف جب متکلم، عقد کو کر کی طرف منسوب کرے یاں طور کہ "اشترت منك كرا من حنطة بهذا العبد" کہے تو یہ عقد، عقد سلم ہوگا اسلئے کہ غلام مشارالیه موجود ہے پس مشتری وہ غلام بائع کو اسی مجلس میں سپرد کر دے اور کر غیر معین ہے لہذا گندم کا کر بیع غیر معین ہو جائے گا پس اس میں سلم کی تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوگا تا کہ سلم درست ہو سکے اور کر کا استبدال ناجائز ہوگا کیوں کہ مسلم فیہ میں استبدال جائز نہیں ہے۔

تشریح :- سابق میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں (۱) حروف مبانی (۲) حروف معانی۔ پھر حروف معانی کی دو قسمیں بیان کی گئیں تھیں (۱) عاملہ (۲) غیر عاملہ۔ اب تک حروف معانی غیر عاملہ یعنی حروف عطف کا بیان تھا اور اب یہاں سے حروف معانی عاملہ یعنی حروف جر کا بیان شروع کیا جا رہا ہے پس متن کی یہ عبارت "منہا حروف الجر" سابقہ کلام کے مضمون پر معطوف ہے گویا پہلے کہا گیا تھا "منہا حروف العطف" اس سے فراغت کے بعد اس پر عطف کرتے ہوئے "منہا حروف الجر" کہا گیا ہے۔ حروف جر کو حروف جر اسلئے کہا جاتا ہے کہ جر کے معنی کھینچنے کے ہیں اور یہ حروف بھی فعل کے معانی کو کھینچ کر اسم تک پہنچا دیتے ہیں۔

مصنف کہتے ہیں کہ حروف جر میں سے ایک حرف "باء" ہے اور "با" الصاق کیلئے آتا ہے الصاق خواہ حقیقہ ہو جیسے "بہ داء" خواہ مجازاً ہو جیسے "مررت بزید" الصاق کہتے ہیں ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ متعلق اور متصل ہونا بہر حال کلمہ "با" جس پر داخل ہوگا وہ ملصق بہ (جس کے ساتھ اتصال ہو) ہوگا اور طرف آخر ملصق (جس کا اتصال ہو) ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ الصاق کلمہ "با" کے حقیقی اور لغوی معنی ہیں اور اس کے علاوہ جس قدر معانی ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً (۱) "با" کا استعانت کیلئے ہونا جیسے "کتبت بالقلم" (۲) "با" کا ظرفیت کے لئے ہونا جیسے "صلیت بالمسجد" (۳) تعلیل کیلئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول "انکم ظلمتم با تجماد کم العجل" (۴) مقارنت کیلئے ہونا جیسے "اشترت الفرس بسرجہ" (۵) قسم کیلئے ہونا جیسے "بائسہ لا فعلن کذا" (۶) تعدیہ کیلئے ہونا جیسے "ذہب اللہ بنورہم" (۷) مقابلہ کیلئے ہونا جیسے "اشترت العبد بالفرس" (۸) زیادت کیلئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول "ولاتلقوا بایدیکم الی التہلکة"۔

مصنف نے فرمایا کہ کلمہ "باء" ثمن پر داخل ہوتا ہے لیکن جو "باء" ثمن پر داخل ہوتا ہے وہ "باء" مقابلہ کیلئے ہوتا ہے البتہ مقابلہ کیساتھ الصاق کے معنی بھی متحقق ہو جاتے ہیں اسی وجہ سے کہا گیا کہ مقابلہ بھی الصاق ہی کی طرف راجع ہے چنانچہ اگر کسی نے کہا "اشترت منك هذا العبد بکرا من حنطة جیدة" میں نے تجھ سے ایک کر عمدہ گندم کے بدلے اس غلام کو خریدا تو گندم کا ایک کر ثمن اور غلام بیع ہوگا کیوں کہ

اس مثال میں گڑ "با" کا مدخول ہے اور "با" کا مدخول ثمن ہوتا ہے لہذا گندم کا ایک کرشن ہوگا اور جب گندم کا ایک کرشن ہے تو طرف آخر یعنی غلام بیع ہوگا اور یہ بیع حالی ہوگی یعنی بیع سلم نہ ہوگی۔ اور مشتری ایک کر گندم پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر ایک کر جو کے ساتھ اس کا تبادلہ کر لے یعنی ایک کر گندم کے عوض ایک کر جو لے لے تو یہ تبادلہ درست ہے کیوں کہ اس مثال میں ایک کر گندم ثمن ہے اور ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبادلہ جائز ہے ہاں اگر ایک کر گندم، بیع ہوتا تو قبضہ سے پہلے اس کا تبادلہ جائز نہ ہوتا کیوں کہ بیع پر قبضہ کے بغیر اس کا تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر عقد کو گندم کے کر کی طرف منسوب کیا جاتا اور یوں کہا جاتا "اشتریت منک کرثا من خطۃ ہذا العبد" میں نے تجھ سے ایک کر گندم اس غلام کے بدلے میں خریدا تو یہ عقد، عقد سلم ہوتا، اور مؤجل کو معجل کے عوض چند شرطوں کے ساتھ فروخت کرنے کا نام سلم ہے۔ عقد سلم میں بیع، مسلم فیہ کہلاتی ہے، ثمن، رأس المال، بائع، مسلم الیہ، اور مشتری، رب السلم کہلاتا ہے پس اس عقد میں غلام، رأس المال اور گندم کا ایک کر مسلم فیہ ہوگا۔ اور رأس المال یعنی غلام چونکہ مشار الیہ ہے اور موجود ہے اور رأس المال کا مجلس عقد میں سپرد کرنا بھی ضروری ہے اسلئے رب السلم (مشتری) اس غلام کو مجلس ہی میں مسلم الیہ (بائع) کے حوالہ کر دے اور کر غیر معین ہے لہذا بیع (مسلم فیہ) غیر معین ہوگی اور غیر معین ہونے کی وجہ سے مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ہوگی بہر حال جب اس عقد میں رأس المال اور مسلم فیہ دونوں موجود ہیں تو یہ عقد، عقد سلم ہوگا اور اس کو صحیح کرنے کیلئے کتب فقہ میں مذکور تمام شرائط سلم کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ اور گندم کا ایک کر چونکہ مسلم فیہ ہے اور قبضہ کے بغیر مسلم فیہ کا تبادلہ جائز نہیں ہے اسلئے اس صورت میں ایک کر گندم کا تبادلہ جائز نہ ہوگا۔

(نوائد)۔ ایک کر، ساٹھ قفیز کا ہوتا ہے اور ایک قفیز، آٹھ ملوک کا ہوتا ہے اور ایک، ڈیڑھ صاع کا ہوتا ہے۔ اس حساب سے ایک قفیز بارہ صاع کا ہوگا اور ایک کرسات سو بیس صاع کا ہوگا۔ اور ایک صاع موجودہ زمانے کے حساب سے تین کلو دو سو چھیاسٹھ گرام کا ہوتا ہے لہذا ایک ملوک چار کلو آٹھ سو ننانوے گرام کا ہوگا۔ اور ایک قفیز انا لیس کلو ایک سو بانوے گرام کا ہوگا اور ایک کرس بیس کلو ایک اکان کلو پانچ سو بیس گرام کا ہوگا۔ جمیل

فَلَوْ قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِي بَعْدُ وَرَفُلَانٍ فَعَبْدِي حُرٌّ يَفْعَعُ عَلَى الْحَقِّ أَمْ عَلَى
الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْبَاءَ لَنَا كَأَنَّ لِلْإِصْطِقِ كَانَ الْمَعْنَى
إِنْ أَخْبَرْتَنِي خَبْرًا مُلْصَقًا بَعْدُ وَرَفُلَانٍ وَلَا يَكُونُ مُلْصَقًا بِالْعَدُوِّ إِذَا

وَعَدَّ مُفْلَانٌ فَإِنْ أَخْبَرَ بِالْقَدْرِ مَخْبِرًا صَادِقًا يَحْتَسِبُ الْمُكْتَلِمُ وَاللَّا لَا يَخْلُفُ
مَا إِذْ أَقَالَ إِنَّ أَخْبَرَ بِنَيْي أَنْ فَلَا تَأْقَدِمَ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ مَعًا
لِأَنَّ مُقْتَضَى الْخَبْرِ هُوَ إِلَّا طَلَقٌ وَلَا مُقْتَضَى لِلْعَدْوْلِ عِنْدَ وَلَا يَقَعُ أَنْ تَعْلَى
الْإِحْبَابِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْبَاءِ فَيَكُونُ التَّقْدِيرُ أَنَّ أَخْبَرَ بِنَيْي بَانَ فَلَا تَأْقَدِمَ
فَكَانَ كَلًّا وَرَبِّ لَنَا نَقُولُ تَقْدِيرُ الْبَاءِ لَا يَكْفِي إِلَّا لِسَلَاَسَةِ الْمَعْنَى دُونَ
تَأْثِيرِ آيَةِ الْآخِرِ -

ترجمہ :- پس اگر کسی نے کہا کہ اگر تو نے مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم حق پر
واقع ہوگی یعنی ایسی خبر جو خارج میں بھی واقع ہو اور یہ اسلئے کہ جب "با" الصاق کیلئے ہے تو معنی یہ
ہوں گے اگر تو نے مجھے ایسی خبر دی جو فلاں کے قدم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر قدم کے
ساتھ ملصق نہیں ہوگی مگر جب کہ فلاں کا قدم خارج میں بھی واقع ہو پس اگر مخاطب فلاں کے قدم کی
سچی خبر دی تو متکلم حانت ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے یہ کہا کہ اگر تو نے مجھے اس
بات کی خبر دی کہ فلاں آگیا کیوں کہ یہ صدق اور کذب دونوں پر واقع ہوگی کیوں کہ خبر کا مقضی اطلاق
ہے اور اس عدل کا کوئی مقضی نہیں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار کا تعدیہ "با" کے بغیر نہیں
ہو سکتا ہے پس تقدیری عبارت یوں ہوگی "ان اخبرنی بان فلانا قدیم" تو یہ کلام بھی پہلے کی طرح ہوگا
اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ "با" کو مقدر ماننا صرف معنی کی سلاست اور روانی کیلئے کافی ہے دوسری
تأثیرات کیلئے نہیں۔

تشریح :- فاضل مصنف نے الصاق کے معنی پر تفریح پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی
کو مخاطب کر کے یہ کہا "ان اخبرنی بقدم فلاں فعدی حر" یعنی اگر تو نے مجھ کو فلاں کی آمد کی خبر دی تو
میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم نفس الامر کی اور سچی خبر پر واقع ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وہ "با" جو قدم
پر داخل ہے الصاق کیلئے ہے اور الصاق کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اگر تو نے مجھے ایسی خبر دی جو
فلاں کے قدم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر فلاں کے قدم سے اسی وقت ملصق ہو سکتی ہے
جب کہ فلاں کا قدم خارج میں بھی واقع ہو اور جب خبر کا الصاق، قدم فلاں سے اسی وقت ہو سکتا ہے
جب کہ قدم خارج میں بھی واقع ہو تو اب اگر مخاطب قدم فلاں کی سچی اور واقع کے مطابق خبر دے تو
متکلم اپنی اس قسم میں حانت ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر جھوٹی خبر دی تو اس صورت
میں چون کہ خبر کا قدم فلاں سے الصاق نہیں پایا جاتا اسلئے شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے متکلم حانت نہ
ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر متکلم نے "ان اخبرنی ان فلانا قدم فعدی حر" کہا تو اس صورت

میں یہ قسم سچی اور جھوٹی دونوں خبروں پر واقع ہوگی یعنی مخاطب نے اگر فلاں کے آنے کی سچی خبر دی تو بھی مستکلم حانت ہو جائے گا اور اگر جھوٹی خبر دی تو بھی حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ ”با“ برائے الصاق نہ ہونے کی وجہ سے خبر مطلق ہے جو صدق اور کذب دونوں کا تقاضہ کرتی ہے یعنی غلام کی آزادی قدم فلاں کے سلسلہ میں مطلقاً خبر دینے پر معلق ہے اور اس اطلاق سے عدول کرنا کوئی مقضی (مکسر الضاد) اور سبب بھی موجود نہیں ہے لہذا مخاطب کے جھوٹی یا سچی مطلقاً خبر دینے سے مستکلم حانت ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار بغیر ”با“ کے متعدی نہیں ہوتا ہے یعنی اخبار اگر لازم ہو تو وہ مفعول کا تقاضہ نہیں کرے گا اور اگر مفعول اول کی طرف متعدی ہو تو یہ باب افعال کی وجہ سے متعدی ہوگا اور اگر مفعول ثانی کی طرف متعدی ہو تو صرف ”با“ کیساتھ متعدی ہوگا۔ پس یہاں بھی چونکہ اخبار مفعول ثانی یعنی ”ان فلاں قدم“ کی طرف متعدی ہے اسلئے یہ بھی ”با“ کیساتھ متعدی ہوگا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی ”اخبارتینی بان فلاں قدم“ اور جب یہاں بھی قدم فلاں پر ”با“ داخل ہے تو یہ اور پہلا کلام دونوں یکساں ہوں گے اور پہلے کلام کی طرح یہاں بھی قسم سچی خبر پر واقع ہوگی یعنی صرف سچی خبر دینے سے مستکلم حانت ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوگا بہر حال یہ اعتراض نہ کیا جائے۔ کیوں کہ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ اولاً تو ہمیں یہ بات ہی تسلیم نہیں کہ اخبار مفعول ثانی کی طرف صرف ”با“ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے بلکہ بلا واسطہ بھی متعدی ہوتا ہے اور ”با“ کے ساتھ بھی متعدی ہوتا ہے پس بہت ممکن ہے کہ ”ان اخبارتینی بان فلاں قدم“ میں اخبار اپنے مفعول ثانی (ان فلاں قدم) کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو اور جب مذکورہ مثال میں اخبار بلا واسطہ متعدی ہے تو ”با“ کو لے کر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ واقع نہ ہوگا اور اگر ہم یہ بات تسلیم کریں کہ اخبار مفعول ثانی کی طرف صرف ”با“ کیساتھ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے کہا ہے تو اس صورت میں جواب یہ ہوگا کہ ”با“ کو مقدر ماننا صرف معنی کی سلاست اور روانی کیلئے ہوتا ہے دوسری تاثیرات مثلاً خبر کو مطلق سے مفید کرنے کیلئے نہیں ہوتا اور جب تقدیر ”با“ سے خبر کا اطلاق صادق ہو یا کاذب (صرف خبر صادق) سے نہیں بدلتا تو اس صورت میں سچی یا جھوٹی مطلقاً خبر دینے سے مستکلم حانت ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ اِنْ حَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ الْاِبْدَانِيَّةِ تَشْرَطُ تَكْوَانُ الْاِدْنِ لِكُلِّ حَرْوَجٍ
لِاَنَّ مَعْنَاهُ اِنْ حَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ فَانْتِ طَالِبُ الْاِخْرَجِ وَجَا مُلْصِقًا بِاِدْنِي وَهُوَ

نکرہ موصوفہ فی اثبات فَعَمَّرَ بِعُمُومِ الصَّفَةِ فَيَحْرُمُ مَا سِوَاهُ فَحَيْثُمَا
تَخْرُجُ بِإِذْنِهِ تَكُونُ طَالِقًا وَلَعَلَّ فِيمَا لَمْ تُوجَدْ قَرِينَةٌ يَمِينُ الْقَوْلِ أَوْ تَكُونُ
رِغَايَةَ الْبَاءِ غَالِبَةً عَلَيْهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ إِلَّا أَنْ آذَنْ لَكَ أَمَى يَقُولُ إِنْ خَرَجْتَ
مِنَ الدَّاسِرِ إِلَّا أَنْ آذَنْ لَكَ فَأَنْتَ طَالِقٌ فَإِنَّهُ لَا يَشْتَرِطُ تَكَرُّرَ الْإِذْنِ فِيهِ
لِكُلِّ خُرُوجٍ بَلْ إِذَا وَجِدَ الْإِذْنَ مَرَّةً يَكْفِي لِعَدَمِ الْحَنْتِ لِأَنَّ الْبَاءَ لَيْسَتْ
بِمَوْجُودَةٍ فِيهِ وَالْإِسْتِنَاءُ لَيْسَ بِمُسْتَقِيمٍ لِأَنَّ الْإِذْنَ لَا يُجَانِسُ الْخُرُوجَ
فَيَكُونُ بِمَعْنَى الْعَايَةِ وَالْعَايَةُ يَكْفِي بِمَوْجُودَتِهَا مَرَّةً فَتَرْفَعُ حُرْمَةَ الْخُرُوجِ
بِمَوْجُودِ الْإِذْنِ مَرَّةً وَيُعْتَرِضُ عَلَيْهِ بِأَنَّ تَقْدِيرَ الْعَايَةِ كَلْفٌ وَالْأَوْلَى تَقْدِيرُ
الْبَاءِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى الْآخِرُ وَجَابِ أَنْ آذَنْ لَكَ فَيَكُونُ مَالَهُ وَمَا لُ قَوْلِهِ إِلَّا
بِإِذْنِي وَاحِدًا فَيَشْتَرِطُ تَكَرُّرَ الْإِذْنِ لِكُلِّ خُرُوجٍ أَوْ يَقَرُّ أَنَّ الْمَضَارِعَ مَعَ
أَنْ يَتَأَوَّلَ الْمَضْلَمِ وَالْمَضْلَمُ قَدْ يَفْعُ حِينَئِذٍ كَمَا يَقَرُّ آتِيكَ خُفْرُكَ التَّجْمِ
أَمْ وَقْتَ خُفْرُوكَ فَيَكُونُ الْمَعْنَى لَا تَخْرُجُ وَقْتًا لَأَذَنْتَ الْإِذْنَ فَيَجِبُ لِكُلِّ
خُرُوجٍ الْإِذْنَ وَأُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ بِأَنَّ تَقْدِيرَ قَوْلِهِ الْآخِرُ وَجَابِ أَنْ
آذَنْ لَكَ كَلَامٌ مُخْتَلَفٌ لَا يُعْرَفُ لَهُ وَجِدٌ صِحَّةٌ وَعَنِ الثَّانِي بِأَنَّهُ يَحْتَسِبُ
إِنْ خَرَجْتَ مَرَّةً بِإِذْنٍ وَعَلَى التَّقْدِيرِ الْأَوَّلِ لَا يَحْتَسِبُ فَلَا يَحْتَسِبُ الشَّكُّ
وَأَمَّا وَجُوبُ الْإِذْنِ لِكُلِّ دُخُولٍ فِي قَوْلِهِ نَعَمْ لَا تَدْخُلُا بِيَوْمِ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ
يُؤْذَنَ لَكُمْ فَمُسْتَفَادٌ مِنَ الْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَاللَّفْظِيَّةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنْ
ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ الْآيَةَ -

ترجمہ :- اور اگر کسی نے کہا اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت سے تو ہر خروج کیلئے اذن کا تکرار
شرط ہوگا۔ اسلئے اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت
کے ساتھ ملحق ہو اور خروج اثبات میں نکرہ موصوفہ ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور اس
خروج ملحق باذن کا غیر حرام ہوگا پس جب بھی بغیر اس کی اجازت کے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع
ہوگی۔ اور ممکن ہے کہ یہ بات اس صورت میں ہو جب کہ یمن فوراً قرینہ موجود نہ ہو یا قرینہ پر با
کی رعایت غالب ہو اس کے برخلاف اگر اس نے کہا مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں یعنی یہ کہے اگر تو
گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق ہے کیوں کہ اس میں متکلم ہر خروج کیلئے
تکرار اذن کو شرط قرار نہیں دیتا ہے بلکہ جب اذن ایک دفعہ پایا گیا تو حانت نہ ہونے کیلئے کافی ہوگا

کیوں کہ اس کلام میں حرف "با" موجود نہیں ہے اور استثناء درست نہیں ہے کیوں کہ اذن، خروج کی ہم جنس نہیں ہے لہذا کلمہ "الا" غایت کے معنی میں ہوگا اور غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے پس ایک مرتبہ اذن کے پائے جانے کی وجہ سے خروج کی حرمت مرتفع ہو جائے گی اور اس پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ غایت کا مقدر ماننا تکلف ہے اور اولیٰ حرف "با" کو مقدر ماننا ہے پس معنی یہ ہوں گے "الاخروج بان اذن لک"۔ پھر اس کلام کا اور اس کے قول "الاباذنی" کا مال ایک ہی ہوگا اور ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط ہوگا۔ یا یہ کہا جائے کہ مضارع اُن کیساتھ مصدر کی تالیف میں ہے اور مصدر کبھی عین اور وقت واقع ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "آیک خفوق الخ" یعنی "وقت خفوقہ" پس معنی یہ ہوں گے تو کسی وقت نہیں نکلے گی مگر اذن کے وقت لہذا ہر خروج کیلئے اذن واجب ہوگا۔ اور پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس کے قول "الاخروج بان اذن لک" کی تقدیر بگڑا ہوا کلام ہے اس کے درست ہونے کی صورت معلوم نہیں ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مستحکم اس وقت حائض ہو جائے گا اگر عورت ایک مرتبہ بلا اذن نکل جائے اور تقدیر اول پر حائض نہیں ہوتا لہذا تشک کی وجہ سے حائض نہ ہوگا اور رہا باری تعالیٰ کے قول "لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم" میں ہر دخول کیلئے اذن کا واجب ہونا تو وہ قرینہ عقلیہ اور لفظیہ دونوں سے استفاد ہے اور قرینہ لفظیہ اللہ تعالیٰ کا قول "ان ذلکم یؤذی النبی الایہ" ہے۔

تشریح :- مضع نے الصاق کے معنی پر دوسری تفریح بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب کر کے یوں کہا "ان خرجت من الدار الاباذنی فانت طالق" اگر تو بغیر میری اجازت کے گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق واقع ہے" پس اس عورت کے واسطے ہر بار نکلنے کیلئے شوہر سے اجازت لینا ضروری ہوگا کیوں کہ "باذنی" میں حرف "با" الصاق کیلئے ہے لہذا اس کلام کا مطلب یہ ہوگا "ان خرجت من الدار فانت طالق الاخروج ملصقا باذنی"۔ اگر تو گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق ہے مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت کیساتھ ملصق ہو۔ پس یہ خروج (خروج) نکرہ ہے اور ملصقا باذنی کی صفت کیساتھ موصوف ہے اور کلام ثبت میں واقع ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلام ثبت میں نکرہ موصوفہ عموم صفت کی وجہ سے عام ہوتا ہے یعنی جہاں بھی اس صفت کا تحقق ہوگا وہیں اس نکرہ موصوفہ کا تحقق ہوگا لہذا یہاں ہر وہ خروج مستثنیٰ ہوگا جو شوہر کی اجازت کیساتھ ملصق اور متصل ہو اور اس کے علاوہ ہر خروج حرام اور موجب طلاق ہوگا چنانچہ وہ عورت جب بھی شوہر کی اجازت کے بغیر نکلے گی اس پر طلاق واقع ہوگی اور جب اس کی اجازت سے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

"ولعلہ فیالم یوجد الخ" سے شارح کہتے ہیں کہ ہر خروج کیلئے اجازت کا تکرار اس وقت شرط ہے جب کہ عین فوراً قرینہ موجود نہ ہو یا عین فوراً قرینہ موجود ہو لیکن "بار" کی رعایت اس پر غالب ہو چنانچہ اگر

یہیں فوراً قرینہ موجود ہو اور "بیاہ" کی رعایت اس پر غالب نہ ہو تو اس صورت میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط نہ ہوگا بلکہ کلام کو صرف معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی تفصیل یہیں فوراً کے ذیل میں گزرجی ہے۔ لیکن اگر شوہر نے "ان خرجت من الدار الا ان آذن لک فانئ طالق" کہا یعنی اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے اس صورت میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط نہیں ہے بلکہ حائض نہ ہونے کیلئے ایک مرتبہ اذن کا پایا جانا کافی ہے یعنی اگر عورت ایک بار اجازت لے کر نکلی اور پھر اس کے بعد بغیر اجازت کے نکلی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں "بیاہ" جس کی وجہ سے ہر خروج کا اذن کیساتھ ملحق ہونا لازم آتا تھا موجود نہیں ہے اور الا کے ذریعہ استثناء بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا ضروری ہے حالانکہ یہاں اذن جس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے مستثنیٰ منہ یعنی خروج کے ہم جنس نہیں ہے پس جب یہاں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے ہم جنس نہیں ہے تو الا کا استثناء کیلئے ہونا بھی درست نہ ہوگا بلکہ یہاں کلمہ "الا" مجازاً الیٰ کے معنی میں غایت کیلئے ہوگا۔ اور قسم کو پورا کرنے کیلئے غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے لہذا خروج کیلئے ایک دفعہ اجازت کا لینا تو ضروری ہوگا لیکن ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد خروج کی حرمت مرفوع ہو جائے گی یعنی ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد، بغیر اجازت گھر سے نکلنے پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ رہی یہ بات کہ استثناء اور غایت کے درمیان مناسبت کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ غایت اور استثناء دونوں کا مابعد ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اور دونوں کا ماقبل اپنے مابعد سے منتهی ہو جاتا ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے مجازاً "الا" کو غایت کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔

مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ اس جگہ استثناء متصل تو بلا شجرہ درست نہیں ہے لیکن استثناء منقطع درست ہے اس طور پر کہ "الا" "لکن" کے معنی میں ہو کیوں کہ استثناء منقطع کیلئے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا شرط نہیں ہے لہذا یہاں جس طرح "الا" کو "الیٰ" کے معنی میں لیا جاسکتا ہے اسی طرح "الا" کو "لکن" کے معنی میں بھی لیا جاسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو بغیر وجہ ترجیح کے "الا" کو "الیٰ" کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے اور "لکن" کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا۔ شارح نے کہا کہ معترض کہتا ہے کہ "الا" کو غایت کے معنی لینا تکلف ہے کیوں کہ "الا" کو غایت کے معنی میں لینا قلیل الوقوع ہے زیادہ بہتر بات یہ تھی کہ "بیاہ" کو مقدر مانا جاتا کیونکہ کلمہ "ان" کے موقع پر "بیاہ" کا حذف شائع اور ذائع ہے اور "بیاہ" کو مقدر ملنے کی صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی "الا خروج ابان آذن لک" یعنی ایسا نکلنا جو تجھ کو میرے اجازت دینے کیساتھ ملحق ہو۔ اور اس صورت میں اس کلام کا اور پہلے کلام (الا باذنی) کا مال ایک ہی ہوگا یعنی دونوں صورتوں میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط ہوگا۔ معترض کہتا ہے کہ یہ اعتراض یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ "ان آذن" میں مضارع "ان" کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہے اور مصدر کبھی "حین" اور "وقت" بھی واقع ہوتا ہے

یعنی مصدر کبھی وقت کے معنی پر بھی دلالت کرتا ہے جیسے ”آیتک خفوق انجم“ میں تیرے پاس ستارے کے غروب ہونے کے وقت آؤں گا۔ اس مثال میں خفوق مصدر ہے جو وقت کے معنی پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح یہاں ”آذن“ جو ”ان“ کی وجہ سے مصدر ہو گیا وقت کے معنی پر دلالت کرے گا اور اب اس کلام کا مطلب یہ ہوگا ”لا تخرج وقتا الا وقت الخروج“ یعنی شوہر نے کہا کہ تو کسی وقت بھی گھر سے نہ نکل مگر اجازت کے وقت۔ پس اس صورت میں بھی ہر خروج کیلئے اجازت لینا ضروری ہوگا۔

شراح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ قول اول کا جواب یہ ہے کہ ”الا خروجا بان آذن لک“ تقدیر ”بار“ کے ساتھ کلام کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں ”بار“ کا مدخول حرف زکلمہ ”ان“ ہوگا حالانکہ ”بار“ کا مدخول نہ فعل ہوتا ہے اور نہ حرف بلکہ ”بار“ کا مدخول اسم ہوتا ہے بہر حال کلمہ ”بار“ مقدر ماننے کی صورت میں چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اسلئے کلمہ ”بار“ کو مقدر ماننا درست نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ”بار“ کو مقدر ماننا بھی خلاف اصل ہے اور کلمہ ”الا“ میں مجاز یعنی ”الا“ کو ”الی“ کے معنی میں غایت کیلئے قرار دینا بھی خلاف اصل ہے لیکن مجاز، حذف کی بہ نسبت ایہون ہے خاص طور پر اس وقت جب کہ حذف زیادہ ہو جیسا کہ یہاں ”بار“ کو محذوف ماننے کیساتھ لفظ خروج کو بھی محذوف ماننا پڑتا ہے پس جب مجاز، حذف کی بہ نسبت ایہون ہے تو کلمہ ”الا“ کو ”الی“ کے معنی میں غایت کیلئے لینا بہتر ہوگا نہ کہ ”بار“ کو مقدر ماننا جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ جب مضارع ”آذن“ ”ان“ کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی پر دلالت کرے گا تو اس وقت ایک بار اجازت لے کر نکلنے کے بعد اگر وہ دوبارہ بغیر اجازت نکلی تو متکلم حائث ہو جائے گا اور اس عورت پر طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس صورت میں ہر بار اجازت لینا ضروری تھا۔ اور تقدیر اول پر یعنی ”الا“ کو ”الی“ کے معنی میں لینے کی صورت میں ایک بار اجازت لے کر نکلنے کے بعد اگر وہ دوبارہ بغیر اجازت نکلی تو متکلم حائث نہ ہوگا اور اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں صرف ایک بار اجازت لینا ضروری تھا۔ بہر حال ”الا ان آذن لک“ کلام کرنے سے متکلم ایک صورت میں حائث ہو جاتا ہے اور ایک صورت میں حائث نہیں ہوتا لہذا حائث ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے چون کہ حائث واقع نہیں ہوتا اسلئے اس صورت میں متکلم حائث نہ ہوگا۔ اور جب عورت کے دوسری بار بغیر اجازت نکلنے سے متکلم حائث نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہاں مضارع ”ان“ کے ساتھ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی میں نہیں ہے بلکہ کلمہ ”الا“ ”الی“ کے معنی میں غایت کیلئے ہے۔

لیکن اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر ”ان خرجت من الدار الا ان آذن لک فان طالق“ میں ہر خروج کیلئے تکرار آذن شرط نہیں ہے تو پھر باری تعالیٰ کے قول ”لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم“ میں

ہر دخول کیلئے تکرار اذن کیوں شرط قرار دیا گیا ہے حالانکہ دوسرے کے گھر میں ہر بار داخل ہونے کیلئے اجازت لینا شرط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیت نبی یا کسی دوسرے کے گھر میں ہر بار داخل ہونے کیلئے ہر بار اجازت لینے کا وجہ قرینہ عقلیہ اور قرینہ لفظیہ سے استفادہ ہے قرینہ عقلیہ تو یہ ہے کہ ہر مائل آدمی اس بات کو جانتا ہے کہ دوسرے کے گھر میں بغیر اجازت داخل ہونا مذموم ہے اور قرینہ لفظیہ یہ ہے کہ الشراب الغزت نے آگے فرمایا ہے "ان ذلکم کان یوذی النبی" یعنی بغیر اجازت نبی کے گھر میں داخل ہونا نبی کو ایذا دیتا ہے الغرض دونوں قرینے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ بغیر اجازت کسی کے گھر میں داخل ہونا درست نہیں ہے بلکہ ہر بار داخل ہونے کیلئے اجازت لینا ضروری ہے۔

وَفِي قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعْمُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ تَقْدِيرُهُ أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعْمُ فَلَا يَفْعَلُ وَلَا يُرِيدُ بِهَذَا أَنَّ الْبَاءَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ لِأَنَّ لَعْرِيْرَةً فِيهِ اسْتِعْمَالٌ بَلْ مَعْنَاهُ أَنَّ الْبَاءَ لِلِإِلْتِصَاقِ عَلَى أَصْلِهَا فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنْتَ طَالِقٌ طَلَاقًا مُلْتَصِقًا بِمَشِيئَةِ اللَّهِ وَلَا يَكُونُ مُلْتَصِقًا بِهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَعْمُ وَهِيَ لَا تَعْلَمُ قَطُّ فَلَا يَفْعَلُ الطَّلَاقُ بِهِ وَاللَّيْنَةُ اعْتِرَاضٌ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَعَلَّ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْبَاءُ لِلْسَّبَبِيَّةِ وَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنْتَ طَالِقٌ بِسَبَبِ مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعْمُ فَيَفْعَلُ الطَّلَاقُ كَمَا فِي قَوْلِهِ يَعْلَمُ اللَّهُ وَ قَدْ سَرَتْهُ وَأَمْرٌ وَحُكْمٌ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الطَّلَاقِ الْحُظْرُ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَفْعَلُ أَمَّا وَقَوْلُهُ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعْمُ وَنَجْوَةٍ فَلَا تَعْلَمُ يَجِيءُ بِمَعْنَى إِنْ عَلِمَ اللَّهُ فَلَا مَسَاعَ فِيهِ إِلَّا بِجَعْلِهِ بِمَعْنَى السَّبَبِيَّةِ فَرَدُّوعِ الطَّلَاقِ بِهِ فَمَّا قُلْ

ترجمہ:- اور اس کے قول "انت طالق بمشيئة الله" میں (باء) شرط کے معنی میں ہے پس اس کی تقدیر "انت طالق ان شاء الله تعالیٰ" ہوگی لہذا طلاق واقع نہ ہوگی۔ مصنف اس سے یہ ارادہ نہیں کرتے کہ "باء" شرط کے معنی میں ہے کیوں کہ اس بارے میں کوئی استعمال وارد نہیں ہوا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ "باء" اپنے اصلی معنی کے لحاظ سے الصاق کیلئے آتا ہے پس معنی ہوں گے "انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشيئة الله" اور اللہ کی مشیت کیساتھ ملصق نہیں ہوگا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہیں۔ اور مشیت کبھی معلوم نہ ہو سکے گی اسلئے اس سے طلاق بھی واقع نہ ہو سکے گی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حرف "باء" کا سببیت کیلئے ہونا کیوں جائز نہیں ہے اور معنی یہ ہوں "انت طالق بسبب

مشیتہ اللہہ پس اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی جیسے باری تعالیٰ کے قول ”بعلم اللہہ، بقدرت اللہہ، بامر اللہہ“ اور ”بحکم اللہہ“ کی صورت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل مانعت ہے لہذا یہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو رہا علم اللہہ وغیرہ کی صورت میں طلاق کا واقع ہونا تو وہ اسلئے ہے کہ (ان صورتوں میں) احرف ”باء“ ”ان علم اللہہ“ کے معنی میں نہیں آیا ہے لہذا اس میں کوئی گنجلش نہیں مگر یہ کہ اس کو سببیت کے معنی میں کر دیا جائے اور اس سے طلاق واقع ہو جائے خوب غور کر لو۔

تشریح :- مصنف نے الصاق کے معنی پر تفریح بیان کرتے ہوئے ایک مسئلہ اور ذکر فرمایا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ”انت طالق بمشیتہ اللہہ“ کہا تو ”بار“ شرط کے معنی میں ہوگا، اور اس کلام کی تقدیر کی عبارت یوں ہوگی ”انت طالق ان شاء اللہہ“ اور ”انت طالق ان شاء اللہہ“ سے طلاق واقع نہیں ہوتی لہذا اس کلام سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح کہتے ہیں کہ اس کلام سے مصنف کی مراد یہ ہرگز نہیں کہ اس کلام میں ”بار“ شرط یعنی ”ان“ کے معنی میں ہے کیوں کہ اس بارے میں کوئی استعمال وارد نہیں ہوا ہے بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ اصل معنی کے لحاظ سے حرف ”باء“ الصاق ہی کیلئے ہے اور اس کلام کے معنی یہ ہیں ”انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیتہ اللہہ“ یعنی تجھ پر ایسی طلاق واقع ہے جو اللہہ کی مشیت کیساتھ ملصق ہو اور اللہہ کی مشیت کیساتھ طلاق کا الصاق اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اللہہ تعالیٰ کی مشیت موجود ہو اور مشیت باری کبھی معلوم نہ ہو سکے گی لہذا اس صورت میں طلاق بھی واقع نہ ہو سکے گی اگر کوئی یہ کہے کہ اللہہ کی مشیت، اس کی صفت قدیمہ ہے اور معلوم ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں اللہہ کی مشیت کا طلاق کیساتھ متعلق ہونا مراد ہے اور یہ بات کبھی بھی معلوم نہ ہو سکے گی۔

صاحب نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ ہماری بیان کردہ سابقہ تاویل پر ایک اعتراض کیا گیا ہے وہ یہ کہ کلمہ ”بار“ کو الصاق کے واسطے لینے کی بجائے سببیت کیلئے کیوں نہ لے لیا گیا اگر ”باء“ کو سببیت کیلئے لے لیا جاتا تو فی الحال طلاق واقع ہو جاتی جیسا کہ ”انت طالق بعلم اللہہ، انت طالق بقدرت اللہہ، انت طالق بامر اللہہ“ اور ”انت طالق بحکم اللہہ“ کہنے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل مانعت ہے کیوں کہ صاحب شریعت صلی اللہہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”بغض المباحات عند اللہ الطلاق“ اور یہ بات ظاہر ہے کہ اللہہ کے نزدیک جو چیز بموجب ہوگی، وہ ممنوع بھی ہوگی۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ طلاق اصلاً ممنوع ہے اور جب طلاق میں مانعت اصل ہے تو یہ ہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو اور یہی کوشش کرنی چاہیے کہ طلاق نہ پڑے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ”باء“ الصاق کیلئے ہو لہذا ”بار“ کو الصاق کیلئے قرار دیا گیا اور

سببیت کیلئے قرار نہیں دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ ”بعلم اللہ، بقدرت اللہ“ وغیرہ صورتوں میں طلاق کیوں واقع ہو جاتی ہے یہاں بھی ”باد“ کو الصاق کے واسطے مان کر طلاق واقع نہ کی جاتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں اگر ”باد“ کو الصاق کے واسطے لیا جاتا تو یہ کلام ”ان علم اللہ کے معنی میں ہوتا حالانکہ ”بعلم اللہ“ کا ”باد“ ان علم اللہ کے معنی میں نہیں آیا ہے اور جب ایسا ہے تو اب صرف یہی ایک صورت باقی رہی کہ اس ”باد“ کو سببیت کے معنی میں لیا جائے اور اس سے طلاق واقع کی جائے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ الْبَاءُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ لِتَبْعِضُ فَيَكُونُ
 الْمَعْنَى وَامْسَحُوا بِبَعْضِ رُءُوسِكُمْ وَبِالْبَعْضِ مُطْلَقٌ بَيِّنٌ أَنْ يَكُونَ شَعْرًا
 أَوْ مَا فَوْقَهُ حَتَّى قَرِيبَ الْكُلِّ فَعَلَى أَيْ بَعْضٌ يَمْسَحُ يَكُونُ آتِيًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ
 وَقَالَ مَا لَكَ رَحِمًا بِهَا صِلَةٌ أَمْ شَرِئْتَهُ فَكَأَنَّ الْمَعْنَى وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ
 الظَّاهِرُ مِنْهُ الْكُلُّ فَيَكُونُ مَسْحُ كُلِّ الرَّأْسِ فَرْضًا وَلَيْسَ كَذَلِكَ أَمْي لَيْسَ
 لِلتَّبْعِضِ وَالزِّيَادَةِ لِأَنَّ التَّبْعِضَ مَجَازٌ فَلَا يَصَاسُرُ الْيَدَ وَتَوَكَّنَ التَّبْعِضُ
 حَقِيقَةً وَهُوَ مُوَجِبٌ مِنْ لَزْمِ الْإِسْتِرَاكِ وَالتَّرَادُفِ وَكَلَاهُمَا خِلَافُ الْأَصْلِ
 وَكَذَلِكَ الزِّيَادَةُ أَيْضًا خِلَافُ الْأَصْلِ بَلْ هِيَ لِلْإِصْطِقِ حَقِيقَةٌ عَلَى أَصْلِ
 وَضْعِهَا وَإِنَّمَا جَاءَ التَّبْعِضُ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ بِطَرِيقٍ آخَرَ كَمَا قَالَ اللَّهُمَّ
 إِذَا دَخَلَتْ فِي آلَةِ الْمَسْحِ كَانَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًّا إِلَى مَحَلِّهِ فَيُنْتَأَى وَكَذَلِكَ إِذَا
 قِيلَ مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِي فَالْحَائِطُ مَحَلُّ الْفِعْلِ وَمَفْعُولٌ لَدِي إِذَا بِهِ
 كُذِّ وَالْيَدُ آلَةٌ دَخَلَ عَلَيْهَا الْبَاءُ يُرَادُ بِهَا الْبَعْضُ إِذِ الْمُعْتَبَرُ فِي آلَةِ قَدْرِ
 مَا يَحْضُرُ بِهِ الْمَقْصُودُ وَإِذَا دَخَلَتْ فِي مَحَلِّ الْمَسْحِ بَقِيَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًّا
 إِلَى الْآلَةِ كَمَا إِذَا قِيلَ مَسَحْتُ بِالْحَائِطِ أَوْ قِيلَ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ فَح
 يَكُونُ الْمَسْحُ مُتَعَدِّيًّا إِلَى الْآلَةِ فَكَانَتْ قِيلَ مَسَحْتُ الْيَدَ بِالْحَائِطِ فَيَسْبُ
 الْمَحَلُّ بِالْوَسَائِلِ فِي أَخْذِ بَعْضِهِ فَلَا يَقْتَضِي اسْتِعَابَ الرَّأْسِ وَاسْمًا
 يَقْتَضِي إِصْطِقَ الْآلَةِ بِالْمَحَلِّ وَذَلِكَ لِأَيْسَرِ حُبِّ الْكُلِّ عَادَةً فَصَاسِرُ الْفُرَادِ
 بِهِ أَكْثَرُ الْيَدِ وَذَلِكَ وَمُقَدِّمٌ تِلْكَ أَصَابِعُ لِأَنَّ الْأَصَابِعَ أَصْلٌ فِي الْيَدِ وَالْكَفُّ
 تَابِعٌ وَالتَّلْكَ أَكْثَرُهَا فَأَقْبَمُ مَقَامَ الْكُلِّ فَصَاسِرُ التَّبْعِضِ مُرَادٌ بِهَذَا الطَّرِيقِ
 لِأَنَّ كَمَا نَرَى الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ مِنْ أَنَّ الْبَاءَ لِلتَّبْعِضِ هَذَا إِحْدَى رِوَايَتِي إِلَى حَقِيقَةٍ

وَلَعَبْرَ عَرَضٍ لِلرَّيِّ وَالْأُخْرَى وَهِيَ أَنْتَ مُجْمَلٌ فِي حَقِّ الْبِقَدِّ اسْرِلَانَتْ لَمْ يُعْلَمَ
 أَنَّ الْمَرَادَ كُلَّ الرَّاسِ أَوْ بَعْضَهُ فَيَكُونُ فِعْلُ النَّبِيِّ هُوَ أَنْتَ مَسَّحَ عَلَى نَاصِيَتِهِ
 بِنِائِلَةٍ وَالنَّاصِيَةُ هِيَ مَقْدَامُ رُجْعِ الرَّاسِ فَيَكُونُ مَسَّحُ رُجْعِ الرَّاسِ فَرَضًا سَوَاءً
 كَانَ يَخْتَلِفُ أَصَابِعُ أَوْ كُفُّهَا لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيهَا طَوِيلٌ وَإِنَّمَا يَنْبَغُ اسْتِغْنَابُ مَسَّحِ الْوَجْهِ
 وَالْيَدِ فِي التَّيَمُّمِ لِعَوْلِهِ نَعْمَ فَا مَسَّحُوا بِوَجْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ لِأَنَّ خَلْفَ عَن
 الرُّؤُوسِ فَيَعَامَلُ مُعَامَلَتِهِ فِي الْوَجْهِ وَالْيَدِ لِأَنَّ ثَبَاتَ الْإِسْتِغْنَابِ فِيهِ
 بِالسَّنَةِ الْمَشْهُورَةِ وَهِيَ قَوْلُهُمْ لِعَمَّا بَرَزَ يَكْفِيكَ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلرُّجْعِ
 وَضَرْبَةٌ لِلدَّرَاعَيْنِ وَالرِّيَادَةُ بِمِثْلِهِ جَائِزٌ

ترجمہ:- حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے قول "واسموا برؤسکم" میں "بار" تبعوض کے لئے ہے لہذا اس کے معنی ہوں گے "واسموا بعض رؤسکم" اور بعض مطلق ہے ایک بال بھی ہو سکتا ہے یا اس سے زیادہ بھی کل کے قریب تک۔ پس جس بعض پر بھی مسح کرے گا وہ مامور پر عمل کرے گا ہوگا اور امام مالک نے فرمایا حرف "بار" صلہ کا ہے یعنی زائدہ ہے گویا معنی یہ ہوئے "واسموا رؤسکم" اور ظاہر ہے کہ اس سے کل مراد ہے لہذا ان کے نزدیک پورے سر کا مسح فرض ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی حرف "بار" نہ تبعوض کیلئے ہے اور نہ زائدہ ہے اسلئے کہ تبعوض، مجاز ہے اس کی طرف (بلا ضرورت) رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر تبعوض کے معنی حقیقی ہوتے حالانکہ تبعوض "من" کا مقتضی ہے تو اشترک تزداد دونوں لازم آئیں گے اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں، اس طرح زیادت بھی خلاف اصل ہے بلکہ حرف "بار" اپنی اصل وضع پر الصاق کیلئے حقیقت ہے اور تبعوض، مسح راس میں دوسرا وجہ سے ہے جیسا کہ کہا لیکن جب وہ آلہ مسح پر داخل ہوگا تو فعل اپنے محل کی طرف متعدی ہوگا اور کل محل کو شامل ہوگا جیسا کہ جب کہا جائے "مسحت الحائط بیدی" پس "حائط" فعل مسح کا محل بھی ہے اور اس کا مفعول بھی اس سے کل مراد ہوتا ہے اور "ید" ایک آلہ ہے جس پر حرف "بار" داخل ہوا ہے اس سے بعض مراد ہوتا ہے کیوں کہ آلہ میں اتنی ہی مقدار معتبر ہوتی ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور "بار" جب محل مسح پر داخل ہو تو فعل مسح آلہ کی طرف متعدی ہو کر رہ جاتا ہے جیسا کہ جب کہا جائے "مسحت الحائط" یا کہا جائے "واسموا برؤسکم" تو اس وقت فعل مسح آلہ کی طرف متعدی ہوگا گویا یوں کہا گیا "مسحت الید بالحائط" پس محل اپنے بعض کے لینے میں وسائل کے مشابہ ہو جائے گا لہذا فعل مسح پورے سر کے مسح کرنے کا مقتضی نہیں ہوگا البتہ آلہ کو محل کیساتھ ملحق کرنے کا مقتضی ہوگا اور یہ عادت کل کے وجہ کا تقاضہ نہیں کرتا ہے لہذا اس سے اکثر "ید" مراد ہوگا اور وہ تین انگلیوں کی مقدار ہے

کیونکہ ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اور پتھیلی تابع ہے اور تین انگلیاں اکثر ہیں اسلئے ان کو کل کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے پس اس طریقہ پر تبعیض مراد ہو گئی نہ کہ اس طرح جیسا کہ امام شافعی نے کہا ہے کہ "بار" تبعیض کیلئے ہے یہ امام ابو حنیفہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے اور مصنف دوسری روایت کے درپے نہیں ہوئے اور وہ روایت یہ ہے کہ قول باری "وامسحوا برؤسکم" مقدار کے بارے میں مجمل ہے اسلئے کہ معلوم نہیں کہ پورے سر کا مسح مراد ہے یا بعض کا مسح مراد ہے پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل کہ آپ نے اپنے ناصیہ پر مسح کیا ہے اس کیلئے بیان ہوگا اور ناصیہ، چوتھائی سر کی مقدار ہے لہذا سر کا مسح فرض ہوگا خواہ تین انگلیوں سے یا تمام انگلیوں سے کیونکہ اس میں کلام طویل ہے اور سئلہ تیسم میں "وجہ" اور "ید" کے مسح کا استیعاب باری تعالیٰ کے قول "فامسحوا بوجہکم وایدکم" سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ تیسم وضو کا خلیفہ ہے لہذا "وجہ" اور "ید" میں اس کے ساتھ وضو جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اسلئے کہ اس بارے میں استیعاب حدیث مشہور سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمارؓ سے فرمایا تھا تجھ کو تیسم کیلئے دو ضرب کافی ہیں ایک چہرے کیلئے اور ایک ذرا عین کیلئے اور اس قسم کی حدیث مشہور سے کتاب السنہ پر زیادتی کرنا جائز ہے۔

تشریح :- مسح راس کی مقدار میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام مالک کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام شافعی کے نزدیک مطلق راس کا مسح فرض ہے خواہ ایک بال کا مسح کرے خواہ اس سے زائد کا۔ اور تینوں حضرات کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "وامسحوا برؤسکم" ہے اس طور پر کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک "برؤسکم" کا "بار" تبعیض کیلئے ہے لہذا آیت کے معنی ہوں گے "وامسحوا بعض رؤسکم" اور "بعض" مطلق ہے ایک بال بھی ہو سکتا ہے اور ایک بال سے زائد کل کے قریب تک ہو سکتا ہے پس مسح کرنا بال بعض کی جس مقدار پر بھی مسح کرے گا وہ اللہ کے فرمودہ حکم پر عمل کرنا ہوگا یعنی بعض کی ہر مقدار پر مسح کرنے سے نص قرآن پر عمل کرنا لا شمار ہوگا پس معلوم ہوا کہ مطلق بعض کا مسح فرض ہے۔ حضرت امام مالک نے فرمایا کہ یہ "بار" صلہ کا ہے یعنی زائد ہے کیوں کہ فعل مسح بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے لہذا "بار" تاکید کے واسطے زیادہ کرنا گیا ہے جیسا کہ "وللافقوا بایدکم الی التہملکۃ" میں "بار" زائد ہے۔ بہر حال جب "برؤسکم" میں "بار" زائد ہے تو آیت کے معنی ہوں گے "وامسحوا رؤسکم" اور بظاہر اس سے پورا سر مراد ہے کیوں کہ "راس" پورے سر کا نام ہے نہ کہ بعض سر کا۔ پس اس صورت میں پورے سر کا مسح کرنا فرض ہوگا جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے حضرت امام ابو حنیفہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے صاحب منار نے فرمایا کہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں یعنی "بار" نہ تبعیض کیلئے ہے اور نہ زیادت کیلئے کیوں کہ تبعیض، بار کے مجازی معنی ہیں اور بلا ضرورت مجازی معنی کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا ہے اور یہاں تبعیض کے معنی مراد لینے کی جوں کہ کوئی ضرورت نہیں ہے

اسلئے "باء" تبعیض کیلئے نہ ہوگا۔ اور اگر تبعیض کو "بار" کے حقیقی معنی قرار دیئے جائیں تو اشتراک اور ترادف دونوں لازم آئیں گے۔ ترادف تو اس طور پر کہ تبعیض "باء" کے بھی معنی ہیں اور "من" کے بھی معنی ہیں اور دال متعدد اور مدلول متحد ہو اسی کو ترادف کہا جاتا ہے، اور اشتراک اس طور پر لازم آئے گا کہ "بار" کے حقیقی معنی الصاق کے بھی ہیں اور تبعیض کے بھی ہیں اور دال متحد اور مدلول متعدد ہو اسی کو اشتراک کہا جاتا ہے بہر حال تبعیض کے معنی کو "بار" کی حقیقت قرار دینے سے اشتراک اور ترادف لازم آتا ہے اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں اور زیادت بھی خلاف اصل ہے لہذا یہاں "باء" نہ تبعیض کیلئے ہوگا اور نہ زیادت کیلئے بلکہ وہ اپنی اصل وضع کے لحاظ سے الصاق کیلئے حقیقت ہوگا لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب تم حنفیوں کے نزدیک "بار" تبعیض کیلئے نہیں ہے بلکہ الصاق کیلئے ہے تو تمہارے نزدیک مسح رأس میں تبعیض کہاں سے آئی کیوں کہ تم بھی پورے سر کے مسح کی فرضیت کے قائل نہیں ہو بلکہ بعض یعنی ایک جو تھائی سر کے مسح کی فرضیت کے قائل ہو۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسح رأس کے سلسلہ میں تبعیض کا آنا دوسری وجہ سے ہے جیسا کہ مصنف نے خود فرمایا کہ حرف "باء" جب آئے مسح مثلاً "ید" برداخل ہوتا ہے تو فعل مسح اپنے محل یعنی مسح کی طرف متعدی ہوتا ہے اور پورے محل کو شامل ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے "مسحت الحائط بیدی" کہا تو حائط (دیوار) فعل مسح کا محل اور اس کا مفعول ہوگا اور فعل مسح چونکہ پوری دیوار کی طرف منسوب ہے اسلئے اس سے پوری دیوار کا مسح مراد ہوگا۔ اور "ید" (ہاتھ) جس پر "باء" داخل ہے وہ جوں کہ آئے ہے اس لئے اس کا بعض مراد ہوگا کیوں کہ آئے غیر مقصود ہوتا ہے اور غیر مقصود چیز میں اتنی ہی مقدار مراد ہوتی ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے پس یہاں بھی آئے یعنی ید کا کل مراد نہیں ہوگا بلکہ وہ بعض مراد ہوگا جس سے مقصود یعنی فعل مسح حاصل ہو جائے اب اس مقولہ کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے اپنے ہاتھ کے ایک حصہ سے پوری دیوار کا مسح کیا۔ اور جب حرف "باء" محل مسح برداخل ہوتا ہے تو فعل مسح آئے کی طرف متعدی ہوتا ہے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا کیوں کہ اس صورت میں محل "باء" کا مجرور ہوگا اور آئے فعل مسح کا مفعول بہ ہوگا مثلاً جب کسی نے "مسحت الحائط بیدی" کہا تو گویا اس نے "مسحت الید بالحائط" کہا یعنی فعل مسح، آئے کی طرف متعدی کیا گیا اور "واسموا بروسکم" کی تقدیری عبارت ہوگی "واسموا الایدی بروسکم"۔ پس اس وقت محل مسح آئے اور وسیلہ کے مشابہ ہو گیا یعنی جس طرح "باء" جب آئے برداخل ہوتا ہے تو اس کا بعض مراد ہوتا ہے اسی طرح جب محل برداخل ہوگا تو آئے کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے محل کا بھی بعض مراد ہوگا اور جب اس صورت میں محل کا بعض مراد ہے تو فعل مسح، پورے سر کو گھیرنے کا تقاضہ نہیں کرے گا بلکہ صرف اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ آئے یعنی "ید" محل یعنی رأس کیساتھ ملصق ہو جائے اور یہ الصاق عادةً اس بات کو واجب نہیں کرتا کہ آئے کا کل مراد ہو۔ کیوں کہ آئے یعنی ہاتھ کی انگلیوں کے درمیان کے حصہ کا محل کیساتھ الصاق متعذر اور

ناممکن ہے بہر حال جب آکہ یعنی ید کا عادیہ کل مراد نہیں ہوگا تو اس کا اکثر مراد ہوگا اور ہاتھ کا اکثر تین انگلیوں کی مقدار ہے کیوں کہ ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اور متصلی تابع ہے یہی وجہ ہے کہ بغیر متصلی کے پانچوں انگلیاں کاٹ دینے کی وجہ سے نافع برصف دیت واجب ہوتی جیسا کہ متصلی کے ساتھ کاٹ دینے کی وجہ سے نصف دیت واجب ہوتی ہے انھیں جب انگلیاں اصل اور متصلی تابع ہے اور انگلیوں کا اکثر تین انگلیاں ہیں تو ان تین کو کل کے قائم مقام قرار دے کر تین انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت دی گئی اور ایک یا دو انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ پس "واسموا برؤسکم" میں فعل مسح چونکہ آکہ (دید) کی طرف متعدی ہے اور محل (رؤسکم) کی طرف متعدی نہیں ہے اسلئے سابقہ قاعدہ کے تحت اس طریقہ پر تبعیض (بعض رأس) مراد ہوگی یہ بات نہیں جو امام شافعی نے کہی ہے کہ آیت میں حرف "بار" تبعیض کیلئے ہے۔ فاضل شارح کہتے ہیں کہ تبعیض کے سلسلہ میں جو تقریر کی گئی ہے یہ امام ابوحنیفہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے دوسری روایت کو فاضل مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے البتہ وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "واسموا برؤسکم" مقدار کے بارے میں مجمل ہے اسلئے کہ "واسموا" کے مفعول یعنی "الایدی" کو مقدر ماننا خلاف اصل ہے لہذا فعل "واسموا" کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور معنی یہ ہوں گے "أوجدوا مسح الرأس" یعنی مسح رأس کو موجود کرو۔ اب معلوم نہیں کہ رأس سے کل رأس مراد ہے یا بعض رأس مراد ہے اور جب یہ معلوم نہیں ہے تو آیت مقدار کے حق میں مجمل ہوگی اور اس مجمل کیلئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل کہ آپ نے اپنی ناصیہ پر مسح کیا ہے بیان تفسیر واقع ہوگا اور ناصیہ چونکہ سر کی چار جانبوں میں سے ایک جانب کا نام ہے اسلئے ناصیہ سے مراد سر کا ایک چوتھائی ہوگا اور چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہوگا خواہ تین انگلیوں سے ہو خواہ تمام انگلیوں سے ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحب کی اس دوسری روایت میں چونکہ کافی بحث ہے اور بہت سے اعتراضات ہیں اسلئے ماتن علیہ الرحمہ نے اس سے تعرض نہیں کیا اور صرف ایک روایت بیان کرنے پر اکتفا کیا۔

"وانما ثبت استیعاب مسح الوجه الخ" سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آیت تیمم "فاسموا بوجہکم وایدیکم" میں حرف "بار" محل پر داخل ہے اور فعل مسح آکہ کی طرف متعدی ہے اور تقدیری عبارت "فاسموا الایدی بوجہکم وایدیکم" ہے لہذا تمہارے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق مسئلہ تیمم میں وجہ اور ید کے مسح کا استیعاب نہ ہونا چاہیے حالانکہ آپ دونوں میں استیعاب کے قائل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وان کنتم مرضی اولی سفر اوجاہکم من الخائض الاستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعباً طیباً فاسموا بوجہکم وایدیکم الایہ" یہ آیت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کیساتھ وہی معاملہ کیا جاتا ہے جو معاملہ

اصل کیساتھ کیا جاتا ہے لہذا جس طرح وضو میں ”وجہ“ اور ”ید“ دونوں کا استیعاب ضروری ہے اسی طرح تیمم میں ان دونوں کے مسح کا استیعاب بھی ضروری ہوگا پس آیت تیمم میں حرف ”بار“ زائد ہوگا۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ موزوں پر مسح، غسلِ رجليں کا خلیفہ ہے حالانکہ غسلِ رجليں میں استیعاب شرط ہے اور مسح علی الخف میں شرط نہیں ہے پس یہاں خلیفہ نے اصل کا حکم کیوں نہیں لیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مسح علی الخف، غسلِ رجليں کا بدل ہے نہ کہ خلیفہ۔ لہذا بدل کو خلیفہ پر قیاس نہ کیا جائے۔ بدل اور خلیفہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ بدل تو امکانِ مبدل منہ کیساتھ مشروع ہوتا ہے لیکن خلیفہ میں یہ بات نہیں ہے یعنی جب موزوں پر مسح کیا جاتا ہے اس وقت پیروں کا دھونا بھی ممکن ہے لیکن جس صورت میں تیمم مشروع ہوتا ہے اس وقت وضو کرنا ممکن نہیں ہے۔ مسئلہ تیمم میں ”وجہ“ اور ”ید“ کے مسح کے استیعاب کے شرط ہونے پر دوسری دلیل یہ ہے کہ حرف ”بار“ کے محل پر داخل ہونے کا تقاضہ تو یہی تھا کہ تیمم میں ”وجہ“ اور ”ید“ کے مسح کا استیعاب شرط نہ ہو لیکن حدیثِ عمار جو مشہور حدیث ہے اس سے ان دونوں اعضاء کے مسح کا استیعاب ثابت ہوتا ہے اور حدیثِ مشہور سے کتابت پر زیادتی کرنا جائز ہے۔

وَعَلَى الْإِلْتِزَامِ فَقَوْلُهُ لَدَعَلَى الْفِ دَرَهُمْ يَكُونُ دَيْنًا إِلَّا أَنْ يَتَّصِلَ بِهَا
الْوُدِ يَعْتَرِ لِأَنَّ حَقِيقَةَ عَلِيٍّ فِي اللَّعْتَةِ الْإِسْتِعْلَاءُ وَالْإِسْتِعْلَاءُ كَمَا يَكُونُ
حَقِيقَةً نَحْوَ زَيْدٍ عَلَى السَّطْحِ وَقَدْ يَكُونُ حُكْمًا بِأَنْ يَلْزَمَ عَلِيٌّ دِمَّتَهُ مِثْلُ
لَدَعَلَى الْفِ دَرَهُمْ فَكَأَنَّهُ يَعْكُوهُ وَيَرْكَبُهُ فَيَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَّصِلَ بِهَا لَفْظُ
الْوُدِ يَعْتَرِ بِأَنْ يَقُولَ لَدَعَلَى الْفِ دَرَهُمْ وَيَدْعَى لَعْرَضْرَجَ عَنْ مَعْنَى الْإِلْتِزَامِ
وَلَكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ حِفْظُ لَا أَدَاؤُهُ۔

ترجمہ :- اور حرف ”علی“ لازم کرنے کیلئے آتا ہے پس اس کا قول ”لہ علی الف درہم“ دین ہوگا مگر یہ کہ اس سے ودیعت کا لفظ متصل ہو کیوں کہ لغت میں ”علی“ کی حقیقت استعلاء ہے اور استعلاء کبھی حقیقت ہوتا ہے جیسے ”زید علی السطح“ اور کبھی حکماً ہوتا ہے بایں طور کہ کوئی شخص اپنے ذمہ کچھ لازم کرے جیسے ”لہ علی الف درہم“ گویا ہنر درہم اس پر بلند ہیں اور اس پر سوار ہیں لہذا اس پر یہ واجب ہوں گے پس اگر لفظ ”ودیعت“ اس قول سے متصل ہو بایں طور کہ ”لہ علی الف درہم ودیعتہ“ تو کلمہ ”علی“ الزام کے معنی سے خارج نہ ہوگا لیکن اس پر اس کی حفاظت واجب ہوگی نہ کہ اس کا ادا کرنا۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ کلمہ ”علی“ الزام کیلئے ہے۔ مصنف کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمہ ”علی“ کو بلا واسطہ الزام کیلئے وضع کیا گیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ”علی“ کے حقیقی معنی استعلا کے ہیں یعنی اپنے آپ کو اونچا اور بلند سمجھنے کے۔ اور پھر استعلا کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی یعنی ایک شئی کا دوسری شئی پر بلند ہونا جیسے ”زید علی السطح“ زید چھت پر چڑھا ہوا اور بلند ہے (۲) حکمی اس طور پر کہ کوئی شخص اپنے ذمہ کچھ لازم کرے مثلاً ”لے علی الف درہم“ اس کا مجھ پر ایک ہزار درہم لازم ہے گویا ایک ہزار درہم اس پر بلند اور اس پر سوار ہے۔ اور جب ایسا ہے تو ایک ہزار درہم اس پر واجب ہوں گے۔

شراح کہتے ہیں کہ اس قول کیساتھ اگر لفظ ”ودیعت“ متصل کیا گیا اور یوں کہا گیا کہ ”لے علی الف درہم و دیعت“ تو کلمہ ”علی“ الزام کے معنی سے تو خارج نہ ہوگا لیکن اس پر ان درہم کی حفاظت کرنا واجب ہوگا اور ان کو ادا کرنا واجب نہ ہوگا کیوں کہ اس کا قول ”ودیعت“ ”علی الف درہم“ کیلئے بیان تغیر ہے اس طور پر کہ ”علی الف“ سے ایک ہزار درہم بطور ذمہ میں لازم ہوئے تھے اور ان کا ادا کرنا لازم تھا اور لفظ ”ودیعت“ سے صرف ان کی حفاظت لازم ہوتی ہے پس چون کہ لفظ ”ودیعت“ سے پہلے کلام کا حکم تبدیل ہو گیا ہے اسلئے لفظ ”ودیعت“ پہلے کلام کیلئے بیان تغیر ہوگا۔ اور ”ودیعت“ کی صورت میں چونکہ صرف حفاظت لازم ہوتی ہے ادائیگی لازم نہیں ہوتی اسلئے یہاں بھی ان درہم کی حفاظت لازم ہوگی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔

فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْمَعَاوِضَاتِ الْمُحْضَصَةِ كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ بِأَنْ يَقُولَ مَثَلًا بَعْتُ
هَذَا أَوْ اجْتَرْتُ هَذَا أَوْ نَكَحْتُهَا عَلَى الْفِ دَرَاهِمٍ فَكَانَ بِمَعْنَى بِأَلِفٍ دَرَاهِمٍ
مَجَازًا لِأَنَّ الْبَاءَ لِلْإِلْصَاقِ وَعَلَى لِلِالْتِزَامِ وَالْإِلْصَاقُ يُنَاسِبُ اللَّزْوَءَ وَ
الْمُرَادُ مِنَ الْمَعَاوِضَاتِ مَا يَكُونُ الْعَوْضُ فِيهِ أَصْلِيًّا وَلَا يَنْفَكُ قَطُّ عَنِ
الْعَوْضِ فَيُحْمَلُ عَلَى أَنَّ الْمُسَمَّى عَوْضًا -

ترجمہ :- پس اگر کلمہ ”علی“ معاوضاتِ محضہ میں داخل ہو تو وہ ”باء“ کے معنی میں ہوگا مثلاً اس طور پر کہے ”بعت نینا“ یا ”آجرت نینا“ یا ”نکحتہا علی الف“ پس یہ مجازاً ”بالف درہم“ کے معنی میں ہوگا اسلئے کہ ”باء“ الصاق کیلئے ہے اور ”علی“ الزام کیلئے ہے پس الصاق، لزوم کے مناسب ہوگا اور معاوضات سے مراد وہ چیز ہے جس میں عوض اصلی ہو اور وہ عوض سے کبھی جدا نہ ہو لہذا اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ مسمیٰ اس کا عوض ہے۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ اگر کلمہ ”علی“ معاوضاتِ محضہ میں داخل ہو تو وہ ”بار“ کے معنی میں ہوگا محضہ کی قید لگا کر طلاق بالمال اور عتاق بالمال سے احتراز کیا گیا ہے اسلئے کہ معاوضاتِ محضہ سے مراد وہ ہے جو اسقاط کے معنی سے خالی ہو اور طلاق اور عتاق دونوں میں اسقاط کے معنی موجود ہیں لہذا یہ دونوں معاوضاتِ محضہ سے خارج ہونگے، بہر حال اگر کلمہ ”علی“ معاوضہ میں استعمال ہو تو وہ ”بار“ کے معنی میں ہوگا مثلاً کسی نے کہا ”بعت ہذا العبد علی الف“ یا ”آجرت ہذا علی الف“ یا کہا ”نکحت ہذا علی الف“ ان تینوں صورتوں میں ”علی“ مجازاً ”بار“ کے معنی میں ہوگا اور مطلب ہوگا ”بالف“ یعنی میں نے ایک ہزار کے عوض فروخت کیا یا ایک ہزار کے عوض اجرت پر دیا یا ایک ہزار کے عوض اس سے نکاح کیا، کیوں کہ ”بار“ الصاق کیلئے آتا ہے اور ”علی“ الزام کیلئے آتا ہے اور الصاق، الزام کے مناسب ہے اس طور پر کہ جب ایک شئی دوسری شئی پر لازم ہوگی تو وہ اس کیساتھ ملصق بھی ہوگی پس معلوم ہوا کہ لزوم کیساتھ الصاق ضرور متحقق ہوگا بہر حال جب الزام اور الصاق یعنی ”بار“ اور ”علی“ کے معانی کے درمیان مناسبت موجود ہے تو مجازاً ”علی“ کو ”بار“ کے معنی میں لیا جاسکتا ہے۔

والمراد من المعاوضات الخ سے سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معاوضہ محضہ وہ ہے جس کے مفہوم میں مال داخل ہو لہذا نکاح کو معاوضہ محضہ شمار کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ نکاح کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہے حالانکہ شارح نے معاوضہ محضہ کی مثال میں نکاح بھی ذکر کیا ہے اسی کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ معاوضات سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصلی ہو یعنی عارضی نہ ہو اور عرض کبھی اس سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور نکاح میں یہ سب باتیں چونکہ موجود ہیں اسلئے نکاح بھی معاوضات میں سے ضرور شمار ہوگا۔ الغرض کلمہ ”علی“ جب معاوضات میں ”بار“ کے معنی میں ہوتا ہے تو ”علی“ کا مدلول اس کا عوض ہوگا۔

وَكَلَّا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا بَانَ تَقْوَالِ الْمَرْأَةِ لِسُرُوحِهَا طَلِقَتِي
ثَلَاثًا عَلَى الْفِ دِرْهَمٍ فَعِنْدَهُ هُنَّ هُوَ بِمَعْنَى بِالْفِ دِرْهَمٍ كَمَا كَانَ فِي الْبَيْعِ
وَالْجَارِيَةِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِذَا دَخَلَ عِرْضُ صَاحِبِهِ فِي مَعْنَى الْمَعَاوَضَاتِ وَ
لَنْ تَلْوِيَكُنْ فِي الْأَصْلِ مِنْهَا فَإِنْ طَلَقَهَا السَّرُّوحُ وَاجِدَةً يَجِبُ ثَلَاثُ الْأَلْفِ
لِأَنَّ أَجْزَاءَ الْعِرْضِ تَنْقَسِدُ عَلَى أَجْزَاءِ الْمُعْرُوضِ وَعِنْدَهُ أَيْ حَبِيفَةٌ لِلشَّرْطِ
فِي هَذَا الْمَثَلِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَعَاوَضَاتِ فِي الْأَصْلِ وَإِنَّمَا
الْعِرْضُ فِيهِ عَارِضٌ فَلَوْ يَلْحَقُ بِهَا فَكَانَتْهَا قَالَتْ عَلَى الشَّرْطِ الْفِ دِرْهَمٍ وَ

كَلِمَةً عَلَىٰ تَسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعْمَلُ بِمَا بَيْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يَشْرُكَنَّ
بِاللَّهِ شَيْئًا لِأَنَّ الْجَزَاءَ لِأَنْزِمَ لِلشَّرْطِ فَيَكُونُ أَقْرَبَ إِلَىٰ مَعْنَى الْحَقِيقَةِ مِنْ
مَعْنَى الْبَاءِ فَإِنَّ طَلْقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِأَنَّ أَجْزَاءَ الشَّرْطِ لَا تَنْقَسِمُ وَعَلَىٰ
أَجْزَاءِ الْمُشْتَرُوطِ هَكَذَا أَقَالُوا -

ترجمہ :- اسے طرح جب کلمہ "علیٰ" طلاق کے باب میں مستعمل ہو تو صاحبین کے نزدیک (بار کے معنی میں ہوگا) اس طور پر کہ عورت اپنے شوہر سے کہے "طلقنی تلقاً علی الف درہم" تو صاحبین کے نزدیک یہ بالف درہم کے معنی میں ہوگا جیسا کہ بیع اور اجارہ میں ہے کیوں کہ طلاق پر عروض داخل ہوتا ہے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے اگرچہ اصل میں معاوضات کے قبیل سے نہیں ہے چنانچہ اگر شوہر نے اس کو ایک طلاق دیدی تو ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہوگا۔ اسلئے کہ عرض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک "علیٰ" شرط کیلئے ہوگا کیوں کہ طلاق اصل میں معاوضات میں سے نہیں ہے اور عرض اس میں عارضی ہوتا ہے لہذا طلاق معاوضات کیساتھ ملتی نہیں ہے گویا عورت نے کہا "طلقنی تلقاً علی شرط الف درہم" اور کلمہ "علیٰ" شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا "بایینک علی ان لا یشرکَنَّ باللہ شئیاً" کیوں کہ جزاء شرط کیلئے لازم ہے لہذا وہ "بار" کے معنی کی نسبت حقیقی معنی سے زیادہ قریب ہوگا پس اگر شوہر نے عورت کو ایک طلاق دیدی تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے حضرات علما نے یہی فرمایا ہے۔

تشریح :- مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ جس طرح معاوضات میں کلمہ "علیٰ" "بار" کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی طرح اگر طلاق کے باب میں استعمال کیا گیا تو بھی صاحبین کے نزدیک "بار" کے معنی میں ہوگا مثلاً اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے کہے "طلقنی تلقاً علی الف درہم" تو چھ کو ایک ہزار درہم پر تین طلاقیں دیدے تو یہ کلام صاحبین کے نزدیک "بالف درہم" کے معنی میں ہوگا جیسا کہ بیع اور اجارہ میں کلمہ "علیٰ" "بار" کے معنی میں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ طلاق اگرچہ اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے لیکن جب اس پر عروض داخل ہوتا ہے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ "علیٰ" جب معاوضات میں داخل ہوتا ہے تو وہ "بار" کے معنی میں ہوتا ہے لہذا یہاں بھی "طلقنی تلقاً علی الف درہم" بالف درہم کے معنی میں ہوگا اور ایک ہزار درہم عروض اور تین طلاقیں اس کا معوض ہوں گی چنانچہ اس صورت میں اگر شوہر نے ایک طلاق دیدی تو شوہر کیلئے عورت پر ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہو جاتا ہے اور عورت پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ ایک تہائی تو اسلئے واجب ہوگا کہ ایک ہزار تین طلاقیں کا معوض ہے اور عروض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں جیسا کہ اگر عورت "طلقنی تلقاً بالف" کہتی ہے اور شوہر اس کو ایک طلاق دیدی تو عورت پر شوہر کیلئے ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہو جاتا ہے اسی طرح "علی الف" کہنے کی صورت میں عورت پر ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہو جائیگا اور طلاق

بائن واقع ہوگی کہ یہ طلاق علی مال ہے اور طلاق علی مال سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے لہذا سماں بھی ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔ لیکن اس مثال میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ "علی" شرط کیلئے ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ طلاق اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ معاوضہ سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصل ہو، عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو۔ حالانکہ طلاق میں عوض اصلی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور عوض طلاق سے جدا بھی ہو جاتا ہے چنانچہ طلاق جس طرح بالمال ہوتی ہے اسی طرح بلا مال بھی ہوتی ہے۔ بہر حال جب طلاق، اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے تو طلاق، معاوضات کیساتھ ملحق نہ ہوگی اور مثال مذکورہ میں "علی" "بار" کے معنی میں معاوضہ کیلئے نہ ہوگا بلکہ "علی" مجازاً شرط کیلئے ہوگا گویا عورت نے یوں کہا "طلقتی ثلاثاً علی شرط الف درہم" جھکھکتین طلاقیں دے ایک ہزار درہم کی شرط پر۔ اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اس صورت میں ایک ہزار درہم شرط اور تین طلاقیں مشروط ہوں گی حالانکہ یہ غلط ہے کیوں کہ شوہر کسی چیز پر موقوف کے بغیر تین طلاقیں واقع کر سکتا ہے اگر ایک ہزار درہم، تین طلاقیں کیلئے شرط ہوتا تو شوہر بغیر اس کے طلاقیں واقع کرنے پر قادر نہ ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام میں قلب ہے یعنی تین طلاقیں شرط ہیں اور ایک ہزار درہم مشروط ہے یعنی ایک ہزار کی ادائیگی کے لئے تین طلاقیں کا واقع کرنا شرط ہے۔ الغرض اس مثال میں کلمہ "علی" شرط کیلئے ہے اور کلمہ "علی" شرط کے معنی میں استعمال بھی ہوتا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یا یعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئاً" وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ اللہ کیساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی۔ اور مجازاً کیلئے چون کہ مناسبت ضروری ہے اسلئے شارح نے "علی" کی حقیقت (استعلاء) اور مجاز (شرط) کے درمیان مناسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح مستعلی (بلندی چاہنے والا) مستعلی علیہ (جس پر بلندی چاہی گئی ہو) کیلئے لازم ہوتا ہے اسی طرح مجازاً شرط کیلئے لازم ہوتی ہے لہذا اس مناسبت کی وجہ سے "علی" کو مجازاً شرط کیلئے استعمال کر لیا گیا۔ اس کو مختصراً یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ کلمہ "علی" الزام کیلئے ہے اور جزاء الزام شرط کیلئے ہے پس "علی" اور شرط کے درمیان لازم، ملزوم کا علاقہ پایا گیا۔ لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ کلمہ "علی" کا عوض کیلئے "بار" کے معنی میں ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا اور شرط کیلئے ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ امام صاحب نے کہا تو امام صاحب کے نزدیک شرط کے معنی مراد لینے پر کیا وجہ ترجیح ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ شرط کے معنی "بار" کے معنی کی بر نسبت "علی" کے حقیقی معنی سے زیادہ قریب ہیں۔ اور مجاز میں اقرب الی الحقیقت کو ترجیح ہوتی ہے لہذا شرط کے معنی کو "بار" کے معنی پر ترجیح حاصل ہوگی۔ بہر حال مذکورہ مثال میں "علی" شرط کے معنی میں ہے پس اگر شوہر نے اپنی اس بیوی کو ایک طلاق دیدی تو شوہر کیلئے بیوی پر کچھ واجب نہ ہوگا اور عورت پر ایک طلاق جعہی واقع ہو جائے گی عورت پر ایک ہزار میں سے کچھ مال واجب تو اسلئے نہیں ہوگا کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء بر شقسم نہیں ہوتے ہیں لہذا صرف ایک طلاق دینے سے عورت پر ایک ہزار کا تہائی واجب نہ ہوگا اور طلاق جعہی

اسلئے واقع ہوگی کہ شوہر نے صریح لفظ سے بلا مال طلاق واقع کی ہے اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ جو طلاق صریح لفظ سے دی جائے اور بلا عرض دی جائے اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا یہاں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

وَمِنَ اللَّتَّعِيضِ هَذَا أَصْلُ وَضَعَهَا وَالبَّوَاتِي مِنَ الْمَعَانِي مَجَازٌ فِيهَا إِذْ أَقَالَ مَنْ شَتَّتَ
 مِنْ عَيْدِي حَى عَتَقَهُ فَأَعْتَقَهُ لَمْ أَنْ يَعْتَقَهُمْ إِلَّا وَاحِدًا مِنْهُمْ عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ وَذَلِكَ لِأَنَّ
 كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُورِ وَكَلِمَةً مِنَ اللَّتَّعِيضِ فَجَبَّ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى بَعْضِ عَامٍ لِيَسْتَقِيمَ الْعَمَلُ
 بِهِمَا لِلْمَخَاطَبِ أَنْ يُعْتَقَ مَنْ شَاءَ مِنْ أَبِي بَعْضِ عَامٍ فَيُعْتَقِ الْوَاحِدَ مِنْهُمْ وَعِنْدَ هَاجِرٍ لِلْمَيَانِ
 فَلَمْ أَنْ يُعْتَقَ كَلِمَةً كَمَا فِي قَوْلِهِ مَنْ شَاءَ مِنْ عَيْدِي حَى عَتَقَهُ فَأَعْتَقَهُ فَإِنْ شَاءَ الْكُلُّ عَتَقُوا
 جَمِيعًا وَالْفَرْقُ لِأَنَّ حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مِثْلُ مَا مَرَّ فِي أَبِي عَيْدِي حَى صَرِيحٌ لِأَنَّ الْمُشْتَبَهَ صَفَةً
 عَامَّةً فِيهِ لَسَبَتْ إِلَى كَلِمَةٍ مِنْ فِعْلهُ يُعْمَرُ الصِّفَةَ بِخِلَافِ مَنْ شَتَّتَ فَإِنَّهُ لَسَبَتْ
 فِيهِ الْمُشْتَبَهُ إِلَى الْمَخَاطَبِ دُونَ مَنْ فَلَا يُعْمَرُ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِالَّتَّعِيضِ الْبِطْمُومُ
 تَمَّ فَإِنَّ كُلَّ عَبْدٍ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ بِخِلَافِ مَنْ شَتَّتَ فَإِنَّهُ لَا يُمَكَّرُ
 التَّعِيضُ فِيهِ إِلَّا بِاخْتِراجِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ۔

ترجمہ :- اور "من تبعيض کیلئے آتا ہے یہ "من" کی اصل وضع ہے اور باقی اس کے دوسرے معانی مجازی ہیں پس جب کسی نے کسی سے خطاب کر کے کہا "من شتت من عیدی عتقہ، فأعتقہ" تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مخاطب کیلئے جائز ہے کہ وہ سوائے ایک غلام کے سب کو آزاد کر دے اور یہ اسلئے کہ کلمہ "من" عموم کیلئے ہے اور کلمہ "من" تبعيض کیلئے ہے پس اس قول کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ دونوں پر عمل کرنا درست ہو لہذا مخاطب کیلئے جائز ہے کہ وہ جس بعض عام سے جس کو چاہے آزاد کر دے لیکن ان میں سے ایک باقی رہ جائیگا اور صاحبین کے نزدیک کلمہ "من" بیان کیلئے ہے لہذا مخاطب کیلئے ان میں سے ہر ایک کو آزاد کرنا جائز ہوگا جیسے اس کے قول "من شاء من عیدی عتقہ فأعتقہ" میں (کلمہ من بیان کیلئے) ہے چنانچہ اگر تمام غلام چاہیں گے تو تمام آزاد ہو جائیں گے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہاں بھی وہی فرق ہے جو امی عبیدی ضربک "میں گذر چکا ہے اسلئے کہ شہیت ایک عام صفت ہے جس میں کلمہ "من" کی طرف نسبت کی گئی ہے لہذا یہ قول عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا برخلاف "من شتت" کے کہ اس میں شہیت کو مخاطب کی طرف منسوب کیا گیا ہے نہ کہ کلمہ "من" کی طرف لہذا یہ قول عام نہ ہوگا اور اسلئے کہ وہاں بعض پر عمل کرنا بھی ممکن ہے کیوں کہ ہر غلام دوسرے غلاموں سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے برخلاف "من شتت" کے کہ اس میں تبعيض ممکن نہیں ہے مگر یہ کہ ان میں سے کسی ایک کو خارج کر دیا گیا ہو۔

تشریح :- حروف جر میں سے کلمہ من ہے اکثر فقہار کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ من اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تبعیض کے لئے ہے اور اس کے علاوہ باقی تمام معانی مجازی ہیں۔ اور جہور اہل لغت نے کہا کہ من دراصل ابتدائے غایت کیلئے آتا ہے اور بعض کا خیال ہے کہ من تبیین کیلئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ من مذکورہ تمام معانی کے درمیان مشترک ہے فاضل مصنف نے اکثر فقہار کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے کلمہ من کو تبعیض کیلئے قرار دیا ہے اور اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے کہا کہ من شدت من عبیدی عتقہ فاعقیقہ میرے غلاموں میں سے تو جس کو آزاد کرنا چاہے آزاد کر دے۔ اس صورت میں حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ مخاطب (دکیل) کسی ایک غلام کے علاوہ باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلمہ من عموم کے لئے موضوع ہے اور کلمہ من تبعیض کے لئے موضوع ہے لہذا کلمہ من اور من دونوں پر عمل کرنے کیلئے اس کلام کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہوگا یعنی مخاطب غلاموں میں سے بعض کو آزاد کرنے کا دکیل ہوگا۔ پس کلمہ من کی دوسرے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کر دے لیکن کلمہ من کی دوسرے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی ایک غلام آزاد ہونے سے باقی رہ جائے۔ چنانچہ اگر مخاطب (دکیل) نے یکے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تو آخری غلام آزاد ہوگا اور اگر سب کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو ایک کے علاوہ سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اور اس ایک کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا۔ صاحبین نے فرمایا کہ مذکورہ مثال میں من عبیدی کا من بیان کے لئے ہے تبعیض کے لئے نہیں ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو میرے غلاموں کو آزاد کرنا چاہے تو آزاد کر دے چنانچہ اس صورت میں مخاطب (دکیل) کے لئے بلا استثنا تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا جیسے اگر مولیٰ نے یہ کہا من شارب من عبیدی عتقہ فاعقیقہ میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اس کو آزاد کر دے اس صورت میں اگر تمام غلام آزادی پا جائیں تو امام صاحب کے نزدیک بھی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، پس جس طرح یہاں من بیان کے لئے ہے اور تمام غلاموں کی آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح متن کی مثال میں کلمہ من بیان کیلئے ہوگا اور مخاطب کے تمام غلاموں کی آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ الحاصل صاحبین کے نزدیک مذکورہ دونوں مثالوں کا حکم ایک ہے یعنی تمام غلاموں کا آزاد ہو جانا لیکن امام صاحب کے نزدیک دونوں میں فرق ہے یعنی متن کی مثال میں کم از کم ایک غلام کا آزاد ہونے لے بغیر باقی رہنا ضروری ہے اور دوسری مثال من شارب من عبیدی عتقہ فاعقیقہ میں رہی یہ بات کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری کیا ہے تو شارح نے فرمایا کہ ان دونوں مثالوں کے حکم میں وہی دوسری فرق ہے جو اس سے پہلے عام کی بحث میں ابو عبیدی ضروری ہے جو اور ابو عبیدی ضروری ہے نہ جو کے درمیان بیان کر چکے ہیں یعنی پہلی مثال میں اگر مخاطب کو تمام غلاموں نے مارا تو بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری مثال میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہوں گے کیوں کہ پہلی مثال میں کلمہ اتی کمرہ کو ضاربیت صفت عامہ کے ساتھ موصوف کیا ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے اتی عام ہو جائے گا اور عام ہونے کی وجہ سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری

مثال میں ضرب چونکہ مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ آئی کی طرف اس لئے آئی وصف سے الگ ہو گیا اور جب آئی وصف سے الگ ہو گیا تو اس میں عموم نہ ہوگا، اور جب اس صورت میں عموم باقی نہ رہا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہونگے یہی فرق اس جگہ ہے کیونکہ من شار الخ یعنی دوسری مثال میں مشیت صفت عامہ ہے جس کی نسبت کلمہ من کی طرف کی گئی ہے لہذا یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا اور تمام غلاموں کے اپنی آزادی چاہنے سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور من کی مثال من شدت میں مشیت چونکہ مخاطب کی طرف منسوب ہے اور کلمہ من کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ کلام عام نہ ہوگا اور جب یہ کلام عام نہیں ہے تو بلا استثنا تمام غلام آزاد نہ ہونگے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد نہ ہونا ضروری ہوگا دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ دوسری مثال یعنی من شار من عبیدی الخ میں تمام غلاموں کے آزاد ہونے کے باوجود تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اگر تمام غلاموں نے بیک وقت اپنی آزادی چاہی تو ان میں سے ہر غلام، باقی دوسرے غلاموں سے قطع نظر کر کے ان میں کا بعض ہے پس جب اس صورت میں تمام غلام آزاد ہونے کے باوجود تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے تو اس صورت میں تمام غلاموں کے اپنی اپنی آزادی چاہنے سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور پہلی مثال یعنی من شدت من عبیدی الخ میں مخاطب کی مشیت چونکہ بیک وقت تمام غلاموں کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے اور مخاطب ایک ہی کلمہ سے تمام کی آزادی کو، چاہ سکتا ہے اس لئے یہاں تبعیض پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا سوائے اس کے کہ ان میں سے ایک کو بغیر آزاد کئے چھوڑ دیا جائے لہذا اس مثال میں اگر مخاطب نے تمام کی آزادی کو بیک وقت چاہا تو تبعیض پر عمل کرنے کیلئے سارے غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد ہونے بغیر رہنا ضروری ہوگا۔

وَالِی لَیْسَ بِهَا الْعَیَاةُ اِی لَیْسَ بِهَا الْعَیَاةُ الْمَسَافِیْتُ مَطْلُوبٌ عَلَیْهَا الْعَیَاةُ اِطْلَاقًا لِیَجُزَّیَ عَلَی الْمَوَاقِلِ تَمَّ
 بَلَوٌ قَائِمَةٌ اِنَّهُ اِی مَوْضِعٌ تَدْخُلُ الْعَیَاةُ فِیْهِ وَ اِی مَوْضِعٌ لَا تَدْخُلُ فَقَالَ وَاِنْ كَانَتْ
 الْعَیَاةُ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا كَقَوْلِهِ مِنْ هَذِهِ الْحَائِطِ اِلَى هَذِهِ الْحَائِطِ لَا تَدْخُلُ الْعَیَاةُ بَیْنَ
 فِی الْوَقْرِ اِلَى الْحَائِطِ عَیَاةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا اِی مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكْلِیْمِ عَلَیْهِ مَقْتَرَةٌ وَ تَدْخُلُ بِهَا
 اِلَى الْعَیَاةِ فَلَا تَدْخُلُ بَیْنَ فِی الْمَعْنَا وَ اَحْتَرَدْنَا بِقَوْلِنَا مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكْلِیْمِ عَنِ الْاَجَالِ الْمَعْرُوبَةِ
 لِلدُّیُورِ وَالْمَعْنَى فِی قَوْلِهِ بَعْدَ هَذَا وَ اَجَلَتْ التَّمَنَّى اِلَى شَهْرٍ اَوْ اَجْرَتْهُ اِلَى نَهَضَاتٍ
 اَوْ اِلَى الْعَبْدِ وَ نَعْوَةٍ فَاِنَّ كُلَّ هَذِهِ وَاِنْ كَانَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا لَمْ اِمْكِنُ اِجْرَافُهَا وَ جَدْتُ بَعْدَ
 التَّكْلِیْمِ وَ اَحْتَرَدْنَا عَلَیْهِ مَقْتَرَةٌ فِی مَوْجُودَةٍ عَنِ الْمَعْنَى فَاِنَّهُ مَقْتَرَةٌ فِی مَوْجُودَةٍ اِلَى
 اَنْهَا وَاَمَّا مَحْوِلُ الْمَسْجِدِ الْاَقْصَى فِی قَوْلِهِ سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرَعُ بِعَبْدِهِ لَمِیْلًا
 مِنَ الْمَسْجِدِ اَحْمَرًا اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَى فَمَا لِاَحْبَارِ الشَّهْرِ اَلَا بِنَقْرِ وَاِنْ لَمْ
 تَكُنْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا وَاِنْ كَانَ صُدْرُ الْعَلَامِ مَنَّوًا لِ الْعَیَاةِ كَانَتْ فِی كَرَاهِ الْاِخْرَاجِ

مادراء هافتد خل كما في المرافق في قوله ثم وايد بيكم الى المرافق فانتها ليست
 قائمة بنفسها وصد ما الكلام وهو الايدي متناول لها لانها متناول الى الايدي
 فيكون ذكرها الاخراج مادراء هافتد خل بنفسها فبطل ما قال زفره ان كل غاية
 لا تدخل تحت المعنى وتسمى هذه غاية الإسقاط أي غاية الغسل لإجل إسقاط
 مادراء هاء غاية لفظ الإسقاط أي مسقطين الى المرافق فيمن خارجة عن
 الإسقاط وليتقص هذا يقول فقرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس
 خارج عن القواعد وان كانت الكتاب متناول له علايا لغوي وان لم يتناولها
 او كانت فيه شك فذكرها لئلا الحكم لئها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله
 ثم اتيمم القيام الى الليل يقال لما لم يتناولها الصائم فان الصوم لغة
 الإسساك ساعة فذكر الليل لإجل من الصوم الى نفسه فلا يدخل هو تحت
 الصوم وسؤال ما فيه الشك مثل الاجال في الايمان كما اذا حلفت لا يكلمك الى
 رحب فان في دخول رحب فيما قبله شك فلا يدخل في ظاهر الرأية عنه وهو
 قوله ما في رواية الحسن عنه انه يدخل كانت اذن الكلام كانت للشافعي
 فلا يخرج الفاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد اذ كانت الفاية مدد الحكم
 الى نفسها وبقيت بنفسها خارجة عنه :-

ترجمہ :- اور کلمہ الی انتہا غایت کے لئے موضوع ہے یعنی مسافت کی انتہا بیان کر نیکی لئے آتا ہے۔
 مسافت پر غایت کا اطلاق اسی طرح کیا گیا ہے جس طرح جز کا اطلاق کل پر کیا جاتا ہے جیسا کہ بعض کا
 قول ہے پھر مصنف نے یہ قاعدہ بیان فرمایا کہ غایت کس مقام میں داخل ہوتی ہے اور کس مقام میں
 داخل نہیں ہوتی چنانچہ فرمایا اگر غایت بذات خود قائم ہو جیسے اس کا قول من هذه الحائظ الی هذه الحائظ
 تو دونوں غایتیں اقرار میں داخل نہ ہوں گی کیوں کہ حائظ ایسی غایت ہے جو بذات خود قائم ہے یعنی وہ تکلم
 سے پہلے موجود ہے اور اپنے وجود میں منیا کی محتاج نہیں ہے لہذا دونوں غایتیں منیا میں داخل نہ ہوں گی
 اور ہم نے اپنے قول موجودہ قبل التکلم کے ذریعہ ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو قائل کے قول بعثت هذا
 او اجلت الغم الی شہیر یا اجرت الی رقصان یا الی الغد وغیرہ میں دیوں دشمن کے لئے بیان کئے
 جاتے ہیں کیوں کہ ان میں سے ہر غایت اگرچہ بظاہر بذات خود موجود ہے لیکن تکلم کے بعد موجود ہوتی ہے اور
 ہمارے قول غیر مفسرہ فی وجودہا کے ذریعہ رات سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ رات اپنے وجود میں نکی محتاج
 ہے اور رب اری تعالیٰ کے قول سبحان الذی أمرتے بعدہ لکلام من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ

میں مسجد اقصیٰ کا داخل ہونا تو یہ احادیث مشہورہ سے ثابت و نص قرآن سے ثابت نہیں ہے اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو غایت کا ذکر ماسوائے غایت کو خارج کرنے کیلئے ہوگا لہذا غایت داخل ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول و اید کے الی الموافق میں۔ موافق ہے کیونکہ موافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ایدی موافق کو شامل ہے اس لئے کہ ایدی، اب تک شامل ہوتا ہے اس لئے غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے ہوگا اور غایت بذات خود داخل ہوگی، پس امام زفر کا وہ قول کہ ہر غایت مغبیا میں داخل نہیں ہوتی ہے باطل ہو گیا اور اس غایت کا نام غایت اسقاط ہے یعنی یہ غایت غسل ہے اپنے ماسوا کو ساقط کرنے کے لئے ہے یا لفظ اسقاط کی غایت ہے یعنی موافق تک غسل کو ساقط کرتے ہوئے پس یہ غایت اسقاط سے خارج ہوگی اور یہ قاعدہ اس کے قول قرأت ہذا الكتاب الی باب القیاس سے ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ باب قیاس عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے قرأت سے خارج ہے اگرچہ کتاب اس کو شامل ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس میں شک ہو تو غایت کا ذکر حکم کو غایت تک کھینچنے کیلئے ہوگا لہذا غایت مغبیا میں داخل نہ ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول تَمَّزْتُمْ اَتَمَّوْا الصَّیَامَ الی اللیل میں لیل صوم میں داخل نہیں ہے یہ اس کی مثال ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ صوم لغت میں تھوڑی دیر تک رکھنے کے معنی میں آتا ہے، پس لیل کا ذکر روزہ کو ذات لیل تک کھینچنے کیلئے ہوگا اور رات روزے میں داخل نہ ہوگی اور اس کی مثال جس میں شک ہے نموں میں اوقات ہیں جیسے جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ جب تک کلام نہ کرے گا کیونکہ رجب کے اپنے ما قبل میں داخل ہونے میں شک ہے لہذا ظاہر الروایہ میں جو امام سے منقول ہے رجب اپنے ما قبل میں داخل نہ ہوگا یہ ہی صاحبین کا قول ہے اور امام صاحب رحمہ کی روایت میں یہ ہے کہ رجب ما قبل میں داخل ہوگا کیونکہ صدر کلام تابید کیلئے ہے لہذا غایت اپنے ما قبل سے خارج نہ ہوگی اور اس غایت کا نام غایت امتداد ہے کیونکہ غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے اور خود حکم سے خارج ہو کر باقی رہ گئی ہے۔

تشریح: - حروف جارہ میں سے ایک حرف الی ہے مضاف نے فرمایا کہ کلمۃ الی انتہا غایت کے لئے موضوع سے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ غایت کے معنی خود نہایت اور انتہا کے آتے ہیں لہذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ کلمۃ الی انتہا کی انتہا کیلئے آتا ہے اور انتہا کی انتہا کے کوئی معنی نہیں میں شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں غایت سے مراد، مسافت ہے اور غایت کا اطلاق مسافت پر ایسا ہے جیسا کہ جزو کا اطلاق کل پر کیوں کہ مسافت کل ہے اور غایت یعنی مسافت کا جزو آخر اس کا ایک جز ہے پس جب یہاں غایت سے مسافت مراد ہے تو اب مطلب یہ ہوگا کہ کلمۃ الی، مسافت اور دروری کی انتہا بیان کرنے کے لئے موضوع ہے اور یہ بات بالکل درست ہے اس کے بعد مضاف نے یہ قاعدہ بیان فرمایا، کہ غایت کس مقام پر الی کے ما قبل کے حکم میں داخل ہوگی اور کس مقام پر داخل نہیں ہوگی اس بارے میں

چار مذہب میں (۱) الی کا بعد اس کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہیں ہوگا (۳) اگر الی کا بعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا در نہ نہیں (۴) کلمہ الی کی دخول اور عدم دخول پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ اس کے مابعد کا دخول یا عدم دخول کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔ اسی چوتھے مذہب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مضافاً فرمایا کہ اگر غایت بذات خود قائم ہو یعنی ماقبل کا جزو نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہونے وجود میں منیٰ کی محتاج نہ ہو۔ تو اس صورت میں غایت ابتداء اور غایت انتہا دونوں منیٰ میں داخل نہ ہوں گی جیسے کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ من ہذا الحائط الی ہذا الحائط، اس کے لئے اس دیوار سے لیکر اس دیوار تک ہے تو یہ دونوں غایتیں یعنی مبدأ اور انتہی اقرار میں داخل نہ ہوں گے کیوں کہ کلمہ الی خود تو دخول اور عدم دخول پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن اگر غایت غیر مستقل اور منیٰ کے تابع ہوتی تو منیٰ کے حکم میں داخل ہو جاتی مگر جب یہاں غایت مستقل ہے اور دوسرا کوئی سبب موجود نہیں ہے تو دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوتی اور جب دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوتی تو غایت منیٰ کے حکم میں بھی داخل نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے موجودہ قبل الکلم کی قید لگا کر ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو راتوں اور دنوں کیلئے متعین ہوتے ہیں جیسا کہ بت ہذا واجلت النہی الی مشہور میں شہر اور

”بحرہ الی رمضان یا الی الذی“ میں رمضان اور غدا ہے کیوں کہ ان میں سے ہر ایک غایت اگرچہ بظاہر بذات خود قائم ہے اور اپنے وجود میں منیٰ کی محتاج نہیں ہے لیکن تکلم کے بعد موجود ہوتی ہے حالانکہ عدم دخول کیلئے غایت کا قبل الکلم موجود ہونا ضروری ہے اور غیر مقتدرہ فی وجودہا کی قید لگا کر رات سے اور مراقب سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوتی ہے اور مراقب اپنے وجود میں ایسی کی محتاج ہیں۔ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج اس لئے ہے کہ رات وہ زمانہ کہلاتا ہے جس کی ابتداء غروب شمس سے ہوتی ہو، پس رات غروب شمس کی محتاج ہوتی اور غروب شمس دن کا محتاج ہے کیوں کہ دن کے بغیر غروب ممکن نہیں ہو سکتا اور محتاج کا محتاج محتاج ہے لہذا رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوتی اور مراقب کا محتاج اس لئے ہے کہ مراقب کا بغیر موجود نہیں ہو سکتا ہے لہذا مراقب بھی دن کا محتاج ہوا۔

واعاد دخول المسجد الاقطع الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ باری تعالیٰ کے اس قول سبحان الذی اسری بعبدہ لیلان المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ میں غایت مکان ہے بذات خود قائم ہے تکلم سے پہلے موجود ہے اور اپنے وجود میں منیٰ کی محتاج بھی نہیں ہے لہذا سابقہ قاعدہ کے تحت مسجد اقصیٰ کو منیٰ یعنی اسرار کے حکم میں داخل نہ ہونا چاہیے حالانکہ مسجد اقصیٰ اسرار کے سفر میں داخل ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسری کے موقع پر بیت المقدس میں داخل ہوئے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ کا منیٰ یعنی اسرار میں داخل ہونا احادیث مشہورہ سے ثابت ہے نہ کہ نص قرآن سے اگر دخول مسجد اقصیٰ مذکورہ آیت سے ثابت ہوتا تو یقیناً سوال ہوتا لیکن جب احادیث سے ثابت ہے اور

اور آیت سے ثابت نہیں ہے تو یہ سوال واقع نہ ہوگا اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں کیوں کہ صدر کلام اور اول کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں، اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو حکم سے خارج کرنے کیلئے ہوگا اور، غایت خود مغنیاً کے حکم میں داخل ہوگی جیسا کہ ایدکم الی المرافق میں مرافق ہے کہ مرافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ایدی مرافق کو شامل ہے کیوں کہ یہ کا اطلاق البطل (بغلی) تک ہوتا ہے لہذا ایدی مرافق کو شامل ہوگا اور جب یہ یعنی صدر کلام غایت (مرافق) کو شامل ہے تو قاعدے کے مطابق آیت میں غایت کا ذکر اس کے ماورار کو مغنیاً کے حکم یعنی غسل سے خارج کرنے کے لئے ہوگا اور غایت خود مغنیاً کے حکم یعنی غسل میں داخل ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھوں کو اور مرافق کو دھویا جائے اور مرافق کے ماسوا بغلی تک نہ دھویا جائے صاحب نورالانوار نے کہا کہ متن میں بیان کردہ قاعدے سے امام زفر کا یہ قول کہ کوئی غایت، مغنیاً میں داخل نہیں ہوتی بلکہ ہر غایت مغنیاً سے خارج ہوتی ہے باطل ہو جائیگا اور یہ غایت جس کا ذکر ابھی ہوا ہے اس کو غایت اسقاط کہا جاتا ہے یعنی الی المرافق تا غسل سے متعلق ہے اور غسل کی غایت ہے لیکن اس سے مقصود ماورار مرافق کو غسل کے حکم سے ساقط کرنا ہے۔ پس جب ماورار مرافق غسل کے حکم سے ساقط ہو جائیگا تو خود مرافق غسل کے حکم میں داخل ہوں گے یا یوں کہا جائے کہ الی المرافق لفظ اسقاط کی غایت ہے اور اسی سے متعلق ہے اس صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی۔

ایدکم مسقطین الی المرافق۔ یعنی اپنے ہاتھوں کو دھو ڈالو درنا لیکہ اور یعنی غسل سے مرافق، تک غسل کو ساقط کرنے والے ہو، پس اس صورت میں مرافق اسقاط سے خارج ہوں گے اور غسل کے تحت داخل ہوں گے، وینتقض هذا سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ اپنے فرمایا کہ اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو تو غایت مغنیاً کے حکم میں داخل ہوتی ہے لیکن اگر کسی نے قرأت لہذا الکتاب الی باب القیاس کہا تو باب قیاس قرأت سے خارج ہوتا ہے قرأت میں داخل نہیں ہوتا حالانکہ صدر کلام یعنی لہذا الکتاب غایت یعنی باب القیاس کو شامل ہے اور یہ شامل ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ غایت یعنی باب القیاس قرأت میں داخل ہو اس کا جواب یہ ہے کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو مغنیاً کے حکم میں غایت کے داخل ہونے کا قاعدہ اس وقت ہے جبکہ عدم دخول کی کوئی دوسری قوی دلیل موجود نہ ہو اور اگر عدم دخول کی کوئی دوسری قوی دلیل موجود ہو تو صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے کے باوجود غایت مغنیاً کے حکم میں داخل نہ ہوگی، پس یہاں قرأت لہذا الکتاب الی باب القیاس میں صدر کلام اگرچہ غایت کو شامل ہے لیکن عرف جو قوی دلیل ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باب القیاس قرأت کے حکم میں داخل نہیں ہے حاصل یہ کہ عرف کی وجہ سے غایت یعنی باب القیاس قرأت کے حکم میں داخل نہیں ہو سکا، اس جواب کے بعد ہمارے بیان کردہ قاعدہ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں کوئی تشبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو کھینچ کر غایت تک لایا جاسکے یعنی غایت کے ماقبل کا حکم خود

تو غایت تک پہنچ جائے گا لیکن غایت اس حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے اتقوا الصیام الی اللیل اس مقام کی مثال جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہوتا ہے کیوں کہ صوم کے لغوی معنی مطلق امساک یعنی روکنے کے ہیں خواہ یہ روکنا تھوڑی دیر کیلئے ہو لہذا صوم یعنی صدر کلام لیل یعنی غایت کو شامل نہ ہوگا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھانی کہ میں روزہ نہیں رکھوں گا پھر روزے کی نیت کر لی اور تھوڑی دیر روزہ رکھ کر ہے کہ افطار کر لیا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ شرط یعنی مطلقاً امساک پایا گیا، پس اس آیت میں لیل کا ذکر روزے کو لیل کی ذات تک کھینچنے کے لئے ہے یعنی یہ بتلانے کیلئے ہے کہ روزہ رات شروع ہونے تک رہیگا لیکن صوم کے لیل کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے لیل خود روزے میں داخل نہ ہوگی شارح کہتے ہیں کہ صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس کی مثال وہ اوقات معینہ ہیں جو قسموں میں ہوتے ہیں مثلاً ایک آدمی نے قسم کھانی "واللہ لا اکلم الی رجب" سجدہ میں رجب تک بات نہیں کروں گا، اس مثال میں رجب کا اپنے ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے کیوں کہ صدر کلام واللہ لا اکلم مطلق ہے تائید کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور رجب صدر کلام تائید کا تقاضہ نہیں کرتا تو یہ بات بھی نہ ہوگی کہ غایت رالی رجب، کا ذکر اس کے دارا کو ساقط کرنے کیلئے ہو اور خود غایت ماقبل کے حکم میں داخل ہو اور جب لیساپے تو غایت یعنی الی رجب ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہر لڑا کہ مطابق غایت یعنی رجب ماقبل کے حکم یعنی عدم تکلم میں داخل ہوگا اور اس قسم کا اطلاق صرف جمادی الثانی کے آخر تک ہوگا رجب کا عہدہ شروع ہونے کے بعد اس قسم کا اطلاق نہ ہوگا یہ ہی صاحبین کا قول ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ سے ایک روایت حسن بن زیاد کی ہے اس روایت میں یہ ہے کہ اس صورت میں غایت یعنی الی رجب، اپنے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا اور اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ اول کلام یعنی واللہ لا اکلم تائید کے لئے ہے یعنی یہ قسم ہمیشہ کیلئے تھی لیکن جب غایت ذکر کر دی گئی تو یہ غایت یعنی رجب مادار کو ساقط کرنے کیلئے ہوگا اور رجب خود اپنے ماقبل کے حکم یعنی عدم تکلم میں داخل ہو جائے گا اس قول کے مطابق اس قسم کا اطلاق رجب کے آخر تک ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اس دوسری صورت کی غایت کو غایت امتداد کہتے ہیں یعنی اگر صدر کلام، غایت کو شامل نہ ہو شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس صورت میں غایت کا نام غایت امتداد ہوگا کیوں کہ اس صورت میں غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے اور وہ خود حکم سے خارج ہے۔

وَفِي لَيْطَرٍ ذِيَّةٍ وَهَذَا هُوَ أَصْلُ مَعْنَاهُ فِي اللِّغَةِ وَاتَّفَقَ أَصْحَابُنَا فِي هَذَا الْقَدْرِ
وَاللَّهُمَّ اخْتَلَفُوا فِي حَذْفِهِ وَاتِّسَابِهِ فِي طَرَفِ الرَّمَايَةِ أَيْ فِي كَوْنِ مَا بَعْدَهُ
مَعْيَارًا لِمَا قَبْلَهُ غَيْرَ فَاذِلٍّ عَنْهُ أَوْ كَوْنِهِ ضَرْفًا فَاصِلًا عَنْهُ فَتَقَالَا هُمَا سَوَاءٌ فِي آتِهِ
يَسْتَوْعِبُ جَمِيعَةً مَا بَعْدَهُ فَإِنْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ عَدَا أَوْ فِي عَدِ لَمْ يَتَوَقَّعْ
فِي أَوَّلِ الْعَدَا وَإِنْ تَوَى إِخْرَ السَّهْرِ يُصَدَّقُ فِيهِمَا دِيَانَةٌ لَا تَمَاءٌ لِآتِهِ

خِلَافَ الظَّاهِرِ فَإِنَّ الْأَصْلَ فِيهِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الطَّلَاقُ جَمِيعَ الْعَدَى سِوَاءَ كَاتِبٍ يَذْكُرُ فِي أَوْجُهٍ فِيهِ وَفَرَّقَ أَبُو حَنِيفَةَ بَيْنَهُمَا فِيمَا إِذَا نَوَى الْخُرُوجَ لِلنِّهَارِ فَإِنَّ قَوْلَ أَنْتَ طَلِيقٌ عَدَاؤُكُمْ يَنْبَغِي فِي أَوَّلِ النَّهَارِ وَإِنْ نَوَى الْخُرُوجَ لِلنِّهَارِ يَصَدَّقُ دِيَانَةً لَا قَضَاءَ وَإِنْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي عِدَّةٍ يَنْبَغِي فِي أَوَّلِ النَّهَارِ لَنْ يَنْوِي أَنْ يَذْكُرَ الْخُرُوجَ يَصَدَّقُ دِيَانَةً وَقَضَاءً لَا يَذْكُرُ فِي كَاتِبٍ يَنْبَغِي لِاسْتِيعَابِ عِنْدَكَ وَنَظِيرُ هَذَا الْأَصْوَمُ مِنَ الدَّهْرِ دُونَ الدَّهْرِ فَإِنَّ قَوْلَ يَقْتَضِي اسْتِيعَابَ الْعُمَرَاءِ خِلَافَ الثَّانِي

ترجمہ: اور کلمہ فی ظرفیت کیلئے موضوع ہے اور لغت میں یہ ہی اس کے اصلی معنی ہیں اور علماء احناف اس حد تک متفق ہیں لیکن انہوں نے ظن زمان میں اس کو حذف کرنے اور ثابت کرنے میں اختلاف کیا ہے یعنی اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے معیار اور اس سے غیر زائد ہے یا اس کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے ظن اور اس سے زائد ہے پس صاحبین نے فرمایا کہ حذف اور اثبات دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ وہ اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے چنانچہ اگر کسی نے انت طالق غدا یا انت طالق فی غد کہا اور کوئی نیت نہ کی تو غد کے شروع حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اسکے آخری حصہ کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانتہ اس کی تصدیق کی جائے گی نہ کہ قضاء، اس لئے کہ یہ ظاہر کے خلاف ہے کیوں کہ اس میں اصل یہ ہے کہ طلاق غد کے تمام اجزاء کو گھیر لے خواہ کلمہ فی کے ذکر کے ساتھ ہو یا اس کے حذف کے ساتھ ہو اور امام ابو حنیفہ نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اس صورت میں جبکہ آخر نہار کی نیت کی ہو چنانچہ اگر انت طالق غدا کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو ان کے شروع حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر ان کے آخری حصہ کی نیت کی تو دیانتہ تصدیق کی جائے گی نہ کہ قضاء، اور اگر انت طالق فی غد کہا تو اول نہار میں طلاق واقع ہو جائے گی، اگر نیت نہ کی ہو اور اگر آخر نہار کی نیت کی ہو تو دیانتہ اور قضاء دونوں طرح تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ فی کا ذکر امام صاحب کے نزدیک استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور اس کی نظیر الا صوم من الدهر دنی الدهر ہے اس لئے کہ اول عمر کے استیعاب کو چاہتا ہے برخلاف ثانی کے۔

تشریح:۔۔ صرف جارحہ میں ایک حرف فی ہے علمائے احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ کلمہ فی ظرفیت کے لئے موضوع ہے اور لغت میں یہی اس کے اصلی معنی ہیں، البتہ کلمہ فی اگر ظن زمان کے لئے استعمال کیا گیا ہو تو اس کو حذف کر لے کر نیت نہ کرنے کے باب میں اختلاف ہے اختلاف کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ بعض کے نزدیک کلمہ فی کا حذف کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے، فی کا حذف کرنا تو بالاتفاق جائز ہے لیکن اس بار میں اختلاف ہے کہ ذکر فی اور حذف فی ان دونوں میں سے کون مدخول فی کے استیعاب کا تقاضہ کرتا ہے اور کون اسکا

تقاضہ نہیں کرتا ہے یعنی کس صورت میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار اور اپنے ماقبل سے غیر زائد ہوگا اور کس صورت میں اس کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے ظن اور ماقبل سے زائد ہوگا چنانچہ حضرات صاحبین نے فرمایا کہ ذکر فی اور حذف فی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ فی اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے یعنی دونوں صورتوں میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کیلئے معیار ہوتا ہے اور فی کا مابعد اپنے ماقبل سے فاضل نہیں ہوتا ہے گویا صاحبین کے نزدیک غذا حذف فی کے ساتھ دونوں کے ایک معنی ہیں اور دونوں کا ایک حکم ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہا انت طالق غذا یا انت طالق فی غدا اور شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو دونوں صورتوں میں غدا کے اول حصہ میں یعنی صحیح صارت ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت غدا کے تمام اجزاء میں مطلقہ ہو کر رہے گی یعنی طلاق غدا کے تمام اجزاء کا استیعاب کر لے گی کیوں کہ نیت موجود نہ ہونے کی وجہ سے غدا کے اول حصہ کا کوئی مزارع نہیں ہے لہذا تزیج بلا مرجع سے پیچھے کے لئے غدا کے اول حصہ میں طلاق واقع ہونے کا حکم دیا گیا اور اگر اس نے آخر نہار مثلاً عصر کے وقت کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانتہ اس کی نیت معتبر ہوگی لیکن قضا معتبر نہ ہوگی، دیانتہ تو اس لئے معتبر ہوگی کہ آخر نہار اس کے کلام کا محفل ہے کیوں کہ غدا کا ایک حصہ آخر نہار بھی ہے اور کلام کے محفل کی نیت دیانتہ (رضھا بینہ و بین اللہ) معتبر ہوتی ہے چنانچہ اس بارے میں اگر فتویٰ لیا گیا تو معنی کو اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دینا لازم ہوگا اور قضا معتبر اس لئے نہیں ہوگی کہ آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا ہے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ فی مذکور ہوا محذوف ہو بہر صورت طلاق غدا کے تمام اجزاء کا استیعاب کر لے گی یعنی دونوں صورتوں میں لفظ غدا سے کل غدا مراد ہے لہذا شوہر نے جب آخر نہار کی نیت کی تو گویا غدا کے بعض اجزاء کو خاص کرنے کی نیت کی اور بعض اجزاء کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کی نیت قضا معتبر نہیں ہوتی یعنی اس بارے میں اگر شرعی قاضی سے رجوع کیا گیا تو قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ نہیں دیکھا حضرت امام ابو حنیفہ نے اس صورت میں جبکہ شوہر نے آخر نہار کی نیت کی جو ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

چنانچہ اگر شوہر نے حذف فی کے ساتھ "انت طالق غدا" کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو مذکورہ دلیل کی وجہ سے اول نہار میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر نہار کی نیت کی تو دیانتہ اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ یہ اس کے کلام کا محفل ہے اور چونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے قضا اس کی تصدیق نہ ہوگی اور اگر ذکر فی کے ساتھ "انت طالق فی غدا" کہا اور کوئی نیت نہ کی تو مذکورہ دلیل یعنی مذاحم نہ ہونے کی وجہ سے اول نہار میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر آخر نہار نیت کی، اور قضا دونوں طرح اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک فی کا ذکر استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں طرف، ظن ہی رہے گا اور ظن کے کسی ایک جز میں فعل کا واقع ہونا کافی ہے لہذا اس صورت میں آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہوگا اور جب آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہے بلکہ ظاہر کی نیت کرنا ہے تو اس کی یہ نیت دیانتہ بھی معتبر ہوگی اور قضا بھی معتبر ہوگی، اس کی نظر میں دو محلے پیش کئے جاتے ہیں

ایک "واندہ لاصومن الدھر بخدا" میں زمانہ بھر روزہ رکھوں گا دوم "واندہ لاصومن فی الدھر بخدا" میں زمانے میں روزہ رکھوں گا پہلی مثال جس میں کلمہ فی محذوف ہے عمر کے استیعاب کو چاہتی ہے یعنی اس صورت میں زندگی بھر روزہ رکھنا ضروری ہوگا اور دوسری مثال جس میں کلمہ رنی مذکور ہے استیعاب کو نہیں چاہتی ہے بلکہ تھوڑی دیر کا روزہ رکھنے سے بھی قسم پوری ہو جائے گی۔

وَإِذَا أَضِيفَ إِلَى مَكَانٍ بَيَّنَّ يَقُولُ أَنْتَ طَائِقٌ فِي مَكَّةَ يَبْعَثُ مَا لِأَنَّ الْمَكَانَ لَا يَصْلُهُ
مُقَيَّدٌ لِلطَّلَاقِ إِذَا طَلَّقَ يَبْعَثُ فِي الْأَمَاكِينِ كُلِّهَا فَلْيَعْرِضْ كَرَامَةَ الْمَكَانِ طَلَاً أَنْ يَضْمَرَ
الْفِعْلُ أَيْ الْمَصْدَرُ بَيَّنَّ يَبْعَثُ فِي دُخُولِكَ مَكَّةَ فَيَصِيرُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَكَانَتْ قِيلَ
حِينَ أَنْ دَخَلْتَ مَكَّةَ فَأَنْتَ تَطْلُقُ مَعَ الدُّخُولِ لِأَنَّ الدُّخُولَ كَمَا فِي حَقِيقَةِ الشَّرْطِ
يُؤَيِّدُ أَنَّ لَوْ قَالَ أَنْتَ طَائِقٌ مَعَ تَكْلُفِكَ لَا يَبْعَثُ الطَّلَاقُ وَإِنْ نَكَّحَهَا وَلَوْ قَالَ
أَنْتَ طَائِقٌ إِنْ نَكَّحْتَكَ يَبْعَثُ الطَّلَاقُ بَعْدَ النِّكَاحِ.

ترجمہ کہ :- اور جب طلاق کسی مکان کی طرف منسوب ہو یا اس طور کہ انت طائق فی مکہ کہے تو فی الحال واقع ہو جائے گی اس لئے کہ مکان طلاق کیلئے مقید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ طلاق جب بھی واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہوگی مگر جبکہ فعل یعنی مصدر مقدر ہو اس طور پر کہ فی دخولک مکہ مراد لیا جائے پس فی شرط کے معنی میں ہو جائیگا گویا اس وقت یوں کہا گیا ان دخلت مکہ فان انت طائق لہذا ہذا عدت دخولک مکہ ہی مطلقہ ہو جائے گی دخول کے بعد نہیں جیسا کہ حقیقت شرط میں ہے اس کی تائید یہ مسئلہ کرتا ہے کہ اگر کسی نے انت طائق مع تکلیف کہا طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ اس نے اس سے نکاح کر لیا اور اگر "انت طائق ان نکحتک" تو نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔

تشریح :- فاضل مصنف نے کہا کہ اگر طلاق کسی مکان کی طرف منسوب ہو مثلاً گوئی شخص انت طائق فی مکہ کہے تبھی مکہ میں طلاق ہے تو اس صورت میں طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ اس مسئلہ میں مکہ طرف ہے اور ظرفیت شے اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شئی اول یعنی منظوف شئی ثانی یعنی ظرف کیساتھ مختص ہو پس مکہ کو ظرف بنا کر اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ طلاق مکہ کے ساتھ مختص ہو حالانکہ طلاق اس معنی کو قبول نہیں کرتی ہے یعنی طلاق کسی مکان کے ساتھ مقید اور مختص ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے بلکہ طلاق جب بھی واقع ہوتی ہے تمام مکانات میں واقع ہوتی ہے اور جب طلاق کسی مکان کے ساتھ مختص نہیں ہوتی تو مکان (مکہ) کا ذکر لغو ہو جائیگا اور انت طائق باقی رہ جائے گا، ہاں اگر مکان سے پہلے مصدر مقدر ہو اور فی مکہ سے فی دخولک مکہ مراد ہو تو اس صورت میں کلمہ فی شرط کے معنی میں ہو جائے گا تو اس میں فعل سے مصدر مراد ہے فعل نحوی مراد نہیں ہے،

کیونکہ فی مصدر پر تو داخل ہو سکتا ہے لیکن فعل نحوی پر داخل نہیں ہو سکتا اور جب ایسا ہے تو فی کے بعد مقدر ہو ہیو والا کلمہ فعل نہیں ہوگا بلکہ مصدر ہوگا بہر حال مصدر مقدر ماننے کی صورت میں ایسا ہو گیا گویا یوں کہا گیا ان دخلت مکہ فان طالق اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تجھ پر طلاق واقع ہے، پس یہاں کلمہ فی چونکہ شرط کے معنی میں ہے اور شرط محض نہیں ہے اس لئے دخول کے ساتھ طلاق واقع ہوگی دخول کے بعد واقع نہ ہوگی جیسا کہ حقیقت شرط اور شرط محض کی صورت میں دخول کے بعد واقع ہوتی ہے شارح نے معنی شرط اور حقیقت شرط میں فرق کیا ہے یعنی طلاق اگر حقیقت شرط پر معلق ہو تو شرط کے بعد واقع ہوگی اور اگر معنی شرط پر معلق ہو تو شرط کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہوگی شرط کے بعد واقع نہ ہوگی چنانچہ شوہر اگر ان دخلت مکہ فان طالق کہے تو یہاں چونکہ حقیقت شرط پر طلاق معلق ہے اس لئے یہاں دخول مکہ کے بعد طلاق واقع ہوگی اور اگر انت طالق فی دخول مکہ کہے تو اس صورت میں چونکہ معنی شرط پر طلاق معلق ہے اس لئے دخول کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی، شارح کہتے ہیں کہ اس بات کی... کہ حقیقت شرط میں شرط کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے اس مسئلہ ثابت ہوتی ہے کہ اگر کسی نے کسی، اجنبی کو مخاطب کر کے کہا انت طالق مع کما حک "تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ یہ شخص اس عورت سے نکاح کر لے کیوں کہ اس صورت میں نکاح کے ساتھ ساتھ طلاق واقع کی گئی ہے حالانکہ اس وقت وہ عورت غیر نکوحہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا محل نہیں ہے اور اگر انت طالق ان تک تک کہا تو اس صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ اس صورت میں طلاق کو حقیقت شرط پر معلق کیا گیا ہے۔

اسی طرح اگر انت طالق فی نکاح کہا اور اس عورت سے نکاح کر لیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی جیسا کہ مع نکاح کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی، پس اگر فی نکاح میں ظرف، حقیقت شرط ہوتا تو نکاح کرنے کے بعد اس پر طلاق واقع ہو جاتی جیسا کہ ان تک تک فان طالق کہنے کی صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ ظرف شرط کے معنی میں ہوتا ہے اور حقیقت شرط نہیں ہوتا۔

وَلَمَّا ذَكَرْنَا فِي الظَّرْفِيَّةِ أَوْرَدْنَا تَقْرِيبَهُ بِبَيَانِ بَاقِيِ سَمَاءِ الظَّرْفِيَّةِ الْمُضَافَةِ وَإِنَّ
كَمْ تَكُنْ حُرُوفٌ جَوْفًا وَفِيهَا أَسْمَاءُ الظَّرْفِيَّةِ فَمَعَ لِمُقَارَنَةِ أَحَدٍ لِمُقَارَنَةِ
مَا بَعْدَهَا لِمَا قَبْلَهَا فَإِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ مَعَ وَاحِدَةٍ فَفَعُلْتُ أَنْ سَوَّاهُ كَأَنَّ
مَوْطُوْعَةً أَوْ كَأَنَّ

ترجمہ :- اور چونکہ مصنف نے ذکر کیا ہے کہ فی ظرفیت کیلئے آتا ہے اس لئے اس کے قریب میں باقی اسماء
ظروف کا بیان لائے جو مضام ہوتے ہیں اگرچہ وہ حروف جنہیں ہیں۔ چنانچہ فرمایا اور حروف معانی میں سے اسماء
ظروف بھی ہیں، پس کلام مع مقارنت کے لئے ہے یعنی کلام اپنے مابعد کو اپنے ماقبل سے مقارن کرنے کیلئے موضوع ہے

بہذا اگر کسی نے (اپنی بیوی سے) انت طالق واحدہ مع واحدہ یا معاً واحدہ کہا تو دو طلاقیں واقع ہوں گی خواہ وہ بیوی
موطوۃ ہو یا غیبیہ موطوۃ ہو۔

تشریح۔ شارح نے فرمایا کہ سابق میں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ کلمہ ذی ظرفیت کیلئے موضوع ہے پس مناسبت
کے پیش نظر ان باتوں کے ساتھ طروق کو اس کے قریب میں ذکر کر دیا جو مضامین ہو کر استعمال ہوتے ہیں اگرچہ وہ حروف
جر نہیں ہیں یعنی اس لئے طروق اگرچہ حروف جر نہیں ہیں اور بحت ہے حروف جر کی لیکن اس کے باوجود ذی ظرفیت
کے ساتھ مناسبت کی وجہ سے اس کے فوراً بعد اس کے طروق کو ذکر کر دیا گیا اور فرمایا کہ حروف معانی میں سے اس لئے
طروق پر حروف کا اطلاق تغلیباً کیا گیا ہے جیسا کہ ابتداءً بحت میں گذر چکا ہے اس لئے طروق میں سے ایک اسم ظن
کلمہ مع ہے جس کو اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا بعد اس کے ماقبل کا مقارن ہو، مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی
کو مخاطب بنا کر کہا انت طالق واحدہ مع واحدہ یا انت طالق واحدہ معاً واحدہ تو ان دونوں صورتوں میں بلا تریباً
دو طلاقیں واقع ہوں گی بیوی خواہ مدخول بہا ہو یا غیبیہ مدخول بہا ہو۔

وَقَبْلَ لِلتَّقْدِيمِ أَى لِيَكُونَ مَا قَبْلَهَا مَقْدَمًا عَلَى مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ وَبَعْدَ لِلتَّأْخِيرِ أَى لِيَكُونَ مَا
قَبْلَهَا مَوْخَرًا عَمَّا أُضِيفَ إِلَيْهِ وَحُكْمُهُمَا فِي الطَّلَاقِ صِدْقُ حُكْمِ قَبْلِي أَى فِي كُلِّ مَوْضِعٍ
يَقَعُ فِي لَفْظِ قَبْلِ طَلَاقٍ وَاحِدٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ بَعْدِ طَلَاقَاتٍ وَفِي كُلِّ مَوْضِعٍ
يَقَعُ فِي لَفْظِ قَبْلِ طَلَاقَاتٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ بَعْدِ طَلَاقٍ وَاحِدٍ عَلَى مَا قَالُوا وَإِذَا
تَقَدَّمَ بِالْكِتَابَةِ كَانَتْ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا أَى إِذَا قَدَّمَ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ
بِالْكِتَابَةِ بَانَ يَقُولُ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ أَوْ بَعْدَهَا
وَاحِدَةٌ تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ أَوِ الْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا فِي الْمَعْنَى وَإِنْ كَانَتْ
يَحْسَبُ التَّرْكِيبِ التَّحْرِيصِ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا يَقَعُ فِي الْأَوَّلِ طَلَاقَاتٍ وَفِي الثَّانِي
طَلَاقٍ وَاحِدٍ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي سَبَقَتْهَا وَاحِدَةٌ
أُخْرَى فَتَمَعَانِ مَعَانِي الْحَالِ وَمَعْنَى الثَّانِي أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي سَبَقَتْ
بَعْدَهَا أُخْرَى فَتَمَعُ هَذِهِ فِي الْحَالِ وَكَانَتْ مَسْبُوحَةً وَإِذَا لَمْ تَقَدِّمْ كَانَتْ صِفَةً
لِمَا قَبْلَهَا أَى إِذَا لَمْ يَقَدِّمْ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِتَابَةِ بَانَ يَقُولُ أَنْتَ طَالِقٌ
وَاحِدَةٌ أَوْ بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ وَالْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا يَقَعُ فِي
الْأَوَّلِ طَلَاقٍ وَفِي الثَّانِي طَلَاقَاتٍ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ
الَّتِي كَانَتْ قَبْلَ الْوَاحِدَةِ الْأُخْرَى الْكِتَابَةِ فَتَمَعُ الْأَوَّلِ وَكَانَتْ حَالًا الْكِتَابَةِ
وَمَعْنَى الثَّانِي أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي كَانَتْ بَعْدَ الْوَاحِدَةِ الْأُخْرَى الْمَالِيَةِ

تَنْفَعَانِ مَعًا وَهَذَا أَكْلُهُ فِي الطَّلَاقِ وَأَمَّا فِي إِقْرَارِهِ فَيَلْزَمُ فِي قَوْلِهِ كَلِمَةُ دَرَهْمٍ
وَأَيْدٍ نَبْلٍ دَرَهْمٍ وَوَاحِدَةٍ فِي الصُّورِ الْأُخْرَى يَلْزَمُهُ دَرَهْمَانِ هَكَذَا أَقَالُوا -

ترجمہ :- اور کلمہ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی اس لئے موضوع ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز پر مقدم، ہر جس کی طرف اس کو مضاف کیا گیا ہے اور کلمہ بعد تاخیر کیلئے موضوع ہے یعنی اس لئے موضوع ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز سے مؤخر ہو جس کی طرف وہ مضاف ہے اور اس کا حکم طلاق کے باب میں قبل کے حکم کے برعکس ہے یعنی ہر اس جگہ میں جہاں لفظ قبل کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی وہاں لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور ہر اس جگہ میں جہاں لفظ قبل میں دو طلاقیں واقع ہوں گی وہاں لفظ بعد کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی جیسا کہ کہا گیا ہے اور جب ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہو تو یہ اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتے ہیں یعنی قبل اور بعد میں سے ہر ایک لفظ جب کنایہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، اس طور پر کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "انت طالق واحدة قبلها واحدة یا بعدا واحدة تو قبلیت یا بعدیت معنی اپنے مابعد کیلئے صفت ہوگی۔

اگرچہ ترکیب نحوی کے اعتبار سے اپنے ماقبل کی صفت ہیں پس پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت کے معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو ایسی جس سے پہلے ایک اور ہو چکی ہے، لہذا دونوں فی الحال ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی، اور دوسری صورت کے معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو، ایسی جس کے بعد ایک اور ہوگی لہذا فی الحال ہی ایک طلاق واقع ہوگی اور جو آئے گی اس کا علم نہیں ہے اور جب مقید نہ کیا گیا ہو تو یہ دونوں اپنے ماقبل کی صفت ہوتے ہیں یعنی جب قبل اور بعد میں سے ہر ایک کنایہ کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق واحدة یا بعدا واحدة تو قبلیت اور بعدیت اپنے ماقبل کی صفت ہوں گی چنانچہ پہلی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسری صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ پہلی مثال کے معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو ایسی جو ایک دوسری آتیوالی سے پہلے ہو، لہذا پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور آتے والی کا حال معلوم نہیں اور دوسری مثال کے معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق واقع ہو، ایسی جو ایک دوسری گزری ہوئی طلاق کے بعد ہو لہذا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ سارے احکام طلاق کے سلسلہ میں ہیں، اور بااقرار میں تو کسے علی درہم ولحد قبل درہم" میں ایک درہم لازم ہوگا اور دوسری صورت میں دو درہم لازم ہوں گے علمائے ایسا ہی لکھا ہے۔

تشریح :- اساتے ظروف میں سے لفظ قبل اور لفظ بعد بھی ہیں، مضاف نے فرمایا کہ لفظ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی لفظ قبل اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا ماقبل اس کے مضاف الیہ

پر مقدم ہو اور لفظ بعد تاخیر کے لئے موضوع ہے یعنی لفظ بعد اسلئے وضع کیا گیا ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کا ماقبل اس کے مضاف الیہ سے مؤخر ہے، طلاق کے باب میں لفظ بعد کا حکم لفظ قبل کے حکم کے برعکس ہوتا ہے یعنی جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ مصنف نے فرمایا اگر لفظ قبل اور بعد کو کنایہ یعنی ضمیر کے ساتھ مقید کر دیا گیا یعنی ان کا مضاف الیہ ضمیر کو بنا یا گیا تو یہ دونوں ترکیب نحوی کے اعتبار سے اگرچہ اپنے ماقبل کی صفت واقع ہوتے ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے۔ مثلاً اگر کسی نے اپنی غمیر مدخول بھابیوں سے خطاب کر کے کہا "انت طالق واحدة قبلھا واحدة" "یاوں کہا انت طالق واحدة بعدھا واحدة" تو ان دونوں صورتوں میں لفظ قبل اور بعد معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے اور پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت یعنی انت طالق واحدة قبلھا واحدة کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس سے پہلے ایک اور واقع ہو چکی ہو۔

الحاصل انت طالق واحدة کے ذریعہ ایک طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے اور قبلھا واحدة کے ذریعہ ایک طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی ماضی میں واقع کی گئی ہے، لہذا جو طلاق انت طالق واحدة کے ذریعہ زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ بھی زمانہ حال یعنی زمانہ تکلم میں واقع ہو جائے گی، اور قبلھا واحدة کے ذریعہ جو طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی زمانہ ماضی میں واقع کی گئی ہے وہ بھی اس کے ساتھ ساتھ زمانہ حال میں واقع ہو جائے گی کیونکہ بقول صاحب ہدایہ ایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال ہوتا ہے یعنی جو طلاق زمانہ ماضی کی طرف نسبت کر کے دی گئی ہو وہ زمانہ حال میں واقع ہوتی ہے، لہذا یہ بھی پہلی کے ساتھ ساتھ زمانہ حال میں واقع ہوگی، اور مذکورہ غمیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت انت طالق واحدة بعدھا واحدة کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس کے بعد ایک اور واقع ہو یعنی انت طالق واحدة کے ذریعہ ایک طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے اور بعدھا واحدة کے ذریعہ ایک طلاق اس کے بعد یعنی زمانہ آئندہ میں واقع کی گئی ہے۔

پس انت طالق واحدة کے ذریعہ جو طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ تو واقع ہو جائیگی لیکن بعدھا واحدة کے ذریعہ جو طلاق اس کے بعد واقع کی گئی ہے وہ واقع نہ ہوگی کیوں کہ غیر مدخول بہا عورت پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے وہ ایک طلاق کے بعد دوسری طلاق کا محل نہ رہی، اور جب وہ دوسری طلاق کا محل نہ رہی تو اس پر بعدھا واحدة کے ذریعہ دوسری طلاق واقع نہ ہوگی، بلکہ انت طالق واحدة کے ذریعہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی، اس صورت میں ایک طلاق واقع ہونے کی یہی وجہ بیان کرنا

بہتر ہے جو خادم نے ذکر کی ہے در نہ شارح کی بیان کردہ وجہ دلائل علم مانجھی میں مساحت ہے بعض حضرات نے مذکورہ قاعدہ پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ جاری رجل ذرید قبلہ میں لفظ قبل ضمیر کے ساتھ مقید ہے یعنی ضمیر اس کا مضاف الیہ واقع ہے لیکن اس کے باوجود لفظ قبل اپنے ماقبل یعنی زید کی صفت واقع ہے اور مطلب یہ ہے کہ مسکیر یا اس ایک ایسا آدمی آیا جس سے پہلے زید کی آمد ہوئی ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ اس صورت میں لفظ قبل اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ لفظ قبل کے بعد اسم ظاہر ہو اگرچہ وہ قبل کا مضاف الیہ نہ ہو اور مثال مذکور میں لفظ قبل کے بعد چون کہ کوئی اسم ظاہر نہیں ہے اس لئے اس مثال کے ذریعہ اس قاعدہ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہو گا فاضل مصنف نے دوسرا قاعدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر لفظ قبل اور بعد ضمیر کے ساتھ مقید نہ ہوں یعنی ضمیر کی طرف مضاف نہ ہوں تو وہ اپنے ماقبل کی صفت ہوں گے۔

مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی غنیمت مدخول بھائیوں سے خطاب کر کے کہا انت طاق واحدہ قبل واحدہ یا انت طاق واحدہ بعد واحدہ تو ان دونوں صورتوں میں قبلیت اور بعدیت اپنے ماقبل کی صفت ہوں گی اور پہلی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسری صورت میں دو واقع ہوں گی کیوں کہ پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایسی ایک طلاق واقع ہے جو ایک اور بعد میں آتی ہوتی ہے اس سے پہلے ہے۔ پس انت طاق واحدہ کے ذریعہ فی الحال ایک طلاق واقع ہو جائے گی مگر چونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق کے بعد طلاق کا محل باقی نہیں رہتی اس لئے بعد میں آتی ہوئی طلاق لغو ہو جائے گی یہاں بھی دلائل علم آتے ہیں کا لفظ مساحت مذکور ہے دوسری طلاق واقع نہ ہونے کی بہتر وجہ وہی ہے جو خادم نے ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایسی ایک طلاق واقع ہے جو ایک دوسری گزری ہوئی طلاق کے بعد ہو، یعنی تجھ پر ایک طلاق تو فی الحال واقع ہے اور ایک طلاق زمانہ ماضی میں واقع ہے،

پس جو طلاق انت طاق واحدہ کے ذریعہ فی الحال واقع کیگئی ہے وہ بھی فی الحال واقع ہو جائے گی اور جو طلاق زمانہ ماضی کی طرف منسوب کر کے دی گئی ہے وہ بھی اس کے ساتھ فی الحال واقع ہو جائے گی کیوں کہ ایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال ہوتا ہے، الغرض یہ دونوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی اور غیر مدخول بہا عورت پر چونکہ ایک ساتھ دو طلاقیں واقع کی جاسکتی ہیں اس لئے اس صورت میں مذکورہ غنیمت مدخول بہا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس قاعدہ پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ جاری رجل ذرید علامہ میں لفظ قبل ضمیر کے ساتھ مقید نہیں ہے یعنی ضمیر کی طرف مضاف نہیں ہے بلکہ اسم ظاہر یعنی زید کی طرف مضاف ہے لہذا قبل کو اپنے ماقبل کی صفت ہونا چاہیے تھا حالانکہ اس مثال میں قبل مابعد کی صفت ہے نہ کہ ماقبل کی، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ لفظ قبل کے بعد مضاف الیہ کے علاوہ کوئی اسم ظاہر موجود نہ ہو حالانکہ یہاں مضاف الیہ کے علاوہ اسم ظاہر موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال کو لیکر مذکورہ قاعدہ

پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا صاحب نور الانوار ملاحیون نے فرمایا ہے مذکورہ سارے احکام غیر مذخول بہا کی طلاق کے سلسلہ میں ہیں ورنہ اگر عورت مذخول بہا ہو تو مذکورہ چار صورتوں میں عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی لفظ قبل اور بعد خواہ اسم ظاہر کی طرف مضاف ہوں یا ضمیر کی طرف مضاف ہوں اسی طرح اگر لفظ قبل یا بعد طلاق کے علاوہ اقرار میں استعمال کیا گیا تو اس کے احکام اور یہی بعینہ وہ احکام نہیں ہیں جو طلاق میں ذکر کیے گئے ہیں مثلاً اگر کسی نے کہا "لے علی درہم بعدہ درہم" تو اس صورت میں مقررہ دو درہم لازم ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ اس کیلئے مجھ پر ایک درہم ہے اس کے بعد ایک درہم اور مجھ پر واجب ہوا۔ حالانکہ طلاق کے باب میں لفظ بعد کو اگر ضمیر کی طرف مضاف کیا گیا ہو تو اس صورت میں صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے جیسا کہ گذر چکا اسی طرح اگر لے علی درہم قبلہ کے یا لے علی درہم بعدہ کے۔۔۔۔۔ تو ان صورتوں میں بھی دو درہم واجب ہوں گے، ہاں اگر لے علی درہم واحد قبلہ درہم کہا تو تشریح نے کہا کہ اس صورت میں صرف ایک درہم لازم ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں طلاق بھی ایک ہی واقع ہوتی ہے اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ مجھ پر اس کیلئے ایک درہم ہے اس ایک درہم سے پہلے جو آئندہ واجب ہوگا لہذا جس درہم کافی الحال اقرار کیا گیا ہے وہ تو واجب ہو جائیگا اور جس کے بارے میں یہ کہا کہ وہ آئندہ واجب ہوگا اس کا چون کہ حال معلوم نہیں ہے اس لئے وہ واجب نہ ہوگا، علامہ بزودی کی رائے بھی یہی ہے لیکن صاحب تلویح نے کہا کہ اس صورت میں بھی دو درہم واجب ہوں گے جیسا کہ باقی تین صورتوں میں دو درہم واجب ہوتے ہیں اور لے علی درہم واحد قبلہ درہم کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے مجھ پر ایک درہم ہے فی الحال ایک درہم سے پہلے نہ کہ آئندہ زمانہ میں واجب ہونے والے درہم سے پہلے گویا دو درہم ہوں کا زمانہ حال ہی میں آگے چھپے کر کے اقرار کیا گیا ہے اور اس سے دو ہی درہم واجب ہوتے ہیں نہ کہ ایک، لہذا اس صورت میں بھی دو ہی درہم واجب ہوں گے، طلاق اور اقرار کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ چون کہ غمیرہ مذخول بہا میں فرض کیا گیا ہے اور غیر مذخول بہا ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ اس لئے جن صورتوں میں دو طلاقیں بالترتیب واقع کی جائیں گی ان صورتوں میں پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کے بعد محل طلاق نہ رہنے کی وجہ سے دوسری طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ لغو ہو جائے گی اور مزید دین واجب کرنے کیلئے چون کہ محل باقی ہے اس لئے ایک درہم واجب ہونے کے بعد دوسرا درہم بھی واجب ہو سکتا ہے۔

وَعِنْدَ الْحَضْرَةِ فَإِذَا قَالَ لِفَيْرِهِ لَكَ عِنْدِي أَلْفٌ دِرْهَمٍ كَانَ رَدِّجَةً لِأَنَّ الْحَضْرَةَ
تَدُلُّ عَلَى الْحِفْظِ دُونَ التَّزْوِيمِ لِأَنَّ عِنْدَكَ تَكُونُ لِلْقَبْرِ وَالْقَبْرِ الْمُتَقَبَّرُ هُوَ قَبْرُ
الْأَمَانَةِ دُونَ الدِّينِ لِأَنَّهُ مَحْتَمَلٌ وَهَذَا إِذَا وَصَلَ بِهِ لَفْظُ الدِّينِ بِأَنَّ يَقُولُ لَكَ عِنْدَكَ أَلْفٌ دِرْهَمٌ

ترجمہ :- اور لفظ عند موجودگی کیلئے موضوع ہے چنانچہ جب کسی نے دوسرے آدمی سے کہا لک عند الف درہم تیرے پاس ایک ہزار درہم ہے تو یہ ودیعت ہوگا کیونکہ کسی شئی کی موجودگی اس کی حفاظت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ اس کے لزوم پر کیوں کہ لفظ عند قرب کیلئے موضوع ہے اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے دین کا نہیں، اس لئے کہ دین کا قرب محض ہے اسی وجہ سے جب قائل اس کے ساتھ لفظ دین کو ملا دے اور یہ کہے لک عندی الف دنیا" تو یہ دین ہوگا۔

تشریح :- اس لئے ظروں میں سے ایک لفظ عند ہے، لفظ عند موجودگی بتانے کیلئے ہے خواہ موجودگی حقیقہ ہو جیسے زید عند عمر دیا حکما ہو جیسے عندی مال" یہ اس وقت بھی کہا جاسکتا ہے جب کہ مال مکمل کی جیب میں نہ ہو بلکہ اس کے گھر پر ہو، بہر حال لفظ عند موجودگی پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے آدمی کو مخاطب بنا کر کہا لک عندی الف درہم" تیرا میسر پاس ایک ہزار درہم ہے تو یہ کلام ودیعت پر محمول ہوگا دین پر محمول نہ ہوگا کیونکہ عند یعنی موجودگی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایک ہزار درہم میسر پاس محفوظ ہیں ان کے لازم ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ عند قرب کیلئے آتا ہے اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے نہ کہ دین کا، دین کا قرب محض محض ہوتا ہے پس جس چیز کا قرب یقینی ہے یعنی قرب امانت اس کلام کو اسی پر محمول کیا جائیگا نہ کہ اس کے علاوہ بڑا اور چونکہ لفظ عند قرب دین کا احتمال رکھتا ہے اس لئے اگر اس کے ساتھ لفظ دین ملا دیا گیا اور یوں کہا گیا، عندی الف دنیا" تو یہ کلام دین پر محمول ہوگا اور لفظ دنیا اس قرب محض کی تفسیر واقع ہوگا۔

وَعَبْرٌ مُسْتَعْلٍ صِفَةً لِلنَّكَرَةِ وَمُسْتَعْلٌ اسْتِنَاءٌ لَكِنْ اِسْتِعَالٌ اَكْوَالٌ اَصْلٌ فِيهَا
وَالثَّانِي تَبِعٌ فَهُوَ اَيْضًا اِخْلٌ فِي الطَّرُوقِ تَغْلِيْبًا كَقَوْلِهِ لَلَّهِ دَرَهْمٌ غَيْرُ دَارِقٍ
بِالرَّفْعِ فَيَلْزَمُهُ دَرَهْمٌ لِانْتِزَاعِ صِفَةٍ لِّلَّذِي رَهْمَ فَيَكُونُ الْمَعْنَى لَهُ عَلَيَّ لِدَرَهْمِ
الَّذِي مَعَايِرُ لِدَارِقٍ فَلَا مِثْلِي مِنْهُ شَيْءٌ فَيَلْزَمُ دَرَهْمٌ تَامٌ وَقَالَ بِالنَّصْبِ
كَانَ اسْتِنَاءً فَيَلْزَمُهُ دَرَهْمٌ اَدَايِقًا وَهُوَ مَقْدَارُ سِدِّسٍ لِّلَّذِي رَهْمَ وَسِوَى
مِثْلِ غَيْرِ فِي كَوْنِهِ صِفَةً وَاسْتِنَاءً وَهُوَ ظَرْفٌ فِي الْحَقِيقَةِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ اِعْرَابُهُ
تَقْدِيرًا يَجْمَعُ عَلَى الْبَيِّنَةِ وَلَعَلَّ الْفَاضِلَ لَا يَصْدِقُ فِي صُوْرَةِ التَّخْفِيْفِ -

ترجمہ :- اور لفظ غیر نکرہ کی صفت کے طور پر یہ مستعمل ہوتا ہے اور استنار کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن اس میں پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا تابع ہے، پس لفظ غیر بھی تغلیباً ظرف میں اخل ہے جیسے اس کا قول لہ علی درہم غیر دارق رنفہ کے ساتھ، پس اس پر پورا ایک درہم لازم ہوگا کیونکہ لفظ غیر

درہم کی صفت ہے لہذا معنی ہوں گے اس کا مجھ پر ایک ایسا درہم ہے جو دائق کا غم ہے ہر پس اس سے کوئی چیز مستثنیٰ نہ ہوگی بلکہ اس پر پورا ایک درہم لازم ہوگا اور اگر لصب کے ساتھ کہا تو وہ استثناء کے طور پر ہوگا اور اس پر ایک دائق کے علاوہ ایک درہم لازم ہوگا اور دائق ایک درہم کا چھ حصہ ہے اور لفظ سوی صفت اور استثناء ہونے میں غیر کا مثل ہے اور حقیقت میں ظن ہے لیکن چونکہ اس کا اعراب تقدیری ہے اس لئے اس کو نیت پر محمول کیا جائیگا اور ممکن ہے قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے۔

تشریح۔ لفظ غیر اگرچہ اسمائے ظرف میں سے نہیں ہے لیکن اس کو اسمائے ظرف کی بحث میں تغلیباً ذکر کر دیا گیا ہے مصنف نے فرمایا کہ لفظ غیر نکرہ کی صفت ہو کر بھی استعمال ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے لیکن پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا استعمال تابع ہے صفت ہو کر تو اس لئے استعمال ہوتا ہے، کہ لفظ غیر اسم صفتی ہے کیوں کہ اسم صفتی وہ ہوتا ہے جو ذات مبہم پر اس کی بعض صفات کے ساتھ دلالت کئے اور کلمہ غیر معنی غیر ہے اور غیر ذات مع التعمیر کا نام ہے یعنی غیر ذات مع التعمیر پر دلالت کرتا ہے لہذا غیر اسم صفتی ہوگا اور جب لفظ غیر اسم صفتی ہے تو اس کو صفت قرار دینا بھی درست ہوگا، رہی یہ بات کہ لفظ غیر نکرہ کی صفت کیوں واقع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ غیر خود نکرہ ہے بلکہ غالی قسم کا نکرہ ہے، چنانچہ لفظ غیر معرفہ کی طرف اضافہ کے باوجود معرفہ نہیں ہوتا حالانکہ معرفہ کی طرف اضافت کرنے سے ہر نکرہ معرفہ ہو جاتا ہے پس لفظ غیر جب خود نکرہ ہے تو وہ نکرہ ہی کی صفت واقع ہوگا معرفہ کی صفت واقع نہ ہوگا اور لفظ غیر استثناء کے لئے اس لئے استعمال ہوتا ہے کہ لفظ غیر کلمہ الا کے مشابہ ہے اس طور پر کہ ان دونوں سے ہر ایک کا مابعد حکم میں اپنے ماقبل کا معایر ہوتا ہے، لہذا اس مشابہت کی وجہ سے لفظ غیر کو استثناء کے لئے استعمال کر لیا گیا۔

مثلاً ایک آدمی نے کہا "علی درہم غیر دائق" اور غیر کو مرفوع پڑھا تو اس صورت میں مقدر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا کیوں کہ اس وقت لفظ غیر درہم کی صفت ہے اور اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ اس کا مجھ پر ایسا ایک درہم ہے جو دائق کا معایر ہے یعنی وہ درہم نہیں جس کو دائق کہا جاتا ہے بلکہ اس کے علاوہ جو درہم ہے وہ مراد ہے لہذا اس صورت میں درہم کا کوئی حصہ مستثنیٰ نہ ہوگا بلکہ مقدر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا، اور اگر مقدر نے لفظ غیر کا لصب پڑھا تو اس صورت میں لفظ غیر استثناء کے طور پر استعمال ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ مجھ پر ایک دائق کم ایک درہم واجب ہے لہذا اس صورت میں مقدر پر ایک دائق کم ایک درہم لازم ہوگا، دائق، نون کی فتح اور کسرہ دونوں کے ساتھ مقول ہے اور درہم کے چھ حصے کو دائق کہا جاتا ہے، مصنف کہتے ہیں کہ غیر کی طرح لفظ سوی بھی نکرہ کی صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، شارح نے کہا کہ لفظ سوی درحقیقت ظن ہے، مثلاً کسی نے کہا ضربت خالد أسوا حامدا، یعنی مکان حامد میں نے خالد کو مارا حامد کی جگہ مگر چونکہ سوی کا اعراب مقدر ہوتا ہے اس لئے اس کو نیت پر محمول کیا جائیگا

یعنی اگر مکمل نے کہا کہ میں نے اسکو رفع کے ساتھ پڑھا ہے تو یہ صفت کے طور پر استعمال ہوگا اور مقرر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا، اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے تو یہ استنار کے طور پر استعمال ہوگا اور اس پر ایک دانق کم ایک درہم لازم ہوگا ملاجیون نے فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے یعنی اگر اس نے کہا کہ میں نے نصب کے ساتھ پڑھا ہے اور استنار کا ارادہ کیا ہے تو اس کے متہم ہونے کی وجہ سے قاضی اس کی تصدیق نہ کرے اور یہ کہہ کر رد کر دے کہ اس نے محض اپنے فائدہ کی وجہ سے ایسا کہا ہے۔

وَمِنْهَا حُرُوفُ الشَّرْطِ فَإِنْ أَصْلُ ذِيهَا لَا تَنْهَا لَمْ تُسْتَعْلَ الْأَيْدِ الْمَعْنَى وَغَيْرُهَا سُسْتَعْمَلُ
لِمَعَانٍ أُخْرٍ وَهَذَا غَلَبَ إِنْ فَسَّخَ الْكُلَّ بِحَرْفِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَتْ بَعْضُهَا اسْمًا وَإِنَّمَا
تَدْخُلُ عَلَى أَمْرِ مَعْدُومٍ عَلَى خَطَرِ الْوُجُودِ وَلَيْسَ بِكَافٍ لِاحْتِمَالِ لَا تُسْتَعْلَمُ نِيَامًا لَمْ يَكُنْ
عَلَى خَطَرِ الْوُجُودِ بَلْ مَحَالًا إِلَّا بِضَرْبٍ مِنَ التَّوَابِيلِ لِأَنَّهُ تَحَلُّقٌ تَوْ وَلَا يُسْتَعْلَمُ
عَلَى أَمْرٍ كَابِتٍ لِاحْتِمَالِهِ إِلَّا بِالتَّوَابِيلِ لِأَنَّهُ تَحَلُّقٌ إِذَا قَالُوا إِنْ كَمْ أَطْلَقَتْ
فَأَنْتَ طَائِفٌ كَمْ تَطْلُقُ حَتَّى يَمُوتَ أَحَدُهُمَا لِأَنَّ هَذَا الشَّرْطُ لَا يُحْتَلَمُ قَطْعًا
إِلَّا حَيْثُ مَوْتٌ أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ قَبْلَ الْمَوْتِ يُكْتَبُ فِي كُلِّ حِينٍ أَنْ يُطْلَقَ
فَإِذَا كَمْ يُطْلَقُ وَتَسَارَفَ مَوْتُ الرَّوْحِ تَطْلُقُ وَتَحْتَمُّ عَنِ الْمَيِّتَاتِ إِنْ كَانَتْ عَلَيْهِ
مَدْحُولٌ بِهَا بِمَجْلَافٍ مَا إِذَا كَانَتْ مَدْحُولًا بِهَا كَانَتْ امْرَأَةً الْفَارِسِيَّةُ تَبْعَدُ
الْمَدْحُولِ وَكَذَا إِذَا سَارَفَ مَوْتُ الْمَرْأَةِ تَطْلُقُ الْبَيْتَةَ لِأَنَّهُ تَحَقُّقُ الشَّرْطِ

ترجمہ کنہ! اور حروف معانی کے قبیل سے حروف شرط بھی ہیں چنانچہ حروف ان حروف شرط میں اصل ہے کیوں کہ حرف ان حرف اسی معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اس کے علاوہ باقی حروف دو سے معانی کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں اسی وجہ سے حرف ان کو غلبہ دیا گیا ہے چنانچہ تمام کو حرف شرط کیا تو موسم کیا گیا، اگرچہ ان میں سے بعض اسم ہیں اور حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا وجود متوقع ہو اور یقینی طور پر موجود نہ ہو لہذا حرف ان ایسی جگہ استعمال نہ ہوگا جس کا وجود متوقع نہ ہو بلکہ محال ہو مگر تاویل کر کے اس لئے کہ لو کا محل ہی ہے اور ایسی چیز میں بھی مستعمل نہ ہوگا جو یقینی طور پر موجود ہو مگر کسی قدر تاویل سے کیونکہ یہی اذا کا محل ہے، چنانچہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا "ان لم اطلقک نانت طالق" تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، یہاں تک کہ ان میں سے کوئی ایک مر جائے اس لئے کہ یہ شرط یقینی طور پر معلوم نہ ہوگی مگر ان دونوں میں سے ایک کی موت کے وقت کیونکہ موت سے پہلے ہر وقت میں یہ ممکن ہے کہ شوہر اس کو طلاق دیدے.....

لیکن جب اس نے طلاق نہ دی اور شوہر کی موت کا وقت قریب آ گیا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ اگر غیر مذخول بہا ہو تو اس کو میراث سے محروم کر دیا جائیگا بزحلان اس صورت کے جب کہ وہ مذخول بہا ہو کیونکہ امرآء فارذخول کے بعد وارث ہوتی ہے، اسی طرح جب عورت کی موت کا وقت قریب ہو تو وہ عورت ضرور مطلقہ ہو جائے گی کیوں کہ اس وقت شرط متحقق ہو گئی۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ حروف معانی کی ایک قسم حروف شرط ہے اور حروف شرط میں حرف ان اصل ہے کیونکہ حروف ان شرط کے معنی کیساتھ مختص ہے اور حرف شرط کے معنی کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں مستعمل نہیں ہے اس کے بزحلان دوسرے کلمات شرط کہ وہ شرط کے علاوہ دوسرے معانی کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں، ان جو شرط کے معنی میں اصل ہے چونکہ وہ حرف ہے، اس لئے اس کی اصالت کی وجہ سے اس کو غلبہ دیکر تمام کلمات شرط کو حرف شرط کے ساتھ موسوم کر دیا گیا اگرچہ ان میں سے بعض کلمات شرط مثلاً اذا وغیرہ اسم ہیں، یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہنا کہ ان حرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں استعمال نہیں ہوتا غلط ہے بلکہ کلمہ ان شرط کے علاوہ نافیہ بھی مستعمل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو حرف ہیں ایک حرف شرط اور دوسرا نافیہ لیچ ان حرف شرط ہے وہ حرف شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال نہیں ہوتا، اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حروف شرط میں ان کے اصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان محض شرط کیلئے آتا ہے اس میں ظرفیت وغیرہ کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ اذا اور تمی میں شرط کیساتھ ظرفیت وغیرہ کا اعتبار بھی ہوتا ہے مصنف علیہ نے فرمایا کہ حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا موجود ہونا متوقع ہو یعنی وہ امر معدوم ایسا ہو جو وجود اور عدم کے درمیان متردد ہو یعنی وہ موجود ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہو اور موجود نہ ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہو اور اس کا نہ تو متنع پر داخل کرنا جائز ہے اور نہ متحقق الوقوع پر داخل کرنا جائز ہے اسی کو نتائج نے کہا کہ اگر کوئی امر معدوم ایسا ہو جس کا موجود ہونا متوقع نہ ہو بلکہ اس کا وجود متنع اور محال ہو تو اس پر حرف ان داخل نہیں کیا جائیگا الایہ کہ اس میں تاویل کر کے اس کو محال ہونے سے نکال کر مشکوک کے درجہ میں آنا لیا گیا ہو اور محال اور متنع پر حرف ان اس لئے داخل نہیں کیا جاتا کہ محال اور متنع کلمہ کو کا محمل ہے یعنی ایسے مقام میں کلمہ کو استعمال ہوتا ہے اور جو چیز لفظی طور پر موجود اور متحقق ہو اس پر بھی حرف ان داخل نہیں ہوتا الایہ کہ اس میں تاویل کر کے اس کو متحقق الوقوع ہونے سے نکال کر مشکوک کے مرتبہ میں آنا لیا گیا ہو اور متحقق الوقوع پر حرف ان اس لئے داخل نہیں ہوتا کہ متحقق الوقوع اذا کا محمل ہے یعنی اس پر کلمہ اذا داخل ہوتا ہے مصنف نے حرف ان کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ان لم اطلقک فان طاق اگر میں تجھ کو طلاق نہ دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے یعنی شوہر نے وقوع

طلاق کو عدم تطبیق (طلاق نہ دینے) پر معلق کیا ہے تو اس عورت پر اس وقت طلاق واقع ہوگی جبکہ میاں بیوی میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب آجائے کیوں کہ عدم تطبیق (طلاق نہ دینے) کی شرط یقینی طور پر اسی وقت موجود ہوگی جبکہ ان میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب آگیا ہو اس لئے کہ موت سے پہلے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان موجود ہے اور جب موت سے پہلے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان موجود ہے، تو شرط (عدم تطبیق) نپاتے جانے کی وجہ سے موت سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی لیکن جب شوہر نے زندگی بھر طلاق نہیں دی اور شوہر کی موت کا وقت اس قدر قریب ہو گیا کہ اس میں انت طالق کہنے کی گنجائش نہیں رہی بلکہ صرف اتنا وقت ہے کہ اس میں انت طاکہہ سکتا ہے تو اب شرط یعنی عدم تطبیق کا پایا جانا متحقق ہو گیا اور جب شرط متحقق ہو گئی تو طلاق معلق بھی اس عورت پر واقع ہو جائے گا بلکہ وہ عورت غیبرہ مذکورہ بہا ہوتی تو میراث سے بھی محروم ہو جائے گی کیوں کہ شوہر کی موت کے بعد مطلقہ بیوی مستحق میراث اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ عدت میں ہو حالانکہ غیر مذکورہ بہا مطلقہ برعدت واجب نہیں ہوتی ہے اس کے برخلاف اگر وہ عورت مذکورہ بہا ہو تو وہ مرحوم شوہر کے مال میں میراث کی مستحق ہوگی کیوں کہ یہ عورت امراة فارہ ہے اور امراة فارہ اگر مذکورہ بہا تو مرحوم شوہر کے مال میں میراث کی مستحق ہوتی ہے لہذا یہ بھی مستحق میراث ہوگی امراة فارہ عورت ہے جبکہ شوہر اپنے مرض وفات میں طلاق دیکر عورت کو میراث دینے سے فرار اختیار کرتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر عورت کی موت کا وقت قریب آگیا اور روح نکلنے سے پہلے انت طالق کی گنجائش بھی نہ رہی تو متحقق شرط (عدم تطبیق) کی وجہ سے اس پر ضرور طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَإِذَا عِنْدَ نَحْوَةِ الْكُفْرَةِ تَصَلَّى لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ فَيَجَازِي بِهَا مَرَّةً وَكَا
 جَازِي بِهَا أُخْرَى يَعْنِي أَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنِ الظَّرْفِ وَالشَّرْطِ فَتُسْتَعْلَى تَارَةً
 عَلَى اسْتِثْنَاءِ كُلِّ مَجَازَاةٍ مِنْ حُجْلِ الْأَوَّلِ سَبَبًا وَالثَّانِي مَسَبَبًا وَمِنْ
 جُزْمِ الْمُضَارِعِ بَعْدَهَا وَدُخُولِ الْفَالِ فِي جَزَائِهَا وَتَارَةً عَلَى اسْتِثْنَاءِ كَلِمَاتِ
 الظَّرْفِ مِنْ غَيْرِ جُزْمٍ وَدُخُولِ فَاةٍ فِيهَا بَعْدَهَا وَإِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ نَعْلَهَا
 كَلِمَتَيْنِ عَلَى الشَّرْطِ وَالْحُزْنِ مِثَالُ الْأَوَّلِ شَعْرًا وَاسْتِثْنَاءُ مَا أَغْنَى رَبَّكَ بِالْعَيْنِ
 وَإِذَا نَصَبْتَ خَصَامَةً فَتَحْمَلُ وَمِثَالُ الثَّانِي شَعْرًا وَإِذَا تَكُونُ كَرِيهَةً أَدْمَى لَهَا
 وَإِذَا جَازَى الْحَيْسُ بِيَدِ عَجْبَدَبٍ + وَإِذَا جُوزِي بِهَا سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ كَانَهَا
 حَرْفُ الشَّرْطِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ كَرِيهَةً لَمَّا كَانَتْ مُشْتَرَكَةً بَيْنِ الشَّرْطِ
 وَالظَّرْفِ وَكَانَ مَوْجُودًا لِلشَّرْطِ فَتَعِينُ عِنْدَ إِرَادَةِ أَحَدِ الثَّانِيَيْنِ بَطْلَانِ الْأَخْرَجِيُّ

ترجمہ کہ :- اور کلمہ اذا نجات کو فہ کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کی یکساں صلاحیت رکھتا ہے پس کلمہ اذا کی وجہ سے کبھی جزا لائی جائے گی اور کبھی نہیں لائی جائے گی۔ یعنی کلمہ اذا ظن اور شرط کے درمیان مشترک ہے لہذا کبھی وہ کلمات شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے یعنی اول کو سبب اور ثانی کو مسبب قرار دیا جاتا ہے اور اس کے بعد مضارع کو مجزوم اور اس کی جزا پر فا داخل کیلئے اور کبھی کلمات ظن کی طرح استعمال ہوتا ہے یعنی اس کے بعد مضارع پر مجزوم ہوگا اور نہ جزا میں کلمہ فا داخل ہوگا اگرچہ اس کے بعد شرط و جزا کے طور پر دو کلمے مذکور ہوں اول کی مثال 'اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ رہا کر جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آئے تو برداشت سے کام لے دوسرے کی مثال اور جب کوئی سستی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جذب کو بلایا جاتا ہے اور جب کلمہ اذا کے ذریعہ جزا ذکر کی جاتی ہے تو اس سے وقت کے معنی ساقط ہو جاتے ہیں گویا کلمہ اذا حرف شرط ہے یہ ہی قول ابو حنیفہ کا ہے کیونکہ جب کلمہ اذا شرط اور ظن کے درمیان مشترک ہے اور مشترک کیلئے عموم نہیں ہوتا تو دد معنی میں سے ایک کے مراد لینے سے دوسرے معنی کا بطلان بداہتہ متعین ہو گیا۔

تشریح :- کلمات شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے لیکن اس کے بارے میں نجات کو فہ اور نجات بصرہ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ نجات کو فہ نے کہا کہ کلمہ اذا ظن اور شرط کے درمیان مشترک ہے کبھی اس کا استعمال کلمات شرط کی طرح ہوتا ہے اور کبھی کلمات ظن کی طرح ہوتا ہے اگر کلمہ اذا شرط کے لئے مستقل ہو تو اس کے تین اثر ہوں گے۔

(۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا۔

(۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا۔

(۳) اس کی جزا پر فا داخل ہوگا اور اگر ظن اور وقت کیلئے مستقل ہو تو کلام کا نہ کوئی حصہ سبب ہوگا اور نہ مسبب ہوگا اور نہ اس کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا اور نہ اس کے بعد فا جزا پر داخل ہوگا اگرچہ اذا ظن کے بعد دو کلمے شرط و جزا کے طور پر مذکور ہوں اول کی مثال یعنی اگر اظان کے معنی میں شرط کیلئے ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہوگا۔ "و استغنى ما اختلفك ربك بالغنى" و اذا تصبكت خصامته فتعمل" اس شعر کے

دوسرے مصرعے میں اذا، ان کے معنی میں شرط کے لئے ہے چنانچہ کلام کا پہلا حصہ (فقر و فاقہ کا لاحق ہونا)۔ سبب اور دوسرا حصہ (برداشت کرنا) مسبب ہے اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم بھی ہے اس طور پر کہ تصبک اصاب یعنی تب سے ماخوذ ہے پس تصبک اصل میں تصبیک تھا لیکن جب اذا شرطیہ کی وجہ سے باساکن ہو گیا تو با اور با د ساکن جمع ہوئے، پس التقائے ساکنین کو دور کرنے کیلئے یا حرف علت کو گرادیا گیا اور تصبک باقی رہ گیا، اس شعر کا حاصل یہ ہے کہ عمل، حا اور جمیم دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے حاکم صورت میں ...

اس کے معنی برداشت کرنے اور تحمل کرنے کے ہوں گے اور شعر کا ترجمہ یہ ہوگا، اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ رہا کر جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت سے کام لے، اور جیم کی صورت میں اس کے تین معنی ہیں ایک معنی ہی آراستہ اور خوبصورت ہونا اور دوسرے معنی ہیں حیا رکی وجہ سے مصیبت میں پگھلی ہوئی پھرتی کھانا، اور تیسرے معنی ہیں خوش خلقی ظاہر کرنا، پہلے معنی مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہوگا تو بتکلف زیب و زینت کے ذریعہ اپنی بے نیازی کا اظہار کرے، تاکہ لوگ تیری خستہ حالت کو دیکھ کر تجھ سے نفرت نہ کرنے لگیں دوسرے معنی کیسا تھا ترجمہ ہوگا تو محتاجی اور مغلسی کے معنی سے بچنے کیلئے بھی پگھلی ہوئی پھرتی یا کتفا کرے، تیسرے معنی کے ساتھ ترجمہ ہوگا سراپا خوش خلق بن جانا کہ تیری محتاجی کی ذلت تیری خوش خلقی کی شہرت تلے دب جائے اور جب کلمہ اذا وقت کے معنی میں ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہوگا **وَإِذَا تَكُونُ كَرِهِيَّةً أَدَّعَى لَهَا - وَإِذَا أَحْسَسُ الْحَيْسُ يُدْعَى عَجْبَدَيْبِ -** اس شعر میں تکون، ادعی، یحاس، اور ادعی کا غیر مجزوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ ماذا شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ وقت اور ظرف کے لئے ہے اور ترجمہ یہ ہے اور جب کوئی سستی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عملہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جذب یعنی ایرے، غیرے، تنہو غیرے کو بلایا جاتا ہے، مصنف نے کہا کہ یہاں سے شرط کے معنی مراد ہوں تو وہ وقت کے معنی پر نہ مطابقت دلات کر بیگا اور نہ تصنیفا دلات کرے گا بلکہ یوں کہا جائیگا کہ کلمہ اذا حرف شرط ہے یہ ہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ جب کلمہ اذا ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے اور عموم مشترک جائز نہیں ہے تو دو معنی میں سے ایک معنی مراد لینے کی صورت میں دوسرے معنی خود مجزوم باطل اور ساقط ہو جائیں گے۔

وَعِنْدَ حُجَاةِ الْبَصِيرَةِ هِيَ الْوَقْتُ حَقِيقَةً فَقَطُّ وَقَدْ سُئِلَ لِشَرْطٍ مِنْ غَيْرِ سُقُوطِ الْوَقْتِ
عَنْهَا عَلَى سَبِيلِ الْجَائِزِ مِنْ مَتَى قَاتَهَا الْوَقْتُ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا ذَلِكَ بِجَائِزٍ وَإِذَا
لَمْ يَسْقُطْ ذَلِكَ عَنْ مَتَى مَعَ لُزُومِهَا تَجَارَاةً لَهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ إِلَّا سَقَطَتْهَا
فَالْأَوْلَى أَنْ لَا يَسْقُطَ ذَلِكَ عَنْ إِذَا مَعَ عَدَمِ لُزُومِهَا تَجَارَاةً لَهَا دَهْوًا
قَوْلُهَا أَيْ أَنِّي يُوسُفُ وَمُحَمَّدٌ وَلَكِنْ يَبْرُءُ عَلَيْهِمَا أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَسْقُطِ الْوَقْتُ
عَنْهَا يَلْزِمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْحَازِرِ وَالْجَوَابِ أَنَّهَا لَمْ تُسْئَلْ إِلَّا فِي
الْوَقْتِ الَّذِي هُوَ مَعَهُ حَقِيقَةٌ لَهَا وَالشَّرْطُ إِذَا لَمْ يَلْزَمْ تَقْتَضِي مِنَ غَيْرِ ارْتَادَةٍ
كَامْتِنْدًا الْمَقْتَضِي لِمَعْنَى الشَّرْطِ -

ترجمہ :- اور کلمہ اذا نجات بصبرہ کے نزدیک صرف وقت کیلئے حقیقت ہے اور کبھی علی سبیل المجاز متنی کی طرح اس سے وقت کے معنی ساقط ہوتے بغیر شرط کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ متنی وقت کے لئے موضوع ہے اس کے وقت کے معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے اور جب غیر موضوع استفہام میں متنی سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے باوجود بیکہ مجازات (شرط) اس کے لئے لازم ہے تو بدرجہ ادلی اذا سے وقت کے معنی باوجود بیکہ شرط اس کے لئے لازم نہیں ہے ساقط نہ ہونگے اور یہ قول صاحبین یعنی ابو یوسف اور امام محمد کا ہے لیکن صاحبین پر یہ اعتراض وارد ہوگا جبکہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو حقیقت مجاز کو جمع کرنا لازم آئے گا اور جواب یہ ہے کہ کلمہ اذا استعمال نہیں ہوگا مگر اس وقت میں جو کلمہ اذا کے حقیقی معنی ہیں اور شرط کے معنی ضمنی طور پر بغیر ارادے کے لازم آتے ہیں جیسا کہ وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو۔

تشریح :- نجات بصبرہ نے کہا کہ کلمہ اذا کے حقیقی معنی صرف وقت کے ہیں البتہ کبھی کلمہ متنی کی طرح وقت کے معنی ساقط ہوتے بغیر مجاز اس کا استعمال شرط کے لئے بھی ہوتا ہے کیوں کہ کلمہ متنی وقت کے معنی کیلئے موضوع ہے اور اس سے وقت کے معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے خواہ اس کا استعمال اخبار میں ہو استفہام میں، پس جب موقفہ استفہام کے علاوہ میں کلمہ متنی کیلئے شرط کے معنی لازم ہونے کے باوجود اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو کلمہ اذا جس کے لئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنی بدرجہ ادلی ساقط نہیں ہوں گے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ اذا مجازاً شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے، صاحبین کا یہی قول ہے لیکن صاحبین کے اس قول پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ جب کلمہ اذا کو مجازاً شرط کیلئے استعمال کیا گیا اور اس کے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی اس سے ساقط نہیں ہوتے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کو جمع کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ ناجائز ہے صاحبین کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ کلمہ اذا صرف اپنے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہ شرط کے معنی تو وہ ضمنی طور پر بلا ارادہ لازم آتے ہیں اور حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ارادہ میں تو داخل ناجائز ہے لیکن مطلقاً ناجائز نہیں ہے پس یہاں بھی چونکہ غیر ارادی طور پر دونوں معنی کا اجتماع ہوا ہے اس لئے یہ اجتماع بھی ناجائز نہ ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو جیسے "الذی یاتینن فہ درہم" تو اس میں مبتدا اور خبر کا ہونا تو اصل اور حقیقت ہے اور شرط و جزاء کا ہونا مجاز ہے اور یہ دونوں جمع ہیں لیکن شرط و جزاء کے معنی چونکہ غیر ارادی طور پر حاصل ہوتے ہیں اس لئے یہ اجتماع ناجائز نہ ہوگا۔

حَتَّىٰ إِذَا قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِذَا كَلَّمَهُ أَطْلَقَتْ فَانْتِ طَائِرٌ لَا يَفْعُ الطَّلَاقُ عِنْدَهُ مَا لَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا
لَا نَهْ عِنْدَهُ لَا يَمُتُ لَمْ يَمُتْ لَمْ يَمُتْ لَمْ يَمُتْ لَمْ يَمُتْ لَمْ يَمُتْ لَمْ يَمُتْ لَمْ يَمُتْ لَمْ يَمُتْ لَمْ يَمُتْ
الْمَلَقَتْ فَانْتِ طَائِرٌ وَفِيهِ لَا يَفْعُ مَا لَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا وَقَالَ يَفْعُ كَمَا فَعِيَ مِثْلَ مَعِيَ

لَمْ أَطْلِقْ بِكَ وَكَانَتْ عِنْدَهُمَا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَعْنَى الْوَقْتِ قَصَارًا الْمَعْنَى فِي زَمَانٍ لَمْ أَطْلِقْ
فَأَنْتَ طَالِقٌ، وَإِذَا فَرَّغَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ وَجَدَ نِسْمَانَ لَمْ يُطْلِقْ بِهَا فِيهِ فَمَعْنَى فِي الْحَالِ
كَمَا فِي حَقِّهِ وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ إِذَا سَمِعْتِ لَا يَتَمَيِّدُ بِالْمَجْلِسِ
كَمَتَّى سَمِعْتِ وَالْحَوَابُ عَنْهُ أَنَّهُ تَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالْمَشِيئَةِ فَوَقَعَ الشُّكُّ فِي انْقِطَاعِهِ
فَلَا يَنْقُطِعُ وَفِيهَا نَحْنُ فِيهِ دَعَى الشُّكَّ فِي الْوُقُوعِ فِي الْحَالِ فَلَا يَنْقُضُ بِالشُّكِّ وَهَذَا
كَلِمَةٌ إِذَا لَمْ يَتَوَسَّطْهَا أَمَا إِذَى نَوَى لَوْ قَتَلَ أَوْ الشَّرْطُ فَهُوَ عَلَى مَا نَوَى إِذَا مَا مِثْلُ
إِذَا كَلِمَةٌ لَمْ يَنْفَكْ عَنْهُ مَعْنَى الْمَجَارَاةِ بِالْإِتِّفَاقِ -

ترجمہ :- حتی کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہو تو اس صورت
میں امام صاحب کے نزدیک طلاق واقع ہوگی جب تک کہ ان میں سے کوئی ایک شرط ہے اس لئے کہ اس کے
زردیک کلمہ اذا عرف شرط کے مرتبہ میں ہے اور وقت کے معنی ساقط ہو چکے ہیں، پس یہ قول ایسا ہو گیا گویا
اس نے ان لم اطلقک فانت طالق کہا اور اس قول میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے جب تک کہ زردی میں
سے کوئی ایک مرز جائے اور صاحبین نے فرمایا کہ کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی جیسے
متی لم اطلقک میں اسلئے کہ صاحبین کے نزدیک کلمہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے ہیں پس معنی
یہ ہوں گے ایسے زمانہ میں جس میں 'میں تجھکو طلاق نہ دوں تجھ پر طلاق ہو، پس جب قائل اس کلام سے فارغ
ہو تو ایسا زمانہ پایا گیا جس میں طلاق نہیں دی ہے، لہذا فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ متی،
کی صورت میں واقع ہو جاتی ہے دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص انت طالق اذا سمعت کہے تو یہ قول
مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا جیسا کہ متی سمعت کی صورت میں، اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں طلاق
مشیت کے ساتھ متعلق ہے پس اس تعلق کے منقطع ہونے میں شک واقع ہو گیا لہذا وہ منقطع نہ ہوگا اور ہم
جس مسئلہ میں بحث کر رہے ہیں اس میں وقوع طلاق میں فی الحال میں شک واقع ہو گیا، لہذا شک کی وجہ
سے طلاق واقع نہ ہوگی اور یہ تفسیل اس وقت ہے جب کہ قائل نے نیت نہ کی ہو لیکن جب اس نے
وقت یا شرط کی نیت کر لی ہو تو قائل کی نیت کی مطابق حکم ہوگا اور کلمہ اذا ما اذا کی طرح ہے لیکن
اس سے مجازات کے معنی بالاتفاق جدا نہیں ہوتے -

تشریح :- کلمہ اذا کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر
اذا سے شرط کے معنی کا ارادہ کیا گیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک وقت کے معنی ساقط ہو جائیں گے
اور کلمہ اذا، ان کے معنی میں صرف شرط کیلئے ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود
وقت کے معنی ساقط نہ ہوں گے بلکہ کلمہ متی کی طرح کلمہ اذا شرط اور وقت دونوں معنی میں مستعمل ہوگا، اسی

اختلاف کو بیان کرنے کیلئے ایک تفریحی مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی سے کہا اذالم اطلقک فانٹ طالق تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں کلمہ اذالم سے دقت کے معنی بالکل ساقط ہو گئے اور وہ صرف شرط کے لئے ہے اور اس مسئلہ میں جب کلمہ اذالم صرف شرط کیلئے ہے تو اذالم اطلاقک فانٹ طالق کہنا ایسا ہے جیسا کہ ان لم اطلقک فانٹ طالق کہنا اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان لم اطلاقک فانٹ طالق کہنے سے اس دقت تک طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک کہ زوجین میں سے کسی ایک کی موت کا دقت قریب نہ ہو جائے، لہذا اذالم اطلاقک فانٹ طالق کہنے کی صورت میں بھی طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک اذالم سے شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود چونکہ دقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے اذالم اطلاقک فانٹ طالق مسمیٰ لم اطلاقک فانٹ طالق کی طرح ہوگا اور مسمیٰ کی صورت میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے، لہذا اذالم کی صورت میں بھی کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ صاحبین کے نزدیک مسمیٰ اور اذالم دونوں سے چونکہ دقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے مسمیٰ لم اطلاقک اور اذالم اطلاقک دونوں صورتوں میں مطلب یہ ہوگا کہ جس دقت اور جس زمانہ میں، میں تجھ کو طلاق نہ دوں اس دقت میں تجھ پر طلاق ہے یعنی وقوع طلاق کو ایسے زمانہ پر معلق کیا گیا ہے جو زمانہ طلاق سے خالی ہو، پس قائل جوں ہی اس کلام سے فارغ ہوگا ایسا زمانہ موجود ہوگا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے اور جب کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق سے خالی زمانہ پایا گیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، شایع کہتے ہیں کہ صاحبین کے مذہب پر اس بات کی دلیل کہ کلمہ اذالم مسمیٰ کے مانند ہے اور کلمہ ان کے مانند نہیں ہے، یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق اذالم کہتا تو عورت کا یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ عورت نے اگر اس مجلس کے بعد بھی طلاق مسمیٰ تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ انت طالق مسمیٰ کی صورت میں عورت کا اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کو مجلس کے بعد بھی طلاق چاہئے کا اختیار رہتا ہے۔

اگر کلمہ اذالم ان کے معنی میں ہوتا جیسا کہ حضرت امام اعظمؒ فرماتے ہیں تو عورت کا یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتا جیسا کہ انت طالق ان کی صورت میں عورت کا اختیار مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے پس اس مسئلہ میں کلمہ اذالم مسمیٰ کے مانند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ اذالم سے دقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے بلکہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود دقت کے معنی باقی رہتے ہیں، حضرت امام اعظمؒ کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ انت طالق اذالم مسمیٰ میں عورت کی مشیت اور اختیار کا مجلس کے ساتھ مقید نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ کلمہ اذالم مسمیٰ کے معنی میں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے انت طالق اذالم کہتا تو طلاق مشیت کی ساتھ یعنی طور پر متعلق ہو گئی ہے یعنی یعنی طور پر طلاق واقع کرنیکا اختیار

ماصل ہو گیا ہے اب اس کے بعد کلمہ اذا کو اگر کلمہ ان پر محمول کیا گیا اور شرط کے معنی مراد لئے گئے تو مجلس بوجوا ہونے کے بعد عورت کا یہ اختیار منقطع ہو جائے گا کیوں کہ انت طالق ان شدت مجلس کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور اس صورت میں مجلس کے بعد عورت کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اور اگر کلمہ اذا کو متی پر محمول کیا گیا اور وقت کے معنی مراد لئے گئے تو مجلس ختم ہونے کے بعد عورت کا اختیار منقطع نہیں ہوگا کیوں کہ انت طالق متی شدت مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ مجلس کے بعد بھی اختیار باقی رہتا ہے، بہر حال مجلس کے بعد عورت کا اختیار ایک صورت میں منقطع ہو جاتا ہے اور ایک صورت میں منقطع نہیں ہوتا، پس انت طالق از شدت کہنے سے جو اختیار عورت کو یقینی طور پر حاصل ہوا تھا مجلس ختم ہونے کے بعد اس اختیار کے منقطع ہونے میں شک پیدا ہو گیا ہے اور یقین لائیرول بالثک کے قاعدے کی وجہ سے یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز یقینی طور پر حاصل ہو وہ شک کی وجہ سے منقطع نہیں ہوتی ہے لہذا یہاں بھی شک کی وجہ سے عورت کا اختیار منقطع نہ ہوگا۔

الغرض یہاں مجلس کے بعد عورت کا اختیار کا منقطع نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ کلمہ اذا، متی کے معنی میں وقت کیلئے ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا ہے بلکہ اُس وجہ سے جو وجہ خادم نے ذکر کی ہے، اور ہمارے زیر بحث مسئلہ اذا لم اطلقک فانت طالق میں فی الحال طلاق واقع نہ ہونا اس لئے نہیں کہ کلمہ اذا، ان کے معنی میں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کلام کے ذریعہ فی الحال طلاق واقع ہونے میں شک واقع ہو گیا، اس طور پر کہ اگر کلمہ اذا کو ان کے معنی یعنی مشروط پر محمول کیا گیا تو طلاق فی الحال واقع نہ ہوگی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوگی، جیسا کہ ان لم اطلقک کی صورت میں فی الحال طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوتی ہے اور اگر کلمہ اذا کو وقت پر محمول کیا گیا تو اس کلام سے فارغ ہوتے ہی فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔

بہر حال جب ایسا ہے تو فی الحال طلاق کا واقع ہونا مشکوک ہو گیا اور شک کی وجہ سے چونکہ طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے کلمہ اذا کے ذریعہ فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوگی، پس آخری عمر میں طلاق کا واقع ہونا اس وجہ سے نہیں کہ کلمہ اذا، ان کے معنی میں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے جو وجہ خادم نے ذکر کی ہے، شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ سابقہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ تامل نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر اس نے ظن یا شرط کی نیت کر لی ہو تو اسکی نیت کے مطابق حکم ہوگا کیوں کہ کلمہ اذا، دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا اگر شرط کی نیت کی تو آخری عمر میں طلاق واقع ہوگی، اور اگر ظن اور وقت کی نیت کی تو فی الحال طلاق واقع ہوگی۔

مصنف نے فرمایا کہ کلمہ اذا ما، استعمال اور حکم میں کلمہ اذا، کی طرح ہے، لیکن دونوں میں اتنا فرق ہے کہ صاحبین کے نزدیک اذا سے شرط کے معنی جدا بھی ہو جاتے ہیں، مگر اذا ما سے شرط کے معنی بالاتفاق جدا نہیں ہوتے۔

قولہ :- "اس وقت خادم کے سامنے نور الانوار کے تین نسخے ہیں اور ایک نسخہ کشف الاسرار شرح المصنف، علی المنار کا ہے ان چاروں نسخوں میں عبارت "اذا ما مثل اذا" کو متن ظاہر کیا گیا ہے لیکن منار کا جو نسخہ اس وقت احقر کے سامنے ہے اس میں یہ عبارت موجود نہیں ہے لہذا منار کے اس نسخہ کے مطابق یہ عبارت متن نہیں ہوگی بلکہ نور الانوار شرح المنار کی عبارت ہوگی" جمیل احمد غفر!

وَلَوْ لَشَرَطِ وَرَوَى عَنْهَا أَنَّهُ إِذَا قَالَ أَنْتَ طَائِقٌ لَوْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَهِيَ مَمْنُوزَةٌ
إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ يَعْنِي أَنْ لَوْ كُمْ يَبْقَى عَلَى مَعْنَاهُ الْكَامِلِ وَهُوَ مَعْنَى الْمَاضِي مَعْنَى
أَنْ تَنْفَعَهُ الْخَارِجِي فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ كَمَا هُوَ عِنْدَ
أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ أَوْ أَنْ تَنْفَعَهُ الشَّرْطِي فِي الْمَاضِي لِأَجْلِ انْتِفَاءِ الْجَمْعِ
كَمَا هُوَ عِنْدَ أَزْبَابِ الْمُعْقُولِ بَلْ صَارَ يَمْتَضِي إِنْ فِي حَقِّ الْكَاسِبِ قَبَالِ فِي عُوفِ
الْفُقَهَاءِ وَكَمْ يُزَوِّعُنْ أَبِي حَنِيفَةَ فِي هَذَا الْبَابِ شَيْخٌ أَمَلًا -

ترجمہ :- اور کلمہ لو شرط کیلئے موضوع ہے اور صاحبین سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے انت طائق لو دخلت الدار کہے تو یہ ان دخلت الدار کے مرتبہ میں ہوگا یعنی کلمہ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا، اور لو کے معنی ماضی کے ہیں اس طور پر کہ جزار کا انتفار شرط کی وجہ سے زمانہ ماضی میں خارج میں منتفی ہونا ہے جیسا کہ اہل عربیت کے نزدیک ہے یا ماضی میں جزار کے منتفی ہونے کی وجہ سے شرط کا منتفی ہونا ہے جیسا کہ ارباب معقول کے نزدیک ہے بلکہ فقہار کے عرف میں استقبال کے حق میں کلمہ ان کے معنی میں ہو گیا ہے اور اس باب میں امام ابو حنیفہ سے کچھ بھی منقول نہیں ہے۔

تشریح :- کلمہ لو بھی شرط کیلئے موضوع ہے لیکن یہ بات ضروری ہے کہ اس کا دخول فعل ماضی ہو مثلاً تو کہتے لو جتنی لاکر منگ "اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس مثال میں زمانہ ماضی میں لُجْبِي کے منتفی ہونے کی وجہ سے اکرام منتفی ہو گیا، بہر حال کلمہ لو شرط کیلئے موضوع ہے اور اس کا دخول فعل ماضی، ہوتا ہے، صاحبین سے منقول ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طائق لو دخلت الدار کہا تو یہ ان دخلت الدار کے مرتبہ میں ہوگا حاصل یہ کہ کلمہ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا اور کلمہ لو کے اصلی معنی میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ اہل عربیت نے کہا کہ کلمہ لو خارج میں انتفار شرط کی وجہ سے انتفار جزار کیلئے آتا ہے اور ارباب معقول نے کہا کہ کلمہ لو، انتفار جزار کی وجہ سے انتفار شرط کیلئے آتا ہے، دونوں کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "لَوْ كَانَتْ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" اہل عربیت کے مذہب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا،

اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو زمین و آسمان کا نظام برباد ہو جاتا مگر چونکہ چند خدا نہیں ہیں اس لئے ان دونوں کا نظام بھی برباد نہیں ہوا یعنی تعدد الہ کے منتهی ہونے کی وجہ سے فساد منتهی ہو گیا، اور اگر اب معقول کے مذہب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا کہ اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو ان کا نظام خراب ہو جاتا مگر چونکہ ان کا نظام خراب نہیں ہوا اس لئے معلوم ہوا کہ چند خدا بھی نہیں ہیں، یعنی فساد کے منتهی ہونے کی وجہ سے تعدد الہ کا انتقار ہوا ہے، لیکن اہل اصول کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی مراد نہیں ہے اور جب دونوں مراد نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ کلمہ لو اپنے اصلی معنی پر آتی نہیں رہا بلکہ دکلمہ ان کے معنی میں ہو گیا جو مستقبل کیلئے استعمال ہوتا ہے یعنی جس طرح کلمہ ان ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے اسی طرح لوجی ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دینا اور جب ایسا ہے تو کلمہ لو پر وہ احکام جاری ہوں گے جو کلمہ ان پر جاری ہوتے ہیں۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ کلمہ لو کے باب میں چون کہ حضرت امام صاحب سے کوئی بات منقول نہیں ہے اس لئے مذکورہ مسئلہ کو صاحبین کے قول کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

وَ كَيْفَ السُّؤَالِ عَنِ الْحَالِ فِي أَصْلِ وَضْعِ اللَّغْوِ تَقُولُ كَيْفَ تَرِيدُ أَيَّ حَيْضٍ أَمْ سَتَقِيلُ فَإِنَّ اسْتِقَامَةَ السُّؤَالِ عَنِ الْحَالِ فِيهَا وَالْإِبْطَالُ لَفْظٌ كَيْفَ وَالْمُرَادُ بِاسْتِقَامَةِ السُّؤَالِ عَنْهَا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ أَنْ يَكُونَ تَمَّةً سَوْأَلٍ أَوْ لَكَمَا فِي الطَّلَاقِ وَبَعْدَ اسْتِقَامَتِهِ أَنْ لَا يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ كَمَا فِي الْعَتَاقِ عَلَى سَائِرِهِ۔

ترجمہ :- اور کلمہ کیف لغت میں حال دریافت کرنے کیلئے موضوع ہے مثلاً تو کہے "کیف زید" یعنی تندرست ہے یا بیمار ہے چنانچہ اگر حالت دریافت کرنا درست ہو تو فہما در نہ لفظ کیف باطل ہو جائے گا اور حالت دریافت کرنے کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی کیفیت اور حال والی ہو اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ وہاں سوال ہے یا نہیں جیسا کہ طلاق میں اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز کیفیت اور حال والی نہ ہو جیسا کہ امام صاحب کی رائے کے مطابق عتاق میں۔

تشریح :- متن میں حال سے مراد صفت اور حالت ہے نہ کہ وہ مراد ہے جو ماضی اور مستقبل کے مقابل ہوتا ہے اور نہ حال نحوی مراد ہے اور نہ وہ مراد ہے جو ملکہ کے مقابل آتا ہے یعنی کیفیت غیر اسمہ" اب مطلب یہ ہوگا کہ لفظ کیف لغت میں صفت اور حالت دریافت کرنے کیلئے موضوع ہے چنانچہ اگر کوئی کیف زید کہے یعنی زید کیسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تندرست ہے یا بیمار ہے، مصنف نے کہا

کہ اگر حالت دریافت کرنا ہو تو فیما در نہ تو لفظ کیف بے کار ہو جائیگا۔
 شارح کہتے ہیں کہ دریافت کرنے کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ جس شے پر لفظ کیف داخل ہو وہ کیفیت
 اور حالت والی ہو اس سے قطع نظر کہ وہاں کوئی سوال ہے یا نہیں، جیسا کہ طلاق میں کیونکہ طلاق کیلئے کیفیت
 ہوتی ہے اس طور پر کہ وہ حسی ہے یا باطن ہے اور اگر باطن ہے تو خفیہ ہے یا غلیظ ہے اور اس کے درت
 نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شے جس پر لفظ کیف داخل ہے کیفیت اور حالت والی نہ ہو جیسا کہ امام صاحب
 کے مذہب کے مطابق عتاق میں کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک عتاق کیلئے کوئی کیفیت نہیں ہے بلکہ مولیٰ کے
 قول انت حر کیف شدت میں امام صاحب کے نزدیک غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا۔

ثُمَّ بَيَّنَّ كِلَا الْمَتَالَيْنِ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ اللَّفْظِ فَقَالَ وَلِذَلِكَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي قَوْلِهِ
 أَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شِدَّتْ أَنْتَهُ ائْتِيَاعٌ مِمَّا لِيُطْلَقَ لَفْظُ كَيْفَ فَإِنَّ الْعِتْقَ لَيْسَ
 ذَا حَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَكَوْنُهُ مَذْمُومًا أَوْ مَكْرَاهِيًّا عَلَا مَالٍ وَعَلَى مَالٍ عَوَاضٍ
 لَهُ فَلَا يَجْتَبَرُ فَيَلْعَوُ كَيْفَ شِدَّتْ وَيَقْعُ الْعِتْقُ فِي الْحَالِ وَإِنِّي لَطَلَقْتُ تَقَعُ
 الْوَأَحَدَةَ وَبَيَّنَّ الْفَضْلَ فِي الْوَصْفِ وَالْقَدْرَ مَفْرُوضًا لِيَهِيَ سِرُّ نَبِيَّةِ الدُّوْحِ
 مِمَّا لِيَاسْتِقَامَةَ الْحَالِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ ذُو حَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ مِنْ كَوْنِهِ
 سَرْحِيًّا أَوْ بَاطِنًا خَفِيًّا أَوْ غَلِيظًا عَلَا مَالٍ فَيَقْعُ نَفْسُ الطَّلَاقِ بِحَرْفِ التَّكْمُرِ بِقَوْلِهِ
 أَنْتَ طَالِقٌ كَيْفَ شِدَّتْ وَيَكُونُ بَاقِيَ التَّفْوِضِ لِيَهِيَ فِي حَقِّ الْحَالِ الَّذِي
 هُوَ مَذْمُومٌ كَيْفَ وَهُوَ فَضْلُ الْوَصْفِ أَعْنَى كَوْنِهِ بَاطِنًا وَالْقَدْرَ رَأَيْتُ كَوْنَهُ
 ثَلَاثًا وَأَنْتَبِهُ إِذَا وَقَّعَ نَبِيَّةَ الدُّوْحِ فَإِنَّ اتَّفَقَ بَيْنَهُمَا يَقَعُ مَا نَوَى وَإِنْ
 ائْتَمَّتْ فَلَا يَدَّ مِنْ إِعْتِبَارِ اللَّيْتَيْنِ فَإِذَا تَعَارَضَا نَسَا نَطًا فَيَقَعُ أَصْلُ الطَّلَاقِ
 الَّذِي هُوَ الرَّجْعِيُّ فَإِنَّ نَوَيْتِ التَّنْتِيبَ وَنَوَيْتِ الْإِقْعَ لِأَنَّهُ عَدْلٌ مَحْضٌ لَيْسَ
 مَذْمُومًا لَلْفِظِ وَأَمَّا التَّلْتُّ فَانْ لَمْ يَكُنْ أَيْضًا مَذْمُومًا لَلْفِظِ لِكِتْمَانِهِ وَاحِدًا
 إِنْ تَبَيَّنَ فِي مِمَّا احْتَمَلَهُ الْفِظُ عِنْدَ فُجُودِ الدَّلِيلِ وَالذَّلِيلُ هَهُنَا هُوَ لَفْظُ كَيْفَ
 وَأَمَّا احْتِاجُ إِلَى مَوَافَقَةِ نَبِيَّةِ الدُّوْحِ مَعَ أَنْتَهُ فَوْضٌ أَكْوَالٍ بِسَبَبِهَا
 لِأَنَّ حَالَةَ مَسْتَبِيحَاتِهَا كَيْفَ بَيِّنَاتُ الْكَيْفُونَةِ وَالْعَدْلُ مَحْتَابَةٌ إِلَى النَبِيَّةِ
 لِتَبَيُّنِ أَحَدٍ مَحْتَمَلٍ هَذَا أَكْلَهُ إِذَا كَانَتْ مَذْمُومًا لِيَهِيَ فَإِنَّ لَمْ تَكُنْ مَذْمُومًا
 يَهَاتِقُ الْوَأَحَدَةَ وَتَبَيَّنَ يَهَا وَيَلْعَوُ قَوْلُهُ كَيْفَ شِدَّتْ لِعَدَمِ الْفَاعِلِ -

ترجمہ :- پھر مصنف نے دونوں مثالیں غیر مرتبہ بیان کیں، چنانچہ فرمایا اور اسی وجہ سے -

ابو حنیفہؒ نے قائل کے قول انت حر کیف شدت میں فرمایا کہ یہ قول ایقاع ہے یہ لفظ کیف کے باطل ہونے کی مثال ہے کیونکہ عتیق امام صاحب کے نزدیک صاحب حالت و کیفیت نہیں ہے اور اس کا مدبر، مکاتب، عمل مال اور عیسر مال ہونا اس کے لئے عوارض ہیں لہذا ان کا اعتبار نہ ہوگا اور کیف شدت لغو ہو جائیگا اور عتیق فی الحال واقع ہو جائے گا اور طلاق میں ایک طلاق واقع ہوگی اور وصف اور قدر میں زیادتی عورت کے سپرد ہوگی، شوہر کی نیت کی شرط کے ساتھ یہ مثال حالت درست ہونے کی ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک طلاق صاحب حالت ہے یعنی اس کا رجعی ہونا یا بائن ہونا، خفیضہ ہونا یا غلیظہ ہونا مال پر ہونا یا غیر مال پر ہونا، پس انت طالق کیف شدت کے بولتے ہی نفس طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت کی جانب تفویض طلاق باقی رہ جائے گی، اس حال کے حق میں جو کیفیت کا مدلول ہے اور وہ وصف کی زیادتی ہے یعنی اس کا بائن ہونا اور قدر کی زیادتی ہے یعنی اس کا تین در دو ہونا جب کہ وہ شوہر کی نیت کے موافق ہو، پس اگر دونوں کی نیت موافق ہو جائے تو دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی اور اگر دونوں کی نیت مختلف ہو تو دونوں نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا، چنانچہ اگر دونوں متعارض ہوں تو دونوں ساقط ہو جائیں گی، اور وہی اصل طلاق جو رجعی ہے باقی رہ جائے گی، پس اگر عورت نے دو کی نیت کی اور شوہر نے بھی دو کی نیت کی تو طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ دو کا عدد عدد محض ہے کسی لفظ کا مدلول نہیں ہے، اور تین اگرچہ یہ بھی کسی لفظ کا مدلول نہیں ہے لیکن واحد اعتباری ہے جس کا وجود دلیل کے وقت لفظ احتمال رکھتا ہے اور یہاں دلیل لفظ کیف ہے اور اس کے باوجود کہ شوہر نے تمام احوال عورت کے سپرد کر دیئے شوہر کی نیت کی موافقت کی ضرورت اس لئے پڑی کہ عورت کی حالت مشیت بنیوتہ اور عدد کے درمیان مشترک ہے اور نیت کی محتاج ہے تاکہ دو احتمالوں میں سے ایک احتمال متعین ہو جائے اور یہ ساری باتیں اس وقت ہیں جبکہ عورت مدخول بھاہو، چنانچہ اگر مدخول بھا نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اس کے ذریعہ بائن ہو جائے گی اور اس کا قول کیف شدت عدم فائیدگی کی وجہ سے لغو ہو جائیگا۔

تشریح :- مصنف نے لفظ کیف کے ذریعہ حالت دریافت کرنے کے درست ہونے اور درست نہ ہونے کی دونوں مثالوں کو لف و نشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے انت حر کیف شدت کہا تو اس صورت میں حضرت امام صاحب کے نزدیک غلام اسی وقت آزاد ہو جائیگا اور لفظ کیف باطل ہو جائے گا کیوں کہ حضرت امام عظیمؒ کے نزدیک عتیق چونکہ صاحب کیفیت اور صاحب حال نہیں ہے اس لئے لفظ کیف لغو ہو جائے گا اور انت صوحی وجہ سے فوری آزادی واقع ہو جائے گی اور رہا یہ سوال کہ غلام کا مدبر ہونا، مکانب ہونا، مال پر آزاد ہونا اور غیر مال کے آزاد ہونا یہ تمام احوال موجود ہیں، لہذا عتیق کو حالت اور کیفیت والا قرار نہ دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام

جزیر عتیق کے احوال و اوصاف نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے عوارض ہیں اور اوصاف و عوارض میں فرق یہ ہے کہ اوصاف سے مراد وہ احوال ہیں جو وقوع اصل کے بعد ثابت ہوں جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کے احوال مشیت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور عوارض، وقوع اصل کے ساتھ ساتھ ثابت ہوتے ہیں، پس عتیق کے لئے تدبیر و عنبرہ جن چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ چون کہ عتیق کیلئے عوارض ہیں اور عوارض، اوصاف و احوال کا غیر ہیں اس لئے عتیق کے بارے میں یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ صاحب حال اور صاحب کیفیت نہیں ہے، بہر حال انت حر کیفیت شنت میں آزادی کا واقع ہونا یہ لفظ کیفیت کے باطل ہونے اور حال دریافت کر نیچے درست نہ ہونے کی مثال ہے اور حال دریافت کر نیچے درست ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق کیف شنت کہا تو ایک طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور وصف اور مقدار میں زیادتی عورت کی جانب . . . مفوض ہوگی بشرطیکہ شوہر کی نیت موجود ہو کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک طلاق صاحب حالت اور صاحب کیفیت ہے وہ کبھی رجعی ہوتی ہے اور کبھی باتن، پھر اسکی بیہوشی کبھی خیفہ ہوتی ہے کبھی غلیظہ، پھر طلاق کبھی مال پر ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے، پس نفس طلاق توانت طالق کیف شنت کہتے ہی واقع ہو جائے گی اور باقی تمام احوال جو لفظ کیفیت کا مدلول ہیں عورت کے سپرد ہوں گے، ان احوال میں سے ایک وصف کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا باتن ہونا اور ایک مقدار کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا دو اور تین ہونا لیکن ان احوال کے سلسلہ میں عورت کا قول اسی وقت معتبر ہوگا جبکہ وہ شوہر کی نیت کے موافق ہو۔

چنانچہ اگر میاں بیوی دونوں کی نیت ایک دوسرے کے موافق ہو تو ان دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی اور اگر دونوں کی نیتوں میں اختلاف ہو تو دونوں کی نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا شوہر کی نیت کا اعتبار کرنا تو اس لئے ضروری ہوگا کہ ایقاع طلاق میں شوہر کی نیت اصل ہے اور بیوی کی نیت کا اعتبار کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ طلاق کے جملہ احوال اس کے سپرد ہیں۔

بہر حال اگر دونوں کی نیتیں متعارض ہو گئیں مثلاً عورت نے ایک باتن چاہی اور شوہر نے تین کا ارادہ کیا یا اس کے برعکس ہو گیا تو اس صورت میں دونوں کی نیتیں ساقط ہو جائیں گی اور اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی رہ جائے گی اور اگر عورت نے بھی اس کلام سے دو کی نیت کی اور شوہر نے بھی دو کی نیت کی تو نیتوں میں اتفاق کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی کیوں کہ دو عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی، نہ لفظ رانت طالق، کا مدلول ہے اور نہ محتمل، پس دو جب نہ اس کلام کا مدلول ہے اور نہ محتمل ہے تو دو کی نیت سے دو طلاقیں بھی واقع نہ ہوں گی، اور میں تین طلاقیں تو وہ اگرچہ لفظ انت طالق کا مدلول نہیں ہے لیکن فرد حکمی ہے جیسا کہ جلد اول میں گذر چکا ہے اور جو دلیل کے وقت مذکورہ کلام یعنی انت طالق اس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور یہاں دلیل اور قرینہ لفظ کیفیت ہے جو مقدار کی زیادتی یعنی

تین ہونے پر دلالت کرتا ہے پس جب تین طلاقوں کا مجموعہ فرد محکی ہے اور لفظ کیف کی وجہ سے کلام رانت طاق، اس کا احتمال بھی رکھتا ہے تو یہ اس کلام کا محتمل ہوا، اور کلام کے محتمل کی نیت کرنے سے چونکہ محتمل ثابت ہو جاتا ہے اس لئے زوجین کے تین کی نیت کرنے سے اس کلام کے ذریعہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی رہا یہ سوال کہ جب لفظ کیف کے ذریعہ طلاق کے تمام احوال عورت کے سپرد کر دیئے گئے تو شوہر کی نیت کی موافقت کی کیا ضرورت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو بلاشبہ درست ہے کہ طلاق کے تمام احوال عورت کے سپرد ہیں لیکن یہ حال بیہوشی اور عدد کے درمیان مشترک ہے یعنی وہ حالت ایک باسن بھی ہو سکتی ہے اور تین طلاقیں بھی ہو سکتی ہے، پس جب عورت کی حالت مشیت بیہوشی اور عدد کے درمیان مشترک ہے تو ان میں سے ایک احتمال کو متعین کرنے کے لئے شوہر کی نیت کا پایا جانا ضروری ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ یہ ساری باتیں یعنی انت طاق کیف شدت سے ایک طلاق کا فوراً واقع ہو جانا اور احوال و کیفیات کا عورت کے سپرد ہونا اس صورت میں ہے جبکہ عورت مدخول بہا ہو چنانچہ اگر عورت مدخول بہا نہ ہو تو اس پر ایک طلاق واقع ہوگی اور وہ اس کے ذریعہ باسنہ ہو جائے گی، اور اس کا قول کیف شدت لغو ہو جائیگا اس لئے کہ غیر مدخول بہا عورت عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا محل نہ رہی اور جب وہ طلاق کا محل نہ رہی تو طلاق کے احوال و کوافت کو اسکی مشیت پر معلق کرنا بھی بے فائدہ ہوگا۔

وَقَالَ مَا لَمْ يَقْبَلِ الْإِشَارَةَ فَقَالَهُ وَوَصَفَهُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ
يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُمَا كُلِّ مَمَاتٍ مِنَ الْأُمُورِ السَّرْفِيَّةِ الْغَيْرِ الْمُحْسُوسَةِ
كَالطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ وَغَيْرِهِمَا فَالْحَالُ وَالْأَصْلُ بِمَنْزِلَةِ وَاحِدَةٍ إِذَا هَا
غَيْرُ مُحْسُوسِينَ فَلَا يَصْغُرُ لِجَعْلِ أَحَدِهِمَا وَاقِعًا وَالْآخِرُ مَوْفُوقًا بَلْ يَتَعَلَّقُ
الْأَصْلُ بِالْمُسْتَشْبِهَةِ كَمَا تَعَلَّقَ الْوَصْفُ بِهَا فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ ذَلِكَ لِشَلَا
يَلْذَمُ التَّرْجِيحُ بِلَا مَرْتَبٍ لَا كَانَتْ قِيَامًا الْعُرْبُ بِالْعَرَبِ مُسْتَبِيحٌ فَيَنْبَغِي أَنَّ
يُقَوْمًا مَعًا بِأَحَدٍ عَلَى مَا ظَهَرَ أَوْ تَبَوَّأَ عَلَيْهِ الرِّكَاتِ وَيَمْلَأَنَّ رِثَانًا إِذْ نَدَعُ مَا قَبِيلِ
إِنَّ فِي كَلَامِ الْمَعْرِفَةِ الْقَلْبِ وَلَا أَوْلَى أَنْ يَقُولَ نَاصِلَةٌ بِمَنْزِلَةِ حَالِهِ
وَوَصْفِهِ فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا جَعَلَ الْحَالَ وَالْأَصْلَ
بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ أَخَذَ كُلَّ مِمَّا حَلَّمَ الْآخِرُ وَأَوْحَيْتَهُ يَقُولُ يَلْذَمُ مِنَ
هَذَا الْإِتْبَاعِ الْأَصْلُ لِلْوَصْفِ وَهُوَ خِلَافُ الْقِيَاسِ فَلَا يُعْتَبَرُ۔

ترجمہ کسر :- اور صاحبین نے فرمایا کہ جو چیز اشارہ قبول نہ کرے اس کا حال اور اس کا وصف اسکی اصل کے درجہ میں ہے لہذا وصف کے تعلق سے اصل متعلق ہو جائیگا یعنی صاحبین کے نزدیک ہر وہ چیز جو امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق وغیرہ اس کا حال اور اصل دونوں ایک قسمی کے مرتبہ میں ہیں کیوں کہ وہ دونوں غیر محسوس ہیں، پس ان میں سے ایک کو واقع اور دوسرے کو موتوف قرار دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں، بلکہ اصل کو مشیت پر معلق کیا جائے گا جیسا کہ وصف مشیت کے ساتھ متعلق ہے لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے اور یہ اس درجہ سے ہے تاکہ تزویج بلا مرجح لازم نہ لے نہ اس درجہ سے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممکن ہے، پس مناسب ہے کہ اصل اور وصف دونوں ایک ساتھ محل میں قائم ہوں اس کے مطابق جو فقہار نے خیال کیا ہے اور چیر انھوں نے بہت سے ذوقی مسائل کی بنیاد رکھی ہے ہماری تقریر سے وہ اعتراض دور ہو گیا کہ مضاف کے کلام میں قلب کی غلطی ہے اور ادلی یہ تھا کہ مضاف یوں فرماتے "فاصلہ بمنزلہ حالہ و وصفہ فی تعلق الاصل بتعلقہ" اور اس اعتراض کے دور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب حال اور اصل شئی واحدہ کے درجہ میں قرار دیئے گئے تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا، اور ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس سے اصل کو وصف کے تابع کرنا لازم آئے اور یہ خلاف قیاس ہے لہذا یہ غیر معتبر ہے۔

تشریح :- سابق میں گذر چکا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر لفظ کیف کے ذریعہ طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا تو طلاق کی کیفیت اور اس کا حال عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اور اصل طلاق اور نفس طلاق عورت کی مشیت پر معلق نہ ہوگی بلکہ نفس طلاق تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی لیکن صاحبین نے فرمایا کہ ایسا نہیں بلکہ جس طرح وصف مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اس کے ساتھ ساتھ اصل بھی مشیت پر معلق ہوگا کیوں کہ جو چیز امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق، بیع، نکاح، وغیرہ تو اس کا حال اور اصل دونوں شئی واحدہ کے مرتبہ میں ہوتے ہیں اس لئے کہ جب حال اور اصل دونوں غیر محسوس ہیں تو اصل کے وجود کے غیر محسوس ہونے کی وجہ سے اس کی معرفت اس کے آثار اور اوصاف کے ذریعہ ہوگی اور جب اصل کی معرفت اس کے وصف کے ذریعہ ہوگی تو اصل کی معرفت اس کے وصف کی معرفت کی محتاج ہوئی اور وصف اصل کا محتاج ہوتا ہے لہذا جب وصف اور اصل دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے تو دونوں برابر ہوتے اور جب اصل اور وصف دونوں برابر ہیں تو ان میں سے ایک یعنی اصل طلاق کو واقع قرار دینے اور دوسرے یعنی وصف طلاق کو مشیت پر معلق کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں بلکہ جس طرح وصف طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اصل طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور جب اصل طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگئی تو بغیر عورت کی مشیت کے اصل طلاق اور نفس طلاق بھی

واقع نہ ہوگی، اور عورت کی مشیت پر وصف طلاق کے معلق ہونے کی وجہ سے اصل طلاق کا معلق ہونا اس وجہ سے ہے، تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے کیوں کہ وصف اور اصل دونوں کے برابر ہونے کے باوجود اگر وصف کو معلق کیا گیا اور اصل کو معلق نہ کیا گیا تو خواہ مخواہ ترجیح بلا مرجح کا ارتکاب کرنا لازم آئے گا پس ترجیح بلا مرجح سے بچنے کیلئے اصل اور وصف دونوں کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا ہے، بعض حضرات نے صاحبین کے قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عرض کا قیام عرض کیساتھ چونکہ متمنع ہے اسلئے یہ بات نہیں ہوگی کہ طلاق اصل ہے اور اس کی کیفیت عرض اور حال ہے لہذا یہ عرض و حال اسکے ساتھ قائم ہوگا کیوں کہ طلاق بھی ایک عرض ہے اگر ایسا ہو تو عرض کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئے گا حالاں کہ یہ متمنع ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اصل طلاق اور وصف طلاق دونوں برابر ہیں، لہذا مناسب بات یہی ہے کہ یہ دونوں ایک ساتھ محل یعنی عورت میں قائم ہوں اس خیال کے مطابقت میں جن کا انہار فقہار کرام نے کیا ہے اور جس پر انہوں نے بہت حقیق مسائل کی بنیاد رکھی ہے الغرض جب یہ دونوں برابر ہیں اور ایک ساتھ محل میں قائم ہوں گے تو ان میں سے جب ایک عورت کی مشیت پر معلق ہوگا تو دوسرا بھی معلق ہوگا، یہ وجہ چونکہ متن کی عبارت کے مخالف ہے اس طور پر کہ متن میں دونوں کو برابر قرار نہیں دیا گیا بلکہ ایک کو اصل اور ایک کو وصف اور حال قرار دیا گیا ہے اس لئے شارح نے اس وجہ سے اعراض کیا اور یہ کہا کہ اصل اور وصف دونوں کے مشیت پر معلق ہونے کی یہ وجہ ہرگز نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض متمنع ہے بلکہ وہ وجہ ہے جسکو پہلے بیان کیا گیا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ ہماری مذکورہ تقریر کہ اصل اور حال دونوں برابر ہیں سے وہ اعتراض درر ہو گیا کہ معتف کے کلام میں قلب ہے اور بہتر یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے کہ اس کی اصل اسکے حال اور وصف کے مرتبہ میں ہے لہذا وصف کے معلق ہونے سے اصل بھی معلق ہوگا یعنی اصل کو حال اور وصف پر قیاس کیا جاتا حالاں کہ متن میں اس کا برعکس ہے اور یہ اعتراض اسلئے درر ہو گیا کہ جب حال اور اصل ایک شے کے مرتبہ میں ہوتے اور دونوں یکساں اور برابر ہیں تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا اب اصل کو وصف کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں یا وصف کو اصل کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں دونوں برابر ہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ صاحبین کی تقریر کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر وصف طلاق کے مشیت پر معلق ہونے کی وجہ سے اصل طلاق کو معلق کیا گیا تو اس صورت میں اصل کا وصف کے تابع ہونا لازم آئے گا اور اصل کا وصف کے تابع ہونا چونکہ خلاف قیاس ہے اس لئے یہ ہرگز ہرگز معتبر نہ ہوگا محض نور الانوار نے صاحبین کے مذہب کو راجح قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ احوال طلاق طلاق کیلئے لازم ہیں

اور طلاق ملزوم ہے اور شوہر نے طلاق کے تمام احوال کو عورت کی مشیت پر معلق کیا ہے، لہذا طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اس لئے کہ انت طالق کیف شدت کہنے کے بعد اگر طلاق کیفیت اور حال کے بغیر واقع ہو، تو یہ محال ہے کیوں کہ اس صورت میں ملزوم (طلاق کا لازم) احوال سے جدا ہونا لازم آئے گا اور اگر کیفیت اور حال کے ساتھ واقع ہو تو یہ شوہر کے قول کے خلاف ہوگا کیونکہ شوہر نے تمام احوال کو عورت کی مشیت پر معلق کیا ہے فوری طور پر ان کو واقع نہیں کیا ہے۔

بہر حال جب یہ دونوں باتیں درست نہیں ہیں تو احوال طلاق کی طرح طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور بااصل یعنی طلاق کا معلق ہونے میں اپنے لازم یعنی احوال کے تابع ہونا تو یہ خلاف قیاس نہیں ہے بلکہ عین قیاس کے مطابق ہے، بہر حال بہتر قول صاحبین کا ہے نہ کہ استاد محترم حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کا۔

وَمِ اسْمٍ لِلْعَدِّ الْوَالِغِ فَاِذَا قَالَ اَنْتَ طَالِقٌ كَمْ شَيْئَاتٍ اَمْ تَطْلُقُ مَا لَمْ تَشَأْ لَا تَنْتَه
لَمَّا كَانَتْ اِسْمًا لِلْعَدِّ الْوَالِغِ الْمُجَوِّدِ فِي الْخَارِجِ وَكَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ هَلْهَنَا
عَدُّ حَتَّى يَسْأَلَ عَنْهُ اَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ لِيَكُونَ اِسْتِفْهَامِيَّةً اَوْ خَبَرِيَّةً فَلَا
بُدَاثٌ يَسْتَعَارُ بِمَعْنَى اَمِيٍّ عَدِّ شَيْئَاتٍ وَهُوَ تَمْلِيكٌ يَفْتَقِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَانَتْ
قَالَ اِنْ شَيْئَاتٍ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةً وَاِنْ شَيْئَاتٍ مَا زَادَ فَمَا زَادَ عَلَيْهَا
فَاِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ يَقَعُّ الطَّلَاقُ فَحَسَبَ نِيَّةَ الزَّوْجِ وَالْاَكْا۔

ترجمہ:۔ اور لفظ کم اسم ہے عدد واقع کے لئے موضوع ہے، پس جب کسی نے انت طالق کم شدت کہا، تو وہ مطلقہ نہ ہوگی جب تک کہ نہ چاہے، کیونکہ کم جب اس عدد کا اسم ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے اور یہاں خارج میں کوئی ایسا عدد نہیں ہے جس کے بارے میں دریافت کیا جاسکے یا اسکے بارے میں خبر لی جاسکے تاکہ وہ استفہامیہ یا خبریہ ہو سکے۔

پس ضروری ہے کہ کم شدت کو اسی عدد شدت کے معنی میں مستعار لیا جائے اور یہ قول تملیک ہے جو مجلس تطلیق پر موقوف ہے گویا کہ یہ کہا اگر تو نے ایک چاہی تو ایک واقع ہو اور اگر زیادہ چاہی تو زیادہ ہو، چنانچہ اگر عورت نے مجلس میں چاہی تو شوہر کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں، شرح:۔ صرف معانی میں سے ایک لفظ کم ہے اور لفظ کم اس عدد کا نام ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے یعنی عدد واقعی اور خارجی، پر دلالت کرنے کے لئے لفظ کم کو وضع کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق کم شدت تو اس عورت پر اس کی مشیت کے بعد ہی طلاق واقع ہوگی۔

مشیت سے پہلے کوئی طلاق نہ ہوگی کیوں کہ کم کی دو قسمیں ہیں۔
 (۱) کم استفہامیہ (۲) کم خبریہ۔ اور پہلے گزر چکا ہے کہ کم اس عدد کا نام ہے جس کا وجود خارج میں
 ہوتا ہے، اور یہاں خارج میں ایسا کوئی عدد موجود نہیں ہے جس کے بارے میں دریافت کیا جائے اور کم استفہامیہ
 ہو یا اس کے بارے میں خبر دی جائے اور یہ کم خبریہ ہو، حاصل یہ کہ یہاں نہ کم استفہامیہ ہو سکتا ہے
 اور نہ کم خبریہ ہو سکتا ہے اور یہاں جب کم استفہامیہ اور خبریہ دونوں نہیں ہو سکتا ہے تو یہ کم
 مجازاً شرط کے معنی میں ہوگا اور سابقہ قول کا مطلب یہ ہوگا، انت طالق علی ای عدد شدت، پس قائل،
 اگر علی ای عدد شدت کی صراحت کر دیتا تو یہ شرط ہوتا لہذا جو کلام (کم شدت) اس کے معنی میں ہے وہ
 بھی شرط ہوگا اور وقوع طلاق عورت کے کسی عدد کو چاہنے پر معلق ہوگا گویا شوہر نے یہ کہا کہ اگر تو
 ایک طلاق چاہے تو تجھ پر ایک واقع ہو اور اگر زائد چاہے تو زائد واقع ہو لیکن یہ یاد رہے کہ عدد طلاق
 کو عورت کی مشیت پر معلق کرنے کے باوجود عورت کے فعل کا شوہر کی نیت کے موافق ہونا ضروری
 ہے یعنی عورت نے جس عدد کو واقع کرنا چاہا ہے شوہر نے اس کی نیت بھی کی ہو تو وہ عدد واقع ہوگا
 ورنہ نہیں۔ شارح نے کہا کہ شوہر کا یہ کلام تملیک ہے یعنی شوہر نے اس کلام کے ذریعہ عورت کو
 طلاق کا مالک کر دیا ہے اور تملیکات، مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہیں لہذا یہ کلام بھی مجلس کے ساتھ
 مقید ہوگا یعنی اس کلام کے ذریعہ عورت کو صرف مجلس میں طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا
 مجلس کے بعد اختیار نہ ہوگا۔

وَحَيْثُ وَآيِنِ اسْمَانِ لِلْكَانِ يَادَا قَالَ اَنْتَ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتَ اَوْ لَيْسَ شِئْتَ
 اِنَّهُ لَا يَقَعُ مَا كَمْ تَشَاءُ لِاِنَّهُمَا الْمَكَانُ وَالطَّلَاقُ مِمَّا لَا يَخْتَصُّ
 بِالْكَانِ اَصْلًا فَيُجْعَلُ عَلَى مَعْنَى اِنْ شِئْتَ فَلَا يَقَعُ مَا كَمْ تَشَاءُ وَتَوَقَّفُ
 مَشِيئَتُهَا عَلَى الْمَجْلِسِ بِيَخْلَافٍ اِذَا وَمَنْ لَانَهُمَا لَتَا جَعَلًا بِمَعْنَى اِنْ اَنْ يَقَعِيَ
 عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَذَا هُمَا اِذَا وَمَنْ يَدُلَّ اَنْ عَلَى مَعْنَى اِنْ اَنْ يَقَعِيَ
 تَوَقَّفُ الْمَشِيئَةَ فَيُجْعَلُ عَلَى الْمَجْلِسِ وَانَّمَا لَمْ يُجْعَلًا بِمَعْنَى اِذَا وَمَنْ لَانَهُمَا
 اِذَا اَخْلَصَا عَنْ مَعْنَى الْمَكَانِ فَاَلَا قُرْبَ اِلَيْهَا هُوَ اَنْ لَدَا اَلَّةٌ عَلَى مَعْنَى
 الشَّرْطِ وَكَأَيِّنَا سَبَّ اَنْ يُجْعَلُ مَعْنَى الْمَكَانِ مُسْتَعَارًا مِنْ مَعْنَى اِنْ اَنْ يَقَعِيَ
 فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ كَيْفٍ وَكَمْ وَحَيْثُ وَآيِنِ مُشَاهِدَةٌ مِنْ مَعْنَى الشَّرْطِ
 فَلِذَا لَكَ ذِكْرُ فِيهَا -

ترجمہ: اور حیث اور این دونوں مکان کے اسم ہیں پس جب کسی نے انت طالق حیث شدت یا این شدت کہا تو عورت جب تک نہ چاہے طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ یہ دونوں مکان کے لئے موضوع ہیں اور طلاق ان چیزوں میں سے ہے جو مکان کے ساتھ مختص نہیں ہیں تو اس قول کو ان شدت کے معنی پر محمول کیا جائے گا لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے، اور اس عورت کی مشیت مجلس پر موقوف رہے گی برخلاف اذا اور متی کے، کیوں کہ جب ان دونوں کو ان کے معنی میں قرار دیا گیا ہے اور وہ مجلس پر موقوف ہنابے تو یہ دونوں بھی ایسے ہی ہوں گے اور کلمہ اذا اور متی عموم زمانہ اور کلیت زمانہ پر دلالت کرتے ہیں لہذا ان دونوں میں مشیت مجلس پر موقوف نہ ہوگی اور حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی میں قرار نہیں دیا گیا ہے کیوں کہ یہ دونوں جب مکان کے معنی سے خالی ہوں تو ان سے جو چیز زیادہ قریب ہے وہ کلمہ ان ہے جو محض شرط پر دلالت کرتا ہے اور یہ مناسب نہیں کہ عموم مکان کو عموم زمانہ سے مستعار قرار دیا جائے۔

پس کیف، کم، حیث اور این میں سے ہر ایک معنی شرط کے مشابہ ہے اور اسی وجہ سے ان کلمات کو حرف شرط کے بیان میں ذکر کیا گیا ہے۔

شرح: مضاف نے حیث اور این ان دو کلموں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ دونوں کلمے مکان کے لئے موضوع ہیں لیکن اگر کسی نے انت طالق حیث شدت یا این شدت کہا تو بغیر عورت کے چاہے طلاق واقع نہ ہوگی اور عورت کا یہ چاہنا مجلس کے ساتھ خاص ہوگا یعنی اگر عورت نے مجلس کے بعد چاہا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ حیث اور این دونوں مکان کے لئے موضوع ہیں مگر طلاق چون کہ کسی مکان کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ جب بھی واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہوگی اس لئے ان دونوں کا اپنے حقیقی معنی یعنی مکان پر محمول کرنا معتذر ہو گیا ہے اور جب حقیقت معتذر ہوگئی تو مجازاً حرف شرط یعنی کلمے ان پر محمول کیا جائیگا اور حیث شدت اور این شدت کے معنی ہوں گے ان شدت اور انت طالق ان شدت کی صورت میں چونکہ طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوتی ہے اور عورت کی یہ مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہوتی ہے اس لئے انت طالق حیث شدت اور این شدت کی صورت میں بھی طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہوگی، مضاف نے فرمایا کہ حیث اور این اذا اور متی کے معنی میں نہیں ہیں کیونکہ اذا اور متی چونکہ زمانہ اور وقت کے عموم پر دلالت کرتے ہیں اس لئے ان دونوں میں عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ مجلس کے بعد بھی عورت کو چاہنے کا اختیار باقی رہتا ہے پس اگر حیث اور این، اذا اور متی کے معنی میں ہوتے تو ان میں بھی عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوتی حالانکہ حیث اور این میں عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہے اس سے معلوم ہوا کہ حیث اور این

اذا اور متی معنی میں نہیں ہیں بلکہ کلمہ ان کے معنی میں ہے، رہا یہ سوال کہ آخر حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا اور کلمہ ان کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہاں مکان کے معنی معذور ہونے کی وجہ سے ان دونوں (حیث اور این) کو مکان کے معنی سے خالی کر لیا گیا، تو اس معنی پر محمول کیا جائے گا جو معنی ان دونوں سے زیادہ قریب ہے اور ان دونوں سے زیادہ قریب ان شرطیہ ہے اس لئے کہ کلمہ ان شرطیہ ہونے میں اذا اور متی کی بہ نسبت اصل ہے کیوں کہ ان شرطیہ کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں مستعمل نہیں ہوتا اس کے برخلاف اذا اور متی کے یہ دونوں کبھی شرط کے لئے استعمال ہوتے اور کبھی شرط کیلئے استعمال نہیں ہوتے۔ پس یہ دونوں مقید ہوں گے اور کلمہ ان مطلق ہوگا، اور مطلق مقید پر مقدم ہوتا ہے کیوں کہ مطلق مقید ہی کا ایک جز ہوتا ہے اور جز کل پر مقدم ہوتا ہے، لہذا مطلق بھی مقید پر مقدم ہوگا اور جب مطلق مقید پر مقدم ہے تو حیث اور این کلمہ ان سے زیادہ قریب ہوں گے نہ کہ اذا اور متی سے اور جب ایسا ہے تو حیث اور این کو کلمہ ان کے معنی پر محمول کرنا مناسب ہوگا اور اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا مناسب نہ ہوگا اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ عموم مکان جو حیث اور این میں ہے اس کو اس عموم زمان سے مستعار قرار دینا مناسب نہ ہوگا جو عموم زمان اذا اور متی میں ہے اور حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر مجازاً محمول نہ کرنے کی یہ بھی وجہ ہے کہ طلاق میں مانعت اصل ہے اور ان دونوں کو اذا اور متی پر محمول کرنے کی صورت میں اباحت اصل ہو جاتی ہے اس طور پر کہ اگر ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول نہ کیا جائے بلکہ کلمہ ان کے معنی پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد عورت کیلئے طلاق چاہنا مباح نہ ہوگا اور اگر اذا اور متی کے معنی پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد بھی طلاق کا چاہنا مباح ہوگا۔

بہر حال جب حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں مانعت کی اصلت اباحت کی اصلت سے تبدیل ہو جاتی ہے اور یہ درست نہیں ہے تو ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا فلکل واحد من کیف الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ کیف، کم، حیث، اور این، یہ چاروں صروف شرط میں سے نہیں ہیں، لہذا ان کو صروف شرط کے بیان میں کیوں ذکر کیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چاروں ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں اس طور پر کہ جس طرح کلمہ اذا شرطیہ ہونے کے باوجود ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح یہ چاروں ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، کیوں کہ کیف حال پر دلالت کرتا ہے اور حال ظرف کے قائم مقام ہے اور کم کی تین کبھی ظرف دافع ہوتی ہے، اور حیث اور این بھی ظرف پر دلالت کرتے ہیں، پس چونکہ یہ چاروں کلمات ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ

ہیں۔ اس لئے ان چاروں کو حروف شرط کی بحث میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ ذَكَرَ الْجُمُعَةَ فِي تَحْوِي حُرُوفِ الْعَامِي بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الْوَاوَ وَالْيَاءَ وَالْكَافَ
وَالنَّاءَ كُلَّهُمَا حُرُوفٌ دَالَةٌ عَلَى مَعْنَى الْجُمُوعَةِ فَقَالَ الْمَنْعُ الْمَذْكُورُ بِعَلَامَةِ الذُّكُورِ
هَذَا تَأْيِيدًا لِلذُّكُورِ وَالْإِنَاثِ عِنْدَ الْاِخْتِلَافِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثُ
الْمُنْفِرَاتِ بِأَنَّ تَنَاوُلَ الْجُمُعَةِ الْمَذْكُورِ بِالْإِنَاثِ إِنَّمَا هُوَ التَّغْلِيْبُ وَالتَّغْلِيْبُ
إِنَّمَا يَتَّحَقُّ عِنْدَ اِخْتِلَافِ دَوْنِ الْإِنَاثِ الْمُنْفِرَاتِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَنَاوَلُ
الْإِنَاثُ عِنْدَ اِخْتِلَافِ الْيَاءِ لِأَنَّ كُلَّ عِلْمَةٍ مَخْصُوصَةٌ لِبَعْضٍ هُوَ حَقِيقَةٌ،
فَلَوْ تَنَاوَلُ الْإِنَاثُ لَزِمَ الْجُمُعَةَ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْجَائِزِ وَلِزِمَ التَّكْرَارُ فِي
قَوْلِهِ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ قُلْنَا نَزُولُ الْآيَةِ فِي حَقِّقَتِ لَتَطْيَبُ
قُلُوبِهِمْ حَيْثُ قُلْنَا بِأَنَّهَا لَمْ نَذْكَرْ فِي الْقُرْآنِ صِرَاحًا وَسِتْقَالًا
فَنَزَلَتْ الْآيَةُ فِي حَقِّقَتِ بِأَجَلِ هَذِهِ الْآيَةِ لَمْ يَدْخُلَتْ فِي الْجَمْعِ
الْمَذْكُورِ وَالتَّغْلِيْبُ كَمَا وَسَّعَ فِي الْقُرْآنِ -

ترجمہ: پھر اس کے بعد حروف معانی کی بحث میں جمع کا ذکر اس اعتبار سے کیا کہ واو اور یا اور
الف اور تا تمام ایسے حروف ہیں جو جمع کے معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا
ہمارے نزدیک جمع مذکور، علامت ذکر کے ساتھ اختلاف کی وقت ذکر و انات دونوں کو شامل ہوتی
ہے اور تنہا انات کو شامل نہیں ہوتی، کیوں کہ جمع مذکور کا انات کو شامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ
سے ہے اور تغلیب کا تحقق اختلاف کی وقت ہونا ہے نہ کہ تنہا انات کے وقت، اور امام شافعی کے
نزدیک جمع مذکور انات کو اختلاف کے وقت بھی شامل نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ ہر علامت ایسے
معنی کیلئے خاص ہے جو اس علامت کی حقیقت میں، پس اگر جمع مذکور انات کو شامل ہوتی حقیقت
اور مجاز کے درمیان جمع کرنا لازم آئے گا، اور باری تعالیٰ کے قول إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ میں
تکرار لازم آئے گا، ہم جواب دیں گے کہ ان کے حق میں آیت کا نزول ان کے اطمینان قلب کے لئے
ہے چنانچہ ان عورتوں نے کہا تھا کہ ہماری کیا حقیقت ہے کہ قرآن میں صریح اور مستقل طور پر
ہمارا ذکر نہیں کیا جاتا تو یہ آیت ان کے حق میں اس وجہ سے اتری تھی، یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع
مذکور میں داخل نہیں ہیں اور تغلیب قرآن میں ایک وسیع باب ہے۔

تشریح :- ثم بعد ذلك الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ہماری

بحث حروف معانی کے بیان میں ہے اور جمع حروف معانی میں سے ہے نہیں اس لئے کہ جمع فعل کے قبیل سے ہوتی ہے یا اسم کے قبیل سے اور ان میں سے ہر ایک حرف کا غیر ہے پس ثابت ہوگا کہ جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے تو جمع کو حروف معانی کی بحث میں کیوں ذکر کیا گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ حروف معانی میں سے نہیں ہے لیکن علامات جمع یعنی واؤ اور یا، الف اور تار ایسے حروف ہیں جو جمعیتہ کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، پس ان حروف جمع کا اعتبار کرتے ہوئے جمع کو حروف معانی کی بحث میں ذکر کر دیا گیا چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک جمع مذکر سالم جو علامت ذکر کے ساتھ مذکور ہوتی ہے مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتی ہے بشرطیکہ مذکر مؤنث ملے جلے ہوں اور اگر تنہا مؤنث ہوں اور مذکر نہ ہوں تو جمع مذکر سالم ان کو شامل نہیں ہوتی کیوں کہ جمع مذکر سالم کا اثنا عشر عورتوں کو شامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ سے ہے یعنی ذکر کو ان اثنا عشر غلبہ دینے کی وجہ سے اور تغلیب کا تحقق اسی وقت ہوگا جبکہ ذکر و اثنا عشر ملے جلے ہوں اور اگر ذکر کے قبیلہ صرف عورتیں ہوں تو اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوگا اور جب اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوگا،

حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ جمع مذکر سالم بعلامت ذکر و اثنا عشر کو اس وقت بھی شامل نہیں ہوتی ہے جب کہ ذکر و اثنا عشر ملے جلے ہوں ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر علامت ایسے معنی کیلئے خاص ہوتی ہے جو معنی اس علامت کی حقیقت ہوتا ہے اور جمع مذکر سالم کی جو علامت ہے اس کی حقیقت ذکر (مذکر، میں، انات، عورتیں) اس کی حقیقت نہیں ہے، پس اگر جمع مذکر سالم ذکر کے ساتھ اثنا عشر بھی شامل ہو تو اس صورت میں حقیقت (ذکر، اور مجاز، انات) کا جمع ہونا لازم آئے گا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، نیز باری تعالیٰ کے قول ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئے گا اس طور پر کہ مسلمین بھی مسلمان عورتوں کو شامل ہے اور مسلمات میں بھی مسلمان عورتوں کا ذکر ہے اور تکرار بھی کوئی پسندیدہ امر نہیں ہے، ہماری طرف سے پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس کو تغلیب کے باب سے قرار دیا ہے اور تغلیب چون کہ واضح ہی کی طرف سے ہوتی ہے اسلئے تغلیب مجاز کے قبیل سے نہ ہوگی، اور جب تغلیب مجاز کے قبیل سے نہیں ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز بھی لازم نہ آئے گا، اور اگر تغلیب کو مجاز کے قبیل سے تسلیم کر لیا جائے تو یہ عموم مجاز ہوگا جس کا ایک فرد حقیقت ہوتا ہے اور ایک فرد مجاز ہوتا ہے اور عموم مجاز کی صورت میں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آتا ہے دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا نزل عورتوں کے حق میں ان کے اطمینان قلب اور تسلی کیلئے ہوا ہے کیوں کہ بعض ازواج مطہرات نے یہ کہا تھا کہ اللہ کے نزدیک ہماری کوئی حقیقت اور دیو نہیں ہے اس لئے کہ قرآن پاک میں صریح اور مستقل طور پر ہمارا کہیں ذکر نہیں کیا جاتا ہے

اس وقت یہ آیت ان کے حق میں محض ان کی تسلی کیلئے اتری تھی یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع مذکر سالمین داخل نہیں ہیں بلکہ وہی تغلیب تو وہ قرآن پاک میں ایک وسیع باب ہے بہت سی جگہ اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وَإِنْ ذُكِرَ بِعَلَامَةِ التَّانِيثِ بَيْنَاوَلِ الْإِنَاثِ تَخَاصُّةً لَا تِ الرَّجُلِ لَا يَكُونُ
تَبَعًا لِأُنْثَى حَتَّى ... يَدْخُلَ فِي تَغْلِيْبِ الْأُنْثَى حَتَّى قَالَ فِي التَّوْحِيدِ الْكَبِيرِ
إِذَا قَالَ أَمْنُونِي عَلِيٌّ بَنِي وَكَلَهُ بَنُونَ وَبَنَاتٌ أَنْ الْأَمَاتِ بَيْنَاوَلِ الْفَرَقَيْنِ
لَا كِ الْجَمْعُ الْمَدَّ كُورِ بَيْنَاوَلِ الذُّكُورِ وَالْإِنَاثِ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَتَوَقَّالَ
أَمْنُونِي عَلِيٌّ بَنِي لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُورَ مِنْ أَوْلَادِهِ لَا تِ الْجَمْعُ لِلْمُؤَنَّثِ
لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُورَ عَلَى سَبِيلِ التَّغْلِيْبِ وَتَوَقَّالَ عَلِيٌّ بَنِي وَكَلَهُ
سِوَى الْبَنَاتِ لَا يَتَبَيَّنُ الْأَمَاتِ لَهِنَّ لَكِنَّ الْجَمْعُ الْمَدَّ كُورًا مَتَنَاوَلِ
الْمُؤَنَّثِ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِيْبًا دُونَ الْاِنْفِصَالِ دِلْعَادِمِ التَّغْلِيْبِ وَذُو ذَكَرٍ
هَذَا فِي الْأَمْثَلَةِ عَلَى سَبِيلِ الشَّرْحِ الْمُرْتَبِ لَكَاتِ أُولَى وَأَخْصَرُ -

ترجمہ:۔ اگر جمع علامت تانیث کیساتھ مذکور ہو تو خاص طور پر انات کو شامل ہوگی، کیوں کہ مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ تغلیب انثی میں داخل ہو جائے، چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر میں فرمایا ہے جب کافر کہے "امنونی علی بنی" اور اس کے بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی تو اس صورت میں امان دونوں گروہوں کو شامل ہوگا اس لئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت ذکر اور انات دونوں کو شامل ہوتی ہے اور اگر کہے "امنونی علی بناتی" تو اس صورت میں امان اس کی اولاد ذکر کو شامل نہ ہوگا، کیونکہ جمع مؤنث تغلیب کے طور پر ذکر کو شامل نہیں ہوتی ہے اور اگر کہا علی بنی اور اس کے لئے بیٹیوں کے علاوہ بچے نہ ہوں تو ان کے لئے امان ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت تغلیب کے طور پر انات کو شامل ہوتی ہے نہ کہ افراد کے وقت، اس لئے کہ یہاں تغلیب نہیں ہے اور اگر مصنف ان مثالوں کو نشر مرتب کے طور پر ذکر کرتے تو یہ مناسب بھی ہوتا اور مختصر بھی ہوتا۔

تشریح:۔ مصنف نے فرمایا کہ اگر جمع کو علامت تانیث یعنی الف اور تار کیساتھ ذکر کیا گیا ہو تو وہ جمع خاص طور پر عورتوں کو شامل ہوگی مردوں کو شامل نہ ہوگی، کیونکہ مرد عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے اور جب مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا تو عورتوں کو مردوں پر طلبہ دیگر مردوں کو جمع مؤنث کے صیغہ میں بھی داخل نہیں کیا جائے گا، جمع کے سلسلہ میں بین تو اعد

ذکر کئے گئے (۱) جمع مذکر علامت ذکر کیا تھا اختلاف وقت ذکر و اناث دونوں کو شامل ہوتی ہے
 (۲) جمع مذکر علامت ذکر کیا تھا تنہا اناث کو شامل نہیں ہوتی (۳) جمع علامات تانیث کے ساتھ
 صرف اناث کو شامل ہوتی ہے، فاضل مصنف نے سیر کبیر کے حوالہ سے ان تینوں قواعد کی مثالوں
 کو لغت و فشر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے چنانچہ پہلے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ
 اگر کسی کا فر نے کہا 'امنون علی بنی' اور اس کی اولاد میں بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی ہوں تو یہ امان
 دونوں گرد ہوں کو شامل ہوگا، کیونکہ ذکر و اناث اگر نون طے جملے ہوں تو جمع مذکر دونوں کو شامل
 ہوتی ہے پھر دوسرے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی کا فر نے کہا 'امنون علی بناتی'
 تو یہ امان اس کی اولاد ذکر کو شامل نہ ہوگا بلکہ صرف اولاد اناث کو شامل ہوگا کیوں کہ جمع مؤنث
 تغلیب کے طور پر ذکر کو شامل نہیں ہوتی ہے، پھر دوسرے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے
 فرمایا کہ اگر کسی کا فر نے کہا 'امنون علی بنی' اور بنات کے سوا اس کے بچے نہ ہوں تو یہ امان بنات
 کیلئے ثابت نہ ہوگا، کیوں کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت تو تغلیباً اناث کو شامل ہوتی ہے لیکن اگر
 اناث تنہا ہوں تو جمع مذکر ان کو شامل نہیں ہوتی۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر ان مثالوں کو بیان کردہ قواعد کی ترتیب کے مطابق ذکر کیا جاتا اور
 تیسری مثال کو دوسری مثال پر مقدم کیا جاتا تو یہ زیادہ مناسب ہوتا اور مختصر ہوتا یعنی مثالیں
 اس طرح ذکر کرتے، 'اذا قال الامنونی علی بنی ولہ بنون و بنات ان الامان یتناول الفریقین ولو لم
 یکن لہ سوی البنات، لا یتثبت الامان لمن ولو قال الامنونی علی بناتی لایتناول الذکور من اولادہ۔

وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَمَا ظَهَرَ الْمَلْ دَبَّهُ ظُهُورًا بَيِّنًا حَقِيقَةً كَأَنَّ أَوْ مَجَازًا فِيهِ تَنْبِيهُ
 عَلَى أَنَّ الصَّرِيحَ وَالْكِنَانِيَّةَ يَجْمَعُ مَعَ كُلِّ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَكَانَتْ هَاتِهِمَا
 مِنْهُمَا وَكَمَا كَانَتْ ظُهُورًا مِنْ وَجْهِهِ الْإِسْتِعْمَالِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَقْدِيمِ صَحْحِ
 بِهِ النَّقْضِ فِي الْمَقْسُورَاتِ ظُهُورًا مِنْ حَيْثُ الْإِسْتِعْمَالِ وَظُهُورًا بِقَصْدِ
 الْمُتَكَلِّمِ وَالْقِيَاسِ كَقَوْلِهِ أَنْتَ حُرٌّ وَأَنْتَ طَالِبٌ الطَّاهِرُ أَنْهَا مِثْلَانِ
 لِلصَّرِيحِ مِنَ الْحَقِيقَةِ فَإِنَّهُمَا حَقِيقَتَانِ شَرَعِيَّتَانِ فِي إِزَالَةِ الْوَقْفِ وَالنِّكَاحِ
 صَرِيحَانِ فِيهَا وَبِحَيْثُ أَنْ يَكُونَا مِثْلَيْنِ لِلْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ بِإِعْتِنَائِهِمَا
 لِأَنَّهَا مَجَازَانِ لِعَوِيَّتَيْنِ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَحَقِيقَتَانِ شَرَعِيَّتَانِ فِيهَا
 هَكَذَا قِيلَ -

ترجمہ کہ: - صریح وہ لفظ ہے جس سے اس کی مراد بالکل ظاہر ہو خواہ وہ صریح حقیقی ہو یا مجازی ہو اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ، دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں گویا دونوں حقیقت و مجاز کی قسمیں ہیں، چونکہ صریح کا ظہور طریق استعمال کے قبیل سے ہے اس لئے کسی ایسی قید کی ضرورت نہیں ہے جس کے ذریعہ نفس اور مفسر کو خارج کیا جائے، کیوں کہ صریح کا ظہور استعمال کے لحاظ سے ہے اور ان دونوں کا ظہور تنکلم کے قصد اور قرآن سے ہے جیسے اس کا قول انت حر اور انت طاق، بظاہر یہ دونوں مثالیں صریح حقیقی کی ہیں کیوں کہ یہ دونوں مثالیں از الیقوت اور از الہکاح میں دو شرعی حقیقتیں ہیں اور دونوں صریح ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ مذکورہ دونوں مثالیں حقیقت اور مجاز کی ہوں دو اعتبار سے کیوں کہ اس معنی میں یہ دونوں لغوی مجاز ہیں اور دو شرعی حقیقتیں ہیں ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح :- مصنف نے تقسیم ثالث کی دو قسموں حقیقت اور مجاز کی بحث سے فارغ ہو کر تیسری قسم یعنی صریح کی تعریف اور اس کا حکم ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی اور مراد بالکل ظاہر ہوں ان میں کسی طرح کا احتمال باقی نہ رہے بلکہ لفظ کے بولتے ہی اس کے معنی سمجھ میں آجائیں، وہ لفظ صریح خواہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو، شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول حقیقتہً کان اور مجازاً میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں یعنی صریح، حقیقی بھی ہو سکتا ہے اور مجاز بھی، گویا صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں یعنی حقیقت کی بھی دو قسمیں ہیں، صریح (۲) کنایہ اور مجاز کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ ولما کان ظہورہ من وجہ الاستعمال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تعریف کے لئے جامع اور مانع ہونا ضروری ہے حالانکہ صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ جس طرح صریح کے معنی میں ظہور ہوتا ہے اسی طرح تقسیم ثانی یعنی بیان کے جدا اقسام نفس، مفسر وغیرہ میں بھی ظہور معنی ہوتا ہے، لہذا صریح کی تعریف میں بیان کے اقسام نفس و مفسر وغیرہ بھی داخل ہو گئے ہیں۔

پس تعریف کو دخول غیر مانع کرنے کے لئے صریح کی تعریف میں ایسی قید ذکر کرنی چاہیے تھی جس سے بیان کے اقسام نفس مفسر وغیرہ صریح کی تعریف سے خارج ہو جائے، اس کا جواب یہ ہے کہ صریح کا ظہور طریق استعمال ہوتا ہے اور نفس اور مفسر کا ظہور تنکلم کے ارادے اور قرآن سے ہوتا ہے اور جب یہ فرق موجود ہے تو صریح کی تعریف میں کسی ایسی قید کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی جبکہ ذریعہ نفس وغیرہ کو صریح کی تعریف سے خارج کیا جائے۔ مصنف نے صریح کی دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں (۱) مولیٰ کا قول اپنے غلام سے انت حر اور شوہر کا قول اپنی بیوی سے انت طاق، شارح کہتے ہیں

کہ بظاہر یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں، صریح تو اس لئے ہیں کہ یہ دونوں اپنے اپنے معنی یعنی ازالہ رقیبت اور ازالہ نکاح طاکر ہیں۔۔۔۔۔ اور حقیقی اس لئے ہیں کہ انت حر ازالہ رقیبت میں حقیقت شرعیہ ہے اور انت طاق ازالہ نکاح میں حقیقت شرعیہ ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں دو اعتبار سے حقیقت و مجاز کی مثالیں ہوں یعنی یہ دونوں مذکورہ معانی رازالہ رقیبت اور ازالہ نکاح میں لغتاً اور مجازاً ہوں اور شرعاً حقیقت ہوں لہذا یہ دونوں صریح حقیقی کی بھی مثالیں ہو جائیں گی اور صریح مجازی کی بھی، بہر حال حضرات علمائے نے جو کچھ کہا وہ کہہ دیا گیا ہے۔

وَحَلَّتْ تَعَلُّقَ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامَهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتَفْتِيَ عَنِ الْعَرَبِ
أَيُّ لَا يَخْتَارُ إِلَى أَنْ تَبْزِيَ الْمُتَكَلِّمُ ذَلِكَ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ فَإِنْ قَصَدَ
أَنْ يَقُولَ سُبْحَانَ اللَّهِ لَعْنَى عَلَى لِسَانِهِ أَنْتَ طَالِقٌ يَقَعُ الطَّلَاقُ
وَلَوْ لَمْ يَقْصِدْهُ وَهَكَذَا أَقُولُ لِعَبْتٍ وَاسْتَشْرَيْتُ

ترجمہ: اور صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم عین کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو یہاں تک کہ ارادہ اور نیت سے بے نیاز ہو یعنی اس بات کا محتاج نہیں ہوگا کہ متکلم لفظ سے اس معنی کا ارادہ کرے چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انت طاق جاری ہو گیا تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اگرچہ اس کا قصد نہ کیا ہو اور ایسا ہی حکم اس کے قول بعث اور استشریت کا ہے۔

تشریح: صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو اور ارادہ اور نیت کی ضرورت نہ پڑے یعنی حکم کو صریح کے ساتھ متعلق کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ متکلم اس لفظ صریح سے معنی کا ارادہ کرے بلکہ بغیر ارادے ہی کے حکم مرتب ہو جائے گا چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انت طاق جاری ہو گیا تو اس سے قضاء طلاق واقع ہو جائے گی، اگرچہ طلاق کا ارادہ نہیں کیا ہے، اسی طرح اگر بغیر ارادے کے بعث یا استشریت کہا تو ان کا حکم بھی ثابت ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَمَا اسْتَوَالَ دُوبَهُ وَلَا يَفْهَمُ إِلَّا بِقَرِينَتِهِ حَقِيقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا
فِيهِ تَنْبِيءٌ أَيْ عَلَى أَنْ لِكِنَايَةٍ تَجْمَعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ
بِالْإِسْتِنَادِ هُوَ الْإِسْتِنَادُ بِحَسَبِ الْإِسْتِمَالِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى إِهْلَاجِ

الخَفِّ وَالْمَشْكِ لَآنَ خِفَاءَ هَا يَحْسِبُ مَا يَخِ الْخَفِّ فَلَوْ دَقَّ فِي الْحِفَاءِ فِي الْقَرْيَةِ أَوْ
 الظُّهُورِ فِي الْكِنَايَةِ بِعَوَارِضٍ أُخْرَى لَا يَضُرُّ ذَلِكَ فِي كَوْنِهِ صَرِيحًا أَوْ كِنَايَةً
 لَآنَ الْعَوَارِضِ الْأُخْرَى لَا تُفْتَبَّرُ قَالِمَدَامًا فِيهَا عَلَى الْإِسْتِعْمَالِ وَلِهَذَا قَالَ
 أَنَّ الْحَقِيقَةَ الْمُهْجُورَةَ كِنَايَةً وَالْمُسْتَعْلَى صَرِيحَةً وَالْحَاثِرَ الْمُنْتَعَارَةَ
 صَرِيحَةً
 وَغَيْرَ الْمُنْتَعَارَةَ كِنَايَةً مِثْلَ الْفَاطِمَةِ الصَّمِيرِ
 كَهَامِ الْكِنَايَةِ وَأَنَا وَأَنْتَ فَإِنَّ كُلَّهَا وَضِعَتْ لِيَسْتَعْمَلَهَا الْمُتَكَلِّمُ عَلَى طَرِيقِ
 الْإِسْتِنْبَاطِ وَالْحِفَاءِ وَكَوْنُهُ أَعْرَفَ الْمَعَارِفِ عِنْدَ الْقَوَائِمِينَ لَا يَضُرُّ بِكَوْنِهِ
 كِنَايَةً لِأَنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ أُخْرَى وَلِهَذَا أَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى مَنْ دَقَّ بَابَهُ
 فَقَالَ مَنْ أَنْتَ فَقَالَ أَنَا فَقَالَ أَنَا أَنَا أَيَّ لِمَ تَقُولُ أَنَا أَنَا بَلْ أَذْكَرُ اسْمَكَ
 حَتَّى أَفْهَمَ ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّهُ مِثَالٌ لِلْكِنَايَةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَكَمْ يَذْكَرُ مِثَالَ
 الْكِنَايَةِ الْمَجَازِيَّةِ -

ترجمہ بحسب :- اور کنایہ وہ ہے جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور بغیر قرینہ کے نہ سمجھے جاتے ہوں خواہ
 وہ حقیقی ہوں یا مجازی اس میں بھی اس بات پر تشبیہ ہے کہ کنایہ حقیقت و مجاز کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے
 اور استنار سے مراد وہ استنار ہے جو بحسب الاستعمال ہو اور ضعیف اور مشکل کے اخراج کی ضرورت
 نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں کا خفا دوسرے معنی کی وجہ سے ہے، پس اگر دوسرے عوارض کی وجہ سے
 صریح میں خفا واقع ہو اور کنایہ میں ظہور واقع ہو تو یہ اس کے صریح یا کنایہ ہونے میں مضرب نہیں ہوگا
 کیوں کہ دوسرے عوارض معقبہ نہیں ہیں، لہذا ان دونوں میں مدار استعمال پر ہے اسی لئے فقہار
 نے کہا کہ حقیقت مجبورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعلیہ صریح ہے، اور مجاز متعارف صریح ہے اور غیر
 متعارف کنایہ ہے جیسے الفاظ ضمیر مثلاً ہائے کنایہ انا اور انت کیوں کہ ان تمام کو اسکا لئے
 وضع کیا گیا ہے تاکہ مستلکم ان کو استنار اور خفا کے طور پر استعمال کرے اور نحووں کے نزدیک
 ضمیر کا عرف المعارف ہونا اس کے کنایہ ہونے کیلئے مضرب نہیں ہے اس لئے کہ یہ اور بات ہے اسی
 لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر تکبیر فرمائی جس نے آپ کے دروازہ کو کھٹکھٹایا چنانچہ
 آپ نے فرمایا تم کون ہو اس نے کہا انا میں، آپ نے فرمایا انا انا میں میں، یعنی تم انا انا کیوں
 بولتے ہو بلکہ اپنا نام ذکر کرو تاکہ میں سمجھ سکوں، پھر یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے
 اور کنایہ مجازی کی مثال ذکر نہیں کی گئی -

تشریح :- تقسیم ثبات کی جو تین قسم کنایہ ہے کنایہ وہ لفظ ہے جسکی مراد پوشیدہ ہو...

اور بغیر قرینہ کے مفہوم نہ ہوتی ہو خواہ وہ کنایہ حقیقت ہو یا مجاز ہو، شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے حقیقتہً
 کَانَ اَوْ مجاز اُسے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے کہ کنایہ حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو سکتا ہے اور مجاز
 کے ساتھ بھی، والمراد بالاستتار سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ غرضی، مشکل، مجمل،
 اور تشابہ میں بھی چونکہ مراد پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے یہ سب کنایہ کی تعریف میں داخل ہو جائینگے
 اور کنایہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی، پس کنایہ کی تعریف کو دخول غیر سے مانع کرنے کے
 لئے ایسی قید ذکر کرنی چاہیے تھی جس کے ذریعہ غرضی وغیرہ کنایہ کی تعریف سے خارج ہو جائے اسکا
 جواب یہ ہے کہ کنایہ میں پوشیدگی استعمال کے اعتبار سے ہوتی ہے اور غرضی وغیرہ میں در سکر
 مانع کی وجہ سے پوشیدگی ہوتی ہے جیسا کہ ان کی تعریفات کے ذیل میں معلوم ہو چکا ہے۔

پس جب کنایہ غرضی وغیرہ سے اس اعتبار سے متماز ہے تو کنایہ کی تعریف سے غرضی وغیرہ کو خارج
 کرنے کے لئے کنایہ کی تعریف میں کسی قید کو ذکر کرنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں ہے، بعض حضرات
 نے کہا کہ اگر غرضی وغیرہ کنایہ میں داخل تھے تو کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ غرضی وغیرہ ایک تقسیم کے اقسام
 ہیں اور کنایہ دوسری تقسیم کے اقسام ہیں اور ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام میں داخل ہو سکتے ہیں
 شارح نور الانوار ملاحظہ فرمائیں نے فرمایا کہ اگر صریح میں خفا اور کنایہ میں ظہور دوسرے عوارض کی وجہ
 سے واقع ہو گیا تو ان کے صریح اور کنایہ ہونے کیلئے مضر نہ ہوگا، یعنی اس کے باوجود صریح
 صریح رہے گا اور کنایہ، کنایہ رہے گا۔ اس لئے کہ صریح اور کنایہ میں صرف استعمال معتبر ہے اور
 دوسرے عوارض غیر معتبر ہیں لہذا استعمال کے اعتبار سے اگر کوئی لفظ صریح ہو اور دوسرے
 عوارض کی وجہ سے اس میں خفا پیدا ہو جائے تو یہ لفظ صریح ہی رہیگا خفا پیدا ہونے کی وجہ
 سے کنایہ نہ ہوگا اسی طرح استعمال کے اعتبار سے اگر کوئی لفظ کنایہ ہو اور دوسرے عوارض کی وجہ
 سے اس میں ظہور پیدا ہو جائے تو وہ لفظ کنایہ ہی رہے گا، ظہور کے پیدا ہونے کی وجہ سے صریح
 نہ ہوگا، اسی لئے ہمارے نے کہا کہ حقیقت مجرہ کنایہ ہے کیوں کہ حقیقت مجرہ کی مراد مفہوم
 نہیں ہوتی ہے مگر یہ کہ حقیقت کے متروک ہونے کا قرینہ موجود ہو اور حقیقت مستعملہ صریح ہے
 کیونکہ حقیقت کے مستعمل ہونے کی وجہ سے اس کی مراد ظاہر اور واضح ہے اور مجاز متعارف کی مراد
 چونکہ ظاہر ہوتی ہے اس لئے مجاز متعارف صریح ہوگا، اور غرضی متعارف کی مراد چونکہ پوشیدہ
 ہوتی ہے اس لئے مجاز غیر متعارف کنایہ ہوگا۔

مصنف نے کنایہ کی مثال میں الفاظ ضمیر کا ذکر کیا ہے الفاظ ضمیر سے مراد ضمیر فاتب جیسے ہو
 ضمیر مخاطب جیسے انت اور ضمیر متکلم جیسے انا ہے کیوں کہ ان تمام کو اسی لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ متکلم
 ان کو استتار اور خفا کے طور پر استعمال کر کے مثلاً اگر متکلم زید کے نام کی صراحت نہ کرنا چاہے تو وہ ہو

کہدے گا چونکہ ضامن میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے اسی لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے پر دستک دی، پھر جب آپ نے پوچھا کہ تم کون ہو تو اس نے کہا انا اللہ کے رسول میں ہوں، آپ نے خشکی کے لب و لہجہ میں فرمایا انا انا یعنی انا انا کیا ہے تم کو اپنا نام ذکر کرنا چاہیے تاکہ میں سمجھ سکوں کہ آئیو والا کون ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ ضامن کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے، لیکن یہاں ایک اعتراض ہو گا وہ یہ کہ نحو یوں کے نزدیک ضمیر اعراف المعارف ہوتی ہے یعنی ضمیر میں سب سے زیادہ تعریف ہوتی ہے پس جب ضمیر اعراف المعارف ہے تو ضمیر کنایہ کیسے ہو سکتی ہے کیوں کہ کنایہ میں ابہام کا ہونا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ضمیر کا اعراف المعارف ہونا اس کے کنایہ ہونے کے لئے مضر نہیں ہے اس لئے کہ اس کا اعراف المعارف ہونا اور بات ہے یعنی ضمیر کے اعراف المعارف ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ ضمیر سے بذاتہ کسی غیر معین چیز کا ارادہ کرنا درست نہیں ہوگا، اس کے برخلاف در حکم معارف کے ان سے غیر معین چیز کا ارادہ کرنا درست ہے۔

بہر حال اعراف المعارف ہونے کے باوجود ضمیر میں ایک گونہ ابہام ہو سکتا ہے اور جب اس میں ابہام ہو سکتا ہے تو ضمیر بلاشبہ کنایہ کی مثال ہوگی، شارح کہتے ہیں کہ بظاہر ضمیر کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے، اور رہا کنایہ مجازیہ تو اس کو اگرچہ مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن ہر مجازیہ غیر متعارف کنایہ مجازیہ کی مثال واقع ہوگا۔

وَحَكْمَهَا أَنْ كَلَيْبِ الْعَمَلِ بِهَا لَا يَأْتِيهِ أَىٰ يَلِيهِ الْمَتَكَلِّمُ لَكِنَّمَا مُسْتَرَةٌ الْمُرَادِ
فَلَا تَطْلُقُ فِي أَنْتَ بَأْتِي بِمَا لَمْ يَتَوَنَّبَتْهُ أَوْلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَائِمًا مَقَامَهَا
كَدَلَالَةِ الْغَضَبِ أَوْ صَدَاكَ الْكُرَّةِ الطَّلَاقِ -

ترجمہ :- اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر بغیر متکلم کی نیت کے عمل کرنا واجب نہ ہو کیونکہ کنایہ ... مسترہ المراد ہوتا ہے پس انت بائن میں طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ متکلم طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی ایسی چیز نہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو جیسے حالت غضب کی دلالت یا مذاکرہ طلاق کی دلالت۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر بغیر نیت عمل کرنا واجب نہ ہو یعنی لفظ کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہوگا جب کہ حکم اس کی نیت کرے اور جب اس کی نیت ہے کہ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے لہذا اس کو واضح اور واجب العمل کرنے کیلئے متکلم کی طرف

سے نیت کا یا یا جاننا ضروری ہے اور اگر نیت نہ ہو تو اس کے قائم مقام کوئی چیز ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی دلہن سے انت بائن کہا تو محض اس کے تکلم سے طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ یا تو شوہر طلاق کی نیت کرنے یا کوئی اس کا قائم مقام موجود ہو مثلاً حالت غضب یا مذاکرہ طلاق کی دلالت، پس نیت اور دلالت میں سے اگر کوئی چیز موجود ہوئی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔

وَكِنَايَاتِ الطَّلَاقِ سُمِّيَتْ بِهَا مَجَازًا لِأَنَّهَا كَانَتْ بَوَائِنَ جَوَابِ سُؤَالٍ مَقْدَمٍ بِهَا
هُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْكِنَايَةَ مَا اسْتَرَأَمُرُ أَدِيهِ وَالْحَالُ أَنَّ الْفَلَاطِ الطَّلَاقِ
الْبَائِنِ مِثْلَ قَوْلِهِ أَنْتَ بَائِنٌ وَبَيْتَةٌ وَبَيْتَةٌ وَحَرَامٌ وَنَحْوَهَا كُلِّهَا مَعْلُومَةٌ
الْمَخْرَجُ دَأَسْتَعْلِقُ فِيهَا صَرَحَةٌ فَلَيْفَ سُمِّيَتْ كِنَايَةً فَلَحَابَ بِأَنَّ تَسْمِيَهَا
كِنَايَةً إِنَّهَا بَطْنِي بِنَا لِمَا زَلَّتْ مَعْنَى كُلِّ وَاحِدٍ مَعْلُومٌ لَا لِمَا فِيهِ
إِذْ مَعْنَى الْبَائِنِ وَافْضَلُ لَكِنَ لَا يُعْلَمُ مِنْ أَيْ شَيْءٍ بَائِنٌ أَمِنْ الذَّوْجِ
أَوْ مِنَ الْعَشِيرَةِ أَوْ مِنَ الْبَالِ أَوْ الْجَمَالِ فَلِذَا لَوِي أَنَّهَا بَائِنٌ عَنِّي زَالَ
إِلَيْهَا مَكَانَ عَامِلَةٍ مُوجِبَةٍ وَلِذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا وَكَوْنَتْ
كِنَايَاتٍ حَقِيقَةً لَكَانَتْ مِنْ قَبِيلِ أَنْ يُذَكَّرَ أَنْتَ بَائِنٌ وَبِزَادِهِ أَنْتَ
طَائِقٌ يَتَّبَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ

ترجمہ :- اور کنایات طلاق کو مجازاً کنایات سے موسوم کیا گیا ہے یہاں تک وہ بوائن ہو گئے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالانکہ طلاق بائن کے الفاظ مثلاً انت بائن، بیٹہ، بیٹہ، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے الفاظ ہیں جن کے معانی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحتاً مستعمل ہیں پھر تم ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ کیسے موسوم کرتے ہو، پس مصنف نے جواب میں فرمایا کہ ان الفاظ کا کنایہ نام رکھنا بطریق مجاز ہے کیوں کہ ہر ایک کے معنی معلوم ہے اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے۔ اس لئے کہ بائن کے معنی واضح ہیں، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کون سی چیز سے بائن (جدا) ہے آیا شوہر سے جدا ہے خاندان سے یا مال یا جمال سے،

پس جب اس نے نیت کی کہ وہ مجھ سے بائن ہے تو ابہام دور ہو گیا، پس وہ اس لفظ کے موجب پڑا ہوگا اسی وجہ سے ان الفاظ کتابہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور اگر کنایات حقیقی ہوتے تو وہ اس قبیل سے ہوتے کہ انت بائن ذکر کیا جاتا اور انت طائِق مراد لیا جاتا اور طلاق

رجعی واقع ہوتی۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اخلاف نے کہا کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالانکہ طلاق بائن کے الفاظ مثلاً انت بائن تبتہ، تبتلہ، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں چنانچہ بائن، بینونت سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا ہونے کے ہیں، حرام، حرمت سے ماخوذ ہے جس کے معنی منع کرنے کے ہیں، التبتہ، التبت سے ماخوذ ہے جس کے معنی کاٹنے کے ہیں اور تبتلہ، تبتل سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا کرنے اور کاٹنے کے ہیں۔ بہر حال ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحتہً مستعمل ہیں، پس جب ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں مستعمل بھی ہیں تو ان الفاظ کو کنایات طلاق قرار دینا کیسے درست ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کو کنایہ سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے مثلاً لفظ بائن کے معنی یعنی جدا کرنا اور جدا ہونا بالکل واضح ہیں، اس میں کوئی ابہام نہیں ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ عورت کس سے جدا ہے، آیا شوھر سے جدا ہے یا خاندان سے جدا ہے یا مال سے جدا ہے یا جمال سے جدا ہے، پس اس ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات حقیقیہ کے مشابہ ہو گئے اور اس مشابہت کی وجہ سے ان الفاظ کو کنایات کہا جانے لگا۔

چنانچہ اگر شوھر نے یہ نیت کی کہ وہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہو جائیگا اور شوھر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہوگا اور جب شوھر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہوگا تو اس لفظ سے طلاق بائن واقع ہوگی اگر یہ الفاظ حقیقہً کنایات طلاق ہوتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ شوھر نے انت بائن بول کر کنایہً انت طالق مراد لیا ہے اور انت طالق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا انت بائن سے طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے حالانکہ اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ الفاظ حقیقہً کنایات نہیں ہیں بلکہ ان کو مجازاً کنایات قرار دیا گیا ہے۔

وَاعْتَرِضْ عَلَيْهِ بَانَ الْكِنَايَةِ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادِ بِهِ مُسْتَتِرٌ الْأَمْعَنَاءُ
الْلَّغْوِيُّ وَهَمْنَا كَذَلِكَ فَإِنَّ الْبَائِنَ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللَّغْوِيُّ قَدْ اِنْجَمَأَ
لِكَيْفِ مَعْنَاهُ الْمُرَادِ بِهِ مُسْتَتِرٌ وَهُوَ أَنْتَ بَائِنٌ عَنِ الرَّجْحِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٌ

حَقِيقَةً وَ لِهَذَا أَقَالُوا إِنَّهَا كِنَايَاتٌ عَلَى مَذْهَبِ عَلِيِّ النَّبِيِّ دُونَ الْأَصُولِ فَإِنَّ
الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ أَنْ يُدْكَرَ لَفْظٌ وَيُرَادُ بِهِ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ لِأَمِنْ حَيْثُ
ذَاتِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ كَمَا فِي طَوِيلِ الْبِنَادِ يُرَادُ بِهِ
طَوْلُ الْبِنَادِ لِأَمِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ الَّذِي
هُوَ طَوْلُ الْقَامَةِ وَ هُنَاكَ ذَلِكَ كَمَا أَنَّ بَابًا مَحْمُولًا عَلَى مَعْنَاهُ لَكِنْ لِيَنْتَقِلَ
مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ وَ هُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَةِ الْبَيْكُوتَةِ عِنْدَ النَّبِيِّ وَ هُوَ أَيْضًا كَمَا
يَخْلُومِنْ تَخْدِشُهُ فَتَأْمَلُ .

ترجمہ :- اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کے مراد میں پویشیدہ
ہوں کہ اس کے لغوی معنی اور یہاں ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن اگرچہ اس کے لغوی معنی واضح
ہیں لیکن اس کے مراد میں پویشیدہ ہیں اور وہ یہ کہ وہ عورت شوہر سے جدا ہے، پس یہ الفاظ حقیقتہً
کنایات ہوتے اسی لئے علماء نے کہا کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں
علمائے اصول کے مذہب کے مطابق نہیں کیوں کہ علمائے بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر
کیا جائے اور اس سے اس کے معنی موضوع لہ مراد ہوں اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس
حیثیت سے کہ وہ اس سے اس کے ملزوم کی طرف بھی منتقل ہوتا ہے جیسے طویل البناد میں کہ اس سے
طویل بناد مراد ہے اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ملزوم کی طرف
منتقل ہوتا ہے اور ملزوم دراز قامت ہوتا ہے اور ایسا ہی یہاں ہے اس لئے کہ لفظ بائن اپنے معنی پر
محمول ہے لیکن اس سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہو سکتا ہے اور وہ نیت کے وقت طلاق بائن
ہے وہ بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے خوب غور کرو۔

تشریح :- اس عبارت میں سابقہ جواب پر ایک اعتراض کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ کا
یہ کہنا کطلاق کے الفاظ کنایات کو کنایہ کے نام سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت
غلط ہے کیوں کہ کنایہ اس کو کہتے ہیں جس کی مراد پویشیدہ ہو اور اس کے لغوی معنی پویشیدہ نہ ہوں
اور یہاں بالکل ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن کے لغوی معنی (جدا ہونا) اگرچہ واضح ہیں لیکن اسکی
مراد یعنی شوہر سے جدا ہونا متعدد احتمالات رکھنے کی وجہ سے پویشیدہ ہے، پس جب ان الفاظ پر
کنایہ کی تعریف صادق آگئی تو یہ الفاظ حقیقی کنایات ہوتے نہ کہ مجازی، اسی وجہ سے حضرات
علمائے فرمایا کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں نہ کہ علمائے اصول کے مذہب کے
مطابق، کیوں کہ علمائے بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کے معنی

موضوع لہ مراد لئے جائیں لیکن معنی موضوع لہ کا مراد لینا اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس معنی موضوع لہ سے اس کے ملزم کی طرف منتقل ہوتا ہے جیسے طویل النجار میں اس کے معنی موضوع لہ یعنی پرتلے کا دراز ہونا مراد ہے لیکن پرتلے دراز ہونے کا مراد ہونا اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ملزم یعنی دراز قامت کی طرف منتقل ہوتا ہے یہاں بھی ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن سے اس کے معنی موضوع لہ یعنی بیونوت مراد ہے لیکن اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس سے اس کے ملزم یعنی بوقت نیت صفت بیونوت کے ساتھ طلاق کی طرف منتقل ہوتا ہے حاصل یہ کہ طلاق کے الفاظ کنایات علمار بیان کے مذہب کے مطابق حقیقی کنایہ ہیں اگرچہ یہ بھی حدیثات سے خالی نہیں ہے، اور مجازی کنایہ نہیں ہیں جیسا کہ آپ نے جواب میں ذکر کیا ہے ہماری طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ الفاظ چونکہ بیونوت عن الزوج سے کنایہ ہیں اس لئے ان الفاظ سے بیونوت کا واقع ہونا لازم ہوگا ایسا نہیں کہ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں اور ان الفاظ کے معنی طلاق کے معنی ہیں، پس جب یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں ہیں اور ان الفاظ کے معنی طلاق کے معنی نہیں ہیں تو ان الفاظ کا کنایات عن الطلاق نام رکھنا مجازاً ہوگا نہ کہ حقیقتاً، الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان الفاظ کو کنایہ، عن الطلاق کہنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت۔

إِلَّا اعْتَدَىٰ كَيْفَ اسْتَبَدَىٰ رَجْمًا وَأَنْتِ وَاحِدَةٌ اسْتِنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ حَتَّىٰ كَانَتْ بَرَأً
يَعْنِي أَنَّ أَلْفَاظَ الْكِنَايَاتِ كَلَّمَا تَوَاقَفَتْ إِلَّا هَذِهِ الْأَلْفَاظُ الثَّلَاثَةُ فَإِنَّهَا رَجْعِيَّةٌ
لِجَلِّ وَجُودِ لَفْظِ الطَّلَاقِ فِيهَا تَقْدِيرٌ أَمَّا فِي قَوْلِهِ اعْتَدَىٰ فَلِأَنَّهُ يَجْتَمِعُ
إِعْتِدَاءٌ أَوْ نِعَةٌ أَوْ نَجْمٌ عَلَيْهَا وَيَجْتَمِعُ اعْتِدَاءٌ أَوْ الْحَيْضُ لِلْفَرَاغِ عَنِ الْعِدَّةِ فَإِذَا تَوَقَّفَتْ
بِقَعِّ الطَّلَاقِ الرَّجْعِيِّ فَإِنَّ كَانَتْ مَدْخُولَةً بِهَا يَلْتَبِتُ الطَّلَاقُ اِقْتِصَاءً كَانَتْ
قَالَ اعْتَدَىٰ كَيْفَ طَلَّقْتِكِ أَوْ طَلَّقْتِكِ ثُمَّ اعْتَدَىٰ أَوْ كَوْنِي طَالِقًا ثُمَّ اعْتَدَىٰ فَيَقَعُ
الطَّلَاقُ وَتَحِبُّ الْعِدَّةُ وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولَةٍ بِهَا فَجَرَّاعِدَةٌ عَلَيْهَا أَصْلًا
فَيَجِبُ أَنْ يَجْعَلَ قَوْلُهُ اعْتَدَىٰ مُسْتَعَارًا مِنْ قَوْلِهِ كَوْنِي طَالِقًا أَوْ طَلَّقْتِكِ
فَقَدْ ذَكَرَ الْمُسْتَبَدَىٰ وَأُرِيدُ بِهِ السَّبَبُ وَهُوَ جَارٌ إِذَا كَانَ الْمُسْتَبَدَىٰ مُخْتَصَبًا بِالسَّبَبِ
وَإِلَّا اعْتَدَىٰ فِي الْأَصْلِ وَبِالذَّاتِ مُخْتَصَفٌ بِالطَّلَاقِ كَانَتْهَا شَرَعَتْ إِلَّا لَتَعْرِيفِ
بِرَأْيَةِ الرَّجْمِ وَأَمَّا فِي الْكَمَةِ إِذَا اعْتَمَقَتْ فَإِنَّمَا شَرَعَتْ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ تَشْبِيهًا
بِالطَّلَاقِ وَفِي الْمَوْتِ إِنَّمَا شَرَعَتْ لِجَلِّ الْمَجْدَادِ فَلَا يَكُونُ فِي الْوَرِيعِ
مِنَ الْعِدَّةِ وَلِذَلِكَ شَرَعَتْ بِالْأَشْهُرِ دُونَ الْحَيْضِ -

ترجمہ کہ، ر مگر عدت شمار کرنا اپنے رحم کو پاک کر لے تو ایک ہے یہ قول حتی کانت بوائے سے اشتنا ہے یعنی الفاظ کنایات کل کے کل بائن ہے مگر یہ تین الفاظ اس لئے کہ یہ تینوں الفاظ رجعی ہیں کیوں کہ ان میں تقدیراً لفظ طلاق موجود ہے، بہر حال اس کے قول اعتدی میں تو اس لئے کہ وہ نعمت الہی کے شمار کرنے کا احتمال رکھتا ہے اور عدت سے فارغ ہونے کیلئے حیض شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے، پس جب شوہر اسکی نیت کرے گا تو طلاق رجعی واقع ہوگی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو اقتضاً طلاق ثابت ہوگی گویا اس نے یوں کہا تو عدت میں بیٹھ جا کیوں کہ میں نے تجھے طلاق دیدی ہے یا تو اپنے آپ کو طلاق دیدے پھر عدت میں بیٹھ یا تو مطلقہ بن جا، پھر عدت میں بیٹھ، لہذا طلاق واقع ہوگی اور عدت واجب ہوگی اور اگر وہ مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر بالکل عادت نہیں ہے چنانچہ اس صورت میں واجب ہوگا کہ اس کے قول اعتدی کو اس کے قول کوئی طالقاً یا طلقی سے مستعار قرار دیا جائے، پس مسبب ذکر کیا گیا اور اس سے سبب کا ارادہ کیا گیا اور یہ جائز ہے بشرطیکہ مسبب سبب کے ساتھ مختص ہو اور اعتداد بالذات اور بالاصل طلاق کے ساتھ مختص ہے کیوں کہ اسکو شروع نہیں کیا گیا مگر برأت رحم معلوم کرنے کیلئے اور بائذی میں جب وہ آزاد ہوگی تو اس پر عدت کو مشروع کیا گیا ہے، طلاق کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ سے، اور موت میں اس کی مشروعیت صرف سوگ منانے کی وجہ سے ہے، لہذا یہ واقعی عدت نہ ہوگی اسی لئے اس کو مہینوں کے ساتھ شروع کیا گیا ہے نہ کہ حیض کے ساتھ۔

تشریح :- سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ کے، چنانچہ تین لفظ (اعتدی، استبرئی رحمک، انت واحدہ) سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور ان الفاظ ثلثہ سے طلاق رجعی واقع ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان الفاظ ثلثہ میں لفظ طلاق تقدیراً موجود ہوتا ہے اور لفظ طلاق سے چون کہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے ان تینوں الفاظ کے ذریعہ بھی طلاق رجعی واقع ہوگی مثلاً لفظ اعتدی میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ شوہر کہتا ہے کہ اللہ نے تجھ پر جو انعامات نازل کئے ہیں تو ان کو شمار کر، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ تو عدت سے فارغ ہونے کے لئے حیض کی مدت شمار کر، پس جب شوہر مذکورہ دو احتمالوں میں سے دوسرے احتمال کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیوں کہ دو صورتیں ہیں یا تو وہ عورت مدخول بہا ہوگی اور یا غیر مدخول بہا ہوگی، اگر عورت مدخول بہا ہو تو طلاق اقتضاً ثابت ہوگی اس طور پر کہ شوہر نے عورت کو عدت گزارنے کا حکم دیا ہے اور عدت بغیر طلاق کے واجب نہیں ہوتی ہے لہذا عدت گزارنے کے حکم کو معیج کرنے کیلئے اس سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی گویا شوہر نے کہا اعتدی لانی طلقک، تو عدت گزار کیوں کہ میں تجھ کو طلاق دے چکا یا

طلقی تم اعتدی تو اپنے آپ کو طلاق دے کر عدت گزار یا کوئی طائفہ تم اعتدی تو مطلقہ ہو جا پھر عدت گزار بہر حال تینوں صورتوں میں اعتدی سے پہلے یا بعد میں لفظ طلاق مقدر ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا لفظ اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہوگی، اور مدخول بہا عورت پر عدت واجب ہوگی اور اگر وہ عورت غیبہ مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر عدت بالکل واجب نہ ہوگی اور شوہر کا قول اعتدی اس کے قول کوئی طائفہ یا طلق سے مستعار ہوگا یعنی اعتدی کا لفظ جوازاً کوئی طائفہ یا طلق کے معنی میں مستعمل ہوگا رہی یہ بات کہ انت طالق اور انت مطلقہ سے مستعار کیوں نہیں لیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں دونوں کا معنی مختلف ہے یعنی اعتدی، امر ہے اور انت طالق اور مطلقہ خبر ہے اس اختلاف کی وجہ سے اعتدی کو انت طالق اور انت مطلقہ سے مستعار نہیں لیا گیا بلکہ کوئی طائفہ یا طلق جو امر ہے اس سے مستعار لیا گیا ہے اور یہاں وجہ استعارہ یہ ہے کہ عدت مسبب ہے اور طلاق اس کا سبب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول والمطلقات لیربمن بانفسن ثلثہ شروع سے مفہوم ہوتا ہے پس مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا یا سبب بول کر مسبب مراد لینا یہی استعارہ ہے اور مجاز ہے،

الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ اعتدی کو کوئی طائفہ یا طلق کے معنی میں مستعار لیا گیا ہے اور کوئی طائفہ اور طلق جوں کہ صریح لفظ ہیں اور صریح لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے یہاں لفظ اعتدی سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے مگر چونکہ غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے جو بھی طلاق واقع ہوتی ہے وہ بائنہ ہی ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی غیر مدخول بہا عورت بائنہ ہو جائے گی، یہاں دو اعتراض ہیں ایک تو یہ کہ طلاق قبل الذخول وجوب عدت کا سبب ہے لہذا شارح کا مطلقاً طلاق کو عدت کا سبب قرار دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق فی الجملہ عدت کا سبب ہے یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ میں نفسی بیعت معتبر ہے۔ محل استعارہ میں بیعت کا ہونا ضروری نہیں ہے، پس یہاں محل استعارہ یعنی غیر مدخول بہا میں طلاق اگرچہ عدت کا سبب نہیں ہے لیکن بہر حال دوسری جگہ یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ کیلئے اتنا کافی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مسبب کا استعارہ سبب کیلئے یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا یہاں عدت بول کر طلاق مراد لینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب خود شارح علیہ الرحمہ نے دیا ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے، بشرطیکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو اور یہاں ایسا ہی ہے اس لئے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے بالذات غیر طلاق میں عدت نہیں پائی جاتی ہے البتہ طبعاً اور شہدہ غیر طلاق میں عدت پائی جاتی ہے اور عدت طلاق کیساتھ

اس لئے خاص ہے کہ عدت کی مشروعیت صرف اس غرض سے ہوتی ہے تاکہ رحم کا پاک ہونا معلوم ہو جائے
 واما ابی الامتہ اذا اعتقت سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ کسی کی منکوحہ باندی جب آزاد ہو جائے
 تو اس کو خیار عتیق حاصل ہوتا ہے یعنی اسکو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے نکاح کو باقی رکھے یا
 ختم کر دے چنانچہ اگر اس باندی نے اپنے آپ کو اختیار کر لیا اور نکاح کو ختم کر دیا تو اس پر عدت
 واجب ہو جاتی ہے، اسی طرح جب شوھر کا انتقال ہو جائے تو اس پر بھی عدت واجب ہو جاتی ہے
 دیکھیے یہاں بغیر طلاق کے عدت پائی گئی ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ عدت طلاق کیلئے خاص نہیں ہے
 اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہوتی
 ہے اور تبعاً اور مشابہتہ غیر طلاق میں بھی عادت پائی جاسکتی ہے، چنانچہ معتقہ باندی پر جو عدت واجب
 کی گئی ہے وہ بالاصل اور بالذات واجب نہیں کی گئی ہے بلکہ خیار عتیق کو طلاق کے مشابہ قرار دیکر
 عدت واجب کی گئی ہے اور موت کی صورت میں جو عدت واجب ہوتی ہے وہ برات رحم کو معلوم کرنے
 کیلئے واجب نہیں ہوتی، بلکہ سوگ منانے کی غرض سے واجب ہوتی ہے، لہذا یہ واقع میں
 عدت نہ ہوگی یہ ہی وجہ ہے کہ عدت موت مہینوں کی صورت میں مشروع ہوئی ہے اور حیض کی
 صورت میں مشروع نہیں ہوئی۔

وَأَمَّا فِي قَوْلِهَا سُبْحٰنَ رَبِّيَ رَبِّكَ فَلَا تَنْهَىٰ عَمَلٍ أَنْ يَكُونَ طَلَبُ بَرَاءَةِ الرَّجْمِ
 لَا يَجِبُ الْوَلَدُ أَوْ لَيْسَ كَلِمَةُ زَوْجٍ الْخَرَفَاءُ ذَا نَوِي هَذَا يَفْعُ الطَّلَاقَ الرَّجْمِيَّ
 فَإِنْ كَانَتْ مَدْحُولًا بِهَا نَكَاحًا تَهْتَكُ قَالَ كَوْنِي طَالِقًا تَمْ اسْتَبْرَأِي رَجْمًا وَإِنْ لَمْ
 تَكُنْ مَدْحُولًا بِهَا يَكُونُ قَوْلُهُ اسْتَبْرَأِي رَجْمًا مُسْتَعَارًا مِنْ قَوْلِهِ كَوْنِي طَالِقًا
 عَلَى مَحْوَلٍ مَأْمُورِي اعْتِدًا وَأَمَّا أَنْتِ وَاحِدَةٌ فَلَا تَنْهَىٰ عَمَلٍ أَنْ يَكُونَ
 مَعْنَاهُ أَنْتِ وَاحِدَةٌ عِنْدَ قَوْلِكَ أَوْ عِنْدِي فِي الْجَمَالِ وَالْأَمَالِ وَتَجِبُ أَنْ يَكُونَ
 مَعْنَاهُ أَنْتِ طَالِقَةٌ وَاحِدَةٌ يَا ذَا نَوِي هَذَا يَفْعُ الطَّلَاقَ الرَّجْمِيَّ
 وَلِهَذَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ قَوْلِي وَاحِدَةٌ بِالرَّفْعِ لَمْ تَطْلُقْ نَطْلُقُ لَأَنَّ مَعْنَاهَا
 مُتَّفِرِدَةٌ عَنْ قَوْلِكَ وَإِنْ قَوْلِي وَاحِدَةٌ بِالنَّصْبِ يَفْعُ الطَّلَاقَ الْبَيْتَةَ
 لِأَنَّ مَعْنَاهَا أَنْتِ طَالِقَةٌ وَاحِدَةٌ وَإِنْ قَوْلِي بِالرَّفْعِ فَحَيْتُجَّاجٌ إِلَى النَّبِيِّ
 فَإِنَّ نَوِي يَفْعُ عِنْدَ الشَّائِعِ وَلَكِنَّ الرَّجْمَ أَنْ كَلَامُ الْعَرَبِ لَا يَلْبَسُ كَلَامَ
 الْعَوَامِّ لَا يَمْتَرُونَ عَنْ وَجْهِ الْعَرَبِ فَعَلَىٰ كُلِّ حَالٍ يَحْتَاجُ إِلَى النَّبِيِّ أَمَّا...

فِي لَوْقِفٍ وَ النَّصَبِ فَظَاهِرًا أَنَّهُ يَصِيرُ مَعْنَى الطَّلَاقِ بِالْيَتَةِ وَ أَمَّا فِي لَوْقِفٍ فَلَا يَنْتَهِي أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنْتِ ذَاتُ طَلَقَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ حَذَفَتْ الْمُضَافَاتُ وَ أُنْفِثَتْ
الْمُضَافَاتُ إِلَيْهِ مَقَامَةً -

ترجمہ :- اور بہر حال اس کے قول استبرائی رحمک میں تو یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ برأت رحم کی طلب بچہ کیلئے ہو یا دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے ہو، پس جب شوہر نے اس کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہو جائے گی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو گویا شوہر نے کہا تو مطلق بن جا پھر اپنے رحم کی پاکی طلب کر، اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اس کا قول استبرائی رحمک اس کے قول کوئی طلاق سے بالکل اس طرح مستعار ہوگا جیسا کہ اعتدی میں گذر چکا اور انت واحدہ تو اس کا احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی ہوں تو اپنی قوم کے پاس یکتا اور لاثانی ہے یا تو میسرے نزدیک نو بصورتی یا مال میں یکتا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں تو مطلق ہو ایک طلاق سے، پس جب اس کی نیت کرے گا تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی، اسی وجہ سے بعض حضرات نے کہا کہ اگر واحدہ رجع کی ساتھ پڑھا گیا تو بہرگز طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو اپنی قوم میں یکتا ہے اور اگر نصب کے ساتھ پڑھا گیا تو ضرور طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو مطلق ہو ایک طلاق سے، اور اگر وقف کے ساتھ پڑھا گیا تو اس وقت یہ لفظ محتاج نیت ہوگا، پس اگر نیت کی تو ہمارے نزدیک رجعی واقع ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، لیکن اصح یہ ہے کہ اعراب کا اعتبار نہیں ہے کیوں کہ عوام اعراب کے طریقوں میں امتیاز نہیں کر پاتے، لہذا بہر حال میں نیت کی ضرورت ہے وقف اور نصب کی حالتیں تو ظاہر ہے کہ طلاق کے معنی نیت ہی سے صحیح ہوتے ہیں اور رجع کی حالت میں اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس کے معنی انت ذات طلقة واحدہ کے ہوں پھر مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہو۔

تشریح :- ان الفاظ ثلاثہ میں جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے دوسرا لفظ استبرائی رحمک ہے کیوں کہ اس لفظ میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ پاکی رحم کی طلب بچہ کیلئے ہو یعنی شوہر نے یہ کہا کہ تو حیض کے ذریعہ اپنا رحم پاک کر تاکہ اس کے بعد میں جماع کروں اور پھر عیسے پیدا ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے تو اپنا رحم پاک کر، یعنی میں تجھ کو طلاق دے چکا لہذا حیض کے ذریعہ رحم پاک کر تاکہ دوسرے کے ساتھ نکاح کر سکے، پس جب شوہر نے اس دوسرے احتمال کی نیت کی تو اس سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔

چنانچہ اگر عورت مدخول بہا ہو تو تقدیری عبارت یہ ہوگی گویا شوہر نے یوں کہا، کوئی طایفہ

شم اتبہ بی رحمک“ اور اگر غیر مذکور بہا ہو تو اس کا قول استبریحی رحمک اس کے قول کوئی طلاق سے مستعار ہو گا جیسا کہ اعتدی میں گزر چکا ہے اور لفظ طلاق سے چوں کہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے اس لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی، تیسرا لفظ انت واحدہ ہے یہ لفظ بھی چند احتمالات رکھتا ہے چنانچہ ایک احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی میں انت واحدہ عند تو لک تو اپنی قوم کی نزدیک یکتا اور لاجواب ہے یا یہ معنی ہیں انت واحدہ عندی فی الجہل او المال تو میرے نزدیک خوبصورتی یا مال میں یکتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی ہوں انت طاق طلقت واحدہ تو ایک طلاق سے مطلقہ ہو، پس جب شوہر دوسرے احتمال کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہو جائے گی کیوں کہ اس صورت میں طلاق لفظ صریح موجود ہے اور لفظ صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی انہیں احتمالات کی وجہ سے بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ اگر واحدہ کو مرفوع پڑھا گیا تو عورت پر بالکل طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے کہ تو حسن و جمال میں اپنی قوم میں منفسر اور اکیلی ہے، پس اس صورت میں اس کے حسن و جمال کا بیان ہوگا اور حسن و جمال کے بیان سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہذا اس سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر اس کو منصوب پڑھا گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی، کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے انت طاق طلقت واحدہ، پس واحدہ کا موصوف چونکہ صریح طلاق ہے اس لئے اس سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی..... اور اگر اس کلمہ کو وقف کے ساتھ پڑھا گیا تو اس صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا۔ چنانچہ اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی تو ہمارے نزدیک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔ اور امام شافعی کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اعراب کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیوں کہ عوام دجہ اعراب میں امتیاز نہیں کر پاتے لہذا رفع، نصب، وقف، ہر صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا، وقف اور نصب کی صورت میں نیت کے ساتھ طلاق کے معنی کا صحیح ہونا تو ظاہر ہے اور رفع کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں انت ذات طلقت واحدہ پھر مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا ہو، بہتر بات یہ تھی کہ شارح یوں فرماتے کہ مضاف (ذات) اور مضاف الیہ (طلقت) کو حذف کر کے مضاف الیہ کی صفت یعنی واحدہ کو ان کے قائم مقام کر دیا گیا یا یوں کہتے کہ مضاف (ذات) کو حذف کر کے مضاف الیہ (طلقت) کو اس کے قائم مقام کیا گیا پھر موصوف (طلقت) کو حذف کر کے..... صفت واحدہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا۔

وَالْأَمْلُ فِي الْكَلِمَةِ الْقَصْرِحِ فِي الْكِتَابَةِ ضَرْبٌ قَصُورٌ لِأَنَّهَا تَحْتَاجُ إِلَى الْبَيْتَةِ
أَوْ دَلَاكَةِ الْحَالِ بِجَلَدِ الْقَصْرِحِ وَيُظْهِرُ هَذَا التَّفَاوُتَ فِي مَا يَدْرَأُ بِالسُّبُهَاتِ

وَهُوَ الْحُدُودُ وَالْكَفَارَاتُ فَاتِّمَامُهَا لَا تَقْتَضِي بِالْكِتَابَةِ كَمَا إِذَا اقْتَرَعَتْ عَلَى نَفْسِهِ بِأَنْ
حَامَعَتْ فَلَا تَجْمَعُ أَحَدًا مَّا لَا يَجِبُ عَلَيْهِ حُدُودُ الْبَيْنَاتِ إِذَا قَالَ لَا تَحْمِلُ جَمْعُ
فَلَا تَجْمَعُ عَلَيْهِ حُدُودُ الْقَدْرِ مَا لَمْ يُقْبَلْ نَكَلُهَا أَزْوَاجُهَا وَكَذَا إِذَا قَالَ
لَا تَحْمِلُ زَيْنَتُكَ فَقَالَ صَدَقَتْ حُدُودُ الْبَيْنَاتِ لِأَنَّهَا لَا تَحْمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعَهَا صَدَقَتْ
قَبْلَ ذَلِكَ فَلَمْ كَذَّبَتْ الْآيَاتُ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَدَّتْ رَجُلًا بِالزَّيْنَةِ فَقَالَ الْآخِرُ هُوَ كَمَا
قُلْتَ يُحْدِثُ هَذَا الْمَصْدَقُ حُدُودُ الْقَدْرِ لِأَنَّ كَمَا تَلْشِيهِ يُوجِبُ الْعَوْمُ
فِي جَمِيعِ مَا وَصَفَ بِهِ فَبَطَلَ كَوْنُهُ كِتَابِيَّةً -

ترجمہ کہ اردو کلام میں اصل صریح ہے کیوں کہ کنایہ میں کسی قدر قصور ہے اس لئے کہ کنایہ صریح
کے برعکس نیت یا دلالت حال کی طرف محتاج ہوتا ہے اور یہ فرق ان چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے جو شہادت
سے دور کر دی جاتی ہیں اور وہ حدود و کفارات ہیں اس لئے کہ نہ کنایات سے ثابت نہیں ہوتے جیسا کہ جسکی
شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا کہ میں نے فلاں عورت سے حرام طریقہ جماع کیا ہے تو اس پر حد زنا واجب
نہ ہوگی اور اسی طرح جب کسی سے کہا تو نے فلاں عورت سے جماع کیا ہے تو اس پر حد قذف واجب نہ
ہوگی جب تک کہ یہ نہ کہے تو نے اس سے بدکاری کی یا تو نے اس سے زنا کیا اور اسی طرح جب ایک شخص
نے دوسرے سے کہا تو نے زنا کیا ہے اس نے جواب میں کہا تو نے سچ کہا تو حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ
اس کا قول یہ احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی ہیں تو نے اس سے پہلے سچ کہا تھا پھر اس وقت کیوں
جھوٹ بولا اس کے برخلاف جب کوئی شخص کسی مرد کو زنا کی تہمت لگائے پھر کوئی تیسرا کہے وہ
ایسا ہی ہے جیسا تو نے کہا تو اس مصدق پر حد قذف جاری کی جائے گی اس لئے کہ کان تشبیہ ان تمام
چیزوں میں عموم واجب کرتا ہے جو اس کے ساتھ متصف ہوتی ہیں لہذا اس کا کنایہ ہونا باطل ہو گیا۔
تشریح :- مصنف نے صریح اور کنایہ کی تعریف اور ان کا حکم بیان کرنے کے بعد فرمایا
کہ کلام میں صریح اصل ہوتا ہے اور کنایہ خلاف اصل ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کنایہ کی صورت
میں مقصود کلام یعنی انہام میں ایک گونہ قصور ہوتا ہے کیوں کہ کنایہ مقصود کلام کو ثابت کرنے میں
نیت یا دلالت حال کا محتاج ہوتا ہے اور صریح ان چیزوں کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ صریح اور کنایہ کے درمیان فرق ان حدود و کفارات میں ظاہر ہو جائے گا جو
شہادت کی وجہ سے دور ہو جاتے ہیں اس طور کہ صریح کلام سے حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں اور
کنایہ سے یہ چیزیں ثابت نہیں ہوتیں، مثلاً جب کسی شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا اور یہ کہا کہ میں نے
فلاں عورت سے حرام طریقہ جماع کیا ہے تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی کیوں کہ حد زنا واجب،

ہوتی ہے زنا کا اقرار کرنے سے اور لفظ جامعیت زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہیکہ جماع سے مباشرت فاحشہ دبر نہ ہو کر بغیر دخول کے سی ما زنا مراد ہے جس میں جب یہ احتمال ہے تو لفظ جماع کے معنی میں صریح نہ ہو بلکہ کنا یہ ہو اور کنا یہ سے حد زنا چونکہ ثابت نہیں ہوتی اس لئے لفظ جامعیت کے ذریعہ اقرار کرنے سے حد زنا واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے کو مخاطب کر کے کہا "جامعیت فلا نہ" تو نے فلاں اجنبی عورت سے جماع کیا ہے تو اس قائل پر حد قذف واجب نہ ہوگی تا وقتیکہ وہ کھٹھا (تو نے بدکاری کی یا زینت بہا) تو نے اس سے زنا کیا، نہ کہے، کیوں کہ حد قذف زنا کی تہمت لگانے سے واجب ہوتی ہے اور لفظ جماع سابقہ احتمال کی وجہ سے زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ کنائی ہے لہذا اس لفظ کے ذریعہ تہمت لگانے سے حد قذف واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو مخاطب کر کے کہا زینت تو نے زنا کیا ہے مخاطب نے کہا صدقت تو نے سچ کہا تو اس صورت میں بھی مخاطب پر حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ لفظ صدقت میں جہاں یہ احتمال ہے کہ مکلم نے زینت سچ کہا یعنی واقعی میں نے زنا کیا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی احتمال ہے کہ مخاطب نے تکلم سے یہ کہا ہو کہ تو اس سے پہلے تو بڑا سچ بولتا تھا لیکن اب کیا ہو گیا کہ تو جھوٹ بولنے لگا اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ مخاطب کی طرف سے زنا کا اعتراف نہیں ہوگا بلکہ اس کی تردید ہوگی۔

الغرض اس صورت میں بھی چونکہ صریح لفظ سے زنا کا اقرار نہیں کیا گیا اس لئے حد زنا واجب نہ ہوگی ہاں اگر ایک شخص مثلاً حامد نے دوسرے شخص مثلاً خالد کو زنا کی تہمت لگائی پھر تیسرے شخص مثلاً شاہد نے قاذف کی تصدیق کرتے ہوئے کہا "ہو کما قلت" وہ ایسا ہی ہے جیسا تو نے کہا تو اس صورت میں اس مصدق یعنی شاہد پر حد قذف جاری کی، جائے گی کیوں کہ کما قلت کا کاف تشبیہ کیلئے ہے اور کاف تشبیہ ان تمام چیزوں میں عموم پیدا کرتا ہے جو اس سے متصف ہوتی ہیں پس گویا شاہد نے یہ کہا کہ واقعی اس نے زنا کیا ہے اور تو نے جو کچھ کہا وہ بالکل صحیح ہے اور جب ایسا ہے تو اس کا کنا یہ ہونا باطل ہو گیا اور صریح ہونا ثابت ہو گیا اور کلام صریح سے چون کہ حد قذف واجب ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں بھی ہو کما قلت کہنے سے شاہد پر حد قذف واجب ہو جائے گی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمَعْنَى فِي التَّمْسِيهِ الرَّابِعِ فَقَالَ وَآمَّا لَا سِتْدَانُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ
بِظَاهِرِ مَا سَبَقَتْهُ الْكَلِمَةُ لِإِتْمَاعِهَا لَا سِتْدَانُ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ تَسْمِيحًا لِأَنَّ
فِعْلَ الْمُسْتَدِلِّ وَالَّذِي هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْكِتَابِ هُوَ ذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ وَمَا

ثَبَّتَ بِهِ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ الْأَسَدِ كَالْحُكْمِ الْإِنْتِقَالِ مِنَ الْأَثَرِ إِلَى
 الْمَوْشَرِّ أَوْ بِالْعَكْسِ وَالْأَخِيرُ هُوَ الْمَلَادُ هَهُنَا وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةٌ الْقُرْآنِ الْأَعْمَمُ مِنْ
 أَنْ تَكُونَ نَصًّا أَوْ ظَاهِرًا أَوْ مَعْسَرًا أَوْ خَامًّا وَهَذَا الْإِطْلَاقُ شَائِعٌ فِي عَرَبِ
 الْفُقَهَاءِ مِنْ غَيْرِ نَكْبَرٍ وَلِذَا جَاءَ فِي النَّصِّ يَفِيقُ يَقُولُهُ مَا سَيَبِقُ الْكَلِمَةَ كَمَا دُونَ
 مَا سَيَبِقُ النَّصُّ كَمَا وَالْعَمَلُ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ أَعْنِي كَمَا سَتَبَاطُ دُونَ عَمَلِ -
 الْحُجُورِ فِيصْبِرُهَا صِلُ الْمَعْنَى وَأَمَّا الْإِنْتِقَالُ الَّذِي هُوَ مِنْ عِبَارَةِ الْقُرْآنِ إِلَى
 الْحُكْمِ فَهُوَ اسْتِنْبَاطُ الْمُجْتَهِدِ مِنْ ظَاهِرِ مَا سَيَبِقُ الْكَلِمَةَ كَمَا الْمَلَادُ مِنْ هَذَا
 السُّرِّيِّ أَعْمَمٌ فَمَا يَكُونُ فِي النَّصِّ فَإِنَّ السُّرِّيَّ فِي النَّصِّ مَا يَكُونُ مَقْصُودًا
 أَصْلِيًّا وَفِي عِبَارَةِ النَّصِّ مَا كَانَتْ مَقْصُودًا أَصْلِيًّا أَوْ لَا فَإِذَا تَمَسَّكَ أَحَدًا بِأَبَاحَةِ
 الدُّنْيَا يَقُولُهُ فَالْيَكُونُ أَمَا طَابَ لَكُمْ كَانَتْ عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِنْ كَمَا تَكُونُ نَصَابِيهِ
 بَلْ ظَاهِرًا مُخْلَافًا لِعَدَدِ قِيَّاسِهِ نَصٌّ فِيهِ :-

ترجمہ :- پھر مصنف نے تقسیم راج کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا بہر حال استدلال بعبارت
 النص کو اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے مصنف نے استدلال کو اقسام نظم
 میں تقسیم کیا ہے کیوں کہ استدلال استدلال کا فعل ہے اور جو چیز اقسام کتاب سے ہو وہ ذات
 عبارت نص ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم ثابت بعبارت النص ہے اور استدلال
 اثر سے مؤثر کی طرف یا اس کے برعکس منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے آخری معنی
 ہی مراد ہیں، اور نص عبارت قرآن کو کہتے ہیں عام اس سے کہ وہ نص ہو یا ظاہر ہو یا مفسر ہو یا
 خاص ہو اور یہ اطلاق فقہائے کرام کے عرف میں بلا تکرار شائع و ذائع ہے اسی وجہ سے تعریف میں
 "ما سبقت الکلام لہ" آیا ہے ما سبقت النص لہ آیا اور عمل سے مجتہد کا عمل مراد ہے یعنی اصول سے مسائل
 فرعیہ کا استنباط کرنا اعضاء جمہانی کا عمل مراد نہیں ہے، پس حاصل معنی یہ ہوگا عبارت قرآن سے حکم
 کی طرف ذمہ کا منتقل ہونا یہ مجتہد کا ما سبقت الکلام لہ کے ظاہر سے استنباط کرنا ہے اور اس سورت
 سے مراد عام ہے کہ وہ سورت نص میں ہو کیوں کہ جو سورت نص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے
 اور جو عبارت النص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی اور غیر اصلی دونوں کو شامل ہوتا ہے چنانچہ جب
 کوئی شخص اباحت نکاح کیلئے باری تعالیٰ کے قول فَاكْحُوا اَمَا طَابَ لَكُمْ سے استدلال کرے تو یہ قول
 عبارت النص ہوگا اگرچہ اباحت نکاح کے سلسلہ میں یہ قول نص نہیں ہے بلکہ ظاہر ہے برخلاف عدد
 کے کہ اس کے بارے میں یہ قول نص ہے -

تشریح :- یہاں سے مصنف نے تقسیم رابع کو بیان فرمایا ہے اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارت النصف (۲) استدلال بامشارت النصف (۳) ثابت بدلالة النصف (۴) ثابت باقتضا النصف استدلال بعبارة النصف یعنی عبارت قرآن دلیل میں پیش کرنا اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو انما عد الاستدلال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ استدلال کو نظم کے اقسام میں شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ استدلال کی دو قسمیں ہیں (۱) اثر سے مؤثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے دھواں دیکھ کر ذہن کا آگ کی طرف منتقل ہونا اسی کو استدلال من المعلول الی العلت کہتے ہیں اس لئے کہ اس مثال میں دھواں معلول ہے اور آگ اس کی علت ہے اور معلول سے علت پر استدلال کیا گیا ہے (۲) مؤثر سے اثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے آگ دیکھ کر ذہن کا دھوئیں کی طرف منتقل ہو جانا اسی کا نام استدلال من العلتہ الی المعلول ہے کیوں کہ اس صورت میں علت یعنی آگ سے معلول یعنی دھوئیں پر استدلال کیا گیا ہے یہاں دوسری قسم مراد ہے اس لئے کہ مجتہد کا مقصود اولہ کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنا ہے اور یہ بات مؤثر یعنی دلیل سے اثر یعنی حکم کی طرف منتقل ہونے سے حاصل ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہاں استدلال کی دوسری قسم مراد ہے اور یہ مجتہد کا فعل ہے اور مجتہد کا فعل اقسام نظم میں سے نہیں ہے لہذا استدلال کو اقسام نظم میں شمار کرنا کیسے درست ہوگا اسی کو شارح نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے مصنف نے استدلال کو اقسام نظم میں شمار کیا ہے کیوں کہ استدلال مجتہد کا فعل ہے اور وہ جو کتاب اللہ کے اقسام میں سے ہے وہ ذات عبارت النصف ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ تکم ہے جو عبارت النصف سے ثابت ہوتا ہے اور استدلال اثر سے مؤثر کی طرف یا مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے دوسرے معنی ہی مراد ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے استدلال کو مجازاً اقسام نظم میں شمار کیا ہے کیوں کہ تقسیم رابع کی اقسام کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنے کیلئے استدلال نظم پر موقوف ہے۔

پس چونکہ مجتہد کا فعل بھی نظم کی طرف راجع ہے اس لئے اس کو مجازاً نظم کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو ظاہر کی قسم ہوتی ہے بلکہ اس سے مراد عبارت قرآن اور لفظ قرآن ہے وہ لفظ قرآن خواہ نص کی صورت میں ہو خواہ ظاہر کی صورت میں ہو خواہ مفسر کی صورت میں ہو خواہ خاص کی صورت میں ہو، اور نص کا اطلاق لفظ قرآن پر فقہار کی اصلاح میں شائع اور ذائع ہے اس پر کسی نے ٹیکر نہیں کی ہے چونکہ نص سے مراد لفظ قرآن ہے اسی لئے تعریف میں ماسبق الکلام کہا گیا ہے اور ماسبق النصف لہذا نہیں کہا گیا ہے عمل سے مراد مجتہد کا عمل ہے یعنی اصول شرعیہ سے مسائل فرعیہ کا استنباط کرنا اعضائے جسمانی کا عمل مراد نہیں ہے اب تعریف

کا حاصل یہ ہوگا کہ لفظ قرآن سے حکم کی طرف ذہن کا منتقل ہونا وہ ماسبق الکلام کے لفظ سے استنباط ، کرنے کا نام ہے شارح کہتے ہیں کہ ماسبق الکلام وہ ہے جو سوچ ہے یہ اس سے عام ہے جو نفس میں ہوتا ہے کیوں کہ نفس میں جو سوچ ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے اور عبارت النفس میں جو سوچ ہے وہ صرف مقصود ہوتا ہے خواہ اصلی ہو خواہ غیر اصلی ہو مثلاً اگر کسی نے نکاح کی اباحت پر باری تعالیٰ کے قول ناکھو ا ما طاب لکم من النسا مشنی دلت در باب سے استدلال کیا تو یہ قول عبارت النفس کہلائے گا کیوں کہ اس قول سے اباحت نکاح کو بیان کرنا اگرچہ مقصود اصلی نہیں ہے لیکن بہر حال مقصود ہے اور یہ قول اباحت نکاح کے سلسلہ میں نفس نہیں ہوگا بلکہ ظاہر ہوگا کیوں کہ اس قول سے اباحت نکاح کو بیان کرنا مقصود اصلی نہیں ہے حالانکہ نفس میں سوچ کا مقصود اصلی ہونا ضروری ہے ہاں اس قول کے ذریعہ عدد نسا کو بیان کرنا چونکہ مقصود اصلی ہے اس لئے یہ قول عدد کے سلسلہ میں نفس ہوگا ۔

وَأَمَّا الْإِسْتِدْلَالُ بِإِسْمَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ لَعَلَّ بِمَا تَبَيَّنَتْ بِنُظْمِهِ لَفْظَةً لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ
وَلَا سَبْقَ لَهُ النَّصِّ لَيْسَ مِظَاهِرًا مِنْ تَحْتِ وَجْهِهِ فَقَوْلُهُ بِنُظْمِهِ سَامِلٌ
لِلْعِبَارَةِ وَالْإِسْمَارَةُ وَكَانَتْ تَخْرُجُ بِهِ كَلِمَةُ النَّصِّ لِوَجْهِهِ لَيْسَ بِتَابِتٍ بِالظُّمِّ
بَلْ بِغَضِّ النَّظْمِ وَقَوْلُهُ لَفْظَةً يَخْرُجُ بِ الْمَقْضَى لِأَنَّهُ لَيْسَ بِتَابِتٍ لِقَبْلِ شَرْعًا وَغَضًّا
وَقَوْلُهُ لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ لَا سَبْقَ لَهُ النَّصِّ تَخْرُجُ بِهِ الْعِبَارَةُ لِأَنَّهَا مَقْصُودَةٌ
وَمَسْوُوقَةٌ وَقَوْلُهُ لَيْسَ بِمِظَاهِرًا مِنْ تَحْتِ وَجْهِهِ زِيَادَةٌ تَأْكِيدٌ لِتَحْرِاجِ الْعِبَارَةِ
وَتَوْضِيحٌ لِلتَّعْرِيفِ وَإِنْ كَمْ يَكُنْ مُتَحَاجِّجًا إِلَيْهِ يَغْنَمُ أَنَّهُ ظَاهِرٌ مِنْ وَجْهِهِ
دُونَ وَجْهِهِ كَمَا إِذَا رَأَى إِنْسَانٌ إِنْسَانًا يَقْضِي نَظْرًا وَمَعْذَلِكَ يَرَى
مَنْ كَانَ عَنْ يَمِينِهِ وَيَسْمَعُ بِشِمَالِهِ يَمُوتُ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ الْبَقَاتِ وَقَصْدٌ لِأَنَّهُ
بِمَنْزِلَةِ الْعِبَارَةِ وَالْمَثَابِيُّ بِمَنْزِلَةِ الْإِسْمَارَةِ كَقَوْلِهِ تَعْمٌ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ
بِرَاقَتِهِمْ وَكَسْرَتِهِمْ مِثَالٌ لِلْعِبَارَةِ الْإِسْمَارَةُ مَعًا وَصَمِيرَةٌ سِرَاجٌ
إِلَى الْوَالِدَاتِ الْمُدْكُورَةِ يَقُولُهُ تَعْمٌ وَالْوَالِدَاتُ يُرَضِعْنَ أَوْ لَا رَضِعْنَ
خَوْلِينَ كَامِلِينَ فَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ إِحْجَابٌ نَفَقَهَا وَكَسْرَتَهَا كَجَلِّهَا
رُوحَتُهُ وَمَنْكُوحَتُهُ فَلَا مَضَائِقَ فِيهِ وَإِنْ كَانَ كَجَلِّهَا تَهَا مَضَاعَةً
لِوَالِدِهِ يَجْعَلُ عَلَى أَمْنٍ مَطْلَقَاتٍ مُنْقَضَتَةٍ عِدَّتْهُنَّ فِي كُلِّ تَقْدِيرٍ سَبْقَ
لِإِبْتِاطِ النَّفَقَةِ وَفِيهِ إِسْمَارَةُ الْإِنِّ السَّابِغِ الْأَبَاءُ كَلِمَاتُ الْمَعْنَى وَكَلِمَةُ
الَّذِي وُلِدَ الْوَالِدُ كَجَلِّهِ سِرَاقِ الْوَالِدَاتِ وَكَسْرَتُهُنَّ فَإِلَيْهِ يَلْمَزُ

الإختصاص يُعرف به أن الأب هو الذي اُختَصِرَ. هذه النسبة بخلاف لفظ الوالد
والأب فأنه لا يدل على هذا المعنى إذ ليس فيه لأم إلا اختصاصاً وكذا
يُشير هذا إلى أن للأب حق التملك في مال ولديه عند الحاجة لأنه مملوك
والإختصاص لا يشارك الوالد أحد في نفقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة
أحد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الأحدث.

ترجمہ: اور استدلال باشارت النص وہ اس چیز پر عمل کرنا ہے جو نظم قرآن سے لغت ثابت ہو
لیکن وہ چیز مقصود نہ ہو اور نہ اس کیلئے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو پس ما تن کا قول
بنظم عبارت اور اشارت دونوں کو شامل ہے لیکن اس سے دلالت النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ
نظم سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ معنی نظم سے ثابت ہوتی ہے اور اس کا قول لغت اس سے مقتضی خارج ہو جاتا
ہے کیوں کہ لغت ثابت نہیں ہوتا بلکہ شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول کتنے غیر مقصود ولا
سبق، النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ مقصود ہوتی ہے اور اس کے لئے نص لائی جاتی ہے اور اس کا
قول لیس بظاہر من کل وجہ عبارت النص کو خارج کرنے میں زیادتی تاکید ہے اور تعریف کی توضیح
ہے اگرچہ اس کی ضرورت نہ تھی یعنی وہ من وجہ ظاہر ہے نہ کہ من وجہ، جیسے جب ایک انسان نے دوسرے
انسان کو اپنی سیدی نظر سے دیکھا اور اس کے ساتھ ساتھ بغیر التفات اور بغیر قصد کے اپنے گوشہ نشین
سے دائیں بائیں طرف کے لوگوں کو بھی دیکھا ہے تو اول عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور ثانی،
اشارت النص کے مرتبہ میں ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول و علی المولد لہ رزقن دسویس، عبارت النص اور
اشارت النص دونوں کی مثال ہے اور من ضمیر والدات کی طرف راجع ہے جو باری تعالیٰ کے قول والوالدات
یرضعن اولادھن حولین کاملین میں مذکور ہے پس اگر اس سے مراد اس کے نفقہ اور کسوت کو واجب کر لے
اس بنا پر کہ وہ اس کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر اس بنا پر
کہ وہ اس کے بچے کی مرضعہ ہے تو اس کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ والدات ہی مطلقہ من جن کی عدت
گذر چکی ہے ہر صورت میں اس قول کو اثبات نفقہ کیلئے لایا گیا ہے اور اس میں اس بات کی طرف
بھی اشارہ ہے کہ نسب آباہی کی طرف منسوب ہوگا کیوں کہ آیت کریمہ کے یہ معنی ہیں اور اس شخص،
پر جس کے لئے بچہ جا گیا ہے والدات کا رزق اور ان کا پیڑا ہے پس لام اختصاص کیساتھ مولود کہ کی طرف
نسبت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باپ ہی اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف لفظ والد اور
لفظ اب کے کیوں کہ ان میں سے کوئی بھی اس معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے کہ ان میں سے کسی میں لام
اختصاص نہیں ہے اور اسی طرح یہ اس بات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ ضرورت کے وقت باپ کیلئے

اس کے بچہ کے مال میں مالک ہونے کا حق ہے کیوں کہ بچہ اس کا ملوک ہے اور اس طرف بھی شیرہ ہے کہ کوئی شخص بھی والد کا اس کے بچہ کے نفقہ میں شریک نہیں ہے جیسا کہ کوئی شخص اس نسبت میں اسکا شریک نہیں ہے ہم نے یہ سب باتیں تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں ذکر کر دی ہیں۔

تشریح :- تقسیم رابع کی دوسری قسم استدلال باشارات النص ہے اور استدلال باشارات النص یعنی اشارۃ نص کو دلیل بنانا یہ ہے کہ جو چیز نص اور قرآن کے لفظ سے لغتاً ثابت اور مفہوم ہو پیر عمل کیا جائے لیکن وہ ثابت بنظم النص لفظ مقصود نہ ہو اور نہ اس کے لئے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو فوائد و قیود بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ مصنف کا قول بنظم عبارت النص اور اشارت النص دونوں کو شامل ہے کیوں کہ دونوں میں ماثرت بنظم النص پر عمل ہوتا ہے البتہ اس لفظ سے دلالت النص خارج ہوجاتی ہے کیوں کہ دلالت النص کا ثبوت بنظم نہیں ہوتا بلکہ معنی بنظم ہوتا ہے اور لغت کی قید سے اقتضار النص خارج ہوجاتا ہے کیوں کہ اقتضار النص لغتاً ثابت نہیں ہوتا ہے اور لکنہ غیر مقصود و لاسبق لہ النص کی قید سے عبارت النص خارج ہوجاتا ہے کیوں کہ عبارت النص مقصود بھی ہوتی ہے اور نص اس کے لئے لائی بھی جاتی ہے اور لیس بظاہر من کل وجہ کی قید عبارت النص کو خارج کرنے کے لئے مزید تاکید اور توضیح کیلئے ذکر کر دی گئی ہے۔ اگرچہ اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی مطلب یہ ہے کہ ماثرت بنظم النص لغتاً یعنی اشارت النص من وجہ ظاہر ہوتا ہے اور من وجہ ظاہر نہیں ہوتا اور عبارت النص تو وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔

شارح نے عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال حیات میں یہ ذکر فرمائی ہے کہ ایک آدمی نے بالقصد اور بالارادہ سیدی منظر سے دو سکر آدمی کو دیکھا اس کے ساتھ ساتھ بلا ارادہ گوشہ چشم سے دائیں اور بائیں طرف کے لوگ بھی منظر آگئے تو اول یعنی بالارادہ دیکھنا عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور ثانی یعنی بلا ارادہ منظر آجانا اشارۃ النص کے مرتبہ میں ہے۔

مصنف نے احکام میں ان دونوں کی مثال میں باری تعالیٰ کا یہ قول ذکر کیا ہے **و علی المولود لہ رزقن** و کسوتھن یعنی والدات کا نفقہ اور کسوتھن یعنی باپ پر واجب ہے آیت میں من ضمیر اس والدات کی طرف راجع ہے جو باری تعالیٰ کے قول **والوالدات یرضعن اولادھن** حولین کاملین میں مذکور ہے شارح نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ اگر اس قول میں مرد پر عورت کے نفقہ اور کسوتھن کو واجب کرنا مراد اس لئے ہو کہ اس کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہے تو اس میں کوئی صرح نہیں ہے کیوں کہ مرد پر اس کی بیوی کا نفقہ اور کسوتھن دونوں واجب ہوتے ہیں اور اگر اس سے مرد پر عورت کے نفقہ اور کسوتھن کو واجب کرنا مراد اس لئے ہو کہ وہ عورت اس کے بچہ کی اتا اور دودھ پلانے والی ہے تو اس قول کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ عورتیں مطلقہ میں ان کی عدت گذر چکی ہے تو پھر نہ کو

اپنے بچہ کے دودھ پلانے کے لئے اجرت پر لیا ہے، بہر حال والدات کا نفقہ اور کسودہ بیوی ہونے کی وجہ سے ہو دلوں صورتوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول اثباتِ نفقہ کیلئے لایا گیا ہے، پس اثباتِ نفقہ کے سلسلہ میں یہ آیت عبارتِ النص کے طور پر ہوگی اور اس آیت کے ذریعہ بطریق اشارۃ النص یہ بات بھی ثابت ہے کہ اولاد کا نسب آبا کی طرف منسوب ہوتا ہے کیوں کہ آیت کے معنی ہیں *وعلی الذی ولید الولد*، لاجلہ رزق الوالدات کسودن یعنی اس شخص پر جس کے لئے بچہ جنا گیا یعنی باپ اس پر جننے والی کو کھلانا اور پہنانا واجب ہے اس آیت میں مولود کی طین نسبت لام اختصاص کے ذریعہ کی گئی ہے چنانچہ کہا گیا مولود یعنی جس کے لئے جنا گیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باپ ہی اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے اور نسب باپ ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے برضلات لفظ *والذی* چنانچہ باپ اگر قریشی عرب میں سے ہو اور ماں عجمی ہو تو بچہ کفارۃ اور امامت کبریٰ میں قریشی شمار ہوگا رہا یہ اعتراض کہ دکن نصف ماترک ازواجکم ان لم یکن لھن ولد میں بواسطہ لام یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اولاد ماں کیلئے ہوتی ہے اور ماں ہی کی طرف نسبت منسوب ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں طین کا لام - اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ *ملائست* کے لئے ہے کیوں کہ ماں کے لئے بالاجماع نسب ثابت نہیں ہوتا اس آیت سے بطریق اشارتِ النص یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ضرورت کے وقت باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے بچہ کے مال کا مالک اور متصرف ہو کیوں کہ مولود کا لام ملک اس پر دلالت کرتا ہے کہ بچہ باپ کا ملوک ہے مگر چونکہ حقیقت میں بچہ باپ کا ملوک نہیں ہوتا اس لئے دلیل پر بقدر امکان عمل کرنے کیلئے اس کا اثر اس میں باقی رکھا گیا کہ باپ بوقت ضرورت اس کے مال کا مالک ہو جائے البتہ ضرورت کی دو قسمیں ہیں

(۱) کاملہ جیسے زندہ رہنے کیلئے مطلقاً مشروب کی ضرورت، ایسی ضرورت میں باپ بلا ضمان اپنے بچہ کے مال میں تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔

(۲) ناقصہ جیسے بیٹے کی باندی سے جماع کر کے انکوم ولد بنانا ایسی ضرورت میں باپ بیٹے کی جاریہ میں ضمان کیساتھ تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے اسی طرح اس آیت سے بطریق اشاعتِ النص یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اولاد کے نفقہ میں باپ کا کوئی شریک نہیں ہوتا ہے کیوں کہ جب نسب میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے تو اس کے حکم یعنی انفاق علی الاولاد میں بھی کوئی شریک نہیں ہوگا شارح نور الانوار ملاحظیوں سے فرماتے ہیں کہ ساری باتیں تفصیل کے ساتھ تفسیر احمد کور میں زیادہ لکھی ہوئی ہیں تو اس کا مطالعہ کیجئے۔

وَمَا سَوَاءٌ فِي الْحَبَالِ الْكَلِمَةَ إِلَّا أَنْ تَأْتِي عِنْدَ الْمُعَارَفَةِ بِأَنَّ كَلِمًا مِنَ الْحَبَالَةِ
وَأَلَّا شَأْنًا قَطُّ لَنْ تَكُونَ عَلَى الْمُرَادِ لَكِنْ تَرُوحُ الْعِبَارَةُ عَلَى الْإِسْتِثْنَاءِ وَقَدْ تَعَالَى

سَأَلَهُ قَوْلُهُ فِي حَقِّ النِّسَاءِ أَهُنَّ نَاقِصَاتُ عَقْلِ وَدِينٍ تُلْنَ وَمَا نَقَصَانَ عَقْلَنَا
 وَدِينَنَا قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرِّجَالِ قُلْتُ بَلَى قَالَ
 تَقَعَلْ أَحَدِيكَنَّ شَطْرَ دَهْرٍ هَا فِي تَعْرِيبَتَيْهَا لَا قَصُومَ وَلَا تَصْلَةَ قُلْتُ بَلَى قَالَ
 فَذَا لِكَ مِنْ نَقْصَانِ دِينِهَا فَالْحَدِيثُ وَإِنْ كَانَتْ مَسْوَاقًا لِلنَّقْصَانِ دِينِهَا
 لَكِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ إِسْتِثْنَاءٌ إِلَى أَنَّ أَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا لِأَنَّ لَفْظَ
 الشَّطْرِ مُوَضَّعٌ لِلنَّقْصِ فِي أَصْلِ اللُّغَةِ وَبِهِ تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِي أَنَّ أَكْثَرَ الْحَيْضِ
 خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا وَلَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِمَا رَوَى أَنَّهُ قَالَ أَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْبَعَارِيَةِ
 الْمِكْرُ وَالنَّبْتُ ثَلَاثَةٌ أَيَّامٌ وَلِلْمَيْمَنِ وَالْأَكْثَرُ عَشْرَةٌ أَيَّامٌ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ
 فِي هَذَا الْمَقْنَعِ فَمُنْجَعَتْ عَلَى إِسْتِثْنَاءٍ.

ترجمہ:۔ اور وہ دونوں ایجاب حکم میں برابر ہیں مگر تعارض کیوقت اول زیادہ مقدار ہے یعنی عبارت
 النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جاتی ہے اس کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے
 جو عورتوں کے حق میں مروی ہے کہ عورتیں عقل اور دین دونوں اعتبار سے ناقص ہیں، عورتوں نے کہا
 کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک عورت کو کسی شہادہ
 مردوں کی نصف شہادت کے برابر نہیں ہے، عورتوں نے کہا ہاں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
 فرمایا کہ کیا تم میں سے ہر ایک اپنے آدھے زمانہ تک اپنے گھر کے اندر نہیں ٹھہرتی ہے نہ روزہ رکھتی
 ہے نہ نماز پڑھتی ہے، عورتوں نے کہا ہاں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ ان کے نقصان دین کی
 وجہ سے ہے پس حدیث اگرچہ ان کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے لائی گئی ہے لیکن اس سے
 اشارہ یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیوں کہ شطر کا لفظ لغت میں نصف
 کیلئے مرقع اور اسی لفظ سے امام شافعی نے اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ
 دن ہے لیکن یہ اسکے معارض ہے جو مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اقل
 مدت حیض باکرہ اور ثیبہ کی تین دن اور تین رات ہے اور اکثر مدت حیض دس دن ہے اس لئے کہ یہ
 اس معنی میں عبارت النص ہے لہذا اس کو اشارت پر ترجیح دی جائیگی۔

تشریح:۔ مصنف نے کہا کہ عبارت النص اور اشارت النص اثبات حکم قطعاً میں دونوں
 برابر ہیں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی دلالت کرتا ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان،
 تعارض واقع ہو جائے تو عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جائے گی کیوں کہ عبارت النص
 سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ مقصود بھی ہوتی ہے اور کلام اس کے لئے لایا بھی جاتا ہے اس کے برخلاف

جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے نہ وہ مقصود ہوتی ہے اور نہ اس کیلئے کلام لایا جاتا ہے گویا عبارت النص سے ثابت شدہ چیز اقوی ہے اور اشارت النص سے ثابت شدہ چیز غیر اقوی ہے اور اقوی کو غیر اقوی پر چونکہ ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح حاصل ہوگی اس کی مثال یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے حق میں فرمایا ہے کہ وہ عقل اور دین دونوں اعتبار سے ناقص ہوتی ہیں عورتوں کے اس سوال کرنے پر کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دیکھو عورتوں کی گواہی مردوں کی نصف گواہی کے برابر ہوتی ہے، یہ تو ان کی عقل کے ناقص ہونے کی علامت ہے اور زندگی میں آدھے زمانہ تک نماز، روزہ کی اہل نہیں رہیں یہ ان کے دین کے ناقص ہونے کی علامت ہے اس حدیث کے بارے میں اگرچہ امام بیہقی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث کتب حدیث میں موجود نہیں ہے اور ابن جوزی نے کہا کہ یہ حدیث غیر معروف ہے اور امام نووی نے کہا کہ یہ حدیث باطل ہے لیکن بہر حال حدیث ہے اور یہ حدیث عورتوں کے نقصان دین کو ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے یعنی عورتوں کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے یہ حدیث عبارت النص ہے اور اس حدیث سے بطریق اشارت النص یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہے کیونکہ حدیث میں شرط کا لفظ ہے جس کے معنی نصف کے ہیں امام شافعی نے اسی لفظ سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہے لیکن یہ حدیث ایک دوسری حدیث کے معارض ہے جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اقل الحيض للجماعة البكر والثيب ثلثة ايام وليا ليهن د اكثره عشرة ايام۔ یہ دوسری حدیث عبارت النص کے طور پر دلالت کرتی ہے کہ اکثر مدت حیض دس یوم ہے۔

الحاصل حدیث اول سے اشارت النص کے طور پر اکثر مدت حیض کا پندرہ دن ہونا ثابت ہوا اور عبارت النص کے طور پر اکثر مدت حیض کا دس دن ہونا ثابت ہوا اور عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا جو چیز عبارت النص سے ثابت ہوتی ہے یعنی اکثر مدت حیض کا دس دن ہونا راجح ہوگا اور جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے یعنی اکثر مدت حیض کا پندرہ دن ہونا مردوح ہے۔

وَالْإِسَارَةُ عَمُومٌ كَمَا لِلْعِبَارَةِ لِأَنَّ كَلِمَاتِهَا تَأْتِي بِنَفْسِ النَّظْمِ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مِمَّا خَاصًّا وَأَنْ يَكُونَ عَامًّا مَخْصُوصُ الْبَعْضِ وَعَالِيَةٌ وَمِثَالُ الْإِسَارَةِ الْمَخْصُوصُ الْبَعْضِ قَوْلُهُ تَمَّ وَلَا تَقُولُوا لِلَّذِينَ يَقُولُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ فَإِنَّهُ سَبَقَ لَعَلَّو دَرَجَاتِ الشَّهَادَةِ وَلَكِنَّهُ يَفْهَمُ مِنْهُ إِسَارَةٌ أَنْ لَا يَقْتُلَ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ حَيٌّ وَالْحَيُّ لَا

كَلِمَةٍ عَلَيْهِ تَمَّ حَصٌّ مِنْهُ حَزَنٌ فَإِنَّهُ صَلَّى عَلَيْهِ سَبْعِينَ صَلَوةً وَهَذَا أَكْثَرُ عَلَى رَأْفَةِ الشَّافِعِيِّ
وَأَمَّا عَلَى رَأْيِ أَثَرِائِلَهُ مَا قِيلَ إِنَّهُ حَصَّ مِنْ عُمُومِ قَوْلِهِ تَمَّ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ الْآيَةُ
وَطَى الْآبِ جَارِيَةً وَوَلَدًا فَإِنَّهُ لَا يَجِلُّ حَتَّى وَجِبَتْ عَلَيْهِ قِيمَتُهَا عَلَى مَا عَرَفَ -

ترجمہ: - اور اشارت النص کیلئے بھی ایسا ہی عموم ہے جیسا کہ عبارت النص کیلئے ہے اس لئے کہ انیس سے ہر ایک نفسِ نظم سے ثابت ہے، پس ان دونوں میں سے ہر ایک خاص و عام مخصوص البعض وغیرہ ہونیکا احتمال رکھتا ہے اور اشارہ مخصوص البعض کی مثال باری تعالیٰ کا قول ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات ہے کیوں کہ یہ کلام شہدار کی بلندی درجات کیلئے لایا گیا ہے لیکن اس سے اشارہ یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیوں کہ وہ زندہ ہے اور زندہ پر نماز نہیں پڑھی جاتی ہے پھر اس سے حضرت حمزہ کو خاص کر لیا گیا کیوں کہ ان پر شہداء پر نماز پڑھی گئی۔ یہ تمام باتیں امام شافعیؒ کے رائے کے مطابق ہیں۔ اور بہر حال ہماری رائے کے مطابق اس کی مثال وہی قول ہے جو کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے قول وعلى المولود له الآیة کے عموم سے باپ کے اپنے بچہ کی جاریہ سے وطمی کہنے کو خاص کیا گیا ہے کیوں کہ وطمی حلال نہیں یہاں تک کہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہو جائے۔

تشریح: - مصنف نے فرمایا ہے کہ اشارت النص کیلئے بھی اسی طرح عموم ہوتا ہے جیسا کہ عبارت النص کیلئے ہوتا ہے کیوں کہ یہ دونوں نفسِ نظم سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور نظم کے عوارض میں سے عموم و خصوص ہیں لہذا ان دونوں میں خصوص کا احتمال بھی ہوگا اور عموم کا بھی پھر عموم میں مخصوص البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا اور غیر مخصوص البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا۔

قاضی ابو زید کہتے ہیں کہ جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے اس میں عموم جاری نہیں ہوتا کیونکہ عموم اس میں... ہوتا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو حالانکہ اشارت النص ایسا نہیں ہے، پس جب نیکے نزدیک اشارت النص میں عموم جاری نہیں ہوگا تو اس میں تخصیص بھی جاری نہ ہوگی کیوں کہ تخصیص عموم ہی کی فرع ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر کوئی چیز اشارت النص سے ثابت ہو اور عام ہو اور پھر اس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو تو اس کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے گئے ان کو مردہ مت کہو یہ آیت عبارت النص کے اعتبار سے شہدار کے بلند مرتبہ ہونے پر دلالت کرتی ہے لیکن اشارت النص کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شہید پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیوں کہ قرآن حکیم نے شہید کو زندہ قرار دیا ہے اور زندہ آدمی پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی لہذا شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، بہر حال اشارت النص سے ثابت شدہ یہ حکم عام ہے

لیکن اس سے سید الشہداء عم رسول حضرت امیر حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خاص کر لیا گیا کیوں کہ ان پر ستر بار نماز جنازہ پڑھی گئی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض کی یہ مثال حضرت امام شافعی کے مذہب کے مطابق ہوگی کیوں کہ ان کے نزدیک تلوار نے چونکہ شہید کے تمام گناہوں کو مٹا دیا ہے اس لئے شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی اور احاث کے نزدیک اس کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول و علی المولود لہ سے بطریق اشارت النص یہ بات ثابت ہے کہ باپ کو اپنے بیٹے کے جملہ مال میں مالک اور متصرف ہونی کا حق حاصل ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا لیکن اس سے ... بیٹے کی باندی کو خاص کر لیا گیا، لہذا باپ کو بیٹے کی باندی میں دہلی کے ذریعہ تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، چنانچہ باپ کے لئے بیٹے کی باندی سے دہلی کرنا سوت تک حلال نہیں ہوگا جب تک کہ باپ پر اس باندی کی قیمت واجب نہ ہو جائے۔

وَأَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ مَعْنَى النَّصِّ لُغَةً كَالِإِحْتِمَادِ أَعْدَانِ هَهُنَا عَن
طَرِيقِ الْعِبَارَةِ وَالْإِسْتِشَارَةِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ أَمَا الْإِسْتِدْلَالُ بِاللُّغَةِ
النَّصِّ فَالْفَعْلُ يَمَّا ثَبَتَ لِكُلِّ هَذَا مُسَامَحَةً قَدِيمَةً مِنْ نَحْوِ الْإِسْلَامِ
حَيْثُ يَدُلُّ كَوْنُ تَارَةِ الْأُسْتِدْلَالِ وَالْوُقُوفِ وَهُوَ فِعْلُ الْمُتَجَهِّدِ وَتَارَةِ الْعِبَارَةِ
وَالْإِسْتِشَارَةِ وَهُوَ مِنْ أَسْمَاءِ النَّظْمِ حَقِيقَةً وَتَارَةِ الثَّابِتِ بِالْعِبَارَةِ وَالْإِسْتِشَارَةِ
وَهُوَ مِنْ صِفَاتِ الْحَكِيمِ وَالْمُؤْتَمِرِ بَعْدَ وَضُوحِ الْمَقْصُودِ وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ يَرْجِعُ
مِنْ قَوْلِهِ بِمَعْنَى النَّصِّ الْعِبَارَةِ وَالْإِسْتِشَارَةِ وَكَانَ الْمُرَادُ بِهِ مَعْنَاهُ
اللُّغَوِيُّ الْمَوْضُوعُ لَهُ بَلْ مَعْنَاهُ الْإِسْتِشَارَةُ كَالِإِسْلَامِ مِنَ الثَّابِتِينَ وَقَوْلُهُ
لُغَةً يَمِينِي عَمَّا مَعْنَى النَّصِّ وَنَحْوِ بِيَهُ الْإِسْتِشَارَةُ وَالْحُدُوثُ كَالنَّهْمَا ثَابِتَانِ
شُرُوعًا أَوْ عَقْلًا وَقَوْلُهُ كَالِإِحْتِمَادِ أَيْ كَالْقَوْلِ لُغَةً وَفِيهِ رَدُّ عَلَى مَنْ
زَعَمَ أَنَّ لَدُنَّ النَّصِّ هُوَ الْقِيَاسُ الْكَلِمَةُ الْخَفِيَّةُ وَالذِّكْرُ الْكَلِمَةُ الْخَفِيَّةُ وَكَيْفَ
يَكُونُ هَذَا وَالْقِيَاسُ طَبَقِي لَا يَقِفُ عَلَيْهِ إِلَّا الْمُجْتَهِدُ وَالذِّكْرُ الْكَلِمَةُ الْخَفِيَّةُ بِرُفْعِهَا
كُلٌّ مِنْ أَهْلِ الْكَلِمَاتِ وَالْبِقَاعِ كَأَنَّكَ مَشْرُوعَةٌ تَسْبُلُ شُرُوعَ الْقِيَاسِ وَلَا يَنْكُرُهَا
مُنْكَرُ الْقِيَاسِ

ترجمہ: اور ثابت بدلالة النص وہ چیز ہے جو معنی نص سے لغت ثابت ہوتی ہے نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے یہاں مصنف نے عبارت النص اور اشارت النص کے طریق سے مدلل کیا ہے اور مناسب یہ تھا کہ یوں فرماتے اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بالثابت لیکن یہ فقرہ الاسلام کی پرانی مساحت ہے

چنانچہ وہ کبھی ذکر کرتے ہیں الاستدلال والوقوف حالانکہ یہ مجتہد کے فعل میں اور کبھی بالعبارت والاشارت حالانکہ یہ دونوں حقیقتہً اقسام نظم سے ہیں اور کبھی الثابت بالعبارت والاشارت حالانکہ یہ حکم کی صفات میں سے ہے اور مقصود کی وضاحت کے بعد اس میں کوئی نقصان نہیں ہے اور ہر صورت میں مصنف کے قول بمعنی النص سے عبارت النص اور اشارت النص دونوں خارج ہو گئیں اور مصنف کے قول بمعنی النص سے اسکے معنی، لغوی موضوع مراد نہیں ہیں بلکہ معنی التزامی مراد ہیں جیسے تالیف سے ایذا پہنچانا اور اس کا قول لغتہً معنی نص سے تمیز ہے اس قید سے اقتضار اور محذوف خارج ہو جاتے ہیں کیوں کہ یہ دونوں شرعیاً عقلاً ثابت ہیں اور اس کا قول لا اجتہاداً اس کے قول لغتہً کی تاکید ہے اور اس میں ان لوگوں کی تردید ہے جن کا خیال ہے کہ دلالت النص قیاس ہے لیکن غرضی ہے اور دلالت علی ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ قیاس غرضی ہے اس پر سوائے مجتہد کے کوئی مطلع نہیں ہو سکتا ہے اور دلالت قطعی ہے اس کو ہر وہ شخص جانتا ہے جو صاحب زبان ہو، نیز دلالت قیاس شروع ہونے سے پہلے شروع ہوئی ہے اور ممکن قیاس بھی اس کا انکار نہیں کرتے ہیں۔

شرح صرح :- تقسیم رابع کی تیسری قسم بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ ثابت بدلالة النص وہ چیز ہے جو معنی نص سے لغتہً ثابت ہوتی ہے نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے۔

شارح نے فرمایا کہ مصنف نے دلالت النص کی تعریف میں وہ انداز اختیار نہیں فرمایا جو انداز عبارت النص اور اشارت النص کی تعریفوں میں اختیار کیا ہے، عبارت النص اور اشارت النص کی تعریفوں کے نتیجے پر یہاں، بھی فاضل مصنف کو یوں کہنا چاہیے تھا اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت یعنی دلالت النص سے استدلال کا مطلب اس چیز پر عمل کرنا ہے جو معنی نص سے ثابت ہو۔

لیکن یہ علامہ فخر الاسلام کی پرانی مساحت ہے چنانچہ وہ کبھی استدلال اور وقوف کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ مجتہد کے افعال ہیں اور کبھی عبارت اور اشارت کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ دونوں حقیقتہً اقسام نظم سے ہیں اور کبھی الثابت بالعبارت اور الثابت بالاشارت کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ حکم کی صفات کے قبیل سے ہیں مصنف انار بھی چونکہ علامہ موصوف کے مقلد ہیں اس لئے وہ بھی ان کے نقش قدم پر چلتے ہیں اور اس طرح کی مساحتوں کا ارتکاب کرتے ہیں لیکن مقصود کی وضاحت ہو جانے کے بعد اس طرز کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

شارح نور الانوار ملاحظیوں نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ تعریف میں بمعنی النص کی قید فصل اول ہے جس کے ذریعہ دلالت النص کی تعریف سے عبارت النص اور اشارت النص کو خارج کیا گیا ہے کیوں کہ ان دونوں کا ثبوت نفس نظم سے ہوتا ہے نہ کہ معنی نص سے۔ ولیس المراد بعبارة المعناه اللغوی الموضوع لہ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معنی نص کے قید کے ذریعہ عبارت النص اور اشارت النص، کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں اسی،

چیز پر عمل ہوتا ہے جو چیز معنی نص سے لفظ ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت النص اور اشارت النص میں معنی سے مراد وہی لغوی معنی ہے جس کے لئے لفظ موضوع ہوتا ہے اور دلالت النص کی تعریف میں معنی سے معنی لغوی موضوع لہ مراد نہیں ہے بلکہ اس کے معنی التزامی مراد ہیں جیسے باری تعالیٰ کے قول "ولا تقل لہما ان" میں تانیف سے ایلام اور رنج پہنچانے کے معنی مراد ہیں کیونکہ تانیف کے معنی موضوع لہ کلہ ان کے ساتھ مکلم کرنے کے ہیں اور اس کے التزامی معنی ایلام اور رنج دینے کے ہیں جو ضرب اور شتم وغیرہ سب کو شامل ہے پس جب دونوں جگہ معنی سے الگ الگ مراد ہیں تو دلالت النص کی تعریف میں بمعنی النص لفظ کی قید لگا کر عبارت النص اور اشارت النص کو تعریف سے خارج کرنا درست ہوگا، تعریف میں لفظ کی قید معنی النص کی تیسرے اور فصل ثانی ہے اس کے ذریعہ مقصود اور محدود کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے کیوں کہ ان دونوں کا ثبوت شرعی یا عقلی ہوتا ہے نہ کہ لغوی۔ اب تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ دلالت النص وہ ہے جو ایسے معنی سے ثابت ہو جو نص کے لغوی معنی ہوں اجتہادی معنی نہ ہوں یعنی اس کا فہم اور اس پر عمل، قیاس اور اجتہاد پر موقوف نہ ہو بلکہ اس کو ہر اصل لغت جانتا اور پہچانتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ لا اجتہاد آگے قید احترازی نہیں ہے بلکہ مضعف کے قول لفظ کی تاکید ہے اور اس قید کے ذریعہ ان لوگوں پر رد کیا گیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ دلالت النص قیاس ہے لیکن قیاس "غنی ہوتا ہے اور دلالت النص اس کی بہ نسبت قیاس جلی ہے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دلالت النص میں حکم کا ثبوت معنی لازم کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے۔ چنانچہ یہاں ایک تو اصل ہوا جیسے تانیف اور ایک فرع ہوا جیسے ضرب و شتم اور ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ والدین کی اذیت ہے یعنی جس طرح اذیت والدین کی وجہ سے منع کیا گیا ہے، اسی طرح اذیت والدین کی وجہ سے ضرب و شتم بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

بہر حال جب یہاں اصل فرع اور علت مشترکہ سب موجود ہیں تو قیاس کے معنی متحقق ہو گئے اور چون کہ یہ بات ظاہر بھی ہے اس لئے دلالت النص کا نام قیاس جلی تجویز کیا گیا ہے اور قیاس محض میں چونکہ ایک کو نہ خفا ہوتا ہے اس لئے قیاس کو قیاس غنی کہا جائیگا، ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ دلالت النص کو قیاس قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ حالانکہ دلالت النص اور قیاس کے درمیان فرق کرنے پر جاہل باتیں دلالت کرتی ہیں۔

(۱) قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے اور دلالت النص قطعی ہوتی ہے۔

(۲) قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہو سکتا ہے اور دلالت کو ہر شخص جان سکتا ہے جو اصل زبان ہوا اور

لفظ سے واقف ہو۔

(۳) دلالت النص، قیاس کے مشروع ہونے سے پہلے ہی مشروع ہے۔

(۴) منکرین قیاس بھی دلالت النص کا انکار نہیں کرتے ہیں، اگر دلالت النص قیاس ہی کا دوسرا نام ہو تو اردو نو ظمی تھے یا دونوں قطبی ہوتوں پر صرف مجتہد مطلع ہو جاتا، اور دونوں کی مشروعیت ایک ساتھ ہوتی اور منکرین قیاس اس کا بھی انکار کرتے لیکن ان دونوں کے درمیان فرق کا پایا جانا اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ دلالت النص قیاس کا دوسرا نام نہیں ہے بلکہ دلالت النص اور چیز ہے اور قیاس اور چیز ہے۔

كَالَّذِي عَنِ التَّائِيْفِ يُوقِفُ بِهِ عَلَى مَحْرَمَةِ الضَّرْبِ بُدُوْنَ الْاِحْتِهَادِ فِي الْمَثَالِ مُسَامِحَةً
وَالْاَوْلَى اَنْ يَقُوْلَ كَحُكْمَةِ الضَّرْبِ الَّذِي يُوقِفُ عَلَيْهِ مِنَ التَّائِيْفِ عَنِ التَّائِيْفِ
وَالْمَقْصُوْدِ وَاِضْرَاحِيٍّ يَبِيْنُ اَنْ قَوْلَهُ تَعَمُّ فَلَا تَقْلُ لِكِهْمَا اَيْ مَعْنَاةُ الْمَوْضُوْعِ لِهَ التَّائِيْفِ،
عَنِ التَّكْلِمِ بِاَيْ نَقَطَ وَهَوْنًا يَبِيْنُ بَعَابِقِ النَّصْرِ مَعْنَاةُ الْاَلَاٰزِمِ الَّذِي هُوَ الْاَلَاٰزِمُ
وَلَا كِهْمَا النَّصْرُ وَكَانَتْ مَبْنِيَّةً هُوَ حُرْمَةُ الضَّرْبِ وَالسَّيِّئِ وَالْاَكْمَلَةُ الشَّرْعِيَّةِ
الَّتِي ذَكَرَهَا الْقَوْمُ مَذْكَوْرَةً فِي الْمَطْوُوْعَاتِ

ترجمہ:۔ جیسے نبی عن التائیف سے اجتہاد کے بغیر ضرب کی حرمت پر واقفیت ہو جاتی ہے مثال مذکورہ میں مسامحت ہے بہتر یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نبی عن التائیف سے ہوتا ہے اور مقصود واضح ہے یعنی باری تعالیٰ کے قول "فلا تقل لهما" کے معنی موضوع لہٰذا میں صرف ان کہنے سے روکنا اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہیں اور اس کے استراہی معنی جو ایلام کے ہیں وہ دلالت النص میں اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرب و تم کی حرمت ہے اور دیگر شرعی مثالیں جن کو قوم نے ذکر کیا ہے وہ بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح:۔ دلالت النص کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ جیسے والدین کے ماننے کلمہ ان کہنے سے روکنا بغیر اجتہاد کے اس سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ والدین کو مارنا اور گالیاں دینا بھی حرام ہے کیوں کہ آیت "فلا تقل لهما" کا مقصود والدین کو ایذا پہنچانے سے روکنا ہے، پس جب ایذا والدین کی وجہ زبان سے کلمہ "ان کہنا ممنوع ہے تو ضرب و تم جس میں نذر سانی زیادہ ہے بدرجہ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوگا۔

تاریخ کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسامحت ہے اس طور پر کہ نبی عن التائیف عبارت النص سے ثابت ہے نہ کہ دلالت النص سے اور جب نبی عن التائیف کا ثبوت دلالت النص نہیں ہے تو اس کو دلالت النص کی مثال پیش کرنا کیسے درست ہوگا، بہتر یہ تھا کہ فاضل مصنف یوں فرماتے کہ مہرہ الضرب الذی یوقف علیہ من التائیف عن التائیف یعنی جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نبی عن التائیف سے ہوتا ہے اس صورت

میں ضرب و شتم کا حرام ہونا دلالت النہی کی مثال ہوتا اور یہ درست تھا کیوں کہ ضرب و شتم کی حرمت دلالت النہی سے ثابت ہے بہر حال مسامتت کے باوجود مقصود واضح ہے یعنی باری تعالیٰ کے قول فلا تقبل لہما ان کے معنی موضوع لہ صرف کلمہ ان کہنے سے روکنا ہے اور یہ معنی عبارت النہی سے ثابت ہیں اور اس کے التزامی معنی یعنی ایلام اور رنج بچانے سے روکنا دلالت النہی ہے اور جو چیز دلالت النہی سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرب و شتم کا حرام ہونا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دوسری شرعی مثالیں جن کو لوگوں نے ذکر کیا ہے وہ بڑی بڑی کت ابوں میں مذکور ہیں مثلاً بعض حضرات نے دلالت النہی کی وجہ سے لواطت میں حد زنا واجب کی ہے اور یہ کہا ہے کہ وہ زنا جو موجب حد ہے اس سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ محل حرام میں پانی بہا کر اپنی شہوت کو پورا کرنا ہے یعنی محل حرام میں پانی بہا کر شہوت پورا کرنے کی وجہ سے حد زنا واجب ہوتی ہے اور یہ معنی چون کہ لواطت میں بھی موجود ہیں اس لئے لواطت میں بھی حد زنا واجب ہوگی۔

وَالثَّابِتُ بِهِ كَالثَّابِتِ بِالْإِسْأَارَةِ إِلاَّ عِنْدَ التَّعَارُضِ يُعْنَى أَنَّ الدَّلَالَهَ الصَّحْرَهَ
كَالْإِسْأَارَةِ لِكُونِهَا قَطْعِيَّةً لِكُنْ الْإِسْأَارَةُ أَوْ لِيُعْلَمَ التَّعَارُضُ فَمَثَلُهُمْ
قَوْلُهُ نَعَمْ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ فَإِنَّهُ لَمَّا أُوجِبَ
الْكَفَّارَةُ عَلَى الْخَطِئِ بِعِبَارَةِ النِّصْرِ وَهُوَ أَدْنَى حَالًا فَالْأَدْنَى أَنْ تَجِبَ
عَلَى الْعَامِدِ وَهُوَ أَعْلَى حَالًا وَهَذَا تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِي وَجِبِ الْكَفَّارَةِ
عَلَى الْعَامِدِ وَنَحْنُ نَقُولُ أَنَّهَا تَعَارُضُهُ قَوْلُهُ نَعَمْ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا
مُتَعَدِّ الْجُرْأَمِ حَقًّا حَالِدًا فِيهَا فَإِنَّهُ يَدُكُ بِإِسْأَارَةِ النِّصْرِ عَلَى أَنَّهَا
لَيْسَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ إِذَا جُرْأَمٌ أَسْمَ لِلْكَافِرِ وَالنِّصْرُ هُوَ كَمَا الْمَذْكُورِ
فَعَلِمَ لَأَجْزَاءَهُ لَمْ يَسُجِّحْتُمْ وَلَا يُقَالُ لَوْ كَانَتْ كَذَلِكَ لَمَّا أُوجِبَ عَلَيْهِ
الدِّيَّةُ وَالْقصاصُ كَمَا نَقُولُ ذَلِكَ جَزْأً لِحَلِّ وَأَمَّا جُرْأَمُ الْفِعْلِ فَهُوَ
الْكَفَّارَةُ فِي الْخَطَاءِ وَجَبَتْ فِي الْعَمْدِ وَلَوْ سَلِمَ ذَلِكَ فَالْقصاصُ
ثَبَّتَ بِنَصِّ الْخَرِّ.

ترجمہ:۔ اور دلالت النہی سے ثابت شدہ چیز اشارت النہی سے ثابت شدہ چیز کے مانند ہے مگر تعارض کے وقت یعنی قطعی الدلالت ہونے میں دلالت النہی بھی اشارت النہی کے برابر ہے لیکن تعارض کے وقت اشارت النہی اولیٰ ہے اور اس کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے جو کوئی کسی مسلمان کو

غلطی سے قتل کر دے اس پر ایک مومنہ رقبہ کا آزاد کرنا واجب ہے پس جب باری تعالیٰ کے اس قول نے خاطر پر عبارت النص کے ذریعہ کفارہ واجب کیا ہے حالانکہ خاطر عائد کے مقابلہ میں ادنیٰ ہے تو عابد پر جو اعلیٰ حیثیت رکھتا ہے بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا اسی سے امام شافعیؒ نے عابد پر کفارہ واجب ہونے کے سلسلہ میں استدلال کیا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول "ومن یقتل مومنا معتداً فجزاؤہ جہنم خالدینھا" اس کے معارض ہے، اس لئے کہ یہ اشارت النص کے ذریعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عابد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ جزا کا نام ہے نیز جزا سے کل جزا مراد ہے، پس معلوم ہو گیا کہ قاتل عابد کیلئے جہنم کے، علاوہ کوئی جزا نہیں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس پر دیت اور قصاص واجب نہ ہوتے کیوں کہ ہم جواب دیدگے کہ یہ محل کی جزا ہے اور یہی فعل کی جزا تو وہ قتل خطا میں کفارہ ہے، اور قتل عمد میں جہنم ہے اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو قصاص دوسری نص سے ثابت ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ دلالت النص اور اشارت النص قطعی الدلالت ہونے میں دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح اشارت النص کی دلالت قطعی ہوتی ہے اسی طرح دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بھی قطعی ہوتا ہے البتہ اگر اشارت النص سے ثابت ہونے والی چیز اور دلالت النص سے ثابت ہونے والی چیز کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو اشارت النص پر عمل کرنا ادنیٰ اور قابل ترجیح ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اشارت النص میں نظم اور معنی دونوں موجود ہوتے ہیں اور دلالت النص میں صرف معنی لغوی معتبر ہوتا ہے لہذا اشارت النص اور دلالت النص میں معتبر دونوں معنی کے درمیان تقابل ہو گیا اور اشارت النص میں نظم چونکہ بغیر کسی معارض کے باقی رہ گئی اس لئے اشارت النص قابل ترجیح ہوگا، ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "من قتل مومنا خطا" فخریر رقبۃ مومنۃ اس آیت میں عبارت النص سے خطا قتل کرنے والے پر کفارہ واجب کیا گیا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے بطریق دلالت النص اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے قاتل عابد پر کفارہ واجب کیا ہے چنانچہ انہوں نے فرمایا ہے کہ خاطر جو معذور ہونے کی وجہ سے کم درجہ کا مجرم اور جانی ہے تو جب اس پر کفارہ واجب ہے تو قاتل عابد جو خاطر کی بہ نسبت بڑا مجرم اور بڑی جنایت کا مرتکب ہے تو اس پر بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا گو یا امام شافعیؒ کے نزدیک قاتل خاطر پر کفارہ کا وجوب عبارت النص سے ثابت ہے لیکن احناف کی طرف سے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "ومن یقتل مومنا معتداً فجزاؤہ جہنم خالدینھا" امام شافعیؒ کے اس قول خلاف ہے اس لئے کہ یہ آیت عبارت النص کے طور پر اگر چہ ہے، اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قاتل عابد کی سزا ہمیشہ ہمیش کیلئے دوزخ ہے لیکن اشارت النص کے طور پر اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ قاتل عابد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیوں کہ آیت میں جارا کا

لفظ مذکور ہے اور جزا نام بے کافی کا، نیز جو جزا مذکور ہے اس سے پوری جزا مراد ہے نہ کہ بعض جزا، پس اب مطلب یہ ہوگا کہ قائل عامد کی پوری جزا اور کل جزا دوزخ ہے اس سے یہ بات واضح ہوگی کہ دوزخ کے علاوہ اس کی اور کوئی جزا نہیں ہے اور جب دوزخ کے علاوہ قائل عامد کی اور کوئی جزا نہیں ہے تو، قائل عامد پر کفارہ بھی واجب نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ پہلی آیت سے بطریق دلالت النفس قائل عامد پر کفارہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور دوسری آیت سے بطریق اشارت النفس قائل عامد پر کفارہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض کیوقت اشارۃ النفس کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، لہذا اشارت النفس پر عمل کرتے ہوئے احناف نے کہا کہ قائل عامد پر کفارہ واجب نہیں ہوگا بعض لوگوں نے مذہب احناف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اگر یہ بات درست ہے کہ دوزخ قائل عامد کی کامل اور کافی جزا ہے اور اسکے علاوہ اس کی کوئی اور جزا نہیں ہے تو قائل عامد پر دنیا میں دیت اور قصاص کیوں واجب ہوتے ہیں حالانکہ قائل عامد پر قصاص واجب ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مثلاً اگر باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر دے تو اس پر دیت واجب ہوتی ہے، بہر حال قائل عامد پر دنیا میں دیت اور قصاص کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ دوزخ اس کی کافی اور کامل جزا نہیں ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں جزا سے مراد آخرت کی جزا ہے اور مطلب یہ ہے قائل عامد کیلئے آخرت میں کل جزا دوزخ ہے، پس اگر قائل عامد پر جزا دنیا بنا کر کفارہ واجب کر دیا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں جزا سے مراد تو کامل اور کافی جزا ہے لیکن آیت میں جزا کا ذکر کیا گیا ہے وہ فعل قتل کی جزا ہے یعنی فعل قتل عمد کی کل جزا دوزخ ہے اور فعل قتل خطا کی کل جزا کفارہ ہے اور رہی دیت اور قصاص تو وہ فعل کی جزا نہیں ہے بلکہ محل یعنی مقتول کی جزا ہے کیوں کہ یہ اولیاء مقتول کا حق ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کا ثبوت دوزخ کے کامل اور کافی جزا ہونے میں مضر نہ ہوگا، اور اگر تھوڑی دیر کے لئے معترض کی بات مان بھی لی جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قصاص دوسری نفس سے ثابت ہے چنانچہ ارشاد باری ہے وکتبا علیہم فیما ان النفس بالنفس والعین بالین والالاف بالالاف والآیہ۔

وَلِهَذَا حُجَّتْ اِتِّبَاتُ الْحُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ مِنْ دُونَ الْقِيَاسِ اَمْحَى كَاَجَلِي اَنْ لَدَلَّةِ
قَطْعِيَّةٍ وَالْقِيَاسِ طَبْعِيٍّ يَتَّبِعُ اِتِّبَاتِ الْحُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالْاَوَّلِ دُونَ الْبِئَانِي وَهَذَا
اِذَا كَانَتِ الْقِيَاسُ بَعْدَ مُسْتَبْتَةٍ وَاَمَّا اِذَا كَانَتْ بِغَضَبٍ
مَنْصُوصَةٍ فَهِيَ تَسَاوِي الدَّلَالَةِ فِي الْقَطْعِيَّةِ وَالْاِتِّبَاتِ وَمِثَالِ اِتِّبَاتِ

الْحَدُّ وَرِبَالِدَكَ لَتَأْتِيَنَّاتُ حَدِّ الزَّيْنَابِ الرَّحِمِ عَلَى غَيْرِ مَا عَنِ الَّذِي ثَبَّتَ عَلَيْهِ الْعِبَارَةُ
كَانَ مَا عَنِ الزَّيْنَابِ الرَّحِمِ لَأَنَّهَا مَحْصَنَةٌ لَأَنَّهَا مَحْصَنَةٌ لَأَنَّهَا مَحْصَنَةٌ لَأَنَّهَا مَحْصَنَةٌ
كَذَلِكَ يُرْجَمُ وَ لَكِنْ ثَبَّتَ الرَّحِمُ عَلَى كُلِّ زَانٍ مُحْصَنٍ بِنَصِّ الْخَوَارِضِ وَأْتِيَنَّاتُ
حَدِّ قَطْعِ الطَّلِيقِ عَلَى مَنْ كَانَ رِدْعٌ لَهُمْ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ لَتَمَّ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ مُسَادًا

ترجمہ کہ :- اور اسی لئے حدود و کفارات کو دلالتِ نصوص سے ثابت کرنا درست ہے نہ کہ قیاس سے چونکہ
دلالتِ قطعی اور قیاس ظنی ہے اس لئے حدود و کفارات کو اول سے ثابت کرنا درست ہے نہ کہ ثانی سے اور
یہ اس وقت ہے جبکہ قیاس کا ثبوت علتِ مستنبط سے ہو اور جب اس کا ثبوت علتِ منصوصہ سے ہو تو وہ قطعی ہونے
اور ثابت کرنے میں دلالت کا مساوی ہو گا حدود کو دلالت سے ثابت کرنے کی مثال حد زنا بالرحم کو اس ماعز کے
علاوہ پر ثابت کرنا ہے جس پر عبارتِ نفس سے حد زنا بالرحم ثابت ہوئی تھی کیوں کہ ماعز کو صرف اس وجہ سے
رحم کیا گیا تھا کہ وہ زانی محصن ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ ماعز یا صحابی تھے لہذا ہر وہ شخص جو ایسا ہو گا اسے
رحم کیا جائیگا اور دوسری نفس سے بھی ہر زانی محصن پر رحم ثابت ہے اور زانی کی حد کو... باری تعالیٰ کے
قول و یسعون فی الارض نسادا کی دلالت سے اس شخص پر ثابت کرنا ہے جو زانیوں کا مددگار ہو۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ قطعی الدلالت ہونے میں دلالتِ نفس چونکہ اشارتِ نفس کے
برابر ہوتی ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے اسی لئے دلالتِ نفس کے ذریعہ حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست
ہو گا کیوں کہ قیاس ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہوتا ہے اور شبہات کی وجہ سے حدود و کفارات ثابت
نہیں ہوتے بلکہ یا قطع ہو جاتے ہیں اور دلالتِ نفس چون کہ ایسی قطعی دلیل ہے جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ
نہیں ہوتا اس لئے اس کے ذریعہ حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں، اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ خبر واحد
بھی ایسی دلیل ظنی ہے جس میں شبہ ہوتا ہے حالانکہ خبر واحد سے حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں۔ تو
اس کا جواب یہ ہو گا کہ خبر واحد میں جو شبہ ہوتا ہے اس کے ثبوت کے طریقہ میں ہوتا ہے نہ کہ اصل حدیث
میں کہ وہ اصل بیوہ بلا شبہ اور بلا ریب حدیث اور سنت رسول ہے اس کے برخلاف قیاس کہ اس کی
اصل میں شبہ ہوتا ہے اس فرق کے بعد اعتراض کی گنجائش نہ رہے گی۔

شارح کہتے ہیں کہ قیاس اس صورت میں دلیل ظنی ہوتا ہے جب کہ اس کا ثبوت علتِ مستنبط سے ہو،
اور جب اس کا ثبوت علتِ منصوصہ سے ہو تو وہ قطعی ہونے میں اور حدود و کفارات کو ثابت کرنے میں دلالت
النفس کے مساوی اور برابر ہوتا ہے جیسا کہ شروع کتاب میں گذر چکا ہے، دلالتِ نفس کے ذریعہ حدود
ثابت کرنے کی مثال حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر حد زنا یعنی رحم
کو ثابت کرنا ہے، حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر حد زنا درحم کا ثبوت بطریق عبارتِ نفس ہے

اس طور پر کہ ماغزِ اسمیٰ ایک اجنبیہ عورت کے ساتھ مخد کا لاکرنے کے بعد دربار رسالت میں حاضر ہوئے اور اپنے جرم کا اعتراف کیا چار مرتبہ اعتراف جرم کرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرہ دستلخ زمین میں لیج کر رجم کر دیا امر فرمایا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق ان کو رجم کیا گیا۔

پس چونکہ یہ حدیث ماغزِ اسمیٰ کے بارے میں مخصوص ہے اس لئے ماغزِ اسمیٰ پر حد زنا رجم کا اجراء اور اثبات عبارت النص سے ہوگا اور چونکہ ماغزِ اسمیٰ کو رجم ماغزِ مہینے یا صحابی رسول ہونے کی وجہ سے نہیں کیا گیا بلکہ محسن رشادی شدہ ازانی ہو چکی ہے، لہذا بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہو گئی کہ جو شخص بھی مجالسِ صلوات کرے گا اسکو رجم کیا جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ دوسری نفع بھی ہرزانی محسن پر رجم ثابت ہے اور وہ دوسری نفع یہ ہے الشیخ والشیخہ از انبیا فارح جو ہما کا لامن اللہ یہ آیت اگرچہ منسوخ اتلاوات ہے لیکن اس کا حکم باقی ہے، بہر حال ہرزانی محسن پر رجم کا ثبوت دلالت النص اور عبارت النص دونوں سے ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ایک حکم دو دلیلوں سے ثابت ہو سکتا ہے اسی طرح دلالت النص سے حد ثابت کرنے کی ایک مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول انما یجربون اللہ ورسولہ ولسیون فی الارض فساد بطریق عبارت النص محاربین پر زہری کی حد واجب کرتا ہے اور محارب کی صورت قتال اور بوٹ مار کرنا ہے اور اس کے لغوی معنی میں دشمن کو مغلوب کرنا اور ایسے طریقہ پر ڈرانا جس سے لوگوں کا سفر کرنا دشوار ہو جائے یہ معنی چون کہ ڈاکوؤں کی مدد کرنیوالوں میں بھی پائے جاتے ہیں اس لئے ڈاکوؤں کی مدد کرنے والوں پر بھی دلالت النص سے زہری کی حد واجب ہوگی۔

وَمَثَلُ اثْبَاتِ الْكُفَّارَاتِ بِالذَّلَالَةِ اثْبَاتُ الْكُفَّارَةِ .. عَلَى امْتِلَاقِ صِطْرَةِ عَمَلٍ فِي نَهْمَا
رَمَضَانَ بِذَلَالَةٍ نَقَرٌ وَرَدَّ فِي الْأَعْرَابِ حَيْثُ كَانَتْ فِي رَمَضَانَ عَمَلًا وَعَلَى الْكُلِّ مَنْ
يَفْعَلُ الْجَمَاعَ سِوَاهُ لِأَنَّهُ إِنَّمَا وَجِبَتْ عَلَيْهِ الْكُفَّارَةُ لِغَسَادِ صَوْمِهِ لِأَنَّهُ أَعْرَابِيٌّ
مَخْصُوصٌ أَوْ رَجُلٌ وَإِثْبَاتُ الْكُفَّارَةِ عَلَى مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ عَمَلًا أَيْدَلُ لَأَنَّ
هَذَا النَّقْرَ الْوَارِدُ فِي الْجَمَاعِ لِأَنَّهُ إِنَّمَا وَجِبَتْ عَلَيْهِ الْكُفَّارَةُ لِأَجْلِ أَنَّهُ إِسَاءٌ
لِلصَّوْمِ لِأَنَّهُ جَمَاعٌ فَقَطَّ نَكْلٌ مَا فِيهِ إِسَاءٌ لِلصَّوْمِ مِنَ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَ
الرُّطْبِيِّ تَجِبُ فِيهِ الْكُفَّارَةُ غَيْرُ مُخْتَصِرٍ بِالْجَمَاعِ وَالسَّنْبَعِيُّ أَمَّا هَذِهِ الدَّلَالَةُ
وَيَقُولُ لَا تَجِبُ الْكُفَّارَةُ إِلَّا بِالْجَمَاعِ فَالْعِلَّةُ عَمْدُهُ لَيْسَ إِسَاءَةُ الصَّوْمِ بِلِ الْجَمَاعِ
فَقَطَّ وَهَذَا أَتَالُ وَإِنَّ عَدَّةً مَثَالِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ فِي الدَّلَالَةِ لَا تَحْسِبُ عَدَّةً السَّنْبَعِيُّ
لَمْ يَعْثُ هَذَا مَعَهُ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ تَكَانَ يَتَّبِعِي أَنْ يَعْدَّ فِي الْعِتْيَاسِ
وَمَثَلُ هَذَا الْكَثِيرُ لِنَارِكُ ..

ترجمہ کے بعد دلالت النہی سے کفارات ثابت کرنے کی مثال اس عورت پر کفارہ ثابت کرنا ہے، جس سے رمضان کے دن میں وطی کی گئی ہو اس نہی کی دلالت سے جو ایک اعرابی کے بارے میں وارد ہوئی تھی جبکہ اس نے رمضان میں عمداً جماع کیا تھا اور ہر اس شخص پر کفارہ ثابت کرنا ہے جو اس اعرابی کے سوا ہو، اور اسی طرح جماع کرتا ہو کیوں کہ اس پر کفارہ صرف اس وجہ سے واجب ہوا ہے کہ اس کا روزہ فاسد ہو گیا ہے نہ اس لئے کہ وہ ایک خاص اعرابی یا ایک مرد ہے اور کفارہ کو اس شخص پر ثابت کرنا جس نے عمداً کھایا یا پیا ہو اس نہی کی دلالت کی وجہ سے جو جماع کے بارے میں وارد ہوئی ہے کیوں کہ اس پر کفارہ صرف اس لئے واجب ہوا ہے کہ اس کا یہ فعل روزہ کو توڑنے کا باعث ہے نہ اس لئے کہ یہ فقط جماع ہے لہذا ہر وہ چیز جو روزہ کو توڑ دے، یعنی کھانا، پینا، اور وطی، اس میں کفارہ واجب ہوگا یہ حکم، جماع کیساتھ مخصوص نہیں ہے امام شافعی نے اس دلالت کا انکار فرمایا ہے لہذا فرماتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع سے واجب ہوتا ہے پس امام شافعی کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت مفرد صوم ہونا نہیں ہے بلکہ صرف جماع کرنا ہے اسی وجہ سے علمائے کبار نے کہا کہ ان جیسے احکام کو دلالت میں شمار کرنا مستحسن نہیں ہے اس لئے کہ امام شافعی اہل زبان کی جیسے باوجود اس کو پہچان نہ سکے مناسب یہی تھا کہ یہ مثال قیاس کے باب میں شمار کی جاتی، اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جو ہمارے لئے بھی مفید ہیں اور ان کے لئے بھی۔

تشریح۔ شارح نے دلالت النہی سے کفارات ثابت کرنے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک اعرابی جس نے رمضان المبارک کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کیا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا حکم دریافت کیا اس کے بارے میں نہی یعنی حدیث وارد ہوئی ہے حدیث یہ ہے امام بخاری، روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ ہم لوگ آقا نے مدینہ کی مجلس میں موجود تھے اچانک ایک مرد نے آکر کہا اللہ کے رسول میں مارا گیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ہوا، اس نے کہا روزہ کی حالت میں بیوی کے ساتھ جماع کر بیٹھا، مدنی آقا نے فرمایا تیرے پاس آزاد کرنے کیلئے غلام ہے اس نے کہا نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا 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، اللہ کے رسول نے اس سے کہا بیٹھ جاؤ، تھوڑی دیر کے بعد آپ کی خدمت میں بھجوریں آئیں آپ نے فرمایا سوال کرو الا کہاں ہے اس نے کہا اللہ کے رسول میں حاضر ہوں آپ نے فرمایا ان کو لیجا کر صدقہ کر دو، اس نے کہا اللہ کے رسول مجھ سے اور میرے بچوں سے زیادہ مستحق کون ہوگا، ہم میں ہم سے زیادہ کوئی محتاج نہیں ہے اس کا یہ جملہ سن کر محبوب خدا منس پڑے اور فرمایا کہ اچھا یہ بھجوریں اپنے گھر والوں کو دیدو، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عمداً روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ غلام آزاد کرنا یا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا یا ساٹھ مسکین کو کھانا کھلانا، واجب ہوتا ہے یہ حدیث چونکہ ایک اعرابی مرد کے بارے میں

وارد ہوئی ہے اس لئے عمد اجماع کریمکی وجہ سے اس اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریق عبارت النص ثابت ہوگا اور اس کی بیوی پر کفارہ دلالت النص سے ثابت ہوگا کیوں کہ اعرابی پر کفارہ اس لئے واجب نہیں کیا گیا کہ وہ اعرابی ہے یا مرد ہے۔

بلکہ اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کریمکی جنابت کا ارتکاب کیا ہے لہذا یہ جنابت جس کی طرف سے بھی پائی جائے گی، کفارہ کا یہ حکم دلالت اسی کے حق میں ثابت ہوگا، پس وہ عورت جس سے اعرابی نے جماع کیا تھا اس کی طرف سے بھی چونکہ روزہ فاسد کرنے کی جنابت پائی گئی ہے اس لئے دلالت اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا، بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریق عبارت النص ثابت ہوا ہے اور اسکی بیوی پر بطریق دلالت النص ثابت ہوا ہے اسی طرح ہر وہ شخص جو اس اعرابی کے علاوہ ہوا در رمضان کے دن میں عمد اجماع کا مرتکب ہوا اس پر بھی بطریق دلالت النص کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ روزہ فاسد کریمکی جنابت اس کے حق میں بھی متحقق ہے، اسی طرح اگر کسی شخص نے رمضان کے دن میں عمد اگھا لیا یا پائی تو اس پر بھی کفارہ اس نص کی دلالت کی وجہ سے واجب ہوگا جو نص اعلیٰ کے جاء کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے کیونکہ اعرابی پر کفارہ کا وجوب اس لئے نہیں ہوا کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ اس لئے ہوا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کریمکی جنابت کا ارتکاب کیا ہے لہذا جس صورت میں بھی روزہ فاسد کرنے کی جنابت کاملہ کا تحقق ہوگا، اسی صورت میں کفارہ واجب ہوگا خواہ کھا کر روزہ فاسد کیا گیا ہو یا پکڑا یا جماع کر کے فاسد کیا گیا ہو حاصل یہ کہ کفارہ واجب ہونے کا حکم جماع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

شارح نے کہا کہ حضرت امام شافعی نے اس دلالت کا انکار کیا ہے چنانچہ ان کے نزدیک صرف جماع کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور کھانے اور پینے کی صورت میں واجب نہ ہوگا گویا امام شافعی کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت روزہ فاسد کرنا نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک جماع تام وجوب کفارہ کی، علت ہے چونکہ عورت کی جانب سے جماع نام نہیں پایا جاتا ہے اس لئے امام شافعی کے نزدیک عورت پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

بہر حال جب امام شافعی کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت صرف جماع تام ہے تو کھانے پینے کی صورت میں ان کے نزدیک کفارہ واجب نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ چونکہ امام شافعی نے اس جگہ دلالت النص کا انکار کیا ہے اس لئے اصولیین نے کہا کہ ان جیسے احکام کو دلالت النص میں شمار کرنا مستحسن اور پسندیدہ نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ امام شافعی اہل زبان ہونے کے باوجود اس کو جان نہ سکے، اگر یہاں دلالت النص کا وجود ہوتا امام شافعی اس پر ضرور مطلع ہوتے، لہذا مناسب یہ ہی تھا کہ یہ مثال قیاس کے باب میں شمار کی جاتی۔

الغرض اس طرح کی مثالیں بہت ہیں جو ہمارے لئے بھی مفید ہیں اور ان کیلئے بھی مفید ہیں۔

وَالثَّابِتُ بِهِ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ لِأَنَّهُ لَا عُمُومَ لَهُ إِذَا الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ مِنْ عَوَارِضِ
الْأَلْفَاظِ وَهَذَا مَعْنَى لَا زِمَ لِلْمَوْضُوعِ لَهُ لَا لَفْظِهِ وَلَا لِأَنَّ الْعِلَّةَ كَالْأَذَى مَثَلًا
إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لِلْحُرْمَةِ لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ عِلَّةً يَأْتِي بِوَحْدِ
الْأَذَى لَمْ يُوَجِّدِ الْحُرْمَةَ فَإِنَّمَا وَجِدَتْ الْعِلَّةُ وَجِدَتْ الْحُرْمَةُ وَلَا
يُسَمَّى هَذَا تَعْيِينًا

ترجمہ: جو چیز دلالت سے ثابت ہوتی ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیوں کہ اس کیلئے
عموم نہیں ہے اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ معنی موضوع لئے کے لئے
لازم ہیں لفظ کے لئے نہیں اس لئے کہ علت مثلاً اذی جب اس کا حرمت کیلئے علت ہونا ثابت
ہو جائے تو یہ غیر علت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گی اس طور پر کہ اذی پایا جائے اور حرمت نہ پائی جائے
پس جہاں علت موجود ہوگی وہاں حرمت بھی موجود ہوگی اور اس کو تعین نہیں کہا جاتا ہے۔

شرح: مصنف نے فرمایا کہ جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے اس میں تخصیص کا احتمال
نہیں ہوتا ہے اور وہ اس کی یہ ہے کہ تخصیص کا احتمال وہ چیز رکھتی ہے جس میں عموم ہو اور جو چیز
دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے اس کے لئے چونکہ عموم نہیں ہوتا اس لئے اس میں تخصیص کا احتمال
بھی نہیں ہوگا، دلیل اس کی یہ ہے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہی یعنی جو چیز
دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے موضوع کیلئے لازم ہیں لفظ کے لئے نہیں، بہر حال جب یہ معنی
موضوع کے لئے لازم ہیں اور لفظ کیلئے لازم نہیں ہیں تو اس معنی میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص ہوگا
دوسری دلیل یہ ہے کہ علت مثلاً اذیت والدین کا جب تا نسیف ضرب و شتم کی حرمت کیلئے علت
ہونا ثابت ہو جائے تو اس میں غیر علت ہونے کا احتمال نہ ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ اذیت والدین موجود
ہو اور حرمت موجود نہ ہو، پس جب اذیت والدین کا علت ہونا غیر علت کا احتمال نہیں رکھتا تو اس میں
تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا کیوں کہ تخصیص ایسی صورت میں ہو سکتی ہے جب علت غیر علت ہونے کا احتمال
رکھے، حاصل یہ ہے کہ جہاں علت اذیت والدین پائی جائے گی وہاں حرمت بھی ہوگی اور اس کو تعین
نہیں کہا جائے گا کیوں کہ یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں جو عموم پر دال ہو۔

وَأَمَّا الثَّابِتُ بِإِقْتِصَاءِ النَّصِّ فَمَا لَا يَتَعَلَّقُ النَّصْرُ إِلَّا بِشَيْءٍ تَقْدِمُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ
إِقْتِصَاكَ النَّصْرَ لِبَعْضِهِ مَا تَنَاوَلَهُ فَصَارَ هَذَا أَمْرًا فَإِلَى النَّصْرِ بِوَسِطَةِ الْمُقْتَضَى

تَمَّانَ كَالثَّابِتِ بِالنَّصْرِ فِي هَذِهِ الْبَيَّارَةِ تَوْحِيهًا أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ الثَّابِتُ بِإِقْتِصَاءِ النَّصْرِ هُوَ الْمُقْتَضَى اسْمُ الْمَفْعُولِ وَالْإِقْتِصَاءُ مَصْدَرٌ وَعَلَى مَعْنَاهُ وَيَكُونُ الْمَعْنَى وَأَمَّا الْمُقْتَضَى فَالْمَعْنَى لِيَعْلَمَ النَّصْرُ الْإِقْتِصَاءُ تَقَدُّمَهُ عَلَى النَّصْرِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْمُقْتَضَى أَمْرٌ اقْتِصَاءُ النَّصْرِ بِصِحَّتِهِ مَا تَنَاقَلَهُ فَصَارَ هَذَا أَيْ الْمُقْتَضَى مَصَافًا إِلَى النَّصْرِ بِوَسِطَةِ الْإِقْتِصَاءِ حَيْثُ يَكُونُ قَوْلُهُ الْمُقْتَضَى بِمَعْنَى الْإِقْتِصَاءِ وَنَسَخَتْهُ تَقَدُّمُهُ بِالْإِضَافَةِ أَوَّلًا مِنْ تَقَدُّمِهِ بِالْمَاضِي فِي يَكُونُ تَعْنِيهِ الْإِقْتِصَاءُ لَا لِلْمَعْنَى الثَّابِتِ بِهِ فَيَخَالَفُ قَرِينَتَهُ لِغَيْرِ الثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصْرِ وَتَأْيِيدُهُمْ أَنْ يَكُونَ الْإِقْتِصَاءُ بِمَعْنَى النَّصْرِ هُوَ تَعْنِيهِ لِلْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْمُقْتَضَى لَا لِلْمُقْتَضَى وَقَوْلُهُ تَقَدُّمُ صِيغَةُ فِعْلٍ مَاضٍ وَالْمَعْنَى وَأَمَّا الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصْرِ فَالْمَعْنَى لِيَعْلَمَ النَّصْرُ فِيهِ الْإِقْتِصَاءُ بِتَقَدُّمِ ذَلِكَ الشَّرْطِ أَمْرٌ اقْتِصَاءُ النَّصْرِ بِصِحَّتِهِ مَا تَنَاقَلَهُ فَصَارَ هَذَا أَيْ الْحُكْمُ الَّذِي نَحْنُ فِي تَعْنِيهِ مَصَافًا إِلَى النَّصْرِ الْمُقْتَضَى بِوَسِطَةِ الْمُقْتَضَى فَإِنَّ النَّصْرَ الْمُقْتَضَى دَالٌّ عَلَى الْمُقْتَضَى وَهُوَ دَالٌّ عَلَى حُكْمِهِ فَمِنْ يَكُونُ قَوْلُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ دَلِيلًا لِقَوْلِهِ الْإِقْتِصَاءُ بِتَقَدُّمِهِ وَيَكُونُ حُكْمُ قَوْلِهِ كَمَا لَمْ يَعْجَلِ النَّصْرُ عَلَى قَوْلِهِ وَأَمَّا الثَّابِتُ بِوَسِطَةِ قَوْلِهِ فَصَارَ هَذَا وَإِلَّا لِرِيبَاطِ بَيْنَهُمَا -

ترجمہ کر :- بہر حال جو چیز اقتضای النص سے ثابت ہو وہ یہ ہے کہ نص عمل نہیں کرتی ہے مگر ایسی شرط کے ساتھ جو نص پر مقدم ہو کیونکہ مقتضی ایک ایسی شے ہے جس کا نص سے تقاضہ کیا اس معنی کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہو، لہذا یہ مقتضی، مقتضی کے واسطے سے نص کی طرف مضاف ہوگا اور وہ حکم جو اقتضای نص سے ثابت ہے اس کے مانند ہوگا جو نص سے ثابت ہوتا ہے، اس عبارت کی دو توجیہیں ہیں ایک توجیہ یہ ہے کہ جو چیز نص کے اقتضار سے ثابت ہو وہ مقتضی اسم مفعول ہو اور اقتضار اپنے معنی میں مصدر ہو، اور عبارت کے معنی یہ ہوں، مقتضی وہ ہے کہ نص پر عمل نہ کیا جائے مگر اس شرط کیساتھ کہ وہ نص پر مقدم ہو کیوں کہ وہ مقتضی ایک ایسی شے ہے جس کا نص نے تقاضہ کیا اس چیز کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہو، پس یعنی مقتضی اقتضار کے واسطے سے نص کی طرف مضاف ہوگا پس اس وقت اس کا قول مقتضی اقتضار کے معنی میں ہوگا اور اضافت کے ساتھ تقدیم کا نسخہ تقدم ماضی سے اولی ہے اور یہ مقتضی کی تعریف ہوگی نہ کہ اس .. حکم کی جو مقتضی سے ثابت ہوا۔

لہذا یہ اپنے قرین یعنی اس امر کے مخالف ہوگا جو دلالت نص سے ثابت ہے، دوسری توجیہ یہ ہے کہ اقتضار مقتضی کے معنی میں ہو اور یہ اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضی سے ثابت ہے مقتضی کی تعریف نہ ہوگی اور اس کا قول

تقدم فعل ماضی کا صیغہ ہوگا اور معنی ہوں گے، بہر حال وہ حکم جو مقتضی نص سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نص عمل نہیں کرتی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضی ہے کیوں کہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کا نص نے تقاضہ کیلئے اس چیز کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہے، پس یہ حکم جس کی ہم تعریف کر رہے ہیں مقتضی کے واسطے اس نص مقتضی کی طرف مضاف ہے کیوں کہ نص مقتضی مقتضی پر دال ہے اور مقتضی اس کے حکم پر دال ہے، پس اس وقت مصنف کا قول "ان ذالک امر"، مصنف کے قول الا بشرط تقدم کی دلیل ہوگا اور اس کا قول "فالم عمل النص" اس کے قول فصار هذا کے واسطے اس کے قول واما اثابت پر محمول ہوگا ورنہ ان کے درمیان ربط نہ ہوگا۔

تشریح :- تقسیم رابع کی چوتھی قسم بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ جو چیز اقتضار النص سے ثابت ہو یعنی مقتضی (اسم مفعول) وہ چیز ہے کہ نص عمل نہیں کرتی مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ چیز نص پر مقدم ہو۔ کیوں کہ مقتضی (اسم مفعول) ایسی شے ہے جس کے وجود کا نص اپنے معنی اور مفہوم کی صحت کے لئے تقاضہ کرتی ہے یعنی جب تک مقتضی (اسم مفعول) موجود نہیں ہوگا اس وقت تک نص کا مفہوم درست نہیں ہوگا۔

پس یہ مقتضی، نص کی طرف اقتضار کے واسطے منسوب ہوگا، شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس عبارت کو حل کرنے کیلئے دو توجیہیں کی گئی ہیں، ایک توجیہ تو یہ ہے کہ متن کی ابتدائی عبارت "اثابت باقتضار النص" (جو چیز نص کے تقاضہ سے ثابت ہے مراد مقتضی اسم مفعول ہے اور اقتضار النص میں جو لفظ اقتضار ہے وہ مصدر ہے اور اپنے مصدری معنی پر محمول ہے اور بواسطہ مقتضی میں جو لفظ مقتضی بصیغہ اسم مفعول ہے وہ اقتضار مصدر کے معنی میں ہے اور بشرط تقدم میں لفظ تقدم اضافت کے ساتھ ہے یعنی لفظ تقدم اس ضمیر کی طرف مضاف ہے جو ضمیر کلہ ما کی طرف راجع ہے بقول شارح تقدم کو اضافت کے ساتھ پڑھنا زیادہ بہتر ہے، صیغہ ماضی کے ساتھ پڑھنے کے مقابلہ میں، اب تعریف یہ ہوگی کہ مقتضی (اسم مفعول) وہ چیز ہے کہ نص عمل نہیں کرتی مگر نص پر اس چیز کے مقدم ہونے کی شرط کے ساتھ کیوں کہ یہ مقتضی (اسم مفعول) ایسی شے ہے جس کے وجود کا نص اپنے مفہوم کی صحت کے لئے تقاضہ کرتی ہے لہذا مقتضی (اسم مفعول) اقتضار کے واسطے نص کی طرف مضاف ہوگا اس صورت میں مقتضی (اسم مفعول) کی تعریف ہوگی اور وہ حکم جو مقتضی (اسم مفعول) سے ثابت ہے اس کی تعریف نہ ہوگی، لہذا یہ صورت اپنے قرین یعنی اس امر کے مخالف ہوگی جو دلالت النص میں اس حکم کی تعریف کی گئی ہے جو حکم دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اور یہاں اقتضار النص میں نص مقتضی کی تعریف کی گئی ہے، بہر حال مذکورہ صورت میں اقتضار النص کی تعریف دلالت النص کی تعریف کے مخالف ہوگی۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ اما اثابت باقتضار النص میں اقتضار مقتضی (اسم مفعول) کے معنی میں ہے اب اما اثابت باقتضار النص کے معنی ہوں گے اما اثابت بمقتضی النص یعنی وہ چیز جو مقتضی نص سے ثابت ہوتی ہے

وہ حکم ہوتا ہے لہذا اس صورت میں اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقضیٰ نص سے ثابت ہوتا ہے اور نص مقضیٰ کی تعریف نہ ہوگی، اور الا بشرط تقدم میں لفظ تقدم ماضی کا صیغہ ہے اب قسم رابع کی تعریف یہ ہوگی بہر حال وہ حکم جو مقضیٰ نص سے ثابت ہے وہ چیز جس میں نص نہیں عمل کرتی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقضیٰ ہے کیوں کہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کا نص اپنے مفہوم کی صحت کیلئے تقاضہ کرتی ہے غرض وہ حکم جس کی تعریف ہم کر رہے ہیں نص مقضیٰ کی طرف مقضیٰ (اسم مفعول) کے واسطے سے منسوب ہے کیوں کہ نص مقضیٰ مقضیٰ پر دلالت کرتی ہے اور مقضیٰ (اسم مفعول) اس کے حکم پر دلالت کرتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول ان ذلک امر الا بشرط تقدم کی دلیل ہے اور مصنف کا قول نہ لم یعمل النفس مصنف کے قول اما اثابت پر محمول ہے نصارہذا کے واسطے سے اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو نہ لم یعمل اور اما اثابت کے درمیان کوئی ربط نہ ہوگا۔

(قولہ) نور الانوار کے پیش نظر نسخہ میں نکان کا اثابت بالنص کی عبارت موجود نہیں ہے لیکن متن منار کے نسخہ میں چون کہ یہ عبارت موجود ہے اس لئے خادم نے بواسطہ المقضیٰ کے بد متن میں اس عبارت کو شامل کر دیا ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ جو حکم اقتضار النص سے ثابت ہوتا ہے وہ اس کے مانند ہوتا ہے جو نص سے ثابت ہوتا ہے کیوں کہ حکم ثابت ہوتا ہے مقضیٰ (اسم مفعول) سے اور مقضیٰ (اسم مفعول) ثابت ہوتا ہے نص سے اور نص مقضیٰ (اسم فاعل) ہے۔

وَعَلَاَمَهُ أَنْ يَصِحَّ بِهِ الْمَدَّ كَوْنُهُ وَلَا يُلْغِ عِنْدَ ظَهْوَرِهِ بِخِلَافِ الْمَحْدُوثِ يَنْبَغِي أَنْ
عَلَامَةٌ الْمُتَقَضِّي أَنْ لَا يَتَغَيَّرُ الْمُتَقَضِّي عِنْدَ ظَهْوَرِهِ كَقَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ تَعَبْتُ حَرْفًا
ثَبَاتِ الْمُتَقَضِّي يَأْتِي بِقَوْلٍ إِنْ أَكَلْتُ طَعَامًا لَا يَتَغَيَّرُ بِأَيِّ كَلَامٍ عَنِ سُنَّةٍ فِي
الْفَرْقِ الْمُتَغَيَّرِ بِخِلَافِ الْمَحْدُوثِ إِذَا قُدِّرَ رَأَيْتَ قَطْعَ الْكَلَامِ عَنِ سُنَّةٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ
وَأَسْأَلُ الْقَرَبِيَّةَ فَإِذَا قُدِّرَ لَفْظُ الْأَهْلِ وَيُقَالُ وَأَسْأَلُ أَهْلَ الْقَرَبِيَّةِ يَجْعَلُ
السُّؤَالَ عَنِ الْقَرَبِيَّةِ إِلَى الْأَهْلِ وَيَتَغَيَّرُ عَنِ الْقَرَبِيَّةِ مِنَ النَّصَبِ إِلَى الْحَرْبِ
وَلَكِنْ يَنْتَقِضُ الْقَاعِدُ تَأْنِ يَقُولُ تَعَالَى قُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ
مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا يَا نَهْ إِنَّ قُدِّرَ قَوْلُهُ فَضْرِبْ فَانْفَجَرَتْ الْحَجْرُ فَانْفَجَرَتْ
الْكَلَامُ لِسَاقِي يَنْقَلِبُ بِحُجْمَةٍ أَنَّهُ مَحْدُوثٌ وَيَقُولُ اعْتَبِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِالْف
يَأْتِي أَنْ قُدِّرَ النَّبِيحُ وَيُقَالُ يَحْ عَبْدَكَ عَنِّي دَكْرٌ وَكَيْلِي بِالْأَعْتَابِ فَإِنَّ يَتَغَيَّرُ
الْكَلَامُ بِمَا مَوْرًا بِأَعْتَابِ عَبْدٍ الْأَمْرُ يَكُونُ تَبَلٌ ذَلِكَ مَا مَوْرًا بِأَعْتَابِ عَبْدٍ
الْمَا مَوْرًا وَهَذَا أَقْبَلُ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمُتَقَضِّيَ شَرْعِيٌّ وَالْمَحْدُوثَ لَعْنِيٌّ وَأَمَّا

وَقِيلَ إِنَّ الْمُتَّقِينَ وَالْمُتَّقِينَ كِلَاهُمَا إِذْ أُنزِلَ فِيهِ لَأُقْتَضَىٰ بِخِلَافِ الْمُحَدِّثِ فَإِنَّ
الْمَلَأَ دَفِينَهُ الْمُحَدِّثِ لَا غَيْرُ وَبِالْحَمْلَةِ فَأُحَدِّثُ فِي حَمْلِهِ أَلَمْ يَقْدَرِ لَا يَخْلُو عَنْ
الْبِعَارَةِ وَالْإِسْتِخْرَاجِ وَاللَّهَ لَا لَهَ وَلَا يُقْتَضَىٰ وَلَيْسَ قَسْمًا حَارِجًا عَنِ الْأَرْبَعَةِ.

ترجمہ: اور مقتضی کی علامت یہ ہے کہ کلام مذکور اس سے درست ہو اور اس کے ظہور کے وقت لغو نہ ہو، برضلاف محذوف کے یعنی مقتضی کی علامت یہ ہے کہ اس کے ظہور کے وقت مقتضی متغیر نہ ہو، جیسے اس کا قول ان اکتل نعبدی حرم پھر جب مقتضی مقدر کے یوں کہے ان اکتل طعاما تو باقی کلام اپنے سابق طریق سے لفظ اور معنی میں نہیں بدلے گا برضلاف محذوف کے کہ جب وہ مقدر کیا جاتا ہے تو کلام اپنے سابق طریق سے منقطع ہو جاتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول واسأل القریتہ میں پس جب لفظ اهل مقدر کر کے کہا جاتا ہے واسأل اهل القریتہ تو سوال قریہ سے اہل قریہ کی طرف پھر جاتا ہے اور قریہ کا اعراب نصب سے جر کی طرف متغیر ہو جاتا ہے لیکن یہ دونوں قاعدے اللہ تعالیٰ کے قول تغلنا اضرب لبصاک الحجر فانفجرت منہ اثنا عشرۃ عینا سے ٹوٹ جاتے ہیں اس لئے کہ اگر اس کا قول فضرب فانشق الحجر فانفجرت مفید کیا جائے تو بقیہ کلام اس کی تقدیر کے ساتھ باوجودیکہ وہ محذوف ہے متغیر نہیں ہوتا ہے اور اس کے قول اعشق عبدک عنی بالف سے (بھی ٹوٹ جاتا ہے) کیوں کہ اگر مع مقدر ہو اور یوں کہا جائے بع عبدک عنی دکن دکیلی بالاعتاق تو اس وقت کلام بدل جاتا ہے باوجودیکہ یہ مقتضی ہے کیوں کہ وہ اس وقت امر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہو جاتا ہے حالانکہ وہ اس سے پہلے مامور کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضی شرعی ہوتا ہے اور محذوف لغوی ہوتا ہے اور اس کے امثال اور کہا گیا کہ مقتضی، اور مقتضی دونوں اقتضار میں مراد ہوتے ہیں برضلاف محذوف کے کہ اس میں فقط محذوف مراد ہوتا ہے پس محذوف جو مقدر کے حکم میں ہے وہ عبارت اشارت، دلالت اور اقتضار سے خالی نہیں ہوتا ہے اور یہ کوئی ایسی قسم نہیں ہے جو چار سے خارج ہو۔

شرح: مصنف نے مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق کرتے ہوئے بیان فرمایا کہ مقتضی کی علامت یہ ہے کہ جب اسکو عبارت میں ظاہر کر دیا جائے تو اس سے مقتضی (اسم فاعل) یعنی کلام مذکور متغیر نہ ہو نہ لفظوں میں اور نہ معنی میں جیسے کسی نے ان اکتل نعبدی حرم کہا، اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے، پس اگر یہاں مقتضی (اسم مفعول) یعنی طعاما کو ظاہر کر دیا جائے اور یوں کہا جائے ان اکتل طعاما نعبدی حرم تو باقی کلام یعنی نعبدی حرم، نہ لفظوں میں متغیر ہوتا ہے اور نہ معنی میں اس کے برضلاف محذوف کے جب اسکو عبارت میں ظاہر کیا جاتا ہے تو کلام مذکور اپنے سابق طریق سے بدل جاتا ہے

جیسے برادران یوسف کے واقعہ میں واسأل القریہ ہے کہ یہاں لفظ اہل محذوف ہے پس جب لفظ اہل کو لفظوں میں ظاہر کیا جائے اور یوں کہا جائے واسأل اہل القریہ تو اس صورت میں لفظوں کے اعتبار سے تو یہ تغیر ہوگا کہ قریہ ظہور اہل سے پہلے مفعولیت کی وجہ سے منسوب تھا اور ظہور کے بعد اضافت کی وجہ سے محذوف ہو گیا اور معنی کے اعتبار سے یہ تغیر ہوگا کہ ظہور اہل سے پہلے سوال قریہ سے تھا اور ظہور کے بعد اہل قریہ سے ہو گیا۔

شارح نور الانوار ملا جیون کہتے ہیں کہ مقتضی اور محذوف کے بارے میں جو دو قواعد ذکر کئے گئے ہیں (۱) ظہور مقتضی کے وقت تغیر واقع نہیں ہوتا (۲) ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہو جاتا ہے (ان دونوں پر نقص وارد ہوتا ہے قاعدہ ثانیہ پر باری تعالیٰ کے قول نقلنا اضرب بعصاک الحجر فاجرت منه اثنتا عشرة عیناً سے نقص وارد ہوتا ہے اس طور پر کہ یہاں ضرب فانش الحجر عبارت محذوف ہے لیکن جب اس محذوف عبارت کو ظاہر کر کے یوں کہا جائے نقلنا اضرب بعصاک الحجر فاضرب فانش الحجر، فاجرت منه اثنتا عشرة عیناً، تو اس کی وجہ سے کلام میں کسی طرح کا کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا بلکہ کلام لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے اپنے سابق طریق پر باقی رہتا ہے، بہر حال اس آیت سے معلوم ہوا کہ محذوف کو لفظوں میں ظاہر کرنے کے باوجود کلام میں تغیر واقع نہیں ہوتا ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہو جاتا ہے، پہلے قاعدے پر اس طرح نقص وارد ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا احمق عبدک عنی بالف، اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میری جانب سے آزاد کر دے، یہ کلام بیع کا تقاضہ کرتا ہے اب اگر بیع کو عبارت میں ظاہر کر کے یوں کہا جائے بیع عبدک عنی بالف وکن دیکلی بالا عتاق اپنے غلام کو میسر ہاتھ ایک ہزار کے عوض فروخت کر اور میری طرف سے آزاد کرنے کا دیکلی ہو جا، تو یہ کلام بدل جاتا ہے حالانکہ وہ مقتضی ہے اور کلام اس طور پر بدل جاتا ہے کہ مخاطب ظہور مقتضی سے پہلے اپنا غلام آزاد کرنے پر مامور تھا اور ظہور مقتضی کے بعد امر یعنی تکلم کے غلام کو آزاد کرنے پر مامور ہو گیا ملاحظہ فرمائیے یہ مثال مقتضی کی ہے مگر اس کے باوجود ظہور کے بعد کلام تغیر ہو جاتا ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ ظہور مقتضی کے وقت کلام تغیر نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق کرنے کے سلسلہ میں بیان کردہ دونوں قاعدوں پر چون کہ نقص وارد ہوتا ہے اس لئے بعض حضرات نے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضی شرطاً ثابت ہوتا ہے اور محذوف لغتاً ثابت ہوتا ہے بعض حضرات نے کہا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضی اور مقتضی دونوں، اقتضار میں مقصود ہوتے ہیں محذوف کی صورت میں صرف محذوف مقصود ہوتا ہے اور جو صراحتہ مذکور ہو وہ مقصود نہیں ہوتا جیسے واسأل القریہ میں صرف اہل مقصود ہے اور قریہ مقصود نہیں ہے وبالجملة فالمحذوف سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ محذوف جب مقتضی سے خارج ہے اور مقتضی کے علاوہ ایک چیز ہے تو مذکور

چار قسموں کے علاوہ پانچویں قسم بھی پائی گئی حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے اور ملفوظ کی چار قسمیں ہیں (۱۱) عبارت النص (۱۲) اشارت النص (۱۳) دلالت النص (۱۴) اقتضار النص پس جب محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے تو محذوف بھی مذکورہ چار قسموں میں سے، کسی ایک قسم میں داخل ہوگا اور جب محذوف کسی ایک قسم میں داخل ہے تو یہ مذکورہ چار قسموں سے خارج کوئی پانچویں قسم نہ ہوگا

وَمَثَلُهُ الْأَخْرَجُ بِالْمَخْرُجِ لِلتَّكْفِيرِ مَقْضٍ لِلْمَلِكِ وَكَمْ يَدُ كُرَّةٍ وَالظَّاهِرُ بِالنَّامِرِ بِالْمَخْرُجِ
هُوَ قَوْلُهُ تَمَّ نَحْيُ بَرِّ رَقَبَةٍ فَإِنَّهُ مَقْضٍ لِلْمَلِكِ الْغَيْرِ الْمَذْكُورِينَ فَكَانَتْ تَأْتِي
فَتَجْرِي رَقَبَةً مَمْلُوكَةً لَكُمْ فَإِنَّ الْأَعْتَابَ الْحَيَّ وَعَبْدَ الْغَيْرِ لَا يَصِحُّ تَجْرِي
رَقَبَةً مَقْضَى وَرَقَبَةً كَلِمَةٌ مَقْضَى وَحَكْمَةٌ وَهُوَ الْمَلِكُ تَأْتِي بِالْمَقْضَى وَتَبِيلُ
الْمَلِكِ دَيْهِ قَوْلُهُ اعْتَقَ عَبْدُكَ عَنِّي بِأَلْفٍ فَإِنَّهُ يَقْضِي مَعْزَلَ الْبَيْعِ فَكَانَتْ تَأْتِي
بِعَبْدِكَ عَنِّي وَكُنْ وَكَيْلِي بِالْأَعْتَابِ فَلَمَّا تَبَيَّنَ الْبَيْعُ اقْتِضَاءً فَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ
شَرْطُ أَنْ يَنْتَسِبَ فَيَسْتَعْنِي عَنِ الْإِجَابِ وَالْقَبُولِ وَلَا يَجْرِي فِيهِ خِيَارُ الرَّقَبَةِ
وَالْعَيْبِ وَالشَّرْطُ بَلْ يَشْتَرِطُ فِيهِ شَرَايِطُ الْأَعْتَابِ مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ كَفَاءً
أَهْلًا لِلْأَعْتَابِ فَلَا يَصِحُّ مِنَ الْبَيْعِ وَالْمَجْنُونِ وَعَلَى هَذَا يَقُولُ أَبُو يُوسُفَ
لَوْ قَالَ اعْتَقَ عَبْدُكَ عَنِّي بَعْدَ ذِكْرِ الْأَلْفِ فَإِنَّهُ يَقْضِيهِ الْهَبَةُ كَمَا أَنَّ الْأَدْلَ
اِقْتَضَى الْبَيْعَ وَيَسْتَعْنِي هَذِهِ الْهَبَةُ عَنِ الْقَضَى كَمَا يَسْتَعْنِي الْبَيْعُ عَنِ الْإِ
جَابِ وَالْقَبُولِ بَلْ أَدْلَى كَأَنَّ الْقَبْضَ شَرْطٌ وَالْإِجَابُ وَالْقَبُولُ رُكْنٌ
فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّكْنَ السُّقُوطُ فَالشَّرْطُ أَدْلَى وَذَلِكَ لِقَوْلِ رَبِّهِ الْإِجَابُ
وَالْقَبُولُ فِي الْبَيْعِ فَمَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطُ كَمَا فِي السَّالِحِ بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي الْهَبَةِ
فَإِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ بِجَائِلٍ.

ترجمہ :- اور اس کی مثال ادلے کفارہ کے لئے تحریر کا حکم ہے جو ملک کا مقضی ہے حالانکہ اس کو ذکر نہیں کیا اور ظاہر یہ ہے کہ تحریر کا حکم باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبہ ہے کیوں کہ یہ ملک غیر کا مقضی ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا تحریر رقبہ مملو کہ کم اس لئے کہ عمر اور عبد غیر کا اعتناق درست نہیں ہے پس تحریر رقبہ مقضی ہے اور مملو کہ کم مقضی ہے اور اس کا حکم یعنی ملک اس مقضی سے ثابت ہے جو مقضی، مقضی سے ثابت ہے اور کہا گیا کہ اس سے مراد قائل کا قول اعتناق عبد ک عتی بالف ہے اس لئے کہ امر بالا اعتناق بیع کے معنی کا مقضی ہے گویا قائل نے یوں کہا بیع عبد

عینی دکن کیلی بالاتفاق پس چونکہ بیع اقتضائاً ثابت ہوئی اس لئے اس میں خود اس کے شرائط نہ ہوں گے چنانچہ وہ ایجاب و قبول سے مستثنیٰ ہوگی اور اس میں خیاریہ و بیعیہ عیب اور خیاریہ شرط کے احکام جاری نہ ہوں گے بلکہ اس میں اعتناق کے شرائط یعنی امر کا مکلف ہونا اور اعتناق کا اہل ہونا ضروری ہوں گے لہذا صبی اور مجنون سے صحیح نہیں ہوگا اسی بنا پر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر قائل نے الف کا ذکر کئے بغیر اعمیق عبدک عینی کہا تو اس کا یہ قول ہبہ کا مقضیٰ ہوگا جیسا کہ پہلا قول بیع کا مقضیٰ ہے اور یہ ہبہ قبضہ سے مستثنیٰ ہوگا جیسا کہ بیع، ایجاب و قبول سے مستثنیٰ ہے بلکہ بیع ہبہ سے اولیٰ ہے کیوں کہ قبضہ شرط ہے اور ایجاب و قبول رکن ہیں لہذا جب رکن سقوط کا احتمال رکھتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ احتمال رکھے گی لیکن ہم جواب دیں گے کہ بیع میں ایجاب و قبول ان چیزوں میں سے ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسا کہ بیع تعالیٰ میں، برخلاف قبضہ فی الہبہ کے کیوں کہ یہ کسی حال میں بھی سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ مقضیٰ راسم فاعل کی مثال کفارہ ادا کرنے کے لئے رقبہ آزاد کرینیکا امر ہے اور یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے حالانکہ مذکور نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ مثال کا لفظوں میں سے ہونا چونکہ زیادہ بہتر ہے اس لئے لفظ ہبہ معلوم ہوتا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبہ ہے یعنی خداوند قدوس نے کفارہ ادا کرنے کیلئے رقبہ آزاد کرنے کا حکم فرمایا ہے اور یہ امر بالتحریر اس ملک کا تقاضہ کرتا ہے جو ملک عبارت میں مذکور نہیں ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا تحریر رقبہ مملو کہ لکم اور امر بالتحریر ملک کا تقاضہ اس لئے کرتا ہے کہ نہ تو آزاد آدمی کو آزاد کرنا درست ہے اور نہ دوسرے کے مملوک کو آزاد کرنا درست ہے پس آیت میں تحریر رقبہ مقضیٰ ربا لکسر اور مملو کہ لکم مقضیٰ (بالفتح) ہوگا اور اس کا حکم یعنی ملک مقضیٰ (بالفتح) یعنی مملو کہ لکم سے ثابت ہے اور مقضیٰ (بالفتح) یعنی امر بالتحریر سے ثابت ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد قائل کا قول اعمیق عبدک عینی بالف عن کفارہ عینی ہے یعنی میرے کفارہ عینی سے میری طرف ایک ہزار کے عوض اپنے غلام کو آزاد کر دے پس قائل کا قول اعمیق عبدک عینی بالف بیع کے معنی کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا اعمق فیما لایملکہ کی وجہ سے امر بالاتفاق اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ ماوراء بیع کے ذریعہ امر کو اپنے غلام کا مالک کر دے اور پھر اس کی طرف سے دکیل ہو کر اس غلام کو آزاد کر دے گویا قائل نے یوں کہا "بع عبدک عینی بالف دکن کیلی بالاتفاق" پس اگر مخاطب نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو یہ اعتناق امر کی طرف سے ہوگا اور اس کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور امر کیلئے غلام کی ولادہ ہوگی اور امر پر ایک ہزار واجب ہوگا۔ اس مثال میں امر بالاتفاق مقضیٰ (بالکسر) اور معنی بیع مقضیٰ (بالفتح) ہے الغرض اس کلام سے بیع کا، ثبوت اقتضائاً و اعمق کے تابع ہو کر ہوا ہے اور جو چیز اقتضائاً اور تبعاً ثابت ہوتی ہے اس میں وہ شرطیں ملحوظ نہیں ہوتیں جو شرطیں اس چیز میں ملحوظ ہوتی ہیں جو چیز قصداً اور اصلاً ثابت ہوتی ہے لہذا اس جگہ

بیع جو اقتضائے اور تبعاً ثابت ہے اس میں اصل بیع کی شرطیں ملحوظ نہ ہوں گی اور جب اصل بیع کی شرطیں ملحوظ نہیں ہیں تو یہ بیع ایجاب و قبول سے بھی مستغنی ہوگی اور اس میں خیال و دیت خیال و عیب اور خیال شرط وغیرہ بھی جاری نہ ہوں گے بلکہ مقتضی (بالکسر) یعنی اعتناق کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوگا مثلاً امر کا مکلف ہونا اور اعتناق کا اہل ہونا، پس نابالغ اور مجنون چونکہ دونوں اعتناق کے اہل نہیں ہیں اس لئے ان کی طرف سے اعتناق درست نہ ہوگا، بہر حال اس جگہ بیع، مقتضی یعنی اعتناق کی شرطوں سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ اپنی شرطوں سے اور ایسا اس لئے ہوتا کہ اس جگہ بیع کا اعتناق کے تابع ہونا ظاہر ہو جائے چونکہ جو چیز اقتضائے اور تبعاً ثابت ہوتی ہے اس میں اس کی اصل کی شرطیں ملحوظ نہیں ہوتیں اسی لئے حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب بنا کر اعمیٰ عبدک عینی کہا، الف کا ذکر نہیں کیا، تو اس صورت میں بھی اگر مخاطب نے غلام آزاد کر دیا تو امر کی طرف سے کفارہ ادا ہو جائیگا اور غلام کی ذلالت امر کیلئے ہوگی، کیوں کہ امر کا یہ کلام ہمہہ کا تقاضہ کرتا ہے جیسا کہ کلام اول بیع کا تقاضہ کرتا ہے گویا قائل نے یوں کہا ہے لی عبدک ثم کن ذکیلی بالاعتناق، اپنا غلام میسر لئے ہمہہ کر پھر اسکو آزاد کرنے کا ذکیلی ہو جا، پس یہاں بھی یہ اقتضائے ہمہہ قبضہ سے مستغنی ہو جائیگا جیسا کہ بیع ایجاب و قبول سے مستغنی ہو جاتی ہے بلکہ ہمہہ قبضہ سے بدرجہ اولیٰ مستغنی ہو جائیگا کیوں کہ ہمہہ کیلئے قبضہ شرط ہے اور بیع کیلئے ایجاب و قبول رکن ہیں پس جب رکن ساقط ہو سکتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ امر نے غلام مومہوب پر قبضہ نہیں کیا لیکن اس کے باوجود اگر مخاطب نے غلام کو آزاد کر دیا تو امر اس غلام کا مالک ہوگا اور امر کی طرف سے غلام آزاد ہو جائیگا امام ابو حنیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بیع میں ایجاب و قبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسا کہ بیع تعاطی (بغیر ایجاب و قبول کے لین دین) میں ایجاب و قبول ساقط ہو جاتے ہیں لیکن ہمہہ میں قبضہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے، پس جب ہمہہ میں قبضہ و سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو ہمہہ کیلئے بہر حال میں قبضہ شرط ہوگا اور اس جگہ چونکہ قبضہ نہیں پایا گیا اس لئے یہ ہمہہ درست نہ ہوگا اور جب ہمہہ درست نہیں ہوا تو امر غلام کا مالک بھی نہ ہوگا اور جب امر غلام کا مالک نہیں ہوا تو یہ غلام امر کی طرف سے آزاد نہ ہوگا اور امر کا کفارہ ادا نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوگا اور اس کی ذلالت مامور ہی کے لئے ہوگی۔

وَالثَّابِتُ مِنْهُ كَالثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصْرِ إِذَا عِنْدَ الْمُعَاظِمَةِ أَيْ هَذَا سَوَاءٌ فِي إِجَابِ الْحَلْكِ الْفَلْتِ
إِلَّا أَنَّهُ يَنْتَهِجُ الدَّلَالَاتِ عَلَى الْاِقْتِصَاءِ عِنْدَ الْعَارِضَةِ مَثَلَهُ قَوْلُهُ لِعَامَّةٍ بِهَيْبَتِهِ لَمْ
أَوْصِيَهُ ثُمَّ اغْسَلِيهِ بِالْمَاءِ فَإِنَّهُ يَدُلُّ بِاِقْتِصَاءِ النَّصْرِ عَلَى أَنْ لَا يَجُوزُ غَسْلُ الْبَحْسِ تَعْلِيلٌ

الْمَاءِ مِنَ الْمَائِعَاتِ لِأَنَّهُ لَمَّا أَرَجِبَ الْعَسَلُ بِالْمَاءِ فَتَقَيَّرَ صِحَّتَهُ أَنْ لَا يَكُونُ بِنَيْبِ الْمَاءِ
وَلَكِنَّهُ بَعِيْنُهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَلَى أَنَّهُ يَكُونُ عَسَلُهُ بِالْمَائِعَاتِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَعْنَى
الْمَأْخُذُ مِنْهُ الَّذِي يَعْرِفُهُ كُلُّ أَحَدٍ هُوَ التَّطَهُّرُ بِوَذَلِكَ يَحْصُلُ فِيهَا جَمِيعًا لَا تَتْرَى أَنَّ
مَنْ كَفَى التَّزْيُّبَ الْبَعْضَ لَا يُؤْخَذُ بِاسْتِعْمَالِ الْمَاءِ فِيهِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ وَهُوَ إِزَالَةُ
الْبِجَاسَةِ حَاصِلٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ فَتَوَجَّهَتْ الدَّلَالَةُ عَلَى إِاتِقَاءِ وَمَاقِيلٍ مِنْ أَنَّ مِثْلَهُ
لَمْ يُجَدِّ فِي الْمَقْصُودِ فَمَا هُوَ مِنْ قَلْبِ الشَّيْءِ.

ترجمہ کہ :- اور اقتضار النصف سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کی طرح ہوتی ہے جو دلالت النصف سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کی صورت یعنی حکم قطعی کے واجب کرنے میں دونوں مساوی ہیں مگر تعارض کے وقت دلالت النصف کو اقتضار النصف پر ترجیح ہوگی تعارض کی مثال حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے جس کپڑے کو رگڑ دو پھر اسے انگلیوں سے مسل دو اس کے بعد اسے پانی سے دھو ڈالو یہ حدیث اقتضار النصف سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے جس کپڑے کو دھونا جائز نہیں ہے کیوں کہ جب پانی سے دھونا واجب قرار دیا گیا تو اس کی صحت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ سے دھونا جائز نہ ہو لیکن بعینہ یہ حدیث دلالت النصف سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ سیال چیزوں سے اس کا دھونا جائز ہے اور یہ اس لئے کہ وہ معنی جو اس سے ماخوذ ہیں وہی ہیں جس کو ہر آدمی جانتا ہے یعنی تطہیر اور تطہیر دونوں سے حاصل ہو جاتی ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی شخص نے ناپاک کپڑا پانی میں ڈال دیا تو اس سے اس پانی کو استعمال کرنے پر باز پرس نہیں کی جاتی ہے کیوں کہ مقصود نجاست زائل کرنا ہے اور وہ بہر حال حاصل ہے لہذا دلالت اقتضار پر راجح ہوگی اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ ان دونوں کے تعارض کی مثال نصوص میں موجود نہیں ہے تو وہ متعجب اور تحقیق کی کمی کی وجہ سے ہے۔

شرح :- مصنف نے فرمایا ایک جو چیز اقتضار النصف سے ثابت ہوتی ہے اور جو چیز دلالت النصف سے ثابت ہوتی ہے قطعیت میں دونوں برابر ہیں یعنی دلالت النصف اور اقتضار النصف حکم قطعی کو واجب اور ثابت کرنے میں دونوں برابر ہیں البتہ اگر دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو دلالت النصف کو اقتضار النصف پر ترجیح حاصل ہوگی یعنی دلالت النصف سے جو چیز ثابت ہوگی اس پر عمل ہوگا اور جو چیز اقتضار النصف سے ثابت ہوگی اسکو ترک کر دیا جائیگا، ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ حدیث ہے جس میں صدیقہ عائشہ سے خطاب فرمایا گیا ہے حدیث ثم اقرصہ ثم اغسلیہ بالماء یعنی عائشہ، جس کپڑے کو رگڑ دو پھر اسے انگلیوں سے مسل دو پھر اسے پانی سے دھو ڈالو، اس حدیث میں چونکہ مار (پانی) کا لفظ مذکور ہے اس لئے یہ حدیث بطریق اقتضار النصف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال اور بہنے والی چیزوں سے جس کپڑے کو دھونا،

جائز نہ ہو کیوں کہ جب پانی سے دھونا واجب کر دیا گیا تو اس حکم کا صحیح ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے دھونا جائز نہ ہو لیکن بعینہ یہ حدیث بطریق دلالت النصیحات پر دلالت کرتی ہے کہ ہر پینے والی چیز سے جس کپڑے کا دھونا جائز ہو کیوں کہ دھونا جسکو ہر آدمی جانتا ہے اس سے تطہیر (پاک کرنا) مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد یعنی تطہیر جس طرح پانی سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی حاصل ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑا پانی میں ڈال دیا تو اس سے اس پر مواخذہ نہیں کیا جاتا کیونکہ مقصود نجاست کو زائل کرنا ہے اور ہر حال میں حاصل ہے خواہ کپڑے کو پانی سے دھویا جائے خواہ کپڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے خواہ دوسری پاک سیال چیز سے دھویا جائے۔

بہر حال اس حدیث کا مقتضی اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے تطہیر جائز نہ ہو اور اس حدیث کی دلالت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ دوسری سیال چیزوں سے بھی تطہیر جائز ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ تعارض کی صورت میں دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا یہاں بھی دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور پانی اور پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے جس کپڑے کو دھونا جائز ہوگا شارح کہتے ہیں کہ یہ جو بعض حضرات نے کہا ہے کہ دلالت النص اور اقتضار النص کے درمیان تعارض کی مثال نصوص میں موجود نہیں ہے سو وہ ان کے قلت تنبیح کی وجہ سے ہے ورنہ سابق میں نص حدیث سے مثال بیان کی گئی ہے لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان حضرات کا مقصد یہ ہے کہ دلالت النص کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے اور شارح نے جو مثال بیان کی ہے وہ ایک ہی نص کے اقتضار اور دلالت کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ہے۔

وَلَا عَمْرٍو لَهُ عِنْدَنَا كَلِمَاتُ الْعُمُومِ وَالْمَخْصُوصِ مِنْ عَوَاضِلِ الْأَلْفَاظِ وَالْمَقْتَضَى مَعْنَى
لَا لَفْظَ وَعِنْدَنَا لَسْنَا فِي رَحْمَةِ اللَّهِ يَحْيَى فِيهِ الْعُمُومُ وَالْمَخْصُوصُ لِأَنَّ عِنْدَنَا كَالْمَخْصُوفِ
الَّذِي نَقَدَرُ وَهَذَا الْأَصْلُ كَيْفِيٌّ مُتَعَلِّفٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ يَتَفَرَّغُ عَلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ الْأَلْفَاظِ
حُكْمًا وَلَا يُقَالُ إِنَّ قَوْلَهُ اعْتَبَرْتُ عَبْدَكَ عَنِّي يَقْتَضِي التَّبَعِ هُوَ عَامٌّ لِلْعَبِيدِ
كُلِّهِمْ لَا تَقُولُ إِنَّهُ فِي مَعْنَى بَعْدِكَ عَنِّي تَمَّ كُنْ كَيْلِي بِاعْتَابِهِمْ فَالْعَبِيدُ
مَذْكُورٌ صِرَاحًا فِي الْعِبَارَةِ وَلِهَذَا أَيْكُونُ عَامًّا.

ترجمہ کہ: اور ہمارے نزدیک اقتضار کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عواض میں سے ہیں اور مقتضی معنی ہے نہ کہ لفظ اور ابام شافی کے نزدیک مقتضی میں عموم اور خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مقتضی مخدوم کی طرح ہے جو مقدر ہوتا ہے یہ ایک بڑی

نیادی چیز ہے جو ہمارے اوران کے درمیان مختلف فیہ ہے، اس پر بہت سے احکام متفرع ہوتے ہیں اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے اور وہ تمام غلاموں کو عام ہے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ بیع عبیدک عنی تم کن دیکلی باعتبار تم کے معنی میں ہے، پس عبید عبارت میں صراحتہ مذکور ہے لہذا وہ عام ہوگا۔

نشر — صحیح: مصنف نے فرمایا کہ جو چیز اقتضا النض سے ثابت ہو یعنی مقتضی ہمارے نزدیک اس میں نہ عموم جاری ہوتا ہے اور نہ خصوص اور دلیل یہ ہے کہ عموم خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضی لفظ نہیں ہے نہ حقیقہ اور نہ تقدیراً، پس جب مقتضی لفظ نہیں ہے اور عموم خصوص الفاظ میں جاری ہوتے ہیں تو مقتضی میں نہ عموم جاری ہوگا اور نہ خصوص جاری ہوگا اور حضرت امام شافعی کے نزدیک مقتضی میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مقتضی محذوف کی طرح ہے اور محذوف لفظوں میں مقدر ہوتا ہے یعنی محذوف بھی ملفوظ ہوتا ہے اور جب محذوف ملفوظ ہوتا ہے اور مقتضی محذوف کی طرح ہے تو اس میں عموم و خصوص جاری ہوگا ہمارے مذہب پر اعتراض کرتے ہوئے بعض حضرات نے کہا کہ قائل کا قول لعنق عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے یعنی بیع اس کلام کا مقتضی ہے حالانکہ یہ مقتضی تمام غلاموں کو شامل ہے اس سے معلوم ہوا کہ مقتضی میں بھی عموم جاری ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ کلام بیع عبیدک عنی تم کن دیکلی باعتبار تم کے معنی میں ہے اور عبید عبارت میں صراحتہ مذکور ہے پس لفظ عبید صیغہ عام کے صراحتہ مذکور ہونے کی وجہ سے اس میں عموم پیدا ہوا ہے اور نہ مقتضی میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے۔

حَتَّىٰ إِذَا قَالَ إِنَّ أَكْلَتُ نَعْبِيٍّ حُرٌّ وَتَوَلَّىٰ طَعَامًا دُونَ طَعَامِ لَا يُصَدَّقُ بِشَيْءٍ نَاكَ لَا دِيَانَةَ وَلَا
قَضَاءَ وَلَا نَ طَعَامًا إِنَّمَا نَيْتُ مَرِيئًا تَقْتَضِ الْأَكْلَ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ بِدُونَ الْمَا كَوْلٍ
فَلَا يَكُونُ عَامًا فَلَا يَقْبَلُ التَّخْيِصَ وَآمَانَتُهُ بِكُلِّ طَعَامٍ نَا تَمَّا هُوَ لَوْ جُودَ مَا هِيَ إِلَّا كَلِ
لَا دَانَ الطَّعَامِ عَامٌ وَإِنْ قَالَ إِنَّ أَكْلَتُ طَعَامًا أَوْ كَأَكْلُ أَكْلًا يَجْنُثُ بِكُلِّ طَعَامٍ
وَيُصَدَّقُ فِي نَيْتِ التَّخْيِصِ لِأَنَّهُ مَلْفُوظٌ وَلَكِنْ إِذَا هَذَا الْمَثَالُ عَلَى قَوْل مَنْ
يَشْتَرِطُ فِي الْمَقْضَى أَنْ يَكُونَ شَرْعِيًّا مُشْكِلًا لِأَنَّهُ عَقْلٌ وَالْأَوْلَى أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْمَقْضَى
مَا يَكُونُ شَرْعِيًّا أَوْ عَقْلِيًّا وَالْمَحْذُوفُ مَا يَكُونُ لَوْثًا۔

ترجمہ — حتیٰ کہ جب کسی نے ان اکلت نعبدی حُرٌّ کہا اور کسی خاص قسم کے طعام کی نیت تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائے گی نہ دیا تہ قضاۃ، کیوں کہ طعام اکل کے اقتضار سے پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ اکل بغیر ماکول کے نہیں ہوتا ہے لہذا طعام عام نہ ہوگا اور تخصیص کو قبول نہ کرے گا اور بہر حال ہر طعام سے اس کا حائث ہونا تو وہ ماہیت اکل کے پائے جائیگی وجہ سے ہے نہ کہ اس لئے کہ طعام عام ہے

اور اگر اس نے ان اکل طعاماً یا لا اکل اکل کہا تو وہ ہر طعام حانت ہو جائیگا اور تخصیص کی نیت میں اسکی تصدیق بھی کجائے گی کیوں کہ وہ اس وقت ملفوظ ہے لیکن مذکورہ مثال کو ان لوگوں کے قول کے مطابق لانا جو مقضیٰ میں شرعی ہونے کی شرط لگاتے ہیں مشکل ہے کیونکہ مذکورہ مثال عقلی ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مقضیٰ وہ ہے جو شرعی یا عقلی ہو اور مخدوف وہ ہے جو لغوی ہو۔

تشریح: مقضیٰ میں عموم اور خصوص کے جاری ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں یہ اختلاف گذر چکا کہ ہمارے نزدیک مقضیٰ میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے اور امام شافعی کے نزدیک جاری ہوتے ہیں، اسی اختلاف پر تفرغ کرتے ہوئے یہ سلسلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے ان اکلت فعدی حر کہا، اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے کہا اور کسی خاص قسم کے کھانے کی نیت کی تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائیگی نہ دیانتہ نہ قضاۃ اور امام شافعی کے نزدیک دیانتہ تصدیق کی جائے گی ہماری دلیل یہ ہے کہ اکلت کے بعد لفظ طعاماً اکل کے اقتضار سے پیدا ہوتا ہے اس طور پر کہ اکل غیر ماکول کے ممکن نہیں ہے پس طعام کا لفظ اس کلام کا مقضیٰ ہوا، اور ہمارے نزدیک مقضیٰ میں عموم جاری نہیں ہوتا ہے لہذا طعام عام نہ ہوگا، اور جب طعام عام نہ ہوگا تو قابل تخصیص بھی نہ ہوگا اور جب طعام قابل تخصیص نہیں ہے تو تخصیص کی نیت نہ دیتے معتبر ہوگی اور نہ قضاۃ معتبر ہوگی لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب طعام عام نہیں ہے تو قسم کھانیوالا ہر طعام کے کھانے حانت کیوں ہو جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت اکل چونکہ ہر طعام کی صورت میں موجود ہے اس لئے وہ ہر طعام کے کھانے سے، حانت ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا ہر طعام کے کھانے سے اس کا حانت ہونا اس لئے نہیں ہے کہ طعام عام ہے حضرت امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ طعام جزا ان اکلت کا مقضیٰ ہے وہ ان کے نزدیک عام ہے کیوں کہ طعام ان اکلت (شرط کے) سیاق میں نکرہ ہے اور وہ معنی کے اعتبار سے سیاق نفی میں ہے کیوں کہ ان اکلت کے معنی میں لا اکل طعاماً بہر حال بطرح، نکرہ سیاقی نفی میں عام ہوتا ہے اسی طرح سیاق شرط میں بھی عام ہوتا ہے، پس جب یہاں نکرہ یعنی طعام عام ہے تو اس میں تخصیص کی نیت کرنا بھی درست ہوگا مگر چونکہ تخصیص کی نیت خلاف ظاہر کی نیت ہے اور خلاف ظاہر کی نیت صرف دیانتہ معتبر ہوتی ہے قضاۃ معتبر نہیں ہوتی، اس لئے اس کی یہ نیت بھی دیتے معتبر ہوگی اور قضاۃ اس کی تصدیق نہ کی جائے گی؛

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے ان اکلت طعاماً یا لا اکل اکل کہا تو وہ بالاتفاق ہر طعام کے کھانے سے حانت ہو جائیگا اور اگر کسی، خاص طعام کی نیت کی تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ طعام اس وقت لفظوں میں مذکور ہے اور ملفوظ میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لہذا لفظ طعام عام ہوگا اور جب لفظ طعام عام ہوگا تو قابل تخصیص بھی ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ جو لوگ مقضیٰ میں شرعی ہونے کی شرط لگاتے ہیں ان کے نزدیک اس کلام کو مثال میں ذکر کرنا دشوار ہے کیونکہ یہ کلام عقلی ہے اسلئے کہ طعام کی

طرف اکل کے محتاج ہونے کو وہ شخص بھی جانتا ہے جو شریعت کے نادانف ہو، زیادہ مناسب یہ تھا کہ یہ کہا جاتا کہ، مقضیٰ وہ ہے جو شرعی ہو یا عقلی ہو اور مخدوف وہ ہے جو لغوی ہو، اس صورت میں اس کلام کو مقضیٰ کی مثال میں پیش کرنا درست ہو جاتا لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عقلی بھی صحیح شرعیہ میں سے ایک حجت ہے لہذا جو چیز عقل سے ثابت ہوگی وہ بھی شرعی ہوگی اور جب ایسا ہے تو اس کلام کو مقضیٰ کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ أَوْ طَلَقْتُكَ وَتَوَى ثَلَاثًا لَا يَكُونُ تَفْرِيحٌ بَعْضُ الْخُرُوجِ عَلَى عَدَمِ كَوْنِ الْمُقَضَى
عَامًّا وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ أَنْتَ طَالِقٌ أَوْ طَلَقْتُكَ خَبْرٌ وَهُوَ لَا يَصِحُّ إِلَّا أَنْ يَسْبِقَ عَلَيْهِ
طَلَاقٌ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِيَكُونَ هَذَا خَبْرًا عَنْهُ وَلَمْ يَسْبِقِ الطَّلَاقُ مِنْهُ
فِي الرَّاقِعِ فَلَمْ يَرَوْهُ تَصَرُّفًا فِي الْكَلَامِ وَصَدَقَهُ قَدَرًا إِنْ أُنزِلَ فِي الزَّوْجِ قَدْ طَلَقَهَا قَبْلَ ذَلِكَ
وَهَذَا اخْتِلافٌ مِنْهُ فَكَانَتْ قَوْلُهُ قَالَ فِي الْأَوَّلِ أَنْتَ طَالِقٌ لَا يَنْبَغِي طَلَقُكَ قَبْلَ هَذَا
وَاطَّلَاقُ الْمَقْهُومِ مَحْسَبُ اللَّغَةِ فِي مَعْنَى قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ هُوَ الطَّلَاقُ الَّذِي
هُوَ وَصْفُ الْمَرْأَةِ لَا الطَّلِيقُ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الزَّوْجِ فَلَا يَكُونُ هَذَا إِلَّا اقْتِضَاءً
فَلَا يَصْدُقُ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ وَالْاِثْنَيْنِ وَأَمَّا قَوْلُهُ طَلَقْتُكَ فَهُوَ وَإِنْ كَانَ دَاكِلًا
عَلَى الطَّلِيقِ الَّذِي هُوَ فِعْلٌ لَمْ يَكُنْ لَكَلَّةٌ دَاكِلًا عَلَى مَصْدَرٍ رَاضٍ لَا عَلَى مَصْدَرٍ
حَادِثٍ فِي الْحَالِ فَالْمَصْدَرُ الْحَادِثُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا اقْتِضَاءً مِنَ الشَّرْحِ فَلَمْ تَصِحَّ
فِيهِ نِيَّةُ اِثْنَيْنِ فِي الثَّلَاثِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ مَا نَوَى مِنَ الثَّلَاثِ أَوْ اِثْنَيْنِ
كَأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الطَّلَاقِ فَيَنْعَلُ نِيَّتَهُ فِيهِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ طَلَقْتُ نَفْسِكَ وَأَنْتَ بَاطِنٌ
عَلَى اِخْتِلَافِ التَّحْرِيمِ يَفْعَلُ بِحَرْفِ طَلَقِ نَفْسِكَ فِي صِحَّةِ الثَّلَاثِ عَلَى حِدَةٍ
وَبِحَرْفِ أَنْتَ بَاطِنٌ فِيهَا عَلَى حِدَةٍ أَمَّا حَرْفُ طَلَقِ نَفْسِكَ فَهُوَ أَنَّهُ أَمْرٌ يَدُلُّ
عَلَى الْمَصْدَرِ لَعْنَةٍ وَهُوَ لَفْظٌ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَبِحَرْفِ الثَّلَاثِ عِنْدَ اللَّغَةِ فَهُوَ
لَيْسَ مُقَضًى حَتَّى لَمْ يَحْضُرْ فِيهِ الْعُرْمُ وَأَمَّا حَرْفُ أَنْتَ بَاطِنٌ فَهُوَ الْكَيْفِيَّةُ
نَوْعَانِ غَلِيظَةٌ وَخَفِيفَةٌ فَأَذَى الْغَلِيظَةُ وَهُوَ الثَّلَاثُ فَقَدْ نَوَى أَحَدَ مَحْتَمِلِيهِ
فَتَصَحَّ وَلَا يَكُونُ هَذَا مِنَ الْعُرْمِ فِي شَيْءٍ وَلَا يَتَصَرَّفُ فِي هَذَا فِي طَلَقِ نَفْسِكَ
لِأَنَّ الطَّلَاقَ أَمَّا يَثْبُتُ عَلَى الْاِثْنَيْنِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ لَا عَلَى نَوْعِيهِ
الْغَلِيظَةِ وَالْخَفِيفَةِ عَمَّا قَدْ قِيلَ مَعْنَى قَوْلِهِ عَلَى اِخْتِلَافِ التَّحْرِيمِ أَنْ تَحْرِيحًا.

عَلَىٰ حِدَّةٍ وَتَخْرِجُ بِمِثْلِ الشَّافِعِيِّ عَلَىٰ حِدَّةٍ فَتَحْرِيْمُنَا هُوَ مَا بَدَأَ وَتَخْرِجُ بِمِثْلِ الشَّافِعِيِّ هُوَ أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ مُقْتَضَىٰ وَيُجِزِي فِيهِ الْعَوْمُ فَتَحْرِيْمُ فِيهِ نِتَةُ التَّلْتِ

ترجمہ :- اسی طرح جب کسی نے انت طالق یا طلقک کہا اور تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی، یہ مقتضی کے عام ہونے پر دوسری تفریح ہے کیونکہ اس کا قول انت طالق یا طلقک صحیح اور یہ صحیح نہ ہوگا مگر یہ کہ شوہر کی جانب سے اس پر طلاق سابق ہو جائے تاکہ یہ کلام اس طلاق کی خبر ہو سکے حالانکہ شوہر کی طرف سے واقع میں پہلی طلاق نہیں گذری ہے پس کلام کو صحیح اور صادق قرار دینے کی ضرورت کے پیش نظر ہم نے یہ مقدر کر لیا کہ شوہر نے اس کو اس سے پہلے ہی طلاق دیدی ہے اور یہ کلام اسکی طرف سے خبر دینے کیلئے ہے گویا اس نے پہلی ہی صورت میں یوں کہا تھو طلاق واقع ہے اس لئے کہ میں تجھکو اس سے پہلے ہی طلاق دے چکا اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے جو طلاق مفہوم ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے وہ تطلق مفہوم نہیں جو شوہر کا فعل ہے پس شوہر کی طرف سے تطلق کا ثبوت نہیں ہوگا مگر اقتضائاً لہذا اس قول میں تین یا دو کی نیت صحیح نہ ہوگی اور اس کا قول طلقک اگرچہ اس تطلق پر دلالت کرتا ہے نہ کہ موجودہ تصور حانث پر، پس مصدر حانث نہیں ثابت ہوگا، مگر اقتضائاً شرع سے لہذا اس میں دو اور تین کی نیت درست نہ ہوگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ دو یا تین جس کی بھی نیت کرے گا واقع ہو جائے گی کیوں کہ یہ کلام طلاق پر دلالت کرتا ہے لہذا اس میں اس کی نیت عامل ہوگی برخلاف اس کے قول طلقی نفاک اور انت بائن کے تخریج کے اختلاف کے ساتھ یعنی تین طلاقوں کی صحت میں طلقی نفاک کی تخریج علیہ ہے اور انت بائن کی تخریج علیہ ہے، بہر حال طلقی نفاک کی تخریج سودہ ایسا امر ہے جو لغتاً مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر لفظ نرد ہے جو واحد پر واقع ہوتا ہے اور نیت کے وقت تین کا احتمال رکھتا ہے لہذا یہ مقتضی نہیں ہے کہ اس میں عموم جاری نہ ہو اور انت بائن کی تخریج یہ ہے کہ بیہودگی کی دو قسمیں غلیظہ اور خفیہ، پس جب اس نے غلیظہ یعنی تین کی نیت کی تو اس نے اس کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک کی نیت کی لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی اور یہ عموم کے قبیل سے نہیں ہے اور اس کے مثل طلقی نفاک میں متصور نہیں ہے کیوں کہ لفظ طلاق ایک، دو، تین، افراد پر مشتمل ہوتا ہے غلیظہ اور خفیہ دو قسموں پر عرفاً مشتمل نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ اس کے قول علی اختلاف التخریج کے معنی یہ ہیں کہ ہماری تخریج علیہ ہے اور امام شافعی کی تخریج علیہ ہے۔

پس ہماری تخریج وہ ہے جس کو ہم نے بیان کیا اور امام شافعی کی تخریج یہ ہے کہ مذکورہ تمام اقوال مقتضی ہیں اور ان میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا ان میں تین کی نیت صحیح ہوگی۔

تشریح: مصنف کے مقتضی کے عام نہ ہونے پر ایک اور تفسیر بیان کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طاق کہا یا طلق کہا اور تین طلاقیوں کی نیت کر لی تو اس کی یہ نیت درست نہ ہوگی اور عورت پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی دلیل اس کی یہ ہے کہ شوہر کا قول انت طاق اور طلق تک خبر میں، یعنی انت طاق میں عورت کے وصف طلاق کیساتھ متصرف ہونے کی خبر دی گئی ہے اور طلق تک میں شوہر کے عورت کے طلاق دینے کی خبر دی گئی ہے اور خبر تقاضہ کرتی ہے سبقت مخبر عنہ یعنی خبر اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مخبر عنہ (جس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے) اس سے پہلے ہو پس انت طاق یا طلق تک جو خبر ہے اسکے لئے ضروری ہے کہ شوہر کی طرف سے اس سے پہلے طلاق ہو تاکہ یہ کلام (انت طاق یا طلق تک) طلاق سابق کی خبر ہو سکے حالانکہ اس سے پہلے شوہر کی طرف سے نفس الامر میں کوئی طلاق واقع نہیں ہوئی ہے پس ایک عاقل بالغ مسلمان کے کلام کو صحیح اور بر محل قرار دینے کی ضرورت کے پیش نظر ہم نے یہ فرض کر لیا کہ شوہر نے اس کلام، (انت طاق یا طلق تک) سے پہلے ہی اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے اور یہ کلام شوہر کی طرف سے محض خبر دینے کے لئے ہے گویا اس نے پہلی صورت میں یوں کہا انت طاق لانی طلق تک قبل صزا تو مطلقہ ہے اس لئے کہ میں نے تجھے اس سے پہلے طلاق دیدی ہے اور انت طاق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے جو طلاق مفہوم ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے یعنی مطلقہ ہونا اور انت طاق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے وہ تطلیق مفہوم نہیں ہے جو شوہر کا فعل ہے بلکہ تطلیق جو شوہر کا فعل ہے وہ اقتضائاً ثابت ہے بہر حال انت طاق لانی کی صورت میں تطلیق جو شوہر کا فعل ہے مقتضی ہوا اور مقتضی میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتا لہذا دو یا تین طلاقیں نیت کرنا درست ہوگا شارح کہتے ہیں کہ دوسرا کلام یعنی طلق تک اگر چہ اس تطلیق پر دلالت کرتا ہے جو مکمل کا فعل ہے لیکن دیکھ مصدر ماضی پر دلالت کرتا ہے زمانہ حال میں مصدر حادث پر دلالت نہیں کرتا ہے اور طلاق زمانہ حال میں مصدر حادث سے واقع ہوتی ہے نہ کہ مصدر ماضی سے، پس مکمل کے کلام کو صحیح کرنے کیلئے یہ کہا گیا، کہ مصدر حادث اقتضائاً شرعاً ثابت ہے نہ کہ لغت بہر حال اس کلام میں بھی تطلیق مصدر حادث مقتضی ہوا اور ہمارے نزدیک مقتضی میں چونکہ عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے اس لئے اس کلام میں بھی دو یا تین طلاقیوں کی نیت کرنا درست نہ ہوگا، حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں دو یا تین جس کی بھی نیت کرے گا وہی واقع ہوگی کیوں کہ یہ دونوں کلام طلاق پر دلالت کرتے ہیں اور تطلیق کا ثبوت اقتضائاً ہوتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک مقتضی میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لہذا ان دونوں کلاموں میں اس کی نیت عامل ہوگی یعنی جو بھی نیت کرے گا اس کا اعتبار ہوگا اور اسی کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ انت اور طلق تک میں اگر چہ تین کی نیت درست نہیں ہے لیکن اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نسیک یا انت بائن کہا تو تین کی نیت کرنا درست ہوگا اگر چہ دونوں کی تخریج علیحدہ علیحدہ ہے

یعنی تین کی نیت کے صحیح ہونے میں طلقی نفسک کی تخریج علیحدہ ہے وراثت بائن کی تخریج علیحدہ ہے ... چنانچہ طلقی نفسک کی تخریج یہ ہے کہ یہ کلام خبر نہیں ہے بلکہ تفریق ہے یعنی اس کلام کے ذریعہ طلاق کا معاملہ عورت کے سپرد کیا گیا ہے اور یہ کلام لغتہً مصدر پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اقتضاء اور جب ایسا ہے تو طلاق مصدر مقضی نہیں ہوگا اور جب مقضی نہیں ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ اس میں عموم جاری نہیں ہوگا اور لغتہً ثابت شدہ مصدر کے بارے میں بحث امر میں گذر چکا ہے کہ اس کا ایک فرد حقیقی مراد ہوتا ہے لیکن فرد حکمی کی نیت کے وقت فرد حکمی مراد ہوتا ہے پس طلقی نفسک کے ذریعہ تین طلاقیوں کی نیت سے تین طلاقیوں کا واقع ہونا اس لئے ہے کہ تین طلاقیوں کا مجموعہ مصدر طلاق کا فرد حکمی ہے اور مصدر سے فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہذا اس کلام سے بھی تین طلاقیوں کی نیت کرنا درست ہوگا اور انت بائن کی تخریج یہ ہے کہ مینونت کی دو قسمیں ہیں (۱) مینونت غلیظہ (۲) مینونت خفیفہ پس جب اس نے مینونت غلیظہ یعنی تین طلاقیوں کی نیت کی تو اس نے کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کی نیت کی اور کلام کے تحمل کی نیت کرنا درست ہوتا ہے لہذا اس کلام سے مینونت غلیظہ کی نیت کرنا بھی درست ہوگا اور یہ تین طلاقیوں کی نیت کرنا عموم کے قبیل سے نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ انت بائن کی یہ تخریج طلقی نفسک میں کیوں کہ لفظ طلاق چند افراد ایک دو اور تین پر مشتمل ہوتا ہے غلیظہ اور خفیفہ کی دونوں قسموں کو عرفاً شامل نہیں ہوتا ہے اور انت بائن ان دونوں قسموں پر مشتمل ہوتا ہے اور افراد طلاق ایک دو تین پر مشتمل نہیں ہوتا ہے بعض حضرات نے فرمایا کہ مصنف کے قول علی اختلاف التخریج کا مطلب یہ ہے کہ ہم حنفیوں اور شوافع کی تخریج علیحدہ علیحدہ ہے ہماری تخریج تو وہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے یعنی طلقی نفسک کا لغتہً مصدر پر دلالت کرنا اور مصدر کا فرد حکمی یعنی تین طلاقیوں کا احتمال رکھنا اور انت بائن کا غلیظہ اور خفیفہ دونوں پر مشتمل ہونا اور امام شافعی کی تخریج یہ ہے کہ وہ تمام اقوال (انت طالق، طلقک، طلقی نفسک، انت بائن) جو اوپر مذکور ہوئے مقضی ہیں اور ان کے نزدیک مقضی میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا ان تمام صورتوں میں تین کی نیت کرنا درست ہوگا۔

تَمَلَّكَ أَنْتَ تَمَسَّكَاتُ أَي حَلِيفَةٍ مُنْجَبِرَةٍ فِي الْأَرْجَاءِ أَعْيَابِ الْعَبَارَةِ وَالْإِسْمَاءِ وَالِدَّلَالَةِ
وَأَلْأَقْتِضَاءِ وَكَانَ مِنْ سِوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَمَسُّكُونَ بِوَجْهِهِ أَيْ أَيْضًا سِوَاهُ هَذِهِ أُرِدَ
الْمَعْرِضَ بَعْدَ ذَلِكَ لِتَحْتَمِلُهَا وَبَيَانُ فَسَادِهَا فَقَالَ فَصَلَّ التَّصْيِصَ عَلَى الشَّيْءِ
بِاسْمِهِ الْعَلَمِ كَيْلَ عَلَى الْخَصْمِ عِنْدَ الْمَبْعُوثِ هَذَا أَوْجَهُ أَوْلَى مِنَ الْوَجْهِ الْأَسَدَةِ.

اَوْ الْحَاكِمُ عَلَى الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى نَفْسِهِ عَنْ غَيْرِهِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَالْمُرَادُ بِالْعَلَمِ هُنَا هُوَ اللَّفْظُ
الذَّالُّ عَلَى الذَّاتِ دُونَ الصِّفَةِ سَوَاءً كَانَتْ عَلَا أَوْ اسْمًا جَنْسًا وَبِالْبَعْضِ هُوَ بَعْضُ
الْأَشْعَرِيَّةِ وَالْحَاكِمَةُ وَاسْمٌ هَذَا مَفْهُومُ اللَّقَبِ عِنْدَهُمْ وَالْأَصْلُ فِيهِ أَنْ مَا يَفْهَمُ
مِنَ اللَّفْظِ أَمَا أَنْ يَفْهَمُ مِنْ صَرِيحِ اللَّفْظِ وَهُوَ الْمَنْطُوقُ أَوْ كَلَاهُو الْمَفْهُومُ وَالْمَفْهُومُ
نَوْعَانِ مَفْهُومٌ مُوَافِقٌ وَهُوَ أَنْ يَفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ حَالُ الْمُسْكُوتِ عَنْهُ عَلَى وَقْفِ الْمَنْطُوقِ
وَمَفْهُومٌ مُخَالَفٌ وَهُوَ أَنْ يَفْهَمُ مِنْهُ حَالٌ خِلَافٌ مَا فِهُمُ مِنَ الْمَنْطُوقِ وَهُوَ أَنْ يَفْهَمُ
مِنَ اسْمِ الْعَلَمِ سَمِي مَفْهُومُ اللَّقَبِ وَإِنْ فِهُمُ مِنَ الشَّرْطِ أَوْ الْوَصْفِ سَمِي مَفْهُومُ الشَّرْطِ
أَوْ الْوَصْفِ عَلَى مَا سَمِعْنَا وَلَكِنْهُمَا اشْتَرَطُوا أَنْ لَا تَنْظُرَ لَوُجُوهَ الْمُسْكُوتِ عَنْهُ أَوْ مَسَارَاتِهِ
لِلْمَنْطُوقِ وَلَا يَخْرُجُ مَخْرُجَ الْعَادَةِ وَلَا يَكُونُ لِسُؤَالٍ أَوْ حَادِثَةٍ وَلَا لَلشَّيْءِ أَوْ مَدْحٍ
أَوْ ذَمٍّ وَلَا يَفِيدُ نَافِعَةً أُخْرَى فِي تَبَعَاتِ النَّفْسِ عَمَّا عَادَ.

ترجمہ :- پھر جب امام ابو حنیفہ کے استدلال چار یعنی عبارت، اشارت، دلالت اور اقتضائیں
مختصر میں حالانکہ امام صاحب کے علاوہ دوسرے علماء ان دلائل کے علاوہ دوسری وجوہ سے بھی استدلال
کرتے ہیں تو مصنف، ان استدلال کے بعد ان دلائل کی تحقیق اور ان کی خرابی کے بیان کے لئے
ایک مستقل فصل لائے چنانچہ فرمایا فصل - کسی شے کی اس کے کلمہ کی ساتھ صراحت کرنا بعض علماء کے نزدیک
خصوصیت پر دلالت کرتا ہے دلائل ناسدہ میں سے یہ پہلی دلیل ہے یعنی بعض علماء کے نزدیک علم پر
حکم کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم غیر سے منفعی ہے، یہاں علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر
دال ہو صفت پر نہیں، خواہ علم ہو یا اسم جنس اور بعض سے مراد بعض اشعار اور حوالہ میں ان کے نزدیک
یہ مفہوم لقب سے موسوم ہے اور اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے وہ یا تو صریح
لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اور وہ منطوق ہے یا نہیں اور وہ مفہوم ہے اور مفہوم کی دو قسمیں ہیں، مفہوم موافقت اور
وہ یہ ہے کہ لفظ سے منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو، اور مفہوم مخالفت اور وہ یہ ہے کہ منطوق
کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو، اور اگر وہ اسم علم سے مفہوم ہو تو اس کا نام مفہوم لقب
ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اسے مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے
چنانچہ عقرب آجائیکا لیکن اشعری نے یہ شرط لگائی ہے کہ مسکوت عنہ کا اولیٰ ہونا یا منطوق کے مساوی
ہونا ظاہر نہ ہو اور کلام عادت کے موقع پر استعمال نہ ہو اور سوال یا حادثہ کیلئے نہ ہو اور کشف یا مدح
یا ذم کیلئے نہ ہو اور دوسرے کسی نافرہ کے لئے مفید نہ ہو پس اس وقت اس کے ماعدل سے نفی متعین
ہوگی۔

تشریح :- شارح نے فرمایا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے استدلالات کو عبارات النصل اور اشارت النصل اور اقتضار النصل چار میں منحصر فرمایا ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک استدلالات صرف چار ہیں، اور امام صاحب کے علاوہ دو سکے علماء ان چار کے علاوہ بھی دو سکے دلائل سے استدلال کرتے ہیں انہیں دوسرے دلائل کا نام وجوہ فاسدہ ہے فاضل مضاف نے ان دلائل کی تحقیق اور ان کے فساد کو بیان کرنے کیلئے مستقل ایک فصل ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ وجوہ فاسدہ میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شے کو اس کے علم کیساتھ صراحت کیساتھ ذکر کیا گیا تو بعض علماء کے نزدیک یہ خصوصیت پر دلالت کرے گا یعنی اگر علم پر کوئی حکم لگایا گیا تو وہ حکم اس کے علاوہ سے منفي ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں سے علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرتا ہو خواہ وہ علم ہو خواہ اسم جنس ہو اور متن میں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور خابلیہ ہیں اور ان حضرات کے نزدیک علم پر حکم لگانے کا نام مفہوم لقب ہے شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیوں کہ یا تو وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم ہوگی یعنی لفظ محل نطق میں اس پر دلالت کرے گا اور یا وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم نہ ہوگی بلکہ لفظ اس پر بغیر محل نطق کے دلالت کرے گا اول کو منطوق اور ثانی کو مفہوم کہتے ہیں، پھر منطوق کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) غیر صریح لفظ کے مدلول مطابق اور مدلول ضمنی کو منطوق صریح اور مدلول التزامی کو منطوق غیر صریح کہتے ہیں، اسی طرح مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) مفہوم مخالف (۲) مفہوم موافق، مفہوم موافق یہ ہے کہ لفظ سے اثبات اور نفی میں منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ بھی مثبت ہو اور منطوق اگر منفي ہو تو مسکوت عنہ بھی منفي ہو اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ منطوق کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ منفي ہو اور اگر منطوق منفي ہو تو مسکوت عنہ مثبت ہو پھر مفہوم اگر اسم علم سے سمجھا گیا تو اس کو مفہوم لقب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح اگر مذکورہ مفہوم اسم عدد سے مفہوم ہو تو اس کا نام مفہوم عدد ہوگا یعنی جو حکم عدد معین مذکور کیلئے ثابت ہوگا وہ اس سے زائد عدد سے منفي ہوگا اور اگر یہ 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 ماوراء غایت سے منفي ہوگا، اور اگر یہ مفہوم تقدیم یا تہتم یا تاخیر سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم حصر ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اشعریہ کے نزدیک مفہوم مخالف کے لئے یہ شرط ہے کہ مسکوت عنہ نہ تو منطوق سے اولیٰ ہو اور نہ منطوق کے برابر ہو اس لئے کہ اگر مسکوت عنہ منطوق سے اولیٰ، یا منطوق کے برابر ہو تو دلالت النصل یا قیاس کے ذریعہ مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہوگا نہ کہ مخالف اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے یہ شرط ہے کہ کلام عادت کے موقع پر نہ لولا گیا ہو کیوں کہ اگر کلام عادت کے

کے طور پر بول لگیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول درج بالا کی صورت میں فی جو رکم کی قید عادت کے طور پر ذکر کی گئی ہے یعنی ربا بت عادتہ موجودہ شوہر کی پرورش میں ہوتی ہیں لہذا یہ قید اس کے علاوہ کو منطوق کے حکم سے خارج کرنے کیلئے نہیں ہوگی یعنی ربا بت تمہاری پرورش میں ہوں یا تمہاری پرورش میں نہ ہوں دونوں صورتوں میں ان سے نکاح کرنا حرام ہے بشرطیکہ ان کی ماں سے دخول کر لیا ہو اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ کلام کسی سوال کے جواب میں نہ ہو یا کسی حادثہ کے بیان کیلئے ہو تو اس مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا مثلاً کسی سوال کے جواب میں واقع ہو یا کسی حادثہ کے بیان کیلئے ہو تو اس مفہوم مخالف کا اعتبار کرتے ہوئے اس کا مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوٰۃ نہیں ہے یا، مثلاً زیور کے سلسلہ میں کسی حادثہ کے وقوع پذیر ہونے پر یہ کہہ دیا گیا کہ زیور میں زکوٰۃ واجب ہے، تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ جو علم صراحتہ ذکر کیا گیا ہے وہ کشف اور ایضاح کیلئے نہ ہو اور مدح اور ذم کے لئے نہ بھی ہو اور تلمذ وغیرہ کی دو سکر فائدہ کیلئے بھی مفید نہ ہو، بہر حال جب مذکورہ تمام شرطیں متحقق ہو جائیں گی تو اس وقت مفہوم مخالف معتبر ہوگا اور مذکور کے ماعدل کی نفعی تعیین ہوگی۔

كَعُولِهِمُ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ فَالْمَاءُ الْاَوَّلُ الْغُسْلُ وَالْمَاءُ الثَّانِي النَّبِيُّ وَلَمَّا كَانَ مَعْنَاهُ الْغُسْلُ
 مَرَّيْنِ فَهَمَّا الْاَنْصَارُ عَدَمٌ وَجُوبٌ الْاَعْتِبَالُ بِالْاَكْسَالِ لِغَدَمِ الْمَاءِ وَهُوَ يَحْوِيهِمُ الَّذِي كَرِ
 قِبَلِ الْاَنْزَالِ وَهُمْ كَانُوا اَهْلَ اللِّسَانِ فَلَوْ كَرِهَ بَدَلٌ عَلَى النَّبِيِّ عَدَاةً كَلِمَاتِهِمْ اِذْ لَكَ
 وَعَدَاةً تَلَا بَدَلٌ عَلَيْهِ اِنَّمَا عَلَى النَّبِيِّ عَدَاةً وَلا يَلْزَمُ الْكُفْرَ وَالْكُفْرُ فِي قَوْلِهِ مُحَمَّدٌ سَيْرُلُ
 اللهُ لَانْتَهُ يَلْزَمُ اَنْ لا يَكُونَ عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَسُوْلًا وَذَلِكَ كُفْرًا وَكَذِبٌ سَوَاءٌ كَانَ مَقْرُوْمًا
 بِالْعَدَاةِ اَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ خَرَجٌ عَلَيَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَقَالَ اِنْ كَانَ مَقْرُوْمًا يَا لَكُ دِيْحُوْرُ
 قَوْلُهُ خَسْرٌ مِنَ الْفِرَاسِ يَقْتُلُوْنَ فِي الْحُلِّ وَالْحَمَّ الْحَدَاةُ وَالْفَارَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُوْرُ
 وَالْحَنِيْءُ وَالْعَقْرَبُ يَجْرِي بَدَلٌ عَلَى النَّبِيِّ عَدَاةً اَلْبَيْتَةُ وَلا يَلْطَلُ فَاثْمَةُ الْعَدُوِّ وَعِنْدَنَا
 وَجْهٌ الْقَضِيْبِ بِهِ زِيَادَةُ اَهْتَامِهِ وَالاَعْتِسَاءُ بِيَانُهُ وَبِحُزْزِكَ وَكَانَ فِي الْمُنَافِرِيْنَ
 يَا تَهُ فِي الرَّوَايَاتِ بَدَلٌ عَلَى النَّبِيِّ عَدَاةً كَذُوْرُ الْحُلْبَاتِ كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْهَدَايَةِ
 اَنْ قَوْلُهُ فِي الْكِتَابِ جَا زَالِ الْوُضُوْعِ مِنَ الْحَاثِبِ الْاٰخِرِ اِسْاَرَةٌ اِلَى اَنَّهُ يَلْجَسُ مَوْضِعُ
 الْوُضُوْعِ وَمِثْلُ هَذَا فِي كِتَابِ كَثِيْرٍ وَما يُوْهَمُ كَلَامُهُمْ مِنَ النَّبِيِّ عَدَاةً فِي بَعْضِ
 الْاَسْتِدْلَالِ فَكُلُّ ذَلِكَ مَوْجَلٌ بِرَوَايَاتٍ فَتَنْبَهُ لَهُ كَاَنْ النِّقْمَ يَنْتَاوِلُهُ فَكَيْفَ.

يُوجِبُ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا أَيْ لَا يَدُلُّ عَلَى الْمُسْكُوتِ عَنْهُ أَصْلًا فَكَيْفَ يُوجِبُ الْحُكْمَ مِنْ
حَيْثُ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ فَإِذَا قُلْتِ جَاءَنِي زَيْدٌ فَقَدْ سَكَتَ عَنْ عَمْرٍو وَفَلَانٍ
عَلَى نَفْيِهِ وَإِثْبَاتِهِ وَفَأَشْهُدُ الْمُتَخَصِّصُ أَنْ يَتَأَمَّلَ الْمُسْتَنْبِطُونَ فِيهِ فَيَسْتَنْبِطُوا الْحُكْمَ
فِي غَيْرِهِ بِالْإِتْيَاسِ فِي يَتَأَمَّلُونَ رَجْعَةَ الْإِجْتِهَادِ

ترجمہ :- جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول المار من المار ہے، پس مارا دل سے غسل مراد ہے اور
ماثرانی سے منی مراد ہے چون کہ اس حدیث کے معنی ہیں کہ منی نکلنے سے غسل کرنا واجب ہے اسلئے انصار
نے یہ سمجھا کہ جماع بدون الانزال کی صورت میں غسل کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ منی خارج نہیں ہوئی ہے
اسکال کے معنی ہیں انزال سے پہلے ذکر کو باہر کر لینا یہ حضرات اہل زبان تھے پس اگر تفصیص علی الشی ماعدا کی
نفی پر دلالت نہ کرتی تو یہ حضرات حدیث کا مذکورہ مطلب نہ سمجھتے اور ہمارے نزدیک یہ اس کے ماعدا
سے نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے ورنہ تو قائل کے قول محمد رسول اللہ میں کفر اور کذب لازم آئے گا اس لئے
کہ اس قول سے لازم آئیگا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی رسول نہ ہو۔ اور یہ کفر و کذب ہے
یہ اسم علم کی صراحت خواہ عدد کیساتھ مقرون ہو یا عدد کیساتھ مقرون نہ ہو اس میں ان لوگوں پر رد ہے جنہوں
نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر اسم علم کی صراحت عدد کیساتھ مقرون ہو جیسے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے فواسق میں سے پانچ ایسے جانور ہیں جن کو حل اور حرم۔ ہر جگہ میں
قتل کیا جاتا ہے چیل، چوہا، ساٹ کھانیوالاکتا، سانپ، اوز بچھو، پس اس وقت یہ یقیناً اس کے ماعدا
سے نفی پر دلالت کر سکیا ورنہ عدد کا فائدہ باطل ہو جائیگا اور ہمارے نزدیک عدد کیساتھ خصوصیت کیوجہ
عدد کی اہمیت کو طرہا نا اور اسکی شان کی طرف توجہ دینا ہے لیکن متاخرین نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ تفصیص
علی الشی روایات فقہ میں اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن مخاطبات میں نہیں جیسا کہ صاحب
ہدایہ نے کہا کہ اس کا قول کتاب میں جازا الرضو من جانب الآخر اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ موضع وقوع
نفس ہو جائے گا ایسی مثال ان کی کتاب میں بہت ہے اور وہ جو بعض استدلالات میں ان کا کلام اس کے
ماعدا سے نفی کا وہم پیدا کرتا ہے سو وہ تاویلات کے ساتھ مؤول ہیں اس پر متنبہ ہو جاؤ کیوں کہ نفس غیر مضمون
کو شامل نہیں ہوتی لہذا نفی یا اثبات کا حکم کس طرح واجب کر سکیا یعنی تفصیص علی الشی مسکوت عنہ پر بالکل
دلالت نہیں کرتی ہے لہذا نفی اور اثبات کے اعتبار سے حکم کس طرح واجب کر سکیا پس جب تو نے جانی زید کہا
تو تو نے عمر کے بارے میں سکوت کیا لہذا یہ اس کی نفی اور اثبات پر دلالت نہیں کر سکیا اور تفصیص کا فائدہ
یہ ہے کہ مجتہدین اس میں غور و خوض کریں پھر اس کے علاوہ میں قیاس کے ذریعہ حکم ثابت کریں اور
اجتہاد کے درجہ کو حاصل کریں۔

تشریح :- وجہ فاسدہ میں پہلی وجہ یہ تھی کہ اگر اسم علم یا اسم جنس پر کوئی حکم صراحتہً لگا دیا گیا ہو تو مفہوم مخالف یعنی اس کے ماعدائے حکم کی نفی ہو جائیگی اس کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے 'الماء من الماء' اس حدیث میں پہلے مارے غسل اور دوسرے مارے خروج منی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ غسل خروج منی سے واجب ہوتا ہے اس حدیث میں ماثرانی یعنی خروج منی پر غسل کا حکم لگا دیا گیا ہے اور انصار مدینہ نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ کسال یعنی ادخال بدون الانزال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ انصار مدینہ اہل زبان میں عربی زبان کے رازداں ہیں اس کے باوجود انہوں نے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا اور یہ سمجھا کہ منطوق یعنی خروج منی پر غسل کا جو حکم لگا گیا ہے مفہوم مخالف یعنی عدم خروج منی پر واجب غسل کا یہ حکم نہیں ہوگا اگر اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگا جانا اس کے ماعدائے نفی پر دلالت نہ کرتا تو انصار مدینہ اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہ سمجھتے لیکن ہمارے نزدیک اسم علم یا اسم جنس پر صراحت کے ساتھ حکم لگانا یا اسم علم یا اسم جنس کے ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر اسم علم یا اسم جنس پر صراحت کے ساتھ حکم لگا جانا اس کے ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت کرے جیسا کہ اشعر یہ اور حنابلہ کہتے ہیں تو تاں اس کے قول محمد رسول اللہ میں کفر اور کذب لازم آئے گا اس طور پر کہ محمد اسم علم پر بصراحت رسول اللہ ہونے کا حکم لگا دیا گیا ہے پس مفہوم مخالف کا اعتبار کرنے کی صورت میں اور محمد کے ماعدائے رسول اللہ ہونے کی نفی کا اعتبار کرنے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ محمد کے علاوہ کوئی شخص رسول نہیں ہے حالانکہ یہ بات خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جھوٹ ہے اور قرآن و حدیث کے خلاف ہونے کی وجہ سے ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے، مصنف نے فرمایا کہ اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ہمارے نزدیک ماعدائے نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے خواہ یہ عدد کیساتھ مقرون ہو یا عدد کیساتھ مقرون نہ ہو اس عبارت میں ان گوں کے قول کی تردید ہے جنہوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر عدد کیساتھ مقرون ہو تو یہ نفی ماعدائے بالیقین دلالت کرتے گا جیسے اس حدیث میں ہے 'من الفواست لقتلن فی المحل والحرم والحداء والفاة والکلب العقور، والحیة والعقرب' فواست میں سے پانچ جانور ایسے ہیں جنکو محل اور حرم ہر جگہ قتل کیا جاسکتا ہے۔ (۱) اپیل (۲) جو با (۳) کاٹ کھانوا الاکتاد (۴) سانپ (۵) بچھو اس صورت میں نفی ماعدائے اس لئے دلالت کرتی ہے کہ اگر اس صورت میں نفی ماعدائے پر دلالت نہ کرے تو عدد کا ذکر لاحق اور بے سود ہوگا لیکن ہماری طرف سے یہ جواب ہوگا کہ عدد کا ذکر نفی ماعدائے پر دلالت کرنے کیلئے نہیں ہے بلکہ عدد کو خاص طور پر ذکر کرنے کی وجہ سے عدد کی اہمیت کو بڑھانا اور اس کی شان کی طرف توجہ دینا ہے، لیکن انہی المتاخرون سے ایک دم کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک اسم علم یا اسم جنس کی صراحت نفی ماعدائے پر دلالت کرتی ہے اس سے دم پیدا ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ روایات فقہیہ اور نصوص شرعیہ میں عام ہے اسی دم کا ازالہ کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ متاخرین کا فتویٰ یہ ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کی صراحت روایات فقہیہ میں تو نفی ماعدائے پر دلالت کرتی ہے لیکن نصوص شرعیہ میں نہیں، مثلاً صاحب ہدایہ نے کہا کہ غدیر عظیم وہ بڑا تالاب ہے جس کی دو طرفوں میں سے ایک طرف کو حرکت دینے سے

دوسری طرف متحرک نہ ہو چنانچہ اگر ایسے تالاب کی ایک طرف میں نجاست گر جائے تو دوسری جانب کے پانی سے وضو کرنا جائز ہے جازا الوضو من جانب الآخر کی صراحت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس جانب میں نجاست گری ہے وہ جانب ناپاک ہے اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ روایات فقہیہ میں اسم علم یا اسم جنس کی صراحت ماعدا کی نفی پر دلالت کرتی ہے ورنہ تو صاحب ہدایہ اس طرف اشارہ کیوں فرماتے اس طرح کی مثالیں ان کی کتاب میں بہت ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض استدلالات میں ہمارے علماء کی عبارتوں سے یہ وہم ضرور ہوتا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کی ساتھ صراحت ماعدا کی نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن اس قسم کی ساری عبارتیں مؤول میں مصنف نے اپنے مذہب پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نفس غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی ہے اور جب نفس غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی تو غیر منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم کس طرح لگایا جاسکتا ہے یعنی اسم علم یا اسم جنس کی صراحت کرنا جب سے مسکوت عنہ یعنی غیر منصوص پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اس مسکوت عنہ پر نفی یا اثبات کے لحاظ سے حکم طرح لگایا جاسکتا ہے چنانچہ جب تم نے کہا کہ میرے پاس زید آیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تم عمرو کے بارے میں خاموش ہو پس تمہاری یہ خاموشی عمرو کے آنے نہ آنے پر دلالت نہیں کرتی ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب اسم علم یا اسم جنس کی صراحت نفی ماعدا پر دلالت نہیں کرتی تو غیر منصوص یعنی اسم علم یا اسم جنس کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کی تفصیص سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ مجتہدین حضرات اس مقام میں غور و خوض کریں اور پھر دو سے مواقع میں اس مقام پر قیاس کر کے حکم لگائیں اور اجتہاد کا بلند مرتبہ حاصل کریں۔

ثُمَّ لَعَابٌ عَرَبِيٌّ سُبْدٌ لَا يَمُّ بِهِمْ إِلَّا نَصَارٌ فَقَالَ وَالْإِسْتِدْلَالُ مِنْهُمْ بِحُجَّتِ الْإِسْتِعْرَافِ
أَعْمَالِ سُبْدٌ لَا مِنْ الْأَنْصَارِ عَلَى عَدَمِ رُجُوبِ الْعُضْلِ بِالْأَكْسَالِ إِنَّمَا كَانَ بِحُجَّتِ
الْأَمْرِ الَّذِي هُوَ لِالْإِسْتِعْرَافِ عِنْدَ عَدَمِ دَلَالَةِ الْعَهْدِ فَيَكُونُ الْمُبْتَعَانُ جَمِيعَةُ الْفُرَادِ
الْعُضْلِ مِنَ الْمَنْعِ لَا بِوِاسْطَةِ أَنْ التَّنْصِيفِ بِالشَّيْءِ يَدُلُّ عَلَى التَّنْصِيفِ عَادَاهُ وَبِإِسْرَافِ
عَلَيْنَا جِ أَنْ الْحَدِيثَ قَدْ دَلَّ عَلَى عَدَمِ رُجُوبِ الْعُضْلِ بِالْأَكْسَالِ سَوَاءٌ كَانَ بِاللَّامِ
أَوْ بِالضَّمِّ فَمِنْ أَيْنِ قَلْبِمْ رُجُوبِ الْعُضْلِ بِالْأَكْسَالِ فَأَجَابَ وَقَالَ عِنْدَنَا هُوَ كَذَلِكَ
فِي مَا يَتَعَلَّقُ بِعَيْنِ الْمَاءِ غَيْرَ أَنَّ الْمَاءَ نَبَتْ مُرْتَبِعًا نَا وَطَوَّلًا دَلَالَةً لِيَعْرِفَ أَنَّ
عِنْدَنَا الْحَصْرُ أَيْ تَابَتْ فِي الْعُضْلِ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِالشَّيْءِ أَيْ جَمِيعِ الْعُضْلِ الَّذِي
يَتَعَلَّقُ بِالشَّيْءِ مُتَّحِرٌّ فِي الْمَاءِ فَلَا يَصْرُحُ رُجُوبِ الْعُضْلِ بِالشَّيْءِ وَالنِّفَاسِ
لَا وَرُجُوبَهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِالشَّيْءِ وَرُجُوبِ الْمَاءِ عَلَى تَوْعِينِ مُرْتَبِعًا نَا بِأَنْ يَنْزِلَ

فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فِي النَّوْمِ وَالْبَيْقَظَةِ بِالْوُطَىٰ أَوْ يَغْيِرُهُ وَمَقَرَّ يَكُونُ دَلَالَةً بَانَ يَقَامُ
دَلِيلُهُ وَهُوَ الْبَقَاءُ الْحَتَائِبُ مَقَامَةٌ كَأَنَّهُ سَكَبَ سُزُولُ الْمَاءِ وَنَفْسُهُ تَغْيِبُ
عَنْ بَصَرِهِ وَكَلَمَةً لَمْ يَتَّعِنْ بِهٖ لِقَلْبِهِ فَأَتَمْنَا السَّبَبَ وَأَوْحَيْنَا النُّسْلَ عَلَيْهِ
بِحَرَدِ الْإِلْتِقَاءِ احْتِيَابًا

ترجمہ: پھر مصنف نے مفہوم لقب کے قائلین کی اس دلیل کا جواب دیا جس میں فہم انصار سے استدلال کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا کہ انصار کا استدلال حرف استغراق سے ہے یعنی انصار کی طرف سے اکال کی صورت میں عدم وجوب غسل پر استدلال حرف لام کی وجہ سے ہے جو عہد کے موجود ہونے کی صورت میں ... استغراق کے لئے ہوتا ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ غسل کے تمام افراد منی سے ہیں نہ تنہا تنہا بلکہ باقی بدل علی الفی عمارت کے واسطے اس وقت ہم احناف پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ حدیث نے اکال کی صورت میں عدم وجوب غسل پر دلالت کی ہے خواہ لام کی وجہ سے ہو یا تنہا تنہا کی صورت میں وجوب غسل کے قائل کہاں سے ہوں گے۔

پس مصنف نے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا اور ہمارے نزدیک یہ ہی حکم اس چیز میں ہے جس کا تعلق عین مار سے ہو مگر یہ کہ مار کبھی عیان ثابت ہوتا ہے اور کبھی دلالت یعنی ہمارے نزدیک بھی اس غسل میں حصر ثابت ہے جس کا تعلق منی سے ہے یعنی تمام افراد غسل جن کا تعلق شہوت سے ہے وہ مار میں منحصر نہیں لہذا ان افراد غسل سے غسل حیض و نفاس کا نکل جانا مضر نہیں ہے لیکن منی کی دو نہیں ہیں کبھی عیان ہوتی ہے، اس طور پر کہ نیند یا بیداری میں وطی یا غیر وطی سے نفس الامر میں نازل ہوتی ہے اور کبھی دلالت ہوتی ہے اس طور پر کہ منی کی دلیل یعنی التقارن خانیں کو اس کے قائم مقام کر دیا جائے کیونکہ وہی سبب انزال ہے اور نفس ذکر آنکھ سے غائب ہو جاتا ہے اور ممکن ہے کہ قلت منی کی وجہ سے انسان انزال کا احساس نہ کر سکا ہو، پس ہم نے سبب کو مسبب کے قائم مقام کر دیا ہے اور ایسے شخص پر محض التقارن خانیں کی وجہ سے احتیاطاً غسل کو واجب قرار دیا ہے۔

ترجمہ: جو حضرات مفہوم مخالف کی ایک قسم یعنی مفہوم لقب کے قائل ہیں ان کی طرف سے پیش کردہ دلیل یعنی المار من المار سے انصار کا یہ سمجھنا اکال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے) کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ انصار مدینہ نے اکال کی صورت میں عدم وجوب غسل پر اس سے استدلال نہیں کیا، کہ اسم علم یا اسم جنس کی صراحت اس کے معاد سے نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ انھوں نے المار کے لام استغراق سے استدلال کیا ہے اس طور پر کہ المار کا لام استغراق کیلئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ غسل کے تمام افراد خروج منی سے واجب ہوں گے یعنی جب منی کا خروج ہوگا تو غسل واجب ہوگا ...

اور جب منی کا خروج نہیں ہوگا تو غسل بھی واجب نہ ہوگا لہذا ثابت ہو گیا کہ اکسال یعنی ادخال بدون ،
الانزال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا البتہ احناف پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مذکورہ حدیث المسار
من المار سے اس بات کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہے خواہ یہ عدم
وجوب غسل لام استغراق کی وجہ سے ہو یا اسم جنس پر صراحت کے ساتھ حکم لگانے کی وجہ سے ہو اور
جب ایسا ہے تو احناف اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل کہاں سے ہو گئے۔ اس اعتراض کا
جواب یہ ہے کہ حدیث مذکورہ المار من المار منسوخ ہے یعنی ابتدائے اسلام میں وجوب غسل کے لئے
منی کا نکلنا ضروری تھا اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا تھا لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا
اور ادخال کے بعد غسل واجب کر دیا گیا خواہ منی نکلے یا نہ نکلے لیکن اگر اس حدیث کو منسوخ قرار
نہ دیا جائے بلکہ علیٰ حالہ باقی رکھا جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک بھی وجوب غسل
منی کیساتھ متعلق ہے یعنی ہمارے نزدیک بھی غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں
مخضر ہیں یعنی ہمارے نزدیک بھی غسل کا وجوب صرف منی سے ہوگا یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حیض
اور نفاس کی وجہ سے جو غسل واجب ہوتا ہے وہ تو اس سے خارج ہے کیونکہ وہ منی کی وجہ سے
واجب نہیں ہوتا پس غسل کے تمام افراد کو منی میں مخضر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ
حیض و نفاس کی وجہ سے غسل کے وجوب کا تعلق شہوت سے نہیں ہے لہذا حیض و نفاس کے غسل
کا نکلنا مضر نہیں ہوگا کیونکہ... منی میں ان افراد غسل کو مخضر کیا گیا ہے جن کا تعلق شہوت سے ہے
بہر حال غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں مخضر ہیں اور منی کی درتسبب ہیں
ایک وہ جو بالکل ظاہر باہر ہوتی ہے یعنی نیند یا بیداری کی حالت میں وظی یا عسر وظی سے انسان کو انزال
ہوتا ہے اور منی خارج ہوتی ہے دوم یہ کہ منی کا خروج ظاہر باہر تو نہیں ہوتا لیکن دلالتہ ہوتا ہے۔
اس طور پر کہ منی کا خروج تو نہ ہو مگر اس کی دلیل یعنی التقائے تخانین ہو، پس اس التقائے تخانین
کو خروج منی کے قائم مقام قرار دیکر التقائے تخانین پر وہ حکم لگا دیا گیا جو حکم خروج منی پر لگتا ہے
یعنی غسل کا واجب ہونا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ التقائے تخانین خروج منی کا سبب سے
اور التقائے تخانین کے وقت ذکر چونکہ آنکھ سے اوجھل ہو جاتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ منی کی قلت کی
وجہ سے انسان انزال کا احساس نہ کر سکا ہو، بہر حال ہم نے یہاں سبب (التقائے تخانین) کو سبب
(خروج منی) کے قائم مقام کر دیا ہے اور ایسے شخص پر محض التقائے تخانین کی وجہ سے احتیاطاً غسل
واجب کر دیا ہے حاصل یہ کہ اکسال کی صورت میں بھی غسل خروج منی سے واجب ہوا ہے لیکن
اس صورت میں خروج منی دلالتہ موجود ہے نہ کہ عیاناً۔

وَالْحُكْمُ إِذَا أُضِيفَ إِلَى الْمُسْتَهْتَبِ هَذَا ابْتِدَاءً وَجِهَةٌ تَأْتِي مِنَ الْوَجْهِ الْفَاسِدَةِ وَهُوَ
 تَضَمُّنٌ مَفْهُومًا الْوُصْفِ وَالشَّرْطِ يُعْنَى أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا اسْتَدَّ إِلَى شَيْءٍ مَوْصُوفٍ
 بِوُصْفٍ حَاصِرٍ أَوْ عَلُوٍّ بِشَرْطٍ كَانَ دَلِيلًا عَلَى نَفْيِهِ أَيْ كَانَ كُلٌّ مِنَ الْوُصْفِ وَالشَّرْطِ
 دَالًّا عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوُصْفِ أَوْ الشَّرْطِ عِنْدَ السَّافِحِ حَتَّى لَمْ يَجُوزْ نِكَاحُ

الْأُمَّةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرِّ وَنِكَاحِ الْأُمَّةِ الْكِنَانِيَّةِ لِعَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوُصْفِ
 الْمَدْكُورَيْنِ فِي النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ
 يَنْكِحِ الْمُحْسِنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ نَفْسَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ أَيْ مَنْ
 لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ زِيَادَةً وَقَدَرَةً أَنْ يَنْكِحَ الْحُرَّاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لِأَجْلِ زِيَادَةِ
 مَهْرِهِنَّ وَتَفَقُّهِنَّ فِي مَعَايِشِهِنَّ فَلَيْتَكُمْ فُلُوكَهُ مِنْ مَمْلُوكَاتِ أَيْمَانِكُمْ
 أَيْ أَيْمَانَ إِخْوَانِكُمْ إِذْ لَا يَجُوزُ نِكَاحُ أُمَّةٍ أَصْلًا مِنْ أَمَا تَكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ
 فَإِنَّهُ تَكَا تَدْنَعُ عَلَى أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْحُرُّ فَلَيْتَكُمْ أُمَّةً تَمَّ قَيْدُ
 الْأُمَّةِ بِالْمُؤْمِنَةِ فَلَوْ عَلِمْنَا بِالْوُصْفِ وَالشَّرْطِ جَمِيعًا هَلَكْنَا أَنْ نَقُولَ الْحُرَّةُ مَا بَعْدَ
 لِلْأُمَّةِ وَإِنَّ الْأُمَّةَ الْكِنَانِيَّةَ أَيْضًا لَا يَجُوزُ نِكَاحُهَا لِلْمُؤْمِنِ مَا لَمْ يَصِرْ مُؤْمِنَةً
 وَعِنْدَنَا جَازَ نِكَاحِ الْأُمَّةِ الْكِنَانِيَّةِ وَالْمُؤْمِنَةِ عَلَى طَوْلِ الْحُرِّ وَعِنْدَهُ
 جَمِيعًا وَحَاصِلُهُ أَيْ حَاصِلُ مَا قَالَهُ السَّافِحُ رَجَعَهُ اللَّهُ شَيْئًا الْأَدْرَكَ

أَنَّ الْحَقَّ الْوُصْفِ بِالشَّرْطِ فِي كَوْنِهِ مُوجِبًا لِلْحُكْمِ عِنْدَ وَجُودِهِ عَلَيْهِ وَجِب
 عِنْدَ عَدَمِهِ إِلَّا تَرَى أَنْ مَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَنْتَ طَالِقٌ رَاكِبَةٌ فَكَانَتْ قَالَتْ
 أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ كُنْتُ رَاكِبَةٌ فَلَمَّا أَنْ الطَّلَاقُ يَتَوَقَّفُ عَلَى الرُّكُوبِ فِي
 صُورَةِ الشَّرْطِ فَكَذَا فِي صُورَةِ الْوُصْفِ وَالثَّانِي أَنَّهُ اعْتَبَرَ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ
 عَامِلًا فِي مَنَعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ فِي قَوْلِهِ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ نَأْتِ طَالِقٌ لِسَبَبِ
 هَوَاتِ طَالِقٌ الْحُكْمُ هُوَ وَقَوْعُ الطَّلَاقِ وَالشَّرْطِ عِنْدَ دُخُولِ
 الدَّارِ أَمَا عَمَلٌ فِي مَنَعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ فَإِنَّهُ قَدْ رُجِحَ وَأَوْجِهُهُ
 لَهُ فَلَا يَتَعَلَّقُ عَلَيْهِ إِلَّا وَتَوَعُّ الطَّلَاقِ فَيَكُونُ عَدَمُ الْحُكْمِ لِأَجْلِ عَدَمِ الشَّرْطِ
 عَدَمًا شَرْعِيًّا لَا عَدَمًا أَصْلِيًّا عَلَى مَا قُلْنَا نَسْتَفِي الْعِلْمَ بِانْتِفَاعِ الشَّرْطِ مِنْهُ
 وَيَكُونُ هَذَا التَّعْلِيقُ نَظِيرَ التَّعْلِيلِ الْحَقِّ كَتَّعْلِيلِ أَنْ يَتَدَبَّلَ بِالْحَجَلِ
 فَإِنَّهُ لَا يُوَثِّرُ فِي إِزَالَةِ ثِقَلِهِ وَإِنَّمَا يُوَثِّرُ فِي إِزَالَةِ سُقُوطِهِ وَتَصَدُّقَهُ
 هَذَا الْحُكْمِ الْعَدَمِ إِلَى غَيْرِهِ وَحُجْنِ مُخَالَفَةِ فِي حَصِيحِهِ هَذَا -

ترجمہ :- اور حکم جیسی کی طرف مضاف ہو یہ وجہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ کی ابتداء ہے اور یہ مفہوم وصف اور مفہوم شرط کو متضمن ہے یعنی حکم جیسی شے کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص کیساتھ موصوف ہو یا کسی شرط پر معلق ہو تو یہ اس کی نفی پر دال ہوگا یعنی وصف اور تعلیق میں ہر ایک اس وقت جبکہ وصف یا شرط معدوم ہو تو امام شافعی کے نزدیک حکم کی نفی پر دلالت کر سکتا حتیٰ کہ حرہ کیساتھ نکاح کی قدرت رکھنے ہوئے باندی سے نکاح کو جائز قرار نہیں یا اور کتابیہ باندی سے بھی نکاح جائز نہیں ہے کیوں کہ شرط اور وصف جو لفظ میں مذکور ہیں فوت ہو جاتے ہیں اور وہ نص باری تعالیٰ کا قول ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المہضات والمومنات فما ملک ایماکم من نقیانکم المومنات ہے یعنی جو شخص تم میں سے زائد مال اور مومنہ آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ رکھے اس لئے کہ ان کے ہزار ان کے گذران کے اخراجات زیادہ ہوتے ہیں تو اس کو اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں میں سے کسی ایک سے نکاح کر لینا چاہیے، ایماکم سے مراد ایمان انہو اکم ہے اس لئے کہ تمہاری اپنی مومنہ باندیوں میں سے کسی بھی باندی سے نکاح بالکل درست نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے اس کی تصریح فرمادی ہے کہ اگر حرہ سے نکاح کرنے پر قادر نہ ہو تو باندی سے نکاح کر لے پھر باندی کو مومنہ کی قید کیساتھ مقید کیا ہے، لہذا اگر تم وصف اور شرط دونوں پر عمل کریں تو یہ حکم لگائیں گے کہ حرہ کیساتھ نکاح پر قدرت نکاح امت کے لئے مانع ہے اور کسی مومنہ کے لئے کتابیہ باندی سے بھی اس وقت تک نکاح کرنا جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ مومنہ نہ ہو اور ہمارے نزدیک امت کتابیہ اور امت مومنہ دونوں سے نکاح کرنا جائز ہے خواہ حرہ سے نکاح کی قدرت ہو یا نہ ہو۔

حضرت امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ دو چیزیں ہیں ایک تو یہ کہ انھوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کر دیا اس بات میں کہ وہ اپنی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور عدم موجودگی میں حکم کا موجب نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے انت طاق راکتہ کہا تو گویا اس نے انت طاق ان کنت راکتہ کہا پس جس طرح طلاق شرط کی صورت میں رکوب پر موقوف ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی رکوب پر موقوف ہے دوم یہ کہ انھوں نے تعلیق یا شرط کو مزج حکم میں عامل اعتبار کیا ہے نہ کہ سبب میں۔ پس ان دخلت الدار فانت طاق میں سبب انت طاق ہے اور حکم وقوع طلاق ہے اور تعلیق یا شرط یعنی دخول دار مزج حکم میں عامل ہے سبب میں نہیں کیوں کہ سبب جتایا گیا ہے جس کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے لہذا وقوع طلاق ہی شرط پر معلق ہوگا پس عدم شرط کی وجہ سے عدم حکم عدم شرعی ہوگا نہ کہ عدم اصلی جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے، پس شرط کے منتفی ہونے سے حکم بدائتہ منتفی ہوگا اور یہ تعلیق حسی تعلیق کی نظیر ہوگی جیسے قذیل کو رسی سے معلق کرنا کیونکہ یہ قذیل کے ثقل کو زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اس کے سقوط کے ازلے میں مؤثر ہے اور اس حکم عدم کو غیر کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے اور ہم ان ساری باتوں میں امام شافعیؒ کے خلاف ہیں۔

شرح :- اس عبارت میں وجہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ فاسدہ کا بیان ہے یہ دوسری وجہ فاسدہ

مفہوم وصف اور مفہوم شرط کو متضمن ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ حکم جب کسی ایسی چیز کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص کیساتھ موصوف ہو یا کسی شرط پر معلق ہو تو امام شافعی کے نزدیک یہ وصف اور تعلیق اس بات پر دلالت کیجئے کہ وصف اور شرط کے منقح ہونے سے حکم منقح ہو جائے گا یعنی اگر وصف یا شرط موجود ہو گا اور اگر منقح ہوں گے تو حکم منقح ہوگا مثلاً باری تعالیٰ کے قول ومن لم یسطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المؤمنات فما ملکت ایمانکم من قبیائکم المؤمنات میں باندی کیساتھ نکاح کو عدم طول حرہ کی شرط پر معلق کیا گیا ہے یعنی اگر آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ ہو تو باندی کے ساتھ نکاح کر لے پھر باندی کو مومنہ کی قید کیساتھ مقید کیا ہے یہ بھی خیال رہے کہ آیت میں ایمانکم سے مراد ایمان اخوانکم ہے یعنی اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں سے نکاح کرے اس لئے کہ اپنی باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور جب اس کی یہ ہے کہ اپنی مملوکہ باندی بغیر نکاح کے حلال ہوتی ہے لہذا اس سے نکاح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے بہر حال اس آیت میں مفہوم وصف بھی ہے اور مفہوم شرط بھی ہے۔ پس اگر ہم مفہوم شرط اور مفہوم وصف پر عمل کریں، جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے تو یہ حکم نکاح کے کہ آزاد عورت کیساتھ نکاح پر قدرت رکھتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا ممنوع ہے اور مومن کے لئے کتابیہ باندی سے اس وقت تک نکاح کرنا ممنوع ہے جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائے حاصل یہ کہ امام شافعی کے نزدیک باندی کیساتھ جواز نکاح کیلئے عدم طول حرہ ضروری ہے نیز باندی کا مسلمان ہونا ضروری ہے اور ہمارے نزدیک کتابیہ باندی اور مومنہ باندی دونوں کے ساتھ نکاح جائز ہے طول حرہ کی صورت میں بھی جائز ہے اور عدم طول حرہ کی صورت میں بھی جائز ہے مصنف نے فرمایا ہے کہ امام شافعی کے قول کا خلاصہ دو چیزیں ہیں ایک یہ کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کیساتھ لائق کیا ہے یعنی جس طرح شرط کی موجودگی میں حکم واجب ہوتا ہے اور اس کی عدم موجودگی میں حکم منقح ہوتا ہے اسی طرح وصف کی موجودگی میں حکم واجب ہوگا اور اس کی عدم موجودگی میں حکم منقح ہوگا مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃ تو گویا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃ کہا یعنی جس طرح شرط کی صورت میں طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ طالق کی ضمنیہ حال ہے لہذا اس کو صفت کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حال معنی کے اعتبار سے وصف ہی ہوتا ہے اور یہاں وصف سے وصف نحوی مراد نہیں ہے بلکہ قائم بالغیر کے معنی مراد ہیں خواہ وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو دوسری چیز یہ ہے کہ امام شافعی نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل شمار کیا ہے منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا یعنی، تعلیق بالشرط کی وجہ سے حکم ثابت ہونے سے اس وقت تک رک جاتا ہے جب تک کہ شرط تحقق نہ ہو جائے لیکن سبب موجود رہتا ہے مثلاً اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو اس کلام میں انت طالق سبب اور وقوع طلاق حکم ہے اور تعلیق بالشرط یعنی دخول دار منع حکم میں عامل ہے یعنی اگر تعلیق نہ ہوتی تو

دقوع طلاق کا حکم فی الحال ثابت ہو جائے لیکن تعلیق بالشرط نے دقوع طلاق کے حکم کو اس وقت تک کیلئے رد کر دیا جب تک کہ شرط متحقق نہ ہو اور یہ تعلیق بالشرط منع سبب میں عامل نہیں ہے کیوں کہ سبب یعنی انت طالق حشاً موجود ہے جس کو کسی طرح رد نہیں کیا جاسکتا ہے لہذا شرط پر دقوع طلاق ہی معلق ہوگا اور شرط کے نہ ہونے سے حکم یعنی دقوع طلاق کا نہ ہونا عدم شرعی ہوگا جو بطریق مفہوم مخالف ثابت ہوگا اور عدم اصلی نہ ہوگا کیوں کہ عدم اصلی سبب کے نہ ہونے سے ہوتا ہے حالانکہ یہاں سبب موجود ہے، پس شرط کے منتفی ہونے سے حکم بدائمہ منتفی ہو جائے گا اور یہ تعلیق تعلیق حشی کی نظیر ہوگی مثلاً قندیل کو روسی سے لٹکانا کہ اس روسی کی وجہ سے قندیل کا بھاری پن جو گرنے کا سبب ہے وہ زائل نہیں ہوتا بلکہ گرنے کا بھاری پن کا حکم ہے وہ زائل ہو جاتا ہے۔

ملاحظہ فرمائیے کہ تعلیق حشی منع حکم میں مؤثر ہے لیکن منع سبب میں مؤثر نہیں ہے، اسی طرح مذکورہ تعلیق بالشرط منع حکم میں عامل ہوگی اور منع سبب میں عامل نہ ہوگی، شارح نور الانوار ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اس حکم یعنی عدم حکم بعد الشرط غیر کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے اس کی تفصیل آئندہ آئے گی فانظر الانی حکم من المنتظرین، شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ تمام باتوں میں احناف امام شافعی کی مخالفت کرتے ہیں چنانچہ احناف کے مذہب کا بیان آئندہ آئیگا۔

حَتَّىٰ أَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعِتَارِ بِالْمَلِكِ تَفْرِجُ لِمَا ذَهَبَ لَيْهِ الشَّافِعِيُّ أَيِ إِذَا قَالَ
لَا جُنَيْتَهُ إِنْ نَكَحْتُكَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَإِنْ مَلَكَتْكَ فَأَنْتِ حُرَّةٌ كَمَا يَبْطُلُ هَذَا الْكَلِمَةُ
عِنْدَكَ لِأَنَّهُ قَدْ وَجِدَ السَّبْبَ هُوَ قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ أَنْتِ حُرَّةٌ وَلَمْ يَتَّصِلْ لِمِ
يَصَادِفِ الْمَحَلَّ فَيَلْغُو نَصَارًا كَمَا إِذَا قَالَ لَا جُنَيْتَهُ إِنْ دَخَلْتَ الدَّامِرَ فَأَنْتِ طَالِقٌ
وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْإِتِّفَاقِ -

ترجمہ: حتیٰ کہ امام شافعی نے طلاق اور عتاق کے ملک پر معلق کرنے کو باطل کر دیا ہے یہ امام شافعی کے مذہب پر ایک تفریقی مسئلہ ہے یعنی جب کسی اجنبیہ سے کہا ان نکحک فانیت طالق یا ان ملکک فانیت حرة تو ان کے نزدیک یہ کلام باطل ہو جائیگا اس لئے کہ سبب یعنی انت طالق اور انت حرة تو پایا گیا لیکن وہ محل سے متصل اور ملاتی نہیں ہے لہذا یہ کلام لغو ہو جائیگا اور یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ کسی اجنبیہ سے کہا، ان دخلت الدامر فانیت طالق اور بالاتفاق باطل ہے۔

تشریح: اس عبارت میں امام شافعی کے مذہب پر ایک تفریقی مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر طلاق کو ملک نکاح پر معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا، ان نکحک فانیت طالق، اگر میں نے تجھ سے

نکاح کیا تو تجھ پر طلاق واقع ہے یا عتاق کو ملکیت میں پر معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا "ان ملکتک فانته حرۃ اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو تو آزاد ہے امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں کلام باطل ہو جائیگا کیونکہ امام شافعی کے نزدیک تعلیق بالشروط ثبوت حکم کے لئے مانع ہوتا ہے وجود سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا پس یہاں سبب یعنی انت طالق اور انت حرۃ پایا گیا لیکن وہ کسی محل سے منقل اور طلاق نہیں ہوا اس لئے کہ فانت طالق کے حکم کے وقت وہ عورت منکوحہ نہیں ہے اور فانت حرۃ کے حکم کے وقت قائل کی منکوحہ نہیں ہے بہر حال جب سبب پایا گیا تو یہ سبب یعنی انت طالق اور انت حرۃ لغو ہو جائیگا چنانچہ اگر قائل نے اس اجنبیہ عورت سے نکاح کیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی... اسی طرح اگر قائل نے اس عورت کو خرید لیا تو وہ آزاد نہ ہوگی اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ کسی اجنبیہ عورت سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو یہ کلام بالاتفاق باطل ہو جائیگا چنانچہ اگر اس قائل نے اس اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

فَجَوَزَ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْجَنَّةِ لَمْ يَخْرُجْ لَهُ أَمَّا إِذَا حَلَفَ وَاتَّهَى لَا أَفْعَلُ كَذَابًا
يَجْنَتْ بَعْدَهُ لَمْ يَسْأَلْ لِيَهْدِ عِنْدَهُ وَيُعَابَهَا بَعْدَ الْجَنَّةِ لِأَنَّهُ قَدْ وَجَدَ السَّبَبَ
الْيَمِينُ إِذْ عِنْدَهُ الْيَمِينُ سَبَبٌ لِلْكَفَّارَةِ وَالْجَنَّةِ شَرْطُهَا وَالتَّغْلِيظُ بِالْشَّرْطِ
مَقْدَرٌ فَكَانَتْ قَالَ الْحَافِظُ إِنَّ حَسْبُكَ فَعَلْتَ كَفَّارَةً يَمِينٌ فَإِذَا وَجَدَ السَّبَبَ لِيَهْدِ
الْحَكْمَ مَرْتَبًا عَلَيْهِ وَعِنْدَهُ نَأْيُ الْيَمِينِ سَبَبٌ لِلدَّيْرِزَاتِ إِنَّمَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ
بَعْدَ الْجَنَّةِ فَكَانَ الْجَنَّةِ سَبَبًا لَهَا وَإِنَّمَا قَبْدَ بِالْمَالِ لِأَنَّ نَفْسَ الْوَجُوبِ يَنْفَكُ
عَنْ وَجُوبِ الْإِدَاءِ فِيهِ لَمْ يَزَعْجِهِ كَالسَّنَنِ الْمُوجِبِ يَلْتَبِتُ نَفْسُ وَجُوبِهِ بِمَجْرِدِ
الذِّمَّةِ وَلَا يَنْبِتُ وَجُوبُ الْإِدَاءِ لَا عِنْدَ حُضُورِ الْأَجَلِ فِيهِ الْكَفَّارَةُ الْمَالِيَّةُ
أَيْضًا يُكْرَهُ أَنْ يَنْبِتَ نَفْسَ الْوَجُوبِ بِالْحَلْفِ وَوَجُوبُ الْإِدَاءِ يَكُونُ بَعْدَ حَلْفِهِ
بِحَلَالِ الْبَدَنِ فَإِنَّ نَفْسَ الْوَجُوبِ لَا يَنْفَكُ عَنْهُ وَوَجُوبُ الْإِدَاءِ فَيَكُونَانِ مَعًا
بَعْدَ الْجَنَّةِ وَحِينَ يَقُولُ هَذَا الْفَرْقُ سَأَقْطَعُ لَأَنَّ ذَاتَ الْمَالِ إِنَّمَا تَقْتَضِي
حَقُوقَ الْعِبَادَةِ وَأَمَّا فِي حَقُوقِ اللَّهِ فَالْمَقْصُودُ هُوَ الْإِدَاءُ فَيَكُونُ كَالْبَدَنِ لَا يَنْفَكُ
فِيهِ نَفْسَ الْوَجُوبِ عَنْ وَجُوبِ الْإِدَاءِ -

ترجمہ: - اور حانت ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کو جائز قرار دیا ہے یہ امام شافعی کے لئے دوسری تفسیر ہے یعنی جب کسی نے قسم کھائی "واللہ لا افعل کذا" مجھ میں ایسا نہیں کروں گا اور ابھی تک حانت نہیں ہوا اور کفارہ بالمال ادا کر دیا تو امام شافعی کے نزدیک صحیح ہوگا اور حانت ہونے کے بعد کفارہ کا اعتبار کیا جائیگا۔

اس لئے کہ سبب یعنی یمنین موجود ہے کیوں کہ ان کے نزدیک کفارہ کا سبب ہے اور حائث ہونا کفارہ کے لئے شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حال نے یوں کہا کہ اگر میں حائث ہو گیا تو مجھ پر کفارہ یمنین ہے پس سبب موجود ہو گا تو اس پر حکم کا مرتب ہونا بھی درست ہو گا اور ہمارے نزدیک یمنین قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حائث ہونے کے بعد ہوتا ہے لہذا حائث ہونا کفارہ کا سبب ہوا، مصنف نے کفارہ کو مال کی ساتھ مقید کیا ہے اس لئے کہ امام شافعی کے خیال کے مطابق مال میں نفس وجوب وجوب ادا سے جدا ہوتا ہے جیسے ثمن مؤجل کہ اس کا نفس وجوب محض ذمہ دار ہونے سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا ثابت نہیں ہو گا مگر مدت معینہ آنے کے بعد پس کفارہ مالیہ میں بھی یہ ممکن ہے کہ نفس وجوب حلف سے ثابت ہو اور وجوب ادا حث کے بعد ہو، برخلاف کفارہ بدینہ کے کیوں کہ اس میں نفس وجوب سے وجوب ادا جدا نہیں ہوتا ہے چنانچہ حث کے بعد دونوں کا پھر ایک ساتھ ہو گا اور ہم کہتے ہیں کہ فرق ساقط الإختیار ہے کیوں کہ حقوق العباد میں نفس مال ہی مقصود ہوتا ہے اور حقوق اللہ میں ادا مقصود ہے لہذا کفارہ مالیہ کفارہ بدینہ کی طرح ہو گا اس میں بھی نفس وجوب وجوب ادا سے جدا نہ ہو گا۔

تشریح: حضرت امام شافعی کے مذہب پر دوسری تقریر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی و اللہ لافعل کذا، بخدا میں ایسا نہیں کروں گا اور حائث ہونے سے پہلے ہی کفارہ بالمال ادا کر دیا یا دس مساکین کو کھانا کھلا دیا، یا دس مساکین کو کپڑا پہنایا تو حضرت امام شافعی کے نزدیک یہ کفارہ معتبر ہو گا اور حائث ہونے کے بعد کفارہ کا اعادہ واجب نہ ہو گا دلیل یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک کفارہ کا سبب یمنین ہے یعنی یمنین منعقد ہوتے ہی کفارہ کا نفس وجوب ثابت ہو جاتا ہے اور کفارہ کیلئے حائث ہونا شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حال نے یوں کہا ان حثت علی کفار یمنین، اگر میں حائث ہوا تو مجھ پر کفارہ یمنین لازم ہے پس جب کفارہ کے نفس وجوب کا سبب یعنی یمنین موجود ہے اگرچہ وجوب ادا کا سبب یعنی حث موجود نہیں ہے تو اس پر حکم کا مرتب ہونا یعنی کفارہ کا ادا کرنا بھی درست ہو گا جیسا کہ نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے اور حلال حول اس کیلئے شرط ہے، پس اگر کسی نے حلال حول سے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر دی تو اس کی یہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور، حلال حول کے بعد اس کا اعادہ واجب نہ ہو گا۔

شارح کہتے ہیں کہ احناف کے نزدیک یمنین کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حث کے بعد ہوتا ہے لہذا کفارہ کا سبب حائث ہونا ہو گا اور یہ بات سلم ہے کہ سبب سے پہلے سبب متحقق نہیں ہوتا جیسا کہ نماز وقت پر مقدم نہیں ہو سکتی ہے لہذا سبب یعنی حث سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا کس طرح جائز ہو گا شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی کفارہ بالمال کو حث پر مقدم کرنا جائز ہے لیکن کفارہ بدینہ (روزوں) کو حث پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے،

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مال میں نفس و جوب، و جوب اسے جدا ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے ایک ماہ کے ادھار پر اپنا غلام فروخت کیا تو ثمن مؤجل کا نفس و جوب تو عقد بیع کے وقت ہی مشتری کے ذمہ ثابت ہو جائیگا لیکن و جوب ادا ایک ماہ کی مدت پوری ہونے کے بعد ثابت ہوگا ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں مال کا نفس و جوب، و جوب ادا سے جدا ہو گیا ہے اسی طرح کفارہ مالیہ میں بھی نفس و جوب تو قسم سے ثابت ہو جائیگا لیکن اس کا و جوب ادا حانت ہونے کے بعد ثابت ہوگا، اس کے برخلاف کفارہ بذنیہ کہ اس میں نفس و جوب، و جوب ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے لہذا کفارہ بذنیہ کا نفس و جوب ادا و دونوں حانت ہونے کے بعد ایک ساتھ ثابت ہوں گے، الغرض جب کفارہ بذنیہ میں نفس و جوب، و جوب ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں کا ثبوت حنت کے بعد ہوتا ہے تو کفارہ بذنیہ کو حنت پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اور کفارہ مالیہ میں چونکہ نفس و جوب، و جوب ادا سے جدا ہو جاتا ہے اس لئے کفارہ مالیہ کو حنت پر مقدم کرنا جائز ہوگا ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ کفارہ مالیہ اور کفارہ بذنیہ میں جو فرق کیا گیا ہے وہ فرق غیبی معتبر ہے کیونکہ حقوق العباد میں تو عین مال مقصود ہوتا ہے لیکن حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہوتا ہے کیوں کہ مال فی نفسہ عبارت نہیں ہوتا بلکہ عبارت وہ فعل ہوتا ہے جس کو بندہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کیلئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے پس جب حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہے تو مال بھی بدنی عبارت کے مانند ہوگا یعنی نفس و جوب، و جوب ادا سے جدا نہ ہوگا اور و جوب ادا کفارہ حنت سے ثابت ہوتا ہے لہذا حانت ہوئیے پہلے کفارہ بالمال ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَعِنْدَنَا الْعُلُومُ بِشَرْطٍ لَا يَتَّبَعُ سَبَابًا حَقِيقَةً وَإِنْ انْعَقَدَ صَوْرَةٌ فَإِذَا قَالَ
 أَنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتَ طَائِقٌ فَكَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهِ أَنْتَ طَائِقٌ قَبْلَ
 دُخُولِ الدَّارِ فَجِئْتَ يُوجَدُ دُخُولُ الدَّارِ يُوجَدُ التَّكَلُّمُ بِقَوْلِهِ أَنْتَ طَائِقٌ لِأَنَّ
 الْأَيْحَابَ لَا يُوجَدُ إِلَّا بِرُكْنِهِ وَلَا يَثْبُتُ إِلَّا فِي حِلْمِهِ وَهَهُنَا وَإِنْ وَجَدَ الزُّكْنَ
 وَهُوَ أَنْتَ طَائِقٌ لَكِنْ لَمْ يُوجَدِ الْحِلْمُ لِأَنَّ الشَّرْطَ حَاقٌّ بِنَيْتِهِ وَبَيْنَ الْحِلْمِ
 نَيْتُهُ غَيْرُ مَصَابِغِ اللَّهِ أَيْ غَيْرُ مُتَّصِلٍ بِالْحِلْمِ وَبِدُونِ الْإِتِّصَالِ بِالْحِلْمِ لَا يَتَّبَعُ
 سَبَابًا فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ الْعَكْسُ حَالُ التَّمَرُّغِ تَعَابُغُهُ لِعَلِّقُ الْبَطْلَانَ الْعَتَاقَ
 بِالْمَلِكِ فِيمَا إِذَا قَالَ أَنْ تَكْتُمُكَ فَأَنْتَ طَائِقٌ أَنْ مَلِكُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ لِأَنَّهُ لَمْ
 يُوجَدِ قَوْلُهُ أَنْتَ طَائِقٌ وَأَنْتَ حُرٌّ حَرَجَتْ يَخْتَارُ إِلَى الْحِلْمِ فَإِذَا وَجَدَ الْبَطْلَانَ
 وَالْمَلِكُ فِي بَيْتِهِ لَوْ رُوِيَ قَوْلُهُ أَنْتَ طَائِقٌ أَنْتَ حُرٌّ لِأَنَّ بَأْسَ بِهِ لَوْ قُبِحَ
 فِي حِلْمِهِ وَبَطْلَانَ التَّمَرُّغِ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحَنْثِ لِأَنَّ الْيَمِينَ لَا يَتَّبَعُ إِلَّا لِلْبِرِّ كَلِمَةٌ

يَكُونُ سَبَبًا لِلْحَثِّ فَلَا يَصِحُّ التَّقْدِيرُ عَلَيْهِ عَلَى لِسْبِئٍ صَحَّحَ أَنْ عَدَمَ الْحُكْمِ عِنْدَنَا لَيْسَ
 لِعَدَمِ السَّبَبِ فَلَا يَكُونُ عَدَمًا شَرْعِيًّا بَلْ عَدَمًا أَصْلِيًّا لَا يَبْعُدِي إِلَى غَيْرِهِ
 وَهَذَا هُوَ تَمَرَّةُ الْحَلَاتِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ وَالْأَفْلاَحُفَةُ أَنْ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ فِي
 قَوْلِهِ أَنْتَ طَائِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ لَوْ طَلَقَ بَطْلَانِي الْخَرِيقُ بِالِاتِّفَاقِ بَيْنَنَا
 وَبَيْنَهُ فَتَقَرَّرَ أَنَّ الشَّرْطَ فِي التَّعْلِيقِ أَنْ يَدْخُلَ فِي السَّبَبِ وَالْحُكْمُ جَمِيعًا لَأَنَّهَا
 مِنْ قَبِيلِ الْأَسْقَاطِ فَتَقَبَّلَ التَّعْلِيقُ بِكَمَالِهِ بِحُلُولِ الْبَيْعِ فَإِنَّهُ مِنْ قَبِيلِ
 الْأَنْبَاءِ تَاتٍ وَلَا يَقْبَلُ التَّعْلِيقُ أَنْ يَبْصُرَ قِمَالًا فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ خِيَارُ الشَّرْطِ
 يَكُونُ مَا دَعَا لِلْحُكْمِ فَقَطَّرُ دُونَ السَّبَبِ لِيَقْبَلَ أَتْرَ الشَّرْطِ حَتَّى الْأَمْكَانِ -

ترجمہ کے :- اور ہمارے نزدیک معلق بالشرط سبب نہ ہوگا یعنی حقیقتہ سبب نہ ہوگا اگرچہ صورت
 ہو چنانچہ جب کسی نے ان دخلت الدار فانت طائق کہا تو گویا اس نے دخول دار سے پہلے انت طائق کا
 حکم ہی نہیں کیا، پس جب دخول دار موجود ہوگا تو انت طائق کا بولنا بھی موجود ہوگا کیوں کہ ایجاب موجود
 نہیں ہوتا مگر اپنے رکن کے ساتھ اور ایجاب ثابت نہیں ہوتا مگر اپنے محل میں اور یہاں اگرچہ رکن یعنی
 انت طائق پایا گیا لیکن محل نہیں پایا گیا، اس لئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان شرط حاصل ہوگئی
 ہے لیکن وہ اس کی طرف مضاف نہ ہوگا یعنی ایجاب محل سے متصل نہ ہوگا اور محل سے متصل ہونے بغیر
 ایجاب سبب نہ ہوگا، پس جب ایسا ہے تو تمام فروعی مسائل کا حال برعکس ہو جائیگا، چنانچہ اس صورت
 میں جب کہ ان تک تک فانت طائق یا ان ملکتک فانت حرّ کہا تو طلاق اور عتاق کو معلق کرنا درست
 ہوگا کیوں کہ بوقت تعلیق انت طائق اور انت حرّ نہیں پایا گیا یہاں تک کہ وہ محل کا محتاج ہو، پس
 جب نکاح اور ملک کا وجود ہوگا تو اس وقت انت طائق اور انت حرّ کے وارد ہونے کا محل ہوگا لہذا اس کے محل میں
 واقع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور عانت ہونے سے پہلے کفیر بالمال بھی باطل ہوگی کیوں کہ قسم منعقد نہیں ہوتی
 مگر قسم پوری ہونے کیلئے لہذا قسم حث کیلئے سبب کیسے ہو سکتی ہے لہذا کفارہ بالمال کو سبب پر مقدم کرنا درست
 نہ ہوگا اور یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم سبب کی وجہ سے ہے
 لہذا یہ عدم عدم شرعی نہ ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا جو غیر کی طرف مستعدی نہ ہوگا ہمارے اور امام شافعی کے درمیان
 یہ ہی ثمرہ اختلاف ہے ورنہ تو یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس کے قول انت طائق ان دخلت الدار میں دخول دار
 سے پہلے اگر قائل نے دوسری طلاق دی تو وہ ہمارے اور ان کے نزدیک بالاتفاق واقع ہو جائے گی، پس
 یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں میں داخل ہوتی ہے کیوں کہ تعلیقات اسقاطات
 کے قبیل سے ہیں چنانچہ وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کرتی ہے برخلاف بیع کے کیوں کہ وہ اثباتات کے قبیل سے

ہے اور وہ تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے اس لئے کہ بیع تعلیق کی وجہ سے تمہارے (جو بازی) ہو جائیگی، پس جب اس پر خیار شرط داخل ہوتا ہے تو وہ فقط حکم کیلئے مانع ہوتا ہے نہ کہ سبب کیلئے تاکہ حتی الامکان شرط کا اثر کم رہے۔

تشریح :- جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ تعلیق کے وقت حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک سبب ہوتی ہے جیسا کہ اب تک بیان کیا گیا ہے لیکن احناف کے نزدیک حقیقتہً سبب نہیں ہوتی اگرچہ صورتہً سبب ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو احناف کے نزدیک گویا اس نے دخول دار (شرط) سے پہلے انت طالق کا حکم ہی نہیں کیا پس جب دخول دار موجود ہوگا اس وقت انت طالق کا بولنا بھی موجود ہوگا کیوں کہ ایجاب کیلئے درج چیزیں ضروری ہیں ایک رکن یعنی کلام کا اس کے اہل سے صادر ہونا دوم محل، چنانچہ اگر کسی نابالغ نے بیع کا ایجاب کیا تو رکن موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ ایجاب درست نہ ہوگا اور آزاد کی بیع محل بیع موجود نہ ہوگا وجہ سے باطل ہوگی، اس لئے کہ محل بیع مال متقوم ہوتا ہے اور آزاد مال نہیں ہوتا، بہر حال ایجاب کے درست ہونے کیلئے درج چیزیں ضروری ہیں ایک رکن کا موجود ہونا دوم محل کا موجود ہونا اور جب ایسا ہے تو ایجاب اپنے رکن کے بغیر پایا جائے گا اور نہ اپنے محل کے بغیر ثابت ہوگا اور یہاں تعلیق کے وقت ایجاب کا رکن یعنی انت طالق کا اس کے اہل سے صادر ہونا اگرچہ موجود ہے لیکن محل طلاق موجود نہیں ہے اور محل طلاق اس لئے موجود نہیں ہے کہ ایجاب اور محل کے درمیان دخول دار کی شرط حائل ہوگئی ہے اور جب شرط حائل ہوگئی تو ایجاب (انت طالق کا تلفظ) محل کے ساتھ متصل نہ رہا اور محل سے متصل ہونے بغیر ایجاب سبب نہیں ہو سکتا ہے۔

پس ثابت ہو گیا کہ جو چیز معلق بالشرط ہوگی وہ حقیقتہً سبب نہ ہوگی اور جب ایسا ہے یعنی معلق بالشرط سبب نہیں ہے تو تمام فرعی مسائل جو امام شافعیؒ کی طرف سے ذکر کئے گئے ہیں ان کا حکم برعکس ہو جائیگا چنانچہ طلاق اور عتق اس صورت میں ملک پر معلق کرنا درست ہوگا، جب کوئی شخص اجنبیہ عورت سے، ان تکھنک فانت طالق کہے اور کسی دوسرے کے غلام سے ان ملکک فانت حر کہے کیوں کہ بوقت تعلیق انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا اور جب تعلیق کے وقت انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا تو تعلیق کے وقت اس کو محل کی ضرورت بھی نہ ہوگی لیکن جب نکاح اور ملک جو شرط ہیں وہ پائے گئے تو انت یعنی منکوحہ عورت اور مملوک اس کے قول انت طالق اور انت حر کے دار دم ہونے کا محل ہو جائیں گے اور جب یہ محل ہو گئے تو اس وقت انت طالق اور انت حر اپنے محل میں واقع ہو سکتے ہیں اسمیں کوئی مضائقہ نہیں ہے یعنی شوہر نے اس اجنبیہ سے نکاح کے بعد گویا انت طالق کہا اور غلام کے مالک ہونے کے بعد گویا انت حر کہا اور اس صورت میں طلاق اور عتق واقع ہو جاتے ہیں، دوسری تفریح کا ذکر کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ اگر حانت ہونے سے پہلے کفارہ بالمال ادا کر دیا تو وہ باطل ہو جائیگا اس لئے کہ مین صرف پوری ہونے کیلئے منعقد ہوتی ہے اور جب مین حانت ہو سکتی ہے منعقد نہیں ہوتی تو مین حانت ہونے کا سبب کیسے ہوگی؟ اور جب مین حانت کا

سبب نہیں ہے تو میں کفارہ کا سبب بھی نہ ہوگی اور جب میں کفارہ کا سبب نہیں ہے تو حائض ہونا کفارہ کا سبب ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ سبب کو سبب پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے لہذا کفارہ کا سبب ہو یا بذریعہ کسی کو بھی حائض پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اگر کفارہ کو حائض پر مقدم کر دیا گیا تو شرطاً اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم سبب کی وجہ سے ہے لہذا یہ عدم، عدم شرعی نہ ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا جو قیاس کے ذریعہ دوسرے کی طرف متعدی نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان ثمرہ اختلاف بھی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم حکم، عدم شرط کی وجہ سے عدم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم، عدم سبب کی وجہ سے عدم اصلی ہے ورنہ تو ہمارے ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ ہم اور وہ اس بات پر متفق ہیں کہ وجود شرط سے مشروط موجود ہوگا اور وجود شرط سے پہلے معلق بالشرط معدوم ہوگا چنانچہ اگر کسی نے انت طالق ان دخلت الدار کہا تو دخول دار کے بعد بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور دخول دار سے پہلے واقع نہ ہوگی اور اگر دخول دار سے پہلے کوئی دوسری طلاق دیدی تو محل کے موجود ہونے کی وجہ سے بالاتفاق دوسری طلاق واقع ہو جائے گی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ شرط تعلیقات کے اندر یعنی ان چیزوں میں جو تعلیق بالشرط کو قبول کرتی ہیں جیسے طلاق اور عتاق سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہیں یعنی شرط سبب اور حکم دونوں کے لئے مانع ہوتی ہے اور وجہ یہ ہے کہ تعلیقات یعنی طلاق اور عتاق وغیرہ اسقاطات کے قبیل سے ہیں لہذا وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کرے گی اور پورے طور پر تعلیق یہ ہے کہ سبب اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوں پس ثابت ہو گیا کہ تعلیقات یعنی طلاق وغیرہ میں شرط سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوگی اس کے برخلاف بیع ہے کہ بیع کے اندر شرط بخیر صرف حکم یعنی ملک پر داخل ہوتی ہے اور سبب پر داخل نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع اثباتات کے قبیل سے ہے چنانچہ بیع کے ذریعہ مشتری کیلئے ملک ثابت ہو جاتی ہے اور بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے اس لئے کہ تعلیق کی وجہ سے بیع قمار ہو جاتی ہے حالانکہ قمار (جو بازی) حرام ہے پس جب بیع پر شرط بخیر داخل ہوگی تو وہ صرف حکم کیلئے مانع ہوگی اور سبب کیلئے مانع نہ ہوگی۔ تاکہ حتی الامکان شرط کا اثر کم سے کم رہے کیوں کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ شرط بخیر کے ساتھ بیع جائز نہ ہو جیسا کہ دوسری شرطوں کیساتھ بیع جائز نہیں ہوتی ہے مگر شریعت اسلام نے شرط بخیر کو ضرورہً جائز قرار دیا ہے لہذا اس کا اعتبار بقدر ضرورت ہی ہوگا اور ضرورت اس سے پوری ہو جاتی ہے کہ شرط بخیر صرف حکم بیع یعنی ملک کے لئے مانع ہو اور سبب یعنی عقد بیع کیلئے مانع نہ ہو لہذا شرط بخیر کو حکم بیع کیلئے مانع قرار دیا گیا ہے اور سبب یعنی عقد بیع کے لئے مانع قرار نہیں دیا گیا ہے۔

وَقَدْ يَصْرَحُ بِالْاِخْتِلَافِ بَيْنًا وَبَيْنَهُ بَعْوَانِ خَرَّ وَهُوَ انْ شَفَعَهُ يَقُولُ اِنْ الْكَلَامُ هُوَ
 الْمَجْبِيُّ وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهُ كَمَا نَهَ قَالَ اَنْتَ طَالِقٌ فِي وَاقْتِ دَخُولِكَ الدَّارَ فَمَهَذَا
 الْقَيْدُ يَقْتَضِي حَصْرَ الطَّلَاقِ فِيهِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ وَابُو حَنِيفَةَ يَقُولُ اِنَّ
 الشَّرْطَ وَالْمَجْبِيَّ كَلَامًا مَبْنِيًّا كَلَامٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى وَقْعِ الطَّلَاقِ جِبْنٌ لَسْتُ
 وَسَاكِنَةٌ عَنْ سَائِرِ التَّقَادِيرِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْمَعْقُولِ وَنَه
 يَذْكُرُ الْمُصْحُوْبًا عَنِ الْمُوصَفِ اَمَّا لَانَّ الْجَوَابَ عَنِ الشَّرْطِ جَوَابٌ عَنْهُ وَاَمَّا لَوْ صَحِحَ
 وَتَشَهَّرَ بِهِ وَهُوَ انَّ لِلْوَصْفِ دَرَجَاتٌ ثَلَاثًا اَدْنَاهَا اَنْ يَكُوْنَ اِتِّفَاقِيًا كَقَوْلِهِ تَعَالَى
 نَبَايِكُمْ لِلآتِي فِي حُجُورِكُمْ وَاَوْسَطُهَا اَنْ يَكُوْنَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ كَقَوْلِهِ تَعْمِيْنٌ قَيْدًا تَمَّ
 اَلْمَوْمِنَاتِ وَاَعْلَاهَا اَنْ يَكُوْنَ بِمَعْنَى السَّارِقِ وَالرَّائِي فِي لَا اَثَرَ لِنَتِّقَاءِ
 الْعِلَّةِ فِي اِنْتِقَاءِ الْحُكْمِ فَمَا دُونََهُ اَدْنَى -

ترجمہ: ہمارے اور ان کے درمیان دو کے عنوان سے بھی اختلاف بیان کیا جا رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ کلام درحقیقت جزا ہے اور شرط اس کے لئے ایک قید ہے گویا اس نے یوں کہا انت طالق فی وقت دخولک الدار میں یہ قید دخول دار میں طلاق کو مضمحل کرنے کا فائدہ دیتی ہے اور یہی اہل عربیت کا مذہب ہے اور ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ شرط جزا دونوں ایسے ایک کلام کے مرتبہ میں ہیں جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور وہ تمام تقادیر سے سکتا ہوتا ہے لہذا وہ حصر پر دلالت نہیں کرے گا یہی اہل معقول کا مذہب ہے اور مصنف نے وصف کے متعلق جواب نہیں دیا ہے تو اس لئے کہ شرط کے بارے میں جو جواب ہے وہی وصف کے بارے میں ہے اور یا اس لئے کہ وصف کے بارے میں جواب واضح اور مشہور ہے اور وہ یہ کہ وصف کے تین درجے ہیں ان میں اولی درجہ یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول وریا یکم الا فی حجورکم اور اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول من قیامکم المؤمنات اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ علت کے معنی میں ہو جیسے السارق اور الزانی اور حکم کے متغی ہونے میں علت کے متغی ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے لہذا جو ادنیٰ درجہ کا وصف ہے وہ حکم کے متغی ہونے میں بدرجہ اولیٰ مؤثر نہ ہوگا۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ اخاف دشوائع کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف کو دو کے عنوان سے بھی بیان کیا جاتا ہے وہ یہ کہ امام شافعی کے نزدیک جملہ شرطیہ میں کلام صرف جزا ہے یعنی حکم جزا کے اندر ہوتا ہے اور رہی شرط وہ اس کے لئے ظرف یا حال کے مرتبہ میں قید ہوتی ہے لہذا ان دخلت الدار فانت طالق کے معنی ہوں گے انت طالق فی وقت دخولک الدار یعنی تیرے گھر میں داخل

ہوتے وقت تک جو طلاق ہے پس یہ قید اس بات کا فائدہ دیتی کہ طلاق اسی وقت میں منحصر ہو اور اس قید یعنی شرط کے منقہ ہونے سے حکم منقہ ہو جلتے یہ ہی مذہب اصل عربیت کا ہے منقہ کہتے ہیں کہ اس قول کو اہل عربیت کی طرف منسوب کرنا اہل عربیت پر اقرار ہے کیوں کہ اہل عربیت کے نزدیک حکم شرط اور جزا کے درمیان ہوتا ہے، اور دونوں کا مجموعہ کلام ہوتا ہے ان میں سے کوئی ایک کلام نہیں ہوتا وہ اس کے ہرگز قابل نہیں ہیں کہ کلام صرف جزا ہے اور شرط اس کیلئے قید ہے یہ درحقیقت صاحب مقابح کا مذہب ہے جس کو اہل عربیت کی طرف منسوب کر دیا گیا، حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزا دونوں کا مجموعہ ایک کلام ہے جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور تمام تقادیر سے خاموش ہوتا ہے پس یہ کلام طلاق کو کسی ایک وقت میں منحصر کرنے پر دلالت نہیں کرے گا یہ ہی مذہب اہل معقول یعنی مناطہ کا ہے شارح کہتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان شرط اور وصف دو چیزوں میں اختلاف تھا لیکن مصنف نے، شرط سے متعلق جواب تو دیا ہے مگر وصف سے متعلق جواب نہیں دیا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کی دو وجہیں ہیں، ایک وجہ تو یہ ہے کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کیساتھ لاحق کیا ہے لہذا جو جواب شرط سے متعلق ہے وہی جواب وصف سے متعلق ہوگا دوسری وجہ یہ ہے کہ وصف سے متعلق جواب واضح اور شہد ہے لہذا شہرت کی وجہ سے اسکو ترک کر دیا گیا۔ اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کا وصف کو شرط کیساتھ ملتی کرنا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیوں کہ وصف کے تین درجے ہیں (۱) ادنیٰ درجہ تو یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو اجترازی نہ ہو بلکہ عادت کے طور پر اس کو ذکر کر دیا گیا ہو جیسے دبا بیکم اللاتی فی حجر کم میں حجور کی قید اتفاقی ہے چنانچہ ربیبہ شوہر پر حرام ہے بشرطیکہ شوہر نے اپنی بیوی یعنی ربیبہ کی ماں کیساتھ دخول کر لیا ہو وہ ربیبہ خواہ شوہر کی پرورش میں ہو یا نہ ہو یہاں حجر زوج کی قید عادت کے طور پر ہے یعنی لوگوں کی عادت ایسی ہی ہے کہ دبا بیکم کو ان کی ماں کے ساتھ اپنے پاس رکھتے ہیں، کسی کو خارج کرنے کیلئے یہ قید ذکر نہیں کی گئی ہے۔

(۲) وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہوتا ہے جیسے، باری تعالیٰ کا قول من قلیا حکم المومنات یعنی من قلیا حکم ان کانت موئمۃ۔

(۳) وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ علت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی حکم میں مؤثر ہوتا ہے جیسے السارق اور الزانی کہ وصف بقرہ وجوب قطع میں مؤثر ہے اور وصف زنا وجوب جلد میں مؤثر ہے دراصل قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم کسی مشق پر مرتب ہو تو اس مشق کا ماخذ اس حکم کی علت ہوتا ہے پس قطع بد کا حکم چونکہ سارق مشق پر مرتب ہے اس لئے اس کا ماخذ اشتقاقی وصف سرقہ اس حکم کی علت ہوگا اصلاح جلد یعنی کوڑے کا حکم چونکہ زانی مشق پر مرتب ہے اس لئے اس کا ماخذ اشتقاقی یعنی وصف زنا اس حکم کی علت ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ وصف کا جو اعلیٰ درجہ ہے یعنی علت اس کے انتفاہ کو حکم کے انتفاہ میں کوئی دخل نہیں ہے۔

یعنی اتقار علت اتقار حکم کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس حکم کیلئے اس علت کے علاوہ کوئی اور علت ہو، پس جب اعلیٰ درجہ کے وصف کا اتقار، اتقار حکم میں مؤثر نہیں ہے تو ادنیٰ درجہ اور اسطرار کے وصف کا اتقار، اتقار حکم میں بدرجہ اولیٰ مؤثر نہ ہوگا، بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ وصف اپنے ماعدے حکم کی نفی نہیں کرتا ہے۔

وَالْمَطْلُوعُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ هَذَا وَجِهَةٌ تَأْتِي مِنَ الْوَجْهِ الْفَاسِدِ وَالْمَطْلُوعُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُونَ الصِّغَاتِ لِأَنَّ لِنَفْيِ وَلَا بِالْإِثْبَاتِ وَالْمُقَيَّدُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ مَعَ صِفَةٍ مِمَّنْهَا فَإِذَا أُرِيدَ أَنْ يَسْتَعِينَهُ بِالْمَطْلُوعِ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ أَيْ يُؤَادِبُهُ الْمُقَيَّدُ وَإِنْ كَانَ فِي حَادِثَيْنِ عِنْدَ السَّائِعِ وَتَعَلَّمَ مِنْهُ أَنَّهَا إِذْ كَانَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَهُ بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِ وَتَطْيِيرُهُ لَمْ يُدْ كَرْنِي الثَّمَنِ وَهُوَ آيَةٌ كَقَارَةِ الظَّهَارِ فَإِنَّهَا حَادِثَةٌ وَاحِدَةٌ ذَكَرْنَاهَا ثَلَاثَ أَحْكَامٍ مِنَ التَّحْرِيرِ وَالصِّيَامِ وَالْإِطْعَامِ يُقَيَّدُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي يَقُولُهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ سَأْوُ لَمْ يُقَيَّدِ الْإِطْعَامُ بِهِ فَالْثَّانِي يُجْعَلُ الْإِطْعَامُ عَلَى التَّحْرِيرِ وَالصِّيَامِ يُقَيَّدُ بِهِ يَقُولُهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ سَأْوُ الْفَيْءِ -

ترجمہ کہ امام شافعی نے مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے یہ وجہ فاسدہ میں سے تیسری وجہ فاسدہ ہے اور مطلق وہ ہے جو ذات کے درپے ہوتا ہے صفات کے نہیں نہ نفی کے ساتھ نہ اثبات کے ساتھ، اور مقید وہ ہے جو ذات کے درپے ہوتا ہے اس کی کسی صفت کیساتھ، پس جب یہ دونوں کسی شرعی مسئلہ میں وارد ہوں تو مطلق مقید پر محمول ہوگا یعنی مطلق سے بھی مقید مراد ہوگا، اگرچہ دونوں دو حادثوں میں ہوں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر وہ دونوں کسی ایک حادثہ میں ہوں تو امام شافعی کے نزدیک بدرجہ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا اور اس کی نظیر میں مذکور نہیں ہے اور وہ کفارہ ظہار کی آیت ہے کیوں کہ یہ ایک حادثہ ہے اس میں تین احکام مذکور ہیں، تحریر، روزہ، کھانا کھلانا، اول اور ثانی کو، من قبل ان یتامسا کی قید کیساتھ مقید کیا گیا ہے اور اطعام کو اس کیساتھ مقید نہیں کیا گیا، امام شافعی اطعام کو تحریر اور صیام پر محمول کرتے ہیں اور اسکو بھی من قبل ان یتامسا کی قید کیساتھ مقید کرتے ہیں۔

تشریح :- تیسری وجہ فاسدہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے مطلق وہ ہے جو صرف ذات پر دلالت کرتا ہو صفات پر نہیں جیسے رقبہ اور مقید وہ ہے جو ذات، مع الصفات پر دلالت کرتا ہو جیسے رقبہ مومنہ، پس اگر مطلق اور مقید دونوں ایک شرعی مسئلہ میں وارد ہوں

قتل اور دیگر تمام کفارات میں اس لئے کہ کفارہ قتل ایک حادثہ ہے اس میں مقید یعنی باری تعالیٰ کا قول فخر رقبہ تہ مؤمنہ وارد ہوا ہے اور کفارہ ظہار اور یمین دوسرا حادثہ ہے جس میں مطلق یعنی باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبہ وارد ہوا ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید یہاں بھی مراد ہے کیوں کہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتا ہے لہذا یہ وصف زائد یعنی عدم موجودگی میں منصوص کے اندر حکم کی نفی کو ثابت کرے گا گویا اللہ تعالیٰ نے کفارہ قتل میں فخر رقبہ ان کانت مؤمنہ فرمایا ہے اور اس سے یہ مفہوم ہوا کہ اگر رقبہ مؤمنہ نہ ہو تو وہ کفارہ قتل میں جائز نہیں ہے اس قاعدہ کی بنا پر جو گذر چکا ہے کہ شرط وصف دونوں اپنی عدم موجودگی میں حکم کی نفی کو ثابت کرتے ہیں اور جب یہ منصوص میں ثابت ہو گیا حالانکہ وہ عدم شرعی ہے تو بطریق قیاس اس پر تمام کفارات محمول کئے جاتیں گے کیوں کہ کفارہ ہونے میں سب مشترک ہیں اور مصنف کے قول کے یہی معنی ہیں اور اس کی نظیر میں کفارات ہیں کیونکہ یہ سب ایک ہی جنس کے ہیں اور بعض اصحاب شافعی کے نزدیک مطلق مقید پر محمول تو ہوتا ہے لیکن بطریق قیاس نہیں حالانکہ وہ مشہور ہے۔

تشریح :- شارح فرماتے ہیں کہ مطلق اور مقید اگر دو حادثوں میں مذکور ہوں تو اس کی مثال کفارہ قتل اور دیگر کفارات ہیں اس لئے کہ کفارہ قتل ایک حادثہ اور واقعہ ہے اور اس میں حکم مقید مذکور ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ومن قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبہ مؤمنہ دیکھیے اس آیت میں رقبہ مؤمنہ کی قید کیسا تھ مقید ہے اور کفارہ ظہار اور کفارہ یمین دوسرا حادثہ ہے اس میں لفظ رقبہ مطلق مذکور ہے چنانچہ کفارہ ظہار میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فتحریر رقبہ من قبل ان یتامسا اور کفارہ یمین میں فرمایا ہے او تحریر رقبہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید جو کفارہ قتل میں مذکور ہے وہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی مراد ہوگی یعنی کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے اس لئے کہ کفارہ قتل میں ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتا ہے پس جس طرح شرط کے منقہ ہونے سے مشروط یعنی حکم منقہ ہو جاتا ہے اسی طرح وصف کے منقہ ہونے سے حکم منقہ ہو جائیگا۔

پس یہاں منصوص یعنی کفارہ قتل کی آیت میں بھی وصف ایمان کے منقہ ہونے سے کفارہ کا حکم منقہ ہو جائیگا گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا فتحریر رقبہ ان کانت مؤمنہ اور اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ رقبہ اگر مؤمنہ نہ ہو تو وہ کفارہ قتل میں جائز نہ ہوگا اور اس کی بنیاد امام شافعی کے بیان کردہ اسی قاعدہ پر ہے کہ شرط اور وصف اگر متقی ہو جائیں تو حکم منقہ ہو جاتا ہے شارح کہتے ہیں کہ جب شرط اور وصف کے منقہ ہونے سے حکم کا منقہ ہونا منصوص یعنی کفارہ قتل میں ثابت ہو گیا حالانکہ یہ عدم شرعی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا تو بطریق قیاس اس پر تمام کفارات کو محمول کیا جائیگا یعنی مطلق کو مقید پر محمول کیا جائیگا اور قیاس کی علت یہ ہے کہ تمام کفارات کفارہ ہونے میں شریک ہیں مصنف کے قول دنی نظر

من الكفارات لانها من جنس واحد کے یہی معنی ہیں، امام شافعی کے بعض اصحاب کے نزدیک مطلق مقید پر محمول تو ہوتا ہے لیکن قیاس کے طور پر نہیں حالانکہ وہ مشہور ہے۔

ثُمَّ اعْتَرَفَ عَلَى السَّائِعِ أَنَّكُمْ كَمَا حَمَلْتُمْ الْيَمِينَ عَلَى الْقَتْلِ فِي حَقِّ قَيْدِ الْإِيمَانِ
فَيَنْبَغُ أَنْ تَحْمَلُوا الْقَتْلَ عَلَى الْيَمِينِ فِي حَقِّ إِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسَاكِينٍ وَتَشْتَبِهُوا بِهِ
الطَّعَامَ أَيضًا فَاجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ وَالطَّعَامُ فِي الْيَمِينِ لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ
لِأَنَّ التَّفَاوُتَ ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعِلْمِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا الْوُجُودَ إِذَا لَفِظَ عَشْرَةَ
مَسَاكِينٍ اسْمٌ عَلِيمٌ مِنْ سَمَاءِ الْعَدَدِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا وَجُودَ الْحُكْمِ عِنْدَ
وُجُودِهِ وَلَا يَنْفِي عِنْدَ نَفْيِهِ فَإِذَا لَمْ يُوجِبِ النَّفْيُ فِي الْأَصْلِ وَهُوَ كَفَارَةُ الْيَمِينِ
فَكَيْفَ يُعْدَى إِلَى الْفَرَعِ وَهُوَ كَفَارَةُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْفِ فَإِنَّهُ يُوجِبُ
النَّفْيَ عِنْدَ نَفْيِهِ عَلَى أَصْلِهِ عَلَى مَا هَذَا وَإِنَّمَا تَيَسَّرَ الطَّعَامُ بِالْيَمِينِ لِأَنَّ
طَعَامَ الظَّهَارِ وَهُوَ إِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ثَابِتٌ فِي الْقَتْلِ فِي رِوَايَةِ
عَنِ السَّائِعِ عَلَى مَا قِيلَ -

ترجمہ: پھر امام شافعی پر اعتراض کیا گیا کہ تم نے قید ایمان کے حق میں جس طرح یمن کو قتل پر محمول کیا ہے اسی طرح مناسب ہے کہ تم دس مساکین کو کھانا کھلانے کے حق میں قتل کو یمن پر محمول کر دو اور قتل میں بھی اطعام ثابت کرو پس مصنف نے امام شافعی کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے کہ طعام جو یمن میں ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیوں کہ اسم علم سے تفادوت ثابت ہے اور یہ نہیں واجب کرتا مگر وجود کیونکہ لفظ عشرہ مساکین اسمائے عدد کا ایک اسم علم ہے اور یہ اپنے وجود کے وقت صرف وجود حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی نہیں کرتا ہے پس جب اصل یعنی کفارہ یمن میں نفی کو واجب نہیں کیا تو فرع یعنی کفارہ قتل کی طرف اس کو متعدی کیسے کیا جا سکتا ہے برخلاف وصف کے کیونکہ یہ اپنے عدم وجود کے وقت اصل کے مطابق نفی کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے مصنف نے طعام کو یمن کیساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ طعام ظہار یعنی ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا، امام شافعی کی ایک روایت کے مطابق قتل میں ثابت ہے چنانچہ بعض کا یہی قول ہے۔

تشریح: یہاں سے حضرت امام شافعی پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ قید ایمان کے حق میں جس طرح تم شوافع نے کفارہ یمن کو کفارہ قتل پر محمول کیا ہے اور کفارہ قتل کی طرح کفارہ یمن میں بھی رقبہ کیسے مؤمن ہونے کو ضروری قرار دیا گیا ہے اسی طرح دس مساکین کو کھانا،

کھلانے کے حق میں کفارہ قتل کو کفارہ یمین پر محمول کرنا چاہیے تھا اور یوں کہنا چاہیے تھا کہ جس طرح دس مساکین کو کھانا کھلانا کفارہ یمین میں کافی ہے اسی طرح کفارہ قتل میں بھی دس مساکین کو کھانا کھلانا کافی؟ جاہلیہ تھا حالانکہ کفارہ قتل میں دس مساکین کو کھانا کھلانا آپ کے نزدیک بھی ناکافی ہے اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ یمین میں جو طعام ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیوں کہ کفارہ قتل اور کفارہ یمین کے درمیان اسم علم کے ذریعہ تفاوت ثابت ہے اور یہ اسم علم صرف حکم کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔

حاصل یہ کہ عشرہ مساکین کا لفظ اسم عدد میں سے ایک اسم علم ہے اور یہ اسم علم اپنے وجود کے وقت کفارہ یمین کو تو ثابت کرتا ہے لیکن اپنے وجود کی نفی کے وقت کفارہ یمین کی نفی نہیں کرتا ہے یعنی دس مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارہ یمین ادا ہو جاتا ہے لیکن دس مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارہ یمین کا متقی ہونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ حالف دس مساکین کو کھانا کھلانا دے یا نفل آزاد کر دے ان دونوں صورتوں میں طعام عشرہ مساکین کے متقی ہونے کے باوجود کفارہ یمین متقی نہیں ہوتا،

پس جب اصل یعنی کفارہ یمین میں طعام عشرہ مساکین کے متقی ہونے سے حکم یعنی کفارہ یمین متقی نہیں ہوا تو اس کی فرع یعنی کفارہ قتل میں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ طعام عشرہ مساکین نے متقی ہونے سے کفارہ قتل متقی ہو جائے اس کے برخلاف دصف مؤمنہ کہ وہ اپنی اصل کے مطابق اپنے وجود کے وقت وجود حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے طعام کو یمین کیساتھ اس لئے مقید کر لیا ہے کہ طعام ظہار یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا نام شائعی کی ایک روایت کے مطابق قتل میں بھی ثابت ہے جیسا کہ بعض کا یہی قول ہے اور جب ایسا ہے تو طعام ظہار کو لے کر امام شافعی پر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

وَعِنْدَنَا لَا يَحْتَمِلُ الْمُطَّلَقُ عَلَى الْمُقَدَّرِ وَإِنْ كَانَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ لِإِفْكَارِ الْعَلِّ بِمَا
إِذَا لَا كُفَّادٌ وَلَا تَمَانِي بَيْنَهُمَا فَيَكُونُ فِي الظَّهَارِ الصِّيَامُ الَّذِي يُرْتَبِلُ التَّمَانِي وَالطَّعَامُ
أَعْمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ قَبْلَ التَّمَانِي أَنْ يَكُونَ وَإِذَا كَانَتْ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ
فَعَلَى الْحَادِثَتَيْنِ بِالظَّرْفِ الْأَوَّلِيِّ فَيَكُونُ فِي الْقَتْلِ بِإِعْتَابِ رِقَبَةٍ مُؤَمَّنَةٍ وَفِي
غَلِيهِ بِإِعْتَابِ رِقَبَةٍ أَعْمَى إِلَّا أَنْ تَكُونَا فِي حَالٍ وَاحِدٍ مِثْلَ صَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ
فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَإِنَّ قِرَاعَةَ الْعَامَةِ مُطْلَقَةٌ وَ
قِرَاعَةُ ابْنِ مَسْعُودٍ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ مُقَدَّاةً بِالتَّابِعِ وَالْقِرَاعَاتِ

بِمَنْزِلَةِ الْاَيَاتِيْنَ فِي حَقِّ الْمُعَامَلَةِ فَيَجِبُ هُنَا أَنْ يُقَيَّدَ قِرَاءَةُ الْعُقَاةِ اَيْضًا بِالتَّبَاعِ
لَأَنَّ الْحُكْمَ وَهُوَ الصُّومُ كَالْقَبْلِ وَصَفَيْنِ مُتَّبَعَيْنِ فَإِذَا تَبَتَّ تَقْيِيدُهُ بَطَلَتْ اِطْلَاقُهُ
وَالْتَّبَاعُ اِنَّمَا لَمْ يَحْتَجِلْ هَذَا الْمَطْلُوقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ مَعَ أَنَّهُ قَاعِدَةٌ مُسْتَعْرَلَةٌ
لَأَنَّهُ لَا يَعْمَلُ بِالْقِرَاءَةِ الْغَيْرِ الْمُتَوَاتِرَةِ مُشْتَهْرَةً أَوْ أَحَادًا فَإِنَّمَا التَّمَسُّقُ عَلَى
قَبُولِهِ هُوَ قَوْلُهُ لَا غَيْرَ اِبْنِي جَامِعًا هُنَا كُنْتُ فِي سَهَابِ رَمَضَانَ مُتَعَدِّ اَصْمَ شَهْرَيْنِ
دَنِي رِدَايَةً صَمَّ شَهْرَيْنِ مُتَنَابِعَيْنِ -

ترجمہ: - ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا ہے اگرچہ یہ دونوں ایک حادثہ میں
ہوں اس لئے کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے کیوں کہ دونوں کے درمیان تضاد اور تنافی نہیں ہے،
پس ظہار میں صوم اور تحریر دونوں تماس سے پہلے ہوں گے اور طعام عام ہے خواہ تماس سے پہلے ہو یا
اس کے بعد ہو اور جب یہ ایک حادثہ میں ہوتا ہے تو دو حادثوں میں بدرجہ اولیٰ ہوگا، پس قتل میں
رقبہ مؤمن کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائے گا اور غیر قتل میں عام رقبہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائے گا مگر
یہ کہ دونوں ایک حکم میں ہوں جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام میں کفارہ بمین کا صوم
اس لئے کہ قرارت عامہ مطلق ہے اور عبداللہ بن مسعود کی قرارت فصیام ثلثۃ ایام متتابعات متتابع
کیا تھ مقید ہے اور معاملہ کے باب میں قرأتین دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں پس یہاں واجب ہے
کہ قرأت عامہ کو متتابع کیا تھ مقید کر دیا جائے، کیوں کہ حکم لینی صوم دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا
ہے پس جب اس کی تقبیذ ثابت ہوگئی تو اس کا اطلاق باطل ہو گیا اور امام شافعی نے اس مطلق کو مقید پر
محمول نہیں کیا ہے باوجودیکہ ان کا دائمی اصول ہے اس لئے کہ وہ قرارت غیر متواترہ مشہورہ ہوا احاد ہو
پر عمل نہیں کرتے ہیں پس وہ مثال جس کے مقبول ہونے پر اتفاق ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے
جو ایک اعرابی سے متعلق ہے جس نے رمضان کے دن میں جان بوجھ کر اپنی بیوی سے جماع کیا تھا فرمایا کہ دو ماہ
کے روزے رکھو اور ایک روایت میں دو ماہ کے مسلسل روزے رکھو۔

تشریح: فاضل مصنف نے احناف کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم جنیفل کے نزدیک مطلق
کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا اگرچہ مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ میں مذکور ہوں اور وجہ اس کی یہ
ہے کہ مطلق اور مقید کے درمیان چونکہ تضاد اور تنافی نہیں ہے اس لئے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور
جب مطلق اور مقید دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کیا ضرورت ہے اور
جب مطلق مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا تو کفارہ ظہار میں روزہ اور غلام کی آزادی تماس (جماع) سے پہلے
واجب ہوں گے کیوں کہ یہ دونوں من قبل ان تینا شاکی قید کیسا تھ مقید میں اور طعام دسٹھ مسکینوں کو کھانا

کھلانا اعام ہوگا تمامس (رجاع) سے پہلے ہو یا بعد میں کیوں کہ طعام من قبل ان تیماسا کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے لہذا اس کو اس کے اطلاق پر جاری رکھا جائے گا شارح کہتے ہیں کہ جب حناٹ کے نزدیک ایک حادثہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا۔

تو دو حادثوں میں بدرجہ اولیٰ محمول نہیں کیا جائے گا، پس کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائیگا اور کفارہ قتل کے علاوہ کفارہ طہار اور کفارہ یمین میں مطلقاً رقبہ کے آزاد کرنا حکم دیا جائیگا خواہ وہ مؤمنہ ہو یا غیر مؤمنہ ہو اگر مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ اور ایک حکم میں مذکور ہوں تو اس صورت میں احناف کے نزدیک مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام میں کفارہ یمین کے روزے کیوں کہ قرأت عامہ متواترہ تنابع کی قید سے مطلق ہے اور ابن سعوط کی قرأت فصیام ثلثۃ ایام متتابعات، تنابع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور دو قرأتیں ملنے حتیٰ میں دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں گویا یہ دو آیتیں ایک آیت میں تنابع کا لفظ مذکور ہے اور ایک آیت میں تنابع کا لفظ مذکور نہیں ہے پس دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کیلئے مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہوگا اور یہ کہا جائیگا کہ قرأت عامہ بھی تنابع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ روزہ کا حکم اطلاق اور تقید دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا جب اس کی تنابع کی قید کیساتھ تقید ثابت ہو جائیگی تو اس کا اطلاق باطل ہو جائے گا ورنہ تو اجتماع متضادین لازم آئے گا، اس لئے کہ مقید اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ مطلق حکم شرعی نہ ہو اور مطلق اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم شرعی ہے، پس اگر مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا گیا تو ایک ہی چیز یعنی مطلق کے حکم شرعی ہونے اور نہ ہونے کی وجہ سے اجتماع متضادین لازم آئے گا۔

حضرت امام شافعیؒ جن کا دامن اصولیہ یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے ان کے نزدیک اس جگہ مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ قرأت غیر متواترہ کا اعتبار نہیں کرتے ہیں خواہ وہ مشہور ہو یا احاد کے قبیل سے ہو کیونکہ عدم تواتر کی وجہ سے قرأت غیر متواترہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہوتی اور نہ سنت رسول ہوتی اس لئے کہ اس کو قرآنیت کے طور پر روایت کیا گیا ہے نہ کہ سنیت کے طور پر اور جب ایسا ہے تو کفارہ یمین میں روزہ ان کے نزدیک تنابع کی قید کیساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ ان کے نزدیک مطلقاً تین روزے رکھنا ادائے کفارہ کیلئے کافی ہوگا خواہ تنابع کیساتھ رکھے یا بغیر تنابع کے رکھے بہر حال کفارہ یمین کے روزوں میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال ہمارے نزدیک تو ہو جائیگی لیکن امام شافعی کے نزدیک نہ ہوگی، البتہ دونوں حضرات کے نزدیک متفق علیہ مثال یہ ہے کہ جب ایک اعرابی نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کیا تو اسکے کفارہ کیلئے سردار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مٹم شہزین اور ایک روایت میں ہے مٹم شہزین

متابعین اس جگہ دونوں حضرات روایت مطلقہ کو روایت مقیدہ بالتابع پر محمول کرتے ہیں۔

وَجَّ يَرِدُ عَلَيْنَا أَنْكُمْ إِذَا قُرْتُمْ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَلُّ بِالْحَمْلِ فِي الْحَادِثَةِ الْوَالِدَةِ وَالْحَكْمِ الْوَالِدِ
فِي قَوْلِهِ أَذْوَاعُنْ كُلِّي حَمْلِي وَعَبْدِي وَقَوْلِهِ أَدْوَاعُنْ كُلِّ حَزْرٍ وَعَبْدِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ
يَبْعُ أَنْ يَحْمَلَ الْمَطْلُوعَ الْمُقَيَّدَ إِذَا الْحَادِثَةُ رَاجِدَةٌ وَصَدَقَهُ الْفَطْرُ وَالْحَكْمُ
وَاحِدٌ وَهُوَ أَدْوَاعُ الصَّاعِ أَوْ نِصْفِهِ فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ فِي صَدَقَهُ الْفَطْرُ وَرَدَّ النَّصَابَ
فِي السَّبَبِ وَالْمُرَاحِمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ بِلَيْهِنَّ يَبْعُ أَنْ مَا قَلْنَا إِنَّهُ
يَحْمَلُ الْمَطْلُوعَ عَلَى الْمُقَيَّدِ فِي الْحَادِثَةِ الْوَالِدَةِ وَالْحَكْمِ الْوَالِدِ إِنَّمَا هُوَ إِذْ وَرَدَ
فِي الْحَكْمِ الْمُتَضَادِّ وَأَمَّا إِذْ وَرَدَ فِي الْأَسْبَابِ أَوِ الشَّرْطِ فَلَا مُضَافَةَ فِيهِ وَلَا
تَضَادَّ يُكْمَرُ أَنْ يَكُونَ الْمَطْلُوعُ سَبَبًا بِإِطْلَاقِهِ وَالْمُقَيَّدُ سَبَبًا بِتَقْيِيدِهِ فَلِذَا حَامِلٌ
أَنَّ فِي إِتْجَادِ الْحَكْمِ وَالْحَادِثَةِ يَجِبُ الْحَمْلُ بِالِاتِّفَاقِ فِي تَعَدُّرِ هَاجِبِ
الْحَمْلِ بِالِاتِّفَاقِ وَفِي مَا سِوَاهَا اخْتِلَافٌ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ فِي التَّوَضُّعِ -

ترجمہ :- اور اس وقت ہم پر ایک اعتراض وارد ہو گا کہ جب تم نے یہ ثابت کر دیا کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں حمل مطلق علی المقید عمل کرنا واجب ہے تو حدیث رسول اذواعن کل حر عبد اور حدیث عن کل حر و عبد من المسلمین میں بھی یہی مناسب ہونا چاہیے کہ مطلق مقید پر محمول ہو کیوں کہ حادثہ یعنی صدقۃ الفطر ایک ہے اور حکم یعنی ایک صاع یا نصف صاع ادا کرنا بھی ایک ہے، پس مصنف نے اپنے اس قول سے جواب دیا کہ صدقۃ الفطر میں جو فرض وارد ہوئی ہیں وہ سبب کے اندر ہے اور اسباب میں مزاحمت نہیں ہوتی ہے لہذا دونوں کو جمع کرنا واجب ہو یعنی ہم نے جو کہا کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے یہ اس وقت ہے جب کہ دونوں متضاد حکم میں وارد ہوں اور جب اسباب یا شرط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور کوئی تضاد نہیں، پس ممکن ہے کہ مطلق اپنے اطلاق کے ساتھ ایک سبب ہو اور مقید اپنی تقیید کیساتھ ایک سبب ہو خلاصہ کلام یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی صورت میں حمل مذکور بالاتفاق واجب ہے اور ان کے متعدد ہونے کی صورت میں حمل بالاتفاق واجب نہیں ہے، ان دونوں صورتوں کے علاوہ میں اختلاف ہے اس کی مزید تحقیق توضیح میں ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں اخلاف پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تم حنفیوں نے اس بات کو ثابت کیا ہے کہ مطلق اور مقید اگر ایک حادثہ ایک حکم میں مذکور ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہے، پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اذواعن کل حر و عبد اور دوسری

حدیث آدوا عن کل حر و عبد من المسلمین میں بھی یہی مناسب تھا کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے کیوں کہ دونوں حدیثوں میں حادثہ ایک ہے یعنی صدقۃ الفطر اور حکم بھی ایک ہے یعنی ایک صاع یا نصف صاع کا ادا کرنا اور پہلی حدیث مطلق ہے اور دوسری حدیث مسلمان ہونے کے ساتھ مقید ہے پہلی حدیث کے اطلاق کا تقاضہ یہ ہے کہ مولیٰ پر اس کے ہر غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہو غلام خواہ مسلمان ہو خواہ کافر ہو اور دوسری حدیث کی تفسیر کا تقاضہ یہ ہے کہ مولیٰ پر صرف مسلمان غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہو اور کافر غلام کا صدقۃ الفطر واجب نہ ہو، احناف کے نزدیک چونکہ مولیٰ پر کافر غلام کا صدقۃ الفطر بھی واجب ہوتا ہے اس لئے معلوم ہوا کہ احناف نے حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول نہیں کیا ہے کیونکہ اگر احناف حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول کرتے تو احناف کے نزدیک مولیٰ پر صرف مسلمان غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہوتا اور کافر کا واجب نہ ہوتا پس احناف کے نزدیک مولیٰ پر کافر، غلام کے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ احناف نے حدیث مطلق پر عمل کیا ہے اور اس کو حدیث مقید پر محمول نہیں کیا ہے حالانکہ حادثہ اور حکم کے ایک ہونے کی وجہ سے مطلق کو مقید پر محمول کرنا چاہیے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ صدقۃ الفطر میں جو دو لفظ وارد ہوئی ہیں وہ اسباب کے اندر ہیں اور اسباب میں تضاد اور تزام نہیں ہوتا کیوں کہ ایک شے کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں پس جب اسباب میں تضاد اور تزام نہیں ہوتا، تو دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی حدیث مطلق اور حدیث مقید دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا حال یہ ہے کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحدہ میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا اس وقت واجب ہوگا جب کہ لفظ مطلق اور لفظ مقید دونوں کسی ایک حکم متضاد میں وارد ہوں لیکن اگر اسباب یا شروط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مفاہقہ اور تضاد نہیں ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ عمل کرنا واجب ہوگا مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی پس مسئلہ مذکورہ میں صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب راس ہے اور یہ راس پہلی حدیث میں مطلق ہے اور دوسری حدیث میں اسلام کی قید کیا ہے مقید ہے لہذا مطلق اپنے اطلاق کیساتھ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہوگا اور مقید اپنی تفسیر کیساتھ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہے لہذا مطلق اپنے اطلاق کیساتھ سبب ہوگا خواہ کافر ہو خواہ مسلمان ہو اور دوسری حدیث کی وجہ سے صرف راس مسلم سبب ہوگا اور ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے دونوں اپنی اپنی جگہ درست ہیں اور جب دونوں درست ہیں اور ان میں کوئی تضاد نہیں ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا بالاتفاق واجب ہے اور ان کے الگ الگ ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا بالاتفاق واجب نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ باقی صورتوں میں اختلاف ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس کی مزید تحقیق توضیح میں ہے جس کا خلاصہ محشی کے بیان کے مطابق ایس طرح کر

کہ نفس مطلق اور نفس مقید کے وارد ہونے کی پانچ صورتیں ہیں (۱) دونوں حکم کے علاوہ مثلاً سبب میں وارد ہوں (۲) ایک حادثہ اور ایک حکم میں وارد ہوں (۳) ایک حکم اور دو حادثوں میں وارد ہوں (۴) ایک حادثہ اور دو مختلف حکموں میں وارد ہوں (۵) دو حادثوں اور دو مختلف حکموں میں وارد ہوں پہلی صورت میں ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک محمول ہوگا اس کی مثال شرح میں گذر چکی ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول و فی صدقۃ الفطر سے اشارہ کیا ہے دوسری صورت میں مطلق مقید پر بالاتفاق محمول ہوگا اس کی مثال بھی شرح میں گذر چکی ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول الا ان یكونا فی حکم واحد سے اشارہ کیا ہے تیسری صورت میں امام شافعی کے نزدیک مطلق مقید پر محمول کرنا واجب ہے لیکن ہمارے نزدیک اس صورت میں مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول و ان کا نا فی حادثین، عند ان نفسی سے اشارہ کیا ہے اور چوتھی صورت میں مطلق مقید پر امام شافعی کے نزدیک محمول ہوگا نہ کہ ہمارے نزدیک اسی کی طرف شارح نے اپنے قول و لعلم منہا ان کا نا فی حادثہ واحدہ سے اشارہ کیا ہے اور پانچویں صورت میں مطلق مقید پر بالاتفاق محمول نہیں کیا جائیگا اس کی مثال، تقیید الصیام بالتتابع فی کفارة القتل و اطلاق الاطعام فی کفارة الظہار کے ذریعہ بیان کی گئی ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي جَوَابِ الشَّافِعِيِّ فَقَالَ وَلَا نَسْلِمُ أَنَّ الْقَيْدَ بِعِنْدِ الشَّرْطِ لِأَنَّ الْوَصْفَ قَدْ
يَكُونُ اتِّفَاقِيًّا وَقَدْ يَكُونُ بِعِنْدِ الْعِلَّةِ وَقَدْ يَكُونُ لِلتَّكْتِفِ أَوْ لِلْمِلْحِ أَوْ لِلدَّمِ
وَلَعِنَ كَانَ فَلَا نَسْلِمُ أَنَّهُ يُوجِبُ النَّفْيَ لِأَنَّ الْمُنَازَعَةَ فِيهِ هُوَ الشَّرْطُ الْحَقِيقِيُّ
الَّذِي تَدْخُلُ عَلَيْهِ الْأَدْوَاتُ وَلَا تَأْتِي بِالنَّفْيِ نَهْضَةُ الْحُكْمِ لِأَنَّ نَهْضَةَ الْحُكْمِ نَفْيٌ
أَصْلِيٌّ لَا شَرْحِيٌّ عَلَى مَا قَدْ مَنَّا وَكَلِمَةٌ كَانَتْ فَاتِّفَاقِيًّا أَلَسْتَ دَلِيلًا عَلَى عَدْوِي
إِنْ صَحَّتِ الْمِثَالَةُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَإِنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكِبَائِرِ يُجِبُّ لَوْ سَلَّمْنَا نَفْيَ
الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ الْمَنْصُوصِ لَكِنْ لَا نَسْلِمُ الْمَسَارَاةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُسْكُوتِ
حَتَّى نَحْمِلَ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكِبَائِرِ نِيكِنُ أَنْ تَسْتَرْطِبَ فِيهِ الرَّقْبَةَ
الْمُؤْمَنَةَ مَخْلَافَ الظَّهَارِ وَالْمَيْمُونَةِ فَاتِّفَاقِيًّا تَهْمًا صَعْبًا بَارِعًا بِمَنْ جَبَرَهَا بِالرَّقْبَةِ الْمَطْلُوقَةِ
أَعْمٌ مِنْ أَنْ تَكُونَ كَافِرَةً أَوْ مُؤْمِنَةً وَالضَّاهِلُ تَوَرُّقُ كُلِّ مَنَّا مَخْتَلِفٌ فَإِنَّ فِي الْقَتْلِ
حُكْمًا أَوْ لَا يَأْتِي بِرُتْمٍ بِالصِّيَامِ فِي شَهْرَيْنِ فِي الظَّهَارِ حُكْمًا أَوْ لَا بِالتَّحْرِيرِ ثُمَّ
بِالصِّيَامِ فِي شَهْرَيْنِ ثُمَّ بِاطْعَامِ سِتِينَ مَكْلَبًا وَفِي الْمَيْمُونَةِ خَيْرًا وَأَكْبَرَ بَيْنَ
اطْعَامِ عَشْرَةِ أِكْسُوسٍ حَادِثِيٍّ بِرَّقْبَةٍ ثَمَانٍ لَمْ يَمْلِكْهُ هُوَ لَا فِي صِيَامِ ثَلَاثَةِ

أَيَّامٍ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَدَّى الْعَالَمَ بِمَصَالِحِ الْعِبَادِ وَحُكْمَتِهِمْ قَدْ حَكَمَ بِمَا شَاءَ فِي كُلِّ جَنَابَةٍ عَلا حَالِهَا
فَلَا يَنْبَغُ لَنَا أَنْ نَتَعَرَّضَ لِشَيْءٍ مِنْهَا أَوْ نَحْمِلَ نَصْرًا مِنْهَا عَلَى الْآخِرِ بِالْإِطْلَاقِ وَالْتَقْيِدِ
فَأَرْزُقْهُ تَضَيُّعَ الْأَسْرَارِ الَّتِي أَرَادَ بِهَا فِيهِ -

ترجمہ: پھر مصنف نے امام شافعی کا جواب دینا شروع کیا چنانچہ کہا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنی میں ہے اس لئے کہ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی کشف یا مدح یا ذم کیلئے ہوتا ہے اور اگر قید شرط کے معنی میں ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شرط حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے اس لئے کہ متنازعہ وہ شرط نحوی ہے جس پر ادوات داخل ہوتے ہیں اور اس کی نفی کو حکم کی نفی میں کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ حکم کی نفی اصلی ہے نہ کہ شرعی، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے اور اگر یہی ہو تو اس قید سے اس کے غیر پر استدلال کرنا صحیح ہوگا اگر ممانکت صحیح..... ہو جائے کہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ قتل اعظم کبار سے ہے یعنی اگر ہم اصل مضمون میں حکم کی نفی تسلیم بھی کر لیں لیکن ہم اس کے اور مسکوت عنہ کے درمیان مساوات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں یہاں تک کہ مسکوت عنہ، مضمون پر محمول ہو جائے کیونکہ قتل اعظم کبار سے ہے اس لئے ممکن ہے کہ اس میں رقبہ مومنہ شرط ہو، بزحلاف، ظہار اور زمین کے کیوں کہ یہ دونوں چھوٹے جرم ہیں، ان دونوں کی تلافی رقبہ مطلقہ سے ممکن ہے عام اس سے کہ وہ مومنہ ہو یا کافر ہو، نیز مضمون، اور مسکوت میں سے ہر ایک کی تقسیم مختلف ہے اس لئے کہ کفارہ قتل میں اولاً تحریر کا حکم ہوا پھر دوہانے اندر روزوں کا اور کفارہ ظہار میں اولاً تحریر کا حکم ہوا، پھر دوہانے کے روزوں کا، پھر ساکنین کو کھانا کھلانے کا، اور کفارہ زمین میں اولاً دس ساکنین کو کھانا کھلانے، پھر اپنانے رقبہ آزاد کرنے کے، درمیان اختیار دیا گیا ہے پھر اگر یہ چیزیں میسر نہ ہوں تو تین دن کے روزے میں پس اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے مصالح اور ان کے حکم کا عالم ہے اس نے اپنی مشیت سے ہر جرم کا حکم اس کی حیثیت کے مطابق لگایا ہے لہذا ہمارے لئے مناسب نہیں کہ ہم ان میں سے کسی چیز سے تعارض کریں یا ان میں سے کسی ایک کی، نص کو دوسرے پر اطلاق اور تقیید کیا تھ محمول کریں کیوں کہ اس میں ان تمام امور کو ضائع کر دینا ہے جن کو اس میں ودیعت رکھا گیا ہے۔

تشریح: تیسری وجہ فاسد کے سلسلہ میں امام شافعی نے دلیل بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ قید ایمان شرط کے معنی میں ہے لہذا جس طرح شرط کے متنفی ہونے سے حکم متنفی ہو جائے اسی طرح قید کے فوت ہونے سے حکم متنفی ہو جائے گا، فاضل مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے کیوں کہ قید ایمان وصف ہے اور وصف کبھی تو اتفاقی ہوتا ہے جیسے درباب تکم اللاتی فی حجور کم میں حجور زوج اتفاقی وصف ہے اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے

الساوق اور الزانی میں سر قراور زنا علت کے معنی میں ہیں اور کبھی کشف کیلئے ہوتا ہے جیسے الحکم الطویل العریفین
العینین میں طویل عریفین اور عتیق جسم کے معنی کی وضاحت اور کشف کیلئے مذکور ہیں اور کبھی وصف مدح
کیلئے ہوتا ہے جیسے اللہ الرحمن الرحیم میں رحمن اور رحیم اللہ کی مدح کیلئے ذکر کے جاتے ہیں اور وصف کبھی
ذم کیلئے ہوتا ہے جیسے الشیطان الرجیم میں رجیم شیطان کے ذم کیلئے مذکور ہے اور مذکورہ تمام صورتوں میں
وصف کے منقہ ہونے سے حکم منقہ نہیں ہوتا ہے اور جب مذکورہ صورتوں میں وصف کے منقہ ہونے سے
حکم منقہ نہیں ہوتا ہے تو یہ وصف یعنی قید شرط کے معنی میں کیسے ہوگی، مصنف نے ذرا بڑھ کر کہا کہ اگر ہم
یہ بات تسلیم کر لیں کہ قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ شرط کے اتنا سے
حکم منقہ ہو جاتا ہے کیوں کہ متنازع فیہ وہ شرط نحوی ہے جس پر ادوات داخل ہوتے ہیں اور شواہد حکم کی نفی
میں کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ حکم کی نفی اصلی نفی ہوتی ہے نہ کہ شرعی نفی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں
مصنف کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ بات بھی تسلیم کر لیں کہ شرط کی نفی سے حکم کی نفی ہو جاتی ہے تو مقید کے
ذریعہ مطلق پر استدلال کرنا اسی وقت درست ہوگا جبکہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود ہو۔
حالانکہ مذکورہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود نہیں ہے کیوں کہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے حاصل
یہ کہ اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کر لیں کہ اصل منصوص یعنی کفارہ قتل میں قید ایمان کی نفی سے حکم یعنی کفارہ منقہ
ہو جاتا ہے یعنی رقبہ کافرہ سے کفارہ قتل اور انہیں ہوگا تو بھی اس کو کفارہ بعین اور ظہار کی طرف متعدی
نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ کفارہ قتل اور مسکوت یعنی بعین و ظہار کے کفارہ کے درمیان مماثلت نہیں ہے
اور جب ان کے درمیان مماثلت اور مساوات موجود نہیں ہے تو مسکوت یعنی بعین و ظہار کے کفارہ کو کفارہ
قتل پر محمول نہیں کیا جائیگا کیوں کہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر محمول کرنے کیلئے دونوں کے درمیان
مماثلت اور مساوات کا موجود ہونا ضروری ہے لہذا قتل جو اعظم کبائر میں سے ہے اس کے لئے رقبہ مؤمنہ
کی شرط لگانا ناممکن ہے کیوں کہ جنایت کے غلیظ ہونے سے کفارہ بھی غلیظ ہو جاتا ہے، پس قتل جو غلیظ جنایت
ہے اس کا کفارہ بھی غلیظ رکھا گیا یعنی رقبہ کو مؤمنہ کی قید کیساتھ مقید کیا گیا اور ظہار اور بعین جوں کہ
چھوٹے طہرہ ہیں اس لئے ان کی تلافی کیلئے سزا بھی ہلکی مقرر کی گئی یعنی مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا خواہ مؤمن
ہو خواہ کافر ہو، اس جواب پر اعتراض ہے وہ یہ کہ کفارہ قتل خطار میں واجب ہوتا ہے نہ کہ قتل عمد
میں اور قتل خطار کبائر میں نہیں ہے لہذا مصنف کا قتل کو اعظم کبائر میں سے شمار کرنا کیسے درست ہوگا
اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے اس کا یہ جواب الزام علی الخصم کے قبیل سے ہے گویا مصنف نے اپنے خصم
شواہد کو مخاطب کر کے کہا کہ تمہارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب ہے اور قتل عمد اعظم کبائر میں سے
ہے کفارات میں ایک کو دوسرے پر محمول نہ کرنا دو سیرا جواب یہ ہے کہ اصل منصوص یعنی کفارہ قتل
اور مسکوت یعنی ظہار اور بعین کے کفارہ میں سے ہر ایک کی تقسیم مختلف ہے چنانچہ کفارہ قتل میں اولاً کو،

رقبہ آزاد کرنا حکم دیا گیا پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا اور کفارہ ظہار میں اولاً رقبہ آزاد کرنے کا پھر دو ماہ کے روزہ کا اور پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا اور کفارہ یمین میں اولاً تو تین چوبیس دن کے درمیان اختیار دیا گیا۔ (۱) دس مسکین کو کھانا کھلانا (۲) دس مسکین کو کپڑا پہنانا (۳) رقبہ آزاد کرنا پھر اگر تینوں چیزیں میسر نہ ہوں تو تین دن کے روزوں کا حکم دیا گیا ہے بھر حال اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے تمام مصالح اور حکمتوں سے پورے طور پر آگاہ ہیں اس نے اپنی مشیت سے ہر صدمہ کا اس کی حیثیت و نوعیت کے مطابق ہی حکم لگایا ہے لہذا ہمارے لئے یہ بات ہرگز مناسب نہیں ہے کہ ہم ان چیزوں میں سے کسی چیز سے تعارض کریں یا ان میں سے۔۔ ایک کی نفی کو دوسرے کی نفی پر اطلاق اور تفسیر کے ساتھ محمول کریں کیوں کہ ایسا کرنے سے وہ تمام رموز و اسرار ضائع ہو جائیں گے جن کو اس کے اندر اللہ تعالیٰ نے ودیعت فرمایا ہے بہر حال جب ایسا ہے تو ظہار و یمین کے کفارہ یعنی رقبہ مطلقہ کو قتل کے کفارہ یعنی رقبہ مؤمنہ پر محمول کرنا درست نہ ہوگا۔

نَامَا قَيْدُ الْأَسْمَاءِ وَالْعَدَالَةِ فَلَمْ يُوجِبِ النَّبِيُّ جَوَابَ عَمَّا يَرِدُ عَلَيْنَا مِنَ النَّقْضِينَ وَهُوَ أَنْتُمْ قُلْتُمْ إِذَا وَرَدَ الْإِطْلَاقُ وَالْقَيْدُ فِي السَّبَبِ لَا يَحْتَلُّ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرَ وَهَمْنَا وَرَدَ قَوْلُ مَنِي حَمْسٍ مِنَ الْأَيْلِ شَأْنُ قَوْلِهِ فِي حَمْسٍ مِنَ الْأَيْلِ السَّاعَةَ شَأْنُ فِي الْأَسْبَابِ لِأَنَّ الْأَيْلَ سَبَبُ الزَّكَاةِ وَالْأَوَّلُ مَطْلُوقٌ وَالثَّانِي مُقَيَّدٌ بِالْأَسْمَاءِ وَقَدْ حَمَلْنَا الْمَطْلُوقَ هُنَا عَلَى الْمُقَيَّدِ حَتَّى قُلْتُمْ لَا يَحْتَبُ الزَّكَاةُ فِي غَيْرِ السَّاعَةِ وَإِنَّهُ قُلْتُمْ إِذَا كَانَتْ الْحَادِثَةُ مُخْتَلِفَةً لَا يَحْتَلُّ الْمَطْلُوقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَقَدْ حَمَلْنَا قَوْلَهُ نَعَمْ وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ عَلَى قَوْلِهِ نَعَمْ رَأْسُكُمْ وَأَذْوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ حَتَّى نُنْظِمَ الْعَدَالَةَ فِي الْأَشْهَادِ مَطْلُوقًا مَعَ الْأَوَّلِ وَاسْرُدْ فِي حَادِثَةِ الدِّينِ وَالثَّانِي فِي بَابِ الرَّجْعَةِ فِي الْإِطْلَاقِ فَأَجَابَ أَنْ قَيْدَ الْأَسْمَاءِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى قَيْدُ الْعَدَالَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ لَمْ يُوجِبِ النَّبِيُّ الْعَدَالَةَ لِأَنَّهَا لَمْ تَكُنْ مُتَلَمَعَةً وَقَدْ فِي الْإِطْلَاقِ عَنِ الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ أَوْجِبَتْ نَسْبُ الْإِطْلَاقِ يُعْنَى أَنْمَا عَلْنَا فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى بِالسَّنَةِ الثَّلَاثَةِ الدَّالَّةِ عَلَى نَفْيِ الزَّكَاةِ عَنْ غَيْرِ السَّاعَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ لَأَزْكَوَةٌ فِي الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ وَالْعُلُوقَةِ لِأَنَّ هَذِهِ الثَّلَاثَةَ كَلَّمَا غَيْرِ السَّاعَةِ وَمَا عَلْنَا يَحْتَلُّ الْمَطْلُوقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ۔

ترجمہ :- اور ہی اسامت اور عدالت کی قید تو یہ حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے یہ

یہ ان دو لفظوں کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتے ہیں وہ یہ ہے کہ تم نے کہا کہ جب اطلاق و تقید سبب میں وارد ہوں تو ان میں سے ایک کو دو سکر پر محمول نہیں کیا جاتا ہے اور یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فی خمس من الابل شاة اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فی خمس من الابل شاة اس سبب میں وارد ہے کیونکہ اہل زکوٰۃ کا سبب ہے اور پہلی حدیث مطلق ہے اور دوسری حدیث اسامۃ کی قید کے ساتھ مقید ہے اور تم نے یہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے حتیٰ کہ تم نے کہا کہ غیر سامۃ میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، نیز تم نے کہا کہ جب حادثہ مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا حالانکہ تم نے باری تعالیٰ کے قول واستشهدوا شہیدین من رجالکم کو باری تعالیٰ کے قول واستشهدوا ذوی عدل منکم پر محمول کیا ہے حتیٰ کہ تم نے مطلقاً شہادۃ میں عدالت کی شرط لگا دی ہے حالانکہ پہلا قول دین کے حادثہ میں وارد ہوا ہے اور دوسرا قول رجعت فی الطلاق کے باب میں وارد ہوا ہے پس مصنف نے جواب دیا ہے کہ پہلے مسئلہ میں اسامۃ کی قید اور دو سکر مسئلہ میں عدالت کی قید اس کے ماعدا سے حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے جیسا کہ تم نے سمجھا ہے لیکن وہ حدیث جو زکوٰۃ کو عوامل اور...، عوامل سے باطل کرنے میں مشہور ہے اس نے اطلاق کے نسخ کو واجب کیا ہے یعنی ہم نے مسئلہ اولیٰ میں اس تیسری حدیث پر عمل کیا ہے جو غیر سامۃ سے زکوٰۃ کی نفی پر دلالت کرتی ہے اور وہ حدیث یہ ہے ان جانوروں میں زکوٰۃ نہیں ہے جو کھیتی کے کام میں آئے ہوں اور جو بوجھ لادنے کیلئے ہوں اور جو محض چارہ کھاتے ہوں کیوں کہ یہ تینوں غیر سامۃ ہیں ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا عمل نہیں کیا ہے اور فاسق کی خبر میں تحقیق کا حکم اطلاق کے نسخ کا موجب ہوا ہے یعنی اسی طرح ہم نے دو سکر مسئلہ میں اس تیسری نص پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر میں تحقیق کے باب میں وارد ہوئی ہے اور وہ نص یہ ہے اے ایمان والو اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لیکر آئے تو تم توقف اور تحقیق سے کام لو، پس چونکہ فاسق کی خبر واجب التوقف ہے اس لئے خبر میں عدالت شرط قرار دی گئی اور ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا عمل نہیں کیا ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں ہم حنفیوں پر وارد کردہ دو اعتراض اور ان کے جواب مذکور ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ احناف اس بات کے قائل ہیں کہ جب مطلق اور مقید سبب میں وارد ہوں تو ان میں سے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مطلق اور مقید سبب میں مذکور ہیں مگر اس کے باوجود ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے مثلاً ترمذی میں باب صدقہ کے سلسلہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک تفصیلی خط ہے جس کا ایک جز یہ ہے فی خمس من الابل شاة یعنی ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے اور ایک دوسری حدیث میں حاکم نے فی خمس من الابل شاة سے الفاظ ذکر کئے ہیں یعنی ہر پانچ چرنے والے اونٹوں میں ایک بکری ہے یہ دونوں حدیثیں اسباب

میں مذکور میں کیوں کہ یہ دونوں حدیثیں ادنیٰ کے بارے میں ہیں اور اونٹ زکوٰۃ کا سبب ہیں اور پہلی حدیث مطلق ہے اس میں سائہ ہونے کی قید نہیں ہے اور دوسری حدیث سائہ ہونے کی قید کیساتھ مقید ہے حالانکہ اس جگہ تم حنفی حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول کرتے ہو اور یہ کہتے ہو کہ غیر سائہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ اگر حادثہ الگ الگ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے حالانکہ آپ حضرات ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں مثلاً حادثہ زین میں باری تعالیٰ کا قول و اسٹہدہ شہیدینند جا کرم مطلق ہے عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اور رجعت فی الطلاق کے باب میں باری تعالیٰ کا قول و اسٹہدہ و ازوی عدل منکم مقید ہے شاہدین کا لفظ عدالت کی قید کیساتھ مقید ہے اور تم لوگ مطلقاً گواہی میں عدالت کی شرط لگاتے ہو لہذا اس سے بھی ثابت ہوا کہ حادثہ کے مختلف ہونے کے باوجود آپ حضرات نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور ہر گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے ان اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں سائہ ہونے کی قید اور دوسرے مسئلہ میں عادل ہونے کی قید کے استفاہ کے وقت حکم کی نفی واجب نہیں ہوتی ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عوامل (جو جانور ہوتی ہیں) کام میں آتے ہوں (جو جانور بوجھ لادنے کیلئے ہوں) علوفہ (جو جانور محض چارہ کھاتے ہوں) زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ایک تیسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے اور یہ تیسری حدیث سے ثابت ہے اور یہ تیسری حدیث اہل کے الطلاق کو منسوخ کر دیتی ہے حاصل پہلے مسئلہ میں غیر سائہ سے زکوٰۃ ساقط ہونے پر سابقہ دونوں حدیثوں کے علاوہ ایک تیسری حدیث دلالت کرتی ہے اور یہ تیسری حدیث یہ ہے لازکوٰۃ فی العوال والحوال والعولۃ اور یہ تینوں جانور غیر سائہ میں گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غیر سائہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے پس ہم نے زکوٰۃ اہل کو سائہ کی قید کیساتھ اس حدیث سے مقید کیا ہے نہ یہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور جب ایسا ہے تو مطلق کو مقید کرنے کا اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا اسی طرح دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے دوسرے مسئلہ میں سابقہ دونوں آیتوں کے علاوہ ایک تیسری آیت پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر میں توقف اور تحقیق کے بارے میں وارد ہوئی ہے چنانچہ ارشاد ہے یا ایہا الذین آمنوا جارکم فاسق مبنار قبلیوا، پس چونکہ فاسق کی خبر واجب التوقف اور واجب التعمیق ہے اس لئے خبر خبر دینے والے میں عدالت مشروط قرار دینی

غرض ہم نے اس مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ اس تیسری آیت کی وجہ سے گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے اور جب ایسا ہے تو ہم پر مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَقِيلَ إِنَّ الْيَقْرَانَ فِي الظُّمْرِ هَذَا وَجَرَّ ابْنُ أَبِي بَرْزَةَ الْفَاسِدَةَ ذَهَبَ إِلَيْهِمَا لَيْتَ وَهُوَ
أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ الْكَلِمَاتِ بِمَعْرِفِ الْوَادِ يُوجِبُ الْيَقْرَانَ فِي الْحُكْمِ أَيْ أَلَا سَبْرًا فِيهِ لَا نَ

رِعَايَةِ الْمُنَاسِبَةِ بَيْنَ الْجَمَلِ شَرْطٌ فَلَا يَجِبُ لِزَكَاةٍ عَلَى الصَّيْرِ لِأَنَّهَا بِالصَّلَاةِ فِي
 قَوْلِهِ تَعَالَى أَتَمُّوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَهُمَا جَمَلَانِ عَطِيفَتُ أَخْذِهَا عَلَى الْأَخْرَجِي
 بِالْوَاوِ وَتَقْتَضِيهِ التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا وَهَذَا نَأْيًا لِأَنَّ الْجَمَلَ عَلَى الصَّيْرِ لِكُنْ لَا يَجِبُ
 الْعَطْفُ بَلْ يَقُولُ لِأَنَّ زَكَاةَ فِي مَالِ الصَّيْرِ وَاعْتَبَرُوا بِالْجَمَلَةِ النَّاقِصَةِ أَيْ تَأْسُ هُوَ لِإِ
 الْقَائِلُونَ بِالْجَمَلَةِ الْكَامِلَةِ الْمُعْطَوْفَةِ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهِ زَيْنِبُ طَائِقٌ وَهَذَا طَائِقٌ
 بِالْجَمَلَةِ النَّاقِصَةِ الْمُعْطَوْفَةِ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهِ زَيْنِبُ طَائِقٌ وَهَذَا فَانْهَسَا
 يَشْتَرِكَانِ فِي الْخَبَرِ لِأَنَّهَا فَكَذَا الْإِوَالِيَانِ وَقُلْنَا إِنَّ عَطْفَ الْجَمَلَةِ عَلَى الْجَمَلَةِ
 لَا يُوجِبُ الشَّرْكَهَ إِنَّمَا وَجِبَتْ فِي الْجَمَلَةِ النَّاقِصَةِ لِأَنَّهَا رَهَا إِلَى مَا تَمَّتْ بِهِ وَهَذَا الْخَبَرُ
 فَإِنَّ هُنَا كَانَ مَحْتَلًا إِلَى طَائِقٍ فَلِهَذَا جَاءَتْ الشَّرْكَهَ بِخِلَافِ الْكَامِلَةِ الْعَطْفِيَّةِ
 فَاتِّهَامًا فَادَّامَتْ بِنَفْسِهَا لِأَنَّ الشَّرْكَهَ الْإِذَا تَمَّتْ تَقْتَضِيهَا كَالْعَطْفِيَّةِ فِي قَوْلِهِ
 إِنْ دَخَلَتْ الدَّارُ فَانْتِ طَائِقٌ وَعَكْسًا حُرْفَانِ الْجَمَلَةِ الْأَخْيَرَةَ وَإِنْ كَانَتْ تَامَةً
 إِيقَاعًا لِكَيْ تَأْتِي تَعْلِيْقًا فَصَارَتْ مُشْتَرِكَةً مَعَهَا فِي التَّعْلِيْقِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ
 إِنْ دَخَلَتْ الدَّارُ فَانْتِ طَائِقٌ وَزَيْنِبُ طَائِقٌ فَإِنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ طَائِقٌ زَيْنِبُ إِذْ
 لَوْ كَانَ غَرَضُهُ التَّعْلِيْقُ لَقَالَ وَزَيْنِبُ يَدُونَ ذِكْرِ الْخَبَرِ لَأَنَّ الْخَبَرَ كَمَا الْجَمَلَتُ يَرْتَدُّ
 نَادَا أَعَادَةَ عِلْمًا أَنْ غَرَضُهُ التَّخْيِيرُ

ترجمہ :- اور کہا گیا ہے کہ قرآن فی النظم یہ درجہ فاسدہ میں سے چوتھی درجہ ہے امام مالک کا مذہب
 یہ ہے اور وہ یہ ہے کہ حرف واو سے دو کلاموں کو جمع کرنا اشترک فی الحکم کو واجب کرتا ہے کیونکہ جملوں
 کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا شرط ہے لہذا نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ زکوٰۃ باری تعالیٰ کے
 قول اتموا الصلوة و اتوا الزکوٰۃ میں صلوة سے متصل ہے یہ دونوں پورے دو جملے ہیں ان میں سے ایک کو دیکھے
 پر واو کے ذریعہ معطوف کیا گیا ہے پس یہ دونوں کے درمیان برابری کا تقاضا کرے گا اور ہمارے نزدیک
 بھی زکوٰۃ نابالغ بچہ پر واجب نہیں ہوتی ہے لیکن اس کی وجہ عطف نہیں ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کا قول لا زکوٰۃ فی مال الصبی ہے اور ان لوگوں نے جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے یعنی ان حضرات نے جملہ کاملہ
 معطوفہ علی الجملہ کاملہ جیسے زینب طائق و ہند طائق کو جملہ ناقصہ معطوفہ علی الجملہ اکمالہ جیسے زینب طائق
 و ہند پر قیاس کر لیا ہے کیوں کہ یہ دونوں جملے خبر میں شریک ہیں جیسا کہ پہلے درجہ اور ہم نے کہا کہ عطف جملہ
 علی الجملہ شرکت کو واجب نہیں کرتا ہے کیوں کہ شرکت صرف جملہ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے کیوں کہ جملہ ناقصہ
 ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ تام ہوتا ہے یعنی خبر اس لئے کہ ہند طائق کا محتاج ہے اسی وجہ سے

شرکت آئی برخلاف جملہ کاملہ معطوف کے اس لئے کہ وہ تامہ ہے پس جب وہ خود تام ہو گیا تو مشترک ثابت نہ ہوگی، مگر اس چیز میں جسکی طرف جملہ تامہ محتاج ہو جیسے ان دخلت الدار فان طالق وعدی حراً میں تعلیق ہے اس لئے کہ جملہ اخیرہ اگرچہ ایفاً تامہ ہے لیکن تعلیقاً ناقص ہے، پس یہ پہلے جملہ کے ساتھ تعلیق میں مشترک ہو گیا ہے برخلاف اس کے قول ان دخلت الدار فان طالق ذریب طالق کے کیونکہ یہاں ذریب کی طلاق معلق نہیں ہے اسلئے کہ اگر قائل کی غرض تعلیق ہوتی تو وہ بغیر ذریب کے ذریب کہتا کیوں کہ دونوں جملوں کی خبر ایک ہے پس جب وہ اخیر کو دوبارہ لایا تو معلوم ہو گیا کہ اس کی غرض تخییر ہے۔

شرح :- وجہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ فاسدہ جس کے امام مالکؒ قائل ہیں یہ ہے کہ اگر دو کلاموں کو واؤ کے ذریعہ جمع کر دیا جائے تو وہ اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے کہ یہ دونوں کلام حکم کے اندر شریک ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مناسبت اسی وقت متحقق ہوگی جبکہ وہ جملے حکم کے اندر شریک ہوں اس لئے قرآن فی النظم کو اشتراک فی الحکم کو واجب قرار دیا گیا ہے اور جب قرآن فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے تو نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ باری تعالیٰ کے قول اقیمو الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ میں زکوٰۃ نازم سے متصل ہے اور یہ دونوں جملے یعنی اقیمو الصلوٰۃ اور اتوا الزکوٰۃ کامل اور پورے ہیں لہذا ان میں سے ایک کا دوسرے واؤ کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے اور یہ عطف اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں کا حکم برابر ہو لہذا جس طرح نابالغ بچہ پر نماز واجب نہیں ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی تاکہ قرآن فی النظم کی وجہ سے دونوں کا حکم یکساں ہو جائے، نابالغ بچہ پر ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہے لیکن اس کا سبب عطف اور قرآن فی النظم نہیں ہے بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول لا زکوٰۃ فی مال الصبی ہے یعنی بچہ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

مصنف نے قرآن فی النظم سے اشتراک فی الحکم ثابت کرنے پر امام مالکؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ان حضرات مالکیہ نے اس جملہ کاملہ کو دو سے بکر جملہ کاملہ پر معطوف ہو، مثلاً ذریب طالق و ہند طالق کو اس جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جو جملہ کاملہ پر معطوف ہو، مثلاً ذریب طالق و ہند، حاصل قیاس یہ ہے کہ اگر جملہ ناقصہ کسی جملہ کاملہ پر معطوف ہو، مثلاً ذریب طالق و ہند تو یہ دونوں جملے بالاتفاق خبریں شریک ہوتے ہیں یعنی طالق میں ذریب اور ہند دونوں شریک ہیں لہذا دونوں مطلقہ ہوں گی اسی پر قیاس کرتے ہوئے حضرات مالکیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی جملہ کاملہ کسی دو سے بکر جملہ کاملہ پر معطوف ہو، مثلاً ذریب طالق و ہند طالق تو بھی دونوں جملے خبریں شریک ہوں گے اور ذریب اور ہند دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت فی الحکم کو ثابت نہیں کرتا ہے کیوں کہ شرکت صرف جملہ ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہوتا ہے چنانچہ ذریب طالق

دھند میں ہند کا لفظ طالق کا محتاج ہے، پس اسی احتیاج کی وجہ سے معطوف اور معطوف الیہ کے درمیان شرکت آتی ہے اس کے برخلاف جملہ کاملہ معطوفہ علی الکاملتہ کے وہ خود تام ہوتا ہے اپنے تام ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا ہے لہذا جب وہ خود ہی تام ہے اور خبر کا محتاج نہیں ہے تو اس میں شرکت ثابت نہ ہوگی الغرض ان حضرات کا جملہ تامہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے لہذا جملہ تامہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا اور قرآن فی النظم اشتراک فی الحكم کو ثابت نہیں کر سکا ہاں اگر جملہ تامہ بھی کسی چیز کی طرف محتاج ہو تو اس چیز میں جملہ تامہ بھی شریک ہوگا مثلاً تعلیق بالشرط چنانچہ اگر کسی نے، ان ذلت الدار فان طالق وعبدی حر کہا تو دخول دار کے بعد بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا کیوں کہ دوسرا جملہ اگر چه واقع کرنے کے لحاظ سے تام ہے لیکن تعلیق کے لحاظ سے ناقص ہے، اس لئے کہ دلالت حال سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قائل کا مقصد فوری طور سے غلام کو آزاد کرنا نہیں ہے بلکہ دخول دار پر معلق کرنا ہے بہر حال دوسرا جملہ چونکہ تعلیق کے لحاظ سے ناقص ہے اس لئے وہ تعلیق میں پہلے جملے کے ساتھ شریک ہوگا اور دونوں جملے دخول دار کی شرط پر معلق ہوں گے اس کے برخلاف اگر کسی نے ان ذلت الدار فان طالق وزینب طالق کہا تو زینب کی طلاق شرط پر معلق نہ ہوگی اسلئے کہ اگر قائل کا مقصد زینب کی طلاق کو معلق کرنا ہوتا تو صرف زینب کہتا اور خبر کو ذکر نہ کرتا کیوں کہ دونوں جملوں کی جبر ایک ہے لیکن جب قائل نے خبر کو دوبارہ ذکر کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قائل کا مقصد زینب کی طلاق کو معلق کرنا نہیں ہوگا اس پر طلاق متعجب واقع کرنا مقصود ہے۔

وَالْعَامُ إِذَا أُخْرِجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ هَذَا أَوْ حَمْلُهُ مِنَ الْوَجْهِ الْفَاسِدَةِ أَوْ حَمْلُهُ عَلَى نَمْلَةٍ
طَرِيقِ السَّابِقِ حَيْثُ أُرِدَّ مَذْهَبُ إِصَالَةٍ وَالْمَذْهَبُ الْفَاسِدَةُ تَبَعًا وَتَفْصِيلُهُ
أَنَّ صَنِيعَةَ الْعَامِ إِذَا أُرِدَّتْ فِي حَقِّ شَخْصٍ حَاصِرٍ فِي لَيْسَ أَوْ قَوْلِ الصَّحَابَةِ فَإِنَّ كَانَتْ
كَلَامًا مُتَبَدِّلًا فَلَا خِلَافَ فِي أَنَّهَا عَامَةٌ لِجَمِيعِ أَفْرَادِهَا وَلَا تَحْقُرُ بِسَبَبِ حَاصِرٍ
وَرَدَّتْ فِيهِ وَأَمَّا إِذَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ بَلْ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَمَا رَوَيْتُ
أَنَّ مَا عِنْدَ رَنِي فَرِحِمَ أَوْ سَمِعِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ فَإِنَّ
قَوْلَهُ رَحِمَ وَسَجَدَ عَامٌّ صَالِحٌ فِي نَفْسِهِ بِكُلِّ رَحِمٍ وَكُلِّ سَجُودٍ وَقَعَ مَوْجِعَ الْجَزَاءِ أَوْ مَخْرَجِ
الْجَوَابِ وَلَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ بَأَن يَقُولَ مَنْ رَمَى إِلَى الْغَدِ إِنْ نَخَذْتِ فَعَبْدِي
حَرْفَانَهُ وَقَعَ فِي مَوْجِعِ الْجَوَابِ وَلَمْ يَزِدْ عَلَى قَدْرِهِ أَوْلَهُ تَسْتَقْبَلُ بِنَفْسِهِ عَطْمًا
عَلَى قَوْلِهِ وَلَمْ يَزِدْ لَهُمْ وَتَبَدَّلَ الْجَوَابُ أَيَّ حَرْفٍ مَخْرَجِ الْجَوَابِ وَلَمْ يَكُنْ مُسْتَقْبَلًا

بِنَفْسِهِ بَانَ قَالَ شَخْصٌ لَأَخْرَجَ الْمَرْءَ عَلَيْكَ الْفَرْ دَرَهُمْ فَقَالَ بَلَى أَوْ قَالَ أَكَانَ لِي عَلَيْكَ الْفَرْ
دَرَهُمْ فَقَالَ نَعَمْ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ مُسْتَقِلًّا نَفْسِهِ بَانَ لِقَوْلِكَ عَلَى الْفَرْ دَرَهُمْ فَيَبْهُ
إِقْرَأْ مِثْلَهُ خَارِجًا عَمَّا نَحْرُ فِيهِ يَخْتَصِرُ سَبَبَهُ أَيْ يَخْتَصِرُ الْعَالَمَ فِي هَذِهِ الصُّورِ الثَّلَاثِ
بِسَبَبِ الْوَرْدِ دَرِ أَيْ قَاوًا وَلَا يَخْتَلِي أَيْ بَدَاءَ الْكَلَامِ قَطُّ -

ترجمہ کمر :- اور صیغہ عام جب جزار کے موقع پر استعمال ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے پانچویں وجہ فاسدہ کا
مصنف اس کو اپنے سابقہ طرز بیان کے خلاف لائے ہیں چنانچہ اپنا مذہب اصالتہ لائے ہیں اور مذہب فاسد
طبعاً لائے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ صیغہ عام جب کسی نفس یا صحابی کے قول میں کسی خاص شخص کے بارے میں
لایا جاتا ہے پس اگر وہ کلام مبتدا ہو تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ صیغہ اپنے جمیع افراد کو شامل ہے
اور اس سبب کی ساتھ خاص نہیں ہے جس میں وہ وارد ہوا ہے اور جب وہ کلام ایسا نہ ہو بلکہ جزار کے موقع
پر استعمال ہو جیسا کہ مردی ہے کہ ماعز نے زنا کیا تو اس کو رحم کیا گیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو
ہو گیا تو آپ نے سجدہ کیا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول رحم اور سجدہ عام ہے فی نفسہ ہر جسم
اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور جزار کے موقع پر واقع ہولے یا جواب کے موقع پر استعمال ہوا اور
اس پر زیادتی نہ ہو اس طور پر کہ جس شخص کو خدا کی دعوت دی گئی ہو وہ کہے ان تغذیت فجبدی حر۔
کیونکہ یہ کلام جو اس کے موقع پر استعمال ہوا ہے اور جواب کی مقدار پر زیادہ نہیں ہوا یا بنفسہ مستقل نہ ہو یہ جملہ
اس کے قول دل میں دیر معطوف ہے پس یہ جواب کی قید ہے یعنی جواب کے موقع پر استعمال ہولے اور بنفسہ
مستقل نہیں ہے، مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا کیا میرا ایک ہزار درہم تمہارے ذمہ نہیں ہے اس نے
کہا ہاں، یا پہلے شخص نے کہا کیا میرا تجھ پر ایک ہزار درہم تھا اس نے کہا ہاں، کیوں کہ اگر کلام بنفسہ مستقل ہو،
بسیطرہ کہ کہے کہ تیرا تجھ پر ایک ہزار درہم ہے تو یہ از سر نو اقرار ہوگا جو ہماری بحث سے خارج ہے تو ان تینوں
صورتوں میں (عام بالاتفاق سبب حدود کیساتھ مختص ہوگا اور ابتداء کلام ہو نہ کا بالکل احتمال نہ رکھے گا۔

شرح ۱۔ اس عبارت میں پانچویں وجہ فاسدہ مذکور ہے لیکن یہ مصنف کے سابقہ طرز بیان کے
خلاف ہے اس لئے کہ اس وجہ کے بیان میں مصنف کا طرز یہ ہے کہ اپنے مذہب کو اصالتہ پیش کیا ہے،
اور وجہ فاسدہ کو تبعاً پیش کیا ہے حالانکہ سابق میں مصنف نے وجہ فاسدہ کو اصالتہ اور اپنے مذہب کو تبعاً
ذکر کیا ہے بہر حال اس وجہ کی تفصیل یہ ہے کہ صیغہ عام اگر کسی نفس یا صحابی کے قول میں کسی مخصوص آدمی
کے بارے میں وارد ہو تو اس کی کئی صورتیں ہیں (۱) یہ کہ اگر وہ صیغہ کلام نو یعنی از سر نو کلام ہو تو اس بات میں
کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ صیغہ اپنے جمیع افراد کو شامل ہوگا اور اس سبب کیساتھ مخصوص نہ ہوگا جس کے
بارے میں وہ وارد ہوا ہے (۲) اور اگر کلام نو نہ ہو بلکہ جزار کے طور پر استعمال ہوا ہو یہاں جزار سے مخفی جزار مراد نہیں ہے

بلکہ ہر وہ چیز مراد ہے جو اپنے سابق پر مرتب ہو جیسا کہ جزا بشرط پر مرتب ہوتی ہے جزا کے طور پر استعمال ہونے کی مثال ان ماعزانی فرجیم یا سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد پہلا واقعہ تو ماعزاسلمی کے زمانا کا ہے جو مشہور ہے اور دوسرا واقعہ کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رباعی نماز میں دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا، ذوالیدین صحابی نے کھڑے ہو کر کہا اللہ کے رسول آپ نے نماز میں قصر فرمایا ہے یا سبیاں ہو گئی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کل ذلک لم یکن ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا، ذوالیدین نے کہا تو کان بعض ذلک کچھ تو ضرور ہوا ہے صحابہ نے ذوالیدین کی تصدیق کی تو اللہ کے رسول نے نماز کو پورا فرمایا اور سجدہ سہو کیا یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب نماز کے دوران بات کرنے کی اجازت تھی، بہر حال پہلے واقعہ میں لفظ جسم اور دو رکعت واقعہ میں لفظ مسجد عام ہے فی نفسہ ہر جرم اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور تقریباً نماز کے طور پر استعمال ہوا ہے (۳) یا وہ صیغہ عام جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہو لیکن جواب سے زیادہ نہ ہو، مثلاً ایک شخص کو صبح کے کھانے کی دعوت دگئی اس نے جواب میں کہا ان تغدیت نعبدی تغربیاں ان تغدیت نعبدی تغربیاں کے موقع پر استعمال ہوا ہے لیکن مقدار جواب سے زائد نہیں ہے (۴) یا صیغہ عام جواب کے طور پر استعمال ہوا ہو اور متعلق مستقل نہ ہو یہ عبارت دلم یزدیر معطوف ہے اور جواب کیلئے قید ہے یعنی صیغہ عام جواب کے طور پر استعمال ہوا ہو اور بنفسہ مستقل نہ ہو مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا الیس لی علیک الف درہم اس نے جواب میں کہا ”بلی“ یا ایک شخص نے دوسرے سے کہا اکان لی علیک الف درہم اس نے جواب میں کہا نعم، جواب کے غیر مستقل ہونے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر وہ جواب بنفسہ مستقل ہو مثلاً یوں کہا لک علی الف درہم تو یہ از سر نو اقرار ہو گا جو ہماری بحث سے خارج ہے مضاف کہتے ہیں کہ آخر کی تین صورتوں میں یعنی جب صیغہ عام جزا کے طور پر استعمال ہو یا جواب کے طور پر استعمال ہو اور جواب سے زائد نہ ہو یا جواب کے طور پر استعمال ہو اور وہ مستقل بنفسہ نہ ہو تو ان تینوں صورتوں میں صیغہ عام بالاتفاق سبب ورود کیساتھ متعلق ہو گا اور ابتدائے کلام کا احتمال نہ رکھے گا یعنی سبب نزل پر منحصر ہو گا اور دوسرے کی طرف متعدی نہ ہو گا بلکہ سبب نزل کے علاوہ میں حکم کا ثبوت قیاس سے ہو گا دلالت النفس سے یا نص آخر سے ہو گا، ان تینوں صورتوں میں سبب ورود کیساتھ خاص ہونے کی وجہ سے کہ پہلی صورت میں ناجزائز، ماقبل سے متعلق ہوتا ہے لہذا صیغہ عام جو جزا کے طور پر استعمال ہوا ہے وہ بھی ماقبل کے ساتھ متعلق اور مخصوص ہو گا دوسری صورت میں جواب چونکہ سوال پر نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ جواب اسی سوال کے ساتھ متعلق اور مخصوص ہو گا اور تیسری صورت میں جواب چونکہ غیر مستقل ہے اس لئے اس کا اپنے ماقبل کیساتھ مربوط و نا ضروری ہے لہذا اس صورت میں بھی صیغہ عام یعنی جواب غیر مستقل اپنے ماقبل کیساتھ مخصوص ہو گا۔

وَأَنَّ زَادَ عَلَى قَدْرِ الْجَوَابِ بَأَنَّ يَقُولُ الْمَدْعُوُّ إِلَى لُغْدَاءِ زِلْغَلِيَّتِ الْيَوْمِ فَعَبْدُ حُرٍّ
وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ الْمَتَنَانِ عُنَيْهِ نَعْبُدُكَ بِاللَّسْبِ وَبِصِيْرٍ مَبْدِيٍّ حَتَّى

لَا تَلْعَوُ الزِّيَادَةَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ وَهُوَ مَا لَكَ وَالسَّائِفَةُ وَرَفْرَفٌ قِيْدٌ هُمْ مَخْصُصٌ بِسَبَبِهِ لِيَقِيْنَ
تَعْدَى فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مَعَ غَيْرِ الدَّاعِي أَوْ وَهَدَاةً لَا تَعْبَسُ عَبْدُهُ وَمَنْ لَقِيَ أَنْ فَتَبَهُ
الْعَلَّةَ الْقَيْدَ الزَّائِدَ وَهُوَ قَوْلُهُ الْيَوْمِ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَخْصُ بِسَبَبِهِ بَلْ إِنَّمَا تَعْدَى الْأَصْلِيَّةُ
تَعْدَى فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مَعَ الدَّاعِي أَوْ وَهَدَاةً أَوْ مَعَ غَيْرِهِ مَجْتَنِبُ اللَّيْتَةِ أَحْتِرَازًا
عَنِ الْعِبَارَةِ الْكَلِمَةِ وَكَانَ فِي الْأَقْلَابِ عَلَى هَذَا الصَّيْغِ نَوْعٌ مَسَامَحَةٌ فَكَيْفَ أَنْتَ
مَعَ تَلْعُ النَّطْرُخَ أَوْ دَرْدَمَةَ صَالِحٌ لِكُلِّ حَرَمٍ سَوَاءٌ كَانَ لِلزَّوْنِ أَوْ لِعَلْوِهِ وَكَذَلِكَ سَجْوَةٌ كَعَمُّ
مَنْ تَكُونُ لِلشَّهْرِ أَوْ لِعَلْوِهِ وَكَذَلِكَ الْكَلْبُ الْفَيْسُ مِنْ جَنْبِ هَذَا الْمَالِ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ وَكَذَلِكَ
لِكُلِّ عَدَاةٍ مَدْعُوًّا وَغَيْرِهِ وَقِيلَ إِنَّهُ أُرِيدَ بِالْعَامِ هَهُنَا الْإِطْلَاقُ كَمَا هُوَ دَائِمُ السَّائِفَةِ
لَا الْمَصْلُوحَ عَلَيْهِ قَتْلًا -

ترجمہ: - اور اگر صیغہ عام قدر جواب سے زائد ہو یا اس طور کہ جس شخص کو صبح کے کھانے کی طرف بلا یا گیا ہو
وہ کہے ان تعدیت الیوم فقیدی حر تو یہ جو تھی قسم مختلف فیہ ہے ہمارے نزدیک سبب کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ
کلام نو ہو جائیگا یہاں تک کہ زیادتی لغو نہ ہوگی بعض کا اختلاف ہے وہ امام مالک امام شافعی اور امام زفر ہیں
چنانچہ ان کے نزدیک عام اپنے سبب کیساتھ بھی مخصوص ہوگا پس اگر اس مدعوئے غیر داعی کے ساتھ یا تنہا،
عدائیہ کھایا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ اس صورت میں قید زائد کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اور وہ
قید زائد اس کا قول الیوم ہے لہذا یہ ہی مناسب ہے کہ الفاظ کلام سے بچنے کیلئے عام اپنے سبب کیساتھ خاص نہ
ہو بلکہ مدعو اس دن جہاں کہیں بھی اور جس طرح بھی عدائیہ کھائے گا خواہ داعی کے ساتھ یا تنہا غیر داعی کے ساتھ
تو وہ ضرور حائل ہوگا لیکن ان صیغوں پر عام کا اطلاق کرنے میں ایک گونہ مسامحت ہے پس کہا گیا کہ عام
اس سے قطع نظر جو اس کے ماتحت وارد ہوا ہے ہر حرم کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ زنا کیلئے ہو یا غیب زنا کیلئے
ہو اسی طرح ہر سجد کیلئے عام ہے خواہ سہو کیلئے ہو خواہ غیب سہو کیلئے اسی طرح ہر الف کیلئے عام ہے اس مال کی
جنس سے ہو یا اس کے علاوہ کی اسی طرح ہر غدا کیلئے عام ہے خواہ مدعو الیہ ہو یا غیر مدعو الیہ ہو اور کہا گیا
کہ اسی جگہ عام سے مراد مطلق ہے جیسا کہ امام شافعی کی رائے ہے نہ کہ اصطلاحی عام خوب کر لو۔

تشریح :- یہاں سے علی الاطلاق یا بخوبی صورت اور متن کے اعتبار سے جو تھی صورت ذکر کی گئی
ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صیغہ عام اگر جواب کے موقع پر ظاہر ہو اور مقدار جواب سے زائد ہو مثلاً ایک شخص
نے کسی کو صبح کے کھانے کی دعوت دی اس نے جواب میں کہا ان تعدیت الیوم فقیدی حر "ملاحظہ فرمائیے کہ
ان تعدیت الیوم فقیدی حر" جواب کے موقع پر ظاہر ہوا ہے اور لفظ الیوم جواب کی مقدار سے زائد ہے
متن کے اعتبار سے جو تھی قسم ہی مختلف فیہ ہے چنانچہ ہم حنفیوں کے نزدیک اس صورت میں صیغہ عام اپنے

سبب کے ساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ یہ از سر نو کلام شمار ہوگا اور علی سبیل العموم مفید حکم ہوگا اور ایوم کی زیادتی لغو نہ ہوگی البتہ امام مالک نے امام شافعی اور امام زفر کے نزدیک اس صورت میں صیغہ عام اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا چنانچہ اگر مدعو نے اس دن میں داعی کے ساتھ غدا تیرہ کھایا تو وہ حائث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اس دن میں غیر داعی کے ساتھ کھایا یا تنہا کھایا تو وہ حائث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا ہم صغیر کہتے ہیں کہ عام کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کرنے کی صورت میں ایوم کی قید زائد کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اس طور پر کہ اگر مدعو نے اسی دن میں غیر داعی کے ساتھ کھایا یا تنہا کھایا تو ان حضرات کے نزدیک مدعو حائث نہیں ہوتا حالانکہ ایوم میں غدا تیرہ کھانا یا گیا الغرض اس اختصاص بالاسبب کی صورت میں قید زائد (ایوم) کا لغو کر دینا لازم آیا لہذا ماننا سب یہ ہی ہے کہ کلام کو لغو سے بچانے کیلئے عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ جہاں کہیں بھی اور جس طرح بھی اس دن میں غدا تیرہ کھایا یا خواہ داعی کے ساتھ خواہ تنہا خواہ غیر داعی کے ساتھ مدعو بہر صورت حائث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا و لکن فی الاطلاق العام علی ہذہ الصیغ الخ سے شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا مذکورہ صیغوں (رحمہم) سے قبل 'نعم اور ان تغذیت' پر عام کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ یہ صیغہ الفاظ عموم میں سے نہیں ہیں بعض حضرات نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ وہ حادثہ جس کے تحت یہ لفظ وارد ہوا ہے اس سے قطع نظر یہ لفظ مثلا لفظ رحم ہر رحم کو شامل ہے خواہ وہ رحم زنا کی جہ ہو یا زنا کے علاوہ ردت اور افساد فی الارض کی وجہ سے ہو اسی طرح لفظ نجا تیرہ سجد کو عام ہے خواہ سجدہ ہو یا سجدہ کے علاوہ تلاوت کا سجدہ ہو اسی طرح لفظ الف... ہر الف کو عام ہے خواہ وہ اس مال کی جنس سے ہو یا اس کے غیر کی جنس سے ہو اسی طرح ان تغذیت ہر طرح کی غذا کو شامل ہوگا خواہ وہ مدعو الیہ (جس کی طرف دعوت دیکھی) ہو خواہ غیر مدعو الیہ ہو دوسرے بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے جیسا کہ امام شافعی کا خیال ہے اور مذکورہ صیغہ اگرچہ اصطلاحی عام نہیں ہے لیکن مطلق ہے یعنی کسی قید کے ساتھ مفید نہیں ہیں شارح نے قائل سے ایک تیسرے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے یہاں عام سے مراد یہ ہے کہ وہ صیغہ خاص العین نہ ہو خواہ مطلق ہو جیسے نعل خواہ عام اصطلاحی ہو۔

وَقِيلَ الْكَلَامُ لَكُمْ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُنَادِينَ أَوْ اللَّامِ الْكَلَامِ لَكُمْ لَكُمْ وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ عَامًا وَهَذَا هُوَ الْوَجْهُ
السَّادِسُ مِنَ الْوَجْهِ الْفَاسِدِ فَلَا يَكُونُ عِنْدَهُمْ قَوْلُهُمْ أَنْ الْأَبْرَارِ لِي نَعْلِمُ وَإِنْ
الْفَائِزِ يَحْمِلُهُ مَا يَسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى الْعَالِ كُلِّ بِرَدِّ فَاجْرِبْ عَلَى مَنْ تَرَلَّ فِي حَقِّهِمْ نَقَطُ
وَالْبَاقِي يَمَاسُ عَلَيْهِمْ أَوْ يَنْبِتُ بِنَصْرِ الْخَرِّ وَعِنْدَنَا هَذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ اللَّفْظَ دَالَ عَلَى الْعُمومِ
فَلَا يَنَابِغُهُ دَلَالَتُهُ عَلَى الْمُدْحِ وَالذِّمَّةُ أَيْضًا يَجُوزُ أَنْ يَتَمَسَّ بِعُمومِ قَوْلِهِ وَالَّذِينَ يَكْتَبُونَ

الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ الْآيَةَ عَلَى رُحْبِ الزُّكُوتِ فِي حَلِيِّ النَّسَاءِ وَإِنْ كَانَ وَارِدًا فِي قَوْمٍ مَخْصُوفٍ
كَلِمَةُ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَيَكُونُ إِطْلَاقُ صِغَةِ الْمَذْكَرِ أَعْنَى الَّذِينَ عَلِمَتْ تَغْلِيْبًا
كَمَا حَرَّرْتَهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَخْمَدِيِّ -

ترجمہ :- اور کہا گیا ہے کہ جو کلام مدح یا مذمت کیلئے ذکر کیا گیا ہو اس کے لئے عموم نہیں ہوتا ہے
اگرچہ لفظ عام ہو یہ وجہ فاسدہ میں سے تھپی وجہ فاسدہ ہے لہذا ان کے نزدیک باری تعالیٰ کے قول ان الابرار
لفی نعیم وان الفجار لفی جمیم سے ہر نیکو کار اور ہر بدکار کے حال پر استدلال نہیں کیا جائے گا بلکہ اس سے
صرف اہی لوگوں پر استدلال کیا جائیگا جن کے حق میں یہ کلام نازل ہوا اور باقی لوگوں کو ان پر قیاس
کر لیا جائے گا یا دوسری نص سے ثابت ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ فاسدہ ہے اس لئے کہ یہ لفظ عموم پر دلالت
کر رہا ہے پس اس کی دلالت مدح یا ذم پر بھی اس کے منافی نہ ہوگی چنانچہ اس صورت میں قول باری تعالیٰ
والذین یکسرون الذہب والفضتہ الآیہ کے عموم سے عورتوں کے زیورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا
جائز ہے اگرچہ یہ کلام ایسی مخصوص قوم کے بارے میں وارد ہوا ہے جنہوں نے سونے چاندی کا ذخیرہ
کر رکھا تھا اور مذکر یعنی الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہوگا جیسا کہ میں نے اس کو تفسیر احمدی
میں لکھا ہے -

ترجمہ :- وجہ فاسدہ میں سے تھپی وجہ فاسدہ ہے کہ اگر کوئی کلام مدح کیلئے مذکور ہو جیسے
باری تعالیٰ کا قول ان الابرار لفی نعیم، نیکو کاروں کی مدح کیلئے مذکور ہے یا کوئی کلام ذم کیلئے مذکور
ہو جیسے ان الفجار لفی جمیم بدکاروں کی مذمت کیلئے مذکور ہے تو ایسی صورت میں اس کلام کے لئے عموم نہ
ہوگا اگرچہ لفظ عام ہو بلکہ ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہوگا جن کے بارے میں یہ کلام نازل ہوا ہے لہذا
اس وجہ فاسدہ کے قائلین بعض شواہد کے نزدیک ان الابرار لفی نعیم سے ہر نیکو کار کے حال پر اور ان
الفجار لفی جمیم سے ہر بدکار کے حال پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف انہی لوگوں کے
حال پر استدلال کیا جائیگا جن کے حق میں یہ کلام نازل ہوا ہے البتہ باقی نیکو کار اور بدکار لوگوں کو
ان پر قیاس کر لیا جائے گا یا ان کا مقام کسی دوسری نص سے ثابت کیا جائے گا، ہمارے نزدیک یہ
وجہ فاسدہ ہے کیوں کہ لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور اس کے خلاف کوئی قرینہ
موجود نہیں ہے اور جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اور اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو تو حقیقت پر عمل
کرنا واجب ہوگا لہذا یہاں بھی حقیقت یعنی لفظ کے عموم پر عمل کرنا واجب ہے اور مدح اور ذم پر دلالت
چونکہ عموم کے منافی بھی نہیں ہے اس لئے بھی یہ کلام اپنے عموم پر دلالت کرے گا پس جب وہ کلام جو مدح
اور ذم کیلئے مذکور ہو عام ہے تو باری تعالیٰ کے قول والذین یکسرون الذہب والفضتہ کے عموم سے عورتوں کے

زورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا جائز ہوگا اگرچہ یہ آیت ایسی مخصوص قوم کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنہوں نے چاندی اور سونے کو ذخیرہ کر رکھا تھا اور اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے یہ آیت پوری اس طرح ہے "والذین یکنزون الذہب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل اللہ فبشرهم بعذاب الیم" لغت میں کنز کے معنی ذخیرہ کرنے کے ہیں لیکن یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ زکوٰۃ نہ دینا مراد ہے اور اس پر قرینہ ولا ینفقونها فی سبیل اللہ ہے کیوں کہ نفقہ مفروضہ سے مراد زکوٰۃ ہے اور وعید مال مدفون پر نہیں ہے بلکہ اس مال پر ہے جس کی زکوٰۃ نہ دی گئی ہو خواہ وہ مدفون ہو یا غیر مدفون ہو ویکون اطلاق صیغۃ الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت میں الذین کا صیغہ مذکر ہے پس اس میں عورتیں کیسے داخل ہو جائیں گی اس کا جواب یہ ہے کہ مذکر الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہے جیسا کہ تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

وَقِيلَ الْجُمُعَةُ الْمُضَافُ إِلَى الْجَمَاعَةِ هَذَا وَجِبَ سَائِعٍ مِنَ الْجُودَةِ الْفَاسِدَةِ فَإِنَّ عِنْدَهُمْ إِذَا رَقَعَتْ مُقَابِلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ حَكْمَهُ حَقِيقَةَ الْجَمَاعَةِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ أَوْ كَلَامًا يَكُلُّ فَرْدٍ مِنَ أَفْرَادِ الْجَمْعِ الْأَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنَ أَفْرَادِ الثَّانِي فِي قَوْلِيَّةِ خَدِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ لَا بَدَّ فِي كُلِّ مَالٍ مِنَ السَّوَامِ وَالنَّفَقَةِ وَالْعُرْيَانِ لِكُلِّ حَيْدٍ مِنَ الْأَعْيَانِ أَيْ تَحِبُّ الصَّدَقَةَ وَتَحِبُّ نَقُولَ لَا يَجِبُ الصَّدَقَةُ فِي كُلِّ دَرَاهِمٍ وَدِينَارٍ بِالْجَمْعِ مَعَ أَشْهُابٍ مِنْ أَفْرَادِ الْأَمْوَالِ فَلَا يَجِبُ فِي كُلِّ أَنْوَاعِهَا أَيْضًا عَلَى مَا ذَكَرْتَنِي الْعَمْدُ وَعِنْدَنَا لِقِيْفُهُ مُقَابِلَةَ الْأَحَادِ بِالْأَحَادِ حَتَّى إِذَا قَالَ لَا مَرَأَتِي إِذَا وُلِدَ ثَمًّا وَلَدًا يَوْمَ فَانَتْ كَمَا ظَلَمْتَانِ قَوْلُهُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدًا مُطْلَقًا وَلَا يَكُونُ أَنْ يُلِدَ كُلُّ امْرَأَةٍ وَتَلِدُ كَمَا قَالَ زَكْرِيَّا وَتَسْتَفِيحُ وَإِطْلَاقُ الْجَمْعِ عَلَيْهِمْ مَسَاحَةٌ بِاعْتِبَارِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ وَتَحْوِيلَ لِسَوَاتِيهِمْ وَرَبِّكَ وَادَّابَهُمْ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَاعْبُدُوا جُودَهُمْ أَلَيْسَ عَلَى الْفُقَرَاءِ فِي الْفَقْرِ

ترجمہ کہہ : اور کہا گیا کہ جمع کا صیغہ جو جماعت کی طرف مضاف ہو یہ وجہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جب جمع کا مقابلہ جمع سے ہوگا تو اس کا حکم ہر ایک کے حق میں حقیقت جماعت کا حکم ہوگا یعنی جمع اول کے افراد میں سے ہر فرد کیلئے جمع ثانی کے افراد میں سے ہر فرد کا ہونا ضروری ہے پس باری تعالیٰ کے قول خذ من أموالهم صدقة میں غنی کے ہر فرد کے ہر مال میں صدقہ کا واجب ہونا ضروری ہے خواہ وہ مال سو اتم سے ہو یا نفوس سے یا عروس سے اور ہم کہتے ہیں کہ بالاجماع ہر درہم اور ہر

دینار میں صدقہ واجب نہیں ہوتا ہے باوجودیکہ یہ دونوں افراد اموال میں سے ہیں لہذا اموال کے جمیع انواع میں بھی صدقہ واجب نہ ہوگا جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے اور ہمارے نزدیک آحاد کا آحاد سے مقابلہ تقاضہ کرتا ہے حتیٰ کہ جب کسی نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ جب تم دونوں دو بچے جنو تو تم دونوں کو طلاق ہو لیں ان میں سے ہر ایک نے ایک بچہ جنا تو دونوں مطلقہ ہو جائیں گی اور یہ لازم نہ ہوگا کہ ہر ایک دو دو بچے جنے جیسا کہ امام زفر اور امام شافعی نے کہا ہے اور حج کا اطلاق مافوق الواحد کے اعتبار سے مساحت سے اس کی مثال بسوا اثنا بہم، رکبوا و اہم اور باری تعالیٰ کا قول فاغسلوا وجہکم ہے جیسا کہ فقہ میں ثابت ہو چکا ہے شرح :- وجہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ یہ ہے کہ شوانع کے نزدیک اگر صدقہ جمع کا مقابلہ صدقہ جمع سے کیا گیا تو ایک جمع کے تمام افراد میں سے ہر فرد دوسری جمع کے افراد میں سے ہر فرد کیلئے ثابت ہوگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے خذ من اموالہم صدقۃ اس آیت میں اموال صدقہ جمع ہم ضمیر جمع کی طرف مضاف اور منسوب ہے لہذا مذکورہ وجہ فاسدہ کے تحت غنی کے ہر فرد کے ہر مال میں زکوٰۃ کا واجب ہونا ضروری ہے مال سوام کے قبیل سے ہو یا نقد کے قبیل سے ہو یا عروض کے قبیل سے ہو لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر سب کا اجماع ہے کہ ہر دینار اور ہر درہم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حالانکہ درہم و دینار دونوں مال کے افراد میں سے ہیں لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اموال کے تمام انواع میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے اور جب ایسا ہے تو اضافت جمع الی الجمع کی صورت میں ایک جمع کے افراد میں سے ہر فرد دوسری جمع کے افراد میں سے ہر فرد کیلئے ثابت نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ آحاد آحاد کے مقابل ہوں یعنی اگر ایک جمع کو دوسری جمع کی طرف منسوب کیا گیا تو ایک جمع کا ایک فرد دوسری جمع کے ایک فرد کیلئے ثابت ہوگا یعنی انقسام آحاد علی الاحاد ہوگا مثلاً کسی نے اپنی دو بیویوں کو خطاب کر کے کہا اذا ولدتما ولدین فاتما طاعتان اس مثال میں تولید ولدین کو امراتین کی طرف منسوب کیا گیا ہے پس انقسام آحاد علی الاحاد کے تحت مطلب یہ ہوگا کہ جب تو نے ایک بچہ جنا تو جمع کو طلاق، اور جب تو نے ایک بچہ جنا تو جمع کو طلاق چنانچہ جب دونوں نے ایک ایک بچہ جنا تو شرط متحقق ہونے کی وجہ سے جزا یعنی طلاق متحقق ہو جائیگی اور وقوع طلاق کے لئے ہر ایک کا دو بچے جینا ضروری نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعی اور امام زفر نے فرمایا ہے اطلاق الجمع علیہما الخ سے ایک سوال کا جواب ہے ہاں کہ ولدتما اور ولدین دونوں تثنیہ کے صیغہ میں اور بحث ہے اضافت جمع الی الجمع کی لہذا ان دونوں پر جمع کا اطلاق کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مافوق الواحد کا اعتبار کرتے ہوئے ان دونوں پر مساحت جمع کا اطلاق کر دیا گیا ہے درحقیقت مقابلہ جمع بالجمع کی مثال میں یہ اقوال ہیں بسوا اثنا بہم، انھوں نے اپنا اپنا کپڑا پہن لیا، رکبوا و اہم وہ سب اپنی اپنی سواری پر سوار ہو گئے فاغسلوا وجہکم تم سب اپنا اپنا چہرہ دھو لو اسی انقسام آحاد علی الاحاد

کی وجہ سے کہا گیا ہے کہ فاسد اور حکیم میں ایک ایک ہاتھ اور ایک ایک پیر کا دھونا تو عبارت النفس سے ثابت ہوگا اور دوسرے ہاتھ اور دوسرے پاؤں کا دھونا دلالت النفس یا اجماع سے ثابت ہوگا (طحاوی)

وَقِيلَ الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ هَذَا رَجْعُهُ نَاهٍ عَنِ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَفِيهِ اخْتِلَافٌ كَثِيرٌ
فَقِيلَ لِحُكْمِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّهِمَا أَصْلًا وَقِيلَ لَهُ حُكْمٌ فِيهِ وَهُوَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ
يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنِ ضِدِّهِ وَالنَّهْيَ عَنِ الشَّيْءِ يَكُونُ أَمْرًا بِضِدِّهِ فَيَدُلُّ الْأَمْرُ عَلَى
تَحْرِيمِ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَلَى وَجوبِ ضِدِّهِ فَإِنْ كَانَ لَهُ ضِدٌّ وَاحِدٌ فِيهَا وَإِنْ كَانَتْ
لَهُ أَضْدَادٌ كَثِيرَةٌ فِيهِ الْأَمْرُ بِشَيْءٍ جَمِيعِ أَضْدَادِهِ وَفِي النَّهْيِ يَكْفِي لَهُ الْأَتْيَانُ
بِوَاحِدٍ مِنَ الْأَضْدَادِ عَلَيْهِ مَعْنَى هَذَا هُوَ تَحْرِيمُ الْجَمَاعِ وَالْعِنْدَنَا الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ
يَقْتَضِي كَرَاهَةَ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ضِدُّهُ فِي مَعْنَى سُنَّةٍ
وَاجِبَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّيْءَ فِي نَفْسِهِ لَا يَدُلُّ عَلَى ضِدِّهِ وَإِنَّمَا يَلْزِمُ الْحُكْمُ فِي الضِّدِّ
ضَرُورَةً لِامْتِنَانِ كَلْفِ الدَّجْبَةِ الْأَدْنَى فِي ذَلِكَ وَهِيَ الْكَرَاهَةُ فِي الْأَوَّلِ لِأَنَّهَا
دُونَ التَّحْرِيمِ وَالسُّنَّةِ الْوَاجِبَةِ فِي الثَّانِي لِأَنَّهَا دُونَ الْفَرْضِ وَلَيْسَ التَّرَادُّ
بِالْإِقْتِصَاءِ الْمُصْطَلَمِ السَّابِقِ بِجَعْلِ غَيْرِ الْمَطُوقِ مَطُوقًا لِبَعْضِهِ الْمَطُوقِ بِلَا ثَبَاتِ
أَمْرٍ لَزِمَ بَقَطٌ وَهَذَا إِذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الْأَسْتِغَالِ بِالضِّدِّ تَفَرُّقٌ لِمَا مَوْرِبِهِ
فَإِنَّ لَزِمَ مِنْهُ ذَلِكَ يَكُونُ حَرَامًا بِالْإِتْفَاقِ وَهَذَا مَعْنَى مَا قَالَ وَفَائِدَةُ هَذَا
الْأَصْلُ أَنَّ التَّحْرِيمَ لِمَا لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا بِالْأَمْرِ لَمْ يَتَّعَبَرُ الْأَمْرُ حَيْثُ يَفُوتُ
الْأَمْرُ فَإِذَا لَمْ يَفُوتْ كَانَ مَكْرُوهًا كَالْأَمْرِ بِالْقِيَامِ يَجْعَلُ إِلَى الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ بَعْدَ
فَرَاحِ الْأَوَّلِيَّ الْثَلَاثَةَ بَعْدَ فَرَاحِ التَّسْتَهْدِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُودِ فَقَصْدُ أَحْتَى
إِذَا تَعَدَّتْ فَأَمَّا لَا تَقْصِدُ صَلَاتَهُ نَفْسُ الْقُعُودِ وَلَكِنَّهُ يَكُونُ لِأَنَّ نَفْسَ الْقُعُودِ
وَهُوَ تَعَدُّ مَقْدَارِ سَبْعَةٍ لَا يَفُوتُ الْقِيَامُ فَيَكُونُ وَإِنْ مَكَتَ كَثِيرًا حَيْثُ ذَهَبَ أَنَّ
.. الْقِيَامَ يَفُوتُ الصَّلَاةَ وَمِنْ هُنَا نَظَرْنَا أَنَّ الْأَسْتِغَالِ بِالضِّدِّ فِي الْوَقْتِ
الْمَوْسَعِ لِلصَّلَاةِ لَا يَجُوزُ وَفِي الْوَقْتِ الْمُضَيَّقِ لَهَا يَجُوزُ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ بِالصِّدْقِ
نَفْسِهِ عِبَادَةٌ مَقْصُودَةٌ أَوْ أَمْرٌ مَبَاحًا -

ترجمہ :- اور کہا گیا کہ امر یا شئی یہ وجہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ ہے اور اس میں بہت اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ اولیٰ نہی کا حکم ان کے خلاف میں بالکل نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ ان کے خلاف

میں حکم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امر بالشیء اپنی ضد سے نہیں کا تقاضہ کرتا ہے اور نہی عن الشئی اس کی ضد کا حکم ہوتا ہے پس امر اپنی ضد کی تحریم پر دلالت کرے گا اور نہی اپنی ضد کے وجوب پر دلالت کرے گی چنانچہ اگر اس کی ایک ضد ہو تو فیہا اگر اضا د کثیرہ ہوں تو امر میں اس کے جمیع اضا د حرام ہوں گے اور نہی میں اس کے اضا د میں سے ایک غیر معین ضد پر عمل کرنا کافی ہوگا یہ امام جصاص کا اختیار کردہ قول ہے اور بہانے نزدیک امر بالشیء اپنے مخالف کی کراہت کو چاہتا ہے اور نہی عن الشئی اس بات کو چاہتی ہے کہ اس کی ضد سنت موکدہ کے معنی میں ہو، اور یہ اس لئے کہ شئی فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ امتثال کے پیش نظر ضد میں حکم کو لازم کرتی ہے جس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے اور وہ اول میں کراہت ہے اس لئے کہ کراہت تحریم سے کم درجہ ہے اور ثانی میں سنت موکدہ ہے کیوں کہ وہ فرض سے کم درجہ ہے اور متن میں جو اقتصا ہے اس سے سابقہ اصطلاحی اقتصار تصحیح منطوق کیلئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا امر نہیں ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مراد ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور یہ کوفت کر دینا لازم نہ آئے چنانچہ اگر اس سے یہ لازم آیا تو وہ بالاتفاق حرام ہوگا یہ ہی مطلب ہے مصنف کے اس قول کا کہ اس قاعدہ کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم چونکہ امر سے مقصود نہیں ہوتی اس لئے اس کا اعتبار صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ امر کو فوت کر دے پس جب اس کو فوت نہیں کیا تو مکروہ ہوگا جیسے امر بالقیام یعنی رکعت ادنیٰ سے فراغت کے بعد رکعت ثانیہ کے لئے یا تشہد کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے قیام کا امر قصد انہی عن القعود نہیں ہے حتیٰ کہ جب مصلیٰ بیٹھ گیا پھر کھڑا ہو گیا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن مکروہ ہوگی کیوں کہ نفس قعود یعنی ایک تسبیح کی مقدار قعود کرنا قیام کو فوت نہیں کرتا ہے لہذا وہ مکروہ ہوگا اور اگر زیادہ بٹھہر گیا کہ قیام کا وقت ہی ختم ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور یہاں سے یہ بات بھی ظاہر ہوگی کہ نماز کے مواعظ وقت میں ضد کے ساتھ مشغول ہونا حرام نہیں اور اس کے تنگ وقت میں حرام ہے اگرچہ وہ ضد فی اشیاء مقصودہ یا امر مباح ہو۔

شرح :- وجہ فاسد میں سے آٹھویں وجہ فاسد میں اختلاف بہت ہے چنانچہ امام غسزالی اور امام الحرمین وغیرہ کہا کہ امر و نہی کا حکم ان کی ضد میں نہیں ہوتا ہے یعنی ان حضرات کے نزدیک امر بالشیء اس کی ضد سے نہیں کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور نہی عن الشئی اس کی ضد کے مامور یہ ہونے کا تقاضہ نہیں کرتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ امر و نہی دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کی ضد میں حکم ہوتا ہے چنانچہ امر بالشیء اپنی ضد کی نہیں کا تقاضہ کرتا ہے اور نہی عن الشئی اپنی ضد کے مامور یہ ہونے کا تقاضہ کرتی ہے یعنی امر بالشیء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی ضد حرام ہے اور نہی عن الشئی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کی ضد واجب ہے پس اگر امر و نہی میں سے ہر ایک کے لئے ایک ہی ضد ہو جیسے امر بالایمان کی ضد کفر ہے اور نہی عن الکفر کی ضد ایمان ہے تو فیہا یعنی امر کی صورت میں اس کی ضد واحد مامور بہ اور واجب ہوگی اور

اگر بہت سے اضداد ہوں مثلاً امر بالقیام کی ضد رکوع، سجود اور قعود ہے اور نہی عن شرب خمر کی ضد شرب ماہ شرب لبن اور شرب میند وغیرہ ہے تو امر کی صورت میں اس کی تمام اضداد حرام ہو جائیں گی مثلاً اگر قیام کا امر کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ رکوع، سجود اور قعود سب حرام ہیں اور نہی کی صورت میں اس کی اضداد میں سے کسی ایک غیر معین کو بجا لانا کافی ہوگا مثلاً اگر شرب خمر سے منع کیا گیا تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کی تمام اضداد کا شرب ضروری ہے بلکہ اضداد میں سے کسی ایک کا شرب کر لینا بھی کافی ہوگا امام جصاص کا مذہب مختار یہی ہے۔ مصنف نے فرمایا کہ اس سلسلہ میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر بالشیء اپنی ضد کی کراہت کو مستلزم ہے اور نہی عن الشئی اپنی ضد کے سنت مؤکدہ ہونے کو مستلزم ہے یعنی امر بالشیء کی صورت میں اس شئی کی ضد مکروہ ہوگی اور نہی عن الشئی کی صورت میں شئی کی ضد سنت مؤکدہ ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شئی فی نفسہ ضد پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ صرف امتثال اور تعمیل حکم کے پیش نظر حکم کو ضد میں لازم قرار دیتی ہے جس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے اور امر کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے اور کراہت ادنیٰ درجہ اس لئے ہے کہ کراہت تحریم سے کم تر ہوتی ہے اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ سنت مؤکدہ ہے کیوں کہ سنت مؤکدہ فرض سے کم تر ہے دلیس المراد بالانقصار سے شارح فرماتے ہیں کہ متن میں جو انقصار ہے اس سے سابقہ اصطلاحی انقصار یعنی منطوق کو صحیح کرنے کیلئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا مراد نہیں ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مراد ہے شارح کہتے ہیں کہ ماوربہ کی ضد کا مکروہ ہونا اس صورت میں ہے جب کہ ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے ماوربہ کو فوت کرنا لازم نہ آتا ہو چنانچہ اگر ماوربہ کی ضد کیساتھ مشغول ہونے سے ماوربہ کو فوت کرنا لازم آتا ہو تو ماوربہ کو فوت کرنا اور اس کی ضد کے ساتھ مشغول ہونا بالاتفاق حرام ہوگا۔

اسی بات کو مصنف نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ مذکورہ اصل رکہ امر بالشیء اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے اگافائدہ یہ ہے کہ امر سے چونکہ تحریم مقصود نہیں ہوتی... یعنی امر بالشیء اس کی ضد کی تحریم کے لئے وضع نہیں ہوتا ہے اس لئے امر کی ضد میں اسی صورت میں تحریم معتبر ہوگی جبکہ اس کی ضد میں مشغول ہونا ماوربہ کو فوت کر دیتا ہو لہذا جس صورت میں ماوربہ کو فوت نہ ہو اس صورت میں امر کی ضد پر عمل کرنا مکروہ ہوگا مثلاً رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے قیام کا امر یا تشہد سے فراغت کے بعد تیسری رکعت کیلئے قیام کا امر قصد انہی عن القعود نہ ہوگا چنانچہ اگر مصلیٰ نے قعود کیا اور کچھ تاخیر کے بعد قیام کیا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی البتہ مکروہ ہوگی کیونکہ نفس قعود یعنی ایک تسبیح کی مقدار بیٹھنا قیام کو فوت نہیں کرتا ہے اور جب نفس قعود قیام کو فوت نہیں کرتا ہے تو نفس قعود مکروہ ہوگا اور اگر قعود اس قدر طویل ہو گیا کہ قیام کا وقت ہی جاتا رہا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ نماز کے کشادہ وقت میں اگر کوئی شخص اس نماز کے علاوہ دوسری کسی عبارت یا ارمباح میں مشغول ہو گیا

تو یہ حرام نہ ہوگا کیوں کہ یہ مشغول ہونا نماز کو قوت نہ کرے گا اور اگر نماز کے تنگ وقت میں کسی دوسری عبادت یا کسی امر مباح میں مشغول ہو گیا تو یہ مشغول ہونا حرام ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ مشغولیت نماز کو قوت کر دے گی۔

وَلِهَذَا أَقْلُنَا أَنَّ الْحَرَامَ لِمَا نَهَى عَنْهُ لُبُّ الْمُحِيطِ كَانَ مِنَ السَّنَةِ لُبُّ لُزَارٍ وَالرُّكُوعِ
تَفْرِيحٌ عَلَى أَصْلِ أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ضِدَّهُ فِي مَعْنَى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذَلِكَ
لِأَنَّهُ لِمَا نَهَى الْمُحَرِّمُ عَنِ لُبِّ الْمُحِيطِ وَلَا بُدَّ أَنْ يَلْبَسَ شَيْئًا لِيَسْتُرِبَهُ الْعَوْرَةَ
وَأَدْنَى مَا تَكُونُ بِهِ الْكَفَاةُ هُوَ الْزَارُ وَالرُّدْمُ لِزَمَانٍ لَا يَتْرُكُ كَمَا لَمْ يَتْرُكْ
السُّنَّةَ الْمُؤَكَّدَةَ وَالْأَفْئِدَةَ لِأَنَّ السُّنَّةَ الْأَصْطِلَاحِيَّةَ هُوَ مَا كَانَ مِنْهُ بِإِعْنِ الرَّسُولِ
قَوْلًا أَوْ فِعْلًا كَمَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ عَطَفَ عَلَى بَوْلِقِنَا وَتَفْرِيحٌ
عَلَى أَصْلِ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي كَرَاهَةَ ضِدِّهِ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ اللَّفِّ بِغَيْرِ
مَنْدِهِ الْقَاعِدَةُ قَالَ أَبُو يُوسُفَ فَحَاصِلُ أَنَّ مَنْ سَجَدَ عَلَى مَكَانٍ حَسْبٍ لَمْ يَتَفَسَّدْ
صَلَاتُهُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِالنَّهْيِ وَإِنَّمَا الْمَأْمُورُ بِهِ فِعْلُ السُّجُودِ عَلَى مَكَانٍ
طَاهِرٍ فَإِذَا أَعَادَهَا عَلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ بَعَثَتْ عِنْدَهُ فَأَلَسْتُمْ تَعَالَى بِالسُّجُودِ
عَلَى مَكَانٍ حَسْبٍ يَكُونُ مَكْرُوهًا عِنْدَهُ كَلَمْ يَتَفَسَّدْ لِأَنَّهُ لَمْ يَفْقِدْ
الْمَأْمُورَ بِهِ حِينَ أَعَادَهَا وَقَالَ الْأَسَاجِدُ عَلَى النَّجْسِ بِمَنْزِلَةِ الْحَائِلِ لِمَا نَهَى
لِلنَّجْسِ لِأَنَّهُ إِذَا سَجَدَ عَلَى النَّجْسِ أَخَذَ وَجْهَهُ صِفَةً النَّجْسِ لِجَلِّ الْمَجَادِرَةِ
فَلَمْ تَوْجِدْ الطَّهَارَةَ فِي تَعْبُورِ النَّجْسِ فِي الصَّلَاةِ وَالتَّطَهُّرُ عَنِ حَمْلِ النَّجَاسَةِ
فَرُضٌ دَائِمٌ فَيَصِيرُ مِثْلَهُ مَقْفُورًا لِئِنْ صَوَّهَ فَمَا أَنَّ الْكُفَّ عَنْ
قَضَاءِ السُّنَّةِ هُوَ فَرُضٌ فِي الصَّلَاةِ فَهِيَ فَرُضٌ بِالْكَفْلِ فِي جُزْءٍ مِنْ وَقْتِهِ
فَكَذَلِكَ الْكُفَّ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرُضٌ فِي الصَّلَاةِ وَهُوَ يَقُوتُ
بِالسُّجُودِ عَلَى مَكَانٍ حَسْبٍ لَمْ يَتَفَسَّدْ.

ترجمہ کہہ :- اسی لئے ہم نے کہا کہ محرم کو چونکہ سہلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا اس لئے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا یہ اس اصل پر تفریح ہے کہ اس بات کو چاہتی ہے کہ اس کی ضد سنت ہو کہ وہ کے معنی میں ہوا اور یہ اس لئے کہ محرم کو چونکہ سہلے ہوئے کپڑے کے پہننے سے روک دیا گیا ہے اور یہ ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز پہننے جس سے وہ ستر چھپا سکے اور اس کا ادنیٰ درجہ جس سے کفایت ہو سکے تہبند

اور چادر ہے لہذا لازم ہو گیا کہ ان کو ترک نہ کیا جائے جیسا کہ سنت موکدہ کو ترک نہیں کیا جا تا ہے ورنہ سنت اصطلاحی وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً مروی ہو نہ کہ وہ جو عقل سے ثابت ہو اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس جملہ کا عطف قلنا پر ہے اور لف و نشر غیر مرتبہ کے طور پر اس اصل پر تفریح ہے کہ امر انہی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس قاعدے کی وجہ سے خاص طور پر امام ابو یوسف نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز ناسد نہ ہوگی کیوں کہ وہ نہیں سے مقصود نہیں ہے البتہ مامور بہ پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے چنانچہ جب وہ شخص پاک جگہ پر سجدہ کا اعادہ کرے گا تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی، پس ناپاک جگہ پر سجدہ کے ساتھ مشغول ہونا ابو یوسف کے نزدیک مکروہ ہے مفید صلوة نہیں ہے کیوں کہ اعادہ کے وقت وہ مفوت مامور بہ نہیں رہا اور طرفین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا بالاحال نجاست کے مرتبہ میں ہے کیوں کہ جب وہ نجس پر سجدہ کرے گا تو مجاورت کی وجہ سے اس کا چہرہ نجس کی صفت اختیار کرے گا، لہذا نماز کے بعد اجزا میں طہارت نہ پائی گئی اور حمل نجاست سے تطہیر ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کی ضد مفوت للفرض ہوگی جیسا کہ روزے میں، پس جس طرح صوم میں قضاے شہوت سے رکنا فرض ہے اور روزہ اپنے ذلت کے کسی چیز میں اکل سے فوت ہو جاتا ہے اسی طرح نماز میں حمل نجاست سے رکنا فرض ہے اور یہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فوت ہو جاتا ہے لہذا نماز ناسد ہو جائیگی۔

تشریح: - اضافہ کے مذہب کے مطابق دو اصول بیان کئے گئے تھے (۱) امر بالشی اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو (۲) نہی عن الشی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت موکدہ ہو۔ لف و نشر غیر مرتبہ کے طور پر دوسرے اصول پر تفریح پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ محرم کو سٹلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے چنانچہ بخاری میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما، کی روایت ہے کہ ایک آدمی نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ محرم، کون کون سے کپڑے پہن سکتا ہے آپ نے فرمایا کہ تہمت پہننا، نہ بانڈھو، پاجامہ نہ پہنو، ٹوپی نہ پہنو، موڑے نہ پہنو۔ ہاں اگر کسی کے پاس جو تہ نہ ہوں تو موڑے پہن سکتا ہے لیکن موڑے ٹخنوں کے نیچے سے کٹے ہوئے ہوں، بہر حال محرم کو سٹلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے لہذا بغیر سٹلے ہوئے کپڑے یعنی تہمت اور چادر کا پہننا سنت ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب محرم کو سٹلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا حالانکہ ستر عورت کیلئے کچھ نہ کچھ پہننا ضروری ہے اور ستر عورت کیلئے تہمت اور چادر کا نہ ہو جلتے ہیں، تو اس سے یہ بات لازم آئی کہ حالت احرام میں ان دونوں کپڑوں کو ترک نہیں کیا جائیگا، جیسا کہ سنت موکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا ہے، الغرض نہی عن الشی اس امر کی مقتضی ہے کہ اس کی ضد سنت موکدہ کی طرح ہو یہ مطلب نہیں کہ اس کی ضد بغیر سنت موکدہ ہو ورنہ یہ خلاف حقیقت ہوگا کیونکہ اصطلاحی سنت تو وہی ہے جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا

فعلیاً تقریراً مردی ہووے نہیں جو محض عقل سے ثابت ہو، اور پہلے اصول پر تفریح پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ اس قاعدے کی وجہ سے کہ امر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو فرمایا کہ اگر کسی شخص نے ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیوں کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا ہی سے مقصود نہیں ہے بلکہ صرف پاک جگہ پر سجدہ کرنا مامور بہ ہے چنانچہ اگر مصلیٰ نے ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد پاک جگہ پر اس کا اعادہ کر لیا تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی۔

الحاصل ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک مکروہ ہے مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ جب اس نے پاک جگہ پر سجدہ کا اعادہ کر لیا تو اب یہ نفیوت مامور بہ رہا، اور جب نفیوت مامور بہ نہ رہا تو مامور بہ کی ضد حرام نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی، اور طرفین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا ایسا ہے جیسا کہ خالی نجس کیونکہ جب مصلیٰ نجس پر سجدہ کرے گا تو اس کا چہرہ نجس کی صحبت اور ہمتائیگی کے سبب سے نجس کی صفت قبول کرے گا لہذا اس بنا پر نماز کے بعض اجزا میں طہارت موجود نہ رہے گی اور حل نجاست سے تطہیر ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کی ضد یعنی ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا فرض یعنی تطہیر عن محل النجاست، کو فوت کرنے والا ہوگا اور جب ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا فرض کو فوت کر دیتا ہے تو ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا حرام ہوگا اور اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ روزے میں قضا شہوت سے رکنا فرض ہے اور روزہ اپنے وقت کے کسی چیز میں کھانے سے فوت ہو جاتا ہے اسی طرح نماز میں حل نجاست سے رکنا فرض ہے اور یہ رکنا ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فوت ہو گیا، لہذا اس فرض کے فوت ہونے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَمَا فَرَعِ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ أَقْسَامِ الْكِتَابِ بِلَوْ أَحِقَّهَا أَوْ رَجَعَهَا بَعْضَ مَا نَسَبَتْ
مِنَ الْكِتَابِ مِنَ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ أَيْدَاءَ لَيْغِي لِاسْلَامٍ وَكَانَ يَتَّبِعُ أَنْ يَدُكُوهَا
بِبَابِ الْقِيَاسِ فِي جُمْلَةِ بَحْثِ الْأَحْكَامِ الْآيَةِ كَمَا فَعَلَ ذَلِكَ صَاحِبُ التَّرْغِيهِ فَقَالَ فَمَنْ
الْمَشْرُوعَاتِ عَلَى تَوْعِينِ عَزِيمَةٍ لَيْغِي أَنَّ الْأَحْكَامَ الْمَشْرُوعَةَ الَّتِي شَرَعَهَا اللَّهُ تَعَالَى
لِبَيَانِهَا عَلَى تَوْعِينِ أَحَدِهَا التَّرْغِيمَةُ وَإِنَّمَا فِي الرِّخْصَةِ فَالتَّرْغِيمَةُ وَهِيَ إِسْمٌ لِمَا
مَرَّضَلٌ مِنْهَا غَيْرٌ مَتَّعِلٌ بِالْعَوَاضِ لَيْغِي لَمْ يَكُنْ شَرَعَهَا بِإِعْتِبَارِ الْعَوَاضِ كَمَا
كَانَ شَرَعِ الْأَطْرَابِ بِإِعْتِبَارِ الْمَرَضِ بَلْ يَكُونُ حَكْمًا مُصَلِّيًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى،
إِبْتِدَاءً سَوَاحِبَانَ مَتَّعِلًا بِالْفِعْلِ كَمَا مَوْرَاتٍ أَوْ مَتَّعِلًا بِالتَّرْكِ كَمَا مَوْرَاتٍ -

ترجمہ: - اور جب مصنف نے اقسام کتاب اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس کے بعد

فخر الاسلام کی اقتدار کرتے ہوئے ان احکام شرعیہ کو لائے جن کا ثبوت کتاب سے ہوا ہے حالانکہ مناسب یہ تھا کہ وہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد جلد بحث الاحکام میں ذکر کرتے جیسا کہ اس کو صاحب توضیح نے کیا ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا فصل احکام مشروعہ و دوسروں پر منقسم ہیں، عزیمت یعنی وہ احکام مشروعہ جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہے دوسروں پر مشتمل ہیں عزیمت، اور رخصت، پس عزیمت اس چیز کا نام ہے جو احکام مشروعہ میں سے اصل ہے عوارض کے ساتھ متعلق نہیں ہے یعنی اس کو عوارض کے اعتبار سے مشروع نہیں کیا ہے جیسا کہ انظار مرض کے اعتبار سے مشروع کیا گیا ہے بلکہ مشروع ہی سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم اصلی ہو خواہ فعل سے متعلق ہو جیسے مامورات یا ترک فعل سے متعلق ہو جیسے محرمات۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ جب مصنف کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب فخر الاسلام کی اتباع میں بعض ان احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کا ثبوت کتاب اللہ سے ہوا ہے شارح کہتے ہیں کہ مناسب بات تو یہ تھی کہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد بحث الاحکام کے تحت ذکر کیا جاتا جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے، بہر حال ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ احکام جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہے ان کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت، عزیمت اسکا نام ہے جو احکام میں اصل ہوا و عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو یعنی اس کو کسی عارض کی وجہ سے مشروع نہ کیا گیا ہو جیسا کہ رمضان میں مرض کی وجہ سے انظار کو مشروع کیا گیا ہے، پس رمضان میں مرض کی وجہ سے انظار کا مشروع ہونا عزیمت نہیں ہوگا بلکہ رخصت ہوگا، بہر حال عزیمت وہ ہے جو ابتداء ہی سے اللہ کی جانب سے حکم اصلی ہو خواہ اس کا تعلق فعل سے ہو جیسے مامورات خواہ اس کا تعلق فعل سے ہو جیسے محرمات (فوائد) عزیمت کی اور بھی چند تعریفیں ہیں (۱) عزیمت وہ حکم ہے جو ایسے طور پر ثابت ہو جس میں دلیل شرعی کی مخالفت نہ ہو (۲) عزیمت وہ ہے جس کی دلیل مانع سے سلامت ہو (۳) عزیمت وہ ہے جو بندوں پر اللہ کے واجب کرنے سے لازم ہو جیسے عبادات خمسہ ہر ایک میں عزیمت کی تعریف کے برخلاف رخصت کی تعریف ہوگی۔



وہی اربعۃ انواع لانتہا لاتخلو من ان تکفر جاجداھا اولاً الاول هو الفرض
والثانی لا یخلو ائمان یعاقب بترکہ اولاً الاول هو الواجب والثانی لا یخلو
اذا ان یتسحق تارک الملامۃ اولاً فالاول هو السنۃ والثانی هو النفل والحرام
داخل فی الفرض باعتبار الترتیب وکذا المکرورہ فی الواجب والمباح ومالیس
بمشروع بالمعنی الذمی قلنا فالاول فی ریضۃ وھی ما لا یحتمل زیادۃ ولا
نقصاناً ثبتت بدلیل لا شہہ فیہ فاغداد الشرکات والصیامات وکیفیتہما کما
متعین بتعین لا اذ یداد فیہ ولا نقصان وثابت بمقطوع لا یحتمل الشہہ
ولا یقال انہ یتساو بعص المباحات والتوافل الثابتین کذا لان کلمۃ
ما عبا سۃ عن عزیمتہ معہودۃ لفریتنا ولہا قطل کالایمان والاسرکان الاربعة
وہی الصلوۃ والسرکۃ والصوم والحج۔

ترجمہ :- اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں اسلئے کہ وہ دو حال سے خالی نہیں اس کا منکر کافر ہوگا یا نہیں
اول تو فرض ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں اس کے ترک کی وجہ سے سزا دی جائے گی یا نہیں اول
واجب ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں اس کا تارک مستحق ملامت ہوگا یا نہیں اول سنت ہے اور ثانی
نفل ہے اور حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے اور اس طرح مکروہ واجب میں اور مباح اس
قبیل سے ہے جو ہمارے بتلائے ہوئے معنی کے اعتبار سے مشروع نہیں ہے پس پہلی قسم فرض ہے یہ وہ حکم
مشروع ہے جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا ہے (اور) ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو
چنانچہ رکعتوں اور روزوں کی تعداد اور ان کی کیفیت ایسے طور پر متعین ہے جس میں نہ زیادتی ہے اور نہ
کمی ہے اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہے جس میں شبہ کا احتمال نہیں ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مذکورہ
تعریف ایسے بعض مباحات اور نوافل کو شامل ہے جو اس طرح ثابت ہیں کیوں کہ کلمہ ما سے ایسی عزیمت
معہودہ مراد ہے جو ان کو شامل نہیں ہے جیسے ایمان اور ارکان اربعہ یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ
اور حج۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ عزیمت کی چار قسمیں ہیں (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔
ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ عزیمت دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس کا منکر کافر ہوگا اور
یا اس کا منکر کافر نہ ہوگا پہلی صورت فرض کہلاتی ہے اور دوسری صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے
ترک کرنے والے کو عذاب ہوگا اور یا عذاب نہ ہوگا ان میں سے پہلی صورت واجب ہے اور دوسری صورت
دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا تارک ملامت کا مستحق ہوگا اور یا ملامت کا مستحق نہیں ہوگا اولیٰ کو سنت

اور ثانی کو نفل کہتے ہیں۔

”والحرام داخل فی المفروض الخ“ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ عزیمت کو مذکورہ چار چیزوں میں منحصر کرنا باطل ہے کیوں کہ اس حصر سے حرام، مکروہ اور مباح خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ یہ تینوں عزیمت میں داخل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حرام، فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس طور پر کہ حرام کا ترک کرنا اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو وہ ترک فرض ہوگا جیسا کہ شرب خمر کو ترک کرنا اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو وہ ترک واجب ہوگا جیسا کہ شطرنج کیساتھ کھیلنے کو ترک کرنا واجب ہے بہر حال حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس صورت میں فرض سے مراد عام ہوگا خواہ اس کا کرنا فرض ہو خواہ اس کا ترک کرنا فرض ہو اور رہا مکروہ تو اس کی دو قسمیں ہیں مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی تو واجب میں داخل ہے اسلئے کہ مکروہ تحریمی کا ترک کرنا واجب ہے جیسا کہ گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے اس صورت میں واجب سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اس کا کرنا واجب ہو خواہ اس کا ترک کرنا واجب ہو اور مکروہ تنزیہی، سنت میں داخل ہوگا اسلئے کہ مکروہ تنزیہی کا ترک کرنا بھی سنت ہے اس صورت میں سنت سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اس کا کرنا سنت ہو خواہ اس کا ترک کرنا سنت ہو۔ مباح کے بارے میں بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ وہ نفل میں داخل ہے کیوں کہ تقسیم مذکور کے مطابق نفل وہ ہے جس کا منکر کافر نہ ہو اور اس کا تارک نہ معتذب ہو اور نہ مستحق ملامت ہو۔ نفل کی یہ تعریف جو کہ مباح پر بھی صادق آتی ہے اسلئے مباح نفل میں داخل ہوگا۔ بہر حال جب حرام، فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہے اور مباح نفل میں داخل ہے تو عزیمت کو مذکورہ چار قسموں میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار طاجیون رحمہ نے مباح کو نفل میں داخل نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے فرمایا ہے کہ ہم نے فصل کے شروع میں مشروع کی جو تعریف بیان کی ہے وہ تعریف مباح پر صادق نہیں آتی لہذا مباح مشروع کے قبیل سے نہ ہوگا اور جب مباح، مشروع کے قبیل سے نہیں ہے تو مشروع کی قسم عزیمت کے قبیل سے بھی نہ ہوگا اور جب مباح عزیمت کے قبیل سے نہیں ہے تو مباح اگر عزیمت کے اقسام اربعہ سے خارج ہو گیا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مذکورہ چار قسموں میں سے پہلی قسم فرض ہے فرض وہ حکم ہے جس میں زیادتی اور کمی کا احتمال نہ ہو اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا کوئی شک و شبہ نہ ہو مثلاً نماز میں رکعتوں کی تعداد اور روزوں کی تعداد اور ان کی کیفیات یہ سب چیزیں اس طور پر متعین ہیں کہ ان میں نہ زیادتی کا احتمال ہے اور نہ کمی کا اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہے جس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

علاصہ ابن العابدین نے فرمایا ہے کہ دلائل سمعیہ چار ہیں (۱) قطعی الثبوت، قطعی الدلائل جیسے نصوص قرآن یعنی مفسر، محکم اور وہ سنت متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو (۲) قطعی الثبوت، ظنی الدلائل جیسے آیات مولدہ (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلائل جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم قطعی ہو (۴) ظنی الثبوت، ظنی الدلائل جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم ظنی ہو، پس اول سے فرض اور حرام ثابت ہوتا ہے اور ثانی اور ثالث سے واجب اور مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے اور رابع سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔

”ولایقال انہ یتناول بعض المباحات الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ تعریف کی بنا پر فرض ایسے بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہو جاتا ہے جن کا ثبوت اسی قسم کی دلیل سے ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فرض کی تعریف میں کلمہ ”ما“ سے مراد وہ حکم مشروع ہے جو ان بعض مباحات اور نوافل کو شامل نہیں ہے فاضل مصنف نے فرض کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسے ایمان اور ارکان اربعہ یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔

وَحُكْمُهُ التَّزْوِيرُ وَعِلْمُهُ وَتَصَدِّقُهُ بِالْقَلْبِ قِيلَ هُمَا مَتْرَادِفَانِ وَالْأَصَحُّ أَنَّ التَّصَدِّقَ مَا يُعْتَقَدُ فِيهِ بِالِاخْتِيَارِ الْقَصْدِيُّ وَهُوَ أَخْصَصُ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ إِذْ قَدْ يَحْصُلُ بِإِخْتِيَارٍ وَلَا يُصَدَّقُ بِهِ كَمَا كَانَ بِلِقَاءِ الَّذِينَ يُعْرِضُونَ كَمَا يُعْرِضُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ فَعِنِ الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ هِيَ أَدْوَاهَا بِالْبَدَنِ وَفِي الْمَالِيَّةِ إِعْطَاؤُهَا أَوْ إِتَابَتُهَا وَكَيْلُهَا حَتَّى يَكْفُرَ بِجَاهِدَةِ أَمَى يُنْسَبُ إِلَى الْفَرَسِ مِنْكُمْ تَفْرِيعٌ عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّصَدِّقِ وَيُقَسَّقُ تَأْسِرُكُمْ بِإِعْدَائِهِمْ تَفْرِيعٌ عَلَى الْعَمَلِ بِالْبَدَنِ وَاحْتِرَاقٌ بِهِ عَنِ التَّوَكُّلِ بِعُدْسِ الْإِكْسَارِ أَوْ بِعُدْسِ الرَّخِصَةِ فَإِنَّهُ لَا يُقَسَّقُ

ترجمہ:- اور فرض کا حکم دل سے یقین اور اعتقاد کا لازم ہونا ہے کہا گیا کہ یہ دونوں مترادف ہیں اور اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس میں اختیار تصدیقی سے اعتقاد رکھا جاتا ہے اور یہ علم قطعی سے خاص ہے اسلئے کہ علم قطعی کبھی بلا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ ان کفار کیلئے جو رسول اللہ کو اس طرح پہچانتے ہیں جس طرح اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں۔ اور جو ارجح سے عمل کرنا لازم ہے پس عبادت بدنیہ میں بدن سے ادائے عبادت لازم ہے اور عبادت مالیہ بذات خود مال کو عطا کرنا یا اس کیلئے قائم مقام کرنا لازم ہے حتیٰ کہ اس کا منکر کافر ہو گا یعنی اس کے منکر کو کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا یہ تفریح علم و تصدیق کی بنا پر ہے اور اس کے بلا عذر تارک کو ناسق کہا جائے گا یہ تفریح عمل بالبدن کی بنا پر ہے اس کے ذریعہ اس ترک سے احتراز ہے جو اکراہ یا رخصت کے عذر سے ہو کیوں کہ اس وقت

اس کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔
 تشریح :- مضاف نے فرمایا کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کے حق ہونے کا یقین اور اعتقاد ہو۔
 بعض علماء کا خیال ہے کہ علم اور تصدیق دونوں مترادف ہیں لہذا علماء کے بعد "تصدیقاً" کا لفظ عطف تفسیر ہی
 ہوگا لیکن صحیح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس میں اختیارِ تصدی سے اعتقاد ہو اور یہ چیز علمِ قطعی سے حاصل ہے
 کیوں کہ علمِ قطعی بلا اختیار بھی حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ کفار اہل کتاب
 کو علمِ قطعی حاصل تھا لیکن تصدیق حاصل نہ تھی ارشاد باری ہے "الذین آتینہم الكتاب یعرفونہ کما یعرفون
 ابنائہم" یعنی جن کو ہم نے کتاب دی ہے وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح
 وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں بہر حال فرض کا حکم دل سے اس کے حق ہونے کے یقین اور اعتقاد کا لازم ہونا
 ہے اور جراح سے اس پر عمل کرنا لازم ہے چنانچہ عبادتِ بدنیہ میں اعضائے بدن سے ادائے عبادت لازم
 ہے اور عبادتِ مالیہ میں بذاتِ خود مال کو دنیا یا اس کیلئے قائم مقام کرنا لازم ہے حتیٰ کہ اس کا منکر کافر ہوگا
 یہ علم و تصدیق کی بنا پر تفریح ہے اور بلا عذر اس کے ترک کرنے والے کو فاسق کہا جائے گا یہ عمل بالبدن کی بنا
 پر تفریح ہے اور بلا عذر کی قید کے ذریعہ اس ترک سے احتراز کیا گیا ہے جو ترک اگرہ یا رخصت کے عذر
 سے ہوگیوں کہ اس ترک کی وجہ سے تارک کو فاسق نہیں کہا جاتا ہے۔

وَالشَّاقِي وَاجِبٌ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبُهَةٌ كَالْعَامِ الْمَخْصُوصِ الْبَعْضِ
 وَالْمُجْمَلِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ كَصَلَاةِ الْفُطْرِ وَالْأَمْحِيَّةِ فَإِنَّهُمَا ثَبَتَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ
 الَّذِي فِيهِ شُبُهَةٌ فَيَكُونَانِ وَاجِبَيْنِ وَتَحْكُمُهُمُ الْكُلُومُ وَعَمَلًا لِأَعْلَمَاءِ عَلَى الْيَقِينِ
 فَهُوَ مِثْلُ الْفَرْضِ فِي الْعَمَلِ دُونَ الْعِلْمِ حَتَّى لَا يَكْتَفَرُ بِجَاهِدَةٍ لِعَدْوِ الْعِلْمِ
 وَيُفْسَقُ تَارِكُهُ إِذَا اسْتَحْتَفَ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ بَأَن لَّا يَرِي الْعَمَلُ بِهَا وَاجِبًا
 لِأَن يَتَهَادُونَ بِهَا فَإِنَّ التَّهَادُونَ بِالشَّرِيعَةِ كُفْرٌ وَإِنَّمَا خَصَّ أَخْبَارُ الْأَحَادِ
 بِالذِّكْرِ اعْتِبَارًا لِلْعَالِبِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ فَأَمَّا
 مِمَّا وَلَا فَلَإِنِّي فَأَمَّا تَرْكُ الْعَمَلِ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ بِطَرِيقِ الشَّرَائِبِ بِأَن
 يَقُولُ هَذَا الْخَبَرُ ضَعِيفٌ أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ مُخَالَفٌ لِلْكِتَابِ فَلَا يُفْسَقُ فِيهِ لِأَنَّ هَذَا
 لَيْسَ لِلْهُمُومِيِّ وَالشَّهَوَةِ بَلْ مِمَّا تَوَارَتْ بِهِ الْعُلَمَاءُ لِاجْتِلِ الدَّقَّةِ وَالْفُطْنَانَةِ -

ترجمہ :- دوسری قسم واجب ہے یہ وہ حکم مشروع ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شبہ ہو
 جیسے عام مخصوص البعض، مجمل اور خبر واحد مثلاً صلاۃ الفطر اور قربانی کیوں کہ یہ دونوں اس خبر واحد سے ثابت

ہوئے ہیں جس میں مشبہ ہے لہذا یہ دونوں واجب ہوں گے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے اس پر یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہے چنانچہ واجب عمل میں فرض کی طرح ہے نہ کہ علم میں۔ حتیٰ کہ عدم علم و یقین کی وجہ سے اس کا منکر کافر نہ ہوگا اور اس کا تارک فاسق ہوگا جب کہ وہ اخبار احاد کا استخفاف کرے باین طور کہ وہ اخبار احاد پر عمل کو واجب نہ سمجھے نہ یہ کہ ان کی اہانت کرے کیوں کہ مشرعیّت کی تحقیر کفر ہے اور خاص طور پر اخبار احاد کو ذکر کیا گیا غالبہ اور کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے نہ اسلئے کہ واجب بغیر اخبار احاد کے ثابت نہیں ہوتا ہے بہر حال اگر وہ تاویل کرتا ہو تو فاسق نہیں کہا جائے گا یعنی اگر اخبار احاد پر ترک عمل تاویل کے طور پر ہو مثلاً کہے کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں فاسق نہیں ہوگا کیوں کہ یہ تاویل خواہشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ اس خاص طریقہ کے قبیل سے ہے جو علماء کو دقت نظر اور ذہانت کے سبب ورثہ میں ملا ہے۔

تشریح :- عزیمت کی مذکورہ چار قسموں میں سے دوسری قسم واجب ہے۔ واجب وہ حکم مشروع ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس دلیل کے ثبوت میں مشبہ ہو مثلاً عام مخصوص البعض، مجمل اور خبر واحد ایسی دلیلیں ہیں جن کے ثبوت میں مشبہ ہوتا ہے اور واجب کی مثال صدقۃ اللفظ اور قربانی کرنا ہے کیوں کہ یہ دونوں چیزیں ایسی دلیل سے ثابت ہیں جس میں مشبہ ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں واجب ہوں گے۔ مصنف نے فرمایا کہ واجب کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو لازم ہوتا ہے لیکن یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہوتا حاصل یہ کہ واجب عمل میں فرض کے مانند ہوتا ہے لیکن یقین اور اعتقاد میں فرض کے مانند نہیں ہوتا ہے اسی عدم علم اور یقین کی وجہ سے واجب کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر کوئی شخص اخبار احاد کا استخفاف کرے یعنی ان پر عمل کو واجب نہ سمجھ کر عمل کو ترک کر دے تو اس صورت میں یہ شخص فاسق قرار پائے گا اور اگر کوئی شخص اخبار احاد کی اہانت کرے اور ان پر عمل کو ترک کر دے تو یہ شخص کافر ہوگا کیوں کہ شریعت کی اہانت کفر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں خاص طور پر اخبار احاد کا ذکر محض اسلئے ہے کہ عام طور پر واجب کا ثبوت اخبار احاد سے ہوتا ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اخبار احاد کے علاوہ سے واجب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ مصنف نے کہا کہ واجب کا تارک فاسق اس وقت ہوگا جب کہ اخبار احاد پر عمل کو کسی تاویل کی بنیاد پر ترک نہ کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی تاویل کی بنیاد پر عمل کو ترک کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں ترک عمل کرنے والا فاسق نہ ہوگا کیوں کہ اس کی یہ تاویل خواہشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس دقت نظر اور ذہانت کی وجہ سے ہے جو علماء کو ورثہ میں ملی ہے۔

وَالثَّالِثُ سُنَّةٌ وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الرَّؤُوفُ بِأَقَابِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وَجُوبٍ فَاحْتَرَسَ بِقَوْلِهِ أَنْ يُطَالَبَ عَنِ النَّفْلِ وَبِقَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وَجُوبٍ عَنِ الْفَرْضِ وَالْوَجِبُ وَكَانَ يُبْغِي أَنْ يَدُلَّ كَرِهِيَّةً الْقِيُودَاتِ فِي التَّعْرِيفِ إِلَّا أَنَّكَ الْتَفَى عَنْهَا بِالْحُكْمِ وَلَكِنْ قَالَ الْوَالِدُ إِنَّ هَذَا التَّعْرِيفُ وَالْحُكْمُ لَا يَصُدُّ فَإِنَّ الْأَعْلَى سُنَّةُ الْهُدَى وَالتَّقْسِيمُ الْأَيْ رَأْمًا هُوَ لِمُطْلَقِ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ السُّنَّةَ نَفَعُ عَلَى طَرِيقَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَغَيْرِهِ يَعْنِي الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَيْ بَكْرٍ وَعُمَرَ وَسُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ مُطْلَقًا طَرِيقَةَ النَّبِيِّ ﷺ يَعْنِي إِذَا يُطْلَقَ لَفْظُ السُّنَّةِ بِإِلَاقَةِ رِيئَةٍ لَا يُطْلَقُ عَلَى طَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ كَمَا رَوَى أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيْبِ قَالَ مَا دُرِنَ الثَّلَثُ مِنَ الدِّيَنَةِ لَا يَنْصَفُ وَهُوَ السُّنَّةُ أَسْرَادُهَا سُنَّةُ النَّبِيِّ ﷺ وَهِيَ أَنَّ الدِّيَنَةَ إِذَا لَمْ تَبْلُغْ ثَلَاثًا فَالرَّجُلُ وَالْأُنْثَى فِيهِ سَوَاءٌ وَإِذَا بَلَغَ الثَّلَاثَ فَصَاعِدًا يُؤْخَذُ لِلْمَرْأَةِ نِصْفُ مَا يُؤْخَذُ لِلرَّجُلِ وَإِذَا أُسْرِيَتْ سُنَّةٌ غَيْرُ النَّبِيِّ ﷺ يُقَالُ هَذِهِ سُنَّةُ الشَّيْخَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَيْ بَكْرٍ وَعُمَرَ وَنَحْوَهُ وَهِيَ نَوْعَانِ أَيْ مُطْلَقِ السُّنَّةِ لِأَنَّ مَضَى تَعْرِيفُهَا وَحُكْمُهَا عَلَى نَوْعَيْنِ الْأَوَّلُ سُنَّةُ الْهُدَى وَتَسَارُكُهَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً أَيْ جَزَاءُ إِسَاءَةٍ كَاللُّوْمِ وَالْعِتَابِ أَوْ سُمِّيَ جَزَاءُ إِسَاءَةٍ إِسَاءَةً كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا كَالْجَمَاعَةِ وَالْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ فَإِنَّ هُوَ لِأَنَّ كُلَّهَا مِنْ جُمْلَةِ شَعَائِرِ الدِّينِ وَأَعْلَامِ الْإِسْلَامِ وَلِهَذَا قَالَ الْوَالِدُ إِذَا أَصْرَ أَهْلٌ وَصَرَّ عَلَى تَرْكِهَا يُفَاسَلُوا بِالسَّلَاحِ مِنْ جَانِبِ الْإِمَامِ وَقَدْ وَرَدَتْ فِي كُلِّ مِنْهَا آثَارٌ لَا تُحْصَى وَالثَّانِي الرَّؤُوفُ وَتَسَارُكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً كَسَيْرِ النَّبِيِّ ﷺ فِي لِبَاسِهِ وَقُودِهِ وَقِيَامِهِ فَإِنَّ هُوَ لِأَنَّ كُلَّهَا لَا تُضَدُّ مِنْهُ عَلَى وَجْهِ الْجِنَادَةِ وَقَصْدِ الْقُرْبَى بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ فَإِنَّهُ كَانَ يَلْبَسُ جُبَّةَ حَمْرَاءَ وَحَضْرًا وَيُضَاءُ طَوِيلَ الْكُمِينَ وَرُبَّمَا يَلْبَسُ عِمَامَةً سَوْدَاءَ وَحَمْرَاءَ وَكَانَ مَقْدَامُهَا سَبْعَةَ أَذْرُعٍ أَوْ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ ذِرَاعًا أَوْ أَقْلَ أَوْ أَكْثَرَ وَكَانَ يَقَعُدُ مُحْتَدًا نَازِلًا وَمَرْتَبِعًا لِلْعُدْرِ وَعَلَى هَيْئَةِ الشَّهِيدِ الْكُرْهُدَا كُلَّهَا مِنْ سُنَنِ الرَّوَايِدِ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهَا وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهَا وَهُوَ فِي مَعْنَى الْمُسْتَحَبِّ إِلَّا أَنَّ الْمُسْتَحَبَّ مَا أَحَبَّهُ الْعُلَمَاءُ وَهَذَا مَا اعْتَادَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ -

ترجمہ: تیسری قسم سنت ہے اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ ان سے بغیر فرض اور بغیر وجوب کے اس کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے۔ مصنف کے قول "ان یصاب" کی قید کے ذریعہ نفل سے احتراز کیا گیا ہے اور اس کے قول "من غیر اقراض ولا وجوب" کے ذریعہ فرض اور واجب سے احتراز کیا گیا ہے ان فیود کو تعریف میں ذکر کرنا مناسب تھا۔ مگر یہ کہ حکم پر اکتفا کر لیا ہے لیکن علماء نے کہا کہ یہ تعریف اور حکم دونوں صادق نہیں آتے مگر سنت ہدیٰ پر اور آئندہ آنے والی تقسیم مطلق سنت کی ہے مگر یہ کہ سنت، نبی اور غیر نبی یعنی صحابہ کے طریق پر واقع ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے سنت الی بکر و عمر اور سنت خلفاء راشدین اور امام شافعی نے کہا کہ مطلق سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا نام ہے یعنی جب بغیر قرینہ کے لفظ سنت بولا جاتا ہے تو صحابہ کے طریقہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ روایت کیا گیا ہے کہ سعید بن مسیب نے کہا کہ تہائی ریت سے کم کی تصنیف نہیں ہوتی ہے اور یہی سنت ہے اس سے سنت نبی مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ ریت جب ایک تہائی کو نہ پہنچے تو مرد اور عورت اس میں برابر ہیں اور جب تہائی یا زائد کو پہنچ جائے تو عورت کیلئے اس کا نصف لیا جائے گا جو مرد کیلئے لیا جاتا ہے اور جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو کہا جاتا ہے "بذہ سنتہ اشخین" یا "بذہ سنتہ الی بکر" اور سنت کی دو قسمیں ہیں یعنی مطلق سنت کی اس سنت کی نہیں جس کی تعریف اور اس کا حکم گذر گیا پہلی قسم سنت ہدیٰ ہے اور اس کا تارک اسوات کا مستحق ہوگا یعنی اسوات کی سزا کا مستحق ہوگا جیسے طاعت اور عتاب یا جزاء اسوات کا اسارت نام رکھ دیا گیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "جزاؤ سیمۃ سیمۃ شلبہا" جیسے جماعت، اذان اور اقامت یہ ساری چیزیں شعائر دین اور خصائص اسلام میں سے ہیں اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ جب کسی جگہ کے باشندے سنت ہدیٰ کے ترک پر اصرار کریں تو امام کی جانب سے تسلیع ہو کر ان سے جہاد کیا جائے گا۔ مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار احادیث وارد ہیں دوسری قسم سنن زوائد ہیں اور اس کا تارک مستحق اسوات نہیں ہوتا ہے مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اخلاق و عادات جو لباس، قعود اور قیام کی حالتوں میں صادر ہوتے ہیں کیوں کہ یہ ساری چیزیں آپ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوتی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوتی ہیں چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سرخ جبہ زیب تن فرماتے تھے، کبھی سبز اور کبھی سفید۔ دونوں آستین لمبی ہوتی تھیں۔ اور آپ کبھی سیاہ عمامہ باندھتے کبھی سرخ۔ اور اس کی مقدار سات ذراع ہوتی یا بارہ یا کم و بیش اور آپ کبھی جو بنا کر بیٹھے اور کبھی چہار زانو ہو کر البتہ تشہد کی ہیئت پر زیادہ تر بیٹھے۔ یہ ساری چیزیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں۔ اور ان کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور وہ مستحب کے معنی میں ہے مگر یہ کہ مستحب ہے جس کو علماء دین نے پسند کیا ہو اور یہ وہ چیز ہے جس کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

تشریح :- عزیمت کی تیسری قسم سنت ہے اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور فرض واجب کے علاوہ ہو۔ فرض اور واجب کے علاوہ کی قید اس قرینہ کی بنا پر لگائی گئی ہے کہ سنت، فرض اور واجب کے مقابل ہوتی ہے لہذا سنت میں جو طریقہ رائج ہوگا وہ فرض اور واجب کے طریقہ کے علاوہ ہوگا۔ طریقہ مسلوکہ (رائج کردہ) سے مراد وہ عمدہ طریقہ ہے جس کو سردار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کیا ہو یا آپ کے صحابہ نے اختیار کیا ہو۔ سنت کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کو قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے یعنی سنت کو قائم کرنے کا مطالبہ تو کیا جاتا ہے لیکن فرض اور واجب کی طرح مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے، اور مطالبہ کئے جانے کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "ما آتاکم الرسول فخذوه وما نہاکم عنہ فانہوا بے" یعنی رسول جو چیز تمہارے سامنے پیش کرے اسے قبول کرو اور جس سے منع کرے اس سے باز رہو۔

شارح علیہ الرحمہ نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنف نے "ان یطالب" کی قید لگا کر نفل سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ نفل قائم کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے اور "من غیر افتراض ولا وجوب" کی قید لگا کر فرض اور واجب سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ سنت کا مطالبہ، فرض اور واجب کے مطالبہ کی طرح نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا چاہیے لیکن وہاں ذکر نہ کر کے حکم پر اکتفا کر لیا گیا۔

شارح نے "ولکن قالوا ان ہذا التعریف الخ" سے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم مطلق سنت کے ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مذکورہ تعریف اور حکم کا مصداق صرف سنت ہدی (سنت موکدہ) ہے کیوں کہ سنت ہدی ہی دین میں رائج طریقہ ہے اور اسی کو قائم کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور رہیں سنن زوائد تو وہ عادت کے طور پر رائج ہوتی ہیں نہ کہ عبادت کے طور پر "والتقسیم الآتی انما ہو لمطلق السنۃ" سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب مذکورہ تعریف اور حکم صرف سنت ہدی پر صادق آتے ہیں تو اس سنت کو سنن ہدی اور سنن زوائد کی طرف منقسم کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنے والی تقسیم سنت ہدی کی تقسیم نہیں ہے بلکہ مطلق سنت کی تقسیم ہے۔

"الان السنۃ تقع الخ" سے فاضل مصنف احناف و شوافع کے درمیان ایک اختلاف ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سنت کی مذکورہ تعریف اور حکم میں احناف و شوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یا نہیں، حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر نہیں ہوتا ہے یعنی بلا قرینہ کے مطلق سنت کا اطلاق صحابہ کے طریقہ پر نہیں ہوتا اور احناف کے نزدیک سنت کا اطلاق جس طرح نبی کے

طریقہ پر ہوتا ہے اسی طرح غیر نبی یعنی صحابہ کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرٌ بِأَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا" جس شخص نے کوئی اچھا طریقہ رائج کیا اس کیلئے اس کا اجر ہوگا اور جو اس پر عمل کرے گا اس کا اجر بھی اس کیلئے ہوگا۔ یہاں حدیث میں کلمہ "مَنْ" تمام لوگوں کو عام ہے لہذا نبی یا غیر نبی جو بھی اچھا طریقہ رائج کرے گا اس کیلئے یہ اجر ہوگا اور اس کے رائج کردہ طریقہ کو سنت کہا جائے گا۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل سے پہلے دیت کے سلسلہ میں یہ سلسلہ ذہن نشین فرمائیں کہ ہم حنفیوں کے نزدیک عورت کی دیت، مطلقاً مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے یعنی جس جگہ مرد کی پوری دیت واجب ہوتی ہے اس جگہ عورت کی نصف دیت واجب ہوگی اور جس جگہ مرد کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے وہاں عورت کی دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی دیت سے کم میں عورت اور مرد دونوں برابر ہیں یعنی جو دیت مرد کی ہے وہی دیت عورت کی ہے لیکن ایک تہائی اور اس سے زائد میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوگی حضرت امام شافعیؒ نے اپنے مذہب کی تائید میں یہ روایت ذکر کی ہے کہ سعید بن المسیب نے کہا کہ ایک تہائی دیت سے کم کی تصنیف نہیں ہوتی ہے اور یہ سنت ہے اور یہاں سعید بن المسیب کی مراد سنت سے سنت نبویؐ ہے اس سے معلوم ہوا کہ لفظ سنت جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے سنت نبویؐ مراد ہوتی ہے غیر نبی کی سنت مراد نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو اس کو اضافت کیساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے ہذہ سنتہ الشیخین ہذہ سنتہ ابی بکرؓ وغیرہ۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سعید بن المسیب کی اس روایت میں سنت سے مراد سنت نبویؐ نہیں ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سنت مراد ہے یعنی زید بن ثابت فرمایا کرتے تھے کہ جب دیت ثلث تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہوتے ہیں۔ طحاوی اور ہدایہ میں یہی مذکور ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے ہمارا مذہب ثابت ہوگا کہ سنت کا اطلاق نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے اور غیر نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ مطلق سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) سنن ہدی (۲) سنن زوائد۔ سنت ہدی وہ ہے جس کا تارک اسارت کی سزا کا مستحق ہوتا ہے یعنی ملائت اور زجر و توبیح کا مستحق ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے اس کا مرتبہ گھٹ جاتا ہے یہاں متن میں اسارت سے پہلے لفظ جزاء محذوف ہے یا جزاء اسارت کو اسارت کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "جزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا" میں جزاء سیئۃ کو سیئۃ کیساتھ موسوم کر دیا گیا۔ سنت ہدی کی مثال جماعت، اذان اور اقامت ہے کیوں کہ یہ ساری چیزیں شعائر دین اور خصائص اسلام میں سے ہیں یہی وجہ ہے کہ علمائے دین نے تصریح کر دی ہے کہ جب کسی ملک کے باشندے سنت ہدی کے ترک کر دینے پر اصرار کریں تو امام المسلمین کی جانب سے ان لوگوں کے ساتھ باضابطہ مسلح ہو کر جہاد کیا جائے گا مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار

احادیث و آثار وارد ہیں جس کا جی چاہے حدیث کی کتابوں میں دیکھ لے اور سنن زوائد وہ ہیں جن کا تارک سزا کی اسارت کا مستحق نہ ہو مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اخلاق و عادات جو آپ سے لباس اور قعود و قیام کی حالتوں میں صادر ہوئے ہیں کیوں کہ یہ تمام چیزیں آپ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوئی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جبہ زینت فرماتے تھے تو وہ کبھی سرخ دھاریوں والا ہوتا، کبھی بالکل سبز اور کبھی بالکل سفید بھی ہوتا البتہ دونوں آستینیں لمبی ہوتی تھیں اور بسا اوقات سر مبارک پر عمامہ بالدرہتے تو عمامہ بھی سیاہ ہوتا کبھی سرخ دھاریوں والا ہوتا نیز اس کی لمبائی کبھی سات ہاتھ کی ہوتی کبھی بارہ ہاتھ کی اور کبھی اس سے کم و بیش ہوتی اسی طرح کبھی آپ جو بنا کر بیٹھتے یعنی سرین کے بل پندلیوں کو کھڑا کر کے اور بیٹھ اور پندلیوں کو کھڑے سے پٹیت کر قعود فرماتے اور کبھی عذر کی بنا پر چار زانو ہو کر بیٹھتے لیکن اکثر تشہد کی ہیئت پر قعود فرماتے تھے۔ غرض یہ ساری باتیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں ان کے کرنے پر آدمی کو ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر کوئی سزا نہ ہوگی۔ مستحب کے معنی بھی یہی ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ مستحب وہ ہے جس کو علمائے دین نے پسند فرمایا ہو اور سنن زوائد وہ ہیں جن کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

(فوائد) ما تن علیہ الرحمہ نے پہلی قسم کیلئے مفرد کا لفظ سنت ذکر کیا ہے اور دوسری قسم کیلئے سنن زوائد جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے اس سے سنت ہدی کی قلت اور سنن زوائد کی کثرت کو بیان کرنا مقصود ہے۔

وَالرَّابِعُ النُّعْلُ وَهُوَ مَا يَنْتَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ عَشْرَةٌ
بِحُكْمِهِ اِتِّبَاعًا لِلسَّلَفِ وَفِي ذِكْرِ نَفِيِ الْعُقَابِ دُونَ الذَّهْرِ وَالْعِتَابِ تَنْبِيهُ عَلَى
أَنَّهُ لَا يَدْرِي حَالَ الذَّهْرِ وَالْعِتَابِ وَالرَّابِعُ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ لِلْمَسَافِرِ نَفْلٌ
لِهَذَا الْمَعْنَى أَنَّ يَنْتَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ يُجَالِفُ
مَا ذَكَرَ الْمُفْقَهُاءُ أَنَّ لِرُصُلِيْ أَرْبَعًا وَقَعْدًا عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ تَقَرُّرُضَةٌ وَأَسَاءٌ
لِأَنَّ هَذِهِ الْإِسَاءَةُ لَيْسَتْ بِإِعْتِبَارِ نَفْسِ الرَّكْعَتَيْنِ بَلْ لِتَأْخِيرِ السَّلَامِ وَ
إِحْتِلَاطِ النُّعْلِ بِالْفَرْضِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا شَرَعَ النُّعْلُ عَلَى هَذَا الرُّضْمِ
وَجَبَّ أَنْ يُقْبَلَ كَذَلِكَ يَعْنِي أَنَّ لَا يَلْتَمِزُ فِي حَالِ الْبُقَاءِ كَمَا كَانَ لَمْ يَلْتَمِزْ
قَبْلَ الْإِبْتِدَاءِ فَإِنْ شَرَعَ فِي النُّعْلِ لَا يَلْتَمِزُ إِنَّمَا مَدُّهُ وَلَوْ أَسْدَاهُ لَأَلْتَمِزُ مَقْضَاؤُهُ
سَوَاءً كَانَ صَوْمًا أَوْ صَلَاةً فَلَمَّا إِنَّ مَا آذَاهُ وَجَبَتْ صِيَانَتُهُ وَلَا سَبِيلَ إِلَيْهَا
إِلَّا بِالرَّادِ الْبَاقِي لِأَنَّ الصَّلَاةَ وَالصُّومَ مِمَّا لَمْ يُعِدَّ حُكْمُهُ إِلَّا إِذَا

كَانَ تَأَمُّبُ كَرِيهٍ شُعْبًا أَوْ صَوْمَرٍ يَوْمَ فَإِنْ أَدَّى بَعْضُ الصَّلَاةِ أَوْ الصَّوْمِ فَعَلَيْهِ أَنْ
يُسَمِّيَهُ وَالْأَيْلَتُمْرُ أَبْطَالُ عَمَلِهِ وَهُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِهِ تَعْمٌ وَلَا يَبْطُلُ أَعْمَالُ كَرٍ وَأَنْ
أَفْسَدَهُ يَجِبُ أَنْ يَقْضِيَهُ لِيَتَكُونَ فِيهِ صِيَانَةٌ وَلَا يُقَالُ لَيْسَ فِيهِ أَبْطَالُ الْعَمَلِ
بَلْ اِمْتِنَاعٌ عَنْهُ لِأَنَّ نَقْلُ رِئَاسَةِ الْأَجْزَاءِ الْمُؤَدِّيَةِ لِمَا كَانَ لَهُ عُرْضَةً أَنْ تَصِيرَ
عِبَادَةٌ بَعْدَ التَّامِرِ وَلَوْ بِيَتَمَّتْهَا فَكَانَتْ أَبْطَالَهَا وَهُوَ كَالْتَدْرِ صَاسِرٍ لِلَّهِ سَمِيَةً لِأَعْلَى
أَمِي الشَّرْوعِ مَقْبُوسٌ عَلَى التَّدْرِ لِأَنَّ التَّدْرَ صَاسِرٌ لِلَّهِ تَعْمٌ مِنْ حَيْثُ الدَّكْرُ لَا
مِنْ حَيْثُ الْفِعْلُ بِأَنَّ قَالَ لِلَّهِ عَلَى أَنْ أَصْلَى رُكْعَتَيْنِ شَعْرٌ وَجَبَ لِيَصِيَانَتِهِ اِبْتِدَاءُ
الْفِعْلِ أَمِي شَعْرٌ وَجَبَ لِيَصِيَانَتِهِ هَذَا الدَّكْرُ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ بِاجْتِمَاعِ بَيْنَتَا وَمِنْكُمْ
فَإِذَا وَجَبَ لِتَعْظِيمِ دَكْرِ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فِي التَّدْرِ بِالِاتِّفَاقِ
فَلَا يَجِبُ لِيَصِيَانَتِهِ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ بَقَاءَهُ أَوْ لِي بِالِاهْتِمَارِ وَالذَّوَامِ لِأَنَّ
الذَّوَامَ سَهْلٌ مِنَ اِبْتِدَاءِ فِي الْمَسْرِ وَالْفِعْلُ أَوْ لِي مِنَ التَّسْمِيَةِ فِي الْإِهْتِمَارِ

ترجمہ :- اور چوتھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم مشروع ہے جس کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائیگا اور اس کو ترک کرنے پر عذاب نہ ہوگا۔ مصنف نے سلف کا اتباع کرتے ہوئے نفل کی تعریف اس کے حکم سے کی ہے اور ذم اور عتاب کو چھوڑ کر عقاب کی نفی کے ذکر میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ ذم اور عتاب کا حال معلوم نہیں ہے اس معنی کے اعتبار سے مسافر کیلئے دو رکعتوں سے زائد نفل ہے یعنی اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اس کے مخالف ہے جو فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں اور دو رکعت پڑھیگی تو اس کا فرض پورا ہو جائیگا اور وہ گنہگار ہوگا اسلئے کہ یہ گنہگار ہونا دو رکعتوں کے پڑھنے کے سبب سے نہیں ہے بلکہ سلام کی تاخیر کی وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیسا تھ خلط ملط کر دینے کی وجہ سے ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ نفل کو جب اس صفت پر شروع کیا جائے تو واجب ہے کہ وہ اخیر تک ایسا ہی باقی رہے یعنی نفل بقا کی حالت میں لازم نہیں ہوتا ہے جیسا کہ شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا۔ پس اگر کسی شخص نے نفل شروع کر دیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے فاسد کر دیا تو اس کی قضاء لازم نہ ہوگی خواہ یہ نفل روزہ ہو یا نماز ہو ہم کہیں گے کہ اس نے جو کچھ ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے اور اس کی راہ یہی ہے کہ باقی کو لازم کر دیا جائے اسلئے کہ نماز اور روزہ اس قبیل سے ہے جس کا حکم مفید نہیں ہوگا مگر جب کہ وہ تام ہو اس کے شفعہ ہونے کی وجہ سے یا ایک دن کا روزہ ہونے کی وجہ سے پس اگر اس نے نماز یا روزہ کے ایک حصہ کو ادا کیا تو اس پر اس کا پورا کرنا واجب ہے ورنہ اپنے عمل

کو باطل کر دینا لازم آئے گا۔ اور یہ حرام ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے کئے ہوئے کام ضائع نہ کرو اور اگر اس کو ناسد کر دیا تو اس کی قضا کرنا واجب ہے تاکہ اس صورت میں اس کے عمل کی حفاظت ہو سکے اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس میں عمل کا باطل کرنا نہیں ہے بلکہ اس سے رکنا ہے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ وہ اجزاء جو ادا رکئے جا چکے ہیں جب کہ وہ اس کیلئے ایک ایسی قوت بن گئے ہیں جو تمام ہونے کے بعد عبارت ہو جائے (لیکن اس کے باوجود) اس نے اجزاء کو پورا نہیں کیا تو گویا اس نے ان کو ضائع کر دیا اور وہ نذر کی طرح ہے جو محض ذکر کرنے سے اللہ کیلئے ہو گئی نہ کہ فعل سے یعنی شروع فی النفل کا مسئلہ، مسئلہ نذر پر قیاس کیا گیا ہے کیوں کہ نذر اللہ کیلئے ذکر قولی سے ہو گئی ہے نہ کہ فعل سے یا اس طور کہ قائل نے کہا مجھ پر واجب ہے کہ میں اللہ کیلئے دو رکعت پڑھوں پھر اس کی حفاظت کیلئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا یعنی پھر ہمارے اور تمہارے درمیان اتفاق سے اس ذکر کی حفاظت کیلئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا پس جب اللہ تعالیٰ کے اسم پاک کی تعظیم کرنے کیلئے نذر میں فعل کا شروع کرنا واجب ہوا تو ابتدائے فعل کی حفاظت کیلئے اہتمام اور دوام کے لحاظ سے اس کی بقا کا واجب ہونا بدرجہ اولیٰ ہو گا اسلئے کہ دوام آسانی میں سہل تر ہے اور اہتمام میں فعل، ذکر سے اولیٰ ہے۔

تشریح :- عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم مشروع ہے جس کے کرنے پر آدمی کو ثواب ملتا ہے اور نہ کرنے پر عذاب نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے نفل کی تعریف اس کے حکم سے کی ہے یعنی نفل کا جو حکم تھا اسی کو نفل کی تعریف میں پیش کر دیا ہے اور مصنف نے ایسا اسلاف کی اتباع میں کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ متن میں ترک نفل پر عقاب کی نفی کی گئی ہے اور ذم اور عتاب کی نفی نہیں کی گئی ہے اس سے اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ذم اور عتاب کی حالت معلوم نہیں ہے یعنی یہ معلوم نہیں کہ ترک نفل پر ذم اور عتاب ہو گا یا نہیں پس اس کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ان کی نفی نہیں کی گئی اور صرف عتاب کی نفی کر دی گئی۔

مصنف نے فرمایا کہ نفل کی مذکورہ تعریف (کہ اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہو گا) کی وجہ سے مسافر کا رباعی نماز میں دو رکعت کے بجائے چار رکعت پڑھنے کی صورت میں دو رکعت نفل شمار ہوں گی یعنی اگر مسافر نے بجائے دو رکعت کے چار رکعت ادا کیں تو مذکورہ تعریف کے مطابق دو رکعت نفل ہوں گی۔ اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ دو رکعت سے زائد کو نفل کہنا فقہار کی ان تمام تصریحات کے خلاف ہے جن میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی مسافر چار رکعت نماز پڑھے اور دو رکعت پر قعود کرے تو اس کا فرض ادا ہو جائے گا لیکن وہ گنہگار ہو گا۔ گنہگار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ دو رکعت نفل نہیں ہیں اگر یہ دو رکعت نفل ہوتیں تو یہ مسافر گنہگار نہ ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ اس مسافر کا گنہگار ہونا ان دو رکعتوں کے پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ سلام کرنے میں جو تاخیر ہوئی

ہے اس تاخیر کی وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیساتھ خلط ملط کر دینے کی وجہ سے ہے۔

”وقال الشافعی لما شرع الخ...“ ہے مصنف نے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے اختلاف یہ ہے کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہوتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ نفل جس صفت کیساتھ شروع کیا جاتا ہے آخر تک اسی صفت پر باقی رہتا ہے یعنی نفل جس طرح شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا اسی طرح شروع کرنے کے بعد حالت بقا میں بھی لازم نہ ہوگا کیوں کہ بقائے شئی ابتداء کے مخالف نہیں ہوتی ہے لہذا اگر کسی نے نفل کو شروع کر دیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر شروع کرنے کے بعد اصل کو فاسد کر دیا تو اس پر اس کی قضا لازم نہ ہوگی۔ یہ نفل خواہ روزہ ہو خواہ نماز ہو۔

حضرت امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے یعنی شروع کرنے سے پہلے نفل اگرچہ غیر لازم ہوتا ہے لیکن شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ نفل ادا کرنے والے نے نفل کا جو حصہ ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے تاکہ ابطال عمل لازم نہ آئے اور اس کی حفاظت کی راہ یہی ہے کہ نفل کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو لازم قرار دیا جائے۔ کیوں کہ نماز اور روزہ ایسی عبادتیں ہیں جو اس وقت تک مفید حکم نہیں ہو سکتی ہیں جب تک کہ وہ تام نہ ہو جائے یعنی اگر نماز ہے تو وہ شفعہ (جفت) ہو جائے اور اگر روزہ ہے تو پورے ایک دن کا ہو جائے پس اگر اس نے روزے یا نماز کا ایک حصہ ادا کر لیا تو اس پر باقی کا ادا کرنا بھی واجب ہوگا ورنہ تو عمل کو باطل کرنا لازم آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ کے قول ”ولا تبطلوا اعمالکم“ کی وجہ سے عمل کو باطل کرنا حرام ہے اور اگر شروع کرنے کے بعد نفل کو فاسد کر دیا تو اس کی حفاظت کے پیش نظر اس کی قضا کرنا واجب ہوگا۔

”ولایقال یس فیہ“ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں ابطال عمل لازم نہیں آتا ہے بلکہ امتناع عن العمل (عمل سے رک جانا) لازم آتا ہے۔ اور حرام ابطال عمل ہے نہ کہ امتناع عن العمل۔ لہذا نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہیے اور اس کی قضا واجب نہ ہونی چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفل کے وہ اجزاء جو ادا کئے جا چکے ہیں وہ اس کیلئے ایک ایسی قوت بن گئے ہیں جو تام ہو جانے کے بعد عبادت ہو جائے لیکن اس کے باوجود اس نے ان اجزاء کو پورا نہیں کیا تو یہ ایسا ہو گیا گویا اس نے ان کو ضائع کر دیا ہے اور جب ایسا ہے تو نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے اس کا ابطال لازم آئے گا اور ابطال حرام ہے لہذا اس کی حفاظت کیلئے اور اس کو باطل کرنے سے محفوظ رکھنے کیلئے بقیہ حصہ کا پورا کرنا لازم ہوگا اور فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا واجب ہوگی۔

احناف کی طرف سے شروع فی النفل کو نذر برقیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے اللہ کیلئے نذر کی مثلاً یوں کہا ”لشیر علی ان عملی رکعتین“ مجھ پر اللہ کے واسطے دو رکعت پڑھنا لازم ہے تو یہاں اگر نفل موجود

نہیں ہے لیکن اس کے باوجود صرف ذکرِ قولی اور تعیینِ لسانی سے اس نذر کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے یعنی اس ذکرِ قولی اور تعیینِ لسانی کی حفاظت کے خاطر فعلِ مندور کا شروع کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس پر ہمارا اور آپ کا اتفاق ہے پس جب نذر میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ذکر کی عظمت کو برقرار رکھنے کیلئے بالذات فعل کا شروع کرنا واجب ہے تو شروع فی النفل میں ابتدائے فعل کی حفاظت کے خاطر اس کا باقی رکھنا بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ کیوں کہ دوام، ابتدا سے آسان ہے اصلہ اتمام میں فعل، ذکر سے اولیٰ ہے۔

وَرُحْصَةٌ عَطْفٌ عَلَى قَوْلٍ غَيْرِ نَيْمَةٍ وَلَمْ يُعْرَفْ فِيهَا لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِمُشْتَرَكَةٍ مَعْنَى وَ
لَيْسَ لَهَا حَقِيقَةٌ مُتَّجِدَةٌ تَوْجِدًا فِي جَمِيعِ أَنْوَاعِهَا عَلَى السُّوَيْتَةِ بَلْ نَسَبَهَا أَزْوَاجًا
إِلَى الْأَنْوَاعِ ثُمَّ عَرَّفَتْ كُلَّ نَوْعٍ عَلَى حِدَةٍ وَتَقَسَّمَتْ بِهَا بِعَبَاسٍ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ
الرُّحْصَةِ فَقَالَ وَهِيَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَحَدُهُمَا أَحَقُّ مِنَ الْآخَرِ
وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ أَحَدُهُمَا أَكْثَرُ مِنَ الْآخَرِ وَتَفْصِيلُهُ أَنَّ الرُّحْصَةَ الْحَقِيقَةَ
هِيَ الَّتِي تَبْقَى غَيْرِ نَيْمَةٍ مَعْمُولَةٌ كَمَا كَانَتْ الْغَرِيمَةُ نَائِمَةً كَانَتْ الرُّحْصَةُ أَيْضًا
فِي مُقَابَلَتِهَا حَقِيقَةً فِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ لَمَّا كَانَتْ الْغَرِيمَةُ مُوجُودَةً مَعْمُولَةً
فِي الشَّرْحِ كَانَتْ الرُّحْصَةُ فِي مُقَابَلَتِهَا أَيْضًا حَقِيقَةً نَائِمَةً تَعْرِفِي الْقِسْمِ
الْأَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا كَانَتْ الْغَرِيمَةُ مُوجُودَةً مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ كَانَتْ الرُّحْصَةُ
أَيْضًا حَقِيقَةً مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِي فَإِنَّ الْغَرِيمَةَ فِيهِ مُوجُودَةً
مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ فَلَا تَكُونُ الرُّحْصَةُ أَحَقُّ أَيْضًا فِي الْقِسْمَيْنِ الْآخَرَيْنِ
لَمَّا فَاتَتْ الْغَرِيمَةَ مِنَ الْبَيْنِ وَلَمْ تَكُنْ مُوجُودَةً كَانَتْ الرُّحْصَةُ فِي مُقَابَلَتِهَا
مَجَازًا بِمَعْنَى أَنْ إِطْلَاقَ الرُّحْصَةِ عَلَيْهِمَا مَجَازًا إِذْ هِيَ صَارَتْ بِمَنْزِلَةِ الْغَرِيمَةِ
فَأَيْمَةً مَقَامَهَا تَعْرِفِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا فَاتَتْ الْغَرِيمَةَ مِنْ تَمَامِ الْعَالَمِ
وَلَمْ تَكُنْ مُوجُودَةً فِي شَيْءٍ مِنَ الْعَوَالِمِ كَانَتْ الرُّحْصَةُ أَكْثَرَ الْمَجَازِ لِأَنَّهَا
لَهُ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَصْلًا بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِي فَإِنَّهُ لَمَّا وَجَدَتْ الْغَرِيمَةَ فِي
بَعْضِ الْعَوَالِمِ كَانَتْ الرُّحْصَةُ أَنْقَصَ فِي مَجَازِيَّتِهَا -

ترجمہ :- اور دوسری قسم رخصت ہے اس کا عطف عزیمت پر ہے مصنف نے اس کی تعریف اسلئے نہیں کی کہ وہ کسی ایسے معنی کو شامل نہیں ہے جس کے بہت سے افراد ہوں اور نہ اس کیلئے کوئی ایسی حقیقت متعدہ ہے جو اس کے تمام انواع میں مساویانہ طور پر پائی جائے بلکہ اس کو اولاً اقسام کی طرف منقسم کر دیا،

پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے اور اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق کیا جاسکے۔ چنانچہ فرمایا اور رخصت کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں از قسم حقیقت ہیں ان میں سے ایک زیادہ قوی ہے دوسرے سے اور دو قسمیں از قسم مجاز ہیں ان میں سے ایک زیادہ کامل ہے دوسرے سے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقہ وہ ہے جس کی عزیمت معمول ہو کر باقی رہتی ہے پس جب عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر ثابت ہوگی۔ پس پہلی دو قسموں میں چونکہ عزیمت شریعت میں معمول ہو کر موجود ہوئی تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر ثابت ہوگی پھر ان میں سے قسم اول میں چونکہ عزیمت تمام وجوہ سے موجود ہے تو رخصت بھی تمام وجوہ سے حقیقت ہوگی۔ برخلاف قسم ثانی کے اسلئے کہ عزیمت اس میں من وجہ موجود ہے اور من وجہ موجود نہیں ہے لہذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد والی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی اور موجود نہیں ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں رخصت مجاز ہوگی۔ یعنی رخصت کا اطلاق ان دونوں پر مجاز ہوگا کیونکہ یہ رخصت عزیمت کے مرتبہ میں اس کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں عزیمت چونکہ پوری دنیا سے غائب ہے اور کسی مادے میں موجود نہیں ہے اسلئے رخصت تم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ برخلاف دوسری قسم کے کیوں کہ جب عزیمت بعض مادوں میں موجود ہے تو رخصت بھی اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت "ورخصتہ" میں رخصت کا عطف، عزیمت پر ہے اور رخصت وہ حکم مشروع ہے جس میں مشکل امر کو عذر کی وجہ سے آسان کیا گیا ہو۔ شارح نے فرمایا کہ ان نے رخصت کی تعریف کے بغیر اس کی تقسیم شروع کر دی ہے حالانکہ پہلے کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے اور پھر اس کی تقسیم کی جاتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو اور ہر معنی کیلئے واضح بھی الگ الگ ہو جیسے لفظ عین، کہ آنکھ، سونا، پانی کا چشمہ، اور بہت سے معانی کیلئے موضوع ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی واحد کیلئے موضوع ہو جس کے بہت سے افراد ہوں مگر ان سب کی حقیقت ایک ہو جیسے انسان کہ وہ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور حیوان ناطق کے بہت سے افراد ہیں اور ان سب کی حقیقت ایک ہے۔ پس تعریف ایسی چیز کی کی جاتی ہے جو مشترک معنوی ہو، اور اس کیلئے ایسی حقیقت متحدہ ہو جو اس کے تمام اقسام میں مساویانہ طور پر پائی جاتی ہو۔ اور رخصت نہ تو مشترک معنوی ہے اور نہ اس کیلئے ایسی حقیقت متحدہ موجود ہے جو رخصت کے تمام اقسام میں پائی جاتی ہو اور جب ایسا ہے تو اس کی تعریف کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے مصنف مناہ نے اولاً رخصت کی تقسیم کی ہے اور پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

”تقسیم یا اعتبار مانع سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب رخصت کیلئے ایسی حقیقت موجود نہیں ہے جو اس کی تمام انواع میں پائی جاتی ہو تو رخصت کو اس کی تمام انواع کی طرف منقسم کرنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ رخصت کی تقسیم صرف اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے خواہ وہ حقیقت ہو خواہ مجاز ہو۔ یعنی رخصت کی جملہ اقسام پر چونکہ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے اسلئے رخصت کو ان اقسام کی طرف سے منقسم کر دیا گیا جیسا کہ مشترک لفظی کو اسی اعتبار سے منقسم کیا جاتا ہے۔

مصنف نے فرمایا کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصت کی دو قسمیں ہیں (۱) رخصت حقیقہ (۲) رخصت مجازیہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصت حقیقہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ قوی ہوتی ہے اور رخصت مجازیہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ کامل ہوتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقہ وہ ہے جس کی عزیمت قابل عمل ہو کر باقی رہتی ہے چنانچہ جب بھی عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر رہے گی پس پہلی دو قسموں میں چونکہ عزیمت معمول فی الشریعت ہو کر موجود ہوتی ہے اسلئے اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر رہے گی پھر ان دونوں میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت اپنے تمام اعتبارات کیساتھ موجود ہے اسلئے رخصت بھی تمام اعتبارات سے حقیقت بن کر رہی اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اس میں عزیمت بعض اعتبارات سے موجود ہے اور بعض اعتبارات سے موجود نہیں ہے لہذا اس کے مقابلہ میں رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد کی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہو گئی ہے اور وہ موجود نہیں ہے اسلئے اس کے مقابلہ میں رخصت مجازیہ ہوگی یعنی ان پر رخصت کا اطلاق مجاز ہوگا کیوں کہ یہ رخصت، عزیمت کے مرتبہ میں ہے اور عزیمت کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت پوری دنیا سے غائب ہے اور کسی مادے میں موجود نہیں ہے اسلئے یہ رخصت اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اس میں عزیمت بعض مادوں میں موجود ہے لہذا یہ رخصت اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

أَمَّا أَحَقُّ لَوَعِي الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتَبِيحَ أَحَى عَزْمِلَ مَعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فِي سَقُوطِ
الْمُؤَاخَذَةِ لِأَنَّ تَصِيْرُ مَبَاحًا فِي نَفْسِهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمِ وَ قِيَامِ حُكْمِهِ
جَبِيْعًا وَهُوَ الْحَرْمَةُ فَلَمَّا كَانَ الْمُحَرَّمُ وَالْحَرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُودَيْنِ
فَالْحَبِيْطُ وَالْعَزِيْمَةُ فِي الْكَلْبِ عِنْدَهُ وَمَعَ ذَلِكَ يُرْحَضُ فِي مَبَاحَةِ الطَّرْفِ

الْمُقَابِلِ فَكَانَ هُوَ أَحَقُّ بِإِطْلَاقِ اسْمِهِ السُّخْرِيَّةِ عَلَيْهِ مِنَ الرَّجُوعِ الْبَاقِيَةِ
كَالْمَكْرَهُ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ أَيْ كَلَّمَ مَنْ أَلْكَرَهُ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ
بِمَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عَلَى عَضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ لِأَيِّمَا دُونََهُ فَإِنَّهُ مُرَخَّصٌ لَدَى
إِجْرَاءِ هَذَا عَلَى اللِّسَانِ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنًّا بِالْإِيمَانِ مَعَ أَنَّ الرَّجُوعَ
لِلشِّرْكِ وَهُوَ حَدُوثُ انْتِخَالِهِ وَالتَّصَوُّصِ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهِمَا
مَوْجُودٌ أَنْ يَلْسَنَ بِهِ وَمَعَ ذَلِكَ مُرَخَّصٌ لَدَى لَأَنَّ حَقَّهُ فِي نَفْسِهِ يَفُوتُ عِنْدَ
الْإِمْتِنَاعِ صَوْمَرَةً وَمَعْنَى أَمَا صَوْمَرَةً فَبِتَخْرِيبِ الْبُنْيَةِ وَأَمَا مَعْنَى فَبِزُهْرِي
السُّرُوحِ وَفِي الْإِقْدَامِ عَلَيْهَا لِأَيُّفُوتِ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى مَعْنَى لِأَنَّ الْمُصَلِّينَ
بِاقٍ -

ترجمہ :- رخصتِ حقیقہ کی پہلی قسم جو قوی ترین ہے وہ ہے جس کو مباح سمجھا جاتا ہے یعنی جس
کے ساتھ مواخذہ کے ساقط ہونے میں مباح کی طرح معاملہ کیا جاتا ہے یہ بات نہیں کہ وہ فی نفسہ مباح
ہو جاتا ہے محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود پس چونکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے
احتیاط اور عزیمت اس سے رکنے میں ہے اس کے باوجود طرف مقابل کے کرنے کی اجازت دی جاتی ہے
پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں لفظ رخصت کے اس پر اطلاق میں زیادہ حقدار ہے جیسے وہ
شخص جس کو کلمہ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو یعنی جیسے اس شخص کا رخصت پر عامل ہونا جس کو کلمہ
کفر کے جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اس سبب سے کہ وہ اپنی جان پر یا کسی عضو پر اندیشہ کرتا ہے نہ کہ
عضو سے کم پر کیوں کہ اس کو زبان پر کلمہ کفر جاری کرنے کی اجازت دی گئی ہے اس شرط کیساتھ کہ اس
کا دل ایمان سے مطمئن ہو باوجودیکہ محرم شرک یعنی حدود عالم اور وہ نصوص جو اس پر دلالت کرتی
ہیں اور حرمت دونوں بلا ریب موجود ہیں۔ اس کے باوجود اس کو اجازت دی گئی ہے اسلئے کہ امتناع
کے وقت اس کا حق فی نفسہ فوت ہو جاتا ہے صورتہ بھی اور معنی بھی بہر حال صورتہ تو اسلئے کہ اس
کا اصل ڈھانچہ ہی بگڑ جاتا ہے اور معنی اسلئے کہ اس کی جان ختم ہو جاتی ہے اور کلمہ کفر جاری کرنے پر
اللہ کا حق معنی فوت نہیں ہوتا ہے کیوں کہ تصدیق باقی ہے۔

تشریح :- رخصتِ حقیقہ کی پہلی قسم جو احق اور اقوی ہے وہ ہے جس کے ساتھ محرم اور حرمت
کے قیام کے باوجود مواخذہ ساقط ہونے کے حق میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے یعنی جس طرح مباح
کے ارتکاب پر مواخذہ نہیں ہوتا ہے اسی طرح رخصتِ حقیقہ کی اس قسم کے ارتکاب پر بھی مواخذہ
نہ ہوگا۔ یہ بات نہیں کہ وہ قسم فی نفسہ مباح ہو جاتی ہے کیوں کہ عدم مواخذہ اباحت کو مستلزم نہیں ہے

چنانچہ اگر کسی نے گناہ کا اعتراف کیا اور اللہ نے اس کو معاف کر دیا تو اس گناہ پر مواخذہ نہ ہوگا لیکن مواخذہ نہ ہونے سے اس گناہ کا مباح ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح یہ قسم، محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود فی نفسہ مباح نہیں ہوتی بلکہ اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے گا یعنی اس کے ارتکاب پر مواخذہ نہ ہوگا۔ بہر حال اس قسم اول میں جب محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں تو احتیاط اور عزیمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے رک جائے یعنی اس کا ارتکاب نہ کیا جائے لیکن اس کے باوجود عزیمت کی طرف مقابل پر عمل کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں اس بات کی زیادہ سختی ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جائے۔ اس قسم کی مثال بیان کیے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا اور جان یا کوئی عضو تلف کر دینے کی دھمکی دیدی گئی تو اس کو زبان سے کلمہ کفر کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ اس کے دل میں ایمان موجود ہو حالانکہ یہاں محرم شرک یعنی حدوث عالم اور کفر کی حرمت بردالت کرنے والی نصوص اور حرمت دونوں موجود ہیں پس اس کے باوجود اس کو اس کی رخصت دی گئی ہے یعنی اگر کلمہ کفر زبان سے کہہ لیا تو اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر یہ شخص کلمہ کفر کہنے سے رک گیا تو اس کا حق صورتہ بھی فوت ہو جائے گا اور معنی بھی فوت ہو جائے گا یعنی جب یہ شخص کلمہ کفر کہنے سے رک گیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو اس کا نفس صورتہ اور معنی دونوں طرح تلف ہو گیا۔ صورتہ تو اسلئے کہ اس کی فطرت یعنی اصل دھانچہ ہی بگڑ جاتا ہے اور معنی اسلئے کہ اس کی جان ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ کلمہ کفر کہنے سے اللہ کا حق فوت نہیں ہوتا ہے کیونکہ کن اصلی یعنی تصدیق جس کا تعلق قلب سے ہے وہ باقی رہتا ہے۔ پس کلمہ کفر کہنے سے رک جانا عزیمت ہے حتیٰ کہ اگر اس شخص نے صبر کیا اور قتل ہو گیا تو یہ شخص باجور ہوگا اور اگر ہلاکت سے بچنے کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ لیا تو اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ اکراہ کی دو قسمیں ہیں (۱) بلغی (۲) غیر بلغی۔ اول تو وہ ہے کہ کسی کو جان یا کوئی عضو تلف کرنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالقتل، اکراہ بقطع الید۔ دوم وہ ہے کہ کسی کو اس سے کم کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالنفس، اکراہ بالضرب، اکراہ باتلاف المال۔ ثلثاً عزیمت اسلام نے پہلی قسم کی وجہ سے رخصت دی ہے نہ کہ دوسری قسم کی وجہ سے۔

وَأَفْطَسْرَةٌ فِي سَرْمَضَانَ آمِي إِذَا الْكُرَّةَ الصَّائِعُ بِمَا فِيهِ الْجَاءُ عَلَى إِفْطَسْرَةٍ فِي سَرْمَضَانَ يَبَاحُ لَدِ الْإِفْطَسْرَةِ مَعَ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ وَهُوَ شَهْرٌ مِنْ مَضَلَانَ وَالْحَسْرَةَ مَلَا هُنَا مَوْجُودَانِ لِأَنَّ حَقَّ بَعُوثُ سَرْمَضَانَ حَقٌّ وَاللَّهُ تَعَالَى بَاقٍ بِالْحَلْفِ.

ترجمہ :- اور رمضان میں مکہ کا افطار کرنا یعنی جب صائم کو ایسی چیز سے مجبور کیا گیا جس میں صائم کو رمضان میں افطار کرنے پر مجبور کرنا ہوتا ہے تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہو جاتا ہے باوجودیکہ محرم یعنی شہود شہر اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے کہ صائم کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ کا حق خلیفہ (قضا) کیساتھ باقی رہتا ہے۔

تشریح :- رخصت کی اس قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر رمضان میں روزے دار کو روزہ افطار کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہوگا حالانکہ افطار کا محرم یعنی شہود شہر رمضان اور حرمت دونوں موجود ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ افطار نہ کرنے کی صورت میں روزے دار کا حق تو بالکل فوت ہو جاتا ہے اور افطار کرنے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا حق قضا کے طور پر باقی رہتا ہے لہذا عزیمت اگرچہ روزہ افطار نہ کرنا ہے لیکن اس کو روزہ افطار کرنے کی رخصت دے دی گئی ہے۔

وَإِذَا لَقِيتُمْ مَالِ الْغَيْرِ أَحَىٰ إِذَا أُكْرِهَ عَلَىٰ إِتْلَافِ مَالِ الْغَيْرِ مُخَصَّصًا
لَهُ ذَٰلِكَ مَعَ أَنَّ الْمُحَرَّمَ وَالْحُرْمَةَ بِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ
رَأْسًا وَحَقُّ الْمَلَائِكِ بَاقٍ بِالضَّمَانِ.

ترجمہ :- اور اس کا دوسرے کے مال کو تلف کرنا یعنی جب دوسرے کے مال کو تلف کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اس کیلئے اس کی رخصت ہوگی باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے۔

تشریح :- تیسری مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو دوسرے کا مال تلف کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے مال تلف کرنے کی اجازت ہوگی حالانکہ یہاں محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں دلیل یہ ہے کہ مال تلف نہ کرنے کی صورت میں مکہ کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور مال تلف کرنے کی صورت میں مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے لہذا عزیمت اگرچہ مال کا تلف نہ کرنا ہے لیکن مال تلف کرنے کی اجازت بھی حاصل ہوگی۔

وَتَرَكَ الْخَائِفَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ عَطَفًا عَلَىٰ الْمَكْرِهِ أَحَىٰ إِذَا
تَرَكَ الْخَائِفَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ لِلْسُلْطَانِ الْجَائِرِ جَائِرًا لَهُ ذَٰلِكَ

مَعَ أَنَّ الْمُحَرَّمَ وَهُوَ الْوَعِيدُ عَلَى تَرْكِ الْأَمْرِ مَعَ مُوجِبِهِ قَائِمًا لِأَنَّ حَقَّقَ يَفُوتُ سَرَأً
رَأْسًا وَحَقَّقَ اللَّهُ تَعَمُّ بَاقٍ بِإِعْتِقَادِ حُرْمَةِ التَّرْكِ -

ترجمہ :- اور اپنی جان پر خوف کرنے والے کا امر بالمعروف کو ترک کرنا یہ مکرمہ پر معطوف ہے یعنی جب کوئی شخص اپنی جان کے خوف سے ظالم بادشاہ کے سامنے امر بالمعروف چھوڑ دے تو اس کیلئے ایسا کرنا جائز ہے باوجودیکہ محرم یعنی ترک امر پر وعید اس کے موجب کیساتھ موجود ہے اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق حرمت ترک کے اعتقاد کیساتھ باقی رہتا ہے۔
تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت مکرمہ پر معطوف ہے اور یہ بھی رخصت حقیقیہ کی قسم اول کی مثال ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے ظالم بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے خوف سے اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو یہ اس کیلئے جائز ہوگا حالانکہ یہاں محرم یعنی امر بالمعروف ترک کرنے پر وعید بھی موجود ہے اور اس کا موجب یعنی حرمت بھی موجود ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس شخص نے اگر امر بالمعروف کو ترک نہ کیا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جائے گا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا۔ اور اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو اللہ تعالیٰ کا حق باقی رہتا ہے اس طور پر کہ اس کو ترک امر کی حرمت کا اعتقاد ہے۔

وَجِنَايَتُهُ عَلَى الْإِحْرَارِ إِرَامِي وَكَجِنَايَةِ الْمَكْرَهَةِ عَلَى إِحْرَامِهِمْ يُبَاحُ لَهُ
مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمَ وَحُكْمِهِ جَمِيعًا لِأَنَّ حَقَّقَ يَفُوتُ سَرَأً
حَقُّ اللَّهِ تَعَمُّ بَاقٍ بِإِدَاءِ الْعُرْمِ وَلَا يَخْلُو هَذَا اللَّفْظُ عَنِ الْإِنْتِشَارِ وَكُو
أَسْرَجَ صَمِيرَةً إِلَى الْخَائِفِ يَخْرُجُ عَنِ الْإِنْتِشَارِ قَلِيلًا وَكُو قَدَّمَ عَلَى قَوْلِهِ
وَتَرَكَ الْخَائِفِ فِي الذِّكْرِ لَكَانَ أَوْلَى بِإِتِّصَالِ امْتِلَاءِ الْمَكْرَهَةِ كُلِّهَا -

ترجمہ :- اور اس کا احرام پر جنابت کرنا یعنی جیسے مکرمہ کا اپنے احرام پر جنابت کا ارتکاب کرنا اس کیلئے وہ چیز مباح ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے باوجودیکہ محرم اور اس کا حکم دونوں موجود ہیں اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق تاوان کی ادائیگی کی صورت میں باقی ہے اور یہ لفظ انتشار سے خالی نہیں ہے اور اگر اس کی ضمیر خائف کی طرف راجع کر دی جائے تو کسی قدر انتشار سے نکل جائے گا۔ اور اگر مصنف اس کو اپنے قول و ترک الخائف پر ذکر میں مقدم کرتے تو مکرمہ کی تمام مثالوں کے متصل ہونے کے سبب زیادہ مناسب ہوتا۔

تشریح :- مصنف نے ایک مثال اور بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر محرم کو حالت احرام میں کسی جنایت کے ارتکاب پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے اس جنایت کا ارتکاب کرنا درست اور جائز ہوگا حالانکہ محترم یعنی احرام اور اس کا حکم یعنی جنایت فی الاحرام کی حرمت دونوں موجود ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جنایت کا ارتکاب نہ کرنے کی صورت میں اس کا حق بالکل فوت ہو جائے گا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا اور جنایت کا ارتکاب کرنے کی صورت میں بصورت تاوان اللہ کا حق باقی رہتا ہے لہذا جنایت کا ارتکاب نہ کرنا اگرچہ عزیمت ہے لیکن جنایت کا ارتکاب کرنے کی رخصت بھی اس کو حاصل ہے۔

شرح کہتے ہیں کہ جنایت کی ضمیر مکروہ کی طرف راجع ہے اور جنایت علی الاحرام، مکروہ کے مقامات میں سے ہے اور ترک الخائف علی نفسه "متعلق اور متعلق کے درمیان واقع ہے اور یہ انتشار فی الفہم ہے اگر جنایت کی ضمیر خائف کی طرف راجع کر دی جاتی تو یہ کلام قدرے انتشار سے نکل جاتا اور اگر جنایت علی الاحرام کو ترک الخائف پر مقدم کر دیا جاتا تو مکروہ کی مثالوں کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے زیادہ مناسب ہوتا۔

وَسَنَؤُلُ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ أَمْ كَسَنَؤُلِ الشَّخْصِ الْمُضْطَرِّ بِالْمُخْصَصَةِ حَيْثُ
يُرْخَصُ لَدُنَّؤُلِ طَعَامِ الْغَيْرِ لِأَنَّ حَقَّكَ يَفْرُتُ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا وَحَقُّ الْمَالِكِ مُرَجَّأٌ
بِالضَّمَانِ بَعْدَهُ مَعَ أَنَّ الْمُحْرِمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ مَعًا۔

ترجمہ :- اور مضطر کا دوسرے کا مال لینا یعنی جیسے بھوک سے مجبور آدمی کا کسی دوسرے کے مال پر قبضہ کرنا چنانچہ اس کیلئے دوسرے کا مال لے لینا جائز ہے کیوں کہ اس کا حق موت عاجل کی صورت میں فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق اس کے بعد بھی ضمان کی صورت میں ملحوظ ہے باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔

تشریح :- رخصت حقیقہ کی اسی قسم کی ایک اور مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اس قدر بھوک میں مبتلا ہو کہ نہ کھانے کی صورت میں مر جانے کا اندیشہ ہو تو اب اگر وہ جان بچانے کیلئے بقدر ضرورت کسی دوسرے کا مال غصب کر کے یا چوری کر کے کھالے تو یہ اس کیلئے جائز ہے کیوں کہ نہ کھانے کی صورت میں موت عاجل سے اس کا حق فوت ہو جائے گا اور مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے پس یہاں بھی محرم یعنی ملک غیر اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن اس کے باوجود رخصت پر عمل کرنا جائز ہوگا۔

وَحُكْمُهُ أَيْ حُكْمُ هَذَا التَّوَجُّعِ الْأَوَّلِ مِنَ الرُّخْصَةِ أَنَّ الْأَحْطَى بِالْعَزِيمَةِ أَوْ لِي
حَتَّى لَوْ صَبَرَ وَقُتِلَ فِي صُورَةِ الْإِكْرَاهِ كَانَ شَهِيدًا لِأَنَّ بَدَلَ نَفْسِهِ لِإِقَامَةِ
حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى وَكَذَلِكَ لَوْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ فِي صُورَةِ الْخَوْفِ أَوْ لَعَبَّرَ بِتَأْوِيلِ مَالِ الْغَيْرِ
وَمَاتَ لَمْ يَمُتْ أَتَشَابُلُ شَهِيدًا وَإِنْ عَمِلَ بِالرُّخْصَةِ أَيْضًا يَجُوزُ لَهُ عَلَى
مَا حَسَّرْتُ.

ترجمہ :- اور اس کا حکم یعنی رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے
حتیٰ کہ اگر مکرمہ صبر کر لے اور صورتِ اکراہ میں قتل ہو جائے تو وہ شہید ہوگا۔ کیوں کہ اس نے حق اللہ کی
اقامت کے خاطر اپنی جان قربان کر دی اسی طرح اگر مکرمہ نے صورتِ خوف میں امر بالمعروف کیا یا مالِ غیر
نہ لیا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہیں مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ اس کیلئے جائز
ہوگا جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں۔

شرح :- مصنف نے فرمایا کہ رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے
چنانچہ اگر مکرمہ صبر کر لے یعنی کلمہ کفر کو زبان سے نہ کہے اور قتل ہو جائے تو یہ شہید ہوگا کیوں کہ اس نے اللہ
کے حق کے خاطر اپنی جان قربان کر دی ہے اسی طرح مکرمہ اگر جان کے خوف کے باوجود امر بالمعروف کرے یا
غیر کا مال نہ کھائے اور مر جائے تو یہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ بھی اس
کیلئے جائز ہے جیسا کہ تفصیل کیساتھ لکھا جا چکا ہے۔

وَالثَّانِي مَا اسْتَبِيحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لَكِنَّ الْحُكْمَ تَوَاضَعًا عِنْدَهُ فَهَوَّ آذَانَ مِنَ الْأَوَّلِ
لِأَنَّ مِنْ حَيْثُ أَنَّ السَّبَبَ قَائِمٌ فَهَوَّ مِنَ الرُّخْصِ الْحَقِيقِيَّةِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ
الْحُكْمَ تَوَاضَعًا عِنْدَهُ كَانَ غَيْرَ آخِثٍ كَالْمَسَافِرِ أَيْ كَأَطْفَالِ الْمَسَافِرِ بِرُخْصَةٍ لَهُ
فَإِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شَهْرٌ الشَّهْرُ مُوجُودٌ فِي حَقِّهِ لَكِنَّ حُكْمَهُ وَهُوَ جُوبٌ آذَانَ
الصُّورَةَ تَوَاضَعًا عِنْدَهُ إِلَى إِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامِ آخِرَةٍ.

ترجمہ :- رخصتِ حقیقیہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ سبب کے قیام کے باوجود اس کو مباح
سمجھا جائے لیکن حکم اس سے مؤخر ہوگا پس یہ قسم پہلی قسم کی بہ نسبت ادنیٰ ہے اسلئے کہ اس حیثیت سے
کہ سبب قائم ہے تو وہ رخصتِ حقیقیہ ہے اور اس حیثیت سے کہ حکم اس سے مؤخر ہے تو غیر حقیقی ہے
جیسے مسافر یعنی جیسے مسافر کا مفسر ہونا مسافر کیلئے جائز ہے کیوں کہ سبب یعنی وجودِ رمضان اس کے حق

میں موجود ہے لیکن اس کا حکم یعنی اگلے صوم کا واجب ہونا ایامِ آخر کی گنتی پانے تک اس سے مؤخر ہے۔
 شرح :- رخصت حقیقہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ سببِ محرم کے قیام کے باوجود اس کو مباح
 سمجھا جائے لیکن حکم اس سے مؤخر ہو جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ دوسری قسم پہلی قسم سے ادنیٰ ہے کیوں
 کہ سببِ محرم چونکہ موجود ہے اسلئے یہ رخصت حقیقہ ہے اور حکم چونکہ مؤخر ہو گیا اسلئے وہ غیر امتی ہے
 جیسے رمضان کے مہینہ میں مسافر کئے انظار کرنے کی اجازت ہے حالانکہ انظار کا سبب محرم یعنی وجود
 رمضان اس کے حق میں بھی موجود ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "من شہد منکم الشهر فليصمه" کا مخاطب
 جس طرح مقيم ہے اسی طرح مسافر ہے لیکن اس کا حکم یعنی اداے صوم کا واجب ہونا "عدة من ایام آخر"
 تک مؤخر ہے چنانچہ ارشاد باری ہے "من كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ایام آخر" مسافر کے حق میں
 چونکہ اداے صوم کا واجب ہونا "عدة من ایام آخر" تک مؤخر ہے اسلئے اگر مسافر رمضان میں مر گیا
 یا رمضان ختم ہوتے ہی مر گیا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جیسا کہ رمضان سے پہلے مر جانے کی صورت میں
 کوئی چیز واجب نہیں ہوتی ہے۔

وَحُكْمُهُ أَنَّ الْأَخَذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَىٰ لِلْكَمَالِ سَبَبِهِ وَهُوَ شَهْرُ رُدِّ الشَّهْرِ حَتَّىٰ كَانَ الصَّوْمُ
 فِي السَّفَرِ أَفْضَلُ مِنَ الْإِفْطَارِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ الْإِفْطَارُ أَفْضَلُ لِقَوْلِهِ
 أَوْلِيَاكَ الْعَصَاةُ أَوْلِيَاكَ الْعَصَاةُ وَقَوْلِهِ لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الْعِيَامُ فِي السَّفَرِ قُلْنَا
 كَانَ ذَلِكَ مَحْمُولًا عَلَىٰ حَالَةِ الْجِهَادِ وَالتَّرَدُّ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيمَةُ تَوَدَّى
 مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ وَجْهِ عَطْفٍ عَلَى قَوْلِهِ لِلْكَمَالِ سَبَبِهِ فَهُوَ ذَلِيلٌ تَأْنٍ لِيَكُونَ
 الْعَزِيمَةُ أَوْلَىٰ وَذَلِكَ لِأَنَّ الرُّخْصَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْيَسْرِ وَالْيَسْرُ كَمَا يَكُونُ فِي
 الْإِفْطَارِ وَهُوَ أَيْضًا كَذَلِكَ يَكُونُ فِي الصَّوْمِ لِأَجْلِ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِينَ وَشُرُكَيْهِ
 مَعَ سَائِرِ النَّاسِ فَإِنَّ الْبَلِيَّةَ إِذَا عَمَّتْ طَائِفًا مِمَّا ظَنَّمْتَ بِالْعِبَادَةِ ثُمَّ نَحَدَ ذَلِكَ
 يَحْسُرُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ فِي الْأَقَامَةِ إِذَا سَرَّاهِي سَائِرِ النَّاسِ يُفْطِرُونَ وَ مَا
 أَحْسَنَ هَذِهِ الدَّقَّةَ لِلْحَنِيفِيَّةِ وَلَقَدْ جَرَّبْنَا هَذَا مَرَّةً إِلَّا أَنَّ يَضْعَفُ
 الصَّوْمُ إِسْتِثْنَاءً مِنْ قَوْلِهِ الْأَخَذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَىٰ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَنَا
 الْعَزِيمَةُ أَوْلَىٰ فِي كُلِّ حِينٍ إِلَّا أَنَّ يَضْعَفُ الصَّوْمُ فَحِينَئِذٍ الْفِطْرُ أَوْلَىٰ
 بِالِاتِّسَاقِ كَمَا إِذَا كَانَ مَعَ الْجِهَادِ أَوْ مَسَاغِلٍ أُخَرَ فَإِنَّ صَامِرًا وَمَاتَ
 يَمُوتَ آثِمًا۔

ترجمہ :- اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیوں کہ اس کا سبب کامل ہے اور وہ جو در رمضان ہے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک سفر میں روزہ افطار سے افضل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے یہ لوگ جو حالت سفر میں روزہ رکھنے والے ہیں نافرمان ہیں نافرمان ہیں اور حالت سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے ہم نے کہا کہ یہ حالت جہاد پر محمول ہے اور اس وجہ سے بھی کہ رخصت میں تردد ہے لہذا عزیمت میں وجہ رخصت کے معنی کو بھی ادا کرتی ہے یہ عبارت "لکمال سببہ پر معطوف ہے اور عزیمت کے اولیٰ ہونے پر دوسری دلیل ہے اسلئے کہ رخصت آسانی کیلئے ہوتی ہے اور آسانی جس طرح افطار میں ہوتی ہے اور نیز ظاہر ہے کہ اس طرح تمام لوگوں کیساتھ شرکت اور مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے روزے میں بھی ہوتی ہے کیوں کہ مصیبت جب عام ہوتی ہے تو بھی معلوم ہونے لگتی ہے اب تمہارا عبادت کے بارے میں کیا خیال ہے پھر اس کے بعد اس پر حالت اقامت میں روزہ رکھنا دشوار ہو جائے گا جب وہ دیکھے گا کہ لوگ افطار کر رہے ہیں حقیقہ کی یہ دقت نظر کس قدر لائق تحسین ہے ہم نے اس کو بار بار آزمایا ہے مگر یہ کہ اس کو روزہ کمزور کر دے یہ عبارت "الاخذ بالعزیمۃ اولیٰ" سے مستثنیٰ ہے یعنی ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے مگر یہ کہ اس کو روزہ کمزور کر دے پس اس وقت بالاتفاق افطار کرنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ جب جہاد یا دوسرے امور اس کے ساتھ متعلق ہوں لہذا اگر اس نے روزہ رکھا اور مریگا تو گنہگار ہو کر مرے گا۔

تشریح :- اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ رخصت کی بہ نسبت عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ سبب یعنی وجہ در رمضان مسافر کے حق میں بھی کامل ہے یہی وجہ ہے کہ اخاف کے نزدیک سفر میں افطار کی بہ نسبت روزہ رکھنا افضل ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں فرمایا ہے "اولئک العصاة اولئک العصاة" یہ لوگ نافرمان ہیں یہ لوگ نافرمان ہیں۔ اور ایک دوسری حدیث میں فرمایا ہے "لیس من البر الصیام فی السفر" حالت سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے۔

ہماری طرف سے ان حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں جہاد کی حالت پر محمول ہیں یعنی جہاد کی حالت میں روز رکھنے کی بہ نسبت افطار کرنا ہی افضل ہے۔

مصنف نے عزیمت کے اولیٰ ہونے کی دوسری دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رخصت میں تردد ہے اور عزیمت میں وجہ رخصت کے معنی بھی ادا کرتی ہے حاصل یہ کہ رخصت آسانی کیلئے ہوتی ہے اور آسانی جس طرح افطار کرنے میں ہوتی ہے اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی آسانی ہوتی ہے کیونکہ روزہ رکھنے میں عام مسلمانوں کی موافقت ہوتی ہے اور تمام لوگوں کی شرکت ہوتی ہے اور یہ بات آپکو

بھی معلوم ہے کہ مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو بھلی معلوم ہونے لگتی ہے اب آپ عبادت کے بارے میں خیال کرو کہ جب یہ عام ہوگی تو کتنی بھلی معلوم ہوگی۔ الغرض حالت سفر میں روزہ رکھنا مسافر پر آسان ہوگا دشوار نہ ہوگا اور اگر اس نے روزہ نہ رکھا بلکہ مقیم ہو کر روزے کی قضا کی تو یہ اس پر دشوار ہوگا کیوں کہ جب یہ دیکھے گا کہ تمام لوگ کھاپی رہے ہیں اور یہ تنہا روزے سے ہے تو یہ اس پر گراں ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ حنفیہ کی بیان کردہ یہ دقت نظر کس قدر لائق تحسین اور قابل تعریف ہے ہم نے اس کا بارہا تجربہ کیا ہے۔ مصنف نے ایک استثنائی صورت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے لیکن اگر روزہ اس کو اس قدر کمزور کر دے کہ روزے کی وجہ سے اس کی جان ہی خطرہ میں پڑ جائے یا جہاد وغیرہ کوئی اہم اور ضروری کام فوت ہو جائے تو ایسی صورت میں بالاتفاق مسافر کیلئے افطار کرنا اولیٰ ہوگا چنانچہ اگر یہ شخص روزہ رکھ کر کمزور ہو گیا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا۔

وَأَمَّا أَنْتُمْ تَوْعِي الْمَجَانِبِ فَمَا وَضِعْنَا مِنَ الْإِصْرِ وَالْإِعْلَالِ أَمْحَى سَقَطْنَا
وَلَحُوسْتُمْ فِي حَقِّ مَا كَانَ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ مِنَ الْمَحْنِ السَّاقِتِ وَ
الْأَعْمَالِ الثَّقِيلَةِ وَالْإِصْرِ هُوَ الشَّدَّةُ وَالْإِعْلَالُ جُمُوعٌ عَلَى أَمْحَى الْبُرْهَانِ
الَّذِي مَثَلُ كَالْعُلَى وَالْأَظْهَرُ أَنَّهُمَا جَمِيعًا كِنَايَةٌ عَنِ الْأُمُورِ السَّاقِتِ وَ
لَنْ خَصَّ الْمُتَسَرِّوْنَ الْبُعْضَ بِالْإِصْرِ وَالْبُعْضَ بِالْإِعْلَالِ وَ ذَلِكَ مِثْلُ
قَطْعِ الْأَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ وَقَرْضِ مَوَاضِعِ التَّجَاسُّرِ وَقَبْلِ النَّفْسِ بِالتَّوْبَةِ
وَعَدَمِ رَجْعِ الصَّلَاةِ فِي غَيْرِ الْمَسْجِدِ وَعَدَمِ التَّطَهُّرِ بِالتَّيْمُمِ وَحُرْمَةِ أَكْلِ
الصَّنَائِمِ بَعْدَ التَّوْبِ وَحُرْمَةِ الوُحْيِ فِي كَيْلِي سَهْمِضَانَ وَمَنْعِ الطَّبِيَّاتِ
عَنْهُمُ بِالذُّبِّ وَكُونَ التَّرَكُّوَةِ سُرْبَعِ الْمَالِ وَعَدَمِ صَلَاحِيَةِ التَّرَكُّوَةِ وَ
الْخَنَائِمِ لِشَيْءٍ إِلَّا لِلْحَرْقِ بِالنَّارِ الْمُنْزَلَةِ مِنَ السَّمَاءِ وَمُجَازَاةِ حَسَنَةِ
بِحَسَنَةِ لَا بِعَشْرِ وَكِتَابَةِ ذَنْبِ اللَّيْلِ بِالصُّبْحِ عَلَى الْبَابِ وَوَجُوبِ خَمْسِينَ
صَلَاةً فِي كُلِّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ وَحُرْمَةِ الْخَفْوِ عَنِ الْقَصَاصِ وَعَدَمِ مُخَالَطَةِ
الْحَائِضَاتِ فِي آيَاتِهَا وَتَحْرِيمِ الشُّجُورِ وَالْعُرُوقِ فِي اللَّحْمِ وَ
تَحْرِيمِ السَّبَبِ وَقَرْضَةِ الصَّلَاةِ فِي اللَّيْلِ وَأَمْثَالُ ذَلِكَ كَثِيرٌ فَزَوِّعْ كُلَّ
هَذَا عَنْ أَمْتِنَا تَحْفِيفًا وَتُكْرِيمًا فَسَمِعِي ذَلِكَ مُرْخَصَةً مُجَازَاةً الْإِنِّ الْفَضْلِ

لَوَيْبِنَ مَشْرُوعًا لَنَا قَطُّ وَلَوْ عَلَيْنَا بِهِ أَحْيَانًا آمَنَّا وَعَرَّيْتُنَا وَكَانَ الْقِيَاسُ
فِي ذَلِكَ أَنْ يُسَمَّى نَسْخًا وَإِنَّمَا سَمَّيْنَاهُ رِخْصَةً مَحَاسِرًا مَحْضًا .

ترجمہ :- رخصت مجاز کی دو قسموں میں سے آئم یعنی پہلی قسم وہ اصر اور اغلال ہے جو ہم سے اٹھا لیا گیا ہے یعنی ہم سے ساقط ہو گیا اور ہمارے حق میں کوئی ایسا حکم مشروع نہیں ہوا جو پہلی قسموں میں سخت ترین تکالیف اور ناقابل برداشت اعمال کے قبیل سے تھا، اصر کے معنی شدت کے ہیں، اور اغلال، غل کی جمع ہے یعنی وہ معاہدے مراد ہیں جو طوق کی طرح لازم ہوں اور اظہر یہ ہے کہ یہ دونوں احکام شاقہ سے کنایہ ہیں اگرچہ مفسرین نے بعض کو اصر اور بعض کو اغلال کے ساتھ خاص کیا ہے اور یہ جیسے خطا کرنے والے اعضاء کو قطع کرنا، نجاست کی جگہوں کو کاٹ دینا، توبہ کے بدلے نفس کو قتل کر دینا، مسجد کے علاوہ میں نماز کا جائز نہ ہونا، تیمم سے طہارت کا حاصل ہونا، سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانا حرام ہونا، رمضان کی راتوں میں وطنی کا حرام ہونا، گناہوں کے سبب سے ان سے پاکیزہ چیزوں کو روک لینا، مال کی چوتھائی کا زکوٰۃ ہونا، زکوٰۃ اور غنائم کا کسی چیز کی صلاحیت نہ رکھنا مگر اس آگ سے جلنے کی جو آسمان سے اترتی ہو، ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے۔ رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا، دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا غفو عن القصاص کا حرام ہونا، ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا، گوشت میں مخلوط چرمیوں اور رگوں کی تحریم، ہفتہ کے دن بھلی کے شکار کا حرام ہونا، رات میں نماز کی فرضیت، اور ان کے علاوہ بہت سے احکام ہیں جو ہماری امت سے تخفیف اور تکریم کے پیش نظر اٹھائے گئے ہیں اس قسم کا نام رخصت مجاز رکھا گیا ہے کیوں کہ اصل حکم ہمارے لئے اب بھی مشروع نہ رہا۔ اور اگر ہم نے اس پر بھی عمل کیا تو گنہگار اور معتوب ہوں گے اس میں قیاس یہ تھا کہ اس کا نام نسخ ہوتا لیکن ہم نے محض نماز کے طور پر اس کو رخصت کے نام سے موسوم کر دیا ہے۔

تشریح :- مطلق رخصت کی تیسری قسم اور رخصت مجازیہ کی پہلی قسم جو مجاز ہونے میں کامل ترین ہے وہ احکام شاقہ ہیں جو پہلی امتوں میں مشروع تھے لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے ساقط ہو گئے مثلاً (۱) خطا کر توالے اعضاء کو قطع کر دینا (۲) نجاست کی جگہوں کو کتر دینا (۳) توبہ کے بدلے نفس کو قتل کر دینا (۴) مسجد کے علاوہ دوسری جگہوں میں نماز کا جائز نہ ہونا (۵) تیمم سے طہارت کا حاصل نہ ہونا (۶) سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانے کا حرام ہونا (۷) رمضان کی راتوں میں وطنی کا حرام ہونا (۸) گناہوں کے سبب سے اچھی اور پاکیزہ چیزوں کو روک لینا (۹) زکوٰۃ میں چوتھائی مال کا فرض ہونا (۱۰) مال زکوٰۃ اور مال غنیمت کو اس آئین سے جلا دینا جو آگ آسمان سے اترتی ہو

(۱۱) ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے (۱۲) رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا (۱۳) دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا (۱۴) قصاص معاف کر دینے کا حرام ہونا (۱۵) ایامِ حرمین میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا (۱۶) گوشت میں مخلوط چیزوں اور رگوں کا حرام ہونا (۱۷) ہفتہ کے دن پھل شکار کرنے کا حرام ہونا (۱۸) رات میں تہجد نماز کا فرض ہونا اور ان جیسے بہت سے احکام ہیں یہ تمام احکام اس امت سے مکرم اور تخفیف کے پیش نظر ساقط کر دیئے گئے ہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس قسم کا نام رخصت مجازاً رکھ دیا گیا ہے کیونکہ اصل حکم ہمارے لئے اب بھی مشروع نہیں ہے چنانچہ اگر ہم نے ان پر کبھی عمل کیا تو گنہگار ہوں گے اور عند اللہ معتوب ہوں گے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس قسم کا نام نسخ ہوتا لیکن محض مجاز کے طور پر اس کو رخصت کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

وَالْتَرَعُ السَّرَائِحَ مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ أَمْ فِي بَعْضِ
 الْمَوَاضِعِ سِرْوِي مَوْضِعِ الشَّرْحِ فَهِيَ حَيْثُ أَنَّ لِمُسَبِّحٍ فِي مَوْضِعِ الشَّرْحِ
 كَانَ مِنْ قِسْمِ الْمَجَازِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ لِبَقِيٍّ فِي مَوْضِعِ آخِرِ كَلِمَةِ أَنْقَضَ فِي
 الْمَجَازِيَّةِ فَيَكُونُ شَبِيهَاً بِالْقِسْمِ الْأَوَّلِ لِقِصْرِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ فِيهِ
 مُسَامَحَةٌ وَالْأَوَّلِيُّ أَنْ يَقُولَ كَسَقُوطِ الْمَالِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ لِيُرَافِقَ قَرِينَهُ
 وَيُطَابِقَ أَصْلَهُ لَكِنَّهُ عَبَّرَ بِالْحَاصِلِ تَخْفِيفًا فَهُوَ عِنْدَنَا مَرْحُصَةٌ إِسْقَاطٌ لَا يَجُوزُ الْعَلُّ
 بِغَيْرِ يَمِينٍ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ مَرْحُصَةٌ تَرْتِيبِيَّةٌ وَالْأَوَّلِيُّ الْإِكْمَالُ يَقُولُ لَهُ تَعَلَّمْ وَإِذَا
 ضَرَبْتَهُ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ
 أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَنَ الْقِصْرِ بِالْخَوْفِ وَبَقِيَ فِيهِ الْجُنَاحُ فَحُكْمُ أَنَّ
 الْأَوَّلِيُّ هُوَ الْإِكْمَالُ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّهُ لَمَّا نَزَلَتِ الْآيَةُ قَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ
 اللَّهِ مَا بَالُنَا نَقْصُرُ وَنَحْنُ آمِنُونَ فَقَالَ هَلْ هِيَ صِدْقَةٌ تَصَلُّونَ اللَّهُ تَعَالَى
 عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صِدْقَتَهُ مِمَّا صَدَقَتْهُ وَالصِّدْقَةُ بِهَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ
 إِسْقَاطُ مَحْضٍ لَا يَحْتَمِلُ السَّرَدَ عَنِ جِهَةِ الْعِبَادِ كَوَلِيِّ الْقِصَاصِ إِذَا عَفَا عَنِ
 الْحَيَاةِ لَا يَحْتَمِلُ السَّرَدَ وَإِنْ كَانَ الْمُضْتَدِّقُ مِنْ لَدُنْهُ طَاعَةً فَمِنْ لَدُنْهُ طَاعَةٌ وَهُوَ
 اللَّهُ تَعَالَى أَوْلَى بِأَنْ لَا يَمُودَ وَأَمَّا فِي الْجُنَاحِ عَنْهُمْ فَإِنَّهُمْ لَيَطِيبُ أَنْفُسَهُمْ لِأَنَّهُمْ
 كَانُوا مَظَنَّةً أَنْ يَخْطُرُوا وَإِسْبَالَهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ جُنَاحًا فِي الْقِصْرِ وَيَدْعُلُهُمْ أَنْ قِيدَ
 الْخَوْفُ أَيْضًا إِتْفَاقِيًّا لِأَنَّ مَوْضِعَهُ عَلَيْهِ الْقِصْرُ۔

ترجمہ :- جو تھی قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ بعض مواضع میں پس اس لحاظ سے کہ یہ موضع رخصت میں باقی نہیں ہے مجاز کی قسم سے ہے اور اس لحاظ سے کہ یہ دوسرے موضع میں باقی ہے مجازیت میں ناقص ہے لہذا یہ قسم ، قسم اول کے مشابہ ہوگی جیسے حالت سفر میں نماز قصر کرنا اس تمثیل میں مسامتہ ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے جیسے حالت سفر میں نماز کو پورا کرنا ساقط ہے تاکہ یہ اپنے قرین کے موافق ہو جائے اور اپنی اصل کے مطابق ہو جائے لیکن مصنف نے تخفیفاً کلام کا خلاصہ بیان کر دیا پس قصر صلاہ ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے اور اولیٰ اکمال صلاہ ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے اور جب تم سفر کرو ملک میں تو تم پر گناہ نہیں کہ کچھ کم کر دو نماز میں سے اگر تم کو ڈر ہو کہ ستائیں گے تم کو کافر (اس میں) قصر کو خوف پر معلق کیا ہے اور اس میں گناہ کی نفی ہے لہذا معلوم ہوا کہ اولیٰ اکمال ہی ہے قصر نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ جب آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے بارگاہ نبوی میں عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ہمارا حال ایسا کیوں ہے کہ ہم قصر کر رہے ہیں حالانکہ ہم بالکل مامون و محفوظ ہیں رسول اللہ نے فرمایا یہ قصر ایک صدقہ ہے جسے اللہ نے تمہیں بخشا ہے لہذا تم اس کو قبول کرو، آپ نے قصر کو صدقہ کے نام سے موسوم کیا اور ایسی چیز کا صدقہ جو تمہلیک کا احتمال نہ کھتی ہو اسقاط محض ہوتا ہے جو بندوں کی طرف سے رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے ولی قصاص جب جرم معاف کر دیتا ہے تو رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اگرچہ صدقہ کریں والا ان لوگوں میں سے ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہوتی پس جس ذات کی اطاعت لازم ہوتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ وہ اس بات کا زیادہ سختی ہے کہ اس کا صدقہ رد نہ کیا جائے اور رہی ان سے جناح (گناہ) کی نفی تو وہ ان کو مطمئن کرنے کیلئے ہے کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ قصر کرنے میں وہ گنہگار ہوں گے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خوف کی قید اتفاقی ہے اس پر قصر موقوف نہیں ہے۔

تشریح :- مطلقاً رخصت کی جو تھی قسم اور رخصت مجازیہ کی دوسری قسم جو پہلی قسم کے مقابلہ میں گھٹیا اور ناقص ہے یہ ہے کہ فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہو جاتی ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ میں مشروع ہے پس چونکہ یہ قسم موضع رخصت میں باقی نہیں ہے اسلئے یہ مجاز کی قسم سے ہوگی اور چونکہ یہ دوسرے موضع میں باقی ہے اسلئے یہ مجازیت میں ناقص ہوگی بہر حال یہ قسم پہلی قسم کے مشابہ ہے اس کی مثال جیسے حالت سفر میں نماز کا قصر کرنا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسامتہ ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے "کسقوط اکمال الصلوٰۃ فی السفر" یعنی جیسے حالت سفر میں نماز کو پورا کرنے کا ساقط ہونا اس صورت میں یہ قول اپنے قرین یعنی بعد

میں آنے والے قول "دسقوط حرمتہ الخمر" کے موافق ہو جائے گا اور اپنی اصل کے بھی مطابق ہو جائے گا۔ لیکن مصنف نے تخفیف کے پیش نظر کلام کا خلاصہ ذکر کر دیا۔ بہر حال ہمارے نزدیک قصر صلاۃ خصیت اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصت ترفیہ آسانی کے لئے رخصت ہے اور اولیٰ اکمال یعنی نماز کو پورا کرنا ہے حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک مسافر کیلئے وقت دو رکعت کا سبب ہے نہ کہ چار کا لہذا مسافر پر دو رکعت فرض ہوں گی نہ کہ چار۔ اور امام شافعی کے نزدیک وقت چار رکعت کا سبب ہے لیکن اس کو مشقت دور کرنے اور آسانی حاصل کرنے کیلئے قصر کی رخصت دیدی گئی ہے جیسے مسافر کے حق میں رمضان کے دن میں روزہ فرض ہے لیکن انظار کی رخصت دیدی گئی ہے لہذا ان کے نزدیک رخصت پر عمل کر کے قصر کرنا بھی جائز ہوگا لیکن عزیمت پر عمل کرنے اکمال زیادہ بہتر ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتکم ان یفتکم الذین کفروا" اس آیت میں قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے اور گناہ کی نفی کی گئی ہے یعنی قصر کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکمال ہی اولیٰ ہے قصر اولیٰ نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ جب ہم ماموں و محفوظ ہیں تو قصر کیوں کریں گویا حضرت عمرؓ نے یہ سمجھا کہ قصر اسی وقت مشروع ہے جب کہ خوف ہو اور جب ہم کو امن حاصل ہو گیا اور کوئی خوف نہ رہا تو اب قصر کی کیا ضرورت ہے اس پر اللہ کے رسول نے فرمایا کہ قصر ایک صدقہ ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطا کیا ہے لہذا اس کو قبول کرو، دیکھے اللہ کے رسول نے قصر کا نام صدقہ رکھا اور ایسی چیز کا صدقہ جس میں تملک کا احتمال نہ ہو اسقاط ہوتا ہے بندوں کی جانب سے رد کرنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے اولیائے مقتول اگر قصاص کو معاف کر دیں تو قاتل اسکو رد کرنے کا مجاز نہ ہوگا پس جب صدقہ رد کا احتمال اس وقت نہیں رکھتا جب کہ صدقہ کرینو الا ایسا ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہے یعنی بندہ تو جس ذات کی اطاعت لازم ہے یعنی اللہ وہ اس بات کا زیادہ حقدار ہے کہ اس کا صدقہ رد نہ کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قصر جو اللہ کی طرف سے عطا کردہ صدقہ ہے اس کو قبول کرنا لازم اور رد کرنا حرام ہے۔

اور رہی آیت میں جناح کی نفی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں بعض حضرات کا خیال یہ تھا کہ قصر کرنے میں جناح اور گناہ ہے پس اللہ نے ان کو مطمئن کرنے کیلئے کہا کہ قصر میں کوئی گناہ نہیں ہے، اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ آیت میں خوف کی قید، اتفاقاً ہے ایسی قید نہیں ہے جس پر قصر موقوف ہو۔

وَسُقْرَطُ حُرْمَةِ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ فِي حَقِّ الْمَضْطَرِّ وَالْمُسْرِبِ فَإِنَّ حُرْمَتَهُمَا لَمَرْتَبَقٌ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّوا بِهِ فَإِنَّ قَوْلَهُ إِلَّا مَا اضْطُرُّوا بِهِ اسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فَكَانَتْ قَبِيلٌ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ الْأَحَالَ الصَّرُورَةِ فَإِنَّ لَمْ يَأْكُلِ الْمَيْتَةَ أَوْ لَمْ يَشْرَبِ الْخَمْرَ وَمَاتَ يَمُوتُ آتِمًا بِخِلَافِ الْإِكْرَاهِ عَلَى كَلِمَةِ الْكُفْرِ فَانْتِزَانٌ ذَكَرَ فِيهِ الْإِسْتِثْنَاءُ أَيْضًا بِقَوْلِهِ إِلَّا مِنَ الْكُرْهِ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ لَكِنَّهُ لَيْسَ اسْتِثْنَاءٌ مِنَ الْحُرْمَةِ بَلْ مِنَ الْعُضْبِ أَوْ الْعُدَابِ إِذِ التَّقْدِيرُ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ فَعَلِمَهُمْ عَضْبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا مِنَ الْكُرْهِ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَفِيهِ قَوْلُهُ عَنِ أَبِي يُونُسَ وَ الشَّافِعِيِّ أَنَّكَ لَا تَسْقُطُ الْحُرْمَةُ وَلَكِنْ لَا يُؤْخَذُ بِهَا كَمَا فِي الْإِكْرَاهِ عَلَى الْكُفْرِ فَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ لِقَوْلِهِ تَعَمُّ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاعٍ وَلَا عَادٍ فَلَا اشْرَاعَ عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَقُورًا رَجِيمًا ذَلِكَ لِإِطْلَاقِ الْمُحْفَرَةِ عَلَى قِيَامِ الْحُرْمَةِ وَالْجَوَابُ أَنَّ إِطْلَاقَ الْمُعْفَرَةِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْإِضْطِرَّارَ الْمُرْتَضَى لِلتَّنَاقُلِ يَكُونُ بِالْإِجْتِهَادِ وَعَسَى أَنْ يَقَعَ التَّنَاقُلُ شَرِئًا عَلَى قَدَرِ الْحَاجَةِ لِأَنَّ مِنَ اسْتِثْنَائِهِ الْمَخْصَصَةَ تَعَسَّرَ عَلَيْهِ سَرْعَايَةُ قَدَرِ الْحَاجَةِ وَفَائِدَةُ الْجِلَافِ تَنْظِهِمْ فِيهَا إِذَا حَلَفَ لِأَيِّ كَلِّ حَرَامًا فَشَرِبَ حَرَمًا أَحَالَ الْإِضْطِرَّارَ فَعِنْدَهُمَا يَحْتَسُّ وَعِنْدَنَا لَا.

ترجمہ :- شراب اور مردار کی حرمت کا مضطر اور کفر کے حق میں ساقط ہو جانا اسلئے کہ ان دونوں کی حرمت اضطرار اور اکراہ کے وقت بالکل باقی نہیں رہی اگرچہ ان دونوں کے علاوہ کے حق میں باقی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "الاما اضطرتم الیہ" اس کے قول "ما حرم علیکم" سے استثناء ہے گویا یوں کہا گیا اور اللہ نے تمہارے لئے وہ ساری چیزیں واضح کر دی ہیں جن کو اس نے تم پر حرام کیا ہے تمام حالات میں سوائے حالت ضرورت کے۔ پس اگر اس نے مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا برخلاف کلمہ کفر پر اکراہ کے اسلئے کہ اس میں بھی اگرچہ استثناء کا ذکر "الامن کرہ وقلیہ مطمئن بالایمان" کے ذریعہ آچکا ہے لیکن وہ حرمت سے استثناء

نہیں بلکہ غضب یا عذاب سے استثناء ہے کیوں کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا ان پر اللہ کی طرف سے غضب ہے اور ان کیلئے عذاب عظیم ہے مگر وہ جس کو مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اور امام ابو یوسف اور امام شافعی کی ایک روایت میں یہ ہے کہ حرمت ساقط نہیں ہوتی۔ لیکن اس پر مواخذہ نہیں ہوگا جیسا کہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں۔ پس یہ قسم اول کے قیل سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے بے شک اللہ بڑا بخشنے والا نہایت مہربان ہے (اس آیت میں) مغفرت کے اطلاق نے قیام حرمت پر دلالت کی ہے اور جواب یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ اضطراب جو تناول کی رخصت دینے والا ہے وہ اجتہاد سے حاصل ہوتا ہے اور بہت ممکن ہے کہ تناول ضرورت سے ناسد ہو جائے اسلئے کہ جو شخص اس طرح کی بھوک میں مبتلا ہوتا ہے اس پر تقدیر ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ حرام نہیں کھائے گا پھر اس نے اضطراب کی حالت میں شراب پی لی تو امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک حانت ہو جائے گا اور ہمارے نزدیک حانت نہ ہوگا۔

تشریح :- رخصت کی جو قسم کی ایک اور مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ شراب اور مردار کی حرمت اگر جب غیر مضطر اور غیر مکروہ کے حق میں موجود ہے لیکن مضطر اور مکروہ کے حق میں ساقط ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "وقد فضل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررکم" میں "الا ما اضطررکم" ما حرم علیکم سے مستثنیٰ ہے گویا یوں کہا گیا کہ تمہارے لئے وہ ساری چیزیں جو تمام احوال میں حرام ہیں واضح کر کے بیان کر دی ہیں سوائے ضرورت کی حالت کے یعنی شراب اور مردار وغیرہ تمام احوال میں حرام ہیں لیکن اضطراب اور اکراہ کی حالت میں حرام نہیں ہیں چنانچہ اگر کسی مضطر یا مکروہ نے مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی اور بھوک کی تاب نہ لا کر مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر مرے گا۔ اس کے برخلاف اگر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا لیکن اس نے کلمہ کفر نہ کہا بلکہ مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا کیوں کہ یہاں بھی اگرچہ استثناء مذکور ہے چنانچہ کہا گیا ہے "الامن اکره و قلبه مطمئن بالايمان" لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے کہ اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کا کہنا مباح ہو بلکہ یہ استثناء غضب یا عذاب سے ہے اسلئے کہ تقدیر ہی عبارت اس طرح ہے "من کفر باللہ من بعد ایمانہ فعظیم غضب من اللہ ولہم عذاب عظیم الا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان یعنی جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا تو ان پر غضب ہے اور بڑا عذاب ہے لیکن اگر کسی کو مجبور کیا گیا اور اس کا دل مطمئن رہا تو اس پر غضب اور عذاب نہ ہوگا۔ الغرض کلمہ کفر کہنے کی حرمت تو اکراہ کی صورت میں بھی باقی ہے لیکن اگر کہہ لیا تو مواخذہ نہ ہوگا اور چونکہ حرمت اکراہ کے وقت بھی موجود ہے اسلئے اگر مکروہ نے کفر کا کلمہ نہ کہا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر نہیں مرے گا بلکہ ماجور ہو کر

مرے گا۔ مردار اور شراب کے بارے میں امام ابو یوسف اور امام شافعی کی ایک روایت میں یہ ہے کہ اضطراب اور اکراہ کے وقت ان کی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے البتہ ان کو کھانی لینے کی صورت میں مواخذہ نہ ہوگا، جیسا کہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں ہے پس ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال رخصت کی قسم اول کے قبیل سے ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”من اضطرب غیر باغ ولا عاد فلاثم علیہ ان اللہ غفور رحیم“۔ اس آیت میں مغفرت کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شراب وغیرہ کی حرمت اضطراب کے وقت بھی موجود ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت میں مغفرت کا لفظ اسلئے ذکر نہیں کیا گیا کہ مردار اور شراب وغیرہ کی حرمت اضطراب کے وقت بھی موجود ہے بلکہ اس وجہ سے ذکر کیا گیا ہے کہ اضطراب جس کی وجہ سے ان چیزوں کی رخصت ثابت ہوئی ہے یہ اجتہاد سے حاصل ہے اور اس میں اس بات کا کافی امکان ہے کہ تناول دکھانا ضرورت سے زیادہ ہو کیوں کہ جو شخص بھوک کی شدت میں مبتلا ہوتا ہے اس پر قدر ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے لہذا اگر ضرورت سے نالذہ کھالیا گیا تو اس کے بارے میں فرمایا گیا ہے ”ان اللہ غفور رحیم“۔

شارح کہتے ہیں کہ ہم حنفیوں اور ابو یوسف اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہو گا کہ اگر کسی نے قسم کھائی ”واللہ لا اکل حراما“ بخدا میں حرام نہیں کھاؤں گا۔ پھر اس نے ضرورت اضطراب میں شراب پی لی تو ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک یہ شخص حانت ہو جائے گا کیوں کہ ان کے نزدیک اضطراب کے وقت بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک حانت نہ ہوگا کیوں کہ ہمارے نزدیک اضطراب کے وقت حرمت ساقط ہو گئی ہے لہذا یہ شخص حرام کو کھانے والا نہ ہوگا۔

وَسَقُوطُ غَسَلِ الرَّجُلِ فِي مُدَّةِ الْمَسْحِ فَإِنَّ اسْتِثْنَاءَ الْقَدَمِ بِالْخُفِّ يَمْنَعُ
سِرَّائَةَ الْحَدَثِ إِلَيْهِ وَقَدْ كَانَ طَاهِرًا وَمَا حَلَّ فَوْقَ الْخُفِّ فَقَدْ سَرَّ إِلَى
بِالْمَسْحِ فَلَا يَسْتُرِعُ الْغُسْلُ فِي هَذِهِ الْمُدَّةِ وَإِنْ بَقِيَ فِي حَقِّ غَيْرِ الْأَيْسِ
وَهَذَا عَلَى بَرَوَايَةِ الْأَكْثَرِ لِلْيَمِينِ وَأَمَّا صَاحِبُ الْهُدَايَةِ فَقَدْ قَالَ إِنَّ نَزْعَ
الْخُفِّ فِي الْمُدَّةِ وَغَسْلَ الرَّجُلِ يَكُونُ مَا جُوزَ.

ترجمہ :- اور مدت مسح میں غسلِ رجل کا ساقط ہو جانا اسلئے کہ پیر کا موزے میں ڈھکے رہنا اس کی طرف حدث کے سرایت کرنے کو روکتا ہے حالانکہ وہ طاہر تھا۔ اور جو کچھ موزے کے اوپر لگا وہ مسح سے نازل ہو گیا لہذا اس مدت میں غسلِ رجل مشروع نہ ہوگا اگرچہ یہ حکم غیر الابس کے حق میں باقی ہے یہ اصولین کی روایت کی بنا پر ہے اور رہے صاحب ہدایہ تو انہوں نے کہا کہ اگر مدت مسح میں

موزہ نکال کر پیر دھو ڈالا تو وہ ماجور ہوگا۔
 شرح :- یہ بھی قسم رابع کی مثال ہے جس کی تشریح ترجمہ سے واضح ہے۔

وَلَمَّا فَسَّرَ عَنْ بَيَانِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ ذَكَرَ بَعْدَ هَاتَيْنِ اسْبَابِيهَا بِهَذَا التَّفْصِيلِ
 اِقْتِدَاءً بِفِعْلِ الْإِسْلَامِ وَكَانَ الْأُولَى أَنْ يَدَّ كُرْهَا بَعْدَ الْقِيَاسِ فِي بَحْثِ
 الْأَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَهُ صَاحِبُ التَّرْصِيحِ فَقَالَ فَصَلُّ الْاَمْرُ وَالنَّهْيُ
بِاسْمِهَا مِنْ كَوْنِ الْاَمْرِ مُوقَّتًا اَوْ مُطْلَقًا مَوْسِعًا اَوْ مُضَيِّقًا وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ
الْاَمْرِ الشَّرْعِيِّ اَوْ الْحَسْبِيِّ اَوْ قَبِيحِ الْعَيْنِ اَوْ لَغِيْبٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ لِطَلَبِ
الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ اَلْمُرَادُ بِالْاَحْكَامِ الْمَحْكُومِ رِبَهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ وَغَيْرِهَا
لَا نَفْسُ الْاَحْكَامِ وَبِالطَّلَبِ اَعْمَرُ مِنْ اَنْ يَسْكُنَ لِفِعْلٍ اَوْ لِكَيْلٍ وَلِهَا اسْبَابٌ
تُضَافُ اِلَيْهَا اَمْحَى عِلَلٌ شَرْعِيَّةٌ تُنْسَبُ الْاَحْكَامُ اِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ وَاِنْ
كَانَ الْمَوْضِعُ الْحَقِيقِيُّ فِي الْاَشْيَاءِ كُلِّهَا هُوَ اللهُ تَعَالَى مِنْ سُدُورِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتُ
وَمِلْكُ الْمَالِ وَاَيَّامُ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالرَّاسُ الَّذِي يَمُوتُ وَيَسِي عَلَيْهِ وَالسَّبَبُ
وَالْاَسْرَضُ النَّامِيَّةُ بِالْخَارِجِ تَحْقِيقًا اَوْ تَعْدِيمًا وَالصَّلَاةُ وَتَعَلُّقُ الْبُقَاءِ الْمَقْدُورِ
بِالتَّعَاطِي هَذِهِ كُلُّهَا اسْبَابٌ -

ترجمہ :- اور جب مصنف احکام مشروعہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس کے بعد اس موقع کی
 مناسبت سے ان کے اسباب کو ذکر کر دیا۔ تاکہ فقہ الاسلام کی پیروی ہو حالانکہ زیادہ مناسب یہ تھا کہ وہ ان
 اسباب کو قیاس کے بعد اسباب و علل کی بحث میں لاتے جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے۔ چنانچہ مصنف
 نے فرمایا "فصل" امر و نہی دونوں اپنے اقسام کیساتھ یعنی امر کا وقت ہونا یا مطلق موسع ہونا یا مضیق
 ہونا اور نہی کا امر شرعی یا امر حسیہ سے ہونا یا بیع یعنی بالغیرہ ہونا اور ان کے علاوہ۔ احکام مشروعہ
 کی طلب کیلئے ہیں احکام سے مراد وہ عبادات ہیں جن کا شرع میں حکم کیا گیا ہے نفس احکام مراد نہیں ہیں
 اور طلب سے عام مراد ہے کسی چیز کے کرنے کیلئے ہو یا روکنے کیلئے ہو۔ اور ان احکام کیلئے اسباب ہیں
 جن کی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی ایسی شرعی علتیں ہیں جن کی طرف بظاہر احکام منسوب ہوتے
 اگرچہ تمام چیزوں میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں جیسے عالم کا حادث ہونا، وقت کا ہونا، مال کا مالک ہونا،
 ماہ رمضان کے دنوں کا ہونا، اس شخص کا ہونا جس کا بار اٹھانا ہو اور جس کی پرورش کرتا ہو، بیت اللہ
 کا ہونا، ارض نامیہ بالخارج تحقیقاً کا ہونا یا تقدیراً کا ہونا، نماز کا ہونا، اور بقائے مقدور کا لین دین

سے متعلق ہونا یہ تمام اسباب ہیں۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف - احکام مشرودعہ سے فراغت کے بعد ان کے اسباب کو ذکر کرنا چاہتے ہیں اس ترتیب میں صرف علامہ فخر الاسلام کی پیروی مطلوب ہے ورنہ صاحب توضیح وغیرہ نے ان اسباب کو قیاس کے بعد اسباب و علل کی بحث میں ذکر کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا کہ امر و نہی اپنی جملہ اقسام کیساتھ احکام مشرودعہ کی طلب کیلئے ہیں۔ امر کے اقسام مثلاً امر کا وقت ہونا، مطلق ہونا، موسع ہونا، مضیق ہونا، اور نہی کے اقسام مثلاً امور شرعیہ سے ہونا، اور حسیہ سے ہونا، قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ ہونا وغیرہ وغیرہ، ان تمام اقسام کے ساتھ امر و نہی احکام مشرودعہ کی طلب کیلئے آتے ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ احکام سے نفس احکام مراد نہیں ہیں بلکہ وہ عبادات مراد ہیں جن کا شریعت میں حکم کیا گیا ہے اور طلب سے مراد بھی عام ہے کسی چیز کے کرنے کیلئے بھی ہو سکتی ہے اور کسی چیز سے روکنے کیلئے بھی ہو سکتی ہے مصنف کہتے ہیں کہ ان احکام کے بہت سے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی بہت سے ایسے شرعی اسباب و علل ہیں جن کی طرف یہ احکام بظاہر منسوب ہوتے ہیں اگرچہ ساری چیزوں میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں۔

مذکورہ اسباب کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ (۱) عالم کا حادث ہونا (۲) وقت کا ہونا (۳) مال کا مالک ہونا (۴) ماہ رمضان کے دنوں کا موجود ہونا (۵) اس شخص کا ہونا جس کا بار اٹھاتا ہو اور جس کی پرورش کرتا ہو (۶) بیت اللہ کا ہونا (۷) پیداوار کے سلسلہ میں زمین کا حقیقتہ نامی ہونا یا تقدیراً نامیہ ہونا (۸) نماز کا ہونا (۹) بقائے زندگی کا معاملہ سے متعلق ہونا۔ یہ سب اسباب ہیں ان کے مستببات اور احکام کا بیان اگلی سطروں میں ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ بَعْدَهَا فِي بَيَانِ الْمُسَبَّبَاتِ عَلَى طَرِيقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمَرْتَبِ
فَقَالَ لِلْإِيْمَانِ هَذَا مُسَبَّبٌ لِحُدُوثِ الْعَالَمِ فَإِنَّ الْإِيْمَانَ بِالصَّانِعِ لَا
يَجِبُ إِلَّا لِحُدُوثِ الْعَالَمِ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ حَادِثًا لَمَا احْتَجْنَا إِلَى الصَّانِعِ
كَمَا قَالَ أَعْرَابِيٌّ الْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ وَأَشَارُ الْأَقْدَامِ عَلَى الْمَسِيرِ
فَسَاءَ ذَاتِ أَبْرَاجٍ وَأَحْرَصُ ذَاتٍ فَيَجَاجُ كَيْفَ لَا تَدُلُّ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ
وَالصَّلَاةُ هَذَا مُتَعَلِّقٌ بِالْوَقْتِ فَإِنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ وَمُجْرِبٌ الصَّلَاةِ بِالْجَبَابِ
اللَّهُ تَعَالَى فِي هَذَا الْوَقْتِ وَالْإِيْمَانُ غَيْبٌ عَنَّا فَأَقْبِمِ الْوَقْتَ مَعْتَمِدًا

وَالشَّرْكَاءَ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى مَلَكَ الْمَالِ فَإِنَّ الْمَالَ التَّامُّ الْحَوْلِيُّ الَّذِي هُوَ إِذَا
 عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ سَبَبٌ وَجُوبٌهَا وَالصَّوْمُ هَذَا مُتَعَلِّقٌ بِأَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ
 فَإِنَّ وَجُوبَ الصَّوْمِ بِسَبَبِ شَهْرِ رَمَضَانَ بِدَلِيلِ إِضَافَتِهِ إِلَيْهِ وَتَكْرُرُهُ بِتَكْرُرِهِ
 لَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْرَجَ اللَّيَالِيَّ عَنِ مَحَلِّيَّةِ الصَّوْمِ فَتَحَقَّقَ لَهُ النَّهَارُ وَصَدَقَتْ
 الْفِطْرُ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى الرَّأْسِ الَّذِي يُمُونُهُ وَيَسَلِّي عَلَيْهِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لَوُجُوبِ
 هَذِهِ الصَّدَقَةِ وَالْأَكْصَلُ فِي ذَلِكَ هُوَ رَأْسُهُ فَإِنَّهُ يُمُونُهُ وَيَسَلِّي عَلَيْهِ ثُمَّ
 أَوْلَادُهُ الصَّغَارُ وَعَبِيدُهُ فَإِنَّهُ يُمُونُهُمْ وَيَسَلِّي عَلَيْهِمْ بِخِلَافِ الرَّوْحَةِ
 وَالْأَوْلَادِ الْكِبَارِ فَإِنَّهُ لَا يَسَلِّي عَلَيْهِمْ وَالْحَجَّ نَاطِرٌ إِلَى الْبَيْتِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ
 وَجُوبِ الْحَجِّ وَلِهَذَا لَمْ يَتَكْرَّرْ فِي الْعُمْرِ لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ وَالْوَقْتُ شَرْطٌ
 وَظَرَفَةٌ وَالْحَشْرُ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى الْأَرْضِ التَّامَّةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيقًا فَإِنَّهُ
 إِذَا حَدَّثَ الْخَارِجُ مِنَ الْأَرْضِ تَحْقِيقًا يَجِبُ الْحَشْرُ وَسَعَطٌ إِذَا اصْطَلَمَتْ
 التَّرْبُوعُ آفَةٌ وَيَتَكْرَّرُ الْوُجُوبُ بِتَكْرُرِ الْمَاءِ وَالْخِرَابِ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى قَوْلِهِ
 أَوْ تَقْدِيرًا فَإِنَّ الْأَرْضَ التَّامَّةَ بِالْخَارِجِ تَقْدِيرًا بِالْمَمْلُوكِينَ مِنَ التَّرْبَاعَةِ
 سَبَبٌ لِلْخِرَابِ سِوَا شَرْعِيٍّ أَوْ عَظْمًا وَهُوَ الْأَكْبَنُ بِحَالِ الْكَافِرِ الْمُتَوَقِّلِ
 فِي الدُّنْيَا وَالظَّهَارَةِ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى الصَّلَاةِ فَإِنَّ شَرْعِيَّةَ الصَّلَاةِ سَبَبٌ
 وَجُوبِ الظَّهَارَةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْحُكْمِيَّةِ وَالصَّغْرَى وَالْكِبْرَى كَمَا أَنَّ الْوَقْتَ
 سَبَبٌ لَهَا وَالْمُعَامَلَاتُ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى تَعَلُّقِ الْبُقْعَاءِ الْمُقْدُورِ فَإِنَّهُ لَمَّا
 حَكَّمَ اللَّهُ تَعَالَى بِبُقْعَاءِ الْعَالَمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يَبْقَى
 مَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ مُعَامَلَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا مَعَاشُهُمْ مِنَ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَ
 نِكَاحٍ يَكُونُ مُبْقِيًا لِهَذَا الْجَنْسِ بِالتَّوَالِدِ عَلَيْهِ أَنَّ تَعَلُّقَ الْبُقْعَاءِ الْمُقْدُورِ
 بِالتَّعَاطِي هُوَ سَبَبُ الْمُعَامَلَاتِ وَشَرْعِيَّتُهَا وَهَذَا مُخْتَصٌّ بِالْإِنْسَانِ
 بِخِلَافِ الْحَيَوَانَاتِ فَإِنَّهُمْ يَبْقُونَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِذَوْنِ مُعَامَلَةٍ وَ
 نِكَاحٍ لِأَنَّ خَلْقَهُمْ كَذَلِكَ وَلَا يَتَعَلَّقُ بِأَفْعَالِهِمْ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ.

ترجمہ و شرح :- شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اسباب ذکر کرنے کے بعد حسب ترتیب ان
 کے سببات اور احکام کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا ایمان۔ حدوث عالم کا سبب ہے اور حدوث
 عالم اس کا سبب ہے کیوں کہ خدا کے کارساز پر ایمان لانا صرف حدوث عالم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے

اسلئے کہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو ہم قادر مطلق کے محتاج نہ ہوتے جیسا کہ عرب کے ایک دیہاتی کا مقولہ ہے جب راستہ میں پڑی ہوئی میسنگنی اونٹ کا پتہ دیتی ہے اور نشا نہائے قدم مسافر کا پتہ دیتے ہیں تو یہ بروجوں والا آسمان اور درڑوں والی زمین لطیف و خیر خالق برحق کا پتہ کیسے نہیں دے گی۔ بہر حال حدوث عالم، ایمان کا سبب ہے اور ایمان اس کا سبب ہے۔ نماز، وقت کا سبب ہے اسلئے کہ وقت اللہ کے واجب کرنے سے وجوب صلاۃ کا سبب ہے حاصل یہ کہ حقیقتہً تو واجب کرنے والا اللہ ہے لیکن یہ ایجاب جو حکم ہم سے غیب ہے اسلئے وقت کو اس کے قائم مقام قرار دیکر وقت کو وجوب صلاۃ کا سبب قرار دیا گیا۔ زکوٰۃ، یہ ملک مال کا سبب ہے کیوں کہ مال جو بڑھنے والا ہو اور اس پر سال گذر چکا ہو، اور ضرورت سے زائد ہو تو ایسے مال کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے۔ روزہ۔ یہ وجود رمضان کا سبب ہے کیوں کہ وجود رمضان، وجوب صوم کا سبب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ صوم، رمضان کی طرف منسوب ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صوم رمضان (رمضان کا روزہ) اور روزے کا تکرار رمضان کے تکرار سے ہوتا ہے مگر چونکہ اللہ تعالیٰ نے راتوں کو صوم کا عمل بننے سے خارج کر دیا ہے اسلئے روزے کیلئے دن ہی متعین ہوں گے۔ صدقۃ الفطر، یہ اس شخص کا سبب ہے جس کی یہ شخص پرورش کرتا ہے اور جس کا بار برداشت کرتا ہے کیوں کہ یہ رأس صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہے، اور اصل اس میں خود صدقۃ الفطر دینے والے کا رأس ہے اسلئے کہ وہ اس کا ذمہ دار اور کفیل ہوتا ہے پھر اس کے بعد اس کی نابالغ اولاد اور غلاموں کا رأس ہے کیوں کہ تصدق ان سب کا بھی ذمہ دار اور کفیل ہوتا ہے بخلاف بیوی اور بالغ اولاد کے کیوں کہ تصدق ان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ حج، یہ بیت اللہ کا سبب ہے کیوں کہ بیت اللہ وجوب حج کا سبب ہے یہی وجہ ہے کہ حج زندگی میں مکر نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ بیت اللہ ایک ہے اور وقت حج کا سبب نہیں ہے بلکہ شرط اور ظرف ہے۔ عشر، یہ ارض نامیہ تحقیقا کا سبب ہے کیونکہ وہ زمین جس میں پیداوار کی قوت کو تحقیقا ہوتی حقیقتہً پیداوار ہوتی ہو وہ عشر واجب ہونیکا سبب ہے چنانچہ جب زمین سے پیداوار تحقیقا ہوگی تو عشر در سواں حصہ واجب ہوگا اور اگر کھیتی کو کسی آسمانی آنت نے برباد کر دیا تو عشر ساقط ہو جائیگا اور عشر کا وجوب پیداوار کے تکرار سے مکر ہوگا۔ خراج، یہ ارض نامیہ تقدیر کا سبب ہے کیونکہ زمین میں تقدیراً قوت نمو کا ہونا خراج واجب ہونیکا سبب ہے خواہ زمین میں کھیتی کرے یا اس کو یونہی بیکار چھوڑے رکھے۔ شارح کہتے ہیں کہ خراج کافر کے مال کے زیادہ مناسب ہے جو دنیا میں گھسار مٹلے ہے۔ طہارت، نماز کا سبب ہے کیونکہ نماز کی مشروعیت وجوب طہارت کا سبب ہے خواہ یہ طہارت حقیقیہ ہو یا حکمیہ ہو صغریٰ ہو یا کبریٰ ہو جیسا کہ وقت نماز کا سبب ہے معاملات، یہ تعلق البقاء المقدور کا سبب ہے کیوں کہ جب اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کیلئے عالم کو باقی رکھنے کا فیصلہ کر لیا ہے اور یہ حقیقت بھی معلوم ہے کہ عالم اس وقت تک باقی نہیں رہ سکتا جب تک کہ لوگوں میں ایسا باہمی لین دین نہ ہو جس سے ذرائع زندگی وسیع وغیرہ مہیا اور میسر ہوں اور ایسا رشتہ ازدواج نہ ہو جو بذریعہ توالد و تناسل اس جنس انسانی کا ذریعہ ہو اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ بقاء کے مقدور کا تعلق بالتعالی ہی معاملات ادران کی مشروعیت کا سبب ہے، اور یہ چیز

انسان کیساتھ مخصوص ہے، برخلاف حیوانات کے کیونکہ وہ قیامت کے دن تک کسی طرح کے معاملہ اور نکاح کے بغیر ہی باقی رہیں گے اسلئے کہ ان کی نصرت ایسی ہی واقع ہوئی ہے غرض ان حیوانات کے افعال سے امر یا نہی کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

وَقَدْ تَرَكْنَا الْفَعْلَ وَالشَّرْحَ الْمُرْتَبِّ بَيْنَ اسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ وَمُسَبِّبَاتِهَا وَبَقِيَّتِ الْعُقُوبَاتِ وَشَبَّهَهَا فَبَيَّنَّا بِقَوْلِهِ وَاسْبَابِ الْعُقُوبَاتِ وَالْحُدُودِ وَاللَّفْطَاتِ مَا سَبَّبَتْ إِلَيْهِ مِنْ قَتْلِ وَزَنَاهَا وَسِرْقَتِهِ وَأَمْرَ دَاوُدَ ابْنِ أَبِي الْحَضْرَةِ الْإِبَاحَةَ وَالْعُقُوبَاتُ أَعْرَفَ مِنَ الْحُدُودِ لِأَنَّهَا تَشْمَلُ الْقِصَاصَ أَيْضًا وَاللَّفْطَاءُ نَوْعٌ آخَرَ فَسَبَّبَ الْقِصَاصُ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ وَسَبَّبَ حَدَّ الزَّيْنَاهُ الزَّيْنَاءُ وَسَبَّبَ قَطْعَ الْيَدِ هُوَ السَّرِقَةُ يُقَالُ حَدَّ السَّرِقَةَ وَسَبَّبَ اللَّفْطَاءُ هُوَ أَمْرٌ دَاوُدَ بَيْنَ الْحَضْرَةِ الْإِبَاحَةَ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا كَانَتْ دَاوُدَ بَيْنَ الْجِمَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ فَسَبَّبَهَا الْأَدَبُ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا دَاوُدَ بَيْنَ الْحَضْرَةِ الْإِبَاحَةَ لِتَكُونَ الْعِبَادَةُ مُضَافَةً إِلَى صِفَةِ الْإِبَاحَةِ وَالْعُقُوبَةُ مُضَافَةٌ إِلَى صِفَةِ الْحَضْرَةِ كَالْقَتْلِ خَطَاءً فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ رَمَى إِلَى الصَّيْدِ وَهُوَ مُبَاحٌ وَمِنْ حَيْثُ تَرَكَ التَّنَبُّتَ مَحْظُورٌ لِأَنَّهُ قَدْ أَصَابَ آدَمِيًّا وَأَسْلَفَهُ فَتَجَبَّ فِيهِ اللَّفْطَاءُ وَالْإِفْطَاءُ عَمْدًا فِي سَرِّ مَضَانٍ فَإِنَّهُ مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ رَتَبَتْهُ مَاهُو مَمْلُوكٌ لِلْمَلِكِ وَمَحْظُورٌ مِنْ حَيْثُ أَنْتَ جَانِيٌّ عَلَى الصُّورِ الْمَشْرُوعِ فَيُصْلِحُ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِللَّفْطَاءِ وَرَأَيْتَمَا يَعْرِفُ السَّبَبَ بَيَانٌ كَلِمَةٌ لِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ بَعْدَ بَيَانٍ تَنْصِيحِيٍّ لِيُعْلَمَ مِنْهُ مَا لَعِبَ يُعْلَمُ قَبْلَهُ أَيْ إِنَّمَا يَعْرِفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا لِلْحُكْمِ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ فَالْمُسْتَوْبِ إِلَيْهِ وَالتَّعَلُّقُ بِهِ يَكُونُ سَبَبًا لِلْمُسْتَوْبِ وَالتَّعَلُّقُ الْبُتَّةُ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي رِضَا فَتَشْتَمِي إِلَى الشَّيْءِ وَتَعَلُّقُهُ بِهِ أَنْ يَكُونَ مُسَبَّبًا لَهُ وَحَادِثًا بِهِ كَمَا يُقَالُ كَسَبَ فُلَانٌ وَحَ يَرُدُّ عَلَيْنَا أَنْتَ كَلِمَةٌ بِمَا أَصْفَعْتُمْ إِلَى الشَّرْطِ فَلَيْفَ يَطْرُقُ هَذَا أَقْوَالٌ وَإِنَّمَا يُصَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا كَصَدَقَةَ الْفِطْرِ وَحَجَّتَهُ الْأَسْلَامِ فَإِنَّ الْفِطْرَ وَهُوَ يَوْمُ الْعِيدِ شَرْطٌ لِلصَّدَقَةِ وَالسَّبَبُ هُوَ الرَّأْسُ الدَّائِمِي يَوْمُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ وَالصَّدَقَةُ تُصَافُ إِلَيْهِمَا جَمِيعًا۔

ترجمہ و تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ عبادات کے اسباب اور ان کے مسببات کا بیان لف و نشر مرتب کے طور پر لورا ہو چکا، البتہ عقوبات اور ان کے مشابہ چیزیں باقی رہ گئیں چنانچہ مصنف نے ان کو بیان کرنے کیلئے کہا کہ عقوبات، حدود اور کفارات کے اسباب وہ چیزیں ہیں جن کی طرف یہ چیزیں منسوب ہوتی ہیں جیسے قتل، زنا، سرقہ، اور ایسا کوئی امر جو مانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہو۔ شارح کہتے ہیں

کہ عقوبات، حدود سے عام ہیں کیوں کہ یہ قصاص کو بھی شامل ہوتی ہیں اور کفارہ ایک دوسری قسم ہے حاصل یہ کہ قتل عمد قصاص کا سبب ہے اور زنا حد زنا کا سبب ہے اور قطعید کا سبب سترتہ ہے چنانچہ کہا جاتا ہے حوالہ سترتہ۔ اور کفارہ کا سبب ایسا امر ہے جو مانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ جزئہ کی عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے پس اس کا سبب بھی مانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہوگا تاکہ عبادت صفت اباحت کی طرف منسوب ہو اور عقوبت صفت مانعت کی طرف مضاف ہو جیسے قتل خطا کیونکہ یہ صورت کے لحاظ سے شکار کی طرف تیر بھینکنے کا نام ہے جو مباح ہے اور ترک احتیاط کے اعتبار سے ممنوع ہے کیونکہ اس کے احتیاط نہ کرنے کی وجہ سے تیر آدمی کو لگ گیا اور اس کی ہلاکت کا سبب ہوا لہذا اس صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور رمضان میں عمداً افطار کرنا۔ یہ اس لحاظ سے مباح ہے کہ مالک (مفطر) سے اس کی مملو کہ چیز متصل ہوتی ہے اور اس لحاظ سے ممنوع ہے کہ افطار کرنا صوم مشروع کے رہتے ہوئے ایک جرم ہے لہذا یہ افطار کفارے کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ سبب کے تفصیلی بیان کے بعد سبب کے پہچانے کیلئے ایک عام قاعدہ بیان کیا گیا ہے تاکہ غیر معلوم بات معلوم ہو جائے یعنی کسی شئی کا کسی حکم کیلئے سبب ہونا صرف اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ حکم اس کی طرف منسوب ہو اور اس سے متعلق ہو چنانچہ جو چیز منسوب الیہ اور متعلق بہ ہوگی وہ منسوب اور متعلق کیلئے سبب ہوگی۔ کیوں کہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف مضاف ہونے اور ایک شئی کے دوسری شئی سے متعلق ہونے میں قاعدہ یہ ہے کہ شئی مضاف الیہ کیلئے مسبب ہوتی ہے اور مضاف الیہ کی وجہ سے وجود میں آتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "سبب فلان" یہاں ہم پر ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ بسا اوقات احواف نے شرط کی طرف بھی مضاف کی ہے لہذا مذکورہ قاعدہ (کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے) کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کی طرف جو چیز مضاف ہوتی ہے وہ مجاز کے طور پر ہے جیسے صدقہ فطر اور حج اسلام۔ کیونکہ فطر یوم عید ہے جو صدقہ کیلئے شرط ہے اور سبب وہ ستر ہے جس کا متصدق کفیل اور ذمہ دار ہوتا ہے اور صدقہ ان دونوں کی طرف منسوب ہے اسی طرح مسلمان ہونا حج کیلئے شرط ہے اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اور حج ان دونوں کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وینا تقبل منا انک انت السميع العليم وتب علينا انک انت التواب الرحيم
والحمد لله رب العالمين وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وعلى
آله واصحابه اجمعين .

جمیل احمد
۲۲ ذی الحجہ ۱۴۱۱ھ
یوم شنبہ

